

קובץ

החודשים
תורה

בתורת הנגלה והחסידות

גליון ד'

יום הבהיר י"א ניסן – מאה ועשרים שנה
להולדת ב"ק אדמו"ר זי"ע



יוצא לאור ע"י

תלמידי ישיבת חב"ד ליובאוויטש
'חזון אליהו' תל אביב

קזבז

החזקו את

תורה

בתורת הנגלה והחסידות

גליון ד'

יום הבהיר י"א ניסן – מאה ועשרים שנה
להולדת ב"ק אדמו"ר זי"ע



יוצא לאור ע"י

תלמידי ישיבת חב"ד ליובאוויטש
'חזון אליהו' תל אביב

חברי המערכת
התלמידים השלוחים:
שמואל שי' גורארי'
שלום דובער הכהן שי' ריבקין

נדפס ע"י

ישיבת חב"ד ליובאוויטש 'חזון אליהו'

רח' זמנהוף 37, תל אביב 643526

טלפון: 03-5272865

אימייל: ychabad@gmail.com

ב"ה

פתח דבר

בשבח ובהודאה לה' יתברך, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, מגישים אנו בזה לפום רבנן ותלמידיהון, ידידי ישיבתנו ומחבבי תורה די בכל אתר ואתר, מנחת ביכורים, ביכורי עמלם תלמידי ישיבתנו הק' – ישיבת חב"ד ליובאוויטש 'חזון אליהו' תל אביב, שלמדו ושקלו וטרו וחידשו כדרכה של תורה, תורת הנגלה ותורת החסידות, במשך 'זמן החורף' בשנה זו, העלו על הכתב ואספו כעמיר גורנה לגליון זה;

יחד עם חידושיהם ושיעוריהם של גדולי הרבנים שליט"א בעירנו, בהווה ובעבר, המשובצים לכבוד ולתפארת בראש הגליון, אשר נהגו בנו טובת-עין וזיכו את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה.

*

קובץ זה שלפנינו, "קובץ חגיגי" הוא, במלוא מובן המילה. ימי חג הם אלו עבור כל אחד ואחד מתלמידי ישיבתנו, כאשר כולנו חשים בכל מאודנו את התרוממות הרוח, שמחת הנפש, וההודאה לה' יתברך.

בימים אלו מציינים חסידי חב"ד ליובאוויטש והעולם היהודי כולו, ועולם התורה בפרט, את מלאות מאה ועשרים שנה להולדת הוד כבוד קדושת הרבי מליובאוויטש נשיאנו זי"ע, מאה ועשרים שנה לאותה מתנה מופלאה ומאירה שהעניק הקב"ה לדור יתום זה של עקבתא דמשיחא, שמשנה לשנה הולך ומוסיף ואור בכל מקום ומקום ולכל אחד ואחת.

ובקל וחומר נלמד לתלמידי ישיבתנו, אשר חבים את חיי נשמתם לכ"ק רבינו זי"ע, באשר נולדו והתחנכו במקומות שלא זכו להכיר בהם את אור התורה והמצוות כדבעי, עד אשר הגיע לכל אחד מהם אורו של רבינו זי"ע, "אתפשטותא דמשה" בדורנו, ה"רץ" בכל כוחו אחרי כל גדי קטן הצמא למים, על-ידי שלוחיו בכל עיר ושכונה, שהאיר אליו פניו וטיפל בו במסירות ובאהבה, האכילו והשקוהו, והביאו אל האור כי טוב.

ברור לכל מכיר ומבקר בישיבתנו הק', שאין היא עומדת על תילה, גדלה ומתפתחת ומצמיחה גידולי גידולין, בגשם וברוח, אלא בכוחו ובברכותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע. עד שכל הנכנס להיכל הישיבה עומד ומשתומם על הפלא – בטבורה של העיר תל-אביב, בלב הרועש של שאון החומר והבלי עולם-הזה, יושבים להם כשבעים בחורים ואברכים, אשר מיטב חבריהם מהתיכון, האוניברסיטה או הצבא עדיין מעברו השני של אותו הרחוב לעת-עתה..

והנה הם יושבים והוגים בתורה ביישוב הדעת ובמתניות, מעמיקים במאמרי החסידות, מתפלפלים במלחמתה של תורת הנגלה, ועוסקים בעבודת התפילה באריכות ובהתבוננות, ממש כאילו שוכנת הישיבה בעיירה חסידית לפני מאה ועשרים שנה.. אין זה אלא "מופת" חי של כ"ק רבינו מייסד ונשיא ישיבות חב"ד.

מובנת מאליו אפוא היא שמחת החג הממלאת את ליבנו לקראת יום בהיר זה, י"א ניסן, עשתי-עשר לחודש ניסן, שהרי "אי לאו האי יומא דקא גרים – כמה יוסף איכא בשוקא", "בשוקא" ממש, ועתה, בזכות יום סגולה זה, "למדתי תורה ונתרוממתי" (פסחים סח, ב, וברש"י שם).

*

במשך שנים רבות, עוד בצעירותו, בימי חייו של חמיו הרבי הריי"צ, היה נוהג כ"ק אדמו"ר זי"ע לערוך בימי חג-הסוכות התוועדות מיוחדת עבור בני הישיבות, ובה היה מפליא בחידושי תורה בחריפות ובקיאות מבהילה, מחבר נגלה ונסתר ומשתעשע עמם בדברי תורה וחסידות שעות ארוכות עד לפנות-בוקר.

בהתוועדויות אלו, ציטט הרבי פעמים רבות את דברי המשנה (סוכה נב, ב):

"ומנורות של זהב היו שם . . וארבעה סולמות על כל מנורה ומנורה; וארבעה ילדים מפרחי כהונה, ובידיהם כדי שמן של מאה ועשרים לוג, והם מטילין לתוך כל ספל וספל .. ולא הייתה חצר בירושלים, שלא הייתה מאירה מאור בית השואבה", ובגמרא שם (סוכה נב, ב) "שהם כולם מאה ועשרים לוג, תנא, והן משובחין היו יותר מבנה של מרתא בת בייתוס שהיה נוטל שתי יריכות של שור הגדול שלקוח באלף זוז ומהלך עקב בצד גודל .. אלא התם כבש ומרובע ולא זקיף הכא סולמות וזקיף טובא .. תנא אישה היתה בוררת חיטים לאור של בית השואבה".

תילי תילים של לימוד והוראות למעשה בנה הרבי מעשה-אומן על סוגיא זו בגמרא,

שוב ושוב קרא ופירש, שדוקא הבחורים, פרחי כהונה, הם אלו המטפסים ומעפילים כשבידם מאה ועשרים לוג שמן ומדליקים אור גדול.

וזה לשון הרבי באחת משיחותיו: "מבלי הבט על כך שעדיין לא סיים את המלחמה בעבודתו בעצמו, ויש לו עוד מה לתקן, ויתכן גם שבכמה ענינים נמצא הוא בתחילת העבודה ... הרי כל יהודי הוא גם איש כללי, שיש לו התחייבות כלפי כל בני ישראל, ובמילא כלפי הבריאה כולה, ולכן, בד בבד עם היגיעה בעבודה עם עצמו שיהי' כדבעי למהוי, עליו לטפס למקום גבוה, וליקח עמו שמן קדוש ופתילות קדושות ולהדליקם,

"והקב"ה עוזרו" שיוכל להאיר בכל ירושלים עיר הקודש – בכל הסביבה כולה, שעושה ממנה ירושלים עיר הקודש, ע"י ירושלים עיר הקודש שבנפשו – ולא רק בבית פנימה, אלא גם בחצר שמבחוץ, כך שכל העובר ברחוב יכיר שבמקום זה פעל יהודי להאיר את חלקו בעולם.

"ועד כדי כך הי' גודל ותוקף האור בכל חצר שבירושלים – ש"אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה": חטים, קודם בירורם – אינם ראויים למאכל אדם, כיון שמעורב בהם פסולת. אך ע"י אור של בית השואבה נעשה בירור החטים מהפסולת שבהם, ועד שסוף-כל-סוף נעשים ראויים למאכל אדם, ולא סתם מאכל אדם, אלא מאכל משובח שנעשה מחטים – שזוהי מעלת שתי הלחם בחג השבועות שבאים מן החטים".

והיה הרבי מדגיש הרבי את מעלת ה'ילדים מפרחי כהונה', שגבורתם היתה יותר מגבורתם של גדולי הכהנים ואף מגבורת הכהן-גדול עצמו: "כאשר רואים 'ילדים מפרחי כהונה' – הנוער שמתחנך בד' אמות של תורה, לילך בדרך ה', דרך התורה והמצוה – שיודעים שתפקידם להאיר בכל גבול ישראל, ומראים כחם שלצורך מטרה זו אינם מתייראים לטפס ולהעפיל על-גבי סולמות זקופים לגובה חמישים אמה תוך כדי נשיאת משא כבד .. מזה נעשה אור גדול שמאיר את חשכת הלילה בכל עיר של בני ישראל, ולא רק בתוך הבתים, אלא גם בחצר..

"או אז נעשית שמחה גדולה אצל חסידים ואנשי מעשה גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות – שרוקדים ואומרים שירות ותשבחות להקב"ה, שזכו לראות פרי טוב בעמלם, שגידלו וחינכו דור צעיר, שבכחו וביכלתו להאיר – ע"י שמן ופתילות שנלקחים מביהמ"ק – בכל גבול ישראל". עד כאן לשונו הק'.

*

ואף אנן נעני אבתריה, בדרך-אפשר: "מאה ועשרים לוג שמן" נשאו עמם "הבחורים" פרחי הכהונה, מאה ועשרים שנה של שמן זית זך העניק לנו כ"ק רבינו זי"ע, שמן פנימי ונעלה "המפעפע בכל דבר" אף שמטבעו הוא נבדל ו"צף על גבי המים", ובכל שנה ושנה מוסיף ומביא עוד ועוד שמן וכוח להאיר ולהבעיר ולהבה;

אין כל ספק ספיקא, שגדול הוא כוחם של מאה ועשרים שנות אור מנהיגותו של הרבי לנצח ולדחות לגמרי את חשכת הגלות, ולהביא סוף סוף לאור שבעת הימים, בגאולה האמיתית והשלמה;

אך מי הם אותם שיעמדו במשימה הגדולה והכבדה, להביא אור זה לגובה ולעוצמה שכזאת, שלא תישאר חצר אחת שאינה מאירה באור הגדול המהפך מרירו למיתקא – הוי אומר אלו אותם הבחורים ה"גיבורים", תלמידי ה"תמימים" בשיבתנו, היודעים את הבלי העולם ומכוונים למרוד בו, העומדים מול אתגרי הרקע המשפחתי והחינוכי ויכולים להם, מתוך הארת פנים ושמחה של מצוה, הם הם הנושאים את כוח המאה ועשרים שנה, אלפי השיחות והמאמרים, המכתבים וההוראות וה'מבצעים', ומאירים בהם ועל ידם את חושך העולם באור הגאולה.

*

נחתום את שער הגליון מעין הפתיחה, בתודה לרבנים החשובים מעירנו ת"א בעבר ובהווה, ידידים נאמנים לשיבתנו ולדרכה בקודש, שהואילו לפאר את הקובץ בחידושיהם ובמאמריהם, יהי רצון שיראו הצלחה מרובה במלאכתם מלאכת הקודש, וירו תמיד רוב נחת מקול התורה השוקק בלב עירנו;

ותודה וברכה מיוחדת למייסד הישיבה ומנהלה במסירות זה למעלה מעשרים שנה, לאורך ימים ושנים טובות, שליחו הראשי של כ"ק אדמו"ר זי"ע ורב קהילת חב"ד בת"א – יפו, הרב יוסף שמואל גערליצקי שליט"א, העושה לילות כימים למען הישיבה בגשמיות וברוחניות;

ושלמי תודה לכל צוות הישיבה המסורים ונתונים למען כל תלמיד ובוגר הישיבה, כבנים ממש, ובראשם ראש ישיבתנו הרב מאיר אריה שמערלינג שליט"א, וכל הרמ"ים והמשפיעים הרב שאול רייצעס שליט"א, הרב נחום קפלן שליט"א, הרב שלום דובער טייכטל שליט"א, הרב דב טברדוביץ שליט"א, והמנהל הגשמי הרב לוי יצחק וולף שליט"א,

תהי משכורתם כולם שלמה וכפולה מאת ה', להצלחה רבה מכל משאלות ליבם לטובה, ולראות פירות ופירי פירות נאים ומשובחים מתלמידי הישיבה, לנחת רוח כ"ק אדמו"ר, ובקרב ממש נזכה כולנו יחד, רבני הישיבה, תלמידי ובוגריה, ידידי הישיבה ותומכיה, לצעוד יחד לקבל פני משיח צדקנו.

המערכת

יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב

ת"א ארה"ק



תוכן הענינים

דבר מלכות

13..... בידור בדין המדבר לענין שבת – מרשימות כ"ק אדמו"ד זי"ע

רבני העיר והשכונות

22..... אכילת מצה שבעה ימים
הרב ישראל מאיר לאו שליט"א

29..... בדין אם מותר ליהודי לעבוד בשדה של גוי בא"י בשנת השמיטה
הרב שלמה משה עמאר שליט"א

73..... המוצא חמץ ביו"ט שלא ביטלו קודם הפסח
הרב יוסף שמואל גערליצקי שליט"א

81..... בענין טבילת גר קטן ע"ד בי"ד
הרב שמעון אשר שליט"א

93..... כאילו המלכתם אותי בעולמי!
הרב משה אברהם בר שליט"א

111..... ריבית דברים
הרב משה פנחס זגור שליט"א

122..... בענין הקדיש
הרב מרדכי יצהרי שליט"א

139..... בן כרך להוציא יד"ח בן כפר
הרב צבי הלוי מובשוביץ שליט"א

- 143.....נתינת גט בפני בית דין
הרב אפרים יהודה לנדאו שליט"א
- 149.....חיוב צדקה במחשבה
הרב בן ציון גשד שליט"א
- 152.....ספק מחילה על פיצויי פיטורין
הרב יונתן סרוד שליט"א

הנהלת ורבני הישיבה

- 164.....ברין חקק בו והשלימו לעשרה
הרב מאיר ארי' שמעדרלינג שליט"א
- 172.....מהלכות בישול בשבת
הרב דב טברדוביץ שליט"א
- 175....."וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויצא"
הרב שאול רייצעס שליט"א
- 187.....הערות בסוגית מהלך כעומד
הרב שלום דובער טייכטל שליט"א
- 195.....דין מוקצה בכלי נשק שלא במקום סכנה
הרב נחום דובער קפלן שליט"א
- 201.....עניינו של הצמצום ביחס לעולמות ונבראים
הנ"ל

תלמידי הישיבה ואנ"ש

- 208.....ביאור מחלוקות רש"י ותוס' בסוגית 'ושלח' 'ובער'
הרב שניאור זלמן שי' אהרון
- 215.....ביאור במאמר ואתה תצוה תשמ"א
הרב אברהם שמואל שי' לוי

- 217.....ביאור הרבי בגמרא ברכות.....
הג"ל
- 218.....כמה רבי ישמעאל היו?.....
הרב אליהו שי' שוויכה
- 227.....שי' רש"י אם יתרו בא לאחרי מ"ת.....
ר' רום דוד שי' אהרנביץ
- 229.....קידוש ה'.....
הת' דניאל שי' און
- 233.....שעטנז במשכן.....
הת' דיין חי שי' און
- 237.....סל ברוחב ששה טפחים.....
הת' נתנאל שי' אינוז
- 241.....גדר האיסור "לפני עיוד".....
הת' שלמה הלוי שי' ארנאו
- 243.....העלאת מ"ן דהשבטים ו"ויגש אליו יהודה".....
ר' גיא שי' גולדנברג
- 245.....תי' ר"א בן הרמב"ם בשי' הרמב"ם בדין מדבר בזמן הזה.....
הת' שמואל שי' גורארי'
- 250.....קדן זזית בשם כרמלית.....
הג"ל
- 253.....פירוש "איסטונית".....
הג"ל
- 255....."נהנו מסעודתו של אותו רשע".....
הג"ל

- 260..... בענין הספק דמקרא מגילה עדיף או מת מצווה עדיף
הת' אליהו שי' דדון
- 264..... בענין בדיקת מזוזות.....
הת' יצחק שי' דובאוו
- 267..... דיוקים בדברי רש"י בשבת ו, ב, ב' גדרים בכרמלית.....
הת' יוסף יצחק שי' וואגעל
- 271..... הלקח מכל דבר שרואים ושומעים.....
הת' טל שי' וטורי
- 273..... הערה בנושא נהמא דכיסופא.....
ר' תום אליהו שי' ורטהים
- 275..... בית המקדש השלישי כהמשך לבתי מקדש הקודמים.....
הת' דון שי' חורי
- 276..... אין אדם חוטא ולא לו.....
ר' אליהו שי' הכהן כהן
- 282..... שישים יום של שמחה – בטל בשישים ואף למעלה מכך.....
ר' דודון יוסף שי' ליבן
- 285..... עיון בדיוק רש"י "חקק בו" והתאמה לשיטת שאר פוסקים.....
הת' יואב שי' ליבן
והת' אלי' שי' פלח
- 289..... ביאור במאמר ד"ה ואדא תשי"ב.....
הת' אביתר שי' מליחי
- 292..... מצוות אהבת ישראל על פי פשט.....
הת' אליהו שי' פלח

- 299.....גניזת כתבים בכתב עברי
 הת' אליה שי' פלח
 והת' שלום דובער הכהן שי' ריבקין
- 304 מיהזי כיוהרא בטלית שאולה
 הת' שלום דובער שי' קאהן
- 307....."מעשה בתלמי המלך"
 הת' אברהם מרדכי שי' קיי
- 310..... הארות בריש מסכת קידושין
 ר' חנוך שי' קיפר
- 313..... הערות ועיונים במאמר בלילה ההוא תשר"מ
 ר' לידן שי' רוזנוסר
- 316..... כוונת אסתר בהזמנת המן לסעודת אחשוורוש
 הנ"ל
- 318..... ברכת בורא מיני מזונות מחוץ ובתוך הסעודה לשיטת האדה"ז ושאר הפוסקים
 הת' ליאם שי' רוגן
- 343..... תפילת הכהנים שאחרי הדוכן
 הת' שלום דובער הכהן שי' ריבקין
- 352..... שדהיינו למשך כל ימי חנוכה
 הנ"ל
- 355..... הערות בהלכות תפילין
 הנ"ל





דבר מלכות

בירור בדין חמדבר - האם יש לו גדר רשות
הרבים לענין שבת (ביאור בשיטת הרמב"ם).

רשימות חוברת כט מכ"ק אדמו"ר זי"ע



ריגא חף־רין*

א. כתב הרמב"ם (יד הל' שבת פי"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת כו' איזהו רה"ר מדברות והיערותי כו'". וכן פירש ג"כ בפיה"מ שבת פ"א מ"א².

והקשו כל נושאי כליו³ משבת (ו:) דפריך על הברייתא⁴ "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין", "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא כו' והמדבר", ומשני, "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישאל שרויין במדבר כאן בזמן הזה", דלפירש"י שם⁵ — וכן משמע גם בתוס' שם⁶ — מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישאל שרויין שם, ולמה פסק הרמב"ם ש"מדברות" חשיבי רה"ר בזמן הזה?

ותירצו, דלדעת הרמב"ם הפירוש בתירוץ הגמרא "כאן בזמן שישאל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" איפכא הוא — דבזמן הזה מדבר חשיב רה"ר, אבל בזמן שישאל שרויין, היו שם כמה רשויות, כדאיתא בשבת (צו:)⁸, ולכן לא פסיקא לי' לברייתא הא' למיחשב מדבר, כי ברייתא זו איירי "בזמן שישאל שרויין במדבר", שאז היו שם גם רשויות שאין להם דין רה"ר.

ותמוה, דהרי רשות אחר (מלבד רה"ר) שהי' אז במדבר — הוא

* אולי הכוונה: חורף־תרין — אלא שעפ"ז צ"ע: (א) טעם השמטת אות ר', (ב) פשר מקף־המחבר בין "חורף" ל"רין". ויותר נראה שהכוונה בין השנים תרפ"ח־תר"ץ, אלא שרבינו לא רצה לכתוב הלשון "פח", ולכן כתב "חף".

(1) כ"ה בכמה כתי' ודפוסים (ראה שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרנקל — ירושלים תשל"ה), ודלא כרמב"ם שלפנינו: "עיירות".

(2) "רה"ר הוא כמו המדברות היערים וכו'".

(3) מגיד משנה. כסף משנה. ועוד.

(4) שם, א.

(5) "בזמן שהיו ישראל במדבר — חשיבא רה"ר, בזמן הזה — אינו מקום הילוך לריבם דהולכי מדבריות לא שכיח".

(6) "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

(7) ראה כסף משנה כאן (תירוץ של ר' אברהם בן הרמב"ם — הובא לקמן ס"ב). וראה גם פמ"ג א"ח סו"ס שמה. דברי ירמיהו על הרמב"ם כאן.

(8) ושם (ובפרש"י): "משה .. הוה יתיב במחנה לוי' .. רה"ר הואי (שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו), וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דיכחו (מאהליכם) לרה"ר".

אהלים, שהם רה"י (וצדדיהם וכו') שהם מקום פטור מן התורה), ובזה אין מקום לטעות כלל. וכיון דכל המדבר (מלבד האהלים) דינו כרה"ר, מפני מה לא פסיקא ל' למיחשב מדבר — למינקטי למדבר, דאיש לא יטעה לומר דהא דנקט מדבר לענין רה"ר קאי גם על האהלים.

ב. והנה, ר' אברהם בן הרמב"ם כתב⁹ (בביאור טעמו של הרמב"ם שבזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר ובזמן הזה חשיב רה"ר), שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמן הזה, שאין בנ"י דרים במדבר וכל הרוצה הולך בו בכל מקום, ולכן, רק בזמן הזה חשיב מדבר רה"ר, משא"כ בזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר, ורק שמחנה לוי', שהכל שכיחים אצל מרע"ה, רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו):⁸.

ועפ"ז, רשות אחר (מלבד רה"ר) שהי' אז במדבר הוא (לא רק האהלים שהם רה"י, אלא) גם כל השטח שהיו המחנות סדורים בו, שגם הוא אינו רה"ר, אלא כרמלית¹⁰ (ורק מחנה לוי' הוא רה"ר). ומתורצת התמיהה הנ"ל (מפני מה לא פסיקא ל' למיחשב מדבר, הרי אין מקום לטעות דקאי גם על האהלים), כי, מלבד האהלים שהם רה"י שאין לטעות בזה, ישנו גם כל שטח המחנות שאינו רה"י וגם אינו רה"ר, אלא כרמלית, ובזה אפשר לטעות, ולכן לא פסיקא ל' למיחשב מדבר.

ולכאורה, התירוץ (שלא חשיב רה"ר כיון שבמקום דגל זה לא היו שכיחים מדגל אחר) דוחק קצת.

ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בוקעים בו¹¹, ומפיה"מ עירובין (נט.)¹² משמע דלא

9 בספרו ברכת אברהם סימן טו (הובא בכסף משנה). וז"ל: "דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר הי' המדבר רה"ר, איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישאל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן, הי' לגבן כמו בקעה ושדה .. ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו הוא רה"ר" (ומפרש רבינו כוונתו, ש"לאו כאו"א הלך בכל מקום וכו"). — וראה השקו"ט בזה בדברי ירמיהו שם. ישועות יעקב לאו"ח סמ"ה סק"ד.

10 ראה גם שו"ת בית אב תנינא ס"ה סק"ד, ש"הריות שבין אהליהם לא הי' רה"י, ועל כרחק דהי' מקום פטור או כרמלית".

11 ראה גם מגיד משנה כאן: "יש מן הגאונים והאחרונים סוברין שאין רה"ר אלא במקום שבוקעין בו ששים ריבוא כדגלי המדבר, ואין לזה רמז בגמ' ואינו עיקר" (פרטי הדעות בזה — ראה שו"ת בית אב תנינא שם סק"ג. וראה השקו"ט בדעת הרמב"ם — בדברי ירמיהו שם).

12 בפירושו "עיר של יחיד" — "העיקר אצלנו כי עיר של רבים כשיש לה שני שערים

סבירא לוי הכי, וא"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע בו שיחשב אז לרה"ר, ומהו ההכרח לומר שכיון שבמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא לא חשיב רה"ר.

ובשלמא לרש"י ותוס' (שסוברים שמדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרוין שם) — הרי סבירא להו דצריך להיות ס"ר בוקעים בו (רש"י עירובין נט. ותוס' שבת ו: 13), ומפני זה דייק רש"י בשבת (צו:): ש"מחנה לוי רה"ר היא", "שהיו הכל מצוין אצל משה רבינו", כיון שצ"ל כל ס"ר בני בוקעין בו, משא"כ לדעת הרמב"ם שלא נתפרש השיעור בדבר, הרי גם אם במקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא, מספיקה בקיעת הרבים דדגל ראובן כשלעצמו (יותר ממאת אלף איש) שיחשב רה"ר.

ג. ואולי אפ"ל בתירוץ הר' אברהם (שבזמן שהיו ישראל חונים במדבר לא הי' לו דין רה"ר) — ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:): שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח¹⁴, וא"כ הי' דינו כשדה¹⁵.

ואם תאמר א"כ יוקשה מ"ש ביומא (עה, ב) "לחם אבירים" .. אל תקרי אבירים אלא איברים, דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברים, אלא מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אזניך¹⁷, בדברים שבאין להם ממדינת הים" — דלכאורה אינו מובן: למה לוי לתרץ בש"ס "בדברים שבאין להם ממדינת הים"¹⁸, כיון שבמדבר גופא הי' צומח, וא"כ אפשר לקיים מ"ש "ויתד גוי" בנוגע למה שאכלו מצמיחת המדבר — דיש לומר, דישראל לא היו זורעים במדבר (ורק מעצמו הי' מצמיח, ובמילא לא הי' בזה כדי אכילה לכל בני"), כיון שלא ידעו אם

יכנסו בני אדם על האחת ויצאו על השנית" (דלא כפרש"י: "שלא היו נכנסין בה תמיד ס' ריבוא של בני אדם").

(13) נעתקו לעיל בהערות 6-12.

(14) ראה גם פמ"ג שם. שו"ת בית אב שם סק"ד.

(15) להעיר מלשונו של ר"א — "הי' לגבן כמו בקעה ושדה", אלא שכונתו בפשטות היא (לא לענין הצמיחה, שאינו מזכיר כלל, אלא) רק לגבי זה שאין כל בני"י הולכים שם, שלכן לא חשיב רה"ר.

(16) תהלים עח, כה.

(17) תצא כג, יד.

(18) אולי הטעם שלא הזכיר רבינו גם התירוץ (שמובא שם לפני) מ"דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן" (ובפרט שבקטע הבא מזכיר זה שקנו מתגרי אומות העולם), הוא, מפני שיש שם דעה ש"אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפיגון".

יתעכבו במקום חנייתם, שהרי על פי ד' נסעו גו'¹⁹, ולכן צריך הש"ס לתרץ שמ"ש "ויתד גו'" — שמשמעות הדברים הוא שזהו דבר הרגיל אצל כל בניי — הוא (לא ביחס להמעט שהי' המדבר מצמיח מעצמו גם כשלא היו זורעים אותו, אלא) "בדברים שבאיין להם ממדינת היס".

שוב מצאתי במדרש רבה שה"ש²⁰ ע"פ גן נעול, דפליגי בזה — אם מתגרי אומות העולם או שצמח להם במדבר.

וכבר העירו²¹ ממנחות (מה:): ש"כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם, "שהרי לא הי' להם לחם במדבר אלא המן"²² — דלכאורה, היו יכולים להביא גם לחם, ממה שקנו מתגרי אומות העולם²³, או ממה שצמח להם במדבר.

ד. ואפ"ל הביאור בדברי הרמב"ם "איזהו רה"ר מדברות כו'" — באופן אחר:

גם לדעת הרמב"ם הפירוש בדברי הגמרא "כאן בזמן הזה" הוא (כפרש"י ותוס') שמדבר בזמן הזה אינו רה"ר,

אבל (זה שמדבר בזמן הזה אינו רה"ר) קאי רק ב"מדבר הגדול"²⁴, שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים, שדוקא מדבר זה אינו רה"ר בזמן הזה.

והטעם (ש"מדבר הגדול" בזמן הזה אינו רה"ר) הוא, מפני שאינו ראוי כלל להלוך בני-אדם, וכדאיתא בתנחומא²⁵ [בתיאור מדבר זה שהי' מלא נחשים, שנאמר (דברים ח' טו') "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב", נחשים כקורת בית הבר כו'] שהלכה שם שירה ובלעה נחש כו', ורק ע"י ענני הכבוד (שהיו הורגין הנחשים

(19) בהעלותך ט, יח-כ.

(20) פ"ד, יב. — ששם מתחיל לדרוש הפסוק "גן נעול" (ד, יב). ובהמשך הענין (פיסקא ג), בהדרשה על הפסוק שלאח"ז (שם, יג) "שלחך פרס רימונים", "ואיזה זה הבאר .. כל מ' שנה שעשו במדבר .. רבי יוחנן אמר .. מן הבאר .. רוב הנייתן .. הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים מיני זרעונים מיני אילנות .. ורבנן אמרין ממה שהיו תגרי אומות העולם מוכרין להם לישראל".

(21) ראה גם הגהות בעל הלבוש ליומא שם.

(22) פ"י הקנטרס שהובא בתוד"ה קרבו שם (וברש"י שלפנינו ליתא). וכ"ה בפ"י הרע"ב שם.

(23) כקושיית התוס' שם: "פ"י בקונטרס שלא הי' להם אלא מן, וקשה דבפ"ב דיומא (עה:): מוכח ד[תגרי] אומות העולם היו מביאין להם מיני מאכל".

(24) לשון הכתוב — הובא לקמן בפנים.

(25) בשלח יח.

כו'²⁶) אפשר הי' לישראל לעבור בתוכו, ולכן חשיב "המדבר" כברייתא הב' דאירי "בזמן שישראל שרויין במדבר", שאז הי' גם "מדבר הגדול" חשיב רה"ר,

אבל מדברות סתם – כיון שבני-אדם יכולים להלוך ולעבור בהם, שפיר חשיבי רה"ר גם בזמן הזה.

ה. ועדיין צריך לבאר לשיטת הרמב"ם "איזהו רה"ר מדברות וכו'" – **הא דנקט בשבת (ו):** "איזו היא רה"ר .. המדבר", **בה"א הידיעה**, דמשמע שקאי במדבר הידוע, "מדבר הגדול" – דלכאורה:

בשלמא לפירש"י ותוס' שכל המדבריות אינם רה"ר, נחא מ"ש "המדבר", **דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בני**, שרק הוא חשיב רה"ר, **משא"כ להרמב"ם שכל מדבריות רה"ר הם**, הול"ל "מדבר" סתם, ולמה נקט "המדבר"?

וביותר יקשה, שרק בנוגע למדבר אמר "המדבר", **ולא אמר כן באחרים** ("סרטיא ופלטיא .. ומבואות כו"), שבהם אמר ללא ה"א.

[ופשיטא שאינו דומה ל"הכרמלית" דנקט (בשבת שם, באלו ש"אינן לא כרה"י ולא כרה"ר"), ששם נקט ה"א משום דבא אחר ים ובקעה (ים ובקעה כו' והכרמלית) דגם הם כרמלית נינהו, ואתי לאוסופי כרמלית מיוחדת ("הכרמלית"), קרן זוית כו', כדאיתא שם (ז') "והכרמלית, אטו כולהו (הנך ים ובקעה כו') נמי לאו כרמלית נינהו .. לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר כו'"].

והביאור שנקט "המדבר", הוא, מפני שבעיקר אתי ברייתא זו (דחשיבא גם מדבר לענין רה"ר) לרבויה מדבר הגדול ("המדבר") שבו יש צורך להדגיש ולחדש שגם הוא חשיב רה"ר – דאף שהי' זמן (כשהיו ישראל במדבר) שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להלוך בני-אדם, כדאיתא במדרש תנחומא הנ"ל, **בכל זאת רה"ר הוא**²⁷, **וכלי-שכן שאר מדבריות**, שמעולם לא היו בהם כמה רשויות, וכן עתה ראויים הם להלוך בני-אדם, ודאי רה"ר הם.

26) פרש"י בהעלותך י"ד, לד.

27) כוונת רבינו לבאר החידוש של הברייתא שאתי לרבויה מדבר הגדול ("המדבר") לכל הפירושים: להפירוש דנו"כ הרמב"ם שברייתא זו קאי בזמן הזה – החידוש הוא שאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, מ"מ, בזמן הזה חשיב רה"ר. ולפירושו של רבינו (לעיל ס"ד) שברייתא זו קאי בזמן שישראל שרויין במדבר (שרק אז חשיב מדבר הגדול רה"ר) – החידוש הוא שאף שמצ"ע אינו ראוי להלוך בני-אדם, ורק ע"י ענני הכבוד אפשר הי' לישראל לעבור

ו. ובביאור החידוש של הברייתא "איזו היא ר"ה .. המדבר" בנוגע לדינא — הנה:

לפירוש הר' אברהם אתי שפיר דחשיב בברייתא "המדבר" — דלכאורה למאי נפק"מ מה הי' דינו של "המדבר" בזמן שהיו ישראל שרוין שם, ובלשון חז"ל²⁸ "מאי דהוה הוה" — כי, לפירושו איירי הברייתא בזמן הזה, כיון שדוקא בזמן הזה חשיב "המדבר" רה"ר, משא"כ בזמן שישראל שרויין במדבר כמה רשויות היו בו כנ"ל.

ולפירש"י ותוס' שהברייתא דחשיבא "המדבר" קאי בזמן שישראל שרויין במדבר — שלפירושם יוקשה למאי נפק"מ, ומאי דהוה הוה — צריך לומר דהוא ("המדבר" שבברייתא) להשמיענו דין רה"ר דצ"ל ס"ר בוקעין בו כמו במדבר (כנ"ל ס"ב בשיטת רש"י ותוס'), או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר²⁹, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בני"ג כ במדבר³⁰, ואז יהי' דינו כרה"ר³¹.

ז. ואולי אפ"ל הפירוש בלשון אביי (שבת ו:) "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" לשיטת הרמב"ם — באופן אחר:

אין הכוונה שבזמן שישראל שרויין במדבר הי' דין המדבר כן ובזמן הזה דין המדבר באופן אחר [מר כדאית לי' ומר כדאית לין], אלא הכוונה היא דבין בזמן הזה ובין בזמן שישראל כו' במדבר, דין מדבר כר"ה,

בתוכו, מ"מ, כיון שבפועל עברו בו, חשיב אז רה"ר.
(28) יומא ה, ב. ועוד.

(29) ראה מגיד מנשה כאן (בדעת רש"י): "ופירוש ברייתא דקתני בה המדבר הא קמ"ל דאי איכא רביס מצויין עכשיו במדבר תדיר ג"כ הוא בכלל רה"ר". וראה גם מצפה איתן לשבת שם: "ואע"ג דמאי דהוה הוה .. י"ל דני"מ אם ילכו בזמן הזה במדבר שיירא גדולה כמו שהיו ישראל במדבר יהי' גם בזה"ז רה"ר". ובחידושי גו"א לשם: "ולא תאמר שאין רה"ר רק כשהם קבועים אבל אין קבועים לא, שהרי לא היו קבועים במדבר".

(30) לכאורה הכוונה למ"ש (יחזקאל כ, לה) "והבאתי אתכם אל מדבר העמים" (הוא המדבר שהלכו בו ארבעים שנה, וכן ניבא (הושע ב, טז) והולכתי המדבר — פרש"י). וראה ישעי' מג, יט: "אשים במדבר דרך", "לשבי הגולה" (מצוד'ד). וברד"ק שם מב, יא: "דרך מדבר יצאו ישראל מהגלות". וראה יל"ש האזינו רמז תתקמג: "ימצאהו בארץ מדבר זה לעתיד לבוא, כענין שנאמר הנה אנכי מפתי והולכתי המדברה" (ולכאורה אין לומר שהכוונה למ"ש במדרש (במדבר" פכ"ג, ד) ש"עתיד המדבר להיות ישוב .. עתיד להיות שם אילנות .. עתיד להיות שם דרך" — שהרי אז אינו מדבר).

(31) ועד"ז י"ל גם להפירוש דלעיל ס"ד בשיטת הרמב"ם שהברייתא דחשיבא "המדבר" קאי במדבר הגדול בזמן שישראל שרויין בו.

אלא דברייתא הא' לא חשיבא מדבר מפני שלא אתי להשמיענו
דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא³² (עיין ברכות נד:
תוד"ה ארבעה³³), משא"כ בזמן שישראל כו' במדבר, שהי' דבר
הרגיל לילך במדבר — שהיו באים אליהם תגרים³⁴, היו שולחים
מרגלים כו'³⁵,

אבל לדינא אין נפק"מ בין זמן הזה לזמן שישראל שרויין במדבר,
ולעולם דין מדבר כרה"ר.

ועי"ז אתי שפיר הא דלא חשיב בכרייתא הא' מדבר אצל
כרמלית — כיון שגם ברייתא הא' ס"ל שדין מדבר הוא לעולם כרה"ר;
משא"כ לשאר הפירושים³⁶ יוקשה הא דלא חשיב בכרייתא הא' מדבר
אצל כרמלית³⁷ (וצריך לתרץ למר כדאית לי' ולמר כדאית לי').



(32) ראה גם פרש"י שבת שם: "הולכי מדברות לא שכיחי".
(33) בגמרא שם: "ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות וכו'". ובתוס' שם:
"ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון, דקרא נקט סדר המסוכנין
יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה". — ובכל אופן, הולכי מדברות מצוי פחות מיורדי
הים (ראה גם "רשימות" חוברת י"א ע' 5).
(34) כנ"ל מיומא ומשהש"ר.
(35) לכאורה הכוונה (נוסף על שילוח המרגלים דבנ"י שהי' דבר חד-פעמי) גם שאוה"ע
היו שולחים מרגלים לידע מהנעשה אצל בני, תכניותיהם וכו'.
(36) לכאורה הכוונה הן להפירושים בשיטת הרמב"ם: פירוש ר' אברהם שברייתא הא' קאי
בזמן שישראל במדבר שאז אינו רה"ר, ופירוש רבינו דלעיל ס"ד שברייתא הא' קאי במדבר הגדול
בזמן הזה שאינו רה"ר; והן לפרש"י ותוס' שברייתא הא' קאי בזמן הזה שאין המדבר רה"ר.
(37) ראה גם שו"ת בית אב שם סוף סק"ד. שפת אמת לשבת שם.



**רבני העיר
והשכונות**



אכילת מצה שבעה ימים

ביאור דברי הפני יהושע לגבי אכילת מצה כל שבעה • שיטת ראשונים ואחרונים דאינה חובה אולם איכא מצוה • ביאור שיטות הראשונים בטעם שאין מברכין על אכילתה כל שבעה, והחילוק ממצות סוכה • ברכה במצוה שאינה חיובית • נשים בברכה על מצות עשה שהזמן גרמא • אף להסוברים שאין מברכים על מצוה שאינה חיובית אפשר שנשים יוכלו לברך • ברכה על מנהג.

הרב ישראל מאיר לאו שליט"א

רב ראשי - תל אביב-יפו

שנינו בפסחים (כח, ב), אמר מר, ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ (דברים טז, ג) דברי רבי יהודה, אמר לו רבי שמעון וכי אפשר לומר כן, והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. שואלת הגמ', ורבי יהודה שפיר קאמר ליה רבי שמעון, ומתרצת, ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא וכו'. ועוד איתא שם בדברי רבי שמעון, א"כ מה תלמוד לומר "לא תאכל עליו חמץ", בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ.

וכתב שם הפני יהושע, לכאורה נראה דהך היקשא דרבי שמעון לא איצטריך אלא למעוטי לפני זמנו, משא"כ להיתרא דלאחר זמנו לא איצטריך, דמהיכא תיתי דאסור. ולפ"ז אתי שפיר הא דקאמר בשעה שישנו בקום אכול מצה, דמהאי שעתא עיקר זמן חיובא בליל ט"ו, ומהאי שעתא מתחיל איסור חמץ ולא קודם לכן. אלא דאכתי איכא למידק, א"כ מאי קאמר ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, דהא ודאי ליתא, דהא בכל שבעת ימים אינו בקום אכול מצה לבד מלילה ראשונה דהוא חובה ובאינך רשות. ועל כרחק צריך לומר דאע"ג דאינן מצוה אלא רשות, אפ"ה שייך לישנא דישנו בקום אכול מצה בכל שבעת ימים, כיוון דכתיב להדיא שבעת ימים תאכל עליו מצות. ועוד אפשר לומר, דלר"ש בכל שבעת ימים אכילת מצה מצוה כפשטא דקרא,

דהא לקמן סוף פרק ערבי פסחים משמע דהא דאין מצות אכילת מצה אינו אלא בלילה הראשונה, לא ידעינן אלא מרומיא דקראי, כתוב אחד אומר שבעת ימים תאכלו עליו מצות, וכתוב אחד אומר ששת ימים תאכל עליו מצות, ועל כרחך דרשינן, מה שביעי רשות אף ששה רשות, וא"כ לר"ש אפשר דלית ליה הך דרשה דדריש להך רומיא דקראי לדרשה אחריתי וכו'.

והנה התירוץ השני שכתב הפני יהושע מובן, דבפשטות דעת ר' שמעון היא שכל שבעת הימים יש חובה גמורה לאכול מצה, כמו בלילה הראשון. ברם בתירוץ הראשון שתיריך שאע"ג שבשאר הימים אין חובה לקום ולאכול מצה אלא רשות, מ"מ ג"כ שייד לומר בהם לשון של קום אכול מצה, כיוון שכך הוא לשון הפסוק, ואכתי צ"ב מה הכוונה בזה, כיוון דסוף סוף ליכא מצוה.

ואולי יש לפרש שכוונתו היא כשיטת הראשונים דאע"ג דאכילת מצה כל שבעת הימים אינה חובה גמורה, מ"מ מצוה איכא. וכן כתב החזקוני בפירושו למכילתא (פרשת בא), וכך הוא לשון המכילתא, לפי שהוא אומר שבעת ימים מצות תאכלו (שמות יב, טו) אין לי אלא ימים, לילות מנין, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים, לרבות הלילות. ומבאר שם החזקוני שכוונת המכילתא היא שלא רק באכל מצות כל שבעת הימים ה"ז מקיים את המצוה שבפסוק זה, אלא גם באכל בלילות מקיים את המצוה. וזוהי גם שיטת רבינו אברהם אבן עזרא בפשט הפסוק (יעוין בדבריו שמות יב, טו, וכן שם כג, טו, וגם בספרו יסוד מורא שער ד). וכידוע זוהי גם שיטת הגר"א (בספר מעשה רב סי' קפא) שכתב, שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעת ימים מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא גבי לילה ראשונה שהיא חובה רשות קרי לה, אע"פ כן מצות עשה מדאורייתא היא וכו', והיה מחבב מצות אכילה מצה כל ז' וכו'. וראה שם בהגהות פעולת שכיר שהביא מתפילת ערבית דאקרי רשות, אע"ג דהוי מצוה, אלא שאינה חובה.

והנה כתב המאור בסוף מסכת פסחים, ויש ששואלים באכילת מצה מה הטעם אין אנו מברכים עליה כל שבעה כמו שמברכים על הסוכה כל שבעה דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן (סוכה כז, א). ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישון בסוכה וכו', עכ"ל.

ונראה שאף הרז"ה סובר כשיטת החזקוני והגר"א, דאם נאמר דסבר שאין כלל מצוה באכילת מצה כל שבעה, לא היה צריך להגיע לחילוק שכתב דבסוכה אי אפשר בלא

שינה ואילו בפסח אפשר לאכול אורז ודוחן, אלא היה לו לומר בפשטות שאין שום מצוה לאכול מצה, והרי משמע מדבריו שאם היתה המציאות כזאת שאי אפשר לאדם לחיות ג' ימים בלי אכילת ה' מיני דגן, אכן היה צריך לברך על אכילת מצה, כמו שצריך לברך על סוכה הואיל ואי אפשר בלי שינה. אלא לאו ש"מ דגם בעל המאור סובר כשיטה זו. ומ"מ נמצא לשיטתו שאין חילוק בין מצות סוכה כל שבעה למצות פסח כל שבעה, ורק לענין הברכה יש חילוק, בגלל הסברא שיש הכרח בשינה ואין הכרח באכילת מצה.

והמאירי בסוכה (כו, א) כתב, ואע"פ שפסקנו שאין חובה באכילה אלא בלילה הראשון, מברכים בה לישב בסוכה כל שבעה. ואינו דומה למצה שהמצה אין בה אלא אכילה, ואין חיוב אכילתה אלא לילה הראשון והרי אפשר לו בדברים אחרים, אבל סוכה מצותה אף בשיבה ושינה כמו שביארנו. ויש מפרשים בטעם זה, שהמצה כשאוכלה כל שבעה אינו אוכל ממנה אלא מפני שאי אפשר לו בחמץ, וה"ז כאוכל בהמה טהורה מפני שאי אפשר לו בטמאה, אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים המצוה שהרי אי אפשר לו בלא ישיבה ושינה וחיובם בסוכה, והלכך מברך עליה כל שבעה, וכשתדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד, עכ"ל.

והנה אלו היש מפרשים שהביא, מקורם הוא בספר המכתם בשם החכם הגדול מו"ר ר' שמואל בר' שלמה זצ"ל (וראה גם בספר ההשלמה שם, וכן באורחות חיים לרא"ה מלוניל הלכות ליל פסח סי' כט, עיי"ש). ולפי המתבאר בדברי הרז"ה בעל המאור, גם הם אזלי בשיטת החזקוני והגר"א.

אבל בספר הפרדס לרבינו אשר בר' חיים (שער תשיעי פרק יא סי' י) הביא תחילה את דברי החכם רבינו שמואל בשם חכם אחד ומסיק, אבל רבינו זרחיה הלוי תירץ דשאני סוכה שחייב עליה כל שבעה ואי אפשר לו להיות שלושה ימים בלא שינה כדאמרין בפרק אלו נדרים, נמצא שחיוב סוכה נמשך כל שבעה, אבל בפסח אפשר לו לאכול פירות בשאר הימים חוץ מלילה הראשונה, עכ"ל.

מפורש א"כ בדעתו שתירוץ הרז"ה ותירוץ רבינו שמואל הם שני תירוצים נפרדים, ולא כפי שכתב המאירי שהכל ענין אחד. ונראה לבאר שבזה גופא נחלקו שני התירוצים, דלדעת הרז"ה אכן איכא מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא כיוון שאפשר באוכלים אחרים, לכן אין ברכה. ברם לשיטת רבינו שמואל באמת ליכא כלל מצוה, והאוכל מצה ה"ז משום שאין לו דבר אחר לאכול ואין ערך מצוה באכילת מצה כל שבעה.

ונראה שזוהי גם דעת הרשב"א שכתב (בתשובותיו ח"ג סי' רפז), אלא אני אומר שמצות אכילת מצה אינה אלא לילה הראשונה, ואפי' רצה לאכול פת, ואפי' אותה לילה

עצמו אינו חייב לאכול מצה משומרת וכו'. אבל בסוכה כל שאוכל פת וכל שהוא ישן מחויב לאכול ולישון בסוכה, דתשבו (ויקרא כג, מב) כעין תדורו אמר רחמנא, הילכך כל שהוא אוכל או ישן חייבתו התורה להיות בסוכה, ולפיכך מברך בשאר הימים כבלילה הראשון וכו', עכ"ל. וזוהי גם שיטת העיטור שכתב (בעשרת הדברות הלכות מצה ומרור, סדר ארבע כוסות דף קלה), ומסתברא בסוכה כי בעי למיכל בסוכה איכא עליו מצות עשה דבסוכות תשבו, אבל גבי מצה כי בעי למיכל ליכא עליו מצות עשה דמצה אלא לאו דבל תאכל חמץ ואין מברכין אלאו, עכ"ל.

ובשיטת הרז"ה אכתי יש מקום ביאור, שהרי לדבריו נמצא דאע"פ שאכילת מצה היא מצוה מ"מ כיוון שאינה מצוה חיובית, ליכא בה ברכה, וא"כ הרי גם סוכה באמת אינה מצוה חיובית, ומה שהאדם מוכרח לעשות זאת אין זה משנה את מהות המצוה, והרי מ"מ במציאות אין כאן מצוה חיובית.

וצריך לומר דזה גופא מלמד לנו על כוונת התורה, דהואיל וכך היא המציאות שאי אפשר לאדם בלאו הכי, א"כ בהכרח שכאשר התורה ציותה על המצוה הזאת הכוונה היא לחיוב. וממילא הוי באמת מצוה חיובית. אבל עדיין אינו מיושב, דהניחא אם היה אוכל בסוכה רק כאשר היה מוכרח ע"פ המציאות, דאז שפיר מברך, אבל אנן חזינן דמברך בכל פעם שאוכל אע"פ שאינו מוכרח כלל וכלל, ואכתי הדר תיקשי, כיוון שלפי האמת ה"ז מצוה שאינה מחויבת מה אכפת לך דאי אפשר בלאו הכי, כיוון שמהות המצוה אין בה שינוי, וצ"ע.

והנה כאמור נמצינו למדים מדברי הרז"ה שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, ומצאתי שכבר הוכיח כן בתשובות אבני נזר (חלק או"ח סי' שעז אות ד) יעו"ש. וחזינן איפוא בשיטת הרז"ה דאע"ג דהוי מצוה מ"מ ליכא ברכה אם אינו דבר המוכרח.

ובדעת הראשונים דפליגי על הרז"ה י"ל דסברי דאי הוי אכילת מצה כל שבעה מצוה, א"כ הוי לך לברך על אכילתה מכל מקום, ולא אכפת לנו בזה שאין הכרח לאכול, דהעיקר הוא שיש קיום מצוה באכילה, וכיוון דחזינן שאין ברכה כל שבעה, ש"מ שאין זו מצוה כלל. ומלבד זאת י"ל דפשיטא להו להנך ראשונים שאין כל מצוה כל שבעה, שהרי כך הוא פשט לשון הגמ' דאין חובה אלא בלילה הראשון.

והנה נחלקו הראשונים האם נשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא. ויש בזה כמה שאלות, כלומר, יש לדון אם יש לאשה איזה קיום מצוה במצוות אלו שלא נצטוות עליהן. ואפי' תימא שיש לה קיום מצוה, אכתי יש לדון אם שייכת בזה ברכה, דאפשר דלא תקנו חכמים ברכת המצוות אלא על מצוה שיש בה חיוב כלשהו, ואפי' שחיטה

וכי"ב שכמובן אינו מחויב לשחוט, אבל כאשר רוצה לאכול מן החי, ה"ו מצווה לשחוט, וכן לענין תרומות ומעשרות גם לפי מה שדנו המפרשים שאין מצוה אלא ברוצה לאכול, מ"מ הרוצה לאכול צריך להפריש תרומות ומעשרות, אבל נשים במצוות שהזמן גרמן שאינן מחויבות כלל וכלל י"ל דליכא ברכה, ומ"מ רבים הראשונים הסוברים שיש לנשים לברך על סוכה ולולב וכי"ב. (ועיין בשו"ע או"ח סי' יז ס"ב וסי' תקפט ס"ו, והפוסקים האריכו, ובשו"ת יביע אומר חלק א או"ח סי' לט-מב האריך ואסף שיטות הראשונים והאחרונים וכמעט לא הניח מקום להתגדר).

ומעתה נראה לומר שיש ללמוד להלכה זו מהך פלוגתא אם מברכים על אכילת מצה כל שבעה, שהרי נמצא לפי דברי הרז"ה שאע"פ שיש לו קיום מצוה מ"מ אין מברכים, וה"נ לא שנא לענין נשים במצוות עשה שהזמן גרמן, דאפי' אם תמצי לומר שיש לנשים קיום מצוה מ"מ ברכה ליתא. ולדעת החולקים על הרז"ה לפי הבנת בעל הפרדס, הרי אין כל הוכחה מה דעתם, דאע"פ ש"ל דסברי שאם יש מצוה באכילה כל שבעה אף ברכה איכא, מ"מ הרי אין פירוש זה מוכרח, די"ל דסברי דאין בזה כל מצוה, וכנתבאר לעיל, ולדעת המאירי הרי אין כלל מחלוקת בין הרז"ה ורבינו שמואל.

אמנם נראה דגם אליבא דהרז"ה יש לחלק בין הנושאים, דלעולם י"ל שאפשר לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ואע"פ שאין אשה מצווה מ"מ עצם המצוה עצמה הרי היא מצוה שאנשים מחוייבים בה, ונמצא דהחפצא של המצוה היא מצוה שיש עליה חלות ברכה, ולא אכפת לן במה שהאשה, דהיינו הגברא, אינה מצווה, דהעיקר תלוי במהות המצוה. אבל באכילת מצה כל שבעה אע"פ דנקטינן שהיא מצוה, מ"מ עצם המצוה אין חיוב בחפצא שלה, ולכן לא שייך לתקן עליה ברכה.

ונראה להביא מקור לחילוק זה, דהנה בתוס' בסוכה (מד, ב, ד"ה כאן במקדש) דן בשאלה אי איכא ברכה על מנהג וכתב, ומיהו אין מזה ראייה, דהא טעמא דאין מברכים אערבה למ"ד מנהג נביאים, משום דלא אפשר לומר וציונו, ושני ימים טובים של גלויות אין בהם וציונו, אלא קידוש להזכרת היום בתפילה וברכת המזון. ואי משום דמברכים אתקיעת שופר ביום טוב שני של ראש השנה, הנהו תקנתא נינהו וחמירי משני ימים טובים של גלויות לענין ביצה קדושה אחת נינהו, כדמוכח בפ"ק דביצה, עכ"ל.

ובר"ן כתב על דברי התוס', לא ידעתי מה היא דהא אנן דידיעין בקיבועא דירחא לא עבדינן שני ימים טובים אפי' בשל ראש השנה אלא משום מנהג אבותיהם, ולא הותקן כלום בשל ראש השנה יותר משאר ימים טובים של גלויות, אלא משום דאבותיהם לא נהגו בשל גלויות אלא בשתי קדושות אף אנו כן, ולפי שנהגו בשל ראש השנה בקדושה

אחת אף לנו קדושה אחת הם, ועוד ברכת מצה של יום טוב שני של פסח מאי איכא למימר, ולפיכך אם ראיית הרב ראייה איני רואה שתדחה בזה, עכ"ל (ועיין בגליון הש"ס לרעק"א שם).

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' ברכות) כתב ביסוד דין ברכה על מצוה של מנהג, דהעיקר תלוי בחפצא של המצוה, דאם החפצא של המצוה הוי מנהג, אין עליו ברכה. ברם אם החפצא של המצוה, הוי מצוה גמורה, אע"פ שהגברא מקיים אותה בתורת מנהג, שפיר איכא ברכה. ולפי"ז מבאר שם גם לענין יום טוב שני, דאע"פ ששומרים אותו בתורת מנהג, מ"מ איכא ברכה כיוון שעצם המצוות אינן מנהג, יעו"ש היטב.

ולפי"ז מבוארים הדברים גם בנידון דידן, דאע"פ שנשים מברכות על מצוות שהזמן גרמן, היינו משום שעצם המצוות הן מחויבות אצל אנשים, והתקנה של ברכה נקבעת לפי מהות המצוה, ולא לפי האדם עושה המצוה, ועל כן אכילת מצה כל שבעה כיוון שהיא בעצמותה ומהותה מצוה שאינה מחויבת אלא קיום גרידא, לכן אין בה ברכה.



מכתב ברכה מהרב שלמה עמאר שליט"א

בעהית"ש מוצש"ק תזריע שבת החדש התשפ"ב

"בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"

נאמר בזהר הקדוש: אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא. ונאמר "כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל". ראה הקב"ה שהצדיקים מועטים עמד ושתלם בכל דור ודור, ולפי מצב הדור, והתנאים המצויים בו, מעמיד הקב"ה מנהיג המתאים לאותו הדור ולאותה מציאות, ומפליא לעשות.

והדור האחרון השונה מאוד מהדורות שקדמו לו, בהתפתחות של הטכנולוגיה לממדים שלא חלם עליהם איש, העמיד הקב"ה "מנהיג" בעל אופקים רחבים אשר הם חובקים זרועות עולם, ואשר לו ראייה למרחקים מדהימים, וממכון שבתו ניהל עולם וכל אשר בו, בפעולות רבות ומגוונות לאין חקר.

הלא הוא כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זיע"א.

והעולה על כולנה היא פעולת "השליחות" שהגיע לכל קצות תבל ומכוח המשלח, ממשיכה את פעולתיה על דרך הולך ומוסיף, הולך ואור עד הכון היום.

וכל המתבונן לעומקם של דברי חיינו, עומד ומשתומם מגודל התיאום שבין הדור ובין המנהיג, ויותר מכך מכח ההמשכיות גם אחר עלותו לגוי"מ.

תפלתנו שלא ישקוט ולא ינוח עד שיתגלה משיח צדקנו בשובה ונחת בב"א.

בברכת הנושא עינו לשמים, מהררי ציון וירושלים,

ההצלת עמנו מצריהם פעמים, בגשמיות ורוחניות טובים השנים,

וישיענו ברחמיו בזכות שמע פעמים,

וישלח משיח להעיר כל עינים, ויבנה מקדש במקומו תוך ירושלים, בב"א.



שלמה עמאר
הראשון לציון
הרב הראשי לירושלים

בדין אם מותר ליהודי לעבוד בשדה של גוי בא"י בשנת השמיטה

הרב שלמה משה עמאר שליט"א
הראשון לציון ורבה הראשי של ירושלים עיה"ק

הרמב"ם ז"ל בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד הלכה כ"ט) כתב, גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית, פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה. והגוים אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהן, עכ"ל.

ומשמעות הדברים, שאעפ"י שהרמב"ם ז"ל פשיטא ליה שגוי שקנה קרקע בא"י היא מופקעת מקדושתה, לכל זמן שהיא תחת ידו, וע"כ אין הפירות הללו קדושים בקדושת שביעית, ולא חלים עליה דיני שביעית, אולם הוה סלקא דעתין למימר שיאסרו פירות אלו מדין ספיחין, שהרי הספיחין אפילו גדלו מאליהן ולא נעשתה בהם שום עבירה, אפי"ה חז"ל גזרו לאסור את הספיחין, וה"נ אע"פ שהגוי הוא שזרע וגידל, עכ"פ לא עדיף מאלה שגדלו מאליהן, ואפילו הכי גזרו עליהם שיאסרו משום ספיחין והיה מקום לומר שגם גידולי הגוי יאסרו משום ספיחין, ע"כ כתב הרמב"ם דלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, וגזירה זו אין לה שום שייכות בפירות שגדלו בשדה של גוי, שהרי לעיל (פ"ד ה"ב) כתב שכל איסור ספיחין הוא מדרבנן, וכתב: ולמה גזרו עליהם מפני עוברי עבירה שלא ילך ויזרע וכו', ויאמר ספיחין הם. וכמוכן שגוי שיכול לזרוע בלא מגבלות, לא שייך לגזור על פירותיו ולאסור משום ספיחין.

ובאמת כן פירש מרן ז"ל בכס"מ שם את דברי הרמב"ם: דמה שכתב רבינו ולא גזרו על הספיחים, לא לתת טעם להיתר הפירות שזרע הגוי בשדהו, כמו שנראה מדברי הרב כפתור ופרח. אלא רק מבאר למה אינם אסורים משום ספיחין. (ועד אשוב להמשך דברי מרן ז"ל).

והא דקי"ל שאין קנין לגוי בא"י, כבר כתב מרן בכס"מ בכמה מקומות, וגם כאן (בהכ"ט), שזה רק לענין שאם חזר הישראל וקנה השדה ממנו חזרה לקדושתה, וכמו שמבואר בהרמב"ם הלכות תרומות (פ"א ה"י) גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא ביכורים, והכל מן התורה, כאילו לא נמכרה לגוי מעולם.

העולה מלשונו בזה הוא, דמ"ש לא הפקיעה מהמצוות, אין הכונה שנסארת בקדושתה ממש, אלא שאם חזר ישראל ולקחה ממנו חזרה לקדושתה לגמרי, וזה שכתב: לא הפקיעה מהמצוות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא חייב בכל מהתורה. אבל כל זמן שהיא ביד הגוי היא מופקעת מקדושתה. (אעפ"י שזה לא מפורש בכס"מ זו היא המשמעות). ועל כן אין בה חיוב תרו"מ בפועל, שאין בה קדושה לחייב במצוות התלויות בארץ כל עוד שהקרקע בידו של הגוי, והרי פירותיה תלויים הם ועומדים, שאם יגמור הגוי וימרח פטורה לגמרי ואין בהם שום חיוב כלל. ואם חזר ישראל ולקחה מהגוי, חייבת בכל מן התורה. ואם לא לקחה הישראל, אלא מירחה הישראל כשהיא עדיין ברשות הגוי. הפירות פטורים וכמו שעולה מדברי הרמב"ם בהל' תרומות שם (בהלכה י"א), וז"ל: ואם לקחן ישראל (לפירות הגוי) אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן, וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה. הרי מבואר דדוקא שלקחן מן הגוי ואח"כ גמרן ומירחן הוא דחייב בכל מהתורה, אעפ"י שגדלו בקרקע שקנה הגוי ועדיין היא שלו, מ"מ כיון שמירחן ישראל אחר שלקחן חייבים מהתורה, וזאת משום שגם כשהקרקע עדיין ביד הגוי לא נפקעה מקדושתה לגמרי. אבל כשישראל מרחן בעודם של הגוי, הם פטורים משום דזה נקרא דיגון של גוי ולא דיגון של ישראל, וע"כ דקדק הרמב"ם וכתב: ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבים בכל מן התורה. דמשלקחן והן שלו ואח"כ מירחן, הו"ל דיגון של ישראל.

ועיין בכס"מ שם שהביא מקור הדין הזה בגיטין (מ"ז). ועוד, עו"כ ואע"ג דבכמה משניות מסדר זרעים ומקומות אחרים משמע דיש קנין לגוי, לא קי"ל כוותייהו. אי נמי דהתם בשלא חזר ולקחה ממנו ישראל, ורבינו מיירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל כמבואר בדבריו.

על כל פנים, אם השדה של ישראל בין אם זרעה בשביעית ובין אם גדלו בה תבואה ושאר ירקות מאליהן, פירותיה אסורים משום ספיחין, כמבואר ברמב"ם בהל' שמיטה

(פ"ד ה"ב). ועל כן כתב בהלכה כ"ט שם, דמיירי בשדה של הגוי אין איסור ספיחין משום שהגוי לא מצווה על השביעית, ועל כן לא שייך בו גזירת ספיחין, ועיין לעיל (פ"ד הט"ו).

והנה מרן בכסף משנה (הכ"ט) הביא דברי הרב כפתור ופרח, (פרק מ"ז) שתמה על הרמב"ם שהתיר הפירות שגדלו בשדה שהגוי קנה בא"י. ע"ש. ומרן כתב שכל דבריו בזה הוא שלא בהשגחה, ואחר שביאר שמה שכתב הרמב"ם ולא גזרו על הספיחים וכו', שלא בא לתת טעם להיתר הפירות, הוסיף וכתב שפירוש דברי רבינו כך הם, גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, כלומר מפני שהשדה של גוי, וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל, הילכך מותרים. ומשום דאיכא לאקשווי אהא אע"פ שלא נעבדה ע"י ישראל היה לנו לאוסרה, דלא גרע מספיחין שלא עובדו ע"י ישראל ואפ"ה אסורים, לכך תירץ אילו היו הספיחין אסורים מן הדין היה כדברך, אבל מאחר שהספיחין אינם אסורים אלא משום שמא יזרע, ובגויים לא שייך לגזור וכו' עכ"ל.

והנה מלשון מרן בכס"מ האמור שכתב, שהשדה של הגוי, וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך מותרים. משמע שאילו עיבדה ישראל היו פירותיה אסורים, מוכח לכאורה שאסור לישראל לעבוד בה, גם בעודה תחת ידי הגוי, וע"כ אם עיבדה, פירותיה אסורים.

ואכן כן כתב לי ידידי הרה"ג רבי דוד אביטאן שליט"א בהערה על מה שכתבתי בכרם שלמה על הרמב"ם (פ"א הי"ג הערה 30), שלהדיא כתב מרן בכס"מ סופ"ד שאם זרע ישראל בשדה גוי הוּו הפירות אסורים. עכ"ל. ובענייני כתבתי דאין הכרח מלשון הכס"מ הנ"ל. דאפ"ל דה"ק שאין לפרש בכונת הרמב"ם כהכפתור ופרח שפירש שהיתר הפירות הוא משום שלא שייך גזירת ספיחין בגוי, וע"כ הרבה לתמוה על הרמב"ם, ומרן מפרש דברי הרמב"ם דהכי קאמר, גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, מפני שהשדה הוא של גוי, וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל. הילכך מותרים. ור"ל דכאן הפירות מותרים אפילו לשיטת הכפתור ופרח שכתב שם: שקנין הגוי אינו מפקיע קדושת הארץ, ומה שאסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה. אותו איסור לא הופקע בקנין הגוי, שאין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר ושביעית, שהרי (הגויים) אינם חייבים בשביעית, אבל בפירותיהן נוהג שביעית שביטול גזירת ספיחין לא התיר עבודה בשביעית, וכמו שכתב הוא ז"ל (בהלכה כ"ו) שהספיחין מותרים והעבודה אסורה (בסוריא ועבר הירדן), עו"כ הכפתור ופרח שם, שאיסור פירות אינו בא מכוח ספיחין, אלא איסור הספיחין בא מכוח איסור הפירות, ואיך תלה היתר פירות הגוי מפני היתר ספיחין וכו' ע"ש.

ומפני שכתב הכפתור ופרח שקנין הגוי לא מפקיע מהקרקע מה שאסור מן התורה, ושהרמב"ם תולה היתר הפירות שגדלו בשדה שהגוי קנה בא"י, בכך שאין בהם איסור ספיחין. ע"ז כתב מרן שמה שכתב הרמב"ם ענין ספיחין דלא שייכי בגוי, אין זה נתינת טעם להיתר הפירות (לומר שאין בהם קדו"ש), אלא הפירות מותרים מפני שהשדה של גוי, והוסיף שגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל. לומר שגם להכפתור ופרח שכתב, דמה שאסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא נפקע אותו איסור בקנינו של הגוי, שאין קנין לגוי וכו', ע"ז כתב מרן שגם לשיטתו שלא נפקע האיסור. מ"מ האיסור הוא רק בישראל ולא בגוי, וישראל לא עבד בה, וא"כ גם לסברתו של הכפתור ופרח הפירות מותרים ולא שייך בהם איסורי תורה, וכל זה הוא לשיטת הכפתור ופרח, אבל מרן סובר בדעת הרמב"ם דכל זמן שהקרקע תחת ידו של הגוי היא מופקעת מכל דיני התורה, וכמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א הי"א) הנ"ל, פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא"י, אם נגמרה מלאכתן ביד הגוי ומרחן הגוי פטורים מכלום, וכו'. וא"כ בזה שהקרקע של הגוי אפילו אם תיעבד ע"י ישראל, פירותיה מותרים, דאין איסור לישראל לעבוד בה.

תדע שמרן שם כתב על הכפתור ופרח, וכל דבריו שלא בהשגחה, שמה שהוקשה לו מדקתני לא נאכל ולא נעבד, ופירש רבינו (בפירוש המשנה) שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול מה שתוציא. י"ל שאע"פ שבפירוש המשנה כתב כן, כאן בפרק זה פירשה לענין ספיחין. (כלומר שמה שאסור לאכול פירותיה הוא משום ספיחין ולא מפני שעובדה בשביעית). ועוד הוסיף די"ל דמה שכתב בפיה"מ שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול וגו', היינו דוקא בשאותו אחר ישראל, אבל אם הוא גוי מותר. עכ"ל. הרי שבתוך מו"מ בדברי הכפתור ופרח חידש דמ"ש במשנה שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול מה שתוציא, הוא חזר בו במה שכתב כאן (הכ"ט), או שנאמר שבמשנה דיבר בעיבדה ישראל ועל דרכים אלו כתב אחר כך, שכאן כיון שהקרקע של גוי, וישראל לא עובדה, וע"כ אין שום סיבה לאסור פירותיה.

אבל מרן גופיה אפשר דס"ל שהפירות מותרים גם אם עובדה ישראל, דמרן גופיה שם כתב, ומ"ש לא נפקע אותו איסור שאין קנין הגוי מפקיע ממעשר ושביעית. אשתמיטתיה מה שכתב רבינו (בפ"א מתרומות ה"י) שמה שאמרנו אין קנין וכו', אבל בעודה ביד הגוי מופקעת היא, ומה שפירותיה חייבים במעשר אינו אלא כשמירחם ישראל אחר שלקחן מן הגוי דוקא, וכו', ע"ש. נמצא שמרן ז"ל סבור בדעת הרמב"ם דכל זמן שהשדה שקנה הגוי עודנה תחת ידו, היא מופקעת לגמרי מן המעשר ומן השביעית וכו'. ומאחר וכך גם אם עובדה ישראל אין הפירות נאסרים.

[ובני הרה"ג ריש"י עמאר שליט"א טען אולי נאמר דאם ישראל יעבד שדה של גוי

יהיה בה איסור ספיחין, ונראה דלענין ספיחין אזלי' בתר בעל השדה, וכיון שבעל השדה הוא גוי לא שייך לגזור שמא יעבור עבירה!].

תדע שברמב"ם מפורש דבר זה שכתב לעיל (הלכה ט"ו) עבר וזרעו בשביעית ויצא לשמינית, אם זרעו לזרע בין זרעו בין ירקו אסור במוצאי שביעית כשאר הספיחין. וכו', נמצא שהוא מדבר בשדה של ישראל, שזרעה ישראל בשביעית, שהרי כתב הרמב"ם: עבר וזרעו בשביעית, ולא שייך לומר בגוי עבר וזרע. דאין לו שום עבירה אם זרע בשביעית. ואפ"ה לא אסר הפירות אלא מפני איסור ספיחין דרבנן, ולא אסרו הפירות משום שישראל עבד בה. שהרי המשך וכתב שם: ואם זרעו לירק הואיל ונלקט בשמינית בין ירקו בין זרעו מותר. עכ"ל. כלומר שכיון שבירק אזלינן בתר לקיטה אין בו איסור ספיחין, וע"כ בין זרעו ובין ירקו מותר. ולא מסתבר שיהיה הדין של שדה של גוי שזרעה ישראל, יותר חמור מדין שדה של ישראל שזרעה ישראל עצמו.

וביום שבת ק' נחמו שבת לעיין בענין זה, וראיתי שמה שכתבתי לפרש בדברי מרן בכס"מ בדרך אפשר שזה שכתב שלא עיבדה ישראל הוא רק לשיטתיה של הכפתור ופרח, עתה נראה לי שהוא מוכרח, שהרי הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות (ה"י) שעליו סמך מרן ז"ל דבריו במקומות רבים וגם כאן. מפורש דהא דקי"ל שאין קנין לגוי וכו', הוא שאין קנין הגוי מפקיע קדושתה לגמרי, ועל כן: כתב שם, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה מהגוי אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרו"מ ומביא ביכורים והכל מן התורה כאילו לא נמכרה לגוי מעולם. וכו'. והקדים וכתב שם, גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצות אלא הרי היא בקדושתה, ובודאי שכונתו שלא הפקיעה וכו', הוא רק לענין

1. וחתני הרה"ג רא"ס גר"ו כתב ע"ד בני הנז', וז"ל: א. נראה שר"ל שאע"פ שלא גזרו על גוי וגם קרקע הגוי מופקעת מקדושה, מ"מ יאסרו חכמים באיסור ספיחין את כל הצומח ע"י עבודת ישראל. וזה לא מובן כלל מה"ת לומר דבר כזה ובפרט שגזרת ספיחין אינה לאסור את הגדל ע"י עבודה אלא את הגדל מאיליו ומה שגדל ע"י עבודה נאסר מפני שלא גרע מגדל מאליו.

ב. אמנם הגרש"ז הו"ד לקמן חידש שיש איסור ספיחין באופן שעשה איסור בזריעה אך כ"ז לשיטתו שקדושת הארץ במקומה ועיי"ג. עוד לא מובן למה לנו לומר שהפירות אסורים אם זרע בה ישראל אחר שי"ל בדברי הכ"מ שאמר רק לשיטת הכ"פ, וממה נפשך אם נקבל תירוץ זה מה הסיבה להמציא איסור חדש ואם לא נקבל הרי מפורש בכ"מ שהפירות אסורים באיזה איסור. וכנראה כוונת מר דיינא ריש"י גר"ו לומר שאין להכריח פרוש מו"ח בדברי הכ"מ מכח מה שכ"ה הכ"מ שכשהקרקע ביד הגוי אין בה קדושה ולומר דע"כ אין הפירות אסורים שהרי אינה קדושה ולמה יאסרו וכמו שכתב מו"ח בהמשך, ובזה רצה להמציא שמ"מ בעבד ישראל נאסר משום ספיחין. אבל אין לזה מובן לענ"ד כנ"ל אות א'. ובאמת לא הבנתי מה דחה מו"ח את חידושו של הרה"ג הנ"ל ולמה נצרך לזה ולא סגי לומר שאין לחידוש זה רגליים ולא הבנה בסברא וצ"ע. עכ"ל.

ומ"מ נלע"ד שמה שכתבתי ע"ד בני שליט"א הוא הנכון.

חזר ישראל ולקחה ממנו וכו'. ובהלכה י"א שם מבואר היטב שכל זמן שהיא ביד הגוי היא מופקעת. וז"ל שם, פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא"י, אם נגמרה מלאכתן ביד הגוי ומירחן הגוי פטורים מכלום, שנא' דגנך ולא דגן הגוי. ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן, וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה. ומפריש וכו'. עכ"ל. נמצא דכל זמן שהיא ביד הגוי הפירות מופקעים לגמרי מן המצות, ואם הגוי גמר מלאכתן בעודם בידו פטורים מכלום. ומשמע להדיא דרק כשגמר ישראל מלאכתן אחרי שקנה אותם והם שלו אז חייבין בכל, אבל אם גמר מלאכתן הישראל בעודם שייכים לגוי אינו כלום ופטורים מכלום, שהרי תלה חיובן בכך שישאל לקחן מן הגוי קודם שתגמר מלאכתן, דרק כשהן של ישראל לפני גמר מלאכתן, וישראל גמר מלאכתן רק אז נקרא דיגון של ישראל ורק אז חייב בכל מהתורה.

וממילא גם לענין שביעית כל זמן שהקרקע שקנה הגוי בא"י היא עודנה תחת ידו, היא מופקעת ועבודת הישראל בקרקע הזאת שהיא עדיין של הגוי, אין בכוחה לאסור הפירות כמו שאין בכוחה של גמר מלאכת הפירות ומירוחן ע"י ישראל לחייבן בתרו"מ, כל עוד השדה היא של הגוי והפירות שלו, וכנ"ל.

ובאמת גם בכס"מ (בהל' שביעית פ"ד הכ"ט) כתב ע"ד הכפתור ופרח שם בווה"ל: ומה שכתב עוד אבל מה שהוא אסור מהתורה מפני שבת הארץ וקדושתה, לא הופקע וכו'. לא דק, דבהדיא כתב רבינו (בפ"ט ה"ב, ובפ"י ה"ט) דשמיטת קרקע בזמן שאין היובל נוהג אינו אלא מדבריהם. ומ"ש לא נפקע אותו איסור קנינו מטעם שאין קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשר ושביעית. אישתמיטתיה מ"ש רבינו (בפ"א מהל' תרומות ה"י) שמה שאמרו אין קנין לגוי בארץ להפקיע מן המצות, היינו שאם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא הרי היא כאילו לא נמכרה לגוי מעולם, אבל בעודה ביד הגוי מופקעת היא, ומה שפירותיהם חייבים במעשרות אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא. עכ"ל. וכונתו פשוטה שגם כשמירחם ישראל אינם חייבים בתרו"מ אלא כשקנה הישראל אותם פירות ואח"כ מירחם כשהם שלו, אבל אם מירחם כשהן עדיין של הגוי, אין מירוחו של הישראל מחייב בתרו"מ, וכמבואר בהרמב"ם שם (פ"א ה"א) שהזכרתי.

על כל פנים אנו רואים שמרן בכס"מ כאן משהו דין של שביעית לדין של תרו"מ, דבשניהם אין הפרי חייב בתרו"מ, וכן נמי אין בו קדו"ש, אלא כשחזר ישראל וקנה את הקרקע או את הפירות ונגמרו ביד הישראל.

וא"כ לא נוכל לומר שמה שכתב מרן בכס"מ שם להלן, וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך מותרים. עכ"ל. שמרן ז"ל בא ללמדנו שישאל שעבד בשדה של הגוי

בעודה של הגוי, הפירות אסורים. שהרי זה סותר² כל מה שכתב הרמב"ם ז"ל בעצמו בפ"א מה' תרומות ה"י והי"א הנ"ל, אשר מרן ז"ל בעצמו הביא אותם דברים כאן כדי לסתור דברי הכפתור ופרח, וכתב עליו שנשמטו ממנו דברי הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל, כלומר שאם לא שנשמטו ממנו לא היה כותב מה שכתב, וכמה שורות אחרי זה מרן חוזר בו מדעתו ופוסק כהכפתור ופרח, אתמהה. ובעל כרחנו צ"ל שכונת מרן ז"ל פשוטה ובוררה שבא לומר על דברי הכפתור ופרח שגם לשיטתו שהעלים עיניו לגמרי מהרמב"ם בהל' תרומות הנ"ל, וכתב שאין בכוח הקנין של הגוי בא"י להפקיע מקדושתה כלל, ואפילו בעוד הקרקע שלו אינה מופקעת מקדושתה כלל, ויש בהם קדו"ש, ואשר ע"כ תמה על הרמב"ם שאמר (בהלכה כ"ט) גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים. ומרן ז"ל כתב על הכפתור ופרח שלא ירד לסוף דעתו של הרמב"ם ז"ל ואישתמיטתיה מה שכתב הרמב"ם ז"ל בהל' תרומות (פ"א ה"י) הנ"ל. ועו"כ שם וז"ל שדברי הרמב"ם, שלא גזרו על הספיחים, לא בא לתת טעם להיתר פירות שזרע הגוי בשדהו כמו שנראה מדברי הרב כפתור ופרח, אלא שפי' דברי רבינו כך הם, גוי שקנה וגו' פירותיה מותרים, כלומר מפני שהשדה של גוי, וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל, הלכך מותרים. עכ"ל. והכונה של מרן ז"ל פשוטה שגם לשיטתו של הכפתור ופרח, שסבור שגם בעוד הקרקע ביד הגוי אם עיבדה היא בקדושתה, מ"מ הפירות עדיין מותרים הם כמו שכתב הרמב"ם, מאחר והשדה של הגוי וישראל לא עיבדה כי אם הגוי

2. עו"כ חתני הנו' נר"ו ז"ל: אין בזה סתירה שהרי אין דברי הר"מ מכריחים שמותר לעבוד בה ואף שהפירות אינם חייבים בתו"מ ואין בהם קדושת שביעית י"ל שאיסור עבודה במקומו עומד וממילא פשוט למה יש מקום לאיסור פירות שגדלו ע"י עבודה זו. וכנראה כוונת מו"ח לומר שאם אין קדו"ש ואין חיוב תרו"מ ומטעם (לפי פירוש מו"ח) שכל שהיא ביד הגוי אינה קדושה מסתבר שגם עבודה מותרת וא"כ אין לאיסור הפירות. אלא שיש מקום להתווכח בגוף פי' מו"ח בהבנת הר"מ לגבי תרו"מ וכמו שמבואר להלן בדברי הגרש"ז. עכ"ל.

ועיין להלן ששבת להבהיר סברתי הנו' באר היטב בעה"ו. וגם מה שכתב חתני הנו' כמה פעמים שאין ראייה להתיר וכו', וכן הקשה ממ"ש שאסור לסייע לגוי רק בדברים ולא במעשה, וכתב שזו ראייה לסתור מה שכתבתי. הנה במה שכתבתי בכרם שלמה על הרמב"ם (פרק ד' הלכה כ"ט) שמרן בכס"מ הביא ראייה להרמב"ם מהירושלמי ע"ש, והא דאמרי' בירושלמי (פ"ו ה"ב) שאסור לטחון עם הגוי בארץ בשביעית, צריך להעמידה בספיחים שגדלו בשדה ישראל. עכ"ל. [וממ"ש בסו"ד שהירושלמי שאסור לטחון עם הגוי הוא דוקא בספיחים שגדלו בשדה ישראל, משמע שבשדה של גוי מותר לישראל לעבוד בה, ובע"כ שמה שכתב בכס"מ לפני כן, בפירוש דברי הרמב"ם דכיון שהשדה של הגוי וישראל לא עיבדה, ע"כ הפירות מותרין, די ששלמדו מזה שאסור לעבוד בשדה הגוי. ואני כתבתי שמרן ז"ל בכס"מ כתב זה רק לשיטת הכפתו"פ, אבל באמת מותר לעבוד בשדה של הגוי, והנה מדברי מרן אלו שבהם סיים דיבור זה, משמע ג"כ שמותר לעבוד בשדה של גוי]. ועיין בדר"א פ"ד הכ"ג (ס"ק קס"ב) בסופו שכתב ואסור לישראל לקטוף עם הגוי בפירות של הגוי, גזרה אטו פירות של ישראל.

לבדו, ומה לו להכפתור ופרח כי הרבה לתמוה על הרמב"ם בחינם, אבל מרן ז"ל עצמו פשיטא ליה שגם אם יעבדה הישראל פירותיה מותרים, וכמו שהוכיח מהרמב"ם בהל' תרומות הנ"ל, ועל כן מה שהתיר הרמב"ם כאן בשביעית את הפירות של שדה הגוי, הם מותרים גם אם יעבדה ישראל, מאחר שהשדה היא עדיין של הגוי.

וכאשר דימיתי כן ראיתי למרן הראש"ל גאון ישראל בשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סימן מ"ב) שדן בפירות של נכרים אם יש עליהם קדושת שביעית, ופתח דבריו בהאי לישנא: והנה כל יסוד היתר המכירה הנ"ל (שעליו דיבר בסימן מ"א שם), נשען על הוראת מרן רבינו יוסף קארו בשו"ת אבקת רוכל (סימן כ"ד) שסבור, שפירות שגדלו בשביעית בקרקע של עכו"ם אין עליהם קדושת שביעית כלל, ואע"ג דאנן קי"ל כמ"ד בגיטין (מ"ז ע"א) אין קנין לגוי בא"י להפקיע ממעשר, זהו דוקא כשחזר ישראל וקנה מן הגוי וכו'. וכדמוכח ממה שכתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"י והי"א) עכו"ם שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצות וכו', וכנ"ל. וכתב מרן הראש"ל, אלמא דוקא בחזר ולקחה מהגוי חזרה לקדושתה, הא לאו הכי לא, ומה שפירותיה חייבים במעשר אינו אלא כשמירחן ישראל דוקא. (ועיין שו"ת אחיעזר (חיו"ד סימן ט"ל אות יד), וכן העלה מרן בכס"מ (הל' שמיטה ויובל סוף פ"ד), וכתב להביא ראיה לזה מהירושלמי (שביעית סוף ט"ו) ריב"ל הוה מפקד לתלמידיה לא תזבון לי ירק אלא מגינתא דסיסרא, קם עמיה זכור לטוב וכו'. (ע"ש בכס"מ), ומרן הראש"ל פירשה והסיק ששדה שהיא ברשות עכו"ם ועכו"ם יעבדה פירותיה מותרים, ולכן א"ל אליהו לריב"ל שלא יחמיר על עצמו יותר מחביריו, וכתב שמכאן מוכח כדעת רבינו שעכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, ולא כהכפתור ופרח שתמה על רבינו, דאשתמיטתיה. מ"ש הרמב"ם (בהל' תרומות פ"א ה"י) דהיינו דוקא כשחזר ישראל ולקחה ממנו אבל בעודה ביד עכו"ם מופקעת היא מן המצוות, עכ"ד.

והגר"ח הלוי (פ"א מהל' תרומות דק"ז ע"א) הסביר דס"ל להרמב"ם דכיון דשייך דין קנין נכרי בא"י, מהני גם לענין הפקעת קדושת הקרקע למישווייה כחז"ל, שעיקר קדושת הארץ היא ע"י ירושה וישיבה כדילפינן ביבמות (פ"ב:) ובערכין (ל"ב:) וע"ש בדבריו עוד. [וצריך לי עיון בדבריו במ"ש למשווייה כחז"ל, דחו"ל גם אם יקנה ישראל פטורה, וכאן חייבת בכל מן התורה].

והביא עוד שבשו"ת מהרי"ט ח"א (סימן מ"ג) כתב לדחות ראיית מרן מהירושלמי הנז' ומפרשו באופן אחר, שמזה משמע שאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע.

ומרן הראש"ל הקשה על זה מבכורות (י"א): שאמרו א"ר חנינא הלוקח פירות

ממורחין מעכו"ם מעשרן והן שלו. דמרחינהו מאן, אילימא דמרחינהו עכו"ם, דגנך אמר רחמנא ולא דגן עכו"ם, אלא הב"ע דמרחינהו ישראל ברשות עכו"ם, ומעשרן משום דאין קנין לעכו"ם להפקיע מידי מעשר. והן שלו, דאמר ליה קאתינא מכוח גברא דלא מצית לאשתעוויי דינא בהדיה. ומסיק תרומה גדולה חייב ליתן לכהן, ותרומת מעשר מעכבה בשבילו, וכדאמר ריב"ל מנין ללוקח טבלים ממורחים מעכו"ם שפטור מתרומת מעשר, שנא' ואל הלוים תאמר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני". טבלים שאתה לוקח מבני" אתה מפריש מהם תרומת מעשר ונותנה לכהן. טבלים שאתה לוקח מעכו"ם אי אתה מפריש מהם תרומת מעשר ונותנה לכהן. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הי"א), ע"כ מדברי מרן ביבי"א שם. וכונתו למ"ש קודם בשם הרמב"ם דאם גדלו בקרקע שקנה הגוי בא"י ונגמרה מלאכתן ביד הגוי פטורים מכלום שנא' דגנך וכו'. אבל אם לקחם היהודי לפני גמר מלאכתן וגמרו ישראל חייבין בכל מהתורה. ומפריש תרומה גדולה ונותנה לכהן, ותרומת מעשר ומוכרה לכהן וכו'.

והנה מרן ז"ל בכס"מ הביא כל הגמ' דבכורות הנ"ל, וכתב בזה"ל: רבינו מפרש דהא דקאמר דמרחינהו ישראל ברשות גוי, היינו שלקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן, וגמרו ישראל. וכן פירשו התוס' (בבכורות שם). נמצא שמרן בכס"מ מפרש הגמ' הנ"ל כדברי הרמב"ם בשלמות ובאמת הבאר הגולה שם בש"ע יו"ד סימן של"א (אות א') ציין להרמב"ם פ"א מתרומות הי"א.

וגם מפירוש הרדב"ז נראה כן. עכ"פ מפורש בהרמב"ם שפירות שגדלו בקרקע שקנה הגוי בא"י ונגמרה מלאכתן ביד הגוי פטורים מכלום. וזה שפסק מרן ז"ל בשו"ת אבקת רוכל הנ"ל שפירות שגדלו בשביעית בקרקע שקנה הגוי בא"י, אין עליהם קדושת שביעית כלל. דאע"ג דקי"ל דאין קנין לגוי להפקיע, זה רק אם חזר ישראל ולקחה מהגוי, אבל כל עוד שהקרקע עדיין ביד הגוי לכו"ע יש קנין לגוי להפקיע מהמצות, כל זמן שהיא עדיין בידו. וכדמוכח מהרמב"ם בתרומות הנ"ל.

נמצא דמרן ז"ל משווה דין שביעית לדין תרומות ומעשרות וכמו שמפורש בהרמב"ם בהל' תרומות הנ"ל. שכל עוד הקרקע ברשות הגוי פטורה מתרו"מ לגמרי, כן פסק באבקר"ר שפירות שגדלו בשביעית בקרקע של גוי שקנה בא"י, אין עליהם קדושת שביעית כלל, ולמעשה כן הוא בדבריו שבכסף משנה (פ"ד הכ"ט) שביסס דבריו ע"ד הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל שהביאם וכתב, אבל בעודה ביד גוי מופקעת היא. ומה שפירותיה חייבים במעשר אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא, ועל זה בנה בנינו לדחות דברי הכפתור ופרח, ולהצדיק פסקו של הרמב"ם ז"ל שם, ששדה שקנה גוי בא"י וזרעה

בשביעית פירותיה מותרים. והיינו שאין בהם קדו"ש, וכמו שפירש וכתב כן להדיא באבקת רוכל הנ"ל.

וע"כ אי אפשר לומר שמרן ז"ל אוסר על יהודי לעבוד בשביעית בשדה שקנה הגוי בא"י, ואם עיבדה הפירות אסורים. דזה נגד דעתו של מרן ז"ל גופיה, בתשובתו באבקת רוכל, שאמר שפירות שביעית שבשדה של גוי אין בהם קדושת שביעית כלל, ובע"כ צ"ל דמ"ש מרן בכס"מ: וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך מותרים, לא אמר כן אלא לשיטתו של בעל כפתור ופרח, שגם לשיטתו פירות אלו מותרים מאחר ולא עיבדה ישראל.

והנה מרן ביבי"א שם האריך הרבה במו"מ עמוק ורחב ידיים בים התלמוד והפוסקים, אך לא זו ממשנתו שלדעת מרן רוב הפוסקים הפירות שגדלו בשדה גוי, אין בהם קדושת שביעית כלל, ולענין עבודה הזכיר דעות המחמירים והמקילים, ובלוח תוכן העינינים כתב: ואם הישראל עובד בשדהו אחר שמכרה לגוי יש לו על מה לסמוך. עו"כ שם שבאות ח' כתב שיש ספק גדול בשנות השמיטה וחזי לאצטרופי לספק ספיקא, עכ"ל.

וביביע אומר שם (ח"י ביו"ד סימן מ"ב אות ח') כתב שהגאון מהר"ם גימפל בתשובה שנדפסה בשו"ת ביכורי שלמה (חא"ח סי' ל"ו אות ב') הביא מחלוקת מר"ן והמבי"ט [ועיין שם ביבי"א לפני זה באות ד' ואות ה' שהאריך במחלוקת זו כיד ה' הטובה עליו]. וכתב שרוב חכמי ישראל בדור ההוא הסכימו למרן הב"י ושכן מוכח מהרמב"ן על התורה, וסיים בזה"ל, וכשהייתי בקיץ שעבר בירושלים ת"ו, שאלתי את ידי"ן הגאון מהר"ש סלאנט על האתרוגים של שנת השמיטה, ואמר לי, שכבר הזהיר לקנות ולמכור רק אתרוגים של גוים, שבזה הכריעו רה"פ ככולם להקל. וכך פסק אחרון הגאונים בזמן וראשון במעלה הגר"א ז"ל שיש קנין לגוי בא"י להפקיע מהמצות בזה"ז, והגם שהשל"ה החמיר בזה בשער האותיות (דנ"ג ע"ד) מ"מ לית דחש להא ע"כ. והסכים לזה הרב ביכורי שלמה בתשובה (סי' ל"ז), וכן הובא בשדי חמד (מע' ל' כלל קמ"א) וכ"פ הגאון מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו (חיו"ד סי' נ"ה) שאין קדו"ש נוהגת בפירות של גוים, והביא מה שכתב הגר"א דבזה"ז דתרו"מ ושביעית דרבנן יש קנין לעכו"ם להפקיע. עו"כ שם (סי' נ"ט) שכשם שנהגו בזמן רבנו הב"י בפירות שביעית של גוי, כן יתנהגו בפירות של קרקעות הנמכרים ערב שביעית לגוי, ושם כתב שהגאון רבי יצחק אלחנן הקל גם לחרוש בשביעית בשדות אלו שנמכרו לגוי. וכן דעת הגאון מהר"ש מוהליבר שהדבר פשוט שיש לסמוך ע"ד הרמב"ם (הל' שביעית ספ"ד), ועל דברי הכס"מ שם שאין שביעית נוהגת בפירות עכו"ם. וכן הסכים הגאון החסיד מהר"א מני בזכרונות אליהו (חיו"ד סימן ס"ז), וכן העלה מרא דארעא דישאל הגר"א קוק במבוא י"א, לשבת הארץ (סי' י"א), ובשו"ת

משפט כהן (סי' פ"ז), וכן העלה הראש"ל בשו"ת שמחה לאיש (דק"ח ע"ד), והסכים עמו הגאון הראש"ל המרפ"א, והגרצ"פ פראנק בקונטרס הר צבי שבכרם ציון האריך בטוטו"ד לקיים דברי מרן הב"י להלכה ולמעשה. וע"ש ביבי"א שהאריך הרחיב עוד בזה מאד.

ובתו"ד כתב וגדולה מזו מצאנו בכסף משנה (הל' תרומות פ"א סוף הי"א) שהוכיח במישור ממ"ש הרמב"ם שם שפירות שגדלו בקרקע של גוי ונתמרחו ע"י גוי פטורים מתרו"מ, ושכן המנהג פשוט בא"י ואין פוצה פה, עוד כתב הכס"מ שם, שקם ח"א ונראה שהוא מתחסד בעשותו היפך המנהג, ומעשר פירות הנ"ל, וגם מפתה אחרים לנהוג כדבריו, ונראה שפשוט בעיני שראוי למונעם מכך משום לא תתגודדו וכו', ואם יסרבו יכפו אותם וכו', ונתקבצו כל חכמי העיר וגזרו בגזרת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם פירות הנלקחים מהגוי, אלא ינהגו כמו שנהגו עד עתה כדברי רבינו (הרמב"ם) עכ"ל. עו"כ ביבי"א שכ"כ בשו"ת רבנו בצלאל אשכנזי שגזרו בגזרת נח"ש במעמד כל רבני הגליל ומכללם הרדב"ז והגאון ר' ישראל די קוריאל ז"ל, וע"ש עוד אריכות רבה ורחבה, ולהלן הביא דברי בית יצחק שמעלקיס ח"ב מיו"ד (סי' קכ"א אות ב) שעשה כמה ספקות להקל, שמא הלכה כהב"י, ושמא שביעית בזה"ז דרבנן ובדרבנן לא גזרו בשל נכרי כדמוכח לשון הר"מ פ"ד הכ"ט. ושמא אין הלכה כהרמב"ם בענין חשבון שנות השמטה, וע"ש בזה באורך והעלה שמצרפים גם הספק במחלוקת על חשבון שנות השמיטה, וכן הוא בהערה שהוסיף מרן בשולי הדף שם, ע"ש היטב.

והנה דברי הכס"מ הם סוגיא בדוכתה (ע"ד הרמב"ם פ"ד הכ"ט) ולא העירו מזה, ואדרבה הגר"ש מוהליבר כתב דפשוט שיש לסמוך על דברי הרמב"ם בהל' שביעית (ספ"ד) והכסף משנה שם, שאין שביעית נוהגת בפירות עכו"ם³. וכנ"ל בדברי הביבי"א. ובודאי דדברי הכס"מ הנ"ל שכתב: וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך מותרים, עכ"ל, גלויים הם לעיני כל גדולי העולם הנ"ל. ולא אשתמיט' חד מינייהו לומר דהנה מרן

3. עו"כ חתני הנז' נר"ו: במובא לעיל משמו נתבאר רק שהפירות אין בהם קדושה ולא שמוותר לעבוד בה וע"כ אין מקום להעיר מדברי הכ"מ. עכ"ל.

וי"ל דמ"מ היה לו להעיר דמרן אוסר לעבוד בקרקע של גוי בארץ ישראל, שאם כן יש קצת ראייה שיש קדו"ש בפירות שגדלו בקרקע של גוי בא"י. וצ"ע.

4. ובכל מה שהובא לעיל ראיתי רק בשם הגאון רבי יצחק אלחנן שהתיר לחרוש בהם ובודאי נראה שר"ל לישראל שלגוי זהו דבר פשוט. (וכמדומני שראיתי שהגרי"א סמך את התירו בכמה שיטות ושעה"ד ולאן דוקא בשיטת הרמב"ם והכ"מ וע"כ לכאורה אין זו ראייה. כ"כ ועי' בהערה הבאה). אבל שאר מה שהביא מו"ח ביבי"א לא נתבאר שהוא לענין היתר עבודת ישראל בקרקע אלא להיתר פירות הגוי וממילא אין מה להעיר מהכ"מ כנ"ל.

וכמדומני שהוראת הגרי"א הנ"ל היא פסקו בענין היתר המכירה בשנת תרח"ם שנמנו בה הרי"א והגר"ש

ז"ל עצמו אסר העבודה של ישראל בשדה של הגוי ושאם עבד הפירות נאסרו, וגם מרן ביבי"א לא העיר מזה כלום. ובע"כ צ"ל דהבינו כולם שמרן ז"ל בכס"מ שם אמר הדברים לשי' הרב כפתור ופרח דאפילו לדידיה אין לאסור פירות הגוי שלא נעבד ע"י ישראל, ומה הוא מתמיה על הרמב"ם שכתב "פירותיה מותרים".

והנה הראוני שידי"נ הרה"ג רש"ז ריוח שליט"א בשביתת השדה (פ"ג ס"ג), כתב אסור לישראל לעשות בשדות נכרים מלאכות האסורות בשביעית, שהארץ בקדושתה עומדת. [הגם שהעיקר להלכה שאין קדושת שביעית נוהגת ביבולים שגדלו בשדותיהם, ויש חולקים, וכו', עכ"ל. ובהערה 8 שם, הזכיר מ"ש בגיטין (ס"ב). ופסקו הרמב"ם ז"ל בהל' שמיטה (פ"ח ה"ח), מחזיקים ידי גוים בשביעית בדברים בלבד, ולא יסייענו בידו. עכ"ל.

ובנסהדרין (כ"ו ע"א) איתא ריש לקיש ראה ישראל חורש, ויכול לומר אגיסטון בתוכה. ופירש"י בפירושו הראשון שאומר שהוא שכיר בשדה הגוי. וכן פי' רבינו חננאל וגם הערוך, ולפי"ז מפורש שמותר לישראל לעבוד בשדה של גוי. וע"ש שיש שדחו דברי רש"י (כמבואר בתוס' שם), וי"א שהסוגיא כמ"ד יש קנין לגוי בא"י. וע"ש.

עו"כ שלפי מה שביאר לעיל דקי"ל שאין קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ, א"כ הדבר ברור לכאורה שאין הישראל רשאי לעבוד בקרקע הגוי, שהרי הארץ בקדושתה עומדת, וגם לדעת מרן שכל עוד הקרקע בבעלות הגוי אין בפירותיה קדו"ש כלל, מ"מ הקרקע בקדושתה עומדת, והדברים מפורשים בכס"מ (פ"ד הכ"ט) שמסביר דברי הרמב"ם שכתב גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים. וכתב בסו"ד כלומר כיון שהשדה של גוי וגם לא נעבדה בה עבודה ע"י ישראל הלכך הפירות מותרים. הרי לנו שאסורה העבודה ע"י ישראל. עכ"ד.

ואתחיל במ"ש דקי"ל שאין קנין לגוי וכו'. ואולם מדברי מרן ז"ל בכס"מ (בהלכה

מוהליבר והגאון מקוטנא, (שהזכיר ביבי"א) ובזכרונות שראיתי שיש בזה דבר לא מבורר ויש בו מחלוקת אין היה, ואם התירו גם עבודה ע"י ישראל. (מפני שבהיתר המועתק עבור הברון רוטשילד שהיה מהשואלים בזה לא נזכר התנאי של עבודה ע"י עכו"ם דווקא, ויש שטענו שבהיתר שכ' הגרי"א הוזכר תנאי זה וצ"ב). עכ"ל.

והמעיקר בדברי מרן ביבי"א ובפרט ביחוד הנ"ל יראה שהביא כמה פוסקים מגדולי האחרונים שהתירו, והעלה להתיר בשעת הדחק שאין לו אפשרות לשכור גוים.

5. לכאורה זו ראייה ברורה לאסור לכה"פ מדרבנן וכש"כ מו"ח להלן בשם הגרש"ז במעדני ארץ וצ"ע בדעת המתירים. עכ"ל חתני הנז'.

אין מזה ראייה לאסור, רק שאין מסייעין בעבודת הארץ בשביעית אלא בדברים, אבל אין ראייה לאסור.

כ"ט, ועוד מקומות) נראה שזה רק בעודה ביד הגוי. וז"ל: ואשתמיטתיה (להכפתור ופרח) מה שכתב רבינו בהל' תרומות (פ"א ה"י) שמה שאמרו אין קנין לגוי בא"י להפקיע מן המצות, היינו לענין שאם חזר הישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא הרי היא כאילו לא נמכרה לגוי מעולם. אבל בעודה ביד גוי מופקעת היא, ומה שפירותיה חייבים במעשר אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא. עכ"ל. והוא מפורש ברמב"ם ז"ל שם, וכמו שכבר הבאתי דבריו לעיל, ועוד מפורש שם שרק אם הישראל קנה הפירות מהגוי לפני גמר מלאכתו ומירחן הישראל כשהן כבר שלו, אז הם חייבים בתרו"מ מן התורה, והדבר מפורש בהרמב"ם הלכות תרומות (פ"א הי"א). וממילא מה שכתב בפ"ד מהלכות שביעית (הלכה כ"ט) גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית והיא עדיין שלו, בודאי שעודנה מופקעת גם מקדו"ש וגם אין בה איסור עבודה. וגם מ"ש הכס"מ שלא נעבד בה עבודה ע"י ישראל, לא אמר כן אלא לשיטתו של הרב כפתור ופרח, כלומר שגם לשיטתו שאינה מופקעת, מ"מ פירותיה מותרים שהרי לא נעבדה ע"י ישראל, ומה לו להכפתור ופרח כי ילין ויתמה על הרמב"ם בדין זה. וכנ"ל.

ובשביתת הארץ כתב עוד להלן וז"ל: אך לעיקר הדין ברור בדבריו שאסור ליהודי לעבוד שם. וכ"כ הר"ש סיריליו שביעית (דף צו ע"ב) והוכיח שכן דעת הכפתור ופרח, וכ"כ עוד רבים מן הפוסקים עכ"ל. ואכן אמת שמהרש"ס וגם הכפתור ופרח אוסרים ליהודי לעבוד בשדה הגוי, ועל זה האריך מאד מרן ז"ל בכס"מ לדחות דבריו של הרב כפתור ופרח. ובודאי שיש עוד פוסקים הסוברים כדעתם של הרב כפתור ופרח, ולא כדעת הרמב"ם ומרן ז"ל בכס"מ וגם בתשובתו באבקת רוכל, שפסקו דכל עוד שהשדה תחת ידי הגוי היא מופקעת לגמרי, ובודאי שכן הוא דעתו של מרן החזו"א ע"ה בזה כהכפתור ופרח, וידוע שהוא הסיק שמרן הב"י חזר בו והסכים להמבי"ט דלא כמו שהאריך מרן החיד"א וכל גדולי הדורות, ואשר כן הוא מנהג ירושלים וא"י מאז ומעולם, שאין קדו"ש בפירות הגוי, וכ"פ גם רבני ירושלים לדורותיהם הראש"ל ישא ברכה והגר"ש סלאנט ע"ה והגרצ"פ פראנק ע"ה וגם רבני העדה החרדית. והדברים ידועים, וכן אנו פוסקים, וכפי שהאריך מרן ביבי"א ח"י (חיו"ד סי' מ"ב).

אך מה שכתב בשביתת הארץ שכן הכרעת רוב הפוסקים, המעיין ביבי"א שם בעיניו יראה שרוה"פ לדורותיהם התיירו את הפירות, ומשמע שגם העבודה אינה אסורה. ועי"ל שהבאתי תשובת מרן הראש"ל שנדפסה מכת"ק ביחו"ד ח"ז שנדפס מקרוב.

עו"כ שם, ואמנם יש מי שכתב לתלות דין זה במחלוקת מרן והמבי"ט (עיין מנח"ח) אולם אההמ"ר אין זה נכון וכו', עכ"ד.

ומ"מ מרן בכס"מ (בשביעית הנז') תלה וקשר דין זה דפירות שביעית בקרקע של גוי בדין שכתב הרמב"ם בתרומות (פ"א ה"י ובהלכה י"א), שכתב הרמב"ם, פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא"י אם נגמרה מלאכתן ביד הגוי ומרחן הגוי פטורים מכלום. ומרן בכס"מ שם האריך מאוד, ואחר שביאר הכל הדק היטב כתב וז"ל: והמנהג הפשוט בכל א"י כדברי רבינו, ומימינו לא שמענו פוצה פה לחלוק על זה, ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו היפך המנהג הפשוט, ומעשר פירות שגדלו בקרקע הגוי ונגמרה מלאכתן ביד הגוי וגם מירחן גוי. והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו. וע"ש באורך ובסוד דבריו כתב מרן ז"ל: עד שהוצרכו חכמי העיר לתקן ונתקבצו כולם וגזרו גזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם לקוח מן הגוי, אלא כמו שנהגו עד עתה על פי רבינו. עכ"ל. ובמקורות וציונים על הרמב"ם שם, כתבו שהחכם אחד שהזכיר הכס"מ הוא מוהר"ר יוסף חתן מוהר"ר אהרן אב"ד פונזא (דרישה סס"ק י"א). נמצא שהמנהג פשוט כהרמב"ם ז"ל עד שגזרו על זה, ומאחר שמרן מדמה שביעית למעשר בענין זה נמצא שגם בשביעית כל עוד שהשדה של הגוי היא מופקעת לגמרי ואין איסור לעבוד בה.

עו"כ בשביתת הארץ להלן, ואמנם מרן הראש"ל צווק"ל במאמרו שהתפרסם בספר השביעית והלכותיה, (אות ז) הביא את דעת הישועות מלכו שכתב שהגם שהיתה דעתו לאסור עבודת יהודי בקרקע של גוי, אולם היושבים עמו סמכו על דעת רבינו יצחק אלחנן מקוונא שהתיר, וממילא ביטל גם דעתו, והביא שהאבני נזר (יו"ד סימן תנ"ח) הסכים לגאב"ד טבריה להתיר עבודת יהודי בקרקע של גוי, בהסתמך על סה"ת שבוה"ז שביעית דרבנן, יש קנין לגוי להפקיע/ וכתב בוה"ל: ואנוכי תולעת ולא איש מחלה את פני מרן צווק"ל שהרי להלכה ודאי לא קי"ל כספר התרומה וכו"ל, ומה גם שמרן באבקת רוכל ובכס"מ הדגיש שישראל אינו עובד בקרקע של גוי, וא"כ איך נוכל להתיר לישראל לעשות מלאכות בגוף הקרקע מלבד מלאכות דרבנן שיש מקום להקל בתרי דרבנן, וכו' עכ"ל.

והנה אם המחבר שליט"א היה אומר שהוא חושש לדעת המחמירים ועל כן טוב לאסור מלאכות דאורייתא, זה מובן. אבל לחשוב שדברי הכס"מ ואבק"ר נעלמו מעיני קדשו של מרן בעל יבי"א, אסור לחשוב כן, וא"צ לחלות פני קדשו בבקשת מחי"ר, שהרי מרן עסוק באותה תשובה ובאותו דיבור של מרן בכס"מ ואבקת רוכל, ודן בכל פרטי דבריהם באין יוצא מכללא הן בדברי הרמב"ם והן בדברי הכס"מ. אלא שהרש"ז ריוח שליט"א ראה שמרן לא כתב לאסור עבודת יהודי בשדה של גוי, עפ"י מרן בכס"מ, והסיק מזה שנעלמו דברי הכס"מ מעיני קדשו דמרן.

ולענ"ד לא נעלמו ממנו הדברים גם לא העלים עיניו מהם, כי מי לנו בכל הדורות האחרונים שהעמיד דברי מרן על תילם כבודם והדרם כמוהו, הוא הגבר הוקם על שהקים עולה של תורה והחזיר עטרה ליושנה לומר בכל דבר וענין אין לנו אלא דברי מרן, וכל אשר יאמר יוסף נעשה כי יוסף הוא המשביר לכל הארץ. וכל דברי מרן ז"ל בב"י ובכל ספריו היו חרותים על לוח לבו, ולא סרו מנגד עיניו לעולם, וק"ו שמדובר בדברי מרן בכסף משנה באותה סוגיא בה מרן נו"נ באורך וברוחב לכל פרטי פרטיה. אלא שבעינו המעמיק והמבעית של מרן הראש"ל ע"ה (אני הדל זכיתי בכמה פעמים לראות עומק עיונו בדברי הפוסקים קמאי ובתראי, אשר בדעתו תהומות נבקעו, עמוק עמוק מי ימצאנו ויותר גדול היה בעיון מאשר בבקיאות, אלא שבקיאותו המיוחדת מאד, האפילה והסתירה את עומק עיונו, וגם בענותותו המופלגת הוסיף והעלים את חריפותו ועומק עיונו). וכשלמד דברי מרן בכס"מ מיד הבין שהדברים אמורים כלפי הרב כפתור ופרח שעליו דיבר באורך להודיע (כלשונו שם שהוא לא ירד לסוף דעתו של הרמב"ם), והוסיף שגם לפי שיטתו של הכפתור ופרח הפירות מותרים, מאחר וישראל לא עבד בה, והדברים היו כל כך פשוטים בעיניו עד שלא הוצרך לדבר על כך.

עוד בענין הנ"ל

הנה בהיותי בזה ראיתי מה שכתב גאון ישראל הגרש"א במעדני ארץ (סימן ט') שם עמד וחקר אם היתר המכירה שמוכרים קרקע לגוי, אם זה מפקיע הקדושה גם מגוף הקרקע ומותר לישראל לעבוד עבודת הארץ בשדות נכרים, או שרק מהפירות פקעה קדושת שביעית ולא מגוף הקרקע.

ופתח בלשון הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ט) עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית, פירותיה מותרים. שלא גזרו על הספיחים אלא מפני עוברי עבירה, והעכו"ם אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם. ומרן בכס"מ הביא להכפתור ופרח (פרק מ"ו) שהרבה להקשות ע"ד הרמב"ם ז"ל. [עיין במה שכתבתי ע"ז בכרם שלמה על הרמב"ם (פ"ד הכ"ט) מהכס"מ ודברי החזו"א וגם מדברי מעדני ארץ אלו].

עוד כתב דמה שכתב הרמב"ם ז"ל "פירותיה מותרין", ר"ל שמופקעין הפירות מדיני שביעית ומותרין בסחורה, ומותרים גם אחר זמן הביעור. ושהכפתור ופרח תמה ע"ז שהגם שאין לגזור איסור ספיחין בשדה של גוי, אבל איך נפקע ממנה איסור תורה. והרי קנין הגוי לא מפקיע קדושת הארץ, שאין קנין לעכו"ם להפקיעה מידי מעשר ושביעית, ואע"פ שהגוים אינם חייבים במעשר, מ"מ הפירות חייבים, וה"נ הגם שהגוים אינם חייבים בשביעית הפירות קדושים בקדושת שביעית.

והכס"מ השיב ע"ז [כאן וגם באבקת רוכל (סי' ח')] דהא דקי"ל שאין קנין לגוי להפקיע מקדושת א"י, היינו שאם חזר ישראל ולקחה ממנו, חזרה לקדושתה ואינה ככיבוש יחיד, אלא הרי היא כמו שלא נמכרה לגוי לעולם. אבל כל זמן שהיא תחת יד הגוי שפיר מופקעת היא, וחיוב פירות הגוי בתרו"מ, הוא רק כשמירחן ישראל, וע"כ פירות שביעית שגדלו בעוד הקרקע ביד הגוי, אין בהם קדושת שביעית.

וזה שכתב הרמב"ם כאן, שאין איסור ספיחין מן הדין אלא גזירה שלא יעבוד בשביעית ויאמר ספיחין הן, ובגוי לא שייך לגזור שאינו מצוה בשביעית. לא בא לתת טעם למה לא נאסרו הפירות, דלא נאסרו משום שאין בהן קדושת שביעית כנוכר, שכל זמן שהשדה בידי הגוי היא מופקעת. אלא בא לבאר למה לא אסרו גידולי הגוי מדין ספיחין, שאעפ"י שישאל לא עיבדה, לא גרע מספיחין שגם הם לא עובדו ע"י ישראל ואפ"ה אסורים, וע"כ תירץ דכיון שאין איסור ספיחין מהדין, אלא משום גזירה דשמא יזרע ויאמר מאליהם גדלו, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד ה"ב), ובגוי לא שייך לגזור בזה דאינו מצווה על השביעית. ע"כ לא נאסרו משום ספיחים. ע"כ.

וכתב המעדני ארץ וז"ל, ונלע"ד דאע"פ שסבור הכס"מ דאין לפירות הגוי שום קדושת שביעית, מ"מ לענין עבודת הארץ נראה שסובר שאסור לעבוד בה מן התורה, מדכתב (בכס"מ שם) דרק מפני שלא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הוא דמות. מוכח שפיר שעבודה בקרקע (של הגוי) אסורה מהתורה, שאם תאמר מותר לעבוד בה מה"ת, למה לא נאמר ששדה של גוי היא כסוריא וכמו מקומות שלא כבשו עולי בבל, שאפ"י שאסורים בעבודה מדרבנן, אפ"ה אם עבר וזרעה ישראל מותר, כמ"ש (בפ"ד הכ"ו) ע"ש. וגם איסור ספיחין לא נוהג בהם, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד הכ"ח) וא"כ א"צ לתת טעם למה לא גזרו בשדה של עכו"ם איסור ספיחין, אלא בעל כרחין ששדה הגוי אסורה בעבודה שלענין זה נשארה בקדושתה, גם בעודה ברשות הגוי, ואסורה בעבודה מן התורה. וע"כ שפיר סובר הכס"מ שאם נעבדה שדה הגוי ע"י ישראל, גידוליה אסורים, כי העבודה בשדה הגוי אסורה מן התורה, עכד"ק. ומשמע דר"ל דרק העבודה אסורה מהתורה, ומשו"כ הפירות אסורים מדרבנן. (ועוד אשוב להמשך דבריו).

וכבר עמדתי לעיל על דברי הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א סוף הי"א), וכן על מה שכתב בכס"מ, שלא נעבדה ע"י ישראל, דמשמע שאם נעבדה ע"י ישראל פירותיה אסורים, בשם ידידי הרה"ג רבי דוד אביטאן שליט"א, וכתבתי דאפשר שמרן בכס"מ עצמו סובר שאין איסור מלאכה בשדה הגוי (מהתורה או אפילו מדרבנן) אלא שבבואו לדחות את דברי הכפתור ופרח אמר, דהא דקי"ל שאין קנין לגוי בא"י להפקיע, היינו לענין שאם חזר ישראל ולקחה ממנו, דהדרא לדינה וקדושתה ואינה ככיבוש יחיד. אבל

כל זמן שהיא ביד הגוי היא מופקעת מקדושתה. ומה שפירות הגוי חייבים בתרו"מ, היינו כשמירחן ישראל אחר שלקחן מן הגוי, בטרם שהגוי גמר מלאכתן, והישראל מירחן, בזה הוא שחייבין בתרו"מ. ולכן בהלכות שביעית הנ"ל, דכיון שגדלו בקרקע שהיא תחת ידי הגוי אין בפירות שום קדושה. וז"ל הכס"מ (פ"ד הכ"ט) בסוף דבריו, גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, כלומר מפני שהשדה של הגוי, וגם לא נעבדה ע"י ישראל, הלכך מותרים. עכ"ל. ומזה דייקו שאם נעבדה ע"י ישראל הפירות אסורים. וכתבתי (עפ"י דברי הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הי"א) דאפ"ל דמון סובר שהפירות מותרים רק משום שהשדה של הגוי. ומ"ש ולא נעבדה ע"י ישראל, ר"ל דאפי' להכפתור ופרח שסובר שאסור לישראל לעבד שדה של גוי, יש להתיר הפירות, שהרי לא עיבדה ישראל כלל, ומה לו להכפתור ופרח לתמוה על הרמב"ם ז"ל בזה. (ועיין לעיל מזה).

עו"כ במעדני ארץ שמבואר בדבריו (של הרמב"ם) כאן, וגם בתשו' הרמב"ם (סימן קו"ל) שכתב שספיחין מדרבנן, משמע דאילו היו הספיחין אסורים מה"ת היה נוהג איסור ספיחין גם בשדה של גוי. ולרבי עקיבא שספיחין אסורים מן התורה שפיר אסור גם בשל גוי. [ועיין ישועות יעקב או"ח (סימן תפ"ט ד"ה והנה), שגם הוא כתב דלר"ע, מודה הרמב"ם דאסור], ולכאורה הוא תמוה דמ"ש איסור ספיחין משאר דיני שביעית שקנין הגוי מפקיען, אבל אם נאמר שאיסור עבודת הקרקע לא פקעה כלל מקדושתה, אתי שפיר, משום דאיסור ספיחין אינו דומה לאיסור סחורה והפסד, שיוצא מקדושת הפירות, אלא איסור ספיחין שייך יותר לאיסור עבודת הארץ. עו"כ, שתמה על מה שכתבו במבוא לשבת הארץ (סוסי"י י"א), וכן בספר תורת הארץ (פ"י אות מ"ה), שלדעת הכס"מ אין איסור לעבוד בשדה של נכרי כי אם מדבריהם עכ"ל. [ועדיין צ"ל למה סחורה והפסד שגם הם דאורייתא מותרים בשדה של הגוי לפי דבריו].

והנה דברי הגאון שבת הארץ והגאון תורת הארץ הם סיוע למה שכתבתי, שלכל

6. וכתב חתני הרה"ג רא"ס שליט"א וז"ל: לכאורה נראה שמפרש שמ"ש הר"מ בתרומות והכ"מ הביאו כאן, שכל זמן שהשדה תח"י הגוי פטורה ר"ל שכיוון שהגוי אינו חייב במצוה אין בפירות ג"כ את הדינים הבאים מן המצוה. וישראל שמצווה להשתמש בפירות בקדושת שביעית דהיינו לאכלה וממילא נאסר בהפסד וכו' חל בפירותיו דין זה. אבל גוי שלא נצטווה לא חל הדין בפירותיו. וכשם שאין פירותיו טבל מפני שאינו מצווה. ואף שגם איסור ספיחין לר"ע נלמד ממ"ש הן לא נורע ולא נאסוף שהוא ג"כ מצוה, יש לחלק בין מצווה לנהוג לאכלה לבין איסור שנאמר על הפירות, שמצוה שנאמרה על האדם וממילא חל דין בפירות אם אין האדם מצווה אין הדין חל בפירות אבל ספיחין אינה מצווה על האדם אלא מכלל מה שנאמר ולא נאסוף שמענו שאסורים וכו' י"ל שהדבר תלוי בארץ הקדושה ואסור גם בגוי. עכ"ל.

הפחות אין איסור תורה אם ישראל יעבוד בשדה של גוי. ובפרט⁷ שדעת ספר התרומות שאין איסור לעבוד בשדה של גוי, וכן הוא דעת הגר"א ז"ל.

והמעדני ארץ אחר שהסיק שהכס"מ בדעת הרמב"ם ז"ל סובר שאסור לעבוד בשדה של גוי, כתב, אמנם צ"ע מנליה להכס"מ חידוש זה שאם היהודי עיבד שדה של גוי הפירות אסורים. והרי הרמב"ם לעיל (פ"ד הט"ו) פסק, עברו וזרעו בשביעית ויצא לשמינית אם זרעו לזרע בין ירקו ובין זרעו אסורים כשאר הספיחים, ואם זרעו לירק, הואיל ונלקט בשמינית בין ירקו ובין זרעו מותר, זרעו לזרע ולירק, זרעו אסור משום ספיחין, וירקו מותר. הנה מפורש שהגם שזרעו בידיים אפ"ה הפירות מותרים, ואין בהם אלא איסור ספיחים בלבד. ובזרעו לירק כיון שנלקט בשמינית מותר גמור. והכס"מ שם כתב ממהר"י קורקוס ז"ל, דהגם שהנוטע בשביעית יעקור וה"ה לזרע, מ"מ אם עבר ולא עקר, הפירות מותרים. וא"כ בשדה של עכו"ם דאין דין שיעקור, וגם לא נוהג ספיחין, למה אסור הפרי אם ישראל עבדה. [וכבר עמדתי על זה להוכיח מהלכה ט"ו, שמ"ש הכס"מ שלא עיבדה ישראל לא אמרה אלא לשיטת הכפתור ופרח וכו"ל].

וכתב במעדני ארץ ליישב עפ"י הראב"ד (בהלכה ט"ו) שתמה על הרמב"ם מדין הנוטע בשביעית יעקור. וכתב דדין זה דהרמב"ם לא יתכן אלא בשזרעו עכו"ם, אי נמי במקום שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור. עכ"ל.

והמעדני ארץ פירש דמ"ש הראב"ד: שזרעו עכו"ם, היינו בשדה של עכו"ם. אלא דקשה לי איך אמר שם (הט"ו) שיש בהם איסור ספיחין, והרי כאן (פ"ד הכ"ט) כתב שאין שייך ספיחין בשדה של גוי, וכן נמי במקום שלא החזיקו עולי בבל. (לעיל הכ"ו).

ומכוח זה הכריח שלהראב"ד מה שאין איסור ספיחין במקום שהשביעית מדבריהם,

7. עו"כ חתני הנ"ל, לא הבנתי מה הכוונה שיש סיוע הרי אינם מפרשים בכ"מ כפי' מו"ח וזהו עיקר נדונו עד כאן. ואולי ר"ל שגם הם הסכימו לסברא שכ' מו"ח בהסבר הר"מ שהקרקע אינה קדושה ולכן אין איסור עבודה מה"ת. גם צריך בירור שהרי דעת סה"ת לא נזכרה עד כאן (רק בהבלעה בדברי שביתת הארץ והגר"א בתו"ד יבי"א) ולא הן מו"ח בכלל דברי הפוסקים לכריע דינא אם מותר לעבוד בקרקע הגוי אלא רק דחה שאין ראייה מהכס"מ שאסור לעבוד והסביר טעם למה, ולשון זו היא דרך פסק לומר שאר שחזו' שגם למפרשים בכ"מ באופן אחר אינו איסור מה"ת יש לצרף גם דברי סה"ת (אע"פ שחולק על הר"מ) וא"כ לע"ד צריך להוסיף את פרוט השיטות בעבודה בקרקע הגוי מלבד הר"מ ואז שייך לומר לשון 'ובפרט' ולהכריע. ואולי בכרם שלמה כ' מו"ח בזה וזו כוונתו וצ"ב. עכ"ל.

והנה הדין הוא אם מותר לישראל לעבוד בשדה של גוי בא"י, ואמנם התרכזתי בדברי מרן ז"ל בכס"מ, דקי"ל כמרן ואם אכן מרן ז"ל אוסר, אין אומר ואין דברים, וע"כ ביררתי בס"ד שמרן ז"ל לא אסר, ומאיידך יש רבים שהתירו, והבאתי את הפוסקים הנו', ועוד ממשיך לבסס ולחזק הלכה זו, להתיר לפחות בשעת הדחק. וכאשר יבואר עוד להלן בעהית"ש.

זה דוקא בספיחין שעלו מאליהם, משא"כ כשזרען בידים שבוה יש איסור ספיחין גם באותם מקומות, וממילא שפיר כתב הכס"מ שגם שדה של גוי אם נעבדה ע"י ישראל הפירות אסורים, דבכה"ג שפיר נוהג ספיחין גם בשדה של גוי, כיון שישראל עיבדו בידים.

והנה עד עתה תלה המעדני ארץ את איסור הפירות בכך שעבודת השדה של גוי אסורה לישראל מן התורה, אך אחר שהביא דברי הראב"ד ז"ל הנ"ל, כתב שגם אם העבודה בשדה של גוי אסורה רק מדרבנן, הפירות אסורים. וזה שכתב: שמעתה אפ"ל שמה שהכס"מ אסר עבודת ישראל בשדה של גוי, אפשר שהוא רק מדרבנן, ואפשר לומר אם זרע ישראל הפירות אסורים, כמו שלהראב"ד הפירות אסורים אם זרען הישראל במקום שהשביעית נוהגת שם רק מדרבנן, ואמרו שאין שם ספיחין מ"מ אם הישראל זרען הפירות אסורים. ומחזק את זה מהכס"מ בהלכה ט"ו שכתב שגם להרמב"ם מיירי רק במקום שהשביעית היא מדרבנן, נמצא שהגם שהרמב"ם כתב בפירוש שאין ספיחין באותן מקומות, מ"מ אם זרען בידים הפירות אסורים, וה"נ גם בשדה עכו"ם (אע"ג דאין בו ספיחין, מ"מ אם זרעם בידים הפירות אסורים מדבריהם). ושו"כ דמ"מ מפשטות דברי הכס"מ נראה שאיסור עבודה בשדה עכו"ם הוא דאורייתא.

והעולה מדברי המעדני ארץ הוא שלהכס"מ אסור לעבוד בשדה של גוי מן התורה, ושעל כן הפירות אסורים אע"פ שלהכס"מ אין קדו"ש בפירות הגוי, שאם נפרש שהכס"מ אוסר עבודת ישראל בשדה של גוי רק מדרבנן, היינו מתירים הפירות אפי' עיבדה ישראל, כמו סוריא והמקומות שלא כבשו עולי בבל, כמ"ש (בפ"ד הכ"ו), ששם ג"כ האיסור עבודה הוא דרבנן. אלא ודאי שבשדה של הגוי איסור העבודה הוא מן התורה.

עוד הוכיח במעדני ארץ דעבודה אסורה מן התורה, מ"מ ש הרמב"ם דלא נוהג ספיחין בשדה של גוי משום שכל איסור ספיחין אינו מה"ת אלא מדרבנן. ותמה על שבת הארץ שכתב שאיסור עבודה בשדה של גוי אינה אלא מדרבנן. וכתב ליישב דברי הרמב"ם בהלכה ט"ו עפ"י הראב"ד ז"ל שם. וכנ"ל.

ובעיני יפלא הדבר להעמיד דברי מרן בכסף משנה שנאמרו כדי לבאר דברי הרמב"ם ז"ל שם (בפ"ד הכ"ט), עפ"י דברי הראב"ד (בהט"ו) שבעצם הוא השיג על הרמב"ם ז"ל שם בהלכה י"א וחולק עליו.⁸ שהרי הרמב"ם פתח את פרק רביעי בכך שאין איסור

8. וחתני הרה"ג רא"ס כהן שליט"א כתב וז"ל: לכאור' אי"צ לומר שההסבר בהט"ו כהראב"ד כדי לומר כמעדני ארץ שאף שנאמר שלהר"מ בעבר זרע הפירות מותרים בכל מקום, וכדעת מהריק"ו אחר שלמדנו ממשנת הראב"ד שגם בשדות שאין נוהג בהן איסור ספיחין בזרע בידים חמור יותר, (שזהו חידוש גדול

ספיחין מן התורה כלל, וז"ל (בהלכה א') כל שתוציא הארץ בין מן הזרע שנפל בה קודם השביעית, וכו', הכל מותר לאוכלו מן התורה שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, וכו'. ופשוט וברור שמדובר בשדה של ישראל ואין מי שיפקפק בזה כלל.

ובהלכה ב' כתב, ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורים באכילה. ולמה גזרו עליהם מפני עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע וכו', וכשיצמחו יאמר ספיחין הן, לפיכך אסרו כל הספיחין. ומלבד שזה המשך של הלכה א' הנז' שהרי לא כתב, אבל בשדה של גוי וכו'. ומזה מבואר שעדיין מדובר בשדה ישראל, ועוד דבגוי לא גזרו שילך ויזרע, וכו' כמבואר בהרמב"ם להלן הלכה כ"ט. ובהלכה ד' כתב דין ארבע שדות שלא גזרו בהן על הספיחין, לפי שאין אדם זורע מקומות אלו. ע"ש. ומהלכה ה' מבאר דין פירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, ועד מתי הן אסורים במוצאי שביעית. ובהלכה ט' מבאר דין פירות ששית שנכנסו לשביעית, והחילוק שבין תבואה וקטניות לבין אורז ודוחן ופרגין וכו'. ובהלכה י"ב ביאר דין הירק ששעת לקיטתו קובעת דינו, שאפילו היה ככד בששית הואיל ונלקטו בשביעית הרי הוא כפירות שביעית. (ואסור משום ספיחין) ומתעשר כפירות ששית להחמיר. ובהלכה י"ג. כתב וכן פירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, בתבואה וקטניות הולכים אחר עונת המעשרות, ובאורז וכו' אחר גמר הפרי, ובירק אחר לקיטתו.

ובהלכה י"ד, כתב פול המצרי (שיש בו גם זרע וגם ירק), שזרעו לזרע בששית ונגמר פריו קודם ר"ה של שביעית, בין ירק שלו ובין זרע שלו מותר בשביעית (שנגמר פריו בששית, ובאלה גמר הפרי קובע). ואם זרעו לירק ונכנסה עליו שביעית, בין ירקו בין זרעו אסור כספיחי שביעית, (שכיון שזרעו לירק גם לזרעו יש דין ירק, ובירק אזלי' בתר לקיטה, והרי נלקט בשביעית). וכן אם זרעו לזרע ולירק הרי הוא אסור, עכ"ל. ופשוט וברור שבכל הפרק הזה מהלכה א' ועד כאן כולו מדובר בשדה של יהודי וגם הזרע יהודי. ועליו כתב הרמב"ם (בהלכה ב') ולמה גזרו עליהם, מפני עוברי עבירה שלא ילך ויזרע שדהו וכו', וברור דבישראל מיירי. וכן בכל שאר ההלכות שמדובר בפירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, מיירי שישראל זרע שדהו בששית, ונשאר הגידולים בשדה עד אחר ר"ה של שמינית, וכן עולה מדברי הראב"ד ז"ל בהשגתו להלכה ז' שכתב וז"ל: א"א ואין יודע אם משל שביעית או נשאר מערב שביעית בקרקע, אינן מותרים עד שיצאו מן החדשות גסות כמותן. עכ"ל. ופשוט דבישראל איירי שיש לו גידולים בשדה ואינו יודע אם הם גידולי שביעית או לא. וגם בשאר ההלכות ככולם מדובר בישראל שזרע שדהו

לומר כן אך כיון שאמרה הראב"ד ש"מ ש"ל כן) שוב יל"פ שכך סבר גם מרן בכ"מ וע"כ כתב בדעת הר"מ שמתירים מפני שהשדה של גוי וישראל לא עיבדה. עכ"ל.

ולענ"ד דברי מרן בכס"מ לא מתפרשים נכון בדרך זו של הראב"ד, ואין בו אפי' רמז לבאר כונת הכס"מ.

והפירות יצאו לשמינית או נכנסו לשביעית, ומבאר ומחלק בין תבואה לשאר ירקות וכו"ל.

ופשוט וברור שבאותו אופן ובאותו ענין מדבר גם בהלכה ט"ו. שבכל אותם ההלכות דן בדין ספיחין ומפרט ומבאר כל דין לגופו, שהרי המשיך דבריו כסדרם ואין שום מקום לחלק. ורק בסוף הפרק מהלכה כ"ו ואילך, הרמב"ם מפרש דין שאר מקומות שלא כבשו אותם עולי בבל, ובהלכה כ"ז וכ"ח דיבר על סוריא ועבר הירדן, ובהלכה כ"ט כתב הדין של גוי שקנה קרקע בארץ ישראל. ועוד שהרמב"ם ביאר דבריו שלא יהיה בהם ספק, ובפירושו איתמר בהלכה ט"ו עבר וזרע בשביעית ויצא לשמינית וכו'. ובגוי לא שייך לומר "עבר", שאינו מצווה על השביעית. (כלשון הרמב"ם בהלכה כ"ט שם), אלא ודאי שמדבר על ישראל שעבר על האיסור הזה.

ובאמת גם מהר"י קורקוס ז"ל פירש להדיא שהרמב"ם מדבר בזרעו ישראל, שאחרי שהביא את דברי הראב"ד ז"ל בהשגתו הנו', שכתב ואי משכחת לה בנזרעו, לא משכחת לה אלא בשזרען גוי וכו'. כתב בזה"ל: ודברי רבינו הם שנויים בירושלמי זה לשונו, זרעו לפני ר"ה של שמינית ונכנסה שמינית ונכנסה שמינית וכו'. זרעו לזרע ולירק לפני ר"ה של שמינית ונכנסה שמינית, זרעו אסור, ירקו מותר ע"כ. וכתב על זה ומסתמא "שבכל מקום מיירי, ובזרעו ישראל מיירי", ומה שהקשה הראב"ד, נראה לתרץ דאע"ג דאסור לזרעו ואם זרע אפי' בשוגג יעקור, מ"מ הכא בעבר וזרע ולא עקר מיירי, וכ"כ רבינו עבר וזרע בשביעית ויצאו לשמינית וכו', וכבר נתבאר ספ"ג שאע"פ שהדין נותן לעקור, אם עבר ולא עקר הפירות מותרין. והולכין בו אחר גמר פרי, ואין בפירות אלא איסור ספיחין לבד. ומעתה הדין שוה אפי' במקום שהשביעית מן התורה ואפי' זרעו ישראל, כפשט הירושלמי ולא קשה מידי. עכ"ל?.

9. {וראיתי למו"ר במשנת יעקב (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א עמוד ר"ד טו"א) ד"ה והנה מה שמביא הכס"מ בשם הריק"ו שהקשה על זה, וכתב דמה שהביא מהריק"ו מההיא (דסוף פ"ג) שאם עבר ולא עקר, הפירות מותרים. שם מדובר בנטע תוך מ"ד יום יקיים פחות מכן יעקור, ואם לא עקר הפירות מותרים. אבל בנוטע בשביעית עצמו, והיא ההלכה שבפ"א ה"ב, וכמ"כ שם: הנוטע בשביעית וכו', יעקור. ובוה לא כתב דאם לא עקר מותרים, וא"כ י"ל דבנטע בשביעית עצמה גרע טפי, ושפיר הפירות נאסרים. עו"כ מו"ר שם, אמנם מקור דבריו בסוף פ"ג הם בירושלמי שביעית פ"ג, ושם מדבר בנטע לפני שביעית, וא"כ י"ל דלכן הביא הרמב"ם דין זה רק שם. אולם מהירושלמי גופא דאמר דין זה בנטע לפני שביעית, ולא קאמר זה על שביעית עצמו, משמע מזה דבשביעית עצמה ס"ל להירושלמי דהפירות אסורים. וע"ש עוד מ"ש דאכן הרמב"ם חזר ממה שפירש במשנה פ"ו מ"א שמזה הקשה הכפתור ופרח על דברי הרמב"ם (בפ"ד הכ"ט), ומרן בכס"מ כתב שהרמב"ם חזר בו. ממה שפירש בפיה"מ ששם כתב שאסור מדין שביעית ובהלכה כ"ט העמידה באיסור ספיחין}.

הנה פשוט ופשיטא ליה למהר"י קורקוס ז"ל שהרמב"ם מדבר גם במקום שכבשוהו עולי בבל וגם כשזרעו ישראל, ולא כהראב"ד ז"ל.

ולמעשה הראב"ד ז"ל דיבר לפי שיטתו והוא בא לחלוק על הרמב"ם ז"ל. שכל המעיין היטב בלשון ההשגה של הראב"ד ז"ל יראה שהוא חולק בזה על הרמב"ם ז"ל, ותמה עליו מפני שגם הוא הבין אל נכון שהרמב"ם מדבר בזרע ישראל בשביעית בשדה של ישראל, וא"א לפרש אחרת שהרי כתב הרמב"ם: עבר וזרעו בשביעית. וכנ"ל.

ואיך ניתן לומר שהכס"מ בהלכה כ"ט מפרש שהרמב"ם ז"ל שהתיר שם פירות שגדלו בשדה הגוי, הוא דוקא היכא שלא הישראל הוא שזרע אלא הגוי, אבל אם זרעו ישראל פירותיו אסורים, ואפי' ששם מדובר בשדה של גוי, וזה היפך גמור מדברי הרמב"ם ז"ל בהלכה ט"ו. שאפי' שישראל עבר וזרע בשדה שלו בשביעית אין בו אלא ספיחין, אבל לא נאסרו מחמת זה שעבר וזרע שדהו בשביעית¹⁰.

ואם לא די בכל זה הרי מרן ז"ל עצמו בכסף משנה (בהלכה ט"ו) הביא דברי הראב"ד ז"ל שהקשה על הרמב"ם ז"ל. וכתב בזה"ל: והר"י קורקוס ז"ל תירץ דאע"ג דאסור לזרוע, ואם זרע אפי' בשוגג יעקור, הכא מיירי דעבר וזרע בשביעית, ויצא לשמינית ותיבת ועבר קאי לזרע ויצא וכו'. וכבר נתבאר ספ"ג שאע"פ שהדין נותן לעקור אם עבר ולא עקר, הפירות מותרים. וכו', ואין בפירות אלא איסור ספיחין בלבד. ומעתה הדין שוה אפי' במקום שהשביעית מן התורה. ואפי' זרעו ישראל, כפשט הירושלמי ולא קשה מידי עכ"ל.

הנה מבואר ומפורש בדברי מרן בכס"מ, שלהרמב"ם, אפי' זרע ישראל בשנה השביעית, ואפילו במקום שנוהג בו שביעית מן התורה, מגופה של א"י ובמקום שכבשוהו עולי בבל, הפירות מותרים, ואעפ"י שחייב לעקור מה שזרע אפי' אם זרעו בשוגג, מ"מ אם לא עקר הפירות לא נאסרו. ואיך נוכל לומר שמרן הכס"מ ע"ה מפרש בדעת הרמב"ם שאפילו בשדה של גוי אם נעבדה ע"י ישראל הפירות אסורים.

10. וחתני הרא"ס נר"ו כתב: לכאורה זו אינה קושיא שהרי זה גופא כתב הגר"ש ז"ל שלהכ"מ זרעו ישראל בשדה הגוי כיון שעבר וזרע הפירות אסורים משום ספיחין וזו גזירה מיוחדת בעבר וזרע ואפילו בשדה שלא נאמר בה איסור ספיחין בגדל מאיליו. ומ"מ קשה מהט"ו שהרי כ' הר"מ שבאפנים שלא שייך ספיחין בגדל מאליו כזרעו לירק ויצא לשמינית מותר ולכאורה לסברת הגר"ש ז"ל שבעבר וזרעו אסור גם באופן שבגדל מאיליו מותר היה צ"ל שאסור אפילו בזרעו לירק ויצא לשמינית ומ"מ יש לישב בדוחק וצל"ע רב. עכ"ל.

לענ"ד זו הוכחה שא"א לפרש בדברי הכס"מ בהלכה כ"ט שאם הישראל זרע, הפירות אסורים משום ספיחין, אחר שמפורש בהלכה ט"ו שגם אם ישראל זרע שדהו הפירות מותרים.

ועוד יותר קשה לי בדברו"ק של גאון ישראל במעדני ארץ, שהוקשה לו מהרמב"ם עצמו בהלכה ט"ו, ומלבד שהוא מיישב את זה עפ"י הראב"ד ז"ל שהעמיד הדין ההוא בזרעו עכו"ם, הוסיף המעדני ארץ נופך מדיליה ע"ד הראב"ד ז"ל, שמדובר בשדה של גוי, מה שלא עלה גם בדעתו של הראב"ד ז"ל, ואחר המח"ר מהדר"ג, מה שכתב, שהראב"ד כתב דלא משכחת כלל דינו של הרמב"ם אלא בשזרעו עכו"ם וכו'. שמלשון זה נראה שהבין שהראב"ד מפרש כן בהרמב"ם, וע"ז הוסיף וכתב בזה"ל: וחושבני דמ"ש בשזרעו עכו"ם היינו כשגם השדה היא של עכו"ם. וכו' וכנ"ל.

וכאמור הראב"ד מקשה על הרמב"ם וחולק עליו, כי א"א לפרש דברי הרמב"ם שמדובר שהגוי הוא שזרע, שהרי הרמב"ם ז"ל כתב, עבר זרע בשביעית. ואי אפשר לכתוב על גוי שזרע בשביעית, שעבר זרע. וגם העלם העלים עיני קדשו מדברי מהר"י קורקוס ז"ל, וגם מדברי מרן ז"ל בכסף משנה וכנ"ל.

ומה שכתב עוד במעדני ארץ שם, וז"ל ומה גם שהכס"מ עצמו, כתב שם (הט"ו) דצריכים לומר שגם הרמב"ם לא מיירי אלא באותם מקומות שהשביעית רק מדבריהם, הרי אע"ג שהרמב"ם עצמו סובר להדיא שאין נוהג כלל באותן מקומות איסור ספיחין, אפ"ה אם נזרע בידים שפיר אסור. וה"נ גם כאן בשדה גוים. אלא שעם כל זאת נראה דמפשטות דברי הכס"מ משמע דאיסור עבודה בשדה עכו"ם היא דאורייתא, וכן יבואר להלן בע"ה בהמשך הסברא. עכ"ל.

ואולם מלשון הכס"מ לא נראה כן. שהרי מיד אחר שכתב הכס"מ שהרמב"ם מיירי באותם מקומות שהשביעית רק מדרבנן. הביא דברי מהר"י קורקוס ז"ל הנזכרים ובהם סיים דבריו. ומשמע שהוא סבור שהעיקר כהתירוץ של מהר"י קורקוס ז"ל שתירץ כהנ"ל וסיים בדבריו בזה"ל: ומעתה הדין שוה אפי' במקומות שהשביעית מן התורה ואפי' זרעו ישראל, כפשט הירושלמי. ולק"מ עכ"ל. וקי"ל בכל מקום שהעיקר כמו שכתב לבסוף.

ועוד דהמדקדק בלשון הכס"מ יראה שמלכתחילה הוא פסק בזה כמהר"י קורקוס ז"ל, רק כתב בתחילת דבריו, על קושיית הראב"ד ז"ל בזה"ל: ואני אומר שמתוך דבריו ז"ל נלמוד להמליץ בעד רבינו ולומר דאיירי במקומות שהשביעית מדבריהם. ומרהיטת לשונו זה, נראה שלא בא לפרש כן בדברי הרמב"ם, אלא ר"ל שיש מקום לדחות השגה זו של הראב"ד ז"ל וליישובה, מתוך דבריו עצמם, ולומר שגם הרמב"ם דיבר במקומות שהם מדרבנן, ולא קשה מידי. ומשור"כ כתב "ואני אומר" שמתוך דבריו נלמוד להמליץ בעד רבינו וכו'. כלומר שהראב"ד היה יכול להמליץ בעד רבנו ולא להשיג עליו, וזאת מתוך דבריו של הראב"ד ז"ל גופיה. שממה שכתב בסוף ההשגה לא משכחת לה, אלא בשזרעו

גוי, אי"נ במקומות שהשביעית מדבריהם. עכ"ל. ואם כי א"א להעמיד דברי הרמב"ם בשזרע גוי, שהרי כתב "עבר וזרע" מ"מ היה יכול להעמיד דברי הרמב"ם במקומות שהוא מדרבנן. אך למרן לא נראה כלל ליישב דברי הרמב"ם כן, וע"כ תיכף לזה הביא דברי מהר"י קורקוס ז"ל ובהם סיים את דבריו ולא העיר עליו מאומה, ובהלכות שביעית רגיל מרן בכס"מ ללכת בעקבותיו של מהר"י קורקוס ז"ל, וכאן הביא כל לשונו, וגם סיים במסקנתו שכתב: ומעתה הדין שוה אפילו במקומות וכו'. ועיקר.

זאת ועוד דלענ"ד א"א לומר שמרן ז"ל בכס"מ הנו' התכוין באמת לפרש כן בדעת הרמב"ם שמדבר במקום ששביעית מדבריהם, ושעל זה הוסיף במעדני ארץ שם, וז"ל: הרי דאע"ג שהרמב"ם עצמו סובר להדיא שאין נוהג כלל באותם מקומות איסור ספיחין, אפ"ה אם נזרע בידים שפיר אסור. וה"נ גם כאן בשדה עכו"ם. עכ"ל. והנה לשון הרמב"ם ז"ל בהלכה כ"ו, סותר את זה, וז"ל: וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד שהוא מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, אע"פ שהוא אסור בעבודה בשביעית הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה, וכו' עכ"ל. ומדקאמר שהוא אסור בעבודה פשוט דהאיסור הוא לישראל, ועליו קאמר שהספיחין מותרים, ולשון זה שהספיחין מותרים משמעותו היא שלא גזרו במקומות אלו על ספיחין, ואין חילוק בין שצמחו מאליהן ובין שזרעו אותם¹¹, דספיחין הן גזירת חז"ל, ובמקומות הללו לא גזרו אלא לאסור עבודה, אבל על ספיחין לא גזרו. וכאמור הרמב"ם (בהט"ו) מדבר להדיא שישראל הוא שזרע שהרי הוא כתב שם, עבר וזרעו בשביעית וכו'. ובזה כתב שם ואם זרעו לירק הואיל ונלקט בשמינית בין ירקו ובין זרעו מותר. נמצא שגם מה שזרע ישראל בידים בשביעית אם נלקט בשמינית מותר. ולא כמ"ש במעדני ארץ, דאפי' שלהרמב"ם לא נוהג כלל איסור ספיחין (בשל גוי) אפ"ה אם נזרע בידים שפיר אסור. דגם לתירוץ זה שהעלה הכס"מ מדברי הראב"ד ז"ל, להעמיד מה שכתבו בהלכה ט"ו, במקומות שלא כבשו עולי בבל, מ"מ הרי מדובר שישראל זרע בעצמו שכתב, עבר וזרעו. וכנ"ל, ואפ"ה מה שגדל מותרים גם מה שצמח ממה שזרע בידי. ובזה נסתר מה שרצה להעמיס בדברי הרמב"ם שמדובר בזרעו גוי אבל אם נזרע ביד ישראל אסור¹². ועיין דר"א פ"א הי"ד בציוה"ל אות רי"ג: בענין זה.

11. וחתני הנ"ל כתב לי על זה: לא הבנתי היכן מבואר בשגם בזרעו בידיים. עכ"ל. ואני עני מבין שאם אין בזה איסור ספיחין, אז אין נ"מ איך גדלו, וכל זמן שלא חילקו ופירשו להדיא, יש להתיר גם כורעם בעצמו.

12. וחתני הנ"ל כתב, וז"ל: משמע שכוונת מו"ח לומר שאפילו לפי הראב"ד (או אם נפרש בר"מ כהראב"ד) אם יזרע ישראל בקרקע גוי הפירות מותרים, ומש"כ שאם זרע במקום שלא כבשו עולי בבל אסור, שם מיירי בזרע ישראל. ולא הבנתי הרי גם המ"א דן בזרע ישראל בקרקע הגוי, ומסתבר א"כ שכשם שבמקום שלא כבשו עו"ב אע"פ שאין ספיחין בגדל מאליו מ"מ הגדל ע"י זרעה אסור משום ספיחין ה"נ בקרקע גוי. ומסתבר שכך באמת הדין להראב"ד. וצ"ע כוונת מו"ח בהשגה זו. עכ"ל.

ועיין מהריט"א הל' בכורות (פ"ה סימן מ"ג אות ה'. עמוד קע"ט) מזה. וגם מה שכתב במעדני ארץ לפני כן, (ד"ה) וכן מוכח נמי ממה שמבואר ברמב"ם כאן ובתשובותיו (סימן קו"ל) [שכתב דכיון שאיסור ספיחין מדבריהם], משמע דאילו היו הספיחין אסורים מן הדין היה נוהג שפיר איסור ספיחין גם בשל עכו"ם, (כגון לר"ע דספיחין דאורייתא יודה הרמב"ם שהפירות אסורים גם בשל עכו"ם, ושכן כתב הישועות יעקב). ומזה מוכיח דגם בעוד הקרקע תח"י הגוי נשארה בקדושתה לענין איסור עבודה בקרקע מן התורה, בזה א"ש שספיחין של הגוי אסורים לפי ר"ע, כי איסור ספיחין תלוי באיסור עבודת הקרקע, ולא דמי לאיסור סחורה והפסד שמסתעף מקדושת הפירות.

והנה מרן בכס"מ (הלכה כ"ט) כתב דמה שהוצרך הרמב"ם לכתוב שאינם אסורין משום ספיחין, לא בא לתת טעם להיתר הפירות שזרע הגוי בשדהו כמו שנראה מהכפתור ופרח, אלא הפירות מותרים מפני שהשדה של הגוי וכו'. אלא משום דאיכא לאקשוויי אהא אעפ"י שלא נעבדה ע"י ישראל היה לנו לאסור הפירות דלא עדיפי מספיחים שגדלו מאליהם ואפ"ה אסורים, לכך תירץ דאם הספיחים אסורין מן הדין היה כן, אבל כיון שאין הספיחין אסורים אלא משום שגזרו כדי שלא יזרעו באיסור וכו', וגוי אינו מצווה על השביעית ועל כן לא שייך כלל בגזירה זו של הספיחין, ע"כ לא קשה מספיחים. נמצא¹³ שלא האיסור של תורה הוא הגורם בדין זה, וגם זה לא תלוי בכך שנפקע או לא נפקע איסור עבודת הקרקע בשדה של הגוי בעודה בידו, אלא זו קושיא בפני עצמה דהיה לנו לאסור אותם פירות שגדלו בשדה של הגוי אפילו שגדלו בלי שום איסור, דומיא דספיחין שאפי' גדלו מאליהם ולא נעשה בהם שום איסור, אפ"ה הן אסורים. ולזה כתב הרמב"ם דאין ללמוד מספיחים ששם זו גזירה משום שמא יזרע וכו'. והיא גזירה שאינה שייכת בגוי כלל.

ועיין עוד בדברי מעדני ארץ (סי' ט' אות ב') שכתב, שצריך טעם וסברא לעיקר החילוק בין קדושת הפירות לבין עבודת הארץ. דכיון דאמר'י שכל זמן שהקרקע ביד הגוי היא מופקעת מקדושתה והוי כמו למ"ד יש קנין, א"כ למה תאסר עבודת הקרקע מן

מ"ש שבמקום שלא כבשו עו"ב אעפ"י שאין ספיחין בגדל מאליו, מ"מ הגדל ע"י זריעה אסור משום ספיחין. והנה בפ"ד הכ"ז כתוב שמקום שלא החזיקו עו"ב אסור בעבודה הספיחין שצומחין בו מותרים, ומדלא חילקו באיזה ספיחין מדובר, ש"מ שגם הגודלים מזריעה מותרים.

13. לא הבנתי מה הכוונה. וגם ראית מ"א לפי הבנתי עומדת במקומה. ממה שתלה הר"מ בזה שהאיסור מדבריהם, והרי אף אם הוא מן התורה מותר מפני שאין בה קדושה וש"מ שיש בה, וממילא אם היה מן התורה היה אסור. (וכיוון שיש קדושה מסתבר ודאי שאסור לעבוד ולזה מסכים גם מו"ח שאם יש קדושה אסור לעבוד אלא שסובר שאין קדושה) ואלי כוונת מו"ח לומר שכיוון שספיחין דרבנן היה מקום לאסור משום לא פלוג או כיוצ"ב וצ"ב. עכ"ל חתני הנז'. ולענ"ד הדברים מבוארים יפה בפנים וד"ב.

התורה. והרי מבואר בתוס' (גיטין ס"ב ע"א ד"ה אין עודרין) דלמ"ד יש קנין מותר לעבוד עבודת הארץ בשדות נכרים. וכן נמי בסוריא שיש קנין, מותר לעבוד בשדה נכרי. וגם ספר התרומה דס"ל שבוה"ז יש קנין בא"י כמו בסוריא, הוא מתיר גם עבודת הארץ ולמה הכס"מ אוסר עבודה בשדה של נכרי מן התורה.

עוד הקשה במעדני ארץ, דבכל הש"ס מבואר דלמ"ד יש קנין, הפירות שהגיעו לעונה"מ ברשות הנכרי פטורים מה"ת מתרו"מ, אפי' אם לקחם הישראל אח"כ ומירחם, וא"כ להכס"מ דס"ל שכל זמן שהקרקע תח"י הגוי, מופקעת מקדושתה, למה אם מירחם הישראל (אחר שלקחון) חייבים בתרו"מ, והרי כשהגיעו לעונה"מ ביד הגוי נפטרו מתרו"מ. ולמה פסק הרמב"ם בתרומות (פ"א הי"א) דחייבים במעשרות מן התורה.

[ובאמת קושיות חזקות הקשה על הכס"מ בזה, אך לא על הכס"מ צריך להקשות אלא על הרמב"ם ז"ל, שבהל' תרומות (פ"א ה"י) מפורש דכל זמן שהקרקע ביד הגוי, היא מופקעת מתרו"מ לגמרי¹⁴. ובהלכה י"א שם, מבואר דהגם שגדלו בשדה הגוי (והגיעו לעונה"מ שהרי לא חילק בזה, ותלה רק במירווח ודוק), אם לקחן הישראל אפי' תלושים ומירחן הישראל חייבים בתרו"מ מהתורה, וכמ"ש המעדני ארץ בסו"ד הנו'. וא"כ לא על הכס"מ תלונותיו אלא על הרמב"ם ז"ל. ואדרבה מזה יש סיוע גדול¹⁵ שמרן בכס"מ לא אסר העבודה בשדה הגוי, אלא כמו שפירות הגוי מותרים באכילה, כן מותרת העבודה בשדה הגוי, ומ"ש הכס"מ שהרי לא עיבדה הישראל, לא כתב כן אלא לשיטתיה דהכפתור ופרח וכמו שכבר כתבתי לעיל.

עו"כ במעדני ארץ שם, שבאמת ממהרי"ט (סי' מ"ג) מוכח שלמד בדעת מרן הב"י, שהוא מתיר עבודת הארץ בשביעית בשדה של נכרי. שהרי הוא הקשה על הב"י מהא

14. עו"כ חתני הנו', וז"ל: הר"מ לא כתב שאין בה קדושה אלא שהפירות פטורים וי"ל מפני דיגון עכו"ם אבל הקרקע בקדושתה אבל בכ"מ משמע שיש שנוי בקרקע וע"כ לכאורה הקושיא על הכ"מ. עכ"ל. ולענ"ד דברי מרן ז"ל בכס"מ מדוקדקים היטב בלשון הרמב"ם שם.

15. וכתב חתני הנ"ל, וז"ל: לא הבנתי מיהנין סיוע, שהרי כוונתו להוכיח שלא פקעה קדושה וכמבואר בר"מ שחייבים בתרו"ם אם לקחן ישראל קודם מירווח, וא"כ אדרבה אסור לעבוד בה שהרי היא בקדוש-תה. ואולי כוונת מו"ח להערות שקודם לכן שהעיר הגרש"ז שראוי להתיר לעבוד כמו למ"ד יש קנין (ר"ל שהגרש"ז הקשה כאן על הכ"מ א. למה אסר לעבוד והרי לפי דרכו של הכ"מ כל שהיא ביד הגוי הוי שכמו למ"ד יש קנין ולמ"ד יש קנין מותר לעבוד וכמו שהוכיח הגרש"ז מכמה מקומות. ב. איך אפשר לומר שכל שהיא ביד הגוי אינה קדושה והרי חזי' שיש חיוב תרו"מ). וקושייתו הב' היא ראייה שיש קדושה וא"כ יאסר לעבוד וכנ"ל, וא"כ י"ל שלזה כונת מו"ח שיש סיוע מקושיא הא' שלפי סברת הכ"מ ראוי להתיר עבודה וכסברא זו כתב מו"ח לעיל). עכ"ל.

וגם בלי הפירוש הזה יש מקום למה שכתבתי בס"ד.

דאין עוודרין עם הנכרי בשביעית, דמוכח שעכ"פ למאן דאמר אין קנין שפיר אסור לעבוד גם בעודה תח"י הגוי. וא"כ הרי להדיא שהוא סובר שהב"י מתיר גם עבודת הארץ. [שעל כן מקשה עליו כהנ"ל].

והמעדני ארץ כתב ע"ז וז"ל: אך מה אעשה שלענ"ד אין דבריו מובנים, דהן אמנם שאינו רוצה לחלק בין קדושת הארץ לקדושת הפירות לענין דאורייתא, כמו שכתב אביו המבי"ט ח"א (סימן כ"א) וז"ל, והה"נ אפילו ארעא דגוי כיון דארעא בקדושתה עומדת מה לי לעבודה מה לי לקדושת הפירות, דכולה חדא טעמא הוא דאין קנין לגוי בא"י להפקיעה מקדושתה, ולהכי אסור לעבדה בשביעית, ומהאי טעמא נמי פירות שביעית של גוי אסורים דאין קנין לגוי בא"י להפקיעה מקדושתה. עכ"ל. אבל מ"מ לענין שאסור מדרבנן לעבוד בקרקע הרי מפורש בכס"מ ובאבקות רוכל הנ"ל שכתב שהשדה של גוי ולא עיבדה ישראל וכנ"ל. ומאי פריך (המהרי"ט) מהא דאין עוודרין.

[ולפי מה שפירשתי שהכס"מ אמר כן לשיטת הכפתור ופרח בלבד, נמצא דמון ז"ל לא אסר עבודת הארץ בשדה של הגוי אפילו מדרבנן. וע"כ שפיר הקשה מהרי"ט מהא דאין עוודרין עם הנכרי בשביעית. ועל כל פנים מהרי"ט ז"ל הוא תנא דמסייעני בהבנת דברי מרן הב"י].

עו"כ במעדני ארץ דודאי אין לפרש שכונת מהרי"ט להקשות על הב"י, דכמו שעבודת קרקע אסורה מדרבנן ה"נ יאסרו הפירות מדרבנן, דבדרבנן ודאי יש חילוק, דבעבודת הארץ יש משום מראית העין משא"כ בפירות, וכמו בסוריא שאין נוהג בפירות הגוי שום קדושה, ואפ"ה סובר מהרי"ט גופיה דאין עושין עם העכו"ם רק בתלוש ולא במחובר. [וע"ש מה שרצה לחלק].

[אך לפי מה שכתבתי אין חילוק כלל בין הפירות ובין עבודת הארץ, שבשדה הגוי בעודה תחת ידו, היא מופקעת מקדושתה לגמרי, ואין איסור לא בפירות ולא בעבודה, (ולעיל הבאתי דברי הגרשז"א וצ"ל במעדני ארץ, שכתב: דלהכס"מ דס"ל שכל זמן שהקרקע ביד הגוי היא מופקעת לגמרי מקדושתה, וע"ש שהקשה שאם כן למה מירחם ישראל חייבים בתרו"מ). ודברי הכס"מ הנ"ל נאמרו רק לדחות דברי הכפתור ופרח גם לפי שיטתו].

עו"כ במעדני ארץ שם, שהן אמנם שמדברי התוס' (גיטין שם) שפיר מוכח דלמ"ד אין קנין גם בעודן תחת יד הגוי הקרקע בקדושתה, אך גלוי וידוע שהכס"מ דיבר רק לפי הרמב"ם (בתרומות פ"א ה"י) הנ"ל. ועדיין לא הבנתי מה התכוין לחדש"י, ועכ"פ

להרמב"ם לא ראינו חילוק בין עבודת הארץ לפירות, ואדרבה מזה שפטרה מתרו"מ לגמרי כל זמן שהשדה עדיין תחת יד הגוי, יש ללמוד מזה גם לפירות שביעית וגם לעבודת הארץ בשדה הגוי דאין בהם איסור. ולא יעלה בדעת שמרן בכס"מ חולק על הרמב"ם במה שכתב: שלא עבד בה ישראל. דאין לזה שום בסיס ולא שום משמעות בדברי הכס"מ. וע"ש עוד במעדני ארץ מזה.

עו"כ הגאון מעדני ארץ שם (אות ג') שהכסף משנה מבאר בדעת הרמב"ם דהא דאין קנין לגוי להפקיע מקדושת א"י, הוא רק לענין שאם חזר ישראל ולקחה דלא חשיבא ככיבוש יחיד, אלא חזרה לקדושתה. כ"כ בכס"מ כאן (פ"ד הכ"ט), וכ"כ בהל' תרומות (פ"א ה"י ו"ג והלכה כ'), ובביכורים (פ"ב הט"ו) משם מהר"י קורקוס ז"ל. וכ"כ הכפתור ופרח (פ"ד עמוד לא), וכ"כ המאירי בע"ז (כ"א ע"א משנה ט') ובגיטין (מ"ז). וז"ל המאירי, ומה שאמרו שאין קנין לגוי בא"י להפקיע מיד מעשר, פירושה כשחזר ומכרה לישראל וכו', אלא הרי היא כמו שלא היתה ביד הגוי מעולם, אבל בעוד שהיא ביד הגוי הופקעו מעשרותיה. עכ"ל.

ועיין עוד במעדני ארץ (ד"ה ועפ"ז) שתמה על הכפתור ופרח מאחר שהוא עצמו סובר כן להדיא בדעת הרמב"ם, א"כ מה מקשה על הרמב"ם דסובר שאין נוהג בהם קדו"ש בפירות עכו"ם, מהא דק"ל אין קנין עד שהוצרך הב"י בכס"מ להשיב על דבריו בחידוש זה שמחדש בדעת הרמב"ם מסברא דנפשיה, דכל זמן שהקרקע תח"י העכו"ם יש קנין, ותיפוק ליה שהכפתור ופרח עצמו סובר כן בדעת הרמב"ם. וע"ש עוד מזה.

ובאמת מרן בכס"מ שם (פ"ד הכ"ט) האריך לדחות דברי הכפתור ופרח (פרק מ"ז) שהביא דבריו בכס"מ שם, והרבה להקשות עליו, ובנה יסוד דבריו על מה שהוכיח מרן ברמב"ם בהל' תרומות (פ"א ה"י), ולא הזכיר שהכפתור ופרח גופיה (בפ"ד עמ' ל"א) מפרש כן בהרמב"ם, וכמ"ש במעדני ארץ שם. ואפשר שמרן היתה לו גירסא אחרת בכפתור ופרח שם, או שפירשו באופן אחר, ואינו תח"י לעיין בו. {עכ"פ הוא דחה כל דבריו, וכאמור כל פירושו בהרמב"ם שביעית (פ"ד הכ"ט) הוא עפ"י הרמב"ם בתרומות (פ"א ה"י), והוסיף וכתב ועוד שכאן לא עיבדה הישראל, ור"ל שגם לשיטת הכפתור ופרח שם (בפרק מ"ז) אין לאסור הפירות שהרי לא עיבדה ישראל כלל.}

עו"כ במעדני ארץ שבשו"ע יו"ד (סימן של"א ס"ג) כתוב, גוי שקנה קרקע בא"י וחזר ישראל ולקחה ממנו, מפריש תרומות ומעשרות. משא"כ בסוריא. וכתב המעדני ארץ

מיהו הכס"מ דיבר לפי שיטת הרמב"ם ז"ל כמבואר בדבריו באה"ט, וכל מה שכתב שם הוא בדעת הרמב"ם ז"ל, ולהרמב"ם ז"ל אפי' שפסק שאין קנין, מ"מ כתב להדיא שזה רק כשתשוב לידי ישראל דוקא. וכנ"ל.

שכל המפרשים הבינו דמרון אזיל לשיטתו, שדין אין קנין בא"י הוא רק לענין שאם חזר ישראל וקנאה שהקרקע חוזרת לקדושתה, וממילא בסוריא דקי"ל יש קנין, היינו שגם אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה חוזרת לקדושתה ופטורה ממעשר. וכתב, אבל חלילה לנו לומר כן דא"כ הוי מרן כטועה בדבר משנה ח"ו, והוא עצמו כתב כמה פעמים שהקונה שדה בסוריא מהגוי חייב במעשר. דלמ"ד יש קנין לגוי כשקנאה נפקת מקדושתה לגמרי. וכשחזר ישראל וקנאה הו"ל כיבוש יחיד, ולא חייב במעשר אלא מדרבנן. וא"כ בסוריא היא כיבוש יחיד מעיקרא והחויב במעשר ושביעית בסוריא הוא דרבנן, וממילא דאין נ"מ אם קנאה הגוי או לא. (ובהערה 1 שם כתב, דאפשר דכיבוש יחיד שהוא ממש של יחיד, קיל טפי ופטור גם מדרבנן).

וכתב דנראה שיש כאן ט"ס, ובמקום 'חזר ולקחה' צ"ל 'ושכרה'. דלקמן בש"ע (סעיף קכ"א) כתוב דבשכירות בא"י, חייב במעשר, אבל בסוריא פסק דאם שכרה פטור ממעשר. וכתב דאפשר שזו כונת באה"ג שם (אות ט'). עו"כ דהפר"ח במים חיים כתב ליישב דהכי קאמר הש"ע, גוי שקנה קרקע בא"י וחזר ישראל ולקחה ממנו אפילו שהגיע לעונת המעשרות ביד הגוי, חייב לעשר, משא"כ בסוריא שבכה"ג פטור. עכ"ל. [ובאמת ברמב"ם תרומות (פ"א הי"א) הנ"ל, כתוב שאם חזר ישראל ולקח קודם שתגמר מלאכתו וגמרון ישראל, חייבים בכל מן התורה, וכו'. עכ"ל. ופשוט דזה כולל גם אם הגיעו לעונה"מ ביד הגוי, כל זמן שלא נגמרה מלאכתם ביד הגוי, אלא ביד ישראל, חייב לעשר מן התורה, ובסוריא ודאי אינו כן. ובזה א"צ להגיה דברי השו"ע רק לפרשם עפ"י הרמב"ם האמור שבודאי מרן בשו"ע פסק כמוהו, וכדמוכח מהכס"מ שם ועוד מקומות רבים, וכן מתשובתו באבקת רוכל. ודי בזה].

וע"ש במעדני ארץ שכתב עוד בד"ה, ויהיה איך שיהיה זו הלכה תמוהה שכל גדולי הדורות דחוו בשתי ידיים, ובודאי שגם מרן בש"ע לא נתכוין לכך, וגם טעות לחשוב שדין זה קשור עם שיטת הכס"מ דסובר שכל זמן שהקרקע תח"י הגוי יש קנין, (ואשר כן סוברים המאירי והכפתור ופרח, ויבואר להלן בע"ה שגם הגר"א (שם סק"ח) שסובר כהכ"מ בדעת הרמב"ם, מ"מ דחה פסק זה, ותמהני על הפאה"ש (סי' כ"ג אות כ"ט) שכתב בפשיטות שהגר"א דחה את שיטת הכס"מ. ולענ"ד אינו כן. עכ"ל בקיצור מעט.

ועיקר דחייתם קאי על הסיפא של השו"ע שם (סי' של"א ס"ג) גוי שקנה קרקע בא"י וחזר ישראל ולקחה ממנו מפריש תרו"מ, מה שאין כן בסוריא דגם בסוריא חייבים מדרבנן וכנ"ל. וכבר כתבתי לעיל דדברי מים חיים שהביא במעדני ארץ לעיל מיושבים דברי הש"ע.

שו"כ שמהרי"ט הקשה יותר מעשרים קושיות על שיטת הכס"מ וכתב שרובם לק"מ, דמהרי"ט הבין דמ"ש הכס"מ שפירות עכו"ם חייבים במעשר כשמירחם ישראל, היינו דוקא כשחזר ישראל ולקח את הקרקע. (וע"ש שכתב שלכאורה כן נראה מהתו"ט (גיטין פ"ד מ"ט) ומהפנ"י בגיטין (מ"ז ע"א), ומהרי"ט הוכיח מתשע מקומות בש"ס שלמ"ד אין קנין, אפי' שהישראל לקח רק את התבואה בלבד, אם לקחה קודם המירוח ומירחן ישראל, חייבים בתרו"מ מן התורה.

וכתב שמרן ז"ל עצמו (בפ"א מתרומות ה"י) כתב אחר התירוץ הראשון שם, וכן לענין הקונה ממנו פירות ומירחן ישראל וכו' בודאי חייב מה"ת, וכפסק הרמב"ם שם (הלכה י"א), וא"א לומר שמתחילה כתב דרך בלוקח גוף השדה. דא"כ הוא סותר עצמו, שכתב אח"כ שגם בלקח רק הפירות בלבד חייב בתרו"מ. עו"כ שאין שום סברא לחלק בין לקח הקרקע לבין לקח רק הפירות, דאם בלקיחת הפירות אינן חייבים אפי' מירחן ישראל, מה יועיל לקיחת קרקע אחר שכבר גדלו הפירות בפטור.

עו"כ במעדני ארץ שם (אות ד') אשר על כן נראה שכונת הכס"מ לומר, דהא דמוכח בכמה משניות דיש קנין לעכו"ם, היינו שלא חזר ישראל ולקחה ממנו וכו'. [וכבר כתבתי שזה מפורש ברמב"ם שם (פ"א מתרומות הי"א וא"צ להאריך בזה)]. עו"כ שם דגם אם מירח ישראל פירות עכו"ם אע"ג דחשיב מירוח ישראל מ"מ כיון שגדלו בשדה של עכו"ם פטורים דכל זמן שהקרקע בידו יש קנין. [וגם זה פשוט ומוכח ממ"ש הרמב"ם (שם הי"א) שאם חזר ישראל ולקחן (לפירות) קודם שנגמר מלאכתן (ע"י הגוי) וגמרן ישראל חייבים בכל מן התורה, וש"מ דכשהפירות עדיין של הגוי לא מהני להו דיגון ישראל כלום ופטורים לגמרי. ואפשר דלא חשיב דיגון ישראל אלא כשמירח הפירות שהן שלו דוקא, אבל אם מירח ישראל הפירות בעודן של הגוי, לא מיקרי דיגון ישראל]. וע"ש שהאריך בזה, וסיים בזה: וכ"כ להדיא הכס"מ (הי"א) שדוקא אם לקחן ישראל ומירחן הוא דחייבין. הא אם לא לקחן אעפ"י שמירחן ישראל פטורין. וכן דייקתי גם אני מהרמב"ם שם ומהכס"מ, וכבר כתבתי כן במאמר הקודם. עו"כ שם שזה כשיטת הכפתור הפרח (פ"ד עמ' כ"ה), ורבינו בצלאל אשכנזי (סימן א'), והמבי"ט ח"ב (סימן קצ"ו), ומהריט"צ (סימן ז') עיי"ש.

עו"כ שכ"כ באבקת רוכל (סימן ח') וע"ש עוד מזה, עו"כ שכן דעת מהר"י קורקוס ז"ל (פ"ב מהל' ביכורים ה"טו) ע"ש. וכתב (בד"ה) אולם עדיין צריך ישוב למה שהקשינו לעיל דסו"ס כיון שבעודה תחת יד העכו"ם יש קנין, איך חוזר אח"כ ומתחייב במעשר מכוח שלקחם ישראל לפירות ומירחן, תיפו"ל כיון שהגיעו לעונתן בפטור הרי הן

כמו שהגיעו לעונת המעשרות ברשות ההקדש שפטורין לעולם, או כמו גידולי חו"ל שפטורים מה"ת לעולם אפי' התמרחו בא"י (כהכרעת רוח"פ).

והביא דברי הכס"מ בזה (בהלכה י"א) שכתב: דמשמע לרבינו מדרשא דדגנך ולא דגן עכו"ם, דכל שאינו דגן עכו"ם אלא דגן ישראל חייב מן התורה. וכתב שצריך להבין דבריו.

ושם (באות ה') מפרש בדעת הכס"מ דס"ל שהדין להגיעו לעונת המעשרות בפטור דפטורים ממעשרות, הוא רק בהגיעו לעונת המעשרות בחו"ל וכיוצ"ב, אבל בהגיעו לעונת המעשרות ביד גוי, כיון דקי"ל דאין קנין, אז הקרקע נחשבת כאילו עדיין היא ברשות ישראל, ובעלות הגוי מהני רק שלא יחול החיוב, אבל לא מהני קנינו שיהיה פטור בגוף הפירות, וע"כ אם לקחן הישראל ומירחן שפיר חייב במעשר מן התורה. וע"ש עוד במ"ש בהמשך.

ולענ"ד סברתם של הרמב"ם ז"ל ומרן ז"ל בכס"מ, דהא קי"ל אין קנין לגוי להפקיע, ועל כן הארץ לא נפקעת לגמרי וגם פירותיה לא נפטרים לגמרי, גם בעודם ביד הגוי, וכל זמן שהקרקע חוזרת לידי ישראל, מיד חלים עליה כל המצות כולם כאשר היתה מלכתחילה. והפירות ג"כ לא נגמור דינם ולא נקבע מצבם סופית אלא במירווח. וע"כ אם מירחן הגוי, כבר נפטרו לגמרי ושוב לא יחזרו לקדושתם. ואפי' שהגוי לא מירחן בעצמו אלא ישראל מירחן ברשות הגוי, מיקרי דיגון עכו"ם ונפטרו לגמרי לעולם. אבל אם יתמרחו ע"י ישראל כשהם ברשות ישראל (שלקחן מן הגוי לפני המירווח), בזה חשיב דיגון ישראל וחייבים בכל המצוות התלויות בארץ.

מיהו כל זמן שהיא ביד הגוי, לא חלים עליה חיובים של מצוות כלל, יוצא שהחיובים חלים על הארץ רק כשהיא ברשות ישראל שהוא מחוייב במצוות התורה, אבל הארץ שלא נמצאת תחת בעלות יהודי שהוא מחוייב במצוות אין עליה חיובים וגם על פירותיה לא חלים חיובים של תרו"מ וכו'. [ואולי זו הסיבה ששדה הפקר ופירות הפקר פטורים מתרו"מ].

וא"ת שדה של יהודי שהוא חרש או שוטה שפטורים מהמצוות, האם פירותיה פטורים, וכפי הנראה שחייבים להפריש מהם תרו"מ, ובשביעית יש קדושת שביעית בפירותיה, ואע"פ שבעל השדה אינו בר חיובא, מכיון שלא יצאה מבעלות יהודי לא נשתנה מעמדה ולא נפטרים פירותיה מדיני מצוות הארץ. ועכ"פ המירווח הוא שקובע, אבל עונה"מ לא קובעת כלל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם ז"ל שזה תלוי רק במירווח ולא בעונת המעשרות, וז"ל הרמב"ם בהי"א שם, פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בא"י, אם נגמרה מלאכתן ביד

הגוי ומרחן הגוי פטורים מכלום, שנא' דגנך ולא דגן גוי. ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל, חייב בכל מן התורה עכ"ל. הנה לא הזכיר עונת המעשרות כלל, רק גמר מלאכתן ומירוחן בלבד, שרק זה בלבד הוא שקובע אם הפירות חייבים או פטורים, אבל עונת המעשרות לא קובעת מאומה. וע"כ גם בהגיעם לעונת המעשרות, אין דינם נקבע אלא ע"י המירווח בלבד. וע"כ עדיין הם תלויים ועומדים, ועדיין לא נגמר פטורם אלא כשמירוחן הגוי. אבל אם לקחם ישראל לפני המירווח של הגוי, ומירוחן חייבים בכל מהתורה, וזה אפי' שהגיעו לעונת המעשרות בידי הגוי, כיון שלא גימרן עדיין לא נפטרו. אבל אחר שהגוי מירח הפירות שלו מיקרי דיגון של גוי ופטורים מכלום, ולא יועיל אם ישראל יקחם מן הגוי, שכבר נפטרו לגמרי. והדבר מפורש בלשון הרמב"ם שם (הי"א) שכתב: ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן, וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה. עכ"ל. ומרן בכס"מ הביא הגמרא דבכורות (י"א ע"ב) א"ר חנינא הלוקח טבלים ממורחים מן הגוי ממרחן והן שלו, דמרחינהו מאן אילימא דמרחינהו גוי דגנך אמר רחמנא ולא דגן גוי, אלא דמרחינהו ישראל מרשות הגוי, מעשרן דאין קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשר, וכו'. וכתב הכס"מ ומפרש רבינו דהא דקאמר דמרחינהו ישראל מרשות גוי, היינו שלקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן, וגמרן ישראל. וכן פירשו התוספות שם. עו"כ בכס"מ, ומ"ש חייבים בכל מן התורה, משמע לרבינו דדרשא דדגנך ולא דגן גוי, דרשא גמורה היא מן התורה. אלמא כל שאינו דגן גוי, אלא דגן ישראל חייב מן התורה. עכ"ל.

ומה שדקדקתי מלשונו של הרמב"ם, שכתב לקחן ישראל קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבים בכל מן התורה. דמשמע דמירווח הוא שקובע ולא עונת המעשרות, הנה גם בגמ' דבכורות הנז' לא הזכירו עונה"מ כלל, אלא רק גמר הפירות ומירוחן כמו בלשון הרמב"ם ז"ל, וגם מה שמפורש בהרמב"ם דמירווח של ישראל בעוד שהפירות של הגוי לא מחייבין בתרו"מ. הנה כן עולה מדברי הכס"מ הנזכרים, שכך פירש להדיא בדברי הגמרא דבכורות הנזכרת. וכנראה שהטעם כמו שכתבתי דמירווח לבד לא מספיק אלא בעי' שימרח הפירות שלו, ואז מיקרי דגנך.

וראיתי כעת בספר המפתח על הרמב"ם כאן שכתבו, לקחן ישראל וכו' וגמרן ישראל. משמע דמירווח ישראל ברשות גוי, חשיב מירווח גוי, וצ"ע מהלכה י"ג דאזלינן בתר הממרח, ולא בתר בעל הפירות. מרכה"מ ח"א כאן. שו"ת רבנו בצלאל אשכנזי (סי' א' דף ד' טור א') חזו"א שביעיית (סי' א' ס"ק כ"א), קה"י זרעים (סימן ט'), וע"ש שציינו עוד רבים. [הוספתי על אותם ציונים גם את הר צבי זרעים ח"א (סימן י"ז)].

ומה שהעירו מהלכה י"ג שם, ישראל שמכר פירותיו לגוי קודם שיבוא לעונה"מ,

וגמרן הגוי פטורים מן התרו"מ, ואם אחר שהגיעו לעונה"מ אע"פ שגמרן הגוי חייבים בכל מדבריהם וכן הגוי שגמר פירות ישראל הואיל ודיגונן ביד גוי אינן חייבין בתרו"מ אלא מדבריהן. וכתבתי על סוגיא זו באורך, והיא נדפסה בשו"ת כרם שלמה (ח"א תרו"מ סימן א').

והנה הגאון מעדני ארץ המשיך לדון עוד שם באות ה' ועד אות י' בדין זה באורך כדי ה' הטובה עליו. ועוד חזון למועד אי"ה ברוך הוא.

ובאות י' כתב: סוף דבר נלע"ד בכונת הכס"מ שהוא כדברינו. וראיתי שגם הגר"ח הלוי ז"ל (פ"ב מביכורים הט"ו) סבור, שכונת הכס"מ רק לחלק בין הפקעת קדושה מהקרקע להפקעת קדושה מהפירות. וממילא פשוט הוא שגם מדאורייתא אסור לחרוש ולזרוע בשדה של נכרי וע"ש עוד מזה. ושב וכתב שם (ד"ה) העולה מדברינו, שאפילו לא ננקוט כלל כפירושונו בכונת הכס"מ. מ"מ אין להתיר כלל עפ"י שיטת הכס"מ לעבוד בזה"ז אפילו עבודות דרבנן בשדות נכרים כיון שמבואר להדיא שמדרבנן ודאי אסור. וגם פסק הרמב"ם¹⁷ (שביעית פ"ח ה"ח) מחזיקין ידי עכו"ם בדברים בלבד, כגון שראהו חורש או זורע, אומר לו תתחזק או תצליח וכיוצא בדברים אלו מפני שאינם מצווים על שביעת הארץ, אבל לא יסעדנו ביד. ואע"ג דבחרישה איכא רבוותא דס"ל דאינו אלא מדרבנן. ומה גם לסעוד ביד, בודאי דאינו אלא מדבריהם, ואפי"ה אסור. וע"ש עוד שמסתפק שאפי' לעבד הקרקע ע"י נכרי אפשר דאסור ע"ש. (ולכאורה שם מיירי מאיסורים דרבנן, ובודאי שאין הפירות נאסרים על ידי זה).

עו"כ שם (ד"ה) ולענין דיעבד אם עבר ישראל זורע בשדה המכורה לגוי, אם התבואה אסורה באכילה או לא. וכתב שהספק הוא רק מצד מה שדן כאן, אבל בפרקים הבאים בעה"י יש עוד טעמים אחרים, ובודאי שיש עוד צדדי היתר בדבר זה. דאף שהכס"מ (פ"ד הכ"ט) ובאבקר"ר כתב בפשיטות דאסור, מצאנו למהר"י קורקוס ז"ל שם, שמסתפק בזה ודעתו נוטה להתיר, וז"ל: ואם זרע ישראל בקרקע של גוי לדעת רבינו (פ"ד הט"ו) שסובר דמי שזרע ישראל בקרקעו אינו אסור אלא משום ספיחים, אפשר שכשזרע בקרקע גוי לא שייך גזירת ספיחים, או אפשר דל"פ רבנן דבכל גוונא גזרו במה שזרע ישראל, והראשון נראה יותר בדעת רבנו. עכ"ל. ומכיון שכן אפשר דבזה"ז דהו"ל תרתי דרבנן יש להקל. עכ"ל של מעדנ"א.

17. עו"כ חתני הרה"ה הגו' נר"ו וז"ל: צ"ב מה משיב מו"ח על ראיות אלו שאף אם נפרש בכ"מ בהכ"ט כפירוש מו"ח מ"מ מראיות אלו מוכח שאסור לעבוד גם בקרקע גוי. עכ"ל. כבר כתבתי לעיל שאין זה גדר של איסור עבודה, אלא שלא לסייע בעבודת שדה בשביעית אפילו שהעובד הוא גוי שאינו מצווה כלל.

עו"כ שם שמתשובת הרמב"ם (סימן קו"ל) גר' יותר כהכס"מ ע"ש. ויש מקום חשוב לדון במשמעות תשובת הרמב"ם זו.

ואני עני כבר כתבתי שגם לדעת מרן ז"ל בכס"מ אין לחלק בין קדושת הפירות לקדושת הקרקע, וכפי שכבר כתבתי שכן מוכח להדיא מהרמב"ם בשביעית פ"ד (הט"ו), וכן עולה מהרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"י והי"א) דכמו שלא מועיל מירוח ישראל בפירות הגוי כל עוד שהפירות הם של הגוי, ה"נ אין איסור בעבודת הקרקע כל עוד שהיא תחת יד הגוי, דהטעם דלא מהני מירוח ישראל אלא אם מירח אותם פירות אחר שלקחן מהגוי, משום שכל זמן שהן תח"י הגוי דינם שהן מופקעים לגמרי, וכן דין הקרקע כל זמן שעדיין היא ביד הגוי היא מופקעת לגמרי ואין איסור לעבוד בה. שהרי בכס"מ (שביעית פ"ד הכ"ט) השווה דיני תרו"מ עם דיני שביעית כהדדי.

ומה שכתבתי שדברי מרן בכסף משנה שם הוא לשיטת הכפתור ופרח בלבד. כבר כתבתי שזה מוכח בבירור מתוך דבריו של מרן ז"ל בכס"מ שם, ואחזור להעלות עיקרי הדברים להראות שכן עולה ממהלך דברי מרן ז"ל בכס"מ שם. שהרמב"ם כתב שהפירות של הגוי ממה שזרע בשדה שקנה בא"י מותרים. והכס"מ הביא קושיית הכפתור ופרח (פרק מ"ז) ממ"ש במשנה (ריש פ"ו) לא נאכל ולא נעבד, והרמב"ם פירש, שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול ממה שתוציא, והכפתו"פ כתב שזה אפילו בקרקע הגוי, וע"ש שמוכיח שלהרמב"ם דין זה דנעבד הוא גם בקרקע של גוי ע"ש. וכתב דבשלמא ספיחים שהם גזירת חכמים, לא שייך גבי גוי, אבל מה שהוא אסור מהתורה מפני שבת הארץ וקדושתה, אותה איסור לא הופקע בקנינו של גוי דאין קנין וכו'. ואפי' שהם אינם חייבים בפירותיהם יש מעשר ונוהג שביעית, שביטול גזירת ספיחין לא התיר עבודה בשביעית, וכמו שכתב (בהלכה כ"ו, במקומות שלא החזיקו עולי בבל) שהספיחין מותרים ועבודה אסורה, ואין לומר מי שספיחיו אסורים פירותיו אסורים, ומי שספיחיו מותרים פירותיו מותרים, שהרי איסור פירות אינו בא מכח הספיחים, אלא איסור הספיחים בא מכח איסור הפירות, ותלי תניא בדלא תניא. (שהכפתור ופרח הבין שהרמב"ם בהלכה כ"ט, תלה היתר הפירות בהיתר הספיחין משו"כ אמר עליו שהוא תלי תניא בדלא תניא). וכיע"ש.

ומרן בכס"מ הביא כל לשונו, וכתב שכל דבריו הם שלא בהשגחה, דמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה אפשר שחזר בו כאן, ופירשה לענין ספיחין ר"ל ולא נזכר כלל איסור בפירות שגדלו בשדה שנעבד אלא רק איסור ספיחין בכל הגדל בארץ ואפילו מאיליו וא"כ אין מקור לאסור הגדל ע"י זריעה. ועוד י"ל דמ"ש בפיה"מ שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול וכו'. היינו דוקא שאותו אחר הוא ישראל (נלע"ד שכונתו שגם הקרקע

של ישראל). אבל אם הוא גוי מותר. עו"כ מרן שם, דמ"ש עוד (הכפתור ופרח) אבל מה שאסור מה"ת לא הופקע, לא דק דבהלכות תרומות (פ"ט ה"ב, ופ"י ה"ט) כתב ששביעית בזה"ז דרבנן. ומ"ש לא נפקע אותו איסור בקנינו מטעם שאין קנין לגוי. אישמתיתיה מ"ש הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"י) וכו'.

עו"כ מרן שם, לחלק בין הלכה כ"ו שכתב שדה של ישראל שהחזיקו עולי מצרים ולא עולי בבל, ואילו כאן השדה של גוי, ומ"ש שתלה היתר פירות בהיתר ספיחין, לא ירד לסוף דעת רבינו, שמה שכתב ולא גזרו על הספיחין, לא כדי לתת טעם להיתר הפירות שזרע הגוי בשדהו בא, כמו שנראה מדברי הכפתור ופרח. ופירוש דברי רבינו כך, גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, כלומר מפני שהשדה של גוי וגם לא נעבדה ע"י ישראל ולכך מותרים. ומשום דאיכא לאקשווי אהא אע"פ שלא נעבדה ע"י ישראל אפ"ה היה לנו לאוסרם דלא גרעי מספיחין שלא עובדו ע"י ישראל ואפ"ה אסורים. וכו'. והנה כל מה שכתב באורך גדול הוא לקיים דברי הרמב"ם ולהסיר מעליו הערותיו וקושיות של הכפתור ופרח וכמפורט לעיל. שהקשה כמה קושיות על הרמב"ם שלדעתו (של הכפתור ופרח) הרמב"ם תלה היתר הפירות בזה שאין בהם ספיחים וכנ"ל.

וע"ז כתב מרן ז"ל: אילו היה יורד לסוף דעת רבינו לא היה כותב כן. ופירש שמה שכתב בענין ספיחין הוא לתרץ קושיא אחרת שהיה לנו לאסור פירות אלו משום ספיחין, ותירץ דבגוי לא שייכת גזירת ספיחין כלל. אבל היתר הפירות לא תלוי בזה שאין ספיחין בגוי, אלא הם מותרים מפני שהשדה של הגוי, והוסיף ע"ז מרן בזה"ל: וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך מותרים. עכ"ל. שבא לפרש שגם להבנתו של הכפתור ופרח שסמך על פירוש המשנה להרמב"ם (ריש פ"ו), דתנן לא נאכל ולא נעבד, והרמב"ם פירש, שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול ממנה שתוציא. והוסיף על זה הכפתור ופרח, שזה אפילו בקרקע הגוי וכו', (וכמובא בראשית דברי הכס"מ) וכנ"ל. ולזה מרן ז"ל כתב דהטעם שהתיר הפירות הוא רק משום שזה קרקע של גוי, ולא משום שאין בה איסור ספיחין. אלא שלהכפתור ופרח שנסמך בכל כוחו על פירוש המשנה להרמב"ם הנו', לא נוכל לומר שהפירות מותרים רק משום שהשדה של הגוי, ששם כתוב שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול ממנה שתוציא. והכפתור ופרח הוסיף על זה, וזה אפי' בקרקע הגוי וכנ"ל. (וע"ש שנתן טעם להוכיח את זה). ומפני זה הוסיף מרן ז"ל: 'וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הילכך מותרים. עכ"ל. כלומר שגם לשיטת הכפתור ופרח דהנעבד או נזרע בשדה של גוי גם כן אסורים, ולפי זה בכל אופן שנעבד אסור, ומזה הכריח לומר שהרמב"ם התיר הפירות משום שאין איסור ספיחין בשדה של גוי, לזה דחה הכס"מ דברי

הכפתו"פ שכאן אין מקום לאסור משום שנעבד, שהרי לא נעבד ע"י ישראל, ואין שום טעם עוד לאסור הפירות, ומה מקום יש לתלונותיו של הרב כפתור ופרח ז"ל.

ומיהו לדעת מרן ז"ל כל ההיתר של הפירות, הוא רק משום שגדלו בשדה של הגוי, דאע"ג שאין קנין לגוי להפקיע מקדושת א"י, כבר כתב מרן בכס"מ לעיל באותו הדיבור שכל זמן שהשדה ביד הגוי היא מופקעת ממעשר ומשביעית וכו'. ודינה של השדה כל זמן שהיא ביד הגוי, כמו למ"ד יש קנין גוי להפקיע, ואשר ע"כ מותר ליהודי לעבוד בה, ומזה יוצא בבירור שמה שיוצא מעבודתו מותר באכילה.

ומה שפירש הרמב"ם במשנה (דריש פ"ו) הנ"ל, כבר תירץ בכס"מ לעיל בשני אופנים, ראשית כתב דאע"ג שבפירוש המשנה כתב כן, כאן בפרק זה פירשה לענין ספיחין. עו"כ ועו"ל דמ"ש בפירוש המשנה, שאם תיעבד ע"י אחר אסור כו'. היינו דוקא כשאותו אחר ישראל אבל אם הוא גוי מותר. עכ"ל. ועפ"ז כתב כאן דכיון שהשדה של גוי וגם לא נעבדה על ידי ישראל, הפירות מותרים גם לשיטת הכפתור ופרח, ואין צריכים לטעם שאין בהם משום ספיחין. ועל כן מוכרחים לפרש שענין הספיחין הביאו הרמב"ם לתרץ למה לא נאסור פירות אלו משום ספיחין, לזה כתב דכיון שספיחין אינם אסורים מן הדין אלא גזירה שלא יזרעו וכו', בגוי לא שייכת גזירה זו כלל, וע"כ הפירות מותרים ואין בהם גם משום ספיחין.

ומלבד מה שכתבתי במאמר הקודם מדברי מרן הראש"ל ע"ה ביבי"א הנ"ל שלא העיר מאומה מדברי מרן הכסף משנה הזה, שהיא סוגיא בדוכתה שדברי מרן נכתבו על הלכה כ"ט, שבה התיר הרמב"ם את הפירות שגדלו מזריעת הגוי בשדה שקנה בא"י, ומרן הראש"ל דן על אותה הלכה גופה ובאותו ענין, ועם כל זה לא הזכיר את דברי הכס"מ הנ"ל כלל, ש"מ שכך למד בפשיטות שמרן ז"ל בכס"מ לא אמר דבר זה שישאל לא עיבדה אלא לשיטתו של הכפתור ופרח, אבל למרן פשיטא ליה דמותר לישראל לעבוד בשדה של הגוי כל עוד היא תחת ידו.

הנה עוד ראיתי להוכיח כן מדברי החזו"א שכתב בשביעית (סימן י' סק"ו) בד"ה ואם עבר ישראל ונעשה פועל לנכרי וזרע שדהו בשביעית, אפשר דאסורין משום ספיחין, דבכלל גזירה שהפירות שנזרעו באיסור יהיו אסורים והוסיפו לאסור גם בעלו מאליהם, ונהי דבעלו מאליהן התיירו בשל נכרי, אבל בנזרעו ע"י ישראל הן בכלל גזירת ספיחין, מיהו אפשר כיון שגזירה זו אין בה הפסד להחשוד, ולא יפרוש בשביל זה מלהיות פועל אין זו בכלל הגזירה. וכו' עכ"ל.

והנה הוא עלה ונסתפק בדין הזה, שישאל עבד בשדה של הגוי וזרעה אם הפירות

שיוצאים מזה מותרים, או לא. ומדהביא את הצד להקל באחרונה נראה שנטתה דעתו הגדולה להקל בזה, שאם היהודי זרע בשדה של הנכרי שקנה בא"י, דהפירות מותרים, ולא הזכיר כלל את דברי מרן הכסף משנה, שעל הדין של פירות שגדלו בקרקע של הגוי, כתב שלא עיבדה ישראל, שזה הוא גופו של הספק של החזו"א. ולא הוכיח מהכס"מ להחמיר, ולא הזכירו אפילו ברמז. וא"א לומר שזה נעלם מעיני קדשו, שדברי הכס"מ הם על הלכה זו (הכ"ט) שבה הסתפק ובה דן החזו"א הנו'. ובודאי ראה והביט במה שכתב בכס"מ, אלא ודאי דסבירא ליה שלא כתב כן אלא לשיטתו של הכפתור ופרח, אבל הכס"מ עצמו מפשט פשיטא ליה דאפילו נעבד ע"י ישראל אין לאסור הפירות. וכמו שכתבתי לעיל.¹⁸

והלום ראיתי בדרך אמונה (פ"ד הכ"ט ס"ק רי"א) שהביא הספק של החזו"ן איש הנו' בקצרה, וז"ל: ואם עבר ישראל ונעשה פועל לגוי וזרע שדהו בשביעית צ"ע אם אסורים. עכ"ל. ובציון ההלכה שם (אות שע"ד) כתב, ועיין במהר"י קורקוס ז"ל שהסתפק גם כן בזה ומצדד להקל. עכ"ל. ובאמת ממהר"י קורקוס ז"ל נראה שפשט לספקו והעלה להקל, ומדהביא הספק הזה על ההלכה הזו, וגם הזכיר דברי מהריק"ו ז"ל, ולא הזכיר כלל את דברי הכסף משנה, נראה דפשיטא ליה שהכס"מ אמר כן רק לפי שיטתו של הכפתור ופרח בלבד, וכנ"ל.

ובהיותי בזה הראני בני הרה"ג ריש"י שליט"א עוד תשובה של מרן הראש"ל גאון ישראל, והיא נדפסה בשו"ת יחזה דעת ח"ז (שנדפס מקרוב אחר עלות מרן לגו"מ, ונדפס ע"י בנו יבלחט"א הרה"ג ר' משה יוסף שליט"א), ובו דן על ישראל שזרע בשביעית בקרקע שנמכרה לגוי ערב שביעית, אם הפירות מותרים באכילה. והזכיר לשון הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ט) עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים. שלא גזרו על הספיחים וכו'. והביא דברי מרן בכסף משנה שם שהביא קושית הכפתור ופרח (פרק מ"ז) מפירוש הרמב"ם על המשנה (פ"ו מ"א) לא נאכל ולא נעבד, ופי' הרמב"ם שאם נעבד ע"י אחר אסור לאכול ממה שתוציא. וא"ל שזה דוקא בקרקע של ישראל, דא"כ הטעם שבשל גוי מותר, הוא משום שיש קנין לגוי להפקיע, ואנן קיי"ל דאין קנין לגוי להפקיע.

ומרן שם תירץ שר"ל שאעפ"י שבפיה"מ כתב כן, כאן בהלכה פירשה לענין ספיחים בלבד, ומרן כתב שכן מפורש בתשובת הרמב"ם פאר הדור (סימן ט"ו) ובהוצאת פריימן

18. עו"כ חתני הנ"ל שליט"א: מ"מ מבואר שפשוט לחזו"א שאסור לישראל לעבוד בקרקע הגוי. עכ"ל. נכון הדבר ומסתבר שאסור עבודת ישראל בשדה של הגוי רק מדרבנן, ועל כן לא נאסרו הפירות. וזה רק לחזו"א בלבד, אבל בדברי מרן ז"ל בכס"מ אפשר דמתיר לגמרי.

(סימן קו"ל). וכן הוא בפיה"מ הנדפס מחדש שהגיה שם הר"מ בכת"י ופירש שלא נאכל ר"ל משום ספיחים. ועוד תירץ שמה שפירש בפיה"מ שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול מה שתוציא, היינו דוקא כשאותו אחר הוא ישראל אבל אם הוא גוי מותר. והא דקי"ל אין קנין לגוי, היינו כשחזר ישראל וקנאה ממנו וכו' אבל בעודה ביד גוי מופקעת היא מקדושתה, ע"כ.

וכתב מרן ביחו"ד על זה, ולכאורה משמע (מהתירוץ השני) שאם נעבד ע"י ישראל הפירות אסורים אפילו בקרקע של גוי, שלא מיעט אלא כשזרע הגוי את שדהו. ואפשר לדחות ולפרש בכונת מרן, שר"ל שאם אותו אחר הוא גוי, אפי' בקרקע של ישראל מותר משום ספיחים, הואיל והגוי לא מצווה על השביעית, ולעולם לא מיירי בקרקע של גוי שזרעה ישראל. (עו"כ שם, שבאמת היה מרן יכול לומר בקיצור, שזהו דוקא בקרקע של ישראל, משא"כ בקרקע של עכו"ם (דבזה אפילו זרעה ישראל מותר). כיון שיש קנין לגוי להפקיע קדושתה בעודה בידו, אלא שבא לומר רבותא, שאפילו בקרקע של ישראל אם זרעה גוי מותר. ודו"ק). עו"כ שם שלתירוץ הראשון של הכס"מ שהרמב"ם בחיבורו מפרש לא נאכל משום ספיחים. [שלא כמו שפירש בפיה"מ], כתב ביחו"ד, לכאורה י"ל ג"כ שגם בזרע ישראל בקרקע של גוי מותר, כיון שהופקעה קדושתה. אלא שא"כ למה הוצרך רבינו לומר שלא גזרו אלא משום עוברי עבירה וכו', תיפוק ליה שהופקעה מקדושתה ואין בה דין ספיחים, וצ"ע. עכ"ל.

והנה באמת התירוץ הראשון של הכסף משנה הוא עיקר בדעת הרמב"ם ז"ל, שכתב מרן ביחו"ד שכן מפורש בתשובת הרמב"ם פאר הדור סימן ט"ו, ובהוצאת פריימן סימן קו"ל, וכנ"ל.

[וכבר כתבתי לעיל בשם מו"ר במשנת יעקב שמיטה ויובל (פ"ג הי"א) שהביא דברי הכס"מ הללו, ע"ש מה שהקשה ע"ד מהריק"ו שכתבם גם הכס"מ ע"ש. ושם כתב שמה שכתב בכס"מ שמרן חזר בו בחיבורו ממה שכתב בפיה"מ, דבר ה' אמת היה בפיהו, שכ"כ הרמב"ם גופיה בתשובתו ע"ש].

ובאמת לפי התירוץ הזה י"ל שגם בזרע ישראל את שדה הגוי מותר, כיון שהופקעה קדושתה. וכמו שכתב מרן ביחו"ד, אלא ששב והקשה על זה, שאם כן למה הוצרך הרמב"ם לומר שלא גזרו אלא משום עוברי עבירה וכו'. תיפוק ליה שהופקעה מקדושתה ואין בה דין ספיחים, וצ"ע.

ואני עני אנסה לתרץ קושיתו של מרן זצ"ל, ובזה תתחזק מסקנתו ביחווה דעת שם

[וגם בשו"ת יביע אומר, שהעלה שבשעת הדחק יש להתיר ליהודי לעבוד בשדה שהגוי קנה בא"י וכנ"ל במאמר הראשון ע"ש].

די"ל דלעולם העיקר כהפי' הראשון של הכס"מ שזה גם מפורש בתשובת הרמב"ם ז"ל, שהרמב"ם חזר בו מפירוש המשנה,¹⁹ וגם כשזרע ישראל מותר. ומה שהקשה למה הוצרך הרמב"ם לומר שלא גזרו על הספיחין אלא משום עוברי עבירה. לזה י"ל שכבר כתב מרן בכס"מ בסוף דבריו, שמה שכתב הרמב"ם שלא גזרו על הספיחין, אלא משום עוברי עבירה, אינו נתנית טעם להיתר הפירות שגדלו בשדה שהגוי קנה בא"י, אלא ההיתר הוא משום שזו שדה של הגוי ושעדיין היא בידו, ומ"ש שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה וכו', הוא לתרץ קושיא אחרת, דקשה²⁰ למה הפירות שבשדה הגוי מותרים, והרי חז"ל אסרו הספיחין אפי' שגדלו מאליהם ואלה שזרען הגוי בשדהו, לא עדיפי ממה שגדל מאליו, ויש לנו לאסור גם פירות הגוי משום ספיחין, לזה תירץ הרמב"ם דאם איסור הספיחין היה מן הדין אה"נ שגם מה שגדל אצל הגוי יאסר. אבל כיון שאיסור ספיחין הוא משום שמא יזרע בסתר וכו', זה לא שייך כלל אצל הגוי שאינו מצווה על השביעית כלל, וא"כ הגם שקדושת הקרקע כל עוד היא תחת ידי הגוי היא מופקעת מקדושתה, וע"כ גם אם זרע ישראל בקרקע של הגוי מותר, אפ"ה הוצרך הרמב"ם לומר שלא גזרו אלא משום עוברי עבירה וכו', כדי לפרש למה לא יאסרו משום ספיחין, שאסרו אותם חז"ל אפילו שגדלו מאליהם ויד אדם לא נגעה בהם, לזה אמר שגזירת ספיחין אין לה שייכות אצל גוי כלל.

עו"כ מרן ביחו"ד שם (אות ב') שכל זה הוא בשיטת רבינו, אבל לשי' רש"י (בסנהדרין כ"ו ע"א) אגיסטון אני בתוכו, שמותר לישראל לזרוע בקרקע של גוי. וכן דעת הר"ח והערור והמאירי, ולפי"ז יש להתיר הפירות כיון שלא נעשה בעבירה, ובקרקע של גוי לא גזרו איסור ספיחים מעיקרא.

עוד הביא דברי מהר"י קורקוס ז"ל שכתב שאם זרע ישראל בקרקע של גוי, לדעת

19. וכתב חתני הנ"ל, וז"ל: גם כשחזר הר"מ אין זה אומר שאם זרע ישראל מותר, אלא רק שלא מפורש במשנה שאסור. עכ"ל.

מ"מ אם בפיה"מ אסר באם נעבד ע"י אחר, וחזר בו מזה בהלכה, ש"מ שמעתה ס"ל שאם זרע ישראל מותר.

20. וחתני הנ"ל כתב כאן, כנראה שכוונת מו"ח לומר שיש מקום לאסור אע"פ שאין קדושה בקרקע ומעין לא פלוג וע"כ נצרך הר"מ לטעם הזה ולע"ד צריך להדגיש יותר נקודה זו. ומ"מ זהו דוחק קצת. והכוונה דכמו שגזרו בגדלו מאליהם אפי' שלא נעשה בהם שום איסור כלל משום שמא יזרע וכו', ה"נ נאסור בזה אפי' שהגוי לא עביד איסור, ומצד קדושת הקרקע, הרי היא א"י רק שאין בה חיוב בעודה ביד הגוי, ושייך לגזור בה, אלא שכתב הרמב"ם שגזרת ספיחין לא שייכת גבי גוי כלל.

רבינו שסובר שמה שאסור בזרע ישראל בקרקע שלו, אינו אסור אלא משום ספחים. אפשר שבזרע ישראל בקרקע של גוי לא גזרו משום ספחין, או אפשר דלא פלוג רבנן, ובכל אופן שזרע ישראל גזרו, והראשון נראה יותר בדעת רבינו, ע"כ. [ונראה שהוא כמפורש²¹ בהרמב"ם פ"ד הט"ו]. (ועיין מעדני ארץ שביעית סוס"י ט"ו וי"ל ע"ד). [וכבר הבאתי דברי המעדני ארץ לעיל].

עו"כ ביחוד שם, ומ"ש הרדב"ז בפירושו להרמב"ם שאם ישראל עבד בקרקע של גוי, הואיל ונעשה באיסור פירותיו אסורים. לכאורה אינו מוכרח וכמו שכתב מהר"י קורקוס (בפ"ד הט"ו) שאפי' כשזרע באיסור הפירות מותרים, והביאו מרן בכסף משנה, שגם במקום שאמרו אם נטע יעקור, מ"מ אם לא עקר הפירות מותרים, וכו' ע"ש. [ולהלן אביא המשך דברי מרן שכתב שם ע"ד הרדב"ז ז"ל בסוף אות ב'].

והנה לפנינו דברי מרן הראש"ל ארוכים וערוכים באומנות נפלאה ומרהיבה לא הניח דבר גדול וקטן כיד ה' הטובה עליו, ודן בפרטי דברי מרן בכס"מ בשני התירוצים שכתב על קושית הכפתור ופרח שהקשה ע"ד הרמב"ם בהלכה כ"ט, מפירוש הרמב"ם במשנה (פ"ו מ"א), וככל מה שכתבתי, ולא הזכיר כלל לדברי מרן בכס"מ שם בסוף אותו הדיבור עצמו. שכתב: מפני שהשדה של גוי וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך (פירותיה) מותרים. שמזה למדו המעדנ"א ועוד שהכס"מ כתב במפורש שהפירות מותרים מפני שלא עבד בה ישראל, הא אם עבד בה הפירות אסורים, וכנ"ל.

ולכאורה זה מפורש להדיא בדברי הכס"מ, ולא היה מרן הראש"ל צריך לדקדק בדיון זה עצמו באותם התירוצים שכתב מרן בכס"מ בתחילה על קושית הכפתור ופרח מפירוש המשנה להרמב"ם, שעמד מרן הראש"ל זללה"ה באורך לדייק ולדקדק אם אסור מרן בכס"מ עבודת ישראל בשדה של הגוי או לא, בדיקדוקים חזקים ועמוקים ככתוב לעיל. וכאן דבריו מפורשים ולא הזכירם והם באותו הדבור ממש.

על כן נלע"ד שזו הוכחה ברורה שמרן הראש"ל הבין שהכס"מ כתב את זה רק לפי שיטתו של הכפתור ופרח, לומר שגם לפי דעתו אין סיבה לאסור הפירות שהרי לא עבד בה ישראל. וכאשר ביארתי לעיל בס"ד.

עו"כ ביחוד שם, ועוד שהרדב"ז הסביר הטעם לאסור הפירות²² משום שנעשו

21. לא הבנתי מה מפורש הט"ו ששם כתוב שיש איסור ספחין וזה גופא הצד השני בספק מהריק"ו אם כן הוא גם בקרקע הגוי. עכ"ל חתני הנ"ל שליט"א. מיהו שם מדובר בישראל שזרע בשדה שלו ואם בזה אין איסור נעבד, אלא רק ספחין, ק"ו בשל גוי שאין איסור נעבד, וספחין לא שייך בשדה של גוי כמ"ש הרמב"ם ז"ל שם להדיא.

22. עו"כ חתני הנ"ל שליט"א: צל"ע היכן נתבאר שאסורים שצריך לתת טעם למה. עכ"ל. לא כתוב שאסורים, רק הסתפק ונתן טעם לכל צד מהספק. ודו"ק.

באיסור. ולפי דברי רש"י ור"ח והערוך²³ הנ"ל אין שום איסור לעבוד בקרקע של גוי, ומכ"ש לדידן דקי"ל דשביעית בזה"ז מדרבנן, י"ל שגם הראב"ד בהשגות (פ"ד הט"ו) שאסר בעבר וזרע בשביעית, הרי אמר שם שבמקום שהשביעית מדבריהם (כמו עבר הירדן ומקומות שלא כבשום ע"כ), אפשר דלא אמרו בהן יעקור, והה"נ לדידן ששביעית בזה"ז מדרבנן די"ל דלא חייב לעקור. וכ"כ בשבת הארץ שם.

ועוד שהרדב"ז תלה הטעם לפי מאי דקי"ל שאין קנין לגוי להפקיע משביעית. ולפי מ"ש מרן בכס"מ וכן באבקת רוכל (סימן כ"ד), שכל עוד שהקרקע ברשות הגוי היא מופקעת מקדושתה אין לאסור הפירות. ויש עוד מקום לומר שגם אם קנסו הוא רק לזה שעבר וזרע בלבד, וכמ"ש בתוספות אנשי שם על המשנה (שביעית פ"ד מ"ב) שדה שנטייבה בש"א אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובה"א אוכלים. וכתב שמהרי"ט אלגאזי בבכורות (פ"ה אות מ"ג, ה') כתב בשם מהר"ש סירליאו בביאורו לירושלמי שם, שב"ה לא התירו אלא לשאר אדם, אבל זה שעבר בודאי אסור. וה"נ י"ל שלא קנסו אלא לזה שעבר ועיבד את השדה בלבד, ולא לאחרים.

עוד הביא שם מתשובת הרמב"ם הנ"ל (פאר הדור סי' ט"ו ובהוצאת פריימן ס"ס קו"ל), שיש בדברי הרמב"ם כמו שהובא שם, לדון על מה שיצא ממה שזרע ישראל בשביעית שאולי התכוון הרמב"ם שאסור מדרבנן כמו ספיחים שגדלו מאליהם, ששם כתב שאפי' לישראל לא אסרה תורה אלא זריעה בלבד, אבל הירק היוצא מאליו או אפי' עבר וזרע, הוא מותר מן התורה כמו כלאי זרעים שאסור לזורעם ומותר לאכול היוצא מאליו, ורבנן הם שגזרו עליו, מפני עוברי עבירה. וכתב שסיום הלשון "ומותר לאכול הדבר היוצא מאליו", קשה שהרי כתב, שמן התורה מותר גם מה שזרע באיסור כמו בכלאים.

ושוב הביא שו"ת הרמב"ם (הוצאת מקיצי נרדמים ע"י יהושע בלאו ירושלים תשי"ח ח"א ס"ס קכ"ט עמוד רל"ה) בלשון ערבי שכתבו בנוסח אחר, שאין איסור מה"ת אלא לזרוע בלבד, אבל דבר הצומח אפי' עבר וזרע מותר מן התורה, כמו כלאי זרעים וכו'. וגזירה שמא יזרע אסרו אפי' ספיחים העולים מאליהם ע"כ. ואין שם תיבת הצומח מאליו, ומזה השיב על דברי בית רידב"ז (פ"ג דכ"ד סע"ב) שכתב שנ"ל לאמיתה של תורה שאם עבר וזרע אסור לאכול הפירות מן התורה ע"ש שנושא ונותן בדבריו וכתב עליו: ואני אומר שאינו נכון ולא ברור כלל וכלל.

23. עו"כ חתני הנ"ל שליט"א: משמע שלהר"מ אסור. עכ"ל. ולא כך, אלא שברש"י ור"ח מבואר להיתר, וברמב"ם לא מפורש.

והביא דברי הג"ר נחום וידנפלד במשמרת להבית שבסוף ספר בית רידב"ז, שכתב שהעיקר כפשט – דברי הרמב"ם שכמו בשדה שנטיבה ה"ה בזרע או נטע הפירות מותרים מה"ת, ורק מדרבנן כתב הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סי' רמ"א) דבנעבד הפירות אסורים דלא גרע מספיחים שאסורים מדרבנן. וכתב ביחוד וכבר כתבנו שגם להראב"ד י"ל דבשביעית בזה"ז שהיא דרבנן אין לאסור. [וצ"ל שכל זה הוא בשדה של ישראל אבל בשל גוי כבר כתב הרמב"ם בהלכה כ"ט שלא שייך בגוי גזירת ספיחין].

עו"כ שהגר"י ידיד בקונטרס השמיטה שארית יוסף ח"ד עמ' קכ"ד) כתב על הפירוש של הרידב"ז בדברי פאר הדור, שהוא כמעיל פילא בקופא דמחטא. ואין לנו לזוז מדברי הרמב"ם שאפי' אם זרע ישראל בעבירה אין לאסור הפירות, והכי נקטינן. וע"ש עוד מ"ש בזה מרן הראש"ל ביחוד שם.

עו"כ (באות ד') שאעפ"י שהפרישה בחו"מ (סי' קמ"א סקי"ג) כתב שמי שעבר זרע בשביעית פירותיו אסורים משום לא תאכל כל תועבה. אינו מוכרח, לפי מ"ש בחולין (קטו). שיש ללמוד ממעשה שבת וכלאי זרעים שמוותרים באכילה. ולא דמי לבב"ח שהבישול ניכר בו, אבל כאן יומא דקא גרים וה"ה הכא. וכן פסק החזו"א (סימן ג' ס"ק כ"ה) שהזרע בשביעית הפירות מותרים באכילה. וכבר כתבנו שכן פסק הגר"י ידיד דלא כהרידב"ז, ובסנהדרין (כ"ז ע"א) אגיסטון אני בתוכו, לפי הר"ח והערך ורש"י שמותר לזרוע, וא"כ ודאי לא שייך בזה לא תאכל כל תועבה. ועיין בישכיל עבדי ח"ח (חא"ח סי' י"ז או י') ובארץ טובה (חיו"ד סי' ג"ן) שהאריך לדחות דברי הרידב"ז, ועיין ירושלמי שביעית (פ"ב סוף ה"ה) זרעו לירק לפני ר"ה דשמינית ונכנסה שמינית, בין זרעו בין ירקו מותר. [וכ"פ הרמב"ם פ"ד הט"ו, והביאו את הירושלמי למקור דבריו]. ומכאן מקשי' על הפרישה שכתב שפירות שנזרעו בשביעית יש בהם איסור לא תאכל כל תועבה. ועיין ציץ אליעזר חיו"ז (סי' ע"ג). ע"כ.

ובהערה (1) כתבו עיין יבי"א ח"י (חיו"ד סי' מ"ב אות ו') שהעלה שהמוכר שדהו לגוי עדיף שישכור פועלים גוים לעבוד בשדה, אבל אם דל הוא ואין ידו משגת, רשאי מן הדין לעבוד בשדה. עכ"ל וכבר הבאתי דברי יבי"א ח"י לעיל במאמר הקודם.

וזאת תורת העולה מכל האמור בתשובה זו:

גוי שקנה קרקע בארץ ישראל, נחלקו האמוראים במסכת גיטין (מ"ז ע"א) אם יש קנין לגוי להפקיע מקדושת א"י, רבי אלעזר אומר יש קנין לגוי להפקיע, ורבה אומר אין קנין לגוי להפקיע. והרמב"ם פ"א מהלכות תרומות (הלכה י') פסק כרבה, וז"ל גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל

ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרו"מ ומביא ביכורים, והכל מן התורה, כאילו לא נמכרה לגוי מעולם.

ומשמעות הדברים היא, דאע"ג דקי"ל שאין קנין לגוי להפקיעה מן המצוות, זה רק לומר שגם אחר שקנה אותה הגוי אינה כחו"ל שאינה מופקעת לגמרי, וע"כ כשחזרה לישראל חזרה לכל חיוביה מן התורה, שבקדושתה עומדת. אמנם כל זמן שהקרקע ביד הגוי אין עליה שום חיוב, דבשביל להתחייב בעינן שתהיה מארץ ישראל ושהבעלים הם ישראל, אבל כשהיא עדיין ביד הגוי אין בה שום חיוב, ועל כן אם מירח הגוי את פירותיה הם פטורים מכלום, כלשון הרמב"ם שם ריש הלכה י"א. ויתירה מזו שאפילו מירחם ישראל כשהקרקע והפירות עדיין הם של הגוי, פטורים מכלום כמבואר שם. ורק אם לקח הישראל הפירות אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל, חייבים בכל מן התורה. מלשוננו שם (ה"י) דבזה שהפירות של הישראל והוא מירחן מיקרי דיגון של ישראל. והכל מבואר ברמב"ם ובכסף משנה שם.

ועל פי זה פסק הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ט) וז"ל, גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית, פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגוים אינם מצווין על השביעית עד שנגזור עליהם. ומרן בכס"מ האריך בהשגותיו של הרב כפתור ופרח שהרבה להקשות על הרמב"ם בזה, ודחה כל דבריו ובנה יסוד דבריו עפ"י הרמב"ם בהל' תרומות הנו'.

והיה מקום לאסור אותם פירות משום גזרת ספיחין שגזרו גם על ספיחין שגדלו מאליהן אעפ"י שלא נעשתה בהם שום עברה, רק גזרו מפני עוברי עברה שילכו ויזרעו בשביעית תבואה וקטניות וזרעוני גינה בסתר וכשיצמחו יאכלו מהם, ויאמרו ספיחין הן. לפיכך אסרו כל הספיחין הצומחים בשביעית. עכ"ל הרמב"ם (בפ"ד ה"ב). ועל כן היה מקום לומר שגם אלו שזרע הגוי בשדה של גוי, הם בכלל גזרת הספיחים, על כן כתב הרמב"ם שהפירות מותרים, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגוים אינם מצווין על השביעית שנגזור עליהם.

ויש מהאחרונים שרצו ללמוד בדעת מרן ז"ל בכסף משנה, שאסור לישראל לעבוד בשדה של הגוי בשביעית, ודקדקו כן ממה שכתב בכס"מ שם בסוף דבריו, וז"ל: שפירוש דברי רבנו כך הם: גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, כלומר מפני שהשדה של גוי, וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל הלכך מותרים, עכ"ל. ולמדו דש"מ שאם נעבדה ע"י ישראל אסורים הפירות.

ואני בעוניי דחיתי ופירשתי שמרן כתב כן רק לשיטתו של הכפתור ופרח, לומר

דגם לשיטתו דהכפתו"פ אין לאסור הפירות דלא נעבדה ע"י ישראל. אבל לדעת מרן אפילו נעבדה ע"י ישראל הפירות מותרים. תדע שבהלכה ט"ז שם הרמב"ם התיר אפילו בישראל שזרע בשדה שלו שבוזה עבר עברה וכלשון הרמב"ם שם, שכתב בהלכה ט"ו: עבר וזרעו בשביעית ויצא לשמינית אם זרעו לזרע בין זרעו בין ירקו אסור במוצ"ש כשאר ספיחין, ואם זרעו לירק, הואיל ונלקט בשמינית בין זרעו בין ירקו מותר וכו'. עכ"ל. ואם כשזרע ישראל בשדה של ישראל אין בו איסור נעבד, אלא רק כשאר דיני ספיחין, שבירק אזלי' בתר לקיטה, בזה שהשדה של גוי יעלה בדעתנו שמרן יסבור שאם ישראל עבד בה יאסר, אתמהה. והארכתי בכל זה. ולא נשאר בזה אלא ענין ספיחין, לזה כתב הרמב"ם שהגויים אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם.

ומ"מ אפילו שרבים וכן שלמים התירו לישראל לעבוד בשדה של הגוי בשביעית, כיון שיש מחמירים טוב להחמיר, ובשעת הדחק וכיו"ב רשאי מן הדין לעבוד בשדה הגוי. וכן פסק מרן הראש"ל ביביע אומר ח"י (חיו"ד סי' מ"ב אות ו') וגם בספרו יחווה דעת ח"ז ע"ש.



המוצא חמץ ביו"ט שלא ביטלו קודם הפסח

והמסתעף לענין לאו שאין בו מעשה

הרב יוסף שמואל גערליצקי שליט"א
שליח הרבי לעיר תל אביב – יפו
ורב קהילת חב"ד ומרכז תל-אביב

בפסחים דף ו, א "אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי, אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיני". ופירש"י "כופה עליו את הכלי - דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי, ומיהו בבל יראה לא עבר, דהא בטליה בליביה מאתמול, כדאמרינן לקמן הבודק צריך שיבטל בלבו, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי".

אמנם תוס' בכתובות ז, א ד"ה "מתוך שהותרה" כתבו "ומוצא חמץ בתוך ביתו, דאמרינן בפ"ק דפסחים דכופה עליו כלי ולא שרינן לשורפו משום 'מתוך' [היינו מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך], היינו משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה דאסור לטלטלו, אבל אין לומר דאירי כשביטלו, דמכל מקום מדרבנן מצווה לשורפו, והוי צורך היום, דמצווה דרבנן נמי שרינן היכא דאיכא למימר 'מתוך'".

כלומר דלשי' רש"י אם לא ביטלו ועובר עליו בב"י וב"י מה"ת – מבערו ביו"ט, שהרי מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי לענין זה, ולשיטת התוס' אף אם לא ביטלו אינו יכול לבערו ביו"ט, משום איסור מוקצה דרבנן שאסור לטלטל את החמץ וממילא אינו יכול לבערו.

והרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ג ה"ח כתב "ואם מצאו ביו"ט כופה עליו כלי עד לערב ומבערו", וכתב שם המגיד משנה "ודעת רבנו לפי הנראה לפרשה אפילו בלא ביטול,

ואעפ"כ אינו יכול לשורפו ביו"ט ולא לפררו ולא לזרותו לרוח. ויש מפרשים דדוקא בשכבר ביטלו קודם איסורו ואינו עובר עליו הא אם לא ביטלו יכול הוא לשרפו או לזרותו לרוח ביו"ט. משמע שפירש המ"מ דעת הרמב"ם כשיטת התוס', שאף כשלא ביטלו, ועובר ב"י וב"י מה"ת, אסור לבערו ביו"ט.

והנה אדמו"ר הזקן האריך בזה בשולחנו, סי' תמו ס"ה, וכתב שם וז"ל:

"ואם מצא חתיכת חמץ בביתו ביו"ט או בשבת, אפילו יש בה כזית, לא יבערנה בו ביום, אלא יכפה עליה כלי עד הערב לכסותה מן העין, שלא ישכח ויאכלנה, ובערב יבערנה.

"במה דברים אמורים, בחמץ שנתחמץ קודם שביטל חמצו בי"ד, שאינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא מן התורה, אבל בחמץ שנתחמץ בפסח הרי זה מבערו אפילו ביו"ט כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וכיצד מבערו, אם יש לפניו נהר יפוררנו וישליכנו לנהר ואל ישרפנו כדי למעט חילול ביו"ט, ואם אין לפניו נהר ישרפנו או יפוררנו ויזרה לרוח, ואע"פ ששביטת יו"ט יש בה מצוות עשה ולא תעשה, כמו שיתבאר בסימן תצ"ה, וביעור חמץ בפסח אין בו גם כן אלא מצוות עשה תשביתו שאור וגו' ולא תעשה בל יראה ובל ימצא, ואין דוחין עשה ולא תעשה מפני עשה ולא תעשה, מכל מקום כיון שמלאכת ההבערה והזרייה לרוח הותרה ביו"ט מן התורה לצורך אכילה, הותרה לגמרי אפילו שלא לצורך אכילה, ובלבד שיהיה בהן צורך יו"ט, כגון לצורך מצווה עוברת שזמנה בו ביום, כמו שיתבאר בסי' תצ"ה, וביעור חמץ ג"כ היא מצווה עוברת, שהרי כל רגע ורגע שמששה אותו ואינו מבערו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא.

"ויש חולקין על זה ואומרים דאפילו נתחמצה בפסח לא יבערנה ביו"ט, ואפילו יש לפניו נהר לא ישליכנה לשם, דכיון שהחמץ אסור בהנאה בפסח הרי הוא מוקצה ואסור לטלטלו ביו"ט, שהרי אינו ראוי לכלום, ואע"פ שאיסור טלטול המוקצה אינו אלא מדברי סופרים, וביעור חמץ שלא ביטלו קודם הפסח הוא מן התורה, שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא, מכל מקום חכמים העמידו דבריהם במקום עשה ולא תעשה, שיש כח ביד החכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, כלומר שאינו עובר מצות התורה בידיים אלא הוא יושב ובטל והיא מתבטלת מאליה, ואפילו לשרפה במקומה אסור, אע"פ שאינו מטלטלו ומלאכת השריפה הותרה לצורך אכילה, אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה, כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט, דהיינו שישליכנו לנהר או לבית הכסא, שהרי טלטול המוקצה אינו אסור אלא מדברי סופרים, וכן יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח, ולא אמרו שהזורה הוא מאבות מלאכות

אלא בזורה תבואה כדי להפריש ממנה את המוץ ... ולפיתך אסור לשרוף החמץ ביו"ט מן התורה, ואי אפשר לחכמים להתיר דבר האסור מן התורה, אלא כופה עליו כלי עד הערב, "ועל שהייה זו שמשהה את החמץ עד הערב אינו עובר בכל יראה ובל ימצא, כיון שהוא רוצה לבערו אלא שחכמים מונעים אותו, הרי הוא אנוס, ולא הזהירה תורה בל יראה ובל ימצא אלא למי שיש בידו לבער".

ובסעי' ו' הכריע להלכה "ולענין הלכה במקום שנוהגין כסברא הראשונה אין למחות בידם [כלומר לבער ביו"ט חמץ שלא ביטלו, כשיטת רש"י], אבל במקום שאין מנהג יש להחמיר כסברא האחרונה [שלא לבערו ביו"ט, כשיטת התוס' והרמב"ם]". ע"כ לשונו הזהב.

והנה בקו"א (ב) שם מביא אדמו"ר הזקן את המגן אברהם שנתן עוד טעם אחר שלא לבערו ביו"ט, משום דהמשהה חמצו ודעתו לבער אינו עובר בלאו דבל יראה ובל ימצא, משום דהלאו דבל יראה ניתק לעשה, וכתב על זה אדה"ו "ולא העתקתיו, משום דטעם זה אינו עולה יפה ליום האחרון של פסח, דאם לא יבערנו בו ביום לא יקיים עוד העשה, אף אם יבערנו אחר הפסח, כיון שבשעה ההיא מותר אפי' באכילה".

וממשיך אדה"ו לחלוק שם בקו"א על טעם זה, וכותב שהרמב"ם סובר שהלאו דבל יראה ובל ימצא אינו לאו הניתק לעשה, כפי שמוכיח מהלכות סנהדרין פרק י"ט הלכה ד' שמפרט כל חייבי לאו שחייבים עליהם מלקות, וכותב בתנאי לכל לאו הניתק לעשה שחייב עליו רק בתנאי שלא קיים העשה, כגון המלקט לקט ולא נתנו לעני, הלוקח אם על הבנים ולא שילח האם, ובלאו של ב"י וב"י כותב "המקיים חמץ בפסח ברשותו כגון שחמץ עיסתו", ואינו מוסיף כמו בהנ"ל התנאי שיתחייב רק אם לא יערו בתוך הפסח, אלא ודאי שהרמב"ם סובר שהלאו דבל יראה אינו לאו הניתק לעשה, כמ"ש המשנה למלך שם.

ועכ"פ חזינן מכהנ"ל, שכל מחלוקת רש"י ותוס' תלויה בענין זה בלבד – האם העמידו חכמים דבריהם, של איסור מוקצה, אף במקום עשה ולא תעשה של תשביתו ובל יראה ובל ימצא, או שלא העמידו חכמים דבריהם בענין זה מול עשה ול"ת. ויל"ע מה הוא יסוד מחלוקתם בזה.

והנה בשו"ע או"ח סימן תרנו כתב הרמ"א "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליהן הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפי' מצוה עוברת, ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור". וכ"כ הרמ"א גם ביו"ד סימן קנז ס"א "ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא יעבור על

לא תעשה". ובחידושי רבי עקיבא איגר שם כתב "הנה מדברי תשובת חוות יאיר (סימן קלט) דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה, וא"צ ליתן כל ממונו, ואולם בתשובות הריב"ש (סימן שפז) מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף שאין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור".

וברור שחולק בזה החוות יאיר בתשובותיו על דברי הריב"ש, שלפי הריב"ש עצם איסור לאו חמור הוא עד כדי כך שיש לבזבז עליו כל ממונו כדי להציל עצמו מאיסור, ואין בזה חילוק אם הוא עושה מעשה או יושב ואינו עושה, שכן הסיבה היא החומר שבאיסור הלאו.

ולעומתו סובר החוות יאיר שכל החילוק בין עשה ל"ת, שדוקא על ל"ת יש לבזבז כל ממונו ולא על עשה, הוא רק מפני האופן שבו עובר על המצוה – דבעשה שעובר עליו בלא מעשה – אינו חייב לבזבז יותר מחומש, ואם צריך לבזבז יותר מחומש כדי לקיים העשה, יכול שלא לעשות מעשה אף שמבטל בזה המצוה; וכל הסיבה שעל ל"ת צריך לבזבז כל ממונו הוא משום שעושה בו מעשה איסור, וכדי להציל ממעשה איסור יש לבזבז כל ממונו. אמנם אם אינו עושה מעשה איסור, בכה"ג של לאו שאין בו מעשה, כגון לאו ש"לא תותירו ממנו עד בוקר", או מצא חמץ בפסח וכיו"ב, שוב דינו כעשה, שאינו צריך לבזבז יותר מחומש כדי להצילו מאיסור זה.

היינו שחלקו אם חומר מצות ל"ת היא בעצם היותו איסור לא-תעשה, או רק מפני שיש בו מעשה של איסור, אבל במקום שיש כאן לאו בלא מעשה איסור – שוב אין בו חומר יותר מבמצות עשה.

ועפ"ז י"ל שבזה חלקו רש"י ותוס' (והרמב"ם) בנדו"ד: דאף שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, הרי בענין זה של חמץ בפסח שהחמירה תורה להוסיף עליו לא תעשה דב"י וב"י, מלבד מ"ע דתשביתו, האם נימא שגם בזה העמידו חכמים דבריהם;

רש"י ס"ל כשיטת הריב"ש בתשובותיו, שכל איסור ל"ת הוא חמור מעצם היותו איסור לאו יותר מחומר ביטול מ"ע, ולכן כדי להציל מאיסור ל"ת לא יעמידו חכמים דבריהם באיסור מוקצה, ע"ד שחייב לבזבז כל ממונו להציל מפני איסור ל"ת, וממילא נפקע איסור מוקצה, והמוצא חמץ בפסח יכול לבערו ביו"ט ולהציל עצמו מאיסור לאו;

אמנם התוס' סברו כשיטת החוות יאיר, שכל חומר איסור ל"ת טפי ממ"ע הוא מפני שיש בו מעשה איסור בידיים, אמנם בענין המוצא חמץ בפסח, שאין בו מעשה איסור, אלא עובר עליו כשיושב ואינו מבערו, אין בו חומר יותר מבמ"ע דתשביתו לחוד, וממילא

כלפי תרוויהו יעמידו חכמים דבריהם שלא לעבור על איסור מוקצה דרבנן, אף שבה עובר על עשה ול"ת, והמוצא חמץ בפסח לא יבערו ביו"ט.

וכן ראיתי בשדי חמד מערכת יו"ד כלל י"ד שהביא משו"ת מהר"ם מלובלין בתשובה סימן כ' שכתב הטעם שהעמידו דבריהם בשב ואל תעשה מוכח דסובר דלאו שאין בו מעשה מקרי שב ואל תעשה.

דהנה בסימן כ' שאל מחותנו של המהר"ם מלובלין רבי אבא הלוי "ותמהתי על דברי התוספות דכתובות דף ז' דמשמע מדבריהם לאסור לשרוף (בחג הפסח) אפי בלא ביטל חמצו?" וע"ז ענה לו המהר"ם מלובלין "ולוי נראה דאין תפיסא (קושיא) על התוספות ולא על דברי הרמב"ם ז"ל, והגע לעצמך וכי נעלם זה מהם שמוטב לדחות איסור דרבנן מאיסור לאו דאורייתא, והלא מאורי של עולם המה אשר באורם נראה אור", אלא שהם סוברים דזה מקרי שב ואל תעשה וחכמים העמידו דבריהם בשב ואל תעשה ואפי' לעקור דבר מן התורה, כדאשכחן גבי תקיעת שופר שחל בשבת וגבי לולב ואתרוג של חג ודומיהם. ומביא מתוס' (ביצה חב, ד) ד"ה תני ר' זירא "דשב ואל תעשה יש כח בידי חכמים אפי' לעקור דבר מן התורה".

ואע"ג דהכא בחמץ בפסח יש כאן לאו דבל יראה ובל ימצא, "מ"מ אינו עושה מעשה כשאינו מבערו ושב ואל תעשה הוא ואינו לוקה עליו". וכן כתב הרמב"ם בהדיא במנין המצוות ל"ת מצוה ר' וזה לשונו "המניח חמץ ברשותו אינו חייב מלקות אא"כ לקח חמץ בפסח וקנאו שעשה בו מעשה", וכלשון התוספתא 'המשייר חמץ בפסח והמקיים כלאי הכרם אינו לוקה' (כיון שלא עשה מעשה).

ומסיים המהר"ם מלובלין "על כן אני נוהג להורות בכל פעם שמזדמן לידי ענין חמץ ביום טוב של פסח (כאשר הוא מצוי ושכיח בקהילות גדולות) אני מורה תמיד שיכפו עליו כלי עד חול המועד ואז ישרפנו". ע"כ.

והיינו כנ"ל, דאף שמצינו שיש כח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה, מ"מ במקום לאו אין לנו לומר שיעמידו דבריהם אף כנגד ל"ת מה"ת; אמנם במקום שעובר על הל"ת בלא מעשה, הרי זה בגדר שב ואל תעשה כמו ביטול מ"ע ממש, ובה שפיר העמידו חכמים דבריהם במקום שוא"ת.

וכיון דאתינן להכי נימא בה מילתא: דהנה ב'לקוטי שיחות' מכ"ק הרבי נשיא דורנו (חלק ל"ב פרשת ויקרא עמ' 10) מבאר החילוק בין עשה ול"ת, שמי שעבר על מ"ע מביא קרבן עולה אחת על כמה עשה שעבר, משא"כ בל"ת "על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת" (זבחים ו,א), ומבאר שם וז"ל:

"ובזה יובן הטעם שעולה מכפרת על כמה מ"ע מפני שהיא "דורון", פעולת "דורון" אינה מחילת עון (וביטול העונש), אלא שיוכל "לראות פני המלך". וענין זה שייך לקבלת עול מלכותו ית'. דמחילת עון (הפוטרת אותו מעונש) שייכת לעזיבת חטא; אבל ראיית פני המלך תלוי' בזה שהמלך יסכים לראותו, כי יתרצה לקבל אותו לעבד וכו', וזה תלוי בקבלת עול מלכותו ית', שזה מתבטא ע"י הקרבת העולה.

"ולכן מהני עולה אחת על כמה מ"ע – כי הריצוי של קרבן עולה הוא בשייכות לקבלת עול מלכות ועול מצות של האדם, מה שמקבל על עצמו "לבל ישוב .. למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת", וכיון שקבלה זו כוללת כל המצות כולן כאחת – הרי גם הריצוי על קבלה זו אינו שייך וקשור עם פרטיות של חטא, או לכל חטא בפ"ע. משא"כ הכפרה (דחטאת) ה"ה כפרת העון, (בפשטות) שייכת לחטא המסוים שעבר עליו, ולכן צריך חטאת בפ"ע על כל חטא וחטא". עכ"ל.

ובהמשך דבריו שם (ס"ג) ממשיך לבאר בעומק טעם חיוב חטאת על העובר על ל"ת בשוגג, וז"ל: "מפני שאין גמירת לבו של האדם "שלא יעשהו עוד" מתקבלת אצל הקב"ה אלא כאשר מביא גם קרבן. וכפשטות משמעות המשל הנ"ל, שדימו הבאת חטאת לריצוי המלך על ידי פרקליט, שאין זה שייך להעברת הרע מנפש החוטא, אלא לריצוי המלך. כלומר: אף שהאדם גמר בלבו בלב שלם "שלא יעשהו עוד" ושוב אין עליו שם רשע – מ"מ אין הקב"ה מוחל לו העונש עד שיביא קרבן, בדוגמת ריצוי המלך ע"י פרקליט.

"והא שבביטול מ"ע אין צורך בקרבן שתתקבל גמירת לבו ושיומחל לו העונש – היינו מפני שהמרידה במלך היתה רק על ידי שב ואל תעשה, ולכן מספיקה תשובה לחוד (הקבלה בלב שלא למרוד עוד במלכותו ית' כו') שיומחל לו חטאו; משא"כ בל"ת, שהמרידה היתה על ידי מעשה, לא מספיקה הקבלה בלב "שלא יעשהו עוד", אלא צריך גם הבאת קרבן". עכ"ל.

ומציין לדבריו אלו (בהערה *41) לחדא"ג מהרש"א על גמ' יומא פו, א, ד"ה 'עבר על עשה כו', שמבאר שם הטעם שבגמ' נאמר שבעובר על מ"ע מספיק תשובה לחוד, משום שמצינו בפסוק "שובו בנים שובבים ארפא משובתם", שמספיקה תשובה לבד, "מסברא מוקמינן האי קרא אקלה ביותר ... דמסברא להקל עונש עובר בעשה בעלמא, דיושב ואינו עושה מעובר בל"ת, שעובר במעשה". כלומר, שמכיון שבעובר על מ"ע אין מעשה, הוא קל יותר ממל"ת שיש בו מעשה, ולכן מובן שהפסוק שמדבר על תשובה בלבד קאי על הענין הקל של ביטול מ"ע.

וממשיך המהרש"א שם בסיום דבריו "ומהאי טעמא עשה דוחה ל"ת כיון דהעשה

מקויים במעשה". והנה לכאורה דבריו אלו הם פלא, שהרי בתחילת פירושו מדגיש שבמל"ת יש מעשה איסור, ולכן חמור יותר מביטול מ"ע, ומסיים ואומר ש"מהאי טעמא עשה דוחה ל"ת", משום שבמ"ע יש מעשה, והרי גם במל"ת יש מעשה, כפי שהדגיש בתחילת דבריו.

והנראה לבאר בזה, שבחומר האיסור במל"ת שני ענינים: א. עצם זה שעל-ידו נעשית מציאות של דבר האסור ע"פ תורה, ה'חפצא' של האיסור, אף אם לא עשה דבר זה בעצמו בידיים. ב. מעשה האיסור שעשה בעצמו, שבזה "מרד במלך" ועשה כנגד רצונו, ה'גברא' שבמעשה האיסור.

והנה י"ל, שהמקיים מ"ע שדוחה ל"ת, כמו למשל העושה ציצית ע"י שעטנו, הרי אף שמול מצות ציצית יש כנגדו את איסור שעטנו, הרי אין כאן מעשה אסור ש"מרד במלך", שהרי מעשה זה כל עצמו לא עשה אלא כדי לקיים רצון המלך – המצות-עשה, ומובן שאין כאן מרידה במלך ח"ו, ובמילא יש כאן רק מציאות של שעטנו, אך לא מעשה איסור של מרידה במלך בעשיית שעטנו.

בסגנון אחר: מבחינת קיום רצון ה' בעולם, ה'חפצא', אכן לכאורה עומדים כאן לפנינו שני דברים שונים – איסור שעטנו מול מצות ציצית; אמנם מבחינת מעשה האדם, ה'גברא', אין כאן כלל איסור מול מצוה, שכן אין כאן מעשה מרידה כלל, כי המעשה כשלעצמו כולו מעשה מצוה.

וזהו מ"ש המהרש"א, "ומהאי טעמא עשה דוחה ל"ת", כלומר – מאותו הטעם שהסביר קודם שהל"ת חמור מהמ"ע, משום שבל"ת יש מעשה ובעובר על עשה אין מעשה, מטעם זה גופא דוחה העשה את הל"ת, כיון שכאן במל"ת שנעשתה יחד עם העשה אין "מעשה איסור", אין "מעשה מרידה", שהרי את המעשה שבו עושה עבור המצוה ולא עבור הל"ת, "כיון שהעשה מקוים במעשה" זה.

ואוי"ל שזהו הרמז במ"ש בתניא ריש חלק אגה"ת, "עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו, עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר (פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת, היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה (כמ"ש בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא) וגם על נפשו האלקית כמ"ש אשר קדשנו במצותיו".

די"ל שמה שמדגיש שמלבד מה שממשיך בקיום מ"ע "אור ושפע בעולמות העליונים", ממשיך אור "גם על נפשו האלקית", כוונתו היא ע"ד הביאור הנ"ל בדברי המהרש"א: דהרי לכאור' מה הוא ההכרח שעשה דוחה ל"ת, הרי מול אותו אור ושפע של

קיום המ"ע, קיים לכאור' גם את הרע וכו' שנגרם ע"י האיסור שבמל"ת, ואכתי מנא לן שהאור והשפע דוחה את הרע שבאיסור?

ולכן מדגישי, שאכן גם אם נימא שמציאות הרע של האיסור היא בשוה מול האור שיורד ע"י קיום המ"ע, כלומר שמבחינת ה'חפצא' הטוב והרע כאן שוים; אמנם לגבי ה'גברא' – המעשה שעושה מעשה מצוה שהוא גם ל"ת – בזה אין "מעשה איסור" כלל, שכן המעשה נעשה רק עבור המצוה שבו ולא עבור האיסור, וממילא בענין ה"מעשה" ממשיך רק אור "על נפשו האלקית", ולא להיפך ח"ו, ולכן גדול כח העשה שדוחה את המל"ת.

ובזה יובן ביתר שאת שיטת הסוברים (החוות יאיר דלעיל וכו') שבמל"ת שאין בו מעשה אין בו חומר האיסור של לאו, כיון שכאשר אין מעשה איסור והאיסור נהיה בשוא"ת, אין כאן מעשה הגברא של "מרידה במלך", ונשאר רק הענין של מציאות איסור על-ידו וברשותו, שבזה הוא דומה לעובר על מצות עשה (וכל' הרעק"א שהובא לעיל "דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה"). ולכן שפיר מצינו למימר שהעמידו חכמים דבריהם גם בענין זה, שהמוצא חמץ בפסח לא יבערנו ביו"ט משום מוקצה, כיון שאינו עובר במעשה על ב"י וב"י.



בענין טבילת גר קטן ע"ד בי"ד

אי היא זכייתו מדרבנן מטעם שליחות או דילמא זכייתו מדאורייתא ומקרא נפקא במשנה כתובות פ"א מ"ד ושנתגיירו וכו' פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד

הרב שמעון אשר שליט"א

רבה של שכונת קרית שלום, ת"א-יפו

בסוגיין (כתובות יא.) א"ר הונא גר קטן מטבילין אותו ע"ד בי"ד. מאי קמ"ל, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו וכו'. והקשו התוס' שם (ד"ה מטבילין), ותימה דהא זכיה הוי מטעם שליחות, דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח כדמוכח בפ"ק דב"מ (יב.) גבי חצר משום יד אתרבאי ולא גרע משליחות. וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך (שם עא:).

ועוד דאכתי עובד כוכבים הוא ואמרינן התם דקטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכיה מדרבנן, עובד כוכבים דלא אתי לכלל שליחות אפי' זכיה מדרבנן לית ליה. ותירצו דנראה לר"י דהכא נמי דזכין לו מדרבנן, כדאמרינן התם דקטן אית ליה זכיה מדרבנן. ואע"ג דאכתי עובד כוכבים הוא הא אתי לכלל שליחות. א"נ כיון דבהך זכיה נעשה ישראל הו"ל כישראל גמור לענין זכיה. ע"כ. ומבואר מדב"ק ז"ל דזכיה מדין שליחות היא. ועוד מבואר דגר קטן גירותו הוי מדרבנן. וכן מבואר בתוס' רא"ש בסוגיין.

אולם הנה רבנו הריטב"א ז"ל (ד"ה א"ר נחמן) האריך לדחות שיטת הסוברים דגר קטן גירותו מדרבנן, ואסיק דגירותו מדאורייתא. ע"ש. וכ"כ עוד (שם ד"ה מאי קמ"ל). והוסיף לבאר שם דזכיה לאו מדין שליחות הוא, שאין שליחות לקטן. אלא נפקא מקרא דנשיא אחד ממטה תקחו וגו', וכמבואר בקידושין (מב.). ובעכו"ם שאפי' היה גדול אין לו זכיה מה"ת עכ"פ, לדברי הכל, וכמבואר בב"מ (עא:), א"כ היאך זוכה. והביא דתירצו בתוס' סנהדרין (סח.; ד"ה קטן) דהכא גירותו וזכייתו באין כאחת, כהיא דאמרינן בגיטין (עז:): גיטו וידו באין כאחת. ע"ש. ר"ל דהכא נמי גר קטן גירותו וזכייתו באין כאחת,

והוי כישראל קטן, וממילא זוכה כדין ישראל קטן מקרא דנשיא אחד ממטה תקחו. וע"ע במש"כ הריטב"א בזה בקידושין (מב.). ע"ש. ומבואר מדברי הריטב"א הנ"ל דס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא. וכן דזכיה לאו מטעם שליחות היא. וזה היפך דברי התוס' בסוגיין. (ואף דהתוס' בסוגיין אחר שתייצו דזכין לגר קטן מדרבנן כדין ישראל קטן, והוקשה להם דמ"מ אכתי עכו"ם הוא, ותייצו בתירוצם השני דכיון דבהך זכיה נעשה ישראל הו"ל כישראל גמור לענין זכיה ע"ש, ונראה דהוא כעין מה שתייר רבנו הריטב"א והתוס' בסנהדרין (סח:; ד"ה קטן) דגירותו וזכייתו באין כאחת כההיא דאמרינן בגיטין (עז:); גיטו וידו באין כאחת. מ"מ מש"כ התוס' לתרץ כן הוא לשיטתם דס"ל דקטן אית ליה זכיה מדרבנן. ומש"כ כן גם רבנו הריטב"א ז"ל הוא ג"כ לשיטתו דס"ל דגירות קטן הוא מדאורייתא, וזכיה לאו מדין שליחות. ודו"ק).

וכ"נ ממש"כ הרשב"א ז"ל בסוגיין (ד"ה מאי קמ"ל) וז"ל: ואע"ג דקי"ל שאין זכין לגוי כדאיתא בפרק איזהו נשך, הכא שאני שגירותו וזכותו באין כאחד. וכן מצינו לאבותינו בסיני שזכו גדולים לקטנים. עכ"ל. ומבואר, דמאחר וס"ל שגירותו וזכותו באין כאחד, ולא ס"ל דזכייתו משום שליחות, לכן גם לא הוצרך להעמיד דזוכה מדרבנן. וע"כ כתב בסתמא דזוכה (כלומר שגירותו וזכותו באין כאחד), והיינו דזוכה מדאורייתא. דאי ס"ל דזכייתו מדרבנן בודאי הוה פריש למילתיה. וכן מוכח ממש"כ דכן מצינו לאבותינו בסיני, דשם בודאי הזכיה הויה מדאורייתא. וכ"כ בשיטה לר"ן וז"ל: ואע"ג דקי"ל שאין זוכין לגוי, שאני הכא דגירותו וזכותו באין כאחד. עכ"ל. וגם מדבריו מבואר דזכיית הגוי אינה מטעם שליחות, וי"ל דגירותו מדאורייתא וכמו שהתבאר בדברי הרשב"א הנ"ל. [והגם דבשיטה לר"ן לא הביא דכן מצינו לאבותינו בסיני שזכו גדולים לקטנים, בלא"ה נמי מבואר מדברי השיטה לר"ן דזכיה לאו מטעם שליחות וזכיה דאורייתא, דהנה אף הריטב"א (שם ד"ה מאי קמ"ל) דס"ל נמי כן (דזכיה מדאורייתא ולא מדין שליחות) דחה לראיה זו דכן מצינו לאבותינו בסיני, די"ל דהתם שאני משום דנתגיירו אבותיהם וניחא להו במאי דעבדו אבוהון. וממילא בכה"ג לא בעינן דעת בי"ד. ותו דאלו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסם מקטנותם בבריתו, ואין זה אלא גמר גירות. ע"ש].

בשיטת רש"י ז"ל דשאני זכיית גר מזכיה דעלמא

ובשטמ"ק דייק מדברי רש"י ז"ל דיש לחלק בין זכיית גר לזכיה דעלמא, וז"ל: ורש"י ז"ל כתב על דעת בי"ד, שלושא יהיו בטבילתו כדין כל טבילת גר וכו' והן נעשין לו אב והרי הוא גר וכו'. ע"כ. משמע דבעי לפרושי דעדיפא הך זכיה דנעשין לו כאב דלא הויה מטעם שליחות, דוק ותשכח. עכ"ל השטמ"ק. ומבואר דבעלמא זכיה מטעם שליחות, אמנם בנדו"ד דגר קטן זכיה לאו מטעם שליחות, ועדיפא הך זכיה דנעשין לו כאב.

וגם התוס' סנהדרין (סח:; ד"ה קטן) אחר דתירצו דגר קטן זוכה מדין גירותו וזכייתו באין כאחת, והיינו דזכייתו מדאורייתא, וכמו בעלמא דישאל קטן זוכה מדאורייתא, (וכמבואר לעיל בדברי הריטב"א שהביא דברי התוס' הנ"ל), כתבו אבל אי קטן לית ליה זכיה מדאורייתא ודאי קשה היאך נתגייר (ר"ל מהתורה, דאמרינן בגמ' התם על קרא דאם אין לאיש גואל, וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל וכו' אלא מיירי בגר קטן. א"כ מצינו גר קטן מהתורה), ותירצו שנתגיירה אמו כשהיא מעוברת. ואמנם כתבו דעדיין קשה מסוגיין דגר קטן מטבילין אותו ע"ד בי"ד ומשמע גירותו מה"ת. יעו"ש. וע"ז תירצו דזכיה דגירות לא דמי לשאר זכיות, דמה שבי"ד מטבילין אותו אינם זוכים בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. ע"ש. ומבואר מדברי התוס' הללו במש"כ בפירושושם זה דס"ל דיש לחלק בין זכיית גר קטן לזכיה דקטן בעלמא. דקטן דעלמא זכייתו מדרבנן, ושאיני זכיית גר קטן דהוי מדאורייתא שכתבו שהוא זוכה בעצמו ובגופו, וכנ"ל.

ויוצא איפוא דבין לרש"י (אליבא דהשטמ"ק) ובין לתוס' סנהדרין הנ"ל גירות קטן (שע"י בי"ד) מדאורייתא, ויש לחלק בין זכיית גר לזכיה דעלמא. אלא שלשיטת רש"י ז"ל הטעם הוא דבי"ד נעשין לו כאב וזוכין עבורו. ומאידך לשיטת תוס' הנ"ל הטעם הוא בדיוק ההיפך משום דאין בי"ד זוכים עבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו. מ"מ יש לחלק כאמור בין זכיה דעלמא לזכיית גר, בין לרש"י, ובין לתוס' סנהדרין (לדרך שני שכתבו דקטן לית ליה זכיה מדאורייתא), וכנ"ל.

וכמבואר בשטמ"ק הנ"ל בדעת רש"י (דעדיפא הך זכיה דגר קטן דבי"ד נעשין לו כאב, ולא הויא מטעם שליחות) כ"כ בביאור הסוגיה רבנו הש"ך בנקודות הכסף יו"ד (סימן שה). וע"כ כתב לתמוה על התוס' בסוגיין דנקטי דזכיה מטעם שליחות וכו', וא"כ היאך זכין לקטן והא אין שליחות לקטן. דבאמת ל"ק מידי דבי"ד שאני דאפי' במקום שאין שליחות וזכיה לקטן, יכולים בי"ד לזכות לקטן. וע"ש מש"כ להקשות עוד ע"ד התוס', ומש"כ בזה באורך [ובסו"ד הביא שכדבריו מתבאר מהתוס' סנהדרין והריטב"א שהבאנו לעיל. וכן מהתוס' גיטין (דף סד סוע"ב) והתוס' קידושין (יט). והרא"ש (שם סימן כה) והרשב"א בגיטין (שם), שכתבו להוכיח כן. והש"ך גופיה כתב להוכיח כן מסוגיה דרב גידל (קידושין מב.). ע"ש. ויש להוסיף שכן מתבאר כאמור מהרש"י בסוגיין אליבא דהשטמ"ק הנ"ל].

וכן מתבאר מדברי הגאון פנ"י בחידושו לקידושין (מב., ד"ה גמ' אלא כדרבה ב"ד הונא) בסוגיה דרב גידל הנ"ל, דבי"ד זוכין לקטנים אינו מדין שליחות אלא משום דאליהם כוחם לזכות לקטן יותר משליחות דעלמא, מקרא דנשיא אחד למטה, וכדכתב הש"ך

הנ"ל להוכיח מינה. וציין לדבריו אלו גם בחידושו למכילתין בסוגיין (סוד"ה בא"ד וי"ל). וע"ע בזה בשו"ת מהר"י אסאד ח"א חיו"ד (סימן רסה ד"ה וכהנים) בתשובתו על פנויה שנתעברה וילדה בן ואמרה של פלוני ישראל הוא, והבעל הודה לדבריה שהוא אבי הבן. אם נאמן לפדותו או נאמר כיון דלדעת הב"ח אליביה דהרמב"ם הובא בב"ש (סימן ד סק"מ) דבדאורייתא אמרינן כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר, ה"נ אינו נפטר בפדיון הבעל ומוטל על הבי"ד לפדותו. והאריך הרבה למעניתו ובתוך דבריו (ד"ה וכהנים) כתב דאף אי נימא דכהנים ולויים אינם נעשים שלוחים לפדיון כיון דליתא בנפשייהו, מ"מ בי"ד של כהנים ולויים יכולים ודאי לפדותו וזאת עפ"י מש"כ באסיפת זקנים (הוא השטמ"ק הנ"ל) לבאר דברי רש"י ז"ל בסוגיין דבעי לפרושי דעדיפא הך זכיה דנעשים לו כאב, דלא הוי מטעם שליחות. וכתב דהיינו כמו שהעלה הש"ך הנ"ל בנקוה"כ דבי"ד מהני אף במקום דשליח לא מצי עביד. (ובי"ד של כהנים ולויים נמי מהני מה"ט). ע"ש.

וע"ע בספר סוכת דוד בסוגיין (אות כד) שהביא ביאור השטמ"ק בדעת רש"י ז"ל, וביאר כונתו דאב וכן בי"ד מדין בעלים אתינן עליה, ולכן אין הזכיה אצלם מדין שליחות ולכן מהני לקטן. וכתב דבזה יתורץ קושיית התוס' דהא אין זכיה ושליחות לקטן ולעכו"ם. וכן ציין לנקוה"כ והפנ"י הנ"ל. ע"ש. וכן ע"ע למו"ר הגאון רבי ראובן פיינ זצ"ל בספרו בין המשפתיים בשיעוריו לכתובות (סימן יח) מש"כ באורך בענין גר קטן ושם (סוד"ה ונראה דגם) ביאר דמה שפרש"י (ד"ה ע"ד בי"ד) דהן נעשין לו אב דהיינו דהוי מעשה בי"ד. ולא שליחות בעלמא, אלא כדכתב השטמ"ק דעדיפא זכיה זו ע"י הבי"ד ואינה מטעם שליחות. וכונת רש"י ז"ל ליישב בזה קושיית התוס' דאין שליחות וזכיה לקטן ולנכרי. וע"ע שם באורך. ושו"ר שגם מרן רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל בספרו קהילות יעקב למכילתין (סימן יב) עמד על דברי התוס' הנ"ל דאין שליחות וזכיה לקטן ולנכרי, והביא מדברי רבותינו האחרונים ז"ל שעמדו בזה ונו"נ בדבריהם. ע"ש.

טבילת גר קטן לרש"י ז"ל אי הוי מדאורייתא או מדרבנן

ובשיטת רש"י ז"ל אי טבילת גר קטן מדאורייתא או מדרבנן, הנה מדברי השטמ"ק הנ"ל מבואר דטבילת גר קטן הוי מדאורייתא. ברם ממש"כ בסוגיין (סוד"ה ע"ד בי"ד) "ומגעו ביין כשר", ונקיט יין דוקא, ואיסור יין נסך מדרבנן, לכאורה משמע דהוי גר מדרבנן, דאי נעשה גר מדאורייתא הוה נפ"מ לכל איסורי תורה. ובאמת כן דייק רבנו הב"ח יו"ד (סימן רסה ד"ה וזה) דאחר שהביא דברי רש"י הנ"ל כתב עליו וז"ל: נראה דר"ל דלענין מגעו וכיו"ב הוי גר, אבל לא להשיאו אשה ישראלית דכיון שאם הגדיל יכול למחות הוה גוי למפרע. ועוד דהלא קטן אין עושה שליח (כדאמרינן בב"מ עא:): ומדרבנן הוה דהוה גר, ולא שרינן ליה בבת ישראל כיון דמן התורה גוי הוא. אבל דעת

התוס' שם (בסוגיין ד"ה מטבילין) דשרינן ליה בבת ישראל. עכ"ל. וסיים ונראה דאין להקל לענין מעשה. ע"כ. הנה ביאר שיטת רש"י דגר קטן גירותו מדרבנן. [ומש"כ דדעת התוס' דשרינן ליה בבת ישראל הוא אף למש"כ התוס' דגר קטן גירותו מדרבנן, וטעמא כמש"כ התוס' שם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה'ת בקום ועשה. ע"ש. ואצ"ל למש"כ התוס' בהמשך דב"ק דלפי הספרים דגרסינן בב"מ (עא:): זכיה מיהא אית ליה ולא גרס מדרבנן, דגר קטן גירותו מדאורייתא. ע"ש]. וכן מתבאר מדברי הגאון הפנ"י בסוגיין (ד"ה בתוספות), דדייק מדברי רש"י דנקט דמגעו ביין כשר דהוי מילתא דרבנן. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הגאון מהר"י אסאד זצ"ל בחידושו למכילתין (ד"ה ע"ד ב"ד, ושם ד"ה הנה הרי"ף, ושם ד"ה ולקושטא) דס"ל בדעת רש"י דגר קטן גירותו מדרבנן מדנקט דמגעו ביין כשר. ע"ש. וגם הגאון רבי שלמה איגר ז"ל בגליון מהרש"א (יו"ד סימן רסח ס"ו) כתב דאם גירות הגר קטן רק לענין מידי דרבנן כגון מגעו ביין או אפי' למידי דאורייתא תלוי בפלוגתת רש"י ותוס' במכילתין (יא.). ע"ש. ומבואר דהבין בשיטת רש"י ז"ל דגירותו מדרבנן. אולם הוסיף דבהגיע לעונת נדרים דתרומתו תרומה (וכמבואר ברמב"ם פ"ד מתרומות ה"ה) משמע ברש"י בב"מ (עא. בסופו) דיש לו שליחות. וכ"כ מהרש"א בגיטין (סה.) ע"ד התוד"ה ופדוי. וכתב דע"כ י"ל דגם לרש"י (דכתב דהוי גר רק לענין מגעו ביין) הוי גר גמור. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יעקב טולידאנו ז"ל (ר"מ במכנאס שבמרוקו, חי בין השנים ה'תנ-ה'תקלא) בספרו ברית יעקב בחידושו לסוגיין (ד"ה א"ר הונא), דנראה דדעת רש"י ז"ל כמש"כ הריטב"א בשם יש מפרשים שאין גירות זו אלא מדבריהם, ודייק ליה ממש"כ רש"י ז"ל ומגעו ביין כשר, דמשמע דלענין יי"נ בלבד שהוא מדרבנן הוא סמכינן עליה. ע"ש.

והנה למאי דנתבאר מדברי השטמ"ק בדעת רש"י ז"ל דגירות קטן מדאורייתא כנז"ל, לכאורה קשה ממאי דנתבאר לדעת כל הני רבוותא (הב"ח, הפנ"י, המהרי"א, גליון מהרש"א והברית יעקב) בשיטת רש"י דס"ל דגירות קטן מדרבנן, ודייקי לה מדכתב רש"י ז"ל ומגעו ביין כשר כנז"ל.

ולכאורה יש ליישב עפ"י מש"כ הגאון רבי מרדכי ברוך קארבאלי ז"ל בספרו מירא דכיא בסוגיין, דביאר דהא דנקט רש"י דוקא איסור דיין נסך שהוא איסור מדרבנן, ולא נקט שאר איסורי תורה (שהרי אם נעשה גר הוה נפ"מ לכל התורה כולה) משום דרק איסור דיין נסך שייך בקטן, דשאר כל התורה לא שייך בקטן דהא פטור מן המצוות. ולפ"ז באמת גירותו מדאורייתא, וכדכתב השטמ"ק. והא דנקט יי"נ כאמור משום דרק איסור זה שייך בקטן. אולם צ"ע על דב"ק דעדיין איכא איסורי דאורייתא דשייכי בקטן כגון שחיטה, דשחיטת קטן כשר אבל שחיטת עכו"ם אינו כשר. וע"ע לריטב"א דבאמת

נקט שחיטה דלשיטתיה גירות קטן מדאורייתא ושחיטת גר קטן כשרה. וכן אי גירות קטן מדאורייתא שרי ליה לישא ישראלית משא"כ אי גירותו מדרבנן וא"כ הו"ל למינקט איסורי דאורייתא. וצ"ע על דב"ק. וכן על העמודי שש שכתב ג"כ לבאר מה שנקט רש"י איסור יי"נ דוקא כמוש"כ המירא דכיא הנ"ל.

אולם עדיין נראה ליישב עפ"י מש"כ המירא דכיא בהמשך דב"ק, דהוסיף שם שראה למי שכתב דמאחר ואם הגדיל יכול למחות וחוזר למפרע לסורו גרע מיראאל משומד, וא"כ איך נסמוך עליו לשום דבר של תורה שמא יחזור למחר ונמצא גוי גמור, להכי כתב רש"י דדוקא לענין מגע יין שהוא מדרבנן. ע"כ. וכ"כ בהערות לסוגיין מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (ד"ה והרי הוא) וז"ל: ומגעו ביין כשר, בפשטות משמע מדברי רש"י דהגירות לא מהניא אלא מדרבנן (וכשיטת התוס' בסוגיין) ולכן כתב רק נפ"מ לגבי דינים דרבנן. אמנם א"ו מוכרח די"ל דלעולם ס"ל לרש"י דמהני הגירות מה"ת, אלא דכיון דיכולים למחות לכך לא שרינן להו לנהוג כן לגבי דינים דאורייתא אלא רק לגבי דינים דרבנן. עכ"ל. ולמבואר מדברי המירא דכיא והגרי"ש אלישיב באמת גירותו מדאורייתא אלא רק דחיישינן שמא יחזור לסורו ולא התירו לו איסורי תורה. ולפ"ז א"ש דברי השטמ"ק הנ"ל.

[ובספר פרדס יצחק בסוגיין (אות לא ד"ה ועוד) הביא לדברי המירא דכיא הנ"ל דבסמוך, לעניינו לבאר אמאי נקט רש"י דוקא איסור יי"נ, ובהערות וצינונים שם (אות פז) ציין שהב"ח כתב לבאר דברי רש"י ז"ל כדברי המירא דכיא הללו. ע"ש. אמנם לענ"ד נראה דאין זה כונת הב"ח (דגירותו מדאורייתא אלא שלגבי איסורי דאורייתא לא מקילינן גביה שמא ימחה, ורק לגבי איסורי דרבנן מקילינן גביה דסד"ר לקולא), אלא כונתו דכל גירותו מדרבנן. ומש"כ הב"ח דכיון שאם הגדיל יכול למחות הוה גוי למפרע, אין ר"ל דגירותו מה"ת, ומספק שמא ימחה לא שרינן ליה באיסורי דאורייתא. אלא ר"ל דמטעם זה גירותו מדרבנן. ומש"כ ועוד הלא קטן אינו עושה שליח וכו', אין זה תירוץ נוסף (כי היכי דנימא דמש"כ קודם לכן ר"ל דגירותו מדאורייתא), אלא הוא המשך להסבר דגירותו דרבנן. ע"ש ודו"ק. וכן מש"כ הפרדס יצחק הנ"ל בסוגיין שם (אות יד) בשם הב"ח, בדעת רש"י, ובהערות וצינונים שם (אות לו) ציין דכן מבואר בריטב"א בשם יש שפירשו דמשום ספיקא דרבנן מועילה גירות קטן למגע יין אך לא לשאר איסורי תורה. ומשמע מדבריו דעיקר גירותו מדאורייתא, ורק מקילינן ליה לענין מגעו ביין דהוי דרבנן. ולענ"ד כאמור א"ו כונת הב"ח, וכנ"ל. וכן א"ז כונת הריטב"א. שאין רצונם לומר כן אלא ר"ל שכל גירותו דרבנן. ועי' בדברי הריטב"א שם שכ"כ להדיא וז"ל: ויש שפירשו שאין גירות זה אלא מדבריהם וכו'. ע"ש ודו"ק].

וכן נראה ליישב דברי השטמ"ק הנ"ל שכתב בדעת רש"י ז"ל דגירות קטן מדאורייתא (ודלא ככל הני רבוותא הנז"ל), עפ"י מש"כ בספר סוכת דוד לגאון רבי דוד קוויאט בחידושי למכילתין (דף יא., ס"ק לב) דאחר שכתב (שם ס"ק לא) לדייק מדברי רש"י (ד"ה לכי גדלה) דחזינן שנישאת בקטנותה ורואים שמותרת לישראל אף באיסורי תורה, דהלא יש לאו דלא תתחתן. וכתב דאפשר שאין כונת רש"י דנקט דמגעו ביין כשר לומר דהוי רק גר מדרבנן, אלא רק בא להשמיענו חידושה דאפי' לאחר שימחה ונעשה עכו"ם למפרע מ"מ היין שנגע בו בהיותו קטן מותר. והביא שכ"כ המאירי בשם הגאונים. והטעם יש לומר דכל שהיה בשעת מעשה נוהג מנהג יהודי לא גזרו על מגעו. והיינו דרש"י ס"ל דגירותו מדאורייתא, ובאמת יכולה להינשא בקטנותה ומותרת לישראל (וכן בשאר איסורי תורה דיינינן ליה כישאל). והא דנקט מגעו ביין הוא משום דבוזו אין איסורו אלא מדרבנן ולכן אף דמחה ונעשה עכו"ם למפרע היין מותר ולא גזרו על מגעו. והא דנקט רש"י מגעו ביין החידוש הוא דמיירי לאחר שמחה ונעשה עכו"ם למפרע, עכ"ז אותו יין כשר.

ונראה להביא הוכחה נוספת לשיטת השטמ"ק בדעת רש"י דגר קטן גירותו מדאורייתא מדברי רש"י (ד"ה יכולין למחות) שכתב וז"ל: ואם קידש אשה משמיחה אינה צריכה גט להיות כישאל מומר. עכ"ל [וכלשון זה הוא גם בר"ן (דף ד. מדפי הרי"ף), ונודע דפעמים רבות תופס לשון רש"י. דכבר כתבו הרב פרי חדש (ר"ס תעא), ומרן החיד"א בברכ"י (סימן תרח"ן), והביאם השד"ח ח"ו (כללי הפוסקים, סימן ד אות א) דהר"ן דרכו בקודש צדיק עת'ק פירוש רש"י וכו', ע"ש. וע"ע מש"כ בזה בס"ד בספר משנה ערוכה למסכת תענית פ"א אות ח (ד"ה עוד רגע אדבר), ובפ"ג סוף אות ל.]. ומשמע דוקא משמיחה אינה צריכה גט, אבל אם קידש אשה קודם שמיחה צריכה גט. ומוכח דס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא (דהא קידושי אשה מדאורייתא הם, ולהאמור תפסי בה קידושין ובעינן גט). וכ"כ השיטה ישנה למהר"י קורקוס לדייק מדברי רש"י הנ"ל דאם קידש אשה קדם שמיחה צריכה גט.

ולהאמור מבואר יוצא ממש"כ לבאר בספר סוכת דוד, וכן מהמבואר מדברי המירא דכיא בהמשך דב"ק [וכן למבואר מריש דבריו, אלא דהוקשה עליו כנ"ל], וכן ממש"כ בס"ד לדייק מדברי רש"י ד"ה יכולין למחות, וכ"כ בביאור דברי רש"י הנזכר בשיטה ישנה למהר"י קורקוס. דבאמת רש"י ס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא וכדכתב השטמ"ק הנ"ל. ומאי דנקט רש"י ז"ל יין נסך, לביאור הסוכת דוד באמת שרינן ליה בכל איסורי דאורייתא ולא חיישינן שימחה. ואם מיחה מגעו ביין שנגע בעודו קטן מותר, משא"כ שאר איסורי תורה. וכן י"ל למש"כ בס"ד בביאור דברי רש"י ז"ל ד"ה יכולין למחות. ולמבואר מדברי

המירא דכיא אף דג"כ מבואר דס"ל לרש"י דגירותו מדאורייתא כאמור, מ"מ לא שרינג ליה איסורי דאורייתא מחששא דשמא ימחה, ורק מגע יין (דהוא אסור משום גזירה דרבנן) לא חששו, ושרי.

ולהאמור זכינן בס"ד לבאר דברי השטמ"ק דס"ל בדעת רש"י ז"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא. אלא שמאידיך גיסא צריך יישוב לשיטת כל הני רבוותא דנקטו בדעת רש"י ז"ל דס"ל דגר קטן גירותו מדרבנן (דהיאך יפרנסו מש"כ רש"י ז"ל בד"ה יכולין למחות ובד"ה לכי גדלה, דמהתם מוכח דס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא, וכדכתיבנא לסייע מהתם מש"כ השטמ"ק בדעת רש"י ז"ל, וכנ"ל).

והנראה שיש ליישב לשיטתם ז"ל דמש"כ רש"י ז"ל בד"ה יכולין למחות דאם קידש אשה משמיחה א"צ גט וכו', דמוכח מינה דס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא. י"ל דבאמת כשהוא עדיין קטן גירותו מדרבנן, ורק לאחר שהגדיל נעשה גר מה"ת ולא בעי טבילה שנית. ולכן אם קידש אשה משהגדיל קודם שמיחה צריכה גט. אבל כאמור כשהוא עדיין קטן גירותו מדרבנן. וכ"מ מדברי ספר ארי שבחבורה בסוגיין (ד"ה ברש"י). ע"ש ודו"ק. [ואמנם זה שלא כדברי הכסא שלמה והפני שלמה בשיטת תוס' דבעי טבילה שנית כשהגדיל].

א"נ יש ליישב דברי רש"י הנ"ל (ד"ה יכולין למחות) דבאמת גירות קטן מדרבנן, והא דבעינן דיתן גט אם קידש משהגדיל קודם שמיחה הוא משום דבמעשה קידושין זה הרי נהג מנהג יהדות דאז א"א לו למחות וכמבואר בתוד"ה לכי גדלה. ושור"ר שכ"כ הגאון רבי נחום פרצוביץ (בקובץ אהל אברהם דף תקמג מדפי הספר, ד"ה והנה רש"י). ע"ש.

ואמנם יישובים אלו לא יגהו מזור למש"כ בספר סוכת דוד להוכיח מרש"י ד"ה לכי גדלה דגר קטן גירותו מדאורייתא. דהא מהתם מוכח דנתקדשה בקטנותה, וא"כ שפיר מהני גירות דקטנותה אף למילי דאורייתא.

וע"כ נראה ליישב באופן אחר, וי"ל דרש"י ז"ל ס"ל דאי קידש אשה קודם שמיחה צריכה גט מדרבנן. ובאמת אין קידושי מדאורייתא וכן מצינו שכ"כ בשו"ת מנחת יצחק לגאון רבי יצחק וייס זצ"ל (ח"ג סימן צט ס"ק ז) ליישב דברי הב"ח דס"ל דגר קטן גירותו מדרבנן, דקשה ע"ד של הב"ח מהרש"י הנ"ל (בד"ה יכולין למחות) דמשמע מינה דאם קידש משהגדיל קודם שמיחה בעיא גט. ומוכח דגירותו מדאורייתא, דתפסי בה קידושין. וכתב המנחת יצחק דצ"ל לדעת הב"ח דלרש"י דבעיא גט היינו מדרבנן. ע"ש. ומעתה הכי נמי י"ל עמש"כ לכי גדלה דמוכח מהתם דנתקדשה בקטנותה, דהיינו נמי קידושין מדרבנן בלבד, ושפיר י"ל לשיטת כל הני רבוותא דגירותה מדרבנן.

ולמבואר בס"ד השתא אתי שפיר ביאור שיטת רש"י ז"ל בסוגיין הן לשיטת כל הני רבוותא דס"ל בדעת רש"י ז"ל דגר קטן גירותו מדרבנן, והן לדעת השטמ"ק ודעימיה (מירא דכיא וסוכת דוד) דס"ל בדעת רש"י ז"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא.

אי מחאת קטן עקר למפרע או מיגז ניז

והנה מבואר מדברי הסוכת דוד והמירא דכיא נמצא דאף מאן דס"ל דגירות גר קטן מדאורייתא מ"מ לא אמרינן דאי מחה מיגז גיזי. והיינו דנימא דמעתה ואילך דינו כגוי גמור, אך מה שעשה בגירותו הוי דינו כדין ישראל. כאמור זה אינו. אלא אמרינן דעקר גירותו למפרע, וכל מה שעשה בגירותו הוי איסור, וכדין גוי גמור. [ורק לענין יי"ג דקיל טפי דלא נאסר רק משום גזירה נשאר בכשרותו, לפירוש סוכת דוד הנ"ל בדעת רש"י, ולדעת הגאונים שהביא רבנו המאירי. אך לשאר המפרשים אף מגעו ביין (דקיל טפי) אוסר למפרע]. ולדבריהם אצ"ל דכן הוא למ"ד דגירות קטן מדרבנן, דאי מחה עוקר גירותו למפרע. ופשוט. וע"ע בזה בשו"ת חת"ס יו"ד (סימן רנג) דכתב להוכיח כן דגר קטן שמיחה כשהגדיל דעוקר גירותו למפרע, ואף היין הנשאר שנגע בו קודם מחאתו הוא ככל מגע גוי קטן ביין שלנו. ע"ש. ואכן מצינו תנא דמסייע ליה לחת"ס (דעוקר גירותו למפרע) הוא רבנו המאירי (ב"ה עמ' 52) דכתב דאף לכשהגדיל, באותה שעה שנעשה גדול והיא שעה ראשונה של תחילת ארבע עשרה לזכר, יכול למחות. ואם קידש באותה שעה ומיחה אינה צריכה גט "שנעשה הוא גוי" למפרע" וסופו הוכיח שלא חלה עליו קדושה כלל". אמנם אעפ"י דס"ל דעוקר גירותו למפרע כנ"ל, ס"ל דמגעו ביין שנשאר אחר מחאתו מותר, וכמש"כ לעיל מיניה בשם הגאונים. ובפרט זה סותר למש"כ החת"ס דגם מגעו ביין נאסר. [אגב, יש לדקדק במש"כ רבנו המאירי דאם קידש באותה שעה שהגדיל ומיחה אינה צריכה גט שנעשה הוא גוי למפרע וכו'. ולכאורה כיון דס"ל דעוקר למפרע הו"ל למינקט דקידש לפני שהגדיל. אמנם בדוקא נקט דקידש בשעה שהגדיל (ואח"כ מיחה), דקידושי קטן לאו קידושין הם (וכמבואר בקידושין יט.). ולשיטתו ז"ל דס"ל דזמן המחאה הוא כל אותה שעה שהגדיל כמבואר בדב"ק שם וכנ"ל (וע"ע ב"ה עמ' 53 ד"ה זה) א"ש דהגדיל ומיד קידש ואותה שעה מיחה].

ועוד תנא דמסייע לחת"ס הנ"ל דגר קטן שמחה עוקר גירותו למפרע הוא רבנו הריטב"א ז"ל בסוגיין (ד"ה ויש שפירשו) שכתב בדעת רש"י ז"ל וז"ל: פרש"י ז"ל שיכולין למחות וחוזרים "למפרע" גוים גמורים וכו'. ע"ש. אולם ברש"י שלפנינו ליתא מילת למפרע ואדרבה מהמשך דב"ק שם (ד"ה יכולין למחות) שכתב וז"ל: ואם קידש אשה משמיחה אינה צריכה גט להיות כישראל מומר. עכ"ל [וכלשון זה הוא גם בר"ן (דף ד. מדפי הרי"ף) ונודע דפעמים רבות תופס כלשון רש"י ז"ל, וכנז"ל לעיל ד"ה ונראה].

ומשמע דדוקא משמיחה אינה צריכה גט. אבל אם קידש אשה קודם שמיחה צריכה גט. ולכאורה נראה דס"ל לרש"י ז"ל דמחאת קטן מיגז גיזו ולא עוקר למפרע. ואף את"ל דזהו דוקא אי נימא דרש"י ס"ל דזמן המחאה הוא כל אותה שעה וכדעת רבנו המאירי ז"ל. או ס"ל דזמן המחאה הוא עד שיודיעוהו עונשן של מצוות לאחר שישגדל, וכמו שהביאו הרשב"א ועוד ראשונים מהתוס', דאז אפשר שיקדש אשה מיד משיגדל ומחה אח"כ. ומדנקט דמשמיחה דוקא א"צ גט, ולא נקט דמשמיחה א"צ גט אף אם קידש קודם לכן, משמע דס"ל דמחאת קטן מיגז גיזו. אבל אי נימא דס"ל דזמן המחאה הוא שמחתה מתוך קטנותה לאחר גדלותה, כמש"כ התוס' ישנים על הגליון ועוד ראשונים ז"ל [יעויין שיטות הראשונים ז"ל לקמן (אות כז) באורך ומשם באר"ה בס"ד], א"כ על כרחך אין היכי תימצוי אחר לקידושי גר קטן. דבקטנותו פשיטא דלא שייכא קידושין וכמבואר בגמ' קידושין (יט.). ובגדלותו א"א לו לקדש שהרי מוחה והולך מתוך קטנות לגדלות. ולכן הוכרח לאוקומי באופן זה שקידש אשה אחר שמיחה. ואי ס"ל כשיטת הני ראשונים דבגדלותו אין לו שהות לקדש קודם מחאה, א"כ לכאורה אין מכאן ראייה דרש"י ס"ל דמיגז גיזו. ברם זה אינו, דהנה מ"מ עדיין אי ס"ל דמחאת גר קטן עוקר למפרע הו"ל למינקט נפ"מ אחרת גבי גר קטן זה שעשה עדיין בקטנותו וכגון שבא על בת ישראל בהיותו בן ט שנים. דאז נימא דמיפסלא לכהונה. ומדלא נקט לנפ"מ כזאת לכאורה נראה דס"ל דמחאת גר קטן מיגז גיזו. וא"כ ממ"נ, בין אי ס"ל לרש"י כהמאירי או כהתוס' שהביאו הראשונים ז"ל, דהו"ל שהות לקדש מזמן שישגדל עד זמן שמיחה, ובין אי ס"ל כהתוס' ישנים על הגליון ועוד ראשונים ז"ל דא"א שיקדש משיגדל, מ"מ מבואר יוצא דדעת רש"י ז"ל דמחאת גר קטן מיגז גיזו. וזה היפך מש"כ הריטב"א ז"ל בדעתו. אא"כ נימא דגירסה אחרת היתה לפני הריטב"א ז"ל דגריס בדברי רש"י וחוזרין לסורן "למפרע".

אמנם אף אי נימא דגירסה אחרת היתה לפני הריטב"א ז"ל וגריס בדברי רש"י וחוזרין לסורן "למפרע", עדיין דברי רש"י ז"ל צ"ב, שהרי ממש"כ בד"ה יכולין למחות כאמור מבואר דאם קידש אשה קודם שמיחה צריכה גט. ואי נימא דלדעת רש"י ז"ל מחאת גר קטן כשהגדיל עוקר למפרע [אי כגירסת הריטב"א ז"ל בדברי רש"י, ואי לחת"ס ומירא דכיא והסוכת דוד דמבואר מדבריהם ז"ל דמחאת גר קטן כשהגדיל עוקר למפרע], א"כ אמאי צריכה גט אם קידש אשה משהגדיל ואח"כ מחה.

ויש ליישב דבאמת רש"י ס"ל דלפום דינא מחאת גר קטן עוקר למפרע, והא דמבואר בדבריו (בד"ה יכולין למחות) דאי קידש קודם שמיחה בעי גט, היינו דצריכה גט לחומרא

מדרבנן. וכ"כ בספר ברכת אברהם בסוגיין (ד"ה ונראה). והביאו גם בספר פרדס יצחק בסוגיין (סעיף לו וציין לו בהערה קב).

א"נ י"ל דבאמת לרש"י מחאת גר קטן עוקר למפרע, ומאי דבעינן גט אם קידש משהגדיל קודם שמחה הוא משום דמעשה קידושין זה הוי נהג מנהג יהדות דאז א"א לו למחות וכמבואר בתוד"ה לכי גדלה. וכמבואר לעיל. וכ"כ הגאון רבי נחום פרצוביץ ז"ל (בקובץ אהל אברהם הנ"ל). אמנם לדרך זה צ"ל דרש"י ז"ל יסבור ג"כ כדעת התוס' ודעימייהו (עי' לקמן אות כז, ד"ה ומאידך כתירוץ שני) דאי נהג מנהג יהדות א"א לו למחות.

א"נ יש ליישב באופן שלישי דביאור דברי רש"י ז"ל בד"ה יכולין למחות הנ"ל יבואו באופן אחר. והוא דמילת "משמיחה" קאי להלן, ושיעור לשון רש"י כן הוא, "ואם קידש אשה, משמיחה א"צ גט להיות כישראל מומר". עכ"ל. כלומר דאם קידש אשה משהגדיל קודם שמיחה, מ"מ משמיחה א"צ גט וכו'. וא"כ לפ"ז מבואר דמחאת גר קטן עוקר למפרע. ובספר פרדס יצחק בסוגיין (סעיף לו הערה צז) הביא שכ"כ בביאור דברי רש"י ז"ל בספר פרי דוד (דף מח ע"א מדפי הספר), ואינו מצוי תח"י.

והשתא א"ש דגם לשיטת רש"י ז"ל מחאת גר קטן עוקר למפרע. ואצ"ל לדברי הריטב"א ז"ל בדעת רש"י ולגירסה שהיתה לפניו. אלא אף אי לא גרסינן בדברי רש"י ז"ל מילת למפרע (כדגריס הריטב"א ז"ל), עכ"ז להאמור א"ש דרש"י ז"ל ס"ל דמחאת גר קטן עוקר למפרע.

הנראה לענ"ד בביאור דברי רש"י ז"ל

ואעיקרא דמילתיה דרש"י ז"ל בדב"ה על דעת בי"ד נקט דטבילת גר קטן ע"ד בי"ד מהני, ומגעו ביין כשר. ע"ש. ומיניה כתבו כל הני רבוותא להוכיח דטבילת גר קטן מהני מדרבנן, וכנ"ל. ומאידך כתב רש"י בד"ה יכולין למחות דאם קידש אשה משמיחה א"צ גט להיות כישראל מומר. ע"ש. ומיניה כתבו מהמפרשים ז"ל להוכיח דגר קטן גירותו מדאורייתא, וכנ"ל. וע"כ באנו חשבון ליישב בס"ד את דברי רש"י בכמה אנפין כי היכי דלא ליסרתו אהדדי (דלמאן דס"ל לדייק ממה שנקט רש"י מגעו ביין כשר דגר קטן גירותו מדרבנן לא תיקשי ממש"כ רש"י ז"ל דאם קידש אשה משמיחה א"צ גט וכו', דלכאורה מהתם מוכח דגר קטן גירותו מדאורייתא. וכן ההיפך, דלא תיקשי למאן דס"ל דגירותו מדאורייתא ממאי דנקט רש"י אם קידש אשה משמיחה וכו', מהא דנקט רש"י מגעו ביין כשר, וכנ"ל). אולם כשאני לעצמי נראה לענ"ד דבאמת רש"י ס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא. ומש"כ רש"י ז"ל דמגעו ביין כשר אתא למימר עד כמה גירותו

תקיפה, ולרבותא נקט דוקא מגעו ביין, דהנה אפי' ישראל גמור פעמים שמגעו ביין פוסל, וכגון מחלל שבת בפרהסיא, וע"כ נקט רש"י מגעו ביין כשר לרבותא דגר קטן גירותו מעלייתא להיות כישאל גמור לגמרי, דאפילו ישראל גמור פוסל במגעו יין כשר אם מחלל שבת בפרהסיא, והאי גר קטן מגעו ביין כשר כישאל כשר. וע"כ אפ"ל דבאמת רש"י ס"ל דגר קטן גירותו מדאורייתא, ושרינן ליה בכל איסורי דאורייתא, ומאי דנקט מגעו ביין כשר, לא אתא למימר דרק מגעו ביין שרי, אלא אדרבה איפכא אתא למימר, דגירותו תקיפה ומעליא אפי' בזה.

ועד"ז י"ל דמאי דנקט רש"י דאם קידש אשה משמיחה א"צ גט וכו' דנקט דוקא להאי נפ"מ משום דאתא למימר רבותא דאפי' אם קידש אשה דהוא חמור שבדאורייתא אעפ"כ מחאתו תקפה ומעליא לגמרי ואינה צריכה גט אפי' לחומרא, כאשר בדרך כלל על כל חשש וספק יהבינן גט לחומרא, וכאמור עכ"ז אם קידש אשה משמיחה מחאתו מועילה ותקפה לגמרי אפי' בדבר חמור זה וא"צ גט. כנלע"ד בביאור דברי רש"י ז"ל.



כאילו המלכתם אותי בעולמי!

הרב משה אברהם בר שליט"א
רכה של שכונת יד אליהו ת"א-יפו

"עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפניהם"

אמרו חז"ל¹ "ויקהל משה" רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחלת התורה ועד סופה, אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל, אלא זאת בלבד. אמר הקב"ה עשה לך קהילות גדולות, ודרוש לפניהם ברבים, הלכות שבת. כדי שילמדו ממך דורות הבאים, להקהיל קהילות בכל שבת ושבת, ולכנוס בבתי מדרשות, ללמד ולהורות לישראל דברי תורה איסור והיתר, כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני. מכאן אמרו משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג. אמר משה לישראל אם אתם עושים כסדר הזה הקב"ה מעלה עליכם כאילו המלכתם אותי בעולמי שנאמר "ואתם עדי נאם ה' ואני אל"².

וכן הוא בגמ'³ עה"פ "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל"⁴, מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. תנו רבנן: משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום. הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג. ושם בגמ'⁵ הוסיפה הגמ', אמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. ובגמ' שם מאי איריא פורים, אפילו יום טוב נמי, דתניא: משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח. וכו', ותירצה הגמ' - פורים

-
1. ילקו"ש לה רמז תח.
 2. ישעיה מג יב.
 3. מגילה ד' ל"ב ע"א.
 4. ויקרא כג, מד.
 5. מגילה ד' ד' ע"א.

איצטריכא ליה, מהו דתימא נגזור משום דרבה, דאמר רבה מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא - הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאין במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דלולב. קא משמע לן ששואלין ודורשין בפורים שחל להיות בשבת בענינו של יום.

שואלין ודורשין בו ביום, או שלשים יום קודם החג

הרי מדברי חז"ל אלו לומדים כי יש לדרוש ביום עצמו מענינו של יום. כך בשבת וכך בכל מועד ומועד.

אלא דיש לעיין, דהנה בגמ' מצינו שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום. רבן שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות. מאי טעמא דת"ק - שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנא"ל "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו". וכתוב "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וכו'". מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל - שהרי משה עומד בראש החודש ומזהיר על הפסח. שנא"ל⁶ "החדש הזה לכם ראש חדשים". וכתוב "דברו אל כל עדת ישראל לאמר, בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית".

ומדברי הגמ' למדנו כי אין זה רק לדרוש בו ביום, אלא אליבא דת"ק שלשים יום קודם הפסח. וכבר עמד על כך רבינו ניסים על הרי"ף⁷ וכך כתב: "מכאן משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח, כלומר ששואלין ומפרשין הלכותיהן. והא דאמרינן בעלמא שואלין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום, ההוא ענינא אחרינא הוא. דלאו למימר דמחייבין מהאי זימנא לדרוש בהלכות פסח, אלא לומר שהשואל בהם בבית המדרש באותו זמן מיקרי שואל כענין דקי"ל בשני תלמידים שואלין שאם אחד שואל כענין ואחד שלא כענין שנוקקין תחלה לשואל כענין".

ועל כן החל משלשים יום קודם הפסח, א"כ נקרא השואל שואל כענין. ויש להקדים ולהשיב על שאלותיו.

6. פסחים ו' ע"א.

7. במדבר ט, ב.

8. במדבר ט, ב.

9. מגילה ד' ע"ב.

והרשב"א¹⁰ ד"ה מאי איריא פורים וכו', כתב: "פירשו בתוספות מאי איריא פורים שאין דורשין קודם לכן שלשים יום, אלא אפילו יום טוב שדורשין לו קודם לו שלשים יום, אפילו הכי דורשין בו ביומו וכדתניא וכו'. נראה מתוך דבריו, דהא דתניא אחריתי (לקמן כט, ב) שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום היינו לדרוש בהלכותיו מאותו הזמן, וההיא קא מצרכא לדרוש בהלכותיו קודם לו שלשים יום. והא דהכא קא מצרכא לחזור ולדרוש בהן פעם שנית בזמנו ממש, וסימן לדבר מזרזין לדבר קודם מעשה ובשעת מעשה".

וכתב עוד הרשב"א "ואני שמעתי דההיא דשלשים יום, לשאול ולא לדרוש, ונפקא מינה לאותה ששינינו¹¹, "תלמיד חכם שואל כענין ומשיב כהלכה". לומר שאינו שואל לעולם אלא בענין הראוי באותו זמן, וכיון שהוא סמוך שלשים יום לפסח, והוא הרי נכנס בתוך זמנו של פסח. וכל השואל בהן בענין הפסח שואל כענין. שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, על ידי שאלת האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם¹².

ולכאורה אפשר דאין שואלין ל' יום, אך מאחר ששאלו את מרע"ה "למה נגרע" השיבם. ותיצרו הראשונים כי היה לו להשיבם כי עתה אין ראויים לעשות את קרבן הפסח, או שיעשוהו בפסח שני, אך לא לפרש להם את כל ציווי פסח שני. ומאחר ועשה כן, הרי כי יש לדרוש ל' יום קודם המועד.. וכך מצינו בתוס', תוס' הרא"ש, חידושי הר"ן. ומדבריהם למדו כי ל' יום אינו רק לפסח ראשון מפני ההלכות המרובות, אלא לכל מועד... ובפשט הגמ' אכן כך הוא, דלומדים שואלין ודורשין ל' יום מפסח שני, והרי בו אין הלכות מרובות שכן חמץ ומצה עמו בבית.

וכתב הרשב"א כי פירוש זה הוא מחוור. וכן נראה מן התוספתא¹³ שואלין הלכות הפסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות החג בחג. בבית הוועד שואלין הלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום וכו', אלמא ההיא דשלשים יום לשאלת בית הוועד היא שנויה. וכן הוסיף שוב וכתב דבריו במגילה ד' ו' ע"א. ואף הריטב"א¹⁴ הביא את הברייתא, שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, אפילו הכי חייבין לחזור ולדרוש בענינו במועדו. כדתניא משה תיקן להם לישראל שמזרזין לאדם קודם מעשה ובשעת מעשה.

10. מגילה ד' ד' ע"א.

11. אבות פ"ה מ"ז.

12. במדבר פרק ט.

13. ריש פרק שלישי דמגילה ה"ב.

14. מגילה ד' ד' ע"א.

אלא דצ"ע בשלמא קודם מעשה הרי יש ללמוד ולידע את הלכות החג וכל הכרוך בדברים אלו. אך בשעת החג, הרי עתה ביו"ט בודאי שלא יוכל לעשות דברים רבים, ואחר שעסק בכך כבר ל' יום מדוע ישוב לחזור ולעסוק בהלכות אלו. ואפשר שביו"ט עצמו יעסוק בדברים אחרים בטעמי החג, במהותו בקדושתו וכו'.

והנה על מדוכה זו שעסקו בה הראשונים, אם צריך לעסוק בו ביום, או ל' יום קודם הפסח, אף פתח הבית יוסף.¹⁵ והביא תמיהה זו על מה דתניא שואלין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום כדאיתא בפסחים שם, ואילו בסוף מסכת מגילה, משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת וכו'.

והביא את תירוצו של הר"ן (המובא לעיל) כי החל משלשים יום קודם הפסח נחשב "לשואל כענין" שרבו נזקק להשיב לו, ומקור הדברים בתוספתא¹⁶.

אך הוסיף "הבית יוסף" עוד, דדיני פסח עכ"פ צריך להודיעם לעם קודם לפסח ל' יום כדי שיהי' להם שהות רב להתעסק בטחינת החטים, ואפיית מצה, והגעלת כלים, וביעור חמץ. דאילו בפסח לית להו תקנתא, אי לא עבדו להו כהלכתיהו מקמי הכי. משא"כ בשאר מועדים, דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יו"ט. ובסוכות אע"ג דאיכא מצות סוכה ולולב א"צ ללמוד בהם כל כך דינים. דאפי' סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה,¹⁷ ובדפנות סגי בשתיים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח.¹⁸ ולולבים ואתרוגים רובם כשרים, ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה, ודיין להתעסק בהם בערב החג. ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם. והא דתניא שואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג, היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא, וגם לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות בי"ט. ותדע דדומיא דעצרת קתני שאין בו הלכות אחרות אלא אלו. (בהלכות יו"ט עצמם) וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר, אלא על הלכות אלו. אבל שאר הלכות קודם לכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח ל' יום, ובסוכות יום או יומים.

אלא דישי לעיין, דהנה יסוד ההלכה ששואלין ודורשין קודם הפסח ל' יום הוא ממא ש"משה עומד בפסח ראשון ומודיע על פסח שני את הלכות וכל הכרוך בהן". והרי בודאי אין בהלכות פסח שני הלכות מרובות מסוכות, וא"כ משמע שלכאורה בכל מועד

15. או"ח סי' תכט א'.

16. סנהדרין פ"ז ה"ה.

17. סוכה ח' ע"ב.

18. שם ו' ע"ב.

וחג יצטרכו ל' יום לפני החג, ומדוע כתב הבית יוסף כי משמע שרק בפסח, "כי הלכות מרובות הן". ושוב העירוני כי תמיהה זו כבר שאל בעל "מגן האלף" לרבי אריה ליב צונץ (המהרא"ל צונץ) ע"ש, ונראה לענ"ד לבאר בענין אחר.

עוד הוסיף "הבית יוסף" דבגמ'¹⁹ אמרינן כי הטעם שצריכים קודם לפסח שלשים יום, זה מפני הקרבן, כדי לבודקו ממומין. כלומר, מכיוון שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה, וע"כ צריכין שלשים יום לדרוש להם בהלכות הפסח, כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין. ואע"ג דהשתא בעונותינו אין לנו קרבן, כיון דזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין ל' יום קודם, תקנה לא וזה ממקומה.

אך עדיין יש לעיין, דאכן בפסח הכל חייבים באכילת קרבן הפסח וחייבים כרת. אך גם ברגלים חייבים "הזכרים" לעלות לרגל ולקיים את הנאמר ולא יראו פני ריקם,²⁰ וא"כ גם במועדים צריכים להביא ג' קרבנות (עולת ראיה, שלמי שמחה ושלמי חגיגה), וא"כ אף כאן יעסקו בהלכות היום ל' יום קודם החג.

ואף הב"ח²¹ המקשה על דברי הר"ן (הובאו לעיל) כי "שואלין ודורשין" אין הכוונה שחייב לשאול ולדרוש אלא שתוך שלשים יום אם שואל מעניני הפסח הרי נחשב כי הוא שואל כענין. ובמועד עצמו יש לדרוש ממה שמשה תיקן להם לישראל שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו. ונלמד זאת ממה שנא' "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", לדרוש בכל מועד בזמנו. והקשה, דבגמ'²² מבואר שהוא חיוב גמור לדרוש שלשים יום קודם הפסח. דאמרינן שם לגבי שאין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר, הואיל וראוי לקובעו ניסן. עברוה מאי, אמר רבא בטל העיבור. ורב נחמן אמר מעובר ומקודש. ואמר רבא לרב נחמן מכדי מפוריא לפסח תלתין יומין, ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח. דתניא, שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום וכו'. וא"כ, אם ר"ח יהיה מעובר ומקודש אתי לזלזולי בחמץ (שהרי כבר דרשו החל מפורים, ועתה יראו שאין הדבר ועשה אלא ודחה, וא"כ יבואו לזלזל באסור חמץ). ורב נחמן השיבו דלא יטעו כיון שידועים שהשנה מעוברת והכל הוא עפ"י חשבון, ורק עתה עלה בידם לחשב שהשנה היא מעוברת. ועכ"פ נשמע מכאן כותב הב"ח, ששואלין ודורשין הוא ענין הכרחי שצריך

19. ע"ז ה' ע"ב.

20. שמות כג, טו.

21. או"ח סי' תכט.

22. סנהדרין יב, ב.

לעשות כן. ומוסיף כי מגמ'²³ מבואר כי בפורים עצמו דרשינן שאז מתחילין השלשים יום.

ולכך כתב הב"ח דמה דתנן שהיו קורין כל אחד בזמנו, לאו למימרא שיהו דורשין במועד עצמו, אלא אף סמוך. ועיקר הכוונה שאף שכבר למד פעמים רבות את התורה והמצוות, מכל מקום כשיתקרב המועד חייב לשאול ולדרוש בהלכות כל מועד ומועד להודיע חוקי האלקים ואת תורתיו. ופשיטא שצריך לדרוש שבת אחת או שתיים קודם המועד. אלא כי בפסח בעינן שלשים יום, כדנפקא מקרא. ומ"ש בברייתא הלכות פסח בפסח, רצונו לומר סמוך לפסח, וכן הלכות חג בחג וכו' סמוך לחג. וכפי שמצינו כך במה שהגמ'²⁴ אמרה "חייב אדם לטהר עצמו ברגל", פירוש - ערב הרגל ולא ברגל עצמו. והביא ראיה לדבריו מדברי הרוקח (סי' רמ"ד). אלא שהוא כתב שאף בחג ובעצרת בעינן ל' יום קודם המועד. וכן משמע מפירוש רש"י²⁵ על מה שאמר מר זוטרא חסידא כי הווי מכתפי ליה בשבתא דריגלא, ופירש רש"י בשבת ששואלין בהלכות הרגל והיינו שלשים יום קודם הרגל עכ"ל. וכן פרש"י²⁶ בהא דתנן סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ופרש"י שם בד"ה "בית שמאי פוסלין". כי הם סוברים שצריך שתהא הסוכה לשמה ולכך תוך שלשים יום כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה, אבל קודם שלשים יום סתמא לאו לחג.

והב"ח כתב דמעיקר התקנה אין זמן שלשים יום אלא בפסח כדנפקא לן מקרא. אלא שהיו נוהגין כן גם בשאר המועדים, שלא לחלק. ומה שבפסח צריך כך, משום קרבן הפסח שצריך לבקר את הקרבן ולהדר אחר קרבן מובחר ויפה ולכך צריך שלשים יום. וכתב המהרש"ל דביקור מומין לאו דוקא ארבעה ימים כדאיתא בגמ'²⁷ אלא שהזהיר עליהן שיהיו יגיעים בדבר שלשים יום כדי שיוכלו להשתדל קרבן פסח אחד, שיהא נקי מכל מום. אך עיקר הביקור הוא ארבעה ימים.

אך התוס'²⁸ כתבו דאף האידנא שאין לנו קרבן מכל מקום שואלין שלשים יום קודם וכו'. ועפ"ז כתב דמתיישב מנהגינו שאין תופסין לחיוב ולדרוש ביו"ט עצמו, אך כתב

23. בכורות נח, ע"א.

24. ר"ה טז, ב.

25. סנהדרין ז, ע"ב ד"ה בשבתא דרגלא.

26. סוכה ט.

27. בערכין יג, ע"ב ובפסחים צו, ע"א.

28. עבודה זרה ה' ע"ב ד"ה והתנן.

כי מדברי התוס'²⁹ מבואר דביו"ט אע"ג דדרשינן שלשים יום לפניו, אפילו הכי דרשינן בו ביום, כדתניא וידבר משה את מועדי ה'. וכן משמע בגמ',³⁰ ממה שדרש רבי אליעזר ביו"ט כל היום כולו בהלכות יו"ט. וכן³¹ שרב הונא אמר על עצמו שהוא במצב של "סמכוני באשישות"³². ופרש"י יום הוא ודרשתי לרבים וחליתי מטורח הדרשה.

והנה הב"ח עצמו ס"ל כי מה שנא' "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" לאו דוקא ביו"ט עצמו אלא סמוך ליו"ט, ואף שיודעים ולמדו את ההלכות וכו' הרי לפני זמן המועד יש לשנן ולחזור הלכותיהן. ושלשים יום דוקא בפסח, מפני הקרבן שהיה מובחר יפה ומבוקר. וכבר תמהנו (בדברי הבית יוסף) כי אף ברגלים "הכל חייבין בראיה, והבאת קרבנות עולה שלמי חגיגה ושלמי שמחה", וא"כ אף בשאר הרגלים יצטרכו שלשים יום. וכן על מה שכתב דאין דין במועד עצמו לדרוש אלא סמוך למועד.. והביא שלא כדבריו מהגמ' ומהתוס'.. (ועייין עוד בלבוש³³ פרי חדש,³⁴ פרי מגדים משבצות זהב (שם) חק יעקב, נהר שלום, ברכי יוסף משנה ברורה, ביאור הלכה (שם)).

ונראה לבאר לענ"ד בענין אחר, דאכן כראשונים דאיכא ב' זמנים: א. לדרוש שלשים יום קודם הרגל. ב. ברגל עצמו. ולא דוקא בפסח אלא אף בכל המועדים, ועפ"י דברים אלו יש לקיים שלשים יום קודם הרגל שואלין ודורשין קודם הרגל.

"הקדים משה מצות שבת להקמת המשכן"

"ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם. ששת ימים תַעֲשֶׂה מלאכה, וביום השביעי יהיה לכם קדש, שבת שבתון לה', כל העושה בו מלאכה יומת. לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"³⁵ ושם³⁶ "ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר, זה הדבר אשר צוה ה' לאמר. קחו מאתכם תרומה לה', כל נדיב לב יביאה את תרומת ה', זהב וכסף ונחושת וכו'.

והנה שומה עלינו להתבונן בשתי הקדמות: א) קדמה מצות שבת, לציווי של משה

29. מגילה ד' ד' ע"א ד"ה מאי.

30. ביצה ט"ו ע"ב.

31. שם כא, ע"א.

32. שיר השירים ב,ה.

33. או"ח סי' תכט.

34. סי' תכח, טז.

35. שמות לה, א-ג.

36. פסוקים ד-ה.

לעם בדבר ה' על נטילת התרומות מאת העם, לצורך הקמת המשכן. ולכאורה הרי כבר נצטוו פעמים רבות על מצות השבת מלבד מה שמצינו כי כבר האבות קיימו זאת. וכדאיתא בגמ'³⁷ "אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנא'³⁸ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי". ובודאי אף האבות כולם כך. ובעיקר שמירת שבת כבר כתובה אצל יעקב, וכך אמרו רבותינו³⁹ "ויחן את פני העיר" נכנס יעקב עם דמדומי חמה וקבע תחומין מבעוד יום". וכן מצינו בבנו יוסף,⁴⁰ עה"פ⁴¹ "וירא יוסף אתם את בנימין, ויאמר לאשר על ביתו, הבא את האנשים הביתה, וטבוח טבח והכן וכו'" אין והכן אלא לשבת שנא'⁴² והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו.

ואף בני ישראל בצאתם נצטוו על מצות שבת במרה, וכך מצינו בגמ'⁴³ "עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקבלו עליהן בני נח הוסיפו עליהן דינין, שבת וכבוד אב ואם דכתיב⁴⁴ אשר צוך ה' אלקיך כאשר צוך במרה" (ועיין ירושלמי⁴⁵ אם שבת ניתנה במרה או באלוש). ושוב נצטוו על השבת בעשרת הדברות⁴⁶ ובפרשת משפטים⁴⁷ "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי תשבות". וכן בפרשת כי תשא,⁴⁸ וכן שם⁴⁹ "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות" אליבא דרבי ישמעאל.⁵⁰

וא"כ מדוע שוב פתחה פרשת "ויקהל" בשמירת השבת אחר שכבר האריכה בפרשות אחרות.

(ב) ועוד יש לעיין מדוע פתחה הפרשה בששת ימים תעשה וכו', אם כל הכוונה הוא

37. יומא נח, ב.

38. בראשית כו, ה.

39. בב"ר יא, ז ושם עט, ו.

40. בב"ר צב, ד במדבר יד, ד תנחומא נשא כח, ועוד.

41. בראשית מג, טז.

42. שמות טז, ה.

43. שבת פז, ב סנהדרין נו, ב.

44. דברים ה, יב.

45. ביצה פ"ה ה"א.

46. שמות כ, ח - יא.

47. שמות כג, יב.

48. שמות לא, יג - יז.

49. לד, כא.

50. גמ' ר"ה ט' ע"א.

לאסור מלאכת המשכן בשבת כפי שיבואר להלן, א"כ מה צריך לפתוח בעשיית המלאכה בששת ימי המעשה.

הנה רש"י⁵¹ כתב: "ששת ימים הקדים להם אוהרת שבת לציזוי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת".

והרמב"ן⁵²: "וז"ל אמר אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות על מלאכת המשכן וכל כליו וכל עבודתו, והקדים השבת לאמר, כי ששת ימים תעשה מלאכת "אלה הדברים" (והכוונה למעשה המשכן), ולא ביום השביעי שהוא קודש לה', ומכאן שאין מלאכת המשכן דוחה שבת. ולא ממדרש "אך" כמו שפירשתי בסדר כי תשא⁵³". ושם הרמב"ן פירש "אך" את שבתותי תשמורו, אע"פ שתהיו רדופין בזריזות המלאכה אל תדחה שבת מפניה. כל אכין ורקין מיעוטיין למעט שבת ממלאכת המשכן לשון רש"י.

כלומר, לפי דברי רש"י "אך" את שבתותי תשמורו, ו"אך" בא למעט א"כ ממעט את מלאכת המשכן, שאינה דוחה את השבת. ואילו הרמב"ן אומר כי אדרבה "אך" ימעט בשמירת שבת, והכוונה כי יש לשמור את השבת וקדושתה, אך ישנם מקרים שאין לשמרה כגון ברית מילה, ופיקוח נפש, שאז הם דוחים את השבת. וכן בגמ' אמרו⁵⁴ "ומנין שספק נפשות דוחה שבת, רבי אבהו אמר רבי יוחנן "אך" את שבתותי תשמורו מיעוט" (כלומר לכך נאמר "אך" שבמקרה זה אין לשמור את השבת אלא לעסוק בפיקוח נפש). וכתב הרמב"ן: "וע"ד הפשט כן יאמר תעשו מלאכת אהל מועד, אבל שבתתי תשמורו לעולם." וא"כ לפי דברי הרמב"ן בפרשת ויקהל, מנין שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, מפני שהקדים שמירת השבת למלאכת המשכן.

והמזרח⁵⁵ אחר שהביא את דברי רש"י שתהיו רדופין בזריזות המלאכה, אך שלא תדחה את השבת. וכן הביא את דברי הרמב"ן, כי "אכין ורקין" ימעט בשמירת השבת. (ולא במלאכת המשכן שאינה דוחה את השבת). ומיישב את שיטת רש"י מדוע אכן ממעט את מלאכת המשכן דאיתא (במכילתא כי תשא על הפסוק "אך" את שבתתי תשמורו) כבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך אחריהם, ונשאלה שאלה

51. שמות לה, ב.

52. שם.

53. לא, יג.

54. ירושלמי יומא פ"ח ה"ה.

55. שמות לא, יח.

זו בפניהם: מגין שפיקוח נפש שדוחה את השבת. וענה כל אחד מהם והביא ראיתו. ורבי יוסי הגלילי אומר כשם שהוא אומר "אך את שבתותי תשמורו" "אך" חלק, ויש שבתות שאתה דוחה ויש שבתות שאתה שובת, ואיזה זה פיקוח נפש. וכתב "המזרחי" מפני שבפרשת ויקהל ששם הציווי שצוה משה לישראל במלאכת המשכן, הקדים אזהרת השבת למלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה את השבת. אך בפרשת "כי תשא" הקדים מלאכת המשכן לאזהרת שבת, ונראה מזה שהמשכן דוחה שבת, לפיכך הוכרח רש"י לפרש המיעוט שם "אך", למעט שבת ממלאכת המשכן. שנמצא מזה שמה שעשתה קדימת השבת למלאכת המשכן בצווי משה לישראל, עשה המיעוט של "אך" בצווי השם למשה, אע"פ שהשבת היא מאוחרת למלאכת המשכן.

ובעל "הערוך לנר"⁵⁶ הביא את דברי רש"י הן בפרשת כי תשא שאין מלאכת המשכן דוחה שבת מדכתיב "אך" את שבתתי תשמורו, והן בפרשת ויקהל שלמדים שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת מדסמיך שבת למלאכת המשכן. וכתב דאכן צריך ב' פסוקים אחד שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, ואחד שאין בנין ביהמ"ק דוחה שבת. וטעם ב' הפסוקים כי לכל אחד יש מעלה שאין לשני. "מעלת המשכן" שכן הוא נמשח בשמן המשחה, ו"מקדש" קדושתו קדושת עולם. ועל כן אי לא כתב רק חד קרא הוה אמינא כי השני שקדושתו גדולה יותר בחד צד, כן דוחה. וכדאמרינן דבר זה בגמרא,⁵⁷ "צריכותא לענין כניסה בטומאה. אם נאמר מקדש וכו', וכוונתו לטומאה בעזרה ונעלמה ממנו טומאה. א"ר אליעזר כתוב אחד אומר⁵⁸ את משכן ה' טמא, וכתוב אחד אומר⁵⁹ כי את מקדש ה' טמא. ואומרת הגמ' אם נאמר משכן למה נאמר מקדש, אם נאמר מקדש למה נאמר משכן, אלא אילו נאמר משכן ולא מקדש הייתי אומר על משכן יהא חייב שהרי משוח בשמן המשחה, ועל המקדש לא יהא חייב... ואם נאמר מקדש ולא משכן הייתי אומר על מקדש יהא חייב, שהרי קדושתו קדושת עולם ועל המשכן לא יהא חייב. לכך נאמר משכן לכך נאמר מקדש (ועי"ש בדבריו ולכך צריך ב' הפסוקים).

הנה למדנו מדברים אלו רש"י, והרמב"ן, ועוד, כי מה ששבת אינה נדחית מפני המשכן - המקדש, או מפני שהקדים משה את שמירת השבת לעשיית המשכן. או מדברי הפסוק "אך את שבתותי תשמורו" וכדברי רש"י, אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה שבת אל תדחה מפניה..

56. יבמות ו' ע"א.

57. שבועות טז, ב.

58. במדבר יט, ג.

59. שם שם כ.

אין בנין המקדש דוחה שבת "את שבתותי תשמורו"

ונראה לענ"ד לבאר בענין אחר הנה הבאנו לעיל את דברי הרמב"ן⁶⁰ בשם "התורת כהנים"⁶¹ יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר את שבתתי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה'.⁶² וכן הוא בגמ'⁶³ תניא יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת, ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, כולכם חייבין בכבודי. הרי כי הן בתורת כהנים והן בגמ' יבמות האיסור של לבנות משכן-מקדש, הוא מהפסוק את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו.⁶⁴

ובגליון הש"ס כתב הגרע"א ד"ה יכול יהא בנין ביהמ"ק דוחה שבת - "עיינין שבועות טו ע"ב רש"י ד"ה אין בנין". וכוונתו, שם כתב רש"י דאמרינן ביבמות, יכול יהא בנין ביהמ"ק דוחה שבת, וכו' ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, אני ה' כולכם חייבין בכבודי, שהזהרתי על השבת, וימים טובים נמי שבתות איקרי.

הרי כי הגמ' ביבמות מביאה שאין בנין בהמ"ק דוחה שבת רק את הפסוק את שבתתי תשמורו. מלמד כי אף את יו"ט אינו דוחה, לא המשכן ולא המקדש, כי כולכם חייבין בכבודי. אף בנין ביהמ"ק שלא יהא בחילול השבת, ואין כבוד הי"ת בכך שיבנה מקום השראת השכינה באי שמירת השבת.

הרי כי הגמ' ביבמות הביאה רק את הפסוק הזה את "שבתותי תשמורו", וכן בתורת כהנים. ואמנם עפ"י דברי בעל הערוך לנר אפשר היה לומר כי אומנם משכן איקרי מקדש ומקדש איקרי משכן, אך לכל אחד מעלתו, שכן משכן נמשח בשמן המשחה, ומקדש קדושתו קדושת עולם. ומאחר ואין הלימוד רק לגבי המקדש, שכן המשכן כבר היה, ובנין ביהמ"ק בעזה"ת לעתיד לבא. לו אנו מייחלים ומצפים בכל יום, ואם לא ירד מן השמים. (ואכמ"ל בענין ביהמ"ק השלישי שיבב"א) ע"כ הגמ' הביאה רק את הפסוק "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו".

אך נראה לילך כדברי המהרש"א בד"ה "אשכחן משכן" על דברי התוס'⁶⁵ משכן דאיקרי מקדש. ונפקא מיניה שאין דוחה את השבת עכ"ל וכתב המהרש"א "ואע"ג

60. שמות לא, יג.

61. ויקרא יא, ל. קדושים פרק ז, ז.

62. ויקרא יט, ל.

63. יבמות ד'ו' ע"א.

64. נאמר פעמים ויקרא יט, ל שם כו, ב. ובתורת כהנים הוא בפסוק הראשון שביניהם.

65. עירובין ב, ע"א ד"ה אשכחן

דבמשכן גופיה נמי דרשינן "אך את שבתותי" מסמיכות שבת למלאכת המשכן דאין מלאכת המשכן דוחה שבת אינו אלא אסמכתא בעלמא, ולא מייתי לה תלמודא להא דרשה. אבל עיקר דרשה במקדש כדאמרינן בפ"ק דיבמות, יכול יהא בנין ביהמ"ק דוחה שבת ת"ל את שבתותי תשמורו, ומקדשי תיראו". הרי עפ"י דברים אלו הפסוק הנלמד ממנו הוא "את שבתותי תשמורו" וכו'.

ועוד אף אם נראה לומר כדברי ה"ערוך לנר" כי יש לחלק בין "המשכן" ל"מקדש", ולכך צריך פסוק לכל אחד ואחד כאמור לעיל. הרי להדיא בפרשת "כי תשא" "אך את שבתותי תשמורו", שם פרש"י אע"פ שתהיו רדופין וזרזין במלאכה, שבת אל תדחה מפניה ולא היה צריך להוסיף עוד בפרשת ויקהל, ולהקדים ציווי על שמירת שבת לפני הקמת המשכן. אף שאפשר היה לומר כי בפרשת "כי תשא" מיירי בציווי ה' למשה, וב"ויקהל" במה שהקדים שבת למשכן בעת צוותו לבני ישראל. אלא דעדיין מדוע לא הקדים הקב"ה למשה את שמירת השבת למלאכת המשכן. והיה אומנם ניתן לומר כי מיירי לפני חטא העגל וכו'. אך להדיא מצינו כי הגמ' ביבמות ובתורת כהנים הביאו רק את הפסוק "את שבתתי תשמורו ומקדשי תיראו".

ועתה אם כן נראה לעיין (ובעיקר לרש"י) מדוע שוב חזרה התורה על כך שאין מלאכת הבנין דוחה שבת במה שהקדימה שבת לציווי על עשיית המשכן.

"השבת תיקון לחטא העגל"

ונראה להקדים, הנה רש"י עה"פ⁶⁶ "ויקהל משה" פירש "למחרת יום הכיפורים כשירד מן ההר, והוא לשון הפעול שאינו אוסף בידיים אלא הן נאספים על פי דבורו. ותרגומו "ואכנש". עוד מצינו בחז"ל⁶⁷ "ויקהל משה, רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחלת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה "ויקהל" אלא זאת בלבד. אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות, ודרוש לפנייהם ברבים, הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים, להקהיל קהילות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמוד ולהורות לישראל דברי תורה איסור והיתר, כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני. מכאן אמרו משה תיקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת הלכות החג בחג. אמר משה לישראל אם אתם עושים כסדר הזה הקב"ה מעלה עליכם כאילו המלכתם אותי בעולמי שנא' ואתם "עדי נאום ה' ואני אל".⁶⁸ וכן דוד הוא אומר "בשרתי

66. שמות לה, א.

67. ילק"ש שמות לה רמז ת"ח.

68. ישעיה מג,יב.

צדק בקהל רב".⁶⁹ וכי מה בשורה היו ישראל צריכין בימי דוד, והלא כל ימיו של דוד מעין דוגמא של משיח היה. (היו). אלא פותח ודורש לפנייהם דברי תורה שלא שמעתם און מעולם.

ונראה לעיין מדוע אם אתם נקהלים בכל שבת ושבת בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, וקורין בתורה ובנביאים, (לשון הבית יוסף) מעלה אני עליכם כאילו המלכתם אותי בעולמי. והטעם בכך, כי שמירת השבת מורה על כי הקב"ה ברא את עולמו. ולכן מצינו בגמ'⁷⁰ "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש, מוחלין לו. שנא'⁷¹ אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם יחזיק בה, שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע. אל תקרי מחללו אלא מחול לו." ופירש "האור החיים" הק'⁷² כי בעשותו שבת לה', בזה אתה עושה ה' כי הוא אלקיך, על דרך אמרם ז"ל⁷³ כי שקולה שבת ככל התורה כולה. עוד פירש ויום השבוע שבת לה' אלקיך ולא לזולתו, הא למדת שנמחל לו מה שקבל לאלוה זולתו יתברך.

"ובפנים יפות"⁷⁴ על הפסוק ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו" כתב, כי שמירת השבת כהלכתו היא הדביקות מאד באחדות האמיתית בהש"ת, כמ"ש⁷⁵ "רזא דשבת איהי שבת דאתאחדה ברזא דאחד", לכך אע"פ שאחז"ל⁷⁶ כל הפורש ממינות מיית, כי קשה לפרוש מטומאת עבודה זרה שנדבקה בו. אבל כשמקדש את השבת, הרי היא האחדות האמיתית עם הש"ת ונעקר ממנו שם ע"ז, והיינו שם אלהים אחרים לא תזכירו.

וכבר כתבו הראשונים כי ע"י שמירת השבת מודה הוא בחידוש העולם. וכך כתב הרד"ק⁷⁷ "ומה שצוה ירמיה להזהירם על השבת והרי היו כמה עבירות אחרות קודם וכתב, לפי ששמירת שבת עיקר גדול באמונת האל, בחידוש העולם, ובאמונה באותות ובמופתים ובקיום כל התורה. וכל המשמר שבת כהלכתה אפילו עובד עכו"ם כדור אנוש

69. תהלים מ, י.

70. שבת קיח, ע"ב.

71. ישעיה נז, ב.

72. שמות כ, י.

73. שמו"ר כה, יב.

74. שמות כג, יג.

75. זהר פר' תרומה קלה, א.

76. ע"ז יז, א.

77. ירמיה יז, כד.

מוחלין לו. והמצוה הראשונה שנצטוו ישראל קודם מתן תורה היא שבת, ואתה רואה כמה גדולה שמירת שבת, שהרי תלה חורבן ירושלים בשמירת השבת. ומפסוק⁷⁸ "והציתי אש בשעריה ואכלה ארמנות ירושלים" למדו רז"ל⁷⁹ אין הדלקה מצויה אלא בבית שיש בו חלול שבת. (וע"ש במלבי"ם)

והמהר"ל⁸⁰ כתב "הנה במדרש⁸¹ שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת מעידין על הש"י שהוא אחד, הש"י והשבת מעידין על ישראל שהם עם אחד, והש"י וישראל מעידין על השבת שהוא יום מיוחד, קדוש שבו שבת הש"י מכל מלאכתו. ולכך כאשר האדם מעיד על שהש"י ברא הכל, א"כ מסולק כל עבודה זרה והכל שב אל מי שברא הכל, ולפיכך אמר אפילו עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו". עיי"ש.⁸²

וכן כתב הלבוש⁸³ "בשעה שהוא שומר שבת מודה הוא בכך שעושה כן, כי שומר הוא צויו של הקב"ה, ומה שעובד עבודה זרה אינו מאמין בפנימיותו אלא רק יצרו גרם לכך, וע"י שעשה תשובה, ושומר שבת כהלכתו, אכן מורה כי בכך הוא מאמין ונמחל לו מה שעבד עבודה זרה". (ועיי"ש עוד שהאריך).

ועפ"י דברים אלו נראה א"כ, בשעה שנקהלים ועוסקים בהלכות שבת, וכן גם בשאר המועדים, "כאילו המלכתם אותי". כי ע"י כך מעיד שהקב"ה ברא את עולמו, (כאמור לעיל), ובעיקר כאשר הדבר בקהל עם, ואין מלך בלא עם. (ושו"ד שכתב האליה רבה⁸⁴ על הפסוק "כי ואתם עדי נאום ה' כי בכך ששומר שבת מעיד שהקב"ה ברא עולמו כך). ומוסיף השלה"ק⁸⁵ על מה שאמרו חז"ל "אמר להן הקב"ה לישראל, אם אתם נקהלים בכל שבת ושבת לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין בתורה ובנביאים מעלה אני עליכם כאילו המלכתם אותי בעולמי וכו' אתם מעידים עלי שאני אלוה בעולם, ועל כן הכל צריכים להקהל, כי זו כאילו המלכתו של הקב"ה. ואע"ג דאיתא בירושלמי⁸⁶ רבי חגי בר שמואל ב"ר נחמן אמר לא ניתנו שבת וימים טובים אלא לאכילה ושתיה, וכו' ורבי ברכיה

78. ירמיה יז, כו.

79. שבת קיט, ע"א.

80. חז"ל ג' שבת קיח, ב.

81. הובא בתוס' חגיגה ג, ע"ב.

82. וכן בדבריו תפארת ישראל פרק מ'.

83. סי' רמ"ב.

84. או"ח סי' רצ סע' ב.

85. מסכת שבת נר מצווה נ"ג.

86. פרק טו הל' ג.

בשם רבי חייא בר אבא אמר לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בדברי תורה. ובתנחומא מפרש ולא פליגי, מה דאמר רבי ברכיה לתלמוד תורה אלו הפועלים שהן שעוסקים במלאכה כל ימות השבוע, ובשבת הן מתאספין לעסוק בתורה. ומה שאמר רבי חגי לתענוג, אלו תלמידי החכמים שהם יגיעים בתורה כל ימי השבוע, ובשבת הן מתענגים. וכתב השלה"ק וחס וחלילה לפרוש מן התורה, וכולי עלמא מודים בשבת ניתנה התורה⁸⁷ ואדרבה חייב אדם לראות בכל שבת ושבת לחדש חדושי תורה. כמו שכותב בזה"ק⁸⁸ שבמוצאי שבת בחזרת הנשמה היתירה למקומה שואל אותה הקב"ה מה חידוש היה מחדש בתורה.

ועפ"י דברים אלו נראה לבאר את מה שנא' "אמר הקב"ה למשה עשה לך קהלות גדולות בשבת", ולכאורה מדוע קהלות גדולות. אלא כי בודאי משה למדס בכל עת. אך הלימוד בשבת הוא להורות, כי עושים זאת לכבודו של הקב"ה, שבשעה שעוסקים ביום זה בתורה הרי מעידין כי ביום זה שבת מכל מלאכת ששת הימים בהם ברא את עולמו. ולכך אף אנו שובתים ממלאכתנו, ועוסקים בתורתנו כי כך צונו, ובכך שנקהלים כפי שכתב הלבוש⁸⁹ "להודיע את חוקי האלקים ואת תורותיו", הרי כאילו ממליכים אותו שכן אנו רוצים לשמוע ולקיים את חוקי המלך ועושים זאת בקהל רב.

ועם דברים אלו נראה לבאר מדוע הקדים בפרשת ויקהל את מצות השבת לעשיית המשכן, הנה פרשה זו נאמרה למחרת יום הכיפורים כפי שכתב רש"י⁹⁰ "ויקהל משה למחרת יום הכיפורים כשירד מן ההר". הוי אומר אחר שהקב"ה הודיעו "סלחתי כדברך" על חטא העגל בו אמרו⁹¹ "אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". ואשר לכך, עתה הרי העת שהעם עצמו ימליך את הקב"ה ולהורות שאין בלתו. וע"כ הוא הציווי "ויקהל", לצוות על כך שעתה מקהילים קהילה, ומודיעים על מצות השבת, הקודמת אף להקמת המשכן, ואין נדחית מפניה. ובכך מעידין ע"י שמירת חוקיו ותורותיו כי הקב"ה ברא את עולמו, והוא מלכנו. וממנו ילמדו לכל הדורות, להקהיל קהילות בכל שבת ומועד.. לשמוע ללמד ולקיים את כל צויו, ובכך הוא התיקון הגדול לחטא העגל.

ועפ"י דברים אלה נראה לבאר מדוע פתח משה את מצות השבת באמירה ששת ימים תעשה מלאכה, וביום השביעי יהיה לכם קדש. כי בכך שכל רצוננו לקיים צווי בוראנו

87. שבת פו' ב'.

88. ח"ג ד' קעג' ב'.

89. או"ח סי' רצ.

90. שמות לא, יח שם לה, א.

91. שמות לב, ד.

ולהמליכו עלינו, א"כ המלאכה שאנו עושים לקיים את עצמינו ע"י "לעובדה ולשומרה". אך שלא "כבגן עדן" שם הכל נעשה מאליו, כאמור בפרקי דרבי אליעזר⁹² שפירש כי בגן עדן האילנות וצמחין מאליהן, ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן. ולכן ל"עובדה ולשומרה" היינו לעסוק בדברי תורה ולשמור מצותיה. הרי כי מחוץ לגן עדן נאמר⁹³ "בזיעת אפיק תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת..." אך אם דבקים בהי"ת וממליכים אותם ומקיימים מלכותו, בעיקר ביום השבת, ועוסקים בחוקיו ובתורותיו, ומקיימים אותם, א"כ כל יומי מתברכין מינה.⁹⁴ ובודאי כאשר דבקים בהי"ת הרי הברכה שורה עד מאוד. ולכך ששת ימים תעשה המלאכה, ע"י ברכת הי"ת וע"י השבת תעשה המלאכה מאליה, תהיה לו סיעתא דשמיא גדולה במלאכתו.

"שיהא שמו הגדול מתקלס בין בני"

ועם יסוד זה שהלמוד בקהל עם בהלכות שבת בשבתו ומועד במועדו כי זו היא "כאילו המלכתו של בוראנו למלכנו". הנה מה ששואלין ודורשין בענינו של יום בשבתות ובמועדים הוא כדי לקיים את דברי משה לישראל. (כמובא בילקוט שמעוני לעיל), ולכך פירש לעובדה ולשומרה תורה ומצות. אם אתם עושים כסדר הזה הקב"ה מעלה עליכם 'כאילו' המלכתם אותי בעולמי שנאמר ואתם עדי נאום ה' ואני אל. ולא זו בלבד, אלא כפי שכל המלכת מלך, צריכה הכנה מרובה של שלושים יום. לכך אף במועדים שואלין ודורשין שלושים יום קודם הפסח. וכן אף בשאר המועדים, ואף כי אין הלכות מרובות בשאר הרגלים...

ומצינו בחז"ל⁹⁵ עה"פ⁹⁶ "זאת תורת העולה", זה שאמר הכתוב⁹⁷ "כי מי בשחק יערוך לה' ידמה לה' בבני אלים" אמר הקב"ה אילו הייתי מבקש קרבן, לא הייתי אומר למיכאל שהוא אצלי להקריב לי קרבן, וממי אני מבקש קרבן - מישראל. וכן הוא אומר בלחם הפנים: ביום השבת ביום השבת יערכנו ואומר⁹⁸: ה' הירצה ה' באלפי אילים וכו'.

92. פי"א.

93. בראשית ג', יט.

94. עיין ילקוט הראובני פר' בשלח אות קפא.

95. תנחומא צו' א.

96. ויקרא ו,ב.

97. תהלים פט,ז.

98. מיכה ו,ז.

ופירש הרבי מקוצק זצ"ל⁹⁹: אף שכל בנין העולם ותיקונו תלוי במעשי עם בני ישראל, אעפ"כ אין הסברא נותנת שמעשי בני אדם יהיו נאים ונבחרים יותר ממעשי המלאכים, כי בודאי מעשי המלאך זך ונקי יותר ממעשי בני אדם. אך לענין ההכנה שתגיע לשלימות אמיתית שעל ידה יבוא האדם להתדבק בו ית', בזאת מעשי האדם יותר מעולים. כי האדם מסובך בסבך המניעות העצומות הסובבים אותו בכל יום כאשר הוא קרוץ מחומר. לא כן מלאכי עליון אשר המה קדושים וטהורים בעצם, ואינם גשם כלל ולא יפול בהם שום השתנות. וזה ביאור המדרש "כי מי בשחק יערוך לה"¹⁰⁰, בחינת הערכה, היינו ההכנה למעשה האם תיפול כלל בין דרי מעלה, כי הלא המה אינם כלל בגדר ההכנה רק במעשה לבד, ונמצא בזה דאם הייתי חפץ במעשה עצמו הייתי מצווה למיכאל שיעשה, כי בודאי מעשיהם זכים ונקיים יותר ממעשיכם, אבל כשצויתי לכם מוכח מזה שאין אני חפץ במעשה עצמו, רק ההכנה והערכה למעשה, וזאת שלכם יפה יותר הה"ד יערכנו דייקא לפני ה'.

וכבר האריכו בחשיבותה של ההכנה, על מעלתה הגדולה, עד שישנה הכנה שאף גדולה יותר מן המצוה. וכפי שמצינו בגמ'¹⁰⁰ "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. הרי שההכנה גדולה שמביאה לידי המעשה (ועיין בדרשות המהר"ל דרוש על המצות שמסביר כי ההכנה הזו היא פועלת המעשה עצמו) ולכך ההכנה למועד, אף אם אין בה הלכות מרובות, אך תכליתה היא להמליך את הי"ת, ויתר על כן לראות ולהראות אל פני האדון ה'¹⁰¹.

ונראה כי ההכנה הגדולה לקראת הפסח אינה רק מפאת ההלכות המרובות שבה כפי שהאריכו המפרשים, אלא עפ"י דברינו כי דוקא בחג זה יש משמעות הגדולה של המלכת הי"ת. וכל זאת הנה מצינו בגמ'¹⁰² בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו' והנה במצרים הרי אף ישראל עבדו עבודה זרה, כפי שמצינו הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה¹⁰³ וכן אמרו "משכו וקחו לכם" ובחז"ל¹⁰⁴ עה"פ משכו

99. באמת ואמונה קוצק רמתים צופים סי' ג'.

100. קידושין מ' ע"ב.

101. שמות כג, יז.

102. פסחים ד' קטז, ע"ב.

103. במאמרי חז"ל, הגדה של פסח.

104. שמו"ר טז, ב.

וקחו לכם¹⁰⁵ משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן, ושחטו אלהיהם של מצרים ועשו הפסח. ועל כן הצווי היה דוקא בשבת, כי כפי שבארנו לעיל, כי התיקון לחטא העגל היה בעת ציווי משה על הקהלת קהלות בשבת ולעסוק בחוקי האלקים ותורתיו כי בכך ממליכים את הקב"ה ומתקנים את חטא העגל אשר לו אמרו אלהיך ישראל. וכך הצווי היה משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו הפסח בשבת, כי בכך מכירים שהקב"ה ברא את עולמו, לעשות אות בשבת, ושבת ביום השביעי, הרי מכירים בבריאת השמים והארץ ע"י השי"ת, וכאילו ממליכים אותו לומר שאין עוד מלבדו.

ועפ"י הדברים האלה נראה א"כ הטעם שקבעו לדורות את יום נטילת השה במצרים לשבת קודש ולא לעשירי בניסן, כי דוקא בשבת הוא עת התיקון הגדול למה שעבדו עבודה זרה, כי הרי שבת היא ההכרה הגדולה בהנהגת הבורא בעולמו, והוא התיקון הגדול לחטאם בעבודה זרה במצרים "ובהנהגה זו של הקהלת קהילות בכל שבת ושבת (ובודאי בשבת הגדול, ובכך אף הטעם לנתינת שם זה שבו מורים אנו כי הקב"ה "גדול מכל האלקים") ובכל מועד ורגל שלומדים את תורת הי"ת ומצוותיו, אנו כאילו ממליכים את הי"ת ובכך מקרבים את הגאולה השלימה, ואזי הכל יכירו וידעו כי לה' המלוכה והיה ה' למלך על כל הארץ, במהרה בימינו אמן".



ריבית דברים¹

הרב משה פנחס זנדר שליט"א
רב ומו"צ דחסידרי גור, ת"א-יפו

הקדמה

איסור ריבית ישנו אפילו אם אינו נותן ריבית כסף או שווה כסף, אלא רק מהנה או מכבד את המלוה עבור ההלוואה, בדברים, או שמחזיק לו טובה או טובת הנאה על ידי דיבור, אף שאינו שווה כסף – אסור.

וכך דרשו רבותינו: לא תשיך... נשך כל דבר – אפילו דיבור אסור.

לדעת רוב הפוסקים איסור ריבית דברים הוא מדרבנן, והפסוק "לא תשיך - נשך כל דבר" הוא רק אסמכתא (ר"ן כתובות מו., סה"ת שער מ"ו ח"ג, יג, רבנו ירוחם במישרים נתיב ח, חכמ"א סי' קל"א). ויש הסוברים שאיסורו מן התורה – משמעות הריב"ש סי' קמ"ז, והתוס' בקידושין ח: ד"ה צדקה מנין.

א. איסור ריבית דברים

לברכו, לשבח, להודות לו

א. אסור ללווה לכבד את המלוה בדברים². לפיכך אסור ללווה לשבח את המלוה

1. זה הוא פרק ו' מתוך ספר על הלכות ריבית שיצא אי"ה לאור בקרוב.
2. האחרונים דנו באיסור ריבית דברים דרבנן, שהרי הרמ"א כתב בתחילת סימן ק"ס שבדרבנן אין איסור על הלווה, וכל האיסור הוא הכשלת המלוה, ואיך שייך לאסור את הלווה בריבית דברים בזמן שהמלוה אינו עושה איסור כלל. (ויעוין בשו"ת נאות יעקב סי' ל' ששאל זאת לדודו בעל "בית הלוי", והשיבו כי כל איסור דרבנן הוא כדי שלא יגיעו לאיסור דאורייתא, ולזה די לנו לאסור מדרבנן על המלוה לבדו, אבל בריבית דברים שא"א לאסור על המלוה, אסרנו זאת על הלווה ועד"ז כתב החדרי דעה בסי' ק"ס על הט"ז סק"ג).

בפניו³, כמו כן, אסור להודות לו על ההלוואה, שהרי זה אסור משום ריבית דברים⁴.

הודאה עבור טירחה

ב. מותר ללווה להודות למלוה אם טרח המלוה עבורו כדי להביא לו את ההלוואה, כגון שעמד בבנק בתור עבור זה, אולם צריך הלווה לפרש שמודה לו עבור טירחתו.

בקשת הלוואה

ג. אם רוצה לבקש מן המלוה שילווהו, יבקש בדברי תחנונים, ולא בדברי שבת, קילוס וכדו'⁵.

3. בשו"ע הרב ס"ט הביא את לשון הרמב"ם פ"ה הי"ב שאסור לקלוט, ומוסיף שו"ע הרב שאסור לקלוט בפניו, ומבואר בתורת רבית (פ"ד הערה א') שהיתר שלא בפניו הוא אפילו מקלוטו בענין ההלוואה, שכל שלא בפניו הרי זה ככבוד שלא בא מידי הלוה למלוה, ודומה להנאה ממילא.

איסור של דברי שבת על המלוה הוא אפילו אינו מזכיר את ההלוואה, אלא משבחו על תכונותיו ומעלותיו – אסור.

מותר להתפלל על המלוה שיהיה בריא, או שיצליח בעסקיו, אם מתפלל שלא בפני המלוה, וכפי שנתבאר עתה בדעת שו"ע הרב. וכפי שנתבאר בדברות משה (להגר"מ פינשטיין זצ"ל) קידושין עמ' רל"ח שברכה שמבקש בתפילה הלווה להשי"ת עבור המלוה, נראה פשוט שלא שייך זה לריבית דברים, וכ"כ בשבות יצחק פרק כ"ב.

4. שו"ע הרב שם. ויש להסתפק אם אומר הלווה הייתי מודה לך כראוי, ומה אעשה שהת ורה אסרה. אולם אין להודיעו שעושה כן עבורו. בנתיבות שלום עמ' ק"ו צידד להתיר, וכדמות ראייה רוצה להוכיח מלבן הארמי שאמר לו הקב"ה השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע, ולבן אמר ליעקב יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע. ומכאן שנוסח כזה אינו בכלל "דיבור רע", ו ה"נ בנדו"ד אין זה בכלל ריבית דברים. וראיתי שמביאים בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל לאסור, וסובר שהרי זה כמו שבשבת מדבר דברי חול ואומר "נישט אין שבת גירעט", ולכן אסור לומר זאת למלוה, מכיון שעיקר האיסור הוא משום שמחזיק לו טובה ונותן לו חן, לפיכך אין הבדל אם ההודאה באה בפירוש או ברמז.

ונראה שאם אומר הלווה: אני מנוע מלהודות לך מפני איסור ריבית, יש להתיר בכה"ג.

5. שו"ע הרב שם. וכתב הבר"י (פרק י"א הערה ס"ה) שאין להוכיח מכאן שריבית דברים נאסרה אף במקדמת (ראו להלן סי"ח), מכיון שכאן מתכוון להודות לו על ההלוואה עצמה, חמיר טפי כמו מעותיו בידו, מכיון שניכר יותר הריבית.

הקדמת שלום

ה. אסור לאדם להקדים שלום (או בוקר טוב) למלוה, אם לא היה רגיל קודם לכן.
איסור זה הוא אפילו אם לא אומר לו שעושה זאת משום ההלוואה?⁷

לא הכירו מקודם

ו. אם על ידי ההלוואה הכירו זה לזה, או שנעשה שכנו לאחר ההלוואה, ועכשיו מקדים לו שלום שלא מחמת ההלוואה אלא מחמת ההיכרות והשכנות – מותר להקדים לו שלום.⁸

המקדים שלום לכל אדם

ז. אדם הרגיל להקדים שלום לכל אדם המכירו, כפי ששינונו במשנה "הוי מקדים בשלום כל אדם"⁹ – מותר לו אף להקדים שלום למלוה.¹⁰

השבת שלום

ח. אם המלוה הקדים לו שלום, ישיב לו הלווה "שלום", מכיון שאין הלווה משיב משום ההלוואה, אלא בשביל שהקדים לו.¹¹

תודה רבה

ט. יש הסוברים שמותר ללווה לומר למלוה "תודה רבה" בשעת ההלוואה או הפרעון, ולדעתם אין זה נחשב כ"ריבית דברים", שהרי זה נכלל בכללי הנימוס שבין אדם לחבירו, שהרי מקובל לומר "תודה" על כל טובה, ואפילו קטנה ביותר. כך לדוגמא: אדם שמבקש משכנו שקית דייסה, והשכן עונה שאין לו להלוות לו, ומשיב לו "תודה רבה", וממשיך

6. סימן ק"ס ס"א, בתורת רבית (פ"ד בירור הלכה ב') כתב ש"ל שאם המלוה רגיל ליתן לו שלום, מותר הלווה להקדים לו שלום, וכפי שאמרו (ברכות ו): "מי שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו 'שלום'".

7. ב"י.

8. משנה אבות ד', ט"ז.

9. חוט שני פרק ט' פרטי דינים הער ה א'.

10. אם הלווה מקדים שלום לכל אדם שמכירו, אין איסור הקדמת שלום למלווה, מכיון שעושה זאת לא מחמת ההלוואה, אלא עשה לו מנהג טוב להקדים בשלום כל אדם.

11. ברית יהודה פ"ד הערה י"ב, וכפי שמבואר בגמ' ברכות ו: שאם נתן לו ולא החזיר, נקרא גולן.

ללכת לשכן אחר שמלוה לו את שקית הדייסה, ואומר לו גם "תודה רבה", הרי שאמירת ה"תודה" היא מכללי הנימוס, ולא מחמת ההלוואה (שהרי גם לשכן הראשון אמרנו "תודה")¹². ויש שהחמירו בכך משום ריבית דברים¹³. ויש הסוברים שמותר לומר תודה רבה עבור הטירחה שטרחת עבורי, שהרי בכל הלוואה יש גם את חלק הטירחה שטורח עבורו¹⁴.

12. בשו"ת מנח"ש (ח"א, כ"ז) כתב שנראה שיש להתיר בכך, ומבאר שענין ה"תודה" מורה שאין הלווה כפוי טובה על מה שעשה לו המלוה טובה.

וכפי שמובא בשמו שהיה רגיל לומר שאמירת תודה בעלמא היא מכללי הנימוס שבין אדם לחבירו ואומרים את זה על כל דבר, ומי שאינו אומר "תודה" על טובה הניתנת לו, אינו מתנהג בהנהגה הראויה כלל, ולכן אין זה ריבית דברים. (אולם בתשובה בח"ב חזר בו הגרש"ז ואסר אמירת תודה כפי שנבאר בהערה דלקמן).

ובספר שבות יצחק פרק כ"ב ביאר בשם הגריש"א זצ"ל שאמירת תודה מותרת, כי כיום אומרים תודה כתגובה נימוסית על כל פעולה שחבירו עושה עבורו, כגון כשמבקש ממנו הושטת סידור וכדו', אומרים תודה, יישר כח או תזכה למצוות, לפיכך יכול לומר תודה רבה גם על הושטת הלוואה, ולא דמי למש"כ שו"ע הרב, כי בעבר אמירת תודה נאמרה רק מתוך הכרת הטוב עבור ההלוואה.

והוסיף הגריש"א זצ"ל שכיום יש אומרים תודה למי שמוכר להם קילו ירקות, מתוך שיגרה ולא מתוך כוונה, וכך גם באמירתה על הלוואה, אין לזה משמעות של הכרת הטוב על ההלוואה. ויעיין מש"כ בהערה הבאה מש"כ בהגנת שו"ע הרב בזה.

13. שו"ת אג"מ ח"א, פ'. שו"ת מנח"ש ח"ב סי' ס"ח. וכתב שם שחזר בו ממה שכתב בח"א, משום שראה בשו"ע הרב לאסור להודות למלוה, ולפ"ז אף באמירת 'תודה רבה', יש להחמיר. והנה יש לדון טובא בכוונת שו"ע הרב (ס"ט) שכתב וז"ל: "ואפילו לדבר דיבור טוב בשביל ההלוואה או בשביל הרחבת זמן – אסור, כגון להקדים לו שלום, אם לא היה רגיל מתחילה להקדים לו, ואין צריך לומר לקלוט בפניו, או להודות ולהחזיק לו טובה, או לברכו בפניו על שהלווה".

ומכאן הוכיח הגרש"א זצ"ל (במנחת שלמה ב') שאסור אף אמירת תודה שהרי יש בזה הודאה למלוה, ויש לדון טובא בזה, שהרי הרב הוסיף או להודות ולהחזיק לו טובה, ונראה שאין אסור רק להודות בלבד, אלא הודאה שיש בה החזקת טובה, כגון הודאה שיש בה משמעות של החזקת טובה, כגון תודה רבה על ההלוואה, אזכור לך את זה, או כל משמעות אחרת של החזקת טובה למלוה. אולם אמירת תודה רבה י"ל שאין בה שום חשש. ויש להוסיף בזה שצויין המר"מ ל הב"י. ולכאורה כוונתם להב"י שכתב: "ואם נפרש האי מחזיק לו טובה שנותן לו חן על שהלווהו, יקשה דהא ודאי שאסור מכ"ש שהקדמת שלום... ויש לדון מה כוונת הב"י נותן לו חן. ויש לפרש כוונתו שנותן לו חן, שנותן לו הערכה וחשיבות, אך לא הודאה לבד כגון תודה.

14. בכל הלוואה כלולה גם הטירחה שטורח המלוה. בחלק מן המקרים צריך להביא את הכסף ממקום אחר, בחלק צריך לספור את הכסף, ולפעמים אף להוציא את הכסף מן הכיס, לספור ולפעמים להכין שטר הלוואה, וממילא אומר לו את התודה על הטירחה שטורח עבורו, והכל לפי הענין במקום שמתאים לתת הודאה על הטירחה. וכפי שכתב בתורה תמימה (כי תצא, פכ"ג, כ') שמותר לומר "תודה", מכיון שדרך בנ"א להודות על הטירחה, ולכן אין הודאה זו מוסבת על גוף ההלוואה, כי אם על טירחת הדבר. ואף שדנו האחרונים בדברי התורה תמימה, מ"מ באמירת "תודה" שיש שהתירו בכל אופן, יש לצרף דעתו בזה.

ט. אם הלווה אמר תודה רבה למלוה בשעת הפירעון, וחושש המלוה לדעה המחמירה, יאמר לו המלוה דברי הודאה על זה שפרעו בזמנו¹⁵, או שישב לו המלוה על מה שאמר לו תודה "אין בעד מה" וכדו'¹⁶.

תזכו למצוות

י. יש הסוברים שמותר ללווה לומר למלוה "תזכה למצוות"¹⁷.. ויש שהחמירו בזה, וסוברים ש"תזכו למצוות" חמור יותר, שהרי זו "ברכה", ולא רק מילות נימוס כאמירת תודה¹⁸.

15. המאירי (ב"מ ע"ה). כותב שכתבו קצת מפרשים שלא יאמר לו הריני מחזיק לך טובה על מה שה- ליתני... ומ"מ יש מתירים בהחזקת טובה וברכה, הואיל והלה משיב כנגד דבריו, הרי דיבור מבטל די- בור. ומכיון שכל איסור דין של אמירת תודה רבה יש לדון וכפי שביארנו לעיל, יש לצרף דעת המתירים שהובאו, במאירי שאם המלוה ישיב לו בדברי הודאה יש להתיר, מכיון שדיבור מבטל דיבור. ובביאור הדברים מצינו במהריק"ש (שו"ת אהלי יעקב סי' קכ"ו) שכתב שכן דרך של בנ"א להודות על כל עזר וסיוע שימצא איש מחבירו ואינו נטר, כי גם אם לא היה ממתין לו רגע על המעות, אלא שהמציאם אליו בעת ההיא ותיכף ישוב לקחתם מביתו או מחנותו, דרך הוא להחזיק לו טובה על ככה, וגם המלוה ישיב לו דברים שלום וחסד, וא"כ הרי זה כרגיל להקדים לו שלום. ונראה מדבריו שאם הרגילות להודות על כל עזר וסיוע, וגם הנותן משיב לו, דברי הלווה מתפרשים כדברי נימוס על הושת וזימון ההלוואה, ולא כהכרת הטוב עבור עצם ההלוואה.

16. בקו"א דיני ריבית המצויים (עמ' קכ"ה) מבאר שאם ישיב המלוה "אין בעד מה" ("נישט דא אויף וואס") מראה ללווה שהטובה לא נחשבת בעיניו, עד כדי שתגיע לו תודה. ודבר זה מועיל, וכפי שמבואר בתפארת ישראל (שביעית פ"ד, מ"ב אות י"א) לענין שמיטה, שמבואר שאם אומר לשון זה נחשב כאילו לא מחזיק לו טובה. ומוסיף טעם נוסף בהיתר, שבשעה שהמלוה מחזיר ואומר לו כך, הרי זה מהנה את הלווה, וכאילו אומר ללווה שא"צ להרגיש כ"כ חיוב בהכרת הטוב, ונמצא שהלווה נהנה מאמירת המ- לוח, לא פחות ממה שהמלוה נהנה מאמירת הלווה. ואע"פ שיש לדון בדברי הקו"א ובראיתו מהתפארת ישראל, מ"מ לענין אמירת "תודה רבה", שיש צדדים להתיר בכה"ג וכפי שהבאנו לעיל, יש לצרף את דעת הקו"א שאם אומר לו המלוה "אין בעד מה" וכדו', יש להתיר בהכי.

17. הבר"י (פי"א סכ"ט) כתב שהעולם נהגו לומר "תזכה למצוות", וכתב בקיצור הלכות ריבית בשם הגריש"א זצ"ל ובשבות יצחק פרק כ"ב שמותר לומר תזכה למצוות או תודה רבה, מכיון שהיום אין לזה חשיבות כהקדמת שלום, אלא שאומרים זאת כתגובה נימוסית על כל פעולה שחבירו עושה עבורו, וכפי שביארנו לעיל בהערה י"א. ובבר"י שם כותב שאפשר שיש ללמד עליהם זכות, שהרי אינו מברכו ואינו נותן לו שלום, אלא אומרים זאת כתגובה נימוסית על כל פעולה שחבירו עושה עבורו, וכפי שהבאנו לעיל בהערה י"א ובבר"י שם כותב שאפשר שיש ללמד עליהם זכות, שהרי אינו מברכו ואינו נותן לו כלום משלו, אלא אומר לו, שכשם שזכה למצות גמ"ח, כן יברכהו ה' למצוות אחרות, כפי שאמרו חז"ל במשנה אבות (פ"ד, מ"ב) מצוה גוררת מצוה.

18. בשו"ת מנחת שלמה (ח"א, סי' כ"ז) הביא שיש אוסרים לומר למלוה "תודה", ובמקום תודה אומרים

יִישָׁר כַּח

יא. יש הסוברים שראוי להיזהר שלא יאמר הלווה למלוה "יִישָׁר כַּח" בשעת ההלוואה או הפירעון - ראו בהערות¹⁹.

מזל טוב

יב. מותר ללווה לברך את המלוה בברכת מזל טוב²⁰, אולם אסור ללווה להגיע במיוחד לביתו של המלוה, או לבית הכנסת שבו הוא מתפלל כדי לברכו, אם לא היה עושה זאת לולא ההלוואה²¹.

השתתפות בחתונת המלוה

יג. לווה שקיבל הזמנה מן המלוה להשתתף בשמחתו, אם לולא ההלוואה לא היה

למלוה תזכה למצוות, ולדעתו עושים את ההיפך, שבתודה אין איסור באמירתה (ראו לעיל בהערה יא), כי ענינה רק מורה שאין הלווה כפוי טובה על מה שעשה לו המלוה טובה, משא"כ באומר "תזכו למצוות" היא ברכה ממש, ולא רק הכרת טובה, וזה אסור משום "ריבית דברים".

19. אמירת יִישָׁר כַּח למלוה, לכאורה אסורה כל משך זמן ההלוואה או הפירעון, כי היא ברכה למלוה שיחזק כוחו, ואינו דומה למה שביארנו לעיל באמירת תודה, שיש צדדים לומר שאינה ברכה אלא מילות נימוס, וכפי שביארנו לעיל בס"ז. אך באמירת יִישָׁר כַּח זה לכאורה ברכה למלוה שיחזק כוחו, דבר שאסור. ויעויין במטה אפרים (סימן תקצ"ב סי"א) שכתב שהציבור אומר לש"ץ, לבעל מקריא, לתוקע ולכהנים "אשר כח", והוא כהחזקת טובה על הברכה או התפילה והתעסקות במצוה כללית השייך לציבור, וכנגד זה הציבור חפצים בברכה לברך אותם ויסיפו אומץ כח בעבודת השם, ואשר הוא לשון אומץ וחיזוק כלשון הכתוב "אשרו חמוץ", ויש אומרים "יִישָׁר כַּח" והכוונה אחת. ובספר נתיבות שלום (עמ' ק"ח) מבאר שאם אומר הלווה למלוה יִישָׁר כַּח בהעברה בעלמא מבלי לשים לב שהוא מברכו, מותר לדעת המתירים אמירת "תודה", וכפי שביארנו לעיל בס"ט, וכתב שכן שמע בשם הגריש"א זצ"ל. ונראה שכוונת רוב האנשים באמירת "יִישָׁר כַּח" רק לאמירת תודה, מה גם שאין הכל מבינים מה זה "יִישָׁר כַּח", ואינם מתכוונים פה לברכה שיחזק כוחו של המלוה, לפיכך נראה שיש צד להיתר בזה.

ובהגהותיו לשו"ע של הפני מנחם זצ"ל כתב בשם פוסקים, שכאשר מברכו הלווה, יענה לו המלוה גם הוא "יִישָׁר כַּח", ומוסיף שבלא"ה ראוי שיענהו כן, שהרי זיכהו במצוה, ועושה העני עם בעה"ב יותר ממה שעשה לו. וכבר ביארנו לעיל בסעיף ח' שהרוצה לחוש בשאלות אלו יענה ללווה "יִישָׁר כַּח", כפי שביארנו שם.

20. חוט שני פרק ט' עמ' ס"ג.

21. אסור ללכת מיוחד לביתו וכדו', משום שלא עשה זאת לפני ההלוואה, וכפי שמבואר בסי' ק"ס סי"א, שאם לא רגיל להקדים לו שלום, אסור להקדים לו שלום. וכ"כ בשו"ת משנת יוסף או"ח ח"ב סי' י"ב.

מגיע לשמחתו, יש בכך חשש ריבית. אולם אם על ידי ההלוואה נהיה ידיו – מותר להגיע לחתונה²².

הזמנת נמלוה לחתונה

יד. מותר ללווה להזמין את המלוה לחתונתו, בהזמנה סטנדרטית שמזמין את כל מכיריו²³. אולם אין לו להזמין את המלוה בהזמנה מיוחדת, או הזמנה לסעודה שמוזמנים בה רק מספר אנשים מצומצם, או הזמנה לחתונה מכובדת שהמלוה מתכבד בהזמנת הלווה, ורק אם היה מזמינו לולא ההלוואה – מותר²⁴.

לימוד עם המלוה

טו. אסור ללווה ללמד בחינם את המלוה, תורה או גמרא, כל זמן שלא פרע הלווה

22. אסור ללווה לעשות למלוה כל דבר שלא היה עושה לולא ההלוואה, לפיכך אסור להגיע לשמחתו, אם לא היה עושה זאת לולא ההלוואה. אולם אם ע"י ההלוואה נהיה מכירו, מותר להגיע לשמחה, אם אין עושה טירחה מיוחדת בכך, כגון שהחתונה במקום מרוחק שצריך לעשות השתדלות מיוחדת להגיע למקום זה שאז יש לחוש לחשש ריבית. (ורק אם עושה זאת לכל יהודי המכירו באיזור, מותר בכה"ג, אם אין חשש של בפרהסיה, שאז אסור בכל אופן).

ויש לדון בשמחת ברית או בר מצוה שעושה המלוה בצורה מצומצמת, והלווה מגיע לשמחתו שאז יש לחוש משום ריבית בפרהסיה, שאסור אף אם היה מכירו מקודם, ורק אם ידוע לכל שהוא אוהבו ובלא ההלוואה היה מגיע – מותר. דבר זה שונה מחתונה שיש הרבה מחותנים ופחות בולט הגעת הלווה שנח-שיב זאת כדבר שבפרהסיה, ואף בחתונה י"ל שאם הלווה אדם חשוב שתבלוט הופעתו בשמחת המלוה, גם יש לדון שהוי בפרהסיה (אם אין ידוע לכל שהגיע לשמחתו לפני ההלוואה), ויעשו שאלת חכם.

23. בהזמנת המלוה בהזמנה סטנדרטית אין בכך ריבית, שהרי למאות מכיריו וידידיו שולח הלווה הזמנה, ואין בכך ריבית שהלווה מכבד את המלוה, שנחוש בכך לריבית דברים.

כמו כן, אין לחוש משום ריבית ממון, שנותן לו מנה, שהרי אין מזמין בשבילו מנה מיוחדת, והרי כל אחד שבא לאולם, נותנים לו לאכול בדר"כ.

24. אם הלווה שולח הזמנה מיוחדת למלוה, או שמזמינו בתוך חוג אנשים מצומצם, או שהחתונה חתונה מכובדת שאז המלוה מתכבד בהזמנה זו יש לחוש לכך שהוי ריבית דברים, ורק אם היה מזמינו ללא ההלוואה, מותר.

את הלוואתו²⁵.. אולם אם היה רגיל ללמוד עם המלוה אף לפני ההלוואה, מותר אף אחר ההלוואה²⁶.

לימוד עם בן המלוה

טז. אסור ללווה ללמד בחינם את בן המלוה²⁷ תורה או גמרא, מכיון שהאב רגיל לשלם שכר לימוד עבור בנו, נמצא שהאב מרויח בזה שלומד הלווה עם בנו, לפיכך אסור לעשות

25. רמב"ם פ"ה הי"ב. סי' ק"ס ס"י. וכתב הרמב"ם שהאיסור הוא משום ריבית דברים שנאמר נשך כל דבר. ושואל הגידולי תרומה (שער מ"ו ח"ג סי"ב) מכיון שרשאי אדם ליטול שכר עבור לימוד מקרא (והאידינא נהגו לקבל שכר אף על לימוד תורה שבע"פ וכפי שמבואר בשו"ע סימן רמ"ו ס"ה) הוי ריבית ממון, ולא רק ריבית דברים. ותיירץ ב' תירוצים: א) חידושו של הרמב"ם שאסור אף במקרה שהמלוה יכול להשיג אדם אחר ללמוד עמו בחינם, וגם הלווה הוא אדם שמוכן ללמוד עם כל אדם בחינם (-דומה לחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר), ולכן איסור ורק משום ריבית דברים. אולם במקרה רגיל הוי איסור ריבית ממון ולא רק ריבית דברים. ב) ה רמב"ם כתב את הטעם של ריבית דברים כדי לבאר את טעם האיסור ללמדו גמרא, אך אה"נ ללמדו מקרא, אסור משום ריבית ממון.

26. סימן ק"ס ס"י. ואע"פ שבדברים שבפרהסייה אסור אפילו היה רגיל לפני ההלוואה, ומסתמא לומד עמו בביהמ"ד שהוא מקום פרהסייה, כתב במל"מ שללמדו תורה לא נחשב כדבר שבפרהסייה, ונראה שס' ברתו שהציבור רגיל ללמוד בביהמ"ד אחד עם השני, לפיכך לא ייחשב לימוד זה עם המלוה כדבר בולט ודבר שבפרהסייה.

(ויש להוסיף סברא להיתר, שבלמוד אין ניכר שלומד עמו בחינם, שהרי אין דרך אנשים לחקור אחר זה, משא"כ בבית דרך אנשים שידועים על תשלום השכירות).

27. במשנה למלך (הלכות מלוה פ"ה, י"ב) כתב שאסור ללמד את נכד המלוה, שהרי חייב אדם ללמד את בן בנו תורה. ולענין ללמד את בן בתו יעויין בש"ך יו"ד רמ"ה סק"א. אמנם יעויין בדרכי תשובה שהביא בשם המהר"א"ל שחייב הסבא לשכור מלמד לנכדו רק אם אין האב יכול לשכור מלמד (או שאין נמצא כאן), וכפי שכתב שו"ע הרב בהלכות ת"ת פ"א ס"ח. ולפ"ז נמצא שלדעתו ברוב המקרים מותר לסבא המלוה לקבל מן הלווה את ההנאה הזו שלומד עם נכדו.

זאת משום אבק ריבית²⁸. כמו כן, אסור ללמדו בחינם אומנות או לימודים אחרים, מכיון שבדרך כלל לוקחים על זה שכר²⁹.

זו. אולם אם היה רגיל הלווה ללמוד עם בן המלוה אף לפני ההלוואה, מותר אף לאחר ההלוואה³⁰.

מתנה לבן המלוה

יח. מותר ללווה לתת מתנה לבנו של המלוה, כגון בנישואי הבן או בבר מצוה, מכיון שהמתנה היא לבן ולא למלוה עצמו³¹.

28. טעם האיסור הוא, משום שמתרשי ליה למלוה, פירוש שהמלוה משתכר מזה, שהרי האב חייב ללמד את בנו תורה אפילו בשכר (ולפי מנהגנו נותנים שכר אף על תורה שבע"פ וכפי שביארנו לעיל), לפיכך אסור ללווה ללמוד עם בן המלוה, כל זמן שהאב היה פו רע שכר למלמד, או שהבן סמוך על שולחנו, וכפי שכתב הב"י, ועתה משתכר שאינו מוציא הוצאה זו. נמצא שיש בסעיף זה (סי' ק"ס ס"י) שני דינים: דין לימוד עם המלוה, ששם האיסור הוא משום ריבית דברים שנהנה המלוה מלימוד הלווה עמו, ואילו בדין השני של לימוד עם בן המלוה האיסור הוא משום משתרשי ליה, שהמלוה נהנה במה שמשתכר שלא צריך להוציא הוצאות אלה.

ויש להבין מדוע בדין השני לא נאסר משום ריבית דברים, ונאסר אף אם האב לא היה מוציא שכר על הוצאות לימוד בנו. ובסעיף זה נראה שכל האיסור בלימוד עם בנו הוא רק משום משתרשי ליה. ונראה שאיסור ריבית דברים הוא רק אם לומד עם המלוה עצמו, ששם אסור משום ריבית דברים, משא"כ אם לומד עם בנו, אין כאן איסור ריבית דברים (שהרי אין מדבר עם המלוה ומהנה או משבח), אלא שבשעקי-פיין נהנה מזה שלומד עם בנו, וזה לא נאסר משום ריבית דברים.

29. תורת ריבית פ"ד סעיף ח'.

30. סימן ק"ס ס"י.

31. הברית יהודה (עיקרי דינים פרק י' הערה פ"א) כתב שמכיון שכל האיסור בלימוד עם הבן הוא משום משתרשי ליה וכפי שביארנו לעיל בהערה כו, אך אם נותן את המתנה לבן, ואין האב חייב לקנות מתנה זו לבנו, אין זה נחשב כנתינה למלוה ומותר.

ויש לדון בלווה שמגיע לשמחת הבר מצוה של בן המלוה עם מתנה גדולה ובלטת ומניחה על שולחן המכובדים, האם גם נאמר שמכיון שאין בדבר רווח למלוה, מותר, או שנאמר שזה בולט מאוד הכיבוד שמכבד את המלוה במתנה זו, אף שלמעשה מגיעה המתנה לבנו, מ"מ מכבד עתה ביותר ושמח המלוה ממתנה זו, י"ל סברא לאסור בזה. ואין להוכיח מדין לימוד עם בן המלוה שמתן לו, אם אין משתרשי ליה, ששם אין ההנאה ישירות של המלוה, אלא שלומד עם בנו, ובודאי נהנה המלוה מזה, אולם אין זו הנאה ישירה, שהרי מי שלומד ונהנה הוא הבן, ובעקיפין נהנה האבא מזה (ויש אף להוסיף את הסברא שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואף שברביית מחמירים בזה, וכפי שמבואר בחו"ד, מכיון שהלוה מפסיד בזה שנת-נשך שלא מקבל שכר ע"ז, מ"מ יש לצרף סברא להיתרא בזה). אולם בהגעה לשמחה עם מתנה מכובדת ובלטת, י"ל שחמיר טפי, שהרי המלוה בודאי נתכבד בכך, וצ"ע.

לפני ההלוואה או אחר הפרעון

ט. איסור ריבית דברים הוא רק במשך כל זמן ההלוואה או בשעת הפרעון, אולם אין איסור לפני ההלוואה או לאחר הפרעון (אף בסמוך לזמן הפרעון), משום שחכמים לא אסרו ריבית דברים בריבית מוקדמת או מאוחרת³². לפיכך מותר ללווה זמן מה לפני בקשת ההלוואה או לאחר הפירעון, לשבח את המלוה. אבל אם אומר לו בפירוש שמברכו בגלל ההלוואה, אסור גם אחר הפרעון³³.

כ. מותר ללווה לשבח בפני המלוה את התועלת שהיתה לו מן ההלוואה, ובתנאי שאינו משבח את המלוה עצמו³⁴.

לדוגמא: מותר ללווה לומר: "ההלוואה שלך הצילה אותי", "אינך יודע כמה זה עזר לי לנישואי בני" וכדומה.

ב. איסור ציווי המלוה

ציווי המלוה

א. בפרק זה נתבארו כמה אופנים שמותר ללווה לעשות למלוה טובות הנאה, מכיון שאינו עושה זאת מחמת ההלוואה, מכל מקום, אם המלוה מצוה על הלווה בלשון ציווי לעשות לו טובה מסוימת, אסור ללווה לעשותה, אף אם אין בה טירחה³⁵. לדוגמא: אסור למלוה לבקש מן הלווה להודיע לו כשיבוא איש פלוני, מכיון שהמלוה מצוה עליו והלווה נשמע לו, הרי זה ריבית דברים³⁶.

32. מפשטות לשון הרמב"ם והמחבר בסי' ק"ס ס"י נראה שאיסור ריבית דברים הוא רק במשך זמן ההל-
וואה או לא הפירעון, וכפי שהבינו הנתי"ש (ס"י הערה ו') והר"י פרק י' הערה ח'.

33. ברית יהודה פרק י' הערה ח'.

34. איסור ריבית דברים הוא רק אם משבח הלווה את המלוה או שמחניף לו במילים, אולם אם אינו משבח את המלוה, אלא משבח את ההלוואה שעזר לו רבות, אין זה נחשב כריבית דברים.

35. סימן ק"ס ס"ב. וכתב בשו"ע הרב (ס"י) שאע"פ שאינו מטריחו אלא באמירה לבדה, אם לא היה רגיל עמו קודם לכן, ועתה סומך על הלוואתו לצוות עליו, מפני שהוא נכנע לו, הרי זה ריבית.

36. שם. ויעויין בבר"י (פרק י"א ס"ד ובהערות שם) בשם המרבה תורה, שדווקא כשאומר לו בלשון ציווי, אבל לה בדרך בקשה, ואין הדבר טירחה אצל הלווה – מותר.

מסירת ידיעות למלוה

ב. לא ימסור הלווה למלוה ידיעות שיש למלוה תועלת מזה, כגון שבא פלוני לעיר, והמלוה יש לו תועלת מידיעה זו, אולם אם היה עושה זאת אף לפני ההלוואה – מותר.

ג. איסור זה הוא מכיון שלא היה רגיל הלווה לעשות זאת לפני ההלוואה, יש לחוש שעושה זאת משום ההלוואה,³⁷ אבל אם שאלו המלוה אם ידוע לו אם בא פלוני, מותר לענות למלוה.³⁸



37. תורת ריבית פרק ד' ס"ה.

38. שם.

בענין הקדיש

הרב מרדכי יצהרי שליט"א

רבה של שכונות שכזי ונוה-צדק, ת"א-יפו

הקדיש מקורותיו ומהותו

קדיש הוא נוסח תפילה יהודי נודע, (המגוון תהילה לא-ל), הנאמר בארמית בבליית. עיקרו של הקדיש הוא בקשה להתגדלות ולהתקדשות שמו של האל והתגלות מלכותו בעולם. במרבית הנוסחים מופיעה גם בקשה לקירוב הגאולה וביאת המשיח, אולם בקשה זו אינה מופיעה בנוסח אשכנז ונוסח איטליה. על פי המקובלים הקדיש מעלה את התפילה בשלביה השונים לדרגות קדושה שונות.

מקור בתלמוד הירושלמי: "רבי יהודה בר יחזקאל אמר, אבא מברך על ירידת גשמים: "יתגדל ויתקדש ויתברך ויתרומם שמך מלכינו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו - שאת ממניען זו מזו." (תלמוד ירושלמי, מסכת ברכות, פרק ט', הלכה ב') והתגדלתי והתקדשתי" הוא פירושו של מחבר מחזור ויטרי (סימן צ"ה). משתמש בלשון הפסוק ביחזקאל פרק ל"ח פסוק כג'.

החלק המקורי

החלק המקורי הראשון של הקדיש הוא האמירה "יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא", חלק זה הוא השורש ועיקר השבח של הקדיש. מקור משפט זה הוא קדום ביותר ומיוחס ליעקב אבינו, וכמו שמסופר בגמרא בפסחים (נו, א) שכאשר חש יעקב כי ימיו ספורים, אסף את כל בניו ורצה לגלות להם את קץ הימים, שנאמר "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו וַיֹּאמֶר הֲאֶסְפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים" (בראשית מט, א). ומכיוון שלא רצה הקב"ה שיגלה זאת, נסתלקה מיעקב השכינה באותה השעה ולא היה יכול לגלות. יעקב חשש שמא נסתלקה ממנו השכינה משום שיש בין בניו מי שאינו

מאמין בייחוד ה', ואינו ראוי שיתגלה לו הקץ. לכן שאל: "שמא חס ושלום יש במיטת פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשיו?" וכדי להסיר את חששו אמרו לו בניו: "שמע ישראל (יעקב) ה' אלהינו ה' אחד", וכוונתם היא שכמו שאין בלבך יעקב אלא אחד (הקב"ה) כך אין בליבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

דברים אלו מופיעים גם בתרגום הירושלמי על התורה (בראשית מט, א), אולם שם הסיפור מתורגם לארמית, ותירגם הירושלמי אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" ל"הא שמיא רבא מברך לעלמי עלמין".

בספר הקדיש [לר' אהרן כהן] (עמוד 18) כתב ששבח זה של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" למדו עם ישראל לאומרו מיעקב אבינו, ואף קודם מתן תורה כאשר אדם מישראל היה שומע ייחוד ה' או שבחו יוצא מפי רעהו, היה השומע עונה ואומר בכל לשון שהיה מבין "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", או בלשון עממית יותר "הא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא". וראיות רבות לכך מדברי חז"ל: הגמרא בפסחים (נו, א) אומרת שכאשר אומרים אנו פעמיים ביום פסוק "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", צריכים אנו לומר לאחר מכן "בשכמל"ו", ושנלמד הדבר מיעקב אבינו. ובמשנה ביומא (ו, ב) אמרו שביום כיפור, כאשר היו שומעים העם שם ה' המפורש יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים "בשכמל"ו". ובגמרא בתענית (טז, ב) אמרו שבתפילות בבית המקדש, כאשר החזן אומר ברכה אין העם עונה "אמן" אלא עונה "בשכמל"ו". וכן מצאנו בתהילים (קיג, א-ב) שאומר החזן "הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי ה' הַלְלוּ אֶת שֵׁם ה'", והקהל עונים "יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם".

ולא רק כמענה היו אומרים אמירה זו אלא גם כשבח בפני עצמו כלפי הקב"ה. וראיה לכך מדוד שאמר "בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲבִינוּ מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם" (דברי הימים א' כט, י). וכן דניאל שאמר "לְהוֹא שְׁמֵהּ דֵי אֱלֹהֵא מְבֹרָךְ מִן עֲלְמָא וְעַד עֲלְמָא" (דניאל ב, כ).

בתלמוד בבלי, מסכת שבת, דף קי"ט, עמוד ב' אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה אמן יהא שמיא רבא מברך בכל כחו - קורעין לו גזר דינו, שנאמר בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'. מאי טעמא בפרע פרעות - משום דברכו ה'. רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה - מוחלין לו, כתיב הכא בפרע פרעות וכתוב התם כי פרע הוא. אמר ריש לקיש: כל העונה אמן בכל כחו - פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אמונים. אל תיקרי שמר אמונים אלא שאומרים

אמן. מאי אמן? - אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן. לזה צריך מניין עשרה מתפללים לצורך אמירת התפילה וקדיש.

במחזור ויטרי סימן צ"ה נאמר "כי אתא רב דימי, אמר: ר' יהודה ורבי שמעון תלמידי רבי יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין - חוץ מן "יהא שמו הגדול מבורך", שאפילו עוסק במעשה מרכבה - פוסק! ולית הלכתא כותיה. (הסבר: שאלו אותם: האם מותר להפסיק את לימוד התורה, או את התפילה, כדי לענות לאמירת "יהי שמו הגדול מבורך"? כשהגיע רב דימי מארץ ישראל סיפר ששמע את תלמידי רבי יוחנן שאומרים שאמירת "יהי שמו הגדול מבורך..." היא הפסקה היחידה שעבורה ראוי ואף חובה להפסיק. אך ההלכה לא נקבעה באופן זה.

תלמוד בבלי מסכת (ברכות דף ג עמוד א) אמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתם לבין האומות. ואמר לי: חייך וחי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך; ולא זו בלבד, אלא בשעה שישאל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. (ראה דברי תוספות שם תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ג') משום כך אף קבעו לומר קטעים בתפילה דווקא בשפה הארמית כמו תפילת "ברוך שמייה" - לפני הוצאת ספר התורה, והקדיש על סוגיו השונים,

במחזור ויטרי סימן צ"ה מוסיף לגבי אמירת הקדיש: "לכך תיקנו רבותינו קדיש לאומרו בלשון ארמית, כדי שלא יבינו המלאכים. שאילו יהיו מבינים בקדיש כשאומרים אותו למטה, יבלבלו אותו מכולם ומונעים אותו מלעלות למעלה. כי עיצבון רב יש למעלה, בשעה שעונין יהא שמייה רבא מברך. אומר הקדוש ב"ה (במסכת ברכות): "אוי לאב שככה מקלסין אותו כך בביתו, אוי לאב שהגלה את בניו. אוי לבנים שגלו מעל שולחן אביהם." וכשהמלאכים שומעין את העצב הזה, מתבהלין ונרתעין ביניהם. ולא לתר הציבור מתחיל לשון עברית: "יתברך וישתבח..."", כדי שיבינו המלאכים שבח משובח שישאל משבחים לאביהם שבשמים, ולא ירגישו בעצב מחמת מה הוא בא. וכשצריכין לנחמו מזה העצב, הופכין הלשון לארמית כדי שלא יבינו. שהכל יודעים שאין נחמה באה אלא על העצב. שהנחמה באה על העצבון. כמו (בבראשית פ"ה פסוק כט) "ויקרא את שמו נח לאמר" זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידנו" ולכן אומרים: "לעילא מכל ברכתא יתברך, ולעילא מכל ברכתא, שירתא, תושבחתא, (ישתבח), ונחמתא יתנחם - אותו עצב של מעלה..."

בקדיש אנו מתפללים שיתקדש שם ה' בעולם, וניתן להבין מכך, כי הקדיש נתקן כתגובה למאורע גדול מאוד של חילול ה'. ולדעת הרבה הפוסקים, מאורע זה היה חורבן בית המקדש וארץ ישראל, ופיזור עם ישראל בגלות. הערוך השולחן (או"ח נה, א) מביא ראייה לכך ממה שמסופר בגמרא בברכות (ג, א), את מה ששמע ר' יוסי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: כפי הנאמר ה"ל.

ראיה נוספת מן המשנה בסוטה (ט, יב), שבה אומר רשב"ג בשם ר' יהושע: מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה. ובגמרא בסוטה (מט, א) מוסיף רבא שקללתו של כל יום מרובה משל חבירו. ושואלת הגמרא אם כן מאחר שהקללה הולכת ומתרבה, באיזה זכות מתקיים העולם למרות כל זאת? ועונה, בזכות זה שכל ישראל אומרים סדר קדושה הנאמר ב"ובא לציון", ובזכות זה שכולם עונים "יהא שמיה רבא מברך" אחר לימוד דברי אגדה. וכן מובא בתוספות, הרא"ש (ברכות ג, א ד"ה מ"ד) כתב שמה שאנו אומרים "ונחמתא" בקדיש, הוא תנחומים על צער החורבן.

מדברים אלו רואים אנו, שיש קשר הדוק בין אמירת הקדיש לחורבן הבית וגלות ישראל. אך עדיין יש לשאול על איזה חורבן מדובר? האם על חורבן בית המקדש הראשון, מה שאומר שהקדיש נתקן על ידי אנשי כנסת הגדולה, או שנתקן בעקבות חורבן בית המקדש השני ונתקן על ידי התנאים?

לדעת פירושי סידור התפילה לרוקח (סימן קב - מנחה של שבת, עמוד תקפב) הקדיש נתקן על ידי אנשי כנסת הגדולה בעקבות חורבן בית המקדש הראשון. וכנראה כתב זאת על סמך = הגמרא בברכות (לג, א) האומרת שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לישראל "ברכות ותפילות קדושות והבדלות".

אולם הארחות חיים (חלק א' דין קדיש ופירושו אות א') כותב שאת תפילת הקדיש לא תיקנו אנשי כנסת הגדולה, אלא תיקנו אותה התנאים בעקבות חורבן בית המקדש השני. ומה שאומרת הגמרא בברכות (לג, א) שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לישראל "ברכות ותפילות קדושות והבדלות", כבר פירש רש"י (שם ד"ה קדושות) ש"קדושות" הם הקידוש של שבת ויום טוב, ולא הקדיש.

על מה נתקן לאומרו

בסידור הרשב"ן (הרב שלמה צבי שיק) (חלק א' סעיף עו) כתב שבתחילה נתקן שהשליח ציבור יאמר תפילה זו בסוף אחת מן התפילות, ולאחר דרשת החכם בבית הכנסת. וכן מוכח שהיו אומרים הקדיש לאחר הדרשה, מן הגמרא בסוטה (מט, א)

האומרת שאחד מן שני הדברים שעליהם מתקיים העולם הוא בזכות זה שכולם עונים "יהא שמייה רבא מברך" אחר לימוד דברי אגדה. ומסביר רש"י (שם ד"ה אקדושה) שהיו נוהגים בכל שבת שאומר הדרשן דרשה בענייני אגדה. ובמדרש משלי (פרשה יד סימן כח) אומר ר' ישמעאל: "בשעה שישראל נאספין בבתי מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם, ואחר כך עונין 'אמן, יהא שמייה רבא מברך', באותה שעה הקב"ה שמח ומתעלה בעולמו, ואומר למלאכי השרת בואו וראו עם זו שיצרת בעולמי כמה הן משבחין אותי". וכן מוכח שהיו אומרים הקדיש בסיום אחת מן התפילות, מן הגמרא (בברכות ג, א) האומרת בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונים "יהא שמייה הגדול מבורך" וכו'.

סוגי הקדיש

חצי קדיש - מכונה גם קדיש לעילא. חצי קדיש הוא קדיש בו אומרים רק את עיקר הקדיש ללא תוספות. חצי קדיש נאמר לרוב בין קטעים בתפילה כדי להבדיל ביניהם. למשל, חצי קדיש נאמר לפני תפילת שמונה עשרה במנחה ובערבית, בין פסוקי דזמרא לקריאת שמע וברכותיה, ובין תפילת שמונה עשרה לאשרי וובא לציון. חצי קדיש נאמר גם לאחר קריאת התורה. אצל האשכנזים נאמר חצי קדיש כדי להבדיל בין קריאת התורה ובין קריאת המפטיר ואצל הספרדים כדי להבדיל בין קריאה בכל ספר תורה כאשר קוראים במספר ספרי תורה. רוב יהודי מרוקו אומרים חצי קדיש בסיום התפילה. חצי קדיש נאמר לרוב על ידי שליח הציבור. אולם ישנם המעבירים את חצי הקדיש שבסוף קריאת התורה לעולה לתורה ובעדות בהם אומרים בסוף התפילה חצי קדיש ולא קדיש יתום, ישנם המוסרים קדיש זה ליתום.

קדיש תתקבל - מכונה גם קדיש שלם (בעיקר בסידורים אשכנזיים). בקדיש זה אומרים את עיקר הקדיש בתוספת תתקבל, והוא מכונה קדיש תתקבל בשל המילה הפותחת בקטע המייחד אותו בקדיש תתקבל נוספות על עיקר הקדיש שלוש בקשות: קבלת תפילות עם ישראל, חיים טובים לעם ישראל, שלום על ישראל. קדיש תתקבל נאמר פעם אחת בלבד בכל תפילה, לאחר תפילת העמידה, בגלל הבקשה לקבלת תפילות עם ישראל הכלולה בה. הוא נאמר גם לאחר אמירת סליחות כבקשה שיתקבלו הסליחות ברצון, (אך הספרדים אומרים קדיש תענו ותעתרו). בתפילת מנחה ותפילת ערבית צמוד קדיש תתקבל לסוף תפילת שמונה עשרה, אולם בתפילת שחרית ובערבית של מוצאי שבת מצמידים לשמונה עשרה את הקדושה של ובא לציון והקדיש נאמר רק אחרי "ובא לציון". קדיש תתקבל נאמר על ידי שליח הציבור ויש המקפידים שיהיה זה שליח הציבור בזמן תפילת השמונה עשרה,

קדיש תתקבל נאמר פעם אחת בלבד בכל תפילה, לאחר תפילת העמידה, בגלל הבקשה לקבלת תפילות עם ישראל הכלולה בה. הוא נאמר גם לאחר אמירת סליחות כבקשה שיתקבלו הסליחות ברצון (אך הספרדים אומרים קדיש תענו ותעתרו). בתפילת מנחה ותפילת ערבית צמוד קדיש תתקבל לסוף תפילת שמונה עשרה, אולם בתפילת שחרית ובערבית של מוצאי שבת מצמידים לשמונה עשרה את הקדושה של ובה לציון והקדיש נאמר רק אחרי "ובא לציון". קדיש תתקבל נאמר על ידי שליח הציבור ויש המקפידים שיהיה זה שליח הציבור בזמן תפילת השמונה עשרה.

קדיש יהא שלמא - מכונה גם קדיש יתום בגלל המנהג לתת את הזכות לאומרו לאדם אבל או לאדם המציין את יום פטירתו של קרוב משפחה. קדיש יהא שלמא הוא כמו קדיש תתקבל, למעט הבקשה על קיבול התפילות. הוא מכונה קדיש יהא שלמא בשל המילה הפותחת בקטע שנאמר בו. בקהילות האשכנזים היה נהוג שרק אדם אחד אומר את קדיש היתום, ובמקרה שמספר אנשים ביקשו לומר את הקדיש, היו מחלקים ביניהם את הקדישים בתורנות או בהגרלה. מנהג הספרדים, שהתפשט גם לרוב הקהילות האשכנזיות בארץ ישראל, הוא שמספר אנשים אומרים ביחד את הקדיש. ישנם בתי כנסת המבקשים מאומרי הקדיש להתקבץ ביחד במקום אחד כדי לומר את הקדיש זה ליד זה בקצב אחיד, אולם בבתי כנסת רבים אומרי הקדיש אומרים אותו כל אחד ממקומו בקצב משלו. קדיש יהא שלמא נאמר לאחר שיר של יום ובסוף התפילה, לאחר אמירת פרק תהילים או לאחר עלינו לשבח.

קדיש דרבנן - מכונה גם קדיש על ישראל בשל המילה הפותחת בקטע המיוחד אותו. הקדיש בעיקרו הוא שבח והודיה לה', ובפרט שבח אחר הלימוד, כעין ברכת התורה לאחריה. "מכאן אמרו קרא אדם תורה נביאים וכתובים וידוע להשיב בהם - ישמרם בידו, וישבח ויברך ויגדל וירומם ויקדש לשמו של מי שאמר והיה העולם. שנה סדר אחר או שני סדרים וידוע בהם - ישמרם בידו, ויברך ויקדש לשמו של הקב"ה, ואצל מי ששונה הלכות וכו' (תנא דבי אליהו רבא סוף פ"ה). קדיש זה נאמר בסיום לימוד תורה שבעל פה, וכולל שלוש בקשות לאחר עיקר הקדיש. במקום הבקשות המופיעות בקדיש תתקבל לקבלת התפילה, בקדיש דרבנן מופיעות בקשות לברכה עבור לומדי התורה, חכמי התורה וכל תלמידיהם. בדומה לקדיש יהא שלמא, גם קדיש זה נאמר בקהילות רבות על ידי אבלים.

קדיש הגדול - קדיש הגדול נאמר בסיום מסכת ועל ידי יתומים בעת קבורת הנפטר, ולמנהג התימנים ועדות המזרח גם בתשעה באב. תימנים נוהגים לומר קדיש הגדול בהזדמנויות רבות אחרות, למשל לאחר לימוד תורה, במקום קדיש דרבנן.

קדיש תענו ותעתרו - קדיש תענו ותעתרו הוא קדיש מיוחד הנאמר בנוסח הספרדים והתימנים. קדיש זה נאמר לאחר הסליחות והוא מחליף את קדיש תתקבל בכל תפילות ראש השנה ויום הכיפורים (למעט תפילת ערבית של ראש השנה). בכמה קהילות הוא נאמר גם במקום קדיש תתקבל הנאמר לאחר ההושענות בהושענא רבא, אך ישנן קהילות שכלל אינן אומרות אותו בהושענא רבא.

קדיש זה הינו למעשה קדיש תתקבל מורחב הכולל הוספה של קטע הפותח במלים "תענו ותעתרו ברחמים מן השמים" לפני המלים "תתקבל צלותנא ובעותנא". הנוסח לסליחות הוא קצר יותר מהנוסח של ראש השנה, יום הכיפורים והושענא רבא. הנוסח בראש השנה, יום הכיפורים והושענא רבא כולל גם הוספה של בקשה לפתיחת שערים, לפי אקרוסטיכון אלפביתי (לדוגמה: שערי אורה, שערי ברכה וכו'). אצל הספרדים במערב אירופה כולל הנוסח שער אחד בכל אות (שערי אורה, שערי ברכה, שערי גילה וכו'). בשאר קהילות הספרדים (וכן אצל התימנים) ישנו נוסח מורחב יותר הכולל חמישים שערים (שערי אורה, שערי אהבה ואחזה וכו'), גם בסדר אלפביתי.

נוסחי הקדיש

כיום מכירים אנו חמישה סוגי קדישים ולכל אחד ישנה תוספת מיוחדת משלו, אמנם בגמרא ובמדרשים לא מוזכר כלל נוסח הקדיש המלא, אלא רק מוזכר שהיו העם עונים "אמן, יהא שמיה רבא". ומכך שהיו עונים "אמן" מוכח שגם היו אומרים תפילה מסוימת לפני כן (קשה לומר שהיו עונים אמן על התפילה או על דרשת החכם).

במסכת סופרים (פרק יט הלכה ט') מוזכר שם הקדיש "בעלמא דעתיד לחדתא", בקדיש זה כלולים גם ה"חצי קדיש" והקדיש "יהא שלמא". על כן נראה שכבר בימי הסבוראים היו קיימים נוסחי הקדישים השונים, אמנם המקור הראשון שבו הובאו נוסחי הקדיש במלואם הוא בסדר רב עמרם גאון (סדר ק"ש וברכותיה, סדר נפילת אפיים, סדר צידוק הדין), שם הובאו במלואם נוסחי ה"חצי קדיש", קדיש "תתקבל", וקדיש "דעתיד לחדתא". הרמב"ם (סדר התפלות - נוסח הקדיש) הוא הראשון שמביא גם את נוסח קדיש "על ישראל". לא ברור אם כל נוסחים אלו נתקנו כבר בתחילת תקנת הקדיש או שנוספו עם השנים עד תקופת הגאונים.

ישנה מחלוקת בפוסקים אם מלכתחילה תיקנו לומר הקדיש בלשון ארמי או שבתחילה נתקן הקדיש בלשון עברי, אך במרוצת הדורות בעקבות מספר סיבות נשתנה לאומרו מלשון עברי ללשון ארמי. ונרחיב בעניין זה בהמשך.

התרחבות השימוש בקדיש בתקופת הסבוראים

במקורו נאמר הקדיש לאחר לימוד אגדה, אך בהדרגה נכנס לתפילות הציבור בבתי הכנסת. הקדיש משולב בין התפילות בבית הכנסת ונאמר בסיום תפילת העמידה, לאחר סיום פרק בתפילה, למשל אחרי פסוקי דזמרא, אחרי תפילת עלינו לשבח, ולאחר לימוד תורה שבעל פה.

בתקופת הסבוראים הרחיבו את השימוש בתפילת הקדיש. וכן מצאנו במסכת סופרים (פרק כא הלכה ה'), שנכתבה על ידי הסבוראים, שתמיד לאחר שמחזירים ספר התורה למקומו יש לומר קדיש. ובשבת בנוסף לקדיש שאומרים לאחר החזרת ספר התורה למקומו, אומרים גם קדיש קודם המפטיר. הרא"ש (מגילה פרק ג' סימן ה') כותב שבתקופת הסבוראים תיקנו לומר קדיש קודם תפילת ערבית, כדי להראות שתפילת ערבית היא רשות, בימיהם השתנה המנהג מלקרוא לתפילה זו בשם "יהא שמייה רבא" לקוראה בשם "קדיש". וכן מצאנו במסכת סופרים (י, ו; טז, ט; יח, י; יט, ט; כא, ה) שתפילה זו נקראת פעמים רבות בשם "קדיש". בתחילת ימי הביניים תפס הקדיש מקום בתפילות אבלים ובזכרות למתים, ועם עליית דרך הסוד והנסתר בעולם היהודי במאות ה-12 וה-13 הפך המנהג לקרוא קדיש בזמן אבילות על נפטר נפוץ יותר.

תקנת קדיש יתום

עד תקופת הראשונים לא מצאנו שהיתומים היו אומרים קדיש כלל, אמנם כן מצאנו מקורות המקשרים בין היתומים לקדיש. במסכת סופרים (פרק יט הלכה ט') כתבו שמחורבן בית המקדש היה נהוג שבסיום תפילת מוסף היה החזן יוצא למקום שאבלים נמצאים בו ואומר שם קדיש, ואם היה שם אדם שדורש בתורה היו אומרים לאחר מכן קדיש "דעתיד לחדתא". וכן בתשובות הגאונים [הוצאת קורונל] (סימן צד) כתבו שלאחר ההספד או צידוק הדין שאומרים על המת - אומר החזן קדיש, שכל מקום שיש שם דברי תורה יש לומר לאחריהם קדיש.

המקור הראשון שבו מצאנו שהיתום אומר קדיש הוא בפירושי סידור התפילה לרוקח (סימן קז - ויתן לך, עמוד תרב), שם כתב שמשום מעשה שהיה (יובא להלן) תיקנו חכמים שהיתומים יאמרו קדיש. וכן תלמידו האור זרוע (חלק ב' סימן נ') כותב שמנהג ארץ כנען הכוונה לארצות הסלבים ובני רינוס שהיתום אומר קדיש לאחר "אין כאלוהינו". ומוסיף שבצרפת לא נוהגים כן, אלא הקדיש שלאחר "אין כאלוהינו" היו אומרים שם הנערים ואפילו שלא היו יתומים. ומכאן רואים אנו שרק בתקופת הראשונים החל המנהג

שהיתומים יאמרו קדיש, וגם אז זה לא היה נפוץ בכל המקומות. ואמנם היום כבר נפוץ בכל המקומות שהיתומים אומרים קדיש לעילוי נשמת קרוביהן. ממעשה שהיה!

מעשה ברבי עקיבא, שראה אדם אחד ערום ושחור כפחם, וחבילת עצים גדולה על כתפו, ורץ כמרוצת הסוס. גזר עליו רבי עקיבא והעמידו, ושאלו למה אתה עושה עבודה קשה כזאת? והשיב לו מת אנכי, ובכל יום ויום שולחים אותי לחטוב עצים ושורפים אותי בהם. אמר לו רבי עקיבא, בני מה הייתה מלאכתך בעולם שבאת ממנו? השיב לו גבאי המס הייתי, והייתי מראשי העם ונושא פנים לעשירים והורג עניים. אמר לו כלום שמעת מן הממונים עליך אם יש לך תקנה? אמר לו שמעתי מהם דבר שאינו יכול להיות, שאם היה לו לזה עני בן שעומד בתוך הקהל ואומר "ברכו את ה' המבורך" ועונים אחריו "ברוך ה' המבורך לעולם ועד", או יאמר "יתגדל ויתקדש" וכו' ועונים אחריו "יהא שמיה רבא מברך" - מיד היו מתירים אותו מן הפורענות. והוא לא הניח בן בעולם, אלא עזב אשתו מעוברת ואינו יודע אם ילדה זכר, ומי מלמדו שאין לו אהוב בעולם. באותה שעה קיבל עליו רבי עקיבא לילך ולחפש אם הוליד בן כדי שילמדו תורה ויעמידו לפני הצבור. שאל אותו רבי עקיבא על עירו ושער מקומו, וענה לו ששמו הוא עקיבא ושם עירו הוא לודקיא. מיד נצטער רבי עקיבא צער גדול והלך ושאל עליו, והיו האנשים אומרים ישחקו עצמותיו של אותו רשע. שאל על הבן, ואמרו לו הרי ערל הוא. מיד נטלו רבי עקיבא ומל אותו, והושיבו לפניו ולא היה מקבל תורה, עד שישב עליו ארבעים יום בתענית. יצאה בת קול ואמרה רבי עקיבא לך ולמדו אותנו, והלך ולימדו תורה, קריאת שמע, שמונה עשרה ברכות וברכת המזון, והעמידו לפני הקהל ואמר "ברכו את ה' המבורך", וענו הקהל "ברוך ה' המבורך לעולם ועד". ואמר "יתגדל ויתקדש" וכו' וענו אחריו "אמן, יהא שמיה רבא". באותה שעה התירו אביו המת מן הפורענות, מיד בא בחלום לר' עקיבא ואמר "יהי רצון מלפני ה' שתנוח דעתך בגן עדן, שהצלת אותי מדינה של גיהנום".

וכתב הלבוש (או"ח קלג, א) שממעשה זה למדו חכמים שעל ידי כך שהיתום מקדש את שם ה' ברבים על ידי אמירת "ברכו" או "קדיש", הוא מעלה את נשמת הנפטר, ולכן תיקנו שהיתום יאמר קדיש. ובספר הקדיש [לר' ישעיהו הורוביץ] (פרק רביעי סימן לא) הוסיף שתקנת חכמים לקדיש יתום הייתה הרחבה של המנהג שהיה נפוץ עוד מלפני כן שאומרים קדיש בשעת צידוק הדין.

מדוע נאמר בלשון ארמית

(1) ישנם מהראשונים הכותבים שהקדיש נאמר בלשון ארמית כדי שלא יבינו

המלאכים מה נאמר בו, שהרי המלאכים אינם מבינים אלא לשון הקודש. ואף בטעם מדוע אין המלאכים צריכים להבין מה נאמר בקדיש נחלקו הראשונים:

המחזור ויטרי (סימן פז) כותב שאילו היו המלאכים מבינים לשון הקדיש היו מבלבלים את האומרים אותו ודוחים אותו מלעלות למעלה. וזאת משום שבשעת אמירת הקדיש יש עיצבון רב להקב"ה, וכמו שאומרת הגמרא בברכות (ג, א) בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין "יהא שמיה הגדול מבורך" הקב"ה מנענע ראשו ואומר: "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". ולכן כדי שלא יפסיקו אותנו המלאכים מלומר את הקדיש אומרים אותו בלשון ארמית כדי שלא יבינו.

אולם הארחות חיים (חלק א' דין קדיש ופירושו אות א') מביא טעם אחר לכך שאין המלאכים צריכים להבין לשון הקדיש, והוא שעל פי מה שאמרו חז"ל שלעתיד לבא יהיו הצדיקים גדולים מן המלאכים, ובתפילת הקדיש אנו מתפללים להקב"ה שימהר הקץ, לכן אם נאמר אותו בלשון שיבינוהו המלאכים אפשר שיקטרגו עלינו כי יודעים הם שלעתיד לבוא יקטן כבודם ויגדל כבוד הצדיקים עליהם. וכדי למנוע קטרוג זה נתקן הקדיש בלשון ארמית שלא יבינו המלאכים מה אנו מתפללים בו.

ובתוספות (ברכות ג, א ד"ה ועונין) הובאה דעה האומרת שהקדיש נאמר בלשון ארמית כדי שהמלאכים לא יתקנאו בנו שאנו משבחים שבח נאה כזה להקב"ה. ודוחים התוספות תירוץ זה, שהרי ישנם כמה תפלות יפות שהם בלשון הקודש, ומדוע גם אותם אין אנו אומרים בלשון ארמית?

(2) התוספות (ברכות ג, א ד"ה ועונין) כותבים שמכיוון שבזמן שנתקן הקדיש היו עמי הארצות שלא היו מבינים לשון הקודש אלא רק ארמית, לכן תקנוהו בלשון זה שיהיו כולם מבינים את לשון הקדיש ויוכלו לכוון באמירתו. והעיר בשו"ת הרשב"א (חלק ה' סימן נד) שלפי טעם זה, היום שחזרו לדבר בלשון הקודש אין חשש לומר הקדיש בין בלשון הקודש בין בלשון ארמית, שחזרו כל הלשונות להיות אחד.

(3) השיבולי הלקט (עניין תפילה סימן ח') כותב בשם אחיו הר"ר בנימין, שבתחילה היו אומרים הקדיש בלשון הקודש, אך בימי השמד גזרו על היהודים שלא יאמרו "שמו הגדול מבורך" ולכן הנהיגו לאומרו בלשון ארמי שלא היו האויבים מכירים בו. ואף לאחר שנתבטלו גזירות השמד לא רצו להחזיר הנוסח ליושנו בלשון הקודש כדי שלא ישתכחו הניסים והנפלאות, וכן כדי לעשות זכר לדבר בפומבי. ואכן במקורות הקדומים מוצאים אנו פעמים רבות חלקים מהקדיש בלשון עברית.

והוסיף בספר הקדיש [לר' אהרן כהן] (פרק ב' עמוד 24) שאפשר שזו גם הייתה כוונתם של הפוסקים שכתבו שהטעם הוא כדי שלא יבינו המלאכים, שכוונתם האמתית הייתה שלא יבינו האויבים, אך מפני פחד מלכות הרשעה כתבו "מלאכים" במקום "אויבים". כי באמת קשה איך לא יבינו המלאכים מה שאנו אומרים, ועוד איזה קנאה יש בהם. או שאולי החליפו תיבת "מלאכים" בתיבת "מלאכים". ורמזו בזה על מלכי הגויים שהיו בימיהם, שכידוע חשבו את עצמם גם לאל.

(4) הזוהר (פרשת תרומה דף קכט עמוד ב') כותב שמעלת הקדיש היא מעל כל שאר הקדושות, ויש בכוחו לשבר מנעולים טבעות ברזל וקליפות רעות, ולקדש כבוד ה' בכל העולמות. ואנו אומרים אותו בלשון ארמית שהוא בלשון הסיטרא אחרא, ועונים בקול "אמן יהא שמיה רבא מברך" כדי שישבר כוח הסיטרא אחרא והקב"ה יתעלה בכבודו על הכל, ואז הקב"ה זוכר את בניו שהם בגלות וזוכר את שמו המחולל בגויים.

חשיבות הקדיש

המעלה הגדולה ביותר של הקדיש היא שהיא מסוגלת לקרוע את גזר הדין, וכמו שאמרו בגמרא בשבת (ק"ט, ב) כל העונה "אמן, יהא שמיה רבא מברך" בכל כחו - קורעין לו גזר דינו, שנאמר "בְּפָרְעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל בְּהַתְּנַדֵּב עִם בְּרַכּוֹ ה' " (שופטים ה, ב). ומפרשת הגמרא את הפסוק: מדוע "בְּפָרְעַ פְּרָעוֹת", כלומר מדוע מתבטלים פורעניות? משום "בְּהַתְּנַדֵּב עִם בְּרַכּוֹ ה' ", משום שמתנדבים ישראל לברך את בוראם בכל כוחם. וממשיכה הגמרא "אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה - מוחלין לו", שכאן נאמר "בְּפָרְעַ פְּרָעוֹת", ולעניין חטא העגל נאמר "כִּי פָרַע הוּא" (שמות לב, כה).

ואכן בסדר רב עמרם גאון (סדר קריאת שמע וברכותיה) מסופר ששר הפנים הראה לר' ישמעאל שישנם חדרי חדרים שיש בהם אוצרות של איגרות שכתובים בהם צרות משונות לעם ישראל, ובכל יום ויום מתחדשים עליהם גזרות קשות מאלו. אך מכיוון שישראל נכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות ועונים "אמן יהא שמיה רבא", אין מניחים לצרות אלו לצאת מחדרי חדרים.

וכל כך מועילה עניית "יהא שמיה רבא" לקרוע גזר הדין עד שאמרו חז"ל שאחד מן הדברים עליהם עומד העולם, הוא עניית "יהא שמיה רבא". שבמשנה במסכת סוטה (ט, יב) אומר רשב"ג בשם ר' יהושע: מיום שחרב בית המקדש (השני) אין יום שאין בו קללה. ובגמרא (שם מט, א) מוסיף רבא שקללתו של כל יום מרובה משל חבירו. ושואלת הגמרא אם כן מאחר שהקללה הולכת ומתרבה, באיזה זכות מתקיים העולם למרות כל זאת? ועונה הגמרא בזכות זה שכל ישראל אומרים סדר קדושה הנאמר ב"ובא

לציון", ובזכות זה שכולם עונים "יהא שמייה רבא מברך" בקדיש שלאחר לימוד דברי אגדה. והסביר רש"י (שם ד"ה אקדושה) שבשני עניינים אלו יש גם לימוד תורה וגם קידוש ה', ולכן העולם מתקיים על שניהם.

מעלה נוספת שיש לתפילת הקדיש שהיא מזכירה לפני הקב"ה את חורבן בית המקדש וגלות ישראל, ואולי מסיבה זו כוחו כל כך גדול לקרוע. וכמו שמסופר בגמרא בברכות (ג, א) שאליהו הנביא אומר לר' יוסי: בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין "יהא שמייה הגדול מבורך" הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר: "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם"

תוכן הקדיש והתפתחותו

יתגדל ויתקדש שמייה רבא - הביטוי "שמו הגדול" מופיע בתפילת יהושע: וַיִּשְׁמְעוּ הַכַּנְעָנִי וְכָל יִשְׂבֵי הָאָרֶץ, וְנָסְבוּ עָלֵינוּ וְהִכְרִיתוּ אֶת שְׁמֵנוּ מִן הָאָרֶץ, וּמָה תַעֲשֶׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל?! וכן בנאום שמואל לאחר שהכתיר את שאול למלך: "כי לא יטוש ה' את עמו בעבור שמו הגדול". הביטוי יתגדל ויתקדש וכו' על-פי הפסוק "והתגדלתי והתקדשתי" [ב המשפט המרכזי בקדיש הוא "יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי לעלמיא", המבוסס על הפסוקים: "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" (תהלים, קי"ג, ב) "ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם! ואמר כל העם: אמן!" (תהלים, קו, מח) ו"להוא שמה די אלהא מברך מן עלמא ועד עלמא" (דניאל, ב', כ). משפט זה הנאמר כיום בארמית מצוי כבר במדרש משלי.

אמר רבי חמא בר חנינא: בא וראה שבחו וגדולתו של הקב"ה, שאף על פי שיש לפניו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות כתות של מלאכי השרת שישרתוהו וישבחוהו, אינו רוצה בשבחן של כולם, אלא בשבחן של ישראל, שנאמר "ברב עם הדרת מלך", ואין עם אלא ישראל, שנאמר (ישעיהו מג): "עם זו יצרתי לי, תהילתי יספרו", - שבביל שיגידו שבחי בעולם. וכן הוא אומר (תהלים מז): "נדיבי עמים נאספו, עם אלהי אברהם, כי לאלהים מגני ארץ מאד נעלה".

אמר רבי סימון: אימתי הקב"ה מתעלה בעולמו? בשעה שישראל נאספים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ונותנין שבח וקילוס לפני בוראן.

רבי ישמעאל אומר: בשעה שישראל נאספין בבתי מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם, ואחר-כך עונין: "אמן יהא שמייה רבא מבורך", באותה שעה הקב"ה שמח ומתעלה

בעולמו, ואומר למלאכי השרת "בואו וראו עם זו שיצרתי בעולמי, כמה הן משבחין אותי", באותה שעה מלבישין אותו הוד והדר, לכך נאמר "ברוב עם - הדרת מלך"
 חז"ל אומרים כי "כל העונה 'אמן' היא שמה רבא מברך' בכל כוחו - קורעים לו גזר דינו". רש"י ותוספות הסבירו את הביטוי "בכל כוחו" כאמירה בקול רם, או בכוונה עמוקה.

חכמי ישראל והמקובלים פירשו רמזים במניין המילים והאותיות בנוסח הקדיש:

הראב"ן מציין כי בקדיש תקנו ט"ו שבחים: יתגדל, ויתקדש, וימליך, יתברך, וישתבח, ויתפאר, ויתרומם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה, ויתהלל, ברכתא, ושירתא, תושבחתא, ונחמתא - כנגד ט"ו "שיר המעלות" שבתהלים לעומתו, הגאונים מונים רק עשרה שבחים: יתגדל, ויתקדש, ויתברך, וישתבח, ויתפאר, ויתרומם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה ויתהלל - כנגד "עשרה מאמרות" בהן נברא העולם. ויש מי שטען שלכן אין אומרים קדיש פחות מעשרה.

הציבור עונה: "יהא שמייה רבא מברך, לעלם ולעלמי עלמיא" - שהן ז' תיבות וכ"ח אותיות, כמניין המילים והאותיות בפסוק הראשון של התורה: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. על סמך זה אמרו שהעונה יהא שמייה רבא וכו' כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית.

כאמור לעיל במקור הקדיש נאמר בעברית, כפי שעולה מן התלמוד הבבלי והירושלמי במקומות רבים, כגון במסכת ברכות (דף כ"א, עמוד ב'): שם נשאלה שאלה "איבעיא להו: מהו להפסיק ל"יהא שמו הגדול מבורך"? מאוחר יותר נקבע שיש לומר את הקדיש בארמית בבליית - שפת הגמרא. ולמה?

כי אמירת הקדיש בארמית, מקורה בעממיותו של ה"קדיש", שנתקן לאמרו בשפה, שהייתה שפת העם בתקופת התלמוד - היא השפה הארמית, כמו תפילות אחרות שנשתמרו בשפת העם בשל היותן נחלת הכלל.].

על פי הסבר אחר, לשון הארמי של הקדיש הוא על פי המסורת] כי מלאכים המעלים את נוסח התפילה "לשמים" מסוגלים לחסום את שערי התפילה מסיבות שונות. כל זה אם המתפלל שח בכל שפה שאינה ארמית. המלאכים אינם מבינים "ארמית" ולכן אינם יכולים לחסום דברי תפילה וקדושה הנאמרים בשפה הארמית.

עיקרו של הקדיש

הוא בקשה להתגדלות ולהתקדשות שמו של האל והתגלות מלכותו בעולם. במרבית הנוסחים מופיעה גם בקשה לקירוב הגאולה וביאת המשיח, אולם בקשה זו אינה מופיעה בנוסח אשכנז ונוסח איטליה. על פי המקובלים הקדיש מעלה את התפילה בשלביה השונים לדרגות קדושה שונות.

במקורו נאמר הקדיש לאחר לימוד אגדה, אך בהדרגה נכנס לתפילות הציבור בבתי הכנסת. הקדיש משולב בין התפילות בבית הכנסת ונאמר בסיום תפילת העמידה, לאחר סיום פרק בתפילה, למשל אחרי פסוקי דזמרא, אחרי תפילת עלינו לשבח, ולאחר לימוד תורה שבעל-פה.

קדיש על המת

בסדר רב עמרם גאון, מובא נוסח הקדיש, שאומרים בבית הקברות אחר צידוק הדין: יתגדל ויתקדש שמייה רבא, - בעלמא דהוא עתיד לחדתא (עלמא) ולאחאא מתייא ולבני קרתא דירושלם וכו', - יהא שלמא רבא מן שמיא וחיים ושובע וישועה ונחמה והצלה לכל ישראל אמן, וכו' (דף נ"ה ע"א) ואפשר, שמזה הסתעף המנהג לומר קדיש אחר אביו ואמו בשנה הראשונה, שהיה רגיל באשכנז אחר זמן הגאונים, ונזכר בראשונה בס' אור זרוע לר"י מווינא כפי שהוא כותב: (ח"א דף י"א וח"ב סימן ו) (גם המעשה של ר"ע שנזכר באליהו זוטא סוף פי"ז) מנהגנו בארץ כנען (הכוונה לארצות הסלבים) וכן מנהג בני רינוס, - לאחר שיאמרו אין כאלהינו, עומד היתום ואומר קדיש, ר' חיים ב"ר בצלאל בספר החיים (ח"ב דף י"ח ע"ב) כותב שעיקר הטעם של אמירת הקדיש, לפי שאין מיתה ללא חטא ורובם מתים בעון חלול ה' שלא יכופר אותו עון עד ימותו וכשהקב"ה נפרע מן החטא אז שמו נתקדש, שנאמר: ונשפטי וגו' ואח"כ והתקדשתי והתגדלתי לכך עומד הבן של החוטא שמת ואומר יתגדל ויתקדש, כלומר מתנחם אני על מיתתאבי הואיל ושמו של אבי שבשמים מתגדל ומתקדש על ידי מיתתו של אבי ומיד מתכם רעון חלוך השם שעשה, יש להוסיף לעיין בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רע"ו, סעיף ד' ובנושאי כלים שם, וכן מאמר קדישין הנדפס במשנה ברורה סימן קלב שמסכם את דברי האחרונים בעניין זה.

הקשר בין המת לקדיש

כתב האריז"ל, שהקדיש שאומרים בשנה הראשונה הוא להעלות אביהם מגהנום לגן עדן, והקדיש ביום הזיכרון, הוא להעלותן מגן עדן עצמו למדרגה יותר גדולה ומעולה.

וזהו שאמרו חז"ל 'ברא מזכי אבא' = בן מזכה את אביו (סנהדרין ק"ד). בשו"ת הריב"ש (סימן קט"ו) נאמר שהמנהג הוא לומר קדיש במשך כל שנים עשר החודשים שלאחר המוות. הסבר פשוט לאמירת קדיש דווקא במשך שנים עשר חודשים הוא דברי האמורא רב בתלמוד הבבלי במסכת ברכות (דף נח, עמוד ב) והם: "אינ המת משתכח מהלב אלא לאחר שנים עשר חודש...". כלומר קדיש יתום נאמר כל עוד זיכרון המת חזק מאוד בתודעת היתום ואלו שנים עשר החודשים הראשונים לאחר המוות.

האם הקדיש מהתורה או מדרבנן

עיקר הקדיש אינו אלא מדרבנן, דקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל דילפינן מניה (בברכות כא): דכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכמ"ש להדיא הר"ן מגילה (כג:), וכ"כ התוס' והרא"ש ברכות (מז:): שאין לקדיש וקדושה עיקר מה"ת אלא מדרבנן. והרבה אחרונים סברו כך, ומה שהחמיר האר"י בזה לשטתיה דס"ל דיש מ"ע מה"ת לענות קדיש וקדושה, וכמ"ש בזה"ק (פ' אמור דף צ"ג ע"א), ונקדשתי בתוך בני ישראל, פקודא דא לקדשא ליה בכל יומא וכו'. ע"ש. והובא בשער הכונות (דרוש ג' דחזרת העמידה דל"ט ע"א), ובבן איש חי (פ' תרומה אות ג). ע"ש. וגם הבא"ח לשטתיה אזיל בזה דס"ל דהוי מ"ע מה"ת.

רוב הפוסקים סוברים שעיקר הקדיש אינו אלא מדרבנן, והקרא ונקדשתי בתוך בני ישראל דילפינן מניה (בברכות כא): דכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכמ"ש להדיא הר"ן מגילה (כג:), וכ"כ התוס' והרא"ש ברכות (מז:): שאין לקדיש וקדושה עיקר מה"ת אלא מדרבנן. וכן ד' הרבה אחרונים ומה שהחמיר האר"י בזה לשטתיה דס"ל דיש מ"ע מה"ת לענות קדיש וקדושה, וכמ"ש בזה"ק (פ' אמור דף צ"ג ע"א), ונקדשתי בתוך בני ישראל, פקודא דא לקדשא ליה בכל יומא וכו'. ע"ש. והובא בשער הכונות (דרוש ג' דחזרת העמידה דל"ט ע"א), ובבן איש חי (פ' תרומה אות ג). ע"ש. וגם הבא"ח לשטתיה אזיל בזה דס"ל דהוי מ"ע מה"ת. ניתן להסביר זאת על פי סברת הרמב"ם בעיין התפלה שהיא מהתורה, אבל גם הרמב"ם מסכים שרק מצות תפילה כל שהיא היא מהתורה אבל נוסח התפילה והזמן הוא מדרבנן, באתה דרך ניישב את הר"ן למה הוכרח לומר שהקדיש הוא מדרבנן כמו התפילה, והנה בארחות חיים (דף י ע"א) שזה הקדיש לא תקנוהו אנשי כנה"ג אלא בימי התנאים נתקן. דהיינו שהקדיש מדרבנן, נראה שסברת הר"ן היא לפ"ד הרמב"ן דס"ל דעיקר ויסוד התפלה מדרבנן, ונפקא מינה בעניין הפסקה בתפילה אם הוא מן התורה מפסיקין ואם הוא מדרבנן לא מפסיקין.

הלכות ומנהגי הקדיש

הקדיש נאמר רק כשיש לפחות מניין. האומר את הקדיש חייב לעמוד בעת אמירתו. ביחס לציבור המנהגים חלוקים: האשכנזים נוהגים לעמוד ואילו שאר העדות נוהגים לשבת, אך אם היחיד עמד בעת תחילת אמירת הקדיש עליו להשאר לעמוד עד עניית "אמן יהא שמיה רבא" ואז מותר לשבת. אין פוחתין משבעה קדישים בכל יום. והגאונים סמכום לפסוק 'שבע ביום הללתיך' (תניא סי' ב'). האשכנזים נוהגים שרק אבל אחד אומר קדיש בכל פעם, ומנהג הספרדים שיאמרו כולם יחד, האחד אומר בקול רם, והשאר עונים אחריו בקול נמוך מלה במלה.

אמירת קדיש בפי נשים אבלות נדונה בין פוסקי ההלכה - מעיקר הדין אין מניעה הלכתית לכך, ויש מגדולי הפוסקים שהתירו לנשים לומר קדיש, אך לא בבית הכנסת אולם, יש שהביעו חשש שמא יסיקו הנוכחים בטעות שהאישה הצטרפה כחלק מהמניין, ויבואו בעתיד לצרפה למניין עשרה, בניגוד להלכה המקובלת הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, שספרו "גשר החיים" התקבל כספר בסיסי בהלכות אבלות, כותב שלמעשה הדבר תלוי במנהג: ישנן קהילות בהן מאפשרים לבת לומר קדיש אף בבית הכנסת ויש שאין מאפשרים זאת. אך לדעתו הלכה זו היא דווקא בבת קטנה מגיל 12; לאחר גיל זה לא נהגו לאפשר לה לקרוא קדיש בבית הכנסת. רבני ליטא התירו לנשים לומר קדיש יתום, גם בבית הכנסת, בכניסה לעזרת הגברים, או ממקומן בעזרת הנשים. "בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש" עדויות ברוח זו, נמצאות בספרי הלכה נוספים.

למעשה, אמירת קדיש על ידי אישה, נדיר הוא בקהילות ישראל, אך לעתים ישנם מקרים חריגים בהם נאמר הקדיש גם מפי אשה.

המנהגים כיום

הבן אומר קדיש על הוריו במשך במשך שנים עשר חודש עם הפסקה של כמה ימים חודשים ולא יותר. אחד ההסברים לכך הוא שלפי המסורת באגדה ובמדרש תקופת שהותם של הרשעים בגיהנום היא שנים עשר חודשים. כדי שהנפטרים לא ייראו כרשעים הזקוקים להצלה כל אותם שנים עשר החודשים, אומרים קדיש רק במשך אחד עשר חודשים. הסבר זה משתלב במדרש שצוין לעיל המסביר את אמירת קדיש היתום כמאמץ של אומר הקדיש לרומם את נשמתו של הנפטר.

יהודי עדות המזרח, נוהגים שכאשר מגיע החודש האחד עשר לפטירה, מפסיקים

למשך שבוע (כדי שלא יראה שהמנוח הוא בכלל הרשעים שנענשים בגיהנום שנים עשר חודש), ולאחר שבוע שוב ממשיכים עד סיום השנה (לפחות), מפני שהקדיש נועד גם להעלות את נפש הנפטר ואין מטרתו רק להציל מדין הגיהנום.

אמירת קדיש על אב ועם מבוסס גם על הסיפור באליהו זוטא (סוף פי"ז) על אדם שחזר מעולם האמת וסיפר לרבי עקיבא שעבר על עבירות חמורות רבות, ויוכל לצאת מן הגיהנום רק אם בנו יעלה לתורה ויאמר "ברכו את ה' המבורך". לאחר שלימדו את בנו את הברכה והוא עלה לתורה ובירכה, נגלה אותו אדם בחלומו של רבי עקיבא והודה לו. מסיפור זה למדו שאמירת דבר שבקדושה יש בכוחה לסייע לנשמת האב.

יש נוהגים שנכדים אומרים קדיש בשביל סבא או סבתא, שבני בנים הרי הם כבנים. ומהר"י קולין (סי' ל') כתב דלא הוו כבנים ממש, ועשה פשרה שאם יש אבל אחר שהוא הבן, יאמר הבן קדיש שתי פעמים והנכד יאמר רק פעם אחת (מטה משה ח"א סי' רט"ו). בקרב חלק מיהודי תימן כלל לא נהגו לומר 'קדיש יתום' על המת.



בן כרך להוציא יד"ח בן כפר

הרב צבי הלוי מובשזוביץ שליט"א

רב שכונת צ'לנוב וכיהמ"ד 'פועלי צדק' ת"א-יפו

הירושלמי במגילה (פרק ב' הלכה ג') כתב דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך ידי חובתו בקריאת המגילה, שכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו.

ומבעיא ליה בירושלמי בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו אם מקרי אינו מחויב בדבר ואין יכול להוציא בקריאת המגילה לבן עיר בי"ד, או דילמא כיון דאמר ר' חלבו רב חונה בשם ר' חייה רבה הכל יוצאים בי"ד שהיא זמן קריאתה, הרי דבדיעבד יוצא בן כרך בקריאת י"ד א"כ מקרי מחויב בדבר ומוציא לבן עיר, ולא פשט הירושלמי לספיקא.

ובמשנה ברורה סי' תרפ"ח סעיף ג' כתב מי שדינו לקרוא בט"ו אינו יכול לקרוא ולפטור לבני י"ד בי"ד וכן להיפק, דברי הפר"ח. והפמ"ג כתב דבדיעבד אם בן כרך קרא לבן יד' ביד' יצא.

ובשעה"צ ס"ק ח' ביאר דעת הפר"ח שאין בן עיר מוציא לבן כרך וכן בן כרך אין מוציא לבן עיר, אע"ג שהוא ספק בירושלמי אם בן כרך מוציא לבן עיר, בגמרא בבלי משמע דבן כרך לעיכובא בט"ו ואין יוצא אפילו בדיעבד בי"ד וממילא אין מקום לספק שיוציא בן כרך לבן עיר בי"ד, ומסיים השעה"צ כי אכן מדברי הגר"א מוכח דסבירא ליה שהבבלי מודה לירושלמי דבדיעבד יוצא בן כרך ביום י"ד, ואם כן נשאר ספיקו של הירושלמי על מקומו. [ונראה שזהו דעת הפמ"ג שהביא במשנ"ב דבדיעבד בן כרך שקרא לבן י"ד בי"ד יצא].

והנה נחלקו רש"י במגילה דף ב' והתוס' ביבמות דף יד' ע"א ד"ה כי אמרינן וכו', אם בן עיר יכול להוציא את בני הכפרים המקדימים ליום הכניסה בקריאת המגילה, דעת רש"י שבן עיר קורא לבני הכפרים ומוציאים יד"ח, והתוס' ס"ל שבן עיר אין מוציא לבן

כפר, והביא מהירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך, עי' בהגה' הב"ח שגרס בירושלמי שאין בן עיר מוציא בן כפר ועי' שם במהר"ם וברש"ש.

נמצא שרש"י ותוספות חולקים בגירסת הירושלמי, לדעת תוס' הירושלמי כת' שבן עיר אינו מוציא לבן כפר, אמנם לרש"י צ"ל דגרס בירושלמי בן עיר אינו מוציא בן כרך, כאשר הוא לפנינו בירושלמי.

וקשה לשיטת רש"י מאי שנא בן עיר שאין יכול להוציא לבן כרך, ומאי שנא בן עיר שמוציא לבן כפר ביום הכניסה.

ובקונטרס חנוכה ומגילה להגאון רח"א טורצין וצ"ל כתב לבאר שיטת רש"י דבן כפר זמנו גם בי"ד אלא שחכמים הקלו להם להקדים, אבל בן כרך זמנו חלוק מעיקר הדין מבן עיר, לכן נחשב אחד כלפי השני כאינו מחויב בדבר בזמנו של השני, משא"כ בן כפר ובן עיר שזמן אחד להם אלא שבן כפר מקדים לקרוא חיובו שהוא בי"ד ליום הכניסה, ע"כ שוה הבן עיר בחיוב קריאה זה ומחויב בדבר מקרי ומוציא לבני הכפרים יד"ח.

וצ"ב דבריו דמה שהבן כפר עיקר חיובו בי"ד הוא סברא שיכול להוציא לבן עיר אם לא קרא ליום הכניסה, אבל בן העיר אין זמנו ליום הכניסה כלל ולא נחשב למחויב בדבר, שאם יקרא ביום י"א הרי לא יצא יד"ח, ומה מהני שחיוב הבן כפר הוא חיוב של י"ד, הגע עצמך הרי בן כרך שקרא בי"ד לדעת ר' חלבו בירושלמי יצא, הרי אפיה שי"ד הוא גם זמן חיוב לבן כרך בדיעבד, אטו נימא דמהאי טעמא בן עיר יוכל להוציא לבן כרך בט"ו, ה"נ לבן עיר ובן כפר אף שזמן חיובם שוה בי"ד מ"מ בן עיר אין לו שייכות ליום הכניסה שיהא נחשב מחויב בדבר להוציא בן כפר, ומה מהני הא דבן כפר מחויב ביום י"ד להיות בן עיר נקרא מחויב בדבר בי"ג או שאר יום הכניסה וצ"ע.

ולכאורה דומה דין זה למה שנפסק בשו"ע סימן תר"צ סעיף י' מי שיודע לעז ויודע גם אשורית אינו יוצא בלעז, ובמשנה ברורה הביא מהפוסקים שאינו יכול להוציא ידי חובה גם כאלו שלא יודעים אשורית רק לעז שהם יכולים לצאת ידי חובת מגילה בלעז, מ"מ כיון שהקורא יודע גם אשורית ואינו יוצא ידי חובה בלעז נחשב כאינו מחויב בדבר שלא מוציא אחרים ידי חובה ה"ה הכי בן הכרך לא יכול לצאת ידי חובה ביום הכניסה.

והנה מש"כ בירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך יד"ח משום שאינו מחויב בדבר, מצינו בו ב' ביאורים. הקרבן העדה פי' דבן עיר אינו מוציא לבן כרך אפי' לא קרא בי"ד כיון דהבן עיר אפילו בדיעבד לא יצא בט"ו דכת' ולא יעבור [רבנותא שמעי' הכא דהא בגמרא דילן קאמר דלא יעבור ממעט ט"ו וי"ז ולא ט"ו], ובפני משה פי' דבן עיר אינו מוציא בן כרך בט"ו מפני שכבר יצא יד"ח בזמנו בי"ד לפיכך אינו מוציא לבן כרך.

ונראים והדברים מתאימים בשיטת רש"י דהן מטעמא דהקרבן העדה דבן עיר אינו מוציא לבן כרך דלא יעבור כתיב, א"כ הוא שייך בתר זמנו, אבל להוציא לבן כפר קודם זמנו שפיר דמי. והן לטעמא דהפני משה דטעמא דבן עיר כבר יצא יד"ח בי"ד א"כ לבני הכפרים יכול להוציא שעדיין לא יצא יד"ח.

ועדיין דברי הפני משה צ"ב דמה בכך שהבן עיר כבר יצא יד"ח ביום י"ד, הא קי"ל יצא מוציא (שו"ע ס' תקפה' סעי' ב' ועוד).

אולם התוס' סברי לפי גירסתם דבן עיר אינו מוציא לבן כפר שבכל גווני לא מקרי מחויב בדבר כי אם ביום חיובו בלבד.

ונראה לומר בדעת רש"י דמה שהבן עיר יכול להוציא בן כפר ונחשב למחויב בדבר שאני מבן עיר שאינו מוציא יד"ח בן כרך, משום שהוא עצמו יכול להיות בן כפר שמקדים ליום הכניסה ולא יורד ממנו חיובו בי"ד דאין סתירה בין חיוב בן עיר לחיוב בן כפר דגם בן כפר הוי חיובו בי"ד אלא שחכמים הקלו שיהיו מקדימים ליום הכניסה, לכן שפיר יכול להוציא בן עיר לבן כפר, משא"כ להוציא את בן הכרך אינו יכול שהרי לא שייך שיתחייב בחיוב בן כרך דאז הוא מפקיע ממנו חיוב בן עיר דסותרים אחד לשני לכן כתב הירושלמי שאין בן עיר מוציא יד"ח בן כרך בט"ו.

ובהגהות הגרעק"א ז"ל או"ח (ריש ס' רעז) נסתפק במי שקיבל עליו שבת מבעוד יום אם יכול חברו שלא קיבל עדיין שבת להוציא אותו בקידוש, מכיוון שיכול לחייב את עצמו נחשב משום זה למחויב בדבר, או מכיוון שעכשיו אינו מחויב אינו מוציא ידי חובה, ולהנ"ל נדון זה פלוגתא דרש"י ותוס', רש"י ס"ל שדי במה שיכול לחייב עצמו ליחשב מחויב בדבר לכך מוציא בן עיר את בן הכפר ביום הכניסה, והתוס' ס"ל שאינו מוציא דאינו מחויב בדבר.

וכן יש לפרש דברי רבותיו של הריטב"א שהביא שיטת התוס' שבן עיר אינו יכול להוציא בן כפר ידי חובתו וכהירושלמי, ופליג עליהו וס"ל כרש"י דיכול בן העיר להוציא בן כפר ידי חובתו, וביאר דשאני מהא דכתב הירושלמי שהבן עיר אינו מוציא לבן כרך, משום דבני הכפרים יכולים לקרוא בי"ד וגם בני העיר יכולים להקדים ליום הכניסה אם לא יהיו עשרה בטלנים ודינם יהיה כבני הכפרים עי"ש, הרי דלא סגי ליה במה שהכפרים יכולים לקרוא בי"ד והוצרך לכך שגם בני העיר יכולים להיות כבני הכפרים וזה כמו שנתבאר בדעת רש"י.

ומה שהסתפק הירושלמי אם בן כרך יכול להוציא בן עיר בי"ד אף שחיובו הוא בט"ו,

משום שהבן כרך עצמו יוצא בדיעבד בקריאה זו [אף שזה לחיוב אחר של ט"ו] נחשב מחויב בדבר ומוציא אחרים ידי חובתם.

והטורי אבן במגילה מתרץ את הקושיא על רש"י שבן העיר קורא לפניהם והם קוראים עמו וכדתנן בפ"ק דסוכה מי שהי' עבד או אישה או קטן מקרין אותו עונה אחריהם מה שהן אומרים ואע"פ שאין מחוייבים בדבר מהני מפני שקוראים בעצמם, ועיין פירוש הר"ב למשניות שפי' כרש"י, והגרעק"א שם נקט בשיטת רש"י כהתוס' ביבמות שאין בן עיר מוציא בן כפר יד"ח וע"כ שהיו עונים מה שהוא אומר.



נתינת גט בפני בית דין

הרב אפרים יהודה לנדאו שליט"א

רב בית כנסת "רמה" וצפון העיר ת"א - יפו

נתינת הגט מן הבעל אל האשה האם חייב להנתן בבית דין או יכול שמספיק שינתן בפני שני עדים בלבד?

המשנה הראשונה במסכת סנהדרין עוסקת בסדרי בית דין, היינו אלו דברים נדונים בפני שלושה, אלו בפני עשרים ואחד ואלו בפני שבעים ואחד.

וכך נאמר במשנה (מסכת סנהדרין דף ב עמוד א):

"דיני ממונות - בשלשה, גזילות וחבלות - בשלשה, נזק וחצי נזק, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה - בשלשה. האונס, והמפתה, והמוציא שם רע - בשלשה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: מוציא שם רע בעשרים ושלשה, מפני שיש בו דיני נפשות. מכות בשלשה. משום רבי ישמעאל אמרו: בעשרים ושלשה. עיבור החדש - בשלשה, עיבור השנה - בשלשה, דברי רבי מאיר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: בשלשה מתחילין, ובחמשה נושאים ונותנים, וגומרין בשבעה. ואם גמרו בשלשה - מעוברת. סמיכת זקנים ועריפת עגלה - בשלשה, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר: בחמשה. החליצה והמיאונין - בשלשה.

ומסביר רש"י (שם):

"חליצה בשלשה - ביבמות יליף לה בפרק מצות חליצה (קא, א).

מיאונין - יתומה קטנה שהשיאוה אמה ואחיה לדעתה, יוצאה בלא גט במיאון, כל זמן שלא גדלה תחתיו, ובשלשה בעינן, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומיאונין דרבנן, דמדאורייתא אפילו מיאון לא בעיא, דאין קדושי קטנה כלום אלא אם כן קדשה אביה, דכתיב (דברים כב) את בתי נתתי לאיש הזה."

לכאורה יש לשאול למה לא כתבה המשנה נתינת גט בשלושה כמו חליצה ומיאונין? מכך שהמשנה לא הזכירה גט משמע שגט לא בעינן שלושה, ויש להתבונן, מיאון שבא להתיר קידושין מדרבנן בעינן שלושה ואילו גט שהוא מתיר אשת איש מדאורייתא, מן הסתם בעינן שלושה?

למען האמת מצינו דיון גדול באחרונים לשיטת רש"י אם בגט בעינן שלושה. ונביא חלק מהדברים וננסה להבין שמיאון צריך שלושה וגט לא צריך בי"ד.

כתב המהר"ם שיף מסכת סנהדרין דף ב עמוד א

"במשנה. החליצה והמיאונין בשלשה. לא תני גיטין, ודוחק לומר דסמיך אכ"ש דמיאונין. ונראה דגיטין בפני עדים וא"צ ב"ד דעדי חתימה כרתי או עדי מסירה. רק מ"ש רש"י במיאונין ובשלשה בעינן דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון [אף דגיטין נמי דאורייתא וסגי בשנים] צ"ל דמדמה מיאון שהוא באמירה אי אפשרי בפלוני לחליצה שהיא באמירה לא הפצתי לקחתה".

לדבריו רש"י משווה מיאון לחליצה שצריך שלושה ולא לגט שלא צריך שלושה.

רבי עקיבא איגר מסכת סנהדרין דף ב עמוד א

מתני' והמאונין. פרש"י ובשלשה בעינן דכל דתיקון רבנן כו'. בפשוטו היינו דמיאון בקידושין דרבנן תיקנו כעין דאורייתא. דהיינו גט בקידושי דאורייתא וא"כ מוכח דגט צריך להיות בב"ד של ג' ובאמת תמוה לכאור' הא בפ"ט דגיטין מבואר דלר"א דע"מ (דעדי מסירה) כרתי נותן לה בפני עדים. ולר"מ משמע דכיון דע"ח (עדי חתימה) כרתי א"צ ליתן בפני עדים (אלא דתוס' כ' בשם ר"ת דמ"מ צריך ליתן בעדים דאין דבר שבערוה פחות מב') אבל עכ"פ משמע דל"צ רק בפני ב' עדים. וכן בפ"ק דגיטין גבי בפ"נ (בפני נכתב) איכא פלוגתא אם צריך ליתן בפני ג' להעיד בפנ"ח בפני ב"ד, או דמהני בפני ב', אבל בא"י לכ"ע נותן בפני ב'. אח"ז רב מצאתי שעמד בזה בתשובת נודע ביהודה מהדורא תניינא.

הנודע ביהודה מהדורא תניינא אבן העזר בסימנים קה' קיד' וקיה' מסביר כמו רע"א ששיטת רש"י שנתנית גט ליד האשה צריך בפני בית דין ומיאון נלמד מגט ומקשה על שיטה זו ממקורות שונים.

ונראה שחלוקים המהר"ם שיף ורע"א בשיטת רש"י האם מיאון נלמד מחליצה שצריך בי"ד מדאורייתא ואין כל אזכור לגט ובגט סגי בפני שני עדים זו דעת המהר"ם שיף, או שהמיאון נלמד מגט ובגט צריך להנתן בפני בי"ד ולכן גם מיאון צריך בפני בי"ד

וזו דעת רע"א בשיטת רש"י, אך רע"א מקשה על הצורך בגט בפני בי"ד מכמה מקומות שמשמע שאין צורך בגט בי"ד.

רש"ש מסכת סנהדרין דף ב עמוד א

רש"י ד"ה מיאונין. דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. הנו"ב במ"ת חא"ע סי' קי"ד וכן בתור"ע (בתוספות רע"א על משניות) הבינו דר"ל כעין גט של תורה. וקהו בזה דהיכן מצינו בגט שיהא צריך ג'. ולי אפשר לומר דכוונתו על חליצה שהיא כעין מיאון שהיבם ממאן ליבמה כדכתיב מאן יבמי וגו'

ערוך לנר מסכת סנהדרין דף ב עמוד א

בד"ה מיאונין. כעין דאורייתא תקון. בשו"ת נודע ביהודה מ"ת חלק אה"ע (סימן קי"ד) מפרש דברי רש"י דכעין דאורייתא היינו דמיאון הוי דומיא דגט ושדעת רש"י דגט צריך ג"כ ב"ד של שלשה והקשה עליו דמגמרא לא משמע כן. אמנם לא ראה שכבר קדמו בזה המהר"ם שיף שהקשה כן ולכן מפרש דברי רש"י דכעין דאורייתא הוי דומיא דחליצה שהיא באמירה לא חפצתי לקחתה וכל מיאון הוא באמירה אי אפשרי בפלוני אבל גט ל"צ ב"ד:

חשק שלמה מסכת סנהדרין דף ב עמוד א

רש"י ד"ה מיאונין דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ונ"ב עי' בנו"ב מהד"ת בחלק אה"ע סימן קי"ד שכתב שם בנו הגאון מוהר"ש זצ"ל דר"ל דתקון רבנן כעין חליצה וכמו שכתב התוספות ביבמות דף ק"א ע"ב ד"ה אי הכי דחליצה ומיאון דמיא להדדי וכן כתב בשו"ת חת"ס באה"ע ח"ב סי' ס"ה אכן כבר קדמם בזה במהר"מ שי"ף ז"ל כאן ע"ש:

במרגליות הים מביא שבהגהות הגרי"א חבר מסביר שבגט לא בעי שלושה משום שהכתב אשר בידה מוכיח מה שאין כן חליצה ומיאון שבדבור ומעשה ואין כתב המתקיים, ולכן לא מוזכר במשנה שגטין בשלושה

גליוני הש"ס מסכת סנהדרין דף ב עמוד א

והעיקר לענ"ד דכוונת רש"י אחליצה, דגט דבג' מאן דכר שמי', ואך חליצה דתנן כאן דחליצה ומיאון בג' ע"ז כ' רש"י דחליצה ביבמות יליף לה מקרא ומיאון כעין דאורייתא דחליצה תיקון ומיאון הוא דומה לחליצה דבחליצה היבמה עושה מעשה ביבם שחולצת מנעלו וכך במיאון היא עבדא בי' דאמרה לא בעינא כך כו' ולא דמי לגט דאיהו הוא דעבד בה מעשה ע' ביבמות ק"ז ב' בעלת הגט הוא דקא עביד בה הכא (במיאון ע"ש) היא קעבדא בי' כו' וגם המיאון בא לעקור אישות קלוש דרבנן וכך החליצה באה להפקיע

אישות קלוש דזיקה דאינו אישות גמור כמבואר בנדרים ע"ד א' אין היבמה גמורה ליבם.
כשם שהארוסה גמורה לאישה כנלענ"ד

בהסבר ההשוואה של מיאון לחליצה כותב הגר"י ענגל כותב שני דברים שווים
החליצה והמיאון, האחד: בשניהם האשה היא העושה את המעשה היא חולצת והיא
ממאנת. והשני: שבשניהם האישות קלושה, קדושי קטנה ודאי כך, אך גם הזיקה ליבם
זו אישות קלושה.

לכאורה על הדמיון השני יש לשאול, אם במקום שיש אישות קלושה בעיני פני
בי"ד במקום שיש קדושין מדאורייתא ודאי שצריך יותר תוקף ושינתן בפני בי"ד?

ואולי ניתן להסביר בדברי הגר"י ענגל שעיקר ההשוואה בין חליצה למיאון הוא
שחליצה ומיאון שניהם באים לעקור דבר מעיקרו, מיאון עוקר דבר מעיקרו כאילו לא
היה ולא נברא, מותרת לכהן, לאחיו ולכל העריות שמצידו וכן הוא מותר בקרוביה כאילו
לא היה נשוי לה מעולם. לזה יש צורך בתיקון גדול היינו בפני בי"ד, מה שאין כן גירושין
לא עוקרים דבר אלא כורתים מכאן ואילך ולזה לא צריך בי"ד, דיינו בפני שני עדים.

להלכה ולמעשה נתינת גט נעשה בבי"ד.

הנודע ביהודה (במה"ת חאה"ע סי' ק"ה וקי"ד) דן בשיטת הקדמונים, האור זרוע
והתרומת הדשן, דכל גט אף הניתן מיד הבעל ליד האשה ואין צריך קיום, צריך להינתן
לפני בי"ד של ג', וטעמם לפי שבמסירת הגט יש גם לתא דדיני ממונות, כיון דע"י הגט
גובה האשה כתובתה ובלאותי, ואין הבעל יורשה ואינו אוכל פירות בנכסי מלוג שלה,
ופטור מקבורתה ומפרקונה, ומטעם זה פסלו גט הניתן בלילה, דמעשה הגירושין הוי
כתחלת דין, וכן סתם הרמ"א בשו"ע אה"ע בסוף סי' קכ"ג.

גם בסימן קי"ח פסל גט שצירפו קרובים להב"ד, עפ"י שיטת הראשונים הנ"ל,
והביא סמוכין לדבריהם מדברי רש"י כאן שכתב דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו
ע"כ, וכעין דאורייתא היינו גט, שהוא להוציא מקדושי תורה, דומיא דהכי תקנו מיאון
לקידושי קטנה, שהוא דרבנן, שיהא בשלשה, אלמא דגט בעי בית דין של שלשה.

בהגהות הברוך טעם על הנודע ביהודה (בסי' קי"ד), ציין להתרגום יונתן בפ' כי תצא,
שמתרגם על "וכתב לה ספר כריתות", ויכתוב לה ספר תירוכין קדם בי דינא. וגם החיד"א
בספר פתח עיניים (במס' ערכין דף כ"ג), וכן התומים בסי' ט', ציינו לתרגם יונתן זה
כמקור לדין בי"ד אצל גט, וכן הביא התומים מתוס' (קידושין דף ט' ע"א) בד"ה הא לא
דמי, שכתבו ג"כ דהבעל כותב הגט בבית דין.

בשו"ת דברי חיים ח"ב אה"ע (סי' מ' צ"ג, צ"ד) הרבה להוכיח נגד דעת הנודע ביהודה, דגירושין אינו דין, אף שלבסוף נוציא ממונות ע"י הגירושין, כי האשה תבא לגבות כתובתה, ועיקר הטעם שכתב האור זרוע דצריך ב"ד, הוא מטעם תוקף וחומר איסור אשת איש שנעקר וניתר ע"י הגט, ומעשה הוראה חמורה כזו צריך ב"ד, והדברי חיים מבאר, כי מדברי האו"ז גופא יש לדייק שבאמת נתינת גט בפני חד סגי, כמו אצל דיני ממונות דחד כשר מדאורייתא, כיון דכל הטעם דצריך ב"ד אצל גט הוא משום שבא להתיר איסור חמור, עכ"פ לא חמור מדיני ממונות.

אין בדברי הדברי חיים סתירה למה שכתבתי למעלה שגט רק כורת ומפסיק קשר ולכן די בשני עדים, כי כתבתי לשיטת האומרים שגט לא צריך שלושה ומיאון צריך, אבל הדברי חיים מצריך בגט שלושה וכך גם להלכה ולמסקנה גט ניתן בבי"ד.

אם נתן גט בינו לבינה האם מגורשת?

שו"ת חתם סופר חלק ד (אבן העזר ב) סימן סה

ע"כ נ"ל פשוט בלי ספק דסידור גט מבעל ליד אשה לא בעי ג' אך מה שאנו נוהג' ליקח ב"ד אצל הגט היינו מפני שאנו נוהג' עכשיו שבסוף סידור הגט אנו שואלי' לסופר ועדים זה הגט שכתבתם ושחתמתם ושמעתם ציווי הבעל וכו' כחוקר ודורש עדים ומקיימים חתימתם וזה צריך שלשה מן הדין ונ"ל שנשתרבב זה מפני שנוהגים עתה להטמין הגט אצל הרב ולפעמים צריכה האשה פטורים להראות במקום אחר שנתגרשה וכ' ט"ז דפטורים הללו לא יאמנו עפ"י עדים מפי כתבם להתיר א"א = אשת איש = לעלמא וגם לא עפ"י רב אפי' תופס ישיבה דמקיים שטרות ביחידי אבל הכא צריכים הני פטורים שיחתמו עליהם שלשה דיינים ע"ש ומשום כן צריכים עכ"פ ג' דיינים שישאלו העדים והסופר אם הכל נעשה כדמו"י = כדת משה וישראל = כדי שיוכלו לחתום הפטורים אבל אשה שאינה צריכה פטורים ואפי' צריכה נמי מ"מ בכל סידור הגט סגי ברב המסדר דממונה אגטין ולבסוף יושב מחברי' אצלו לקבל עדות הנ"ל כל זה נלע"ד אמת ברור וחתמתי שמי. פ"ב מש"ק ב' דחנוכה תקצ"ה לפ"ק. משה"ק סופר מפפד"מ.

בשו"ת חתם סופר חלק ד (אבן העזר ב) סימן סו: נשאל בענין זוג שמוכנים להתגרש בצנעא ממש ולא ע"י בי"ד, ואם לא, תישאר האשה עגונה?

הוא מסכם: "כיון דסתם גט נמי הנהיגו בג' מטעם הנ"ל לא פלוג רבנן ופסלינן בלילה וקרובים, ע"כ להתיר לכתחילה בלי ג' אין נ"ל. אבל אם שעת הדחק הוא וצריך רב כעובדא שלפנינו, עכ"פ בשעת הנתינה מידו לידה יצרף עמו עוד ב'. ואם הענין דחוק ונחוץ ביותר יהי' הסופר א' מהג' אחר שנשלם שכר כתיבתו ונסתלק ידו לגמרי ואינו

נוגע בדבר, והרב המסדר הבקי בגיטין יעשה הכל כסדר בעיון ושקידה רבה וה' יצילנו משגיאות. ויורנו מתורתו נפלאות הכ"ד א"נ דש"ת. פ"ב נגהי ליום עש"ק חי כסליו תקפ"ד לפ"ק. משה"ק סופר מפפד"מ.

לכאורה יש להביא ראיה שאכן יש למסור הגט בפני בית דין דווקא. הגמרא בריש גיטין אומרת המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. שואלת הגמרא מאי טעמא, רבה אמר לפי שאין בקיאים לשמה ומסביר רש"י אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעים שצריך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות לה דהיינו לשמה.

תוספות בד"ה לפי מקשה על רש"י למה לא נחשוש גם על שאר הלכות גיטין שאינם בקיאים ויצטרך לומר השליח גם על שאר ההלכות, ולכן מסבירים שאכן היו בני תורה וידעו כל הלכות גיטין והקפידו עליהם, רק הלימוד של וכתב לה לשמה איינה נראית להם עיקר ואין בקיאים פירוש אין חוששים.

אם כן איך אנו סומכים על גיטין שנתנו במדינת הים הלוא לרש"י אינם יודעים לכתוב לשמה ולתוספות אינם חוששים לכתוב ואם כן הגיטין פסולים, אלא ודאי שבית דין שבפניו נותנים הגט בקיא ויודע להקפיד שהגט יהיה כשר מכאן מוכח שנותנים גט בפני בית דין,

אומנם בסוף אומרת הגמרא שרובא בקיאים ומה שצריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם מסבירים בתוספות ד"ה לפי שלא יוציא הבעל לעז על הגט, אבל לפי ההוה אמיא מוכח שהיו צריכים למסור בפני בית שהם היו בקיאים ויודעים שצריך להקפיד לכתוב לשמה.

אמרו שגט ראשי תיבות גמר טוב. אדר ראשי תיבות אין דבר רע אנו מתפללים שהקב"ה יביא עלינו ועל כל ישראל רק טוב דהיינו גאולה שלימה במהרה. בחודש אדר תשפ"ב.



חיוב צדקה במחשבה

הרב בן ציון נשר שליט"א
רב אב"ד ור"מ בת"א-יפו

הרמ"א בהגהת שו"ע יו"ד סי' רנ"ח סי"ג פסק: "אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו וא"צ אמירה, אלא דאם אמר מחייבין אותו לקיים. (מרדכי פ"ק דקידושין ובפ"ק דב"ב, ובהגהות, ובמהרי"ק שורש קפ"ה, ומהר"ר פרץ בהגהות סמ"ק), וי"א דאם לא הוציא בפיו אינו כלום (הרא"ש כלל י"ג), והעיקר כסברא הראשונה, ועיין בחושן משפט סי' רי"ב".

ושם פסק המחבר: "קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום, י"א דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן, ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות, חולין מקדשים לא ילפינו, והאידינא כל הקדש יש לו דין חולין, שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה, הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום", והרמ"א הגיה: "ויש להחמיר כסברא הראשונה, ועיין ביו"ד סו"ס רנ"ח".

ולכאורה דברי רמ"א סתראי נינהו, דבחו"מ כתב "ויש להחמיר כסברא הראשונה" ומשמע שאינו מעיקר הדין, ואילו ביו"ד פסק שהעיקר כסברא הראשונה.

והגרע"א ביו"ד שם כתב בשם "ושב הכהן" (סי' כ'), דביו"ד לא מיירי רמ"א רק לענין הדין, אם עליו חיוב לקיים נדרו, משו"ה כתב דהעיקר כסברא ראשונה, דמחויב לקיים נדרו, אבל בחו"מ מיירי לענין אם מוציאין ממנו בדיינים, אם הודה שחשב כן בלבו, משו"ה כתב ויש להחמיר, להורות דאין כופין אותו כמו כל ספק ממון.

הן אמת דלכאורה היה מקום להחמיר בלאו הכי, דהרי ספיקא דאורייתא הוא, ומצאתי במאירי לשבועות כ"ז א' שכתב: "אבל ענין תרומת משכן והקדש מיהא כך הוא, והוא שאמרו מוצא שפתיך וכו', אין לי אלא הוציא בשפתיו גמר בלבו מנין, ת"ל כל נדיב לב, וכן אם גמר בלבו להביא קרבן אע"פ שלא הפרישו בלבו, או שנדר בלבו ליתן לעני פלוני

כך וכך, או ליתן צדקה כך וכך לעניים סתם, מצוה עליו לקיים, וכל זה מדברי סופרים". אלא דערבך ערבא צריך, למה הוי מדברי סופרים אי הוי בכלל השני כתובים.

הריטב"א בחידושו למס' שבועות כ"ו ב', כתב: "ונראים הדברים דגבי צדקה לא מחייב בכל תאחר עד שיוציא מפיו, כדכתיב בהדיא מוצא שפתיך תשמור ועשית, וכל שמקיים מה שגומר בלבו אפילו בדברים דעלמא, כעובדא דרב ספרא דבמסכת מכות, ירא שמים, ועליו נאמר ודובר אמת בלבבו, כדאיתא התם". ומבואר בדבריו דמחשבה גרידא אינה מחייבת בצדקה ולא הוי כמחשבה בקדשים.

ועיין "אור החיים" בפר' ויצא שכתב עה"פ (כ"ח כ') "וידר יעקב נדר לאמור - פירוש שהוציא הנדר בשפתיו, כי זולת זה נדר בלב אינו נדר". מבואר בדבריו שבנדר לצדקה בעינן דבור דוקא ולא סגי במחשבה.

ונראה להביא מקור לשיטות הראשונים דחייב צדקה לא חל במחשבה גרידא, מהא דבעינן בגמ' נדרים ז' א' אי "יש יד לצדקה או אין יד לצדקה, היכי דמי אילימא דאמר הדין וזו לצדקה והדין נמי, ההוא צדקה עצמה היא, אלא כגון דאמר והדין ולא אמר נמי, מאי... מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות דכתיב בפ"ך זו צדקה, מה קרבנות יש להן יד אף צדקה יש לה יד, או דילמא לכל תאחר הוא דאיתקש". ומוכח מבעיית הגמ' דצדקה לא חיילא במחשבה, דאם כן אמאי בעינן לדין ידות, הא קדמה מחשבה לדבורו והיא כבר מחייבת, אפילו אם לא נחשיב את דיבור היד לדיבור, וע"כ דאך דיבור הוא דמחייב בצדקה, ולכן בעינן אם לשון יד הוי דיבור או לא.

אמנם שערי תירוצים לא ננעלו, וכבר נשאלה שאלה זו בסוגית הגמ' בנדרים, אמאי בעינן אם יש יד לצדקה או לא, הרי חייב הצדקה חל כבר בשעת המחשבה שלפני הדבור. וב"ק"רן אורה" שם כתב, דאימתי אמרינן דמתחייב במחשבה כאשר רוצה להתחייב במחשבה גרידא, אבל אם רוצה שהחייב יחול בדבור, תו לא חייל במחשבה, ולהכי בעינן אי יש יד לצדקה והוי "דבור" ומתחייב על ידו או לא. וכן כתב "טורי אבן" חגיגה ו' א' ב"אבני שהם", דאף דבהקדש מהני גמר בלבו, מ"מ היכא שגמר להוציא בשפתיו ולא הוציא לא מהני קבלה בלב. [ועיין מש"כ בחידושי הגרנ"ט לנדרים סי' מ"ט, בענין יד לקידושין].

ובשו"ת "דובב מישרים" ח"א סי' פ"ז, הצריך עיון על הטו"א, ממה ששינונו בערכין ה' א', המעריך פחות מבן חודש, ר"מ אומר נותן דמיו וחכמים אומרים לא אמר כלום, ואמרינן בטעמא דר"מ "אדם יודע שאין ערכין לפחות מבן חודש וגמר ואמר לשם דמים", והקשו בתוס' ד"ה אדם, "מאי שנא מדאמר פרק תמיד נשחט (פסחים ס"ו ב'), המתכון

לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, לא אמר כלום, ויש לומר דלא אמר כלום ממה שמוציא מפיו אבל ממה שבלבו הוי קיים", ומוכח מזה שאף שרצה לגמור בפיו, חל מה שחשב בלבו, ולא אמרינן דכיון שמוציא מפיו נתכון רק לחיוב בדבור ולא במחשבה. [כך נראה לי בכוונת הגאון מטשעבין זללה"ה, ואולי כוונתו להוכיח מהתירוץ הנוסף, "ועוד יש לומר דהתם שאני, שמה שאמר בלבו אינו רוצה ובמה שאמר בלבו טעה"]. ועיין עוד לו בסי' ק"א אות ב'.

ועיין "אבני נזר" יו"ד סי' רצ"ב אות י' י"א, שכתב דזה גופא אם מהני בצדקה מחשבה, תליא בשאלת הגמ' אם יש יד או לא. וכן ב"אמרי בינה" נדרים סי' כ"ז, בשם "מקור חיים" או"ח בהגהות על הט"ז סי' תקס"ב, דנקיט נמי הכי דזה תלוי בבעית הגמ', ויסוד השאלה אם הוקש צדקה לקרבנות דמהני נמי יד או לא. וב"זכר יצחק" סי' נ"א אות ג' כתב, דבמחשבה חל רק החיוב לקיים דבורו, ובדבור נעשה ממון עניים. וכן כתב ב"הר צבי" יו"ד סי' ר', דבמחשבה ליכא בל יחל ובל תאחר. וקדם בזה בשו"ת "ושב הכהן" סי' י"ח, ובחידושו לתמורה דף כ"ה.

ובספרנו "דרך הנשר" לנדרים פ"א ה"ב, הבאנו שקושיא זו כבר הקשו הראשונים ב"שיטה מקובצת" שם, והרא"מ תירץ: "ושמא גמר בלבו פירושו שנתיישב בלבו לעשות הצדקה ולא יתחרט, אבל כאן לא נתיישב לבו עליו כל כך". ובארנו בכוונתו, דתרי גווני מחשבה איכא, יש מחשבה שמהרהר בלבו אבל עדיין לא החליט החלטה גמורה, ויש מחשבה שנתיישב בדעתו לתת צדקה והחליט בהחלטה גמורה, אלא שלא הוציא בשפתיו, ובכה"ג הוא דמתחייב, אבל לא במחשבה של הרהור חולף. והבאנו סעד לדבריו מדברי ספרי זוטא פר' נשא לגבי נזיר. עיי"ש ואכמ"ל.



ספק מחילה על פיצויי פיטורין

הרב יונתן סרור שליט"א

ראש כולל ורב קהילות 'תולדות יצחק' בת"א-יפו

הקדמה:

מגמת השיעור הזה היא, להראות דרך פסקי בה"ד, שכיום ישנו צורך למצוא את דרך האמצע בין קבלת חוק המדינה בענייני ממונות מחד, ומאידך לשמור על אוטונומיה, עצמאות מחשבתית, ומתן פתרונות על פי כללי הפסיקה ההלכתית.

במילים אחרות, בכל הקשור לנושאים ממוניים, אסור שבה"ד לממונות יתפקדו בכפיפות מלאה לחוק המדינה לפרשנויותיו, על פי השופטים בבהמ"ש האזרחיים ועל פי תיקונים שלהם בחקיקה.

גם אם המסקנה של בה"ד לממונות תהיה זהה לזו של בהמ"ש, עדיין עלינו לעשות הכל כדי לשמור על אוטונומיה ופסיקה לפי כללי הפסיקה ההלכתית.

לדוגמא, בג"ץ הבוגדת.

בפסק דין שניתן בהרכב מורחב של 9 שופטים, נקבע כי האישה שבגדה בבעלה במשך שנים, זכאית למחצי בניגוד לקביעתו של בה"ד הרבני הגדול, שקבע כי אינה הזכויות בבית המגורים שבו התגוררה עם בעלה, זאת זכאית לזכויות אלה, בין היתר בשל טענות על בגידתה בبن זוגה.

"בפסק הדין כתבה נשיאת בהמ"ש העליון אסתר חיות: כי בהתאם להלכות התלמוד הבבלי, על בה"ד הרבני לפסוק בעניינים רכושיים על פי הדין האזרחי, שכן הרכוש של בני הזוג אינו חלק מענייני הנישואים והגירושים שעליהם חל הדין הדתי. מדובר בקשר זוגי שחל עליו חוק יחסי ממון, הקובע כי במועד סיום הנישואים, זכאי כל אחד מבני הזוג

למחצית שווים של כלל נכסי בני הזוג, למעט נכסים שהיו למי מבני הזוג ערב הנישואים, או שאותם קיבל מי מהם במתנה או בירושה בתקופת הנישואים.”

שאלה:

עובד שעבד בחברת היי-טק פוטר. העובד קיבל פיצויים על משכורתו הקבועה, אך לא על הבונוסים שניתנו לו מזמן לזמן, לפי חוזה העבודה ביניהם.

העובד תובע כעת, פיצויי פיטורין גם עבור העמלות ובונוסים שקיבל במהלך עבודתו. המעביד [הנתבע] טוען שהעובד אינו זכאי לפיצויי פיטורין על בונוסים מכמה סיבות:

א. רכיב הפיצויים המופיע בתלוש, שהופרש במהלך שנות עבודת העובד, כולל את הפיצויים על בונוסים. ממילא, הנתבע כבר קיבל את הפיצויים שלו עבור הבונוסים בתוך המשכורת שלו.

לחילופין, לשיטת העובד שרכיב הפיצויים לא כלל את הפיצויים על הבונוסים, הרי שהעובד מחל עליהם בכך שלא תבע אותם במהלך שנות העבודה שלו. ממילא אינו יכול לחזור בו כעת ממחילתו.

ב. כל הבונוסים שהעובד קיבל, לא הוכנסו למשכורת שלו, אלא קיבל אותם בנפרד, ואף נתן לחברה, קבלות מוכרות מס על בונוסים אלה. ממילא, מוכח שלגבי הבונוסים העובד הסכים לשנות את מעמדו משכיר לעצמאי.

ג. בתשלום הבונוסים נכללו ההוצאות הסוציאליות של החברה לעובד, דבר שהיה ידוע ומקובל על העובד. דהיינו שההפרשות שבדרך כלל מופרשות ממשכורת ברוטו של עובד, כגון: תשלום לביטוח לאומי, מס הכנסה, הפרשות לקופות גמל/חסכון/פנסיה, ודמי חופשה, לא הופרשו מהבונוסים והוא קיבל אותם "ברוטו" ועליו היה להפרישם בעצמו.

התובע מצידו, מכחיש לחלוטין שוויתר או קיבל פיצויים. הקבלות מוכרות מס שהעובד נתן למעביד עבור הבונוסים, היו משיקולי מיסים בלבד, ולא שינו בשום אופן את מעמדו כשכיר.

זאת ועוד, העובדה שהמעסיק לא אמר לעובד במפורש שהבונוסים כוללים גם את רכיב הפיצויים, ולא תהיה אפשרות מצידו לטעון בעתיד, שעליו לקבל פיצויים גם על

הבוננוסים, גרמה להטעיית העובד לחשוב שהפיצויים כן הופרשו מהבוננוסים. ושהוא יקבל פיצויים עליהם גם כן, כמו על משכורתו הקבועה.

תשובה:

נראה לפסוק פשרה הקרובה לדין, שעל המעביד לשלם לעובד שני שלישי משיעור הפיצויים שבו הוא חייב על פי החוק. התשלום מותנה בכך, שהעובד יהיה זכאי לפיצוי פיטורין על החוק ומנהג המדינה.

נושאים הנידונים בפסק זה:

1. האם פיצויי פיטורין הינם מנהג או תקנה?
 2. האם ניתן לוותר על דבר שלא בא לעולם?
 3. האם העובד הסתלק במקרה זה מזכות הפיצויים?
 4. מתי יד בעל השטר על התחנתונה?
 5. מהי ומתי עושים פשרה הקרובה לדין?
1. האם פיצויי פיטורין הינם מנהג או תקנה?

העולם נוהג לתלות את השאלה הזו בדין הענקה שהאדון חייב לתת לעבד עברי כאש הוא נפרד ממנו. הנפק"מ

לשאלה זו תהיה, במקרה שהעובד ויתר על הפיצויים שלו:

אם נאמר, שפיצויים הוא מנהג השוכרים בלבד, יתכן שהמעביד יוכל להתנות נגד המנהג, על פי הכלל:

"כל המתנה על דבר שבממון תנאו קיים" [ואפילו אם מתנה על מה שכתוב בתורה].
(כתובות נו ע"א.)

אמנם, אם נתייחס לחוק הפיצויים כאל תקנת הציבור, הרי שאין הוויתור של העובד תקף אלא בכפוף לתקנה.

במילים אחרות, התקנה חיזקה את עצמה, באופן שלא יהיה ניתן לוותר על פיצויים אלא בכפוף לתנאים מסוימים. זאת על פי הכלל:

”רשאים בני העיר להתנות על המידות, ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן-” (ב”ב דף ח):

ספר החינוך פרשת ראה מצוה תפב:

מצות הענק עבד עברי

להעניק לו בצאתו לחפשי - לתת ממה שיש לנו לעבד עברי בזמן שיצא מתחת ידינו לחרות ולא נשלחנו בידים ריקניות, ועל זה נאמר (דברים טו יד) הענק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך אשר ברכך יי אלהיך תתן לו.

משרשי המצוה. למען נקנה בנפשנו מדות מעלות יקרות וחמודות, ועם הנפש היקרה והמעלה נזכה לטוב, והאל הטוב, חפץ להיטיב לעמו, והודנו והדרנו הוא שנרחם על מי שעבד אותנו ונתן לו משלנו בתורת חסד מלבד מה

שהתנינו עמו לתת לו בשכרו, ודבר משכל הוא, אין צרך להאריך בו. (...) ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות בזמן הבית, שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, כמו שכתבתי במה שקדם (מצוה מב) ומכל מקום אף בזמן הזה, ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרבה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם.

לסיכום: גם לדברי החינוך, אין לראות בפיצויי הפיטורין חיוב מוחלט, אלא רק מנהג. בספרות הפדרי”ם רואים שישנה התפתחות בתהליך קבלת מנהג זה על ידי בה”ד הרבניים.

בהתחלה, בה”ד חייבו פיצויים מכוח מנהג המדינה, עוד לפני חקיקת החוק והתקנות. בשלב שני, לאחר חקיקת חוק הפיצויים, נשאלת השאלה: האם כשבה”ד פוסקים פיצויים לעובד, הם פוסקים לו מכוח החוק החדש שנחקק כעת, כלומר שנותנים לחוק תוקף של תקנת קהל, או שמא, גם לאחר חקיקת חוק הפיצויים, עדיין מה שנהגו לפסוק פיצויים, זה מכוח מנהג המדינה בלבד, ולא נותנים לחוק תוקף של ”תקנת קהל?”

לשיטת הפתחי חושן גם לאחר חקיקת חוק הפיצויים, יש לפסוק פיצויים מכוח המנהג.

אמנם, מדברי הפתחי חושן, לא ברור האם בתי הדין קבלו את חוק הפיצויים כתקנת הקהל?

ומה לגבי האפשרות לפסוק כמו דין הפיצויים משום דינא דמלכותא? ראה דברי דברי הר"ן והש"ך ולא פוסקים פיצויים מצד דינא דמלכותא, (שלא אמרינן דדמ"ד בדיני ממונות שבין יהודים).

ש"ך חושן משפט סימן עג ס"ק לט

ולא מיבעיא לאותן הפוסקים שסוברים דלא אמרינן דינא דמלכותא רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו, וכן הסכים בשלטי הגבורים פרק חזקת הבתים סוף דף קפ"ט [הובא פסקי ריא"ז ה"י סי' ל"ו] וז"ל, ונראה בעיני שלא נאמר דינא דמלכותא דינא אלא בדברים שהמלך גוזר להנאתו כגון המכסים והמסיות וכיוצא בהן, אבל בדברים שבין אדם לחבירו אין לנו לדון אלא על פי תורתנו, כמבואר בקונטרס הראיות ובפ"ק דגיטין [פסקי ריא"ז ה"ב סי' ז] ובפרק גט פשוט [שם ה"ה סי' כ], עכ"ל. אלא אפילו לשאר פוסקים דסוברים דאמרינן דינא דמלכותא בכל דבר, היינו דוקא מה שאינו נגד דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלינו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל. (..) ואפילו למאן דאמר דינא דמלכותא דינא בכל דברים, היינו דוקא לענין ארנוניות ומנהגות של משפטי המלכים, אבל דין שבין אדם לחבירו פשיטא ופשיטא דלא, דא"כ בטלת כל דיני תורה ח"ו, וכן כתב גם כן הר"ן בקדושין ובפ"ק דגיטין [ד' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ודאמרינן] וז"ל, והא דאמר שמואל דינא דמלכותא דינא, דוקא מה שהוא עושה מחוקי המלך, אבל מה שהוא עושה שלא כדין, לא, ולישנא דדינא דמלכותא הכי משמע, ולא אמרו דינא דמלכותא, דאי עביד שלא כדין חמסנותא הוא ולא דינא כו'. (...)

יוצא מדברי הש"ך, ומדברי הר"ן, שאין אומרים דינא דמלכותא דינא בעניינים שבין אדם לחברו, אלא רק בענייני מיסים וכו' או בדברים שהתורה לא פירטה.

אז מהו התוקף של חיוב הפיצויים? ניתן לראות בפס"ד אחרים, שביה"ד פסק לתת פיצויים עוד לפני שנחקק חוקהפיצויים, מפני שפשט המנהג לשלם לעובד שפוטרו, חודש כנגד שנה. אם כן, אחרי שנחקק חוק הפיצויים, האם נפסוק את הפיצויים מצד המנהג או מצד תקנת הקהל? הנפ"מ היא שאם ביה"ד יפסוק פיצויים מצד תקנת הקהל, אזי הוא כפוף ללשון החוק ופרשנותו על פי שופטי בית המשפט האזרחי, שקבעו כי לא יוכל העובד לוותר עליהם אם לא שיוותר עליהם בכתב מפורש ומראש, מפני שמצד תקנת הקהל הוויתור חייב להיות כפוף לחוק הפיצויים.

ומכיוון שלא מצאנו התייחסות מפורשת שיש לחוק הפיצויים תוקף של תקנת

הקהל, צ"ל שמה שפוסקים פיצויים לעובד, אין זה מצד תקנת הקהל אלא מצד מנהג. לכן, יש לדון בעניין על פי אמות המידה והכללים ההלכתיים המקובלים.

(ספויילר: המסקנה תהיה זהה. ובכל זאת ההשלכות להתייחסות ביה"ד לחוק כ"תקנת קהל" יכולות להיות מרחיקות לכת ולכן, כנראה, בית הדין מעדיף להימנע ככל הניתן מהגדרת חוק אזורי כ"תקנת קהל, כי זה יחייב אותו לקבל את כל סעיפיו והתוספות שיצורפו לו. ע"ע בג"ץ הבוגדת וכיו"ב)

2. האם העובד יכול בכלל, לוותר על פיצויים שעדיין לא באו לעולם (סילוק מדבר שלא בא לעולם?)

מצד אחד נפסק בחו"מ ר"ט, ד ש"אין אדם מוחל על דבר שלא בא לעולם, ולכאורה הפיצויים הם "דבר שלא בא לעולם" עד מעמד הפיטורין, אם יגיע בכלל.

שולחן ערוך חושן משפט הלכות מקח וממכר סימן רט סעיף ד

אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בין במכר בין במתנת בריא בין במתנת שכיב מרע (... הגהה וכשם שאין אדם

יכול להקנות דבר שלא בא לעולם כך אינו יכול למחול דבר שלא בא לעולם (תשו' ר"ן סי' כ"ג):

ומצד שני ד' סעיפים אחר כך פוסק הרמ"א הפוך, ואומר:

שולחן ערוך חושן משפט הלכות מקח וממכר סימן רט סעיף ח

אע"פ שצריך ליתן לו הפירות ששייר אם לא יתנם לו אין המקח מתבטל בכך אבל אם מתנה על מנת שתתן לי או לפלוני מהפירות כך וכך בכל שנה אז קיום המקח תלוי בו ואם לא יתן לו כמו שהתנה יתבטל המקח: הגה דאע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם (טור סי"ב והמרדכי פ"ק דמציעא) וכן לסלק עצמו וכחו מדשלב"ל הואיל ועדיין לא זכה בו (מרדכי ר"פ הכותב) ועיין באבן העזר סי' צ"ב י"א דאע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ אם (הוא ג"כ) רוצה לקנות מקני ג"כ ולכן שנים שהקנו זה מזה על מתנה שיקבל א' מהן מאחר שלכל מי שיתן (לו) יחלוק עם חבירו דקנה (הגהות מרדכי דב"ב) וע"ל סי' קע"ו סעיף ג' דיש חולקין:

אם כן, סילוק מפיצויים שנעשה במסגרת הסכם עבודה, הרי זה תנאי מתנאי השכר, שהמעסיק לא שוכר את העובד אלא בתנאי זה, ובאופן זה יועיל אם העובד יוותר על זכות זאת.

3. האם העובד הסתלק במקרה זה מזכות הפיצויים?

לאור המקרה ניתן לקבוע שיש ספק אם העובד הסתלק מזכות הפיצויים או לא:

א. החוזה שנחתם ביניהם נעשה באופן לא מקצועי ונותרה בו עמימות לגבי נושא תשלום הפיצויים על הבונוסים.

ב. הגם שהייתה בין העובד והמעסיק הבנה שהבונוסים ישולמו באופן גולמי, מבלי להפריש מהם זכויות סוציאליות כאלו ואחרות, לא צוין במפורש בין הצדדים כי הגולמיות הזו מכילה גם את רכיב הפיצויים.

אם כן יש כאן ספק הן מכוח השטר והן מכוח טענותיהם, האם העובד ויתר על הפיצויים על הבונוסים.

4. מתי יד בעל השטר על התחטונה?

נימוקי יוסף מסכת בבא בתרא דף עו עמוד ב

ושובר שיצא והיה כתוב בו שנתפרע ממנו דינרין יש אומרים דגבי שובר נדון הלשון על העליונה והמוציא מחברו עליו הראיה ודיינין הכי דטובא קאמר ולזה נוטה דעת הרא"ה ז"ל אף על פי שאינו נראה בעיני הריטב"א ז"ל תלמידו ע"כ:

לסיכום: בעלמא אמרינן יד בעל השטר על התחטונה. ונחלקו לגבי דין שובר:

לשיטת הרא"ה שאני שובר, דאמרינן יד בעל השובר על העליונה. ולעומ"ו, לריטב"א גם בשובר אמרינן יד בעל השובר על התחטונה.

שולחן ערוך חושן משפט הלכות הלואה סימן מב סעיף ח

בכל הני דאמרינן לעיל שיד בעל השטר על התחטונ' אי תפס מטלטלים לא מפקינן מיניה: הגה וכו"ש שאומרי' בשובר יד בעל השטר על העליונה הואיל והוא מוחזק (נ"פ ג"פ בשם הרא"ה) דלא כיש חולקין ואומרים דאפי' בשובר אמרי' ידו על התחטונה (שם בשם הריטב"א תלמידו):

ש"ך חושן משפט סימן מב ס"ק יז

(יז) וכל שכן שאומרים בשובר כו'. כתב הסמ"ע [סקכ"ג] וז"ל, ר"ל מאחר דבתופס שלא ברשות מרשות בעלים לאחר שנולד הספק מהני, כל שכן בשובר שמוחזק ועומד בשלו הוא, דאין מוציאין מידו, כן הוא דעת מור"ם ז"ל, אבל קשה די"ל דלא מהני שובר שלשונו מסופק נגד שטר חוב מבורר שהוא ביד המלוה, וכן מוכח, דאם לא כן קשה

דדברי הרי"ף והטור שבסימן זה, יסתרו למה שכתבו הרי"ף וטור לקמן סימן ע"א [סעיף ל"ד] [ובשו"ע] סעיף כ"א] בדין מלוה שהאמין ללוה, שצריך הלוה לישבע שפרע משום דיד בעל השטר על התחוננה, ואמרינן דלא הימניה אלא לבטל השטר דמלוה ולעשותו כמלוה על פה, והיינו מטעם כיון שהחוב ברור בשטר שביד המלוה וכמ"ש שם בדרישה. ומזה קשה גם כן על ב"י שכתב גבי ספל וקפל וז"ל, ונראה שאם הוא שטר מחילה לא תלינן בזבוב הדמוציא מחבירו עליו הראיה, ע"כ ודוק, עכ"ל סמ"ע. ולפע"ד דברי הרב ב"י נכונים וברורים בטעמם, דכל שכן הוא דבשובר אמרינן יד בעל השובר על העליונה. ומה שכתב הסמ"ע דאם לא כן קשה דדברי הרי"ף וטור יסתרו כו'. לא קשה מידי, דלעולם אמרינן יד בעל השובר על העליונה לבטל שטר, שכן דרך לכתוב שובר לבטל השטר, ואם כן יד בעל השטר על התחוננה נגד השובר וממילא יד בעל השובר על העליונה נגד השטר, אבל אחר שנתבטל השטר אם כן הוה ליה בעל השובר לענין תביעת בעל פה, בעל השטר, ושפיר אמרינן גביה יד בעל השטר על התחוננה לענין דצריך לישבע. תדע דעל כרחק לקמן סימן ע"א אין הטעם כמו שכתב בסמ"ע כיון שהחוב ברור בשטר שביד המלוה, דהא מועיל השובר לבטל השטר ופשיטא דקרעין ליה לשטרא מיד שאומר פרוע, אלא הטעם כמו שכתבתי. וגם כאן פשיטא דצריך הלוה לישבע היסת כתביעה בעל פה, ומ"ש יד בעל השובר על העליונה היינו לבטל השטר. גם בדין אי תפס לא מפקינן, אם הלוה תובע למלוה יכול להשיעו היסת, וכדלקמן סעיף י"ב וק"ל. גם מה שכתב, ומזה קשה גם על ב"י גבי ספל וקפל כו'. לא קשה מידי ודברי הב"י נכונים, וכן מבואר בתשובות הרא"ש בכמה תשובות [כלל ע"ו סי' ב' - ג' - ד] ומביאם ב"י בסוף סימן מ"ג [מחודש ט"ו - ט"ז - י"ז], וכן בשו"ע שם סעיפים כ"ה וכ"ו וכ"ז ע"ש וכן בשאר אחרונים. גם בד"מ [סעיף י'] כתב על דברי ספל ועיין בסמוך בדברי מהרי"ק דלא משמע כן, ולפי מה שכתבתי לקמן בס"ק שאחר זה גם מהרי"ק מודה ודוק:

המהרי"ק דן במקרה של טובי העיר, וביניהם ראובן שהיה עשיר גדול יותר, שסיכמו ביניהם שבכל הוצאות העיר, כל אחד ישלם חלק שווה וראובן ישלם חלק כפול, מלבד הוצאות הצדקה, בה יתחלקו בשווה.

והנה אירע מקרה של פדיון שבויים, והביאו כולם מכספם לפדות השבוי, וביקשו מראובן לשלם חלק כפול מכולם, וראובן תובע לשלם כמו בצדקה, חלק שווה מכולם. בתחילה המהרי"ק דן בפ"ש, האם פ"ש נכלל במצוות הצדקה (למסקנה, לא) ואחר כך דן בשאלה, האם מה שנפסק כי יד בעל השטר על העליונה, תקף גם כאן, ולמסקנה, הוא אומר שלא, מפני שבמצב שיש חיוב ברור שאינו נובע מכח השטר, והשטר בא להסיר את החיוב, יד החייב על התחוננה :

שו"ת מהרי"ק סימן ז

..שיד בעל השטר על התחתונה דהא לא חדש אביי על דברי המקשן אלא דיד ב"ה ע"ה הרי לך דבר ברור למבין דאמר יד ב"ה ע"ה אפילו היכא דלישנא משמע קצת כדברי ב"ה ופשיטא דאין לחלק הכא משום דראובן הוא מוחזק שהרי אין חזקתו כלום מאחר שמכח הדין מתחייב ראובן לפי ממונו אלא שמכח השטר בא להפקיע ולהסיע דין תורה וכן מוכיח מפרק הכותב (דף פ"ג) כאשר גם משם הבאת ראייה יפה דפריך התם אמתניתין ואימא מכל מיילי סליק נפשיה ומשני אביי דיד ב"ה ע"ה (...) ומשום הכי לא שייך למימר יד המקבל מתנה על התחתונה אבל הכא דאיכא לאיפלוגי טובא בין צדקה דעניים לצדקה דפ"ש בנדון זה שאנו עומדים עליו דפשיטא דאיכא למימר דלעולם לא נתכוין שמעון וחבריו לפרוע חלק בחלק אלא מענין צדקה המתחלק' לעניים דהפסד מועט הוא להם שאין רגילות לחלק סך גדול לעניי' אבל לענין פ"ש דדבר ידוע הוא שהוצאה מרובה ורגילות הוא לפדותם בסך גדול דאיכא למימר דלצדקה

כהאי לא איכוין דיד ב"ה ע"ה ...

אם כן לפי דברי המהרי"ק, במצב שלנו, שבו התובע מבקש פיצויים, שחיוכם ברור לפי המנהג הרווח, וה נתבע

מבקש לפטור את עצמו מהחוב על ידי חוזה, והחוזה איננו בהיר דיו, ידו על התחתונה והחוב מתגבר על החוזה.

שולחן ערוך חושן משפט הלכות טוען ונטען סימן פב סעיף יא

אם טען הלוה מחלת לי חוב שבשטר זה יש מי שאומר שדינו כמי שטוען פרעתיו: הגה ויכול לטעון מחלת לי אע"פ שיש בו נאמנות שהנאמנות לא קאי אלא על הפרעון (טור והתרומות בשם הרמב"ן) והמדקדקים כותבים והאמנתיו לומר שלא נפרעתו ובכל עניני חוב זה ויש מי שאומר (דמחילה) כמי שטוען אמנה או ריבית היא:

5. מהי ומתי עושים פשרה הקרובה לדין?

שולחן ערוך חושן משפט הלכות טוען ונטען סימן עה סעיף ז

מנה לי בידך אין לך בידי כלום או שטען יש לי בידך כנגדו כסות או כלים או שאמר אמת היה לך בידי אבל אתה מחלתו או נתת לי במתנה כיון שכופר בכל פטור משבועת התורה ונשבע היסת ואפי' שנים מעידים שהלוהו ואינם יודעים שפרעו נאמן בשבועת היסת לומר יש לי בידך כנגדן או מחלת לי (ועיין לקמן סי' פ"ז כל חלוקי שבועת היסת):

שולחן ערוך חושן משפט הלכות דיינים סימן יב

(ב) מצוה לומר לבעלי דינים בתחלה הדין אתם רוצים או הפשרה אם רצו בפשרה עושים ביניהם פשרה וכשם שמוזהר שלא להטות הדין כך מוזהר שלא יטה הפשרה לאחד יותר מחבירו וכל ב"ד שעושה פשרה תמיד הרי זה משובח בד"א קודם גמר דין אע"פ ששמע דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה מצוה לבצוע אבל אחר שגמר הדין ואמר איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם אבל אחר שאינו דין רשאי לעשות פשרה ביניהם שלא במושב דין הקבוע למשפט ואם חייבו ב"ד שבועה לאחד מהם רשאי ה"ב"ד לעשות פשרה ביניהם כדי ליפטר מעונש שבועה (ואין ב"ד יכולין לכוף ליכנס לפנים משורת הדין אע"פ שנראה להם שהוא מן הראוי) (ב"י בשם ר"י ובשם הרא"ש) ו"ח (מרדכי פ"ב דמציעא):

(ה) יש כח לדיין לעשות דין כעין הפשרה, במקום שאין הדבר יכול להתברר. ואינו רשאי להוציא הדין חלוק מתחת ידו בלי גמר.

פתחי תשובה חושן משפט סימן יב ס"ק ג

(ג) שלא יטה הפשרה. בגליון שו"ע דהגאון רע"ק איגר זצ"ל נכתב בצידו, וכשם שבהטיית הדין אם טועה בדין חוזר ה"נ בפשרה. כנה"ג [הגה"ט אות ז] בשם מהרי"ט סי' צ"ח, עכ"ל. ועיין בתשובת שבו"י ח"ב סי' קמ"ד אודות הפשר שנעשה בקנין בין ראובן לשמעון שותפו, ועתה מערער ראובן על הפשר לפי שנכוה ברותחין, כגון בשביל השבועות שהיה הוא חייב לשמעון עשו פשר שיפדה בממון הרבה, ועל השבועות שהיה חייב שמעון לא עשו כל כך, ואיזה שבועות ויתרו לגמרי, הרי שהיטו הפשרה לצד שמעון יותר והוי כפשר בטעות וחוזר. ועוד טען ראובן לבטל הפשר לפי שמבואר בהקנין שדייני הפשר יעשו פשרה רק על אודות השבועות שביניהם ולא לזולתן, מה שמבואר בהחלט בפסק דין, והם עשו פשר גם על זה, נמצא שהפשר בטל. והשיב דטענה א' של ראובן לאו כלום היא לבטל כח הפשר שנעשה בקנין, ודייני הפשר יכולין לתרץ דבריהם שכפי ראות עיניהם לא היה אפשר לראובן לישבע על דבריו עד שצריך פדיון הרבה לשבועתו, משא"כ שמעון היה יכול לישבע באמת, וכה"ג יכולין לתרץ בכמה אנפי, ודבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך, וכל כמה דלא מברר שלקחו שוחד להטות כח הפשר נשאר הפשר בתקפו ואין אחר הקנין כלום. וטענה הב', הא ודאי שיכול לבטל מקצת הפשר מה שנעשה בענין זה שמוחלט בפס"ד בלי שום הטלת שבועה, אך לא משום זה יבטל שאר כל הפשר מה שנעשה בענין שבועות שביניהם, דלא אמרינן בכה"ג שטר פשר שבטל מקצתו בטל כולו כו'. וכ"כ להדיא בתשובת מהר"ם טראני סי' [קמ"ח] [קמ"ז]

דבמה שטעו הפשר בטל ולא במה שלא טעו, אך אם יטעון ראובן שכל הפשר תלוי זה בזה, דלכך חייבו אותו ע"פ הפשר בכמה דברים לפי שזיכו אותו מצד אחר באיזה דברים שמבואר בפס"ד להדיא לחובתו, ועכשיו שזה בטל גם זה בטל וכיוצא בו, אזי אפשר לבטל הפשר מכל וכל, מ"מ הדבר צריך מיתון ועיון היטב בו, 'עכ"ד. וע"ש [בשבבות יעקב] עוד בסי' קמ"ה שנשאל מדיין אחד שקיבלו אותו שני צדדים על סך שלש מאות ר"ט לפשר ביניהם בפשר שקרוב לדין, כיצד ינהוג עצמו בפשר בזה שהדין נותן שמחויב לשלם כל הסך, כיצד יעשה לצאת י"ש. והשיב כי סתם פשר הוא מלשון פושרין לא קר ולא חם, וכדאמרינן [בב"ב דף קל"ג ע"ב] דייני חצצתא, פירש"י דייני פשרה שחולקין הדבר והוא מלשון מחצה, כן הוא ע"פ הרוב, אלא דמ"מ יש רשות ביד הפשרן לעשות כפי מהות הדבר לפי ראות עיניו לעשות שלום בין הצדדים בלי נטיית צד, ובנידון זה שקיבל לעשות פשר קרוב לדין, נ"ל דפחות שלישי מיקרי קרוב לדין, דהיינו אם חייב ע"פ הדין שלש מאות, יפשר בשתי מאות, שלישי פחות, וזה מיקרי קרוב, ומביא שם כמה סמוכות לזה, ומסיים, אך עכ"פ לא יהיה זה שיעור מוחלט שלא לפחות מזה, ואם יראה בעיניו שבדבר מועט יכול לפשר בעל דינו בענין שיהא שלום ביניהם, ודאי טפי עדיף, כיון שע"פ הדין זוכה לגמרי. כלל הדבר הכל תלוי בראות עיני הפשרן, ועכ"פ לא יותר משליש שחייב או פטור ע"פ הדין, כי פחות משני שלישים מיקרי רחוק, ע"ש:

ש"ך חושן משפט סימן יב ס"ק ז

(ז) רשאי הב"ד לעשות פשרה כו'. גם בכאן כתב הב"ח [סעיף ג'] דלהתוספות אין רשאי לעשות פשרה, ויש להחמיר כדבריהם, עכ"ד. ואין דבריו נכונים ע"ש, גם חומרא זו קולא היא, והעיקר כמו שכתב הטור:

למסקנה, בית הדין חייב את הנתבע לשלם לעובד 3/2 מסכום הפיצויים, ואילו הוצאות המשפט הטיל על התובע.





הנהלת ורבני
הישיבה



בדין חקק בו והשלימו לעשרה

הרב מאיר ארי' שמעדרלינג שליט"א
ראש הישיבה

א.

איתא במסכתא שבת דף ז' ע"ב "גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' על גגו (דגבוה י' הוי רה"י ומותר לטלטל בכולו, רש"י ז' ע"א) מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' (דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית, רש"י שם. משמע מרש"י שהטעם שתוך הבית לא הוי רה"י כי חסר מחיצה עשרה, אבל בתוס' ישנים כתב שהחסרון הוא שאין אויר י' וכמשי"ת לקמן.) אמות אמר אב"י ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכולהו מאי טעמא הוי חורי רה"י וחורי רה"י כרה"י דמו"

ובתוס' ד"ה "ואם" מקשה לריב"א מאי שנא מדאמרינן במסכתא סוכא (ד' ע"ב) גבי סוכה שאינה גבוהה עשרה וחקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' כשרה. והכי מהני חקיקה אפי' מופלגת מן הכותל הרבה?

ותירץ, דשאני התם גבי סוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך... כדאמרינן התם "הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה" ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של החקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב,

(ופי' באחרונים – "שפת אמת" ועוד – שמכיון שבסוכה רק מקום החקק הוי סוכה, כדפרש"י סוכה ד' ע"א ד"ה "כדי להשלימה לעשרה" "ובאותה גומא הכשר סוכה באורך וברוחב", לכן מצד הדין דבעינן מחיצות סמוכות לסכך אזי הסכך שמעל הגומא צריך להיות מונח ע"ג כל המחיצה, ולא באופן שחלק המחיצה מרוחק מהסכך שע"ג הגומא יותר מג')

ועד"ז בתוס' סוכה ד' ע"ב סוף ד"ה "פחות מג"ט כשרה", "ואם תאמר בפרק קמא דשבת, גבי בית שאין תוכו עשרה וחקק בו להשלימו לי' אמאי לא מחלק כי האי גוונא אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים, וי"ל דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך."

נמצינו למדים מדברי התוס' שלענין שבת צריך מחיצה עשרה אבל מחיצת החקק ומחיצת הכותל מצטרפים גם כשמרוחקים, מפני שאף באופן כזה נמנע רגל רבים (תוס') ומשתמר המקום על ידו (תוספות הרא"ש ועוד) רק בסוכה כתוצאה מהלימוד שבעינן מחיצות סמוכות לסכך צריך שכל גובה המחיצה יהי' במקום א'.

ב.

והנה, בתוס' ישנים כאן מביא עוד תירוץ, "ועוד יש לומר דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ ואין צריך לצרף הגידוד אלא דאין אויר י', וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחד הוי רשות היחיד, אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף"

בפשטות כוונת התו"י שלרה"י צריך שיהי', א) מחיצה עשרה ב) אויר – חלל – עשרה. החסרון בבית שאין תוכו י' וקירוי משלימו לי' הוא רק שחסר אויר עשרה, אבל מחיצה עשרה איכא (כי הם גבוהות עשרה בחוץ) ולפי זה סרה קושיית הריב"א מעיקרא שלצרף ב' חלקי המחיצה להשלימה חייב שיהא פחות מג' (ואין נפק"מ מה מטרת המחיצה אלא תמיד צריך גובה י' במקום אחד) אבל כאן יש מחיצה י' במקום א' אלא על מנת שהמקום יהי' רה"י צריך גם אויר י'. והאויר י' יכול להיות גם מרוחק מהמחיצה יותר מג'.

ג.

ולכאורה, נפק"מ גדול בין תירוץ הריב"א לתירוץ תוספות ישנים, הן בסברא וכן למעשה,

בסברת הענין חולקים, לדעת ריב"א מחיצת רה"י חייבת להיות עשרה מבפנים וכשאין מבפנים עשרה טפחים אין זה מחיצה עשרה. משא"כ לתוס' ישנים ע"י הגובה מבחוץ כבר יש למחיצה דין עשרה (אלא שצריך גם אויר י'). וראה ביד אפרים סי' שמ"ה על המג"א ס"ק י"ג.

ונפק"מ להלכה למעשה באופן שכותל הבית גם מבחוץ אינו עשרה אזי לדעת ריב"א עדין יש ביכולת עומק החקק המשלימו לעשרה – להצטרף גם ברוחק יותר מג' טפחים. משא"כ לדעת התו"י במקרה כזה בעינן שיהיה החקק סמוך לכותל בפחות מג' טפחים.

ד.

והנה הרא"ש סימן י"א כתב, "ואפי' יש בין שפת החקק ולכותל ג' טפחים, ולא דמי להא דאמרינן בפ"ק דסוכה . . . דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך . . . אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות ואפי' רחוקים ממנו בהרבה קרוי רה"י, הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימיות שאין שפת החקק מצטרף עמהם, כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים".

ויש לעיין בדברי הרא"ש דבתחילת דבריו מחלק בין דופן סוכה למחיצת רשות לשבת (כדברי התוס') אבל ממשיך הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות י' הוי רה"י (כדברי התו"י) משמע כשאין גם בצד החיצון י' טפחים צריך שהחקק יהי' בפחות מג' טפחים קרוב למחיצה (וכן כתב בקרבן נתנאל על הרא"ש, "אכן אם אין המחיצות החיצונות גבוהות י' וע"י צירוף החקק המה י' אז כמ"כ אם יש משפת החקק עד הכותל ג' טפחים אין מצטרף).

ואכן נחלקו באחרונים בדעת הרא"ש, דהמג"א סבירא ליה כהקרבן נתנאל הנ"ל דאם אין גבוהים י' עם הקרוי בעינן שיהא החקק סמוך לכותל פחות מג"ט, דהיינו כדעת התו"י. אמנם בא"ר סימן כ"ב ועוד אחרונים למדו באופן אחר וכתבו שאין כוונת הראש בכתבו ע"י מחיצות בחיצונית שגבוהות עשרה" שהיא גבוה י' ע"י קירוי אלא שהיא גבוה י' בצירוף החקק, נמצא שהבינו ברא"ש כדעת תוס'.

ועד"ז מצינו בר"ן על הרי"ף בסוגייתינו "והקשה ריב"א אמאי לא בעינן מחיצות תוך שפת החקק בפחות מג' כדאמרינן בפ"ק דסוכה. . . ותירץ דשאני סוכה דבעינן שיהיו מחיצות שלמות סמוכות לסכך . . . אבל לעניין שבת לא בעינן מחיצות אלא שלא יהיו רבים בוקעים שם וכיון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותה מבחוץ לא חיישינן אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו. וקיימא לן הכי אע"ג דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה קי"ל דמצטרפין . . .".

וגם בדברי הר"ן צריך ביאור, דבתחילה מביא סברת הריב"א שבתוס' שמחלק בין סוכה לרשות שבת וממשיך שמחיצה בגובה עשרה מקיפה את החקק כדעת התוס' ישנים ובהמשך כתב דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה משמע שהמחיצה היא מצירוף של מחיצת הבית עם גובה החקק.

ה.

המורם מכהנ"ל שבדין זה דחקק בו והשלימו לעשרה הוי רה"י, אפי' כשהחקק רחוק מהכותל יותר מג"ט, מצינו ג' טעמים:

(1 דעת הריב"א – כי לענין שבת מצטרפים שתי חלקי מחיצה גם כשמרוחקים יותר מג"ט

(2 דעת תוס' ישנים – כי גם כשיש רק בצד החיצון עשרה טפחים נחשב למחיצה עשרה.

ובפשטות ב' טעמים אלו אינם עולים בקנה א' וגם חלוקים בדין כנ"ל ס"ג וכמפורש בדברי המאירי כאן; "ואע"פ שיש משפת החקק ולכותל יתר מג', שאין כאן לבוד מכל מקום הואיל ומחיצות שבה מונעות רגל רבים משם – רה"י היא. ויש מי שכתב בענין זה דוקא בשקירווי משלימו לעשרה . . . "מכאן שזה דעות חלוקות.

(3 דעת הרא"ש והר"ן שנראה שמשלבים את סברת ושיטת הריב"א עם שיטת התו"י שבענין שבצד החיצון של המחיצה יהי' עשרה, וצריך ביאור בדבריהם דאי סבירא לי' כהתו"י שהמחיצה נחשבת לי' כי מחשיבים את גובה המחיצות מצד החיצון (וחוקקין ע"מ שיהי' גם אויר י'), א"כ למה להם בכלל להביא את החילוק בין סוכה לרשות בשבת.

ו.

והנה אדה"ז בסימן שמ"ה סעיף כ"ב מביא דין זה באריכות ההסבר;

"בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה, וקירווי משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד', הרי על גביו רשות היחיד כמו על גבי עמוד הגבוה עשרה ורחב ד', משום גוד אסיק אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה,

ואם חקק בהם ד' על ד', אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר, נעשה כולו רשות היחיד, לפי שבמקום החקק עצמו, ששם הוא גבוה עשרה, שם הוא רשות היחיד גמורה, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד, שהם כרשות היחיד,

ואף על פי ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה, אף על פי שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום על ידי צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים.

ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום, לפי שלענין

שבת אין צריך רק שתהא הרשות משתמרת על ידי המחיצות, ואפי' הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהן כרשות היחיד.

אבל כשלא חקקו בו, אין תוכו נעשה רשות היחיד על ידי צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים.

ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפי' בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד, אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון מכל מקום מצטרפים:

וכמה דיוקים בדברי רבינו הזקן,

א) בתחילת הסעיף כתב כשאין בתוכו עשרה ה"ה כרמלית כי אין שם מחיצות י' ובהמשך אחרי שמסביר שע"י הצד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה החקק רה"י מסיים אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י"ט?

ב) אחרי שכתב "ואם חקק בהם... נעשה כולו רה"י" מבאר: "ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רה"י...".

שבהשקפה ראשונה דברים אלו נראים כסתרי אהדדי, שמתחיל ששפת החקק מצטרף עם הכתלים אפי' שמרוחקים יותר מג' ומיד ממשיך "מ"מ ע"י צד החיצון של הכותל ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י"?

ג) אחרי שכבר כתב שע"י המחיצות החיצונות נעשה רה"י מוסיף "ואע"פ שהכתלים רחוקים מחללו ג"ט או יותר אין בכך כלום לפי שלענין שבת אין צריך רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות ואפי' הן רחוקות וכו'" ולמאי מביא כאן סברא זו אחרי שאמר שיש בכותל עצמו עשרה (מצד החיצון)?

ועוד כמה דיוקים באריכות לשונו הטהור שכל המעיין יראה.

ז.

והנראה לומר בדעת אדמוה"ז בזה בדרך אפשר (ועי"ז יתווסף ביאור גם בדעת הראשונים):

ובהקדים, על מנת שלמקום יהי' דין רה"י צריך שיהי' מוקף מחיצה עשרה ודין

מחיצה עשרה הוא רק כשיש במקום א' עשרה טפחים כי מחיצה שאין בגובהה עשרה – אין לה דין מחיצה (ואין כל נפק"מ מהי סיבת המחיצה), ותנאי זה אכן מתקיים בנדו"ד ע"י הצד החיצון של הכתלים שגובהם עשרה, אך זה עדיין אינו מספיק כי ברה"י בעינן שגם הצד הפנימי יה' בגובה עשרה, אולם גובה י' מצד הפנימי (במקרה דידן שיש גובה י' בצד החיצון) אינו מדין מחיצה (כי זה כבר ישנו בכל אופן כדברי התו"י) אלא ע"מ ליצור חלל עשרה.

והנה החלל עשרה נוצר כאן בפועל ממש ע"י החקק וצירוף מחיצות הפנימיות ובפשטות, זה שבתוך החקק יש אויר עשרה הוא ע"י גובה שפת החקק טפח ועוד ע"י גובה מחיצות (המרוחקות) תשע, שהרי לולי המחיצות בגובה תשע הי' בתוך החקק רק חלל טפח א' – נמצא שהחלל עשרה בתוך החקק שזהו תנאי הכרחי לרה"י, נפעל על ידי מחיצות מרוחקות. (זה לא דין אלא), זה המציאות, החלל י' נפעל בצירוף המחיצה עם שפת החקק.

ע"כ מובן שיש כאן גם דין מחיצה עשרה במקום א' כנ"ל וגם חלל עשרה במקום א' (תוך החקק), רק נותר הקושי שהמחיצות עשרה והחלל עשרה מרוחקות זה מזה.

בסגנון אחר קצת, מכיון שהגדרת רה"י כוללת שיהי' בו חלל עשרה טפחים – נמצא שרק תוך שטח החקק מוגדר רשות היחיד. באם כן כיצד יתכן שמחיצות רה"י יהיו מרוחקות מרה"י?

ועל זה כותב אדה"ז שבהנוגע לדין רשות היחיד בשבת לא איכפת לן שהמחיצות אכן יהיו מרוחקות רק שצריך שתהא רה"י משתמרת ע"י המחיצות ואפי' אם הם מרוחקות ממנה.

דהיינו, שההבדל בין רשות שבת לדין סוכה אינו האם בעינן מחיצה במקום א' (כי כפי שהובא לעיל גם לגבי שבת בעינן מחיצה עשרה במקום אחד, שלכן צריך שאכן תהיה מחיצה עשרה בצד החיצון) אלא האם צריך מחיצה סמוך לחלל רה"י; דלענין סוכה בעינן דופן סמוך לסכך משא"כ בשבת לא בעינן דופן סמוך לחלל רה"י.

אלא שכאן נשאלת שאלה מה דין השטח שבין רה"י (דהיינו החקק) לבין המחיצות, ועל זה כותב שהשאר נעשה כחורי רה"י שדינו כרה"י.

(ויומתק בזה דברי אביי "חקק בו ד' על ד' והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא? הוי חורי רה"י, וחורי רה"י כרה"י דמו". ולכאורה הטעם שאפשר לטלטל בכולו הוא כי השלימו לעשרה, ומה עונה הגמ' כי חורי רה"י כרה"י? וע"פ הנ"ל מובן שפיר כי

רשות היחיד בגובה י' הוא במקום החקק ובלשון רש"י ד"ה והשלימו "דנגד החקק רשות היחיד גמור" וא"כ איך אפשר לטלטל בכולו הרי כל צדדיו אין בהם (מצד עצמם) דין רה"י שאין שם גובה י'? וע"ז עונה אביי שחורי רה"י כרה"י).

ח.

ועתה יובן היטב אריכות לשון אדה"ז:

(כל הבא לקמן בסוגריים הוא תוספת ביאור בדא"פ)

"בית נמוך שאין תוכו י"ט בגובה וקריו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד' הרי ע"ג רה"י כמו על גבי עמוד הגבוה י' ורחב ד', משום גוד אסיק, אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה [מבפנים, ולכן לא נעשה חלל עשרה לעשותו רה"י]

ואם חקק בהם ד' על ד' אפי' באמצע, רחוק מן הכתלים ג"ט או יותר, נעשה כולו רה"י, לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה י', שם הוא רה"י גמורה [ומה עם הצדדים ששם אין גובה י'?] והשאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י.

ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר [כי בפועל ע"י שניהם יחד נעשה גובה של חלל עשרה, וגם כשהכותל רחוק מהחקק יותר מג' בכל זאת הרי הוא מוסיף בגובה החקק עוד ט' טפחים ומשלימו לי' – וכנ"ל שלולא הכותל הי' בחקק גובה טפח ולא עשרה]

מכל מקום על ידי צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י [כי אף שלענין חלל י' מצטרף צד הפנימי של הכותל לשפת החקק כנ"ל, עם כל זה על מנת שמקום יקבל דין רה"י צריכים גם דין מחיצה ולדין מחיצה בעינין מחיצה גובה עשרה במקום אחד, גם לשבת וזה נעשה ע"י צד החיצון של הכותל, ואם תאמר שכיון שמתחשבים בצד החיצון לענין מחיצה גבוה עשרה למה כשלא חקק הוי כרמלית, זה אינו כי הרי גם בעינין חלל עשרה וליכא, והמחיצה החיצונית מועילה רק אחרי שחקק] הואיל ויש בו חלל גבוה עשרה טפחים.

ואע"פ שהכתלים [לדין מחיצה] רחוקים מחללו ג"ט או יותר, אין בכך כלום, לפי שלענין שבת אין צריך רק שתהא רשות המשתמרת ע"י המחיצות ואפי' הן רחוקות ממנה [דהיינו מהחלל י'] נקראת רשות היחיד [ולא כסוכה שהמחיצות צריכות להיות סמוכות לסכך. ומה הדין במקום שבין רה"י למחיצות שלו, היכן שאין גובה עשרה?]

השאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י.

אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו גובה י"ט.

ואם אין הכתלים גבוהים י' אפי' בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רה"י [אפי' שיהי' בו חלל עשרה כי חסר לו דין מחיצה עשרה] אא"כ הוא סמוך לכתלים פחות מג"ט שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפי' בצד החיצון מ"מ מצטרפים [כי ע"י לבוד נעשה הצד הפנימי למחיצה עשרה ויש לו דין מחיצה וכן יש שם חלל עשרה ותו לא צריכים הצד החיצון לדין מחיצה]

ועל פי כל הנ"ל בדברי אדה"ז – יומתקו יותר גם דברי הראשונים, כהרא"ש והר"ן ז"ל.



מהלכות בישול בשבת

בהכנות כוס תה או קפה לשיטת שוע"ד

הרב דב טברדוביץ שליט"א

מו"צ בכפר חב"ד

מח"ס 'הלכתא כרב'

א.

האם מותר לערות מים חמים ממיחם כלי ראשון לכוס שיש בו קצת חלב או מים?

תשובה: כתב אדמוה"ז בסימן שי"ח סעיף כ' מותר לערות מכלי ראשון לתוך מים צוננים מכיון שהם מתערבים מיד אין כאן כל בישול אלא התחתונים גוברים על העליונים ומצננים אותם.

וכתב אדמו"ר הצ"צ (חידושי צ"צ לט,א) ראוי לכתחילה להימנע ולחוש לדיעות שאוסרות לערות למעט צוננים (אם יגיעו ליד סולדת בו) אבל בדיעבד אין לחוש ומותר לשתותם.

ב.

לאור ה"ל האם יש לנגב הכוס שיש בה מים צוננים לפני ששופכים לה מים ממיחם או שמספיק ניעור הכוס.

תשובה: לפי הספר פסקי תשובות אם אנו מחשיבים איסור עירווי לצוננים כחומר ארי מספיק לנער ולא מתחשבים במעט שנשאר בכוס ומכיון שכנ"ל אדמוה"ז מתיר ואדמו"ר הצ"צ מחמיר רק לכתחילה משמע שאפשר להסתפק בניעור הכוס ממים וכן נמסר בשם הגרש"ז גרליק רבה הראשון של כפר חב"ד.

ג.

האם מותר לערות חמים על סוכר או קפה שבכוס.

תשובה: לפי סידור אדמוה"ז בהלכתא רבתא לשבתא הרי דבר יבש שנימוח נחשב כדבר לח - נוזל ולכן יש בו איסור בישול אע"פ שהיה כבר מבושל קודם ולכן אסור לערות מים חמים על סוכר או קפה נמס גם אם כל מרכיבי הקפה כבר היו מבושלים וכאן אין היתר מצד שהנוזל הקר גובר על החם כנ"ל בהערה 1 מכיון שמתחילה הוא דבר מוצק ואינו מים שמתערבים ממש לכן העירו ממשל ואפילו מכלי שני יש להיזהר כיון שיש דברים שמתבשלים בעירו מכלי שני ויש לחשוש שקפה או הסוכר קלים להתבשל גם מעירו של מים חמים מכלי שני ולכן יש להעביר לכוס נוספת ואז להוסיף את הסוכר או הקפה.

ד.

האם קפה קלוי "קפה תורקי" מותר לערות עליו מים חמים שהרי אינו נמס.

תשובה: מכיון שפוסק אדמוה"ז בסימן שי"ח סעיף י"ב שלכתחילה יש להימנע מבישול אחר צליה ע"כ יש להימנע לכתחילה ולהניח קפה בכוס שניה - כלי שלישי אמנם אם יתברר שהקפה מכיל רק חומר שעבר קליה הרי בדיעבד אם עירו עליו חמים גם מכלי ראשון הוא מותר בשתייה כי העיקר להלכה שאין בישול אחר צליה.

ה.

האם מותר לתת 'תינונים' (עלי תה) במים חמים בשבת.

תשובה: יש להניחם בכלי שלישי כי אע"פ שכתב אדמו"ר הצ"צ שמותר ליתנם בכלי שני כמו דין תבלין, מ"מ כתב הגאון ר' חיים נאה שאם המים חמים הרבה יש להסתפק שאולי הם מוגדרים כחמים של "אמבטי" מרחץ שהיו רגילים לתת שם מים חמים מאוד וע"כ גם בכלי שני דינם ככלי ראשון ויתכן שגם מסיבה נוספת יש להחמיר בזמננו כי יש מבארים שאיסור בישול בשבת נמדד האם זה נחשב דרך בישולו ובשבת זה אסור ולכן יש להעבירו לכוס נוספת ואז להכניס את ה"תיון".

שמעתי שבפולין לפני השואה היו בתי כנסיות שהיו מכינים קפה מוכן כולל חלב סוכר וקפה והשאירו אותו על האש במשך השבת, כדי לצאת מכל השאלות, והזקנים

טענו שטעמו היה מעדן נפלא. אך כדברי הרבי תמיד צריך להשתוקק לסעודת לויתן ושור הבר ויין המשומר, בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.



”וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויצא”

הרב שאול רייצעס שליט”א

ר”מ בישיבה וראש כולל ‘תפארת זקנים לוי יצחק’ ת”א

א.

בבבא מציעא (קב ע”א) נאמר:

”תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו – על השוכר לעשות לו מזוזה.

וכשהוא יוצא – לא יטלנה בידו ויוצא.

ומנכרי – נוטלה בידו ויוצא.

ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשתו ושני בניו. –

מעשה לסתור? אמר רב ששת: ארישא”.

ויש להבין: מסתימת לשון הגמרא נראה שאותו אחד ש’נטלה בידו ויצא’, בפשטות כוונתו היתה לקבעה בביתו שאליו נכנס, ומדוע קבר את אשתו ובניו.

שהרי כשרב ששת משני ‘ארישא’ בפשטות כוונתו רק להסביר שה’מעשה באחד’ הוא שיצא מבית הישראל ולא שיצא מבית הנכרי, וא”כ מובן שהפרטים שבזה, היינו מי הוא הדייר החדש אין זה נוגע בהוכחת ה’מעשה’, ומכך שיתכן שהדייר החדש הוא או שוכר יהודי או שוכר נכרי או הבעל הבית בעצמו שהוא ישראל, וא”כ שהדר החדש יעשה מזוזה כי מזוזה חובת הדר. ומדוע נענש כ”כ.

ואם מאיזה סיבה שתהיה (כדלקמן באריכות) כן נענש, מדוע העונש היה באשתו ובניו, ולא בו עצמו?

וגם יש להבין דיוק הלשון ‘לא יטלנה בידו ויוצא’, מהו הדיוק ‘בידו’

ובכללות הענין יש להבין למי הסכנה להיוצא או לנכנס. דהנה בגמ' שבת לב. חולקים ר' חייא בר אבא ור' יוסי, חד אמר שהבנים מתים בעון מזוזה. וחד אמר שבעון ביטול תורה הבנים מתים.

ומבואר שם בגמ': למאן דאמר שהבנים מתים בעון מזוזה, (הרי זה משום שלדעתו) 'מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו'. (שפסוק זה יש ליחסו רק לפסוק הקודם לו (לפניו), ולא לפסוקים הקודמים אף לזה (לפני פניו). ולענינו נאמר "למען ירבו ימיכם וימי בניכם" (דברים יא, כא), וקודם לכן נאמר "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" (דברים יא, כ).

ולמאן דאמר כי הבנים מתים בעון ביטול תורה - "מקרא נדרש לפניו ולפני פניו", (שלדעתו ברכת אריכות הימים קשורה גם לפסוק הקודם לקודם "ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ" (דברים יא, ט)).

וממשיך שם: "פליגי בה (בענין זה גם התנאים) ר' מאיר ור' יהודה. חד אמר שהבנים מתים בעון מזוזה, וחד אמר שהבנים מתים בעון ציצית"

ושואלים: בשלמא למאן דאמר שהבנים מתים בעון מזוזה הרי זה מתוך הסתמכות על קשר הכתובים, דכתיב: "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", וכתב בתריה: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם". אלא למאן דאמר שהבנים מתים בעון ציצית מאי טעמא?

אמר רב כהנא, ואיתמא שילא מרי: הדבר נדרש ממה דכתיב: "גם בכנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקיים" (ירמיה ב, לד), משום שאינם שמים ציצית על כנפות הבגד מתים "אביונים נקיים" – הילדים הקטנים שאין בהם חטא.

רב נחמן בר יצחק אמר: למאן דאמר כי הבנים מתים בעון מזוזה נמי מהכא דכתיב: "לא במחתרת מצאתים כי על כל אלה", הרי שעונש זה בא על שעשו פתחים כמחתרת של גנבים ולא שמו בפתחיהם מזוזות.

ולפי דברי הגמרא אינו מובן מהו הגדר של עון מזוזה – אי הנחת מזוזה או יציאה מבית ונטילת המזוזה בידו. ובפשטות מסתימת לשון הגמרא מובן שזהו קשור לדייר, ולא להנאמר בגמ' ב"מ, דא"כ היה לגמ' לפרש ולא לסתום. וע"ד ציצית וכו'. וצ"ב כל הענין.

ופלא גדול דבס' מנורת המאור (פ"ו, הל' מזוזה) קישר את שני הענינים, וז"ל: "ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר את אשתו ואת שני בניה. (ואגב, 'שני בניה' דלא כמ"ש לפנינו 'ובניו' ולא בניה) וגרסי' בפירקא במה מדליקין בעון מזוזה ... כשהם

קטנים...פירוש מפני שעשו פתחיהם במחירת בלא מזוזה אביונים נקיים מתים שהם בניו ובנותיו הקטנים"

ולפי דבריו אלה של המנורת המאור, נראה שהסכנה היא לדייר בלא מזוזות (ודוחק לומר שהמעשה בגמרא יתפרש לדבריו, בשני שנכנס ודר בלא מזוזות, שהוא קבר את אשתו ובניו!?) ויש להבין כל העניין.

ב.

ונקדים ונציע שיטות הראשונים והאחרונים בסוגיא. דהנה תוספות (ב"מ קא ע"ב ד"ה לא יטלנה) כתב: "אף על גב דאמר שמואל דמטילין מבגד לבגד, גבי מזוזה אסור, לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה. וכשנוטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית".

היינו תוס' קובע שאע"פ שלגבי ציצית נפסק להלכה (שבת כב ע"א) שמתירים ציצית מבגד לבגד, בכ"ז לגבי מזוזה אע"פ שמזוזה חובת הדייר (היינו חובת השוכר) ולא חובת המשכיר, אין ליטלה מהבית הראשון משום מזיקים הנמצאים במקום שאין בו מזוזה, שיזיקו את הדייר החדש בבית.

ומובן מדבריו אלה שאע"פ שמן הדין חובתו של הדייר החדש לקבוע בדירתו מזוזה, בכ"ז הטילו חז"ל את החובה על הראשון שלא ליטול את מזוזותיו. ואין לו להשוות חובה לחובה ולפטור עצמו בחובתו של חברו. והמעשה חמור עד כדי כך שמתו אשתו ובניו של הנוטל מזוזה מבית שיצא ממנו כי 'כאילו מזיק אותן שהן בבית'.

ולכאורה זהו אפילו כשצריך את המזוזה לביתו החדש, וכדמשמע בהקושיא מציצית. ובאמת הדברים מפורשים עוד יותר בריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק): "לא יטלנה בידו ויצא. פירוש סתמא קאמר אפילו בשצריך אותה לבית אחר, ואע"פ שאמרו גבי ציצית (שבת כ"ב א') מתירין מבגד לבגד, שאני הכא דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם, ומיהו אפשר שחייב בעה"ב לפרוע דמיה".

רק שלפי דברי הריטב"א מובן טעם האיסור מפני 'דחלה קדושת שכינה בבית' היינו שיש איסור לעשות פעולה שענינה סילוק שכינה מבית יהודי (שלכן בביתו של נכרי מותר). ולפירוש התוס' הוא בגלל המזיקין. אבל הצד השווה הוא שאסור אפילו אם נוטלה לביתו החדש.

ולכאורה נפק"מ תהיה באם יודע שהדייר החדש שיכנס אחריו הוא נכרי, או שאפילו הוא לא בטוח מי הוא הדייר החדש ויש לו ספק שמא יהיה נכרי: דלשיטת הריטב"א שמא מכיון כ"שחלה קדושה בבית" זה בעיקרון אוסר אותו ליטול, גם אם יודע בודאות

שהדייר החדש שיכנס הוא נכרי, (רק שיתירו לו בפועל - שמא יבזה הנכרי את המזווה) ובאם הוא בספק, יהיה אסור לו כי 'חלה קדושה בבית'. אבל לשיטת התוס' שהוא מטעם היוק לדייר החדש, א"כ בנכרי אין טעם דהיזק כפשוטו. ובאם אינו יודע בודאי שהדייר יהיה יהודי, הרי זה רק ספק היזק ואולי יהיה מותר.

ונחזור לשיטות השונות – הנה כדברי תוס' הריטב"א - כתב גם בהגהות אשרי (שבת פ"ב ס' ז): "אבל להתיר מבגד שלא לצורך בגד אחר אסור מ"מ מתירין ציצית מטליתות של מתים. ומזווה אפי' לצורך בית אחר אסור. פר"י מהרי"ח " סתם ולא פירש. ומשמע שבכל עניין אסור.

ברם בתוס' שבת (כב ע"א ד"ה רב אמר) נתנו תירוץ נוסף וז"ל:

"רב אמר אין מתירין מבגד לבגד – לא מבעיא אי חובת טלית הוא דאסור אלא אפילו חובת גברא הוא, נמי אסור. כדאשכחן במזווה דנענש אותו שנטלה בבבא מציעא בסוף פרק השואל (דף קב.) אף על גב דחובת הדר היא.

ושמואל אמר מתירין, אע"ג דשמואל גופי' סבר דחובת טלית היא, אפ"ה מתירין, כיון שעושהו לצורך בגד אחר וגבי מזווה שנענש שמא לא היה בדעתו להניח בבית אחר, א"נ מזווה שאני שעשויה להציל מן המזיקין.

ואע"ג דלכ"ע אין מתירין שלא להניח בבגד אחר - אין קשה מה שנהגו להתיר ציצית מטליתות של מתים דדווקא בטלית של חי שהוא בר חיובא אין מתירין"

החילוק שבין שני התירוצים בתוס' זה - הוא שלפי התירוץ המופיע בשבת, נראה שאיסור הנטילה נובע מכך שהמזווה עצמה לא תהא בשימוש, ויש בכך ביזוי מצוה, ולכן אם נוטל מבית אחד לקבוע מיד בבית אחר אין בכך ביזוי מצוה. וכשם שמתירים מבגד לבגד ציצית ה"ה מעבירים מזווה מדירה לדירה. ולתי' הב' הו"ע של מזיקין להדייר החדש.

{ולהעיר ממה כתבו בעלי הכללים שבמקום שכתב התוס' ב' תירוצים ובמקום אחר כתבו רק תירוץ אחד מהם, אותו התירוץ הוא עיקר לדעתם. וכמ"ש השד"ח בכללי הפוסקים (סי' ט אות ג). יעו"ש, וכמו שיתבאר לקמן עוד }

ובנושא זה כתב במפורש בשאילתות דרב אחאי (פר' שלח שאילתא ככו): "ואילו מאן דאית ליה גלימא ורמיא ליה תכילתא וקא בעי לזבונה לישראל אחר, בעי למישקליה לתכלתיה והדר זבוניה, משום דקא מבטל למצוה, אי נמי הוה דר בבייתא וקבע ליה מזוזתא וקא נפיק ליה - אסיר למישקליה מיניה, משום דקא מבטיל לה למצוה.

דת"ר המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויצא, ובגוי נוטלה בידו ויוצא, ומעשה באדם אחד שנטלה בידו ויצא וקבר אשתו ושני בניו, מעשה לסתור אמר רב ששת ארישא.

וממשיך שם בשאלתות: "ברם צריך למימר הני מילי כי אסיר למישקל היכא דלא קבע לה למזוזה בשעתיה, תכילתא נמי דלא רמי ליה לגלימא אחרינא בשעתיה, - היכא דקא בעי למישקל מן האי פתחא ומקבעיה בפיתחא אחרינא ומן הדין גלימא לגלימא אחרינא בשעתיה מי שרי אי לא? מי אמרינן כיון דהאי דקא שקל להו אדעתא דלמעבדיה מצוה הוא ליכא בזיון ושפיר דמי, או דילמא כיון דאתעביד בהון קא מיבטלין ממצותיהו אית בזיון ואסיר? ת"ש דאיתמר רב אמ' אין מתירין מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין רב אמר אין מדליקין מנר לנר ושמואל אמר מדליקין רב אמר אין הלכה כר"ש בגרירה ושמואל אמר הלכה כר"ש בגרירה. אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב, לבר מן הלין תלת דעביד כשמואל, מתירין מבגד לבגד, ומדליקין מנר לנר והלכה כר"ש בגרירה למימרא דהלכתא כשמואל דשרי"

וכך כתב הריטב"א (הנדפס): "וכשהוא יוצא יטלנה בידו ויצא, וכתב רבינו האי גאון אבל אם מצטרך לו אותה מזוזה במקום אחר נוטלה ויוצא, וכן פי' רב אחא ז"ל בפ' שלח לך. וה"נ אמרינן אם רוצה למכור טליתו לחבירו אין לו ליטול ציציתו ממנו משום דקא מבטל ליה ממצוה כדאמרינן הכא במזוזה.

מיהו אם הוא רוצה לתת אותו ציצית בטלית אחר שלו או אותה מזוזה בבית אחר מותר והרשות בידו כדאמר מתירין מבגד לבגד וכו'. ואית דבעי מימר דמצי נמי ליטול דמים אע"פ שאינה צריכה לו וכל כמה דלא יהיב ליה דמים נוטלה ויצא"

והיוצא לשיטות אלו שכאשר נוטלה ע"מ לקבוע בביתו החדש, יהיה מותר.

וא"כ כנראה יסבירו המעשה ש'נטל ... קבר אשתו ובניו' שנטל סתם ללא כוונה לקבוע בביתו החדש, (או שהדייר החדש ביקש ליתן דמיה והוא לא הסכים לו, ונטלה ויצא וקבעה בביתו) וזה צ"ב קצת, דא"כ הוה ליה לפרש, ומדוע נסתמו הדברים בברייתא.

ג.

והנה הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ה הי"א) הביא את הברייתא ולא באר את טעמה: "המשכיר בית לחבירו על השוכר להביא מזוזה ולקבע אותה אפלו ה"ה נותן שכר על קביעתה. מפני שהמזוזה חובת ה"ה היא ואינה חובת הבית. וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויצא. ואם ה"ה הבית של כותי ה"ה זה נוטלה כשיצא"

ובשו"ע (יו"ד סי' רצא ס"ב) כתב: "השוכר בית מחבירו, השוכר חייב לקבוע בה מזווה ולתקן מקום קביעותה. (ואפילו שכר הבית בחזקת שיש לה מזווה, לא הוי מקח טעות) (ב"י בשם הרב רבינו המנוח). וכשיצא, לא יטלנה בידו. (ואם הקפיד על מעותיה, השני צריך לשלם לו) (ב"י בשם הרב מנוח)."

והנושאי כלים דהשו"ע (דרכי משה, ב"ח, פרישה) כתבו שלמעשה נהגו כשיטת תוס' וריטב"א לחוש להשראת שכינה בבית שיש בו מזווה, ולמזיקים כאשר אין בו מזווה. ועל כן אע"פ שאין הוא מקבל תשלום על המזוזות שהשאיר - לא יטלם.

וכן הביא המגן אברהם (או"ח סי' טו ס"ק ב): "וכתוב בשאלתות פ' שלח לך כשמוכר טלית לחבירו אסור ליטול הציצית אא"כ רוצה לקבעו בטלית אחר וה"ה במזוז' כשרוצה לקבע' בפתח אחר שרי ליטלה עכ"ל אבל התוס' אוסרים במזווה".

ברם בפתחי תשובה (שו"ע יו"ד סי' רצא ס"ק ז) כתב: "עיין בר"י שכתב דאם הוא מקום שאינו מוצא מזווה לבית שהוא רוצה עתה לדור בו והיא רחוקה ממנו שתבא לידו. כדאי הם הגאונים רבינו האי ורב אחא שאמרו דאם קבעה מיד בבית אחר, לית לן בה לסמוך עליהם בשעת הדחק". ונלמד מדבריו שמוסיף את הפרט שצריך לקבוע בבית החדש 'מיד' דווקא, ואז יועיל בדיעבד.

וכתב בערוך השולחן (ס"ג): "ואע"ג דבציצית קיי"ל מתירין מבגד לבגד, מזווה שאני שגורם למזיקים שיבואו [עי' ב"י], מיהו יכול לתבוע דמיהן מהנכנס לדור בתוכה, ואף אם זה הנכנס אינו רוצה לשלם מ"מ אסור לו ליטלן. ויש מי שרוצה להתיר ליטול המזוזות גם מבית ישראל כשיצא, אם אין לו להשיג מזוזות למקום שנכנס שם [פ"ת בשם ברכ"י] וצ"ע"

גם בארחות חיים יו"ד (עמוד קצג) כ' וז"ל, וכתב אחד מהמחברים ז"ל, דאי אית ליה בית שלו או של שכירות לאותובי ביה, אז מותר לנטלה מבית זה כשיצא ממנו, אפי' יכנס שם ישראל אחר, ולהניחה בבית האחר שלו. אבל אי לית ליה בית אחר אסור. ומעשה באחד שנטלה וכו', כיון שאינה צריכה לו שהרי אין לו בית אחר להניחה. עכ"ל. והנמקי יוסף בהלכות קטנות (סוף הל' מזווה) כ' וז"ל, וכתבו בשם רב אחא משבא ז"ל, דה"מ בדלא קבע לאלתר בבית אחר, אבל אי קבע לאלתר בבית אחר מותר ליטלה. כדאמרי' מתירין מבגד לבגד. וצ"ע. עכ"ל. ע"כ. וכ"כ האגודה (שם סי' לד) שנהגו לאסור כתי' בתרא של התוס'.

ד.

ונראה כעת בשו"ת האחרונים.

בשאלה דומה בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' פב): "וע"ד שאלת חכם. שחקר אם רשאים ליטול מזוזה מבית שבעליו נועלים אותה על כמה ירחים ולקבוע המזוזה במקום אחר. הן כבר ראה עינו יפה בפתחי תשובה בשם בר"י - דעת השאלות דר"א - דכמו דקיי"ל דמתירים ציצית מבגד לבגד כך מזוזה שרי למישקל מבית לבית.

והוא בסי' קכ"ו. ופי' רבינו הטעם דהא דאסור ליטול ציצית מן הבגד ומזוזה מן הבית משום בזיון המצוה היינו בזיון הציצית והמזוזה. וא"כ כשמטילים אותם בבגד אחר או בבית אחר אין לנו בזיון למצוה. והא דקאסר רב להתיר מבגד לבגד היינו משום בזיון המצוה בזה השעה עד שמטילים לבגד אחר. כ"ז מבואר בשאלות שם.

אבל דעת רבותינו התוס' במנחות (מ"א ב) ד"ה רב משום דאין לבטל מצות הטלית מש"ה אין תועלת במה שמטילים הציצית בטלית אחרת. ושמואל מתיר כמבואר בתוס' שם הטעם ובחיבורי הע"ש אות ה' ו' בארנו בס"ד.

וע"ד דקיי"ל כשמואל סיימו התוס' שם ולא דמי למזוזה.

מבואר דמזוזה אסור ליקח באופן שלא ידורו בה ולא יטילו מזוזה אחרת. וכמו לענין ציצית דמטילים מבגד לבגד היינו באופן שהבגד הראשון ישאר ביד בעליו בלי ציצית ויהא מונח בקופסא. בזה האופן אסור במזוזה.

והא דאי' בב"מ (ק"א) דאסור ליטול המזוזה כשמשכירים אותה לישראל רבותא הוא. דאפ"ה אסור אע"ג דהשוכר יטיל מזוזה ולא יהי' הבית בטל ובציצית כה"ג אם ימכור הבגד לאחר שרי להסיר הציצית. אבל בבית אסור.

וע"ז נתנו טעם בב"מ שם וכשנוטלה כאלו מזיק אותן שידורו בבית. פי' לא מיבעי אם אין אדם נכנס לדור שם ודאי אסור משום שמסכן הבית. - וזהו שכ' בשבת (כ"ב א) בד"ה א"נ 'מזוזה שאני שעשוי' להציל מן המזיקין' - פי' באשר לא יהי' מזוזה ויסתכן הבית, אבל כשאחר נכנס וקובע בה מזוזה מ"ט אסור? -

ע"ז כתבו התוס' דנראה כאלו מזיק אותן שידורו בבית ואפילו אם תומ"י יבא רעהו לדור בו ויקבע מזוזה אסור משום לא פלוג. וכמ"ש מעכ"ת נ"י.

אבל להניחה בלי מזוזה אסור עפ"י הדין לשיטת התוס'. אע"ג שהיא פטורה עפ"י דין מכ"מ אסור לבטל הבית ממצוה שהי' בה וביותר שיגרום בה סכנת מזיקין.

היוצא מכ"ז דלשיטת התוס' אסור מן הדין ליטול המזווה בין שנועלה בין שמשכירה לישראל. ורק כשמשכירה לנכרי נוטלה בידו כדתניא בב"מ שם.

ולשיטת השאלות דמתיר, מיירי הברייתא כשאינו מניח המזווה במק"א. אבל כשמניחה במק"א לעולם שרי והיא דבאמת דקדקו התוס' דמזווה אינו דומה לציצית. דאסור כשנועל הבית למדו מדתניא ומנכרי נוטלה בידו ולא תני אם אינו משכירה לישראל נוטלה כו'. אלא אין שום נ"מ אם משכירה לישראל או לא. וזה ברור. עכ"ל בשו"ת הנ"ל בנוגע לענינו.

ובשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' צח) כתב:

"ונראה טעם לתקנת חז"ל, דלכאורה היכן מצינו שצריך לדאוג עבור חבירו שיכנס בבית זה שלא יוזק והרי ביד השני להניח מזווה, ואמאי אסור לו ליטול.

וי"ל לפמ"ש סנהדרין (ע"ג) מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל "לא תעמוד על דם רעך". ופריך והא מהכא נפקא - מהתם נפקא - אבידת גופו מנין ת"ל והשבותו לו. - ומשני אי מהתם הו"א ה"מ בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא - קמ"ל ע"כ.

ונחלקו הפוסקים דהיכא דטרח ואגר והצליח לאחר שהצילו אי שקיל מניה. דדעת הרמ"ה ביד רמה דמסתברא לן דהיכא דטרח ואגר אגורי ואצליח - שקיל מניה. דע"כ לא חייביה רחמנא אלא למיטרח ולאגורי אבל אצולי בממוני' לא.

והמאירי כתב דאע"פ שאסור לאדם להציל עצמו בממון חבירו - דוקא שלא מדעת בעלים, אבל בעלים עצמם חייבים להציל חבריהם, ומשמע לכאורה דאין משלם לאח"כ.

ועיין חדושי הרשב"א ב"ק בתנאי שהתנה יהושע ד"התועה בין הכרמים מפסיג ועולה מפסיג ויורד, אבל צריך לשלם" - וי"ל דהתם כיון דבעצמו מפסיג ועולה חייב לשלם, אבל היכא דבעל הממון הוציא הממון אפשר דהכ"נ דפטור, ולא הוה בכלל תנאי יהושע.

ובזה נמי מובן דברי הגאון מובא בספר האשכול ה' מזווה וז"ל "וכתב הגאון, אם יצטרך היוצא לאותה מזווה במקום אחר - נוטלה ויוצא. וכ"כ רב אחא : הנ"מ דאסור למשקל היכא דלא קבע מזווה בשעתא בפתחא אחרינא, אבל היכא דבעי למשקל מהאי פתחא ומקבעא בפתחא אחרינא שרי וכו'.

ולהנ"ל אתי שפיר כיון דבעי מזווה זו לעצמו וצריך המזווה להציל עצמו מנזקין חייך

קודמין לחיי חבריך, והגם שיש לומר שהשני ישלם לו אבל כל שלא ישלם ועכ"פ למ"ד שאינו מוציא בדיינים ולכן ס"ל לגאון ז"ל דנוטלה כה"ג וי"ל.

ומיהו בא"ח (לוניל) הל' מזוזה פי' טעם אחר שאסור ליטול המזוזה ע"ש (הובא לעיל)

ולדעת הנמק"י בשם הריטב"א דכיון דחיילא קדושת שכינה בבית זה אין לסלקו ע"ש, ועיין רש"י ריש בכורות שלא להפקיע קדושה ועיין תוס' שם נמי אתי שפיר המחלוקת, והבן כי קצרת.

והיות כי נתעכב המכתב חשבתי להוסיף עוד בענין זה מה שדקדקתי בלשון הגמ' ב"מ שכתבו 'וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא ומנכרי נוטלה בידו ויוצא ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא וקבר אשתו ושני בניו', והנה לשון בידו הוא מיותר ומכופל, לכאורה דהיל"ל וכשהוא יוצא לא יטלנה ויצא, ומעשה באחד שנטלה ויצא מה לו דוקא בידו, והי' לכאורה ראי' מזה לדעת השאילתות דדוקא ליטלה בידו ואין לו צורך בה להניחה במקום אחר אז אסור ליטלה אבל אם צריכה להניחה בבית אחר הו"ל כמבגד לבגד, כיון שיש לו בו צורך. ומבגד לבגד נמי כשארין לו בו צורך לכתחילה אין מטילין.

וקצת נראה ראי' מהא ד"שנים שהלכו בדרך ולא היה להם אלא ביד אחד קיתון של מים, נחלקו בו - בן פטורה ס"ל מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתתו של חבירו, עד שבא ר"ע ודרש חיך קודמים לחיי חבריך (ב"מ ס"ב ע"א).

ומעתה - לא מיבעיא היכא דהשוכר יוצא מן הבית ואין לו מזוזות אחרות שהוא בכלל חיך קודמין לחיי חברך, הגם דצריך לחוס גם על אותן שידורו בבית לאחר שיצא הוא ולא יזקו - מ"מ כיון דאין לו מזוזות אחרות הרי במקום שיכנס הוא הרי שם נמי יכנסו המזיקין ויזיקו אותו וא"כ ודאי גם במזוזה הדין דחיך קודמים לחיי חברך.

אלא - אפילו אפשר לו בטרחה יתירה לקנות מזוזות אחרות, אבל כיון שצריך לטרוח ולקנות וגם מי שיכנס בדירה אחריו, יכול לטרוח כמותו א"כ מ"ש איהו שצריך לטרוח בשביל חבירו ואשתו ובניו שלא יזוקו, ולא יטריח חבירו עבור עצמו ומשפחתו וילך ויקנה לעצמו מזוזות, ואתי שפיר דברי השאילתות.

ומיהו שיטת האחרונים החולקים וס"ל דאפילו כה"ג אין ליטול - י"ל כיון דמזוזה יש בה ב' ענינים אחד שמירת הבעל הבית ואחד שמירת הבית וקדושתו וכמ"ש הנמק"י, וא"כ הגם שיוכל ליטול המזוזות ולהניחם בבית אחר, אבל קדושת הבית אין לו לבטל.

ובפרט דיש לומר דכמו בקדושת הגוף גוף ישראל יתקדש יותר משל עכו"ם ומקבל

טומאה יותר מפני קדושתו, הכ"נ בית ישראל שעשה לו מזווה עלול יותר למזיקין אם נוטל המזווה מבית עכו"ם או בית שלא הי' עליו מזווה - שהרי ע"י קדושתו נותן יניקה יותר להמזיקים שהם מחפשים ליכנס במקום קדושה, ולכן אין ליטלה אפילו כה"ג שצריך לו וצ"ע. ועיין ספר האשכול הל' מזווה וכנראה דס"ל דנטילת מזווה הוא בשביל בזיון וכיון שנוטל להנחה במקום אחר ליכא בזיון ע"ש.

עד כאן לשונו בשו"ת הנ"ל.

ועד כאן כמה שיטות האחרונים להלכה. ועכ"פ נראה ברור שאליבא דהילכתא הוא ב'גדר סכנה' וחמירא סכנתא מאיסורא.

ה.

ולאחרי כל הצעת הדברים מהראשונים והאחרונים ועד לפס"ד וכו' עדיין אינו מובן חומרת העונש שבזה.

דגם אם ננקוט שהוא מזיק חברו וכו' - צ"ב, דהיכן מצינו ש'מזיק לחבירו' בענין זה שאינו גשמי וכו' (שלכן אין לחייבו ממון על זה) שיקבל עונש כל כך חמור 'קבר אשתו ושני בניו'!?

ובפרט שמל' הגמ' אין נראה שום חילוק אם צריך המזווה לעצמו או לא, וכנ"ל. אף שכנ"ל משו"ת משנה הלכות דייק יפה הל' "בידו" שלא באמת היה צריך לה.

וי"ל בזה בדרך אפשר ובדרך החידוד וכו', ובהקדים דיוק נוסף :

מדוע קבר אשתו ושני בניו, דנוסף על זה שקשה להבין את עצם העונש, יש להבין מדוע מודגש כאן הקבורה. היה לו לכתוב ומתו אשתו ושתי בניו.

ומשמע שההדגשה כאן היא לא על מה שארע (לו ולהם) 'מתו אשתו ושני בניו', אלא על מה שארע רק לו - וקבר אשתו ושני בניו. וטעמא בעי?

ואף שהוא הוא החוטא ולכן מדגישים מה ארע לו, אבל הא גופא צ"ב, מדוע לא נענש הוא במיתה וקבורה...

ויש לומר עפ"י מה שמצאנו בש"ס ומדרשים, פעם אחת נוספת הלשון "קבר אשתו ושני בניו" :

בסוטה יג נאמר : "א"ר חמא בר' חנינא כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו רבי אלעזר אומר אף מורידין אותו מגדולתו

דכתיב (בראשית לח, א) ויהי בעת ההיא וירד יהודה רבי שמואל בר נחמני אמר אף קובר אשתו ובניו דכתיב (בראשית לח, יב) ותמת בת שוע אשת יהודה וגו' וכתוב וימת ער ואונן"

וכ"ה בבראשית רבה פ"ה ג: "ר' יהודה בר סימון ורבי חנין בשם ר' יוחנן: כל מי שהוא מתחיל במצוה ואינו גומרה קובר את אשתו ואת בניו. ממי אתה למד? מיהודה. "ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו" – היה לו להוליכו על כתיפו אצל אביו. מה גרם לו? קבר אשתו ובניו"

ובשינויים קלים מופיע גם במדרש תנחומא:

"אמר רבי ינאי: כל המתחיל במצוה ואינו גומרה קובר אשתו ושני בניו. ממי אתה למד? מיהודה, שנאמר: "ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו". ישבו לפרוס על הפת, אמר להם: הורגים אנו את אחינו ומברכים? שנאמר: "ובוצע ברך נאץ ה'" (תהלים י ג). לכך כתיב: "מה בצע וגו' לכו ונמכרנו לישמעאלים". ושמעו לו שהיה מלך, ואילו אמר להם להחזירו אל אביו היו שומעין לו. אלא התחיל במצוה ולא גמרה. לפיכך, המתחיל במצוה יהא גומר את כולה".

ועפ"ז יש לומר (בדא"פ כמובן) שכאן בנדון המזווה שמופיע אותו הלשון 'קבר אשתו ובניו' הוא ג"כ בבחי' 'מתחיל במצווה'.

כי קבע מזווה בביתו הראשון והחיל בה קדושה (כד' הריטב"א) ובעצם אפי' המשיך ועשה 'החלת קדושה' גם בבית השני שאליו הלך. ורק ש'לא גמרה' כי יצא מהבית בלא לוודא את המשך החלת הקדושה, שפעולתו זו היא היא הגורמת את ריבוי המזיקין, יותר מאשר לא היתה שם המזווה כלל ועיקר.

וכנ"ל מד' ה'משנה הלכות' שבהיות שנסתלקה ההקדושה – אזי המזיקין הם בריבוי יותר.

וזהו כדוגמת יהודה ויוסף. שהתחיל במצווה היינו התחיל להביא קדושה לעולם על ידי המצווה, ולא גמרה. ואז המזיקין על האדם הם בריבוי יותר. ואולי י"ל עוד יותר, ובזה גם יתורץ ההדגשה 'וקבר אשתו ובניו' ולא ומתו אשתו ובניו:

כי י"ל שבעצם המזווה אכן פעלה עליו שמירה, ואכן האריך ימים בביתו החדש, [כי הרי לכו"ע 'מקרא נדרש לפניו', ויש סמיכות פסוקים "וכתבתם על מזוזות ביתך" – למען רבו ימיכם (וימי בניכם)]

רק שלא כדרך כל הארץ נענש ש'קבר אשתו ובניו', שאין זה דרך הארץ אבל לא עצם

הפרט שמתו בניו, אלא שבאריכות ימיו של זה לא היתה שלימות ודרך כל הארץ, כי הוא קברם שזה אינו מדרך הארץ, שאב (ר"ל) קובר אשתו ובניו.

וכשם שאצל יהודה מיתתם של בניו היתה כמפורש בתורה 'ויהי ער רע בעיני ה' וימתהו ה', ואם כן, לכאורה אם הם היו רע "בעיני ה'" - מדוע מיתתם קשורה ליהודה ולהעדר השלמת המצווה שלו? - אלא שזכותו של יהודה לא עמדה לו שנענש הוא, שקבר אותם היפך דרך הארץ ושלמות האדם.

ולהעיר גם מביאור המהר"ל (בחידושי אגדות לסוטה יג) :

"וביאור דבר זה, כי כאשר מתחיל במצוה, ראוי לגמור המצוה, ואם אינו גומר המצוה, דבר זה נקרא ירידה, ולכך מורידין אותו מגדולתו.

ולמ"ד אשתו ובניו מתים, פירושו כי אשתו ובניו הם לאדם השלמתו כאשר ידוע, כי מי שאין לו אשה אינו אדם שלם, וכן כאשר אין לו בנים אינו אדם שלם, וכאשר יחטא ופוגם בהשלמה, שאינו משלים הדבר אשר ראוי להשלים ונמצא שהוא חסר השלמה, וכאשר חסר השלמה, אשתו ובניו, שהם השלמה אל האדם, מתים ג"כ.

אבל לא אמר שאינו זוכה לאשה ובנים, כי דבר זה מה שהתחיל כבר, היה ראוי להשלמה, והרי הוא מבטל ההשלמה מן המצוה, ולכך אמר אשתו ובניו בטלים, שמתים" עכ"ל.

אבל לפי הביאור זה דהמהר"ל אינו מדויק כ"כ הלשון קבר ולא מתו. ולהנ"ל מובן.

ועוד יש להוסיף דלפי ביאור הנ"ל מובן שאי"ז קשור להנאמר בגמ' שבת ב"עוון מזוזה וכו' מתים", ששם הוא בבניו הקטנים דווקא, ומטעם שמירה וכו' כשלא קובע בכלל. אבל כאן העונש עליו שהוא קובר וכו"ל.



הערות בסוגית מהלך כעומד

הרב שלום דובער טייכטל שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

אמרינן בגמ' (שבת ה, ב): "ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ובן עזאי פוטר בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג דחייב".

והיינו שנחלקו בן עזאי וחכמים בדין דמהלך אי הוי כעומד אם לאו. ומקשה הגמ' על שיטת רבנן, איפה מצינו כגון דא שמתחייב כשמוציא דרך מקום פטור.

ב.

והקשה הפני יהושע¹, וז"ל: "לכאורה יש לדקדק אמאי לא נקיט לפלוגתייהו איפכא במוציא מחנות לסטיו דרך פלטיא דרבנן פטרי דמהלך לאו כעומד דמי ובן עזאי מחייב והכי הוי שפיר למיתני כח דהיתירא אליבא דרבנן לשיטת רוב הפוסקים שפסקו כחכמים".

והיינו שמקשה הפנ"י, דלכאורה היה עדיף לשנות המקרה שיצא מרה"י למק"פ דרך רה"ר, ואז לרבנן פטור כי לא נח ברה"ר ולבן עזאי חייב כי נח ברה"ר. וזה עדיף משום שהוא כח דהיתירא דחכמים פוטרם.

ויש להוסיף לחיזוק קושיתו ממה שהקשו התוס' וז"ל: "קשה לר"י מה צריך להאי טעמא לימא בשלמא לבן עזאי לא אשכחן כה"ג דמיחייב כדפריך מהא טעמא לרבנן". והיינו דהוקשה להם, מדוע צריכה הגמ' לבאר טעם מיוחד לבן עזאי, במקום לומר בפשטות שלבן עזאי פטור כי לא מצאנו כה"ג דחייב.

1. בד"ה ת"ר.

והנה, באם היה המקרה מרה"י למק"פ דרך רה"ר כמו שכתב הפני יהושע – מובן מדוע צריכים לומר את הטעם שלבן עזאי מהלך כעומד, שהרי בכגון דא הוא המחייב, וע"כ דהוא משום מהלך כעומד. [ובכלל כזה מקרה לא עוברים דרך רשות אחרת לפני רשות החיוב אלא מיד מרה"י לרה"ר]. וא"כ עוד יותר קשה מדוע לא העמידו בכגון דא.

ג.

ובאמת שרמזו לזה הפני יהושע בתירוצו שלפני האחרון, שכתב שהטעם לכך שהעמידו בכזה אופן הוא כי אם לאו סד"א שהמעביר דרך סטיו לפלטיא פטרי רבנן כי לא מצינו כהאי גוונא שחייב וכמו ששקיל וטרי בגמ' להוכיח שחייב, ועל כן נקטה הגמ' בכזה אופן לאשמועינן גם ענין זה. ולפי זה הרי אדרבה, דבדווקא הובא מקרה שהוציא דרך מקום פטור, להשמיענו שחייב גם בכגון דא.

[עוד תירץ הפני יהושע (בתירוצו האחרון), שמה שאמרינן בכל מקום כח דהיתירא עדיף הוא רק כשמותר לכתחילה משא"כ כאן שכל מחלוקתם רק לענין חיוב חטאת אך לכו"ע אסור לכתחילה, ואם כן עדיף להעמיד במקרה שחכמים מחייבים חטאת ולא אמרינן שהוא מביא חולין לעזרה].

ד.

אמנם לכאורה יש לעיין בתירוצו הראשון שכתב הפני יהושע, והוא, שבמקרה שהעביר מרה"י לרה"ר, הרי על כרחך שהעביר גם ד' אמות ברה"ר שהרי סתם רה"ר ט"ז אמה, וא"כ גם לרבנן חייב. ואין כאן מחלוקת כלל. ואף שלרבנן לא אמרינן מהלך העומד, ואיך יתחייב – מתורץ הפנ"י, דמאחר וכל הדין דמעביר ד"א ברה"ר הוא הלכתא למשה מסיני לכן "אפשר דבכל ענין מחייב לא שנא מהלך ולא שנא עומד"².

ודבריו תמוהים במאוד לכאורה, דמה יועיל לנו לומר שלרבנן בין מהלך ובין עומד חייב במעביר ד' אמות ברה"ר, והרי עיקר הבעיה היא בהנחה שלאחר ד' אמות, וכמו כן בעקירה שלפני ד' אמות, דכדי להתחייב בהעברה צריכים לעקור ולהניח, ומאחר והוא הולך לא הייתה כאן לא עקירה ולא הנחה, ומה יועיל מה שבתוך ד' אמות – ששם נאמרה ההלכה למשה מסיני – מחייב בין מהלך בין עומד?³

2. אלא שממשיך הפנ"י וכותב דאף את"ל שע"כ רבנן סוברים שלא אמרינן מהלך כעומד כדמשמע בכל דוכתי מ"מ אפשר לתרץ כדלעיל. ולקמן נעמוד על עצם תירוצו.

3. ובכל אופן, ע"פ דברי הפנ"י תתורץ קושיא נוספת: מדוע לא העמידו במעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר. והנה שיטת התוס' בעירובין לג, א, דבמעביר ד' אמות ברה"ר גם אם עקר והניח ברה"י חייב. וע"פ מה

יתירה מזו: כל חידושו של בן עזאי דמהלך כעומד, הוא בעיקר לענין הוצאה, משא"כ לענין העברה דד' אמות, הרי אדרבה בן עזאי יודה ששם לא חל כלל זה, וגם אם מהלך כעומד חייב, כפי שכתבו התוס' במפורש, ואם כן מדוע צריכים רבנן לחדש שגם בעומד חייב במעביר ד' אמות ולא להסתפק בכך שלשיטתם מהלך לאו כעומד, ולכן במהלך נאמר הדין דהלכה למשה מסיני. ולאידך מה יועיל להם בכלל להודות שגם בעומד יהיה חייב, והרי בין כך לאחר ד' אמות לא נח (בנידון דידן) ועדיין אין כאן סיבה לחייב?

ה.

ואולי אפשר ליישב את דברי הפני יהושע (אם כי בדבריו לא משמע כן), שבהא דאמרינן דד' אמות ברה"ר הוי הלכה למשה מסיני, ושלכן מחייב בכל גוונא בין מהלך בין עומד – זה כולל גם שיתחייב בין עקר בין לא עקר, בין נח ובין לא נח. ובמילים אחרות: ההלכה למשה מסיני כולל גם את המעביר ד' אמות ברה"ר בלי שעקר או הניח. ולפי זה יצא חידוש, דההלמ"מ הוא גם לגבי חוץ לד' אמות, לענין העקירה וההנחה, מאחר וזה בשייכות לחיוב בתוך ד' אמות.

אלא שמדברי התוס' יש להוכיח להדיא שאינו כן. שהרי התוס' הסתפקו על זה עצמו בקשר לבן עזאי, וז"ל: "ורבי"א מספקא ליה כיון דבד' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי אף על גב דבעלמא כעומד דמי לבן עזאי..." האם חייב אם "לא עמד חוץ לארבע אמות כגון שנטלה אחר מידו אם אמרינן מהלך כעומד דמי חוץ לד' אמות אם לאו".

[ובאחרונים ביארו בדברי התוס', שספק זה הוא המשך לספק שלפני זה – אם עמד לפוש באמצע ד' אמות האם חייב לבן עזאי. והספק בזה, אם החידוש לבן עזאי הוא דבתוך ד' אמות לא אמרינן כלל מהלך כעומד, ואז כשעמד בתוך ד"א בודאי שיתחייב. ולפי זה כשיוצא לאחר ד' אמות עדיין נחשב כמהלך באותו רגע ואין זו הנחה להתחייב. או דילמא החידוש הוא שגם אם הוי כעומד מ"מ חייב, ואם כן גם בעמד לפוש חייב, וכמו"כ כשיוצא מחוץ לד' אמות נחשב כעומד והוי הנחה להתחייב].

ולפי מה שביארנו לעיל, אין מקום לספק, שהרי זהו חלק מההללמ"מ, שאין צורך בעקירה והנחה מחוץ לד' אמות ובודאי חייב [ולא מיבעי להצד שלבן עזאי מהלך כעומד גם בתוך ד' אמות, דאז בודאי שחייב מחוץ לד' אמות, אלא גם להצד שמהלך לאו כעומד

שכתב הפנ"י שבכל רה"ר יש בפשטות ט"ז אמה, ונמצא מעביר ד' אמות, לכן גם לרבנן יהיה חייב ושפיר לא העמידו באופן זה.

4. ראה בחידושי חתם סופר על התוס'. שפת אמת על התוס'. ועיין בחידושי רע"א על התוס'.

בתוך ד"א מ"מ לענין הנחה לא בעי שיהא כעומד משום הללמ"מ]. ומדוע הסתפקו התוס'.

ולא נותר אלא לומר, שאולי חידוש זה בהללמ"מ, נאמר רק לרבנן ולא לבן עזאי. והיינו דרך לרבנן לא בעי עקירה והנחה מחוץ לד' אמות ולא לבן עזאי. ודוחק.

ג.

אמנם ע"פ מה שביאר החזון יחזקאל (שיובא להלן), אולי אפשר לבאר, שכל הצד לומר שמשום הלכה למשה מסיני לא בעי עקירה והנחה – הוא דוקא להצד בתוס' שמהלך כעומד בתוך ד' אמות ואעפ"כ חייב, דרך לצד הזה אכן נאמר הלכה למשה מסיני שלא בעי עקירה והנחה (- כפי שנבאר להלן). אך להצד שההלמ"מ הוא שמהלך לאו כעומד בתוך ד' אמות, אזי לא אמרינן שלא בעי כלל עקירה והנחה. ובאם ננים הדברים, אזי יובן שפיר שאכן גם בזה עצמו הסתפקו התוס', עד איפה נאמרה ההללמ"מ. ולפי זה א"ש מה שכתב הפני יהושע, שאולי לחכמים יהיה חייב – אם נכריע כפי הצד בתוס' שגם על זה נאמרה ההללמ"מ (שלא בעינן הנחה ועקירה).

והביאור בזה:

דהנה, בביאור שיטתו בן עזאי כתב החזון יחזקאל, וז"ל: "ולכאורה קשה לבן עזאי נהי שסבירא לי' מהלך כעומד דמי, אבל כיון שדרך הוצאה בכך יהא חייב, דומיא היכא שהוא עומד לכתף שהוא חייב, ולא מיחשבה הנחה בסטיו שעמד שם לכתף, כיון שדרך הוצאה בכך?

"ויש לומר אי אמרינן מהלך כעומד דמי, היינו לא כמו שהוא הולך ונעקר ממקומו ואחר כך הוא עומד מהילוכו ונח, אך בכל תנועת רגלו שהוא מניע אנו רואים אותו כאילו עדיין עומד במקומו הראשון, יען שתמיד כשהוא פוסע ברגלו אחת במקומה עומדת ונמצא שאין כאן עקירת גופו והחפץ בבת אחת".

והיינו שמבאר החזון יחזקאל, ששיטת בן עזאי היא שהאדם ההולך הוא לעולם נח, ואין רגע וזמן שהוא עוקר ממקומו, כי גם כשעוקר רגלו אחת הוא עדיין נחשב עומד במקומו הראשון מצד רגלו האחת, ולכן אף אם החפץ עוקר – הוא עצמו לא עקר. אך שיטת רבנן היא שגם כאשר עומד על רגלו אחת, מ"מ על ידי עקירת רגלו שני' נחשב שאינו עומד אלא זו ממקומו, ועד"ז כתב האבני נזר⁵.

5. וז"ל: "מחלוקת בן עזאי עם חכמים אינו אם עמידת רגלו אחת הוי עמידה, דהא ודאי דהוי עמידה

ז.

והנה על סברת החזון יחזקאל יש להקשות קושיא אלימתא, והיא דלכאורה לפי דבריו יוצא שאין כאן שום עקירה והנחה שנעשתה לשיטת בן עזאי, שהרי הוא לעולם עומד, ולעולם לא עקר לגמרי, ואם כן איך יתחייב בהוצאה ובהעברה?

איברא, דלענין הוצאה אפשר ליישב דמכל מקום "עקירת רשויות" יש כאן. ונצטרך לומר שבן עזאי ס"ל כשיטת הראב"ד, שהמגרר חפץ מרשות לרשות חייב אף ללא עקירה והנחה כי העקירה מרשות לרשות נחשבת עקירה והנחה גם לחפץ. ועד"ז כשמוציא בידו מרשות לרשות, עקירת הרשויות מהווים עקירה גם לחפץ, ועל כן חייב אף אם לא עקר ולא הניח⁷.

ועפ"ז א"ש שאם נאמר שלבן עזאי עקירת רשויות הוי עקירה, שוב לא קשה איפה עקר ואיפה הניח. אך כל זה לענין הוצאה, אך מה נאמר לענין ההעברה ששם לא שייך הדין דעקירת רשויות?

דאפילו לענין עבודה איתא שבת רגלו אחת על הרצפה ורגלו אחת על האבן רואין כל שאילו ינטל האבן יוכל לעמוד ברגלו אחת על הרצפה כשר. הנה דעמידה ברגלו אחת הוי עמידה.

על כן סבירא ל' לבן עזאי מהלך כעומד דמי כיון דלעולם הוא עומד על רגל אחד. ולעולם נחשב הוא עומד במקום עמידת רגלו האחד. ומשעת עמידת אגלו הימנית עד שעת עמידת רגלו השמאלי נחשב עומד במ-קום עמידת רגלו הימני וכו' וברגע עמידת רגלו אחד ועקירת רגלו שני נחשב עקירה ממקום רגלו שעקר והנחה במקום רגלו שהניח. וחכמים ס"ל כיון דגוף האדם נייד כשהוא מהלך אף שעמידת רגל אחד הוי עמידה כיון שגופו נייד לא הוי הנחה, "ע"כ.

אלא שמה שכתב בתוך דבריו שעמידת רגלו אחד ועקירת רגלו שני נחשב עקירה והנחה – לא זכיתי להבין. דמלבד זאת שזה סותר את כל ביאורו בבן עזאי שהוא תמיד עומד במקומו ולא זו, ואם כן איזו מין עקירה היא זו אם נחשב הוא עדיין עומד, הנה צריך ביאור בעצם הסברא מדוע ייחשב עוקר אם זהו רק אם רגל אחד. ובשלמא לרבנן שהוא כלל לא נחשב עומד כי באופן כללי הוא זו – ניחא, אבל לבן עזאי איך שייך כאן ענין עקירה לפי סברא זו. וצ"ע.

6. ולכאורה זהו רק אם נאמר שחפץ הנמצא ביד אדם או המונח על גופו נחשב כמונח בארץ, ואכ"מ. ועיין בלשון הזהב דף ה, א על התוס' ד"ה "ה"מ" קטע המתחיל "נלענד" ובראש יוסף שם ד"ה ידו של אדם.

7. ויומתק יותר על פי שהוכיח בברכת שמעון, דעל אף שבשיטת רבנן נחלקו אם ס"ל כשיטת הראב"ד שישנה לעקירת רשויות [משום קושיית הרמב"ן שהוכיח נגד דברי הראב"ד מהברייתא ד"המפנה מזוית לזוית" דמשם מוכח שאין עקירת רשויות דאם לאו מה אכפת ל' מעקירה ראשונה של היתר הרי ישנה לעקירת רשויות], מ"מ לשיטת בן עזאי כ"ע מסכימים שס"ל להדין דעקירת רשויות [שהרי בין כן חולק הוא על הדין ד"המפנה מזוית לזוית" כי אם אמרינן מהלך כעומד מה אכפת ל' מעקירה ראשונה של היתר והרי עקר שוב כשעמד]. ובזה תירץ קושיית האחרונים איך יתחייב בהוצאה לבן עזאי והרי אם מהלך כעומד הוי כמוציא חפץ וחציו בפנים חציו בחוץ, אך אם ישנה לעקירת רשויות לא קשיא, עיי"ש.

ח.

ועל כרחק צריכים לומר לפי סברא זו כפי שביארנו בפני יהושע – שזה עצמו נכלל בהלכה למשה מסיני, שחייב אף שלא עקר ולא הניח. אך כאן התווסף לנו, שבשיטת בן עזאי שמהלך כעומד מוכרחים לחדש שנאמרה הלכה למשה מסיני שלא בעיני עקירה והנחה באם מהלך כעומד, שהרי הוא לעולם עומד.

ומעתה י"ל, שכסברא זו נצטרך לומר רק באם החידוש הוא שגם בתוך ד' אמות אמרינן מהלך כעומד, דרק אז תשאל הקושיא שלכאורה אם מהלך כעומד נמצא שהוא לעולם עומד – כסברת החזון יחזקאל – וא"כ קשה איפה עקר והניח, ועל זה מחדשים שההללמ"מ על כרחק כולל גם הא דלא בעינן עקירה והנחה, דאם לאו לעולם הוא לא יתחייב, אך אם החידוש הוא שבתוך ד' אמות לא אמרינן מהלך כעומד, אזי נופלת קושיא זו, שהרי מאחר ומהלך לאו כעומד הייתה כאן עקירה, וגם הנחה יכולה להיות באם יניח בפועל ממש [ורק הנחה שמצד מהלך כעומד מחוץ לד' אמות לא אמרינן כי בתוך ד' אמות היה מהלך] ואזי יתחייב, ואם כן, שוב אין צורך לומר שההללמ"מ שאין בעיני עקירה והנחה.

ועפכ"ז א"ש סברת הפני יהושע.

ט.

ומדאיתנין להכי, נראה ליישב על פי דברי האבני נזר את דברי המהרש"א.

דהנה, התוס' הקשו, וז"ל: "וריב"א מספקא ליה כיון דבד' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי אף על גב דבעלמא כעומד דמי לבן עזאי אם חייב לבן עזאי אפילו עמד לפוש תוך ד' אמות אם לאו".

והקשה המהרש"א⁸: "ק"ק, אמאי לא מספקא לי' לריב"א נמי לר"ע בזורק ונח תוך ד' אמות, דכיון דבזורק ארבע אמות ברה"ר לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אע"ג דבעלמא כמי שהונחה לר' עקיבא אם חייב לר' עקיבא אפילו זרק ונח תוך ד' אמות אם לאו דדומיא דהכי מספקא לי' לבן עזאי במהלך כעומד אם עמד לפוש תוך ד' אמות".

והיינו שהמהרש"א מקשה מדוע לא הסתפקו התוס' גם לר' עקיבא בתוך ד' אמות מה הדין אם נח ממש, אם יתחייב, וכפי שהסתפקו התוס' לגבי בו עזאי בעמד לפוש.

8. על התוס' בד"ה בשלמא.

והחתם סופר כתב ליישב את קושיתו וז"ל⁹: "פשוט הוא, דהנה ספיקת ריב"א כך הוא, אי נימא דהלכתא גמירא הוה ברשות הרבים לא להוי מהלך כעומד אבל אי הוה כעומד באמת דהוה פטור, ואם כן הוא הדין בעומד לפוש, או דילמא הילכתא גמירא הוה אף אי הוה כעומד אפילו הכי חייב במעביר ועומד לפוש לפי זה נמי חייב. כל זה לפי בן עזאי משא"כ לר"ע אף אי הוה ההלכתא גמירא דבמעביר אף שקלוטה כמי שהונחה חייב אפ"ה בזורק ד' אמות אכתי יש לומר היינו במונח באוויר לא מהני הנחה וחייב משא"כ מונח בארץ מנ"ל לחייבו", ע"כ.

וכוונתו, שחידושו של בן עזאי הוא שמהלך הוא כעומד במציאות ממש, ועל כן באם בכל זאת מחייבים אותו בתוך ד"א הוא הדין בעומד לפוש. משא"כ לר"ע הרי קלוטה כמי שהונחה אין הכוונה שהוא ממש בארץ אלא הוי כמונח בארץ לענין דינא אך לפועל הוא מנוח באויר. וא"כ גם לאחר שמחייבים בקלוטה, בודאי שאין לחייב כשמניח ממש בארץ.

י.

וליישב דברי המהרש"א, י"ל בהקדס. דהנה דברי החתם סופר אינם אלא באם נאמר ששיטת בן עזאי שמהלך כעומד לפוש. וכן מוכח מתוך שיטת התוס' שהסתפקו לגבי עומד לפוש ומכאן שלמדו ששיטת בן עזאי היא שמהלך כעומד לפוש. וכן מוכח מלשון הרמב"ן שכתב "כיון שיצא כעומד לפוש דמי", הרי להדיא שהוא כעומד לפוש.

אך מצינו באחרונים שלמדו שלבן עזאי הוי כעומד לכתף ואעפ"כ חייב. והיינו שמחלוקת בן עזאי וחכמים היא גם בעומד לכתף אם חייב או לא. ונימוקם עמם, דמדוע שהמהלך יהיה נחשב כעומד לפוש יותר מהעומד לכתף¹⁰. וכן למד החפץ ה"י.

והנה, לעיל הובא ביאורו של האבני נזר במחלוקת בן עזאי וחכמים, שלבן עזאי לעולם נחשב הוא עומד על רגל אחת. והחזון יחזקאל כתב עד"ז, ותיריך עפ"ז קושיא הנ"ל, מדוע ייחשב מהלך כעומד לפוש ולא לכתף. ולכאורה הביאור בדבריו הוא, שלפי ביאורו יוצא שהמהלך לעולם לא עצר ולא עמד והוי כעין המשך מהנחתו הראשונה לפני שהלך שהייתה הנחה ממש, ואם כן הוא נחשב כעומד לפוש. משא"כ בעומד לכתף

9. בד"ה מהלך.

10. וכבר הבאנו לעיל שהקשה כן החזון יחזקאל.

11. אף שלפי זה יש להקשות, מדוע צריכים לומר שלרבנן מהלך לאו כעומד, נימא שמהלך כעומד אבל הוא עומד לכתף ועל כן פוטרים – הנה תירץ על זה בחפץ ה' דלרבנן כשהוא עוצר לכתף אפילו עומד לא הוי, ועומד הוא רק לפוש. דאלת"ה אלא לכו"ע לכתף חייב ונחלקו אם מהלך כעומד לכתף – רבי יוחנן דלא כמאן.

שעצר את הנחתו הראשונה ונח לכתף שהיא אינה הנחה ממש, ועל כן על ידי הנחה זו גרע והפסיק את ההנחה הנכונה ושוב אינו נחשב כמונח.

י"א.

והנה, בהמשך דבריו כתב האבני נזר שהמהרש"א לא סבירא לי' מסברא זו שההולך נחשב כמו שעומד כל הזמן על רגל אחת לבן עזאי אלא להמהרש"א צריך לומר "דחשיב כמונח לבן עזאי הוא בשעת עמידת רגלו אחד, ומשעת עמידת רגלו אחד עד שעת עמידת רגלו שני לא חשיב כמונח. ובאמת בשעת עמידת רגלו אחד עם גופו לא נייד שעדיין לא עקר רגלו שני רק תיכף אחר עמידת רגלו ראשון ומה שרואין שהאדם נייד תמיד הוא מחמת שתיכף הוא עוקר רגלו שני נדמה שתמיד הוא נד".

והיינו דלהמהרש"א, אין הפירוש שהוא לעולם עומד, אלא רק כששני רגליו עומדים הוא עומד. וכאשר רגל אחד עוקרת אזי אינו כמונח. אלא שלעולם ישנו זמן ששני רגליו עומדות על הקרקע ורק לאחר עמידת הרגל האחת השניה עוקרת. ועל כן לבן עזאי מהלך כעומד מצד עמידת שני הרגליים.

ולפי זה, הנה להמהרש"א לא נוכל לתרץ מדוע לא נחשב שעומד לכתף לבן עזאי כפי שתירץ בחזון יחזקאל, שהרי לדעתו אינו עומד לעולם, אלא תמיד עוקר ומניח, ואם כן שוב יוקשה מדוע גרע מעומד לכתף?

ועל כן נראה להוכיח מכאן שס"ל להמהרש"א שאכן לבן עזאי עומד לכתף חייב, ומהלך כעומד היינו כעומד לכתף, וכדברי החפץ ה'.

ובאם כנים הדברים נוכל להבין קושית המהרש"א על התוס'. דהנה, לשיטת המהרש"א שמהלך כעומד היינו כעומד לכתף – ודאי שאין מכך ראייה שהעומד לפוש בד' אמות יהיה חייב. ועל כן אם בכל זאת מסתפקים התוס' שמה גם העומד לפוש חייב [אף שאינו דומה למהלך כעומד. ואולי הסברא בזה, כי מאחר והוי הלכה למשה מסיני לחייב בעומד, לא שנא לפוש לא שנא לכתף], אזי שיסתפקו גם לרבי עקיבא כשנח ממש אף שאינו דומה לקלוטה כמי שהונחה. וד"ל.



דין מוקצה בכלי נשק שלא במקום סכנה

הרב נחום דובער קפלן שליט"א
משפיע בישיבה

א.

כתב המחבר בשו"ע או"ח הלכות שבת¹: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו . . בין לצורך מקומו . . אבל מחמה לצל, דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או שיגנב שם, אסור".

וממשיך שם²: "כלי שמלאכתו להיתר, מותר לטלטלו אפילו אינו אלא לצורך הכלי שלא ישבר או יגנב, אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלו".

דהיינו דאף ש"כל הכלים ניטלין בשבת"³ מ"מ אינם ניטלין אלא לצורך. ושלא לצורך כלל – אסורים בטלטול. ולצורך הכלי עצמו: כלי שמלאכתו להיתר – מותר בטלטול, וכלי שמלאכתו לאיסור – אסור.

והנה יש לדון בכלי נשק האם חשיבי כלי שמלאכתו להיתר או ככלי שמלאכתו לאיסור. דיש שכתבו⁴ שחשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור ויש שכתבו⁵ שדינם ככלי שמלאכתו להיתר.

[ופשוט שבמקום סכנה או חשש סכנה, או לאנשי הביטחון בעת משמרתם – מותרים בטלטול. והמדובר כאן הוא שלא בשעת סכנה או שלא בשעת המשמרת].

1. סימן שח סעיף ג. ומקורו במשנה שבת קכד, א.
2. סעיף ד שם.
3. משנה ריש פרק כל הכלים (שבת קכב, ב).
4. ילקוט יוסף קיצוש"ע סימן שח סעי' צו.
5. משיב מלחמה (להור"ש גורן) חלק ב סי' סא.

ב.

והנה קודם שנעיין בגדר כלי נשק, ראוי להדגיש שהדיון הוא לא רק האם מותר לטלטל כלי נשק לצורך עצמם (מחמה לצל), אלא גם האם מותר לטלטלם לצורך גופם ומקומם. דאם נאמר דהוּו ככלי שמלאכתו לאיסור – יהיו אסורים בטלטול אפילו לצורך גופם ומקומם.

דהנה כתב המחבר בהלכות שבת שם: "כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממוקצה חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה או של מילה, ואזמל של ספרים, וסכין של סופרים שמתקנים בה הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר, אסור לטלטלו בשבת ואפילו לצורך גופו או מקומו".

והיינו שאף דבר שיש עליו תורת כלי, הנה אם מקפידים שלא להשתמש בו בתשמיש אחר מלבד יעדו המקורי (מחמת יוקר הכלי וכיו"ב), אסור לטלטלו כלל בשבת ואפילו לצורך גופו ומקומו. וזה נקרא "מוקצה חסרון כיס".

והנה בדיון מוקצה חסרון כיס כתב רבינו הזקן בשו"ע שלו⁶: "וכל הכלים שעומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר, ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר, אע"פ שאינם לסחורה, אלא שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם, אסור לטלטלו בשבת אפילו לצורך מקומו . . או לצורך גופו . . וזהו הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס".

והיינו שלדעת אדה"ז⁹ דין מוקצה חסרון כיס אינו אלא (בכלים המיוחדים לסחורה

6. סימן שח סעיף א.

7. ומקורו מהמשנה והגמרא שם ריש פרק כל הכלים.

8. סימן שח סעיף ד.

9. והנה יש שרצו לומר שהמשנה ברורה חולק על זה.

דכתב המשנ"ב בסי' שח ס"ק ח: "ונראה דאם בימות החול הוי זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה חסרון כיס ואסור לטלטלה". והמדובר שם הוא בין בכלי שמלאכתו לאיסור ובין בכלי שמלאכתו להיות.

ומזה יש הרוצים להוכיח שהמשנ"ב חולק על דברי אדה"ז וס"ל שדין מוקצה חסרון כיס הוי גם בכלי שמלאכתו להיות.

אך כד דייקת שפיר נראה בפשטות שאין מוכח כלום מכאן.

דהמדובר במשנ"ב הוא בכלי שאינו מיועד לתשמיש ולטלטול כלל. כגון שעון קיר או תמונת קיר וכיו"ב שאין מטלטלים אותם כלל, לא לצורך מלאכה המותרת ולא לצורך מלאכה האסורה. ובכלי כזה שפיר

ובכללים שמלאכתם לאיסור. דבכללים שמלאכתם להיתר, אף שיקרים ביותר ומקפידים שלא להשתמש בהם תשמיש אחר מייעודו של הכלי, אין להם דין מוקצה חסרון כיס.

[ואף שיש החולקים על כך¹⁰, מ"מ לכאורה שיטת אדה"ז בזה מבוארת היטב:

א. סברא פשוטה היא. דהרי הטעם שאסורים בטלטול הוא כיון שאין ראויים לשום תשמיש בשבת. דהמלאכה המקורית שלהם אסורה בשבת, ולתשמיש אחר – הבעלים מקפידים שלא להשתמש. אך בכלים שמלאכתם להיתר, אף שהבעלים מקפידים שלא להשתמש בהם תשמיש אחר, מ"מ ראויים לשימוש בשבת מצד מלאכתם שלהם המותרת בשבת, כפשוט.

ב. וגם את"ל שעדיין יש להם דין מוקצה חסרון כיס, ואינם מותרים בטלטול אלא לצורך התשמיש המותר, משא"כ לצורך אחר (גופו, מקומו, צורך הכלי עצמו) אסורים כדין מוקצה חסרון כיס, מ"מ מהשולחן ערוך משמע שלא ס"ל הכי. דכל הדוגמאות המובאות בדברי השו"ע לכלים שיש להם דין מוקצה חסרון כיס, כולם הם כלים שמלאכתן לאיסור ואין אף דוגמא אחת לכלי שמלאכתו להיתר.

ויתירה מזו דגם הדוגמאות בש"ס ופוסקים כולם הם כלים שמלאכתם לאיסור, מלבד דוגמא אחת בגמרא לשיטת רש"י והמחבר בשו"ע השמיט את שיטת רש"י בזה ופירש כשיטת התוס'. דבגמרא¹¹ איתא: "אמר אביי . . . סכינא דאשכבתא . . . כיתד של מחרישה דמי" דהיינו שסכינא דאשכבתא נחשב כמוקצה חסרון כיס.

ובפירושו סכינא דאשכבתא מצינו ב' פירושים: רש"י כתב: "סכין של בית המקולין שהקצבים מקצבים בו בשר" (שחשיב כלי שמלאכתו להיתר, דאין איסור לחתוך בשר בשבת) אבל התוס' שם כתבו: "סכינא דאשכבתא סכין ששוחטין בו שמקפיד שלא

יש לומר (אף שאין מוכח כלל) שגם לדעת אדה"ז יש לו דין מוקצה חסרון כיס. וכמו שבכלים המיוחדים לסחורה, אף שמלאכתם להיתר, מ"מ יש להם דין מוקצה חסרון כיס גם לדעת אדה"ז כיון שאינם מיועדים לתשמיש כלל אלא לסחורה.

ולאידך, גם לדעת המשנ"ב יש לומר שבכלי שמלאכתו להיתר ומטלטלים אותו למלאכתו, אף שהוא יקר ביותר ומקפידים שלא לעשות בו שום תשמיש אחר (כגון גביע כסף לקידוש וכיו"ב) – אין לו דין מוקצה חסרון כיס ומותר בטלטול כדין כל כלי שמלאכתו להיתר.

וכדברים האלו כתבו גדולי הפוסקים בשו"ת באר משה (ח"ח סימן ע"ס"ג) ובספר ילקוט יוסף (הלכות מוקצה סי' שח ס"ק ב) ועוד.

10. בספר ילקוט יוסף הלכות שבת סי' שח ס"ק ב הביא הדעות החולקות ודן בזה באריכות ע"ש.

11. שבת קכג, ב.

תפגם". ובשו"ע הביא רק סכין של שחיטה דהיינו כפירוש התוס' ולא הזכיר כלל סכין של קצבים.

ואת"ל שדין זה הוא גם בכלי שמלאכתו להיתר, הו"ל לשולחן ערוך להשמיענו החידוש הגדול יותר, שגם כלי שמלאכתו להיתר יש לו דין מוקצה חסרון כ"ס. וא"כ נראה ברור לכאורה ששיטת המחבר בשו"ע כשיטת אדה"ז שאין דין מוקצה חסרון כ"ס אלא בכלי שמלאכתו לאיסור].

והנה לכאורה פשוט אשר כלי נשק הוה מסוג הכלים שמקפידים שלא להשתמש בהם שום תשמיש אחר. דכלי נשק הם מהכלים השמורים ביותר, הן מחמת יוקרם והן מחמת הסכנה.

ולפי זה יוצא שלמ"ד דכלי נשק הוה כלי שמלאכתו לאיסור, יש להם דין מוקצה חסרון כ"ס ואסורים בטלטול לגמרי¹². ולמ"ד דהוה ככלי שמלאכתו להיתר, אין להם דין מוקצה חסרון כ"ס ומותרים לטלטול לגמרי אפילו לצורך עצמן.

ג.

והנה בגוף הסברא האם כלי נשק נחשבים ככלי שמלאכתו להיתר או ככלי שמלאכתו לאיסור יש להבין, דלכאורה מה הסברא להחשיבו ככלי שמלאכתו להיתר והלא כלי נשק מיועדים לנטילת נשמה רח"ל או עשיית חבורה, והרי גם נטילת נשמה וגם עשיית חבורה הוי מלאכות האסורות בשבת¹³?

אלא שיש לומר ב' סברות שחשיבי ככלי שמלאכתו להיתר:

א. רוב מוחלט של כלי הנשק בעולם, בטח אלו שבידי ישראל, מיועדים לשימוש בשעת סכנה, דהיינו להכות אויב המהוה סכנה. ואם כן, אף שנטילת נשמה ועשיית חבורה אסורים בשבת, מ"מ במקום סכנה או חשש סכנה דרבים – מותר משום פיקוח נפש. ואם כן הוה ככלי שמלאכתו להיתר.

ב. יתירה מזו יש לומר. דבאמת רוב ייעודם של כלי הנשק אינו להכות את האויב אלא להרתיעו ולהטיל עליו אימה שלא ינסה להזיק. ופשוט שהרתעת האויב אינה מלאכה כלל ואם כן הוי תשמיש המותר בשבת.

12. ובספר שלמי יהודה פרק ד הל' טו כתב: "נשק הוא כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו" והיינו דאף דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, מ"מ אין לו דין מוקצה חסרון כ"ס. ותמוה מאוד.

13. משנה שבת עג, א, ברייתא שבת קז, ב וכן בגמרא שם, רמב"ם שבת פ"א ה"א, שו"ע אדה"ז סי' שטז סעי' יג-טז.

ונפקא מינה בין ב' הסברות היא איך נתייחס לכלים אחרים המותרים בשימוש מפני פיקוח נפש, כגון מכשיר החייאה, אמבולנס ושאר כלים ומכשירים כיו"ב:

דאם נאמר כסברא הא' אזי גם כלים אלו נחשבים ככלי שמלאכתן להיתר, כיון שמיועדים לשימוש בשעת סכנה ובשעת סכנה אין איסור כלל במלאכות אלו.

אך אם נאמר כסברא הב' הרי סברא זו היא רק בכלי נשק. משא"כ כלים אלו יהי' להם דין כלי שמלאכתם לאיסור.

ד.

אך לפי עניות דעתי נראה לדחות ב' סברות אלו. ופשוט שכל הבא לקמן אינו אלא לסברא ולפלפולא בעלמא, ולמעשה בפועל יש לשאול את הרבנים ומורי ההוראה שליט"א די בכל אתר ואתר.

דסברא הא' יש להוכיח שאינו כן מדין סכין של מילה. דהרי נתבאר לעיל שלשיטת אדה"ז [וכן משמע גם משו"ע כנ"ל] אין דין מוקצה חסרון כיס אלא בכלי שמלאכתו לאיסור. והרי אחת הדוגמאות בשו"ע לכלי שיש לו דין מוקצה חסרון כיס היא סכין של מילה. ונמצא דסכין של מילה הוי ככלי שמלאכתו לאיסור.

והנה אף שפעולת הסכין של מילה נחשבת למלאכה, מ"מ הרי סתם מילה דוחה שבת [ואף שמילה שלא בזמנה ויוצא דופן וכו' אינם דוחים שבת, מ"מ סתם ורוב מילה הוו מילה בזמנה שדוחה שבת]. ואם כן יוצא שהשימוש בסכין של מילה בשבת הוא [ע"פ רוב] במקום שמילה מותרת בשבת, בדיוק כמו שהשימוש בכלי נשק הוא במקום המותר בשבת. ולמרות זאת, אנו מחשיבים את הסכין של מילה ככלי שמלאכתו לאיסור, כיון שסוף סוף עצם פעולת המילה היא מלאכה האסורה בשבת. ואם כן הוא הדין בכלי נשק – דאף שהשימוש בכלי נשק הוא במקום סכנה שאז מותר השימוש בשבת, מ"מ כיון שעצם הפעולה נחשבת למלאכה, אזי חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור.

וגם סברא הב' יש לדחות לענ"ד:

דהנה כתב השלטי גיבורים¹⁴ דכלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר, דהיינו שמיוחד גם לתשמיש המותר וגם לתשמיש האסור, מותר לטלטלו כדין כלי שמלאכתו להיתר. וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו¹⁵ וביאר הטעם "הואיל והוא מיוחד גם כן למלאכת היתר".

14. מח, א.

15. או"ח סי' שח סעיף כא.

ולפי זה לכאורה בנידון דידן שכלי נשק מיועדים גם כן להרתעה, ואדרבה רוב שימושם אינו להריגה או לפציעה בפועל אלא להרתעת האויב, הרי אף שמיועדים גם להריגה ועשיית חבורה, מ"מ הוּו ככלי שמלאכתם לאיסור ולהיתר וצריך להיות דינם ככלי שמלאכתן להיתר.

אך נראה שבכלי נשק שאני, כיון שאין השימוש המותר שימוש נפרד מהשימוש האסור. דאין הפירוש שיש בכלי ב' ייעודים ושימושים שונים, א' להרתיע וא' להרוג או לפצוע. אלא גם הרתעת האויב שבכלי הוא פֶּרַט ותוצאה מייעוד הכלי להריגה ופציעה. דהרי הטעם שהכלי מרתיע הוא משום זה גופא שביכולתו להרוג ולפצוע, ואם לא הי' ביכולת הכלי להרוג ולפצוע, לא הי' יכול להרתיע את האויב.

ואם כן יש לומר שבכלי נשק יש שימוש אחד – להרוג ולפצוע. אלא שיש זמנים (בעת מלחמה וכיו"ב) שמשתמשים כן בפועל להרוג ה"י. וברוב הזמנים משתמשים רק בכח ובאפשרות להרוג כדי להרתיע האויב. אך אין פעולת ההרתעה נחשבת שימוש נפרד משימוש ההריגה.

ואם כן, לכאורה יש לומר דשפיר חשיב הכלי ככלי שמלאכתו לאיסור בשבת. ולפי מה שנתבאר לעיל סעיף ג' יש לו גם דין מוקצה חסרון כיס ואסור בטלטול לגמרי (כמובן כשאין חשש סכנה).



עניינינו של הצמצום ביחס לעולמות ונבראים

הנ"ל

א.

בד"ה וידעת גו' תרנ"ז ("וידעת מאסקווא" הידוע') מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע את מאמר הזהר² "הוי' ואלקים כולא חד". דלכאורה לא זו בלבד שהוי' ואלקים הם ב' שמות שונים, אלא שהם אף הפכיים זה מזה. דשם הוי' הוא בחי' חסד ורחמים ושם אלקים הוא מדת הדין כידוע³. וכמו כן מבואר בחסידות⁴ דשם הוי' הוא מקור האורות שעניינם גילוי ושם אלקים מקור הכלים שעניינם צמצום והעלם. וא"כ איך נאמר שהוי' ואלקים כולא חד?

ומבאר ע"פ דברי העבודת הקודש⁵ "אור אין סוף הוא שלימותא דכולא וכשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול, כן יש לו כח בגבול" והיינו שאור א"ס מצד פשיטותו הוא גם למעלה מגדר "בלי גבול". דאין להגבילו בגדר כלשהו ויכול לפעול ולהתגלות גם בגבול. ולפי זה מבאר שב' השמות הוי' ואלקים הם כולא חד, כי שניהם יחד מגלים את שלימותו של אוא"ס שלמעלה מגבול ולמעלה מבלי גבול. דשם אלקים מגלה את כח הגבול שבא"ס ושם הוי' מגלה את כח הבל"ג ויחד הם כלשון הזהר הנ"ל "שם מלא וכולא חד". ומביא על כך משל מכח המשכיל שבנפש האדם יעו"ש באריכות.

ולאחר שמבאר היטב איך ב' השמות הם כולא חד, מסיק שאם הוו שם אחד ועצם

-
1. ספר המאמרים תרנ"ז ע' מה ואילך.
 2. חלק ב קסא, א.
 3. בראשית רבה פרשה לג, ג.
 4. תניא שעהיחווה"א פרק ד'. ועוד.
 5. חלק א פרק ח.

אחד אזי לא יתכן ששם אלקים מעלים על שם הוי', דהרי לא שייך שעצם יסתיר על עצם. וא"כ קשה, דהרי רואים בפועל ששם אלקים מעלים ומסתיר על שם הוי' שלא יאיר ויתגלה בעולמות? ובלשונו הקדוש: "ולהבין ביאור הדברים הנ"ל, דלכאורה אינו מובן והלא כל ענין שם אלקים הוא לצמצם ולהעלים כו' ואיך נאמר שאינו מעלים כלל, דאיך אפשר להיות שניהם שמעלים ואינו מעלים?"

ב.

ומבאר הענין באריכות ובאופן נפלא ע"פ משל מהשפעת רב ותלמיד, ונקודת הענין בקיצור:

חכם גדול שרוצה ללמד שכל לתלמיד קטן שאינו בערכו כלל, הנה זה פשוט שצריך לצמצם והעלים עומק שכלו, שהרי אינו בערך התלמיד. דאם ישפיע לתלמיד הקטן כל עומק שכלו, לא זו בלבד שהתלמיד לא יבין, אלא אדרבה יתבלבל לגמרי. ובמקום אשר יאורו עינו, ילך בחושך ובדרך עקלתון. ואם כן בהכרח אשר הרב יעלים מהתלמיד את עומק השכל שהתלמיד לא מסוגל לקלוט וישפיע לו רק שכל מצומצם לפי ערכו.

אלא שזה גופא יכול להיות בב' אופנים:

אופן אחד שבאמת הרב מעלים את עומק שכלו ומשאיר אותו במוחו ולא מעבירו לתלמיד כלל. ומה שמשפיע לתלמיד הוא שכל אחר ומצומצם לפי כלי שכלו של התלמיד. באופן זה דבר ברור שהרב צמצם והעלים את שכלו העמוק מהתלמיד, והתלמיד קיבל שכל אחר – שכל מוגבל ומצומצם לפי ערכו.

אופן השני הוא שאמנם הרב מצמצם את שכלו ומשפיע למקבל שכל קצר ומצומצם לפי ערכו, אלא שבתוך השכל המצומצם והפשוט מטמין הרב את כל עומק שכלו ברמזים ובדיוקים שהתלמיד לא מבחין בהם בשלב זה. ואחרי שהתלמיד יתייגע ויתעמק בשכל הרב וידייק ברמזים ובדיוקי התיבות וכו' אזי, יגלה התלמיד את כל עומק שכלו של הרב הטמון בשכל הקצר והפשוט.

ומבאר במאמר שזהו דיוק לשון חז"ל⁶ "לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה" – חז"ל מדייקים לומר "בדרך קצרה" ולא "שכל קצר" וכיו"ב, כיון שהרב לא נותן לתלמיד שכל אחר, פשוט וקצר. הרב משפיע לתלמיד את כל עומק שכלו, אלא שמשפיע את זה לתלמיד "בדרך קצרה" שטומן זאת בתוך שכל פשוט שבערך לתלמיד.

באופן כזה הצמצום אינו צמצום אמיתי, והרב לא באמת העלים את שכלו מהתלמיד. אדרבה, כל ענין הצמצום הוא גילוי והשפעה, דהרי דוקא ע"י הצמצום הרב מסר והעביר לתלמיד את כל עומק שכלו. דהרי לולא הצמצום לא היה ביכולת התלמיד להשיג, כיון ששכלו הי' קצר מלהשיג את כל העומק והי' מתבלבל לגמרי. וע"י הצמצום, לא זו בלבד שהשיג את חיצוניות השכל מיד בזמן הלימוד עם הרב, אלא שלבסוף גם העמיק וגילה את עומק שכלו של הרב.

ג.

ובפרטיות מבאר שבענין זה שהצמצום אינו צמצום אמיתי, אלא עניינו גילוי, יש ג' עניינים:

א. ביחס לרב עצמו – הרי לא הי' מעולם שום העלם וצמצום. דהרי הרב רואה מלכתחילה בשכל הקצר והפשוט את כל עומק שכלו בתוך הרמזים והדיוקים. וכל הצמצום וההעלם אינו אלא ביחס לתלמיד.

ב. ביחס לתלמיד בעת ההשפעה – אמנם בשלב זה התלמיד עוד לא השיג את כל עומק שכלו של הרב, אך דוקא בזכות הצמצום משיג התלמיד את השכל הפשוט. נמצא שהצמצום אינו צמצום והעלם, אדרבה – עניינו גילוי והשפעה.

ג. ביחס לתלמיד אחרי היגיעה – אז בעיקר מתגלה שכל הצמצום עניינו לגלות, שהרי בזכות הצמצום התלמיד התייגע וגילה את כל עומק שכל הרב, ולולא הצמצום הי' מתבלבל ולא הי' משיג כלום.

ד.

ומבאר שכן הוא גם בנמשל בב' השמות דהוי' ואלקים. שכל הצמצום דשם אלקים אינו צמצום והעלם אמיתי, אלא אדרבה עניינו גילוי – להמשיך ולגלות את שם הוי' הבל"ג בתוך העולמות. לולא הצמצום לא היו העולמות יכולים להכיל את דאוא"ס הבל"ג דשם הוי' והיו מתבטלים לגמרי. וע"י הצמצום יכולים לקבל ובסופו של דבר יתגלה בהם שם הוי' בתוך מציאותם ולא יתבטלו.

וכשם שבמשל ביאר שיש בזה בפרטיות ג' עניינים, כן גם בנמשל:

א. ביחס לאוא"ס – הצמצום לא מעלים כלל, דאוא"ס נמצא בתוך העולמות ובתוך הגבול ובתוך המקום פנוי בדיוק כמו למעלה מעולמות. וכל הצמצום וההעלם אינו אלא ביחס למקבלים.

ב. ביחס לעולמות – דהרי מצד שם הוי' עצמו לא הי' יכול להיות התהוות העולמות, כי היו מתבטלים ממציותם. ודוקא ע"י הצמצום וההעלם דשם אלקים יכולים לקבל את האור דשם הוי' (הצמצום בתוך שם אלקים) שמהוה ומחיה אותם.

ג. ביחס לעולמות – מבאר במאמר שכשם שהלמיד בא לגילוי עומק שכלו של הרב ע"י ריבוי היגיעה וההתעמקות בשכל הרב, כך בנמשל יכול כל אחד לבוא לגילוי פנימיות ועצמיות שם הוי' הבל"ג ע"י עבודתו ביגיעת נפש ויגיעת בשר להסיר ההעלמות וההסתרים". כמבואר שם באריכות נפלאה, שזהו ענין עבודת הנסיונות.

עד כאן תוכן דבריו הקדושים והנפלאים.

והנה כשמתחיל לבאר ענין הב' הנ"ל, כותב בזה"ל "והנה באמת אין זה הסתר אמיתי לגבי הנבראים ג"כ". דהיינו שלא זו בלבד שאינו צמצום לגבי אוא"ס, אלא אינו צמצום אמיתי גם ביחס לנבראים. ומוסיף בסוגריים "והא בהא תליא, שאם הי' הסתר לגבי המשפיע הי' הסתר לגבי המקבל גם כן, ומאחר שאינו הסתר לגבי המשפיע אין זה הסתר לגבי המקבל גם כן".

ודרוש ביאור, מדוע באמת "הא בהא תליא"? מדוע אם אומרים שאינו הסתר לגבי המשפיע אזי בהכרח שאינו הסתר לגבי המקבל? דלכאורה ע"פ פשוט יתכן מאוד שלגבי המשפיע אכן ההסתר אינו הסתר, אך המקבל אין ביכולתו כלל להשיג, לא עכשיו ברגע זה ולא בהמשך הזמן ע"י יגיעה, ואם כן לגביו הוי' הסתר אמיתי?

דאם נתבונן במשל של השפעת רב ותלמיד, לכאורה הלא יתכן מאוד שהמשפיע משפיע למקבל שכל פשוט שטמון בתוכו בהעלם שכל נפלא ועמוק שהרב רואה אותו כפי שהוא ברמזים ובדיוקים וכו' ואילו לתלמיד אין שום יכולת לפענח ולגלות את עומק השכל הטמון שם. ואם כן, מדוע אומר ששני העניינים תלויים זה בזה?

וכמו כן יש לדייק שענין זה שב' העניינים בצמצום תלויים זה בזה אומר רק בנמשל ולא הזכירו במשל. דלכאורה אם אכן ב' העניינים תלויים זה בזה, הו"ל לומר זאת כבר במשל כשם שמדייק לומר כל שאר הפרטים כבר במשל.

ה.

ואולי יש לומר הביאור בזה, בהקדים ביאור ענין הא' הנ"ל שהצמצום אינו צמצום לגבי אוא"ס. דענין זה הוא מהיסודות של חסידות חב"ד שהצמצום אינו כפשוטו ואינו

אלא ביחס לנבראים ומבואר בשער היחוד והאמונה⁷ ובריבוי מקומות בדא"ה, כידוע. ונקודת הענין היא, שאין פירוש הצמצום הראשון המבואר בכתבי האריז"ל⁸ שאוא"ס הסתלק כפשוטו מהעולמות ואיננו נמצא בהם ח"ו, אלא שכל ענין הצמצום הוא רק לענין הגילוי. שאוא"ס אינו בגילוי בעולמות. אבל באמת נמצא הוא למטה בעולמות בדיוק כמו למעלה מהעולמות "ולית אתר פנוי מיניה"⁹.

ומבאר כ"ק אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה שם, שמוכרחים לומר שהצמצום אינו כפשוטו: "שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ".

דאם נאמר שהצמצום כפשוטו ח"ו והקב"ה הסתלק מעולמות ולא נמצא בהם ח"ו, הרי אנחנו מגבילים אותו בגדר מקום. שאומרים שיש מקום מסוים שאינו נמצא ח"ו. והרי זה ממקרי הגוף ולא שייך כלל לומר כן על הקב"ה.

דהיינו שענין זה שאוא"ס הבל"ג נמצא בכל מקום, גם בעולמות מוגבלים והכי תחתונים, אינו איזה חידוש וענין נפלא שיתכן גם להיפך ח"ו. אלא לא שייך בשום אופן לומר שיש מקום שבו הוא לא נמצא כי זוהי הגבלה שהיא ממקרי הגוף. [ואף שאין דרך להבין בשכל איך אוא"ס הבל"ג נמצא בתוך עולמות מוגבלים ובתוך מקום גשמי וכו'. אך לאידך מופרך לגמרי לומר שיש מקום וענין מסוים שבו אוא"ס לא נמצא].

וזהו ענין הא' הנ"ל המבואר במאמר וידעת גו' שהצמצום הוא רק ביחס לנבראים – היינו ביחס לגילוי אוא"ס בעולמות. ולא ביחס לאוא"ס עצמו – שהרי הוא נמצא למטה כמו למעלה.

ג.

ועפ"ז אפשר לכאורה לבאר מדוע אומר שב' ענינים הנ"ל, שהצמצום אינו צמצום לגבי אוא"ס ושהצמצום אינו צמצום אמיתי לגבי הנבראים, תלויים זה בזה.

דאם נאמר שלגבי אוא"ס הצמצום אנו צמצום, אך ביחס לנבראים הצמצום הוא אמיתי, אזי בעומק ובדקות שוב אנו אומרים שיש מקום מסוים שאוא"ס לא נמצא ח"ו – היינו בעולמות כפי שהם נראים ומושגים מצד הנבראים. דיוצא שיש כאילו ב' אופנים וצדדים בעולמות. יש את העולמות כפי שהם מצד האמת ומצד האוא"ס, מצד דעת

7. בפרק ז.

8. עץ חיים שער א (דרוש עיגולים ויושר) ענף ב. אוצרות חיים ומבוא שערים בתחילתם.

9. תיקוני זהר תיקון נו (צא, ב)

עליון, שבהם אוא"ס נמצא וכו', ויש את העולמות כפי שהם מושגים אצל הנבראים, ששם אוא"ס לא נמצא ח"ו כיון שאין ביכולת הנבראים להשיגו. ואם כן, הוי שוב כדעת הטועים לומר שהצמצום כפשוטו.

ולכן אומר ש"הא בהא תליא" דכיון שלא שייך לומר שהצמצום אמיתי לגבי אוא"ס כיון שלא שייך שיהי' מקום שאוא"ס לא נמצא ח"ו, הנה מצד זה גופא לא שייך לומר שהצמצום אמיתי מצד הנבראים ג"כ.

ועפ"ז מובן הטעם שאומר זאת רק בנמשל ביחס לאוא"ס ולא במשל בהשפעת רב לתלמיד. דבהשפעת הרב לתלמיד ודאי יתכן כנ"ל שהרב מסתיר באמת ביחס לתלמיד ואינו מסתיר לגבי עצמו. היינו שטומן בשכל הפשוט את עומק שכלו באופן שרק הוא יכול לראותו ולתלמיד אין יכולת לגלותו. דהרי במשל של הרב אין לומר שמוכרח שעומק שכלו נמצא בתוך שכל התלמיד כפשוטו.

ונמצא לפי זה דבר נפלא, שזה שביכולת הנבראים להתגבר על הצמצומים וההעלמות וההסתרים ולגלות אוא"ס בתוך עולמות מוגבלים הוא דבר שכביכול מוכרח מצד אוא"ס עצמו ולא שייך אחרת.





תלמידי הישיבה
ואנ"ש



ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בסוגית 'ושלח' ו'בער'

הרב שניאור זלמן שי' אהרון
מנהל ת"ת "אהלי מנחם" חב"ד – תל אביב

א. מחלוקת רש"י ותוס' בהגדרת 'מכליא קרנא'

בריש מס' ב"ק מבארת הגמ' שאילו לא היה פסוק שמלמדנו ש'ושלח זה הרגל' ("משלחי רגל השור והחמור") היינו חושבים ששתי התיבות 'ושלח' ו'וביער' באות ללמד על נזקי שן, "והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא". כלומר, התיבה 'וביער' שמשמעותה ביעור מוחלט הוא למקרה שמכליא קרנא ומהתיבה 'ושלח' היינו לומדים שהחיוב הוא גם במקרה שלא מכליא קרנא.

ובביאור הדברים נחלקו רש"י ותוספות. לדעת רש"י (ד"ה "אידי ואידי"), 'לא מכליא קרנא' הפירוש "כגון שאכלה ערוגה וסופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחלה" ו'מכליא קרנא' פירושו "שמבער לגמרי".

והקשה עליו בתוס' (ד"ה הא דלא מכליא קרנא) "והא מכליא קרנא שגם הבעלים הם יכולים לקצור". ולכן מבאר תוספות את ההגדרה של 'לא מכליא קרנא' באופן אחר: "שטנפה פירות להנאתה".

והיינו שנחלקו תוס' במקרה שאכלה הבהמה ערוגה שסופה לחזור ולצמוח (או במקרה המובא בתוס' שאכלה שחת). לדעת רש"י הרי"ז 'לא מכליא קרנא' ואילו לדעת תוס' זה נכלל בהגדרה של מכליא קרנא.

וצ"ל, א) כיצד יענה רש"י על שאלת התוס'. ב) מהן סברות המחלוקת ביניהם.

ב. תירוצי רש"י ותוס' מדוע לא נכתב רק הדין של לא מכליא קרנא

והנה, בהמשך רש"י הנ"ל מקשה דלפי מאי דס"ד ד"אידי ואידי אשן והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא" לא מובן מדוע צריך שני לימודים, דלכאורה מספיק שהתורה תלמדנו שבמקרה שלא מכליא קרנא חייב וכ"ש היכא דמכליא קרנא.

ותירץ רש"י דאם הייתה כותבת התורה רק לימוד אחד הו"א שזה למקרה דמכליא קרנא ולא היינו מרבים גם מקרה שלא מכליא קרנא, אבל כאשר ישנם שני לימודים ('ושלח' ו'ביער') בהכרח שאחד מהם בא ללמד שהחויב על נזקי שן הוא גם היכא דלא מכליא קרנא.

תוס' (ד"ה הא דמכליא קרנא) הקשה את קושית רש"י ותי' באופן אחר: "ויש לומר דהוה אמינא דוקא דשילח שלוחו, כדלקמן". כלומר שאילו הייתה התורה כותבת רק את התיבה 'ושלח' (שממנה מרבים נזקי שן היכא דלא מכליא קרנא) הו"א שהחויב רק במקרה שהאדם שלח את בהמתו להזיק ולכן כתבה התורה גם תיבת 'וביער'.

וצ"ל את השינוי בתשובות רש"י ותוס'.

ג. ההבדל בין רש"י לתוס' בלימוד מהתיבה 'ובער' למסקנת הגמ'

והנה, למסקנת הגמ' ניתן ללמוד מהתיבה 'ושילח' גם את החיוב של רגל (ע"י הפסוק "משלחי רגל השור והחמור" – כנ"ל) וגם את החיוב על נזקי שן (ע"י הפסוק "ושן בהמות אשלח בס"), אלא שאם היה כתוב רק ושילח "סד"א הני מילי היכי דשלח שלוחי אבל אזלא ממילא לא, קמ"ל".

ויש לעיין: באיזה אופן לומדים שישנו חיוב ברגל גם במקרה ש'אזלא ממילא', דאפשר לבאר בשני אופנים:

א. שמהתיבה 'וביער' לומדים רק על חיוב שן ד'אזלא ממילא' ואת החיוב של רגל לומדים משן ("דומיא דשן").

ב. לאחר שכתבה התורה 'וביער' כדי ללמדנו שגם ב'אזלא ממילא' חייב, הלימוד הוא באופן אחיד לשן ורגל, כלומר, ששן ורגל דשלח שלוחי נלמד מ'ושלח', ושן ורגל דאזלא ממילא נלמד מ'ובער'.

ולכאורה נראה ברור שנחלקו בזה רש"י ותוס'. דרש"י כתב (בד"ה "קמ"ל") "וכיון דנפקא לן שן דממילא מובער אתיא רגל וילפה מיניה", ומפורש שלמד כאופן הא'.

אך מתוס' משמע שלמד כאופן הב'. דהנה בתוס' (ד"ה "אצטריך") הקשה "וא"ת תיקשי השתא הא דפריך לעיל טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל הא לאו הכי במאי מוקמית והשתא ליכא לשנויי כדלעיל". ולכאורה כוונתו בשאלה היא כך: לאחר שהסיקה הגמ' שמ'ושלח' אפשר ללמוד גם שן וגם רגל, ומהתיבה 'ובער' לומדים רק שהחיוב על נזקי שן ורגל הוא גם במקרה של 'אזלא ממילא' (ולא מדובר בחיוב מיוחד לנזקי שן), מדוע הוצרכה הברייתא להביא את הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" ללמדנו ש'ובער' זה השן? דמהיכא תיתי לומר דקאי רק ארגל?

ולפי"ז משמע שלדעת התוס' תיבת 'וביער' לא באה ללמד את החיוב של 'אזלא ממילא' דווקא בנזקי שן (וממנה לומדים את החיוב גם לרגל שהיא 'דומיא דשן'), אלא שתיבת 'ובער' מלמדת על עצם החיוב של 'אזלא ממילא' והלימוד הוא אחיד גם לשן וגם לרגל, ולכן הקשה התוס' שאין צורך בפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" ללמדנו ש'ובער' זה השן (ובפרט לפי תירוץ התוס' שכוונת הברייתא היא רק "דאלו לא נאמר ושילח הוה מפקינן מכאשר יבער הגלל". ומשמע מכך שלאחר שנכתב 'ושלח' אין צורך בפסוק "כאשר יבער הגלל" וא"כ אין לימוד מיוחד ש'וביער' זה השן ותיבת 'וביער' מלמדת על שן ורגל יחד במקרה של אזלא ממילא).

וגם כאן צ"ל את טעם המחלוקת בין רש"י לתוס'.

והנה, מאחר ששלושת ההבדלים הללו בין רש"י לתוס' נמצאים באותה סוגיא, מסתבר לומר שיש קשר ביניהם. כלומר, יש הבדל מרכזי בין רש"י לתוס' שתוצאותיו הן שלושת ההבדלים הנ"ל.

ד. דיוק בדברי רש"י

וי"ל ובהקדים:

דהנה על דברי הגמ' הנ"ל בראשית הסוגיא שאילו לא היה כתוב שמלמדנו ש'ושלח' זה הרגל' ('משלחי רגל השור והחמור') "סד"א אידי ואידי אשן והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא", הקשו רש"י ותוס' (כנ"ל) שלפי ההו"א הייתה התורה צריכה לכתוב רק את החיוב במקרה של 'לא מכליא קרנא' ונלמד בק"ו שחייב במקרה של 'מכליא קרנא'.

אך ישנו שינוי לשון בולט מאוד בין רש"י לתוס' בקושיא על דברי הגמ':

בתוס' כתב "וא"ת ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי וביער". והיינו שהקושיא של התוס' היא שהתורה צריכה לכתוב רק 'ושילח' ולא 'וביער'. וההסבר לכך הוא כי תיבת

'וביער' משמעותה כיליון מוחלט – 'מכליא קרנא'. ולכן הייתה התורה צריכה לכתוב רק 'ושילח' שאין משמעותה כיליון מוחלט – 'לא מכליא קרנא' ונלמד בכ"ש שהחיוב הוא גם במקרה של 'מכליא קרנא'.

אך רש"י כתב "ואי קשיא היכא מצי למימר אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא ליכתוב חד להיכא דלא מיכליא דליחייב וכ"ש היכא דכליא". מדיוק לשון רש"י "לכתוב חד" ולא כתב "לכתוב ושלח" משמע שגם אם היה כתוב 'ובער' היינו מפרשים את זה למקרה של 'לא מכליא קרנא'. ולכאורה תמוה שהרי משמעות 'ובער' היא 'מכליא קרנא וכמו שכתב רש"י בעצמו באותו ד"ה 'וביער היינו היכא דמכליא קרנא דמשמע וביער שמבער לגמרי'".

ה. יסוד מחלוקת רש"י ותוס'

וי"ל, דהנה כשהגמ' לומדת לימוד מתיבה מסוימת בתורה, זה יכול לבוא באחד משני אופנים:

א. הלימוד הוא מהייתור של התיבה.

ב. הלימוד הוא מהמשמעות של התיבה.

ההבדל בין לימוד ממשמעות ללימוד מייתור:

כשהלימוד הוא מייתור, לומדים רק את המינימום המתחייב. דמהיכי תיתי להוסיף?

אבל כשהלימוד הוא ממשמעות, לומדים את כל מה שנכנס במשמעות הנלמדת.

עפי"ז יש לומר, שלדעת רש"י הלימוד בסוגייתנו הוא מהייתור של התיבה ולא מהמשמעות שלה. ז"א, אילו היה כתוב רק 'ובער' היינו לומדים מהייתור של התיבה שהכוונה לשן (ע"י הפסוק שמגלה ש'ובער' מתייחס לשן – "כאשר יבער הגלל"). ומאחר שמדובר בלימוד מייתור של תיבה, היינו מצמצמים את הלימוד למינימום, והיינו במקרה של 'מכליא קרנא'.

[ועד"ז מה שכתב רש"י בהמשך (בד"ה אצטריך) "דאי מפקת מושלח הוה אמינא הני מילי היכא דשלחי איהו בכוונה לרעות בשדה חבירו אבל אזלא ממילא לא" הלימוד הוא לא ממשמעות התיבה 'ושלח' אלא מייתור התיבה – וכנ"ל שכשהלימוד מייתור הוא לימוד מינימלי (רק היכא דשלח שלוחי)].

ומה שכתב רש"י "דמשמע וביער שמבער לגמרי" (כנ"ל), אין הכוונה שהלימוד הוא מהמשמעות של התיבה, אלא שלאחר שכתבה התורה את שתי התיבות ('ושלח' 'וביער')

ששתיהן מלמדות על שן (לפי ההו"א של הגמ') אז מסתבר לומר ש'זבער' היינו מכליא קרנא. כלומר שהתיבה ובער כשלעצמה יכולה ללמד גם על מקרה של 'לא מכליא קרנא' אבל כשהיא כתובה ביחס לתיבה 'ושלח' אז מסתבר ש'זבער' זה 'מכליא קרנא' (ולא להיפך).

אבל לדעת תוס' הלימוד הוא ממשמעות הכתוב. דמשמעות התיבה 'זבער' היא כיליון ומשמעות התיבה 'ושלח' היא שלחה שלוחי, כדלקמן.

ו. הביאור בתירוצי רש"י ותוס' על דברי הגמ'

עפי"ז מובן ההבדל בין תירוצי רש"י ותוס' (על הקושיא מדוע לא היה מספיק רק לימוד על חיוב 'לא מכליא קרנא' ואיך יילמד בק"ו). דרש"י, שלדעתו הלימוד הוא מייתור, מבאר שהיינו לומדים מהייתור רק מקרה של 'מכליא קרנא' וכאמור שכשהלימוד הוא מייתור, הוא באופן מוגבל ומצומצם. אך תוס' שלשיטתו הלימוד הוא ממשמעות התיבה (ולכן בקושייתו הציע שתהיה כתובה רק התיבה 'ושלח' ולא 'זבער' שמשמעותה 'מכליא קרנא'). הרי אין במשמעות התיבה 'ושלח' שהיא דווקא באופן של 'מכליא קרנא' ולכן מתרץ באופן אחר ("דהוה אמינא דוקא דשילח שלוחו").

ז. ביאור דברי רש"י בדין מכליא קרנא

עפי"ז תבואר בפשטות דעת רש"י בהגדרה של 'מכליא קרנא'. דמאחר שלדעת רש"י הלימוד הוא מייתור, יש לצמצם את החיובים הנלמדים מהפסוק למינימום, כאמור. ולכן מבאר ש'מכליא קרנא' הפירוש כיליון מוחלט ו'לא מכליא קרנא' הכוונה למקרה שאכלה ערוגה וסופה לחזור, אבל כשטנפה פירות אין זה אפילו בהגדרה של 'לא מכליא קרנא' – כי מהיכא תיתי לחייב?

משא"כ לדעת תוס' שהלימוד הוא מהמשמעות של התיבה, ניתן בהחלט להעמיס במשמעות התיבה 'זבער' כל כיליון שהוא שלא יחזור לבעלים, גם אם אכלה ערוגה שסופה לצמוח. וממילא 'לא מכליא קרנא' בא לרבות כשטינפה פירות.

ח. ביאור ההבדל בין רש"י ותוס' באופן הלימוד למסקנת הגמ'

לפי המתבאר לעיל, אפשר לבאר ג"כ את ההבדל בין רש"י לתוס' בהבנת מסקנת הגמ'. דהנה כאמור לעיל, למסקנת הגמ' אפשר ללמוד מהתיבה 'ושלח' גם שן וגם רגל במקרה של 'שלחה שלוחי' והתיבה 'זבער' מלמדת לגבי אולא ממילא. אלא שלרש"י

הלימוד הישיר מהתיבה הוא לגבי שן (ורגל לומדת משן) ולתוס' הלימוד הוא לשן ורגל ביחד.

עפ"י הנ"ל, ההבדל בין רש"י לתוס' מבואר בפשטות. לרש"י הלימוד הוא מייטור של התיבה ולכן מצמצמים את הלימוד רק לשן שהיא הלימוד המחוייב (עפ"י הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו"), אבל מהיכי תיתי ללמוד מהפסוק גם רגל? (ולכן זה נלמד רק באופן של "דומיא דשן").

אך לתוס' שהלימוד הוא ממשמעות, הרי מאחר שתחילת הפסוק היא הן על שן והן על רגל ('ושלח'), א"כ משמעות המשכו של הפסוק 'ובער' היא על שני הדברים הללו וא"כ שניהם נלמדים באופן ישיר מהתיבה 'ובער'.

ט. ביאור הבדל נוסף בין רש"י לתוס'

על פי כהנ"ל, אפשר לבאר חילוק נוסף בין רש"י לתוס'. דהנה על דברי הגמ' "דומיא דרגל מה רגל לא שנא מכליא קרנא ולא שנא מכליא קרנא אף שן לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא" בשם ר"ת (ד"ה דומיא דרגל), דהא דלא אמרינן איפכא (מה שן דמכליא קרנא אף רגל דווקא דמכליא קרנא) הוא משום דהא דמקשינן לחומרא "מדה היא בתורה לא שנא באיסורא ול"ש בממונא".

וי"ל שכל הקושיא היא רק לדעת תוס'. דמאחר שלדעתו הלימוד הוא ממשמעות, א"כ בנדו"ד שצריך לעשות 'היקש' ויש 'התנגשות' בין המשמעויות של 'ושלח' ו'ובער' (ושלח – אפילו לא מכליא קרנא. ובער – מכליא קרנא), נשאלת השאלה, מאי חזית דמקשת לחומרא, אקיש לקולא.

אבל לדברי רש"י שהלימוד מבוסס על יתור, י"ל דקושיא מעיקרא ליתא. דמהתיבה 'וביער' לומדים שהחויב הוא היכא 'דמכליא קרנא' לא בגלל משמעותה אלא בגלל הייתור שלה וכנ"ל שכשהלימוד הוא מייטור הוא באופן המצומצם המחוייב (וזה ש'ובער' משתמע ככיליון הוא לא הבסיס של הלימוד אלא רק הפירוש שלו. שלאחר שיש לנו שתי תיבות מיותרות שבאות ללמדנו, מסתבר ש'ובער' שייך למקרה של כיליון). ו'דומיא דרגל' שנלמד מהתיבה 'ושלח' מוסיף שהחויב הוא גם היכן 'שלא מכליא קרנא' (ואין זה סותר ללימוד מהתיבה 'וביער').

[לכאורה אפשר לשאול: לשיטת רש"י שהלימוד הוא מייטור התיבה, מדוע לומדים מהתיבה 'וביער' שהחויב הוא אפילו היכא דאזלא ממילא? והרי הלימוד מייטור אמור להיות באופן מינימלי וא"כ די לנו אם נחייב רק היכא דשלח שלוחי!]

וי"ל בב' אופנים:

א. למרות שעיקר הלימוד הוא מייתור, הרי סוכ"ס תיבת 'וביער' שמגיעה יחד ובניגוד לתיבה 'ושלח' באותו הפסוק – משתמעת גם דאזלא ממילא.

ב. למסקנת הגמ' ששן ורגל דשלח שלוחי נלמד מ'ושלח', הרי התוספת היחידה שניתן ללמוד מ'ובער' הוא דאזלא ממילא והלימוד הוא אכן מינימלי.]



ביאור במאמר ואתה תצוה תשמ"א

הרב אברהם שמואל שי' לויין
חבר הנהלת מרכז חב"ד - ליוכאוויטש ת"א

במאמר של ואתה תצוה תשמ"א בפ"ו מבאר "עיקר ענין של רעיא מהימנא שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה...מצד עצם הנשמה וזה שמושה ממשיך את האמונה בפנימיות (בדעת והשגה) הוא תוצאה מזה שהוא מפרנס את האמונה עצמה....וכנ"ל (סעיף ה) דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה."

וצ"ל למה בהתחלה הוא אומר שמושה ממשיך האמונה בפנימיות בדעת והשגה ואח"כ אומר שהמשכת האמונה בפנימיות ומפרש בדעת לבד בלי הוספת והשגה. גם צ"ל כשהוא אומר שמושה ממשיך האמונה בדעת למה מוסיף והשגה הרי דעת יותר פנימי מהשגה הרי כשיש דעת בענין מסוים יש גם השגה כי בכלל מאתיים יש מנה?

ויש לבאר זה עפ"י מה שמבאר בסוף המאמר שיש שני אופני גילויי עצם הנשמה אחת שמתגלה על ע"י מסירות נפש מצרות וגזירות בזמן הגלות ואחת מעצם היותנו בגלות אפילו יש לנו הרחבה בגשמיות ורוחניות וגילוי עצם הנשמה באופן כזה היא יותר נעלית מגילוי עצם הנשמה מצרות וגזירות בזמן הגלות ומסיים שזה התפקיד של משה שהוא ממשיך נתינת כח גם על גילוי עצם הנשמה מצד כוחות הגלויים (שזה גילוי עצם הנשמה שיותר נעלית מגילוי עצם הנשמה ע"י מסירות נפש עיי"ש באריכות).

ועפ"י הנ"ל אפשר לפרש מה שפעם אחת אומר שפנימיות זה דעת והשגה ופעם אומר שפנימיות זה דעת לבד. כד דייקת שפיר רואים כשאומר שפנימיות זה דעת והשגה הוא מדבר על משה, שהוא ממשיך את זה וכשמדבר על דעת לבד זה כשמדבר על האמונה עצמה.

כשמדבר על משה בתחילה אומר שהוא ממשיך את האמונה באופן שהתוצאה הוא

לא רק באופן של דעת דהיינו באופן של גילוי עצם הנשמה ע"י מסירות נפש שעיקר התגלותה הוא ע"י ראשי אלפי ישראל שבכל דור אלא שהוא ממשיך לו גם נתינת כח על האמונה באופן של גילוי עצם הנשמה גם מצד כוחות הגלויים שזה אצלו בינתיים רק באופן של השגה לא בדעת ובפנימיות כי על זה צריך עבודת עצמו כפי שמסיים במאמר. וכשמדבר על אמונה עצמה הוא מפרש פנימיות בדעת לכד ולא צריך להוסיף והשגה כי בכלל מאתיים יש מנה.



ביאור הרבי בגמרא ברכות

הנ"ל

איאת בברכות (ד' לב ע"ב) "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר (תהלים כז, יד) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'".

לכאורה צריך ביאור מה יועיל אם יחזור ויתפלל? הלא הקב"ה שמע אותו בפעם הראשונה והחליט לא לענות לו. יוצא שאם יתפלל עוד פעם זה כאילו אומר שהקב"ה לא שמע אותך בפעם הראשונה וזה לכאורה חוצפה כלפי שמי'.

שאלה זה כתבתי לרבי (שהיה תקופה שהייתי לומד עם הרב יוסף אליהו הענקין ז"ל מגדולי הפוסקים באמריקה, ומזמן לזמן הייתי כותב לרבי מה למדנו אותו שבוע ופעם הזכרתי בהדו"ח שהיה קשה לי הגמ' הנ"ל) ותוכן המענה הי' שזה הוכחה שנוגע לך ביותר, זאת אומרת זה שהקב"ה לא ענה לך בפעם הראשונה לא בגלל שלא רוצה, אלא הוא רוצה לראות אם זה שאתה מבקש עליו נוגע לך באמת, כי כשיש דבר שנוגע לך באמת אתה לא תוותר אלא תבקש עוד פעם ועוד פעם ועל דרך הענין (תניא לקו"א פ' כ"ה ואגה"ת פ' י"א) "אין מספיקין לו לעשות תשובה" אבל אם דחק ונכנס מקבלין אותו.

או ע"ד הסיפור (לקו"ש ח' כד ע' 227) שאחד נכנס להרבי רש"ב ג"ע וביקש ברכה והרבי אמר שלא יכול לברך אותו וכשיצא מיחידות התחיל לבכות חזק והרז"א ראה אותו ושאל למה הוא בוכה וכשאמר לו כי הרבי אמר לו שהוא לא יכול לעזור נכנס הרז"א ומסר לו שהוא גרם לאיש הזה לבכות במר נפשו וכו' אז אמר הרש"ב עכשיו שיכנס עוד פעם וברך אותו הרבה. ככה הקב"ה רוצה לראות אם זה שמבקש נוגע לו ביותר וכשהקב"ה רואה שהוא מבקש עוד פעם ועוד פעם ואינו מתייאש זה סימן שזה נוגע לו ביותר ועונה לו.



כמה רבי ישמעאל היו?

הרב אליהו שי' שוויכה
שליח הרבי
הגוש הגדול, צפון תל אביב

פתיחה

כשדנים על אודות התנא רבי ישמעאל בן אלישע, הנה נראה שהיו כמה תנאים בשם זה, שהרי מצינו שהיה רבי ישמעאל כהן גדול ונהרג יחד עם רבן שמעון בן גמליאל ואם כן הוא היה חי לפני החורבן שהרי: א. הוא היה כהן גדול. ב. רשב"ג נהרג בזמן חורבן בית המקדש כמובא במכתב הרס"ג.

לאידך רואים שרשב"ג היה בר פלוגתא של רבי עקיבא, ורבי עקיבא פעל בדור שלאחר החורבן, אם כן זה דור אחד אחרי.

מצד שלישי הגמרא בגיטין מספרת שרבי יהושע שיחרר ילד מרומי וזה רבי ישמעאל בן אלישע, ובפשטות זה לאחר החורבן. ואם היה ילד צעיר אז נראה שהיו שלושה רבי ישמעאל בן אלישע.

ומצינו בזה כמה שיטות.

א.

שיטת רש"י

השטמ"ק בחולין בשם רש"י מביא שהתנא חבירו של רבי עקיבא הוא זה שהיה הכהן הגדול.

שיטת התוס'

שיטת ר"י מבעלי התוס' היא שהיו שני רבי ישמעאל בן אלישע, וכפי שמביא ביבמות פרק שנים עשר:

אמר רבי ישמעאל בן רבי יוסי אני ראיתי את רבי ישמעאל בן אלישע. כך כתוב בספרים. וקשיא לר"י איך יתכן שראה רבי ישמעאל בן רבי יוסי את רבי ישמעאל בן אלישע שנהרג קודם רבי עקיבא ורבי ישמעאל כפוף ויושב לפני רבי ויום שמת ר"ע נולד רבי?

ומיהו אין למחוק הספרים בשביל כך כי מה בכך שרבי ישמעאל ברבי יוסי היה כפוף ויושב לפני רבי כי גם רבי יוסי אביו אילו היה קיים היה כפוף ויושב לפני רבי.

ולמאי דפירש ר"י דתרי רבי ישמעאל בן אלישע הוו אתי שפיר דאותו שנהרג היה זקנו של אותו רבי ישמעאל בן אלישע שראהו רבי ישמעאל בן רבי יוסי דאפשר שחיה הרבה אחר רבי עקיבא. ע"כ תוס'.

אם כן, לשיטת התוס' שהיו שני רבי ישמעאל בן אלישע, ניתן לומר שהראשון היה הכהן הגדול והשני היה התנא, (על אף שהתוס' לא מביא כהוכחה לכך שהיו שני רבי ישמעאל, את המקורות מכך שמצד אחד היה כהן גדול ומצד שני היה תנא בתקופת רבי עקיבא).

שיטת הרב היימן

הרב אהרן היימן, חוקר תולדות התנאים סובר בספרו שהיו שלושה רבי ישמעאל בן אלישע: הראשון היה הכהן הגדול, השני היה התנא והשלישי היה התינוק שניצל על ידי רבי יהושע.

שיטת הרבי

פעמים רבות כשהרבי דן בשיטתו של רבי ישמעאל הוא מצייץ שזה מפני שהיה כהן, ומצייץ לשתי הדעות, "היה כהן ויש אומרים כהן גדול". (ראה לדוגמא לקוטי שיחות ח"ו עמ' 123, הדרן על פסחים בהגדה של פסח של הרבי, ועוד בכו"כ מקומות) כלומר פשיטא שהיה כהן, ולכן שיטתו נובעת פעמים רבות עקב היותו כהן, ויש אומרים שאפילו זה הוא הכהן הגדול.

הכוונה היא כשיטת התוס' שהתנא המפורסם רבי ישמעאל הוא היה נכדו של הכהן

הגדול, ואם כן הוא כהן, ויש אומרים שהוא זה שהיה הכהן הגדול הכוונה היא כשיטת רש"י.

ב.

והנה יש להבין, מילא לפי שיטת התוס' שהיו שני רבי ישמעאל, ניתן להבין את סדר הדורות, האחד היה כהן גדול, נהרג על ידי הרומאים והיה מעשרה הרוגי מלכות, והשני היה, תנא, חבירו של רבי עקיבא, נכד של רבי ישמעאל הכהן הגדול. לשניהם קרו רבי ישמעאל, ושניהם היו בנים של אלישע.

אך לשיטת רש"י, וכמו שהרבי מביא כמ"פ שיש אומרים התנא שהוא הוא הכהן הגדול, כיצד ניתן לומר שהתנא רבי ישמעאל הוא זה שהיה כהן גדול, אם רבי ישמעאל הכהן הגדול נהרג לפני החורבן?

ג.

מקורות חז"ל שרבי ישמעאל היה כהן גדול:

בכדי להבין זאת, נראה קודם כל המקורות בחז"ל שרבי ישמעאל היה כהן ואפילו כהן גדול.

המקור העיקרי הוא מסיפור מיוחד סיפר רבי ישמעאל על מה שאירע לו ככהן גדול, וכמו שמספרת הגמרא במסכת ברכות דף ז:

תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י-ה ה' צב-אות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפני משורת הדין. ונענע לי בראשו.

והתגלות נוספת הייתה לרבי ישמעאל, הפעם עם המלאך סוריאל המכונה שר הפנים, וכמו שמספרת הגמרא במסכת ברכות דף נא:

א"ר ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים, אל תטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבש, ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו, ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך מפני שתכספית, ואמרי לה אסתלגנית (שם חבורה של מלאכי חבלה) של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם ואומרים אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו וילכד.

וסיפור נוסף על היותו רבי ישמעאל כהן, מספרת הגמרא במסכת כתובות דף קה: ר' ישמעאל בן אלישע, הביא לו אדם אחד ראשית הגז, אמר לו מהיכן אתה, אמר לו ממקום פלוני אני, אמר לו ומשם ועד כאן לא היה אפילו כהן אחד להביא לו? אמר לו יש לי דין תורה, ומכיון שאתה כהן, אמרתי לעצמי אביא לך כבר את ראשית הגז. אמר לו, פסול אני לך לדין, וגם לא קיבל ממנו ראשית הגז.

הושיב לו זוג חכמים שידונו אותו, תוך כדי שהיה הולך ובא שמע רבי ישמעאל את דיני התורה, וחשב לעצמו, אם היה טוען כך והוא היה טוען כך הדין היה לטובתו. לפתע הוא הבין שבמחשבתו יש מחשבות לזיכוי של אותו האדם. אמר מיד, תיפח נפשם של מקבלי השוחד, ומה אני שלא נטלתי שוחד כך, וכאן אף אם נטלתי - שלי נטלתי, שהרי ראשית הגז הוא של הכהן, ובכל זאת זה משפיע כך, מקבלי שוחד על אחת כמה וכמה. איזכור נוסף בגמרא על היותו רבי ישמעאל כהן גדול, הוא מהסוגיא על החורבן במסכת גיטין דף נח:

מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לדרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים, ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו. אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה (נשבע) שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומי הוא - רבי ישמעאל בן אלישע.

אמר רב יהודה אמר רב מעשה בבנו ובבתו של ר' ישמעאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים, לימים נדדווגו שניהם במקום אחד, זה אומר יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם, וזה אומר יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה, אמרו בוא ונשיאם זה לזה ונחלק בוולדות, הכניסום לחדר, זה ישב בקרן זוית זה וזו ישבה בקרן זוית זה, זה אומר אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה, וזאת אומרת אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד, ובכו כל הלילה, כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה נשמתן, ועליהן קונן ירמיה: על אלה אני בוכיה עיני עיני יורדה מים.

איזכור נוסף ומרכזי על רבי ישמעאל ככהן גדול הוא המדרש על עשרה הרוגי מלכות, הראשון בהם היה רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול, שם מופיע באריכות שבחיו של רבי

ישמעאל, סיפור לידתו, יופיו המיוחד והריגתו המזעזעת יחד עם הנשיא רבן שמעון בן גמליאל, והרס"ג כתב שזה היה בזמן חורבן בית המקדש השני.

מצד שני בריבוי גמרות מופיע שרבי ישמעאל היה תנא, בר פלוגתא של רבי עקיבא, שהיה בבית המדרש לאחר החורבן.

וכיצד ניתן לומר שזה אותו האדם, ובפרט שהגמרא מספרת שהוא ניצל על ידי רבי יהושע כתינוק, ורבי יהושע היה רבו וחבירו של רבי עקיבא, ולכאורה צריכים לומר שהיו שלושה רבי ישמעאל, וכיצד ניתן לומר שהיו שניים או אפילו אחד?

ד.

אבל אולי יש לומר. הרי הגמרא שמספרת בגיטין על רבי ישמעאל בן אלישע שניצול כתינוק, ממשיכה מיד ומספרת על בנו ובתו של רבי ישמעאל שנשבו, וזה אומר שהוא כהן בן כהנים גדולים, אם כן משמע, שזה אותו רבי ישמעאל עליו מדובר קודם, ואם כן התינוק שניצל הוא הוא רבי ישמעאל הכהן גדול. ואיך יתכן?

ואולי יש לומר שכן אפשר לומר שהיו שניים או אפילו אחד, שהרי רומי הרשעה משלה בישראל הרבה לפני החורבן, והיו כמה סבבי גזירות וצרות, ויכול להיות שרבי יהושע כשהיה צעיר ותלמיד רבן יוחנן בן זכאי היה פעם ברומי, והוא הציל את רבי ישמעאל בן אלישע שגדל להיות מורה הוראה ועד שאפילו כיהן ככהן גדול בתקופה שלפני החורבן, עקב יחסו למשפחת כהנים גדולים.

והוא נהרג בחורבן, ולאחריו היה עוד רבי ישמעאל בן אלישע שהיה נכדו של הראשון והוא היה עם רבי עקיבא כמו שהביא תוספות.

אם כן היו שניים, הראשון הוא התינוק שניצל והוא נהיה כהן גדול, וכך מובן מסמיכות הגמרא של שני הסיפורים והשני היה התנא.

אבל שיטת השטמ"ק שרבי ישמעאל בן אלישע הכהן הגדול הוא בר הפלוגתא של רבי עקיבא, וכיצד יתכן? ואולי יש לבאר את שיטתו:

ניתן לומר, שרבי ישמעאל בן אלישע היה כהן גדול בתקופה שלאחר החורבן, שהרי עד תקופת אנדריינוס בית המקדש החרב, היה קיים בחלקו ועדיין לא נחרש, ורואים שהיו מתאספים מפעם לפעם בהר הבית, וכמו רבן גמליאל שהיה על מעלה בהר הבית, ובן זומא שראה אכלוסיא בהר הבית, ושניהם היו אחרי החורבן, ולכן אולי המשיכה לעיתים

עבודת המקדש והיה כהן גדול ממונה לכך, וזה המשיך עד שנחרשה העיר לאחר מרד בר כוכבא, וזו הסיבה החמישית לתענית בתשעה באב כמופיע במשנה בסוף מסכת תענית.

ובפרט אחרי שאנדריינוס נתן הרשות לבנות את בית המקדש השלישי בתקופת רבי יהושע בן חנניה (וכפי שמספר המדרש בבראשית רבה פרשה סד¹), יש שאומרים שהייתה תקופה של עבודת הקרבנות בבית המקדש, ואם כן רבי ישמעאל היה אולי אז כהן גדול, ושפיר שהיה כהן גדול יחד עם היותו תנא בתקופת רבי עקיבא. וזה הפשט בשטמ"ק.

ה. רבי ישמעאל בתקופת נסיון הבניה

וימתק על פי חידוש הרבי, (בלקו"ש חי"ח שיחה למטו"מ) על דברי הגמרא (שבת יב ב):

אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא בשבת ולא אטה, פעם אחת קרא ובקש להטות, אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר, ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

ומדוע לא מצינו זאת אצל עוד תנאים ואמוראים?

אלא מחדש הרבי, שרבי ישמעאל בן אלישע שכתב על פנקסו שיביא חטאת שמינה

1. בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש.

הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפזיון (שולחנות להחלפת כספים) מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם. הלכו הכותים ואמרו לאדריינוס: "ידע המלך, שהעיר הזאת מרדה בך" ... אמר להם: "מה אעשה - והרי כבר גזרתי?" אמרו לו: "שלח ואמור להם או שישנו את מקומו של הבית, או שיוסיפו עליו חמש אמות - ומאליהם יחזרו בהם. כי זה כבר לא יהיה במידות בית המקדש."

איגרת זו נתקבלה כשהיהודים כבר נקהלו בהמוניהם בבקעת בית רמון שבגליל, בכדי לתכנן בניית בית המקדש. גזירת המלך החדשה עוררה צער וזעם, והתעורר חשש שמא יפרוץ מרד חדש, שיכחיד את שארית הפליטה שנותרה בארץ. החכמים שנאספו במקום נתנו את עיניהם ברבי יהושע בן חנניה, והוא בחכמתו עמד ודרש בפני הנאספים, שיכך את הזעם בספרו משל אודות אריה שנתקעה עצם בגרונו, לאחר שטרף טרף, ואמר מי שיוציא את העצם יקבל שכר, הגיע לשם עוף בשם קורא מצרי, שמקורו ארוך, והוא הוציא את העצם, לאחר מכן ניגש לאריה וביקש את שכרו, אמר לו האריה "תהיה מלגלג ואומר שנכנסת לפה האריה בשלום ויצאת בשלום".

ההנמשל: נכנסנו ללוע הארי ואנו בסכנת חיים לעם כולו, לפיכך עלינו להתפזר הפעם, ונמתין להזדמנות אחרת, ובלשונו של רבי יהושע: "דיינו, שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום".

היה באותו התקופה של ניסיון חידוש בית המקדש השלישי, ולכן יש לומר שסיפור ההטיה היה ממש בתוקפת ניסיון חידוש הבניה, ואם כן זה היה דבר שעתידי להתרחש בזמן הקרוב.

(אגב, ביחידות שהייתה לרב יאלעס אצל הרבי הוא שאל את הרבי כיצד רבי ישמעאל חטא, והרי מי שנזהר בחמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא בשוגג כל השנה, והרבי ענה לו שיש לומר שזה היה בשבת חול המועד פסח, ולכן ההבטחה עוד לא חלה)

אם כן משמע ביותר שהוא היה חי בתקופה זו, ואולי הוא היה הכהן הגדול אז. ואף אם נאמר שבפועל לא חודשה העבודה לבית המקדש, עצם זה שניסו להתחיל לבנות את המקדש כמסופר במדרש שם, שכבר אספו לכך כספים והעם התאסף לכך, אם כן, מן הסתם ייעדו לכך כבר כהן גדול, וייעדו את רבי ישמעאל בן אלישע שהיה נכד הכהן הגדול שנהרג בחורבן.

אם כן היו שני רבי ישמעאל, הראשון היה כהן גדול ונהרג כאחד מעשרה הרוגי מלכות, והשני היה אף הוא כהן גדול וגם תנא והיה הבר פלוגתא של רבי עקיבא.

ואולי היה אפשר לומר לפי זה שהיה רבי ישמעאל אחד. אך זה דוחק מהמדרש הרוגי מלכות, שם רואים שנהרג יחד עם רשב"ג, ורשב"ג ודאי נהרג לפני החורבן כמו שכותב הרס"ג, וכמו שרואים שאחרי החורבן הנהיג ריב"ז ומיד לאחר מכן רבן גמליאל. ולא שייך לומר שהיה בר פלוגתא של רבי עקיבא.

ו. חידוש בית המקדש השלישי בתקופתם

ואגב, דאיתנין להכי, מקום נוסף בו הרבי מבאר על ניסיון בניית בית המקדש בימי רבי יהושע בן חנניה, הוא בלקוטי שיחות חכ"ז עמ' 204 (וראה בשיחת י"ב תמוז תשל"ג פרטים נוספים בזה) שם מביא הרבי שמצינו מקורות שונים כיצד יבנה בית המקדש השלישי, האם ירד מוכן מן השמים, או שיבנה בידי אדם, בכמה מקומות כתוב שירד מוכן ומשוכלל מן השמים, ומצד שני במקורות אחרים כתוב שיבנה בידי אדם או בידי המלך המשיח, וכך פוסק גם הרמב"ם להלכה בהלכות מלכים פרק י"א, שיבנה בידי מלך המשיח.

והנה קשה על השיטה שזה צריך לירד מוכן מן השמים, שהרי בימי רבי יהושע בן חנניה התעסקו בבניית בית המקדש השלישי, וא"כ רואים שזה יכול להיות מעשי ידי אדם, וזה "מעשה רב" ואם כן קשה כיצד ניתן לומר שזה מוכרח שירד מן השמים?

וכן קשה לאידך, לשיטת הרמב"ם שפוסק שזה יהיה על ידי מלך המשיח, וכאן רואים שניסו לבנותו שלא על ידי המשיח.

ומבאר הרבי: הגמרא במסכת סנהדרין מביאה שיש חילוק בין ביאת משיח בצורה של זכו, לבין צורה של לא זכו, ב"זכו" הגאולה תהיה ניסית, ו"לא זכו", הגאולה תהיה טבעית יותר. ולכן י"ל ש"בזכו" בית המקדש השלישי ירד מן השמים מוכן ומשוכלל כדברי רש"י, אך בלא זכו בניית בית המקדש תהיה על ידי מעשי ידי האדם.

וא"כ בימי רבי יהושע בן חנניה זה היה בודאות מצב של לא זכו, שהרי בניית בית המקדש הגיעה מתוך ציווי של מלכות הרשעה, ולכן היה בית המקדש נבנה על ידי האדם.

והנה בזמן רבי יהושע בן חנניה עדיין לא התחדש הדין שהאדם שיבנה הוא מלך המשיח, שהרי המקור הקדום ביותר לכך שבניית בית המקדש יהיה על ידי המשיח הוא רבי אלעזר (המופיע במדרשים ויקרא רבה פרק ט ובמדבר רבה פרק יג), והוא היה דור אחד לאחר רבי יהושע בן חנניה. וא"כ בדורו של ריב"ח עדיין לא התחדש שמוכרח שבניית בית המקדש השלישי יהיה על ידי משיח ולכן סברו שיהיה על ידי מעשה אדם סתם.

(אגב בלקו"ש שם נכתב רבי אלעזר וזה ודאי טעות הדפוס, צריך לתקן לרבי אלעזר כבמקור המדרש וכמוכח מכוונת הרבי שהיה לאחר ריב"ח).

וא"כ הרמב"ם שהוא ספר הלכה, הוא פוסק שהמשיח יבנה בית המקדש, כי בהלכה יש לתאר מצב המוכרח שיקרה בכל מקרה ללא קשר לאדם, וזה הלא זכו, שזה החיוב המוטל על ישראל, לבנות את בית המקדש, רק שבאם יקרה זכו, אז בניית בית המקדש השלישי תהיה מלמעלה.

עד כאן מתוכן שיחה זו, ומעניין שעל דרך זה הרבי ביאר במקום אחר על רבי עקיבא ומרד בר כוזיבא, שהרי בשיחת שבת פרשת וישב תשל"ד ביאר הרבי:

בד"כ הרמב"ם אינו מביא ראיות לדבריו, ואילו בהלכות מלכים כאשר כותב את סדר הגאולה מביא ראיה "שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח", ולכאורה אינו מובן:

מדוע הרמב"ם צריך להביא ראיה מטעותו של רבי עקיבא?

יותר קשה: מדוע כותב שכל חכמי דורו טעו באותה טעות, הרי ראיה כבר יש מדברי

רבי עקיבא, מילא אם הוא מזכיר את רבי עקיבא, מדוע יש להוסיף גם אודות הטעות של כל חכמי דורו?

והביאור בזה שבכך רוצה הרמב"ם להבהיר, שיתכן שיבוא זמן שמישהו שחושב שהוא כמו רבי עקיבא, ויחליט על מאורע או על אדם שהוא המשיח, ויביא הסכמות מחכמי דורו לכך.

לשם כך מוסיף הרמב"ם: "הוא וכל חכמי דורו", דהיינו, דווקא בדורו של רבי עקיבא יכלו לטעות בכך, כיון שאז לא ידעו את פרטי וסדר הגאולה, שהרי יש בזה כמה וכמה דעות, אך לאחר שהרמב"ם כתב ברור את סדר בוא הגאולה ופסק הלכה, אין נתינת מקום לטעות, אלא רק אדם או מאורע, שיביאו למצב ש"ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", יש לזה שייכות לגאולה, הגם כשנמצאים עדיין בגלות, בכ"ז יש שייכות לגאולה. אבל דבר שמביא ההפך מכך, ודאי שאין לו שייכות לגאולה.

אם כן נמצא שגם בבניית בית המקדש השלישי וגם בהכרזת בר כוזיבא כמשיח זה היה מפני שעדיין לא נתחדשה ההלכה בכך.

יהי רצון שיבנה בית המקדש השלישי במהרה בימינו.



שי' רש"י אם יתרו בא לאחרי מ"ת

ר' רום דוד שי' אהרנוביץ
מאברכי הכולל בישיבה

בגמ' בזבחים ד' קטז ע"א הובאה מחלוקת אם יתרו בא לאחרי מ"ת או לפני מ"ת, והגמ' שם תולה את המחלוקת בזה ד"מה שמועה שמע יתרו" דלכך בא, דאם לומדים שהוא בא לאחרי מ"ת אז הוא שמע את השמועה דמ"ת, אבל אם לומדים שהוא בא לפני מ"ת, אז שמע קריעת ים סוף לשי' ר' אליעזר או מלחמת עמלק לשי' ר' יהושע.

הנה בפ"י רש"י על התורה בפרשת יתרו על הפסוק "וישמע יתרו" (יח, א) כותב רש"י "מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ולכאור' מזה שרש"י לא הביא גם את מ"ת, משמע שסובר רש"י שיתרו בא לפני מ"ת'.

אך לאידך גיסא ברש"י ד"ה על כל הטובה (יח, ט) כותב רש"י "טובת המן והבאר והתורה, ועל כלן אשר הצילו מיד מצרים; עד עכשו לא היה עבד יכול לברח ממצרים, שהיתה הארץ מסגרת, ואלו יצאו ששים רבוא (מכילתא)" ומשמע מזה שבא לאחרי מ"ת.

וכן משמע קצת ברש"י ד"ה ויהי ממחרת (יח, יג) שכותב רש"י "מוצאי יום הכפורים היה, כך שנינו בספרי ומהו ממחרת? למחרת רדתו מן ההר; ועל כרחק אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכפורים, שהרי קדם מתן תורה א"א לומר "והודעתי את חקי וגו'",

1. בלקו"ש חלק י"א פ' יתרו שיחה א' הרבי מבאר את פי' רש"י הנ"ל בהקדם מ"ש בזה דעד שלא בא יתרו והודה להקב"ה לא ניתנה התורה לישראל, שיתרו חכמה דלעו"ז על ידו נפעל הבירור מצד התחתון ביותר עם העליון ביותר כהכנה למ"ת חיבור עליון ותחתון, וכן בהשיחה בחלק ט"ז פ' יתרו שיחה א' הרבי מבאר שדוקא ב' הענינים קרי"ס ומלחמת עמלק גרם ליתרו "ובא" שיצא מהגבלות שלו ויתגיייר וכ"ז היה הכנה למ"ת ביטול הגזירה ועליונים ירדו לתחתונים. ומבואר מב' שיחות הנ"ל שרש"י סובר שיתרו בא קודם למ"ת.

ומשנתנה תורה עד יה"כ לא ישב משה לשפט את העם, שהרי בי"ז בתמוז ירד ושבר את הלחות ולמחר עלה בהשכמה ושהה שמונים יום וירד ביה"כ; ואין פרשה זו כתובה כסדר, שלא נאמר ויהי ממחרת עד שנה שניה – אף לדברי האומר יתרו קדם מתן תורה בא, שלוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה – שהרי נאמר כאן וישלח משה את חתנו, ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה "נסעים אנחנו אל המקום וגו'" (במדבר י כט), אל נא תעזב אתנו" (שם לא), ואם זו קדם מתן תורה, מששלחו והלך היכן מצינו שחזר? ואם תאמר, שם לא נאמר יתרו אלא חובב, ובנו של יתרו היה, הוא חובב הוא יתרו, שהרי כתוב "מבני חבב חתן משה" (שופטים ד').

ומזה שרש"י הסביר תחלה לפי השיטה שיתרו בא לאחרי מ"ת, משמע שזהו עיקר בפרש"י, כדרכו של רש"י שהפי' שמביא תחלה הוא עיקר.

ויש לעיין מהי שיטת רש"י בזה.



קידוש ה'

הת' דניאל שי' אוזן
תלמיד בישיבה

המקור למצוות קידוש השם

הרמב"ם כותב בספר המצוות (מ"ע מצוה ט):

"ה' ציווה אותנו לקדש את שמו, שכתוב (ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל". הרמב"ם מנה מצווה זאת בתוך ספר המצוות וכתב בה שהקב"ה ציווה אותנו לקדש את שמו.

ההסבר למצוה הזאת היא שאנו מצווים לפרסם את האמונה שלנו בה' בעולם וגם אם מיישהו ינסה לכפות עלינו לא לשמוע לה', או להשתחוות לפסל, או לבצע שפיות דמים, או גילוי עריות, צריך למות על קידוש השם ולא לעבור על עבירות אלו.

ישנו סיפור שממחיש מצווה זו: בספר דניאל מסופר על חנניה מישאל ועזריה אשר היו שרים ומושלים בממלכת בבל שבראשה עמד נבוכדנצר. נבוכדנצר ציווה אותם שלא לשמוע לתורה ולהשתחוות לפסל או למות ולא להשתחוות לצלם. בתחילה הייתה להם דילמה, מה לעשות, להשתחוות לפסל ולגרום לחילול ה' או למות ולא להשתחוות לפסל. במדרש שיר השירים רבה מסופר שהם הלכו לשאול את יחזקאל הנביא. יחזקאל ענה להם שהוא אינו חושב שה' יציל אותם. למרות זאת, הם אמרו שהם ימסרו את נפשם על קידוש ה'. מישאל ועזריה אמרו לו למלך: אנחנו מקבלים עלינו את מלכותך תמיד לכל עניין. כל גזרה שתטיל עלינו נקבל באהבה, אך קודמים לדבריך דברי ה' שאמר לנו, על ידי הנביא יחזקאל, משביע אני אתכם שאם תגזור עליכם המלכות גזרות קשות אל תמרדו בה, אבל אם היא תגזור עליכם לבטל את התורה והמצוות אל תשמעו. כששמע זאת נבוכדנצר כעס מאוד וזרק אותם לכבשן האש. הם צעקו אל ה': הצילנו מן האש, לא

בשבילנו תעשה אלא כדי לקדש את שמך מול כולם. ובאמת, נעשה להם נס, והם יצאו ללא שום פגע!

קידוש ה' - כל יהודי מוכן

בספר התניא (פרק י"ח) מבואר אשר אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה', ואפילו סובלים עינויים קשים מאד בכדי שלא לכפור בה' אחד, ואפילו אם הם עמי הארץ ואין להם שום ידיעה והשגה בגדולת ה'. וגם המעט שיודעים, הם לא מתבוננים בזה כלל, והם לא מוסרים את הנפש מחמת התבוננות שלהם בה', אלא מפני שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש על ידי התלבשותו בבחינת חכמה שבה שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומוכן, ובגלל זה אין להם אפשרות לכפור בה' אחד.

בהקשר לכך מן הראוי להוסיף סיפור שהביא הרבי הרי"ץ נ"ע באחת משיחותיו (קוץ ת"ש ע' 134). שבאחד מביקוריו של הצמח צדק אצל קבוצת חיילים "קנטוניסטים" - חיילים יהודים שנחטפו בצעירותם מהוריהם וכמה שנים החזיקו אותם בצבא, ועשו את כל המאמצים לנתק אותם מיהודים ומהמצות, והצמח צדק אמר להם שעל כפירת האמונה חלילה צריכים למסור את הנפש, וגם אם הקיסר מצווה בעצמו לעשות זאת, אסור לשמוע בקולו. כעבור כמה שנים, בא הקיסר לבקר את הצבא באימוניו, וראה אחדים מהחיילים מצטיינים באימוניהם. שאל הקיסר לשמותיהם, וכשענו שאחד ברוך, השני יעקב, והשלישי משה, התרגז הקיסר וציווה שימירו את דתם ר"ל. ענו לו אותם חיילים, שלפני כמה שנים אמר להם הרבי הצמח צדק שעל עניין כזה צריכים למסור את הנפש, וגם אם הקיסר מצווה לעשות זאת - אסור לשמוע! ורצו וקפצו מיד אל תוך הנהר ומסרו את נפשם על קידוש ה'.

מעלת קידוש ה'

מסופר בגמרא (פסחים נ' ע"א) שרב יוסף נחלש ועלתה נשמתו וחזר לעולם הזה ושאל אותו אביו מה ראית שם! הרוגי מלכות (אנשים שמסרו את עצמם על קידוש השם) אין ברייה יכולה לעמוד במחיצתם ולא מדובר על גדולי הדור שמסרו את עצמם על מיתה אלא על שני אחים פשוטים שמסרו את נפשם על ידי קידוש השם בשביל להציל את הרוגי לוד. מכאן אנו למדים את מעלת אחינו שמוסרים נפשם על קידוש השם וכמו כן חיילי צה"ל שמוסרים את עצמם למען עם ישראל.

וכפי שהתבטא פעם הרבי על חיילי צה"ל (שיחת י"ג תמוז תשמ"ב) - "עצם העמידה להגן על ארץ הקודש ועל גוי קדוש הדר בה עד כדי מסירת נפש בפועל ממש - הרי זו

זכות גדולה ביותר, כי אין דבר נעלה יותר מאשר מסירת נפש בפועל ממש. ואם כן, עבור פעולה זו עצמה ראויים לנסים גלויים.”

חילול ה'

לחילול השם יש שלוש הגדרות מעשה באונס, מעשה במזיד, ומעשה פרטי.

מעשה באונס - לדוגמא: אדם שאיימו עליו להשתחוות לפסל לדוגמא והוא לא מת על קידוש ה'.

מעשה במזיד - אדם שעושה דווקא, הוא יודע שאסור לעבור את אותה עבירה אבל הוא עובר אותה בשביל להכעיס את ה' בכך שהוא לא שומר תורה ומצוות.

חילול השם פרטי - חילול ה' היא לפי מדרגת האדם. מסופר בגמרא (מסכת יומא פו ע"א) כגון שהאדם צדיק שמדקדק לשלם בזמן ואז הוא הפסיק לשלם בזמן והתחיל לאחר, ואז יגידו אנשים שהוא לא אותו צדיק שהיה אכפת לו לשלם בזמן.

האם ניתן לקדש את השם בחיים?

וכמו בחילול ה' גם בקידוש ה' - יש קידוש ה' בחיים, אדם שלמד תורה ומשאו ומתנו בנחת עם הבריות - אומרים עליו פלוני זה שלמד תורה כמה מתוקנים דרכיו (יומא פו ע"א).

ובנוסף, יש את הענין החשוב ביותר של לפעול על אומות העולם לקיים את השבע מצוות בני נח שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבנו.

וכמו שאמר הרבי (ספר ההתוועדויות תשמ"ז, כרך ג' עמוד 67) אשר "בדורות שלפנינו, כל נסיון לפעול על אומות העולם בעניני אמונה, היה כרוך עם סכנת נפשות ממש, ולכן לא הייתה אפשרות לקיים ציווי זה. מה שאין כן בדורנו - לא זו בלבד שאין כל סכנה בדבר, אלא אדרבה, פעולה כזו מוסיפה בכבודם של ישראל בעיני כל העמים, בראותם שבני ישראל דואגים לא רק לעצמם, אלא גם ליישובו של העולם כולו, על ידי זה שיתנהג על פי צדק ויושר".

ניתן לקדש את שם השם בחיים בכך שאתה עוזר למישהו, מזכה את הרבים. וכמו להניח ליהודי תפילין, וכמו השלוחים של הרבי, ובמיוחד את אלו שנמצאים במקום נידח ואפילו שם מתנהגים באורחות החסידות.

הקדוש ברוך הוא אומר לנביא ישעיהו (מג, כא) "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו".

בפסוק זה אומר ה' שהוא יצר את עם ישראל כדי שיספרו את תהילתו בעולם, לספר את תהילתו של ה' הוא אחד הדרכים החזקות והבולטות לקדש את השם יתברך. איך עם ישראל מספר את תהילתו של ה' בעולם? כאשר כל אדם בישראל מקפיד בכל יכולתו על התנהגות שבין אדם לחברו ובין אדם למקום, עד שכל העולם יצביע עליו ויאמר (דברים ד, ו): "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה ... כי מי גוי גדול, אשר לו חקים ומשפטים צדיקים, ככל התורה הזאת, אשר אנוכי נותן לפניכם היום".



שעטנו במשכן

הת' דיין חי שי' אוזן
תלמיד בישיבה

בפרשת תרומה (כו, א) כתוב שיריעות המשכן היו מורכבים מעשרים וארבעה סיבים, (ליתר דיוק כל חוט היו בו ארבע מינין יחד בכל חוט, חוט אחד של פשתן ושלושה של צמר, וכל חוט וחוט כפול ששה, הרי ארבע מינין כשהן שזורין יחד עשרים וארבע כפלים לחוט (כפי שמפרש רש"י על אתר) שש מפשתים וי"ח מצמר (שש מתכלת שש מארגמן ושש תלועת שני). הרי שהיריעות היו מצמר ופשתים יחד.

גם בפרשת תצוה (כ"ח ה') בנוגע להלבוש של הכהן גדול מוצאים שכתוב "והם יקחו את הזהב ואת התכלת ואת הארגמן ואת תולעת השני ואת השש", שבהלבוש של הכה"ג היה גם החיבור של צמר ופשתים יחד.

יודעים שיש איסור בתורה בפרשת כי תצא (דברים כב, יא) "לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדו" שאסור מצד שעטנו לחבר צמר ופשתים.

וע"פ פנימיות הענינים:

א) פשתן קשור למשהו שלילי משא"כ הצמר. רואים את זה מהסיפור (בראשית ד' ג'-ד' ורש"י שם) של קין, בנו הראשון של אדם, הקריב לה' זרעי פשתן, ואילו בנו השני הבל הביא מנחה של ש - צמר כבשים, מכאן רואים שפשתן הוא קשור למשהו שלילי משא"כ הצמר.

ב) לא פשתן ולא צמר הם שליליים במהותם, אבל התערובת של השניים היא שהופכת מזיקה.

יוצא לפי שני הפירושים שהחיבור של צמר ופשתים יחד אינו דבר חיובי, אם מצד שרק פשתים קשור למשהו שלילי, או שמחיבור שניהם צמר ופשתים יוצא משהו שלילי.

א"כ אינו מובן למה היו היריעות, ובגדי הכהן גדול עשויים משניהם יחד, ובפרט שעבודתו היתה לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה?

הביאור הוא, יודעים הרי שלכח הטומאה יש שורש מאד נעלה, הואיל והכח שמהווה את כוחות הטומאה זה אותו כח, מהכח המהווה את כוחות הקדושה, ולכן במשכן מקום קדוש שבו היה גילוי השכינה, הפשתן והצמר התגלו רק איך שהם בשורשם, עניין נעלה מאד, ולכן התערובת במשכן לא היה לזה תוצאה שלילית.

באופן פנימי יותר, כשצמר ופשתים מתגלים כמו שהם בשורשם אין אחד ששולט על השני אלא שניהם יכולים להיות כלולים כאחד.

כידוע שגילוי עצמות שהאיר במשכן יכול לחבר שני הפכים.

מקורות: חומש עם ביאורי הרבי מתורגם לצרפתית, לקוטי שיחות חלק ל"ו תצוה ב'.

לאיסור שעטנו, ראה דברים (כב, יא) וכן רש"י על הפסוק: המילה שעטנו מחוברת משלושה מילים "שוע" "טווי" ו"נוז".

ג.ב.

בזמן בית המקדש בלית ברירה היה מותר לחבר צמר ופשתים למצוות הטלית ע"י הפתיל תכלת (שהיה נמצא אז) שהיה איזון בין טוב ורע.

בימינו בלי הפתיל תכלת (שמגיע מהחילוון שאינו נמצא בימינו) כבר אי אפשר לעשות מצות טלית באופן הנ"ל.

האיסור של שעטנו הוא בגדר של חוק (מצוות שאין שכל האדם יכול להשיגם) וצריך לקיים רצון ה' שזה כולל גם חוקים כדי לעשות דירה בתחתונים ולזכות למשיח צדקנו בקרוב ממש אמנ!

בצרפתית

השנה זכינו שבישיבתנו נתווסף מחלקה צרפתית. הת' דיין חי שי' אוזן כתב דברים הנ"ל בצרפתית.

Dans Terouma (26,1) il est écrit que les tentures du Tabernacle sont assemblées de vingt-quatre fibres, plus précisément répartis par six fibres de lin retors, et Rachi nous éclaire en rapportant, six

fibres de laine turquoise retorse, six fibres de laine pourpre retorse et six fibres de laine écarlate retorse.

La réflexion qu'un lien avec le commandement de Chaatnez venait peut-être d'ici m'est venu à l'esprit, je tiens donc chers amis partager avec vous cette recherche.

En creusant un peu plus loin dans Tetsavé (28,5), on retrouvera ces éléments pour la composition de la tenue du Cohen Gadol.

Un commentaire basé sur les œuvres du Rabbi de Loubavitch nous rapporte deux explications développent l'interdiction du mélange de Lin et de Laine.

- La première, Caïn, premier et mauvais fils d'Adam, avait fait pour offrande à D. des graines de Lin, tandis que son deuxième et bon fils Abel Lui avait offert de la Laine de mouton, qu'un feu Céleste consuma (Beréchit 4,3-4 ainsi que Rachi).

- La deuxième, ni le Lin ni la Laine ne sont intrinsèquement négatifs, mais c'est le mélange des deux qui devient nocif.

Pourquoi donc composer la tenue du Cohen Gadol de Chaatnez, sachant qu'il se présenterait face au Roi des Rois dans le Tabernacle?

Nous savons que les forces du mal ont en général pour origine une sainteté très élevée, puisque les énergies spirituelles utilisées par D. pour soutenir les forces du mal viennent de la même origine que celles utilisées pour soutenir les forces du bien.

Par conséquent, dans le Tabernacle, lieu saint dans lequel la divinité était révélée, le Lin bien qu'ayant une consonnance négative, ainsi que la laine, n'exprimaient que leur source spirituelle : Saintes.

Le mélange n'est donc pas néfaste.

On pourrait ajouter qu'à ce stade les énergies peuvent coexister, car au même niveau, l'une n'empêche pas l'autre d'exister.

D. dans sa forme illimitée et transcendante révélée dans le Tabernacle, unifié à et unifiant donc toute chose, rassemble les énergies contradictoires pour les raccorder en paix.

Source : Houmach édition Nadav Bensoussan.

Bonus :

Interdiction de Chaatnez, Devarim (22, 11) ainsi que Rachi sur le verset :

Composé des trois mots, Choua (Sérancé) Tavvouï (Filé) et Nouz (Tressé).

Formant le mot Chaatnez.

A l'époque du Temple, en cas de force majeur il était possible de mélanger Laine et Lin pour le Talit grâce au Pétit Tehelet apportant un équilibre. Aujourd'hui sans le Hilazon il ne nous est plus possible d'effectuer la mitsva du talit ainsi, le mélange est donc strictement interdit.

Le Chaatnez restant un Hok, il nous faut exercer la volonté Divine en ce monde ici-bas afin de révéler Machiakh incessamment sous peu avec l'aide de D. pour nous éclairer.



סל ברוחב ששה טפחים

(שבת ח, א)

הת' נתנאל שי' איינוז
תלמיד בישיבה

במסכת שבת (דף ח' עמוד א'):

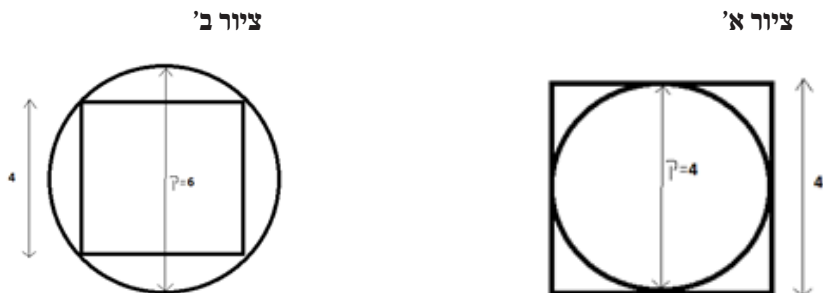
אמר אביי, זרק כוורת [פירוש סל עגול בצורת כוורת, מרשות היחיד] לרשות הרבים, [אפילו אם] גבוהה עשרה [טפחים] ואינה רחבה ששה [טפחים] חייב [משום מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים]. [אבל במקרה ש] רחבה ששה פטור [מפני שאינו נחשב כבר כחפץ שנזרק אלא כרשות בפני עצמה].

ביאור הדברים: כדי להתחייב על הוצאה של חפץ מרשות לרשות, צריך להוציא חפץ. דבר שיש בו בעצמו גדר של רשות, בהיותו בת ד' טפחים על ד' טפחים, כבר נחשב לא כחפץ אלא כ"רשות".

והרי כאן המדובר הוא בסל עגול, וכדי שלא יחשב כרשות, צריך שלא יהיה בתוך המעגל ריבוע של ד' על ד'. לכן עלינו להשוות את המעגל לריבוע. וכדי שמידת הסל תהיה ד' טפחים על ד' טפחים, קובעים שצריך קוטר (קו ישר העובר מצד אחד לצד שני של העיגול) של ששה טפחים.

ראשית ננסה להשוות את המעגל לריבוע. אז יש שתי אפשרויות לכך. או שנשים את העיגול בריבוע (ציור א') או את הריבוע במעגל (ציור ב').

והנה אי אפשר לומר שמכניסים את העיגול בריבוע (ציור הא') שאז אין מוצאים קוטר של ששה טפחים אלא רק ארבעה, ובכדי שיהיה קיטור של ששה טפחים, צריך להכניס את הריבוע לתוך העיגול (ציור הב').



והנה, על ידי חישוב נוכל להוכיח כי עבור ריבוע של ד' טפחים, האלכסון של הריבוע (שהוא קוטר המעגל) הוא $5.65685 = \sqrt{4^2 + 4^2}$ שאינו שווה בדיוק לששה שכתוב בגמרא, אלא צריך לומר שהגמרא עיגלה ל-6.

ויוצא לנו בעיה בשתי מקרים:

מקרה ה1: סל שהגודל שלו בין 5.65685... ל-6 והוא נזרק, הרי אליבא דאמת יש בה כבר ד' טפחים על טפחים, וצריך להיות דינו פטור, ולמרות זאת פוסקים שבהיותה פחות משישה חייב! במילים אחרות ייתכן מצב של זרק סל שהיא פחות מששה והוא באמת צריך להיות פטור!

מקרה ה2: סל בגודל בין 5.65685... ל-6, שאליבא דאמת נחשב לרשות בפני עצמה, וזרק חפץ קטן לתוכו, הרי ע"פ דברי הגמרא שלנו יוצא שהוא פטור מכיון שזרק חפץ לתוך חפץ (באותו רשות) אבל באמת הרי הוא חייב שזרק חפץ לרשות אחרת!

וי"ל הביאור בשלשה אופנים:

א) רש"י בד"ה גבוהה י' מסביר שזה שאביי אמר 'ששה' הוא לא דייק, דבעצם אם זה פחות מששה במקרה זה הוא גם פטור, אלא הטעם שאמר שישה הוא כדי להפריש את האדם מאיסור שבת, כי בפחות מששה אע"פ שהוא פטור מקרבן יש איסור דרבנן והוא חייב מדרבנן, אבל בששה הוא פטור לגמרי, ולכן כדי להפריש האדם מאיסור דרבנן הוא אמר ששה, אבל כשזרק בפחות מחמשה טפחים וג' חומשין הוא חייב קרבן.

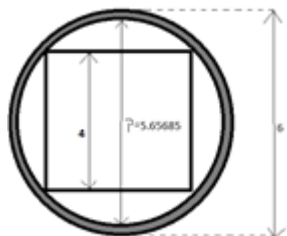
לפי"ז הוסרו הבעיות כי באמת אם זה חמשה טפחים וג' חומשין הוא פטור מן התורה, ופחות מכן חייב מן התורה..

ב) תוספות בד"ה רחבה ששה הביא פירוש רבינו חננאל שהוא סובר שבאמת דייקה

הגמ' באומרה ו' כי זה שיש לנו ששה זהו ע"י דופני הכוורת שהם משלימים עוד שני חומשין (ציור 3) נמצא שיש לנו ששה ועפי"ז אין קושיא מעיקרא.

ג) הרמב"ם אומר (בפירושו המשניות לעירובין פרק א משנה ה') שחז"ל קיבלו במסורת שבעל פה מסיני שמספר לא רציונלי (מספר שאינו מסתיים כמו 5.65685) יש לעגל אותו למעלה למספר השלם גבוה יותר. ולכן במקרה של 5.65685 יש לעגל אותו ל-6, לפי"ז כשהגמרא אמרה שש הגמרא מתכוונת באמת לששה.

ציור ג'



כצרפתית

Dans tout le traité Chabbath, nous avons besoin de dimensions rectangulaires pour définir le statut d'un objet ou d'un lieu. Nous savons que c'est à partir de 4 tfarim de longueur qu'un objet passe d'un statu à l'autre.

Or, nous avons ici un cercle. Il faut donc comparer le cercle avec un carré. Il faut aussi que le carré soit de 4 tfarim pour trouver la limite à partir de laquelle il prendra tel et tel statut.

On cherche dans un premier temps à comparer le cercle avec un carrée. On a alors 2 possibilités pour cela. Soit on met le cercle dans le carrée ou soit le carrée dans le cercle.

Or, la Gemara nous impose un diamètre de 6 pour le cercle. On peut alors exclure le cas 1 où le diamètre est de 4. On choisie donc le cas 2.

On a alors 2 conditions à respecter : un cercle de diamètre 6 et un carrée de côté 4.

La Gemara parle d'un diamètre de 6. Cependant, par le calcul on peut démontrer que, pour un carré de côté 4, la diagonale du carré (qui est le diamètre du cercle) mesure ce qui n'est pas exactement égale à 6.

La Gemara arrondie alors 5.65685... à 6.

Problème 1 : Si le panier mesure entre 5.65685... et 6 et qu'il est jeté alors la Gemara rend 'interdit' alors que normalement ça devrait être 'permis'.

Problème 2 : Si le panier mesure entre 5.65685... et 6 et qu'un petit objet y est jeté dedans alors la Gemara rend 'permis' alors que normalement ça devrait être 'interdit'.

Rambam dit que les Sages ont reçu par tradition orale du Sinai qu'un nombre irrationnel (nombre qui ne se termine pas comme 5.65685...) alors il est à arrondir au nombre entier (nombre sans virgule) supérieur. Dans le cas de 5.65685..., il doit donc être arrondi à 6. (Voir Erouvin 14a, note 32)

Cette approximation est même possible dans le cas d'une tolérance ; pour rentrer plus facilement 'permis'.

Les Problème 1 et Problème 2 sont donc résolus.

De plus, Rachi explique que même si l'objet mesure 5.65685... ce n'est un problème et il n'est pas astreint à un sacrifice 'Hatat. Il est alors 'exempté'.

Tossefot au nom de Rabbeinou 'Hananel dit : on a besoin de 5.65685 dans le cercle sans compter ses parois. Ses parois compléteront de 5.65685 à 6 comme l'illustre l'image ci-dessous. C'est pourquoi Abbayé parlait de 6 dans la Gemara sans évoquer 5.

גדר האיסור "לפני עיור"

(שבת ב, א)

הת' שלמה הלוי שי' ארנאוו
שליח בישיבה

איתא במכילתין (שבת ב' ע"א) "יציאות השבת, שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני, או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור".

זאת אומרת במקרה שהעני או העשיר עשה את העקירה והנחה אז הוא חייב, אבל זה שמקבל את החפץ או שהחפץ נלקח ממנו הוא פטור, מכיון שלא עשה שום דבר כמו ש"רש"י בד"ה ובעל הבית פטור - "פטור לגמרי ואפי' לכתחילה דהא לאו מידי עבד".

תוספות בדף ג' ע"א (ד"ה בבא דרישא פטור ומותר) שואלים לכאורה איך אפשר לומר שזה מותר לכתחילה, והלא הוא עבר על איסור של לפני עיור לא תתן מכשול? (ודוחקים כמה תירוצים אפשריים) ומתרצים וז"ל "זיש לומר דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי שאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בע"ה".

בחידושי הר"ן (ד"ה בשלמא) גם שואל כשאלת התוספות איך זה מותר לכתחילה אם יש איסור של לפני עור לא תתן מיכשול?

ומתרץ באופן אחר: "פירוש מותר משום שבת, אף שעדיין אסור משום לפני עור, בלאוי חוץ דשבת לא קמיירי" כלומר כוונת הגמרא כאן שמותר לכתחילה מודבר אך ורק בנוגע לענייני שבת, ולא באיסורים אחרים. (וכתירוך זה משמע קצת מלשון רש"י "דהא לאו עקירה עבד ולא הנחה עבד" משמע שלא עשה כלום באיסורי שבת).

ולכאורה אינו מובן למה תוס' לא מתרצים כמו הר"ן (ולכאורה כמו רש"י)?

ואפשר לבאר כלשון הרעק"א (דף ג' ע"א ד"ה בבא) "כיון דמ"מ אסור מאי נפק"מ במה דמותר משום שבת" כלומר כיון שסו"ס מעשה זה הוא בגדר של איסור מה זה משנה אם מצד שבת או מצד לפני עור סו"ס אסור וא"כ איך הגמרא יכולה לפסוק שמותר לכתחילה, ואפשר לתרץ שלכן תוס' העדיף לתרץ שמדובר בגוי וחפץ של גוי ולכן מותר לכתחילה ממש.

אבל לומר שמצד זה העדיף תוס' התי' של גוי אינו חלק, כמו שממשיך הרעק"א שיש אכן נפק"מ אם זה איסור משום שבת או משום לפני עור וז"ל "וי"ל הא קיי"ל מומר לדבר אחד אינו מומר לכה"ת כולה, ומומר לחלל שבת בפרהסיא הוי מומר לכה"ת כולה ושחיטתו אסורה ולזה אמר דמותר מצד שבת ושחיטתו כשרה" כלומר אם האיסור הוא מצד שבת אז אם הוא מומר לחילול שבת זה, הוא מומר לכה"ת ושחיטתו אסורה, אבל אם זה מצד איסור לפני עור אינו נקרא מומר לכה"ת.

ועכשיו שיש כן נפק"מ, הדרא קושיא לדוכתא מדוע תוספות אינם מתרצים כהר"ן ולמה מתרצים תירוץ דחוק וכדברי הרא"ש (ד' ב' ע"א) שאינו מתאים עם המשך המשנה לתרץ שמדובר בגוי שכתוב במשנה "והעני חייב" ואם מדובר בגוי במה הוא חייב? ומתרץ וז"ל סימנא בעלמא שאם היה ישראל יהיה חייב" בכל זאת לעומת תירוץ הר"ן נשאר דחוק.

ואולי יש לתרץ לפי החקירה המובא בליקוטי שיחות (חלק י"א עמוד 149 ובהערה 65) האם האיסור של לפני עור זהו איסור כללי (אין מקרא יוצא מידי פשוטו) או שזה איסור פרטי באיסור שהוא מכשיל את חבירו, כלומר שכל איסורי התורה אפשר לעבור עליהם לא רק כשעושים אותם אלא גם כשמכשילים יהודי אחר לעוברם.

ולפי זה אולי אפשר לתרץ שהתוס' סוברים שלפני עור זהו איסור פרטי ונמצא כשאדם מכשיל חבירו לעבור על עקירה והנחה בשבת יש לו גם חלק באיסור ההוצאה בשבת, א"כ אי אפשר לתוס' לתרץ כמו הר"ן - שכאן הגמרא אומרת שמותר לכתחילה מצד דיני שבת, שהרי חלק מדיני שבת זהו האיסור של לפני עור, וממילא הנפק"מ של רעק"א אינו קיים.

משא"כ הר"ן (והרע"א) סוברים שהאיסור של לפני עור זה איסור כללי ולא פרט בשבת, לכן מחלקים שזה מותר מצד שבת אבל אסור מצד לפני עור.



העלאת מ"ן דהשבטים ו"ויגש אליו יהודה"

ר' גיא שי' גולדנברג
תל אביב

במאמר ד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ז (קונטרס ה' טבת תש"נ) מביא הרבי הביאור בתורה אור (ד"ה והנה אנחנו מאלמים), שניצוצות שנתבררו ע"י השבטים הוצרכו לבירור שני ע"י יוסף, שהבירור שלהם היה מלמטה למעלה - בירור דשם ב"ן, ואילו בירור דיוסף הוא מלמעלה למטה - שם מ"ה.

ומביא מתו"א (וישב כח, א-ב) שבכדי שתהיה הבירור (המשכה) דשם מ"ה (דיוסף) צריך קודם ההתעוררות מלמטה, הנקרא העלאת מ"ן (מיינן נוקבין) דשם ב"ן. וזה הוא מש"כ "ותשתחוינה לאלומתי", הביטול של השתחווה שהיה להשבטים, העלאת מ"ן שפעל המשכת מ"ה.

בהמשך המאמר כותב הרבי שידוע שגם התעוררות של העלאת מ"ן דב"ן, זה גופא בא ע"י המשכה משם מ"ה, ומבאר שזה הענין מש"כ בזוהר אשר הגשת יהודה ליוסף הוא ענין סמיכת גאולה לתפלה, שהנתינת כח להגשת יהודה - מ"ן דמלכות לז"א-יוסף הוא ע"י סמיכת גאולה - ז"א לתפלה - מלכות.

ונמצא שהסדר המבואר כאן בהמאמר הוא שהיה המשכת מ"ה - ענין סמיכת גאולה לתפלה, ואז העלאת מ"ן דב"ן של השבטים ואז המשכת שם מ"ה דיוסף לפעול בירור השני.

ויש להעיר דבתחלה בהמאמר הביא קודם מתו"א, אשר העלאת מ"ן דהשבטים הוא ממש"כ "ותשתחוינה לאלומתי", ואח"כ אומר שהעלאת מ"ן דהשבטים הוא מ"ויגש אליו יהודה" שיהודה ניגש ליוסף.

ואי אפשר לומר אשר הנכתב בתו"א שהעלאת מ"ן הוא מש"כ "ותשתחוינה לאלומתי", הבנת הדברים הוא, דהענין ד"ותשתחוינה" הרי לא התרחש בפועל, אלא היה בחלומו של יוסף ואילו בפועל קרה זה כשיהודה (שהוא עיקר השבטים כמש"כ במאמר זה) ניגש אליו והשתחוה לו, מכיון שכתוב בפרשת מקץ (בראשית מב,ו) "ויבואו אחי יוסף וישתחוּו לו אפים ארצה" משמע שבפועל כולם השתחוּו לפני "ויגש אליו יהודה", ובוה לכאורה כבר נתקיים הענין ד"ותשתחוינה לאלומתי".

ואולי יש לומר שזה שהביא בהמאמר ש"ויגש אליו יהודה" זה היתה העלאת מ"ן, זהו המושג והענין דהעלאת מ"ן דהשבטים (שיהודה היה עיקר השבטים), שרואים דוקא שם שלפנ"ז היה סמיכת גאולה לתפלה, הקדמת שם מ"ה להלעאת מ"ן, אבל לא נכנס להפרטים מתי זה קרה.



תי' ר"א בן הרמב"ם בשי' הרמב"ם בדין מדבר בזמן הזה (שבת ו, ב)

הת' שמואל שי' גורארי'
שליח בישיבה

א.

איתא במסכת שבת (ד' ו' ע"א) "ואיזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, זו היא רשות הרבים גמורה אין מוציאין מרשות היחיד זו לרשות הרבים זו ואין מכניסין מרשות הרבים זו לרשות היחיד זו. (ובע"ב שם) ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר, אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

ופי' רש"י שם ד"ה בזמן שהיו ישראל במדבר "חשיבא רה"ר" ובד"ה בזמן הזה "אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי". זאת אומרת שע"פ פירוש הפשוט בגמ' "בזמן הזה" המדבר לא נחשב רה"ר וקאי על ברייתא הא' מכיון "שהולכי רבים לא שכיחי" וכדפ' שם תוס' ד"ה כאן בזמן שישראל שרויין במדבר "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

והנה הרמב"ם בהלכות שבת (פרק י"ד הלכה א') פסק "אי זו היא רשות הרבים מדברות ועירות ושוקים ודרכים המפולשין להן. ובלבד שיהיה רחב הדרך שש עשרה אמה ולא יהיה עליו תקרה".

ומלשון הרמב"ם משמע שהמדבר בזמן הזה נחשב כרה"ר, והקשה עליו המגיד משנה (רמב"ם שם ד"ה איזהו רה"ר המדברות והיערים והשווקים) שזה סותר דברי הגמ' הנ"ל שמשמע שבזמן הזה המדבר לא נחשב כרה"ר, וז"ל "מ"ש רבינו המדברות והיערים

בכלל רה"ר הוא דבר מתמיה אצלי, שהרי פ"ק שנינו אי זהו רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה, והקשו וליחשב נמי מדבר, דהא תניא אי זהו רה"ר סרטיא וכו' והמדבר, ותירץ אביי לא קשיא כאן בזמן שהיו ישראל שרויים במדבר כאן בזמן הזה. ופירש"י ז"ל בזמן ההוא חשובה רה"ר בזמן הזה אינו מקום הלוך לרבים עכ"ל וכו' והניח בצ"ע.

ב.

ברשימות (חוברת כט אות ב') הרבי מביא התירוץ של הר' אברהם בן הרמב"ם בביאור שי' הרמב"ם בזה שהמדבר היא רה"ר בזה"ז¹, שכותב "שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמן הזה, ורק שמחנה לוי, שהכל שכיחים אצל מרע"ה, רה"ר היא², וכמ"ש בפירש"י שבת (צו):".

זאת אומרת הטעם שבברייתא הא' לא הוזכרה מדבר, מכיון דלא פסיקא ליה, דיכולים לטעות שקאי גם על המקומות שחנו שם בנ"י שלא היו רה"ר אלא כרמלית, מכיון שלא היו שכיחי שם ששים רבוא במחנה אחת, וזהו הביאור בדברי הגמרא "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר" דלא כפי' רש"י שאז הוי רשות הרבים וקאי על הברייתא הב', אלא שהרמב"ם למד הפוך שזה קאי על ברייתא הא', דמכיון שהיו במדבר ולא היו

1. בתחילת הרשימה באות א' מביא הרבי "ותירצו (כוונתו לנושאי כליו של הרמב"ם) דהרמב"ם איפכא היא דזמן הזה מדבר חשיב רה"ר, אבל בזמן שישראל שרויין היו שם כמה רשויות כדאיתא שבת (צו ע"ב) לכן לא פסיקא ליה למיחשב מדבר" ולאח"ז הרבי שואל ע"ז "ותמוה דרשות אחר שהיה אז במדבר - הוא אהלים שהם רה"ר (וצדדיהם וכו') שהם מקום פטור מן התורה) ובה אין מקום לטעות כלל וכיון דכל המדבר רה"ר מפני מה לא פסיקא למחשב מדבר - למינקטי למדבר דאיש לא יטעה לומר דקאי גם על האהלים, ובאות ב' מתחיל "והנה ר' אברהם בן הרמב"ם". והנה כשמעינייני בנושאי כליו של הרמב"ם כמו הכסף משנה (על רמב"ם פי"ד ה"א ד"ה איזהו רשות הרבים וכו') שם כתוב אותו לשון של הר' אברהם בן הרמב"ם "שהיו המחנות סדורים" ולא כותב "מפני שהיו רשויות הרבה" וי"ל שכוונתו של הרבי ב"ותירצו" הוא להביאור של הר"א בן הרמב"ם, אלא כפי שמובן בהשקפה ראשונה ובכללות, ולאח"ז באות ב' הרבי מבאר את תירוצו בפרטות.

2. מילים אלו "ורק שמחנה לוי, שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא" לא כתוב בדברי הר"א, דבס' ברכת אברהם ס' טו כתוב רק הענין דמחנות היו סדורים וז"ל "דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר היה המדבר רשות הרבים איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן היה לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רשות הרבים וטעמא דמיסתבר הוא וזה שאמרת בדברך על המדבר" ובהוספת מילים אלו הרבי מתרץ הקושיות דלקמן בפנים.

בכל המחנות ס' רבוא, על אף שבמחנה לוייה היה רה"ר, לא פסיקא ליה לומר מדבר כיון שיכולים לטעות, "אבל בזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו, הוא רה"ר" (לשון הכסף משנה ברמב"ם שם ד"ה איזהו רה"ר וכו') ולכן פסק הרמב"ם בזמן הזה היא המדבר רה"ר.

אבל אח"כ הרבי שואל על זה דהרמב"ם ס"ל דלא צריך ס' רבוא ליחשב כרה"ר, וא"כ גם מקום המחנות נחשב כרה"ר³ (משא"כ לרש"י ותוס'), ובמה יכולים לטעות, ולמה לא הובאה בכרייתא הא' מדבר, וזלה"ק "ולכאורה התירוץ דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בוקעים בו, ומפיה"מ עירובין (נט). משמע דלא סבירא ליה הכי א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר ובשלמא לרש"י ותוס' הרי סבירא להו דצריך להיות ס"ר בוקעים (רש"י עירובין נט. ותוס' שבת ו:). ומפני זה דייק רש"י בשבת (צו:): "שהיו הכל מצוין אצל משה רבינו".

וממשיך הרבי באות ג' "ואולי אפ"ל בתירוץ הר' אברהם ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:): שבזמן שהיו ישראל במדבר היה מצמיח וא"כ היה דינו כשדה, ואם תאמר א"כ יומא (עה) למה לי לתרץ בש"ס בדברים שבאין להם ממדינת הים כיון שבמדבר גופא היה צומח, דיש לומר דישאל לא היו זורעים (ורק מעצמו היה צומח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שעל פי ד' נסעו גו"ע עי"ש שהביא עוד ב' אופנים לתרץ את הרמב"ם.

זאת אומרת שלפי שי' הרמב"ם דלא צריך ס' רבוא, הטעם שבזמן שישראל שרויין במדבר לא היה המדבר נחשב כרה"ר, הוא מצד זה שצומחים שם צמחים שנחשב ככרמלית כמו בקעה ושדה. הביאור בתירוץ זה יש לומר, דאין הפירוש דכל המדבר היה מצמיח עשבים, דמצינו שמחנה לוייה היה רה"ר, וגם לפי קושיית הרבי שלשי' הרמב"ם אין צריך ס' רבוא בכדי ליחשב רה"ר, מקום מחנות ישראל גם היה נחשב רה"ר (אפי' לאחרי סידור הדגלים בשנה השניה), אלא הביאור הוא, דמכיון דברוב שטח המדבר היו צומחים עשבים מחוץ להמחנות ישראל⁴, לכן אם הוזכרה בכרייתא הא' שהמדבר היו

3. לפי"ז מיושב גם מה שהקשה הדברי יחזקאל (סי' ה' אות כ"ג) על זה שהגמ' בד' ה' ע"א מביא "המע- ביר ד"א ברה"ר פטור לפי שאינה דומה לדגלי המדבר" דלכאורה לאחרי סידור מחנות נחשב ככרמלית ולא רה"ר דאין בו ס' רבוא, ועי"ש שתי' שיש חילוק בזמן שהיו ישראל באהליהם או נחשב ככרמלית, אבל בזמן ההסעות שכולם היו ביחד, נחשב גם לאחרי סידור הדגלים כרה"ר. אבל לפי שי' הרמב"ם דלא צריך ס' רבוא, מקום המחנות הוי רה"ר, גם בזמן שהם באהליהם, ושפיר אומרת הגמ' "דאינו דומה לדגלי המדבר".

4. ראה ספר מצפה איתן (הובא בהגהות וחידושים על המסכתא ד' ו' ע"ב) ששם הובא תירוץ זה מהפמ"ג סוס"ס שמ"ו ז"ל ומיהו נראה דדוקא מחוץ למחנה ישראל קאמר אבל בתוך המחנה גופא מקום הילוכן היה רה"ר לכ"ע כדמוכח בכ"ד לעיל (ה) לקמן (פז: צו: צח) עירובין (יז) עכ"ל. ובס' נחל איתן על הרמב"ם

רה"ר, אפשר לטעות שגם רוב השטח הוי רה"ר, ולכן לא פסיקא ליה להתנא דברייתא לומר מדבר⁵, וזה בא בהמשך לתי' הר' אברהם דיכולים לטעות. (לשיטתו שמפרש דעת הרמב"ם דצריך ס' רבוא, אפשר לטעות במחנות שלא היו ששים רבוא) וזהו דיוק לשונו של הרבי "ואולי אפ"ל בתירוץ הר' אברהם" שזהו לא רק האופן איך שהוא תי' את הגמרא דלא כפרש"י, אלא גם בגוף ביאורו בזה שאומר שאפשר לטעות.

ג.

הנה לפי ההבנה של הרבי בתי' הרב אברהם, דאין הפירוש דסובר שכל המדבר לא הוי רה"ר (מצד זה שהיו המחנות סדורים או מפני צמחחו צמחים) אלא שיכולים לטעות, מתורץ קושיות הישועות יעקב (או"ח סי' שמ"ה ס"ד) שהביא את האופן לתרץ הרמב"ם בדומה למה שכתב הרבי וז"ל דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היה מקום זרע ולהיפך כאן בישראל שרויים בה לא חשוב רה"ר דע שבדרך הזה כתב הרר"א בנו של הרמב"ם "וכו' עיי"ש, אלא שהקשה על יסוד זה שתי' הרר"א, שהרי בד' צו: מבואר שגם בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היה להמדבר דין רה"ר שהגמ' שם לומדת מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה", "משה היכן יתיב במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דיכדכו לרשות הרבים", וכן הקשה עוד ממעשה דמקושש עצים, שלפי אחד מהדעות (בגמ' שם) עבר על האיסור להעביר ד"א ברה"ר, ומשמע שגם אז היה דינו כרה"ר.

אבל לפי מה שהבין הרבי בדברי הרר"א שכל הטעם דלא חשב מדבר זהו מפני שאפשר לטעות, לא קשה קושית הישועות יעקב, דיוצא דעל אף שאומרים שהמדבר היה שדה, באמת היו מקומות שנחשבים כרה"ר כמו מחנה לויה ומחנות ישראל (להדעות

(פי"ד ה"א) ד"ה איזהו ר"ה מדברות כו' עיי' בכס"מ מ"ש בשם הר' אברהם בנו של רבינו שמפרש שבזמן שהיו ישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו היה לגבן כמו בקעה ושדה. ובעל פמ"ג באו"ח סי' שמ"ה כתב עוד טעם לזה משום שהיה אז מצמיח כמ"ש תוס' בחולין. וא"כ לא היה בו רשות להלך ולכן לא היה לו אז דין רה"ר..... ודע דגם לדעת רבינו דוקא במדבר גופיה חוץ למקום חנייתם היה לו דין בקעה ושדה. אבל במקום חנייתם וכגון במחנה לויה ודאי היה לו דין רה"ר וכדאיתא להדיא (דף צ"ז). ובהכי ניחא דלא תקשי על דברי רבינו מכמה דוכתי דמוכח דהיה במדבר דין איסור הוצאה כדאיתא שבת (דף ה' ודף פ"ז) ועירובין (דף י"ז ע"ב) עיי"ש.

5. לשלימות התי' "כאן בזמן הזה", דזה שהיו צמחים בזמן המדבר זה היה נס דכתיב במדבר כה, ה"א לא מקום זרע" – מקום בלי צמיחה, ולכן בזמן הזה שאין הנס כמו שבעבר אין צמחים ולכן הוי כרה"ר לשי' הרמב"ם.

דלא צריכים שימוש רבוא), והמעשה דמקושש עצים יכול להיות שזה קרה במחנה לוייה או במחנה ישראל⁶.

ולפי ביאור הרבי בתי' דשדה, מובן גם דברי הגמ' בד' ו' ע"א ששם הביאה הגמ' מחלוקת ב"המוציא מחנות לפטליא דרך סטיו" דלחכמים חייב וכן עזאי פוטר והגמ' שואלת דלרבנן "היכן אשכחן כהאי גוונא דחייב" דהיכן מצינו במשכן שהוא חייב אם הוציא דרך הפטור למקום החיוב, והגמ' מתרצת שם שלומדים מדין צידי רשות הרבים עיי"ש. והנה אם לומדים שכל המדבר לא נחשב רה"ר מכיון שהיו עשבים (כפי שלומד הישועות יעקב), הוה ליה להגמ' לתרץ שמצינו אופן שהוא חייב מרה"י (האהלים) דרך מקום פטור (מכיון שהיה שם צמחים) לרה"ר (מחנה לוייה), אבל אם לומדים שהביאור הוא שאפשר לטעות, ובשי' הרמב"ם לא צריך ס' רבוא, לא קשה, דנמצא שזהו הוצאה מרה"י (האהלים) דרך רה"ר (מקום שכל מחנות ישראל נמצאים) בשנה ראשונה לפני סידור הדגלים שאז נאמר איסור ההוצאה בד' צו: "ויכלא העם להביא" לרה"ר (מחנה לוייה)⁸.



6. או לעצם ביאורו דהר"א דהמדבר לא נחשב רה"ר דלא היו ששים רבוא במחנה אחת (היו המחנות סדורים) ולכן מקום המחנות לא הוה רה"ר, המעשה דמקושש עצים היה במחנה לוייה, ולפי"ו מובן גם הטעם שלא הקשה הרבי על הר"א את קושיות הישועות יעקב (כנ"ל הערה 2) אלא הקשה מצד ס' רבוא.

7. דלפי התי' שהמחנות היו סדורים ולא הוה ס' רבוא, יכולים לתרץ כדחילק החת"ס (שבת ד' ו' ע"א ד"ה מתקיף ליה ר' פפא וכו') לתרץ קושיא זו שיש חילוק בין שנה ראשונה שהיו במדבר לשנה השניה, דבשנה הראשונה בשעת נדבת המשכן, הדגלים לא היו עדיין סדורים ולכן הוה רה"ר, אבל בשנה השניה כבר נסדרו הדגלים ולכן הוה המקום ככרמלית, ולכן א"א להוכיח הוצאה לחיוב דרך מקום פטור, מכיון שבשנה הראשונה בעת נדבת המשכן היה המחנות מקום חיוב-רה"ר, אבל לפי ההבנה דישועות יעקב דהוה המדבר כולו צמחים, אי אפשר לחלק בין שנה ראשונה לשניה, דגם בשנה הראשונה דלא הוה המחנות סדורים, נחשב המדבר ככרמלית מצד הצמחים.

8. וזה שכתוב בד' צו: "מחנה לוייה" אע"פ שהיה בשנה ראשונה לפני סידור הדגלים, מתרץ החת"ס "שזהו לאו דוקא שהיה מחנה, דהא בזמן שהביא נדבה למשכן לא היה מחנה לוייה עדיין, אלא לאוהל מועד של משה שהיה מחוץ למחנה".

קרבן זוית בשם כרמלית

(שבת ו, א)

הנ"ל

איתא בגמ' שבת (ד' ו' ע"א) "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ד וכרמלית ומקום פטור" והברייתא מונה ומפרטת מה הם ד' רשויות ודיניהם, וכשמגיעה לכרמלית אומרת הברייתא "אבל ים ובקעה ואסטוונית (מקום שלפני החנויות שיושבים שם סוחרים רש"י ד"ה איסטוונית) והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י".

התוס' בד"ה כרמלית פירשו את המילה כרמלית "בירושלמי בריש שבת תני ר' חייא כרמל רך (ומלא) לא לח ולא יבש אלא בינוני ה"נ כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ה".

הראש יוסף (בד' ו' ע"א ד'ה ד' רשויות) מביא ג' פירושים למילה כרמלית (א מהירושלמי הנ"ל שזה תבואה קרוב לבשולה לא לח ולא יבש ב) פירש"י בד' ג' ע"ב ד"ה בעי אביי "כרמלית מלשון יערו וכרמלו שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י" (ג) פי' הרמב"ם במשניות כארמלית וכן פי' הר"ן, והוא מבאר כי כל הפירושים אמת, כי יש שני אופני כרמלית, ב' פירושים הראשונים הם כרמלית שהוא מקום פטור מן התורה שאין שם מחיצות ואין רבים בוקעים בו, ומותר לטלטל בתוכו ולהכניס מרשות היחיד ומרה"ר לתוכו וגזרו חכמים שיהיה אסור להכניס ולטלטל בתוכו, וזהו כמו בקעה וים דשם העצם שלו כרמלית אף מן מהתורה דאינו לא רה"ר ולא רה"י.

ופי' הרמב"ם הוא כאופן הב' בכרמלית שיש ג' מחיצות ורוח רביעית פתוחה דהוי רה"י מן התורה שמותר לטלטל בתוכה ולזרוק מרה"י לתוכה, וחייב רק כשזרוק מתוכה לרה"ר או מרה"ר לתוכה, וגזרו חכמים שיהיה אסור לטלטל בתוכה ד' אמות וגם אסרו לזרוק מרה"י לתוכה, וזהו כארמלית - כמו אלמנה שהיתה נשואה ובעולה וגירשה בעלה או מת, ונלקח שלימותה קצת, כך כרמלית נלקחה קצת תורת רה"י ממנה, ונמצא שכרמלית באופן הא' הכ' הוא כ"ף השימוש שבעצם היא כרמלית שהוא כל' לא יבש ולא לח ומלשון יער וכרמל, ואופן הב' הכ"ף הוא בכ"ף הדמיון כמו ארמלית שבעצם היא

רה"י אלא שנלקחה ממנה קצת רה"י. ועל זה שואלת הגמ' בד' ז' ע"א "אטו כולהו לאו כרמלית" שאע"פ שיש שני אופני כרמלית "מכל מקום ישתפם השם" ששניהם נכללים במילה כרמלית, וא"כ לפני שהגמ' תירצה אופן הב' בכרמלית, הכרמלית של הברייתא היא אופן הא' וכבר שמעין מהברייתא הדין דים ובקעה, וממשיך "ועוד דים ובקעה יותר נאות לקרות כרמלית בעצם" דהיינו למילה כרמלית מתאים יותר ים ובקעה שהם בעצם כרמלית מקום שאינו הילוך לרבים וליחיד.

הגמ' בד' ז' ע"א שואלת "אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו" דהיינו מה מוסיף הברייתא במילה כרמלית, כל המקרים ים בקעה וכו' הם מקרים של כרמלית, והגמ' מתרצת "כי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי" זאת אומרת בזה שבהברייתא כתוב "כרמלית" זה מחדש לנו מקרה מסויים של כרמלית שהוא קרן זוית, שלפעמים דוחקים רבים לתוך אותו שטח והייתי חושב שזה נחשב כמו רשות הרבים, מ"מ מכיון "דלא ניחא תשמישתיה" שהרבים אי אפשר להם להיכנס באותו מקום מבלי להטות מדרך הילוכם, זה נחשב כמו כרמלית.

הפני יהושע (בד' ז' ע"א ד"ה בגמ' והכרמלית) שואל למה בפועל קוראת הגמ' קרן זוית בשם כרמלית יותר מים ובקעה ואיסטוונית, כלומר איה"נ שכרמלית מחדש לנו שקרן זוית נחשב ככרמלית, מ"מ בכדי לחדש אותו דין היה מספיק אם כתוב בברייתא "קרן זוית", במה עדיף קרן זוית משאר המקרים שדוקא הוא נק' בשם כרמלית, ומתריך "על פי מה שכתבו התוס' לעיל (ו,א ד"ה כרמלית) בשם הירושלמי דכרמלית היינו מלשון כרמל דכתיב בקרא שפירושו לא לח ולא יבש אלא בינוני והיינו שדומה קצת ללח ויבש אם כן לא שייך הך מילתא אלא לענין קרן זוית הסמוכה לרשות הרבים דוקא דאם כן דמי קצת לרשות הרבים כיון דזמנין דחקי ביה רבים ודומה קצת לרשות היחיד כיון שהוא בקרן זוית הסמוכה לרשות היחיד דאם כן הוא באמת של יחיד כמו שפירש"י, משא"כ בים ובקעה לא דמי כלל לא לרשות הרבים ולא לרשות היחיד דהא לא שכיחי ביה רבים ולית להו מחיצות כנ"ל וק"ל" עכ"ל. דהיינו מצד השם כרמלית שפירושו שהוא קצת רשות היחיד ורשות הרבים (בינוני), מתאים יותר המקרה של קרן זוית שדומה קצת לרה"ר מצד זה שרבים נדחקים לשם ודומה קצת לרה"י כיון שיש ג' מחיצות מג' הצדדים, משא"כ בים ובקעה שאין שכיחי רבים ואין שם מחיצות.

הנה לפי הראש יוסף שהפני' כרמלית כאלמנה הוא אופן הב' דכרמלית שהוא מקום שמוקף מג' מחיצות שהוא מה"ת רה"י ורבנן גזרו שדינו ככרמלית וזהו הציור דקרן זוית, צ"ב כקושיית הפני' למה בפועל קראה הגמ' רק קרן זוית כרמלית, מה עדיף קרן זוית על

המקרים ים ובקעה, ואי אפשר לתרץ כהפנ"י שמתאים השם כרמלית למקרה של קרן זוית שמקצתו רה"י ורה"ר, כיון שהראש יוסף סובר שהפי' בירושלמי "לא לה ולא יבש" מוסב על מקום פטור מה"ת שאינו לא רה"י ולא רה"ר, ולא על מקום שקצת רה"י ורה"ר, ואדרבה לפי הראש יוסף מתאים השם כרמלית על ים ובקעה שהם בעצמם כרמלית (כ' לשימוש).

וי"ל שהר"י למד בתי' הגמ' כפי' הבעל המאור (ז' ע"א ד"ה אטו) שזה שהגמ' קוראת לקרן זוית כרמלית הוא מפני שהמקרה של קרן זוית היה עיקר גזירת כרמלית, שהטעם שגזרו חכמים על המקום של קרן זוית שיהיה דינו ככרלמית, הוא משום שזהו מקום שרבים נדחקים לשם ויכולים להתחלף ברשות הרבים ויסברו שמותר לטלטל ברשות הרבים, לכן גזרו חכמים על קרן זוית שיהיה דינו ככרלמית שאסור לטלטל בתוכו ד' אמות מכיון שלא ניהא תשמישתייה, ואגב שגזרו דין כרמלית על קרן זוית, גזרו על כל שאר המקרים ים ובקעה שיהיה אסור לטלטל ולזרוק בתוכו, ולכן זה שהגמ' קורא לקרן זוית כרמלית סתם הוא מפני שזהו עיקר הגזירה, ונמצא לפי"ז שגם אם שם כרמלית מתאים יותר לים ובקעה, מ"מ כאן זה שהברייתא קורא לקרן זוית כרמלית הוא מפני שזהו עיקר הגזירה!



1. הבעל המאור בהמשך דבריו מביא את הירושלמי הנ"ל שזה לא לה ולא יבש אלא בינוני ואולי י"ל שהוא מביא עוד פירוש לזה שהגמ' קוראת לזה כרמלית כפי' הפנ"י מצד השם.

פירוש "איסטונית"

(שבת ז, א)

הנ"ל

במסכת שבת ד' ז' ע"א מביאה הגמ' את המימרא דר' יהודה "אמר רב זירא אמר רב יהודה איצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית".

רש"י (בד"ה בין העמודים) מפרש "שהיו עמודים ברחבה ותולין בהם התגרים פרגמטיא וגם איצטבאות היו לפניהם לישב שם התגרים".

הרשב"א (בד' ז' ע"א ד"ה הא דאמר רב יהודא איצטבא) מקשה "תמיהא לי מאי קא משמע לן הא בהדיא קתני בברייתא 'והאצטונית', ועוד מאי שלפני העמודים דקאמר לימא האיצטבא סתם, מאי קמ"ל".

זאת אומרת בד' ו' ע"א אומרת הברייתא "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ד וכרמלית ומקום פטור" וכשבאה הברייתא לבאר מהו כרמלית, אומרת הברייתא "אבל ים ובקעה ואסטונית והכרמלית אינה לא כרה"ד ולא כרה"י". ובפי' איסטונית מבאר רש"י בד"ה איסטונית "שלפני החנויות שיושבים שם סוחרים". בפשטות כוונתו של רש"י היא שמדובר כאן באיצטבאות שעליו יושבים הסוחרים והוי כרמלית, וע"ז מקשה הרשב"א דמאי קמ"ל ר' יהודה כאן בד' ז' ע"א שהאיצטבא נידון ככרמלית, כבר שמענו זאת מהברייתא בד' ו', ועוד מקשה שאם ר' יהודה רוצה לאשמעין הדין דאיצטבא, למה אומר איצטבא שלפני העמודים ולא איצטבא סתם.

ומתרץ הרשב"א "ואולי אפי' באיצטבא שאינה גבוהה שלשה קאמר, ומפני שהיא לפני העמודים אינה נוחה לידרס והלכך נפקא ליה מתורת רשות הרבים" כלומר אע"פ שבד' ו' ע"א הברייתא הביאה את המקרה דאיסטונית, כאן החידוש של ר' יהודה היא שאפי' אם האיצטבא פחות משלשה שדינה כקרקע רשות הרבים, אפי' הכי מכיון שהיא לפני העמודים ואינה נוח לידרס, זה נחשב כמקום בפני עצמו וגזרו עליה כרמלית, ובה מתרוץ ב' הקושיות, שכאן החידוש הוא פחות משלשה ובד' ו' מדובר בגבוהה שלשה,

והטעם שאמר "איצטבא לפני העמודים" כי זהו הטעם למה זה נחשב ככרמלית, מכיון שהיא לפני העמודים ואינה נוח לידרס.

וממשיך "אלא שמצאתי בירושלמי (פ"א סוה"א) בהיפך מזה דגרסינן התם ר' זעירא בשם רב יהודה זעיר בר חנינא בשם ר' חנינא סמטיות שבין העמודים נידונין ככרמלית רבי שמואל בר חייא בשם ר' חנינא פרחי העמודים נידונין ככרמלית לכך צריכא בגבוהין שלשה עד כאן בירושלמי. ועדיין אני אומר כי יש שבוש בגירסת הירושלמי ובשאינן גבוהין היא דהא צריכא דאילו בגבוהין שלשה פשיטא וצ"ע" זאת אומרת שבירושלמי כתוב שמדובר באיצטבא שגבוה שלשה דוקא (פרחי העמודים - "הם האיצטבאות שהזכרתי שהם כפרח היוצא מן העמוד", קרבן העדה), ולכן אומר הרשב"א כי יש שבוש בהגירסא וצריך לגרוס פחות משלשה והניח בצ"ע.

ויש לתרץ קושיא הראשונה של הרשב"א ע"פ דברי רש"י על הגמ' בד' ר' ע"ב "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו" וכותב רש"י בד"ה דרך סטיו, "מקום איצטבאות שיושבים סוחרים ושם כרמלית עליה דלאו להילוכה הוא כרה"ר" דהיינו שהפ"י בדרך סטיו הוא המקום שיושבים שם הסוחרים על האיצטבאות. עד"ז יש לפרש ברש"י בד' ר' ע"א "שלפני החנויות שיושבים שם סוחרים" שמדובר בהמקום שיושבים שם הסוחרים ובד' ז' ע"א מדובר על האיצטבא עצמה.

וכן מבואר בשו"ע אדה"ז סי' שמה סעי' כא וז"ל "וכן האיסטוונית דהיינו מקום פנוי שלפני החנויות שיושבים שם הסוחרים (כלשון רש"י בד' ר' ע"א) על אצטבאות ומקום זה אינו עשוי להילוך רבים וכרמלית הוא וכן העמודים שברשות הרבים שבהם תולים התגרים פרקמטיא וגם אצטבאות סדורות לפנייהם לישב שם התגרים הרי איצטבאות אלו הן כרמלית אם הן רחבות ד' על ד' וגבוהות משלשה ועד עשרה כמו שנתבאר לעיל בתל ועמוד שברשות הרבים".

ועפי"ז מובן הירושלמי הנ"ל כי באמת ר' יהודה מדבר במקרה שגבוהה שלשה שאז הוי כרמלית ופחות מזה הוי רה"ר וכן נפסק להלכה בטוש"ע בסי' שמ"ה סעי' ו ובב"י סי' שמ"ה'.

1. לפי ביאור זה, הקושיא השניה של הרשב"א, דלמה אמר ר' יהודה "איצטבא לפני העמודים" ולא איצטבא סתם עדיין עומדת, כי אם רצה לאשמעינן שאיצטבא הוי כרמלית למה נקט דוקא לפני העמודים היה יכול לומר איצטבא לפני החנויות, ואולי אפ"ל שרצה לאשמעינן שלא רק איצטבא (סתם) הוי כרמלית אלא גם העמודים עצמם כפי שמשמע קצת משו"ע אדה"ז בסעי' הנ"ל "וכן העמודים שברשות הרבים שבהם תולים התגרים פרקמטיא וגם אצטבאות סדורות לפנייהם לישב שם התגרים הרי איצטבאות אלו הן כרמלית אם הן רחבות ד' על ד' וגבוהות משלשה ועד עשרה כמו שנתבאר לעיל בתל ועמוד שברשות הרבים" אך זהו דוחק קצת ויל"ע.

”נהנו מסעודתו של אותו רשע”

הנ”ל

א.

ברשימות (חוברת לג) הרבי מבאר את השייכות בין ב' המצות משלוח מנות ומתנות לאביונים לפורים, ומקדים לבאר דזה שבנ”י נתחייבו כליה היה מצד שני טעמים א) נהנו מסעודתו של אחשורוש וב) השתחוו לצלם. ואף שרשב”י (במגילה ד' יב ע”א) דחה הטעם דנהנו א”כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, מ”מ בכדי לתווך דברי המדרש (אסת”ר פ”ו, יח) שסובר שהאיסור היה מצד נהנו והגמ’ (הנ”ל), י”ל ששניהם צריכים זה לזה כמו שמבאר הרבי בסעי’ ד’.

וממשיך הרבי לבאר בסעי’ ב’ שם את מהות האיסור ש”נהנו מסעודתו של אחשורוש” דהנה מל’ נהנו מסעודתו משמע שלא היה האיסור מצד בישולי עכו”ם או מאכלות אסורות, אלא עצם הענין שהם נהנו, אפי’ אם היו מאכלים כשרים. כי יש איסור להשתתף בסעודת משתה של עכו”ם מצד הרחקת ע”ז, כמ”ש הרמב”ם בהל’ עכו”ם פ”ט הט”ו “כל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא” עיי”ש.

ובסעי’ ג’ הרבי מבאר שבעצם ההשתתפות בסעודת אחשורוש חמורה מסתם סעודת משתה. כיון שלא הי’ רק הרחקת ע”ז אלא ע”ז ממש מכיון שהיה משתה לכבוד ע”ז וזלה”ק. ויש לומר דסעודת אחשורוש חמורה הרבה יותר מסעודת משתה דהיא היתה סעודת יום חג לכבוד ע”ז דגם ליכנס לביתו אסור גיטין סב,א ואולי מפני זה לא נשנה האיסור דלסעוד עמו דיש בכלל מאתיים מנה כדאיתא במגילה יא,ב דסעודת אחשורוש היא מאותו הטעם ובאותו אופן דסעודת בלשצר ובזו אמר דניאל (פרק ה, כג) “ועל מרי שמיא התרוממת גו’ ולא להי כספא ודהבא גו’ שבחת גו’ ולכן שייך לומר דנתחייבו כליה על זה דהוא חטא ע”ז”

ב.

הביאור בזה שנתחייבו כליה מצד השתתפותם בסעודת ע"ז אע"פ שבפועל לא עשו מעשה ע"ז, דלכאורה במס' סנהדרין (דף ס' ע"ב) שנינו במשנה שהעובד ע"ז חייב סקילה רק אם עבד את הד' עבודות או המקבלו לאלוקה והאומר אלי אתה, וכאן לכאורה לא קבלו את הע"ז לאלוקה רק השתתפו בסעודה, אולי י"ל בהקדים טעם האיסור ליכנס לביתו של עכו"ם ביום חגו.

דהנה רש"י על הגמ' (במס' גיטין ד' ס"ב ע"א) "לא יכנס אדם לביתו של עכו"ם ביום חגו ויתן לו שלום" כותב בד"ה לא יכנס כו' "דכיון דאחשביה כולי האי דלמא אזיל ומודי". דהיינו בזה שישראל נכנס לביתו של גוי ביום חגו ושואל בשלומו, הגוי הולך ומודה ומשבח לאלילו שישראל נכנס לביתו וברך אותו.

הנה הגמ' (במסכת ע"ז ד' ו' ע"א) מסתפקת מצד מה הוי האיסור לשאת ולתת עם גוי שלשה ימים לפני אידו, אם הוי האיסור מצד "לפני עור" שהישראל מכשיל את הגוי באיסור עבודה זרה, שהבהמה שלקח הגוי מישראל יקריבה לעבודה זרה, או מצד הרווחה שע"י שהגוי הרויח בעסקיו עם ישראל הוא ישבח לאלילו, ולהצד דהוי משום הרווחה כותב רש"י בד"ה משום הרווחה "מכיון דרווח ואזיל ומודה לעכו"ם ועבר ישראל משום לא ישמע על פיך" דהיינו שהישראל עובר על האיסור "לא ישמע על פיך" בזה שהגוי משבח לע"ז בגללו.

הט"ז (בשו"ע יו"ד ס' קמ"ח ס"ק ג') מביא את קושית הב"ח על רש"י הנ"ל שמפרש הטעם שאסור לשאת עמו הוא משום שעובר על "ולא ישמע על פיך" שהקשה הב"ח למה לא עובר ישראל גם על "ולפני עור לא תתן מכשול" דזה שהישראל גרם שהגוי ישבח לאלילו הרי הוא מכשיל את הגוי באיסור ע"ז.

ומת' הב"ח "דבמודה ליכא לפני עור דה"ל כמו גיפוף ונישוק דאין העובד כוכבים מוזהר עליו כיון שגם הישראל אינו חייב מיתה עליו" זאת אומרת שיש כלל (במסכת ע"ז ד' נו' ע"ב) "דברים שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהם אין בן נח מוזהר עליהן" ומכיון שבזה שהגוי משבח לע"ז, הישראל לא חייב מיתה עליו, לכן אין הגוי מוזהר עליו, ובמילא כשהישראל גורם שהגוי ישבח לאלילו אין הישראל עובר ב"לפני עור" שאין הגוי עושה איסור ע"ז, רק הישראל עובר מצד "לא ישמע על פיך".

וע"ז שואל הט"ז "ותמהתי כאן דודאי ישראל חייב מיתה במודה לעבודת כוכבים כדאי' פרק ארבע מיתות (סנהדרין ד' ס' ע"ב) מתניתין באומר אלי אתה כו' ובהדיא אמרינן כל המודה בעבודת כוכבים ככופר בכל התורה" ולכן תי' באו"א למה הישראל

לא עובר על לפני עור מכיון שהגוי מצד עצמו היה עובד ע"ז ורק הישראל מסייע לו ומקרבו עיי"ש. משאלת הט"ז יוצא שעצם הענין שישראל משבח ומפאר לעכו"ם זה נכלל בהגדר המקבלו לאלוקה והאומר אלי אתה שחייב עליה מיתה.

הנקודת הכסף מיישב קושית הט"ז שאכן יש חילוק בין המשבח לע"ז והאומר אלי אתה וז"ל "לא קשיא מידי, דאלי אתה שאני שמקבלו באלוה" וכן במנחת חינוך מצוה פו באות ט' כותב "ומה שהקשה הט"ז שם דיישראל חייב מיתה באומר אלי אתה, אין קושיא דאזיל ומודה ומפאר אינו אומר אלי אתה, ומה שתי' הט"ז על רש"י אין דבריו מובנים לענ"ד".

נמצא לפי"ז שיש שני שיטות אם בזה שמשבח לאלוקה נחשב כאילו קבלו לאלוקה, דלשי' הט"ז זה נכלל באיסור האומר אלי אתה ולכן הוא חייב מיתה על זה, ואילו להב"ח (ונקודת הכסף) זה נחשב כמו גיפוף ונישוק שאינו חייב מיתה¹ מכיון שבפועל לא אמר אלי אתה.

ואול י"ל שכאן בהרשימה הרבי אזיל בשי' הט"ז, ולכן זה שהם לא רק נכנסו וגרמו שהוא ישבח לאליל, (דמצד זה הם עברו על האיסור ד"לא ישמע על פיך) אלא גם השתתפו בהמשתה ששם אחשוורוש שיבח לאלילו שבנ"י ודאי לא יצאו מהגלות דוגמת סעודת בלשאצר, זה מורה שהם גם שבחו איתו לאלילו, (ע"ד מה שביאר הרי"ף (לע"י מגילה יב, ב) האיסור שהיתה בנהנו בסעודתו של אחשוורוש, שהמשתה היה "על ביטול בנין ביהמ"ק וכל מי שנהנה מאותה סעודה הוא יורה שהוא שמח על חורבן ביהמ"ק" שמבואר בדבריו שעצם ההשתתפות בהמשתה זה מורה שהאדם שמח מהחורבן, עד"ז פה עצם ההשתתפות מורה שהם שיבחו איתו לאלילו) ובזה שהם שיבחו לאלילו, מצד זה הם חייבים כליה כשי' הט"ז שזה נחשב כאילו קבלו באלוקה. ואולי י"ל שזהו הביאור ברשימה הנ"ל שסעודת אחשוורוש חמורה מסעודת משתה ששם יש איסור רק מצד הרחקת ע"ז, משא"כ בסעודת אחשוורוש זהו חטא ע"ז ממש.

ולהעיר שביאור הרבי שהיה אסור מצד יום חגו, נמצא דומה לזה במדרש תלפיות אות א' ענף אחשוורוש, אלא ששם הוא אומר שהאיסור היה מצד הרווחה וז"ל "צפנת פענח - יום שעשה אחשוורוש הסעודה היה יום אידו והיה אסור בדבר דהוה אזיל לע"ז

1. שבגיפוף ונישוק הוא עובר רק על הלאו "דלא תעבדם" (רמב"ם הל' ע"ז פ' ג' הל' ו').

2. אין חיוב מלקות על כך כמו שפוסק הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ה הל' יא "ואסור לגרום לאחרים שידברו ושיקיימו בשם עבודת כוכבים ואינו לוקה אלא הנודר בשמה והמקיים בשמה" שרק מי שנודר ומקיים בשמה חייב מלקות אבל אם גורם לאחרים הוא רק עובר על איסור לא תעשה.

כדתנא לפני אידן של גוים אסור לשאת ולתת עמהם ובוזה חטאו" ומדבריו "ובזה חטאו" משמע שהחטא שלהם היה שעברו על האיסור "לא ישמע על פיך" כמו שכותב "דהוה אזיל לע"ז" וזה כלשון רש"י (במסכת ע"ז ד' ו' ע"א) ד"ה משום הרווחה "דרווח ואזיל ומודה לעכו"ם" וזה שבהרשימה הרבי הביא את הטעם שהיה מצד זה שסעדו עמו, י"ל שלפי הטעם שגרמו שהגוי ישבח לאלילו לא יתחייבו על זה מיתה רק עברו על איסור לא תעשה "לא ישמע על פיך", אבל מצד זה שסעדו עמו שיך איסור כליה כנ"ל.

ג.

עפ"י ביאור זה אולי אפשר לומר שאין סתירה להמבואר בהרשימה שנהנו היה חטא ע"ז, להמבואר בלקו"ש חלק לא (ע' 170) שהנהנו לא היה עונש על חטא, אלא תוצאה מהנהגה טבעית שלהם. דהנה בלקו"ש שם מבאר האיסור דנהנו, ותוכן הביאור שם הוא דמכיון שישאל הם למעלה מן הטבע, בזה שהם נהנו מזה שאחשורוש הזמינם לסעודה ונתנו חשיבות לאותו רשע, והשתתפותם בסעודה לא היתה בדרך הכרח מצד זה שהוא המלך והיו מחוייבים מפני כבוד המלכות, אלא עשו זאת מפני הנאתם מהזמנתם לסעודה זו, בזה הם דחו את השמירה ניסית "גדול הרועה" ששומר את בני"הם "ככבשה אחת בין שבעים זאבים" והורידו את עצמם תחת שלטון הטבעי של הזאבים השוללים את קיומה של הכבשה האחת.

ולכאורה בפועל הסעודה היה לכבוד ע"ז דוגמת סעודת בלשאצר ולמה לא יתחייבו כליה מצד חטא ע"ז, ואולי י"ל שהשיחה אזיל בשי' הב"ח דזה שהם שיבחו לאליל איה"נ שיש איסור מצד חטא ע"ז³ אבל כיון שזה לא נכלל בהמקבלו לאלוקה שחייב עליו סקילה, לא נתחייבו כליה מצד אותו חטא ונתחייבו כליה רק מצד ההנהגה טבעית שלהם⁴, משא"כ הרשימה אזיל בשי' הט"ז דזה שהם שיבחו לאלילו זה נחשב כאילו קבלו לאלוקה שחייב עליו סקילה, וגם הטף שבשושן נהרגים כדין עיר נדחת אם כל העיר⁵ עבדו ע"ז או קבלו לאלוקה⁶.

3. ראה הע' 1

4. המפענחים ברשימות שם הע' 21 ביארו שבלקו"ש מבואר הענין בפנימיות הענינים והחידוש כאן הוא כפשוטו וע"ד הנגלה, אך לפי המבואר בפנים, השיחה יכול להתאים גם ע"ד הנגלה.

5. רמב"ם הל' ע"ז פ"ד הל' ו'.

6. שם הל' ה'.

ד.

הנה לפי ביאור הרבי בהרשימה דזה "שנהנו מסעודתו של אחשורוש" היה חטא ע"ז שחייב ע"ז מיתה, צ"ב כקושית המפרשים (מנות הלוי בהקדמה והרי"ף לע"י יב, א) בזה שבהמשך הגמ' (מגילה יב, א), אמרו תלמידיו של רשב"י ע"ז שאמר רשב"י שהסיבה שבני נתחייבו כליה היה מצד "השתחוו לצלם", "וכי משוא פנים יש בדבר" דהיינו שאם עברו בני עבירה חמורה כע"ז למה עשה ה' להם נס והצילם כדברי רש"י "איך זכו לנס", ולכאו' למה לא שאלו גם על החטא שנהנו מסעודתו "וכי משוא פנים יש בדבר" בפרט שהיה חטא ע"ז כהחטא שהשתחוו לצלם שבשניהם יש חיוב סקילה?

ואולי י"ל שיש חילוק בין אופן החטא דנהנו להשתחוו לצלם, שההשתחוואה לצלם היה ע"ז במעשה בפועל - פישוט ידים ורגלים, אבל החטא ע"ז דנהנו היה רק ב(מחשבה ו)דיבור, היה חטא ע"ז יותר ממשתה בנו שהוא רק הרחקת ע"ז, אבל לא היה במעשה, ולכן מובן מה ששאלו "וכי משוא פנים" על זה שהשתחוו לצלם, דלגבי השתחוואה לצלם היו צריכים כליה, אבל בזה שנהנו רק שייך לומר שנתחייבו גזירת כליה², מכיון שהיה חטא ע"ז שייך לגזור גזירה, אבל יכולים לבטל הגזירה שלא תתבצע, וע"ז ענה להם רשב"י שאפי' על השתחוואה לצלם שהיה ע"ז במעשה מכיון שעשו את זה רק מיראה "אלא לפנים" ולא מצד עצמם לכן לא ענשם הקב"ה בפועל.



7. ואולי זהו דיוק לשונו של הרבי בסעי' ג' "שייך לומר שנתחייבו כליה".

בענין הספק דמקרא מגילה עדיף או מת מצווה עדיף

הת' אליהו שי' דדון
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' במסכת מגילה (דף ג, ב):

"בעי רבא מקרא מגילה ומת מצווה הי מינייהו עדיף" - לאחר הוראות הגמרא הקודמות בנוגע לעדיפויות המצוות, ובין היתר בנוגע לעדיפות וקדימת מקרא מגילה וגם מת מצווה על פני מצוות אחרות, מסתפק רבא לגבי מת מצווה ומקרא מגילה, איזה משניהם עדיף?

האם נאמר שמקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא שעשה לנו ה' בפורים, אשר מאותו טעם דוחה תלמוד תורה ועבודת המקדש, או נאמר מת מצווה עדיף משום כבוד הבריות שיש בקבורתו?

וממשיכה הגמרא "בתר דבעיא הדר פשטה - מת מצווה עדיף, דאמר מר: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

דאע"פ שמצינו שגם מקרא מגילה דוחה מצוות דאורייתא, כגון תלמוד תורה ועבודת המקדש (מגילה ד' ב' ע"ב), מכל מקום לא מצינו שידחה אלא מצוות עשה, אך כבוד הבריות דוחה אפילו מצוות לא תעשה, שהיא חמורה יותר.

היכן באמת מצינו אשר כבוד הבריות דוחה מצוות לא תעשה?

רש"י (בד"ה את לא תעשה) מסביר שהמקור לכך הוא בחומש דברים (פרק כב, ג) שם מדובר לגבי מוצא אבידה ונאמר בתורה "לא תוכל להתעלם", שמחוייב הנך להשיב אבידה לבעליה. אעפ"כ, הגמרא בבא מציעא (דף ל) דורשת שאם המוצא את האבידה

הוא תלמיד חכם, ואין זה לפי כבודו לשאת את האבידה ברשות הרבים, אזי רשאי להתעלם ממנה ולא להשיבה לבעליה, שכן נאמר באותה פרשה "והתעלמת מהם" - פעמים שאתה מתעלם.

הרי מצינו שכבוד התלמיד חכם דוחה את הלא תעשה מדאורייתא של "לא תוכל להתעלם". ע"כ דברי רש"י.

אך פירוש רש"י אינו מובן כדי הצורך, שהרי הגמ' במסכת ברכות (פרק מי שמתו יט, ב) מדברת לגבי הענין של כבוד תלמיד חכם וכבוד הבריות. ושם הגמ' מקשה מאבידה שרואים שזקן ואינה לפי כבודו מותר להתעלם מאבידה, ומדוע? הרי כתוב (משלי כא, ל) "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", ואם כן נלמד מפסוק זה שאין לא תעשה של "לא תוכל להתעלם" נדחה מפני כבוד הזקן? ומתרצת הגמ', ששונה הדבר לגבי מציאת אבידה בזקן ואינה לפי כבודו, מכיוון שיש פסוק "והתעלמת מהם", משמע שהתורה מתירה למישהו (הזקן) להתעלם מאבידה, משום כבודו.

כלומר שיש גזירת הכתוב מיוחדת שפוטרת את הזקן ואינה לפי כבודו, ובאמת ללא גזירה שווה זו היה חייב להחזיר, ומשמע שככה הוא באמת בכל שאר מקרים שאין לימוד מיוחד.

ועוד, שהרי שם הגמ' מתרצת "שאיסורא ממונא לא ילפינן" כלומר המדובר היא ממון, ואין ללמוד ממצווה ממונית לשאר איסורים.

ומסקנת הגמ' שם שכבוד הבריות דוחה רק איסור דרבנן שהוא באיסור לא תעשה ד"לא תסור" אבל שאר לאוין אינו דוחה. וא"כ קשה על רש"י שהוא הביא את הדוגמא של זקן ואינה לפי כבודו?

המהרש"א וכן גם הר"ן על הרי"ף, אומרים מכח קושיא זו, שמה שרבא אמר כאן במגילה שכבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה, הכוונה היא מצות לא תעשה ד"לא תסור", שממנו יש כל המצוות דרבנן. והטעם, מכיון שרבנן מחלו על כבודם והתירו שיעברו על דבריהם בשביל כבוד הבריות.

וכונת הגמ' שמקרא מגילה - שהיא מצווה דרבנן תידחה מפני קבורת מת מצווה שיש בה כבוד הבריות.

החתם סופר מסביר שבעצם גם רש"י אצלינו בסוגי' כוונתו לומר שמת מצווה דוחה מקרא מגילה משום שהיא מצווה דרבנן, והסבר דברי רש"י הוא שמכיון שמצינו שבמצווה של השבת אבידה התורה הקילה והתירה להתעלם במקרים מסוימים וכמו

הזקן משום כבוד הבריות, כך גם אין לרבנן לעשות החמרה בתקנות שלהם יותר מכך, וראוי שימחלו ויתירו, ויידחו כל מצוות דרבנן מפני כבוד הבריות.

אך הר"ן (בחידושים, ד"ה ואית דמקשו עליו) מיישב את רש"י באופן אחר.

דהנה בהמשך הגמ' (בברכות שם, מובא גם במגילה כאן) מובא שמת מצווה דוחה מצוות דאורייתא של פסח ומילה, שמי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו אחד מקרוביו לומדים מהפסוק "ולאחותרו" שמת מצוה דוחה אותם מצד כבוד הבריות, ע"ד מה שיש בהשבת אבידה גזירת הכתוב - "והתעלמת", שפטור הזקן מלהשיב האבידה.

אבל המסקנא שם היא שהמדובר שכבוד הבריות דוחה הוא דוקא במצוה של "שב ואל תעשה", שהאדם אינו עוקר את המצוה בידיים אלא רק עוסק בקבורת מת מצוה, והמצוה של מילת בנו או שחיטת פסחו מתבטלת ממילא. אבל למצוות דאורייתא בסוג של "קום ועשה" כמו אם האדם מוצא כלאים בבגדו והאדם ימשיך ללבוש את הבגד כלאים הוא יעבור על איסור כלאים ב"קום ועשה" - ע"י מעשה בידיים של לבישת הבגד, לזה הדין הוא שצריך לפשוט אותן אפי' בשוק (ברכות שם) דלזה אין כבוד הבריות דוחה את האיסור כלאים.

וזהו הביאור גם לגבי זקן ואינה לפי כבודו, שכבוד הבריות דוחה את החיוב של השבת אבידה (אף שהיא מדאורייתא) מכיון שהיא באופן של "שב ואל תעשה" שהזקן ממשיך בדרכו, ומצות השבת אבידה מתבטלת ממילא.

על פי זה מבאר הר"ן גם לגבי מגילה, שמדובר בביטול המצווה באופן ד"שב ואל תעשה" בלבד, שהאדם עוסק בקבורת המת ובדרך ממילא מצות קריאת המגילה מתבטלת, ואינו מבטל המצוה ב"קום ועשה".

וניחא ליה לרש"י למימר שהוא נלמד מ"והתעלמת", שהרי מזה לומדים שגם אם נאמר שמגילה הוי מדאורייתא היה נדחה מפני מת מצוה מפני שהוא בשב ואל תעשה.

ולהלכה:

הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א' הל' א') כותב ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו, חוץ ממת מצווה שאין לו קוברין, שהפוגע בו קוברו תחילה ואחר כך קורא.

מלשון הרמב"ם שכתב וקוברו תחילה ואחר כך קורא, אפשר לדייק דיוק נפלא, שמביא הר"א מזרחי (מובא בסמ"ג בהלכות מגילה, ד"ה מבטלין מעבודתן) שאין קבורת

המת מצוה קודמת למקרא מגילה אלא אם כן יוכל אחר כך לקרוא את המגילה, אך אם עד שיסיים את הקבורה יעבור זמן הקריאה יקדים את הקריאה לקבורת המת.

כך מופיע גם בפסק הרמ"א אשר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תרפ"ז סעי' ב').

אך מהרש"ל (בביאורו לטור, מופיע בב"ח שם) ועוד אומרים שקבורת המת מצווה קודמת לקריאת המגילה בכל אופן, ואף אם על ידי כן תידחה קריאת המגילה לגמרי (ולכאורה נראה שדייקו אחרת בלשון הרמב"ם).



בענין בדיקת מזוזות

הת' יצחק שי' דובאוו
שליח בישיבה

בדין מי שהסיר מזוזתו ע"מ לבדוקה כותב הפתחי תשובה¹ ז"ל אם הסיר מזוזתו לבדקה ודעתו לחזור ולקבעה יש להסתפק אם יברך כשחוזר וקבעה. לשון לימודים א"ח סי' י"ד. והנה אין התשובה הנ"ל לפני כעת ולא ידעתי מקום הספק בזה אמאי לא הוי זה כמו פשט טליתו ע"ד לחזור ולהתעטף בו או בתפלין ע"מ לחזור ולהניחם. . ושמא י"ל דהכא לא הוי ע"ד לחזור ולקבעה דשמא ימצא פסול ולכן נסתפק בזה.

והנה מפשטות לשונו משמע ד"בהסיר מזוזתו ודעתו לחזור ולקבעה" אין חשש דהיסח הדעת.

דהנה בשאר המצוות שמזכיר, טלית ותפילין אפילו אם פשט הטלית ע"מ לחזור וללבושה ואפי' הסיר התפילין ע"מ לחזור ולהניחם אם שהה זמן מסויים בטלית כמה שעות² ובתפילין ב' או ג' שעות³ צריך לחזור ולברך.

ולכאורה ה"ה היה צריך לומר במזוזה דלאחר כמה שעות צריך לחזור ולברך אפי' אם דעתו לחזור ולקובעו אחר הבדיקה ומסתימת דברי הפתחי תשובה נראה דאינו חושש לזה וצ"ב?

ואוא"ל ע"פ המכתב של הרבי⁴ שכל השנויים בהזמנים בכל מצוה (בטלית כמה

1. יו"ד סי' רפט ס"ק א'.

2. סי' ח' סעי' כ"ג.

3. סי' כ"ה סעי' כט.

4. שולחן מנחם ד' לו.

שעות, ותפילין ב' או ג' וכו') הוא לפי זמן המצווה. ובלשון הרבי "ונ"ל הטעם כי מצינו שיעור הפסק-משך זמן ענין זה גופא".

היינו דמשך הזמן שהוא עושה המצוה אם הוא מחכה כשיעור הזה מסיח דעתו מהמצווה, ועפ"ז בנוגע למצות מזווה שאין שיעור מסויים למצווה, כיון שהוא חיוב תמידי לא שייך להסיח דעת ממנו, ובמילא כ"ז שעוסק בבדיקתו דעתו עליו.

(אבל לכאור' מהפסקא השניה בפתחי תשובה אינו משמע כן, שאומר שם וז"ל "ונראה דאם נפל המזווה מעצמו לארץ ורוצה לקבעה צריך ודאי לברך כמו נפל טליתו שם ופשוט הוא". ולכאור' לפי מה שאמרנו קודם שלא שייך היסח הדעת כ"ז שרוצים לקבוע את המזווה מאי שנא בנפל מזוותרו מהסירו ע"מ לבדוקו? בשניהם אינו מסיח דעת מלקבוע המזווה כיון שהוא חיוב תמידי? והנה בשי' אדה"ז בדין נפל טליתו משמע מסידורו⁵ דאם חזר ולבשו לאלתר דא"צ לחזור ולברך ואז"ל בנדו"ד לפי שי' אדה"ז באמת א"צ לחזור ולברך, כיון דהוי כמו נפל טליתו וחזר ולבשו לאלתר דאין היסח הדעת⁶.)

והנה הרבי כותב במכתב⁷ בנוגע למי ששוכר בית בחו"ל שיקבע מזוותר מיד וזה לשונו הק' "ונוהגים אנ"ש להכניס לדירה החדשה.. לקבוע מזוותר תיכף, כמובן בלא ברכה, וביום השלישים ליטול מזווה ע"מ לבדוקה, ובאם אפשר להחליפה ביפה ומהודרת ממנה, ובקביעותה לברך ולכוון להוציא בהברכה את כל הבית".

והנה לכאורה משמע ממכתב זה שגם אם אינו מחליפה ביפה ומהודרת הימנה מ"מ כשחוזר חוזר וקובעה מברך? וצ"ב עפמשנ"ת.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

דהטעם שצריך לבדוק או להחליף הוא בגלל שביום השלושים נתהווה חיוב על הבית מן הדין ובמילא כשמסיר המזווה ועכשיו נתהווה חיוב להניח המזווה הוא חיוב אחר מזה שהיה קודם, שקודם הוי רק מנהג ועכשיו זהו מה"ד. ולכן גם אם עכשיו מחזיר אותה מזווה צריך לברך כי זה כאילו שאף פעם לא היה לו בית ורק נהי' שלו היום-ביום השלושים

5. ראה סידור אדה"ז עם הערות וצינונים ד' תרסה - וראה גם בספר ציצית הלכה למעשה שפסק כך. ואז"ל דשאני הדין בנפל כיון שהוא שלא לרצונו מצדו הוי כמו פתח חדש שלא היה מעולם ולכן חייב בברכה מחדש ולכאור' זהו גם ההסברה בנפל טליתו.

6. ואפשר לחלק דפה אין ט"ק שמזכירו משא"כ שם ועיין בס' ממלכת כהנים שרוצה להקל בנפל טליתו אף בלי ט"ק ועצ"ע בכ"ז.

7. אגרות קודש חלק טו ע' שפט.

אבל כיון שמ"מ יש לומר שזהו עדיין המשך הקודם⁸, דהיינו כיון שאם לא היה מסיר לא היה מחוייב להניח חדש אם הסירו ה"ז כאילו ע"מ לחזור ולקבעו ולכן עדיף להחליפה ביפה ומהודרת הימנה וכלשון הרבי במכתב אחר משום "זה אלי ואנוהו" דהיינו שאם חוזר וקובע אותה סוג מזוזה ה"ז כאילו בדק וקבע אותו מזוזה והוי כמו המשך מהמזוזה הקודמת.

רק להעיר שלכאן' אם מחליפה בנאה הימנה למה צריך לבדוק הקודם וכן משמע מהמכתב שעל אף שקובע חדש צריך לבדוק הקודם וי"ל כי מבלעדי זאת א"א להסירה, היינו דאין היתר להסיר הקודם אם לא ע"מ לבדוקה⁹.



8. עיין לקו"ש חל"ח שיחה לשבועות בדין קטן בספה"ע.

9. ועיין בזה בס' אדה"ז עם הערות וכו' ד' תרעב.

דיוקים בדברי רש"י בשבת ו, ב, ב' גדרים בכרמלית

דיוק בדברי רש"י בנוגע למחלוקת עולא ור' אשי בנפקא מינה לזורק וסוג הכרמלית סתירה בין המשנה בטהרות שקוראת לבקעה רה"י לענין שבת לברייתא שמגדירה את הבקעה כאחד מהדברים שמוגדרים כרמלית

הת' יוסף יצחק שי' וואגעל
תלמיד בישיבה

במסכת שבת (דף ו, ב):

אמר מר: אבל ים ובקעה והאיסטונונית והכרמלית אינן לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים.

ובקעה אינו לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים? והא תנן: הבקעה בימות החמה, רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה. בימות הגשמים, רשות היחיד לכאן ולכאן!

אמר עולא: לעולם כרמלית היא, ואמאי קרי לה רשות היחיד — לפי שאינה רשות הרבים.

רב אשי אמר: כגון דאית לה מחיצות.

הסכר תשובת עולא

באמת גם המשנה (בטהרות) מגדירה בקעה כ'כרמלית', ובפועל קראה לבקעה רשות היחיד, משום שאינה כרשות הרבים.

זאת אומרת עולא סובר שכל הסתכלות של המשנה הזאת היא בגדרים של דיני טהרות - ומכיון שבגדר טהרות הענין של רשות היחיד הוא לא המחיצות, כמו שהוא לגבי שבת שיכולים גם להיות עשורת אנשים ולהקרא עדיין רה"י, אלא בטהרות הוא

יותר ענין האנשים שנמצאים במקום הזה - כפי שנלמד מענין סוטה, שצריך להיות ממש בהסתר, ואז נקרא "רשות היחיד", ופוסקים שיש טומאה ("והיא נטמאה") אפילו במצב של ספק.

וכמו"כ אין גדר של 'כרמלית' בעניני טהרות, ולכן המשנה קראה גם לבקעה רה"י, משום שבענין כמות של אנשים דומה יותר לרה"י. ולא שהמשנה באה לתת גדר לבקעה ביחס להמקום שהיא באמת רה"י, בהגדרים של דיני שבת.

דיוק ברש"י והקשרו ל'גמורה'

רש"י על הסבר עולא בדין הבקעה שהיא ככרמלית, כותב (ד"ה לעולם כרמלית היא): והזורק מרה"ר לתוכה אינו חייב. עכ"ל.

ולכאורה מה בא רש"י לומר כאן? כי אם באמת בקעה היא כרמלית, הרי זהו מקום פטור וודאי שאינו חייב -

אלא שיש לבאר הדיוק של רש"י, על דרך ענין שהיה בנושא הקודם:

הגמרא (ריש דף ו, ב) שאלה על המילה "גמורה" מה באה להוסיף, והגמרא ענתה שהיינו יכולים לחשוב שחכמים מסכימים עם ר"י ששני מחיצות נקראים רה"י מהתורה ורק אסור ל'טלטל מצד היותו דומה לרה"ר, לכן באה המילה גמורה להגיד לנו שחכמים לא סוברים ששתי מחיצות היא רה"י, אפילו מן התורה (ומדיוק רש"י קמ"ל גמורה שלדעת חכמים לא נגמרו מנין מחיצותיה). והנפק"מ בענין זה היה לענין זורק שאם היו מסכימים שזהו רה"י מהתורה ורק אסור לטלטל (כרמלית משום מקום חיוב) אם אדם היה זורק מרה"ר עצמה לתוך השטח (שבין הלחי והקורה) היה חייב מהתורה! ולכן עתה שלא סוברים שזהו רה"י מהתורה, לא יהיה חייב הזורק כי נקרא רה"ר (ורק יהיה חייב לפי דינים של רה"ר בהעברה).

ועל דרך זה בענינינו, שרש"י בא לומר לנו שהייתי יכול לחשוב שמן התורה גדר המקום הזה הוא רה"י, ורק לענין טלטול מוגדר ככרמלית (כרמלית ממקום חיוב). לכן בא רש"י לומר לנו, שעולא סובר שזהו כרמלית גמורה (כרמלית ממקום פטור) ולכן הזורק מרה"ר לתוכו אינו חייב.

הסבר תשובת ר' אשי

לדעת ר' אשי, בקעה רגילה שהיא פתוחה באמת, היא כרמלית. אך המשנה בטהרות

שקוראת לבקעה "רשות היחיד", מדברת בבקעה עם מחיצות - ופתחים על שני הצדדים (רש"י ד"ה כדעולא) - שזהו קרפף בענין זה.

דיוק ברש"י

רש"י על הסברו של ר' אשי שיש לבקעה מחיצות, כותב (ד"ה כגון דאית לה מחיצות) ..ולענין טלטול לתוכה הוא ככרמלית .. והזורק מרה"ר לתוכה חייב עכ"ל.

רש"י מדגיש גם בענין הטלטול בפנים המקום, וגם במילים "והזורק לתוכה חייב", שגדרו של הבקעה הוא כרמלית מצד מקום החיוב, היינו רה"י מן התורה עם החומרה של כרמלית באיסור טלטול בתוכו, מדרבנן.

המסקנה לשיטתם

עולא סובר שהמשנה קוראת למקום הזה רשות היחיד רק לענין יחס לטהרות (שא"כ גדרו הוא מצד כמות האנשים, ולא מגדר המקום עצמו) ולכן בגדר הענין בקעה היא כרמלית גמורה (מצד מקום פטור) ולכן הזורק לתוכה יהיה פטור.

ואילו ר' אשי סובר שהמשנה קוראת לבקעה רה"י כפשוטו, ומדובר ברה"י עם החומרה של כרמלית. וזהו הקשרו לענין הבקעה בברייתא שקוראת לו כרמלית (אך כמובן יסבור בבקעה פתוחה בלי מחיצות שזה באמת כרמלית).

עוד בענינם

עולא מיישר קו ביחס לברייתא, ולענין שכתוב בקעה לא יכולה להיות עם מחיצות, ולכן סובר כך.

ור' אשי מיישר קו ביחס למשנה שכתוב רה"י לשבת ולכן מסביר שזהו קרפף (עם פתחים).

נמצא שיש שני סוגי כרמלית

1) כרמלית - מגדר המקום, כל מה שבגדר התורה מקום פטור (לא רה"י ולא רה"ר) ושחכמים החמירו - "ממקום פטור".

(2) (כעין) כרמלית מרשות היחיד - רה"י שהחמירו חכמים לא לטלטל בתוכו (ולא כרה"י שמותר לטלטל בתוכו) "ממקום חיוב" (- הרה"י).



הלקח מכל דבר שרואים ושומעים

הת' טל' שי' וטודרי
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות (חלק כו פרשת תצוה שיחה א) מביא הרבי בסוף השיחה את תורת הבעל שם טוב הידועה (נדפס בכתר שם טוב בהוספות סימן קכז) שכל דבר שיהודי רואה או שומע מהוה עבורו הוראה בעבודתו להקב"ה, ודבר זה הרי מובן בפשטות שהרי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה ח"ו (מסכת שבת דף עז, ב). ומכיון שתכלית בריאת האדם הוא לשמש את קונו, הוא צריך למצוא מהי התכלית מהראיה שראה ומהשמיעה ששמע. וענין זה לומדים מרש"י הקדוש, בפירושו בפרשת תצוה על עשיית האפוד של הכהן הגדול (פרק כה, ד) שכותב "ואפוד. לא שמעתי ולא מצאתי בבריתא פרוש תבניתו, ולבי אומר לי שהוא חגורה לו מאחוריו, רחבו כרוחב גב איש, כמין סינר שקורין פורצי"נט בלעז, שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים."

וידוע הסיפור שמספרים המלמדים לילדים ב"חדר", אשר רוב התלמידים ובמיוחד ה"בן חמש למקרא" לא ראו את זה אף פעם, שפעם אחת ראה רש"י בהליכתו ברחוב, כיצד שרה רוכבת על הסוס חגורה בסינר, וזה גרם לרש"י צער גדול - מדוע הראו לו משמייים את זה?

ולאחר מכן, כשרשם את פירושו על התורה, נתיישרה דעתו, כי מכך למד הוראה בעבודתו לקונו, שזה עזר לו לפרש על התורה הסבר לעשיית האפוד, שזה לא רק תכשיט אלא בגד.

ושם רש"י פונה לא רק לאנשים גדולים בשנים, אלא גם לבן חמש למקרא. וזאת מלמד רש"י לבן חמש למקרא שכל דבר שיהודי רואה או שומע הרי זה לצורך הוראה בעבודת ה'.

ופה נלמד חידוש גדול ביותר, אשר לא רק כשיהודי רואה או שומע דברי רשות או

דברי היתר, עליו ללמוד מזה הוראה בעבודת ה', אלא אפילו מראה שיהודי צריך להימנע למראות אותו (וכפי שנאמר בגמרא פסחים ג,א שרכיבה אינה הגונה לאשה) והרי בכל זאת ראה או שמע, צריך ללמוד ממנו הוראה בעבודת ה'.

ובאופן כפי שאומר רש"י "לבי אומר לי" – שצריך לעורר בעצמו גילוי גבוה – "לבי", שזהו היחידה שבנפש, שלא יהיה אצלו שום העלם והסתר מכל עניני העולם, אפילו על דברים שאינם ע"פ התורה, ושיהיה אצלו "כיתרון האור מן החושך" עיי"ש באריכות.

ויש לקשר הנ"ל למובא בצוואת הריב"ש (הובא בתניא פרק כ"ח, ומבואר באגה"ק סימן כה) שכותב איך שכל דבר הוא התפשטות מהקב"ה, וכך הדבר גם כאשר יש גוי שמדבר כדי לבלבלו בשעה שהוא מתפלל, שגם על הדבר הזה שהוא לא טוב, צריך לחשוב לעצמו "לשם מה הביא אותו הקב"ה שהאדם הזה ידבר בשעת התפלה, הרי זה הכל בהשגחה פרטית" והכוונה שהקב"ה עשה את זה היא כדי שיתחזק בעבודת התפלה, ובמילא צריך הדבר בודאי להביא אותו לא להצטער אלא לזירוז ותוספת בעבודתו.



הערה בנושא נהמא דכיסופא

ר' תום אליהו שי' ורטהיים
מאברכי הכולל בישיבה

מבואר בחסידות, כי כאשר אדם מקבל מתנה בלי שהתייגע עבודה, באופן של "נהמא דכיסופא" (לחם של בושא) לא נגרמת אצלו שמחה אמיתית. רק כאשר עובד האדם וכתוצאה מכך מקבל דבר מה, אז מתעורר בשמחה אמיתית כמארוז"ל "אדם רוצה בקב שלו...".

בלקו"ש ח"ג (פר' בהר), שואל הרבי מדוע נקבע הסדר של עבודה בכלל ומדוע שלא יקבלו בני"ע את כל ההשפעות ללא עבודה ובפרט מצד "טבע הטוב להטיב"?

על כך מסביר הרבי, שדווקא מצד "טבע הטוב להטיב" קבע שהקב"ה שאת ההשפעות יקבלו בני"ע ע"י עבודה ולא באופן של "נהמא דכיסופא", ולא די בכך אלא נקבע גם הסדר שעבודת האדם תפעל למעלה, ולא שיקבל שכר רק עבור עצם עבודתו והיא לא תפעל דבר, שאז זה בדקות ענין של "נהמא דכיסופא".

ומוסיף הרבי בהערה מס' 8 שם, כי לאחר שכך עלה ברצונו שעבודתו תתפוס מקום, הדבר הוא כך באמת.

על עניין זה של "נהמא דכיסופא" נשאלת לכאורה שאלה והיא כך:

מילא בענייני החול, אדם שמח יותר ממה שעבד עבורו, שכן כל עניין עבודתו היא עבור עצמו (כמוזבן שלא על פי האמת של "בכל דרכיך דעהו" ושל "כל מעשיך לשם שמים"), אך בעבודת השם ובפרט על פי חסידות, הרי כל עניינו של האדם היא להשלים את מטרת הבורא (כמחז"ל "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני"). אם כך אין זה נוגע לו אם הוא שמח ועד כמה אלא כל עניינו היא שתושלם תכלית הבריאה.

לדוגמא, אף אדם לא יסרב או יהי' עצב, לקום בבוקר ולגלות שאין לו מחשבות

זרות יותר, או בנפש הבהמית שלו חלה אתהפכא, ע"ד מ"ש בתניא (סוף פרק יד) בענין שתתעבר בו נשמת צדיק.

הביאור על דרך האפשר, ע"פ המובא בדרך מצוותיך מצוות מילה חלק ב פרק א. שם מסביר הצמח צדק כי תיקון הרע בעולם על ידי מצוות הוא ממש הגורם לגילוי יחודו של הקב"ה, וזהו תענוגן של נשמות ישראל.

כלומר, כיוון שגילוי אלקות בעולם, נעשה על ידי עבודת בני"י, הוא שייך לעצם מציאותם ולכן יש להם תענוג מתוצאת עבודתם, דבר שנוגע להשלמת תכלית הבריאה של דירה בתחתונים, כפי שהרבי מסביר בכמה מקומות (מהם, ד"ה באתי לגני תשל"א ס"ב), שזה שהגילוי נמשך על ידי עבודת המטה דוקא, הוא כי עי"ז התחתון נעשה כלי, ויתרה מכך זה מצד מציאותנו כתחתון ולא רק באופן של התעלות והזדככות.

לסיכום:

לאחר שקבע הקב"ה שעבודתנו תפעל למעלה והיא שתשלים את המטרה של דירה בתחתונים, הדבר הפך לחלק מהמציאות העצמית של כל אחד, ולכן קבלת שפע באופן של "נהמא דכיסופא" היא הן חסרון בתכלית הבריאה בכלל והן במציאות של כל אחד בפרט, שכן "אני לא נבראתי...". ולכן, הסדר שנקבע שהשפעה תהי' על ידי עבודתנו אינו ענין צדדי ולכן באם ההשפעה תהי' רק בדרך של אתערותא דלעילא החסרון יהי' מהותי הן מצד התחתון והן מצד העליון.



בית המקדש השלישי כהמשך לבתי מקדש הקודמים

הת' רון שי' חודי
תל אביב

בלקו"ש חלק ט"ז פ' תרומה שיחה ג' מבאר דהשלש מצוות דמינוי מלך, להכרית זרעו של עמלק, ובנין בית המקדש קשורים יחד באופן שהשלימות דכל א' מהם תלוי בקיום שני המצוות הנוספות. עיי"ש בארוכה שגם במשכן משה הי' באופן כזה וכדיוק לשון הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה "משכן שעשה משה", והרי משה מלך היה, ובנין המשכן היה לאחרי מלחמת עמלק, וכן בבית המקדש שנבנה על ידי שלמה המלך אחרי נצחון המלחמות וכו'.

ובהערה 49 כתב שכן יהיה לעתיד לבוא - יעמוד מלך וילחום מלחמת וכו' וינצח ויבנה ביהמ"ק במקומו. וממשיך אבל בבית שני אף שלא היה על ידי מלך ואחרי מלחמה, "אולי י"ל דאין צריך כיון שהוא המשך דבית המקדש הא'".

ועל פי זה יש לעיין במה שונה בית שני שנחשב להמשך לבית ראשון ולא בעינן קודם מינוי מלך ומלחמת עמלק, לבית המקדש השלישי מהרה יבנה שלא נחשב המשך לבתי מקדש הקודמים, וכן בעינן מינוי מלך ומלחמת עמלק?

וגם מתחזקת השאלה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ט שיחה לדברים - שבת חזון, אשר כל עצם חורבן הבית השני היה תחילת פעולת הבנייה של הבית השלישי (אשר בזה מיושב הבעיה ההלכתית בחורבן הבית). א"כ הבית השלישי הוא המשך ישר מהבית שני, שבנינו התחיל מרגע החורבן, ולא היה אפילו הפסק של זמן ביניהם.

ויש לעיין.

אין אדם חוטא ולא לו

ד' אליהו שי' הכהן כהן
מאברכי הכולל בישיבה

א.

כתוב בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן, הלכות שבת (ריש או"ח סימן שיח):

המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות במזיד אסור לו לעולם להנות מאותה מלאכה משום קנס... אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישל בשבילם.

במג"א (סימן שי"ח סק"ב) כתוב שגזרו להמתין בכדי שיעשו דווקא באמירה לנכרי

כי -

חיישי' שמא יאמר לו לעשות בשבילו.

היינו שישראל יאמר לנכרי לעשות בשבילו. משא"כ באמירה לישראל -

אבל ישראל לא ישמע לו... ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו.

כלומר שלא שכיח שישראל יעשה מלאכה בשבת בשביל אחר ולא חיישינן שמא יאמר לישראל לעשות במזיד, לכן לא קנסוהו רבנן בכדי שיעשו ומותר מיד במוצאי שבת.

והנה בשולחן ערוך הל' תערובות (יו"ד סימן צט ס"ה) כתוב:

אין מבטלין איסור לכתחילה... אם בשוגג מותר, ואם במזיד - אסור למבטל עצמו אם הוא שלו וכן למי שנתבטל בשבילו, ולשאר כל אדם מותר.

ולכאורה יש לתמוה:

למה בדיני העושה מלאכה במזיד כתוב שמותר במוצאי שבת מיד אף אם בישל בשבילו וחכמים לא קנסו אותו, כמו שקנסו את העושה מלאכה עצמו, שיהיה אסור לו לעולם?

הרי בדיני המבטל איסור, חכמים לא חילקו בין המבטל עצמו ולמי שמתבטל בשבילו, אלא אמרו שלשניהם אסור לעולם משום קנס.

ב.

ויש לתרץ ע"פ מה שהביא הבית יוסף (יו"ד סימן צט סק"ה) בשם הרשב"א שכתב:

וכי אסרינן ליה במבטלו לכתחילה דוקא למי שעבר וביטל וכן למי שנתבטל בעבורו כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים.

הב"י עצמו מוסיף על דברי הרשב"א ואומר שכוונתו ב"שלא יהנו לו" היא שמא יבא לעשות כן פעם אחרת,

דטעמא דקנסא כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבא לעשות כן פעם אחרת אם אתה מתירו למי שנתבטל בשבילו איכא למיחש שמא יעשה כן פעם אחרת.

וממשיך הב"י שא"כ צריך להבין דברי הרשב"א הרי כל סברתו היא שאם יהיה מותר למי שמתבטל בשבילו הוא יבוא לבטל איסור בעתיד למישהו אחר, הרי קיימא לן אין אדם חוטא ולא לו!

הב"י מבאר בשני תירוצים:

א. למרות שאין אדם חוטא ולא לו, איכא למימר דשאני הכא דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא הילכך חיישינן - היינו בגלל שזה איסור קל, חיישינן שמא ישראל יעשה למישהו אחר בעתיד.

ב. א"נ דאי שרית למי שנתבטל בשבילו חיישינן דילמא אתי למימר לנכרי או לעבד שיבטלנו הילכך קנסינן ליה שיהיה אסור אף להמבטל בשבילו.

על זה כתב בפרי מגדים (או"ח סימן שי"ח סק"ב) ששני הטעמים האלו לא שייכים בשבת.

א. דאף באיסורים דרבנן זהירי בשבת ולא ישמע ישראל (מטעם דאין אדם חוטא ולא לו)

ב. ועל ידי עכו"ם אין מרויח דימתין כדי שיעשו היינו שלא יאמר לנכרי כי כבר קנסו רבנן להמתין למוצאי שבת בכדי שיעשו, לכן הוא לא מרויח כלום מזה.

מן התירוץ של הפרי מגדים אפשר גם לדייק שהמושג "אין אדם חוטא ולא לו" אינו מוגבל באיסורים דאורייתא, שכתוב שאף בדרבנן זהירי בשבת, ומראה שהנפקא מינה בין שבת לביטול איסור הוא לא מצד דאורייתא ודרבנן, אלא מצד דעת חשיבות העבירה אצל בני אדם.

ג.

והנה המקור לדין המבשל בשבת מצינו בברייתא (חולין טו, א). שם מובאות שלוש דעות:

"המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג יאכל במוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית. רבי יוחנן הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים."

פסקו הגאונים כדעת רבי יהודה אבל יש מחלוקת ראשונים מה היא כוונת הברייתא הנ"ל.

רש"י מסביר (חולין טו, א) את דעות התנאים הנ"ל כך:

ר' מאיר (ד"ה לא יאכל) אסר במזיד בו ביום בין לו בין לאחרים, בכדי שיעשו, משום שקנסו חכמים איסור להנות מעבירה. לכן אסור גם לאחרים. ואילו בשוגג התיר לכולם גם בשבת עצמה, מכיון שלדעתו, איסור הנאה ממלאכת שבת היא רק בחיובי כרת או סקילה, ולכן לא אסרו את המאכל בשבת עצמה אם נתבשל בשוגג.

ר' יהודה סבר (ד"ה ר' יהודה אמר) בשוגג יאכל בין הוא בין אחרים במוצאי שבת, בכדי שיעשו. טעמו הוא מפני שלמרות שאין בזה חיוב סקילה, עבירה מיהו יש כדי לאסור את המלאכה בהנאה בכדי שיעשו. במזיד אסור לו לעולם משום קנס, ולאחרים מותר במוצאי שבת בכדי שיעשו. ולא קנסו רבנן אלא עליו מכיון שהוא עשה את המלאכה!.

ר' יוחנן סובר (ד"ה ר' יוחנן הסנדלר) בשוגג אסור לו לעולם משום שקנסינן שוגג

1. רש"י גם שואל איך יודעים שדעת ר' יהודה בשוגג היא משום שלא יהנו מעבירה של שבת? ואולי הוא סובר כמו ר' מאיר (שאיסור הנאת מלאכת שבת היא רק במזיד) והטעם שהוא אסור בו ביום אפילו בשוגג הוא משום שקנסינן שוגג אטו מזיד? ותשובת רש"י היא שאם כן, היה שייך לאסור גם לאחרים לעולם, לכן הטעם חייב להיות משום דלא תהנה מאיסור שבת (אפילו בשוגג), ולא שנא הוא ולא שנא אחריני.

אטו מזיד, ולאחרים מותר במוצאי שבת בכדי שיעשו, כדי שלא יהנה מאיסור שבת. במזיד אסור לו ולאחרים לעולם, ואין זה משום קנס (שוגג אטו מזיד), כי איך אפשר לקנוס אחרים לעולם עפ"י טעם זה. אלא הטעם הוא משום איסור תורה לאכול דבר הנעשה במלאכת שבת במזיד, שהוא לומד מהפסוק "ושמרתם את השבת כי קדש" – מה קדש אסור באכילה, אף מעשי שבת אסורים באכילה. יכול אפילו בשוגג? ת"ל מחלליה מות יומת, במזיד אמרתי ולא בשוגג (ד"ה במזיד).

הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הכ"ג) אומר:

ישראל שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה בזדון, אסור לו להנות באותה מלאכה לעולם. ושאר ישראל מתיר להם להנות בה למוצאי שבת מיד שנאמר (שמות לא יד) "ושמרתם את השבת כי קדש היא", היא קדש ואין מעשיה קדש. כיצד. ישראל שבשל בשבת במזיד. למוצאי שבת יאכל לאחרים אבל לו לא יאכל עולמית. ואם בשל בשגגה, למוצאי שבת יאכל בין הוא בין אחרים מיד. וכן כל כיוצא בזה.

המגיד משנה מסביר שהרמב"ם סובר לפי דעת ר' יהודה ומסביר את חידוש הרמב"ם כך:

ומכל מקום, מ"ש רבינו מ"ד כלומר שאינו צריך להמתין בכדי שיעשו, הוא נמשך אחר הטעם הנזכר למעלה ואין לחוש לו במה שנעשה על ידי ישראל בשוגג או במזיד. ויש חולקים בזה ואומרים שהוא כדי שלא יהנה במעשה שבת.

לכאורה ההבדל היחידי בין רש"י לרמב"ם הוא שבכל מקום שרש"י אומר שמותר במוצאי שבת בכדי שיעשו, הרמב"ם אומר שמותר במוצאי שבת מיד. ונ"מ להלכה לגבי המבשל במזיד (לאחרים) והמבשל בשוגג (בין לו בין לאחרים).

ד.

לע"ד אפשר להבין את הטעם של הרמב"ם בשתי דרכים:

א. הרמב"ם לא חולק על רש"י לגבי הטעם שהמאכל אסור בשבת עצמה, אלא רק לגבי הטעם של פסק הדין של מוצאי שבת. לפי רש"י הטעם שאסור במוצאי שבת בכדי שיעשו הוא שלא יהנה ממלאכת שבת. לפי הרמב"ם האיסור להנות ממלאכת שבת הוא רק בשבת עצמה, וטעם זה לא נמשך למוצאי שבת.

הלחם משנה מביא ראיה לזה ושולל את ההווה אמינא שהמאכל אסור בשבת משום שקנסין שוגג אטו מזיד: וא"ת אמאי לא קנסין כאן שוגג דלא יעשנו במזיד ויאמר שוגג

אני, י"ל דלא אתי למיעבד במזיד כיון דהוא איסור סקילה וכמ"ש לעיל בשם התוס' בפ' כל כתבי.

ב. הרמב"ם חולק על כל טעמו של רש"י והטעם שאסור בשבת הוא דווקא משום דקנסין שוגג אטו מזיד. המרש"ל מצדיק דעה זו וז"ל (חולין, שם):

הא מסקינן להדיא בפ' הנזקין דר' מאיר לא קניס שוגג אטו מזיד ור' יהודה הוא דקניס שוגג אטו מזיד, ובע"כ צריכין אנו לפרש דקנסו שוגג אטו מזיד לאסור באותו היום לכ"ע כאילו נעשה במזיד, אבל שהחמירו עוד במזיד לאסור לו עולמית משום קנסה לא החמירו בשוגג ודו"ק.

הטעם של המרש"ל מובא גם בפסק של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו:

וכן אם היה שוגג אסור בו ביום גם לאחרים, שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנסו בו ביום כמו במזיד שאסור גם לאחרים, גזירה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי. אבל לערב מותר גם לו מיד, ואין צריך להמתין בכדי שיעשו מטעם שנתבאר².

וטוש"ע (ריש סימן שיח) גם פסקו כדברי הרמב"ם שבשוגג מותר במוצאי שבת מיד אבל לא מצאתי בנושאי כלים הטעם לסברתם.

מחלוקת זו על דברי הרמב"ם שייכת אך ורק לסיבה למה לאסור את המאכל בשבת עצמה. לכ"ע הרמב"ם סובר (וכן מוכח מדברי המגיד משנה) שהטעם לאסור במוצאי שבת בכדי שיעשו הוא רק משום הגזירה שמא יאמר לאחר, לכן אסור בכדי שיעשו בעשיית מלאכה ע"י גוי. אבל לדעתו (וכן להלכה) בעשיית מלאכה ע"י ישראל מותר במוצאי שבת מיד, כי אין חשש שיאמר לישראל משום שאין אדם חוטא ולא לו.

ה.

קיצור טעמי ההלכה לפי אדה"ז:

במזיד: אסור בו ביום (לכולם) משום אסור דרבנן של הנאה ממלאכת שבת. חכמים גם קנסו את המבשל עצמו שיהיה אסור לו לעולם (לא קנסו אלא רק את המבשל מטעם שאין אדם חוטא ולא לו).

2. דלא קנסינן גזירה לגזירה. הטעם שאסור למבשל עצמו לעולם, ולא רק עד מוצאי שבת אם עשה במזיד הוא משום קנס. אין סיבה לקנסו גם אם עשה בשוגג משום שוגג אטו מזיד, אלא שרי לו במוצאי שבת מיד. המהרש"ל מביא ראיה זו להפריך את סברת רש"י (ד"ה ר' יהודה אומר).

בשוגג: אסור לכולם בשבת עצמה משום קנסינן שוגג אטו מזיד. במוצאי שבת מותר
מיד אף למבשל עצמו.

נוכרי: אסור עד מוצאי שבת בכדי שיעשו כי אמירה לנוכרי קלה בעיני הבריות,
וחוששים שיבוא לומר לגוי על מנת להנות במוצאי שבת.



שישים יום של שמחה – בטל בשישים ואף למעלה מכך

ר' דודון יוסף שי' ליבן
גבעתיים

הרבי הזכיר פעמים רבות¹, כי בשנה מעוברת בה ישנם שני חודשי אדר, ניתן על ידי השמחה במהלך שני החודשים (60 יום) לבטל את כל העניינים הבלתי רצויים, וזאת על פי הכלל ההלכתי בדיני תערובות של: "בטל בשישים". יתרה מכך, ביטול העצבות יביא ממילא גם לביטול מקור העצבות.

ברם, לכלל של "בטל בשישים" ישנם חריגים אשר קובעים כי לעיתים התערובת אינה בטלה אפילו באלף². בספר מנחת כהן³ חילק תערובות אלו ל-5 סוגים:

(א) דברים שאינם בטלים בגלל חשיבותם (כגון: בריה, חתיכה ראויה להתכבד, דבר חשוב, דבר שבמניין).

(ב) דברים שאינם בטלים בגלל שיש להם היתר בלא הביטול (יש לו מתירין – כגון: ביצה שנולדה ביום טוב, שמותר לאוכלה לאחר החג).

(ג) דברים שאינם בטלים בגלל שהם ניכרים (דבר המעמיד, כגון: דבר איסור אשר משמש ביצור הגבינה ומעמידה).

(ד) דברים שאינם בטלים בגלל חומרתם ("איסורי הנאה") כגון: חמץ בפסח, יין נסך במינו).

1. ראה שיחת ש"פ משפטים (ב) ופרשת תצוה תשנ"ב. ועוד.

2. שולחן ערוך, יורה דעה סימנים ק"א – ק"ב, וכן סימן ק"י.

3. ספרו של רבי אברהם הכהן פימינטיל (חלק שלישי עמ' צ"ה).

ה) בנוסף, מציין בנפרד, מנחת כהן חריג נוסף והוא דבר איסור קבוע וניכר במקומו⁴ – (כגון: בעיר יש 9 חנויות המוכרות בשר כשר ו-1 לא, ואדם לקח בשר ואינו יודע מהיכן רכש, הרי יש כאן ספק איסור קבוע, ולכן אינו בטל גם באלף).

ננסה, בדרך אפשר, לדרוש חריגים אלו, העומדים, לכאורה, בדרכו של האדם לשמחה ובכך נגיע לביטול העצבות והגורם לעצבות. תחילה נדון בארבעת הראשונים בהתאם לחלוקת מנחת כהן:

א) "חשיבותם" – כאשר האדם נותן חשיבות רבה לעצבות ולמקורה, הוא מאפשר לה להשתלט על כל הווייתו, אזי בוודאי שלא ניתן להגיע לשמחה אמיתית. במקרה זה צריך ראשית ללמוד, להעמיק, ולהבין בשכל שאין ליתן מקום לעצבות מלאה וגורפת אלא רק למרירות המביאה לפעולה חיובית⁵.

ב) "יש לו מתיירין" – כאשר לפלוגי יש דרך להתיר את הבעיה או מקור העצבות, עליו לנקוט בפעולות הנדרשות ולא לסמוך רק על השמחה והריקודים. למשל, אדם שיש לו אי סדרים או סכסוך עם פלוני שניתן להתירו חובה עליו לעשות כן, אחרת השמחה כשלעצמה לא תפתור את הבעיה (מה גם שבכך הוא מאפשר ליהודי השני לשמוח בחודש אדר).

ג) "ניכרים / דבר המעמיד" – כאשר נושא העצבות מעמיד את האדם, כל ישותו ניכרת בכך. הוא ידוע בזאת – הוא עובד להיות עצב – אזי השמחה לא תהיה כנה ומלאה.

ד) "חומרם" – דברים חמורים המעידים על ישות וגאווה (כגון: חמץ בפסח) מונעים מן האדם לשמוח, הוא מלא בעצמו ואין לו זמן ו/או צורך לשמוח.

ניתן לראות שחוט השני המחבר בין ארבע הסוגים הינו היסוד האחרון – הישות והגאווה. יש כאן למעשה, אדם בעל חשיבות עצמאית, שאינו פועל להתיר את הבעיות שלפניו, מעמיד את עצמו ועצבותו במרכז.

כיצד יגיע אדם כזה לשמחה כנה? התשובה פשוטה אם כי קשה לביצוע: ידבוק ברבי, בדרכי החסידות, ירבה באהבת כלל ישראל והעיקר ילמד חסידות, אז ב"ה יבין שאין כל מקור אמיתי לישותו והדבר יפעל בו את הביטול הנדרש. בכל שיטה אחרת הישות תמיד תמצא את דרכה...

4. יורה דעה סימן ק"י ס"ק ג': "ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה לקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי".

5. ראה בהרחבה לאבחנה בין עצבות למרירות ספר תניא, פרק ל"א.

כעת נחזור לדון בחריג החמישי - איסור קבוע וניכר במקומו. הדוגמא שמביא המחבר בשולחן ערוך הינה כאשר יש בעיר 9 חנויות המוכרות בשר כשר ו-1 המוכרת בשר שאינו כשר, ואדם לקח בשר ואינו יודע מהיכן רכש, הרי יש כאן ספק איסור קבוע - ואינו בטל באלף.

המאפיין של חריג זה מארבעת האחרים, שיש כאן ספק האם בפנינו תערובת של איסור, שהרי מרבית הסיכוי שהבשר נלקח מחנות כשרה, וזאת בניגוד למקרים הקודמים בהן אין כל ספק שיש תערובת אסורה והשאלה הינה מה דינה. חרף זאת התערובת פסולה ולא ניתן לפעול על פי הכלל של בטל בשישים. יתרה מכך, אם היה אדם רוכש חתיכה בשר מחנות כשרה והיו נודע לו לאחר מכן שהחתיכה הינה טרף, הרי במידה וכללי הביטול (בשישים או ברוב לפי העניין) היה חלים. ואילו במקרה דנן - יש כאן ספק איסור והוא אינו בטל גם לו באלף. חז"ל נדרשו רבות לנושא זה אולם הוא חורג ממסגרת הדיון הזו.

ננסה לדרוש חריג זה, לעבודת האדם בדרכו אל השמחה ובהקשר של חודש אדר וחג הפורים. עיקרה של חריג זה הינו הספק. ידוע "שספק" גימטרייה של "עמלק" אשר דרך פעולתו נגד עם ישראל הינה באמצעות הכנסת ספקות וקריירות בעבודת השם של ישראל. לפיכך המאבק נגד העמלק שבתוכנו הוא הקשה מכול, והוא הקליפה הקשה ביותר.

בענייננו לגבי הוראות הרבי - לפיה שישים יום של שמחה יבטלו את כל העניינים הלא רצויים - עלול מאן דהו להטיל ספק בכך שהוראתו של הרבי נכונה או תפעל; או שהיא רלבנטית אך רק לחסידים גדולים, או לאנשים אחרים חוץ ממני; או רק למי שזכה לשמוע זאת מהרבי ישירות וכו'. כל אלו טענות ואחרות הינה מבית מדרשו של עמלק המנסה להטיל ספק ולקרר את האמונה בנשיא הדור והוראותיו. הדרך להילחם בקליפת עמלק הזו עוברת דרך משה רבינו של הדור - הרבי, כאמור לעיל, ואף במשנה תוקף.



עיון בדיוק רש"י "חקק בו" והתאמה לשיטת שאר פוסקים (שבת ז, ב)

הת' יואב שי' ליבן
והת' אלי' שי' פלח
תלמידים בישיבה

א.

גמרא מסכת שבת (דף ז' עמוד ב): גופא, אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין תוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה, על גגו – מותר לטלטל בכולו, בתוכו – אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. אמר אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה, – מותר לטלטל בכולו. מאי טעמא? – הוי חורי רשות היחיד, וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו. דאיתמר: חורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו, חורי רשות הרבים, אביי אומר כרשות הרבים דמו. רבא אומר: לאו כרשות הרבים דמו.

ופרש"י ד"ה חקק בו: בקרקע הבית באמצעיתו ד' באורך ורוחב.

שאלה: בדברי הגמרא "חקק בו" צריך לבאר מה הפירוש במילה "בו"?

ולהבין זאת נתבונן בדיוק הלשון בפירש"י (ד"ה חקק בו): "בקרקע הבית באמצעיתו ד' באורך ורוחב". וגם פה יש להבין:

לכאורה נראה 3 אפשרויות לסיבת הפירוט בדברי רש"י:

1. דוגמא פשוטה וכללית של המקרה שהחקיקה היא "בו" – כגון "בקרקע הבית כגון באמצעיתו".

2. דיוק המקרה הפרטי עליו מדברת הגמרא "בו" – דווקא "בקרקע הבית" דווקא "באמצעיתו".

3. המקרה המחודשת שאפילו עליו מדברת הגמרא "בו" – אפילו "בקרקע הבית" אפילו "באמצעיתו".

ב.

היה אפשר לומר שבכך שרש"י סותם בדבריו (ולא מציין – כגון, דווקא או אפילו) הוא מתכוון למעט – דווקא באמצעיתו. אך לא ניתן לומר כך: שהרי באם רש"י רוצה לומר ש"באמצעיתו" זו דוגמא פרטית אזי גם שאר הפירוט – "בקרקע הבית" גם הוא חייב להיות דוגמא פרטית – דווקא. שהרי לא יכול שלרש"י יש כוונה שונה בכל פרט ז"א – שהחקק דווקא "בקרקע הבית", אפילו "באמצעיתו", או להיפך.

דהנה, מצד הדין פשוט שבמקרה בו החקק הוא בתקרת הבית אזי תוך הבית יחשב רה"י. כיוון שכעת יש מרחב ד' טפחים על ד' טפחים בגובה י' טפחים. אם בתחילה החלל הנ"ל היה רק ד' על ד' בגובה י' והמחיצות המקיפות אותו היו עבות ללא החורים בהם (ראה איור א') אזי החלל היה רה"י. לאחר שחקקו את המחיצות מבפנים בגובה ט' מהקרקע אזי החלל שנחקק בעובי המחיצות הוא רה"י מדין חורי רה"י.

מכאן נראה שדיוק רש"י בפירוט "בקרקע הבית" לא בא למעט מקרה שהחקק בתקרה (ראה איור ב') ולדייק שמדובר רק בחקק בקרקע דווקא, אלא י"ל דאדרבה – המקרה שמביא הוא חידוש – אפילו בקרקע. שהרי אם החקק בקרקע לא שייך לומר את הביאור דלעיל מכיוון שהחקק הוא מתחת לגובה המחיצות.

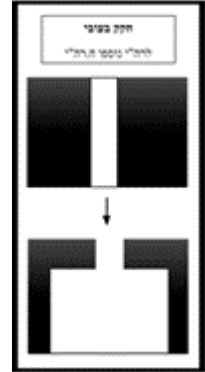
ואם כן כשם שרש"י בדוג' שהביא "קרקע" הוא מביא דוג' מחודשת הרי גם הדוג' הנוספת היא באותה כוונה – דוג' מחודשת. כלומר: שאפילו אם החקק בקרקע (ובכך הוא מתחת לגובה המחיצות) ואפילו אם החקק באמצע הבית (ובכך הוא רחוק מהכתלים שמחשיבים אותו מחיצות רה"י) עדיין החקק נחשב רה"י וישאר תוך הבית יהי חורי רה"י.

1. ראה תוספות המובא לקמן.

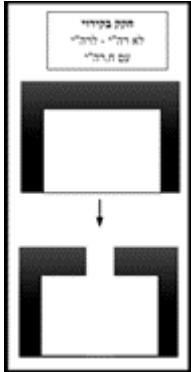
2. ראה דברי הרא"ש המובאים לקמן שמסביר את הטעם – כי המחיצות בחוץ משלימות אותו.

לסיכום, אולי אפשר לומר שעל אף שרש"י לא כותב זאת מפורשת "אפילו בקרקע הבית אפילו באמצעיתו וכו'" – זו היא כוונתו.

איור א:



איור ב:



ג.

ולפי זה שיטת רש"י מתאימה לשיטת שאר פוסקים:

א. תוס' על אתר, ד"ה "ואם חקק":

"ואם חקק בו ד' על ד' – וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (דף ד. ד.) חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה ותיריך כו' "

ב. רא"ש פ' יציאות השבת ס' י"א :

"אמר אביי אם חקק בו ד' על ד' מותר לטלטל בכולו ואפילו אם יש בו בין שפת חקק ולכותל שלשה טפחים וכו'."

ג. ולהעיר משו"ע א"ח ס' שמ"ה ה' ט"ו (וכן בשו"ע אדה"ז סי' שמ"ה סעי' כ"ב) כותב

במפורש :

".. ואם חוקק בו ארבעה על ארבעה אפילו באמצע רחוק מן הכתלים, נעשה כולו רה"י."

ומ"א על אתר שמביא גם את הרא"ש ג"כ מפרט באופן זה ומוסיף :

"רחוק מן הכתלים. ... עכ"ל הרא"ש משמע דאם אין גבוהים י' עם הקירוי בעינן שיהי' החקק סמוך לכותל פחות מג' טפחים."

ועדיין צריך עיון על כך שהרמב"ם במשנה תורה השמיט את כל דין "בית שאין תוכו י' כו'" כפי שתמחה על כך בעל ה'משנה ברורה' בס' שמ"ה ה' ט"ו ב'ביאור הלכה': "בית שאין תוכו וכו': הוא מימרא מפורשת והעתיקו הרי"ף והרא"ש ותמיה על הרמב"ם שהשמיטו מהלכותיו."



ביאור במאמר ד"ה וארא תשי"ב

הת' אביתר שי' מליחי
תלמיד בישיבה

בהמאמר ד"ה וארא תשי"ב, בסעי' ג' מבאר הרבי שהמצוות נקראו בשם לבושים שעל ידם הנשמה מתקשרת לעצמות אוא"ס ובסעי' ד' מבאר שלכן מובן הטעם למה אנו חוזרים ונשנים אותן מצות כל יום, הרי הנשמות נקראו בשם מהלכים שתמיד מתקדמים, אלא מכיון שהמצוות הם לבושים שע"י הנשמה מתקשרת להקב"ה, לכן היא צריכה לקיים את המצווה כמה פעמים ואח"כ יכול להיות העליה באין ערוך.

וממשיך הרבי לבאר סתירה שמצינו בלימוד התורה אשר מצד אחד אמרו רז"ל (קידושין לב, ב) "מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו הכתוב אומר כי דבר ה' בזה גו' הכרת תכרת גו'" ומצד שני אמרו (מנחות צט, ב) "שמי שאי אפשר לו לעסוק בתורה כל היום, די לו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית". דאם הטעם שמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק נאמר דבר ה' בזה הוא מצד מעלת התורה, למה מספיק לבעל עסק ללמוד פ"א שחרית וערבית, ואם זה תלוי בפנאי שיש לאדם שלכן מי שהוא בעל עסק מספיק אם יעסוק פ"א שחרית וערבית, אינו מובן מהו החומר כ"כ במי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו אומרים דבר ה' בזה.

ומבאר הרבי שלפי הנ"ל שהמצוות הם לבושים להנשמה מובן, דיש נשמות שצריכות הרבה לבושים מצד שורש נשמתם כמו מי שאפשר לו לעסוק בתורה כל היום, ולכן אסור לו לבטל אפי' רגע אחד, אך מי שהוא בעל עסק שלא זימנו לו לעסוק בתורה כל היום זהו סימן שנשמתו לא צריך הרבה לבושים בכדי לקשר את עצמה להקב"ה לכן מספיק לו בפ"א שחרית. עד כאן תוכן הסעיף בהמאמר.

והנה לכאורה צריך ביאור, מזה שהתלמיד חכם שעוסק בתורה כל היום צריך יותר לבושים לקשר עצמו להקב"ה, מזה משמע שנשמתו פחותה וצריכה הרבה לבושים

לקשר את עצמה, וזה תמוה שהרי הת"ח עוסק בתורה כל היום, והאם יתכן שודקא הוא יש לו נשמה פחותה וצריך הרבה לבושים, אדרבא הבעל עסק שעוסק רק פ"א הוא יצטרך הרבה לבושים לקשר עצמו?

הנה, המאמר הזה של הרבי מבוסס על מאמר של אדמו"ר הזקן, אשר נדפס ב"אור התורה" פרשת וארא (ע' קיט) עם הגהות הצמח צדק. ובענין הזה שם, כותב הצמח צדק בהגה "ועמ"ש בתורה אור סוף דרושי פורים מזה".

שם בתורה אור בדרושי פורים (ע' צח,ג) שואל אדמו"ר הזקן על מאמר חז"ל "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו" שלכאורה מהו הצורך בעולם הבא להתורה שלמד בעולם הזה למטה, וגם (את השאלה שהביא הרבי בהמאמר הנ"ל) שחז"ל אומרים "כל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו נאמר כי דבר ה' בזה הכרת תכרת הנפש" וזה תמוה לכאורה דמאחר שמי שא"א לו לעסוק בתורה כ"כ יוצא בפ"א שחרית, א"כ למה יהיה "מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק" גדול עונו כ"כ לומר עליו הכרת תכרת כו'?

ומבאר אדמו"ר הזקן בהקדם את זה שהתורה נקרא "משל הקדמוני" ש"קדמוני" מוסב על הדרגא של עצמות ומהות א"ס ב"ה שהוא קדמונו של עולם, שדרגת טובב מזה שהוא מקיף לעולמות מורה שהיא שייכה לעולמות, וגם ממלא זהו האור פנימי שמתלבש תוך כל דבר, אבל קדמונו של עולם זהו הדרגא שהיא לא שייכה כלל לעולמות, והתורה נקרא משל הקדמוני שכמו שנמשל אע"פ שהיא לא בערך המשל עכ"ז היא מתלבשת בהמשל ובו וע"י הוא יכול להשיג את הנמשל, כך ע"י התורה שנתלבשה בעוה"ז 'תלמודו בידו' הגם שאינה בערך הגילוי דא"ס, מ"מ היא לבוש לאוא"ס ב"ה המלוכב בה, ולכן ע"י עסק התורה בעוה"ז הוא יכול ליהנות מהזיו ואור א"ס.

ולכן מובן מה שאמרו רז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו שדוקא ע"י 'תלמודו בידו' הוא יכול ל'בא לכאן'- להשיג את הגילוי דאוא"ס, כמו הנמשל אי אפשר להשיגו בלי המשל, ולפי"ז מובן גם את הסתירה בתלמוד תורה, דכמו במשל ונמשל באדם למטה יש שכל ונמשל שיכולים להבין ע"י משל אחד, ויש שכל גדול יותר שבכדי להשיגו זהו ע"י משלים יותר, וגם המשל הוא נעלה ועמוק יותר, כך גם למעלה הרי אין כל השגות והנשמות שוות ויש הרבה מדריגות, כמארז"ל "שכל צדיק נכוה מחופתו של חבריו" ולכן מי שדי לו בפרק אחד שחרית ופ"א ערבית, זהו הוראה שנשמתו אינה יכול להשיג כל כן'.

1. בהגהות הצ"צ על המאמר של אדה"ז מוסיף באופן אחר, "או דכין שא"א לו ועוסק כל מה שאפשר לו ישלים לו הקב"ה לבוש ומשל להשיג על ידו מה שצריך להשיג". בלקו"ש (חלק כ"א פ' ויקהל) הרבי

ולכן אינה צריכה הרבה לבושים, אבל מי שאפשר לו לעסוק בתורה זהו הוראה שנשמתו גבוהה ויכולה להשיג השגות נעלות ולכן צ"ל המשל ג"כ גדול כשיעור הנמשל.

ונמצא לפי"ז שאדרבא זה שהת"ח צריך להרבה לבושים זהו הוראה שנשמתו גדולה, ולכן הוא צריך ליותר לבושים בכדי להשיג השגות נעלות, אבל הבעל עסק שאין לו לבושים כ"כ, זהו סימן שאי אפשר לו להשיג כ"כ, וזהו הביאור בסעי' ד' במאמר הרבי שמי שצריך יותר לבושים זהו הוראה שנשמתו גדולה וזה גם יוסיף ביאור במה שהובא בסעי' ג' שהנשמה צריכה לקיים את אותן מצוות כמה פעמים, מכיון שע"י הלבושים הנשמה יכולה לקשור את עצמה לדרגא הכי גבוהה.



מבאר ששני אופנים אלו (שאין נשמתו מקבלת כ"כ השגה או שהקב"ה ישלים לו) תלויים בהסיבה למה לא למד כל היום - אם זה מפני הטרדה בהשגת פרנסתו זה מורה שנשמתו פחותה ואינה שייכת כ"כ ללימוד בתורה ומספיק לו פ"א שחריית. אבל אם הוא עוסק בצדקה וצרכי ציבור שדוחה ת"ת מצד טובת ותועלת הרבים, אזי נשמתו בעצם שייכת היא ללימוד תורה כל היום, והקב"ה ישלים לו מה שחסר בהשגת התורה. ואולי יש לומר, דאף שהקב"ה משלים לו מ"מ אינו מגיע לדרגת השגת הת"ח שהת"ח משיג בכח עצמו.

מצוות אהבת ישראל על פי פשט

(ובתוכו סיכום השיחה 'קדושים' ב' חלק י"ז)¹

הת' אליה שי' פלח

תלמיד בישיבה

א.

מצוות אהבת ישראל נלמדת מהפסוק (בפרשת קדושים) "לֹא-תִקֶּם וְלֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה' כו". ורש"י מפרש על הפסוק "אמר רבי עקיבא: זה כלל גדול בתורה"¹.

בלקו"ש חלק י"ז³ מסביר הרבי את פירושו רש"י על הפסוק.

על פי פשט יש כמה קושיות בפסוק שאותם רש"י בא להסביר בפירושו:

א. בקיום מצוות "ואהבת לרעך כמוך" כראוי ממילא נמנעים מלהזיק לזולת ואדרבה משתדלים להטיב עמו. אם כן לשם מה יש צורך בציווים רבים ונפרדים הן על המנעות מהזיק לזולת והן על סיוע ודאגה לו?

ב. אדם שולט על מעשיו אך לא כל אחד יכול לשלוט על רגשותיו. אם כך כיצד אפשר לצוות על אהבה לכל יהודי ועוד אהבה כמוך? ויתרה מכך גם למי שעבר עבירה ר"ל ואשר התורה קובעת שיש להענישו, כיצד ייתכן ציווי על רגש שבלב ברמה כזו?

ג. מספר פסוקים קודם לכן מפרש רש"י ש"כל דבר המסור ללבו של אדם כו" נאמר בו 'ויראת מא-לקיך'. "לפי זה תמוה מדוע במצות "ואהבת כו" אין אזהרה זו?

1. לע"נ אחינו רואי ראובן ע"ה בן יבלחט"א גבי ואורנית נ"י.

2. ויקרא י"ט, י"ח ורש"י שם.

3. המובא בסימנים ד-ה הוא סיכום השיחה. ולאחריו הארה על פרט המובא בשיחה.

ב.

מבאר הרבי כיצד רש"י משיב על כל הקושיות הנ"ל בפירושו "אמר רבי עקיבא: זה כלל גדול בתורה":

כלל נקרא כך על שם שכולל בתוכו פרטים רבים שמרכיבים אותו. לעיתים בתורה מופיעים כללים וגם פרטיהם, אפילו כאשר חלק מהפרטים מובנים מאליהם. מפה יתורצו הקושיות:

א. רש"י מפרש את הציווי "ואהבת כו'" שהוא "כלל גדול בתורה" - שכולל בתוכו את כל הציוויים שדובר עליהם כפרטים. בנוסף מהדיוק בדברי רש"י "כלל (א) גדול (ב) בתורה" מובן שנכללים בו: (א) אף פרטים שהם בעצמם כללים. (ב) אף פרטים שלא נמצאים בסמיכות לכאן אלא במקומות שונים בכל רחבי התורה. מכאן שבזה שבתורה כתוב הן ציווי "ואהבת לרעך" והן ציוויים של "לא תגנוב", "לא תונה", "פתוח תפתח" וכו' זה בעצם מקרה של כלל ופרטיו.

ב. נוסף על כך מביאור זה (כלל גדול) גם משמע שבקיום כל הפרטים (-) המצוות הפרטיות שצוינו לעיל) מתקיים הכלל עצמו (הציווי "ואהבת לרעך כמוך"). ובכך מבוארת הדרך לקיום הציווי וזה ראי' שזה ציווי בר קיום שניתן לצוות עליו.

ג. מהגדרת הציווי הנ"ל ככלל מובן שמתוך זה שברבות מן הפרטים נאמר "ויראת מא-לקיך" הרי שהעניין ד"ויראת" מתפשט גם לשאר הפרטים ולכלל. ומכאן מובן למה לא חייב לומר פה גם "ויראת" למרות שהדבר מסור ללב - כי חל עליו מאמר "ויראת" מהיותו כלל.

ג.

עדיין יש להוסיף בתירוץ הקושי השני: עם כל זאת שמצווה זו היא כלל ובקיום כל הפרטים הכלל מתקיים, עדיין הציווי הוא לא רק ציווי מעשי אלא בפשטות זהו ציווי על רגש - להרגיש רגש של אהבה לכל יהודי ועוד "כמוך". זאת ועוד - שבפשטות הכוונה היא גם על יהודי שאינו במצב מתאים לדרכי התורה.

לשם כך רש"י מביא בביאור את שם בעל הדרשה - רבי עקיבא, הרבי מבאר שלושה מאמרים מר"ע שמראים את שיטתו בנושא ומתמצים את הקושי לעיל:

א) "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"⁵ ואם יהודי יתבונן בכך ויקנה לעצמו ידיעה שכל יהודי הוא בן של הקב"ה ומכך יוצא שכל היהודים 'אחים ממש' ועל כן אהבה זו היא טבעית שהרי היא אהבה בין אחים.⁶

ב) ר"ע ענה לטורנוסורפוס הרשע⁷ שאפילו כאשר ישראל הם במצב שהקדוש ברוך הוא הוא כ"מלך שכעס על בנו" גם אז "אנן קרויין בנים" (אנו קרויים בנים) ומכאן שהתבוננות של סעיף 1 מתאפשרת גם ליהודי באותו מצב שהקב"ה הוא כמלך כו' כי גם יהודי כזה קרוי בנו.

ג) בדין⁸ על ציווי "לא תעמוד על דם רעך" ר"ע דורש "וחי אחיך עמך" - "חייך קודמים לחיי חברך" שבמקרה בו לאדם ניצבת בחירה מי ממנו או מחבירו יחיה ומי אחרת ח"ו אז שם עליו לדאוג להמשך קיום חייו גם שלמול זה עומדים חיי חברו. זה מדויק מהלשון "כמוך" - כ' הדמיון. האהבה צריכה להיות שכמו שאוהב עצמו ואת השייך לו כמו כך יאהב את רעהו. אף על פי כן על כ' הדמיון שזהו חוסר שוויון בעניין אחד - ב"דבר השווה לשניהם.. להשיב נפשם בצמא." שם כשזה ממש חייו אזי "חייך קודמין". מכאן נוסף דיוק בדרגת האהבה, שאהבה כמוך באה לידי ביטוי ביחס שווה לגמרי הן לשייך לך והן שייך לחברך וביחס ביניכם הוא שווה כל עוד אינך בסכנת מוות ר"ל.

מכאן נוסף על תירוץ הקושי השני א) גם דיוק בעומק דרגת האהבה וב) הדרך לעורר האהבה הנ"ל.

ד.

לסיכום נמצאו מהביאור כמה יסודות למצות אהבת ישראל - "ואהבת לרעך כמוך":

א) הדרך שנקיים מצוות אהבת ישראל היא ע"י שנקיים מצוות התורה הפרטיות שבין אדם לחברו שמתכללות לקיום מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (אמר ר"ע זה כלל גדול בתורה).⁹

ב) עיקר אהבת ישראל תתגלה ביחס שלנו לרענו ולשייך לו בגשמיות וברוחניות - משפחתו, כבודו, גופו, חינוך ילדיו, מצבו הרוחני, ממונו וכד'. שנאהב אותם ונדרוש בשלומם וטובתם כפי שאנו אוהבים ודורשים בטובתם ושלומם של עניינינו.

5. אבות פ"ג מי"ד.

6. ראה תניא פ' ל"ב.

7. בבא בתרא י, א.

8. בבא מציעא סב, א.

ג) הדרך לכך שהאהבה הנ"ל תהיה גם מורגשת בלב היא בהתבוננות הן בעניין של "ויראת מא-לקיך" ומתוך התבוננות בהיות כולנו "רעים זה לזה" ו"אחים ממש" מצד היותנו "בנים למקום".

עיון - האם דין "חייך קודמין לחיי חברך" הוא פרט בתוך הכלל הגדול "ואהבת לרעך כמוך" או שהוא יציאה מן הכלל?

ה.

במבט ראשוני נראה שיש סתירה בין "ואהבת לרעך כמוך" ל"חייך קודמים לחיי חברך", ומדובר במקרה פרטי של יוצא מן הכלל.

השאלה היא האם אפשר לומר שדין "חייך קודמין לחיי חברך" הוא פרט בתוך הכלל הגדול "ואהבת לרעך כמוך" מצד "ואהבת לרעך" נדרשת החריגה הזו?

העניין יבואר על פי דברי הרבי בקונטרס "עניינה של תורת החסידות" (ריש סעיף ח'):

"נוסף על זה שבתורת החסידות באו ביאורים לענינים שונים שבכל ד' חלקי התורה וכו'. לימוד החסידות מכניס חיות בכל ענין וענין (בכל חלקי הפרד"ס שבו) שלומדים בתורה, ש"חי" הוא באופן אחר לגמרי, בחיות עצמי. וחיות זה מוסיף גם בהירות ועומק יותר בהבנת הענין וכו'."

ומסביר על כך הגה"ח ר' יואל כהן ע"ה שני פרטים:

א. לימוד החסידות מבאר עניינים בכל חלקי הפרד"ס... יש בחסידות ביאורים רבים וארוכים במדרשי חז"ל, ובהלכות רבות וכו'.

ב. יתירה מזה: גם ענייני החסידות שאינם באים כביאור לדברי המדרש או להלכה מסוימת, אלא כביאור עניין בחסידות כשלעצמו, מוסיפים חיות רבה בשאר חלקי התורה - פרד"ס. כלומר למרות שלימוד העניין בחסידות אינו בא לבאר את אחד מחלקי התורה האחרים, מכל מקום לימוד זה מוסיף חיות "בכל ענין וענין" שבתורה, "ובכל חלקי הפרד"ס שבו".

ו.

אנסה לקשר בין נושא המבואר בתורת החסידות (מאמר ד"ה פדה בשלום תשי"ב)

9. קונטרס 'עניינה של תורת החסידות' עם ביאור הגה"ח ר' יואל כהן ע"ה. הוצאת 'מעיינות'.

שיוסיף ביאור וחיות בפשט המובא לעיל, "מבואר¹⁰ בתניא שלכל איש ישראל יש שתי נשמות שהן שתי נפשות, נפש אחת היא נפש הבהמית, ונפש השנית בישראל היא חלק א-לקה ממעל ממש". הנפשות הן בריחוק ערך רב זה מזה. הנה"א ג' לבושיה הם תר"ג מצות התורה - רצון העליון א"ס ב"ה, ולעומתה הנפש הבהמית עסוקה בצרכים הטבעיים של הגוף הגשמי ונוסף על כך היא מונעת מתוך כח המתאווה לתאוות העולם הזה. הריחוק הנ"ל בא לידי ביטוי בפועל אצל צדיקים "שבהם כו' שנשמה טהורה שהיא נפש הא-לקית הוא האדם וגופם נקרא בשר אדם. וכמא' הלל הזקן לתלמידיו כו' הולך לגמול חסד עם העלובה ועניה הוא גופו כי כמו זר נחשב אצלו כו". וב'הערות על תניא¹¹ העיר שההוספה "ועני" באה כדי לדייק את לשון "עלובה" שמשמעותו שנמצאת במעמד ומצב ירוד כמו עני¹².

מצב זה הוא אמנם רק בצדיקים, אך מצד שזו הנהגה שהייתה להלל הזקן והנהגתם של צדיקים נובעת מנפשם הא-לקית לבדה שאצלם היא האדם - מובן שמבחינה מהותית היחס הנ"ל קיים בין כל נפש א-לקית לנפש בהמית ועל כן מבחינת מהות הנפש הא-לוקית עצמה הנפש הבהמית תקרא "עני" מצד פחיתות הערך שלה לעומתה. (ואדרבה אם אצל הצדיק שמצב הנה"ב אצלו נעלה הרבה יותר משל הבינוני (נהפכה לטוב) מכש"כ שאצל הבינוני שאצלו "היא בתקפה ובגבורתה" ו"יכול גם כן להתאות לדברים האסורים כו" תקרא עני¹³).

(כל זה מצד המהות אך אצל רוב האדם הנפש הבהמית אינה פועלת כעניה אלא לוחמת על מנת לשלוט ולהיות על העליונה מול הנפש הא-לוקית).

יחד עם זאת מסביר הרבי "שלמרות גודל ריחוק הערך שבין הנשמה והגוף, מ"מ כתיב הלא אח עשו ליעקב, שהמברר והמתברר עומדים באחוזה זל"ז כו' אשר לפום גמלא שיחנא (לפי הגמל המשא) ו..יש להם שייכות זה לזה¹⁴.

10. תחילת ס' ב'.

11. ראה חסידות מבוארת פרק כט הע' 45.

12. ניתן לדייק זאת גם בצורה לשונית מלשון "חייך" שמשמעותה - החיים שלך, זאת אומרת החיים - הנפש החיונית - שברשותך, שמצד אחד היא לא אתה אלא "שלך" - שבטלה אליך, ומצד שני יש לה שייכות אליך (בחי' לפום גמלא שיחנא כפי שנאמר לעיל).

13. וגם מדברי רבינו הזקן בסוף פרק ל"א בתיאורו מה יגיד הבינוני לעצמו מובא גם עניין זה של א) ריחוק הערך ביניהם ב) השייכות שלהן זו לזו: "...להוריד חלק מאורו יתברך הממלא וסובב כל עלמין, וכולא קמיה כלא חשיב והלבישו במשכא דחויא וטפה סרוחה?" (א). "אין זה כי אם ירידה זו היא צורך עליה, להעלות לה' כל נפש החיונית הבהמית שמקליפת נוגה" (ב).

14. עוד נקודה שממנה מחוזק הכינוי 'עניה' ביחס לנפש הבהמית היא: על עניות נאמר 'אין עני אלא

ז.

כנאמר לעיל¹⁵ מצוות "ואהבת לרעך כמוך" היא כלל גדול בתורה ועל כן היא כוללת בתוכה גם כללים שלמים שלא כתובים קרוב אליה אלא אפילו כאלה שהם במקומות אחרים בכל רחבי התורה.

בשיחה הרבי שואל "לשם מה יש צורך בציווים נפרדים כו' הרי כאשר מקיימים את מצוות "ואהבת" כו' כראוי נמנעים ממילא כו' ואדרבה משתדלים לעשות לו טוב וחסד", הבחנה זו ניתן לומר גם בדבר מצוות הצדקה - כאשר יהודי רואה יהודי שחסר לו לחם לאכול או בגד ללבוש וכדומה אם מקיים מצוות "ואהבת לרעך כמוך" כראוי, ממילא ידאג למילוי מחסורו חבירו "ויהאב הטוב לחברו כמו לנפשו"¹⁶. מכאן ניתן לומר כי מצוות צדקה היא בעצמה מצווה כללית שנוסף על כך גם נכללת בכלל הגדול של "ואהבת לרעך כמוך".

בתוך מצוות הצדקה אחד הדינים הוא "עניי עירך קודמים" (גמרא ב"מ ע"א) ובלשון הרמב"ם (ס' זרעים, הל' מתנות עניים ז, יג) "עניי שהיא קרובו קדם לכל אדם. עניי ביתו קודמין לעניי עירו. עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת. שנאמר (דברים טו, יא) 'לא אחיך לעניך ולא בליגך בארץ' ". אם כן¹⁷ הרי כאשר יהודי עומד עם חברו במצב שברשותו קיתון אחד של מים שיספיק רק לאחד מהם כדי הגעה לעיר הקרובה, הוא צריך להחליט מי ישאר בחיים או הוא או חברו. על פי ביאור תורת החסידות הנ"ל הנפש הבהמית שלו היא העני שברשותו לעומת של חברו שהיא לא שייכת אליו באופן פרטי. ויש לומר ש(דווקא) במקרה כזה שמדובר בחייו ממש - קיום חייו קודם לחיי חברו דומה לדין עניי עירך קודמין. ודין זה הוא הרי פרט בתוך מצוות צדקה שהיא נכללת בתוך מצוות "ואהבת לרעך כמוך". ומכאן יוצא שהיוצא מן הכלל הפרטי "חייך קודמין לחיי חברך" הוא דווקא מצד היותו חלק מהכלל של "ואהבת לרעך כמוך" הוא מצוות אהבת ישראל.

ח.

לסיכום, ראינו שכדי לקיים מצוות "ואהבת לרעך כמוך" על יהודי להתבונן בכך

בדעה' (נדרים מ"א א). ביחס לזה נאמר בד"ה 'ואלה המשפטים' תשי"א "נקראו המלאכים בשם חיות ובהמות, לפי שחסר בהם ענין הדעת כו" ואם על מלאכים נאמר שחסר בהם ענין הדעת עאכ"כ ומכש"כ שאצל הנפש הבהמית חסר ענין הדעת ושייך בה הכינוי עני.

15. סעיף ב'.15

16. ל' ראב"ע בפי' הפ' 'ואהבת לרעך כמוך'.

17. ראה בכל זה המובא בג.3.

שהוא וחברו אחים מצד היותם שניהם בנים למקום - "שורש נפשם בה" אחד¹⁵ ולשם כך יש להקדים "להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה." כפי שמוסבר בהרחבה בתניא¹⁸. משם יוכל לקיים מצווה זו ברגש, מזה יבוא לעיקר שהוא מעשה בפועל ביחס לחברו ולשייך אליו שיאהבם וידרוש בטובתם כפי שאוהב ודורש כך אצלו. ואם יגיע למצב ח"ו "כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השוה לשניהם בשוה לשנות להשיב נפשם בצמא"¹⁹, אזי (רק) שם אמרו חייך קודמין. ועפ"י הביאור הנ"ל אולי ניתן לומר כי גם זה אופן פרטי של קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך" בין הנה"א לנה"ב.

ומתוך הוספה באהבת ישראל בחיות חסידיה, נקבל פני משיח צדקנו בבניין הבית תכף ומיד ממש.



18. ראה תניא פ' כו-לב.

19. תניא אגה"ק ט"ז ושם מוסבר בהרחבה החילוק הנ"ל בין 'חייך' ל'כמו חייך' שעל זה נאמר 'ואהבת לרעך כמוך' ועיי"ש.

גניזת כתבים בכתב עברי

הת' אליה שי' פלח

תלמיד בישיבה

והת' שלום דוכער הכהן שי' ריבקיין

שליח בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חלק כ"ו פרשת תצוה, סוף שיחה ב' [תרגום ללה"ק]:

"בתקופה האחרונה התגלו גניזות של מגילות העוסקות בעניני תנ"ך², ויש בהן מספר הבדלים בהשוואה למסורה שבידינו לגבי חסר ויתיר וכו'.

יש לדעת, שאמנם "גניזות אלו נראות כ"עדות ראייה", אך למרות זאת אין הן בכלל כמסורת שבידינו. שהרי, אין לדעת מי הם מחברי ה"גניזות", אם הם מ"גדולי החכמים" אם לאו. יותר מכך: בהחלט ייתכן, שמגילות אלו אכן נגנזו דוקא משום שנכתבו שלא כהלכה!

לעומת זאת, המסורת שיש בידינו נמסרה איש מפי איש, דור אחר דור עד משה רבינו, וברור שהיא אמיתית".

ובהערה בשוה"ג שם:

1. בסוף השיחה מסומן "משיחת פרשת תצוה תשמ"ג", אבל ככל הנראה חלק הזאת של הליקוט אינה מהתוועדות הזאת, שהרי בהנחה הבלתי מוגה לא נמצא שום התייחסות לענין זה, וכנראה חלק זו של הליקוט הוא משיחת ש"פ מטות מסעי תשמ"ב (תורת מנחם - התוועדיות תשמ"ב חלק ד' עמוד 1930).

2. לכאורה הכוונה ל "מגילות קומראן" - המכונים "מגילות ים המלח".

להעיר גם מב"ח לטאו"ח סל"ד (סוד"ה סדר הנחתן) בנוגע לתפילין דר"ת. ע"כ לשון השיחה.

והנה, הב"ח שם בסימן לד, דן במחלוקת הידוע של רש"י ור"ת על אופן הנחת הפרשיות של התפילין, ומביא את הסברא הזו וזה לשונו:

"ועוד כתב הסמ"ג והמרדכי ששלחו כתב מא"י שנפלה בימה שעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים כסדר הרמב"ם ורש"י ויש דוחין דלפי דפסולין הוו גנוזים לשם".

היינו שמצאו תפילין גנוזים והיו כשיטת רש"י, ומזה רצו להוכיח שהאמת בדעתו, אך דחו את זה מהסברא הזו שמזכיר הרבי בשיחה.

אבל למעשה, מסקנת הב"ח בהמשך דבריו אינו כן, וזה הלשון שם -

"ולא נהירא, דלא היו צריכים גניזה אלא להחליף הנחתן מבית זה לבית זה".

היינו שאם באמת היו פסולין לא היו גונזים אותם, אלא היו מחליפים את סדר הפרשיות! ולמעשה אכן יש להוכיח מעובדה זו לשיטת רש"י!

ואם כן בשיחה הציון לזה הוא לכאורה ראייה לסתור!

אלא שבפשטות צריך לחלק בין המקרים - בנוגע לתפילין אם נעשו בהתחלה באופן הלא נכון היו צריכים רק להחליף אופן הנחת הפרשיות. לעומת זאת כתבי תנ"ך שנכתבו שלא ע"פ המסורת ובאופן לא נכון, אין מה לעשות איתם לבד לגנוז! ובפשטות הכוונה בהערה הנ"ל של השיחה, להוכיח מהסברא הזו שמעלה הב"ח, שבפועל לגבי הכתבים הסברא כן קיים, ומוחזק מדברי הב"ח.

ב.

על פי היסוד הזה שמניח הרבי המשיחה, אפשר ללמוד לכל מקרה דומה.

והנה, במסכת שבת (פרק כל כתבי) עוסקת הגמרא בנושא הזה של כתבי קודש שונים ודיניהם, וקובעת הגמרא (בדף קטו, א) הדין בנוגע ספרי קודש שנכתבו בכתב 'עברית', אשר אסור לקרוא בהן.

והנה, בדרך אגב, יש לחקור במהות הכתב הזו, ע"פ פירוש רש"י במקומות שונות. והנה, זה לשון הגמרא שם (קטו, א):

"היו כתובין גיפטיית, מדית, עיברית, עילמית, יוונית, אף על פי שלא ניתנו לקרות בהן — מצילין אותן מפני הדליקה".

בפירוש של 'עיברית' כתב רש"י: עיברית - כתב של עבר הנהר.

ובעמוד הבאה (קטו, ב) איתא:

איתיביה: תרגום שכתבו מקרא, ומקרא שכתבו תרגום, וכתב עברית — מציילין מפני הדליקה.

וכאן מפרש רש"י:

כתב עברית - אותיות גדולות הן ואין דומות לכתב אשורית אף ע"פ שכתובין בלשון הקדש אלא שכתב האותיות משונות.

ויש מקום לחקור האם "עיברית" הנזכר בעמוד א', המתואר רק ככתב של בני עבר הנהר, הוא אותו "כתב עברית" הנזכרת בעמוד ב' - "אותיות גדולות בלשון הקדש עם אותיות משונות"?

(הטעמים לא לזמר כן: א) אם אכן זהו לשון הקדש שלנו, מה הקשר ל'בני עבר הנהר'. (ב) למה ל'י' לרש"י לשנות ממקום אחד (כתב של עבר הנהר) למקום שני (אותיות גדולות וכו').)

ולכאורה יש לפתור ע"פ הנמצא במסכת סנהדרין (דף כא, ב):

"אמר מר זוטרא . . בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאי כתב עברית אמר רב חסדא כתב ליבונאה".

וכאן פירש רש"י:

כתב עברי - של בני עבר הנהר.

ליבונאה - אותיות גדולות כעין אותן שכותבין בקמיעות ומזוזות.

ונמצא שאכן הכתב העברי שהוא הכתב של בני עבר הנהר, הוא אותו כתב של לשון הקדש שכותבים באותיות גדולות ושונות (הנק' 'ליבונאה').

ועל דרך זה יש להוכיח ממסכת מגילה (דף ח, ב') ששם איתא:

"מקרא שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי — אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו".

ופירוש רש"י שם:

כתב עברי - או שלא שינה את הלשון אבל שינה את הכתב שכתבו בכתב של עבר הנהר ובמסכת סנהדרין קרי ליה כתבא ליבונאה.

הרי גם שם מפורש שיש כתב של בני עבר הנהר, שהוא שונה מהכתב הרגיל, ואיתו כותבים לשון הקדש. והכוונה בכל זה הוא כמובן ל'כתב עברי' הישן המוכר³.

ג.

והנה, עכ"פ בדיון זה הזכרנו (ממסכת סנהדרין דף כא) אשר לדעת מר זוטרא יש מספרי תורה המקוריים שנכתבו בכתב עברי⁴ (וזאת לבד הלוחות עצמן, כמבואר במס' שבת דף קד, א, עיי"ש). ואחר כך בזמן עזרא, התקבלה הלכה לא לכתוב ספרי קודש בכתב הזה.

ומזה יוצא ההלכה שהזכרנו ממסכת שבת (דף קטו), אשר ספרי קודש שנכתבו בכתב עברי לא ניתן לקרוא בהן.

אם כן, לכאורה נהיה אז מצב אשר ספר קודש הכתוב בכתב עברי צריך גניזה.

וכאן יש ללמוד מאותו יסוד שאומר הרבי בהשיחה, ויוצא דבר נפלא -

אם היום היינו מוצאים בגניזה ספרי תורה עתיקים, אפילו מהזמן של משה רבינו ויהושע בן נון, ועד להתקופה של עזרא הסופר, והיינו בודקים ומוציאים שנכתבו בכתב עברי, לא היה זה מורה לנו שום דבר על אופן כתיבת ספרי תורה בימינו - שלנו יש את המסורת שלנו, ואילו יודעים אנחנו שיתכן שהטעם לגניזתם הוא מפני היותם פסולים לקריאה! וזה חידוש עוד יותר מהמקרה שאליו התייחס הרבי בהשיחה, שהרי שמה אומר הרבי שלא דוקא מחברי הגניזות היו בכלל מרבותינו וחכמינו ויתכן שהיו מחוגים שלא שמרו על המסורת וכו'. אבל בענין הזה (ספרי קודש ואפילו ספרי תורה בכתב עברי)

3. ובנוגע השם "עברי" - שפירש רש"י ע"ש בני עבר הנהר, עדיין צריך עיון דבפשטות לשון הקדש (וכמו"כ הכתב שאיתו כתבו הלשון) נקרא 'עברית' מכיון שהיתה השפה של תחילת בריאת העולם "ויהי כל הארץ שפה אחת" וכידוע, עד בלבול השפות שבדור ההפלגה, והשפה ניתנה מדור לדור מאדם עד לעבר, שהוא דיבר בו, ועל שמו נקראת, וממנו למד אברהם אבינו והיה לאברהם אבינו לשפת הקודש. וכמבואר בכוזרי מאמר ב' סימן כ"ח. וא"כ צריך עיון הכוונה של רש"י בזה. ואולי למה דאיתא במדרש שאברהם אבינו נק' 'העברי' משלש סיבות ואחד שבא מעבר הנהר, ואולי לזה התכוון רש"י.

4. ורק שמהלשון "גיתנה לישראל" יש להשתמע שהיינו דוקא בספרי המון העם. ואילו הספרי תורה של משה, יהושע ומנהיגי הדור שבאו אחריהם היו בכתב אשורית.

יתכן שנמצא ספרי תורה שנכתב בידי גדולי רבותינו ועד למשה רבינו בעצמו, ועדיין אין אנו לומדים מהם לשנות שום דבר מהקבוע לנו ע"פ ההלכה שיש בידינו.



מיחזי כיוהרא בטלית שאולה

הת' שלום דובער שי' קאהן
שליח בישיבה

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות ציצית (אורח חיים סימן י"ד סעי' ד'):

"השואל מחבירו טלית שאינה מצויצת פטור מלהטיל בה ציצית כל שלשים יום שנאמר 'כסותך' - שלך, אבל לא של אחרים. אבל לאחור שלשים, חייב להטיל בה ציצית מדרבנן מפני שנראה כשלו."

ושם בסעיף ה': "אם רוצה להטיל בה ציצית תוך שלשים יום ולברך עליו, הרשות בידו ואינה ברכה לבטלה. ואע"פ שהוא פטור מן הדבר, יכול לומר 'וצונו להתעטף', כמו שהנשים מברכין על כל המצות שהן פטורות מהם, מטעם שיתבאר בסימן י"ז ע"ש."

היינו שאדמו"ר הזקן פוסק, שהרוצה להטיל ציצית ולברך על טלית שאולה יכול לברך, למרות שאין חיוב במצוה זו, והוא מדמה את זה למבואר בסימן יז, אשר גם נשים, למרות שאינן חייבין במצות ציצית, מכל מקום יכולות ללבוש ציצית ולברך עליהן.

אבל לכאורה צריך ביאור, דכשמעיינים בסימן י"ז (סעי' ג'), הנה שם לאחר שפוסק אדה"ז הנ"ל אשר גם נשים אם רוצות, הרשות בידן ללבוש ציצית, ויכולות לברך, כתב:

"ומכל מקום הואיל ומחזי כיוהרא אין להם להתלבש בציצית כיון דגם האנשים אינם חייבים במצוה זו אלא א"כ יש להן טלית בת ד'כנפות, ואינו חובת הגוף כמו שופר ולולב שהנשים נוהגות להחמיר על עצמן."

היינו שפוסק, שבפועל נשים לא יתלבשו בציצית כיון שהדבר "מיחזי כיוהרא" [נראה כיוהרא], מכיון שאין זה מצוה על האדם אלא שאם יש בגד המחויב אז מטילים ציצית, ובמילא אף שעל פי עצם הדין יכולות הן, בפועל אסור להם מפני שנראה כגאווה

כשמחמירות על עצמן לעשות מצוה שאינן חייבות בה. וא"כ צריך ביאור, למה גבר בטלית שאולה שבעצם פטור מציצית, יכול להחמיר על עצמו וזה לא "מחזי כיהורא".

בהשקפה ראשונה נראה, שהחילוק ביניהם הוא, דלגבי אישה המתלבשת בציצית הכל יודעים שנשים פטורות, וכשהיא מחמירה על עצמה ומתלבשת בציצית הרי זה באמת נראה כגאווה. אבל טלית שאולה, מכיון שהוא איש שכן חייב בציצית כשמתעטף בטלית בת ד' כנפות, וכאן אין הכל יודעים שזה שאולה, ויחשבו בפשטות שזהו טלית רגילה, לכן אינו שייך הענין של "מיחזי כיהורא". ולפי זה ולכאורה יש לומר אשר יוצא לדינא שבמקרה אשר כן אפשר להכיר או שכולם יודעים אשר הטלית שלו שאולה היא, אז באמת לא יטיל ציצית דכן מחזי כיהורא, כמו שפוסקים לגבי הנשים.

אך מפשט האדה"ז לא נראה כן, ויש לומר שהחילוק הוא, שכפי שנכתב שם בשוע"ר - נשים פטורות מכל מצוות שהזמן גרמא, אלא שהחמירו רק במצוות גוף לעשות אותם (כמו שופר וולוב), ולכן אם אישה תרצה ללבוש ציצית זה יהורא, שהרי זה לא מצוות גוף.¹ אמנם לגברים במצוות שפטורים מהם אין נוהג מסוים אם מחמירים דווקא במצוות גוף או לא, ולכן אין יהורא אם יחמירו במצוות שלא מחויבים בהם, ויכולים לברך על טלית שאולה.

או י"ל באופן אחר שהחילוק הוא, שבכל מצווה שאישה פטורה ממנה והיא תעשה אותה יש יהורא, (אלא שבמצוות גוף כלולב ושופר אין יהורא, כי כלל הנשים מחמירות על עצמן ועושות אותן) ולכן אין לנשים ללבוש ציצית, שהרי הן פטורות, ואם תלבש זה יהיה יהורא. אמנם אצל הגברים הסיבה שאין בזה יהורא זה משום שהגבר מצד גופו חייב במצוות ציצית, אלא שרק בטלית הספציפית הזאת, ב'חפצא', אין חיוב, ולכן רשאי להחמיר. אך באמת אם ישנו איזה אופן שבו הגבר עצמו פטור ממצווה מסוימת, אינו רשאי להחמיר, ונראה כיהורא.

אך צ"ב, שהרי בגמרא בברכות (טז, ב) ישנה מחלוקת לגבי האם חתן, שהלכה שפטור מקריאת שמע,² רשאי להחמיר על עצמו ולקרוא בכל זאת קריאת שמע. ונחלקו שם במשנה תנא קמא ורשב"ג, ובעקבותיהם גם הראשונים, כאשר הרא"ש, הר"ח והטור (סימן ע) פסקו שאינו רשאי להחמיר ולקרוא ק"ש, מפני שנראה כיהורא, ולעומתם

1. אמנם היא לא חובת גברא רק במובן שאין חייב לקנות טלית כדי להתחייב בציצית, אך מצד שני הציצית היא גם חובת גברא לעניין זה שאם יש לאדם טלית בעלת ארבע כנפות הוא לא צריך להטיל בה ציצית כל עוד לא לובשה (ראה משנ"ב סי' יז' ס' ה).

2. הכוונה כמובן בזמן הראשונים, ולא בזמן הזה, שהיום הכל חייבים. שו"ע (סימן ע' ס' ג) שוע"ר (סימן ע' ס' ד).

הרמב"ם (פ"ד מהלכות ק"ש) והרי"ף פסקו שרשאי ואין בזה יוהרא. ואם כן קשה, איך ע"פ הרמב"ם והרי"ף החתן רשאי לקרוא ק"ש, שהרי הוא פטור לגמרי מהמצווה.

וי"ל, שיש כמה סוגים של מיחזי כיוהרא. ובדין קריאת שמע מדובר על יוהרא מצד כוונה, כפי שמבואר בגמרא שם, שלפי הדעה שאוסרת על החתן, זה מכיוון שאנו יודעים שהוא לא יכול לכוון, ולכן יש חשש יהירות (אבל לדעה המתירה לחתן לקרוא זה מכיוון שכולם קוראים ק"ש, ולכן הוא יכול לקרוא עמהם ולא נראה כאן יוהרא). ובמחלוקת כזאת באמת יכולה להיות דעה שמתירה לקרוא ולהחמיר, אך כאשר היוהרא היא מצד פטור של הגבר במצווה שלא תלוי בכוונה, יש לחשוש ליוהרא. וראה עוד בהערה.³



3. ואולי אפשר לדמות את היוהרא הזאת ליוהרא מסוג של אדם שאינו נחשב ועושה מעשיו כחסיד ואיש מעשה, שבזה יש חשש יוהרא (אלא אם כבר כולם קיבלו את החומרא). לדוגמאות - ראה לעניין תפילין ר"ת שכתב השו"ע (סימן לד ס' ג) שרק מוחזק בחסידות יעשה כן. ובאר היטב שם שהביא שיש בזה יוהרא. (אמנם כמובן שיש הבדל, שבעניין זה החומרא היא מצד חשש לדעה אחרת ולא מצד פטור מהמצווה). ראה גם ברכי יוסף (סי' לב) שהביא את היד מלאכי שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ויש בזה חשש יוהרא. והביא שם גם את המרדכי שכתב בברכות שם שבאמת נקרא הדיוט ויש חשש יוהרא, אלא אם הורגל בפרישות כבר.

”מעשה בתלמי המלך”

הת' אברהם מרדכי שי' קיי
שליח בישיבה

השנה היתה ג'תקט"ו¹ כשתרגמו התורה הקדושה ליוונית, הגמרא מתארת זאת כך: (מסכת מגילה ד ט' ע"א) ”מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד, ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת.”

דהיינו שה' נתן בלב כל אחד מהחכמים שיתרגמו את התורה באותו אופן ובמקומות שהוצרכו לשנות - ישנו את אותם שינויים, והגמ' ממשיכה לפרט את הארבע עשרה שינויים שהם שינו בכדי שתלמי המלך לא יבא לטעות בהבנת המקרא.

לכאורה נשאלת השאלה היאך החכמים שינו את התורה לתלמי המלך? הרי תורתנו היא תכלית האמת ונצחית ואין בה שינוי כלל, כמ"ש הרמב"ם (בהל' יסודי התורה פ"ט ה"א) ”דבר ברור ומפרש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר (דברים יג, א) ”את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו” וכו'?

המהרש"ל (ים של שלמה בבא קמא פ"ד ס"ט) תירץ שאצל תלמי המלך זה היה שונה, שהיה על פי הדיבור וברוח הקודש, וגם הם לא שינו את המשמעות אלא הלשון, וכפי שהם שינו כך היה באמת כוונת הפסוק כפשוטו, לכן שם היה מותר לשנות. אבל לשנות דין שכתוב בתורה, לומר על הפטור חייב ולהיפך, זה אסור, אפי' במצב של סכנה?²

1. סדר הדורות ע' רכג

2. שמוכח מסיפור שהובא בגמרא (ב"ק ד' לח ע"א) שבאו אצל חכמים שני פקידי המלך ללמוד מהם

עוד יש לתרץ בהקדם ביאורו של הרבי בלקו"ש (חלק ט"ו בראשית א') בשייכות לסיפור הזו של תלמי המלך, שיש בתורה שני ענינים:

א) לימוד התורה בהבנה והשגה (וב) הדביקות והתאחדות בנותן התורה שזוהו קדושת התורה ועצמותה שלמעלה משכל, והסדר הוא שצריך להיות תחילה התמסרות ודביקות לעצם התורה שלמעלה משכל כלשון הגמרא (נדריים פא,א) "ברכו בתורה תחילה", ואח"כ, לימוד התורה בהבנה והשגה. ועפי"ז הרבי מבאר (בסעי' ד') למה התורה התחילה דוקא באות ב' "בראשית ברא אלקים" ולא באות א' הראשונה בא' ב' שמורה על מעלתה³, מכיון שהאות ב' מציינת שהוא רק שני ויש שלב שבא לפניו, שההבנה והשגה שבתורה זה שלב השני אבל השלב הראשון היא ההתקשרות בנותן התורה, וזה צריך להיות הדבר הראשון כהכנה להבנה והשגה שבתורה.

ובהמשך (סעי' ז') הרבי מבאר שעפי"ז מובן גם למה כשהחכמים תרגמו את התורה לתלמי המלך, הם תרגמו את זה באופן שמתחיל באות א' "אלקים ברא בראשית", דמכיון שהגוי שייך רק להבנה והשגה שבתורה ולא לברכת התורה - ההתקשרות עם הנותן התורה, כמו שרואים בנוסח הברכה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. וכפי שנפסק הדין (סנהדרין נ"ט רע"א, רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט) "עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה" שאסור לגוי ללמוד תורה לשם התורה עצמה, אלא רק ללמוד מה שנוגע לשבע מצוות, לדעת את המעשה אשר יעשון - ההבנה והשגה שבתורה, לכן הם תרגמו את התורה באופן שמתחילה באות א', לציין שאין אצל הגוי השלב שקודם להבנה והשגה. הדבר הראשון אצלו הוא ההבנה והשגה.

עפ"י ביאור זה אולי יש לתרץ שאלה הנ"ל, איך שינו החכמים את התורה לתלמי המלך? דלפי מה שביאר הרבי, שהגוי שייך רק להבנת והשגת התורה, ולא לעצם התורה, יוצא, דכשחכמים תרגמו את התורה, הם תרגמו את התורה באופן ששייך לגוי שזוהו התורה רק כפי שהיא בהבנה והשגה (התורה שמתחילה באות א'), ונמצא, שאין זה שינוי בתורה (התורה שמתחילה באות ב', שמודגש ההתקשרות עם נותן התורה) אלא שזוהו

תורה, וקראו את התורה ג' פעמים, וכשבאו לעזוב את החכמים הם אמרו שכל התורה אמת חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל שנגח של כנעני פטור, ושור של כנעני שנגח של ישראל חייב, דאם 'רעהו' דוקא (כתוב בתורה שמות כא, לה) "כי יגח שור את שור רעהו" וגו' והגמ' דורשת מ'רעהו' שדוקא אם זה רעהו או הוא חייב), אפי' כי נגח כנעני לישראל גם יהיה פטור, מכיון שהגוי אינו נקרא רעהו. ואם 'רעהו' לאו דוקא אפי' כי נגח ישראל לכנעני יהיה חייב. והמהרש"ל מוכיח מזה שלא שינו החכמים את הדין להגויים (לומר להם שגם אם ישראל נגח הכנעני חייב), שאסור לשנות את דין תורה אפי' במצב של סכנה, שהיה יכול לגרום סכנה אם לא שינו להם את הדין.

3. זהו ר"פ ויגש "דאל"ף איהי את רזא עלאה" כו'.

התורה כפי ששייך לגויים. דבשלמא אם שינו את התורה ליהודי אז זה נקרא שינוי, שהתורה שיש בה ההתקשרות עם נותן התורה, הם משנים את זה להבנה והשגה, וצריך להיות קודם הלימוד, הענין "דברכו בתורה תחילה", אבל מכיון שמדובר בגוי, ההבנה והשגה שבתורה זהו דרגת התורה ששייך לו.

ואולי י"ל שביאור זה נרמז בדברי המהרש"ל הנ"ל שכותב "התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדייהו וכעין רוח הקודש היה, וכן איתא התם נתן הקב"ה כל אחד כו' והוה על פי הדיבור, ועוד התם לא שינו שום דבר ממשמעותו אלא שינו הלשון... וכמו ששינו כך הוא כוונת המקרא כפשוטו" -

והוה על פי הדיבור:

מכיון שה' רוצה שיהיה לגוי שייכות רק להבנה והשגה שבתורה, לכן כשבאו לתרגם את התורה, ה' נתן בלב החכמים לשנות את י"ד שינויים אלו בכדי שהתורה תהיה באופן של הבנה והשגה.

התם לא שינו שום דבר ממשמעותו אלא שינו הלשון... וכמו ששינו כך הוא כוונת המקרא כפשוטו":

הם רק שינו את הלשון אבל לא שינו את המשמעות, דמכיון שהגוי שייך רק להבנה והשגה שבתורה לכן כששינו את זה ל"אלקים ברא בראשית" וכל שאר השינויים זה היה כוונת המקרא כפשוטו איך שזה שייך לגוי.



הארות בריש מסכת קידושין

ר' חנוך שי' קיפר
תל אביב

א.

טעם לשם את המסכת בלשון רבים - קידושין

הטעם שקראו למסכת בשם קידושין - לשון רבים - לפי שענייני הקידושין הם רבים שמקדשים אשה בכסף, בשטר ובביאה ובכסף עצמו מקדשים בפרוטה ובשווה פרוטה ולא מקדשים אשה בחופה ועוד דינים.

ב.

בכסף, בשטר, ובביאה

המשנה הראשונה בקידושין פותחת:

האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר ובביאה וכו'.

נשאלת השאלה: הרי קידושי ביאה מפורשים בתורה "כי יקח איש אשה ובעלה" ואילו כסף נלמד בגזירה שווה קיחה וקחה ואילו שטר נלמד מההיקש ויצאה והיתה - כמו שגירושין בשטר (גט) כך קידושין בשטר ולכן הסדר הנכון צריך להיות האשה נקנית בביאה, בכסף, ובשטר.

לקושיה זו נביא 8 תירוצים - 4 מהראשונים 4 מהאחרונים.

א. היות וקנין כסף ושווה כסף (טבעת למשל) הכי שכיח במקרה של קידושין שרוב הקידושין הם בטבעת, לכן כתוב בכסף ראשון.

ב. היות וקניין כסף ושוה כסף קניינו מרובה שקונה עם עבדים ומטלטלין (מדין תורה) לכן גבי קניין אשה הוזכר ראשון.

ג. כסף נלמד מגזרה שוה שכתוב בבראשית "נתתי כסף השדה קח ממני" (כג, יז) לכן נאמר ראשון לפני ביאה כי ביאה נכתבה בדברים (כד, א) אחרי ספר בראשית.

ד. היות וביאה היא בעצם ובפועל גמר הקידושין לכן נכתבה אחרונה במשנה. עד כאן תירוצי הראשונים.

ה. היות וקידושי כסף נלמדים מדרשה (קיחה-קיחה), איידי דאייתי מדרשה חביבה ליה ולכן נשנתה תחילה.

ו. היות וקידושי ביאה אסורים וחייבים מכת מרדות אם מקדש בה לכן נאמרה ביאה אחרונה.

ז. הסדר כסף שטר וביאה היה לשון הרהוט לתנא בפה ולכן נשאר הסדר הזה כשרבי יהודה הנשיא ערך את המשנה.

ח. נוהגים לומר שהרב מסדר חופה וקידושין. שמעתי מחכם אחד ששאל: מדוע הסדר הוא חופה וקידושין, הלא הקידושין קודמים לחופה?

ותשובתו: המילה חופה קצרה במספר האותיות מהמילה קידושין ונוהגים לומר תחילה את המילה הקצרה יותר. לפי זה מובן בכסף, בשטר, ובביאה שכסף מורכב מ-3 אותיות, ושטר מ-3 אותיות וביאה 4 אותיות ולכן מקדים הקצר לארוך.

ג.

בכסף בשטר ובביאה.

בעל הטורים כתב (פרשת יתרו) מה אשה נקנית בכסף, בשטר ובביאה, אף ישראל כן. בכסף - זו ביזת מצרים, בשטר - זו התורה שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה" אל תקרי מורשה אלא מאורסה.

בביאה זהו שאמר הפסוק (יחזקאל טז, ח) "ואפרוש כנפי עליך וגו' ואבוא בברית אתך" לכן אמר הנביא הושע שלוש פעמים וארשתיך לי (הושע ב', כא-כב).

הבן יהוידע ביאר שאף התורה נקנית לישראל בשלוש דרכים. בכסף - שיוציא כספו לשכור לו מלמד ורב פקח וחרף שילמדנו תורה. בשטר - שיהיו לו ספרים יקרים ומוגהים שילמד בהם. בביאה - התשת כוחו של אדם, שיוציא כוחו ושומן בשרו ביגיעתו

בה וכמו שאמרו חז"ל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר "אדם כי ימות באוהל" (במדבר יט, יד)

ד.

תירוץ קושיא של ר' עקיבא איגר

הקושיא: רש"י כותב (ד' ב' ע"א ד"ה בכסף ובשטר) - ביאה - בא עליה ואמר התקדשי לי בביאה זו. רעק"א שואל המילה לי טובה בכסף ובשטר שאז המילה לי מראה שאינו שליח לקידושין אבל בביאה לא שייך לעשות שליח לקדש אישה לפלוני בקידושי ביאה ואם כן המילה לי מיותרת.

התירוץ: ונראה לי לתרץ שחז"ל קבעו נוסח אחד בכסף, בשטר ובביאה והיות ובכסף ובשטר אומר הרי את מקודשת לי לכן גם בביאה והטעם שחז"ל קבעו נוסח אחד כדי שלא יבואו אנשים לידי טעות ופעם יאמרו לי ופעם לא יאמרו לי גם על כסף ושטר.



הערות ועיונים במאמר בלילה ההוא תשד"מ

ר' לירן שי' רוזנווסר
תל אביב

א.

במאמר בלילה ההוא ה'ש"ת¹, מבאר הרבי הרי"ץ מה שכתוב במנהגי מהרי"ל², שבפסוק³ "בלילה ההוא" צריך להגביה את קולו בקריאתו לפי שזה תוקפו של נס. ומקשה, הרי לכאורה תוקפו של נס היה בבקשת אסתר ותחנוניה ולא בזה שנדדה שנת המלך?

ומבאר ע"פ מה שכתוב בילקוט⁴, שבלילה ההוא נדדה שנת המלך זה מלכו של עולם – הקב"ה; כי כשישראל הם במצב של שינה למטה – כשהם חוטאים, נעשה גם מצב של שינה למעלה כביכול.

ומאריך לבאר, שלילה מורה על זמן הגלות, כמו שכתוב בזוהר⁵ על הפסוק "אני ישנה" – בגלותא. והקשר ביניהם הוא, שכמו שבשינה לא ניכר מעלת הכחות זה על זה, ועוד יותר שיש חיבור הפכים (בחלום), כך בזמן הגלות לא ניכר המעלה של עם ישראל – "בנים שגלו מעל שולחן אביהם".

וזהו תוקפו של נס, שלמרות שהיה מצב של שינה אצל ישראל למטה – "בלילה

1. סה"מ תרצ"ט-ש"ת עמ' 5 ואילך.

2. הובא בד"מ או"ח סתר"צ ובמג"א שם סקי"ז.

3. פרק ו' פסוק א'.

4. שמעוני עה"פ. וראה גם תרגום עה"פ.

5. ח"ג צה, א.

ההוא", ומצד למעלה היה צריך להיות מצב של שינה כביכול (עושה עצמו כישן), בכל זאת "נדדה שנת המלך".

וממשיך שם⁶, שזה שלא ניכר מעלת הכחות זה על זה, זה מורה על הכחות כפי שהם כלולים בעצם הנפש, שאין להם התחלה וסוף ולא ניכר מעלתם. ע"כ דבריו בקצרה.

ב.

והנה, במאמר בלילה ההוא תשד"מ (מיוסד על המאמר הנ"ל שנת ה'ת"ש)⁷, מבאר שהירידה של זמן הגלות (הסתלקות האור) זה רק כפי שזה למטה; אבל כפי שזה למעלה, הרי אדרבה, האור עולה למעלה לשרשו ומאיר שם באופן נעלה יותר. וכפי שזה בשינה, שאמנם הירידה היא בכחות הגלויים למטה שהם לא פועלים פעולתם, אבל הנשמה כפי שהיא למעלה, אדרבה, היא עולה למקורה ושואבת לה חיים.

ויש לבאר, שבזה מתורצת שאלה פשוטה שנשאלת על המאמר הנ"ל: הרי זה שבזמן הגלות לא ניכר מעלת הכחות זה על זה – מורה על הנחיתות של זמן הגלות; והכחות כפי שהם כלולים בעצם הנפש הם נמצאים שם בתכלית העילוי, אז איך מביא את זה בחדא מחתא? וע"ז מבאר, שבנוגע ללמטה יש באמת חיסרון, אבל בנוגע ללמעלה זוהי מעלה נפלאה.

ג.

ועפ"ז ממשיך לבאר⁸ את מאמר רז"ל⁹ שבשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורים זה בזה כמעט איש ולוויות. ולכאורה אינו מובן, הרי מצב של כרובים מעורים זה בזה, מורה על חיבה גדולה בין כנ"י לקב"ה כחיבת איש ואישה, ואיך תיתכן חיבה כזאת בזמן של חורבן? וע"פ המבואר לעיל מובן, שהירידה והחיסרון הם רק למטה, אבל למעלה האיר אור נעלה ביותר, אור שלמעלה מהשתלשלות.

וממשיך: ויש להוסיף בזה, ע"פ מאמר רז"ל¹⁰ חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה

6. באות ג'.

7. סה"מ מלוקט (לפי חדשי השנה) אדר-סיון עמ' פ.

8. בס"ה.

9. יומא נד, ב.

10. יבמות סב, ב.

שהוא יוצא לדרך, שמכיוון שזמן הגלות זה כאישה שהלך בעלה למדינת הים¹¹, לכן לפני הגלות היתה הפקידה.

וממשיך לבאר, שעפ"ז יובן בעומק יותר מה שזמן הגלות נמשל לעיבור והגאולה ללידה: כי זה שזמן הגלות נמשל לעיבור זה אחרי הפקידה שנעשה לפני הגלות, שאז מאיר אור נעלה ביותר, אלא שהוא לא מתגלה, כמו הולד שהוא רק בהעלם, והלידה תהיה בגאולה העתידה.

ע"כ ביאור דבריו בקצרה.

ד.

ויש להוסיף הסבר בשני הביאורים הנ"ל במאמר, שבאים להשלים זה את זה:

על הביאור הראשון קשה: הרי זה שהאיר אור נעלה ביותר למעלה מהשתלשלות, זה רק בנוגע ללמעלה, אבל למטה הרי היה מצב של חורבן (עד כדי שנכנסו נכרים להחריב את בית המקדש), אז עדיין קשה איך היתה חיבה כזו עד כדי כך שהכרובים היו כמעט איש ולוויות? וע"ז מבאר, שזה בדוגמת פקידה של אישה לפני שהלך בעלה למדינת הים, ולכן הפקידה והייחוד היו גם למטה, כי שם צריכה להיות הפקידה.

אבל עדיין אינו מבואר די צרכו: אמנם מובן שצריכה להיות פקידה מכיוון שזה לפני זמן הגלות, אבל עדיין אינו מובן איך תיתכן פקידה – ייחוד נעלה ביותר בזמן של חורבן? וע"ז מבאר בהסבר הראשון, שבזמן גלות (כל גלות) למעלה מאיר אור נעלה ביותר, אלא שבשעת החורבן (לפני יציאת בני"י לגלות) החידוש שהיה אז שהאור האיר גם למטה, כאישה שהלך בעלה למדינת הים שהבעל חייב לפוקדה.



כוונת אסתר בהזמנת המן לסעודת אחשוורוש

הנ"ל

אי' במסכת מגילה: "יבא המלך והמן אל המשתה, ת"ר מה ראתה אסתר שזימנה את המן . רבי יהושע בן קרחה אומר אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא".

רש"י² מפרש שם וז"ל: "שיחשדני המלך ממנו ויהרוג את שנינו, נ"א: וכי גזרי גזירה ומית חד מינייהו בטלי הגזירה".

היינו, הגמ' שואלת למה אסתר זימנה את המן לסעודה עם אחשוורוש? והגמ' שם מביאה כו"כ תירוצים. ר' יהושע בן קרחה מתרץ, שאסתר רצתה לעורר את קנאתו של אחשוורוש. ורש"י מפרש כוונתו, שאחשוורוש יחשוד אותה בזנות עם המן ואז הוא יהרוג את שניהם, וכשנגזרת גזירה ומת אחד מן השרים מתבטלת הגזירה³.

[וראה שם בסוף העניין⁴: "אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו, א"ל כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי? א"ל ככולהו תנאי וככולהו אמוראי". היינו, שכוונת אסתר היתה ככל התירוצים בגמ' שם, כולל התירוץ שהוזכר לעיל].

וצריך להבין:

הרי בסיפור המגילה, גם אחרי שכבר תלו את המן⁵, ואחשוורוש נתן לאסתר את

1. טו, א.

2. ד"ה שיהרג הוא והיא.

3. ראה תענית כט, א.

4. שם ע"ב.

5. בסוף פרק ז'.

בית המין⁶, אסתר ניגשת למלך אחשוורוש ומתחננת לבטל את הגזירה (להעביר את רעת המן האגגי)⁷; ואחר כך המלך מושיט לה את שרביט הזהב, ונותן לה ולמרדכי את טבעת המלך; וגם זה לא בשביל לבטל את גזירת המלך, אלא בשביל לגזור גזירה חדשה שהיהודים יוכלו להגן על עצמם – "כי כתב אשר נכתב בטבעת המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב"⁸.

ולכאורה, לפי דברי ר' יהושע בן קרחה⁹ כשהמן נהרג אז הגזירה היתה צריכה להתבטל ממילא?
ויש לעיין.



6. תחילת פרק ח'.

7. בפסוק ג'. וכלשון רש"י שם: "שלא תתקיים עצתו הרעה".

8. ח, ח.

9. והגמ' בתענית שם.

ברכת כוּדא מיני מזונות מחויץ וכתוך הסעודה לשיטת האדה"ז ושאר הפוסקים¹

הת' ליאם שי' רונן
תלמיד בישיבה

כדי להבין נושא זה היטב צריך לבאר את מיני הלחמים שכתב האדמו"ר הזקן בסדר ברכת הנהנין שאין דרך בני אדם לקבוע עליהם (פרק ב' הלכה ה'): "אלו הם מיני לחמים שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליהם: לחמניות וטרוקנין ופת הבאה בכסנין."²

לחמניות:³

מקור הדין נמצא בגמרא בברכות (מב, א): "לחמניות.. מברכין עליהן המוציא... דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא [מברכים על לחמניות

1. החיוב המיוחד של לימוד הלכות ברכות נלמד מהגמרא (ברכות לה א) "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, מעל[בקדשי שמיים, שנאמר לה' הארץ ומלואה]. מאי תקנתיה[מה תקנתו] - ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבוא לידי מעילה". ויתירה מזו, על אף הכלל הידוע בהלכות ברכות, שכאשר אדם מסופק איזה ברכה לברך על מאכל מסוים הוא יברך "שהכל ניהיה בדברו" שהרי "שהכל פוטר הכל", כותב האדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' רב, ס' כד) "וכל זה בספק שנסתפק לו אחר שלמד, אבל מי שלא למד - לא יאכל בברכת "שהכל", כי אינה פוטרת אלא בדיעבד ולא לכתחלה כשאפשר, וזה אפשר לו לילך אצל חכם שילמדנו הלכות ברכות." וכן מה שכתבו חז"ל (בב"ק ל, א) "מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דברכות[מי שרוצה להיות חסיד ידקדק בענייני ברכות]". (ומובא דברים אלו בהקדמת הספר וזאת הברכה).

2. ולהעיר, ששינה את הסדר מהשוע"ר (סימן קסח סעיף ט'); וכן השמיט את מין הלחם "טריתא" מד-בריו בשוע"ר שם, ויתבאר לקמן.

3. הערה חשובה - לא מדובר כאן על סוג הלחם שאנחנו קוראים לו היום 'לחמניות'.

המוציא מתי שקבע סעודה עליהם, אבל מתי שלא קבע, לא".⁴ ובגדר ה'לחמניות' נחלקו הראשונים: רש"י פירש שהן "אובליא"ש".

אמנם הרא"ש, הרבנו יונה והתוס' (שם) כתבו שהאובליא"ש שפירש רש"י הוא לחם גמור, ותמיד מברכים עליו המוציא, ופירשו שכאן מודבר על ניבלא"ש שהן דקות ובלילתן רכה. ובשו"ע (סימן קסח ס' ח) פסק כך וכתב, שעל אובליא"ש, שבלילתו עבה מברכים המוציא, ועל ניבלא"ש שבלילתו רכה ודק מאוד מברכים מזונות.

ובשוע"ר (סימן קסח ס' יג) פסק כדבריהם, ושם כתב שבלילת הלחמניה צריכה להיות רכה מאוד, ואם היא לא כזאת, אפילו אם היא רק רכה - יש לברך עליה המוציא.⁵ והוסף בשוע"ר שיש אומרים שאם הלחמניות דקות מאוד אחר האפייה, אף אם אוכלן בשיעור קביעת סעודה אין לברך עליהן המוציא (רבינו יונה, תוס', מרדכי, ב"ה, של"ה, אליהו זוטא, מ"א, ט"ז),⁶ ובסדר ברה"נ הביא דעה זו בסתם (הלכה ו'), ואת הדעה שאומרת שיש לברך על הלחמניות המוציא אף אם הן דקות מאוד כשאוכלן בשיעור קביעת סעודה הביא שם בשם יש אומרים, ומסקנתו בשני המקומות שיש לחוש לדברי הכל ואם רוצה

4. שיעור קביעת סעודה מתבאר בסדר ברה"נ פרק ב הלכות א-ד.

5. והטעם לדבר - "שכיון שאין בלילתן רכה מאוד - דרכם של בני אדם לקבע עליהם סעודה לפעמים" (שם, שם). וראה בהעו"ב כולל צ"צ (ירות"ו) (חלק ב' עמ' 131) שנתקשו מניין מקורו האדה"ז לעניין זה, וכן על הדין עצמו, מה מועיל שקובעים על זה רק לפעמים אם לא קובעים על זה על פי רוב, וראה שם תירוצם.

6. והטעם לחשש זה - "לפי שאין עליהם תורת לחם כלל גם בשעת אפיה" (שוע"ר שם סעיף יג) ולכן ייתכן לומר שקביעות סעודה לא מועילה להם. והפרי מגדים כתב (משב"ז ס' ט), שהחשש נובע מדעת רש"י המוזכרת לעיל, שלדעתו על אובליא"ש (שבלילתן רכה) אם קובעים עליהם מברכים המוציא, ואם כן על ניבלא"ש כלל לא יברכו המוציא אף אם יקבעו.

ויש להוסיף - מדובר כאן, וכן להלן בטרייתא, שיש לחשוש רק אם רוצים לאכול שיעור קביעת סעודה, היינו כ-4 ביצים (כמבואר בפ"ב ה"ב בסדר ברה"נ), אך אם יאכלו פחות משיעור זה, אף אם ישבעו - אין להחמיר בכך, על אף שהאדה"ז כתוב (שם) שבסתם מיני מזונות אם שובעים מהם יש לברך על לחם אחר תחילה, בכאן יש ס"ס - ספק שמא בכלל פחות מ-4 ביצים אינו שיעור קביעת סעודה, ואף אם תרצה לומר שכן, ספק שמא בכלל רשאי לקבוע על ניבלא"ש ללא המוציא (בדה"ש ס' מח ס' ט, כ. תורת מנחם פ"ב סק"ד).

לאכול את הלחמניות הדקות מאוד⁷ בשיעור קביעת סעודה יש לעשות זאת רק בתוך הסעודה.⁸

אך בסדר ברה"נ (פרק ב, הלכה ה) כתב שבלילת הלחמניה שיש לברך עליה מזונות היא "בלילה רכה, ולא עבה כעיסת לחם גמור... כעיסת סופגנין שאי אפשר לגלגלה בידים"⁹ ולא הצריך שהבלילה תהיה רכה מאוד כדי לברך עליה מזונות, אלא מספיק רכה. וזאת על אף שבשוע"ר כתב שיש לברך על בלילה כזאת שלא רכה מאוד אלא רק רכה המוציא.¹⁰ ובסוף הלכה ו' כתב שטוב לחוש לדעה זו שבשוע"ר ולאכול לחמניה

7. לעניין גדר דקות הלחמניה (ניבלא"ש), ישנה מחלוקת אחרונים. הב"ח (סי' קסח) מקשה על סתירה במרדכי שבמקום אחד משמע שיש חשש לאכול את הניבלא"ש בשיעור קביעות סעודה, ובמקום אחר אין, ומתיר שיש שני מיני ניבלא"ש, מין שהוא נעשה "רקיקים דקים מאוד שנעשים בשני ברזלים שקורין בפראג וואפלטק"יש", ועליהם באמת קביעות סעודה לא מועילה, ומין שנעשה סתם לחמניות דקות (נאלסינק") ועליהם מועיל קביעת סעודה. וכן פסקו השל"ה, מג"א, משנ"ב. לעומתם הט"ז (שם, סק"ט) אומר שאם החילוק הוא כזה, לא ניתן להבדיל בין מין דק לדק שבדקים, ולכן מתיר שכל שהמין דק יש לחשוש ולאכול שיעור קביעות סעודה בסעודה. (ולעניין הסתירה במרדכי, אומר שמעיקר דבין באמת בשיעור קביעות סעודה מברכים המוציא, אך מכיוון שהר"י והר"ש הסתפקו בכך יש לחוש ולאכול שיעור קביעות סעודה רק בתוך סעודה)

ומהאדה"ז נראה שנקט בשיטת הב"ח, שבשוע"ר (שם, ס' יג) כתב בתחילה שלחמניות הן סתם רקיקים דקים שנאפים בתנור, ואחרי זה כתב שיש להחמיר כאשר הן "רקיקים דקים מאד כגון אותם שאופים בדפוס בין ב' ברזלים" וזה ממש כדברי הב"ח.

8. ובשוע"ר הצריך גם שהאכילה שלהן בתוך הסעודה יהיו לזמן ולשוע. ובסדר ברה"נ השמיט את זה. ויש לעיין למה השמיט, שהרי על סוג כזה של לחמניה שאין ספק שהיא מזונות אם אוכלה בזמן הסעודה בשביל 'עידון ותענוג' יש לברך עליה. ולענ"ד אפשר לתרץ ולומר שהחידוש בדעה ב'סדר' היא, שלא ייתכן אכילת עידון ותענוג בשיעור כל כך גדול של קביעות סעודה, ולכן אף אם אוכל בתוך הסעודה שיעור כזה ל'עידון ותענוג', בטלה דעתו ואין לברך על כך מזונות.

9. "אלא טורפו בכף הקערה" (שם, הל' ו).

10. ויש לשאול – מפני מה הוצרך האדה"ז ב'סדר' לשנות את דעתו מהשוע"ר ולהקל יותר בעובי הבלילה, ולומר שאף בבלילה רכה מברכים מזונות. שהרי דעת האדה"ז בשולחן לעניין עובי הבלילה, שאפילו על בלילה רכה מברכים המוציא היא לכאורה כדעת רוב רובם של הראשונים – תוס', רא"ש, רבינו יונה, מרדכי, טור, כן פסק גם הב"י, וכל האחרונים – של"ה, ט"ז, מג"א, ב"ח, ועוד. ונראה, שחשש זה נובע מדעת רש"י המובאת לעיל, שסובר שעל אובלייא"ש (שבלילתה רכה) מברכים מזונות. וכן מוכח ממה שכתב הפרי מגדים (משב"ס ז' ט) שר"י היה מחמיר שלא לאכול לחמניה מבלילה רכה מאוד בשיעור קביעות סעודה אלא בתוך הסעודה מחשש לדעת רש"י (כמבואר בהערה 6), וממילא גם באובלייא"ש החמיר שלא לאכול כן אם בתוך הסעודה, ואם כן גם לפי זה דעת רש"י היא הדעה לה חשש האדה"ז ב'סדר'. (וכן ראיתי בספר 'אורי וישעי' (עמ' 113, לרב נריה ישעיהו) שכתב שהדעה ב'סדר' היא דעת רש"י). ומפה נלמד על חשיבות דעת רש"י לאדה"ז, שחשש לדעתו ב'סדר' כנגד רוב רובם של הראשונים והאחרונים. (ויש להעיר שבערה"ש (שם, ס' ל) כתב שגם הרשב"א מסכים עם רש"י).

עם בלילה רכה בתוך הסעודה.¹¹ וב'סדר' (שם) הוסיף עוד פרט מתי יש לחוש על בלילה רכה ולאוכלה בסעודה - דווקא ש"נעשה עבה קצת אחר האפייה ולא דק מאד כטרייתא לחם גמור הוא", כלומר - יש לחשוש רק אם הבלילה הרכה נעשתה עבה קצת אחרי האפייה, אך אם הבלילה הזאת נעשתה בסוף לדקה מאוד לא צריך לחוש ולאוכלה

וליתר ביאור: בתחילה רציתי לומר שהאדה"ז חושש לדעת הרא"ש, וזה לפי מה שכתב בקו"א (שם, אות ה) לעניין למה על אובלייא"ש אין מברכין מזונות. והביא שם שהמרדכי (ס' תקצב) והתוס' (מב, א) כתבו שהסיבה היא מפני ש"סופה עיסה", כלומר - אפילו אם הבלילה היא רכה, מכיוון שבסופו של דבר היא נהפכת לעיסה ברכתה תהיה המוציא. והרא"ש לעומתם כתב, שהסיבה היא מפני ש"תחלתו עיסה וסופו עיסה", כלומר - צריך דווקא בלילה עבה גם בתחילה וגם בסוף כדי לברך המוציא, אבל על בלילה רכה בתחילה מזונות. אך מדברי האדה"ז בקו"א ו לא משמע כן בכלל ונראה שגם הרא"ש סובר שעל בלילה רכה יברכו המוציא, וכן כתב הרב חיים שלום דייטש בהעו"ב כולל צ"צ (ירות") (חלק ב' עמ' 17-16).

והרב יוסף יצחק הבלין (שם, עמ' 13), העלה בתחילה שהרא"ש סובר שעל בלילה רכה יברכו מזונות, אמנם מסקנתו שם בהערה היא שגם הרא"ש מסכים לכך שיש לברך על בלילה רכה המוציא, ומסביר זאת בכך שכונת הרא"ש ב"תחלתו עיסה" היא אפילו לבלילה רכה, מכיוון שלבלילה הרכה יש קצת עובי, ולכן ייתכן להחשיבה ל"עיסה", ואדרבא, לפי הסבר זה הרא"ש אף יותר מחמיר מהמרדכי והתוס' לעניין זה שלדעתו אם יכינו את הבלילה הזאת בלי אפייה עדיין יברכו עליה המוציא.

והרב התהלה לדוד שאל גם כן מפני איהו דעה חשש האדה"ז ב'סדר', וכתב שם (סימן קסח ס' ב) שדעה זו נלמדת מדין הטרקנין המתבאר להלן, שעל אף שבלילתו רכה מאוד, בגלל שנעשה עב קצת לאחר האפייה מועיל לקבוע עליו סעודה, ועליו אין ספק כמו בנילו"ש הדק מאוד בו אף אם יאכלו כשיעור קביעת סעודה יש ספק אם יברכו המוציא (ראה לעיל הערה 6). ואם כן הגדרת הטרקנין כעת היא בלילה רכה בלבד ולא מאוד, (על אף שבלילתו היא באמת רכה מאוד, מכיוון שהעובי אחר האפייה מבטל שם בלילה רכה מאוד ממנו, ולמרות זאת עדיין מברכים עליו מזונות, ומוכח שגם על בלילה רכה אפשר לברך מזונות.

11. ובקצות השולחן (ס' מח ס' ב) הצריך דווקא לאוכלה לשובע ולא ל"עידון ותענוג", והסביר את טעמו בבדי השולחן שם, שמכיוון שלפי הסברא הראשונה ב'סדר' שעל לחמניה כזו מברכים מזונות אם אוכלים אותה ל"עידון ותענוג" בזמן סעודה, יש לחשוש כמה שאפשר ולצאת מידי כל ספק. אך צ"ע בדבריו, שכן לחמניה זו היא ספק מוציא, ולכן היא נפטרת ברכת הפת אף אם אוכל ל"עידון ותענוג", כפי שכתב האדה"ז בהלכה י' ב'סדר', וכן השאיר קושיא זו הרב יקותיאל גרין זצ"ל בביאורו ל'סדר' (שם) בצ"ע. ואפשר לדחוק ליישב שהקצה"ש לא אמר זאת אלא ל'רווחא דמילתא', ולחשוש כמה שאפשר, ובאמת אף אם יאכל ל"עידון ותענוג" לא יברך בעת סעודה כלל.

וכתב עוד בקצה"ש (שם) שמי שבכל זאת לא חושש ואוכל לחמניה מבליה כזאת שלא בתוך הסעודה, יברך מזונות ועל המחיה, ונראה שיטול ידיו (בלי ברכה) כדי לחוש מה שאפשר לסברא המחמירה.

12. **ויש לומר,** כי הערוה"ש (שם, ס' ל, מובא בפסק"ת עמ' תס. וכן כתב כעין זה בברכת ה' ח"ב פ"ב הע' 57) כתב בעניין דקות הלחמניה, שאין ידוע לנו במדויק כוונת הראשונים לעניין דקות הלחמניה, והוסיף שבאמת בעומק הדין הדבר תלוי בנוח וקלות הדרך לקבוע על הלחם סעודה, שאף בעיסה עבה אם אפייתה תהיה דקה מאוד וקשה יהיה לקבוע סעודה עליה ברכתה עדיין תהיה מזונות. אך לא נראה שדעת האדה"ז כן.

בתוך סעודה, וניתן לברך עליה מזונות.¹³ ובלילה רכה מאוד, אפילו נעשתה עבה לגמרי - לענ"ד פשוט שברכתו מזונות.¹⁴ (ולעניין דעת האדה"ז בלוח ברה"נ לדין ה'לחמניות' - ראה בהערה)¹⁵

עוד כתב האדה"ז, שהבלילה צריכה להיות מ'קמח ומים'. ופשוט שדין זה בא לרבות ולומר שאפילו מים, שבדרך כלל מכינים איתם לחם - במקרה של בלילה רכה מידי

13. ויש לעיין מפני מה האדה"ז הקל בתנאי זה. ויש לומר, שכפי שיבואר להלן בגוף ההערה, כל החשש לדעה בשוע"ר היא בגלל ש"סופו עיסה", אבל כאן רקיק דק לא חשיב עיסה כלל. וראה להלן בגוף ההערה שיבואר מפני מה הקל האדה"ז בכלל בדין בעניין עובי הבלילה.

14. ולא המוציא. שהרי בשוע"ר (שם), ובלוח (פרק ח' ה"ז) כתב שאם אוכל לחמניה כזאת בשיעור קביעות סעודה יש לברך עליה המוציא, אבל אם לא - מזונות. ואף על פי שלשון האדה"ז בעניין זה הוא שהלחמניה צריכה להיות 'עב קצת', אין לדייק מכאן ולומר שבעבה לגמרי אחרי האפייה הברכה תהיה המוציא. שהרי מידי אחרי שכתב בשוע"ר ובלוח דין זה, הוסיף שמועיל בהם שיעור קביעות סעודה "אע"פ שאינן עבים]הלחמניות אחר אפייה] לגמרי", וכל שכן שהם עבים לגמרי, יברכו מזונות אם לא אכלו בשיעור קביעות סעודה.

15. בתורת מנחם על סדר ברה"נ (פ"ב סק"ג) כותב הרבי על דברי האדה"ז שהלחמניה צריכה להיות מבלילה רכה ולא עבה - "עיין לוח ברכת הנהנין הראשון".

והנה בלוח (פ"ח ה"ז) כתב האדה"ז: "לחמניות הן רקיקים דקים... שבוחשין בקדרה בלילה רכה" ולא כתב רכה מאוד, כמו שהצריך בשוע"ר, אלא כדבריו ב'סדר'. אמנם שם בהלכה ח' כתב "אותן שבלילתן עבה אע"פ שלא גלגלו אותן בידיים...לחם גמור הוא". וצריך להבין את גדר הבלילה העבה שמדבר עליה פה האדה"ז.

הקצות השולחן (בדי השולחן סימן מח ס' ג) כותב, שהבלילה הזאת היא עוד סוג של בלילה, בנוסף ל-תיים שמדבר עליהם בסדר, ועליה אכן יש לברך המוציא, ודעת האדה"ז בלוח היא כדעתו בסדר ברה"נ. ואם כן מצינו 3 סוגי בלילות לדעת הקצוה"ש אליבא דאדה"ז: בלילה רכה מאוד שלכו"ע מזונות, בלילה רכה שברכתה מזונות רק אם לבסוף היא תהיה רדיד דק ואם נעשתה קצת עבה באפייה יש לחוש לאוכלה בתוך סעודה, ובלילה עבה שלא גלגלו אותה בידיים - המוציא. והחידוש בדעה זו בלוח היא, שיכולנו לחשוב שצריך לגלגל בידיים עיסה עבה כדי לחייבה בהמוציא, על כן קמ"ל האדה"ז שלא צריך. [ומכיוון שע"פ דבריו דברי האדה"ז ב'לוח' וב'סדר' לא חולקים, דעה זו היא להלכה]

אמנם, הרב אברהם אלאשוילי שליט"א בביאורו על הסדר כתב (שם, הערה מו), שנראה שדעת האדה"ז בלוח היא דעתו בשוע"ר, ומה שכתב האדה"ז בהלכה ו' בלילה רכה, כוונתו לבלילה רכה מאוד, ובהלכה ח' שכתב בלילה עבה, כוונתו לבלילה עבה ביחס לרכה מאוד, והיא הקרויה רכה בסדר ברה"נ. נמצא שלדעת הרב אלאשוילי אליבא דאדה"ז יש 2 סוגי בלילות שהוא מדבר עליהן, בלילה רכה מאוד, ובלילה רכה. והחידוש בדעה זו בלוח היא, שיכולנו לחשוב שצריך לגלגל בידיים בלילה רכה (שנקרית עבה בלוח) כדי לחייבה בהמוציא, על כן קמ"ל האדה"ז שלא צריך. [ולפי הרב אלאשוילי שדעת האדה"ז בלוח היא כדעתו בשוע"ר, דעה זו היא לא להלכה, אלא מה שכתב בסדר שהוא 'משנה אחרונה' הוא להלכה, שעל בלילה זו אין לברך המוציא, אלא יש לחוש ולאוכלה בזמן סעודה (סדר ברה"נ הלכה ה-1)]

ברכתה עדיין תהיה מזוונות, ואין צריך לומר מי פירות וכיו"ב,¹⁶ שאפילו בעיסה עבה מבטלים שם לחם, וכל שכן כאן. וגם בלילה רכה שעירבו אותה עם מי פירות, ברכתה מזוונות.¹⁷

וכתב עוד האדה"ז שכל דין הלחמניות הוא דווקא כאשר נאפו בתנור או במחבת ללא משקה,¹⁸ אך אם לא נאפו כך, יהיה דינן כבלילה רכה שטיגונה,¹⁹ ועליה לעולם לא יברכו המוציא, אף אם יאכלו בשיעור קביעות סעודה.

16. ב'סדר' (שם ה"ט) נקבע להלכה שעיסה עבה שנילושה עם אחד מהדברים הבאים: חלב, חמאה, דבש, שמן, יין, מי פירות, מי ביצים, שומן - ברכתה מזוונות (אלא שבעל נפש יחוש ויאכל רק בסעודה; וראה עוד להלן), מכיוון שהיא לא עשויה לקביעת סעודה.

17. בבליילה שהיא רכה אבל לא רכה מידי, וגם לא נעשית "רקיך דק" אחרי האפייה, שכמבואר לעיל הלכה בסדר ברה"ג (פ"ב ה"ו) שיש לחוש ולאוכלה רק בתוך סעודה, אם בלילתה תהיה עם מי פירות וכיו"ב, כתבו בביאורם ל'סדר' הרב גרין (עמ' 58 הערה 7) והרב פרום שליט"א (עמ' 67 הערה 34) שזה יועיל לכך שאין לחוש ולאוכלה דווקא בתוך סעודה, אלא יהיה ניתן לאוכלה ללא כל חשש מחוץ לסעודה וברכתה תהיה מזוונות, והוכיחו זאת מהש"ך (יו"ד קכב ס' יח) ומהפתחי תשובה (שכט ב) שם. ולענ"ד אפשר להוכיח עוד, שהרי האדה"ז כתב על עיסה עבה עם מי פירות ב'סדר' (שם הלכה ז-ט) שיש לברך עליה מזוונות, אלא שבעל נפש יחמיר על עצמו ויאכלה רק בתוך סעודה, אך גם חומרה זאת באה רק משום שהעיסה עבה, אבל בבליילה רכה שיש "גריעותא" מצד הבליילה, ש"אינה סועדת את הלב כל כך" אין לחוש. וכן לעניין בלילה רכה שתובלנה עם רוב תבלין, גם זה יבטל את החשש לאוכלה רק בתוך סעודה. ונראה לענ"ד שאפילו רוב מי פירות לא צריך, שהרי יש כאן ס"ס, ספק שמא על בלילה רכה עם מים מב-רכים מזוונות (והרי ככה גם פוסק האדה"ז ב'סדר', אלא שכתב שיש לחוש ולאכול רק בתוך סעודה) וספק שמא הלכה כב"י (ראה להלן ביתר ביאור) שמיעוט מי פירות מבטלים שם לחם (ואף הקצוה"ש הסתמך על דעת הב"י לעניין ס"ס, ראה הערה 51). ולפי זה אף אם נעשתה עם קצת תבלין והוא מורגש יהיה הדין כן (שלדעת הקצוה"ש שבעיסה עבה הדבר לא מבטל שם לחם לדעת האדה"ז, ובתבלין צריך גם רוב כנגד המים. אבל לפי הס"ס זה יועיל גם פה. אמנם יש להעיר שבביאור של הרב אלאשוילי ל'סדר' (שם, הערה פה) כתב שהדבר לא תלוי ברוב תבלין, אלא אם דרך רוב בני אדם לקבוע על הדבר סעודה, וכן יהיה הדין לדעתו בבליילה רכה. וכן פסק הרב יוסף יצחק בלינוב שליט"א בשו"ת שערי מישור (ח"ג סי' ט) שבתבלין אין צורך ברוב כנגד המים מנגד. וראה להלן ביותר הרחבה עניין זה לעניין פת הבאה בכיסנין, וגם בהערות 35 361). ויש לומר שכל זה הוא לפי דעת האדה"ז, אך לפי שאר אחרוני אשכנז שעל בלילה רכה עם מים מברכים המוציא יש לעיין האם מיעוט מי פירות מספיק. ונראה לענ"ד שגם כאן יש ס"ס, ספק שמא הלכה כב"י (ראה להלן ביתר ביאור) שמיעוט מי פירות מבטלים שם לחם, וספק שמא בבליילה רכה גם הרמ"א יודה לו. אך לא מוכרח.

18. ו'מעט משקה שמושחין המחבת שלא תישרף העיסה אינו נקרא משקה'. (שוע"ר שם, ס' יג)

19. סדר ברה"ג הלכה יא. ועל אף שבשוע"ר (שם, ס' יד) כתב בלילה רכה מאוד, מה'סדר' משמע שאף בלילה רכה שטיגונה קביעות סעודה לא מועיל לה (ביאור סדר ברה"ג לרב אלאשוילי הערה קלט פ"ב).

טרוקנין וטרייתא:

מקור דין הטרוקנין נמצא בגמרא בברכות (לו, ב): "טרוקנין חייבת ב[הפרשת] חלה. מאי טרוקנין: אמר אביי כובא דארעא". ופירש רש"י: כובא דארעא - "עושה מקום חלל בכירה ונותן לתוכו מים וקמח". ועוד (לח, א): אמר ליה אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה[מה מברכים על הטרוקנין?] אמר ליה מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות[אתה סבור שהוא לחם? הוא בצק מגובל בלבד וברכתו מזונות]. מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות[כאשר מר זוטרא קבע סעודה עליו, הוא בירך המוציא וברכת המזון] אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. "ודין הטרייתא גם נמצא בגמרא שם (לו, ב): "ואמר אביי טרייתא פטורה מן [הפרשת] החלה. מאי טרייתא - איכא דאמר[יש אומרים] גביל מירתח. ופירש רש"י: "גביל מירתח - נותנים קמח ומים בכלי ובוחשין בכף ושופכים על הכירה כשהיא ניסקת".

ומהגמרא לכאורה מפורש שעל טרוקנין מברכים מזונות כל עוד לא אכלו אותו בשיעור קביעת סעודה, שאז יברכו המוציא, ועל טרייתא לעולם לא יברכו המוציא (גם אם יאכלו בשיעור קביעת סעודה), אלא תמיד יברכו מזונות. והרא"ש (סי' יא) מסביר שעל אף שבלילת שניהם היא רכה, טרוקנין "אופין אותה בגומא שבכירה.. דנעשה לחם", אבל טרייתא "שופכין אותו על הכירה ומתפשט ואין תורת לחם עליו", ולכן לא מועיל קביעת סעודה עליו. וכן כתב הרי"ו (שם).

ואמנם, הטור (סי' קסח) כתב כך: "טרוקנין - חייב בחלה ומברך עליו המוציא ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, כיון שהוא בגומא ומתקבצין יחדיו, נעשה כמו פת גמור. ועל הטרייתא - אין עליו תורת לחם ומברכין עליו בורא מיני מזונות. ואם קובע סעודתו עליו, מברך המוציא וג' ברכות." ומדבריו משמע שעל הטרוקנין מברכים המוציא, ועל הטרייתא מזונות וקביעות סעודה מועילה להם לברך המוציא, וזה לכאורה הפך דברי הגמרא.

והב"י (שם) מתרץ בדוחק,²⁰ שמה שכתב הטור שמברכים על טרוקנין המוציא, זה

20. ובתחילה ניסה לתרץ שאפשר שהטור סמך על גירסא בירושלמי, שם כתוב בשם ר' יוחנן שעל טרוקנין מברכים המוציא. אך כתב שקשה, כי יש לומר שבירושלמי מדובר שאם קבעו על טרוקנין יברכו המוציא, ואף אם נאמר שאכן הירושלמי כותב לברך המוציא על טרוקנין, הלכה היא כגמרא דידן, הבללית. וכתב עוד, שאולי יש לומר שמה שאמר מר בר רב אשי בגמרא שאדם יוצא בטרוקנין ידי חובתו בפסח היא דעה חולקת, והיא באה לומר שעל טרוקנין מברכים המוציא, אך מסיק הב"י שפשט הגמרא לא כך ומר בר רב אשי לא בא לחלוק.

דווקא כאשר קבע עליו, ומה שכתב על טריתא שאם קובעים מברכים מזונות זה הולך בכלל על הרישא, על הטרוקנין, וזה בא לפרש למה מברכים עליו המוציא. אמנם כתב שם שמפשט הטור לא נראה כן.

והרמב"ם כתב (ברכות פ"ג ה"ט) "עיסה שנאפת בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות עושים, הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע מזונות עליה מברך המוציא". היינו דין הטרוקנין, שדווקא אם קבע מברכים המוציא. ודין הטרייתא כלל לא הזכיר, מפני שסובר שאף אם יקבעו עליו לא יברכו המוציא (ב"ש).

ובשו"ע (סי' קסח ס' טו) פסק כדבריו בב"י, שעל טרוקנין יברכו מזונות כל עוד לא קבעו עליו, ועל טריתא אף אם קבעו יברכו מזונות. וב'סדר' (פ"ב, ה"ו) פוסק כמותו, ומבואר שם שהטרוקנין והטרייתא שניהם עשויים מבלילה רכה מאוד,²¹ אך שמכיוון

21. ויש לחקור, האם כאשר לטרוקנין תהיה בלילה רכה יצטרכו לחשוש ולאכול אותו רק בתוך סעודה. ובשביל זה צריך להבין מהו הטעם שבגללו על טרוקנין מברכים מזונות. המשנ"ב (ס"ק פח) כתב שהסיבה שהמג"א כתב על הטרוקנין שהיא בלילה רכה מאוד היא משום שהוא סובר שאם הטרוקנין היה בלילה רכה היו מברכים עליו המוציא (שהרי כפי המבואר לעיל פרט לדעת רש"י רוב הפוסקים סוברים שעל לחמניה מבלילה רכה יש לברך המוציא, והאדה"ו ב'סדר' (פ"ב ה"ו) חשב לדעת רש"י וכתב שיש לאכול לחמניה כזאת רק בתוך הסעודה) אמנם בבה"ל (שם) כתב שלפי מה שכתב הרמב"ם (פ"ג ה"ט. מובא לעיל) חילוק המג"א לא מוכרח, שהרי כתב שם על הטרוקנין "הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בורא מיני מזונות". ומשמע מדבריו שזהו עיקר הטעם, צורת הפת, ולכן אף אם הבליילה תהיה רכה יברכו עליה מזונות. ועוד הביא מהלבוש, שכתב שהסיבה שעל טרוקנין מברכים מזונות היא "משום שאין זה דרך לישא ולא דרך אפיית לחם [פ"י משום שאין דרך ללוש ולאפות בכובא דארעא]". וגם לפי זה נראה שאף על בלילה רכה יברכו מזונות. והשאיר הבה"ל בצ"ע לדינא. ולענ"ד אף מהרא"ש ניתן ללמוד כן, שכתב על ההבדל בין טרוקנין לטרייתא שמכיוון שאת הטרוקנין "אופין אותה בגומא שבכירה כמו שפירש רש"י דנעשה לחם" יברכו עליו מזונות, אך "מירתח גביל[טרייתא] שופכין אותו על הכירה ומתפשט ואין תורת לחם עליו". משמע לכאורה שהעיקר הוא דרך האפייה. ואף מהשו"ע אפשר ללמוד שהעיקר הוא צורת הפת או דרך עשייתה, שלגבי הניבלא"ש אף לרקיקים דקים ביותר לא חשב ופסק (שם, ס' ח) שמועיל קביעת סעודה, אך על טרייתא כתב שלא מועיל, ואם כן מה הסיבה שמחלק בין השתיים, הלא שניהם בלילה רכה מאוד ודקין מאוד. אלא מוכח שהסיבה משום שלטרייתא אין צורת פת, או דרך עשיית פת.

אך בשו"ע (שם, ס' יג) ובלוח (פ"ח ה"ט) משמע כמג"א, שעיקר הטעם שמברכים על הטרוקנין מזונות הוא "הואיל ובלילתו רכה מאוד ואין דרך רוב בני אדם לקבוע עליהם סעודה". וכן משמע גם מה'סדר' (פ"ב ה"ו). שהשווה את דין הטרייתא הדקה מאוד לניבלא"ש הדק מאוד, ועוד כתב שם שדרך הכנת הטרוקנין והטרייתא היא לאו דווקא רק ב"גומא שבכירה", או "שפיכה על הכירה" (כפירוש לעיל), אלא גם בתנור או במחבת, ומשמע שאין ייחוד בדרך הכנתם. (אמנם יש להעיר שלדעה העיקרית ב'סדר' גם טרוקנין שנעשה בבליילה רכה יברכו עליה מזונות, אלא שרק יש לחוש ולאכולה בתוך הסעודה. ומה שכתב ב'סדר' שהטרוקנין היא בלילה רכה מאוד, לאו דווקא, אלא אף רכה (חי' צ"צ קסח, א). אבל הסיבה היא משום דעת רש"י (לעיל הערה 16), ולא משום דעת הרמב"ם והלבוש כאן).

שהטרוקנין נעשה עב קצת אחר האפייה, מועיל לו קביעת סעודה.²² אמנם, כאמור הטור כתב שעל טריתא מועיל קביעת סעודה. והמג"א (שם, ס"ק מא) צידד בדבריו כטור, שלטריטא מועיל קביעות סעודה.²³ וב'סדר' (שם) חשש גם לדעת המג"א וסיים שיש לחוש ולא לאכול טריתא בשיעור קביעת סעודה מחוץ לסעודה.²⁴

פת הבאה בכיסנין:

מקור דין פת הבאה בכיסנין נמצא בגמרא בברכות (מב, א): "רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא... א"ל (רב יהודה) אין הלכה כרבי מונא. [אין הלכה כרבי מונא]." ומהגמרא מפורש שעל פת הבאה בכיסנין מברכים מזונות, ומהמשך הגמרא מפורש שאם אכלו את הפת הבאה בכיסנין בשיעור קביעות סעודה ברכתה תהיה המוציא.

ובביאור פת הבאה בכיסנין נחלקו הראשונים:²⁵

הר"ח (שם), הר"י (כט, א), הערוך (ערוך כסן), הרשב"א (מא, ב), והטור (סי' קסח) כתבו שהוא פת העשויה כעין כיסים וממלאים בתוכה²⁶ מיני מתיקה כמו דבש, שקדים, סוכר וכיו"ב.²⁷ וב'סדר' (פ"ב ה"ח) פסק שהאמור כאן דווקא במילויי כזה שלא נועד

22. ולא כניבלא"ש לעיל שאם נעשה ריקקים דקין וגם בלילה רכה מידי יש ספק האם מועיל קביעת סעודה עליו. ראה לעיל הערה 6.

23. וכתב, שהחילוק בגמרא הוא רק לעניין הפרשת חלה, שמכיוון שאת הטריתא שופכים על הכירה אין לה שם לחם לפני האפייה, אך לאחר האפייה בוודאי שיש לה שם לחם, ואם קובעים עליו מברכים מזונות כטרוקנין. ונמצא שלפי דברי המג"א האלה לטור אין חילוק בין טרוקנין לטריתא אלא לעניין חלה, ובקו"א (אות ו) כתב שזע"ג שהרי הטור במפורש מחלק ביניהן לעניין הברכה, שעל טרוקנין מברכים המוציא. וראה שם מה שתיירץ. וראה גם העו"ב כולל צ"צ (ירות"ו) (חלק ב' עמ' 22-14) המבארים קו"א זה באריכות.

והתהל"ד (ס' קסח, ס' כג) הקשה על המג"א, איך לעניין הרקיקים הדקין ביותר פסק שקביעות לא מועילה להם כדברי השל"ה ועל טריתא פסק שמועיל, הרי עיקר הטעם שלא מועיל על הרקיקים הדקין מבואר בשל"ה שזה מכיוון שזה דומה לטריתא, שעליו לא מועיל. "שאיין לך בלילה רכה יותר מטריתא". והשאר בצ"ע.

24. ובגלל דעת הב"י האדה"ז ב'סדר' (פ"ב ה"ה) לא מנה את הטריתא ממיני הלחמים "שאיין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליהם" ואם יקבעו יברכו המוציא (לעומת בשוע"ר (שם, ס' ט) שמנה את הטריתא)

25. יש להדגיש - פת הבב"כ עיטתה עבה, כעין עיסת לחם.

26. בילקו"י (שם, הערה ה) כתב בשם הרב עובדיה יוסף זצ"ל שזה בלאו דווקא, ושם יש הרבה מיני מתיקה על הפת הבב"כ ולא במילוי בתוכה, הדין יהיה אותו דבר וגם זה חשיב כממולא.

27. כמובן, מדובר כאן שהמילוי נעשה שהפת עדיין הייתה עיסה ולא אחרי שהיא נאפתה ונהייתה לחם

להשביע ואין דרך העולם לקבוע עליו יברכו מזונות, אך במילוי של דברים שנאכלים להשביע ודרך לקבוע סעודה עליהם כבשר וכיו"ב מברכים המוציא.²⁸

הרמב"ם (פ"ג ה"ט) כתב שהיא "עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה"²⁹. והב"י מסיק מדבריו שכוונתו שאפילו מיעוט מי פירות או תבלין וכיו"ב מבטלים שם לחם מהעיסה, ואפילו אם יהיה רוב מים כנגד המי פירות

גמור. (הערה צ לביאור הרב אלאשוילי). וכתב הט"ז (סק"ז) שאף אם אחרי האפייה יורקו את המילוי ויאכלו רק את הפת הברכה עדיין תיהיה מזונות, שהולכים אחר אפייה. והביאו בשו"ע (ס' י').

וב'סדר' (שם ה"ז) כתב שאף אם אפו את העיסה הזאת במים, רק שמילאו בה מינים אלו והם העיקר זה עדיין יהיה פת הבב"כ. וראה עוד להלן. ולפי הדעה להלן של הדרכי משה, המילוי כאן צריך "להיות העיקר" ('סדר', שם) ולהיות מורגש היטב (בה"ל שם). ונראה שלא דווקא צריך להיות הרוב המילוי, אלא שהמילוי יהיה עיקרו של העיסה ושעיקר עשייתה יהיה ל"עידון ותענוג" (כך כתב בביאורו ל'סדר' הרב אלאשוילי (הערה צג)). ומלשון המשנ"ב (ס"ק לג) "שיהיה המילוי הרבה כ"כ עד שע"ז יהיה נרגש הטעם הרבה מאד" קשה לדייק אם צריך שהמילוי יהיה רוב כנגד העיסה, אך עכ"פ צריך שיורגש היטב, וכאמור לעיל.

28. בט"ז (סק"ו, כ) כתב שלא דווקא מיני מתיקה אלא גם מילוי של בשר ודגים מחשיב את הפת לכ"י סנין. ובשל"ה ובמג"א (ס"ק מד) כתבו שדווקא מילוי של מיני מתיקה אך במילוי של בשר וכיו"ב יברכו המוציא. ובשו"ע ר (ס' י) פסק שהעיקר כשל"ה וכמג"א, אך ירא שמיים לא יאכל מפת ממילוי של בשר וכיו"ב בפחות משיעור קביעת סעודה אלא בתוך הסעודה. וב'סדר' (שם) השמיט זה, והביא רק את דעת המג"א והשלה (ובקו"א (ב) השאיר בצק"ע לגבי דבש, למה מילוי דבש נחשב כפת הבב"כ, הרי דבש דרך ללפת בו את הפת. וראה עוד שמה בהוכחת דעת המג"א והשל"ה).

ובבה"ל (שם, ס' יז) כתב שבעומק הדין אין הבדל בין מילוי פירות למילוי בשר, ושניהם עומדים בגדר פת הבב"כ, אלא שעל פת גדולה עם מילוי בשר וכיו"ב צריך לברך המוציא כי דרך בני אדם לקבוע עליהם סעודה, ועל פת קטנה עם מילוי בשר היא בגדר של פת הבב"כ שהרי אין דרך לקבוע על זה (לעומת פירות, שבמילוי כזה תמיד יברכו מזונות, כין אין דרך בני אדם לקבוע עליהם). אך נראה שהאדה"ז לא מחלק בין גודל הפת, וסובר ב'סדר' שעל כל פת הממולאת בשר וכיו"ב יברכו המוציא.

29. מכיוון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה אלא על פת שנילושה במים, ואין לפת זו שנילושה עם המ- שקין הללו חשיבות לחם גמור לברך "המוציא" אלא אם כן קבע סעודה עליה. וכן אם ערב תבלין. (שו"ע ר שם, ס' יא). וראה להלן חילוק בין תבלין לשאר משקין. והכוונה היא לאחד מהמשקין הבאים: חלב, חמאה, דבש, שמן, יין, מי פירות, מי ביצים, שומן ('סדר' שם, ה"ז). והערה נחוצה - כאשר ייכתב בגוף ההערה מי פירות הכוונה היא לאחד מהמשקים הנ"ל. ורק מפאת האריכות נכתב בסתם מי פירות.

30. ולפי זה פת הבאה בכיסנין קרויה כך בגלל ש"אינה עשויה לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט" (לשון 'סדר' ה"ז. לבוש שם ס"ו).

או התבלון יברכו מזונות.³¹ והוא שטעם המי פירות או התבלון יהיה ניכר.³² אך רש"י בברכות (שם, ד"ה פת הבאה בכיסנין) פירש "פירש פת שנילושה עם תבלין הרבה". וכן הדרכי משה (שם, ב) כתב שאין המנהג כהרמב"ם, אלא צריך "שעיקר העיסה נילוש באותן דברים".³³ ובשוע"ר (שם, ס' יא) כתב שאם יש גם מים בעיסה, הולכים אחר הרוב,³⁴ שאם הרוב מים הברכה תהיה המוציא, ואם הרוב הוא מי פירות וכיו"ב או תבלין, זה עדיין בגדר פת הבב"כ.³⁵ אך ב'סדר' (שם, ה"ז) נראה שמחלק בין תבלין למי פירות,

31. וכתב שמצד אחד מזה שכתב הרמב"ם "שנילושה" משמע דווקא שצריך שמי הפירות יהיו הרוב, אך אם שמו קצת הברכה עדיין תהיה המוציא. ומצד שני מזה שכתב "או שעירב בה" משמע להפך, שאפילו עירב בה קצת יברכו מזונות. ולבסוף כך היא באמת מסקנתו, ומוכיח זאת ממשנה בחלה (פ"ב מ"ב) שם נכתב שחלה שנילושה במי פירות חייבת בהפרשת חלה. ואעפ"כ ברכתה מזונות, ומזה משמע שהדבר שקובע את הלחם הוא לא הפרשת חלה אלא דרך בני אדם לקבוע אליו, ומכיוון שעל עיסה שעירבו בה מיעוט מי פירות ותבלין אין דרך בני אדם לקבוע עליהם ברכתה מזונות. ומה שכתב הרמב"ם נילושה, לאו דווקא כתב (חי' הגהות שם). וראה הערה הבאה.

32. ובערוך השולחן (שם, ס' כג) כתב שניכר היינו בראיית העין, שיהו שיש בעיסה מי פירות או תבלין. אך בשבט הלוי (ח"ח ס' לב) כתב שהערוה"ש "שגה בזה", ומלשון הב"י משמע טעם ניכר דווקא ולא מראה.

33. וכתב גם ש"אפשר שגם דעת הרמב"ם כן, דלא כמו שפירש בית יוסף". ולפי זה נראה שנוקט יותר כפירוש א' של הב"י ברמב"ם. וראה הערה שלפני זה. ובט"ז (סק"ז) מביא שוודאי שהדרכי משה לא בא לחלוק על כל דברי הב"י ולומר שרק זה הוא פת הבב"כ, אלא רק על הדעה הזאת בדבריו הוא חולק.

34. ובבבד"ש (ס' מח ס"ק יד) כתב שכל החומרים שנכנסים לעיסה כמו סוכר, שמן, ביצים וכו' מצט"רפים ביחד לרוב המי פירות.

35. ויש לעיין האם כאשר יש רוב מי פירות כנגד המים זה יהיה פת הבב"כ לדעה זו אפילו אם טעם המי פירות לא ניכר וחזק, או צריך דווקא שיהיה חזק וניכר על אף שיש רוב. וכתב הרב משה יהודה לייב לנדא זצ"ל בשו"ת שערי מישור, (הובא שם תשובה שהוא כתב. ח"ג ס' ז), שמהט"ז (סק"ז) והמשנ"ב (ס"ק לג) נראה שצריך גם וגם, היינו גם רוב של מי פירות וגם טעם ניכר (לשון הט"ז "צריך שיהיה בה הרבה תבלין או דבש ומיעוטו מים שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר דהיינו מצד הטעם שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין" ולשון המשנ"ב "וכן בדבש ושמן וחלב בעינין שיהיה הרוב מהן ומיעוט מים שעי"ז נרגש מהן הטעם הרבה מאד עד שעיי"ז הם העיקר וטעם העיסה טפל"). ובפסקי תשובות (שם, ס' י) כתב גם כן בשיטת הט"ז והמשנ"ב, שגם אם יש רוב זה לא מספיק, וצריך גם טעם נרגש, אך הוסיף שלשיטתם אם הטעם מורגש היטב אף רוב לא צריך. ועל אף שבמשנ"ב (שם) משמע שמחלק בין תבלין למי פירות, ורק בתבלין אין צריך רוב אך במי פירות כן, מביא שם הפסק"ת את הערוה"ש (שם, ס' כד) שהרוב ומיעוט שהוזכר שם לא מדובר לעניין הכמות אלא לעניין האיכות. והרב לנדא (שם) כותב שמלשון המג"א (ס"ק טז) לא משמע כן, אלא כל שיש רוב המים בטלים. ובפסק"ת (שם) אומר שנהגו להקל בזה, אך יר"ש יאכל רק בתוך סעודה. ואמנם הרב לנדא כתב שבשוע"ר לא הביא את שיטת הט"ז, אלא מצריך רוב דווקא.

והרב בלינוב הוסיף על דבריו בשו"ת שערי מישור (שם, ס' ט פ"ד) שם הביא פוסקים רבים (בהם האבן העזר, חיי אדם, דרך החיים, קצור שו"ע, ברכות ישראל, דרכי חיים, ומוכיח כן מהשוע"ר) שהמיעוט מים בטלים ברוב המי פירות, אף אם אין טעם העיסה נרגש יותר מהעיסה. אמנם, בסוף דבריו (שם) כותב

שדווקא במי פירות הולכים אחר הרוב, אבל בתבלין כתב שלדעה זו פת הבב"כ זה אפילו אם "עירב בה תבלין בלישתה עד שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני רבוי התבלין", ומשמע שלא צריך רוב. אך בבדה"ש (סי' מח ס"ק יא) הצריך גם רוב תבלין.³⁶ וכאמור, כאן מדובר רק כאשר יש גם מים בעיסה, אך אם אין מים בעיסה ורק עירבו מי פירות, נראה שלפי דעת הדרכי משה לא צריך שהיה רוב מי פירות על העיסה,³⁷ אלא העיקר בזה שטעמם יהיה נרגש,³⁸ ושלא יהיה דרך בני אדם

שכלל אין מחלוקת בפוסקים, וגם הט"ו והמשנ"ב מסכימים שרוב מי פירות מבטלים מיעוט מים, אלא שדבריהם אמורים בדרך ממילא, כלומר, ברגע שיש רוב מי פירות ממילא הוא מורגש יותר מטעם העיסה. ולבסוף מסיק שבאמת כלל הפוסקים מודים שצריך טעם נרגש ברוב מי פירות, אמנם זה לא ממש תנאי אלא זו המציאות. (והביא את שבט הלוי (ח"ח סי' לב) שכתב שמה שכתב המהרש"ם (דעת תורה סי' קסח ס' ז) שלא צריך טעם נרגש, ש"כל הענין לא שכיח" ומן הסתם ניכר טעם המי פירות בעיסה). וכתב שם עוד, אם באמת המציאות היא כך, למה פעמים שבלחם הנילוש במי פירות לא מרגישים טעם ניכר שלהם. וכתב ששינוי הטעם שצריך הוא לא דווקא מתיקות או חריפות, שהרי הרמב"ם (פ"ג ה"ט) הביא לדוגמא 'שמן', והשבלי הלקט (סי' קמט הובא בשוע"ר שם ס' יא) הביא לדוגמא ביצים, וברור שאין בהם מתיקות מיוחדת, אלא הם פועלים שינוי בעיסה, שעיסה הנילושה בביצים או שמן היא "רכה ועדינה הרבה יותר". וראה שם עוד באריכות.

36. וכתב שעל אף שינוי הלשון מהשוע"ר, דעת האדה"ז שצריך בתבלין רוב כנגד המים. והביאו הרב גרין בביאורו ל'סדר' (שם).

ולעומתם הרב אלאשוילי בביאורו (שם, הערה פה) כתב שנראה ש"העיקר אינו תלוי בזה אם יש רוב תבלין נגד המים או לא, אלא אם דרך בני אדם לקבוע סעודה עליו או לא, שאם דרך רוב בני אדם לקבוע סעודה עליה על אף שנרגש בה טעם התבלין – אזי ברכתו "המוציא", אבל אם אין דרך רוב בני אדם לקבוע סעודה עליה "מפני ריבוי התבלין" המעורב בה ברכתו מזוונות". וכן נראה שדעת המשנ"ב כך, שכתב שאם הפת מעורבת עם תבלין לאו דווקא צריך רוב תבלין על הקמח, אלא ש"כל כך תבלין מעורב בהן עד שעל ידי זה יהיה מנכר [נרגש] התבלין בטעם יותר מהקמח" (ס"ק לג). וכן כתב הפסקי תשובות לדעת המשנ"ב (סי' קסח עמ' תנו הערה 73) שאם התבלין נותן טעם היטב מאוד אזי לא צריך רוב (ויש להעיר שלפי שיטת הפסק"ת אליבא המשנ"ב אין צריך רוב גם במי פירות. עיין לעיל הערה 35).

כן כתב הרב בלינוב בשו"ת שערי מישור (שם) שלגבי תבלין אין צריך רוב אלא רק טעם ניכר, וכתב על דברי הבדה"ש ש"אין זה פשוט, דהמעניין ירגיש שרבינו שינה לשונו הקדושה". ואף רצה לומר שכן הדין הוא לא רק לגבי תבלין, אלא גם לגבי מי פירות, שאין הכי נמי, גם עליהם לא צריך רוב כנגד המים. אך כתב שזה חידוש גדול ויש ליעין בזה, ושהפוסקים נקטו שצריך דווקא רוב במי פירות.

37. והרב משה י"ל לנדא (שם) כתב שלשיטת הט"ו לעיל שרוב מי פירות מבטלים מיעוט מים רק כאשר טעמם ניכר בעיסה (וראה לעיל גם שיטת הרב בלינוב בזה), האם כאשר העיסה תהיה ללא מים אלא רק עם רוב מי פירות צריך טעם ניכר או שבגלל שאין מים רוב מי הפירות מספיק.

38. ובפסק"ת (שם, הערה 82) כתב שאפילו אם אין הטעם מתוק וחזק מאוד ברכתו מזוונות, כל עוד אין מים בעיסה.

לקבוע עליו.³⁹ אך הב"ח (שם) סובר שצריך רוב של מי פירות וכיו"ב כנגד הקמח, ואם לא יש לחוש ולאכול רק בתוך הסעודה.⁴⁰ ולפי דבריו גם אם מעורבים מים בעיסה, אם המי פירות הם הרוב גם כנגדם וגם כנגד הקמח נראה שמברכים מזונות.⁴¹

והרב האי גאון (הובא בערוך שם) פירש שהפת הבאה בכיסנין היא "פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושים אותה כענין יבשים"⁴² וכוססין אותם... ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קימעה [קצת]⁴³ (וראה להלן שב'סדר' השמיט דעה זו לגמרי).

ולהלכה מסיק הב"ח שמכיוון שיש פה ספק בדבר מדרבנן, יש להקל ככל הדעות ולברך על כל סוג מאלו מזונות. וכן פסק בשו"ע (שם, ס' ז). (והרמ"א פסק כדבריו בדרכי משה, שלדעה הב' צריך רוב מי פירות, ראה לעיל).⁴⁴ והקשה הב"ח (שם), למה זה הוא דבר מדרבנן, הרי "אם אינו מברך ברכה הראויה לה בין כך ובין כך היא חומרא משום שעובר על לא תשא". ולכן פסק שיאכלו מיני לחמים אלו רק בתוך הסעודה,⁴⁵ פרט

39. ובשו"ת שערי מישור (שם, ס' י) דן האם עיקר הטעם של פת הבב"כ הוא שהוא יהיה עשוי ל"עידון ותענוג", או "שלא יהיה דרך בני אדם לקבוע עליו". והוכיח באריכות שם שעיקר הטעם הוא דרך קביעת בני האדם. (ומה שכתבו כמה ראשונים "עידון ותענוג" רק בא לבטא שאינו להשביע, כי פת שבתענוג ממילא לא קובעים עליו) ונפקא מינה לעניין לחמניית "מזונות" שלא דווקא עשויה לעידון ותענוג. וראה עוד להלן.

40. וכתב הט"ז (סק"ז) שאין לחוש לזה וזה דעת יחיד. ובהל"ל (שם) כתב שהרבה אחרונים תפסו את דברי הרמ"א ולכן לא העתיק את דברי הב"ח דינא (וראה הערה 35 את האחרונים שפסקו כן בהם גם האדה"ז בשו"ע ר"ד). אך ב'סדר' (ה"ט) האדה"ז כותב שבעל נפש יחמיר, ויאכל עיסה שאין בה רוב מי פירות כנגד הקמח רק בתוך הסעודה.

41. כן משמע מהרב בלינוב בשו"ת שערי מישור (ס' ט פ"ג) שלגבי דעת הרמ"א צריך רוב כנגד המים רק, ולב"ח צריך גם כנגד הקמח, והוכיח זאת מדברי האחרונים.

יש לומר, שלפי דעת הרב יחיאל מיכאל שטרן שליט"א בספר 'ברכת הנהנין' (עמ' ט) לדעת הרמ"א כאשר יש מים בעיסה צריך רוב מי פירות כנגד הקמח והמים, ולפי דבריו לדעת הב"ח לכאורה כאשר יש מים אף רוב מי פירות לא יבטלו אותם. אך כאמור, נראה שדעת האדה"ז לא כן.

42. ובפסק"ת (שם, ס' יא) כותב שיש לדון עד כמה צריך להיות יבש הפת לדעה זו. וכותב שאף אם לא יודעים במדויק, במידה יש גם מי פירות זו יש לומר שהם בגדר פת הבב"כ.

43. והביא שם ראייה לרב האי גאון מיהושע (ט, ה) "וכל לחם צידים יבש היה נקודים" ותרגומו "וכל לחם זווהון יביש הוה כיסנין".

44. ומכאן נובע החילוק בין האשכנזים לספרדים לגבי חלות מתוקות וכד', שלדעת הב"ח אפילו קצת מי פירות מבטלים שם לחם (אם טעמם ניכר), אך לרמ"א צריך דווקא רוב.

45. והמג"א (ס"ק יח) העתיק את דברי הב"ח. (אך השמיט מה שכתב הב"ח שזה חשש לא תשא, ובפמ"ג (שם, אשל אברהם, ס' יח) כותב שזה משום שבס' רטו (ס"ק ו) המג"א כותב שדעת התוס' (סוף ר"ה) שעל ברכה שאינה צריכה איסורו רק מדרבנן. ובט"ז (ס' י' מו' ס' ו) כתב שר"ת בקידושין (דף לא) הוכיח שבברכה

לעיסה שלכל הדעות היא בב"כ, כמו שנילושה עם רוב מי פירות על הקמח, או נילושה עם מי פירות ויש לה גם מילוי ועליהם כותב שכו"ע מודים שיש לה דין של פת הבב"כ; ראה עוד להלן).

ובשוע"ר (שם, ס' יב) תירץ את קושייתו, ⁴⁶ ופסק כמו השו"ע (אלא שבעיסה הנילושה במי פירות פסק כרמ"א שצריך רוב כנגד המים), אך הוסיף שבעל נפש יכול להחמיר על עצמו כב"ח שיאכל פת הבב"כ רק בתוך הסעודה ודווקא ל"מזון ולשובע" (או שיאכל בשיעור קביעת סעודה ויברך המוציא). ⁴⁷ ומ"מ בפת הבב"כ הנילושה במי פירות (ובלי מים כלל), ויש לה מילוי של מיני מתיקה כתב שאפשר להקל. ⁴⁸

אך ב'סדר' (שם, ה"ט) האדה"ז כותב שפת עם מילוי של מיני מתיקה ⁴⁹ (הדעה הא' בשו"ע, ראה לעיל), אף אם לא לשו אותה במי פירות אלא רק במים אפשר לאוכלה מחוץ לסעודה ללא חשש אפילו לבעל נפש. ⁵⁰ ובפת יבשה ונכססת (הדעה הג' בשו"ע),

שאינה צריכה אין איסור כלל, ע"ש עוד, ובפמ"ג (סי' מו, שם) התקשה בדברי הט"ז הנ"ל. וכעין זה הקשה הרעק"א (שם, ס' ז), למה שלא יאכלו את הפת הבב"כ רק בתוך הסעודה.

46. בט"ז (שם, סק"ו) שברכת מיני מזונות פוטרת הכל, אפילו לחם, אלא שרק מפני חשיבות הלחם תיקנו לו ברכה מיוחדת, ואם אין ברור אם זה לחם יש לברך מזונות, ועוד שאם יברך המוציא וברכת המזון יהיה על זה גם חומרא, לא להגיד לשווא כל הברכות האלו. ובשוע"ר (שם) הביא את דברי הט"ז והרחיבם, ראה עוד שם.

47. והכפ החיים (ס"ק סג) הביא את המאמ"ר שכתב שיש להקל משני טעמים. א. - זה לא ספק בדין, אלא רק ברכה (וספק ברכות להקל). ב. - פת הבב"כ זה דבר מצוי שכיח וקשה להטריח כל כך להיזהר בוה. ואפילו אם נגזור שיאכל רק בסעודה, אם אוכל את זה בתורת קינוח יצטרך גם שם לברך על זה, ואם גם כאן לא יברך נמצא נהנה מהעולם בלא ברכה. ואם נרצה לפי זה לגזור שיאכל רק בתוך הסעודה למזון ולשובע, זה קשה מהטעם נ"ל שפת הבב"כ זה דבר מצוי שכיח וקשה להטריח כל כך להיזהר בוה.

אך הכה"ח מקשה עליו, שהרי שהוא יכול לכוון כבר בברכת המוציא לפטור את הפת הבב"כ אף אם יאכלה בתורת קינוח (ולהעיר שהאדה"ז לא הזכיר עצה זאת, וראה להלן הערה 64), ואף אם לא יכוון לפטור - הפת הבב"כ הזאת היא ספק מוציא, ועל ספק מוציא אף אם אוכלם בתורת קינוח לא מברכים. לכן מסיק בכה"ח שהרובה להחמיר כב"כ לא בגדר נהנה מן העולם בלא ברכה, ויכול להחמיר ולהניצל מן הספק. אך בבה"ל (שם) כותב שהט"ז יישב את קושיית הב"ח.

48. ומשמע שפת שנילושה עם רוב מי פירות על הקמח בלבד בלא מילוי מחמיר כאן, ולא כב"ח שכתב שבזה כו"ע מודים.

49. וראה לעיל הערה 28 שדעתו ב'סדר' (שם, ה"ח) שצריך דווקא מילוי של מיני מתיקה, אך במילוי של בשר וכיו"ב יש לברך המוציא.

50. כן משמע מדבריו שם, ראה גם ביאור הרב אלאשוילי שם (הערה קטז וקין). ונפקא מינה לעניין ברכה על פת כזאת בתוך סעודה, שאם לכל הדעות ברכתה מזונות (כדברי האדה"ז ב'סדר') גם בתוך סעודה יברכו עליה. וכן פסק בהלכה י, ראה עוד להלן.

לא הביא את הדעה בכלל, ומשמע שבזה מחמיר, ועליה יש לברך המוציא.⁵¹ ולענין פת הנלווה במי פירות (הדעה הב' בשו"ע) הביא את מחלוקת הב"ח ושאר האחרונים לגבי רוב מי פירות בעיסה, ופסק שהעיקר כדעת רוב האחרונים שאם יש מים צריך רוב כנגדם בלבד, ואם אין מים לא צריך רוב כנגד הקמח אלא מספיק טעם ניכר.⁵² אמנם, כתב שבעל נפש יחמיר כב"ח ויאכל פת זו שאין בה רוב מי פירות כנגד כל העיסה רק בתוך הסעודה (ואפילו ל"עידון ותענוג"),⁵³ ואם יש רוב מי פירות כנגד הקמח אז גם לבעל נפש אין להחמיר.⁵⁴

הוספה חשובה - פת, אף אם תעמוד בגדרי הבב"כ, אך דרך בני אדם לקבוע עליו, אם היא עומדת בתנאי ה'ממולאת' או ה'נכססת' נראה שברכתו תהיה המוציא, אך אם היא עומדת בתנאי ה'נלווה', מצינו מחלוקת אחרוני זמננו.⁵⁵ אך במקרה ההפוך, כאשר

51. בדה"ש (סי' מח ס"ק יא). אך אם ישימו בעיסה הזאת מי פירות דינה כמתבאר להלן בדעה הב' בשו"ע (בדה"ש, שם). וכתב שם שאם ישימו בעיסה כזאת מי פירות או תבלין שהם לא רוב כנגד המים (אמנם כתב שם בבדה"ש רק תבלין אך לדעתו דעת האדה"ז שבין בתבלין בין במי פירות צריך רוב כנגד המים, אבל ראה הערה 36 שיש שכתבו שבתבלין לא צריך רוב לדעת האדה"ז) יהיה ניתן לברך על זה מזונות משום ספק-ספיקא, ספק שמא כדעת הבי"י שאפילו בלי רוב מי פירות או תבלין מברכים מזונות, וספק שמא כדעת השו"ע ד' שפת נכססת גם נכללת בגדר פת הבב"כ (אלא שבעל נפש יחמיר). ויש לעיין אם עיסה שיש בה רוב מי פירות כנגד המים כדעת הרמ"א ובנוסף היא נכססת, האם ס"ס כזה יועיל אפילו לבעל נפש. ונראה לענ"ד שלא יועיל, שהרי כל חומרת הבעל נפש שאב האדה"ז מהב"ח, ובב"ח עצמו מבואר שרק בהצטרפות מילוי ונילוש במי פירות אפשר להקל, אך לא נכסס ונילוש (וכאמור, ב'סדר' כתב שאף ממולא בלבד אפשר להקל).

52. ואם מעורב מים, צריך רוב של מי פירות כנגדם לדעה זו. וב'סדר' (ה"ט) כתב שבעיסה שנילושה במי פירות וכיו"ב חוץ ממים יש לסמוך על סברא זו. והקצוה"ש שואל למה היה צריך לכתוב את המילים "חוץ ממים". וכותב שאולי בא למעט את הדעה של עוגות יבשות ונכססות, שהם לא בגדר פת הבב"כ. ומשאיר בצ"ע. וכן הרבי בתורת מנחם (סק"ד) מעיר כעין מה שכתב בקצוה"ש.

53. ולא הצריך שיהיה ל"מזון ולשובע" מכיוון שהפת הזאת היא ספק מוציא. וחזר בו מהשו"ע ד' שם הצריך דווקא "מזון ושובע".

54. ולא כשו"ע ד', שם כתב שבעל נפש יקל דווקא בנילושה וממולאת ביחד.

55. כאמור, פרט למחלוקת הראשונים מהו פת הבב"כ, כאשר הם דיברו על הפת הזו היה תנאי אחד מרכזי - פת שאין דרך רוב בני אדם לקבוע עליו (ולגבי האם הפת צריכה להיעשות ל"עידון ותענוג", ראה לעיל הערה 39 משו"ת שערי מישור שזה לא תנאי מעכב, אלא רק הסבר, שעל פת כזאת לרוב אין דרך בני אדם לקבוע, לעומת אם היא נעשית למזון ולשובע או לרוב דרך בני אדם לקבוע). ראה גם ב'סדר' (ה"ז) שכתב על פת הממולאת פרג, שמכיוון שנעשית למזון ולשובע (ועל כן דרך בני אדם לקבוע עליהם) יש לברך עליה המוציא. (ראה גם בה"ל שם, ס' ז. ראה גם בשו"ת שערי מישור (סי' י) שדן לגבי זה. כה"ח שם אות כח).

ואמנם, בספר וזאת הברכה (עמ' 17) שכתב שלמעשה כל הדין הזה או רק בנוגע לתנאי ה'ממולא', או

יש פת גמורה, שלא עומדת בגדרי פת הבב"כ, אך אין דרך בני אדם לקבוע עליו, נראה שעדיין ברכתה תישאר המוציא.⁵⁶

ה'נכסס', אז אנחנו אומרים שאם דרך בני אדם לקבוע שיברכו המוציא, אך בנוגע לפת שנילושה במי פירות הביא מחלוקת אחרוני זמננו האם אומרים שגם פה דרך בני אדם לקבוע גורמת לכך שברכתו תהיה המוציא. וכתב שיש לירא שמיים לחוש לשתי הדעות ולאכול פת נילושה במי פירות שדרך בני אדם לקבוע רק בתוך הסעודה.

56. כדי לענות על שאלה זו יש לחקור האם כאשר הראשונים נתנו את גדרי פת הבב"כ כוונתם הייתה לומר שרק אלו הם פת הבב"כ ורק עליהם אין באמת דרך בני אדם לקבוע, או שהם רק נתנו דוגמאות של מיני פת שאין דרגם של בני אדם לקבוע עליהם, אך באמת אפילו פת גמורה, אם דרכם של בני אדם תהיה לא לקבוע עליו גם עליו יברכו מזונות. אך נראה (ועל כל פנים לדעת האדה"ז) שפת הבב"כ היא אך ורק מה שעומד בגדר שקבעו הראשונים ולא סתם פת שאין דרך לקבוע עליה.

וליתר ביאור: בספר ברכת ה' (ח"ב, פ"ב, הע' 153) דן כעין בנושא הזה, והביא שם את ספר הבתים (לר' דוד הכוכבי, אחד מהראשונים, חי בתקופת ה'מאירי'. בשער הברכות, שער ג, אות ה) שכתב שהפת שעושים אותן בצורת "מגדלים ומציירים בו צורות" מברכים עליו מזונות, "הואיל ולא נאכל בתורת קבע", אך "יש מי שכתב" שאין שינוי הצורה מועיל לבטל תורת לחם מהפת. ובברכת ה' (שם) כתב שהמחלוקת בדבריו היא האם מכיוון שעשה אותן כעין צורות משונות אפשר לומר שניכר מצורתן שהן עשויות לאכילת עראי, אך על סתם פת שאין דרך לקבוע עליה לא מדבר שם ספר הבתים. ונראה שדעת ספר הבתים נוטה להקל בעניין, שהביא את הדעה שמברכים מזונות בסתם, ואת הדעה שנייה בשם "יש מי שכתב". וכתב שכן משמע מהשדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ברכות, ס' א, אות י, בשם הרב מהרח"ף בשם הרב מוהרס"ט) שם חילק בין מיני פת קטנים לגדולים, שעל הקטנים יברכו מזונות, והיינו שקטנותן מעידה עליהם שאינם ראויים לאכילת קבע. (וכתב להוכיח כן אף מהבה"ל (סי' קסח ס' ז), שכתב לחלק בין מיני פת ממולאים בשר בין קטנים לגדולים, שעל הקטנים יברכו מזונות. אלא לענ"ד לא מוכרח, ואפשר לומר שבבה"ל מתכוון ששינוי גודל יכול להפוך ברכה למוציא, אם הוא כבר מזונות, מכיוון שעל פת גדולה דרך בני אדם לקבוע סעודה ועל זה באמת כאמור לעיל שעל פת 'ממולאת' אך דרך לקבוע עליה סעודה יברכו המוציא, אבל באמת לא מוכרח שסובר שהגודל הופך פת שברכתה המוציא למזונות. וראה לעיל הערה 28 עוד לגבי דעת הבה"ל).

אך בברכת ה' הביא את הספר חסד לאלפים (שם, אות ח) שכתב ש"אותם צורות גלוסקאות וכד', אינו מעלה ואינו מוריד", ומשמע מדבריו ששינוי צורה לא משפיע על ברכת הפת. וכן משמע מכף החיים (לר' חיים פלאגי, ס' כג אות יח) שכתב על מאפה שנעשה קטן ובצורה שונה שצריך לתת בו תבלין כדי שלא יברך המוציא. וכן בבא"ח (ש"ר, פ' פנחס, אות כ) כתב על מיני פת קטנים שעשויים בצורות שברכתן המוציא אם לא נתנו בהם מספיק שמן. וכן מהאדה"ז לא משמע שמחלק כך כלל.

והביא בברכת ה' שם גם עוד מחלוקת כעין זאת, אם לא שינו כלל את צורת הפת, אלא הפת היא בצורה רגילה רק שאין דרך בני אדם לקבוע עליה, האם זה מועיל לכך שהפת תהיה בגדר כיסנין או לא. והביא את השדי חמד (שם) שגם בזה מקל וסובר שאם אין דרך בני אדם לקבוע על הפת לסעודה מברכים עליה מזונות. וכן הביא שם את הספר פקודת אלעזר (סי' קסח דכ"ה ע"ד) שכתב ביותר מפורש ש"רבנו האי ומן שכתבו שהעכין היבשים וכוססים אותם, דיברו בהווה שכן עושים אותם העולם, אבל אינו מעכב לענין הדין", ובאמת הכול תלוי בדרך קביעת סעודה. ובספר וזאת הברכה גם דן במחלוקת הזאת (עמ' 228) והביא אף את הגאון מליסא (הגדת מעשה ניסים דיני ברכת מ"מ) שכתב שהוכיח מדעת רש"י ש"הכל תלוי

מזונות שבאים בתוך הסעודה -

כידוע ברכת המוציא פוסרת רק דברים הבאים מחמת הסעודה, כלומר - "דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם, ואין דרכם כל כך לאכל כל היום אלא בשעת הסעודה בלבד" (ברכות מא ב, ר"י שם, טוש"ע סי' קעז סע' א, סדר ברה"ב פ"ג ה"א) כמו בשר, דגים וכו'. אך בדברים שלא באים מחמת הסעודה, כלומר - "דברים שאין דרך לקבוע סעודה עליהם" (ברכות שם, תוס' ד"ה הלכתא שם, טוש"ע שם, שם ה"ב) כמו מיני פירות ומתיקה וכו', יש חילוק, אם קבע עליהם סעודה ומלפת בהם את הלחם אז לא יברך עליהם, אך אם הם באו ל"עידון ותענוג" (ואפילו בתוך הסעודה) או באו בסוף הסעודה להקל מכובד האוכל מברכים עליהם את ברכתם הראויה להם.⁵⁷

וכאמור, מיני המזונות המנויים לעיל הם בגדר של "מיני לחמים שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליהם" (לשון ה'סדר' פ"ב ה"ה), ולכן אם באו בתוך הסעודה לקינוח

בראות עיני המורה, וכל שהוא פת שאינו מדרך העולם לקבוע עליו סעודה לפי ראות עיניו יש לו דין פת הבב"כ". וכתב שאף הלבוש (שם, ס' 1) הביאו.

אך, כבר השדי חמד עצמו שחילק בין הגדלים כתב (שם) "כל זה כתבתי למצוא סמך להמון העם.. אך אני בעצמי נזהר מלהיכנס בספק זה ואינו אוכל מהם אכילת ארעי כלל". ומשמע שכתב זה ללימוד זכות יותר. וכן בפקודת אלעזר (שם) מובא דעת הרב נסים ששון זצ"ל שכתב שעל פת גמורה אף אם אין דרך לקבוע עליה יש לברך המוציא. וכאמור לעיל, הבב"כ (שם) והחסד לאלפים (שם) והכף החיים (שם) שכתבו על פת עשויה צורות שאין דרך בני אדם לקבוע שמברכים המוציא, וכל שכן שהפת היא ללא צורה משונה. וכן מבואר בבב"כ (סי' קסח, אות ק) שכתב על כעכין שאין בהן תבלין אלא רק מים מברכים עליהם המוציא, וזה אליבא דכו"ע, ולא כמו השדי חמד המובא לעיל שרצה לעשות סמך למקלים. ועל כן בברכת ה' פסק שם שהדבר לא תלוי אם הפת נעשה לאכילת עראי, או אם דרך בני אדם לקבוע עליהם, ויש לברך על פת כזאת המוציא. ובספר זאת הברכה הביא גם את העמק ברכה (דין לחם אות ב) שכותב מפורש "שגם בזמן הזה אין מברכים במ"מ אלא על פת הבב"כ כפי המנהג שהיה בימי חז"ל, ולא משגיחין בכל זמן וזמן לפי מנהגו". וכתב עוד שם בספר וזאת הברכה שכן דעת האחרונים בהם הב"י והרמ"א והגמ"א והט"ז והב"ח והרע"א והדגול מרבבה והח"א, שהרי כל אלה הצריכו עכ"פ תנאי אחד מתנאי הפת הבב"כ. ואף כתב שהגאון מליסא (שם) הרגיש שדבריו סותרים את דבריהן. ולכן פסק שם כדברי רוב האחרונים. ולפי דבריו גם האדה"ז סובר כן, שהצריך עכ"פ תנאי אחד. וכן כתב הרב פרוס בביאורו ל'סדר' (עמ' 67-68) שעל דובשניות וביסקוויטים וכד' שאם אין בהם רוב מי פירות כנגד הקמח בעל נפש יחמיר ויאכל רק בתוך סעודה, על אף שברור לכל שעל מיני מזונות אלו אין כלל דרך לקבוע סעודה. וכן מבואר בספר לוח ברכות וזאת הברכה (מיוסד ע"פ שיטת האדה"ז, עמ' 21). (ואמנם, בוזאת הברכה (שם) הביא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שמנהג העולם להקל בזה, וכן יש לנהוג למעשה. אך כאמור גם בברכת ה' לא כתב כן, וכן משמע מאדה"ז שאין להקל בזה. ועכ"פ בגוף ההערה נכתב בלשון 'נראה').

57. וראה ב'סדר' (שם) עוד חילוקי דינים בזה.

ותענוג יש לברך עליהם בורא מיני מזונות⁵⁸ (שו"ע ס' קסח ס' ח ונושאי כליו שם, שו"ע ר' שם, ס' יד. 'סדר' שם ה"י)⁵⁹. אך כל זה מדובר בפת כזאת שברכתה היא ודאי מזונות, אך אם יש מחלוקת אם המין הוא מזונות או המוציא, אין לברך עליו בתוך סעודה, (שו"ע ר' ו'סדר' שם, בה"ל שם) ואפילו אוכלו ל"עידון ותענוג"⁶⁰ ולכן, על אותן 'לחמניות' המוזכרות לעיל, אם בלילתן הייתה רכה וגם נעשים עבים קצת, ונעשו עם מים בלבד, אין לברך בתוך הסעודה אף אם יאכלו אותם ל"עידון ותענוג", מפני שהם ספק המוציא.

ולכן, לגבי פת הבאה בכיסנין, שלעיל הובאה שיש מחלוקת ראשונים מה גדרה, פסקו האחרונים שאין לברך על פת הבב"כ בתוך הסעודה אלא אם כן היא עומדת בגדר הנ"ל לכל הדעות.⁶¹ ובשו"ע ר' כתב שרק פת שגם נילושה במי פירות וגם עם מילוי של מיני מתיקה היא הנקראת פת הבב"כ לכו"ע.⁶² אך, ב'סדר' (שם) כתב שאם יש לפת מילוי, אף אם העיסה נאפתה עם מים דינה כפת הבב"כ לכו"ע,⁶³ ואם אוכל אותה בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג" יש לו לברך במ"מ. אך בפת שנילושה עם מי פירות, כל עוד אין רוב של המי פירות על הקמח הפת היא ספק מוציא ואין לברך עליה בתוך הסעודה לעולם.⁶⁴

58. ומצינו בזה מחלוקת אחרונים, מתי יש לברך על מזונות שבאו בתוך הסעודה. לעמק ברכה (כלל ב, ס' ד) הדבר תלוי בדעת אדם, אם זה למזון ולשובע לא יברכו בסעודה, אך ל"עידון ותענוג" יברכו, לא משנה הכמות, וכך פסק האדה"ז ('סדר' שם, ה"י). אך לט"ז (סק"י) הדבר תלוי כמות, אם אוכלים כמות קטנה שאין בני אדם קובעים אז יברכו מזונות, אך בכמות גדולה שאנשים קובעים עליהם סעודה אף אם אוכל ל"עידון ותענוג" אין לברך.

59. ודין זה נכתב בשו"ע דווקא לגבי לחמניות בסעיף ח, אך לגבי פת הבב"כ לא מוזכר שצריך לברך בתוך הסעודה, וראה בט"ז (סק"י) הסיבה לכך, ובאמת אין חילוק בין מיני הפת, שעל כולם יברכו בתוך סעודה כאשר יאכלו אותן ל"עידון ותענוג".

60. אמנם בשו"ע ר' (שם, ס' יב) משמע שבעל נפש יחמיר בזה, וגם בתוך הסעודה יאכל רק ל"מזון ושובע" ולא ל"עידון ותענוג", אך ב'סדר' (שם) לא הצריך לבעל נפש דווקא אכילה של מזון ושובע. ראה גם הערה 53.

61. במג"א (ס"ק כב) כתב בסתם שיש לברך על פת הבב"כ בתוך הסעודה, אך בבה"ל (שם) מסביר שזה רק בעיקר הדין, אבל מכיוון שאנו בספק מה נקרא כיום פת הבב"כ אין לברך עליהם בתוך סעודה, אלא אם כן זה פת הבב"כ לכו"ע.

62. מג"א (ס"ק יח) ב"ח (שם). ונראה שהכוונה כאן היא שהפת נילושה בלי רוב מי פירות על הקמח, שהרי על זה כתב האדה"ז שזה ודאי ברכתו מזונות, לכן כאן החידוש שאם יש מילוי אז לא צריך גם רוב מי פירות כנגד הקמח.

63. ובבה"ל (שם, ס' ח) כתב שהמברך על פת כזאת בתוך הסעודה לא הפסיד כי משמע שרוב הפוסקים סוברים שזהו פת הבב"כ.

64. כן פסק גם בבה"ל (שם) והביא את החיי אדם שכתב שעדיף שיכוון בברכת המוציא לפטור את הפת הזאת. וראה בהערה 47 את הכף החיים המובא שם שגם כותב את העצה הנ"ל. וכן כתב בילקוי"י (שם, ס' זאת).

סיכום במיני המזונות המצויות בימינו:

אם כן מצינו 4 חלוקות במיני המזונות: לחמניות, טרוקנין, טריתא ופת הבאה בכיסנין.

לחמניות/טרוקנין/טריתא⁶⁵ -

מיני פת שאם עשויות מבלילה רכה מאוד ברכתן מזונות לכו"ע (אלא שאם נעשו רקיקין דקין אם אדם רוצה לאוכלן בשיעור קביעת סעודה יש לחוש ולעשות זאת רק בתוך הסעודה) ואם עשויות מבלילה רכה הדבר תלוי באופן אפייטם. אם נעשו לבסוף כרקיקים דקים ברכתן מזונות, ואם לא, יש לחוש ולאוכלן רק בתוך הסעודה. וכמובן שכל החשש המדובר כאן הוא כאשר הבלילה נעשתה עם מים בלבד, אך אם הוסיפו מי פירות וכיו"ב וטעמם נרגש,⁶⁶ ברכתן מזונות בוודאי.⁶⁷ ואם באו בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג" ברכתן מזונות, אלא אם נעשו מבלילה רכה וגם עבים קצת, ואז בתוך הסעודה לא יברכו עליהם כלל.

דוגמאות מצויות בימינו⁶⁸ -

בלינצס וקרפ שע"פ רוב בלילתן רכה מאוד (נוזלית מאוד) ברכתן מזונות לכו"ע, בין אם הם חלביים בין פרווה. ואף אם בלילתן רכה (נוזלית אך לא מאוד) מכיוון שמערבים בהן מי פירות ברכתן עדיין מזונות, אפילו אם נעשו עבים בסוף.⁶⁹ ואם באו בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג" מברכים עליהם מזונות. ואם רוצים לאכול אותם בשיעור קביעות סעודה יש לחוש ולאכול רק בתוך הסעודה,⁷⁰ מכיוון שהם נאפים כרקיקים דקים ביותר.⁷¹

(ה) ובס"י קעז (הערה ג) הביא מהשו"ת וללוי אמר שכתב שגם המאירי סובר כן. ואמנם, לא מוזכרת עצה זו באדה"ז.

65. אמנם בהגדרה דרך ההכנה של כל אחד שונה במקצת, אך לפי האדה"ז אין זה משנה כל כך לעצם הדין (וראה לעיל הערה 21 שמצינו באחרונים דעות שזה כן משנה) והעיקר בזה הוא עובי בלילתן לפני ואחרי האפיייה, ולכן בגוף ההערה כתבנו את דינם ביחד.

66. ואם שמו רוב מי פירות נראה שאף טעם נרגש לא צריך; ראה לעיל הערה 35.

67. ראה לעיל הערה 17 בשם הפתחי תשובה והש"ך.

68. יש להעיר שהדוגמאות בגוף ההערה נכתבות לפי שיטת האדה"ז (ולענ"ד).

69. וראה לעיל הערה 17.

70. ועל אף שאם היה אוכל פחות משיעור זה בתוך סעודה היה מברך מזונות, בשיעור זה אף אם יאכלן ל"עידון ותענוג" לא יברך מזונות. ראה לעיל הערה 8.

71. וראה לעיל הערה 6.

(אך אם לא נאפו כרקיקים דקים, או נאפו כרקיקים דקים אבל בלילתן רכה אפשר לאכול בשיעור קביעות סעודה ולברך עליהם המוציא)⁷².

פנקייק ו-וופל בלגי ברכתן מזונות, על אף שע"פ רוב בלילתן רכה והם נעשים עבים אחרי האפייה, שמכיוון שמכניסים בהם מי פירות וטעמים נרגש ברכתן מזונות בין אם הם חלביים בין פרווה. ואם באו בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג" מברכים עליהם מזונות. ואם רוצים לאכול אותם בשיעור קביעות סעודה, נראה שלאדה"ו יש לברך המוציא.⁷³

לחוח תימני, אם בלילתו רכה מאוד ברכתו מזונות, ואם בלילתו רכה יש לחוש ולאכול בתוך סעודה (אלא אם נעשה דק מאוד ואז גם ברכתו מזונות). ואם אוכלו בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג" מברך עליו. ואם רוצים לאכול אותם בשיעור קביעות סעודה יש לברך המוציא. (אלא אם בלילתן רכה והם נעשים דקים מאוד).

פת הבאה בכיסנין -

מיני פת מעיסה עבה שעשויות עם מילוי של דברים שאוכלים ל"עידון ותענוג" כמו מיני מתיקה או פירות וכיו"ב⁷⁴ בתוכם ואפילו עם העיסה עצמה הוכנה עם מים בלבד, והמילוי צריך להיות עיקר העיסה.⁷⁵ או מיני פת שגילושו במי פירות וכיו"ב, ואם יש מים בעיסה צריך רוב של מי פירות כנגדם.⁷⁶ (ולגבי תבלין ישנה מחלוקת האם צריך גם רוב או מספיק טעם ניכר היטב)⁷⁷. ומכל מקום בעל נפש יאכל מיני פת אלו מחוץ לסעודה רק כאשר מי הפירות יהיו הרוב כנגד כל העיסה, או כאשר יש מילוי בפנים, ואף שהעיסה הוכנה עם מים בלבד. (ועל מיני פת קשים ונכססים שהוכנו עם מים בלבד, רוב העולם מקלים בזה, אך ב'סדר' האדה"ו השמיט דעה זו, ומשמע שמחמיר בזה וסובר שברכתו המוציא)⁷⁸. ואם אכל מינים אלו בשיעור קביעות סעודה יברך המוציא. ואם באו בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג", על המינים שיש בתוכם מילוי יברך מזונות, ועל המינים שאין בתוכם מילוי, יברך מזונות רק אם יש להם רוב מי פירות כנגד העיסה כולה.

72. 'סדר' שם (ה"ו).

73. ראה לעיל הערה 21 דיון בנושא הנ"ל, וכמה רבני ספרד בני זמננו הורו שלא לברך המוציא לפי דעת השו"ע, אך נראה מאדה"ו שיברכו (וגם בפסק"ת (שם עמ' תס) כתב שיברכו).

74. וראה לעיל הערה 28.

75. וראה לעיל הערה 27.

76. וראה לעיל הערה 35.

77. וראה לעיל הערה 36.

78. וראה לעיל הערה 51.

דוגמאות מצויות בימינו -

בורקס קטן (ממולא גבינה, תפוח"א וכו') - הדבר תלוי, האם עיסתו נילושה ברוב מי פירות כנגד המים או לא, שאם עיסתו כן נילושה כך ברכתו מזוונות, ואם לא, יש לעיין בדבר.⁷⁹ והיום קשה מאוד לדעת אם יש רוב מי פירות כנגד המים או לא.⁸⁰ ומכל מקום גם אם יש רוב מי פירות כנגד המים בעל נפש יחמיר ויאכל רק בתוך סעודה (ולכן אף אם יאכלו את הבורקס ל"עידון ותענוג" בתוך הסעודה לא יברכו עליו). ואם אוכל בשיעור קביעת סעודה, מברך המוציא. וכל זה מדובר בבורקס קטן, אך בבורקס בינוני (שיש שאומרים שכבר דרך בני אדם לקבוע עליו) - הספק הרבה יותר גדול, ונראה אף שברכתו המוציא אם אין רוב מי פירות כנגד המים, ובוודאי שאין לאכול כלל מחוץ לסעודה.⁸¹ ואם יש רוב מי פירות בבורקס זה כנגד המים, מכיוון שנראה שאין דרך בני אדם לקבוע על בורקס כזה, נראה שברכתו היא מזוונות.⁸² ובבורקס גדול שניכר שקובעים עליו סעודה

79. **וצדדי הספק:** כאמור לפי האדה"ז יש צורך ברוב מי פירות כנגד המים כדי שהפת תהיה בגדר פת הבכ"כ. ובנוסף, לדעת האדה"ז מילוי שבא להשביע (כמו גבינה וכיו"ב) לא גורם לפת להיות בכיסנין. ולכן יש לומר שעל בורקס יברכו המוציא.

אך מצד שני לדעת הב"י לא צריך רוב מי פירות כנגד המים, אלא רק טעם נרגש. ולדעת הפסק"ת (שם, סי' י) דעת הט"ז והמשנ"ב שאם הטעם של המי פירות מורגש היטב מאוד לא צריך רוב. וכן לדעת הט"ז (סי' קו, כ) כל פת ממולאת אף במינים משביעים ברכתה מזוונות. ובמשנ"ב כתב שבמינים קטנים גם מילוי משביע מועיל לברך מזוונות. ובנוסף דעת השדי חמד והפקודת אלעזר והגאון מליסא (ראה לעיל הערה 56) שכל שאין דרך בני אדם לקבוע ברכתו מזוונות.

ועל אף שמהאדה"ז משמע **שלא סובר כדברי אלה כלל**, וצריך גם רוב מי פירות, וכן משמע שבמילוי משביע אין חילוק בין קטן לגדול ועל כל אלה יברך המוציא, וגם זה שאין דרך בני אדם לקבוע וששינוי צורה לא מוציאה מתורת לחם גמור (ואף בשתי שיטות אלו רוב האחרונים לא אוזרים, ראה לעיל הערה 56), **ייתכן לומר כי בצירוף כל אלה ביחד היה סובר כן**. ועוד שבקצה"ש כתב על פת מסויימת שמועיל לה ספק-ספיקא, ועל אף שהאדה"ז לא סובר כשתי הספקות שהובאו שם (וראה לעיל הערה 51 לעניין זה). אך לענ"ד לא נראה כן, ויותר מסתבר להחמיר. (ויש לומר שבספר וזאת הברכה (שם) פסק כדברי המשנ"ב, שעל בורקסים קטנים יברכו מזוונות ועל גדולים יש לחשוש (ולספרדים אפילו על קטנים יברכו מזוונות), אך כאמור, זה לדעת שאר בני אשכנז ומהאדה"ז לא משמע כן, ואפשר שאף על הקטנים יברכו המוציא).

80. כיום דרך הכנת הבורקס לרוב הוא לקחת בצק עלים ולמלא אותו במילוי גבינה וכיו"ב. ולגבי בצק עלים, קשה לדעת האם הוא מוכן עם רוב מי פירות (במקרה של בצק עלים חמאה או מרגרינה נגד המים). ובספר וזאת הברכה (עמ' 319-318) כתב שיש בד"צים שמורים לשים בבצק עלים רוב מי פירות.

81. כאמור, אחת מהקולות לבורקס קטן לשאר בני אשכנז היא דעת המשנ"ב שבמיני פת קטנים עם מי-לוי משביע יברכו מזוונות, אך במיני פת כאלה ספק אם יש את הקולא הזאת, וכך פסק בספר וזאת הברכה (שם) לשאר בני אשכנז, ומכל שכן לדעת האדה"ז שנראה אפילו שברכתו המוציא בוודאי.

82. בספר וזאת הברכה (עמ' 352) כתב שראוי לאוכלם רק בתוך סעודה, או לאוכלן בשיעור קביעות סעודה להניצל מספק. אך כתב שמי שמברך עליו מזוונות יש לו על מה שיסמוך. ונראה שהדבר תלוי

(וכן ממולא בשר, כמו שמגישים באירועים), וסמבוסק - אם לא שמו רוב מי פירות כנגד המים ברכתן המוציא בוודאי,⁸³ ואם שמו רוב מי פירות, נראה שהדבר תלוי במחלוקת להלן על לחמניית מזונות.⁸⁴

מלאווח - הספק דומה לספק הבורקס (שהרי נעשים מאותו בצק לרוב) ואף ספק גדול יותר, שכן אין בו כלל מילוי,⁸⁵ וגם בו יש ספק עם יש בו רוב מי פירות כנגד המים. ולכן אם יש בו רוב מי פירות נראה שברכתו מזונות, ואם לא נראה שברכתו המוציא.⁸⁶ ומכל מקום בעל נפש יחמיר ויאכל רק בתוך סעודה (ולכן אף אם יאכלו את המלאווח ל"עידון ותענוג" בתוך הסעודה לא יברכו עליו). ואם אוכל בשיעור קביעת סעודה, מברך המוציא. וג'חנן - לכאורה דינו שווה למלאווח, אך כתבו חלק מהאחרונים שמכיוון שעשייתו היא בקדירה דינו כמאפה מטוגן וברכתו תמיד תהיה מזונות אף אם יקבעו עליו.⁸⁷

מופלטה - שנעשית מבלילה עבה ועם רוב מים כנגד מי הפירות, אם טיגנו אותה עם כמות סבירה של שמן במחבת,⁸⁸ (כמו שמצוי היום) נראה שברכתה מזונות.⁸⁹ אך אם נתנו במחבת מעט מאוד שמן, נראה שברכתה המוציא, אלא אם לשו בה יותר מי פירות ממים, אך במקרה זה בעל נפש יחמיר לאכול רק בתוך סעודה (ולכן לא יברכו על מופלטה כזאת בתוך סעודה). ואם אוכלים את המופלטה בשיעור קביעת סעודה, יברכו המוציא.

במחלוקת להלן (ראה הערה 104) לעניין לחמניית מזונות, האם מחמירים בו כדרך בני אדם לקבוע או לא, אבל לענ"ד בורקס בינוני דינו קל הרבה יותר לעניין דרך בני אדם לקבוע עליו סעודה, שכן נאכל הרבה פעמים ל'שנוש', לעומת לחמנית מזונות, אז הספק גדול יותר.

83. ספר וזאת הברכה (שם).

84. שם (עמ' 319).

85. ואפילו שהאדה"ז סובר שעל מילוי משביע מברכים המוציא, מ"מ הדעה יכלה להצטרף לס"ס, אך במלאווח לא.

86. כן הורה גם בתשובה רב מ"מכון בית הוראה הלכ"ה חב"ד". ושאר העולם מקלים בזה, הספרדים משום שלדעת הב"י אין צריך רוב מי פירות, והאשכנזים מפני דעת הערוה"ש (שם, ס' ל, מובא בפסק"ת עמ' תס) שאם מרדדים פת להיות דקה מאוד ברכתה מזונות, אף אם בלילתו עבה.

87. ברכת ה' (ח"ב, עמ' קפז).

88. ולא "מעט שמן שמושחין המחבת שלא תשרף העיסה" (סדר, שם הי"א), כי אז זה לא נקרא טיגון. ובביאורו ל'סדר' כתב הרב פרוס (עמ' 59) שהכוונה לא לכמות מזערית ולא כמות גדולה מאוד, אלא "הכמות המקובלת כיום לטיגון שניצלים וכדומה". וראה עוד סדר ברה"נ פ"ב הלכות יא-יב לעניין הטיגון.

89. כן הורה בתשובה רב מ"מכון הלכה חב"ד". ולספרדים ברכתה מזונות, כי לשים אותה בשמן וטעמו נרגש. וגם לאשכנזים יש סברה להקל על פי מה שכתב בערוה"ש (הובא בפסק"ת עמ' תס) שבלילה עבה אם ירדו אותה דק מאוד ברכתה מזונות, אך כאמור לעיל לא נראה שהאדה"ז סובר כן.

קוראסונים ממולאים (ורוגעלך בכללם),⁹⁰ ערגליות, עוגיות ממולאות, וופלים,⁹¹ עוגות ממולאות (שמרים וכו') וכן כל דבר עם מילוי של מיני מתיקה וכיו"ב - ברכתם מזונות, מכיוון שנעשו עם מילוי מתוק. ואם באו בתוך הסעודה ל"עידון ותענוג" יברכו מזונות. ואם אוכלן בשיעור קביעת סעודה, מברך המוציא. ונראה שהוא הדין לקבוקים, בוטנים מצופים וכו', שעל אף שהם מלוחים, המילוי שלהם (בוטנים) בא ל"עידון ותענוג". ונראה גם שהוא הדין לעוגיית שוקולד צ'יפס ודומיהם, שפצפוצי השוקולד נמצאים בתוך העיסה.⁹² וחטיפי שוקולד ועוגיות למיניהם שהמילוי הוא המזונות והחזוץ הוא המיני מתיקה כמו פסק זמן,⁹¹ כ"ף כ"ף וכו', וכן עוגות "שכבות", לא מצינו התייחסות רבה לכך האם לידון אותם כממולאים או כנילושים.⁹³ ובילקו"י (שם, הערה ה) כתב שאף אם המין מתיקה הוא מעל העיסה עדיין הדבר נחשב כממולא.

ביסקוויטים, עוגיות לא ממולאות (כמו עוגיות חמאה, שוקולד, מרוקאיות, דובשניות וכו'), עוגות רגילות לא ממולאות (תפוזים, שוקולד), בייגלה "שטוחים" (קטנים מאוד ומתובלים), קרקרים,⁹⁴ כעכים מתובלים וכן כל דבר שנילוש במי פירות ולא ממולא, ברכתם מזונות, אך מכיוון שע"פ רוב אין המי פירות שלהם יותר מכל העיסה, בעל נפש יחמיר ויאכל אותן רק בתוך הסעודה.⁹⁵ ולכן אם באו בתוך או אחר הסעודה, אפילו

90. שכן בפנוכו הוא מלא שוקולד.

91. לעניין ברכתו של ופלים, הרבה אחרוני זמננו דנו לומר שברכתן שהכל, וכן על חטיפי שרובו שוקולד עם קצת מין מזונות כגון הנקרא פסק זמן וכו', וכן עוגות גבינה ודומיהן, מכיוון שהמזונות באו רק לדבק, או להכשיר ולהטעים את השוקולד הם לא העיקר וטפלים אליו. ואף אם באו ליתן טעם, מכיוון שהם לא העיקר לא יברכו עליו מזונות. ובספר וזאת הברכה (עמ' 263-257 בשו"ת שם) מסכם את שיטות הרא- שונים והאחרונים ואת הדין הזה ביתר ביאור. ומ"מ, מסקנתו שם היא כעין מה שהזכרנו כאן בתחילה, אך לדעת האדה"ז (סדר ברה"ג פ"ג ה"ב-ד) כל שיש מין מזונות בעיסה, והוא בא ליתן טעם, ואפילו אם אין הוא בא לתת טעם אלא כל עיקרו הוא להטעים ולהכשיר את המין השני, יש לו חשיבות ומברכים על העיסה מזונות. ומוסיף האדה"ז כלל, שאם הוא לא נותן טעם וכל עיקרו להטעים את המין השני, יברכו עליו מזונות רק אם מתכוונים לאכילת מין המזונות גם כן, אך אם לא, יברכו על המין השני העיקרי.

ולפי זה בפסק זמן, הופלות, עוגות הגבינה וכו', אף אם נאמר שהעיקר הוא המין השני, מין המזונות מור- גש ונותן טעם, ועל כן יברכו עליהם מזונות. (אך כאמור, ישנם גם חטיפים שמין המזונות בא אך ורק לדבק ולא מתכוונים בכלל לאכילתו, כמו חלק מהחטיפים הנקראים קליק וכד', וברכתם באמת תהיה שהכל)

92. וגם אם נאמר שלא חשיב כממולא, ע"פ רוב בעוגיות שוקולד ציפס אין מים בכלל, ולרוב אף יש רוב של מי פירות על כל העיסה, כך שאפילו לבעל נפש אין להחמיר.

93. ונפקא מינה לעניין בעל נפש, ולעניין ברכה עליו בסעודה.

94. ובביאורו ל'סדר' כתב הרב פרוס הביא את הגרמ"ש אשכנזי זצ"ל (עמ' 66) שכתב שהקרקרים דינם כ'לחמניות' כי בלילתן רכה, אך מרבית הקרקרים כיום עסויים מבלילה עבה ודינן כפת הבב"כ.

95. כן הורה גם הרב פרוס בביאורו ל'סדר' (עמ' 68-67), ובלוח ברכות וזאת הברכה (מיוסד ע"פ שיטת

ל"עידון ותענוג", אין לברך עליהם. ואם אוכל אותן בשיעור קביעת סעודה מברך המוציא. ואם כל אלה נעשו עם רוב מי פירות על העיסה, כמו עוגות דבש, אפילו לבעל נפש אין להחמיר, ויש לברך עליהן בתוך הסעודה. אך אם כל אלה נעשו עם רוב מים, והם לא יבשים ונכססים ברכתם המוציא,⁹⁶ ואם הם יבשים ונכססים, אפילו אם אין רוב מי פירות כנגד המים ברכתן מזוונות, כל עוד טעם המי פירות או התיבול נרגש⁹⁷. ולכן קרקרים וביסקוויטים וכו' ברכתם מזוונות אף אם יערבו בהם מים (ובעל נפש יחמיר). ומ"מ לא מצוי שהם ייעשו כך).

לחם שום ודומיו, הדבר תלוי, אם מי הפירות והתבולן נתנו אחרי האפייה או אפילו לפני אבל רק מרחו אותם מעל העיסה ולא לשו אותה בהם, נראה שברכתו המוציא (מה שמצוי לרוב), ואם לשו את העיסה עם רוב מי פירות ברכתה מזוונות (ולא מצוי לרוב).⁹⁸

צנימים, אם עשו אותם מלחם רגיל ברכתן המוציא, אך אם אפו אותם מלכתחילה על מנת לעשות צנימים (מה שמצוי גם בסופרים כיום), לשאר העולם ברכתן מזוונות,⁹⁹ אך לאדה"ז נראה שיברכו המוציא.¹⁰⁰

בייגלה, ברכתו המוציא, מכיוון שנעשה כלחם גמור,¹⁰¹ וכן טורטייה שנעשית מקמח חיטה.

פיצה, מה שלרוב מצוי כיום שעיסתה לא נילושה כלל (או קצת מאוד) במי פירות ברכתה המוציא, אך אם עיסתה נילושה ברוב מי פירות לכאורה ברכתה הייתה אמורה להיות מזוונות, אבל יש אומרים שמכיוון שדרך בני אדם לקבוע על הפיצה ברכתה

האדה"ז).

96. ולעיל (ראה הערה 36) הובאה מחלוקת אחרונים האם לדעת האדה"ז צריך גם בתבלין רוב כנגד המים או רק במי פירות.

97. ראה לעיל הערה 51 מה שכתב קצוה"ש על זה, מכיוון שיש פה ספק-ספיקא, ספק שמא על נכסס מברכים מזוונות, וספק שמא הלכה כב"י שלא צריך רוב מי פירות.

98. ולספרדים אם לשו בעיסה והטעם נרגש ברכתו מזוונות אף אם אין רוב מי פירות.

99. שערי הברכה (פ"טז ס' גג). אורל"צ (פ"מו ס' י). ויש בזה עוד קצת חילוקים שיש אומרים שדרך בני אדם לקבוע עליהם.

100. שכאמור, ב'סדר' השמיט את הדעה האומרת שעל פת יבש ונכסס מברכים מזוונות, ומשמע שמח-מיר בזה מאוד (וראה לעיל הערה 51).

101. ובשדי חמד (ראה לעיל הערה 56) כתב להקל בביגלה קטנים מכיוון שאין דרך לקבוע עליהם, אך ראה לעיל בהערה שם שנראה שרוב האחרונים לא סוברים כן, וכך נראה גם מהאדה"ז.

המוציא, או עכ"פ שיאכלו אותה רק בתוך סעודה. ונחלקו בזה אחרוני זמננו.¹⁰² ומ"מ הטוב ביותר הוא שיאכל את הפיצה הנ"ל בשיעור קביעת סעודה ויברך עליה המוציא.¹⁰³

לחמניית מזונות, שעשויה עם רוב מי פירות כנגד המים, לכאורה ברכתה הייתה אמורה להיות מזונות, אלא שמכיוון שיש אומרים שדרך בני אדם לקבוע עליה ברכתה המוציא, ונחלקו אחרוני זמננו מה דינה.¹⁰⁴ ומכל מקום בעל נפש יחמיר ולא יאכל לחמנייה זו מחוץ לסעודה. ואם אוכלים אותה בשיעור קביעת סעודה, יברכו המוציא לכו"ע. וחלה מתוקה, שלא נעשית עם רוב מי פירות כנגד המים ברכתה המוציא.¹⁰⁵

וכל הדברים לעניות דעתי כתבתי, ואין ללמוד מכאן לא הלכה ולא מעשה, ואינן באו אלא כדי שהמעייין יקרא ויעמיק בעצמו, ובכל עניין יש לשאול מורה הוראה בישראל.



102. ראה ספר וזאת הברכה (עמ' 22-21 ועמ' 352) מה שדן בזה. ולספרדים אם טעם המי פירות מורגש על פיצה כזו יברכו מזונות (שם).

103. כן הורה שם בספר וזאת הברכה. ומה שכתב שבשני משולשי פיצה יש כיום שיעור זה, זה לפי דעת שאר האחרונים שה"לפתן" מצטרף לשיעור קביעת סעודה, אך נראה שלאדה"ז אין זה מספיק שני משולשים, שלדעתו צריך לאכול שיעור קביעת סעודה ממין המזונות בלבד, וה"לפתן" שעליו לא מצטרף לשיעור זה (אלא רק לשיעור שביעה). (ראה סדר ברה"נ פ"ב ה"ג. הערה ל שם לרב אלאשוילי בביאורו).

104. ראה וזאת הברכה (עמ' 19-18 ועמ' 386) שם נוטה להחמיר וכתב שי"ש יאכל רק בתוך סעודה. וראה בשו"ת שערי מישור (סי' ז-י) שהרב לנדא והרב בלינוב מקלים בזה.

105. ולספרדים לכאורה ברכתה מזונות (ראה אורל"צ ח"ב פ"ב ס' ד) אך בכה"ח (שם) כתב שי"ש לא יאכל זאת מחוץ לסעודה. ובברכת ה' (ח"ב, פ"ב, ס' ג) כתב שאם אוכל יותר מ60 סמ"ק יברכו המוציא).

תפילת הכהנים שאחרי הדוכן

הת' שלום דובער הכהן שי' ריבקיין
שליח בשיכה

א.

נוסח התפילה שאומרים הכהנים אחרי הדוכן':

"רבנו של עולם עשינו מה שגזרת עלינו עשה אתה עמנו כמו שהבטחתנו: השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש."

ויש להבין פירוש התפלה הזו:

"עשינו מה שגזרת עלינו": הכוונה בפשטות לזה שעכשיו בירכו את העם.

"עשה אתה עמנו כמו שהבטחתנו": צריך לבאר לאיזה הבטחה מתכוונים? דלכאורה היכן מצינו שמובטח "השקיפה" לגבי ברכת כהנים?

"השקיפה . . וברך את עמך": צריך לבאר למי הכוונה, האם זה לכהנים המברכים עצמם, או לעם שעכשיו התברכו?

ב.

הנה תפילה זו מקורה בגמרא מסכת סוטה (פרק אלו נאמרין²):

"וכי מהדר אפיה מציבורא מאי אמר? אדבריה רב חסדא לרב עוקבא ודרש: "רבנו

1. נוסח המדויק של אדמו"ר הזקן בסידורו.

2. דף לט סוף ע"א.

של עולם עשינו מה שגזרת עלינו עשה עמנו מה שהבטחתנו השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו'".

ופירש"י: "מה שהבטחתנו - שתסכים על ידינו כדכתיב ואני אברכם".

היינו שבפשטות מה שגזרת עלינו הוא הציווי (במדבר ו, כג) "דבר אל-אהרן ואל-בניו לאמר כה תברכו את-בני ישראל", ומפרש רש"י שסוף אותו ענין (פסוק כו) "ושמו את-שמי על-בני ישראל ואני אברכם" מהווה ההבטחה שהבטיח ה', והוא להסכים לברכת הכהנים. במילים אחרות "מה שהבטחתנו" מוסב על "ואני אברכם", ובזה הכוונה היא אברכם לבני ישראל, ולא אברכם לכהנים בעצמם.

ונמצא שכללות ענין התפילה הזו הוא בקשת הכהנים, שכשם שאנחנו קיימנו הציווי מצידנו לברך את העם, כך אתה תסכים להברכה ותברך אותם, ואז מפרטים את הברכה שמבקשים שיחול על העם, השקיפה ממעון קדשך וברך את עמך ישראל.

והאמת היא שבפירוש הנ"ל ב"ואני אברכם", שהכוונה לברך את העם, נקט רש"י כאחד משני פירושים שיש בהפסוק, שהוא באמת מחלוקת במסכת חולין (פרק אלו טריפות³):

"ישמעאל כהנא מסייע כהני מאי היא [ישמעאל היה כהן ועזר לכהנים, והיכן רואים את זה -] דתניא "כה תברכו את בני ישראל" - רבי ישמעאל אומר, למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן לא למדנו! כשהוא אומר 'ואני אברכם' הוי אומר כהנים מברכין לישראל, והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים.

רבי עקיבא אומר - למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, מפי גבורה לא למדנו! כשהוא אומר 'ואני אברכם' הוי אומר כהנים מברכין לישראל, והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם.

אלא רבי עקיבא, ברכה לכהנים מנא ליה? אמר רב נחמן בר יצחק מ"ואברכה מברכך".

ומאי מסייע כהני? [היינו מה העזר שהרי בסופו של דבר גם ר"ע אומר שמגיע ברכה להכהנים?] דמוקי לה לברכת כהנים במקום ברכה דישראל".

היינו שר' ישמעאל פירש ש"ואני אברכם" מוסב על הכהנים, שהם מברכים את העם וה' מברך אותם, ואילו לדעת רבי עקיבא הרי לא מספיק שהם בלבד יברכו את העם, אלא צריך גם הסכמת הקב"ה⁴, וזהו "ואני אברכם". ואילו הברכה לכהנים עצמם באה מעצם

3. דף מט ע"א. והענין מובא גם בספרי על הפסוק, עיי"ש.

4. שלדעת רבי ישמעאל אין צורך בכלל לפרש הסכמת הקב"ה, שהרי הוא בעצמו ציווה אותם! (תוס')

הכלל "ואברכה מברכיך"⁵ שמובטח לאברהם אבינו. ור"י מסייע כהני בזה שהעמיד מקור ברכתם של הכהנים באותו פרשה ששם מדובר על ברכת כל העם.

ונמצא שרש"י הנ"ל במסכת סוטה, בכתבו "שתסכים על ידינו כדכתיב ואני אברכם", פירש דברי ר' חסדא דוקא אליבא דר' עקיבא, (בפלוגתתו במסכת חולין).

ויש להבין, למה הבין רש"י שזה דוקא אליבא דר"ע (אני אברכם - להעם), ולא כר"י (אני אברכם - לכהנים).

ויש להקדים, שבראשונים ופוסקים לא מצינו מובא בבירור נאחת מהדיעות, היינו שאינו נפסק בשום מקום כר"ע (אני אברכם - להעם) או כר"י (אני אברכם - לכהנים)⁷.

ועוד יש להקדים, שגם בנוגע לפשוטו של מקרא, רש"י בפירושו עה"ת מביא את שני הפירושים:

ואני אברכם. לישראל, ואסכים עם הכהנים; דבר אחר, ואני אברכם — לכהנים.

ונמצא שבפועל אין (לכאורה) באיזה מקום מסקנא דוקא כר"ע. אלא שצריך למצוא עוד איזה סיבה למה רש"י נקט דוקא בדרך הזה.

ג.

ויש להקדים קצת סברא לומר דוקא הפוך, לפרש את התפלה "השקיפה וכו'" דוקא כדעת ר"י ש"ואני אברכם" מוסב על הכהנים, ושגם הבקשה הזאת היא לכהנים עצמם, וזאת ע"פ הבנה הכי פשוטה בתפלה הזאת:

שם ד"ה והקב"ה).

5. בראשית יב, ג.

6. לבד משמעות שיש אולי לדייק בדברי הטור שכותב על הכהנים "ואם הוא נושא כפיו מתברך, דכתיב ואברכה מברכיך". היינו שמציין מקור הברכה להכהנים לא מ"ואני אברכם", אלא מהכלל "ואברכה מברכיך", ומשמע לכאורה ש"ואני אברכם" כוונתו להסכים לברכת הכהנים.

7. ע"פ פנימיות הענינים - ראה שיחת ר"ח תשל"ז ס"ח, שם משמע שע"פ פנימיות צריך דוקא שהקב"ה יסכים על ידיהם. לאידך בלקו"ש חלק ה' עמוד 424 (שיחת י"ד כסלו) הערה 12 מסביר שדוקא עי"ז ש"מוקי לי' לברכת כהנים במקום ברכה דישראל" יש את הענין ד"ברכנו אבינו כולנו כאחד", שדוקא האחדות הוא הכלי לברכתו של הקב"ה. וכמובן שגם אם נפרש כך, הסכמת ה' לברכתם בודאי יש, וכמובא לעיל בפנים מתוס'.

ולעיקר הביאור בכל הענין, ראה לקו"ש ח"י פ' לך לך א', שם מסביר את שתי הדיעות באריכות. וראה גם שיחת י"א ניסן תנש"א, ושם דוקא ביחס למברכים מתברכים.

הפסוק "השקיפה גו" מופיע בפרשת כי תבוא⁸ בסיומו של "וידוי מעשר" שנאמר בשעת ביעור מעשרות, בהבאת מעשר שני לירושלים (ועד"ז בהבאת ביכורים⁹).

ולכאורה יש לתמוה, איך שייך וקשור הפסוק הזה לברכת הכהנים, שיזכירו אותו בבקשתם?

אלא שבפשטות הקשר בין תוכנו לברכת כהנים הוא¹⁰, שעניין הנוסח בוידוי מעשר הוא¹¹ "שמעתי בקול ה' אלקי, עשיתי ככל אשר ציותני" - שאנחנו עשינו מצידנו מה שהיה מוטל עלינו (הבאת המעשר), ועכשיו אתה גם תעשה איתנו מה שהבטחת לנו (שאמרת "אם בחוקתי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם"¹²).

על אותה דרך מבקשים הכהנים מה' שמאחר שהם עשו את המדרש מהם ("כה תברכו") שבירכו את העם, מבקשים שגם הוא גם יעשה את שלו ("ואני אברכם").

ומחמת הדמיון בין הבקשות, משתמשים הכהנים בלשון הברכה שנאמר בפסוק לגבי הוידוי מעשר, "השקיפה . . וברך".

אחרי שמבואר ענין הכנסת לשון פסוק שנאמר בוידוי מעשר לבקשה שנאמר אחרי ברכת כהנים, אפשר לדייק:

אם נאמר בנדון שלנו, אצל ברכת כהנים, שר' חסדא נקט כר"ע, אשר "ואני אברכם" הוא להסכים לברכה להעם, כמו שפירשו רש"י, אינו מובן בכלל למה להזכיר פה לשון הפסוק "השקיפה" -

הרי עכשיו בירכו את העם בלשון הברכה המפורטת השייכת אליהם, "יברכך יאר ישא" כו', וא"כ איך קשור בכלל ולמה להביא, לשון הפסוק בברכה המופיע אצל וידוי

8. דברים כו, טו.

9. ראה רמב"ם הלק מעשר שני ונטע רבעי פי"א הי"ד: "וכן אם לא היה לו אלא בכורים בלבד מתודה . . אבל מי שאין לו אלא תרומה בפני עצמה אינו מתודה...". ובגמרא מהדורת שוטנשטיין במסכת סוטה הנ"ל פקפקו בדברי הפרישה (טור או"ח סי' קכה) אשר ציין שהפסוק השקיפה נאמר בפרשת ביכורים, והסיקו שהוא טעות הדפוס. אבל כנ"ל מהרמב"ם, שהוידוי נאמר גם בביכורים ואדרבא דוקא כשיש ביכורים בלבד ולא מעשר שני בלבד.

10. ע"פ דברי הפרישה או"ח קכ"ח, כא.

11. ראה פרש"י עה"פ, משנה מעשר שני פ"ה מט"ו. ספרי שג.

12. רש"י שם.

מעשר! והו"ל לסתום, או לומר "עשה אתה עמנו כמו שהבטחתנו, ותסכים לברכתינו!" ואדרבא, הרי נפסק להלכה¹³ שאסור לכהנים להוסיף על נוסח הברכה הקבוע להם.

משא"כ כשנאמר (כריבי ישמעאל) ש"ואני אברכם" הכוונה שהכהנים בעצמם יתברכו, (כהסדר שנקבע בכלל ש"ואברכה מברכיך" שכל מי שמברך את עם ישראל מקבל בעצמו ברכה, שבכלל הזה אין פירוט הברכה), ושלוה התכוון ר' חסדא בנוסח הבקשה, אתי שפיר -

כשהכהנים ניגשים לבקש ברכה עבור עצמם, מוציאים בקשת ברכה בענין דומה (כנ"ל, "עשינו מה שגזרת... עשת אתה עמנו") אשר בו יש בקשת ברכות מפורטות, ומזכירים את לשון הפסוק הזה!

ועתה שיש סברא קצת לומר הפוך, יש לבאר למה בכל זאת רש"י נקט דוקא כנ"ל שכאן הפירוש ב"ואני אברכם" הוא להסכים לברכת הכהנים, כדעת ר"ע, והבקשה השקיפה הוא עבור עם ישראל ולא עבור הכהנים בעצמם.

ד.

והנה כל הנושא מבואר היטב, ע"פ ביאור הרבי במכתב אשר רשם ברשימותיו (חוברת נח¹⁴).

שם מתייחס הרבי לשאלה שנשאלה אליו, ותוכן השאלה, למה אין בבקשת הכהנים (השקיפה וכו') משום ל'בל תוסיף' (כפי שהזכרנו לעיל שאסור להם להוסיף פסוקים אחרים על ברכה הקבוע להם)?

ומביא הרבי מרש"י על הרי"ף ושו"ע אדה"ו שהבקשה נאמרת אחרי שפושטים ידיהם ומחזירים את פניהם, שאז כבר אין בה משום תוספת. וכותב שלולא דמסתפינא הוה אמינא דלא קשיא בכלל, מפני שהוא בגדר תפלה ובקשה ולא ברכה.

ובהמשך, דן הרבי ישירות לנושא דידן, בתגובה להערת הכותב שרצה לדייק שמפאת קושיא זו (בל תוסיף) כתב רש"י "מה שהבטחתנו, שתסכים על ידינו", היינו שכוונת רש"י להדגיש שאין זה הוספת ברכה אלא רק הסכמה לברכתם. ואומר הרבי שלפי הנ"ל (המובא מרש"י על הרי"ף שתירץ את הקושיא באופן אחר) אין זה נכון.

13. ראש השנה, דף כח, ב. וראה לקמן.

14. תאריך יג תשרי, ריגא. הנעמן הוא ישראל אולמן.

וכותב הרבי שנראה פשוט כוונת רש"י, שבא לפרש "מה שהבטחתנו" - מהי הבטחה זו. דלכאורה אינו מובן, הרי "השקיפה" נאמר כהבטחה לכל ישראל ולא דוקא לכהנים?

וביאר הרבי, שלכן פירש רש"י "שהבטחתנו" - היינו שתסכים על דינו. שלזה יש הבטחה, "ואני אברכם". ואח"כ מוסיפים הכהנים ומבקשים "השקיפה" (לא בתור תוספת לברכתם אלא כתפלה, כנ"ל).

היינו שחידש הרבי ע"פ רש"י, אשר בהתפלה יש שני חלקים! "מה שהבטחתנו", שתסכים על ברכתנו, ואח"כ ולא בהמשך אליו, הבקשה "השקיפה".

אבל, ממשיך הרבי, פרש"י זה הוא רק לדעת ר"ע בחולין, שלדעתו "ואני אברכם" היא הסכמה לברכתם ואכן יש הבטחה לזה. משא"כ לדעת ר"י, שאין הבטחה להסכים לברכתם, הנה פירוש התפלה הוא שונה לגמרי, והוא שמבקשים עשה אתה עמנו כמו שהבטחתנו בכלל, "השקיפה", וע"ד הבקשה דוידוי מעשר, כדאיאת במשנה במעשר שני, הספרי ורש"י, (כפי שהזכרנו לעיל).

יוצא מחידושו של הרבי:

(א) יש שני אופנים להבין את התפלה, אם זה ענין אחד או שני ענינים.

(ב) הפירוש של "כמו שהבטחתנו" שהיינו "ואני אברכם" הוא לדעת ר' עקיבא בלבד. ואילו לר"י בכלל לא קשור ל"ואני אברכם". ולא כפי שכתבנו עד כה.

(ג) יוצא שרבי ישמאעל, שחולק ואומר ש"ואני אברכם" קאי על הכהנים, אינו חולק לגבי תפלה זו לומר שגם בקשת השקיפה קאי על הכהנים, אלא גם הוא מסכים שמוסב על כל ישראל ("אין מקרא יוצא מידי פשוטו"). ואין בבקשה זו שום שייכות לכהנים דוקא.

ועל פי הביאור הזה של הרבי סרה השאלה על רש"י דלעיל, ששאלנו למה להוסיף עוד "השקיפה" ולא רק לבקש להסכים לברכה הראשונה? ועתה מובן שאין זה עצמה תוכן הברכה שמבקשים שהקב"ה יסכים לו, אלא שאחרי שסיימו עם ברכתם מוסיפים עוד בקשה.

ובסוף מוסיף הרבי בסוגריים אשר מצינו שריב"ל (בסוטה לח, ב) קאי דוקא אליבא דר"ע.

לכאורה יש לבאר בזה הכוונה, שבא לבאר למה סוף סוף נקט רש"י כר"ע, ולזה ביאר שמצינו בעוד מקום ריב"ל אליבא דר"ע דוקא.

שבזה מתורצת גם השאלה ששאלנו לעיל, שעדיין קיימת -

הרי לפי כל זה, עדיין תינח לר"י, אשר אמנם אין זה בקשה לכהנים דוקא, כמו שביארנו בהתחלה, אבל עדיין מסתדר דהרי זה ענין כללי שכמו שבשעת וידוי מעשר אחרי שעשו מה שצריך מבקשים "השקיפה", דהרי מובטח "אם בחוקותי תלכו", כמו"כ אחרי ברכת כהנים אותו דבר.

אבל לר"ע וכפי שפירש רש"י, אין הטעם להזכרת הפסוק השקיפה מחמת הדמיון של "עשינו". עשה אתה", ע"ד המשנה וכו'. אלא שהיא פסוק שנאמר בכלל, ובלי קשר מיוחד, וקצת קשה למה מזכירים אותו¹⁵. וא"כ עדיין יש למצוא טעם לרש"י לנקוט כר"ע דוקא, אם יש איזה קושי בדבריו?

וזה מבואר ע"פ דיוקו של הרבי שמצינו ריב"ל אליבא דר"ע דוקא.

ה.

והנה, מחידושו של הרבי יוצא שגם לר"ע וגם לר"י הבקשה "השקיפה" אינה לכהנים עצמם אלא לכל ישראל. ודלא כמו שכתבנו בהתחלה (שכך היה לכאורה הנראה בפשטות) אשר לרבי ישמעאל בקשת "השקיפה" היא לכהנים עצמם.

ויש אולי להוסיף תוספת ביאור בהצריכותא לזה, ובהקדם:

בסיום מסכת מעשר שני¹⁶ נידון בדין כהן ולוי בוידוי מעשר, בנוגע ללשון הבקשה "השקיפה". . . וברך. . . ואת האדמה אשר נתת לנו" -

" ואת האדמה אשר נתת לנו, בטל ובמטר ובולדות בהמה. כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש, כדי שתתן טעם בפרות. מכאן אמרו, ישראל ומזמרים מתודים, אבל

15. מאידך יש לומר להחזיק דוקא את פירוש הבקשה כדעת ר"ע:

הענין ד"עשינו מה שגזרת עלינו עשה אתה עמנו", שיש כאן ובידוי מעשר, הוא הרי שההוא שמבקש אומר שאני קיימתי את המוטל עלי, עשה גם אתה איתי (עמנו), מה שהבטחת לנו. ובנדו"ד כמו ר"ע ש"עשינו ברכת כהנים, עתה תסכים לברכתינו". משא"כ לר"י שמבקשים שעשינו ברכת כהנים, "אף אתה תעשה משהו לאחרים" - שיברך את העם בברכת "השקיפה", הרי כבר אין דמיון בין הבקשות, וגם אינו מובן הלשון "עשה אתה עמנו". לאידך יש לדייק בלשון רש"י (דברים כו, טו) לגבי הוידוי, "עשה אתה מה שעליך לעשות", ולא כתב עשה אתה עמנו. היינו שאין זה בכלל הענין לעשות אתנו, אלא לעשות הדרוש ממך. אבל בפועל לשון הבקשה דברכת כהנים הוא "עשה אתה עמנו".

16. פרק ה' משנה יד.

לא גרים ולא עבדים משחררים, שאין להם חלק בארץ. רבי מאיר אומר, אף לא כהנים ולוים, שלא נטלו חלק בארץ. רבי יוסי אומר, יש להם ערי מגרש.

היינו שלדעת ר"מ אין הם אומרים וידוי מעשר בכלל, מפני שאין להם נחלה כשאר עם ישראל, ור' יוסי אומר ש(הן אמת שאין להם נחלה אבל¹⁷) ערי מגרש יש להם, ובמילא אפשר להם לומר "ואת האדמה אשר נתת לנו".

ועל פי זה, בנדון של ברכת כהנים, היות ואין לכהנים חלק ונחלה בארץ, ועד שיש דיעה כנ"ל שאין להם לומר הפסוק "השקיפה" בידוי מעשר, הרי אי אפשר לומר שיבקשו כהנים עבור עצמן, בקשה על "האדמה אשר נתת לנו"!

ולמרות שיש להם ערי מגרש, כדברי ר' יוסי, הרי זה נוגע רק לגבי וידוי מעשר, וכלשון הרע"ב שם: "ויכולים להתודות על המעשרות שמביאין ממגרש הערים שלהן", היינו במקרה שגרים בערי מגרש ויש להם יבול. משא"כ כשניגשים לבקש ברכה לעצמם הרי מעיקר הענין אין להם אדמה.

ואם כן, נמצא עוד יותר מוכרח שמבקשים לא על עצמם אלא על עם ישראל¹⁸.

והנה דיוק זה אולי יש למצוא גם בזה שהפוסקים (הרמב"ם¹⁹, הטור המחבר ואדמו"ר הזקן (בשולחן²⁰) הביאו את לשון הפסוק בלי סיומו אלא כתבו²¹ "עשינו מה שגזרת עלינו עשה אתה מה שהבטחתנו השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל": שיש לומר שזה מטעם הנ"ל, דלא ראוי שכהנים שאין להם חלק ונחלה יבקשו להאדמה אשר נתת לנו.

ולאידך יש לומר, שהיות שהיום אין שום נחלה בארץ, מתאים להשמיט הנ"ל גם בלי קשר לכהנים²². ומה גם אשר אדמו"ר הזקן בסידורו כן מביא את הסוף, וכן מדייקים²³ בנוסח הטור שסיים וכו' אשר כיוון לסוף הפסוק.

17. הדיוק הזה מלשון פס"ד הרמב"ם, הל' מעשר שני "פי"א הי"ז - "כהנים ולוים מתודים שאף על פי שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש".

18. ויומתק עפ"י שר"מ ור"י היו מתלמידי ר"ע (ראה סדר הדורות בערכיהם), וא"כ גם לפי ההו"א שלנו ודאי לא פירשו שבקשת השקיפה קאי עם הכהנים.

19. פרק יד הי"ב.

20. או"ח סימן קכח סכ"ד. ובסידור כבר כתב את הפסוק המלאה, יחד עם סופו.

21. לשון אדה"ז, ודומה לו השאר, לבד מהטור שמסיים "את ישראל כו".

22. ראה פרישה על הטור הנ"ל.

23. עולת תמיד, ס"ק לא.

.1

לסיום הענין, יש להעיר בנוגע בפשוטו של מקרא, בפירוש רש"י על הפסוק ואני אברכם, ששם מביא גם פירוש ר"י וגם פי' ר"ע:

ואני אברכם. לישראל, ואסכים עם הכהנים; דבר אחר, ואני אברכם – לכהנים.

והרי ידוע הכלל²⁴, שכרש"י מביא יותר מפירוש אחד, הענין הוא שניהם קיימים בפשוטו של מקרא, אלא שיש צורך בכל אחד, היינו שיש קושי בכל אחד שאין בהשני. אלא שמסדר הדברים יש גם ללמוד, שהקדמת אחד לשני מראה על עדיפותו, (לבד אם מקדים במילים המשוות כגון "פליגי בה" וכדומה, שכאן אינם).

וכן יש לומר בנדו"ד, וכפי שכתב הגו"א על דרך הזה:

"דבר אחר וכו'. והוצרך לפירוש זה לומר "ואני אברכם" לכהנים', . משום דלא הוי למכתב רק 'ואברכם', ולמה כתב "ואני אברכם", אלא שרצה לומר כי הכהנים מברכים לישראל, ואני אברך בעצמי לכהנים. ומכל מקום פירוש הראשון לפי פשוטו:

וכפי שהאריכו בכיוון הזה כמה מפרשני המקרא, ביניהם החזקוני והרא"ם, ראה בדבריהם²⁵.

ולסיים, בדברי הרבי בשיחת ש"פ קורח תשי"ד (בסופו):

"ב"אני אברכם" ישנם שני פירושים: א) לכהנים. ב) לישראל. וע"פ הנ"ל: "אברכם" לכהנים - שבנפשו, דהיינו ברכה ברוחניות, שתהי' לו חיות ועריבות בלימוד התורה וקיום המצוות, וברכה לישראל - שהו"ע "בכל דרכיך", ובגשמיות ובכל המצטרך".



24. ראה ספר 'כללי רש"י' פרק "כפטיש יפוצץ סלע", עמוד 87 ואילך.

25. ובעל הטורים חיזק הפירוש הראשון - "אני אברכם בגימ' אסכימה עלי ידיכם", ולאידך הברטנורא חיזק את פירוש השני - "קשה מאי ד"א, י"ל דלפי פי' ראשון לא אצטריך קרא זה דדוחק הוא מעט לומ' שאין הקב"ה מברך את ישראל עד שיברכום הכהנים לכך תי' ד"א". וכנ"ל בפנים שיש קושי בכל אחד מהפירושים, ולכן מביא שניהם.

שהחיינו למשך כל ימי חנוכה

הנ"ל

בתחילת שיחה קדושה של יום ז' דחנוכה תשל"ח (לקוטי שיחות חלק כ' עמוד 480):

"נאך' דעם מאכען די ברכה און אנצינדען די חנוכה ליכט, יעדן טאג פון חנוכה,

[אנהויבנדיק פון דעם ערשטן טאג, וואס דעמאלט מאכט מען אויך ברכת "שהחיינו",

ד.ה. אז מען לויבט דעם אויבערשטען וואס ער האט אונז געגעבען די מעגליכקייט צו

מקיים זיין די טייערע מצוה,

און די ברכה גייט אויף דעם מקיים זיין די מצוה יעדן טאג פון די אכט טעג,

הערה 3: שכאו"א מהם מחוייב בברכת שהחיינו (שלכן אם לא בירך בליל א' מברכה

בשאר הלילות - טוש"ע או"ח רסתרע"ו).

און במיוחד אויף (די אכט נרות פון) דעם אכטן טאג, וואס דעמאלט איז דער אפשוט

פון ימי חנוכה...".

ויש לבאר:

מהי הבנת הענין שברכת שהחיינו הולך על קיום המצווה כל יום מהשמנה ימים.

ובפרט מה הכוונה בהוכחה שמביא בהערה 3 מדין השוכח לברך בליל הראשונה,

שמברך בהלילה שנוכר.

1. תרגום חפשי:

אחרי אמירת הברכה והדלקת נרות חנוכה, כל יום מימי חנוכה [מתחיל מיום הראשון, שאז אומרים גם ברכת "שהחיינו", ז.א. שמודים להקב"ה שנתן לנו היכולת לקיים המצוה היקר הזאת, והברכה הזאת הולך גם על קיום המצוה בכל יום משמונת ימי החג. ובמיוחד על שמונה נרות של יום השמיני שאז הוא הסיום של החג.

ובפרטיות יותר:

הרי טעם ברכת שהחיינו על מצוות הבאות מזמן לזמן הוא מצד החידוש שבדבר, וכמש"כ אדמו"ר הזקן בשולחנו (או"ח סתרמ"א ס"א) "על השמחה שיש לאדם מן המצוה", וא"כ בפשטות יש לברך שהחיינו בפעם הראשונה שבו מקיים את המצוה. וא"כ מניין לנו שברכת שהחיינו של ליל א' דחנוכה נמשכת על כל השמונה ימים ואינה רק על פעם הראשונה?

וההוכחה שמביא הרבי בהערה - שאם לא בירך בליל הראשון מברך בלילה שאז נזכר, באמת הא גופא צריך ביאור למה אכן מברכים אם אין זו הפעם הראשונה, וכבר אין לכאורה השמחה של דבר חידוש?

ובאור הדברים אולי יש לומר, בהקדם אשר בלקוטי שיחות חלק ל"ז שיחת ימים אחרונים של פסח (עמוד 14 ואילך) מחדש הרבי שני אופנים בגדר ברכת שהחיינו של מועדים:

"יש להסתפק בגדר ברכת הזמן על המועדים, דיש לבארה בשני אופנים:

א) החיוב הוא כמו ברכת שהחיינו על מצוות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר, וכן בעניינינו, שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה.

ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד, דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד (היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד).

ומזה לומד הרבי:

לאופן הא' שברכת שהחיינו על המועדים היא מצד החידוש בהגעת זמן מיוחד זה, הרי זמן החיוב של ברכה זו הוא בליל הראשון של חג, בעת הגעת החג (וזהי כוונת הברכה, על הגעת זמן המועד). אלא שאם לא בירכה אז, משלימה כל שבעת ימי החג.

משא"כ לאפן הב', הרי הברכה חלה על כל רגע ורגע של זמן המועד, היינו שכל רגע ורגע של המועד חייב בברכה זו, אלא שהברכה שבליל הראשון פוטרת כל החג כולו. ולפ"ז גם כשמברכים בשאר ימי החג אין הפירוש שבירך בזמן דתשלומין, אלא כל המועד הוא זמנה".

ולמסקנא שם, אופן השני הוא העיקר, וכדמוכח מדברי הרמב"ם ועוד.

ואולי יש לומר, אשר גם בנוגע לברכת שהחיינו דמצוות, כשמדובר במצוה שמקיימים לתקופה ממושכת, יש ענין דומה, שבעצם כל תקופת קיום המצוה יש ענין של "שהחיינו", ורק שנפטרה בפעם הראשונה.

דהנה החידוש שבהמצווה אינה (רק) מצד היותה פעם הראשונה שמקיימים אותה השנה, אשר א"כ רק פעם הראשונה הוא באמת חידוש, אלא שעשיית מצוה הבאה מזמן לזמן הוא בעצם חידוש - שהרי זה דבר שבכל שאר ימות השנה אין עושים אותו! ואם מקיימים אותה מצוה, שחידוש בעצם יש בה, אפילו כמה פעמים, הרי עדיין חיוב שהחיינו יש בה.

ובנוגע לחנוכה: בהגיע החג אין ברכת שהחיינו שבליל הראשון חלה רק על הגיע המצוה בפעם הראשונה, אלא שכנ"ל כמו שאומרים לגבי מועד אשר "כל רגע ורגע של המועד חייב בברכה זו, אלא שהברכה שבליל הראשון פוטרת כל החג כולו, ולפ"ז גם כשמברכים בשאר ימי החג אין הפירוש שבירך בזמן דתשלומין, אלא כל המועד הוא זמנה", כמו"כ בחנוכה כל פעם ופעם שהוא מקיים המצוה חידוש הוא, וחייב הוא בשהחיינו, ורק שפעם הראשונה פוטרת את כולם.

ועפ"ז גם מבואר הענין המובא בהערה, שאם שכח בליל הראשון מברך בלילה שאז נזכר - דלמרות שאז כבר אין חידוש של פעם הראשונה, עדיין יש החידוש שיש בו בעצם, לגבי כל השנה. ועדיין חייב בשהחיינו, שלא נפטרה עדיין מברכת ליל ראשון. ונמצא מובן עצם הענין, ומזה גם הוכחה, לענין הנאמר בפנים השיחה.

מהנאמר לעיל יש להבין גם עוד ענין, והוא מנהגינו אשר בהנחת תפילין בפעם הראשונה אין מברכים שהחיינו (שאינן זה רק מפני שרוב בני-מצוה מניחים כבר לפני זמן החיוב, בתור חינוך, ובמילא בהגיע יום הבר מצוה שאז כן מחוייבים במצות תפילין כבר אינו חידוש, דעדיין יש הרבה בני-מצוה שאינם מניחים לפני, וגם נוגע למבצע תפילין כשלפעמים נפגשים עם מי שמיימו לא הניח תפילין ובאמת שמחה גדולה היא לו!).

דע"פ המבואר לעיל, אין החידוש והשמחה בקיום מצוה הבאה מזמן לזמן מפני היותה משהו חדש ביחס ליום שלפני דוקא, אלא מפני חדש בעצם, ביחס לכל שאר הזמנים. ובנוגע למצות תפילין, הרי גם המניחו בפעם הראשונה הוא עכשיו קיים מצוה שהוא אמור לקיים כל יום משך כל ימי חייו.



הערות בהלכות תפילין

הנ"ל

א. טעם לחשש בבדיקת תפילין

הדין לגבי קניית תפילין נפסק (שולחן ערוך סימן לט) ש(על כל פנים לכתחילה!) אין קונים אלא ממי שנאמן כבקי באופן כתיבתו ("בקי בחסירות ויתרות").

מקור הדין הוא ברייתא במנחות פרק התכלת (דף מב ע"ב):

ת"ר תכלת אין לה בדיקה ואין נקחית אלא מן המומחה. תפילין יש להם בדיקה ואין נקחין אלא מן המומחה.

היינו שתכלת אין שום דרך לבדוק על אמיתתם, ובמילא חייבים לקנות מהבקי ונאמן במלאכתם, ואילו תפילין, למרות שכן שאפשר לבדוק אותם לאמיתתם, עדיין יש לקנות רק מהמומחה.

ובהטעם לזה נחלקו המפרשים, רש"י פירש שמה שאפשר לבדוק הוא רק כתיבתו עם כל ה"חסירות ויתרות", אבל עוד ענין שצריך הוא עיבודן לשמן, ובוה אי אפשר לסמוך אלא על מומחה.

והתוס' פירשו שבנוגע עיבודן כן יש לסמוך ש"הכל בקיאים בזה", ואלא שהחשש הוא שלמרות שאפשר לבדוק את הכתב לחסירות ויתרות, "אפילו הכי אין נקחין דגנאי לסותרן" - לפתוח את התפילין.

גם הרא"ש (הלכות קטנות תפילין סל"א) כתב עד"ז, דאין חשש לעיבוד שהכל בקיאים בזה, ו"הא דאין תפילין נקחין אלא מן המומחה היינו הבקי בחסירות ויתרות, דחיישינן שמא יתעצל בבדיקתן דטורח הוא לו להסיר התפירה ולחזור ולתופרן".

הנראה לכאורה בפשטות, ששניהם (תוספות והרא"ש) אומרים אותו דין, שאין

1. נראה שלדעת הרמב"ם מותר ואפילו לכתחילה, עיי"ש ובמפרשים.

נקחין אלא מן המומחה ולמרות שאפשר לבדוק, חוששים שלא יבדקם. ורק מפני טעם קצת שונה, דתוס' כתבו טעם מפני שגנאי הוא לתפילין, ואילו הרא"ש אומר דטורח הוא להאדם הבודק, ושמא יתעצל.

והנה בדין הזה כפי שמובא בפוסקים, לכאורה יש לתמוה:

הדין מובא כפסקו של התוס' והרא"ש (ולא כרש"י), דאין נקחין אלא מן המומחה שבקי בחסירות ויתרות.

והנה בב"ח (טור סימן לט ס"ח ד"ה שבקי בחסירות ויתרות) כתב אשר יסוד הפסק הוא "על פי פירוש התוספות והרא"ש דאע"פ שיש להם בדיקה בחסירות ויתרות, אפילו הכי אינן נקחין שלא מן המומחה דחיישינן דשמא הלוקח יתעצל בבדיקתן דטורח הוא לו להסיר התפירה ולחזור ולתופרן."

וכן הבית יוסף (ד"ה אין נקחין אלא מן המומחה) כתב בסגנון ממש דומה "ותוספות והרא"ש . . . פירשו . . . הא דאין תפילין נקחין אלא מן המומחה . . . דחיישינן שמא יתעצל בבדיקתן וטורח הוא לו להסיר התפירה ולחזור לתופרן."

ותמוה - דשניהם כמעט מעתיקים ממש את לשונו וטעמו של הרא"ש, אך בציונם את מקור הדברים מזכירים את תוס' גם, למרות שבפשטות אין הוא אומר את זה כלל! דלתוס' הטעם הוא "שגנאי לסותרן"!

ועל דרך זה יש לדייק בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (סימן לט ס"ח) שכותב "אין לוקחין תפילין אלא מן המומחה . . . אע"פ שהוא רוצה לבדקן לפי שיש לחוש שמא יתעצל בבדיקתן מפני שטורח הוא לו להסיר להסיר התפילין ולחזור לתופרן". וציין לתוספות והרא"ש (וראה לקמן דרך לפרש באדה"ז בדוחק עכ"פ).

ועוד יותר תמוה, אשר שיטה מקובצת על אתר ביאר (בשם הר"פ) את החשש כמו טעמו של הרא"ש - שמא יתעצל דטורח הוא.

ולכאורה עפכ"ז בעל כרחינו היינו צריכים לומר, דתוס' בכתבו "דגנאי לסותרן" כוונתו היה לענין הזה שכתב הרא"ש - "שמא יתעצל", ולא כפי שניתן להבין בפשטות, שיש גנאי בפתירת התפילין עצמה. או באופן אחר היה אפשר לומר, שהגירסה שלנו בתוס' משובש וצ"ל "טורח לסותרן".

אך נראה שבאמת אין לומר כך, וזאת מפני דמצינו תוס' במסכת עירובין (דף צו, ב) ששם מדובר באותו נושא, וכתב במפורש את שני הטעמים, ומחלק ביניהם, וזה לשון התוס':

דאין ניקחין אלא מן המומחה שלא יצטרך לקרוע כל התפר ולבודקן, (1) ואיכא בזיון תפילין, (2) ואיכא נמי למיחש שמא יתעצל לטרוח לבודקן ויסמוך להניחן בלא בדיקה לצורך שעה.

הרי שתוס' בעצמו מביא הטעם של גנאי במילים מפורשות - "ואיכא בזיון² לתפילין", ומחלק בינו ובין הטעם דשמא יתעצל.

וא"כ אי אפשר לומר שבמס' במנחות בכתבו "גנאי" התכוון ל"שמא יתעצל", וגם אין לומר שהגירסה שם משובשת.

ואולי בעוד דרך בעל כרחינו אפשר לומר, שצריך לפרש שהב"ח והב"י בציונם לתוספות התכוונו (גם) לדברי תוס' בעירובין - דהרי הטעם שנזכר בתוס' במנחות אינו נמצא בכלל בביאורם.

ובשו"ע אדה"ז אולי יותר קל לומר כך, שהרי לא ציין אלא ל"תוס' ורא"ש", ולא פירט איזה תוס' (ורק בציונים של ההוצאה החדשה כתבו תוס' במנחות, ואם כנים דברים הנ"ל צריך לשנותו). אבל גם זה דוחק ואכתי צריך ביאור.

יש עוד להעיר אשר מג"א (שו"ע שם) כותב טעם חדש - "דחיישינן שישכח לבדקן". ופירושו לכא' היינו שאכן הוא קיבל על עצמו לבדוק, ואינו מתעצל, ובעצם לא היתה בעיה אלא שחוששין שישכח.

והרי הטעם הזה 'שישכח' אינו נזכר לא בהרא"ש ולא בתוס', לא במנחות ולא בעירובין. אלא שלכאורה צריך לומר שהמג"א יסודו בדבריהם, וכוונתו הוא שמפני שטורח הוא, לכן ישכח, ודלא כמו דבר קל שיעשהו בודאי.

ב. תפילין במרחץ חדש

במסכת שבת (דף י' סוף עמוד א') דנה הגמ' בחילוק בין בית הכסא לבית המרחץ לענין תפלה, שר' אדא בר אדא פסק שמתפלל אדם תפלתו בבית המרחץ, ומעמידה

2. יש לעיין ע"פ זה האם יש בפועל שום חשש בבדיקת התפילין לבזיונם, והרי ידוע ומפורסם הוראת ועידוד הרבי לבדיקת התפילין (וגם הנהגתו הק' שבידק באופן תדיר ממש). וראיתי סברא (בס' אמרי כהן על מסכת עירובין) שבכלל יש לחלק בין בדיקת תפילין שהוחזקו בכשרות אשר פתיחתם הוא לצורך התפילין עצמם - באם ימצא שצריכים תיקון, לבין פתיחת ובדיקת תפילין שבכלל מספקא לי' על כשרותם, ובמילא איכא בזיון. אבל סברא זו דוחק הוא, ובפרט שהרי עיקר ענין הבדיקות שעידד הרבי היה בפירוש מפני חשש לפסולם, ראה שיחת כ' אב תשל"ד. ויותר נראה לומר אשר יש לחלק בין בדיקה מהירה על ידי עצמו במקרה שקונה מהאינו-מומחה וממהר ללבושם, שאז זה בדרך בזיון, לבין בדיקה מכובדת כשמוסרם לסופר.

הגמרא את דבריו בבית המרחץ חדש. ומקשה הגמרא מבעית רבינא "הזמינו לבית הכסא מהו?" - והרי לא איפשטא בעייתו. ומסיק הגמרא דשונה בית המרחץ מבית הכסא דביה"כ איכא זוהמא ומאיס טפי, ולכן מסתפק בו רבינא. משא"כ מרחץ שאין זוהמא ובמילא אין הזמנתו מועיל לאסור תפלה בו.

וכך מובא להלכה, שביה"כ משעת הזמנה כבר אסור ואילו בית המרחץ כל זמן שלא רחצו בו ואין שם אדם ערום מותר לעשות שם דברים שבקדושה.

והנה הדין הזה מובא ברמב"ם (הל' ק"ש פ"ג), טור ושולחן ערוך (סימן פד ס"ב), בהל' קריאת שמע אשר 'מרחץ חדש שלא רחצו בו מותר לקרות בו'.

ואילו בהלכות תפילין (רמב"ם הל' תפילין, טושו"ע סימן מה) מובא פרטי הדינים של בית המרחץ, אך לא מוזכר הדין של מרחץ חדש.

ולהעיר שגם דיני בית מרחץ לגבי תפילין נלמדים ומבוססים על הגמרא הזו, (כמפורש בב"י טור סימן מה ובציוני אדמו"ר הזקן), וגם כפי שנזכר (בט"ז סימן פד ומג"א ס"י מה), אשר עיקר הענין במרחץ הוא הזוהמא ומזה ההבדל בין בית המרחץ ובית הטבילה. והרי ענין זה של זוהמא יסודו הרי בגמרא זו.

ולכאורה נראה פשוט שהוא הדין לגבי תפילין, היינו שגם בתפילין צריך לחלק בין מרחץ ישן לחדש.

והיינו בפרטיות: במרחץ ישן, נפסק (רמב"ם, טושו"ע שם) אשר בחדר החיצון מותר אפילו להניח תפילין לכתחילה. בחדר האמצעי אסור להניח אבל לא צריך לחלוץ אותם. ואילו בחדר הפנימי צריך לחלצם.

ולכאורה נראה פשוט לומר, אשר במרחץ חדש, מותר אפילו באמצעי ואפילו בפנימי להניח לכתחילה, ואצ"ל שלא צריך לחלוץ.

אלא שיש לעיין למה באמת לא מובא הדין הזה במפורש לא בהפוסקים ולא במפרשיהם.

ואולי בכלל פשוט הוא, ולכן לא מוזכר הדין במפורש. אבל א"כ איזה סיבה יש להביאו דוקא בהלכות ק"ש? והלא בגמרא מדובר רק בענין תפלה ולא בק"ש ולא בתפילין. ואדרבא הל' תפילין באים לפני הלכות ק"ש? ועדיין צריך עיון.



לזכות

התלמידים השלוחים

הת' שלמה הלוי שי' ארנאוו

הת' שמואל שי' גורארי'

הת' יצחק שי' דובאוו

הת' יוחנן שי' טווערסקי

הת' יהושע שמעי' שי' פייגלשטאק

הת' שלום דובער שי' קאהן

הת' אברהם מרדכי שי' קיי

הת' שלום דובער הכהן שי' ריבקין

הת' אברהם שי' רייניץ

•

להצלחה רבה במילוי שליחותם

ושיזכו לקבל פני משיח צדקנו בקרוב ממש

לזכות

מרכז חב"ד ליובאוויטש

תל אביב

וכל שלוחי הרבי

בעיר תל אביב-יפו

קובץ זה מוקדש לזכות
תלמידי הישיבה, אברכי הכולל והבוגרים
השליח הראשי לת"א יפו ורב מרכז העיר
הרב יוסף שמואל גערליצקי
ראש הישיבה
הרב מאיר אריה שמערלינג
המשפיע
הרב נחום קפלן
מגידי השיעור
הרב שאול רייצעס
הרב דב טברדוביץ
מנהל הישיבה
הרב לוי יצחק זולף
וכל צוות הישיבה
ובני משפחותיהם שיחיו

•

להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם
ולחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

לעלוי נשמת
ר' אליהו (אלי) כהן ע"ה
נפטר י' אדר ה'תשס"ו

•

הוקדש ע"י
אשתו בניו ונכדיו שיחיו

לעילוי נשמת
עדנה גיטה בת רות ע"ה

• • •

לזכות

רות בת שרה
לילך בת רבקה
אריה בן ציביה
אסף בן קלרה
יונתן בן סיגל
לרפואה שלימה וקרובה

• • •

לזכות משפחת ליבן

לעילוי נשמות

הרה"ג הרה"ח התמים
ר' ישראל יצחק בן הרה"ח ר' יעקב ע"ה
פרידמאן

ראש ישיבת אהלי תורה - אהלי מנחם
במשך יובל שנים העמיד תלמידים הרבה,
חסיד ומקושר פנימי לב"ק ארמו"ר זי"ע
נפטר ז' ניסן תש"פ
ת.נ.צ.ב.ה.