"כתלנו" – ט"ו

כהונה בח"ן

ישיבת הכתל, ירושלים

כתלנו – ט"ו

יוצא לאור

בסיועם המבורך

של בוגרי הישיבה והכולל בארץ ובתפוצות.

העורך: יעקב פרידמן

סדר ועימוד: "מאורי אור" 02-812462

Printed in Israel

כתלנו

כהונה בח"ן

דברי תורה מבית המדרש של ישיבת הכותל
לכבוד
יובל השישים
של מורנו הרב ר' יעקב הכהן כ"ץ

ט"ן

☆

סיון תשנ"ד

מרכז ישיבות בני־עקיבא
ישיבת הכותל מרכז תורני וואהל
ירושלים העתיקה ת"ו

תיטב לפניך דמעת עין — הרב חיים בן־ציון

שורות אלו נכתבו בשנת תש״ט על ידי אחד מרבני ירושלים.

רגשות וזכרונות מהכתל המערבי אשר הוד קדומים נסוך עליו. וכל לב אשר קרב לסלעיו נשבר ונפתח, מהקדש השורה עליהם. נתעלו דוממים אלו מעל כל דומם אשר בשדה. אבנים לבשו צורות והביעו הוויות כצורות בני אדם אשר אומרות הרבה. ולקרא בם אפשר מגילות מגילות.

אֲהָה אֱלוֹקִים !
זָכַרְתִּי אֶת הָאֲבָנִים
אֲשֶׁר בְּאוֹרֶךְ חֲבוּקוֹת
וְהָיָה כַּאֲשֶׁר חִבַּקְתִּים
זְכַרְתִּיךְ מִמַּעֲמַקִּים
וְהָיָה לִבִּי לְרֶגַע-קֹדֶשׁ קָדָשִׁים
וּדְרַשְׁתִּיךְ בְּתַחֲנוּנִים
וְהָיוּ הַדְּמָעוֹת לְשׁוֹנִי
כַּאֲשֶׁר נִלְאָה נִיבִי
לְסַפֵּר לְפָנֶיךְ יְגוֹנִי
וְנָס כְּאֵבִי.

בְּזָכְרִי הֲדַר כְּבוֹדֵךְ סְבִיבִי
וְלֹא יָדַעְתִּי עוֹד אֶת עַצְמִי
בְּזָכְרִי גָּלוּת שְׁכִינָתֵךְ וְגָלוּת עַמִּי
חָשַׁבְתִּי, פֹּה אֶגְוַע מִבֶּכִי.
וָתִקּוֹד נַפְשִׁי מִזַּעְמִי
אֵיכָה אָשׁוּב לְאָהֳלִי
לַעֲרוֹךְ שֻׁלְחָנִי וְלַעֲלוֹת עַל יְצוּעִי
וּמִקְדָּשׁ מֶלֶךְ עִיר מְלוּכָה
לְזָרִים וְזֵדִים עִיר מְנוּחָה.
אִם לְתַנִּים הָיוּ מְעוֹנוֹת
בֵּין עִיֵּי חֳרָבוֹת
גָּדוֹל מִנְּשׂוֹא הָיָה בִּשֶׁת הָעֲוֹנוֹת
אַךְ שִׁבְעָתַיִם הַכְּאֵב וּבְכִי הַדּוֹרוֹת
אִם שָׁם מִשְׁכַּן־לִקֶדֶר וּנְבָיוֹת.

אוֹי אֱלוֹקַי !
בְּאֵין דְּבִירֵךְ
מִשְׁכַּן כְּבוֹדֵךְ
הָכֵן לִבִּי — יְהִי מִקְדָּשֵׁךְ.
וּבְאֵין מִזְבַּחֵךְ מְיֻסָּד
הָכֵן עַצְמִי — וְאֶהְיֶה לְךָ מוֹקֵד
תִּיטַב לְפָנֶיךְ דִּמְעַת עַיִן
כְּאֶשְׁכּוֹל יַיִן, בְּכוּרִים עַל מִזְבַּחֵךְ
חֵי נַפְשִׁי כִּי כָּל חֶלְבִּי וְדָמִי
נִשְׁפַּךְ בְּדִמְעָתִי

וְלֹא בָּכִיתִי עוֹד
כִּי יָבֵשׁ עֵין־הָעַיִן

לִכְבוֹד מוֹרֵנוּ הָרַב יַעֲקֹב כַּ״ץ שליט״א
בְּהַגִּיעוֹ לְיוֹם הֻלַּדְתּוֹ,

יָמִים עַל יְמֵי מֶלֶךְ תּוֹסִיף,

אֲשֶׁר מֵאִיר וּמַקְרִין בְּאוֹר תּוֹרָתוֹ,
וּבְרִגְשֵׁי תְּפִלּוֹתָיו וּדְבֵקוּתוֹ,
לְכָל הַקְּרֵבִים אֵלָיו.

יְהִי רָצוֹן, שֶׁיִּתְבָּרֵךְ בִּבְרֻכַּת הַשָּׁנִים,
בִּבְרִיוּת גּוּפָא וּנְהוֹרָא מַעֲלְיָא לאוי״ט.

וְעוֹד תּוֹסֶפֶת בְּאַקְדָּמוֹת מִילִין,
בְּמַר יְגֵרֵף טָרְשִׁים,
לְהוֹצִיא מְמַעֲמַקִּים מַיִם זַכִּים,
לְרַוּוֹת צְמָאוֹן שׁוֹמְעָיו,
וְסִבִּיבָתוֹ מוֹר עוֹבֵר,
וְשִׂפְתֵי שׁוֹמְעָיו נוֹטְפוֹת מוֹר.

יִתֵּן ה׳,
שֶׁיִּמְשֹׁךְ עַל כִּסְאוֹ עֲדֵי הַגִּיעַ הַזְּמַן,
שֶׁיַּכְפִּיל אַרְבָּעָה, יִסְחַב אֲבָנִים, וְיָחֵף יֵלֵךְ.

שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דַּעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ

אָמֵן כֵּן יְהִי רָצוֹן.

שר־הששים

ושנית שבו לבית המדרש, תלמידים שגדלו, והם עצמם היום, רבנים ורמ"ם, ראשי כוללים, מחנכים ומורים, מוסמכי דיינות ויושבי על־מדין, חוקרים ורופאים, מדינאים ומשפטנים – כולם נתקבצו לאכסניא אחת שבה עסקו בתורה תוך כדי עיצוב אישיותם. נתקבצו ובאו לכבוד רבם הכהן שתורה בקשו ולמדו מפיהו; ובפיהם ובלבבם ברכה ואיחולים בהגיעו למחצית הדרך: יהיה נא פי שניים בשנותיו וברוחו.

הרב שלום אופן – רב צבאי. **הרב אברהם אטינגר** – ר"מ, מכון־מאיר. **הרב יוסף איתן** – רב, פסגת זאב. **הרב יוסף אנסבכר** – ר"מ בישיבת הכותל. **ר' זאב חנוך ארליך** – עופרה; הוראה וחקר השומרון. **מיכאל ביטון** – ישיבת הכותל. **הרב מרדכי א. בראלי** – נר"נ כולל פסגות; ר"מ בישיבת חורב. **הרב דעואל בסוק** – ר"מ, במכינה ביתיר. **ר' ראובן גורביץ** – ר"מ, יב"ע בית שמואל, חדרה. **הרב איתן גילקרוב** – ראש כולל בת עין. **הרב איתן דיקן** – רב בבית וגן; ישיבת הכתל. **הרב שמואל דרליך** – רב צבאי. **הרב אהרן דרשביץ** – ראש מחלקת דיינות, מכון אריאל. **ר' חיים הירש** – רואה חשבון. **הרב שמואל הרשלר** – רב ומחנך; בשליחות ביוהנסבורג. **הרב ברוך וידר** – מרכז הכולל, ישיבת הכתל. **הרב שמואל וינברג** – הישיבה לצעירים; קרית־חנוך מבשרת. **הרב צוריאל ויינר** – ר"מ, ישיבת שילה. **הרב יעקב ורהפטיג** – ראש מחלקת הרבנות, מכון אריאל. **הרב ראובן זכריה** – נר"נ, ישיבת הכותל. **הרב אהוד זנד** – ישיבת הכותל. **הרב מאיר טויבר** – ר"מ בישיבת נתיב־מאיר. **הרב שמואל טל** – ראש כולל, נוה דקלים. **הרב יעקב יזרעאלי** – ר"מ, ישיבת מקור חיים. **הרב בנימין יגר** – ר"מ, ישיבת הכתל. **ר' רפאל יעקובי** – משפטן; חוקר המשפט העברי. **הרב יהושע כ"ץ** – רבה של מעלה־אדומים. **ר' יחזקאל כהן** – מפעל הטור השלם, מכון ירושלים. **הרב בנימין לנדאו** – ראש חוג ההלכה, מכללה ירושלים. **הרב טוביה ליפשיץ** – משגיח־רוחני, ישיבת הכתל. **הרב יצחק לוי** – ח"כ, מזכ"ל המפד"ל. **הרב אהרן מורה** – ר"מ, ישיבת הכתל. **הרב מיכאל מלכיאור** – רבה של נורבגיה **הרב עדיאל מס** – ישיבת הכתל, אוצר הספרים. **הרב אליעזר מאיר** – רב ב"ס נעם; מחנך, מבוא חורון. **ד"ר יעקב נדל** – רופא. **ר' יצחק ספיר** – מכללת "אורות ישראל". **הרב חיים סבתו** – ר"מ ומייסד ישיבת מעלה אדומים. **הרב אפרים עפג'ין** – כולל דיינות; מוסמך לרב עיר. **הרב חיים פרלמוטר** – ר"מ, ישיבת הכתל. **הרב אליהו אברהם פרידמן** – כולל ארץ חמדה. **ר' יעקב פרידמן** – מנכ"ל רשתות החנון נעם וצביה. **הרב יצחק קופמן** – ר"מ, הישיבה לצעירים. **הרב יהודה קרויזר** – רבה של מצפה יריחו. **הרב יואל רבינוביץ** – ישיבת הכתל. **הרב נחום רפאלי** – ישיבת הכתל. **הרב מאיר רובינשטיין** – ר"מ בישיבת הקבוץ הדתי, מעלה הגלבוע. **הרב יהודה שחור** – מוסמך לדיינות וראש כולל ברחובות. **הרב יצחק שילת** – ר"מ ומייסד ישיבת מעלה אדומים. **הרב דוד תורג'מן** – רב בדימונה; מייסד וראש ישיבת ההסדר.

תוכן העניינים

כרך ראשון:

הקדמת העורך 3

נדבכי הלכה:

מרן הראי"ה קוק זצ"ל / דין קדימה בהצלת דברי תורה מן השריפה
ערך והביא לדפוס: **הרב אברהם אטינגר** 11

הרב חגי איזירר / "על מנת שאני צדיק" — תקפו של הרהור בתשובה 17

הרב שלום אופן / זה השולחן אשר לפני ה' 27
הרב יוסף איתן / שאלת חכם כפולה 35
הרב יוסף אנסבכר / שותפות בצער הציבור 48
מיכאל ביטון / דיני הדיינים 55
הרב מרדכי א. בראלי / מצות יישוב א"י בנגב הדרומי 70
הרב איתן גילקרוב / בדין חיוב ציצית בטלית ניילון בצבע ירוק 83
הרב איתן דיקן / בדין קבורת גוי אצל ישראל 88
הרב אהרן דרשביץ / בדין בורר בשבת — ברור שיטות הראשונים 96
הרב שמואל הרשלר / בגדרי בן ארץ־ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני 114
הרב ברוך וידר / סוגיית וסת הדלוג והשלכותיה לדיני הוסתות 126
הרב יעקב ורהפטיג / בישול אחר בישול 135
הרב שמואל טל / חולה שאין בו סכנה 173
הרב יהושע כ"ץ / הלל בפסח 195
ר' יחזקאל כהן / בענין וסת חצי קבוע ועונה בינונית 204
הרב בנימין לנדאו / "זכור את יום השבת לקדשו" — אסופת תשובות 212
הרב מיכאל מלכיאור והרב מאיר רובינשטיין /
"לפני עור לא תתן מכשול" 298
הרב עדיאל מס / ברור שיטת המג"א בבהמ"ז דשבת ר"ח ושבת חנוכה 312
ר' יצחק ספיר / מצות ישיבת א"י — שיטת רש"י בפרוש הגמרא 316
הרב אליהו אברהם פרידמן / כח חכמים 326

הרב יהודה קרויזר / "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי .." 348
הרב נחום רפאלי / שו"ע יו"ד הלכות ס"ת - באורים והערות לבאור הגר"א 354
הרב יהודה שחור / בחירת מקום הדיון ע"י התובע או הנתבע 383
הרב יצחק שילת / בדין חיוב ברכת התורה למי שלמד כל הלילה 450
הרב דוד תורג'מן / בדין פורס מפה ומקדש 472

הרב חיים סבתו / מראה־כהן 476

כרך שני:

נדבכי תלמוד:

הרב אביגדור נבנצל / א) דקה מן הדקה / ב) בגדר מתעסק 481
הרב ישראל דז'ימיטרובסקי / פסיק רישיה באינו מכוין וספק פסיק רישיה 486
הרב ישעיה שטיינברגר / ס"ת שכתב משה וס"ת שבעזרה - שיטת הרמב"ם 493

ר' חיים הירש / שליח למעילה בקודשי בדק הבית ששינה בשליחותו 512
הרב שמואל וינברג / בענין דין "הודאה שלא ממין הטענה" ומקורו 519
הרב אהוד זנד / בגדרי מוקצה 533
הרב יעקב יזרעאלי / קנין כסף בקדושין וקנין כסף במכר 547
הרב אהרן מורה / מיגו דחשיד אממונא 553
הרב חיים סבתו / צד אחד בריבית 557
הרב חיים פרלמוטר / הזמת העדים והכחשתם בבת אחת 563
הרב יצחק קופמן / א) האם אשה נשואה יכולה לאסור עצמה על בעלה
באמצעות דיבורה ב) דברי חכמים בעקבות דברי התורה 569
הרב יואל רבינוביץ / בגדרי חיוב טבל 587

נפתלי שימרון / הכהן 593

נדבכי מקרא:

הרב ישעיהו ח. הדרי / פרשיות ודרשיות המלך ביום הקהל 597

ר' זאב חנוך ארליך / עלייתו ונפילתו של ירבעם בן נבט 607
הרב דעואל בסוק / פירוש הרמב"ם ורס"ג לפ' "הראני נא את כבודך" 625

הרב שמואל דרליך / מנהיגות — משה המנהיג 651
הרב מאיר טויבר / בקש יעקב לישב בשלוה 679
הרב בנימין יגר / יריחו - שלום בישראל! 685
ר' רפאל יעקובי / קורח — חטא(ים) ואידיאולוגיה 689
ד"ר יעקב נדל / אהרון הכהן — דרך חלופית בהנהגה 707
הרב אפרים עפג'ין / על מהות השמן 714

א. בן־יעקב / מעלין בקודש 721

נדבכי תפילה:

ר' ראובן גורביץ / תפילת העמידה — למה דווקא שמונה עשרה? 725
הרב טוביה ליפשיץ / הנרות הללו 739
הרב אליעזר מאיר / החנוך לתפלה — כמימוש יסודות האמונה 754

איש מציון / ערגתי 764

נדבכי חנוך:

הרב ח"כ יצחק לוי / "ואוהבו שחרו מוסר" - הכאת ילדים בגישה חינוכית 767
הרב צוריאל ויינר / בתורתו יהגה 770
הרב ראובן זכריה / חסד, נדיבות וצדקה ע"פ משנתו של המהר"ל 774

הרב יעקב יזרעאלי / אחריו 780

נדבכי מוסר:

לקט משיחות רבינו:

"ומרדכי ידע ... ויזעק זעקה גדולה ומרה" 783
"בעבור ישמע העם ... וגם בך יאמינו לעולם" 789
"עולים ויורדים" 801
"מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" 806
"עמו אנכי בצרה" 813
"זכרו תורת משה עבדי" 818

ואמר עם הספר...

מן הסתם, אילו ידע, לא היה ר' יעקב שליט"א מעודדנו, להוציא לכבודו, כרך מיוחד של "כתלנו"; בוודאי שלא שני כרכים...
ואולם – "כתלנו" – בן שני הכרכים שלפנינו, אשר נקבצו ובאו בו, בלי עין הרע, דבריהם של למעלה משישים כותבים, שכולם רואים עצמם, היום, ובכל מקום שהם, כתלמידים של ר' יעקב שליט"א, מלמד ומעיד כי זאת הפעם; נכון עשינו שלא שאלנוהו מראש, כפי שאנו רגילים...
תגובות השמחה והעידוד של כל מי שנתבקש לכתוב, הלחץ העצום "להמתין עוד מספר ימים" או "שלא תדפיסו בלעדי" והצער של אלו שלמרות כל ההארכות והתחינות לא הספיקו להגיע בטרם נכרך הספר; הינם חלק ממידת הכרת הטוב והוקרת התודה, שיש לנו כלפי רבינו, ר' יעקב שליט"א, ואשר גם היא עצמה – במתכונתה – ממנו למדנוה.
עיקרו של החשבון, השיקול המרכזי שהכריע את כף המאזניים, היה כמובן, זה הרואה את התועלת הרוחנית הרבה, אשר תצמח ותנבע, ממנחת "כתלנו" זו לרבינו שליט"א, במיוחד ובעיקר לדור הבא, לבנינו ולתלמידינו.
אין לנו ספק כי לכשנציג בפני רבינו שיקול דעת זה, שמטרתו חנוך ליראת שמים, – יתקבלו הדברים על לבו באהבה וברצון.

אשרינו שיכולים אנו, בענין זה כמו ברבים אחרים, לסמוך עצמנו ולהיתלות באילן גדול ונפלא זה, במורנו הרב הדרי שליט"א, אשר כידוע ליודעי־חן, הוא זה העומד אחר "כתלנו"...

☆ ☆ ☆

זה לנו עת ואתר לשאת ברכה והוקרה לרב הדרי שליט"א, במלאת לו בשנה זו, שישים שנה. נכון היה לכבדו ולפארו, ולו במקצת שבמקצת מן הראוי, לפרוש מפה ולברך, ואף לקבוע סעודה ולהוציא לכבודו ספר־יובל לתורה ולתעודה...
ברם, הרי מאז בואנו, כנערים צעירים לישיבה, הורגלנו וידענו, גם במעשה וגם במחשבה, כי בכל דבר שבקדושה, אשר בתחומי הישיבה וסביבתה, הרב הדרי הוא זה ההוגה, המציע והמוציא אל הפועל.

ומה נפעל אנו ולא פעל הרב? ומה ננקוט ולא נקט הוא? והרי מבלעדיו — איש ממנו לא ירים את ידו ואת רגלו.
נקוה כי תצורפנה כוונותינו ומחשבותינו הטובות, ותחשבנה למעשים; ויהי רצון כאילו קיימנו נעימות־חובתנו, בכל פרטיה ודקדוקיה.

☆ ☆ ☆

למען הרבים ולתמהים ששאלונו מה ערך ראינו דווקא ב"יום־הולדת" הבאנו כאן ציטוט מדברים שכתב בענין זה סבי ומורי, הרב ר' דב כ"ץ זצ"ל, אביו הדגול של ר' יעקב יבלחט"א, והרי הם, כלשונם, לפנינו:

ח' בטבת תר"צ.

מהו הענין של חגיגת יום הולדת? שאלה רחבה היא, וכדאי לעמוד עליה. וכמו שנואם רגיל להתחיל במשל, כן גם אנכי אפתח היום במשל פי ואתן לדבר ציור חושי. החיים נמשלים לרכבת. כמו שהרכבת יוצאת ממקום ידוע ועוברת הרים ועמקים, דרכים עקלקלות, מישורים וכל מיני חתחתים, עומדת בתחנות רבות ומורידה נוסעים ישנים ומטעינה חדשים, כן גם החיים. הרבה פורעניות יש בהם וכל מיני מקרים נפגשים במהלכם. גם להם יש תחנות — והן השנים אשר שובקים בהן חיים לכל חי הנוסעים הזקנים ואלו שהגיע קצם, ונכנסים לחיים חדשים הילודים הרכים היוצאים מקליפתם. כל שנה תחנה היא, ובה צריך האדם לעמוד קצת ולחשוב חשבונות בנפשו: כמה תחנות כבר עבר, מה הספיק בהן ואילו תחנות עוד עליו לעברן. ובו ביום הוא בא גם לידי התבוננות למהות מטרתו, כדי שיוכל לבחון ולבדוק אם נוסע הוא במסילה הנכונה, או טעה בישימון דרך בין קוצים וברקנים, חלילה, ועליו לטכס עצה ולהתבונן כיצד להמשיך את דרכו הלאה בהצלחה. זהו ענינו של יום ההולדת.

מה היא המטרה של החיים, ומה החומר הנדרש להמשכת הדרך? שאלה של תורה שלמה היא ולא על רגל אחת לומדים אותה. בכל זאת נסמן את עיקר יסודותיה במלים קצרות. מטרת החיים — חיי הכלל וחיי כל פרט — היא ההתקדמות. ושוב במשל, כדרכי. כמו שהגוף הולך ומתקדם מיום ההולדת עד אשר מתיצב על מעמד איתן, כן על נשמת האדם ללכת ולהתפתח. ועולה הנשמה במובן זה על הגוף בזה שדרך התפתחותה היא עד יום רדתה לקבר, כי "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים חכמה מתווספת עליהם" במלה אחת, על האדם להיות תלמיד כל ימיו, ולבית

הספר צריך לשמש לו — כל מלא העולם. יש לו ללמוד מכל דבר ומכל אדם. והתלמוד הזה — הוא הוא החכמה, כמאמר התלמודי: "איזהו חכם? הלומד מכל אדם". ואין החיים ראויים לשמם חיים בלתי אם הם הולכים ומתקדמים, והפורש מן החכמה — שהיא הלימוד — כפורש מן החיים. אלו הדברים פשוטים מאד ועל כל בן אדם לדעתם. ברם טרדות החיים שטפו אמת גלויה זו והאנשים שכחוה. ולא שמעתי בדור הזה שאדם מבוגר מתאונן על מצבו הרוחני שעומד על מקום אחד ואינו מתקדם. והעיקר הוא, כי כל המצוות והעבירות אינן אלא לשם זה שיתרומם על ידן וישכלל מציאות אישיותו. ומחשבה זו צריכה לעלות על דעת החוגג את יום הולדתו. תחנה היא בשבילו, יום מילוי שנתו, וצריך הוא לחקור את עברו עד כמה הוא מילא תפקידו זה בהתקדמות מהות אישיותו, ולהחליט אילו צעדים עליו לשים למטרתו בעתיד.

(המאמר הודפס ב"דברי הגות וראות" ח"א)

יש לציין כי הדברים נכתבו בתר"צ – כארבע שנים לפני לידתו של ר' יעקב. אילו היו הדברים נכתבים מאוחר יותר, לא היה יכול כותבם לומר כי "לא שמעתי בדור הזה שאדם מתאונן על מצבו הרוחני, שעומד על מקום אחד וכו'" שהרי העולם היה תוהה ומקשה: "והא - איכא ר' יעקב כ"ץ שליט"א?!"
לר' יעקב אין צורך לומר את הדברים; שהרי הם חלק ממוסר אביו ומתורת אמו, הם ניטעו בו עוד משחר ינקותו והושרשו בו עמוק בישיבת תל־אביב, בישיבת "הישוב החדש", בישיבת פוניבז, בישיבת חברון ובמכון הרי פישל בהן למד.
גם בעיני הדיוט ניתן להבחין כי על פי הדברים הללו ודומיהם שוקל רבינו, בוחן ובודק כל צעד מצעדיו וכל פעולה מפעולותיו...

הדברים, אם כן, מיועדים לנו, לתלמידינו ולילדינו...

☆ ☆ ☆

מורנו, ר' יעקב שליט"א נולד בשנת תרצ"ד, להוריו – הרב דב זצ"ל – מחבר ספרי "תנועת־המוסר", מגידולי רַבֵּי המוסר בבית המדרש בקלם ובסלבודקה, ולימים מייסד מערכת בתי הדין הרבניים ומנהלה הראשון – והרבנית אסתר ע"ה, בתו של הרב זאב גולד זצ"ל, מְדַבֶּרֵי היהדות הדתית בדור הקודם ומייסד ישיבת "תורה ודעת" באמריקה.

ר' יעקב גדל בתל־אביב וברמת גן ולאחר מכן, עבר עם משפחתו לירושלים.

יום הולדתו השישים של ר׳ יעקב שליט״א הוא ״התירוץ״ בלבד; הוא הגורם המזמן, והוא שקבע את לוח הזמנים, שאלמלי כן, מן הסתם היינו עדיין עומדים היום באיסוף חומר לארבעה כרכים מתוכננים אבל אף אחד לא מוכן.

☆ ☆ ☆

דומני כי את רגשות ליבנו, תודותינו, הוקרתנו, הערצתנו ואהבתנו למורנו, ר׳ יעקב, ואת כל התפילות, הברכות והאיחולים שברצון כל אחד ואחד מעִמנו לומר לו, ולבקש בעבורו, (בעבורנו ובעבור כלל ישראל...) היטיב לבטא ה״איש מציון״, אחד, יחיד ומיוחד מרבותינו שליט״א, בדברים המובאים בתחילת הספר, דברים, שהינם בבחינת ״קול גדול ולא יסף״ כפשוטו וכתרגומו כאחד.

☆ ☆ ☆

לפני בואו לישיבת הכותל, הרביץ רבינו תורה במשך שנים רבות ב״מכון הרי פישל״ – בהכשרת רבנים ודיינים.
מזה למעלה משלושים וחמש שנה, במקביל, נותן הרב שעור יומי בתלמוד ובהלכה בבית הכנסת המרכזי ״ישורון״, בהשתתפותם הקבועה של עשרות לומדים, תלמידי חכמים, בעלי בתים, עורכי דין, רופאים, רואי חשבון ובעלי מקצועות שונים.
בנוסף לאלו ועוד, מרביץ רבינו תורתו, לכל המבקש לשמוע מפיהו שעור, תורה, הלכה, מוסר, מחשבה, עידוד עצה וברכה...
ורבים רבים הם המבקשים והפונים... ודלתו תמיד פתוחה... ואזנו תמיד כרויה; ואתה, הבא אל הרב, מרגיש כאילו כל הזמן שבעולם נתון לך, וכאילו כל השלוה והנועם שברבינו, מיועדים לך ולשותפות בעניניך.

☆ ☆ ☆

ב״כתלנו״ שלפנינו, נדבכים של הלכה, תלמוד, מקרא, תפילה, חנוך, מוסר וגם שיר. את האבנים שבנדבכי הכותל הזה ביקשנו להעמיד כעמודי ההיכל, שראשם בשמים... ורגליהם מוצבות ארצה...
כותבי המאמרים, איש איש באשר הוא שם, במקומו, בתפקידו, במעמדו ובמעלתו, מי בלימוד ומי במעשה, הרי הוא בבחינת דולה ומשקה מתורת ר׳ יעקב רבו, אם בכה ואם בכה. הצד השוה שבהם – שכולם תלמידיו.
ומשהושוו הם – הושוו גם מאמריהם וכתביהם. וסודרו אצל הכותל ונדבכיו לפי

הסדר שקבעו להם שמותיהם, מָשָל, רשומים הם עדיין כסידרם, ב"יומן־כתתו" של רבם...

☆ ☆ ☆

שפע עצום ורב של שעורי רבינו בהלכה מצוי בישיבה ואצל רבים מעמנו, שעורי פלפול הלכתי לבירור יסודי של הסוגיות ושיטות הראשונים והאחרונים, שעורי גמרא לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, שעורי "בקיאות", שאין למצוא בהירים ו"חלקים" כמותם, שעורים בהלכה למעשה, סיכומי סימנים בטור ובשו"ע, לימוד משנה ברורה "על הסדר", לימוד הלכה יומית, לימודי משנה בסדרי זרעים וטהרות ועוד ועוד כאלו וכהנה – אלא, שמתוך ידיעתנו את רבינו כירא־הוראה מאד, וכזהיר שבזהירים באמירת כל דבר הלכה, לא העזנו להביא אצל כתלנו זה, דברים בשמו, שיש להם השלכות – הלכה למעשה, שמא ואולי עלול מישהו להסיק מהם מסקנות הלכתיות – מעשיות.

☆ ☆ ☆

כן, באשר להלכה, ואולם באשר למוסר – הרשנו לעצמנו מעט שבמעט יותר.
כיון שחז"ל כבר הסתפקו אם יש בדורותיהם מי שיודע ומסוגל להוכיח – על אכו"כ בדורנו – השארנו את כל נדבכי המוסר שבכותל הזה רק לדבריו של רבינו, לשיחות שנתן באירועים מיוחדים, בהיכלה של הישיבה.
השיחות הללו, הינן בבחינת "זכר למקדש" בלבד. הן נבחרו ונתלקטו כאן, אך ורק כדי להזכיר לנו – ומעמנו לדורות – ולו במשהו, את טעמן הנפלא ואת השפעתן העצומה, חודרת הלבבות, של מילותיו הטובות של ר' יעקב, הנאמרות והניתנות תמיד במועדן, בניגונן ובעוצמתן, באופן המתאים והנכון ביותר.
ואולם – יש לומר, להדגיש ולהבהיר, ואולי גם להזהיר, כי השיחות הללו כפי שהן לפנינו, לא נבדקו, לא נבחנו ולא אושרו ע"י ר' יעקב. השיחות הללו שוכתבו ונערכו, לבקשת המערכת, ע"י תלמידים, חלקם צעירים.
אם חלילה, נפלו בהן אי דיוקים, השמטות או תוספות או כיו"ב, בין מתוך טעות ובין מקוצר־הבנתנו ומיעוט קליטתנו; הרי שהאשמה והאחריות מוטלת אך ורק עלינו.

☆ ☆ ☆

רבים מן הכותבים ביקשו להוסיף, בצד מאמריהם, מספר מילות הערכה והוקרה לרב שליט״א; ואולם משיקולים שונים של עריכה, לא תמיד יכולנו להענות בחיוב לבקשה. לאלה יאמר: אל נא, אחי, תקפידו!, כל שעשינו — גם אם שגינו — באהבה עשינו.

☆ ☆ ☆

שַלמי תודה לכל מי שסייעו בהבאתו לדפוס ובהוצאתו לאור של צמד הכרכים הנכבד הזה. ראשון לראשונים, למורנו הרב הדרי שליט״א שכאמור לעיל, שלכם ושלנו — שלו הוא; למנהל הישיבה, ר׳ אלימלך בן־פזי הי״ו, לצוות האדמינסטרטיבי בישיבה, לגב׳ גיליה בר־אור, לגב׳ אסתר שוקרון, לגב׳ מירב עמראני ולעוזרי וידידי ר׳ אבי שלמה.

יעמוד על הברכה גם ידידי מעתה, איש של תורה ויגיעה, ר׳ חיים ליוש, אשר על הביצוע, הסדר, הדפוס והכריכה; אשר השקיע בכך, עם רבים מבני ביתו... מלבד מומחיותו ומקצועיותו גם הרבה מחשבה הבנה ואהבה.

שיר הלל והודאה, ועמו גם מילות־סליחה, מוגש לטלי, רעייתי, שעל חשבונה — אם כי ברצון ובשמחה — נזקפו עשרות השעות שהושקעו במבצע הזה.

תודה וברכה חביבה ואחרונה לידידי הרב יוסף אנסבכר והרב ברוך וידר, אשר, אולי מבלי להתכוון, תיפקדו ושימשו בעסק המצוה הזה כמערכת, וכצוות של מחשבה, עצה ותבונה.

תהא משכורת כולם שלמה — מעם ה׳.

העורך.

מרן הראי"ה קוק זצ"ל / דין קדימה בהצלת דברי תורה מן השריפה
ערך והביא לדפוס: **הרב אברהם אטינגר**

הרב חגי איזירר / "על מנת שאני צדיק" — תקפו של הרהור בתשובה

הרב שלום אופן / זה השולחן אשר לפני ה'
הרב יוסף איתן / שאלת חכם כפולה
הרב יוסף אנסבכר / שותפות בצער הציבור
מיכאל ביטון / דיני הדיינים
הרב מרדכי א. בראלי / מצות יישוב א"י בנגב הדרומי
הרב איתן גילקרוב / בדין חיוב ציצית בטלית ניילון בצבע ירוק
הרב איתן דיקן / בדין קבורת גוי אצל ישראל
הרב אהרן דרשביץ / בדין בורר בשבת — ברור שיטות הראשונים
הרב שמואל הרשלר / בגדרי בן ארץ־ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני
הרב ברוך וידר / סוגיית וסת הדלוג והשלכותיה לדיני הוסתות
הרב יעקב ורהפטיג / בישול אחר בישול
הרב שמואל טל / חולה שאין בו סכנה
הרב יהושע כ"ץ / הלל בפסח
ר' יחזקאל כהן / בענין וסת חצי קבוע ועונה בינונית
הרב בנימין לנדאו / "זכור את יום השבת לקדשו" — אסופת תשובות
הרב מיכאל מלכיאור והרב מאיר רובינשטיין / "לפני עור לא תתן מכשול"
הרב עדיאל מס / ברור שיטת המג"א בבהמ"ז דשבת ר"ח ושבת חנוכה
ר' יצחק ספיר / מצות ישיבת א"י — שיטת רש"י בפרוש הגמרא
הרב אליהו אברהם פרידמן / כח חכמים
הרב יהודה קרויזר / "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי .."
הרב נחום רפאלי / שו"ע יו"ד הלכות ספר תורה - באורים והערות לבאור הגר"א
הרב יהודה שחור / בחירת מקום הדיון ע"י התובע או הנתבע
הרב יצחק שילת / בדין חיוב ברכת התורה למי שלמד כל הלילה
הרב דוד תורג'מן / בדין פורס מפה ומקדש

הרב חיים סבתו / מראה־כהן

מרן הראי"ה קוק זצ"ל

דין קדימה בהצלת דברי תורה מן השריפה

המבל"ד הרב אברהם הלוי אטינגר

דברי מבוא

תשובה זו של מרן הרב זצ"ל המובאת כאן לראשונה מתוך כתי"ק, ענינה דין קדימה בהצלת חידושי תורה של ת"ח מן הדליקה לפני תורה שבכתב.

התשובה אינה מתוארכת ופותחת בלשון סתמית "במאי דבדק לן מר שי"י, ללא ציון שם מקבלה. אמנם עפ"י חיצוניותה ועפ"י צורת כתב היד נראית התשובה כמוקדמת בזמן, דהיינו מתקופת חו"ל של הרב, אולי מתקופת בויסק.

יש יסוד לשער שהתשובה נכתבה לרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, האדר"ת זצ"ל חותנו של מרן הרב, באשר גם הוא, האדר"ת, נדרש לאותה שאלה שהרב נשאל עליה כאן, ופסק כפסקו של הרב, אמנם מטעם אחר. יתכן, א"כ, שהרב כתב את התשובה לחותנו, והדברים התלבנו ע"י הני תרי רברבי.

פסקו של האדר"ת הובא בקונטרסו "עובר אורח", הערות של שו"ע או"ח, שנדפס בסוף ספר "אורחות חיים" לר' נחמן כהנא האדמו"ר מספינקא, ויובאו להלן. המעין בדברי האדר"ת יוכל להבחין בדרך הצגת השאלה, הד לדברי הרב זצ"ל בתשובתו.

כאמור דן הרב בשאלה המותר להקדים ולהציל חדושי תורה של ת"ח שעמל בהם ואין לו תמורתם לפני הצלת תורה שבכתב, אע"פ שזו תדחה לגמרי ותשאר ל"ברות אש".

הספק הוא בדברי ספר חסידים, הכותב שהצלת תורה שבכתב, קודמת להצלת תורה שבע"פ.

והשאלה היא, האם תורה שבכתב קודמת תמיד, או שמא במקרה דנן, שלחידושי התורה של ת"ח אין תמורה, יהיה להם דין קדימה אעפ"י שהם תושבע"פ.

הרב זצ"ל חוקר בטעמו של ספר חסידים מדוע תורה שבכתב קודמת לתושבע"פ, ומסיק שלפי כל משני הטעמים שבדבר יש להקדים ולהציל את חידושי התורה של ת"ח.

צלום העמוד הראשון של תשובת הרב זצ"ל כתובה בכתי"ק,
מתוך ארבעת עמודי התשובה.

ורק כשתורה שבכתב ותורה שבע"פ נמצאות בתנאים שווים, והיינו או כשניתן להציל את שתיהן, והשאלה איזו להקדים, או כשאפשר להציל רק אחת ולשתיהן יש תמורה, אז תורה שבכתב קודמת. אבל בנידון דידן כשלתורה שבכתב יש תמורה בס"ת אחר, ולחידושי התורה של ת"ח אין תמורה, בכגון זה הצלת חדושי ת"ח קודמת.

זכתה תשובה זו ונתקיימה בה — עצמה הצלה מאבדן, ומתוך כך זכינו אנו בחדושי התורה של רבינו שאין תמורתם.

ראויה תשובת הרב זצ"ל למצוא מקומה באכסניא זו של תורה, לכבוד מו"ר הרב יעקב כ"ץ שליט"א גם מצד היות הרב כ"ץ חתן דבית מרן הרב זצ"ל, וגם מצד תוכנה של התשובה המברר את גודל ערכם של חדושי התורה של ת"ח. תואמים הדברים את דמותו של הרב כ"ץ שליט"א איש רב פעלים המרביץ תורה ברבים, בבתי מדרשות ובבתי כנסיות בטוב טעם ודעת, ומעמיד תלמידים ורבנים הרבה. יה"ר שיזכה להמשיך ולחדש בתורה וללמדה ברבים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאוי"ט.

*

בע"ה

תשובת הרב זצ"ל

במאי דבדק לן מר שי' לענין הצלה מן הדליקה דקיי"ל תורה שבכתב קודמת לתורה שבע"פ, כמש"כ בס"ח[1] סי' תתנ"ח הובא במ"א[2] סי' של"ד סקט"ו. היכי לדיינא דינא לענין הצלת חידו"ת[3] החביבים מאד על המחדשם והמחוללם אשר בה חלקו מכל עמלו, ואם יאבדו הם אין לו תמורתם, אם יש מקום היתר להקדים הצלתם לתורה שבכתב במקום דליקה ל"ע[4] שהזמן בהול, ואם יפנה להציל תורה שבכתב, תהי' תורה שבע"פ שחידש לברות ללשון האש.

והנה נרלע"ד דיש לדון בטעמא דס"ח[1] מפני מה תורה שבכתב קודמת להצילה. דלכאורה י"ל בזה ב' טעמים - חדא דהיא קדושה יותר וקיי"ל[5] כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, והוא בין לענין להקדים בין לענין לדחות לגמרי, כמבואר מדברי הגמ' והפוסקים בזה. ואע"ג דאמרי חז"ל: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל כ"א בשביל דברים שבע"פ (בגיטין[6].)

1. בספר חסידים: "כשיש דליקה בחול או אפילו בשבת יעסוק להוציא קטנים או חולים וזקנים מן הבית לפקוח נפש ואח"כ יציל תורה שבכתב ואח"כ תורה שבע"פ..."
2. מג"א בשו"ע או"ח.
3. חדושי תורה.
4. לא עלינו.
5. זבחים פט.
6. דף ס' ע"ב.

וחביבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה, מ״מ לענין קדושת הדברים הכתובים, פשיטא דתורה שבכתב עדיפא, שהיא עיקר קדושתה בכתב ותורה שבע״פ לא נתנה להכתב כלל, כ״א מדוחק משום עת לעשות לד׳, ע״כ הוי בכלל מקודש, אע״ג דלענין עצם הלימוד להיפוך. - אמרו חז״ל בירושלמי פ׳ כ״כ[7]: ״זאת אומרת גדולה משנה יותר מן המקרא״, אבל לענין הכתיבה הוי מקרא מקודש טפי, והוא פשוט.

עוד י״ל טעם אחר - משום דע״י תורה שבכתב הוא מקיים מ״ע דכתיבת ס״ת ולא ע״י תורה שבע״פ, ע״כ היא קודמת להצלה כדי שלא יחסר מצוה. אלא שלפי טעם זה צ״ע אולי אין הכונה בתורה שבכתב, כ״א תורה שבכתב ולא שאר ספרים מכתבי הקודש (וכ״מ מד׳ הרא״ש המובא בטור ה׳ ס״ת[8] דאין מצוה בכתיבת נ״ך כ״א בכתיבת החומשים, וצ״ע).

והנה לע״ד נפ״מ רבתי בין ב׳ הטעמים. דהנה לפי דעת הרא״ש[9] דבזה״ז עיקר מצות כתיבת ספר תורה הוא דוקא בתורה שבע״פ ופירושיהם, א״כ לא מבעי לד׳ הדרישה[10] שפי׳ כוונת הרא״ש שהמצוה מתקיימת דוקא ע״י כתיבת תורה שבע״פ, שממנה לומדים עשיית המצות ולא מתורה שבכתב שמונחת בארוה״ק[11], דלפי׳ יהי׳ תורה שבע״פ קודמת, דאית בה תרתי - לימוד עשיית המצות וקיום מצות כתיבת ס״ת, וי״ל דהוא מכריע. ואפי׳ לפי״ד שאר פוסקים שפי׳ דמ״מ מצות כתיבת ס״ת במקומה עומדת, מ״מ מזה הטעם הרי הן שקולין שתיהן, ובנ״ד שאם לא יציל תורה שבע״פ שבהם חידושי דינים ופירושים בד׳ תורה שבע״פ, דבודאי יש בהם כמה דברים לאמיתה של תורה, יהיו אבודים לגמרי ודאי הדבר כדאי להכריע שיהיו הם קודמים.

אמנם להטעם האחר, אם נדון משום מקודש, י״ל דלעולם מקודש עדיף. אך כפי הנראה זהו פשוט דע״כ לא מבעי לן במקודש דקדים כ״א במקום ששני הדברים עומדים להדחות לגמרי או בשניהם רק להקדים, אבל אם כשנקדים המקודש יבטל שאינו מקודש לגמרי, ואם נקדים שאינו מקודש זה וזה יעלה בידינו פשיטא [דמחזיקין][12] בשאינו מקודש.

7. שבת פרק כל כתבי: הדא אמרה שהמשנה קודמת למקרא.
8. טור יו״ד סי׳ ר״ע: מ״ע על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופרושיהן להגות בהן הוא ובניו.
9. מובא בטור יו״ד סי׳ ר״ע.
10. שם ס״ק ח׳.
11. ארון הקדש.
12. בכת״י המלה לא ברורה והושלמה עפ״י השערה.

א"כ י"ל כיון דהס"ת נמצא תמורתה בס"ת אחרת והחידו"ת לא נמצא תמורתם, דמי כמי שמקדים המקודש מצד הקדמה וע"י"ז מתבטל שאינו מקודש לגמרי, א"כ עדיף טפי להתעסק בשאינו מקודש והמקודש ג"כ לא יתבטל אף אם יתאחר. ואף די"ל דמ"מ ס"ת זו תשרף, מ"מ נראה דנגד איבוד לגמרי, נקרא זה דין קדימה.

סמך לדבר מש"כ בתה"ד הובא במג"א[13] הל' מגילה סי' תרפ"ז במילה, חשיבה אפשר לקיימה אח"כ משום דאפשר למול בתשיעי, אע"ג דמבטל עכ"פ מצות שמיני, דהיא ג"כ מ"ע בפני עצמה, מ"מ כיון דעקר המצוה קיימת, חשיבה שאינה מתבטלת נגד מצוה הבטלה ע"י"ז לגמרי, א"כ ק"ו בנ"ד, ודמי למצוה עוברת ושאינה עוברת דלכו"ע עוברת קדמה. וע"כ ל"פ[14] ר"מ וחכמים בפ' כל התדיר[15] כ"א בשלמים של אמש וחטאת ואשם של היום דעכ"פ יש שהות לקיים ג"כ מצות אכילה אלא שהזמן דחוק, אבל בבטל לגמרי לא שמעינן.

אע"ג דמלשון הט"ז סי' תרפ"ז[16] במה שכ' בשם רש"ל: "דכ"מ שאמרו שזה עדיף טפי היינו לדחות את הנדחה לגמרי אפי' ליכא שהות אח"כ", משמע קצת דס"ל דכללא הוא, דהדבר הקדים אפילו שע"י"ז יתבטל לגמרי המאוחר מ"מ יהי' קדים כסדרו, נשמע אפי' שאם נאחר המוקדם לא יתבטל המוקדם, אבל ע"כ דא"ז כוונתו ז"ל כ"א בגוונא דשניהם עומדים להתבטל, ושקולים הם דכ"ה למד מענינו. והפלפול במ"מ[17] הוא רק דהשעה שמתבזה מיקרי ע"י"ז עובר, אע"פ שאח"כ יש שהות, על זמן שעבר שכבר נתבזה אין תקנה.

וכן מבואר בב"ח[18] להדיא שעיקר טעמא שלא יהא מוטל בבזיון אפילו זמן מועט, ומשו"ה קדים אפילו איכא שהות לקרות אח"כ. וע"י"ז כתב:[19] וכ"כ רש"ל, אבל במקום דליכא אלא איחור לבד אין לנו.

ועוד נרלע"ד דאפי' לענין הצלת ממון רב א"א לחייבו להציל ס"ת קודם אם הממון מרובה הרבה יותר מזה, דהא לא עדיפא הצלת ס"ת מקיום מ"ע עוברת דקי"ל א"צ לתן כל ממונו. ובאמת לא ידעתי כמה

13. ס"ק ה': "אבל בתה"ד סי' רס"ו צידד לומר איפכא דכשיש שהות יקדים המילה וכשאין שהות יקרא המגילה, ונ"ל הטעם דיכול למול בתשיעי".
14. ועד כאן לא פליגי.
15. מס' זבחים כל התדיר מחברו פ"י משנה ו'.
16. שו"ע או"ח סי' תרפ"ז ס"ק ג'.
17. במת מצוה.
18. על הטור סי' תרפ"ז ד"ה: ואין לך.
19. הט"ז כנ"ל הערה 13.

שיהי׳ מהת׳, דאפי׳ גרמא דאיבוד לא פסיקא לן דיהי׳ מהת׳ כמבואר בסוגיין דגמ׳ שבת, ק״ו בשוא״ת[20].

וי״ל דאין תורה שבע״פ מתאחרת כ״א בבא להציל מצד המצוה ושקולים הם, ודיינינן איזה מצוה קדושה, אבל במקום הפסד גדול כה״ג שחדוש״ת של ת״ח []עליו מממון רב, ואם יתן איש את כל הון ביתו וכו׳, נרלע״ד דש״ד לאקדומי כדי להציל.

ותו דמצות תלמוד מדבר שאפשר ששכחוהו. [ ] [ ][22] בפ״ע דא״א לקיימה כ״א ע״י קיום של הדברים הנכתבים.

דברי האדר״ת זצ״ל בקונטרסו ״עובר אורח״

[הערות על שו״ע או״ח]

[אפשר להבחין בהצגת השאלה ע״י האדר״ת זצ״ל הד לדברי מרן הרב זצ״ל בתשובתו. האדר״ת פסק כפסק הרב אבל לא מטעמו אלא מטעם ספק נפשות].

לסימן שלד.

במג״א סקט״ו בשם ס״ח[1] דתושב״כ קודם לתורה שבע״פ, צ״ע במי שזכה שי״ל[2] חבורים כת״י שלא נדפסו דודאי דין תושבע״פ להם וכסנהדרין (ל״ג ע״א) כה״ג אם הם קודמים להצלת תושב״כ כיון שאין עוד זולתם במק״א[3], ודומה להא דסי׳ תרנ״ו[4] שאינו חייב לבזבז כל ממונו בשביל מ״ע, וצ״ע טובא.

וקצת י״ל דה״ל ספק סכ״נ[5] למי שעמל ויגע בהם כל ימיו יוכל לבא לידי חולי מעגמ״נ ר״ל[6] וכמו ששמעתי על הגאון ר״א חרל״פ ז״ל שהיה אבד״ק ביאלוסטאק שקרהו אסון לכ״ק שלו ולא האריך ימים מעגמ״נ ל״ע. ובשל אחרים יש להסתפק הרבה, ודי יצילנו מכל אסון עד העולם.

20. בשב ואל תעשה.
21. נראה שחסרה המלה: חביבים.
22. בכת״י שני ראשי תיבות לא ברורים.
1. ספר חסידים.
2. שיש לו.
3. במקום אחר.
4. בשו״ע או״ח.
5. סכנת נפשות.
6. מעגמת נפש רחמנא ליצלן.

הרב חגי איזירר

"על מנת שאני צדיק" — תקפו של הרהור בתשובה

א. איתא בקידושין (מט ב) "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו". דין זה נפסק ברמב"ם (אישות פ"ח הל' ה') וז"ל שם: "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור הרי זו **מקודשת מספק** שמא הרהר תשובה בלבו", כך גם בשו"ע אהע"ז סי' לח סעיף לא כלשונו של הרמב"ם בדיוק.

ב. למדנו כאן לכאורה שאין קיום ל"חזקת רשע" שאל"כ למה נחוש לשמא הרהר תשובה ולמה לא נעמידנו ב"חזקת רשע". לכל אדם לפני שהרשיע יש "חזקת כשרות" והיא חזקה דאלימא טובא וי"א שהיא בגדר חזקת הגוף (שב שמעתתא ש"א פט"ו). מדוע לא נאמר שכאשר עבר והרשיע אזדא לה חזקת כשרות ובאה במקומה "חזקת רשע".

ע"כ צ"ל כי לחטא ולרשע אין אחיזה בתכונות האדם וזהו מצב חולף ולכן אינו יוצר מצב של קביעות כל שהיא, יש להוסיף דכיון שהאדם הוא בעל בחירה והוא מצווה כל רגע לחזור בתשובה ולתקן דרכיו הרי זו סיבה נוספת לראות את הרשע כמצב חולף וגרע טובא מחזקה העשויה להשתנות.

ג. המסקנה של סעיף ב ייתכן שהיא נכונה אבל כשנתבונן בהלכה סמוכה לה יפול ההכרח למסקנה הנ"ל. בגמרא שם נאמר "ע"מ שאני רשע אפילו צדיק גמור מקודשת שמא הרהר דבר עבודת כוכבים בדעתו". הדין הובא ברמב"ם שם וז"ל: "... על מנת שאני רשע אפילו צדיק גמור הרי זו מקודשת מספק שמא הרהר בעכו"ם בלבו שעוון עכו"ם גדול הוא **ומשיהרהר לעבוד בלבו נעשה רשע** שנאמר פן יפתה לבבכם וכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם". בהלכה זו הרי יש לו חזקת כשרות אליבא דכו"ע ובכל זאת חיישינן מספק ע"כ שיש כאן טעם שונה מהנ"ל.

ד. בהלכה של "ע"מ שאני צדיק" יש לטעון שאע"פ שאין לו חזקת רשע כאמור אבל מ"מ יש לאשה חזקת פנויה (וזה קיים גם "בע"מ שאני רשע") ולמה לא מעמידים אותה בחזקתה. ויש לומר שחזקת פנויה אתרע כיון שנעשו קדושין בפנינו "ותנאי מילתא אחריתא הוא". אך כאמור

חזקת כשרות לא הורעה ומדוע חוששים בע״מ שאני רשע שמא הרהר ע״ז בלבו.

ע״כ צ״ל שכיון שבא לקדש ורוצה בקדושין והזכיר מפורש ע״מ שיהיה צדיק או רשע יש אומדנא שרוצה בקיום תנאו ולכן לא סמכינן על חזקת כשרות.

א״נ י״ל שמשום חומר אסור אשת איש חיישינן מספק ולא סמכינן אפילו על חזקת כשרות. חלוקים אלו מצאנום בראשונים ובגדולי הפוסקים כפי שיבואר לקמן. מכל מקום שוב אין לנו הכרח למסקנה הנ״ל שאין מקום ל״חזקת רשע״.

ה. המהרי״ק בשרש פה׳ דן בענין קדושין של אנוס שנעשו בפני אנוסים חבריו שהם פסולי עדות והביא ע״ז דברי רש״י: ״מצאתי בסמ״ק מצורי״ף בשם רש״י באנוס שקדש עלמה בפני אנוסים חבריו וחזרו בתשובה ואמרו שקדושיו קדושין להצריכה גט דאע״פ שחטא ישראל הוא ועוד שמא הרהרו תשובה בלבם והוו להו צדיקי כדאמרינן האומר הרי את מקודשת לי ע״מ שאני צדיק, אפילו הוא רשע כל ימיו היא מקודשת מספק״.

על דברי רש״י יש לשאול דא״כ שגם בעדים חיישינן שמא הרהרו תשובה ע״מ להכשירם מספק א״כ נתבטל הדין שהמקדש בפסולי עדות אינה מקודשת וגם פסול רשע לעדות בבי״ד יתבטל שהרי כל רשע כשמגיע לבי״ד נתלה מספק שמא הרהר תשובה.

ו. ואמנם בשו״ת מהר״י מינץ סי׳ יא נקט לדינא שהמקדש בפני פסולי עדות מחמת עברה אין הקדושין בטלים דחיישינן שמא הרהרו תשובה וצריכה גט מספק. לדבריו לא מצאנו קדושין המתבטלים מחמת פסול עדות אלא בפסול מגופו כמו קרוב (או אשה וקטן). דעת מהר״י מינץ הובאה להלכה (בשם י״א) ברמ״א אהע״ז סימן מ״ב סעיף ה.

נראה שגם מהר״י מינץ לא אמר כן אלא לענין עדי קדושין ולא לענין קבלת פסולים מחמ״ע בבי״ד שאל״כ בטל הלאו של ״אל תשת רשע עד״ וצריך לישב ויבואר לקמן.

נביא תחלה החולקים על מהר״י מינץ:

ז. **המהרשד״ם** אהע״ז סימן י׳ חולק על דברי סמ״ק מצורי״ף הנ״ל וטוען שאין לחוש לזה לדינא מאחר ש״כל הגאונים והאחרונים״ הסכימו שהמקדש בפסולי עדות דאוריתא (שנפסלו מחמ״ע) אינם קדושין כלל.

הוא מביא בהמשך את תשובת רש"י במלואה כפי שמצאה בארחות חיים וז"ל התשובה: "...על דבר קדושי העלמה שנתקדשה לבי ושניהם היו אנוסים לעבור על תורת מרע"ה על ידי גויים וגם העדים כיוצא בהם היו — רואה אני שהיא צריכה גט שאף ישראל משומד לרצונו שקדש קדושיו קדושין שנאמר "חטא ישראל" אעפ"י שחטא ישראל הוא וכ"ש האנוסים לבם לשמים והרי אלו הוכיח סופן שחזרו ויצאו משם כשמצאו הצלה ואפי' ראו היהודים שהנהיגו הפקר לעצמם בעודם בין הגויים ליחשד בעבירות בת אל נכר אין עדותם בטלה בכך דקי"ל חשוד על העריות דכשר לעדות בקדושין... שלמה בר יצחק".

מתוך דברי התשובה למד המרשד"ם שאין לחוש בכל עדים פסולים שמא הרהרו תשובה שאם תאמר דחיישינן למה היה לו צורך בנמוק שחשוד על העריות לא נפסל תיפוק ליה שחיישינן שמא עשה תשובה.

את ההבדל בין עדי קדושין הפסולים מחמת עברה שלא חישינן בהו שמא הרהרו תשובה לבין הגמ' בקידושין בהמקדש ע"מ שאני צדיק מישב המהרשד"ם כך: "כי המקדש קדושיו קדושין על הסתם אפי' שיהיה רשע גמור וא"כ כשאמר ע"מ שאני צדיק יש לחוש שמא הרהר ולזה ההרהור כיון בתנאו וג"כ היא סברה וקבלה ונתפייסה באותו הרהור לבד והקדושין תפסו. אמנם העדים לא ברצון המקדש והמתקדשת תליא מילתא דהא אפילו אם רצו וקדשו בפני פסולי עדות הקדושין אינם כי התורה אמרה אין דבר שבערוה פחות מבי ואלו הו"ל כמאן דליתנהו" עכ"ל. דבריו צריכים ביאור שאם חישינן מספק שמא הרהרו תשובה הרי זה צריך להכשיר מספק גם את פסול העדים.

נראה ע"כ שדעת מהרשד"ם **שהרהור בתשובה אינו מחשיב האדם כצדיק לכל מילי ובודאי לא לענין להכשיר עדים** שהתם בעינן תשובה **הנכרת מתוך מעשיו ולא הרהור גרידא**. אבל במקדש ע"מ שאני צדיק תלוי בכוונתו ואם הוא החשיב את ההרהור כחזרה בתשובה סגי. ולא אמרינן שכיון ע"מ שיחשב כצדיק לכל מילי וגם לענין עדות.

ח. **הרדב"ז** ח"א סימן קמ חולק ג"כ על מהר"י מינץ וכתב שם וז"ל: כיון דאיכא סהדי דעבר עברה דמפסל בה לעדות, אינו חוזר להכשרו עד דאיכא סהדי דעבד תשובה ומשום הכי כל המקדש בפסולי עדות אין חוששין לקדושיו אבל האומר ע"מ שאני צדיק כיון שהוא בעצמו **קורא צדיק רגלים לדבר שעשה תשובה** אעפ"י שאנו רואים בו שהולך בדרכי רשע שמא באותה שעה הרהר תשובה ומשום הכי הויא ספק מקודשת

ודבר פשוט הוא, עכ״ל. החלוק לדבריו הוא בכך שאע״פ שההרהור אכן עושה את האדם לבעל תשובה וצדיק אלא שאנו מעצמנו לא מעלים אפשרות זו של הרהור מעין ״אחזוקי ריעותא (או טיבותא...) לא מחזקינן״ אבל כשהוא קורא עצמו לפנינו ״צדיק״ יש רגלים לדבר וחיישינן שמא עשה תשובה.

ט. **בשו״ת מהר״ם פדואה** סי׳ לז עמד ג״כ על הבעיות הנ״ל וכתב שם כי גם לרש״י המובא לעיל לא היתה כונה להכשיר מספק עדות קדושין של הפסולים מחמת עברה ורק במקרה שנדון שם שהיו אנוסים שלבם לשמים ואח״כ חזרו ואמרינן הוכיח סופן על תחלתן לכן נכנס בגדר ספק. הוא מוכיח כפרושו מדברי רש״י כפי שהם מובאים במרדכי.

מה שמבאר בגמ׳ בע״מ שאני צדיק שחיישינן שמא הרהר תשובה היינו משום ״שמאחר שהוא אומר ככה ורצה הקדושין מסתמא רוצה לקיים תנאו״. יש לשאול אם כן מה למד רש״י מהגמ׳ בקדושין לענין עדים פסולים? מתרץ שם המהר״ם שרש״י ״מביא רק ראיה שהרהור לבד יספיק שיחשב צדיק כי מסתמא יעשה מאז תשובה שלמה״.

נמצא כי אע״פ שהמהר״ם פדואה והרדב״ז הם בדעה אחת עם המהרשד״ם בזה שאין ליחס לכל עדים פסולים ספק כשרות שמא הרהרו — מ״מ נראה שיש ביניהם הבדל גדול. למהרשד״ם גם במקום שיש להסתפק כגון שהוכיח סופן וכו׳ מכל מקום אין לחוש להרהור כיון שהרהור אינו מחשיב האדם לצדיק בעוד שלרדב״ז ולמהר״ם פדואה ההרהור מחשיב את האדם לצדיק רק שבד״כ אין לחוש שהרהר תשובה בלבו אבל במקום שיש לחוש שמא הרהר כגון בהוכיח סופן — חיישינן.

י. **בספר** גט פשוט למהר״ם ו׳ חביב סימן קכג ס״ק ח׳ הביא דברי המהר״ם פדואה בפרוש תשובת רש״י וציין שגם המשפטי שמואל סובר כן וכנגד זה הביא שו״ת הר״י מינץ שחולק ופסק הרמ״א סי׳ מב סעיף ה׳ שהביא שתי הדעות וכתב שהאחרונים **לא קבלו להלכה כלל את דעת מהר״י מינץ** ומ״מ היכא ״שהדבר מוכיח שהרהר תשובה אע״פ שלא לקה ולא התענה איקרי צדיק״. עוד הביא שם שגם במהרי״ק פה׳ כתב בשם המרדכי שמיד שקיבל על עצמו לעשות תשובה הרי הוא כישראל וחוזר לכשרותו. ומביא שהכנה״ג סי׳ לד כתב בשם הרלב״ח בפסק הסמיכה שבקבלה בלב לעשות תשובה סגי ורמז לדבר ״למן היום אשר נתת לבך להפוך ולהתענות נשמעו דבריך״ מכל זה סיוע לתפיסת הרדב״ז והמהר״ם פדואה שהרהור הוי תשובה אלא שמן הסתם לא חיישינן לזה.

יא. על המסקנא המשותפת לרדב"ז ולמהר"ם פדואה (וכפי שהראה בג"פ גם למרדכי ורלב"ח) שבמקום שיש יסוד לחוש שהרהר תשובה הרי ההרהור מועיל להחשיבו צדיק גם לענין עדות — על כך — מעיר הג"פ מדברי הרמב"ם והכס"מ פי"ב מהל' עדות הל' ד'. דשם משמע שאם לא לקה או שהחזיר את הגזילה אע"פ שהרהר תשובה בלבו הוי **רשע ופסול לעדות** עד שילקה שכ"כ שם וז"ל כל מי שנתחייב מלקות בין שעשה תשובה בין שלקה בב"ד חוזר לכשרותו וכו' ופירש מרן בכ"מ "בין שעשה תשובה כלומר אם לא היתה שם התראה או שחיסר דבר מהדברים שצריך לחייבו מלקות בין שלקה בבי"ד כלומר שנתחיב לפי הדין מלקות ולקה חוזר לכשרותו" נראה שקושיתו היא בתרתי אי דמשמע שהיכא שיש חיוב מלקות לא סגי בתשובה שבלב וגם היכא שאין חיוב מלקות לא סגי בתשובה בלב אלא בעינן מעשה המוכיח — דילפינן מתשובה שע"י מלקות וצ"ע.

הג"פ מקשה שיש בזה סתירה ברמב"ם מיניה וביה שהרי פסק להלכה כגמ' בקידושין "בע"מ שאני צדיק". על קושיא זו היה מקום לחלק כמו המהרשד"ם שדין הרהור לענין צדיק ורשע בנוגע לעדות שונה מאשר לשאר דברים, המהר"ם חביב שם בהמשך מביא את דברי רבנו ירוחם בב"י סי' לח, שכתב לגבי הדין דע"מ שאני צדיק "שאם הוא רשע לבריות כגון גזלן וכיוצא בו אינו יכול להיות צדיק עד שישיב הגזלה", הרי שהשוה דין תשובה דלהכשירו לעדות עם דין צדיק ורשע בעלמא, והוסיף שם רבנו ירוחם "וי"מ כיון שהרהר להשיב הרי הוא צדיק".

יב. המהרי"ק בשרש פה' כתב שהמומר שקיבל עליו לעשות תשובה חוזר לכשרותו מיד דודאי ישלים תשובתו ודעתו הובאה להלכה ברמ"א סי' לד סעיף כב, "מומר שחזר בו וקיבל תשובה כשר מיד אע"פ שלא עשאה" פירוש דבריו שכיון שקיבל בפני בי"ד שיחזור בו מדרכו הרעה אע"פ שלא **נבחן בזה למעשה ועדיין לא התנהג בתשובה** הרי הוא חוזר לכשרותו ואין ההנהגה בפועל בתשובה מעכבת.

הסמ"ע שם מביא בשם מהרא"י שטעם הקולא הזו הוא לפי "שהמומר (הנדון) הוי מעורב בין העכו"ם שיש להם כל התאוות וזה בא להבדיל מכולן ולקבל תשובה **לא החמירו עליו** ומוחזקי' שודאי יעשה תשובה שלמה" מדייק מזה הש"כ דש"מ שרק במומר לעכו"ם הוי האי דינא אבל לא במומר אחר, יש להוסיף שגם אם נקבל דיוק זה, הרי משמע במהרא"י שבמומר אחר או אחד מבעלי עבירות מה שהוא נדרש להנהגה

למעשה בתשובה ולא מסתפקים בקבלה בבי״ד זה **בגדר חומרא או תקנה** בלבד (״לא החמירו עליו״).

הש״כ עצמו חולק וס״ל שבכל מומר סגי בקבלה בפני בי״ד. לענין בעל עבירות שאינם בגדר מומרים כתב הרמ״א בסימן הנ״ל סעיף לג ״ודוקא מועלי שבועות אבל עבר על שאר עבירות מיד כשמקבל עליו בבי״ד שבעירו שלא לעשות עוד סגי ליה״.

נראה שרק בעבירות של חמוד ממון הוצרכנו לחזרה של פרק זה בורר כיון שנפשו של אדם מחמדת הממון וכ״ז שלא נהג בתשובה בממון יש לנו ספק אם יעמוד בקבלתו ע׳ נתה״מ ס׳ לד ס״ק יג.

יג. הסמ״ע שם ס״ק נד מציין למהרא״י בסימן קצ״ח אולם תשובה זו נשמטה במהדורה שבידינו.

לעומת זאת מביא התורת חסד להגרש״ז מלובלין אהע״ז סימן ו׳ (עי״״ש שהאריך בכ״ז) את המהרא״י בפסקים סימן ר״כ. שם דימה השואל עפ״י תשובת מהר״מ שמומר אע״פ שחזר לדתינו מ״מ כל שלא חזר בתשובה שלמה (היינו שלא הוכיח כן בהנהגה למעשה) פסול הוא לעדות אשה.

המהרא״י חולק על כך וס״ל שמשעה שקיבל עליו לעשות תשובה גם אם לא עשה תשובה במתכונת הנזכרת בפי זה בורר הויא תשובה מעליא מהתורה, וז״ל שם ״ע״כ מדהוצרך מהר״מ להתיר משום רוב דעות ע״כ סבר משום דעד פסול כה״ג **לאו רשע דאורייתא** מקרי וכשר לעדות אשה להתירה כיון דחזר לדתנו אמרינן דהרהר בלבו לעשות תשובה גמורה ומכאן **שהרהר בתשובה חשיב צדיק** כדאמרינן פ״ב בקדושין ע״מ שאני צדיק אפי׳ רשע גמור מקודשת שמא הרהר בלבו לעשות תשובה אלא מדרבנן פסול עד שיעשה תשובה מעלייתא״. למדנו **שהמהר״י חולק על המהרשד״ם** וס״ל שאכן הרהור בלבא לעשות תשובה סגי גם כדי להוריד פסול רשע מעדים, יתכן אמנם לחלק שרק בפסול רשע גבי עגונות ס״ל כן (שהיה מקום לומר דהתם הכל תלוי בחשש משקר ולא בפסול גברא ולכן מרגע שהרהר תשובה סגי) אבל נראה שאין לומר כן, שהרי מהרא״י כתב שברגע שהרהר תשובה ״**לאו רשע דאורייתא** מקרי״, וכידוע **רשע דאורייתא** אינו פסול מיוחד לעגונות.

על אף האמור נראה כי גם המהרא״י אינו סובר שבכל עדים פסולים נחוש שמא הרהרו תשובה ויהיו כשרים מן התורה ורק במקרה הנדון

שהיה מומר וחזר לדת באופן כללי רק לא עשה תשובה המועלת בכל פרט שחטא בו לכן חיישינן כיון שקיבל כבר שיבה לדת באופן כללי.

גם לשיטת הש"כ שמועיל קבלה בפני בי"ד בכל מקרה (מלבד עניני ממון) בעינן מיהת קבלה בבי"ד אבל בלא"ה אין לחוש מעצמנו, ברם יש לחקור לפי הש"כ אם בעינן מהתורה קבלה בבי"ד שאל"כ הוי הרהור גרידא ואין זה מועיל כלל להכשיר לעדות כמו מהרשד"ם או שמא בעינן קבלה בבי"ד כיון שבלא"ה אין חוששים מעצמנו שחזר בתשובה, (כמו המהר"ם פדואה וכמו שכתבנו בדעת מהרא"י) או שגם אם יש סימנים המעידים שחזר הוי ספק משא"כ כשקיבל בבי"ד. יש לציין כי התומים חולק על הש"כ ומציין שבכל העבריינים בעינן "תשובה גמורה ניכרת שאין פה רמיה כלל" ולא סגי בקבלה בפני בי"ד. אבל לא כתב אם זה מן התורה או מדרבנן.

יד. הבאנו לעיל שהרמ"א אהע"ז סימן מ"ב הביא בשם י"א – את דעת המהר"י מינץ שבכל קידושין הנעשים בפני עדים פסולים חיישינן שמא הרהרו תשובה בלבם, שם הובאה גם דעת המהר"ם פדואה הנ"ל שחולק והביאו הרמ"א בתור "יש חולקים". החי"מ שם ס"ק י"ז והב"ש שם ס"ק כ"ב כתבו שלמעשה אין מחלוקת והחוששים לתשובה, היינו, כשלבסוף חזר והוכיח סופו על תחלתו כמבואר בתשובת רש"י שבארחות חיים ובמרדכי, והחולקים שאינם חוששים היינו בסתם עדים פסולים שאין אחיזה לחשוב שחזרו בתשובה, וכן כתב התב"ש יו"ד סס"י ט"ז (עיין תורת חסד אהע"ז סימן ו' סוף סעיף ג').

טו. הגט פשוט שם העיר מתשובת הרא"ש כלל יז' ס"ק א' שכתב גבי מוסר שלא בשעת מעשה שאין להרגו מחשש שמא הרהר בתשובה כמו בע"מ שאני צדיק לענין קדושין ואח"כ חילק שבקדושין שאני לפי שלחומר איסור אשת איש חששו כן, משמע שאע"פ שלא היה שום יסוד לחשוב שהמוסר הרהר בתשובה רצה להקל בדינו ולפי מסקנתנו נראה שבכל הנוגע לאסור אשת איש יש להחמיר להלכה ולמעשה גם כשאין סיבה וסמך לחשוב שהרהר תשובה וא"כ קשה שבמקדש בפסולי עדות שמחמת עבירה יהיה לחוש לקדושין גם כשלא הוכיח סופו על תחלתו.

טז. נוכל לישב שיטת הרא"ש ע"פ המהרשד"ם אלא בשינוי מסוים, לפי הרא"ש אין להכשיר עדים ע"פ הרהור גם אם נראה לנו שהרהרו בתשובה כ"ז שלא נעשה מעשה כגון קבלה בבי"ד או שנוהג במעשיו כבעל-תשובה.

ד״ז הוא **מגזה״כ** מיוחדת בדיני עדות שאל״כ בטל הדין של אל תשת רשע עד, והגזה״כ מחדשת שאין לחוש שמא הרהר ולהכשירו מפני כן לעדות, אמנם לענין הריגת מוסר ותנאי קידושין אין גזה״כ שנאמרה לענין עדות ושם יש לילך אחרי המציאות אם היה הרהור או לאו, לפיכך הוקשה לרא״ש מאי שנא גבי תנאי בקדושין שחיישינן לענין קיום תנאי ולא חיישינן במוסר ותירץ שחומר איסור אשת איש שאני.

יז. ראינו כי למעשה יש לפנינו שתי שיטות עקריות בהבנת הענין של הרהור תשובה. שיטת הרדב״ז, המהר״ם פדואה המהרא״י הב״ש והח״מ ותבו״ש שהרהור תשובה סגי כדי להכשיר לעדות ברם אנו מעצמנו לא חוששים לכך אא״כ יש סיבה לחוש (כגון כשמצהיר שהוא צדיק או שחפץ בקדושין או כשהוכיח סופו על תחלתו) ולדעת מהרא״י גם אז הוא פסול לעדות מדרבנן, לקמן נראה שהמהרא״י הולך בדרך לעצמו - שונה מהנ״ל.

לעומת זאת לרא״ש והמהרשד״ם אין ההרהור מועיל להכשיר עדים כלל גם אם היה הרהור בתשובה ואין ההרהור מועיל אלא לענינים שזולת הכשר פסול רשע דעדות.

יח. בכיוון של המהרשד״ם הולך גם התומים בספרו ״בני אהובה״ לרמב״ם הל׳ אישות פ״ח הל״ה, שם הקשה כנ״ל מ״ש קדושין בפסולי עדות ממקדש בתנאי דע״מ שאני צדיק וכתב וז״ל: ״חדא דהא לענין עדות קי״ל אף שחזר בתשובה אינו כשר עד שיעידו עליו בבי״ד וצריך להיות דגזירת מלך הוא ואפילו החזיר הגזילה בניסן כל עדות שראה עד שהעידו עליו בתשרי פסול הוא ועי׳ בח״מ סי׳ לד סעי׳ כ״ט ובסמ״ע מש״כ שם וא״כ אין ענינו לכאן, ועוד **דמה בכך שהרהרו תשובה** מ״מ **בשביל זה אין הבי״ד מקבלין אותן** לעדות ובערוה ילפינן דבר דבר **דצריך להיות בפני עדים הראויים להעיד בפני בי״ד**״

תרוצו הראשון של הבני אהובה הוא כשיטת הרי״ף ור״ח כתובות כב, והר״ן שם חולק וכמובן גם רש״י הנ״ל והרדב״ז ומהר״ם פדואה ודעימיהו. תרוצו השני של ה״בני אהובה״ קרוב לתרוץ המהרשד״ם, ונראה בפרוש התרוץ הב׳ שלענין עדות של ברור בפני בי״ד פשיטא ליה שאין לחוש להרהור כלל כיון שיש גזה״כ שאל״כ אין קיום ללאו דאל תשת רשע עד, ובאמת שלענין עדות קיום בקדושין אין גזה״כ אלא שיש היקש המלמדנו שעדות קדושין וכל דבר שבערוה היא בעדים הכשרים לברר לפני בי״ד, יש מקום לומר שלענין עדות ברור לפני בי״ד יודו רש״י ודעימיה לסברא זו ורק נחלקו אם גם גבי עדות קדושין יש גזה״כ. כמו

כן מן הראוי לחקור בתכנה של הגזה"כ אם הכונה כמו המהרשד"ם שאין ההרהור נחשב כלל כתשובה לענין הכשר עדים ודלא כמהרא"י או שמא הגזה"כ היא שאין לחוש להרהור מספק והרי הוא ודאי פסול כל עוד שאין עדות על מעשה המוכיח או על קבלת תשובה בפני ב"ד. נראה יותר כצד השני שכן אם נסביר כצד הראשון נראה פשוט שאם גזרה תורה שהרהור אינו תשובה להכשיר פסול רשע מסתבר שה"ה בכל פסול רשע גם לענין עדות קדושין וכל דבר שבערוה ולא היה צריך היקש מיוחד לענין זה, אבל אם נאמר שההרהור נחשב כתשובה רק התורה גזרה שבי"ד אינו צריך לחוש לתשובה כל עוד לא הובא בפניו מעשה מבורר של קבלה בבי"ד או התנהגות למעשה בתשובה — כי אז היה מקום לומר שגזה"כ היא רק בעדי ברור שלפני בי"ד אבל לא בעדי קיום של קדושין ששם אין כלל בי"ד שגזה"כ תתיחס אליו, לפי הצד האחרון מובן שיש צורך בהיקש והוא מלמדנו שבעדי קיום דקדושין בעינן עדים הראוים להעיד לפני בי"ד.

יש להוסיף כי לשיטה זו כמו שלא חוששים מספק להרהור כמו כן לא חוששים מספק מעצמנו שמא עשה מעשה של הנהגה בתשובה או של קבלה בפני בי"ד (מה גם שדבר כזה היה נודע ומתפרסם) ואם לא חיישינן להרהור ק"ו שלא נחוש למעשה תשובה שאין עליו עדים. למרות שמסתבר לפרש כי האי פרושא אבל יש קושי בלשונו של הבני אהובה שכתב "דמה בכך **שהרהרו בתשובה** מ"מ **בשביל זה** אין הבי"ד מקבל אותן" הרי שפסל אותם אף אם ודאי שהרהרו לפי שאין ההרהור מכשיר וכמהרשד"ם.

יט. גם אם ספק לנו בדעת הבני אהובה אם כיון לסברא הנ"ל מ"מ אנו יכולים לומר הסבר זה מעצמנו בדעת הרא"ש הנ"ל, הרא"ש כנ"ל חושש בכל עניני קדושין שמא הרהרו תשובה (בגלל חומר אסור אשת איש) אבל לענין עדות לא חושש בגלל גזה"כ שאין לבי"ד להסתפק כלל שמא עשו תשובה והוקשו עדי קדושין לענין זה שצריכים להיות ראויים לעדות בבי"ד. שוב אין צורך לומר שהרא"ש סובר כמהרשד"ם שהרהור בלב אינו נחשב תשובה לענין עדות ובכלל.

בצורה דומה נוכל לפרש את המהרא"י שכתב להדיא שהרהור בלב סגי כדי להכשיר מן התורה את הפסולים מחמ"ע, עם זאת ברור שגם הוא מודה שאין לקבל עדים פסולים בבי"ד שהרי זה לאו בתורה וע"כ שיש גזה"כ שאין לחוש מספק להרהור הלב בתשובה, לפי גזה"כ הזו הרי שכל

עד פסול מחמ״ע הוא **פסול באופן ודאי** כל עוד שלא ראינו בו מעשה תשובה או קבלה **בבי״ד**. בנגוד לזה הרי לשיטת הרדב״ז ומהר״ם פדואה (בשיטת רש״י) וכן הב״ש והח״מ ותבו״ש אין כל גזה״כ מיוחדת בעדות אלא שהכלל הוא שאין אנו חוששים מעצמנו מצד ״אחזוקי ריעותא לא מחזקינן״ וזהו כלל בדיני ספקות משא״כ לפי ההסבר הנ״ל הרי זו גזה״כ ודאית שלא לחוש לספק כלל.

נפ״מ בין שני הפרושים היא כשעשה תשובה לבסוף אם חיישינן למפרע מדין הוכיח סופו על תחילתו שלפי הסברנו בדעת מהר״י והרא״ש לא חיישינן שהרי יש גזה״כ שלא חוששים לספק עד שיעשה מעשה, משא״כ לפי המהר״ם פדואה ודעימיה כאשר חזר לבסוף בתשובה שוב אין זה אחזוקי ריעותא בכדי ולכן יש מקום להסתפק.

כ. לשיטת מהר״ם פדואה ודעימי׳ יש לשאול מדוע בהוכיח סופו חיישינן למפרע לענין פסול עדים והרי מכיון שנפסלו בפסול רשע הרי יש להם חזקת פסול ומדוע נכשירם מספק, שמא תאמר שחזקה דהשתא עדיפא וחזקתם עתה היא של כשרות הרי ידוע שחזקה דמעיקרא עדיפא, ויש לישב שחזקה דהשתא של כשרות היא גם חזקת דין שיש לו עתה דין של עד כשר וגם חזקת מציאות — חזקת הגוף כפי שכתב השב שמעתתא ש״א פט״ו משא״כ חזקת פסול רשע נראה שהיא רק בבחינת חזקת דין ואין ליהודי חזקת הגוף של רשע, הרשעות אינו תכונה ביהודי להיפך — ״האלקים עשה את האדם ישר״ ובנוסף לזה האדם הוא בעל בחירה והוא מצווה כל רגע לשוב מדרכו והרי זה גרוע מחזקה העשויה להשתנות לפי שאין למציאות הרשע קיום והמשך בטבע כלל, אבל עדיין קשה שיהיה לו חזקת דין כמו חזקת פנויה או חזקת אשת איש וכיו״ב, וי״ל שכיון שחזקה דהשתא היא חזקת הגוף יתכן שהיא שקולה כמו החזקה דמעיקרא שהיא רק חזקת דין ועי׳ תוס׳ כתובות ע״ה ב ד״ה אבל עוד י״ל שגם חזקת דין פסול רשע היא חזקה העשויה להשתנות כיון שהמציאות שלו כרשע עומדת להשתנות.(בהיותו בעל בחירה ומצווה לחזור בתשובה וכנ״ל).

הרב שלום אופן

זה השולחן אשר לפני ה'

הגמ' במנחות צז. אומרת "שנאמר (יחזקאל מא) **המזבח** עץ שלוש אמות גבוה ארכו שתים אמות ומקצעותיו לו ואורכו וקירותיו עץ וידבר אלי זה **השלחן** אשר לפני ה'" פתח במזבח וסיים בשולחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוויהו "בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם ועכשיו שאין בית המקדש קיים שלחנו של אדם מכפר".

ומסבירים המפרשים במה מכפר שולחנו של אדם: **רבינו גרשום** מפרש בהכנסת אורחים, **רש"י** מפרש שנותן פרוסה לעני, **והתוס'** מסבירים דגדולה לגימא שמקרבת.

הגמ' בחגיגה מביאה מימרא זו בשם ר' יוחנן וריש לקיש.

המהרש"א בחידושי אגדות ס"פ חזקת הבתים מפרש שהדברים שאדם ממעט באכילה זכר לחורבן ומחסר משולחנו הם המכפרים כמו הקרבת קרבן במזבח.

ויש המפרשים בדרך זו את המשנה במס' אבות פ"ג "...אבל שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו משולחנו של מקום שנאמר וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'", **הרע"ב ורש"י** מסבירים שלימוד תורה על השולחן מביא לכך שהשולחן נקרא שולחן לפני ה', ה"**תפארת ישראל**" מסביר שלימוד התורה על השולחן נחשב כמקריב במזבח, וכן אמרינן (סוכה מט:) "הרוצה לנסך יין ע"ג מזבח ימלא גרון ת"ח יין דגופם קדוש כמזבח אדמה לעבודת ה'".

השוואה נוספת הקיימת אצל חז"ל בין המזבח המכפר לשולחנו של האדם, נאמר ביחזקאל (מ"ה טו) "ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים לכפר עליהם נאום ה' אלקים", הגמ' במנחות ה. לומדת מהביטוי משקה ישראל הסמוך לקרבנות המכפרים, שדוקא אוכל שישראל מותר להעלות על שולחנו לאכילה — מותר לזבוח אותו ע"ג המזבח לכפר, ודברים האסורים לישראל באכילה, כגון טבל, אסורים גם לנסכים, העולים למזבח, כלומר, מן ההשוואה בין המזבח המכפר לשולחנו של אדם נגזרות מסקנות הלכתיות רבות.

השל"ה הקדוש בשער האותיות עמ' נג מאריך לבאר את שורש

הדברים וז״ל ״הנה מצינו ציווי הראשון לאדם,״ ״ויצו ה׳ אלקים את האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו״ ולפום ריהטא קשה דלא הוי ליה למימר רק מפרי עץ הדעת לא תאכל ומשאר עץ הגן יאכל או לא יאכל, אבל דע יש בכך רמז לפעמים האכילה היא מצוה, ולפעמים מניעת האכילה היא מצוה, דהיינו התענית, שניהם עולים בקנה אחד, כי התענית שאדם ממעט חלבו ודמו היא בסוד הקרבן כמו שאומרים בתפילת תענית ״יהי רצון שיהא חלבי ודמי שנתמעט היום כחלב מונח על המזבח וכו״ ולפעמים האכילה בסוד הקרבן כמ״ש רז״ל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר והוא במקום קרבן.״

וממשיך השל״ה לבאר מהם מרכיבי האכילה ״כי האכילה יש בה גופני ורוחני״ כמ״ש האר״י ז״ל פי׳ על הפסוק ״כי על כל מוצא פי ה׳ יחיה האדם״, אשר על כן חיבור הנפש עם הגוף ע״י המאכל, רוחניות המאכל מחזיק כח הנפש, וגופניות המאכל מחזיק כח הגוף ושניהם מחוברים כמו הנפש הנעלמת לגוף, ובזה מקדש הגוף ומדבקו לנשמה והגוף הוא נרתיק ותיק לנשמה, אז מתחבר תיק הספר עם הספר, וזהו בתנאי צדיק אוכל לשובע נפשו, רצונו לומר שמדקדק באכילה שהוא מן המותר בפיו שאין שום ספק וחשש איסור בו ואינו אוכל אלא כדי חייו, ותכליתו בה חיים כדי לעבוד את בוראו לעסוק בתורה ובמצוות וגם מלחמו נותן קל... הכלל העולה, אדם שהוא צדיק ואוכל מן המותר לו, אז האכילה במקום קרבן. כי הצדיק מדמה הצורה ליוצרה כביכול, ואז אכילתו מקודשת כאכילת מזבח כי אינו אוכל רק (אלא) בשביל נפשו שתישאר דבוקה בגוף לעבודת בוראו.

מן הגזירה השווה בין השלחן למזבח, מתבקשת השוואה בין פרטי הדינים הקשורים בהקרבת הקרבן לדיני האכילה, להלן יפורטו חלק מן הדינים הקשורים בהקרבת הקרבנות בזמן שבית המקדש היה קיים, והשוואתם להלכות אכילה. נשווה בין השלחן למזבח בתחומים הבאים:—

א. קדושת המזבח, כבודו והזהירות בו — קדושת השולחן.

ב. הכנות הכהן המקריב לעבודת המזבח — הכנות לקראת אכילה בשולחן.

ג. הזבח — המאכל.

א. קדושת כלי המקדש כבודם ונויים.

כלי המקדש נתקדשו, שונה היתה הקדשתן בימי משה מהקדשתן

לדורות, הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"א הל' ב' כותב "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות אלא הכלים כולם כיון שנשתמשו בהם במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר, "אשר ישרתו בהם בקודש בשירות הם מתקדשין".

וקדושה זו אינה מסתלקת מהן לעולם, לפיכך "הכפות והקערות שמקבלין בהם המנחות וכן המזרקות שמקבלין בהן הדם ושאר כלי השרת כולן של כסף ושל זהב היו ומותר לעשותן משאר מיני מתכות, ואם נשברו מתיך אותם ועושה אותן כלי אחר ואין קדושתן מסתלקת מהן לעולם" (שם, הל' יג).

ובהל' בית הבחירה פ"א הל' יא כותב הרמב"ם "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר "ולרומם את בית אלוקינו ומפארין אותו ומייפין כפי כוחן אם יכולים לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זה מצווה".

היופי והעשירות במקדש לא התבטאה רק בכלי הכסף והזהב שבמקדש אלא אף בצורת השימוש בכלים, פוסק הרמב"ם "סכין שנשמט מן הנצב או שנפגם אין מחזירין אותו ואין משחיזין אותו אלא גונזין אותו בצד היכל בין הקודש והאולם לדרום ועושים אחרים **שאין עניות במקום עשירות**" (שם הל' טו).

בנוסף לקדושתן הניצחית של כלי המזבח ולהנהגת עשירות נצטוינו לא לפגוע ולא לפגום במקדש ובכליו, כותב **הסיפרי** פר' ראה עה"פ "לא תעשון כן לה' אלוהיכם" — "יתניא מנין לנותץ אבן אחד מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרות שהוא בלא תעשה ת"ל "ונתצתם את מצבותם לא תעשון כן לה' אלוהיכם", וכך פוסק הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ו ה"ז "הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או משאר העזרה — לוקה, שנאמר בעבודת כוכבים, "כי את מצבותם תתוצון" וכתוב "לא תעשון כן לה' אלוקיכם", ובהל' בית הבחירה פ"א הל' טו מוסיף הרמב"ם "כל אבן שנגע בה הברזל אע"פ שלא נפגמה פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש שנאמר "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" והבונה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש לוקה שנאמר "לא תבנה אתהן גזית" והבונה אבן פגום עובר בעשה."

קדושת השולחן

כיון שהשולחן בסיס לדבר שבקדושה כותב השל״ה ״לכן צריך להיות מכוסה ובנקיות ויתנהג בצניעות ולכבוד הקדושה שמוריד במעשיו הטובים ובכוונתו הזכה״ ומוסיף השל״ה ״וצריך לסלק הסכין מעל השולחן בשעת ברכה משום שהשולחן הוא מזבח וכתוב ״לא תיבנה אתהן גזית״ וכתוב ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו, וכתב **הבית יוסף** סי׳ ק״פ כתב הרוקח בסי׳ של״ה ״מכסין סכין בשעת ברכת המזון על שם לא תניף עליהם ברזל״, במכילתא ״אינו דין שיניף המקצר על המאריך ושולחן כמזבח״.

ומצוה על כל אדם ללמוד תורה על שולחנו, שכל שולחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו מזבחי מתים (מגן אברהם), וכתב השל״ה שילמוד משנה או הלכה או אגדה או ספרי מוסר ואינו יוצא במה שמברך ברהמ״ז, ועכ״פ יאמר איזה מזמור וטוב לומר אחר ברכת המוציא מזמור ״ה׳ רועי לא אחסר״ דהוא ד״ת על מזונותיו.

ב. הכנות הכהן המקריב לעבודת המזבח — הכנות לקראת אכילה בשולחן

כהן הראוי לשרת מתקדש ומיטהר לקראת עבודת המזבח, הכנתו באה לידי ביטוי בכמה תחומים:

נערוך השוואה בין תחומים אלו בהכנות להקרבה לעומת ההכנות לאכילה.

(א) טהרת הגוף בהקרבה — טהרה באכילה

(ב) לבישת בגדי כהונה — לבוש בשעת אכילה

(ג) קידוש ידים ורגלים — נטילת ידים לאכילה

(ד) טהרת המחשבה — טהרת המחשבה באכילה וכוונותיה

(א) **טהרת הגוף** — המשנה במסי יומא כח. אומרת ״זה הכלל היה במקדש כל המיסך את רגליו״ [רש״י — נקבים הגדולים] טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים.

שולחנו של אדם יהיה שולחן לפני ה׳ אם יתאמץ האדם להידמות לכהן המקריב בבית המקדש, וכשם שלעבודה צריך טהרה ה״ה לאכילה, הגמ׳ ביומא ל: אומרת ״ת״ר הלכה בסעודה אדם יוצא להשתין מים נוטל ידו אחת ונכנס, דיבר עם חבירו והפליג נוטל שתי ידיו ונכנס״.

בהל' דעות פרק ד' הל' ב' פוסק הרמב"ם "ולא יאכל עד שיבדוק את עצמו יפה יפה שמא יהיה צריך לנקביו", שהרי הגמ' בשבת מא. אומרת הנצרך לנקביו ואכל דומה לתנור שהסיקוהו ע"ג אפרו".

ומאיר השל"ה "ולאו דוקא נצרך ממש אלא ר"ל שיהא נצרך אח"כ כי צריך לראות שיהיו בני מעיו נקיים לפנות כל מה דאפשר, וכן בזוהר פר' תרומה החמיר מאד לפנות קודם האכילה להיות בנקיון הגוף לפי שהוא דוגמת השולחן לפני ה' וראוי שלא יקריב שם קיא וצואה. והמגן אברהם מסכם להלכה — "טוב שיפנה קודם סעודתו".

(ב) **לבישת בגדי כהונה** — על בגדי כהונה בהם עובדים הכהנים בשעת עבודתם במזבח פוסק הרמב"ם "בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשלושים כדרך בגדי הגדולים לכבוד ולתפארת" (הל' כלי המקדש פ"ח הל' ד).

בענין **הלבוש בשעת ברכת המזון** כתב השל"ה "וראיתי ממדקדקים נזהרים לשום בגד עליו בשעת ברהמ"ז כמו בשעת תפילה ומנהג טוב היא, בפרט כשיש זימון שהמברך יתעטף בבגד העליון ואז מורא שמים עליו והכל כדי שלא יתגאה כשאכל ושבע ודשן".

יתכן אף לומר שאם האכילה היא לפני ה' מן הראוי לנהוג כמו בתפילה לפני ה' וכך כותב הרמב"ם בהל' תפילה פרק ה' "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן... ואלו הן... תיקון המלבושים, תיקון המלבושים כיצד מתקן מלבושיו תחילה ומציין עצמו ומהדר שנאמר "השתחוו לה' בהדרת קודש".

(ג) **קידוש ידים ורגלים** — הרמב"ם פוסק בהל' ביאת מקדש פ"ה הל' א' "מצות עשה לקדש כהן העובד ידיו ורגליו ואח"כ יעבוד שנאמר "ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם" וכהן שעבד ולא קידש ידיו ורגליו חייב מיתה בידי שמים שנאמר "ירחצו מים ולא ימותו" ועבודתו פסולה בין כהן גדול בן כהן הדיוט".

וכן "אין אדם נכנס לעזרה עד שיטבול", יצא מן המקדש וחזר ועבד ולא קידש אם לא הסיח דעתו — עבודתו כשירה, וזה הכלל היה במקדש אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אע"פ שהוא טהור עד שהוא טובל".

ה"חינוך" מצוה ק"י כותב "משורשי המצוה היסוד הקבוע שאמרנו להגדיל כבוד הבית וכל המלאכות הנעשות שם, על כן ראוי לנקות הידים שכן העושות במלאכה בכל עת יגעו הכהנים בעניני הבית".

נטילת ידים לאכילה

והתקדישתם והייתם קדושים — במתניתא תנא והתקדישתם אלו מים ראשונים [דבא מצד הקדושה והטהרה משום סרך תרומה — מהרש״א] והייתם קדושים אלו מים אחרונים [גם הם באו מצד הקדושה כדאמר לעיל דכשם שמזוהם פסול לעבודה כך מזוהם פסול לברכה — מהרש״א] כי קדוש אני — זה שמן הטוב [גם זה מצד הקדושה להעביר הזוהמא קודם ברכה — מהרש״א] ה׳ אלוקיכם זו ברכה.

ומוסיף ה״**תורה תמימה**״ דלפי׳ זה דמים אחרונים באים משום טהרה ונקיות, חיובם הוא גם בזה״ז, שהרי כבוד ה׳ הוא לברך בידים נקיות, ודלא כתוס׳ שאומרים שחיובם הוא רק משום מלח סדומית ולא שייך בזה״ז.

ומביא התורה תמימה ראיה לזה מהתנא דבי אליהו ח״א פט״ו המבאר פסוק זה וז״ל ״רחיצת ידים מן התורה מנין, מן משה אהרן ובניו דכתיב בהו ״בבואם אל אוהל מועד ירחצו מים״ ואצל ישראל מהו אומר ״והתקדישתם והייתם קדושים וגו״ ובאור הדמיון למשה אהרן ובניו נראה דר״ל כמו שהם נתקדשו ברחיצה כך ישראל דכתיב בהו קדושה צריכים להתקדש ברחיצה, ולפ״ז י״ל פשוט שאין טעם הרחיצה משום מלח סדומית אלא רק משום קדושה וטהרה לכבוד ברהמ״ז וכמו לענין תפילה שצריך ליטול ידיו וכש״כ לאחר המזון שידיו מזוהמות.

הרמב״ם בהל׳ ברכות פ״ו הל׳ א׳ פוסק ״כל האוכל פת שמברכין עליו המוציא צריך נטילת ידים תחילה וסוף אע״פ שהוא פת חולין, ואע״פ שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להן טומאה לא יאכל עד שיטול ידיו״.

(ד) **טהרת המחשבה בקרבן** — במעשה ההקרבה חשובה לא רק פעולת ההקרבה לפרטיה אלא אף מחשבות וכוונות העובד.

כותב הרמב״ם בהל׳ פסולי המוקדשין פרק י״ג הל׳ א׳ ״שלש מחשבות הן שפוסלות את הקרבנות ואלו הן מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן... וזבחים שחשב בהן מחשבה זו (מחשבת הזמן) הם הנקראים זבחים שנשחטו חוץ לזמן והם נקראים פיגול בכל מקום, וזהו פיגול האמור בתורה״.

ובפרק י״ח הל׳ א׳ ״כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר ״לא יחשב״ מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים״.

— כותב השל"ה "המאכל הוא קרבן והאוכל הוא כהן העובד וכמו שהכהן העובד היה צריך להיות לו כוונה כי מתעסק בקדשים פסול, כן בשעת הנטילה שתיקנו רז"ל משום סרך תרומה שהכהן אוכל צריך כוונה, ויכוון בשעת נטילה שהוא נוטל ידיו לאכילה, כי אף לחולין צריך כוונה לפי דעת הרשב"א".

והזוהר כתב "שיתפלל אדם על מזונו לפני תחילת הארוחה ונהגו אנשי מעשה לומר קודם נטילה אתה הוא האלקים הזן ומפרנס ומכלכל בחסדיך לכל הברואים מקרני ראמים ועד ביצי כינים עיני כל אליך ישברו וגו' פותח את ידך וגו', והטעם שתיקנו תפילה זו, כתב השל"ה, כדי שישפיע לו הקב"ה מזון רוחני שהוא שורש המאכל כדי שיהיה אכילתו בקדושה".

והמשנה בפרקי אבות אומרת "שלחן שלא אמרו עליו דברי כאילו אכלו זבחי מתים".

כיצד עלינו לראות את התכלית האמיתית של האכילה, כותב הרמב"ם בהל' דעות פ"ג הל' ב' "המנהיג עצמו על פי הרפואה אם שם על ליבו שישיה כל גופו ואיבריו שלמים בלבד ושיהיו לו בנים עושים מלאכתו ועמלים לצורכו, אין זו דרך טובה, אלא ישים על ליבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' שאי אפשר שיבין וישתדל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב "וישים על ליבו שיהיה לו בן חכם וגדול בישראל, נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד" מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא דרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'... ועל ענין זה ציוו חכמים ואמרו כל מעשיך יהיו לשם שמים והוא שאמר שלמה בחכמתו "בכל דרכך דעהו והוא יישר אורחותיך".

ג. הזבח — המאכל

כבר הבאנו בראש דברינו את דרשת הגמ' במנחות ה. על הפסוק ביחזקאל "ממשקה ישראל וגו'" שדוקא אוכל הראוי מבחינת כשרותו לעלות על השולחן ראוי לעלות על המזבח לפיכך א) בע"ח העולים לקרבן רק בע"ח כשרים, ב) נסכים ומנחות כשרים רק אם אין בהרי חשש איסור טבל ושאר מאכלות אסורות.

מלח במזבח

"מצות עשה למלוח כל הקרבנות קודם שיעלו למזבח שנאמר על כל קרבנך תקריב מלח ואין לך דבר שקרב למזבח בלא מלח חוץ מיין

בנסכים והדם והעצים ודבר זה קבלה ואין לו מקרא לסמוך עליו ... הקריב בלא מלח כלל — לוקה שנאמר ״ולא תשבית מלח ברית אלהיך״ (רמב״ם הל׳ איסורי מזבח פ״ה).

המאכל

על הקשר בין כשרות המאכל לקדושה כותב הרמב״ם בסיום הל׳ מאכלות אסורות ״וכל הנזהר בדברים אלו מביא קדושה וטהרה יתירה לנפשו וממרק נפשו לשם הקב״ה שנאמר והתקדישתם והייתם קדושים כי קדוש אני״.

מלח בשולחן

השו״ע סי׳ קס״ז פוסק ״לא יבצע עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן ללפת בו פרוסת הבציעה״ ... ומוסיף **הרמ״א** ״ומ״מ מצוה להביא על שולחן מלח קודם שיבצע כי השולחן דומה למזבח והאכילה כקרבן שנאמר על כל קרבנך תקריב מלח (ב״י בשם שבלי הלקט) והיא מגין מן הפורענות (תוס׳)״.

הרב יוסף איתן

שאלת חכם כפולה

ידוע הדבר, שאם הלך יהודי למורה הוראה בשאלת חכם, עליו לציית לפסק שקיבל ואל לו לשאול עוד אותה השאלה לחכם אחר. בדברים דלהלן ננסה בע"ה לברר מקור ושורש לכך, ולבחון את הישום המעשי של הכלל הזה כיום, מתוך בירור העניין ושלא על־מנת לפסוק.

נושא זה נוגע בכמה סוגיות נכבדות, מהם: כוח וסמכות רב שבעירו (מרא דאתרא), דרכי פסיקה וטעויות בדבר משנה או בשיקול הדעת, המחלוקת ומהותה בכלל, ועוד. בדעתינו להתמקד רק בנקודה של חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר וכפי שיתבאר בע"ה.

מקור ההלכה וגדרה

שנינו בתוספתא[1]: "נשאל לחכם וטימא לו לא ישאל לחכם אחר. היו שנים אחד אוסר ואחד מתיר, אחד מטמא ואחד מטהר, אם יש חכם אחר — נשאלין לו, ואם לאו — הולכין אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר דבר מדברי תורה הלך אחר המחמיר, מדברי סופרים הולכין אחר המקל". ברייתא זו מובאת במסכת ע"ז (ז.) ושם מתווספת דוגמא של חכם שאסר (היינו: לאו דוקא טומאה וטהרה; גם איסור והיתר, שיכול לכלול גם שאלות שאינן על חתיכה המונחת לפנינו) ובשוני מסוים: "היו שנים[2] ... **אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמניין** הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר, ריב"ק אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר" וכו' ומוסיף שם רב יוסף לפסוק הלכה כריב"ק (משמעותה שבדברים דרבנן הלך אחר המקל).

מן הניסוח בתוספתא ובע"ז משמע שהאיסור חל על השואל בלבד, לא על החכם. אלא שדבר זה מפורש בברייתא הנזכרת בכמה מקומות בש"ס[3] בזו הלשון: "חכם שטימא אין **חבירו** רשאי לטהר, אסר אין חבירו רשאי להתיר", ואף שבתוספתא לא נזכר החכם עצמו כצד בעניין, מפורש בדברי

1. עדיות א, ג.
2. הפירוש המקובל לכך ששניהם ישבו באותו הזמן בבית המדרש.
3. נדה כ: חולין מד. ברכות סג:

הברייתא שהאיסור הן על השואל והן על הנשאל (מסתבר, כשיודע על הפסק של החכם הראשון).

דיוק נוסף העולה מכל המקורות הנ״ל מלמד שהמדובר על חכם שטימא או אסר, כלומר החמיר, מכאן שכאשר היקל הראשון — אין איסור לשאול חכם נוסף שאולי יחמיר, כך מפורש בתוס׳[4], בראי״ש[5] וכן בריטב״א[5] במאירי ועוד ראשונים.

ואמנם, הדבר ממש מפורש בבבלי שלהי ברכות[6] ״בשלמא הוא מטהר והם מטמאין — לחומרא...״ כלומר: רשאי אדם להחמיר על עצמו, ואין כל איסור לציית לחכם שני האוסר את שהראשון התיר, רק ההפך לא יתכן.

ולא רק בבבלי, גם הירושלמי[7] מביא מעשה בבר מרינה ששכח להביא את סכין המילה לפני שבת, ולאחר שר׳ סימון התיר לו להביאה דרך רה״ר ע״י מחיצה חיה של שורות אנשים, הלך ושאל את ר׳ אמי ואסר לו, והקפיד ר׳ סימון. על הקפדתו מקשה הירושלמי מברייתא האומרת שלאחר **שהתיר** החכם, רשאי השואל לשאול לחכם אחר שמא יאסור לו (ומותר לו להחמיר על עצמו) ולמה הקפיד ר׳ סימון?[8].

זוהי הגירסא בירושלמי שלפנינו ועל פיה משמע שלא זו בלבד שמותר לשאול אחר ההיתר, אלא זוהי מגמה מבורכת, בבחינת ״חומרא חיובית״.

יצויין שיש ראשונים שהביאו דברי הירושלמי, אך בגירסא הפוכה[9].

טעם הדין

שני טעמים עיקריים נאמרו בראשונים להלכה זו.

4. ע״ז ז. ד״ה הנשאל.
5. ע״ז שם.
6. דף סג:
7. תחילת פרק ר״א דמילה, שבת פי״ט הלכה א׳.
8. תשובת הירושלמי שהמקרה היה שונה, עי״ש.
9. התוס׳ בע״ז ז. והרא״ש בסימן ג׳ שם. לפי גירסתם, גם אחרי המתיר אין לשאול, ואין לאסור. שניהם מנסים ליישב זאת, כשהתוס׳ הולך בכוון החופף את גירסתנו, וראיתי שבתוספתא מהרי ליברמן (שיצא בתרצ״ז) הגירסא בגוף התוספתא דו סטרית: הנשאל וטימא... ושאל לחכם וטיהר לא ישאל לחכם אחר... וזה, כאמור, נגד גירסתנו בירושלמי, ונגד פשט הסוגיא בבבלי ברכות.

א. רש"י: כבודו של החכם הראשון, כלומר: הלכה מהלכות כבוד ת"ח.

מקור דבריו: בגמ' בנדה (כ:) מסופר על ילתא אשת רב נחמן שהראתה מראה דם לרבה בר בר חנה וטמאו, ואח"ך הראתה אותו לרב יצחק בריה דר"י וטיהרו. ומקשים מהברייתא דאין חבירו רשאי להתיר, ומתרצים (תחילה) שאכן גם רב יצחק רצה לטמא בגלל הפסק של רבב"ח, אבל לאור דברי האשה על כאב העיניים של רבב"ב ועל סמך טענתה שתמיד טיהר לה מראה כזה, החליט להתיר כפי שחשב בעצמו מלכתחילה. ומפרש רש"י שמתחילה רצה רב יצחק לטמאו משום כבודו של רבב"ח (כך מבואר גם במאירי[5]).

ב. הראב"ד: החכם הראשון שוויה חתיכא דאיסורא, ולכן אין השואל וגם לא הנשאל רשאים להתיר. דברי הראב"ד הובאו ע"י כמה ראשונים בהסבר יסוד ההלכה: הריטב"א, הרשב"א, הרא"ש[5] ועוד. מפשטות לשונם משמע שהאיסור הוא בכך שהחכם בפסיקתו עשאו איסור, כמו חפצא דאיסורא ובלשון הרדב"ז[10] "שויה **אנפשיה** חתיכא דאיסורא", משמע שהשואל הוא שאסר זאת על עצמו בכך שגמר בדעתו לשאול, וממילא גם לציית[11].

להלן יובא אי"ה הסבר נוסף.

בין שני הטעמים יכולים להיות כמה וכמה נפק"מ, ונציין חלקם[12]:

1) כשהחכם הראשון התיר, לפי הבבלי ברכות וגירסתנו בירושלמי מותר לחזור ולשאול. דבר זה מובן היטב לטעם הראב"ד, אבל לטעמו של רש"י, גם באופן זה עלול כבודו של הראשון להיפגע, מה לי הקל מה לי החמיר? א"כ טעמו של רש"י והמאירי אינו עולה בקנה אחד עם משמעות השי"ס[13].

10. שו"ת רדב"ז חלק א' סימן שס"ב.
11. בגדר ההלכתי של שוי אנפשיה דן הקצות בסימן ל"ד ובש"ש שמעתא ו' פרק יט, הוא מסיק שאין זה מגדרי נדר אלא זוהי נאמנות, דבר שלכאורה לא שייך בנ"ד שהרי אין מדובר כאן על עובדה שהיתה במציאות, כי אם על פסק הלכה "טהור", וצ"ע.
12. לא נפרט את כולם, ראה שלט"ג בע"ז (אות ג) ובאנצי' תלמודית ערך הוראה אחר הוראה.
13. יש מקום לתרץ, שדוקא התרת איסור של חכם פוגעת בכבודו, משום שיש בכך ערעור על תוקפו ויכולתו לאסור, בעוד שבכוון ההפוך ניתן לראות זאת כחומרא שהשואל מקבל ע"ע, כדמשמע בברכות ס"ג, וכבודו של הראשון שהתיר במקומו מונח, אבל נראה שזו סברא דחוקה, כי עצם ההזקקות לחכם נוסף היא אשר פוגעת בכבודו של הראשון, ועוד,

2) אם השואל הלך לשאול עוד חכם שאיננו יודע דבר על שאלה קודמת. מצדד המאירי[14] שבזה אין איסור לציית לפסק של השני, גם לקולא. דבר זה מובן לשיטתו הוא, שכן מאחר וכבר הורה שני מבלי דעת את אשר כבר נפסק, הוא לא עבר על שום הלכה, ובדיעבד יכול הפסק להתקבל. לעומת זאת, אם פסיקתו האוסרת של הראשון הפכה את הדבר לחתיכת איסור, אין אי ידיעתו של השני על־כך יכולה להתירה, ורק אם מתברר שהחכם הראשון טעה בדבר משנה אנו אומרים: איסורא מעיקרא ליתא[15].

3) במקורות שראינו, נאמרה ההלכה ביחס לדיני איסור והיתר, ולא נזכר זיכה או חייב, קרי: דיני ממונות.

הראשונים ההולכים בהסבר הראב״ד מציינים שבדיני ממונות קובע המומחה שבין השניים, לאו דוקא הראשון. זה מובן מאד, שכן לא שייך בזה חתיכה דאיסורא.

לעומת זאת, ״כבוד החכם הראשון״ אינו צריך להבחין בין שאלה איסורית לממונית, גם בזה עלינו להישאר נאמנים לפסק של החכם הראשון[16].

יש להעיר, שמדברי התוס׳ בחולין[17] האומר שניתן לסמוך על פסיקת השני באופן שלא ידע מהראשון, יש להוכיח שלא הבין כטעמו של הראב״ד משום חתיכא דאיסורא[18], וכדלהלן.

שדוקא כוח דהיתרא חזק יותר, ואם הולכים לשאול שוב, הרי זה מערער את כוח החכם הראשון להתיר, ופוגע בכבודו.

14. ע״ז שם, הוריות ג.

15. כבר כתבו ראשונים, ביניהם תוס׳ בע״ז, שאם טעה בדבר משנה לא יעלה על הדעת שאי אפשר לשנות, ויש להאריך, ואכ״מ.

16. בפשטות מדובר כשלא קיבלו עלייהו, כי אם קיבלו, הרי ביניהם הוסכם הדבר, ואפי׳ ג׳ רועי בקר.

17. דף מד: ד״ה והיכי, בהתיחסות למעשה המובא שם מט. על בהמה שמצאו מחט בסמפון שבה, ואחר ששאלו אמורא ואסר, שאלו אחר והתיר, ובאו לרבינא והכריע כשני, אחד התירוצים בתוס׳ שהחכם השני שהתיר לא ידע על הראשון, ולכן רבינא הרשה לעצמו לפסוק ולהכריע כמותו, להראב״ד יש ליישב כתירוץ האחר בתוס׳, ששני האמוראים הנשאלים היו יחד בביהמ״ד, אבל הכיצד אי ידיעת החכם השני מבטלת דין חת״ד מן הדבר?!

18. אף שהרא״ש מביא את דברי התוס׳ ומסבירו משום חתיכא דאיסורא, הרי זה אינו מובן, וכפי שיתבאר מיד לקמן, וראה הערה 19.

זאת ועוד: התוס' בע"ז משוה דין חכם שאסר לסוגיא בסנהדרין לג. העוסקת בחזרות הדין בדיני ממונות, מה שלכאורה מוכיח שאין כאן לדעתם דין חתיכא דאיסורא, שהרי אינו שייך בממונא. דבר זה מצריך בירור מהי הבנת התוס' בטעם הדין, משום שגם ההסבר של רש"י לא יתאים לדברי התוס' המתיר לשאול שוב אחרי שהראשון התיר, דבר שאינו מובן לטעם זה, כאמור[19].

להלן נציע הסבר מהי הבנת התוס' ביסוד הדין.

הרמב"ם הטור והשו"ע

דבר פלא הוא שהרמב"ם, ובעקבותיו גם הטור וגם המחבר בשו"ע, לא כתבו הלכה זו של הנשאל לחכם, ואין הדבר אומר אלא דרשני.

והנה הרמב"ם מתיחס למחלוקת ת"ק וריב"ק וכה דבריו (ממרים א, ה): "שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם אינך יודע לאן הדין נוטה — בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל".

לא זו בלבד שהרמב"ם השמיט דין הנשאל לחכם, הוא פירש והרחיב את דברי ריב"ק בתוספתא (המבחין בין דאורייתא לדרבנן) לכל מחלוקת פסיקה, גם בזה אחר זה, וסבר שלא נדרשת שום מחוייבות לציית דוקא לראשון, או אפילו לגדול מבין השניים בחכמה[20]. וצ"ע.

19. זאת ועוד: התוס' בע"ז אומר שמותר לשאול חכם אחר אם אומר לו: כבר שאלתי לפלוני ואסר. גם זה לא יובן לטעמא דכבוד החכם, בשלמא לבקש רשות מהראשון לשאול שוב — שפיר דמי, אבל מה תועיל ידיעת השני למניעת פגיעה בכבוד הראשון?.

20. היו שרצו לומר שהרמב"ם הבין שריב"ק חולק על ת"ק בכל הבבות שבתוספתא, שהרי מדובר שם על ג' מצבים: א) נשאל לחכם וטימא, ב) היו שניהם כאחד, ויש אחד הגדול מחברו בחכמה ובמנין (או שלישי שיכריע — תוספות עדויות), ג) היו שנים, ושניהם שוים.
בפשטות, ריב"ק ות"ק חלוקים רק בסיפא, ומודה ריב"ק במציעתא שהולכים אחר הגדול, ובודאי שהוא איננו חולק על דין הנשאל לחכם וטימא, אלא שמתוך זה שהרמב"ם מזכיר רק את דברי ריב"ק מוכיח חתם־סופר (שו"ת חת"ס חלק ז' סימן כ"ו) שהבין הרמב"ם שגם במציעתא (גדול האחד מחברו) חלוק ריב"ק וסובר בשל תורה לחומרא ובשל סופרים לקולא, [למעשה כבר קדמו בכך הכס"מ שם]. ומוסיף החת"ס ואומר, שלרישא בודאי כו"ע מודו, ומשום דמילתא דפשיטא הוא השמיטו הרמב"ם.
דברים אלה של החת"ס קצת דחוקים לענ"ד, איפה מצאנו שהשמיט הרמב"ם הלכות

הרמ״א מביא הלכה זו בהלכות כבוד ת״ח[21] וזו לשונו:

״חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר משיקול הדעת, אבל אם יש לו קבלה שטעה, או שטעה בדבר משנה יוכל להתיר ... ולכן אין איסור לשואל לשאול לשני, ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור ... וכל זה באותה הוראה עצמה אבל במעשה אחר פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו״.

אם נסכם דברי הרמ״א, המבסס דבריו על כמה וכמה ראשונים ופוסקים, משמע מדבריו שהאיסור קיים רק באותה הוראה עצמה[22] ובאופנים הבאים בלבד:

1) איסור לשואל, אם איננו מודיע לחכם שכבר שאל ונאסר לו (ואם מודיעו כזאת — מותר).

2) איסור לנשאל בהתקיים כל התנאים הבאים: א) הראשון טעה בשקול הדעת ולא בדבר משנה[23]. ב) לנשאל אין קבלת היתר מרבותיו[24]. ג) גם בטעות שבשקול הדעת מותר לו לדון על כך עם החכם הראשון ולשכנעו שיחזור בו[25]. ומכאן: מותר לשאול עוד חכם בתנאי שמודיעו. מדברי הש״ך משמע[26] שאם הוראת הראשון טרם התפשטה — האיסור אינו מתחיל.

המתפרשות בש״ס, גם אם פשוטות הם? ועוד, מה״ת שהדבר כ״כ פשוט וברור שאין לשאול חכם אחר?

ונראה, שאם כבר הולכים בכוון זה של הבנה, שריב״ק איננו חלוק רק בסיפא, יש לומר כמו שמצאתי בשו״ת דברי יוסף (לר׳ יוסף קענוויץ) סימן י, שכבר עם הרישא אינו מסכים, ואיננו שולל שאלת חכם כפולה, ובשאלה המעשית כיצד לנהוג מבין שני הפסקים — בשל תורה לחומרא ובשל סופרים לקולא.

וגם זה דוחק, וכפי שכתב הלח״מ (בהלכ׳ ממרים שם) מה״ת להרבות סתם במחלוקות. לאור כל זה גוברת התמיהה על השמטת הרמב״ם דין הנשאל לחכם ואסר.

21. יו״ד רמ״ב סעיף לא בהג״ה, ועיין בש״ך שמאריך בסוגיא זו.

22. הגדרה זו צריכה בעצמה בירור, מהו בשאלות הלכתיות של הנהגה מעשית, והאם די בהתרת נדרים על־מנת לנהוג כפוסק מקל במקום לנהוג לחומרא כפוסק מחמיר. מהמקור שמציין הגר״א בבאורו לדברי רמ״א אלה, משמע שהמחוייבות לפסק קיימת בחייו של החכם הפוסק זאת, וזה נחשב לאותה הוראה עצמה.

23. הובאו הדברים בכל הראשונים.

24. מקורו בתירוץ הגמ׳ נדה כ: ״אגמריה סמך״ וראה פירש״י והגהות אשר״י על הרא״ש בע״ז.

25. ר״ן בע״ז שם.

26. סוף סימן רמ״ב, קיצור הנהגת איסור והיתר.

ובכן, יש לשים לב שהרמ"א קובע שגם אחרי חכם **שהתיר** אין לשאול עוד.

שתי תורות

סברא נוספת מצאנו בסוגיא זו בדברי הר"ן (שם בע"ז):

"ועוד כדי שלא תראה תורה כשתי תורות הללו אוסרים והללו מתירים".

בטוי זה (שמצאתיו בהקשר זה של הסבר הדין, רק בדברי הר"ן) לקוח מהגמרא בסוטה מז: "משרבו תלמידי ב"ש וב"ה שלא שמשו כל צרכם, רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות".

ונראה לפרש עניין זה, שמציאות כזאת של מחלוקות רבות ומתמשכות יוצרת פגם מסויים באחדות התורה, דבר שלדאבוננו מלוה אותנו מימים קדמונים, מאז תלמידי הלל ושמאי. ואע"פ שידועים דברי חז"ל "אלו ואלו דברי אלוקים חיים"[27], דבר שמשמעותו לכאורה שאין אמת אחת ומוחלטת מבחינתנו כבני אדם, אלא בשתי הדעות יש מן האמת, וההבדל נובע מנקודת שיקול הדעת[28] שכשם שאין פרצופיהן שוין, כך אין דעותיהן, מ"מ בהנהגת המעשית, כיצד לנהוג בפועל, נתן הקב"ה כוח לחכמי הדור לקבוע ולהכריע, ואם אמנם לא נקבעת הלכה אחת, או שחוזרים ושואלים — הרי בכך נעשית תורתינו, חלילה, כשתי תורות.

ברובד הרעיוני — אכן אלו ואלו דא"ח, אך ברובד המעשי — התורה אחת, ולכן השואל לחכם ואסר, והלך הוא לשאול עוד חכם, הרי הוא פוגע בכך בתורה ואחדותה, והחכם השני אם יתיר (הגם שיודע שהראשון אסר ולא טעה בדבר משנה) — יעשה תורתינו כשתי תורות.

שיטת התוס': בדרך זו של דברי הר"ן ניתן לענ"ד לבאר שיטת התוס': יסוד וטעם הדין הוא הפגיעה בעצם התורה ואחדותה, עקב הזלזול בסמכות הפסיקה המעשית של חכמי הדור.

לכן: א) גם בדיני ממונות הכלל תקף, אין סיבה להבחין בין ממונא לאיסורא (תוס' בע"ז). ב) כשהחכם השני לא ידע, ופסק להיתרא (בניגוד לראשון), הרי הפגיעה בתורה אם היתה, כבר נעשתה, (שלא באשמתו, כמובן) ומי ישיבנה. יכול אפוא עכשיו החכם השלישי (כגון רבינא בההיא

27. עירובין יג:

28. רש"י כתובות נז. ד"ה "הא קמ"ל" מהר"ל באר הגולה עמ' יט־כא.

עובדה דחולין מ״ט.) להכריע גם כחכם השני, כאשר כל אחד מהראשונים פסק עצמאית, ולא ידעו זה מזה[29]. ג) כשהתיר הראשון, אין בכוח שאלה נוספת לחכם אחר ופסיקתו לחומרא, בכדי לעשות כשתי תורות, משום שניתן לראות זאת לא כבירור פסיקתי של דעת ההלכה, אלא כחומרא שהשואל מקבל על עצמו, שלא לנהוג קולא אם לא ישמע כך מעוד פוסק, וכפי שמשמע בגמ׳ בברכות ס״ג ״בשלמא ... לחומרא״ (שהובאה לעיל), ומפורש עוד יותר בגירסתנו בירושלמי: ״ישאל... שמא יאסור לו״. זהו בבחינת דין ב״גברא״ הרוצה לקבל על עצמו חומרא.

אבל בראשון שאסר, אם ישאל עוד השואל או שהשני יתיר — הרי הדברים בודאי מתפרשים כהוראת תורה השונה מן הראשון, וממילא פגיעה באחדות התורה, זאת גם אם כוונת הפוסק הראשון היתה ״חומרא״, שהרי ההוראה כבר יצאה.

בכך נראה שניתן לבאר דרכו של התוס׳ בסוגיא זו.

השמטת הרמב״ם

נראה להציע לענ״ד, הסבר להשמטת הרמב״ם ע״פ דרך זו[30].

אפשר שהבין, שמאז שרבו התלמידים שלא שימשו כל צרכם ונוצרו מחלוקות בישראל, ומאחר ובטלה הסמכות ההלכתית האחרונה — בית הדין הגדול[31], שוב אין לראות חכם שאוסר כחתיכת איסור. מצב זה נוצר עוד בזמן תלמידי הלל ושמאי וכנ״ל, אלא שכל עוד היה בית הדין הגדול קיים — היה הוא המכריע. משבטל ביה״ד, בעוונותינו, אפשר ששאלת חכם כפולה איננה בבחינת שתי תורות, כי הרי באמת אלו ואלו דברי אלוקים חיים, והמציאות שיש מחלוקות ומאי אולמיה האי מהאי, וזה הפך להיות חלק מעצם התורה, כמובן מתוך מיעוט הדורות. הוא הדין ביחס לשואל, אין לראות את שאלתו לחכם כשויה אנפשיה, מאחר ואין הוא מקבל תשובתו כיצירת מציאות אלא כדעתו ההלכתית של החכם. (בדרך כלל בשו״א, האוסר על עצמו סבור שהיתה מציאות מסוימת ונאסר הדבר עליו כתוצאה מקיומה של אותה מציאות).

29. מסתמא, הוא נתן ״מוסר״ לשואל על כך שלא קיבל מתחילה את פסק האוסר.
30. זאת מבלי להתייחס לשאלת היקף המחלוקת בין ת״ק לריב״ק ע״פ הרמב״ם, כאמור לעיל בדברי הלח״מ, הכס״מ והחת״ס, ושו״ת דברי יוסף הנ״ל. בדברינו יש בכדי לעקוף בעיה זו.
31. אלה דברי הרמב״ם בהלכה הקודמת להלכה זו (ממרים א, ד).

שמא ניתן לומר, שההלכה של איסור שאלת חכם כפולה (או הוראה אחר הוראה) אפשר לפרשה לפי הרמב"ם כהדרכה מוסרית הקשורה במצות "תמים תהיה עם ה' אלוקיך"[32].

הסברנו זה איננו מוכרח ברמב"ם, אך הוא מנסה ליישב את פלא ההשמטה, שגם נמשכה בעקביות ע"י הטור ושו"ע, וזאת מבלי להזדקק לשימת מחלוקות נוספות בין ת"ק לריב"ק בפי' הרמב"ם, דבר שאינו רמוז בלשונו, וכלשון הלח"מ: "מנין לו לרבינו לאפושי במחלוקות".

במציאות ימינו

כאמור, נראה שלכל הדעות, אף אם אין בכך איסור הלכתי טהור[33], הרי פגם מוסרי יש בשאלת חכם כפולה, ואין ראוי לנהוג כך לאיש אשר יראת ה' בלבבו. עלינו להבחין בהבדל שבין מציאות של הרבה מחלוקות והשתרשותן בקהילות ובצבור הרחב, וזאת מתוך רבוי הדעות ומסורות הקבלה במהלך הדורות מאז ימות תלמידי הלל ושמאי ומאז חז"ל ביה"ד הגדול לתפקד; לבין הפיכת פסיקת ההלכה וההוראה ל"סופרמרקט" שבו מונחים דעות שונות, ואתה הקטן תבחר מזה אחד ומזה אחד כראות עיניך, (ואולי כראות נוחיותך...), בכך יש בזיון מובהק של התורה הנעשית קרעים קרעים, ולכן יש צורך וערך חשוב בנאמנות לפסיקה הלכתית מסויימת שניתנה על שאלה מסוימת, וכפי שמכנה זאת הרמ"א "אותה הוראה עצמה"[34].

32. בערוה"ש סי' רמ"ב סעיף ס"ג מסביר דבר דומה (אך נראה קצת שונה), שהיום אין המחלוקות בסברא אלא בראיות הנראות מש"ס ופוסקים, ונראה שאמנם הדבר כן, אבל אין זה מסביר מדוע לא יהיה דין נשאל לחכם ואסר נוהג כיום, סו"ס מחלוקת הנסובת סביב ראיות ודימוי מילתא למלתא, גם היא מוגדרת כשיקול הדעת, ולא כטעות בדבר משנה.

33. ע"פ המוסבר לעיל, נראה שסברת "חותיכא דאיסורא" בעניין נשאל לחכם המובאת בראשונים, לא התקבלה ע"י הפוסקים, אחרת היו מציינים זאת להלכה. וה"ה לגבי סברת כבוד החכם, אם כי יתכן שהרמ"א הבין זאת להלכה, שהרי הוא אוסר גם כשהחכם הראשון התיר.

34. בהגהות "בית לחם יהודה" על השו"ע (סימן רמ"ב ברמ"א סל"א) הביא בשם רמ"ע פיגו (בעל ה"גידולי תרומה") שדין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו נוהג בזה"ז, ונימוקו עמו, שהיום כמעט כל האוסרים עושים זאת רק בשל אי מציאתם טעם להיתרא, ע"ש בדבריו המפליגים.
ולעיל (הערה קודמת) הזכרנו דברי ערוה"ש, שגם אם נקבל דבריו מבחינת המציאות, לא ברור מדוע זה משפיע על אי תקיפות ההלכה כיום.

עם זאת, קשה היום לאחד דעות, משום שכל יחיד או קבוצה מכירה את הרב הפוסק שלה, ולכל רב מו״ה יש קבלה מרבו, וגם שיקול דעת המבוסס על אופי ותכונות ודרך קנייתו את התורה, והשקפת עולם שחונך על פיה.

יתרה מזאת, בשאלות הלכתיות רבות העולות על הפרק, בפרט שאלות אשר אין כוחן יפה רק לשעתן, אלא לכל מקרה דומה בעתיד, מקובל בקרב תלמידי חכמים המבררים הסוגיא, להתעניין בעמדתם של כמה מגדולי ההלכה ולהציגם בפני שואליהם (בע״פ או בכתב)[35]. לעיתים זוהי המטרה, לברר דעת פוסקים שונים בקשר לדבר, והתלמיד השואל ידע (כידיעת תורה וכחלק מלימודה) מהי שיטת רב פלוני ומהי שיטת רב אלמוני בסוגיא זו, מבלי לראות זאת כשאלת חכם המחייבת הלכה למעשה. כאשר בא תלמיד לברר ההלכה למעשה והוא מוצא שיש בזה דעה מחמירה ודעה מקילה, מסתבר שהוא רשאי לנהוג כפי שפסק הרמב״ם: בשל תורה אחר המחמיר, ובשל סופרים אחר המקל[36].

ולפיכך נראה, שיחיד הבא לשאול שאלת חכם הלכה **למעשה**, עליו לנהוג כפי שפסקו לו, לפחות מדרך הישר והטוב ומדרך תמימות האמונה[37]. בדבר זה אין שום סיבה להקל במציאות ימינו, ויש לחשוש, גם אחרי שנתרבו המחלוקות, לבזיונה של תורה, ושלא תיעשה תורה כשתי תורות. משום כך, אם הירשה החכם הראשון לשאול חכם אחר, אין כאן בזיון או בעיה של שתי תורות[38].

מחלוקות סביב השאלות הצבוריות, הן המסובכות והמסתבכות, מאחר שמדובר בשאלות הנוגעות לצבור ואשר על כן נקודות החכוך בלתי נמנעות. צא ולמד מפולמוסי השמיטה החוזרים ונשנים (ולדאבון ליבנו לא פסחו על ארצנו הק׳ גם השתא), כאשר מחלוקת הלכתית פושה ומתרחבת

35. גם אם אין אותו אדם עצמו הולך לשאול כמה רבנים, מ״מ שלוחו של אדם כמותו, ואף כשהשואל הולך בעצמו, הרי כוונתו לשאול להלכה, ולא למעשה.

36. יש כמובן מחלוקות הנוגעות בעצם השאלה, אם הוא דין דאורייתא או דין דרבנן.

37. ולפי הרמ״א נראה שזהו גדר הלכתי.

38. הראני ידידי הרב אא״פ שליט״א מאמר שכתב הרב זלמן קורן בירחון ״מוריה״ מניסן תשמ״א על רבו הגר״א מישקובסקי זצ״ל. בין השאר מסופר שם על אברך שבא בשאלה הלכתית סבוכה ורגישה לחכם אחד, ופסק לו לאיסורא והוסיף שרשאי לשאול עוד חכם, וכך אמר לו גם השני, ואילו השלישי התיר, ומשנועצו בגרא״מ זצ״ל כיצד לנהוג עתה השיב להם, שלאחר ששאל שניים — אינו מחוייב יותר לחפש היתרים, למדנו מדבריו, שלדין ״תמים תהיה״ ולישרות האמונה, יש משמעות גם כאן.

מסיבות שונות ומגוונות הרבה מעבר לשאלה ההלכתית, והואיל והשלכותיה המעשיות של זו המחלוקת מתמשכות שנה שלמה ואף למעלה מכך, הרי שלמגינת ליבנו יוצאת תורתינו משנה כזאת ונראית ממש כשתי תורות ויותר, חלילה. אלא שאין לאל ידינו למנוע את בסיס המחלוקת, מאחר ולכל ציבור — הרב המובהק שלו.

ישנם מצבים של שאלות צבור, שבהם נאמנות כל קהילה לרבה המובהק, וחוסר היכולת להתאחד סביב מרא דאתרא אחד[39], עלולות להביא לידי "לא תתגודדו" וכגון שאלת זמן הפורים במקומות מסוימים[40]. מה טוב ורצוי היה, אם היו משכילים יושבי המקום שנתעוררה בו מחלוקת שכזאת, לישב בסגל חבורה ולקבוע ולהסכים למרא דאתרא שפסיקתו תחייב את כולם, ומסתמא תהיה לו הסיעתא דשמיא לכוון לאמת ולרצון ה', גם אם יש בעירו פוסקים מובהקים יותר. לכל הפחות בשאלות כאלה, שהן הלכתיות טהורות — יש מקום לצפות לכך.

סכום

א) נשאל לחכם ואסר, לא ישאל לחכם אחר, וכן חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר, היו שניהם כאחד ושניהם שוים, לת"ק הלך תמיד אחר המחמיר, לריב"ק בשל תורה אחר המחמיר, בשל סופרים אחר המקל.

ב) מהלשון בתוספתא, מהגמ' בברכות (סג:) ולגירסתנו בירושלמי, לא נאמר דין זה כאשר החכם הראשון התיר. ויש שגרסו הפוך בירושלמי (וכ"נ בתוספתא מהד' ליברמן).

ג) טעם הדין; לרש"י (ומאירי, והובא גם בר"ן): כבודו של החכם הראשון, לראב"ד: חתיכא דאיסורא, ונפק"מ: כשהחכם הראשון מתיר, כשהחכם השני אינו יודע שכבר חכם אחר פסק בזה, בדיני ממונות.

39. עניין ה"מרא דאתרא" ותוקפו ואופן בחירתו כיום, הוא כמובן נושא שמן וכבד בפני עצמו ואכ"מ, עכ"פ מצינו בכמה מקומות בש"ס שהקפידו חכמים שלא לפסוק נגד מרא דאתרא, גם אם זה בניגוד לדעתם שלהם, למשל פסחים ל. שמואל לא פסק נגד רב בעניין חמץ הבלוע בקדירות שעבר עליהן הפסח, ובברייתא שבת קל. במקומו של ר"א היו כורתין עצים לעשות פחמין לצורך סכין המילה (בשבת) והיו מתים בזמנם (ולא לפני, ח"ו) אף שנהגו נגד דעת רבנן החולקים עליו, ללמדנו שרצון ה' להתנהג באחדות סביב פוסק מרא דאתרא, ולאו דוקא כפוסק הגדול והמקובל כמובהק יותר.

40. שנעשים אגודות אגודות, הללו קורין המגילה, והללו אין קורין.

ד) מדברי התוס׳ בכמה מקומות משמע שדעתו בהבנת טעם הדין, דלא כרש״י ודלא כהראב״ד.

ה) הרמב״ם, הטור והשו״ע לא הזכירו כלל דין הנשאל לחכם או חכם שאסר. והדבר מפליא.

ו) הרמ״א בהלכ׳ כבוד ת״ח מביא ההלכה, ומפרט מגבלותיה: מותר לשאול עוד חכם אם מודיעו שכבר שאל, מותר לשני לפסוק אחרת כשהראשון טעה בדבר משנה או שיש לו קבלת היתר מרבותיו, גם בשיקול הדעת מותר לו לדון על כך ולנסות לשכנע את הראשון, וכל הדין לא אמור כשהראשון התיר.

ז) יש שהסבירו שהרמב״ם הבין שריב״ק חולק לא רק על הסיפא שבברייתא, גם על המציעתא (כס״מ, חת״ס) או אפילו גם על הרישא בדין חכם שאסר.

ח) סברת הר״ן בטעם הדין: שלא תיראה תורה כשתי תורות, הללו אוסרין והללו מתירין. מחלוקות וכפילויות ברובד המעשי של ההלכה — פגיעה באחדות התורה, רק ברובד הרעיוני — אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

ט) שיטת התוס׳ עשויה להתבאר ע״פ טעם זה, משום שטעם זה שייך גם בדיני ממונות, ואם התיר הראשון — השאלה הנוספת מתפרשת כרצון להחמיר על עצמו ולא כפגיעה באחדות ושלמות התורה.

י) בדרך זו תוקן גם השמטת הרמב״ם: מאז שרבו התלמידים שלא שימשו כראוי ופסק בי״ד הגדול, הפכה המחלוקת לחלק מהמציאות, ואין בזה שתי תורות. ואעפ״כ מבחינה מוסרית, ומחובת ״תמים תהיה עם ה׳ אלוקיך״ אין לשאול ש״ח כפולה.

יא) לפי הרמ״א, האיסור תקף גם כיום, ״באותה הוראה עצמה״, בכל אופן, מדרך היושר ותמימות התורה, אין להפוך שאלות הלכה למעשה לסופר־מרקט של פסקים, זהו בזיון לתורה ונעשית כשתי תורות.

יב) בשאלות הלכתיות שאינן למעשה באותו רגע, ניתן במציאות של היום לברר פסיקתם של כמה וכמה חכמים ועמדתם ההלכתית באותה סוגיא, אבל כאשר באים בשאלה הלכה למעשה, יש לציית לפוסק הראשון שנשאל על כך, אלא אם כן הירשהו הפוסק לשאול אחרים.

יג) בשאלות הלכה למעשה הנוגעות לציבור, וההתפצלות למספר

מנהגים עלולה להביא לידי לא תתגודדו, יש צורך להתאחד ולקבל מרא דאתרא, שכפי שמשמע בכמה מקומות בש״ס הוא עדיף ע״פ ציות לפוסק אחר, אף אם מובהק וגדול הוא.

ויהי רצון שנעשה כולנו אגודה אחת לעשות רצונו בלבב שלם

ומתוך כך יכירו כולם וידעו שלו הכח והממשלה, ובא לציון גואל מהרה.

הרב יוסף אנסבכר

״אמר רבב״ח אמר ר׳ יוחנן: מאי דכתיב:
כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו
מפיהו כי מלאך ה׳ צבאות הוא, אם דומה
הרב למלאך ה׳ צבאות יבקשו תורה מפיהו,
ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו״
(חגיגה טו: מו״ק יג.).

באהבה בכבוד ובמורא
לרבינו שלימדנו
אורחות חיים
ובתוכם תורת
ההשתתפות עם הציבור

״שותפות בצער הציבור״[1].

א. תענית יא. ״אמר ר״ל אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, שנאמר: ״ויליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב״.

תנא, חשוכי בנים משמשים מטותיהן בשני רעבון״.

ובסנהדרין קח: ״אמר ר״ל, תשובה ניצחת השיבו העורב לנח וכו׳, ומנלן דנאסרו? דכתיב: ״ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך, וכתיב צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך. ואמר ר״י מכאן שנאסרו בתשמיש המטה״.

צא ולמד מדוע חז״ל במסכת תענית למדו ״חובת הפרישה״ מיוסף ולא מנח שנאסר במפורש מפי הגבורה?.

והנה לעומת בראשית רבה פל״א, י״ב, שהובאו שניהם כאחד וז״ל:

ר׳ יהודה בר סימון ור׳ חנין בשם רב שמואל בר רב יצחק אמר: נח כשנכנס לתיבה נאסר לו פריה ורביה וכו׳, אמר ר׳ אבין כתיב ״בחסר ובכפן גלמוד״, אם ראית חסרון בא לעולם וכפן בא לעולם הוי רואה את אשתך כגלמודה.

אמר ר׳ הונא כתיב וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב״.

הרי שבמדרש תנחומא נח י״א וז״ל:

״לאמר לאסורים צאו״ שהיו אסורים מתשמיש המטה, למה? שבשעה שהעולם נתון בצרה ובחורבן אסור לאדם להיזקק בפריה ורביה, שלא יהא הקב״ה עוסק בחורבן העולם והוא בונה״.

1. הדברים באו כשיעור בישיבה ביום היודע עקידת הקדושים ר׳ מרדכי ושלום לפיד הי״ד. האב ובנו בלכת שניהם יחדיו מחברון לירושלים.

ויתכן ששני דינים כאן:

ברעבון דמצרים — פרש יוסף — כצורך "להשתתף בצער הציבור".

במבול — פרש נח — כצורך "להימנע מבנין בשעת חורבן"[2].

ומ"מ דינו של נח הוא רק בשעת כליה כמבול ואולי אפילו בכליה שנגזרה על מקום אחד כסדום היתה חובת פרישה על הדרים בסביבתה כאברהם, אבל במצרים שלא היתה סכנת כליה בזכות אוצרותיו של יוסף נותרה רק "השותפות בצער הציבור"[3].

ואמרתי להוסיף בזה נקודה:

אמרו בסוטה יב. בגזירת הכליה על ישראל במצרים: "תניא עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, אמר לשוא אנו עמלים, עמד וגירש את אשתו, עמדו כולם וגרשו את נשותיהן, אמרה לו בתו, אבא, שלך קשה משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים. ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקבות, פרעה לא גזר אלא בעוה"ז ואתה גזרת בעוה"ז ובעוה"ב, פרעה הרשע ספק מתקיימת ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי גזירתך מתקיימת".

עמרם סבר[4] שאין הזמן לעסוק בבנינו של עולם כשהקב"ה עוסק בחורבנו והשיבה לו מרים בתו דלא אמרן אלא בגזירת כליה בידי שמים כרעב או מבול אבל בגזירת מלך בשר ודם בבחירתו החפשית להרע מצוה להילחם בה במסירות נפש.

ב. יש מקום לספק:

1. דוקא "ברעב" או אפילו בשאר צרות?
2. דוקא "תשמיש" או אפילו שאר הנאות?

1. או"ח הל' צניעות סי' ר"מ סע' י"ב:

2. עומק הענין: יתכן שהוא מטעם חובת ההשתתפות בצער השכינה כדמשמע באגדת בראשית סוף פרק ז' משל למלך שיצא לעשות מלחמה עם הברברין, גזר ואמר, מרחצאות לא יפתחו, מוניטא לא תטבעו עד שאחזור מן המלחמה".
ויתכן שהוא מטעם שאין תועלת בבנין בשעת חורבן, שלם בנין לא יצלח כשמידת הדין של חורבן בעולם.

3. עיין משנת חיים לתענית סי' כ"ה.

4. אמנם ודאי שפשט הגמרא מורה שסברתו היתה חשבון התועלת בנישואין שהילדים הנולדים יושלכו לטביעה ביאור, וסברת מרים היתה שאעפ"כ יש ערך לנישואין שכלית פרעה ספק ושל עמרם ודאי ויותר מזה שהעוה"ז פרוזדור וכל נשמה אפילו תושלך ליאור באה לחיי העוה"ב.

״אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון אלא לחסוכי בנים״.

וברמ״א: ״וה״ה בשאר צרות שהם כרעבון״.

אמנם בהלי תענית סי׳ תקע״ד סע׳ ד׳ בשעה״צ ס״ק ח:

תוספת זו של שאר צרות מקורה בירושלמי ולא נזכרה בבבלי, וגם בירושלמי יתכן דרק צרות דומיא דרעב כשדפון וירקון, ואפילו את״ל לאו דוקא, יתכן שבשאר צרות זוהי רק מידת חסידות בלבד.

והכריע שם להקל יותר במקרים מסוימים בשאר צרות אף שמעיקר הדין אסור.

2. יש בלשון המחבר בהלי תענית תוספת על לשונו בהלי צניעות:

״מצוה להרעיב אדם עצמו בשני רעבון״[5].

מלבד מה שהורנו חז״ל כאן לפרוש לא רק מ״תשמיש״ יתכן שלשון ״להרעיב״ מורה כל רעב ומניעת עינוגים בכלל זה.

ועוד אמרו בבראשית רבה פרשה צ״ב ובמסכת שבת קלט.

מיום שפירש יוסף מאתו לא טעם טעם יין, דכתיב ״ולקדקד נזיר אחיו״, ר׳ יוסי בר חנינא אמר אף הם לא טעמו טעם יין, דכתיב ״וישתו וישכרו עמו״, מכלל דעד האידנא לא״.

בכל כ״ב שנה השתתף יוסף בצער אביו ולא טעם טעם יין, ורק לפרוש מאשתו שיש בזה מניעת מצוה רבה של פריה ורביה לא מנע עצמו בטרם באה שנת הרעב.

ג. מחלוקת יוסף ולוי[6].

שיטת תוס׳ [תענית יא.]: **״וא״ת הרי יוכבד נולדה בין החומות, ואותו העת עת רעב היה, וע״כ שמשו מטותיהן בשני רעבון? וי״ל דלכו״ע לא הוי איסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות, ויוסף לא שימש אבל שאר בני אדם שימשו.**

לדעת התוס׳: כל זה אינו אלא מידת חסידות.

5. כך לשון הגמרא בתענית יא.

6. מחלוקתם הוסברה בכמה אנפין, עיין דעת זקנים לבעלי התוס׳ בראשית מ״א, נ׳ אם הלכה כב״ש או כב״ה ועיין חכמת שלמה או״ח תקע״ד.

אמנם הקשו[7] על שיטתם דאיך למדו מכאן גופי הלכות לאסור לכו"ע כשליוסף עצמו לא הוי אלא מידת חסידות?

ועוד[8], וכי לוי שנאמר בו "לאיש חסידיך" לא נהג עצמו בחסידות?

שיטת הר"ן[9]: ואע"ג דאמרינן בפרק יש נוחלין גבי יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות ואכתי רעב הי'ה, דכתיב כי זה שנתיים וגו', ועוד חמש שנים, היינו טעמא משום דאיסור תשמיש בשני רעבון אינו אלא משום דישראל שרויים בצער ויורדי מצרים יודעים היו בעצמם שהיו שבעים ויוסף נמי יודעים בו שהוא שרוי בריוח אבל יוסף הי'ה סבור שהם שרויים בצער ולפיכך לא שימש".

לדעת הר"ן: כל זה אינו אלא בצערם של ישראל.

אמנם הקשו עליו[10], מנין ידעו דיוסף שרוי בריוח ט' חדשים קודם ירידתם למצרים, ועוד חידוש לשיטתו ד"חובה" זו אפילו בצערו של יחיד ואולי רק "יחידי" גדול כיוסף.

ועוד חידוש דלדעת הר"ן חובה זו נוהגת אפילו בצערם של רחוקים ולא רק במקום מגוריו.

שיטת הב"י[11]: "ול"נ דקודם מתן תורה לא הוה מיתסר לשמש בשני רעבון, והא דמייתי מוליוסף יולדו שני בנים וגו' אסמכתא בעלמא הוא, תדע שכן הוא דהא חסוכי בנים משמשים מטותיהן בשני בצורת[12], ויוסף קודם שנולדו שני בנים[13] חשוך בנים היה ומותר לו לשמש אפילו אם היו שני רעבון, וא"כ היכי מייתי מינה, הילכך ודאי משמע דאסמכתא בעלמא הוא".

לדעת הבית יוסף: מיוסף אינו אלא אסמכתא בעלמא וקודם מתן

7. ט"ז או"ח תקע"ד ס"ק.
8. אור החיים על התורה בראשית מ"א, נ' ואפשר לתרץ דלשיטתו קיום פר"ו מידת חסידות גדולה יותר.
9. ר"ן תענית דף ב: בדפי הרי"ף ד"ה "ההולך".
10. הב"י סי' תקע"ד ד"ה "מצוה", ושמא יש לתרץ דמלשין הגמ' משמע דהורתה בדרך ואז כבר נודע להם ולדעתו שהו בדרך ט' חדשים.
11. ב"י סי' תקע"ד ד"ה "מצוה".
12. מדבריו משמע אפילו בשני בצורת.
13. והרי יוסף פרש אחר שנולדו שני בנים ועדיין לא קיים פר"ו ואולי צ"ל בדבריו קודם שנולדו בו ובת.

תורה לא נאסרו וכבר הקשו עליו[14] דהשבטים קיימו את כל התורה קודם שניתנה ואפילו איסורי דרבנן.

שיטת הרא״ם והמהרש״א[15]: ״אבל הנכון שמן הדין הי׳׳ה יוסף מותר לשמש כיון שחשוך בנים הי׳׳ה שלא היתה לו בת, אלא שממידת חסידות עשה יוסף ואנן גמרינן איסורא מיוסף לומר למי שאינו חשוך בנים וקיים פר״ו דלולא שהי׳׳ה איסורא למי שקיים פר״ו לא הי׳׳ה יוסף עושה מידת חסידות כיון שלא קיים פר״ו.

וסברת לוי היתה דיותר חסידות לקיים פר״ו ואולי לא רצה לצער את אשתו במקום שאינו מחוייב, ואמרו עוד[16] שיתכן שנתעברה בליל טבילה שאינו מחויב לפרוש אפילו בשני רעבון״.

שיטת הט״ז[17]: ״בעיקרא דמילתא נ״ל דלאו בקיום פר״ו תליא מילתא דהא אמרו לישנא דחשוכי בנים דמשמע דאין לו בנים לגמרי, דאל״כ הל״ל מי שלא קיים פר״ו מותר אלא ודאי דלא התירו אלא למי שחשוך לגמרי שהולך עירי׳ וזה צער גדול״. לדעת הט״ז כיון דחובתן להצטער בצער הציבור, לא מפני מצוה רבה דפר״ו פטרוהו אלא משום שלא חייבוהו להישאר בצער גדול ששרוי בו עתה קודם שנפקד בזרע ונולדו לו ילדם[18].

ד. ״להלכה ולא למעשה״[19].

אף שכתב המהר״ש קלוגר בחכמת שלמה סי׳ תקע״ד דלדעתו איסור זה מן המצוות שאדם דש בעקביו מחמת דיש בזה הרבה צדדי היתר ומחמתם הותר הדבר לגמרי, הביא הוא עצמו בשם השואל דאנו סומכים על סברת הט״ז [בפרושו דברי דוד, והובאה בפמ״ג בשם הא״ר] שכל האיסור כשמכוין לתענוג אבל מכוין לשם מצוה או לקיום המין שרי.

אמנם בשע״ת ס״ק ד׳ הקשה סתירה בדברי הט״ז עצמו שפסק כשיש

14. מהרש״א ח״א תענית יא.
15. מהרש״א שם.
16. מהרש״א שם ודרישה תקע״ד.
17. ט״ז תקע״ד ס״ק ב׳.
18. המשנ״ב בסי׳ תר״מ דחה הט״ז מהלכה.
19. כמובן לכל מעיין, אין בדברים אלו משום הכרעה הלכתית אלא ליקוט מקורות בלבד.

לו בנים ואפילו לא קיים פר״ו אסור והרי מכוין לשם מצוה[20]. אבל הכריע לדינא דסמכינן על התוס׳ שאינו אלא מידת חסידות ואפילו את״ל כהר״ן שמא רק בשנת רעבון ולא בשאר צרות[21], ואפילו ברעב דוקא ברעב ממש ולא בשנות בצורת כשהמזונות ביוקר.

ואלו הדרכים הביאו הפוסקים להתיר גם לנוהגים איסור.

״חשוכי בנים״[22].

״מי שנולדו לו ילדים ולא קיים עדיין פר״ו״[23].

״מי שנולדו לו ילדים והם מחללי שבת וכוונתו רק שיוליד בנים כשרים״[24].

״כשאינו מכוין לתענוג״[25].

״כשיצרו תוקפו וחושש שלא יבוא לידי עבירה״[26].

״בליל טבילה״[27].

״כשאשתו משתוקקת אליו״[28].

״חיבוק ונישוק״[29].

אם אמנם אין בימינו מקום להנהיג חובת ״פרישה״ בשני רעבון או בשאר צרות, אפשר שחובת ״הרעבה״ בעינה עומדת, ״שיאכל בצמצום״ כלשון המשנ״ב, וודאי שימנע עידונים מעצמו, ועל הכל חובת השותפות

20. ואולי כשיש סתירה בין פסקיו בשו״ע לפרושו לתורה אזלינן להלכה אחר דבריו בשו״ע, ואמנם אם לדין יש תשובה ושמא אין כאן סתירה כלל דלא התיר הט״ז אלא ביחידי סגולה שיכולים להעיד על עצמם שאינם מכוונים לתענוג כלל, אבל רוב בני אדם גם כשכוונתם לשם פר״ו עדיין מכוונים גם לתענוג וזה אסור אא״כ חשוך בנים לגמרי וצערו גדול מנשוא ואז מותר.
21. שמועה שמעתי שבימי מלחמת המפרץ נשאלה השאלה למעשה אצל פוסקי הדור והכרעתם איני יודע.
22. שו״ע תקע״ד ס״ד ושו״ע ר״מ סי״ב ומשנ״ב ס״ק מ״ז.
23. סי׳ ר״מ משנ״ב ס״ק מ״ז ודלא כט״ז.
24. משנ״ב תקע״ד ס״ק י״ב.
25. שעה״צ תקע״ד ס״ק ט׳.
26. שע״ת תקע״ד ס״ק א׳.
27. כפסק השו״ע ודלא כמג״א בפירוש הירושלמי וכ״כ המשנ״ב סי׳ ר״מ ס״ק מ״ב.
28. שע״ת שם.
29. עזר מקודש אבהע״ז סי׳ כה סע׳ ו׳.

עם הציבור ראויה לכל לב מרגיש כמאמר חז״ל[30]: ״יתנו רבנן בזמן שישראל שרויים בצער ופירש אחד מהם באים שני מלאכי השרת המלוים לו לאדם ומניחים ידיהם על ראשו ואומרים פלוני זה שפירש מן הצבור אל יראה בנחמת הציבור״.

״תניא אידך בזמן שהציבור שרוי בצער אל יאמר אדם אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלום עליך נפשי וגו׳, וכל המצער עצמו עם הציבור זוכה ורואה בנחמת הציבור״.

30. תענית יא.

מיכאל ביטון

דיני הדיינים

בענין מקור חיוב מינוי הדיינים
וחיוב המקומות בארץ ובחו"ל בהקמת בתי דין

הקדמה

א. אמר הכתוב בחומש השני בלכתם במדבר
דברי הקיום בין אדם לאדם כיצד ידובר
לא תטה משפט אביונך בריבו לא יכיר הדן במידת אוהבו
שוחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים
ובתחילת בוא לדון יהו לפניו כרקים.

ב. כי בצדק, אלוק ממעל ילך
דרכיו בהם האדם יתהלך
עולה לא תקרב, גזל ירחק
רצה האדון בכלי הנמרק.

ג. כך דבר יתרו חותן משה
במידות השרים אשר יעשה
אנשי חיל, יראי אלוקים
אנשי אמת, שונאי בצע שרי אלפים.

ד. ואשר היה בסדום הרשעה
אשר משפט כלל לא ידעה
בה שפך דם אדם וזוכה
ואף ישולם לעושה המכה

הפכה אלוקים לעיר להבה
באשר רחקה מקרבה אהבה.

ה. על כן נבדלו אנשי פלגה מדור המבול
אשר הכריתו בין עני ולבול
כי רב החמס בקרב האיש
ועל כך ניחם, דברו בם החיש.

ו. אך דיין דעלמא די ברא האי עלמא
יהב דינא ומשפט לעמא
לפניו קרואים בראשי השנים
לפניו עוברים אבות ובנים.

ז. בחיבור המובא נעסוק ביראה
את אשר נכתב והוכתב בבריאה
דיני הדנים אשר לפני האלוקים
בשמו נקראים, יתברך דברו בם מקים
אורחותם מידותם וכללי דבריהם
הנגלים לעינינו ומקצת רזיהם.

ח. נביא סברות בנושאים הנשנים
דברי הפוסקים ושאר פרשנים
למען נשכיל בדרך ישרים
להבין מקצת שבילי השרים.

ביאורים והוספות:

(א).

בחומש שני: עיין שמות (כג, א־ח). ומקור המצוה למנות הדיינים הוא בדברים (טז, יח): ״שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך״.

בלכתם במדבר: הציווי כאשר בנ״י היו במדבר ותחולתו אף לתקופת המדבר להודיע כי למרות היותם במדבר ויתכן שמשום שהם עדיין תחת

המורא וההשכל לא יתכן עיוות בדין הדיינים בא להודיענו כי עניני הדיינים אינם רק בבחינת הידיעה האנושית מהו טוב, לעתים הכרת הצדק ופסיקת הצדק אינם נכונים משום שנערכים עפ"י ההגיון, ולכל שופט ישנן אמות מידה אחרות, ע"כ דיני התורה הם המורים את דרכי הפסיקה בהם יוכלו לטעות אם הולכים רק על פי הגיון הטוב. וכן עיין בענין שוחד בו אעסוק אי"ה.

דברי הקיום בין אדם לאדם: עיין בפרקי אבות פ"א משנה י"ח "אמר רבן שמעון בן גמליאל על שלושה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום שנאמר: אמת ומשפט שלום שהבו בשעריכם", ופירש רבינו עובדיה מברטנורא העולם עומד — ישובן של בני אדם מתקיים ... על הדין — לזכות את הזכאי ולחייב את החייב.

וכן כתבו בירושלמי תענית פ"ה ה"ב: "על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום, ושלשתן דבר אחד: נעשה דין, נעשה אמת, נעשה שלום". מטעם ואהבת לרעך כמוך המשפט בא למנוע היזק האחד מחבירו ולקיים זכות כל אחד ואחד, וכן על פי מה שאמר רבי עקיבא (תורת כהנים קדושים פרק ד) "ואהבת לרעך כמוך ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה" מצות התורה וחוקותיה נלמדים מאהבת השני, כאשר שוררת אהבה והבנה הרי אין מזיקים האחד את רעהו, ואף כי נפגעים בשוגג הרי באים לדין על מנת לישר את המעוות ולתקון את אשר צריך תיקון. ועל משפט צדק הוא אף לקיום כלל החברה שלא יהו מלסטמים אחד את השני ואין דיין ח"ו.

כיצד ידובר: ולא נכתב כיצד יעשה, משום שבציווי ישנו בחזקת שלא יעשו ועל כן אינו בגדר מעשה וטרם צריכים בדין. וכן ניתן לומר שהאופנים הכתובים הם במצות לא תעשה וע"כ ידובר מרמז על אופנים שאינם לכלל מעשה ממש.

לא תטה משפט אביונך בריבו: מן שמות (כג, ו), ונכתב דוקא ראשון בענין אופני משפט צדק משום שמכיל בתוכו רעיונות רבים, ענין הלאו שבהוראה, ענין דוקא אביונך ולא אביון אחר, וכן אופן הפירוש עיין לקמן לא יכיר וכו'. ומוסבר על פי מה שכתבו חז"ל במסכת ראש השנה טז ע"א: "אמר רבי יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר כי שמע אלוקים את קול הנער באשר הוא שם (בראשית כא, יז)".

לא יכיר הדן במידת אוהבו: בדין צדק כפי שאמרו באבות פ״א מ״ה ״יהודה בן טבאי אומר ... וכשיהיו בעלי דין עומדים לפניך, יהיו בעיניך כרשעים וכו״, ופירש רבינו עובדיה מברטנורא יהיו בעינך כרשעים — שלא יטה לבך לאחד מהם לומר איש פלוני חשוב הוא ולא יטעון טענת שקר, שאם אתם אומר כן, אין אתה רואה לו חובה וכו׳. בדין אף ללא נטילת שוחד ממוני או אחר, הנגיעה האישית אף היא חשובה, אף אם בדין רב גדול ומולו עם הארץ שניהם יהיו שווים בטענותיהם על פי הדין.

והדבר מתקשר למשפט הקודם ״לא תטה משפט אביונך בריבו״ שניתן לפרש לא רק אביון בנכסיו, אלא אביון שלפני הדיין בקירבה או בזכות שחושבו כרשע מתחילת הדין לפני ששמע את טענות העומדים שלפניו, וכן פירשו במכילתא דרבי ישמעאל משפטים פרשה כ: ״רשע וכשר עומדין לפניך בדין, שלא תאמר הואיל ורשע הוא, אטה אעליו את הדין, לכך נאמר לא תטה משפט אביונך בריבו, אביון הוא במצות. וכן עיין בכתובות קה ע״ב: ״לא ידין אדם לא לאוהבו ולא לשונאו, לאוהבו אינו רואה לו חובה, ולשונאו אינו רואה לו זכות״.

ודבר זה אף בבחירת הדיין כדכתיב בדברים (א, יז): ״לא תכירו פנים זה הממונה להושיב דיינים שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו בדין וכו״, וכן כתב הרמב״ם בספר המצות מצות לא תעשה רפד, וכן פירש רש״י במקום.

שוחד יעור פקחים: עיין שמות (כג, ח), השוחד הוא המהלך הבא שעלול לסתום בעיני הדיין את הנגיעות שכתבנו קודם לכן, על כן נכתב בהדרגה: א. לא תטה ב. לא יכיר ולמרות א׳ וב׳ שלכאורה אינם קיימים יש לעיין אם הסיבה הבאה עלולה לגרום להטית הדין והיא שוחד.

הכתוב כאן אומר שוחד יעור עיני פקחים ואילו בדברים (טז, יט) ״כתיב השוחד יעור עיני חכמים״, הגר״א באדרת אליהו (שם.) מסביר שבדיין נחוצות שני דרישות, פקחות דהיינו אופני הדין וערמומיות שיבין האמת וחכמה בחוקי התורה.

ויסלף דברי צדיקים: עיין שם. ניתן לפרש לשלש משמעויות א. שיסלף דברי הדיינים הצדיקים וע״כ השפיטה תצא מידיהם ואינה נכונה, והכונה יסלף דברי צדיקים, שאף אם ירצו לדון ישר ככל האפשר הרי שבשעת מעשה בדבריהם, בפסיקת הדין לא יהא כך. ב. שהשוחד יסלף את דברי הטוענים הצדיקים — הצודקים בדין שטענותיהם נראות כלא

טובות, למרות שהם אכן טובות ומספיקות. ג. שעצם עיוות הדין הוא סילוף דברי הצדיקים — דברי הדיינים המורים שהיו קודמים להם, והצדק בכללותו.

ובתחילת בא לדון יהו לפניו כרקים: כמאמר ז"ל באבות פ"א מ"ה שהבאנו לעיל ניתן לפרש דבריהם ז"ל אף לאופן שהדיינים יבואו לדין, מחשבות קודמות על העומדים בדין לא יהו נחשבים כלל — יהו לפניו כרקין, וע"כ אף אוהביו של הדיין והאנשים החשובים שבמחשבתו יהיו לפניו ללא כל תלבושת נוספת מעבר לטענות הדין.

(ב).

כי בצדק אלוק ממעל ילך: וכן במשלי (כ, ח): "מלך יושב על כסא דין מזרה בעיניו כל רע", וכן בתהלים (ז, יב): "אלוקים שופט צדיק"..., ועוד.

דרכיו בהם האדם יתהלך: שעל האדם להידמות ולשאוף ליישם בעצמו את מידות הקב"ה מה הוא רחום אף אתה היה רחום וכו'.

עולה לא תקרב: ניתן לקרא עולה בשתי משמעויות עולה ו' בחולם — קרבן או ו' בשוא דהיינו מלשון עוול, לפי אופן א' כפי שנכתב בישעיה (א, יא) "למה לי רב זבחיכם יאמר ה' שבעתי עולות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי" וענין העבירות שבין אדם לחבירו בדין ומרמה וכדו' מובן מהפסוק הקודם לו (שם פס' י) "שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלוקינו עם עמורה". הקב"ה חפץ בעושה צדקה וחסד ולא במי שמתהדר בקרבנות ללא קיום פנימי הכולל מצות שבין אדם לחבירו, ע"כ עולה (קרבן) לא תקרב, אין צורך בקרבן אם אין עבודת הלב אם אין את הקיום הבסיסי היסודי של המצוות שבין אדם לחבירו.

לפי אופן ב' והוא הפירוש הרגיל של סור מרע תחילה על מנת שיתקיים בו ועשה טוב.

גזל ירחק: עפ"י שונאי בצע (שמות יח, כא).

בכלי הנמרק: דהיינו דיין שאין בו שום רבב של הדברים שציינו לעיל.

(ג).

כך דבר יתרו חותן משה: עיין שמות יח, ונכתב חותן משה להראות כי גדולתו באה מיחוסו למשה רבינו.

אשר יעשה: את בתי הדין דייניו ועוזריו.

(ד).

ואשר היה בסדום הרשעה: אנשים היו רשעים וחטאים, ונכתב על העיר כדרך הכתוב עיין בראשית (יט, טו): ״... פן תספה בעון העיר״, וכי העיר עושה עון?, אלא כינויה כתוכן שבה והם האנשים הרשעים.

אשר משפט כלל לא ידעה: ואף עשו משפט, לא נקרא משפט שאינו כדרך עשייתו המתוקנת והראויה, כדבשבועות דף ל ע״א: ״תנו רבנן בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא יט, יט) שלא יהא אחד יושב ואחד עומד אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריך״ עצם המשפט אינו מהווה ערובה לדין צדק, בסדום אף כללי הפסיקה היו מעוותים מלבד אופן הצגת הדין, ע״כ משפטם אינו נקרא משפט. ומתוך שנטמעו בתוך המרמה והשקר ותאוות בצע ודין שאינו דין, הרי נכנסו לאי ידיעה מהו צדק וחשבו בטעותם כי כך מנהג העולם וכך ראוי ליעשות וח״ו אין לפני מי שיתנו דין על מעשיהם.

בה שפך דם אדם וזוכה: והוא לשון קיצור ופירושו: שפך אדם דם אדם וזוכה. והם פעלו בניגוד להוראה שקדמה לזמנם והיא בימי נח, עיין בראשית (ט, ו): ״שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם״.

אף כי ישולם לעושה המכה: עיין בסנהדרין קט ע״ב: ״... פדיוהו (פצעוהו) אתא לקמיה דדיינא א״ל הב ליה אגרא דשקיל לך דמא וכו׳...״.

לא בלבד שהטו משפט אף גזלו מזכאי ממונו.

הפכה אלוקים לעיר להבה: עיין בראשית (יט, כד): ״וה׳ המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה׳ מן השמים״.

באשר רחקה מקרבה אהבה: היסוד של ואהבת לרעך כמוך רחק מהם, וזה ניבט אף במעשה לוט ואנשי העיר שרצו להיכנס אל ביתו, ואם תמצי לומר דלא רחק מהם ענין זה משום דלא היה קיים כלל, הרי מוכח במעשי לוט דהוי מכניס אורחים, וכמו כן דמדברי הפסוקים משמע שהחטאה הלכה וגברה, ועצם קיומה עד להיבנות החטאה והעולה לא היתה בגדר רשעה וחטאה אלא בעקבות מעשי האדם.

(ה).

על כן נבדלו: דור הפלגה שנבללה שפתם ופוזרו לעומת דור המבול שנידון לכליון.

על כן נבדלו אנשי פלגה מדור המבול: וזה ענין המבול משום דהיו באותו הדור אנשי חמס ומרמה ודבר זה משמיט היסוד כולו כפי שפירשנו לעיל בדברי הקיום בין אדם לאדם.

אשר הכריתו: דור המבול.

בין עני ולבול: בול — עשיר ועיין קידושין לו ע"ב בולי — אלו עשירים.

ולאו דוקא בין עני לעשיר, אלא גם בין קרוב לרחוק ומעשיהם היו במרמה וגזל ושאר מיני שחיתות, ככתוב בראשית (ו, יא): "... ותמלא הארץ חמס".

כי רב החמס בקרב האיש: עיין רש"י בראשית (ו, יג) כי מלאה הארץ חמס - לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, וקשור לענין שונאי הבצע. וכמו כן רואים אנו חשיבות הענין של קיום המצות שבין אדם לחבירו שהם בבחינת היסוד ואף הגורם לעונש שבו יש הקפדה יותר.

על כך ניחם, דברו בם החיש: עיין בראשית (ו, ו): "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו".

(ו).

די ברא האי עלמא: בורא העולם הוא הנותן חוק ומשפט כיצד לנהוג בעולמו, והכללים המוכתבים על פיו הם הדרך הישרה לביצוע משפטי צדק, בורא עולם הוא המבחין בסטיות המשפטים וכן לענינים שאדם רואה פלא בקיומם או באיסורם לענין דין, הרי טבוע בהם הצדק האלוקי שלעתים רחוק מאד בהבנת וידיעת השכל האנושי.

יהב דינא ומשפט לעמא: אלו משפטי התורה השונים ממשפטי העמים, כמו שכתוב בתהלים (קמז, כ): "חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה", המוסר, המשפט האלוקי אינו יחסי ואינו מתקהה עם הזמן, המצב שתואר קודם לכן שהיה בסדום ועמורה לא יכול להתקיים בעם ישראל כאשר הוא נוהג עפ"י משפטי התורה, ההרגלים לא יכולים להשתנות במובן המשפטי היסודי.

ע"כ עלינו להודות וכפי הפסוק שהובא לעיל — הללויה, שאיננו נתונים למצבי התנהגות של שופטים בדור זה או אחר משום שהם כפופים לדיני התורה וכן על עצם קיום החוק האלוקי המשפיע אור וטוב על האדם.

לפניו קרואים בראשי השנים: רה"ש ויוה"כ, ואף הדיינים נידונים על

אופן דינם. קרואים המעשים וקרואים בעלי הדין וע״כ קודם עוברים — שענינו מהלך הדין ממש.

לפניו עוברים אבות ובנים: יכל לכתוב בני האדם כולם בכינוי אחד, ואולי אבות ובנים להורות כפי שאין לפניו יתברך הבדל בין גדול לקטן בכל האופנים, כך ראוי וחובה לדיין לשום דבר זה.

(ז).

את אשר נכתב: נכתב בדברי התורה ורבותינו ז״ל.

הוכתב בבריאה: עצם ענין אי עשות עוול הוא ענין לכשעצמו הטבוע בבריאה, כמאמר חז״ל בשבת י ע״א ״כל דיין שדן דין של אמת לאמיתו כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית״, הדין והצדק מוכתבים בבריאה, בחוקיו, ופריצה בגדריו דורשת תיקון, והתיקון הוא למציאות כבריאה בבראשית.

לפני האלוקים: שבפסיקת הדין על הדיינים להיות צודקים עפ״י דרכי התורה ולהיות בדינם ״זכאים״ לפני ה׳ כדכתיב (במדבר לב, כב): ״והייתם נקיים מה׳ ומישראל״.

בשמו נקראים: כדכתיב בשמות (כא, ו) ״והגישו אדוניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם״ ופירש רש״י אל האלהים — לבית דין (מכילתא).

(ח).

שבילי השרים: כדברי יתרו שרי אלפים וכדו׳ (שמות יח, כא). ואולי אמר שרים מלשון שררה שהם ממונים להורות הדין ולפסוק הישר אף על הממונים שמינום לדיינות, וכן פירש עז״ה האור החיים הקדוש בדברים (טז, יח) ״שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וגו׳. פירוש שהממנים עצמן לא יאמרו בדעתן שלא תשלוט עליהם מקל מרדותו של שופט ושוטר כיון שהם הממנים אותו, אלא שימנום לשפוט ולרדות בהם, והוא אומרו תתן לך פירוש עליך״.

חובת הקמת בתי דין ומינוי דיינים.

א. מקורות הכתוב ואופן החיוב.

ב. בענין הקמת בי״ד בחו״ל.

מקורות הכתוב ואופן החיוב:

מקור החיוב מן התורה להעמיד דיינים מן התורה הוא בדברים (טז, יח): "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלוקיך נותן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק", ואין לימוד חיוב זה ממה שכתב בשמות (יח, כא) ששם הוי בחזקת רשות ובא להועיל מעשה הנהגת העם במדבר, וכדמוכח בדברי הגמרא בסנהדרין טז ע"ב: "ת"ר מניין שמעמידין שופטים לישראל ת"ל שופטים לשבטיך ... שופטים לכל שבט ושבט מניין ת"ל שופטים לשבטיך ... שופטים לכל עיר ועיר מניין ת"ל שופטים לשעריך" וכו'. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"א ה"א כתב: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" וכו'. והקשו הכסף משנה והלחם משנה מדוע השמיט הרמב"ם את ענין העמדת הדיינים בכל שבט ושבט כדאמרו בגמרא, והכסף משנה נשאר בשאלתו, והלחם משנה יישב דכוונת הרמב"ם פלך ופלך הוא חלקת שבט ושבט ומזה נלמד דין שבט ושבט, דשבט ופלך חדא מילתא הוא, ובכך יישב את לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ה ה"א דכתב שאין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט וכו' ששם הזכיר ענין הדיין בשבט וכאן לא. וכן העלה קושיה זו האור החיים הקדוש בפירושו עה"ת בדברים (טז, יח) על לשון הרמב"ם שהשמיט דין זה שצריך לכל שבט ושבט ליישב שאולי כוונת הרמב"ם שהחיוב לשבטים קודם לבכל שעריך (עיר ועיר) כדרך שכתבו בגמרא שנראית עדיפות להעמדת שופטים לכל שבט ושבט מעיר ועיר, שבגמרא כתבו בסדר שונה מהכתוב לשבטיך קודם לבכל שעריך, אבל לאחר שכתב בכל שעריך אין מקום להצריך לשבטים, וכלשונו: "ולזה הרמב"ם שכתב חיוב בכל עיר אין מקום לומר בכל שבט, ולדרך זה דרשת התנא הוא על זה הדרך שמחייבך הכתוב לתת שופטים לכל שבט בין יהיה בעשרה עיירות בין יהיה בעיר אחת, וחזר ואמר שאם יהיה בהרבה עיירות יתן לכל עיר ועיר וכו'". והוכיח האוה"ק עזה"ד שפי' הרמב"ם הוא כגמרא ללמדנו שהחיוב להעמיד שופטים לשבטים אף יהיו כמה בעיר אחת להעמיד לכל אחד ואחד או הרבה ערים לשבט להעמיד לכל עיר ועיר. וכן כתב ר"ת בסנהדרין טז ע"ב תוספות ד"ה שופטים "שופטים לכל שבט ושבט. אם יש בעיר אחת מבי שבטים עושין בי סנהדראות".

ונלע"ד דהענין הוא במחלוקת התנאים בגמרא (שם.) באם ישנה מצוה למנות שופטים ושטרים לכל שבט ושבט. והוא תלוי בפירוש הפסוק

לשבטיך אם מוסב על נותן או תתן ואולי הרמב״ם סבר דאין מצוה למנות שוש״ט לכל שבט ושבט כפירוש הרס״ג על התורה דפירש: ״נותן לך לשבטיך, שעריך אשר נתן ה׳ לשבטיך״, דהיינו לשבטיך מוסב על נותן ולא תתן ואין מצוה עפ״י פירושו למנות בכל שבט ושבט, לעומת דעת רשב״ג בגמרא שלשבטיך שפירושו שמצוה לכל שבט לדון את שבטו.

וכן מצאתי במנחת חינוך בפרשת שופטים מצוה תצ״א שהביא בהערותיו את דעת הפרי חדש בספר מים חיים שמה שהשמיט הרמב״ם מינוי ביי״ד לשופטים דבתוספתא בפ״ג קתני לה בשם רשב״ג ומשמע דרבנן פליגי עליה וקי״ל כוותיהו דרבים נינהו, ועיין שם למה שיישב דברי הספרי בגמרא ובדברי הרמב״ם.

ופירש״י דלשבטיך מוסב על תתן לך, דהוי מצוה למנות בכלל שבט ושבט, וכן פירש בעל הטורים על התורה: ״לשבטיך ושפטו, לומר שמצוה לשבט לשפוט שבטו״, ולמד מסמיכות שבטיך לשפטו ומזה נלמד דתתן מוסב על שבטיך.

ועיין ברמב״ן עה״ת (שם.) דסבר שדוחק הוא לומר רצה הכתוב ללמדנו בדין עיר שיש ב׳ שבטים כדברי ר״ת, משום דהוא רק בירושלים שישבו יהודה וחצי בנימין, וכתב: ״ויתכן לפרש שחייב הכתוב למנות ב״ד על כל השבט והוא ישפוט את כולם, ואחרי כן נמנה ב״ד בכל עיר ועיר שישפוט את העיר וכו״״. ומביא ראיה לדבריו ממה שכתבו בהוריות ״הורו בי״ד של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם אותו השבט חייב ושאר השבטים פטורים וכו״״.

(ועיין בפירושו דלא סבר בעיר נידחת דיש בה ב׳ שבטים שמחלקים אותה וכו׳).

וכן כתב רבינו יעקב מעמדין זצ״ל בחידושיו למסכת סנהדרין (טז:) כרמב״ן ומה שכתב בסוגריים ובחנם נסתבך הרמב״ן בפירושו עה״ת כוונתו למהלך הראשוני שהעלה הרמב״ן בפירושו, ועוד הוסיף דאם יהיה מקרה הנצרך לדין בין שני בתי״ד יפנו לבי״ד הגדול שבירושלים.

ועוד עיין בפירוש גור אריה למהר״ל עה״ת ד״ה לשבטיך דכתב דלא מדובר בבי״ד שממנה כל שבט ושבט לעצמו והסביר כי עיקר נתינת א״י לעמ״י לא היתה לשבטים אלא לכל העם כולו כמקשה אחת והם חלקוה, וקשה על פירושו משום דמצינו דהקב״ה ציוה ליהושע (עיין יהושע יג, ז) לחלקה לשבטים, ונראה לפיכך דמה שכתב בדברים לשבטיך הוא לשון

עתיד שכך אמור להיות באי"י שתחולק לנחלות השבטים, ויש ליישב הסברו בזה שענין חלוקת הארץ לשבטים לא היתה כדבר הבטוח באותה עת שיקבלו כולם נחלה או שיחלקוה, כדרך שלא כבשו בזמן יהושע את כל חלקי הארץ שנצטרכו בכבישתם, ואף זה קשה דהתורה נקטה לענין זה לשון באם תתמלא המטרה שיתישבו בארץ ויחלקוה לשבטים וכמו בענין שאר עניני המצות דיש בהם שמצינו שמחוייב בהם רק שנתקל באופן מסויים ואף בזה היה צריך לפרש באופן חלוקת הנחלות לשבטים.

וכן עיין בתורת משה לחתם סופר בפירושו עה"ת ריש פרשת שופטים שכתב דצריך כל שבט ושבט להעמיד בי"ד לעצמו, ועוד הקשה שם מדוע כל שבט מעמיד בי"ד לעצמו ולכאורה היה ראוי שישפוט בי"ד של שבט אחר את עניני שבט זה, ופירש שם פירושו עפ"י הסוד, ונלע"ד לפרש ע"ד הפשט דאם היה נצרך לדון שבט אחר שבט זה אין בהם ידיעה באנשי השבט ומנהגיהם וכו' דעשויים לדון דין טעות אמת מידה שבשבטם שלהם ולא עפ"י דין ונוהג אותו שבט, דהיינו על הדיין להיות מעורה בענייני אורח המקום, וכן כתבו עזה"ד בספרי דברים פיסקא יג ד"ה וידועים לשבטיכם: "שיהיו ידועים לכם. הרי שמתעטף בטליתו ובא וישב לפני, איני יודע מאיזה מקום הוא ומאיזה שבט הוא, אבל אתם מכירים אותו שאתם גידלתם אותו לכך נאמרים וידועים לשבטיכם שיהיו ידועים לכם", ואף דלכאורה קשה דעל הדיין לא לשפוט עפ"י מידות האדם העומד לפניו אלא עפ"י טענותיו, נראה דודאי יש לו לדעת אם מוחזק הוא בתורת רמאות או גזלנות וכדו' דאז שפיר לחקרו היטב היטב או לפסלו בבגזלן.

לסיכום:

נמצנו למדים דיש ג' דעות בענין אופן העמדת בתי הדין, האחת דסברי שמעמידין בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר ובעיר דיש בה ב' שבטים מעמידים ב' בתי דין, וכן דאם יש כמה ערים לאותו השבט מעמידים לכל עיר ועיר.

הדעה השניה שסוברים שמעמידין לכל שבט בית דין אחד לכל השבט (בי"ד ראשי) ובכל עיר ועיר מעמידין בתי"ד קטנים.

הדעה השלישית שסוברים שאין מצוה כלל להעמיד לכל שבט, אלא בכל עיר ועיר.

בענין הקמת בי"ד בחו"ל:

איתא בגמרא במסכת מכות דף ז ע"א: "מה ת"ל בשעריך, בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל עיר ועיר ובכל פלך ופלך ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ואי"א מושיב בכל עיר ועיר", וקשה מלשון הגמרא דחייבין בחו"ל להעמיד בכל פלך על דברי הרמב"ם דסבר שאין מעמידין כלל בתי"ד בחוצה לארץ שכתב בהלכות סנהדרין פי"א ה"ב: "אין אנו חייבין להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא באי"י בלבד, אבל בחו"ל אינן חייבין להעמיד בי"ד בכל פלך ופלך..", והרדב"ז מפרש שדברי הרמב"ם הם כגמרא וכוונתו דבחו"ל אין חייבין להעמיד בכל פלך ועיר אלא באחד מן השניים, וקשה על פירושו דהא מצינו שיש העדפה על כל פלך ופלך (מכות ז.), וכן אם נאמר דיש אפשרות לבחור בין העמדת דיינים בכל פלך ופלך או בכל עיר ועיר, הרי יעדיפו פלך שהוא חיוב מועט והוא ניתן לבחירה עצמית אם להקים גם בכל עיר ועיר, וע"כ בעי לחייב פלך שמ"מ ילמד שאם עשו בכל עיר ועיר מותר, והוא החמרה מצידם. וכתב הרמב"ן בפירושו עה"ת בתחילת פרשת שופטים כי מצוה למנות דיינים בחו"ל כלל, אך כאשר יהיה דבר הנצרך לדין יעמדו הראויים לשפוט הדין או יעלה לארץ, והביא את דברי הגמרא במכות והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם מלמד שסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל אם כן למה נאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אלא בארץ אתה מושיב בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחוצה לארץ אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר ונראה מזה שחייבין למנות סנהדרין בחוצה לארץ ולא בכל עיר ועיר כארץ ישראל אלא פלכים פלכים וכו'", ונראה לפי דבריו דסבר כגמרא שהביא בסוף דבריו שחיוב העמדת בתי"ד בחו"ל הוא בפלכים בלבד.

ועיין במאירי (חידושי המאירי למסכת מכות פ,א ד"ה אמר המאירי סנהדרין וכו') דסבר שאין מצות מינוי דיינים חלה בחוץ לארץ, והיא רשות באם רצו להעמיד דיינים בחו"ל יהיו בתורת סנהדרי, וז"ל: "אמר המאירי סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחו"ל כלומר שכל שהיה בי"ד הגדול בירושלים דנין דיני נפשות אף בחו"ל ובסנהדרין הסמוכין בארץ כמו שהתבאר אבל כל שאין ביהמ"ק קיים אין דנין דיני נפשות בשום מקום מתורת דיני סנהדרין אלא דרך הוראת שעה או דרך נימוסי מלכות ... ואף בזמן שביהמ"ק קיים דוקא שהיה שם סנהדרי קבועה במקומה בלשכת הגזית ... ושאלו בגמרא אחר שסנהדרי נוהגת אף בחו"ל מה ת"ל

בכל שעריך הרי אף בחוצה לארץ ותירץ בשעריך אתה חייב להושיב להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אבל בחו״ל אי אתה מושיב בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כלומר שאינך חייב בכך אלא שאם הם ממנין שם יש בהן תורת סנהדרי ויש גורסים אבל בחוצה לארץ אתה מושיב בכל פלך ופלך ר״ל המחוזות אבל לא בכל עיר ועיר ולא יראה כן שבכל שבחוצה לארץ אנו אין לנו״.

ועיין בחידושי הריטב״א סוף פרק ראשון במכות ד״ה ואי אתה מושיב דכתב: ״כלומר אינה חייבת להושיב כמו שחייב באי״י בכל עיר ועיר לדון את עירם ובכל פלך ופלך בין עיירות שבאותו הפלך״, וכתב בד״ה הקודם ״והא דתנן שהסנהדרין נוהגת בין באי״י בין בחו״ל פי׳ שהסנהדרין גדולה בלשכת הגזית הא לאו הכי אינה נוהגת בשום מקום כי המקום הוא גורם וכו״, ומשמע מדבריו דסבר כמאירי דאם רצו רשות בידם להעמיד דיינים בחו״ל בתנאי דסנהדרין גדולה ישנה בירושלים.

כלומר ההסבר של המשנה והגמרא במכות (ז ע״א) לפי המאירי והריטב״א הוא דאין חיוב בהעמדת בתי״ד ומה שכתבו סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחו״ל הכונה כאשר נוהגת בארץ נוהגת גם בחו״ל, מדין חובה עפ״י הרדב״ז בדברי הרמב״ם או רשות לפי פי׳ המאירי והריטב״א.

ועוד נראה לומר שדברי הרמב״ם כהבנתם בפשטות דבריו כדברי המאירי והריטב״א דאין חובה כלל להעמיד בתי״ד בחו״ל, ולייישב הקושי שכתב שאינן חייבין להעמיד בכל פלך ופלך לעומת דברי הגמרא במכות דאי אתה מושיב בכל עיר ועיר, על פי דברי הלחם משנה על דברי הרמב״ם בהלכות סנהדרין פ״א ה״א דכוונת הרמב״ם פלך הוא חלקת שבט, ואז פשיטא מדוע כתב הרמב״ם שאינן חייבין להעמיד בכל פלך ופלך ולא כתב בכל עיר ועיר, שלפי דרכו פלך — חלקת שבט אין שייך בחוצה לארץ ענין חלקת שבט ושבט, וע״כ אין חיוב להעמיד בכל פלך ופלך, ואף א״ת באופן שישבו אגודות אגודות לשבטים הרי כתיב אשר ה׳ אלוקיך נותך לך ולא בחו״ל, ועוד דישובם בחו״ל אינו בגדר ישובם הטבעי וע״כ אין בו חיוב בהעמדת בתי דין לשבטים, וא״כ יתישבו עפ״ז דברי הרמב״ם אף לשיטת המאירי והריטב״א בעקרון פירושם דמעיקרא אין חיוב להעמיד בתי״ד בחו״ל, ואם ירצה להעמיד בתי״ד בחו״ל הרי ישום בפלך כפירוש המאירי פלך — מחוזות, והרמב״ם יסכים להשמת במחוזות, שהרי השמיט ענין עיר ועיר, ובזה נראה דלענין העמדת בתי״ד סתם בחו״ל ולא בשבטים דוקא יפרש אף הוא דאפשר.

וכן פירש אור החיים הקדוש בפירושו עה״ת (דברים טז, יח) ד״ה ואומרו אשר ה׳ אלוקיך וז״ל: ״ואומרו אשר ה׳ אלוקיך נותן לך אמרו ז״ל (מכות ז ע״א) שבא לומר שאין חיוב האמור בענין אלא בארץ אשר ה׳ אלוקיך נותן לך ולא בחו״ל״.

ואילו הטור סבר דיש חובה למנות בכל פלך ופלך בחו״ל ועיין בטור חו״מ סימן א דכתב: ״ותנן בפ״ק דמכות (ז ע״א) סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחו״ל ומסקינן בגמרא שאין חו״ל שוה לארץ שבארץ חייבים למנות בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחו״ל אין חייבין למנות אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר ודוקא בזמן שיש סמיכה...״.

ועיין בגבורת ארי לרב אריה ליב זצ״ל סוף פרק ראשון במכות ד״ה ובחו״ל אתה מושיב דהקשה שבמכות נלמד דאין ישראל חייב להעמיד בתי״ד בחו״ל אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר, ובמסכת סנהדרין נו ע״ב כתבו: ״... כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר (באי״י) כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר (בחו״ל), דנמצנו למדים שישנה גריעותא לישראל בזה שחיוב בן נח בחו״ל גדול מישראל שחייב להושיב רק בכל פלך ופלך.

ונראה ליישב קושייתו עפ״י מה שכתב הרמב״ם בהלכות מלכים (פי״א הי״ד) דבני נח חייבים להעמיד בתי דינין רק בפלך ופלך בחו״ל ולא הזכיר עיר ועיר, ונמצנו למדים דדין בן נח שוה לישראל בחו״ל עפ״י פירוש הרדב״ז בדברי ברמב״ם שיש חיוב לישראל להעמיד בחו״ל בתי דין בכל פלך ופלך או בכל עיר ועיר כפי שהסברנו לעיל.

אך קשה לשיטת הרמב״ם כפי שהסברנו ששוה היא לשיטת המאירי והריטב״א, וכן קשה לשאר הפוסקים והפרשנים דסבירא שאין חיוב כלל בחו״ל לישראל להושיב בתי״ד, ונראה ליישב על פי זה שאין דרכם של ישראל להתגורר בחו״ל ואין זה מקומם הטבעי, וע״כ התורה בצוותה העמדת בתי דין חייבה להעמיד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר רק באי״י לעומת חו״ל שחייבה אך בכל פלך ופלך, או לסוברים הנוספים דלא חייבה כלל.

ואף ישוב זה קצת קשה משום דישנם אופנים דישראל מתגורר בחו״ל בעל כרחו והיה למצווה לצוות אף על אופנים אלו היוצאים מן הכלל.

ואולי נראה ליישב בענין זה שחיוב הבן נח בחו״ל להעמיד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר הוא הוא גריעותא, דלא בא לברכם במצות

כדבישראל שה' חפץ למען צדקו וכו' אלא בא בתורת הקפדה והחמרה כדפירש המאירי בבית הבחירה על מסכת סנהדרין נו ע"ב: "חייבים ב"נ להושיב דיינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ... ומאחר שנצטוו בכך, כל שראו האחד שעבר ולא דנוהו כלם נהרגים..", מה שאינו בישראל, ובא הדין לחומרא ולהקפיד בענין דינהם אשר ילכו בו, וכן לזה עיין בחולין לג ע"א תוס' ד"ה אחד דשם הסיק דליכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור שהוא אליבא דרבי יוחנן ולדעת ר"ל נראה דאיסור בני מעיים שם לעובד כוכבים ומותר לישראל לאחר שחיטתו, הוא מדין הקפדה וחומרה בעכו"ם וכן דאין בו ענין שחיטה כדבישראל אלא רק אכילה שאינו אבר מן החי, (ואין לחלק בלשון עכו"ם שם לב"ן, דפשוט דשם מיירי בב"ן שקיבל עליו ז' מצוות), ואף כאן לב"ן חובתו להקים בי"ד של שלושה ולא ענין מה שאמרנו בחו"ל שאין ישראל חייב והוא בבי"ד המוסמך של עשרים ושלשה וכדו', דאף לסוברים שאין חובה כלל להעמיד בחו"ל כרבי יהושע בן לוי בסנהדרין יד ע"א דסבר דאין סמיכה בחו"ל ולפיכך מצות מינוי שופטים אינה חלה שם לדעתו נראה דודאי ששלושה חייבים להעמיד לענין שיפוט צדק, ולפיכך נמצא דינם שוה בחו"ל, דודאי פרטי הדינים בהעמדת דיינים רב ומפורט בישראל טפי מעכו"ם. ועוד יש לעיין בדעת הרמב"ם דסבר דבני נח מעמידים בי"ד לז' מצוות בני נח בלבד לעומת הסוברים דמעמידים לקנסות וממונות וכו', ואף לשיטתם ברור שדינהם פחותים מישראל.

לסיכום:

ישנם שלוש דעות בענין העמדת בתי"ד בחו"ל לישראל.

א. דאין חובה כלל להושיב בתי"ד בחו"ל.

ב. דיש חובה להעמיד בתי"ד בחו"ל בכל פלך ופלך.

ג. דיש חובה להעמיד בתי"ד בחו"ל בכל פלך ופלך או בכל עיר ועיר.

הרב מרדכי א. בראלי

מצות יישוב א״י בנגב הדרומי

מקובל הוא כי שלשה קווי גבול עיקריים ישנן לא״י. א. גבולות ההבטחה. ב. גבול עולי מצרים (עו״מ). ג. גבול עולי בבל (עו״ב). העובדה כי גבול עו״מ שונה מגבול עו״ב מבוארת במשנה[1]. ההנחה כי גבול עו״מ שונה מגבול ההבטחה תיבדק בהמשך א״ה. מטרת מאמר זה היא לברר שתי שאלות. א. אלו מהגבולות הנ״ל תוחמים את מצות ישוב א״י. ב. באלו מהגבולות הנ״ל כלול הנגב הדרומי.

1. גבולות המצוה

הרמב״ן, שהוא הראשון שפירש ופירט את המצוה כותב:[2] ...שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה **לאבותינו** לאברהם ליצחק וליעקב״ — משמע מדבריו שהמצוה היא על כל הארץ שהובטחה לאבות. בהמשך דבריו כתב הרמב״ן: ״ופרט להם במצוה זו כולה בגבוליה ומצריה. כמו שאמר: ״ובאו הר האמורי ואל כל שכניו בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים (דברים א, ז)״. הספרי (מובא ברש״י) מפרש פסוק זה ואומר: ״הר האמורי ואל כל שכניו — זה עמון ומואב והר שעיר״ — ואלו הם הקיני הקניזי והקדמוני, לאחת הדעות בירושלמי, שהם בגבולות ההבטחה ואינם בגבולות עולי מצרים. (וכן פירש המלבי״ם את הספרי) הרי לנו שגבולות מצוה זו כפי שמביא הרמב״ן הם גבולות ההבטחה לאברהם. אלא שיש מקום, לכאורה, לחלק ולאמר שגבולות המצוה **לגור** בארץ מצומצמים יותר. הרמב״ן בתחילת דבריו מדבר על מצות **כיבוש הארץ** ובסוף דבריו הוסיף וכתב: ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והיא **דירת ארץ ישראל**... הכל היא ממצות עשה הזה שנצטוינו **לרשת** הארץ **ולשבת** בה״. א״כ שני חלקים במצוה: א. לכבוש. ב. לדור. ויש מקום, איפוא, לאמר שאמנם מצות הכיבוש היא על כל גבולות ההבטחה אך המצוה לגור תלויה בחלק הראשון, כלומר רק במקום שנכבש, ונתקדש ע״י הכיבוש, חלה מצות הדירה. אך במקומות

1. שביעית פ״ו משנה א׳. חלה פ״ד משנה ח׳
2. ספר המצוות, הוספות למצוות עשה, מצוה ד׳.

שלא נכבשו אין עדיין מצוה לדור עד אשר יתקדשו ע"י כיבוש.[3] והנה בנקודה זו נחלקו כנראה ראשונים ואחרונים.

שיטת תוספות

התוס' בריש גיטין[4] הוכיחו משני מקומות שעכו בכלל כיבוש עו"ב היא, א. שהרי רבי אבא היה מנשק כיפי דעכו. ב. שהרי רבנן בני א"י היו מלווים את חבריהם בני בבל ונפרדים מהם בעכו. מבואר מדבריהם שאם עכו אינה בכלל כיבוש עו"ב, כלומר שאין בה קדושת כיבוש (שהרי להלכה קדושת כיבוש עו"מ בטלה), אין מקום לנשק את אדמתה ואסור היה לבני א"י לצאת אליה. משמעות הדבר היא שהמצוה לדור בארץ היא רק במקומות הקדושים בקדושת כיבוש, שהרי אין זה הגיוני שיש מצוה לגור שם אך אסור לצאת לשם!

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (בהשמטות) הקשה כתוס' מרבי אבא שהיה מנשק כיפי דעכו, ותירץ שר' אבא ס"ל שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא (לעת"ל) ואח"כ כתב: "א"נ סבירא ליה לא קדשה לעת"ל, לענין תרומות ומעשרות, חביבה עלייהו דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להם ואעפ"כ בחיבתה היא עומדת ובקדושתה **לענין ישיבתה ודירתה**." מפורש לשיטה זו שמצות הדירה חלה גם במקום שאין בו את קדושת הכיבוש. וכבר האריך ה"כפתור ופרח"[5] להוכיח כשיטה זו.

שיטת הריטב"א (רבנו קרשקש)

דעת הריטב"א היא כנראה דעת ביניים בין תוס' לרמב"ן. הריטב"א הקשה תחילה כתוס' מרבי אבא, ותירץ: "ויש לפרש... דאפשר דלא כבשוה (עו"ב) ואעפ"י שבטלה קדושתה **חיבת הארץ** לא בטלה (והשמיט את המשך דברי הרמב"ן "לענין ישיבתה ודירתה") ואח"כ המשיך והקשה מהמקור השני של תוס' איך יצאו רבנן בני א"י לעכו בלוותם את בני חו"ל, — מפורשת דעתו שמקום שאין בו את קדושת הכיבוש יש בו חיבה וראוי לנשקו אך אין בו את מצות הדירה ואסור לבני א"י לצאת אליו. גם

3. כעין זה כתב הגר"ש ישראלי שליט"א בארץ חמדה, ספר א', שער א', סימן ט' סע' ב' ד"ה אכן
4. דף ב', א', ד"ה ואשקלון
5. פר' י'

האחרונים נחלקו בדבר זה. דעת המהרי״ט[6] והתשב״ץ[7] שהדין של: ״הכל מעלין לא״י״ הוא מפני מצוות התלויות בארץ ולכן נאמר רק על גבולות עו״ב דהיינו רק במקום שקיימת בו קדושת כיבוש. לעומתם כתבו: הישועות מלכו[8], חת״ס[9], מור וקציעה[10], חכמת אדם[11] הגראי״ה קוק[12], והחזו״א[13] שהלכה כדעת הכפתור ופרח שמצות ישיבה ודירה חלה גם על כיבוש עו״מ למרות שבטלה קדושת הכיבוש שלהם ואין נוהגים בהם מצוות התלויות בארץ.

האם יש לחלק בענין זה בין עו״מ לגבולות ההבטחה?

לכאורה אם אין הדבר תלוי בקדושת כיבוש, גבולות עו״מ וגבולות ההבטחה שוים הם שהרי קדושת עו״מ בטלה היא — להלכה, ואין שום מעלה בכך שבעבר שטח זה היה קדוש בקדושת כיבוש. ולפ״ז לדעות שהמצוה חלה בשטח עו״מ צריכה היא לחול גם בשטח גבולות ההבטחה שלא נכבשו ע״י עולי מצרים. אולם יש מהאחרונים[14] שהוכיחו שגם למ״ד שקדושת עו״מ בטלה לא לגמרי בטלה היא ועדיין נשאר מעט מקדושתה. לפ״ז יש מקום גם לאמר שאף למאן דאמר שהמצוה לדור בארץ אינה תלויה בכיבוש עו״ב, אכתי תלויה היא בכיבוש עו״מ ואין היא חלה בחלקים שהם בגבולות ההבטחה ולא נכבשו כלל לא ע״י עו״מ ולא ע״י עו״ב.

דעת הרמב״ם[15]

לכאורה נראה מדברי הרמב״ם שרק מקום **שנכבש** נקרא א״י ומקום שלא נכבש לא נקרא א״י כלל, שהרי כתב: ״ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות **שכובש** אותן מלך ישראל... אבל יחיד מישראל... או

6. ח״א סי׳ מ״ז — וכבר העירו האחרונים שבתשובה אחרת (ח״ב, יו״ד־כ״ח) סתר את דבריו וכן משמע בחידושיו לקידושין, ל״א
7. ח״ג תשובה ר׳
8. יו״ד סי׳ ס״ז
9. שו״ת יו״ד סי׳ רל״ד
10. סי׳ ש״ו
11. שערי צדק, שער משפטי הארץ פר׳ י״א
12. מבוא לשבת הארץ
13. שביעית, סימן ג׳, סע׳ י״ט ד״ה ונראה דאותה
14. קהלות יעקב, שביעית סי׳ י״ד, וכן משמע מדברי הגר״ח שהביא בתחילת הסימן. בית ישי, סי׳ ב׳.
15. תרומות פרק א׳, הל״ב

שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שנתנה לאברהם **אינו נקרא ארץ ישראל** כדי שינהגו בו כל המצוות...״ אולם העיון בהלכה הבאה מראה שאין זו דעתו, שהרי כך כתב ביחס לסוריה ״...ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל מפני שכבש אותם **קודם שיכבוש** כל **ארץ ישראל**, אלא נשאר בה משבעה עממים. ואילו כבש כל ארץ כנען לגבולותיה תחלה...״ מפורש מגדיר הרמב״ם את ארץ שבעה עממים ואת ארץ כנען בשם **ארץ ישראל** לפני שנכבשו. ברור שכוונתו לכל הארץ שניתנה לאברהם ושהוזכרה בהלכה שלפני כן ולא רק לגבולות עו״מ שלא הוזכרו כלל ברמב״ם עד כה. השאלה היא רק לאיזה ענין נחשבת היא לא״י? על כך משיב המהר״י קורקוס וכתב: ״וכתב רבינו אינו נקרא א״י **כדי שינהגו בו כל המצוות** כיון בזה לומר דדוקא לענין מצוות אינו א״י אבל קדושת א״י יש לה לענין **הדר בה** ולענין הכל מעלין לא״י ולשאר דינין שהוזכרו בתלמוד כיון שהיא **מהארץ שנתנה לאברהם אבינו**״. מפורש לדעתו שמצות ישוב א״י קיימת בכל גבולות ההבטחה גם במקומות שלא כבשו כלל[16א].

דעת הכפתור ופרח

המהר״י קורקוס הנ״ל סיים דבריו וכתב: ״וכן מצאתי שדקדק בעל כפתור ופרח מלשון רבינו, והוא נכון.״ ואמנם כן נמצאים הדברים בכפתור ופרח[16], אלא שהכפתור ופרח מדבר על גבולות מסעי ולא הזכיר כלל את הארץ שהובטחה לאברהם. הן אמנם יתכן ורמז גם לגבולות ההבטחה שהרי כתב: ״ואם כן כל מה שבתוך גבולי ארץ ישראל הנזכרים באלה מסעי הכל **לכל הפחות** קדוש בקדושת א״י לכל התועלות המבוקשים ממנה.״ ובמלים **לכל הפחות** יתכן והתכון לרמוז שאולי גם מעבר לפרשת מסעי דהיינו גבולות ההבטחה קדושים בקדושה זו[17]. (ואולי דעת מהר״י קורקוס שגבולות עו״מ וגבולות מסעי וגבולות ההבטחה חד

16. סוף פרי עשירי (עמ׳ 39 ד״ה ״ואם כן״)

16א. וניתן היה לאמר שכוונת המהר״י קורקוס היא דוקא למקום שנכבש בכיבוש יחיד, שעליו דיבר הרמב״ם בהלכה זו. אך יותר נראה שכוונתו גם למקום שלא נכבש כלל שהרי הרמב״ם פסק שכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש וכל הדינים בסוריה הם מדרבנן בלבד ומדברי המהר״י קורקוס לא נראה שמדבר על דינים דרבנן. גם הכפתור ופרח המובא להלן לא חילק בכך. גם אם נאמר שזו כוונת המהר״י קורקוס, מתבאר לקמן שלנגב הדרומי יש לפחות דין כיבוש יחיד וממילא דבריו מתייחסים גם לנגב הדרומי.

17. כן הבין דבריו הגר״ש ישראלי שליט״א (ארץ חמדה ספר א׳, שער א׳, סי״ט)

הם — ודבר זה יתבאר לקמן.) ודעת הכפתור ופרח צריכה בירור. בפתיחה לפרי י כתב: ״... שכבוש עולי מצרים וכבוש עוי״ב שוין בקדושה אלא שיש חיוב בזה מה שאינו ממין זה במצות שהן חובת הקרקע״. בהמשך הפרק (דף ל״ז) כתב: הרי שקדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינה אל האבות לא משעת הכבוש לחוד, ...ומאותה שעה זכה בה אברהם ע״ה לכל זרעו״ ובהמשך (דף ל״ט, ב׳) סיכם וכתב: ״ואם כן כל מה שבתוך גבולי ארץ ישראל הנזכרים **באלה מסעי** הכל, לכל הפחות, קדוש בקדושת ארץ ישראל לכל התועלות המבוקשים ממנה. ולענין חיוב חוקיה יש הפרש...״ לאחר מכן חזר להוכיח שהאבות נהגו בה קדושה וכן שהיתה בה קדושה מזמן הבריאה ובזמן המבול (דף ל״ט, ב, ודף מ׳). ושיטתו זו אינה מובנת, לכאורה, שהרי אם הקדושה היתה עוד לפני הכיבוש, בימי האבות, ולפני כן, מסתבר שגבולותיה הן גבולות ההבטחה, שהרי אלו הגבולות היחידים שהוזכרו באותה תקופה. ועוד שאלמלא חטאו ישראל במרגלים היו כובשים את כל הארץ המובטחת[18]. ואפשר היה אולי לאמר שהאבות ידעו ברוה״ק שעתידים ישראל לחטא ומשום כך יכבשו את גבולות מסעי בלבד ולכן התיחסו גם הם לגבולות א״י הכתובים בפרשת מסעי בלבד. אך דבר זה נראה דחוק משתי סיבות. א. דעת הראב״ד (הלכות תשובה פרי ו׳ הל׳ ו׳ בהשגות) שלא יתכן שנביא ידע על חטאו של עם בעתיד שבכך נשללת מהעם הבחירה החפשית. (וע״ע בפירוש ״יד פשוטה״ שם). ב. גם לשיטת הרמב״ם שם שאין בכך שלילת הבחירה החפשית שהרי לכל פרט נשארה הבחירה החפשית, נראה הדבר דחוק. שהרי בתחילת נאומו של משה בריש ספר דברים אומר הוא שהקב״ה רצה להכניס את ישראל לארץ מיד לאחר מתן תורה ורק חטאם גרם שנשתהו במדבר ארבעים שנה (ע׳ רש״י שם פרי א׳ פסי ב׳, וכן במלבי״ם שם) ואם נאמר שנביא ידע שיחטאו, יש בכך גזרה א־לקית ולא היתה שום אפשרות להיכנס לארץ מיד לאחר מתן תורה. מסתבר יותר א״כ לאמר שהאבות לא ידעו שכיבוש הארץ יצטמצם וכשהם התייחסו לא״י והשתדלו לא לצאת ממנה התייחסותם היתה לגבולות ההבטחה שנאמרו להם ולא לכל גבולות אחרים. קשה א״כ מדוע קבע הכפתור ופרח את גבולות הקדושה עפ״י הגבולות בפרשת מסעי? (לעיל הובא שיתכן והכפו״פ עצמו נסתפק מהו מעמדתם של גבולות ההבטחה אך גם אם נכון הדבר אכתי צריך להבין מה מקום יש להסתפק בדבר.)

18. מלבי״ם דברים ב׳, ד׳

אפשר היה להבין את דברי הכפו"פ באחת משתי דרכים. א. גבולות ההבטחה וגבולות עולי מסעי — זהים, אפשרות זו תיבחן בהמשך. ב. דעת הכפו"פ, שערב כניסת ישראל לארץ כאשר ניתנו להם גבולות הכיבוש בפרשת מסעי הוצאו מכלל קדושת ארץ ישראל שטחים מסויימים וקדושת הארץ נצטמצמה לגבולות אלו בלבד. לכאורה אפשר להביא סיוע להסבר ב' מדברי הכפו"פ עצמו. בסוף פרק י' מביא הוא את דברי רש"י בפרשת לך־לך (שמקורם במדרש רבא): "...עשר אומות יש כאן (בהבטחה) ולא נתן להם אלא שבע והשלשה הם אדום עמון ומואב והם הקני והקניזי והקדמוני עתידין להיות ירושה לעתיד..." מסדר דבריו של הכפו"פ נראה לכאורה שהביא את דברי רש"י אלו כדי להסביר מדוע לא כלל הוא ארצות אלו בגבולות הקדושה של א"י. עיון נוסף בדברים מראה שגם אם נקבל תשובה זו הרי היא חלקית בלבד. ארצות אלו אינן כולות את כל השטח שגבולות ההבטחה יתרים על גבולות מסעי. גבולות ההבטחה מגיעים עד לים סוף כמבואר בספר שמות (כ"ג, ל"א) "ושתי גבולך מים סוף ועד ים פלשתים" ואילו ארצות אלו אינן מגיעות עד לים סוף, שהרי במסע ישראל ממצרים לא נכנסו הם בגבולות ארצות אלו, אך עברו בדרום הנגב בדרך ים סוף. הדברים מפורשים בספר דברים: "ונפן ונסע המדברה דרך ים סוף כאשר דבר ה' אלי ונסב את הר שעיר ימים רבים" (פרי' ב' פס' א'). בספר במדבר (פרי' ל"ג, ל"ה) מבואר שמעציון גבר אשר על שפת ים סוף עד גבול אדום נסעו בני ישראל שני מסעות. אחד לקדש (אשר בה ישבו ימים רבים) ואח"כ להר ההר "בקצה ארץ אדום". א"כ נראה שיש מרחק משמעותי בין שפת ים סוף לגבול ארץ אדום. גם הנגב המערבי נראה שאינו שייך לארץ אדום כ"א לפלשתים (או שלא היה שייך לשום ממלכה כלל) וכן נראה מדברי רש"י ביחזקאל (כ"ה, ט"ז) "...פלשתים שיושבים במקצוע דרומית מערבית של גבול ארץ ישראל..." וכן מרש"י בבמדבר (ל"ד, ג') "...ולא נחם א־לקים דרך ארץ פלשתים... אלא הסיבן והוציאם דרך דרומה אל המדבר והוא שקראו יחזקאל מדבר העמים לפי שהיו כמה אומות יושבים בצדו והוליכם אצל הדרום מן המערב כלפי מזרח תמיד **עד שבאו** לדרומה של ארץ אדום" משמע כשהגיעו ממצרים לדרום ארץ ישראל לא הגיעו מיד לדרום ארץ אדום אלא נסעו במדבר עד שבאו לדרומה של ארץ אדום. ומה שכתב רש"י לעיל באותו פסוק שארץ אדום היא **אצל** ארץ מצרים אין כונתו סמוך ממשך אלא סמוכה יותר משאר הארצות. עכ"פ מבואר שאין כל הנגב כלול בארץ אדום וא"כ אף אם נאמר שארץ אדום הוצאה מכלל קדושת

ארץ ישראל אכתי אין זה מסביר מדוע לא כלל הכפו״פ את דרום הנגב בקדושת ארץ ישראל. ואולי ס״ל שעצם הדבר שערב הכניסה לארץ נאמרו גבולות אלו, משמעותה שכל השאר הוצא מקדושת ארץ ישראל[19]. אך גם דרך זו אינה נראית מפשוטם של פסוקים. שהרי כבר בסוף פרשת משפטים, עוד לפני חטא העגל, נאמר לישראל (כ״ג, כ״ט) ״לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה. מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ״ וא״כ גבולות פרשת מסעי משמעותם היא גבולות השלב הראשון עד אשר ישראל יפרו וינחלו את שאר חלקי הארץ. (וכ״כ תבואות הארץ פר׳ א׳ — הובאו דבריו ב״משנת יוסף״ קונטרס ביאור גבולות הארץ סע׳ ב׳) וכן משמע מפירוש האב״ע במקום: ״ושתי גבולך. וזהו וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ״ — פסוק זה שמביא האב״ע נאמר בתהילים על שלמה, ורש״י פרשו: ״כל א״י מים סוף ועד ים פלשתים. ומנהר עד אפסי ארץ. כי הוא רודה בכל עבר הנהר״ וא״כ משמע ששטחים אלו לא הוצאו מכלל קדושת ארי״י אלא נדחו לכיבוש בשלב שני שנתקיים בימי דוד ושלמה ומדוע א״כ לא כללם הכפו״פ בגבולות הארץ שנתקדשו עוד לפני הכיבוש? ויש שכתב שמתחילה א״י נתקדשה רק בגבולות העתידים להתברר ע״י הכיבוש וא״כ הדבר תלוי בדין ברירה ולהלכה נפסק שבדאורייתא אין ברירה? ועוד צ״ע מניין לקח הכפו״פ סברא זו שגבולות ההבטחה שלא נכבשו לא נתקדשו בקדושה הראשונית שלפני הכיבוש? ובאמת מצינו להגר״ד פרידמן[19א] שהתייחס למקומות שהם בגבול ההבטחה בלבד וכתב שיש בהם את חיובי מצוות התלויות בארץ שאינן תלויות בכיבוש כגון ערלה וכלאיים ורק לגבי קני קניזי וקדמוני הסתפק אם הוצאו מכלל חיובים אלו או לא. חזינן מדבריו שפרט לשלש אלו גבולות ההבטחה לא צומצמו ורק דברים שתלויים בכיבוש גבולותיהם מצומצמים למקומות שנכבשו בלבד, וכך כתב: ״נראה דמצאנו גדרי קדושת הארץ על דרכים אלו. האחד לענין דבר דצריך שיהיה הארץ שלו ואין שום ארץ נקראת של ישראל אלא א״י שהקב״ה נתנה לאברהם למורשה לבניו עד עולם... מעת שנתן הקב״ה הארץ לאברהם אבינו **בברית בין הבתרים** מוחזקת היא לנו ואינה יוצאת מרשותנו כלל וכן לענין הדינים שנגדרו במלת ארץ או ארצך או אדמתך... אחרי שהעליתי דלערלה וכלאי הכרם א״צ שום קדושה ומעת

19. כעין זה כתב הגר״ש ישראלי שליט״א — ארץ חמדה שער ד׳ סימנים ג׳, ד׳

19א. שאילת דוד חי׳ בעניני שביעית, בתחילה.

שניתנה לא"א בברית בין הבתרים נקראת ארצנו ונתחייבה בחיובים אלו מסתפק אני בהשלשה ארצות הנוספות קני קניזי וקדמוני... (אם) הארצות האלו נחשבות לארצנו... או אפשר לאמר דאלו השלשה אף ארצנו לא נקראו... וצ"ע למעשה".

דעת ריה"ל

(כוזרי מאמר ב', י"ד). ריה"ל מסביר את העובדה שמשה ואהרן ניבאו במדבר סיני וכותב: "כי סיני ופארן שניהם בגבול א"י הלא הם על יד ים סוף ודבר הא־לק היה: ושתי גבולך מים סוף ועד ים פלישתים..." ברור א"כ שהסגולה לנבא, הקשורה לארי"י דוקא, תלויה בגבולות ההבטחה ולא בכיבוש עו"מ. שהרי א"י כלל לא נכבשה עדיין (ולדעת הכפו"פ גם כשנכבשה, אזור ים סוף לא נתקדש) וחזינן שדעתו היא שאין סגולה זו קשורה בכיבוש כלל.

דעת ה"מור וקציעה"[20].

היעב"ץ דן בארוכה בקדושתם של כמה מחלקי א"י ומסכם: ומצינו למדין לענינינו בחקירת דין ישוב ארץ ישראל ומצות **הדירה** בה... ארץ גדולה ורחבה היא על כל פנים. כי אם נתפוס בזה הכלל הארץ שנתן ה' לאברהם אבינו נחלה אחוזת עולם יכנסו בה **עשרה** עממין שנזכרו בברית בין הבתרים, וגבולה הרחב שבתוכה הוא האמור בפסוק: "ושתי גבולך מים סוף עד ים פלשתים"... ים סוף הוא הנקרא האדום במפת העולם והוא לדרומה של א"י... אלא שלא באה כולה ליד ישראל... שזה החלק ... דינו כחו"ל במקצת... עם כל זה במקומי אני עומד לספר בשבחה שהיא גם היא בכלל ארץ טובה ונבחרת **לדירה** יותר מכל ארצות חו"ל אלא שאין בידינו לדחות שבות מפני ישובה..." מפורש בדבריו, שגם מקום שלא נכבש כלל אך נכלל בגבולות ההבטחה קדוש לענין דירה אלא שקדושתו פחותה ממקום שנכבש.

סיכום:

יש מהראשונים שסוברים שאיסור יציאה מהארץ מתייחס היום לגבולות עולי בבל. רוב האחרונים[21] הסכימו שמצות ישוב הארץ אינה

20. סי' ש"ו, גדר ישוב א"י דף (י"ז) ט"ז, א'
21. ישועות מלכו, ח"א סי' מ"ז. מור וקציעה, סי' ש"ו (דף י"ד, ב'). שו"ת חת"ס, יו"ד רל"ד. חכמת אדם, שער משפטי הארץ פר' י"א. הגראי"ה קוק מבוא לשבת הארץ, ועוד.

קשורה לגבולות עו״ב בלבד. חלק מפוסקים אלו הזכיר בדבריו את גבולות עו״מ אך ישנם פוסקים שהזכירו במפורש שהמצוה או הקדושה מתייחסות גם לגבולות ההבטחה. (ר״י קורקוס בשיטת הרמב״ם. ריה״ל בכוזרי. מור וקציעה. הגר״ד פרידמן).

2. באיזו קדושה נכלל הנגב הדרומי

א. גבולות עולי בבל. המקומות שנתקדשו בקדושת עו״ב מפורטים בתוספתא (שביעית פר׳ ד׳) (הובאו גם בספרי, בירושלמי, ונמצאו גם בריצפת פסיפס קדומה בשדות עין־הנציב). נחלקו המפרשים והחוקרים בזהויים של חלק מהמקומות המוזכרים בתוספתא[22] אך מוסכם על רובם שאין הנגב הדרומי כלול בהם.

ב. גבול פרשת מסעי. גם בזיהוי המקומות המוזכרים בפרשת מסעי נחלקו המפרשים, ושתי שיטות עיקריות נאמרו בענין זה. רבים מן המפרשים סבורים שהגבול עבר במרכז הנגב ולא כלל את דרום הנגב. יש מן המפרשים שסבורים שהגבול הגיע עד ים סוף או קרוב לים סוף. (עיין שתי שיטות אלו בפרוש ״דעת מקרא״ על במדבר, ל״ד, ג־ה׳ וביהושע ט״ו, ב׳. וכתב שם שהשיטה המרחיבה היא העיקרית). הגרי״מ טיקוצ׳ינסקי[22א] ביסס את הדעה שהגבול הגיע עד ים סוף על תרגום ר׳ סעדיה גאון (המובא בתבואת הארץ) שתרגם ״מעלה עקרבים״ = עקבה, ויש שחלקו עליו (משנת יוסף, קונטרס באור גבולות הארץ, ג׳). בסברא, יש להקשות על השיטה המרחיבה. אם אכן הגיע הגבול לים סוף היתה התורה צריכה לציין את ים סוף כנקודת גבול משום שהוא הדבר הבולט ביותר והיציב ביותר באזור ולא את מעלה עקרבים שפירסומו קטן בהרבה. אם הגבול הגיע רק **סמוך** לים סוף, כפי שמשתמע בפרוש דעת מקרא, הרי זה נראה כגבול מוזר שמתקרב לנקודה גיאוגרפית בולטת אך אינו מגיע אליה.

ג. גבולות מלכי יהודה בזמן בית ראשון. מפורש בפסוקים כי שלמה שלט ״באלות על שפת ים סוף״ (מלכים א׳, ט׳, כ״ו) וכן יהושפט (מלכים א׳, כ״ב, מ״ט־נ׳) ועוזיהו ״בנה את אילות וישיבה ליהודה״ (דבה״י ב׳,

22. עיין אוצר ארץ ישראל — אנציקלופדיה תלמודית, נספח א׳.

22א. ספר ארץ ישראל עמ׳ ל״ה. עיר הקדש והמקדש, ח״ג עמ׳ רס״ד.

כ״ו, ב׳). מדברי הכו״פ מתבאר שכבוש מלכי יהודה מהוה חלק מקדושת עו״מ, שהרי הסביר (בפר׳ י׳, דף מ״ג) שכל ארץ ז׳ עממים נתקדשה בקדושת עו״מ למרות שיהושע לא כבש הכל שהרי ״הכתוב מעיד שכבשו הכל בזמן המלכים שכן כתוב: ״ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבא חמת עד נחל מצרים״ (כן מבואר גם במור וקציעה, או״ח סי׳ ש״ו ובחזו״א שביעית ד׳, ה׳). המסקנה העולה מהנ״ל היא שגבול קדושת עו״מ בדרום מגיע עד ים סוף. דבר זה מעורר תמיהה בדברי הכפו״פ שהרי כשביאר את גבול קדושת עו״מ הלך בעקבות הפסוקים בפרשת מסעי ולא כלל את הנגב הדרומי (פר׳ י׳ דף 39): ״ואם כן כל מה שבתוך גבול ארץ ישראל הנזכרים באלה מסעי הכל לכל הפחות קדוש בקדושת א״י...״ ובפר׳ י״א (עמ׳ 41) ביאר את המיקום של גבולות אלו והנקודות הדרומיות ביותר לשיטתו הן מעלה עקרבים וקדש ברנע. וקשה א״כ מדוע לא כלל הוא את דרום הנגב בגבול עו״מ? בקושיה זו דן בארוכה המור וקציעה (סי׳ ש״ו, גדר ישוב א״י) (והוסיף והקשה שגם מלכי בית חשמונאי הגיעו בשלטונם עד לים סוף. וההיסטוריונים בימינו סבורים שמלכות חשמונאי לא הגיעה עד לים סוף[23]) אך תשובתו אינה ברורה דיה. בתחילה כתב (דף י״ג, ב׳): ...שלא הועיל כבוש ראשון וגם עם כבוש שני אלא למה שנשאר בידי ישראל עד גלותם...״ אך בהמשך דבריו (דף י״ג, ג׳) כתב: ״כל פעם שנלכדה אדום לא הורישו יושביה ממנה רק הכניעום להעלות להם מס למלכי ישראל. ולא הושיבו המלכים את ישראל תחתם, רק באילת מצינו שנתיישבו בה ישראל לפעמים כמו בימי שלמה... ובימי אחז נתגרשו משם...״ (ע׳ בלוח תקון והשמטות) משמע שעיקר הסיבה היא שהכיבוש עצמו לא היה מושלם אלא בגדר של ״מעלי מסים״ בלבד. מן הפסוקים בדברי הימים (א׳, י״ח, י״ג) אכן משמע שכיבוש דוד את אדום היה במעמד של מעלי מסים בלבד שכן כתוב שם: ״...וישם באדום נציבים ויהיו כל אדום עבדים לדוד״. סברא זו, שמעלי מסים אינו כיבוש, כתובה בירושלמי (שביעית ו׳, א׳) בתשובה לשאלה מדוע עזה ואשקלון אינן חייבות במעשרות. (ע״פ הסבר הר״ש סירלאו[24]) ואם כן מסתבר שאכן זהו טעמו של הכפו״פ הפוסק כדעה זו בירושלמי שמעלי מסים לאו כיבוש הוא ולכן לא כלל את כל הנגב הדרומי בגבולות

23. ראה מפה באנציקלופדיה העברית כרך ו׳ עמ׳ 346.

24. ע׳ חזו״א שביעית, סימן ד׳, ד״ה שם אילו עיירות, שכתב שהגירסא הנכונה בירושלמי היא: ולא ממעלי מיסין.

עו״מ. וכן פסק הר״ש סירלאו שם. (וכן נראה דעת הרמב״ן [בסוף השגותיו על ספר המצוות] שהסביר מדוע דוד לא עבר על האיסור לכבוש את ארץ אדום משום שלא הכרית את יושבי הארץ ולא לקחה מהם כירושה אלא שם נציבים בלבד). אלא שדעה זו אינה מוסכמת בירושלמי שם ודעת ר׳ אמי שמעלי מיסים ״כמו שנתכבשו״ ומצינו בפוסקים שסוברים שהלכה כר׳ אמי ש״מעלי מסים״ ככבוש: החזו״א (שביעית ד׳, ה׳) דייק מדברי רש״י (חולין ז׳, א׳) שסובר שמעלי מסים ככבוש. הגמ׳ בחולין מקשה: ״ומי איכא למאן דאמר דבית שאן לאו מא״י היא והכתיב ולא הוריש מנשה את בית שאן...״ ומקשה החזו״א: ״יש לע׳ כיון שלא כבשום לא נתקדשו? ונראה דרש״י כיון לפרשו שפ׳: ״ולא הוריש — אלא הניחום למס עובד ויושבים ביניהם״ — וזה מקרי כיבוש״. ובהמשך דבריו נראה שכן פוסק להלכה. הגר״ש ישראלי שליט״א (ארץ חמדה ג׳, ב׳), לעומת זאת, כותב ששיטת רש״י שמעלי מסים אינו כיבוש, ושיטת הרמב״ם היא שמעלי מסים — ככיבוש. חוזרים אנו א״כ, לשיטות אלו, למה שאמרנו לעיל, שכל הנגב הדרומי קדוש בקדושת עו״מ.

ד. קדושת כיבוש יחיד. גם לדעת הכפו״פ שמעלי מסים לאו ככיבוש ואין דרום הנגב כלול בקדושת עו״מ אכתי איכא למימר שקדושה מסוימת יש בכיבוש זה. הגר״ש פישר שליט״א כותב: (בית ישי, סי׳ ב׳) ״...נראה לפרש דכיבוש יחיד היינו מעלי מסים שבירושלמי. והלא ע״כ זהו פרוש הדברים שאמרו שדוד כבש את סוריה לצרכו ומה הוא צורכו של המלך? הוי אומר העלאת מסים. והיינו דכל כיבוש שאינו לשם התנחלות אלא לצורך מעלי מסים הו״ל כיבוש יחיד״. והנה בסוריא פסק הרמב״ם (תרומות פר׳ א׳) דמקרי כיבוש יחיד. ואילו בהלי שבת (פר׳ ו׳, י״א) פסק שהקונה שדה בסוריא כקונה באי״י והותר איסור אמירה לעכו״ם כדי לקנות שדה שם מיד העכו״ם משום מצות ישוב א״י. וביאר במור וקציעה שדעתו היא שכיבוש יחיד לא הוי ככיבוש גמור אבל כיבוש הוי ומועיל לענין מצות ישוב א״י וא״כ ק״ו הדברים לגבי הנגב הדרומי שהרי סוריה מחוץ לגבולות ההבטחה היא[25] ואילו הנגב הדרומי בכלל גבולות ההבטחה הוא כמובאר לעיל וגם נכבש בכבוש יחיד, לפחות, וא״כ

25. כסף משנה תרומות פר׳ א׳, הלי ד׳. חזו״א שביעית, סי׳ ג׳, א׳: ״הא דנחלקו בסוריא ... היינו מה שכיבש בחו״ל.״ וכן משמע במור וקציעה, סי׳ ש״ו, דף י״ג, ב׳ שכתב שסוריה אינה מנחלת הארץ כלל.

ק״ו שיש בו מצות ישוב א״י והותר איסור אמירה לעכו״ם בשבת ע״מ לקנות שם שדה מיד הגוי.

ה. גבול קדושת עו״מ — רחב מגבול **כבוש** עו״מ. הגר״ש ישראלי שליט״א[25א] הוכיח שרבים מן הראשונים (רש״י, תוס׳, ר״ן, רשב״א, תוס׳ ר״י״ד) סוברים שקדושת עו״מ חלה על כל א״י לגבולותיה מזמן שנתמלא התנאי של כבוש וחלוק בחלק מא״י[26], ולא רק על המקומות שנכבשו ע״י עו״מ. ורק קדושת עו״ב שנובעת מהחזקה, תלויה בגבולות החזקה בפועל של חלקי א״י (ולפי״ז אף הירושלמי שדיבר על ״מעלי מסים״ מתייחס לקדושת עו״ב ולא לקדושת עו״מ). לפי״ז נראה שכל הארץ המובטחת קדושה בקדושת עו״מ, חוץ מקני קניזי וקדמוני שעליהם נצטוו עו״מ שלא לכבשם, וא״כ חלקי הנגב הדרומי שאינם כלולים בארץ אדום -(כפי שנתבאר לעיל) קדושים בקדושת עו״מ[27].

ו. האם הכיבוש בימינו — מקדש? שאלה זו נדונה באחרונים בארוכה ואין כאן המקום להאריך בליבונה. להלן סיכום הדעות בלבד. הגרי״מ טיקוצ׳ינסקי[28] סובר כפי שהובא לעיל שהנגב הדרומי כלול בכיבוש עו״מ והסתפק באם הכיבוש בימינו החזיר קדושה זו למקומה או לא וסיים שיש להפריש תרו״מ מספק. דעת הגר״ש ישראלי שליט״א שדרום הנגב אינו כלול בגבולות פרשת מסעי[29] וכיבוש מחוץ לתחום פרשת מסעי אינו מקדש אף אם הוא נמצא בתוך גבולות ההבטחה[30]. דעת הגר״א וולדנברג שליט״א [31] שלחלק מהפוסקים הכיבוש בימינו גורם לקדושה שלישית גם במקומות שאינם בגבולות א״י כלל ק״ו למקומות הנמצאים בגבולות ההבטחה. (וראה סיכום מפורט של הדעות בספר: ״שמיטה ממלכתית פרי טי סעי 5, 6).

25א. ארץ חמדה עמ׳ ע״ח.

26. סברה זו הוזכרה אף בחזו״א שביעית סי׳ ג׳ סע׳ כ״ו ד״ה ומה שדנו (וסימן ד׳, ה׳)

27. אמנם הגר״ש ישראלי עצמו אינו סבור כך ולדעתו כל מה שמחוץ לגבולות מסעי הופקעה ממנו מצות הכיבוש (שם עמ׳ קע״א, א׳) וממילא לא חלה בו הקדושה הנ״ל. לענ״ד נראה כפי שנתבאר לעיל שגבולות מסעי לא הפקיעו מצות כיבוש משאר חלקי א״י אלא קבעו סדר קדימויות, שחלק זה צריך להיכבש לפני חלקים אחרים, וראיה לדבר היא מדברי הרמב״ן בסהמ״צ שתחם את מצות הכיבוש ע״פ גבולות ההבטחה ולא ע״פ גבולות מסעי.

28. ספר ארץ ישראל עמ׳ צ״ב. עיר הקדש והמקדש, ח״ג עמ׳ רע״ג.

29. ארץ חמדה, עמ׳ קס״ח, ב׳.

30. שם עמ׳ קל״ה, ב׳.

31. ציץ אליעזר חלק י׳, א׳.

סיכום

הרבה צדדים יש להכרעה שיש בנגב הדרומי מצות ישוב א״י.

א. הדעות שמצוה זו קיימת גם בגבולות ההבטחה.

ב. הדעות שדרום הנגב כלול בגבולות פרשת מסעי.

ג. הדעות שמעלי מיסים מיקרי כיבוש וממילא חלה באזור זה קדושת עו״מ ע״י כיבושי מלכי בית ראשון.

ד. הדעות שקדושת עו״מ אינה מוגבלת לגבולות הכיבוש וחלה בכל שטחי א״י.

ה. הדעות שגם אם מעלי מיסים לא מקרי כיבוש, כיבוש יחיד מיהא מיקרי ועדיף על סוריה.

הרב איתן גילקרוב

לרבי ומורי הרב יעקב כ"ץ שליט"א
"צדיק כתמר יפרח.. בחצרות אלוקינו יפריחו... דשנים ורעננים יהיו".

בדין חיוב ציצית בטלית ניילון בצבע ירוק

השאלה התעוררה על ידי בחור ישיבה שקיבל מצ.ה.ל. טלית ניילון הצבועה בצבע ירוק לצורכי הסואה, אך חוטי הציצית הם מצמר לבן.

ושאלתו: האם אפשר לצאת ידי חובת מצות ציצית בטלית זו בברכה.

הבעיה מורכבת משתי בעיות הלכתיות:

א. האם בגד ניילון של ארבע כנפות חייב בציצית.

ב. האם צבע הבגד וצבע הציציות צריך להיות זהה.

ודאי ששואל השאלה יודע שנזק לא יגרם מלבישת טלית קטן זה, אך רצונו לקיים מצות עשה, לזכור מצוות ה' בכל עת ושעה במיוחד בעת שרותו הצבאי, ורצונו לקיים מצוה זו בברכה ובהדור[1].

מהו בגד החייב בציצית:

נחלקו רבא ורב נחמן האם דוקא בגד מצמר ופשתים חייב בציצית מדאורייתא או גם שאר מינים[2]. להלכה נחלקו בדבר השו"ע שפסק

1. האם חובה ללבוש בגד של 4 כנפות ע"מ להתחייב בציצית עיין במנחות מא. שבעידנא דריתחא נענש, ושם בראשונים האם נענש הלובש בגד של ארבע כנפות ומבטל את החיוב או בכל מקרה, רמב"ם פ"ג מהלי' ציצית הי"א וכן טור ושו"ע סימן כ"ד שיזהר במצוה זו וגודל עונש המבטל ושכר המקיים ועיין שם במשנ"ב אמנם ביחו"ד ח"ד סימן ב' פסק שאין חובה מהדין ללבוש בגד של 4 כנפות ע"מ להתחייב בציצית אך עיין באג"מ או"ח ח"ד סימן ד' בחיוב לבישת טלית קטן מדין מנהג שנהגו — לא תטוש תורת אמך.

2. מנחות לט: רב נחמן סובר כתנא דבי ר' ישמעאל שהואיל ונאמר בתורה בגדים סתם — בטומאת שרצים, ש"ז, מת — ופרט לך הכתוב באחד מהם — טומאת נגעים — צמר ופשתים — מה להלן צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים אבל טלית ממשי, צמר גפן, צמר גמלים וכדו' אין חייבים מדאו' רק מדרבנן.
וכן פסק הרי"ף כרב נחמן ובתשו' הגאונים — חמדה גנוזה סימן א' ובאשכול ח"א עמ' 209 וכפתור ופרח סי' ס' כתב: ורבינו האי מביא מפרושיו ראיה דהלכתא כתנא דבי ר' ישמעאל, עיין רשב"א שבת כ"ז: שמשם ההוכחה ושם ברמב"ן, וכן פסק הרמב"ם והשו"ע.
גר"א או"ח ט' א' וחזו"א ג' כ"ד ד"ה ולענין הלכה עיין שם בדבריו אבל דעת רבא שצמר ופשתים פוטרין בין במינם בין שלא במינם ושאר מינים במינם פוטרים שלא במינם אינם פוטרים אך כל המינים חייבים מדאו' וכן פסק רש"י בתשו' מובא בראי"ש בהלי' קטנות ציצית סימן י"ח, הפרדס לרש"י, ראב"ד בהשגות לרמב"ם וביראים הסתפק.

כרמב״ם שרק צמר ופשתים מדאוריתא והרמ״א שפסק כרבא שכל המינים מדאו׳.

אך עתה עלינו לדון בבגד עור שהוא יוצא מכלל בגד ולכל הדעות לא חייב בציצית והאם בגד ניילון דינו כעור.

רבא במנחות אומר: היא של בגד וכנפיה של עור חייבת, היא של עור וכנפיה של בגד פטור, שהרי עור אינו בגד מלשון הכתוב בטומאה ״או בגד או עור״[3]. וכן נפסק להלכה שבגד עור פטור מציצית[4].

בטעם הדבר כותב הלבוש בסימן י׳ סעיף ד׳: ״אין חייב בציצית אלא דבר הנקרא בגד דכתיב ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם ובגד הוא כל דבר הנארג ונעשה בגד לאפוקי מלבוש של עור שאינו נקרא בגד ואינו חייב בציצית אפילו אם יש לו ד׳ כנפות״.

לכן פשוט שבבגד ניילון שאינו עשוי באריגה מחוטי ניילון אלא מעובד כחתיכה אחת כמפת שולחן וכדו׳ ובתהליך הייצור עושה המכונה בניילון נקבים כדוגמת אריג, אין על זה שם בגד ולא חייב בציצית[5].

ויש לדון מה הדין בבגד ניילון הטווי מחוטי ניילון האם דינו כבגד עור?

בבגד הנעשה מרצועות עור חתוכות שנטוו אח״כ, מפורש בר״ש וברע״ב

ועיין בב״י סימן ט׳ ובדרכי משה שם וברמ״א שפוסק כדעת רבא.

3. דעת רבא במנחות מ׳ ע״ב ועיין בערוך השולחן סימן י׳ סעיף ט׳.

4. רמב״ם פ״ג מהל׳ ציצית ה״ד ושו״ע או״ח סימן י׳ סעיף ד׳ ועיין בשו״ע הרב שם.

5. שו״ת הר צבי או״ח סימן ט׳ ועיין באור לציון סימן ג׳ (חלק א׳) שדן בדיוק מדברי הלבוש שהרי לבדים אינם ארוגים והרמב״ם פסק בפ״א דכלים הי״א שהלבדים בבגד לכל דבר וכן נקט בהל׳ כלאים פ״י ה״ב, ואף החולקים על הרמב״ם בכלאיים בלבדים טעמם בשעטנז שצריך שוע טווי ונוז ובלבדים אין כן דרך העשייה אך גם לבדים נקראים בגדים.
ושמא דברי הלבוש לאו דוקא אלא ה״ה דבר שהוא כעין מעשה אורג ואף לבדים ולאפוקי עור שאינו מעשה אדם.
כן יש להעיר שלא פשוט שלבדים כבגדים שהרי בתורת כהנים פ׳ שמיני פ״ו ופ׳ קדושים פ״ד הוצרכו לרבותם.
בספרי מדרשים יש 2 גירסאות: בפרוש רבינו מיוחס ב״ר אליהו לדברים כ״ב י״ב גרס כסותן פרט ללבד, ובעיטור מצא גירסה אחרת: כסותך לבד עיין במספיק לעובדי ה׳ (דנה) שנימק זאת שלא גזרו חכמים רק בדבר שדרך לעשות כסות לכן עור פטור וא״כ צ״ע שבחומרים שבימנו רגילים לעשות בגד.

במסכת כלים שגם אם ארגן אח"כ אינם נחשבים לאריג לדיני קבלת טומאה[6].

גם אם נסבור כר"ש וכרע"ב שבגד מרצועות עור נחשב כבגד עור ולפ"ז לא יהיה חייב בציצית, יש לדון אולי זה דוקא בבגד עור שהעור היה ראוי לשימוש וללבישה לפני חיתוכו ולכן לבגד עור אין כלל שם בגד גם לאחר הטוייה — שדבר שמטבע ברייתו שימושו בלא אריגה אין על אריגתו חשיבות שם אריג.

אבל בבגדי ניילון, שהניילון מיוצר כחוטים ולא היה שימוש טבעי בו כיריעת ניילון — הדין יהיה שונה ויחשב לבגד[7].

יש הדנים בבגדי ניילון בגדר חיובם לענין קבלת טומאה — ואם נחשבין בגד לענין קבלת טומאה נחייבם בציצית[8]. וא"כ יש מקום לברר ממה עשויים החוטים שאינם גידולי ארץ, מה דין הנפט האם כדבר שגידולו מן הארץ ומה דין צמר הגדל בים[9].

לפי דברינו נראה שיש ללובש בגד מניילון טווי על מי לסמוך אך במצות עשה כל כך חשובה ראוי למברך על טלית קטן להקפיד ולצאת י"ח אליבא דכו"ע ולא לברך על טלית מניילון[10].

ועתה נעבור לבעיה השניה שבשאלה:

האם צבע הציצית צריך להיות כצבע הבגד?

6. כלים פכ"ז מ"א ועיין שם בר"ש וברע"ב ובאג"מ או"ח ח"ב סימן א' מביא ראיה לשיטתו שגם בניילון ארוג לא יוצאים י"ח ציצית.
ועיין בפהמ"ש לרמב"ם שם וקשה לדייק מדבריו.

7. עיין שו"ת הר צבי שפוסק שדינו כבגד וכן פוסק הציץ אליעזר אך מחמיר לא לברך, ועיין באג"מ שם שמחמיר מכח הדמיון לעור שגם בארוג לא יוצא י"ח ציצית ובעצמו דן בסברה לא לדמות ניילון לעור כפי שכתבנו, אך דוחה סברה זו.
הציץ אליעזר בח"ב ס"ג מחלק בין ניילון לעור, ושמעתי מהרה"ג אביגדור נבנצאל שליט"א שמו"ר פסק בניילון ארוג לחייב בציצית ומסתברא שגם לענין ברכה.

8. דימוי זה משמע מהגמ' בשבת כ"ז ע"ב.

9. עיין באור לציון לרב אבא שאול שליט"א שדן בזה בסימן ג' האם דבר הגדל בים מקבל טומאה, ומה הדין בתופר סביב בגד זה בחומר הגדל ביבשה והישרין לברר דין נפט בהשואה למים ומלח (תויו"ט פ"א דמעשר שני מ"ג, שו"ת רע"א סימן כ') ונשאר בספק.
סיכום שיטות האחרונים עיין בבדי השולחן על הל' נידה סימן ק"צ ס"ק ק"ו שדן בכלי פלסטיק לענין קבלת טומאה שגם ביש להם בית קיבול טהורים אבל בחוטים של חומרים הנוצרים מנפט מקבלים טומאה דמרבינן בשבת כז. כל המינים לטומאת בגדים ואף אלו, בכלל, ועיין שם בבאורים ד"ה כל דבר שאינו מקבל טומאה.

10. עיין לענין שאר מינים ביראים עמ' 443, ובהמכריע ס' פ"ח.

למדנו בדברי רבא הלומד מ״הכנף״ מין כנף לענין חומר הבגד שלבגד משי נותנים ציצית ממשי ולא מצמר גמלים וכדו׳.

אבל ציציות מצמר ופשתים אפשר לתת לכל מין[12].

הרמב״ם בהל׳ ציצית פ״ב ה״ח לומד מהכנף מין כנף הלכה לענין הצבע וז״ל: טלית שהיא כולה אדומה או ירוקה או משאר צבעונין עושה חוטי לבן שלה כעין צבעה — אם ירוקה ירוקין — אם אדומה אדומין וכורך על הכל חוט אחד תכלת כדרך שעושין בשאר ציציות שאינם צבועים...״ וכן משמע בדעת רש״י והתוס׳ חולק וכן הסמ״ג[13].

תה״ד בסימן מ׳ כותב שנהגו עכשיו רק בציצית לבנים ואפילו בבגד צבוע הציציות בצבע לבן וכ״כ מהרי״א בשם העיטור וכן פסק הדרכי משה וכן פסק בשו״ע בהגה: והאשכנזים אין נוהגים לעשות הציצית רק לבנים אף בבגדים צבועים ואין לשנות[14].

11. מנחות ל״ט ע״ב — כנף אחד מיותר שכתוב על כנפי בגדיהם והיה צריך להיות כתוב בהמשך ונתנו על הציצית פתיל תכלת — ומדוע כתיב ונתנו על ציצית הכנף... — לומד רבא שצריך מין כנף.

12. עיין דברים כ״ב י״א מסמיכות הפרשיות של לבישת שעטנז וגדילים תעשה לך לומדים שצמר ופשתים הם חומר לציצית לכל המינים, עיין נזיר נ״ח ע״א ורש״י שם, ובת״ת במדבר ט״ו ל״ח שמסביר את הדרשה לפי הירושלמי בנדרים פ״ג ה״ב בדברים שנאמרו בדיבור אחד.
רבא דורש סמיכות הפסוקים לדין ציצית כשהדעה השניה דורשת לדין הטלית הב״י מציין שלרמב״ם הדרשה הכנף מין כנף היא רק מדרבנן כאסמכתא שהרי לרמב״ם בשאר מינים החיוב מדרבנן וצ״ע אולי הרמב״ם ידרוש הכנף מין כנף מדאו׳ לענין הצבע.

13. במנחות מ״א ע״ב בת״ר טלית שכולה תכלת כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא אילן — עיין שם ברש״י שמשמע ממנו מין כנף לענין הצבע ותוס׳ שם ד״ה אין פוטר בה שסובר שאותו מין צבע מדרבנן משום זה קלי ואנוהו ושם יש תרוץ שני שמדובר בסוג החומר ולא בצבע — וצ״ע בפרושו שהצבע משום נוי שמשמע מהגמ׳ שאף בדיעבד לא מועיל.
תוס׳ הקשו לרש״י מדף לח: וראה שם שלפרוש רש״י לא קשה קושיתם, וכן סמ״ג הקשה על פרוש רש״י, וכן השאילתות והרי״ף לא הביאו דין זה של צבע במין כנף ואולי דוקא לדורשים כנף מין כנף יש דין זה והגאונים פסקו שציצית רק בצמר ולשאילתות רק בתכלת ולרי״ף רק צמר ופשתים פוטרים בכל המינים משמע שלא דורש הכנף מין כנף.
אפשר לומר גם סברה הפוכה שמי שלא דורש הכנף מין כנף לענין מין חומר הציצית ידרוש לענין הצבע וצ״ע.
כן הטור מבין ברמב״ם ועיין בב״י שמביא שמהרי״ן חביב חולק על הבנת הטור ברמב״ם מהרמב״ם בפ״א ועיין שם שהב״י דוחה את מהרי״ן חביב ונוקט כהבנת הטור ברמב״ם.

14. שו״ע סימן ט׳ ס״ה.

יש לדון האם יעזור לפטור את הבעיה לכל הדעות אם הכנף בלבד יהיה לבן[15].

השו״ע פסק ״י״א שצריך לעשות הציציות מצבע הטלית והמדקדקין נוהגים כן״[16]. אמנם בשו״ע בסימן ט״ו סעיף ו׳ בענין התופר חתיכת בגד בכנפי הטלית לשונו: ״ותופרו בחוט משי לבן, ונקט לבן לפי הבנת המשנ״ב שם בס״ק כ״ד מכיון שאם הוא צבוע אין לחוש כלל שיקחנו לשם ציצית שאין אנו נוהגים לעשות ציציות צבועים, וצ״ל שנקט לשיטת הרמ״א שם וצ״ל שבמחבר הדיוק לאו דוקא.

וכתבו האחרונים להקפיד דוקא בבגד לבן המסמל כביכול את לבושו של הקב״ה ״ולבושיה כתלג חיור״ ופרש המחצה״ש מטעם והלכת בדרכיו להדמות אליו יתברך כדאמרינן ויעבור ה׳ על פניו ״אר״י אלמלא מקרא שכתוב א״א לאומרו מלמד שנתעטף הקב״ה טלית כש״ץ ואמר כשיעשו בני לפני כסדר הזה אני מוחל להם״ וכתיב לבושיה כתלג חיור...[17].

לסכום: על החייל לדאוג שבגד הטלית יהיה לשיטת השו״ע מצמר ולנוהגים כרמ״א משאר מינים ועדיף לא מניילון.

בשעת הדחק ילבש בגד 4 כנפות מניילון אך דוקא ניילון ארוג, לצורך בטחוני[18]. כבגדי הסואה וכדו׳ מותר ללבוש בגד צבוע כשהצציות מצמר לבן ונראה שלשיטת השו״ע המדקדקין יצבעו ציציות אלו בצבע הבגד ולשיטת הרמ״א המנהג שבכל צבע בגד יהיו הציציות לבנים.

15. נחלקו הפוסקים בהיא של עור והכנף של בגד אם בתר עיקר אזלינן או בתר כנף, ועיין בכליל תכלת עמ׳ קמ״א שדן בהערה 70 האם ה״ה בענין הצבע אך ארצות החיים ובמשנ״ב ט׳ ט״ז משמע שאזלינן בתר עיקר הבגד לענין הצבע.

16. שו״ע סימן ט׳ ס״ה וראה משנ״ב ס״ק ט״ז שראוי שיעשה דוקא לבן, ושם בשע״ת בשם הישי״ש בריש יבמות שאין לעשות טלית גדול בצבע ירוק לכבוד יו״ט אלא כאשר נהגו בטלית לבן, ואף בטלית קטן יש המקפידים דוקא בלבנים, ועיין שם ט״ז וראייתו דכתיב בדניאל ז׳: ולבושיה כתלג חיור.
וכן בשו״ע הרב הכריע כמנהג לעשות לבן.

17. וכ״כ הבן איש חי ועיין כף החיים סימן ט׳ ס״ק ט״ו וסימן ח׳ ס״ק ס״ג ושם מביא מחידושי המהרש״א שמצא ספר ישן מחכמת המקובלים וז״ל: נתעטף הקב״ה באותו טלית לבנה שנתעטף בברייתו של עולם שעליו נאמר ״עוטה אור כשלמה״.
והדברים מאירים בקשר שבין טלית — ציצית לגילוי כבודו של הקב״ה בעולם — גילוי ההסתר — הלבוש, עיין בשפת אמת פ׳ שלח שנת תרמ״ד, תרס״ד ובמשך חכמה פ׳ שלח.

18. יש לדון האם חינוך ל״חיילות טובה״ שחייל ילך תמיד גם לא בשעת סכנה בלבושי הסואה וכדו׳ דוחה את ההידור של צבע לבן בטלית.

הרב איתן דיקן

בדין קבורת גוי אצל ישראל

איתא בגיטין פרק הניזקין סא. ת״ר — מפרנסין ענייי נכרים עם ענייי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום.

ורש״י במקום — עם מתי ישראל — לא בקברי ישראל אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל. ותוס׳ ריד במקום כ׳ פ׳ מתעסקים בקבורתם — לא שיקברום ביחד.

ובתוספתא איתא — ומפרנסין ענייי עו״כ וענייי ישראל מפני דרכי שלום ומספידין וקוברין מתי עו״כ מפני דרכי שלום — ובתוספתא ליתא — וקוברין עם ישראל (ועיין בהגהות הגר״א שם דגרס עם מתי ישראל).

והרי״ף במקום העתיק לשון הברייתא בגמ׳- וקוברין מתי עו״כ עם מתי ישראל מפני דרכי שלום — ורש״י במקום ולא בקברי ישראל אלא מתעסקים בהם לקוברן אם אם מצאם הרוגים — (ומשמע מפי׳ — שלא כפי׳ שכ׳ בגמ׳ שדווקא אם מצאן עם הרוגי ישראל — אלא אפי׳ מצאן בפי״ע צריך לקוברם) וכ׳ הר״ן במקום ובירושלמי לא שנו עם בכל אלו כלל — ומ״מ לא שיהיו קוברים אותן אצל ישראל דהא אין קוברין רשע אצל צדיק אלא לומר שמתעסקים עמהם.

והרשב״א בסוגיין כ׳ על פרוש רש״י — כנראה מתוך פירושו דדווקא קאמר עם מתי ישראל דאז הוי להו איבה אם מתעסק עם אלו ומניח את אלו, אבל אם מצאן בפי״ע — לא דנקיט להו עילה — ואמר דלא מזדהמנא כהני דאמרינן בע״ז כו. והריטב״א במקום כ׳ לא שקוברים אותם בקברות ישראל שהרי אין קוברין רשע אצל צדיק אלא מטפלים בקבורתם בגופם ובממונם.

וכ״כ רבינו ישעיה מטראני בפסקיו בגיטין שם מתעסקים בקבורתם. ולא שיקברום ביחד עכ״ל.

והמאירי (גיטין נט. עמוד נ״ד) ולא לקוברם בבית הקברות של ישראל אלא שאם נמצאו ישראל וגויים מתים משתדלים בקבורת הגויים כדרך שמשתדלים בקבורת מתי ישראל.

וכ' הרמב"ם בהל' מלכים פ"י הל' י"ב. "אפי' העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס וכו'. מפני דרכי שלום, הרי נא' טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו". וכ' שם הכס"מ: ד"ה "אפי' עכו"ם מביא את דעת רש"י והר"ן וכ' ג"כ בשמו לא שיהיו קוברין אותם אצל ישראל דהא אין קוברין רשע אצל צדיק אלא לומר שמתעסקים עמהם וא"כ משמע מדעת הכס"מ שאין לקוברם ביחד. (ברם ברמב"ם יש מקום לומר דמותר לקברם ביחד דלא הביא את חילוקו של הר"ן ודעימיה וא"כ לפי מאי דחזינן מוסכם על דעת הראשונים דאין קוברים גויים אצל ישראל ביחד אלא שמתעסקים עמהם.

והשתא דאתינן להכא — יש לעיין במקור דין זה דאין קוברין רשע אצל צדיק תנן בסנה' מו. כיצד תולין... ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו אלא שני בתי קברות היו מתוקנים לבי"ד אחד לנהרגין ולנחנקין, ואחת לנסקלין ולנשרפין נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותם במקומם וכו' ובגמ' מז. — וכל כך למה לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק דאמר ר' אחא בר חנינא — מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק שנא' "ויהי' הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד — וישליכו את האיש בקבר אלישע ויחי ויקם על רגליו", ורש"י במקום ד"ה "ויחי" אותו הנקבר נביא השקר היה, הוא הנביא אשר השיב את עידו לאכל ולשתות בבית א-ל, ונענש עידו ע"י, והמיתו הארי — וכשמת לאחר כמה ימים — קברוהו אצל אלישע ולא הוכשר אצל המקום שיקבר אצלו — והחייהו.

וממשיכה הגמ' ואומרת וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל. שואלת הגמ' וליתקון ארבע קברות שני קברות גמרא גמירי לה - ורש"י ד"ה גמרא — הלכה למשה מסיני — וא"כ משמע דאיסור קבורת רשע אצל צדיק מפורש בנ"כ — (ועיין רד"ק), וכן רשע חמור אצל רשע קל — הלכה למשה מסיני וא"כ יש בו צד איסורי דאו', וכ"כ החת"ס ביו"ד סוף סי' שמ"א — בדיונו אי בדיעבד קברו רשע אצל צדיק אי צריך לפנותו אם לאו — וכ' בזה"ל איברא אחר שכבר נקבר לא נראה לי לחטוטי שכבי מספקא — ואף שהדין דאין קוברין רשע אצל צדיק איסורא דאו' הוא מהלל"מ — כמו שפי' רש"י — ובהלל"מ הולכים בספיקא להחמיר כמו בכל איסורי תורה — וכדמוכח בקידושין אימור כך הלכה נאמרה לאסור הודאי ולהתיר הספק", מ"מ הרי מבואר בסנה' דמכי חזו — צערא דקברא פורתא הוי להו כפרה, להכי נהי דלכתחילה אין קוברין מ"מ אם נקבר הוי כפרה, ואמנם י"ל

שזהו רק בהרוגי בי״ד שאף שמיתתם לא כיפרה עליהם, כיון דבדין קא מקטלי, מ״מ קבורתם מכפרת עליהם, אבל במת על מטתו — אפשר שגם קבורתו אינה מכפרת (וכן משמע בתוס׳ שם ד״ה קבורה). אלא דמשמע שאם היה ודאי מומר או מחלל שבת בפרהסיא היה מותר לפנותו עכ״ל. רואים מדבריו שדין קבורה זו הלל״מ — ויש לו צד מדאו׳. ועוד שאם כבר נקבר אי מיירי במומר — מותר לפנותו. וא״כ בנידון דידן שמדובר על גוי — על אחת כמה וכמה שאין להתיר לקוברו לכתחילה ליד ישראל, ואף בדיעבד לפי דברי החת״ס — צריך להוציאו דישראל מומר וכ״ש גוי. (ובעז״ה לקמן נכתוב בענין זה). ובטור — יו״ד קנ״א — כ׳ וכן מותר לפרנס ענייהם, ולבקר חוליהם ולקבור מיתיהם מפני דרכי שלום וכו׳. והב״ח הביא את דעת רש״י וכ׳ בזה״ל: שדווקא עם ישראל — ולא בנפרד — וכ״כ בהגהות מרדכי בגיטין שכך נראה מפרושו, (או קוברים גם אם מצאם בנפרד כדעת סמג, ר״ן, רא״ש ועוד).

ובדעת הרמב״ם — כתב הב״ח חידוש — דקוברין מתי ישראל עם מתי עכו״ם — להתירא אשמועינן דאם מצאם הרוגים עם ישראל יכול לקוברם בקברי ישראל — ולאשמועינן שאין קוברין אותם זה ליד זה — אלא שיכולים לקוברם באותה חצר עכ״ל.

ומדברי הב״ח משמע שצריך הרחקה מדין רשע אצל צדיק — אלא שלא ביאר לנו הב״ח מהו שיעור ההרחקה זה. (תפס בדעת הרמב״ם שמ״ש קוברין מתי ישראל עם מתי עכו״ם — שלא נכנס למחלוקת הראשונים אי קוברין עם מתי ישראל או אפי׳ בנפרד - אלא שהרמב״ם משמיענו חידושו על מקום הקבורה שאפי׳ בביה״ק יהודי — מותר.

ופסק השו״ע בסי׳ שסב סעיף ה׳ — אין קוברין רשע אצל צדיק אפי׳ רשע חמור אצל רשע קל, וכן אין קוברין צדיק וכשר ובינוני אצל חסיד מופלג. ובסעיף ו׳ פסק שנים שהיו שונאים זה לזה — אין לקוברם יחד. וא״כ פשוט וברור שכשם שאין קוברין רשע חמור אצל רשע קל, וכן ב׳ שונאים ק״ו ובן בנו של ק״ו שאין קוברין גוי אצל יהודי ובמיוחד שראינו — את רוב דעות הראשונים וכן דעת החת״ס שדין אין קוברין — מדין הלל״מ וא״כ יש לו צד מדאו׳ — א״כ יש מקום לחוש לדעה זו, (ולפי פירוש החת״ס ברייתא דקוברין מתי עכו״ם עם מתי ישראל כהסבר הר״ן ושיטת הראשונים שאם מצאום ביחד — שמתעסקים בקבורתם — אבל ודאי שלא יקברו אותם ביחד — וכן דעת הב״ח שדווקא באותה חצר

אבל לא שיהיו קוברין זה אצל זה), אלא שעדיין יש לדון. בב' דברים בשיעור ההרחקה, ואם קברו בדיעבד מה יהיה הדין.

בענין שיעור ההרחקה כי הרמ"ע מפאנו (סי' מד) אין קוברין רשע אצל צדיק אפי' בכותל מפסיק ביניהם — וכ' בספר חסידים, (סי' תש"ז): "מי שמת כשהוא מנודה בחרם הקהילות מרחיקים קברו יותר מח' אמות משאר קברות, כדי שלא תגע תפיסת קברו שהיא ד"א בתפיסת שאר קברות. ומבואר משום שדין מוחרם חמור טפי מרשע וכ"ש עכו"ם שצריך הרחקה יתירה — ולא תועיל מחיצת אבנים. ובשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה — ח"ב סי' רנ"ג כ' על דעת שאלתו — אי מותר שמחיצת ודופן כותל בית הקברות של ישראל תהיה פרוצה לעבר הקברות של עכו"ם שהוא בשכונת קברי ישראל הנה כועס אני מאוד על שאלה זו — עד שלא רציתי להשיב לו כלל אבל כדי שלא יטעה לחשוב דמשתיק אודיי אודי לי, לכך הוצרכתי להשיבו — כי הס מלהזכיר מלעשות כן — וכבר ראה מה שכ' רש"י דמ"ש קוברים מתי עכו"ם עם מתי ישראל, שאין הכונה לקוברם אצל מתי ישראל אלא רק שמתעסקים בהם, והרי קי"ל אין קוברין רשע אצל צדיק וכ"ש נכרים אצל ישראל וכמבואר במשנה בסנהדרין — שני בתי קברות וכו' — גמרא גמירי ליה — וא"כ כ"ש עכו"ם שאפי' אם לא יהיו נקברים זה אצל זה ממש, מ"מ כל שאין הבדל ביניהם בכותל ובמחיצה נחשב כאילו ביחד — והרי אמרה תורה והבדילה לכם הפרוכת בין קודש לבין קודש הקדשים וכ"ש צריך להבדיל בין הקודש ובין הטומאה ולכן בודאי צריך מחיצה ממש המבדילה בין זל"ז ובלי הבדל מחיצה נחשבים כמעורבים יחד. ולא יעשה כן בישראל.

ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סי' מ"א) כ' דלא מהני מחיצת אבנים וגדר בין קברי עכו"ם לקברי ישראל אלא צריך להרחיק עכ"פ ח' אמות, וגם בקבורת רשע אצל צדיק לא די במחיצה למעלה בין קבר לקבר אלא צריך לחפור בפנים בין הקברים, ולתת מחיצת אבנים מהיסודות של הקברים כדי להפסיק ביניהם, אבל אם לא עשו מחיצה מבפנים והם סמוכים בלא פירוד עדיין קשה העשן כריח בית הכסא. ובשו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' קמו — וסי' קמ"ז — בנידון דידן כ' דבדיעבד כשאין אפשרות פינוי יעשו גדר עשרה טפחים בין קברי העכו"ם לקברי ישראל — ושפיר דמי.

ומשמע מפוסקים אלו שבדיעבד ישנם מס' אפשרויות לקבור. א. צריך מחיצה גמורה מהמסד ועד טפחות בין הקברות. ב. להרחיק יותר מח'

אמות כדין מנודה שמת. ג. גדר של י׳ טפחים. ובצירוף דעת הב״ח שהזכרנו.

ב. בענין אם קברו גוי אצל ישראל — אי מותר ושייך לפנות הישראל.

בשו״ע סי׳ שס״ג סעיף א׳ פסק — אין מפנין המת והעצמות לא מקבר מכובד לקבר מכובד. ולא מקבר בזוי לקבר בזוי, ולא מבזוי למכובד — ואצ״ל ממכובד לבזוי והשייך במקום סק״א כתב הטעם שהבלבול קשה למתים מפני שמתייראים מיום הדין וזכר לדבר ״ישנתי אז ינוח לי״ ובשמואל הוא אומר ״למה הרגזתני להעלות עכ״ל״. פי׳ בשעה שמחטטים בקבר — חרד הנפטר — שמא באים לדונו עתה על מעשיו או מעשה צאצאיו ולכן אין פותחים הקבר. ועיין בפת״ש שס״ג סק״א בזה״ל ״עבה״ט של הרב מהריט ז״ל ומ״ש בשם החכם צבי סי׳ נ׳, מי שנקבר בקרקעות עו״כ יכולין להוציאו משם ולקברו בקברות ישראל והטעם, דהוא שלא יהיה עכו״ם נקבר אצל ישראל הרי אף בשביל ספק מותר להוציא מקברו וכ״ש קברו אותו אצל עכו״ם שצריך לפנותו. ובשו״ת מהר״ש ענגיל נשאל (ח״ג — סי׳ ס״ה) אודות אשה כשירה שנפטרה והורה הגבאי לח״ק לקברה בבית קברות של עדת היראים, והשמש פשע וקברה בבית הקברות של פושעים מחללי שבת בפרהסיא — ואז היה בעלה חולה מאד, וכששב לאיתנו, לבריאותו, ונודע לו הדבר חרה לו מאד וברצונו לפנותה מקברה ולקוברה בבית הקברות של היראים וכתב: הנה אע״פ שבפינוי המת מקברו יש בו משום חרדת הדין, מ״מ מבואר בפוסקים שמותר לפנות המת מקברי עכו״ם להביאו לקבר ישראל דאנן סהדי שבכדי להנצל מצער ומבזיון המת ע״י קבורתו בקברי עכו״ם, הוא מוותר על צער חרדת הדין כדי לשכון אצל קברי ישראל וכו׳ עכ״ל. הרי מבואר דמותר לפנותו. והחת״ס חיו״ד סי׳ של״ג כ׳ ... דמשמע שאם היה ודאי מומר או מחלל שבת בפרהסיא היה מותר לפנותו, והביא את ספר חסידים סי׳ רכ״ג — שכתב רשע אחד היה קבור בין ההרוגים ובא בחלום לאדם חשוב חי שיוציאוהו מביניהם כי הדבר קשה להם ביותר. וכ״כ הרמ״ע מפאנו בתשובה (סי׳ מד) שאם קברו רשע אצל צדיק הזריז לפנותו ה״ז משובח, ובשו״ת פרי שדה ח״ג (כט אות ג׳) שהביא דברי הגאון השואל שכתב, שאע״פ שי״ל דהא דאין קוברין רשע אצל צדיק אינו לכתחילה. מ״מ גוי גרע מרשע ישראל ואפי׳ בדיעבד צריך לפנותו משם. ברם בגליון מהרש״א בסי׳ שס״ב כ׳ היינו שלכתחילה אין קוברין רשע

אצל צדיק אבל בדיעבד — את קברו אין מפנין. (אמנם אפשר לומר דאין כ״כ ראיה דעדיין יש לומר דגוי גרוע יותר מרשע ישראל).

ועיין באג״מ יו״ד ח״ג סי׳ קמ״ו — שכ׳ בזה״ל ״ואצל נכרים פשוט שאף אחר י״ב חודש אסור לקבור ישראל, ומשמע שאף עם בני נח ששומרים שבע המצוות המחויבות אין לקבור אותו אצלם, דא״כ אין זה מצד רשעותם אלא מצד שאין להם קדושת ישראל שלכן אפשר שאף אחר שנקבר צריכין לפנותו משם, וכן איתא בפ״ת בשם הח״צ. ולפי״ז היה נמצא שאם נתקרבו קברי עכו״ם עד סמוך לקבר איש זה שיש לפנותו אף ליקבר בבית עלמין של יהודים אף שלא היו שומרי תורה, — לא מבעיא אם היו רק עוברים לתיאבון שיש להם חלק לעוה״ב, אלא אף אם היו רשעים כאלו שהם כופרים שאין להם חלק לעוה״ב מאחר דעכ״פ עדיפי מצד קדושת ישראל לענין דיעבד וכו׳. וא״כ משמע מדברי הפוסקים שאף בישראל שנקבר ליד גוי מותר לפנותו, ואף חובה לפנותו וליכא בזה משום חרדת יום הדין — ומסתמא רצונו של הנפטר שיעבירוהו ממקום זה.

ובדעת כהן סי׳ ר״א — נשאל הגרא״י קוק — שגויים וישמעאלים בקשו — מהח״ק להקצות בעדם מקום בבית הקברות היהודי — אם מותר להעתר להם מפני דרכי שלום והשיב בודאי שלא יעלה על הדעת ליתן לגויים מקום קבר בקרבת מקום של קברי ישראל, שהרי אפי׳ בישראל עצמם אמרו שאין קוברים רשע אצל צדיק — ואפי׳ רשע חמור אצל רשע קל ובדבר שיש בו התנצלות גלויה פשוט שאין בזה משום איבה ודרכי שלום — כדאיתא בע״ז כו. ומאחר שבכל העולם נהגו שכל בני הדתות השונות מחולקים הם בבתי קברותיהם יכולים להשיב להם שאינם רוצים לשנות מיתר כל הקהילות וממילא אין בזה משום איבה ואין לזוז בהלכה בזה משום דרכי שלום עכ״ל. והסברא נותנת שבעקרי הדת שחולקים אנו עם אומות העולם — ודאי שלא שייכת איבה, שהרי דתות העולם נפרדות ורק בדבר פרטי הנוגע לאדם באופן אישי - כאשר היהודי דואג דווקא ליהודי ולא לגוי כגוי מפרנסין ענייי עובדי כוכבים עם ענייי ישראל וכדו׳ — בזה שייך איבה אם לא יפרנסו, (וכנראה שדעת הרב שקוברין מתי עכו״ם עם מתי ישראל כדעת הר״ן ודעמיה שמתעסקים עם מתיהם אבל לא שיהיו קוברים באותו בית קברות). ובעיקר הטעם שאין קוברים צדיק אצל רשע או אצל גוי אע״פ שהלל״מ היא — נא׳ בזה מס׳ טעמים לסבר את האוזן. מהרי״ל החדש (עמוד תר״ב אות ו׳) כ׳ שאין קוברין רשע אצל צדיק משום שמגלים לצדיק סודות ורזים הנגזרים

מאחורי הפרגוד כדאיתא בברכות יח: באותם ב׳ רוחות וכשרשע סמוך לקברו מונעים לגלות לצדיק כדי שלא ישמע גם הרשע. וכ״ש גוי שקבור ליד ישראל. ובשו״ת פרי שדה כ׳ לא מפני שפוגמים בכבוד הצדיק שהרי הצדיק נפשו דבוקה באור האמת ואינו מרגיש שוב פחיתות כבוד, אלא שיכל לספר עם מי שקבור לידו, (כדאיתא בברכות יח:) והנה הרשע סובל עונשים בקבר והצדיק רואה בצערו מרגיש צער ורחמנות וצר לו בראותו הפורענות העוברת על הרשע ולכן אין קוברין צדיק אצל רשע (וא״כ משמע דאצל גוי אין לו צער ויהיה מותר).

ובספר חסידים סי׳ תש״ה כ׳ מעשה בצדיק שקברוהו אצל אדם שאינו הגון ובא הצדיק בחלום והתרעם לאמר הרעותם לי כי קברתוני אצל בית הכסא שריחו רע וקשה לי מאד העשן שלו וכו׳ — משמע דאיכא צער טובא ברשע וכ״ש בגוי.

המורם מכל האמור לעיל — א) דלרוב הראשונים שהזכרנו — אין היתר לכתחילה לקבור גוי אצל ישראל וכן להיפך בסמוך מצד הלל״מ ובדעת החת״ס שיש בו צד דאו׳ דאין קוברין רשע אצל צדיק וכ״ש גוי.

ב) מחלוקת ראשונים דקוברין מתי עכו״ם היינו אם מצאום הרוגים ביחד או בנפרד.

ג) דעת הב״ח שחידש לנו שבאותה חצר שרי (הסברו בדעת הרמב״ם). ודעת האחרונים שפי׳ מהו שיעור ההרחקה.

ד) מחלוקת פוסקים — אם בדיעבד קברו ישראל אצל גוי אי חייבים לפנותו אם לאו.

ה) הנימוקים — דאין קוברין רשע אצל צדיק.

ופה המקום להעיר שישנה סיבה נוספת לאיסור שלא התעכבנו והיא דעת הש״ג בפרק נגמר הדין שכ׳ שקדושת בית הקברות כקדושת ביכנ״ס דאיכא בהם צד של איסור הנאה ועיין בשו״ע סי׳ שסח ס״ק א׳. ולפי״ז חוזרים אנו שוב לפירוש הר״ן לא שיהיו קוברים באותו בית קברות אלא שאם מצאום הרוגים צריך לקברם.

רואים אנו מהאמור לעיל את התיחסותם החודרת והעמקנית של חכמינו לקדושת החיים — ולקדושת הנפטרים — ההבחנה הדקה שבין רשע חמור לרשע קל ולהבדיל בין צדיק לחסיד — ועד היכן השפעת דרכו ומעשיו של אדם בין בחייו ובין במותו, — בראיה של נצח — וראוי לזכור דווקא בימים אלו ובדור יתום זה שהקב״ה בורא בכל דור ודור את

אותו צדיק בבחינת עמוד ענן ועמוד האש — להאיר ביום ובלילה. להבדיל בין הטמא לטהור ובין קודש לחול. והכל על גבול הדק — כחוט השערה ורק אותם שהולכים לאור עמוד זה — ומצטופפים לאורו יכולים להמשיך ולזכות באותה הארה מאירה זכה וברה, המאפשרת ללמדנו אורחות חיים — ולזכות בחיי נצח. וע"ז נא' "לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם".

הרב אהרן דרשביץ

בהוקרה מעומקא דליבא למורי ורבי הגאון הרב ר׳ יעקב כ״ץ
שהדריכני והינחני מתוך נעימות ומתיקות לאהבת תורה ויראת שמים
וזיכני לשבת עד היום באהלה של תורה

בדין בורר בשבת — ברור שיטות הראשונים

חלק מהדברים המובאים לקמן הם ע״פ מה ששמעתי בשעורים בכולל ממו״ר ראש הכולל הגאון הרב יעקב כ״ץ שליט״א.

ברייתא שבת עד, א — ״היו לפניו מיני אוכלין, בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור, ואם בירר — חייב חטאת״.

הגמ׳ מביאה ה׳ אמוראים שנחלקו בהבנת הברייתא —

א. עולא — לבו ביום — מותר לברור. למחר — חייב חטאת

ב. רב חסדא — פחות מכשיעור (גרוגרת) — מותר לברור. כשיעור — חייב חטאת.

ג. רב יוסף — ביד — מותר לברור. בקנון ובתמחוי — פטור אבל אסור. בנפה ובכברה — חייב חטאת.

ד. רב המנונא — אוכל מפסולת — מותר לברור. פסולת מאוכל — חייב חטאת.

ה. אביי — לאלתר — מותר לברור. לבו ביום — חייב חטאת.

לסכום — לעולא ולאביי — החילוק בעניני בורר מתי אסור או מותר, נקבע על־פי **הזמן**, **לעולא** — לשבת או לאחר השבת, **לאביי** — לאלתר או לאחר זמן.

לרב חסדא — החילוק הוא **בשיעור**, כמה אוכל יתוקן ע״י הברירה, כגרוגרת או פחות ממנה.

לרב יוסף — החילוק הוא במה נעשית הברירה, ביד או בכלים.

לרב המנונא — צורת הברירה קובעת, מה מוציאים ממה.

להלכה — נפסק כאביי, ונשאלת השאלה — מה אביי סובר לענין חילוקי הדינים של האמוראים האחרים, האם מסכים לדעתם או שחולק עליהם והנפקא מינה מכך להלכה.

בעיקר נדון מה אביי סובר ביחס: **א.** לדברי רב יוסף בחילוק שבין

ברירה ביד לברירה בכלים. **ב.** ולדברי רב המנונא בחילוק שבין ברירת אוכל מתוך פסולת (אמ"פ), לברירת פסולת מתוך אוכל (פמ"א).

בענין זה נחלקו הראשונים:

קבוצה א' של ראשונים – היסוד המנחה אותם הוא אם הברירה היא **כדרך הברירה** הרגילה, או **כדרך שנוי** – אלא דנחו הראשונים בקבו' זאת בהבנת המושג **דרך שנוי** וההשלכות להלכה.

קבוצה ב' של ראשונים – היסוד המנחה אותם אם הברירה היא **בדרך אכילה** או לא, ואף בענין זה נחו הראשונים בהבנת המושג **דרך אכילה** וההשלכות להלכה.

א) שיטת רש"י – א. 1. רש"י (שם ד"ה "והתניא") – רב אשי שחילק בין קנון ותמחוי לבין נפה וכברה (נו"כ), התייחס לברייתא (דלעיל) ע"פ אוקמו' אביי, וא"כ הברייתא מיירי בנפה ובכברה, משמע דלהלכה כאביי – לאלתר מותר אפי' בנו"כ ורק לאחר זמן חייב חטאת, דיוק זה בדעת רש"י מובא **בתוס'** (שם ד"ה "והתניא") **ובר"ן** (שם דף לב, א ד"ה "והיו לפניו").

2. מתוך שהגמ' נקטה דבקנון ובתמחוי פטור אבל אסור, ועל כרחך דמיירי לאחר זמן, דהרי **לרש"י: לאלתר** – אף בנו"כ מותר, ומכאן ראיה דהא דאסור מדרבנן ולאחר זמן – הנ"מ בקנון ובתמחוי, אך ביד – מותר אף לאחר זמן.

3. רש"י (שם עג, א ד"ה "הבורר") – דבורר "פסולת בידיו" – משמע דברירת פמ"א אסורה אפי' ביד, וכן **ברש"י** (שם עד, א ד"ה "ושדא") – דהא דרב ביבי פיזר הפירות לפני התלמידים ולא בירר – דשמא רב ביבי ס"ל דאף אמ"פ אסור, ואם נאמר שפסולת מאוכל מהני לאלתר, מה היה חששו של רב ביבי, אלא ע"כ, דפסולת מאוכל לא מהני אפי' ביד ולאלתר [2 ההוכחות האחרונות הובאו בספר אג"ט מלאכת בורר סע' א' ס"ק ט']

לסכום – רש"י מחלק באופן קוטבי בין ברירת אמ"פ לברירת פמ"א.

א. 1. בברירת אוכל מפסולת ולאלתר – מותר בכל גונא ואפי' בנו"כ.

2. בברירת אמ"פ ולאחר זמן – ביד מותר, בקנין ובתמחוי – פטור אבל אסור, בנו"כ – חייב חטאת.

ב. בברירת פסולת מאוכל – חייב בכל גונא ואפי' ביד ולאלתר.

ולפי״ז — אביי מסכים לדעת רב המנונא בחילוק שבין אמ״פ לפמ״א, אך הוא חולק על דברי רב יוסף בחילוק שבין ברירה ביד לברירה בכלים, דהרי לרש״י — לאלתר מותר אפי׳ בכלים, אא״כ נאמר, שרב יוסף העמיד את הברייתא, בברירה לאחר זמן, ולאלתר — אף לרב יוסף מותר.

ביסוד דברי רש״י י״ל — א. רש״י (שם ד״ה ״אוכלי״) — דבברירת אמ״פ אין דרך ברירה בכך, כלומר דחשיב **דרך שינוי.**

ב. דאוכל מה שבורר וכעין דברי הרמב״ן לקמן (ועיין **באג״ט** בענין זה) **ולפי״ז** — דאמנם לרש״י שבת עג, א במשנה — ביד הוי דרך ברירה — עכ״פ לא הוי דרך ברירה גמורה ורק בפמ״א חייב, **ואמ״פ וביד** הוי תרתי לטיבותא וחשיב **שינוי גמור** ולכן מהני אפי׳ **לאחר זמן** [ועפ״ז מיושבת קושית **המגן אבות** דלפוסקים דחשיב דרך שינוי, דיהיה כשאר לאחר יד דעכ״פ אסור מדרבנן ומדוע מותר לכתחלה, ועיפ הנ״ל י״ל — דשאני בנד״ד דבורר דהוי **תרי שינויי** שהוא שנוי גדול ולכן מותר].

אמ״פ, לאלתר ובנו״כ — דאמנם בנו״כ הוי **דרך ברירה** ולא שנוי, עכ״פ, כיון דאיכא **תרתי לטיבותא** — אמ״פ ולאלתר, ועוד, שהרי **אוכל מה שבורר** ולכן מהני אפי׳ בנו״כ, אך **בפמ״א** דהוי **דרך ברירה**, ועוד, **שאינו אוכל מה שבורר** — ולכן חייב אף בדאיכא תרתי לטיבותא — לאלתר וביד.

ב. שיטת רש״י לפי ספר **מנורה הטהורה** (הל׳ שבת סי׳ ש״ט סע׳ א׳ ס״ק א׳) — דרב אשי שחילק בין קנון ותמחוי לבין נו״כ, לא התייחס לחילוקו של אביי, בין לאלתר, לבין לאחר זמן, אלא לחילוקו של רב יוסף, בין ברירה ביד דמותר, לברירה בכלים דאסור, **ולפי״ז** — לאלתר — מהני רק באמ״פ וביד, אך לאחר זמן ואפי׳ אמ״פ וביד, וכן בנו״כ ולאלתר — חייב.

ולפי״ז — אביי לא חולק על האמוראים האחרים ומסכים לחילוקי הדינים שלהם ועיין לקמן דזוהי אף **שיטת הר״ח.**

ג. אפשרות נוספת בשיטת רש״י — לפי האוקמי׳ דלעיל של התוס׳ והר״ן, דרב אשי התייחס בחילוקו, בין נו״כ לקנין ותמחוי, לאוקמי׳ הברייתא ע״פ אביי, אך אין לדייק מרש״י את הדברים הנוספים המובאים בשמו של האג״ט דאפשר לדחותם (ואכמ״ל).

ולפי״ז — לאלתר — מותר בכל גונא, בין בברירת אמ״פ ובין בברירת פמ״א, ובין בברירה בכלים ואפי׳ בנו״כ.

לאחר זמן — ביד ובנו"כ — חייב חטאת, בקנון ובתמחוי — פטור אבל אסור. כלומר, דברירה ביד ולאחר זמן, חמורה מברירה בקנון ובתמחוי לאחר זמן, **ולכאו' י"ל** — דשאני קנון ותמחוי דהוי שנוי קצת — דאין דרך לברור בהם, משא"כ ביד דדרך לברור טפי ביד, דרש"י (שבת ע"ג) כתב "הבורר — פסולת בידיו" — משמע דעיקר ברירה היא ביד, והא דלאלתר מותר — דלאלתר לא הוי דרך ברירה [ועיין עוד לקמן בהסבר הרמב"ם ע"פ היסוד הנ"ל].

ולפי"ז — אביי חולק על האמוראים האחרים ולא מסכים לחילוקי הדינים שלהם.

ב) שיטת תוס' — 1. תוס' [שם ד"ה "היו"] — "וכן פירש ר"ח דאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שחפץ לאכולי", משמע — דמעמיד הברייתא הנ"ל בברירת פמ"א.

וכן **בתוס'** [שם ד"ה "ולא ידענא"] — דהגמ' מספרת שהיו פירות לפני רב ביבי ותלמידיו והוא לא ברר, והגמ' הסתפקה אם לא ברר בגלל בעיה דינית בהלי בורר, או מטעמי נימוס ואירוח.

ובתוס' — דא"א לפרש שהיה ספק אם מותר לברור אמ"פ לאלתר, אלא הדיון בגמ' הוא בלאחר זמן, **ולפי"ז** בהמשך הגמ' לענין בורר תורמוסין — דהוי כפמ"א ואסור כי הוא לאחר זמן.

לפי"ז — לאלתר וביד — מותר לברור אפי' פמ"א. לאחר זמן וביד — באמ"פ — מותר, בפמ"א — חייב. דמתוך שהתוס' העמידו הסוג' בגמ' בברירת פמ"א ולאחר זמן, משמע, דבאמ"פ וביד — מהני בכל גונא ואפי' לאחר זמן, וכן כתב **הבאור הלכה** [סי' שי"ט סע' ד' ד"ה "מתוך"], אך בספרי **אגלי טל** מסתפק, לענין בורר אמ"פ לאחר זמן, דאולי יהיה חייב בכה"ג [דאע"פ שהתוס' לשיטתם דהקובע הוא **דרך שנוי** או לא וכדלקמן, ולפי"ז לכאו' הרי ברירת אמ"פ וביד הוי דרך שנוי ומדוע לאחר זמן חייב, ואמנם **לתוס' ר"י"ד** — לבו ביום — פטור אבל אסור.

וי"ל — בהלי בורר אין תמיד חיוב אם הושגה התוצאה, שהרי אין כאן שינוי מהותי כתוצאה ממלאכת בורר ובנגוד לבשול וכדו'.

ולכן — אם השיג **תוצאת** ברירה, אך לא עשה **מעשה** ברירה — מותר, וא"כ — סברו התוס' ששינוי כזה אף שאינו שינוי גמור, ועוד שהוא **סמוך** לאוכל — עוקר את מעשה הברירה והתוצאה בלבד לא

מחייבת, אך כשבורר לבו ביום ולא לאלתר — כיון שסו״ס הושגה **התוצאה** ונשאר על זה שם **מעשה** בורר — שבירר לאחר זמן ולכן חייב].

2. תוס׳ [שם ד״ה ״בורר״] — דקשה מגמ׳ שבת קלת, א דאמ״פ הוי דרך ברירה, **ומתרצים התוס׳** — כשהאוכל מרובה על הפסולת, הוי ברירת הפסולת דרך ברירה, אך כשהפסולת מרובה — הוי ברירת האוכל דרך ברירה ובכה״ג מותר לברור את הפסולת דנחשב כאוכל, ואם ברר את האוכל חייב, וכ״מ **ברמב״ן** (שבת ע״ד) בהסבר דעת תוס׳, וכ״כ בספר שביתת השבת [מלאכת בורר סע׳ א׳ ס״ק ב׳] — ״דהתוס׳ לטעמייהו דלדידהו בפסולת מרובה על האוכל מותר לברור הפסולת, ואם בירר האוכל חייב״. כלומר, לפי התוס׳ אין חילוק בין אוכל לפסולת, אלא הכל תלוי בכמות ולפי״ז מגדירים מהו אוכל ומהו פסולת [עיין לקמן בדעת **הטור** דתולה הדבר בגורם **הטרחה** ולא בכמות].

ולכאו׳ קשה — דאם הפסולת מרובה על האוכל יש לפסולת דין מוקצה וכיצד מותר לטלטלו, דבשלמא אם האוכל מרובה, כיון שיש תערובת של אוכל ופסולת אין אף על הפסולת שם של מוקצה אלא שם של אוכל וכנ״ל **בחזו״א** [הל׳ שבת סי׳ מ״ז ס״ק ט״ו] — דבפסולת מועטת אין עליו שם מוקצה דמתבטל.

ואין הכונה שמתבטל בתערובת האוכל, אלא דאוכל המעוכב ע״י מוקצה, מותר להפריש את המוקצה מהאוכל ולא חשיב טלטול המוקצה אלא תקון האוכל, אך בפסולת מרובה, הרי הפסולת היא מוקצה וכנ״ל **בחזו״א** (שם) וכן **בחיי אדם** [הל׳ שבת כלל ט״ז] ומקורם הוא **מהתוס׳** [שבת קמב, ב ד״ה ״שאוכל״] וכן **בתוס׳** (ביצה יד, ב ד״ה ״הבורר״).

ולכן י״ל: **אפשרות א.** התוס׳ ס״ל, דאף בפסולת מרובה אין עליו שם של מוקצה כל שמעורב באוכל, דכל שהוא לצורך תקון האוכל והוא עדיין בתערובת מותר ואין על זה שם מוקצה [כלומר, הרחבת דעת החזו״א אף למקרה שהפסולת מרובה] **ומהתוס׳** [שבת קמב, ב ד״ה ״שאוכל] — אין הוכחה שבפסולת מרובה יש ע״ז שם מוקצה אלא רק שהפסולת לא בטלה לאוכל, והאוכל לא בטל לפסולת.

וכן **מהתוס׳** [ביצה יד, כ] ל״ק, די״ל כמ״ש **במהרש״א** (שם) וז״ל ״ור״ל דמשמע להו דבפסולת מרובה מודו ב״ה וב״ש **דאינו בורר האוכל אלא הפסולת** דאין זה דרך בורר ועדיפא ליה למפרך משום דבטל מיעוטא, דהשתא ככוליה פסולת וגם פסולת אסור״. **ולפי״ז** משמע דיש

ה"ת בדעת התוס' דאף בפסולת מרובה, כל שהאוכל חשוב ולא בטל — מותר להוציא ביד את הפסולת ולא את האוכל ואפי' לאחר זמן, דהרי לפי אוקמ' זאת הפסולת נחשב כאוכל ואוכל מותר אפי' לאחר זמן.

אפשרות ב. ולכאו' העיקרית — אה"נ דאף התוס' ס"ל דאם הפסולת מרובה, אסור להוציא את הפסולת משום מוקצה, **והתוס'** [שבת עד ד"ה "בורר"] — מיירי בב' מיני **אוכלין** וכנ"ל בברייתא וז"ל "היו לפניו מיני אוכלין" — משמע שב' המינים הם אוכל, אלא דמה שאינו רוצה לאכול חשיב כפסולת, וא"כ בכה"ג ודאי "דהפסולת" הזה אינו מוקצה.

[לענין **פסולת מרובה על האוכל, נ"ח הראשונים — לרש"י** [ביצה יד, ב ד"ה "מי איכא"] **ולרא"ש** (שם סי' כ"ג) — אסור להוציא אפי' את האוכל דבטל האוכל לגבי הפסולת והכל נחשב כמוקצה, **וכ"פ הטור** (ריש סי' ש"י"ט), והא דלשיטתו מותר להוציא פסולת מתוך אוכל, מיירי כשהפסולת מועט בכמות ואף בטרחה, אך **התוס'** (שבת קמב, ב ד"ה "שאוכלי") וכן **הרמב"ם** [הל' יו"ט פ"ג הל' ט"ז] ס"ל דאף שהפסולת מרובה, לא בטל מעוט האוכל לגביו בגלל חשיבותו ומותר לטלטלו].

ביסוד דברי התוס' — תוס' [שם ד"ה "בורר"] — דברירת אמ"פ, אין דרך ברירה בכך — דהוי **דרך שינוי.**

כלומר, בעקרון, התוס' ס"ל כדעת רש"י, אלא דנחי בב' ענינים.

א. דלרש"י מותר לברור אמ"פ לאלתר אפי' בנו"כ, והרי נו"כ הוי דרך ברירה ולא שינוי ולכן נזקקנו להעמיד את רש"י אף אליבא דשיטת הרמב"ן דכל שאוכל מה שבורר מהני, **משא"כ לתוס'** — דלא מהני כלל בנו"כ — **דעיקר מלאכת בורר** הוא בנו"כ ולכן לא יועיל שיהיו שנויים נוספים.

ב. לרש"י — לברור פמ"א לאלתר וביד — חייב חטאת דהוי דרך ברירה, משא"כ **לתוס'** — דמותר.

ולכאו' יל"ע — דמדוע לתוס' מותר לברור פמ"א, ומאי שנא מנו"כ דחייב והרי שניהם חשיב דרך ברירה, **ולכאו' י"ל** — דלתוס' יש לחלק בין בורר **בנו"כ** דהוא עיקר מלאכת בורר ובכה"ג לא שייך לחלק בין לאלתר ובין לאח"ז וכדו', משא"כ בבורר **ביד** — דאין עיקר המלאכה ביד ולא חשיב דרך ברירה גמורה ולכן כל שיש **שנוי גמור** מהני ואפי' בפמ"א, ולפי"ז — א. כל שבורר **בידו. ב.** בורר לצורך **שמוש מיידי. ג.** בורר אמ"פ — כל הנ"ל חשיב כדרך שינוי, ובהצטרף ב' שנויים מהנ"ל

חשיב כשנוי גדול ומותר, ולכן מהני או בברירת אמ״פ וביד ואפי׳ לאחר זמן, או בברירת פמ״א ביד ולאלתר.

לפי״ז — אביי חולק על רב המנונא וס״ל דאף בפמ״א מותר לאלתר, אא״כ נאמר דהתוס׳ ס״ל בדעת רב המנונא, דהא דפמ״א דחייב — מיירי לאחר זמן ולא לאלתר, אך אביי מסכים לרב יוסף — בחילוק שבין ברירה ביד לברירה בכלים.

לסכום — לברור **ביד ולאלתר** — מותר בכל גונא ואפי׳ פמ״א. **בשאר כלים ולאלתר** — בקנון ובתמחוי — פטור אבל אסור, בנו״כ — חייב. **לאחר זמן — באמ״פ** — מותר או ספק (תלוי בדעות דלעיל).

חיי אדם [כלל ט״ז ס״ע א׳] — פוסק כתוס׳, כאשר הפסולת מרובה, שאסור להוציא את האוכל כיון שדרכו בכך, וכ״ש שאסור להוציא את הפסולת, משום שחשש לרוב הראשונים דאסרו פמ״א בכל גונא, והסברא בחיי אדם — דכיון **שכך הדרך** לברור את המועט — חשיב כמו בנו״כ וחייב. וכך מוכיח החיי אדם מהרמ״א (ס״ע ד׳) דכתב ״ואפי׳ האוכל מרובה ויש יותר טורח בברירת האוכל, אפ״ה לא יברור לאלתר את הפסולת״, בפשטות הרמ״א דלא כתוס׳, אלא דהחיי אדם מוכיח דמתוך שהרמ״א לא כתב שכאשר הפסולת מרובה, אעפ״כ יברור את האוכל, משמע שחשש לדעת התוס׳ וא״כ באוכל מועט, לא יברור לא אוכל ולא פסולת [אמנם עיין לקמן דמוכח מהרמ״א דפסק דלא כתוס׳ ודעימי׳ה].

ג. שיטת תוס׳ ריי״ד (ספר המכריע סי׳ כ״ג).

בבאור מח׳ האמוראים — רב יוסף — הברייתא מיירי בברירת פמ״א.

ולפי״ז — לאלתר וביד דהוא **שנוי גמור** ומותר אפי׳ פמ״א. בקנון ובתמחוי — דהוא **שנוי קצת** ולכן פטור אבל אסור. בנו״כ — חייב חטאת. **רב המנונא** — הברייתא מיירי **בנו״כ**, אמ״פ — מותר, פמ״א — חייב חטאת.

ולפי״ז — באמ״פ ולאלתר — מותר אפי׳ בנו״כ [**אגלי טל** (מלאכת בורר ס״ע א׳ בהג״ה א׳ על ס״ק ז׳) — לתוס׳ ריי״ד מותר אפי׳ בנו״כ רק כשהפסולת נשאר למעלה והאוכל יורד למטה, אך אם הפסולת למטה — חוזר הדין הרגיל דאפי׳ לאלתר — חייב חטאת, **דהתוס׳ ריי״ד לשיטתו** דהיורד למטה הוא המתברר, וא״כ אם האוכל יורד למטה, הרי הוא בכלל מלאכת מרקד, אלא דמרקד דהוא **אב מלאכה** דהוא בקמח, ואלו

בורר שהוא בתבואה (וכמו שיטת רש"י ודלא כשיטת הר"ח שבורר ביד ומרקד בכלי) הוא בכלל **תולדה** ואינו בכלל אב מלאכת מרקד ולכן כל דאיכא תרי שנויי — לאלתר ואמ"פ — מותר, אך אם הפסולת למטה והאוכל למעלה — ה"ז בכלל מלאכת **בורר**, ובורר פסולת מתוך אוכל ולכן חייב, משא"כ לפוסקים האחרים — **תוס' ור"ח** — דהנשאר למעלה הוא המתבורר וא"כ כשהאוכל למעלה הוא בכלל מלאכת בורר והרי בורר אוכל מתוך פסולת ובכ"ז, חייב כל שהוא בכלי, וא"כ אין חילוק בבורר בנו"כ בין אמ"פ לפמ"א ובכ"ג — חייב חטאת].

אביי — הברייתא מיירי **בפמ"א**, הא **דביד** הוי שינוי גמור ומותר לכתחלה, הנ"מ — לברור **לאלתר**, אך **לאחר זמן** — חייב חטאת, אך באמ"פ ולאחר זמן — פטור אבל אסור.

כלומר, אביי חולק על האמוראים רק בפירוש הברייתא, אך להלכה אין מח' ביניהם.

ביסוד דברי התוס' רי"ד — הדבר הקובע אם הוא דרך ברירה או לא תלוי באם בורר **בשינוי** או לא וכנ"ל בשיטת התוס' דלעיל, ואמנם כך הוא נקט בדבריו לחלק בין **שנוי גמור לשנוי קצת** לדבר שכלל **אינו בשנוי**, אלא דהתוס' רי"ד חולק על התוס' בב' ענינים — **א.** לתוס' רי"ד אין כלל היתר בבורר לאחר זמן ואפי' לברור אמ"פ וביד (ואמנם לפי האג"ט בדעת התוס' — הוי ספק אם יש להתיר לאחר זמן) והטעם הוא דכל שבורר לאחר זמן הוי דרך ברירה הרגילה דהוא כבורר לאוצר, אלא דאם בורר אמ"פ וביד, א"א לחייב חטאת, דעכ"פ הוי שנוי ולכן לאחר זמן פטור אבל אסור, משא"כ כשבורר לאכול מיד — דאין דרך הבוררים לאכול מיד. **ב.** לתוס' רי"ד מותר **אפי' בנו"כ**, כל שבורר אמ"פ ולאלתר והפסולת למעלה, דבכה"ג לא הוי בכלל מלאכת בורר, אלא תולדה של מלאכת מרקד וא"כ לא הוי דרך ברירה, ולכן מותר בשינוי גדול וכדלעיל.

לסכום — ביד ולאלתר — מותר בין באמ"פ ובין בפמ"א.

ביד ולאחר זמן — באמ"פ — פטור אבל אסור, בפמ"א — חייב חטאת.

בנו"כ — לאלתר ופסולת למעלה — מותר.

לאלתר ופסולת למטה — חייב חטאת.

ד) שיטת ספר ההשלמה (שבת ע"ד) ע"פ גירסתו ברי"ף — וז"ל "נמצא

לפי הפירוש הזה דלא שרינן לאלתר אלא ביד, אבל לבו ביום אפי׳ ביד חייב, ובקנון ובתמחוי, לאלתר פטור אבל אסור, ובנפה וכברה לאלתר פליגי, ועוד יש לפרש וכי שרינן לאלתר, הנ״מ בבורר אוכל מתוך פסולת ואפילו בתמחוי, ולבו ביום חייב חטאת, אבל בבורר פסולת פליגי אפילו לאלתר״, **כלומר**, דמותר לברור אמ״פ לאלתר אפי׳ בקנון ובתמחוי, והא דכתב דבקנון ובתמחוי פטור אבל אסור, מיירי בפמ״א.

ביסוד דבריו — ע״פ השיטות דלעיל, דהקובע בברירה אם הוא **דרך שינוי**, [דהרי ודאי לא מסתבר דבקנון ותמחוי ייחשב כדרך אכילה], ולברור בקנון ובתמחוי בכ״ג לא הוי דרך ברירה גמורה דהוא רק פטור אבל אסור דחשיב שנוי קצת, **ולכן** — כל שבורר אמ״פ ולאלתר חשיב שפיר שנוי גדול להתיר אף בקנון ובתמחוי.

ה) שיטת הרא״ש מלוניל [הו״ד בספר ההשלמה שם] — לאלתר מותר אפי׳ בפסולת מאוכל ובקנון ובתמחוי, והנ״מ, בבורר בחיקו שאינה ברירה ממש, אך ברירה ממש כמו ברירת תבואה — אסור.

ביסוד דבריו — בדרך שנוי מותר וכדלעיל, וכל שהוא אינו ממש דרך ברירה (בחיקו) ועוד דהוא לאלתר — דמצטרפים לשנוי גדול. וכן בפמ״א או בקנין ובתמחוי דאינם דרך ברירה גמורה [דדרך ברירה הוא רק בנו״כ, או לאחר זמן] ולכן אף דהם תרתי לגריעותא — מותר.

המשותף לשיטות לדעיל, דהיסוד הקובע בהלי בורר הוא, אם הדבר נעשה **דרך שינוי** או לא.

ו) שיטת הר״ח [שבת עד, א־ב] — מותר לברור בדאיכא ג׳ תנאים —

א. אוכל מתוך פסולת, **ב.** ביד. **ג.** לאלתר. אך אם בורר אמ״פ ביד ולאחר זמן, או אם בורר פמ״א ואפי׳ ביד ולאלתר חייב חטאת, ואם בורר בכלים, **בקנון ובתמחוי** — פטור אבל אסור [יל״ע לענין ברירה בקנון ובתמחוי לאחר זמן — האם פטור אבל אסור ולפי״ז יד חמור טפי מקנון ותמחוי וכן משמע לכאו׳ מהרמב״ם לקמן, או שלאחר זמן — חייב חטאת] **בנפה ובכברה** — חייב חטאת.

לפי״ז — אביי לא חולק על האמוראים האחרים להלכה, אלא רק בפירוש הברייתא.

ביסוד דברי הר״ח י״ל — דהדבר תלוי באם הוא **דרך אכילה**, או **דרך ברירה**, ולכן, רק כשבורר אמ״פ, ביד ולאלתר — חשיב כדרך

אכילה, משא"כ כשבורר הפסולת מתוך האוכל, הוי **כתקון האוכל** שיהיה ראוי לאכילה וכדרך ברירה ממש, **וכ"כ הר"ח** [שם עד, ב] דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והאי לאו מלאכת מחשבת היא, דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד.

וכ"כ הר"ן [שם דף לב, א בדפי הר"ף] — דכל שבורר אוכל מפסולת ביד ולאלתר, אינו אלא כמתעסק באכילה ולא עוסק במלאכה. וכן **בתוס' רא"ש** [שם ד"ה "וכי מותר"] — "דפחות משיעור הוי דרך אכילה ולא מקרי בורר".

[חזו"א [הל' שבת סי' נ"ד ס"ק ב'] — לענין לברור פסולת מתוך אוכל — מסתפק אם הא דאסור, הנ"מ בפסולת שאינו מחובר לאוכל דאפשר לו ליטול את האוכל כמו את הפסולת, ובכה"ג כשנוטל את האוכל הוי דרך אכילה וכשנוטל את הפסולת הוי דרך ברירה, אך כשהפסולת מחובר לאוכל וצריך להחזיק בשתי ידיו כדי להפרידן, לכאו' ליכא קפידא אם מפריד את הפסולת מהאוכל, דהרי מחזיק אף את האוכל ועוסק בידיו גם באוכל, **ומסיק** — דאם דרך אכילה ליטול את הפסולת מותר לאלתר אף ליטול את הפסולת. נפ"מ — בעצמות קטנות שבתוך הדג — דא"א להפרידן אלא בשתי ידיו וכן כשהעצם דבוקה לבשר או לדגים וצריך לאחוז בשתי ידיו, וכנ"ל].

ז) שיטת הרמב"ן [שם סוד"ה ו"התניא"] — בעקרון, מסכים לשיטת הר"ח והר"ן דלעיל, אך יסוד ההיתר שונה, דהא דמהני לברור ביד, אמ"פ ולאלתר — כיון שהוא **אוכל מה שבורר**, משא"כ בפסולת מתוך אוכל, שהרי אין דעתו לאכול מה שבירר ולפיכך חייב.

כלומר, לעומת **שיטת הר"ח** ודעימיה שהכל נחשב כדרך ברירה, אא"כ בורר אמ"פ דהוי דרך אכילה, דההסתכלות היא על צד האוכל, **שיטת הרמב"ן** — דהדגש הוא על הפסולת וכל שלא נחשב כפסולת מהני.

ולכאו' נפ"מ — אם שייך ברירה בשעת אכילה ממש.

דהרמב"ן [שם ד"ה "וכי"] לענין ברירה פחות מכשיעור, וז"ל — "שאין דרך ברירה בכך אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה, שהוא אוכל ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר", משמע לכאו' — דכל שהוא בשעת אכילה ממש, שעסוק באכילה ומיד מכניס האוכל לפיו, הוי בדרגת "לאלתר דלאלתר", וה"ז כאילו מכניס את האוכל והפסולת לתוך פיו ומוציא את הפסולת דלא הוי כברירת פסולת מאוכל לכ"ע.

אך לפי **שיטת הר״ח** דתמיד הוי דרך ברירה אא״כ בורר אמ״פ, ולפי״ז אף שהוא בשעת אכילה, עדיין הוא בכלל ברירת פסולת מאוכל, ועדיין נשאר על זה שם של מלאכת בורר.

וכן **בבאור הלכה** (סי׳ שי״ט ס״ע ד׳ ד״ה ״הבורר״) — מביא בשם ספר ברכי יוסף דנח׳ בענין זה — מהר״י אבולעפיא שמתיר, ומהרי״ט צהלון שאוסר, והבה״ל מביא דהראשונים נח׳ בענין זה, מצד א׳ — הרמב״ן דמתיר וכדלעיל, ומצד ב׳ — **שו״ת הרא״ש** דאוסר, והרי ראינו לעיל **ששו״ת הרא״ש** הולך בדרכו של הר״ח לחלק בין דרך אכילה לדרך ברירה, ולפי האמור לעיל, אמנם לשיטתם יש לאסור בנד״ד.

אלא דעדיין יש לעיין — דהרי הוכחת הבה״ל ששו״ת הרא״ש אוסר — מזה שבמים שיש בהם תולעים, התיר לסנן בשעת השתיה ע״י מפה, וטעמו דמה שמעכב בשעת השתיה את הפסולת שלא ייכנס לתוך פיו, אין זה מעין מלאכה, ואם הרא״ש היה סובר כרמב״ן, הו״ל הטעם **שבשעת אכילה** אין איסור לברור פסולת מאוכל, אע״כ שהרא״ש חולק.

ולכאו׳ יש לדחות דהרי הרא״ש מדבר על ברירה במפה — דחשיב בורר **בכלי**, וברירה בכלי אינה מועילה לכ״ע אף בשעת אכילה, ולכן נזקק הרא״ש לטעם אחר, אך אה״נ דיודה להרמב״ן דכל ברירה ביד בשעת אכילה מותר ואפי׳ בפמ״א.

אמנם, **בספר פני אריה** — חולק על ההסבר הנ״ל בדעת הרמב״ן, וס״ל דאף להרמב״ן אין להתיר לברור פמ״א בשעת אכילה, שהרי הרמב״ן אזיל בשיטת הר״ח לענין שיעור לאלתר — דהוא מה שמיסד על השולחן באותה סעודה, ומקורו בירושלמי, ובירושלמי מיירי, שבורר כל גרגיר ונותן לתוך פיו, ובכא״פ הר״ח אסר בכה״ג לברור פמ״א, והא דהרמב״ן התיר בשעת אכילה — מיירי כשכבר התחיל לאכול את החתיכה, ובאמצע אכילתו מצא פסולת בחלק שעדיין לא אכל, דרק בכה״ג מותר להוציא את הפסולת מהאוכל, דכיון שעסוק באכילה אין על זה שם מלאכת בורר, אך קודם התחלת הסעודה אף שהוא מיד מתחיל לאכול לא מהני.

ובחזו״א [הל׳ שבת סי׳ נ״ד ס״ק א׳] — חולק אף הוא על ההסבר הנ״ל ברמב״ן והוא מרחיק לכת אף יותר מהפני אריה וס״ל דאף שהוא כבר באמצע האכילה אין להתיר אפי׳ להרמב״ן לברור הפסולת מהאוכל, דאי אפשר לחלק בין לחלק בין חתיכה גדולה לקטנה ובין לאלתר של רגע

לאלתר של שעה, והרמב"ן מיירי כשהכניס את החתיכה לתוך פיו והוציא מתוך פיו את הפסולת דבכה"ג ודאי דמותר לכ"ע.

ח) שיטת הרמב"ם (הל' שבת פ"ח הל' י"ב-י"ג] — כנ"ל **בשיטת הר"ח**, וכ"כ **המ"מ** (שם) — "דברי רבינו ז"ל בדינים אלו הם כפירוש ר"ח ז"ל", אלא דמהרמב"ם משמע דבקנון ובתמחוי פטור אבל אסור אפי' לאחר זמן, **ולפי"ז** — לאלתר — ביד עדיף טפי מקנון ותמחוי, לאחר זמן — בקנון ותמחוי עדיף טפי, **ובהסבר הדברים** — **אג"ט** [מלאכת מרקד סי' ד' ס"ק ו' בהג"ה] — הרמב"ם אזיל בשיטת **התוס' רי"ד** דכל שנותן בכלי חשיב כברירת פמ"א, והרי בפמ"א לא מהני לאלתר, ובכא"פ בקנון ובתמחוי פטור אבל אסור, וא"כ ה"ה לאחר זמן דמאי שנא, **כלומר**, דקנון ותמחוי חשיב כבורר בשינוי קצת דאין דרך לברור בהם, ועדיף מיד — דדרך לברור ביד, שהרי בפסולת מתוך אוכל חייב חטאת, ועוד, **שרש"י** במשנה שבת עג, א כתב "הבורר פסולת בידיו" — משמע דעיקר ברירה היא ביד, והא דלאלתר — עדיף טפי ביד, משום שביד יכול לברור האוכל מהפסולת ועוד שאוכל מה שבורר, משא"כ בקנון ובתמחוי דהוא כבורר פסולת מאוכל ואינו אוכל מה שבורר.

ביסוד דברי הרמב"ם — לכאו' הרמב"ם אזיל **בשיטת הר"ח** ודעימיה לחלק בין דרך אכילה לדרך ברירה וכ"כ בספר **שביתת השבת**, אך בספר **קרית מלך רב** ס"ל בדעת הרמב"ם דהוא מצד **דרך שינוי** — דהוי **תרי שינוי**, דהא דאוכל מתוך פסולת לאלתר מותר — כיון דאיכא תרתי לטיבותא — **א.** אמ"פ דאין זה דרך ברירה, **ב.** לאלתר, דהוי תרי שנוי גמורים, משא"כ פסולת מתוך אוכל, דהוא דרך ברירה ולכן אף שבורר לאלתר — חשיב כחד שינויי ולא מהני [ולכאו' מדוע יד לא חשיב שנויי, ואולי י"ל דיד הוי דרך ברירה וכנ"ל ברש"י במשנה שבת ע"ג דלעיל, אלא דרק בהצטרף לאמ"פ הוי שנוי ולכן צריך שנוי נוסף להוי שנוי גמור].

וכן אם איכא ג' שנויים שאינם גמורים — מותר, ולפי"ז מקשה **הקמ"ר** דמדוע הרמב"ם אסר לברור בקנון ובתמחוי אמ"פ ולאלתר והרי איכא ב' שנויים גמורים — אמ"פ ולאלתר, ועוד שקנון ותמחוי הוא שנוי קצת, **ולכאו' יש לתרץ** ע"פ האג"ט, דהרמב"ם אזיל בשיטת התוס' רי"ד דכל ברירה בכלי חשיב כברירת פמ"א וליכא תרי שנויי.

ט) שיטת הרשב"א — [עבודת הקודש בית מועד, השער הראשון אות

ה׳] — ״הבורר אוכלין ביו״ט לא יברור בנפה ובכברה, לפי שזו ברירה גמורה ואסורה אפי׳ ביו״ט, אבל בורר הוא כדרכו בחיקו בקנון ובתמחוי, שאין כאן אפי׳ בשבת אלא משום שבות, וביו״ט לא גזרו משום צורך אוכל נפש, וכשהוא בורר, נוטל אוכל ומניח את הפסולת, או פסולת ומניח את האוכל..., אימתי התירו לברור, כשבורר ואוכל, או כשבורר ומניח לאכול לאלתר, אבל אם בורר והניח לבו ביום, הרי זה כבורר לאוצר ובשבת חייב חטאת, ולפי׳ אפי׳ ביו״ט אסור״ [הרשב״א לשיטתו שכל דבר שבשבת חייב, ביו״ט אסור], וכן **ברשב״א** (שם אות ח׳) — ״נפל צרור או קיסם בתוך הקמח, יש מי שהורה שאסור ליתלן ביד, לפי שזה כבורר ולא יראה לי כן, אלא מותר ליטול ביד, שכל **שעושה ביד אינו אלא כבורר כלאחר יד** ולא אסרו אלא בנפה וכברה״. **כלומר, לאלתר וביד** — אין חילוק בין אמ״פ לפמ״א ואפי׳ פמ״א מותר, [ולכאו׳ יש להקשות על הרשב״א מהגמ׳ שבת ע״ד — דלחזקיה לענין בורר תורמוסין משמע שפמ״א חייב, **ומתרץ החיי אדם** [בנשמת אדם הל׳ שבת כלל ט״ז] — דחזקיה דתורמוסין ס״ל כרב המנונא, אך אביי חולק עליו וס״ל דאין חילוק בין אמ״פ לבין פמ״א, ועיין לקמן בהסבר **האג״ט**, ולפי״ז אביי לא חולק על רב המנונא ולק״מ מהא דתורמוסין — דהוא דבר שדרך ברירתו ביד ולכן אף לאביי בפמ״א חייב] **לאחר זמן** — בכל גונא חייב חטאת.

בכלים ואפי׳ לאלתר — בקנון ובתמחוי פטור אבל אסור, בנו״כ — חייב חטאת.

לפי״ז א. לכאו׳ אביי מסכים לדעת רב יוסף בחילוק בין יד לכלים, אך חולק על רב המנונא, שהרי רב המנונא מחלק בין אמ״פ לפמ״א וא״א להעמיד את ר״ה בלאחר זמן וכמו האוקמ׳ בדעת התוס׳ דלעיל, דהרי להרשב״א לאחר זמן, אפי׳ באמ״פ חייב חטאת, אע״כ דמיירי לאלתר, והרי להרשב״א בדעת אביי אין חילוק בין אמ״פ לבין פמ״א ומותר בכ״ג.

ב. אג״ט [מלאכת בורר סע׳ א׳ ס״ק כז] ״יש לחלק בין דבר **שדרך ברירתו בכלי**, כגון תבואה וקטניות, ובכה״ג כל שבורר **ביד** הוי **שינוי קצת** ובצרוף **לאלתר** חשיב **שנוי גמור** ומותר — ואפי׳ בפמ״א ובזה מיירי אביי, משא״כ בדבר **שדרך ברירתו ביד** כגון ב׳ מיני אוכלין השוין בכמותן דיכולים להתברר דוקא ביד ולא בכלי, ובכה״ג חשיב ברירה ביד כאב מלאכת בורר ולכן בפמ״א — חייב, אך באמ״פ דהוי שנוי קצת ובאם הוא לאלתר — הוי שנוי גמור ומותר — ובזה מיירי רב המנונא וליכא מח׳.

ולפי"ז — הרשב"א שאינו מחלק בבורר לאלתר וביד, בין אמ"פ לבין פמ"א — הנ"מ בדבר שדרך ברירתו בכלי, אך בדבר שדרך ברירתו ביד — בפמ"א — חייב, באמ"פ ולאלתר — מותר.

ביסוד הדברים — לכאו' מתוך שהרשב"א לא חילק בין אמ"פ לפמ"א משמע שהקובע הוא אם הדבר נעשה **בדרך שינוי** או לא ומשום כך, כלל שקיים **שינוי גמור** מהני אפי' **בפמ"א** [והא דבנו"כ חייב ואפי' באמ"פ ולאלתר — דיש לחלק בין פעולה שהיא **עיקר מלאכת בורר** ובזה אין חילוק בין לאלתר לבין לאחר זמן וכגון — בנו"כ, משא"כ ביד, דאין זה עיקר המלאכה, וכנ"ל מדויק בדברי הרשב"א [שם אות ח'] — דביד הוי כלאחר יד, ולכן כל שיש שנוי גמור מותר אפי' בפמ"א ועיין עוד לקמן בהרחבה בהסבר בשיטת הטור דהוא הולך בדרכו של הרשב"א], וכך גם משמע מהאג"ט דלעיל דחילק בין אם הדבר נעשה דרך שנוי קצת, או שנוי גמור.

אלא דלכאו' צ"ע — דמהרשב"א [שו"ת ח"ד סי' ע"ה] מוכח דלא כהבנה דלעיל, **דז"ל הרשב"א** (שם) — "מסתברא דהא דפרים סילקא, דוקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר, או אפי' לבו ביום ולאחר שעה, לפי שדרכו של סילקא לחתכו דק דק בשערב בשולו, וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה חייב, אבל לאוכלו מיד — מותר, שלא אסרו על אדם לאכלו מאכלו חתיכות גדולות או קטנות, דכענין שאמרו (שבת ע"ד, א) לענין בורר — היו לפניו שני מיני אוכלין, בורר ואוכל בורר ומניח וכו', דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך **שדרכן של בני אדם לאכול**, אע"פ שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת כשמניח לאחר זמן ואפי' לבו ביום — מותר, וה"נ כותיה".

משמע לכאו' — שהיסוד הקובע אם מותר או לא הוא, אם נעשה "כדרך שדרכן של בנ"א לאכול" — כלומר אם הוא **דרך אכילה** או לא ולא משום שנוי, ועוד — שהרי הרשב"א השווה מבורר לטוחן שבשניהם מותר לאלתר — ומה שייך בטוחן דק דק לאלתר דרך שינוי, אע"כ שהטעם הוא משום שבשניהם הוא **דרך אכילה** ולכן מותר.

ולכן צ"ל — אפשרות א' — אה"נ דיש סתירה ברשב"א, ולפי **הרשב"א (בשו"ת)** דהוא **דרך אכילה** — רק באמ"פ מותר, אך בפמ"א דאינו דרך אכילה וחייב [ועפ"ז ייצא, דלפי כל הפוסקים דהטעם משום **דרך אכילה** — יהיה מותר רק באמ"פ ולא מפמ"א], משא"כ לפי

הרשב"א (בעבודת הקודש) דהוא **דרך שנוי** – ואף בפמ"א מותר וכדלעיל.

אפשרות ב' – אף **להרשב"א** (בעבודת הקודש) טעמו משום **דרך אכילה** [ודלא לכאו' כפי שהבין האג"ט ברשב"א], ולא תקשי דמה שייך בפמ"א דרך אכילה, וי"ל – שכל פעולה ביד שהיא סמוך לאכילה – הפעולה מתייחסת לאכילה, דכל הקשור לאכילה חשיב כדרך אכילה ואפי' בפמ"א, משא"כ לבו ביום – הפעולה מתייחסת לברירה וחייב, **כלומר לפי"ז** – הרשב"א הרחיב את המושג **דרך אכילה**, דבנגוד לפוסקים האחרים דס"ל דבדרך אכילה מהני רק בבורר אמ"פ, אך בפמ"א הוא כמתעסק במלאכה ולא באכילה, הרשב"א חולק וסובר שכל שהוא סמוך לאכילה נחשב כדרך אכילה וכדלעיל.

י) **שיטת הטור** – [ריש סי' ש"ט] – "וכיצד הוא בורר, אם יש יותר טורח בברירת האוכל יותר מברירת הפסולת בורר כדרכו לזרוק הפסולת, ואם יש יותר טורח בברירת הפסולת כגון שהוא דק, נוטל אוכל ומניח הפסולת, וכל זה כשהאוכל מרובה על הפסולת בכמותה... אבל אם כמות הפסולת מרובה אסור אפילו לטלטלו שהאוכל בטל ברוב הפסולת", והקשה **הדרישה** שם ס"ק ב' וכן **רע"א** – דמה הטור הכניס את גורם הטרחה, והרי הדין למעט בטרחה נאמר ביו"ט בלבד ולא בשבת, אמנם **הב"י** (שם) נקט בדעת הטור דאין חילוק בין שבת ליו"ט בדין זה.

וביישוב דעת הטור י"ל – שהטור סובר כהרשב"א שאין חילוק בין בורר אמ"פ לבין בורר פמ"א, אלא דיש רק בעית טרחה ובזה ימעט, כלומר, דמצד אי' הטור כהרשב"א אלא דבנגוד לרשב"א דמותר תמיד ללא קשר לענין הטרחה, הטור ס"ל דהטרחה הוא הגורם הקובע.

אלא דלפי"ז – דלטור אין משמעות להבדל בין פמ"א לאמ"פ והקובע הוא הטרחה, **א"כ קשה** – מה הטור מביא את המקרה של חזקיה בתורמוס דהוא נחשב כפמ"א, וכן מדוע הביא את הדין דהיו לפניו ב' מיני אוכלין שמה שאינו רוצה זה פסולת – למאי נפ"מ והרי רק הטרחה קובעת?.

ולכן י"ל – אג"ט [שם ס"ק כ"ח] – ע"פ החילוק דלעיל בדעת הרשב"א – בין דבר שדרכו לברור בכלי, לדבר שדרכו לברור ביד, דבדבר שדרכו לברור בכלי, דאם בורר ביד הוי שנוי ולכן אפי' פמ"א מותר ונשאר רק גורם הטרחה ובזה מיירי הטור בריש דבריו, אך בדבר שדרכו לברור

ביד — כגון ב' מיני אוכלין וכן בתורמוסין שהברירה לאחר שליקה והאוכל מתרכך מאד, וז"ל **רש"י** (שם עד, ב ד"ה "מסרחי") בשם **רבינו הלוי** — "ואי שקילי ליה מסרח כשנוטלו נימוח בין אצבעותיו ונמאס", ובכה"ג א"א לברור בכלי אלא ביד — ולכן יש לחלק בין אמ"פ דהוי שנוי ומותר, לבין פמ"א דהוי דרך ברירה וחייב, **ולפי"ז** מובן מדוע הטור הביא את המקרים של תורמוסין וב' מיני אוכלין, דבהם ודאי שייך שפיר החילוק בין אמ"פ לבין פמ"א וכדלעיל.

והא דס"ל להטור דכל שדרכו לברור בכלי, מותר לברור ביד — אין הכונה שביד אין מלאכת בורר, שהרי הטור עצמו כתב דלבו ביום — חייב אפי' באמ"פ וביד, אלא **דיסוד החילוק** הוא בין פעולה שהיא "**עיקר**" מלאכת בורר, כגון בנו"כ, ובזה אין הבדל בין לאלתר לבין לבו ביום, משא"כ ביד דאין עיקר המלאכה ביד ולכן סמוך לאוכל הפעולת מתייחסת לאכילה, ולבו ביום זה מתייחס לברירה וחייב, אך בדבר שדרכו לברור ביד — בכה"ג חשיב "עיקר" מלאכת בורר אף ביד ולכן בפמ"א חייב וכנ"ל בשיטת הרשב"א דלעיל.

לסכום — קיימות שיטות שונות בין הראשונים בהבנת הסוג' בגמ' שבת עד והנפ"מ להלכה, אלא דישנן ב' גישות מרכזיות בהגדרת מלאכת בורר — **א.** אם הוא **דרך שנוי** או דרך ברירה. **ב.** אם הוא **דרך אכילה** או דרך מלאכה.

ישנם כמה **נפ"מ** בין היסודות הנ"ל.

א. רמ"א [סוס"י שכ"א] — "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר שרי". **ובמ"א** (שם ס"ק ל') — דהאיסור משום **בורר**, ולכאו' הנ"מ לפוסקים המחלקים בין **דרך אכילה** לדרך מלאכה וא"כ כל שהוא לאלתר, חשיב שפיר דרך אכילה ומותר, אך לפוסקים דמצד **דרך שינוי** — וכי איזה שינוי יש במעשה הקילוף, וכ"כ בספר **שביתת השבת** [מלאכת בורר ס"ע א' ס"ק ב'], ומכאן הוכחה שהרמ"א אזיל לפי הפוסקים דהוא דרך אכילה.

ודלא כחיי אדם [הו"ד לעיל] דהרמ"א חשש לחומרא לדעת התוס', דא"כ הו"ל לחוש לחומרא אף בנד"ד.

ב. רמ"א [סי' שכ"א ס"ע י"ב] — דעל דברי השו"ע דהחותך הירק דק דק חייב משום טוחן, כתב הרמ"א "וכל זה לא מיירי אלא לחתוך ומניח, אבל אם לאכלו מיד הכל שרי מידי דהוי אבורר לאכול מיד דשרי" ומקור

דין הרמ״א הוא **משו״ת הרשב״א** הו״ד לעיל בשיטת הרשב״א וכן **בר״ן** [שבת לב, א] הביא את הרשב״א הנ״ל. לעומת זאת **בשלטי הגבורים** (שם ס״ק ג׳), הביא את הרשב״א הנ״ל והקשה עליו וז״ל — ״ותמיהני עליו דכיון דהאיסור הוא משום טוחן, מה לי טוחן לבו ביום או לאלתר, ואל תשיבני מברירה, שהתירו לברור כשרוצה לאכול לאלתר, דהתם טעמא דבכה״ג שהתירו לא הוי ברירה״, וי״ל דהמחי׳ תלויה בשיטות דלעיל, שו״ת הרשב״א והר״ן וכן הרמ״א ס״ל דהדבר תלוי אם הוא **דרך אכילה** ולכן אף בטוחן דק דק כיון שהוא לאלתר חשיב שפיר דרך אכילה ומותר, אך שלטי הגבורים אזיל בשיטת התוס׳ ודעימיה דבורר מותר אם הוא **דרך שינוי** וא״כ הנ״מ **בבורר** שלא עושה בדרך הברירה חשיב שינוי, אך **בטוחן** דק דק, איזה שינוי יש ולכן חייב ואפי׳ לאלתר.

וכ״מ **מהגר״א** [סי׳ שכ״א ס״ק כ״ז] לענין קולף לאלתר דמותר דציין לסע׳ י״ב לענין טוחן לאלתר, דמותר משום הטעם דלעיל דהוא **דרך אכילה.**

ג. רמ״א [סי׳ שמ סע״ ג׳] — ״אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות אע״פ שאינו מכוין רק לאכילה דהוי מוחק״.

ובט״ז [שם ס״ק ב׳] — ״ולא הבנתי זה דהא אפי׳ במקום שיש אב מלאכה כגון בורר, אין שייך במקום אכילה כיון שהוא עושה כן **לצורך אכילה** כמש״ל, וכן בטוחן, כ״ש בזה שהוא מקלקל כיון שאין מוחק ע״מ לכתוב, וכל המקלקלים פטורים למה יהיה אסור דרך אכילה״, משמע דלפי הט״ז — ההיתר במוחק משום שהוא **דרך אכילה** וכמו בורר וטוחן, אבל מצד **דרך שנוי** ודאי דאין להתיר למחוק האותיות דאיזה שנוי יש בכך וכדלעיל.

חזו״א [הל׳ שבת סי׳ ס״א ס״ק א׳] — חולק על הט״ז, דיש לחלק בין בורר וטוחן לבין מוחק וז״ל — ״**דאכילה התמידית** היא דרך **ברירה** ודרך **טחינה** ולא חייל עליה שם עובדא ועמל מלאכה והלכך אף במכין סמוך לסעודה לאו טוחן ולאו בורר הוא אלא נטפל לאכילתו, אבל אין אכילה התמידית דרך מחיקה, ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא דרך אכילה וכ״ש במשבר אפי׳ סמוך לסעודה״, ומובא **בהר צבי** בהסבר הדברים, דשאני בורר וטוחן, דא״א כלל לאכול בלא לברור או לטחון [אמנם בטחינה אין תמיד חיוב **הלכתי** כגון בטוחן אחר טוחן, עכ״פ מהצד **המעשי** — תמיד עושה מעשה טחינה] — ולכן כל שבורר או טוחן לאלתר חשיב שפיר **דרך אכילה**, משא״כ **במוחק** — דלא בהכרח

שהמחיקה תהיה קשורה לאכילה — שהרי יכול לאכול בלא למחוק ולכן כל שמוחק הוי דרך מלאכה ולא דרך אכילה.

לסכום — נמצנו למדים ששתי השיטות המרכזיות בהגדרת מלאכת בורר — דרך אכילה או דרך שינוי, נח' בין לקולא ובין לחומרא, דמצד א' — לענין מלאכת בורר גופא — הדעות שהוא מצד דרך שנוי מקילין טפי בין בברירת פמ"א (מלבד הרשב"א דלצד שהוא סובר דרך אכילה ובכא"פ לא מחלק בין אמ"פ לפמ"א) ובין בברירה בשאר כלים, אך לענין שאר מלאכות — הדעות שהוא מצד דרך אכילה מקילין טפי וכדלעיל.

הרב שמואל הרשלר

בגדרי בן ארץ־ישראל הנמצא בחו״ל ביו״ט שני

מבוא

שאלת מעמדו של בן א״י בחו״ל ביו״ט שני מסתעפת לתחומים רבים — שאלת תוקפו של יו״ט שני בכלל; האם יש לחלק בין איסור מלאכה שבו ליתר חיובי היום, מה מוגדר בו חומרא וקולא, מה ניתן לעשות ב״צנעא״ וכיצד מוגדר ״פרהסיא״, ובעיקר מעמדו — האם ישנה חשיבות לכוונת הישראלי לחזור לא״י או לא, כיצד מגדירים מי ש״דעתו לחזור״ ומי ש״אין דעתו לחזור״.

אנחנו נתמקד בעיקר במעמד הישראלי בתפלה ובמנהגי יו״ט שני — כיצד ינהג אם דעתו לחזור. כמובן שדבר זה ידרוש דיון בסיסי לפחות גם בחלק מהתחומים האחרים שהזכרנו.

פרק א׳: **הסוגיא בפסחים** (נא,ב — נב,א)

המשנה בריש פרק מקום שנהגו (נ,א) אומרת: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, עושין: מקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת.

בגמרא (נא,ב) שאלו — בשלמא אם הולך ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם — ועל כן ימנע ממלאכה? כדי שלא לשנות מפני מחלוקת עם אנשי מקומו החדש. אבל אם הולך ממקום שאין עושין למקום שעושין — מה פירוש ״שלא ישנה מפני המחלוקת״ עם אנשי מקומו החדש — שיעשה מלאכה כמנהגם, הרי אמרנו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם? ניתנו בו תירוצים בגמרא: א) אביי מפרש שמה שאמרה המשנה ״שלא ישנה מפני המחלוקת״ התכוונה רק לדין הראשון במשנה — בהולך ממקום שעושין למקום שאין עושין שאז ימנע ממלאכה מפני מחלוקת עם המקום החדש. אך בהולך למקום שעושין, **אע״פ שיש בכך מחלוקת**, לא יעשה מלאכה, כי נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם. ב) רבא אמר שאמנם האיסור לשנות מפני המחלוקת שייך גם בסיפא. אך אי־עשיית מלאכה במקום

שהתירו לעשות, לא מהווה שינוי של מחלוקת, כי הרואה אותו נמנע ממלאכה לא יפרש זאת כמחלוקת הלכתית על מנהג המקום אלא שפשוט אין לאיש זה עבודה, כי הרבה בטלנים יש בשוק כל השנה.

כל הראשונים פסקו כתירוצו של רבא[1]. אם כן, שיקול המחלוקת קיים תמיד במישור העקרוני, אם גם לפעמים הוא אינו שיקול מעשי (כגון במקרה של אי־עשיית מלאכה). יתירה מזו, הרא״ש כותב[2] שלמסקנת הגמרא (כרבא) אם היה שייך מחלוקת בהולך למקום שעושין, היה עובר על איסור מלאכה (כפי מנהג מקום מוצאו) כי גדול השלום לדחות איסור של מנהג.

בהמשך הגמרא (נא,ב — נב,א) מביאה שרב ספרא שאל את ר׳ אבא (לגירסת רש״י) — אנו שבקיאים כיום בקביעות המולד בישוב לא עבידנא (מפני שנוי המחלוקת לא אעשה מלאכה ביו״ט שני הואיל ונהגו בו איסור, לא אשנה לעיניהם את המנהג)[3]. במדבר מאי (האם עלי להמנע גם במדבר בבל ממלאכה בגלל מנהג אנשי בבל[4]). אמר לו (ר׳ אבא) הכי אמר ר׳ אמי בישוב אסור (רק במקום ישוב בבבל אתה אסור במלאכה), במדבר (של בבל) מותר לך.

תוס׳[5] פירשו שבישוב אסור במלאכה אפילו בצנעא ואפילו אם דעתו לחזור לא״י, כי מלאכה אי־אפשר לעשות בצנעא כמו שאר דברים. משמע שלתוס׳, בן א״י הנמצא בחו״ל אפילו דעתו לחזור — אסור במלאכה, אבל להתפלל ולענין יתר מנהגי היום — ינהג כבן א״י, כי אין באלו בעית מחלוקת, הרי אפשר לעשותן בצנעא. שיטת תוס׳ מבוארת היטב בגמרא, שאם סבירא לן כרבא, שתמיד מתחשבים בבעית מחלוקת, ניתן היה להציע שבהולך למקום שעושין מלאכה, יעשה בצנעא, כי המחלוקת חמורה יותר ממנהגו שלא לעשות מלאכה, כדברי הרא״ש שהזכרנו לעיל. כמו־כן, ר׳ אבא יכול היה להציע לרב ספרא שיעשה בצנעא אפילו במקום יישוב בבבל, כי אין מחלוקת, ולא גרע ממדבר שהתיר. על כרחנו, שבמלאכה אסור לגמרי כי אין צנעא ונשאר מחלוקת. לגבי שאר דברים (תפלה וכיו״ב) בתוס׳ מבואר שאפשר בצנעא — ועל כן יכול בן א״י

1. ראש, ריף, רמב״ם ועוד.
2. פסחים פ״ד סימן ד׳.
3. רש״י על אתר.
4. ע״פ רש״י שם.
5. ד״ה בישוב (נב,א).

להמשיך במנהגו בחו״ל אם בדעתו לחזור לא״י. לכאורה, אם נכיר מציאות של ״פרהסיא״ גם לגבי שאר דברים, תשאר בעית מחלוקת ויצטרך לנהוג כמנהג חו״ל בכהאי גוונא. על כן פסק ה״אגרות משה״[6] שבן א״י יכול להצטרף למנין מוסף של בני חו״ל בחו״ל — אם זקוקים לו — הוי כפרהסיא אם נמנע מלהצטרף אליהם. בנוגע למסנקת הגמרא, **בעל המאור**[7] מוסיף שההיתר לעבוד במדבר חו״ל, הוא רק לפני שהגיעו לישוב בחו״ל, כי מרגע שעברו בישוב ואין בדעתו לחזור ארצה, נעשה כבני חו״ל, ואפילו אם חוזר למדבר חו״ל, נוהג שני ימים, כי אינו חוזר למעמדו הקודם[8].

הראב״ד שם בהשגתו על **בעל המאור** מחמיר אפילו במדבר חו״ל לנהוג שני ימים אפילו טרם הגיע לישוב חו״ל, כי הוא סובר כשיטת הרמב״ם[9] שאפילו במדבר א״י נהגו שני ימים, ואם כן ביוצא לחו״ל, בודאי שאפילו הגיע רק למדבר חו״ל חייב בשני ימים, כי המדבר שם לא עדיף על מדבר ארץ ישראל[10].

ישנה גירסה אחרת בדברי רב ספרא, של **הר״ח** — מדובר בבן חו״ל שבא לא״י והשאלה היא: ״כגון אנא דידענא בקביעותא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים, כי בעינא למיסק לארץ ישראל, דלא עבדי אלא יום אחד, בישוב לא עבידנא, במדבר א״י מהו לעשות ביום שהוא חול, מי אמור רבנן בהא מילתא, במדבר א״י אין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, אמר ליה הכי אמר ר׳ אמי: בישוב אסור, במדבר מותר. לכאורה השאלה של רב ספרא היא, האם כשיגיע למדבר ארץ ישראל מותר לו לעשות מלאכה ביו״ט שני. אך זה תמוה, כי הוא אמר בפשיטות לרבי אבא ש״בישוב לא עבדינא״ משמע שלא יעשה מלאכה בישוב באי״י, אם כן מדובר כשדעתו לחזור לגולה. אם כן מהי שאלתו — ברור שבמדבר ארץ ישראל, שעדיין לא נכנס ממש לא״י, שישאר באיסור מלאכה. כי אפילו כשיכנס לישובי הארץ ישאר באיסור. תירץ בעל ה״כלי

6. ח״ד שי׳ ק״ד.
7. יז,ב בדפי ר״י״ף.
8. אבני נזר או״ח סימן תכד, ד
9. קדוש החודש פרק ה׳ הלכה י״ב.
10. ביאור אחר בראב״ד ראה ב״יביע אומר״ חלק ו׳ סימן מ׳, ״מקראי קדש״ פסח ח״ב סימן

חמדה״[11] שאמנם הר״ח מדבר כשדעתו לחזור לחו״ל, וכוונת הביטוי ״לא עבידנא״ איננה שלא יעשה מלאכה אלא שלא **ינהג** (יעשה) **יום טוב** — כלשון הגמרא בכמה מקומות ״**עבידנא** יומא טבא לרבנן״ (אעשה לחכמים יום טוב). מכאן למד ה״כלי חמדה״ ראיה לשיטת ה״חכם צבי״[12]. המפורסמת שאין לבן חו״ל הנמצא באי״י ביו״ט שני, אפילו אם דעתו לחזור, לנהוג בו חג, וכך מתפרשת שאלת רב ספרא: בישוב בודאי אסור לנהוג יו״ט שני, כי זה נראה כבל תוסיף[13]. הספק שלי הוא במדבר אי״י, שם זה לא נראה לאינשי כבל תוסיף, האם מותר לעשות שני ימים — ומובנת גירסת ר״ח: ״מהו לעשות ביום שהוא חולי״ האם מותר לעשות יו״ט ביום חול. לפי פירוש זה בר״ח יוצא, שאפילו במדבר אי״י רק מי שבא מחו״ל נוהג שני ימים, אבל לבני אי״י אסור לעשות שני ימים אפילו במדבר.

פרק ב׳: **מחלוקת הראב״ן וה״חכם צבי״**

בניגוד ל״כלי חמדה״, **הראב״ן** בפסחים[14] פירש בר״ח שמנהג שני ימים היינו בעיר מושב בגלל ״מנהג אבותינו״[15], אבל השובת ביו״ט במדבר, שמעולם לא היה שם מנהג אבות, אולי מותר במלאכה ביו״ט שני כי מנהג יו״ט שני חל על המקומות ולא על הגברא, ספקו של רב ספרא הוא, אפוא, שאם במדבר בבל גופא האיסור רק משום לא פליג חכמים בחו״ל אולי במדבר אי״י הוי גזירה לגזירה ומותר במלאכה[16]. אי״כ הראב״ן חולק במפורש על ה״חכם צבי״ ואוסר מלאכה לבן חו״ל באי״י.

בביאור מחלוקתם נראה לומר, שה״חכם צבי״ פירש את דברי המשנה ״נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם״ שהוא רק בתנאי שבמקום מוצאו היו מחמירים בכל מקרה, גם לו היו באותם תנאים של המקום המיקל, אך אם מקום מוצאו **לא יכול היה להחמיר** בתנאים של המקום החדש (בנידון דידן, בגלל בל תוסיף) — לא אמרו בכגון זה שימשיך בחומרות מקום מוצאו מפני **המחלוקת** כי **אין כאן מחלוקת** לאמיתו של דבר, אלא מציאות שונה[17]. ניתן לפקפק בדברי ה״חכם צבי״ בשני

11. מובא ע״י ה״מקראי קדש״ שם.
12. סימן קס״ז.
13. ר״ה כח,ב הישן בסוכה בשמיני עצרת, לוקה (משום בל תוסיף).
14. נב, א.
15. ביצה ד,ב.
16. חת״ס בחדושיו לפסחים שם.
17. עיין מנחת שלמה להגרש״ז אויערבאך שליט״א, סימן י״ט.

כיוונים: א) במישור העקרוני. ב) במשיור הטכני. גם אם נאמץ את גישתו העקרונית, אין הכרח במסקנתו ההלכתית.

א) עצם הנחת ה״חכם צבי״ ש״נותנים עליו חומרי מקום מוצאו״ תלוי אם בתנאים דומים לאנשי מקומו החדש היו ממשיכים אנשי מקום מוצאו להחמיר, מוטלת בספק. ההגיון אומר לכאורה שחשיבות ״מקום מוצאו״ של אדם מחייבת אותו לכבד תמיד את מנהג מקומו הראשון, בסיס חינוכו, בלי שום השוואה למקומו החדש — הקובע הוא מנהגו המושרש מעולם ולא מה היו עושים בתנאים אחרים.

ב) גם אם נאמר כדבריו שאין להחמיר כמנהג מקום מוצאו בנידוננו, עדיין צריך להבין מדוע לא נאמר שהוא רק אינו חייב לנהוג יום נוסף. אבל אם הבן חו״ל רוצה לחזור לביתו, מדוע יאסר עליו לנהוג שני ימים, הרי כל מנהג חו״ל מצד חשש קלקול הדורות[18], ו״קלקולי״ זה מוריד את בעית ״בל תוסיף״ לבני חו״ל. מדוע לא נאפשר למי שלבו נוקפו (כגון שבדעתו לחזור לחו״ל) לנהוג כבן חו״ל לפחות לענין איסור מלאכה? ה״חכם צבי״ יוכל לישב הערה זו ע״פ הרשב״א[19] שאין להשוות את גוף תקנת חכמים לנהוג יו״ט שני, שזה היה בסמכותם הציבורית להורות איסור מלאכה ועל ידי זה לבטל בעית ״בל תוסיף״, לסתם חומרא של אדם פרטי שאין לו אפשרות לבטל האיסור של בל תוסיף. כעין זה מצאנו שנחלקו אחרונים לגבי אזורים בארץ שאולי השליחים לא הגיעו אליהם אפילו בימי הסנהדרין (כגון ערים חדשות בא״י) האם מותר לנהוג בהם חומרת יו״ט שני לענין מלאכה[20] או שיש לחשוש לבל תוסיף ונמצא חומרא שמביאה לידי קולה[21].

להלכה במחלוקת הראב״ן וה״חכם צבי״, יש שפסקו כ״חכם צבי״[22]. והרבה רבני א״י משתמשים בו על כל פנים לצירוף (כגון בבחור ישיבה שיתכן ישתקע בארץ ביחוד אם ימצא בארץ שידוך מתאים[23] או במי שחג

18. ביצה ה׳ ע״א, עיין ב״מנחת שלמה״ סימן י״ט.
19. ר״ה טז, א.
20. הגר״א י. פינקל ז״ל ב״מקרא קדש״ שם והגרי״ז מבריסק ז״ל ב״הגדה לבית לוי״.
21. הגרצ״פ פרנק ז״ל ב״מקראי קדש״ שם.
22. שואל ומשיב ג,כח: ש״ע הגר״ז ס״ס תצ״ו וכן נטה הגרש״ס ז״ל ע״פ ״עיר הקדש והמקדש״ ח״ג להגרי״מ טיקוצינסקי ז״ל.
23. יביע אומר ח״ו סימן מ׳.

את כל החגים שלו באי"י אף שגר ועובד בקביעות בחו"ל[24]) אך רוב הפוסקים נטו להחמיר כראב"ן, החל מהרדב"ז ואילך[25].

פרק ג': דין מלאכה לבן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני

בתוס' בפסחים ראינו, שמלאכה איננה ניתנה להעשות בצנעא, ועל כן אסורה לבן א"י בחו"ל אפילו בצנעא ביו"ט שני מפני המחלוקת. אבל בריי"ף וברמב"ם משמע שכל עיקרו של מחלוקת הוא רק בפרהסיא, לעיני הרואים, ועל כן מותר לבן א"י בחו"ל לעשות מלאכה בצנעא. האמת היא שמצינו בפוסקים לענין חוה"מ חילוק בין מלאכה, שבה אין להבדיל בין צנעה לפרהסיא, לבין קניה ומכירה שבה מותר בצנעא בחוה"מ[26] וכן באבל לאחר ג' ימים ראשונים יש מצבים מסויימים של היתר בצנעא[27], כך שאין זה פשוט לומר שהכל צריך להאסר ביו"ט שני מטעם שאי אפשר בצנעא, בין המקילים בצנעא מצינו באחרונים את הט"ז[28] והמבי"ט[29]. לעומת המקילים, מצינו הרבה ראשונים שהולכים בשיטת התוס' לחומרא אפילו בצנעא. ראש המדברים הוא בעל המאור[30] שכתב שראוי להחמיר במנהג זה שפשט איסורו בכל הגולה – ואולי בגלל זה יש החמיר בו אפילו יותר מבחול המועד ובאבל, כדי לחזק תוקפו. בשיטת בעל המאור עומד גם המאיר[31] וכמעט כל האחרונים: המגן אברהם[32], החיי אדם[33], שלחן ערוך הגר"ז[34], אליהו רבה[35] ועוד ויש שהתירו אפילו להכותו עד שימנע מלעשות מלאכה[36] אבל להלכה לא החמירו כל כך[37], ואין מנדין או מכין בן א"י העושה מלאכה.

24. מנחת שלמה סימן י"ט.
25. יביע אומר ושאר פוסקים.
26. משנ"ב סי' תקל"ט סק"ה־ו'.
27. יו"ד סימן ש"פ.
28. תצ"ו סק"ב.
29. חלק ג' סימן קמ"ט.
30. יז,ב בדפי ריי"ף.
31. פסחים נא,ב.
32. תצ"ו,ז.
33. כלל קג,ד.
34. תצו,ו.
35. תצו,ו.
36. מובא ב"כף החיים" תצו, לג.
37. פר"ח סו"ס תצ"ו ומשנ"ב בסוף הסימן.

פרק ד׳: האם תפלה ומנהגי החג כלולים ב״צנעא״?

הפרי חדש[38] מספר שכשהלך למצרים (על דעת לחזור לא״י) השכים ביו״ט שני בבוקר, הניח תפילין **בצנעא** בביתו וקרא ק״ש עמם (כדי ״שלא יעיד עדות שקר בעצמו״) ואח״כ הלך לביהכ״נ, התפלל שמונה עשרה בביהכ״נ של בני חו״ל, כי תפילה בלחש היא כמו צנעא — רק הקפיד ללבוש מלבושי יו״ט כי מלבושי חול הוי כמו פרהסיא (כמו שמצינו לדעת הגר״א ומנהג ארי״י שבשבת חזון אין משנים מבגדי שבת כדי שלא להתאבל בפרהסיא). בענין ניהוג סדר שני — אם מתארח בן א״י שדעתו לחזור אצל בן חו״ל — תדליק אשתו נרות ללא ברכה. (יש דעות אם יבדיל בצנעא בביתו לפני כן על הכוס, או שרשאי לאכול ולשתות ללא הבדלה על הכוס כי אין אפשרות הלכתית אחרת (מפני המחלוקת) ורק יבדיל בתפילה בלחש[39]). יברכו רק על כוס יין ראשונה וישמע ברכות מאחרים על יתר הכוסות, יברך רק המוציא על המצה, יאכל פחות מכזית מרור ויברך בפה״א בלבד על הכרפס. ואם נמצא לבדו בליל ב׳ דפסח, לא יערוך סדר כלל[40].

נחלקו האחרונים האם רשאי בן א״י לעשות קידוש עבור בן חו״ל ביו״ט שני. צדדי הספק: קי״ל יצא, מוציא אחרים כי כל ישראל ערבים זה לזה, ולכן אם קדשתי בליל שבת אע״פ שפקע ממני לגמרי חובת קידוש ואסור לי לקדש לעצמי שנית, מכל מקום אוכל לקדש לאחר כי אני ערב לו לקיום מצוותו. יש לחקור בקידוש ביו״ט שני האם הוא המשך לקידוש של יו״ט ראשון שאין בן חו״ל יוצא בקידוש יו״ט עד שישמענו בב׳ הלילות. אם נפרש כך, יש לבן א״י שייכות בקידוש בן חו״ל ביו״ט שני. הבן א״י אמנם יצא את קידוש יו״ט שלו בלילה הראשון, אך הוא יוכל לעזור לחברו מחו״ל לסיים מצוותו בליל ב׳, וכן פסק האמרי בינה[41]. לעומתו, טוען בעל ״בצל החכמה״[42] שאין בן א״י יכול להוציא בן חו״ל בליל שני כי ניסה להשוות זאת למגילה שמצינו שאין בן עיר מוציא בן כרך בט״ו באדר כי לכל אחד מהם חיוב נפרד והוא סבר שחיוב ליל ב׳ בקידוש בן חו״ל הוא חיוב נפרד. יתכן שלפי ״בצל החכמה״ ישנה בעיה לחזנים ישראלים שיוצאים להתפלל בחו״ל ביחוד אלה היוצאים רק

38. שם.
39. עיין ביחוה דעת ח״ג סימן ל״ה ובספר ״יו״ט שני כהלכתו״ בשם אחרונים.
40. כף החיים סי׳ תצ״ו
41. או״ח שבת סימן י״א.
42. ח״א סימן נ״ה.

לחלק מהחגים (כגון פסח) כאשר ביתם באי״י — האם יוכלו להוציא את הצבור ידי חובתם בתפלת יו״ט שני.

לגבי קריאת התורה — בן אי״י הנמצא בחו״ל ביו״ט שני עדיף שלא יקרא בשביל הציבור, בפרט לפי הדעות שקריאת התורה היא חובת היחיד — הרי אין הוא צריך לשמוע קריאת ״כל הבכור״ ביו״ט אחרון אפילו אם הוא חל בב׳ או בה׳ או בשבת. כמו־כן, עדיף שלא יעלה לתורה בפרט לאחר עלית השלישי בב׳ או בה׳ או אפילו לעליות ראשונות כשחל ביום חול אחר[43]. אמנם ב״שרידי אש״ הוא מספר שהגר״י סרנא ז״ל, ראש ישיבת חברון, כשביקר בשוויץ עלה ל״חתן תורה״ בשמחת תורה של חו״ל, אף שזה לא חל ביום שקוראים בו בתורה — משמע מדבריו שמפני כבוד התורה התירו וצ״ע מנין התירו ספק ברכה לבטלה מטעם זה. ואולי שמחת תורה שאני שיש בו הרבה שינויים מהלכות קריאת התורה הרגילים.

החיד״א באמת אסר לעשות הקפות בשמיני עצרת לבני אי״י בחו״ל במקום בשמח״ת. ידוע שבעל ״התניא״ הנהיג (לדעתו ע״פ מנהג ותיקין) להקיף **בליל** שמיני עצרת ג״כ גם בני חו״ל וראיתי בני אי״י שהצטרפו עליהם — מסתברא שמותר, שהרי אין הם יוצרים מחלוקת בכה״ג.

לגבי אמירת יזכור — בנועם[44] כתב שלא יאמר בן חו״ל יזכור ביום א׳ דשבועות שלו עם הציבור באי״י אלא יאמרנו ביו״ט שלו כמנהגו. כנראה ס״ל שלא שייך בזה מחלוקת כי הרבה יוצאים בלאו הכי במהלך יזכור — אך צ״ע קצת במקרה שידוע שאין לו הורים. האם אין בזה קצת פרהסיא לצאת עם כולם החוצה. גם אם אין מנין לבני חו״ל במקום המצאו, פסק הגר״ש מן ההר שליט״א[45] שיכול לומר יזכור ביחידות — לכאורה פשוט, אם כן, שבן אי״י בחו״ל יאמר יזכור דוקא בז׳ דפסח ובא׳ דשבועות שהרי למחרת אצלו זה חול. אמנם הגר״ש גורן שליט״א בביקורו בדרות אפריקה לפני מספר שנים הקפיד לעשות מנין לישראלים בא׳ בשבועות כדי לקרוא כמנהג אי״י (כולל רות) ולומר בו יזכור. אך הרבה מגדולי אי״י סבורים שיש בכך חומרא דאתי לידי קולא, כי אדרבה

43. ב״נועם״ ה׳ (רצו־ז) נחלקו ביו״ט אחרון דפסח שחל בשבת וחזר אח״כ לאי״י האם צריך להשלים הפרשה — תלוי אם זה חובת היחיד או הציבור ע״ש.

44. ה׳, עמ׳ שי״ז.

45. מפי השמועה.

יש בזה משום מחלוקת, כי אמנם הב״י ב״אבקת רוכל״[46] מעיד שכבר רבות בשנים נהגו להתפלל כמנהג בני חו״ל אנשים שעלו לרגל לא״י מחו״ל (שלא כ״**ח**כם צבי״ דלעיל) ביו״ט שני, אך להיפך — בני א״י בחו״ל לא שמענו, מה גם שרבים מבני א״י בחו״ל ספק אם מוגדרים הלכתית ״שבדעתם לחזור״ כפי שנראה להלן. נסתפקתי למעשה לפני שמיני עצרת תשנ״ד האם עלי לשבת בסוכה בליל החג כיון שעמדנו לאכול לבד באותו ערב. צדדי הספק היו: א) אפילו לגבי בני חו״ל יש הסבורים שרק **ביום** ח׳ יושבים בסוכה, כי: 1) בלילה בקידוש מזכירים ברכת שהחיינו (בגלל שמיני עצרת) והוי תרתי דסתרי לישב אז בסוכה ולקרוא לשמיני עצרת רגל בפני עצמו.[47] כדי להפסיק בין ז׳ לח׳ דסוכות, שאז אף אם יאכל **ביום** ח׳ בסוכה לא נראה כבל תוסיף כי אין רצף של ימים[48].

ב) טוען הגרש״ז אויערבאך שליט״א[49] שבמציאות גם בחו״ל יום השמיני הוא ודאי שמיני עצרת כי הרי בקיאים בקביעות המולד. לכן, לדעתו בן חו״ל בא״י לא ישב בסוכה בשמיני עצרת כי כשם שבחו״ל לא מברכים על הסוכה בשמיני כי הוא באמת שמיני עצרת, לא נחמיר לגבי אורחים בא״י בגלל הזלזול בשמיני עצרת של בני א״י, לפי זה בנידוננו, אמנם אפשר לומר שיש קצת זלזול בבני חו״ל אם לא נישב בסוכה כפי שהם יושבים, אך בעצם אין ״מחלוקת״ בישיבה בבית כי הרי בתפלה בלחש פסק הפר״ח לעיל שחשוב כצנעא אפילו שמתפלל שמונה עשרה בביכ״נ של בני חו״ל, קל וחומר בבית פרטי כשלא רואים אפילו את פני הסוכה מן הרחוב, שהוי צנעא.

ג) יתכן שאפילו להחמיר סתם אין טעם, כי זה חומרא המביאה לידי קולא כי לבן א״י יש חשש בל תוסיף בישיבה בסוכה בשמיני עצרת[50]. בשלמא במוזמן אצל בן חו״ל אולי מנהג חו״ל מפקיע חשש בל תוסיף כפי שהבאנו לעיל בשם הגר״מ פינשטיין ז״ל לגבי צירוף למנין דמוסף של בני חו״ל, אבל אם רק המשפחה הישראלית נמצאת לבדה בבית, להיכן פקע חשש בל תוסיף. אולי י״ל שלא שייך בל תוסיף בכלל בשמיני עצרת דבני חו״ל כפי מנהגם כיום, כי הכל תלוי במקום המצאו ולא בגברא כפי

46. סימן כ״ו.
47. מובא במחזור ויטרי בשם ר״י מקינון ובמהרי״ל הל׳ לולב בשם מהר״ם איגרא.
48. ב״ח.
49. מנחת שלמה סימן י״ט.
50. ר״ה כח.א.

שהוצע לעיל כמה פעמים וצ״ע. למעשה, המטיר ה׳ כאן גבורות גשמים בליל שמיני עצרת ועל כן נפתרה הבעיה מאליה כי כל בני חו״ל ישבו ג״כ בביתם.

פרק ה׳: **מתי מוגדר אם ״שדעתו לחזור״ ולמאי נפקא מינה**

הגדרת ״שדעתו לחזור״ שנויה במחלוקת אחרונים. השאלה היסודית: האם זה ״שדעתו לחזור״ גורם שלא יעקרו ממנו חומרי המקום שיצא משם או זה ש״**אין דעתו לחזור**״, השארותו במקום שנמצא בו **עכשיו**, קובעת את מוקמו החדש. נפקא מינה אם מסופק האם יחזור (לדאבון הלב, שאלה זו נוגעת להרבה ישראלים בחו״ל) — אם נאמר, שדעתו לחזור גורמת את אי־עקירתו מחיובי מקומו הקבוע — צריך ודאות שאכן יחזור, ספק חזרה לא מספיק לפטור — ולכן חייב ביו״ט שני. הגר״ע יוסף שליט״א[51] סבור שכל מי שיכול להאריך שהותו בחו״ל, כגון שיקח חופשה ללא תשלום ממקום עבודתו הקבוע בארץ, נחשב לגמרי כבן חו״ל וחייב אפילו להתפלל תפילת יו״ט שני. אבל אם נאמר שדעתו ״שלא לחזור״ היא הקובעת את מקומו החדש, צריך **ודאות** שאין כוונתו לחזור ובספק חזרה אינו נחשב עדיין כבן חו״ל. מכאן פסק ה״משנה הלכות״[52] שהנוסע לשליחות לשלש שנים לארה״ב עם בנו להנהלת החברה שמטעמה עובד באי״י ועומד לחזור לסניף הישראלי בתום השליחות — שינהג בתפילה כבן אי״י וכיו״ב לכל מי שיש לו חוזה שמסתיים בזמן מוגדר, אף שיתכן שיאריך את שהותו בגולה, שלא כהגר״ע יוסף שליט״א.

כיצד אדם יוצר **במעשיו** מצב של ״אין דעתו לחזור״ — נחלקו בכך אחרונים. המג״א[53] ועוד סבורים שאם נסע עם אשתו הוי כאין דעתו לחזור - דנו בשאלה האם צריך ממש עקירת דירתו או עצם הנסיעה עם בני משפחתו נחשבת כעקירה[54]. ערוך השלחן[55] מחדש שאפילו אם נסע הבעל לבדו ליותר משנה נחשב כאין דעתו לחזור. וראיתו מדיני ממונות שמצינו בב״ב[56] שלאחר שנה אדם מתחייב בכל חיובי מקום מגוריו החדש. אלא ששם איירי בממון ובדרך כלל איסור (כבנידון דידן) מממון

51. יביע אומר (ו,מ).
52. חד׳ סי׳ פ״ג.
53. סימם תצו.
54. יביע אומר שם.
55. תצו,ה.
56. ז,ב ועוד.

לא ילפינן[57]. וניתן לפרשו ע״פ ה״שרידי אש״[58] שמב״ב למדנו עקרון שכל **מנהגי** המקום מחייבים אדם לאחר שנת מגורים באותו מקום.

לענין מה מועיל ״דעתו לחזור״? ראינו שלדעת תוס׳ והרבה ראשונים ואחרונים שלענין **מלאכה** זה לא מועיל בכלל אך לגבי ״שאר דברים״ (כלשון התוס׳) משמע שנוהג כבן א״י. הגר״ע יוסף שליט״א[59] מנסה ללמוד ברדב״ז וביתר פוסקים שליותר משנת שליחות אפילו לשאר דברים ינהג לגמרי כבן חו״ל וכך פירש גם בנמוק״י בשם ריטב״א[60]. אך הרב קוק ז״ל[61] כתב שינהג כבן חו״ל רק לחומרא ולא יכנס בספק ברכות לבטלה וכמשתמע מדברי התוס׳ ובעל המאור (שהזכיר ג״כ רק את ענין מלאכה) לעיל. לדעת ה״חכם צבי״ אין ״דעתו לחזור״ משנה כלום למי שנמצא בא״י מפני המחלוקת — בין לתפלה בין למלאכה.

בסיכום: בן א״י הנמצא בחו״ל חייב להשתתף באוירת החג הצבורים של בני חו״ל — להתלבש כמותם בבגדי חג, להמנע מכל מלאכה (הרב פינשטיין ז״ל מסתפק לגבי הדלקת חשמל, דאולי אין בכך אפילו בעית ״צנעא״ כי להרבה בני חו״ל יש שעון שבת אוטומטי ולא ניכר שבן א״י הדליק בעצמו — כמו שמותר לו ביו״ט שחל בשישי לבשל ללא עירוב תבשילין[62]) אפילו בצנעא כדעת רוב הפוסקים. אך לענין תפלה והלכות היום — לדעת הגר״ע יוסף אם נסע ליותר משנה - נוהג לגמרי כבן חו״ל, לדעת רוב הפוסקים אם החוזה לזמן מוגבל **ודעתו לחזור** — יתפלל וינהג בעניני היום כבן א״י. לגבי להוציא אחרים בקידוש, קה״ת, חובת ישיבתו בסוכה בשמיני עצרת — יש להסתפק ולשאול שאלת חכם. לסיום נזכיר שחז״ל רואים ביו״ט שני של גלויות עונש על אי־קיום יו״ט כשהיינו בא״י. בירושלמי[63] על הפסוק ״בני אמי נחרו בי... כרמי שלי לא נטרתי״ דרשו: מי גרם לי להיות נוטרה את הכרמים ולשמור שני יו״ט של גלויות בחו״ל,

57. יביע אומר שם.
58. קס״א.
59. יחוה דעת ג, לה.
60. פסחים שם.
61. אורח משפט סימן ק״ל.
62. אגרות משה ד,קד
63. ספ״ג דעירובין.

[יצויין שבספר ״יו״ט שני כהלכתו״ ראיתי שדן בכמה ענינים שבמאמר, אך עיינתי בכל הספרים הנזכרים כאן במקורם והתמקדתי בצד העיוני ולא בפסיקה הלכה למעשה.]

על שכרמי שלי לא נטרתי, שלא שמרתי יום א' באי"י סבורה הייתי שאני מקבלת שכר על שני ימים ואיני מקבלת אלא אחד. יהי רצון שנזכה לעלות לרגל עם כל ישראל אחינו ונזכה בברכת מורנו הכהן שליט"א בקדושה בבית מקדשנו. אכי"ר.

הרב ברוך וידר

סוגיית וסת הדלוג והשלכותיה לדיני הוסתות

במסכת נדה דף סד. מובאת מחלוקת רב ושמואל בענין וסת הדלוג. מחלוקת זו חשובה גם להבנת יסודות רבים בעניני וסתות הימים בכלל, מאמר זה - המוקדש לכבודו של מורה דרכנו נר״ו, המלמדנו אורחות חיים ומביאנו לחיי העוה״ב מו״ר הרב יעקב כץ שליט״א - ינסה לעסוק בברור הסגויה והשלכותיה לעניני הוסתות.

״אתמר ראתה יום חמשה עשר לחדש זה ויום ששה עשר לחדש זה ויום שבעה עשר לחדש זה רב אמר קבעה לה וסת לדלוג ושמואל אמר עד שתשלש בדלוג״, פרש רש״י ״קבעה לה וסת לדלוג ואסורה ליום י״ח לחדש רביעי וליום י״ט בחדש חמישי וכן לעולם״[1].

הגמ׳ מבררת שבין לרב ובין לשמואל חזקה נקבעת בג״פ וכרשב״ג, במה נחלקו ״רב סבר חמשה עשר ממניינא ושמואל סבר כיון דלאו בדלוג חזיתיה לאו ממניינא הוא״. יש כאן חידוש שהוסת מתייחס לימות החדש, את המשנה[2] פרשה הגמ׳ בוסת ההפלגות. בפני הראשונים בסוגיא עמד קושי גדול בהבנתה, אם החדשים שווים זו סתם וסת הפלגה ומדוע יש מחלוקת, ואם החדשים כסדרן אחד מלא ואחד חסר אין שום סדר בראיותיה דחדש אחד מקרבת ראיותיה וחדש אחד מרחקת ראיותיה. קושי זה הוליד גישות מחודשות וכפי שיבואר בהמשך.

שיטת הרמב״ן — וסת ההפלגות

פשטות המושג של וסת ימים הוא בהפלגת ימים בין ראיה לראיה, וסת זו מקובלת על כל הראשונים. לשון הרמב״ן[3]: ״להפלגות שוות הדין נותן כן שכבר נתמלא סאתה של זו וכן דרכן של נשים כולן וכן של

1. יש לחקור למה תחוש בחדש הבא בכגון שלא ראתה ביום י״ט, האם תחוש ליום י״ט או ליום כ׳, החוו״ד (סי׳ קפט, סק״ה) מדייק מהראב״ד בבעה״נ גבי נגיחות שתחוש בחדש הבא לכ׳.
2. לשון המשנה היתה למודה להיות רואה יום ט״ו ושנתה להיות רואה ליום כ׳ וכו׳, הלשון מתפרש בחדש ובהפלגה, אמנם בדף לט. פרשה רב יוסף שהכוונה יום ט״ו לטבילתה, היינו וסת הפלגה.
3. חדושי הרמב״ן עמ׳ רלג במהדורת מכון התלמוד.

אנשים בחלאים של הפסקות שהן באין בהפסקות שוות ... לפי שהאורח בזמנו הוא בא מתמלא ונופצת לזמן הקבוע שכן הוא טבען של בני אדם."

הוסת בצורה המובנת ביותר קשור למערכת גופנית פנימית של האשה ותלוי באיזשהו מחזור פנימי, תהליך שהרמב"ן קורא לו מתמלא ונופצת. לכל אשה מחזור ימים שונה, אמנם רוב נשים רואות להפלגת שלושים יום וכלשון הגמ'[4]: עונה בנונית שלושים יום. הרמב"ן סבר "שאין וסת אלא להפלגה שווה"[5]. אמת שלשון הברייתא מורה שמדובר בוסת לימות החדש ובכל זאת הרמב"ן בארה לשטתו בהפלגות שוות.

כל וסת הפלגה נקבעת לשטתו ע"י ג' ראיות כלשון המשנה[6] וכשור המועד שנעשה מועד בג' נגיחות ואפילו נוגח לסרוגין[7], רב ושמואל נחלקו בוסת הדלוג שהיא בעצם וסת להפלגה שווה של ל"א יום בחדשים חסרים ול"ב יום בחדשים מלאים, ובחדשים שוים[8], מחלוקתם אם בהפלגות אלה נצטרך להוסיף ראי"ה נוספת על מנת שתראה קביעותה[9] להפלגות. בהמשך הדברים יתבאר מדוע נדחק הרמב"ן להעמיד המח' באופן דחוק זה בחדשים שווים.

שיטת הראב"ד — וסת החדש

הראב"ד שהוא הקודם שבין הראשונים שעסקו בסוגיא זו מחדש מכאן את וסת החדש, לשון הראב"ד[10]: "מסורת בידנו מדברי רבותינו שאין קרוי וסת אלא לאותו שיש לו צד שווה ושהשוותה בו ראיותי"ה ג"פ **וכל צד שווה** שיש בו היא קובעתו לוסת", הראב"ד מונה ג' וסתות לימים "האחד לימי החודש ואע"פ שאין הפלגתן שווה כגון מריש ירחא לריש ירחא אע"פ שזה החדש מלא וזה החדש חסר **ולמדנו זה** מן הדלוג שנחלקו בו רב ושמואל". הראב"ד מסכים גם הוא שהוסת הברורה והמוסכמת היא וסת ההפלגות התלויה באשה עצמה אלא שמחמת

4. נדה דף ט:.
5. לשונו שם.
6. נדה סג: שאין אשה קובעת לה וסת עד שתקבענה ג"פ.
7. ברייתא במסכת בבא קמא לז. ראה שור נגח שור לא נגח, שור נגח שור לא נגח, שור נגח שור לא נגח נעשה מועד לסירוגין לשוורים.
8. דבר זה יתכן בחדשים תשרי חשון כסליו.
9. באור המח' ביתר הרחבה יובא לקמן. להלכה פסק הרמב"ן בהלכותיו סוף מסכת נדה פ"ה, הי"א שקובעת וסת הפלגה בד' ראיות וכדעת הראשונים.
10. בעלי הנפש עמ' מ"ב במהדורת מוסד הרב קוק.

הקושי בהבנת המחלוקת מחדש הראב״ד שיש וסת שאינו להפלגות שוות ותלוי בגורמים חצוניים לגופה של האשה[11].

הראב״ד אמנם שואל על עצמו שיותר פשוט להעמיד המחי בוסת הפלגות ״וכאשר סברו מקצת אנשים״[12] ובחדשים שווים אבל ״א״כ אין כאן דלוג אלא הפלגות שלושים יום ... ולמה נחלקו בה רב ושמואל בלשון דילוג והלא כל הוסתות הוכללו בהפלגה והיה להם לחלוק בסתם על הוסתות אם תהיה הראשונה מן החשבון אם לאו״.[12]

בנקודה זו שונה הראב״ד מן הרמב״ן, גם גורמים חצוניים ואפי׳ שמימיים משפיעים ויכולים ליצור קביעות הלכתית. בודאי לא נחלקו אם יש דבר כזה במציאות, המחלוקת היא אם אפשר על סמך זה לקבוע מבחינה הלכתית וסת ולומר שאף בחדש הבא עשויה לראות באופן זה[13].

השגת הרמב״ן ותלמידיו

כותב הרמב״ן ״וקורא אני על עצמי מקרא זה פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם שיהא תלוי ביום השבוע[14] או ביום החדש... **שיהא שפורא גורם תמה הוא**״[15].

בעיקר כוונתו של הרמב״ן בהשגתו ניתן לבאר שני פרושים:

א. ימות החדש נקבעים על ידי בית הדין, ואין לתלות בין שופר של ביה״ד, בין קדוש החדש עפ״י ביה״ד לוסת האשה, לבאור זה תמיהתו שיהא שפורא גורם היא כמשמעה וכך למד תלמידו הרא״ה בספר בדק הבית.

ב. אין לתלות את הוסת בשום גורם חצוני, לא גורם שמימי וכדבריו ״וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם״ אף לא בשום דבר אחר

11. עפ״ז תתבאר הגמי בדף לט: כמשמעה דאיתא שם שקובעת לחמשא בירחא ולאחד בירחא ולא נצטרך לדחקה בהפלגות.
12. לשון הראב״ד שם.
13. כנלע״ד, וכעין שמצאנו בוסת הקפיצות שאינה קובעת וסת מחמת האונס אף שבודאי האונס גרם לה לראות אינו ראוי ליצור קביעות הלכתית, וכלשון הרשב״א בתוה״ב: דעיקר הראיה אינו אלא מחמת האונס וכל שתקבענה מחמת האונס לא קבעה לה וסת.
14. לחכמי הצרפתים קובעת אף לימי השבוע וכן נפסק להלכה.
15. לשון הרמב״ן בחידושיו לאחר שבאר שיטת הראב״ד ורבותינו הצרפתים.

מלבד טבעה הפנימי מתמלא ונופצת, להסבר זה דבריו שיהיא שפורא גורם לא נאמרו בדווקא אלא מליצת לשון[16] היא כלפי וסת החדש.

נראה שכך הבין תלמידו הר״א שהקשה ״אבל תימה שיהא מזל יום ומזל שעה ומזל החודש גורם הוסת״[17] והשמיט את סיומת דברי הרמב״ן ביחס לשפורא.

שיטת הרא״ה — וסת המולד

הרא״ה משיג על הרשב״א שפסק את וסת החדש להלכה וזו לשונו[18]: ״אדוננו מורי רבנו משה יש לו בזה קושי׳ה מבטלת כל זה ואומר שא״א שיהיו עניני הוסתות נתלין בקדוש החדש שאין השופר שתוקעים בו גורם ולא קדוש שלנו שמקדשין אותו גורם וא״א לומר שלוסת כזה יתחדש דבר בגופה ותראה וזו קושי׳ חזקה סותרת בברור״. הרא״ה תלמיד הרמב״ן למד שהקושי׳ה שא״א ששפורא גרים היא כפשוטה, אין אפשרות לומר שתקבע וסת על סמך דבר זה. להבנת קושייתו יובאו דברי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בעל הכרתי ופלתי[19]: ״ובאמת הוא דבר תמוה... ולכן הרמב״ן שהיה שלם בטבעיות ולמודים ובסוד ה׳ בא, כנודע מגודל חכמתו ומ״מ כפי מה שכתב הרא״ה דחה זה הסברא... כל מה שהאריך הרשב״א במשמרת הבית[20] הוא אמת וזהו הכל באישי ישראל אשר חלק ה׳ עמו... אבל שיהיה בע״ח חומרי מתנהגים עפ״י הסכמת ב״ד מול הטבע ומהלך הכוכבים... וסת החודש לדלוג לא נאמרה באשה לבד כי אם גם בשור שנגח ג״כ ט״ו בחדש זה וכו׳... שם לא יתכן שהטבע יסכים לקביעות ב״ד״.

דברי הגאון מאירים אמנם לכאורה יאמר שלשון הרמב״ן בחדושיו

16. כעין זה מצאנו בחדושי הריטב״א דף לח. בבאור דברי רש״י, על דברי ר׳ יהודה שדם קושי בחדש תשיעי טהור אומרת הגמ׳ שסבר ר׳ יהודא שפורא גורם, ופרש״י: שופר שתוקעים בו ב״ד בקדוש החודש. וכתב הריטב״א: נראה דלא נקיט רבנו (רש״י) בדוקא שהרי חדשה שנינו ומלתא דסברא נמי היא שאין חדש תשיעי של יולדת הולך אחר חדשי השנה אלא אחר מניין עבורה, אלא פרוש רבנו **צחות לשון הגמ׳ ומליצתו בדרך שתוף השם** כי גם זו יש לה שופר לקדש בראש חדשה לקדש את הולד שלה.
17. חדושי הר״א לסוגיא.
18. בדק הבית על תוה״ב, בית שביעי שער שלישי.
19. תפארת ישראל ליור״ד סי׳ קפ״ט סק״ז.
20. משמרת בבית ב״ז, ש״ג בהגנתו על דברי עצמו בתוה״ב: ודאי שפורא גרים שכל מה שב״ד שלמטה עושה ב״ד של מעלה מסכימים עמהם... ואף בחדושי הגוף כן, ע״ש ביתר דבריו.

מורה שעקר קושייתו היתה שאין שום השפעה חצונית לוסת אלא מתמלא ונופצת בלבד, עכ״פ דברי הרא״ה תלמידו כתובים.ונראה שכך למד את דברי רבו.

הרא״ה חדש כאן שיטה שלישית על מנת ליישב את הסוגיא ״ט״ו בחודש זה לא לקדוש החודש שלנו אלא למולד הלבנה לשעה שנראה... שמשעה זו שהוא נראה על הארץ הוא פועל בעולם״, לפיכך אין הפלגותי״ה שוות אבל יש כאן השוי״ה לימי החדש אחר המולד והשוי״ה זו בדלוג יום אחד״.

הימים הכתובים בגמ׳ הם תאריכים למולד הנראה ונחלקו רב ושמואל בוסת זו אלא בדלוג יום אחד.

נמצנו למדים מדבריו וסת חדשה לימים והיא וסת למולד הלבנה.

באור סברת המחלוקת

כתב הראב״ד: ״רב מדמי ליה לקביעות ימי החודש הסדור״[21], ובחדושי הרשב״א כתב: ״כאלו ראתה ג״פ בט״ו בחדש שהיא קובעת לג״פ, ואף זו קובעת דמתחלתה לדלוג כיוונה״, אמנם אין כאן סדר לימות החדש אבל ניתן לבאר שג׳ ראיות יוצרות חזקה, ג׳ ראיות אלה צריכות להיות מסודרות ולאו דוקא שוות, ואם ניתן לראות סדר אחיד סגי בזה לקביעת חזקה. ״ושמואל מדמי ליה לקביעת הפלגה״[21], פשטות כוונת דבריו שכמו שבהפלגה ע״י ד׳ ראיות נראות ג׳ הפלגות כן בזה ע״י ד׳ ראיות נראים ג׳ דלוגים, אמנם המשך לשון הראב״ד מורה על הסבר עמוק יותר, ״מאי טעמא כיון דדלוג אחרון עוקר את הראשון״[21]. נראה שכוונת דבריו היא זו, וסת הדלוג שונה מוסת החודש, בוסת החדש הקביעות חוזרת ע״י ג״פ, אבל כאן אדרבא כל ראי״ה מבטלת את קודמתה ועוקרתה כשעובר אותו יום בלא ראי״ה[22]. נוכל לומר שע״י ד׳ ראיות נוצרת קביעות של ראי״ה ועקירתה, ולכן הקביעות כאן ע״י ג׳ צמדי ראיות כמו הפלגה שיש ג׳ צמדי הפלגות ע״י ד׳ ראיות, זוהי סברת הראב״ד בבאור הסוגיא לשטתו בוסת החודש.

באור הרמב״ן הינו מורכב ונתבקשו בו רבים, אכתוב בס״ד את אשר נתבאר לי ממו״ר הרב כץ שליט״א. לשון הרמב״ן[23]: ״וזו שאמרו בט״ו

21. לשון הראב״ד שם עמ׳....
22. זהו גדר עקירה, כמבואר בב״י ריש סעי׳ י״ג בטור סי׳ קפט.
23. בחדושיו לדף ס״ד.

בחדש זה וכו' בחדשים השוים הוא... וההפלגה שלה שווה, והדלוג שהורו בו אינו אלא דילוג הימים לומר שהיא קובעת וסת לדלג ל"ח, ל"ט, לכ' וכן לעולם". הקושי בולט, מחד הרמב"ן האריך לדחות את דברי הראב"ד בוסת החדש ומאידך מבאר הגמ' בעצמו בימי החדש והדבר תמוה מאוד. אמנם הרמב"ן סבר לומר שאין וסת החדש, אבל כיון שרואה ראיותי"ה סביב יום החדש בדלוג איננה יודעת שיש כאן בברור הפלגה וחושבת אולי בכ"ז יש כאן איזו קביעות סביב ימי החדש, דוגמא לדבר גם מי שאומר שאיננה קובעת לקפיצות איננו מתכוין לומר שאין לקפיצה שום משמעות אלא שאינה ראוי"ה לקבוע וכן בזה, הרמב"ן לא חשב שאין שום משמעות לימים בחדש ועכ"פ ראיות אלה גם אם לא קובעות, מספיקות הן כדי לומר שאין כאן קביעות להפלגות, על כן אשה זו יוצאת מכלל הפלגות ולכלל חודש לא באה אא"כ תתווסף ראי"ה נוספת אשר תהווה הוכחה לקביעות זו וזוהי סברת שמואל שאמר קמייתא לא בדילוג חזיתי"ה והיינו הפלגה קמייתא משא"כ בהפלגה רגילה לעשרים יום למשל שלא נראית לימות החדש סגי גם לשמואל בג' ראיות[24].

פסיקת ההלכה

במסכת ב"ק[25] מובאת מחלוקת מקבילה בין רב ושמואל לגבי שור "נגח יום ט"ו בחודש זה ויום ט"ז בחדש זה ויום י"ז בחדש זה פלוגתא דרב ושמואל דאתמר ראתה יום ט"ו וכו"' הגמ' תולה את המח' בשור במחלוקת הוסתות, הקושי בהכרעת ההלכה בולט משום שהכללים נוגדים שהרי קי"ל כרב באיסורי וכשמואל בדיני, ומח' זו שייכת בדיני (נגיחות) ובאיסורי (וסתות). השאלה כיצד לפסוק ואם פסיקה בנושא אחד מחייבת בנושא המקביל.

שיטת הרא"ש

חכמי הגמ' פסקו כשמואל בדיני "לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינים ולכך היה מדקדק בהן ויורד לעמקן ומשכיל על כל דבר

24. הרמב"ן נדחק כדי להעמיד המח' בהפלגה מחמת קושיתו לוסת החדש, אמנם למעשה פסק בפ"ה הי"ב שקובעת לימי החדש, וכדמסיים בחידושיו "ובעל נפש יחוש להחמיר בענין הוסתות בין כדברנו בין כדברי הראשונים עד יערה עלינו או על אחרים רוח ממרום להכריע איזו היא הדרך הישרה שיבור לו האדם", ובתפארת ישראל לכו"פ הראה פנים לומר שאין סתירה בין דבריו בחידושים לפסקו בהלכות, ע"ש סי' קפ"ט סק"ז.

25. דף לז:.

אמת, וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני או״ה״[26]. לרא״ש ברור שאותה סברא שייכת בשני המחלוקות ולכן הפסק בסוגיא העקרית מחייב גם פסק מקביל בסוגיא המקבילה. כיון ש״עיקר פלוגתיהו בוסתות והלכתא כרב באיסורין״ פסק הרא״ש בנגיחות ובוסתות כרב.

שיטת הראב״ד

הראב״ד מסתפק כיצד להכריע בעצם הענין ונראה שספקו הוא משום התרתי דסתרי שבסוגיות ולכן פוסק הראב״ד בנגיחות כשמואל לקולא, מחמת הספק לא נוציא ממון, מאידך בוסתות פוסק ״נקטינן חומרי דרב וחומרי דשמואל״[27].

לכל שיטה יש בזה קולא וחומרא, לשיטת רב קולא שאחרי ג׳ ראיות קבעה ואינה חוששת אלא לדלוג, וחומרא שחוששת לי״ח כוסת קבוע וצריכה עקירה ג״פ וכן שאסורה עד שתבדוק. לשיטת שמואל קולא שאחר ג׳ ראיות לא קבעה ואינה צריכה עקירה ג״פ ולי״ח תחוש כוסת שאינו קבוע, וחומרא שעדיין ממשיכה לחוש לראיות הבלתי קבועות עד שתדלג פעם רביעית.

שיטת הרז״ה

בהשגות לבעלי הנפש פוסק הרז״ה כדקי״ל בכל מקום, בממונא כשמואל היינו בנגיחות, ובאיסורי בוסתות כרב בין לחומרא ובין לקולא.

עצם הדמוי בין הסוגיות דמוי בעלמא הוא אבל אינם תלויים זה בזה ולכן אפשר לפסוק באופן שונה בסוגיות וכפי הכללים הרגילים.

להאיה מביא הרז״ה את המחלוקת על חזקה בין רשב״ג לרבי והרי אנו פוסקים כרב בנישואין[28], ופוסקים בוסתות ובשור המועד כרשב״ג שחזקה בג״פ.

שיטת הרמב״ם

הרמב״ם פסק כשמואל בשתי הסוגיות[29]. פסק זה אינו מובן בשלמא

26. הרא״ש לב״ק פ״ד ה״ד.
27. בעלי הנפש עמ׳ נ׳.
28. נשאית לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא נדה סד.
29. בהלי נזקי ממון פ״ו הי״א פסק כשמואל ששור שנגח בדלוג ימים אינו מועד עד שישלם בדלוג, בפי״ח מהלי אסורי ביאה ה״ו פסק שבראיית י״ח קבעה לה וסת.

בדיני פסק כשמואל אלא בוסתות מה טעמו, אם פוסק ככללים היה לו לפסוק בזה כרב וכרז"ה.

הרמב"ם באמת פסק ע"פ הכללים אלא שבוסתות יש הכרעה בסוגיא עצמה, הברייתא שממנה רצתה הגמ' להקשות לשמואל, למסקנה מדויקת כשמואל[30] שקובעת בד' ראיות ולא אמרינן למודה שאני יעוי"ש, ע"כ פסק הרמב"ם גם בזה כשמואל.

השלחן ערוך[31] מביא את דעת הפוסקים כשמואל בסתם, ומביא את הפוסקים. כרב כיש אומרים ומסיים "ויש לחוש לדבריהם ולהחמיר".

נו"כ של הטוש"ע[32] מבארים שכוונת הדברים ע"כ לחוש לחומרת שתי הדעות. פסק זה תואם לשיטת הראב"ד בהכרעתו מספק.

וסת ההפלגות בדלוג

כתב התוס'[33]: "והיכא דבראשונה אין לה שעור בחדש שתהה השניה נראית דלוג מן הראשונה דכ"ע דאין הראשונה מן המניין ובעינן שתשלש בדלוג כגון ראתה עכשיו ושניה בעשרים לה ושלישית בכא' לשניה". יש קובעת וסת להפלגות שאינן שוות אלא בדלוג יום אחד או יותר ובלבד שיהיה מסודר, נושא זה מצריך מאמר בנפרד אך נביא השטות בקצור להשלמת הסוגיא.

ג' שטות נאמרו בבאור התוס'.

שיטת הט"ז, ש"ך גר"א ועוד - וסת זו מצריכה ראיה נוספת על מנת שיווצר הדלוג הראשון ולכן לשיטת רב צריך ד' ראיות ולשמואל צריך ה' ראיות, אמנם לשון התוס' ק"ק שכתב שבזה לכו"ע אין הראשונה מן המנין ומשמע שבא לחדש שאף רב יודה בכה"ג לשמואל ומפורש הוא יותר בדברי הרא"ש בסוגיין.

שיטת בעל הלחם ושמלה - בין לרב ובין לשמואל סגי בד' ראיות וכפשטות לשון התוס' שהחדוש הוא לרב בלבד, הלחו"ש אף מצא סימוכין

30. מ"מ שם וראי"ש לסוגיין.
31. יור"ד פט, ס"ז.
32. עי' ב"ח, ט"ז, ש"ך ותוה"ש.
33. נדה סד. ד"ה אתמר.

לדעתו ברמב״ין כפי הגרסא שהיתה בידיו, החזו״א[34] מדייק כשטה זו בדברי הראב״ד.

שיטת החזו״א ורש״ש - בין לרב ובין לשמואל צריך ה׳ ראיות ע״מ לקבוע וסת זו. החזו״א עומד על לשון התוס׳ המורה שאין מחי בינהם בוסת זו, אלא שאף לרב בעינן חמש ראיות כדי ליצור שלש הפלגות שיש בינהן קשר.

השלחן ערוך[35] פסק שקובעת וסת זו בארבע ראיות. כל שטה מתרצת פסק זה על פי דרכה, לשטה ראשונה פסק זה דוקא לרב ולשמואל צריך ראי״ה נוספת, לשטה שני״ה דין זה לכו״ע ולשטה שלישית קיצר השו״ע בדבר המובן ומדובר בראי״ה נוספת.

34. חזו״א יור״ד סי׳ פ״ו.
35. יור״ד קפט, ס״ה.

הרב יעקב ורהפטיג

בישול אחר בישול

הצגת הנושא

מקור הדין

א. מהו בא בחמין.

1. כמאב"ד

2. כל צרכו.

3. נשרה בחמין.

4. כמאב"ד מהת'. כל צרכו מדרבנן.

ב. האם יש חילוק בין יבש ללח.

1. אין חילוק.

2. יש חילוק בין יבש ללח.

3. יש חילוק בין יבש ולח למים.

4. יש חילוק בין כר' לבין ע"ג האש.

ג. שאלת הגמ' "כגון מאי" ותשובתה.

1. אף שיש תקון נוסף.

2. מבושל כל צרכו.

3. יבש דוקא.

4. יבש ונמוח, נדון כיבש.

ד. סכום להלכה.

מחבר

נצטנן מהו.

האם דוקא מצטמק ויפה לו.

רמ"א

ה. הגדרת יבש

1. רובו יבש.

2. כלו יבש.

ו. לא מתכוין ופסיק רישא.

הגדרת פס"ר

1. כל מעשה הגורר פעולה אסורה.

2. מעשה שא״א לעשותו בלא גרירת פעולת אסור.

סברת החיוב בפס״ר.

ז. מקרים בהם אף דהוי פס״ר, אין חיוב.

ח. הסברא בהגדרת יבש, רובו יבש.

ט. בישול אחר צלי ואפיה ולהיפך.

1. יראים.

2. ראבי״ה.

לדעה דשייך בישול אחר אפיה.

פת בכ״ר.

פת בכ״ש

פת בכלי שלישי.

סכום להלכה.

מחבר

רמ״א.

הצגת הנושא

מלאכת בישול הינה אחד מל״ט מלאכות האסורות מהתורה בשבת, נושא דיוננו הוא בדין שאין בישול אחר בישול. לצורך דיון זה, עלינו להגדיר מהו בישול מהת׳ שאחריו יש לדון שלא שייך בישול, והאם דין זה נאמר בכל הדברים המבושלים בין לחים בין יבשים

בענין זה באם יש חילוק בין לח ליבש עלינו להגדיר, מהו לח ומהו יבש.

כן נדון בצורות הבישול השונות הנכללות באיסור בישול מהתורה בישול, אפיה, צליה. האם דינם שוה לענין בישול אחר בישול. דיון נוסף הקשור לנושא אם יש חילוק בין אם התבשיל עודנו רותח, או שכבר נצטנן, לשם כך נצטרך להגדיר מהו רותח ומהו צונן לדין זה.

כמובן שיהא עלינו לבדוק, אם יש אסור מדרבנן אף במקום שאין איסור מהתורה.

מקור הדין.

שבת קמ״ה ע״ב במשנה.

״כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת וכל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן וקולייס

האספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן."
ופרש"י "כל שבא בחמין" — כלומר שנתבשל.

ובגמ' "כגון מאי אמר רב ספרא כגון תרנגולתא דר' אבא", ושאלת הגמ' תמוהה, מה זאת אומרת "כגון מאי?" וכי יש קושי לדמיין תבשיל? וברור שהגמ' רוצה לומר לנו חדוש בשאלה ותשובה זו, ונדון בדבר בהמשך.

א. כל שבא בחמין מלפני שבת — מהו הבא בחמין

נחלקו הראשונים, מה פי' "בא בחמין" שכל שנעשה כן מלפני השבת, יהא מותר לשרותו בחמין בשבת היינו בכלי ראשון ולא נחוש לבישול, כיון "דאין בישול אחר בישול".

1. כמאכל בן דרוסאי.

הרשב"א בחי' לשבת ל"ט ע"ב.

"כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, פי' שבא בחמין מלפני השבת ונתבשל כבאב"ד, דשוב אין בו משום בישול, והלכך שורין אותו אפילו בחמין בכלי ראשון".

וכן כתב שם י"ח ע"ב.

"דכיון שהגיע למאכל ב"ד תו ליכא משום מבשל".

וכ"ה בריטב"א שבת י"ח ע"ב ד"ה וי"דילמא מגיס" שכתב "..אבל בתבשיל אין בו משום בישול דאורייתא אלא כשהוא ע"ג האור וקודם שיגיע למאכל בן דרוסאי.."

וכ"ה בפסקי הרי"ד שבת קמ"ה ע"ב.

2. כל צרכו.

הרמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ג.

"המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל, פטור".

הרי דסבר דדוקא במבושל כל צרכו, אמרינן דתו אין בו משום בישול, א"כ בנתבשל כמאב"ד שייך בו עדיין בישול מהת'.

וכן הבין הב"י סי' שי"ח (פ"ב ע"ב.) ושם (פ"ה ע"א.)

ובתוס׳ שבת ל״ט ע״א ד״ה ״כל שבא בחמין מלפני השבת״ כתבו ג״כ.

״פירוש שנתבשל לגמרי כדמפרש לקמן בפרק חבית כגון תרנגולתא דרבי אבא...״

וכן הבין בדבריהם הראש יוסף לט׳ ע״א ד״ה ״הא דכתבו התוס׳״.

דכוונתם לגמרי, היינו כל צרכו. אך כמאב״ד אכתי שייך בו בישול וכך מפורש במאירי שבת קמ״ה ע״ב בהסברו על המשנה, ודחה דעת הסוברים דדי בכמאב״ד.

3.נשרה בחמין

ברמב״ם הלכות שבת פכ״ב ה״ח כתב,

״דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת אע״פ שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין בשבת״.

והבין הב״י סימן שי״ח (פ״ג ע״א) דכוונתו דאפילו לא נתבשל כמאב״ד רק נשרה בחמין קודם השבת די בכך להתיר שרייתו בחמין בשבת, והביא הב״י דברי רש״י שבת ל״ט ע״א ד״ה ״כל שבא בחמין״ ״כל מלוח שבא בחמין מע״ש חוזרין ושורין אותו בחמין בשבת ואין בו משום תקון שהרי נתקן כבר קצת.״

הרי דדי בתקון קצת קודם השבת כדי להתיר לשרותו בכר׳ בשבת אף שיתוקן בכך יותר.

וגרסא זו דהב״י הביא גם האור זרוע הלכות שבת אות ס״ב,

וכן הוא ברש״י על הריף (יח׳ ע״א בדפי הריף).

ובאו״ז דקדק כאן כב״י דמשמע מרש״י הנ״ל דאף שלא נתבשל כל צרכו חוזרין ושורין אותו בשבת.

אך הביא האו״ז דמרש״י קמ״ה ע״ב גבי תרנגולתא דרב אבא. ״שהיה מבשלה ושורה אותה ימים רבים בחמין ונימוחה מאליה״, משמע דדוקא נתבשלה מע״ש כל צרכו הוא דשרי לשרותו בחמין, וכתב דזה עיקר.

וגרסתנו ברש״י על הגמ׳ אינה כגירסת רש״י על הרי״ף וגירסת הב״י אלא מסיים ״שהרי נתקן כברי״, וא״כ אין מקום לדיוק דאפילו לא נתבשל כ״צ, רק גבי מלוח די היה בשרייה כדי לתקנו לגמרי, ואה״נ בשאר הדברים דווקא בנתבשלו כ״צ יהא הדין כן, (יעוין בתוספות ראם על

היראים איסורים שאינם נעשים רע לבריות כי אם לשמיים, סימן רע"ד ס"ק נ"ב)

ובד"מ סק"ג שם, השיגו דסותר לדבריו שהובאו לעיל בשם הרמב"ם פ"ט, דדוקא בנתבשל כל צרכו, אין בו בישול אחר בישול.

ויעויין בדרישה שי"ח סק"ד, דדן בסתירת דברי הרמב"ם הללו, ודעתו דלא כב"י בהבנת דברי הרמב"ם פ"ט שהבין "כל צרכו" כפשוטו, אלא הכוונה כמאב"ד וקרי לו כל צרכו, ומחלק בין לבשלו ע"ג האש דבהא צריך שיהא עכ"פ כמאב"ד ובין לשרותו בחמין דכר' דדי שנשרה קודם השבת בכר', ואף דבמ"מ משמע כב"י, כתב ליישב הדבר לדעתו.

ויעויין במאירי שבת ל"ט ע"א. העתיק לשון הרמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ג. ובקמ"ה ע"ב על משנתנו "כל שבא בחמין מע"ש" מפורשת דעתו דהיינו נתבשל כל צרכו, ודחה דעת הסוברים דהיינו כמאב"ד. וזה מחזק הבנת המ"מ, הב"י והד"מ בדעת הרמב"ם ש"נתבשל קודם השבת" היינו כל צרכו. (ולא כהבנת הב"י עפ"י פכ"ב. ולא כדרישה.)

ויעויין אג"ט אופה סק"ד ושם סקט"ו ועוד, ואכמ"ל.

4. כמאב"ד מה"ת כל צרכו מדרבנן.

הרא"ש שבת פרק ג' סי' י"א.

בדונו בדעת רש"י בבישול אחר בישול, רצה להביא ראיה להבנתו דשייך בישול אחר בישול אף ברותח לח, מהא דביצה ל"ד. אחד מביא האור כו' ואחד נתן לתוכה מים ואחד מגיס בה כלם חייבים.

הרי לנו שאף שזה שנתן את המים חייב משום מבשל, אף המגיס אחריו חייב, וכתב לדחות דלמא שם איירי דלא הגיע למאב"ד, אך בהגיע למאב"ד תו לא יתחייב המגיס דהרי כבר מבושל ואין בישול אחר בישול.

והסיק דמסתבר, דעד שלא הגיע למאב"ד כל המקרב בשולו חייב.

ואחר שהגיע למאב"ד תו אין בו בישול בעודו רותח.

אולם כל שנצטנן ושוב הרתיחו חייב, דיש בשול אחר בשול בלח.

א"כ לשטתו יצא, דמה דאמרה המשנה כל שבא בחמין מע"ש מותר לשרותו בחמין בשבת, היינו אפי' לא נתבשל רק כמאב"ד.

רק בזה חלק בין לח דאין בו באי"ב כל שהוא רותח. אך בנצטנן שייך בו בשול כמו שיבואר להלן.

ובין יבש שאחר כמאב״ד אין בו שוב משום בשול בין רותח בין צונן.

והנה הטור סי׳ שי״ח כתב וז״ל,

״אפילו תבשיל שנתבשל כבר יש בו משום בישול אם נצטנן כבר אבל בעודו רותח לא ואם לא נתבשל כ״צ ואפילו נתבשל כמאב״ד שייך בו בישול אפי׳ בעודו רותח והי״מ שיש באי״ב בתבשיל שיש בו מרק אבל דבר יבש שנתבשל כבר מותר לשרותו בחמין בשבת... ומוקי לה בתרנגולתא דרבי אבא שנתבשלה כל צורכה והיתה יבשה..״ הרי דחולק על דברי אביו הרא״ש וס״ל, דכל שלא נתבשל כ״צ אף דרותח הוא ואפי׳ יבש שייך בו בשול. ודוקא בנתבשל כ״צ אזי ביבש אין בו בשול אפי׳ נצטנן, ובלח כל שהוא רותח.

וכן הסיק הב״י דהטור חולק על אביו.

ודחה האפשרות לומר דהרא״ש דבר לגבי חיוב מהת׳, אך לענין איסור אה״נ אסור מדרבנן עד שיבושל כ״צ, והטור כתב דין דרבנן. דלא מסתבר לו לומר כן, דאי שייך בו בישול אמאי לא יהא מהת׳, ואי לא שייך בישול למה יאסרו מדרבנן, וכן לא משמע כן בלשון הרא״ש יעו״ש.

אולם הט״ז שי״ח ס״ק ג׳ ס״ל לא כן, וקבל מה שדחה הב״י דהרא״ש מיירי באיסור תורה, דכל שלא נתבשל כמאב״ד שייך בו בישול אפי׳ רותח, וכל שנתבשל כמאב״ד תו אין בו חיוב מהת׳, אך אה״נ דמדרבנן אסור אא״כ נתבשל כ״צ.

אולם בנצטנן מודה הרא״ש דאפי׳ נתבשל כ״צ שייך בו בישול מהת׳ בלח ורק ביבש לא שייך בו תו בישול.

ויעויין באג״ט מלאכת האופה סעי׳ ז׳ — ח׳ ושם סי׳ י׳ סקט״ו ט״ז, שס״ל שדעת תוס׳, רא״ש טור ר׳ ירוחם ואף הרמב״ם, דאחר מאב״ד תו אין בו בישול מהת׳ אך מדרבנן אסור עד כל צרכו, והיינו בלח רותח או יבש.

אך בלח ונצטנן יש שסברו דשייך בו בישול מהת׳ אף בנתבשל כל צרכו (וכ״ה דעת הרא״ש והטור), ויבואר להלן.

ברא״ש שם, בהביאו ההוכחה מרש״י יחי׳ ע״ב ד״ה ״מגיס״ דבמבושל הוה בישול כתוב בזה״ל ״...והלא מגיס ופירש רש״י ובמבושל הוה בישול מדרבנן למדנו שאף בתבשיל שנתבשל ונצטנן שייך ביה בישול...״.

וודאי שמה שכתב ונצטנן כוונתו מהראיה השניה שהביא שם, כי מדברי רש"י במגיס משמע דאף ברותח הוה הדין כך.

וזהו שדן אח"כ אי מיירי במבושל כמאב"ד או לאו.

עכ"פ לגירסא שלפנינו מפורש, דבכה"ג דהוא רותח כהא דמגיס הבין בדברי רש"י דבמבושל הוה בישול הוא "מדרבנן", וא"כ מתאים הדבר להבנת הט"ז והאג"ט שנ"ל, וכן מצאתי באג"ט בפי' במלאכת האופה סעי' ז' אות קי"א.

אמנם הב"ח שם סק"ה, מגיה בדברי הרא"ש "ופירש"י ובמבושל הוה בישול מדבריו למדנו..."

וא"כ אין שום ראיה דס"ל להרא"ש ברש"י דמכמאב"ד עד כל צרכו הוי מדרבנן ואפשר לומר כהבנת הב"י.

ב. האם יש חילוק בין דבר לח לדבר יבש לענין בישול אחר בישול

אף בפרט זה מצינו מחלוקת בראשונים.

1. אין חילוק בין לח ליבש.

כל שנתבשל קודם השבת (וכפי ההגדרה לבישול שנזכרה לעיל לשטות השונות.) תו לא שייך בו בישול אפי' נצטנן לגמרי, ואין חילוק בין לח ליבש.

הרמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ג ופכ"ב ה"ח,

לא חלק בדבר וכתב "דבר שהיה מבושל..", "דבר שנתבשל".

וכן ברשב"א בחידושי שבת ל"ט ט"ו, לא חילק בדבר.

וכך למד בדבריהם הב"י סי' שי"ח (פ"ב ע"ב.)

והביא דכן ס"ל לר"ן שבת י"ט ע"א בדפי הרי"ף ד"ה "תנו רבנן מביא אדם קיתון מים" גבי נתינת קיתון מים כנגד המדורה במקום שהיס"ב דאסור רק היכא דלא נתבשל, אך צונן שנתבשל תו אין בישול, ומדלא חילק בין לח ליבש אלמא דס"ל דאף בלח הדין כן. (ובפרט דאיירי שם בדין נתינת קיתון מים שהוא לח.)

אך פלא הוא שלא הביא מדברי הר"ן המפורשים.

דהר"ן על הרי"ף (כ"ב ע"א בדפי הרי"ף) ד"ה "והרב ר' יונה ז"ל"

הביא דברי רבינו יונה שכתב למחות ביד המטמינים כדי לתיתם למחר בתבשיל שנצטמק, דפעמים האחד אין יס״ב והשני יס״ב ונמצא מתבשלים זה בזה, או מצד דיש איכא מאן דאמר בירושלמי דעירוי אינו ככ״ר וא״כ בעירוי פסקה רתיחתו ונמצא מתבשל אח״כ.

וע״ז דחה הר״ן דמה בכך דנצטנן הרי אין בישול אחר בישול מהא דכל שבא בחמין וכו׳ וסיים בזה״ל ״ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלים למבושל אחר וצ״ע ובדיקה״.

הרי דכתב מפורש דאבא״ב אף בלח ואין חילוק בינו לבין יבש.

2. אין בישול אחר בישול ביבש שנצטנן, אך בלח בנצטנן שייך בישול.

לכאורה המשנה לא חילקה בין סוגי התבשילים ונקטה ״כל שבא בחמין״ וכדברי הר״ן ״לא ידעתי הפרש בין מים מבושלים למבושל אחר״.

וכפי שהבין הב״י בדברי הרמב״ם והרשב״א שלא חילקו בדבר.

אך מצינו ברש״י בשני מקומות שכתב מפורש דשייך בישול אחר בישול, בשבת י״ח ע״א דנה הגמ׳ ביורה עקורה מהאש וע״כ לא שייך בה חיתוי, דאכתי נחוש שמא מגיס בה, ועונה דמיירי בעקורה וטוחה. ופרש״י מגיס ״מהפך בה ובמבושל הוי בישול״.

הרי דס״ל דשייך בישול אחר בישול.

אמנם שם איירי ברותח וכבר הבאנו לעיל (א. 4.) דברי הרא״ש דבזה צ״ל דווקא בלא נתבשל כמאב״ד אך אחר מאב״ד תו אין בו משום בישול בהיותו לח.

וכן הבאנו הדיון אי מדרבנן שייך בו עדיין בישול עד התבשלו כל צרכו.

אך מצינו ברש״י שבת ל״ד ע״א התייחסות נוספת לבישול אחר בישול הגמרא שם מביאה דברי רבא ״מפני מה אמרו אין טומנים בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה גזרה שמא ירתיח״

ופירש״י ד״ה ״משחשכה״ ״...גזירה שמא ימצא קדירתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת.״

הרי דמפורש בדבריו דדבר שהיה מבושל כבר כיון דנצטנן שייך בו שוב בישול.

וכדי שלא יסתרו דבריו למשנת ״כל שבא בחמין״,

מחלק הרא"ש שבת פ"ג סי' י"א בין לח ליבש,

דדברי המשנה "כל שבא בחמין" מוסבים על יבש וכפי שמביאה הגמ' תרנגולתא דרב אבא, ובזה לא שייך בישול אחר בישול.

אך בלח שנצטנן שייך בישול אחר בישול ועל כך מדבר רש"י בל"ד ע"א.

כדברי הרא"ש מביא הריטב"א שבת ל"ט ע"א ד"ה "כל שבא בחמין" בשם התוספות. (וכבר העיר המהדיר שם הערה 2, שלפנינו בתוס' ליתא)

וכן כתב בסמ"ק מצוות התלויות בשבת, מלאכת אופה.

וכן היא דעת הטור סי' שי"ח.

האם בכל לח שנצטנן שייך בישול, או דווקא במצטמק ויפה לו,

בראש עפ"י רש"י, הריטב"א בשם תוס' והסמ"ק הנ"ל יוצא דאם לח הוא אף שנצטנן שייך בו בישול אחר בישול בלא שום הגבלה.

אולם ברבינו ירוחם אדם נתיב שנים עשר ח"ג, הגביל דין זה, וכך הוא לשונו "..כי כל דבר שנצטנן אפי' מבושל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו משום בישול..."

הרי דלא בכל לח אמרינן דאם נצטנן שייך בו בישול אחר בישול, אלא כאשר מצטמק ויפה לו.

הסברא לחלק בין לח ויבש נראית, דביבש נכר בישולו הראשון אפי' שנצטנן דקודם לא היה מבושל ועתה מבושל הוא.

אך בלח דחלק מהבישול הוא חומו כל שנצטנן לא נכר הבישול כ"כ וע"כ שייך בו עדיין בישול, וכך הסביר השביתת שבת מלאכת מבשל סעי' כ"ד רחובות ס"ק ע"ה ד"ה "וצ"ל."

כמובן שסברא זו לא טובה לגמרי, וכאמור לקמן היא טובה יותר במים, מאשר במרק וכדו'.

ובסברת ר' ירוחם. דדוקא מצטמק ויפה לו נדון בהרחבה בהמשך.

3. אין בישול אחר בישול בין ביבש בין בלח, זולת מים שנצטננו דשייך בהם בישול אחר בישול.

בספר התשב"ץ חוט המשולש חלק רביעי לרבי אברהם אבן טאווה ז"ל חלמיד התשב"ץ תשובה י'.

נשאל אודות המקילים לתת לתבשיל שנצטמק מרק אפי׳ צונן, וכן מים שהוטמנו לצורך זה, מה מקורם.

ותשובתו דהדבר מפורש להיתר, במשנת ״כל שבא בחמין״ דזה מיירי בצונן, ושכן דעת רבינו יונה והר״ן.

אמנם בענין המים הביא דברי רבינו יונה שהביאם הר״ן לאסור שמא נצטננו ועל כך שהר״ן תמה דלא ידוע לו מה ההפרש בין מים מבושלים למתבשל אחר.

ודעתו של רבי אברהם אבן טאווה כר״ן דאין הפרש בין מים למרק, ועל המחמיר להביא ראיה.

הרי שהבין בדברי הר״ן שהזכרנו, דאף ר׳ יונה מודה דבמרק אין באי״ב ורק במים נחלק, ובזה כתב הר״ן דאינו מבין ההפרש שבין מים לשאר המתבשלים היינו הלחים.

עכ״פ היוצא מהבנה זו. דעה נוספת והיא דעת ר׳ יונה דאין בישול אחר בישול בין ביבש ובין בלח שנצטננו, זולת מים שאם נצטננו שייך בהם בישול אחר בישול.

וסברת חילוק זה דבנגוד לכל המתבשלים כולל מרק לח, מים אין היכר לבישולם אלא החום וע״כ בהצטננותם שוב אזל מהם בישול סהקודם וע״כ שייך בהם בישול.

ויעויין באגלי טל מלאכת האופה סעי׳ ח׳ אות י״א ס״ק ד׳-ז׳, שהעלה כן בדעת ר׳ יונה מתוך סתירה שמצא בין דבריו שבר״ן ובין דבריו שבר׳ ירוחם.

וכוון בזה לדעת רב אברהם טאווה ז״ל המפורשים.

אמנם בשלטי גבורים (כ״א ע״ב בדפי הרי״ף סק״ג.) יישב טענת הר״ן על ר׳ יונה דלא מצינו הפרש בין מים לשאר דברים המתבשלים. דס״ל לר׳ יונה כרש״י והרא״ש לחלק בין לח ליבש.

הרי דסבר דלר׳ יונה כל לח בין מין בין שאר מרק ונצטנן שייך בו באי״ב.

4. אין בישול אחר בישול בכלי ראשון וכדו׳, אך על האש שייך בישול אחר בישול.

הריטב״א שבת ל״ט ע״א ד״ה ״כל שבא בחמין״.

הביא דברי התוס׳ שהקשו מאסור הטמנה בע״ש משחשכה בדבר שאינו מוסיף הבל גזרה שמא ירתיח, וכפי׳ רש״י שמא ימצא קדרתו צוננת וירתיחנה, דלכאורא משמע דיש בישול אחר בישול, וחילקו כרא״ש בין לח ויבש, והוא דחה דלא נהירא חילוק זה.

וכתב בזה״ל ״והנכון בעיני דהתם הוא ע״י האור ממש דמחזי כמבשל, אבל הכא שרינן בתולדות שאין דרך בישול בכך, והיינו נמי דשרינן חזרה בתבשיל שהגיע למאב״ד ע״ג כירה גוק׳ ולא מחזי כמבשל, וכן מותר להחם כנגד המדורה מהאי טעמא״.

דהיינו מה דאמרה המשנה בקמ״ה ע״ב ״כל שבא בחמין מע״ש שורין אותו בחמין בשבת, היינו בתולדות האור ככלי ראשון, וע״כ אין בישול אחר בישול, אולם בל״ד ע״א בגזרה שמא ירתיח מייטרי ע״ג האש, וזה אסור משום מחזי כמבשל.

ובטל אורות ל״ט ע״א, הבין דברי הריטב״א, דע״ג האור יש בישול אחר בישול מהתורה, דאחרת מדוע גזרנו בהטמנה ״שמא ירתיח״ והא הוי גזירה לגזירה אע״כ דמהתורה הוא.

ומה דשרי במשנת כל שבא בחמין מע״ש הוא רק בתולדות דאין דרך בישול בכך.

אולם בשביתת שבת מלאכת מבשל באר רחובות ס״ק כ״ד ד״ה ״והריטב״א״ דחה דבריו, דהא לשון הריטב״א ״מחזי כמבשל״ מורין דדין דרבנן הוא ומה שהקשה א״כ אמאי גזרינן ״שמא ירתיח״ דכן מצינו כבר גזרות כנ״ל יעויין שם בדבריו.

וכבר הביא הטל אורות בעצמו דברי הריטב״א שבת י״ח ע״א ד״ה ״ודלמא מגיס״ שכתב מפורש דאחר מאב״ד אין בישול מהת׳ אפי׳ כשהוא ע״ג האור, והוא הקשה משם לדבריו בל״ט ע״א, והשביתת שבת הוכיח דאדרבה דבריו שם מוכיחים שכוונתו דווקא מדרבנן.

וכן במ׳ ע״ב ד״ה ״אסיקנא״ כתב הריטב״א במפורש דאסור לחמם שום תבשיל ע״ג כירה אפי׳ גוק׳ מפני ״שנראה כמבשל״.

הרי דאין זה דין תורה אלא דרבנן.

(ויעויין סי׳ שי״ח שעה״צ סקמ״ו, בשם הא״ר, דסבר דע״ג האש אסור משום בשול אחר בשול אמנם לא ברור, אי נתכוון מהת׳ או מדרבנן.)

ג. שאלת הגמ' "כגון מאי" ותשובתה.

כבר הזכרנו ששאלת הגמ' בקמ"ה ע"ב על משנת " כל שבא בחמין מע"ש" כגון מאי? ותשובתה כגון תרנגולתא דרב אבא.

אינה מובנת, מה הוקשה להם ומה באו לחדש בתשובתם.

ונראה דאפשר להסביר השאלה והתשובה בכמה אופנים וחלקם הם המקור לשטות שנאמרו עד כה.

1. תוספות הרא"ש שבת קמ"ה ע"ב ד"ה "כל שבא".

דקדק בהסבר רש"י שורין אותו בחמין, היינו זמן מרובה, דחדש בכך דזמן מועט פשוט הוא ולא היה צריך להשמיענו דאין בישול אחר בישול, דהא כבר נתבשל. וא"כ מה הוסיף הבישול השני, אלא החידוש הוא דאף דעתה שורה זמן מרובה, וא"כ נתקן ע"י שרייה שניה זו דהיא גמר מלאכתו, והיה מקום לאסור, ועכ"פ שרי.

וזו שאלת הגמ' כגון מאי **איזה דבר שנתבשל כבר, ומתוקן הוא ע"י השרייה**, ועונה הגמ' כגון תרנגולתא דר' אבא.

(מה דכתב תוס' הרא"ש בשם רש"י שכתב "שורין אותו זמן מרובה" אינו כרש"י על המשנה לפנינו, ונראה דכוונתו להסבר רש"י בתרנגולתא דר' אבא "ושורה אותה ימים רבים בחמין".)

2. תוס' שבת ל"ט ע"א ד"ה "כל שבא בחמין".

פירשו, בא בחמין שנתבשל לגמרי כדמפרש לקמן בגמ' כגון תרנגולת דר' אבא.

א"כ שאלת הגמ' היתה, כגון מאי היינו מהי הגדרת "בא בחמין" הרי אפשר לפרש, נשרה, כמאב"ד או כל צרכו.

ועל כך באה התשובה, כגון תרנגולתא דר' אבא, **שהיתה מבושלת כל צורכה**.

3. הרא"ש שבת פ"ג סי' י"א.

בחלקו בין לח ליבש לענין בישול אחר בישול.

הביא דברי הגמ' כגון תרנגולתא דר' אבא.

הרי דהבין, שאלת הגמ' כגון מאי?.

האם כל שבא בחמין, בין יבש בין לח.

ועונה, הגמ' כגון תרנגולתא דר' אבא, **דיבשה היא ודוקא בכה"ג אין בישול אחר בישול**.

ויעויין בפירוש רב ניסים גאון שבת קמ"ה ע"ב, שהביא בשם רב האיי גאון. "תרנגולת שמבשלין אותה ומוציאין אותה מהמרק וממלאים אותה בתבלין וכשרוצה לאכול ממנה שורין אותה במים חמים ואוכלים אותה כאילו היא חמה".

ומה שכתב "ומוציאין אותה מהמרק" י"ל שכוונתו כרא"ש דדוקא ביבש אין בישול אחר בישול.

אמנם גם הרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב כהאי לישנא.

"אמר כי כל מה שנתבשל קודם השבת ואח"כ הומיאו מן המרק והצניעו..." והרי ביד החזקה לא חלק בין לח ליבש.

ואפשר לומר דחזר בו מדבריו בפיהמ"ש, או דאין דיוק זה מוכרח וא"כ אף בדברי רב האי ור' ניסים גאון אינו מוחלט. וי"ע.

4. רש"י שבת קמ"ה ע"ב ד"ה "תרנגולתא דר' אבא" כתב

"מבשלה ושורה אותה ימים רבים בחמין למחות מאליה ואוכלה לרפואה".

ובמגן אברהם סי' שי"ח סק"מ, דקדק מכאן דלשטה דיש חילוק בין יבש ללח ובלח שייך בישול אחר בישול, עכ"פ כל שהיה יבש בתחילה אף שאח"כ נמוח מקרי יבש, ואין בו בישול אחר בישול.

וא"כ שאלת הגמ', כגון מאי? **היינו כיצד נדון יבש שנמוח** ותשובתה כגון תרנגולתיה דר' אבא, **דאף בזה אין בישול אחר בישול ונדון כיבש**.

[ויעויין בשביתת שבת מלאכת מבשל באר רחובות ס"ק כ"ה. ומה שהעלה בדין זה.]

ד. סכום להלכה בנושאים שדנו בהם עד כה.

המחבר

בשו"ע שי"ח סעי' ד'

"תבשיל שנתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן, ואם לא נתבשל כל צרכו ואפי' נתבשל כמאב"ד שייך בו בישול אפי' בעודו רותח,

וה״מ שיש בו בישול אחר בישול בתבשיל שיש בו מרק אבל דבר שנתבשל כבר והוא יבש מותר לשרותו בחמין בשבת...״

וכן בסעי׳ ט״ו שם.

״דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו״.

הרי דפסק, גבי איכות הבישול שאין אחריו בישול, כדעת הרמב״ם וסיעתו, דדוקא במבושל כל צרכו לא שייך בישול אחר בישול.

ולענין במה אין בישול אחר בישול, פסק כרש״י וסיעתו דדוקא בדבר יבש אין בישול אך בלח שייך בישול.

האם דוקא במצטמק ויפה לו שייך בא״ב.

והנה הרמ״א הגיהו בסעי׳ ד׳ על מה שכתב ״תבשיל שנתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן הגה, וי״א דוקא אם מצטמק ויפה לו״.

מפשט לשון הרמ״א ״וי״א״ ומהשמטת המחבר דברי רבינו ירוחם הללו נראה דלא חלק בדבר, וסבר דבין במצטמק ויפה לו ובין במצטמק ורע לו שייך בלח שנצטנן בישול אחר בישול.

וכן הבין הב״ח סי׳ שי״ח (פ״ב ע״א ע״ב.) בדברי השו״ע דפסק שלא כרבינו ירוחם דאין טעם לחלק בין מצטמק ויפה לו ומצטמק ורע לו, כאשר דנים בדין תורה ובאב מלאכה. ודוקא בשהייה שהיא דין דרבנן שמא יחתה, שייך חילוקים אלו.

וע״כ סובר הב״ח דיש לדחות דברי הרמ״א שסבר כרבינו ירוחם.

אולם המחבר שי״ח סעי׳ ח׳ בדונו על הנחת דבר קר שנתבשל כל צרכו על מיחם העומד על האש, אי מקרי כמונח ע״ג האש או כנגד המדורה סיים בזה״ל.

״ומ״מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל״.

הרי שהזכיר בדבריו הגבלה זו דרבינו ירוחם דאף בלח שייך בישול אחר בישול דוקא במצטמק ויפה לו.

וכן הבין המג״א סקכ״ז, וכתב דמה דהשמיט המחבר פרט זה בסעי׳ ד׳ דסמך על דבריו כאן בסעי׳ ח׳.

והנה בביאור הגר״א סעי׳ ח׳ ד״ה ״ומצטמק״ כתב. ״ומצטמק, לשיטתו כמ״ש בס״ד ועמג״א״.

ופשט דבריו נראה דסבר דמילים אלו ״ומצטמק ויפה לו״ אינם מדברי המחבר אלא הגהת הרמ״א, ואולי לזה ציין ועיין מג״א דהבין לא כן.

ובביאור הגר״א סעי׳ ד׳ ד״ה ״וי״א״ הוכיח מסי׳ רנ״ז סעי׳ ז׳ דדעת המחבר אינה כרבינו ירוחם ואין חילוק לדעתו בין מצטמק ויפה לו או רע לו.

וכן פסק במשנה ברורה שי״ח ס״ק כ״ה כדעת הב״ח ולא כרמ״א ושכן דעת הגר״א יעויין שם שעה״צ סקל״ו.

ושם במ״ב ס״ק ס״ב, הביא לשון הגר״א סעי׳ ח׳, והבין כוונת דבריו ״ואזיל לשיטתיה״ דהיינו דכל סעי׳ ח׳ הוא לשון רבינו ירוחם והוא לשטתו מחלק בין מצטמק ורע לו ומצטמק ויפה לו, והמחבר נקט לישנא דרבינו ירוחם אך אינו סובר כמותו כמבואר בסעי׳ ד׳.

אמנם הט״ז שי״ח סק״ד, דחה דברי הב״ח וס״ל להלכה כרמ״א וסברתו דכל דהוי מצטמק ורע לו, הרי דלא ניחא ליה בזה וע״כ אמרינן דבא לחמם ולא לבשל. (ולהלן נרחיב בסברא זו.)

וכן בערוך השלחן ס״ק כ״ו, ס״ל דהעיקר כדעת הרמ״א וכסברת הט״ז דהא כל כוונתו לחמם ואפי׳ אי הוי פסר׳, הרי במצטמק ורע לו הוי פסר׳ דלא ניחא ליה ומותר, ובפרט דלרמב״ם רשב״א רמ״ך ועוד אין בישול אפי׳ בלח שנצטנן ומצטמק ויפה לו.

לשטת המחבר שיש בישול אחר בישול בלח (לפחות במצטמק ויפה לו.) שנצטנן. נראה בפשטות דהבישול הוא מהתורה.

וכן דעת המשנה ברורה שי״ח ס״ק כ״ג ושעה״צ שם ס״ק ל״ב.

ויש לדון מהו הנצטנן?

בב״י שי״ח (פ״ב ע״ב.) הביא בשם רבינו ירוחם דמוכח מהגמ׳ דאם לא נצטנן אפי׳ ששינה מרתיחתו קצת מותר להחזירה.

הרי דשינוי רתיחה עדיין לא מקרי נצטנן לדין זה.

ובמג״א סקי״ב — דקדק מהמחבר סעי׳ ו׳, דדעתו דכל שעדיין היד סולדת בו מקרי רותח, וכשאין היס״ב מקרי צונן, וכן ס״ל למ״ב ס״ק כ״ד.

והנה בפמג״ד א״א סקי״ב כתב, דאם הורק לכלי שני אף שהיס״ב י״ל דאם מניחו אח״כ בכלי ראשון, שייך בישול אחר בישול, דמקרי נצטנן. יעוי״ש.

הרי דכל שאין בו כח הבישול מקרי לדעתו, נצטנן לדין באי״ב.

ובבה״ל שי״ח סעי׳ ד׳ ד״ה ״אם נצטנן״ הביא דבריו.

ומה דכתב הפמג״ד לשון ״י״ל״ מפורש הוא בדברי רבינו יונה.

הבאנו לעיל דברי הרי״ן (כי״ב ע״א בדפי הרי״ף ד״ה ״והרב ר׳ יונה״) בשם רבינו יונה שכתב למחות ביד הנוהגים להטמין קומקום מים ליתן בקדרה בשבת אם התבשיל מצטמק.

והביא ב׳ סיבות לאסור א.דפעמים אין היס״ב בשניהים וא״כ נמצא מבשלם בשבת. ב.אפי׳ שניהים היס״ב הרי איכא מי״ד בירושלמי דעירוי אינו ככי״ר וא״כ ״כשמערין המים לאלתר שיצאו מהכלי אף על פי שהן רותחין פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל ומתבשלין בתוך כלי ראשון ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול״.

הרי דמפורש בדבריו דכל שאין בו כח בישול מקרי צונן לענין ששייך בו תו בישול אף שהיס״ב. (ומצאתי בחזו״א שבת ל״ז סקי״ג ד״ה ״במי״ב״ שהביא זה.) והסברא בדבר נראית. דכל שאינו מבשל אזל ממנו שם הבישול הקודם ושייך בו בישול מחדש.

2. הרמ״א.

בסי׳ שי״ח סעי׳ ד׳ לא הגיה הרמ״א על המחבר שפסק דשייך בישול אחר בישול בלח שנצטנן.

אולם בסעי׳ ט״ו שם, על דברי המחבר דדבר מבושל כל צרכו יבש מותר להניחו כנגד המדורה אף במקום שהיד סולדת בו הגיה הרמ״א בזה״ל. ״הגי״ה, ואפי׳ נצטנן כבר אבל אם הוא רותח אפי׳ בדבר שיש בו מרק מותר ויש מקילין לומר דכל שאינו נותנו על גבי האש או הכירה ממש רק סמוך לו אפילו נצטנן מותר. ונהגו להקל בזה אם לא נצטנן לגמרי וכמו שכתבתי לעיל סי׳ רנ״ג.״

והנה המנהג עליו מעיד הרמ״א אינו מובן, ממה נפשך אי שייך בישול אחר בישול בלח, א״כ כל שאינו רותח (היינו שהיס״ב.) כבר שייך בו בישול.

ואם אין בישול אחר בישול אף בלח א"כ אפי' נצטנן לגמרי שרי.

במחצית השקל שי"ח סקל"ט. הביא דכבר כתב המג"א סי' רנ"ג סקל"ו דבנצטנן לגמרי אסור משום דהוי כנותן ומניח לכתחילה לכירה בשבת ולא הותרה אלא חזרה וע"כ אפי' ביבש ונצטנן אסר שם המג"א אף דאין בו משום בישול לכו"ע, דאין הטעם משום בישול רק מצד מניח לכתחילה ומצד שמא יחתה, וע"כ אין חילוק בין לח ליבש.

היוצא מהסברו דאה"נ דהרמ"א ס"ל להלכה כשטות דסברי דאין בישול אחר בישול אף בלח ונצטנן, וכמקילין שהביא הרמ"א. (וכ"ה במנחת כהן משמרת השבת שער שני פרק שני.) אולם מצד חשש אחר דמניח לכתחילה נאסר בנצטנן לגמרי ובלא נצטנן לגמרי לא אסרו דאכתי הוי המשך הבישול הקודם.

אמנם המחה"ש כתב בטעם האיסור להניח לכתחילה, שמא יחתה, ובזה לא מובן כ"כ מדוע נחלק בין לא נצטנן לגמרי לנצטנן לגמרי.

ולטעם דאסור להניח לכתחילה ע"ג האש משום מחזי כמבשל, היתה הסברא מובנת מאד.

אף בחזו"א שבת סי' ל"ז סקי"ג ד"ה "וכתב הרמא", הבין דהרמ"א פסק כשטות דאבא"ב בין בלח בין ביבש, כרמב"ם, רשב"א ור"ן.

ורק מדרבנן הצריך שלא יצטנן לגמרי, כדי שלא יבואו להקל בחיים הצריכו שתהא חמימותו ניכרת.

או מצד גדרי חזרה דבנצטנן לגמרי הא ס"ל למג"א (רנ"ג סקל"ו.) בטלה השהיה הראשונה וזה כדעת מוחה"ש. אלא דביבש לא חששו ושרי אף בצונן לגמרי.

והנה בסי' רנ"ג סעי' ה' בהג"ה. הביא הרמ"א דינו כהרשב"א, דמי שאמר לגוי להחם הקדירה שנצטננה, אסור לאוכלה אפי' צונן.

ובמג"א סקל"ז, דן דהא במקור הדין ברשב"א כתב דאסור לומר לגוי להדליק אש להחם הקדירה, ומדוע הרמ"א השמיט הא דלהדליק אש.

ותי' המג"א, דהרשב"א לשטתו דלהחם קדירה שנצטננה אפי' לח שרי כל שאינו נותנו ע"ג האש ממש, ע"כ הוצרך לדבר על הדלקת האש, כדי שידובר באסור תורה.

אך הרמ"א דס"ל דבנצטנן לגמרי אסור לחמם מהתורה, די היה לו רדיוו באמירה להחם.

וכן כתב במחה״ש שם סקל״ז דבנצטנן לגמרי ס״ל לרמ״א דשייך בישול שנית מהתורה. הרי דדעת המג״א מפורשת דבנצטנן לגמרי יש בישול אחר בישול בלח גם לרמ״א ודוקא בלא נצטנן לגמרי שרי.

ומהח״ש סותר לדבריו בסי׳ שי״ח ששם הבין דהוי אסור דרבנן בלבד.

אך עתה חוזרת התמיהה מנין לרמ״א דין זה, לחלק בין נצטנן ללא נצטנן לגמרי.

באגלי טל מלאכת האופה סעי׳ ח׳ אות י״ד, כתב דבאסור תורה נחוש לשטות דיש באי״ב בלח. משא״כ באסור דרבנן.

וא״כ בלא נצטנן לגמרי דהוי כמאב״ד, לשטתו, אין איסור תורה ובדרבנן סומכין על השטות דאבא״ב אף בלח.

משא״כ בנצטנן לגמרי שוב הוי ספק תורה ומחמירים כרש״י וראי״ש דיש באי״ב בלח, ואף אנו נאמר כן, דבלא נצטנן לגמרי, מצרפים השטות דכל דהוי כמאב״ד תו אין בישול ואפי׳ שייך בישול לחלק מהשטות הוי רק דרבנן, וע״כ מקילים כדעות דאין באי״ב בלח, אך בנצטנן לגמרי, דמחלוקת היא אי שייך בישול מהת׳ בלח או לאו. מחמירים דהוי מהת׳.

ואף בחזו״א סי׳ ל״ז שם סקי״ג ד״ה ״הרוצה״ כתב ״דבזמן שהן צוננין בשבת קבלנו עלינו להחמיר כדעת הר״י והרא״ש דלח צונן יש בו בישול אחר בישול״.

וקצת נוטין הדברים דקבלנו לפסוק בזה שנצטנן לגמרי, כמותם — דהיינו דאסור מהת׳.

ה. הגדרת יבש

כיון דלמעשה נוהגים אנו לחלק בין לח ליבש, לענין בישול אחר בישול וכמפורט לעיל, ע״כ חשובה לנו ההגדרה, מה נקרא תבשיל יבש ומהו תבשיל לח.

1. בב״י סי׳ רנ״ג (י״ד ע״ב.) ד״ה ״ומ״ש רבינו כל זמן״ כתב בשם רבינו ירוחם נ״ב ח״ג שכתב בשם ר׳ יונה ״דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן כשהחזירו ע״ג כירה ומצטמק הוי מבשל גמור״.

אמנם ברבינו ירוחם שבידינו הגרסא שונה וכתוב בו ״...דכל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו...״

ובב"י שי"ח (פ"ב ע"ב.) הביא כגרסת הספרים שבידינו "..כל דבר שיש בו רוטב.."

אולם במנחת כהן ספר משמרת השבת שער שני התנאי השני. סובר לדינא דהגדרת לח היא דוקא "ברובו לח", אך כל שיש מעט שומן או מרק בדבר שנתבשל כל צרכו מותר להניחו נגד המדורה או לשרותו בחמין הרי אין לך בשר שאין מוהל ושומן יוצא ממנו ועם כל זה נדון לדבר יבש, ונראה שכל שהרוב הוא דבר יבש אף שיש בו קצת רוטב לא שייך שם בישול ".

והביא הב"י ברנ"ג, וגרסתו בשי"ח וגרסת הספרים דידן ברבינו ירוחם, עכ"פ דעתו דהב"י כתב כן בסי' רנ"ג "להיות כן הדין לדעתו".

ומסיים "וכן מסתבר שכל שרובו יבש נידון ליבש, וכל שרובו רוטב נידון לדבר לח, דאן לא כן נתת דבריך לשיעורין כן נראה לי".

ובאליהו רבה שי"ח סעי' ד' סקי"א כתב בזה"ל "....ומ"ש והוא יבש פי' מ"ב שהרוב הוא דבר יבש ואם רוב רוטב נדון לדבר לח, וצ"ע".

(ויתכן וט"ס בדבריו והמ"ב הוא מ"כ דהיינו המנחת כהן המוזכר לעיל וכן מצאתי בפמג"ד סי' רנ"ג מ"ז סקי"א, שהביא דהא"ר הביא דברי המנחת כהן אמנם מה שכתב שם הפמג"ד על דברי הא"ר דנשאר בצ"ע דאמת הם דברי ר' ירוחם, כאמור לעיל יש לפקפק בדבר.) וכך העלו הפמג"ד הנ"ל, והגר"ע יוסף שליט"א ביחוה דעת ח"ב סי' מ"ה.

2. בשו"ע הרב בסי' שי"ח סעי' י"א נראה בבירור שחולק על גישה זו וכך כתב, "תבשיל יבש שאין בו רוטב כלל, אין בו בישול אחר בישול אם נתבשל כבר כל צרכו ואפי' נצטנן לגמרי"

הרי דסבר דיבש מקרי רק כשאין בו רוטב כלל.

ובהוספות בסוף שו"ע הרב מתוך פסקי הרב הזקן בסידורו (עמ' תט"ו.) אף מפליג מעבר לכך וכתב "אעפ"י שאין בישול אחר בישול בדבר יבש, מ"מ אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול בלחלוחית המחוי אם היס"ב, ולכן צריך להזהר במאד שלא להחם בשר או עופות צלויים או מבושלים אם יתחמם המוהל הנמחה מהם עד שהיס"ב משום איסור סקילה וכרת ח"ו.."

ובאור לציון (לגרב"צ אבא שאול שליט"א) ח"ב פרק ל' שאלה י"ג.

דן בנידון דידן. וס"ל ג"כ להחמיר דיבש היינו כלו יבש ולא מהני רובו

ודעתו שלא כמנחת כהן אלא דט״ס היא בדברי הב״י סי׳ רנ״ג ונשתבש מ״בו״ ל״רוב״ ושכן כתב בהגהות הר״ר במברגר על הטור דהיא ט״ס.

ושכן העלה הרב עזרא עטייה זצ״ל, להחמיר ברובו יבש ומיעוטו רוטב.

והנה באג״ט מלאכת האופה סעי׳ כ״ו אות נ״ה סק״ד, הביא דברי הב״י בשם ר׳ ירוחם, ותמה עליהים דאינם מובנים דמה בכך אי הוי רוב רוטב או מיעוט סוף כל סוף הרוטב מתבשל.

וכך סבר באור לציון הנ״ל, וע״כ החמיר כשו״ע הרב והרב עזרא הדייה זצ״ל.

אמנם בחומרת שו״ע הרב בסידורו, דאף בציר הבלוע יש בישול, כתב האור לציון דנראה לו דהחמיר כן עפ״י הרא״ש שבת פ״ג סי׳ י״ז. דסבר דאף דבשר שור אינו מתבשל אלא ע״ג האור, עכ״פ לחלוחית שבו מתבשלת.

אך הוא חולק, דשאני התם דלא נתבשל מעולם, משא״כ בנידון דידן דכבר נתבשל וגבי באי״ב הוי המוהל היוצא ומתחמם כגרמא דתחילה היה יבש ואח״כ הפשיר, ושכן מוכח מהשו״ע שי״ח סעי׳ ט״ז גבי אינפנד״א.

ויש להוסיף עוד דברי המג״א שי״ח סקמ״א. דכל שתחילתו יבש לא אכפת לן דאח״כ נפשר והפך לרוטב, ודנים כבתחילה ואין בו בישול. וכן נראה מהרע״ק רנ״ג על מג״א סקמ״א.

אמנם בשו״ע הרב בהוספות שם, סבר מפורש דלא כמג״א וכל שנמחה מקרי לח.

לסכום: בי׳ שטות לפנינו,

1. יבש, כל דבר שרובו יבש אפי׳ מיעוטו רוטב, אין בו משום באי״ב.

2. יבש, דוקא דבר שכולו יבש, אין בו באי״ב.

כאמור לעיל בשטת המחמירים, סברת המקילים קשה, וכי מה אכפת לן אי רובו יבש כל שמיעוטו לח, ולא יהא הלח הזה נדון בפני עצמו, הא שייך בו בישול.

וכי נעלה על דעתנו דהמחמם מרק ובו אטריות והם רוב, יותר אף שנצטנן לגמרי?

ונראה לי שלא זה היתה כוונת המקילים, ויש לחלק בין מתכוין לחמם תבשיל אף שרובו יבש, אך מעונין גם בלח שבו, לחממו.

ומה שהמתירים התירו, כאשר רובו יבש וכוונתו ליבש, אלא שיש שם מעט רוטב אף שמתחמם עד כדי יס״ב.

ולצורך הסבר הסברא שבחילוק זה נקדים הקדמה.

ו. לא מתכוין ופס״ר.

ידועה היא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, בתורה כלה, בדבר שאין מתכוין דרבי יהודה ס״ל דאסור.

ורבי שמעון ס״ל דמותר (שבת כ״ט ע״ב ועוד.)

וידועים הדברים ״אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר״ש בפסיק רישא ולא ימות״ (שבת ע״ה ע״א ועוד.)

בהגדרת פס״ר מצינו ב׳ שטות עקריות.

1. כל מעשה שבהכרח גורר עמו פעולה אסורה, מקרי פס״ר.

2. כל מעשה שא״א לעשותו אא״כ גורר עמו פעולה אסורה, מקרי פס״ר.

אך בשונה מהדעה הראשונה, אם יש אפשרות לעשות המעשה בלא שתעשה עמו פעולה אסורה שרי.

כדוגמא, בזבחים צ״א ע״ב ישנו איסור לכבות האש שע״ג המזבח וישנה מצות ניסוך יין ע״ג המזבח, והשאלה הא אסור לכבות הגחלים.

והנה ישנה אפשרות לזלף טיפות יין דקות ועי״כ לא תכבנה הגחלים.

לדעה הראשונה — אם יעשו הניסוך בטיפין גסין הרי דהוי פס״ר אף דאפשר לעשות בטיפין דקין, כיון דעכשיו בצורה הנעשית דהיינו טיפין גסין ודאי מכבין.

אך לדעה השניה — כיון דאפשר לנסך בטיפין דקין שוב, אין פס״ר אף כשעושין כן בטיפין גסין.

כדעה הראשונה סוברים — תוספות (יעויין שבת ק״ג ע״א ד״ה ״לא צריכא״ דהעמידו הגמ׳ בזבחים צ״א ע״ב, בטיפין דקות דוקא.) הריב״ש סי׳ שצ״ד. ועוד.

וכדעה השניה סוברים — רש״י (זבחים צ״א ע״ב ד״ה ״הא רבי

שמעון״ שכתב מפורש דכיון דאפשר בטיפין דקות הרי דאף דיעשה בגסות, לא מקרי פס״ר. ויעויין כתובות ה׳ ע״ב רש״י ד״ה ״או כר״ש״ ו-ו׳ ע״ב ד״ה ״רוב בקיאין הן״ דמוכח דלשטתו בזבחים, ושם בתוד״ה ״רוב בקיאין״ הסבירו בשונה לשטתם.) וכן דעת השלטי גיבורים (שבת ל״ח ע״א בדפי הר״ף סק״ג.) (ודעת הרשב״א שבת ק״ו ע״ב ד״ה תוספתא היא אף יותר מכן יעויין ר״ן על הר״ף שבת (ל״ח ע״א ושלטה״ג הנ״ל.) וכן דעת השואל בריב״ש שם. וכן ס״ל למרכבת המשנה הלי שבת פ״א ה״א (י״ד ע״ב.) בדעת הרמב״ם.

סברת ״פסיק רישיה ולא ימות״ דחייב.

1. בפשטות הסבה דמודה ר״ש בפס״ר דחייב.

דכל סבת הפטור וההיתר, דכיון דאינו מתכוין א״כ א״א ליחס אליו את האסור שיכול להגרם מחמת מעשהו, דהא אדם נאסר בפעולה בכוונה ולא כאשר אין לו שום כוונה לאיסור.

אולם כאשר מדובר בפס״ר, דהיינו שבהכרח יגרר אסור עם ההיתר, לא יכול אדם להתחמק מתוצאות מעשהו בטענת ״לא נתכוונתי״ דעצם זה שידע שבהכרח יגרם איסור הוי כהתכוון.

וכן מצינו ברש״י סוכה ל״ג ע״ב ד״ה ״והא מודי״ דכתב

״והא מודי ר״ש בפס״ר ולא ימות, באומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות דכיון דא״א שלא תמות כמתכוין חשיב ליה, וכי אמרינן דבר שאין מתכוין מותר כגון היכא דאפשר ליה בלא איסור...״

ומפורש כן בריטב״א שבת נ׳ ע״ב ד״ה ״שער נזיר״ שכתב ״...דהתם הכי קאמר שכל הסורק על כרחו להסיר כימין המדולדלין מתכוין דלא סגיא בלאו הכי, ואפי׳ אינו מתכוין הרי הוא כמתכוין גמור...״

וכן כתב שם ק״ב ע״ב ד״ה ״לא צריכא דעביד בארעא״ בזה״ל

״...דהא טעמא דתלמודא דמודה ר״ש בפס״ר ולא ימות, היינו משום דכיון דלא סגיא דלא איתעביד מלאכה הרי הוא כאלו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא...״

ועיין דכעין זה כתבו הר״ח שבת קל״ג ע״א, ובערוך ערך ״פסק״.

הסבר זה מסביר לנו היטב סברת השטה הראשונה בפס״ר דכל

שהמעשה גורר עמו בהכרח פעולה אסורה, א"כ הרי זה כאילו נתכוין דהא ידע שתוצאות מעשהו גוררות פעולת איסור אף שבעצם לא נתכוין לה וע"כ הוי כמתכוין וחייב.

אולם סברת השטה השניה בפס"ר, האומר דכל פעולה שיכולה להתבצע בלא פעולת איסור, מותרת כל שנתכוין להיתר בלבד אף שעושה עכשיו בצורה שודאי גוררת פעולה אסורה, לא תסתדר לפי הסבר זה. דמה בכך שיכל לעשות בלא גרירת פעולת האיסור, עכשיו שעושה בצורה כזאת שודאי יהא איסור יחשב הדבר ככוונה.

2. בישועות יעקב או"ח סי' שט"ו סק"ג, ושט"ז סק"ג, מביא סברא אחרת ל"מודה ר"ש בפס"ר ולא ימות".

ובלשונו "דדוקא בדבר שהוא עושה המלאכה בידים אלא שאינו מכון לה כפסיקת הראש היא מיתת הבהמה א"כ חשוב דבר המתכוון כיון שמתכוין לפסיקת הראש הרי מתכוון להריגת הבהמה.

אבל דבר שענין העשיה ומה שנתכוון לה אינו עשיות מלאכה אלא שנעשית בזה מלאכה שלא מכוון לה לא חשוב פס"ר."

וחזר על כך בסי' שט"ז "...דעד כאן לא אמרינן פס"ר ולא ימות אסור אלא בדבר שאין כאן רק ענין אחד, כמו חותך ראש הבהמה ודעתו שלא תמות והדבר בלתי אפשרי וגם אותו ענין עצמו שהוא חתיכות הראש היא עצמו מיתת הבהמה וגלל כן הוא אוסר אף שאינו מכוון להרוג את הבהמה כיון שמכוין לחתוך ראשה הרי מכוין להרוג אותה.

אבל אם נועל ביתו בשביל שמירת הבית גוף העשיה היא מלאכת היתר אלא שנזדמן הדבר שצבי בתוך הבית והוא ניצוד ע"י נעילת הבית אבל אין האיסור בגוף העשיה ולא מקרי פס"ר דיש בה שני ענינים נפרדים."

דהיינו אסורה עשיית מלאכה בשבת, וע"כ כל פעולה של אדם ויש לה תוצאות איסור, עלינו לבדוק מה היתה כוונתו, ומה עשה.

אם נתכוון להיתר, אם אי אפשר לעשות את כל פעולת ההיתר בלא איסור א"כ מקבלת פעולתו שם של איסור. וזהו "שאין כאן רק ענין אחד" והרי זה מתכוין לעשיה זו, והוי כנתכוין לעשות האיסור, וחייב.

אולם כאשר אפשר לעשות את פעולת ההיתר בלא לעשות איסור נלוה עמה, א"כ שם פעולתו הוא שם של פעולת היתר, וזה שבמקרה המסויים

בהכרח נעשה גם איסור אינו משנה שם פעולתו לשם פעולת איסור, וכיון דאין כוונתו לאיסור, הוי פעולה מותרת ושרי.

לסברא זו הפס״ר מגדיר את הפעולה אם זו פעולת איסור או פעולת היתר.

ועפ״י זה מובנת השטה השניית המגדירה פס״ר כמעשה שא״א לעשותו אא״כ גורר עמו בהכרח פעולה אסורה.

ויעויין במרכבת המשנה הל׳ שבת פ״א ה״א (י״ד ע״ב.) דהסביר סברת השטה השניה.

דאימתי אמרי׳ בפס״ר דהוי כנתכוין, כאשר א״א לעשות המעשה בלא שתבוא עמו פעולת איסור.

אולם כל שאפשר בעולם לעשות הפעולה שעושה בלא איסור אף שעתה בעשיתו המסוימת בהכרח תבוא עמו פעולת איסור, בכה״ג לא מקרי מתכוין דהא ודאי דכוונתו להיתר ולא ואיסור. יעו״ש.

ועתה נשוב לנדון דידן, תבשיל שרובו יבש ומיעוטו לח, ואין כוונתו לחמם אלא את היבש.

ואמנם בהכרח מתחמם גם הלח שעמו, ונימא פס״ר.

ולכאורא תלוי בב׳ השיטות הנ״ל בהגדרת פס״ר.

דלשטה הראשונה — אה״נ כיון דהשתא בע״כ הלח יגיע לידי יס״ב י״ל דהוי פס״ר ויהא חייב, וכשו״ע הרב ודעימיה.

משא״כ לשטה השניה — כיון דאפשר לחמם יבש בלא חמום לח עמו א״כ כל חמום יבש שאין רצונו לחמום הלח, הוי פעולה מותרת ושרי אף שעתה יש בו לח ומתחמם בהכרח, דבכה״ג לא מקרי פס״ר.

אך ודאי כל שיתכוין לחמם גם את הלח כהא דמרק ואטריות, שוב לא מצד פס״ר אסור אלא מצד שמתכוין במפורש.

(אמנם לרשב״א בהא דצבי בבית יתכן ואף בכה״ג שרי, אך כבר תמה עליו הר״ן דבכה״ג לא מקרי לא מתכוין אלא ודאי הוי מתכוין, ולא קשור לענין פס״ר והגדרתו.)

אך נראה לי דאפי׳ לשטה הראשונה בהגדרת פס״ר, אכתי יהא דין באי״ב בלח או יבש תלוי ברוב או מיעוט כל שכוונתו היתה לרוב דוקא, כגון רובו יבש ומיעוטו לח.

ולצורך זה שוב נקדים הקדמה קצרה.

ז. מקרים בהם אף דהוי פס״ר עכ״פ אין חיוב

מצינו מספר מקומות שבהם לא אמרינן פס״ר ולא ימות חייב, וכל שלא נתכוין מותר הדבר אף שבהכרח נגררת פעולת אסור.

1. שבת ע״ג ע״ב ״אמר רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע.״

ובתוד״ה ו״צריך לעצים״, כתבו בזה״ל ״נראה דאפילו לר׳ יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים. דלא מקרי בעצים קוצר אלא בענין זה, מידי דהוי אקורע על מנת לתפור ומוחק ע״מ לכתוב...״

ואמנם דברי תוס׳ מוסבים על דין מלאכה שא״צ לגופה דמחייב בה ר׳ יהודה ור״ש פוטר. אך ודאי שאף לא מתכוין שייך כאן.

דאף לר׳ יהודה, לא מקרי קצירה אלא כאשר מתכוין וצריך לעצים וה״ה בקורע ומוחק.

ולא מובן מדוע לא יהא חייב והא הוי פס״ר דאף ר״ש מודה.

2. בשבת קמ״ז ע״א ״אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת״.

וברש״י שם, מנערה מהאבק, ותוס׳ ד״ה ״המנער״ עפ״י ר״ח פי׳ מנערה מטל.

ושם בגמ׳ ״ולא אמרן.. והוא דקפיד עלייהו, עולא איקלע לפומבדיתא חזא רבנן דקא מנפצי גלימייהו אמר קמחללין רבנן שבתא, אמר להו רב יהודה נפיצי ליה באפיה אנן לא קפדינן מידי...״

וברש״י ״והוא דקפיד עלייהו — ללובשין עד שינערם,״ ״לא קפדינן — לא אכפת לן אם יש עליה אבק הלכך לאו ליבון הוא״.

ופשט הדברים וכן מוכח מהמעשים בגמ׳ ופרש״י, דכל שאין האדם מקפיד כרגיל על נעור טליתו (מאבק או טל.) אף שעתה עושה כן מתוך כוונה שרי.

הרי דאף דבמקפיד, חייב חטאת, בלא מקפיד מותר אף שעתה ודאי מתכוין לעשותו.

ודמי למה שאמרו תוס׳ גבי זומר דבעינן צריך לעצים, אך הוי חדוש

יותר דאפי׳ שעכשיו כן מתכוין, כיון שבדרך כלל אינו מקפיד, שרי, וקשה והא מודה ר״ש בפס״ר ולא ימות וכ״ש כאן שמתכוין.

3. רמב״ם הל׳ שבת פי״ב ה״ב.

״המכבה כל שהוא חייב... אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו״.

הרי דבמתכוין הוי אסור תורה וחייב, וכשאינו מתכוין פטור, ואמאי והא הרי פס״ר. וכן הקשה הראב״ד בהשגות, והרמ״ך מובא בכס״מ שם.

4. ביצה ל״ג ע״ב מובאת תוספתא שבת (פרק ו׳. ה.)

״מטלטלין עצי בשמים....ולא יקטימנו להריח בו ואם קטמו פטור אבל אסור, לחצוץ בו שיניו לא יקטמנו ואם קטמו חייב חטאת..״

ופרש״י ״ולא יקטמנו להריח בו — שיהא מקום הקטימה לח וריחו נודף, גזירה דלא ליתי לקוטמו לחצוף בו שיניו דהתם כלי משוי ליה ואיכא איסורא דאורייתא״.

ושוב קשה אי שייך בדבר אסור תורה דעשיית כלי, מדוע דקוטם להריח אינו אסור רק מדרבנן. והא הוי פס״ר ולא ימות.

והנה במגיד משנה פי״ב ה״ב, בא ליישב דברי הרמב״ם משאלת הראב״ד והרמ״ך. דשאני הכא דהכל תלוי בכוונתו, דדוקא בכוונתו עושה מלאכה, משא״כ כשאינו מתכוין אין כאן מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות מהגחלת כלי, ודמה זה להא דקוטם קיסם דכל שלא נתכוין לא מקרי תיקון, ובלשונו ״שכל שהוא״ מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפי׳ לר״י המחייב בדבר שאין מתכוין, וכתב דכן נוטין דברי הרמב״ן.

ואמת שהרמב״ן שבת מ״ב ע״א ד״ה ״מכבין גחלת של מתכת״.

כתב... דאפשר דכל צירוף דרבנן הוא, דלא שייך צירוף אלא בכלים או ברוצה לעשות כלי, משום דהוי כמתקן. אבל בגחלת לאו מתקן הוא ומדאורייתא שרי...ואפי׳ לר׳ יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור, הכא לאו תיקון הוא כלל אלא בכלי וכיוצא בו, ודמי למה דאמרי׳ לא יקטמנו לחצות בו שיניו ואם קטם חייב חטאת, ואם לא קטם לחצוץ בו שיניו פטור אפילו לר׳ יהודה, דכל דמשום תקוני מנא הוא מאן דלא מתקן פטור...

הרי דדברי המ״מ מפורשין הם בדברי הרמב״ן, ורק בדבר אחד נחלק הרמב״ן על הרמב״ם. והוא במתכוין לצרף דלרמב״ם חייב משום מכבה ולרמב״ן משום מתקן מנא.

ויעויין בלחם משנה פי״ב ה״ב, דחילק בין גחלת מתכת ובין כלי מתכת, דדוקא בגחלת שייכת סברת המ״מ כיון דמלאכת הצירוף אינה מל״ט מלאכות. רק כל שמתכוין כלי אזי הצירוף הוי מלאכה (לרמב״ם, מצד מכבה ולרמב״ן מצד מכה בפטיש.)

משא״כ בכלי שכבר עשוי ובהכרח מצטרף ע״י עשייה זו.

אלא דא״כ הקשה מדוע בגמ׳ שבת מ״א ע״ב העמידו הא דנתינת מים קרים לכלי חם ריק, דהוי מצרף רק לר׳ יהודה דס״ל דבדבר שאין מתכוין חייב, והא מודה ר״ש בפס״ר ולא ימות.

וכבר יישב זאת המ״מ פי״ב ה״א והביאו הלח״מ הנ״ל, דצ״ל דשם אין זה פס״ר דאפשר דלא יגיע לידי צירוף.

ובסי׳ שי״ח סעי׳ י״ב, הביא דמיחם שפינוהו מותר ליתן לתוכה צונן להפשיר, ובמג״א סקל״ו, דן אמאי לא הוי פס״ר דצירוף. והביא דברי המ״מ עפ״י הרמב״ן הנ״ל.

הרי דפליג על הלח״מ, וס״ל דאיין חילוק בין גחלת של מתכת ובין כלי וכל דלא נתכוין לא נאסר מהת׳ אפי׳ לר׳ יהודה.

ויעויין שם בלבושי שרד ובמחצית השקל. ואכמ״ל.

5. מקרה נוסף מצינו לדעת רש״י.

בסוכה ל״ג ע״ב, דנה הגמ׳ בדברי ר׳ אליעזר ור׳ שמעון דממעטין ענבי הדס ביו״ט, ואומרת הגמ׳ דמיירי דממעטן לאכילה, וס״ל כאביו דדבר שאין מתכוין שרי, והקשתה הגמ׳ והא הוי פס״ר ותירצה ״הב״ע דאית ליה הושענה אחריתא״ וברש״י ד״ה ״לא צריכא״ פי׳, ״ולא צריך להאי, הלכך אין כאן תיקון כלי דלא צריכא ליה לאכשורי ולא דמי השתא לפסיק רישא, דהתם איכא נטילת נשמה ממה נפשך, והכא ליכא תיקון כלי, אבל אי לא הוי אחריתא משוה ליה מנה דהא צריך להכי, ואע״ג דלא מתכוין להכי אסור דהוי פסיק רישא ולא ימות.״ (אמנם תוס׳ במקום הסבירו, אחרת יעו״ש.)

6. מקרה נוסף לדעת הריטב״א.

בשבת ק״ג ע״א ת״ר התולש עולשין ומזרד זרדין אם לאכילה כגרוגרת

ואם לבהמה כמלוא פי הגדי... אם ליפות את הקרקע כל שהן, ושאלה הגמ׳ ״אטו כלהו לא לייפות את הקרקע נינהו״ ותשובת אביי דלא מכוין, ושאלה הגמ׳ והא מודה ר׳ שמעון בפס״ר ועונה הגמ׳ ״לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה״.

ופרש״י ״לא אכפת ליה ליפות״.

והקשה הריטב״א שם, הרי טעם פס״ר דחייב דהוי ״כאילו נתכוין ומלאכת מחשבת הוא״.

וא״כ מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה.

ולומר דאי לא ניחא ליה הוי מלאכה שאצל״ג, דוחה הריטב״א דהא ודאי צריכא לגופא, אלא שהוא אינו צריך לה.

ועונה הריטב״א בזה״ל ״ואי לאו דמסתפינא מרבוותא ז״ל הוה אמינא שלא אמרו כן בתלמוד דכי לא אכפת ליה שרי לר״ש, אלא בדבר שמחמת עצמו אינו חשוב מעשה ומלאכה, ומשום הכי כל היכא דלא איכפת ליה חזר למהותו שאין בו מלאכה ולא מעשה חשוב, כגון הא דהכא, דשורת הדין ציפוי קרקע כל שהוא לא חשיבא מלאכה אלא כשמחשבינן לה משום צורך״.

והביא דכ״ה במיעוט ענבי הדס, וכרש״י דלעיל.

הסברא לכל המקרים הללו.

בדברי הרמב״ן מוצאים אנו רמז להסבר.

דכל דאסורן משום מתקן מנא, אם לא מתקן פטור.

וכן ברש״י הנ״ל בסוכה, דכל שיש לו הושענא אחריתי ״ליכא תקון כלי״.

דהיינו, תיקון כלי, מותנה אי באמת הוי תקון כלי בדבר, ורק אז שייך חיוב, אך כאשר אין כוונת האדם לתקן כלי אין אפשרות לחייבו משום פס״ר, כיון דבאמת אין כאן שום כלי, דכלי הרי הוא דבר שאדם רוצה להשתמש בו, ובאי לו רצון אין כלי.

וזה ברור בקוטם עץ בושם, דא״א לומר דהוי פס״ר דעשית כלי, דעץ בושם קטום אינו כלי, ורק אם רוצה לחצוץ בו שיניו, מחשבתו נותנת לחתיכת העץ הזה שם של כלי

וכך סובר הרמב"ן גבי כיבוי גחלת מתכת (וודאי לשיטתו דבמתכוין חייב משום מתקן כלי.) דכל שלא מתכוין לדבר אין כאן שום עשייה.

וזו כוונת רש"י למיעוט ענבי הדס, דהדס סתם אין בו שום כלי, ורק הדס למצוה נחשב ככלי ששיך לתקנו, וע"כ תלוי אם יש לו הדס אחר דאז אין שום משמעות תיקון במעשיו בהדס זה, ובין אין לו הדס אחר דאז אה"נ שייך פס"ר אף שממעט הענבים לאכילה.

וכן מפורש בריטב"א הנ"ל גבי יפוי קרקע.

ובזה מבינים אנו חילוקו של הלח"מ בין חתיכת מתכת לבין כלי מתכת דסבר דבכלי בכה"ג הוי פס"ר של תיקון כלי, דכבר הוי כלי גם בלא מעשיו ונדמה שדבריו רמוזים בדברי הרמב"ן שכתב "ואפי' לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור, הכא לאו תיקון הוא כלל אלא בכלי וכיוצא בו.."

הרי דבכלי אה"נ דהוי תיקון אף שאינו מתכוין.

ואדרבה דברי המג"א דפליג באמת לא מובנים כ"כ בסברתם.

בכך נבין גם דברי התוס' גבי זומר וצריך לעצים, ובדין מנער טליתו בלא מקפיד. זומר עצים עיקר פעולתו היא הגברת צמיחת העץ וזה מקרי נוטע.

אך אין כאן מלאכת קוצר כל שאין צריך לעצים, דאין קוצר אלא כאשר צריך לעצים, כי בעצים לא שייך קוצר אלא בפרי, רק הכוונה היא הנותנת **שם** מלאכת קוצר ובלא כוונה אין כאן מלאכה.

וכן כיבוס, הוא בצורה של כסכוס וכדו', אך לתת לנעור **שם** של כיבוס צריכים הקפדה כזאת שבדרך כלל אינו הולך בצורה כזו, ואז מקבלת פעולת הניעור כלפיו שם של כיבוס, אך אם הוא כזה שאינו מקפיד בדרך כלל, אזי אף שהוא מקפיד כרגע לנער א"א לומר שעושה בכך כיבוס דהא אין זו צורת כיבוס בד"כ.

ובזה נבין גם דברי רש"י גבי ניעור טלית, וקושית גליון הש"ס עליו.

דרש"י פי' "מנער טליתו — מן העפר" וכבר הישיגוהו התוס' דאין נראה שיהא שייך בניעור מעפר משום ליבון, ופי' כר"ח דמיירי בניעור מהטל.

וברע"ק הקשה מרש"י עצמו דכתב בקמ"א ע"א ד"ה "מבפנים". גבי טיט שעל בגדו שמותר לגרדו בציפורן. או לכסכס מבפנים ולא מבחוץ.

דמבפנים שרי ״דלא מוכחא מילתא לאתחזויי כמלבן, דמלבן ממש לא הוי, דאין נותן שם מים...״

ולדברינו ניחא דאה״נ בגלל שכבוס רגיל הוא עם מים, ע״כ מנער טליתו באמת לא הוי ליבון, אא״כ הוא מקפיד שלא לילך כך, והקפדתו זו, היא הנותנת לדבר שם לבון, וע״כ חייב.

ונראה שזו הסבה דרש״י פי׳ מנער ״מעפר״ דאי ממים אה״נ דהיה צריך להיות חייב אף בלא מקפיד כרגיל, דהא השתא ודאי מקפיד לנער (וודאי שהוי מתכוין כרגע וגרע מפס״ר.)

ותוס׳ שחלקו נראה סברו דמעפרא אפי׳ במקפיד א״א למקרי מלבן, דאין לבון בלא מים כלל.

ועכ״פ לבון רגיל הוא עם מים וכסכוס, וע״כ נעור לבד אין בו לבון אא״כ מקפיד כרגיל שלא לילך כך.

ח. והשתא נחזור לנדון דידן, רובו יבש ומעוטו לח.

כאשר דבר נתבשל כבר, א״כ מצד עצמו תו לא שייך בישול מחדש דהא כבר נתבשל. וכך באמת הדין ביבש.

אולם בלח אמרינן דכיון דלא נכר בישולו הראשון, (אג״ט ועוד.) ע״כ שייך לומר דשייך בו עכשיו בישול.

והנה ודאי דכוונת האדם הנותן את התבשיל ע״ג האש, היא לחממו, רק בלח אין מושג כזה חימום, וכל חימום הוא בישול.

אך ביבש ודאי שכוונתו לחמם ותו לא.

ולכן מובן מאד דכל שרובו יבש, הרי כוונתו לחמם, ואף שיש מעט לח הרי אינו מתכוין אליו, ולומר פס״ר א״א דכיון דכבר בושל קודם השבת, א״א לתת לפעולה זו שם בישול אא״כ כוונתו לכך.

וכמובן שלפי זה במקרה, ומחמם מעט מרק עם הרבה אטריות יהא חייב משום המרק ולא נימא דהוי רובו יבש כיבש, דכיון שכוונתו מפורש אף על הלח, הרי זה מבשל ומה לי מעט מה לי הרבה.

בסברא זו נבין היטב דברי רבינו ירוחם דסבר (וכמוהו ראינו דסברי חלק מהפוסקים.) דאין באי״ב אף בלח אלא במצטמק ויפה לו.

דכדי לתת לבישול אחר בישול, שם של מלאכת בישול צריך שיהא

הדבר טוב לו ונוח לו, אך אם מצטמק ורע לו הרי אין רצונו בכך, וא"כ כל כוונתו רק לחמם, ולא מקרי בישול בכה"ג.

ובעצם דבר זה בהסבר ר' ירוחם מפורש בדברי הט"ז סי' שי"ח סק"ד דכתב על טענת הב"ח כנגד ר' ירוחם, דלא מצינו חלוק בין מצטמק ויפה לו ורע לו אלא גבי חשש חיתוי, אך לא לענין חיוב חטאת דמבשל.

והט"ז ענה לטענתו בב' תירוצים.

א. דלהטור אין חיוב מ"ה אחר מאב"ד אלא מדרבנן, ושוב שייך לחלק בין מצטמק ויפה לו ומצטמק ורע לו.

ב. אפי' מן התי' שייך חילוק זה, וזו לשונו.

"..דקי"ל במלאכת שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה והיינו במאי דניחא ליה וזה בא לחמם להפיג צינתו לא שיצטמק עוד, דהא רע לו, דאי היה טוב לו הי' אסור דחיישינן שמא מתכוין להצטמק משא"כ בזה".

הרי דהט"ז ס"ל אף יותר מדברינו, דכל שכונתו לחמם אפי' בלח לא מקרי בישול, רק דחיישינן אולי באמת התכוון לצימוק וא"כ הוי בישול.

ובמצטמק ורע לו אין חשש כזה, וא"כ ודאי הוי רק חימום ולא שייך בישול.

ובפמג"ד סי' רנ"ג מ"ז ס"ק י"ג, עפ"י הט"ז הנ"ל הסביר הא יבש דדי דרובו יבש אף שמיעוטו לח, דכיון דלייבש הוי מצטמק ורע לו שוב אין כוונתו לצמק וע"כ אין איסור בדבר אף לגבי הלח. יעוי"ש.

ט. בישול אחר צלי ואפיה ולהיפך.

עד עתה דננו בדין בישול אחר בישול הגדרותיו ודיניו.

והנה נחלקו הפוסקים בדין נוסף.

1. היראים (עמ' ז' איסורים שאינם נעשים רע לבריות כי אם לשמים סי' רע"ד עמ' 268).

הגמ' פסחים מ"א ע"א הביאה ברייתא בענין צלי פסח.

בשלו ואחר כך צלאו או שצלאו ואח"כ בשלו חייב.

ושאלה הגמ' בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב דהא בשליה, אלא צלאו ואח"כ בשלו הא צלי אש הוא אמאי. אמר רב כהנא הא מני ר' יוסי היא

דתניא יוצאים ברקיק השרוי במבושל שלא נמוח דברי ר״מ ר׳ יוסי אומר יוצאים ברקיק אבל לא במבושל אע״פ שלא נמוח.

וברש״י, ״ר׳ יוסי — דאמר בישול לאחר אפיה בשול הוא.״

״אבל לא במבושל — דלאו לחם קרינן ביה ואע״פ שכבר נאפה בתנור הואיל וחזר ובשלו, בטלו מתורת לחם״.

ולמד מכאן היראים, דאף דאין בישול אחר בישול ביבש, אך בשול אחר אפיה יש וה״ה בישול אחר צליה.

דבערובין מ״ו ע״ב, אמרי׳ דהלכה כר׳ יוסי לעמת ר״מ כו׳.

ומדשייך בשול אחר צלייה כך שייך צלייה אחר בשול דסברא אחת היא.

וכן ביבמות מ׳ ע״א הביאה הגמ׳ גבי מנחות דאף דחלטו בתחלה כיון דאח״כ אפאו בתנור מקרי לחם עוני ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.

הרי דסוגית התלמוד כר׳ יוסי, דאפיה אחר בשול הוי אפיה.

וא״כ ה״ה לדין שבת, דמה דאין בשול אחר בשול ביבש הסבה דאינן מוסיף כלום דכבר נעשית מלאכת בשול בדבר.

אך אי חזינן דאפיה או צלייה אחר בשול הוי דבר חדש, וה״ה להיפך, א״כ שוב שייך לומר דעבר על מלאכת אופה — מבשל.

וכן ס״ל לסמ״ק (יום שביעי מצוות התלויות בשבת מלאכת אופה (עמ׳ רפ״ח.) כדעת היראים.

ובאפיה אחר אפיה או צלייה אחר צלייה.

הביא הסמ״ק שם דיש שרצו לומר דאף בזה אסר היראים, אך הוא דוחה דעתם דמהראי׳ שהביא מפסחים מצינו בשול אחר צלייה דוקא.

והביאו הטור סי׳ שי״ח (עמ׳ פ״ג.)

2. הראבי״ה, (בספר ראבי״ה מסכת שבת סי׳ קצ״ז בדיני הטמנה, עמ׳ 256.) דוחה דברי היראים והוכחותיו מהא דפסחים. ויבמות.

דהא בברכות ל״ח ע״ב דנה הגמ׳ אי שלקות מברכין עליהם בפה״א או שהכל, וסבר רב נחמן דתלוי במחלוקת ר״מ ור׳ יוסי, אי הבישול משפיע על התבשיל כר׳ יוסי וע״כ ברכת השלקות שהכל. או דקיימא במילתא כר״מ וברכתו בפה״א.

ודוחה הגמ' דכו"ע שלקות מברכין עליהן בפה"א וגם לר' יוסי לענין ברכה במילתא קאי.

רק שם בדין פסח בענין טעם מצה וליכא, וע"כ אין יוצאים ברקיק מבושל ידי"ח. א"כ אין משם ראי' ואולי אדרבה יש ראי' הפוכה, דאף לר' יוסי אין הבשול אחר האפיה משנה את מהותו. וא"כ נשאר הדין דכיון דיבש הוא ולא משתנה ע"י הבשול, דאין בשול אחר בשול.

ובב"י סי' שי"ח (עמ' פ"ב, פ"ג.) הביא דברי הראבי"ה הללו, ודברי המרדכי פרק כירה, שכתב שקושיתו מהא דברכות חזקה היא.

והב"י עצמו כתב דאף הראי' מההיא דפסחים גבי צלאו ואח"כ בשלו חייב אינה ראי' דהא עולא הסביר הברייתא אחרת, לא דסברה כר' יוסי אלא משום דאקרא אמר "בשל מבושל" ומזה למדנו דין זה, יעוי"ש בגמ'.

ויעויין שם בב"ח, ובתועפות ראם על היראים שם סקמ"ט, בישוב דעת היראים, ואכמ"ל.

לדעה דשייך בישול אחר אפיה

פת בכלי ראשון

היראים לשטתו דשייך בישול אחר אפיה, וכן עפ"י מה דסבר דיש דברים המתבשלים בכלי שני (קלי הבישול.) סבר דאסור ליתן פת אפויה בשבת בכלי שהיס"ב.

פת בכלי שני

והנה ביראים שלפנינו כתב כהאי לישנא "הלכך אחרי שפירשתי שיש דבר המתבשל בכלי שני ויש בשול אחר אפוי וצלי ויש צלי אחר בשול יזהר אדם שלא יתן פת אפוי בשבת אלא בכלי שני..."

ובסמ"ק (שם.) כתב בשם היראים "ומתוך כך יש לאסור לתת פת בתוך כלי ראשון בעודו רותח."

בתועפות ראם סי' ק"ג, כתב דנראה דלפני הסמ"ק היתה הגירסא דלעיל "בכלי שני" דהיינו דרק בכלי ראשון אסור לתת משום בשול אחר אפיה ולא בכ"ש.

אולם גירסא זו ביראים מוקשית היא מכל וכל.

דאי סבר דרק בכלי ראשון אין לתת פת אך בכ״ש שרי, מהו שהקדים שם ״הלכך אחר שפירשתי שיש דבר המתבשל בכלי שני״.

וכן המשך דבריו אינו מובן ״יזהר אדם שלא יתן פת אפוי בשבת אלא בכלי שני במקום שהיד סולדת בו.״

וכי צריך להיזהר לתת דוקא בכ״ש שהיס״ב, וכשאין היס״ב אסור? אע״כ הגרסא היא כמובא ביראים הנדפס והביאה התועפות ראם שם ״יזהר אדם שלא יתן פת אפוי בשבת אפי׳ בכלי שני במקום שהיד סולדת בו״ והשתא ניחא דדבר זה אסור כיון דס״ל דיש דברים המתבשלים בכ״ש, ודוקא במקום שהיס״ב.

וכן הגירסא במרדכי ובסמ״ג כדהביא הב״י שי״ח.

ואף בסמ״ק הביא המהדיר בסקי״ג דמצא נוסחא אחרת ״מתוך כך יש להיזהר שלא לתת לחם בקערה שיש בו תבשיל אם היד סולדת בו״..

ולשון קערה מהותה כרגיל היא כלי שני יעויין שבת מ״ב ע״א, במשנה ורש״י שם.

פת בכלי שלישי.

1. בפמג״ד שי״ח מ״ז סקט״ו בדין מי ט״ע בשבת.

דקדק מהמג״א סי׳ תמ״ז סק״ט, דכתב דאי נשפך מכ״ש על צונן אין לחוש כלל וכ״ש בטעליר שהניחו עליה. אך גבי כ״ש הביא דבסי׳ שי״ח מצינו דברים שמתבשלים בו. דכלי שלישי אינו מבשל כלל. וע״כ שרי ליתן פת בכלי שלישי.

וכן פסק המשנה ברורה בסי׳ שי״ח סקמ״ה. ומפורש סקמ״ז.

וכן בשו״ת אגרות משה או״ח חלק ד׳ סי׳ ע״ד בשול סק״ד וסקט״ו.

2. אך ביראים דהוא אבי שטה זו דקלי הבשול ובשול אחר צליה. כתב בפירוש דאף בכלי שלישי אסור.

דשם (בעמ׳ 267.) כאשר דן דיש דברים המתבשלים אף בכ״ש כדבר רך וכו׳ כתב ״ואין בשול תלוי לא בכ״ר ולא בכלי שני, אך לפי הדבר המתבשל פעמים שהוא דבר מתבשל אף בכלי שני, ויש דבר קשה שאפילו בכלי ראשון אינו מתבשל, ויש דבר מתבשל בכלי ראשון ולא בכלי שני...״

הרי דס״ל ליראים דאין אחידות בבישול.

יש דברים שמתבשלים דוקא ע"ג האש.

ישנם דברים שמתבשלים אף בכ"ר שלא ע"ג האש, אך לא בכ"ש.

אך יש דברים שהם קלי הבשול והם מתבשלים אף בכ"ש כל שהיס"ב.

והנה בהבדל שבין כ"ר וכ"ש כבר דנו בירושלמי שבת, ועוד.

ובתוס' שבת מ' ע"ב "ושמע מינה" כתבו בסברת החילוק בין כ"ר לכ"ש, ואין כאן מקום הדיון בסברתם, ובסברות הירושלמי. אך כאשר אנו אומרים דישנם דברים המתבשלים אף בכ"ש כל שהיס"ב א"כ בהם גורם הבישול הוא החום ולא אכפת לן באיזה כלי מיירי, וע"כ מסתבר דאף בכלי שלישי ויותר יהא שייך בשול.

ומפורש הדבר ביראים שם דכתב "הלכך יזהר אדם שלא להכניס בשבת שום דבר בכלי שני ואף בכלי שלישי שהיד סולדת בו שאין אנו בקיאין בדברים רכים וקשים מי הוא מתבשל בכ"ש ומי הוא שאינו מתבשל..."

ומפורש דבקלי הבשול אפילו בכלי שלישי שייך בשול ולא כפמג"ד והמ"ב.

ובחזו"א הלכות שבת סי' נ"ב סקי"ט ד"ה "ולענין" כתב מדעתו דיש להחמיר שאף בכלי שלישי, מהסברא הנ"ל דהא תליא בכה"ג בחום ולא בכלי, וכוון בזה ליראים המפורש.

וכתב היראים דבכל דבר יש לחוש שמא הוא מקלי הבשול ובמ"ב שי"ח סקמ"ב בשם המג"א סקי"ח — כתב להחמיר בכל מה שאינו מפורש בגמ' דאינו בשול רק בכ"ר, בשמן מים וכדומה. וכוונו בזה לדעת היראים.

בחזו"א (שם סקי"ח.) חולק וסובר דאין להחמיר רק בפת המפורשת בסמ"ג וכיון דאפוי נח להתבשל, וכן בביצה אך בשאר דברים אין להחמיר דהא ביו"ד סי' ק"ה סתם המחבר, דכלי שני אינו מבשל דיעבד ולא חלק בין בשר לפירות וכו'.

אך כאמור ביראים שהוא מקור הסמ"ג שהביא דין פת, מפורש דחשש בכל הדברים, דאינם מפורשים הפוך, דלמא הם ג"כ מקלי הבשול, וכמג"א והמ"ב. ולא כחזו"א.

ואולי עצם זה שהסמ"ג הביא דברי היראים גבי פת. ולא דבריו על כל הדברים, וכן ביראים עצמו אח"כ כתב להזהר בפת אפויה לתתה בכ"ש.

ושוב יתכן דאין לחוש בסתם אלא בדברים המפורשים בגמ׳. או דרואים בחוש שהם מקלי הבשול כפת וביצה. וילי״ע.

להלכה:

מחבר.

סי׳ שי״ח סעי׳ ה׳.

״יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחי״כ במשקה יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפי׳ בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין,

בפשטות עפי״י כללי הפסיקה כאשר המחבר מביא ״יש מי שאומר״ ״ויש״, הלכה כיש בתרא. (ויעויין ״קובץ כללי ההוראה״ לגר״ע יוסף שליט״א כללי השלחן ערוך כ״ה, ויעויין לוית חן לגר״ע יוסף סי׳ שי״ח סעי׳ מ״ט ובשו״ת יחוה דעת ח״ב סי׳ מ״ד ס״קב׳)

אף הרמ״א הגיה על דברי המחבר ״בכלי שני ויש מקילים אפי׳ בכלי ראשון״

הרי דהבין דהמחבר בדעה השניה אינו מקל לגמרי, ואה״נ סובר כדעת היראים דשייך בישול אחר צליה ולהיפך. רק במה דהחמיר דאף בכלי שני אסור ליתן פת דהוי קלי הבשול וזו הדעה הראשונה, בזה ס״ל למחבר להקל.

אולם הגר״ע יוסף שליט״א בשו״ת יחוה דעת ח״ב סי׳ מ״ד. ס״ל דהמחבר פסק כדעת הראבי״ה החולק על היראים (וכן משמע בב״י דקיבל דחייתו, וכדברי המרדכי שצטט דראיתו חזקה.) וזו הדעה השניה הסוברת להקל אף בכלי ראשון.

ובזה יישב קושית הבה״ל שי״ח סעי׳ ט״ו ד״ה ״והוא יבש״.

דהמחבר שם כתב, דדבר יבש והוא מבושל כ״צ שרי להניחו כנגד המדורה אפי׳ במקום שהיס״ב.

והקשה הבה״ל והא בסעי׳ ה׳ ס״ל כיראים דיש בשולו אחר צליה והמג״א הביא דה״ה צליה אחר בשול ואיך התיר כאן לתת כנגד המדורה.

ונשאר בקושיא.

אך אי נימא דהמחבר כוון ביש מתירין לראבי״ה דהיינו אפי׳ בכ״ר ניחא, דא״כ דעתו דאין בשול אחר צלי ולא צלי אחר בשול, וע״כ התיר בסט״ו לתת יבש שנתבשל כנגד המדורה, ולא חש לצליתו.

וכן העלה בכף החיים שי״ח ס״ק פ״ד.

וכן כתב באור לציון לגרב״צ אבא שאול שליט״א ח״ב פרק ל׳ שאלה ד׳. דדעת המחבר לפסוק כראבי״ה דאין בשול אחר צליה ואפיה, ושכן מוכח בב״י וכן כתב במטה יהודה אות ג׳.

אמנם כתב שם דנהגו להחמיר כיש אומרים שהביא המחבר, כיון שהביא דעה זו בשו״ע.

(בענין זה שהביא המחבר דעה שאינו פוסק כמותה, האם רק כדי לחלוק לה כבוד או כדי לחוש לה לכתחילה.

יעויין בקובץ כללי ההוראה לגר״ע יוסף שליט״א כללי השלחן ערוך סעי׳ כ״בכ״ה. ובאור לציון ח״ב מבוא ענף א׳. ואכמ״ל.)

רמ״א.

כאמור הרמ״א הגיה על המחבר וכתב ״...ויש מקילין אפילו בכלי ראשון ונהגו להזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיס״ב״.

הרי דס״ל להחמיר כיראים, הן בדין בשול אחר צליה והן בדין דקלי הבשול בכ״ש אף שנאפה קודם לכן.

אמנם בדיעבד משמע דס״ל להקל אפי׳ בכ״ר כדעת הראבי״ה. וכן כתב המ״ב סקמ״ו.

ולענין שאלת הבה״ל בסעי׳ ט״ו, מהא דשרי ליתן דבר יבש מבושל כ״צ כנגד המדורה ואל חיישינן לצלי ארח בשול מצינו כמה תשובות.

1. במנחת כהן ספר משמרת הבית שער שני פרק רביעי ד״ה ״ואמנם צריך לי עיון״ סבר דאף דהיראים השוה דין בשול אחר צליה (דלדעתו מוכח מהגמ׳ פסחים.) לדין צליה אחר בשול.

המחבר לא סבר כן, וע״כ הביא בסעי׳ ט״ו, דשרי ליתן יבש ומבושל כ״צ כנגד המדורה ואין לחוש לצלי אחר בשול. (ויעויין ביחוה דעת ח״ב סי׳ מ״ד עמ׳ קס״ט בהערה.) ולכאורה כן נאמר לדעתו ברמ״א.

2. בחזו"א הל' שבת סי' ל"ז ס"ק י"ד ד"ה "סט"ו"

תי' דחמום כנגד המדורה לא יביא את המבושל לטעם צלי ממש, אלא ייבשנו קצת. ובזה אין באי"ב. או דצלי קדר מקרי כבשול לדין באי"ב, ורק בצלי ע"ג גחלים או שפוד שייך צליה אחר בשול.

לסכום, נראה פשוט דיש להקל בדבר זה לחמם תבשיל יבש שבושל כי"צ כנגד המדורה, דהא בדיעבד ס"ל לרמ"א כפי שמביא המ"ב, דאין בשול אחר צליה, ולמנח"כ בכל מקרה אין צליה אחר בשול. וכן יתכן כחזו"א דזה לא מקרי צליה אחר בשול אלא חמום. וע"כ ודאי שא"צ להחמיר בנדון, ודלא כתמיהת הבה"ל.

הרב שמואל טל

חולה שאין בו סכנה

כתב הרמב"ם בהלי שבת פ"ב ה"י וז"ל: "חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי גוי. כיצד אומרין לגוי לעשות לו והוא עושה, לבשל לו ולאפות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיוצא באלו. וכן כוחל עיניו מן הגוי בשבת אע"פ שאין שם סכנה. ואם היו צריכים לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל. לפיכך מעלין אזנים בשבת ומעלין אונקלי ומחזירין את השבר וכל כיוצא בזה מותר", עכ"ל.

וכבר עמדו מפרשי הרמב"ם על כך שיש בדבריו סתירה מיניה וביה. ממה שכתב קודם לכן שמותר לכחול עיניים על ידי גוי בשבת מוכח לכאורה שאפילו שבות דדבריהם אסור על ידי ישראל. שהרי מבואר בשבת צה ע"א שלפי חכמים אין בזה חיוב דאורייתא אלא רק דרבנן. וכן כתב הרמב"ם עצמו בפכ"ג הי"ב כשפירט את גזרות דרבנן: "כותב מאבות מלאכות. לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב". ואם הותר הדבר רק על ידי גוי משמע שעל ידי ישראל אסור. ומאידך גיסא הרמב"ם אומר שדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל. ומשמע בפשטות שאפילו איסורי דרבנן עושים, דהא אין בהן מלאכה, וצ"ע.

והמגיד משנה תירץ שכאשר מדובר על חולי הכולל את כל הגוף מותר לישראל לעשות שבות דרבנן. אולם כשמדובר על חולי באבר אחד צריך לעשות את השבות דוקא על ידי גוי. ולכן כחילת העיניים שנצרכת במקרה שיש חולי רק בעיניים מותרת רק על ידי גוי.

אולם כבר הקשה עליו הכס"מ, שהרי הרמב"ם לא רומז כלל על החילוק הזה. וכאשר הוא אומר שישראל יכול לעשות דבר שאין בו מלאכה, הוא לא מציין שהדבר מותר רק כשהמחלה היא בכל הגוף. ובאמת, מהדוגמרא שמעלים אזנים משמע קצת שאפילו כשהמחלה איננה בכל הגוף מותר לעשותה על ידי ישראל. (מיהו יתכן שבהעלאת אזנים נחלה כל גופו והוא שוכב מחמת חוליו).

ויש להקשות עוד: מה הסברה לחלק בין אבר אחד וכל הגוף. דבשלמא בחולי שיש בו סכנה, ברור שיש הבדל מהותי בין סכנת כל הגוף שיכולה

להביא למותו ובין סכנה של אבר אחד שלא תביא למותו. אבל כאשר מדובר על מחלה שאין בה סכנה, והתירו משום צערו לעשות שבות דרבנן, מה לי אם הכאב הוא באבר אחד ומה לי אם הכאב בכל האיברים. הרי יתכן שכאב הנגרם ממחלה של אבר אחד יהיה גדול פי כמה מכאב כללי שבכל הגוף. ועוד קשה, דמי לא עסקינן אף בכהאי גוונא שהכאב בעיניים מחליש את כל גופו. ומצאנו דשורייני דעינא בליבא תלו, ולכן בתחילת אוכלא ראו בכאב שבעיניו סכנה לכל הגוף. ומדוע אפוא שלא יהיה בכאב שבסוף אוכלא משום מחלה (שאב״ס) של כל הגוף, וצ״ע.

ועוד קשה, מדוע הרמב״ם נקט את הדוגמאות של העלאת אונקלי ואזנים, כאשר הוא רצה להראות שמותר לישראל לעשות איסורי דרבנן עבור החולה. לכאורה דוגמאות אלו מראות רק שהאיסורים המיוחדים שאסרו חכמים על הבא להתרפא אינם שייכים בחולה שאין בו סכנה. אולם לפי הבנת המגיד משנה **שכל** איסורי דרבנן מותרים להעשות על ידי ישראל עבור חולה שאין בו סכנה (כשהחולי הוא בכל הגוף), היה הרמב״ם צריך להביא דוגמאות של איסורים גמורים מדרבנן שמותרים להעשות עבורו, כגון: לטלטל בכרמלית או לרכוב על בהמה בשבת או לרדות דבש מכוורת וכדומה. ובזה הוא היה מחדש יותר, דאפילו איסורים כאלו מותרים בחולה שאין בו סכנה. ולכאורה משמע מזה כדעת הכס״מ דלקמן, שהרמב״ם לא מתיר לעשות שום איסור דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה. וכל ההיתר הוא רק במקרה שאין חשש של איסור דאורייתא, כמו שביאר שם שאין לחשוש במקרים אלו משום שחיקת סממנים. (ואולי יש לדחות לפי מה שכתבתי לקמן שבהחזרת שבר היה צריך להיות איסורדרבנן משום בונה. דיוצא שהרמב״ם השמיע שהתירו איסורי דרבנן גמורים. ואכתי צ״ע, דעכ״פ היה לו להזכיר איסורי דרבנן רגילים, ולא להזכיר דברים שעיקר סיבת איסורם הוא משום ריפוי ושחיקת סממנים, וגם לא נזכר איסורם להדיא במקום אחר. ואדרבה, מקרים אלו הוזכרו רק להיתר וכדלקמן).

ובהמשך דבריו כתב הרב המגיד שאם יש בדבר משום סכנה לאבר אחד לא התירו מלאכה גמורה בישראל. ומשמע מדבריו שעל כל פנים התירו לו שבות, ושיש חילוק בין סכנת אבר ובין מחלה סתם באבר, דבסכנת אבר התירו שבות ובמחלה סתם לא התירו. אולם גם זה קשה, דאין רמז לזה בדברי הרמב״ם. ואף על פי שבאמת יש ביניהם הבדל רב מבחינת הצער שיגרם לחולה, והרמב״ן והרשב״א אכן התירו שבות דרבנן

רק כשיש סכנת אבר, לא מצאנו בדברי הרמב"ם שיש ביניהם חילוק בדין. דכאשר הרמב"ם התיר לישראל לעשות שבות דרבנן הוא לא כתב שיש צורך שיהיה בדבר סכנה גמורה לאבר, וצ"ע.

והיה מקום לומר שהרמב"ם השמיע את החילוק הזה בדוגמאות שהביא, ובזה היה ניתן לתרץ את שתי הקושיות האחרונות האחת בחברתה. אולם נראה שלא ניתן לומר כך משלוש סיבות: האחת, הרמב"ם לא אמר להדיא שמדובר בחולה שיש בו סכנת אבר. ולא היה לו להסתמך על הדוגמאות שהביא, לאחר שקודם לכן דיבר על כל חולה. שנית, בהחזרת שבר מי לא עסקינן גם בכהאי גוונא שאי ההחזרה עד צאת השבת לא תסכן את האבר כולו. הרי מעשים שבכל יום שהאבר אינו מסתכן גם אם מתעכבת החזרת השבר. שלישית, אין אנו יודעים מהי העלאת אונקלי ואוזנים. אולם מסתבר לומר שהרמב"ם לא הבין שיש בדבר סכנת אבר. שהרי בפכ"א הל"א הרמב"ם מזכיר את ההעלאות הללו ולא מנמק את ההיתר בהם משום שיש בהם סכנת אבר אלא משום שהם אינם נעשים בסממנים ויש לו צער מהם. ומשמע בפשטות שרק העובדות הללו הן הגורמות לקולא ושסכנת האבר אינה קיימת או שעל כל פנים אין להתחשב בה. ומכורח הקשיים הנ"ל נראה דעדיין דברי הרמב"ם אליבא דהר המגיד צ"ע.

והכסף משנה תירץ שיש לחלק בין איסורים שיש בהם עיקר מלאכה מדאורייתא ובין מלאכות שאין בהם עיקר. דכוחל הוא "שבות שיש בו עיקר מלאכה שהוא נסמך אליה" דגזרו בזה משום כותב דאורייתא. ונתינת סם יש בו עיקר מלאכה של שחיקת סממנים דהיא תולדה של טוחן, ואליה היא נסמכת. ובכהאי גוונא אסור לעשות מלאכה על ידי ישראל אפילו בסכנת אבר ואפילו בחולי של כל הגוף. "אבל שבות שאין לו עיקר מלאכה שהוא נסמך עליה מותר אפילו על ידי ישראל. ומטעם זה התירו להעלות אזנים ואנקלי ולהחזיר השבר, שדברים אלו לא נאסרו מפני שהם דומים למלאכה, וגם ליכא למגזר בהו משום שחיקת סמנים שאין דברים הללו נעשים בסמנין".

ומזה הסיק הכסף משנה, בניגוד לדעת המגיד משנה, שהרמב"ם מחמיר יותר מהרא"ש והר"ן והרמב"ן והרשב"א. דלכל הראשונים הללו פשיטא שמותר לעשות שבות שיש בו מעשה בסכנת אבר, ואילו לפי הרמב"ם זה אסור. וספקו של הרא"ש אם מותר לחלל שבת בשבות שיש בו מעשה כאשר אין סכנת אבר, נפשט בדברי הרמב"ם לחומרא, כמו שגם

פסקו הרמב״ן והרשב״א, ולא כפי שהבין המגיד משנה בדעת הרמב״ם שזה מותר כשחלה כל גופו.

אולם גם הסברו של הכסף משנה קשה. לשון הרמב״ם היא: ״ואם היו צרכיו אין בהן מלאכה״ (ולפי גרסת הכס״מ: ״ואם היו צרכים שאין בהם מלאכה״). ומשמעותם הפשוטה של דבריו היא שהפעולה הדרושה לחולה אינה כרוכה בעשיית מלאכה. וסתימת דבריו מורה שהדברים אמורים בין במקרה שבו יש בפעולה סמך מלאכה דאורייתא ובין כשאין בה סמך מלאכה. דכל עוד בפעולה עצמה אין איסור מלאכה היא צריכה להיות מותר. ולפי דבריו יש צורך לפרש את המלים: ״אין בהן מלאכה״ במשמעות ש״אין בהן סמך לעיקר מלאכה״, וזהו דוחק גדול.

ומלבד זאת קשה, דבהחזרת השבר יש לכאורה סמך לעיקר מלאכת בונה. שהרי אסרו לתקן חוליות של שדרה של קטן מפני שנראה כבונה, כמבואר בשבת קמז ע״ב וברמב״ם לקמן פכ״ב הכ״ו.

ומלבד זאת קשה, מדוע באמת חכמים אסרו את הדברים הללו, אם אין בהם סרך וסמך לאיסורי דאורייתא. דלכאורה פשוט הוא שהסיבה לאיסורים ולגזרות (למעט האיסורים המפורטים מפכ״ד ואילך) היא משום שהוא יכול לבוא לידי איסור מלאכה או שהדבר דומה לאיסור מלאכה. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב״ם בריש פכ״א, דכל הגזרות שגזרו חכמים, ושאותם מפרט הרמב,ם לאחר מכן, נאסרו אך ורק בגלל הסיבות הנ״ל. ובכלל הגזרות הללו גם איסורי הריפוי למיניהם. ואם כן ברור שהרמב״ם ראה במקרים הללו משום סרך של איסור מלאכה. ואין לומר שחכמים לא פלוג בתקנתם, ואסרו דברים אפילו שהטעם לא שייך בהם. דאם כן, מדוע הם פלגו בתקנתם והתירו את הדבר בחולה שאין בו סכנה, וצ״ע.

ויש להקשות עוד על הרמב״ם: העלאת אוזנים ואונקלי מותרות אפילו כאשר לא מדובר בחולה שאין בו סכנה אלא באדם בריא לגמרי, כמו שכתב בפכ״א הל״א: ״וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן ולהעלות אזנים בין ביד בין בכלי ולהעלות אנקלי שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן״ עכ״ל. ובכל ההלכות שם הרמב״ם מדבר על אדם בריא כמו שכתב בתחילה: ״אבל במכתשת חייב מפני שהוא טוחן לפיכך אסור **לבריא** להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק סממנין. כיצד וכו״ עכ״ל. ומבואר שהאיסורים וההיתרים שם מדברים על אדם בריא או כלשון הראשונים האחרים: ״מתחזק והולך

כבריא״. ואם כן קשה טובא: אם הפעולות הללו לא נאסרו בשום מקום, ואפילו כאשר הוא בריא אין בזה מקום לאיסור, מדוע הרמב״ם כותב שמותר לעשות אותן כדין מיוחד השייך בחולה שאין בו סכנה. הרי אפילו שהוא לא היה חולה היה מותר לו לעשות את הפעולות הללו, וצ״ע.

ואמנם לפי הכס״מ ניתן היה לומר שבאמת אין שום הבדל בין חולה שאין בו סכנה ובין הבריא שעליו מדובר בפכ״א. ואותו היתר שעליו דיבר הרמב״ם שם שאין לחוש לשחיקת סממנין הוא הוא הגדר של ההיתר שאליו הוא מתייחס בהלכה דידן (שאין בדבר זה אפילו סרך מלאכה).

אולם נראה שגם לפי הכסף משנה הקושיה איננה מיושבת. דממה נפשך: אם חז״ל אסרו כל ריפוי שהוא משום שחיקת סממנין, בין במקרה שבו יש לחוש לשחיקת סממנין ובין במקרה שבו אין לחוש לשחיקה, ומשום שהם ראו את כל הריפויים כדבר אחד, אם כן אין לראות את ההעלאת אזנים ואונקלי כפעולות שאין להם סמך מלאכה דאורייתא, שהרי הן חלק ממכלול שכולו סמוך על מלאכת טוחן. ואם חז״ל ראו בכל ריפוי וריפוי דבר בפני עצמו, וכל ריפוי נאסר באיסור המיוחד לו, אם כן יוצא שהעלאת אזנים ואונקלי לא נאסרו מלכתחילה. ומדוע התיר הרמב״סאת עשייתן רק כשהוא חולה שאין בו סכנה או כלשונו בפכ״א: משום ש״יש לו צער מהן״.

והאור שמח חילק בין פעולות הנעשות אף שלא לצורך חולה ובין פעולות הנעשות בדוקא בשביל חולה. דפעולות המיוחדות רק לריפוי חולה הותרו אפילו על ידי ישראל. ולכן הותרו העלאות אזנים ואונקלי והחזרת השבר דהן מיוחדות לחולה. אבל בישול וכחילת עיניים שנעשית גם לקישוט לא הותרו על ידי ישראל אלא רק על ידי גוי.

אולם גם תירוצו קשה. ראשית, ברמב״ם לא הוזכר התנאי הזה שהפעולת תהיה מיוחדת לחולה ושלא יעשו כמותה לאנשים בריאים. ומשמעותם הפשוטה של דבריו היא שכל עוד אין במעשה משום מלאכה אין איסור לעשותה על ידי ישראל. שנית, גם עליו יקשה מדוע הרמב״ם נקט דוגמאות שהן מותרות אפילו באדם בריא. והיה הרמב״ם צריך לומר שכל הגזירות שגזרו על ריפוי, כגון הקאת אוכל על ידי סם וכדומה, לא שייכות בחולה שאין בו סכנה.

והפרישה בסי׳ שכח סק״ו פירש את דברי הרמב״ם כפירוש הרב המגיד. אולם הוא הוסיף שכוונת הרמב״ם באומרו כוחל אינה מתייחסת

רק לפעולת הכחילה אלא לכל מה שכרוך בה. והכוונה בעיקר לשחיקת הסממנים. והביא לזה ראיה מע״ז כח ע״ב דרב אמר שם שעין שמרזה מותר לכוחלה בשבת ופירשו את זה דהיינו אפילו למישחק בשבת ואתויי ברשות הרבים. ולפי זה יוצא שהרמב״ם מתייחס לאיסורי דאורייתא בעיקר. ואף על פי שהוא עצמו יישב את הסתירה בדברי הרמב״ם שברישא הרמב״ם איירי בחולי אבר אחד ואילו בסיפא הרמב״ם איירי בחולי כל הגוף, וכבר הקשיתי על זה לעיל, מכל מקום לכאורה יש מקום ליישב את דברי הרמב״ם בדרך זו, בלי להזדקק לתירוץ הרב המגיד.

אולם נראה שלא ניתן לומר כן בדעת הרמב״ם. דלפי זה יצא שכל איסורי דרבנן מותרים בולה שאין בו סכנה. אולם הרמב״ם פסק בפכ״א שהעלאת אונקלי מותרת משום שהיא לא נעשית בסממנים ויש לו צער בהן. ואם נאמר שכל איסורי דרבנן הותרו בחולה שאין בו סכנה, לא היה צריך לנמק את ההיתר בזה שאין הדבר נעשה בסממנים ויש לו צער, דאפילו בלי כל זה היה צריך להתיר לו את הדבר ככל שאר איסורי דרבנן. ואין לומר ששם מדובר בבריא וכאן מדובר בחולה, והוצרכו שם לטעמים הללו כיון שמדובר בבריא דוקא, דלפי זה לא היה צורך לנמק בפ״ב את ההיתר בזה שהוא חולה שאין בו סכנה, דאפילו בלי שהוא חולה הדבר מותר לו. ועוד, מנין לו לרמב״ם שהעלאת אונקלי ואזנים נעשית גם אצל בריא וגם אצל חולה, דבגמרא לא מצינו כפילות זאת. ועוד קשה, דאמנם בסוגיה בע״ז התפרש למסקנה שההיתר בכחילה כולל גם את השחיקה וההבאה מרשות לרשות, ומשום שמדובר בסכנת נפשות. אולם בדברי הרמב״ם קשה מאד לומר כן, דכיון שבעל כרחנו צריך לומר שלא מדובר בסכנת נפשות, אם כן עיקר החידוש הוא רק בזה שניתן לומר לגוי לשחוק ולהביא (ולא בעצם פעולת הכחילה). אולם זה כבר נאמר קודם לכן, ומשמע שעיקר חידושו של הרמב״ם במשפט דכוחל עיניו הוא לגבי פעולת הכחילה עצמה.

והנה, כל המפרשים הבינו כדבר פשוט שאם חכמים החמירו באיסורים רבים על הבא להתרפא שמא הוא יבוא לשחוק סממנים, קל וחומר שהם לא התירו לו לעבור על איסורי דרבנן שנאסרו על כל אדם, ולפיכך הסיקו הרמב״ן והר״ן וסיעתם שאם מצד אחד מצאנו איסורי דרבנן רבים מחשש לשחיקת סממנים ומצד שני מצאנו שמותר לומר לנכרי שיעשה כל מלאכה עבור החולה שאין בו סכנה, הרי על כרחך כל האיסורים אמורים במי שמתחזק והולך כבריא, ואילו ההיתר לומר לגוי הוא בדוקא בחולה

שנפל גופו למשכב מחמת חוליו. וכיון שגם מצאנו בע"ז כח ע"ב שהותר לכחול בשבת על ידי ישראל, אף כאשר אין פיקוח נפש, אין זה אלא משום שיש בדבר סכנת אבר.

אולם נראה שהרמב"ם הבין את הדבר באופן שונה לגמרי. דהנה, מצאנו בכיבוי דלקה שמצד אחד חכמים אסרו להציל שום דבר מלבד מזונות שהוא צריך להם לאותה שבת ובגדים שיכול ללבוש וכו'. אולם מצד שני הם התירו לומר "כל המכבה אינו מפסיד", והתירו להציל כתבי הקודש אפילו כשאין עירוב, והתירו לטלטל את המת גם כשאין ככר או תינוק מפני שהוא בהול על מתו. והיינו משום שבאמת מחמת דוחקו ולחצו רצו חכמים להקל עליו בדברים שאסרו בדרך כלל. אולם מצד שני הם הוצרכו להחמיר עליו מחשש שיכבה את הדליקה כיון שהוא בהול על ממונו. ובחכמתם הם ידעו במה להקל ובמה להחמיר, ואין לראות סתירה בין הקולות והחומרות, אף שהן מתייחסות למצב אחד.

ונראה דהוא הדין בענין ריפוי. חכמים רצו להקל כמה שאפשר על החולה. אולם מצד שני הם חששו שדוקא מחמת צערו הוא יבוא לעשות דברים שבדרך כלל הוא אינו עושה וישחוק סממנים. ולפיכך מצד אחד הם הקלו עליו והתירו לו את כל איסוריהם כאשר עשייתם נדרשת לצורך רפואתו. אולם מאידך, הם אסרו עליו להתרפא בהרבה סוגי תרופות שמא יבוא לידי שחיקת סממנים בגלל צערו ודוחקו. דשחיקת הסממנים היא הגורם הישיר להצלתו ואליה הוא נושא את נפשו. ולפיכך דוקא לגבה יש לחשוש יותר מאשר שאר המלאכות, ולכן יש לאסור עליו את הדבר יותר משאר האיסורים. ועל כל פנים גם בזה אין לראות סתירה בין הקולות והחומרות אף שהן מתייחסות **לאותו מצב.**

והרמב"ם לא היה מוכן לקבל את החילוקים שחילקו הראשונים והמפרשים בין נפל כל גופו למשכב ובין מתהלך כבריא, בין חולי בכל הגוף ובין חולי באבר אחד, בין סכנת אבר ובין חולי באבר וכו'. דהגמרא בכל הסוגיות לא חילקה אלא רק בין חולה שיש בו סכנה ובין חולה שאין בו סכנה, וכל החילוקים הללו לא הוזכרו בדבריה. והיה נראה לרמב"ם דוחק גדול להעמיד את כל ההלכות המרובות, האוסרות להתרפא בדרכים שונות, רק במציאות שהוא מתחזק והולך כבריא ושאין לו חולי בכל גופו. וכאשר נאמר למשל שאין נותנים חמין ושמן על גבי המכה (שבת קלד ע"ב וברמב"ם פכ"א הכ"ו) לא הודגש דהיינו דוקא אם הוא מתחזק והולך כבריא. ואדרבה, מפירוט המחלות שעליהן

מדובר בגמרות מוכח שגם חולה גמור שאין בו סכנה הוא בכלל הגזירה. (כגון החושש בעיניו בשבת קח ע״ב וברמב״ם שם הכ״ה, שהרי בסוכה כו ע״א וברמב״ם הל׳ סוכה פ״ו ה״ב מוכח שמי שחושש בעיניו הוא בכלל חולה שאין בו סכנה. ומיהו אולי יש לדחות את הראיה מסוכה, לפי מה שהתבאר לקמן שהגדרת חולה משתנה בהקשרים השונים). ובכמה מקומות כשהקשו על אמורא שהתיר או שאסר מברייתא או משנה היתה יכולה הגמרא לתרץ דהא במתחזק והולך כבריא והא בנפל למשכב מחמת חוליו. ולמשל בשבת קלד ע״ב כשהביאו את דברי רב שאין מונעין חמין ושמן מעל גבי מכה בשבת הקשו עליו מברייתות שנאמר בהם שאין נותנים חמין ושמן על גבי מכה. ובגלל ברייתא כזאת אף דחו את דבריו וקיימו את דברי שמואל. והיה ניתן לכאורה ליישב את דברי רב ולהעמיד את הברייתא במתחזק והולך כבריא או כשאין סכנת אבר. וקושיות כאלו מצאנו במקומות רבים בשבת. ועל כרחך הגמרא הבינה שאין חילוק בין מתחזק והולך כבריא ובין נפל למשכב מחמת חוליו וכן כשיש סכנת אבר ובין כשאין סכנת אבר לענין גזירת שחיקת סממנים.

ולפיכך סבר הרמב״ם שכל חולה שאין בו סכנה יכול לעבור על איסורי דרבנן, כאשר הדבר נצרך לצורך רפואתו. אולם במה דברים אמורים — באיסורי דרבנן שאינם קשורים לשחיקת סממנים. אבל כל האיסורים שאסרו חכמים משום שחיקת סממנים שרירים וקיימים בכל חולה שהוא ואפילו שיש לו סכנת אבר ואפילו שנפל גופו למשכב ואפילו שהמחלה היא בכל גופו. ואין לראות סתירה בדבר, דכפי שהתבאר יתכן שחכמים יתירו הרבה איסורים ובאותו מקרה עצמו הם גם יאסרו איסורים אחרים, דהכל לפי הענין.

ובאמת בשבת קט ע״א איתא: ״רבינא איקלע לבי רב אשי חזייה דדריכא ליה חמרא אגבא דכרעיה ויתיב קא צמית ליה בחלא אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רב הילל חלא לא אמר ליה גב היד וגב הרגל שאני וכו׳ דאמר רב אדא בר מתנה אמר רב גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל ומחללין עליהן את השבת״ ע״כ. ומבואר מזה שלא התירו להתרפא בסממנים אפילו שהוא היה חולה שאין בו סכנה. וכדי להתיר את הדבר היה צורך לומר שיש בזה סכנה גמורה ופיקוח נפש. וכמו שכתב שם רש״י בד״ה שאני וז״ל: ״שמכתו קשה ומסוכן ומחללין עליו את השבת״ עכ״ל. ומוכח שנפילת הגוף למשכב וכו׳ אינה מספיקה כדי להתיר

להתרפא בסממנים, ושישנו רק חילוק אחד והוא החילוק שבין חולה שאין בו סכנה ובין חולה שיש בו סכנה.

ויעוין בבה"ל סי' שכח סל"ז ד"ה וכן אם נפל למשכב, שהוכיח כנ"ל. והביא כמה ראשונים בענין שחיקת סממנים (הר"ח שם ובירושלמי באותה סוגיה והמאירי בקלד ע"ב ובקכ"ח ובקמב, ושבלי הלקט סי' קיז והמרדכי פרק שמונה שרצים והרוקח סוף סימן קט) שלא חילקו בחולה שאין בו סכנה בין נחלה כל גופו ובין מתחזק והולך כבריא. אמנם לאחר מכן הוא הביא את הדין דעושין כל צרכי חולה על ידי גוי, והוקשה לו דלכאורה הא הוי תרתי דסתרי, דמוכח שהתירו לו איסורי דרבנן. ובפרט הוקשה לו דלאחר שהגוי יכין לו את הסממנים הוא הרי יבוא לשתותם ושוב יצא שהוא מתרפא בסממנים ומוכח שזה מותר בחולה שאין בו סכנה. ותירץ את הקושיא בדוחק גדול, דכיון שהגוי הכין לו את הסממנים יש בדבר היכר ולכן הותר לישראל לשתותם. וכתב בעצמו שמפשט הדברים לא משמע כך, ומשמע כדעת הרמב"ן שהתירו איסורי דרבנן בחולה שאין בו סכנה. ומכוח הסתירה שבין משמעות שתי הסוגיות הוא הכריע שיש להחמיר בכל חולה ואפילו שנפל למשכב, אלא שאין למחות במי שסומך על הרמב"ן, כיון שהסוגיה השניה משתמעת כמותו.

אמנם לפי מה שהתבאר אין סתירה בין הסוגיות, והדברים תואמים היטב את דברי הראשונים הנ"ל. דבאמת אין שום הבדל בין חולה שנפל למשכב ובין חולה שמתחזק והולך. אלא שיש הבדל מהותי בין הסוגיה שבדף קט שם ודברי הראשונים הנ"ל העוסקים בריפוי בסממנים וכו' ובין הנידון דצרכי חולה שנעשים על ידי גוי. דבשחיקת סממנים חכמים החמירו טובא ואסרו אפילו בחולה שנפל למשכב. ואילו בשאר איסורי דרבנן הם דוקא הקלו, וגם בזה הם לא חילקו בין סוגי החולים השונים. ונראה פשוט שאם הגוי יכין לחולה סממנים אסור יהיה לו לשתותם. ועל זה הגמרא כלל לא דיברה. דאם אסורלשתות בשבת סממנים שהיו מוכנים מאתמול, קל וחומר שיהיה אסור לשתותם אם הסנעשו על ידי הגוי בשבת עצמה. דפעולת לקיחת הסממנים היא פעולה עצמאית שאינה תלויה בפעולותיו של הגוי. ואם התרנו לומר לגוי לעשות עבור החולה כל מה שצריך, לא התרנו בזה לחולה לעבור על איסורים שמתאפשרים כתוצאה מפעולותיו של הגוי. וממילא אין סתירה בין הסוגיות, דודאי כל צרכי החולה נעשים על ידי גוי, ואף על פי כן אין להתיר לו ליטול שום סממנים וכמו שהתבאר.

והנה, מפרשי הרמב״ם הבינו שהאיסור לכחול הוא מדרבנן ומשום גזירה שמא יכתוב. וראייתם היתה מדברי הרמב״ם עצמו בפכ״ג הי״ב: ״כותב מאבות מלאכות. לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב״. (וכך הוא גרס במסקנת הגמרא בשבת צה ע״א וכגרסת הר״ח והערוך ולא כגרסת הספרים שלנו).

אולם נראה שהדברים אמורים רק בכוחל בפוך שהוא לצורך קישוט. אבל בכוחל לצורך רפואה יש איסור גם משום שחיקת סממנים ככל הרפואות שגזרו עליהם חכמים. דמצאנו שאסור לתת יין בתוך העין משום שחיקת סממנים, כמבואר בשבת קח ע״ב וברמב״ם לקמן פכ״א הכ״ה. ונתינת היין בתוך העין היא גם סוג מסוים של כחילה. דהכחילה לרפואה היתה נעשית במקרים רבים על ידי מים או חלב או דם או לובן ביצה או יין, והיו עושים אותה בעיקר בתוך העינים ולא מחוצה לה. וכן מוכח מדברי הירושלמי בשבת פ״ח ה״א: ״הדא דאת אמר בחלב בהמה טהורה, אבל בחלב בהמה טמאה כדי לכחול עין אחת״ (וכן פסק הרמב״ם לקמן פי״ח ה״ב). ומבואר שהיתה כחילה גם על ידי חלב. ובגמ׳ דידן שבת עח ע״א איתא: ״דם — כדי לכחול בעין אחת״. ומבואר בנידה סז ע״א שהיו שמים את הכחול בתוך העין. ורש״י בשבתקנא ע״ב עתב: ״ונותן בעיניו״ ובגיטין סט ע״א: ״שנוטל בו הכחול ונותן בעין״. (על כחילה לצורך קישוט כתב רש״י שנעשתה סביבות העין ולא בתוכה — בקידושין עג ע״ב: ״מלי כוחלא. סביבות עיניו ליפותו״, ובשבת י ע״א: ״ומלי ליה כוחלא. נותן כחול סביב עינו״). ובגלל זה היו קוראים לניקור העיניים או לסימוי העיניים ״כחלינהו לעינא״ (ברכות נח ע״א: יומא סט ע״ב), כי זו היתה אותה פעולה של כחילה רגילה (בתוך העין), אלא שהיא נעשתה במקרים אלו בגסות ובתחיבה יתירה.

ויוצא אפוא שכחילה היא שם כללי לכל שימוש במכחול שנעשה באזור העיניים, בין אם משתמשים בכוחל ובין אם משתמשים בחומר אחר, בין אם כוחלים בתוך העין ובין אם כוחלים מסביבה. וכיון שכחילה לרפואה נעשתה בתוך העין וגם על ידי חומרים כגון יין, הרי שיש לראות את האיסור לתת יין בתוך העין כמקור לאיסור כל כחילה הנעשית לצורך רפואה. דהלא דברים קל וחומר: אם חכמים אסרו לתת יין בתוך העין משום חשש של שחיקת סממנים, אף על פי שיין מצוי ברשותו של אדם (וגם לא שייכת בו טחינה ושחיקה), קל וחומר שיש לאסור חומרים אחרים וסממנים אחרים המצריכים שחיקה. דבהם החשש שמא יבוא

לשחוק גדול בהרבה. (וכן מבואר בראשונים שיש בכחילה גם איסור מדרבנן משום שחיקת סממנים, יעוין בראי"ש ע"ז פי"ב ס"י וברי"ן פי"ד רמז תלב ד"ה ומהא ועוד).

ויתירה מזו נראה, שאם הוא יבוא לכחול מים או חלב או יין בתוך עיניו, לא יהיה בזה איסור מחשש של כותב אלא רק מחשש של שחיקת סממנים. דלא שייכת כתיבה במים ובחלב כלל. ולכן כאשר הרמב"ם הזכיר את הגזירה שלא לכחול משום שיבוא לכתוב, הוא דייק לומר שאסור לכחול **בפוך**, דרק בחומר כזה (שהוא צבע כחול כהה שמראיתו ניכרת) ורק באופן כזה (שנשים היו שמות אותו על ריסי עיניהן ומתחת לעיניהן ומראיתו מתקיימת) שייך לאסור בזה משום שהוא ככותב. ולכן הוצרכו חכמים לאסור נתינת יין בתוך העין ולא יכלו להסתפק בגזירה שגזרו על כל כחילת עיניים. ולכן מותר לתת יין על גב העין, אף על פי שכוחל אסור לתת על גב העין משום שהוא ככותב.

ולפי זה דברי הרמב"ם מיושבים היטב. דכפי שהתבאר לעיל אין לראות סתירה בין העובדה שמקילים בחולה שאין בו סכנה ומתירים לו איסורי דרבנן, ובין העובדה שאוסרים עליו להתרפא מחשש שיבוא לשחוק סממנים. דכאמור לעיל חכמים רצו מצד אחד להקל על צערו ומצד שני לשמור עליו שלא יבוא להכשל באיסורי תורה בגלל צערו. וכיון שבכחילת עיניים יש איסור משום שחיקת סממנים, כפי שהתבאר לעיל, כתב הרמב"ם שאין דרך לכחול עיניים אלא רק אם עושים את זה על ידי גוי. אולם כל שאר איסורי דרבנן הותרו אצל חולה שאין בו סכנה, ובלבד שהעבירה על האיסור נצרכת לרפואתו. וזה מה שסיים הרמב"ם ואמר שאם נדרש לעשות עבור החולה פעולה שאין בה מלאכה ניתן לעשותה אפילו על ידי ישראל. ולפיכך הביא הרמב"ם דוקא את הדוגמאות של העלאת אונקלי ואזנים, דרבותא קמשמע לן, דלא מיבעיא שניתן לעשות כל פעולה שאין בה איסור מלאכה, אלא אפילו פעולות כאלו שהן מדרכי הריפוי, ושכמותן אסרו חכמים על החולה שאין בו סכנה – גזירה שמא ישחוק סממנים, בכל זאת הן מותרות. (ואמנם גם לפי ההסבר הנ"ל יש צורך לומר שהמשפט האומר שכל דבר שאין בו מלאכה נעשה על ידי ישראל – לא איירי בשחיקת סממנים. אולם בעוד שלפי האור שמח היה צורך להעמיד את המשפט רק בסוג מסוים של המקרים (רק בדברים שנעשים לחולים בלבד), הרי שלפי

ההסבר הנ״ל המשפט נכון לגבי כלל המקרים, ורק יש לו יוצא מן הכלל אחד שהוא הוזכר במשפט קודם לכן, ובזה אין כל דוחק).

ולדברי הרמב״ם יש מקורות בכמה סוגיות. בכתובות ס׳ ע״א איתא: ״תנא ר׳ מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת. מ״ט מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כר׳ מרינוס״ ע״כ. וכן פסק הרמב״ם בפכ״א הי״ד שמותר לו אע״פ שאין שם סכנה. ושיטת הרמב״ם בפ״ח ה״ז שבחולב יש איסור דאורייתא, והשינוי שביניקה משווה לזה דין דרבנן. ומזה ניתן ללמוד שבחולה שאין בו סכנה ניתן להתיר איסורי דרבנן אפילו על ידי ישראל. (ומיהו לדעת הר״ן והרמב״ן איסור חליבה הוא מדרבנן, וממילא אין בזה אלא שינוי בדרבנן. וניתן אפוא לומר שבאיסור דרבנן רגיל יש איסור בחולה שאין בו סכנה). וכן מכל הסוגיות בהם מובאים המקרים שנזכרו לעיל (העלאת אונקלי ואוזנים והחזרת השבר) ניתן ללמוד לדעת הרמב״ם שיש להתיר כל איסורי דרבנן, דלדעתו היתה גזירה כללית של התרפאות בשבת, כמש״כ בפכ״א ה״כ. ועל כרחך ההיתרים שניתנו במקרים אלו הפקיעו את האיסור הכללי הזה כיון שמדובר בחולה שאין בו סכנה, וגם אין לחוש בו משום שחיקת סממנים. (והסיבה שהרמב״ם כתב את הגזירה של שחיקת סממנים בפכ״א ולא בהלכה זו היא משום שבכל ההלכות הללו הוא מדבר בדוקא על הקולות שהקלו על החולה משום פקוח נפש ומשום צערו).

ולכאורה יש להקשות מדוע חכמים גזרו מלכתחילה גזרה על כל ריפוי בשבת, ולאחר מכן הם הפקיעו מהאיסור את כל המקרים שבהם אין לחוש לגזרת שחיקת סממנים. דלכאורה היה יותר פשוט לגזור מלכתחילה רק על מקרים שבהם יש חשש לגזירת שחיקת סממנים. ואם נאמר שבאמת מלכתחילה לא גזרו על זה חכמים, אם כן אין כאן היתר מיוחד בחולה שאין בו סכנה, דמעולם לא נאסר דבר זה. ובשלמא בגזרות שנגזרו משום כותב או מבשל וכדומה, ניתן לומר שהגזרה היא כללית ומקרה של חולה שאין בו סכנה הוא מקרה מיוחד שבו היא מתבטלת. אבל הגזרה של שחיקת סממנים היא לכאורה מתייחסת מלכתחילה בדוקא לחולה שאין בו סכנה. וחולה זה אינו מהווה יוצא מן הכלל, דהוא הוא הכלל. ואם חז״ל לא גזרו במקרים מסוימים את הגזרה הזאת לגביו הרי שיש לראות את הדבר כמותר מעיקרא.

אולם נראה דבאמת הגזירה על כל ריפוי כוללת גם את המקרים בהם

אין לחוש לשחיקת סממנים. שהרי אסור להתעמל בשבת כמבואר בשבת קמז ע"א וברמב"ם שם הכ"ח, אף על פי שלא משתמשים בשום סממנים לצורך ההתעמלות. דהרמב"ם פירש שם "איזהו מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה". ודלא כרש"י שם שפירש דהיינו סיכה ושפשוף בכוח. ויוצא אפוא שההיתר אינו אלא רק במקרים שבהם הוא חולה ומצטער. ויש איסור להתרפאות גם כשאין חשש לשחיקת סממנים המתקיים בכל מקרה שבו הוא לא חולה שאין בו סכנה. ולפיכך גם הוצרך הרמב"ם לנמק את ההיתר להעלות אונקלי בזה שאין לחוש לשחיקת סממנים ובזה שיש לו צער. דבאמת בלי שהוא יצטער (מלבד היותו חולה שאין בו סכנה) לא יהיה ניתן להתיר לו אפילו שאין לחוש לשחיקת סממנים. ולכן יש עדיין מקום לראות את ההיתר להעלות אונקלי ואזנים כהיתר מיוחד משום שהוא חולה שאין בו סכנה וכהפקעה של איסור כללי החל במקרים אחרים.

ואין להקשות כיצד הפקעת האיסור, במקרים שבהם אין לחשוש לגזירת שחיקת סממנים והוא חולה שאין בו סכנה, נכללת **ממילא** בהיתר איסורי שבות שניתן לחולה כזה. דלכאורה הפקעה זו היא מסוימת יותר והרי היא חולקת רשות לעצמה. דיש עוד גורמים נוספים (שאין לחוש לשחיקת סממנים ושיש לו צער) הנצרכים כדי להתיר את הפעולה הזאת. ולא היה לו לרמב"ם לומר "**לפיכך** מעלין אזנים" וכו'. אולם אין זה קשה, דבאמת העובדה שהוא חולה שאין בו סכנה היא הסיבה היחידה לכך שהאיסור הותר. אלא שבכל מה שיש בו משום ריפוי, הסיבה הזאת מנועה מלפעול את ההיתר. דחכמים חששו שיבוא לידי שחיקת סממנים, ומנעו את ההיתר הכללי הקיים בחולה שאין בו סכנה בכל איסורי דרבנן. ואת המונע הזה ביטלו חכמים רק כשאין לחשוש לשחיקת סממנים ויש לו צער. ולכן בהעלאת אזנים שאין חשש לשחיקת סממנים ויש לו צער, מתבטלת המניעה, ומתאפשרת פעולת ההיתר על ידי הסיבה היחידה שהיא עובדת היותו חולה שאין בו סכנה. ולכן היה מוצדק לנמק את ההיתר להעלות אזנים רק בזה שהוא חולה שאין בו סכנה.

ולפי זה גם לא קשה מדוע חכמים אסרו אותם מקרים שבהם לא שייך החשש של שחיקת סממנים. דבאמת הם ראו בכל פעולות הריפוי מכלול אחד הסמוך למלאכת טוחן. וההיתר שלהם לאותם מקרים שבהם לא שייך החשש של שחיקת סממנים בחולה שאין בו סכנה, לא נובע מזה

שהם לא נאסרו כסרך למלאכה דאורייתא (כמו שכתב הכס״מ), אלא משום שבחולה שאין בו סכנה מתבטלים כל איסורי דרבנן. ורק במקום שיש בו חשש של שחיקת סממנים נשארים האיסורים כפי שהיו.

ויוצא לפי זה שכל אימת שמדובר במלאכה דאורייתא אסור לישראל לעשותו. אולם כשאין בדבר איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, מותר לישראל לעשות אפילו שאין בדבר סכנת אבר ואפילו שאין בדבר חולי של כל הגוף ואפילו שיש למעשה סמך לעיקר מלאכה בדאורייתא, דכל החילוקים הללו לא הוזכרו בדעתו. ויוצא אפוא שבנידון זה הרמב״ם מיקל יותר מהרמב״ן, הר״ן והרשב״א, וספקו של הרא״ש נפשט לקולא בדבריו. ואולם כאשר מדובר על פעולה של ריפוי שגזרו אותה חכמים משום שחיקת סממנים — הדבר אסור אפילו בחולה שנחלה בכל גופו ואפילו כשיש בזה סכנת אבר, דדוקא מחמת צערו הגדול ראו חכמים לגזור כדי למונעו מאיסור תורה. ובזה הרמב״ם מחמיר יותר מהראשונים הנ״ל.

ולפי זה גם מיושב מדוע יש צורך בחולי שאין בו סכנה כדי להתיר לומר לגוי לכחול את העינים. דלכאורה לפי מה שכתב הרמב״ם בפ״ו ה״ט שניתן לומר לגוי לעשות איסורי דרבנן כאשר יש מקצת חולי, היה ניתן לומר לגוי לכחול עינים אפילו במקצת חולי ולאו דוקא בחולי גמור שאין בו סכנה. (ולענין אמירה לגוי אכן יש הבדל בין חולי גמור ובין מקצת חולי, שהרי במקצת חולי אסור לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא. וגדרו של מקצת חולי בדברי הרמב״ם שם הוא בכגון שאין האדם חולה כלל וגם אין זו תרופה. והדבר נעשה רק לרווחא דמילתא ולשיפור הרגשתו וכמו שיתבאר ויוכח לקמן). אולם לפי מה שהתבאר מיושב היטב. דאמנם הותר לומר לגוי לעשות כל איסורי דרבנן, אבל כיון שכחילה נאסרה גם משום שחיקת סממנים, לא היה ניתן להתיר איסור זה, דלגבי החולה הוא כמו איסור דאורייתא. דחכמים חששו שאם יתירו לו להתרפא בסממנים מוכנים מאתמול או על ידי נכרי הוא יבוא לשחוק סממנים בעצמו בשבת. ולפיכך הותר הדבר רק בחולה גמור שאין בו סכנה ולא במקצת חולי.

ואין לתמוה על כך שהרמב״ם מדבר בהלכה דידן על חולה שאין בו סכנה ואילו בפכ״א הוא מדבר על ״בריאים״, אף על פי שהוא מתייחס בשני המקומות לאותו מצב של אדם הצריך להתרפאות. (תמיהה זו מתעוררת גם לפי הכס״מ). דבאמת הגדרת חולה היא כוללת מאד

ומשתנית מאד. ובכלל חולה יכול להכנס אף הרעב והצמא כמו שכתב הרמב"ם בהל' תפלה פ"ה ה"ב: "וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים". וכן מי שאכל מדי הרבה כמו שכתב בהל' שבת פ"ל ה"ט: "ואם היה חולה מרוב האכילה". וכן מי שחש בעיניו או בראשו כמו שכתב בהל' סוכה פ"ו ה"ב: "חולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה. ולא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו חש בראשו ואפילו חש בעיניו". (ומיחושים בעינים הם מהמקרים המופיעים בפכ"א כחלק מהגזרות על "בריאים", וכמו שהתבאר לעיל). ומאידך גיסא, בהל' זכיה ומתנה פ"ח ה"א הרמב"ם מגדיר את החושש בעיניו או בראשו כבריא לכל דבריו. ואת ההגדרה שנתנו הראשונים בנידון דידן לחולה ("שנפל גופו למשכב מחמת חוליו"), נתן הרמב"ם שם דוקא לשכיב מרע. דז"ל שם בה"ב: "אבל החולה שתשש כח כל הגוף, וכשל כוחו מחמת החולי עד שאינו יכול להלך על רגליו בשוק והרי הוא נופל על המטה הוא הנקרא שכיב מרע". וכן בעניינים נוספים מצאנו הגדרות מצומצמות יותר לחולה (יעוין בהל' אבות הטומאה פ"ה ה"ז ובהל' ביאת מקדש פ"ז ה"ב).

ויוצא אפוא שאין הגדרה חד משמעית לחולה ובריא, ויתכן שאותו אדם יקרא במקום אחד חולה ובמקום אחר בריא. והסיבה שעל כל פנים הרמב"ם כתב בפכ"א בריאים ולא כתב חולים היא שהוא בא להשמיע חידוש יותר גדול. דכיון שכבר התבאר שהאיסור מחשש לשחיקת סממנים גדול יותר בחולה מאשר בבריא, ויש להחמיר עם החולה יותר ממה שיש להחמיר עם הבריא, השמיע הרמב"ם בפכ"א שאפילו בריא שלא בהול כל כך על בריאותו נאסר בפעולות המתוארות שם.

ואכתי יש להקשות על הרמב"ם מהא דאיתא בשבת ל' ע"א: "והדתני ר' אושעיא אם בשביל החולה שיישן לא יכבה ואם כיבה פטור אבל אסור, ההיא בחולה שאין בו סכנה ור' שמעון היא" ע"כ. והיינו, משום שר' שמעון פוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. ולפיכך אין בזה אלא איסור דרבנן, אבל לר' יהודה שמתחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה — חייב חטאת. וכן פסק הרי"ף שם. ומוכח מזה שבחולה שאין בו סכנה אסור לעשות פעולה הכרוכה באיסור דרבנן, ודלא כמו שהתבאר, וצ"ע.

ויש ליישב על פי מה שכתבו הראשונים שאיסור מלאכה שאינה צריכה לגופה אליבא דר' שמעון חמיר טפי משאר איסורים דרבנן. יעוין בשבת קלה ע"א תוד"ה מפני הסכנה ובראי"ש שם פי"ט ס"ה ובר"ן על הרי"ף שבת פכ"ב רמז תקמד ד"ה ובמקום לענין כיבוי ובפי' רמז תי ד"ה

ודאמרינן אימר לענין הוצאה ובמאירי שבת כט ע״ב ד״ה ויש מוסיפים. ואם כן ניתן לומר שלמרות שהתירו כל איסורי דרבנלצורך חולה שאין בו סכנה, בכל זאת יודה ר׳ שמעון שיש להחמיר בזה כשמדובר על מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומצאתי שכמה אחרונים כבר תירצו בדרך זו.

ועוד יש ליישב דכבוי האור בשביל החולה אינו אלא נחת רוח ושיפור הרגשתו. אבל אין זה הכרחי לרפואתו, שכן בטורח מועט הוא יכול לכסות את עיניו ולהרדם. אלא שבחולה שיש בו סכנה אנו רואים בכל נחת רוח ובכל שיפור כלשהו בהרגשתו משום רפואה בשבילו, דחייו תלוים על בלימה ויש לעשות כל טצדקי דאפשר כדי לעזור לו להתגבר על מחלתו. אולם בחולה שאין בו סכנה אין לראות את כיבוי האור כחלק ברפואתו וצרכיו ההכרחיים. וברור שכל אימת שהוא יכול להסתדר בלי לחלל את השבת ואפילו בשבות דרבנן, אין מחללים את השבת. ולפיכך יש להמנע מלכבות בשבילו את האור אפילו לפי ר׳ שמעון.

ועוד יש ליישב על פי מה שכתבו הרי״ף בשבת פכ״ב רמז תקמד ור״י ביבמות קיד ע״א תוד״ה שבת. דהנה, הגמ׳ ביבמות ס׳ ע״א אומרת שבמקום צערא לא גזרו רבנן ויש להתיר אפילו בשבת לינוק בפיו, אף על פי שהוא מפרק כלאחר יד. אולם ביבמות שם אומר אבא שאול שיש להתיר לגונח לינוק בפיו רק ביו״ט דהוא איסור לוא. אבל בשבת, שהוא איסור סקילה, אין להתיר איסורי דרבנן אפילו במקום צער. ואת הסתירה הזאת הקשו הראשונים ותירצו כמה תירוצים. אולם הראשונים הנ״ל תירצו שיש מחלוקת בין ר׳ מרינוס ובין אבא שאול, וכמו שדייק ר״י שם, שרב יוסף אמר: הלכה כר׳ מרינוס, ומזה משמע דאיכא מאן דפליגי עליה. ויוצא אפוא שיש מחלוקת תנאים אם לחולה שאין בו סכנה יש להתיר איסורי דרבנן בשבת. ואם כן ניתן לומר שר׳ אושעיא בשבת ל׳ ע״א סובר כמו אבא שאול ביבמות שם. אולם ההלכה היא כר׳ מרינוס וכפסק הרמב״ם שיש להתיר איסורי דרבנן אפילו לחולה שאין בו סכנה. (ועכ״פ הרי״ף עצמו בודאי למד כמו ההסבר הראשון או השני, כיון שהוא הביא להלכה את הסוגיא בשבת שם).

והנה, לכאורה ישנה סתירה בין הסוגיה בע״ז שם ובין הסוגיה בביצה כב ע״א. דבע״ז נאמר בשם רב שעין שמרדה מותר לכוחלה בשבת. סבור מיניה הני מילי דשחקי סמנין מאתמול אבל מישחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים לא. ולאחר מכן התחדש שמדובר על תחילת אוכלא שיש

סכנת נפשות בזה ומותר אפילו לשחוק ולהביא בשבת עצמה. ומבואר מזה שאם אין סכנת נפשות מותר על כל פנים לעשות איסור דרבנן. ואילו בביצה מבואר שרק על ידי גוי מותר לכחול את העין. ומשמע שעל ידי ישראל אסור לעשות כן. ובשני המקרים מדובר על כחילת העינים בדליכא סכנה. ואמנם הרמב"ן והר"ן תירצו דבביצה מדובר בדליכא סכנת אבר ואילו בע"ז מדובר בדאיכא סכנת אבר. אולם לפי מה שהתבאר לא ניתן ליישב כך את הסתירה אליבא דהרמב"ם. שהרי לדעתו גם כאשר יש סכנת אבר לא התירו את הגזירה של שחיקת סממנים.

ולפיכך נראה לומר דכשאמרו בשם רב שניתן לכחול את העין בשבת ועדיין לא ידעו שיש בדבר משום פיקוח נפש, רצו התלמידים לצמצם עד כמה שאפשר את החידוש ולהעמיד בדאיכא סממנים מאתמול ושיש רק איסור דרבנן בדבר. והיה קל להם יותר להבין שרב מחדש שבסכנת אבר ניתן להתיר גזירת חכמים על ריפוי משום שחיקת סממנים מאשר להבין שהוא מתיר איסורי דאורייתא. אולם לאחר שהתבאר שם בגמרא ששוריינו דעינא בליבא תלו ושיש בדבר פיקוח נפש, יכלו התלמידים לחזור להבנה הרגילה שבכל חולה שאין בו סכנה (ואפילו שיש בו סכנת אבר) אין להתיר את הגזירה. ולפיכך אסר אמימר לכחול עינים על ידי ישראל והתיר רק על ידי גוי. ומצאתי שהט"ז בסי' שכח סק"א תירץ מעין מה שכתבתי.

והנה, לפי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן ההיתר להעלות אונקלי ואוזנים הוא משום שיש בדבר סכנת נפשות, וכמו שכתב רש"י בע"ז שם, או לכה"פ משום שיש בדבר סכנת אבר. וכן כתבו להדיא, וכך יוצא בהכרח מתוך פירושם. ובעל כרחנו הם לא קיבלו את הנימוק שמנמק הרמב"ם לדין זה: "שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן". שהרי החזרת השבר הוא מקרה שממנו הם למדו שמותר בסכנת אבר לעבור על איסור דרבנן. ואם היה היתר מיוחד בכל מקום שבו לא מרפאים על יד סממנים לא היתה מזה ראיה. דיתכן שאפילו כאשר יש סכנת אבר אין לעבור על איסורי דרבנן, כל היכא שיש לחוש לשחיקת סממנים. ולפיכך הם העמידו שמדובר במקרה שיש בו סכנת אבר. ולכן את העלאת אונקלי ואזנים העמיד הר"ן בהיכי תימצי שיש בו סכנת נפשות.

ולפי זה דברי השו"ע צריכים עיון, דבסי' שכח ס"ז הוא הביא את שיטות הראשונים והכריע כדעת הרמב"ן (זו הדעה השלישית מכלל

הדעות שהביא שם ועליה כתב בסוף דבריו: ודברי הסברה השלישית נראין). ובכל זאת בסעי׳ מ״ג הוא נימק את ההיתר להעלות אונקלי כפי שנימק הרמב״ם, דיש לו צער וזה לא נעשה בסממנים. ולכאורה זה תרתי דסתרי. ובאמת הגר״א כתב בסי״ז לעיין בסעי׳ מ״ג, אולם הוא לא ציין לכך שיש סתירה בדברי השו״ע. ויתירה מזו, בסעי׳ מג הוא כתב ״כמ״ש בסי״ז ועמש״ש״ עכ״ל. ותימה, דלא רק שאין זה כמו שכתוב שם אלא יש אפילו סתירה בין הדברים, (ואולי צריך לגרוס בדבריו ״עמ״ש בסי״ז ועמש״ש״), וצ״ע.

ועוד יש להקשות על השו״ע. הוא פתח את ההלכה בתיאור חולה שנפל מחמת חוליו למשכב וכתב שאין מחללים עליו באיסורי דאורייתא. ולאחר מכן המשיך: ״ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידים יש מתירים וכו׳ וי״א אפילו יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר״ וכו׳ עכ״ל. (סברת הרמב״ם לפי הבנתו בכס״מ ובב״י). ותימה, שהרי הרמב״ם מדבר גם על מי שלא נפל למשכב מחמת חוליו אלא מתחזק והולך כבריא. וזה מוכרח לפי הכס״מ משתי סיבות: האחת, כיון שהוא ראה בהיתר של העלאת אונקלי המובא בפכ״א חזרה על אותו היתר שמובא בפי״ב (כמו שכתב בכס״מ בשני המקומות). והרי כל הנידון של פכ״א הוא מתחזק והולך כבריא, שהרי שם זה המקור לכל האיסורים שאסרו חכמים משום שחיקת סממנים, ואיסורים אלו מתייחסים בעיקר למי שמתחזק והולך כבריא, לפי מה שהוא עצמו כתב בס״א (בעקבות רוב הראשונים). השניה, שהרי כל מה שהכריח אותו לחלוק על המגיד משנה היתה העובדה שלפי הרב המגיד יש צורך להעמיד באוקימתא מסוימת את ההיתר של הרמב״ם לעבור על שבות. ואם נאמר שהרמב״ם מתיר רק במי שנפל למשכב מחמת חוליו, אם כן שוב הדרינן לאוקימתא מסוימת שאינה רמוזה בדבריו. וכיון שבעל כרחך הרמב״ם מדבר גם על מתחזק והולך כבריא, לא היה לו לשו״ע להעמיד את דבריו בחולה שנפל למשכב בדוקא, וצ״ע.

והרמ״א שם כתב וז״ל: ״מותר לומר לעובד כוכבים לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי״ עכ״ל. והמקור לזה שקטן הוא כחולה שאין בו סכנה הוא במרדכי בפ״ק דשבת שכתב שניתן להתחמם ליד מדורה שהדליק הנכרי עבור תינוק או חולה שאין בו סכנה. ומבואר מזה שתינוק הוא כחולה שאין בו סכנה.

אולם דברי הרמ"א צריכים עיון. מבואר ברמב"ם בפכ"א הל"א דאסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הרעי שלו שמא יבוא להשקותו סמנין המשלשלין. (ומקורו הוא בתוספתא פ"ג ה"ו, ולא בשבת קכג ע"א כמו שרצה לומר ה"ה שם, אבל אכ"מ). ומבואר מזה שגם על תינוק גזרו את הגזרות של שחיקת הסממנים. (כל אימת שאין לחשוש לסכנה. אבל כשיש לחשוש לסכנה ברור שמחללים עליו את השבת באיסורי דאורייתא ועל זה אין גזירה כלל). והשו"ע הביא דין זה להלכה בסע' מב, והרמ"א לא השיג שם על דבריו. וכן מוכח מאסובי ינוקא (דכשתינוק נולד אבריו מתפרקין וצריך ליישבן) דנחלקו בה רב נחמן ורב ששת. ואפילו רב ששת שהתיר לא אמר כן אלא משום שזהו אורחיה דתינוק ולאו רפואה הוא. ומשמע שאם היה בזה משום ריפוי היה מודה שאסור. ומוכח מזה שלכולי עלמא גזרינן משום שחיקת סממנים בתינוק שנולד. וכיון שהרמ"א נוקט כמו הרמב"ן וסיעתו והשו"ע שבחולה שאין בו סכנה לא קיימות הגזרות של שחיקת סממנים, הרי על כרחך מתחייב מזה שתינוק אינו מוגדר כחולה שאין בו סכנה, ודלא כמו שכתב כאן, וצ"ע.

ואמנם היה מקום ליישב את הקושיא השניה אם נאמר שהאיסור באסובי הוא משום דמיחזי כמתקן ולא משום שחיקת סממנים. אמנם נראה דהקושיה עדיין אינה מיושבת, דלכאורה הסברה לחלק בין שחיקת סממנים ובין שאר האיסורים דרבנן היא שחכמים לא רצו להתיר איסורים שכבר נאסרו על העולם מפני אותו חולה. ורק הסכימו שלא לגזור עליו יותר משאר כל אדם. ואם כן מה לי אם האיסור המיוחד הוא משום שחיקת סממנים או משום דמיחזי כמתקן, סוף סוף זוהי גזירה מיוחדת שגזרו בתינוק, וצ"ע.

ומלבד זאת נראה לכאורה דאין ללמוד מדברי המרדכי כלל לכל דבר ודבר שקטן נחשב כחולה שאין בו סכנה. המרדכי שם קודם לכן הביא דעה שאפילו לאדם רגיל יהיה מותר לומר לנכרי להדליק כדי להתחמם, דהכל מוסכנין אצל הקור. ולאחר מכן הוא אמר שאפילו מי שמחמיר בזה מודה שניתן להתחמם לאור מדורה שחיממו בשביל תינוק או חולה שאין בו סכנה. ונראה דהיינו טעמא משום שתינוק ודאי מוסכן אצל קור אף למי שסבור שאדם רגיל אינו מסוכן אצלו. ואם כן יוצא שזה שמותר להדליק עבור תינוק אינו משום שהוא כחולה שאין בו סכנה אלא משום שהוא עלול להסתכן. ואם כן בכל דבר צריך לבדוק אם הקטן מסתכן בלי שייעשה הדבר עבורו אם לאו. ומדברי הרמב"ם בפי"ו ה"י נראה שכאשר

אין בדבר סכנה, יש לקטן דין של מקצת חולי, שמתיר לומר לגוי לעשות שבות דרבנן בלבד.

והגר״א כתב שמקור דינו של הרמ״א הוא משבת קמא ע״ב דאיתא שם שנוטל אדם את בנו והאבן בידו. והעמידו שם בתינוק שיש לו געגועין על אביו. ומוכח מזה שהתירו לטלטל על ידי שינוי בגלל קטן. ואם כן הו״ה שמותר אמירה לנכרי, דאמירה לנכרי קלה יותר מישראל העושה בשינוי, דהר״ן כתב (בפכ״ב רמז תקמד ד״ה גרסינן) שהתירו לגונח לינוק בשבת כיון שא״א על ידי נכרי. ומוכח שהאמירה לנכרי קלה יותר.

אולם לכאורה ראייתו אינה מובנת כלל. דמבואר להדיא בגמרא ובדברי עצמו דהיינו דוקא בתינוק שיש לו געגועין על אביו. וכתב רש״י שם (וכן הוא בכל המפרשים): ״שאם לא יטלנו יחלה ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה. ואע״ג דלאו סכנת נפש גמורה אלא סכנת חולי״ עכ״ל. (ובשבת סו ע״ב משמע שראו את הגעגועין של תינוק כמחלה של ממש). ובתינוק סתם באמת אין להתיר לטלטל בכהאי גוונא. ואם כן אין ללמוד מזה ש״סתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי״, דאדרבה, משם מוכח שכל עוד אין בדבר סכנת חולי, אין להתיר אפילו איסור דרבנן בשינוי. ועל כרחך הגר״א לא בא להוכיח שאצל קטן חוששים לחולי יותר מאשר אצל גדול, דמלבד זה שהדבר מובן מאליו, גם לא היה צורך בכל המשך דבריו, וצ״ע.

ומלבד זאת קשה מאד הלימוד שלמד מטלטול מוקצה. הלא קי״ל בכל מקום דטלטול כלאחר יד לא שמיה טלטול וכן טלטול מן הצד לא שמיה טלטול. וכן מבואר להדיא בשבת מג ע״ב ושם קכג ע״א וקמא ע״א. וכן מבואר להדיא בכמה משניות וסגיות ערוכות. וכן כתבו כל הפוסקים וכן כתב הרמ״א בסי׳ שח ס״ג והגר״א הסכים לכך בכל מקום. ואמנם חילק השו״ע בסי׳ שיא ס״ח בין טלטול מן הצד ובין טלטול כלאחר יד (על יסוד דברי הרא״ש בפ״ג דשבת סי׳ י״ט), דטלטול בשינוי (כלאחר יד) מותר לגמרי ואילו טלטול על ידי דבר אחר (מן הצד) מותר רק לצורך דבר המותר (ופסק כך גם הגר״א שם). ואם כן קשה טובא על הגר״א: כיצד הוא רוצה ללמוד מהמקרה דנוטל אדם שניתן לעבור על איסורי דרבנן בשינוי לצורך קטן: ראשית, הלא טלטול בין כך הותר בשינוי. ולשם כך לא היה צורך בתינוק ובודאי שלא היה צורך בתינוק שיש לו געגועין. וכיון שכך הוא מעיקר הדין, אין ללמוד מזה על שאר גזרות חכמים שנאסרו בשינוי (חוץ מחולה שאין בו סכנה, בהתאם לשיטות השונות

דלעיל). שנית, כיון שהוא לא נוטל את האבן עצמה אלא רק את התינוק והאבן בידו, יש לראות את זה כטלטול מן הצד,וכיון שדינו חלוק מטלטול כלאחר יד, אין להשוות בין שני הנידונים, וצ״ע.

ואין ליישב את הקושיה האחרונה על פי דברי הרא״ש הנ״ל ולומר שראיית הגר״א היא מקל וחומר. דאם התירו לטלטל טלטול מן הצד, קל וחומר שיתירו לטלטל כלאחר יד, דטלטול מן הצד חמור מטלטול בשינוי. אין לומר כן, דהא טלטול מן הצד לצורך היתר — מותר לכולי עלמא. והרי התינוק נוטל את האבן כדי לשחק בה, וכפשט המשנה וכמבואר להדיא ברש״י שם. ויוצא אפוא שהטלטול שלו הוא לצורך היתר. ובזה אין קולא בטלטול כלאחר יד על טלטול מן הצד. ואם כן לא שייך כבר הקל וחומר. ומסיבה זו גם לא ניתן ליישב את הקושיה הקודמת ולומר שהגר״א הוכיח מהא דהתירו לטלטל מן הצד ולא רק בשינוי, דכיון שהוא מטלטל לצורך היתר, אין בזה שום איסור ואפילו בגדול בריא, ואם כן אין מזה ראיה לשאר איסורי דרבנן שלא הותרו בשינוי, וצ״ע.

ומה שטען שהטלטול שם הוא בשינוי אמנם מבואר מעין זה בתוס׳ שם בד״ה אי הכי, יעו״ש. אולם נראה דזה קשה כשלעצמו. דרבא שם רואה בהוצאת תינוק חי וכיס תלוי בצווארו משום חיוב דאורייתא (בגלל הכיס). ומוכח שהוצאה בדרך זו נחשבת שינוי. והגמ׳ השוותה בין הנידון של רבא ובין הנידון של המשנה דנוטל אדם וכו׳. ומוכח שגם זה אינו נחשב שינוי. וגם קשה דלפי זה עיקר התירוץ בגמ׳ שם, דטלטול ביד חמיר מטלטול על ידי תינוק, חסר מן הספר. ומה שהכריח את התוס׳ לכאורה גם אינו קשה כלל, דלפני שהגמ׳ אמרה שמדובר בתינוק שיש לו געגועין היה ניתן להבין שההיתר באבן הוא משום שהוא בטל לתינוק בגלל שאינו חשוב. ולכן היה מובן מדוע בדינר אסורץ אולם לאחר שהתברר שסיבת ההיתר היא משום שיש לו געגועין אין מקום לחלק בין דינר לאבן.

ויש להקשות על המשנ״ב שכתב בסי׳ שה סקע״א ובסי׳ שכח ס״ק ק״ז ובבה״ל שם ד״ה ותניק, שחולב הוא איסור דאורייתא משום מפרק דהוא תולדה דדש. דלפי זה לא היה לו להסכים לפסק השו״ע בסי׳ שכח סי״ז כדעת הרמב״ן. דלדעה זו מותר לעשות לצורך חולה שאין בוסכנה רק שינוי באיסור דרבנן. (וכן מפורש הדבר במשנ״ב עצמו בסקנ״ד). אבל אין לעשות שום איסורדאורייתא אפילו בשינוי. והמקור לזה הוא מההיא דגונח שהתירו לו לינוק בשבת. ובשלמא לדעת הרמב״ן, שחולב איסורו מדרבנן בלבד, ניתן ללמוד שאפילו בחולה שאין בו סכנה יש צורך לעשות

שינוי במילתא דרבנן. אבל אם נוקטים שחולב הוא איסור דאורייתא, מוכרחים לומר שהתירו לחולה שאין בו סכנה איסור דאורייתא גמור, כיון שהוא נעשה בשינוי ואי אפשר בענין אחר, (ובפשטות השינוי מוריד את האיסור לדרגת חומרא של איסור דרבנן רגיל. ויוצא לפי זה שמותר לעשות בחולה שאין בו סכנה איסור דרבנן בלי שינוי), וצ״ע.

ועוד יש להקשות על המשנ״ב שכתב שם בסקנ״א בשם הח״א דכל דבר שמותר לעשות ע״י ישראל בחולי שאין בו סכנה אפילו יכול לעשות ע״י א״י מותר. והיינו דוקא כדברי הרמב״ן דסבירא ליה שבחולי שאין בו סכנה במקום שיש בו סכנת אבר אין עדיפות לעשיית גוי על פני עשייתו על ידי ישראל בשינוי. ואם כן לא מובן מדוע שם בס״ק ק״ז הוא כתב דהחליבה של הגונח היא רק חליבה מדרבנן כיון שהוא עושה את זה בשינוי וסיים: ״ואף דקי״ל דבכל חולי שאין בו סכנה אומר לא״י ועושה הכא שאני דרפואה שלו הוא לינק בעצמו (ר״ן)״ עכ״ל. דקושיא זו ותירוץ זה יכולים להתאים דוקא לדעת הר״ן דפליג על הרמב״ן. דרק לפי שיטתו יש עדיפות לעשייה של גוי על עשייה של ישראל ואפילו בשינוי, ורק לפי זה יש מקום לקושיה ויש צורך בתירוץ. אבל לשיטת הרמב״ן, שהיא שיטת ההלכה אליבא דהמשנ״ב, ולפי הכלל דכייל בעצמו בשם הח״א שכל דבר שיכול לעשותו על ידי ישראל אפילו יכול לעשות ע״י א״י מותר, אין מקום לקושיא, וגם אין צורך לתרץ ולהעמיד את הדין באוקימתא מסוימת שאי אפשר בענין אחר, וצ״ע.

הרב יהושע כ"ץ

הלל בפסח

בכמה מקומות בש"ס מופיעה רשימת הימים שבהם גומרים את ההלל, ובהם במסכת ערכין דף י'.

אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל: שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה יום טוב הראשון של פסח ויום טוב של עצרת, ובגולה עשרים ואחד וכו'.

הסמ"ק במצוה קמו' כתב חובה זו "להלל בזמנים קבועים... בארי' יח' ימים ולילה אחד ובגולה כא' יום ושתי לילות" משולבת ביחד עם החובה של "מי שאירע לו נס כגון ד' שצריכים להודות.... שצריך לברך באי' אמי"ה הגומל לחייבים טובות". וציין את הפסוק בדברים י' כא' "הוא תהלתך והוא אלוקיך אשר עשה אתך את הגדולות ואת הנוראות האלה אשר ראו עיניך".

נראה מתוך דברי הסמ"ק שיש כאן ענין אחד, הבעת הכרת הטוב לה' יושב תהילות ישראל.

בראשונים אחרים — הסוברים שחובת ההלל היא דאורייתא — נראה שנקטו שחובת ההלל בימים טובים, נגזרת מחובת השירה שבמקדש שהיא דאורייתא, ולמי"ד אחד עיקר שירה בפה (עיין ערכין יא'). הראשון שבהם הוא היראים (רס"ב) ואחריו הרמב"ן ותלמידו הרא"ה ועוד, כדלקמן.

וכך נראה בסוגיה בערכין (שם), שבמשנה שנינו: שנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח; בשחיטת פסח ראשון ושני וביו"ט ראשון של פסח וביו"ט של עצרת ובחי' ימי החג (סוכות).

ושואלת הגמרא: "מאי שנא הני", כלומר, מדוע דוקא באותם יב' ימים החליל מכה לפני המזבח? ומתרצת הואיל והיחיד גומר בהם את ההלל, ומביאה את מאמר ר' משום רשב"י הנ"ל. כלומר, הנגינה וההלל משתלבים כחובת השירה. ועי"ש ברש"י על המשנה שכתב בד"ה ולא היה וז"ל: "ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותם יב' ימים והחלילים מחללים וכו'.

על רקע זה ניתן להבין גם את המשך הסוגיה שם, הדנה מדוע אין גומרין את ההלל בר״ח, ומביאה את הפסוק בישעיהו ״השיר יהיה לכם כליל התקדש חג״, ור״ח שאינו מקודש בעשיית מלאכה אינו בכלל.

ואם כדברי הסמ״ק, מדוע היתה הו״א לגמור את ההלל בר״ח; בשלמא בימים טובים, שבכולם זכר לגדולות והנוראות שראו עיננו — יש מקום להלל, אולם מדוע ר״ח נכנס למסגרת זו? ואעפ״י שאיקרי מועד (עי״ש בסוגיה).

אולם אם ההלל נגזר מחובת השירה שבמקדש יש מקום לאמירת הלל גם בר״ח, שהרי גם בו התחדשות שירה במקדש, שהרי איקרי מועד ויש בו קרבנות מיוחדים, קרבנות המוסף. אלא שלמסקנה יש צורך גם שהיום מקודש מעשיית מלאכה.

כאן המקום לציין את דברי היראים שכתב (שם): ״ועד דלא אתא נביא גמירי לה ואסמכיה (הנביא) אקרא״, כלומר, אל תשאל כיצד יתכן שהמצוה דאורייתא כאשר המקור בדברי קבלה בנבואת ישעיהו, שכן זו הלל״מ, ואתא ישעיהו וכתבה בספר נבואותיו.

עוד מובן היטב קטע נוסף ומרכזי בגמ׳ שם: ״מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא?״ והתרוץ ״דחג — חלוקים בקרבנותיהם (דפרי החג מתמעטים והולכים, רש״י), דפסח — אין חלוקים בקרבנותיהם״. ולכאורה קשה מהו פשר הקשר אם ימי החג חלוקים בקרבנותיהם או לאו, לחובת ההלל?

ואמנם התוס׳ בתענית כח: פירשו ״בסוכות כל יומא ויומא הוי יו״ט לעצמו, לפי שפרי החג מתמעטים והולכים, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיו״ט ״.וכן כתב שיבולי הלקט קעד׳, על סוכות לעומת פסח, ״הילכך כל יום חשיב חג לעצמו״.

אולם עדיין קשה להבין כאמור מה מוסיפה חלוקת הקרבנות שבסוכות לגבי מהות התחדשות יו״ט בכל יום? וצ״ב.

אולם לאמור לעיל נראה לפרש שגם בימים טובים המנויים במשנה, עיקר ההלל היה בשעת ההקרבה, כמו שהיו אומרים בשעת שחיטת וזריקת הפסח; ואמירת ההלל בשאר המקומות נגררת אחר השירה שבמקדש, ולפיכך אין חיוב הלל בכל יום בימי הפסח, שבהם אין התחדשות השירה במקדש, לפי שאין הימים חלוקים בקרבנות.

(אגב צ״ב למה התכוונו התוס׳ באומרם ״אבל פסח אינו משתנה לא

מקרבנות ולא מיו"ט". שהרי ביום שביעי מתחדש יו"ט? ושמא אפ"ל שאין כאן התחדשות, שהרי שביעי של פסח אינו יו"ט בפנ"ע והוא כהמשך של היו"ט הראשון והימים שבינתיים. או אולי אין התוס' מתכוונים אלא לומר כהמשך לדבריהם הקודמים שכתבו שעובדת שינוי הקרבנות בסוכות מחשיבה כל יום כיו"ט לעצמו, שבפסח שאינו משתנה לקרבנות ממילא אין הימים נחשבים כל יום יו"ט לעצמו.)

והנה בר"ח ברור שאין חיוב הלל כלל, ואינו נאמר בדילוג אלא רק מצד המנהג. כך למדנו בתענית כח: "רב איקלע לבבל חזינהו דקא קרו הלל בר"ח סבר לאפסקינהו, כיון דשמע דקא מדלגי אמר מנהג אבותיהם בידיהם".

ולכאורה גם בימי הפסח — פרט לראשון — הדין זהה לר"ח. כך מפורש בתוס' בערכין שם. וגם ברשב"א בברכות יד. מפורש כן שבארי' (שם לא היה המנהג כבבבל) — לא היו אומרים הלל כלל, גם בר"ח וגם בימי הפסח פרט לראשון. כך מפורש גם ברמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ז.

לאחר שמנה את הימים שגומרים בהם את ההלל (בהל' ו' ו-ז') כתב "אבל בר"ח קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה ומנהג זה בציבור (ועיין ראב"ד שם) לפיכך קורין בדילוג ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג ויחיד לא יקרא כלל ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקורין הציבור (עי' ראב"ד הנ"ל) וכן בשאר ימי הפסח קורין בדילוג כר"ח". ומשמע ברמב"ם שהלל בדילוג בשאר ימי הפסח הוא מן המנהג בלבד, כר"ח ממש.

אולם הרב המגיד כתב שם "דעת רבינו להשוות חולו של פסח לר"ח, וזה נראה דעת כל המפרשים חוץ מהרמב"ן שחילק בינהם ואמר שבחולו של פסח אפילו היחיד מחוייב לקרותו בדילוג, שעיקר תקנה כך היתה, לאומרו בכל הפסח בדילוג ולברך עליו". (והובא בב"י סי' ת"צ). והנה הר"ן במס' שבת (דף יא: בדפי הרי"ף) הביא את הרמב"ן מספר הלקוטות וז"ל: "ששה ימים של פסח ור"ח לאו חד דינא אית להו, משום דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד מחייבין למיקרי הלילא בדילוג, ועליהו אמרינן בפי היה קורא ימים שאין היחיד גומר את ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק, כלומר כקריאת שמע, דדווקא מפני הכבוד הא לאו הכי לא, וכדאמרינן התם רב בר שבא אזיל לקמיה דרבינא בימים שאין היחיד גומר את ההלל ולא פסיק לשאול בשלומיה. כלומר דל"ח מפני הכבוד שלאו רביה ולא גדול בחכמה הוא. אבל הלל דר"ח אינו בכלל זה אלא בין

בציבור ובין ביחיד אינם גומרין ולא קורין מתקנת חכמים, משום דלא איקדיש בעשיית מלאכה וכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה שאין מקודש לחג אין טעון שירה, הלכך בששה ימים של פסח קורין בדילוג ומברכין..... אבל בר״ח קורין ממנהגא ואין מברכין״. (ועי״ש שהוסיף שיש מחלוקת בברכה על מנהג בר״ח.וכבר דנו בזה התוס׳ ועוד ראשונים, ואין כאן המקום לדון בסוגיה זו ובהלכה למעשה בפרט זה.)

כן מצאנו במאירי בתענית פ״ד (על המשנה החמישית):״ ומה שאמרו כאן דרך דיוק, הלל דר״ח לאו דאורייתא, ה״ה לששת ימי הפסח, אלא הואיל ואתאן עלה גבי ר״ח נקיט ליה ר״ח. אלא שמ״מ יש בהם חילוק, שבששת ימי הפסח קורין אותו בכל מקום, הואיל ואסורים במלאכה אף ימי חוה״מ מדברי סופרים״, וזה בניגוד לר״ח, עליו כתב המאירי בקטע קודם ש״הלל של ר״ח מנהג קבוע לכל בבבל, כדי שיתפרסם הדבר לכל שהוא ר״ח״.

באמת יש להבין גם את חובת גמירת ההלל בימי חוה״מ סוכות; תינח למ״ד שאיסור מלאכות בחוה״מ הוא מדאורייתא א״כ הם מקודשים בעשית מלאכה, אולם לסוברים שמלאכה בחוה״מ אסורה מדרבנן (עיין בבי״הל בתחילת הל׳ חוה״מ שהאריך בשיטות השונות) הלא אין ימים אלו מקודשים בעשית מלאכה, ומדוע שונים מר״ח? ובדוחק אפשר לומר שלשיטה שחוה״מ מקודש ממלאכה רק מדרבנן, אכן אמירת הלל בחוה״מ סוכות היא מדרבנן בלבד; ולגבי חובת הלל מדרבנן די בזה שמקודש במלאכות מדרבנן. אולם בעוד שבחוה״מ סוכות התקנה מדרבנן — לשיטה זו — היא לגמור את ההלל, היות וחלוקים הימים בקרבנותיהם, לעומת זאת בימי הפסח (פרט לראשון) שאין חלוקים בקרבנותיהם, התקנה מדרבנן — כדברי המאירי — לקרוא הלל בדילוג. ועדיין צ״ע בכל זה.*

* ובקראי את השיעור שכתבתי לפי מו״ר הגה״צ הרב ב.צ. פריימן שליט״א אמר לי כדברים האלה: יתכן שהיות ובתחילת החג איתקדש בעשיית מלאכה, אם כן בכל ההמשך, גם בימי חול המועד, באשר יש בהם התחדשות של חילוק קרבנות, יש בהם חיוב הלל מן התורה. אולם הקשיתי לו שאין זה משמע במאירי, שאם כן מדוע המאירי צריך להסביר, בקשר לתקנה המיוחדת בפסח, שגם ימי חוה״מ אסורים במלאכה מדרבנן, הרי זה מיותר. ואף אם לא היה איסור מלאכה כלל בחוה״מ, הרי כל ימי החג הינם המשך ליו״ט ראשון; וכמו שבסוכות מדאורייתא גומרים הלל גם בחוה״מ, מטעם שהיום הראשון איתקדיש בעשית מלאכה, וכל הימים נגררים אחריו, כן גם בפסח (שהימים אינם חלוקים בקרבנות ומדאורייתא פטורים) מצד התקנה — שיתחייבו לקרא בדילוג בכל ימי הפסח.

בענין החילוק שבין פסח לסוכות כתב השבלי הלקט (קע"ד) אחר שהביא דברי הגמ' בערכין ופרשם, וז"ל : "ירושלמי בסוכה — ר"י בר בון בשם רב בא בר ממל למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג, כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה". ונ"ל שאפשר שהירושלמי התקשה לא בשאלה הנ"ל מ"ש מימי הפסח, אלא — אולי — קשה לירושלמי שהלא אין חוה"מ מקודש בעשית מלאכה, דאולי שיטת הירושלמי כאן שאיסור מלאכה בחוה"מ מדרבנן, לפיכך מפרש הירושלמי טעם מיוחד לאמירת ההלל כל שבעת ימי החג, שהוא מהוה תחליף ל"איקדיש בעשית מלאכה". וביום האחרון, שמיני, אי"צ לטעם מיוחד שהרי הוא יו"ט בפנ"ע, איקרי מועד, ואקדיש בעשיית מלאכה.

יש להדגיש שעצם חובת ההלל נחלקו בה הראשונים אם היא מדאורי' או מדברי קבלה או מדרבנן. בקיצור אציין ששיטת הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ו ובסה"מ בשורש הראשון היא שהלל דרבנן. הראב"ד סובר שהיא מדברי קבלה. והכס"מ מפרש בהל' חנוכה שגם לרמב"ם הוא מדברי קבלה, שהרי בגמ' בערכין הובא המקור "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", ורק קרי ליה הרמב"ם מדברי סופרים. (עי"ש בהשגת הראב"ד ובכס"מ). המ"מ הבין ברמב"ם שזו תקנה מדרבנן, ראייתו מלשון הגמ' בברכות "הלל דרבנן". אולם כאמור שיטת הרמב"ן בהשגותיו בסה"מ שם שהיא דאורייתא, ואין כאן המקום להאריך בדבריו. הרא"ה בחי' לברכות הביא את שתי השיטות ונקט כרבו הרמב"ן.

אחת ההוכחות של הרמב"ן היא שבתענית אמרו שהלל בר"ח לאו דאורייתא, משמע שבשאר ימים דאורייתא. הרא"ה אומר שאין זו הוכחה גמורה, שאפשר להסביר "שאינו עיקר" (-אלא מנהגא),ונראה שכך צריך להסביר לשיטת הרמב"ם. ומה שהבאנו קודם בשם הרה"מ שמהגמ' בברכות שאמרה הלל דרבנן משמע כשיטת הרמב"ם, דחה הרמב"ן "דאפשר שעל ימי חנוכה ועל הימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל נאמר".

יצויין כי בתוך דברי הרמב"ן הוא מפרט שהלל דאורייתא הוא ההלל

ואמר לי שאפשר שדווקא בסוכות שייכת סברה זו, היות והפרים של כל ימי חג הסוכות משלימים ליום הראשון את השבעים פרים, וא"כ יש כאן שלימות אחת (ומאידך — גם התחדשות של חילוק קרבנות), אבל בפסח אין נראית סברה זו. ולפיכך תלה המאירי — ביחס לתקנה המיוחדת לקרוא בפסח בדילוג, את הענין, באיסור המלאכות בחוה"מ מדרבנן. (על פי שיעור בחג הפסח התשנ"ד, במעלה אדומים בואכה ירושלים עיה"ק תובב"א).

שאומרים ב: שחיטת הפסח ואכילתו, ״הלל של נטילת לולב דאורייתא וראשון דפסח ועצרת ״. ולכאורה נטילת לולב דאורייתא היא רק במקדש כל שבעה, אולם בגבולין ובזה״ז רק ביום הראשון היא דאורייתא. ועוד יש לעיין שהשמיט ההלל של שמיני עצרת דבודאי לא גרע מהלל של ראשון של פסח ועצרת, וצ״ע. אגב, ענין ההלל — דאורייתא — בקשר לנטילת לולב, משתלב עם הנ״ל בשם הירושלמי.

מכל מקום נראה לי שהרמב״ן לשיטתו שהלל דאורייתא, פירש שיש שלש מדרגות בהלל: ימים שגומרים בהם את ההלל, שהחיוב בהם מדאורייתא; חוה״מ ואחרון של פסח שזו תקנה גמורה — מדרבנן, להגיד הלל בדילוג;ור״ח שבו נהגו בבבל, והיום בכל מקום, מצד המנהג — לקרות הלל בדילוג.אולם לשיטת הרמב״ם ודעימיה שכל תקנת הלל היא מדרבנן, בפסח — פרט ליום הראשון — אין תקנה מיוחדת, אלא הוי כר״ח ממש.

בשבלי הלקט (שם) בהמשך דבריו כתב וז״ל: ״במדרש הרנינו פ׳ סוכה: וכן אתה מוצא כל ז׳ ימי החג אנו גומרין את ההלל, אבל בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום הראשון ולילו, ולמה, שמואל בר אבא אמר ׳בנפול אויבך אל תשמח׳, לפי שנטבעו בו המצרים״. (הובאו דברים אלו בב״י או״ח סי׳ תצ׳.) מדרש זה מופיע גם בילקו״ש אמור תרנ״ד וז״ל:

״אתה מוצא שלש שמחות כתיב בחג: ושמחת בחגך; והיית אך שמח; ושמחתם לפני ה׳ אלקיכם שבעת ימים. אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת. למה?..... ד״א בשביל שמתו בו המצריים. וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה? משום בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך.....״.

במקורות אלו לא הסבירו די הצורך, והלא התשובה היא לשביעי של פסח בלבד? ואכן המהר״יל בהל׳ תפילה של פסח כתב וז״ל: ״מנהגי ריינוס גומרים ההלל בשני ימים הראשונים של פסח, ולהלן — אומר בדילוג, כמו בר״ח, ומברכין לקרוא את ההלל לפי שבשביעי טבעו המצרים ואמר הקב״ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?. (הערת אגב. יש לשים לב שהמהר״יל העדיף ביטוי זה, המופיע במגילה על פני הפסוק במשלי בנפול אויבך וגו׳, הנ״ל. אפשר משום שלדעתו הפסוק אינו מתייחס אלא לישראל, כדמשמע במפרשי המשנה באבות פרק ד׳,על

המשנה שמואל הקטן וכו') וא"ת ועדין ביום ז' ו-ח' (בחו"ל) לא נימא, אבל בחוה"מ נימא? לא קשיא, דאז הוי חוה"מ חשוב משביעי שהוא יו"ט. (תשובה זו הובאה בט"ז בסימן תצ').

הרי לנו טעם חדש נוסף לטעם הנזכר בגמ' בערכין של חילוק הקרבנות.

וכאן יש להעיר שבאמת אפשר לראות במדרש זה סתירה לדברי הבבלי. שהרי הגמ' במגילה יד. ובערכין ו: שואלת: "פורים דאיכא ניסא לימא? ומתרצת ג' תרוצים. משמע שבעיקרון על אף מפלת האויבים יש מקום לשירה, שהרי סוף סוף ניצלנו. ועיין בפסחים קיז. דעה שהראשונים שאמרו הלל היו משה ובני ישראל בשעה שעמדו על הים, כלומר, אחר קריעת ים סוף וטביעת המצרים; ולדעת הכל הרי אמרו את שירת הים. (ואף על פי שיש מקום לחלק בין שעת ההצלה, לבין לדורות).

א"כ אפשר לראות כאן שתי שיטות.

ומעניין הדבר שבהגהת המהרי"ל (שם) הובא ממנהגי מהרא"ק (ר' אברהם קלוייזנר רבו של המהרי"ל) מובא: "א"א בימים אחרונים של פסח זמן שמחתנו, משום שמחת טביעת המצרים בים עכ"ל. אכן בימי מהרי"ל לא שמעתי שום שינוי" עכ"ל ההגהה. מנהג זה הובא ברמ"א בדרכי משה סי' ת"צ בארוך ובקצר. אולם המהרי"ל עצמו כתב שם שאומרים זמן חרותנו גם בימים אחרונים, וכן הביא הדרכי משה ממהר"א טירנא בסי' המנהגים, וסיכם שהמנהג לא כמהרא"ק.

יש לעיין דלכאורה קשה לבבלי. התינח שלא חייבים בהלל בימי הפסח (פרט לראשון) שכן לא חלוקים הימים בקורבנות, מצד דין שירה של יו"ט, מדאורייתא, מדברי קבלה או מדרבנן,למר כדאית ליה; אולם מדוע אין חובת הלל על הנס ביום שביעי של פסח על ניסי ים סוף? שהלא לבבלי אין סברא שלא להלל משום "בנפול אויבך אל תשמח", ואע"פ שבגמ' במגילה הובא המאמר "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?" אולם שם הדברים אמורים ביחס למלאכים ולא ביחס לבני אדם, אשר חייבים להודות על הצלתם. וא"כ קשה מדוע אין אומרים הלל בשביעי של פסח – כבחנוכה – לדעת הבבלי? ואפשר לתרץ שהיות שכל מצוות הפסח נתקנו על גאולת מצרים, הכוללת גם את ניסי קריעת ים סוף, שהם סוף ההצלה וגמר הגאולה, א"כ לא ראו צורך לתקן תקנה מיוחדת של הלל על ניסי ים סוף,ובפרט לאור העובדה שסוף סוף מעשה ידי הקב"ה טבעו בים. ואמנם, אילו ימי הפסח היו חלוקים בקרבנותיהם,

או ששביעי של פסח היה יו״ט בפני עצמו, אכן היו גומרים את ההלל גם בשביעי, אבל מאחר שאין הדברים כן לא ראו לתקן הלל מיוחד על קריעת ים סוף.

בפסחים קיז. ״אמר רב יהודה אמר שמואל... והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהם תקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם וכשנגאלים אומרים אותו על גאולתם״.ובהמשך הסוגיה שם מובאים דברים אלו בבריתא בשם חכמים.

ואם ישאל השואל, הרי כאן חיוב עתיק יומין מתקנת נביאים לומר הלל על הצלה וגאולה מצרה? ואפשר, וכך מסתבר, שכונת המאמר היא שנביאים תיקנו לומר הלל בשעת האירוע, אבל לא תיקנו לומר בקביעות בכל שנה באותו יום; דבר זה נתון להחלטת חכמי הדורות. וביחס לשביעי של פסח, כאמור, לא ראו לתקן הלל לדורות.

אגב, אזכיר כי ביסוס להנחה זו בצדברי השאילתות דרב אתא גאון, שאילתא וכו׳ הקובע כי חובה על ישראל להלל בשעת התרחשות הנס (לשונו: בעידנא דאיתרחיש ניסא״) ונראה שזה פשוט מצד הסברה שהתקנה הנ״ל של ״נביאים שבהם״ איננה יוצרת חיוב אוטומטי. שהרי לא יעלה על הדעת שנחליט בעצמנו על מקרה מסויים שזוהי צרה שנגאלנו ממנה וחייבים אנו לגמור עליה את ההל. כי אולי אין ז עומד בקריטריונים של צרה וגאולה מבחינת ההיקף וכדומה. ובודאי צריכה להיותסמכות מתאימה (כדוגמת סנהדרין גדולה), של חכמי הדור, שתחליט על כך. אמנם בשאילתות מדויק יותר מזה שבעוד שבאותה שעה שאיתרחיש ניסא זוהי **חובת)** חכמי הדור לקבוע הלל (כמובן — כאשר לפי שיקול דעתם רמת הצרה וההצלה הם כאלו שמחייבים זאת), הרי של גבי הדורות הבאים **נתון לשיקול דעתם,** והם יכולים להחליט לקבוע או לא לקבוע, וכנ״ל.

(נושא זה מרכזי, בשאלות שעמדו ומדות עדין על הפרק — אמירת הלל על ניסי דורנו ואכה״מ לדון בזה בהרחבה).

ועיין ברש״י תענית כח: ד״ה מנהג אבותיהם שכתב :״ אבל הלל דחנוכה... דכיון שנביאים תקנוהו שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבוא עליהם וכשנגאלים יהיו אומרים אותו על גאולתם — כדאורייתא דמי״. ומשמע מדבריו שלא כדברינו, ויש לישב, שגם לדעת רש״י התקנה היתה רק לאותה שנה שארע בה הנס, אולם השאירו את

ההחלטה ביד חכמי הדורות לקבוע זאת גם לשנים הבאות. ואם כן, כשנקבע ע״י בי״ד של אותו דור, כדוגמת חנוכה, שבכל שנה, בימי הנס, יגמרו את ההלל הרי גם לזה יש אותו תוקף כמו תקנת הנביאים הראשונים, ולפיכך ״כדאורייתא דמי״.

ויה״ר שכימי צאתנו ממצרים יראנו הקב״ה נפלאות וכשם שזכינו בדורנו כבר להתגלות נפלאות ה׳ עלינו, כך — ללא שמחה לאיד על מפלת אויבים — נוכל לשיר שירה חדשה על גאולתנו ועל פדות נפשנו.

ר׳ יחזקאל כהן

בענין וסת חצי קבוע ועונה בינונית

בדיני הוסתות אנו מוצאים חילוקי דינים בין אשה שיש לה וסת קבוע, שיודעת בבירור מהי העונה הבאה שתראה בה, ובירור זה נקבע בשלש פעמים, לבין אשה שאין לה וסת קבוע ״שהמקרים גורמים לראייתה״ (ר״ן שבועות ב:) ואין לה שום קביעות בראיותיה. ישנו גם מצב ביניים של **וסת חצי קבוע** בו האשה אינה יודעת בודאות מתי תראה אך יודעת היא מהם הימים בהם בודאי לא תראה.

וראיה למצב זה בבית יוסף (סוף סי׳ קפ״ו) בשם **התרומת הדשן** (סי׳ רמ״ז) וז״ל: ״דאשה שרגילה לראות בענין זה **שלעולם לא תראה בפחות מי״ד ימים אחר טבילתה**, אבל לאחר י״ד ימים אין לה קבע, יראה דאינה צריכה בדיקה כלל לכל אשר תשמש קודם י״ד יום לטבילתה, ואפילו לפירוש רבינו חננאל ורבינו תם דפסקו דאין לה וסת בעיא בדיקה לבעל, **הך האשה לאו אין לה וסת מיקרייא קודם הי״ד יום** עד כאן״. והנה התרומת הדשן מדבר לגבי בדיקה להתירה לבעלה באשה שאין לה וסת קבוע, ולדעת הרמב״ם והרא״ש צריכה בדיקה לבעלה לפני כל תשמיש, ופוסק שבימים בהם הוחזקה לא לראות דינה כבעלת וסת קבוע ומותרת בלא בדיקה. וכן פסק השלחן ערוך סי׳ קפ״ו סעיף ג׳.

ובחידושי הר״ן (נדה טו.) כתב **דאשה שיש לה וסת קבוע דמיה מסולקים עד שעת וסתה**, ואם יש לה וסת קבוע בהפלגה של י״ה יום, מותרת אף ביום שלשים שהרי היא מסולקת דמים. ואפילו למי״ד וסתות דרבנן, הגיע עונתה (עונה בינונית — שלשים יום) ולא הגיע וסתה אינה אסורה, דמסולקת דמים היא עד שעת הוסת. וכן מבואר בחידושי הרמב״ן והרשב״א שם.

ולפי זה יש לדון באשה שאין לה וסת קבוע אבל רגילה לראות בהפלגה של יותר מעונה בינונית באופן קבוע. דהיינו, בעלת וסת חצי קבוע ליותר משלשים יום, האם חוששת לעונה בינונית כיון שאין לה וסת קבוע ממש, או גם וסת חצי קבוע מועיל שתחשב מסולקת דמים בימים בהם אינה רואה, כבעלת וסת קבוע ליותר משלשים יום, שאינה חוששת לעונה בינונית.

החוות דעת (סי' קפ"ו אות ג') כתב על דברי התרומת הדשן: "מאד לבי מגמגם בדין זה, דאי נימא דמחמת שהוחזקה שלשה פעמים שאינה רואה בימים אלו, הוה דינה בימים אלו כאשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה, אם כן **אשה שהיא רואה תמיד אחר שלשים יום, ואחר שלשים יום אין לה וסת פעמים מקדמת ופעמים מאחרת, לא תחוש לעונה בינונית,** דהא איתחזקה שלא תראה עד לאחר שלשים יום, והוי כאשה שיש לה וסת שאינה חוששת לעונה בינונית, והא ודאי ליתא כדמוכח מכל הפוסקים, ועיין ש"ך סי' קפ"ט ס"ק ל', ובמה שכתבתי שם".

נראה שלפי הבנת החוות דעת בדברי השלחן ערוך (סימן קפ"ו סעיף ג') שפסק כתרומת הדשן, אשה בעלת וסת חצי קבוע ליותר מעונה בינונית, לא תחוש לעונה בינונית, והנה באחרונים שו"ת שואל ומשיב (מהדורה ג' ח"ב סמ"ו) ובית שלמה (יו"ד ח"ב ס"ז) חלקו על הבנת החוות דעת, וכתבו דלא דמי חשש עונה בינונית לדברי התרומת הדשן שנאמרו רק לענין בדיקה להתירה לבעלה, דמעיקר הדין אינה צריכה בדיקה בזמן הזה, דאין חוששין לטהרות, והוי חומרא בעלמא, ולכן הקל באותם ימים שודאי לא תראה.

החוות דעת לעיל כתב דמוכח מכל הפוסקים שצריכה לחוש לעונה בינונית. והדברים מפורשים ב**בית יוסף** (סוף סי' קפ"ד) על דברי הטור בשם הרשב"א. וז"ל הטור שם: "וכתב עוד יש לה וסת שלא קבעתו עדיין שלש פעמים, והוא פחות מעונה בינונית, כגון שראתה מעשרים וחמישה וכיוצא בזה, אף על פי שלא בדקה, כיון שלא הרגישה בדם טהורה בלא בדיקה".

וכתב על זה הבית יוסף: "וטעמו לומר, שאף על פי שכתב שאם יש לה וסת והגיע שעת וסתה אסורה עד שתבדוק, היינו דוקא ביש לה וסת קבוע, אבל אם יש לה וסת שאינו קבוע והוא לפחות משלשים יום, אינה צריכה בדיקה ביום הוסת הזה, ומיהו ביום שלשים אסורה עד שתבדוק, דכל שלא נקבע לה וסת אחר הוי יום שלשים כוסת קבוע כמו שנתבאר לדעתו".

והוסיף הבית יוסף: "ומשמע לי דהוא הדין **אם היה לה וסת שאינו קבוע והוא ליותר מעונה בינונית שצריכה בדיקה יום שלשים** ואינה צריכה בדיקה ביום אותו וסת מאחר שלא נקבע עדיין".

מכאן נראה דעת הבית יוסף ברורה, שבאשה שאין לה וסת קבוע, אף שרואה לאחר עונה בינונית יותר מג' פעמים, שהרי מדבר באשה **שיש לה**

וסת אך אינו קבוע, כיון שלא קבעה יום לראייתה, צריכה לחוש לעונה בינונית, ולדעתו גם הרשב״א סובר כך.

והנה בביאורים (סימן י״ד) על חידושי הריטב״א למסכת נדה (הוצאת מוסד הרב קוק) דייק שאשה זו הרואה בהפלגה של יותר משלשים, אינה צריכה לחשוש לעונה בינונית. ודברי הריטב״א בהסבר דעת ריש לקיש על המשנה (נדה טו.) הבאים מן הדרך נשותיהם בחזקת טהרה, דבא ומצאה תוך ימי עונתה. וכתב הריטב״א שם: ״פירוש עונתה הוא הזמן שבין ראיה לראיה, וסתם עונה בינונית שלשים יום.... ונראים הדברים שלכך תפש לשון זו (עונתה), ולא אמר בתוך זמן וסתה משום דמיירי **באשה שאין לה וסת קבוע, ומיהו נהי דלית לה וסת, עונה מיהא אית לה דרגילה להפסיק בו טהרה, אלא שלפעמים מקדים או מאחר. ואותו זמן שבינתיים שהוא ברור לו ויודע שלא הקדימה בו** זהו שאמרו כאן שמצאה בתוך ימי עונתה וקמ״ל **דלא חיישינן שמא תקדים ותראה בו שלא כמנהגה** וכו״, ועוד כתב שם להלן שריש לקיש השמיענו שגם אשה שאין לה וסת יש זמן שהיא בחזקת טהרה.

ובביאורים שם למד מדבריו שבימים בהם הוחזקה לא לראות, היא בחזקת טהורה ומותרת לבעלה, ואם ימים אלו הם יותר משלשים אינה צריכה לחוש לעונה בינונית, ואין חוששים שמא תקדים ותראה קודם ימי עונתה זו.

ואולי דין זה תלוי במחלוקת ראשונים אחרת שהרי **שו״ע הרב** (בקונטרס אחרון לסימן קפ״ט) כתב בדעת **רש״י והרמב״ן** דדין **עונה בינונית** הוא רק **לענין בדיקה ותביעה לאחר העונה או ביום העונה**, אך לא לענין איסור תשמיש, שהרי מדברי רש״י (נדה טו.) משמע שגם בעלת וסת קבוע חוששת לעונה בינונית, ומוכרחים לומר שהחשש הוא רק לענין בדיקה, ולא **לענין איסור תשמיש ופרישה סמוך לוסת**. ורק הרשב״א כתב כך בדעת רש״י שאסורים בתשמיש בזמן עונה בינונית.

והנה נחלקו הראשונים (בסוגיא נדה טו.) גם לענין אשה שיש לה וסת קבוע לפחות משלשים, ולא ראתה בו. דלדעת הרמב״ן והר״ן חוששת ליום שלשים כיון דאי אפשר לה שלא תראה ורוב נשים רואות עד שלשים יום, ואילו הרשב״א סובר שזו חומרא גדולה. ואזלי לשיטתם שהרשב״א סובר שדין עונה בינונית באשה שאין לה וסת קבוע, הוא לענין איסור תשמיש ופרישה, כלבעלת וסת קבוע ביום וסתה, ובנוי על כך שרוב נשים רואות ליום שלשים, ומסתמא גם היא רואה כך. אך זאת שהיא בעלת וסת קבוע

ביום אחר ורק עתה לא ראתה בזמן וסתה אינה צריכה לחוש לעונה בינונית, שהרי וסתה עדיין לא נעקר. אך לדעת הרמב״ן והר״ן שדין עונה בינונית הוא רק לענין חיוב בדיקה מצד ש״אי אפשר לה שלא תראה״ חשש זה קיים גם בבעלת וסת קבוע שלא ראתה בזמנה שצריכה לחוש ביום שלשים.

ואולי לפי זה גם בנידון דידן אם דין עונה בינונית הוא רק לענין חיוב בדיקה, ושייך גם בבעלת וסת קבוע שלא ראתה ביומה הקבוע, אפשר לומר שגם בעלת וסת חצי קבוע ליותר משלשים תחשוש לעונה בינונית.

אך אם נאמר שדין עונה בינונית הוא משום שמסתמא תראה ביום שלשים כדרך שרוב נשים רואות, ואסורה בתשמיש וחייבת בפרישה סמוך לוסת כמו בעלת וסת קבוע, הרי אשה זו הוחזקה שרואה תמיד לאחר עונה בינונית, וודאי שאינה שייכת לרוב נשים שרואות בעונה בינונית.

ולפי זה צריך עיון מהי דעת הרשב״א בנידון, שהרי לדעתו אשה בעלת וסת קבוע שלא ראתה ביומה הקבוע אינה צריכה לחוש לעונה בינונית, וכפי שהסברנו הטעם דלדעתו דין עונה בינונית הוא איסור תשמיש וחיוב פרישה כמו בוסת קבוע, ובנוי על כך שמסתמא תראה ביום שלשים כדרך שרוב נשים רואות, וזה לא שייך בבעלת וסת קבוע אפילו שבמקרה לא ראתה ביומה הקבוע. ואם כן בנידון דידן שהוחזקה שלא תראה בעונה בינונית גם כן לא שייך לחשוש שמסתמא תראה בעונה בינונית כרוב נשים שהרי כבר הוחזקה שאינה כמותם, אולם כבר ראינו לעיל שהבית יוסף (סוף סי׳ קפ״ד) כתב מפורש בדעת הרשב״א שאשה זו צריכה לחוש לעונה בינונית.

בחוות דעת (סי׳ קפ״ו ס״ק ג׳) הדן בדברי תרומת הדשן שהובא לעיל ציין לש״ך (סימן קפ״ט ס״ק ל׳), והבינו שכוונתו למ״ש הש״ך שם בשם **הלבוש עטרת זהב** (סימן קפ״ט סעיף י״ג) ״דעונה בינונית אינה נעקרת בפעם אחת, וצריכה לחוש לה אף על פי שלא ראתה בה, דיום שלשים אינו נעקר בפעם אחת באשה שאין לה וסת, כמו וסת קבוע באשה שיש לה וסת״. וכתב על זה הש״ך ואין זה נכון כלל.

ובהבנת הש״ך שחולק על הלבוש מצינו שתי דעות:

ב**תורת השלמים** (סימן קפ״ט אות ד׳) כתב: ״ואפילו **עונה בינונית שלא נקבע רק פעם אחת נעקר בפעם אחת**, ודלא כעטרת זהב שבסעיף י״ג

כתב דעונה בינונית הוה כוסת קבוע ממש ואינו נעקר אלא בשלש פעמים, ולא דק בזה, וכבר השיג גם כן עליו הש״ך בסימן זה סק״ל עיין שם״.

ובחוות דעת (סי׳ קפ״ט סוף ס״ק י״ג) כתב: ״ומה שתמה הש״ך על העטרת זהב שכתב דיום שלשים אינו נעקר בפעם אחת, יפה תמה, **דתמיד היא חוששת ליום שלשים אפילו אם עקרתו הרבה פעמים ולא ראתה בו**״.

החכמת אדם (כלל קי״ב אות ג׳) כתב להלכה כדעת תורת השלמים ״ועונה בינונית שהיא לשלשים יום דינה כוסת הקבוע לענין זה שאסורה לשמש עד שתבדוק אבל לענין עקירה נעקר בפעם אחת״.

ויש מפרשים שהבינו שיש כאן מחלוקת בין תורת השלמים והחוות דעת בדעת הש״ך, אם חשש עונה בינונית נעקר בפעם אחת כשלא ראתה בו, או שחוששים לו לעולם.

הטהרת ישראל (סימן קפ״ט סעיף י״ט) פסק ״אפילו היכא דצריכה לחוש לעונה בינונית... המיקל דנעקר דפעם אחת לא הפסיד, והבעל נפש המחמיר לעצמו לחוש לעונה בינונית, אף שלא ראתה בו הרבה פעמים, כל זמן שלא קבעה וסת אחר תבוא עליו ברכה״. וביד אליהו (שם אות לט) מביא את דעת הש״ך, תורת השלמים וחכמת אדם כדעות המקילים ואת דעת העטרת זהב והחוות דעת כדעות המחמירים.

ולכאורה היה אפשר לומר שאין כאן מחלוקת כלל אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. **התורת שלמים והחכמת אדם** מדברים לגבי **חשש עונה בינונית ביחס לראייה הקודמת**, ולדעתם אם לא ראתה ביום העונה הבינונית שוב אינה צריכה לחוש לאותה ראיה (ביום ששים וכו׳), ואילו **החוות דעת** מדבר לגבי **הראיות הבאות** שתמיד תצטרך לחוש לעונה בינונית, פעם אחת לכל ראיה שתראה, עד שתקבע לה וסת. וודאי שתורת השלמים מודה לכך שצריכה לחוש לעונה בינונית מהראיה הבאה שתראה, והחוות דעת מודה לתורת השלמים דלגבי הראיה שהיתה חוששת לעונה בינונית רק פעם אחת (אם לא ראתה בה).

ולדברינו, אי אפשר להעמיד את מחלוקת הש״ך והעטרת זהב — האם חשש עונה בינונית נעקר לגמרי בפעם אחת שלא ראתה, או לא — כדעת הטהרת ישראל, שהרי גם הש״ך מודה שחשש עונה בינונית אינו נעקר לעולם.

ואולי אפשר לומר שחולקים בנידון דידן, באשה שרואה שלש פעמים בהפלגה של יותר משלשים יום בלא שתקבע יום קבוע לראייתה, דלדעת

העטרת זהב עונה בינונית נעקרת בשלש פעמים ולכן אינה צריכה לחוש כלל, והש״ך חולק וסובר שחשש עונה בינונית אינו בטל לעולם עד שתקבע לה וסת. ולפי זה יובנו דברי החוות דעת (בסימן קפ״ו סעיף ג׳) שציין לש״ך ס״ק ל׳ כמקור לדעתו, שאשה שרואה בהפלגה של יותר משלשים בלי שתקבע, צריכה לחוש לעונה בינונית. ולדברינו, זה הפשט בדעת הש״ך במחלוקתו עם העטרת זהב.

והנה בביאורים (סימן י״ד) על חידושי הריטב״א למסכת נדה (הוצאת מוסד הרב קוק) הוכיח שדעת הש״ך שאשה זו לא צריכה לחוש לעונה בינונית, שלא כדברינו, וזו ראייתו:

כתב ה**שלחן ערוך** (סימן קפ״ט סעיף ט״ו): ״שינתה ראיותיה ולא השוה אותם כגון ששינתה פעם אחת ליום שלשים והשני ללי״ב והשלישי ללי״ד נעקר וסת הראשון ואין לה וסת כללי״. ובש״ך שם (ס״ק מ״ג) כתב: ״עוד כתב ב**בית יוסף** ושאר אחרונים **דחוששת לעונה בינונית**.״

וכתב על כך ה**סדרי טהרה** (סימן קפ״ט סוף אות כ׳) ונראה לכאורה דדוקא בכה״ג שראתה ללי׳ וללי״ב וללי״ד, הוא דצריכה לחוש לעונה בינונית מראית יום ל״ד, אבל **אי היתה רואה ללי״א ואח״כ ללי״ב וללי״ד וכה״ג, לא היתה צריכה לחוש לעונה בינונית, כיון דהוחזקה זו שלא תראה תוך שלשים יום, אע״ג דאחר שלשים אין לה וסת קבוע**, מ״מ תוך שלשים הוחזקה שלא תראה, וכמ״ש בתרומת הדשן... מיהו י״ל דאיהו לא הקיל אלא לענין בדיקה לפני תשמיש, דבלא״ה הרשב״ם והרבה גאונים ס״ל דכל לבעלה לא בעי בדיקה״.

ובביאורים שם הבין שהסדרי טהרה מדייק כך בדעת הש״ך, והסיק שזו דעת הש״ך, שאשה שאין לה וסת קבוע, הרואה בהפלגה של יותר משלשים יום, אינה צריכה לחשוש לעונה בינונית, שלא כדברינו לעיל בדעת הש״ך. אולם המעין בסדרי טהרה יראה שאינו מדייק בדברי הש״ך, אלא אומר את דעתו על אותו מקרה, ואי אפשר לומר את דבריו בדעת הש״ך, שהרי כבר כתב ה**אגרות משה** (יורה דעה חלק ב׳ תשובה ע״ב) שהש״ך לעיל (ס״ק ל׳) כתב דעונה בינונית היא ביום שלשים ואחד, וממילא דברי הסדרי טהרה שאם היתה רואה יום ל״א, ל״ב ול״ד לא היתה צריכה לחוש לעונה בינונית, אינם נכונים בדעת הש״ך, שהרי ראתה רק פעמיים לאחר עונה בינונית. ועוד שמ״ש הש״ך (ס״ק מ״ג) שצריכה לחוש לעונה בינונית, כתב בשם הבית יוסף. וראינו לעיל שהבית יוסף (סוף סי׳ קפד) כתב במפורש שאשה זו הרואה תמיד בהפלגה של יותר משלשים ואינה בעלת

וסת קבוע, תמיד צריכה לחוש לעונה בינונית. אלא **מוכרחים** לומר שדברי הסדרי טהרה נאמרו לשיטתו הוא, ולא בדעת הש״ך. ונשאר הסדרי טהרה בספק האם ניתן לומר את דברי תרומת הדשן גם לענין עונה בינונית.

אחר כל זאת מצאתי **בשו״ת קנה בשם** (יו״ד סימן ע״א) שכתב כדברינו בכוונת תורת השלמים. וגבי מחלוקת הלבוש והש״ך כתב שכדברינו הבינו הטהרת ישראל והחוות דעת (קפ״ט סוף ס״ק י״ב בביאורים) דהלבוש בא לומר שאם ראתה שלש פעמים בהפלגה של יותר משלשים שוב אינה חוששת לעונה בינונית.

אולם כותב הקנה בשם שנראה שלא ראו לשון הלבוש בפנים כיון שהמעיין בו יראה שלא בא להקל ולומר שעונה בינונית נעקרת בשלש פעמים, אלא בא להחמיר וזה לשון **הלבוש** (סימן קפ״ט סעיף י״ג): ״נמצאת אומר שהרואה בראש חודש ניסן חוששת לראש חודש אייר, ראתה בו חוששת לראש חודש סיון, ראתה בו הוקבע לה וסת לראשי חדשים, לא ראתה לראש חודש סיון, נעקר לה וסת של ראשי חדשים, דהא וסת שאינו קבוע נעקר בפעם אחת, ואינה חוששת לו עוד משום ראש חודש, אף על פי שצריכה לחוש לאותו יום, משום שהוא יום שלשים לראייתה שהיא עונה בינונית, ואשה שאין לה וסת צריכה לחוש לעונה בינונית. ... **אבל משום עונה בינונית צריכה לחוש עוד ביום שלשים הבא, אף על פי שלא תראה היום,** ויום שלשים אינו נעקר בפעם אחת באשה שאין לה וסת, כמו וסת קבוע באשה שיש לה וסת״.

הרי מפורש מדברי הלבוש שמדובר באשה שהפסיקה לראות וצריכה לדעתו לחוש גם ליום שלשים, מאותו יום שלשים בו היתה אמורה לראות ולא ראתה, ולעקור עונה בינונית בשלש פעמים שלא תראה. כדעת הבית יוסף (סימן קפ״ט, ד״ה ״ואם הפסיקה״) לגבי אשה בעלת ווסת קבוע להפלגה. ולומד הקנה בשם שזו כוונת הלבוש, ועל זה בא לחלוק הש״ך ולומר שעונה בינונית נעקרת בפעם אחת, אבל פשוט שמראיה אחרת צריך לחוש לעונה בינונית, וזו גם כוונת התורת שלמים.

ואולי אפשר ליישב את שיטת החוות דעת והטהרת ישראל בדעת הלבוש שהבאנו לעיל, שאמנם הלבוש מדבר על אשה שאינה בעלת וסת קבוע, המפסיקה לראות, וכדי לעקור חשש עונה בינונית, צריכה להמשיך ולחוש לה עד שיעברו עליה שלש עונות, בהן לא תראה בעונה בינונית. אך אולי מודה הלבוש שגם במקרה שתראה שלש פעמים, בהפלגה של יותר משלשים, תעקור את חשש עונה בינונית, ומדבריו אפשר ללמוד שחשש

עונה בינונית הוא כוסת הפלגה קבוע של שלשים יום, **הנעקר בשלש פעמים**, בין בהפסיקה לראות ועברו עליה שלש עונות, ובין בשלש ראיות בהן הפליגה ליותר משלשים יום.

להלכה רוב האחרונים מחמירים שאשה הרואה קבוע בהפלגה של יותר משלשים יום ולא קבעה יום לראייתה צריכה לחוש לעונה בינונית. וכן כתב החוות דעת (סימן קפ"ו ס"ק ג') והכרתי ופלתי (סימן קפ"ד ס"ק א'), ועוד. והטהרת ישראל (סימן קפ"ו סעיף י"ג) כתב להקל דאינה צריכה לחשוש, וכן כתבו להקל האגרות משה (יורה דעה ח"ב סי' ע"ב), טהרת הבית (דיני בדיקות סעיף ח') והדרכי טהרה (דיני וסתות עמ' סז).

הרב בנימין לנדאו

״זכור את יום השבת לקדשו״

אסופת תשובות בעניני קידוש, סעודות שבת והבדלה

מפתח השאלות (ע״פ תוכנן)

א. קידוש — ליל שבת

1. חובת הזדרזות למצוות קידוש בליל שבת. בחינתה במצב של חוסר תאבון.
2. אופן סיומה של תענית י בטבת, החלה בערב שבת.
3. שיעור הכוס לקידוש (לילה ויום) ולהבדלה.
4. שיעור השתיה לכוס של קידוש ודין ברכה אחרונה — בלילה וביום.
5. המקדש לעצמו ולאחרים — שיטות באופן שתיית היין.
6. ה״כוונה״ הנדרשת מן המקדש כהכנה למצווה.
7. ה״כוונה״ הנדרשת בשעת הקידוש.
8. משמעות ״שומע כעונה״ — רמת ה״שמיעה״ הנדרשת.
9. קידוש הנאמר בלחש על כוס יין שאחר מקדש עליה ושותה ממנה.
10. יכולתה של אשה המקדשת לעצמה, להוציא אחרים ידי חובה.
11. המקדש עבור חבירו לאחר שיצא כבר ידי חובה לעצמו.
12. המקדש עבור חבירו — אופן שתיית היין; האפשרות לעשות כן קודם ״קבלת שבת״ (של עצמו).
13. האפשרות להוציא ידי חובת קידוש את אשתו (האיש התפלל. האשה לא התפללה).
14. המאחר לשמוע את הקידוש ומחסיר ברכת ״בורא פרי הגפן״.
15. בדיקת החובה לחזור ולקדש בשל מעבר לחדר אחר / באופן שחוזר למקומו הראשון.
16. סעודה הנאכלת בסוכה — הסדר הרצוי לקידוש ונטילת ידים.
17. הצמדת הסעודות בפורים שחל בערב שבת — המנהג לענין ברכת בפה״ג והמוציא.

ב. סעודות שבת

18. שיעורה של סעודת שבת ותנאי אכילתה.
19. חלה מתוקה — ברכותיה, שיעורה לדין ״סעודה״.
20. חובת היחיד ב״לחם משנה״.
21. פת כיסנין צירופה ל״לחם משנה״ ללא קביעות סעודה; פת כיסנין שקובע עליה לענין סעודה ו״לחם משנה״.
22. בציעת ״לחם משנה״ המורכב מפת נקייה ופת קיבר (טבעונית) — מעוניין בפת הקיבר בלבד.
23. מתוך ״לחם המשנה״, הככר שבוצע בסעודת הלילה והיום.
24. שיעור הפרוסה לבוצע ולשאר המסובים; אופן הבציעה והחלוקה בפועל.
25. סדר הבציעה לחלה רגילה וטבעונית — שתיהן נאכלות בסעודה.

26. אופן הבציעה והחלוקה של ככרות קטנים למסובים רבים.
27. טעימת הבוצע וזמן החלוקה למסובים.
28. דיבור לצורך הסעודה בין ברכת "המוציא" לבליעת החתיכה הראשונה.
29. ברכת "המוציא" על "לחם משנה" בחבורה גדולה.
30. ברכת "המוציא" הנאמרת על "לחם משנה" שבוצע חבירו (אשר גם מברך).
31. ברכת "המוציא" על פרוסה מ"לחם משנה" לצורך "חינוך ילדים" לברכות.
32. "כוונה למצוות" בסעודת שבת לכתחילה ובדיעבד.
33. דין ברכה ראשונה לפת כיסנין (אזני המן, בורק'ס) הנאכלת לקינוח סעודה.

ג. קידוש של יום

34. האפשרות להוציא ידי חובה בקידוש של יום, כשחבירו שותה מן היין.
35. סיוע לטעימת המקדש בקידוש של יום; משך השהייה של השתייה.
36. דין חמר מדינה לקידוש ולהבדלה.
37. דין "קידוש במקום סעודה" למזונות מבושלים.
38. דין ברכה אחרונה לפת כיסנין (מסופקת גמורה) הנאכלת לאחר קידוש, סמוך לסעודת היום.
39. השמטת "רצה והחליצנו" מברכה אחרונה של "פת כיסנין" הנאכלת אחר קידוש היום.
40. טעימה בין שחרית למוסף.
41. טעימה קודם תפילת שחרית (המותר והאסור); דין "חולה" שהותר לו לאכול קודם תפילה.
42. אשה המקילה לאכול קודם תפילה — נוהגה בשבת.

ד. סעודת שחרית

43. זמן סעודת שחרית.
44. הצורך לחזור על ברהמ"ז בשל השמטת "רצה והחליצנו" בסעודת שחרית (קודם לכך קידש על פת כיסנין).
45. היתר סעודה בין שחרית למוסף, למטפל בחולה.

ה. סעודה שלישית

46. זמן סעודה שלישית המאוחר ביותר לכתחילה ובדיעבד. היתר לאכילה "סתמית" משום "עונג שבת".
47. סעודה שלישית — העדפה בין פרוסת פת לפת כיסנין שלם.
48. האפשרות להמשיך סעודה שלישית שהופסקה ע"י תפילת ערבית אמירת המבדיל.
49. טעימה מכוס ברהמ"ז לאחר שקיעה.
50. טעימת יין בסעודה שלישית שעורכים בה שבע ברכות.
51. סעודה שלישית בערב ר"ח — הזכרת "רצה" ו"יעלה ויבוא".
52. הזכרת "רצה והחליצנו" בסעודה שלישית לאחר תפילת ערבית אמירת ה"מבדיל".

ו. הבדלה

53. הבאור למנהג הרמ"א: הבדלה במעומד; קידוש במיושב.
54. האופן להוציא נשים ידי חובת הבדלה.
55. האפשרות להבדיל לנשים לאחר שמיעת "הבדלה" בבית הכנסת (ההנחיות לכתחילה).

56. האפשרות להקדים הבדלה לתפילת ערבית.
57. ההיתר לעשות מלאכה במוצ״ש קודם ״הבדלה״ — חילוק אפשרי בין סוגי מלאכה.
58. האפשרות לאשה לומר ברכת ״הבדלה״ בעצמה.
59. האפשרות לאשה לומר את ברכת היין והבשמים במסגרת ״הבדלה״ שעושה לעצמה.
60. האפשרות לאשה לומר את ״ברכת הנר״ במסגרת הני״ל.
61*. ערב פסח שחל בשבת — אופן קיומה של סעודה שלישית.

פתח דבר:

״ברוך הוא אלוקינו אשר טוב גמלנו, כרחמיו וכרב
חסדיו הגדיל לנו,
אלה וכאלה יוסף עמנו, להגדיל שמו הגדול והנורא
שנקרא עלינו״.

קטונתי מלהביע דברי שבח, דלותי מלהשמיע כל תהילותיו, גם הוגבלתי בגזירת העורך. אך על עצמנו נגלה (סבור הנני, שרבים מבינינו עשוים להצטרף ל״גילוי דעת״ זה). אם יכולים אנו להצהיר בכוונה מלאה: ״אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו״, אזי למו״ר הרב יעקב כ״ץ שליט״א תרומה מרכזית ביצירת הרגשה זו. ציר נאמן, משלוחי דרחמנא, אשר הועידו הא-ל יתב׳ לברך את עמו ישראל באהבה, ולהורות להם חוקים ומשפטים תורה ומצוות.

חסד מתמשך שאין לו שיעור, גם אין לו תגמול. אלא שלא נוכל, שלא לאחוז במידה כלשהי של ״הכרת הטוב״, לפיכך, ראינו להתחבר קהל תלמידיו מבאי בית המדרש אשר ל״ישיבת הכותל״, למשוך בשבט סופר, ולכבד את מו״ר במלאות לו 60 שנה, איש איש מפרי עטו. אף אני את יריעתי אפרוס להעלות על גבה 60 תשובות (ועוד אחת), כנגד שנותיו של מו״ר (עד מאה ועשרים), שתוכנן מתמקד ב״מצוות העשה״ של השבת, בחלק העוסק בעניני קידוש, סעודות שבת והבדלה. ייחודן של התשובות, מתבטא בנסיון לשלב במרביתן, אחדים מפניניו של מו״ר, אם דרך סברא אופינית, אם ע״י הערה מחכימה המטיבה לפלס דרך בנתיב ההלכה בינות ליסודות השונים, או הצעת ביאור מיוחדת במסגרת נתוחו של ענין.

ראשיתה של ה״התקשרות״ לפני י״ט שנים, עת נצטרפתי לתכנית למוד ההלכה ב״כוללי״. אך ברצוני להדגיש, שהנושא הנדון אינו נכלל במסגרת

* ראה ״פתח דבר״, בסופו.

הלימוד העיוני הרגיל בבית מדרשנו. היה עלי ללקט נפזרים מתוך "רשימות" השמורות עמדי מקדמת דנא; שיעורים שניתנו במסגרת ה"הלכה היומית"; מעקב אחר הנהגות אישיות שטעמן נתחוור כבר בעבר הרחוק, לצד חידושי ההווה. אין ספק שעיסוקי בתחום זה (ב"מכללה לבנות") המריץ את הבירורים, גם חייב להתייעץ עם מו"ר מעת לעת (בין השאר בשאלות הנוגעות לחיובן של נשים).

"בשבתך בביתך ובלכתך בדרך..." אם בראיית פנים, אם בשמיעת אוזן — "צינורות" דרכן זכיתי למענה על שאלותי ההלכתיות, עיתים בארוכה, עיתים בקצרה, עיתים ברמז. אם ב"שעת רצון", אם ב"שעת הדחק" (מן הראוי להתנצל כעת על ההטרחה). מכל מקום, אם ארצה לסכם רגעי לימוד אלה, אפשר שמצטרפים הם לשעות רבות ולימים ארוכים ועדיין אין הקומץ משביע...

לו יכולתי להתיישב בדבר ולעבור עם מו"ר ביסודיות על כל אחת מן התשובות, ולבקר את דרך ניתוחה ומסקנתה ההלכתית, זוכים היינו בודאי לפירות משובחים יותר, אלא שבמסגרת הזמן הקצר שעמד לרשותי, ומפאת העומס המוטל על שכמו של מו"ר דרך קבע, לא אסתייעא מילתא, למעט התייעצויות בודדות אי פה אי שם, כאשר עיקרו של המאמר מתבסס על קניני העבר.

העיסוק בעניני הלכה מחייב זהירות יתרה, בפרט כשבאים להתלות באשלי רברבי. אשר לנדוננו, הערתי מכוונת בעיקר, לסדרת הנקודות שנתבררה בעזרת מו"ר. היות והדברים נמסרו בע"פ, ייתכן שנאמרו על דרך העיון, לאו דווקא כהכרעה הלכתית. עיתים הושמעה גישה הלכתית (במסגרת שיעור) שכוחה יפה לתנאים מסוימים, העשויה להשתנות בהתחלפות נתונים. אפשר גם שעמדה מסוימת אשר אומצה לפני רבות בשנים, השתנתה בעקבות עיון מחודש של מו"ר. כמו כן, לא מן הנמנע, שפרט מסויים אי פה אי שם, לא הובן כראוי מצידי. מכל האמור, מחובתי להבהיר שכל מסכת התשובות, לא נכתבה כי אם **על דרך העיון בלבד**, בכדי לעורר את המעיין לשאלות העשויות לחזור על עצמן מידי שבת בשבתו, **לא להורות הלכה למעשה**.

אשר לסגנונה של העבודה, אינני מתיימר לעסוק בה במחקר הלכתי של הנושאים הנדונים, ע"כ לא ראיתי להפליג בניתוח שיטות ראשונים, ואיסוף מקורות מדברי אחרונים, גם נמנעתי כמעט לחלוטין מלהסתייע בספרות עזר המתייחסת לנושא (מן העת החדשה). כל מגמתי, לנסות

ולעבד בס״ד את פסקי המשנ״ב על דרך באורו של מו״ר, אם באופן ישיר אם באמצעות ״כלים״ שרכשתי ברבות השנים. והנני לקוות שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה ח״ו, מתוך תפילה לריבון עולמים להאיר עיני במאור התורה להצילני מכל מכשול וטעות.

בל יגרע חלקו של המשכן, אכסניא של תורה, במחיצותיה זכיתי לשהות י״ד שנים ועודני מחזר על פתחיה. לכבודה של הישיבה, ומתוך הערכה מיוחדת לעומד בראשה הרב י.ח. הדרי שליט״א, ולחבר הרמי״ם שותפיו למלאכת הקודש, ראיתי לייחד תשובה נוספת (תשובה 61) ולצרפה לסדרת התשובות הנוכחית. ולאחל לכולנו שנזכה להמשיך ולרוות צמאוננו מאותה באר מים חיים, גם לשאוב מימיה להשקות צאן קדשים.

הערה לסיום: השימוש בכינוי **״מו״ר״** לאורך המאמר, מתייחס למו״ר **הרב יעקב כ״ץ שליט״א**. הכינוי ״מו״ר הרב א.נ. שליט״א״ מתייחס למו״ר הרב אביגדר נבנצל שליט״א, הראוי לתודה והוקרה מצד עצמו, ואין לערב שמחה בשמחה.

א. קידוש — ליל שבת

1) **ש**: מה מידת ה״הזדרזות״ הנדרשת לקיים מצוות ״קידוש״ בליל שבת? בכל זמן?! האם רשאי להתעכב מחמת ״חוסר תאבון״? בכל תנאי?!

ת: מצוות ״זכור את יום השבת לקדשו״, משמעה לזכור את השבת ע״י קידוש בתחילת כניסתה. ומכיוון שאחד מתנאי ה״קידוש״ שיהא ב״מקום סעודה״ (עי׳ תשובה 37) ממילא, ראוי להזדרז לאחר תפילת ערבית בכדי לקיים את ״סעודת השבת״ הפותחת ב״קידוש״, בלא עיכוב. (שו״ע רע״א, ס״א).

האם חובת ״הזדרזות״ זו מתייחסת גם לתפילת ערבית מוקדמת, מפלג המנחה ואילך? — מן הבה״ל (שם ד״ה ״מידי״) משמע, שאצל הרגיל להתפלל ערבית בזמנה, בלילה, ראוי להמנע מלקדש קודם חשיכה [משמע שהנוהג להתפלל ערבית בקביעות כשיטת ר׳ יהודה, כלומר: מחשיב זמן זה ל״לילה״, רשאי להקדים הקידוש. ואכן, בשעת הדחק (בתנאי צבא וכדו׳) מקובל לסמוך על שיטתו, הן ביחס לתפילת ערבית של שבת מפלג המנחה (כ- 75 דקות קודם השקיעה), הן להקדמת הקידוש, רק ראוי להקפיד שלא להתחיל בקידוש ובסעודה תוך מחצית השעה הסמוכה

לצאת הכוכבים, משום זמן קריאת שמע (הערת המג״א. עי׳ תשובה 46)]. אמנם **זמן מועט קודם הלילה** נחשב לכך שהגיע **זמן מצוותו**. כן נראה לדייק מלשון הרמב״ם (הל׳ שבת פכ״ט, הל״א), שמצוות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו... בין קודם לשעה זו כמעט״. ולכן. להבנת הבה״ל המקבל שבת מבעוד יום, **ראוי לו להזדרז** ולקדש מעט קודם חשיכה (גם לנוהגים בד״כ כחכמים, גבי תפילת ערבית). אך יראה לחזור ולקרות קריאת שמע בין קידוש לסעודה, לאחר צה״כ (להבנת מו״ר הרב יעקב כ״ץ שליט״א במ״ב שם, סק״ב). [להבנת מו״ר את ההלכה הנ״ל ברמב״ם, מצוות קידוש והבדלה בכניסת השבת וביציאתה, משמעה: סביב הכניסה והיציאה. ולכן, יכול לקדש אף מבעו״י ״קודם לשעה זו כמעט״, לאו דווקא ברגע הכניסה. בדומה להבדלה, שניתן להקדימה מבעו״י, אע״פ שעדיין שבת, ונאסר בעשית מלאכה (משמע גם לדעת חכמים דר׳ יהודה. ועי׳ שו״ע רצ״ג, ס״ג המתיר לאנוס להתפלל ערבית של מוצ״ש מפלג המנחה ואילך ולהבדיל מיד, בהסתמך על שיטת ר׳ יהודה. ועי׳ מ״ב שם סק״ט) עכ״פ לנדוננו, **היכולת לקדש סמוך לחשיכה** לדעת הרמב״ם, אינו מוכרח שתהא בתורת חיוב כהבנת המשנ״ב, רק בגדר **אפשרות** בלבד].

הצבענו על ״חובת ההזדרזות״ במצוות הקידוש. אך **פעמים שאינו תאב** לאכול, ויש לעיין היאך ינהג: שהלא מענינה של מצוות ״עונג שבת״ לאכול בתאבון, מתוך הנאה [כשם שגזרו חכמים על אכילת ״פת״ (מצה עשירה) בערב פסח סמוך למנחה, ע״מ שיוכל לקיים מצוות אכילת מצה מתוך תאבון (שו״ע תע״א, ס״א), כך הורו הפוסקים להמנע מלקבוע סעודה בערב שבת בזמן זה (שו״ע רמ״ט, ס״ב)] ממילא, אם ימהר לקדש, יפסיד את האכילה בתאבון, ואם יתעכב אזי ה״קידוש״ נדחה מזמנו שלכתחילה?

להוראת המג״א: יכול **להמתין מלקדש עד שירעב**, בהסתמך על שיטתו שיוצא ידי חובת **״קידוש״ מדאוריתא בתפילה**, על יסוד הרמב״ם (שם, הל״א) שמצות ״זכור את יום השבת לקדשו״ מן התורה, מתקיימת באמירת דברי שבח וקידוש. דהיינו: ע״י דיבור בפה. כאשר הקידוש על היין — מתקנת חכמים (עי׳ תשובה 6).

אך אם הדבר כרוך ב״שלום בית״ (האשה מעונינת להתחיל מוקדם מחמת רעבון, עייפות, צורך הילדים וכדו׳), או מצד אורח הממתין לבעל הבית, אין להתעכב. [במצב של עיכוב צפוי, ראוי לענ״ד לתאם זאת מראש עם אשתו, או אם אורחיו].

לגישתו של המשנ״ב (שם), אדם הרוצה לקיים מצוות ״עונג שבת״

ביתר הידור, מבלי להתחשב במצבם של אחרים — הרי זו הכרעה ״הלכתית״ חסרת הגיון! **עדיף לקיים** המצווה כמות שהיא **מעיקר הדין**, על אף שתעשה **״שלא מן המובחר״**, **מאשר לקפח אחרים** שצורכיהם מוטלים עליו (כאשתו, או אורח שהזמינו).

הזדרזות מיוחדת נדרשת לדעת המשנ״ב, כשמדובר באורח עני. מבאר זאת מו״ר, שייתכן וקיים בזה הלאו של ״בל תאחר״, שכמותו מצינו בקרבנות (לאחר ג׳ רגלים). גבי מצוות ״צדקה״, אפשר שהנודר לצדקה, כשבידו ההזדמנות לתת ואינו נותן, עובר על ״לא תאחר״... (אמנם, אין זה מוכרח שחומרתו מדאוריתא).

2) **ש**: כיצד יש לנהוג לענין סיומה של תענית עשרה בטבת החלה בערב שבת?

ת: מבין ״ד׳ הצומות״, היחיד שעשוי לחול בערב שבת, הינו צום י׳ בטבת. צום זה, לו היה חל בשבת, היו מתענים בו על שום הפסוק: ״סמך מלך בבל... בעצם היום הזה״ (יחזקאל כ״ד). אלא שע״פ קביעות הלוח, מצב זה אינו יכול לצאת לפועל (מ״ב תקנ״א, סק״ח). יתר הצומות אם יחולו בשבת, יידחו ליום ראשון (שו״ע שם, ס״ב).

אלא שע״כ עובדה מיוחדת זו מעוררת בעיה, לענין כניסת השבת. שהלא אין לשהות בתענית בשבת, ואילו בנד״ד משעת חשיכה (צאת הכוכבים) ועד שחוזר האדם לביתו, לערוך קידוש עם בני משפחתו, חולף זמן ניכר, ובינתיים כל אותה עת הינו ״שרוי בתענית״...?

לאור העובדה הנ״ל, נראה שההערכות לקראתה צ״ל שונה מן המקובל, ע״י זה שמקדימים להתפלל ערבית, אפשר מן השקיעה ואילך. עם סיומה ימהר לביתו, יחזור לקרות קריאת שמע בזמנה לאחר צאת הכוכבים, ויקדש מיד (ע״פ מ״ב רס״ז סק״ג, בסופו).

אך פעמים אין הדבר מסור בידך והנך תלוי בדעת אחרים. לדוגמא: שמחה משפחתית בבית קרובים, שאין לך בה כל השפעה על סדר התפילה וזמן הסעודה. ממילא יכול להווצר מצב של מרווח זמן ממושך בין צאת הכוכבים למועד הקידוש, וידך קצרה מלצמצמו. נלענ״ד להציע בנתונים אלה, להכין מראש (אפשר להביא לבית הכנסת) צנצנת המכילה רביעית יין, בצרוף כזית מיני מזונות [כ-2 בסקויטים לערך. מועיל גם לדין ״לחם

משנה״ע ע״פ מנהג הקשו״ע (סי׳ ע״ז, סי״ז) גבי ״פת כיסנין״] ע״מ לקיים דין ״קידוש במקום סעודה״, מיד עם סיום התפילה, בפינה צנועה כלשהי.

בשעת צורך ייתכן לקדש אף קודם תפילה, לאחר צאת הכוכבים, כאשר הדרשה מתארכת וכיו״ב (הסכים לזה מו״ר). [מו״ר הרב אביגדר נבנצל שליט״א נמנע מלשאת את דרשתו הקבועה בנסיבות אלה, ע״מ שלא להאריך בתענית ע״ח השבת]. אמנם אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק״ש של ערבית (שו״ע רל״ה, ס״ב), על אחת כמה וכמה לאחר צה״כ. אלא שע״פ המבואר במשנ״ב (שם סקט״ז) ״טעימה״ מותרת, בכלל זה פת או מיני מזונות עד ״כביצה״. ומכיוון שלענין ״קידוש במקום סעודה״ מועיל ״כזית״, אין מניעה לענ״ד בטעימה זו (ראה להלן תשובה 12).

3) **ש**: מהו שיעורו של הכוס בקידוש של לילה? בקידוש של יום? בהבדלה?

ת: כוס של ״קידוש״ צריך שתהא מחזקת ״רביעית״ (הלוג) [רמב״ם הל׳ שבת פכ״ט, הל״ז: שו״ע רע״א, ס״א]. ״רביעית״ — מידת נפח כשיעור ביצה ומחצה. ומצינו בהערכתה שתי שיטות באחרונים (הובא במ״ב שם, סקס״ח):

1. מג״א, פמ״ג (מפורסם ע״ש הגר״ח נאה) — ביצה (בקליפתה) ומחצה = 86 סמ״ק.
2. צל״ח (חזו״א) הביצים נתקטנו בזמנינו לכדי מחצית נפחם מתקופת הגמרא. לפיכך, ה״רביעית״ שיעורה מוכפל, כנגד ג׳ ביצים של ימינו = 150 סמ״ק.

מסקנת הבה״ל (שם ד״ה ״של רביעית״) לענין **קידוש של לילה** שעיקרו **דאוריתא**, נכון לכתחילה לנהוג כשיטת הצל״ח (כן החמיר גם החתם סופר), להצריך כוס שנפחה **150 סמ״ק** [ע״פ עדות נכדו של בעל המשנ״ב, הכוס שזקנו נהג לקדש עליו, גם בקידוש של לילה, הינו בעל השיעור ה״מצומצם״ ואפשר שהדבר נבע ממחסור ביין (מפי מו״ר הרב א. נ. שליט״א)]. ולענין **קידוש של שחרית** שחובתו **מדרבנן** (ושאר מקומות שנתקן להם כוס של ברכה) יש לסמוך על מנהג העולם ולהסתפק בשיעור של **86 סמ״ק**.

לענין **הבדלה** נחלקו הפוסקים אודות דרגת חיובה. לדעת הרמב״ם מצוותה מן התורה, כמו קידוש. הינה בכלל ״זכור את יום השבת לקדשו״, שצריך לזכור את השבת בכניסת היום ע״י ״קידוש״ וביציאתו

ע״י ״הבדלה״. ויש פוסקים שחיובה מדרבנן (מ״ב רצ״ו, סק״א). ונלענ״ד שראוי **לכתחילה** להחמיר ולהבדיל על כוס שנפחה **150 סמ״ק**, שהלוא לדעת הרמב״ם, שווה מעמדו לזה של ״קידוש הלילה״. מ״מ סברתי שיש צד להקל בנושא משום ספק ספיקא (הסכים עמדי מו״ר):

1. שמא הלכה כשאר פוסקים שחיובה מדרבנן, ויועיל בזה השיעור ה״מצומצם״ לכתחילה.
2. את״ל שהלכה כרמב״ם, שחיובה מדאורייתא, שמא הלכה כשיטה ה״מצמצמת״ לענין השיעור, ונסתפק ב-86 סמ״ק.

4) **ש**: מה שיעור השתיה לכוס של קידוש מעיקר הדין? האם ישתנה השיעור ב״קידוש של לילה״ בגין עקרונותיה של ״הברכה האחרונה״? וכיצד ננהג לענין ״ברכה אחרונה״ על היין ב״קידוש של יום״?

ת: שיעור השתיה ל״**כוס של ברכה**״ הינו ״**כמלוא לוגמיו**״ שהוא רוב רביעית, באדם בינוני (שו״ע ק״ץ, ס״ג, מ״ב שם סק״ג). הכוונה לכמות של משקה, שיש בה למלא לוגם אחד של אדם, באופן הנראה כאילו שני לוגמיו מלאים (**כ**מלוא לוגמיו — לא מלא ממש).

שיעור זה בלתי תלוי בגודלו של הכוס. מוערך בכ-44 סמ״ק, מעט יותר ממחצית נפחה של כוס, לשיטה המצמצמת (86 סמ״ק) — תואם ל״קידוש של יום״ (תשובה 3). או קרוב לשליש כוס, לשיטה המרחיבה (150 סמ״ק) — תואם ל״קידוש של לילה״ (שם) [בה״ל רע״א ד״ה ״של רביעית״ בסופו].

לענין **ברכה אחרונה**, קיים ספק כללי אשר לשיעורם המחייב של המשקים, האם די בכזית כמו באכילה (כחצי ביצה), או ברביעית (ביצה ומחצה). לפיכך, מנחה השו״ע אף לגבי שתיה סתמית, להזהר לשתות פחות מכזית או יותר מרביעית, בכדי להסתלק מן הספק (שו״ע ק״צ, ס״ג; ר״י ס״א). מכיון ששיעור שתיה ב״כוס של ברכה״ (קידוש, ברהמ״ז וכיו״ב) הינו, ״כמלוא לוגמיו״, הלכך, מורה השו״ע לשתות **רביעית** שלמה.

אמנם לדברי הט״ז, השותה ״כמלוא לוגמיו״ מברך ברכה אחרונה (שכן השיעור מעיקר הדין, אף שמן המובחר יראה לשתות רביעית), אלא שאחרונים דחו דבריו ונקטו כשו״ע (מ״ב ק״צ, סק״ד).

נראה שהלכה זו בלתי ישימה **לקידוש של לילה**, היות שאוכל פת מיד, **ברהמ״ז פוטרת יין שלפני המזון** (שו״ע קע״ד, ס״ו) ובפרט את יין

הקידוש הנכלל בין ה"דברים הבאים מחמת הסעודה" (שו"ע רע"ב, ס"י; מ"ב שם, סקל"ז). ממילא, אפילו ישתה שיעור "רביעית" המחייב ברכה אחרונה לכו"ע, אינו מתחייב בה בפועל.

אלא שהבה"ל (סי' קע"ד ד"ה "וכן פוטרת") נוטה להתחשב בשיטת ראשונים (רמב"ן, ר"ן) הסוברת שיין שלפני המזון, אכן טעון ברכה אחרונה מצד עצמו. לפיכך מייעץ **להקפיד** בדווקא על שתיית **"כמלוא לוגמיו"** מיין הקידוש. ומכיוון שקיימות דעות המחייבות ברכה אחרונה גם לשיעור זה, ראוי איפוא **לכוון בברהמ"ז לפטור את יין הקידוש**.

לענין **ברכה אחרונה ב"קידוש של יום"**, בפשטות, כיוון ששותה פחות משיעור רביעית, אינו מברך. אלא שבכהאי גוונא נכנסים אנו ל"ספק", וע"מ להסתלק ממנו, מייעץ השו"ע (סי' ק"ץ ס"ג; ר"י ס"א) לשתות פחות מכזית או יותר מרביעית. מכיוון שה"הצעה" הראשונה איננה מעשית ל"קידוש", על כורחו, ישתה **רביעית** שלמה. [אף שלעצם ה"קידוש" די בשיעור ה"מצומצם" (86 סמ"ק), לגבי "ברכה אחרונה", נוהג מו"ר שלא לברך, אלא מן השיעור ה"מורחב" (150 סמ"ק) ואילך, משום "ספק ברכות להקל". ואילו מו"ר הר. א.נ. שליט"א, אף שלכתחילה יראה שלא לבוא לידי ספק, מ"מ בהזדמן שיעור "מצומצם" אינו נמנע מלברך, וכ"מנהג ירושלים" לדעת הגרשז"א שליט"א].

אך פעמים כמות היין מצומצמת, או שהמקדש מתקשה בשתייתו מעבר לשיעור הנדרש מעיקר הדין. במצב זה יש לעיין, באיזו מידה ניתן לצרף לברכת "מעין שלוש" שמברך בלא"ה על מזונות שאכל אחר הקידוש (מדין "קידוש במקום סעודה"), את התוספת "על הגפן ועל פרי הגפן" לצד "על המחיה ועל הכלכלה"?

השו"ע בשם תה"ד פוסק: "לא יכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין שלוש, אף שאינו מוסיף שם ומלכות" (סי' ר"ח, ס"ח). הדוגמא מובאת ברמ"א (שם). כגון: ששתה משקה ונסתפק אם ברכתו האחרונה "בורא נפשות", או "על הגפן". קיימת הצעה לאכול דבר שברכתו "בורא נפשות", וגם דבר שברכתו "על העץ" ולצרף לפתיחת הברכה ולחתימתה, את התוספת "על הגפן ועל פרי הגפן". כאמור, תה"ד מורה שלא לעשות כן. אלא שהרעק"א מפקפק על עיקר דין זה, **והאחרונים סומכים** על הפתרון המוצע **בדיעבד**, אחר שכבר שתה (מ"ב שם, סקפ"ב: שעה"צ סקע"ח). גם בנדוננו, קיים ספק לענין ברכה אחרונה, מצד ה"שיעור".

ונראה לדעת מו״ר, **שבצרוף הט״ז** דלעיל, המחייב (בדיעבד) את השותה ״כמלוא לוגמיו״ בברכה אחרונה כשלעצמה, נתיר לעשות כן **לכתחילה**, לכל הפחות **ע״י הכללה** בברכה אחרת.

5) **ש**: מיהו השותה מיין הקידוש לכתחילה? אימתי ניתן להעזר בטעימתו של אחר, או על אחרים?

ת: כוס הקידוש מחזקת רביעית לכל הפחות, אלא שאין צורך לשתות את כולה, די בשיעור ״כמלוא לוגמיו״ — רוב רביעית (נתבאר בתשובה 4). מוסכם על כולם, **שלכתחילה על המקדש עצמו לשתות כשיעור** מן הכוס (מ״ב רע״א, סקע״ב). נחלקות הדעות לענין דיעבד.

כיון שאין מדובר בחובה אישית, ושתייתו של המקדש מועילה להוציא ידי חובה את כלל השומעים (להבדיל מד׳ כוסות שם נחוצה שתייה של כל אחד ואחד, בכלל זה כוס ראשונה של ״קידוש״), סובר **הרא״ש שתועיל** גם **שתייתו של אחר** (דעה ראשונה בשו״ע רע״א, סי״ד). כבודו של ה״קידוש״ בכך שישתו מן הכוס שיעור חשוב (״שיעור הנאה״ שתתיישב עליו דעתו. מ״ב שם, סק״ע) אם כן, מה אכפת לן מי שותה? עכ״פ אחד בלבד שותה.

הריטב״א (דעת הי״א בשו״ע) מקל עוד יותר — **״שתיית כולם מצטרפת לכשיעור״** (כמלוא לוגמיו). לעומתם סוברים הגאונים, שדווקא המקדש שותה מן הכוס. השו״ע חושש לדבריהם, ואכן לכתחילה, אם יודע פלוני שלא יוכל לשתות — לא יקדש, ישאיר זאת לאחר.

אמנם בדיעבד מקילים אחרונים לסמוך על שיטת הריטב״א (מ״ב שם, סקע״ג), אך **ראוי להמנע מלהעזר בה, מחמת דוחקה** [עי׳ שעה״צ שם, סקע״ה. הגר״ז אינו מזכירה כלל, משמע שאינו מקבלה להלכה. גם מן הבה״ל (שם, ד״ה ״וי״א דכיוון״) המזהיר מפניה, ניכר דוחקה, אף שאין למחות במקילין, לדבריו] וכתב השו״ע בסיום דבריו (שם): ״ודווקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס, מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר״ (במ״ב שם נתבאר שקידוש מצוותו מן התורה, ומכאן חומרתו ביחס למצוות אחרות), מבאר זאת מו״ר, כיוון שעיקר ה״קידוש״ בלילה, אזי **״קידוש של יום״** נמנה על ״שאר דברים״ הטעונים כוס, ואפשר **להקל** בו **אף לכתחילה** (כשם שמקילים ביום גבי שתיית רביעית מצומצמת). [עי׳ בה״ל (שם, ד״ה ״שאם לא טעם המקדש״) דעת הא״ר המפקפק על עצם החשש לשיטת הגאונים. הבה״ל מסיק שלא לזוז מדברי השו״ע, עכ״פ נראה לצרף ערעור זה, למערכת השיקולים להקל ב״קידוש של יום״].

6) **ש**: מהי ה"כוונה" הנדרשת מן המקדש (לעצמו) כהכנה לקידוש, על מנת לצאת ידי חובה?

ת: נחלקו ראשונים, האם "מצוות צריכות כוונה" אם לאו. משמעות הדרישה: קודם שאדם מקיים מצוה, עליו להתכוין לצאת בה ידי חובה, שאם לא כן, יהא עליו לחזור ולעשותה. אך גם הנוקטים ש"מצוות אין צריכות כוונה" מודים, שלמצווה מן המובחר צריך כוונה. רק נחלקו לענין דיעבד (מ"ב ס', סק"ז). השו"ע (שם, ס"ד) פוסק ש"מצוות צריכות כוונה". לדעת המג"א (בשם רדב"ז) הכרעת השו"ע מתייחסת למצוות דאוריתא, אבל במצווה דרבנן אין צריך כוונה. ואילו הגר"א סובר שאין חילוק (מ"ב שם, סק"י) [הפמ"ג מסתפק לגבי הכרעת השו"ע, אם מסקנתו להצריך כוונה בתורת וודאי או ספק. נפקא מיניה למצווה מדרבנן, לפי שספק דאוריתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא].

ויש לפרוך לכאורה מ"דרך העולם". הלכתית נתבאר שבמצוות דאורייתא צריך כוונה, ויש לחזור ולעשותה אם לא נתכוין מתחילה. מאידך גיסא, מעשים בכל יום, אנשים מקיימים מצוות מבלי להקפיד על יישומה של דרישה זו? האם חושבים אנו לפני "קידוש" בליל שבת, שהננו יוצאים בזה ידי חובת המצווה: "זכור את יום השבת לקדשו"?! וכן ב"סעודת שבת" בין אם נאמר שמצוותה דאוריתא, בין דרבנן (עי' כה"ח רע"ד, סקכ"ד), לנוקטים שגם בדרבנן צריך כוונה?

ויש ליישב על יסוד עקרון שמניח הח"א (מ"ב, שם), שכל אימת **שמוכח לפי הענין שהמצווה נעשית כדי לצאת ידי חובה, אע"פ שלא כיוון במפורש — יוצא**. בקידוש למשל, ההתכנסות סביב "שולחן שבת", על כוס יין, במקום סעודה, לאור הנר וכיו"ב, מוכיחים בעליל שכוונתו לשם מצווה. [בתשובה 13 להלן, מובאת סברת המג"א שיוצא ידי חובת קידוש מדאוריתא בתפילה, ויש לפקפק בזה הרבה. אחד הטעמים נשען על מסקנתנו: "מצוות צריכות כוונה", ואילו בתפילה אין דרך העולם לכוין לצאת ידי חובת מצוות עשה של "זכור" וכו', בפרט כשיודע שעתיד לקדש בביתו על יין ובמקום סעודה, כתקנת חכמים. מעדיף לצאת ידי חובת המצווה בתנאים אלה, ולא במתכונת מפוצלת: "דאוריתא" — בתפילה; "דרבנן" — על היין ובמקום סעודה. (מ"ב רע"א, סק"ב. בה"ל ד"ה "מידי")].

בתשובה 32 נתבאר, שלגבי מצוות המשתייכות לתחום האכילה, נוקט השו״ע שאין צריכות כוונה (לכתחילה). לכאורה, נדוננו העוסק בשתיית יין הקידוש נוגע בזה. ויש לדחות, הגם שהיין מהווה מרכיב מהותו הקידוש, אשר בלעדיו או בלעדי תחליפיו (פת או חמר מדינה) אי אפשר לקדש, מכל מקום **עיקרו של הקידוש** הינו **״אמירת דברים״** (כדלהלן תשובה 7), זו המשמעות של מצוות התורה: ״זכור את יום השבת לקדשו״, כאשר **כוס היין נספח** אליה, גם יסודו מדרבנן לשיטת הרמב״ם והתוס׳ (עי׳ מ״ב רע״א, סק״ב), ובמצוות השייכות לתחום ה״אמירה״ דעת השו״ע ש״צריכות כוונה״ באין חולק (נתבאר בבה״ל סי׳ ס׳, ד״ה ״י״א שאין מצוות צריכות כוונה״).

ועיין עוד בתשובה שם, לגבי ה״תנאים ההכרחיים״ וקשר לענייננו.

7) **ש**: מהי ה״כוונה״ הנדרשת מן המקדש (לעצמו) בשעת הקידוש?

ת: בתשובה 6 נתבארה הכוונה הנדרשת מן המקדש קודם הקידוש — כוונה ״לצאת ידי חובה״. אך קיימת כוונה נוספת — **הכוונה ה״תוכנית״**.

לכלל המצוות כוונות ושורשים עמוקים. בשלוש מהן, מצוות הכרוכות במעשה: ציצית, תפילין וסוכה, מגלה התורה את תכליתן (תוכנן). ואכן, בכדי לקיים המצווה בשלמותה יש לכוין לתוכנה המיוחד (מ״ב ח׳, סק״ט בשם הב״ח), אלא שאינו מעכב בדיעבד (מ״ב, שם; פמ״ג סי׳ כ״ה).

מצוות ה**״קידוש״** משתייכת לתחום אחר, **תחום ה״אמירה״**, שכן עיקרו ב״אמירת דברים״ וכלשון הרמב״ם (פכ״ט, הל״א): ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ — זכרהו זכירת שבח וקידוש״ ומציע לפנינו (שם, הל״ב) את נוסחו.

הכוונה ה״תכנית״, נדרשת כמובן גם בתחום זה, לדוגמא: בקריאת שמע, ברכת המזון קידוש ותפילה. ומשמעותה: **התבוננות ושימת לב לפירוש המילים** הנאמרות (שו״ע צ״ח, ס״א; ק״א, ס״א. מ״ב שם סק״ב). מסתבר גם לתוכנן הכללי של הברכות או הפרקים הנאמרים. אלא שגם בסוג זה של מצוות אין הכוונה מעכבת, למעט שני מקרים: א. פסוק ראשון של קריאת שמע (שו״ע ס׳, ס״ה. מ״ב שם, סק״א). ב. ברכת ״אבות״ — ברכה ראשונה שבתפילת עמידה (שו״ע ק״א, ס״א. מ״ב שם, סק״ב).

אי לכך, לנדוננו. אף שלכתחילה, ע״מ לקיים את מצות ״זכור את יום השבת לקדשו״ ע״י קידוש בשלמות, מן הראוי להתייחס לתוכן הנאמר

(עי' טור סי' רע"א, המבאר שני מוקדים מרכזיים בנוסחו: "זכרון למעשה בראשית" ו"זכר ליציאת מצרים"), **בדיעבד, בעצם אמירת הנוסח,** אף שלא הגה בתוכנו כלל, **יוצא ידי חובה**.

ועיין בתשובה 8 מהי ההתייחסות לתוכן, הנדרשת מן ה"שומע" קידוש מאחר.

8) **ש**: מהי המשמעות של "שומע כעונה"? — מה נדרש מן ה"שומע" ע"מ לצאת ידי חובת קידוש?

ת: "שמיעה" ניתן להגדירה בכמה אופנים:

1. האזנה, הקשבה מלאה לדברים הנאמרים ולתוכנן.
2. שמיעת המילים המבוטאות, מבלי להתרכז (בהכרח) בתוכנן.
3. שמיעת הדיבור, הקולות שברקע מבלי להתייחס אליהן.

יש לעיין לגבי כלל זה של "שומע כעונה" מהי הדרגה הנדרשת, המעכבת.

לענין **המברך** עצמו, יש לומר שיוצא ידי חובה **בעצם האמירה**, בזה שמבטא את המילים שבנוסח הברכה, האמירה, אף ש**אינו מתרכז כלל בתוכן**. כוונה תוכנית אינה מעכבת, למעט שני מקומות (נתבאר בתשובה 7). אבל אצל השומע מן האחר, מה נדרש ממנו למעשה? — יש שהוכיחו מן ההלכה בהלכות מגילה, המאפשרת לאדם שאינו מבין את לשון הקודש, לצאת ידי חובה במגילה הכתובה בכתב אשורי ונקראת בלשון הקודש (שו"ע תר"צ, ס"ח), שאין צריך להבין את התוכן. ויש הדוחים, וטוענים שאף שאינו מבין כל מילה הנאמרת, התוכן הכללי ידוע לו. והוא הדין לקידוש, אף שאינו מבין פירושן של מילים מסוימות, יודע שכעת אומר "קידוש", ותוכנו כך וכך, עכ"פ, בין אם נדרוש את הבנת התוכן בין אם לאו, מדגיש מו"ר את הצורך להפנות תשומת לב לכלל המילים המבוטאות, לפי שבנקל ע"י הסחת דעת קלה (כתוצאה מתזוזת כסא, בכי של ילד וכדו') עלול להפסיד מילה או ביטוי מרכזי מתוך נוסח הקידוש (יש מילים שאינן לעיכובא), דוגמת: "זכר ליציאת מצרים", שאפשר ואינו יוצא ידי חובה בלעדיו (עיין בה"ל רע"א, ד"ה "מידי").

עפ"ז חשב מו"ר להסביר מנהגם של קהילות מסוימות במרוקו, לומר יחד עם המקדש את התוכן העיקרי של הקידוש, ללא פתיחה וחתימה, שבהן יוצאים ידי חובה בשמיעה, עכ"פ למעשה, יצא הרעק"א לערער על שילוב זה של "שמיעה" ו"אמירה" לפי שאינו נכון לחלק ברכות לחצאין, או שיאמר הכל, או שיצא ידי חובה בשמיעה.

לענין **איכות השמיעה**, מציין מו״ר את המקובל אצל הפוסקים שיוצאים ידי חובה, גם בלא כוונה מיוחדת לתוכן. מאידך נחוצה **תשומת לב ומאמץ לקליטת המילים המושמעות**. ונלענ״ד לדמות דרישה זו, לאופן ההקשבה המצוי בשעת ״קריאת התורה״ בשבת, הנעשה תוך כדי הקדשת מאמץ מיוחד לשמוע כל מילה על כל הברותיה ובהגייתה הנכונה. אף שאינו מרוכז בהכרח בתוכן, בקישור בין המשפטים, ובהבנת הנושא הכללי, או המצווה הפרטית, יודע השומע בכל רגע היכן המשמיע אוחז. (אכן אם נקטעת המחשבה ואובדת תשומת הלב — אינו מועיל) להבדיל, ממצב אחר, של המצאות בחדר, כאשר מקלט הרדיו פועל ומשדר תוכנית איזושהי, שאינך שם לב כלל לתוכנה, אף לא למילים המדוברות, היות שראשך תפוס במחשבות אחרות.

9) **ש**: במקום שיש להסתפק אם יוצא ידי חובת קידוש ע״י המקדש, האם אפשר לקדש בלחש יחד עמו, ולצאת ידי חובה בשתייתו? או להציע פתרון אחר?

ת: במצבים מסוימים חושש השומע לצאת ידי חובה בקידושו של המקדש, שמא לא ישמענו היטב; שמא ענין ה״כוונה״ להוציא ידי חובה אינה נהירה די הצורך. [מבחינת החשש שמא לא ישתה המקדש ״כמלוא לוגמיו״ כנדרש וגם שתיית האחרים ספק אם תצטרף, לא יועיל לזה הפתרון המוצע] לפיכך, סובר לאומרו מילה במילה עם המקדש ולסמוך על שתייתו של חבירו (כדלהלן תשובה 17 שיטת הרא״ש). אלא שלדרישת הרעק״א אינו מועיל אא״כ כוס יין אחרת מונחת לפניו. (מ״ב רע״א, סק״ג). החסרון איננו בכך שאינו אוחז הכוס בידו, לפי שאינו תנאי מעכב, רק הספק, אם ניתן לערוך שני ״קידושים״ על כוס אחת (נתבאר להלן תשובה 30).

במידה והוצע לערוך קידוש נפרד, יש לנצל זאת. על אף שלכתחילה מן הראוי שאחד יקדש עבור כולם משום ״ברוב עם הדרת מלך״, אך כאמור, האילוצים מחייבים פעמים לסגת מן ה״הידור״, ע״מ להבטיח את עצם קיומה של המצוה.

ונראה למו״ר להציע **לקדש על הבקבוק** הניצב לפניו. הקידוש עצמו ייאמר במקביל למקדש. אך יש לבחון גם את ה״חסרונות״ ולראות אם אינם מעכבים.

א. מתנאי "כוס של ברכה", שיהא מלא על כל גדותיו, וכוס של קידוש בכלל (רמ"א קפ"ג, ס"ב; שו"ע רע"א, ס"י) ואילו הבקבוק שלפנינו (כבר ניטלה ממנו כוס אחת לקידוש) איננו מלא?

מדברי המ"ב (רע"א, סקמ"ב) מתבאר, שמותר לקדש עליו ובלבד שיהא בו כשיעור "רביעית". משמע, **הדרישה לכוס "מלא" אינה מעכבת**, ומועיל בדיעבד.

ב. לדברי הרמ"א (קפ"ג, ס"ד) אין לוקחים כוס שפיו צר. אלא שטעמו של דבר, נודע מן ההוראה ב"כוס של ברכה" — ו"נותן בו עיניו", ובכוס צר מתקשים להסתכל בתוכו (מ"ב קפ"ג, סקי"ח. ועיין הערת האחרונים, שם), ואילו בבקבוק נראה שאינו חסרון, בהיותו **שקוף ותכולתו נראית** למתבונן.

ג. נדרשת טעימה מ"כוס של רביעית". בנד"ד, ברור שיערה מן הבקבוק לכוסו, וישתה שיעור "כמלוא לוגמיו" לכל הפחות (שו"ע רע"א, ס"ג), אך כאמור, יש אומרים שאינו מועיל, עד ש**יערה** לאותה כוס **כדי "רביעית" וישתה את רובה** היינו: כמלוא לוגמיו (מ"ב שם, סקנ"א) [פעמים, אין זה נעים כל כך]. עכ"פ לכתחילה, עדיף כמובן לשתות מכוס שקידש עליו.

10) **ש**: האם יכולה אשה לקדש בעבור ילדיה הגדולים "בני מצוות"?

ת: **אשה חייבת בקידוש**. אמנם מצוות השבת נחשבות ל"מצוות עשה שהזמן גרמן", אלא שקיימת בזה דרשה מיוחדת: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" — הוקש "זכור" ל"שמור", וכשם שמחוייבת בשמירת השבת, בהמנעות ממלאכה, היינו: במצוות "לא תעשה", כך מחוייבת בזכירתה ע"י מצוות עשה של "קידוש" (שו"ע רע"א, ס"ב. מ"ב שם, סק"ג).

כיון שדרגת חיובן של נשים מדאורייתא, ממילא **יכולות** הן **להוציא ידי חובתם גם אנשים** (שו"ע שם). אדרבה, שאלה עשויה להתעורר בכיוון הפוך, האם נער בן י"ג יכול להוציא ידי חובת קידוש את אמו. כיוון שלענין דאוריתא אין סומכים על "חזקה דרבא" (חזקת "גדלות") עד הביאו סימנים (בי שערות במקום הערוה), או עד שיתרבה השער בזקנו, ממילא דרגת חיובו נמוכה (מ"ב, שם). [קטן חיובו מדרבנן, ואין דרבנן מוציא ידי חובה מי שחיובו מדאורייתא (שו"ע קפ"ו, ס"ב. מ"ב שם, סק"ו). עיין בה"ל רע"א ד"ה "איתקש", המתפתל בחיפוש אחר עצה, כיצד אשה שאינה יודעת לקדש בעצמה, תוכל להעזר בנער בן י"ג המקדש לעצמו ובעבורה].

עכ״פ באשה היודעת לקדש, נלענ״ד שקיימת עדיפות לכך, **שהאם**, שדרגת חיובה גבוהה **תקדש** לעצמה, ע״ז גם **תוציא ידי חובה את ילדיה המתבגרים** (כשבעלה איננו בבית). אמנם מובא באחרונים, להחמיר לכתחילה שלא תוציא אשה אנשים ד״זילא מילתא״, אלא שהדברים אמורים כלפי אנשים זרים, ולא לבני ביתה (מ״ב שם, סק״ד).

11)**ש**: מי שיצא כבר ידי חובת קידוש לעצמו, האם יכול לקדש שנית עבור אורח שנזדמן אח״כ (שאינו יודע לקדש בעצמו)?

ת: במצוות שב״אמירה״ (דיבור), יכול אדם להוציא את חבירו ידי חובה, **אגב חובתו העצמית** הווה אומר: מקיים את המצווה לעצמו דוגמת קידוש, הבדלה ותקיעת שופר, וחבירו השומע יוצא ידי חובה מדין **״שומע כעונה״**, באמצעות ״כוונה״ הדדית להוציא ולצאת ידי חובה (שו״ע רע״ג, ס״ו; תקפ״ט, ס״ח).

במקרים מסוימים, אפשר להוציא את חבירו ידי חובה, אף שאינו יוצא ידי חובתו הפרטית אותה שעה, כגון שקידש כבר, הבדיל או ששמע תקיעת שופר. עקרון זה מיוסד על הכלל: ״כל ישראל ערבים זה לזה״. שמשמעו: כל אדם מישראל מחויב לקיים מצווה פלונית, לדוגמא: לשמוע קול שופר, ובמקביל, מוטל על כל אחד לדאוג לכך, שגם חבירו יקיים אותה מצווה. הננו ערבים לכך. אם כן כיצד פועלת **״ערבות״** זו? — אף שהאדם **יצא כבר לעצמו ידי חובה**, עדיין לא השלים חובתו לגמרי, לפי, שכל שחבירו לא קיים עדיין את המצווה, גם על הראשון רובצת ״מחויבות״. ממילא, הוצאת חבירו ידי חובה, כמוה כמילוי חסרונו האישי, **כהשלמת חובתו העצמית**...

עקרון זה, פועל בין השאר, גם לגבי ״קידוש״. ולכן, אף שקידש כבר לעצמו, יכול להוציא גם אחרים ידי חובתם (שו״ע רע״ג, ס״ד. מ״ב שם סקי״ז). וראה עוד להלן תשובה 12. אלא שיכולת זו להוציא ידי חובה, כשאינו יוצא בעצמו, פועלת לדעת השו״ע (שם) **דווקא במי שאינו בקי**, שאינו יודע לקדש בעצמו, בעוד שהבקי יקדש בעצמו. אכן הפר״ח חולק. גם לדעת ״ארצות החיים״, **מעיקר הדין**, ניתן להוציא ידי חובה **בכל גווני** (מ״ב שם, סק״כ).

12)**ש**: המקדש במיוחד בעבור חבירו להוציאו ידי חובה — מי משניהם רשאי או צריך לשתות מן היין, המקדש או השומע? האם רשאי לקדש עבור חבירו אף קודם שקבל שבת לעצמו?

ת: נתבאר בתשובה 11 שיכול המקדש להוציא חבירו ידי חובה על אף שיצא כבר ידי חובה לעצמו, מדין "ערבות". אלא שעקרון זה מוגבל לתחום ה"מצוות" בלבד, לא לגבי "ברכות הנהנין". אמנם אחד האוכל פרי, יכול לברך ולהוציא ידי חובה את חבירו האוכל גם כן, אלא שאין אפשרות לעשות כן כשאינו אוכל בעצמו אותה שעה, היות שאין לזה כל שייכות עם "כל ישראל ערבים". במצוות, עליך לדאוג שחברך יקיים את המצווה, גם יברך לפניה, אבל באכילת דבר מאכל כלשהו, איזו אחריות מוטלת עליך כלפי עצם האכילה וכלפי הברכה הנגררת עמה? לא יהנה ולא יברך! (מ"ב קס"ז, סקצ"ב).

השאלה נשאלת איפוא לענין ברכת "בורא פרי הגפן", המצורפת לקידוש. האם יכול האחד לברך והאחר לשתות, סוף סוף מדובר ב"ברכת נהנין" שלא מועיל בה דין "ערבות"? אכן, מבחינת כללי הקידוש, **צריך לשתות** מן היין **אחד משניהם, ורשאי** לעשות זאת כל אחד מהם, **המקדש או השומע**, אלא שצריך עיון בזה. ניחא לגבי המקדש, כיוון שהוא הוא המברך בפה"ג והוא גם השותה, אך לענין השומע, היתכן שהאחד יהנה (השומע) והאחר יברך (המקדש), מבלי שיהנה בעצמו בו זמנית?!

ויש לחלק בין שתייה "סתמית" לבין שתיין יין של "קידוש". אכן, בשתיה רגילה לא יועיל דין "ערבות", רק כששותה יחד עמו, רשאי לברך ולהוציאו ידי חובה מדין "שומע כעונה", אבל בשתייה של קידוש, כיון שמוציאו ידי חובת ה"קידוש" ("ברכת שבח" כ"מצוות עשה"), ואמירתו על היין מהווה חלק מן המצווה שלא ניתן בלעדיו, ממילא **ברכת בפה"ג** מקבלת **מעמד מסויים של "ברכת המצוות", ופועל בה דין "ערבות"**, להוציא חבירו ידי חובת הברכה, לצורך השתייה. וכן פסק השו"ע (רע"ג, ס"ד).

סבר מו"ר להשוות זאת לאכילת מצה בליל יו"ט ראשון של פסח, שמברכים עליה ברכת "המוציא" ו"אכילת מצה". יכול לברך עבור חבירו, אף שקיים כבר את המצוה לעצמו. "אכילת מצה" זוהי "ברכת המצוות", אך גם ברכת "המוציא" שהינה "ברכת נהנין" בפנ"ע, בנידון זה, אמירתה הכרחית, אי אפשר לומר כאן: "אל תהנה ואל תברך"! ממילא, גם חלק זה של "ברכת נהנין נכלל במצווה ופועל בו דין "ערבות" (שו"ע קס"ז, ס"כ. מ"ב שם. סקצ"ה).

יש להעיר, שהאפשרות מצד המקדש לשתות מן היין קיימת, רק משיצא כבר ידי חובתו, אך אם לא קדש עדיין לעצמו, אסור לו לטעום מן היין (קודם ה״קידוש״ שלו), רק השומע רשאי לשתות, אא״כ מתכוין המקדש לצאת ידי חובה בקידוש זה, (גם מקיים התנאי של ״קידוש במקום סעודה״), או באופן שלא נתחייב עדיין בקידוש ולא חל עליו איסור טעימה, (אינו מעשי לתפילת שחרית. עי׳ תשובה 41). אך יש לעיין, האמנם ניתן לקדש מבעוד יום, עבור חבירו, כאשר המקדש לא קבל עדיין שבת! מעשי בבתי חולים, כשבאים אנשי חסד לקדש עבור חולים המאושפזים שם, כאשר ארוחותיהם מוגשות מוקדם, לאחר ״פלג המנחה״ (ע״פ ״שעון קיץ״). האם די בעצם היות המקדש ״בר-חיובא״, על אף שלא נתחייב עדיין בפועל!! יש לדמות שאלה זו לדעת מו״ר, לדיון אודות ״בן כרך״ הבא לקרוא מגילה עבור ״פרוז״ ביום י״ד, מבלי שנתחייב בה בעצמו. עיין משנ״ב (תרפ״ח, סק״ח) דעת הפר״ח שאינו יכול לעשות כן, ואילו לפמ״ג מועיל בדיעבד. יסודו בירושלמי המסתפק אם קריאת י״ד מועילה בדיעבד לבן כרך (שעה״צ שם, סק״ח), משמע קיימת ״מחויבות״ עכשווית מסוימת (כנלענ״ד). לעומת זאת, הסובר **לקדש קודם שקיבל שבת, לא נתחייב כלל**, והריהו כ״פרוז״ שאינו פוטר את ה״מוקף״.

לדעת הגר״א אין כל אפשרות לקדש קודם תפילה (שלא כמג״א. מ״ב רע״א, סק״ד), אך ה״פעולת שכיר״ (מתלמידיו) מבאר, שכוונתו ל״קבלת שבת״. עפ״ז נראה להבין גבי דין ״פורס מפה ומקדש״ (תשובה 17), שע״י הקידוש עצמו מקבל שבת. אלא שבנד״ד, הבא לקדש עבור חולה עושה כן מתוך כוונה הפוכה, שלא לקבל שבת עדיין. עכ״ז יש לעיין לדעת מו״ר, האם לעובדה ש**בידו לקבל שבת** ולהתחייב קיימת משמעות לנד״ד [המצב לענין פורים שונה. על צד שלא נתחייב (הגיע לעיר לאחר עלות השחר של יום י״ד), גם אינו יכול לבוא לידי חיוב]? — מצינו ברמ״א (סי׳ רס״ג, ס״ק״ז) לענין המאחר להתפלל ולהבדיל במוצאי שבת, שמותר לו לומר לחבירו לעשות עבורו מלאכה. ומבואר במשנ״ב (שם, סקס״ה) הטעם, שבידו להתפלל ולהבדיל בכל שעה. אלא שלענ״ד אין הנושאים שווים, ממילא אין להסיק לנדוננו. וצע״ג היאך לנהוג למעשה.

13)**ש**: אדם השב בשבת מבית הכנסת לאחר תפילת ערבית, ומקדש בביתו בעבורו ובעבור אשתו וילדיו. האשה לא התפללה ערבית האם יוצאת ידי חובה בשמיעתה?

ת: בתשובה 12 נתוודענו לדרגתם האחידה של נשים ואנשים לענין

חובת הקידוש, ממילא ליכולת להוציא זה את זה ידי חובה. אלא שצריך עיון באשר לממדיה, עד היכן מתרחבת "יכולת" זו?

בתשובה 11 נתבארו שני דרכים להוציא את חבירו ידי חובה:

א. מדין "שומע כעונה" — היינו: ע"י שיוצא ידי חובתו העצמית, מוציא אגב כך גם את חבירו.

ב. מדין "ערבות" — אף שאינו יוצא ידי חובה לעצמו, מוציא את חבירו ידי חובה.

בשתי הדרכים נחוצות "דרגות חיוב" שוות, אך בעוד שהראשונה מחייבת זאת ב"רמה המעשית" — נתוני התחייבות עכשויים שווים, הדרך השניה מסתפקת ב"מחויבות עקרונית". אנסה להמחיש זאת ע"י דוגמא מתחומנו. "גדול" (איש) הבא להוציא חבירו ה"גדול" ידי חובת קידוש, בו זמנית יוצא גם ידי חובה לעצמו. דרגת חיובם בדרך כלל אחידה — מדאורייתא, או, מכיוון ששניהם התפללו ערבית, אפשר שחובתם רק מדרבנן (לשיטת המג"א רע"א, סק"א. בהזכרת "קדושת היום" בתפילה, ויש מפקפקים. ע"ל תשובה 6. וע"ע בה"ל רע"א ד"ה "מיד"). עכ"פ מוציא זה את זה מדין "שומע כעונה" (ע"י כוונת "שומע ומשמיע"). אך אם הראשון התפלל וחבירו לא התפלל עדיין, אפשר שדרגת חיובם שונה זו מזו, **האחד נתחייב מדרבנן והאחר מדאורייתא**. במצב זה, אין ביכולתו להוציא חבירו מדין "שומע כעונה" בלבד. נחוץ לזה **דין "ערבות"**, שאינו מוגבל לתנאי החיוב הנוכחיים, אלא ל"מחויבות העקרונית". היות ששניהם מחויבים בקידוש מדאורייתא, ומכיוון ש"כל ישראל ערבים זה לזה" (כפי שנתבאר בהרחבה בתשובה הנ"ל), מוציאו ידי חובה.

עפ"ז נראה לכאורה, שאשה מוציאה איש ידי חובתו וכן להפך, בכל גווני. אלא שאין זה וודאי. מאחר ויש שנסתפקו באשר לענין הכללתן של נשים בתורת "ערבות" (פמ"ג א"א, רע"א, סק"ב). אמנם לעצמן מחוייבות מדאוריתא, אך אפשר שיכולתן להוציא אחרים ידי חובה, מותנית בהתחייבות עכשוית ובתנאים שווים. בלא כן, כגון שקדשה כבר לעצמה, אינה יכולה להוציא אחרים לפי שאינה בכלל "ערבות". הוא הדין אם התפללה ערבית, אפשר שרמת חיובה מדרבנן, שאינה מועילה לדאוריתא, לגדול שלא נתפלל עדיין.

הטעם שלא להכליל נשים בתורת "ערבות" ברמה העיונית, יתכן

לדמותו לדעת מו״ר, לפטורן של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, בשל היותן עסוקות בגידול ילדיהן וטרודות בעניני הבית (הסברא המקובלת). באותה מידה פטרו אותן מ״לדאוג״ לקיום המצוות של כלל האנשים בעולם. שהלא כך בארנו בתשובה 11 את ענינה של ה״ערבות״, שכל עוד חברך לא קיים את המצוה, קיים חסרון בקיום המצווה מצדך. מ״אחריות״ זו פטרו את הנשים.

ועיין **בדגמ״ר** (סי׳ רע״א) שהדבר עלול לפעול באותה מידה לכיוון הפוך, מצידם של הגברים. דהיינו: כשם שנשים לא נכנסו ל״ערבות״ בעבור אחרים, גם **גברים לא נכנסו ל״ערבות״ בעבורן**. ממילא, איש שהתפלל כבר, יש להסתפק אם יכול להוציא את אשתו ידי חובת קידוש.

אי לכך יש להציע, לשיטת הדגמ״ר ש**האשה תתפלל** אף היא **ערבית**, בכך תגיע ל**נתוני חיוב שווים** ברמה המעשית, ויועיל להוציאה ידי חובה (מדין ״שומע כעונה״).

אלא שהמשנ״ב (רע״א סק״ה) סובר בענין זה, שאשה יכולה להוציא איש, אפילו יצאה כבר ידי חובת קידוש לעצמה. נראה שנוקט בסוגיא זו כ**רעק״א** המניח ש**נשים נכללות בתורת ״ערבות״** כלפי המצוות שמחויבות בהן מן התורה (שעה״צ שם, סק״ט). והוא הדין מסתבר לכיוון ההפוך, **איש מוציא אשה** ידי חובתה **בכל גווני**, מדין ״כל ישראל ערבים״.

14) **ש**: חברים המסבים לסעודת שבת, אחד מהם נתאחר מלשמוע את פתיחתו של הקידוש ״ויכולו״ וברכת ״בורא פרי הגפן״, אך הספיק לשמוע את ״ברכת היום״ בשלמותה (״אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו... מקדש השבת״) — האם יצא ידי חובה?

ת: בתשובה 34 נתבאר שברכת בפה״ג שנתקנה במסגרת הקידוש, מקבלת מעמד של ״ברכת המצוות״, נפקא מיניה להוציאו ידי חובה ע״י מי שקיים כבר את המצווה (מדין ״ערבות״). לפיכך, אי שמיעתה של ברכת בפה״ג, כמוה כהשמטת חלק מן הקידוש — חלק מן המצווה, בפרט שלא ניתן לקיים קידוש ללא ברכת היין וטעימתו.

עכ״ז שמעתי ממו״ר, שאין כאן חסרון ויוצא ידי חובה. ונלענ״ד להבין זאת כך: מבחינת ה״קידוש״ עצמו, כיוון שהמקדש אומרו על יין, גם שותה ממנו, ודאי שנעשה כדבעי. ומבחינתו של השומע, ע״י ששומע את

ברכתו המרכזית של הקידוש, יוצא ידי חובה. ברכת בפה"ג חשובה עבורו כ"ברכת נהנין" לפטור את טעימתו של המקדש, שאמנם הכרחית לקידוש, עובדה המקנה לה את מעמדה המיוחד (מעין "ברכת המצוות" כמו שנתבאר שם), אך אין לזה כל שייכות ישירה אליו. זהו תנאי בברכות שבח והודאה מסוימות שתאמרנה על היין, וזה אכן נעשה, התנאי מתקיים. נמצא, ש**השומע** בנד"ד משתתף **רק בחלק המרכזי של המצווה**, שתוכנו "שבחי" — **ה"קידוש", המועיל מעיקר הדין**.

אכן, אם רצונו בכך, רשאי להשלים בעצמו את ברכת "בורא פרי הגפן", ע"י שאומרה בעצמו בין "ויכולו" ל"ברכת היום" וטועם מיד לאחר הקידוש, מעט מן היין שלפניו (אין צורך לזה "שיעור"). יוצא בזה לשיטה הסבורה שברכה זו הינה חלק מן הקידוש וראוי שלא להפסידה (ראה להלן תשובה 17 השלמה לנושא).

15) **ש**: לאחר הקידוש, הוצרך מחמת אונס לעבור לחדר אחר (במהלך "מלחמת המפרץ" עם סיום הקידוש נשמעה אזעקה והוצרכנו לעבור ל"חדר האטום"...) האם רשאי לסעוד במקום האחר (מדין "קידוש במקום סעודה")? החוזר למקומו הראשון, משבטל האונס, האם עליו לקדש שנית?

ת: אחת ההוראות של הכלל: "קידוש במקום סעודה" מובנה, שהקידוש צריך להעשות במקום בו תאכל הסעודה. "וקראת לשבת עונג" (ישעיהו נ"ח) — במקום "עונג" שהוא הסעודה, שם תהא ה"קריאה" — הקידוש (מ"ב רע"ג, סק"א).

מה נחשב לאותו "מקום"? — נאמרו בזה כמה דעות, לענין לכתחילה ובדיעבד. לאחת הדעות, מעבר מחדר לחדר בבית אחד, באופן שהיה דעתו לכך מלכתחילה — מועיל (שו"ע שם, ס"א. דעה שלישית). אלא שבבה"ל (שם, ד"ה "וכן עיקר") כתב, שנכון לחוש לכתחילה (היות שיש המחמירים אפילו מפינה לפינה באותו חדר, להחשיבו כ"מקום" אחר) אמנם ע"י שרואה את מקומו הראשון, גם דעתו בעת הקידוש לאכול שם, יש להקל אף לכתחילה. (בה"ל, שם).

בנידון שלפנינו, כשעוברים **מחדר לחדר**, ואין דעתנו לכך מלכתחילה, גם לא ניתן לראות את מקומנו הראשון. בנתונים אלה, אם חפצים אנו לאכול "פת כיסנין" (מבסקויטים המוחזקים במקום) בחדר האחר, עלינו **לקדש שנית** מדין "שינוי מקום" (כדמשמע משעה"צ שם, סק"ח). הנושא

נדון במקביל גם בענין ״ברכות״ (שו״ע ורמ״א סי׳ קע״ח, ס״ב) וקרוי: ״שינוי מקום בסעודה״. פעמים, כתוצאה מן המעבר ממקום למקום, נתחייב בברכה ראשונה חוזרת (לשיטת השו״ע גם ברכה אחרונה לשעבר, קודם לכן). לעצם ההגדרה של ״שינוי מקום״ מצינו עקרונות דומים לשל ״קידוש״, בשינויים קלים. אף במסגרת זו, המעבר מחדר לחדר נחשב ״שינוי מקום״, המחייב לחזור ולברך, אא״כ נתקיים אחד התנאים הבאים: שתהא דעתו לכך בשעת הברכה, או שרואה מקומו הראשון (מ״ב שם, סק״ב). בענין זה סובר הגרשז״א שליט״א, שבזמנינו, כיוון שקיימת רגילות לעבור מחדר לחדר בשעת הסעודה (למשמע צלצול טלפון, קריאת ילד וכדו׳) הרי זה כאילו היתה דעתו לכך ואינו נחשב ל״שינוי מקום״ (מפי מו״ר הרב א. נ. שליט״א). אלא שסברה זו כוחה יפה להרגלנו בעניני אכילה, ואינה שייכת לענ״ד בענין ה״קידוש״.

אך יש לדון, מה בדבר הצורך לקדש פעם נוספת כש**חוזר לסעוד במקום הראשון**? — נחלקו בזה אחרונים (מ״ב רע״ג, סק״ב). לדעת השכנה״ג, כיוון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש, אין צריך לחזור ולקדש. לדעת המג״א, המקדש על דעת לאכול מיד **ונשתהה מחמת אונס**, כיוון ש**יוצא ממקומו**, אע״פ שחוזר אליו, מקדש שנית (שו״ע הרב רע״ג, ס״ה).

[הבה״ל (ד״ה שם, ״לאלתר״) עומד על החילוק שבין דין ״שינוי מקום״ ב״קידוש״, לזה של ״סעודה״, כאשר לענין ״ברכות״, הטעם להפסד הברכה הוא משום ״הסח דעת״, ממילא, היוצא ממקום למקום (מחדר לחדר, מבית לבית וכדו׳) חוזר לברך גם בחוזר למקומו. משא״כ בקידוש, כיוון שאינו יוצא י״ח אא״כ יסעד במקום הקידוש. ממילא אינו מסיח דעת ממקומו הראשון (לטענת הבה״ל, אלמלא ש״נשתהה מחמת אונס״, אזי מצד ה״יציאה לחוץ״ בלבד, גם המג״א יודה שא״צ לחזור ולקדש. אמנם דעת הנחלת צבי (תלמיד הב״ח) להחשיב זאת כ״שינוי מקום״)]. למעשה, יש להזהר בזה לכתחילה, אך **בדיעבד** חוששים לברכה לבטלה **ואין לקדש שנית** (בכל גווני, אפילו נשתהה מחמת אונס, כנלענ״ד).

16) **ש**: מהו הסדר הרצוי של קידוש ונטילת ידים קודם הסעודה ביו״ט של סוכות או בשבת חול המועד?

ת: נטילת ידים נעשית בדרך כלל לאחר הקידוש ע״מ שלא להפסיק בין נטילת ידים ל״המוציא״ (שו״ע רע״א, ס״ב. מ״ב שם, סקנ״ח). הרמ״א אינו חושש ל״הפסק״ זה, בהיות הקידוש ״צורך סעודה״,

ע"כ לשיטתו, לכתחילה יש ליטול ידים קודם הקידוש (רמ"א, שם). אכן יש בתי אב מקהילות אשכנז הנוהגים כהרמ"א, אך מנהג העולם הנפוץ כשיטת השו"ע.

מכיוון שאחד מתנאי הקידוש כפי שנתבאר בתשובה 15, שיהא ב"מקום סעודה", פעמים היציאה מחוץ למקום הקידוש, לאחר הקידוש נחשבת ל"שינוי מקום" המצריך קידוש חוזר. מעשים בכל שבת, שהמקדש וציבור השומעים עוברים מחדר האוכל (סלון בד"כ) למטבח (למשל) לצורך נטילת ידים וחוזרים למקומם. אך כיון שמדובר ביציאה מחדר לחדר (תחת קורת גג אחת. מ"ב רע"ג, סק"ח) כיוון שדעתו לכך, על אחת כמה וכמה אם רואה את מקומו הראשון — אינו נחשב ל"שינוי מקום" (עיין בתשובה, שם). לעומת זאת, מעבר מבית לחצר (מקום בלתי מקורה), או מבית לבית, גם דעתו לכך לא תועיל. אכן ברואה את מקומו הראשון, מועיל בדיעבד (מ"ב שם סק"ז. שעה"צ שם, סק"ח).

למעשה, מקילים גם ביציאה מחדר למרפסת אף שאינה מקורה (בשם מו"ר). ולכן, סוכה הנצבת במרפסת, אין היציאה ממנה נחשבת ל"שינוי מקום" בתנאים דלעיל. הוא הדין לסוכה הצמודה לבית, באופן שמחיצות הבית מפסיקות ביניהן, נדונית כ"מחדר לחדר", וכשדעתו לכך, מועיל (מ"ב רע"ג, סק"ד).

אך מה הדין בסוכה הנצבת על גבי גג (או בחצר בפינה המרוחקת מפתח הבית)? — לדעת מו"ר, כיוון שיוצא **ממקום מקורה לשאינו מקורה**, נחשב ל"שינוי מקום", הן לענין "ברכות" (סעודה) והן לענין "קידוש". אי לכך היוצא מן הסוכה, ע"מ ליטול את ידיו בכיור הסמוך לה במקום פתוח (ע"ג הגג, או בחצר, בהתאמה), אף שחוזר לסוכתו ע"מ לסעוד נחשב "**הפסק**" ולכן, אף שבדיעבד מקילים, **לכתחילה יזהר שלא לצאת ממקומו** (עי' בתשובה, שם). וכיצד יטול ידיו? — לפיכך, רצוי שיטול ידיו קודם הקידוש (כשיטת הרמ"א דלעיל), ע"מ שלא לבוא לידי "הפסק", בין "קידוש" ל"סעודה".

לענין ה"הפסק" שבין נטילת ידים ל"המוציא" מעיר המשנ"ב (סי' רע"א, סקנ"ח), שעיקר הבעיה אינה אלא מצד המקדש. מבחינת השומעים היוצאים י"ח בשמיעה, אין הקידוש "הפסק" כלל. הוא הדין גם לנדוננו, במידה וקיים חשש כלשהו ל"הפסק", מחמת ההצעה להקדים נטילת ידים לקידוש, הדברים אמורים כלפי המקדש בלבד, לא מצידם של השומעים, להערת מו"ר. מעשית, תוכל "תקנה" זו גם לתרום לשמירת

הסדר והארגון, בפרט בסוכה שאינה מרווחת כל כך, עד שכל כניסה ויציאה גורמת לטירחה מרובה.

וצ״ע בזה מכמה אנפין (נקודות ב׳-ה׳ בשם מו״ר הרב א. נ. שליט״א).

א. מבה״ל (סי׳ רע״ג ד״ה ״לאלתר״) משמע לענ״ד, שמחלוקת האחרונים לענין יציאה וחזרה למקומו, הינה, אם נחשב הדבר ל״שינוי מקום״ (מעין ״הסח דעתי״) אם לאו (עי׳ בתשובה 15 מחלוקת שכנה״ג ו״נחלת צבי״), לאו דווקא מצד ״הפסק״.

ב. אם שורש הענין משום ״הפסק״, יש לדחות שהלא נט״י ״צורך סעודה״ ואינו חשוב ״הפסק״.

ג. מבחינת ״הסח דעתי״, היוצא מן הסוכה מחמת הגשמים (בשבת חוה״מ, לדוגמא), כשחוזר אין צריך לקדש שנית. היות שלא הסיח דעתו, ״אתכא דרחמנא״ יושב, שכן צוותה תורה לעזוב מפני הגשמים ולחזור משיפסיקו, נלקח מלכתחילה בחשבון, ואינו ״הסח דעתי״.

ד. העקרון המנחה בהגדרת ״מקום״ לענין ״ברכות״ ו״קידוש״ הינה קורת גג אחת. עפ״ז מסיק מו״ר שיציאה ממקום מקורה לבלתי מקורה נחשב שינוי מקום, ולעומת זאת יציאה מן הדירה, לדירת השכן בהיותן תחת קורת גג אחת של בית משותף, אינו נחשב ל״שינוי מקום״ ותימה, גם לדעת הגרשז״א שליט״א חילוק רשויות הוי ״שינוי מקום״.

פרט לכך, לעצם ההגדרה המכלילה, אפשר שבסוכות, הסוכה שעל הגג, וכנגדו — הבית, נחשבים כשני חדרים תחת קורת גג אחת. כיוון שרגילות לצאת ולבוא מהכא להתם לשם נטילת מזון, ספרים וכדו׳, אף שקיים מרחב פתוח ביניהם, אין בו כדי לגרוע.

ה. מבחינת העצה ליטול ידים קודם קידוש, מדוע אין חוששים לשיטה שאינה מאפשרת זאת. אמנם הרמ״א מורה כך, אלא שאין העולם נוהגים כן, משום ״הפסק״ (למקדש לפחות, כדראינו לעיל)?

17) **ש**: פורים החל בערב שבת, נהגו בישיבה ע״פ הוראת מו״ר להצמיד את ״סעודת פורים״ ל״סעודת ליל שבת״. בני הישיבה ורבותיהם נטלו את ידיהם לסעודת פורים קודם השעה העשירית (כ-3 שעות קודם השקיעה) ולאחר ״קבלת שבת״, הצטרפו ל״קידוש״ ול״סעודת שבת״ בני משפחות האברכים, קודם השקיעה. ערבית התפללו לאחר ברכת המזון.

במסגרת זו רבו השאלות. נברר אך שתים מהן, הקשורות באופן ישיר לנדוננו.

א. כיצד ינהג המקדש לענין ברכת "בורא פרי הגפן"?

ב. כיצד יש לנהוג לענין ברכת "המוציא"?

ת: חיבורן של שתי הסעודות נעשה בדרך של **"פורס מפה ומקדש"** כמבואר בשו"ע (סי' רע"א, ס"ד), שמשמעו: סעודה שהחל בה בהיתר מבעוד יום, מפסיק לצורך "קידוש". כהכנה לזה, מכסה את הפת במפה ולאחר הקידוש יסירנה, ע"מ שיהא ניכר שחלקה השני של הסעודה נעשה לכבוד שבת (מ"ב שם, סקי"ד-סקט"ו). בעקרון, אומר את **ה"קידוש" בלא ברכת בפה"ג**, כיוון ששתה כבר בסעודה המוקדמת (בפורים ודאי ששתה), אין צריך לאומרה (שו"ע שם. מ"ב שם, סקט"ז); ברכת המוציא תידון בהמשך; ברכת המזון שמברך בסוף פוטרת את שתי הסעודות.

קיימות נקודות נוספות המשתייכות לנושא זה, המחייבות אף הן התייחסות כלשהי:

ג. קיומה של סעודת פורים סמוך ל"מנחה קטנה", ואפילו לאחריה (יידון בעז"ה בל"נ במסגרת ה"הכנות לשבת", בחלק אחר).

ד. התחלת סעודה ל"מצטרפים" סמוך לזמן ק"ש ותפילת ערבית (עיין תשובה 46).

ה. ההיתר לערוך "קידוש" קודם תפילת ערבית וק"ש (עיין תשובה 12).

ו. נטילת ידים קודם קידוש למנוע עיכוב האם אינו "הפסק"? (עיין תשובה 16).

ז. הקפדה על "שיעור סעודה" לאחר צה"כ, ע"מ לקיימה בלילה (השווה תשובות 43 ו- 46).

ח. הזכרת התוספת של פורים של שבת בברכת המזון (עיין תשובה 4).

בתשובתנו כאמור, נצטמצם אך ורק לשתי השאלות דלעיל (א-ב):

(א) ברכת "בורא פרי הגפן"

אשר למעמדה של ברכת בפה"ג, עולה מתשובות 14 ו-34 שברכה זו ביסודה "ברכת הנהנין", אלא שבהסתפחה לקידוש, הופכת למעין "ברכת המצוות". ע"כ יכולים אנו לשמוע מחד גיסא, שבקידוש של יום מוציא חבירו ידי חובה, ע"י שמברך עבורו בפה"ג וחבירו שותה — היינו:

כדין ״ברכת המצוות״ (מועיל מדין ״ערבות״). מאידך גיסא, המאחר לשמוע את ברכת בפה״ג של קידוש של לילה, אינו ״מפסיד״ את ה״קידוש״, בשל היותה ביסודה ״ברכת נהנין״ לפטור את שתיית המקדש. היבט כפול, בעל גישות מפוצלות, ועכ״ז אין כל סתירה ביניהן.

אמנם בדרך כלל, על המקדש לאומרה בכדי לפטור את שתייתו, אלא שבנד״ד כיוון ששתה כבר קודם לכן, ממילא עבור עצמו אין הברכה נדרשת, ועבור השומעים, כיוון שיוצאים ידי חובה בשתייתו, אין זקוקים לה בגדר ״חובת קידוש״, אלא כ״ברכת נהנין״ בעלמא, בכדי לפטור טעימתם מן היין. לענין זה, מאבדת הברכה את מעלתה כ״ברכת המצוות״, וממילא, אינו יכול לאומרה.

אלא שבמקביל, **יש הטוענים** שברכה זו הינה **חלק מן ה״קידוש״**, שאין להפסידו (על אף שאחר נהנה בשתיית היין), לפיכך יש להתאמץ לשומעה, או לאומרה. ממילא העצה הפשוטה לנד״ד, לאפשר **לאחד ה״מצטרפים״ לקדש ולברך בפה״ג**, יועיל להם ויועיל גם לסועדים במקום, על צד שטענה זו נכונה. (מבחינה מעשית, ע״פ רוב, המצטרפים לסעודת שבת ממש, אלו הנשים, שעסקו בהכנות האחרונות בבית, בעוד שבעליהן הצטרפו כבר בשלב מוקדם יותר לסעודת פורים).

אך האם קיימת דרך כלשהי, אשר תאפשר לאחד הסועדים ה״קבועים״ לקדש, באופן שגם ברכת בפה״ג תוכל להאמר באותו מעמד (בד״כ מתכבד מו״ר באמירת ה״קידוש״)?

יעץ בזה מו״ר לנהוג באחת משתי הדרכים הבאות:

א. לצד המקדש יעמוד אחד ה״מצטרפים״. לאחר הקידוש הכולל ברכת ״בורא פרי הגפן״ שותה זה שיעור ״כמלוא לוגמיו״ ופוטר את כולם בשתייתו (כשיטת הרא״ש, תשובה 5) [אם ירצה, יכול המקדש לטעום קמעא, בכדי לצאת את שיטת הגאונים, ע״פ הראבי״ה (עיין תשובה 35 בשם כה״ח)]. בכהאי גוונא, מקבלת ברכת בפה״ג משמעות של ״ברכת המצוות״, ורשאי אף המקדש לאומרה.

[היה מקום לכאורה לטעון, שכל ענין הוצאת חבירו ידי חובת ברכה, שבעיקרה הינה ״ברכת נהנין״, מועילה במקום שקיים הכרח לאומרה, דהיינו: קיימת חובה של שתיית יין, גם של ברכה. ממילא, לא אכפת לן מי יאמרנה, המקדש בעבור שתיית עצמו, או בעבור שתיית חבירו, מה שאין כן בנד״ד, יכול המקדש עצמו לשתות, ו״לחסוך״ בכך את הברכה. לפיכך בהעדר ״הכרחיות״, מופקע מעמדה כ״ברכת המצוות״ ושוב

אינו רשאי לאמרה, עד שאחר ישתה. ויש לדחות, היות שאי אפשר להכריח את המקדש לשתות, ומכיוון שדרך זו לצאת ידי חובה ע"י שתייתו של אחר, אפשרית (לשיטת הרא"ש), ממילא, נחזור לעמדתנו הראשונה].

ב. המקדש עצמו שותה כשיעור, להוציא השומעים ידי חובתם בשתייתו (לכתחילה, כשיטת הגאונים, בתשובה שם). אלא שאינו אומר את ברכת "בורא פרי הגפן". ברכה זו תאמר בקול ע"י אחד ה"שומעים" בין "ויכולו" ל"ברכת היום", על צד שהינה חלק מן הקידוש, שהכל חייבים לשומעה, ויטעם מעט מן היין לאחר הקידוש.

[יש לעיין, האם אין כאן "הפסק" בין ברכת בפה"ג לטעימה, על צד שהברכה "מיותרת" (אינה חלק מן ה"קידוש"), אזי "ברכת היום" תהווה "הפסק" בין "ברכת הנהנין" (בפה"ג) להנאה עצמה? שמא נציע לדחות את ברכת בפה"ג לסוף הקידוש, ע"מ שלא להפסיק בין ברכה לטעימה?! היות שהצעה זו חורגת מן ה"סדר" של ה"קידוש", אין לקבלה.

סברתי ליישב, שכיוון שבאמירת בפה"ג כוונתו לפשוט "ספק", אין לחוש ל"הפסק". ראיה לסברא זו, הביא מו"ר מברכת "שהחיינו" הנאמרת בקידוש ליל יו"ט שני של ראש השנה, באופן שלובש בגד חדש, או שמניח לפניו פרי חדש. היות שיש להסתפק אם שני הימים קדושה אחת היא ויצא כבר ידי חובה בברכת "שהחיינו" של יום א', או ששתי קדושות הן וכל יום טעון ברכה לעצמו (שו"ע ת"ר, ס"ב. מ"ב שם, סק"ב). ויש לתמוה, היאך ניתן לברך ברכה מחמת ה"ספק" מבלי לחוש ל"הפסק" בין ברכת הגפן לטעימה? — אלא כדברינו, כאשר המטרה לפשוט ספק, היות שיש צד לטעון שזה אכן מקומה ה"תיקני", אין כאן "הפסק".

(ב) ברכת "המוציא"

דין "פורס מפה ומקדש" מחייב להפסיק סעודתו ולקדש, בכדי לקיים דין "קידוש במקום סעודה" כתקנו (מ"ב שם, סק"ד). על רקע זה, נחלקו ראשונים כיצד יש לנהוג לגבי ברכת "המוציא", עבור המשך הסעודה. י"א היות שנאלץ להפסיק אכילתו לצורך הקידוש, ממילא ה"קידוש" עצמו חשוב "הפסק" ועליו לחזור ולברך המוציא. לעומתם, יש הסוברים שאין צריך לברך מחדש. **למעשה**, נוקט המשנ"ב **שלא לברך**, משום "ספק ברכות להקל" (שם, סק"ח).

בנדוננו, נראה לחלק בין ההנחיות הניתנות לקבועים במקומם, לבין

המצטרפים. מבחינת החבורה ה״קבועה״, דיים שבוצעים על ״לחם משנה״ בלא ברכה, כדלעיל. לעומתה, **הקבוצה המצטרפת** חבריה **חייבים בברכה**. על כן, יכול אחד מהם לברך ״המוציא״ בקול רם, ולהוציא את השומעים מדין ״שומע כעונה״ (משום ״ברוב עם הדרת מלך״), או שיברכו המסבים לכל שולחן, בנפרד, בהתאם לאומדן המצב (עי׳ תשובה 29).

ב. סעודות שבת

18) **ש**: מהו שיעורה של ״סעודת שבת״? האם קיים תנאי כלשהו באופן אכילתה?

ת: חיובן של ג׳ סעודות שבת נלמד מדרשת חז״ל למילה ״היום״ שנשתלשה בכתוב: ״אכלוהו היום כי שבת היום לה׳ היום לא תמצאוהו בשדה״ [שמות ט״ז, כ״ה] (מ״ב רצ״א, סק״א). הסעודות נחלקות באופן שהראשונה שבהן נאכלת בלילה ושתי האחרות ביום.

שתי סעודות ראשונות מקיימן ע״י פת דווקא (שו״ע רע״ד, ס״ד), והוא הדין לכתחילה גבי סעודה שלישית (שו״ע רצ״א, ס״ה; מ״ב שם, סקכ״ג).

שיעור כל אחת מן הסעודות — מעט יותר מכביצה (שו״ע שם, ס״א; מ״ב שם, סק״ב) פחות מכן נחשב ל״אכילת עראי״. אמנם יש מקילין לשערן בכזית, אלא שנכון להחמיר לכתחילה, כאמור.

יש להפנות תשומת לב בענין זה, שעל **כל אחד מזיתי הסעודה** להאכל **ב״כדי אכילת פרס״** דהיינו: כחצי פרוסה בעלת עובי בינוני (שיעור ״כזית״) משך 4 דקות (עי׳ כה״ח ר״י, סק״ח). יש הסבורים (מו״ר הרב א. נ. שליט״א), שצריך לאכלם ברציפות היינו: כפרוסה שלמה בבת אחת (שיעור שני ״כזיתים״ בזה אחר זה) משך 8 דקות (כדי אכילת שני ״פרסים״). אלא שלדעת מו״ר הרי״כ שליט״א, רצף זה אינו מוכרח, ובלבד שיאכל שני ״כזיתים״ במהלך הסעודה (כל אחד בזמנו הקצוב). נלע״ד להעיר שהקפדה זו על כזית פת בכא״פ, מתייחסת לכל אכילה שמברך עליה ברכת המזון (והוא הדין לשאר מאכלים לענין ״ברכה אחרונה״). אלא שבשבת, מחמת ריבוי המנות, עלולים מתוך הסח הדעת, אף לא לתת דעתנו לאכילה רצופה של ״כזית״ פת, וגם אם מעשית ״כרסמנו״ כמה פרוסות חלה, אפשר שלא באנו כלל לידי ״אכילה״ (של כזית בכא״פ), הן לחשבון ״סעודה״ והן לחובת ברהמ״ז.

19)**ש**: מה דין "חלה מתוקה" לבצוע עליה בשבת לברך "המוציא" ולצאת ידי חובת "סעודה"?

ת: אחת מצורותיה של "פת הבאה בכיסנין" הינה, עיסה המעורבת במיני תבלין או מי פירות (מכונה "נילוש"). נחלקו בזה הפוסקים. לשיטת השו"ע, די בכך שיהא טעמם מורגש (סי' קס"ח ס"ז. מ"ב שם סק"ל) ואילו לשיטת הרמ"א, הרגשה מועטה של מתיקות (או טעם אחר) אינה מספקת עד שתורגש היטב, ע"י ריבוי תבלין מי פירות (רמ"א שם. מ"ב סקל"ג).

ע"פ עקרון זה מתקבל, שחלה מתוקה מבית האופה שרמת מתיקותה נמוכה עפ"ר, אפשר שתידון כ"פת כיסנין" לשיטת השו"ע. בעוד שלשיטת הרמ"א תחשב כפת גמורה.

אך למעשה, כיון ש**רגילים לקבוע עליה סעודה**, בדרך כלל בשבת (גם צורתה כצורת פת), גם ספרדים הנוהגים כשו"ע, יברכו עליה **המוציא וברהמ"ז** (בשם הגרשז"א שליט"א).

[מסתבר, שהוא הדין בלחמניות שרגילים להגיש בשמחות, בעלות מתיקות מועטה (בד"כ), היות שדרך לאוכלן בקביעות סעודה, אזי גם לשיטת השו"ע נוטל ידיו מברך המוציא וברהמ"ז, גם כשאוכלן בפנ"ע וצע"ב. (היות שבלא"ה מצוי שאוכלן בצרוף דברים אחרים, ממילא בא לידי "קביעות סעודה" כדלהלן)].

ויש לעיין גבי חלה, מאפה בית הנילושית בשמן ביצים וסוכר (בנוסף למים) ומתיקותה מורגשת היטב. מצד ה"הגדרה" המקובלת נחשבת ל"פת כיסנין", גם לתנאיו של הרמ"א (כטעמה של "עוגה"), אך כיוון שרגילים לקבוע עליה סעודה, אזי באכילת מעט יותר מכביצה נחשבת כ"פת" לצאת ידי חובת "סעודת שבת", גם לחייב נטילת ידים, המוציא וברהמ"ז (מכזית ויותר). האומנם?!

סברתי לדמות זאת, לאופן התייחסותינו ל"מצה". אף שתואמת חיצונית להגדרת פת כיסנין, מצד היותה דקה, יבשה ונכססת, אעפ"כ מנהג האשכנזים ואחרים לברך על כזית ממנה המוציא וברהמ"ז, היות שדרך לאוכלה במסגרת סעודה ע"מ לשבוע, לא כ"קינוח" (אין דרך לכבד בה במסיבות — אבחנה ששמעתיה ממו"ר). תנא דמסייע לגישה זו, ניתן למצוא בדין פשטידא הממולאת בשר, דגים או גבינה וכיו"ב (שו"ע קס"ח, סט"ו) שברכתה המוציא וברהמ"ז, על אף שאינה נאכלת

ב״קביעות סעודה״. היות שסגנון אכילתה לשם שביעה ולא דרך ״עראי״ נידונית כ״פת״ (מ״ב שם, סקצ״ד).

אלא שלדעת מו״ר, אין הנידון דומה לראיה, הפשטידא הממולאת הנ״ל, בצקה עשוי קמח ומים בלבד, דוגמת ״לחם״ רגיל, הנאכל בצרוף דברים המלפתים אותו. הוא הדין למצה העשויה אף היא קמח ומים בלבד, בלא תוספת תבלין כלשהו. בנתונים אלה, כיוון שרגילים להאכל במסגרת סעודה יידונו כ״פת״. מה שאין כן **בחלה מתוקה מאד**. מצד הרכבה, הריהי כ״עוגה״ לכל דבר (״פת כיסנין״) ואף שצורתה כצורת ״חלה״, אינו די להחשיבה כ״לחם״, על אף שרגילות אכילתה במסגרת ״סעודה״. (ראה להלן תשובה 61 גבי ״מצה עשירה״). **שיעור ״קביעות סעודה״** ל״פת כיסנין״: כשנאכלת בפני עצמה — (ג׳) ד׳ ביצים (כנפח כוס מצויה); בצרוף דברים אחרים המלפתים אותה — כשיעור הלחם שרגילים לאכול ע״מ לשבוע בסעודה מעין זו (עי׳ מ״ב קס״ח, סקכ״ד. ע״פ המג״א. ע״פ הרגלם הממוצע של בני אדם, נראה לשער את פת הכיסנין, כנפחן של 2 פרוסות לחם בינוניות, לערך). הוא הדין מסתבר, לחלה בעלת מתיקות גבוהה במיוחד. ומכיוון שעפ״ר תאכל בצרוף מעדנים שונים, די בכ-2 פרוסות (את עוביין יש לאמוד בהתאם לגודל החלה) להחשיבן כ״פת״ לכל דבר.

20) **ש**: מה מידת חובתו של כל יחיד ויחיד ב״לחם משנה״? האם אפשר להסתפק בשמיעת ברכה על ״לחם משנה״ ולטעום מפרוסה רגילה?

ת: מצווה לבצוע בכל אחת מסעודות שבת על שתי ככרות, זכר למן שירד ביום שישי שנצטוינו ללקטו ״לחם משנה״ — מנה כפולה (שו״ע רע״ד, ס״א. מ״ב שם, סק״א). גם הנשים מחויבות בזה, לפי שאף הן השתתפו בנס (מ״ב שם).

בפשטות, חובה זו חלה על כולם, אלא שאין צורך ב״לחם משנה״ שיהא מונח לפני כל אחד ואחד. די בכך שאחד יברך על שתי ככרות, ויחלק מן הפרוסה שבצע לכל אחד מן המסובים המעונינים לצאת ידי חובת מצווה זו.

יש הטוענים שעיקר החובה לשמוע ברכת ״המוציא״ הנאמרת על ״לחם משנה״, אך אין זאת אומרת שמחובתו לטעום ממנו, לפיכך, רשאי לאחר ששמע הברכה והתכוין לצאת בה, ליטול פרוסה רגילה ולאכול ממנה. (עיין מ״ב רע״ד סק״ד, שמדגיש את הכוונה ההדדית של השומע

והמשמיע). אך **למעשה** אין להסתפק בכך. ויש גם **לטעום מ"לחם המשנה"** — מן הככר השלמה.

ונלענ"ד להביא ראיה לדברינו, מן הדיון בשו"ע (קס"ז סט"ו), אודות טעימת המסובים קודם טעימת המברך, הדבר נתלה בעובדת היותם "זקוקים לככרו", אם לאו. דהיינו: אם לכל אחד מהם "לחם משנה" בפנ"ע, אף שיוצא בברכתו (משום "ברוב עם הדרת מלך"), כיון שכל אחד אוכל מככרו, אינם תלוים במברך, ממילא אינם צריכים להמתין לטעימתו. אך כשהמברך לבדו בוצע מ"לחם המשנה", הרי הם "זקוקים לככרו", ואסור להם לטעום (מפרוסה כלשהי המונחת לפניהם) קודם לטעימת המברך. המשמעות של "זקוקים לככרו" מתבארת במ"ב (שם, סקפ"ג): "...הרי הם צריכים לסמוך על הבוצע שיש לפניו לחם משנה ולטעום מאותו לחם...".

21)**ש**: האם אפשר לצרף "פת כיסנין" שלמה, דוגמת: ביסקויט, או "פס" אחד של עוגת שמרים, לככר לחם אחת, בכדי לצאת ידי חובת "לחם משנה"?

ת: דין "לחם משנה" מחייב לבצוע על שתי ככרות בכל אחת מסעודות שבת (עי' תשובה 10). לדברי הרמ"א (רצ"א ס"ד. ומ"ב שם), יש מקילין בסעודה שלישית לבצוע על ככר אחת שלמה, אך לכתחילה, ראוי לברך על שתי ככרות (מ"ב רצ"א, סקכ"א).

שאלתנו מתייחסת איפוא ל"פת הבאה בכיסנין" (לצורותיה השונות כמפורט בסי' קס"ח, ס"ז) "שאינו קובע עליה סעודה", האם אפשר לצרפה לפת גמורה, לצאת ידי חובת לחם משנה. מהשערי תשובה ע"פ הט"ז (רע"ד סק"א) משמע, שאין להשתמש בפת כיסנין ל"לחם משנה". אלא שממחצית השקל (שם, סק"א) משמע, שמדובר במי שקבע סעודתו על פת גמורה, רק נעזר בפת כיסנין לצרפה אליה לצורך "לחם משנה", ומכיון שברכתה "בורא מיני מזונות" אינו מועיל. אך אם קובע עליה סעודה, יש לה שם פת לענין המוציא וברהמ"ז ואפשר לקיים בה דין "לחם משנה". מכאן סבר מו"ר, שניתן **לקבוע סעודה על חבילת בסקויטים** (לדוגמא). **מועיל** הן מצד "סעודת שבת", הן **מדין "לחם משנה"**. דרך זו עדיפה על צרוף של פרוסת חלה לככר השלמה, לפי שבאופן האחר, אף שמועיל ל"סעודה", מפסיד מעלת "לחם משנה". [אמנם חסרונם של הבסקויטים, גם כשקובע עליהם, כשמצרף שנים מהם ל"לחם משנה", אין באחד מהם כזית. ונראה שאינו תנאי מעכב. אכן

לכתחילה ראוי שפרוסת המוציא תספיק לכל הסעודה (שו״ע רע״ד, ס״ב) — מעלה שאינה מתקיימת בנדוננו]. מכל מקום, לדעת מו״ר **אין לחייב ״העדפה״ זו** מפני היוקר. ולענין ה״סעודה״ עצמה, עליו לאכול כשיעור ד׳ ביצים (אם ביסקויט ומחצה עולה לשיעור ״כזית״ — מדובר ב-8 ״זיתים״, השווה לכ-12 ביסקויטים). או ע״פ המג״א, כשיעור שבני אדם רגילים לאכול בצרוף דברי מאכל המלפתים את הפת (מ״ב קס״ח סקכ״ד) [מוערך בנפח המקביל לשתי פרוסות לחם, כהרגלם הממוצע של בנ״א — כ-6 ביסקויטים, הנאכלים בצרוף דברים אחרים].

על יסוד העיון בתשובה 47 דלהלן, נראה להשלים, שאכן **בדלית ברירה**, נוכל **לצרף פת כסנין ״מסופקת״** (ביסקויט, קרקי׳ר. וכדו׳) אף שאינו קובע עליה, **וככר אחת שלמה** (מועיל מספק, אינו גרוע מן ההצטרפות לפרוסה, כדלהלן), להבדיל מפת כסנין ״גמורה״ (ממולא, נילוש ונכסס. דוגמת ״אוזני המן״ עשויים בצק פריך) שאינה מצטרפת באינו קובע.

אכן פת כסנין שקובע עליה, בין מסופקת (ביסקויט; קרקי׳ר; טורט; עוגת שמרים וכדו׳) בין ״גמורה״ (״אזני המן״; בורקי׳סים מסויימים), לבצוע על שתי יחידות ממנה, כמוה כ״בציעת פת״ גמורה, ועדיף על כל הצטרפות שהיא.

22) **ש**: מי שמונחות לפניו שתי ככרות, האחת פת נקיה, האחרת פת קיבר (״טבעונית״), האם רשאי לבצוע על פת הקיבר כשחפץ לאכול ממנה בלבד?

ת: בשו״ע (קס״ח, ס״ד) נפסק: ״פת נקיה ופת קיבר — מברך על הנקיה״. הדברים אמורים באופן ששתיהן שלמות וממין אחד (מ״ב קס״ח סקי״ד-סקט״ו), אך אם לפנינו פת קיבר שלמה וחתיכת פת נקיה — שלם קודם (שו״ע שם, ס״א). כיוון שב״לחם משנה״ עוסקים בשתי ככרות שלמות עשויות חיטים עפ״ר, העדיפות של הנקי ברורה.

אף אם פת הקיבר גדולה הימנה כגון: חלה ״טבעונית״ (קיבר) לעומת פיתה ״לבנה״ (נקיה), מעלת ה״נקיות״ גוברת (מ״ב, שם).

וכתב הרמ״א (שם, ס״א): ״וכל זה כשרוצה לאכול משניהם אבל אם אינו **רוצה לאכול** אלא **מאחד** יבצע עליו **ואין לחוש לשני** אע״פ שחשוב

או חביב עליו" — עפ"ז נראה לנד"ד, כיוון שרצונו בפת הקיבר לבדה, אין כאן כל "התנגשות" עם ה"נקיה" ויבצע עליה.

אלא שמו"ר סבר לערער על משוואה זו. לו היה מדובר בשתי ככרות המונחות במקרה לפנינו, כשקיימת העדפה ברורה לאחד על פני חבירו, בכה"ג שייכת הערת הרמ"א. אך בנדוננו, **מעונין בשתיהן** מצד "לחם משנה". גם הפת שאינו רוצה בה, נחוצה וחשובה לו, מסיבה אחרת. מסתבר, שבנתונים אלה חוזר "דין קדימה" למקומו, ויש **להעדיף הנקי**.

23)**ש**: הבא לבצוע על "לחם משנה" איזו משתי הככרות בוצע? האם קיים חילוק בין סעודת הלילה לסעודת היום?

ת: בציעתו של "לחם משנה" נעשית באופן שאוחז שתי הככרות בידו בשעה שמברך המוציא, ובוצע אחת מהן — את **התחתונה**. כך נכון לעשות לדעת הב"י (סי' רע"ד. וכ"פ בשו"ע שם, ס"א), ע"פ הקבלה, פירש כוונתו הרמ"א (שם): "ודווקא **בלילי שבת**, אבל **ביום השבת**... בוצע על **העליונה**". ויש מן האחרונים שנהגו לבצוע את שתי הככרות, הסכים לזה הגר"א (מ"ב שם, סק"ד). [מקור המחלוקת בהבנת נוהגו של רב זירא (ברכות ל"ט ע"ב): "בצע אכולה שירותא" האם הכוונה לפרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה, כפירש"י, או לבציעת כל הככרות המונחות לפניו, כפי הרשב"א. השו"ע נוקט כרש"י; הגר"א נוקט כרשב"א].

אך העולם נוהג כשו"ע, לבצוע **ככר אחת** (מ"ב שם). לדעת הב"ח יש לבצוע מן העליונה, משום: "אין מעבירין על המצוות". הט"ז תיקן עפ"ז **לקרב את הככר התחתונה אל הבוצע**, ע"כ ניתן לנהוג כ"דרך הקבלה", מבלי לפגוע בעקרון ההלכתי הנזכר. (או כהצעת המג"א ליטול את העליונה בשעת המוציא, להניח אותה למטה, ולבצוע עליה).

מן הככר שבוצע נוטל פרוסה לעצמו, גם מחלק לשאר המסובים. ואפילו מרובים הם, ראוי לדעת מו"ר שיחלק לכולם מן הככר שבצע, דהיינו: בלילה מן התחתונה, וביום מן העליונה ולא יבצע ויחלק משתיהן. אם רצונו להחמיר כהגר"א ולבצוע שתיהן, רשאי. אך החלוקה של "פרוסת המוציא", תעשה מככר אחת, לקיים הדרישה ע"פ הקבלה. [אם חושש הוא להוצאה מרובה בבציעת שתי ככרות בכל סעודה, יטול אחת גדולה ואחת קטנה (מ"ב רע"ד, סק"ד)].

24)**ש**: מה שיעור ה"פרוסה" שנוטל הבוצע עבור עצמו? מה שיעור

החלוקה לכל אחד ואחד מן המסובים? וכיצד נעשית בציעת הפת וחלוקתה בפועל?

ת: לדעת השו״ע (רע״ד, ס״ב): ״מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה״. הכוונה לדעת מו״ר, אינה לשיעור המינימלי של סעודה (היינו מעט יותר מכביצה, או כזית — תלוי בשיטות השונות), אלא לכל הסעודה, כפשוטו. כל אחד מכיר את נוהגו בענין זה. אם רגיל הוא לאכול כ- 3-4 פרוסות באחת מסעודות שבת, יחתוך פרוסה עבה, אח״כ במהלך הסעודה יחלקנה לפרוסות דקות יותר, כפי שיחפוץ. אמנם בימות החול קיימת הסתייגות מבציעה של פרוסה עבה יותר מכביצה, ״מפני שנראה כרעבתן״ (שו״ע קס״ז, ס״א) אך בשבת הדבר מותר, משום חביבות המצווה של ״סעודת שבת״ (מ״ב רע״ד, סק״ו).

שיעור החלוקה **לכל אחד ואחד מן המסובים** נתפרש ברמ״א (קס״ז, ס״א): ״וצריך ליתן מן הפרוסה לכל אחד **כזית**״. זהו השיעור המינימלי שניתן לפרוס, ע״מ שלא יראה כ״צר עין״ (שו״ע שם, ס״א. מ״ב שם, סק״ח; סקט״ו). דהיינו: כמחצית פרוסה בינונית.

העולה מדברינו, שהמצווה לחתוך **פרוסה גדולה** שתספיק **לכל הסעודה**, נדרשת מן **הבוצע בלבד**, ואילו בעבור שאר המסובים, אין הדבר נדרש. מובן שיהא עליהם להשלים ע״י פרוסה אחרת ל״שיעור סעודה״. (מעט יותר מכביצה).

אחד העקרונות שמן הראוי להקפיד עליהם לכתחילה, הינו, לחלק לכל אחד ואחד מן מסובים, מאותה פרוסת ״המוציא״, שבצע בתחילה עבור עצמו. ולא יפרוס פרוסה אחת לעצמו ופרוסה נפרדת לאחרים (מ״ב קס״ז, סקי״ד). מבחינה מעשית יתבצע הדבר באופן הבא: בבואו לבצוע את אחת הככרות (תחתונה לסעודת הלילה, או עליונה לסעודת היום), יחתכנה מן הצד ויפריש החלק הנחתך מבלי לאוכלו (לפי שעה). באופן זה הופכת כל **שארית הלחם**, ל**פרוסה אחת גדולה**, לדעת מו״ר. ממנה, פורס תחילה בעבור עצמו, פרוסה עבה כפי שמשער שתספיק לו לכל הסעודה. את היתרה יחלק לחלקים קטנים יותר, באופן שבכל אחד מהם יהא לכל הפחות כזית. אופן הביצוע המעשי של חלוקה זו עשוי להשתנות, בהתאם למנין המשתתפים בסעודה, החולקים באותה ככר. כשמנינם מועט, יכול לפרוס את שארית הככר לפרוסות בינוניות ולחלקו לכל משתתף. כשמנינם מרובה יכול לחצות את החלק הנשאר לכל אורכו, ולפרוס כל

אחד מן החצאים לפרוסות בינוניות, ולחלקן לכל המסובים. כל אחד מהם מקבל מחצית פרוסה, העולה לשיעור "כזית", כנדרש. אח"כ ישלים כל אחד לכדי "שיעור סעודה" [הטעם לשיעור "כזית" אינו רק מצד "עין יפה" מבחינתו של הבוצע, שלא יראה כצר עין, כאמור לעיל. גם מבחינתו של האוכל, ראוי לכתחילה לאכול כזית , בעת ברכת "המוציא" (מ"ב שם, סקט"ו)].

25)**ש**: כיצד ינהג למעשה הבוצע המעונין לקיים סעודתו על חלה טבעונית (פת קיבר) בעוד שבני משפחתו רצונם בחלה לבנה רגילה (פת נקיה)?

ת: ראינו בתשובה 22, שבכל אופן, לענין "לחם משנה" עדיפה פת נקיה על פת קיבר, אף שאינו חפץ בה כלל. עכ"ז נלענ"ד להציע את הדרך הבאה (בליל שבת, למשל):

החלה הרגילה תונח למטה, החלה הטבעונית מעליה, כשאת הרגילה מקרב מעט אליו. מברך על שתיהן ובוצע פרוסה מן התחתונה. אח"כ בוצע את העליונה, נוטל ממנה פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, וטועם משתיהן יחד. אח"כ מחלק לשאר המסובים מן התחתונה, כשיעור כזית לכל אחד (כמחצית הפרוסה לפחות).

יתרונה של ההצעה, שיכול לקיים על ידה את מירב הדרישות ההלכתיות, וגם למלא חפצו אשר לעדיפותו הפרטית:

א. מקיים דין בציעה על התחתונה ע"פ "דרך הקבלה".

ב. בוצע מן הפת שחפץ בה, פרוסה שתספיק לכל הסעודה (ע"פ הגר"א מלכתחילה בוצע משתיהן).

ג. כיוון שטועם משתיהן — אין כאן דחייה של "נקי" מפני "פת קיבר".

ד. לכלל המסובים מחלק "פרוסת המוציא" מן התחתונה.

[בעיה דומה עשויה להתעורר ב"מפגש" שבין חלה "מתוקה" לחלה רגילה, כאשר הבוצע מעונין ברגילה, ואילו שאר המסובים חפצם במתוקה (אף ששתיהן "נקיות"), כיוון שעליו לבצוע אחת מסוימת, היאך ינהג? — נלענ"ד לייעץ לו לפעול כדלעיל].

ויש לעיין לכאורה, מדוע לא יניח החלה ה״טבעונית״ למטה, ע״מ לבצוע שתיהן תחתונה ועליונה, ע״כ יוכל לחתוך לעצמו מן התחתונה לכל הסעודה, כעיקר הדין לכתחילה, וליתר המסובים יפרוס מן העליונה (אין בזה גם חסרון של ״קדימה״, היות שטועם משתיהן יחד לאחר הברכה)?

אלא שבאופן זה, מפסיד את שאר המסובים מטעימה מן ה״תחתונה״ לגמרי. לעומת זאת אם יסדרן להפך, כשהחלה הרגילה למטה, סוף סוף בוצע מן התחתונה וגם טועם ממנה. אמנם את הפרוסה לכל הסעודה נוטל מן העליונה, אלא שהדבר נעשה במסגרת אותה בציעה (שאר המסובים מקבלים חלקם מן התחתונה). [העירני בזה מו״ר, שעדיין יש לשקול היטב בדבר. וכי מחוייב אדם לוותר על מעלה מסוימת בדין ״לכתחילה״, בכדי לזכות את חבירו במעלה אחרת של ״לכתחילה״, שחסרונה אינו מעכב ״בדיעבד״?!] ונלענ״ד להוסיף לענין הפרוסה שבוצע מן התחתונה (שאינו חפץ בה), שאין לנו לקבוע בזה ״תורת שיעורים״ כלל. אין כל טעם לבצוע ממנה לכל הסעודה, אף שעושה כן לכבוד הברכה, מ״מ הלא אין בכוונתו לאכול ממנה (אלא מן העליונה). גם שיעור ״כזית״ שמחלקו ע״מ שלא יראה כ״צר עין״ (עי׳ תשובה 24), אינו שייך לכאן, שהלא עומד מיד לחתוך פרוסה גדולה מן הככר השנייה. ואם מצד ברכת ״המוציא״ שתחול על פרוסת כזית, אף זו תחול על הככר האחרת.

26) **ש**: חבורה המתכנסת לסעודת שבת, לפני כל אחד מהם מונחת ככר שלמה קטנה (לחמניה, פיתה וכדו׳) כיצד ינהגו לענין ברכת ״המוציא״ ובציעת הפת?

ת: אף שמעיקר הדין, ראוי שאחד יברך ויוציא את כולם ידי חובתם משום ״ברוב עם הדרת מלך״, פעמים יש לשקול אפשרות של התפרדות החבילה (ראה להלן תשובה 29), לברך במסגרות מצומצמות יותר, כל שולחן בנפרד, או אפילו בצמדים. דהיינו שנים שנים מצרפים ככרותיהם בכדי לברך יחדיו (אחד משניהם מברך ובוצע) על ״לחם משנה״.

אלא שלחמניה, פעמים שהינה בבחינת ״סעודה שאינה מספקת לבעליה״ (ונזדקק למלא הרעבון ע״י פרוסות נוספות) כיצד איפוא יוכל הבוצע לפורסה בעבור סעודתו וגם לחלק ממנה לאחרים (עי׳ תשובה 24)?

שמא נציע לבצוע שתי לחמניות, האחת ייעד לעצמו לקיים המצוה לאכול ממנה כל הסעודה, והאחרת יבצע עבור חבירו, או שאר המסובים?!

טוען בזה מו"ר, שראוי להקפיד **לבצוע אחת** מבין שתי הכרות, תחתונה או עליונה (בהתאם לסעודה הנדונה, כנדרש ע"פ הקבלה), **ולחלק ממנה** לכל המסובים (גם לנוהגים לבצוע שתי כרות ע"פ השיטה המבוארת בתשובה 23, החלוקה תעשה מככר אחת בלבד), **גם אם יפסיד המעלה** של פרוסה **שתספיק לכל הסעודה**. אמנם **ישתדל לחלק "כזית"** לכל אחד (כאמור בתשובה 24).

אלא שמנהג העולם לחלק אפילו פחות מכזית, ראייה מליל הסדר, כאשר עורך הסדר בוצע מן המצה העליונה ומחלק לכל המסובים מפרוסת "המוציא", אפילו חתיכה קטנה [כאשר כל אחד משלים ל"כזית", ע"י צירוף מצה אחרת (כשיעור חצי מצת מכונה) המונחת לפניו]. מנהגו של מו"ר שונה. במסגרת חלוקתה של המצה ה"עליונה", נוהג לבצוע כמה מצות יחד, ע"מ לחלק כזית לכל אחד מן המסובים (מסתבר שמועיל גם לצאת ידי חובת אכילת מצה).

ויש לעיין עפ"ז היאך לנהוג בסעודה שלישית. מבחינת סדר הבציעה, יש לבצוע מן העליונה, כדמשמע מן הרמ"א (סי' רע"ד, ס"א), שכן נוהגים בכל סעודות היום (להבנת מו"ר). אך פעמים החלות הגדולות נאכלו כבר, נותרו פיתות או לחמניות. אם יבצע מן העליונה בלבד, לא יהא בה שיעור כזית לאף אחד מן המסובים. ע"פ האמור לעיל קיימת אפשרות לדעת מו"ר, **ליטול כמה פיתות** או לחמניות **ולבצוע את כולן, למעט אחת**, ה"תחתונה", כאשר כולן קרויות "עליונה", ויכול לחלק שיעור כזית לכל אחד (אם אפשר, יכול הבוצע להדר גם בנטילת פרוסה לכל הסעודה, עבורו) [זה גם ההסבר למנהגו של מו"ר בליל הסדר, הבוצע מן ה"עליונות", לאחר ששמט את ה"תחתונה"] וכן יכול לנהוג בנסיבות דומות בערב שבת לגבי ה"תחתונה", ליטול כמה ככרות, לבצוע את כולן למעט ה"עליונה", כשכל השאר קרויות "תחתונה".

מבחינת מנין החלות, המנהג לבצוע על שתי ככרות בכל סעודה, זכר למן שירד בכמות כפולה — היינו: "דבר המכוון". בכל זאת מותר להוסיף עליו, כדמצינו לגבי "נרות שבת". המנהג היסודי, להדליק שנים כנגד "זכור ושמור", וכתב על כך הרמ"א (סי' רס"ג, ס"א): "**יכולין להוסיף על דבר המכוון**... ובלבד שלא יפחות". כיוצא בזה, ההיתר להוסיף על שבעה עולים לקריאת התורה בשבת (שו"ע רפ"ב, ס"א).

27)**ש**: המברך הבוצע על החלה ע״מ לחלק ממנה לכל המסובים, אימתי טועם לעצמו? על צד שטועם קודם החלוקה, האם רשאי להמשיך ולחלק תוך כדי לעיסה?

ת: כיוון שכולם ״זקוקים לככרו״ (נתבאר **בתשובה** 20), אסורים שאר המסובים בטעימה עד שיטעם המברך (שו״ע קס״ז, סט״ו). היות שבלא״ה עליהם להמתין לטעימתו, ממילא, המשך חלוקת הפרוסה (מן השארית) לשאר המסובים, נחשבת ל״הפסק״. לולי נזקקו להמתנה זו, כיוון שהברכה חלה על כולם ואכילתם נסמכת לברכה, אין כאן ״הפסק״, אל אף שלדידו של המברך, נוצרת הפרדה בין הברכה לאכילה (שעה״צ קס״ז, סקס״ט). אי לכך **יטעם מעט בעצמו, בתחילה**, אח״כ יחלק לכל השאר.

לדעת מו״ר אין המברך צריך להמתין עד לבליעת חתיכת הפת, **ויחלק למסובים בעודו ממשיך ללעוס** (תוך הקפדה שלא לדבר עד הבליעה), בפרט שאין זה נעים כלל שהכל ממתינים לו ומתבוננים בו בשעת אכילה... וכן נוהג העולם. אך יש לברר זאת הלכתית. ״דיבור״ נחשב ל״הפסק״ מעצם מהותו ומכאן חומרתו להלכה (נתבאר להלן בתשובה 28), הן בין ברכה לטעימה, והן תוך כדי הלעיסה עד הבליעה. ״הליכה״ אף היא חשובה ״הפסק״ (שעה״צ שם, סקכ״ח), אלא שמתוך הענין מוכח שהכוונה להליכה שבין ברכה לטעימה, אבל תוך כדי הלעיסה, כיוון שאינו מפריע להמשך האכילה עד הבליעה, מסתבר שלא יחשב ל״הפסק״.

אך מה לענין פעולות אחרות כחיתוך הלחם שלפנינו, או התעסקות אחרת כלשהי? — האם אין כאן ״הפסק״ בין הברכה לבליעה?

אכן מצינו לענין ״ברכות״ בכלל, שלא לבצע שום מלאכה, אפילו התעסקות קלה, בזמן אמירת הברכה, אלא שאין זה משום ״הפסק״, רק משום חשיבות הברכה, שלא ייראה העיסוק בה, דרך מקריות ועראיות (מ״ב קצ״א, סק״ה). ולנד״ד, אפשר שאין בחיתוך הלחם כל חסרון, היות ואינו פוגע בהמשך האכילה, ובפועל אינו מפסיק בין ברכה לבליעה, להבדיל מ״דיבור״ הנחשב ל״הפסק״ מעצם מהותו, כמבואר.

וייתכן לדעת מו״ר ליישב המנהג באופן אחר. בין מיני ה״הפסק״, גם ״שהייה״ חשובה ״הפסק״ באופן עקרוני, אלא שאינה לעיכובא (מ״ב ר״ו, סקי״ב). כמובן שלי״צורך אכילה״ מותר ״הפסק״ זה, כבשאר צורותיו (דיבור, הליכה וכיו״ב). המתנתם של המסובים לחלקם עד לאחר

טעימת המברך ענינה "צורך אכילה", מאחר שאינם רשאים להקדים טעימתם לטעימתו של הבוצע, לפי שעליהם לסמוך על "לחם המשנה" שלפניו ("זקוקים לככרו"). אלא שסייג זה בפשטות בטל עם טעימתו של הבוצע. שהלא לו היה חלק הפרוסה מונח לפניהם, ודאי שמותר היה להם לטעום ממנו, מבלי להמתין לבליעה אצל הבוצע. ממילא, אם לא יקבלו חלקם מיד עם תחילת הטעימה, ייחשב מבחינתם "הפסק". נמצא לדידו של הבוצע, ש**המשך חיתוכה של הפרוסה וחלוקתה**, מהווה "**צורך אכילה**" של הסועדים עמו, שאי אפשר לדחותו, אי לכך גם לא ייחשב כלפיו "הפסק" בין ברכה לבליעה.

שאלת הטעימה וה"חלוקה" מתחדדת עוד יותר ב"ליל הסדר", כאשר לברכת "המוציא" (נהנין), מצטרפת ברכת "על אכילת מצה" (מצוות). ה"טעימה" הראשונה אכן מועילה לברכת "המוציא", אך אינה מספקת למצוות אכילת מצה, כיוון שמחוייב לאכול כשיעור ("כזית"). ממילא, **התעסקות ב"חלוקה"** לשאר המסובים מהווה "**הפסק**" בין הברכה לקיום המצווה? וגם אם נוכל לראות בטעימה (מן המצה השלמה) חלק מן המצווה, יתקבל שהמצה נאכלת לחצאין, ואין ראוי לעשות כן לכתחילה (שו"ע תע"ה, ס"ו; מ"ב שם סקמ"ב)?

ונראה למו"ר להציע בזה שני פתרונות:

א. אמנם הנחיית השו"ע כשיטת הרא"ש לברך שתי ברכות, ולאכול מן השלמה ומן הפרוסה יחדיו (סי' תע"ה, ס"א. מ"ב שם סק"ח). אך העיון בסוגיא ילמדנו, שעיקר ברכת "המוציא" מתיחסת למצה העליונה השלמה, לקיים בה מצוות "לחם משנה", ואילו ברכת "על אכילת מצה" מתייחסת למצה האמצעית, לקיימה בפרוסה — "לחם עוני" (עי' מ"ב תע"ג, סקנ"ז). ממילא, תתכן גם אפשרות של הפרדה בין הברכות. דהיינו: לברך "המוציא" ולטעום מן השלמה בלבד, אגב כך לחלק ממנה חתיכות לשאר המסובים (נתבאר לעיל). אחר כך לברך "**על אכילת מצה**" ולאכול **מן הפרוסה** כזית בכדי אכילת פרס. שאר המסובים אף הם יאכלו מן הפרוסה שחולקה לכל אחד ואחד קודם נטילת ידיים (אפשר כבר בזמן "יחץ" שיהא כל אחד ואחד אומר ה"הגדה" על מצה שלפניו, מדין "לחם עוני", שעונים עליו דברים) [את הברכה ישמעו מן הבוצע, או שיאמרוה בעצמם]. עכ"פ באופן זה, טעימה ראשונה אינה מן ה"מצווה" כלל, וכלפי ההמשך, אין כל "הפסק" בין הברכה למצווה.

ב. כהוראת השו"ע, לברך שתי ברכות בתחילה ולטעום משתי המצות יחדיו, ולהערתינו, **נשהה** את **הבליעה עד סיום ה"חלוקה"**. ממילא, ע"י

שמכניס לפיו ומתחיל בלעיסה, אין כאן ״הפסק״ בין הברכה לתחילת האכילה (כמתבאר בגוף התשובה). לענין שלמותה של המצווה, זו אכן מתקיימת ברציפות למן הבליעה הראשונה עד תום האכילה.

28) **ש**: האם מותר לבוצע, תוך כדי לעיסת החתיכה הראשונה מפרוסת המוציא, להורות על סדר חלוקת הפרוסות לשאר המסובים?

ת: דיבור שבין ברכה לאכילה מדברים שאינם ״צורכי סעודה״ נחשב ל״הפסק״ (שו״ע קס״ז, ס״ו. מ״ב שם, סקל״ז). ובמ״ב (שם, סקל״ה) נתבאר, שהיות ועיקר הברכה על הבליעה, אי לכך אין לדבר עד שיכלה ללעוס מעט (אפילו פחות מכזית) מן הפרוסה ויבלענו. אמנם בדיעבד, אם דיבר תוך כדי לעיסה קודם בליעה אינו חוזר לברך, אם מצד טעם (מיץ) הלחם שמוצץ בפיו תוך כדי לעיסה, הנחשב ל״בליעה״ מסוימת (ח״א כלל מ״ט), או שלעיסה לשם אכילה נחשבת ״אתחלתא דאכילה״ (בגדי ישע, ומגן גבורים), עכ״פ לכתחילה, בודאי יש להזהר בזה מאד (שעה״צ קס״ז, סק״ל). והעירני בזה מו״ר, שאנשים רבים מתוך חוסר ידיעה, נכשלים בעניית ״אמן״ על ברכתו של אחר, תוך כדי לעיסה מן החתיכה הראשונה, והדבר נחשב ל״הפסק״ גמור, מבחינת ההיתר לכתחילה, בודאי (עיין מ״ב ר״ו, סקי״ב).

לשאלתנו דלעיל, נתבאר בתשובה 27, שעצם חיתוכה של שארית הפת וחלוקתה לשאר המסובים, חשובה ״צורך אכילה״ כלפיהם, ממילא גם אינו ״הפסק״ כלפי המברך. זאת ועוד, גם דיבור הקשור ל״צרכי הסעודה״, דוגמת: הביאו מלח, כלי סעודה וכדו׳ אינן חשובות ״הפסק״ (שו״ע קס״ז, ס״ו). ממילא הוא הדין למתן הוראות בדבר אופן חלוקת הפרוסות למסובים, כגון: שמורה לילדיו למסור מפרוסות הלחם לאביו ולאמו שמחוייב בכבודם, קודם שמוסר לאשתו (שינוי מן הסדר הרגיל, בהגיעם להתארח בשבת).

אמנם **לכתחילה** ראוי **להמנע מלדבר** בין ברכה לבליעה, **אפילו לצורך** (עי׳ רמ״א, שם), כאשר מעשית, יראה לרמוז על כוונותיו (בשם מו״ר הרב א. נ. שליט״א). אמנם בדיעבד, אם הפסיק ע״י דיבור, אינו חוזר לברך (שו״ע, שם).

29) **ש**: כמה משפחות המסבות יחדיו לסעודת שבת בגין שמחה משפחתית, או התכנסות חברים. על כל שולחן מונח ״לחם משנה״ — כיצד

ינהגו? האם אחד מן החבורה יברך להוציא את כולם ידי חובה, ואח"כ תבצע כל משפחה קבוצת חברים על ככרותיה? או שמלכתחילה יברכו על כל "לחם משנה" בנפרד?

ת: אם מצד "ברוב עם הדרת מלך", האופן המהודר ביותר שאחד יברך להוציא את כולם ידי חובה, אף שכל המסובים יודעים לברך בעצמם (בה"ל קס"ז ד"ה "אחד מברך לכולם"). אלא שבנסיבות מסוימות יש לשקול לדעת מו"ר גם בכיוון הפוך. משפחות המסבות לשולחנות נפרדים, לעיתים, מתקשות לשמוע את הברכה (מחמת מרחב גדול, רעש, מקום פתוח וכדו'). בנתונים מסוימים יש גם לחוש לחסרון כוונה מצד המברך, להוציא את כולם ידי חובה (אינו מודע די הצורך לדרישת ההלכה ומשמעה). ונלענ"ד להוסיף שפעמים ההתארגנות הכללית לסעודה, מכבידה (נאלצים הכל להמתין לאחד מבני החבורה שמתעכב...).

מכל האמור, יש לשקול בהחלט (בהתאם לנסיבות, מנין המסובים, פיזורם וכיו"ב) ולאפשר את בציעת הפת על כל שולחן.

30)**ש**: במקום שיש לחוש שמא המברך על "לחם המשנה" אינו מודע למשמעות ה"כוונה" להוציא אחרים ידי חובתם, האם רשאי (השומע) לברך בעצמו בלחש קודם הבציעה, באופן שברכתו תתיחס ל"לחם המשנה" ולא יפסיד המצווה?

ת: מסברא, נראה לראות בהצעה הנ"ל פתרון הולם לחשש הנזכר. כאשר הברכה הנאמרת ע"י הבוצע מועילה לעצמו בודאי, ואילו ה"שומע" שאינו מעונין להפטר על ידה, מברך בנפרד על אותו "לחם משנה", שגם עתיד לטעום ממנו. אם כן, מה אכפת לן שאינו בוצע אותו בעצמו?

אלא שעצה זו צריכה עיון גדול. מצינו במשנ"ב (רע"א סק"ג. בה"ל שם, ד"ה "דאיתקש"), דיון לגבי נער בן י"ג הבא לקדש עבור אשה. כיון שבדאוריתא (קידוש של לילה) לא סמכינן על "חזקה דרבא" (ל"גדול" נחשב המביא גם ב' שערות), ע"כ **תאמר הקידוש** יחד עמו **מילה במילה**, מבלי שתכוין לצאת י"ח בקידושו. והוסיף שם: "... נכון שיהא פת או **יין מונח גם לפניה** בעת הקידוש, ולא תסמוך על מה שהנער אוחז הכוס או הפת בידו, כיון שאינה יוצאת בקידוש שלו". הווה אומר: קיימת היתה אפשרות שאת הקידוש תאמר בעצמה, ואילו השתייה

תעשה ע״י אחר, כדעת הרא״ש המובאת בשו״ע (רע״א, סי״ד), אף שלכתחילה ראוי לחוש לשיטת הגאונים המחייבים את טעימת המקדש דווקא, במקום צורך כבנד״ד, ודאי שאפשר היה לסמוך על השיטות האחרות (ע״פ המ״ב סקע״ג). אך כאמור אפשרות זו נשללת, מאחר ולדעת הרעק״א כיון שאינה יוצאת י״ח בקידושו, הרי זה כאילו לא קדשה על כוס.

ונלענ״ד לחלק בין קידוש ל״לחם משנה״. בקידוש על כוס יין, נעשית בו מצווה ע״י המקדש, המברך עליה וגם שותה ממנה באופן המועיל גם לכלל השומעים, בלא כל צורך בהתערבות כלשהי מצידם, ממילא כל קידוש נוסף על אותה כוס מיותר. מה שאין כן ב״לחם משנה״, הברכה אמנם נאמרת ע״י המברך, אך המצווה מקויימת ע״י טעימתו של כל אחד ואחד מן המסובים, ולכן, אף שעקרונית ניתן להפטר בברכתו של המברך, אם אחד מן המסובים יחפוץ לברך בעצמו על אותן ככרות, לא נמנע זאת ממנו. והסכימו עמדי מורי ורבותי הרב יעקב כ״ץ שליט״א והרב אביגדר נבנצל שליט״א.

31) **ש**: יש הנוהגים, כשהם מקבלים את חלקם מפרוסת ״המוציא״ שמחלק להם הבוצע, לברך בעצמם את ברכת ״המוציא״ קודם טעימה, ע״פ רוב, מתוך מגמה לחנך את ילדיהם לברכות, האם נכון מנהגם?

ת: מטרת הברכה הנאמרת בפי הבוצע על ״לחם משנה״, היא להוציא ידי חובה את כלל השומעים המתכוונים לכך, הן מצד ״ברוב עם הדרת מלך״ (תואם גם לימות החול. עיין תשובה 29), והן ע״מ שכל אחד מן המסובים יצא ידי חובת ״לחם משנה״, ע״י ששומע ברכה הנאמרת על ככר שלמה וטועם ממנה. אך אם יברך על הפרוסה, נמצא שאין לו כל התייחסות ל״לחם משנה״. מבחינת המברך ה״עצמאי״, כאילו נטל פרוסה שנפרסה מבעוד יום ומברך עליה...

אמנם כוונתו רצויה לחנך את ילדיו לברכות. אך הסכים עמדי מו״ר, שעל הדבר להעשות במקומו הראוי והנכון. אף שמעיקר הדין יכול לחנכו לאמירת ״המוציא״ בלא אכילה כלל (עי׳ מ״ב רט״ו, סקי״ד), אינו דומה להנחייה הבאה להצמיד ברכה לאכילה שלא ע״פ דרישת ההלכה, כבנתונים אלה. אמנם אין כאן עבירה, ס״ס זוהי הברכה הנכונה ואינה לבטלה, אך יש כאן ״הפסד מצווה״ (״לחם משנה״), ובעיקר יש לחוש

בכגון זה "דלמא אתי למסרך" — **יבוא להסתרך אחר הרגלו**, וימשיך לנהוג באופן זה גם בגדלותו (תופעה שכיחה).

הדברים **אמורים** כלפי "בני חינוך", גם כאשר הוריהם יצאו כבר ידי חובה **לעצמם בברכת** הבוצע. על אחת כמה וכמה, כשמתכוונים הם לצאת ידי חובה בעצמם, בברכה על הפרוסה (מתוך חוסר הבנת הנושא לאשורו).

32)**ש**: מהי ה"כוונה" הנדרשת מן העומד לקיים מצוות "סעודת שבת", לכתחילה ובדיעבד?

ת: חובת ג' סעודות בשבת נדרשת מפסוק בפרשת ה"מן" (המילה "היום" חוזרת על עצמה שלוש פעמים). בתשובה 6 נתבארה ההלכה ש"מצוות צריכות כוונה", אי לכך, בפשטות יש לומר, ש**לכתחילה**, וודאי יש **לכוין לקיים את מצות ה'** מדין תורה או מתקנת חז"ל, בהתאם לדרגתה.

לענין "סעודת שבת" נחלקו ראשונים. לדעת הרשב"א, אכילת פת בשבת מצוותה מדאוריתא, ולדעת הכלבו מדרבנן (עי' כה"ח רע"ד, סקכ"ב). כמובן שלמחלוקת זו השלכה גם לענייננו. את"ל שמצוות דאוריתא, אזי הכוונה מעכבת. ואם מדרבנן, יש מקילים לטעון שאינו מעכב (נתבאר בתשובה, שם).

ונראה לדון בזה מכיוון נוסף. בסוגיית "מצוות צריכות כוונה", ניתן לאבחן שלושה תחומים: אמירה, מעשה ואכילה (נידון בבה"ל סי' ס' ד"ה "י"א שאין מצוות צ"כ"). נדוננו משתייך לתחום האכילה, ובענין זה מצינו את עמדת השו"ע (סי' תע"ה, ס"ד) גבי אכילת מצה בליל פסח, שיוצא ידי חובה, גם אם אכלה בלא כוונה ואפילו בכפייה. משמע: "אין צריך כוונה"! — כיוון שיש בהן הנאה לגוף, נחשבת פעולתו למעשה של מצווה, על אף שאינו מתכוין (בה"ל, שם). להבהרת הענין: הכוונה איננה אחד המרכיבים של המצווה, אשר בהעדרה המעשה חסר, הכוונה מצביעה על יחס בין עושה המצווה למעשה. זהו החיבור, הדבק הקושר ביניהם, ובהעדרו כאילו לא נעשה המעשה ע"י העושה. אמנם **ב"אכילה"**, בשל הנאת הגוף, **הקשר בין המעשה לעושה קיים גם בהעדר כוונה**. אי אפשר לומר שהאכילה אינה מתקשרת לאדם האוכל, כל עוד נהנה מאכילה זו (כמדומני, שכך שמעתי ממו"ר). ויש חולקים (התוס' והרא"ש), הסוברים שאין לחלק בין עניני אכילה לשאר מצוות, וכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי המצוה לא יצא.

עכ״פ, לשיטת השו״ע משמע, שגם אם נסבור לגבי ״סעודת שבת״ שמצוות מדאוריתא, מועיל לצאת ידי חובה, גם בחסרון כוונה (מאחר שהמחלוקת בסוגיא זו מצטמצמת לתחום ה״מעשה״ בלבד, לדעתו). ע״פ המתבאר בתשובה שם, **נוכל לצרף** גם את עקרון החי״א, שכאשר **מוכח מתוך הענין שנעשה לשם מצוה**, מועיל גם בלא כוונה מפורשת, נצא ידי חובה גם לדעת החולקים.

מכל מקום, בין כך ובין כך, גם אם נקל שאין צריך כוונה בפועל, יש להקפיד על קיומם של **שני תנאים הכרחיים**, המוסכמים על כולם (עי׳ בה״ל תע״ה, ד״ה ״אבל אם סבור שהוא חול״):

1. **כוונה לפעולה** הנעשית (דוגמת תקיעה מכוונת בשופר, ולא נפיחה הגורמת לתקיעה אקראית).
2. ידיעה שמעשהו ״מעשה מצווה״ מבחינת **ה״זמן״** (דוגמת אכילת מצה, בידיעה שזהו ליל פסח) ומבחינת **״חפץ המצוה״** (דוגמת הידיעה שאוכל מצה, ולא מחשבה שאוכל דבר אחר).

הוא הדין כמובן ל״סעודת שבת״, גם למ״ד שאין צריך לכוונה מפורשת או מיוחדת לצאת ידי חובת המצוה. יש לדעת (ע״פ התנאי השני) שהיום שבת, ולא מחשבה מוטעית שהיום יום חול, או שאינו יודע שאוכל פת (שיוצאים בה ידי המצוה), רק סבור שלפניו דבר אחר. כמו כן, מדובר (ע״פ התנאי הראשון) בפעולה של אכילה, ולא לעיסה למטרה אחרת (עבור תינוק) הגוררת בליעה אקראית [מדובר בעובדות רחוקות בלתי מעשיות ע״פ רוב, רק נכתב לחידודם של דברים].

33)**ש**: בסיומה של אחת מסעודות שבת, הוגשו ״אוזני המן״ לקינוח. האם יברך עליהן ברכה ראשונה? ומה דין בורקיס שאוכלו בסוף הסעודה?

ת: נתבאר בשו״ע (סי׳ קס״ח, ס״ח. מ״ב שם, סקמ״א) שדברים הנאכלים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, היינו: שאינם נאכלים לשובע, רק לקינוח ומתיקה — טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם (נפטרים בברהמ״ז). עפ״ז נראה, שיש צורך לברך על פת כיסנין הנאכלת לקינוח.

ועי׳ בה״ל (שם, ד״ה ״טעונים״) לגבי פת כסנין ״מסופקת״, שההכרעה לגביה לברך במ״מ ומעין ג׳, מספק. במה דברים אמורים, כשנאכלת בפנ״ע, אך במסגרת של סעודה, יש להסתפק לכיוון ההפוך, שמא ״פת

גמורה" היא, ע"כ תפטר מחמת הספק בברכת "המוציא" שבתחילת הסעודה, ולא נברך עליה בנפרד.

אלא שניתוחם של הדברים תואם פת כסנין "מסופקת", דוגמת: עוגת טורט', עוגה ממולאת, מציות וכדו', אבל פת כסנין "גמורה" בעלת שלושת התנאים יחדיו (ממולא; נילוש; יבש ונכסס), ברכותיה הראשונה והאחרונה בחזקת "ודאי", לפיכך כשנאכלת **"לקינוח"** דוגמת "אזני המן" (העשויים מבצק פריך), **מברך לפניה במ"מ** (לאחריה נפטר בברהמ"ז). לעומת זאת נלענ"ד לענין בורקי"ס, שאף בו מתקיימים שלושת התנאים דלעיל, כיוון שנאכל ע"פ רוב **לשובע**, למלא רעבון, נחשב לדבר הנאכל מחמת הסעודה, ש**ברכת "המוציא" פוטרתו** (שו"ע קע"ז, ס"א) ולא נברך עליו בנפרד בכל אופן, גם אם ייאכל בסוף הסעודה, אא"כ תשתנה תכלית האכילה (לקינוח ולא לשובע).

ג. קידוש של יום

34)**ש**: קידוש של יום ענינו ברכת "בורא פרי הגפן" בלבד, האם יכול לברך עבור חבירו להוציאו ידי חובה, באופן שישמע הברכה וישתה?

ת: נתבאר בתשובות 11-12 ההבדל שבין "ברכת המצוות" ל"ברכת נהנין". לגבי היכולת לצאת ידי חובה בברכתו באמירתו של אחר, שאינו מקיים המצוה אותה שעה, לעצמו. גם ראינו בתשובה 12 ש"ברכת נהנין" הנספחת למצוה, מתחזקת והופכת למעין "ברכת המצוות", כך לענין אכילת מצה בליל יו"ט ראשון של פסח, וכך ל"קידוש של לילה" (שו"ע קס"ז, ס"כ). אך ב"קידוש של יום", כל ה"קידוש" מצטמצם לברכת בפה"ג, שאין בינה ובין "ברכת נהנין" רגילה ולא כלום. אין כאן "ברכת מצוות" דוגמת "קידוש של לילה" שמרכזו "ברכת היום" ("מקדש השבת"), או "אכילת מצה"?

ויי"ל, אמנם מדובר ב**"ברכת נהנין"**, אך כיון שעיקרה **נתקן לשם מצווה** (חז"ל תקנו משום "כבוד השבת" קידוש גם ביום, המכונה "קידושא רבא" בלשון "סגי נהור") ולא לשם הנאה, ממילא **ההתיחסות** אליה כאל **"ברכת המצוות"** אף שתוכנה "נהנין", סוף סוף אי אפשר לגשת לסעודת שבת מבלי להקדים לה "קידוש של יום". אי לכך, נידון

כ״מצווה״ לכל דבר, ויפעל בה דין ״ערבות״ להוציא אחרים ידי חובה, אף שיצא כבר לעצמו (מ״ב קס״ז, סקצ״ו; רע״ג, סקי״ט).

35) **ש**: ב״קידוש של יום״ הנערך לרגל ״שמחה״ כלשהי, טעם המקדש מן היין טעימה כלשהי בלבד, מהו האופן לצאת ידי חובה בקידושו? מהו משך השהייה של השתיה?

ת: אכן לדעת הראבי״ה, אין המברך צריך לשתות ״כמלוא לוגמיו״, אלא קמעא שיעור גרונו, וילך סביבות לוגמיו. אלא שדעתו לא נתקבלה, ולהלכה נפסק כשאר ראשונים, לשתות כ״מלוא לוגמיו״ (שו״ע רע״א, סי״ג).

בתשובה 5 נתבררה האפשרות להסתייע באחר ואפילו באחרים, ע״מ לצאת ידי חובה. ואף שלכתחילה יש להזהר שהמקדש עצמו ישתה, **בקידוש של יום** נקטנו **להקל**. ממילא, בנד״ד קיימת אפשרות **שאחד השומעים** יטול את כוסו וישתה לבדו **״כמלוא לוגמיו״**, או ע״י **כמה מן השומעים** אשר **טעימתם תצטרף** לכשיעור.

[עי׳ כה״ח (סי׳ רע״א, סקצ״ב) המורה למקדש שאינו מסוגל לשתות יין (מזיקו או שונאו), לשתות מעט ולצאת בזה ידי חובת הראבי״ה ואח״כ נותן לאחד המסובים לשתות ״כמלוא לוגמיו״, בהסתמך על שיטת הרא״ש].

אחד מתנאי השתייה, בפרט כשבאים לצרף טעימות של כמה מסובים, שלא לשהות מתחילת השתייה ועד סופה יותר מ״כדי אכילת פרס״ [מוערך בכ-4 דקות וי״א כ-2 דקות. קיימות דעות נוספות]. ״יאמר, שבד״כ ניתן למלא אחר תנאי זה, אך אם נעיין בדין ״ברכה אחרונה״ למשקין, מציין המשנ״ב (סי׳ ר״י סק״א) למנהג העולם, שלא לברך על משקה ששותהו ביותר מ״כדי שתיית רביעית״, דוגמת: תה, או קפה חם [הכוונה לשניות בודדות, כמשך הזמן הנדרש מבני אדם לשתות שיעור של 86 סמ״ק בשתי פעמים (כמידת ״דרך ארץ״, ע״פ השו״ע ק״ע, ס״ח) שעה״צ ר״י, סק״א].

כיו״ב לגבי עינוי ביום הכיפורים. השו״ע (סי׳ תרי״ב, ס״י) מביא את שתי הדעות וסותם כדעה המחייבת בשהייה של ״כדי שתיית רביעית״. מכל האמור, נוקט מו״ר **להחמיר** גם לענין **קידוש**, ולהצריך את המקדש השותה כשיעור, שלא לחרוג מ**״כדי שתיית רביעית״, אף שמותרת הפסקה רגעית**.

היוצא מדברינו, ששיטת הריטב"א המאפשרת לצרף שתייתם של כמה מסובים, אינה מתיישבת עם דרישה זו, לפי שעל כורחנו נאלץ להפסיק ברציפות השתייה ע"י העברת הכוס מאחד לרעהו! [דוחק נוסף, המחזק את גישתנו (התשובה 5) כלפי שיטה זו].

והעלה מו"ר אפשרות לצאת ידי חובת הדרישה הנ"ל, גם לשיטת הריטב"א, ע"י שמחלק מראש **כוס יין לכל אחד מן המצטרפים**, והמברך מכוין בברכתו שכל שמונח לפניו על השולחן ייחשב ל"כוס של ברכה" (כולל הבקבוק, אם יש צורך להשלים ממנו) **ויטעמו כולם בבת אחת**, כדי הצטרפות ל"שיעור". לחילופין, קודם שטועם המקדש, מחלק מכוסו לכוסות הריקניות שלפניהם ויטעמו כולם בבת אחת (אמנם צריך עיון מבחינת "הפסק" לכתחילה בין ברכה לטעימה, ונלענ"ד שלא גרע מ"צורך סעודה", המפקיע מדין "הפסק" בין "המוציא" לטעימה. אמנם, אף שם יש להמנע לכתחילה. עי' תשובה 27).

36) **ש**: אחד התחליפים ליין לקידוש או להבדלה קרוי "חמר מדינה" — מהו? ואימתי ניתן להשתמש בו?

ת: **"חמר מדינה"** להגדרתם של רבים, הינו משקה, שדרך רוב אנשי המקום לקבוע סעודותיהם עליו, כדרך שקובעים על יין (עי' רמ"א קפ"ד, ס"ב ומ"ב שם; שעה"צ שם, סק"ד).

מן השו"ע (סי' רע"ב, ס"ט) ומהכרעת המשנ"ב (שם, סקכ"ז) יש להסיק, ש**אין לקדש עליו בלילה**, כי אם על יין, או על פת (בהעדר יין), היות, שלהרבה ראשונים אינו יוצא בזה ידי חובת קידוש. (אמנם לדעת כה"ח, כשאין לו יין פת, יקדש על "חמר מדינה", ע"מ שלא להתבטל ממצוות קידוש לגמרי).

בקידוש של יום, שעיקרו מדרבנן, כאשר רוב שתיית המשקה משאר משקין, **מקילין** לקדש על "חמר מדינה", על אף שהיין מצוי, בפרט כשהוא ביוקר. עכ"פ ל"מצווה מן המובחר", ראוי בוודאי לברך על היין (מ"ב שם, סקכ"ט). מבחינת סדר עדיפות, "חמר מדינה" קודם לקידוש על הפת, לפי שבברכה המיוחדת המתווספת קודם סעודה, קיים "היכר" שנעשה לכבוד שבת (בורא פרי הגפן שהכל), דבר שאינו ניכר מברכת "המוציא" הנאמרת בלא"ה (מ"ב שם, סקל"א). כאשר "חמר המדינה" (דוגמת שכר) **חביב**, **אפשר** לקדש עליו ביום **לכתחילה** (מ"ב שם, סק"ל).

בהבדלה, אף בזה קיימת **אפשרות** לדעת השו"ע (רצ"ו, ס"ב) להשתמש ב**"חמר מדינה"** כתחליף ליין. אך אין מבדילים על פת, כיוון

שאינו דומה ל״קידוש״ המחייב ״מקום סעודה״, ממילא אין הפת שייכת לזה (מ״ב שם, סק״ז). היות ש״חמר המדינה״ (דוגמת שכר) **חביב, רשאי להקדימו ליין** (רמ״א, שם. בה״ל ד״ה ״אם הוא״).

אלו מיני משקים נחשבים ל״חמר מדינה״? ומה אינו נחשב?

א. **בירה** לסוגיה, המוגשת בסעודות. נידונית כחמר מדינה״, **בלא ספק**. בקידוש הנעשה על משקה משכר (קוניאק, ליקר וכדו׳) יש להקפיד לשתות שיעור ״כמלוא לוגמיו״, בלא כן אינו יוצא ידי חובה (מ״ב שם, סק״ל).

ב. **מים** — על אף היותם השתייה הנפוצה במדינה, אעפ״כ אינו חשוב דיו להגדירו כ״חמר מדינה״ (שו״ע רע״ב, ס״ט; רצ״ו, ס״ב. מ״ב שם סק״ט). הוא הדין למשקים מסוימים אשר ההמון שותה (דוגמת בארש״ט — חמיצת סלק) שאינם חשובים כ״כ והריהם כמים (עי׳ מ״ב רצ״ו, סק״ט). אף שברכתם ״בורא פרי האדמה״. מכאן מסיק מו״ר לגבי ״**משקאות קלים**״ בזמנינו, כיוון שאינם אלא ״מים צבועים״, לא ייחשבו ל״חמר מדינה״ (אין דעת מו״ר הרב א. נ. שליט״א מסכמת לכך). תה וקפה אף הן מחוץ להגדרה [עיין ערוה״ש (סי׳ רע״ב, סי״ד) המעיד על גדולים שהבדילו·עליהם בחסרון יין ושכר, מפני הלחץ].

ג. **חלב** — לדעת הברכ״י אין להבדיל עליו, או על שמן, כיוון שאין רגילים לשתותם כמשקה (מ״ב שם, סקכ״ה). יש לשאול ע״פ הרגל זמנינו, האם תשתנה גישתנו לחלב? יש לומר שאף ששתייתו נפוצה, היות שאי אפשר להגישו בסעודות גדולות (בשל היותן ״בשריות״ בדרך כלל), אינו נקרא ״חמר מדינה״.

ד. **מיצים טבעיים** — לדעת מו״ר עשויים להחשב ״**חמר מדינה**״. אמנם תדירות השימוש בהם בסעודות גדולות אינה מן הגבוהות, אעפ״כ, כיוון שרגילים לשתות תחליפים מלאכותיים שלהם ורק מפני היוקר תנאי שימור נאותים נמנעים מלהגישם במתכונתם הטבעית — קרוי: ״חמר מדינה״.

37)**ש**: באיזו מידה תועיל אכילת ״מזונות מבושלים״ להחשב ״סעודה״ לצורך ״קידוש של יום״? אם כן, מהו שיעור אכילתן המזערי לענין זה? ושיעורן המירבי לענין ברכה אחרונה?

ת: אחד מתנאיו של **הקידוש** שיהא **ב״מקום סעודה״**. נדרש מן הפסוק: ״וקראת לשבת עונג״ (ישעיהו נ״ח) — במקום ״עונג״ שהוא הסעודה, שם תהא ה״קריאה״, הקידוש (מ״ב רע״ג, סק״א).

הוראתו של כלל זה, כפולה: האחת, מתייחסת לעצם **הצורך ב"סעודה" לאחר הקידוש**, ויש לדון מה נכלל בה. השניה, מחייבת שהסעודה תהא במקום בו נאמר הקידוש (להלן תשובה 15) בתשובה זו נעסוק בהוראה הראשונה.

לדברי השו"ע (סי' רע"ג, ס"ה), "סעודה" הנצרכת ל"קידוש" ע"מ לצאת בו ידי חובה, כוללת לחם או יין, אך לא פירות. מוסיף המ"ב (שם, סקכ"ה) בשם המג"א, שגם מיני תרגימא מה' מיני דגן בכלל. הכוונה **למזונות מבושלים** דוגמת: כופתאות (קנידל'ך) ופשטידת אטריות (קוגע'ל). השע"ת (שם, סק"ב) חולק, ואף מעלה פקפוק ביחס ל"פת כסנין". מסקנתו להקל כדעת החיד"א לגבי "פת כסנין", אך אין אפשרות לצאת ידי חובה במיני תרגימא (רפ"ט, סק"א). עכ"פ למעשה, **מנהג העולם להקל בזה**.

השיעור המזערי (מינימלי) — כהנחיית הגאונים, שדי ל"סעודה" זו ב"דבר המועט", הינו "**כזית**" — שיעור להתחייב בברכה אחרונה (שו"ע רע"ג, ס"ה). כנפחה של קופסת גפרורים לערך.

השיעור המירבי (מקסימלי) — במזונות מבושלים אפילו קובע סעודתו עליהן ואוכל שיעור שביעה, אין הברכה האחרונה משתנית (מ"ב קס"ח, סקנ"ז לגבי "חביצ'א" וכדו') הווה אומר: **בלתי מוגבל**.

אם נשווה זאת ל"פת כיסנין", שם מותנות ברכותיה ב"שיעור" הנאכל. לדוגמא: עוגה בשיעור ד' ביצים (נפח של כוס בערך); מציות (קרקרים) הנאכלות בצרוף דברים אחרים המלפתים אותן, אפילו שיעור קטן יותר (כדי מחצית השיעור הנ"ל לערך. ועי' תשובה 19) — נחשב ל"קביעות סעודה", לברך המוציא וברהמ"ז. מהו החילוק ביניהם?

"פת כסנין" הינה "פת" ביסודה, רק מחמת שנאכלת "דרך עראי" מאבדת מחשיבותה ומברך עליה במ"מ ו"על המחיה", אך כשקובע עליה סעודה, שבה למעמדה וחשיבותה כ"פת" לכל דבר. לעומת זאת מזונות מבושלים, כיון שבטל ממנו שם "פת" (עי' שאובד "תואר לחם" מחמת בישול, או ש"פירוריו" קטנים) אינו חוזר לעולם למעמדו הקודם. כך לענין כופתאות (מ"ב קס"ח, סקנ"ט) ופשטידת אטריות (רמ"א קס"ח, ס"ג), לפיכך יכול לאכול מהן, כל כמות שיחפוץ.

לדעת מו"ר, אפשר שאכילת קוגע'ל שנוהגים לחלק בשמחות ("קידושים" למיניהם), שורשה בבעייתיות הכרוכה ב"פת כיסנין". להבדיל ממנה, אין אכילתו מעוררת כל ספק שמא תחשב ל"קביעות סעודה"

המחייבת ברהמ״ז. רשאי המקדש לאכול מ״מזונות מבושלים״ לשובעו, ללא הגבלה מן הבחינה האמורה.

38)**ש**: המקיים דין ״קידוש במקום סעודה״ על עוגת טורט׳, שמרים וכדו׳, כנהוג בשחרית של שבת, ולאחר הפסקה קלה, נוטל ידיו ל״סעודת היום״ כיצד ינהג לענין ״ברכה אחרונה״ של ״מיני המזונות״?

ת: ל״סעודה״ הנדרשת על מנת לצאת ידי חובת ״קידוש״, די במיני מזונות (מ״ב רע״ג, סקכ״ה). בכלל זה **״פת כיסנין״** המתוארת בסי׳ קס״ח, ס״נ לצורותיה השונות, בהתאם להגדרות הראשונים: ממולא (מיני פירות ותבלין); נילוש (במיני תבלין או מי פירות); יבש דק ונכסס. אף שכל שיטה מחשיבה את ההגדרות המקבילות ל״פת גמורה״, **הכרעת השו״ע** כדברי כולם **להקל** (ספק בדרבנן). כיון שנאכלת דרך עראי, מברך ״בורא מיני מזונות״ בראשונה ו״מעין שלוש״ באחרונה. (אלא אם כן יאכל מהן שיעור ״קביעות סעודה״, נידון כ״פת״ שברכתה המוציא וברהמ״ז).

מהי משמעות ה״קולא״ להכרעת השו״ע (בית יוסף)? — בזה שמברך במ״מ במקום ״המוציא״, אין זו ״קולא״ (איזו עדיפות לזה על פני זה?), בדיעבד, בלא״ה כל אחת מהן פוטרת חברתה (עיין כה״ח קס״ז, סקמ״ג). מבאר מו״ר ש**ה״קולא״ מתייחסת לברכה אחרונה**, בכך שאומר ״ברכה אחת מעין שלוש״, דהיינו: **במקום שלוש** ברכות מלאות, **אומר אחת** המהווה תמצית של שלושתן [עי׳ רעק״א (שם, ס״ו) שבמקום חיוב ברהמ״ז, מן התורה יוצא י״ח בברכה מעין ג׳, לפי שאין מנין הברכות וחלוקתן מדאוריתא. עפ״ז, הספק לענין אמירת מעין ג׳ בפת כסנין מסופקת, הינו ספק בדרבנן, ולקולא].

למצב זה של פת כסנין ״מסופקת״ שמברכים עליה ״מעין שלוש״ משום ״ספק ברכות להקל״, השלכה לקידוש של שחרית. שהלא גם צד אחר למטבע, אפשר שזהו ״לחם גמור״ ונפטר בברהמ״ז, אף שלא אכל פת כסנין בתוך הסעודה. (מ״ב קע״ו סק״ב; בה״ל, שם).

באורם של דברים, שכשאוכל פת כיסנין בפנ״ע, מספק ״מקילים״ לענין ברכה אחרונה, לברך אחת (״מעין שלוש״) במקום ג׳ ברכות (ברהמ״ז). אך כשנוצר מצב שבלא״ה מברך ברהמ״ז (מסיבה צדדית) בהיות **אכילתו סמוכה לסעודה**, ראוי לנצל זאת, ובהתאם לכלל ״ספק

ברכות להקל״, להתחשב באפשרות שלפנינו ״לחם גמור״, **ולפוטרו בברכת המזון**.

היוצא מדברינו, שכשמדובר **בפת כיסנין ״גמורה״** הנאכלת קודם הסעודה, מבלי שיאכל ממנה גם בתוכה (שיהא נחשב הכל לאכילה אחת וייפטר לכתחילה בברהמ״ז, מ״ב שם; שעה״צ סק״ה), הריהי נבדלת לחלוטין מן הסעודה. ומכיון שברכתה האחרונה ״מעין שלוש״ מדין ודאי ולא על צד הספק, אין מקום ל״חשבון״ הנ״ל, **וראוי לברך עליה בנפרד**.

דוגמא למסקנתינו: ״אוזן המן״ עשויה בצק פריך. מתכונותיה שתהא ממולאת בפרג, בוטנים וכדו׳; הבצק נילוש בתבלין; גם מתקשית באפייתה, ע״כ כוססים אותה באכילה, היינו: ״פת הבאה בכיסנין״ לכלל השיטות. כמדומני, שלבורקס תכונות דומות. ממולא בתפוחי אדמה, או בגבינה (עפ״ר); הבצק (״עלים״) נילוש במרגרינה ובמיני תבלין; באפיה נוצרות שכבות של בצק דקות יבשות הנכססות באכילתן.

39)ש: מה דינו של האוכל ״פת כיסנין״ (דוגמת עוגה) לאחר קידוש של שחרית, ושוכח להזכיר ״רצה והחליצנו״ בברכה אחרונה?

ת: לענין ״פת כיסנין״ הנאכלת לאחר קידוש מדין ״קידוש במקום סעודה״ (בשחרית בד״כ), יש אומרים שיוצא בזה ידי חובה של ״סעודת שבת״, על אף שאינו אוכל כדי ״קביעות סעודה״ (שיעור ד׳ ביצים. מסתבר שנתכוין לאכילת כזית כביצה). מ״מ הברכה אינה משתנית ויברך ״בורא מיני מזונות״ בתחילה ״ועל המחיה״ בסוף. (עי׳ כה״ח רע״ד סקכ״ד, בשם ״שותא דינוקא״) [פת כיסנין מן המסופקות, סמוך לסעודת פת, עיין תשובה 38 כיצד ינהג לגבי ברכה אחרונה]. החיד״א (״יוסף אומץ״ סי׳ מ״ח) חולק וסובר שאינו יוצא ב״פת כיסנין״, אא״כ קובע עליו סעודה.

לדעת מו״ר קיימת השלכה מעשית קרובה, לספק הלכתי זה. היות שאם ״סעודה״ זו של ה״קידוש״ נחשבת כ״סעודה גמורה״, אזי אם משמיט התוספת של ״רצה והחליצנו״ בברכת ״על המחיה״, צריך לחזור (כדין השמטתו מברכת המזון בסעודה ראשונה ושניה של שבת. שו״ע קפ״ח, ס״ו). אלא שלמעשה מחמת הספק, אם שכח, אינו רשאי לחזור משום ״ספק ברכות להקל״.

עכ״פ לכתחילה, מוסר מו״ר בשם בעל ה״קהילות יעקב״, שראוי

להשתדל שלא לשכוח תוספת זו דוקא באכילה זו, ע״מ שלא לבוא לידי ספק, שאינו מאפשר תיקון (ראה להלן תשובה 44 השלכה מעשית נוספת).

40) **ש**: פעמים, בשבת (או ביו״ט), מזדמן להתפלל שחרית במקום אחד ולעבור אח״כ (לקריה״ת) לתפילת מוסף לבית כנסת אחר (לרגל השתתפות בשמחה; מצוות ״כיבוד אב״; רצון לשמוע ״בעל תפילה״ מסויים) — האם רשאי לקדש ולטעום דבר מה בינתיים, בכדי לשבור את רעבונו?

ת: גם בימות החול נאסר לאכול קודם תפילת שחרית, לפי שיש בזה **משום ״גאווה״**, להקדים את צורכי גופו לחובתו הרוחנית — ״קבלת עול מלכות שמים״ (שו״ע פ״ט, ס״ג. מ״ב שם, סקכ״א) ואפילו טעימה כלשהי אסורה (מ״ב שם, סקכ״ב). **לאחר תפילת שחרית** בשבת, **הוסר סייג זה**, מ״מ נאסרת אכילה קודם קידוש (עיין סי׳ רע״א, ס״ד לגבי ״קידוש של לילה״ וה״ה ל״קידוש של יום״). לפיכך אם רצונו לטעום דבר מה, **עליו לקדש** קודם לכן. אלא שקיימת מגבלה נוספת **מצד ״תפילת מוסף״**, שאין לאכול לפניה, אם מטעם שלא לבוא לידי ״שכרות״ (משום ״נשיאת כפים״ שבמוסף — טור, סי׳ רפ״ו), אם מטעם ״שמא ישכח״ להתפלל (מחה״ש שם, סק״א בהבנת המג״א). מסקנת השו״ע איפוא, לחלק בין **״טעימה״ המותרת**, ל״סעודה״ האסורה (שם, ס״ג)

מה נכלל ב״טעימה״ זו, מה שיעורה, ובאיזה אופן יוצא ידי חובת ״קידוש במקום סעודה״?

א. **אכילת פירות** — אפילו **מרובה** קרויה ״אכילת עראי״ בכל מקום. השווה היתר טעימה קודם תפילת מנחה (שו״ע רל״ב, ס״ג. ואפילו ״מנחה קטנה״. עי׳ רמ״א שם, ס״ב); סמוך לקריאת שמע של ערבית (מ״ב רל״ה, סקט״ז); לענין היתר אכילה חוץ לסוכה (שו״ע תרל״ט, ס״ב); לפני נטילת לולב, מעיקר הדין (מ״ב תרנ״ב, סק״ז) ועוד.

כיוון שפירות אינם מועילים להחשב ״סעודה״ לענין ״קידוש״, יש לומר שבשתיית יין יוצא י״ח ״סעודה״, אם ע״י ששותה רביעית נוספת, לבד מכוס הקידוש, או ששותה סה״כ שיעור ״רביעית״ (במקום ״כמלוא לוגמיו״. עי׳ מ״ב רפ״ו, סק״ז; רע״ג, סקכ״ז). עצה המועילה לקידוש של שחרית (שעה״צ רע״ג, סקכ״ט).

ב. **אכילת פת** ״מועטת״ — מותרת **עד כביצה**. נחשב ל״אכילת עראי״.

מעט יותר מכביצה נחשב ל"אכילת קבע", כמבואר בכל המקורות דלעיל. היינו: "סעודה" האסורה בנדוננו. כאשר מבחינת תנאיו של הקידוש שיהא ב"מקום סעודה", די בשיעור מועט, אפילו כזית (שו"ע רע"ג, ס"ה. מ"ב שם, סקכ"א).

ג. **אכילת מיני מזונות** — מותרת בודאי **עד כביצה**. נתחבטו אחרונים לגבי חיוב סוכה, אימתי נחשבת אכילתן "אכילת קבע", גם לענין ברכת "לישב בסוכה" (מ"ב תרל"ט, סקט"ז).מסקנת ה"שערי תשובה" (שם, סק"ח) לענין **פת כיסנין** (דוגמת עוגה), הנאכלת לאחר קידוש בשבת או ביו"ט, כיוון שנאכלת בתורת "סעודה" הנצרכת לקידוש, אם יאכל ממנה מעט יותר מכביצה, תחשב בנסיבות אלה ל"אכילת קבע" (עי' מ"ב, שם. ההתיחסות לשיעור זה ביום חול, והמנהג למעשה). נראה להסיק מנידון זה גם לסוגייתנו, להחשיב אכילת מזונות יותר מכביצה, ל"סעודה", האסורה קודם מוסף. מבחינת "קידוש במקום סעודה" מועיל אפילו "כזית", כדלעיל לענין פת.

דין זה של היתר "טעימה" של פת או מיני מזונות עד כביצה, קודם מוסף, מצינו גם בראש השנה קודם התקיעות. ויש לעיין כיצד לנהוג בר"ה שחל בשבת, מצב המחייב ג' סעודות. אם נמתין עם "סעודה שניה" עד לאחר תפילת מוסף, נתקשה אח"כ לקיים "סעודה שלישית" שלא מתוך אכילה גסה (עי' שו"ע רצ"א, ס"א. מ"ב שם, סק"ד).

אי לכך, נראה להציע לקדש אחר תפילת שחרית ולסעוד את "סעודת היום", כרגיל. כאשר מצד המגבלה הקשורה בתפילת מוסף ראוי למנות "שומר" (שאינו אוכל), האמור להזכיר להתפלל, שלא נשכח (לטעמו של המג"א), כדמצינו גבי אכילה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית (מ"ב רל"ה, סקי"ח). נצרף לזה את שיטת הב"ח, המתרת אף לקבוע סעודה קודם מוסף, כמו כן המעלה של "סעודה שניה" הנאכלת בזמנה קודם חצות היום. (ראה להלן תשובה 45).

בתחילה סברתי, שראוי לנסות לאכול שיעור "כביצה" מכוונת (כפרוסת חלה "בינונית" אחת), המועיל בוודאי לנוקטים שאפשר לצאת ידי "סעודה" ב"כזית" (מ"ב רצ"א, סק"ב). גם לסוברים שאפשר לקיימה ב"כביצה" (גר"ז שם, ס"א. אל אף היותה "סעודת עראי", מאחר שיש בה כדי שביעה, קרויה "סעודה"), והיות שקשה לצמצם ובנקל עלול לחרוג מן ה"שיעור" המותר, ע"כ רצוי לתאם מראש עם פלוני, שיוכל להזכירו להתפלל, היינו: למנות "שומר".

אלא שאין דעתו של מו״ר נוחה מן ההצעה, היות שאם יגביל עצמו ל״שיעור״ זה, ימנע מלקיים מצות ״עונג שבת״ ״עונג יו״ט״ כהלכתו. לפיכך, עדיף שיאכל כרגיל, על יסוד הצירופים ההלכתיים דלעיל.

41)**ש**: מהן המגבלות ב״טעימה״ הנעשית קודם תפילת שחרית של שבת (ללא ״קידוש״)? כיצד ינהג חולה בענין זה?

ת: **אכילה קודם תפילת שחרית** נאסרת בשל היותה מבטאת **גאווה** (אדם דואג לקיום גופו קודם שבא למלא את חובתו הרוחנית — ״קבלת עול מלכות שמים״. עיין בסוף התשובה טעם נוסף). אבל שתיית מים מותרת, היות שלמרות שהינה ״צורך גוף״, אין בה גאווה (שו״ע פ״ט, ס״ג. מ״ב שם, סקכ״א-סקכ״ב). מקובל בזמנינו להקל אף במשקה ממותק, דוגמת: תה או קפה. בשל שכיחותה של שתייה זו (כתחליף למים), אינו מתפרש כ״גאווה״. (עי׳ מ״ב, שם. הפשרה שמציע בנידון, המותאמת לדורות קודמים, כאשר שתייה ממותקת נחשבה ככל הנראה ל״מותרות״, ממילא נתפס כ״גאווה״). כמו כן, מקילים למזוג הקפה במעט חלב (ילקוט יוסף, הלכות תפילה, ס״ג).

חולה, חלש לב (לענ״ד ח״ה לכאב ראש חזק וכל כיו״ב), שאינו יכול להחזיק מעמד עד סוף התפילה מבלי לאכול, אפילו יתפלל בביתו, מותר לו לאכול קודם התפילה. אך אם הקושי נובע מן השהייה הממושכת הכרוכה בתפילה שבביהכ״נ, עדיף שיתפלל בביתו, ויאכל לאחריה. אח״כ ישלים הנדרש, בביהכ״נ (בה״ל פ״ט, ד״ה ״וכן אוכלין״). ומה הדין בשבת לענין ״טעימה״ קודם תפילה? — בשבת מצטרף גורם נוסף: חובת קידוש. לחובה זו סייגים משלה, ביניהם, איסור טעימה או שתייה כלשהי לפני קידוש (שו״ע רע״א, ס״ד). מפני ״כבוד המצווה״ (חשיבות הקידוש), אסרו לטעום מאומה [ה״ה ב״הבדלה״, אמנם הקלו בה בשתיית מים (שו״ע רצ״ט, ס״א)]. אך כיוון שעומדים אנו קודם תפילה, **״חובת קידוש״ עדיין לא חלה**, וכל שהותר ביום חול, מותר גם בשבת, קודם תפילה (לכאורה), אי לכך, אין מניעה מכל אדם לשתות כוס תה, או קפה קודם תפילה, קודם צאתו את הבית. לעומת זאת מיני מזונות הנאסרים ביום חול משום ״גאווה״, ייאסרו גם בשבת. אבל **חולה שהותר לו לאכול** קודם התפילה (בתנאים דלעיל), האם אין בזה כל מגבלה? — מסתבר שגם בזה יש לחלק בין סוגי מאכלים, כמות שיבואר.

1. **סעודת פת** — יש לתת את הדעת לגורם נוסף (ע״פ הסברו של

מו"ר): סעודת פת יוצאים בה ידי חובת "סעודת היום". סדר היום מחייב לערוך "קידוש" קודם ה"סעודה". ממילא, אם מסיבה כלשהי הותרה קודם תפילה, אף ש"חובת קידוש" לא התעוררה עדיין, **ה"סעודה" מצד עצמה זוקקת "קידוש"** לפניה, לפיכך, חולה שהותר לו לאכול לפני התפילה, יקדים "קידוש" לסעודתו. (עי' בה"ל רפ"ט, ד"ה "חובת קידוש").

2. **פת כיסנין** (עוגה לצורותיה) — לדעת בעל ה"אגרות משה" (ח"ב, כ"ו) היות ומצינו שיש לה **דין "פת" לענין "קביעות סעודה"**, **צריך לקדש** קודם אכילתה, גם כשנאכלת "דרך עראי" (כנלענ"ד להבינו). גם נחשב ל"סעודה", לענין "קידוש במקום סעודה".

[לדעת מו"ר, אפשר ללמד זכות על הנוהגים לאכול חתיכת עוגה קודם תפילת שחרית דשבת, ללא קידוש. ונראה הטעם כדלהלן: כיוון שנאכלת "דרך עראי" שלא במסגרת "קביעות סעודה", אין כאן "סעודת היום" הזוקקת קידוש לפניה. אמנם חשיבות בסיסית קיימת גם ב"פת כסנין" (מצד היכולת לבוא לידי "קביעות סעודה") אולם "חובת קידוש" החלטית אינה קיימת. לעצם ה"טעימה" קודם התפילה, מקילים מפני "חולשת הלב", כמבואר לעיל].

3. **מזונות מבושלים** (דוגמת" פשטידת אטריות המכונה קוגע'ל) — אף שיוצא בהן ידי "חובת קידוש" כמבואר בתשובה 37, סובר האג"מ **שלא להצריך קידוש** לחולה שהותר לו לאוכלם קודם התפילה, ונראה לבסס מסקנה זו על צרופן של הנקודות הבאות:

א. שיטת השע"ת (סי' רפ"ט, סק"א), שאין יוצאים בהם ידי חובת "סעודה" הנחוצה לקידוש.

ב. גם לגבי פת ופת כיסנין יש להסתפק אם יש צורך לקדש קודם שהגיעה "חובת קידוש", לפני התפילה (עי' אג"מ ח"ב, תשובה כ"ח, בסופה).

ג. לשיטת הראב"ד: אין איסור טעימה קודם "קידוש היום".

ד. כיוון שהקידוש נעשה על יין האסור בשתייה קודם התפילה (אין לך גאווה גדולה מזו), די בהוראה להקל בשתייתו לצורך אכילת פת ופת כיסנין, אך לא בעבור "מיני תרגימא" ופירות.

לענין עצם האכילה קודם התפילה, על אף שהותר מפני צורך רפואי, עכ"פ טוב לומר קודם לכן פרשה ראשונה של קריאת שמע (מ"ב פ"ט, סקכ"ב). אם זכורה לי הערת מו"ר, אין הכוונה לקיום מצוות "קריאת

שמע״ קודם אכילתו, רק הקדמת קטע מן התפילה להתעסקותו באכילה. אדרבה, יכווין כוונה הפכית שאינו רוצה לצאת בזה י״ח ק״ש, היות שעדיף לאומרה בברכותיה, לקיים המצווה בשלמותה [נלענ״ד שלא בכדי נבחר קטע זה, בהיותו עוסק ב״קבלת עול מלכות שמים״. ומכיוון שמדובר בפרשה מן התורה, ראוי להקדים לה את ״ברכות התורה״].

[עיין ״עולת ראיה״ ח״א (עמ׳ קפ״ו) אודות מנהגו של הראי״ה קוק זצ״ל, כשהיה טועם כוס תה מהול בחלב לפני התפילה, היה מוסיף לאחר ברכות התורה, ברכות השחר וק״ש קטנה, גם את קטע התפילה ״מזמור שיר חנוכת הבית לדוד״. הטעם, משום שבפסוק ״מה בצע בדמי״ וכו׳ יוצאים בשעת הדחק בשיעור המועט של ״תפילה על הדם״ קודם האכילה, משום ״לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם״ (עי׳ מ״ב פ״ט, סקכ״א)].

42) **ש**: אשה הרגילה להתפלל ״שחרית״ מידי יום, ומקילה לעצמה ״בשעת צורך״ לאכול קודם תפילה, כיצד תנהג במצב דומה בשבת?

ת: חכמים גדרו סייגים אחדים על האדם קודם תפילה בהגיע זמנה, בתחומים שונים: עשיית מלאכות, רחיצה, אכילה, לימוד ועוד (נתבארו בסי׳ פ״ט, ס״ב-ס״ז). יש לדון באיזו מידה חלים סייגים אלה גם על נשים. (בהתיעצות עם מו״ר הרב א. נ. שליט״א).

לאחת הגישות, לא גזרו חכמים סייגים על נשים קודם התפילה (גם אם אינן חייבות בתפילה כאנשים), היות, שלא מסתבר לדרוש מאשה הטרודה בעניני הבית שתרעב, עד שתמצא זמן פנוי לתפילה, או שתמנע מלטפל בילדיה, להכין אוכל לבעלה ושאר מלאכות נחוצות קודם התפילה, סביר להניח איפוא, שמגבלות אלה לא הוטלו עליהן.

לגישה אחרת, מותנה הדבר בשיטות לענין חיובן בתפילה. לשיטת הרמב״ן, נשים חייבות בשתי תפילות על כל המסתעף מהן, הווה אומר: דינן כאנשים, גם לגבי הסייגים האמורים. לשיטת הרמב״ם (להבנת המג״א), המסתפקת באמירת ״בקשה״, יוצאת בזה ידי חובת תפילה מדאורייתא, ממילא זמנה בכל שעה משעות היום. בפשטות, בנתונים אלה, לא תחול שום מגבלה.

ההוראה למעשה, מתחשבת בשיטת הרמב״ן הסובר לחייב נשים בשתי תפילות כסדרן, שחרית ומנחה, ומאידך גיסא מאפשרת **להקל במקום**

צורך מבחינת הסייגים האמורים, בעשיית חפצים, אכילה, רחיצה וכיו"ב, קודם התפילה. אין הכוונה שמותר לכתחילה להפוך את ה"סדר". אך גם כשהדבר נחוץ, מן הראוי שתקדים **אמירת "בקשה"** (דוגמת: "ברכות השחר" הכוללות שבח, בקשה והודאה) לפעולותיה, ע"מ לצאת ידי חובת **תפילה מדאורייתא**, באופן זה אין להחמיר כל כך. [עי' רמ"א פ"ט, ס"ג שיש מקילין לכל אדם בעשיית חפצים והליכה לדרך, לאחר אמירת "מקצת ברכות" אף שהיתר זה לא נאמר כלפי אכילה, גם סיים שם "וטוב להחמיר", מ"מ נראה ללמוד מכאן את העקרון]

כיצד תהא נוהגת אשה זו **בשבת**, אם רצונה לאכול קודם התפילה?

מכיוון שאין דרכה לאכול קודם תפילה נידונית כאיש לענין "חובת קידוש" שלא תחול עד שתתפלל [להבדיל מן הרגילה לצאת י"ח תפילה באמירת "בקשה" (כהבנת המג"א בדעת הרמב"ם), אשר לאחריה נאסר עליה לטעום או לשתות מאומה עד שתקדש, היות שנחשב כ"הגיעה חובת קידוש" (פמ"ג רפ"ט, סק"ד)]. לפיכך במקום שהוצרכה לאכול, תנהג כמי שהותר לו לאכול קודם תפילה (תשובה 41), קודם שהגיעה "חובת קידוש".

ע"פ זה:

א. **סעודת פת** — סעודת היום, זוקקת **קידוש** לפניה. רצוי להקדים אמירת "ברכות", קודם אכילה שלפני תפילה.

ב. **פירות, שתיה**, מזונות מבושלים (נתבאר שם) וכיו"ב — מותר לאוכלן קודם התפילה, **ללא קידוש**. ראוי להקדים "ברכות" כדלעיל (לענ"ד דווקא קודם אכילה. לשתייה אינו מוכרח).

ג. **פת כיסנין** (עוגות, בסקויטים, קרקרים וכדו') — יש להסתפק, אם מזקיקה "קידוש" כפת גמורה, אם לאו (שם). לפיכך, **ראוי שתאמר "בקשה"** (דוגמת "ברכות השחר"), בכדי להביא עצמה למצב של "חובת קידוש" שלאחר התפילה (דאוריתא), **ותקדש** (אף שהרגלה האישי בענין תפילה שונה, נוהגת להתפלל "שחרית", יש להקל, בצרוף הסברות המתירות לעשות כן אף קודם התפילה. עיין נקודות א' ו-ג' בתשובה שם).

ד. סעודת שחרית

43)**ש**: יש הנוהגים בשובם מבית הכנסת בשבת לביתם, לקדש על מיני מזונות ולהמתין עם סעודת היום עד לשעות הצהרים. האם נכון לעשות כן?

ת: ״מיני מזונות״ חשובים ״סעודה״ לענין ״קידוש במקום סעודה״ (מ״ב רע״ג, סקכ״ה). מנהגו של הגר״א היה לקדש במקום ״סעודת פת״ גם בקידוש היום, כנוהגנו גבי קידוש הלילה (בה״ל רע״ג, ד״ה ״כתבו הגאונים״), אלא שאין דרך העולם להקפיד על כך.

ניחא לענין קידוש על מיני מזונות. הדבר מעוגן היטב בהלכה, אך דחייתה של ״סעודת היום״ לשעה מאוחרת, אין זו הדרך המובחרת, כפי המוכח מן הרמב״ם (הל׳ שבת פ״ל, הל״ט).

מדבריו עולה שלכל סעודה נתקן זמן מיוחד: ״אחת ערבית ואחת **שחרית** ואחת במנחה״. כיון שזמן ״שחרית״ נמשך עד חצות, טוען מו״ר שראוי להקפיד ולהשלים אכילת **מעט יותר מכביצה** (כזית?) **פת עד חצות**, היום, או לכל הפחות להתחיל סעודתו קודם לכן.

ע״פ עקרון זה יש להקפיד גם על אכילת שיעור סעודה קודם שקיעה, מצד ״סעודה שלישית״ (נתבאר בתשובה 46). כיו״ב ל״שיעור סעודה״ שראוי לאכלו לאחר צאת הכוכבים ב״סעודת ליל שבת״, למי שהחל סעודתו מבעו״י לאחר פלג המנחה (כך שמעתי ממו״ר, בהקשר ל״סעודת פורים״ המתחברת ל״סעודת השבת״. עיין תשובה 17).

ה״טעימה״ שלאחר הקידוש הנעשית קודם חצות, מועילה מבחינת איסור ״תענית״ בשבת (שו״ע רפ״ח, ס״א). גם נחשבת ל״קידוש במקום סעודה״, מצד תנאי הקידוש הנדרשים. אך אין להחשיב ל״סעודה״ מ״סעודות היום״ אלא פת (או פת כיסנין בשיעור ״קביעות סעודה״, המתחייבת אף היא בברכת המזון — שו״ע קס״ח, ס״ו).

יש לתת את הדעת לנסיבות שבהן התפילה מסתיימת בשעה מאוחרת, ואילו ״חצות היום״ מוקדם (באמצע הסתיו, המוקדם ביותר בשעה 11.21), כאשר בינתיים הינך מוזמן להשתתף בשמחת ידידים — ״קידוש״ לכבודו של חתן, או בר מצווה...

פעמים, אם מתאפשר הדבר, עדיף לקדש בבית עם בני משפחתו, ליטול ידים ולאכול כביצה פת (בצרוף מנה ראשונה, כחפצו) במסגרת זמן ״שחרית״, ולהשתתף אח״כ בשמחת החברים במידה הראויה, ולשוב לסעודתו. כיוון שנותן דעתו לכך מלכתחילה (מעת שבירך ״המוציא״), נחשב הכל לסעודה אחת ורשאי לפצלה, מבלי להזדקק לברהמ״ז קודם שעוקר ממקומו (מ״ב קע״ח, סקל״ג לשיטת הרמ״א).

ש(44): מה דינו של השוכח לומר ״רצה והחליצנו״ בסעודת שחרית, שהקדים לה אכילת פת כיסנין (במסגרת ה״קידוש״)?

ת: כפי שנתבאר בתשובה 39, יש להסתפק לגבי "פת כיסנין" הנאכלת לאחר קידוש, שמא יוצא בה ידי חובת "סעודת שבת". נפקא מיניה להקפדה מיוחדת על הזכרת "רצה והחליצנו" בברכה אחרונה. על יסוד זה, סובר מו"ר לחוש לדבר נוסף.

קיימא לן, שהשוכח לומר "רצה והחליצנו" בברכת המזון בסעודה ראשונה ושניה, חוזר לתחילת ברהמ"ז (שו"ע קפ"ה, ס"ו), ואילו בסעודה שלישית אינו חוזר (שו"ע שם, ס"ח). אם צודקת ההנחה ש"פת כיסנין" נחשבת לסעודה מסעודות היום, אזי עולה היא ל"סעודה שניה", ואילו **הסעודה** הקבועה הנערכת **בשחרית**, תוגדר **כ"סעודה שלישית"**. נפקא מיניה להשמטת התוספת של **"רצה והחליצנו" בברהמ"ז**, **שאינו צריך לחזור** ב"סעודה שלישית", להבדיל מן ה"סעודה השניה". ואף שמסקנה זו אינה בתורת ודאי, מכלל ספק לא יצאנו, ולענין ההוראה לחזור, מקובלנו "ספק ברכות להקל".

ועדיין צל"ע, לגבי הקביעה ש"פת כסנין" תחשב ל"סעודה" שהלא "מצוות צריכות כוונה" וזה לא נתכוין כלל! (ראה משמעות כלל זה ופרטיו, בתשובה 6).

אלא שבתשובה 32 נתבאר, שבעניני אכילה שנהנה ממנה הנאת גוף, נחשב ל"מעשה מצוה" גם בחסרון כוונה ישירה. ממילא, יוצא ידי חובת "סעודת שבת" בכל גווני. ועדיין קשה, היות שרצונו לסעוד סעודה "גמורה" של פת, אגלאי מילתא שאין כוונתו בפת בכיסנין לשם "סעודה", וכשקיימת כוונה שלילית (הפכית) לכו"ע אינו יוצא ידי חובה? עיין בתשובה 6 (הפקפוק על סברת המג"א) גבי קידוש של לילה, כיון שדעתו לקדש על היין, מביע בזה את חוסר רצונו לצאת ידי חובה בתפילה, והוא הדין לכאורה, לנדוננו?

ויש לחלק. לענין "קידוש", אין המצבים שווים. בתפילה, יכול אמנם לצאת ידי חובה מדאורייתא, אך הינו מעדיף לצאת ידי מצוות קידוש בשלמותה בהתמלא כל התנאים (על כוס ובמקום סעודה), מה שאין כן לענין "סעודת שבת". אם תמצי לומר ש"פת כיסנין" מועילה ל"סעודה", אזי חשובה היא "סעודה" לכל דבר כ"סעודת פת" ואי אתה יכול לטעון שאינך רוצה לצאת בה. הוסיף מו"ר גבי זה, שיתכן ולא נדרשת בסעודות שבת כוונה מיוחדת לצאת בסעודה מסוימת ידי חובה. שתי סעודותיו הראשונות משך היום (לבד מסעודת הלילה) עולות לשם מצווה, תהיינה אשר תהיינה (אינו שייך, שאדם יקבע,

שבסעודה פלונית אינו רוצה לצאת ידי חובה, אלא בזו שתבוא לאחריה).

ועדיין צל״ע, למי שאינו יודע שאפשר לצאת ידי חובת סעודה במזונות, שמא דומה מצבו לאוכל מצה בליל פסח הסובר שאוכל דבר אחר (עיין תשובה 32 מן ה״תנאים ההכרחיים״), שאינו יוצא ידי חובה. [הנ״מ בדיון זה לנדוננו, שאם נסיק שאי אפשר לצאת ידי חובת ״סעודה״ ב״פת כיסנין״ כשאינו מתכוין, אזי ״סעודת הפת״ שלאחריה תחשב ל״סעודה שניה״, ויש על השוכח ״רצה והחליצנו״ לחזור לתחילת ברהמ״ז].

45) **ש**: להלן סדר יום (אפשרי) של המשמש את החולה בשבת: תפילת שחרית במנין; פסק זמן קצר להתארגנות ועשיית הדרך לבית החולים; הגשת עזרה וסיוע לחולה; השלמת התפילה — קריאת התורה ומוסף (בביהכ״נ סמוך); חזרה לתפקיד — סעד לחולה עד לשעות הצהרים (החלפת ה״משמרת״). שאלתנו: האם נתיר למשמש לקדש ולסעוד כרגיל בפסק הזמן שלאחר תפילת שחרית?

ת: [תשובה הנכתבת בין השאר, לכבודו של חותני ר׳ יוסף גראוס יצ״ו, אשר זכתה להתברר (אגב שהייתו במחיצת ״אגף השיקום״ שלצד בית החולים) בהתייעצות עם מו״ר שליט״א].

בתשובה 40 נתבארה דעת השו״ע לאסור ״**סעודה״ קודם תפילת מוסף**, היינו: מעט יותר מכביצה. אלא שבנדוננו, נראה למו״ר להתיר, על יסוד ה״צירופים ההלכתיים״ הבאים:

א. דעת **הב״ח**: **מותר** לאחר תפילת שחרית **לקדש ולסעוד** יותר מכביצה (״אכילת קבע״). דוחה בזה את מסקנת השו״ע המחלקת בין ״טעימה״ ל״סעודה״. (שעה״צ רפ״ו, סק״ט). [האו״ר מקל ב״חלש לב״ לאכול פירות ומיני מזונות קודם מוסף אף ללא קידוש (מ״ב שם, סק״ט). נראה שפסקו נשען על הגישה הטוענת שקודם תפילת מוסף, לא חל עדיין זמן קידוש, ממילא לא נתחייב בו. ולענין אכילה קודם תפילה, כיון שהתפלל כבר שחרית, הוסרה המגבלה (עיין בתשובה דלעיל)].

ב. יתכן של״צורך מצווה״ — סעד לחולה. יש להקל ולא להגביל ל״טעימה״ בלבד. בפרט, שהדבר נחוץ גם מצד **ההתחזקות הפיסית הדרושה למסייע** לצורך הטיפול.

ג. זמנה של ״**סעודה שניה״ קודם חצות** (עיין תשובה 43) ממילא אם

יסתפק ב"טעימה", נמצא שלא "סעד" קודם חצות. אם יאכל ללא הגבלות יקיים מצוות "סעודה" כהלכתה, בזמנה.

ד. אחד הטעמים לאיסור "סעודה" לאחר תפילת שחרית, על אף שהגיע חובת "קידוש", הוא "שמא ישכח" וימשך אחר סעודתו ולא יתפלל מוסף. אלא שבנד"ד, כיוון שמדובר במשמש את החולה, יש לפוטרו מתפילת מוסף כלל, מדין **"עוסק במצוה פטור מן המצוה"**. אף שבמהלך היום סביר שיימצא לה זמן פנוי, מ"מ ברגע זה, עם סיום תפילת שחרית עודנו טרוד בענייני של החולה (טכנית, עומד לרשותו זמן קצר להתארגנות, המאפשר גם לאכול דבר מה ולרוץ למשימתו), בכה"ג לא יחולו עליו המגבלות הרגילות, וכיוון שהגיעה "חובת קידוש" לאחר תפילת שחרית, רשאי הוא לסעוד את סעודתו הרגילה [יתכן שהיתר זה של "עוסק במצווה" המאפשר לאכול בלא הגבלה, היינו דווקא במצווה "מתמשכת" (סעד לחולה וכדו'), להבדיל ממצוה "רגעית", שיכול לעשותה ולחזור לתפילתו].

ה. סעודה שלישית

46) **ש**: איזהו הזמן המאוחר ביותר, המתאים עדיין להתחיל בו "סעודה שלישית" לכתחילה? איזהו הזמן שאפשר עדיין לקיים בו המצווה, בדיעבד? האם אפשר להקל בו גם באכילה "סתמית" משום "עונג שבת"?

ת: מקובל להקפיד על נטילת ידים לסעודה שלישית, באופן שיוכל להתחיל לאכול קודם שקיעה, על יסוד הוראת השו"ע (רצ"ט, ס"א), המתיר להמשיך לאכול אחר השקיעה למי שהתחיל מבעוד יום, להבדיל משתייה שצריך להספיקה עם השקיעה, לפי שאינה חשובה כל כך בכדי שתועיל התחלתה מבעוד יום (מ"ב שם, סק"ה).

השו"ע אינו מתייחס לסעודה שלישית דווקא, הוא הדין לכל אכילה שהחל בה מבעוד יום. [יש לעיין בכוונתו, אם הדברים אמורים אך ורק כלפי פת, או אפשר גם מזונות (אולי פירות?)].

אך נראה ש"הקפדה" זו לוקה בחסר. לדעת מו"ר יש לערב בנידון שני גורמי יסוד מהותיים.

א. אף שמצד הדין מותר להמשיך ולאכול אחר השקיעה, אין "סעודה שלישית" מתקיימת כראוי, אלא אם כן אכל "שיעור סעודה" היינו: **מעט**

יותר מכביצה פת **קודם שקיעה** (כפרוסה בעלת עובי בינוני). לפי שהסעודות כולן נתקנו להאכל ביום השבת, ולאחר שקיעה הריהו ״ספק לילה״, שמא משתייך כבר ליום הבא ואינו יוצא בה ידי חובתו כלל.

ב. מגבלה נוספת המתקשרת לנושא: **האיסור** להתחיל לאכול **במחצית השעה הסמוכה לצאת הכוכבים — זמן קריאת שמע**, ולאחריה, שמא יירדם מתוך אכילה וייבטל מלומר ק״ש (שו״ע רל״ה, ס״ב; מ״ב שם, סקט״ז). אכן, המתחיל בהיתר קודם לזמן הנקוב, רשאי להמשיך (מ״ב שם, סקכ״א).

האיסור מתייחס ל״אכילה״ בלבד. ״טעימה״ — מותרת, נכלל בזה: אכילת פירות וירקות (ושאר מאכלים) ללא הגבלה, ואפילו פת ומיני מזונות בשיעור מופחת עד כביצה. (מ״ב שם, סקט״ז). היות ש״סעודה שלישית״ נחשבת ״אכילת קבע״, יש להקדימה בהתאם.

״בין השמשות״ שיעורו שלושת רבעי מיל, מותחם בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים (שיטת הגר״א הנהוג באי״י) נמשך 13.5 דקות [ע״פ השיטה ה״חשבונית״ המצמצמת (שו״ע) — שיעור מיל = 18 דקות]. נמצא שפרק הזמן **לפני השקיעה** המשלים לחצי שעה הינו : **16.5 דקות!** לפיכך, יש ליטול ידים ולטעום מן הפת קודם לכן.

הוצרך להתאחר (מחמת תפילה בציבור; השתתפות בשיעור וכיו״ב) יכול **לבקש** מחבר בן בית (שאינו אוכל), **שיזכירנו** להתפלל ערבית (מ״ב שם, סקי״ח), ויהא רשאי ליטול לידיו אפילו תוך ה״חצי שעה״ האמורה, רק ישתדל להשלים ״שיעור סעודה״ קודם שקיעה.

[עיין בתשובה 17, שמטעם זה הורה מו״ר בפורים שחל בערב שבת, למצטרפים מבעוד יום ל״סעודת שבת״ (המשך ל״סעודת פורים״), לתכנן את תחילת ה״סעודה״ עצמה (לאחר הקידוש) כ-17 דקות קודם השקיעה].

לענין דיעבד, המתאחר מלאכול סעודה ג׳ עד בין השמשות [דוגמא ל״איחור״ (שמעתי ממו״ר) : בהיותו בדרך, ממהר לסעודתו פוגש בפלוני המעכבו, עכ״ז מחובתו לקיים: ״הווה מקבל כל האדם בסבר פנים יפות״ אפילו באמצע הדרך — נסיון גדול!] עומדת לפנינו מצוות סעודה שלישית (״מצוות עשה״ מדרבנן להרבה פוסקים), לעומת איסור אכילה לאחר השקיעה [נובע מ״חובת הבדלה״ המתעוררת עם השקיעה, כאשר משום חשיבות המצווה גזרו חכמים לאסור אכילה ושתייה, למעט מים (שו״ע רצ״ט, ס״א), בדומה לאיסור טעימה ושתייה קודם קידוש, הכולל מים (רע״א, ס״ד)] — הכרעת המשנ״ב (רצ״ט, סק״א) לאכול אפילו אחר

שקיעה. ה"מצווה" דוחה את ה"איסור", בצירוף שיטת הרז"ה שאינו אוסר להתחיל לאכול ב"ספק חשיכה" — בין השמשות (שעה"צ שם, סק"ב; בה"ל ד"ה "משתחשך"). וצ"ע, היות שמדובר לאחר שקיעה, בזמן שהינו "ספק יום — ספק לילה, אזי, אם זה יום — מותר לאכול ואין איסור, אם זה לילה — אינה מצווה ואסור לאכול. מתקבל לכאורה, שאין כל "עימות" בין הצדדים? — אלא שלפנינו "ספק איסור" (דרבנן) מול "ספק מצוה" (מדרבנן) ונדחה מפניו, בצרוף שיטת הרז"ה דלעיל (שעה"צ, שם).

לדעת מו"ר, **החיוב לקיים את המצווה** עודנו תקף **במסגרת 13.5 הדקות שלאחר השקיעה** (שיטת השו"ע בחישוב ביה"ש, לעיל), לאחר מכן, יתכן שנחשב ל"לילה" גמור, ואפשר שאין כל טעם להשתדל "לצאת ידי חובה"...

לדעת המשנ"ב, גם **אכילה סתמית** שאינה קשורה בסעודה שלישית (כגון שסעד כבר קודם לכן), מותרת לאחר השקיעה, כשתאב לאכול, ומשום "עונג שבת" (מ"ב רצ"ט, סק"א), בהסתמך על שיטת ר"ת שהשו"ע נוקט כמותה (סי' רס"א ס"ב, בענין הדלקת נרות. טוען שתחילת זמן "בין השמשות" הינו: 58.5 דקות לאחר שקיעת החמה. שעה"צ רצ"ט, סק"ג). אלא שהמנהג הרווח באי"י אינו כר"ת, אי לכך יש לעיין עד כמה ניתן להתחשב בשיטתו. סבור בענין זה מו"ר, שהנוהג בדרך כלל לעשות מלאכה מיד עם צאת הכוכבים במוצאי שבת, כ-35 דקות אחר השקיעה כנקוב בלוח, וכיוצא בזה לענין אכילה במוצאי יום הכיפורים — אינו יכול לסמוך על ר"ת, לצרף שיטתו. אך **הנוהג בתמידות כר"ת**, מחמיר כשיטתו גבי איסורים אלה, **יכול להקל ב"שעת צורך"** (פעמים דוחק בעל הבית באורחו לטעום ממאכליו, במקביל יכול האורח לגמול למארחיו בהענקת מחמאה על טוב מעדניהם — "חישובים" צדדיים, בעבורם נעזרים ב"צירופים" הלכתיים).

47) **ש**: סעודה שלישית, שאין בה לפנינו, אף לא ככר אחת שלמה, רק פרוסות חלה אחדות, לחילופין, כמה בסקויטים שלמים (שאין בהם כשלעצמם שיעור קביעות סעודה) כיצד ינהג?

ת: לגבי סעודה שלישית יוצא בדיעבד אף ב"מיני מזונות" (בלא קב"ס), אך למצוה מן המובחר, לכו"ע יעשנה בפת (שו"ע רצ"א, ס"ה. מ"ב שם, סקכ"ג). גם אם תחסר מעלת "לחם משנה", עדיף לקיימה על פת, מאשר לעשותה על "מיני מזונות", אפילו יברך בה

על שני בסקויטים שלמים. (יש לזה משמעות, כדמצינו לענין סעודה שאוכל בה פת כיסנין לאחר קידוש של שחרית. קשו״ע סי׳ ע״ז, סי״ז).

ונראה לדעת מו״ר לייעץ בנתונים אלה, **לצרף לפרוסת החלה שני ביסקויטים ולברך עליהם יחד** ויועיל ממה נפשך. הביסקויט הינו פת כיסנין ״מסופקת״ — נילוש בתבלין ונכסס, אך אינו ממולא (שו״ע קס״ח, ס״ז) ומספק, אין מברכין עליו ״המוציא״ וברהמ״ז, אלא ״בורא מיני מזונות״ ו״מעין שלוש״.

אך בה במידה, אפשר שלפנינו לחם גמור, ועל צד זה, לפנינו ״לחם משנה״. והיה אם כלפי שמיא גליא שאינו ״לחם״, נפסיד אמנם את מעלת ״לחם משנה״, מכל מקום ברכת ״המוציא״ תוכל להתייחס ללחם ודאי, לפרוסת החלה הנאכלת עמהם.

עצה זו מועילה גם למי שלא שמע ברכת ״המוציא״ מהבוצע, או שנתאחר לסעודה ואין לו ״לחם משנה״.

48)**ש**: באמצע סעודה שלישית, לאחר צאת הכוכבים, הוצרך להתפלל ערבית. האם יוכל להמשיך את סעודתו לאחר מכן? מה דין אמירת ״המבדיל בין קודש לחול״ לענין זה?

ת: משהגיע זמן ״חשיכה״ (צאת הכוכבים), אין להתחיל לאכול או לשתות כל דבר, למעט מים, קודם שיבדיל על הכוס (שו״ע רצ״ט, ס״א). הוא הדין ל״ספק חשיכה״, היינו: משך בין השמשות, מן השקיעה ואילך (מ״ב שם, סק״א). האיסור נובע מכבודה של המצווה וחשיבותה, ואינו מטעם ״שמא ישכח״, לפיכך גם לא תועיל בזה כל ״תזכורת״, כמינוי ״שומר״ וכדו׳. [אם נשווה זאת ל״קידוש של לילה״, המגבלות דומות, אלא שמפאת חשיבותו של הקידוש, נאסרה גם שתיית מים (שו״ע רע״א, ס״ד)] התחיל בהיתר מבעוד יום, אינו צריך להפסיק אכילתו עם חשיכה. אך אם הפסיק לצורך תפילה (נקרא להשלים מנין וכיו״ב), לדעת המג״א **נאסר עליו להמשיך** אח״כ, היות שאפשר **וחלה עליו ״חובת הבדלה״** (מ״ב שם, סק״ד. אמנם לדעת הא״ר אין הדבר מוכח. שעה״צ שם, סק״ח).

ונראה לבאר ע״פ המוכר לנו מ״קידוש של יום״. קודם התפילה, מותר בשתיית משקים דוגמת: תה, קפה וכדו׳, היות שלא חלה עדיין חובת

קידוש, אולם לאחר התפילה נאסרת אפילו שתיית מים, כיוון שנתחייב כבר בקידוש (עי' תשובה 41). מקומו של ה"קידוש" אחר התפילה — זהו ה"סדר" הרגיל. כיו"ב גבי "הבדלה" — מקומה לאחר התפילה. כך תקנו חכמים, שתי "הבדלות", אחת בתפילה ואחת על הכוס. ולכן, כל עוד לא הבדיל בתפילה יכול למשוך סעודתו כראות עיניו, אך משהתפלל חלה "חובת הבדלה" ונאסרת האכילה והשתייה. [האם רשאי להאריך בסעודתו על רקע של מצב רוח מרומם, מתוך זמירות שבת ודברי תורה באופן שע"י כך יפסיד תפילת ערבית במנין? — לדעת מו"ר אין הנימוק של "עת רצון" משכנע, לפי שמתפקידנו לכוון לרצונו של מקום, ובין השאר גם להתפלל כדבעי. אלא שהמשנ"ב (שם, סק"ד) מורה שאין להחמיר ולהפסיק אכילתו (באופן סתמי, מבלי לדון באפשרות של הפסד תפילה במנין) מטעם אחר: שלא יהא "נראה כמגרש המלך"... שומרהו ביציאתו כאדם שאינו רוצה שילך אוהבו מאצלו כל זמן שיכול". משמע לדעת מו"ר, שלפנינו שיקול הלכתי שניתן להתחשב בו במצבים מסויימים, על רקע של אוירה מיוחדת (אברהם אבינו אומר לקב"ה: "אל נא תעבור מעל עבדך" — ורץ לקבל פני אורחיו. מכאן שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה...) עכ"פ אין לעשות זאת בקביעות, מה גם שיש לחוש שאחרים ילמדו מכאן לזלזל בנחיצות ה"מנין" בכלל.

גורם נוסף: אם ע"י שיתפלל ביחידות, יתפלל ביתר מתינות וכוונה, אפשר לפוטרו מתפילה בציבור. (אינה הוראה לרבים, מותנית בדרגתו הרוחנית של האדם ובדרך "עבודת השם" שלו)].

לעומת זאת ב**אמירת "המבדיל"**, לא חלה עליו "חובת הבדלה" ומותר לגמור סעודתו (שעה"צ שם, סק"ח). כל ענינה, לאפשר עשיית מלאכה מסויימת בהתאם לצורך (הדלקת חשמל וכדו'), אין ה"אמירה" מתוך ה"סדר" של חכמים שנוכל לומר, שלאחריה נתחייב ב"הבדלה". אין להשוותה לתפילה שתקנו בה "הבדלה" ממש ("אתה חוננתנו"). לא נאמר הדבר אלא ל**"היכרא"** בעלמא (שיטת רש"י. עי' תשובה 57). אין בה כדי לעורר "חובת הבדלה", ממילא **לא נאסר באכילה**.

ש(49): הנוהג בדרך כלל לזמן על כוס, כיצד ינהג לענין "טעימה" מכוס ברהמ"ז ב"סעודה שלישית", שמברך עליה אחר השקיעה?

ת: סעודה שהחל בה מבעוד יום מותר להמשיכה לאחר השקיעה. שתייה לחוד יש להפסיק, אך כשהיא באה במסגרת של "סעודה" — מותרת (שו"ע רצ"ט ס"א; מ"ב שם, סק"ה). לפיכך כוס

ברהמ״ז לסוברים ש״ברהמ״ז טעונה כוס״, מותר לשתותו עם חשיכה, בהיותו נחשב חלק מן הסעודה. (מ״ב שם סק״ד, בשיטת המג״א). אלא שמנהגנו שונה. מברכים על הכוס מבלי לטעום ממנו, עד לאחר ההבדלה, הנעשית על אותו כוס.

הסיבה, היות שאין אנו נזהרים לברך על כוס בקביעות, בהסתמך על הפוסקים ש״ברכת המזון אינה טעונה כוס״ (שו״ע קפ״ב ס״א. בשם י״א בתרא). מכיוון שאינו חיוב גמור, ממילא, שייכותו לסעודה רופפת, והריהי כשתייה בעלמא הנאסרת קודם הבדלה (ע״פ מ״ב רצ״ט, סקי״ד).

אך מי שמקפיד לברך על כוס, כל אימת שמתחייב בזימון (בשלושה ויותר), נראה לכאורה שיוכל לטעום מן הכוס. העירני בזה מו״ר, שגם המקפיד לברך על כוס בשלושה, בביתו, אם כשהוא מתארח בביתם של אחרים מקבל על עצמו מנהגו של בעל הבית, אינו נחשב ל״מקפידי״, ממילא אינו רשאי לטעום אף בביתו, וכמנהג העולם.

ויש להקל בטעימה לאחר השקיעה קודם צאת הכוכבים (״ספק חשיכה״), אף למי שאינו נזהר בכוס של ברהמ״ז בדרך כלל, בצרוף דעת ה״תוספת שבת״ הדוחה את גישת המג״א התולה זאת ב״חיוב גמור״. העקרון הוא, שמותר לסיים סעודה שהתחלנו לפני השקיעה, וממילא, כל מה ששיך אליה מותר. אי לכך, מה אכפת לן מ״חיוב גמור״, סוף סוף ״מצוה מן המובחר״ לברך על כוס, לשיטת הרמ״א (סי׳ קפ״ב, ס״א) — זוהי שייכותו וזהו היתרו (ע״פ שעה״צ רצ״ט, סקכ״ד). אמנם ב״ודאי חשיכה״ אין היתר לטעום.

ש(50): כיצד ראוי לנהוג לענין טעימת היין ב״סעודה שלישית״ שעורכים בה ״שבע ברכות״?

ת: המנהג ליטול שני כוסות. האחד לברהמ״ז והשני ל״שבע ברכות״, משום ״אין עושין מצוות חבילות חבילות״. אכן ב״סעודה שלישית״ המסתיימת עם חשיכה, מן הראוי היה להכין כוס נוסף להבדלה, אלא שמנהגנו להבדיל על כוס ברהמ״ז [ייתכן שבזה שאינו ״חיוב גמור״ אינו מצווה כל כך, ממילא אינו בכלל איסור ״חבילות חבילות״. ויש לדחות דלכו״ע הוי ״מצוה״ רק שאינו ״חיוב״. וגם את״ל שאסור לשתות, אפשר לברך ברהמ״ז על כוס

מבלי לשתותו, וליטול אחרת להבדלה ולשתותו ולא לעשותן "חבילות" על כוס אחד].

בתשובה 49 **ראינו מנהגנו** לענין טעימה מכוס ברהמ"ז. ומה לגבי כוס "שבע ברכות"? **הספר** "שובע שמחות" (לרב שריה דבליצקי שליט"א) דן בזה (פ"ד סנ"ג, ובהערותיו שם) ונוקט בשני מנהגים. האחד, מתיר לטעום משני הכוסות, בטענה שברהמ"ז הנאמרת בעשרה, רגילים בה תמיד לברך על הכוס. גם לענין "שבע ברכות", כיון שלעולם נברך על כוס, נעשה חלק מן הסעודה. ע"פ המנהג השני, אין טועמים מן הכוסות כלל. כוס של ברהמ"ז כפי שנתבאר (בתשובה, שם), וכוס של ז' ברכות משום שאינו מעכב (היות וכשיין וחמר מדינה אינם מצויים, מברך כל הברכות בלעדיו. "שובע שמחות" פ"ד הע' ט"ז).

לדעת מו"ר, יש להפריד בזה בין הכוסות. כוס של ברהמ"ז, היות שנוהגים ע"פ השיטה שברהמ"ז "אינה טעונה כוס", ממילא אינו "חיוב גמור", ע"כ אין לטעום ממנו. לעומתו **כוס "שבע ברכות"** ודאי שהינו **חלק מן הסעודה**, לפיכך המברך "ברכה אחרונה" ("אשר ברא") יברך "בורא פרי הגפן" וישתה ממנו ("שיעור". והסכים לזה מו"ר). עכ"פ **אין להטעים** ממנו **לחתן ולכלה** כנהוג בשאר סעודות, לפי שאין כאן חיוב, רק מנהג, שאינו דוחה האיסור לשתות אחר השקיעה.

51) **ש**: מהי הדרך הראויה לגבי "סעודה שלישית" החלה בערב ראש חודש?

ת: סעודה ג' שאכל מבעוד יום ונשתהה מלברך עד הלילה, מ"מ מזכיר "רצה והחליצנו" בברהמ"ז, לפי שהתחלת הסעודה היתה ביום ונתחייב להזכיר מעין המאורע, ואף שעבר זמן רב לא פקע חיובו (שו"ע קפ"ח, ס"י. מ"ב שם, סקל"ב), הוא הדין כשחל ר"ח במוצאי שבת, מזכיר "רצה והחליצנו" ואינו אומר "יעלה ויבוא", לפי שהולכים אחר התחלת הסעודה ("בתר מעיקרא") ולא אחר השעה שמברך בה ("בתר השתא").

אמנם כשממשיך הסעודה אל תוך הלילה, נחלקו אחרונים כיצד לנהוג. ע"פ המג"א, כיון שנתעורר חיוב מצד ר"ח וא"א להזכיר שניהם משום "תרתי דסתרי", עדיף להזכיר של ר"ח, תוספת שנתחייב בה לכו"ע, מאשר להזכיר של שבת [ביסודו של דבר קיימת מחלוקת ראשונים אם להזכיר של שבת במוצ"ש, ואף שהשו"ע הכריע בספק זה, מ"מ ב"מקום

דחק״ כדלעיל, ראוי שה״ודאי״ (ר״ח) ידחה את ה״ספק״ (שבת)]. הט״ז ואחרים טוענים, שנוצר כאן חיוב כפול. מצד התחלת הסעודה מבעוד יום נתחייב ב״רצה״, ומצד המשכה בלילה נתווסף חיוב של ״יעלה ויבוא״, ואף שנראה כ״תרתי דסתרי״, אין להקפיד בכך ואומר שניהם (מ״ב שם, סקל״ג). לדעת הב״ח יש לומר ״רצה״ בלבד, מדין ״התחלת הסעודה״, וכפסק השו״ע. (באה״ט שם, סק״ח).

כאמור, ע״י שמסיים הסעודה קודם השקיעה, אינו נכנס ל״בעיה״ זו, גם אם יברך בלילה. ונלענ״ד, שעיקר ה״סיום״ המתבקש, הינו של הפת הנאכלת בסעודה. **שאר מאכלים**, יכול עקרונית להמשיך ולאכלם **גם לאחר השקיעה** וצאת הכוכבים. מצד האכילה עצמה, כיון שתחילתה בהיתר במסגרת ״סעודה״, רשאי להמשיכה, ואת כל המשתייך אליה, הן מדברים הנאכלים ע״מ ללפת את הפת, לשובע, או לקינוח סעודה. ולענין ה״תוספת״ בברהמ״ז, כיוון שמן **הפת** עצמה **סיים לאכול קודם שקיעה**, לכו״ע מזכיר ״רצה והחליצנו״ בלבד. (הסכים עמדי מו״ר שליט״א).

ב״התנגשות״ דומה פוגשים אנו ב״סעודת פורים״ של ערב שבת המתחברת לסעודת ליל שבת, כאשר ברכת המזון נאמרת בלילה (עי׳ תשובה 17). סעודת פורים מחייבת להזכיר ״על הניסים״ וסעודת שבת ״רצה״. אלא שאמירתם במשותף יוצרת לכאורה מצב של ״תרתי דסתרי״. אמנם לדעת הט״ז מתקיים כאן חיוב כפול: התחלת הסעודה הנאכלת מבעו״י מחייבת אמירת ״על הניסים״, בעוד שה״כזית״ הנאכל בלילה מחייב אמירת ״רצה״ (נראה שכן סבר המג״א. סי׳ תרצ״ה, סק״ט). אלא שהמשנ״ב (שם, סקט״ו) פסק כהח״א לומר רק ״רצה״, היות שהזכרת ״על הניסים״ אינה חמורה כל כך [נלענ״ד הכוונה, שהשוכח ״רצה״ בסעודה ראשונה של שבת, חוזר לברך שוב (שו״ע קפ״ח, ס״ו), לעומת השוכח ״על הניסים״ בסעודת פורים שאינו חוזר (מ״ב תרצ״ה, סקט״ו)]. אמנם השוכח ״רצה״ בסעודה זו אינו חוזר לדעת מו״ר, היות שיש דעה שהולכים אחר ״התחלת הסעודה״ ואין להזכיר ״רצה״ כלל. ואף שעל המשך הסעודה בלילה צריך להזכיר של שבת לכו״ע (מ״ב רע״א, סק״ל), אין הכרח שהשוכח צריך לחזור. (הטעים זאת מו״ר הרב ב. צ. פריימן שליט״א. היות שבעקרון יוצא י״ח במה שסעד בחול, רק לרווחא דמילתא ממשיך בלילה (שו״ע רע״א, ס״ו), א״כ נחוש למי״ד שהולכים אחר ״תחילת הסעודה״).

52)**ש**: המתפלל תפילת ערבית קודם ברכת המזון, או שהוצרך לומר

"המבדיל בין קודש לחול" (בכדי להתיר ביצועה של פעולה מסויימת), מה דינו לענין הזכרת "רצה והחליצנו"?

ת: סעודה שלישית שהחל בה מבעוד יום, הנמשכת אל תוך הלילה, מזכיר "רצה והחליצנו" בברהמ"ז. אמנם מדאורייתא שבת כבר יצאה ועבר זמנה, אך להכרעת השו"ע (סי' קפ"ח, ס"י) הגורם הקובע לענין זה: מועד **התחלת הסעודה** שהיתה ביום, לפיכך גם אם תתארך מאד, אין החיוב פוקע (מ"ב שם, סקל"ב). הוא הדין לסעודת ראש חודש, חנוכה או פורים, הנמשכת מעבר לזמנה (שו"ע, שם). [השל"ה חולק וסובר, שדוקא שבת שיש מצווה להוסיף עליה, הריהו כמברך בו ביום, מה שאין כן בכל השאר, כיוון שאין מצווה בתוספת שלהן, אין להזכיר מעין המאורע לאחר שיצא זמנו (עי' מג"א קפ"ח, סקי"ח). ע"פ תשובת הרמ"א, יש לחלק בין שבת ופורים שסעודתם חובה והולכים בה אחר תחילת הסעודה, לבין ר"ח וחנוכה שאין סעודתם חשובה כל כך (באר היטב שם, ס"ח)].

מ"מ סבור המג"א, שאם **התפלל ערבית** שוב **אינו מזכיר את התוספת של שבת** בברהמ"ז, היות שנראה "כ**תרתי דסתרי** אהדדי". הבאור לזה: תפילת ערבית שייכת למוצאי שבת. ממילא, הגם שלא הבדיל עדיין על הכוס, כיוון שנפרד כבר מן השבת בתפילת "חול", אינו יכול לחזור ולהזכיר של "שבת".

ומה לענין אמירת ה"מבדיל"? — כשם שחלקנו בין "תפילה" לאמירת "המבדיל" לענין תחולתה של "חובת הבדלה" הגוררת עמה איסור טעימה (עי' תשובה 48) הוא הדין בזה. **תפילה** הינה **פרידה גמורה** משבת, רק חכמים דרשו לציין זאת בדרך נוספת ע"י הבדלה על הכוס. ממילא חזרה ל"רצה והחליצנו" נחשבת ל"סתירה". לעומת זאת **אמירת "המבדיל"** תכליתה ל"**היכר" בלבד**, להתיר מלאכה נחוצה, אין כאן פרידה מן השבת, עובדה המתבטאת בהיתר להמשיך ולאכול (לא נתעוררה "חובת הבדלה"). ה"ה לנדוננו, כיון שלא התנתק עדיין מן השבת ע"י הבדלה (או ע"י תפילה, לדברינו כאן) נראה לכאורה שיוכל להזכיר "רצה והחליצנו", בברכת המזון, אלא ש**המשנ"ב לא הכריע בדבר** (סי' רס"ג, סקס"ז).

למעשה הורה מו"ר להקל בהשמעת דרשה באמצעות מקרופון (שהוכן מע"ש), בסיומה של סעודה שלישית לאחר צאת השבת (מבחינת הזמן הנהוג), ללא אמירת "המבדיל", ע"מ שלא להפסיד את

״רצה והחליצנו״ בברהמ״ז. נלענ״ד, שהוראתו נסמכת על שיטת הרמ״א (סי׳ רצ״ט, ס״י) המקילה לעשות ״מלאכה קלה״ במוצ״ש (כהדלקת נר וכדו׳) אף קודם אמירת ״המבדיל״ (עי׳ תשובה 57) ואף שיש חולקים, נראה שמצטרפת לזה הסברא, שאפשר שאין בשימוש זה מלאכה כלל.

באופן שהפכו את ה״סדר״ במקום צורך, והבדילו קודם תפילת ערבית (כהנהגת מו״ר. עי׳ תשובה 56), במידה ופלוני מסויים לא ברך עדיין ברהמ״ז, כיון ששמע כבר ״הבדלה״, אין יכול לומר עוד ״רצה והחליצנו״, על אף שלא התפלל עדיין ערבית (כנלענ״ד).

ו. הבדלה

53)**ש**: למנהג שמציין הרמ״א, הבדלה נעשית ב״מעומד״ לעומת קידוש הנעשה ב״מיושב״ — מה יסוד החילוק?

ת: בענין **״קידוש״**, הפתיחה: ״ויכולו״ נאמרת במעומד, משום עדות על בריאת שמים וארץ (שו״ע רע״א, ס״י. מ״ב שם, סקמ״ה). ואילו המשכו, **במיושב** ע״פ המנהג, **לדברי הרמ״א** (שם). ושני טעמים נאמרו לענין ההמשך (מ״ב שם, סקמ״ו):

א. ע״י שיושב בעת הקידוש במקום סעודתו, נחשב יותר כ״קידוש במקום סעודה״ (בשם הכלבו).

ב. ע״מ שיוכל האחד לפטור את חבירו, נחוצה ״קביעות״, המושגת ע״י ישיבה.

מהב״י (סי׳ רע״א) משמע, שיש לקדש במעומד, נראה מן הטעם של יציאה לקראת המלך. כאשר מבחינת ״קידוש במקום סעודה״ — עמידתו סמוך לשולחן נחשבת ל״מקום סעודה״. בענין **״הבדלה״**, מצינו הבדלי מנהגים לכיוון הפוך. לדעת השו״ע (רצ״ו, ס״ו) נאמרת במיושב ואילו **לרמ״א במעומד**. אף בזה נזכר הטעם של ״קביעות״ בכדי לפטור השומעים, כהסבר ל״ישיבה״, ו״לווית המלך״ בצאת השבת, כהסבר ל״עמידה״.

ויש לתמוה על חילוף המנהגים. אתמקד כשיטת הרמ״א, מה ראה לענין ליל שבת, לבכר טעם מסויים ע״פ האחר, בעוד שלענין מוצאי שבת מאמץ את הטעם הנדחה? מבהיר מו״ר, ש**ה״קביעות״** הנזכרת בשני המקומות, תכליתה, **להוציא ידי חובה ב״ברכת היין״** (בפה״ג). לא מצד הקידוש עצמו או הבדלה, אלא מצד ״ברכת הנהנין״. האפשרות להוציא חבירו נעשית ע״י ״הסיבה״ ובימינו ״ישיבה״ סביב שולחן אחד

(שו"ע קס"ז, ס"א; רמ"א קע"ד, ס"ח. מ"ב שם, סקמ"ו). כיוון **שמנהגנו שכל אחד מן המסובים טועם מיין הקידוש**, נחוצה **קביעות של "ישיבה"** לפוטרו מברכה.

[למנהג האחר יש לבאר, שכיון שקובעים לצאת ידי חובת קידוש ומועילה לזה עמידה, תועיל גם לברכת היין (ע"פ התוס'. עי' ב"י סי' רצ"ו). הגר"א אינו מקבל זאת, ככל הנראה].

לעומת זאת **בהבדלה, אין הקפדה על טעימת היין** מצד השומעים, ממילא לא נדרשת "קביעות" לצורך זה. אי לכך, סבר הרמ"א, שראוי איפוא להדגיש את הגורם ההפוך של **"לווית המלך"**. מכאן מנהגו **להבדיל במעומד**.

54)**ש**: מהי הדרך להוציא נשים ידי חובת הבדלה ובאלו תנאים?

ת: בשו"ע (רצ"ו, ס"ח) הובאו שתי דעות באשר לחובתן של נשים בהבדלה. לדעת הר"י, חייבות כחובתן בקידוש. על אף היותה "מצות עשה שהזמן גרמא", בדיני שבת איש ואשה שווין, לפי שהוקש "זכור" ל"שמור", והבדלה בכלל "זכור". דעה זו בלתי תלויה במחלוקת כללית אחרת, אם הבדלה דאוריתא או דרבנן (מ"ב שם, סקל"ה). לדעת הארחות חיים, נשים פטורות, כיוון שההבדלה נעשית במוצאי שבת, שהינו יום חול, ממילא אינה כפופה לכלל עניני השבת, והריהי כשאר "מצוות עשה שהזמן גרמא" שנשים פטורות (מ"ב שם, בשם הפמ"ג).

לפיכך, מחמת הספק, העצה היעוצה שנשים לא תבדלנה לעצמן, רק **תשמענה הבדלה מן האנשים** (רמ"א, שם) וכן נוהג העולם.

אך יש לציין שיכולתם של אנשים להוציאן ידי חובה, מותנית בכך שלא יצאו כבר י"ח לעצמם, ואגב חובתם העצמית, יוצאות הנשים, **בדרך של "שומע כעונה"**. אמנם עקרונית, ניתן היה להוציא את הנשים ידי חובתן, גם אם קיימו כבר את המצוה, מדין "ערבות", כמסקנתנו בתשובה 13 לענין "קידוש", כדעת הרעק"א. אלא שלענין הבדלה, יש להסתפק לגבי עצם חיובן במצוה, ממילא, אם תשמענה את ההבדלה שמבדיל איש לעצמו יועיל בלא פקפוק, אבל להבדיל עבורן במיוחד, בכדי להוציאן ידי חובה מספק, אין כל היתר לאחר לעשות כן.

55)**ש**: ע"פ המנהג, נאמרת "הבדלה" בסיום התפילה בבית הכנסת. מה

צריכה להיות ההתייחסות כלפיה, מצד המתפלל המתכנן לשוב לביתו ולהבדיל בעבור בני משפחתו?

ת: מסקנת השו״ע לגבי ״כוונה במצוות״, בפרט לאותן המשתייכות לתחום ה״אמירה״, הינה: ״מצוות צריכות כוונה״ (נתבאר בתשובה 6). אלא שבמקביל מצינו את עמדת השו״ע המתחשבת גם במ״ד ״מצוות אין צריכות כוונה״. כגון בענין ״ספירת העומר״.

הלכה ידועה היא, אודות השואל את חבירו בין השמשות, כמה ימים מונים היום ״לעומר״, שיש להשיב לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר היום כך וכך, לא יוכל לחזור ולמנות בברכה (שו״ע תפ״ט, ס״ד). והלא ״מצוות צריכות כוונה״ ואילו המשיב ודאי שלא נתכוין באמירתו לשם מצווה?

נתבאר באחרונים בכמה אנפין. ע״פ המג״א, אף שלענין המצווה עצמה חוזר לעשותה (לספור), לענין הברכה שמזכירים בה שם שמים, יש לחוש למ״ד ״מצוות א״צ כוונה״ (מ״ב שם סקכ״ב). לדעת הא״ר, בדרבנן נוקט השו״ע שמצוות א״צ כוונה (ספירת העומר, לרוב הפוסקים, מדרבנן בזמן הזה). וע״פ הגר״א והפר״ח אין חילוק בין דאוריתא לדרבנן, הלכה זו נאמרה למ״ד ״מצוות א״צ כוונה״. מכל האמור נראה להסיק, שגם אם לכתחילה נדרשת כוונה בעשייתן של מצוות, לענין דיעבד **משעשאה כבר, נאסור** עליו **לחזור ולעשותה בברכה**, מתוך התחשבות במ״ד ״מצוות אין צריכות כוונה״ (כאחד הביאורים דלעיל).

בעיה דומה עשויה להתעורר גבי ״הבדלה״. כיוון שנוכח בבית הכנסת בשעת ההבדלה, ומאזין לה, יוצא ידי חובה למ״ד ״מצוות אין צריכות כוונה״! אמנם השו״ע הכריע (סי׳ ס׳, ס״ד) ש״מצוות צריכות כוונה״, ובכגון דא, הלא לא נתכוין כלל, אך **במצווה מדרבנן** (אחת השיטות לגבי הבדלה), גם על עצם היותה **״ברכה״**, סובר השו״ע שיש **לחוש למ״ד ״מצוות אין צריכות כוונה״** (כבאורם של אחרונים בענין ״ספירת העומר״, לעיל). ממילא, יש להסתפק, האם מותר בנתונים אלה, לחזור ולהבדיל עבור בני ביתו. אמנם יכול להוציאם מדין ״ערבות״ על אף שקיימה לעצמו, אך לגבי נשים שכל חיובן מוטל בספק, אינו רשאי להבדיל להן במיוחד (עי׳ תשובה 54. ובמ״ב רצ״ו, סקל״ו).

על רקע זה, הפנה מו״ר את תשומת ליבי לכך, שמן הראוי במצב הנדון, לכוון כוונה הפוכה, **שאינו מעונין לצאת ידי חובה ב״הבדלה״** זו הנאמרת בבית הכנסת. **כוונה שלילית** מועילה לכו״ע. [עצה זו מובאת

באחרונים גם לגבי "ספירת העומר", שע"י כוונה מפורשת שאינו רוצה לצאת ידי חובת ה"ספירה", יכול לומר את מנין הימים התואם ליום שעומד בו (מ"ב שם, סקכ"ב)].

56) **ש**: חבורת אברכים ובני משפחותיהם המתכנסת למסיבת "עונג שבת" ו"סעודה שלישית" המתובלת בזמירות ודברי תורה, המתמשכת אל מעבר לזמן "צאת השבת" הרגיל בשיעור ניכר: כיצד ינהגו בענין ה"הבדלה", בפרט בעבור הנשים?

ת: ע"פ הנהגת מו"ר קיימת אפשרות **להבדיל קודם תפילת ערבית**, להוציא הנוכחים ידי חובתם. [תפילת ערבית בציבור מתקיימת בדרך כלל באותה אכסניא בה נערכה "סעודה שלישית", לאחר ההבדלה].

תכלית השינוי נועדה לאפשר לנשים לגשת לבתיהם, בכדי לטפל בילדיהן הרכים, להתפנות לעבודות הבית (לכתחילה ראוי להבדיל קודם שעושה מלאכה שיש בה טורח, בפרט למי שאינו מבדיל בתפילה. ראה להלן תשובה 57). גם לשתות או לטעום דבר מה, היות שמנועות לעשות כן קודם הבדלה (פרט לשתיית מים. שו"ע רצ"ט, ס"א).

מקור לזה: בה"ל סי' רצ"ט, ד"ה "מברך ברהמ"ז על אחד". לדברי השו"ע (שם, ס"ד) מברך על כוס ברכת המזון בגמר סעודתו, אף שותה ממנה (מ"ב שם, סקי"ד) ומבדיל על האחר (לאחר התפילה), לפי שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד (מ"ב שם, סקי"ג). אבל כשיש רק כוס אחד, משמע מן האחרונים: "דיבדיל מיד קודם התפילה, והטעם כדי שלא יתאחר שתיית הכוס הרבה מעת שבירך עליו ברהמ"ז". (בה"ל, שם).

(נראה עפ"ז למנהגנו, שמברכים ברהמ"ז על כוס ואין טועמים ממנו במוצ"ש, רק משאירים אותו להבדלה, היה מן הראוי דרך קבע להבדיל מיד קודם התפילה, מחמת ה"הפסק") "אבל אין העולם נוהגין כן, אלא מתפללין ואח"כ מבדילין" (שם).

העולה מן הדברים לענייננו, שאף שאין אנו נוהגים כך דרך קבע, אפשר עקרונית להבדיל קודם תפילה, וניתן להעזר בכלל זה ב"מקום צורך".

57) **ש**: מהו ההיתר לעשות מלאכה במוצאי שבת קודם "הבדלה"? באיזה תנאי? האם קיים חילוק איזשהו בין סוגי מלאכה?

ת: פסקו של השו״ע (סי׳ רצ״ט, ס״י) בענין תנאי ההיתר לעשות מלאכה במוצ״ש, ״עובר״ בין שלוש שיטות. שיטת הרמב״ם והרא״ש, האוסרת לעשות מלאכה כל סוג שהוא, עד שיבדיל על הכוס. לדברי הגאונים, מותרת מלאכה לאחר ״הבדלה״ בתפילה (״אתה חוננתנו״ וכו׳). ואילו רש״י טוען, שאמירת ״המבדיל בין קודש לחול״ (בלא שם ומלכות), מספקת ע״מ להתיר אחריה עשיית מלאכה, לפי שלא נחוץ בזה כי אם ״היכרא בעלמא ללוות את המלך״.

מהבית יוסף משמע, שמן הראוי היה לאחוז בשיטה המצריכה ״הבדלה״ על כוס, אלא ש״סוגיין דעלמא דלא כוותיהו (במנהג העולם אינו כמותם), ומכיוון שמדובר בנושא שאיסורו מדרבנן (מדאוריתא מותר בעשיית מלאכה עם צאת השבת, חכמים שתקנו שיבדיל קודם לכן), אפשר להקל גם ע״י אמירת ״המבדיל״.

הרמ״א (שם) בשם רבינו ירוחם, מחלק בין ״מלאכה גמורה״ דוגמת: כתיבה ואריגה, שאין להתירה ללא אמירת ״המבדיל״, לבין ״מלאכה קלה״ כהדלקת נר, שאינה מצריכה דבר. המג״א מפקפק בהיתר זה. גם הב״י העלה הסתייגות מרעיון החלוקה בין מלאכה למלאכה, **ולמעשה** יש להורות הקדמת **״המבדיל בין קודש לחול״ לפני כל מלאכה שהיא**, קלה כבחמורה (מ״ב שם, סקל״ט).

מ״מ, על רקע ״התפתלותו״ של השו״ע באופן הצגת הדעות, ודרך הכרעתו כמובא בב״י, נלענ״ד להציע **הנהגה** מסוימת המקבלת את ״חלוקתו״ של הרמ״א, **לחומרא**. דהיינו: קודם אמירת ״המבדיל״ נתיר עשיית מלאכות שאין בהן טורח (נראה לצרף אליהן גם סייגים מדרבנן, למיניהן), אבל **מלאכות דאוריתא שיש בהן טורח**, נגדור את עצמנו מלעשותן עד **לאחר ההבדלה**. כך עולה גם מדה״ח, המחמיר שלא לעשות מלאכה שיש בה טורח אפילו לאחר הבדלה שבתפילה, ואין היתר כי אם למלאכות ״קלות״ (שעה״צ שם, סקנ״א).

[הסכים עמדי מו״ר, בפרט שסברת הרמ״א (מצד עצמה) לחלק בין מלאכות קלות שאין בהן טורח לאחרות, נשמעת, שאל״כ כיצד לשיטת הרמב״ם והרא״ש מדליקים נר להבדלה, והלא לא הבדילו עדיין? — ע״כ שמלאכה ״קלה״ מותרת אף בלא הבדלה (למעשה, ודאי שנקדים אמירת ״המבדיל״)].

נוכל להמחיש זאת באמצעות דוגמאות אחדות:

א. הדלקת אור, דוד חשמל (בוילר) וכדו', נחשב למלאכה "קלה" המותרת לאחר אמירת "המבדיל". הוא הדין לכיבוי הגז, ניתוק פלטה חשמלית, נורית לשבת ועוד. גם הרמת שפופרת טלפון (הכרוכה באיסור שבת) נכללת בהגדרה זו.

ב. כתיבת "שיעור" — מלאכה שיש בה טורח. לעומת כתיבה עראית של מספר טלפון וכדו' — אין בה טורח ואפשר להקל בה (במסגרת ה"הנהגה"המוצעת, כנלע"ד).

ג. הדחת כלים — בכללותה, מלאכה שיש בה טורח. אך אם נעשית באופן המותר גם בשבת, היינו: ע"י שימוש בנילונית, ספוג מתכת (ננס) וכדו', יש להתיר. אמנם בשבת עצמה נאסור משום "הכנה מקודש לחול", אלא שמגבלה זו אינה קיימת בצאת השבת. השימוש במים חמים, על אף שנעשית בהם מלאכה, מתבשלים מאליהם וללא כל טורח נוסף מצד המשתמש.

שימוש בספוג רגיל, כרוך בפעולת סחיטה, מן המלאכות הגמורות שיש בהן טורח.

ד. טאטוא הרצפה והדחתה. הטאטוא מותר גם בשבת, ומצד "הכנה" נתבאר היתרו לעיל. הדחת הרצפה, אם נעשית ע"י סמרטוט, מחייב סחיטה ויש לאסור ע"פ "הנהגתנו". אם נעשה ע"י מגב גומי באופן שאינו בא לידי סחיטה, אסור בשבת משום "גזירה" (שו"ע של"ז, ס"ג), ובצאת השבת לאחר אמירת "המבדיל" יש להתיר בשופי (ענין הטורח אינו מהווה חסרון, היות והפעולה כשלעצמה מותרת מצד "איסור שבת").

ה. הפעלת מדיח כלים. הכנת הכלים לשטיפה, במידת הצורך, תעשה כדלעיל ג'. עצם החיבור החשמלי והפעלתו, אין בזה טורח.

58) **ש**: אשה, שלא מתאפשר לה לשמוע הבדלה מאחר, האם רשאית לומר את ברכת ה"הבדלה" (ושאר הברכות הנספחות) בעצמה?

ת: בתשובה זו נדון בברכה העיקרית — **ברכת ה"הבדלה"**.

מוסכם על כולם, שגם "מצוות עשה שהזמן גרמא", שאשה פטורה הימנה עקרונית, רשאית לקיימה, אם רצונה בכך. דוגמת: נטילת לולב, תקיעת שופר וישיבה בסוכה. נחלקו

הפוסקים (שו״ע תקפ״ט, ס״ו; רמ״א, שם) אם רשאיות לברך על מצוות אלה.

השו״ע אוסר (משום שאינה יכולה לומר ״וצוונו״ — מי ציווה אותה, הלא אינה מחוייבת כלל? — מ״ב שם, סק״י) ואילו הרמ״א מתיר (וצוונו״ — משתייכות לכלל ישראל שנצטוו), מנהגם של עדות המזרח כשו״ע, ושל עדות אשכנז כרמ״א.

עפ״ז נוקט **הב״ח** בענייננו, ש**יכולות להמשיך על עצמן חיוב ולהבדיל בעצמן** (וכן מסיק המג״א). בצרוף דעתם של אחרונים (פר״ח, יעב״ץ), הסוברים לחייב נשים בהבדלה כדעה ראשונה בשו״ע (עי׳ תשובה 54), אפשר לסמוך על הנחייה זו למעשה (מ״ב שם, סקל״ה. שעה״צ שם, סקל״ד).

כף החיים (סי׳ רצ״ו, סקנ״ד) מציג זאת כמחלוקת, שהרוב בה נוטה לחייב נשים בהבדלה, והמיעוט פוטר. אך מכיוון שנושא המחלוקת: ״ברכות״, יש לחוש למיעוט ולפטור מצד ״**ספק ברכות להקל**״ (בשם ה״זכור לאברהם״). גם הבין מדברי המג״א, שהיתרו של הרמ״א לברך על מצווה שפטורה הימנה, תקף במצווה שיש בה גם עשייה וגם ברכה (נראה שהברכה נמשכת אחר העשייה), אך מצווה שכל כולה ״ברכה״, אין רשאיות. אי לכך מסיק, שנשים תזהרנה לשמוע מאנשים, ובהעדר אפשרות כזו, תאמרנה ״**המבדיל**״ **בלא שם ומלכות**.

סברתי עיונית, להציע באור, המאפשר אמירת ברכת ה״הבדלה״ בשם ומלכות, גם לנוהגות לענין ״ברכת המצוות״ כשו״ע, בהתבסס על עקרון שלמדתיו אצל מו״ר, באחד משיעוריו.

יש לתמוה על פסקו של השו״ע, הקובע ש״נשים מברכות ברכת התורה״ (סי׳ מ״ז, סי״ד), בהיותן פטורות מתלמוד תורה, מדוע נחייבן לברך? — אכן לדעת הגר״א, רשות בידן לברך, וכגישת הרמ״א המתיר להן להמשיך על עצמן חיוב, מבחינת המצווה וברכתה, למרות שפטורות מן הדין, דוגמת: ״מצות עשה שהזמן גרמא״. אך כיצד נכלכל את שיטת השו״ע האוסרת לברך בכגון זה?

סבר מו״ר ליישב, ע״פ גישת הרמב״ן בהשגותיו ל״ספר המצוות״ (עשין ט״ו), הרואה ב״ברכת התורה״:

א. ״מצווה״ הנידונית לעצמה, ולא ״ברכה״ הנספחת למצוות תלמוד תורה.

ב. ברכת ״הודאה״ על נתינת התורה (נסמכת ללימוד בפועל).

מכיוון שכל הויכוח בין השו"ע לרמ"א נטוש סביב הברכה של המצווה, ואילו את המצווה עצמה לכו"ע רשאיות לקיימה, אחר שהסקנו ע"פ הרמב"ן ש"ברכת התורה" נדונית כ"**מצווה" עצמית — רשאית לקיימה** — זהו הסברנו בדעת השו"ע.

אפשרות חילופית — משמעות הברכה: "**הודאה**" על לימוד בפועל, בדומה לברהמ"ז שמחוייבת לברך על האכילה.

ונלענ"ד ליישב עקרון זה גם לנדוננו. **ה"הבדלה" איננה ברכה** על מצווה כלשהי. היא **היא ה"מצווה"** (גם לא נאמר בה "וצוונו"). ממילא, אין מניעה לכאורה גם **לשיטת השו"ע לאומרה בשם ומלכות** [אולי גם על הדרך השניה. כשם שמצינו שנשים מחויבות להודות על דבר שנהנות ממנו (אכילה, לימוד), ראוי להן שתצטרפנה ל"ברכת השבח" (הבדלה), ומ"מ רשאיות לאומרה]. בשעתו, הצעתי את האופן הראשון לפני מו"ר והסכים עמדי (וצ"ע למעשה).

59)**ש**: באיזו מידה אשה המבדילה לעצמה, יכולה לומר את הברכות הנספחות לברכת ה"הבדלה" — ברכה היין והבשמים?

ת: ברכת ה"הבדלה" עצמה נדונה בתשובה 58. להלן נדון בשתים מן הברכות שנסדרו עצמה.

יין: ברכת ה"הבדלה" נתקנה להאמר על כוס יין, כדין "ברכות שבח והודאה" אחרות, שתקנום באופן זה, דוגמת: ברכת המזון, קידוש, ברכת אירוסין, שבע ברכות, ועוד. בעיקרה הינה "**ברכת נהנין**" — "בורא פרי הגפן", כדרך שמברכים על יין במתכונת הרגילה. אמנם בהיותה נספחת ל"מצווה", מקבלת מעמד של "ברכת המצוות" (ההשלכה המעשית נתבררה בתשובה 34). עכ"פ אינה מאבדת את מקוריותה כ"ברכת נהנין", ממילא **רשאית לאומרה**. אמנם מנהגן של נשים שלא לשתות מיין הבדלה (ע"פ השל"ה), אך בדלית ברירה, כשאין באפשרותה לצאת בשמיעה מאחר, ודאי שנתיר לה לחרוג מן המנהג, בכדי לקיים את מצוות ה"הבדלה" הטעונה כוס (ע"פ המ"ב שם סקל"ה, בהבנת המג"א).

בשמים: הצורך בהם להשיב את הנפש הכואבת מיציאת השבת. ברכתם "בורא מיני בשמים" (הנוסח הכללי למנהג האשכנזים. הספרדים נוהגים לפרט: "עצי" "עשבי" בהתאמה) — "**ברכת הריח**" הנמנית על "ברכות הנהנין", **יכולה להאמר** עקרונית בכל עת, ע"י כל איש ואשה. אלא שבהיותה נספחת להבדלה, יש לעיין שמא מותנית אמירתה ביכולתה לומר את ברכת ההבדלה. ויש להשיב על כך, היות שנתקן לברך על

בשמים (ועל ראיית אש) במוצ״ש, גם כשאין לו כוס יין להבדלה (רמ״א רצ״ח, ס״א), משמע שאינן תלויות זו בזו.

60)**ש**: אשה המבדילה לעצמה, האם יכולה לברך גם על הנר?

ת: ברכת הנר — ״בורא מאורי האש״ — ״ברכת שבח״ שנתקנה על בריאה האור (אש) במוצאי שבת. הבה״ל (סי׳ רצ״ו ד״ה ״לא יבדילו לעצמן״) מתלבט אודות חיובן של נשים בברכה זו. ברכת ה״הבדלה״ למחייבים, שייכת לשבת, אך ״ברכת הנר״ מתקשרת למוצאי שבת כמבואר, אינה שייכת לשבת כלל, והריהי כשאר ״מצוות עשה שהזמן גרמא״ שנשים פטורות מהן. גם היותה נספחת להבדלה אינה סיבה מספקת ע״מ להתחייב, דווקא בשל היכולת לאומרה בפני עצמה (כדלעיל), מאידך גיסא, היות שלכתחילה מצווה לסדרה יחד עם האחרות, תידון עמהן כאחד. למסקנה, נוטה המשנ״ב ש**לא לחייב נשים ב״ברכת הנר״**.

האם רשאית לאומרה? לדעת מו״ר בהבנת המשנ״ב, אף שאינן חייבות בברכה זו, מ״מ **יכולות להמשיך על עצמן חיוב** אם תרצינה בכך, ממילא אשה המבדילה לעצמה, המביאה עצמה לידי חיוב בברכת ה״הבדלה״ תוכל לומר גם את כל יתר הברכות.

ועי׳ ב״שונה הלכות״ (שם, ס״ח) הנוקט שנשים יכולות עקרונית להבדיל לעצמן, לשתות מן היין, לברך על הבשמים אבל לא על הנר [כן דעת מו״ר הרב א. נ. שליט״א ועיין בס׳ ״אז נדברו״ (ח״ט, מ״ו) המשיג על הבנת ה״שונה הלכות״ במסקנת המשנ״ב]

אך יש לדון מכיוון אחר. הגם שאשה רשאית להתחייב בברכה שפטורה ממנה מעיקר הדין, שמא יש באמירתה משום ״הפסק״, בין ברכת היין לברכת ה״הבדלה״, שתקנו לאומרה על הכוס? שמעתי ממו״ר, שבשל שייכותה של הברכה ל״סדר ההבדלה״ יכולה לאומרה. וסבר להוכיח זאת מברכת ״שהחיינו״ על פרי חדש, שהראשונים דנו לגביה אם לברך בשעת הראייה או האכילה, והשו״ע (סי׳ רכ״ה, ס״ג) מציין למנהג להמתין עד שעת האכילה. למרות הספקות, פוסק ה״באר היטב״ (שם, סק״ו) בשם הלק״ט, להקדים את ברכת הפרי לברכת ״שהחיינו״. ויש להקשות (על רקע ספק זה), הלא הוי ״הפסק״ בין ברכת הפרי לאכילתו? (בשל כך סברו החולקים לברך ״שהחיינו״ תחילה. עי׳ שעה״צ, שם סק״ב) אך כיוון שזהו ״סדר הברכות״ (גם בברכת המצוות הבאה מזמן לזמן

מברכים על המצוה תחילה, אח"כ על הזמן, כנלענ"ד לדמות) אינו חשוב "הפסק". הוא הדין לנדוננו, כיון שזה **סדרה של ההבדלה**, אזי כשם שברכת הנר אינה "הפסק" בין ברכת היין ל"הבדלה", לחייבים בה, כך **לא תחשב "הפסק"** עבור מי שחיובו מוטל בספק. עכ"פ, אם תרצה לאומרה בסוף — רשאית.

*61) [תשובה נוספת הנכתבת לכבוד אכסניא של תורה — בית המדרש של "ישיבת הכותל", לכבוד העומד בראשה הרב ח. י. הדרי שליט"א, חבר הרמי"ם וכל המשרתים בקודש].

ש: איזוהי הדרך המומלצת לקיים "סעודה שלישית" בערב פסח שחל בשבת?

ת: ע"מ שנוכל לברר לעצמנו דרך ישרה בנושא מורכב זה, עלינו להכיר תחילה את המגבלות הכרוכות בערב פסח, לענין המותר והאסור באכילה. במקביל, את דרישותיה של סעודה שלישית, מבחינת הזמן וההרכב.

המגבלות (של ערב פסח): בנתונים אלה, בדיקת חמץ מוקדמת לליל י"ג, וביעורו ביום י"ג משך השעה החמישית, כמתכונתם בשנים רגילות ביום י"ד (שו"ע תמ"ד, ס"א-ס"ב). ומשיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת, האחת נאכלת בלילה והאחרת בבוקר יום השבת, עד סוף השעה הרביעית, שהוא סוף זמן אכילת חמץ כתקנת חכמים (שו"ע תמ"ג, ס"א) [לאחר ברהמ"ז, משך השעה החמישית, מסלקים את שאריות החמץ (לאשפה ברה"ר לבית הכסא), ומבטלים אותו באמירת "כל חמירא וחמיעא", לקיים דין "השבתת חמץ" מדאוריתא].

קיומן של הסעודות על חמץ, נובע מן **האיסור לאכול מצה בערב פסח**, אשר טעמו נתבאר בירושלמי (פסחים פ"י): "כבועל ארוסתו בבית חמיו". לדעת **רוב הראשונים**, הכוונה לאיסור אכילת מצה מחצות היום — זמן "ביעור חמץ" מדאוריתא, או לכל המוקדם, **מסוף ד' שעות** — סוף זמן אכילתו מדרבנן (רז"ה, ראב"ד, רא"ש ר"ן ועוד). משנאסרת אכילת חמץ, מתחילה ה"התקשרות" עם המצה, אז ראוי לאסור אכילתה, עד לקיום מצוותה בלילה [לדעת הרמב"ן נאסר כבר מן הבוקר (לבן בתירא, פסח ששחטו שחרית — כשר. איסור אכילת חמץ נתלה בו, ובמקביל תחילת ה"התקשרות" למצה) וייתכן אף קודם לכן, מן הלילה

* ראה "פתח דבר". בסופו.

— תחילת מועד ״ביעור חמץ״]. ע״פ **הרמב״ם** (הל׳ חמץ ומצה פ״ו, הל״ב), נאסרת אכילתה **כל היום**, מטעם אחר — כדי ליצור ״היכר״ לקראת אכילתה בערב. הביאו הב״י (סי׳ תע״א) וכן נפסק ברמ״א (שם, ס״ב).

נראה איפוא להלכה, שעקרונית, ניתן לקיים סעודת ליל שבת על מצה כדעת רוב הפוסקים, רק בסעודת שחרית הדבר נאסר. אלא שרבים נוהגים שלא לאכול מצה כבר מר״ח ניסן (מ״ב תע״א, סקי״ב), לפיכך משיירים חמץ לשתי הסעודות (אא״כ נעזר בהצעות חליפיות).

הדרישות (של סעודה שלישית): **תחילת זמן סעודה ג׳** לדעת השו״ע (רצ״א, ס״ב) — **שש שעות ומחצה**, היינו: זמן מנחה גדולה. קודם לכם, אפילו בדיעבד אינו יוצא.

הרכב הסעודה: נתבאר בשו״ע (שם, ס״ה) שקיימות בזה כמה דרגות. האופן המושלם הוא ע״י פת. מיני מזונות בדרגה משנית, לאחריה בשר ודגים, ואפילו פירות בעדיפות אחרונה. מן השו״ע (שם) משמע, שאפשר להקל במצב של שובע יתר, או, כשקיימת מניעה אחרת של אכילת פת (ע״פ הרמ״א, שם).

בנידון שלפנינו, אין כל אפשרות לקיים ״סעודה שלישית״ במתכונתה הרגילה, אי אפשר לקיימה על פת, היות שאכילת חמץ נאסרה כבר מד׳ שעות ואילך. גם אי אפשר לקיימה על מצה, מחמת האיסור לאוכלה בערב פסח. אי לכך, עלינו לתת את דעתינו לאפשרויות חילופיות. נעלה בזה ארבע הצעות.

א. **מצה עשירה:** מצה שהקמח שבה נילוש ב״מי פירות״ (ביצים, יין, שמן וכדו׳). ההיתר לאוכלה בערב פסח, נובע מן ההלכה, שאין יוצאים בה ידי חובת ״מצת מצווה״. המצה הנאכלת בלילה קרויה ״לחם עוני״, כינוי המעיד על היותה לחם של עני, העשויה קמח ומים בלבד. להבדיל מן הנילושית במי פירות, המכונה: ״מצה עשירה״.

מצה זו יכולה להאכל **לדעת השו״ע לאחר חצות** (לכתחילה, לאחר תפילת מנחה), קודם שעה עשירית (שו״ת תמ״ד, ס״א), ע״מ שיוכל לאכול את מצת המצווה בתאבון (מ״ב שם, סק״ז). אמנם יש להקפיד היטב על ״כשרותה״, שלא תתערב בה טיפת מים, ע״מ שלא תבוא לידי חימוץ (עי׳ שו״ע תס״ב, ס״ב: ״מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ...״). מטעם זה, גם מן החשש שמי פירות מצד עצמם עלולים להחמיץ, נוהגים **האשכנזים שלא לאכול ״מצה עשירה״** בפסח (מ״ב תס״ב, סקט״ו), והוא הדין לערב פסח, לכל הפחות משעת איסור אכילת חמץ — **ד׳ שעות ואילך**

(עי' אגרות משה או"ח ח"א, קנ"ה). וכן משמע מהרמ"א (סי' תמ"ד, ס"א; רצ"א, ס"ה), המציע דרך חילופית לגבי "סעודה שלישית" [אמנם ערוה"ש (תמ"ד, ס"ה) טוען בדעתו, שאינו בא לאסור "מצה עשירה" בערב פסח כלל. הצעתו לאכול מיני תבשיל, נובעת מן העובדה שאין דרך בני אדם לטרוח ולהכין מצה עשירה עבור סעודה אחת — סעודה שלישית (לפי שקודמותיה נאכלות חמץ, ובפסח המנהג שלא לאוכלה); מאידך גיסא, נוטה הגר"א לדעת הרמב"ם, האוסר לאכול "מצה עשירה" בערב פסח כל היום (שעה"צ תמ"ד, סק"א). אלא שאינו לדינא, רק על צד החומרא (בשם מו"ר)].

עכ"פ נראה, שניתן לשיטת הרמ"א לקיים את סעודת ליל שבת וסעודת שחרית על "מצה עשירה", אך לא את סעודה שלישית לאחר חצות.

אשר ל**ברכתה**, בשל היותה נילושית במיני תבלין ומי פירות, גם יבשה ונכססת (יש הנעשית כדוגמת מצה דקה רגילה ויש הנאפית במתכונת עוגיות) מוגדרת כ"פת כיסנין", שברכתה: "בורא מיני מזונות" ו"על המחיה" (שו"ע קס"ח, ס"ז. שלושה אופנים לפה"ב) אם יאכלנה **ב"קביעות סעודה"** מברך **המוציא וברהמ"ז**. דהיינו: שיעור ד' ביצים (מצת מכונה אחת עולה לשיעור "כביצה" לערך), או כשיעור לחם שרגילות לאכלו בסעודה בצרוף דברים אחרים (עיין תשובה 19).

[בתחילה סברתי לדמותה למצה רגילה, התואמת חיצונית להגדרת "פת כיסנין", מצד היותה דקה יבשה ונכססת, ואעפ"כ מברכים על כזית ממנה המוציא וברהמ"ז, היות ורגילותה להאכל "דרך שביעה" במסגרת סעודה, לא לקינוח (אין רגילים לכבד בה במסיבות), והוא הדין ל"מצה עשירה", מן הסוג הדומה למצה רגילה (להבדיל מן הסוג השני, שהרגילות לאכלו דרך קינוח ומתיקה). אלא שמו"ר אינו מסכים להקבלה זו, לפי שבהיותה נילושית ב"מי פירות" בלבד, בלא טיפת מים, הריהי "פת כיסנין" גמורה, כשם שחלה מתוקה מאוד נדונית באופן זה (שם).

אכן לדעת הברכ"י, אוכל מעט יותר מכביצה ונוהג בה כדין פת גמורה, אלא שכה"ח (סי' תמ"ד, סק"א) חולק וסובר שברכתה במ"מ ומעין שלוש, עד שיאכלנה בקביעות סעודה. עכ"פ, מעשית, מייעץ שלא לאכול ממנה כשיעור זה, ע"מ שיוכל לאכול המצה בלילה בתאבון].

אשר ל**הרכבה**, מדובר לדעת מו"ר במצה ה**נילושית ביין** [סברתי, דווקא מיץ ענבים טבעי היות שהיינות מזוגים במים ויכולים לבוא לידי חימוץ (עי' שו"ע תס"ב, ס"ב). אולם לדעת מו"ר כיוון שהיין שוהה כך

זמן רב, אפשר שהמזיגה כולה הופכת ל״יין״ ובטלה תכונת החימוץ]. היות שברכת ״**המוציא״ מותנית בהפרשת חלה** (עיין שו״ע קס״ח סי״ג. ובה״ל שם, ד״ה ״נהגו להקל״), ובענין זה קי״ל, שאין להפריש חלה בברכה, אא״כ העיסה נילושה במים, או באחד מז׳ משקין המכשירים לקבל טומאה (כגון: יין, שמן זית, חלב ודבש), ממילא, מצה הנילושית במי ביצים, מיץ תפוזים וכדו׳ מפריש בלא ברכה מספק (ש״ך יו״ד שכ״ט, סק״ט). נמצא איפוא, שעל מצה מסוג זה, היות שאין ודאות אשר להתחייבותה בחלה, לא תועיל בה ״קביעות סעודה״ לברך המוציא וברהמ״ז. [על יסוד זה יש להפנות תשומת לב, לעוגיות ״כשרות לפסח״ הנילושות בביצים ומיץ פירות, הנמכרות כ״מצה עשירה״, שלא לאוכלן ב״קביעות סעודה״ ולדמות שברכתן משתנית (גם יש לבחון היטב את ״כשרותן״, איש איש ורמת הידורו בזה, גם את מרכיביהן כאמור).

הרמ״א (תע״א, ס״ב) טורח להדגיש שמצה מפוררת הנילושית ביין ושמן, אינה נקראת ״מצה עשירה״. ועיין שעה״צ (שם, סקט״ז) שמדובר בפירורים שיש בהם ״תואר לחם״. משמע שבחסרון ״תואר לחם״, נתיר לאוכלם בערב פסח. ההבדל נובע לענ״ד, מן השוני המהותי שביניהם. באופן השני פוקע שם ״לחם״ (אחת מצורותיה של חביצא ע״פ השו״ע קס״ח, סי׳. פירורים פחותים מכזית נעדרי תואר לחם. המחוברים ע״י דבש או מרק מברך במ״מ ״ועל המחיה״. דוגמת ״כדורי שוקולד״ עשויים קמח מצה). בדומה לקנידלע׳ך (כדלהלן פסקה ב׳). מה שאין כן באופן הראשון (ציורו של הרמ״א), אינו פוקע שם ״לחם״. גם לא נתבטל שם ״מצה״ (מ״ב שם, סק״כ), לפיכך אין לאוכלה בערב פסח.

לענין. עוגות עשויות קמח מצה, הנילושות במיני תבלין ונאפות מחדש, יש לחלק לענ״ד בין ״עוגה״ הנילושית בביצים סוכר ומיעוט נוזלים (״יבשה״), שיש להסתפק אם לדונה כ״פת״ וראוי לאוכלה בתוך סעודה, לבין עוגה (״עסיסית) הנילושית בריבוי שמן (בתוספת יין, מי פירות וכדו׳) שברכתה במ״מ (כהכרעת השו״ת ״בית אפרים״, ע״פ השע״ת קס״ח, סקכ״ד). באופן השני, הופקעה מתורת ״מצה״ קודם אפייתה, ואילו באופן הראשון אפשר שחזרה לזה לאחר אפייה מחודשת, לפיכך תאסר בערב פסח (כנלענ״ד. הסכים עמדי מו״ר הרב א.נ. שליט״א והוסיף שמ״מ אינו יוצא בה ידי חובת מצת מצווה, לפי שמעורבת בטעם אחר).

ב. **מיני מאכלים חשובים:** הרמ״א, המחמיר לענין ״מצה עשירה״, מייעץ (בדלית ברירה) לסמוך על ה״דרגה״ הנמוכה של סעודה ג׳ ולקיימה על **בשר ודגים** או מיני **פירות** (שו״ע תמ״ד, ס״א; רצ״א, ס״ה), כאשר

מבחינת סדר העדיפות, יש להקדים בשר ודגים לפירות (עי' מ"ב תמ"ד, סק"ח). "סעודה" זו אפשר לקיימה כתקנה לאחר חצות היום, **ואפילו אחר שעה עשירית**. מ"מ מורה השו"ע (תע"א, ס"א), שלא למלא כריסו מהם, כדי שיאכל מצה בלילה בתאבון.

הצעה נוספת במסגרת זו, כוללת לדעת המ"ב (תמ"ד, סק"ח) מיני תבשיל העשויים ממצה כתושה, דוגמת: **כופתאות** (קנידלעך). היות **שפוקע מהם שם "פת"**, באופן שגם "קביעות סעודה" לא תועיל (עי' קס"ח, ס"י. חביצ"א בצורתה הראשונה; מ"ב שם סקנ"ט). יש המתירים גם מיני טיגון, דוגמת לביבות (חרעמזלך), ויש אוסרים (שעה"צ תמ"ד, סק"א) כנראה, מדחששו לכך ש"טיגון" אינו כ"בישולי", ממילא, אין שם "מצה" פוקע ממנו. עכ"פ, שונה הצעה זו של מיני מאפה וטיגון מקודמתה, בכך שאכילתם מוגבלת **עד שעה עשירית** (מ"ב תמ"ד, סק"ח).

הרמב"ם המחמיר לגבי "מצה עשירה" בערב פסח, אוסר גם "מצה מבושלת" (שעה"צ תמ"ד, סק"א). אך נראה שלא אסר כי אם מיני מצה הנחשבים "לחם" (מן הטעם שיהא היכר לאכילתה בערב, לענ"ד), אבל כל שאין לו טעם מצה וגם הופקע ממנו שם "פת", דוגמת כופתאות, אינו בכלל האיסור. ממילא, מי שאינו נמנע מאכילת "מצה שרויה" בפסח, אין לו להחמיר לגבי אכילת כופתאות בערב פסח, וכן נוהגים (בשם מו"ר).

ונלענ"ד שבנסיבות אלה של ערב פסח החל בשבת המצריך "סעודה שלישית", אדרבה, ראוי לקיימה על "מיני מזונות" (דרגה מועדפת בהשוואה לבשר ודגים), ולא להחמיר חומרא שיסודה ב"הרגשה" בלבד... (והסכים עמדי מו"ר).

ג. **מצה מבושלת:** מדובר במצה אפויה שנתבשלה בכלי ראשון, שלא נתפוררה לגמרי, ויש שיעור "כזית" בכל אחת מפרוסותיה. באופן זה לא בטל ממנה שם "פת", מברך **המוציא וברהמ"ז**, ורשאי לקיים סעודתו על כזית ממנה מעט יותר מכביצה (עי' שו"ע קס"ח ס"י. חביצ"א בצורתה הראשונה. עי' בה"ל שם, ד"ה "גם יש בהם כזית") [אופן הכנתה: ע"י שמרתיח תחילה מים בתוך מחבת העומדת על האש, ונותן לתוכה פרוסות אחדות של מצה זו ע"ג זו לרגע קצר, אח"כ מטה את המחבת בזהירות בכדי להרחיק את המים, ע"מ שלא תתפוררנה (חצי מצת מכונה עולה לשיעור "כזית")].

לעצם אכילת מצה בערב פסח, כיוון שאי אפשר לצאת בה ידי חובת

״מצת מצווה״ (שו״ע תס״א, ס״ד) לפי שנתבטל ממנה טעם מצה (מ״ב שם, סק״כ), אינה בכלל האיסור (גר״ז תמ״ד, ס״ד).

הנוקט בהצעה זו, נראה שיוכל להכין מצות מבושלות עבור כל סעודות השבת. ע״י כך יוכל לבער כל חמצו מן הבית קודם השבת. אכן לחומרתו של הרמב״ם (לעיל ב׳), אסור לאכול ״מצה מבושלת״ בערב פסח. גם לדברי המג״א אין נוהגים לעשות כן (שם סק״ב, בשם מהרי״ל). עכ״פ מדובר בחומרא, ומצד הדין רשאי לאחוז בדרך זו.

[צ״ע למנהגם של ספרדים המברכים על מצה בשאר ימות השנה (פרט לפסח), במ״מ ועל המחיה. כיצד אפשר לברך ״המוציא״ וברהמ״ז על ״מצה מבושלת״ שלא במסגרת של ״קביעות סעודה״? — ונראה למו״ר לתרץ באופן הבא:

מצה רגילה עשויה להחשב כ״פת כיסנין״, בשל היותה דקה, יבשה ונכססת. מה שאין כן לאחר בישול, נעשית רכה ופריכה. כיוון ש״פת כסנין״ מדין תורה נחשבת ל״לחם״ (הראיה שע״י ״קביעות סעודה״ מברך המוציא וברהמ״ז), משבטלה ה״הגדרה״ המיוחדת, אזי שבה למעמדה היסודי ונידונית כ״לחם״ לכל דבר.

וצ״ע היות שעפ״ז מתקבל שע״י הרטבת קיסמים מלוחים ניתן לבטל הגדרתם כיבש ונכסס ולהחזירם להגדרת ״לחם״... ואף שהפירורים פחותים מכזית, כיוון שאינו מבושל, אין בזה כדי לגרוע. האומנם?! מסתבר יותר שהולכים אחר ההגדרה הקיימת ב״שעת האפייה״, אם כן קשה מענין ״מצה מבושלת״. עכ״פ, נראה להציע ההסבר הנ״ל בדרך של ״לימוד זכות״.

ד. **אכילת פת** — (סעודה מוקדמת): להצעתם של אחרונים ניתן **לחלק את סעודת שחרית** שאוכל בה פת, לשנים, באופן שמברך ברהמ״ז על חלקה הראשון, מפסיק ביניהם, ואח״כ נוטל ידיו להמשך הסעודה (מ״ב תמ״ד, סק״ח. וכ״כ הגר״א), באופן שמסיים עד סוף השעה הרביעית — תחילת זמן איסור חמץ. ונלענ״ד, שאפשר לסיים את אכילת הפת עצמה קודם שעה זו, ולהמשיך בשאר מאכלים ה״כשרים לפסח״ גם אח״כ, מבלי לקצר סעודתו, ע״מ שלא לפגוע ב״עונג שבת״.

אשר ל״הפסקה״ בין הסעודות, מן המשנ״ב שם עולה, שלבד מן ההפסקה לברהמ״ז, יש לשהות פרק זמן מסויים בין שתי הסעודות, ע״מ שלא יהא בגדר ״ברכה שאינה צריכה״. ה״הפסקה״ תתכן ע״י ״הליכה״ בין הסעודות, או באמצעות ״דברי תורה״ (עי׳ ספר ״ערב פסח שחל בשבת״ לרב צבי כהן שליט״א פי״ט, ס״י).

יתרונה של הצעה זו, לקיים סעודה שלישית על פת כדרגתה העליונה. מאידך גיסא, לדעת השו"ע (סי' רצ"א, ס"ב) אינו מועיל קודם חצות. אלא, שהולכים בזה אחר החולקים שאפשר לקיימה גם קודם חצות. אך לפי שמצינו מחלוקת בענין, היות שבלאו הכי מסתבר שיאכל סעודה נוספת לאחר חצות הכוללת מיני תבשיל, על צד שאינו יוצא בסעודה ג' קודם חצות, יכווין לצאת בה ידי חובתו, ויועיל ממה נפשך (בשם מו"ר הרב א. נ. שליט"א).

הרב מיכאל מלכיאור
והרב מאיר רובינשטיין

״לפני עור לא תתן מכשול״

כרבנים של קהילות קודש באי״י או בחו״ל שחלקים גדולים מהקהילות עדיין אינם שומרי תורה ומצוות, מתעוררות הרבה מאד שאלות הנוגעות למציאות של הקיום יחד בין יהודים יראי שמים לבין יהודים שאינם שומרי מצוות וכמובן שאלות הלכתיות בתהליכים של קירוב לבבות והחזרת יהודים לדרכה של תורה. חלק מהשאלות נוגע לאיסורים של לפני עור ומסייע לידי עוברי עבירה. במאמר הזה רצוננו להשתדל להבהיר כמה הגדרות באיסורים הללו ולנסות לברר את שתי השאלות הבאות כדוגמא לשאלות שנתקלנו בהם.

א. מזכירה שומרת מצוות מקבלת הוראה לסדר למנהל כרטיס טיסה, ורצון המנהל לטוס בשבת.

ב. יהודי שגר רחוק מבית הכנסת מהו להזמין אותו לסעודת ליל שבת בבית הרב שידוע שהוא יסע הביתה בשבת.

כל מה שנברר בשאלות הללו מטרתינו אך ורק לעורר התעניינות לעיון נוסף ולא לפסוק הלכה למעשה, בפרט שאלו שאלות עם השפעות נרחבות ביותר ובכל הוראה או עצה עלולים אנו בעצמנו להיתקל באיסור הכשלת הרבים. מצד שני קיבלנו במשך השנים עידוד גדול מצד מורנו ורבנו הרה״ג ר׳ יעקב כ״ץ שליט״א לא להתחמק מבירור והתמודדות עם הבעיות ההלכתיות החמורות ועל פי הנחייתו והנחיית גדולי ההוראה להשתדל להיות איש במקומות שאין.

א. מהות איסור לפני עור לא תתן מכשול

בתו״כ על הפסוק לפני עור לא תתן מכשול נאמר: לפני סומא בדבר, בא אמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה אל תאמר לו כשרה והיא אינה אלא פסולה. היה נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו וכו׳.

ובפירוש המשניות לרמב״ם (מסכת שביעית פרק ה׳ משנה ו׳) אמר ה׳ ולפני עור לא תתן מכשול הכוונה בזה שמי שעוורה אותו התאווה והדעות

הרעות אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו. ולפיכך אסור לסייע לעברינים בעשית העבירות ולא לגרום למה שיביאם לכך אלא נעשה בהיפך. וכיוצא בזה כתב בחיבורו (הל' רוצח פי"ב הי"ד) כל המכשיל עור בדבר והשיא עצה שאינה הוגנת או שחיזק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו ה"ז עובר בל"ת שנאמר: ולפני עור לא תתן מכשול.

ורש"י מגדיר (במס' ע"ז נ"ה: ד"ה וישראל): ואסור לסייע ידי ע"ע אלא פורשין מהם כדי שלא ירגיל בכך.

ב. התורה אוסרת איפא לגרום לאדם אחר לעבור על דבר שאסור לו

בהגדרת "שאסור לו" האם רק מה שהתורה אוסרת לו או גם מה שאסרו חכמים בזה יש מחלוקת ראשונים. ז"א לפי השיטות שגם באיסור דרבנן שייך לפני עור האם האיסור הוא דאורייתא או דרבנן. סברת המנחת חינוך (השמטות סימן רל"ב) שגם באיסור דרבנן יש לפני עור דאורייתא כי לא יותר טוב להכשיל אדם אחר באיסור דרבנן מלתת לו עצה שאינה הוגנת לו. אבל סברא זו אינה מוכרחת כי מי שנותן עצה רעה יש מכשול במהות אבל במכשילו באיסור דרבנן - מן התורה אין מכשול במהות (ועיין שו"ת שרידי אש חלק ב' סימן נ"ב עוד ראיות לדחות סברת המנ"ח).

הגמ' במסכת ע"ז ו: מגדירה מתי המכשיל אדם לעבור עבירה עובר על איסור דאורייתא. הגמרא מגדירה שאינו עובר רק שהאדם לא יכול להשיג את האיסור בלעדיו דאמר שם אהא דלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח הב"ע דקאי בתרי עברא דנהרא אבל במקום שאדם יכול להשיג את הדבר בלי עזרת המכשיל אין לפני עור.

לכאורה תרי עברא דנהרא זה רק שהאיסור לגמרי לא בעל השגה וכך מאד מצטמצם המציאות של איסור דאורייתא אלא שבתשובת חו"י סימן קס"ה (מובא בפ"ת יו"ד סימן קנ"א ס"ק ג') נראה שהוא מרחיב את האיסור לכל מקום שבקושי רב יכול להשיג את האיסור בלעדי המכשיל אז נקרא תרי עברא, והפרי חדש באו"ח (מנהגי איסור אות כ"ב) כתב דכשאין האיסור מזומן לפני האוסר והמתיר מזמינו הו"ל כתרי עברא.

המשנה למלך (פרק ד' מהלכות מלוה ולוה הלכה ב') מדייק מדברי התוס' בדבר איסור ללמד תורה לא"י (חגיגה י"ג. ד"ה אין מוסרין תורה לעובדי כוכבים) שדווקא בגלל האפשרות שהיה א"י אחר בעיר שרצה ללמד את

האי״י הזה תורה לכן לא הייתה בעיה של לפני עור אצל היהודי אבל אם היה יהודי אחר בעיר שהיה יכול ללמד את האי״י הזה לא היה מספיק להציל את היהודי מאיסור לפני עור. מסביר המל״מ שבדוגמא של כוס נזיר לא היינו פוטרים אדם מאיסור דאורייתא אם היו שני אנשים שהיו יכולים להושיט את הכוס לנזיר שהרי גם השני חל עליו איסור לפ״ע, ז״א שלפי המל״מ במקום שאם חבירו יעשה את הדבר הוא יעבור על לפני עור אז גם כשאפשר לעשות ע״י אחר עובר על לפ״ע (עיין עוד בשו״ת יחוה דעת חלק ג׳ סימן ס״ז שמביא אחרונים שמצדדים בעד ונגד ההגדרה של המל״מ).

מתוך הגמרא בע״ז שהבאנו (לא יושיט אבר מן החי לב״נ) וגם בגמרא בנדרים ס״ב ששם הגמרא דנה על מכירת עצים לעובדי עבודת כוכבים מסוימת רואים שגם כלפי עכו״ם שייך איסור לפני עור. אם האיסור הוא דאורייתא או דרבנן עי׳ מנחת חינוך שסובר שזה דאורייתא אבל לא ל״ת גמור לכן הרמב״ם לא מזכיר את זה במל״ת רצ״ט, ויש גם דעות שלפני עור בגוי אינו אלא דרבנן (דוחק גדול להסביר כך לפי הגמרא בע״ז ו:).

ג. האם קיים איסור דרבנן המרחיב את איסור התורה?

גם במקום שאין מציאות של תרי עברא דנהרא ז״א מקום שיהודי לפי ההגדרות הנ״ל עובר על איסור דאורייתא על כל פנים גם בחד גיסא עובר על איסור דרבנן שחייב להפרישו מאיסור, כך דעת התוס׳ במס׳ שבת (ג. ד״ה בבא) וכן דעת הרא״ש בשבת והר״ן בע״ז ובשבת והשלטי גיבורים בשם הריא״ז והגה׳ מרדכי. בחידושי הריטב״א למס׳ ע״ז כתוב שגם אם אין לפני עור אכתי איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמים לו לעשות איסור או להרבות באיסור וכדקיימא לן שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית ואפילו לומר להם הוחזקו אסור, ולא עוד אלא שאנו חייבים למחות בידו דכל ישראל ערבים זה לזה וכ״ש שאסור להם לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור וכו׳. בעיון בדברי הראשונים הנ״ל רובם לא מביאים מקור לאיסור דרבנן אלא אומרים שהדבר מסתבר מכח החיוב להפריש מעבירה, אז מובן מאליו שלא יתכן שיהודי בכל דרך יהיה שותף לאותה עבירה. הריטב״א שהבאנו מציג חוץ מהסברא גם מקור משביעית, ששם במשניות האחרונות בפרק ה׳ יש מספר הלכות בענין מכירה והשאלה לאדם החשוד על השביעית. אמנם ניתן לדחות שכל המשניות מדברות על מציאות של תרי עברא דנהרא, אבל זה דוחק, והריטב״א גם מוסיף את ההלכה האחרונה בפרק שמחזיקים ידי גויים בשביעית שיצליחו בעבודתם אבל לא ידי ישראל

שבזה מסייעים לידי עוברי עבירה. ביו"ד (סימן קנ"א סעיף א') מביא הרמ"א את האיסור דרבנן בשם יש מחמירים, ומשמע שסובר שהדעה הראשונה עיקר, דהיינו שאין איסור מסייע כלל וכן המנהג לדעתו. מקורו של הרמ"א זה המרדכי ראש מסכת ע"ז מובא בד"מ הארוך בשם הראבי"ה בשם אביו שמתיר ללוות בגדי כמרים שמרננים בהם לע"ז - איפה שאפשר להשיג את הבגדים מאחרים והד"מ מוסיף שהשיטה הזאת היא כמו שיטת התוס' המתיר גם ביהודי. זה התוס' בע"ז שמסביר מתי יהודי חשוד שיעבור עבירה עם האיסור שהמכשיל מושיט לו, שהרי לסתם יהודי כשר אין חשש להושיט לדוגמא מאכל של איסור כי הוא לא יאכל אותו. מוסיף התוס' (ומיירי וכו') שכל זה נכון רק בתרי עברא דנהרא, ואם התוס' פה היה סבור שיש איסור דרבנן אז "ומיירי" היה מיותר. גם מהרמב"ן (מובא בר"ן בסוף פ"ק דע"ז) ורבינו ירוחם משתמע שאם אין איסור דאורייתא אז גם אין איסור דרבנן (בפירוש גם הרמב"ן וגם המרדכי כותבים על איסור דרבנן כלפי גוי בלבד).

[עי' עוד בשו"ת משיב דבר סי' ל"א שסובר שכשהאיסור נפוץ מאד וקל להשיגו אז לכל הדעות אין איסור דמסייע כי הוא לא מסייע בכלום - השאלה שם על חנות של טריפות שיש כ"כ הרבה חנויות כאלו שאין פה סיוע כלשהוא אם גם החנות הזאת תמכור].

ד. כלפי מי שייך האיסור דרבנן של מסייע לידי עוברי עבירה

הש"ך ביו"ד קנ"א ס"ק ו' חולק על הרמ"א ורוצה להסביר שכלל אין מחלי' ראשונים אם יש איסור דרבנן לסייע לידי עוברי עבירה, שכל הראשונים שהבאנו שכתבו שיש איסור מדברים על ישראל והראשונים שכותבים שאין איסור דרבנן מדברים על עכו"ם וישראל מומר שאין דין להפרישם מאיסור ולכן גם אין איסור לסייע להם בעבירה.

על הדין הזה של הש"ך יש מחלי' גדולה בין האחרונים. הגר"א כנראה מקבל את חילוקו של הש"ך הפ"ת מביא ראיה לדבריו, אבל הברכי יוסף סותר את דבריו, במיוחד מהגמרא בנדרים ס"ב שהבאנו לעיל ששם דובר על איסור מכירת עצים לעכו"ם ופשטות הגמרא ששם דובר על חד גיסא דנהרא, עצים ניתן להשיג בהרבה מקומות (עי' שו"ת זכרון יעקב של הרב זובער ז"ל רבה לשעבר של שטוקהולם סימן י"א - ששם סותר דברי הברכ"י ואומר שאמנם עצים ניתן להשיג במקום אחר אבל יער לא כ"כ קל להשיג).

הדגול מרבבה שואל על הש"ך למה אין דין להפריש מומר ישראל

מאיסור הרי הוא עדיין ישראל, ומכח השאלה הזאת הוא כותב שגם בדעת הש״ך החילוק בישראל הוא בין שוגג למזיד והוא כותב: דאף ישראל אין מצווין להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש ביד איש אחר להפרישו וכמו בקטן אוכל נבילות שהקטן שוגג הוא... אבל בישראל שרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש״ך.

בתשובה לשאלה על סברת הדגול מרבבה העיר לי הרב אביגדור נבנצל שליט״א שאולי יש מקור לד״מ מהרמב״ם בפירוש המשניות (מעשר שני פרק ד׳ משנה ו׳) ששם הרמב״ם מסביר שמותר להכשיל עם הארץ, אדם שנכשל בקביעות באיסורים חמורים (מזיד לדברים הללו בלשון הד״מ) בספק מכשול ולתת לו דמאי.

ניתן לדעתינו גם למצוא מקור לסברת הד״מ בדברי הריטב״א בחידושיו על ע״ז, שהריטב״א קובע בהגדרת האיסור של לפני עור שאדם עובר על האיסור שהתקלה באה אך ורק בגלל המכשיל ולכן אם החוטא יכול להשיג את האיסור בדרך אחרת אין לפני עור, וכן אם הרעיון לעשות את העבירה בא מהחוטא עצמו ולא מהמכשיל אז גם אין לפני עור - ולמעשה קובע הריטב״א שאם החוטא תובע את האיסור בפירוש, אז המכשיל אינו מכשיל, ולא עובר על לפני עור מן התורה. אמנם ברור שהריטב״א למעשה לא יסכים לדין של הדגול מרבבה, כי הריטב״א בהמשך לאותו קטע קובע שהאיסור דרבנן של מסייע קיים בכל מקרה גם אם החוטא תובע את האיסור ולא יתכן שהד״מ מדבר על איסור דאורייתא, כל חילוקו של הש״ך מסתמך על התוס׳ ששם כתוב בפירוש שבתרי עברא דנהרא מומר הוא כישראל גמור.

ז״א שלפי הריטב״א בדאורייתא אין איסור מכשיל אם החוטא עד כדי כך ״פיקח״ שהוא רואה הכל ורוצה לעבור את העבירה ואומר כך בפירוש ולפי הד״מ בדרבנן אין חיוב להפריש יהודי מאיסור מסויים שהוא ״פיקח״ עד כדי כך שהוא בקביעות עובר על האיסור הזה, ואם אין חיוב להפרישו אז גם אין איסור לעזור לו לעבור את האיסור הזה.

ה. האם קיים איסור דמסייע אם העבירה עצמה היא דרבנן

השדה חמד (פאת השדה מערכת ו׳ כלל ג׳) מביא בצורה מסודרת את הדעות בשאלה הזאת. הרשב״א בפירוש ותוס׳ במשתמע (ע״ז כב. ד״ה תיפוק) מביאים שיש איסור לפ״ע בחד עברא רק כאשר האיסור

דאורייתא, אבל כאשר האיסור דרבנן דהוי תרי דרבנן אין איסור, או כפי שמנוסח בשו"ת זרע אברהם (חלק או"ח סימן י"ב) שבמצוות דרבנן אין דין ערבות וכן מובא בברכי יוסף אורח חיים (סימן קכ"ג ס"ק ג') ובשו"ת תורת חסד (חלק או"ח סימן ה') ששם הוא מתיר לבעלי מסעדות למכור מאכלים גם למי שאוכל בלי נט"י וברכה, שזה חד עברא כי יש הרבה מסעדות, ואיסור דרבנן של נט"י וברכה. ניתן גם פה למצוא מקור ברמב"ם (פ"י דמעשר הי"ג) שהרמב"ם מתיר לרופא חבר להאכיל חולה עם הארץ בדמאי השייך לחולה עצמו לתוך ידו של החולה. ז"א שהדמאי של החולה, ואז אין בעיה למצוא מי שיתן לו את האיסור - ז"א יש פה רק בעיה של מסייע, אז מותר להאכיל לו דמאי, כי יש פה תרי דרבנן.

האם ניתן למצוא שיטת ראשונים שסובר שאפילו באיסורים דרבנן אסור לסייע? רבינו יונה בסוף פרק שמיני דברכות (ד"ה אוכל מחמת מאכיל) קובע שאסור להאכיל אדם אחר עד שזה יטול ידיו משום לפני עור, ונט"י דרבנן. אמנם ניתן להסביר את הר"י הזה באי אפשר להשיג האוכל בלי המאכיל ויהיה תרי עברא, אבל המג"א באו"ח (סי' קס"ג ס"ק ג') כותב על הדין הזה שיש גם איסור דרבנן של מסייע בחד עברא וכך מביא גם שו"ע הרב ומשנה ברורה בדין הזה. הפמ"ג מקשה מאיפה מקורם לאיסור. אולי אפשר למצוא מקור ברש"י בע"ז נ"ה ששם הדיון גם באיסור דרבנן ורש"י כותב שרק משום שעכו"ם לא נצטווה במצוה זו (טומאה) אין איסור משום מסייע, ז"א אם היתה מצוה היה גם איסור מסייע אע"פ שזה תרי דרבנן. גם בשיטת רש"י יש בעיה (לפי הדיוק של הפמ"ג בפתיחה הכוללת ח"ג אות ט"ו) כי בגיטין ס"א הוא מעמיד את השאלה שלנו במחלי אביי ורבא בגמרא שאביי סובר שגם באיסורים דרבנן יש איסור מסייע ולרבא מותר - והלכתא כרבא בכ"מ לבר מיע"ל קג"ם.

ו. אם העבירה לא תתקיים באופן הכרחי או באופן מיידי

במקור לדין לפני עור שנינו בשביעית (פ"ה מ"י) אלו כלים שאין האומן רשאי למכרן בשביעית וכו' זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור, לאיסור ולהיתר מותר. ובפ"ה משנה ח' בית שמאי אוסרים למכור לישראל חשוד על שביעית פרה חורשת בשביעית משום לפני עור ובית הלל מתירים מפני שהוא יכול לשוחטה. ואף על פי שאין דרך ואין כדאיות כלכלית לשחוט פרה המלומדת לחרוש כותב הרע"ב: ובכל דהו דמצינן למתלי, תלינן. במשנה ט' שם: משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה וכו'... משום דרכי שלום ששם רחוקה מאד התלייה

ולכן מותר רק בצירוף ההיתר של דרכי שלום. יש מחלוקת ראשונים אם אפשר להתיר על סמך דרכי שלום בלבד (שיטת ר״ת בספר הישר) או שההיתר של המשנה זה צירוף של תלייה רחוקה ודרכי שלום (רשב״א וריטב״א).

הסיבה שאפשר לתלות כמו שכותב הרמב״ם (פ״א שם משנה ז׳) שהעיקר בידינו אחזוקי איסורא לא מחזקינן. ניתן להסביר בשורש האיסור, שאם אפשר להפעיל את הדבר להיתר גם אם זה לא סביר כמו הפרה החורשת. ואפילו ידוע למוכר כוונת הקונה - מאחר והוא יכול לעשות בו היתר לא המוכר מכשיל אותו אלא הוא מכשיל את עצמו.

הב״ח (או״ח קס״ט ד״ה ואסור) ועמו הרבה אחרונים עושה חילוק בין מי שלא נטל ידיו שמיד שיאכל יעבור על איסור ואז יש בעיה של מסייע למי סובר שאסור בתרי דרבנן, לבין מי שלא מתכוון או מי שלא יודע לברך שגם לתת לו אוכל אין בעיה של מסייע, כי ברגע שאני נותן לו אינו עובר ואם אח״כ לא יברך מה עלינו לעשות? משמע מדבריו שגם באופן שידוע בבירור שלא יברך אח״כ בכ״ז יתיר הב״ח אם האיסור יעשה רק אח״כ. וניתן גם פה להסביר בשורש האיסור שאם האיסור לא יעשה תיכף אלא רק בשלב מאוחר יותר אין הנותן מכשיל אלא המקבל מכשיל את עצמו.

ובאותה דרך ניתן גם להבין את הריטב״א (ע״ז ס״ג.) בברייתא שם: אומר אדם לחמריו ולפועליו לכו ואכלו בדינר זה וכו׳ ואינו חושש לא משום שביעית ולא משום מעשר. והקשה הריטב״א שעובר משום לפני עור? ותירץ שמכאן לומדים שכל שלא נותנים את חפץ האיסור עצמו והדבר בספק אם יקח את האיסור אין בו משום לפני עור - כי לא הנותן מכשיל אלא המקבל מכשיל את עצמו.

ז. האם שייך לפני עור במקום מצוה?

כותב הר״י (בהמשך לקטע הנ״ל בסוף פרק ח׳ דברכות) על הדין לא יתן אדם פרוסה לשמש אא״כ יודע בו שנטל ידיו. יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה, מותר (ועי׳ בביאור הגר״א לאו״ח קס״ט שמביא עוד ראיות ברורות לדעת הר״י) אמנם הב״י בקס״ט מקשה על הר״י: א״כ מדוע אסור לתת לשמש עד שנטל ידיו - ומכח קושיא זו משמיט המחבר דעת הר״י והמקילין. אולם הרמ״א מביא בסעיף ב׳ דעת הר״י בשם יש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה, והאחרונים דוחים את קושיית הב״י כ״א

בדרך שלו שבדחיות גם חילוקים להלכה. המג״א כותב שאם ידוע ודאי שלא יברך אז אסור והפמ״ג מסביר את צד האוסרים שלא יתכן שיבוא עשה של צדקה וידחה ל״ת דלפני עור דבכה״ג לא צותה התורה ליתן לו, וגם הוי מצוה הבאה בעבירה וכו׳. הרבה אחרונים מקיימים את דין הר״י ואולי ניתן להסביר את הר״י כמו שמביא השרידי אש בתשובה הנ״ל (מסברא ולא למעשה) שבשורש האיסור שלפני עור זה שמטרת המכשיל לחזק ידי עוברי עבירה ולפי״ז במקום שיש לפנינו מצוה אין להמנע ממצוה זו אפילו במקום שיכול לגרום שעי״ז יעבור חבירו עבירה, שהוא אינו רוצה להחזיק ידי ע״ע אלא לקיים מצות הבורא, ואדרבא עי״ז יעורר רגשי תשובה וחרטה בלב העברין לראות את דרך האמת בראותו שחבירו משתדל לקיים מצות בוראו. ובאותו כיוון דן הגרש״ז אויערבאך שליט״א (מנחת שלמה סי׳ ל״ח) שגם כשלא אומרים לאדם לעשות איסור קטן כדי להציל אחרים מאיסור גדול מ״מ בנידון של לפני עור הואיל וכל העבירה היא נתינת מכשול, וכיון שבלי נתינת המכשול יכשל חבירו באיסור יותר גדול - נמצא דליכא כלל שום עבירה כיון דליכא הכא שום נתינת מכשול אלא אדרבא יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד ע״י זה שהחליף אותו בקום ועשה במכשול קטן יותר.

ועתה נדון ע״פ האמור לעיל בשאלתנו האם המזכירה יכולה להזמין כרטיס טיסה למנהלה ע״פ ציוויו כשהטיסה תתבצע בשבת?

לדעתנו אין ספק שפה דנים בחד עברא דנהרא, גם לפי דעות החו״י הפר״ח והמל״מ המרחיבים את הגדרת תרי עברא, שהרי המנהל יכול בנקל להזמין את הכרטיס בעצמו ויש מספיק סוכני נסיעות וחברות תעופה זרות של א״י שיספקו לו את הכרטיס גם בלעדי מזכירתו. לכן לפי דעות הראשונים וכן הרמ״א שאין איסור דרבנן במסייע אין פה שאלה כלל. אמנם לפי רוב הפוסקים יש מסייע, אבל פה העבירה גופא דרבנן והוי תרי דרבנן. אם המנהל בעקבות טיסתו יעבור על איסור דאורייתא בנסיעתו ברכב עד לשדה התעופה או ממנו אם ינחת בעודנה שבת או יעבור על תחומין לפי הדעות שתחומין דאורייתא או על איסורים אחרים שהם לא הכרחיים לעצם הטיסה, מה על המזכירה לעשות ויש לתלות להיתר.

לכן בשאלתנו לפי הדעות בראשונים ואחרונים שאין מסייע בתרי דרבנן שוב ניתן להתיר, אלא שלפי המג״א שו״ע הרב ומ״ב דלעיל שהחמירו בתרי דרבנן יש לעיין אם אין פה בעצם הזמנת הכרטיס תליות להיתר.

אמנם התליות בסיכוי שלא יטוס בסופו של דבר הן קלושות אע״פ שמנהל בד״כ דואג לסוג של כרטיס שניתן לשנותו אבל ראינו שגם בתליות דחוקות ניתן לסמוך על ההיתר של המשנה בשביעית משאלת אשה וכו׳ משום דרכי שלום, ז״א בצירוף תליה רחוקה ודרכי שלום (מג״א) ניתן להתיר לה, ופה בהחלט יתעורר ויכוח גדול אם תסרב שזה לא פחות מהקלקול של משיאים לה שם רע בשכנותיה שזה קלקול שבמשנה. וגם אם לא נקבל את הסברא הזאת מובא בשו״ת משיב דבר סי׳ ל״א ע״פ הגמרא בגיטין ס״ב שהתיר לשדכן שפרנסתו בכך לשדך אשה לאיש שידועים לעברינים ויעברו על איסורי נדה (דאורייתא) משום שמה שמותר מפני דרכי שלום מותר גם משום פרנסה, ולפי״ז ודאי בנידון דידן מותר דהרי פרנסתה של המזכירה בכך. ניתן גם לצרף את תשובת המהרי״ם חרל״פ בספרו בית זבול ח״ב סי׳ י׳ שהביא בשם הגאון מהרי״ל דיסקין (מובא בתשובת שרידי אש הנ״ל) דלאו דלפנ״ע ליכא אם הלה אונסו בממון דאין אדם מחויב להפסיד ממונו כדי להציל חבירו מן העבירה (עי׳ שם בתשובת שרידי אש שדוחה את הטיעונים נגד התשובה הזאת, ומסיק שסיבת ההיתר כי כל יסוד האיסור שייך רק איפה שיש בסיועו חיזוק לע״ע, אבל לאדם שמפסיד ממונו אין שום חיזוק להעובר, שהוא יודע שעשה את המעשה רק להציל את ממונו).

אפשר גם לצרף את שיטת הדגול מרבבה דלעיל ע״פ הש״ך שישראל שרוצה לעבור במזיד אפילו אינו מומר אין איסור לסייעו משום שאין דין להפרישו, ובפרט פה שהעובר מוכשל ועומד ותובע את האיסור בפירוש בעצמו.

לכן נראה לנו בשאלה הזאת מקום להתיר למזכירה להזמין את הכרטיס אם אין דרך סבירה לסרב. לשאלה זאת כמובן יהיו השלכות לשאלות דומות שיהודים יראי שמים משרתים או עובדים אצל יהודים שאינם שומרי מצוות, ובכל שאלה יש לדון לגופו של ענין.

לגבי שאלתינו השניה רצוננו רק להעיר כמה נקודות השייכות לבעיה האם ניתן להזמין לבי״כ ולסעודת שבת בבית הרב אורחים שאינם שומרי מצוות שכנראה יסעו חזרה לביתם בשבת.

השאלה הזאת היא חשובה מאד בפרט בקהילות כמו הקהילות בתפוצות ששירתנו בהם שכל יום ממש מאבדים יהודים ע״י ההתבוללות האיומה וזה חייב להכאיב ולהעיר לפעולה כל יהודי ירי״ש שמאמין שהערבות היא לא סיסמא בעלמא, בפרט שרואים בהרבה מקומות שע״י

דוגמא אישית השפעה הפעלה נכונה ולימוד בעיון ניתן בהחלט לקרב יחידים ומשפחות לתורה ויראת שמים.

יש כמובן הרבה דרכים לעורר את רגשי התשובה, אבל אין ספק שתפילה בבית הכנסת סעודת שבת עם זמירות ודברי תורה ועצם הרגשת הקירוב לרב ומשפחתו ע"י הזמנתם ומעורבות אמיתית בבעיותם יכולים לפעמים להשפיע ולקרב רחוקים יותר מהרבה דרשות, וזה דבר מוכר וידוע גם באה"ק שבאים לדון בשאלות ההלכתיות המתעוררות בעקבות הפעולות הללו יש צורך לפעמים להתיר איפה שבמצבים אחרים היינו מחמירים או להעלים עין. אבל גם להיות מודעים שהיתרים שלא במקומם עלולים לגרום לזילותה של התורה ח"ו ולהיפך מהמטרה שרצינו להשיג.

בשאלה שלפנינו אנו רוצים בעיקר לדון מצד לפני עור ע"פ הכללים וההגדרות בכל האמור לעיל ולהעיר כמה נקודות בהלכה שאין אומרים לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבא (וע"י גם בכותלינו י"ג עמוד 182 במאמר של הרב יצחק לוי הדן בהכוונת רכב בשבת, שיש שם צדדים מקבילים לשאלתינו).

מצד לפני עור יש לדון קודם כל גם על המזמין - הרב במקרה דנן - בלי תליות יש איסור לפני עור דאורייתא או שהוא מסייע דרבנן, שהרי יש צד להגיד שאת סעודת השבת הזאת העברין לא ישיג בשום דרך אחרת ואם קיימות עוד משפחות שהיו יכולות להזמין אותו אז ודאי שייך החידוש של המל"מ דלעיל שזה לא יכול להוריד מהרב את האיסור דאורייתא. בכ"ז ע"פ כל האמור אנו נוטים יותר להגיד שבעצם ההזמנה לשבת אין שום צד איסור להיפך, אלא שההזמנה עלולה לגרום אח"כ לאיסור - האיסור הזה נסיעה בשבת זה איסור שהעברין מוכשל ועומד בו בתמידות והוא לא זקוק לרב כדי לעורר אותו לעבירה הזאת, ובעיקר האיסור הנוסף שיעבור בנסיעה המסויימת הזו היא לא יותר מריבוי עבירה וכפי שכתב הריטב"א: (ורבו הרא"ה ועוד ראשונים) כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום לפני עור ואעפ"י שאפשר שהיה מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, כמו שהנזיר בחד עברא לא היה שותה הכוס הזה של יין או הב"נ לא היה אוכל את החתיכה הזו של אבר מן החי אם היה באפשרותו להשיג יין או אמה"ח במקום אחר, ואפילו אם עכשיו אולי יאכל חתיכה נוספת. וכן כותב הריטב"א בב"מ על רועה שרגיל לרעות בשדות אחרים שמותר למכור לו עיזים אם יש לו עיזים

משלו מצד לפני עור שיש פה רק מסייע כי העבירה תיעשה ממילא. לא הבננו גם את ריבוי הקושיות על הריטב״א בב״מ שאולי לא ראו את שיטת הריטב״א והראשונים האחרים בע״ז. בפרט יש להגדרה הזאת חשיבות בצירוף הריטב״א שהסברנו לעיל שמחלק בין אם נותן חפצא של איסור כמו נבילה או יין לנזיר לבין נתינת דבר היתר שיש לחשוש שיעשה בו איסור, פה בנידון שלנו הרב נותן לעברין חפצא כשרה מאד ואינו עובר בכה״ג על לפני עור.

פה שייך גם הדיון לעיל אם במקום מצוה שייך איסור לפני עור (שתי דעות בר״י) והט״ז כותב שם שאם יש ודאי מצוה (שבת) וספק עבירה אז אין ספק מוציא מידי ודאי.

השאלה אפילו אם פה היינו דנים בתרי עברא אם אין תליות. אפשרות אחת מקובלת זה להזמין את האורחים ללון בבית הרב ובמיוחד אצל אנשים יותר צעירים קורה לעתים תכופות שנענים בחיוב להזמנה כזאת ובפרט אם מציעים יחד עם ההזמנה לשבת ושההזמנה ללון לא תהיה אמתלא בעלמא.

אם האורח גר בטווח הליכה אפילו הליכה ארוכה או שיש לו ידידים או קרובים שיכול ללון שם ודאי שאלו תליות ריאליות, אבל גם במקום שאין האפשרויות הללו קיימות אפשר לתלות שהאורח יחזור בתחבורה ציבורית או באופניים, שאז גם שכרוך באיסורים שונים (עצם הנסיעה, כסף, כרטיס, הוצאה במקום שאין רשות הרבים דאורייתא) האיסורים הללו דרבנן ובמקום מצוה ודאי בתרי דרבנן יש על מי לסמוך להיתר. כפי שראינו הלכו חז״ל עד כדי תליות בכל דהו שאולי לא יגיעו לידי עבירה. ולשיטת ר״ת הנ״ל אפילו בלי כל תליה מותר מפני דרכי שלום. אמנם המג״א (בסי׳ שמ״ז ס״ק ד׳) כתב שאסור גם באמצע השבוע להשאיל לאדם כלי מלאכה אם הוא חשוד שיעשה בו מלאכה בשבת אם לא שיש לתלות שיעשה בו מלאכת היתר, ומוסיף המג״א ודווקא בדבר המצוי אבל בדבר שאינו מצוי אסור אם לא מפני דרכי שלום. אז ברור לשיטתו וזה מוסכם לכל הדעות שגם בדבר לא מצוי בצירוף דרכי שלום תלינן. ומסביר שם מחצית השקל שיתכן ושלום בית או כוונה לקרב רחוקים לתורה דינם כדרכי שלום אפשר גם פה לצרף את שיטת הב״ח כפי שהסברנו לעיל שאם האיסור לא יבוא תיכף אלא רק אח״כ אין המזמין מכשיל אלא העברין מכשיל את עצמו.

אם נקבל שפה הבעיה מסייע ולא לפני עור אז גם לשיטת הדגול

מרבבה פה לא תהיה בעיה כי העברין נקרא מומר לנסיעות בשבת ואין לי מחויבות להפרישו מאיסור נסיעה ואין איסור לסייע לו בעבירה הזאת. ואין זה עומד בסתירה לערבות ומחוייבות כללית שיש לי כלפי כל יהודי גם כלפי מומרים ובודאי בזמננו (עי' גם תוס' ע"ז ו: בנידון שלנו דאין הדגול מרבבה חולק על התוס' הזה) להיפך רק אם נצליח לקרב אותו לדרך האמת שייך להפריש אותו גם מנסיעות בשבת.

לפי כל האמור יש הרבה סניפים להתיר את ההזמנה לשבת מצד לפני עור ומסייע לידי ע"ע אבל גם אם נגיד שיש פה צד של איסור ובפרט שהיוזמה וגרימת המכשול באה מצד הרב בקום ועשה יש גם מקום לדון באיסור להגיד לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבא.

בשנות הלימוד שלנו בכולל של ישיבת הכותל שמענו הרבה פעמים מאת רבנו ר' יעקב כ"ץ שליט"א את הסיפורים על המסירות של ר' ישראל סלנטר לקירוב עוברי עבירה בגרמניה ששם כבר בתקופתו ההתבוללות היתה רבה, הרפורמים חזקים והרבה יהודים גם מדוחק פרנסה חללו שבת. אביו של רבינו הרב דב כ"ץ זצ"ל הביא בספריו המפורסמים על תנועת המוסר בח"א עמוד 164 סיפור קלסי איך ר' ישראל בהגיעו לעיר ממל בתבונה ובשלב אחרי שלב החזיר את היהודים לשמירת שבת. ר' יעקב סיפר לנו תמיד איך ר' ישראל היה הולך לפועלי הנמל ואומר להם בפירוש לכתוב ביד שמאל ולא ביד ימין כדי להצילם מאיסורי דאורייתא בשבת (עיין גם במאמר של הרב עמיטל שליט"א "בענין מצות תוכחה" מקורות לשאלה אם מותר להורות לעברינים לעבור על איסור זוטא בכדי למונעם מאיסורא רבא או בכדי לקרבם לתורה וירי"ש). המקור הראשון להיתר שנפוץ היום לחתן גיורת שהיתה נשואה בנישואין אזרחיים עם בעלה היהודי בניגוד למשנה מפורשת (יבמות כ"ד: הנטען על השפחה וכו') נמצא בתשובת הרמב"ם פאר הדור סימן קל"ב. הרמב"ם נשאל אם בי"ד חייבים לכוף אדם להוציא מביתו שפחה גויה שהוא מתיחד עמה והישר בעיניו יעשה וכתב הרמב"ם וז"ל: ודאי מן התורה צריך לגרשה משם ואפילו בגיותה כי לא דברה התורה אלא כנגד היצר ולא זו הדרך. וכאשר אמרו באסורים ובתים מלאים כל טוב אפילו כתלי דחזירי ולא זו הדרך. ולכן מחוייבים בית דין אחר שמועה אשר לא טובה שישתדלו בכל עוז ותעצומות לגרש האמה הזאת או שישחררנה וישאנה. ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה, אכן כאשר פסקנו

בדברים כאלו שישחררנה וישאנה ופסקנו כן מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו וסמכנו על אמרם ז״ל עת לעשות לה׳ הפרו תורתך, ויכול לישאנה והאל במרומיו יכפר עוונינו כאשר דבר לנו ואסירה כל בדיליך, עכ״ל.

בתשובת יביע אומר (חלק ו׳ יו״ד תשובה ג׳) מביא הרב עובדיה יוסף שילט״א הרבה תשובות של רבנים הדנים בנושא להתיר איסור קל כדי להנצל מאיסור חמור ומסיק שם וז״ל: והכלל שלהתיר איסור קל בשביל איסור חמור צריך להיות מתון הרבה וכמו ברפואת הגוף שלפעמים מחליט הרופא לחתוך יד כדי שלא תמשך המחלה ליתר הגוף ויסתכן ולפעמים מחליט להשאיר הדברים כמו שהם, והכל נעשה בישוב דעת עם רופאים אחרים וכן הדין ברפואת הנפש שצריך להתישב הרבה עם דעות תלמידי חכמים גדולים גדולי תורה, כדי שלא יבוא לידי חורבנה ח״ו, עכ״ל.

אפשר גם פה מבחינת חומרת הענין לצרף את ההלכה באו״ח סימן ש״ו סעיף י״ד שמותר לעבור כל אחד מל״ט מלאכות דאורייתא כדי להציל ילדה שהוציאו מביתה להוציאה מכלל ישראל, שזה נקרא איסורא זוטא לעומק הסכנה שהיא תחלל שבת כל ימי חייה (מ״ב שם).

אלא שבנידון שלנו שכל האיסור הוא לפני עור או מסייע נראה לנו יותר קל להתיר, כי כל שורש האיסור כמו שמוכח מלשון הרמב״ם בהל׳ רוצח ורש״י בע״ז הוא שעובר שברצונו לחזק ידי עוברי עבירה ולפיכך כפי שהבאנו בסברת השרידי אש ובהיתר המפורסם של המנחת שלמה שעל פניו הוא בניגוד לפסק של השו״ע כי שכוונתו להציל את האורח מאיסור יותר גדול אין כאן שום נתינת מכשול אין כאן שום עבירה כלל אלא אדרבא קיום מצוות הבורא.

וכן הביא גם מחצית השקל (סי׳ קס״ג ס״ק ג׳) בתור סברא להסביר שם את המג״א - שאפילו להרויח סברא שלא התקבלה להלכה (שמי שמאכילים אותו א״צ נט״י ועי׳ חולין ק״ז:) מותר לעבור על הדין ולהאכילו בלי נט״י כי זה לא מקרי מסייע ידי ע״ע אדרבא מצילו מן האיסור שאם לא יאכילנו הוא יאכל בעצמו ויעשה איסור יותר חמור וכו׳. וכן כתב הרב שטרנבוך שליט״א בשו״ת תשובות והנהגות (סימן שנ״ח): שכוונתו לטובתו לא נקרא מכשיל ודומיא לרופא כשמנתח את החולה שלא נקרא מכה חבירו או חובל בגופו כיון שכוונתו לטובתו וכן בענייננו הכוונה לא לתת עצה רעה אלא מקווה להדריכם בדרך התורה

ואינו מצווה עליהם לנסוע בשבת ועל סמך זה התיר לבעל תשובה להזמין הוריו לשבת אף שיודע שיסעו חזרה ברכב.

מכל האמור יש גם תשובות לעוד שאלות הנוגעות לדין לפני עור, אלא שכל מה שכתבנו גם בשאלה האחרונה כתבנו להלכה ולא למעשה. יתכן מאד שתשובה למעשה צריכה להתחשב עם תנאים של הזמן והמקום ולדוגמא בשכונה או ישוב של חרדים לדבר ה' ששם היתר לנסוע גם למטרה נעלה עלול לגרום לזילותא של השבת ח"ו. וכל הכרעה נתונה לגדולי ההוראה.

הרב עדיאל מם

ברור שיטת המג״א בבהמ״ז דשבת ר״ח ושבת חנוכה

כתב המג״א (סי׳ קפ״ח ס״ק י״ג) לגבי מי ששכח לומר ״רצה״ בברכת המזון של שבת ר״ח וז״ל: כשפתח בהטוב והמטיב דחוזר לראש (כדאיתא בשו״ע שם בסעיף ו׳), מזכיר של ר״ח, דבכל ברכת המזון מזכיר של ר״ח, דומיא דיום כיפור שהוא יום שנתחייב בדי תפילות (וחייב להזכיר של שבת אף בתפילת נעילה אע״ג דליכא נעילה בשאר שבתות השנה). ונ״ל דחנוכה בשבת והזכיר של חנוכה ולא של שבת - חוזר לראש ואינו מזכיר של חנוכה, דהא אינו חובה להזכיר של חנוכה, כדאיתא בגמ׳ (שבת כ״ד ע״א, דמעיקר הדין אין חובה להזכיר של חנוכה בבהמ״ז, אלא שאם בא להזכיר - מזכיר, וכן נהגו, כמבואר בשו״ע ריש סי׳ תרפ״ב). עכ״ל.

וקשה, הרי סו״ס בהמ״ז הראשונה לא עלתה לו ועדין הוא מחוייב בה כבתחילה, וא״כ כשחוזר ומברך למה לא יאמר על הניסים כנהוג? ואכן בפמ״ג שם העיר על המג״א בקצרה: וצ״ע. וגם במשנ״ב (שם ס״ק כ״ט) כתב (לגבי שבת ר״ח) וז״ל: אם לא נזכר עד לאחר שפתח בהטוב והמטיב וחוזר לראש בהמ״ז בשביל הזכרה של שבת, אז צריך לומר עוד הפעם גם יעלה ויבוא, דבהמ״ז הראשון נתבטל לגמרי. ובשעה״צ (שם ס״ק כ״א) כתב וז״ל: מג״א ושו״א, ולא העתקתי מה שכתב לענין חנוכה דדבריו אינן מוכרחין, וכמו שהעיר הפמ״ג. עכ״ל.

והנה לכאורה נדו״ד תלוי במחלוקת הראשונים בברכות (כ״ו ע״ב) בענין מי שהתפלל מנחה של ר״ח ולא אמר יעלה ויבוא, ולא נזכר עד שהגיע זמן תפילת ערבית, ועתה כבר אינו ר״ח, דלדעת רבינו יהודה (הובא שם בתוס׳ בתר״י ובראי״ש) אין לו להתפלל ערבית שתים לתשלומין, שהרי תפלת י״ח כבר התפלל במנחה, ואת ה״יעלה ויבוא״ שהחסיר אי אפשר כבר לומר עתה, שהרי עכשיו אינו ר״ח. אולם לדעת חכמי פרובינצא חייב להתפלל ערבית שתים לתשלומי מנחה. ופסק השו״ע (סי׳ ק״ח סע׳ י״א) דיתפלל את השניה בתורת נדבה, היינו שיתנה ויאמר: אם חייב אני - ה״ז לחובתי, ואם לא - ה״ז לנדבה (משנ״ב שם).

ובפשטות ביאור המחלוקת הוא, דלדעת רבינו יהודה אין תפילתו

הראשונה ששכח בה יעלה ויבוא בטלה, והרי זו תפילה כשרה, אלא שחסר בה יעלה ויבוא, וחייב לחזור ולהתפלל מנחה כדי שיתפלל תפלה כהלכתה. אך אם לא נזכר עד שעבר זמן תפלת מנחה - אין לו להתפלל תפלת תשלומין, שהרי תפלתו הראשונה כשרה היא, ואת החסרון של היעלה ויבוא אין בידו לתקן עוד. אבל לדעת חכמי פרובינצא תפלת מנחה שלא אמר בה יעלה ויבוא אינה תפלה כלל, וחשיב כלא התפלל, ומשום הכי חוזר, ואם לא חזר - יש לו להתפלל ערבית שתים כדין מי ששכח ולא התפלל כלל.

ולכאורה י"ל דכשם שנחלקו בתפלה כך יחלקו בבהמ"ז שלא אמר בה רצה בשבת (או יעלה ויבוא ביו"ט), וכיון שהשו"ע לא הכריע במחלוקת זו וכתב שיתפלל נדבה על תנאי, א"כ גם בבהמ"ז היה לנו לחוש שברכתו הראשונה אינה כלום וחיובו עתה בבהמ"ז הוא כמי שלא ברך כלל, וא"כ קשה כנ"ל אמאי ס"ל למג"א שאינו צריך לומר בה על הניסים כבראשונה?

ולכאורה יש מקום לתרץ, דלדעת המג"א אף חכמי פרובינצא מודים דחשיב כמי שהתפלל, אלא שתפלתו היא תפלה חסרה, ונשאר עליו חיוב להתפלל תפלה שלמה. אך ס"ל דאע"פ שבערבית אינו יכול לומר תפלת י"ח עם "יעלה ויבוא", מ"מ במה שמתפלל תפלה תשלומין הרגילה הרי הוא משלים חיובו שחייב להתפלל תפלה שלמה, שהרי עתה תפלה כזו שלמה היא. ולדעת ר"י חיוב תפלת תשלומין תמיד הוא רק אם יוכל ע"י תפלה זו לתקן ולהשלים את שהחסיר, אבל אם אינו יכול להשלים את שהחסיר ע"י מה שמתפלל עכשיו - אין לו להתפלל (עי' בטור או"ח סי' תכ"ב, דמבואר שם שאלמלא שהברכות של חול היו שייכות מעיקר הדין גם לשבת, אזי אפי' לא התפלל כלל מנחה בשבת לא היה שייך לחייבו להתפלל ערבית שתים, שהרי תפלת שבת אינו יכול לומר עתה, ובתפלת י"ח לא היה מחויב כלל). ועכ"פ לכ"ע אע"פ שלא אמר יעלה ויבוא, חשיב כמי שהתפלל. וא"כ ה"ה בבהמ"ז שלא אמר בה רצה או יעלה ויבוא ביו"ט הרי זו בהמ"ז כשרה אלא שהיא חסרה וצריך לחזור ולברך בהמ"ז שלמה כהלכתה. ולהכי ס"ל להמג"א, דכיון דלכ"ע יצא י"ח בהמ"ז בברכתו הראשונה, ומה שחוזר ומברך אינו אלא כדי להשלים חיובו לברך בהמ"ז שלמה, א"כ א"צ לומר בה על הניסים כיון שאין חיוב אמירה זו מדינא אלא רק ממנהגא, וכבר קיים המנהג בבהמ"ז הראשונה, וכשחוזר ומברך בשניה כדי לקיים חיובו לברך בהמ"ז שלמה, די שיאמר רק את

המרכיבים היוצרים בהמ״ז שלמה מדינא, וא״צ לומר שוב על הניסים שאינה אלא ממנהגא, ולא תקנו לאומרה בבהמ״ז.

אולם למעשה א״א לתרץ כן, כיון שלשון חכמי פרובינצא המובא בתר״י בברכות הוא, דכיון שלא יצא ידי חובתו בתפלה זו שלא אמר בה יעלה ויבוא, ״כמי שלא התפלל כלל דייניגן ליה״, ולכן חייב להתפלל ערבית שתים, אע״פ שלא יאמר בה יעלה ויבוא.

ועל כן נראה דע״כ דהמג״א למד שבאמת נחלקו אם חשיב שהתפלל או שחשוב כמי שלא התפלל כלל, וכפשטות לשון התר״י. אלא די״ל דס״ל שלא נחלקו אלא בתפלה, אבל בבהמ״ז כ״ע מודים שבהמ״ז הראשונה כשרה היא, וכפי שיתבאר בס״ד להלן, ומה שמחוייב לחזור ולברך הוא רק בכדי שיהיה לו היכי תימצי לומר רצה או יעלה ויבוא, ועל כן סבר המג״א דסגי ליה שיאמר רק את מרכיבי בהמ״ז הנדרשים ע״פ הדין כדי ליצור בהמ״ז שלמה וכשרה, ולכן אם היה שבת ר״ח צריך לחזור ולומר יעלה ויבוא כיון דהזכרה זו היא מעיקר הדין, אבל על הניסים א״צ לחזור ולומר כיון דאינו אלא ממנהגא.

(וח״א הוסיף ואמר לי, דלפי״ז אפשר שאפי׳ אם לא אמר כלל על הניסים בבהמ״ז הראשונה ששכח בה רצה נמי א״צ לאומרו בבהמ״ז השניה).

והנה הטעם לחילוק שאמרנו בין תפלה לבהמ״ז, דאף מי שאומר שאם שכח יעלה ויבוא בתפלה חשיב כלא התפלל כלל מ״מ מודה בבהמ״ז דברכתו הראשונה ברכה כשרה היא, הוא משום דשאני יסוד הדין של הזכרת קדושת היום בבהמ״ז מהזכרתה בתפלה. דבתפלה היתה התקנה דהזכרת קדושת היום היא מעצם מטבע התפלה, דתפלה של יום קדוש מוכרחה להיות מושפעת מקדושת היום, וקדושה זו צריכה להיות ניכרת בעצם מטבע התפלה היום. ולכן לדעת חכמי פרובינצא דין זה גורם שאם לא הזכיר קדושת היום בתפלה, ה״ז כמי שלא התפלל כלל, דאין זה המטבע של התפלה היום. ולדעת ר״י אע״פ שלא התפלל את התפלה המחויבת היום, מ״מ גם תפלה של חול תפלה מיקרי וחשיב כהתפלל, אלא דאכתי נשאר מחוייב להתפלל את תפלת היום כפי המטבע שתקנו. אבל בבהמ״ז ענין הזכרת קדושת היום אינו מעצם מטבע הבהמ״ז, אלא גדר חיובה הוא רק כתוספת הנספחת לבהמ״ז, ולכן בבהמ״ז כ״ע מודים דחשיב כמי שברך אע״ג ששכח להזכיר בה קדושת היום, ומה דקיי״ל שאם לא קיים דין תוספת זו - חייב לחזור ולברך, זהו רק בכדי שיהיה לו

היכי תימצי לקיים דין זה. והראיה לחילוק שאמרנו, היא ממה דקי"ל דמי שלא אמר יעלה ויבוא וחתם המחזיר שכינתו לציון ועוד לא התחיל מודים, אומר יעלה ויבוא במקום זה ללא מטבע של ברכה (סי' תכ"ב סעי' א', משא"כ בבהמ"ז שאם לא אמר רצה או יעלה ויבוא וחתם כבר בונה ברחמיו ירושלים ועוד לא התחיל הטוב והמטיב לא סגי ליה שיאמר כאן רצה או יעלה ויבוא אלא צריך לומר קדושת היום במטבע של ברכה המבוארת בגמ' (ברכות מ"ט ע"א). וע"כ זהו משום שבתפלה הרי הוא עדין עומד בתוך תפלתו, ואם אומר עכשיו יעלה ויבוא עדין ניתן לצרפו לתפלה, משא"כ בבהמ"ז, שאם חתם כבר בונה ברחמיו ירושלים, הרי סיים את בהמ"ז דאורייתא והרי זה כעקר רגליו (כן מבואר ברש"י שם ד"ה והדר לרישא) ואין עוד אפשרות לצרף את מה שיאמר עתה לבהמ"ז, ועל כן צריך לאומרה כברכה בפ"ע. אלא דיש להקשות, דאם משחתם בונה ברחמיו ירושלים חשיב כעקר רגליו, א"כ יהיה חייב לחזור לראש כמו מי שעקר רגליו בתפלה ונזכר שלא אמר יעלה ויבוא דחייב לחזור לראש. וע"כ הטעם דלא מחייבינן ליה לחזור ולברך, זהו משום שבבהמ"ז אין הזכרת קדושת היום מעצם מטבע הברכה, דא"כ אה"נ דהיה לו לחזור לראש, אלא הרי היא כתוספת בלבד לבהמ"ז, ולכן סגי לן שתהיה תוספת זו מצורפת וסמוכה לבהמ"ז מן החוץ כברכה בפ"ע.

ראיה נוספת לכך שמהות ההזכרה בבהמ"ז שונה מחיוב ההזכרה בתפלה יש לראות בעצם הסוגיא בשבת (כ"ד ע"א) שמסתפקת האם יש בכלל חיוב להזכיר חנוכה בבהמ"ז, וכן האם יש חיוב להזכיר ר"ח בבהמ"ז. ולגבי החיוב להזכירם בתפלה משמע דפשיטא דחייב להזכירם, ובפרט בחנוכה שדין אמירת על הניסים בתפלה הוא עיקר קיום תקנה ההודאה לדעת רש"י (שם ובדף כ"א ע"ב), וע"כ דיסוד דין הזכרת היום בבהמ"ז שונה מבתפלה.

והנה הגם שהמג"א לא הזכיר בדבריו אלא שבת חנוכה, ברור שה"ה גם בפורים שחל בשבת (שזה יתכן רק בפורים דמוקפין), שאז הדין הוא שצריך לומר על הניסים בבהמ"ז בשבת (שו"ע סי' תרפ"ח סעי' ו'), ואם שכח רצה וחוזר ומברך, א"צ לומר על הניסים לדעת המג"א.

והנה כל האמור הוא רק כדי לבאר סברת המג"א, אבל ודאי שגם המג"א יודה שאם רצונו להזכיר חנוכה בבהמ"ז השניה יכול להזכיר. ועל כן, כיון שמהפמ"ג והמשנ"ב משמע שלא ניחא להו בסברת המג"א. נראה שלמעשה כדאי לכתחילה להזכיר של חנוכה גם בברכת המזון השניה.

ר׳ יצחק ספיר

מצות ישיבת א״י — שיטת רש״י בפרוש הגמרא

תוכן

א. הגדרת מצות ישיבת ארץ ישראל.

ב. איסור ישיבת חוצה לארץ.

ג. מצות ישיבת ארץ ישראל נוהגת בזמן הזה.

ד. מצות ישיבת ארץ ישראל אינה מפני קדושת המצוות אלא מפני קדושת שכינה.

ה. מצות ישיבת ארץ ישראל אינה מקוימת אלא בישיבת קבע בה.

ו. האיסור לצאת מן הארץ לחוצה לארץ.

ז. סיכום.

א. הגדרת מצות ישיבת ארץ ישראל

א. למדנו (גטין ח:) ״הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים למאי הלכתא? אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת, בשבת סלקא דעתך?! כדאמר רבא אומר לעובד כוכבים ועושה הכי נמי אומר לעובד כוכבים ועושה ואע״ג דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב ארץ ישראל לא גזור רבנן״.

היינו משום ישוב ארץ ישראל התירו לקונה קרקע מגוי, לומר לגוי לכתוב על הקרקע שטר, ואפילו בשבת.

פירש רש״י (ד״ה משום ישוב ארץ ישראל) ״לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה״[1] מצות ישוב ארץ ישראל יש בה אם כן לדעת רש״י שני חלקים א. לגרש עובדי כוכבים, ב. לישב ישראל בה, שני חלקים אלה של המצוה תואמים את האמור בתורה — ״והורשתם את הארץ וישבתם

1. הבטוי ישיבת ארץ ישראל נזכר לבד מאשר בסוגיתנו במקומות נוספות ובהם כתובות קי:, ב״ק פ:, ב״מ קא. קא: תמיד כט: רש״י פרש את המושג רק בסוגיתנו.

בה"ו (במדבר לג, נג) אך בפרושו לתורה פרש רש"י את הפסוק כעצה ולא כצווי, וז"ל — "והורשתם את הארץ — והורשתם אותה מיושביה ואז וישבתם בה — תוכלו להתקים בה, ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה" וראה בפרוש הרמב"ן שם שכתב — על דעתי זו מצות עשה היא... אבל רש"י פרש..." ברור כי הרמב"ן הבין כי לדעת רש"י אין בפסוק מצוה[2]. נראה כי ישוב הסתירה בין דברי רש"י בפרוש החומש לדבריו בפרוש הגמרא נעוץ בהבדל בין שיטתו בפרוש החומש לשיטתו בפרוש הגמרא.

בפרוש החומש הולך רש"י אחר פשוטו של מקרא — "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו (רש"י בראשית ג, ח ד"ה וישמעו), ואילו בפרושו לגמרא אין רש"י כפוף לפשוטו של מקרא אלא למהלך הסוגיה.

ברישא של הפסוק נאמר "והורשתם את הארץ וישבתם בה" ובסיפא — כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה" הנימוק שבסוף הפסוק אינו נימוק לצווי, ולכן רש"י אינו מפרש את ראש הפסוק כצווי.

ב. איסור ישיבת חוצה לארץ

ב. למדנו (ברכות נז.) "העומד ערום בחלום, בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצוות" להבנת הדברים נראה לפרש שהבגדים בחלום מיצגים את מצבו הראשוני של האדם לפני שהחל לעשות מצוות ועבירות, סילוק הבגדים מלמד שהאדם במעשיו שינה את מצבו הראשוני.

מחוץ לארץ ישראל המצב הראשוני של האדם, לפני שעשה מעשים, הוא בחסר. עצם לידתו מחוץ לארץ, אף שאינו אשם, חובה היא לו, חובה זו מסמלים הבגדים. ולכן הרואה עצמו ערום בבבל, ערום בלא חטא, שכן במעשיו סילק את החסרון, היפוך הדברים בארץ ישראל, בה עצם לידתו בה זכות היא לו והיותו ערום בחלום מסמלת שבמעשיו קלקל את הזכות הראשונית — בארץ ישראל ערום בלא מצוות.

פרש רש"י (נז. ד"ה בבבל עומד בלא חטא) לפי שחו"ל אין לה זכויות אלא עוון יש בישיבתה וזה עומד ערום בלא אותם עוונות.

הרי שלדעת רש"י יש עוון בעצם ישיבת חוצה לארץ, עוון זה יסודו בפשטות בביטול מצות עשה של ישיבת הארץ, שכן לא מצאנו איסור

2. אך עין בפרוש אור החיים לפסוק שכתב — רש"י ז"ל פרש שהמצוה היא "והורשתם" אבל "וישבתם" היא הבטחה.

עצמי על הישיבה מחוץ לארץ ישראל, ומכאן, לדעת רש״י, ישיבת ארץ ישראל היא מצוה חיובית המוטלת על הגוף, ומי שאינו מקימה מבטל עשה, ולא מצוה קיומית שהמקימה מקיים מצוה ומי שאינו מקימה לא בהפסיד[3].

כדבריו בברכות כתב רש״י גם ביבמות. שם שנינו (סד.) ״נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל...״ בתוספתא (פ״ח ה״ה הובאה בגמרא כאן) ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנאמר מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען, לפי דרכנו למדנו שאין ישיבת חו״ל עולה לו[4] מן המנין״.

אברהם נשא את שרה שנים הרבה לפני עליתם לארץ ואם כן עברו יותר מעשר שנים מנישואיהם עד שבא על הגר? אלא ללמדנו ששנות נישואיהם בחוצה לארץ אינן מן המנין.

פרש רש״י ד״ה מקץ עשר שנים — ״...והא דלא נסיב לה בהנך שני קמאי עד שלא בא לארץ כנען... ללמדך שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו דילמא משום עוון חוצה לארץ הם עקורים״, אף כאן לדעת רש״י ישיבת חוצה לארץ עוון היא.

סוגיה זו אפשר ללמדה בשתי דרכים.

1. אברהם ושרה עקורים היו בטבעם, עם עליתם לארץ ישראל אפשר שזכות ארץ ישראל תגרום שירפאו ולכן יש למנות עשר שנים מעלותם לארץ.

2. אברהם ושרה אינם עקורים בטבעם וראויים הם להוליד אף בחוץ לארץ, אלא ששם יש מונע חיצוני המונע מהם מללדת, משיעלו לארץ אפשר שיסולק המונע, ולכן יש למנות עשר שנים מעלותם לארץ.

3. ראה שו״ת אגרות משה להגר״מ פינשטיין זצ״ל חלק אבן העזר (ניו יארק תשלד) תשובה ק״ב, וז״ל ודבר שאלתך אם יש מצוה עכשיו לדור באי״י... הנה רוב הפוסקים סברי דהוא מצוה, אבל פשוט שאין זה בזמן הזה מצוה חיובית שעל הגוף דאם כן היה ממילא נמצא שאסור לדור בחו״ל משום שעובר על עשה (של ישיבת ארץ ישראל) ...ולא הוזכר אסור אלא על הדר באי״י שאסור לצאת על מנת לשכון בחו״ל... אבל מצד העשה אינה חיובית אלא כשדר שם מקים מצוה... עכ״ל, דבריו אלה בודאי אינם לשיטת רש״י כאן הסבור כי אכן יש עוון בישיבת חוצה לארץ וממילא ישיבת הארץ היא מצוה חיובית המוטלת על הגוף, (עין גם ירושלמי, כלאים ט, ג, מדרש בראשית רבא (מהדורת תיאודור אלבק) צו, ל בסופו ובהערות שם).

4. עין תוספתא כפשוטה עמ׳ 71 בברור גרסאות שונות ומשמעותן.

בפרוש הגמרא פרש רש"י כפרוש השני — עוון חוצה לארץ גורם שלא יעמידו בנים. אך בפרוש התורה פרש רש"י כפרוש הראשון, וז"ל (פט"ז פס' ג' ד"ה לשבת אברם) "מגיד שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המנין לפי שלא נאמר לו ואעשך לגוי גדול עד שיבוא לארץ ישראל" משמע כל זמן היותו בחוצה לארץ לא היה יכול להוליד כי לא נאמר לו ואעשך לגוי גדול עד עלותו ארצה. בארץ נתברך, ורק משנתברך יכול היה להוליד.

נראה כי ההבדל בין דברי רש"י בפרושו לחומש לדבריו בפרושו לגמרא נעוץ במחויבותו בפרוש החומש לפשוטי המקראות ובפשוטו של מקרא לא מצינו (לדעת רש"י) מצוה לשבת בארץ וממילא אין עוון בישיבת חוצה לארץ, ולכן בחומש פרש רש"י שרק בארץ, בה נתברך, יכול אברהם להוליד, ואילו בפרוש הגמרא רש"י אינו צמוד לפשוטו של מקרא ומפרש הוא את הסוגיה על פי גישתו ההלכתית לפיה יש מצוה לשבת בארץ והמבטלה עוון יש בידו.

ג. מצות ישיבת א"י נוהגת בזמן הזה

ג. סוגית ברכות נז. שהובאה לעיל אינה מוגבלת בזמן, בפשטות אף בזמן הזה העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא. ואם כן אף בזמן הזה עוון יש, לדעת רש"י, בישיבת חוצה לארץ. וכיון שעוון זה הוא ביטול מצות ישיבת ארץ ישראל, הרי לדעת רש"י נוהגת המצוה אף בזמן הזה, שאם אינה נוהגת הרי אין עוון בביטולה!.

ד. מצות ישיבת א"י אינה מפני קדושת המצוות אלא מפני קדושת שכינה.

ד. 1. נחלקו רבותינו הראשונים יש הסוברים כי מצות ישיבת הארץ והאיסור לצאת ממנה הם מפני המצוות התלויות בארץ או מפני קדושת המצוות התלויות בארץ[5].

ויש הסוברים כי מצות הישיבה בארץ אינה מפני המצוות התלויות בארץ והקדושה הגורמת להן, אלא מפני קדושתה וחיבתה שעל ידי שכינה[6].

5. כך למשל סבור רשב"ם בב"ב צא. ד"ה אין יוצאין — שמפקיע עצמו מן המצוות ותוספות ר"ד גטין מג: ...כשמכרוהו לח"ל הפקיעוהו מהמצוות הנוהגות בא"י.

6. רמב"ן בהשמטות למסכת גטין דף ב. ד"ה מאשקלון (בסופו) ... דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להן (היינו קדושה שניה בטלה) ואף על פי כן בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה.

להלן נברר מה דעת רש״י.

2. לעיל ג׳ ראינו כי לדעת רש״י נוהגת מצות ישיבת א״י אף בזמן הזה. רש״י סובר כי קדושה שניה בטלה עם חורבן בית שני וז״ל (גטין לו. ד״ה בזמן שאי אתה משמט קרקע) — ״כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ״, אם בטלה קדושת הארץ וממילא בטלו המצוות התלויות בארץ היתה אף מצות ישיבת הארץ בטלה אם היתה תלויה בקדושת הארץ למצוות, כיון שלרש״י קדושה שניה בטלה והמצוה נוהגת בזמן הזה הרי שהמצוה אינה תלויה בקדושת הארץ למצוות אלא בקדושתה שעל ידי שכינה, קדושה שאינה בטלה.

3. בענין מכירת עבד לחו״ל למדנו (גטין ח.) ״בעו מיניה מרבי חייא בר אדא, המוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו״ל דמי או לא?״ כתב רש״י (ד״ה כמוכר בחו״ל) ״ותנן לקמן המוכר עבדו לחו״ל יצא לחרות דקנסינן ללוקח משום דעבד חייב במצוות ואסור לצאת מארץ לחוצה לארץ״, האם כונת רש״י שעבד חייב במצוות התלויות בארץ? בפשטות לא נראה כן שכן עבד כנעני מה ענינו במצוות אלו והרי אין לו קרקע! ועוד רש״י כתב משום דעבד חייב במצוות ואסור לצאת מארץ לחו״ל בפשטות משמע שהאסור הוא בעצם היציאה.

במשנת גטין מג: שנינו ״המוכר עבדו לעובד כוכבים או לחוצה לארץ יצא לחרות״.

פרש רש״י בד״ה יצא לחרות וקנס חכמים הוא הואיל והפקיעו מן המצוות (כשמכרו לגוי) וכן לחו״ל יצא לחרות, מפני שהוציאו מארץ לחוצה לארץ.

מן ההקבלה בין דברי רש״י במוכר עבדו לגוי לדבריו במוכרו לחוצה לארץ ברור שהאיסור במוכר לחוצה לארץ הוא בעצם הוצאתו מן הארץ ולא בביטול המצוות התלויות בארץ שכן במוכר לעכו״ם כתב הואיל והפקיעו מן המצוות ובמקביל במוכר לחו״ל לא כתב הואיל והפקיעו מן המצוות התלויות בארץ (כפי שכתבו בעל תוס׳ ר״י״ד ואחרים) אלא ״מפני שהוציאו מארץ לחוצה לארץ״ ״היציאה מן הארץ״ במוכר לחו״ל מקבילה ל״מפקיעו מן המצוות״ שבמוכר לעכו״ם, ואם כן עצם היציאה מן הארץ היא האיסור ולא ההפקעה ממצוות התלויות בארץ.

4. למדנו (כתובות קיא.) ״אמר רב יהודה אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות״ היינו

יש איסור ידוע לצאת מארץ ישראל, ואפילו לבבל, ובדומה לא אסור לצאת מבבל לשאר הארצות.

את האיסור לצאת מבבל הסביר רש"י (ד"ה כך אסור לצאת מבבל) "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד", האיסור לצאת מבבל אינו מפני, מעלה עצמית בבבל אלא מפני שבנסבות הסטוריות של אותם ימים בבל היא המרכז התורני, וקדושה מזדמנת זו היא הקובעת את האיסור, אילו היה איסור היציאה מן הארץ מפני ביטול המצוות התלויות בה לא היתה ההקבלה נכונה שכן אין איסור היציאה מבבל דומה לאיסור היציאה מארץ ישראל, אף קדושת מרכזי התורה שבארץ ישראל אינם הגורם שכן מדוע יהא אסור לעבור מישיבות א"י לישיבות בבל שהן גדולות יותר? ומדוע מותר (כך בפשטות, אף שיש חולקים, כ"מ מלכים ה, י"ב) לעלות מבבל לא"י? ובעיקר לרש"י הסובר כי קדושה שניה בטלה (לעיל 2) הרי אין לתלות את איסור היציאה מארץ ישראל אלא בקדושתה הקבועה שעל ידי שכינה.

וכך תתפרש הגמרא כשם שאסור לצאת מא"י לבבל מפני קדושת שכינה קבועה שבה, כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות מפני קדושת מרכזי התורה שנזדמנה בה.

5. ישנם כמה הבדלים בין קדושת שכינה לקדושת המצוות התלויות בארץ, קדושת שכינה אינה בטלה לעולם (רמב"ם בית הבחירה ו, טז) ואילו קדושת המצוות שהיא קדושה בידי אדם עלולה להבטל ואכן קדושה ראשונה בטלה לכל הדעות עם חורבן בית ראשון וגלות בבל, באשר לקדושה שניה נחלקו בחז"ל אם בטלה אם לא.

קדושת שכינה חלה בכל הארץ ואילו קדושת מצוות, למאן דאמר קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא חלה הקדושה בגבול עולי בבל ולמאן דאמר קדושה שניה בטלה אין הקדושה חלה כל עיקר.

לעיל (1-4) הוכחנו כי לדעת רש"י מצות ישיבת ארץ ישראל קשורה בקדושת שכינה ולא בקדושת המצוות, כיון שכך נוהגת המצוה בזמן הזה (ראה ברכות נז. לעיל ב) ובכל הארץ.

ה. מצות ישיבת ארץ ישראל אינה מקוימת אלא בישיבת קבע בה

ה. 1. למדנו "...אמר רב ספרא כי הוו מיפטרי רבנן מהדדי בעכו הוו מיפטרי משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ" (גטין עו:).

פרש רש״י (ד״ה כי הוו מיפטרי רבנן מהדדי) בני מדינת הים שהיו הולכין ללמוד תורה בארץ ישראל, כשחוזרים לבתיהם היו חבריהם בני ארץ ישראל מלוין אותן עד עכו ומשם נפטרים מהם שאסור לבני ארץ ישראל לצאת לחוצה לארץ״.

דבריו אלה של רש״י קשים שכן אם יש איסור לצאת מארץ ישראל מי התירו לבני מדינת הים החוזרים לבתיהם? רש״י כתב בפרוש אסור **לבני ארץ ישראל** לצאת לחוצה לארץ משמע שלמי שאינו בגדר ״בני ארץ ישראל״ מותר לצאת?.

2. אם נניח כי מצות ישיבת ארץ ישראל אינה מקוימת אלא בישיבת קבע בה, ואיסור היציאה מן הארץ הוא מפני ביטול מצות ישיבתה, יתורץ הקושי שבדברי רש״י שכן בני מדינת הים שבאו ללמוד תורה בארץ, לא קבעו בה את ביתם שכן כונתם לחזור לארץ מוצאם, ממילא לא קיימו את מצות ישיבת הארץ ואם כן ביציאתם מן הארץ אין משום ביטול מצות ישיבת ארץ ישראל ולכן אין יציאתם אסורה, מה שאין כן בני ארץ ישראל, אלה מקימים את המצוה וביציאתם מן הארץ (אף יציאה לזמן קצר — ללוות את חבריהם בני מדינת הים) יש בה ביטול מצות ישיבת ארץ ישראל, ולכן אסור להם לצאת.

להלן נוכיח כי לדעת רש״י אכן אין המצוה מקוימת אלא בישיבת קבע בארץ.

3. שנינו ״הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין״ (כתובות קי:) למשמעות הלכה זו קובעת התוספתא (הובאה שם בסוגיה) ״...הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות ואם לאו תצא בלא כתובה, היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות ואם לאו יוציא ויתן כתובה...״.

היינו בני זוג רשאים לכוף את בן או בת זוגם לעלות מחוצה לארץ לארץ ישראל ומארץ ישראל לירושלים, יש לדון האם זכות הכפיה לעלות לארץ ולירושלים היא רק להתישבות קבע או אף לשהיה ארעית.

אם אין מצוה בשהית ארעי בארץ בודאי אין אדם רשאי לכוף את אשתו לעלות לארץ לביקור ארעי וכן לירושלים, אם יש מצוה בשהית ארעי בארץ ובירושלים יש מקום לדון האם רק לקיום קבוע של המצוה

רשאי אדם לכוף את אשתו לעלות או אף לקיום ארעי, בשהית ארעי בירושלים יש בודאי מצוה כגון עליה לרגל ואכילת מעשר שני וקדשים קלים בד"ה הכל מעליו כתב רש"י "את כל בני ביתו אדם כופה לעלות ולישב עמו בירושלים" רש"י דיק — דוקא לעלות **לישב** בירושלים כופה אדם את אשתו, היינו דוקא לישיבה קבועה בארץ ולא לשהית ארעי[7].

אם נניח כי לדעת רש"י יש מצוה בשהית ארעי בארץ ישראל קימות שתי אפשרויות.

א. אדם כופה את אשתו לעלות לארץ אף לשהית ארעי.

אם אכן כך סבור רש"י היה עליו לכתב את הדברים שכן דין ארץ ישראל שונה מדין ירושלים, לירושלים אדם כופה את בני ביתו לעלות לישב ישיבת קבע ואילו לא"י כופה אדם את בני ביתו לעלות אף לשהיה ארעית, כן היה על רש"י לנמק את דבריו ולהסביר מדוע שונה דין הכפיה לעלות לארץ ישראל מדין הכפיה לעלות לירושלים, אף שבשני המקומות יש מצוה בישיבת ארעי.

ב. אדם כופה את אשתו לעלות לארץ רק לישב בה ישיבת קבע.

גם אפשרות זו לא תתכן, שאם אכן כך סבור רש"י, מדוע כתב את דינו בהלכה השניה שבמשנה — "הכל מעלין לירושלים" והרי זכות הכפיה לעלות לארץ ישראל זהה לזכותו לכוף את אשתו לעלות לירושלים ובשני המקרים רק לישיבת קבע, ואם כן צריך היה רש"י לכתוב את דינו בהלכה הראשונה — הכל מעלין לארץ ישראל.

כיון ששתי האפשרויות אינן נכונות הרי בהכרח שאין מצוה בישיבת ארעי בארץ ישראל ואם כן לארץ ישראל רשאי אדם לכוף את אשתו לעלות רק לישיבת קבע, רש"י מחדש שאף לירושלים בה יש מצוה בשהית ארעי אין אדם כופה את אשתו לעלות אלא לישיבת קבע, וכל שכן לארץ ישראל בה אין מצוה בשהיה ארעית![8].

ו. באיסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ

1. לעיל ב' ראינו כי לדעת רש"י עוון יש בישיבת חוצה לארץ, ממילא

7. ראה בראשית כג, ד "גר ותושב אנכי עמכם" ובפרש"י שם. רש"י נזקק לפרש את הפסוק שכן "גר" הוא ארעי ו"יושב" הוא קבוע ואם כן יש סתירה פנימית בבטוי "גר ותושב", ממילא ברור כי ישיבה ענינה קביעות.

8. ראה בספר הפלאה כתובות קי: ד"ה פירש"י הכל מעלין.

ברור כי אסור לצאת מן הארץ על מנת לשכון מחוצה לה וכן כתב רש״י בהדיא בפרושו לגטין ח. ומג: (לעיל ד, 3).

להלן נברר מה דעת רש״י בענין היציאה מן הארץ שלא על מנת לשכון בה או לשכון בה לצורך קיום מצוות או צורך אחר.

2. למדנו (קדושין לא:) ״רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקנה ... שבקה ואזל לארעא דישראל, שמע דקא אזלה אבתריה אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה מהו לצאת מארץ לחוצא לארץ? אמר ליה אסור, לקראת אמא מהו? אמר ליה איני יודע, ארתח פורתא הדר אתא אמר ליה, אסי, נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום״.

בפשטות שאלתו של רב אסי היתה האם מותר לצאת יציאה ארעית לקראת אמו הבאה לארץ ישראל, אך רש״י פרש — ד״ה נתרצית לצאת — סבור היה שדעתו לחזור למקומו לבבל, יחזירך לשלום — עד מקומך. היינו לדעת רש״י, ר׳ יוחנן סבר, שכונת רב אסי היתה לחזור ולהשתקע בבבל.

וראה מהרש״א ד״ה נתרצית שהשיג על דברי רש״י ופרש כפירוש הפשוט שהצענו למעלה.

3. במסכת עבודה זרה (יג.) הותר לכהן לצאת מן הארץ ללמוד תורה ולישא אשה, בשאילתות דרב אחאי גאון (אמור קג, הובאו דבריו בתוד״ה ללמוד) כתב שיוצא לקיום כל מצוה, ואף ללמוד תורה ולישא אשה שאפשר לקימן בארץ. ואילו תוספות (שם) כתבו ״ודוקא בהנך מצוות שהן חשובות... אבל לשאר מצוות לא״.

בתוספות שם דייקו שההתר לצאת הוא דוקא על מנת לחזור וכן כתב הרמב״ם (מלכים ה, ט) נראה כי רש״י סובר כרב אחאי גאון שהיציאה (על מנת לחזור) מותרת לכל מצוה ואם כן פשיטא דמותר לצאת מן הארץ לצרך כיבוד אם על מנת לחזור, ומה הספק שהיה לרבי יוחנן עד שהתיר בקושי? אך אם לא היתה (לדעת רבי יוחנן) כונת רב אסי לחזור אלא להשתקע בחוץ לארץ הדברים מובנים ורבי יוחנן התלבט עד שהתיר.

(לשיטת תוספות אף אם כונת רב אסי לצאת על מנת לחזור מובן ספקו של רבי יוחנן, שכן לדעתם רק ללמוד תורה ולישא אשה מותר).

סכום

לשיטת רש״י מצות ישיבת ארץ ישראל יש בה שני חלקים:

1. גרוש עכו"ם מתוכה.

2. ישיבת בני ישראל בה (גטין ח: ד"ה משום ישוב א"י).

המצוה מקוימת רק בישיבת קבע בארץ (כתובות קי: ד"ה הכל מעלין) מכוח המצוה אסור לשבת בחו"ל (ברכות נז. ד"ה בבבל עומד בלא חטא) ואסור אף לצאת מן הארץ (גטין ח. ד"ה כמוכר בחו"ל, מג: ד"ה יצא לחרות) יציאה לצרך מצוה מותרת ולצרך כבוד הורים התיר ר' יוחנן בדוחק אף להשתקע בחו"ל (קדושין לא. ד"ה נתרצית לצאת).

אף שקדושה שניה בטלה (גטין לו. ד"ה בזמן שאי אתה משמט קרקע) נוהת המצוה אף בזמן הזה (ברכות נז. ד"ה בבל עומד בלא חטא) ומכאן שאין מצות ישיבת ארץ ישראל תלויה בקדושת הארץ למצוות הקרקע והפירות, אלא בקדושתה הנצחית שעל ידי שכינה וממילא נוהגת המצוה בכל הזמנים ובכל הארץ.

הרב אליהו אברהם פרידמן

״כי טובים דודיך מיין״
כי אתא רב דימי אמר,
אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה,
ערבים עלי דברי דודיך
יותר מיינה של תורה״.
(ע״ז לה.)

כח חכמים

השפעתם של גזרות רז״ל על מצוות ואסורים של תורה, במישור הדיני של דאוריתא, (ואגב הכי, דיוק בדברי רש״י, בהבאותיו מקורות שונים מה״ת, להגדרת גזלן).

מצאנו במשנה (סוכה כח.) שאמרו זקני בית שמאי לרי יוחנן בן החורנית, כשמצאוהו יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ״אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך״.

הר״ן שם באר: לא קיים כתיקונה.

אולם **התוס׳** (שם דף ג. ד״ה דאמר לך) בארו — שהכוונה היא שאפילו מדאוריתא לא יצא, היינו אחר שעבר על תקנת חכמים לפי ב״ש — וישב כשראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, שאסרו חז״ל משום שמא ימשך אחר שלחנו, עבר על הסייג של חכמים ולא יצא ידי חובתו אפילו מן התורה.

יוצא מכך, שמה שאמר רב יוסף (ברכות יא.) — ״עשה כדברי ב״ש לא עשה ולא כלום״, שהעושה כדברי ב״ש כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, וב״ה החמירו ועשו סייג, לא יצא י״ח אפילו מן התורה, וחידוש גדול הוא זה!.

שומה עלינו לברר האם עיקרון זה של תוס׳ נפסק להלכה — וא״כ מה גדריו?!

ישנם מן האחרונים שצמצמו עקרון זה רק לסוכה.

הערוך לנר (לסוכה דף ג׳, וגם בדבר אברהם ח״ב סי׳ כ״ו)— חכמים

קבעו את המציאות של תשבו כעין תדורו, וכיון שעבר על כך לא קיים כעין תדורו. אך קשה, שהרי לא שינו פה חז"ל מציאות[1] אלא רק קבעו, אם נלך לפי המהלך הזה, דין בתשבו כעין תדורו, וכיצד השפיע דינם על דין תורה? אמנם עיין בהתעוררות תשובה (ח"ב סי' כ"א) שמבאר — דכיון שחז"ל אסרו ישיבה כזו, הוי כחדר שחז"ל פסלו את מזוזתו, ובמצב זה וודאי היה יוצא ממנה לחדר אחר, ה"ה כאן, וא"כ אין כאן תשבו כעין תדורו. איסור חכמים יוצר מצב שאדם לא היה דר בסוכה כזו.

1. מצאנו דוגמאות שחז"ל משנים את **המציאות**, וממילא חלים על מציאות זו דיני תורה, כגון בממונות — הפקר ב"ד הפקר וכדלהלן.
סוגיא בפני עצמה היא האם קנין דרבנן מועיל לדיני דאוריתא, עיין חת"ס ח"ב יו"ד סי' ש"י"ד, דבר אברהם ח"א סי' א' וח"ב סי' כ"ו בסופו. ועיין מאמרו של הגר"ש ישראלי שליט"א בחוות בנימין כרך ב' סי' פ"א.
כן מצאנו בשב שמעתתא, שמעתא א' פ"ג, שמבאר לשיטת הרמב"ם שספק דאוריתא מדרבנן לחומרא את הדין של רב (ביבמות פ'), באכל חלב מבן י"ב עד בן י"ח שנה ונולדו בו סימני סריס ולאחר מכן הביא שתי שערות נעשה סריס למפרע, כוונתו שחייב חטאת. וזאת משום שאיסור דרבנן של אכילת החלב מספק, מוציאו מכלל אנוס — **משנה את המציאות הדינית שלו** — וממילא כשמסתבר לאחר מכן שגדול היה באותה שעה, מחויב חטאת. והביא הש"ש סמך לכך, מכך שהאשה שאמרה נטמאתי חייבת חטאת, והלא אנוסה היא? משיבה הגמ' בסמוך לוסתה. והלא וסתות דרבנן, אלא מוכח שהאיסור מדרבנן מוציאה מכלל אנוסה.
היינו שדין דרבנן האוסר עליו מעשה מסוים, אף שמה"ת היה מותר, משנה את מציאותו, ושוב אף במישור של דיני התורה אין הוא נחשב אנוס כשמסתבר למפרע שאסור היה מה"ת לעשות המעשה באותה שעה, אלא שבזמן המעשה מדין תורה היה מותר ורק מדרבנן נאסר.
כן מצינו בתוס' (שבת ד. ד"ה קודם), שאף אם לא היו מתירים חז"ל רדיית הפת קודם גמר האפיה, למי שהחל לאפות בשבת, לא היה מתחייב האופה סקילה, כיוון שאינו רודה את הפת משום שחכמים אסרו עליו. [וההסבר הוא כנראה: שאחר שחז"ל אסרו עליו את רדיית הפת (לו היה כך), הוא אנוס, ולכך אינו מתחייב על האפיה]. (עיין דוגמאות נוספות במקורות בסוף המאמר).
עוד מצאתי בקונטרס עומר השדה (הנדפס בספר יזרח אור — דף י"ג ע"ב) לדו"ז הגאון ר' אליעזר חיים דייטש זצ"ל בעהמ"ח תבואות השדה ושו"ת פרי השדה, שדייק ברש"י שבת קל"ט: ד"ה חייב חטאת, שהפטור ממצות ציצית הוי חוטי הציצית כמשא בשבת לגביו. ולפי"ז נשאלת השאלה כיצד סומא יכול לצאת בציצית בשבת?! וענה על כך שכיון שחייב מדרבנן, שוב אין הציצית משא לגביו. (משא"כ נשים שפטורות. ורוצה לחדש גם טעם נוסף לכך שנשים אינן מחייבות עצמן במצווה זו, נוסף לטעם של האחרונים שלא יבואו ללבוש כלאים בציצית, משום הטעם הזה שלא יבואו לעבור איסור בשבת. ואף שמודה הוא שאם ירגילו ללבוש בחול, זה יחשב לדרך לבוש אצל האשה, אך על כל פנים כיון שבמקורו יש חיוב חטאת לגבי שבת אצל אשה, לכן לא החלו כלל לנהוג כך).

הדבר אברהם בשם הגרא״ב קאמאי ממיר (שם), באר את דברי התוס׳ כך חכמים הפקיעו את דין ״שלכם״ מן הסוכה ביושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, (כוחם הידוע הפקר בי״ד הפקר), ועשאוה כסוכה גזולה, (יעו״ש במסגרת זהב).

ולפי״ז דינו של תוס׳ נכון רק במקרים שניתן להשתמש בכח של הפקר בי״ד הפקר כדי להפקיע את המצוה[2]. אולם נראה מכמה מקומות שעיקרון זה של תוס׳ הוא עקרון כללי, שנפסק להלכה.

ראשית, פסקי התוס׳ לברכות יא. למד מן התוס׳ — שכל מקום שהוסיפו חכמים סייג, העובר על הסייג ומקיים את עיקר המצוה, לא קיים גם את מצות התורה.

רבנו יונה בברכות (דף א בדפי הרי״ף) לומד שלשיטת חכמים שזמן ק״ש עד חצות, לאחר מכן לא יוצא אף מדאוריתא. ועי׳ באור הגר״א להלי׳ ק״ש (לסימן רל״ה סע׳ ג׳) שכדברי רבנו יונה רואים אף בירושלמי[3]. אלא שנפסקה הלכה כר״ג, (יעו״ש שמבאר האם ר״ג חלק על חכמים אף בלכתחלה, ונפסקה הלכה כפשרה בין הדעות, לכתחלה כחכמים ובדיעבד כר״ג, או שר״ג טען שהתקנה עד חצות נעשתה רק לכתחלה), ועל כל פנים רואים שהעיקרון קיים.

הרמב״ם (פי״א הי״ג מהלי׳ ק״ש) פוסק שזמן ק״ש של שחרית עד שלש שעות ולאחר מכן אפילו היה אנוס שכרו כקורא בתורה. הכס״מ שם שואל בשם רבנו מנוח, מדוע ״ובשכבך״ מובנו כל זמן שאדם שוכב עד עלות השחר, ו״ובקומך״ לא נתפס כך, היינו עד שקיעת החמה? ותשובתו שאכן מדאוריתא ״ובקומך״ מובנו כל זמן שאדם במצב קימה, הינו כל

2. הראי״ה קוק זצ״ל בברור הלכה למס׳ סוכה — מצמצם את עיקרון זה של תוס׳ — למחי׳ ב״ש וב״ה.
ולכאורה כך משמע מלשון הגמ׳, וניתן לבאר — שכיון שב״ה וב״ש זו תחילת המחלוקת בישראל — ראו חכמים צורך להעמיד דבריהם אף בדין תורה, ע״מ שתשאר תורה אחת. ובכך יובן גם שהעושה כדברי ב״ש להטות בק״ש, ראוי שיבואו עליו לסטים, גמ׳ ברכות שם, שהנקודה היא לשמור על תורה אחת. אכן הראוני שבמסילת ישרים סוף פרק כ׳ מבאר כעין זה את שאמרו לו לר״ט שהחמיר להטות בק״ש כב״ש, כדאי היית לחוב בעצמך וכו׳.

3. ויעוין עוד בספר שערי רחמים (על הגר״א, נדפס יחד עם ספר פסקי הגר״א) אות ל״ה וכן הוא בשנות אליהו (לברכות פ״א מ״ג) — שהגאון סובר שהמחמיר כב״ש אינו צריך לחזור ולקרוא ק״ש שנות, אלא שאינו מקבל שכר כמקיים מצותה, ולכאורה צ״ע מבאור הגר״א הנ״ל, אולם יתכן שזה דוקא כאשר מחמיר יותר מן ההלכה, ולא במיקל.

היום, אלא שחכמים הגבילו זאת עד ג׳ שעות. מפשטות דבריו נראה שכך גם ניתן לומר ברמב״ם, ובכ״ז ראינו ברמב״ם שאחר ג׳ שעות שכרו כקורא בתורה, נמצא אפיא שדין דרבנן משפיע על דין דאוריתא.

בפמ״ג בפתיחתו הכוללת לאו״ח (חלק חמישי, הל׳ ק״ש) — מביא עיקרון זה של תוס׳ ורבנו יונה, וקובע שלפי״ז שומה עלינו לבדוק בכל השו״ע איזה דין הוא מדאוריתא ואיזה מדרבנן, (שבדרבנן לפעמים תופקע המצוה לגמרי, ופעמים (כפי שנראה להלן) לא תופקע).

כן נפסק ברמב״ם (פ״ו ה״ח מהל׳ סוכה) ״מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל, **הרי זה אסור** וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שלחנו בתוך הסוכה, גזרה שמא ימשך אחר שלחנו, ואפילו בסוכה גדולה״ (וכן להלכה או״ח תרל״ד ד׳). מפורש שהרמב״ם פוסק כב״ש, ומשום גזרה, ואעפ״כ אומר שכאילו לא אכל בסוכה. מכל הני נראה שעיקרון זה אכן נפסק להלכה, ולפלא שלא הובאה הלכה זו כהלכה בפני עצמה בשו״ע.

במשנת יעב״ץ (לגרי״ב זיולטי זצ״ל, חאו״ח סי׳ פ״א ד׳ וסי׳ ס״ד ג׳) מבין בלשון הרמב״ם הנ״ל, שהרי זה אסור, מובנו מאחר שחכמים אסרו ישיבה כזו בסוכה והפקיעו המצוה נמצא שנהנה מעצי הסוכה שלא במקום מצוה, ולפי״ז הרי זה אסור — **אסור מן התורה** משום הלכה זו של הנאה מעצי סוכה שלא במקום מצוה.

אולם הגרי״ד סולוביצ׳יק זצ״ל (ברשימות שיעורים לסוכה) חקר האם כשהפקיעו חז״ל את המצוה, הפקיעו רק את מקיים המצוה ממנה, או שאת גוף המצוה עצמה הפקיעו, ונפקא מינה — א) קרא ק״ש שלא כתקנת חז״ל, אם נאמר שהפקיעו רק את הקורא מקיום המצוה, אך לא את המצוה, נמצא שסמיכת גאולה לתפילה קיים.

ב) היושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית בשמיני של סוכות, אם חז״ל הפקיעו רק את המקיים מן המצוה אך גוף המצוה נשאר — יתחייב בבל תוסיף, אך אם גוף המצוה הופקע אינו עובר בבל תוסיף. ולכאורה כבר קדמו בעל הכלי חמדה בקונטרסו תורה אור בסברה זו, (אות נ״ד ד״ה ומעתה, נדפס בספרו חמדת ישראל), **ומבאר שם**: שדברי התוס׳ שייכים במצוות חיוביות אך לא במצוות שליליות, רוצה לומר אם נקבל את דברי המנחת חינוך, שבליל א׳ של סוכות ישנה מצוה חיובית

לישב בסוכה, ובשאר הימים רק מצוה שלילית, שאם אוכל — לא יאכל מחוץ לסוכה, אך אין קיום מצוה באכילה זו, (אלא הימנעות מלאו הבא מכלל עשה), ימצא שבליל א׳ של סוכות שייכים דברי התוס׳ שאם עבר על דרבנן אף דאוריתא לא יצא. אך בשאר הימים אי אפשר לומר שאכל מחוץ לסוכה (ומה שאמרו ב״ש לר׳ יוחנן החורני הוי לשיטתם שיש מצוה חיובית בכל הסוכות, עי״ש). (אמנם ניתן לפרש דבריו גם אחרת, ועי׳ הערה 4.)

אכן לומד הגרי״ד סולוביצ׳יק זצ״ל, שלרמב״ם ישיבת סוכה בצורה זו אסורה, משום שכמו שסוכה קטנה פסולה מה״ת כיון שצריך מקום הראוי לשימוש של אכילה, כן גזרו חכמים שצורת הישיבה בסוכה, מעשה האכילה, יתקיים בצורה הראויה לשימוש זה, היינו שהשלחן יהיה בתוך הסוכה, אך אם לא עשה כן מעשה המצוה קיים, אך קיום המצוה הופקע. ובכך מבואר לשון הרמב״ם, הרי זה אסור, כי חכמים אסרה ישיבה כזו ולכן הוי **כאילו לא אכל בסוכה** וכו׳. יתכן ולפי הגדרה זו, לא יקרא היושב בסוכה באופן זה כנהנה מעצי הסוכה שלא במקום מצוה[4].

למשנת יעב״ץ התוקע בשופר ברה״ה שחל בשבת — לא קיים מצות שופר שכיון שחכמים אסרו, ממילא הפקיעו את קיום המצוה, אך בפורים שחל בשבת, לא עקרו חז״ל לגמרי מצות מגילה, שהרי הקדימוה, ולכן צדקו דברי החשק שלמה (מגילה ה), שקטן שהגדיל בשבת זו חייב בקריאתה, או מי שלא קרא בע״ש.(עי׳ עוד בזה במקראי קדש על פורים לרב פרנק זצ״ל, בעיר הקדש והמקדש ח״ג לגרי״מ טיקוצ׳ינסקי זצ״ל, בספר דבר בעיתו על פורים משולש לרב עקיבא יוסף שלזינגר זצ״ל ואכמ״ל).

4. ומעין זה יעוין קושית העונג יו״ט (חלק א׳ סי׳ מט) על היושב בסוכה בשעת הגשם שנקרא הדיוט, ומדוע אין זה נחשב כנהנה מעצי סוכה שלא במקום מצוה? (עי״ש שמתרץ לפי העיקרון של לא ניתנה תורה למלאכי השרת).
אך בהערות הרב אברהם ליס המהדיר למאירי סוכה, (דף ג.) תירץ שבשעת הגשם כשלא מתקיים דין תשבו כעין תדורו — הסוכה פסולה, וממילא אינו עובר באיסור הנאה, אך אם נסביר שכשלא מתקיים דין תשבו כעין תדורו — זה רק פסול בקיום המצוה, אך הסוכה עצמה כשרה — יצא שעובר באיסור זה.
ולדברי הגרי״ד זצ״ל לכאורה חלוקה נוספת, שאף כשהסוכה כשרה, ורק הוא אינו מקיים את המצוה, תלוי הדבר אם נחשב שיש כאן מעשה מצוה או לא, **ויתכן לומר**, שאם יש מעשה מצוה בלא קיום, לא יחשב נהנה שלא במקום מצוה.

אך בתקיעת שופר שחז"ל הפקיעו לגמרי קיום המצוה, מי שעבר ותקע לא קיים, ואולם יעוין **בדו"ח לרעק"א** (מסכת חגיגה מערכה ח') שהתוקע בשבת כן קיים המצוה, ולכאורה בניגוד גמור לכל האמור לעיל.

וניתן ליישב — שאף תקיעת שופר לא הפקיעו חז"ל לגמרי, שהרי מצאנו שהתירו ליתן לקטן לתקוע ברי"ה, ואף ברי"ה שחל בשבת, (לחלק מן הראשונים,) (יעוין ט"ז סי' תקצ"ו סק"ב שפי' כך ברמב"ם), ואי היו מפקיעים לגמרי מצות שופר יתכן שלא היו מתירים לספות לקטן בידים (וכמו שרואים ברמב"ם שבשבת רגילה צריך לעכב התנוקות מלתקוע), וכן יש ליישב אליבא דדברי החשק שלמה הנ"ל, שמבאר רעיונו הנ"ל שכל הגזרה דרבה היא רק על הציבור ולא על הפרטים, ולכן לא מצאנו גזרה דרבה במילה, שאולי ה"ה גם בתקיעת שופר, כיון שמעיקרא הגזרה היא רק על הציבור, אז אף בתקיעת שופר שוודאי גם ליחיד אסור לתקוע בשבת, זה רק לכתחלה, אך בדיעבד קיים המצוה, מכיון שמעיקרא גזרה דרבה נועדה רק לציבור[5]. ועוד נשוב לדברי רעק"א לקמן, סוף אות ב'.

עד כאן מצאנו לכאורה שתי הגבלות להלכה שלנו.

א. לא תמיד חז"ל הפקיעו את קיום המצוה, ולפעמים מעיקרא גזרתם היתה רק לכתחלה.

ב. לפי הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל נראה שהפקעתם היתה רק ממקיים המצוה, אך מעשה המצוה נשאר.

כמובן, נשאר קשה — מאין שאבו חז"ל כח זה להפקיע מצוה מה"ת במישור הדיני המצותי עצמו, ולא באמצעות שינוי המציאות ע"י ההלכה שלהם, ובעקבות זה ממילא שנוי הדין מה"ת?

בשו"ת אבני צדק (להרה"ג יקותיאל יהודה טיטלבוים זצ"ל מסיגוט, בחלק או"ח תשי' פ"ב, שהושבה לדו"ז הגאון רבי אליעזר חיים דייטש זצ"ל), מבאר את שיטת התוס' אליבא דהרמב"ם שהעובר על איסור מדבריהם, עובר בלא תסור, וממילא המקיים מצוה דאוריתא אך עובר על דרבנן הוי מצוה הבאה בעברה שאינה מצוה כלל, וזה כמובן שיטה חדשה

5. שו"ר בשואל ומשיב (מ"ק ח"א תשי' סג) נמוקים שונים בשם הראשונים לכך שאין גזירה דרבה במילה, ומביא ריטב"א שמילה עצמה מלאכה היא והותרה, א"כ לא שייך שנגזור שמא יעשה מלאכה, ולפי"ז אין ראיה לענין מגילה. וע"ע בחשק שלמה שדוחה בעצמו את רעיונו, וכן באחרונים שציינו לעיל, שדוחים את הרעיון של מקרא מגילה בשבת לקטן שהגדיל אף שיש באחרונים שרצו לפסוק כן.

בדברי התוס׳, (והטיה בק״ש מיקרי מהב״ע כיון שמתכון רק כך לצאת י״ח, שלא כשיטת ב״ה), גם בהתעוררות תשובה ח״ב סי׳ כ״א בהסברו הראשון נקט מצד מצוה הבאה בעברה.

ב.שעת הדחק.

הגבלה נוספת שמצאנו היא במגן אברהם (או״ח סי׳ תרכט ס״ק כ״ב) שבשעת הדחק מותר לסכך בנסרים של ד׳ טפחים, וה״ה בכל דבר האסור משום גזירה, (כך בשם השלטי גבורים). ולדברי המ״א הללו מצאנו מקור בגמ׳, בסוכה יד ע״ב ישנה מחי׳ ר״מ ור״י האם מסככים בנסרים, הביא ר׳ יהודה ראיה משעת הסכנה שסככו בנסרים, וענהו ר״מ שאין שעת הסכנה ראיה, מוכח שבשעת הסכנה מודה ר״מ. ומכאן למד השלטי גבורים (דף ז ע״ב בדפי הרי״ף אות ב׳), שאף בשעת הדחק מסככים בנסרים[6].

אולם בפמ״ג באשל אברהם שם אות כ״ב — פסק שסכך המקבל טומאה מדרבנן אף בשעת הדחק אין לסכך בו משום שכאן לא גזרו ביחוד על מצות סוכה, אלא יש לנו דין כללי של דבר המקבל טומאה מדרבנן, וממילא זה משפיע על הלי׳ סוכה, וכיוון שזה דין כללי ולא דין פרטי מיוחד לסוכה, אז גם בשעת הדחק הגזירה קיימת, לעומת נסרים שזה דין פרטי לסוכה, ששם לא העמידו חז״ל דבריהם בשעת הדחק.

אולם מסברה נלענ״ד שאפשר לומר להיפך, שדוקא במקום שהגזרה היא יחודית למצוה, שם אף בשעת הדחק העמידו חכמים דבריהם, אך אם הגזרה היא כללית, ואינה מיוחדת למצוה זו, שם יש מקום לומר שבשעת הדחק של מצוה מסוימת לא יעמידו חכמים דבריהם. אך נראה להלן — שצדקו דברי הפמ״ג, ואעפ״כ בסכך המק״ט מדרבנן עדין יש מקום לחלק.

ונבאר, אכן בגזרה שהיא יחודית למצוה, **שמטרתה לשמור על קיום המצוה כתיקונה,** שם יש לומר שכאשר אין אפשרות לקיים את הסייג של חכמים, חכמים לא גזרו שהרי כל מטרתם היתה לתיקון אותה מצוה, ואם דבריהם גורעים, אז יש לעשות את המצוה כצורתה העיקרית מדאוריתא, (ועוד נשוב לבאר יותר).

6. ועי׳ שדי חמד ח״ד עמ׳ 6-292, שהביא שיש מקשים על השוואה זו, שהרי שעת הסכנה היא לרבים, ויש חשש שהיא לזמן מרובה וממילא כדי שלא תשתכח מצות סוכה התירו, אך מי אמר שכך יהא בשעת הדחק זמנית של אדם פרטי? (ועי׳ שו״ת שבט הלוי ח״ה סי׳ ע״ה שעונה על כך מסוכה לא).

אולם במקום שיש גזירה כללית של חכמים, **שאינה נוגעת לקיום המצוה**, שם העמידו חכמים את דבריהם ואף בשעה"ד גזרתם עומדת, כמו הדוגמא שמביא הפמ"ג עצמו (בפתיחה הכוללת חלק חמישי הל' ק"ש), איסור הזאה אף בע"פ שחל בשבת. שאף שנתבטל ע"י מקרבן פסח, כיון שזו גזרה כללית ולא ספציפית לפסח, אז היא קיימת אף במצב דחוק זה.

אולם בדוגמא שלנו — אין זה גדר של גזרה שגזרו חכמים שלא לעשות או שלא לעבור על ענין מסוים, (שאז יש לגזרה להתקיים בכל מצב), אלא ישנה כאן **התנגשות** בין שתי הלכות מעולמות שונים, תקנת חז"ל **בהל' טומאה** מתנגשת עם **הל' סוכה**, ולכן יש לה השפעה בדיני סוכה עצמם, בזה יש לומר שהוי כהתנגשות אקראית בין הלכה מדרבנן להלכה מדאוריתא, וממילא (וכפי שנראה להלן), ההשפעה של ההלכה מדרבנן על הדאוריתא היא חלשה, ובשעת הדחק יש מקום לומר שיש להעמיד על דין דאוריתא המקורי.

וסמך יש לדברינו.

בסוכה כג. מצאנו מחי' ר"מ ור"י אי מותר לעשות סוכה על גבי אילן, שהרי אין לעלות על אילן בשבת (גזרה שמא יתלוש), ונמצא שאין הסוכה ראויה לשבעת ימים. והלכה דאוריתא היא שתהא הסוכה ראויה לשבעה.

לר"מ סוכה זו כשרה — דמדאוריתא מחזא חזי ורבנן הוא דאסרוהו, ולכן נחשבת ראויה לשבעה, ולר"י פסולה, והלכה כר"מ (או"ח, תרכ"ט סעיף ג').

נמצא לפי זה שבהתנגשות בין דין צדדי דרבנן לדין דאוריתא, אין לדין דרבנן השפעה על דין דאוריתא, אמנם לפי זה יוצא לכאורה שבהתנגשות בין דין תורה של איסור סיכוך בדבר המקבל טומאה, לדין טומאה של מקבלי טומאה מדרבנן, אין סכך כזה פוסל, וודאי שאין הדין כן, אלא שיש לחלק בין התנגשות ישירה להתנגשות עקיפה. בסכך המקבל טומאה מדרבנן — רבנן הרחיבו את דין התורה, ונתנו הגדרה למקבל טומאה, ממילא ההגדרה של סכך המקבל טומאה הוגדרה בצורה רחבה יותר, אולם בסוכה ע"ג אילן, — זו התנגשות עקיפה, אין דין השבות של איסור עליה באילן קשור להל' סוכה, או מגדיר הלכה בהל' סוכה — אף שבפועל הוא מתנגש עם דין ראויה לשבעה בסוכה כזו, ולכן במקרה זה אין לו השפעה כלל על דיני סוכה הראויה לשבעה.

על כן נראה להביא סמך לדברינו לעיל, אמנם סכך המקבל טומאה מדרבנן פסול, אך סוף כל סוף ראינו **שבהתנגשות** בין שתי הלכות ההשפעה פוחתת, י״ל שאף שכאן האיסור מדרבנן **מגדיר** את ההלכה דאוריתא (של סכך מקבל טומאה[7]), מ״מ כיוון שבסופו של דבר זוהי התנגשות בין הלכות, ולא הלכה פרטית בדין סוכה, י״ל שבשעת הדחק חכמים לא יעמידו את דבריהם — ויתירו לסכך בסכך המקבל טומאה מדרבנן. אכן עיין בבכורי יעקב סי׳ תרכ״ט סק״ה — שמפורש מתיר לסכך במקבל טומאה מדרבנן בשעת הדחק, ואם נאמר שמפני הכתוב בהערה 7. ההלכה של מק״ט מדרבנן ממש הופכת להיות חלק מדין סכך המק״ט מדרבנן, אז וודאי הוי כעין הלכה יחודית לסוכה, ויש להתיר בשעה״ד[8]. ולדברי הפמ״ג, גם אם נאמר שחכמים העמידו את דבריהם בסכך המק״ט מדרבנן אף בשעה״ד, יש לומר לפי דברינו לעיל, שבדיעבד אם יסכך בסכך כזה, מדאוריתא יקיים מצוות סוכה .(ולא כן נראה מהפמ״ג).

נמצא שלמדנו הגבלה נוספת, שבשעת הדחק לא העמידו חכמים את דבריהם גם אם נאמר שכשהעמידו את דבריהם, אפילו דין תורה לא קיים.

וכן ראיתי בתשובה (עדיין היא בכתובים) שהשיב דו״ז הגאון רבי אליעזר חיים דייטש זצ״ל מבאניהאד, בעל תבואות השדה ושו״ת פרי השדה, לחייל (בשנת תרע״ו) שאנוס ואינו יכול להניח תפילין אלא בלילה,

7. אחרונים כבר שאלו סתירות רבות לדין זה של סוכה ע״ג אילן, מאתרוג של תרומה טמאה, (דרבנן), וכיו״ב, ושלש סוגי תשובות מצאנו.
א.) באמת במחלוקת של מדאוריתא מחזא חזי וכו׳ הלכה כר׳ יהודה, ומה שפסקנו כר״מ זה לאו מטעמיה, אלא מטעם שאנו פוסקים כרבנן שחולקים על ר״א, וסוברים שלא בעינן סוכה הראויה לשבעה, (שעה״מ הל׳ לולב פ״ח ה״א).
ב.) כל מקום שתקנו רבנן כעין דאוריתא — שם אינו ראוי מדרבנן גם אינו ראוי מה״ת. וכל מקום שזה איסור שכלו רק דרבנן, שם אינו ראוי מדרבנן הוי ראוי מה״ת (שם).
ג.) חילקו בין איסור גברא לאיסור חפצא, (מעשה חשב על שעה״מ שם) וכן בדברי מלכיאל ח״א סי׳ לא.
וכעיקרון זה באחיעזר ח״ב סי׳ מ״ז ס״ק י׳ שמחלק בין איסור אחר גרם לו לבין איסור גופו, וכעין זה מצאנו בקונטרס תורה אור הנ״ל אות מ״ג, רק שנראה שנתכוון קצת אחרת.

8. אולם יתכן שאי החלוקה של הבכורי יעקב בין האיסורים השונים, נובעת ממה שראינו לעיל בשיטתו (ערוך לנר) — שאין הוא מקבל את דברי התוס׳ בסוכה, כעקרון כללי.

שיניח בלילה ובברכה. (שכן מצינו ברשב״א לסוכה יד. — שבשעת הסכנה כשמסככים בנסרים יברך[9]. וציין שכן משמע גם מתשובת האבני צדק אליו הנזכרת לעיל סוף אות א. וכן משמע בתשי׳ ערוגת הבשם או״ח סי׳ ב להרב משה גרינולד זצ״ל מחוסט. וע׳ הגדת מעשה ניסים (בהוצאת הדרת י-ם, תשנ״א) לבעל נתה״מ, עמ׳ קנ״ו, בענין אכילת פחות מכזית מרור למי שאינו יכול לאכול כזית מרור מחמת שהוא חולה, שסובר שצריך לעשות כן משום שכזית לדעתו זה רק מדרבנן.

האבני צדק ציין מקור לדין שעת הדחק מכך שזקני ב״ש אמרו לר׳ יוחנן החורני ״א״כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך״ — ומדוע דברו על העבר ולא על ההווה? אלא שכנראה בהווה הוי שעת הדחק ולכן יצא, אך אמרו לו שא״כ עשה אף בשנים רגילות לא יצא[10]. [11]. [12].

העולה מדברינו, במקום שגזרו חז״ל גזרה כללית, וכגון איסור הזאה בשבת, אף בשעת הדחק תעמוד גזרתם, וכמו שבכל שבת אסורה הזאה, כן גם בע״פ שחל בשבת, אולם כאשר באו חז״ל לתקן צורה מסוימת לקיום המצוה מטעם הנודע להם, שם **בוודאי לא באו לגרוע אלא לקיים ד״ת**, וממילא בשעה״ד לא העמידו את דבריהם, (עי׳ פמ״ג פתיחה הכוללת הל׳ ק״ש).

לגבי סכך המק״ט מדרבנן, שהפמ״ג הבין שהיא כגזרה כללית, ואף בשעה״ד לא ניתן לסכך בו, ניסינו להוכיח להיפך, ולחלק בין מקום שחז״ל **אסרו** פעולה מסוימת לבין המקרה שלנו שחז״ל הרחיבו בו את

9. ומתקשה שם בדברי הפמ״ג בפתוחה הכוללת ח״ג אות ז׳, שמתלבט לגבו הברכה במקיים מצוה שלא כתיקונה בשעת הדחק, שזה לכאורה נגד הרשב״א (ועי׳ הערות הרב שלמה קלוגר זצ״ל על גליון הפמ״ג שגם שאל עליו מן הריטב״א לסוכה יד.) ומחלק שאולי דוקא בסוכה יש ענין לברך, שאחרת אין ניכר שיושב בסוכה לשם מצוה.

10. האבני צדק שם דחה את רעיונו של בעל פרי השדה, שהמקור לכך שלא העמידו חכמים דבריהם בשעת הדחק הוא ממה שלמדנו בפסחים כז. שדין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין.
אמר האבני צדק — דוקא בק״ו, אך בסיג מדרבנן שהעמידו דבריהם אף במקום ביטול מצוה בשב ואל תעשה, יתכן שהדברים אמורים אף בלא אפשר, וראיה משיטת התוס׳ ורבנו יונה הנ״ל.

11. לפי״ז יש ליישב את הסתירה שמצד אחד ב״ה מביאים ראיה ממעשה ר׳ יוחנן החורני שזקני ב״ש לא העירו לו דבר, וב״ש מספרים שכן העירו לו. שאכן על אותה שנה לא העירו לו, מפני שהיה שעת הדחק, אך אמרו לו על שנים קודמות.

12. על דין שעת הדחק, יש להעיר מהרמב״ם פ״א מהל׳ ק״ש הי״ג שאחר ג׳ שעות אפילו **באונס** לא יצא י״ח ק״ש בעונתה, אליבא דהכס״מ הנ״ל שג׳ שעות זה דין דרבנן.

דין מקבל הטומאה. וממילא יוצא שסכך המקבל טומאה מדרבנן פסול, ובזה ניתן לומר כדברינו שלא העמידו חכמים דבריהם בשעת הדחק.

ומצאנו בבגדי ישע לבעל השל״ה בהגהות למרדכי לפ״ק בערובין אות ט׳ (הובא בקונטרס תורה אור הנ״ל אות י״ג), שמחלק בין מקום שגזרו רבנן משום דלא ליתי לידי איסור דאוריתא — שם העמידו חכמים גזרתם אף במקום מצוה לעומת מקום שכל האיסור רק מדבריהם, ודומה לכאן. (מחלק שם בין איסור עליה באילן מצד שמא יתלוש לבין שזה מצד מוקצה).

ומכל מקום גם אם האמת כפמ״ג, שאף בסכך המקבל טומאה מדרבנן העמידו חכמים דבריהם אף בשעת הדחק, כבר כתבנו שלענ״ד נראה כדברינו שבדיעבד אם ישב בסוכה כזו יקיים מצות סוכה מה״ת. [ומצאנו סמך לדברינו. רש״י על המשנה של סוכה ע״ג אילן אומר שלר״מ המכשיר — אף אם יעלה לה ביו״ט יצא י״ח. וכן פסק הא״ר, הביאו הפמ״ג במשבצות זהב סי׳ תרכח סק״ג, ונתקשה מצד מצוה הבאה בעברה? ומיישב שאולי הוי כאוכל נפש, (לגבי יו״ט). הפמ״ג לא שאל משיטת התוס׳ סוכה ג. — ולדברינו אתו שפיר, ועי׳ לקמן הערה 14.].

יוצא מדברינו שכאשר חכמים גוזרים גזרה בצורת קיומה של המצוה, מצד אחד אנו אומרים שגזרתם משפיע אפילו בדין באוריתא — והעובר על דבריהם לא יוצא אפי׳ מה״ת, ומאידך בשעת הדחק אין גזרתם עומדת[13]. אך בגזרות כלליות ניתן לומר להיפך, שאף שלכתחלה הגזירה

13. ועי׳ בפמ״ג שתי הגבלות נוספות לדין שעת הדחק.
1) הובא באשל אברהם (סי׳ תנ״ד ס״ק ד׳) שמצה חלוטה שאיסורה מדרבנן, משום שאיננו בקיאים תהיה אסורה אף בשעת הדחק, כי כאן החשש הוא לא רק שלא יקיים מצוה אלא שלא יעבור על ל״ת של חמץ.
2) עי׳ סי׳ תקפ״ו באשל אברהם ס״ק י״ח שמחלק בין שופר שפסול מדרבנן מגזרה שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע שבשעה״ד כשר.
לבין שופרות שנאסרו מדרבנן שלא מצד גזרה, אלא מצד שלא דומים לשופר, שאף בשעת הדחק יאסרו.
ולכאורה זה סותר לדין הפמ״ג בסי׳ י״א סק״ג שכתב שמי שאין לו שיעור בגדיל והענף, והוא בדרך, שילבש בלא ברכה, (והרי שיעור זה לא דין מגזרה).
ועי׳ ערוגת הבשם או״ח סי׳ ב׳ שהשיב לבעל פרי השדה, שהקשה כיצד יתכן שבציצית לא העמידו חכמים דבריהם, הרי שם זו רק מצוה קיומית ולא מצוה חיובית?.
וענהו — שדין שיעור מדרבנן הוא מיסודו רק לכתחלה ולא בדיעבד, שכיון שחכמים לא מדין גזירה אמרוהו, פשוט לו להפמ״ג שהוי רק משום מצוה ולא לעכב — ולכאורה נסתר מהפמ״ג הנ״ל ויש לחלק.

קימת אף בשעת הדחק — לעקור מצוה מן התורה, (אולי אפילו סיכוך במק"ט מדרבנן), מאידך העובר על דבריהם יקיים מצוה מה"ת.

ולפי"ז יש לנסות ליישב את דברי רעק"א עם שיטת התוס', שכל שאמרו תוס' זה דוקא בגזרות חז"ל שבאו לתת צורה ואופן לקיום המצוה, על מנת שלא יבואו לקיים את המצוה שלא כתקונה, כגון גזרה שמא ימשך אחר שלחנו, כמו זמן חצות לק"ש (שלא יבוא לבטול המצוה) וכו', בזה אם לא קיים הדרבנן אף מדאוריתא לא יצא.

אולם בתקיעת שופר, אף שגזרה דרבה היא **ספציפית לתקיעת שופר זו שחלה בשבת** (עי' בט"ז הנ"ל תקצ"ו סעי' ב') מ"מ זוהי גזירה שסיבתה איננה כדי לדאוג שהתקיעה תהי' כתיקונה, אלא באה לשמר מאיסורי שבת, זה דומה **להתנגשות** בין שתי הלכות שונות, ושפיר י"ל שאם עבר על גזרתם ותקע, קיים המצוה.

ולענ"ד זו סברה אמיתית, ומדויקת בלשון פסקי התוס' לברכות י"א (אות כ"ו) וז"ל: יש לדקדק על סי"ג **שהוסיפו חכמים על כל מצוה**, אף אם קיים עיקר המצוה כהלכתה, **בלא התוספת** שהוסיפו חכמים, הוה כאילו לא קיים כלום.

ג. קשיים בשיטת התוס'.

בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' פח) — נתקשה, לפי ר"מ שראינו בו שדבר שמדאוריתא מיחזא חזי ורבנן הוא דאסרוהו מיקרי ראוי מה"ת, כיצד תיתכן שיטת התוס' שדבר שסויג מדרבנן אף מדאוריתא לא יצא?.

וכן נתקשה, כיצד יתכן שרעק"א שהזכרנו גבי תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, סובר כל כך בפשיטות נגד תוס'?

ומיישב שמחי' ר"מ ור"י היא בעצם מחי' הר"ן והתוס', שר"מ סובר כשיטת הר"ן שהבאנו בראש דברינו, שפסול דרבנן לא מפקיע מצוה מדאוריתא, ור"י סובר כשיטת התוס', ופסקו תוס' כר"י כמו שפסק הר"ץ גיאות, ככלל של מחי' ר"מ ור"י הלכה כר"י, ורעק"א פסק כשו"ע שהלכה כר"מ. (כבר הזכרנו בהערה 7. ששעה"מ העלה אפשרות שאכן הלכה כר"י גם לשו"ע ונפסק כר"מ שלא מטעמו).

אולם לפי מה שבארנו לעיל, לא קשיא כלל, ושפיר אתי שיטת התוס' כשיטת ר"מ הנפסקת להלכה. תוס' דברי על סי"ג שיוחד לאותה מצוה, שם העמידו חכמים דבריהם אף במישור הדין של תורה, והמקרה של

ר״מ הוא כאמור לעיל התנגשות בין שתי הלכות שאינן קשורות זו לזו שם סובר ר״מ שאין חכמים מעמידים דבריהם במישור של תורה[14].

אך יש להעיר שמצאנו סתירה בין שיטות בעלי התוס׳, התוס׳ בסוכה (דף ב. ד״ה כי עביד ליה דירת קבע) מקשה מדוע גשמים הוי סימן קללה בחג, והלא מעיקר הדין יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ואף שאסור מדרבנן אומר תוס׳ ״כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה״, והרי לשיטת התוס׳ (דף ג.) — מה שאסור מדרבנן אף מדאוריתא לא יצא?

ואולי יש ליישב — שכיוון שמדובר בשעת הגשמים הוי שעת הדחק, ואז לא העמידו חכמים דבריהם, אך לא משמע מלשון התוס׳ שזו כוונתו. (יעוין בציטוט) אך עיין קונטרס תורה אור הנ״ל אות נ״ד שמבאר כך את הסברו של רעק״א לתוס׳ זה. ואף אם נדחוק כך בדברי רעק״א להסברו לתוס׳ — נאלץ לומר שכוונת המשפט ״ויהיה יוצא עכ״פ ידי סוכה דאוריתא״ שבשעת הדחק התירו חכמים **לעבור** על דבריהם.

אך עיין בקונטרס תורה אור — שמבאר בתוס׳ — **שבשעת הדחק לא גזרו חכמים כלל**, כיון שכל המגמה היתה לדאוג לתקון המצוה. ועי׳ שו״ת שבט הלוי ח״ה סי׳ ל״ה המבאר את דעת הריטב״א שאף מברכים כשמקימים מצוה בשעת הדחק שלא ע״פ תקנת חז״ל, משום שאין כאן גזרה כלל.

ד. נספח: הגדרת גזלן בשיטת רש״י.

מצינו בשבועות לא. ״שבועת העדות אינה נוהגת אלא בראוי להעיד, שואלת הגמ׳ לאפוקי מאי? אמר רב פפא לאפוקי מלך, ורב אחא בר יעקב אמר לאפוקי משחק בקוביא, מ״ד משחק בקוביא כ״ש מלך. (שמשחק

14. גם אליבא דר״י — אין צריך לומר שסובר שבהתנגשות רחוקה בין הלכות, דין דרבנן מפקיע דין דאוריתא, אלא שכאן סובר ר״י **שהמציאות** נשתנתה, דכיון שחז״ל קבעו איסור עליה על אילן בשבת, ממילא המציאות היא שסוכה זו אינה ראויה לשבעה, ועל מציאות זו חלים דיני התורה, וכן משמע מהריטב״א שם.
אולם מר״מ נראה שאף שלכאורה משנים חז״ל את המציאות, לא ישתנו דיני התורה בהתאם לזה, (ועי׳ בדוגמאות בהערה 1.).
ויש לישב, שכאן אין זה נקרא שהמציאות השתנתה, כיון שבדיעבד אם יעלה יקיים את המצוה, וכדברי רש״י על המשנה שם (סוכה כב:), וכך באר את דברי רש״י בקונטרס תורה אור אות מג׳.

בקוביא "דרבנן" ומלך פסולו מדאוריתא). ומ"ד מלך אבל משחק בקוביא מדאוריתא מחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו".

ורש"י שם: שלא פסלה תורה אלא עד חמס **שנוטל בחזקה** כמו "**ויגזלו את כל אשר יעבור**" דבעלי שכם, ורבנן גזרו ביה ועשוהו גזלן מדבריהם ואמרו אסמכתא היא ולא קניא, וכיון דמדאורייתא חזי חיילא עליה שבועה, ורב אחא סבר הואיל וסוף סוף אי מסהיד לא מקבלינן ליה, לא קרינן ביה והוא עד".

המקור שרש"י מציין להגדרת גזלן דאוריתא שפסלתו תורה לעדות הוא לפלא. שהרי בדרך כלל רש"י מביא כמקור לגזלן את הפסוק "ויגזל את החנית מיד המצרי", כן ברש"י סנהד' ב. ד"ה גזלות, וכן ברש"י ב"מ כו: ד"ה עובר משום השב תשיבם, וכן רש"י בר"ה כב. ד"ה בקוביא.

וביותר קשה, שהגמ' ביומא עד. מביאה את מחלוקת רב פפא ורב אחא בר יעקב, ואומרת הגמ' שלרב אחא בר יעקב, אין חיוב קרבן שבועת העדות על משחק בקוביא, למרות שמדאוריתא מחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו, ועל כך מבאר רש"י: "דלא הוי גזלן דאוריתא אלא שגזל מידו כמו ויגזל את החנית מיד המצרי..."

וא"כ מה ראה עש"י להביא בשבועות לא. את המקור של ויגזלו את כל אשר יעבור?.

קשה לענות שרש"י לא דק[15].

א. משום שבד"כ רש"י נוקט את המקור של "ויגזל את החנית".

ב. שני פסוקים אלו הובאו בב"ק עט: כמחלוקת אמוראים להיכי דמי גזלן (שאינו משלם כפל) ר' אבהו הביא את "ויגזל את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו" — בבניהו בן יהוידע, ר' יוחנן "וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראשי ההרים ויגזלו את כל אשר יעבור אליהם". ר' אבהו סבר שכיון שנחבאו, (מארבים), לא הוי גזלנים. ר' יוחנן סבר שנחשבים

15. אמנם עי' ספר אהלי שלמה לרב שמואל קדר שליט"א, בהקדמה שם, שמבאר ששיטת רש"י לפרש כל סוגיא בפני עצמה. (בניגוד לשיטת התוס' המקשה מסוגיא לסוגיא), ובספרו בא להדגים ולבאר את השיטה של רש"י בכך. וכן עי' במוריה גליון תמוז תשנ"ב (ריא — ריב) הערתו של ר' אברהם קורמן נ"י (שם עמ' ק"ט) שטוען שסתירות ברש"י מצאנו כיון שרש"י מפרש כל סוגיא לפי איך ששמע אותה מרבותיו, ושמע סוגיות שונות מרבנים שונים. בכל זאת נראה — שכאן יש ברש"י מהלך אחד.

גזלנים — שאינם נחבאים מצד מורא בשר ודם, אלא נחבאים כדי שהנגזלים המעותדים לא יחמקו.

א״כ הפסוקים נתונים במחלוקת, לפחות הפסוק שהביא רש״י בשבועות, (דיעויין בשטמ״ק שמביא בשם גאון שר׳ יוחנן מודה לר׳ אבהו, רק רצה לחדש שאף נחבאים שכאלו הוי גזלנים). ולפי״ז יש לומר שרש״י העמיד את מחלוקת רב פפא ורב אחא בר יעקב במחלוקת זו של ר׳ אבהו ור׳ יוחנן. שהרי הגמ׳ בשבועות אמרה מדאוריתא מחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו אליבא דרב **פפא** הסובר שיש קרבן שבועה במשחק בקוביא. וביומא אמרה זאת אליבא דרב אחא בר יעקב, הסובר שאין קרבן שבועה במשחק בקוביא — **למרות** שמדאוריתא מחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו. (בשתי הגמרות רש״י התיחס למדאוריתא מחזא חזי וכו׳).

נראה שרש״י לא רצה להעמוד את מחלוקתם ביסוד של ״מדאוריתא מחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו״ — שבזה י״ל שלכו״ע הולכים בתר הדאוריתא, אלא כל מחלוקתם היא האם משחק בקוביא הוא בגדר זה. משום שלא מצינו שהגמ׳ העמידה את מח׳ האמוראים רב אחא ורב פפא במחלוקת ר״מ ור״י, (ועוד שמלשון הגמ׳ ביומא משמע שלרב אחא יש סברה זו, אלא שבמקרה דנן זה לא שייך, ראה גם אחיעזר ח״ב סי׳ מ״ז אות י׳ — שהבין שלא נחלקו בזה).

נבאר את שיטת רש״י, ושתי הנחות יסוד יש לנו להניח בשטתו.

א. כשחכמים יצרו גזלן מדבריהם — יצירה זו אף פסלה אותו לעדות, אם גזלן זה דומה לגמרי לגזלן של תורה — אזי חכמים עשאוהו ״אינו ראוי להעיד כלל״ — ואף דיני התורה של עֵד לא יחולו עליו. (אינו חייב קרבן שבועה).

אם הוא אינו דומה ממש לגזלן של תורה — אזי הוא נפסל לעדות מדרבנן, אך חכמים לא יצרו כאן יצירה חדשה של אינו ראוי להעיד.

ב. הגזל המבוטא אצל בניה בן יהודיע זה עצם החטיפה בגלוי מיד הנגזל ליד הגזלן, רש״י סנה׳ ב. החוטף **מיד חברו**, ובב״מ כו: **בשעת נטילה**, ביומא **שגזל מידו**. אך הפסוק של בעלי שכם רש״י אומר בשבועות שנוטל **בחזקה**, הינו שמתלוה לחטיפה אלימות. וזה נשמע בפסוק שם מכך ששמו מארבים, (אם כי אין לך אלימות גדולה מזו של

בניהו בן יהוידע שהרג את המצרי בחנית! אך במעשה החטיפה עצמה לא מתוארת אלימות), ונבאר!

לרב פפא שאומר שיש קרבן שבועה במשחק בקוביא — רש"י מביא את הפסוק של בעלי שכם — כי שם רואים שה"גזלן הטהור" של תורה זה בחטיפה אלימה, ומשחק בקוביא, רחוק מלהיות כזה, ממילא גם כשרבנן פסלוהו עדין מדאוריתא מחזא חזי.

אך **לרב אחא בר יעקב** ה"גזלן הטהור" של תורה זה רק בחטיפה מידו לידו, לזה משחק בקוביא דומה יותר, וממילא למרות שרבנן הם אלו שפסלוהו, אך אחר שפסלוהו עשאוהו כגזלן ממש, עשאוהו לא ראוי להעיד כלל. כי לפי ההגדרה הוא בנו הישיר, של גזלן של תורה. משא"כ לרב פפא, שלפיו הוא אינו בנו הישיר אלא החורג של גזלן של תורה.

לתוספת הבהרה — עסקנו כאן בהתנגשות בין שלש הלכות:

אחת — בהלי גזילה — משחק בקוביא הוי גזלן מדרבנן.

השניה — בהלי עדות — גזלן פסול לעדות.

השלישית — בהלי שבועות, קרבנות, עדות — פסול עדות אינו בחיוב קרבן שבועה.

במחי ר"מ ור"י עסקנו בהתנגשות בין שתי הלכות:

האחת — הלי שבת — אסור עליה על גמל.

השניה — הלי סוכה — בעינן סוכה הראויה לשבעה.

ברור שגם ר"מ מודה שבהתנגשות בין שתי הלכות המגדירות זו את זו — באופן ישיר, תשפיע האחת על חברתה, כפי שכבר כתבנו לעיל, וכן בגזלן מדבריהם יודה ר"מ שנפסל לעדות — שהרי ההלכה שנתחדשה בגזלן, מגדירה את ההלכה של גזלן הפסול לעדות. אך בהתנגשות לא ישירה — וכגון המקרה שנחלקו בו ר"מ ור"י, שם ר"מ סובר שאין ההלכה המחודשת מדרבנן משפיעה.

ולזה דומה דין הגזלן שנתחדש במשחק בקוביא — אם הוא אינו דומה ממש לגזלן של תורה — אין זה נקרא שהוא מגדיר ממש את ההלכה **הראשונית** של מי מקרי ראוי להעיד — והוי כהתנגשות "אקראית" בין שתי הלכות שונות, אולם אם הוי כגזלן ממש — אזי הוא מגדיר לנו מי מקרי ראוי להעיד.

וקצת סמך לחלוקה זו ברש״י מצאנו בב״מ קיא. שהגמ׳ שואלת איזהו עושק ואיזהו גזל? מבאר רש״י גזל. משמע שאנסו בידו מידו ממש **טפי מעושק** דכתיב ויגזל את החנית מיד המצרי וכן בבעלי שכם ״ויגזלו את כל אשר יעבור אליהם בדרך״.

רש״י א״כ מציין שעושק מבחינת צורת המעשה שלו הוא פחות מגזל לשני המקורות, (עי״ש בגמ׳ שמחפשת היכי תמצי לעושק שאינו עובר בו משום גזל).

אולם בסנהדרין נז. מחפשת הגמ׳ דוגמא לגזל שהוא קצת פחות מגזלן רגיל, הבריתא שם לימדה אותנו שבני נח חייבין מיתה על גזילה ועל כיוצא בה, ומנסה הגמ׳ להבין איזה מקרה הוא כיוצא בה.

נאמרו בגמ׳ שלש אפשרויות.

א. רב אחא בר יעקב (הוא האמורא החולק על רב פפא במס׳ שבועות) — פועל בכרם.

ב. רב פפא — גזל פחות משווה פרוטה.

ג. רב אחא בריה דרב איקא — כובש שכר שכיר.

בולט ההבדל בין האפשרות של רב פפא לשאר האפשרויות. רב פפא — מדבר על גזלן ממש רק שגוזל פחות מכשיעור. רב אחא בר יעקב — על גזל שלכאורה יש בו צד היתר, (עי״ש שהגמ׳ דוחה — ששלא בשעת מלאכה הוי גזלן גמור, אך הה״א היתה שכיוון שבשעת מלאכה יש היתר מחשיב זו כלקיחה שיש בה צד **היתר**). רב אחא בריה דרב איקא — שוב אינו מדבר על **פעולת גזל** ממש.

וניתן לומר שזה תלוי במחלוקת שלמדנו קודם.

רב אחא בר יעקב ורב אחא בריה דרב איקא — סוברים שגזלן ״הטהור״ של תורה הוי כעין בניה בן יהוידע, על כן הם מחפשים רמה פחות מגזל — פחות מחטיפה.

אולם לרב פפא הגזלן הקלאסי של תורה זו חטיפה אלימה — ולכן רב פפא יכול לנסות ולהקצין שכיוצא בו זה גזל ממש — חטיפה, אך פחות מכשיעור. ונמצא שהסברנו במס׳ שבועות תואם בדיוק את דברי הגמ׳ בסנהדרין.

וכן מדויק רש״י שם. — לדוגמא של כובש שכר שכיר מפרש רש״י

שאינו גזל כי "דגזל לא הוי אלא בחוטף דבר מיד חברו כדאמר בב"ק במרובה מקרא דויגזול את החנית מיד המצרי", וכאן לא הביא את שתי המקורות, כפי שהביא בב"מ לגבי עושק. כי כאן אנו מחפשים את הדוגמא **המכסימלית** ל"גזלן" — שהוא פחות מהגזלן הקלאסי של תורה, ולכן בדוגמא של כובש שכר שכיר נכון להביא רק את ההגדרה של חטיפה לגזל, משא"כ בב"מ קיא — ששם צוין שעושק זה פחות מגזלן רגיל — זה וודאי נכון לשתי המקורות.

אולם בשולי הדברים יש לעורר פליאה על הפסיקה ההלכתית במח' רב אחא ורב פפא. הרשב"א הקשה בשבועות לא. סוף סוף אין העדות מועילה, ומדוע יתחייב קרבן שבועה לרב פפא! ותירץ, שמועילה העדות לתפיסה, שאם משחק בקוביא מעיד לטובתו תועיל תפיסה אפילו בעדים, וכן הביא רעק"א להלכה בחו"מ סי' ל"ד.

אולם מן הגמ' ביומא שהקשתה מרב אחא על ר"ל, משמע שהלכה כרב אחא. וביחוד קשה על רעק"א, משום שהוא בכתביו סי' קע"ט ניסה להעמיד שבגמ' בשבועות מדובר במשחק בקוביא המעיד עדות מיתה, או לסוטה — אך בסוגריים שם דוחה שמן הגמ' יומא לא משמע כן, היינו שמשמע שהלכה כרב אחא, וכן עי' בשו"ת רעק"א ח"ב סי' מ"ג. גם ברמב"ם (שבועות פ"י ה"א) מצאנו שפסק כרב אחא, וצ"ב! ועי' מרחשת (ח"ב סי' כ"ג ענף ג' אות ה') — כתב שאין מחלוקת בין רב אחא לרב פפא ביסוד שעדות הפסולים מדרבנן מועילה לתפיסה, וכל מחלוקתם היא, האם תפיסה כזו נחשבת ממון לענין קרבן שבועה לרב פפא — כן, ולרב אחא — כיוון שסכוי קלוש הוא שתהיה תועלת בעדותו לתפיסה, לא חשיב הפסד ממון, וזה כמובן שלא כדברינו[16].

סכום:

א. יש כח לחכמים לשנות את המציאות, ודיני התורה יחולו על מציאות חדשה זו, אנוס מדרבנן נחשב אנוס מה"ת, ציצית מדרבנן נחשבת בגד ולא משא, ועוד. דיון בפני עצמו הוא לגבי קנין דרבנן אי מועיל מדאוריתא.

16. אמנם יש להקשות קצת על דברינו, משום שרש"י יומא ע"ד. ד"ה אם לא יגיד באר שהסיבה שמשחק בקוביא אינו מביא ק"ש, כי "לא מהניא הגדה דידיה הואיל ולא מקבלינן לה מדרבנן". משמע מצד שאין העדות שלו מתקבלת ולא מצד שאינו נחשב עֵד כלל וכן נראה מרש"י שבועות ל"א. ויש ליישב.

ב. העובר בקיום מצוה על סייג מדרבנן –

לר״ן – קיים המצוה שלא כתיקונה.

לתוס׳ לרבנו יונה – אף מדאוריתא לא יצא. (וכן הבין הגרי״ד סולוביצ׳יק זצ״ל ברמב״ם), נראה שכשיטה זו נקט הכס״מ, וכן פסק הפמ״ג, וכן נראה מעוד אחרונים. **רעק״א** כתב שהתוקע בר״ה שחל בשבת – קיים המצוה, ולקמן ניישבו עם התוס׳. הרב פרנק זצ״ל – מבין שרעק״א חלק על שיטת התוס׳. ותלה מחלוקת זו במחלוקת ר״ם ור״י אי מה שאינו ראוי מדרבנן נחשב ראוי מה״ת? (סוכה ע״ג אילן).

תוס׳ פסק כרי״ץ גאות שהלכה כר׳ יהודה –

רעק״א פסק כשו״ע – כר׳ מאיר.

ואנחנו ניסינו להציג חילוק בין מח׳ ר״ם ור״י לענייננו (לקמן).

ג. מהערוך לנר, והדבר אברהם בשם הגרא״ב מקמאי זצ״ל – נראה שהבינו שעקרון זה הוא רק במקום שחז״ל יכולים להשתמש בכוחם לשנוי המציאות.

הרב קוק זצ״ל – זה רק במח׳ ב״ש וב״ה.

מהפמ״ג ועוד אחרונים – נראה שזה עקרון כללי.

מקור כחם של חז״ל – אבני צדק – מצוה הבאה בעברה אינה מצוה כלל (ולעבור על דרבנן הוי עברה דאוריתא של ״לא תסור״).

ויתכן שתוס׳ הבינו שזה כלול בכח חז״ל של עקירת מצוות בשוא״ת.

ד. הגבלות:

1) לגרי״ד סולוביצ׳יק זצ״ל – חז״ל הפקיעו רק את קיום המצוה ממקימה, אך לא הפקיעו את מעשה המצוה (ני״מ לבל תוסיף ועוד).

2) ישנם מקרים שחז״ל גזר רק על לכתחלה (קריאת המגילה בשבת, משנת יעבץ לפי רעיון החשק שלמה, שיעור גדיל וענף בציצית לפמ״ג).

אולי כך גם לגבי תקיעת שופר, ובזה תיושב דעת רעק״א עם שיטת התוס׳ (וזאת משום שמצאנו שיטה שנותנים לקטן לתקוע לחינוך אף בר״ה שחל בשבת, או שגזרה דרבה זו גזרה על הציבור ולא על הפרטים).

ד. בשעת הדחק – לא העמידו חכמים גזרתם.

משום שבאו לתקן ולא לגרוע (פמ"ג), והראיה לכך מכך שסככו בנסרים בשעת הסכנה.

וראיה נוספת לדברי האבני צדק מכך שב"ש דברו עם ר' יוחנן החורני על העבר ולא על ההווה (ואז מהרשב"א נראה שיש אף לברך, וכן פסקו אבני צדק ופרי השדה, ובפמ"ג מסופק).

לפמ"ג — בשעת הדחק לא העמידו חכמים גזרתם דוקא בסייג שהוא יחודי לאותה מצוה, אך בסייג כללי כן העמידו דבריהם.

קונטרס תורה אור ושבט הלוי — כשלא העמידו דבריהם, הפשט הוא שלא גזרו כלל. (ברעק"א היה לנו צד לומר שהתירו **לעבור** על גזרתם).

ודוגמא לכך: 1) איסור הזאה יחול אף בע"פ שחל בשבת, (למרות בטול ושל קרבן פסח).
2) סכך המקבל טומאה מדרבנן — ועל דוגמא זו ניסינו אנו לומר שלא דמי, והוי כהתנגשות ישירה בין שתי הלכות שונות לקמן, ואולי יהיה הדין שבשעת הדחק מותר לסכך בזה, (וכן מצאנו בבכורי יעקב).

ניסינו להוכיח שבדיעבד המסכך בזה קיים מצות סוכה. מצאנו שבמקום שיש חשש איסור כדין מצה חלוטה אף בשעה"ד יאסר, ומצאנו בפמ"ג שאיסור דרבנן שאינו מחמת גזרה נאסר אף בשעה"ד, (שלא דמי לשופר).

ה. התנגשות בין שתי הלכות, האחת מדאוריתא והשניה מדרבנן.

1) **הדוגמא:** סוכה על גבי אילן, לר"מ כשרה מדאוריתא מיחזא חזי. לר"י פסולה.

הלכה כר"מ, (לריי"ץ גאות הלכה כר"י, וכן ניסה שעה"מ להעמיד בטור).

2) הדין שסכך המקבל טומאה מדרבנן — פסול לסכך בו, אינו סותר להלכה כר"מ, כיון שדין דרבנן של מקבל טומאה בהל' טומאה מגדיר את דין סיכוך במקבל טומאה של סוכה (אסור חפצא), ובכל זאת אין דין מקבל טומאה מדרבנן דין יחודי לסוכה, ולכן לשיטתנו לכתחלה פסול בדיעבד קיים המצוה.

ראינו הסברים נוספים, כגון: שעה״מ, שכל דתקון רבנן כעין דאוריתא, שם אינו ראוי מדרבנן הוי אינו ראוי מה״ת, וכן חלוקה בין איסור גברא לאיסור חפצא, (דברי מלכיאל, מעשה חשב), איסור מגופו ואיסור דבר אחר גרם לו (קונטרס תורה אור, אחיעזר שכלם אותו עקרון.)

3) משחק בקוביא לחיוב קרבן שבועה, רב פפא חייב-מדאוריתא מחזא חזי וכו׳ ולרב אחא פטור, והלכה כמותו. משום שכאן בפועל אינו יכול להעיד, (המציאות נשתנתה). ואף שעדותו מועילה לתפיסה, אין חוסר עדותו נחשבת להפסד ממון לרב אחא. ולרב פפא — הסכוי שתועיל עדותו לתפיסה, גורמת לחוסר עדותו להחשב הפסד ממון (מרחשת).

ואנחנו ניסינו להסביר —

שנחלקו רב אחא ורב פפא בהגדרת גזלן של תורה (לקמן).

לרב אחא — משחק בקוביא דמי ממש לגזלן של תורה — והוי כהגדרה ישירה של פסול לעדות, ולא כהתנגשות עקיפה בין הלכות, ולכן נחשב אינו ראוי להגיד כלל.

ולרב פפא — משחק בקוביא לא דמי ממש לגזלן — והוי כהתנגשות אקראית בין הלכות דאוריתא ודרבנן.

ה. נספח: גזלן של תורה.

ניסינו לחדש שלרב אחא — זו עצם החטיפה, והמקור מ״ויגזל את החנית״ (ומשחק בקוביא דומה ממש).

לרב פפא — חטיפה אלימה, והמקור ״ויגזל את כל אשר יעבור אליהם״ (ומשחק בקוביא דומה במקצת).

ו. אולי ישוב נוסף לשיטת רעק״א עם התוס׳.

גזרה דרבה אמנם ספציפית למצוה, אך לא באה לתקן את אופן המצוה בשביל שמירת המצוה עצמה, ולכן עוקרת את קיום המצוה רק לכתחלה ולא בדיעבד (ובדיעבד קיים מצוה, אך עבר על איסור דרבנן).

ורק במקום שסייגו חכמים את קיום המצוה, ע״מ **לדאוג שהמצוה עצמה תקוים כתיקונה** — העמידו דבריהם אף בדיעבד, **ולא קיים המצוה אף מדאוריתא, אך מאידך בשעת הדחק לא העמידו חכמים דבריהם**, (וכן מצאנו ברש״י סוכה כ״ב: שבדיעבד בסוכה ע״ג אילן — העולה לה ביו״ט קיים מצות סוכה).

מקורות נוספים:

א. כח רבנן לשנות המציאות — האנוס מדרבנן נחשב אנוס גם בדיני התורה, במסורת השי"ס העניני לרבנו יוסף רוזיין (בעל צפנת פענח) לכתובות דף ב ע"א, (כנראה עדין לא יצא לאור, אך הובאו גרגירים ממנו לדוגמא במאמרו של הגרמ"מ כשר זצ"ל, נועם כרך י"ז עמ' קפג) דוגמאות נוספות למה שהבאנו בהערה 1.

הצפנת פענח מציין את הדוגמא שהזכרנו מתוס' שבת ד. לגבי רדית הפת, וכפי הנראה מבאר כדברינו שם ומוסיף עוד דוגמא מגיטין לח ע"א בתוס' (ד"ה כל), המבאר את דברי הירושלמי דאי אמר (המצווה לפני מותו) שחררו משחררין, שהדין כן, כיון שאין היורשים רשאים להשתעבד בעבד משום מצוה לקיים דברי המת לא קרינן בה לעולם בהם תעבודו. מסביר הצפנת פענח, שכיון שישנה מצוה דרבנן לשמוע דברי המת אסור ליורשים להשתעבד בעבד, (זה אונס שנוצר מתקנה דרבנן), וממילא באחד כזה מדאוריתא לא קרינן ביה לעולם בהם תעבודו ומותר לשחרר!.

ב. מדאוריתא מיחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו. עיין אוצר מפרשי התלמוד לסוכה כ"ג, ועי' קונטרס תורה אור לבעל הכלי חמדה הנדפס בספרו חמדת ישראל, עי' ספר מילין דרבנן אות כ"א, ועיין בספר מלא הרועים אות אלף, ערך איסור דרבנן אי מקרי אינו ראוי מדאוריתא. ועי' עוד מהרי"ט אלגזי ריש פרק ד' במסכת בכורות ד"ה.

ג. עי' עוד מנ"ח מצוה לא, ופמ"ג פתיחה כוללת ח"ג אות ח' — בענין קידוש בלא יין (האם יצא מדאוריתא הרי לא קיים דרבנן?). ועי' פמ"ג אשל אברהם סי' ק"ד סק"ו, סי' קפד סק"ח, סי' קפז ס"ק ג, (בלא אמר ברית ותורה בבהמ"ז). ועי' משבצות זהב סי' נ"ה סק"ב. ועי' ב"ח ריש סי' ת"ס — גבי מצה משומרת בישראל — כשאין אפשרות לכך. ועי' שד"ח ח"ד עמ' 292 ואילך.

לגבי ברכות על איסור דרבנן בשעה"ד עי' מקורות במאמר, ועי' עוד לגבי ארבעת המינים פסולים או"ח סי' תרמח סעי' ו', וסי' תרמט סעי' ו'. ועי' שו"ת ערוגת הבשם (לר' משה גרינולד מחוסט זצ"ל) או"ח סי' ב. ועיין תשובת פרי השדה ח"ד סי' ה' אות ב', שהוכיח מכך שאפר פרה נטמא מטומאה דרבנן, שדרבנן מועיל לדאוריתא, דאחרת כשמזים על מי שהוזה עליו מהאפר הטמא דרבנן, יטמא מעצם ההזאה אם מדאוריתא נחשב טהור, ועי' שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' עה, ועי' עוד שו"ת בית שערים או"ח סי' ש"ל לגבי סוכה בשעת הדחק. ועיין שערי יושר ש"א פכ"ב. ועיין קוב"ש ח"ב קונט' דברי סופרים סי' ל"ב.

ועי' מאמר של הרב משה לוי שליט"א בבת קול ג' (ישיבה תיכונית חורב).

הרב יהודה קרויזר

״והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה״

כאשר בני ישראל עומדים בערבות מואב ליד הירדן לפני הכניסה לארץ ישראל, מצוה אותם הקב״ה ״והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה״ (במדבר לג, נג).

מפרש רש״י ״והורשתם״ — וגרשתם.

שואל בעל אור החיים (שם) והרי נאמר בשבעת העממין לא תחיה כל נשמה, ואם כן מדוע כאן מצוה התורה רק לגרש, וכוונתו לנאמר בספר דברים (כ, טז) ״רק מערי העמים האלה אשר ה׳ אלקיך נותן לך נחלה לא תחיה כל נשמה״.

עונה בעל אור החיים שהציווי בספר במדבר ״והורשתם את הארץ״ עוסק בעמים אחרים הגרים בארץ ישראל שאינם משבעת העמים — ודינם גרוש, והראיה לכך מפסוק קודם שנאמר שם (לג, נג) ״והורשתם את כל יושבי הארץ מפניכם״ ודקדק הכתוב ״את כל יושבי הארץ״ כלומר גם את העמים שאינם משבעת העמים.

בציווי המופיע בתורה מופיעים שני ענינים, האחד ״והורשתם את הארץ, והשני ״וישבתם בה״.

מפרש רש״י במקום: ״והורשתם אותה מיושביה, ואז וישבתם בה, תוכלו להתקים בה ואם לאו לא תוכלו להתקים בה״.

לפי פרוש רש״י המצוה היא ״והורשתם״ — לגרש את יושבי הארץ, והמשך הפסוק ״וישבתם בה״ זו הבטחה.

כלומר שאם יקיימו ״והורשתם״ יזכו ״לוישבתם בה״ וכן פרש הספורנו (שם) ״כאשר תבערו יושבי הארץ אז תזכו להוריש את יושבי הארץ לבניכם, שאם לא תבערו אותם אע״פ שאתם תכבשו את הארץ לא תזכו להורישה לבניכם״.

הרמב״ן (שם) חולק על רש״י ומפרש ששני חלקי הפסוק ״והורשתם את הארץ, וישבתם בה״ הרי הם שתי מצות עשה, וזה לשונו (שם) ״על

דעתי זו מצות עשה יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה כי הוא נתנה להם ולא ימאסו בנחלת ה'".

וכן כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מצות עשה ד' — וזה לשונו "שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן הא־ל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה". ציווי זה מתיחס גם לעמים שאינם משבעת העממים כדברי הרמב"ן — "אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות" ואחרי הכבוש צריך לקים את מצות הישיבה בארץ כלשון הרמב"ן "נצטוונו אנו לבא לארץ ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטנו, וכן אחרי הכריתנו העמים אם רצו שבטנו לעזבה ולכבוש להם ארץ שנער או ארץ אשור וזולתם מן המקומות אינם רשאים שנצטוונו בכבושה ובישיבתה".

כאשר מצוה זו נוהגת בכל הדורות, וראיתו של הרמב"ן מכך שבארם נהרים וארם צובא אין מצוות נוהגות בהן מפני שדוד כבשן לפני שכבש את כל ארץ ישראל, מכאן שמצות ירושת הארץ נוהגת בכל הדורות.

ובסכום דבריו כותב הרמב"ן — "אם כן היא מצות עשה לדורות מתחיב כל אחד ממנה ואפילו בזמן הגלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה".

וכן מופיע בספרי (ראה, פ) מעשה ברבי יהודה בן בתירא ורבי מתיא בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ והגיעו לפלטום וזכרו את ארץ ישראל וזקפו את עניהם זלגו דמעותיהן וקראו המקרא הזה "וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החוקים" (דברים יא לא־לב) וחזרו ובוא למקומם, אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה.

וממשיך שם הספרי "מעשה ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר שהיו הולכים לנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד הימנו תורה והגיעו לצידן וזכרו את ארץ ישראל זקפו עניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וקראו המקרא הזה "וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החוקים" חזרו ובאו להם למקומם אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה.

ובדין כפיה לעלות לארץ ישראל מופיע בגמרא בכתובות (קי:) "תנו רבנן הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות, ואם

לאו תצא בלא כתובה, היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות, ואם לאו יוציא ויתן כתובה״.

משנה זו נפסקה להלכה ע״י הרמב״ם בהלכות אישות פרק יג הלכות יט־כ וכן פסק המחבר בשו״ע אבן העזר סימן ע״ה סעיפים ג־ד וכתב שם הפתחי תשובה בס״ק ו׳ — הנה הרמב״ן מנה מצוה זו בכלל מצות מקרא ד״וירשתם אותה וישבתם בה״ (דברים יא, לא) וכי היא שקולה כנגד כל המצוות, וגם תרומת הדשן בפסקיו סימן פח הפליג בה, איברא התוס׳ בכתובות בשם ר׳ חיים כהן כתב שעכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולים ליזהר בהם ולעמוד עליהם, אמנם הרי״ט בתשובותיו סימן כ״ח ובחדושיו לכתובות הוכיח דאיזה תלמיד טועה כתבו על שם התוספות ולאו דסמכא היא כלל, והדין עמו.

וכן כתב בעל נתיבות משפט, וא״כ כל הזמנים שווים לקיום מצוה זו, וכן מבואר מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו שכופין האשה שתעלה עמו כפשטא דמתניתין.

וכן במסכת בב״ק ס: — ״והלוקח בית בארץ ישראל כותבים עליו אונו (שטר מכירה) אפילו בשבת, שואלת הגמרא בשבת סלקא דעתך אלא כדאמר רבא התם אומר לנכרי ועושה הכא נמי אומר לנכרי ועושה, ואף על גב דאמירה לנכרי שבות היא משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו ביה רבנן.

ופרש רש״י בגיטין ח: משום ישוב ארץ ישראל — לגרש גוים ולישב ישראל בה.

וכתב שם התוס׳ (בב״ק פ:) שדוקא משום מצוה זו דישוב ארץ ישראל התירו אמירה לגוי אבל לצורך מצוה אחרת לא שרי אמירה לנכרי, דין זה נפסק ברמב״ם בהלכות שבת ו׳ יא, וכן בשו״ע או״ח סימן ש״ו סעיף י״א נפסק ״מותר לקנות בית בארץ ישראל מן הגוי בשבת וחותם ומעלה בערכאות״, ומוסיף הרמ״א שם בכתב שלהם דאינו אסור רק מדרבנן ומשום מצות ישוב ארץ ישראל לא גזרו.

הרמ״א מנמק את ההתר בכך שהכתיבה היא מדרבנן ולכן יש כאן שבות דשבות ומשום ישוב ארץ ישראל התירו, ובבאור הלכה (שם) באר שדעת האור זרוע הסובר שכתב שלהם הרי אסורו מדרבנן הוא דעת יחיד

וכל הפוסקים חולקים עליו ודעתם שגם כתב של גוים אסורו מהתורה, ואפילו הכי התירו כאן ע"י גוי משום מצות ישוב ארץ ישראל.

ואף שבשו"ע נפסק בסימן ש"ז ס"ה שמלאכה דאוריתא אסור לעשות על ידי גוי אפילו לצורך מצוה, אבל משום מצות ישוב א"י התירו אמירה לגוי.

כאשר בהמשך לציווי זה של הורשת הארץ מופיע אזהרה "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשיכים בעניכם ולצנינם בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה" (במדבר לג נה) ופרש בעל אור החיים "לא בלבד שיחזיקו בחלק מהארץ שלא זכיתם בו אתם וישבתם בו, וצררו אתכם על חלק שאתם יושבים בו לומר קומו צאו ממנו".

ומשום חומרת הציווי מופיע אזהרה נוספת (שם נ"ו) "והיה כאשר דימיתי לעשות להם אעשה לכם" כלומר כל קיומנו בארץ ישראל תלוי בהורשת יושבי הארץ ובישבתנו בה.

בגלל חומרת ציווי זה מצאנו במסכת סוטה לד. עודם בירדן אמר להם יהושע דעו על מה אתם עוברים את הירדן על מנת שתורישו את יושבי הארץ מפניכם שנאמר "והורשתם את כל יושבי הארץ מפניכם..." (במדבר לג) אם אתם עושין כן מוטב ואם לאו באים מים ושוטפים אותיכם, מאי אותיכם אותי ואתכם.

ומופיע בירושלמי שביעית ל, א שלש פרסטיגיות (אגרות) שלח יהושע לא"י עד שלא יכנסו לארץ מי שהוא רוצה להפנות יפנה, להשלים ישלם, לעשות מלחמה יעשה, הגרגשי עזב את הארץ הגבעונים השלימו ושאר יושבי הארץ בחרו במלחמה.

דינם של אותם שבחרו במלחמה נפסק ברמב"ם בהלכות מלכים פ"ו ה"ד.

אבל שבעת עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר בספר דברים (כ, טז) "רק מערי העמים האלה אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לא תחיה כל נשמה".

גם יהושע בדבריו האחרונים אל העם חוזר על האזהרה על קיום מצות ירושת הארץ "כי אם שוב תשובו ודבקתם ביתר הגוים האלה הנשארים האלה אתכם והתחתנתם בהם ובאתם בהם והם בכם ידוע תדעו כי לא יוסיף ה' אלקיכם להוריש את הגוים האלה מלפניכם והיו לכם לפח

ולמוקש ולשוטט בצדיכם ולצננים בעניכם עד אבדכם מעל האדמה הטובה הזאת אשר נתן לכם ה׳ אלקיכם״ (כג, יב) אבל למרות האזהרות המרובות עם ישראל לא הוריש את יושבי הארץ.

וכך מצאנו בספר שופטים פרק א׳ ״ולא הוריש״ מנשה את בית שאן ״ואפרים לא הוריש את הכנעני... זבולון לא הוריש את יושבי קטרון... אשר לא הוריש את יושבי עכו... נפתלי לא הוריש את יושבי בית שמש״.

והתוצאה מכך ״ויעזבו את אלקי אבותם המוציא אותם מארץ מצרים וילכו אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיהם וישתחוו להם ויכעיסו את ה׳״. ועונשם — ״בכל אשר יצאו יד ה׳ היתה בם לרעה כאשר דיבר ה׳ וכאשר נשבע ה׳ להם ויצר להם מאוד״ ובנוסף לעונש זה ״ויחר אף ה׳ בישראל ויאמר יען אשר עברו הגוי הזה את בריתי אשר ציויתי את אבותם ולא שמעו לקולי גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים אשר עזב יהושע וימות״ (שופטים ב יא, כג) עם ישראל לא קים את הציווי המפורש ״והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה״ (במדבר לג, נז).

ומיד נענשו על ידי הגוים שנשארו בארץ לקים את מה שנאמר ״ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשיכים בעיניכם ולצנינים בצדכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה״ (שם לג נה).

גאולת ישראל תחלתה ביציאת מצרים וסופה בכניסה לארץ, וכמו שנאמר למשה בהתגלות בסנה ״וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחיתי והאמורי והפריזי והחיוי והיבוסי״, לפני היציאה ממצרים עם ישראל מל את עצמו ומקריב קרבן פסח, וכמו שנאמר ביחזקאל (ט״ז, ו) ואעבור עלך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי ואמר לך בדמיך חיי״.

ופרש רש״י שם — מהם שני הדמים המוזכרים בפסוק — דם הפסח ודם המילה — לפי שבדם פסח ודם המילה נגאלו.

ומשמעות שני הדמים להבדיל את עם ישראל מאומות העולם, קרבן הפסח משמעותו ההנתקות מאלהי מצרים והמילה הוא האות בגופו של האדם מישראל, וכמו שמופיע במשנה בנדרים פ״ג משנה יא קונם שאיני

נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי האומות... שאין ערלה קרויה אלא לשם הגוים שנאמר "כי כל הגוים ערלים" (ירמיהו ט, כה).

וכמו ביציאת מצרים כך בכניסה לארץ יהושע מל את העם בגלגל וכמו שנאמר בספר יהושע (ה, ג) "ויעש לו יהושע חרבות צרים וימל את בני ישראל אל גבעת הערלות".

ואחרי כן "ויחנו בני ישראל בגלגל ויעשו את הפסח בארבע עשר יום לחודש בערב בערבות יריחו (ה, י).

וכמו שניסי עשרת המכות הביאו ליציאת עם ישראל ממצרים כך נס כבוש העיר יריחו היה צריך להביא את עם ישראל להשלמת כבוש הארץ וקיום מצות "והורשתם את הארץ וישבתם בה", ובכך להגיע אל הגאולה האחרונה.

עם ישראל לא קים מצוה זו למד ממעשיהם הרעים של יושבי הארץ ונענש.

וכך נאמר על צדקיהו המלך האחרון שביהודה "וירדפו חיל כשדים אחר המלך וישיגו אותו בערבות יריחו וכל חילו נפוצו מעליו" ויתפשו את המלך ויעלו אותו אל מלך בבל רבלתה וידברו אתו משפט, (מלכים ב כה, ה).

ביריחו נכנסו לארץ וביריחו נתפס המלך האחרון והוגלה לבבל.

ואחריו יתר העם — ובחדש החמישי בשבעה לחודש היא שנת תשעה עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל בא נבוזרדאן רב טבחים עבד מלך בבל לירושלים וישרוף את בית ה'... ואת חומת ירושלים סביב נתצו... ואת יתר העם הנשארים בעיר ואת הנופלים אשר נפלו על המלך בבל ואת יתר ההמון הגלה נבוזרדאן רב טבחים" (מלכים ב כה ח, יח).

ולאחר הרצחו של גדליהו בן אחיקם נאמר על שארית העם שנשארו בארץ.

"ויקומו כל העם מקטן ועד גדול ושרי החילים ויבואו מצרים כי יראו מפני הכשדים".

ובכך נסגר המעגל — תחלתו בגאולה ממצרים וסופו בגלות למצרים, ובכך נתקים "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם... והיה כאשר דימיתי לעשות להם אעשה לכם, (במדבר לג נה־נו).

לאחר שנות גלות חזר עם ישראל לארצו ועלינו לדאוג לקיומה של מצוה חשובה זו "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה".

הרב נחום רפאלי

שו״ע יו״ד הלכות ספר תורה

רעד שצריך לכתוב אותה לשמה ודין תיקון האותיות וזיונן. ובו ז׳ סעיפים:

א [א] א צריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ספר זה אני כותב לשם קדושת ספר תורה ומספיק לכל הספר:

באר הגולה

רעד א הרמ״ם פהם״ת מהה שכתב שם בשם רבי׳ גרוך שמתפקק מי שגי מחשבה לפי שמניעו פיגול דכתיב ביה לא יחשב ובעיון דגו׳ ותרומ׳ ניטלה בלא דגו׳ רק במחשבה וכו׳ ומייס שם ממנס בשעת המזכרות צריך שיחשוב לשם קדושת השם כדמרינן בגיטין דף נ״ד ע״ב כל ס״ת שמין כל המזכרות שבו כמוצין לשמן מינו שוה כלום ובלע״ד שבדיעבד במחשב׳ לבדה שגי שהרי הרמב״ם וסמ״ג כתבו לפיגול הוי במחשבה בלא דבור וגס הרמב״ד לא השיגו בזה וכ״כ הסמ״ג שצריך לכתבו לשמו מדמרינן בגיטין דף מ״ה ע״ב

ביאור הגר״א

רעד [א] צריך כו׳. כמ״ש בגטין מ״ה ב׳ ורשב״ג עיבוד כו׳ ומשמע דסתמא לאו לשמה עד שיכוין ועתום׳ דע״ז כ״ז א׳ ד״ה וכי כו׳ ומסתפק בסה״ת אם די

באורים לביאור הגר״א

[א] כמ״ש בגטין מ״ה ב׳ ״ומעשה בעובד כוכבים אחד בצידן שהיה כותב ספרים והתיר רשב״ג ליקח ממנו, ורשב״ג עבוד לשמן בעי כתיבה לשמן לא בעי (בתמיה, רש״י) דתניא ציפן (לתפילין) זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות עור בהמה טהורה כשרות ואע״פ שלא עבדן לשמן, רבי שמעון בן גמליאל אומר אפילו עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן!״ הרי שלרשב״ג בעי עבוד לשמן[1]. ומשמע דסתמא לאו לשמה עד שיכון[2] ועתום׳ דע״ז כ״ז א׳ ד״ה

---

1 וכ׳ בתוס׳ שם ד״ה עד שיעבדן לשמן ״כרשב״ג קיי״ל דבעי עבוד לשמה״.

2 כוונת רבינו לאפוקי מדעת כמה מהראשונים דס״ל דסתמא דכתיבת סת״מ לשמן קיימי, והם התוס׳ ר״ש משאנץ שכ׳ בע״ז כ״ז א׳ ״וניחא נמי הא דאמרינן בפ׳ השולח (גיטין מה:) ס״ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור ואשה ועבדים וקטן וישראל משומד פסולים שנא׳ וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה דאתי קרא למעוטי גוי, הא לאו קרא מטעם לשמה לא מיפסל דסתם לשמן קיימא. והא דאמר בפ׳ הניזקין (גיטין נד:) אזכרות שבו לא כתבתים לשמן דמשמע לישנא דסתם עבד מדלא קתני כתבתים שלא לשמן (ומזה מוכיח תוס׳ דסתמא לאו לשמן) לאו דווקא כדמוכח בשמעתא קמייתא דזבחים דאין לדקדק בזה

ב ב צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב [ב] ג וצריך שיקרא כל תיבה בפיו קודם שיכתבנה:

באר הגולה

רשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה וכו': ב מימרא דרבי יוחנן מגילה דף י"ח ע"ב ומנחות דף ל"ב ע"ב: ג סמ"ג מצריכתא ב"ב דף ט"ו ע"א הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב וכ"כ

ביאור הגר"א

ממשנה או עד שיאמר בפיו וע"ל ר"ס רע"א ובליקוטים שם ועבה"ג: [ב] ולריך

ביאורים לביאור הגר"א

וכי שכ' "והוא הדין בס"ת צריך שיאמר בפירוש בתחלת הכתיבה אני כותב לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה דסתמא לאו לשמו קאי וכן משמע פרק הניזקין (גיטין נ"ד ב') אזכרות שלו לא כתבתי לשמן, משמע לא פירשתי לשמן דאי סתמא כשר עד שיפרש שלא לשמן היה לו לומר כתבתים שלא לשמן, וכן משמע נמי בפרק השולח (שם מה:) גבי רשב"ג שהתיר בצידן ליקח ספרים מעובד כוכבים מקשה רשב"ג עבוד לשמן בעי כתיבה לא בעי?! ומדפסיל כתיבה בעובד כוכבים ש"מ דסתמא לאו לשמן דאי סתמא לשמן ליתכשר כמו במילה (דלעולם עכו"ם סתמא קא עביד גבי מילה דסתמא לשמה קאי כל זמן שאינו עושה לשם הר גריזים א"כ בעכו"ם דסתמא קעביד כשרה, תוס' שם). **ונסתפק בסה"ת** (סימן קצ"ב) **אם די במחשבה או עד שיאמר בפיו וע"ל ר"ס רע"א ובלקוטים שם** (דמסתפק כי בתרומה סגי במחשבה ובפגול דווקא דבור ע"ש) **וע' באר הגולה** שכ' "ונלע"ד שבדיעבד במחשבה לבדה סגי שהרי הרמב"ם וסמ"ג כתבו דפגול הוי במחשבה בלא דבור וגם הראב"ד לא השיגו בזה".

דגבי גט נמי הא קתני כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול אע"ג דסתמא נמי פסול ולא קתני שלא נכתב לשם אשה". וכ"כ בתוס' רבינו אלחנן שיש לפרש לא כתבתים לשמן כמו כתבתים שלא לשמן (אלא שבסוף דבריו משמע שמסיק כרבו שמסתמא לאו לשמו קיימי עי"ש) וכבר הוזכרו שניהם במרדכי הלכות קטנות סי' תתקמ"ט וכ' שם עוד שאף לרש"י נראה דס"ת סתמא לשמה קיימא דמהיכא תיתי דפסולה כשכתב ישראל בסתם דסברא הוא מסתמא כיון שכותב ס"ת לקרות בו או ללמוד בו ולא גרע מזבחים דבעי' לשם ששה דברים ואפ"ה אם לא אמר בפירוש כשר, וכ"כ הב"י סי' רע"ד בשמו. אמנם דעת רבינו כתוס' ע"ז כ"ז א' וכרוב הפוסקים שסתמא לאו לשמה וכמשמע מגיטין נ"ד ב' אזכרות שבו לא כתבתי לשמן, ולא אמר אזכרות שבו כתבתי שלא לשמן, ומה שקשה ע"ז שא"כ מדוע צריך קרא וכתבתם וקשרתם לפסול גוי כבר תירץ תוס' בע"ז שם דתני עכו"מ אגב אשה וקטן. (וכ' מקדש מעט רע"ד ס"ק ח' "ורוב פוסקים קמאי ובתראי פוסלים סתמא ובש"ע לא הובא דעת המכשירים". ועי"ש בגדולי הקדש בדעת הרמב"ם).

ג [ד] יכתוב כתיבה נאה ומיושרת [ג] [ה] תמה [ד] ואם כתב אל״ף למ״ד ביחד כזה [ו] אינו כשר:

באר הגולה

הרמב״ם הלכות ס״ת וס״פ: ד גרייתא שבת דף ק״ג ע״ב: ה גרייתא שם דף ק״ג ע״ב אף על גב דוכתבתם גבי תפילין ומזוזות כתי׳ ילפינן ספריס מיניהו: ו הרא״ש

ביאור הגר״א

שיקרא כו׳. עמ״ש בא״ח סי׳ תרל״ח ס״ב בהג״ה: [ג] תמה. שבת ק״ג ב׳ ומוקמינן בגמחות ל״ח ב׳ ההיא גרייתא בס״ת ועתוס׳ שם ד״ה עשאה כו׳: [ד] ושם כו׳.

ביאורים לביאור הגר״א

[ב] **עמ״ש בא״ח סי׳ תרצ״א ס״ב בהג״ה** ״גם צריך לכתבה מן הכתב ולהוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה כמו בספר תורה״ [וכ׳ שם הגר״א מנחות ל׳ א׳ (עד כאן (שמונה פסוקים אחרונים שבתורה) הקב״ה אומר ומשה כותב ואומר מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע כמה שנאמר להלן ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו), וע״ש תוס׳ ד״ה ומשה כותב (דיש ספרים דגרסי ומשה אומר וכותב וכגירסת הקונטרס, וחומרא היא לכותבי ס״ת ומזוזה ותפילין ושמונה פסוקים אחרונים לא היה משה אומר אחריו מרוב צערו וכן ברוך לא היה אומר אחריו משום דקינות הוו) וכ״כ המרדכי בה״ק (תתרנז) תתקנ״ז מכאן יש להוכיח דס״ת תפילין ומזוזות הסופר צריך להוציא בפיו ולקרות הוא בעצמו פן יטעה, וכ״כ כל הפוסקים וכ״פ בטוש״ע י״ד סי׳ רע״ד ס״ב ומשמע דאף שכותב מתוך הכתב (צריך שיקרא כל תיבה בפיו קודם שיכתבנה) דהא ס״ת א״א לכותבה שלא מן הכתב, ומ״ש בסי׳ ל״ב סל״א ״אם אינו כותב מתוך הכתב לא יכתוב על פה שמקרא אותו אחר אא״כ יחזור הוא ויקרא בפיו״ (דמשמע שאם כותב מתוך הכתב א״צ לקרות כל תיבה) תפילין שאני ועמ״א שם (ס״ק מ״ב שכ׳ ״משמע דכשכותב מתוך הכתב א״צ לקרות כל תיבה, וצ״ע דבי״ד סי׳ רע״ד ס״ב משמע דאעפ״כ צריך לקרות, ואפשר דעתו להקל בתפילין מאחר דמגרס גריס (וא״כ א״צ לכתוב מן הכתב ולהכי הוי הכתב תועלת דא״צ לומר בפה משא״כ בס״ת שצריך מן הדין לכתוב מהכתב, ד״א) והוא (מ״ש בתפילין דבכותב מן הכתב א״צ לקרות) דעת הר״י אסכנדרני שדייק מלשון הסמ״ג שכת׳ ״ואסור לאדם אחר להקרות הסופר אא״כ חוזר הכותב וקורא בפיו קודם שיכתוב שלא יטעה״ (דמשמע שאם מעתיק מתוך ספר א״צ לחזור ולקרות), ולא דק (הרי״א) דלרבותא נקט (הסמ״ג) אע״ג דכשאחר מקרא אותו (שלכאורה עדיף מכותב מתוך הכתב) ול״ל לטעות כמ״ש בברכת כהנים (בסימן קכ״ח סי״ג שהש״ץ מקרא לכהנים מלה במלה בכדי שלא יטעו, ד״א) מ״מ צריך להוציא בשפתיו כמו שמצינו במשה אע״ג שהקב״ה אומר מ״מ משה חוזר ואומר. וכ״ד כל

ביאור הגר"א

כנ"ל דבעי תמה שיהיו כל אותיותיה שלמים כמש"ש ועוד שמין מוקף גויל כמ"ש

ביאורים לביאור הגר"א

הפוסקים שלא חלקו וכ' ס"ת תפילין ומזוזות צריך להוציא בשפתיו אע"ג שס"ת צריך מן הכתב[3].

[ג] **שבת** ק"ג ב' "וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עינין עיינין אלפין, ביתין כפין כפין ביתין, גמין צדין צדין גמין, דלתין רישין רישין דלתין, היהין חיתין חיתין היהין, ווין יודין יודין ווין, זיינין נונין נונין זיינין טיתין פיפין פיפין טיתין, כפופין פשוטין פשוטין כפופין, מימין סמכין סמכין מימין, סתומין פתוחים פתוחים סתומין, פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה סתומה לא יעשנה פתוחה, כתבה כשירה או שכתב את השירה כיוצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב את האזכרות בזהב הרי אלו יגנזו" **ומוקמינן במנחות** ל"א ב' **ההיא ברייתא בס"ת** "איבעיא לה (מזוזה שכתבה) שתים שלש אחת היינו כשירה, רש"י) מהו, אמר רב נחמן בר יצחק כל שכן שעשאה כשירה (דכשרה) מיתיבי עשאה כשירה או שירה כמותה פסולה! כי תניא ההיא בס"ת", **ועתום' שם ד"ה עשאה** כשירה שכ' "מכאן משמע הא דתניא בפ' הבונה (שבת קג:) כתבה כשירה או שכתב השירה כיוצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב האזכרות בזהב הרי אלו יגנזו בס"ת מירי דהא מוקמינא לה הכא בס"ת".

[ד] **כנ"ל דבעי תמה שיהיו כל אותיותיה שלמים**[4] כמש"ש בשבת ק"ג ע"ב

---

3 וכ"כ הגר"א באו"ח ל"ב ס"ק ע"א "כן דייק הרי"א מלשון סמ"ג וליתא דלעולם צריך לקרות בפיו".

4 הנה בגמ' שבת ק"ג ע"ב איתא וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין וכו'. וכ' הדרישה בסי' רע"ד סק"א שדעת הרי"ף ומרדכי שפי' של תמה הוא שלא יעשה אלפין עיינן וכו' (שלא תפסל צורת שום אות עי' סע' ה') ואלו דינו של ר"י א"ר שאות שאין לה היקף גויל פסולה (מנחות כ"ט ע"א) אינו נובע מדין כתיבה תמה (וכ' הב"ח בסי' ל"ב שהוא הל"מ) וכן משמע מהב"י (שבדין היקף גויל ציין למנחות כט'). ואלו דעת הטור והרא"ש ותוס' (גיטין כ: ד"ה לא) שפירוש של כתיבה תמה היינו שיהיה מוקף גויל, ושלא יכתוב אלפין עיינין וכו' זהו דין בפנ"ע והם גורסים "ולא יכתוב" בוא"ו. (דס"ל שאם כותב במקום אל"ף עיי"ן כמשמעות הגמ' בשבת אין זה פסול בתמות ושלימות האות אלא שעיקר האות חסרה וא"כ מוכרחים לפרש כתיבה תמה לענין היקף גויל. אבל הרי"ף סבר שמה שאמרו שלא יכתוב אלפין עיינין פירוש שיזהר בכתיבת האלף שיעשנה כתקונה שלא תהא נראית כע' שבקל יכול לבא לידי טעות בכתיבה כידוע לסופרים וזה משמעות כתיבה תמה) וא"ש מ"ש הרא"ש בתשובה שאם כתב אל"ף למ"ד ביחד אינו כשר דבעינן כתיבה תמה שתהא מוקפת גויל, דהוא לשיטתו. ומדברי הגר"א עולה שמסכים לדעת הרי"ף מרדכי וב"י, שהרי בדין תמה ציין לשבת ק"ג וכן בסעי' ה' שלא תפסל צורת האות ציין לשם ואלו בדין היקף גויל (סע' ד') ציין למנחות כט ע"א, ובמיוחד משמע ממ"ש כאן בכ' אל"ף ולמ"ד ביחד דבעי תמה שיהיו כל אותיותיה שלמים ועוד שאין מוקף גויל, אלמא שדין היקף גויל לא קשור לדין כתיבה תמה. עוד יש להעיר

ד [ה] ז צריך שכל אות תהא מוקפת גויל מארבע רוחותיה שלא

באר הגולה

בתשובה כלל מ״ז: ז מימרא דרב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מקיפה מד׳ רוחותיה פסולה מנחות דף כ״ט ע״א וכ״כ הרמב״ם בפ״י מהס״ת והטריך הרשב״א בזה בתשוב׳:

ביאור הגר״א

בס״ד: [ה] לריך כו׳. פ״ג דמנחות וכמש״ל סי׳ רע״א ס״ג דעיקרה בס״ת מיתמר:

ביאורים לביאור הגר״א

(שלא יכתוב אלפין עיינין וכו׳) **ועוד שאין מוקף גויל** כמ״ש בסע׳ ד׳ ״צריך שכל אות תהא מוקפת גויל מארבע רוחותיה שלא תדבק אות בחברתה״.

[ה] **פ״ג דמנחות** (כ״ט ע״א) דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה״ **וכמש״ל סי׳ רע״א ס״ג דעיקרא בס״ת איתמר**[5] דתפילין פסולים אגויל ומזוזה לכתחילה אדוכסוסטוס.

שאם כתב אות מופסקת לשתים ואינה גולם אחד גם כן הוי פסול בכתיבה תמה וכמ״ש הגמ״י פ״א מתפילין ס״ק צ ״מורי דבינו פסיל לי תפילין שהיו של אבא מורי זלה״ה רק בשביל שלא היו מקצת יודין שעל האלפין ומקצת יודין שבשינין ומקצת רגלי התוין נוגעין לגוף האות כו׳ וכתב לי שלא גרע מקוצו של יו״ד דאמרינן בפ׳ הקומץ דמעכב ובעינן כתיבה תמה שלימה ולא פסוקה ושבורה כדאמרינן וכתבתם כתיבה תמה כו׳ ושוב אמר שיכולים לתקנן רק כשנעשו תחלה שתנוק דלא חכים ולא טיפש מכירם כו׳ ולא מקרי שלא כסדרן״ וכ״כ בשו״ע או״ח סי׳ ל״ב סע׳ כ״ה ״... או שהיתה אות אחת חלוקה לשתי אותיות כגון צד״י שכתב יו״ד נו״ן או שי״ן שכתבה עי״ן יו״ד או חי״ת שני זייני״ן ואחר שכתב לפניו חזר ותקנן הוי שלא כסדרן ופסולים וכו׳ וה״ה שאם לא היו מקצת יודי״ן שעל האלפי״ן והשיני״ן והעייני״ן ורגלי התוי״ן נוגעים בגוף האות ותינוק דלא חכים ולא טפש מכירם שאע״פ שכתב לפניהם יכול לחזור ולתקנם דכיון דצורת האות היתה נכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן״. וכן כתב בבאור הגר״א שם שאות החלוקה לשתי אותיות זהו פסול בכתיבה תמה וז״ל שם: ״או שהיתה אות כו׳ זהו מן הפסולין דברייתא דשבת הנ״ל (ק״ג ע״ב) שנדמה לאותיות אחרות וכן ברישא נגע רגל האלף בגג האלף שנשתנה צורת האות וכמש״ל סי׳ ל״ו ס״א (שני הפסולים) שלא תשתנה צורת שום אות מהן ולא תדמה לאחרת, משא״כ בסיפא (בפרוד אותיות שתנוק מכירם)״. ולכאורה משמע מדברי הגר״א שפרוד אותיות שתנוק מכירם אינו מן הפסולים שהוזכרו בשבת ק״ג מדין כתיבה תמה. ואלו מדברי הגמ״י מפורש שגם זה פסול מדין כתיבה תמה אלא שניתן לתיקון דאין בזה משום שלא כסדרן, וכדי שלא נאמר דפליגי צ״ל שהוזכרו שם פסולים לכתחילה ופסולים דיעבד, דמ״ש וכתבתם כתיבה תמה כלל בזה לכתחילה ובדיעבד ומה שפרט שלא יכתוב אלפין עיינין וכו׳ וסיים הרי אלו יגנזו קאי בפסולים דיעבד דווקא.

5 ר״ל דאף שבגמ׳ מיירי גבי מזוזה מ״מ דין זה של רב יהודה אמר רב ודאי נאמר בעיקר בס״ת כמו שהוכיח הגר״א בסי׳ רע״א.

תדבק אות בחברתה ח אלא יהא ביניהם כחוט השערה [ו] ולא יהיו מופרדות הרבה זו מזו כדי שלא תהא תיבה אחת נראית כשתים [ז] ויהיה בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה [ח] ולא יקרבם ביותר שלא יהיו שתי תיבות נראות כאחת ט ואם שנה שהרחיק בין האותיות עד שהתיבה נראית כשתים או שקירב שתי תיבות עד שנראות כאחת פסול:

ה י צריך שלא תפסל צורת שום אות עד שאינה נקראת [ט] או דומה לאות אחרת [י] בין בעיקר הכתיבה [יא] בין בקרע בין בנקב שניקב בה בין בטשטוש: [יב] (ויכול ליטול דיו מן אות הכתוב כשנריך לדיו (הגהות מיימוני פ"ב) או שרוצה לגלול הספר) (הרא"ש כלל ג'):

באר הגולה

ח גריי' שם דף ל' ע"ח: ט רמב"ם ספ"ח מהס"ת וכתב שנראי' כשתים לתינוק שאינו רגיל מעודתו דלקמן: י מעודתו דההוא דחיפסק ליה ו' דויהרג וכו' ומ"ל זיל מייתי

ביאור הגר"א

[ו] ולא יהיו כו'. כמ"ש למטה: [ז] ויהיה בין כו'. מנחות שם: [ח] ולא כו' ומש כו'. במ"ס רפ"ב מניחין כו' מש עירב כו': [ט] או דומה כו'. שבת שם: [י] בין כו'. שם: [יא] בין כו'. מנחות שם: [יב] ויכול כו'. עש"ך: [יג] ספר כו' ומפי'

ביאורים לביאור הגר"א

[ו] כמ"ש למטה (במ"ס רפ"ב הפסיק באמצע השם (תיבה, גר"א שם) אל יקרא בו).

[ז] מנחות שם ל' א' "ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה".

[ח] במ"ס רפ"ב "מניחין בין שם לשם כדי שיהיו נכרין ובאותיות כדי שלא יהא מעורבבין אם עירב את האותיות או שהפסיק באמצע השם אל יקרא בו" (אלמא כשם שאין לערב האותיות כך אין לערב את התיבות).

[ט] שבת ק"ג ב' "וכתבתם כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין וכו'".

[י] שם שבת ק"ג (ממ"ש שלא יכתוב משמע דמיירי בעיקר הכתיבה).

[יא] מנחות כ"ט ב' "ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי אפסיקא ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא אתא לקמיה דרבי זירא א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש אי קרי ליה ויהרג כשר אי לא יהרג הוא ופסול".

[יב] עש"ך ס"ק ה' שכ' "דנהי דמשום אכחושי מצוה ליכא (כיון שנכתבה התורה ויש כאן מותרות דיו הרי אינו שואב מגוף האות שהרי הגוף הדיו נדבקת בקלף ונשרשה שם, נקה"כ) מ"מ משום בזוי איכא ליטול מהשם לכתוב תיבה אחרת או

ו צריך ליזהר בתיקון האותיות ובזיונן כמו שנתבאר באורך בהלכות תפילין סימן ל״ב וסימן ל״ו:

ז [יג] א ספר המנוקד פסול ב ואפילו הסירו ממנו הניקוד ג וכן ספר שיש בו פיסוק פסוקים פסול:

הגה [יד] ודוקא שעשה הפסק גדיו אבל אם הניח אויר בין הפסוקים כל שאין בו שיעור פרשה כשרה (תשובת ריב״ם) וספר תורה שעירב בו האותיות כמו בגט אינה פסולה אבל לכתחלה אין לעשות כן (שם סימן קמ״ו):

באר הגולה

יוקא שם דף כ״ט ע״ב ומהא דניקד תוכו של ה׳ שם ע״ח: א הגהת מיימוני פ״י משם מ״ם ובתשובות להרמב״ן נתן הטעם משום דאין לנו אלא כתיגתו מסיני: ב רבינו ירוחם: ג הריב״ם בתשובות ושכן כ׳ הרשב״א:

ביאור הגר״א

כו׳ וכן כו׳. במ״ם פ״ג הלכה ז׳ ספר כו׳ גרפו כו׳: [יד] ודוקא כו׳. כיון שאין בו שיעור פתומה ובמ״ם פ״א הלכה י׳ רצוף שעשאה מסורג כו׳ היינו כשיעור פתומה: (ליקוט) ודוקא כו׳ כל כו׳. ממ״ש בפי״ב דשבת (ק״ג ב׳) עשאה כשירה ובשירה אמרינן במ״ם שצריך שיניח כשיעור פתומה כמ״ש הרא״ש בשמם בפי״ד וכ״כ הריב״ם בפי׳ רפ״ו מדברי הרמב״ם ומאי עשאה כשירה משמע דוקא כשיעור פתומה וע״ל סי׳ רע״ג ס״ג ומש״ל כו׳ יניח חלק כו׳ ומש״ל נזדמנה כו׳ ומש״ל אינו מניח כו׳ (ע״כ):

ביאורים לביאור הגר״א

ליטול מהס״ת לכתוב דבר של חול ולמ״ד דאין מדליקין מנר מצוה לנר של חול משום בזוי מצוה כמו שנתבאר באו״ח סי׳ תרע״ד ה״ה הכא אסור אא״כ שנוטל הדיו כדי שתתייבש מהר ולא להשתמש בו דבר (דאז עושה בשביל כבוד התורה, נקה״כ) וכן נראה לי״.

[יג] במ״ם פ״ג ה״ז ״ספר שפסקו ושנוקד (לנוסחת הגר״א שנקדו או שפסקו) ראשי פסוקים שבה אל יקרא בו, גורפו (שחזר ומחק הנקוד, נ״י) או שעירב בו את האות אל יקרא בו״.

[יד] כיון שאין בו שעור פתומה, ובמם׳ פ״א הלכה י׳ ״רצוף שעשאה מסורג (תיבות שצריכין להיות סמוכין כתב נפרדין, נ״י) כו׳ אל יקרא בו״ היינו כשעור פתומה (ולכך פסול, אבל כל שלא הניח אויר כשעור פרשה סתומה כשרה כמ״ש רמ״א).

[לקוט] ממ״ש בפי״ב דשבת (ק״ג ב׳) עשאה כשירה הרי אלו יגנזו, ובשירה אמרינן במ״ם שצריך להניח כשעור פתומה כמ״ש הרא״ש בשמם בה״ק הל׳ ס״ת סי׳ י״ד וז״ל ״וצורות השירות מפורש במסכת סופרים (פי״ב) שירת האזינו יש באמצע כל שיטה ריוח כשעור הפרשה הסתומה״ וכ״כ הריב״ש

רפב לנהוג כבוד בספר תורה ודין תשמישיה. ובו י"ט סעיפים:

א [א] א חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת ומצוה לייחד לו

באר הגולה

רפב א לשון הטור ומד' הרמב"ם סוף הס"ת: ב ל' הרמב"ם שם מבעיא למפשטא קידושין

ביאור הגר"א

רפב [א] מייב כו'. פ"ד דמגות ופ"ג דמ"ס ופ"ג דברכות (י"ח ה' כ"ד ה' כ"ו ה') ופ"י

ביאורים לביאור הגר"א

בסי' רפ"ו מדברי הרמב"ם וז"ל "ובשירה ג"כ אין ספק אצלי שצריך להניח ריוח כשעור פרשה סתומה וכ"כ הרמב"ם ז"ל בצורת שירת האזינו (פ"ח מהל' ס"ת) כל שיטה ושיטה יש באמצעה ריוח אחד כצורת הפרשה הסתומה וכו', ונראה שגם על שעור הריוח אמר כן[6] אלא שבשירת הים בשטה שיש בה שני אויירין מניח שנוי הריוח בין שניהם וכ"כ הוא ז"ל בשירת הים ושאר השטות אחת מניחין באמצעה ריוח אחד ואחת מניחין הריוח בשני מקומות וכו' ומדקאמר מניחין הריוח משמע שיש שיעור לו אלא שבאותה שיטה חולק אותו לשני אויירין", ואמר בשבת (ק"ג ב') עשאה כשירה הרי אלו יגנזו משמע דווקא כשעשה ריוח כשעור סתומה אבל בהשאיר ריוח פחות מזה לא פסל. ועיין לעיל סי' רע"ג סע' ג' שכ' "ואם אין מקום כדי לכתוב ג' בתוך הדף יניח המקום חלק" ושם סע' ד' "נזדמנה לו תיבה בת עשר אותיות או פחות או יותר ולא נשאר מהשיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדף אם יכול לכתוב חציה בתוך הדף וחציה חוץ לדף כותב ואם לאו מניח המקום פנוי ומתחיל מתחלת השיטה" שמכל זה משמע ג"כ שהנחת ריוח אויר לא פוסלת כל שאין בריוח שעור פרשה.

[א] פ"ד דאבות משנה ו' "ר' יוסי אומר כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות". ופ"ג דמ"ס הל' י"א "לא יניחו הכותבין דיו בקולמוס ע"ג הכתב וכו' לא ישמט אדם ס"ת מחיקו ויחלצנו שנוהג בו דרך בזיון וכו'", ושם הל' י"ב "לא יתננו ע"ג הכסא ויהא תלוי וקורא כשם שקורין בשטרות שאין נוהגים בזיון בספרים אלא אוחז בידיו באימה וקורא בו. אין זורקים ספרים ממקום למקום ואין נוהגין בהם דרך בזיון" וע"ש עוד. ופ"ג דברכות (י"ח א') "ת"ר המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנן בדסקיא (מרצוף גדול של עור, רש"י) ויתנם על גבי החמור וירכב עליהם מפני שנוהג

---

6 כלומר לא רק צורת הריוח הוא כפרשה סתומה שהריוח סתום בראש השטה ובסופה אלא אף שעורו כשעור פרשה (דהיינו ט' אותיות).

ביאור הגר״א

דעירובין (ל״ח ע׳) ופ״ק דקדושין (ל״ג ב׳) ופ״ג דמנחות (ל״ב ב׳) וס״מ ועצמ״ר פ׳ במדבר פ״ד וכתב הרמב״ם דהא דברי הלומות הן בס״ת וז״ש ומצוה לו׳ ולכבדו כו׳ כמו בארון:

ביאורים לביאור הגר״א

בהם מנהג בזיון ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה״. ושם כ״ד א׳ ״א״ר חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו (ביתד) כו׳ וכי תלה רבי בכיסתא תלה (בתוך תיקן היו ותלה התיק, רש״י) אי הכי מאי למימרא מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה, קמ״ל״. ושם כ״ו א׳ ״אמר ריב״ל ס״ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה (ואם לאו לא ישמש, רש״י) מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייא לדוכתיא דמר בר רב אשי דמנח ביה ס״ת ועביד ליה מחיצה עשרה, א״ל כמאן כריב״ל אימר דאמר ריב״ל דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא, א״ל לאו אדעתא״. ופ״י דעירובין צ״ח א׳ ״היה קורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו כו׳, רבה אמר הכא באסקופה הנדרסת עסקינן ומשום בזיון כתבי הקדש שרו רבנן[1] (לגוללו) כו׳, היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו משהגיע לעשרה טפחים (תחתונים שברה״ר, רש״י) הופכו על הכתב, ומי שרי והתניא כותבי ספרים תפילין ומזוזות לא התירו להן להפך יריעה על פניה (להגין עליה שלא יעלה אבק על האותיות, רש״י) אלא פורס עליה את הבגד, התם אפשר הכא לא אפשר (שאין לו בגד לפרוס) ואי לא אפיך איכא בזיון כתבי הקודש טפי״. ופ״א דקדושין ל״ג ב׳ ״איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה (מי מיחייב למיקם או לא, רש״י), ר׳ חלקיה ור׳ סימון ור׳ אלעזר אמרי קל וחומר מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן״. ופ״ג דמנחות ל״ב ב׳ ״אמר רב חלבו אנא חזיתיה לרב הונא[2] דהוה יתיב אפוריא דס״ת עליה וכף לכדא אארעא (כפה כד על הארץ) ואנח עליה ס״ת והדר יתיב במיטה קסבר אסור לישב על המיטה שס״ת מונח עליה וש״מ. ועי׳ במדבר רבה פ׳ במדבר פ״ד סי׳ י״ג בכבוד שעשו לארון במשכן ושם סי׳ כ׳ בכבוד שעשה דוד לארון בהעלותו מבית אבינדב לירושלים, וכתב הרמב״ם בהל׳ ס״ת פ״י הלכה י׳ ״מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי (דהא) דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר״, וז״ש ומצוה לייחד לו מקום ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר כמו שנהגו כבוד בארון[3].

---

1 אמנם זה נדחה שם בגמ׳.

2 גרסת שטמ״ק ״דכף כדא אארעא ואנח עליה ס״ת קסבר אסור״ והשאר נמחק.

3 נ״ל דס״ל דכמו שנהגו כבוד בארון משום שהיו מונחים בו הלוחות כך יש לכבד אותו מקום שמייחדים אותו לס״ת שהרי דברי הלוחות הן בס״ת.

מקום ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר [ב] ולא ירוק כנגד ספר תורה [ג] ולא יגלה ערותו כנגדו [ד] ולא יפשוט רגלו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשוי [ה] ולא יחזור (לו) אחוריו [ו] אלא

ביאור הגר"א

[ב] ולא ירוק כו'. דאפי' בפני רבו אסור כמ"ש בפ"י דעירובין (ל"ט ב') וכ"ש בפניה וכמ"ש בפ"ק דקדושין (ל"ג ב') ק"ו מפני כו': [ג] ולא יגלה כו'. כמ"ש במזבח וכמ"ש במכילתא שם והלא דברים ק"ו ומה אם אבנים שאין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה אמר המקום לא תנהוג בהם בבזיון חבירך שהוא בדמותו של מי שאמר והיה העולם דין הוא שלא תנהוג בו מנהג בזיון וכ"ש בס"ת כנ"ל (קדושין ל"ג ב') ק"ו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש. ואע"ג דשם במכילתא ממעט היכל וק"ק כדאיתא שם אשר לא תגלה ערותך עליו, עליו אי אתה פוסע פסיעה גסה (אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל) אבל אתה פוסע פסיעה גסה בהיכל ובקדש הקדשים, שהיה בדין ומה מזבח הקל אסור לפסוע בו פסיעה גסה ההיכל וקה"ק החמורים דין הוא שאסור לפסוע פסיעה גסה בהן ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו בו אי אתה פוסע פסיעה יתירה אבל אתה פוסע פסיעה יתירה בהיכל ובקדש הקדשים מ"מ מפסיעה גסה דוקא ממעט היכל וק"ק אבל שלא ינהג בהם בבזיון שייך גם בהם וכ"ש בס"ת.

[ד] ערש"י כתובות ק"ח ב', דשם תנן "הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל" ופרש"י בד"ה ופשט לו את הרגל "לשון בזיון הוא ואמר נואש שאינו חש לדבריו טול טיט שע"ג רגלי".

[ה] כמ"ש בפ"ה דיומא (נ"ג א') "יצא (כ"ג ביו"כ מקה"ק) ובא לו דרך כניסתו (כשם שנכנס כשהולך לדרום עד שהגיע לארון פניו כלפי דרום כך כשיצא לא היסב

ביאורים לביאור הגר"א

[ב] דאפי' בפני רבו אסור כמ"ש בפ"י דעירובין (צ"ט א') "אמר ר"ל כיח (ליחה שנתלשה מן הגוף ע"י חולי) בפני רבו חייב מיתה (בידי שמים, רש"י) שנאמר "כל משנאי אהבו מות" (משלי ח') (תורה אמרה להאי קרא, רש"י) אל תקרי למשנאי אלא למשניאי, והא מינס אניס! (שע"כ הוא ע"י חולי או צינה, רש"י) כיח ורק קאמרינן (שרקק אותו בפני רבו והיה לו להסתלק משם או להבליעו בכסותו, רש"י)" וכ"ש שאסור לרוק בפניה, וכמ"ש בפ"ק דקדושין (ל"ג ב') "ק"ו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש".

[ג] כמ"ש במזבח "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו" (שמות כ', כ"ג) וכמ"ש במכילתא שם (יתרו פרשה י"א, ט') "והלא דברים ק"ו ומה אם אבנים שאין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה אמר המקום לא תנהוג בהם בבזיון, חבירך שהוא בדמותו של מי שאמר והיה העולם דין הוא שלא תנהוג בו מנהג בזיון" וכ"ש בס"ת כנ"ל (קדושין ל"ג ב') ק"ו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש. ואע"ג דשם במכילתא ממעט היכל וק"ק כדאיתא שם "אשר לא תגלה ערותך עליו, עליו אי אתה פוסע פסיעה גסה (אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל) אבל אתה פוסע פסיעה גסה בהיכל ובקדש הקדשים", שהיה בדין ומה מזבח הקל אסור לפסוע בו פסיעה גסה ההיכל וקה"ק החמורים דין הוא שאסור לפסוע פסיעה גסה בהן ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו בו אי אתה פוסע פסיעה יתירה אבל אתה פוסע פסיעה יתירה בהיכל ובקדש הקדשים" מ"מ מפסיעה גסה דוקא ממעט היכל וק"ק אבל שלא ינהג בהם בבזיון שייך גם בהם וכ"ש בס"ת.

[ד] ערש"י כתובות ק"ח ב', דשם תנן "הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל" ופרש"י בד"ה ופשט לו את הרגל "לשון בזיון הוא ואמר נואש שאינו חש לדבריו טול טיט שע"ג רגלי".

[ה] כמ"ש בפ"ה דיומא (נ"ג א') "יצא (כ"ג ביו"כ מקה"ק) ובא לו דרך כניסתו (כשם שנכנס כשהולך לדרום עד שהגיע לארון פניו כלפי דרום כך כשיצא לא היסב

אם כן גבוה ממנו עשרה טפחים [ז] אלא ישב לפניו בכובד ראש וביראה ופחד שהוא העד הנאמן על כל באי עולם שנאמר והיה שם בך לעד ויכבדנו כפי כחו:

ב ב הרואה ס״ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו ויהיו הכל עומדים [ח] ג עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיענו למקומו [ט] או עד שיתכסה מעיניהם:

באר הגולה

דף ל״ג ע״ב: ג סס דמי עומד לפום דיו כמהלך ולמדו מדין הגשיא ורבו מובהק: ד (סס)

ביאור הגר״א

הוא וכמ״ש בספ״ג דברכות [ועס״ח מש״ש]: [ז] חלח יבא וכו׳. כמ״ש בפ״ב דשבת (ל׳ ב׳) לענין רבו: [ח] עד שיעמוד וכו׳. ממה דאיבעיא להו סס ברכוב וכו׳ וכמ״ש

ביאורים לביאור הגר״א

את פניו לצאת אלא יוצא דרך אחוריו ופניו לארון, רש״י), מנא הני מילי, א״ר שמואל בר נחמני א״ר יונתן אמר קרא ״ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלים״ (דה״ב א׳) וכי מה ענין גבעון אצל ירושלים, אלא מקיש יציאתו מגבעון לירושלים לביאתו מירושלים לגבעון, מה ביאתו מירושלים לגבעון פניו כלפי במה כדרך ביאתו אף יציאתו מגבעון לירושלים פניו כלפי במה כדרך ביאתו, וכן כהנים בעבודתן ולווים בדוכנן וישראל במעמדן כשהן נפטרים לא היו מחזירין פניהן והולכין אלא מצדדין פניהם והולכין, וכן תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר פניו וילך אלא מצדד פניו והולך כו׳״.

[ו] **דרשות אחרת הוא וכמ״ש בספ״ג דברכות** כ״ה ב׳ ״אמר אביי כו׳ כל עשרה רשותא אחריתי היא״ [ועס״ח מש״ש].

[ז] **כמ״ש בפ״ב דשבת** (ל׳ ב׳) **לענין רבו**, דאיתא שם ״אמר רב גידל אמר רב כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר (מרירות מחמת אימה, רש״י) תכוינה, שנאמר ״שפתותיו שושנים נוטפות מר עובר״ (שה״ש ה׳) אל תקרי ״מור עובר״ אלא מר עובר, אל תקרי ״שושנים״ אלא ששונים״.

[ח] **ממה דאיבעיא להו שם** קידושין ל״ג ב׳ ״ **רכוב** כמהלך דמי (רבו רכוב כמהלך דמי וצריך לעמוד מפניו, רש״י) או לא (כמהלך דמי אלא כיושב דבתריה דידיה אזלינן והא קא יתיב, רש״י), ואמר אביי ת״ש טמא יושב תחת האילן וטהור עומד טמא, טמא עומד תחת האילן וטהור יושב טהור (דאין מצורע מטמא טהור הנכנס עמו לאהל אא״כ יושב המצורע) ואם ישב הטמא הטהור טמא, וכן באבן המנוגעת (ואדם נושאה תחת האילן וטהור יושב תחת האילן לא נטמא הטהור עד שישב נושא האבן ואם ישב נושא האבן נטמא הטהור ואפי׳ הוא עומד, רש״י) ואמר רב נחמן בר כהן זאת אומרת (מדקתני וכן באבן המנוגעת,

הגה [י] אבל לפני חומשים שלנו אין נריכים לעמוד (ב"י בשם הרמב"ם) ויש מחמירים.

ביאור הגר"א

בשיג: [ט] או עד כו. כמ"ש בפ"ה דיומא (נ"ג ב') גרסו: [י] אבל לפני כו'. משא"כ בחומשין שלהם דדין תורה להם אף בציבור מותר לקרות בהן אלא מפני כבוד צבור

ביאורים לביאור הגר"א

רש"י) רכוב במהלך דמי (דלאו בתריה דידיה אזלינן אלא בתר בהמה הנושאתו דהא הכא לא בתר אבן אזלינן אלא בתר אדם הנושאה אזלינן, דאי בתרא דידה אזלינן אפילו לא ישב נושאה נטמא הטהור דהא איהי מיתב יתבא בחיקו או בכתיפו של זה הנושאה, רש"י) ש"מ". וה"ה ס"ת שביד נושאו דינו כמהלך. ומ"ש בשו"ע "עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיענו למקומו" זה **כמש"ש** (קידושין ל"ג ב') **בנשיא** "נשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו שנאמר והביטו אחרי משה עד בואו האהלה (שמות ל"ג, ומשה נשיא היה, רש"י)".

[ט] **כמ"ש בפ"ה דיומא** (נ"ג א') **ברבו** "כי הא דר' אלעזר כד הוה מיפטר מיניה דר' יוחנן כד הוה בעי ר' יוחנן לסגויי הוה גחין ר' אלעזר אדוכתיה עד דהוה מיכסי ר' יוחנן מיניה".

[י] **משא"כ בחומשים שלהם** העשויים בגלילה וכתקנן שלפניהם ודאי צריך לעמוד **דדין תורה להם** לכל דבריהם **דהא אף בצבור היה מותר לקרות בהן אלא רק מפני כבוד צבור** בלבד אין קורין בהן בצבור **כמ"ש בגיטין ס' א'** "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו אין קוראין בחומשים בבית הכנסת משום כבוד צבור" (שלא יראה כעושין בעניות שאין צבור עני, רשב"א) **רשב"א** בשו"ת ח"א סי' קמ"ד **ע"ש**[3א]. ועסי' רפ"ג ס"א שכ' השו"ע "ומותר לכתוב כל התורה חומש חומש בפני עצמו ואין בהם קדושת ספר תורה השלם ויש מי שאומר שהם כס"ת לכל דבריהם אלא שאין קורין בהם בצבור". ודעת היש מי שאומר זוהי דעת הרשב"א.

3א וז"ל שם "חומשין שאמרת (אם צריך לעמוד מפניהם) לא חומשין העשויין בגולל וכדתקנן אמרת שאותן הרי הן כס"ת לכל דבריהם אלא שאין קורין בהם בצבור מפני כבוד הצבור בלבד, אלא חומשין שלנו שאינו גולל ומסתברא שאפילו לפניהם עומדים דקדושים הם וניתנין הן ליכתב הן ופוק חזי מה עמא דבר לכתוב כן ומפניה קרינן ביה". ומה שציין כאן לעי' בסי' רפ"ג ס"א ר"ל שדין זה שכ' הרשב"א דחומשים שלהם ה"ה כס"ת ועומדים לפניהם אינו מוסכם, דשם הביא השו"ע דעת הרמב"ם שבחומשין (שלהם) אין קדושת ס"ת השלם ויש מי שאומר (והוא הרשב"א) שהם כס"ת לכל דבריהם. והרמ"א כאן מיירי בחומשים שלנו שלהרמב"ם כ"ש שאין צריך לעמוד ואלו להרשב"א אף בשלנו יש להחמיר. ובגדולי הקדש כאן אות א' כ' "ומשמע דלפני שלהם שהיו עשויין בגלילה ס"ל לרמ"א דצריך לקום וכ"כ הגר"א מווילנא בבאורו פי' דברי רמ"א".

(רשב״ם סי׳ קמ״ד) [יא] השומע קול המשמ ספר תורה חף על פי שאינו רואה מותו חייב לעמוד (כ״י נשם הרב רבינו מנוח):

ג ד היה הולך ממקום למקום ום״ת עמו לא יניחנו בשק ויניחנו על גבי חמור וירכב עליו אלא מניחו בחיקו [יב] כנגד לבו והוא רוכב על החמור ואם היה מפחד מפני הגנבים מותר:

ביאור הגר״א

כמ״ש בגטין ס׳ מ׳. רשב״ם ע״ש ועסי׳ רפ״ג ס״מ: [יא] השומע כו׳. כמ״ש בקדושין ל״מ ב׳ לב יוסף כי כו׳: [יב] כנגד לבו. כמ״ש בתפילין בפ״ג דברכות (כ״ג מ׳) ובמוס׳ כ׳ שמותר אפילו מפשילו לאחוריו וכן אמרינן בירושלמי פפ״ג שם אלא שנסתפקו

ביאורים לביאור הגר״א

[יא] **כמ״ש בקדושין ל״א ב׳ ״רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמיה אמר איקום מקמי שכינה דאתיא״.**

[יב] **כמ״ש בתפילין בפ״ג דברכות** (כ״ג א׳) ״אמר רבי מיאשא בריה דריב״ל הלכה גוללן (לתפילין כשהוא חולצן בשביל ליכנס לבית הכסא) כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד לבו״. ובגמ׳ ברכות י״ח א׳ איתא ״ת״ר המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדסקיא (שק) ויתנם על גבי החמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון ואם היה מתירא מפני הנכרים ומפני לסטים מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה, אהייא אילימא אריש, פשיטא מי גרע ספר תורה מעצמות, אלא אסיפא (אם היה מתירא רוכב, רש״י)״. **ובתוס׳ שם ד״ה וירכב כתבו שמותר אפילו מפשילו** (לשק שבו העצמות) **לאחוריו על החמור, וכן אמרינן בירושלמי פפ״ג** דברכות ה״ה ״דייסקי שהיא מליאה ספרים או שהיו בתוכה עצמות המת הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב״. **אלא שנסתפקו התוס׳**[4] **בם״ת** אם מותר להפשילו לאחריו ע״ש ברכות י״ח

---

4 הנה ז״ל התוס׳ ״אבל אי מפשיטן לאחוריו על החמור שפיר דמי וכן בס״ת ואפילו אם בדעתך לאסור ס״ת אבל בנביאים ובכתובים שפיר דמי מדנקט ס״ת ולא מסתבר לומר משום שריותא דנכרים ולסטים דהא פשיטא דמותר דלמה יהיה אסור ועוד דבהדיא אמר בירושלמי דסקיא מלאה ספרים או שהיו בה עצמות של מת הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב עליו״. והמהרש״א הגיה פה בתוס׳ ״ומיהו נראה דאף בס״ת ש״ד מדנקט בסיפא ס״ת״ וזה ע״פ פסקי הרא״ש, וכ״כ הב״י בדעת התוס׳ ולפי״ז מסקנת התוס׳ שגם בס״ת מותר להפשיל לאחוריו. אמנם מרבינו משמע שלא מגיה בתוס׳ ונשארו בספק (וסוף דברי התוס׳ קאי אעצמות ונ״ך) וכן איתא בתוס׳ רבינו פרץ, ותוס׳ רבינו יהודה. והנה לגבי מה שהוכיחו תוס׳ מהירושלמי שמותר להפשילו לאחוריו על החמור, לכאורה אפ״ל שאין ראיה, שאמנם הירושלמי מתיר להפשילו לאחוריו ואין צריך דווקא לאוחזו בחיקו כנגד לבו, אבל אפשר דלהניחו ע״ג החמור ממש גם הירושלמי לא מתיר, ובזה מיושב הרי״ף שלא התיר להניח על החמור אלא בזמן סכנה, דקשה (עי׳ בתר״י) שמהירושלמי משמע דשרי אף שלא בזמן סכנה ולפמש״כ לא קשה דגם הירושלמי לא התיר להניח ע״ג החמור שלא בשעת סכנה, וא״צ להדחק

ד ה לא יאחוז אדם ס"ת ויכנס בו לבית הכסא או לבית המרחץ ו או לבית הקברות אע"פ שכרוך במטפחת ונתון בתיק שלו ז ולא יקרא

באר הגולה

[נרכות י"ח ע"ח]: ה שם מנרייתא וכתבו לו ס"ת וכו' סנהדרין כ"ח ע"ב: ו מנרייתא נרכו' דף י"ח ע"ח וכפי פירושו דתרתי קתני חומז חף על פי שאינו קורא חומז חיכא לועג

ביאור הגר"א

סס"ת ע"ם ד"ה וירכב כו' והרי"ף כ' דבשעת הסכנה אינו חותר אלא שיניח על החמור שהוא רוכב וכ"מ לשון הרמב"ם דקאמר בריש וירכב עליו ר"ל על החמור דמי על הס"ת הל"ל בלשון נקיבה עליה וע' בריש קדושין (הכא דבתורה קאי ותורה

ביאורים לביאור הגר"א

א' ד"ה וירכב עליהם, והרי"ף כ' (בברכות י"ח א') **דבשעת הסכנה אינו מותר אלא שיניח על החמור שהוא רוכב** עליו (אבל לרכוב עליהם (על העצמות וס"ת) ממש אפילו בשעת סכנה לא שרי שיותר טוב שיאבד אותם משינהג בהם בזיון גדול כזה[5], רבינו יונה שם). **וכ"מ לשון הרמב"ם**[6] בפ"י מהל' ס"ת הלכה י"א "היה מהלך ממקום למקום וספר תורה עמו לא יניח ספר תורה בתוך השק ויניחנו על גבי החמור וירכב עליו, ואם היה מתפחד מן הגנבים מותר", **דקאמר בריש** "לא יניח כו' **וירכב עליו" ר"ל על החמור, דאי על הס"ת מירי ה"ל למימר בלשון נקיבה וירכב עליה** (וממילא מ"ש הרמב"ם בסיפא "ואם היה מתפחד מן הגנבים מותר" כוונתו מותר להניח על החמור ולרכוב על החמור, אבל לרכוב על הס"ת אסור), **וע' בריש קידושין** (ב' ב') " **הכא דבתורה קאי ותורה** איקרי לשון נקיבה דכתיב (תהילים י"ט) "תורת

ולחלק בין ס"ת לשאר ספרים (עי' בת' רבינו יונה). אך בפוסקים (תוס', רבינו יונה ועוד) משמע דמפשילו לאחוריו שבירושלמי היינו על החמור.

5 עי' בראש ובטור דס"ל בריף שבשעת סכנה יכול לרכב על הס"ת (אבל להפשילו לאחריו שלא בשעת סכנה אסור), אמנם דעת תר"י ומעדני יו"ט ורבינו בריף שלרכב עליו אסור אף בשעת סכנה.

6 עי' בלח"מ הל' אבל פי"ד ובב"ח סי' רפ"ב שכ' שדעת הרמב"ם שבמקום סכנה מותר לרכב אף על הס"ת (וכ"נ דעת הטור והלבוש ועי' בעינים למשפט) "ועליו" היינו על הס"ת. אמנם הד"ח (ס"ק י"ח) ורבינו ס"ל ברמב"ם שלרכב על ס"ת אסור לעולם, וע"ג החמור להניח מותר רק בפחד, וכן מצאתי מפורש בפירוש הרשב"ץ לברכות שכן דעת הריף והרמב"ם. והנה רבינו מוכיח "דעליו" היינו על החמור דאי על הס"ת מירי צ"ל בלשון נקיבה "עליה", אך קשה לכאורה דרש"י כ' בפירושו לתורה דברים כ"ט כ' "הכתובה בספר התורה הזה ולמעלה הוא אומר (כ"ח ס"א) בספר התורה הזאת, הזאת לשון נקיבה מוסב על התורה, הזה לשון זכר מוסב על הספר, וע"י פסוק טעמים הן נחלקים לשתי לשונות, בפרשת הקללות הטפחא נתונה תחת בספר והתורה והזאת דבוקים זב"ז לכן אמר הזאת, וכאן הטפחא נתונה תחת התורה נמצא ספר התורה דבוקים זה לזה לפיכך לשון זכר נופל אחריו שהלשון נופל על הספר". והז אמת שתורה הוי לשון נקיבה כדהוכיח רבינו מריש

בו [יג] עד שירחיק ד׳ אמות מהמת או מבית הקברות [יד] או ח מבית הכסא ט ולא יאחוז ספר תורה בלא מטפחות:

באר הגולה

לרס: ז סס נגמ׳: ח רמב״ם וכ׳ הכ״מ שטעמו דמסתבר הוא: ט מימרא דרבי פרנך ז״ל

ביאור הגר״א

כו) וז״ש אלא מניחו כו׳ ואס כו׳: [יג] עד שירחיק כו׳. סס: [יד] או מבהכ״ס.

ביאורים לביאור הגר״א

ה׳ תמימה משיבת נפש״ כותב לה בלשון נקבה״. וז״ש השו״ע **״אלא מניחו** בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור (אבל לא יניחנו ע״ג החמור שרוכב עליו, כדהתירו בירושלמי בעצמות ושאר ספרים להפשילו לאחוריו, עי׳ רבינו יונה) **ואם** היה מפחד מפני הגנבים מותר״ (להניחו ע״ג החמור שהוא רוכב עליו, אבל לשבת על הס״ת ממש אסור).

[יג] **שם** פ״ג דברכות (י״ח ע״א) ״לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וס״ת בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו (משלי י״ז) כו׳ תוך ארבע אמות הוא דאסור חוץ לארבע אמות חייב דאמר מר מת תופס ד״א לק״ש״.

[יד] **כמ״ש בתפילין בברכות שם** פ״ג (כ״ג ע״א) ״תניא אידך הנכנס לבהכ״ס קבוע חולץ תפיליו ברחוק ד״א ומניחן בחלון הסמוך לרה״ר ונכנס וכשהוא יוצא מרחיק ד״א ומניחן דברי ב״ש, וב״ה אומרים אוחזן בידו ונכנס כו׳״ וע״כ לא פליגי אלא אם מניחן בחלון או שמותר להכניסן בידו, אבל לכ״ע חולצן ומניחן ברחוק ד״א[7].

קידושין אבל הרמב״ם מירי בס״ת וזה הוי לשון זכר (שכאן ספר התורה דבוקים זב״ז) ועוד שהרמב״ם כ׳ ״ויניחנו״ משמע שס״ת הוי ל׳ זכר, וצריך ליישב (ואח״כ מצאתי שכן הקשה גם בעינים למשפט). והגר״א נבנצל שליט״א אמר לי שאולי כוונת הגר״א שאם כוונת הרמב״ם לרבותא להתיר אף לרכב על הס״ת היה צ״ל בלשון נקיבה כגון: לא יניח תורה בתוך השק ויניחנה ע״ג החמור וירכב עליה ואם היה מתפחד מהגנבים מותר.

7 ע״פ הברכת אליהו בהל׳ תפילין או״ח סי׳ מ״ג ס״ק י״ב. ואף דלעיל באותו עמוד איתא ״ת״ר הנכנס לבהכ״ס חולץ תפיליו ברחוק ד״א ונכנס, א״ר אחא בר רב הונא א״ר ששת ל״ש אלא בבהכ״ס קבוע, אבל בבהכ״ס ארעי חולץ ונפנה לאלתר וכשהוא יוצא מרחיק ד״א ומניחן מפני שעשאן ביכ״ס קבוע״ מ״מ מסתבר יותר לתניא אידך, משום שהגר״א כ׳ שם באו״ח ״ברייתא שם״ וסיפא דהת״ר אינה מהברייתא אלא מדברי האמוראים. (שמעתי מהרב רקובר).

ה י אין זורקין כתבי הקדש [טו] ואפילו הלכות ואגדות [טז] (ומסור להפוך חומו על פניהם וכשמגמו כך נריך להפכו) (מהרי"ל):

ו יא הקמיעין אם היו מכוסין עור מותר ליכנס בהם לבית הכסא ואם לאו אסור:

באר הגולה

יומן מגילה דף ל"ג וכשבת דף י"ד ע"ח: י מימרא דרב מחא עירובין דף ל"ח ע"ח פי' כשיתנם לחבירו לא יתנם לו בזריקה: יא רמב"ם שם מבריי' שבת דף ס"ח ע"ב

באור הגר"א

כמ"ש בתפלין בברכות שם וכשובא מרחיק כו': [טו] ומפי' כו'. רמב"ם דהא קורא בספר תנן שם בכל ספרים: [טז] ומסור כו'. שם וכנ"ל סי' רע"ז: [יז] מסור כו'. הנה

ביאורים לביאור הגר"א

[טו] **רמב"ם** פ"י מהל' ס"ת ה"ז "וכל כתבי הקודש אפילו הלכות ואגדות אסור לזרקן", **דהא קורא בספר תנן שם** בעירובין צ"ז ע"ב "היה קורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו", ומיירי **בכל ספרים**[8] כמ"ש שם רש"י "כל ספרים העשויים בימי הראשונים עשוין בגלילה כספר תורה שלנו" (ושם צ"ח ע"א הקשו על המשנה איך מותר לגוללו אצלו וניחוש ודלמא יזרוק להו מרה"ר לרה"י, וע"ז אמר רב אחא בר אהבה זאת אומרת אין מזרקין כתבי הקודש, אלמא כל הספרים אין נזרקין).

[טז] **שם** עירובין צ"ח ע"א "כותבי ספרים תפילין ומזוזות לא התירו להן להפך יריעה על פניה (להגן עליה שלא יעלה אבק על האותיות, רש"י) אלא פורס עליה את הבגד". **וכנ"ל סי' רע"ז** "כתב היריעה ובא להניחה כדי שתתייבש לא יהפוך הכתב למטה אע"פ שמכוין כדי שלא יעלה אבק על הכתב מכל מקום דרך בזיון הוא אלא יהיה פני הכתב למעלה ויפרשו עליו בגד".

---

8 עי' באו"ח צ"ו ס"א "כשהוא מתפלל לא יאחז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש כו' מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו" וכ' שם רבינו בסק"א: ולא ספר כו'. כמ"ש בפ' בתרא דעירובין (צ"ח א') שכל כתבי הקודש אם נופלים יש בהם בזיון (שכ' שם זאת אומרת אין מזרקין כתבי הקודש) והוא הדין לכל ספר כמ"ש בפרק ט"ז דשבת (קטו, א) "כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהם ובין שאין קורין בהן כו' טעונים גניזה, מכאן) שאף אותן שאין קורין בהם צריכים גניזה (שלא יבואו לידי בזיון), עכ"ל, והמוסגר הוא ע"פ הברכת אליהו שם, ולפי"ז מה שכל הספרים שייך בהם בזיון נלמד ממ"ש בעירובין צח, א בגמ' ז"א אין מזרקין כתבי הקודש וא"כ קצת קשה שכאן ציין רבינו למשנה שם צ"ז ב' שכ' שם היה קורא בספר, וצ"ע. והשיב לי הרב רקובר שליט"א מחבר הברכת אליהו שהגר"א רק כ' כאן תנן שם

ז [יז] יב אסור לישב על המטה שספר תורה עליה:

באר הגולה

וכדמוקי לה שם דס״ב ע״ח: יב שם ממימרא דרב תחליפא חנא מזיתיה לרב הונא וכו׳ מ״ק דף כ״ה ע״ח [מנחות ל״ב ב] וכ׳ הב״י בשם ה״ר מנוח דבזמן הזה המדרש

באור הגר״א

תוס׳ שם פסקו כר׳ יוחנן דקי״ל כוותיה נגד ר״ה כמ״ש תוס׳ ורי״ף ום״פ בפ״ו דברכות וש״מ וכ״פ הרמב״ם עצמו שם (בפ׳ ז׳ מה׳ ברכות הלכה ד׳) ועתוס׳ דמנחות שם ד״ה

ביאורים לביאור הגר״א

[יז] בגמ׳ מנחות ל״ב ב׳ איתא ״אמר רב חלבו (במו״ק כ״ה א׳ איתא רב תחליפא) אנא חזיתיה לרב הונא דהוה יתיב אפוריא דס״ת עליה וכף לכדא אארעא (כפה כד על הארץ, רש״י) ואנח עליה ס״ת והדר יתיב במיטה קסבר אסור לישב על גבי מיטה שס״ת עליה, ופליגא דרבה בר בר חנה דאמר רבה בר בר חנה א״ר יוחנן מותר לישב על גבי מיטה שספר תורה מונח עליה ואם לחשך אדם לומר מעשה בר׳ אלעזר שהיה יושב על המיטה ונזכר שס״ת מונח עליה ונשמט וישב ע״ג קרקע ודומה (לו מרוב צער, רש״י) כמי שהכישו נחש (אלמא אסור לישב ע״ג מיטה שס״ת עליה וקשיא לר׳ יוחנן), התם ס״ת על גבי קרקע הוה (היה מושלך דאיכא בזיוני יתירא לכך נצטער, רש״י)״. והנה התוס׳ שם ד״ה דאמר פסקו כר׳ יוחנן דקי״ל כוותיה נגד רב הונא כמ״ש תוס׳ בפ״ו דברכות (ל״ט ע״ב) דאיתא שם בגמ׳ ״איתמר הביאו לפניהם פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלימין ור׳ יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר״. וכ׳ שם תוס׳ בד״ה מברך ״פירש ר״ת דמיירי בפתיתים גדולים ושלמים קטנים וה״פ אמר רב הונא מברך על הפתיתין כלומר אם ירצה והוא הדין על השלמין אם ירצה ורבי יוחנן אמר שלמין עיקר וכן הלכה כרבי יוחנן דהא רב ורב יוחנן הלכה כרבי יוחנן וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו (כר׳ יוחנן) שהיה (רב הונא) תלמידו של רב, דדוקא באמוראי בתראי אמרינן הלכה כבתראי״. וכ״כ הרי״ף דהלכה כר׳ יוחנן לגבי רב ורב הונא, וז״ל בברכות מ׳ ע״ב ״ועל כולם אם אמר שהכל יצא, אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ויין ור׳ יוחנן אמר אפילו פת ויין והלכתא כרבי יוחנן. אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות והזכרת השם אינה ברכה וקימ״ל כר׳ יוחנן דאמר בעינן הזכרת השם ומלכות״ וכ״כ ש״פ בפ״ו דברכות וש״מ. וכ״פ הרמב״ם עצמו שם (בפ׳ ז׳ מה׳ ברכות

בכל הספרים אך לא כ׳ איך מוכח שכ״ה בכל הספרים, ואפי״ל שסמך על הרש״י הנ״ל ואפ״ל שסמך על מ״ש באו״ח והו״ה בכל ספר וכו׳.

הגה [יח] וכל שכן שאסור להניחה ע"ג קרקע והוא הדין שאר ספרים (ב"י בשם הר"ר מנוח ובשם מ"מ וכל בו) [יט] ואפילו על המדרגות שעומין לפני ארון הקדש אסור להניח ספרים (הגמ"י) [כ] ולא יניח אדם ס"ת על גרכיו וכ' אגילי ידיו עליו (מהרי"ל) [כא] ונ"ל דהוא הדין שאר ספרים:

באור הגר"א

דאמר כו' אלא שהרמב"ם נטה כאן אחר הירושלמי פ"ג דברכות כדרכו לנטות אחר הירושלמי דאמרינן שם לא ישב אדם ע"ג ספסל שם"ת נתון עליו מעשה בר"א שהיה יושב ע"ג ספסל שם"ת נתון עליו והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני נחש הרי פתמא דירושלמי דלא כר' יוחנן אלא כרב הונא ולכן פסק הרמב"ם שאסור לישב ע"ג מטה שם"ת עליה כרב הונא. והביאה תוס' מנחות ל"ב ב' ד"ה אסור לירושלמי הנ"ל. [יח] גמ' מנחות ל"ב ב'. דהמעשה בר' אלעזר שהיה יושב על המיטה ונשמט וישב ע"ג קרקע ודומה כמי שהכישו נחש, ואמרינן דהתם היה הס"ת ע"ג קרקע (דאיכא בזיוני יתירה לכך נצטער, רש"י) הוא אפי' לר' יוחנן דמתיר לישב ע"ג מטה שם"ת מונח עליה (א"כ זה חמיר טפי ולכן כ' השו"ע וכ"ש). [יט] דהוא כארץ שהולכים עליה. [כ] מ"ם פ"ג הלכה י"א "לא ישמט אדם ס"ת מחיקו ויחלצנו (שלא יניחו על חיקו ויחלצנה מן התיק, נ"י) שנוהג בו דרך בזיון ולא יתננו ע"ג ארכבותיו ויתן אצילו עליו ויהא קורא כדברי ר' נחמיה". [כא] דהא משום בזיון הוא כמש"ש במ"ס פ"ג הי"א, וכנ"ל ס"ה "אין זורקין

ביאורים לביאור הגר"א

הל' ד') "מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלמה" (וזהו כר' יוחנן ודלא כרב הונא). ועתוס' דמנחות ל"ב ב' ד"ה דאמר רבב"ח א"ר יוחנן מותר לישב ע"ג מטה שס"ת מונח עליה שכ' "נראה דהלכה כר' יוחנן לגבי רב הונא דאפי' לגביה רב רביה הלכה כמותו כו'". אלא שהרמב"ם נטה כאן אחר הירושלמי פ"ג דברכות ה"ה כדרכו לנטות אחר הירושלמי דאמרינן שם "לא ישב אדם ע"ג ספסל שם"ת נתון עליו מעשה בר"א שהיה יושב ע"ג ספסל שם"ת נתון עליו והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני נחש" הרי פתמא דירושלמי דלא כר' יוחנן אלא כרב הונא ולכן פסק הרמב"ם שאסור לישב ע"ג מטה שס"ת עליה כרב הונא. והביאה תוס' מנחות ל"ב ב' ד"ה אסור לירושלמי הנ"ל[9].

[יח] גמ' מנחות ל"ב ב'. דהמעשה בר' אלעזר שהיה יושב על המיטה ונשמט וישב ע"ג קרקע ודומה כמי שהכישו נחש, ואמרינן דהתם היה הס"ת ע"ג קרקע (דאיכא בזיוני יתירה לכך נצטער, רש"י) הוא אפי' לר' יוחנן דמתיר לישב ע"ג מטה שס"ת מונח עליה (א"כ זה חמיר טפי ולכן כ' השו"ע וכ"ש).

[יט] דהוא כארץ שהולכים עליה.

[כ] מ"ם פ"ג הלכה י"א "לא ישמט אדם ס"ת מחיקו ויחלצנו (שלא יניחו על חיקו ויחלצנה מן התיק, נ"י) שנוהג בו דרך בזיון ולא יתננו ע"ג ארכבותיו ויתן אצילו עליו ויהא קורא כדברי ר' נחמיה".

[כא] דהא משום בזיון הוא כמש"ש במ"ס פ"ג הי"א, וכנ"ל ס"ה "אין זורקין

9 ובכ"ז פסק התוס' כר' יוחנן דע"פ הבבלי הלכה כמותו ולא נוטה תוס' אחר הירושלמי.

ח יג בית שיש בו ס״ת לא ישמש בו מטתו עד שיוציאנו ואם אין לו מקום להוציאו יד יעשה לפניו מחיצה גבוהה י׳ טפחים טו אבל ע״י הנחת כלי בתוך כלי שאינו מיוחד אינו מותר אלא בתפילין ושאר כתבי הקדש וחומשים אבל לא בס״ת [כב] טז והרמב״ם

באר הגולה

והמקוס לר לתלמידים מומר ליסד נסוה עס הספריס והפירוסיס: יג סס מנרייתס נרכות דכ״ה ע״ב: יד כריב״ל וכמר זוטרס סס: טו טור נסס מסיו הרמ״ס כליסנס דריב״ל וכן כתב הרסב״ס נסילוסיו והגמי״י נסס סמ״ג וספר המרומה: טז סס נפ״י מהס״ת וכפסטס

באור הגר״א

ס״ה: [כב] והרמב״ס מתיר כו׳. שמפרש מס״ס מריב״ל כו׳ לס לשמש דהס ממר מנרייתס בית שיש בו ס״ת כו׳ ולס מסוס זהירות מכנודה שלס להחזיר מחוריו

ביאורים לביאור הגר״א

כתבי הקודש ואפילו הלכות ואגדות״ דאסור בזוי[9א] שייך גם בשאר ספרים. (ועי׳ שם בהערה 8)

[כב] **שמפרש מש״ש** בברכות כ״ו א׳ **״אריב״ל** ס״ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה״ **לא** משום שאסור **לשמש** את המטה בבית שיש בו ס״ת **דהא אמר** ב**ברייתא** שם כ״ה ב׳ **״בית שיש בו ס״ת** או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי״, הרי שדי להניח כלי בתוך כלי וא״צ דווקא מחיצה[10] **אלא** הטעם שצריך לעשות לה מחיצה עשרה **משום זהירות**

9א דיש חלוק בין מילי דכבוד והדור דשייך בס״ת לבין בזוי וזלזול דשייך גם בשאר ספרים, וע׳ בגדולי הקדש כאן אות א׳.

10 הנה דעת הרבה מהראשונים (רא״ש, רשב״א, הגמ״י בשם סמ״ג, סה״ת) שלס״ת לא מהני כלי בתוך כלי כדאמר ריב״ל ״ס״ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה״ ולא סגי כלי בתוך כלי ומירי לענין תשמיש, ולא פליג ריב״ל אברייתא דלעיל ״בית שיש בו ס״ת או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי״, דלצדדין קתני, עד שיוציאם קאי על ס״ת, ועד שיניחם כב״כ קאי רק על תפילין, (וכן דעת שאילתות ובה״ג והם גרסו ״בית שיש בו ספרים״ ולדידהו אצ״ל דלצדדין קתני) וזו דעה ראשונה שבשו״ע כאן. ודעת הרמב״ם שאף בס״ת מהני כלי בתוך כלי כפשטא דברייתא דלעיל (כ״ה, ב׳). וכ׳ הכ״מ שמ״מ צ״ל לדעתו שריב״ל חידש שאם אפשר לו לעשות מחיצה גבוה י״ט אינו מותר ע״י הנחת כלי בתוך כלי, דמחיצה עדיפא על כב״כ. (ועי׳ בעינים למשפט שכ׳ שאין זה הכרח דא״ל להיפך דכב״כ עדיף ממחיצה, וכ״כ ראבי״ה והמאירי ואפשר דריב״ל חידש שכשא״א להניחו כב״כ עושה לו מחיצה). ורבינו כ׳ שלרמב״ם ריב״ל לא מירי לענין תשמיש אלא משום זהירות בכבודה דלזה צריך מחיצה אבל משום תשמיש סגי בכב״כ, ולפי״ז מחיצה עדיף מכב״כ (וכ״כ בחכ״א כלל קכ״ח סעי׳ י׳) וא״כ כ״ש שמהני לתשמיש (וצ״ל

מתיר אף בם"ת ז ואם פירש טליתו על הארגז שמונח בו חשוב ככלי בתוך כלי:

באר הגולה

דנרי' דמשמע דהא דמני מו שיניחם כלי בתוך כלי קאי נמי אם"ת דקתני נרישא: יז מיימוני

באור הגר"א

אליה ולפשוט רגל כו' שחשיב בם"ח וכן מש"ש מר זוטרא כו' ג"כ משום האי טעמא וז"ש בם"ח ומצוה לייחד לו מקום כו' אע"ג גבוה כו' ומפרש מחיצה עשרה בגובה:

ביאורים לביאור הגר"א

בכבודה שלא להחזיר אחוריו אליה ולפשוט רגל כו' שחשיב בסע' א'. וכן **מש"ש** (ברכות כ"ו, א') "**מר זוטרא** איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה, אמר ליה כמאן כרבי יהשע בן לוי אימר דאמר ריב"ל דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא, אמר ליה לאו אדעתאי (לא נתתי לבי, רש"י)" שם **ג"כ** מה שהיה מחיצה (והיה מהני כשאין בית אחר) זה **משום האי טעמא** של זהירות בכבודה (אבל משום תשמיש סגי בכלי תוך כלי וא"צ מחיצה). וז"ש השו"ע **בסע' א'** "**ומצוה לייחד לו מקום** ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר ולא ירוק כנגד ספר תורה ולא יגלה ערותו כנגדו ולא יפשוט רגלו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשוי ולא יחזור לו אחוריו **אלא אם כן גבוה** ממנו עשרה טפחים" **ומפרש** מ"ש ריב"ל ס"ת צריך לעשות לו **מחיצה עשרה** היינו **בגובה** (שיהיה למחיצה גובה י' טפחים, ואין הכוונה שיהיה רוחבה י' טפחים).

שזהירות בכבודה שלא להחזיר אחוריו ולפשוט רגליו וכו' חמור טפי מלשמש ולכך צריך מחיצה ולא סגי בכב"כ), אמנם ראיתי בעינים למשפט שכ' שלרבינו לריב"ל כב"כ עדיף ממחיצה ומחיצה מהני רק שלא לשמש, אלא שנתקשה א"כ מניין לרמב"ם שמחיצה מהני אף לשמש כיון שלפ"ד ריב"ל לא איירי לשמש וכ' שאפשר דס"ל להגר"א שלריב"ל שלא לשמש גרע טפי שיבא להחזיר לאחוריו ולפשוט רגליו עליהו ובכה"ג לא מהני אף כב"כ ורק מחיצה מהני שלא יוכל לבוא לזה וע"כ כ' הרמב"ם בה"י שם דוקא בגבוה עשרה והיינו המחיצה לפי פירושו אבל אה"נ שגם לשמש מהני מחיצה כמו כב"כ וצ"ע. ולפי מה שכתבנו שלרבינו מחיצה עדיף מכב"כ מיושב מדוע מהני מחיצה בתשמיש, (אמנם ממה שהקדים הרמב"ם בפ"י מהל' ס"ת ה"ז לענין תשמיש כשאין לו בית אחר הנחה בכב"כ לעשיית מחיצה משמע אולי שכב"כ עדיף ולכן כתב הע"ל מה שכתב ואולם אולי הקדים הרמב"ם כב"כ למחיצה כי זה קל יותר לעשותו ולא משום שעדיף להלכה. וצ"ע) ועי' גם מ"ש הגרי"א זילבר בבירור הלכה.

ט יח כל הטמאים אפילו נדות מותרים לאחוז בם״ת ולקרות בו [כג] והוא שלא יהיו ידיהם מטונפות או מלוכלכות:

י יט ספר תורה שבלה או נפסל נותנין אותו בכלי חרס וקוברין אותו אצל ת״ח וזו היא גניזתו:

יא כ מטפחות ספרים שבלו עושין אותם תכריכין למת מצוה וזו היא גניזתן:

יב [כד] כא תיק [כה] שהוכן לם״ת והונח בו [כו] וכן המטפחות

באר הגולה

דרמא סס: יח רמב״ם סס וכתב הטעם שמין דברי תור׳ מקנלין טומ׳ סס בגרכו׳ דף כ״ב: יט מימרא דרבא מגילה דף כ״ו ע״ב: כ מימרא דמר זוטרא סס: כא לשון הרמב״ם

באור הגר״א

[כג] והוא שלא כו׳. כמ״ש בפ״ב דסוכה (כ״ו ב׳) שכח ושמש כו׳: [כד] תיק כו׳. סס ומלו הן כו׳: [כה] שהוכן לס״ת והונח כו׳. כמ״ש בפ״ג דברכות (כ״ג ב׳) ובפ״ו דסנהדרין דמר״ח המי סודרא כו׳. וביושלמי ר״פ בני העיר והביאו הרא״ש שם העושה תיבה לשם ספר ומטפחת לשם ספר עד שלא נשתמש בהן הספר מותר להשתמש בהן הדיוט משנשתמש בהן הספר אסור להשתמש בהן הדיוט, ומה אם אלו שנעשו לשם ספר אינן קדושות אלא בשעת תשמיש כו׳״. הרי שצריך שיוכן לכך (אזמניה) וגם שישתמש בהן.

באורים לבאור הגר״א

[כג] כמ״ש בפ״ב דסוכה (כ״ו ב׳) ״שכח ושמש מטתו בתפילין אינו אוחז לא ברצועה ולא בקציצה עד שיטול ידיו ויטלם מפני שהידים עסקניות הן (ושמא נגעו במקום הטינופת, רש״י)״, וה״ה לס״ת.

[כד] שם מגילה כ״ו ב׳ ״ת״ר תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה נגנזין כו׳ ואלו הן תשמישי קדושה דלוסקמי (כמו אמתחת ושק לשום בו ספר) ספרים תפילין ומזוזות ותיק של ס״ת ונרתיק של תפילין ורצועותיהן (תיק ונרתיק חדא הוא אלא שלשון תיק נופל על דבר ארוך ולשון נרתיק נופל על דבר קצר, רש״י)״.

[כה] כמ״ש בפ״ג דברכות (כ״ג ב׳) ובפ״ו דסנהדרין (מ״ח א׳) ״דאמר רב חסדא האי סודרא דאזמניה למיצר ביה תפילין וצר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי, אזמניה ולא צר ביה (הזמנה לאו מילתא היא, רש״י) צר ביה ולא אזמניה (אקראי בעלמא היא, רש״י) שרי למיצר ביה פשיטי״. וביושלמי ר״פ בני העיר (מגילה פ״ג ה״א) והביאו הרא״ש שם (מגילה פ״ד סי׳ א׳) ״העושה תיבה לשם ספר ומטפחת לשם ספר עד שלא נשתמש בהם הספר מותר להשתמש בהן הדיוט משנשתמש בהן הספר אסור להשתמש בהן הדיוט, ומה אם אלו שנעשו לשם ספר אינן קדושות אלא בשעת תשמיש כו׳״. הרי שצריך שיוכן לכך (אזמניה) וגם שישתמש בהן.

[כז] כב והארון והמגדל שמניחים בו ס"ת [כח] אע"פ שאין מניחים בו

באר הגולה

סס מגרייתא סס ומימרא דרבא מריש הוה ממינא וכו' סס: כב הוא מיבותא למתמר בגמרא ות"ל הוא קמטרי דספרא שפירשו זו שהוא המרגז שמניעין בו הס"ת והמגדל הוא השלחן שעל הבימ' שמניח בו החזן הספר תורה כשקורא בו ולשון מקרא הוא בעזרא ויעמוד על מגדל עץ והכשא הוא כורסיא הנזכר בגמרא כי ים מקומו' שמכניס סס כסא אחד להניח

באור הגר"א

כנ"ל: [כז] והארון. הוא תיבה הנ"ל בירושלמי סס ר' ירמיה אזל לגוללא יהבין מיבותא נגו ארונא אתא שאיל לר' מנא ת"ל אני אומר כך התנה עליו מתחלה ר' יונה עביד מגדלא ואתני עליה עלאה דספרין וארעיה דמנין והניחו הרמ"ס סוף מגילה וז"ש והמגדל וז"ש בשו"ע כל מה כו': [כח] אע"פ כו'. דמס"ס בגמ'

ביאורים לביאור הגר"א

[כו] בנ"ל בירושלמי מגילה פ"ג ה"א "העושה כו' ומטפחת לשם ספר כו' משנשתמש בהן הספר אסור להשתמש בהן הדיוט".

[כז] הוא תיבה הנ"ל בירושלמי "העושה תיבה לשם ספר כו' משנשתמש בהן הספר אסור להשתמש בהן הדיוט". ובירושלמי שם (מגילה פ"ג ה"א) ר' ירמיה אזל לגוללא (שם מקום) חמתון (ראה אותן) יהבין תיבותא[11] בגו ארונא אתא שאיל לר' מנא (אם היה מותר לפי שהיו משתמשים בארון, רא"ש) א"ל אני אומר כך התנה עליו מתחלה, ר' יונה עביד מגדלא דאתני עליה עלאה דספרין וארעיה דמנין (פירוש מגדל יש בו חלוקים זה על גבי זה והתנה שיהא העליון לספרים והתחתון לכלים, רא"ש). והביאו הרא"ש סוף מגילה פ"ד סי' י"א, וז"ש בשו"ע " והמגדל"[12], וז"ש בסט"ז "כל מה שעושה לספר תורה אם עשאו על תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אם רצה מועיל בו התנאי".

[כח] דמש"ש בגמ' מגילה כ"ו ב' "אמר רבא מריש הוא אמינא האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא (שפורס מפה עליו ואח"כ נותן ס"ת עליו, רש"י) ושרי, כיון דחזינא דמותבי עלויא ס"ת (בלא מפה) אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור"

---

11 ע"פ גירסת הרא"ש ופירש דהוא שם כלי. ובירושלמי שלפנינו גורס מכושא (פירוש מקל, ק"נ).

12 נ"ל כוונתו שמביא מקור שמגדל הוי תשמיש קדושה מהמגדל שעשה ר' יונה (ועי' בב"י ובאה"ג דהיינו השלחן שעל הבימה שמניחים עליו ס"ת כשקורא בו אמנם ממ"ש רבינו בס"ק כ"ח משמע שמגדל אינו שלחן שמניחים עליו אלא דבר שמניחים בתוכו).

באור הגר״א

מריש כו׳ דוקא אכפא שמניחין את הס״ת עליו ולכן אם אין מונח עליו הס״ת ישירות אלא תמיד כשהוא בתיק לא הוי תשמיש קדושה אלא תשמיש דתשמיש ומותר אבל ארון ומגדל שמניחים הס״ת בתוכו לעולם תשמיש קדושה הוא, כי אין מניחין בתוכו לעולם בלא תיק ומטפחת ואפ״ה אמרינן בירושלמי הנ״ל דתשמיש קדושה הוא, ולכן צריך לחלק בין שהס״ת מונח עליו או בתוכו[13].

---

13 יש לברר שיטת רבינו בנדון תשמישי קדושה. דהנה בגמ׳ מגילה כ״ו ב׳ איתא ״תשמישי קדושה נגנזין ואלו הן תשמישי קדושה דלוסקמי ספרים תפילין ומזוזות״ ופרש״י דלוסקמי כמו אמתחת ושק לשום בו. ושם בהמשך ״אמר רבא מריש הו״א האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא ושרי (ורש״י פירש דהוא בימה של עץ שנותן הס״ת עליו והוא כנראה השלחן, וכ״כ הב״י ובאה״ג בשם ר״מ, וס״ד דרבא משום שאין מניחים הס״ת ע״ג הכורסיא ממש אלא על המפה שעל הכורסיא) כיון דחזינא דמותבי עלויא ס״ת (בלי מפה) אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור״. ועולה מכאן שאם התשמיש נוגע אפילו לפעמים בדבר הקדושה עצמו הוי תש״ק אבל כשאינו נוגע כלל הוי תשמיש דתשמיש. ועוד שם ״אמר רבא הני זבילי (דלוסקמי) דהומשי וקמטרי (ארגז) דספרי תשמיש קדושה נינהו ונגנזין. פשיטא! מהו דתימא הני לאו לכבוד עבידן לנטורי בעלמא עבידי קמ״ל״. ולכאורה הדיון בקמטרי כשהספר לפעמים נוגע בו שאל״כ לא הוי תשמיש קדושה כדמצינו גבי כורסיא. ומבינה הגמ׳ בס״ד שאף שנוגע כיון שעשוי לשמירה לא הוי תשמיש קדושה, קמ״ל. ומאי קמ״ל? אפשר לומר דאף שעשוי לשמירה נמי הוי תשמיש קדושה (ועי׳ בבאור הלכה או״ח קנ״ד סע׳ ג׳ ד״ה אבל שכן פירשו המאירי ורי״ו ולדידם אף לשמירה הוי תשמיש קדושה) אבל עיין באו״ז סי׳ שפ״ו (והובא בשנות חיים שעל רבינו ירוחם נתיב שני ח״ד, ובמרדכי) שלא ניחא לפרש כך, דלא משמע לישנא הכי כלל. אלא הכוונה בקמ״ל שאותם קמטרי לא לנטורי עבידי אלא לכבוד לכן הוי תש״ק ״הא למדת דכל היכא דלנטורי עבידי לית ביה משום תשמיש קדושה״ (או״ז) ומשמע לכאורה שאפילו נוגע בקדושה עצמה לא הוי תש״ק כיון שעשוי לשמירה. ורבינו ירוחם כ׳ בנתיב ב׳ ח״ד (י״ב) ״ונראה כי אותו המקום שלנו שמשימים בו ס״ת לקרות יש לו דין קדושת ביכנ״ס אבל אינו תשמיש קדושה דלעולם אין מניחין עליו ס״ת אלא ע״ג המטפחת והו״ל תשמיש דתשמיש וכן נראה מסוגית הגמ׳ וכן כתב הרא״ש כי לעולם אינו נקרא תשמיש אלא כשהספר ממש מונח עליו זולתי אם הוא עשוי לכבוד כגון מכסה שעושים לספרים על הקרשים שעל הספרים, אבל אותו המכסה העשוי לשמור אותו המכסה האחר שעל הספר נראה שהוא תשמיש דתשמיש״. א״כ משמע מדבריו שדבר העשוי לכבוד אף שאינו נוגע בדבר הקדושה עצמו הוי תש״ק וצ״ע מנ״ל זה, שהרי פשטות הגמ׳ שאף בכבוד צריך ליגע עכ״פ לפעמים בדבר הקדושה עצמו. והנה דין זה דרבינו ירוחם העתיק הרמ״א בסי׳ קנ״ד סע׳ ג׳ וז״ל שו״ע שם ״תשמישי קדושה כגון תיק של ספרים ומזוזות ורצועות תפילין וארגז שנותנים בו ס״ת או חומש וכסא שנותנים עליו ס״ת ווילון שתולין לפני ההיכל יש

ס"ת כשהוא לבדו אלא כשהוא בתיק [כט] וכן הכסא שהוכן להניח

באור הגר"א

לעולם בלא תיק ומטפחת ואפ"ה ממרינן דתמשים הוא: [כט] וכן הכסא כו'. גמ' שם

באורים לבאור הגר"א

[כט] גמ' שם מגילה כ"ו ב' "אמר רבא מריש הוא אמינא האי כורסיא תשמיש

בהן קדושה וצריך לגנזן. הג"ה — ודווקא הדבר שמניחין בהן דבר הקדושה בעצמו לפעמים או שנעשה לכבוד כגון המכסה שעל הקרשים של הספרים אבל אותו מכסה שהוא לשמור אותו מכסה שעל הקרשים לא מיקרי תשמיש דהוי תשמיש דתשמיש וכל כיו"ב". והגר"א שם בסק"ח הביא מקור לדברי רבינו ירוחם שלכבוד אף שאינו נוגע הוי תש"ק מהגמ' במגילה גבי קמטרי דספרי שקמ"ל שלכבוד עשויים והוי תש"ק "ואע"ג שאין מניחין הס"ת בתוכו בלא מטפחת, וכמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' ס"ת ה"ד תיק שהוכן לס"ת והונח בו וכן המטפחות והארון והמגדל שמניחים בו ס"ת אע"פ שהספר בתוך התיק וכן הכסא שהוכן להניח עליו ס"ת והונח עליו ס"ת הכל תשמישי קדושה הן ואסור לזורקן וכו'. וכמ"ש בשו"ע יו"ד רפ"ג סי"ב". א"כ נראה מרבינו הגר"א שכיון שהמציאות כך שלעולם אין מניחים ס"ת בקמטרי בלא הפסק ובכ"ז אומרת הגמ' שהוי תש"ק, מכאן שכל שלכבוד אף שאין נוגע כלל הוי תש"ק (ומה דמשמע מכורסיא שצריך דווקא שיגע זה כשאינו עשוי לכבוד). ועי' גם בדבריו לקמן ס"ק ל"ג שהביא ראיה לתפוחי כסף דהוי תש"ק (אף שלא נוגע בספר) מהני קמטרי כל דלכבוד עשויים ומשמע שר"ל שאף שלא נוגע הוי תש"ק. וכ"כ בשער הציון או"ח קנ"ד אות ז'. ובעשוי לשמירה כתב הגר"א שם בסק"ט גבי המכסה שעשוי לשמירה דהוי תשמיש דתשמיש "זש"ש (במגילה) לנטורי כו' בכה"ג" ולמדו הדמשק אליעזר והבה"ל שם ד"ה דווקא שדווקא בכה"ג שהס"ת נמצא בתוך התיק המפסיק בינו לארגז לא הוי תש"ק כיון דשומר בלבד אבל אם נוגע ממש בדבר קדושה הוי תש"ק. (וזה דלא כפמ"ג שכ' שאם עשוי רק לשמירה אף שנוגע ממש לא הוי תש"ק, ע"ש בבה"ל). והנה המ"ב ס"ק י"ד ועה"ש כתבו דהא דלכבוד הוי תש"ק אף בהוי דבר מפסיק משום שמונח על הקדושה. ונראה דסמכו על המ"א סק"ח שכ' "שנעשה לכבוד ומונח על דבר הקדושה משא"כ ווילון" (ועי"ש במחה"ש שהסביר שמונח עליו בקבע ודבוק בו), ומשמע שאם העשוי לכבוד לא מונח על הדבר קדושה לא הוי תש"ק. וק"ל שע"פ מה שציין הגר"א כמקור הדין לקמטרי דספרי הרי שם אינו מונח על הס"ת ובכ"ז הוי תש"ק. וכ"כ הרמב"ם והשו"ע ביו"ד רפ"ב שארון ומגדל הוי תש"ק אף שהס"ת מונח בתיק ואינו נוגע. ואם תאמר משום דהוי לכבוד הרי אינו מונח על הס"ת אלא להיפך (והפמ"ג הרגיש בקושי וכ' שארון שאני אך לא כ' במה שונה). והנה הגר"א אצלנו גבי ארון ומגדל כ' דמש"ש בגמ' מריש ס"ד רבא דהוי תשמיש דתשמיש דווקא אכסא שמניחין אבל בתוכו לעולם תשמיש קדושה כי אין מניחים בתוכו לעולם בלא תיק ומטפחת ואפ"ה אמרינן דתשמיש הוא. ואולי רצה הגר"א בזה ליישב דאף שארון ומגדל אינו מונח על הס"ת מ"מ כיון שהס"ת מונח בתוכם ולא עליהם זה עדיף והוי תש"ק אף שאינו נוגע משום דהוי לכבוד. והיוצא שבדבר שעשוי לכבוד, אם נוגע ממש פשוט שהוי תש"ק. וכשלא נוגע דעת מ"א ומ"ב שאם מונח על הדבר קדושה הוי תש"ק אף שמפסיק דבר ביניהם. ומוסיף הגר"א שכשהדבר קדושה מונח בתוכו כמו בארון ומגדל ג"כ הוי תש"ק אף שלא מונח עליו

ס״ת עליו כג והונח כולם תשמישי קדושה הם ואסורים [ל] ולאחר שיבלו או ישברו נגנזים:

יג כד תיבה שנשברה מותר לעשות ממנה אחרת קטנה אבל אסור לעשות ממנה כסא לספר תורה [לא] וכסא שנשבר מותר לעשות

באר הגולה

עליו ס״ת כיוס שמוליחין שני ספרי תורה: כג שם לחרמי בעיון לחזמניה לכך והוחח עליו כרב חסדא סנהדרין דף מ״ח ע״ח [וכרבח לחפסקח הלכתח כוותיה שם ע״ב]: כד מימרח

באור הגר״א

וכאן לח אמר אע״פ כו׳: [ל] ולאחר כו׳. כמ״ש בסי״ג ובסי״ט דשבת מקק מטפחות: [לא] וכסא כו׳. כגירסת הרי״ף והרא״ש שם ועבא״ח סי׳ קנ״ד: [לב] אבל כו׳. ירושלמי

באורים לבאור הגר״א

דתשמיש הוא ושרי כיון דחזינא דמותבי עלויא ס״ת אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור״. **וכאן לא אמר** השו״ע כמ״ש גבי מגדל **״אע״פ** שאין מניחים בו ס״ת כשהוא לבדו אלא כשהוא בתיק״, דכיון שאין הס״ת מונח בתוכו אלא על הכסא לא הוי תשמיש קדושה אא״כ מניחים עליו הס״ת לפעמים ישירות בלי דבר המפסיק.

[ל] **כמ״ש בסע׳ י״ג** ״תיבה שנשברה מותר לעשות ממנה אחרת קטנה אבל אסור לעשות ממנה כסא לס״ת״ (דכיון שטעונים גניזה אין לעשות מהם אחר שנשברו תשמיש פחות), **ובספ״ט דשבת** דף צ׳ א׳ ״מקק ספרים (אכילת תולעת אוכלת הספרים ומרקבתן ושמו מקק, רש״י). **ומקק מטפחותיהם** (שעורן לענין הוצאה בשבת) כל שהוא שמצניעין אותן לגונזן (שכל דבר קדש טעון גניזה, רש״י)״. הרי שתשמיש קדושה שבלה כגון מקק מטפחות טעון גניזה.

[לא] **כגרסת הרי״ף** (מגילה כ״ו ב׳) **והרא״ש שם** פ״ד סי׳ ב׳ ״ואמר רבא האי תיבתא דאירפט מיעבד תיבתי זוטרתי שרי כורסיא אסור, כורסיא נמי מיעבדי כורסיא זוטרתי שרי דרגא לכורסיא אסור״ (דאלו בגמ׳ דידן מגילה כ״ו ב׳ סיפא מכורסיא נמי וכו׳ ליתא). **ועבא״ח סי׳ קנ״ד**[14].

(ולאפוקי וילון שלנו שלא מניחים אפילו לפעמים תחת הס״ת). ובדבר העשוי לשמירה אם לא נוגע כלל לא הוי תש״ק. ובנוגע דעת או״ז ופמ״ג שג״כ לא הוי תש״ק ודעת מהרי״ו ומאירי והגר״א דהוי תש״ק.

14 שם כתב בסעי׳ ו׳ ״אין עושין מתיבה כסא לס״ת אבל מותר לעשות מתיבה גדולה קטנה וכן מותר לעשות מכסא גדול כסא קטן אבל אסור לעשות ממנו שרפרף (פירוש כסא קטן) לכסא וכן מותר לעשות מוילון גדול וילון קטן או לעשות ממנו כיס לס״ת אבל לעשות ממנו כיס לחומש אסור. הג״ה: ופרוכת שאנחנו תולים בפני הארון אין לו קדושת ארון

ממנו כסא קטן ואסור לעשות ממנו שרפרף (פי׳ ספסל קטן) לכסא:

יד כה הבימות שעומד עליהם האוחז הספר אין בהם קדושת ס״ת [לב] כו אבל יש בהם משום קדושת בית הכנסת:

טו כז כל מה שעושה לספר תורה אם עשאו על תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אם רצה מועיל בו התנאי:

טז [לג] כח תפוחי כסף וזהב שעושים לספר תורה לנוי תשמישי

באר הגולה

דרמא מגילי ד׳ כ״ו ע״ב: כה מימרא דרבי זירא מ״ר ממנה סס דף ל״ב: כו ר״ן נסס הילופלמי: כז ירופל׳ סס וכמנוהו הרמ״ם והמרדכי סס וכ״כ הטור: כח סס נסס הרמב״ם

באור הגר״א

סס ר׳ יהודה נסס שמופל בימה ולוחין אין בהם משום קדושת ארון ויש בהם משום קדושת ארון ויש בו משום קדושת בית הכנסת ביכנ״ס ואין בו

קדושה הם ואסור להוציאם לחולין אם לא לקנות בהם ס״ת או חומש:

יז [לד] כט כל מה שאסור לשנותו לקדושה קלה אם מכרוהו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר מותר:

יח [לה] יחיד שמוכר ספר תורה שלו ותשמישו ל יש מי שמתיר

באר הגולה

נפ״י מהלכות ס״ת: כט טור ממימרא דרבא שם דף כ״ז ע״ב: ל שם בשם מגיו הרמ״ם דדמי

באור הגר״א

כמש״ם בגמ׳ מ״ד הני כו׳: [לד] כל מה כו׳. כמש״ם בגה״כ: [לה] יחיד כו׳. עמ״ש

באורים לבאור הגר״א

[לד] **כמש״ש** מגילה כ״ו א׳ **בבית הכנסת**, דאיתא שם ״אמר רבא לא שנו (דאין מורידין דמים מקדושתן ובית הכנסת בחשיבותו עומד אף ביד הלוקח דומיא דספרים לוקח בהן ס״ת והלה מנהיג ספרים בהוייתן, רש״י) אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר (פקעה קדושה מן החפץ ומן הדמים ומותר לעשות מהן כל רצונם, רש״י) אפילו למישתא ביה שיכרא שפיר דמי (לקנות בדמים ולעשות שכר לשתות, רש״י).

[לה] **עמ״ש בא״ח סי׳ קנ״ג ס״י** בשו״ע ״יש אומרים דיחיד בשלו אפילו ס״ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים ויש מי שאוסר אא״כ ללמוד תורה או לישא אשה״, וכ׳ שם רבינו[17] בס״ק ל״א ״י״א כו׳. דבשלו הוא כשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר בשל צבור וכמ״ש בס״ז (שרשאים להוציא המעות שקבלו תמורת בהכנ״ס לכל מה שירצו, ודין זה אינו רק בביהכ״נ אלא) ה״ה לכל דברי קדושה״. ושם בס״ק ל״ב כ׳ ״ויש מי כו׳. כמ״ש בגמ׳ שם (מגילה כ״ז א׳ לא ימכור אדם ס״ת ישן ליקח בו חדש, וכן איתא שם אין מוכרין ס״ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה). וכתב הריב״ש בסימן רפ״ה דהרמב״ם ס״ל דלא אמרו (שאם מכרו זט״ה במא״ה רשאים להוציא המעות לכל מה שירצו) אלא בביהכ״נ ולא לשאר דברי קדושה (ודייק כן מדכ׳ הרמב״ם בפי״א מה׳ תפילה הי״ח דבהכ״נ שבכפרים אם מכרוהו זט״ה במא״ה הדמים חולין, ואלו בפ״י מהל׳ ס״ת ה״ב כתב לעולם אין

17 מ״ש בסוגריים הוא ע״פ הברכת אליהו שם ועמש״ש בהערה 2.

להשתמש בדמיו [א] ויש מי שאוסר. [לו] (ומס היו נה טעיות לכ"ע סרי (ריב"ם סי' רפ"ו) ועיין נמ"ח סימן קנ"ג):

יט [ב] מותר להניח ספר תורה על ס"ת ומניחים חומשים ע"ג

באר הגולה

למכרוהו שנעה טובי העיר: לא כן משמע מדברי הרמב"ם שם: לב נרייתא מגילה דף כ"ז ע"ב:

באור הגר"א

נמ"ח סי' קנ"ג ס"י: [לו] ומס היו כו'. כמ"ש הרמב"ם דמינו מלא כחומשין: [לז] מכל

באורים לבאור הגר"א

מוכרין ס"ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או ישא אשה בדמיו. הרי דאין רשאי להוציא המעות לכל מה שירצו בשאר דברי קדושה) כמו שא"י להורידן הן עצמן לקדושה קלה משא"כ בבה"כ (שאם מכרוהו זט"ה במא"ה יכולין להוריד הבהכ"נ עצמו מקדושתו) כמ"ש בס"ט (שאם מכרו זט"ה במא"ה יכול הלוקח לעשות כל מה שירצה ואפי' מרחץ ובורסקי וכו'). וכ"ש לגרסת הספרים דגרסי (במגילה כ"ו ב' לא שנו (דאין מורידין דמים מקדושתן רש"י) אלא כשלא מכרו זט"ה במא"ה אבל מכרו זט"ה במא"ה) אפילו למישתא ביה שיכרא ולמשטח ביה פירי (דלגי' זו שהגמ' מסיימת גם ולמשטח ביה פירי מוכח) דקאי אבה"כ (ודלא כרש"י שפירש דקאי אדמי ביהכ"נ, ופירש כן משום שבגירסתו ליתא הסיום ולמשלח ביה פירי). ומ"מ גם הדין דסע' ז' (שגם הדמים יוכלו להוציא לכל מה שירצו כשמכרו זט"ה במא"ה) אמת וכמ"ש בתוספתא הנ"ל (מגילה פ"ב ה"ז ר' מנחם בר יוסי אמר בהכ"נ לא יקחו את הרחבה א"ר יהודה בד"א בזמן שלא התנו עמהן פרנסי העיר אבל אם התנו עמהן פרנסי העיר רשאין לשנותה לכל דבר שירצו) ועוד מדשרי במתנה חליפי הנאה שקבלו כבר (ע"כ שרשאין להוציא המעות לכל מה שירצו). וסברה הראשונה (שבשו"ע, דיחיד בשלו אפי' ס"ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה) ס"ל דמש"ש (כ"ז א') לא ימכור אדם ס"ת ישן ליקח בו חדש בשל רבים איירי, דעלה קאי הבעיא שם (בגמ' מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש ואיירי בכפרים, א"נ בכרכים ובאופן שמותר למכור כגון דאיכא חד דאדעתא דידיה קאתו) וע"ז אמרו ת"ש כו' אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, וכ"כ מרדכי (שם סי' תתכ"ד) בשם ראבי"ה".

[לו] **כמ"ש הרמב"ם** פ"ז מהל' ס"ת הי"א "אבל אם כתב המלא חסר או החסר מלא או שכתב מלה שהיא קרי וכתב כקריאתה וכו' הרי זה פסול ואין בו קדושת ספר תורה כלל **אלא כחומש** מן החומשין שמלמדין בה התנוקות".

נביאים וכתובים אבל אין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים ולא חומשים על גבי ס״ת:

הגה [לז] מכל כתובים על גבי נביאים (או מפכח ערי) (ב״י בשם הר״ן בשם תוספות פ״ק דב״ב) [לח] וכל זה מיירי בב׳ כריכות שכל ס׳ כרוך בפני עצמו מכל בכרך ס׳ הכל ערי (מרדכי פ׳ השותפין) וע״ל סי׳ רמ״ו למסור להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים והוא משום כבוד תורה:

באור הגר״א

כתובים כו׳. מדלא חילק בגמ׳ הנ״ל ביניהם ומשוי אותם להדדי וכן שם לענין גלילות מטפחות וכן בירושלמי לענין מכירה ע״ש ועתוס׳ דב״ב י״ג ב׳ ד״ה ר״י כו׳: [לח] וכ״ז כו׳. עתוס׳ שם ד״ה מדביק כו׳:

באורים לבאור הגר״א

[לז] **מדלא חילק בגמ׳ הנ״ל** מגילה כ״ז א׳ **ביניהם ומשוי אותם להדדי** דאיתא שם ״מניחים ס״ת על גבי תורה ותורה ע״ג חומשין (ס״ת שאין בו אלא חומש אחד, רש״י) וחומשים ע״ג נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים ע״ג חומשים ולא חומשים ע״ג תורה״, הרי שנביאים וכתובים שוין. **וכן שם לענין גלילות מטפחות** דאיתא שם ״גוללין ס״ת במטפחות חומשים וחומשים במטפחות נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים במטפחות חומשין ולא חומשים במטפחות ס״ת״. **וכן בירושלמי** מגילה פ״ג ה״א **לענין מכירה ע״ש** שכ׳ ״אפי׳ מטפחות תורה וחומשין (אם מכרו אותם) לוקח בהם נביאים וכתובים, ספרים לא יקחו מטפחות, אפילו נביאים וכתובים (שמכרו) אינו לוקח בהם מטפחות תורה וחומשים״. **ועתוס׳ דב״ב י״ג ב׳ ד״ה ר״י** שכ׳ דלא אשכחן שיהא אסור להניח אלא נביאים וכתובים ע״ג תורה אבל נביאים ע״ג כתובים או איפכא לא.

[לח] **עתוס׳ שם** ב״ב י״ג ב׳ **ד״ה מדביק** אדם תורה נביאים וכתובים כאחד שכ׳ ״אע״פ שא״א שלא יתן נביאים וכתובים ע״ג תורה ובמגילה כ״ז א׳ משמע שאסור להניח, ה״מ בשתי כריכות אבל כשהן מדובקין יחד אינו גנאי״.

הרב יהודה שחור

לכבוד מורי ורבי הרב הגאון רבי יעקב כ"ץ שליט"א
מורה דרך ה', ומרביץ תורה בישיבה סמוך למקום לשכת הגזית

"צדק צדק תרדוף הלך אחר חכמים לישיבה אחר רבי אליעזר ללוד אחר ריב"ז לברור חיל... אחר רבי לבית שערים אחר חכמים ללשכת הגזית".
(סנהדרין ל"ב ע"ב)

בחירת מקום הדיון ע"י התובע או הנתבע

מבוא

הצגת הבעיה: סתירה בין זכות התובע לזכות הנתבע

חלק ראשון

זכות התובע לכפות העברת הדיון לבי"ד הגדול

א. מחלוקת הפוסקים האם זכות התובע מכח יוציא מנה על מנה או מכח עבד לוה.

ב. האם עבד לוה סיבה שהמלוה יכול לכפות או שזו סיבה לשלול את הזכות הבסיסית מהלוה.

ג. מחלוקת הראשונים למי ניתנת זכות הכפיה.

ד. הבנת האגרות משה בשיטת הרא"ה ובשיטת ריב"א ור"י.

ה. סיכום השיטות בבאור הסיבה לזכות הכפיה.

ו. זכות הנתבע לדרוש בי"ד הגדול כשהוא מוכן לפרוע הוצאות התובע.

ז. זכות תובע לכפות דיון בבי"ד הגדול כששניהם תובעין זה את זה.

ח. שיטת הרמב"ם, השו"ע והש"ך ומחלוקת התומים והקצות בשיטת המהרי"ק.

ט. שיטות הטור, הרא"ש והרשב"א.

י. האם יש הבדל בין בי"ד הגדול למקום הועד.

יא. מי נכלל בהגדרת עבד לוה.

יב. הדרישה לדון בבי״ד הגדול מחשש לטעות או כדי שהשני יבוש ויודה.

יג. מהי שבועה והאם זכאי התובע לכוף על מקום ביצוע השבועה.

יד. סיכום השיטות בהבנת זכות התובע לדרוש לדון בבי״ד הגדול והמסתעף מכך.

חלק שני

התובע צריך לילך אחר הנתבע

א. שיטות הפוסקים בהבנת כלל זה.

ב ההבדלים בין השיטות לענין ויתור על הזכות, אב התובע בנו ותובע שתפס.

ג. מקום הדיון כשציבור תובע יחיד ובתביעה להסרת עיקול.

ד. סיכום השיטות בהבנת הכלל התובע צריך לילך אחר הנתבע והמסתעף מכך.

חלק שלישי

המנהג לבטל זכות התובע לכוף לדון בבי״ד הגדול

א. מדוע נהגו לבטל זכות התובע.

ב. השלכות המנהג במציאות זמננו.

ג. סיכום טעמי המנהג לבטל זכות התובע וההשלכות לזמננו.

חלק רביעי

ישוב הסתירה בין זכות התובע לבין הכלל שהתובע צריך לילך אחר הנתבע

א. ישובי הסתירה לפי השיטה שזכות הנתבע מכח היותו מוחזק.

ב. הסבר הדברים לפי השיטה שזכות הנתבע נוצרה כתקנה מפני הרמאין.

ג. ישוב הסתירה לפי הדעות שהתקנה לטובת התובע או לטובת הציבור והחילוק בין מקום אחד לשני מקומות.

ד. הצעה חדשה ליישוב הסתירה בארבעה אופנים כשהבסיס לכך שיש סברת הוצאות לחובת התובע.

סיכום כללי

מבוא

הצגת הבעיה: סתירה בין זכות התובע לזכות הנתבע

נושא קביעת מקום הדיון והשאלה האם המקום נקבע לפי רצון התובע או הנתבע נדון בהרחבה בגמ' בסוף פרק ג' דסנהדרין, ברמב"ם פ"ו דסנהדרין ובשו"ע חו"מ סי' י"ד, עיון בדברי השו"ע והרמ"א מעורר תמיהה יסודית, לבאור הענין נקדים בדברי הגמ' ס"פ זה בורר סנהדרין ל"א ע"ב וז"ל:

"כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן התוקף את חבירו בדין אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הוועד כופין אותו וילך למקום הוועד, אמר לפניו רבי אלעזר: רבי, מי שנושה בחבירו מנה יוציא מנה על מנה אלא כופין אותו ודן בעירו, איתמר נמי א"ר ספרא (אמר רבי יוחנן) שנים שנתעצמו בדין אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הוועד כופין אותו ודן בעירו... אמר אמימר הילכתא כופין אותו וילך למקום הוועד, א"ל רב אשי לאמימר והא אמר רבי אלעזר כופין אותו ודן בעירו? הני מילי היכא דקאמר ליה לוה למלוה אבל מלוה עבד לוה לאיש מלוה".

דהיינו, למלוה זכות לדרוש שהדיון יערך בבית הוועד אך ללוה אין זכות זאת, ובב"ק ק"ב ע"ב מצינו בדומה לכך: "אבל לא פתחו ליה מצי א"ל לבי"ד הגדול אזלינא". (על היחס בין בי"ד הגדול למקום הועד נדון בהמשך). וכן פסק הרמב"ם פ"ו דסנהדרין הל' ו'-ח' וז"ל:

"שנים שנתעצמו בדין אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נעלה לבי"ד הגדול שמא יטעו אלו הדיינים ויוציאו ממון שלא כדין כופין אותו ודן בעירו... במה דברים אמורים בשאר הדינין שזה טוען וזה טוען או כשאמר המלוה נדון כאן והלוה אומר נלך לבי"ד הגדול אבל אם אמר המלוה נלך לבי"ד הגדול כופין את הלוה ועולה עמו שנאמר עבד לוה לאיש מלוה וכן אם טען זה שהזיקו או גזלו ורצה הטוען לעלות כופין בי"ד שבעירו את הנטען לעלות עמו וכן כל כיוצא בזה, במה דברים אמורים כשיהיו שם עדים או ראיה לנגזל או לניזק או למלוה אבל טענה ריקנית אין מחייבין את הנטען לצאת כלל אלא נשבע במקומו ונפטר".

דברי הרמב״ם הובאו (בשנויי לשון קלים) להלכה בשו״ע חו״מ סי׳ י״ד, וברמ״א שם הוסיף דינים נוספים ונביא מקצתם וז״ל הרמ״א:

״וכל זה מדינא אבל כבר נהגו בזמן הזה שכל זמן שיש בי״ד בעיר אין אחד יכול לכוף חבירו שילך עמו לבי״ד אחר (מהרי״ק שורש כ״א) כי אין לנו עכשיו בי״ד הגדול או בית הועד וכו׳. התובע צריך לילך אחר הנתבע אם הוא בעיר אחרת אע״פ שבעיר התובע הבי״ד יותר גדול (מהרי״ק שורש א׳)״.

מדברי הרמ״א יוצא שמעיקר הדין יש לתובע עדיפות ביחס לנתבע וביכולתו לדרוש שהדיון יערך בבי״ד הגדול אבל נהגו בזמן הזה שזכות זו בטלה וכמו כן מביא הרמ״א שהתובע צריך לילך אחר הנתבע.

קיימת כאן בעיה יסודית, כיצד מתיישבים דברי הרמ״א שהתובע הולך אחר הנתבע עם דברי הגמרא שנותנת דוקא עדיפות לתובע כלפי הנתבע בענין הזכות לדרוש עריכת הדיון בבי״ד הגדול. מלשון הרמ״א נראה לכאורה שקיימת הפרדה בין המקרים, עדיפותו של התובע קיימת כששניהם באותה עיר ורצונו לדון בבי״ד הגדול (אלא שנהגו לבטל זכות זו) וכשהם גרים בעיר אחרת ידונו במקום הנתבע. ברם, גם אם בכך מתבארת מהי ההלכה עדיין יש להבין טעמו של דבר. מדוע לענין הדרישה לבי״ד הגדול נתנו עדיפות לתובע ואילו בשני מקומות ניתנת העדיפות לנתבע. שאלה בסיסית זו נדרשת כדי להבין את כללי הפסיקה בענין מקום הדיון בגמרא, בפוסקים וההשלכות הנובעות מכך הלכה למעשה.

במאמר זה נראה שהתשובה לשאלה זו (מתי העדיפות לתובע ומתי לנתבע) איננה חד משמעית ונביא לכך 16 הצעות לישוב הסתירה ויש השלכות לדינא בין ישוב אחד למשנהו. היסוד להבנת הדין וישוב הסתירה הוא באור עקרונות ויסודות כל דין בפני עצמו ולאחר מכן שלוב הדינים. על כן, יש לבאר:

1) מהי זכות התובע.

2) באור הכלל התובע הולך אחר הנתבע.

3) הבנת המנהג המוזכר ברמ״א שבטלה זכות התובע.

לאחר שנבין פרטי ויסודות כל דין בפני עצמו נוכל לראות מהם האפשרויות לשלב דינים אלו ביחד באופן שאין סתירה ביניהם.

יש להוסיף שהלכה זו שהתובע הולך אחר הנתבע מהווה את הבסיס

העיקרי לפיו נקבעו תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים בארץ ישראל. בתקנות אלו נוספו פרטים שיסודם בדברי הרמ"א ופוסקים נוספים (כגון, מהו מקום הנתבע - מגורים, עסק, מספר מקומות, כמה נתבעים וכן חריגים מהכלל - אב ובן, הסכם מוקדם, תביעות נגדיות, צו זמני), בשנת תשנ"ג נוספה תקנה המאפשרת בשעת הצורך חריגה מהתקנות לפי הכללים שנקבעו.

חלק ראשון
זכות התובע לכפות העברת הדיון לבי"ד הגדול

א. מחלוקת הפוסקים האם זכות התובע מכח יוציא מנה על מנה או מכח עבד לוה.

בסנהדרין ל"א פוסקת הגמרא שיש למלוה עדיפות על הלוה לענין הזכות לדרוש שמקום הדיון יהיה בבית הוועד. מלשון הגמרא שהבאנו לעיל נראה שישנם שני נימוקים מדוע זכאי לכך התובע ולא הנתבע, רבי אלעזר מנמק: "מי שנושה בחבירו מנה יוציא מנה על מנה אלא כופין אותו ודן בעירו". כלומר, הנתבע אינו זכאי לדרוש בית הוועד שלא להרבות בהוצאות התובע לגביית חובו, ובמענה לשאלת רב אשי לאמימר מובא בגמרא טעם נוסף עבד לוה לאיש מלוה. ויש להבין מהו הטעם העיקרי שאין הלוה זכאי לדרוש בי"ד גדול האם למנוע הוצאות מהמלוה או מטעם עבד לוה ומדוע זכאי המלוה לדרוש זאת. אם הטעם העיקרי שהלוה אינו זכאי כדי למנוע למלוה הוצאות מדוע זכאי המלוה להגדיל הוצאות הלוה בדרישתו לדון בבי"ד גדול.

סברת ר' אלעזר יוציא מנה על מנה בפשטות מצביעה על הצורך למנוע מהתובע הוצאות מרובות לגביית חובו וכן כתב היד רמה. ברם, עיון בדברי הפוסקים מראה שקיים הסבר נוסף.

להבנת הענין יש להביא מחלוקת האחרונים האם זכאי המלוה לכפות את הלוה לדון בבי"ד הגדול כשהמלוה הולך לשם ממילא ואין לו בגין כך הוצאות נוספות. שורש השאלה מתחיל בדברי תשובת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן סי' מ"ז) שעסק בשאלה אחרת, כשהמלוה הולך ממילא למקום בי"ד הגדול האם זכאי הלוה לכפותו לדון שם, ונפסק להלכה שבמקרה זה זכאי הלוה לכוף המלוה לדון בבי"ד הגדול כי אין הוא מרבה בהוצאותיו (וכן פסקו הסמ"ע י"ד סק"ח ועוד). ודנו הפוסקים האם במקרה זה שהמלוה הולך ממילא זכאי הוא לכפות את הלוה לדון

בבי״ד הגדול, הסמ״ע (י״ד סק״ט) מביא את דברי המהרי״ק שורש צ׳ (שהובאו גם בהוספות הרמ״א למרדכי ספז״ב תש״ט ובדרכי משה י״ד סק״ג) וכתב הסמ״ע וז״ל: ״כופין את הלוה היינו כשאין המלוה הולך בלאו הכי לשם - מהרי״ק וכו״. וכן פסקו הנתיבות (י״ד חדושים סק״ה) והתומים (י״ד אורים סק״ו) ועוד.

הב״ח (י״ד באמצע סעיף ב׳) והש״ך (י״ד סק״ה) טוענים שהמהרי״ק טעה בהבנת תשובת הרשב״א. בתשובה נפסק שבמקרה זה יכול הלוה לכפות את המלוה אך יש לומר שגם המלוה יכול לכפות את הלוה ואין טעם למנוע זאת מהמלוה. התומים (שם) מיישב שהמהרי״ק לא הבין כך ברשב״א אלא הוסיף זאת בסברתו בעקבות תשובת הרשב״א. נימוקו של הב״ח שהמלוה זכאי לכפות את הלוה גם כשהמלוה הולך לשם ממילא כי עדיין יש עבד לוה לאיש מלוה.

ונראה שמחלוקת הב״ח והש״ך עם הסמ״ע, מהו הטעם העיקרי בגמרא. לפי הב״ח והש״ך הטעם העיקרי הוא עבד לוה לאיש מלוה ולכן גם כשהמלוה הולך ממילא עדיין הלוה עבדו ואילו לפי הסמ״ע י״ל שעיקר הטעם יוציא מנה על מנה ובמקרה זה שהולך ממילא אין מצב של יוציא מנה על מנה ולכן המלוה אינו יכול לכוף את הלוה.

ברם, גם אם הטעם העיקרי יוציא מנה על מנה אין זה מביא בהכרח למסקנת הסמ״ע. יש להסתפק מה כוונת הגמרא, הגמרא משתמשת בנימוק זה לבאר מדוע אין הלוה יכול לכפות את המלוה כדי שלא יגדלו הוצאות המלוה אך אין בסברא זו נימוק מדוע זכאי התובע לכפות את הנתבע. אלא שהסמ״ע מסתמך על דברי המהרי״ק (שנביא בהמשך) שזכותו של התובע לכפות את הנתבע נובעת מהסברא שלא על חינם מוציא מעותיו. דהיינו, יוציא מנה על מנה איננו רק סיבה למנוע זכות זאת מהנתבע (כדי למעט בהוצאות התובע). יוציא מנה על מנה הוא גם טעם לזכותו של התובע, אם התובע מוכן להוציא מעותיו ולדון בבי״ד הגדול מסתבר שיש ממש בדרישתו להעברת הדיון לשם ולכן שומעין לו. משום כך כשהתובע הולך לשם ממילא ואין הוא מגדיל את הוצאותיו נשמטת הסיבה לזכותו לכפות ולכן אין הוא כופה וזאת סברת הסמ״ע. נמצא, שלפי הב״ח עיקר זכות התובע מכח עבד לוה (וסברת יוציא מנה על מנה סיבה נוספת לשלול זכות זאת מהנתבע) ולפי הסמ״ע עיקר זכות התובע מכח יוציא מנה על מנה שמשמעו גם שלא על חינם מוציא מעותיו.

הקצות (י"ד סק"א) טוען שיש להבחין בין תביעה רגילה לתביעת מלוה, עיקרי דבריו רמוזים כבר בדברי המהרי"ק עצמו. וז"ל המהרי"ק (שורש צ'):

"הלא אפילו לדברי ריב"א ור"י שכתבו דה"ה ירושה ופקדון גזילות וחבלות מכל מקום בנדון הזה מודו דלא מצי כייף ליה שהרי תלו טעם הכפיה משום דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו הא לאו הכי מודו לדברי האומר דדוקא בהלואה והכא לא שייך דלא על חנם מוציא מעותיו מאחר שהתובע דר במקום הועד".

ודבריו מתיחסים לדברי ריב"א ור"י שהובאו במרדכי (ספז"ב תש"ט) וז"ל:

"יש שרצו לומר דוקא לוה אבל בדיני מקח וממכר ובדיני פקדון אין אחד מהם רשאי לכוף את חבירו וריב"א כתב וכן ר"י דהוא הדין ירושה ופקדון גזילות וחבלות דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו אבל הנתבע מערים ואומר נלך לבית הועד כדי שלא יתבענו עוד".

לפי ריב"א ור"י טעם הכפיה שזכאי לה התובע כי לא על חנם מוציא מעותיו ולכן שומעין לדרישתו כי היא נחשבת כרצינית ואמיתית, אך לגבי הנתבע אנו חוששין שדרישתו נובעת ממניעים זרים, אין רצונו בערכא חשובה יותר אלא הוא משתמש בכך כאמתלא להתחמק מהדין, ובעקבות כך מחדש המהרי"ק שאם התובע הולך למקום הועד ממילא בטלה הסיבה שבגינה שומעין לו ולכן אין ביכולתו לכפות וכך פסק הסמ"ע.

ברם, הקצות מעיר שיש חלוק בין הסמ"ע לבין המסקנא המתבקשת מדברי המהרי"ק. ודברים אלו רמוזים כבר בדברי המהרי"ק. לפי הסמ"ע דין זה (שאם התובע הולך ממילא אין ביכולתו לכפות הנתבע) קיים גם בהלואה וכפי שמפורש בדבריו שהבאנו לעיל, ואילו המהרי"ק כותב: "הא לאו הכי מודו לדברי האומר דדוקא בהלואה" כלומר סברתו מתיחסת לתביעות רגילות אבל בהלואה נשאר הדין שהמלוה כופה את הלוה לדון במקום הועד. וטעם הדברים מתבאר ע"י הקצות שיש שני נמוקים מדוע זכות התובע עדיפא, א) דלא על חנם מוציא מעותיו (והסברנו שיש לכך סמך מדברי הגמרא יוציא מנה על מנה). ב) עבד לוה לאיש מלוה. הטעם הראשון קיים בכל תובע ונתבע אך הוא בטל כשהמלוה הולך לשם ממילא והטעם השני קיים בהלוואה (או בדומה לה) והוא קיים גם כשהמלוה הולך ממילא. ולכן מסיק הקצות שיש לעשות מעין פשרה שבתובע ההולך

ממילא, תשאר זכותו לכפות רק בהלואה ולא בתביעות אחרות. כפי שראינו גם במהריי״ק עצמו נרמזו דברים אלו (אמנם המהריי״ק בסופו מקשה מדוע צריך שני נימוקים, הוצאות ועבד לוה, אך הקצות מיישב זאת כפי שהבאנו). הסמ״ע, הנתיבות והתומים שפסקו שגם בהלואה בטלה זכות המלוה כשהולך לשם ממילא סוברים שטעם הכפיה רק מצד דלא על חנם מוציא מעותיו ולכן כשבטל טעם זה אין ביכולתו לכפות, ואילו הש״ך והב״ח סוברים שטעם הכפיה קשור לעבד לוה לאיש מלוה ולכן חלקו על המהריי״ק ויתכן ולדעתם בכל מקרה לא פוקעת זכותו של התובע (אך זה תלוי מה נכלל בהגדרת עבד לוה ויבואר בהמשך).

נמצא שהפוסקים חלקו ביסוד טעם הכפיה. לב״ח וש״ך קובע עבד לוה לאיש מלוה. לסמ״ע, נתיבות ותומים קובע דלא על חנם מוציא מעותיו. ולמהריי״ק וקצות החשן קיימים שני הטעמים, הוצאת מעות בכל תביעה, ועבד לוה בהלוואה.

יש להעיר, שאם כדברי ריב״א ור״י הטעם העקרי שלא על חנם יוציא מעותיו, צ״ע מדוע נוסף לכך טעם של עבד לוה. לפי הקצות זהו טעם נוסף ונפ״מ כדלעיל, אך לפי הסמ״ע קשה מדוע נוסף טעם זה. ויש לדחוק ולומר שעבד לוה לאיש מלוה איננו נימוק בפני עצמו מצד שהלוה כעבד של המלוה אלא זהו בטוי מושאל לבטא נחיתותו של הנתבע כלפי התובע אך הטעם לנחיתות זו כי לתובע יש סברת לא על חנם מוציא מעותיו ולנתבע אין טעם זה מחשש שמערים כדי להתחמק מהדין.

בשולי הדברים יש להעיר, שמסוגיא זו למדו הראשונים שאין לחייב את החייב בדין לפצות את הזכאי בגין הוצאות המשפט, כי אם נאמר שהזכאי יקבל הוצאותיו, אין מציאות של יוציא מנה על מנה לפי שאם תתברר זכותו הוא יקבל החזר. כך נפסק בשו״ע חו״מ סי׳ י״ד סעיף ה׳ ולמעט מספר חריגים (סרבנות להופיע בדין, טענות שקר במזיד וכדומה) אין לתת לזכאי הוצאות משפט. הלכה זו קשה ליישום בזמננו שהוצאות המשפט מרובות ועקב זה שבמערכות משפט שאינם לפי ההלכה מקובל לפצות על הוצאות אלו, ודנו הפוסקים האם משום כך ראוי לתקן תקנות שיועילו לפי הדין למנוע תקלות הנובעות ממצב זה. התיחסות מפורטת לכך נמצאת בתקנות הדיון החדשות (תשנ״ג) של בתי הדין הרבניים במדינת ישראל.

ב. האם עבד לוה סיבה שהמלוה יכול לכפות או שזו סיבה לשלול את הזכות הבסיסית מהלוה.

בארנו עד כה שהפוסקים חלקו בטעם הכפיה האם עיקרה מכח ההוצאות, מכח עבד לוה או מכח שניהם, יש להבין מה כוונת הגמרא עבד לוה לאיש מלוה, האם הכוונה שזכותו של המלוה לכפות נובעת מכח היותו של הלוה עבד שלו, או שקיימת זכות בסיסית לכל צד לכפות לדון בבי״ד הגדול אלא שזכות זו נשללת מהלוה מכח היותו עבד למלוה. ההבדל היסודי בין שתי האפשרויות קשור לעצם יכולת הכפיה כשאין סיבות מיוחדות. לפי הצד הראשון, אין יכולת בידי אחד מהצדדים לכפות את חבירו לדון בבי״ד הגדול אלא אם קיימת לכך סיבה מיוחדת. לפי הצד השני קיימת זכות בסיסית זו לכל צד מלבד במקרים שיש סיבה השוללת זכות זו. להלן נראה ששאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים. בלשון הגמרא ניתן לפרש זאת כשאלה האם עבד לוה הוא סיבה שכופין אותו (את הלוה) ודן בעירו או שהוא סיבה שכופין לדון בבית הועד, מלשון הגמרא יש קצת סיוע לכך שזה סיבה שבגינה יכול המלוה לכופו לבית הועד. רב אשי שאל את אמימר הרי רבי אלעזר פסק שכופין לדון בעירו ותשובת הגמרא הני מילי דקאמר לוה (לילך לבי״ד הגדול שאין ביכולתו לכוף) אבל מלוה (כשהמלוה דורש בי״ד הגדול ביכולתו לכוף כי) עבד לוה לאיש מלוה, ומשמע יותר שזה נמוק מדוע יכול המלוה לכפות ולא מדוע אין הלוה יכול לכפות.

והנה, בארנו שהש״ך והב״ח, המהרי״ק והקצות סוברים שעבד לוה הוא טעם לעדיפות התובע על הנתבע. בדעת הש״ך והב״ח ניתן להבין זאת לכאורה בשני האופנים דלעיל, אך אליבא דהמהרי״ק והקצות יש לדון. לפי המהרי״ק והקצות מלבד סברת עבד לוה קיימת סברא נוספת של הוצאות (דלא על חנם מוציא מעותיו), אם נאמר שסברת עבד לוה היא סיבה מדוע ניתנת זכות הכפיה למלוה ניתן להבין שקיימת לו סיבה נוספת לזכות הכפיה מצד ההוצאות. התועלת בשתי הסיבות שסברת עבד לוה אינה קיימת בתביעה שאינה דומה להלואה וסברת ההוצאות בטלה כשהתובע הולך לשם ממילא, אך לפי האפשרות הנוספת שלכל צד קיימת זכות בסיסית לכפות לדון בבית הועד אלא ששללנו זכות זאת מעבד לוה מדוע אם כן יש צורך בנימוק נוסף לזכות זאת מכח סברת ההוצאות הרי זוהי זכות בסיסית שאינה זקוקה לנימוקים מיוחדים, ובמקרה שהיא נשללת מכח עבד לוה ממילא לא תועיל סברת ההוצאות (שהרי לגבי הלוה חיישינן שמערים ורצונו להתחמק ולכן אין סברת הוצאות).

על כן נראה לומר שלשיטת המהריי״ק והקצות שסברו שהחילוק בין תובע לנתבע נובע משתי סיבות סברת ההוצאות וסברת עבד לוה, הכוונה היא שאין זכות בסיסית לדרוש דיון בבי״ד הגדול. לתובע נוצרה זכות זו משתי סיבות מכח עבדותו של הלוה ומכח סברת ההוצאות. לפי הסמ״ע זכות התובע נובעת מסברת ההוצאות אך לפי הש״ך והב״ח החילוק בין תובע לנתבע מכח עבד לוה. או שאין זכות בסיסית וזכות התובע מכח עבד לוה או שקיימת זכות בסיסית לכל אחד והיא נשללת ממי שנחשב כעבד לוה.

ג. מחלוקת הראשונים למי ניתנת זכות הכפיה.

ניתן לתלות שאלה זו במחלוקת הראשונים. יש לדון מי נכלל בזכות כפיה זו. האם נכלל בה כל תובע או שזכות זו שמורה רק לתובע שעומד נגדו עבד לוה. כמו כן יש לשאול האם כל נתבע מנוע מלכפות או שרק מי שמוגדר כעבד לוה מנוע מלכפות אך נתבע שאינו בכלל עבד לוה זכאי לכפות את התובע לדון בבי״ד הגדול.

ונראה ששאלה זו תלויה בדברינו לעיל. אם זכות הכפיה היא בסיסית אלא ששללנו זאת מעבד לוה יש לומר שזכות זו קיימת לכל תובע גם אם שכנגדו אינו עבד לוה ומאידך, לנתבע שאינו עבד לוה שמורה גם כן זכות כפיה זו. אך אם זכות הכפיה אינה בסיסית אלא ניתנת למלוה מכח היותו של הנתבע עבד לוה יש לומר שרק תובע שמוגדר כמלוה ויש כנגדו עבד לוה זכאי לכך אך תובע אחר אינו זכאי לכך, וכמו כן, כל נתבע אינו זכאי לכך. ואם נתלה את זכות הכפיה בסברת ההוצאות (לא שדי זוזי בכדי) מסתבר שאין כלל הבדל בין תביעה רגילה להלואה ובכל תביעה זכאי לכך התובע ולא הנתבע. אם משלבים שני הנמוקים הוצאות ועבד לוה, כפי שבארנו בדעת המהריי״ק וקצות החשן, הזכות קיימת לכל תובע מכח סברת ההוצאות וגם כשאין סברת הוצאות (המלוה הולך לשם ממילא) תשמר הזכות אך רק לתובע שהוא כמלוה, מכח עבד לוה.

ונראה שבשאלה זו חלקו הראשונים. לעיל בפרק א׳ הבאנו דברי ריב״א ור״י במרדכי שהטעם דלא על חנם מוציא התובע הוצאותיו. לפי טעם זה זו זכותו של כל תובע אך לכל נתבע אין זכות זו (כי חוששים שרצונו להערים ולהתחמק מהדין). אך בנמוקי יוסף (בס״פ זה בורר) רואים שקיימות בראשונים שיטות נוספות. וז״ל הנמוקי יוסף:

״ואיכא מאן דכתב דדוקא במלוה ולוה הוא דכופין לילך למקום הועד

כדקאמר טעמא דעבד לוה אבל בשאר דינין כגון נזקין ומקח וממכר וכיוצא בהן דליכא האי טעמא לא אלא כל אחד כופה את חבירו לדון בעירו כן דעת ר״ת ז״ל, אבל הרא״ה ז״ל כתב דבשאר דינים כופה כל אחד לחבירו לילך לבית הועד אלא דאיצטריך גבי מלוה ולוה לטעמא דעבד לוה דלא תימא דכי היכי דכשאמר לוה נלך לבית הועד אין שומעין לו הוא הדין מלוה ויש לו קצת ראיה אלא שאין דעתי להאריך״.

לפי ר״ת תביעות נזיקין וכדומה אינם בכלל עבד לוה (ולהלן נראה שגם דבר זה שנוי במחלוקת הראשונים) ומשום כך בתביעות אלו שני הצדדים אינם יכולים לכפות לדון בבי״ד הגדול. מכאן, שלפי ר״ת לא קיימת זכות בסיסית לדרוש בי״ד גדול וזכות זאת נוצרת למלוה כי הלוה עבדו ולכן לתובע אחר אין זכות זו.

ואילו לפי הרא״ה, בתביעות שאינם דומות להלואה גם הנתבע זכאי לדרוש שהדיון יערך בבי״ד הגדול ובהלואה זכאי לכך המלוה ולא הלוה. מכאן, שלפי הרא״ה קיימת זכות בסיסית לדרוש דיון בבי״ד הגדול אלא שזכות זאת נשללת רק מנתבע שנחשב עבד לוה אך בתביעות אחרות זכאי לדרוש זאת כל אחד מהצדדים.

יש להעיר שלפי הרא״ה בפשטות תפקיד עבד לוה בא לשלול מהלוה את הזכות הבסיסית שקיימת לכל צד במשפט אך בדברי הרא״ה נראה אחרת. לדבריו, הצורך בעבד לוה, כדי שלא נאמר שכשם שללוה אין זכות ה״ה למלוה אין זכות. והחדוש, שעבד לווה ולכן למלוה יש זכות. אם נאמר שקיימת זכות בסיסית לכל אחד מדוע היתה הוה אמינא לשלול זאת מהמלוה, שצריכים עבד לוה כדי שלא נשלול זאת, יותר פשוט לומר שלמלוה קיימת הזכות הבסיסית ואילו מהלוה היא נשללת בגלל עבד לוה. ואם נאמר שלא קיימת זכות בסיסית ללא עבד לוה הרי בשאר תביעות היה צריך לסבור כר״ת שלשניהם אין כח לכפות לדון בבי״ד הגדול.

ונראה שהרא״ה מדייק בדבריו כדי להתאימם עם דברי הגמרא. אם הרא״ה היה מסביר באופן הפשוט שקיימת זכות בסיסית והגמרא מביאה עבד לוה כסיבה לשלול זכות זו מהלוה היה זה דחוק בלשון הגמרא שהזכרנו לעיל (במבוא). תשובת הגמרא לשאלת רב אשי היא הני מילי (שכופין לדון בעירו) כשהלוה דורש בי״ד הגדול אבל כשהמלוה דורש זאת תתקבל דרישתו כי עבד לוה, ומשמע בגמרא שעבד לוה היא סיבה לקבל דרישת המלוה ולא סיבה לשלול זכות הלוה וזה בניגוד למשתמע מדברי

הרא״ה כפי פשוטם, לפי גישה זו גם יוצא שלא קיימת זכות בסיסית (כגון בשאר תביעות) וכדעת ר״ת אך הרא״ה לא סבר כך.

וכדי להתאים דבריו לדברי הגמרא מוסיף הרא״ה בכוונת הגמרא שקיימת זכות בסיסית לתובע ובישוב הסתירה היה ברור לגמרא שיש חילוק בין תביעות רגילות להלואה שבהלואה נשללת זכות זו אלא שהיה אפשר לטעות ששלילה זו חלה על המלוה (כשם שמצינו שיש למלוה הגבלות לענין עביד איניש דינא לנפשיה, תפיסת משכון וכדומה - שו״ע ורמ״א חו״מ סי׳ ד׳ או אולי מכח סיבה אחרת) ולכן מנמקת הגמרא שעבד לוה, דהיינו, השלילה רק על הלוה ולכן למלוה נשארת הזכות הבסיסית. בכך מתיישבת שיטת הרא״ה שיש זכות בסיסית לכל אחד מלבד עבד לוה שזכותו נשללת, עם דברי הגמרא שמתוכם עולה לכאורה שזכות המלוה בגלל עבד לוה ובכך מובנים דברי הרא״ה שבתביעות רגילות קיימת זכות לכל אחד ובהלואה היתה הוא אמינא שגם המלוה אינו זכאי והמסקנא שרק הלוה אינו זכאי והדברים מדויקים בדברי הרא״ה.

ד. הבנת האגרות משה בשיטת הרא״ה ובשיטת ריב״א ור״י.

עד עתה ראינו ארבעה הסברים מדוע ניתנת עדיפות לתובע לענין הדרישה לדון בבי״ד הגדול, אפשר שזכות זו בסיסית והיא נשללת מעבד לוה (רא״ה), אפשר שזכות זו ניתנת למי שהצד השני נחשב כעבדו (ר״ת) ואפשר שזכות זו נובעת מסברת הוצאות (ריב״א ור״י, דלא על חנם מוציא התובע מעותיו) ובקצות ובמהרי״ק ראינו שקיימות שתי סיבות לזכות זו, גם מצד ההוצאות (בכל תובע) וגם מצד עבד לוה (למלוה).

האגרות משה (חו״מ חלק א׳ סי׳ ה׳) מזכיר את דברי הרא״ה ודברי ריב״א ור״י אך נראה שהוא מבין אותם באופן אחר.

בדעת הרא״ה כותב האגרות משה וז״ל:

״שמדינא יכול כל אחד מהם לכוף לילך לבית הועד ורק שמחשש שהנתבע מערים אינו יכול לומר ומוכרח לדון בעירו, לכך לא שייך זה בתובע אף שאינו מוציא הוצאות דהא לא שייך הערמה לגבי מלוה דהוא רוצה שילך הנתבע וכו׳״.

בכך מסביר האגרות משה את שיטת הש״ך כדברי הרא״ה, ונראה שהבנתו בראי״ה אינה כדברינו, קיימת זכות בסיסית לכל אחד לכוף לדון

בבית הועד אך זכות זו נשללת מהנתבע מחשש הערמה (טענתו שרוצה בי״ד הגדול נובעת מרצונו להתחמק מהדין) ואילו אצל התובע אין חשש להערמה והתחמקות שהרי הוא מעונין בתביעה ובמשפט.

אלא, שלפי האגרות משה שלילת זכות הנתבע נובעת מחשש הערמה ולא מטעם עבד לווה (וצריך להוסיף שלפי זה עבד לווה אינו סיבה בפני עצמה אלא בא רק כסימן לציין שהוא נתבע והסיבה היא חשש הערמה). להסבר זה היה צריך לשלול זכות זו מכל הנתבעים מחשש הערמה אך בראי״ה רואים שנתבע שאינו עבד לוה כגון בנזיקין וכדומה זכאי לדרוש דיון בבי״ד הגדול והזכות נשללת רק מהלוה ולכן נראה יותר שסיבת השלילה כפשוטו מטעם עבד לוה ולא מחשש הערמה. בפרק ז׳ נדון בדברי הלבוש ובתחילת דבריו נראה כהסבר האגרות משה אך מהמשך דבריו נראה שהוא סובר כר״ת ולא כראי״ה.

גם בדברי ריב״א ור״י נראה שהאגרות משה מבין אחרת וז״ל שם:

״דבמרדכי ס״פ זה בורר כתב בשם ריב״א ור״י בטעם דהוא הדין בכל תביעות משום דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו, וכוונתו משום דבעצם היה יכול כל אחד מהם לומר שילכו לבית הועד וכדסובר כן הראי״ה שבנמוקי יוסף דבשאר דינים כופה כל אחד לחבירו לילך לבית הועד, ורק משום דכשהנתבע אומר תולין שהוא רק להערים כדי שלא יתבענו עוד ולכן בתובע שלא על חנם מוציא הוצאות יכול לכופו״.

לפי האגרות משה סברת ריב״א ור״י שקיימת זכות בסיסית לדרוש דיון בבית הועד, זכות זו נשללת מהנתבע מחשש שמערים אך בתובע שיש סברא שלא יוציא מעותיו בחנם יכול הוא לכופו. מהסבר זה יוצא שישנם שני נימוקים שאחד מהם לכאורה מיותר. שוללים מהנתבע את הזכות מחשש להערמה, ובתובע יכול לכופו מסברת הוצאות, ולכאורה מדוע צריך נימוק לזכות התובע לכפות, אפשר היה להסתפק בכך שקיימת זכות בסיסית שנשללת מהנתבע מחשש הערמה ובתובע שאין חשש הערמה כי הוא מעונין בתביעה ואינו רוצה להתחמק נשמרת הזכות הבסיסית. ויש לדחוק ולומר שגם אצל התובע היה חשש שדרישתו נובעת מהערמה ומטרתה להתיש את הנתבע בתביעת סרק מתוך תקוה שיעדיף להתפשר ומצינו סברא זו בתוס׳ ובראשונים ונדון בה לקמן. והסיבה שאנו לא חוששים אצל התובע להערמה מטעמי תביעת סרק, כי לא על חנם מוציא מעותיו. הדוחק בכך הוא, שאם יש חשש לתביעת סרק כיצד הוא נעלם בגלל לא על חנם מוציא מעותיו. אדרבה, כדי להתיש את הנתבע הוא

דורש דיון בבי״ד הגדול ורצונו לאיים על הנתבע בהוצאות גדולות על מנת שירצה להתפשר עמו והוא לוקח על עצמו סיכון שאם הלוה לא יתפשר יגדלו גם הוצאותיו אך סיכון זה כדאי כי הוא מקווה שהנתבע יתפשר ולא יצטרכו לדון.

כמו כן, לפי הסבר זה סברת ההוצאות נועדה להסביר מדוע לא נשלול מהתובע את זכותו הבסיסית מחשש הערמה והתשובה לכך ע״י סברת ההוצאות. אך בדברי ריב״א ור״י נראה שסברת ההוצאות היא הסיבה שבגינה ניתנת לתובע זכות זו ואין היא משמשת רק כגורם המונע בטול הזכות הבסיסית. והדברים מפורשים עוד יותר בדברי המהרי״ק בהסבירו את הריב״א ור״י וכותב המהרי״ק: ״שהרי תלו טעם הכפיה משום דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו״, מדברים אלו נראה שזהו טעם הכפיה ולא רק טעם למנוע שלילת הזכות הבסיסית לכפיה.

אמנם, בדברי הריב״א ור״י נזכר גם טעם ההוצאות וגם חשש הערמה וז״ל:

״דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו אבל הנתבע מערים ואומר נלך לבית הועד כדי שלא יתבענו עוד״.

משום כך מובן הצורך לשלב גם סברת הערמה בדברי ריב״א ור״י אך בדרך האגרות משה קיים דוחק מסוים כפי שבארנו.

אך לפי דברינו לעיל הדברים מבוארים. לשיטה זו אין זכות בסיסית לכפות לדון בבי״ד הגדול, זכות זאת ניתנת לתובע בגלל שרואים שדבריו רציניים ורצונו נובע ממניעים טהורים (רצון שלא יטעו בדין ושהצד השני יבוש ולא ישקר). ההוכחה לאמיתות כוונתו מתבררת מזה שהוא מוכן לשם כך להגדיל הוצאותיו. אך עדיין יש לשאול מדוע לא נאמר אותו הדבר ביחס לדרישת הלוה, גם הלוה כשדורש בי״ד הגדול רוצה דין אמת שלא יהיה טעות ושהצד השני יבוש לשקר וההוכחה לכך שהוא מוכן להרבות בהוצאותיו ומדוע שלא נעתר לבקשתו, ועונים על כך ריב״א ור״י שאנו חוששים שמניעי הנתבע פסולים ורצונו להתחמק מהדין והוא עושה זאת אע״פ שיש בכך סיכון שאם בסופו של דבר ידונו, יגדלו הוצאותיו, ולכן אין בסברת ההוצאות הוכחה לאמיתות כוונתו. דהיינו, אצל התובע נובעת הזכות מסברת ההוצאות ואצל הנתבע אין סברת הוצאות מחשש הערמה. בדרך זו מובנים דברי ריב״א ור״י ומובן השילוב בין סברת ההוצאות לחשש הערמה.

ה. סיכום השיטות בבאור הסיבה לזכות הכפיה.

סיכום הדברים הוא שמצאנו ששה הסברים לבאר ממה נובעת הזכות לדרוש שהדיון יערך בבי״ד הגדול וכיצד נוצר החילוק בין התובע לנתבע בזכות זו.

א) זכות זו בסיסית לכל תובע ונתבע ונשללה מהלוה בגלל עבד לוה לאיש מלוה (הרא״ה לפי הבנתנו).

ב) זכות זו ניתנת למלוה מכח היותו של עמיתו עבד לוה (ר״ת).

ג) זכות זו ניתנת לתובע מטעם דלא בחנם יוציא מעותיו (סברת ההוצאות, ובנתבע חוששים להערמה) (ריב״א ור״י, סמ״ע).

ד) זכות זו ניתנת משתי סיבות, לכל תובע מסברת ההוצאות ולמלוה גם מטעם עבד לוה (מהרי״ק וקצות).

ה) קיימת זכות בסיסית אך היא בטלה אצל הנתבע מחשש להערמה והתחמקות (הרא״ה לפי הבנת האגרות משה).

ו) קיימת זכות בסיסית, אצל הנתבע היא בטלה מחשש להערמה ואצל התובע היא קיימת בגלל סברת ההוצאות (ריב״א ור״י לפי הבנת האגרות משה).

ו. זכות הנתבע לדרוש בי״ד הגדול כשהוא מוכן לפרוע הוצאות התובע.

לשיטות אלו כמה השלכות במקרים שונים. המרדכי (ס״פ זה בורר תש״ט) מביא את ספיקו של הראבי״ה האם זכאי הלוה לכפות את המלוה לדון בבי״ד הגדול כשהוא מוכן לפרוע את הוצאותיו. הראבי״ה נשאר בספק (הן ולאו ורפיא בידיה) ובאושרי (בתחילת פרק זה בורר סוף סק״ה) מביא בשם התוספות שאינו יכול לכפותו משום שעדיין יש למלוה טורח, וכן מובא בתשובות הרשב״א (המיוחסות לרמב״ן סי׳ מ״ז). לפי השיטות שזכות התובע קשורה לסברת ההוצאות (דלא על חנם מוציא מעותיו) מחדש הים של שלמה (ב״ק פרק י׳ סעיף י׳) שכאן יש דוקא ללוה סברת הוצאות כי כאן הלוה מגדיל מאד את הוצאותיו, בדרישה זו הוא מוכן לשאת בהוצאות הדיון בבי״ד הגדול לא רק שלו אלא גם של המלוה וסברת ההוצאות של הלוה היא סיבה ליכולתו לכפות. אמנם יש לחלק בין הלואה לתביעות אחרות. בהלואה, כנגד זכותו של הלוה מכח סברת ההוצאות ניצבת למלוה זכות התנגדות מכח היותו של הנתבע עבד לוה ולפי המהרי״ק יש למלוה שתי סיבות לזכותו הוצאות ועבד לוה, אך

בתביעה רגילה יש לנתבע זכות מכח סברת ההוצאות ואין לתובע סיבה לבטל זכות זו ולכן מסיק הים של שלמה שלפי המרי״ק זכאי נתבע רגיל לדרוש דיון בבי״ד הגדול אם הוא מוכן לפרוע הוצאות התובע אך לוה אינו זכאי לכך.

ברם, לענ״ד יש מקום לדון בדבריו. הרי לפי השיטות שיש סברת הוצאות לתובע לכאורה קימת סברא זו גם אצל הנתבע אלא שאצל הנתבע אנו חוששים להערמה שכוונתו לדרוש דיון בבי״ד הגדול מתוך רצון להתחמק והוא לוקח על עצמו סיכון שאם לא יצליח להתחמק עלול לקרות שהוצאותיו יגדלו. גם בנדוננו שסברת ההוצאות שלו כפולה שהוא מוכן לפרוע גם הוצאות התובע קיים חשש הערמה זה ומדוע ניתן לו זכות מכח סברת ההוצאות. ולישב דעת הים של שלמה יש לומר שכשהוא מוכן רק להגדיל הוצאותיו חוששים להערמה כי הוא מקווה שהתובע לא ירצה להגדיל הוצאותיו ולכן בכך הוא יתיש את התובע ויוכל להתחמק ממנו (ע״י פשרה או יאוש וכדומה) והסיכון שאכן יגדלו הוצאותיו אמנם קיים אך בסבירות נמוכה, אך כשהנתבע מוכן לפרוע הוצאות התובע אין בכך כל כך להרתיע את התובע וקיימת סבירות גבוהה יותר שהתובע לא יתייאש ובסופו של דבר כשידונו בבי״ד הגדול יגדלו הוצאות הנתבע ומשום כך חשש הערמה במקרה זה קטן יותר.

בכך ניתן להבין את סברת הישי״ש אך אין הכרח בכך ואפשר שאצל הנתבע תמיד קיים חשש הערמה ולכן אין אצלו כלל סברת הוצאות. כמו כן ניתן לטעון נגד סברת הישי״ש מטעם אחר. אילו סברת ההוצאות היתה יוצרת חזקת ברור או לפחות אומדנא דמוכח טובא לצדקת תביעת התובע ומכח חזקה זו נוצרת זכותו מאליה היה מקום לדון האם אצל הנתבע קיימת סברת זו או שאינה קיימת. אך הרי סברת ההוצאות איננה סברא שמכוחה הכרחי לתת זכות לתובע, סברא זו היא סיבה לתקנת הגמרא לתת לתובע זכות זו אך ללא תקנת הגמרא לא היה בכח סברא זו ליתן לתובע זכות (אלא אם קיימת זכות בסיסית לכך לכל אחד) משום כך יש לומר שמצינו בגמרא שתקנו זכות מכח סברא זו אצל התובע אך אצל הנתבע שבדרך כלל סברא זו לא קיימת מחשש הערמה. לכן לא תקנוה גם באותם מקרים חריגים שבהם לפי דעת הישי״ש יש לנתבע סברת הוצאות. ולפי זה השקולים העיקריים בשאלה זו הם כדברי הראשונים שדנו האם זכות התובע להתנגד לדרישת התובע עיקרה כדי שלא ירבו הוצאותיו הכספיות (יוציא מנה על מנה) או שזכותו להתנגד גם מצד הטורח.

הראבי״ה הסתפק בזה, ותוס׳ והרשב״א הכריעו שגם מצד הטורח רשאי הוא להתנגד.

ז. זכות תובע לכפות דיון בבי״ד הגדול כששניהם תובעין זה את זה.

להסברים שהבאנו כדי לבאר ממה נובעת זכות התובע לכפות שהדיון יערך בבי״ד הגדול יש נפקא מינה במקרה ומדובר בתביעה הדדית ושני הצדדים תובעים זה את זה, הבהרת דברים אלו תאפשר בהמשך הדברים להבין טוב יותר מהי שיטת הרא״ש בהגדרת זכות התובע.

אם הבסיס לזכותו של התובע נובע מסברת ההוצאות (דלא על חנם מוציא מעותיו) כאשר שניהם תובעים זה את זה ואחד מהם דורש דיון בבי״ד הגדול יש כאן לכאורה טעמים לזכותו ולחובתו. לזכותו עומדת סברת ההוצאות שהוא מוכן כתובע להגדיל הוצאותיו אך מאידך הוא הרי גם נתבע ובנתבע קיים חשש שרצונו להערים ולהתחמק בתקוה שהצד השני יתייאש או יתפשר והסיכון שהוצאותיו יגדלו קטן.

בסברא נראה שיש מקום לחלק לפי המקרה. אם הנסיבות מראות שדרישתו לבי״ד הגדול נבעה מתום לב, כגון, כשהוא הגיש תביעתו, מיד הוא דרש בי״ד הגדול והוא לא ידע כלל על כוונתו של הצד השני להגיש תביעה נגדית, נראה שבמקרה זה אין חשש הערמה והתחמקות וזכותו קיימת מכח סברת ההוצאות. אך אם נראה שדרישתו נובעת מרצון להתחמק, כגון, הוא הגיש את תביעתו ללא דרישה זו ורק לאחר שהגיש הנתבע תביעה נגדית דרש התובע דיון בבי״ד הגדול יש רגליים לדבר שרצונו כאן להתיש את הצד השני ואין מניעיו טהורים ומסתבר שחשש הערמה כאן חזק יותר מסברת ההוצאות.

אך ישנם מקרים שבהם התמונה לא כ״כ ברורה ובהם יש מצד אחד סברת ההוצאות שלו כתובע וכנגדה חשש הערמה והתחמקות כנתבע. מצב זה קיים כשהתובע הגיש תביעה והנתבע הגיש תביעה נגדית עם דרישה לדון בבי״ד הגדול, אין כאן רגליים לדבר שדרישה זו נבעה דוקא בגלל היותו נתבע יתכן ותביעה זו נובעת מכח היותו תובע ועצם זה שלא תבע קודם שנתבע ע״י השני נראה שאין בכך ריעותא כי ישנם הרבה שלא תובעים את המגיע להם אך כשהם כבר נתבעים ע״י השני הם יגישו תביעה נגדית ואז גם יתכן וידרשו ממניעים טהורים דיון בבי״ד הגדול. מקרה נוסף הוא שהדרישה לבי״ד הגדול נעשתה ע״י התובע הראשון (או

כשתבעו שניהם בבת אחת) והדרישה נעשתה רק בשלב השני לאחר שידע מהתביעה הנגדית אך לפי נוהל הדיון המקובל באותו מקום אין ריעותא בכך שדרישה זו לא נעשתה בשלב הראשון כי מקובל לדרוש זאת רק בשלב מאוחר יותר. במקרים אלו יש מצד אחד סברת ההוצאות ומצד שני חשש הערמה.

יש אולי גם מקום במקרים אלו לבדוק באיזה אופן מועילה סברת ההוצאות. לעיל בפרק ד׳ הבאנו שתי אפשרויות להבנת סברת ההוצאות, לפי האגרות משה קיימת זכות בסיסית לדרוש בי״ד גדול וזכות זאת בטלה אצל התובע מחשש להערמה ואעפ״כ סברת ההוצאות מועילה, רואים שאצל התובע מועילה סברת ההוצאות גם במקום שקיים אצלו חשש הערמה, אך לפי ההסבר השני בסברת ההוצאות אין בתובע חשש הערמה וסברת ההוצאות היא הסיבה לזכות התובע ואצל הנתבע לא תועיל סברת ההוצאות כי אצלו קיים חשש הערמה. נמצא, שלפי הסבר האגרות משה רואים שסברת ההוצאות מועילה לפעמים גם כשיש חשש הערמה ויש לדון האם היא קיימת גם כנגד חשש הערמה בתור נתבע כשהוא גם תובע וגם נתבע, אך לפי ההסבר השני לא מצאנו שסברת ההוצאות מועילה כנגד הערמה ואדרבה אצל הנתבע היא לא מועיל בגלל חשש הערמה ויש לדון האם כאן חשש הערמה כנתבע יבטל סברת ההוצאות כי הוא גם תובע. כאן כח הסברא לומר שיש כאן לתובע זכות חלש יותר מאשר לפי סברת ההוצאות אליבא דהאגרות משה.

ועתה נבחן שאלת זכות התובע כששניהם תובעים לפי ההסברים הנוספים. לפי הרא״ה שזכות התובע היא זכות בסיסית שיש לכל אחד והיא נשללת ממי שהוא עבד לוה נראה שכששניהם תובעים, לשניהם קיימת זכות זו לדרוש דיון בבי״ד הגדול. ואילו לפי ר״ת שזכות התובע נובעת רק מכח היותו של השני עבד לוה נראה יותר שכאן ששניהם תובעים אין הם עבדים זה לזה ולכן אין להם זכות זו (ולפי המהרי״ק והקצות שיש שילוב של סברת ההוצאות וסברת ר״ת יש לומר שבתביעה רגילה נדון על הזכות מכח סברת ההוצאות וכדלעיל ובהלוואה לפי ר״ת לא נוספת כאן זכות נוספת כי אין השני עבד לוה).

אך יש להוסיף שדברינו אליבא דהרא״ה הם רק לפי הבנתנו ברא״ה שהזכות הבסיסית נשללת מעבד לוה. לפי הבנת האגרות משה ברא״ה שהזכות הסיסית נשללת מחשש להערמה והתחמקות יש לדון האם בתביעות הדדיות יש חשש הערמה שבכוחו לבטל הזכות הבסיסית

והדברים יהיו תלויים גם באופנים שהזכרנו לפי סברת ההוצאות אם חשש ההערמה מבוסס או שניכר מנסיבות המקרה שאין חשש הערמה.

כמו כן אליבא דר״ת שזכות התובע נובעת רק מכח היותו של השני עבד לוה הבאנו שכאן ששניהם תובעים אין הם עבדים זה לזה ולכן לשניהם אין זכות. להלן בפרק ט׳ נראה שכך סבר הגר״א בדעת הרא״ש, שאם הזכות נובעת מעבד לוה, בתביעה הדדית אין זכות. אך נראה שהלבוש חולק על סברא זו ולשיטתו גם אם הזכות נובעת מעבד לוה היא קיימת בתביעה הדדית, וכנראה סברת הלבוש שבתביעות הדדיות שניהם נחשבים כעבדים זה לזה ולכן לכל אחד זכות לדרוש בי״ד הגדול מכח היות השני עבד לוה שלו.

ודברים אלו נראים מדברי הלבוש בחו״מ סי׳ י״ד סעיף א׳ וז״ל:

״ואם הנתבע אומר לדון כאן והתובע אומר נלך לבי״ד הגדול שומעין לו דעבד לוה לאיש מלוה וצריך לילך אחריו לכל מקום שירצה מיהו לאו דוקא תביעות עסקי לוה ומלוה אלא אפילו עסקי גזילות ומקח וממכר וניזקין וירושות ומתנות בכולן אם התובע רוצה לילך לבי״ד הגדול צריך הנתבע לילך עמו דבכולהו קרי הנתבע עבד לוה וכו׳ ואם שניהם טוענים זה על זה כל אחד שיאמר כן נלך לבי״ד הגדול צריך חבירו ללכת עמו״.

דעת הלבוש שזכות התובע גם בגזילות וכדומה כי גם בהם נחשב הנתבע עבד לוה. לעיל (פרק ג׳) הבאנו מחלוקת הראשונים בשאלה זו. לפי ר״ת בנזיקין וכדומה אינו עבד לוה ולכן אין התובע יכול לכפות לדון בבי״ד הגדול, דעת הרא״ה שבשאר דינים גם הנתבע זכאי לכפות לבית הועד. בארנו דבריהם שר״ת סובר שזכות התובע נוצרת ע״י עבד לוה ולכן בנזיקין שאינו עבד אין זכות ולרא״ה זו זכות בסיסית שנשללת מעבד אך בשאר תביעות גם הנתבע זכאי לה. הלבוש הולך בדרך אחרת. גם בנזיקין יש לתובע זכות כי הנתבע נחשב כעבדו. כלומר, בעקרון דעתו כר״ת שזכות התובע נוצרת ע״י עבד לוה אלא שהוא מרחיב הגדרת עבד לוה גם על נזיקין וכדומה. זו היא גם שיטת הרמב״ם והשו״ע וכפי שנביא בפרק הבא. ולפי שיטה זו סובר הלבוש שבשניהם תובעים, כל אחד יכול לכפות. מכאן, שדעת הלבוש שזכות הכפיה נוצרת ע״י עבד לוה ובשניהם תובעים כל אחד נחשב כעבדו של השני ולכן לשניהם יש זכות זו. (בתחילת דבריו כותב הלבוש שאין הנתבע כופה: ״דאלי״כ כל נתבע יאמר כן כדי להשמט מן הדין ויצטרך התובע להוציא מאתים או מנה על מנה״ נראה שיש זכות בסיסית שבטלה לנתבע מחשש הערמה והגדלת הוצאות התובע, והלבוש

משתמש ביוציא מנה על מנה כתוצאה של הערמה ולא כדבר בפני עצמו אך בהמשך דבריו מבואר במפורש שהזכות לתובע כי תמיד הנתבע עבד לוה).

חידוש זה יוצא מדברי הלבוש אך התפיסה הפשוטה יותר היא שאם זכות הכפיה נוצרת ע״י עבד לוה בשניהם תובעים אין כלל עבד ואין זכות כפיה. בפרק הבא נראה שכך סובר הגר״א ולפי סברא זו דן הוא בדברי הרא״ש.

סיכום הדברים הוא שבתביעה הדדית זכות התובע תלויה בהבנת מהות זכותו. אם זכותו נובעת מסברת ההוצאות יש לבחון האם כאן לפי הנסיבות יש חשש הערמה או מאידך ניכר שאין חשש וקיימת סברת ההוצאות או שיש כאן עימות בין חשש ההערמה לסברת ההוצאות, דבר זה תלוי האם הדרישה לבי״ד הגדול נבעה מתביעתו או נבעה מהגנתו לתביעת השני. הזכרנו שיתכן ויש חלוק בין ההבנה שהבאנו בסברת ההוצאות לדרך שבה הבין זאת האגרות משה. ואם הזכות היא בסיסית ונשללת ע״י עבד לוה בפשטות י״ל שכאן אין עבד לוה ושניהם זכאים אך אם הזכות נוצרת ע״י עבד לוה כאן שאין עבד לוה אין זכות, אך דעת הלבוש שהזכות נוצרת ע״י עבד לוה ושניהם עבד לוה ולכן לשניהם הזכות. (ואליבא דהאגרות משה בהבנת הרא״ה שיש קשר לחשש הערמה הדברים תלויים גם בשאלה האם יש חשש הערמה).

ח. שיטת הרמב״ם השו״ע והש״ך ומחלוקת התומים והקצות בשיטת המהרי״ק.

דברי הרמב״ם והשו״ע שהבאנו במבוא מראים שהלבוש סובר כדעתם במהות זכות הכפיה, בהלואה זכאי לכך התובע ולא הנתבע ולא רק הלואה אלא גם נזיקין, גזילה וכל כיוצא בזה, אך בשאר תביעות (שזה טוען וזה טוען) לשניהם אין זכות. כלומר, הזכות נוצרת ע״י עבד לוה אלא שישנם תביעות נוספות שבהם הנתבע עבד לוה אך תביעות שאינם בכלל זה לשניהם אין זכות.

הבאנו לעיל (פרק א׳) שהסמ״ע סבר כריב״א ור״י שזכות המלוה נובעת מסברת ההוצאות ולכן כשהמלוה הולך לשם ממילא אין הוא יכול לכפות את הלוה, ואילו הקצות והמהרי״ט סוברים שלשיטה זו יש זכות גם מכח סברת ההוצאות (לכל תובע) וגם מכח עבד לוה (בהלואה וכדומה), ולכן כשהתובע הולך ממילא הוא זכאי לכך רק בתביעות כהלואה וכדומה.

דעת הב״ח והש״ך שהעיקר הוא ענין עבד לוה ואין להתחשב בסברת ההוצאות ולכן אין הבדל אם התובע הולך ממילא או לא. ברם, יש לדון האם הם סוברים כדעת הרא״ה שיש זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה או שזכות זו ניתנת לתובע מכח היות הנתבע עבד לוה. נראה שאין לכך נפקא מינה כשהמלוה הולך לשם ממילא ומבחינה זו ניתן לבאר בהם את שני ההסברים.

ובאגרות משה חו״מ ח״א סי׳ ה׳ כותב וז״ל:

״אבל כוונת הש״ך הוא מטעם אחר ... שסברי כהרא״ה שמדינא יכול כל אחד מהם לכוף לילך לבית הועד ורק שמחשש שהנתבע מערים אינו יכול לומר ומוכרח לדון בעירו, לכן לא שייך זה בתובע ... דהוא רוצה שילך הנתבע וכו׳״.

האגרות משה משוה דעת הש״ך עם הרא״ה (ולפי הבנתו של האגרות משה ברא״ה, והזכות בסיסית ונשללת מחשש הערמה או עבד לוה). אמנם ניתן להסביר הש״ך גם כשיטה השניה שהזכות נוצרת ע״י עבד לוה ואדרבא עדיף לכאורה להסביר כך כדי שלא תווצר מחלוקת בין הש״ך לבין הרמב״ם והשו״ע שנקטו בשיטה זו.

לפני שנברר מהי שיטת הרא״ש והטור נוסיף שישנה בתומים הבנה מחודשת בשיטת המהרי״ק, וז״ל התומים (סי׳ י״ד אורים סק״ו):

״מסברא דנפשיה מצי מהרי״ק לומר כן דבשלמא אי אין למלוה דרך לשם אמרינן הואיל והוא אינו חס על הטרחא ועל הוצאות דנפשיה איך נחוס על הלוה הלא עבד לוה וכו׳ אבל כשאין למלוה טירחא והוצאה כלל דבלאו הכי דרכו לשם א״כ אפשר דלא שייך עבד לוה וכו׳ דהוא יש לו דרך לשם יטריח ללוה לילך לשם בשביל משפט מה שהוא מעולם לא עשה לולי דהיה דרכו לשם ולא שייך עבד לוה וכו׳״.

נראה שהתומים מבין בדברי המהרי״ק שיש שילוב בין סברת ההוצאות וענין עבד לוה ולא כדעת הקצות שהסביר שהם שתי זכויות שכל אחת עומדת בפני עצמה. לפי התומים הכוונה היא שאם המלוה מוכן להגדיל הוצאותיו אנו זכאים לדרוש זאת מעבד לוה אך אם אצל המלוה לא יגדלו ההוצאות (הולך לשם ממילא) לא ניתן לדרוש זאת מעבד לוה באופן חד צדדי. כלומר, זכות הכפיה היא מכח עבד לוה אך רק כשזו הוצאה הדדית ולא בהוצאה חד צדדית. לפי זה יוצא שסברת ההוצאות אינה סיבה והוכחה למניעיו הטהורים של התובע ואינה סיבה בפני עצמה

לנתינת הזכות. סברת ההוצאות היא רק חלק מההגדרה עד כמה ניתן לכפות עבד לוה. וההגדרה היא שניתן לכפות כשההוצאות יגדלו לשני הצדדים אך לא ניתן לכפות כשההגדלה תהיה רק אצל הלוה, זו היא הבנה חדשה בזכות התובע.

אמנם בדברי המהריי״ק עצמו מבואר כדברי הקצות והדברים מפורשים גם בדברי ריב״א ורי״י במרדכי ״דלא על חנם מוציא מעותיו״, יש בסברא זו הוכחה שמניעיו צודקים ולכן תתקבל דרישתו. המהריי״ק והקצות מוסיפים שיש גם סיבה נוספת מצד עבד לוה אך אלו סיבות נפרדות שכל אחד קיימת בפני עצמה, צריך עיון כיצד ליישב הבנתו המחודשת של התומים במהריי״ק עם דברי ריב״א ורי״י והמהריי״ק.

ולסיכום, הרמב״ם והשו״ע סוברים שהזכות לתובע נוצרת ע״י עבד לוה והם מרחיבים הגדרה זו גם לתביעות נזיקין וכדומה אך בתביעות אחרות אין זכות לשני הצדדים. הסמ״ע נוקט כעיקר את סברת ההוצאות והב״ח והש״ך נקטו כעיקר את סברת עבד לוה. לפי האגרות משה, הש״ך סובר כדעת הרא״ה שהזכות בסיסית, ונשללת מחשש הערמה או עבד לוה. ובארנו, שניתן לבאר הש״ך כדעת הרמב״ם והשו״ע. סברת ההוצאות של המהריי״ק לפי התומים היא הגדרה עד כמה ניתן לכפות עבד לוה כשאפשר לעשות כן, רק כשההוצאות הדדיות ולא בהוצאות חד צדדיות אך בארנו שבפשטות נראה שיש סברת הוצאות כהוכחה לצדקת הדרישה של התובע והיא סיבה בפני עצמה (ובנוסף לכך הוסיפו המהריי״ק והקצות סיבה נוספת של עבד לוה).

ט. שיטות הטור, הרא״ש והרשב״א.

שיטת הטור בהבנת זכות התובע דומה בעקרון לשיטת הרמב״ם והשו״ע שהיא נוצרת ע״י עבד לוה אך ישנם כמה הבדלים. וז״ל הטור:

״אם הנתבע אומר כן אין שומעין לו... ואם התובע אומר לילך לבית הועד שומעין לו לא שנא תובע על עסקי מלוה או על עסקי גזילות ומקח וממכר וירושות ומתנות במה דברים אמורים כשידוע שיש לו תביעה על הנתבע כגון שמודה במקצת או שטוען פרעתי אבל אם אין ידוע כגון כופר הכל אין שום אחד מהם יכול לכוף את חבירו״.

לפי הטור משמע שבכל התביעות יש לתובע זכות אך רק כשידוע שיש תביעה, אך בכופר הכל לשניהם אין זכות. כלומר, כשאין לו זכות תובע

אין זכות כי אין זכות בסיסית, והזכות ניתנת לתובע מכח עבד לוה, אלא שהטור הרחיב הגדרת עבד לוה לכל התביעות. לפי הרמב"ם והשו"ע עבד לוה בתביעות שדומות להלואה אך בשאר תביעות אין זכות ואילו הטור סובר שעבד לוה שייך בכל התביעות אם ידוע שהוא תובע (לאפוקי עבד לוה). אך לענין סיבת הזכות שהיא מכח עבד לוה דעתו כדעת הרמב"ם והשו"ע.

מקורו של הטור בדברי הרא"ש (פרק זה בורר סקמ"א) אך בדברי הרא"ש אין הדברים פשוטים. וז"ל הרא"ש:

"אמר אמימר הלכתא כופין אותו והולך למקום הועד אמר ליה רב אשי לאמימר והא אמר ר' אלעזר כופין אותו ודן בעירו אמר ליה הני מילי דקאמר לוה אבל קאמר מלוה לא דעבד לוה לאיש מלוה. ולאו דוקא לוה ומלוה אלא אפילו גזילות ומקח וממכר ומתנות וירושות וכל דבר שיש בו תובע ונתבע דהאי טעמא דרבי אלעזר שלא יוציא מנה על מנה שייך בכל תובע וגם רבי יוחנן איירי בכל תביעות שתקף את חבירו לדין. וקשה דבפרק הגוזל בתרא משמע דאפילו לוה מצי כייף לילך למקום הועד... וי"ל דהתם כששניהם תובעין זה את זה. אי נמי הא דאמר אבל לוה כופין אותו ודן בעירו היינו דוקא בידוע שזה לוה וזה מלוה כגון שהודה במקצת אי נמי טוען פרעתי אבל אם אמר לא היו דברים מעולם לא שייך כאן עבד לוה לאיש מלוה. ועוד נראה דבי"ד הגדול ומקום הועד תרי מילי נינהו ... הלכך למקום הועד שאינו אלא מקום קיבוץ חכמים עבד לוה לאיש מלוה וכופין אותו והולך במקום הועד אבל נתבע לא מצי כייף לתובע לילך למקום הועד והוא דידיע דאית ליה תביעה גביה כגון דמודה מקצת או טוען פרעתי אבל לבי"ד הגדול אפילו נתבע מצי טעין".

בתחילת דברי הרא"ש הוא משתמש בסברת יוציא מנה על מנה, לאו דוקא לוה ומלוה אלא בכל תובע ונתבע שייך טעם ר"א שלא יוציא מנה על מנה וגם ר' יוחנן מדבר בכל התביעות. לכאורה משמע בראי"ש שעיקר הסברא בגמרא לא מצד עבד לוה אלא מצד יוציא מנה על מנה בדומה לדברי ריב"א ור"י שהעיקר סברת ההוצאות אך אין בדברי הרא"ש הנמקה שלא על חנם מוציא מעותיו ומובאת סברא פשוטה יותר שלא ראוי להרבות הוצאות.

אלא שבהמשך דברי הרא"ש רואים שסברת ההוצאות אינה עיקר. הרא"ש מקשה סתירה מב"ק לסנהדרין האם זכאי הלוה לכפות. בתירוצו הראשון מסביר הרא"ש שבב"ק זכאי גם הלוה לכפות כי שניהם תובעין

זה את זה. לעיל בפרק ז׳ בארנו שאם בסיס הכפיה הוא זכות בסיסית מובן מדוע זכות זו גם בתביעה הדדית אך אם היסוד סברת ההוצאות יש לבדוק אם אין כאן חשש הערמה והתחמקות ובראי״ש לא חילק בכך. ובתירוצו השני של הראי״ש הדברים מחוורים אף יותר כי הראי״ש בתירוץ השני מסביר שבסנהדרין מדובר שידוע שהוא נתבע (פרעתי) אך בב״ק הנתבע כופר הכל ואינו עבד לוה וחילוק זה שייך לענין עבד לוה והראי״ש לא מזכיר כלל ענין הוצאות וגם מסברא אין לכך קשר כי גם בכופר הכל יש לתובע הוצאות אלא שלפי הראי״ש כאן הנתבע לא מוגדר כעבד. גם בהמשך דברי הראי״ש לא נזכר ענין ההוצאות.

ואפשר שכוונת הראי״ש שעבד לוה הוא סיבה שלא להרבות הוצאות התובע ולכן כל נתבע נחשב כעבד לוה. אך אפשר שאין כוונת הראי״ש שהטעם לזכות הכפיה מצד יוציא מנה על מנה, לפי הראי״ש החילוק בין תובע לנתבע קשור לעבד לוה, הראי״ש רק מוכיח שעבד לוה שייך בכל תביעה והוכחתו ממהלך הגמרא שמביאה טעם יוציא מנה על מנה כסיבה שאין לכפות את התובע וכן ר׳ יוחנן מדבר על נתעצמו בדין ומשמע שבכל תביעה ומכאן שהגמרא עוסקת בכל תביעה ולא בהלואה ולכן גם בסוף הגמרא כשהנמוק עבד לוה הכוונה בכל תביעה. לפי זה דברי הראי״ש שיוציא מנה על מנה שייך בכל תביעה, אין הכוונה שזה הסיבה לזכות התובע אלא שזה הוכחה שהגמרא עוסקת בכל התביעות.

ודברי הב״ח בענין זה צריכים ביאור, הטור מביא דברי הראי״ש שלא שנא הלואה או שאר תביעות ומסביר הב״ח ע״פ הראי״ש וז״ל:

״וסבירא ליה דאע״פ דבתביעה שאינה מלוה ליכא למימר עבד לוה לאיש מלוה מכל מקום טעמא דקאמר ר׳ אלעזר שלא יוציא מנה על מנה שייך בכל תובע״.

משמע מהב״ח כדברי הקצות. בהלואה יש סברת עבד לוה ובתביעות אחרות אין עבד לוה אך יש סברת שלא יוציא מנה על מנה. וקשה הרי יוציא מנה על מנה הוא סיבה שאין לכפות את התובע ולא סיבה מדוע יכול התובע לכפות. וגם אם נאמר שיש כאן סברת הוצאות כסיבה שיכול התובע לכפות וכדברי ריב״א ור״י היה צריך הראי״ש להזכיר זאת ובראי״ש נראה שהטעם עבד לוה ולא מצד ההוצאות. וביותר תמוה שהרי הב״ח עצמו בהמשך דבריו (בסק״ב) חולק על הסמ״ע וסובר שאין ממש בסברת ההוצאות (והמהרי״ק לדעתו טעה בהבנת דברי הרשב״א), ואם אין סברת הוצאות צריכים לבאר כדברינו שזה רק הוכחה שהסוגיא עוסקת בכל

התביעות אך אין יוציא מנה סיבה תחליפית לעבד לוה בשאר תביעות (ולא מסתבר שהרא"ש בתירוציו חזר בו ממה שכתב קודם לכן).

לאחר שבארנו שלפי הרא"ש אין הבסיס לזכות הדרישה מחמת ההוצאות יש להבחין באיזו שיטה נקט הרא"ש, האם יש זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה או שהזכות נוצרת לתובע ע"י עבד לוה.

והנה, הרא"ש הקשה מדוע בסנהדרין אין הנתבע כופה ובב"ק מובא שכופה ותירץ הרא"ש שבב"ק מדובר בשניהם תובעים ולכן לשניהם זכות לכפות. אם נאמר שזו זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה מובן הרא"ש שכאן ששניהם תובעים שניהם אינם עבד לוה ולכן לשניהם הזכות. אך אם הזכות נוצרת כי השני עבד לוה כאן לכאורה לשניהם אין זכות כי אין עבד לוה, לעיל הבאנו שהלבוש סבר כנראה בדעת הרא"ש שגם בתירוץ זה הזכות נוצרת ע"י עבד לוה ואעפ"כ יש זכות לשני תובעים ולכן יוצא לפי הלבוש חידוש שבשני תובעים שניהם עבדים זה לזה ולכן לשניהם יש זכות, אך יותר פשוט לומר שלפי התירוץ הראשון בראש הזכות בסיסית והיא בטלה אצל עבד לוה ובשניהם תובעים אין עבד ולכן לשניהם הזכות.

חיזוק לגישה זו נראה מתירוצו השני של הרא"ש שבסנהדרין מדובר שהוא ודאי נתבע (מודה במקצת או פרעתי) ולכן הוא עבד לוה אך בב"ק מדובר שהוא טוען להד"ם ואין הוא עבד לוה, בתירוץ זה ברור ומפורש שזו זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה ולכן בטוען להד"ם לא נשללת ממנו זכות זו כי אין הוא עבד לוה ולשניהם יכולת לכפות, אך אילו הזכות היתה נוצרת ע"י עבד לוה אזי כשטוען להד"ם ואין הוא עבד לוה לשניהם אין זכות, ומוכח ברא"ש שבתירוצו השני סבר שהזכות בסיסית והיא נשללת ע"י עבד לוה, זה מחזק יותר את הסברא שגם בתירוצו הראשון סבר הרא"ש כך שהזכות בסיסית ונשללת מעבד לוה ובשניהם תובעים אינם עבדים ולכן לשניהם הזכות. לפי הלבוש יצא שבתירוץ ראשון סבר הרא"ש שהזכות נובעת מעבד לוה ובתירוץ השני הרא"ש חזר בו והזכות בסיסית מלבד לעבד לוה וזה דוחק בדברי הרא"ש.

יש להוסיף שאם ההסבר כדברינו והרא"ש בתירוצו הראשון סבר שיש זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה (ולכן בשניהם תובעים לשניהם הזכות) יש מכאן סיוע לכך שההבנה בשיטת הרא"ה שהבאנו לעיל (פרקים ג', ד') כפי שבארנו שם. הזכות הבסיסית נשללת מעבד לוה. אך לפי הסבר האגרות משה שם שכוונת הרא"ה לשלול הזכות הבסיסית מחמת חשש להערמה והתחמקות אין הכרעת הרא"ש בענין שני תובעין כ"כ פשוטה,

אם השלילה נובעת מחשש הערמה יש לבדוק בשני תובעים האם אין הדרישה נובעת מחשש הערמה ורצון להתחמק מהתביעה הנגדית והדבר תלוי בנסיבות. מהרא״ש שלא חילק בכך נראה יותר שסבר ששלילת הזכות הבסיסית נובעת מעבד לוה וכאן בתביעה הדדית אינם עבדים זה לזה.

ונראה שהגר״א למה כדברינו בדעת הרא״ש שבשני התירוצים הראשונים סבר הרא״ש שיש זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה. בשו״ע מבואר שבשאר תביעות שאין בהם עבד לוה אין לאף אחד מהם זכות והסברנו שלשיטה זו הזכות נוצרת ע״י עבד לוה. וכותב על כך הגר״א סי׳ י״ד סק״ו וז״ל:

״אבל בדברי הרא״ש שם מבואר להיפך דכל היכא דלא שייך עבד לוה שניהם יכולים לומר לבי״ד הגדול קאזילנא שתירץ ההיא דב״ק דנתבע מצי אמר כו׳ ששניהם תובעים זה את זה אי נמי בשאמר להד״ם דלא שייך עבד לוה לאיש מלוה וכן הוא בדברי הרשב״א שם שתירץ דוקא בלוה, תובע מצי אמר ולא נתבע משום עבד כו׳״.

כוונת הגר״א להעיר שבשני תירוצי הרא״ש מוכח שזו זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה ולכן מסביר הרא״ש שבב״ק לנתבע זכות לכפות כי אינו עבד לוה, לתירוץ ראשון אין הוא עבד לוה כי שניהם תובעים ולתירוץ שני כי טוען להד״ם. אילו הגר״א היה סובר כדעת הלבוש שהזכות נוצרת ע״י עבד לוה ואעפ״כ בשניהם תובעים שניהם עבדים ולשניהם זכות לכפות לא היה ניתן להוכיח מהרא״ש בתירוצו הראשון בנגוד לדעת השו״ע, אפשר שהרא״ש סבר כשו״ע שהזכות נוצרת ע״י עבד לוה ואעפ״כ בשניהם, תובעים לשניהם יש זכות. והגר״א הוכיח גם מהתירוץ הראשון ברא״ש שסבר בנגוד לשו״ע. מכאן שהגר״א חלק על הלבוש וסבר כפי שבארנו, בשניהם תובעים שניהם אינם עבד ולכן אם הזכות נוצרת ע״י עבד לוה לשניהם אין זכות, אך הרא״ש שפסק שלשניהם יש זכות סבר שזו זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה ובשניהם תובעים אינם עבד ולא נשללת זכותם.

בהסברו השלישי של הרא״ש הוא מחדש שזכות התובע עדיפא על הנתבע כשהם דורשים לדון במקום הועד שזכאי לכך התובע ולא הנתבע, כשהדרישה היא לדון בבי״ד הגדול י״א שזכאי לכך רק הנתבע והתובע אינו זכאי לכך (מחשש לתביעת סרק שנועדה לאלץ נתבע עשיר להתפשר) ודעת ר״ת שגם התובע זכאי לכך, לפי״ז מיישב הרא״ש הסתירה,

שבסנהדרין הנתבע אינו זכאי כי מדובר על מקום הועד, בב״ק הנתבע זכאי כי הדרישה לבי״ד הגדול, אם נניח שהרא״ש לא חוזר בו משיטתו בשני התירוצים הקודמים יוצא שלפי הרא״ש יש זכות בסיסית גם למקום הועד שנשללת מעבד לוה.

אלא שהטור כפי שהבאנו פוסק כדעת השו״ע שהזכות נובעת מכח עבד לוה ולכן כשכופר הכל אינו עבד לוה ולשניהם אין זכות (אך הטור סובר כרא״ש בפרט אחר שעבד לוה שייך בכל התביעות והשו״ע סובר כדעת הרמב״ם שעבד לוה רק בדברים שדומים להלואה), משום כך נדחק הדרישה (י״ד סק״א) לפרש שהטור הבין בדעת הרא״ש שבתירצו השלישי חזר בו הרא״ש, בשני התירוצים הראשונים סבר הרא״ש שיש זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה, והבין הטור שבתירוץ השלישי מחלק הרא״ש בין מקום ועד לבי״ד הגדול אך הוא גם חוזר בו וסובר שאין זכות בסיסית והיא נוצרת רק ע״י עבד לוה.

הרשב״א בב״ק קי״ב שהוזכר לעיל בדברי הגר״א מקשה כקושית הרא״ש ובתירוצו הראשון הוא מחלק בין הלואה לשאר תביעות ובסנהדרין מדובר בהלואה ולכן רק התובע זכאי ואילו בב״ק מדובר בתביעה אחרת ולכן זכאי לכך גם הנתבע, לפי תירוץ זה הזכות היא בסיסית והיא נשללת מעבד לוה (אלא שלרשב״א רק לוה הוא עבד ולא נתבע אחר וכפי שסובר ר״ת), ותירוץ שני ברשב״א הוא מחלק בין בי״ד הגדול למקום הועד וכדברי הרא״ש בתירוצו האחרון וניתן לדון גם ברשב״א האם חזר בו מהבנתו בתירוץ הראשון או לא.

ולסיכום: הלבוש הבין בתירוץ הרא״ש הראשון שהזכות נוצרת ע״י עבד לוה אך בארנו שנראה יותר כדעת הגר״א שלפי שני התירוצים הראשונים ברא״ש הזכות היא בסיסית ונשללת מנתבע כעבד לוה (מלבד בכופר הכל או בשני תובעין שאין עבד) (ודברי הב״ח בטור צ״ע) נראה לפ״ז, ששלילת הזכות מכח עבד לוה ולא כדברי האגרות משה שהשלילה מחשש הערמה. בתירוצו השלישי של הרא״ש הבין הטור שהרא״ש חזר בו וסובר שהזכות נוצרת ע״י עבד לוה וכך פסק הטור. לרשב״א בתירוצו הראשון הזכות בסיסית ובתירוצו השני אין הכרח לכך.

י. האם יש הבדל בין בי״ד הגדול למקום הועד.

בדברי הרא״ש הוזכר חילוק בין בי״ד הגדול לבית הועד. לפי הרמב״ם והשו״ע אין חילוק בין בית ועד לבי״ד הגדול ובשניהם זכות התובע

עדיפא. דעת ר״י בתוס׳ ב״ק קי״ב ד״ה מצי שבתובע יש חשש לרמאות ותביעת סרק ולכן רק לנתבע זכות לבי״ד הגדול (בנגוד למקום הועד) ור״ת חולק ובמקום הועד הזכות רק לתובע אך לבי״ד הגדול הזכות לשניהם. כדעת ר״ת פסקו הרא״ש, הרשב״א בתירוצו השני, הטור והרמ״א (בכך תירצו הראשונים בדרך נוספת הסתירה בין סנהדרין לב״ק וכדלעיל).

בטעם החילוק בין מקום ועד לבי״ד הגדול כתב הב״ח (סי׳ י״ד ד״ה ומ״ש) שבי״ד הגדול מקורו מדאורייתא מצדק צדק תרדוף הלך אחר בי״ד יפה ולכן שומעין לנתבע כמו לתובע, ובבאר אליהו (י״ד סק״ו) מביא מקור נוסף כי יפלא ממך דבר וקמת ועלית ולכן בדין שמקורו מדאורייתא חז״ל לא יבטלו זאת בגלל עבד לוה משא״כ במקום הועד, (וראה מש״כ שם סק״י בדעת הרמב״ם שכשיש בי״ד הגדול אין זכות לדרוש בית הועד אמנם צ״ע אם אין אפשרות לומר שיכול הוא לבחור בשתי האפשרויות).

ומצינו בחדושי הר״ן סנהדרין (כ״ג ע״א ד״ה ואפילו) מחלוקת הרמב״ן ור׳ דוד האם זכות התובע רק למקום ועד ובי״ד הגדול או לכל בי״ד שחשוב יותר מהבי״ד המקומי. הרמב״ן מוכיח מהירושלמי שזכות התובע לכל בי״ד חשוב יותר ולכן נפסק בירושלמי שזה אומר טבריה וזה אומר צפורי ידונו בטבריה, ר׳ דוד דוחה שטבריה היתה מקום ועד והם בי״ד הגדול בימי האחרונים מעשר גלויות שגלתה סנהדרין.

לפי ר׳ דוד כתב הר״ן (רפז״ב ד״ה ולענין פסק הלכה) ״לבית הועד והם הסנהדרין היותר גדולים שבישראל״ וכיוצ״ב כתב בספז״ב ד״ה ואם הוצרך וז״ל:

״והבי״ד ישלחו לבית הועד שיבארו להם את ספיקן והם סנהדרי גדולה היושבת בלשכת הגזית שהן סוף הוראה שעל פיהן יהיה כל ריב וכל נגע״.

יוצא שלפי הר״ן מקום הועד ובי״ד הגדול הם לכאורה אותו מקום.

ולסיכום: לתוס׳, רא״ש, טור ורמ״א יש חילוק לדינא בין בי״ד הגדול למקום הועד (בבי״ד הגדול גם נתבע זכאי ולפי ר״י רק נתבע זכאי ובמקום ועד רק תובע זכאי) ואילו לרמב״ם ושו״ע לדינא אין חילוק וברי״ן נראה שמקום ועד הכוונה לבי״ד הגדול, דעת הרמב״ן שזכות

התובע לכל ביי"ד חשוב יותר אך נראה שהפוסקים הכריעו כר' דוד שהזכות רק לבית הועד או ביי"ד הגדול.

יא. מי נכלל בהגדרת עבד לוה.

במהלך הדברים רואים בין השיטין מחלוקת נוספת, מי מוגדר כעבד לוה. דעת ר"ית (בנמו"י ס"פ זה בורר) שעבד לוה רק בהלואה ולא בנזיקין וכדומה וכן כתב הרשב"א בב"ק קי"ב (בתירוצו הראשון), במהרי"ק שורש צ' בסופו נראה שכך מובנים דברי הגמרא עבד לוה בפשטות, בטעם הדבר מדוע דוקא לוה נחשב עבד י"ל שמאחר וגמל עמו חסד בהלואה הוא כעבד משא"כ בתביעות אחרות.

דעת הרמב"ם והשו"ע, שגם מזיק, חובל וגזלן נחשבים, עבד לוה ומסבירים הכסף משנה בשם הרמ"ך (פ"ו דסנהדרין ה"ו) והסמ"ע (י"ד סק"ו) שבכל מקרה שהנתבע אשם ביצירת התביעה התובע מתרעם עליו ולכן הנתבע נחשב כעבד לוה, אך בשותפות ושכירות וכדומה אין הוא עבד. הנתיבות (י"ד סק"א) מקשה שגם תביעת שותפות נובעת מגזילה ע"י השותף אך נראה לתרץ שכוונת הדברים על תביעה בעניני שותפות שלא קשורה למעשה שאינו הגון, כגון, מחלוקת כיצד להתחלק או אם יכול אחד לכוף השני להתחלק וכדומה, בספר תפארת מנחם (מובא בקובץ הפוסקים י"ד סעיף א' ד"ה וכן אם טען [עמ' רע"ג]) מוסיף שעצם סברת התרעומת לכשעצמה לא מועילה להחשיבו כעבד אלא אם נוצר כבר חיוב בגין המעשה אך תביעת קנס שהחיוב נוצר רק ע"י העמדה בדין גם כשיש תרעומת אינו עבד לוה.

ודעת ריב"א ור"י (במרדכי), הרא"ש, הטור והלבוש שסברת עבד לוה קיימת בכל נתבע, (ובגר"א י"ד סק"ח מביא אסמכתא מתוס' כתובות ט"ז שעבד לוה גם בשאר תביעות כמו פרעון כתובה וכדומה). הרא"ש מצריך ידיעה שהוא נתבע (מודה במקצת או פרעתי) אך כשכופר הכל אינו נחשב כעבד. בדומה לכך כתב הנמו"י ספז"ב וז"ל: "דעבד לוה וכו' וה"מ בשהוא לוה ודאי אבל אם הוא כופר בכל אין כופין אותו שהרי הוא אומר שלא נעשה עבד לו מעולם וכן כתב התומים (י"ד אורים 'סק"ד). הרמב"ם והשו"ע מתנים דין עבד לוה כשהטענה אינה ריקנית. קיים הבדל בין שתי ההגדרות, לפי הרמב"ם מספיקה אומדנא שהתביעה מבוססת ולפי הרא"ש צריך ידיעה ולא אומדנא, אך לפי הרא"ש תוכן הדברים הוא רק שהיתה זיקה ביניהם שאינו כופר הכל בלהדי"ם ולרמב"ם תוכן האומדנא

כולל גם שיש בסיס לתביעה בשלב זה (וכשטוען פרעתי ואין הוכחות לכאורה נגדו, אין בסיס לתביעה לפי הרמב״ם).

נמצא שיש ג׳ שיטות עיקריות מיהו עבד לוה, א) רק לוה, ב) כל נתבע כשיש תרעומת, ג) כל נתבע.

ראוי לציין שמצינו הגדרות נוספות בענין עבד לוה, שיטה מחודשת מצינו בראשונים (בסנהדרי גדולה), רבינו יהודה אלמדארי (סנהדרין ל״א) כותב וז״ל:

״מי שנושה וכו׳ המלוה שנושה בחבירו מנה והלוה מבקש שילך עמו יוציא הוצאה בדרך עד שילך לבית הועד מנה אחר אם כן אתה נועל דלת בפני לוין״.

לפי שיטה זו יש קשר בין סברת יוציא מנה על מנה להגדרת עבד לוה, אין סתם חשיבות להקטין הוצאות התובע הסיבה לכך היא משום תקנת לוין שימנעו מלהלוות ולכן זה שייך רק בהלואה ולא בתביעות אחרות. לפי זה יוצא שיש זכות בסיסית לכפות לבי״ד הגדול וזכות זו נשללת מעבד לוה משום תקנת לוין, (קשר דומה בין עבד לוה ליוציא מנה על מנה ראינו בראי״ש אך לא נראה שזו היא כוונת הרא״ש).

הגדרות נוספות מצינו באחרונים, לפי הנתיבות (י״ד סק״א) מי שמוחזק נחשב כעבד לוה (כי הוא נראה כגזלן), הבאנו לעיל (פרק ד׳) שלפי האגרות משה עבד לוה אינו סיבה בפני עצמה לשלול זכותו (אם יש זכות בסיסית כדעת הרא״ה) אלא הוא סימן וחיזוק לכך שהוא מערים ומתחמק.

הנמוקי יוסף ספ״ק דב״ק ד״ה אמר כותב וז״ל:

״אע״ג דקי״ל דאין מוציאין מנה על מנה הני מילי היכא דאיכא דייני באתרא דמצו למידן דינא דאית ליה שכיון שכן הוא אינו יכול לומר לבי״ד שבעיר פלוני אני רוצה לילך שהן בקיאין ומומחין יותר מאלו שבכאן אבל כשאין כאן דיינין שיהו יכולין לדון דין זה כי הכא (דיני קנסות) מזמנין ליה לאתרא דמצו למידייניה כי היכי דלא ליפסוד ממוניה״.

לפי הנמוקי יוסף בדיני קנסות שאין דיינים בבבל שיכולים לדון, זכאי התובע לכוף לדון במקום שדנים דיני קנסות, ומשמע שבתביעות נזיקין ממוניות אחרות אין זכות לתובע ולכאורה חולק על הרא״ש והרמב״ם

שסברו שגם בנזיקין יש זכות לתובע, וכך הבין הגר״א וכתב (בסי׳ י״ד סק״ח וסק״ז) וז״ל:

״וכן אם טען שהזיקו... אבל נמו״י הקשה בב״ק שם מהא דאמימר ותירץ דשאני בנזיקין דאין בי״ד בחו״ל... וחולק הנמו״י על הרמב״ם ושו״ע, כתב נמו״י דזה שכתוב בספ״ק דב״ק ואי אמר קבעו לי זימנא וכו׳ לפי שלדיני קנסות אין בי״ד שבבבל וצריך עיון שהרי בתובע בכל ענין צריך לילך למקום הועד ואפשר שלא סבירא ליה הא דרמב״ם הנ״ל מה שכתב שכן בגזילה ונזקין אלא דוקא במלוה״.

לדעת הגר״א, הנמו״י שסובר שזכות התובע בנזיקין רק בקנסות, חולק על הרמב״ם שבנזיקין יש לתובע זכות גם בממון, התימא הוא שהנמו״י בספז״ב הביא דעת רא״ה שאמנם הגדרת עבד לוה זה רק בהלואה אך לתובע יש זכות גם בתביעות אחרות (מכח הזכות הבסיסית). אפשר לדחוק שהזכות לתובע לפי הנמו״י רק בבי״ד גדול או במקום הועד אך בקנסות הוא יכול לכפות גם לבי״ד זוטר יותר אם ביכולתו לדון אך יותר נראה לומר שהנמו״י בסנהדרין הביא גם את הרא״ה וגם את ר״ת ולפי ר״ת זכות התובע רק בהלואה ולכן בב״ק כתב שאליבא דר״ת שבנזיקין אין לתובע זכות, אם מדובר בקנסות שכאן א״א לדונם יש לו זכות.

ולסיכום: לר״ת רשב״א ומהריי״ק עבד לוה רק בהלואה. לרמב״ם ושו״ע עבד לוה גם בשאר תביעות שיש לתובע תרעומת על הנתבע. לריב״א ור״י, רא״ש, טור ולבוש זו זכות בכל תובע. לפי הנתיבות עבד לוה שייך כלפי מי שמוחזק. לאגרות משה עבד לוה יוצר חשש להערמה והתחמקות. הגר״א לומד בנמוק״י יוסף בב״ק כדעת ר״ת אך יתכן והנמו״י בב״ק כתב זאת אליבא דר״ת. ושיטת ר׳ יהודה אלמדארי שעבד לוה דוקא בהלואה וטעמו שמשום תקנת לוין אין להרבות בהוצאות המלוה.

יב. הדרישה לדון בבי״ד הגדול מחשש לטעות או כדי שהשני יבוש ויודה.

העיסוק בזכות התובע לדרוש דיון בבי״ד הגדול מעורר שאלה נוספת, מדוע נוצרת דרישה כזו. רש״י סנהדרין ל״א ע״ב (ד״ה התוקף את חבירו) כותב וז״ל: ״רוצה מקום ועד ת״ח הרבה שיהא זה בוש מהם״ ואילו ברמב״ם פ״ו דסנהדרין ה״ו כותב וז״ל: ״ואחד אומר נעלה לבי״ד הגדול שמא יטעו אלו הדיינים ויוציאו ממון שלא כדין״.

לפי הרמב״ם הדרישה נובעת מחשש שבבי״ד המקומי תחול טעות ואילו לפי רש״י מטרת הדרישה כדי שהצד השני יבוש, לא כ״כ מפורש מה התועלת בבושה, האם התועלת בבצוע הפס״ד שיהיה ציית דינא או שהתועלת בשלבי הברור שיתבייש לשקר ויודה, דעת השיבת ציון סי׳ צ״ח שהכוונה שיתבייש לשקר ויודה.

המהרש״ל (בחכמת שלמה ספז״ב) ובישועות ישראל (י״ד סק״א) דנו האם הבושה היא מצד התובע או הנתבע, לפי השיבת ציון עיקר הבושה מצד הנתבע שיבוש ויודה ולפי המהרש״ל התובע הוא בעל דין קשה ובבית הועד יבוש ולא יהיה קשה כ״כ. בישועות ישראל דן האם סגי בטעם בושה גרידא כגון במקום שאין חשש לטעות (המקרה קל מאד להכרעה) ומסקנתו שאין מחלוקת ושני הטעמים נכונים וכן דעת השיבת ציון.

ובאבקת רוכל סי׳ י״ט מקשה שיש לכאורה סתירה בדברי ר׳ יוחנן ומחלק בין מקרה שהדרישה נועדה שיבוש ויודה לבין מקרה שהדרישה מחמת חשש לטעות ונועדה לקנטר, אך כל דבריו רק אם גורסים שם ר׳ יוחנן, החכמת שלמה במימרא השניה גורס א״ר ספרא ולא א״ר ספרא א״ר יוחנן, וגם אם גורסים ר׳ יוחנן ניתן לומר שהוא חזר בו אך האבקת רוכל לא רצה לומר כן ולכן חילק כמבואר.

ולסיכום: הדרישה לבי״ד הגדול לפי הרמב״ם מחשש לטעות ולפי רש״י שמא יבוש ויודה (או שיציית לפס״ד) ובאחרונים יש סברא ששתי הסברות נכונות לדינא.

יג. מהי שבועה והאם זכאי התובע לכוף על מקום ביצוע השבועה.

לשאלה מהי מטרת הדרישה לדון בבי״ד הגדול האם מחשש לטעות או כדי שיבוש ויודה יש לענ״ד נפקא מינה לדינא.

בכתובות פ״ה ע״א נאמר:

״ההיא איתתא דאיתחייבא שבועה בי דינא דרב ביבי בר אביי, אמר להו ההוא בעל דין תיתי ותשבע במתא (נ״א במאתין) אפשר דמיכספא ומודיא״.

הרא״ש שם סק״ז גרס במתא וכתב וז״ל:

״תיתי ותשבע לי במתא פירוש שניהן היו דרים בעיר אחת האיש והאשה והלכו לבית מדרשו של רב ביבי לדון לפניו ואמר האיש אחרי

שאנו בעיר אחת כשתחזור לעירנו תשבע לי אולי תתבייש מבני העיר היודעין בדבר אבל בענין אחר אין התובע יכול לכוף את הנתבע שילך עמו במקום שהוא רוצה״.

לדעת הרא״ש אין התובע זכאי לכוף את הנתבע להשבע בבי״ד הגדול, אך הר״ן (לפי הב״ח) גורס במאתין וז״ל:

״תיתי תשתבע לי במאתין דדינא הכי דמשתבע באתרא דבעי מלוה ודוקא מלוה משום דמעיקרא נמי מצי למכפייה למיזל לבית הועד דעבד לוה לאיש מלוה כדאיתא בסנהדרין פז״ב הילכך האי נמי נשבעת במקום שרוצה המלוה אבל בנשבעין ונוטלין לא מצי לוה למימר לישתבע במתא כיון דמעיקרא לא מצי למכפיה למיזל בהדיה אלא דן בעירו שלא יוציא מאתיים על מנה ומיהו אי אית ליה דרכא להוא דוכתא אזיל ואפילו למדי כדאיתא התם, הרמב״ן ז״ל״.

לפי הר״ן כשם שזכאי התובע לכפות הנתבע לדון בבי״ד הגדול הוא זכאי לכפות זאת גם לענין מקום בצוע השבועה, אך זאת רק בנשבעין ונפטרין שהתובע דורש השבועה, בנשבעין ונוטלין שהנתבע דורש השבועה כשם שאינו יכול לכוף בענין מקום הדיון כך אינו יכול לכוף בענין מקום השבועה, ובדומה לדברי הר״ן מצינו בשו״ת הרשב״א (סי׳ מ״ז) ובחדושי הרשב״א כתובות פ״ה (המיוחסים לרמב״ן).

יש להעיר שמצינו שני סוגי נשבעין ונוטלין, יש מקרים שמעיקר הדין נוטל בלא שבועה ותקנת חכמים להשביעו כפוגם שטרו וכדומה ובמקרים אלו הנתבע דורש את השבועה, אך יש מקרים שמעיקר הדין הנתבע פטור וחכמים חדשו שיוכל התובע ליטול אם ישבע. כגון: הנגזל, הנחבל וכדומה ובהם התובע רוצה להשבע כדי שיוכל ליטול, אך גם במקרים אלו נראה שאם התובע רוצה להשבע אין הנתבע יכול לכופו להשבע בבית הועד. לפי השיטות שהבאנו שזכות זו קיימת גם בנתבע שאינו מוגדר כעבד לוה יש לדון בכל מקרה האם הנתבע עבד לוה או לא.

ויש להבין מהו טעמו של הרא״ש, מדוע חולק הוא על הרמב״ן, רשב״א ור״ן וסובר שזכות התובע על מקום הדין אינה כוללת גם את מקום השבועה.

וכדברי הרא״ש מצינו בריטב״א כתובות פ״ה, הריטב״א מסביר הסוגיא באופן אחר אך מדבריו מפורש עוד יותר החילוק בין מקום הדין למקום בצוע השבועה וז״ל הריטב״א:

״תיתי ותשבע לי במאתין הפירוש הנכון כי דרך היה לה לשם שאם לא כן לא כל הימנו ואפילו אמר מלוה שלא אמרו עבד לוה לאיש מלוה אלא לענין הדין שהוא אומר נלך לבי״ד חשוב דרחמנא אמר צדק צדק תרדוף הלך אחר בי״ד יפה אבל לאחר שחייבו הלוה שבועה לא כל הימנו של מלוה לומר שילך וישבע לו במקום אחר וזה נראה לי ברור״.

ובדומה לכך כתב בתשובות הריטב״א (המובא בב״י חו״מ סי׳ פ״ז מחסי״ג). לפי הרמב״ן, רשב״א ור״ן זכאי התובע להשביע בבי״ד חשוב, הרא״ש והריטב״א חולקים ומדגיש הריטב״א שזכות התובע רק על מקום הדין ולא על בצוע השבועה, לפי הרא״ש בכתובות רשאי התובע להשביע בעירם המשותפת ולפי הריטב״א זכותו גם בבי״ד חשוב כי מדובר שהנתבעת הלכה ממילא לשם, ויש להבין טעמו של דבר מדוע לדעתם יש חילוק בין מקום הדין למקום ביצוע השבועה.

ונראה דאפשר לבאר זאת בשני אופנים, יש לחקור כיצד מתיחסים לשבועה, האם השבועה היא חלק מתהליך הדיון שבו מתברר הענין ואחד מדרכי הברור הוא ע״י שבועה או שהשבועה אינה חלק מהדיון והיא שייכת לבצוע פסק הדין, יש מקרים שהאדם נפטר, יש מקרים שהוא מתחייב ממון ויש מקרים שהוא חייב לשלם שבועה כמו שכתוב: ״ולקח בעליו (השבועה) ולא ישלם״.

אחת הנפקא מינות שאפשר לתלות בשאלה זו קיימת במקרה שהנתבע הסכים שהתובע ישבע ויטול האם יכול הוא לחזור בו. בב״ב קכ״ח ע״א נאמר: ״רצונך השבע וטול ונשבע אינו יכול לחזור בו״, ומסביר תוס׳ (ד״ה הכי גרסינן) שרק אם כבר נשבע אינו יכול לחזור בו אך קודם שנשבע יכול לחזור אע״פ שהסכים לכך. ומוסיף תוס׳ שלפי רש״י הגירסא: ״רצונך השבע וטול נשבע ואין יכול לחזור בו״, כשהסכים שהתובע ישבע ויטול אין הוא יכול לחזור בו. ומחלוקת זו נזכרת בשו״ע חו״מ סי׳ כ״ב סעיף ג׳ ובנו״כ שם. ניתן לשייך שאלה זו גם בענין שלנו, אם השבועה היא חלק מתהליך הדיון אזי עצם ההסכמה שישבע ויטול עוד לא גמרה את הדיון עד שישבע וכל עוד לא נגמר הדין יכול לחזור בו (אלא אם קנו מידו), אך אם השבועה נחשבת כבצוע פסק הדין אזי בהסכמה שישבע ויטול נגמר תהליך הדיון ונשאר רק לבצעו ע״י שישבע ויטול וכשנגמר הדין אינו יכול לחזור בו. נפקא מינה נוספת שדנו בה האחרונים האם השבועה היא צורך לברר (ואז היא חלק מתהליך הדיון) או שהיא נחשבת כתשלומין (ואז היא שייכת לבצוע הפס״ד) והבדל בין ההסברים נוגע

לענין מתוך שאינו יכול להשבע משלם, חשוד על השבועה ועניינים נוספים ואכמ״ל.

ניתן לתלות גם את נידוננו בשאלה זו. אם נאמר שהשבועה היא חלק מתהליך הדיון מסתבר שכשם שזכאי התובע לדרוש שהדיון יערך בבי״ד חשוב הוא הדין שהוא זכאי לדרוש זאת לגבי בצוע השבועה שהיא חלק מתהליך הדיון (אלא אם נאמר שאין אפשרות לפצל בין הדיון לשבועה), אך אם השבועה אינה חלק מתהליך הדיון והיא נחשבת כבצוע הפס״ד אין לתובע זכות כפיה על מקום בצוע השבועה כשם שאין ביכולתו לכוף הנתבע היכן לפרוע לו ממון.

ונראה שכך סבר המהר״ם מרוטנבורג (שו״ת מהר״ם ח״ג רל״א (פראג), הובא בב״י חו״מ סי׳ פ״ז מחסי״ב בשם תשובה אשכנזית והובא בקצרה ברמ״א פ״ז סעיף כ״ג) וז״ל:

״ועוד מאן לימא לן דאי אמרה הך איתתא לא משתבענא במתיא אלא הכא או בעיר אחרת דכפינן לה לאישתבועי במתיא הא משתבע להכחיש העד הוא כפרעון הממון דע״י עדים ואם שנים מעידים אותו שהלוה מנה בעיר זו והלך בעיר אחרת לפרעו שם אטו מי כפינן ליה לחזור לעירו ולפורעו שם וכו״״.

המהר״ם משוה שבועה לפרעון כסף שרשאי לפורעו בכל מקום שמשתמר ואין לכך קשר לזכות התובע על מקום הדיון. הרמ״א (פ״ז סכ״ג) הביא דברי המהר״ם בתשובה אשכנזית לדינא ולכאורה זו ראיה שגם הרמ״א סובר כדעת הרא״ש, הריב״א והמהר״ם שזכות התובע לא מועילה לענין בצוע השבועה. אמנם לפי הגר״א נראה שאין זו הוכחה שכך הכריע הרמ״א וז״ל הגר״א (פ״ז סקע״ט):

״מיהו אם וכו׳, כמו שכתב הרא״ש שם ושאר פוסקים דהיו דרים בעיר אחת והיה דרכה לשם ע״ש וכמו שכתב לעיל בסימן י״ד התובע הולך אחר הנתבע ממה שכתוב ב״ק מ״ו״.

הגר״א מסביר שפסק הרמ״א, כדברי הרא״ש והראשונים, שאין לכוף הנתבע להשבע בבי״ד חשוב אלא אם הולך ממילא, קשור לדברי הרמ״א בסי׳ י״ד שפסק שהתובע הולך אחרי הנתבע (ומקורו לפי הגר״א בב״ק מ״ו ויבואר בהמשך).

הצבענו בתחילת המאמר על הסתירה בין זכות התובע לבין הדין שהתובע הולך אחרי הנתבע ובהמשך נביא לכך 16 הסברים. אם לפי

הגר״א דין הרמ״א קשור לכלל שהתובע הולך אחר הנתבע אפשר לומר שאם דנים בשאלה זו מכח זכות התובע אולי יסבור הרמ״א שזכות זו מועילה גם על בצוע השבועה אלא שכיום הדין אחרת והתובע הולך אחר הנתבע ולכן אין לתובע זכות, (וכיצד הדין כיום שונה מדברי הגמרא בזכות התובע נבאר בהמשך את האפשרויות השונות בהרחבה). נמצא, שלפי הגר״א יתכן והרמ״א יודה לשיטות הרמב״ן, רשב״א ור״ן שזכות תובע גם על שבועה אלא שכיום התובע הולך אחרי הנתבע ולכן הביא הרמ״א את דברי המהר״ם לדינא אע״פ שבסברא הוא חולק עליו, לפי המהר״ם מעיקר הדין אין לתובע זכות לענין שבועה ולפי הרמ״א אין הבדל בין דין לשבועה אלא שהתובע הולך אחרי הנתבע.

אך נראה שניתן לתלות מחלוקת זו האם זכות התובע לכוף על מקום השבועה, בענין נוסף שעסקנו בו. גם אם נאמר שהשבועה היא חלק מתהליך הדיון זה תלוי בשאלה, האם דרישת התובע לדון בבי״ד גדול נובעת מחשש לטעות או כדי שהנתבע יבוש ויודה. אם מניעי הדרישה מחשש שהבי״ד יטעה אפשר לומר שהרא״ש סבר שחשש לטעות שייך בתהליך הדיון הרגיל אך בצוע השבועה הוא הליך פשוט כחלק מהדיון ואין לחשוש בו לטעות ובו אין לתובע זכות, אך אם הדרישה לבי״ד הגדול כדי שהנתבע יבוש לשקר ויודה על האמת אזי פשוט הוא שסברא זו שייכת עוד יותר לענין השבועה שיתבייש להשבע לשקר ויודה ולכן זכות התובע שייכת גם על שבועה וזו סברת הרמב״ן, רשב״א ור״ן.

ולסיכום: לדעת הרמב״ן רשב״א ור״ן זכות התובע לדרוש בי״ד חשוב גם על בצוע שבועה. הרא״ש, הריטב״א ומהר״ם חולקים. מהרמ״א שהכריע כמותם לדינא אין הוכחה כי אינו מדבר מצד עיקר הדין לפי הגר״א. המחלוקת ניתנת להבנה בשני אופנים, אם השבועה היא חלק מהדיון זכות התובע גם בשבועה ואם היא שייכת לבצוע הפסק דין אין לתובע בה זכות (ונפ״מ בשאלה זו גם בעניני מתוך שאינו יכול להשבע משלם והאם יכול לחזור בו כשהסכים שישבע ויטול), ואפשרות נוספת היא שגם אם השבועה חלק מהדיון אם מטרת הדרישה לבי״ד גדול מחשש טעות אין לחוש לכך בשבועה אך אם המטרה שיבוש ויודה ודאי שיש לכך צידוק בשבועה ואולי אף יותר מאשר לעצם הדיון.

יד. סיכום השיטות בהבנת זכות התובע לדרוש לדון בבי״ד הגדול והמסתעף מכך.

1. ממה נובעת זכות התובע לכוף לדון בבי״ד הגדול ומצינו בכך שמונה שיטות:

א) זוהי זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה אך קיימת לכל תובע וכן לנתבע שאינו עבד, (הרא״ה, הרשב״א בב״ק בתירוץ ראשון, הרא״ש בסנהדרין בתירוץ השני ולפי הגר״א גם בתירוץ הראשון).

ב) אין זכות בסיסית, הזכות נוצרת בגלל היותו של הנתבע עבד לוה, בתביעות שאין הנתבע עבד גם התובע אינו זכאי לכך והנתבע בכל מקרה אינו זכאי, (ר״ת, הרא״ש בתירוצו השלישי לפי הטור והדרישה, לפי הלבוש זו גם דעת הרא״ש בתירוצו השני וכן פסקו הרמב״ם, הטור, השו״ע והלבוש ומסתבר שזוהי גם דעת הש״ך).

ג) הזכות ניתנת לכל תובע מכח סברת ההוצאות שלא יוציא מעותיו בחנם, (ר״י וריב״א וכן נראה בסמ״ע).

ד) הזכות ניתנת משני טעמים, לתובע בהלואה וכדומה, מכח היות הנתבע עבד לוה, ובכל תביעה מכח סברת ההוצאות (מהרי״ק וקצות).

ה) זוהי זכות בסיסית והיא נשללת מהנתבע מחשש להערמה והתחמקות (אגרות משה בדעת הרא״ה והש״ך).

ו) קיימת זכות בסיסית שבטלה אצל התובע והנתבע, מחשש הערמה (נתבע שיתחמק ותובע שיתבע תביעת סרק) וחזרה אצל כל תובע מכח סברת ההוצאות, (אגרות משה בדעת ר״י וריב״א).

ז) זכות לכפות עבד לוה להגדיל הוצאות כשההגדלה משותפת לשני הצדדים (תומים בדעת המהרי״ק).

ח) זכות בסיסית שנשללת מעבד לוה (בדומה לאפשרות א׳) אך טעם השלילה משום שלא תנעול דלת בפני לוין, (רבי יהודה אלמדארי).

2. מה המשמעות של עבד לוה:

א. עבד לוה מהווה סיבה לבטול הזכות הבסיסית. מכח עבד לוה (לפי אפשרות א׳) או שלא תנעול דלת בפני לוין (ח׳).

ב. עבד לוה מהווה סיבה לנתינת זכות לתובע (ב׳).

ג. עבד לוה הוא סימן שיש סברת הוצאות (ג׳).

ד. עבד לוה הוא סימן שיש כאן חשש הערמה (ה׳).

3. מה כוונת הגמרא יוציא מנה על מנה:

א. נימוק שאין לנתבע זכות כי לא הוגן לחייב התובע להגדיל הוצאותיו (ב׳, ז׳).

ב. אין לנתבע זכות מחשש להערמה והתחמקות (ה׳, ו׳).

ג. אין ללוה זכות משום תקנת לוין (ח׳).

ד. זה נימוק מדוע לתת לתובע זכות (שלא על חינם מוציא מעותיו) (ג׳, ד׳).

4. כשלאחד מהצדדים אין הוצאות בהליכה לבי״ד הגדול:

א. כשהמלוה הולך ממילא, לכו״ע כופה הלוה את המלוה לדון בבי״ד הגדול (ע״פ הרשב״א).

ב. כשהמלוה הולך ממילא, לדעת הב״ח וש״ך הוא כופה את הלוה (א׳ או ב׳ ומסתבר ב׳) לדעת הסמ״ע הוא אינו כופה (ג׳) ולפי הקצות והמהרי״ק מלוה כופה, ותובע אחר אינו כופה (ד׳).

ג. כשהלוה מוכן לפרוע הוצאות המלוה האם זכאי הלוה לכפותו, הסתפק בכך הראבי״ה. לרשב״א ואשר״י אינו זכאי (בגלל הטורח), לדעת הישי״ש לפי סברת ההוצאות הוא כופה, והבאנו הטעמים שיש להסתפק בזה.

5. זכות הכפיה כששניהם תובעין זה את זה:

א. לפי אפשרות א׳ שניהם זכאים (אינם עבדים).

ב. לפי אפשרות ב׳ מסתבר ששניהם אינם זכאם כי אינם עבדים וכך סובר הגר״א, אך הלבוש סובר ששניהם עבדים זה לזה ולשניהם זכות כפיה.

ג. לפי אפשרויות ג׳, ה׳, ו׳ שהזכות נובעת מסברת ההוצאות יש לבחון נסיבות המקרה אם הדרישה נובעת מתום לב ויש סברת הוצאות או שמניעיה הערמה ורצון להתחמק מהתביעה הנגדית.

6. מי מוגדר כעבד לוה:

א. לפי ר״ת, הרשב״א והמהרי״ק רק לוה הוא עבד לוה (וכן הבין

הגר"א בנמו"י בב"ק אך הבאנו אפשרות שאין הכרח בכך, וכן הוא לפי ר' יהודה אלמדארי (ח') שהבסיס קשור לתקנת נעילת דלת בפני לוין).

ב. לדעת הרמב"ם והשו"ע עבד לוה גם בנזיקין, גזילות וחבלות וכדומה, שיש לתובע תרעומת על הנתבע.

ג. לדעת ר"י וריב"א, הרא"ש, הטור והלבוש לכל נתבע יש דין זה.

ד. לדעת הנתיבות נחשב עבד לוה כל מי שמוחזק (ותובעים כנגדו שהוא כגזלן וחייב לחבירו).

7. לאיזה הוכחות זקוק התובע כדי לקבל זכות תובע:

א. לדעת הרא"ש הטור (והתומים) צריך ידיעה שהנתבע עבד (מודה במקצת או פרעתי אך לא כופר הכל).

ב. לרמב"ם והשו"ע צריך שתהיה אומדנא שטענתו צודקת ואינה ריקנית.

הרא"ש מחמיר מהרמב"ם שלא מספיקה אומדנא אלא ידיעה אך הרמב"ם מחמיר מהרא"ש שלא מספיקה זיקה של נתבע וצריך אומדנא שהתביעה צודקת.

8. האם יש חילוק בין מקום הועד לבי"ד הגדול:

א. לרמב"ם ושו"ע אין חילוק.

ב. בר"ן נראה שזה אותו מושג.

ג. לר"י במקום הועד זכאי רק התובע, ובבי"ד הגדול זכאי רק הנתבע.

ד. לתוס', רא"ש (בתירוץ השלישי), רשב"א (בתירוץ השני), טור ורמ"א לבית הועד זכאי רק תובע ולבי"ד הגדול זכאים שניהם.

ה. לרמב"ן זכות התובע לכל בי"ד חשוב יותר אך לר' דוד (בר"ן) זכותו רק למקום הועד - בי"ד הגדול.

9. יתרונות בית הועד ובי"ד הגדול:

א. לרמב"ם יש בבי"ד המקומי יותר חשש לטעות בדין.

ב. לרש"י היתרון בבי"ד הגדול שהשני יתבייש ויודה על האמת (או ציית דינא).

ג. באחרונים ישנם דעות ששני הטעמים נכונים.

10. האם יש זכות תובע בדרישה להשביע בבי״ד חשוב:

א. לרמב״ן, רשב״א ור״ן זכות התובע גם לענין שבועה.

ב. לרא״ש, ריטב״א ומהר״ם הזכות רק במקום דיון ולא במקום בצוע השבועה.

ג. סברת מהר״ם כי שבועה אינה חלק מתהליך הדיון אלא תשלום בשבועה (ונפ״מ לענין מתוך שאינו יכול להשבע משלם, ליכולת החזרה מההסכמה שהתובע ישבע ויטול ועוד).

ד. ברא״ש וריטב״א אפשר גם להסביר שאפילו אם השבועה חלק מהדיון אם מטרת הדרישה למקום דיון בבי״ד הגדול שיתבייש לשקר ויודה, כ״ש ששייך גם לענין מקום השבועה שיתבייש להשבע לשקר, אך אם החשש שבי״ד המקומי יטעה בשבועה אין כ״כ חשש ואין זכות.

חלק שני

התובע צריך לילך אחר הנתבע

א. שיטות הפוסקים בהבנת כלל זה.

מטרת חיבורנו לישב הסתירה כביכול בין זכות התובע לכפות לדון בבי״ד הגדול לבין הכלל שהתובע צריך לילך אחר הנתבע, בחלק אי הארכנו לבאר יסודות זכות התובע, כדי ליישב את הסתירה נבאר בחלק זה את טעמי הדין השני שהתובע הולך אחרי הנתבע.

מצינו ארבעה הסברים מדוע התובע הולך אחר הנתבע (סיכום השיטות במנחת אלעזר ח״ב סי׳ ב׳). הלבוש (סי׳ י״ד סעיף ה׳) וכנסת הגדולה (סי׳ י״ד הגהות טור סק״ד וסקכ״א) מנמקים זאת מפני הרמאים, אם ידונו במקום התובע יתבעו תביעות סרק רבות כנגד עשירים מתוך מטרה להתישם ולסחוט מהם פשרה. הכנסת הגדולה מוסיף שבאותה עיר אין חשש זה כי אין הוצאות נוספות וטורח אך משום לא פלוג ידונו בבי״ד של הנתבע, זוהי תקנה לטובת הנתבע.

המהר״י בן לב (ח״ג סי׳ צ״ז) מנמק שדנים במקום הנתבע כי שם הנתבע יותר ציית דינא. יש להעיר שבמציאות בימינו בארץ ישראל אין האכיפה של בי״ד במקום הנתבע עדיפה על אכיפת בי״ד רחוק יותר (אלא אם מדובר בבי״ד פרטי כשלא נתנו לו סמכויות של בורר וכדומה) אך גם במצב זה יתכן ובמקום הנתבע שייך טעם הבושה שיתבייש לשקר ויודה,

לא ברור בדברי המהריב"ל האם זו תקנה לטובת התובע או שזו תקנה לתועלת הצבור.

דעת המהרשד"ם (מובא בשמו בסי' ז', בכנסת הגדולה ובמנחת אלעזר) שטעם התקנה למנוע קטטות שלא תווצר מחלוקת איזה בי"ד חשוב יותר, נראה מדבריו שאין זו תקנה לטובת התובע או הנתבע אלא תקנה כללית לטובת הצבור למנוע קטטות.

הגר"א (סי' י"ד סקי"ח ובדומה לכך בסי' פ"ז סקע"ט) מנמק את הכלל שהתובע הולך אחרי הנתבע בטעם אחר וז"ל:

"התובע צריך וכו' אלא אם כן יכול, ב"ק מ"ו ב' מאן דכאיב וכו'".

לפי הגר"א יסוד הדין שהתובע צריך לילך אחר הנתבע בדברי הגמרא בב"ק מ"ו ע"ב שמוצאת מקור מסברא לכלל שהמוציא מחבירו עליה הראיה דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, מקור זה נזכר בירושלמי לפי גירסת העיטור. בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ח מובא שהדיינים יושבים ובע"ד עומדים והתובע פותח בדברים שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם, בעיטור (אות ב' בירורין ליד ציון קט"ז במהדורת ר"מ יונה) מובא קטע זה של הירושלמי עם המשך, וז"ל הירושלמי (לפי גירסת העיטור):

"ומנין שהתובע צריך לילך אחר הנתבע שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם".

וכוונת הדברים שהנתבע נחשב כמוחזק ואין להוציא ממנו ללא ראיה ומאותו דין אין גם לכפותו לדון במקום התובע, ונראה שאין זה תקנת חכמים אלא דין דאורייתא ומעיקר הדין. דעה זו כתבה גם בשו"ת שיבת ציון סי' צ"ח וז"ל:

"ואין כח ביד התובע להטריח את הנתבע לטלטל בטלטולא דגברא הקשה וגם מדינא דהש"ס ומדינא דאורייתא צריך התובע לילך אחר הנתבע מאחר שבתי דינים שווים בתואר ובקומה ... ובזה לא שייך עבד לוה לאיש מלוה שיהיה כח ביד המלוה להתל בהלוה לטלטלו ממקום למקום ואם שיש עליו תביעות ממונו ומשועבד לו מכל מקום אין עליו שעבוד גופו שילך אחריו ורק בטענת נלך לבי"ד הגדול שיש להתובע אמתלא לומר שיהיה לו פסידא דממונא אם ידין עמו בבי"ד קטן וחייש שמא יטעו בדין לפי פירוש הרמב"ם או שיהיה בוש ויודה כפירוש רש"י בזה אמרינן עבד לוה לאיש מלוה להסיר מעליו חשש פסידא אבל בלי שום אמתלא הדין דין אמת מעולם שהתובע צריך לילך אחר הנתבע".

השיבת ציון מדגיש שכלל זה הוא מדאורייתא ובהסבר הדבר הוא מוסיף שהנתבע מוחזק בגופו ואין לטלטלו ללא טענת הפסד מבוססת. ניתן גם להסביר את הגר״א אחרת, הוא מוחזק בממונו ואין לכפותו לדון על ממונו של במקומו. ולהלן בפרק ג׳ נראה שכך סברו שער המשפט והחכם צבי. המנחת אלעזר תמה על הסבר הגר״א היכן מצינו שסברות מוחזקות בממון יועילו לענין מקום הדיון, מצינו רק שהם מועילות לעצם הפס״ד שאין להוציא ממון ללא ראיה (ומשום כך הוא מנסה להסביר הגר״א כמהרשד״ם), אך בהמשך דבריו הוא מביא חיזוק לגר״א מתשובת הרמ״א (סי׳ ק״ד) בענין זבל״א שאם הם חלוקים וכל אחד רוצה לדחות דיין חבירו יד הנתבע על העליונה והתובע צריך לבחור דיין אחר דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, הרמ״א שם מחלק בין זבל״א למקום הדיון אך רואים עכ״פ ברמ״א שמושג המוחזקות אינו קיים רק לענין הוצאת ממון והוא שייך גם לענינים הקשורים בסדרי הדיון.

האגרות משה (חו״מ ח״א סי׳ ה׳) מבין את הגר״א באופן אחר וכתב בד״ה וצ״ל וז״ל:

״דכתב הגר״א ס״ק י״ח מהא דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא ושמעינן מזה גם דין זה דהוא צריך למיזל להאסיא שיכול יותר לרפאות וכיון שהוא במקום אחר צריך לילך לאותו המקום שנמצא שם הנתבע שהם יוכלו יותר להביאו לדין לפניהם מבי״ד שבמקום המלוה״.

מדברי האגרות משה נראה שהוא מבין כוונת הגר״א כהסבר המהריב״ל, יש לדון במקום הנתבע כי שם יש יותר ציית דינא (הרופא הטוב יותר). ברם, לענ״ד נראה יותר שכוונת הגר״א כהבנת השיבת ציון שזה דין של מוחזקות וכן נראה מהירושלמי שהביא העיטור שהמקור מהפסוק מי בעל דברים יגש אליהם, ובב״ק מובאים כמקור לדין המוחזקות סברא (אזיל לבי אסיא) ופסוק (מי בעל דברים) ומשמע שיסוד הדברים הוא שהנתבע מוחזק ואין לכופו לדון שלא במקומו.

ולסיכום: מצינו ארבעה או חמשה שיטות בבאור הדין שהתובע הולך אחר הנתבע, ללבוש וכנסת הגדולה זו תקנה לטובת הנתבע מפני הרמאין (למנוע תביעות סרק), למהריב״ל זו תקנה שיציית לדין (לטובת התובע או הציבור) (וכך מבין האג״מ את הגר״א), למהרשד״ם זו תקנת לטובת הצבור למנוע קטטות, לעיטור ע״פ הירושלמי, לגר״א ולשיבת ציון זה דין

דאורייתא שאי אפשר לכוף את הנתבע המוחזק. בפשטות הכוונה למוחזקותו בממון ולשיבת ציון מכח מוחזקותו בגופו.

ב. ההבדלים בין השיטות לענין ויתור על הזכות, אב התובע בנו ותובע שתפס.

ישנם כמה נפ״מ בין הטעמים הללו, באבני חפץ (סי׳ ק״א, מוזכר בקובץ הפוסקים סי׳ י״ד סעיף א׳ עמ׳ רפ״ד) ובשו״ת אבני שוהם (לוין, סי׳ ק״א, מובא בהלכה פסוקה סי׳ י״ד הערה 124) פסקו שזכאי הנתבע לומר אי אפשי בתקנת חכמים ורצוני לדון במקום התובע, טעם זה מתאים לדברי הלבוש וכנסת הגדולה שזו תקנה לטובת נתבע למנוע תביעות סרק של רמאין וקשה לומר שאחר שתקנו אין לשנות כי בדרך כלל שומעין לאומר אי אפשי בתקנת חכמים, מסתבר שגם לפי פירוש הגר״א שזו זכות לנתבע מכח היותו מוחזק שיכול הוא לותר על מוחזקותו כי אי״ז כלל תקנה אלא מעיקר הדין, אך לפי המהרשד״ם שזו תקנה לטובת הציבור למנוע קטטות נראה שאין הם יכולים לשנות זאת ללא הסכמת שניהם.

ואילו לפי המהריב״ל שזו תקנה כדי שהנתבע יהיה ציית דינא פשוט הוא שאין הנתבע יכול לדרוש אחרת. הכנסת הגדולה כותב שלפי טעם זה, זו תקנה לטובת התובע ואדרבא יכול התובע לומר אי אפשי בתקנה זו ורצוני לדון במקום אחר כי הנתבע גדול בקהלו ודברי התובע לא ישמעו. לא ברור בדברי הכנסת הגדולה אם התובע זכאי לשנות המקום רק בנימוק סביר או שזכותו לשנות גם ללא הסבר, יתכן אולי שהדבר תלוי בשאלה אם זו תקנה לטובת התובע או תקנה לטובת הצבור, אם התקנה לטובתו הוא זכאי לומר אי אפשי גם ללא הסבר אך אם זו תקנה לטובת הצבור (שהצדדים יצייתו לדין) יש מקום לומר שאין לשנות זאת ללא סיבה מספקת, אך ברור שלשיטה זו הנתבע ודאי אינו יכול לשנות מקום הדיון.

הבדל נוסף בין השיטות קיים לענ״ד בענין אב התובע בנו, המהרי״ק (שורש נ״ח) פסק שאב התובע בנו ידונו במקום האב וכן פסק הרמ״א (י״ד סעיף א׳), מסברא יש לעיין מדוע כופין על הבן לקיים מצוות כיבוד אב. והנה, אם הבסיס הוא תקנת חכמים לטובת הנתבע, התובע או הצבור אפשר לומר שבמקום שיש כיבוד אב הם לא תקנו אדרבא יש לדון במקום האב משום כבוד אב. (קצת צ״ע לפי הסבר המהריב״ל שזה

לטובת התובע מדוע שלא יוכל האב התובע לומר שהוא מוחל על כבוד האב שלו כדי לדון במקום הבן שיהיה ציית דינא).

אך אם הבסיס מעיקר הדין כי הנתבע מוחזק צריך לחדש שיש תקנה מיוחדת להפקיע ממנו דיני מוחזק ולכופו לקיים כיבוד אב, ואכן במקורו של הדין במהריי״ק (שורש נ״ח) הוא כתב וז״ל:

הנני גוזר עליך ... שתבא פה ואם כי באולי לא היה הדין נותן כן מכל מקום כדי שלא יהיה לך שום פתחון פה לחלוק אמרתי כן ואל תחטיא מגזירתי זאת פן ח״ו תכוה בגחלת רבותי יצ״ו״.

מלשון המהריי״ק נראה שזו גזירה מיוחדת אע״פ שמעיקר הדין לא היה צריך להיות כן.

גם דינו של המהרש״ם בענין תפיסה תלוי לענ״ד בשיטות אלו, בשו״ת מהרש״ם (חלק ד׳ סי׳ ט״ו) דן הוא בדברי השואל שסבר שאם התובע תפס מהנתבע ידונו במקום הנתבע כי אין התפיסה הופכת את התובע למוחזק.

ונראה שהדברים תלויים בהבנת יסוד הדין, לפי ההסבר שדנים במקום הנתבע כי הוא מוחזק יש לחקור מה כוונת הדברים שהנתבע מוחזק, השיבת ציון מגדיר שהנתבע מוחזק בגופו ואין לטלטלו, אך אפשר גם להסביר זאת אחרת, הנתבע מוחזק בממונו וכשם שלא ניתן להוציא ממונו ללא הוכחה לא ניתן גם לדון על ממונו שלא במקומו. כלומר, השאלה היא האם הכוונה שהוא מוחזק בגופו או שהוא מוחזק בממון.

ונראה לענ״ד שיש לכך נפ״מ בנידון המהרש״ם אם הכוונה על מוחזקות בממון יש לדון האם תפיסת התובע נתנה לו דינים של מוחזק בממון שתפס ובדרך כלל אין התפיסה הופכת אותו למוחזק (ורק בתפיסה ללא עדים כשיש מיגו יש לדון האם ע״כ יהפך למוחזק) ומשום כך ידונו במקום הנתבע.

אך אם כוונת הדברים שהנתבע מוחזק בגופו, כשהתובע תפס אין חשיבות לקבוע האם יש לו דינים של מוחזק בממון, הדבר הקובע הוא מי נחשב מוחזק בגופו ודבר זה תלוי מי יוזם את התביעה, אם התובע שתפס יוזם את התביעה כדי לקבל פסק דין המאשר שתפיסתו כדין אזי הוא רוצה להוציא מהנתבע והנתבע מוחזק בגופו, אך אם הנתבע יוזם את התביעה כדי להוציא את החפץ שהוא מוחזק בו דינית מתפיסתו הפיזית

של התובע אזי התובע מוחזק בגופו ואין לטלטלו, (ובמהרשד"ם נראה יותר שזה קשור לשאלה למי יש דין מוחזק בממון).

ולפי הטעמים האחרים נראה כך, אם התקנה נועדה למנוע תביעות סרק אזי אם הנתבע יוזם את התביעה אין חשש לתביעת סרק (כי תביעתו נעשית בתגובה לכך שתפסו ממנו) ואז י"ל שידונו במקום הנתבע. אך אם התובע יוזם התביעה יש חשש עדיין לתביעת סרק. גם אם טעם התקנה משום ציית דינא יתכן וזה תלוי מי יוזם את התביעה ואם התקנה למנוע קטטות יתכן והדבר תלוי מי נחשב כמוחזק בממון.

ולסיכום: הבאנו שלשה מקרים שבהם יש הבדל בין השיטות. כשאחד מהצדדים רוצה לשנות מהתקנה, אם זה תקנה לטובת הנתבע או שזה מעיקר הדין כמוחזק יכול הנתבע לשנות ואם התקנה לטובת התובע יכול התובע ואם היא לטובת הצבור מסתבר שאין לשנות (אלא בנימוק מבוסס). פסק המהריי"ק כשאב התובע בנו לדון במקום האב אם הבסיס הוא תקנה אפשר לומר שבמקום כיבוד אב לא תקנו אך אם זה מעיקר הדין צריך לחדש תקנה מיוחדת לכפות על כיבוד אב ולנהוג נגד עיקר הדין. כשהתובע תפס, אם הטעם הוא מוחזקות בממון או תקנה למנוע קטטות נראה שכאן הנתבע מוחזק וידונו במקומו אך אם הטעם תקנת חכמים (תביעות סרק או ציית דינא) מסתבר שהדבר תלוי מי יוזם את התביעה ומקום הדיון יהיה במקומו של הצד השני וכך נראה לומר גם לפי ההסבר שיסוד המוחזקות הוא מוחזקות בגופו.

ג. מקום הדיון כשציבור תובע יחיד ובתביעה להסרת עיקול.

לשיטות אלו ישנה לענ"ד השלכה נוספת כשהציבור תובע יחיד. הרמ"א (חו"מ סי' ד') מביא בשם המהריי"ק שהציבור נחשב כמוחזק לגבי היחיד ודנו שם הסמ"ע (סק"ה) הש"ך (סק"ט) והפתחי תשובה (סק"ו שהביא דעת החכם צבי סי' י"ד ועוד שיטות) בישוב הסתירה לכאורה בין דברי המהריי"ק בשורש א' לדבריו בשורש ב'. ודעת הש"ך שלגבי יחיד שאינו מבני עירם הם גם נחשבים כמוחזקים אך אין להם דין של עביד איניש דינא לנפשיה והחכם צבי מוסיף שלכו"ע הציבור רשאי ליטול משכון מהיחיד.

לדין זה השלכה לנידוננו כשהציבור תובע יחיד האם ידונו במקום היחיד הנתבע או במקום הציבור. דעת המהרשד"ם (יו"ד סי' קס"ב)

שידונו במקום היחיד אך החכם צבי (סי׳ י״ד) ושער המשפט (סי׳ י״ד סק״ב) סוברים שמאחר והצבור מוחזק לגבי היחיד והיחיד צריך לתת להם משכון קודם שירדו לדין לכן ידונו בעירם, (וראה גם בחוות יאיר סי׳ קנ״ו שהאריך בזה). כשהיחיד טוען שבמקום הרבים יסתתמו טענותיו כי הם נחשבים כגדול העיר, עשיר או אלם (שלגביהם נפסק שידונו שלא בעירם) מביא הפתחי תשובה (י״ד סק״ה) שלפי הנודע ביהודה (תנינא חו״מ סי׳ ב׳) שומעין לו אך שער המשפט והחכם צבי הנ״ל סוברים שרבים לא חשידי ואינם כעשיר, אלם וכדומה, וידונו במקום הרבים. (וכשיש תקנה לדון בעיר לאו כל כמיניה - נוב״י, שארית יוסף מ׳ ופ״ת הנ״ל).

והנה בסברא נראה ששאלה זו תלויה גם כן בהבנת טעם הכלל שהתובע הולך אחר הנתבע, אם הטעם הוא שהנתבע מוחזק בממונו, כאן נותנים לרבים דינים של מוחזק לגבי הממון ולכן ידונו במקום הרבים, אך לפי השיבת ציון שהנתבע מוחזק בגופו יתכן ובזה אין הרבים מוחזקים, נתנו לרבים דין של מוחזק לגבי ממונו אך אין הם מוחזקים בגופו וידונו במקומו. החכם צבי ושער המשפט שנימקו זאת כי הצבור מוחזק נראה יותר שהבינו יסוד המוחזקות מכח המוחזקות בממון ולא מכח מוחזקות בגופו (בחכם צבי מזכיר גם זכותם לעקל נכסיו כמשכון אך נראה שזה רק מדגיש יותר את היותם מוחזקים וגם אם בפועל לא עיקלו נכסיו הם מוחזקים וידונו במקומם).

ולפי הטעם שבמקום הנתבע הוא יותר ציית דינא מסתבר שבסתמא ידונו במקום הנתבע (אלא אם הציבור יטען שבמקום הרבים הוא יותר ציית דינא), לפי הטעם שזה נועד למנוע קטטות מסתבר שאם אין תקנה מיוחדת ידונו במקום הנתבע, ואילו לפי הטעם שיש חשש לרמאות ותביעת סרק לכאורה גם כשציבור תובע יש חשש לתביעת סרק, אלא שראינו סברת החכם צבי ושער המשפט שרבים לא חשידי שיהיו כעשיר ואלם בעירו ויש לדון האם תביעת סרק פחות חמורה ויש לחשוש לתביעת סרק של הצבור או שגם בזה רבים לא חשידי וידונו במקום הרבים.

אך יש לעורר כאן טענה נוספת, כשעיקלו מעות מהנתבע והוא תובע לבטל את העיקול מובא ברמ״א (סי׳ י״ד סעיף א׳ וסי׳ ע״ג סעיף י׳ וראה שם בתומים) שהנתבע נהפך לתובע וידונו במקום התובע או מקום הימצאות המעות. אם היסוד הוא מוחזקות כאן הנתבע הוא התובע להסיר העקול והתובע מוחזק (בגופו או במצב שקיים העיקול) וכן הוא

לפי הצד של ציית דינא או מחשש לקטטה, אך אם הטעם מחשש לתביעת סרק כאן לכאורה יש פחות חשש לתביעת סרק מצד הנתבע כי הנתבע יזם את תביעתו כתגובה לעיקול שהטילו עליו ומדוע נפסק שידונו במקום התובע או המעות. אך אולי יש לא פלוג, הטעם לתקנה מחשש לרמאות ותביעת סרק אך תקנו זאת כללית ולא פלוג גם במקום שאין תביעת סרק ולפי זה יתכן שגם לגבי רבים ויחיד (או דוגמאות אחרות שהבאנו) נאמר לא פלוג וידונו לפי התקנה.

ולסיכום: כשרבים תובעים יחיד, למהרשד"ם ידונו במקום היחיד ולחכם צבי ושער המשפט במקום הרבים. בסברא יש לומר שאם הטעם מוחזקות בממון יש לרבים דין של מוחזק בממונו של היחיד אך נראה שאין להם מוחזקות בגופו, אם הטעם ציית דינא או למנוע קטטות נראה יותר לדון במקום היחיד ואם הטעם חשש לתביעת סרק צ"ע אולי בציבור אין חשש לתביעת סרק (כמו שלח"צ ושער המשפט אינם חשידי כעשיר ואלם). בתביעת הסרת עיקול פסק הרמ"א שהנתבע נהפך לתובע וידונו במקום התובע או העיקול וזה מתאים לכל ההסברים מלבד לחשש רמאות שכאן הוא קטן יותר, אך העלנו אפשרות כללית שאולי יש לא פלוג בתקנה.

ד. סיכום השיטות בהבנת הכלל התובע צריך לילך אחר הנתבע והמסתעף מכך.

1. מדוע התובע צריך לילך אחר הנתבע:

א. תקנה לטובת הנתבע מפני הרמאין (חשש לתביעת סרק) (לבוש וכנסת הגדולה).

ב. תקנה (לטובת התובע או הציבור) שהנתבע יהיה ציית דינא (מהר"י בן לב וכן הבין האגרות משה בגר"א).

ג. תקנה לטובת הציבור למנוע קטטות היכן בי"ד חשוב יותר (מהרשד"ם).

ד. זכות הנתבע מדאורייתא ומעיקר הדין כי הנתבע מוחזק בגופו (שיבת ציון).

ה. זכות הנתבע מעיקר הדין כי הוא מוחזק בממונו ואין לכוף שממונו יהיה נדון במקום אחר (עיטור ע"פ הירושלמי, גר"א וכן נראה בחכם צבי ושער המשפט).

2. יכולת אחד מהצדדים לחרוג מהתקנה:

אם זו תקנה לטובת הנתבע או שזו זכותו מעיקר הדין כמוחזק (א׳, ד׳, ה׳) רשאי הנתבע לדרוש לדון במקום תובע, (וכן פסקו אבני חפץ ואבני שוהם), אם זו תקנה לטובת התובע (א׳, ב׳) רשאי התובע לומר אי אפשי בתקנת חכמים (וכן דעת כנסת הגדולה לשיטה זו) אך אם זו תקנה לטובת הציבור (ב׳, ג׳) אין לשנות התקנה ללא סיבה מוצדקת.

3. בתביעת אב כנגד בנו:

הרמ״א פסק כמהריי״ק שאב התובע בנו ידונו במקום האב. אם התובע הולך אחר הנתבע מעיקר הדין (ד׳, ה׳) צריך לחדש שכאן יש תקנת חכמים מיוחדת לחרוג מעיקר הדין, אך אם דין זה מתקנת חכמים (א׳, ב׳, ג׳) אפשר לומר פשוט יותר שבמקום כיבוד אב לא תקנו.

4. מקום הדיון כשהתובע תפס:

הנתבע עדיין מוחזק לפי הדין בממון, ולכן לפי צד זה (ה׳), וכן אם התקנה למנוע קטטות (ג׳) ידונו במקום הנתבע, לשאר הטעמים: מוחזק בגופו (ד׳) או תקנת חכמים משום רמאין או ציית דינא (א׳, ב׳), נראה שהדבר תלוי מי יוזם את התביעה וידונו במקומו של השני.

5. מקום הדיון בתביעה להסרת עיקול:

הרמ״א פסק שבתביעה להסרת עיקול ידונו במקום התובע או המעות וזה מתאים לכל ההסברים, רק לחשש רמאות (א׳) כאן החשש קטן יותר (אך אולי יש בזה לא פלוג).

6. מקום הדיון כשהציבור תובע יחיד:

כשהציבור תובע יחיד למהרשד״ם ידונו במקום הנתבע ולחכם צבי ושער המשפט במקום הרבים (כי הם מוחזקים). אם הטעם חשש לתביעת סרק (א׳) צריך עיון אולי ציבור לא חשוד בכך, אם הטעם למנוע קטטות (ג׳) או ציית דינא (ב׳) מסתבר לדון במקום הנתבע, ואם היסוד מכח מוחזקות, לרבים יש מוחזקות בממון (ה׳) אך נראה שמוחזקות בגופו יש ליחיד (ד׳).

חלק שלישי

המנהג לבטל זכות התובע לכוף לדון בבי״ד הגדול

א. מדוע נהגו לבטל זכות התובע.

עד עתה עסקנו בהבנת זכות התובע לכוף לדון בבי״ד הגדול ובהבנת הכלל שהתובע הולך אחר הנתבע, זכות התובע נזכרת בשו״ע (י״ד א׳) והכלל שהתובע הולך אחר הנתבע נזכר שם ברמ״א, בין שני הדינים מביא הרמ״א דין נוסף ביחס לזכות התובע וז״ל הרמ״א:

״וכל זה מדינא אבל כבר נהגו בזמן הזה שכל זמן שיש בי״ד בעיר אין אחד יכול לכוף חבירו שילך עמו לבי״ד אחר (מהרי״ק שורש כ״א) כי אין לנו עכשיו בי״ד הגדול או בית הועד וכו׳׳׳.

רואים מדבריו שיש מעיקר הדין זכות לתובע, והמנהג לבטל זכות זו, ויש כלל שתובע הולך אחר הנתבע, בבואנו ליישב את הסתירה כביכול בין זכות התובע לכלל האומר שדנים במקום הנתבע עלינו להבין גם את טעמו של המנהג לבטל זכות התובע.

הרמ״א מביא נמוק למנהג שאין לנו עכשיו בי״ד הגדול או בית הועד, מנהג זה נזכר גם במרדכי (סנהדרין תש״ט) בשם הא״ז, במהרי״ק (שורש כ״א ושורש צ׳) ובים של שלמה (ב״ק פרק י׳ סעיף י׳) ויש לכך נימוקים נוספים. וז״ל המרדכי:

״וכתב בספר א״ז כל היכא שיש בעיר מומחה ויודע דין תורה לאמיתו הרי זה דן בעירו בעל כורחו לא שנא תובע לא שנא נתבע לא מצי למימר נלך לבית הועד או לבי״ד הגדול אלא דן בעירו מפני הרמאין שלא ידחו עצמן מן הדין ותו דלית לן מקום הועד מקום קיבוץ חכמים שיתבייש מהן״.

במרדכי יש טעם נוסף מפני הרמאין שלא ידחו עצמן מן הדין. מפשט לשונו נראה שהכוונה לחשש התחמקות מן הדין ותמוה הדבר כי חשש זה קיים בנתבע והנתבע ממילא אינו זכאי לכוף לבית הועד, ואם הכוונה לחשש רמאות אצל התובע אזי החשש אינו לדחות עצמו מהדין אלא שמא יתבע תביעת סרק כדי להגיע לפשרה עם הנתבע, ואולי כוונת המרדכי בטעם זה להסביר מדוע בטל גם המנהג שזכאי הנתבע לכוף לדון בבי״ד הגדול (לפי השיטות שהבאנו בחלק ראשון פרק י׳ שהחילוק בין

תובע לנתבע רק במקום הועד אך לא בבי״ד הגדול ולגבי הנתבע זהו טעם נוסף) אך המהריי״ק (שורש כ״א) מבין שכוונת המרדכי שבזמן הזה יש חשש לרמאות מצד התובע לתביעת סרק, בזמן הגמרא חלקו בזה ר״י ור״ת אך בזמן הזה גם ר״ת יודה שיש חשש זה, הנימוק שאין כיום בית ועד שיתבייש משמעו שאין כיום סיבה מוצדקת לדרישת התובע ולכן לא ישמעו לו והנמוק של חשש לתביעת סרק משמעו שלטענת התובע סיבת דרישתו מוצדקת אך אנו לא מאמינים לו.

בשורש צ׳ מוסיף המהריי״ק שגם הטעם השני שאין כיום בית ועד מוסכם על כולם, וגם הרמב״ם שבזמנו היה בית ועד יודה שבזמן הזה (של א״ז ומהריי״ק) אין כבר בית ועד (והאריך בזה הים של שלמה).

המהריי״ק בשורש כ״א מוסיף טעם נוסף בזמנו לבטל המנהג, שיש סכנת נפשות באשכנז לצאת לדין במקום אחר (בזמנינו חשש זה אולי קיים בארץ ערבית, קומוניסטית וכדומה אך שם ממילא בדרך כלל אין כל כך בי״ד הגדול או מקום הועד).

ב. השלכות המנהג במציאות זמננו.

יש לדון האם במציאות ימינו קיים טעמו של המנהג לבטל זכות התובע, אם המנהג בטל מחשש לרמאות מצד התובע שיתבע תביעת סרק, חשש זה קיים גם כיום, אך אם הטעם לבטול המנהג כי אין לנו בית ועד שיתבייש ממנו יש לדון בזה, אם עיקר הכוונה שיתבייש לשקר ויודה על האמת יתכן וגם בזמנינו אין הבי״ד במעמד חשוב ונישא שישפיע באופן משמעותי שהנתבע יתבייש לשקר, אך אם הכוונה שיתבייש ויציית לפסק הדין יתכן ובימינו ישנם מצבים שבהם לבי״ד מסוים יכולת אכיפה חזקה יותר מאשר לביה״ד המקומי.

בפסקי דין רבניים כרך ו׳ עמ׳ 277 נפסק שתביעת אישות נגד בעל שחי בקנדה תידון בארץ ישראל כי במקומו אי אפשר לכפותו לדיני אישות ללא הסכמתו (ובדומה לכך י״ל בתביעת מזונות נגד בעל שחי ברוסיה ששם א״א לכפות לדון וכאן ניתן לחייבו בעקיפין ע״י הבטוח הלאומי), וסמך לכך מצינו בנמוקי יוסף ספ״ק דב״ק שבדיני קנסות שאי אפשר לדון במקומו ידונו במקום אחר שבו יש דיינים סמוכין, לפי זה יש לומר שכוונת הרמ״א שנהגו שאין לכוף לבי״ד אחר זה רק אם באותו מקום ניתן לכוף, בהלכה פסוקה (סי׳ י״ד הערה 81) מציינים שבמרדכי וא״ז נראה שאם במקומו יש ת״ח שיודע לדון סגי בכך ואין לכפותו לבי״ד

קבוע במקום אחר אך בתרומת הדשן (פסקים סי׳ ס״ה) נראה שרק אם במקומם יש בי״ד נסמך שקבלוהו עליהם לא ניתן לכוף במקום אחר לבי״ד גדול יותר.

מציאות זמננו מעוררת שאלה נוספת, הרמ״א (י״ד א׳) פוסק שאם שני אכסנאים נזדמנו למקום אחד ידונו שם, בפתחי תשובה (י״ד סק״ב) מביא דברי ר׳ העשיל אשכנזי שמיישב זאת עם דברי הרמב״ן על התורה סוף פרשת שופטים ולדבריו אם שני הצדדים מאותה עיר ידונו בעירם ורק אם הם באו ממקומות אחרים ידונו במקום האכסניה, וכן פסק המהרש״ם (ח״ד סי׳ פ״ז) כי אם הם מאותו מקום אין חשש להשמטה, התחמקות והוצאות נוספות. בזמנינו סברת ההוצאות כשמדובר באותה מדינה אינו כ״כ גדול, אם יש חשש להשתמטות זה תלוי בנסיבות, כמו כן יש לבדוק אם תקנה זו אפשרית לבצוע כשצריך לתת לבעלי הדין זמן להתכונן לדין ואז ממילא הם יחזרו למקומם, כשאחד מבעלי הדין בא מארץ אחרת יותר פשוט להחיל דין זה וצריך עיון כיצד לנהוג בדין אכנסאי כששניהם גרים בישראל.

ג. סיכום טעמי המנהג לבטל זכות התובע וההשלכות לזמננו.

מעיקר הדין יש לתובע זכות לכוף לדון בבי״ד הגדול, הרמ״א פסק כדעת א״ז ומהריי״ק שהמנהג בטל, הרמ״א מנמק שאין לנו בי״ד חשוב שיתבייש ממנו ובמהריי״ק טעם נוסף מחשש לתביעת סרק של התובע כדי לאלץ את הנתבע להתפשר, בזמנינו קיים החשש לתביעת סרק ויתכן ואין היום בי״ד חשוב שיגרום לו לפחד לשקר אך יתכן ויש יכולת כפיה חזקה יותר בבי״ד חשוב והדבר תלוי בנסיבות. הפוסקים חלוקים האם ניתן לכוף לדון בבי״ד קבוע במקום אחר כשבעירם יש ת״ח שיודע לדון אך אין בי״ד קבוע שקבלו עליהם.

כשמדובר במציאות שאין כלל יכולת כפיה לדון באותו מקום לכו״ע ניתן לכוף לדון במקום אחר כגון כשהנתבע גר מחוץ לארץ ישראל ובדומה לדברי הנמוקי יוסף לענין דיני קנסות. דין אכסנאי שנפסק ברמ״א, שידונו במקום האכסניא אם הם אינם מאותה עיר, שייך גם בימינו אך הוא יותר מתאים במציאות שאחד מהצדדים דר במדינה אחרת.

חלק רביעי

ישוב הסתירה בין זכות התובע לבין הכלל שהתובע צריך לילך אחר הנתבע

א. ישובי הסתירה לפי הכלל שזכות הנתבע מכח היותו מוחזק.

לאחר שבארנו מהי זכות התובע ומה משמעות המנהג לבטל זכות זו ומדוע התובע הולך אחר הנתבע ניתן לנסות ליישב את הסתירה כביכול שבה התחלנו, כיצד יתכן מצד אחד שיש עדיפות לתובע לענין הזכות לכוף לבית הועד וביי״ד הגדול ומצד שני התובע הולך אחר הנתבע, ניתן ליישב הסתירה בכמה אופנים והם תלויים בהבנת הדינים שהזכרנו לעיל.

הבאנו לעיל (חלק שני פרק א׳) את לשונו של השיבת ציון סי׳ צ״ח ומדבריו עולה שכשמדובר על בתי דינים שווים יש זכות לנתבע כי הוא מוחזק בגופו ורק כשהדרישה היא לביי״ד הגדול יש זכות לתובע כי דרישה זו נובעת מחשש להפסד בביי״ד הקטן (חשש לטעות או שישקר ביתר קלות), כלומר לנתבע יש זכות כי הוא מוחזק בגופו אך כשתובע דורש ביי״ד הגדול זוהי דרישה מוצדקת והיא גוברת על מוחזקות הנתבע, אך עדיין לא מובן מדוע בביי״ד שווה יש זכות לנתבע ובביי״ד גדול הזכות לתובע ואולי הוא סובר שבדרישה לביי״ד הגדול של הנתבע חוששים להערמה ולכן אין היא מוצדקת. הסבר זה מתאים לשיטה שזכות הנתבע מעיקר הדין מכח היותו מוחזק ונתנו לתובע זכות רק כשדורש ביי״ד הגדול.

אך קשה לומר חילוק זה בדברי הרמ״א. הרמ״א כותב שהתובע צריך לילך אחר הנתבע אע״פ שבעיר התובע הביי״ד יותר גדול. דהיינו, גם כשהביי״ד גדול יותר יש זכות לנתבע. כדי להתאים הסבר השיבת ציון לדברי הרמ״א יש לדחוק ולומר שזכות התובע רק כשדורש ביי״ד הגדול או בית הועד אך כשהתובע דורש ביי״ד חשוב יותר מהמקומי אך הוא לא בדרגה של בית הועד או ביי״ד הגדול אין זכות לתובע וממילא הנתבע מוחזק ואין לכופו (וראינו לעיל (חלק ראשון פרק י׳) שהר״ן בסנהדרין הביא בענין זה מחלוקת בין הרמב״ן לר׳ דוד) וכוונת רמ״א אע״פ שבעיר התובע הביי״ד יותר גדול שהביי״ד חשוב יותר אך אין הוא בדרגת בית הועד, (אפשר לומר הסבר זה קצת באופן אחר, כששניהם מאותו מקום

זכאי התובע לדרוש לדון במקום אחר בבי"ד שיותר חשוב אך כשהם בשני מקומות והבי"ד החשוב במקום התובע זכאי התובע לדרוש לדון בעירו רק אם זה בי"ד בדרגת מקום הועד).

לפי השיטות שזכות התובע נובעת מעבד לוה ניתן ליישב הסתירה באופן אחר. בתביעה רגילה יש לנתבע זכות מכח היותו מוחזק אך בהלואה הנתבע עבד לוה ולכן ניתנה הזכות לתובע, לפי ר"ת זה רק בהלואה ולפי הרמב"ם והשו"ע עבד לוה גם בתביעות נוספות שדומות להלואה כנזיקין, חבלות וכדומה שיש לתובע תרעומת על הנתבע. אך ברמ"א קשה לומר הסבר זה, הרמ"א אמנם מדבר בתובע הולך אחר הנתבע באופן כללי ולא מזכיר הלואה אך הרמ"א אינו חולק על השו"ע שגם נזיקין, חבלות וגזילות וכו' בכלל הלואה ולפי זה צריך היה הרמ"א להגביל את הדין שהתובע הולך אחר הנתבע רק לתביעות שאינם דומות להלואה ומסתימת לשונו נראה שלא חילק בזה (לפי שיטת הרא"ש וטור וכו' שזכות תובע בכל תביעה ודאי שאין מקום לחילוק זה). יתכן שבשיטה זו נקטו הרמב"ן, ריטב"א והר"ן בכתובות פ"ה. לעיל (חלק ראשון פרק י"ג) הבאנו מחלוקתם מדוע בגמרא (שם) לא ניתן לכפות את הנשבע להשבע במקומו של השני, לדעת הריטב"א בשבועה אין כלל זכות כפיה על המקום וכפי שהארכנו להסביר, ולפי הרמב"ן והר"ן מדובר שם בדרישה מצד הלוה אך המלוה יכול לכוף זאת, לפי שתי השיטות יוצא, שזכאי המלוה לכוף את הלוה לדון במקומו של המלוה, יש להסתפק האם הם סוברים זאת רק בהלואה או גם בתביעות אחרות, אם זו דעתם רק בהלואה זה מתאים להסבר שלנו, זכות הנתבע לדון במקומו רק בשאר תביעות אך בהלואה ידונו במקום התובע, אך יתכן שגם אם הם יסברו זאת בשאר תביעות אין ללמוד לנידוננו כי אולי הם מדברים לפי דינא דגמרא ולא התייחסו לכלל שהתובע הולך אחר הנתבע (ויתכן שתיקנוהו אחר זמנם).

נסיון דומה ביישוב הסתירה נמצא בשואל ומשיב (מהדורה א' ח"ג סי' י"ח) והוא מחלק (באמצע תשובתו) שזכות תובע בהלואה וזכות הנתבע בשאר תביעות אך הוא מסביר זאת לפי שיטת המהרי"ק. לפי המהרי"ק בארנו (בחלק ראשון פרק א') שזכות התובע משתי סיבות בכל תביעה מכח סברת ההוצאות (שלא יוציא מעותיו בחנם) ובהלואה גם מכח עבד לוה. ומסביר השואל ומשיב שאם בי"ד הגדול נמצא במקום התובע לא קיימת סברת ההוצאות ולכן ידונו במקום הנתבע אך בהלואה יש זכות

לתובע מכח עבד לוה ולכן בהלואה ידונו במקום התובע. גם הסבר זה מתאים לפי השיטה שדנים במקום הנתבע מעיקר הדין כי הוא מוחזק אלא שיש שתי סיבות שנתנו זכות לתובע (הוצאות, עבד לוה) וכשאחת מהן קיימת ידונו כרצון התובע.

ונראה לענ״ד שהסבר זה כתוב כבר בדברי המהריי״ק (שורש צ׳) וז״ל:

״הלא אפילו לדברי ריב״א ור״י שכתבו דהוא הדין ירושה ופקדון גזילות וחבלות מכל מקום בנדון הזה מודו דלא מצי כייף ליה שהרי תלוי טעם הכפייה משום דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו הא לאו הכי מודו לדברי האומר דדוקא בהלואה והכא לא שייך טעמא דלא על חנם מוציא מעותיו ... קל וחומר בן קל וחומר הכא שהתובע עומד שם בביתו ואין לו שום טורח ולא שום הוצאה דלאו כל כמיניה למיכף לנתבע ללכת אחריו אפילו למדי״.

כלומר, כשבטלה סברת הוצאות זכות התובע רק בהלואה וכשהתובע הולך ממילא לשם בטלה סברת הוצאות וכ״ש שהיא בטלה כשבי״ד הגדול במקום התובע ואז זכות התובע רק בהלואה, אמנם כפי שבארנו חילוק זה בין הלואה לשאר תביעות מפורש במהריי״ק אך הרמ״א סתם דבריו ולא חילק ונראה שלא סבר חילוק זה.

קיים הבדל בין הסברו של המהריי״ק להסבר שהבאנו קודם לכן, לפי ההסבר הקודם החילוק הוא בין הלואה לשאר תביעות, בהלוואה יש זכות לתובע ובשאר תביעות הזכות לנתבע ואין חילוק בין אם גרים במקום אחד או בשני מקומות, ואילו לפי השואל ומשיב והמהריי״ק כשגרים באותו מקום יכול כל תובע לכוף לבי״ד הגדול (סברת הוצאות) וכשבי״ד הגדול במקום התובע זכאי לכך רק מלוה ולא תובע אחר.

בשואל ומשיב בתחילת דבריו, מביא חילוק נוסף בין זכות התובע לזכות הנתבע שגם מחלק בין סוגי התביעות אבל באופן אחר. כשיש לתובע הוכחות שטענתו מבוססת יש זכות תובע וכדברי הרמב״ם והשו״ע אך כשטענתו ריקנית ואינה מבוססת יש זכות לנתבע. הערך ש״י (סי׳ י״ד ס״א מוזכר בקובץ הפוסקים שם) טוען שמסתימת דברי הרמ״א נראה שהתובע הולך אחר הנתבע גם בתביעה מבוססת. גם המנחת אלעזר (ח״ב סי׳ ב׳) תמה על הסבר זה היכן מצינו שכשהטענה ריקנית זה נותן זכות לנתבע, מצינו רק שזכות תובע קיימת בטענה מבוססת אך אין בטענה ריקנית סיבה לזכות נתבע.

ולענ"ד כוונת השואל ומשיב שלנתבע יש זכות מעיקר הדין מכח היותו מוחזק, הגמרא חידשה שיש לתובע יכולת להפקיע זכות נתבע כשטענתו לבי"ד הגדול מבוססת, אך בטענה ריקנית נשארת זכות הנתבע. המנחת אלעזר רוצה לישב דברי השואל ומשיב ע"פ מחלוקת ר"ת ור"י שהבאנו לעיל, לפי ר"י הזכות לדרוש בי"ד גדול רק לנתבע אך בתובע חיישינן לרמאות ותביעת סרק ור"ת חולק וגם לתובע יש זכות זו. ומסביר המנחת אלעזר שגם ר"ת סובר שיש חשש רמאות אלא שבתביעה מבוססת לא קיים חשש זה ומכאן שאם התביעה ריקנית תהיה זכות לנתבע.

לפי הבנתנו החילוק בין תביעה מבוססת לריקנית בנוי על היסוד שזכות הנתבע מכח מוחזקותו ולפי הבנת המנחת אלעזר החילוק מבוסס גם על הבנה שזכות הנתבע קשורה לחשש תביעת סרק.

לסיכום: בישוב הסתירה מצינו שבעה הסברים המבוססים על זכות הנתבע מכח היותו מוחזק.

א. זכות הנתבע מכח מוחזקותו בטלה כשהתובע דורש ערכאה חשובה יותר (שיבת ציון).

ב. זכות הנתבע מכח מוחזקותו בטלה כשהתובע דורש לדון בבי"ד הגדול או מקום הועד אך כשהדרישה היא לבי"ד שוה או חשוב יותר אך אינו בדרגת מקום הועד יש זכות לנתבע (שנוי ישוב השיבת ציון כדי שיתאים לרמ"א).

ג. כששניהם מאותה עיר זכות התובע לכל בי"ד חשוב, אך בשני מקומות זכות תובע בעירו רק אם דרגת הבי"ד כמקום הועד (ההסבר הקודם בתוספת קטנה).

ד. זכות התובע קיימת בהלואה (או בתביעות הדומות להלואה שבהם יש עבד לוה) ובשאר תביעות יש זכות לנתבע מכח מוחזקותו (מתאים לשיטות שזכות נתבע מכח מוחזקות וזכות תובע נובעת מעבד לוה).

ה. כששניהם באותו מקום זכות התובע בכל תביעה (סברת הוצאות) אך כשבי"ד הגדול במקום התובע יש זכות תובע רק בהלואה (מהרי"ק ושואל ומשיב, ומבוסס על כך שזכות הנתבע מכח מוחזקותו וזכות התובע משתי סיבות, עבד לוה וסברת הוצאות).

ו. זכות הנתבע מכח מוחזקותו בטלה כשדרישת התובע מבוססת, אך בתביעה ריקנית נשארת זכות הנתבע (שואל ומשיב).

ז. זכות התובע בתביעה מבוססת אך בתביעה ריקנית יש זכות לנתבע כי יש חשש לרמאות ותביעת סרק (המנחת אלעזר בבאור דברי השואל ומשיב ומבוסס גם על חשש רמאות כסיבה לזכות הנתבע).

לפי הסברים אלו עיקר החילוק הוא בין סוגי התביעות שבחלקם זכות לתובע ובחלקם זכות לנתבע ומשום כך קשה להתאימם לשיטת הרמ״א שלא חילק בין סוגי התביעות.

ב. הסבר הדברים לפי השיטה שזכות הנתבע נוצרה כתקנה מפני הרמאין.

לפי שיטת הלבוש וכנסת הגדולה התובע הולך אחר הנתבע עקב תקנת חכמים שחששו לרמאות ותביעת סרק (כדי לאלץ הנתבע העשיר להתפשר), לפי שיטה זו נראה שהפתרון לסתירה פשוט יותר, הבאנו לעיל שהמנהג ביטל את זכות התובע, לפי ההסברים הקודמים יש לנתבע זכות מעיקר הדין, בחלק מהמקרים ניתנה זכות לתובע אך המנהג ביטל זכות זו. לפי הלבוש וכנסת הגדולה ניתן להסביר שהגמרא נתנה לתובע זכות, בתקופת הראשונים חששו לרמאות ותביעת סרק ולכן נהגו לבטל זכות התובע וקבעו שהתובע הולך אחר הנתבע. כלומר, הדין שהתובע הולך אחר הנתבע קשור למנהג שמבטל זכות תובע (יש קצת דמיון בסברא להסבר המנחת אלעזר בשואל ומשיב שסברת החילוק קשורה לחשש רמאות אך שם מחלקים בין תביעה מבוססת לתביעה ריקנית).

אמנם, הסבר זה מובן מאד אם הטעם למנהג שנהגו לבטל זכות התובע מפני חשש רמאות ותביעת סרק, לעיל (חלק שלישי פרק א׳) הבאנו שכך מבין המהריי״ק את דברי המרדכי, אמנם בלשון המרדכי עצמו נראה יותר שכוונת החשש מפני הרמאין מתיחס לנתבע ״מפני הרמאין שלא ידחו עצמן מן הדין״. הרמ״א אף בכלל לא הזכיר נימוק זה והביא רק את הטעם השני שאין כיום בי״ד שיתבייש ממנו, ולפי טעם זה סיבת המנהג לבטל זכות התובע (אין בי״ד שיתבייש) שונה מטעמו של הכלל התובע הולך אחר הנתבע (חשש לתביעת סרק) ונראה פחות לקשר בין שני הדברים.

השואל ומשיב הנ״ל בסוף דבריו מביא הסבר נוסף ביישוב הסתירה וז״ל:

״עוד נראה לי דמהריי״ק אזיל לשיטתו שכתב בשרש כ״א הובא בשו״ע וברמ״א דכבר נהגו בזמן הזה שכל שיש בי״ד בעיר אין אחד יכול לכוף

חבירו שילך עמו לבי״ד אחר וכו׳ ולכך ממילא התובע צריך לילך אחר הנתבע״.

במבט ראשון נראה שתירוץ זה הוא ההסבר שהבאנו לעיל, מאחר שנהגו לבטל זכות התובע (מחשש רמאות) התובע הולך אחר הנתבע מאותו טעם.

ברם, דקדוק בלשון השואל ומשיב מראה לענ״ד שכוונתו אחרת. לפי ההסבר הקודם הכוונה שמאחר שנהגו לבטל זכות התובע המנהג קובע ללכת אחר הנתבע, אך לשון השואל ומשיב שמאחר שנהגו לבטל זכות התובע ממילא הולכים אחר הנתבע, הלשון ממילא מראה שדין זה שהולכים אחר הנתבע הוא מעיקר הדין (משום מוחזקות) אלא שהגמרא חידשה שיש זכות לתובע אך המנהג לבטל זכות זו וממילא חוזר הדין המקורי שהתובע הולך אחר הנתבע, בכך מדויק נוסח התשובה שהודגש שממילא התובע הולך אחר הנתבע (הסבר זה מיישב את המצב אך עדיין יש להבין מדוע מעיקר הדין זכות לנתבע ולפי הגמרא הזכות לתובע).

ולסיכום: מצינו שני הסברים נוספים ביישוב הסתירה:

א. לדינא דגמרא יש זכות לתובע, משום חשש לרמאות ותביעת סרק נהגו לבטל זכות זו ותקנו שהזכות היא לנתבע (הסבר שמתאים לשיטת כנסת הגדולה והלבוש שזכות נתבע מחשש רמאות ותביעת סרק ולפי המהרי״ק שהמנהג לבטל זכות התובע הוא מאותו טעם).

ב. מעיקר הדין יש זכות לנתבע מכח מוחזקותו. הגמרא חידשה זכות לתובע ולאחר שנהגו לבטל זכות זו חזר הדין המקורי של זכות לנתבע (שואל ומשיב).

יש להוסיף שהסברים אלו אפשריים גם לפי הרמ״א.

ג. ישוב הסתירה לפי הדעות שהתקנה לטובת התובע
או הציבור והחילוק בין מקום אחד לשני מקומות.

האגרות משה (חו״מ ח״א סי׳ ה׳) עונה אף הוא על שאלתנו בדבר הסתירה בין זכות התובע לזכות הנתבע וז״ל:

״וצריך לומר שהוא מטעם דכתב הגר״א ס״ק י״ח מהא דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא ושמעינן מזה גם דין זה דהוא צריך למיזל להאסיא שיכול יותר לרפאות וכיון שהוא במקום אחר צריך לילך לאותו

המקום שנמצא שם הנתבע שהם יוכלו יותר להביאו לדין לפניהם מבי״ד שבמקום המלוה״.

האגרות משה מיישב הסתירה לפי הבנתו בגר״א שהתובע הולך אחר הנתבע כי במקום הנתבע הוא יותר ציית דינא, כבר הערנו לעיל (חלק שני פרק א׳) שכוונת הגר״א אינה לענין ציית דינא אלא מכח המוחזקות וכדברי העיטור בשם הירושלמי, אך ניתן להשתמש בהסבר זה לפי המהר״י בן לב שסובר שהדין שתובע הולך אחר נתבע נועד כדי שהנתבע יהיה ציית דינא, משום כך מובן שאם הם גרים בשני מקומות יש עדיפות לדון במקום הנתבע אך כשהם גרים באותו מקום זכאי התובע לדרוש לדון בבי״ד הגדול שבמקום אחר, כי גם זו תקנה לטובת התובע (למנוע טעות או כדי שהנתבע יבוש).

לפי זה יוצא שאין סתירה בין התקנות והם שניהם נועדו לטובת התובע, אך קשה מדוע אם כן לא יוכל התובע לומר אי אפשי בתקנה לדון במקום הנתבע ואני מעדיף את התקנה השניה לכוף לבי״ד הגדול, והרי לפי הרמ״א ידונו במקום הנתבע גם כשהבי״ד במקום התובע גדול יותר ומשמע שאין התובע זכאי לומר אי אפשי. אלא שלעיל הבאנו שם את הסבר המהרשד״ם שהולכים למקום הנתבע למנוע קטטות היכן הבי״ד גדול יותר, ובארנו שזו תקנה לטובת הצבור וגם בהסבר של ציית דינא יתכן אולי וזו תקנה לטובת הציבור ולא לטובת התובע, ההבדל הוא שבתקנה לטובת התובע רשאי הוא לומר אי אפשי בתקנת חכמים אך אם מדובר בתקנה לטובת הצבור אין הוא רשאי לבטלה, ובכך נוכל ליישב הסתירה בנקל. יש זכות תובע כתקנה לטובת התובע אך יש גם דין לדון במקום הנתבע כתקנה לטובת הציבור (למנוע קטטות או ציית דינא) והתובע אינו יכול להעדיף זכותו לבי״ד הגדול כשטובת הצבור לדון במקום הנתבע, לפי הטעם של ציית דינא קצת דחוק מדוע בשני מקומות עדיף ציית דינא על בי״ד הגדול וכששניהם במקום אחד ג״כ יש ציית דינא לדון באותה עיר ומדוע יכול לכוף לדון בבי״ד הגדול, אך לפי טעם המהרשד״ם שהתקנה נועדה למנוע קטטות היכן הבי״ד יותר גדול אפשר שאם הם באותה עיר אין כלל צורך בתקנה למנוע קטטות (כי אין על מה להתקוטט) ולכן זכאי התובע לדון בבי״ד הגדול שבמקום אחר.

במנחת אלעזר (ח״ב סי׳ ב׳) כותב שהגמרא שעסקה בזכות תובע דברה כשדרים במקום אחד, ובשני מקומות תקנו אח״כ זכות לנתבע, חלוקה זו בין מקום אחד לשני מקומות נראית לכאורה גם בלשון הרמ״א.

כשמדובר בזכות תובע לבי״ד הגדול לא מוזכר שהם ממקומות שונים וכשמדובר בזכות נתבע מדובר ברמ״א שהם דרים במקומות שונים וכן נראה במבי״ט ח״א סי׳ שמ״ג, אך עדיין יש להבין מדוע במקום אחד יש עדיפות לתובע ובשני מקומות העדיפות לנתבע, הבאנו הסבר לכך לפי שיטת המהרשד״ם שדנים במקום הנתבע כתקנה לטובת הצבור אך צריך עיון כיצד נסביר זאת לשיטות האחרות.

ומצינו הסבר באחרונים (מאזנים למשפט חו״מ י״ד ז׳ וחשן אהרן ס״ס י״ד מובאים בקובץ הפוסקים סי׳ י״ד עמ׳ רפ״ד) שאם הטורח שווה יכול התובע לכוף לבי״ד הגדול אך כשהטורח אינו שוה (גרים בשני מקומות) עדיף זכות הנתבע למעט בטורח, יתכן וכוונתם שהנתבע מוחזק בגופו ואין להטריחו יותר מהתובע אך עדיין צריך עיון מדוע כשהטירחא משותפת יש עדיפות לתובע. סימוכין לסברא זו מצינו בתומים שהבאנו לעיל (חלק ראשון פרק ח׳) ובסברא זו הוא מסביר את שיטת המהרי״ק שזכות תובע מכח עבד לוה רק אם ההוצאות הדדיות (אך הוכחנו שם שכוונת ריב״א, ר״י ומהרי״ק לסברת ההוצאות ולא כדברי התומים).

ולסיכום:

א. אין סתירה בין שתי התקנות כי שתיהן לטובת התובע (ציית דינא ובושה או חשש טעות), ההסבר מתאים לשיטת מהריב״ל וכך סבר האגרות משה אך צ״ע מדוע לרמ״א אין התובע יכול לומר אי אפשי בתקנה.

ב. זכות התובע תקנה לטובתו, דנים במקום הנתבע כתקנה לטובת הציבור למנוע קטטות היכן הבי״ד חשוב יותר ולכן אין התובע יכול לוותר על כך אך כשהם מאותה עיר אין חשש לקטטה ולכן יש זכות תובע.

ג. זכות התובע באותה עיר וזכות הנתבע בשני מקומות (מנחת אלעזר וכן נראה ברמ״א ובמבי״ט) והסבר הדברים באחרונים שנתנו לתובע זכות בטירחא משותפת אך אין הוא יכול להטריח נתבע יותר ממנו והדברים מתאימים עם הבנת התומים במהרי״ק בענין זכות התובע.

ד. הצעה חדשה ליישוב הסתירה בארבעה אופנים כשהבסיס לכך שיש סברת הוצאות לחובת התובע.

כפי שראינו, נראה בלשון הרמ״א שזכות התובע כשהם מאותה עיר וזכות הנתבע כשהם משני מקומות, מצינו לכך הסבר טוב לפי השיטה

שקבעו מקום הנתבע כתקנת הציבור למנוע קטטות אך עדיין לא ברור כיצד נסביר זאת לשיטות האחרות. ונראה לענ״ד להציע בזה הסבר אחר שיתאים עם המשתמע מהרמ״א שזכות תובע באותה עיר וזכות נתבע בשני מקומות ולפי השיטות שזכות הנתבע מכח מוחזקותו או מחשש לרמאות ותביעת סרק.

בחלק ראשון פרק א׳ הבאנו מחלוקת הפוסקים ממה נובעת זכות התובע לדרוש לדון בבי״ד הגדול. לפי הסמ״ע, תומים ונתיבות זכותו נוצרת מכח סברת ההוצאות, לא על חנם מוציא מעותיו וזה מוכיח שדרישתו ממניעים אמיתיים (למנוע טעות מבי״ד או שקר מצד הנתבע) ולכן שומעין לו. אצל הנתבע, גם כשמוכן להוציא הוצאות אנו מפרשים שכוונתו להתחמק (הוא לוקח אמנם סיכון שהתובע יסכים לכך ואז יגדלו גם הוצאותיו של הנתבע אך הנתבע סבור שהסיכון קטן והוא מקוה שהתובע יתייאש או יתפשר), לפי הש״ך והב״ח זכות התובע נובעת מכח היותו של הנתבע עבד לוה ולפי המהרי״ק והקצות לתובע ישנם שתי סיבות לזכותו זאת, בכל תביעה יש לו זכות מכח סברת ההוצאות ובהלואה (או תביעה שדומה להלואה) גם מכח היות הנתבע עבד לוה, לכן לשיטתם גם כשבטלה סבת ההוצאות כגון כשהמלוה הולך לשם ממילא, יש לו זכות כשמדובר בהלואה.

והנה, לפי שיטת הסמ״ע שזכות התובע נובעת מסברת ההוצאות, ההסבר פשוט מאד. זכות התובע שייכת כשיש סברת הוצאות כגון, כששניהם באותה עיר והתובע דורש לדון בבי״ד הגדול, אך כשבי״ד הגדול במקום התובע ממילא בטלה הסיבה לזכותו כי אין הוא מוציא הוצאות ולכן נשאר הדין העקרוני של זכות נתבע מכח היותו מוחזק.

אלא שלפי הש״ך, מהרי״ק וקצות יש סברת עבד לוה והסבר זה לא יועיל, ולעיל ראינו שגם הרמב״ם, שו״ע ורמ״א נקטו שיש סברת עבד לוה ולכן חילקו בין תביעות שיש בהם עבד לוה לתביעות אחרות, כשיש לתובע זכות מכח עבד לוה מסתבר שזכות זאת תהיה גם כשהם משני מקומות ורצונו לדון בבי״ד הגדול שבעירו. אמנם במקרה זה בטלה סברת ההוצאות אך עדיין עומדת לו זכותו מכח עבד לוה.

ואכן בשיטה זו נקט השואל ומשיב באחד מהסבריו ולעיל (בחלק זה פרק א׳) ראינו שכך אכן סובר המהרי״ק. אלא, שלפי זה יצא שבהלואה הנתבע הולך אחר התובע וכך סבורים המהרי״ק והשואל ומשיב אך זה

לא יתאים עם שיטת הרמ"א שסתם דבריו שהתובע הולך אחר הנתבע ולא חילק בין הלואה לתביעות אחרות.

ואולי ניתן לחדש סברא חדשה כשהם דרים בשני מקומות. כשהם מאותה עיר והתובע דורש לדון בבי"ד הגדול יש שיטות שיש לזכותו סברת הוצאות שלא בחנם מוציא מעותיו, כשהם דרים בשני מקומות והתובע דורש לדון בבי"ד הגדול שבעירו יש סברת הוצאות הפוכה לחובת התובע, באותה עיר הסברא מחזקת את דרישתו בכך שהיא מראה שמניעיו טהורים, בשני מקומות הסברא הפוכה והיא מחזקת את החשש שמניעיו בדרישתו לדון בבי"ד הגדול משיקולים פסולים, אין הוא רוצה בי"ד הגדול למנוע שקרים או טעויות כל רצונו הוא לחסוך בהוצאותיו והוא משתמש בדרישה לבי"ד הגדול כאמתלא לכך.

יתכן אולי שלכך התכוון המבי"ט חלק א' סי' שמ"ג וז"ל:

"ואפילו במלוה דאמרינן דכופין את הלוה נראה דהיינו כששניהם עומדים בעיר אחד דכמו שלוה טורח ועולה ומוציא הוצאות כמו כן המלוה הנושה אותו טורח ועולה עמו מעירו לבי"ד הגדול ומוציא הוצאות אבל שיוכל מלוה שבעיר הזאת שיש בה בי"ד גדול לכוף את הלוה שדר בעיר אחרת שיש בה בי"ד קבוע אלא שאינו גדול או מומחה כמו זה אינו נראה".

המבי"ט כותב במפורש שזכות התובע באותה עיר ולא בשני מקומות ונימוקו, כי באותה עיר הוצאותיהם שוות, יתכן ורמוז בדבריו שבעיר אחרת יש אומדנא שדרישתו אינה אמיתית. אך אולי כוונת המבי"ט כפי שהבאנו לעיל (בסוף פרק ג') בשם האחרונים שזכות התובע רק אם ההוצאות הדדיות, אך גם אם המבי"ט לא רמז לדברינו, ניתן לומר זאת לענ"ד מכח הסברא.

ובסברא זו אפשר לענ"ד ליישב הסתירה בין זכות התובע לזכות הנתבע גם לפי השיטות שיש לתובע זכות מכח עבד לוה. לפי הקצות כשהם מאותה עיר ותובע דורש לדון בבי"ד הגדול יש לו זכות מכח סברת ההוצאות ובהלואה וכדומה נוספת לו זכות מכח עבד לוה, כשהתובע הולך למקום בי"ד הגדול ממילא בטלה סברת ההוצאות אך אין סברת הוצאות הפוכה לחובתו כי אין לו הבדל בהוצאות אם ידונו בעירם או בבי"ד הגדול ומשום כך יש לזכותו סברת עבד לוה בתביעות ששייך בהם עבד לוה, אך כשהם משני מקומות והתובע דורש לדון בעירו כי שם בי"ד

הגדול יש אומדנא שדרישתו נועדה להפחית הוצאותיו ואז לא תועיל לו זכותו מכח עבד לוה. זכות מכח עבד לוה ניתנת כשיש אפשרות סבירה שמניעי דרישתו אמיתיים (גם כשאין לה סימוכין ע״י סברת הוצאות לזכותו) אך כאן האומדנא שמניעיו פסולים ולא יועיל גם עבד לוה ומשום כך גם בהלואה בשני מקומות ידונו במקום הנתבע ואפילו שבמקום התובע יש בי״ד הגדול.

ובאותה דרך ניתן לומר גם ברמ״א, ש״ך וב״ח שסברו שזכות התובע רק מכח עבד לוה ואין סברת הוצאות לזכותו, אך כשהם מעיר אחרת יש סברת הוצאות לחובתו ולכן בטלה זכותו מכח עבד לוה. אמנם, לשיטה זו הסברא יותר מחודשת. לפי הקצות שמתחשבים בסברת ההוצאות כאומדנא לזכותו מובן יותר שמתחשבים בה כאומדנא לחובתו לפי המקרה. אך לשיטות שאין בסברא זו להועיל לזכותו זה חידוש גדול יותר לומר שהיא תועיל לחובתו שהרי לא מצינו מקור שמתחשבים בהוצאות כאומדנא לכוונת התובע.

הסבר זה מתאים לשיטת הגר״א והירושלמי שזכות הנתבע מעיקר הדין מכח מוחזקותו, לתובע ניתן זכות תובע אך בשני מקומות שיש סברת הוצאות הפוכה בטלה זכותו מכח עבד לוה וחוזר הדין שיש זכות לנתבע מכח מוחזקותו. כשהם משני מקומות והתובע דורש בי״ד הגדול במקום שלישי שרחוק לו כמו מקום הנתבע אין סברת הוצאות לחובתו אך אין גם סברת הוצאות לזכותו ולכן בין לש״ך ובין לקצות תישאר לו זכות רק בהלואה והדומה לה ואילו לסמ״ע בטלה זכותו.

ונראה לענ״ד שאפשר להשתמש בסברא זו גם אליבא דהלבוש והכנסת הגדולה שמעיקר הדין אין זכות לנתבע וזו תקנה שתקנו מחשש לרמאות ותביעת סרק שהתובע הולך אחר הנתבע. לדינא דגמרא אין כלל זכות לנתבע ונתנו לתובע זכות לדרוש בי״ד הגדול, הראשונים חששו לתביעת סרק כשמדובר בשני מקומות ובטלו במקרה זה זכות התובע וקבעו דין חדש שהתובע הולך אחר הנתבע, אמנם דין זה נקבע רק בשני מקומות ששם החשש לתביעת סרק גדול יותר כי רואים שהוא זהיר בתביעתו ואין הוא נוטל סיכונים של הוצאות מרובות כי גם אם ידונו בבי״ד הגדול לא יגדלו הוצאותיו אדרבא הם יופחתו, אך כשהם במקום אחד והתובע דורש בי״ד הגדול החשש לתביעת סרק קטן כי יש לו סיכון שאם הנתבע יסכים, יגדלו הוצאותיו. משום כך, מצד הדין במקום אחד יש זכות לתובע ובשני מקומות הזכות לנתבע. אלא שהראשונים מציינים שמצד

המנהג, נהגו לבטל זכות התובע גם במקום אחד והבאנו לכך שני טעמים. חשש לתביעת סרק גם במקרים אלו והמציאות שאין כיום בית ועד שיתבייש ממנו.

לפי הסבר זה אין תלות בין הכלל האומר שהתובע הולך אחר הנתבע לבין המנהג שנהגו לבטל זכות התובע, קיים גם שוני בשימוש בענין ההוצאות בין הסבר זה להסבר הקודם שבסיסו זכות מכח מוחזקות. בהסבר הקודם יש לנתבע זכות מעיקר הדין כמוחזק וסברת ההוצאות לחובת התובע היא אומדנא שדרישתו ממניעים פסולים ולכן בטלה זכות תובע וחוזרת למקומה זכות הנתבע. להסבר הנוכחי אין לנתבע זכות וניתנה זכות לתובע. סברת ההוצאות מגבירה את החשש לתביעת סרק ולכן היא מבטלת זכות תובע וקובעת זכות לנתבע בשני מקומות (והמנהג מבטל זכות התובע גם במקום אחד).

לסיכום: בפרק זה הבאנו ארבעה שיטות ליישב שיטת הרמ"א שזכות תובע כשדרים במקום אחד וזכות הנתבע כשהם משני מקומות הבסיס להסברים אלו שבשני מקומות יש סברת הוצאות הפוכה לחובת התובע כי יש אומדנא שדרישת התובע נועדה להפחית הוצאותיו.

א. לפי הסמ"ע זכות התובע ניתנה מכח סברת הוצאות לזכותו אך בשני מקומות אין סברת הוצאות לזכותו ולכן נשאר הדין המקורי של זכות הנתבע מכח מוחזקותו.

ב. לפי הקצות זכות התובע מכח סברת הוצאות ומכח עבד לוה, בשני מקומות יש סברת הוצאות לחובתו שמבטלת סברת ההוצאות ויוצרת במקביל אומדנא שדרישתו ממניעים פסולים וממילא אין לסברת עבד לוה יכולת לתת לתובע זכות וחוזר הדין המקורי של זכות הנתבע.

ג. לפי הרמ"א, ב"ח וש"ך זכות התובע מכח עבד לוה, ובשני מקומות סברת ההוצאות לחובתו יוצרת אומדנא כנ"ל שמבטלת זכותו כעבד לוה וחוזרת זכות הנתבע מעיקר הדין כמוחזק.

ד. לפי הלבוש וכנסת הגדולה מעיקר הדין אין לנתבע זכות, זכות התובע בטלה ע"י הראשונים בשני מקומות כי סברת ההוצאות לחובתו מגבירה החשש לתביעת סרק ולכן במקום אחד זכות תובע ובשני מקומות תקנו זכות לנתבע. ונהגו לבטל זכות התובע גם במקום אחד (אין בית ועד שיתבייש ממנו וחשש לתביעת סרק גם במקום אחד).

סיכום כללי

מטרתו העיקרית של חיבור זה ליישב הסתירה כביכול בין זכות התובע לכפות לדון בבי״ד הגדול לכלל האומר שהתובע הולך אחר הנתבע, כדי לבאר הדברים בארנו באריכות מהם יסודות זכות התובע, מהם השיטות בהבנת הכלל שהתובע הולך אחר הנתבע ומה משמעות המנהג שמבטל זכות התובע. סיכום קצר של כל נושא הובא בסוף כל חלק.

לאחר הבנת יסודות כל נושא בפני עצמו הבאנו שש עשרה אפשרויות ביישוב הסתירה, ישנם הסברים המתאימים להבנה שזכות הנתבע מכח מוחזקותו והסברים נוספים מתאימים לשיטות האחרות בזכות הנתבע (חשש לתביעת סרק, תקנה לטובת התובע ותקנה לטובת הציבור), חלק מההסברים אפשרי בראשונים אך לא בדעת הרמ״א וחלקם ניתן להבנה גם ברמ״א, ניתן לסווג את ההסברים לפי סוג החילוק בין זכות התובע לזכות הנתבע כדלהלן:

אין סתירה ואין צורך לחילוק בין שני הדינים.

1. שתי התקנות לטובת התובע (ציית דינא ובושה או חשש טעות). ההסבר מתאים למהריב״ל (שהתובע הולך אחר הנתבע זו גם תקנה לטובת התובע שהנתבע ציית דינא) וכן כתב האגרות משה. וצ״ע מדוע לרמ״א א״א לומר אי אפשי בתקנה (הובא בפרק ג׳ בסיכום תירוץ א׳) (להלן: פ״ג, א׳).

החילוק אינו בין המקרים אלא בתקופה (מתאים גם לרמ״א).

2. לדינא דגמרא הזכות לתובע. בתקופת הראשונים נהגו לבטל זכות זו מחשש לרמאות ותביעת סרק ותקנו זכות לנתבע. (מתאים לסוברים שזכות נתבע מחשש רמאות ובטול זכות תובע מאותו טעם. כנסת הגדולה, לבוש ומהרי״ק). (פ״ב, א׳).

3. מעיקר הדין יש זכות לנתבע מכח מוחזקותו. הגמרא חידשה זכות לתובע ולאחר שנהגו לבטל זכות זו חזר הדין המקורי של זכות לנתבע (שואל ומשיב). (פ״ב, ב׳).

החילוק בין זכות התובע לזכות הנתבע תלוי בסוג התביעה.

4. זכות התובע בהלואה (או תביעות דומות שיש בהם עבד לוה) ובשאר תביעות זכות לנתבע מעיקר הדין מכח מוחזקותו. (מתאים לשיטות

שזכות תובע מכח עבד לוה וזכות נתבע מכח מוחזקות אך דחוק ברמ"א שסתם ולא חילק בין התביעות). (פ"א, ד').

5. זכות הנתבע מכח מוחזקותו בטלה כשדרישת התובע מבוססת, אך בתביעה ריקנית נשארת זכות הנתבע (שואל ומשיב, דחוק כנ"ל ברמ"א וערך ש"י חולק). (פ"א, ו').

6. זכות התובע בתביעה מבוססת אך בתביעה ריקנית תקנו זכות לנתבע מחשש לרמאות ותביעת סרק (המנחת אלעזר בבאור דברי השואל ומשיב, דחוק כנ"ל ברמ"א). (פ"א, ז').

החילוק תלוי בסוג בית הדין.

7. זכות הנתבע מכח מוחזקותו בטלה כשהתובע דורש ערכאה חשובה יותר (שיבת ציון, הרמ"א חולק). (פ"א, א').

8. זכות הנתבע מכח מוחזקותו בטלה כשהתובע דורש לדון בבית הועד או בי"ד הגדול אך כשהתובע דורש לדון בבי"ד שוה או חשוב יותר אך אינו בדרגת בית הועד יש זכות לנתבע (שינוי תירוץ השיבת ציון כדי שיתאים לרמ"א). (פ"א, ב').

החילוק תלוי במקום. במקום אחד זכות לתובע ובשני מקומות הזכות לנתבע.

חילוק זה נראה בדברי הרמ"א וכך כתב המבי"ט וכן דעת המנחת אלעזר. ישנם כמה הסברים מדוע נוצר הבדל בין מקום אחד לשני מקומות. אם דרים באותו מקום זכאי תובע לדרוש לדון בבי"ד גדול במקום אחר, ואם הם משני מקומות ידונו במקום הנתבע גם אם התובע רוצה לדון בבי"ד הגדול שבעירו.

9. זכות התובע בטירחא והוצאות הדדיות כגון, במקום אחד. אך אין הוא יכול להטריח את הנתבע יותר ממנו כגון, בשני מקומות (מאזנים למשפט וחשן אהרן, מתאים להבנת התומים במהרי"ק). (פ"ג, ג').

10. זכות הנתבע מעיקר הדין מכח מוחזקותו, בטלה ע"י זכות התובע מכח סברת ההוצאות לזכות התובע שלא מוציא מעותיו בחנם, אך בשני מקומות אין סברת הוצאות, ולכן נשארת זכות הנתבע מכח מוחזקותו, (מתאים לסמ"ע וכו' שזכות תובע מסברת הוצאות). (פ"ד, א').

11. זכות התובע מכח סברת ההוצאות (בכל תביעה), ועבד לוה

(בהלואה וכדומה) מבטלת זכות הנתבע מכח מוחזקותו. בשני מקומות בטלה סברת ההוצאות לזכותו ויש סברת הוצאות הפוכה לחובת התובע והיא יוצרת אומדנא שמניעי דרישתו פסולים (רצון לחסוך בהוצאות) ומשום כך לא תעזור לו סברת עבד לוה ונשארת זכות הנתבע מעיקר הדין, (מתאים לקצות שזכות התובע מכח הוצאות ומכח עבד לוה). (פ״ד ב׳).

12. זכות התובע מכח עבד לוה מבטלת זכות הנתבע מכח מוחזקותו. בשני מקומות ישנה סברת הוצאות לחובת התובע שמבטלת זכותו כעבד לוה ונשארת זכות הנתבע מעיקר הדין, (מתאים לשו״ע, רמ״א, ב״ח וש״ך שזכות התובע מכח עבד לוה וזכות הנתבע כדעת הגר״א והירושלמי מעיקר הדין מכח מוחזקותו). (פ״ד, ג׳).

13. מעיקר הדין אין זכות לנתבע והגמרא נתנה רק זכות לתובע, הראשונים בטלו זכות התובע בשני מקומות כי סברת ההוצאות לחובתו מגבירה החשש לרמאות ותביעת סרק ולכן תקנו בשני מקומות זכות לנתבע. במקום אחד נשאר מצד הדין זכות לתובע אך נהגו לבטל זכות זו גם במקום אחד (אין בית ועד שיתבייש ממנו וחשש גם כאן לרמאות. הסבר זה מתאים לשיטת הלבוש וכנסת הגדולה שזכות הנתבע היא תקנה מחשש לרמאות ותביעת סרק). (פ״ד, ד׳).

14. זכות התובע תקנה לטובת התובע, הכלל שהתובע הולך אחר הנתבע זו תקנה לטובת הציבור (למנוע קטטות היכן הבי״ד חשוב יותר) ולכן אין התובע יכול לוותר על כך. אך חשש קטטה רק בשני מקומות. באותה עיר אין חשש קטטה זה ולכן נשאר זכות לתובע (ההסבר מתאים למהרשד״ם שדנים במקום נתבע למנוע קטטות ובדוחק ניתן לאומרו גם אליבא דמהריב״ל). (פ״ג, ב׳).

החילוק משולב. כולל הבדל במקום (מקום אחד או שני מקומות) וחילוק נוסף.

15. שילוב של הבדל במקום והבדל בסוג התביעה: כששניהם באותו מקום זכות התובע משתי סיבות. בכל תביעה מכח סברת ההוצאות ובהלואה גם מכח עבד לוה. כשהם בשני מקומות ובי״ד הגדול במקום התובע בטלה סברת ההוצאות ונשארת זכותו מכח עבד לוה ולכן: במקום אחד יש לתובע זכות בכל תביעה ובשני מקומות זכות התובע בהלואה (וכדומה) וזכות הנתבע בשאר תביעות. (הסבר זה מתאים לשיטה שזכות

התובע גם מכח סברת ההוצאות וגם מכח עבד לוה וזכות הנתבע מכח מוחזקותו וכן כתב השואל ומשיב והדברים רמוזים כבר במהריי"ק אך ברמ"א לא חילק בין הלואה לשאר תביעות). (פ"א, ה').

16. שילוב של הבדל במקום והבדל בסוג בית הדין: כששניהם מאותה עיר זכות התובע לכל בי"ד חשוב אך בשני מקומות זכות תובע לדון בעירו רק אם דרגת הבי"ד כמקום הועד או בי"ד הגדול (שילוב של הסבר השיבת ציון עם חילוק המבי"ט ניתן להכניסו בדוחק גם לרמ"א). (פ"א, ג').

בדעת הרמ"א מתאימים ההסברים שהחילוק הוא בין מקום אחד לשני מקומות וההסברים שהחילוק תלוי בתקופה (2, 3, 9-14) הסברים 8, 16 ניתן בדוחק להתאים לרמ"א ושאר ההסברים לא מתאימים לרמ"א.

מרבית ההסברים מתאימים לשיטת הגר"א, העיטור והירושלמי שזכות הנתבע מעיקר הדין מכח מוחזקותו אך הבאנו הסברים שיתאימו גם לשיטות אחרות.

לשיטת הלבוש וכנסת הגדולה שהתובע הולך אחר הנתבע כתקנה מחשש לרמאות ותביעת סרק הבאנו שלשה הסברים (2, 6, 13).

לשיטת המהרשד"ם שזו תקנה לטובת הצבור למנוע קטטות הבאנו הסבר מס' 14 (ואולי הוא מתאים למהריב"ל).

ולשיטת מהריב"ל שזו תקנה לטובת התובע שהנתבע יציית לדין הבאנו הסבר מס' 1.

מגוון האפשרויות מעורר הרבה נפ"מ אך מרביתם אינם מעשיות כי המנהג ממילא מבטל את זכות התובע ורק במקרים מעטים יתכן ויש לכך השלכות הלכה למעשה אך אין בכך כדי להפחית מחשיבות העמל והיגיעה בברור הסוגיא להגדיל תורה ולהאדירה.

הרב יצחק שילת

בדין חיוב ברכת התורה למי שלמד כל הלילה

לכבוד מורנו ורבנו הרה״ג ר׳ יעקב הכהן כ״ץ שליט״א,
אשר הדריכנו ביושר בירור הלכה,
ממקור רבותינו הראשונים.
יאריך ה׳ ימיו על כס ממלכה,
בבריות גופא ונהורא לאורך ימים ושנים.

נודעת בשערים המצוינים בהלכה שאלת ברכת התורה בבוקר למי שהיה ער כל הלילה, כגון בליל חג שבועות, ומפורסמים דברי הגרעק״א, המובאים ב׳משנה ברורה׳ (סי׳ מ״ז ס״ק כ״ח), שמי שישן ביום הקודם מברך בבוקר ממה נפשך. לבירור סוגיה זו, מתוך עיון בשיטות הראשונים, נקדיש בע״ה את הדברים הבאים.

א. ״והוא ששנה על אתר״

למדנו בברכות יא: ״א״ר יהודה אמר שמואל: השכים לשנות עד שלא קרא ק״ש צריך לברך, משקרא ק״ש אין צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה״ (רש״י: שיש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד וכו׳).

וכתבו התוס׳ ד״ה שכבר: ״בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר, פירוש לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר׳ יצחק, כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפילת השחר, שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר״י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי, הואיל וגמרא שלנו לא אמרו, ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד, אפילו לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לק״ש נתקן, ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום״. ובסוף הדיבור: ״והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת[1] כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן וכו׳ שהיא ברייתא מפני

1. הגהת הב״ח: דברכת.

הירושלמי דבעי שילמוד על אתר, אבל אין צריך, כמו שכתבתי כבר״. עכ״ל התוס׳.

מהלשון ״אלא אם ילמוד מיד **וגם** לא יעשה היסח הדעת״, ומהמשפט האחרון ״אבל אין צריך כמו שכתבתי כבר״, עולה כי לדעת התוס׳ בתירוץ השני, בה״ת פוטרת את הלימוד של כל היום, בין אם לא למד כלום לאלתר, ובין אם למד והפסיק, כי היסח הדעת אינו פוסל בה, אפילו בין הברכה ללימוד הראשון; ואילו אה״ר פוטרת רק את מה שלומד לאלתר, ולא את מה שלומד אחר שהסיח דעתו (בין לפני שהתחיל ללמוד ובין אחר כך). ולפי התירוץ הראשון בתוס׳ אה״ר הרי היא כברכת התורה, ולירוש׳ היסח הדעת פוסל בהן, אך לבבלי אינו פוסל.

ויש להתקשות בסברת התוס׳ בשתי נקודות: א. אם אה״ר מצריכה לימוד על אתר כדי להיחשב לברכת התורה, מכל מקום אחרי שלמד משהו על אתר — הרי כבר ניכר הדבר שאה״ר שימשה גם כברכת התורה, ומדוע איפוא יפסול בה היסח הדעת מכאן ולהבא, אם עקרונית היסח הדעת אינו פוסל בבה״ת? ב. גם אם אין בבה״ת פסול של היסח הדעת, לכאורה הצורך להתחיל ללמוד מיד אחר הברכה אינו קשור לזה, אלא הוא דרוש מדין עובר לעשייתן, וכדי שיהיה לברכה על מה לחול, שהרי בברכת המוציא מלה מיותרת בין הברכה להתחלת האכילה פוסלת, אע״פ שנשאר במקומו ולא הסיח דעתו מלאכול, ע׳ ברכות מ.

והמהרש״ל העיר על התוס׳, שהסמ״ג (מ״ע י״ט) כתב בשם ר״י עצמו שלא כתוס׳ בנקודה הראשונה, אלא: אחרי ששנה על אתר — אין ההפסק פוסל עוד, אפילו באה״ר. ועוד כתב המהרש״ל, שהרא״ש חולק על התוס׳ בשתי הנקודות הנ״ל. והנה מקור דברי הסמ״ג והרא״ש הוא בתוס׳ רבנו יהודה שירליאון[2], רבו של הסמ״ג, שהיה מתלמידי ר״י, ושם מובאת תשובת ר״י לרבנו אשר מלוניל ככתבה וכלשונה.

ב. שלושת התירוצים של ר״י בתשובתו לרא״ש מלוניל

וז״ל תוס׳ ר״ה: ״אעתיק תשובת רבינו שהשיב לר׳ אשר מלוניל: ירוש׳ השכים לשנות קודם ק״ש צריך לברך לאחר ק״ש אין צריך לברך, אמר ר׳ אבא והוא ששנה על אתר, ולהכי מיבעיא ליה למר מי שבירך

2. ב׳ברכה משולשת׳ הן נקראות בטעות: תוס׳ ר׳ יהודה החסיד, ע׳ בהקדמה לתוס׳ רבנו יהודה, מהדורת ר״נ זק״ש ז״ל.

ועסק בתורה והלך לעסקו או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה צריך לברך או לא, מי אמרינן מידי דהוה אמניח תפילין שמברך עליהם כל שעה שמניחן (מנחות מג.) או לא... — המנהג שלא לברך... ודאי משמע מתוך הירושׁ שצריך לחזור ולברך לכאורה, אבל מתוך המנהג נראה כי הירושׁ לא הצריך והוא ששנה על אתר אלא בנפטר באהבה רבה, דלא מתחזיא אהבה רבה לשם ברכת התורה אלא כששנה על אתר, ואם שנה על אתר אז היא נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק״ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו יום אפילו יפסיק ויחזור ויעסוק, דכל המברך על התורה אין צריך לחזור ולברך בשביל הפסק שבאמצע העסק״. עכ״ל התירוץ הראשון של ר״י (שבתוסׁ שלנו הוא מובא כתירוץ שני). מפורש בדברי ר״י, שהשאלה היתה במי **שהתחיל ללמוד אחרי הברכה** והפסיק, ור״י מסביר שהירושׁ דיבר רק על אה״ר, שבה דרוש לימוד נוסף לאלתר (לׁ המאירי: ״ולא לאלתר ממש, ר״ל אחר ק״ש, שהרי צריך הוא לסמוך גאולה לתפילה, אלא לאחר תפילה״), בשביל להראות שאה״ר משמשת כאן גם כברכת התורה, ומשלמד לאלתר — שוב אין ההפסק פוסל בה, ודינה כברכת התורה, ש״הפסק **שבאמצע העסק״** בתורה אינו מצריך לברך מחדש (על טעם השוני בין תלמוד תורה לתפילין ידובר אי״ה להלן). הרי שבשתי הנקודות הנ״ל ר״י באמת אינו אומר כתוסׁ, ולא קשה עליו כלום.

ברור איפוא שמסדר התוסׁ שלנו לא ראה את תשובת ר״י כלשונה. ומהלשון הנ״ל: ״והצרפתים נהגו״, נראה כי מסדר התוסׁ לא היה צרפתי (אלא אשכנזי?), ונראה ששאב את דברי ר״י מכלי שני, אשר בו נמסרו דברי ר״י באופן היכול להשתמע לשתי פנים. ואכן, תימצות כזה של דברי ר״י מוצאים אנו למשל בחי׳ הרשב״א, וז״ל: ״ובתשובה לרבותינו הצרפתים השיבו שלא הצריכו בירושׁ לחזור ולברך בשלא שנה על אתר אלא בשנפטר באה״ר, לפי שהיא אינה נראית ממש כברכת התורה, אבל במברך אשר בחר בנו יצא ידי חובת כל היום ואפילו הפסיק והלך למלאכתו וחזר וקרא״. לשון זו יכולה להתפרש כמ״ש לעיל על פי תשובת ר״י, דהיינו שבאה״ר אם לא שנה על אתר יצטרך לחזור ולברך כשיתחיל ללמוד, אע״פ שכבר בירך אה״ר וקרא ק״ש, ואילו בבה״ת אם בירך **וקרא פסוקים** וכיו״ב יצא י״ח כל היום, וה״ה למי ששנה על אתר באה״ר; אך היא יכולה להתפרש גם כתוסׁ שלנו, דהיינו שאה״ר מועילה רק למה

ששנה על אתר, ואילו בה״ת מועילה לכל היום, ואפילו לא התחיל מיד. [וע׳ ראי״ה וריטב״א, שגם דבריהם יכולים להתפרש בשתי הדרכים, אף שלא הביאום בשם רבותינו הצרפתים[3]].

והגר״א (בביאורו לשו״ע מז, ח ד״ה ויש), המסכים עם המהרש״ל בהשגתו על התוס׳, כתב בביאור דברי ר״י: ״דיש לפרש שני פירושים בדברי הירוש׳: א. שאינו פוטר אלא מה ששנה על אתר, אבל אח״כ אינו פוטר אף אם שנה לאלתר, משום הפסק, ואם כן ה״ה בברכת התורה. ב. שאינו פוטר כל היום אלא אם שנה על אתר, ואז פוטר כל היום״. מתחילה כתב ר״י שלכאורה כוונת הירוש׳ כפירוש הראשון, שהפסק פוסל בבה״ת, אך אחר כך כתב, שמתוך המנהג שלא לחזור ולברך, נראה שכוונת הירוש׳ כפירוש השני, שיש צורך לשנות על אתר רק באה״ר, כדי להופכה מברכת ק״ש גרידא לברכת התורה, ואז שוב אין ההפסק פוסל בה.

וממשיך ר״י בתשובתו: ״אי נמי יש ללמוד מתוך המנהג, מדלא פי׳ כן בתלמוד שלנו, חולק הוא בזה תלמוד שלנו על הירוש׳, דאם לא כן היה לו לחלק כמו שמחלק בירוש׳. אי נמי אפילו את״ל שאינו חולק, וצריך לחזור ולברך גם לתלמוד שלנו, וגם תאמר שאפילו בירך ברכת התורה והפסיק באמצע העסק שצריך לחזור ולברך, אפשר שבני אדם שתדירין לעסוק בתורה וממהרים עסקיהם לחזור וללמוד ותדיר דעתם לחזור על הלימוד, אין הפסקם חשוב הפסק לענין ברכה זאת״. וצריך להבין את ה״אי נמי״ הראשון — שהוא התירוץ הראשון בתוס׳ שלנו - כך: וגם אם נאמר שכוונת הירוש׳ כפירוש א׳ שכתב הגר״א, מ״מ הבבלי חולק עליו, וסובר שאין ההפסק פוסל בבה״ת (כי אם כוונת הירוש׳ כפירוש ב׳ — אין הוכחה מהמנהג לכך שהבבלי חולק, שהרי בתירוץ הראשון סבר ר״י שהבבלי מסכים עם הירוש׳, והיה ניחא לו בזה המנהג [כלומר: המנהג הוא שהפסק אינו פוסל בבה״ת, אך אין מנהג שלא לשנות על אתר בנפטר באה״ר]).

וב״אי נמי״ השני (שאינו מובא בתוס׳ שלנו, אך מובא ע״י הרא״ש, ר׳ להלן) אומר ר״י, שגם אם נצרף את שתי ההנחות לחומרא, כלומר: נניח שהבבלי אינו חולק על הירוש׳ האומר שאם לא שנה על אתר צריך לחזור

3. ותר״י (ה: ברי״ף ד״ה ולפי) הביא את תשובת ר״י, אך אין כוונתו ברורה כל צרכה. והב״י (סי׳ מ״ז ד״ה ואם) הבינו כתוס׳ שלנו.

ולברך, וגם נניח שכוונת הירוש׳ היא כפירוש א׳ של הגר״א — כמו שהניח ר״י בהתחלת דבריו — מכל מקום בני אדם המתמידים בלימוד ודעתם עליו גם כשהולכים לעסקיהם, אינם צריכים לחזור ולברך, כי אין כאן היסח דעת. והתוס׳ שלנו, שאינם מבדילים בין מי שתדיר לעסוק בתורה לבין אחר (כ״אי נמי״ הראשון של ר״י), מנמקים את הדין שהפסק אינו פוסל: ״דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם **מחוייב** ללמוד״, כלומר: אין זה תלוי בדעתו האישית, אלא בחיוב, ור׳ הסבר הדברים להלן.

והנה, לפי שני ה״אי נמי״ הללו יוצא, שאין לנו מקור לכך שצריך ללמוד לימוד נוסף מלבד הק״ש אחרי אה״ר, שהרי דברי הירוש׳ הם כפירוש א׳ של הגר״א, וי״ל שק״ש מספיקה. נמצא, לפי זה, שהתוצאות להלכה משלושת תירוצי ר״י הן: לתירוץ הראשון אם למד משהו סמוך לברכה שוב אין הפסק והיסח דעת פוסל, ובאה״ר צריך ללמוד משהו בנוסף על הק״ש. לתירוץ השני גם כן כך, ואף אין צריך לשנות אחר אה״ר, ומספיקה הק״ש עצמה. ולתירוץ השלישי הפסק שיש בו היסח הדעת פוסל בכל מקרה, אך א״צ לשנות אחר אה״ר מלבד הק״ש.

ג. כאיזה מהתירוצים פסק הרא״ש?

כתב הרא״ש בתוספותיו (ד״ה משקרא): ״בירוש׳ מסיק עלה א״ר אבא והוא ששנה על אתר. ונראה דהיינו דוקא ברכה דאהבה רבה דלא מתחזיא לשם ברכת התורה אלא כששנה על אתר, ואם שנה על אתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק״ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ויעמוד וילמוד, וכן המברך על התורה ולומד אין צריך לחזור ולברך אם הפסיק באמצע... ואפילו תמצי לומר דאין חילוק בין בה״ת ובין הנפטר באה״ר, מכל מקום מסתבר דבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה אפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרין... לא חשיב הפסק לענין ברכה... ומי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מיטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך״. וכל הדברים האלה כתב גם בפסקיו, ושם: ״וכן אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום, וא״צ לברך כל זמן שלא יישן, ולכך מי שרגיל לישן ביום שינת קבע״ וכו׳.

לבירור שיטתו של הרא״ש נודעת חשיבות מיוחדת להלכה, כי הטור (סי׳ מ״ז) הולך בכל הענין בעקבות אביו הרא״ש, והשו״ע פסק הלכה כרוב דברי הטור, כפי שיתברר אי״ה בהמשך. הרא״ש הביא איפוא את

התירוץ הראשון ואת התירוץ האחרון של ר״י, ונראה לכאורה שנקט להלכה כתירוץ האחרון, שהיסח הדעת פוסל בבהמ״ד, ורק מי שדעתו תמיד על לימודו אינו חוזר ומברך, ומשום כך שינה, אפילו ביום, פוסלת. וכך אמנם פסק בתשובותיו (כלל ד׳ אות ב׳), וז״ל: ״וששאלת אם בכל פעם ופעם שיעסוק בתורה צריך לברך על בהמ״ד. תשובה: מי שתורתו אומנותו ואינו מבטל אלא כשצריך לחזר אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על לימודו ומיד חוזר ללימודו אחר שעשה צורכי פרנסתו ואין מתעסק בדברים בטלים — א״צ לברך, דאין כאן היסח הדעת, ואם לאו — צריך לברך״. וכן פסק הטור.

ולפי מה שאמרנו לעיל לגבי תירוצי ר״י, יוצא שאדם שדעתו על תלמודו לא יצטרך לשנות על אתר כשנפטר באה״ר, אלא די לו בק״ש. אך הטור פסק שבאה״ר חייבים בכל ענין לשנות על אתר. והגר״א כתב שני הסברים לפסק זה: א. אף על פי שלפי התירוץ האחרון של ר״י אין בירושלמי מקור לכך שצריך לשנות על אתר באה״ר כדי שתיראה כברכת התורה — מכל מקום יש לומר כן מסברה, כי בק״ש לבדה אין ניכר שהיא ברכה על לימוד תורה. ב. באמת לדעת הרא״ש והטור התירוץ הראשון של ר״י עיקר, אלא שלרווחא דמילתא ולחומרא בעלמא נקטו גם כתירוץ האחרון (ואת התירוץ השני לא הוצרכו להביא, כי אין ממנו נפ״מ להלכה).

ההסבר הראשון של הגר״א אינו כל כך פשוט, כי אם עקרונית ברכת אה״ר ראויה לברכת התורה, ופרשיות ק״ש דברי תורה הן, מנין לנו מדעתנו להצריך לחזור ולברך משום שאין היא **נראית** כבהמ״ד[4]! ואכן, בדברי ראשונים אחרים מופיעה הדעה שגם ק״ש עצמה מספיקה כדי לצאת באה״ר ידי חובת ברכת התורה, שכן הרשב״א כתב (לפני הדברים המצוטטים לעיל): ״שכבר נפטר באה״ר — וגרסינן עלה בירוש׳ והוא ששנה על אתר. וכתב הראב״ד ז״ל שיש גירסאות שגורסים והוא שקרא על אתר, ולאותה גירסא כל שקרא ק״ש סמוך לאה״ר יצא ידי ברכה כל היום לפי שכבר בירך על התורה פעם אחת בבוקר, אבל לספרים דגרסי

4. ואין לומר שבלא שניית ד״ת על אתר אין כאן **כוונה** לשם ברכת התורה, ומצוות צריכות כוונה. כי מלבד שאין זה פשוט שגם מצוות דרבנן צ״כ, ע׳ מ״ב סי׳ ס׳ ס״ק י״, הרי היה לירוש׳ לומר ״והוא שכיון ליבו לשם בהמ״ד״, שהרי ייתכן ששנה על אתר למרות שבשעת הברכה לא נתכוון לשם ברכת התורה.

והוא ששנה על אתר אין הברכה מוציאתו אלא מידי קריאה הסמוכה, הא אם הפסיק וחזר וקרא צריך הוא לחזור ולברך״[5].

שומעים אנו, איפוא, שלפי הגירסה ״קרא״ סבר הראב״ד שק״ש עצמה מספיקה כדי שאה״ר תשמש כבה״ת, ותפטור את מה שילמד כל היום, שלא כסברה שהגר״א תלה בה את פסק הרא״ש. וב׳שבלי הלקט׳ (סי׳ ה׳) כתב בשם ר׳ בנימין אחיו שגם הגירסה ״שנה״ פירושה שקרא את שמע, שכן הירוש׳ אומר על ק״ש שהיא ״שינון״ (ע״ש פ״א ה״א וה״ב), והוא מל׳ ״ושננתם״. אמנם ברור שהרא״ש יכול לחלוק עליהם בזה, ולומר שהיא סברה פשוטה.

ההסבר השני של הגר״א קשה לכאורה עוד יותר: איך אפשר לומר שלחומרא בעלמא הצריכו את מי שאין תורתו אומנותו לברך, והלוא ספק ברכות להקל? שמא תאמר: ברכת התורה אינה כשאר ברכות, אלא דאורייתא היא, וספקה להחמיר — יש לומר: אמנם מצינו שהרמב״ן בהוספותיו לספר המצוות מ״ע ט״ו סובר שברכת התורה דאורייתא היא, אך אין נראה שזוהי דעת הרא״ש. שכן בגמ׳ כא. למדנו: ״אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, מנין לברכת התורה לפניה מן התורה, שנאמר כי שם ה׳ אקרא הבו גדל לא—להינו״. ובהמשך רוצה ר׳ יוחנן ללמוד ברכת התורה לאחריה בק״ו מברכת המזון, וברכת המזון לפניה בק״ו מברכת התורה, ודוחה הגמ׳: ״איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה, ומה לתורה שכן חיי עולם״. והגמ׳ מוכיחה עוד מהמשנה שם, שברכה על המזון לפניו אינה מן התורה, ומסיימת ב״תיובתא״. והרי״ף והרא״ש לא הביאו מהסוגיה הזאת דבר, ונראה שסוברים כי למסקנה ברכת התורה אינה חובה מן התורה כלל, אף לא הברכה שלפניה, כי אחרת היה להם להביא את הסוגיה כדי שנדע שברכת התורה לפניה מן התורה, וספקה ספק דאורייתא, שהרי זהו המקור היחיד בגמ׳ לכך (מה שאין כן לגבי ברכת המזון, שהביאו סוגיות

5. אין להסיק מזה שהרשב״א הבין גם את תשובת ר״י כתוס׳ שלנו, כי הראב״ד, שהרשב״א מביאו תחילה, לא חילק כלל בין אה״ר לבה״ת, אלא הבין שלגירסה ״והוא שקרא על אתר״ הירוש׳ רק מצריך שתהיה התחלה כלשהי של לימוד בסמוך לברכה, ואחריה הפסק אינו פוסל (והוא לומד זאת מזה שהירוש׳ נקט ל׳ ״קרא״ — כלומר: קרא ק״ש — ולא ״שנה״ או ״למד״), אך לגירסה ״והוא ששנה על אתר״ הבין הראב״ד — כמו שהבין ר״י בתחילת התשובה — שכוונת הירוש׳ לכך שכל הלימוד צריך להיות על אתר כדי שייפטר בברכה, כי ההפסק פוסל. ואין זה אומר כלום לגבי תירוצו הראשון של ר״י שהרשב״א מביאו בהמשך.

אחרות — ר' למשל דף לד. בדפי הר"ף ופ"ג סי' י"ג בראי"ש — שמפורש בהן שהיא מן התורה). וכן הטור לא הזכיר שבה"ת מן התורה[6].

וכך היא שיטת הרמב"ם, שברכת התורה אינה מן התורה, שכן כתב בהל' תפילה (ז, א): "כשתיקנו חכמים דברי תפילות אלו, תיקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום, ואלו הן", והוא מונה את ברכת המפיל וברכות השחר, ואחריהן (ה"י): "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא ק"ש... מברך שלוש ברכות ואחר כך קורא". ונראה שלדעת כל הראשונים הללו כל עיקרה של המימרא "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא" וכו' — אסמכתא בעלמא היא, שהרי רש"י פירש שם: "כשבא משה לפתוח בדברי תורה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לא-להינו באמן", ואם כן בפסוק אין כלל **ציווי** על ברכת התורה, אלא אולי הוא מנהג טוב שנהג משה רבנו, ועל פיו תיקנו חכמים מה שתיקנו, וזוהי כוונת הביטוי "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה".

ולכאורה יוצא איפוא, שהרא"ש חשב את התירוץ האחרון לעיקר, ופסק כמותו בתורת ודאי, שאל"כ ספק ברכת התורה היה צריך להיות לקולא, כספק ברכות דעלמא. ואף מביאור הגר"א עצמו, בסעיף י"ב ד"ה אף, משמע שסובר שספק בה"ת להקל. אך להלן נראה שיש להבין באופן אחר את מ"ש הגר"א שהתירוץ השלישי נאמר לרווחא דמילתא ולחומרא בעלמא, ועל פיו יבואו הדברים על מקומם בשלום.

ד. ברכת התורה — מפרק לפרק?

נחזור אל התוס' שלנו. ראינו שלכאורה התוס' והרא"ש נחלקו בשאלה האם היסח הדעת פוסל בבה"ת או לא: לדעת התוס' — עפ"י התירוצים הראשונים של ר"י - היסח הדעת אינו פוסל, ולדעת הרא"ש — עפ"י התירוץ האחרון של ר"י — היסח הדעת פוסל. והנה בהמשך דבריהם כתבו התוס': "והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממיטתו בלילה (בשחרית)[7]

6. אמנם הפר"ח (מז, א) כתב שמ"ש הטור בראש הסימן "ברכת התורה מאד צריך ליזהר בה", והביא את הגמ' בנדרים פא. "מפני מה אבדה הארץ... שאין מברכין בתורה תחילה" — מורה שהיא מדאורייתא, וספקה להחמיר. אך אין זה מוכרח כלל, כי הגמ' יכולה להתפרש על הרעיון של כוונה לשם שמים, המגולם ע"י חכמים בברכה. ולהלן יתבאר שהב"י נקט בפשטות שספק בה"ת להקל, וודאי שהבין כך בדעת הטור.

7. בדפוסים הוקף, אך כ"ה גם במרדכי, והכוונה: כשניעור משנת הלילה והתחיל את יומו.

ללמוד שא״צ לברך בה״ת מפני שבה״ת של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא״. התוס׳ מייחסים איפוא לר״ת את הדעה שברכת התורה נתקנה להיאמר פעם אחת ביום, בבוקר (כלומר: אחרי עלות השחר), ואין היסח הדעת — אף לא של שנת הלילה — מפסיק בה. והתוס׳ עצמם חולקים, וסוברים שאע״פ שאין היסח הדעת פוסל, כנ״ל, מכל מקום יום חדש לענין זה אינו דוקא מעה״ש, אלא כמו שהגמ׳ אומרת לגבי ברכות השחר: ״כי מתער״ (להלן ס:, כ״כ הגר״א בסעיף י״ג, ויש להוסיף כי שמיעת קול השכוי הנזכרת שם קודמת לעה״ש, ע׳ תענית יב., וכ״כ הפר״ח שם).

ובתשובת ר״י שבתוס׳ ר״ה, כתב אחרי שלושת התירוצים הנ״ל: ״וכבר שאלתי מרבינו יעקב מנוחתו כבוד (=ר״ת) על ברכת הסוכה אם צריך לברך כשנכנס לישן בה, כי הייתי מחשב כי אין צריך לברך כי שמא לא יוכל לישן בה, וכשהוא ממש סמוך לשינה אינו יכול לברך מחמת השינה שקפצה עליו, ולכך נהגו שלא לברך. ועוני שכל מצות סוכה שיקיים מסעודה אחת עד סעודה אחרת, כגון בשינה ושינון וטיול בסוכה, ברכת לישב בסוכה שבירך בסעודה פוטרתו מלברך עליהם. ואם שם א״צ לברך על השינה, מטעם של רבינו יעקב, אפילו הסיח דעתו מלישן ויצא למלאכתו ושוב נמלך לישן (ר״ל: כי אם יושב ברציפות בסוכה ולא יצא והסיח דעתו — ודאי שאינו מברך שנית, אפילו על סעודה נוספת, שהרי מקיים את המצוה כל הזמן), כל שכן כאן שדעתו כל שעה לחזור אל הלימוד, שיש לומר מתוך המנהג שלא יצטרך לברך. ועל הטיול והשינון לא שאלתי ממנו כי אם על השינה, לפי שהשינה מצינו שאסור לישן חוץ לסוכה... אבל טיול ושינון לא מצינו שום איסור חוץ לסוכה״.

והנה, עדות ר״י מעוררת בעיה לגבי הדברים שיוחסו בתוס׳ לר״ת, כי אם ר״ת ״היה אומר״ (כלומר: היה רגיל לומר) שבה״ת אינה נפסקת ע״י היסח הדעת — לשם מה היה צריך ר״י ללמוד את הדבר בק״ו מדעתו לגבי סוכה? ואכן, במרדכי, שדבריו בענייננו מקבילים לדברי התוס׳, כתוב: ״והיה אומר **הר״מ** דכשאדם עומד מעל מיטתו בלילה״ וכו׳. וברור שכצ״ל גם בתוס׳ שלנו. להלן נראה שהר״מ הזה אינו מהר״ם מרוטנבורג, רבו של המרדכי, אלא אולי הוא ר׳ משה מאיבראא, שדבריו מובאים בתוס׳ שלנו ובמרדכי במקומות אחדים במסכת[8].

8. ע׳ תוס׳ יב. ד״ה לא: ״ומיהו היה אומר **ר״ח**״ וכו׳. הביטוי ״היה אומר ר״ח״ — אם הוא רומז לרבנו חננאל — תמוה. וכי בעלי התוס׳ היו מבאי ביתו של ר״ח ושמעו את

ר״י למד, איפוא, מדברי ר״ת, שיש לפעמים ברכת המצוות, שמסיבה מסוימת אין מברכין אותה על כל התחלה והתחלה של קיום המצוה, אלא חכמים תיקנו לאומרה רק מפרק לפרק. לגבי ישיבת סוכה התקנה היתה לברך רק מסעודה לסעודה (אם הפסיק ישיבתו ביניהן). ולגבי בה״ת ר״י אינו אומר בפירוש מהו הפרק הקובע את הברכה, ומ״מ הוא סובר שאחרי שבירך אדם בבוקר שוב אינו מברך במשך היום. באשר לסיבה שבגללה שונות מצוות אלו מתפילין — שמברך עליהן בכל פעם שמניחן, כנ״ל פסקה ב׳ — לגבי סוכה נראה שהטעם הוא משום ששאר הפעולות החייבות בסוכה אינן מוגדרות דיין, או שאינו יכול להיות בטוח שיישן וכדי, כמ״ש ר״י, ולכן העדיפו לתקן שיברך רק על אכילה. ולגבי תלמוד תורה כתבו התוס׳ שלנו, שהטעם שאין מברך אפילו יצא לעסקיו וחזר, הוא משום שכל שעה **מחויב** אדם ללמוד, ויש להבין שחכמים תיקנו שלא יברך אדם שנית אפילו הסיח דעתו, כדי שידע שחובת הלימוד אופפת אותו כל היום ולא יראה עצמו פטור ממנה, ועל כן קבעו שיברך רק בבוקר עבור כל היום. ואינו דומה לתפילין ששם לא איכפת לנו שיעשה הפסקה בעת שפונה לעסקיו ואינו יכול להניחן, משא״כ בתורה יכול תמיד להרהר בד״ת. וכ״כ תר״י בשם רבנו יונה: ״מפני שהתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא וצריך לחזור ולברך, אבל בקריאה כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום, ולפיכך כשקורא וחוזר למצותו הוא חוזר וא״צ לחזור ולברך״. ולשון המאירי: ״ואין הדבר דומה להנחת תפילין, שאין לעיסוק בתורה שום הפסק, ואכילה ושתיה אינו הפסק, אחר **שלא התפרק עול תורה מעליו״.**

והנה, ממהלך דברי ר״י נראה להוכיח את מה שרצה הגר״א לומר אליבא דהרא״ש, שהתירוץ האחרון משלושת התירוצים של ר״י — שגם אם היסח הדעת פוסל בבה״ת, מ״מ מי שתורתו אומנותו אינו מסיח דעתו — נאמר רק לרווחא דמילתא, אבל אין ר״י חושבו לעיקר. כי אילו היה ר״י נוקט כתירוץ זה, לא היה צריך את הלימוד מסוכה, שבה גם מי שהסיח דעתו וחזר לישון בסוכה אינו מברך משום שתיקנו את ברכת

דבריו? אך במרדכי שם: ״מיהו היה אומר מהר״ם מאברא״, וברור. וייתכן שהתוס׳ שלנו לברכות נערכו ע״י חכם אשכנזי (כנ״ל פסקה ב׳) שנסע ללמוד בצרפת, וקיבל תורה מהר״ם מאיברא.

הסוכה רק מפרק לפרק, שהרי בתורה היסח הדעת כן פוסל, והריהי בעצם כמו תפילין, אלא שמי שתורתו אומנותו אינו מסיח דעתו. ונראה איפוא כי ר״י נטה לשני התירוצים הראשונים, לפיהם היסח הדעת אינו פוסל בבה״ת, והוא מביא מסוכה שגם שם היסח הדעת אינו פוסל, כי תיקנו את הברכה רק מפרק לפרק, ולרווחא דמילתא הוא אומר שכ״ש למי שתורתו אומנותו שבוודאי אינו צריך לחזור ולברך כי לא הסיח דעתו. אבל באמת ר״י סובר שגם מי שאין תורתו אומנותו אינו צריך לחזור ולברך. וכן כתב תר״י בפירוש בשמו של ר״י: ״ולכאורה היה נראה לחלק בין מי שקריאתו כל היום או רובו ובין מי שאינו קורא בקביעות אלא במקרה... אלא שנהגו העולם שלא לברך כלל אפילו בבואם ללמוד דרך מקרה, משום דכיון דמצות הקריאה כל היום היא, אותה הברכה שבבוקר פוטרת כל מה שיקרא ביום, אלו הם דברי ר׳ יצחק ז״ל״.

ה. הרא״ש בין ר״י בעל התוס׳ לרבו המהר״ם

והנה הרא״ש הביא אף הוא בתוספותיו ובפסקיו את הראיה מסוכה, ובכלל הוא הולך שם בעקבות תשובת ר״י, וא״כ לכאורה מוכח שגם הוא נקט את התירוץ האחרון רק לרווחא דמילתא, וכמ״ש הגר״א. (״ולחומרא בעלמא״ פירושו: אף אם היינו מחמירים לומר שהמסיח דעתו צריך לחזור ולברך. אך באמת לא קי״ל הכי). ומ״ש שם הרא״ש ששנת קבע אפילו ביום פוסלת — י״ל שגם ר״י יודה בזה, ואין זה משום היסח הדעת, אלא שהתקנה היתה לברך אחרי כל שנת קבע. וכן כתב הט״ז (סי׳ מ״ז ס״ק ט׳) על הדעה ששנת קבע ביום מחייבת ברכה: ״נראה טעמו דשינת קבע אפילו ביום הוי אחר השינה כמו בשחרית דנעשה כבריה חדשה״ (אך ע׳ להלן פסקה ט׳). וכך נראה לכאורה מתשובה קודמת של הרא״ש (כלל ד׳ אות א׳), שבה הוא כותב שאדם הרגיל לשכב **בכל יום** על מיטתו ולישן — הרי זו שנת קבע, וחייב לברך בה״ת כשייעור משנתו, אבל אם מתנמנם מיושב או על אצילי ידיו — שנת עראי היא ואינה מפסיקה. ולכאורה, גם הישן מיושב או על אצילי ידיו אינו שולט באותם רגעים על מחשבתו, ודעתו הוסחה [ע׳ להלן פסקה ז׳ שכן מוכח לכאורה מדברי בעל ה׳אשכול׳], ובוודאי כך הוא במי שישן באקראי על מיטתו ביום, אך אינו נוהג כן ״בכל יום״, כפי שדורש הרא״ש (וגם בתוספותיו ובפסקיו הוא מדגיש: ״מי **שרגיל** לישן ביום שנת קבע״). ואם נאמר שאין זה משום היסח הדעת, אלא שחכמים תיקנו ברכה רק אחרי שנת קבע,

וזו מוגדרת דוקא כשינה על מיטתו ובקביעות של רגילות יום יום — יהיה הדבר מובן.

אך בפסקה ב' ראינו, שבתשובה אחרת, המצוטטת שם, כתב הרא"ש בפירוש, שמי שאין תורתו אומנותו, היסח הדעת שלו בצאתו לעסקיו פוסל בו, ואין לומר שנקט כך לחומרא, כי ספק ברכות להקל, כנ"ל שם. ונראה שצ"ל שהרא"ש שינה במשך השנים את דעתו: בעת כתיבת תוספותיו ופסקיו, וכן בעת כתיבת התשובה הראשונה, הלך בעקבות ר"י בעל התוס', וסבר שהיסח הדעת אינו פוסל בבה"ת, ושנת קבע מחייבת ברכה כמו שנת לילה מדין בריה חדשה. אך בעת כתיבת התשובה השניה נטה לדעה שהיסח הדעת פוסל בבה"ת, כתירוץ האחרון של ר"י, וזאת עפ"י דעת רבו המהר"ם מרוטנבורג, כפי שיתברר בסמוך. וכסברה אחרונה זו פסק הטור, והביא גם את התשובה המחלקת בין שינה על מיטתו לנמנום על אצילי ידיו, **ולא הזכיר** את התנאי של "בכל יום". ואולי מנקודה זו ראיה למה שאמרנו שהרא"ש שינה את דעתו, דהיינו: הטור הבין שמ"ש הרא"ש "בכל יום" הוא לפי מה שסבר מתחילה, שהיסח הדעת גרידא אינו מפסיק, אלא חכמים תיקנו ברכה אחרי שנת קבע, אך לפי מה שסבר לבסוף שהיסח הדעת פוסל אין מקום לתנאי של "בכל יום", כי גם שינה על מיטתו באקראי יש בה היסח הדעת. לעומת זאת, בנמנום על אצילי ידיו סבר הטור שאין בו היסח הדעת כלל, ולכן הביאו להלכה.

מקור דברי הרא"ש אודות שנת קבע ביום, הוא מן הסתם בתשובת רבו המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם, מהד' מוסד הרב קוק, כרך א' סי' י"ט), וז"ל: "ומה ששאלת מברכת התורה עיין בתוספות דברכות[9] ושם תמצא תשובת ר"י ודברי ר"ש[10] בשם רש"י (יובאו להלן). ואני נוהג שלא לברך אלא בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום: או קודם ביהכ"נ אני מברך ואיני חוזר ומברך בביהכ"נ, וכשא[י]ני משכים אני מברך בביהכ"נ, ותו לא כל היום אפילו כשאני[11] מפסיק ואוכל, כי איני מסיח דעתי, אך כשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך. ושלום, מאיר ב"ר ברוך זלה"ה". וב'הגהות מיימוניות' (הל' תפילה פ"ז אות ט'), שהיה כידוע אף

9. הכוונה ככל הנראה לתוס' ר"ה, כדלהלן.
10. כצ"ל, ופתרונו: ר' שמעיה, כדלהלן, ונדפס עפ"י טעות המעתיק: ר' שמשון.
11. בנדפס תוקן גם פה בטעות ל'כשאיני'.

הוא מתלמידי המהר״ם, מצינו: ״כתב רבינו שמחה (משפירא, רבו של המהר״ם)... ששינה ומרחץ ובית הכסא מפסיקין, וצריך לברך אחר כל אחת מהן ג׳ ברכות הללו לפי שהן היסח הדעת. אמנם מורי רבינו כתב בתשובה שאינו רגיל לברך אלא פעם ראשונה כשהוא לומד או כשהוא קורא בביהכ״נ ואינו חוזר ומברך באותו יום אלא לאחר הפסק של שינת קבע, מפני שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק אכילה ובית הכסא ע״כ, ובית הכסא ומרחץ דין אחד להן ע״כ״.

המהר״ם טוען איפוא, בניגוד לרבנו שמחה, שאין בבית הכסא ובבית המרחץ משום היסח הדעת למי שדעתו להמשיך וללמוד כשיצא משם, ומכל מקום גם בדברי המהר״ם מבואר שהוא תולה הכל בהיסח הדעת, ובשנת עראי אינו מסיח דעתו, וכדברי הטור הנ״ל. ונראה איפוא שהרא״ש בתוספותיו ובפסקיו הלך בשיטת ר״י, שנטה לומר כתירוציו הראשונים שאין הדבר תלוי בהיסח הדעת, אך אחר כך אימץ הרא״ש את שיטת רבנו שמחה והמהר״ם — שהיא כתירוץ האחרון של ר״י — לפיה היסח הדעת גרידא פוסל, וכך פסק הטור.

והנה לדברי מהר״ם ודאי ששנת לילה מצריכה ברכה חדשה, שהרי אפילו שנת יום מפסיקה, ואם כן הר״מ המובא במרדכי, הסובר שאין לברך אחרי שנת הלילה עד שיאיר היום, אינו המהר״ם מרוטנבורג, כנ״ל[12].

ו. מחייב ברכת התורה — היסח הדעת או יום חדש?

עלה איפוא בידינו שיש מחלוקת ראשונים מפורשת בשאלה האם היסח הדעת מצריך ברכה חדשה בבה״ת, או שרק יום חדש מצריך ברכה: רבנו שמחה משפירא ומהר״ם מרוטנבורג סוברים שהיסח הדעת מצריך ברכה חדשה, ולפיכך שנת קבע ביום מצריכה ברכה; הר״מ המובא בתוס׳

12. סתירה לכאורה לאמור לעיל מוצאים אנו בספר תשב״ץ לר׳ שמשון ב״ר צדוק תלמיד המהר״ם, שעיקרו הנהגות המהר״ם, ובו כתוב (סי׳ קצ״ב): ״וכשמשכים ללמוד מברך אקב״ו לעסוק וכו׳... אבל כשהוא ישן ביום ולומד אחרי כן אין מברך כלל״. וי״ל בדוחק שהיינו בשנת עראי דוקא. וצ״ב. ובסימן הבא שם: ״הרב ר׳ אליעזר ממיץ ז״ל (=בעל ׳היראים׳) היה נוהג לברך על כל פעם ופעם שהתחיל ללמוד כיון דהוי היסח הדעת, דומיא דסח בין גאולה (צ״ל: תפילה) לתפילה״. ואמנם הדימוי לבין תפילה לתפילה צ״ע, כי שם זוהי הפסקה בין הברכה **להתחלת** קיום מצות תפילה של ראש, ואינה דוקא בהיסח הדעת אלא עצם הדיבור פוסל, אך מ״מ ברור ששיטת ׳היראים׳ היא שהיסח הדעת מפסיק לגבי בה״ת, כשיטת רבנו שמחה והמהר״ם.

(לפנינו: ר"ת) ובמרדכי סובר שרק יום חדש (מעה"ש) מצריך ברכה, ואילו שנת קבע אינה מצריכה ברכה, אפילו לא של לילה. והתוס' עצמם סוברים — וכן היא נטיית ר"י — שהיסח הדעת אינו פוסל, אבל החיוב מתחדש אחרי שנת הלילה, וייתכן שהם סוברים שגם אחרי שנת קבע ביום מתחדש החיוב. והרא"ש נטה מתחילה לשיטת התוס', אך לבסוף קיבל את שיטת רבנו שמחה והמהר"ם. וכ"פ הטור.

והנה לשיטת מהר"ם-רא"ש-טור יש להסתפק האם **רק** היסח הדעת מחייב ברכה, או שאם אין היסח דעת גם יום חדש מחייב. ונחלקו האחרונים בהבנת לשון הרא"ש והטור שצוטטה לעיל פסקה ב': "וכן אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום, ואי"צ לברך כל זמן שלא יישן". ה'מגן אברהם' (מ"ז ס"ק י"ב) הבין שאם לא ישן בלילה אינו צריך לברך בבוקר, כי הדבר תלוי רק בשנת קבע; אבל בהגהות רעק"א (שם, בסה"ד) דייק מהלשון "הלילה הולך אחר היום" שביום חדש צריך לברך בכל מקרה, אף אם לא ישן, והחידוש בתלמוד תורה הוא שהלילה הולך בו אחר היום ולא להפך (תר"י נימק זאת עפ"י הירוש': "אמר ר"י אנן אגירי דיממא אנן יזפינן ביממא ופרעינן בליליא". ויש להוסיף ש"והגית בו יומם ולילה" כתיב, ע' להלן סוף פסקה ז').

והנה ר"י כתב בהמשך תשובתו: "ואמנם בפסקי ה"ר שמעיה תלמידו של רש"י ראיתי שכתב על רש"י: כשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה, וכשהולך אח"כ בבית הכנסת ואומר ברכות ופסוקי דזמרא חוזר ומברך ברכת התורה כמו אותם הימים שלא היה משכים ללמוד, ונותן טעם לדבריו שכמו שהקורא בתורה מברך ברכת התורה ולא חשיב ברכה לבטלה אע"פ שכבר בירך קודם שקרא פ' קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל, הכי נמי הכא דלא חשיבא ברכה לבטלה. ואילו הביא הירוש' טעם לדבריו, לומר שבשביל שהפסיק חוזר ומברך על זה, לא נפלאתי, אבל תמהני על טעם זה אם אמרו רבינו שלמה... כי למה לא תהיה ברכה לבטלה, דלא דמי לעומד לקרוא בתורה, כי אותו אפילו בירך מיד (ר"ל: קודם לכן בסמוך) על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור, כי נתקנה שם ברכה לפניה כמו שנתקנה לאחריה, וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים על ההפטרה".

הרי שלדעת ר"י אין לברך פעמיים, גם אחרי שנת הלילה וגם בהתחלת היום. וכן כתבו הרא"ש והטור, שיברך רק כשיקום משנתו, אפילו קודם

עה״ש, ושוב לא יברך. אך את שיטת רש״י נראה שיש להסביר כך: רש״י סבר כמהר״ם שהיסח הדעת מחייב ברכה, ולכן אחרי שנת קבע צריך לברך בין ביום ובין בלילה, אך הוא סבר גם כר״מ שבתוס׳ שישנה תקנה קבועה של ברכת התורה בכל יום, בין אם ישן בלילה ובין אם לא ישן. ולפיכך כשקם רש״י משנתו לפני אור היום ולמד — בירך, בגלל הפסק השינה, וכשהאיר היום והלך לביהכ״נ בירך שוב, את הברכה הקבועה לכל יום. וההשוואה לקריאת התורה בציבור היא כדי להראות שכאשר יש תקנה קבועה — אין חוששים לברך שנית. אמנם, צ״ע מנין למד רש״י שיש תקנה קבועה של ברכה בכל יום, אולי מ״ש הגמ׳ ״השכים לשנות עד שלא ק״ש צריך לברך״ וכו׳ היינו משום שנת הלילה, אפילו השכים קודם עה״ש? (ולהלן ס: אין בה״ת נמנית בין ברכות השחר, שנוכל לומר שכאן הוא מדין שינה ושם מדין יום חדש). ובשלמא לשיטת הר״מ, ״השכים לשנות״ היינו מעה״ש, ומשום חובת היום, אפילו לא ישן, ולשיטת התוס׳ ״השכים לשנות״ היינו אפילו קודם עה״ש, ומשום חובת היום המחדשת אחרי השינה, אבל שתים מנלן? ומכל מקום מסברה אפשר להבין את שיטת רש״י, וניתן אף להוסיף שהחיוב של ברכה אחר היסח דעת הוא משום צד ברכת המצוות שיש בבה״ת, והחיוב של ברכה בכל יום הוא משום צד ברכת השבח (ע׳ הוספות הרמב״ן לסה״מ מ״ע ט״ו, ושו״ת הרשב״א ח״ז סי׳ תק״מ. ושני הגוונים באו לידי ביטוי בברכות המרכיבות את בה״ת, וי״ל שזהו טעם ״הילכך נימרינהו לכולהו״). וכן יש לומר שבה״ת על קריאת התורה בציבור, וכן על ההפטרה — ברכות השבח הן.

ולשיטת הרא״ש והטור — לפי הבנת המ״א שרק שינה מחייבת ברכה, ״השכים לשנות״ היינו אחר שנת הלילה, כמו לתוס׳; אך להבנת רעק״א, ש״השכים״ אכן פירושו אחר השינה, אך אם לא ישן צריך לברך בעה״ש — קצת קשה כנ״ל: מהו המקור לכך? וצריך לומר קצת בדוחק ש״השכים״ כאן הוא בעל משמעות גמישה: אם ישן — כשניעור, ואם לא — מעה״ש.

ז. מקורות קדמונים נוספים ב׳שבלי הלקט׳

לשיטת המ״א אליבא דהרא״ש והטור, שרק היסח הדעת מחייב ברכה נוספת, אך לא יום חדש — ישנו מקור מעניין בדברי אחד הקדמונים, שהמ״א כנראה לא ראהו. ב׳שבלי הלקט׳ (סי׳ ה׳) הביא את תשובת

הראב"ד בנידון שלנו (ר' לקמן שהוא ל"ראב"ד השני" בעל 'האשכול'), וזו לשון התשובה: "מה ששאלת בברכת התורה אם אנו חייבין לברך אותה כל שעה שנרצה ללמוד – דבר זה עיינתי בהלכות הר"ר יהודה זצ"ל (=ר"י אלברצלוני) וקבע שאינו צריך, כי כל היום אין שעה קבועה לדברי תורה, ונפטר באהבת עולם... עד כאן דברי הר"ר יהודה זצ"ל אבל אני שמעתי מפי ר' הכהן שהר"ר שמואל דשמרוג (צ"ל: דרומרוג = הרשב"ם) וחבריו היו עוסקין בברכת התורה ואתא עליהו ר' עזריאל, אמר להן במאי עסקיתו, אמרו לו בברכת התורה, אמר להן כתוב בירושלמי והוא ששנה לאלתר... אבל אם לא שנה לאלתר שהסיח דעתו ממנה ועסק בצרכיו צריך לברך עליה. ולעיני נראה לי זה הדעת, דאם כן הוא דאין לתורה שעה קבועה וכל היום היא חובתו כמ"ש והגית בו יומם ולילה **אפילו משחרית לשחרית לא יברך עליה.** ואם תאמר שהשינה מפסקת, אם כן אפילו ביום מי לא בעי מינם, מי לא בעי מיעל לבית הכסא? אלא שאין בנו כוח להכריח (נשצ"ל: להכריע) דברי הרב שהורה על זאת הברכה לא תשא... ולמי שאומר שצריך לברך אם היה אדם יושב על שולחנו או עוסק בעסקיו ובא אדם ושאל לו בדבר הלכה... צריך לברך ברכת התורה קודם שישיב את שואלו".

מסגנון התשובה, ומן הזיקה והכפיפות לר"י הנשיא הברצלוני, נראה ברור שהמשיב אינו הראב"ד בעל ההשגות, אלא חותנו הרב אב"ד בעל 'האשכול', אשר ר"י הברצלוני היה רבו המובהק. ומכל מקום בתשובה מובאות שתי שיטות: שיטת הר"ר יהודה שאין היסח הדעת פוסל בבה"ת, ומברכים פעם ביום, ושיטת ר' עזריאל, שהר"א עצמו נוטה אליה, שהיסח הדעת פוסל, ולפיה כשאין היסח הדעת הברכה יכולה להועיל אפילו לכמה ימים. עוד למדנו לפי דרכנו, כי לדעת הר"א שנת עראי יש בה משום היסח הדעת, שהרי שאל בפשטות: "ביום מי לא בעי מינם", ואולי יישן רק שנת עראי, אלא נראה שהיה ברור לו שגם בשנת עראי יש היסח הדעת, ע' לעיל פסקה ה' מ"ש בשיטת הרא"ש.

עוד הביא השבה"ל את תשובת ר' אביגדור כ"ץ, בן דורו וחבירו של המהר"ם מרוטנבורג, שכתב שנהגו לברך בה"ת רק פעם אחת ביום, כי "והגית בו יומם ולילה" כתיב, "הכתוב עשה הגיון הלימוד דיום ולילה הגיון אחד", ואינו דומה תלמוד תורה לתפילין וציצית, משום שבחליצת התפילין או הסרת הטלית נסתלקה המצוה ממנו וסילוקה נראה וניכר, משא"כ בתורה, שהפסקת הלימוד אינו מעשה הניכר, שהרי יכול להמשיך

ולהרהר בדברי תורה, ואפילו בבית המרחץ ובבית הכסא מותר לפי הירושׂ בשבת (פ״ג ה״ג) לדבר בהלכותיהם, או שמ״מ יש בהם מציאות של מהרהר בד״ת לאונסו (כזבחים קב:), ושנת יום כיון שמותר לישון ביום רק שיתין נשמי (ע׳ סוכה כו:) — אין היא מפסיקה, כי לא איברא יממא לשינתא. ונראה ששיטתו היא כשיטת ר״י בתירוציו הראשונים והתוסׂ שלנו, שההפסק אינו פוסל בבה״ת משום **שחובת** הלימוד אופפת את האדם כל היום, ואפילו שינה ביום אינה מפסקת, אע״פ שבפועל יש בה היסח הדעת, כי אין היום זמן שינה אלא זמן לימוד, ורק אחרי שנת הלילה, שנברא לשינה, מתחיל חיוב ברכה חדש.

ח. פסקי הטור והב״י

פסק הטור (סי׳ מ״ז): ״ואם בא ללמוד מיד אחר ק״ש וברכותיה שחרית אין צריך לברך, מפני שברכה שניה שלפני ק״ש שהיא אה״ר יש בה מעין ברכת התורה ופוטרת אותו. ודוקא אם לומד מיד אחריה, אבל אם הפסיק בינתיים אינה פוטרת. ואם לומד מיד אחריה, שאז היא פוטרת, או שברך בה״ת והתחיל ללמוד, והפסיק אחר כן בלימודו, אינו צריך לברך כל היום, אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה ואף (אם)[13] כשיוצא לעסקיו ממהר לעשות צרכיו כדי שיחזור ללמוד לא חשיב הפסק לענין ברכה. ואף אם לומד בלילה הלילה הולך אחר היום, ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן. ואם ישן כתב א״א ז״ל בתשובת שאלה שאף ביום אם ישן שנת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, אבל אם רגיל להתנמנם מיושב על אצילי ידיו שנת עראי היא ולא הוי הפסק, ואפילו שכב על מטתו ולא ישן לא הוי הפסק דבעודו נעור דעתו על לימודו, ע״כ. והמשכים בבוקר ללמוד קודם שילך לביהכ״נ (בהמשך מבואר: אפילו קודם עה״ש) יש לו לברך בה״ת, וכשקורא פרשת התמיד בביהכ״נ אין לו לחזור ולברך״.

הרי שפסק שרק אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה ודעתו לחזור ללימודו אין ההליכה לעסקיו מפסקת, כתירוץ האחרון של ר״י, כלומר שהיסח הדעת מפסיק בבה״ת. ופסק ש״אף ביום אם ישן שנת קבע על מטתו הוי הפסק״, ולא תלה הדבר ברגילות, כי מ״מ יש היסח הדעת, אך אם לא נרדם, או שנתנמנם על אצילי ידיו, אף אם רגיל בכך, לא הוי הפסק, כי אין בזה היסח הדעת.

13. מיותר, ובמהדׂ מכון ירושלים באמת אינו.

והב"י דן באריכות בשיטות התוס' והרא"ש והרשב"א, והביא מההגה"מ את מחלוקת רבנו שמחה ומהר"ם בענין בית המרחץ ובית הכסא, וכתב ב'בדק הבית' שנהגו כמהר"ם שלא לברך אחריהם. ובענין הקם משנת הלילה קודם אור היום הביא הב"י את דעת הר"מ המובאת במרדכי שאין לברך עד עה"ש, וכתב שבתוס' היא בשם ר"ת, ושכל הפוסקים חולקים, וסוברים שאחרי שנת לילה מברכים, ושוב אין מברכים כשיאיר היום, שלא כמו שכתבו בשם רש"י.

ולגבי שנת קבע ביום כתב הב"י, ש'האגור' (סי' א') פסק בשם אביו שאין לברך אחריה, ונימק זאת בכך שיש להקל בברכות במקום שיש מחלוקת. וכתב על כך הב"י: "ויש לתמוה, דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוי הפסק ולא חזינן מאן דפליג עלייהו... ואפשר שטעמם משום דלר"ת אפילו שנת כל הלילה לא הוי הפסק... ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו — היינו בשנת לילה, אבל בשנת יום מיהו יש לחוש לדבריו. וכן נוהגים העולם". ויש להבין כי מה שכתב הב"י שלא מצינו מי שחלק על הרא"ש בענין שנת קבע ביום — הוא על פי האמור לעיל שייתכן שגם התוס', הסוברים שהיסח הדעת אינו פוסל, יודו ששנת קבע ביום מחייבת ברכה חדשה כשנת לילה, משום "בריה חדשה". ולבסוף מסיק הב"י ששאולי יש לחוש לדעת ר"ת (=הר"מ) לגבי שנת יום, אע"פ שאין חוששים לה לגבי שנת לילה, כי לשיטת התוס' שהיסח דעת אינו פוסל אולי אין דין שנת יום כשנת לילה, ואינה יוצרת חיוב חדש.

אך באמת דברי 'האגור' צדקו גם בלא הספק בשיטת התוס', ואכן יש מחלוקת מפורשת בענין שנת יום, כי ב'שבלי הלקט' מבואר שלדעת שני ראשונים, הר"י הברצלוני הספרדי ור' אביגדור כ"ץ האשכנזי, אין מברכים אחרי שינה ביום, אלא רק פעם ביממה, כנ"ל פסקה ז', ו'האגור' הזכיר במפורש את 'שבלי הלקט', ונסמך על האמור שם (בעל 'האגור', שמוצאו היה מאשכנז, חי באיטליה, ושם היה שבה"ל ספר מפורסם), אך הב"י כנראה לא ראה את הדברים במקורם בשבה"ל, ומתמצית הדברים שב'אגור' לא היה יכול לדעת האם הראשונים הנ"ל אמרו דבר נוסף על האמור בתוס' שלנו.

ט. פסקי השו"ע והאחרונים

פסק השו"ע בסעיף ז': "ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה אם

למד מיד בלי הפסק״. וכתב על כך המ״א: ״ואז פוטרת לימוד של כל היום״, כמבואר בטור עפ״י הרא״ש. וכתב המ״ב בשם ה׳לבוש׳ ש״מידי היינו גם אם התפלל וסיים התפילה (כלומר: לא רק שמונה עשרה אלא עד סוף התפילה). אך יש להעיר כי מל׳ המאירי המצוטטת לעיל פסקה ב׳, משמע שצ״ל מיד אחר שמונה עשרה, ע״ש. וראוי לנהוג כן לכתחילה.

ובסעיף ח׳ פסק השו״ע: ״ויש להסתפק אי סגי בקורא ק״ש סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם״. זה עפ״י הרשב״א בשם הראב״ד, הובא בב״י. והגר״א כתב שלדעת התוס׳ והרא״ש ורוב הפוסקים אין כאן ספק, ולכן אם לא למד מיד צריך לברך, ורעק״א (בסעיף י״ב) כתב שגם המחבר מודה בזה בדיעבד, ולא אמר אלא שיש להיזהר לכתחילה (שמא ישכח ללמוד מיד, מ״ב).

ובסעיפים י-יא פסק השו״ע: ״(י) אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור ללמוד לא הוי הפסק, והי״ה לשינה (מ״ב: ר״ל שנת עראי דהיינו שהתנמנם במיושב על אצילי ידיו) ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק. (יא) שנת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק, וי״א דלא הוי הפסק, וכן נהגו״. וכתב המ״א (ס״ק ט׳) על סעיף י׳: ״משמע שמי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד צריך לברך״, וזאת על פי הטור. אך לכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם מה שפסק השו״ע בסעיף י״א שנהגו ששנת קבע ביום אינה מפסקת, כי בשנת קבע בוודאי יש היסח הדעת, וא״כ השו״ע אומר שנהגו כשיטה שהיסח הדעת אינו פוסל. [המ״א אמנם מביא שם בס״ק י״א את דעת ה׳דברי חמודות׳ על הרא״ש (אות ע״ו) שכתב בשם מהר״י גינצבורג לברך אחר שנת קבע ביום, אך בס״ק י״ב כתב המ״א עפ״י השו״ע שנהגו לא לברך]. והט״ז (ס״ק ח׳) אכן הבין שבסעיף י׳ אין השו״ע מתכוון לחלק בין סוגי בני אדם, אלא ״שאין הפסק מפסיד כלום מטעם שחיוב הלימוד תמיד רובץ עליו... ולאו בדעתו תליא מילתא״. הרי שמפרש את השו״ע כשיטת התוס׳, ולא כשיטת הרא״ש והטור. ומוסיף הט״ז: ״וכן מורה לשון השו״ע שאומר ׳כיון שדעתו לחזור׳, ולא אמר ׳אם דעתו לחזור׳, אלא מסתמא אמרינן דעתו כן״. וכוונת הט״ז לכך שהשו״ע **שינה מלשון הטור**, אשר כתב: ״אינו צריך לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה״, וניסח: ״כיון שדעתו לחזור ללמוד״, וי״ל ששינוי מכוון הוא, משום שהשו״ע רצה להתאים את הדברים גם לשיטת הסוברים ששנת קבע ביום אינה מפסקת, שהרי בסעיף הבא מביא את שתי השיטות, ואומר שנהגו כאחרונה. וכתב המ״ב

(ס"ק כ"ב) על מחלוקת המ"א והט"ז, שיש להקל בספק ברכות, ושגם דעת הגר"א לדינא כט"ז (כלומר: ששני התירוצים הראשונים של ר"י עיקר, כנ"ל פסקה ג').

ועל הדעה הראשונה בסעיף י"א כתב הט"ז: "נראה טעמו דשינת קבע אפילו ביום הוי אחר השינה כמו בשחרית דנעשה כבריה חדשה". ואמנם לעיל התבאר שזו יכולה להיות דעת התוס', אך קודם כל זוהי שיטת רבנו שמחה והמהר"ם והרא"ש והטור, כמבואר בב"י, וטעמם הוא משום היסח הדעת, ולא משום בריה חדשה, ועל כן השו"ע אינו מזכיר את התנאי של שינה "בכל יום". כנ"ל.

והגר"א כתב על הי"א שבסעיף י"א: "כבר תמה עליו הב"י". וכוונתו לתמיהת הב"י על 'האגור'. וגם בסעיף י"ב כתב שהי"א הזה אינו עיקר. אך ראינו שמקורו של 'האגור' ברור, וכנראה שגם הגר"א לא ראה את שבה"ל, שם מבואר שיש ראשונים הסוברים שהיסח הדעת אינו פוסל. והמ"ב כתב שאף שאפשר לסמוך על המנהג שכתב השו"ע, מ"מ המברך אחר שנת קבע ביום לא הפסיד, כי כן היא דעת הגר"א ועוד אחרונים. אך בישו"ע הרב' (סעיף ז') כתב: "וי"א שבה"ת היא כברכות השחר שלא תיקנו אותן אלא פעם אחת ביום, ולפיכך אפילו ישן שינת קבע על מיטתו, או שיצא לעסקיו והסיח דעתו, אין צריך לחזור ולברך, וכן נהגו". הרי שהוא קושר את המנהג באשר ליצא לעסקיו עם המנהג בקשר לשנת יום, כי אותה השיטה היא, שהיסח הדעת אינו פוסל. וכ"ה בערוך השולחן' סעיף כב-כג. ואע"פ שאפשר שגם התוס' מודים בשנת יום, משום בריה חדשה, אין זה מבטל את שיטות הראשונים המפורשות לפיהן שנת יום אינה מפסקת. ועוד, שגם בתוס' אין זה אלא ספק, כנ"ל. ונראה לענ"ד שמי שאין דעתו תמיד על לימודו — אין לו לנהוג כגר"א, כי הרי זה כמעט כתרתי דסתרי, כיון שנוהג שאין היסח הדעת פוסל, אך אם דעתו על לימודו ואינו מסיח דעתו, ומברך אחרי שנת קבע ביום — הרי זה כשיטה שהיסח הדעת פוסל, דהיינו כשיטת מהר"ם-רא"ש-טור.

ושני הסעיפים האחרונים בענייננו בשו"ע: "(יב) אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום שעבר, ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא יישן. (יג) המשכים קודם אור היום ללמוד מברך ברכת התורה, ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לביהכ"נ". וראינו לעיל (פסקה ו') שהאחרונים נחלקו בהבנת סעיף י"ב: המ"א הבין שאם היה ער כל הלילה אינו צריך לברך בבוקר, והקשה על כך, בשלמא לדעה הראשונה בסעיף י"א, שהכל תלוי

בשינה (=בהיסח הדעת) — אם לא ישן א״צ לברך, אך לדעה שכמותה נהגו, שאחרי שינה ביום אין מברכים — על כרחך הכל תלוי ביום חדש, כמו לשיטת התוס׳ בשם ר״ית (=מרדכי בשם ר״מ), אלא שלדידן (בסעיף י״ג) החיוב היומי הוא משייעור משנת הלילה, ולאו דוקא ביום, וכמו לגבי ברכות השחר, אך אם לא ישן בלילה צריך לברך כשיאיר היום (וכ״כ המ״א בראש סי׳ תצ״ד, שהעיקר לדינא שהניעור בלילה מברך כשיאיר היום, ולרווחא דמילתא ישמע הברכות מאחר). והגר״א ורעק״א תירצו את קושית המ״א, שהרי הדעה השניה בסעיף י״א היא משום ספק ברכות להקל, כמבואר בב״י בשם ׳האגור׳, וממילא, מחמת אותו הספק — האם היסח דעת קובע או יום חדש קובע — אין לברך גם ביום חדש ללא שינה. [מ״ש רעק״א ״זולת בישן בלילה צריך לברך כשיאיר היום בממה נפשך, דלר״ת היום גורם לברך, ולהרא״ש השינה גורם לברך״ — אינו מובן, שהרי השו״ע פסק בסעיף י״ג שהישן בלילה מברך מיד כשייעור, כי לא קיי״ל כר״ת. ושמא רעק״א התכוון במשפט זה רק להסביר את העיקרון, ולא לפסוק הלכה]. והגר״א, הסובר להלכה כהבנת המ״א בשו״ע, שהניעור כל הלילה אינו מברך ביום, מוסיף לנמק זאת באומרו שהדעה הראשונה בסעיף י״א — ששינה ביום מחייבת ברכה — היא עיקר, ומציין למנחות מג., שם מבואר שלגבי ציצית אין יום חדש קובע אלא רק היסח הדעת. אך ראינו שלדעת הי״א תלמוד תורה שונה בזה מציצית ותפילין, שלא היסח הדעת קובע אלא יום חדש, כנ״ל פסקה ד׳.

ורעק״א עצמו, וכן הפמ״ג ועוד אחרונים, הבינו בכוונת השו״ע שאם לא ישן בלילה מברך בבוקר, וזהו ש״הלילה הולך אחר היום שעברי״, והטעם הוא משום שאחרי שנת הלילה או בתחילת היום חייבים מחדש בברכה.

ורעק״א מוסיף עוד, שלדברי הכל אם ישן שנת קבע ביום, ולא ישן בלילה שלאחריו, צריך לברך בבוקר ממה נפשך: אם שינה קובעת הרי ישן, ואם יום חדש קובע הרי יום חדש. ואין לומר שנפטר באהבת עולם של ק״ש ערבית, כי אהבת עולם פוטרת רק אם למד מיד, וא״כ בלא למד מיד אחר ערבית חייב בבוקר ממה נפשך.

י. מסקנה להלכה בלומד כל הלילה

המ״ב (ס״ק כ״ח ושעה״צ שם) כתב שבניעור כל הלילה נחלקו הגר״א והמ״א אם צריך לברך בבוקר, וספק ברכות להקל. ואם אפשר לו יראה

לשמוע מאחר. ובישן ביום שלפניו כתב בשם רעק"א שיברך בבוקר ממ"נ, אם לא למד מיד אחרי אהבת עולם בערבית. אך ב'שו"ע הרב' וב'ערוך השולחן' פסקו שהניעור בלילה, אף אם לא ישן ביום שלפניו, אם אין לו ממי לשמוע בה"ת — יברך בעצמו. וכך היא דעת המ"א וגם רעק"א סובר כן, כנ"ל. ונראה שכן עיקר לדינא, כי הואיל ונהגו שלא לברך אחר שנת קבע ביום, שלא כגר"א, וכן נהגו שגם מי שאין דעתו על לימודו אינו מברך — הרי שקי"ל כשיטת הראשונים שאין היסח הדעת גורם, וממילא היום החדש גורם. וכ"כ ב'כף החיים' שם בשם כמה אחרונים, וכתב שכן נהגו, שהניעור בלילה מברך בבוקר אפילו לא ישן ביום הקודם.

ויש מדבר זה נפקא מינה גדולה, לא רק למקרה שאין לו ממי לשמוע. כי הנה בישיבות נהוג בדרך כלל, שלומדים בליל שבועות עד זמן עטיפת טלית ("משיכיר", שהוא הרבה אחרי עה"ש), ואז שומעים בה"ת עם שאר ברכות השחר ממי שישן בלילה, ומתחילים להתפלל. וזה אפשרי לפי מ"ש המ"ב שספק ברכות להקל, ורק אם לא ישן ביום הקודם. אבל לפי מ"ש האחרונים הנ"ל שמצד הדין צריך לברך בבוקר גם אם לא ישן בלילה — הרי **מיד כשמגיע עה"ש** צריך לברך, ואסור ללמוד ביום החדש בלי ברכה. וכן הוא גם למ"ב אם ישן ביום הקודם, שהרי בעה"ש חייב ממ"נ. ולא ראיתי מי שהעיר בזה, שאין ללמוד אחר עה"ש בלי ברכה, עד שעיינתי בספר 'כף החיים' גם בהל' שבועות (סי' תצ"ד אות י"ב), ומצאתי שציין לספרו הקטן של החיד"א 'כף אחת', שבסי' כ"ב בו כתב הערות לחג השבועות, ובאות ד' כתב שהניעור כל הלילה ייזהר שלא לומר שום פסוק אחר עה"ש לפני שיברך בה"ת.

ונראה לענ"ד שיש להנהיג כך למעשה בליל שימורים, שכל אחד יברך לעצמו מיד אחרי עה"ש (72-75 דקות לפני הנץ), בפרט אם ישן ביום הקודם, אך גם אם לא ישן, כהכרעת האחרונים הנ"ל. ואם מוצאים בעה"ש מישהו שישן בלילה ויברך בעה"ש ויוציא את כולם — מה טוב.

הרב דוד תורג׳מן

בדין פורס מפה ומקדש

זמן סעודת פורים
כשחל י״ד –או ט״ו למוקפין–
להיות בע״ש

תאור הבעיה

פעם בכמה שנים מזדמן שפורים חל ביום שישי, ובפרט פורים דפרזין נדיר הוא מאוד. אמנם בירושלים עיקת״ו הדבר די מצוי מדי כמה שנים. (אי״ה בשנת תשנ״ה ותשנ״ח במוקפין ובשמיטה הבאה - תשס״א בפרזין) והשנה כשחל י״ד בער״ש נסתפקנו בישיבת דימונה כיצד לנהוג. וחזרה ועלתה השאלה מתי לערוך סעודת פורים, האם יש לשנות מן הרגיל בכל שנה ולסעוד ס״פ בשחרית או שמא גם בשנה זו יש לסעוד לאחר המנחה[1].

בדין קביעת סעודה ביום שישי

ראשית לכל דבר יש לעיין במסכת פסחים ראש פרק עשירי דף צ״ט: ״ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ...״ ובגמ׳ שם מאי איריא ע״פ אפי׳ ער״ש ויו״ט נמי... כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה. דברי ר׳ יהודה ור׳ יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך״ וכו׳ וע״ש באורך כל הסוגיה. ולמסקנה (דף קע״א) אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר״י ולא כר״י אלא פורס מפה ומקדש״.

בפשטות הדברים משמע שדין זה יפה בין בער״פ (מחי׳ ראשונים ואכמ״ל) בין בער״ש ובין בערב יו״ט. [2]כ״ז שהתחיל בהיתר קודם שעה

1. לא אחשוך מלומר שכל אימת שחל פורים בע״ש בירושלים ת״ו בישיבתינו הק׳ מסבבים הדבר בעסק גדול ובהתרוממות הנפש עם קבלת שבת מיוחדת במינה אל מול הקודש והמקדש והרב שליט״א מבאר כדרכו בקודש המהלך ההלכתי, ומקצת מן הדברים כמלקט אחר הקוצר אמרתי להביא כאן.
2. ושמחתי באומרים לי בשם הרב נתן רענן קוק זצ״ל שהיה רוצה לומר שגם בפורים שחל בערב שבת ראיה דודו ממעשה דרשב״ג ור׳ יהודה שהיו מסובין אצל ר׳ יוסי בעכו (״עימי כבית...״) ואי״ל ר״י לרשב״ג ״הגם לכבוש המלכה עימי בבית״ עכו מוקפת חומה היא ואפשר שהיה זה ט״ו שחל להיות בער״ש – שהיתה המגילה שגורה בפיו – ופרסו מפה וקדשו.

עשירית - והוא סמוך למנחה קטנה (רש"י צ"ט: ד"ה "ותשע שעות") - פורס מפה ומקדש.

עדיפות לקביעת סעודה לפני שעה עשירית

ועוד יתירה מזו למדנו מדברי התוס' (שם ד"ה "סמוך למנחה") - דבר פשוט, הגמ' בדף מ' ע"א מתארת מצב בו יש לאדם כמות מצומצמת מצה שמורה מותר לו לאכול מצה שלא נעשיתה לשמה כגון בצקות של נכרים ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. ומקשים תוס' "והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום"? כל' מדוע שם אין הגמרא חוששת לאכילת מצה שלא בתיאבון כדין ואילו אצלנו כמה שעות קודם לכן יש חשש שמא שביעתו מבעוד יום תהיה גדולה ולא יוכל לאכול מצה לתיאבון.

ומחלקים התוס': יש הבדל בין אותה סעודה לבין סעודה אחרת, באותה סעודה אדם נזהר שלא לשבוע (או אפשר להוסיף שכ"ז שלא עמד משולחנו עדיין יכול הוא להוסיף ולאכול מעט ודומיא דשבת י' ע"א) "אבל מבעוד יום אין אדם נזהר וסבר שעד הלילה יתאוה ואדרבא יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו".

אם מותר להסיק ולהרחיב מדברי התוס' ישנה עדיפות ליצור מצב של "פורס מפה ומקדש" ובפרט כשיש סעודה חיובית ביום שישי (סעודת ברית או פה"ב לעשרה קרואים - ובודאי סעודת פורים כפי שנראה להלן).

חיוב קידוש אם גורר ברכת פה"ג והמוציא - מח' ראשונים

לאחר הבירור בקיצור בגמ' ובראשונים לדין זה של פמו"מ צריך לברר אם הפסקה זו של פריסת מפה מפני קידוש על היין יש בה משום הפסקה והסחת הדעת מן הסעודה או שמא הסעודה אכן נמשכת אלא שישנו מונע והוא קדוש היום ולאחר קדוש היום ימשיך בסעודתו ופריסת מפה אינה הסחת דעת אלא ליקרא דשבת ותו לא? בדבר זה חלקו ראשונים הרי"ף על אתר כתב (דף י"ט ע"ב) "פורס מפה ומקדש ואח"כ שרי המוציא וגמר לסעודתיה" פי' שיברך המוציא ואח"כ יברך ברהמ"ז לשתיהן ולא מבעיא ע"ש בר"ן.

אבל בסמ"ג וברמב"ם לא הצריכו ברכת המוציא וכך כתב הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת הל' י"ב "מי שהיה אוכל בער"ש וקדש עליו היום והוא בתוך הסעודה פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו ואח"כ יברך ברהמ"ז".

למדנו מדבריהם. שלענין ברכת היין קודם הקידוש אין שאלה למי ששתה יין קודם לכן שאינו צריך לחזור ולברך משא״כ לברכת ה״מוציא״ שלאחר הקידוש והטעם כתבו הראשונים כאחד; הרא״ש וה״ה בשם הירושלמי פרק קמא דברכות סוף ה״ה[3] שאין צריך וז״ל הרא״ש שם ״דודאי האיסור לאכילה גורם הקידוש דהוי הפסק להצריך ״המוציא״ אבל בפה״ג שהוא קודם הקידוש בשביל אסור השתיה לא הוי הפסק״.

וביאר דבריו בב״י - סימן רע״א ״... דהא דמצרכי לברך המוציא לא משום שהיה אסור באכילה אלא מפני שקידש וקידוש הוי הפסק לאכילה דמקדש ואכיל בהדי הדדי לא אפשר אבל לברכת היין לא הוי הפסק דהא סדר קידוש כך הוא ... ומכיון שקידוש לא הוי הפסק לברכת היין א״צ לברך על היין״.

להלכה הביא מרן סעי׳ ד׳ את דעת הרי״ף ב״סותם״ ואת דעת הרמב״ם בשם י״א. ואעפ״כ פסקו האחרונים שלא לברך משום סב״ל.

ופשוט הוא שניתן להחליף בין אם אין לו יין ומקדש על הפת שאינו מברך המוציא. (עי״ש במשנ״ב ס״ק י״ז י״ח).

זמן סעודת פורים

בכל השנים כשחל י״ד בשאר ימות השבוע לא בער״ש מקובל הוא שמקיימים סעודת פורים באמצע היום ואפי׳ עד ליל ט״ו ובגרושלים עד ליל ט״ז (ופוק חזי מאי עמא דבר).

והטעם כתב בתה״ד בסימן ק״י כיון שעוסקים במצוות היום א״א להזדרז במצוה אחרת (אם כי צדד בסוף דבריו שכך נוהגים הוא ורבותיו לעשות הסעודה בשחרית). לענ״ד נראה לפלא שלא כתב **מר״ן בשו״ע** בסימן תרצ״ה שום הלכה בענין זה כשפורים חל בער״ש יש לקיים סעודת פורים.

אם לא שנאמר שסמך על מה שכבר כתב בסימן רמ״ט בדינים השיכים לער״ש בסעי׳ ב׳ שקודם ט׳ שעות אמנם מצוה להמנע מלקבוע סעודה אבל בודאי שמותר להתחיל מן הדין ובפרט בהתחשב בנימוקי תה״ד.

הרמ״א הביא דברי התה״ד שיש לקבוע בשחרית ביום שישי לא בכל

3. לענין ברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת ב״ברוך״ א״כ מדוע ברכת הקידוש פותחת והלא סמוכה היא לברכת היין תירץ בירושלמי משום מי ששתה יין בער״ש וקדש עליו היום שאינו צריך לברך על היין אלא קידוש בלבד לכן פותחת היא ב״ברוך״.

יום כפי העולה מדבריו והביא זה בשם מנהגים ולא מתה"ד אפשר שגם הוא כיוון לכך שכבר הזכיר בסימן רמ"ט לענין סעודה חיובית שעושין אותה ביום שישי וז"ל: ,וסעודה שזמנה ע"ש כגון ברית מילה ופדה"ב מותר כנ"ל וכן המנהג פשוט".

ובביה"ל ד"ה "מותר" משמע לענ"ד שסעודת פורים חיובית יותר מדין סעודת מילה ופדה"ב (ובניגוד למה שמשמע מהגר"א שכתב בסימן תרצ"ה שזמן סעודת פורים בשחרית, מכש"כ מדין סעודת ברית ופדה"ב כדלעיל בסימן רמ"ט).

ועוד הביאו במ"א בשם לבוש שם שאם אינו יכול לקיים שתיהן בער"ש תדחה סעודת שבת - מפני שיש לה תשלומים למחר.

הדבר המופלא שמצאתי לב"י בסימן תרצ"ה שהביא בשם האורחות - חיים (שכתב מנהגי הרא"ש) וז"ל: "פורים שחל להיות בער"ש עבדינן סעודת פורים מבע"י ובלילה צריכים לקדושי וצריכים נמי למטעם מידי קדושא. ויש שעושים סעודתם בבוקר והכל לפי המנהג".

ואם כן שהולכים אחר המנהג מורי הרב שליט"א מאירי במסכת כתובות דף ז' בענין שבע ברכות אימת מברכין. וז"ל: "**ואף אנו ואבותינו** נוהגים בפורים שחל להיות ערב שבת שמתחילין בסעודה מבעוד יום עד שיקדש היום **ופורסים מפה ומקדשין** וגומרין את הסעודה ומזכירין בה של פורים מטעם זה שהרי אף חמישה עשר יום נס הוא והדין נותן כן".עכ"ל. והביא המג"א בשם הנהר מצרים שכן הוא מנהג ירושלים (וכך משמע גם בנתיבי עם) וכך היה גם מנהגו של המרדכי הביאו המג"א שמצא במרדכי בקלף. (לא מצאתיו שמא היה כת"י שלא על המסכת). היה אוכל סעודת פורים בער"ש יתפלל (כנראה משום קר"ש) ויפרוס מפה ויקדש.

וכן במהרי"ל סי' נ"ד - "מתחילין בהיתר קודם סמוך למנחה דק"ל לדברי הכל שרי וגם הוא מביא כן בשם המרדכי.

וכך גם הביא במנהגי ק"ק אלגיר המהר"י עיא"ש תלמיד הרשב"ץ והריב"ש שזהו מנהגם מדורות.

כללו של דבר, מנהג זה הגם שיש בו משום הלכה שאין רגילים בה כל ימות השנה, יסודתו בהררי קודש ואני לא באתי רק לכתוב לכבוד התורה ולומדיה.

הרב חיים סבתו

מַרְאֵה כֹּהֵן

וּבְכֵן מַה נֶּהְדָּר
הָרַב יַעֲקֹב הַכֹּהֵן
בְּסֵדֶר עֲבוֹדָתוֹ
לִפְנֵי הַתֵּיבָה
בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים
וְקוֹלוֹ חָצוּב לְהָבָה
בְּפִיּוּטֵי אָבוֹת
בְּאַהֲבָה עַד כְּלוֹת
וְאוּלָם יְשִׁיבַת הַכִּתֵּל
מָלֵא אַבְרֵכִים קְהַל עֲדָתוֹ
עוֹמְדִים צְפוּפִים
טַלִּית עֲטוּפִים
אַחֲרָיו מִתְעַלִּים
לְעוֹלָמוֹת עֶלְיוֹנִים
וְקוֹרְאִים בְּכָל כֹּחַ
ה' הוּא הָאֱלוֹקִים!

וּבְכֵן מַה נֶּהְדָּר
הָרַב יַעֲקֹב הַכֹּהֵן
בְּסֵדֶר שִׂמְחָתוֹ
בְּיוֹם שִׂמְחַת תּוֹרָה
אָחוּז תּוֹרָה בִּזְרוֹעוֹ
וְהוּא וְהִיא שְׁלוּבִים לְאֶחָד
צִיצִיּוֹתָיו מִתְבַּדְּרוֹת
עֵינָיו עֲצוּמוֹת
פָּנָיו לְהָבִים
מְרַקֵּד לִפְנֵי ה'
וּמוּל אָרוֹן קֹדֶשׁ פָּתוּחַ
צוֹרְבֵי הַיְשִׁיבָה
אוֹחֲזִים יַד בְּיַד
מִתְרוֹמְמִים מֵעַל קַרְקַע
וּפְנֵיהֶם חוֹלְמוֹת
תְּלוּיוֹת בְּרַבָּם
וְקוֹרְאִים בְּכָל לֵב
וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד!

וּבְכֵן מַה נֶּהְדָּר
הָרַב יַעֲקֹב הַכֹּהֵן
בְּסֵדֶר סְעוּדָתוֹ
עַל שֻׁלְחָנוֹ בְּשִׂמְחָתוֹ
בְּיוֹם הַפּוּרִים
עֵינָיו קוֹרְנוֹת
וְלִבּוֹ עָלָיו טוֹב
מְשׂוֹרֵר בְּנִגּוּן
בְּקוֹלוֹ הַנָּעִים
וּסְבִיבוֹ אַבְרְכָיו
כְּמוֹ שְׁתִילֵי זֵיתִים
דְּבָרָיו בַּצָּמָא שׁוֹתִים
וְהוּא לָהֶם כְּמוֹ נָבִיא
לִבְנֵי הַנְּבִיאִים
חוֹרֵז דִּבְרוֹתָיו
וְהֵם אַחֲרָיו
קְשׁוּבִים לְרִמְזֵי מִלְּתָיו
מְבֻשָּׂמִים וּמִתְבַּשְּׂמִים
שְׁכוֹרִים מֵהַעֲרָצָתָם
שָׂרִים בְּצָהֳלָה
לַיְהוּדִים הַיְתָה אוֹרָה!

וּבְכֵן מַה נֶּהְדָּר
הָרַב יַעֲקֹב הַכֹּהֵן
בְּסֵדֶר תּוֹרָתוֹ
טוּר בֵּית יוֹסֵף לְפָנָיו פָּתוּחַ
שְׁעוּרוֹ כְּמוֹ שִׁירָה
מִמִּשְׁנָה לִגְמָרָא וּמִגְמָרָא לְרִאשׁוֹנִים
מֵרִאשׁוֹנִים לְאַחֲרוֹנִים וּמֵהֶם לַפּוֹסְקִים
עַד מִשְׁנָה בְּרוּרָה וַחֲזוֹן אִישׁ
וְתַלְמִידָיו לְפָנָיו
עוֹלִים וּגְדֵלִים
בְּלִמּוּד וּבְשִׁמּוּשׁ
וּמְהֵרָה הוֹפְכִים
רֵעִים אֲהוּבִים
וְהוּא לָהֶם לְרַב
לְפוֹסֵק וּמַדְרִיךְ וְיוֹעֵץ וּמֵשִׁיב
וְהֵם לוֹ לְבָנִים
הוּא לָהֶם אָב.

וּבְכֵן מַה נֶּהְדָּר
הָרַב יַעֲקֹב הַכֹּהֵן
בְּסֵדֶר הַנְהָגָתוֹ
בְּמִדּוֹתָיו וּבְמוּסָרוֹ
בְּצַעַר תַּלְמִידוֹ
מִתְעַטֵּף כָּל כֵּלּוֹ
יָגוֹן מְמַלְאוֹ וְהוּא מְלַטֵּף וּמְעוֹדֵד
מִתְפַּלֵּל וּמְבָרֵךְ
בְּכָל לֵב לְחַלְצוֹ מֵעִמְקֵי צָרָתוֹ
וְשִׂמְחַת אַבְרְכָיו
הִיא שִׂמְחָתוֹ
שָׁלֵם בִּדְרָכָיו
בְּלֹא רָבָב עַל בִּגְדוֹ
מְדַקְדֵּק בְּמַעֲשָׂיו
כְּחָכְמַת הַמּוּסָר
שֶׁיָּרַשׁ מִבֵּית אָב.

וּבְכֵן מַה נֶּהְדָּר
הָרַב יַעֲקֹב הַכֹּהֵן
בְּיִפְי קוֹמָתוֹ
בְּעֵינָיו הַטּוֹבוֹת
בְּלִבּוּב חִיּוּכוֹ
בְּפִקְחוּת יִרְאָתוֹ.

מַה נֶּהְדָּר יִהְיֶה
מְהֵרָה לִרְאוֹתוֹ
עוֹמֵד עַל מִשְׁמַרְתּוֹ
בִּבְגְדֵי כְּהֻנָּתוֹ
בְּבֵית קָדְשֵׁנוּ בְּהִבָּנוֹתוֹ
עַל מְכוֹנוֹ וְתִפְאַרְתּוֹ

כִּבְרָכַת צָעִיר תַּלְמִידָיו
חיים סבתו.