

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר ה'תשע"ח

גיליון ט"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

מעשי למלך - סימן קנא - קנג
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר הזמנים

בעניין ספירת העומר אי הוי מדאורייתא או מדרבנן
הרב אלימלך וינברג

נוסח הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה ואיסור בל תוסיף
הרב אוריאל בנר

בדין ספק ספיקא בברכות ובספירת העומר
הרב דוד לוי

הקרבת קרבן פסח שני כשלא קרב פסח ראשון
הרב הראל דביר

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי
הרב מיכאל דייטש

אוצר אורח חיים

בירך ברכת לבנה ולא ראה הלבנה, האם יצא יד"ח?
הרב מתתיהו גבאי

בעניין אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו
הרב משה בנימין גורטלר

כיצד מעברין את הערים
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מפתח האוצר

להבדיל בין קודש לחול - על המנהג לעשות מלאכה במוצאי השבת קמו
הרב שמואל ישמח

אוצר יורה דעה

בעניין חיוב בדיקת פירות מתולעים קנד
הרב עמנואל מולקנדוב

האם אפשר להטביל כלים בירדן קסו
הרב יואל שילה

בגדר בליעת כלים והכשרם קפו
הרב אריה אידנסון

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה - גזבר כבעלים רלא
הרב צבי כהן

השתלשלות ותוקף חומרת בנות ישראל - שאפילו רואות טיפת דם כחרדל
יושבות עליה שבעה נקיים רנו
הרב דניאל אדר

בעניין שריפת גופות גויים והמסתעף רפה
הרב אפרים כחלון

אוצר אבן העזר

בדין קדושי טעות מחמת מומין שיא
הרב יעקב דוד אילן

בעניין סידור חופה וקידושין לזוג שערכו הסכם קדם נישואין שכא
הרב פנחס שפירא

מפתח האוצר

אוצר טהרות

ביסוד דין טומאת ידים ברצועות תפילין שכח
יצחק אייזיק אייכנשטיין

אוצר הספרים

על הספר שרשי מנהג אשכנז, כרך חמישי: הנחת תפילין בחול המועד שלה
משה שוחט

הערות הקוראים שמוז

בעניין אם מותר לקנות פת פלטר כשנוח יותר לקנותו
מפת ישראל שמט
מקום פאות הראש שנ
הנהגות וזכרונות ממורנו הגר"ש אויערבאך זללה"ה שנב

כתובת המחברים למשלוח הערות שס

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת
אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאֹצֵר" גִּילְיוֹן ט"ו - אֵייר הַתּשַׁע"ח, הָאֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי
תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ
וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"מפני שלא נהגו כבוד זה בזה"

בִּרְמַב"ם בְּהַלְכוֹת תַּלְמוּד תּוֹרָה (ה, יא) מְבֹאֵר, שֶׁרַב שֶׁמַּחֲל עַל כְּבוֹדוֹ כְּבוֹדוֹ
מִחֹל, וְאֵין צוֹרֵךְ לָקוּם מִפְּנֵי כְּשֶׁרָאוּהוּ מִמֶּלֶא עֵינָיו, וּמִכָּל מָקוֹם בְּעֵי לָקוּם מִפְּנֵי
קִימָה שִׁישׁ בֶּה הַיְדוּר. וְהוּא מִהַסּוּגִיָּה בִּפ"ק דְּקִידוּשֵׁין (דף לב), אֵלֶּא שֶׁהֶרְמַב"ם
הֵבִיֵּאָה עַל רַב מוֹבָהֵק וְדָבָר זֶה לֹא מְבֹאֵר בְּסוּגִיָּה.

הַכֶּס"מ לַמִּדָּה שֶׁהֶרְמַב"ם הֵבִיֵּאָה עַל רַב מוֹבָהֵק, וְק"ו שֶׁלִּגְבֵי רַב שְׁאִין מוֹבָהֵק מִהֵנִי
מִחִילָה וְאֵין חַיִּיב אֵלֶּא בְּהַיְדוּר גְּרִידָא לָקוּם מִפְּנֵי כְּשֶׁרָוָצָה לְעִמּוּד מִפְּנֵי, כְּמוֹ
שֶׁכָּתַב רַש"י בְּסוּגִיָּה (ד"ה הַיְדוּר) וְכֵן פֶּסֶק בִּשְׁו"ע (יו"ד רמב, לב).

אוֹלָם הַרִי"ז הַלּוֹי (בְּחִידוּשָׁיו שֵׁם) כָּתַב, שֶׁלְּדַעַת הֶרְמַב"ם דּוּקָא לְרַב מוֹבָהֵק מִהֵנִי
מִחִילָה, אֲבָל רַב שְׁאִין מוֹבָהֵק לֹא מִהֵנִי לוֹ מִחִילָה שֶׁלֹּא לָקוּם מִפְּנֵי כְּשֶׁמַּגִּיעַ לַד'
אֲמוּתָיו, שְׁאִין הוּא מִחֲמַת כְּבוֹדוֹ אֵלֶּא מִחֲמַת חוֹבַת הַיְדוּר דְּרַמִּי עַל הַגְּבֵרָא,
וְלַדַּעַתוֹ בִּיאוּר הֶרְמַב"ם הוּא, שֶׁבִּרְבוּ מוֹבָהֵק עַכ"פ חַיִּיב לָקוּם מִפְּנֵי מֶלֶא קוֹמָתוֹ
כְּשֶׁמַּגִּיעַ לַד' אֲמוּתָיו [וְדִלָּא כְּרַש"י], מִפְּנֵי שֶׁע"ז א"א לְמַחֲוֹל כִּנ"ל. עֵי"ש.

וְלִשְׁנֵי הַבִּיאוּרִים בִּרְמַב"ם קֶשֶׁה טוֹבָא, שֶׁהֵרִי בְּסוּגִיָּה קִידוּשֵׁין בִּיאָרוּ שֶׁהִטְעִם
שִׁיכּוֹל לְמַחֲוֹל הוּא מִפְּנֵי ה"תּוֹרָה דִּילִיָּה" שֶׁנֶּאֱמַר "וּבְתוֹרַתוֹ יִהְיֶה", דָּאֵם לֹא כֵן אֵין
יִכּוֹל לְמַחֲוֹל עֵי"ש. וְלִכְאוּרָה רַבּוּ מוֹבָהֵק, שֶׁחַיִּיב בְּכְבוֹדוֹ מִשּׁוֹם שֶׁהֵבִיֵּאוּ לַחֲיִי
הָעוֹלָם הַבָּא, הֵרִי הוּי מִמֶּשׁ כְּאֲבִיו, וּפְשׁוּט שִׁיכּוֹל לְמַחֲוֹל, שֶׁהַכְּבוֹד שֶׁחַיִּיב הוּא
כְּלָפִיו מִפְּנֵי שֶׁהֵבִיֵּאוּ לַחֲיִי הָעוֹלָם הַבָּא כְּאֲבִיו שֶׁהֵבִיֵּאוּ לַחֲיִי הָעוּה"ז, וְלֹא מִפְּנֵי

תורתו [ואף במי שאינו חכם גדול כל שהביאו לחיי העוה"ב חייב בכבודו], ומה יש מקום לדון אי תורה דיליה או לא?

ובהכרח יש לנו לומר, שאין רבו חשוב כמי שהביאו לחיי העולם הבא אלא א"כ מדיליה נפח, וכאביו, שיצרו והביאו לחיי העולם הזה מדיליה, כן רבו מביאו לחיי העולם הבא כאשר מתורתו נותן לו. אולם אכתי לדעת הכס"מ יל"ע, דכ"ז היה לרמב"ם להשמיענו שגם רבו שאין מובהק מהני בו מחילה, דמה שמהני המחילה הוא משום שתורה דיליה, דהלא ניתן לומר דמהני המחילה דווקא ברבו המובהק דהוי כאביו, יותר מרבו שאין מובהק, וצ"ע.

עכ"פ חזינן מהסוגיה שיסוד כבוד התורה שיש לנהוג בחכם הוא משום התורה דיליה ושזה המחייב בכבוד, ולא משום כבוד התורה גרידא. ולפי זה מה שמצינו בשלהי אלו מציאות והובא שם ברמב"ם, שת"ח שבבבל עומדים זה מפני זה, וכמו שפירש שם רש"י מפני שלומדים בחבורה ולומדים זה מזה, היינו משום שלכל אחד יש את התורה דיליה, וחבירו נוהג בו כבוד על מה שמקבל ממנו את התורה דיליה שנותן לו.

ונראה שזו גופא הדרך להגיע לתורה דיליה. מלבד מה שמבואר שם שהוא ע"י שבתורת ה' חפצו, והיינו מה שעמלים בתורת ה' עד שמתאחדים איתה, ואז נעשית התורה "תורתו", דהיינו שאופיו ואישיותו משתקפים בתורה שהיא התורה דיליה, נראה עוד שע"י שנוהגים כבוד זה בזה, זוכה כל אחד למקומו ע"י שחבריו מדגישים את יחודו ואת מקומו.

וזה הטעם שהיה העולם שמם מעשרים וארבע אלף תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד זב"ז, שכיון ולא נהגו כבוד זב"ז לא היה לכל אחד את "תורתו", לא זכו להנחיל את התורה. ואילו חמשת התלמידים שנהגו כבוד זב"ז, זכו ע"כ לחלק בתורה והנחילו לכל הדורות הבאים, כמו שאמרו סתם משנה ר"מ סתם ספרא ר' יהודה סתם ספרי ר"ש בר יוחאי וכולהו אליבא דר"ע, והבן.

והנה הדרך של נהיגת כבוד זה בזה אינה להניח לכל אחד לומר מה שיש לו לומר בלא שחבריו יתווכחו עימו, ואדרבא לימדנו הגר"ס זלה"ה דבעי מעט 'גיפטקיט' (מעין 'רעל') במו"מ של חכמים, שכל אחד מתגדר בשלו, אולם הכבוד

הבסיסי לחכם נצרך מאד, אפי' קודם שנעשו אוהבים זה לזה, כדי שחלילה לא יהיה מבחינת 'לא נהגו כבוד זב"ז'.



ומה נחמד ומה נעים כאן בירחונינו שמתקבצים תלמידי חכמים מכל שדרות הציבור ומסבירים פנים זה לזה בהלכה, ונותנים לכל אחד לשאת ולתת מתורה דיליה, אף שמתווכחים ועומדים כל אחד על דעתו, כראוי וכנצרך.

יתן ה' שנזכה להמשיך הלאה לחבר בין בתי המדרש שבקודש, להאהיב את התורה ולחבבה על כל לומדיה די בכל אתר ואתר, עד שכל העולם יתמלא דעה כמים לים מכסים, זכרה ה' זאת לנו לטובה והיה זה שכרינו.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קנא - קנג ◆

מעשי למלך*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת]

סימנים קנא - קנג

סימן קנא

אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמנין הרוב שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלו שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה ממנה הולכין אחר הרוב והמרובין מביאין העגלה. [רוצח ט, ו].

הרמב"ם [רוצח פ"ט ה"ו] לא כתב שינויא דב"ב כ"ג, ב', דאיירי ביושבת בין ההרים¹, ונראה דתוס' שם [ד"ה ביושבת] הקשו דא"כ קשה מב"ק, פ"ב, ב', דאמר שם דירושלים אין מביאה עגלה ערופה דכ' עריך כו'², ותיפוק ליה דשם הויא רוב ע"ש³, ומתוך זה מוכח דסיתמא דגמ' שם לא ס"ל (תורין) [תירין] הגמ' דכאן, דאיירי ביושבת בין ההרים, וק"ל.



סימן קנב

מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמטה שיד הכל שוה, צריך לציינו בקוזות אדמה כדי שיכירו בו ולא יאכלו ממנו עד שיפדו. ואם היה בתוך שני ערלה מצינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו, שאם ציינו בקוזות אדמה שמא יתפררו, שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה. והצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרין כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו, שהרי אי אפשר לפדותו במחובר כמו שביארנו. [מעשר שני ט, ז].

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.)

1. ע' כס"מ שם ובשאר אחרונים שהאריכו בזה.
2. אגב שיטפיה לא דק, דו"ל הגמ' שם: "ואינה מביאה עגלה ערופה דכתיב כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה וירושלים לא נתחלקה לשבטים, ואינה נעשית עיר הנדחת דכתיב עריך וירושלים לא נתחלקה לשבטים".
3. אולי צ"ל: דשם הויא רוב מעלמא.

הרמב"ם [מעשר שני פ"ט ה"ז] פסק כצנועין דב"ק ס"ט, א', ופסק נמי [ערכין פ"ו הכ"ד] כר' יוחנן⁴, וע' בכ"מ מה שהביא מרמב"ן שהקשה [...] ⁵ דסתרי אהדדי. ונראה, דהגמ' מסיק לשם לעולם כל הנלקט, והקשה רש"י [ד"ה ר' יוחנן סתמא] דא"כ ק' דר' יהודה אדר' יהודה ותי' דטעמיה לאו משום ברירה רק משום שמא יבקע הנוד, אבל הרמב"ם לשיטתו דפסק רפ"א(ז) ממעשר דטבול מה"ת [לא מהני בו ברירה], וכ' הכ"מ דהוא כמסקנת הגמ' בביצה ל"ז, ב', דיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, דבדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה, א"כ יסבור הרמב"ם דפלוגתייהו בברירה, ולא בבקיעת הנוד כמש"כ רש"י, וא"כ הדרא קו' רש"י לדוכתיה, דליכא למימר כל הנלקט דק' דר' יוחנן אדר' יוחנן, אלא ודאי ליתא לדר' יוחנן דצנועין אמרו דבר אחד וכל המתלקט קאמר, וא"ש בס"ד.



4. דגול ולא נתייאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו (ב"ק שם).

5. וז"ל הכסף משנה: "ומ"ש ואין פודים אותו במחור וכו'. תוספתא בסוף מע"ש (דף ס"ח): כרם רבעי וכו' ב"ש אומרים אין פודים אותם ענבים אלא יין וב"ה אומרים יין וענבים אבל הכל מודים שאין פודים במחור לקרקע. כתוב בתשובות להרמב"ן סימן קנ"ז וז"ל הרמב"ם נתן טעם למה אין פודים אותו במחור מפני שהוא כמע"ש ואין מע"ש במחור ורבינו שמשון כתב שא"א לומר טעם זה משום דבפרק מרובה משמע דפדיון במחור מועיל דבר תורה דאמרינן התם א"ר יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו ואקשינן עלה מדתנן הצנועים מניחים המעות ואומר כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות הללו ופרקינן לא תימא כל הנלקט אלא כל המתלקט כלומר דקודם לקיטה היו הצנועים פודים ולא אחר לקיטה שכבר זכו בהם אחרים ולא היה כח ביד הבעלים לחלל ע"כ. ומכאן קשה לדברי הרמב"ם ואע"ג דאסיקנא התם אלא לעולם כל הנלקט מ"מ לאו מכח קושיא זו שאין פודין נטע רבעי במחור חזר בו אלא דבכדי לא משבשינן וכ"ש ממאי דמתרצינן מעיקרא ואמרינן אימא כל המתלקט שמעינן דמדאורייתא אית ליה פדיון אפילו במחור וקשיא הא שמעתא דמרובה אתוספתא ומעשים בכל יום שפודים במחור, ועם מ"ש רבינו שמשון נתיישב שהוא ז"ל פי' דטעמא דאין פודין במחור לפי שאינם בקיאים בשומא בעודו במחור והא דמחללינן גבי צנועים התם עבוד שלא יכשלו וזה נכון ומכלל דבריו בזמן הזה שאין מדקדק בשוויו אלא כשמואל דאמר אם חיללו על ש"פ מחולל הילכך מוקמינן ליה אדינא דאורייתא ואפילו במחור שפיר דמי עכ"ל. ולענין מה שהקשה על רבינו מפרק מרובה י"ל דכיון דאסיקנא אלא לעולם כל הנלקט אע"ג דלאו מכח קושיא זו דאין פודין במחור הדר ביה איכא למימר אה"נ דאי לא הוה אידך קושיא הוה מהדר מכח האי קושיא דאין פודין במחור ונכון הדבר לומר כן כדי שלא לדחות תוספתא השנויה סתם בלא מחלוקת".

סימן קנג

הרמב"ם השמיט הא דדרשו בחולין י"א, א', ושחט ושרף מה שחיטתה כשהיא שלימה אף שריפתה, ונראה טעמו דק"ל קו' הרב הגדול ר' יעקב מאיר נ"י מפה, בסנהדרין ד', א', דקאמר אקרא חלב אמרת יש אם למקרא, וקשה איך ס"ד דנקרא חלב* הא בעינן שריפתה כשהיא שלימה, ואי דאסור לבשל בשר בחלב א"כ איך ישרף כשהיא שלימה הלא עובר משום בישול בשר בחלב, וא"כ א"ש, שי"ל דהאי ברייתא ע"כ ל'א ס"ל זה הדרש ולכן השמיטו. וע' מל"מ פ"ד מפרה ה"יב] מ"ש⁶, ולפמ"ש לק"מ ודו"ק. ויותר נ"ל שמשום האי משנה דקתני בהדיא נתחה מוכח דליתא להאי ברייתא, ולכן י"ל של'א ס"ל להרמב"ם מפני ז'ה ול'א ס"ל כתי' המל"מ, ובאמת קו' ר' יעקב מאיר הנ"ל יש ליישב לפמ"ש רש"י שם שלימה שלא ינתחנה, א"כ חזינן דדווקא אשלא ינתחנה קפיד קרא, וא"כ יכול להיות שבאמת בשעה ששורפין הפרה לוקחין הימנה כל החלב ושלמה ג"כ מיקרי, וק"ל.

* הגה"ה. וא"א הגנ"י השיב לו דבאמת כמו דממעטינן עתה חלב שחוטתה כן נמעט ג"כ חלב שחוטתה דמותה, וא"כ א"ש דלק"מ מפרה, ועפ"ז יש מקום לתרץ קו' הגרע"א זצ"ל על תוס' סנהדרין שם ע"ב ד"ה דרך בישול, דדווקא דרך בישול הוא דאסור לאפוקי חלב דבלא"ה אסור, והקשה ע"ז דהא בחלב דקרא שומן בכלל ושומן אינו אסור בלא"ה, ולפמ"ש א"ש דהרי ג"כ אסור משום א'בר מ'ן ה'חי ושפיר דכתב? התוס', ודו"ק – זהו דברי אמ"ו הגנ"י. ול"נ ליישב עוד תירוצים על קו' הנ"ל, דבלא"ה ק"ל איך נקרא חלב, דא"כ למה לי ג"פ לא תבשל חלב לאיסור אכילה אי קרינן חלב הרי כבר אסור באכילה, וא"כ ל"ל לא תבשל הג' (ואף שי"ל בזה דרך אחר דכ"ז צריך למ"ד יש אם למקרא, אבל ר' ישמעאל לשיטתו דס"ל יש אם למסורת), ובזה הקו' א"ש א' בירך חברתה, דלהכי איצטריך קרא אחר דכתיב פרה אדומה וא"כ כבר נדע דלא קרינן חלב מכח קו' תו' הנ"ל, א"כ שפיר צריך פעם ג' לא תבשל לאסור באכילה, וק"ל.

6. על מה שכ' הרמב"ם שם וז"ל: "הפשיטה ונתחה ואח"כ שרף כולה כשירה" כו' [והוא משנה בפרה פ"ד מ"ג, הפשיטה ונתחה כשרה], כ' המל"מ וז"ל: "פירש הר"ש דאת עורה ואת בשרה כתיב רצה בהפשט ונתוח [רצה במחובר], משמע דאפילו לכתחילה, וקשה מההיא דפ"ק דחולין ושחט ושרף מה שחיטתה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה, ואולי קרא אתא שלא ינתח נתחים לנתחים דומיא דעולה ובזה יתקיימו הב' כתובים, אך מדברי רבינו נראה דלא אתא קרא אלא לבדיעבד, ודו"ק". עכ"ל.

עוד נראה באמת דלק"מ דמצוה שאני דהתם המצוה בכך, וע' תוס' מנחות מ"ה, א', ד"ה סד"א, ומוכח שם דר' יוחנן ס"ל דשאני מליקה דמצותו בכך, ע"ש, דלכך אמר ר' יוחנן אליהו עתיד לדורשה, וא"כ שפיר פריך ראב"י כאן על ר' יוחנן, דאמר שם דיש אם למקרא בשיטה נאמרה ובאמת יש אם למסורת, דהרי אקרא חלב ול"ל דאין אני יכול למיקרי חלב דיקשה מפרה אדומה, דהרי ר' יוחנן לשיטתו ס"ל דשאני התם דמצוה בכך, וא"כ עכצ"ל דילפינן מכח יש אם למקרא וא"כ שפיר ק', ודע דכה"ג פריך הגמ' בכריתות י"ד א', שאני התם דהכשירו דיוה"כ בכך, ובמש"כ יש מקום לומר ליישב קו' התוס' לשם יעו"ש⁷ [ולכאורה תליא בהך דאיפליגו ב"ש וב"ה במתוך בביצה י"ב א', וצ"ע].

וע' תשו' שאילות שמואל סי' [מ"ג בסופו וסי' ע'] שנשאל בר"ה כ"ה א' דגזר ר"ג על ר' יהושע שיבוא במקלו ותרמילו ביוה"כ שחל בחשבוננו, ולדעת רפרם קשה וכי לא מצא דבר דהויא דאורייתא, והלא לדידי' אין עירוב והוצאה ליוה"כ, ולכאורה נראה דר' יהושע יסבור כר"ע תלמידו בסוטה כ"ז ב'⁸ דתחומין דאורייתא, ועי' במשנה, שדקדק לומר שתבא ליבנה מקום ר"ג, ומקום ר' יהושע הוא בפקיעין עי' סנהדרין [ל"ב ב'] [ומה שאמרו אח"כ אחר ר' יהושע לגולה, עי' בהגהת הרי"ב והגר"א שהגיהו ר' חנינא בן אחי ר' יהושע, ואמ"ו הגנ"י אמר בזה דהוא נמשך אקודם שאמר אחר ר"י בן בתירא לנציבין וע"ז אמרו אחר ר' יהושע ר"ל אחר ר' יהושע בן בתירא ע' תענית ד', א'⁹, דג"כ נזכר סתמא ר' יהושע והכוונה על ר"י בן בתירא, וא"ש ודפח"ח ושפת"י] ואפ"ל שהי' ג"כ ביניהם י"ב מיל דלכ"ע דאורייתא, ואף דביו"ט גם י"ב מ"ל דרבנן עכ"פ הרי יוה"כ כשבת, דאין בינו לשבת אלא שזה זדונו כו' ועיין מגילה ז', ב'¹⁰, ואמ"ו הגנ"י אמר שי"ל שזה בעיית הגמ' [שם] מי מיצר, די"ל ר"ע מיצר משום דלשיטתו דתחומין דאורייתא הי' מיצר למה לא גזר עליו במילי דרבנן, ולדעתי הקלושה י"ל בזה

7. שהתו' בד"ה אלא הק' מהא דביומא ס"ו ב' איתא נמי הא דהכא ולא דחי דילמא שאני שעיר המשתלח כו' כדדחי הכא, ולדברי רבינו י"ל דתליא בפלוגתת ריו"ח ורבינו במנחות מ"ה אי אמרי' דשאני היכא דמצותו בכך.

8. ובגמ' שם ל' ב'.

9. אולי צ"ל ב' א', או ג' ב'.

10. צ"ב, שלכאו' פשוט דלמ"ד אין עירוב והוצאה ביוה"כ ה"ה דאף תחומין די"ב מיל אינו נוהג ביוה"כ, ועי' בתו"י תורא"ש וריטב"א ביומ"א ס"ו, דבתחומין יש יותר סברא להקל מהוצאה.

שז"ש ר' יהושע עקיבא נחמתני נחמתני בכפל לשון, שר"ל נחמתני למ"ד תחומין דרבנן נחמתני אפילו אי נימא דאורייתא [ובאותו ענין, ע' בהגהת ר' הירש חיות מה שהקשה ע"ד הרמב"ן שכ' דאפי' על שמאל שהוא ימין מדצוה ר"ג על ר"י לבא כו', והקשה עליו [...]¹¹ רק בקידוש החודש דכ' אתם, ולק"מ דהא ר' יהושע לא ידע הא דאתם ומ"מ הלך, ודו"ק], עוד נראה דל"א אין עירוב והוצאה ליוה"כ רק בזמן הבית, דאיכא שעיר המשתלח, אבל עתה בעוה"ר שאין לנו שעיר המשתלח אפ"ל דגם רפרם יודה דיש עירוב והוצאה¹², ויתיישב בזה ג"כ קו' הגאון בטורי אבן במגילה ז', ב', שהקשה מהא דאין בין על דעת רפרם, די"ל דמתני' בזה"ז קמירי דגם רפרם מודה דיש עירוב והוצאה, ואין קפידא דקתני אלא שזה זדונו בסקילה וזה בהיכרת, ודו"ק ואכמ"ל יותר ודו"ק, ובזה אפ"ל ג"כ הכא דאף דהייתי למד מפרה אדומה דמותר לבשל חלב עכ"פ עתה אפשר שאסור וע"ז אמרו דיש אם למקרא ודוחק, ועוד יש להאריך בענין זה אך כבר יצאתי מכוונת הקונטרס והאריכות בזה א"צ כאן ודי בכ"ז לצעיר כמוני. (ע"כ ההגה"ה).



11. ז"ל המהר"צ חיות: "עי' רמב"ן ס' המצות שורש א', מה שאמרו בספרי אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל נאמר לו בכך אתה מצוה כמו שנהג ר' יהושע עם ר"ג ביו"כ שחל להיות בחשבוננו ע"ש. וראה זאת אינני מכיר דקידוש החודש שאני שתלוי רק בב"ד ואתם אפילו מזידין, אבל בשאר דיני תורה משמע מריש פ"ק דהוריות דהיכי דטעה וסבר מצוה לשמוע דברי חכמים חייב קרבן עכ"פ".

12. נראה שדעת המחבר דהטעם דאין עירוב והוצאה ליוה"כ הוא משום דמיגו דהותרה הוצאה לשעיר המשתלח הותרה לגמרי, אבל בתו' ישנים תורא"ש וריטב"א ביומא ס"ו מבואר לא כן, אלא הטעם דאע"ג דכתיב לא תעשה כל מלאכה הוצאה לאו מלאכה גמורה היא, ולפי"ז אין מקום כלל לחלק בין זה"ז לזמן הבית.

אוצר הזמנים

בעניין ספירת העומר אי הוי מדאורייתא או מדרבנן ♦ נוסח הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה של ספירת העומר ואיסור בל תוסיף ♦ בדין ספק ספיקא בברכות ובספירת העומר ♦ הקרבת קרבן פסח שני בשלא קרב פסח ראשון ♦ בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

הרב אלימלך וינברג

ראש כולל שם משמעון גור רמת גן

בעניין ספירת העומר אי הוי מדאורייתא או

מדרבנן

הקדמה

בתורה הקדושה (ויקרא כ"ג ט"ו) נאמר: וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאתכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהינה (ט"ו): עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'.

ונשנית מצוה זו בפרשת ראה (דברים ט"ז ט'): שבעה שבעת תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות. ע"כ פסוקי תורתנו הקדושה והטהורה - תורת אמת.

והנה במצות ספירת העומר נחלקו הראשונים ז"ל אי הוי מן התורה בזמן הזה או אינו אלא מדרבנן.



פרק א'

א.

שיטת הסוברים דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא

וברמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הלכה הכ"ב) כתב וז"ל: "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות, ומצוה לספור הימים עם השבועות, שנאמר תספרו חמשים יום וכו' (הלכה כ"ד): מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן", עכ"ל, ומפורשת דעתו דספירת העומר 'בכל זמן', והיינו אף בזה" שאין ביהמ"ק קיים, הוי מה"ת.

וכן הוא שיטת המרדכי (מגילה סימן תת"ג) וז"ל: "במסכת ברכות אמרינן... אלא היכא דכסא דשיכרא בידיה וקסבר חמרא, פתח אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא

בתר פתיחה אזלינן ולא יצא או דילמא בתר חתימה אזלינן ויצא, מכאן דקדק רבינו אבי העזרי, דהיכא דקאי בה' ימים וקסבר שם ארבע פתח ובירך אדעתא דארבע וסיים בה' אי נמי להיפוך לא יצא, והואיל ולא איפשטא אזלינן לחומרא וחוזר ומברך וסופר כהלכתו, כההיא דפרק מי שמתו דאמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר, מ"ט קרי"ש דרבנן אמת ויציב דאורייתא וחוזר ואומר אמת ואין בו ברכה לבטלה, הכי נמי ספירת העומר דאורייתא וחוזר ומברך וסופר, "עכ"ל, ונפסק כן בטור או"ח סימן תפ"ט בשם אבי העזרי, ומפורשת שיטת הרמב"ם, אבי העזרי והטור דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא.



ב.

שיטת הסוברים דספה"ע בזה"ז מדרבנן

ולאידך גיסא יעוי' בתוס' מנחות (ס"ו, א. ד"ה זכר למקדש) שכ' וז"ל: "נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן", עכ"ל, וכן הוא ברא"ש סוף פסחים (פ' ערבי פסחים סימן מ'), וכן הוא בבעל המאור (סוף פסחים) וז"ל: "ועוד, מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות מספק, כמו שאנו עושין שני יו"ט מספק, וכללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא זכר בעלמא", עכ"ל.

והר"ן בסו"פ ערבי פסחים כתב וז"ל: "פלוגתא היא במנחות פ' ר' ישמעאל (דף ס"ו, א) דגרסינן התם: אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, וכיון דאביי ורבנן דבי רב אשי מנו שבועי קיי"ל כוותיהו... ורוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו, דליכא לא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא, זכר למקדש, כדאמר אמימר, ובהגדה גם כן אמרו בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלוקים על ההר הזה אמרו לו ישראל, משה רבינו אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמישים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר, כלומר שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר אלא מחשבין נ' יום

לשמחת התורה, כמו שמנו ישראל אותו זמן, וזה ודאי דרך מדרש הוא, דעיקרא דמילתא זכר למקדש כדאמר אמימר, אבל מכל מקום כל זה מוכיח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן... אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ח מהלכות תמידין ומוספין שמצוה זו של ספירת העומר מוטלת על כל איש ואיש בכל מקום ובכל זמן, ומשמע לי דס"ל דאמימר דלא הוה מני שבועי הוא דסבירא ליה זכר למקדש הוא ולפיכך היה פוטר עצמו מן השבועות, אבל אינך רבנן דהוו מני יומי ושבועי, דקיימא לן כוותייהו, ס"ל דבזמן הזה דאורייתא, עכ"ל.

ובשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעי' ו' פסק המחבר: "אם פתח ואמר בא"י מ"ה אדעתא דלימא היום ד' שהוא סבור שהם ד' ונזכר וסיים בה' והם ה', או איפכא, שהם ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בה' אינו חוזר ומברך", עכ"ל, ומקורו מדברי הב"י ע"ד הט שם, שכ' ע"ד הטור שכ' שבכחאי גוונא צריך לברך ולספור מספק, וע"ז כתב הב"י דלפי מש"כ התוס' והרא"ש דספירת העומר בזה"ז דרבנן אי"צ לברך מספק, וכן פסק להלכה בשו"ע כנ"ל, וכן נקטו רוב הפוסקים מכוח פסק המחבר בשו"ע דספירת העומר בזה"ז דרבנן.

אמנם, הרמ"א שם בסעי' ד', כתב וז"ל: "כשהגיע הזמן אסורין לאכול עד שיספור, ואפילו התחיל לאכול פוסק וסופר, מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן אינו צריך להפסיק, אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך (דברי עצמו למאן דאמר ספירה בזמן הזה דאורייתא)", עכ"ל, והרי שסובר הרמ"א שיש לחשוש למ"ד דספירה בזמנה"ז דאורייתא, והיינו לדעת הרמב"ם והטור וראבי"ה הנ"ל.



פרק ב'

ביאור יסוד פלוגתייהו

וצריך ביאור ביסוד פלוגתייהו אי ספירת העומר בזה"ז דאורייתא או דרבנן. והנה בפירש"י במנחות (ס"ו, א), כתב בהא דקאמר אמימר דהספירה בזמן הזה הוי 'זכר למקדש': "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא, דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הילכך ביומי סג"י, עכ"ל, וכ"כ שאר הראשונים ז"ל, דה"ט דספירת העומר בזמן הזה דרבנן כיון

דבזה"ז אין לא הבאה ולא עומר. וצ"ב מה טעם הסוברים דספירת העומר בזה"ז דאורייתא, והא בהדיא כתיב בקרא דהספירה היא 'מיום הביאכם את עומר התנופה' ו'מהחל חרמש בקמה', וא"כ בזמן הזה, דליכא קצירת העומר והבאת העומר, אמאי הויא הספירה מה"ת לשיטתם.



א.

ד' הגרי"ז בשם הגר"ח בביאור שיטת הסוברים דספה"ע בזה"ז מה"ת

ובחידושי מרן הגרי"ז זצ"ל במנחות שם הביא בשם אביו מרן הגר"ח זצ"ל, דהרמב"ם לטעמיה אזיל, שפסק בהלכות בית הבחירה (פ"ו הלכה י"א) לגבי קדושת המקדש שנתקדשה ע"י עזרא, דאין הקידוש מועיל מה"ת לפי שלא נעשה בסדר הנצרך לקידוש, וכתב בזה הרמב"ם וז"ל: "ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא", (הלכה ט"ו): "לפיכך מקריבין הקרבנות כולן, אעפ"י שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים, אעפ"י שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא", (הלכה ט"ז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר אר"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצ"ב לא קדשה לעת"ל, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה, והרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם אעפ"י שהן שוממין בקדושתן הם עומדים, אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינה אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל" וכו', עכ"ל ועיי"ש.

והרי מפורש בדברי הרמב"ם דמצד הדין אף בזמן הזה 'מקריבין כל הקרבנות' אעפ"י שאין הבית בנוי, וממילא אף העומר, שהוא בכלל הקרבנות כולם, ראוי בעצם להביאו בזמן הזה, ולפי"ז ביאר הגר"ח דס"ל להרמב"ם דאף בזמן הזה אינו מופקע מלהיות בכלל 'יום הביאכם את עומר התנופה', שהרי דין ההבאה נוהג גם בזמן הזה, ולא איכפ"ל מה שאין מביאין את העומר בפועל, מכיון שמצד עיקר

הדין יש דין הבאת העומר אף בזמן הזה, ולכן שפיר פסק הרמב"ם דספה"ע בזה"ז דאורייתא.



ב.

תוספת ביאור בזה

והוכחה דהספירה היא מ'יום ההבאה' ולא מההבאה בפועל

ונראה להוסיף בזה בעזהשי"ת, דהרי ספירת העומר היא מבערב, עוד לפני הבאת העומר, וכדאי' במנחות (ס"ו:): "מיום הביאכם תספרו, יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יביא, תלמוד לומר מהחל חרמש במקמה תחל לספור, אי מהחל חרמש בקמה תחל לספור יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא, תלמוד לומר מיום הביאכם, אי מיום הביאכם יכול יקצור ויספור ויביא ביום, תלמוד לומר תמימות תהיינה אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב, יכול יקצור ויביא ויספור בלילה, תלמוד לומר מיום הביאכם, הא כיצד, קצירה וספירה בלילה והבאה ביום", עכ"ד הגמ', ולפי זה הרי בע"כ מתפרש הא דקאמר רחמנא וספרתם לכם 'מיום הביאכם' דאין הכוונה לשעת ההבאה 'בפועל', שהרי ההבאה בפועל היא לעולם אחר הספירה הראשונה, אלא ע"כ ד'יום הביאכם' היינו 'יום הראוי להבאה' 'יום שיש בו דין הבאה', ולפי זה שפיר ביאר הגר"ח דלפי דעת הרמב"ם אף בזמן הזה הוא נחשב שפיר 'יום הביאכם' שהרי אפשר מדינא להקריב את העומר אף בזמן הזה, דהא מקריבין כל הקרבנות כולם אעפ"י שאין הבית בנוי, ושפיר פסק הרמב"ם ז"ל דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא.

ואדרבה לפי זה עלינו להבין את שיטת אמימר והראשונים הפוסקים כן להלכה, דספירת העומר בזמן הזה הוי רק מדרבנן זכר למקדש, וביארו בפירש"י הנ"ל וש"ר דכיון דבזמן הזה ליכא לא הבאה ולא עומר לכן אין הספירה בזה"ז מה"ת, וקשה, דהא כיון דמקריבין כל הקרבנות כולם אעפ"י שאין הבית בנוי ואף העומר יכול ליקרב בזמן הזה מעיקר הדין, א"כ אמאי לא תהא הספירה בזה"ז דאורייתא, ודוחק לומר דכל הראשונים דס"ל ספיה"ע דרבנן ס"ל דקדושת המקדש לא קדשה בזה"ז.



ג.

בגדר דין קרבנות בזמן הזה

וביאור לפי"ז במח' הנ"ל אי ספה"ע בזה"ז מה"ת או מדרבנן

והנראה לומר בזה בעזהשי"ת, דהנה בספר החינוך (מצוה ת"מ) פסק כהרמב"ם לגבי ההלכה דמקריבין כל הקרבנות כולן אעפ"י שאין בית, ומה"ט פסק דאיכא איסור שחוטי והקרבנות חוץ גם בזמן הזה (כיון דהוי 'ראוי לפתח אול מועד'), וז"ל: "ונוהגת מצוה זו בזכרים ובנקיבות ובכל זמן, ארצה לומר, שהעובר על זה אפילו בזמן הזה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זו ועובר על לאו הבא על זה... אבל אין הכוונה לומר שיהיה מצוה עליו להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא", עכ"ל, ומבואר בדבריו חידוש גדול, דאעפ"י שמצד 'הכשר הקרבן' דינא הוא דמקריבין כל הקרבנות אעפ"י שאין בית ומשום דקדושת המקדש קיימת אף בזה"ז כמש"כ הרמב"ם, אבל לגבי 'חיוב' הקרבנות קרבנות בזה אינו נוהג בזמן הזה שאין הבית בנוי.

וביאור דבריו נראה בעזהשי"ת, דהנה בתוה"ק בפר' בחוקותי (ויקרא כ"ו ל"א) כתיב: "וְנִתַּתִּי אֶת עֲרִיכְכֶם חֲרֻבָּה וְהִשְׁמוּתִי אֶת מִקְדְּשֵׁיכֶם וְלֹא אֶרִיחַ נִיחוּחַכֶּם", והנה לכאורה פסוק זה סותר את שיטת הרמב"ם ודעימיה, דס"ל דמקריבין כל הקרבנות אעפ"י שאין בית, והרי מקרא מלא צווח ואומר: והשימותי את מקדשיכם ולא אריח את ריח ניחוחכם, שבשעת שממון המקדש לא יהיה ריח ניחוח ולכאור' היינו שלא יהיו קרבנות.

ועיין בפירוש העמק דבר להנצי"ב זצ"ל (על הפסוק הנ"ל) שכתב, דלמ"ד מקריבין אעפ"י שאין בית, יתפרש הפסוק שבקרבנות שנאמר בהם 'ריח ניחוח' לא יוכלו להקריבן, מכיון שהקב"ה אומר במפורש שלא יהיו אלו הקרבנות לריח ניחוח לפניו, עיי"ש, והנה בדברי הרמב"ם הנ"ל הרי מפורש דמקריבין 'כל' הקרבנות 'כולן' אעפ"י שאין בית, ודלא כהנצי"ב.

לכן נראה בעזהשי"ת, דהנה בזבחים דף מ"ו: תנן: "לשם ששה דברים הובח זבוח, לשם זבח לשם זבוח לשם השם לשם אישים לשם ריח לשם ניחוח, אמר ר' יוסי, אף מי שלא היה בליבו לשם אחד כל אלו כשר, וכו'" עיי"ש, ובגמ' שם:

"לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן לא, דאמר רב יהודה אמר רב: אברים שצלאן והעלן אין בהם משום ריח ניחוח", עכ"ל, ובחזון איש (מנחות סימן מ"ב סק"ו) כתב דכוונת הגמ' דעצם 'הריח ניחוח' אינו מעכב, ואברים שצלאן והעלן אין בהם ריח ניחוח אבל יכול להעלותם לכתחילה, עיי"ש, ולפי זה הרי מיושבת שיטת הרמב"ם הנ"ל, דאעפ"י שמקרא מפורש הוא דבזמן הזה אין בקרבנות 'ריח ניחוח' מכל מקום שפיר הקרבנות כולם כשירים הם, שהרי ריח ניחוח אינו מעכב בקרבנות.

אמנם, נראה לומר בעזרת השי"ת בדעת החינוך, דכיון דהכתוב מעיד שבזמן הזה לא יהיה ריח ניחוח לפניו ית' בקרבנות, והיינו שקרבנות הללו אינם עולים לרצון, בזה הבין החינוך דאעפ"י שאין הדבר פוגם ב'כשרות' הקרבנות, מ"מ מסתברא מילתא שה'מצוה' להקריב הקרבנות ליתא בזמן כזה שאין הקרבנות לריח ניחוח, דיסוד ה'מצוה' של הקרבנות הוא מחמת חפץ ורצון השי"ת שיעלו לפניו קרבנות ל'ריח ניחוח', ובוה"ז שאין ריח ניחוח בקרבנות, אעפ"י שעצם הקרבנות 'כשירים' הם, אבל אין 'מצוה' להקריבם, וכדברי החינוך.

וכן מפורש בהדיא בחזון איש מנחות (סימן ל' סק"ה) ואלו דבריו: "אפשר, ד[ב]זמן הגלות פקעה מצות תמידין, ולא מחמת אונס, אלא דזו בכלל גזירת הגלות, כדכתיב ולא אריח בריח ניחוחכם", עכ"ל.

ולפי זה נראה לומר בעזהשי"ת בדעת הראשונים הסוברים דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, וחולקים על הסברא הנ"ל שכ' הגר"ח, דאף בזה"ז נחשב ל'יום הביאכם' כיון שמקריבין כל הקרבנות אעפ"י שאין בית, משום דאינהו ס"ל דהפירוש 'יום הביאכם' היינו יום שיש בו 'מצות הבאת העומר', ובזמן הזה אעפ"י שאפשר להקריב העומר ותהיה הקרבתו כשרה אם יקריבוהו, אבל מכיון שאין 'מצוה' להקריבו אינו נחשב 'יום הביאכם', דהרי לעיל מהאי קרא נאמרה מצות הבאת העומר, ועל זה ממשיך הכתוב ד'מיום הביאכם' את העומר תספרו. ומפרשים הראשונים הנ"ל דהיינו שמיום שיש עליכם את 'מצות ההבאה' הנזכרת בפסוק, מאז תספרו, ולכן בזה"ז, שאין 'מצות הבאה' על העומר, אין זה נחשב 'יום הביאכם' ואין מצות ספירת העומר בזמן הזה.

ועל זה חולק הרמב"ם וס"ל ד'יום הביאכם' עניינו יום שהוא 'כשר' להבאת העומר, וכיון שבזמן הזה אפשר להקריב כל הקרבנות כולם, ואף העומר מכללם, ויהיה הקרבן כשר, שפיר הוא נחשב גם בזמן הזה ל'יום הביאכם' ושפיר פסק הרמב"ם דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא, וכמש"כ הגר"ח ז"ל.



פרק ג'

שיטת הראב"ד דאין קרבנות בזה"ז

ומ"מ שתיק להרמב"ם בהא דספה"ע בזה"ז מה"ת

ובעוד אופן נראה בעזהשי"ת לבאר את המח' אי ספה"ע בזה"ז דאורייתא או דרבנן, דלדברי הגר"ח הנ"ל יקשה בזה עדיין בדעת הראב"ד ז"ל, דהנה הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם בהלכות בית הבחירה הנ"ל השיג על מה שפסק הרמב"ם, דקדושת המקדש נוהגת בזה"ז ומקריבין כל הקרבנות אעפ"י שאין בית שקדושת המקדש וירושלים קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל, והשיג הראב"ד וז"ל: "א"א, סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו, ובכמה מקומות במשנה אם אין מקדש ירקב ובגמ' אמרו דנפול מחיצות, אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא לא חילק בין מקדש וירושלים לשאר ארץ ישראל, ולא עוד אלא שאני אומר דאפילו לר' יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבוא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל למקדש וירושלים לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידין להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד יי לעולם, כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת", עכ"ל, ומפורשת דעת הראב"ד דקדושת המקדש בטלה בזמן הזה, ולשיטתו אי אפשר להקריב שום קרבן בזמן שאין הבית בנוי, מצד עיקר דין ההקרבה שנפקעה בזמן הזה דליכא מקדש.

והנה בהלכות תמידין ומוספין הנ"ל שתיק ליה הראב"ד להרמב"ם ומשמע דס"ל כוותיה, דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא, ולשיטתו הדרא קושיא לדוכתא אמאי הספירה מן התורה, והא מקרא מפורש הוא 'מיום הביאכם את עומר התנופה', ובזמן הזה דליכא לא הבאה ולא עומר והופקע עיקר דין הבאת העומר

הרי אינו נחשב ל'יום הביאכם' את העומר, ואמאי ספירת העומר בזה"ז דאורייתא, וצע"ג.



א.

מבאר דספירת העומר שבפ' ראה תלוי ב'קצירת העומר' בפועל, ולפי"ז בזה"ז הספירה מדרבנן

והנראה לומר בעזהשי"ת בדעת הראב"ד, דהנה בתוה"ק הרי כתיב המצוה של ספירת העומר גם בפסוק הנ"ל בפרשת ראה: "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש קמה תחל לספור", ומפרש רש"י ז"ל שם: "מהחל חרמש בקמה, משנקצר העומר שהוא ראשית הקציר", עכ"ל, וכוונתו להא דתנן במנחות דף ע, א: "החטיין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל והשיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה, ואסורים בחדש לפני הפסח ומלקצור מלפני העומר", ובגמ' שם דף ע"א: "ומלקצור לפני העומר, מנא הני מילי, אמר ר' יוחנן: אתיא ראשית ראשית מחלה", והיינו מדכתיב 'ראשית קצירכם' ילפינן שהעומר צריך להיות 'ראשית הנקצרים', עיי"ש בסוגיא דלמסקנא האיסור של קצירה לפני העומר הוא שאסור לקצור לפני 'קצירת העומר', וכן פסק הרמב"ם ז"ל בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הלכה י"ג): "אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר, שנאמר ראשית קצירכם, שיהיה תחילה לכל הנקצרים", עכ"ל, וזהו מה שפירש"י ז"ל ד'מהחל חרמש בקמה' הכוונה ל'קצירת העומר', שהרי קצירת העומר היא הקצירה הראשונה מהתבואה החדשה, דהיינו 'מהחל חרמש בקמה'.

ולפי זה הרי מפורש בקרא בהדיא דמצות ספירת העומר היא 'מהחל חרמש בקמה' והיינו אחרי קצירת העומר, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בספר המצוות (מצ' קס"א): "שציונו לספור 'מקצירת העומר' תשעה וארבעים יום", ומפורש דחלות מצות הספירה היא 'מקצירת העומר', והיינו 'מהחל חרמש בקמה' כפירש"י הנ"ל.

ולפי זה, הרי לכאורה פסוק מפורש הוא דספירת העומר בזמן הזה דרבנן, דבפסוק בפרשת ראה כתיב 'מהחל חרמש בקמה' דהיינו 'קצירת העומר' לפירש"י

והרמב"ם הנ"ל, וזה הרי מתפרש לכאורה כלפי 'מעשה' קצירת העומר, דאחרי המעשה של הקצירה תחל לספור, ואינו דומה לנאמר בפרשת אמור, 'מיום הביאכם' את עומר התנופה, דכלפי המצוה התלויה ב'יום הביאכם' בזה הוכחנו בעזהשי"ת דודאי אין הכוונה ל'הבאה בפועל', שהרי ההבאה היא ביום והספירה היא בלילה לפני ההבאה, ובע"כ ד'יום הביאכם' היינו יום שיש בו 'דין הבאה', וככל הנ"ל באות א', אבל בהאי קרא דכתיב ביה בהדיא 'מהחל חרמש בקמה', לפירש"י והרמב"ם הנ"ל דהיינו 'קצירת העומר', בזה הרי בהדיא איירי קרא ממעשה הקצירה בפועל, ומנא לן לדחוק דהכוונה היא ל'דין קצירה', וכן הרי מפורש בד' הרמב"ם בסהמ"צ הנ"ל, שמצות הספירה היא 'מקצירת העומר' והיינו מהקצירה בפועל, ולפי"ז בזה"ז, שאין 'קצירת העומר' בפועל, מנ"ל שיש מצות 'ספירת העומר'.



ב.

מחדש בדעת הרמב"ם דשני דיני ספירה הם

ומה שבפ' אמור הוא ספירה ל'יום הראוי להבאה' וזה שייך גם בזה"ז

והנראה פשוט בזה בעזהשי"ת, דאמנם כלפי הנאמר בפרשת ראה מפורש דהמצוה תלויה ב'קצירת העומר', אבל בפרשת אמור הרי מפורש דהמצוה היא 'מיום הביאכם את עומר התנופה', והיינו שתלה את מצות הספירה ב'הבאת העומר'. וסובר הרמב"ם ז"ל דהאי קרא דפרשת אמור בא להוסיף דין ספירה שאינו תלוי דוקא ב'קצירת העומר' אלא ב'יום הביאכם', והיינו אפילו אם בפועל לא תהיה 'קצירת העומר' (ומשכח"ל אף בזמן שביהמ"ק היה קיים, כדתנן במנחות ע"א, א: "מצות העומר לבוא מן הקמה, לא מצא מן הקמה יביא מן העומרים"), מ"מ יש מצות ספירה מיום 'הבאת העומר', וספירה זו התלויה ב'הבאת העומר' הרי בע"כ אין הכוונה בה ל'הבאה בפועל', שהרי הספירה היא לפני ההבאה, אלא הכוונה היא ליום שיש בו 'דין הבאה', ולפי"ז שפיר צדקו דברי הגר"ח הנ"ל אות א' בביאור שיטת הרמב"ם, דכיון דלשיטתו קדושת המקדש קיימת אף בזה"ז ומקריבין כל הקרבנות אעפ"י

שאין בית, להכי אף בזמן הזה הוא נחשב ל'יום הביאכם' - יום שיש בו 'דין הבאה', ולהכי שפיר פסק דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא.

וכן מפורש בד' הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הכ"ב): "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות 'מיום הבאת העומר' וכו'", ובספר המצוות הנ"ל הרי כ' דמצות הספירה היא 'מקצירת העומר', ובע"כ דהרמב"ם סובר דאמנם קרא דפרשת אמור לטפויי הוא דאתא ולרבות מצות ספירה גם מיום 'הבאת העומר', בנוסף לנאמר בפרשת ראה דמצות הספירה היא מ'קצירת העומר', ולרבות שיש דין ספירה התלוי ב'הבאת העומר' היינו ב'דין ההבאה', ומזה שמעינן דאף בזמן הזה, שיש בו 'דין הבאת העומר' לפי דעת הרמב"ם, מצות הספירה היא דאורייתא, ומבואר היטב בעזהשי"ת.



ג.

מח' האחרונים בענין היתר קצירת תבואה חדשה בזה"ז

והוכחת השאג"א דנוהג אף בזה"ז

אולם, נראה לומר עוד בזה בעזהשי"ת בדעת הראב"ד ז"ל, דהנה בתרגום אונקלוס על הפסוק פרשת ראה הנ"ל כתב: "שבעה שבועין תמני לך 'מדשריות מגלא בחצד עומרא' תשרי למימני שבעה שבועין", וכן הוא בתרגום המיוחס ליונתן שם: "שבעה שבועין תמנון לכון 'מזמן דתשרון למשלח מגלא למחצוד בחקלא בתר חצד עומרא' תישרון למימני שבעה שבועין", והרי שהתרגומים פירשו 'מהחל חרמש בקמה' דהכוונה ל'היתר הקצירה' שנעשה אחר קצירת העומר, ו'החל חרמש' לפירושם היינו 'קצירת הרשות' שתהיה מותרת אחר קצירת העומר.

והנה נחלקו האחרונים בדין איסור הקצירה בזמן הזה דליכא עומר, וברש"ש מנחות דף ע, א. כתב: "נראה לי, דבזמן שאין מקדש מותר לקצור, דאיסור קצירה הוא מדכתיב ראשית קצירכם, וכיון דאין קציר בעומר שרי, ודלא כדמשמע בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד סס"ד בד"ה ויש למצוא)", אמנם, בשו"ת שאגת אריה החדשות (סימן ג' ד"ה ולמאי דפרישית) הוכיח בראיה ברורה וניצחת דאיסור הקצירה לפני העומר נוהג גם בזמן הזה, דהנה במנחות דף ע"א, תנן: "קוצרין בית השלחין

שבעמקים אבל לא גודשין, אנשי יריחו קוצרין ברצון חכמים וגודשין שלא ברצון חכמים ולא מיחו בידם", ובגמ' שם: "תניא, ר' בנימין אומר: כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר, וכתוב ראשית קצירכם אל הכהן, הא כיצד, ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר, וממקום שאי אתה מביא אתה קוצר", והיינו דאיסור הקצירה לפני העומר הוא רק במקום הראוי להביא משם העומר, ובית השלחין, שאין תבואתו ראויה לעומר ליכא שם איסור קצירה לפני העומר, וכן אנשי יריחו, שלא היתה תבואתם ראויה לקצירה, ליכא בהו איסור קצירת העומר. והנה 'אנשי יריחו' הללו היו בזמן שאין בית המקדש קיים, לשיטת התוס' מנחות דף ע"א: בהא דתניא התם דאנשי יריחו היו מתירין גמזיות של הקדש ומיחו בידם, וכתבו שם התוס' בד"ה ומתירין וז"ל: "וא"ת, ויחללו שוה מנה על שוה פרוטה דבזמן הזה מותר אפילו לכתחילה, כדמוכח בסוף המקדיש את שדהו בערכין כ"ט, א". עכ"ל, ומפורש בהדיא בדברי התוס' דאנשי יריחו היו אחרי החורבן, ומ"מ מפורש בהדיא דכל ההיתר של אנשי יריחו, שהיו קוצרין ברצון חכמים, הוא מפני שתבואתם אינה ראויה לעומר, והרי בהדיא דממקום שראוי להביא ממנו העומר נוהג איסור הקצירה גם בזמן הזה, ודבריהם הם תשובה גמורה וניצחת.

ד.

מבאר דהיתר הקצירה בזה"ז הוא מיד באור לט"ז ניסן

והנה יש לדון באיסור הקצירה בזמן הזה עד אימתי הוא נוהג, ונראה פשוט בעזהשי"ת, דלא מבעיא לרב ושמואל, דס"ל במנחות ס"ח. דבזמן הזה האיר היום של יום ט"ז מתיר את איסור אכילת החדש, והיינו דמשעה שכבר ראוי ל'הבאת העומר' פקע איסור אכילת חדש, ולפי זה אף לענין קצירת העומר הוא כן, דהיינו דמתחילת ליל ט"ז בניסן שהוא זמן הראוי ל'קצירת העומר' כבר הותר איסור הקצירה, אלא אפילו לפי דעת רנב"י אליבא דר' יוחנן בן זכאי במנחות ס"ח: ד'יום הנף' כולו אסור מן התורה, היינו דוקא לגבי איסור חדש, דכתיב בקרא דהאיסור הוא 'עד עצם היום הזה' וס"ל 'עד-ועד בכלל' וממילא מפורש בקרא דיום הנף היינו יום ט"ז בניסן כולו אסור מה"ת, אבל לגבי איסור ה'קצירה' לפני 'קצירת העומר', דליכא בזה רבויא 'עד-ועד בכלל', בזה אזלינן בתר הסברא (כדס"ל לרב

ושמואל), דבזמן דליכא קצירה בפועל אמרינן דמשעה שהוא ראוי לקצירה, והיינו מתחילת ליל ט"ז בניסן, כבר ליכא איסור קצירת תבואה חדשה.



ה.

מבאר בדעת הראב"ד, דדין הספירה שבפ' ראה הוא ל'היתר הקצירה',

וזה שייך גם בזה"ז

ואם כנים אנחנו בזה, הרי לפי דברי התרגומים הנ"ל, שתלתה התורה את מצות הספירה 'מהחל חרמש בקמה' בזמן 'היתר הקצירה' של תבואת הרשות תבואה חדשה, לפי זה בזמן הזה דאיכא ג"כ איסור קצירת תבואה חדשה, וחלות האיסור נפקע מיד בתחילת ליל ט"ז בניסן שהוא הזמן הראוי לקצירת העומר, הרי שייכא ג"כ מצות ספירת העומר 'מזמן ההיתר' לקצור תבואת הרשות היינו 'מהחל חרמש בקמה', ולכן שפיר ס"ל להראב"ד דספירת העומר בזמן הזה דאורייתא, שהרי כלפי דין הספירה, שתלתה אותו תורה 'מהחל חרמש בקמה', דהיינו מזמן 'היתר קצירת הרשות בתבואה חדשה', שייך דין זה גם בזמן הזה, שחייל בו ההיתר בליל ט"ז בניסן, ומאז הותרה הקצירה של תבואה חדשה.

ואמנם לשיטת הראב"ד קרא ד'מיום הביאכם' את עומר התנופה איירי באמת רק בזמן שבית המקדש היה קיים, שרק אז ראוי הוא להבאת העומר לשיטתו, דבזמן הזה בטלה קדושת המקדש ובטלו דיני הקרבנות, אבל קרא ד'מהחל חרמש בקמה', דפירושו כהתרגומים הנ"ל מזמן 'היתר קצירת הרשות' שזה נוהג אף בזמן הזה מליל ט"ז בניסן, דין ספירה זה נוהג אף בזמן הזה, ומבואר כמין חומר בעזהשי"ת.

והעולה בזה להמבואר בעזהשי"ת, דדין הספירה בזמן הזה לפי דעת הרמב"ם הוא להיפך מדין הספירה בזמן הזה לפי דעת הראב"ד, דלדעת הרמב"ם דין הספירה מקרא ד'מהחל חרמש בקמה' תחל לספור אינו נוהג בזה"ז, שהרי לשיטתו מתפרש הפסוק 'מהחל חרמש' היינו משעת 'קצירת העומר', שהיא הקצירה הראשונה מתבואה חדשה, ובדין זה איירי קרא בקצירת העומר בפועל, וזה שייך רק בזמן המקדש, שקצרו העומר בפועל, אמנם דין הספירה דפרשת אמור 'מיום

הביאכם את עומר התנופה', דדין ספירה זה תלוי הוא ביום שיש בו 'דין הבאת העומר', זה נוהג גם בזמן הזה לפי שיטת הרמב"ם, דס"ל דאף בזה"ז מקריבין כל הקרבנות אעפ"י שאין בית בנוי, ונחשב אף בזמן הזה 'יום הביאכם' - יום שיש בין דין הבאת העומר.

ולדעת הראב"ד הוא להיפך, דדין הספירה מקרא ד'מיום הביאכם את עומר התנופה' אינו נוהג בזמן הזה, כיון דלשיטתו בזה"ז בטלה קדושת המקדש ובטלו דיני הקרבנות, ואינו נחשב 'יום הביאכם' את עומר התנופה, שהרי ליכא שום 'דין הבאה' בזמן הזה, אבל דין הספירה מקרא דפרשת ראה 'מהחל חרמש בקמה' תחל לספור, דלשיטתו מתפרש כהתרגומים הנ"ל מזמן ה'היתר' לקצור את תבואת הרשות, דין זה נוהג גם בזמן הזה, שקצירת תבואת הרשות אסורה בו עד ליל ט"ז בניסן, ולהכי גם לשיטתו ספירת העומר בזמן הזה דאורייתא, וכמבואר בעזהשי"ת.



פרק ד'

שיטת רבינו ירוחם ספירת הימים אינה תלויה בעומר והיא

מה"ת בזה"ז, וספירת השבועות תלויה בעומר והיא מדרבנן

בזה"ז, וחיוב הברכה הוא רק על הספירה דאורייתא

ומצינו עוד שיטה נפלאה ממוצעת בנידון הזה אם ספירת העומר בזה"ז דאורייתא או דרבנן, והיא שיטת רבינו ירוחם (בספר אדם דף מ"ד: מדפי הספר) וז"ל: "ליל שני של פסח מברכין אשר קבמו וציונו על ספירת העומר, ותמה הוא, כי היה לומר על ספירת הימים, כי ספירת העומר איננו שום דבר, והו"ל לומר על ספירה לעומר או על ספירת הימים, ועוד, למה אין מברכין ב' ברכות אחת לימים ואחת לשבועות, שהרי ב' מצוות הן, והן כתפילין של ראש ושל יד דאמר ב' ב' ברכות אפילו לא שח, ועוד, איך אנו סומכין היום י"ד יום שהם ב' שבועות והיום כ"א יום שם שלושה שבועות, והיה לנו לומר היום י"ד יום והיום ב' שבועות, אבל מה לנו לומר שהן ב' שבועות וכי אין אנו יודעין שי"ד יום הן ב' שבועות, ונראה לן, משום דכתיב ז' שבועות תספר לך וגו' וכתוב נמי מיום הביאכם את עומר וגו'

ז' שבתות תמימות תהיינה, נמצא שלא נכתבה ספירת השבועות כי אם גבי העומר אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר, נמצא דספירת הימים הוא מן התורה אפילו בזמן הזה, וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר, והיו מברכין על זה ועל זה בזמן שבית המקדש היה קיים, והיינו דכתב עד ממחרת השבת הו' תספרו נ' יום, וה"ל למכתב עד 'מחרת', אלא ר"ל ממחרת תספור ועד מחרת, ר"ל שלא תלה מיום הביאכם אלא ממחרת, ובזמן הזה אנו סופרים לשבועות זכר למקדש, ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו, מידי דהוה אכריכה דליל פסח ואערבה דז' של סוכות, לכך אנו אומרים שהם כך וכך שבועות אין זו ספירה ממש, ואילו היינו סופרין ממש כמו שהיו עושין בזמן העומר היה נראה שהברכה חוזרת אף אספירת שבועות, ולכך אמרו במנחות אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ר"ל יומי מן התורה, ואמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, פירוש, ספירת השבועות אינה אלא זכר למקדש ולכך לא היה מונה השבועות עם ברכת הימים, אבל אין לפרש ששניהם זכר למקדש דא"כ למה מונה מן השבועות, ודומיא דהא הוי ההיא פרק הרואה, כי הוה מטי לערבות הוה מברך ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה ודגמל, ואעפ"י שאינו מחוייב עתה על הגמל הוה מזכירו אגב הנס של ערבות, עכ"ל.

ולמדנו בדבריו ז"ל שיטה חדשה נפלאה ומחודשת, ששני דיני ספירות המה, ספירת הימים וספירת השבועות, ואת ספירת השבועות תלתה התוה"ק בעומר, גם בפסוק בפרשת אמור דכתיב 'מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה', וגם בפסוק בפרשת ראה 'שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה' (דהיינו מקצירת העומר), וממילא דין ספירה זה אינו מן התורה אלא בזמן דאיכא קצירת והבאת העומר והיינו בזמן המקדש, אבל ספירת הימים לא תלתה אותו התוה"ק בעומר, אלא כתבה 'וספרתם לכם ממחרת השבת', ומתחלק הפסוק לפירושו, רישיה דקרא: וספרתם לכם ממחרת השבת, נמשך על סיפיה דקרא: עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, ודין ספירה זה הוא 'ממחרת עד ממחרת' ואינו תלוי כלל בעומר, ומציעתא דקרא: מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, הוא מצות ספירת השבועות, ודין ספירה זה תלתה אותו התורה בעומר, ובזמן הזה דליכא עומר הוי ספירת השבועות רק זכר למקדש.



א.

**מתמה בדבריו מהברכה על ספירת העומר בזה"ז והרי ספירת הימים
אינה שייכת לעומר**

ודברי רבינו ירוחם צ"ג, וכמו שהקשה לי אאמו"ר הגאון הצדיק הרב נח וינברג שליט"א, שהרי התחיל בדבריו שמברכים אקב"ו וציונו 'על ספירת העומר', ועל זה קאי המשך דבריו אמאי אין מברכים ברכה נפרדת על הימים וברכה נפרדת על השבועות, וע"ז תירץ דא"נ בזמן המקדש היו מברכים שתי ברכות, אבל בזה"ז, שרק ספירת הימים מה"ת ולא ספירת השבועות שאינה אלא זכר למקדש, להכי מברכים רק ברכה אחת לפי שעל מצוה שאינה אלא זכר למקדש אין מברכים עליה, ותימה, דא"כ אמאי מברכים על ספירת 'העומר', והרי המצוה הנוהגת בזמן הזה מה"ת, דהיינו ספירת הימים, אינה שייכת כלל 'לעומר' אלא הוא דין של ספירה 'ממחרת השבת' 'עד ממחרת השבת השביעית', והרי זה כל הטעם שהספירה נוהגת בזה"ז מה"ת, מפני שאינה שייכת לעומר, אלא הוא דין בפני עצמו לספור 'ממחרת עד מחרת', כמש"כ רבינו ירוחם, ועל הספירה שהיא שייכת 'לעומר', שבזמן הזה היא זכר למקדש, הרי אין מברכים כלל, וא"כ מה זה שמברכים בזמן הזה על ספירת 'העומר', והוא תמהון גדול ביותר.

וביותר צ"ב בדברי רבינו ירוחם, במה שהתחיל להקשות בתחילת דבריו אמאי מברכים על ספירת 'העומר' והיה לנו לספור על 'ספירת הימים' או על ספירה 'לעומר', 'כי ספירת העומר איננה שום דבר', והנה לכאורה קושיא זו לא תורצה כלל עפ"י כל דברי תירוצו, ואדרבה הוגדלה לכאורה הקושיא כנ"ל, דכיון דאין הספירה שייכת כלל לעניין 'העומר' אלא יש דין ספירה בעלמא של ימים 'ממחרת עד ממחרת', היה לנו לספור על 'ספירת הימים' ולא על ספירת 'העומר', וצ"ג.



ב.

מק' על דבריו במה שהוכיח כשיטתו מדכתיב עד 'מ'מחרת ולא עד 'מחרת'
עוד יש לבאר בדברי רבינו ירוחם את מש"כ בהמשך דבריו הנ"ל להוכיח את שיטתו שאין הספירה תלויה בעומר: "והיינו דכתב עד ממחרת השבת הו' תספרו נ'

יום, וה"ל למכתב עד 'מחרת', אלא ר"ל ממחרת תספור ועד מחרת, ר"ל שלא תלה מיום הביאכם אלא ממחרת", והיינו דהוקשה לו לרבינו ירוחם בלשון התוה"ק עד 'מ'מחרת השבת השביעית, שלכאורה ה'מ' הראשון הוא מיותר, ובשלמא ה'מ' הראשון שבא לציין מאימתי מתחילים מתאים ע"ז שפיר לומר ש'מ'מחרת השבת תתחיל לספור, אבל בסיפיה דקרא, שבא לומר עד מתי סופרים, אינו מתאים לשון עד 'מ'מחרת, דכשבא לציין את זמן גמר הספירה אין כלל מקום ל'מ' הראשונה, המבטאת זמן ההתחלה ממתי מתחילים^א, והנה קושייתו עצומה, אבל אינו מובן מה תירץ בזה לפי דרכו, ולמה אם נפרש דהספירה היא 'ממחרת עד מחרת' והספירה אינה תלויה בעומר כבר מובן למה כתיב עד 'מ'מחרת, והדברים נראים כחידה סתומה וחתומה.



ג.

מקשה על דבריו למה ערבינהו קרא לספירת השבועות בתוך ספירת

הימים

והנראה בעזהשי"ת בעומק ביאור דבריו הקדושים, דהנה באמת יש להתפלא עוד בעיקר פירושו של רבינו ירוחם, דספירת הימים אינה שייכת כלל לעומר אלא היא 'ממחרת השבת עד ממחרת השבת השביעית', ובוה קאי רישיה דקרא 'וספרתם לכם ממחרת השבת', וסיפיה דקרא 'עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום', ומציעתא דקרא 'מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה' הוא מצוה אחרת של ספירת השבועות שהיא תלויה בעומר, ותמוה דא"כ למה ערבינהו רחמנא בחד קרא מצוה זו שאינה שייכת לעומר עם מצוה אחרת השייכת לעומר, וגם למה בכלל כתב בפרשה זו, דאיירי בקרבנות

(א). והנה באמת הרמב"ן על התורה בפסוק זה כתב וז"ל: "ופירוש ממחרת השבת כמו במחרת השבת, וכן עד ממחרת השבת השביעית תספרו, וכן ביום זבחכם יאכל וממחרת, ואמרו כי לא יבוא בי"ת במילת מחר ומחרת וכן יהיה ממחרת וישב משה לשפוט את העם וכן כולם", עכ"ל, וכנראה דהרמב"ן הוקשתה לו קושיית רבינו ירוחם הנ"ל, שאינו מתאים הלשון עד 'מ'מחרת השבת השביעית, ולכן פירש דמצינו כמ"פ ד'ממחרת' הוא כמו 'במחרת', אבל רבינו ירוחם כנראה לא ס"ל דהלשון כאן הוא כמו 'במחרת', דהרי 'ממחרת' הראשון -וספרתם לכם ממחרת השבת- מתפרש כפשוטו, דהיינו דההתחלה היא 'מ'מחרת השבת, ולכן פירש דאף 'מ'מחרת דסיפיה דקרא מתפרש כן, ובוה תמה שפיר, דבסיפיה דקרא אינו מובן ענין ה'מ' הראשונה.

העומר ושתי הלחם, את מצות ספירת הימים, שאינה שייכת כלל לעומר אלא היא מצות ספירת ימים 'ממחרת השבת עד ממחרת השבת השביעית', וצע"ג.



ד.

מחדש דגדר ספירת השבועות הוא בשביל להגיע לזמן שאחר המספר, ואילו ספירת הימים הוא בשביל הימים הנספרים עצמם שיהיו מצויינים בספירתם והנראה בעזהשי"ת בביאור דברי רבינו ירוחם, דחלוקה ביסודו מהותה של 'ספירת הימים' ממהותה של 'ספירת השבועות', דמהותה של 'ספירת השבועות' עניינה הוא ספירה כדי להגיע ליום שאחרי המספר, וכדוגמת מצות ספירת שבע שבתות שנים, שמהותה של הספירה היא כדי להגיע לשנת החמישים שנה- שנת היובל, וכן מצות ספירת השבועות בעומר, שהיא לתכלית 'יום החמישים' של חג השבועות, שנאמר בו 'והקרבתם מנחה חדשה לה'.

אבל ענין ספירת הימים אינו ספירה בשביל להגיע ליום שאחרי הספירה, אלא טעם וגדר הספירה של הימים הללו הוא כמטרה העומדת בפני עצמה, ומשמעותה ומהותה היא להבדיל את ימים הללו משאר ימות השנה ולצייןם כ'ימים ספורים' הנבדלים ועומדים בפני עצמם, וזהו מה שנאמר שהספירה היא ממחרת השבת עד 'מ'מחרת השבת השביעית, שהתורה הקדושה מפרטת ש'מ'מחרת השבת הראשונה תספרו, ו'מ'מחרת השבת השביעית לא תספרו, וזהו חלק בלתי נפרד ממהותה של ספירה זו, שסופרים אותה בימים הללו להבדיל מימים שלפניה ואחריה שאין סופרים אותם, ובוה נבדלים הימים הללו משאר ימות השנה, בכך שהימים הללו הם 'ימים ספורים' והם נבדלים משאר ימות השנה, שאינם ספורים.



ה.

מבאר היטב לפי"ז מה דכתיב עד 'מ'מחרת

ואילו היתה הספירה כשאר ספירות, בשביל להגיע להיום שנשלמת בו הספירה כמו בספירת יובלות וכספירת השבועות לעומר וכנ"ל, בודאי שלא הוצרך הכתוב

לומר ש'מ'מחרת השבת השביעית ואילך נפסיק לספור, שהרי כיון שכל הספירה היא בשביל להגיע ליום חמישים הנספר, מהו ענין הדבר לפרש שמיום זה ואילך לא נספור, אבל כיון שביארנו בעזהשי"ת דספירת הימים היא דבר העומד בפני עצמו שימים הללו יהיו 'ימים ספורים', כדי להבדילם משאר ימות השנה שהם ימים 'שאינם ספורים', ובזה הוא שכתבה התוה"ק שהספירה היא 'מ'מחרת השבת השביעית, שמאז מתחילים לספור, עד 'מ'מחרת השבת השביעית, שמאז ואילך כבר אין ספורים.



ו.

מבאר דספירת הימים הוא הגורם שיהיה ראוי להקריב בהם העומר

ומיישב לפי"ז הא דערבינהו קרא בהדי ספירת השבועות

ומה שהתורה הקדושה כתבה ספירה זו בפרשת העומר הוא משום דספירה זו, שהיא מצינת את הימים הללו כימים מיוחדים הנספרים, היא המייחדת הימים הללו לימים מיוחדים, שבראשיתם יש את מצות הקרבת העומר, וספירה זו של הימים המייחדת את הימים הללו משאר ימות השנה בזה שהם 'ימים הנספרים' היא המביאה את הימים הללו לימים כאלו שבראשיתם צריך להקריב את העומר, וכמו שקדושת כל המועדות היא הגורמת לקרבנות ציבור שהצריכה תורה להקריב בהם, כן ספירת הימים הללו וציונם היא הגורמת לקרבן העומר להיות קרב בראשיתם.

ובזה הוא שחלוקה ספירת השבועות מספירת הימים, שספירת השבועות הם 'תוצאה' מקצירת העומר ודין הבאתו, שמהחל חרמש בקמה, דהיינו קצירת העומר, ומיום הביאכם את עומר התנופה, דהיינו הבאת העומר, צריך להתחיל למנות שבעה שבועות כדי להגיע בהם לתכלית גמר הספירה שהוא יום החמישים, ואז להקריב בו מנחה חדשה לה' שהוא קרבן שתי הלחם, ובזה סובר רבינו ירוחם בדומן הזה, דליכא קצירת העומר והבאת העומר, אין מצות הספירה מה"ת.

אבל ספירת הימים 'ממחרת השבת עד ממחרת השבת השביעית' הוא 'סיבה' לקרבן העומר הקרב בראשית ימים הספורים הללו, דתחילת הענין הוא ספירת

הימים הללו וציונם כימים מיוחדים שהם ימים הנספרים ובוהם מובדלים משאר ימות השנה, ומחמת ייחודם של הימים הללו שהם ימים נספרים צייתה תורה שבראשית התקופה הזו של הימים יש להקריב את קרבן העומר, וממילא ספירה זו קיימת שפיר אף בזמן הזה שאין בו קרבן העומר, וכמו שאר הרגלים, שבזמן המקדש היה בהם דין הקרבת קרבנות ומכל מקום קיימת קדושת הרגלים אף בזן הזה, שהרי הקרבנות אינם ה'סיבה' לרגלים אלא הם 'תוצאה' מקדושת הרגלים, וקדושת הרגלים במקומה עומדת גם כאשר התוצאה של הקרבנות נתבטלה, כן הוא לגבי ספירת הימים, דספירה זו היא המציינת ומייחדת ימים הללו משאר ימים וזהו המחייב ימים הללו שבראשיתם יקריבו העומר, וממילא אף בזמן הזה, שאין בו את דין הקרבת העומר שהוא 'תוצאה' מייחודם של הימים הנספרים הללו, מכל מקום עיקר הספירה קיימת אף בזמן הזה, והדברים מאירים בעזהשי"ת.

ועפ"י המבואר נתישב כמין חומר מה דמברכינן בזמן הזה על ספירת 'העומר', דזו היא מהותה של ספירה זו המקדשת ומציינת ימים הללו למיוחדים שהם ימים שנצרך בהם עומר, וזהו שמדגישים בברכה שהיא 'ספירת העומר', ולא ספירה 'לעומר', שהספירה 'לעומר' משמעותה ספירה מהקרבת העומר, וזה נכון לגבי ספירת השבועות בזמן המקדש שהיא ספירה מקצירת העומר ומיום הבאתו, אבל ספירת הימים היא ספירה המקדשת הימים שמחמתם הספירה נצרך להקריב את העומר, וזהו ספירת 'העומר' - ספירה העושה ופועלת את הקרבת העומר, ונוסח זה שייך אף בזמן הזה, דאעפ"י שאין מקריבין את העומר וליכא לא הבאה ולא קרבן, אבל חלות קדושת הימים להיותם ימים מיוחדים שנצרך בהם הקרבת העומר מחמת קדושתם זה שייך גם בזמן הזה, ומבואר כמין חומר בעזהשי"ת.

וזהו מה דערבינהו רחמנא לספירת הימים בהדי מצות העומר והקרבתו, דאעפ"י שהספירה אינה 'מ'יום הקרבת העומר אבל היא ספירה הגורמת את הקרבת העומר, ולכן גם בזמן הזה שאין עומר מברכים שפיר על ספירת 'העומר', דהיינו ספירת ימים מיוחדים שמחמת יחודם וספירתם יש בהם דין עומר, והדברים מאירים כשמש בעזהשי"ת.

ובזה יתישב בעזהשי"ת מה שהוכיח רבינו ירוחם את שיטתו שספירת הימים אינה תלויה בעומר, ממה דכתיב עד 'מ'מחרת השבת השביעית, והו"ל למיכתב עד

'מחרת' והמ' מיותר, ולכא' אינו מובן מה ענין קושיא זו לדבריו ואיך נתישבה הק' אי נימא 'דהספירה היא 'ממחרת עד מחרת' ואינה תלויה בעומר, אבל להמבואר בעזהשי"ת הדברים מאירים, דממה שכתוב בסיום ימי הספירה עד 'מ'מחרת השבת השביעית שמענין שהטעם לספירה זו אינו בכדי להגיע למספר שאחרי הספירה אלא שהספירה היא מטרה בפני עצמה, לקבוע את הימים הללו כ'ימים ספורים' ובוזה להבדילם משאר הימים, ולכן כתבה תורה מאימתי מתחילים לספור 'מ'מחרת השבת (הראשונה) ומאימתי מתחילים 'שלא לספור' 'מ'מחרת השבת השביעית, וכל זה מוכיח דספירת הימים אינה שייכת לספירה מהבאת העומר אלא היא ספירת הימים מצד עצמם לציינם וליחדם כימים ספורים, ואדרבה יחודם כימים מיוחדים ע"י הספירה היא הגורמת שיהיה קרבן העומר בראשיתם, ולא הבאת העומר גורמת לספירה זו אלא אדרבה ספירה זו גורמת להבאת העומר, והדברים מאירים בעזהשי"ת לאמיתה של תורתנו הקדושה והטהורה - תורת אמת.



ז.

מיישב היטב לפי"ז את שיטת הרמב"ן המופלאה דספה"ע היא מצ"ע

שאין הזמן גרמא ונשים חייבות בה

ולפי המבואר בעזהשי"ת בדברי רבינו ירוחם נראה ליישב בעזהשי"ת כמין חומר את דברי הרמב"ן הידועים במס' קדושין דף ל"ב: בד"ה והוי יודע, שמנה הרבה מצות עשה שאין הזמן גרמא, ומנה בכללן 'ספירת העומר', וכבר נלאו כל חכמי לב להבין את דברי הרמב"ן אמאי הוי ספירת העומר 'אין הזמן גרמא' והרי נוהגת מצוה זו בזמן מסויים של תשעה וארבעים יום, ולהמבואר בעזהשי"ת בד' רבינו ירוחם יש ליישב היטב, שהרי כתבה התורה בפירוש שהספירה היא 'מ'מחרת השבת (הראשונה) עד 'מ'מחרת השבת השביעית, והיינו כמבואר בעזהשי"ת, שציותה התורה 'להתחיל לספור' 'מ'מחרת השבת הראשונה ו'להתחיל שלא לספור' 'מ'מחרת השבת השביעית, והכל בכלל מצות הספירה, ש'מ'מחרת השבת הראשונה 'סופרים' ו'מ'מחרת השבת השביעית 'אין סופרים', וזה עצמו שבימים מסויימים סופרים ובימים אחרים אין סופרים הרי זה מסיים ומייחד את הימים

האוצר ♦ גיליון ט"ז

הספורים לימים מיוחדים ונבדלים משאר הימים שאין סופרים בהם, ונמצא שצורת קיום מצוה זו אינה רק ממה ש'סופרים' במ"ט ימים הללו הנספרים, אלא גם ממה שבשאר הימים 'מ'מחרת השבת השביעית' 'אין סופרים', ולכן אין זו מצות עשה 'שהזמן גרמא' אלא היא מצוה הנוהגת בכל השנה כולה ש'מ'מחרת השבת (הראשונה) סופרים ו'מ'מחרת השבת השביעית אין סופרים, ומבואר כמין חומר מה שמנה הרמב"ן לספירת העומר בכלל מצות עשה 'שאין הזמן גרמא'.



פרק ה'

תמיהת הגריי"פ על רבינו ירוחם

והנה רבינו ירוחם הנ"ל ביאר דבזמן שבית המקדש היה קיים באמת היו מברכים שתי ברכות, על ספירת הימים ועל ספירת השבועות, כמו בתפילין של יד ותפילין של ראש שמברכים עליהם שני ברכות, ומה שבזמן הזה אין מברכים רק ברכה אחת הוא לפי שבזה"ז רק ספירת הימים היא מן התורה ועליה מברכים, אבל ספירת השבועות אינה אלא זכר למקדש, "ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו, מידי דהוה אכריכה דליל פסח ואערבה דז' של סוכות".

ודברי רבינו ירוחם מרפסן איגרי, וכמו שתמה על דבריו הגאון הגדול הרב ירוחם פערלא זצ"ל בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (ח"א במצות ספירת העומר), איך אפשר לומר דעל מצוה שאינה אלא זכר למקדש אין מברכין עליה, והרי נטילת לולב כל שבעה במדינה אינה אלא תקנת ריב"ז זכר למקדש ומברכין עליה.

וביותר תמה שם על ראייתו של רבינו ירוחם דאין מברכים על מצוה שהיא זכר למקדש מהא אין מברכים על נטילת ערבה בשביעי של סוכות, וראיה זו היא תמהון גדול, דאדרבה מוכח משם להיפך, דהנה בסוכה דף מ"ד, א. איתא בגמ': "איתמר, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר ערבה יסוד נביאים, וחד אמר ערבה מנהג נביאים" וכו', (ובדף מ"ד:): "אמר אייבו, הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואיתייה ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט ולא בריך, אמר מנהג נביאים הוא", עכ"ד הגמ', ומפרש רש"י שם: "מנהג נביאים הוא בגבולין ולא יסוד נביאים הילכך אינה צריכה ברכה", והנה מפורש בהדיא דאי נטילת ערבה תקנוה בתורת

חיוב גמור, דהיינו 'יסוד נביאים', הרי היא צריכה ברכה, ורק אם תקנוה רק בתורת 'מנהג' אינה צריכה ברכה, והרי מפורש בהדיא דעל חיוב גמור זכר למקדש מברכין עליה, ומה שאין מברכים על נטילת ערבה הוא משום דקיי"ל דהוי רק 'מנהג' ולא חיוב גמור דרבנן, ומעתה גבי ספירת העומר, שלא שמענו בשום מקום שתקנת ספירתו זכר למקדש הוי רק בתורת מנהג וחובו הוא חיוב גמור דרבנן, אמאי אין מברכים ע"ז.

ובמה שהביא רבינו ירוחם ראייה ממה שאין מברכים על הכריכה בליל פסח, הביא הגריי"פ שם בדברי הראשונים ז"ל מבוארים טעמים אחרים במה שאין מברכים על הכריכה, או משום דהוא ספק אי קיי"ל כהלל, דהפסח נאכל בכריכה, או כרבנן, דנאכל שלא בכריכה, ומספק לא מברכין, או משום דהכריכה נחשבת חלק מהמצוה של מצה ומרור, וכיון שכבר בירכו על המצה והמרור נפטרת ממילא הכריכה, אמנם בדברי רבינו ירוחם מבואר לכאן טעם מחודש בהא דאין מברכים על הכריכה, והוא דהכריכה אינה אלא זכר למקדש ובמה שהוא זכר למקדש אין מברכים עליו, וזה צ"ע כנ"ל.



א.

דברי הערוך בהא דאין מברכים על כורך כיון שכבר בירכנו ואינו אלא זכר בעלמא וצ"ב בצירוף ב' הטעמים

והנה הגריי"פ שם הביא את דברי החק יעקב בהלכות פסח (סימן תע"ה סק"ג) שהביא את דברי הערוך (ערך זכר) שביאר את הטעם לכך שאין מברכים על הכריכה, וז"ל: "זכר למקדש כהלל, וכיון דהאכילה לזכרון בעלמא לא מברכין עליה", עכ"ל, וזה מפורש לכאן כד' רבינו ירוחם הנ"ל בטעם דלא מברכין על הכריכה, אבל כבר העיר הגריי"פ שם בדברי הערוך בפנים נוספו בזה דברים וז"ל: "וכיון דכבר בירכנו וזו האכילה לזכרון בעלמא לא מברכין עליה", עכ"ל, ודברי הערוך אינם מובנים, שצירף בדבריו לכאורה שני טעמים נפרדים, הא ד'כבר בירכנו' על מצה והמרור וממילא לא מברכין עליה, ולכאן' הכוונה היא משום

דברכת המצה והמרור פוטרת הכורך, ושוב פירש משום דלא מברכינן על זכר למקדש, שזהו לכאור' טעם אחר לגמרי, וצ"ב.



ב.

מביא ד' ר"ת דמה דאין מברכים על ערבה למ"ד מנהג נביאים, כיון דאינו אלא טלטול בעלמא

ואשר נראה לומר בעזהשי"ת בביאור דברי הערוך ודברי רבינו ירוחם, דהנה בהא דמבואר בסוכה (מ"ד:) הנ"ל בטעם דלא מברכינן על חביטת ערבה משום דהוי רק מנהג נביאים ולא מברכינן על המנהג, יעוי' בתוס' בסוכה שם (ד"ה כאן במקדש) שדנו דלפי"ז, דלא מברכינן על המנהג, הוא הדין דאין מברכים על הלל בראש חודש, דאינו אלא מנהג כמו שהוכיחו שם, וכ' ע"ז וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראיה מערבה להלל, דערבה אינה אלא טלטול בעלמא וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה", וכו' עכ"ל ועיי"ש, ולכאורה הדברים סתומים וחתומים, מה הפירוש בזה דכיון דהוי רק 'טלטול' בעלמא לא מברכינן עליה, ואטו בדבר שהוא רק 'טלטול' אינו חשוב חיוב ומצוה כשאר המצוות לקבוע עליו ברכה, ולאידך גיסא תמוה, אם מה שהוא רק 'טלטול' הוא טעם שלא לקבוע עליו ברכה למה אם ערבה הוי חיוב גמור ו'יסוד נביאים' מברכינן עליה, ומה משמעות צירוף הדברים, דכיון דאינה אלא טלטול בעלמא וגם לאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא לקבוע עליה ברכה, וצ"ב רב.



ג.

חוקר אם חיוב ברכת המצוות הוא על 'מעשה המצוה' או על 'קיום

המצוה' ומחדש דגם ה'מעשה' וגם ה'קיום' מחייבים ברכה

והנראה לומר בעזהשי"ת בביאור הענין, דהנה בגדר 'ברכת המצוות' יש לעיין אם תקנת הברכה היא 'על חיוב המצוה וקיומה', או שתקנת הברכה היא על 'מעשה המצוה'.

ונתפרש הדבר בדברי המגן אברהם בהלכות פסח (סימן תל"ב סק"ו) במה שמבואר במחבר בשו"ע שם, דמי שאינו יכול לבדוק לבד את כל ביתו והוא ממנה שליחים לבדוק לו חלק מהבתים הרי הבעה"ב מברך הברכה ואח"כ מתפזרים לבדוק כ"א במקומו על סמך הברכה שבירך בעה"ב, וכ' שם המג"א וז"ל: "משמע אם אין בעל הבית בודק, רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, וצ"ע דהאיך יברך הרי אין המצוה מוטלת עליו לבדוק, ולא דמי למ"ש ס' תקפ"ה שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו, אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו, וצ"ל דמכל מקום 'מצוה קעביד', דומיא דמילה, שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם מל אחר אותו אחר מברך", עכ"ל, והרי מפורש בדברי המג"א בפירוש דברי המחבר, דאם אין המשלח עושה ג"כ את המצוה אלא רק השליח ששולח לכך אזי השליח מברך את ברכת המצוות, ואעפ"י 'שאין המצוה מוטלת עליו' והיינו שאינו 'בחיוב וקיום המצוה' מ"מ הוא מברך 'דמכל מקום מצוה קעביד', והיינו דכיון שהשליח עושה את 'מעשה המצוה' הרי יש לו חיוב ברכת המצוות, אעפ"י שאינו בר 'חיוב וקיום המצוה'.

אמנם כדי לבאר את דברי הראשונים הנ"ל נראה לחדש בעזהשי"ת, דבאמת תרתי איתנייהו בגדר דין ברכת המצוות, דיש דין ברכת המצוות 'על חיוב וקיום המצוה' לחוד, גם אם אין צורך בברכה על 'מעשה המצוה', ויש דין ברכה על 'מעשה המצוה' לחוד, גם אם אין צורך בברכה 'על חיוב וקיום המצוה', וכמו גבי שליח כד' המג"א הנ"ל.

ד.

מבאר היטב את ד' ר"ת ע"פ המבואר לעיל

ולפי"ז נראה בעזהשי"ת לפרש את דברי רבינו תם הנ"ל כמין חומר, דס"ל לר"ת דהגריעותא במה שמבואר בסוגיא דסוכה הנ"ל, דאי ערבה הוי רק מנהג נביאים אין מברכים עליו, דהטעם הוא ד'מנהג' נחשב חיוב קלוש יותר ממצוה דרבנן גמורה, דחיוב שתקנוהו בתורת 'מצוה' נחשב הוא חיוב גמור וחיוב שתקנוהו רק בתורת מנהג הוי חיוב קלוש יותר, ויעויין בפירש"י בסוכה מ"ד: שם שכ'

בביאור הדבר דאין מברכים על המנהג משום דחייב המנהג לא הוי בכלל לא תסור, והיינו דחלות ה'חייב' של מנהגות קליש יותר מחלות ה'חייב' שיש במצוות דרבנן שהם בתורת 'מצוות'.

אמנם, כד נידון לגבי דין הברכה שהוא על 'מעשה המצוה' אפילו ללא 'חייב וקיום המצוה' כמו גבי שליח כנ"ל, בזה סובר ר"ת דלא נשתנה מעשה המצוה של מנהג ממעשה המצוה של מצוה אחרת, דסו"ס יש גם במעשה מצוה של מנהג תורת 'מעשה מצוה', ולהכי בהלל דראש חודש ושאר מנהגות מברכים עליהם מצד ה'מעשה מצוה' שיש בהם, אמנם לגבי חבטת ערבה דאינה אלא 'טלטול בעלמא' נראה לבאר את גדר הדבר בעזהשי"ת, דאעפ"י שמצד 'חייב וקיום המצוה' ודאי אין נפק"מ בין מצוה של 'טלטול בעלמא' לבין מצוה של מעשה אחר, מכל מקום לגבי 'מעשה המצוה' בזה חידש ר"ת דכל שהוא רק 'טלטול בעלמא' אין על זה חשיבות של 'מעשה מצוה' גמור לברך עליו, ובזה דבריו מבוארים כמין חומר בעזהשי"ת, דאי חבטת ערבה הוי חייב גמור ו'יסוד נביאים הוא', הרי יש עליו חייב ברכה מצד 'חייב וקיום המצוה', ואעפ"י שמצד 'מעשה המצוה' אין לו חייב ברכה, כיון שאינו אלא טלטול בעלמא' ואין לו חשיבות גמורה של מעשה מצוה, אבל כיון שחייב גמור הוא סגי בחייב וקיום המצוה כדי להטיל עליו ברכה, אבל כיון שערבה אינה אלא 'מנהג נביאים' וחובה קלוש יותר, הרי שאין להטיל בה ברכה מצד 'חייב וקיום המצוה', ואם הנידון הוא מצד 'מעשה המצוה' בזה הוא שחידש ר"ת ז"ל, דכיון שאינה אלא 'טלטול בעלמא' ומעשה המצוה שלה אין לו חשיבות כ"כ, לא שייכא ברכה גם מצד 'מעשה המצוה', וממילא לא מברכין עליה, אבל בהלל דראש חודש ושאר מנהגות וגדר הדבר, שהם 'מעשה מצוה' גמור, איכא עלייהו ברכת המצוות מצד 'מעשה המצוה', אעפ"י שלא שייך לברך עלייהו מצד 'חייב וקיום המצוה', והדברים מאירים בעזהשי"ת.

ה.

מבאר את שיטת הערוך ורבינו ירוחם ע"פ המבואר

ומעתה נראה לבאר בעזהשי"ת את שיטת הערוך ורבינו ירוחם הנ"ל, שחידשו דבמצוה שהיא רק זכר למקדש לא מברכין עליה, שגדר הדברים הוא, דהנה בכל

המצוות שהן 'זכר למקדש' חסר במצוה כל עיקר המשמעות של 'מעשה המצוה', וכמו ב'כורך', שתקנו לאכול מצה ומרור בכריכה זכר למקדש, והנה בזמן חיוב המצוה במקדש הרי היתה המצוה בכריכת 'פסח מצה ומרור', ובזה"ז שאין פסח אוכלים רק מצה ומרור בכריכה זכר למקדש, והנה מצה ומרור לחוד בכריכה הרי אינו בכלל אותו מעשה המצוה שהיה במקדש, ומתחילה תקנו מעשה מצוה קלוש זכר למקדש, וכן במצות ספירת העומר, הנה המצוה בזמן המקדש היתה ספירה משעת 'קצירת העומר' ומיום 'הבאת העומר', ובזה"ז שאין עומר הרי לא שייך לספור 'לעומר', וממילא הספירה לכתחילה היא סוג אחר של ספירה ממה שהיה בזמן העומר, שאז ספרו היום כו"כ ימים לקצירת ויום הבאת העומר, ובזה"ז כשאין עומר לא שייך לספור 'לעומר', והוי ספירה אחרת לגמרי ממה היה בזמן המקדש, ולכתחילה תקנו מעשה אחר קלוש יותר זכר למקדש, ועד"ז מצות נטילת לולב כל שבעה, שמהותה של המצוה בזמן המקדש בבית המקדש היתה: 'ושמחתם לפני ה' אלוֹקֵיכֶם שבעת ימים', דהיינו לשמוח לפני ה' בנטילת ד' מינים, ובזמן הזה שלא בבית המקדש הרי ליכא כלל הענין הזה של שמחה לפני ה', והוי מעשה מצוה אחר לגמרי קלוש יותר זכר למקדש, וכן בחבטת ערבה, שהמצוה בזמן המקדש היתה לזקוף ערבה לפני המזבח ואח"כ לחבטה לפני ה' במקדש, ובזמן הזה שהחבטה איננה אחרי הזקיפה על המזבח ואין החבטה לפני ה' במקדש, הרי הוי מעשה מצוה אחר לגמרי קלוש יותר ממה שהיה במקדש ותקנו לעשותו זכר למקדש, ובזה חידשו רבינו ירוחם והערוך דליכא ברכת המצוות על זכר למקדש, והיינו שבתורת ברכת המצוות על 'מעשה המצוה' בזה אמרו דמעשה מצוה כזה שהוא רק זכר למקדש ובמהותו הוא מעשה מצוה קלוש יותר שהרי אין בו את כל משמעות מעשה המצוה שהיה בזמן המקדש לכן אין בו ברכת המצוות על 'מעשה המצוה'.

אמנם נראה בעזהשי"ת, דכאשר נדון בתורת ברכת המצוות על 'חיוב וקיום המצוה', בזה מודים הערוך ורבינו ירוחם דמצוות שהן 'זכר למקדש' ודאי ראויות הן לברכה מצד 'חיוב וקיום המצוה', שהרי מה שנתקן לעשות 'זכר למקדש' אין בו שום גריעותא מצד 'חיוב וקיום המצוה' וראוי הוא שפיר לברכה מצד ה'חיוב והקיום', וכל דברי הערוך ורבינו ירוחם, דאין מברכים על זכר למקדש, היינו כשנדון בזה מצד הברכה על 'מעשה המצוה', בזה אמרו דמעשה מצוה זה של זכר

למקדש אינו נחשב אלא למעשה קלוש וכנ"ל, ולכן לא מברכין עליה מצד 'מעשה המצוה'.

ומעתה יתבארו בעוזה שי"ת כמין חומר דברי הערוך הנ"ל בצירוף שני הטעמים שנתן בדבריו אמאי אין מברכים על הכריכה, משום שכבר בירכו על המצה והמרור ומשום שאין מברכים על מה שהוא רק זכר למקדש. צירוף שני טעמים הללו הוא ביחס לשני העניינים שיש בהם ברכת המצוות, דהנה תקנת 'כורך' לא היתה בתורת חיוב מצוה נוסף של כורך, ורק שתקנו חכמים כחלק מחיוב וקיום המצוה של מצה ומרור שאף כורך יהיה בכלל מצות מצה ומרור זכר למקדש, ועל זה הוא שכ' הערוך בתחילת דבריו, שאם נידון לתקן ברכת המצוות על כורך מצד 'חיוב וקיום המצוה' בזה אמרינן דכיון דהוי 'חיוב וקיום אחד' עם מצוות מצה ומרור וכבר בירכו על המצה ועל המרור לכן אין לברך על הכורך מצד 'חיוב וקיום המצוה'.

אמנם, אם נדון מצד חיוב ברכת המצוות על 'מעשה המצוה' בזה יש לתקנה אף על הכורך בפנ"ע, דכיון דמעשה הכריכה הוי 'מעשה מצוה' בפני עצמו היה ראוי לחייב בו ברכת המצוות מצד הברכה על 'מעשה המצוה', דכיון שהוא 'מעשה מצוה' נפרד ראוי לתקן בו ברכה בפנ"ע (ודוגמא לזה מצינו במצות ספירת העומר, להסוברים דכל הימים כולם מצוה אחת הם ולכן אם החסיר יום אחד אינו מברך יותר, ומכל מקום מברכים על כל יום בפנ"ע, ובע"כ כנ"ל, דיש חיוב ברכה על 'מעשה המצוה' שהוא נפרד בכל יום ויום, אעפ"י שמצד 'חיוב וקיום' המצוה הכל חיוב וקיום אחד הוא), ועל זה נתן הערוך את הטעם בסוף דבריו, שעל מצוה שהיא רק זכר למקדש אין מברכים עליה, וזה כמבואר בעוזה שי"ת שזהו רק טעם למה לא נברך על 'מעשה המצוה', ובזה ביאר שכיון שהוא רק זכר למקדש ואינו כלל אותו 'מעשה המצוה' שהיה במקדש ממילא הוא מעשה מצוה קלוש ולא שייך לתקן עליו ברכה מצד 'מעשה המצוה', ואמנם אף במצוות שהן זכר למקדש שייך לתקן ברכת המצוות 'על חיוב וקיום המצוה' שהוא 'חיוב וקיום גמור', אלא שע"ז ביאר הערוך בתחילת דבריו דמצד 'חיוב וקיום המצוה' נתקנה הכריכה כגמר החיוב של מצוות מצה ומרור, וכיון שכבר בירכו על המצה והמרור אין הכריכה מצרכת ברכה בפנ"ע מצד 'חיוב וקיום המצוה', ונמצאו דברי הערוך וב' הטעמים שנתן משלימים זא"ז, והדברים מאירים בעוזה שי"ת.

מעשה נבאר בעזהשי"ת את שיטתו של רבינו ירוחם לגבי הברכה על חביטת ערבה, והנה רבינו ירוחם כנראה חולק על סברת רבינו תם הנ"ל, דלא שייכא ברכה על חבטת ערבה כיון שאינה אלא 'טלטול בעלמא', וסובר רי"ו דאף 'טלטול בעלמא' הוי 'מעשה מצוה' גמור שראוי לתקן בו ברכת המצוות, ועל זה נתן רבינו ירוחם טעם אחר למה לא נברך בחבטת ערבה מצד 'מעשה המצוה', דכיון שאינו אלא 'זכר למקדש' אינו נחשב ל'מעשה מצוה' גמור דהרי אינו כלל אותו מעשה מצוה שהיה במקדש, וממילא מצד 'מעשה המצוה' לא שייך לתקן בו חיוב ברכת המצוות, אלא שלמ"ד ערבה 'יסוד נביאים' וחיוב גמור הוא מדרבנן יש חיוב ברכת המצוות על החבטה מצד 'חיוב וקיום המצוה' ובזה לא מגרע כלל מה שנתקן רק זכר למקדש דמ"מ חיוב מצוה גמור הוא, ורק למ"ד ערבה 'מנהג נביאים' ומצד 'חיוב וקיום המצוה' ליכא ברכה, מכיון ש'מנהג' הוי 'חיוב קלוש' כנ"ל, בזה ביאר רבינו ירוחם דמצד חיוב הברכה על 'מעשה המצוה' ל"ש במה שהוא רק זכר למקדש, דבזה שהוא רק זכר ואין בו בכלל אותה העשיה שהיתה במקדש ל"ש לברך עליו, והדברים מאירים כספירים בעזהשי"ת.

ובזה נבאר בעזהשי"ת כמין חומר את דבריו של רבינו ירוחם בהא דלא מברכינן על ספירת השבועות של העומר, מכיון שאינו אלא זכר למקדש, דהנה רבינו ירוחם הנ"ל בהמשך דבריו הנ"ל דימה את ספירת השבועות שמטפילים אותם לספירת הימים, דהוא דומה לנס ד'גמל', דאעפ"י שאינו מחייב ברכת הניסים בפ"ע מ"מ כאשר מברך ברכת הנסים אחרת שיש בה נס גמור וחיוב גמור לברך עליו, הרי הוא מטפיל בו אף הנס ד'גמל' ומברך: ברוך שעשה לי נס במקום הזה ודגמל, ועד"ז הוא גדר ספירת השבועות בזמן הזה, שלא תקנוהו כ'חיוב מצוה בפני עצמו' לברך על ספירת השבועות זכר למקדש, אלא הטפילוהו לחיוב המצוה של ספירת הימים שהוא חיוב מה"ת גם בזה"ז, ובזה תקנו חכמים כחלק מהמצוה של ספירת הימים, שיש לספור גם ספירת השבועות זכר למקדש, וכיון שכן, אם נדון בזה מצד חיוב הברכה 'על חיוב וקיום המצוה' אין כלל מקום לברך על ספירת השבועות בזמן הזה, שהרי לא נתקנה ספירה זו כ'חיוב וקיום בפני עצמו' אלא כחלק מהחיוב והקיום של ספירת הימים, אבל עדיין היה מקום לחייב על ספירת השבועות ברכת המצוות מצד חיוב ברכה על 'מעשה המצוה', שהרי סו"ס יש כאן מעשה מצוה נפרד של ספירת שבועות, ואפילו כשהחיוב והקיום אחד הוא אם מתחלקת המצוה

לשני מעשים נפרדים יש לחייב בהם ברכת המצוות על כל מעשה ומעשה מצד חיוב ברכת המצוות שעל 'מעשה המצוה', וכלפי זה הוא שכתב רבינו ירוחם דמצוה שהיא זכר למקדש אין מברכין עליה, דמעשה מצוה כזה שהוא רק זכר למקדש הוי מעשה מצוה קלוש שאין לתקן בו חיוב ברכה מצד מעשה המצוה, ואם נדון לחייב ברכה על חיוב וקיום המצוה בזה הרי נתבאר דלא תקנו ספירת השבועות כחיוב בפנ"ע אלא כחלק מחיוב ספירת הימים, וכמו שדימה רי"ו להא דברוך עשה לי נס במקום הזה ודגמל, והדברים מאירים בעזהשי"ת.

והוכחות רבינו ירוחם שאין מברכים על המנהג ממה שאין מברכים על חבטת ערבה ועל כריכה הן הוכחות שבכל מקום שלא שייך לדון חיוב ברכה על 'חיוב וקיום המצוה' (בערבה מצד שהוא רק מנהג והוא 'חיוב קלוש יותר', ובכריכה משום שנתקנה כחלק מחיוב מצות מצה ומרור ולא כחיוב בפנ"ע) ובאנו לדון לחייבו בברכה מצד 'מעשה המצוה', ע"ז אמרינן דכיון שהוא רק זכר למקדש ואינו בכלל אותו 'מעשה מצוה' שהיה במקדש הרי הוא מעשה מצוה קלוש ואין מברכים עליו מצד 'מעשה המצוה', וכל דבריו של רבינו ירוחם מחוורים ומאירים כשמש בעזהשי"ת.



הרב אוריאל בנר

נוסח הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה של ספירת העומר ואיסור בל תוסיף

כידוע, חידש בעל הערוך לנר שלפי דעת הרמב"ם, שירושלים כולה נקראת מקדש, יש חיוב נטילת לולב כל שבעת ימי הסוכות אף בזה"ז. וכך כתב בספרו בכורי יעקב (תרנ"א): "מי שזוכה לדור בירושלים... יכוון לקיים מצוות נטילת לולב כל שבעה בספק אי מדאורייתא אי מדרבנן, שלא לעבור על בל תוסיף ובל תגרע, עיין ברמב"ם פ"ב מממרים". וכך כתב שם הרמב"ם (הלכה ט): "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה... לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא בזה"^(א).

(א). הראב"ד חולק ואומר: "כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצוות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה".

(ב). ואגב נציין שמרן הרב קוק במצות ראייה (או"ח תרפ"ח) רואה ברמב"ם זה יסוד לגדרים מסוימים שמצינו בתקנות חכמים: "בטעם חילוק המקומות בכלל בין מוקפין לעיירות וכפרים, נראה לומר על פי דברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות ממרים שמכלל בל תוסיף הוא שלא יקבעו חכמים דבריהם כשל תורה,

לאור זאת, יש לשאול על נוסח הריני מוכן ומזומן וכו' הנאמר ע"י רבים קודם ספירת העומר ובו כתוב: "לקיים מצוות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה" שיש בו לכאורה חשש בל תוסיף, שכן להרבה שיטות ספירת העומר בזה"ז מדרבנן, ואיך נאמר מצוות עשה וכו'.

ואכן כבר עמדו על הערה זו, לדוגמא בתשובות והנהגות (כרך ב סימן רמז) כתב: "כמה פעמים עוררתי בענין הנהגין לומר לפני ספירת העומר 'הריני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה של ספירת העומר', והלוא לרוב הפוסקים הוא דרבנן, ואם כן עובר בבל תוסיף כשמכוון לדאורייתא, וכמבואר ברמב"ם ריש הלכות ממרים (פ"ב הל"ג) שאם אמר בשר עוף בחלב דאורייתא עובר בבל תוסיף", ומה הפתרון? "ולכן אמרתי להשמיט תיבת 'עשה' ולומר מצות ספירת העומר", אך מוסיף: "ושוב התעוררתי שאפילו משמיט תיבת עשה ואומר לקיים המצוה כמו שכתוב בתורה הלוא משמעותו שמקיים מ"ע וראוי לחשוש לאיסור, ולכן שיניתי ואני אומר וכתוב בתורה וספרתם, והיינו שעל סמך זה תיקנו חז"ל מצוה בזה"ז, אבל לא 'כמו שנאמר' דמשמע שהמצוה בזה"ז כמו שנאמר בתורה"^א.

ומתוך כך ראו חכמים לעשות היכר במצוה דדבריהם שיהיה ניכר שאינו מן התורה, בזה שבמצוות התורה לא מצינו הבדל וחילוק מקומות רק משפט אחד יהיה לכם משפט השווה לכולכם, וכאן שנראה כעין הוספה על ד"ת... משום הכי קבעו הדבר להורות שאין לה קבע כשל תורה כי אם משתנה הוא לפי המקום, ואולי היינו טעמא דחנוכה דשמו בה חילוקים בין חובה למהדרים ומהדרים מן המהדרים, כל זה כדי שלא יהיה שווה ממש לשל תורה, שבה חוקה אחת ומשפט אחד".

ג. והוסיף: "עדיין צ"ב שמצינו שבחנוכה שינו חז"ל מימים טובים שאין בחנוכה איסור מלאכה, וגם בליל שינו דביו"ט שני שהוא מדרבנן שאל כשר, ובספירת העומר חייבו בזה"ז כדאורייתא ממש זכר למקדש ולא חששו שעכ"פ מיחזי כבל תוסיף, ואולי מהאי טעמא נהגו אז להקדים ולספור בין השמשות, עיין תוס' במנחות סו. ד"ה זכר למקדש, ואפשר שדייקו לספור אז דמוכח עי"ז שאינו אלא דרבנן ומותר לספור קודם לילה". בהמשך שם חידד את ההערה על הנוסח 'כמו שכתוב בתורה' וכתב: "עפ"י ד הגר"ח מבריסק זצ"ל שנתקשה בדברי הרז"ה סוף פסחים שפירש הטעם שאין אומרים שהחיינו על ספירת העומר משום שאינו אלא מדרבנן, ועי"ז תמה הגר"ח שגם בדרבנן מברכין שהחיינו, ואמר להסביר בדברי הגמרא במנחות (סו א) שמונים ימים ולא שבועות שזכר למקדש הוא, ותמוה שעכ"פ חובה הוא מדרבנן, וגם דרבנן ראוי למנות כעין דאורייתא שבועי וימים, ופירש הגר"ח זצ"ל שיש מצוות שמה"ת הם רק בזמן המקדש, וחז"ל הוסיפו בזה"ז המצוה, אבל בספירת העומר דתלוי בעומר לא תיקנו שהמצוה תתקיים בזה"ז, אלא חייבו מצוה חדשה רק זכר למקדש, ולכן לחד מ"ד לא תיקנו כעין דאורייתא כלל רק לזכר בעלמא, ושפיר אין שהחיינו למצוה שיסודה רק לזכר... ולדבריו בספירת העומר בזה"ז אין אנו מקיימין מדרבנן את המ"ע, אלא יסודה מצוה חדשה כדי לזכור חורבן ביהמ"ק, וא"כ באמרו כדי לקיים המצוה

נוסח הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה ואיסור בל תוסיף מה

כ"כ גם הגר"א זלזניק (מובא בפאת שדך ב, קח): "הזהרתי שאסור לומר הנוסח הזה... רק מי שרוצה יגיד לקיים מצוות ספירת העומר, או יאמר במקום זה לקיים רצון בוראיו", ובחשוקי חמד (ר"ה כ"ח, ע"ב) כתב: "ושמעתי מהמשגיח דשיבת סלבודקא הגה"צ רבי משה טיקוצינסקי זצ"ל, שלימד את תלמידו לומר ביום השני של ראש השנה לגבי תקיעת שופר, הנני מוכן ומזומן לקיים מצות 'לא תסור'".

כך כתב גם בשו"ת דברי יציב (אורח חיים סימן ריד): "וזה לי ימים רבים שמנהגי לדלג על תיבות הללו ולומר לקיים מצות ספירת העומר וכתוב בתורה וכו', כיון שלדעת רוב הפוסקים ספירה בזמה"ז דרבנן, ושמחתי שמצאתי כעת בארחות חיים

כמו שכתוב בתורה, אינו מדוקדק כלל, ובאמירת וכתוב בתורה ג"כ יצא מכל חשש, שאם המצוה בזה"ז מהתורה כהרמב"ם משמעותו לקיים המ"ע, ואם מדרבנן זכר למקדש, הכוונה "וכתוב בתורה" ולכן תיקנו חז"ל זכר למקדש. ודו"ק".

חשוב לציין שלעומת דרכו של ר' חיים, יש דרך אחרת בביאור דעת אמימר, אשר רואה בחשש ה"בל תוסיף" את הסיבה לאי הזכרת השבועות, וכפי שכתב בשו"ת להורות נתן (חלק ו סימן לג): "הא דאמר אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, דלכאורה תקשי דמה הפסד איכא אם ימנה גם שבועי... ומעתה בספירת העומר בזמן הזה נחוש שיטעה לחשוב שהוא מצוה דאורייתא ונמצא שעובר בבל תוסיף, ובשלמא הא דתיקן ר' יוחנן בן זכאי דלולב ניטל כל שבעה בגבולין, ליכא ביה חשש בל תוסיף, דהכל יודעין שהוא רק דרבנן, דהא מעולם לא נהג מצות לולב בגבולין כל שבעה מן התורה, אבל ספירת העומר דבזמן המקדש היה מוטל על כל אחד בגבולין לספור, א"כ נחוש שיטעה שגם בזמן הזה הוא דאורייתא ויעבור בבל תוסיף. ומשום הכי אמר אמימר שימנה רק יומי ולא שבועי, ובזה הרי אינו יוצא ידי ספירה דאורייתא כלל, וכדמוכח ברמב"ם דעיקר המצוה הוא ספירת השבועות אלא דמונה ימים כדי לדעת את השבועות... ממילא ליכא חשש בל תוסיף. וזה שאמר אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ר"ל דכיון דבזמן הזה ליכא מצוה דאורייתא ומונין רק משום זכר למקדש, א"כ איכא חשש בל תוסיף ועל כן ימנה רק ימים גרידא ובזה ליכא בל תוסיף דהכל יודעין דספירת ימים גרידא לאו מצוה היא. ועל פי המבואר יש ליתן טעם שאומרים אחר ספירת העומר, הריחמן הוא יחזור לנו עבודת בית המקדש למקומה וכו', והיינו כדי שיזכור שספירתנו בזמן הזה הוא רק זכר למקדש ולא יבוא לידי בל תוסיף". וסיים: "ובזה יתיישב גם מה שהקשה בביאור הלכה (סי' תע"ה ס"א) על מש"כ המחבר שבאכילת כורך אומרים זכר למקדש כהלל, ותמה דמה צורך באמירה זו. ולדרכנו א"ש, דהאמירה באה להפקיע מחשש בל תוסיף, שלא יחשוב שכורך הוא מצוה מיוחדת מדאורייתא - ודעת הרי"ף ברכות פ"ג (כא א) שאם עשה מצוה אחת שתי פעמים עובר משום בל תוסיף וכשמקריב שני תמידין עובר עיין שם, ולא כתוס' ראש השנה (טז ב) - וכדי שלא יטעה שגם כורך הוא מצוה, לכן אומרים שהוא רק זכר למקדש כהלל שאוכלין רק לזכר שיטת הלל, וממילא לא יעבור בבל תוסיף". ווע"ע בשו"ת דבר יהושע ח"ב סימן פ"ט.

ד). והביאו (לוח דינים ומנהגים, זלזניק) שכבר רעק"א עמד על כך (מהדורת הר"ש אריאלי פסחים עמוד שנ"א ואינו תח"י).

החדש שהביא כן בשם ספר מאורי אור עיין שם. וביותר יש לחוש בזה לפי שיטת הרמב"ם סוף פ"ב מהל' ממרים שבכלל בל תוסיף שלא לומר על תקנת חכמים שהיא דבר תורה שהאריכו בזה הרבה, וא"כ חשש איסור בל תוסיף יש בדבר". אולם, הוא סיים את דבריו בהצבעה על יתרון אפשרי בנוסח הרגיל: "ואולי י"ל בנוסח הנדפס לחוש לדעת הני רבוותא שחיובה דבר תורה, דאם יכוין רק לצאת מצוה דרבנן י"ל דהיא חסרון בכוונה"^ה.



"דבר שידוע שאינו בכתוב"

ראשית, יש לשאול האם דברי המנחת חינוך (מצוה תנד) יוכלו לסייענו בשוב הנוסח הרגיל, שכן כתב: "אפשר לומר דדוקא בגוונא שצייר הר"מ גבי בב"ח דבפסוק כתיב לא תבשל גדי בחלב אמו ומפי השמועה למדו דבכלל הכתוב הזה ה"ה כל מיני בהמה וכל מיני חלב והם אומרים שגם בשר עוף הוא בכלל הפסוק הזה אף על פי שלא נתפרש כמו בשר שאר בהמות וחיות דג"כ לא נתפרשו עוברים על' בל תוסיף דהם מוסיפים בכתוב. אבל איזה דבר חדש הן תקנה בקום ועשה והן סייג בשוא"ת שאינם יכולים להסמיכו לקרא כלל אפי' אם אומרים שהם מה"ת מאי איכפת לן זיל קרי בי רב הוא דאינו מבואר כלל בתורה ואינם עוברים בבל תוסיף אם הם אומרים שהם מה"ת רק בדבר שנוכל להסמיך אל הכתוב אבל בדבר שידוע הוא שאינו בכתוב כלל לא שייך ב"ת כלל אף שאומרים שהוא מה"ת כן נראה ברור".

ולפי דבריו יש לומר שספירת העומר בזמן שאין מקריבים קרבן עומר היא תקנה שברור שהיא אינה כלולה בנאמר בתורה, וזיל קרי ביה רב הוא, ולכן אין כאן בל תוסיף, אך מצד שני יש מקום לומר, כמו שאכן סוברים ראשונים אחדים^ו, שחיוב ספירת העומר מן התורה אינו תלוי בקרבן העומר, משמע שאין זה מופקע

ה). וראה עוד מש"כ בהרחבה הראשל"צ הרב יצחק יוסף, בעין יצחק ח"ג עמוד רמ"ה ואילך, בדעת אביו הגר"ע יוסף ועוד.

ו). למשל הרמב"ם פ"ז מתמידין ומוספין פ"ז הכ"ד, ראבי"ה מובא באו"ז סימן שכ"ט ועוד המובאים בבאור הלכה סימן תפ"ט ד"ה לספור העומר.

ללמוד כך את הפסוקים, וא"כ לדעת הסוברים שהוא אכן דרבנן, מדובר בתקנה היכולה להראות כהוספה, ואינה דומה לנר חנוכה וכדומה.



לרמב"ם לשיטתו לא קשה

הרב צבי מרקוביץ (בית אהרן וישראל ניסן-אייר תש"ן) כתב שניתן לומר שכיון שכל הבעיה היא לדעת הרמב"ם בעניין איסור בל תוסיף, ולשיטתו ספירת העומר בזה"ז מן התורה, אין מניעה לומר נוסח זה, שכן לחולקים וסוברים שהספירה דרבנן, אין בל תוסיף בכה"ג".

אולם זה יועיל רק אם נאמר שאין דעות הסוברות בענין בל תוסיף כרמב"ם ובענין ספירת העומר כשיטת חולקים עליו. ויש להוסיף בזה שאכן מצאנו ראשונים הסבורים כראב"ד ולא כרמב"ם, וזה מחזק את האפשרות ללכת בדרך זו. ז"ל הרשב"א (ראש השנה דף טז ע"א): "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן. הקשו בתוספות והא קא עבר משום בל תוסיף... ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה ואי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבע וכיוצא באלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף, דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך". וכבר עמד על כך המנחת חינוך שם. ואף בדעת התוספות [ר"ה שם], שתירצו שאין איסור בל תוסיף בעשיית מצוה פעמיים כתב הפני יהושע [ר"ה שם] שאין הם חולקים עקרונית, אלא: "... דהך מילתא דלא שייך ב"ת בתקנת חכמים היינו דוקא במאי שתקנו חכמים משום גדר כגון דברים המשתנין לפי הזמן ולפי קלקול הדורות ומש"ה מסר הכתוב

ז). אלא שהוסיף הרב מרקוביץ שעדיין "הרי אומר דבר שמשמעותו לא נכונה". אמנם יש מגדולי ישראל שלא ראו כלל בעיה בענין. לדוגמא בהליכות שלמה (עמוד ש"ג) נמסר בשם הגרש"ז אויערבך: "הלשון מצוות עשה יש לפרשו שפיר על מצוות עשה מדרבנן... ומה שאומרים כמו שכתוב בתורה, יש לפרשו דחכמים תקנו מצווה זו כמו שכתוב בתורה, לעשות זכר למקדש". וראה בעין יצחק הנ"ל (בהערה ה') שלדעתו לומר מצוות עשה על דרבנן נכון רק אם נאמר מצוות עשה מדרבנן, אך מצוות עשה סתם פירושה דאורייתא.

הדברים לחכמים וכה"ג מגילה וחנוכה שנשתנה הדבר שתקנו מחמת השתנות הענין לאחר מתן תורה, משא"כ כה"ג דהכא דמסיק ר"י טעמא כדי לערבב השטן שזה הענין היה שייך בזמן מתן תורה, ומשו"ה אי הוה אשכחן באורייתא שאין לתקוע אלא פעם אחת שפיר הוה שייך בהו בל תוסיף אדרבה שייך ביה אלה הדברים שאין אתה רשאי לחדש בהם דבר מעתה משום הכי מתרצים בענין אחר."

אולם העיר הרב עופר שמאי היימן (בית אהרן וישראל פב עמוד ל') שאולי הרשב"א יחלק בין מי שעושה כדי לצאת ידי חובתו מדרבנן, שאינו עובר משום בל תוסיף, לבין מי שיבוא להוסיף מ"ע מן התורה במקום שחיובו רק דרבנן, כמו בדוגמא של הרמב"ם שיגיד שעוף בחלב אסור מן התורה. ולפי זה בספירת העומר, כשאומר האדם הריני מוכן וכו', לא נוכל להשען על הרשב"א, שהרי בנוסח זה האדם במפורש מוסיף בחיובו. וכן למד בחשוקי חמד (ר"ה כ"ח ע"ב) מדברי רעק"א, שכתב לגבי ישיבה בשמיני ספק שביעי: "ותמוה דגם למסקנא יקשה הא כיון דמכוין למצוה אף שלא בזמנה עובר בבל תוסיף... וא"כ איך יתבי בסוכה בשמיני ספק ז', וראיתי אח"כ בפרי מגדים בפתיחה הכוללת עמד בזה דלתירוצם בתקיעות עדיין יקשה מסוכה בח', וכתב דתוס' ס"ל כיון דעשו כן משום סייג לתורה אין בזה משום ב"ת וכמו שתירץ הרשב"א בחידושו אלא דבתקיעות דהוא רק לערבב השטן וליכא משום סייג בזה הוצרכו לתירוצם". ומשמע מדבריו, שדברי הרשב"א שאין בזה בל תוסיף נאמרו רק כאשר מכוון למצוה דרבנן, אבל כשמכוון למצוה דאורייתא, יש בזה משום בל תוסיף.



הלשון כמו שכתוב - מתאימה למצווה דרבנן

אחר כך מוסיף הרב מרקוביץ ואומר שהנוסח לקיים וכו' יכול להתפרש גם על מצווה דרבנן, והפסוק הוא בגדר אסמכתא, שהרי המצווה אחרי חורבן בהמ"ק הסמיכה למצוות הספירה שבמקדש, "והנהיגו בתראי נוסח זה על דרך אסמכתא לדאורייתא, וגם אם רבים יטעו וידמו שזה מן התורה אין בזה מיחוש". ודייק: "בנוסח האמור - כמו שכתוב בתורה, ולא מה שכתוב בתורה, משתמע שפיר ענין אסמכתא גרידא". וצ"ב אם זו אכן משמעות המילה "כמו". וכמו כן יש להעיר

שלדברי הגר"ח מבריסק (לעיל הערה ג) שמדובר במצוה חדשה כדי לזכור את חורבן ביהמ"ק, לא יועיל ישוב זה.



הדברים בהלכות ממרים אינם נוגעים ליחיד

יש שרצו ליישב שכל דברי הרמב"ם מכוונים לבי"ד ולא ליחיד. כך כתב למשל בתשובות והנהגות (כרך א סימן ש"י): "יש לדחות דהיינו דוקא בבית דין של ע"א שבכחם נמסר התורה וכשמפרשים שלא כהוגן שינו עיקר מצוה התורה, אבל יחיד הטועה ומדמה שיש בזה קיום מ"ע ומכיון כן אינו מוכח שעובר בזה בבל תוסיף, וכעין זה פירשנו במק"א במה שדן הרשב"א בר"ה טז: בתקנת חז"ל שגזרו לא לתקוע בשבת, דלכאורה יש בזה איסור בל תגרע, ויש שהוכיחו מזה שאם אחד מבטל מ"ע עובר בבל תגרע (ע"ש בטו"א), וביארנו כנ"ל דהתם שאני שחז"ל הם שעוקרים וחשיב בל תגרע כיון שקובעין שאין בזה מצוה". אמנם הגרא"י זלזניק (פאת שדך שם) פקפק בזה וכתב: "חילוק זה אין לו יסוד דהלוא עיקר הלאו דבל תוסיף לא נאמר מיוחד על בי"ד, ואדרבא להראב"ד שם בהלכות ממרים ולהרשב"א בר"ה ט"ז, ע"א לא קאי כלל על בית דין, והרמב"ם ס"ל אמנם דקאי על בי"ד... אבל ודאי לאו דווקא על בי"ד... וכן הרמב"ם עצמו הביא כל בההלכות שבוה לגבי יחיד". ואיך נסביר את העובדה שבהלכות ממרים הוזכר רק בי"ד? מסביר הרב זלזניק שכיון שלבית דין יש כח להוסיף גזרות ותקנות או להתיר איסורי תורה לפי שעה צריך להבין מה בין זה לבין בל תוסיף ובל תגרע, לכן הגדיר הרמב"ם את ההבדל בדבריו אלו בהלכות ממרים, אך אין זה בא למעט יחיד.



במילים בלבד לא עוברים איסור

אפשר להוסיף בזה מש"כ בספר נפש הרב עמוד קע"ז בשם הגר"ח מבריסק, וז"ל: "בשנות בצורת היו תמיד דנים הגאונים אם להתיר אכילת קטניות בפסח, מפני הדחק, ופעם אמר הגר"ח ז"ל, שמן הדין להתיר, דאם נבוא להחמיר בדבר

שאינו אלא ממנהגא כחומר כל הדינים דאורייתא יש לחשוש בזה משום בל תוסיף, כמו המחמיר בדין דרבנן כחומר דין שהוא דאורייתא, ואמר שנראה שלזה נתכוון הרמב"ם...", ולאחר ציטוט דברי הרמב"ם הנ"ל כותב: "צריך להבין כונת הרמב"ם בזה, דאם רצונו לומר שהאיסור הוא דווקא כשהבי"ד מרמים את העולם ומשקרים להם לומר שדבר זה אסור מן התורה, מאי איסור בל תוסיף איכא בזה, הלוא דבר זה אסור מטעם איסור שקר... אלא ודאי נראה לפרש דזה ר"ל הרמב"ם, שאסור להחמיר בדינים דרבנן כמו בדינים דאורייתא, ואם יחמירו בדינים שמדבריהם כחומר הדינים דאורייתא - יש בזה משום בל תוסיף".

לפי זה נראה שכל זה שייך בבית דין שמורים כן או ביחידים שמחמירים בדרבנן יותר מדי, אך לא באמירת מילים בעלמא^(ח).



היודע שהמצווה מדרבנן באופן ברור ומכוון לדאורייתא

הרב שמואל דוד מונק (שם) ר"ל שרק מי שיודע שיש אומרים שזו מצווה דרבנן ומכוון במזיד לדאורייתא עובר, אבל מי שאינו יודע או שידע ושכח אינו עוסק

(ח). אמנם מדברי המנחת חינוך נראה שלמד ברמב"ם כהסבר שדחה ר' חיים, שהרי הראב"ד חולק שם על הרמב"ם, וכתב המנ"ח להוכיח כרמב"ם וז"ל: "עיי' בסנהדרין כ"ט ע"א מבואר שם אמר חזקיה: מניין שכל המוסיף גורע - שנאמר (בראשית ג') אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו. ועיי' ברש"י בד"ה ולא תגעו, דעל ידי זה נכשלה עיי"ש... ובודאי אדם אמר לה כן, דאם היא בעצמה אמרה כן אין ראייה ממה שדחפה ונגעה אם היתה יודעת האמת, ומבואר דאדם עשה שלא כדין מה שהוסיף, ובאמת מצוה לעשות סייג להרחיק מן העבירה, א"כ לא שייך מוסיף. ולדברי הרמב"ם נחא, דאמר לה בשם השי"ת שהוא ברור הוא ציוה כן, וע"י זה הוסיף שלא כדין, דאילו היה אומר לה דזה הוא רק סייג ולא מפי הקב"ה - לא נכשלה, אבל לדעת הראב"ד לא עשה עברה כלל כי לדבריו רשאי לומר על דרבנן תורה, ומוכח כדברי הרמב"ם... ומשמע שהאיסור הוא באמירה עצמה. וכן משמע מדברי האור שמח (בהלכות ממרים שם) שכתב: "בהשגות אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא, כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. השגתו עצומה, דהא חזינא כמה פעמים דתנאי דתו"כ דרשי מקרא, והגמרא שקיל וטרי, ומסיק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא (לדוגמא יבמות כ"ד ע"א גבי חלוצה) ויש מקומות אשר נשאר מחלוקת בין האמוראים אי מקרא יליף או אסמכתא בעלמא, נמצא התנאים בעלי הדרשות עברו אבל תוסיף, כיון דלא פירשו מדרבנן הוי, וזה תמיה עצומה" מדברים אלו נראה גם כן שהבעיה היא באמירה עצמה ודלא כר' חיים. ומה שהקשה ר' חיים שא"כ זהו שקר יש לתרץ. ראשית, לא ברור שכל שקר אסור מהתורה ואכמ"ל. שנית, יש כאן איסור נוסף על גבי השקר. שלישית, אפשר שגם אם יודעים השומעים שהדברים אינם אסורים מהתורה - יש איסור באמירה זו ולפי זה אין זה דומה לשקר וצ"ב.

במעשה הוספה וגרעון, ולכן אינו דומה למש"כ ברמב"ם. ואף שבעירובין צ"ו משמע שלעבור על איסור בל תוסיף לא בעי כוונה מסביר הרב מונק: "לא דמי, דההיא דהמוצא תפילין מיירי שיודע שאלו הן תפילין והיום שבת ופטור ומ"מ מניחן, והרי זו תוספת גמורה, ומה כוחו יפה לעקור שם תוספת ממעשה זה... משא"כ זה שהוא סבור דספירת העומר דאורייתא, הרי לא עשה מעשה מצווה מן התורה כלל, ומה תוספת יש כאן אם לא נתכוון להוסיף... אבל בי"ד הגדול המורים בדרך הוראה דבר זה אסור... הרי אלו מוסיפין ממש שזו תוספת בדרך הוראה ולא בדרך מעשה".

אבל הגרא"י זלזניק לא מסכים לשילוב שתי הנקודות שעשה הרב מונק, דמש"כ הרב מונק לחלק בין ספירת עומר לתפילין "לא יתכן בשום אופן לומר, דאין זו מעשה לגבי בל תוסיף, דהרי זוהי המצווה כשהיא דאורייתא בזמן הבית, וא"כ בוודאי דגם לענין בל תוסיף בפעולה כזו שלא במקום או זמן המצווה עוברין...", ולגבי חוסר הכוונה דוחה הרב זלזניק שהרי מבואר בעירובין שאין בזה נפ"מ.



הוספה היא רק כאשר מתקיימים כל תנאי המצווה

הרב לייב מינצברג (בן מלך סה"ע וחג השבועות עמוד מ"א-מ"ב) מיישב באופן הבא. לדעתו ישנו כלל גדול בגדר בל תוסיף, שאיסור זה קיים רק כאשר יש לעשייה אופי של הוספה, דהיינו כאשר יש מספר או מסגרת והוא בא ומוסיף, אולם אם האדם בא לשנות מסדר המצווה, והוא מקיים אותה בהעדר פרטים מעכבים, אין בזה משום בל תוסיף כי הוא אינו אלא משנה. למשל, הקובע שתי מזוזות עובר לכאורה בבל תוסיף, אבל אם הוא קובע מזוזות על דופן הבית אין הוא אלא משנה.

מקור לגדר זה מצא הרב מינצברג בתוספות סוכה ל"א, ע"ב (ד"ה הואיל) שכתבו שכאשר האדם אוגד את הלולב במין אחר שאינו מארבעת המינים, אינו נחשב מוסיף "משום שאין זה כדרך גדילתו, ומינים שבלולב בעינן כעין גדילתו", לפי זה יש לומר שלא שייך איסור בל תוסיף בספירת העומר בזמן הזה, שהרי אנו באים לקיים את מצוות הספירה בחסרון פרטי הדינים הנדרשים לה מן התורה, דהיינו

הקרבת קרבנות העומר. בחידושי הר"ן (סנהדרין דף פח ע"ב) כתב: "וחיוב בל תוסיף אינו אלא כשהמצוה נגמרת מתחלתה ויוצא בה כראוי ובשביל התוספת נפסלת, כמו בהנחת הארבעה פרשיות וכשמוסיף החמישית הוא מוסיף במצותו וגורע אותה משום בית חיצון שאינו רואה את האויר" לפי זה, וכן על בסיס דברים דומים בראשונים, יישב הרב עופר שמאי היימן (בית אהרן וישראל פ"ד) בסגנון דומה, שאין איסור בל תוסיף אלא בהוספה על דבר קיים ולא בדבר בפני עצמו. אולם, לא הבנתי איך ייושב הדבר לפי הרמב"ם, הרואה בהוספת איסור בעוף בחלב תוספת אף שאין כאן הוספה שכן זהו עוף ולא בשר ואעפ"כ אסרו הרמב"ם משום בל תוסיף, ושם צ"ל שהוראת בי"ד נחשבת צירוף, ולכן הוראה זו מצטרפת לבשר בחלב האמור בתורה, משא"כ אדם העושה מעשה זה (וזה קצת מעין מש"כ הרש"ד מונק). אך נראה שלדרך זו אין כאן חילוק עקרוני בין בית דין ליחיד, כאפשרות שהוזכרה לעיל, אלא שמסיבה "צדדית" רק אצל בית דין נכון לקרוא לזה תוספת.

כתב המהר"ל בגור אריה (דברים ד, ב): "...אבל אם ישן בסוכה אחר שעברו ימי סוכות, אין זה הוספה, כיון שכבר עברו ימי החג, והוא לא מכוין להוספה. אבל אם מכוין להוספה, אפילו יושב באמצע החורף בסוכה לשם מצוה, עובר משום 'בל תוסיף', שכיון להוסיף". מדבריו עולה שאין צורך לחיבור בין העיקר לתוספת, ואכן כך לכאורה עולה מדברי הגמרא בעירובין צ"ו ע"א "זוג אחד נמי לא" שיש בל תוסיף בהנחת תפילין בשבת אם אינה זמן תפילין, אף שלכאורה אין כאן חיבור ותוספת לעיקר עיי"ש. אולם הרב היימן ציין לדברי רש"י: "דיש כאן תוספת, שמוסיף שבת על החול למצות תפילין". משמע שהבסיס הוא הימים האחרים, ויום נוסף הוא תוספת, והסבר הדברים הוא כנ"ל, שבכל סוג בל תוסיף מתפרשים העיקר והתוספת לפי ענינו, ובימים יש מקום לראות את הימים האחרים כקיימים ומהווים בסיס שעליו נוספת התוספת, אך בדברי המהר"ל קשה לומר כן, ועיי"ש בדברי הרב היימן שהאריך בכל זה. ויש להעיר שכאן שמדובר על הוספה הדומה יותר למצווה חדשה, נראה שאין צורך כלל בחיבור בין הבסיס לתוספת, וכבר כתב הגר"א באדרת אליהו (דברים י"ג) שישנם שני פסוקים על איסור בל תוסיף ואחד מיועד לחדש הוספת מצווה, כך שאין צורך להשוות גדריהם.



מהרה יבנה המקדש

נסיים בהסבר מפתיע. בספר שער יששכר (חודש ניסן מאמר עומר התנופה אות י"ז) עסק בשאלה זו סביב נוסח הרבש"ע שיש אומרים אחרי הספירה, בו נאמר "אתה ציוותנו ע"י משה עבדך", והרי ספירת העומר לרוב השיטות דרבנן. וכתב: "דהנה מצוות ספירת העומר כדי להקריב מנחה חדשה לה' בשבועות בבית המקדש במהרה בימינו הנה בזה תלוי גם הקרבת שתי הלחם אם ספרו מקודם ספירת העומר או לא... כי כשנזכר בב"ב לגאולה שלמה על חג השבועות... אז תהיה למפרע הספירת העומר שספרנו מדאורייתא". בפסקי תשובות (אורח חיים סימן תפט) הביא זאת וכ"כ בספר דרכי חיים ושלום (סי' תרכ"ה בהגהה).



הרב דוד לוי

בדין ספק ספיקא בברכות ובספירת העומר

א.

קיימא לן בכל דוכתא ד'ספק ברכות להקל', ומשום כך אדם המסופק אם בירך ברכה או לאו, היות וחיוב ברכה הינו מדרבנן, אינו צריך מספק לעמוד ולברך. אמנם במקום שיש 'ספק ספיקא' בחיוב הברכה מצינו בזה סתירות לכאורה בפסקי המשנה ברורה, וכדלהלן:



ב.

סתירות פסקי המ"ב בספק ספיקא לברכה

המשנה ברורה (תפט, סקל"ח), כתב על דברי השו"ע (ס"ח) שהשוכח לספור את העומר באחד מן הימים סופר בשאר הימים בלא ברכה, "אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה". וכתב על כך המ"ב: "דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע". הרי לפנינו שיטת המ"ב, שבמקום ספק ספיקא יכול לספור עם ברכה.

מאידך גיסא נודע להקשות שסתרי אהדדי דברי המ"ב למה שכתב בסימן רטו (סק"כ), שאין לברך במקום ספק ספיקא, וזה לשונו: "כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל, שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך". ומקור דבריו הינו מהחיי אדם (כלל ה' ח"א ס"ו).

אם כן לכאורה אין עולין ב' פסקי המ"ב בקנה אחד, דמחד גיסא פסק לגבי ספירת העומר שבמקום ספק ספיקא סופר עם ברכה, ומאידך, לגבי ס"ס בברכה, כגון ספק בריה ספק כזית, אין מברך אף בספק ספיקא.



ב.

יישוב הסתירה מברכת ספירת העומר בס"ס

אומנם אי מהא ליכא לאותבי מיד, דיש מקום לחלק במישור ששונה ספירת העומר, שהגברא הוא במצב של חיוב ספירה כל המ"ט יום, וספק אם נפטר מחיובו ובמקום ס"ס אמרינן שאין אנו מסתפקים ונשאר הגברא בחיובו המוקדם של ספירת העומר, ושוב ממילא יכול הוא לספור בברכה.

משא"כ לגבי ס"ס בברכה, הרי זה ספק אם הגברא מתחייב בברכה, ובכה"ג אין הוא במצב של חיוב מוקדם, בכדי שנאמר שס"ס לא נפקע חיובו, אלא צריך לחדש עליו חיוב ברכה, וזה לא אמרינן אף במקום ספק ספיקא. ולהכי בברכות הנהנין איננו מברך אף במצב של ס"ס, ועי' להלן (אות ה') עוד יישוב בזה.



ג.

סתירות נוספות בנידון זה

אכן באמת אין חילוק זה מספיק לשאר המקומות שבהם נראה שסבירא ליה למ"ב שאף במקום שאין חיוב מוקדם מכל מקום בספק ספיקא יכול לברך.

א. פסק המחבר בהל' ציצית (יד, ב): "הטיל ישראל ציציות בבגד בלא כוונה, אם אין ציציות אחרים (מצוים) מתוקנים להכשירו יש לסמוך על הרמב"ם שמכשיר, אבל לא יברך עליו".

וכתב הביאור הלכה (שם, ד"ה בלי כוונה): "ואם חשב במחשבתו לשמה נ"ל דיוכל לברך עליו אף דבטוייה נשארנו לעיל בסימן י"א בצ"ע אם מהני מחשבה הכא מותר אחד דס"ס הוא דשמא הלכה דסגי במחשבה עיין ברא"ש בה"ק ושמא הלכה כהרמב"ם ועוד טעמא אחרינא דטויית חוטין סתמא לאו לשם ציצית משא"כ תליית החוטין סתמא לשמה קאי ובצירוף כל אלו הטעמים נ"ל דיוכל לברך עליו אך לכתחלה יותר טוב שיוציא כן בפיו בפירוש וכן העתקתי לדינא במ"ב".

דברי הביאור הלכה ברור מיללו, שאף במקום ספק ספיקא בחיוב הבגד בציצית, מכל מקום יכול ללבוש הציצית ולברך, והתם הלא אין חיוב מוקדם, מאחר שספק אם בבגד זה מתקיימת מצוות ציצית כלל, ואין בבגד חיוב שקדם.

ב. בהל' ציצית (סי' יא-א) פסק המחבר: "החוטין צריך שיהיו טוויין לשמן וכו', שיאמר בתחלת הטווי שהוא עושה כן לשם ציצית".

וכתב המ"ב (סק"ד) שהאמירה לשמה מעכבת אף בדיעבד. ולהלן (שם סק"ו) כתב המ"ב לצרף לספק ספיקא, בגוונא שהתחיל לטוות במחשבת לשמה גרידא. ומכל מקום אחר שהחל בטווייה אמר בפיו שטווה לשמה בפירוש, דיש כאן ספק האם אמרינן 'הוכיח סופו על תחילתו', וכתב עלה המשנה ברורה: "ואם בתחלה ג"כ חשב שיהיה לשמה אך שלא אמר בפירוש נ"ל דיש לצדד להקל בזה דס"ס הוא". ומסתימת דבריו נראה דהוא נוטה להקל אף לעניין ברכה.

ג. כתב הרמ"א בהל' לולב (תרמח, ז) על דברי המחבר: "ניטל דדו, והוא הראש הקטן ששושנתו בו, פסול וכו'. הג"ה וכל זה דוקא בנטילה, אבל אם לא היה לו דד מעולם כשר, וכן רוב האתרוגים שמביאים במדינות אלו". ובשער הציון (סקל"ז) כתב עלה: "ומ"מ אם א"א להכיר כלל אם היה כן מתחלת ברייתו בא"ר בשם הב"ח מצדד להחמיר אכן בפמ"ג כתב דאפשר דיש להכשיר מטעם ס"ס דשמא הלכה כמ"ד ניטל פוטמתו היינו עוקץ לבד ואפילו הוא דדו שמא לא ניטל אלא נברא כך עכ"ד". ומבואר שהכשיר השעה"צ אתרוג כזה מכח ספק ספיקא אף לברכה. והתם נמי אין חיוב מוקדם, כדי שנאמר שבמקום ס"ס לא פקע החיוב.

ד. עוד כתב השער הציון בהל' מגילה (תרצא סק"ט), על דברי הרמ"א (שם, ס"ב) "ועושין כל פרשיותיה סתומות, ואם עשאן פתוחות פסולה (הגהות מימוני פ"ב ופסקי מהרא"י סימן כ"ג)".

וכתב עלה השעה"צ: "ולענין ברכה מסתפק הפמ"ג ולבושי שרד מצדד דיוכל לברך דאפילו על מגילה פסולה ג"כ יש דיעות לענין ברכה וא"כ בזה הוא כעין ס"ס".

הרי שהכשיר המ"ב מגילה שכתב הסופר את כל פרשיותיה פתוחות, משום ס"ס, ואפשר דיכול אף לברך עליה.

הרי לפנינו עוד ג' מקורות שבהם הכריע המ"ב שאפשר לברך במקום ספק ספיקא.

ה. אכן יל"ע עוד בזה, דהביאור הלכה (ז, ד"ה להתפלל) כתב על מה שפסק במ"ב, שהנוטל ידיו אחר שעשה צרכיו אף לתפילה במשך היום איננו יכול לברך על נטילת ידים. וכתב בביאור הלכה: "להתפלל מיד - עיין במ"ב בשם ארצות החיים, ועיין בפמ"ג שנסתפק אם יזדמן ע"צ הקרי עוד ספק אחד עד"מ שרוצה לטעום קודם תפלה דבר שטיבולו במשקה דהוי תרי ספיקי דשמא הלכה כמ"ד דעל טיבולו במשקה צריך לברך ענט"י ועוד דשמא הלכה כמ"ד דכל היום צריך לברך לתפלה ע"ש ובארה"ח הסכים דיוכל לברך ענט"י אם נזדמן לו זה אחר שעשה צרכיו לגדולים ולא מטעם ס"ס דבזה דעתו שלא לברך רק משום דבלא"ה דעת רוב הפוסקים דלתפלה יוכל לברך בזה".

ומבואר בדברי המ"ב בביאור הלכה, שמחמת ספק ספיקא איננו יכול לעמוד ולברך אף במקום ספק ספיקא, וצ"ב סתירות הדברים.



ד.

יוכיח דמברכין אף על 'מעשה מצווה'

ובהקדם הנה יש לייסד, שחיוב ברכה איננו רק על קיום המצווה בפועל, אלא אף על 'מעשה מצווה' יש חיוב ברכה^(א). ותורף הדברים, דהנה לשיטת הבה"ג, שספירת העומר כל המ"ט יום חדא מצווה היא, הקשה הפמ"ג (א"א תפט, סק"ב וסקי"ג): "ודע דמדברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום דכל לילה הוה וודאי מצווה בפני עצמה, דאי כולהו חדא מצווה לא הוה לן לברוכי בכל לילה, רק ליל א' בהתחלה". וצ"ע לשיטת הבה"ג היאך מברכין בכל לילה, דבפשטות הדין של ברכה בכל לילה הוא דין מוסכם אף לשיטת הבה"ג, וכן מבואר במקור חיים לבעל החוות יאיר (נדפס בסוף שו"ע מהדורת מכון ירושלים סי' תפט) דנתקשה מדוע לדעת הבה"ג מברכין על מצווה אחת מ"ט ברכות, ומכל מקום לעיקר דין הברכה לשיטת

(א). והרחבת הדברים בזה אי"ה במקו"א.

הבה"ג אף הוא סבירא ליה דמברכין^ב (אלא דבירר טעמא דמילתא), ותיקשי עלה שאלת הפמ"ג.

וביותר הקשו, דאטו אדם ששכח ביום הל' נמצא למפרע שכל ברכותיו לבטלה? יתר על כן כתבו האחרונים^ג להקשות, דהל' קיי"ל 'שמא ימות חיישינן', ואם כן לשיטת הבה"ג יהא אסור לברך, שמא ימות באמצע הספירה ונמצא שכל ברכותיו לבטלה.

אכן הביאור הוא, שאף לבה"ג הגם שכל המ"ט יום הינם קיום אחד למצוות הספירה, מכל מקום בכל חלק מהמ"ט יום הוא 'מעשה מצווה' בפני עצמו. נמצא שיש מ"ט 'מעשה מצווה' עם קיום אחד מתמשך של כל ימי הספירה. ואם כן, אף אם נמצא ששכח באחד מהימים מכל מקום היות וקיים את ה'מעשה מצווה' של אותן ימים שספר בהם, שפיר בריך ויצא יד"ח ברכה מעליא, מאחר שיש חיוב ברכה על 'מעשה המצווה'^ד.



ה.

ראיה ליסוד זה מדברי התוס'

וראיה מפורשת ליסוד זה, שמברכין על 'מעשה מצווה' ולא רק על 'קיום המצווה' בפועל, יש להביא מדברי התוס' במנחות (סו,א ד"ה זכר) שכתבו, "נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן". הא קמן דשיטת התוס' הינה שיכול אדם לספור את ספירת העומר בבין השמשות, הגם שהוי ספק יום ואם ספר ביום לא קיים את מצוות הספירה, מכל מקום היות וספק דרבנן לקולא ומותר לו לספור בזמן בין השמשות, יכול הוא לברך. והנה, בבין השמשות, על הצד שהוי ספק יום לכאורה לא יצא יד"ח, ומכל מקום יכול הוא לברך, היות ומקיים הוא את ה'מעשה מצווה' של ספירת העומר, שמתיר לו לספור בבין השמשות מחמת שהוי ספק דרבנן, והבן.

ב). וכן נקט בפשיטות הגר"ז בחידושי ל'מנחות (סו,א) שאף לדעת הבה"ג מברכין בכל לילה, ועיי"ש מה שביאר בטעם הדברים.

ג). חסד לאברהם (תאומים, סי' נה), יד יצחק (גליק, סי' מח), בצל החכמה (מה, ט).

ד). והצעתי דבר זה בפני כמה ת"ח מופלגים והסכימו לזה, דמברכין אף על 'מעשה מצווה'.

ומעתה י"ל, דאדם המסופק בספירת העומר האם דילג יום, היות ויש ספק ספיקא לחיבו, נמצא שמחוייב הוא במעשה מצווה של 'ספירת העומר', ולהכי אף שיש צד שאינו מקיים מצווה בפועל, מכל מקום היות ועל מעשהו יש שם 'מעשה מצווה', מברך הוא על כך וכפש"נ.



ו.

יישוב פסקי המ"ב ליסוד המבואר

מעתה נבוא ליישובן של דברים בעז"ה. מה שכתב הביאור הלכה בהל' ציצית, דבמקום ס"ס שתלה את החוטין בלא אמירה לשמה, היות ודנים אנו על הציצית האם מותרת היא בלבישה אם לאו, מאחר שיש ספק ספיקא מתירין אנו את הציצית בלבישה. כעת, שוב נחשב הדבר שעושה הוא 'מעשה מצווה', היות ודנים אנו על הציצית כמותרת בלבישה מכח פתילים אלו, ואף שייתכן אליבא דאמת אין הוא מקיים בפועל את מצוות ציצית, מכל מקום, הלא מחוייב הוא להטיל פתילי ציצית בלבישת טלית זו, ודנים אנו שעושה הוא מעשה מצווה. וכפי שמתירין אנו אותו בלבישה כך שפיר יכול לברך על הציצית.

ועל דרך זה באתרוג, שכתב השעה"צ שבמקום ספק ספיקא מכשרינן ליה, ומשמעות דבריו היא שאף מברכים על האתרוג, ולמבואר י"ל דהיות ובמקום ס"ס אנו מכשירים את האתרוג ומצווים אותו ליטלו, אם כן מקיים הוא את ה'מעשה מצווה' של לקיחת פרי עץ הדר, ועל מעשה הלקיחה מברך הוא את ברכת המצוות (הגם שיתכן שאיננו מקיים בפועל את המצוה, היות ואי"ז אתרוג מעליא, מכל מקום מעשה מצווה יש כאן ומברכין על זאת).

ואף במגילה, שכתב השעה"צ שבמקום ס"ס מכשרינן אנו אף מגילה שפרשיותיה פתוחות ומברכין עלה, יבואר נמי עד"ז. היות ובמקום ספק ספיקא מכשירים אנו את המגילה לקריאה, נמצא שמקיים הוא 'מעשה מצווה' של קריאת המגילה, ואם כן שפיר רשאי לברך את ברכת המצוות על קריאתה של המגילה^ה.



ה). אלא שבזה יש להעיר, שהלא אף במקום ספק אחד, כגון שיש לפניו מגילה פסולה, שיש צד שמכל מקום יוצא בה יד"ח, והלא מחוייב הוא לקרוא את המגילה משום ספק לחומרא. ואעפ"כ אינו מברך

ז.

ישוב הסתירה מברכות הנהנין ומנטילת ידיים

אמנם, במה שכתב המ"ב (רטו) שבמקום ספק אם אכל בריה, או כזית, אף במקום ס"ס איננו מברך, יש ליישב בתרתי:

א. בשאר ברכת המצוות מברכים אף על 'מעשה מצווה' ולא רק על עצמות קיום המצווה. שונה הדבר בתכלית לגבי ברכת הנהנין, שבוזה המאכל מחייב את הברכה, ולהכי אף במקום ס"ס איננו יכול לברך ברכת הנהנין, מאחר שיש ספק בגוף המאכל האם מחייב הוא בברכה.

ב. עוד י"ל, שכאשר הספק ספיקא בא ישירות על חיוב הברכה, בזה לא מועיל להתיר לברך, מאחר שאין זה בתולדה מכך שדנים אנו שעושה הגברא מעשה מצווה, אלא בא הס"ס ישירות לחייב ברכה, ובכה"ג אף במקום ס"ס איננו מברך.

אכן כאשר נבוא להשלים את היריעה בדברי הביאור הלכה (ז) בשם הארצות החיים, שלגבי ס"ס בברכת ענט"י, איננו מברך, שם נצטרך לומר כחילוק השני, שכאשר הס"ס מגיע ישירות לחייב את הברכה בלא שנוגע הוא למעשה מצווה מוקדם, בזה אף במקום ס"ס איננו יכול לברך. דבפשטות גדר הברכה של ענט"י איננו כברכות הנהנין, שהדבר בעצמותו מחייב ברכה, אלא הברכה הינה על מעשה המצווה של הנטילה, ועי'. ובהכרח שכאשר הספק ספיקא בא לחייב את הברכה ישירות בזה איננו מברך במקום ס"ס.



ח.

יתקשה על יסוד הדברים ממה שכתב הלח"מ ויישוב נאות בזה

אמנם, לכאורה יש לעיין על ביאור זה, שכאשר הספק ספיקא מגיע ישירות על חיוב הברכה איננו יכול לברך.

וצריך עיון, דהנה כתב הלח"מ משנה (פ"ד מברכות ה"ו) לגבי ברכך על הפרפרת לא פטר את מעשה קדרה, ומחוייב הוא לברך ברכה בפני עצמה על המעשה קדירה.

במקום ספק אחד. וטעם הדבר הוא שלענין ברכה במקום ספק הקילו רק במקום ס"ס לשאת את שם ה' בברכה.

ואף שבגמ' עלתה בתיקו, משום דאיכא ס"ס (שמא כו"ע מודו בדין זה, ואף את"ל דפליגי שמא הלכה כב"ש) ובמקום ס"ס מברך, ושונה הדבר מהא דקיי"ל ספק ברכות להקל, את"ד.

וצריך תלמוד, דהלא למבואר לעיל, כפי שפסק המ"ב שבמקום ספק בריה ספק כזית איננו מברך אף דאיכא ס"ס, משום דהוי ס"ס הבא לחייב ברכה, ומאי שנא מנידון הלח"מ, שבירך על הפרפרת צריך לחזור ולברך על המעשה קדירה, אף דהוי ספק ספיקא על הברכה.

ויש לחלק, דשונה הדבר לגבי האוכל ספק בריה ספק כזית, ששם יש נידון על הגברא האם מחוייב הוא לברך, ובזה פסק המ"ב דאף במקום ס"ס איננו מברך. אכן שונים הדברים בנידון הלח"מ, דכאשר בירך על הפרפרת נקטינן משום ס"ס שאין הברכה פוטרת את המעשה קדירה, ומעתה מכח הספק ספיקא הוגבל כוחה של ברכת הפרפרת ושוב איננה מתירה את המעשה קדירה. מעתה כאשר בא האדם לאכול מעשה קדירה הוי מידי דממילא, שמחוייב הוא לברך עליה, מאחר שאין חיוב הברכה על הגברא בא מכח הס"ס, אלא דהספק ספיקא מגביל את ברכת הפרפרת, ומעתה מעשה הקדירה טוען ברכה מצד עצמו. ואין זה שהס"ס בא ישירות על הגברא לחייבו בברכה, ועי'.

ט.

ידון בספיקות טובא האם יברך

בסיום הדברים, אף שיש נידון במקום ספק ספיקא האם מחוייב האדם לברך, דנו הפוסקים האם אף לשיטות שבמקום ס"ס איננו מברך, האם בספיקות טובא יכול הוא לברך.

והנה מהביה"ל (ז') משמע שאף בג' ספיקות לא יברך. ובפמ"ג (פתיחה להל' ברכות אות ד') כתב שאף בספיקות טובא לא יברך. אמנם הא"א (סי' קי"ד פחות מרביעית) כתב שבספיקות הרבה יכול לברך. אכן השדי חמד (מערכת ברכות א - יח) כתב שההוראה שפשטה היא לא לברך אף בספיקות טובא.

סיכום הדברים

לשיטת המ"ב יכול לברך בס"ס, במקום שנחשב הדבר ל'מעשה מצוה', אף שדנים על זאת מכח ספק ספיקא. שונים הדברים לגבי ספק ספיקא המגיע ישירות לחייב ברכה, שבזה אף במקום ס"ס איננו יכול לברך.



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

הקרבת קרבן פסח שני כשלא קרב פסח ראשון

פתיחה

יש לדון בשאלה כיצד יש לנהוג במידה ויתאפשר לחדש את עבודת קרבנות בין פסח ראשון לפסח שני: האם מותר והאם חובה לעשות פסח שני. במידה ואין אפשרות להקריב פסח שני במצב כזה משום שאין ציבור נדחים, יש לדון האם יחידים מתוך הציבור יכולים לעשות פסח שני משום שהם אינם ציבור או שדין אחד לכל הציבור ואף היחידים שבציבור אינם יכולים לעשות פסח שני.

העניין העיקרי שיש לבארו הוא האם מה שנאמר שאין ציבור נדחה לפסח שני הוא דין כללי ועקרוני, הנוהג בכל אופן שבו נוצרה מציאות של רוב ציבור שלא יצאו ידי חובה בפסח ראשון, או שזהו דין מסוים בטומאת מת, שנאמר כחלק מהכלל שטומאה דחוייה בציבור וכחלק מההיתר לעשות פסח ראשון בטומאת מת, ואז במקרה של רוב ציבור שנדחו לפסח שני שלא מחמת טומאת מת אלא מסיבה אחרת ניתן לעשות פסח שני.



א.

דברי חז"ל

מדברי התוספתא והירושלמי נראה שציבור לעולם אינם עושים פסח

שני

נאמר בתוספתא (פסחים ת, ד):

ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה – היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושה פסח שני. ר' יהודה אומר: אף הציבור עושה פסח שני. אמר ר' יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הציבור לעשות פסח שני,

האוצר ♦ גיליון ט"ז

שנאמר: כי מרבית העם רבת מאפרים וממנשה מיששכר ומזבולון לא הטהרו וגו'.

תוספתא זו הובאה גם בירושלמי (פסחים ט, א), ובפשטות נראה שמדובר בדיוק על הנידון דידן, דהיינו מקרה שבו התאפשר לחדש את עבודת הקרבנות בין שני הפסחים, וכן פירשו מרכבת המשנה (חעלמא, הל' ק"פ ז, א ד"ה וראיתי) ועוד אחרונים^א. ולכאורה נראה שהלכה כתנא קמא, דיחיד ורבים הלכה כרבים.

(א). החתם סופר (בהגהותיו על הירושלמי שם), המשך חכמה (במדבר כח, טז), הגרי"פ פערלא (בביאורו לסהמ"צ של רס"ג עשה יג ד"ה אמנם באמת), המנחת אלעזר (ליקוטים, יח), המשנה שכיר (עדה"ת, פרשת בשלח ד"ה ועוררני).

ובקרבן העדה כתב: "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה ל"ג ליה", אך בספרו שיירי קרבן (שם ד"ה ניתן) חזר בו מכך וכתב: "בקונטרס [דהיינו בקרבן העדה] פירשתי דל"ג ליה, אך בתוספתא דמכילתין הגירסא כמו שהיא לפנינו, לכן נ"ל דה"ג: ניתן לישראל לבנות בית הבחירה ולחוג בו שלש פעמים בשנה. וכ"כ הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להקריב בו קרבנות ולחוג עליו ג' פעמים. ומניה דייק שהיחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושין פסח שני, דאס"ד ציבור עושין פסח שני פעמים שעולין ד' פעמים בשנה, שאף בפסח ראשון צריכין לעלות להביא קרבן חגיגה אם נטהר בשאר ימי הפסח, וכדאמר רבי יוחנן בבבלי בחגיגה דף ט' ע"א עיין שם", עכ"ל. ולכאורה יש כמה דחקים בפירוש זה: ראשית, ההגהה המשמעותית בלשון התוספתא והירושלמי. שנית, לכאורה לא מסתבר לומר שעשיית פסח שני על ידי הציבור עומדת בסתירה לקביעה שעולים לרגל שלוש פעמים ולא ארבע, דסוף סוף בעיקרה וביסודה של המצווה, יש לעלות שלוש פעמים ולא ארבע (ומכל מקום אי איתא לחידוש זה, יש להוכיח שאין חילוק בין טומאת מת לטומאת אחרות לעניין זה שאין ציבור עושה פסח שני; ויעוין בזה להלן). שלישית, לא ברור מדוע להידחק בהסבר זה ולא לפרש כמרכבת המשנה, והרי הדוחק גדול ועצום, דמאי שייטיה דנתינת הרשות לבנות את בית הבחירה אל ההלכה הבסיסית שאין ציבור עושים פסח שני; ויעוין בזה בעלי תמר (ד"ה ניתן), ואכמ"ל. ויעוין עוד במה שהקשה המנחת אלעזר (שם) על פירוש זה. ובספר קנין תורה בשמעתתא (בהעלותך ד, ד) כתב לצדד בפירוש השיירי קרבן, ולפיו חידש שאם נבנה המקדש בין פסח ראשון לשני ניתן לעשות פסח שני משום שבאותה שנה אין ארבעה רגלים. אך מלבד הקשיים שבפירוש זה בתוספתא יש להוסיף שגם אי איתא לפירוש זה, ייתכן שהקביעה היא עקרונית, ואין משמעות לכך שבשנה מסוימת לא עלו לרגל בפסח ראשון.

ובפני משה (ד"ה ניתן) כתב שמדובר בטומאת ע"ז שהייתה מצויה בהר הבית לפני שנבנה בו המקדש. וכן כתב בחסדי דוד (על התוספתא שם). ואולם קשה לתלות תניא בדלא תניא, דהא לא נאמר במפורש שנחלקו התנאים מה הדין בטומאת ע"ז, שהיא דבר שאינו תלוי בבניין הבית וגם לא הוזכר להדיא בתוספתא. ובמקום זה הזכירה התוספתא עניין מיותר לכאורה של בניין הבית. וכבר העיר בזה בקצרה הבית יצחק (יו"ד ב, קמח, ט). ומלבד זה קשה, שהרי בית המקדש הראשון נחנך בחודש תשרי (מל"א ח, ב ומו"ק ט, א), ולא היה צורך לעשות פסח בטומאת ע"ז גם לפי האפשרות שהוא נבנה במקום שהייתה בו ע"ז קודם לכן. ויעוין עוד בציץ אליעזר (יב, מז, ז) שדן בפירוש זה. ובחסדי דוד מבואר שכל הכרחו

וכך נראה לכאורה גם מהבבלי. אמנם, בבבלי לא הובא הדין הזה, אך נאמר (סו, ב - סו, א) בהקשר של טומאה שאין הציבור עושים פסח שני אלא עושים את הראשון בטומאה. וכן נאמר (סט, ב) שפסח שני ליתיה בציבור ואיתיה ביחיד. וכך כתב גם הרמב"ם (הל' ק"פ ז, א): "יחידים נדחים ואין הציבור נדחה", וכן (שם, ג): "ואין מחצה עושין את השני". ולכאורה אין חילוק בין מקרה של רוב ציבור טמאים בראשון למקרה שבו לא התאפשר כלל להקריב את הראשון, ובכל מקרה הכלל הוא שיחיד נדחה ואין ציבור נדחים.

וכן כתבו בפשטות ההיכל יצחק (או"ח נג, ב), הקול מבשר (ב, י) והמועדים וזמנים (ג, רנ סד"ה ואסיים), שהלכה כחכמים ודלא כר' יהודה במחלוקת זו². וכן כתבו אחרונים רבים כדבר ברור ופשוט שכאשר לא נעשה פסח ראשון, אין עושים פסח שני: הגבורת ארי (יומא ו, ב ד"ה ועוד ק"ל [בגליון]), הצ"ח (פסחים עו, ב ד"ה

לנטות מפירוש מרכבת המשנה הוא משום שהקרבת פסח נהגה גם לפני בניין הבית הראשון והיינו בבמות, וצ"ע מדוע לא נקט בפשטות שדברי התוספתא מתייחסים לבניין הבית השלישי, שלפניו אסור להקריב בבמות.

והבית יצחק (שם) כתב שהדיון בתוספתא הוא על טומאה ולא על עצם עשיית פסח שני כשלא קרב פסח ראשון. אך לפי זה לא ברור מדוע לא נאמר להדיא שזה הדיון, והדבר רק נלמד מהראיה שהביא ר' יהודה. ולקמן יתבאר שר' יהודה לא חילק בין הנידון ובין הראיה ולכן הסתמך על הראיה, ואילו רבנן דר' יהודה חילקו ולכן לא קיבלו את ראייתו.

ובאמת הגר"פ פערלא (שם) תמה טובא על הפירושים הללו, וז"ל: "פירושו פשוט, דאם ניתן רשות לישראל שיבנו בית הבחירה ובנאוהו בין זמן פסח ראשון לשני, מכל מקום לא אמרינן שיעשו פסח שני כדין מי שנאנס ולא הביא בראשון שמביא בשני, משום דהיינו דוקא ביחידים אבל הציבור אין עושין פסח שני. ומפרשי הירושלמי שם נדחקו בזה בפירושים זרים מאוד, עיין שם, אבל הדברים פשוטים מאוד כמש"כ. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה והוא מוכרח". מקורות נוספים בעניין זה הובאו בילקוט מפרשים שבסוף הירושלמי (הוצאת עוז והדר, עמ' קי-קיא).

ב). וכן מובא בספר אור פני יהושע (ליקוטי מאמרות סי' ט' עמ' קיח) בשם הרי"ש נתנוון בעל שואל ומשיב, אך מובא שם שהאדמו"ר מבעלזא השיב על דבריו וכדלקמן, ולא התבאר האם תשובה זו גרמה לרי"ש נתנוון לחזור בו או לא.

ובהוספת בן המחבר להגדה של פסח אמרי אש (לה, ב - לה, א) העלה את האפשרות שהבית השלישי ייבנה בין פסח ראשון לפסח שני, וכתב שיעשו פסח שני. ואולם מפורש שם שהדברים אמורים רק אליבא דר' יהודה ולא אליבא דהלכתא. ובספר אבני שוהם (שלומוביץ; סי' עא אות ח) הביא בהסכמה את דברי ההיכל יצחק, אך בהמשך (סי' עז) הביא בהרחבה את דברי ר' אברהם פארדו והרבי מליובאוויטש דלהלן. ומדבריו נראה שלא נחת להכריע בין הדעות השונות.

גמרא חמשה), הרש"ש (פסחים שם ד"ה ועוד פסח), הנצי"ב (מרומי שדה פסחים שם ד"ה והתוס'), הבית שערים (או"ח שיו, יא), השפת אמת (פסחים שם על תוד"ה ה"ג), המקדש דוד (קדשים כו, א ד"ה עוד כתב), הקהלות יעקב (פסחים נה, ד"ה ומה) והגרי"ש אלישיב (הערותיו יומא נא, א ד"ה דהרי רוב; פסחים שם ד"ה והנה על)^א.



מהכלל שאם לא עשו רוב הקהל בראשון לא יעשו טמאי המת את השני אין ראייה לנידון דידן

לכאורה היה מקום להוכיח כן מהלכה נוספת ברמב"ם (שם, ד):

היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובוועלי נדות ומיעוטן טמאי מת, אותן טמאי מת אינן עושין בראשון לפי שהן מיעוט ואין עושין השני שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני.

ומקורו בדברי הגמרא (פסחים פ, א). ובפשטות מצויר בדבריו מצב שבו פסח ראשון לא נעשה כלל – לא על ידי הזבים וחבריהם, שהרי טומאתם לא הותרה בציבור, ולא על ידי טמאי המת, ש"אינן עושין בראשון". ואף שאין לשלול מציאות של טהורים, מכל מקום ברור שהדין הזה אינו מותנה בכך. ולכאורה מוכח שהכלל שאין היחידים עושים את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון הוא כפשוטו ממש, ואם הראשון נעשה על ידי מיעוט הקהל או שלא נעשה בכלל, היחידים אינם עושים פסח שני. ולא רק רוב ציבור אינם עושים פסח שני, אלא אף היחידים אינם עושים פסח שני במקרה שלא נעשה ראשון על ידי רוב ציבור. ובאמת כמה אחרונים^ג הבינו בדעת הרמב"ם שברוב זבים אין הזבים עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני.

ג. ולפי זה התקשו האחרונים הללו בדברים התוס' (פסחים שם ד"ה ה"ג קמ"ל; וכן הוא בתוס' הר"ש על אתר) שכתבו שיש תשלומין לפסח. ובמקדש דוד יישב שכוונת התוס' לתשלומי יחיד ולא לתשלומי ציבור, אף שהקשר הדברים הוא בציבור, יעוין שם. וכעין זה מובא בהערות הגריש"א (יומא שם) שכוונת התוס' שבאופן עקרוני יש יותר מתאריך אחד לפסח, אף שאין ציבור עושים פסח שני. אולם בהערות הגריש"א (פסחים שם) נראה שתירוץ זה נדחה. ויעוין עוד בזה בקובץ תשובות לגריש"א (ד, רכט), ובמה שיובא עוד לקמן בשם הגריש"א.

ואולם ר' אברהם פארדו⁽¹⁾, בתשובה שנדפסה בשו"ת יוסף אומץ (אזולאי, סי' ו) אזיל בתר איפכא, וכתב להוכיח מכאן שרוב זבים עושים פסח שני, משום שבגמרא וברמב"ם נאמר רק שטמאי המת אינם עושים פסח שני, ומשמע שהזבים עכ"פ עושים פסח שני. וכן כתב במעשה רקח (על הרמב"ם שם). וכן צידד בספר מלכי בקודש (על הרמב"ם שם), אך הדר ותבר לגזיזה וכתב שאין להכריע בהכי, משום שניתן להבין שלא מיבעיא הזבים שאינם עושים פסח שני משום שהם רוב ציבור, אלא אפילו טמאי המת, שהם מיעוט והיה מקום לחשוב שיעשו פסח שני, קמ"ל שלא. ואף שסיים ש"אינו יושר לדעתו" לפרש כך, מכל מקום לא הכריע בזה. ובאמת נראה שאין בזה הכרע לא לכאן ולא לכאן.



מדין 'שלישיתן זבין ושלישיתן טהורים' ושלשיתן טמאי מתים' מוכח שבכל אופן אין פסח שני ברוב ציבור

והנה, נאמר בגמרא (פסחים פ, ב):

איתמר: היו שלישייתן זבין ושלישייתן טהורים ושלישייתן טמאי מתים. אמר רבי מני בר פטיש: אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא השני. בראשון לא עבדי - הגדילו זבין על הטהורים, דלא עבדי בטומאה. הוה ליה טמאי מתים מיעוטא, ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני לא עבדי - נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון, הוו להו רובא, ורובא לא מדחו לפסח שני.

ומבואר שבנוגע לפסח שני מצרפים את הזבים עם טמאי המתים ונוצר רוב שעליו נאמר הכלל ד"רובא לא נדחו לפסח שני". וכן מבואר להלכה ברמב"ם (הל' ק"פ ז, ד). ואי איתא שהכלל שרוב אינו נדחה לפסח שני לא נאמר אלא בנוגע לטמאי מתים, אזי לא הייתה צריכה להיות מניעה לעשות פסח שני במקרה זה, דהא אין כאן רוב טמאי מתים. ובאמת מגמרא זו הוכיחו כמה אחרונים שרוב זבים

(ד). חסד לאברהם (על הרמב"ם שם), פתח הבית (על הרמב"ם שם), מלא הרועים (פסחים פ, ב ד"ה אותן), ערוה"ש העתיד (הל' ק"פ קצא, טו), מנחת אשר (פסחים עד, ד"ה אך).

(ה). חתנו של החיד"א ובנו של ר' דוד פארדו בעל חסדי דוד על התוספתא.

שנדחו מפסח ראשון אינם עושים פסח שני⁽¹⁾. וכן נקט ר' אברהם פארדו בריש דבריו שם, אלא שלמסקנה ביטל זאת מפני שאר הראיות שהעלה וכדלהלן. ואולם לכאורה זו ראייה חזקה.

ואמנם בנידון זה הרוב אינו מזבים בלבד אלא מזבים וטמאי מתים יחד, אבל נראה שאין לחלק לעניין זה בין רוב משותף ובין רוב זבים, דאי איתא שהדין שאין רוב ציבור נדחים נאמר רק במקרה שרוב הציבור טמאי מת, לא היה מקום להחיל אותו כשרק מקצתם טמאי מת. ומדברי הנר דוד (גיג'; פסחים פ, ב ד"ה בב') נראה שחילק כן, דכתב שרוב זבים שנדחו מפסח ראשונים עושים פסח שני, ובשונה מהמקרה הזה. ואולי גם ר' אברהם פארדו חילק כן. אך כאמור, נראה שאין לחלק בזה.



הוכחה מלשון הברייתא ד'אלו עושין את השני' שיש פסח שני ברוב זבים ודחייתה

עוד כתב ר' אברהם פארדו להוכיח כדבריו מהאמור בגמרא (פסחים צג, א):

תנו רבנן: אלו שעושין את השני: הזבין והזבות, המצורעין והמצורעות [ונדות] ובוועלי נדות, והיולדות, השוגגין והאנוסין והמזידין, וטמא, ושהיה בדרך רחוקה. אם כן למה נאמר טמא. - למה נאמר? דאי בעי למיעבד בראשון לא שבקינן ליה! אלא: אם כן, למה נאמר בדרך רחוקה - לפוטרו מן הכרת. וכמאן דאמר הורצה.

ומכך שהזבים והזבות נשנו בלשון רבים ואילו הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה נשנה בלשון יחיד הוכיח שהדין דאיש נדחה ואין ציבור נדחים נאמר רק בטמא מת, אך בשאר הטמאים אף ציבור נדחים. ולשונו היא: "מן הש"ס מוכח הכי

(1). יפה עינים (פסחים צג, א ד"ה אלו), אבי הנחל (לר' יהושע אייזיק מסלונים; דרוש יג לשבת חנוכה, מט ע"ד), אור יעקב (זלוניק; מהד' תשמ"ה, פסחים כח ד"ה והנה לפ"ד וד"ה וכן נראה). אולם היפה עינים נקט שהירושלמי חולק משום שריבה שאר טמאים לפסח שני מקרא דאיש איש, ובנוסף לכך מיעט שאר טמאים מקרא דכי יהיה טמא לנפש, ומצירוף שתי הדרשות עולה ששאר טמאים עושים פסח שני אף כשהם רוב. ולכאורה לא ברור מה ההכרח לצירוף זה, וכפי שהתבאר לעיל. ושתי הדרשות נמצאות ככתבן וכלשונו גם בבבלי. וצ"ע.

בהדיא". ואולם נראה שיש לדון על הוכחה זו, דלכאורה ייתכן שהברייטא נמשכה אחר לישנא דקרא (במדבר ט, י): "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה". וכפי שהברייטא או הגמרא ממשיכה והולכת: "למה נאמר טמא". ודווקא בשאר הטמאים נשנתה לשון רבים, שהם טמאים דעלמא. וכבר עמד בזה האור יעקב (זלזניק; מהד' תשמ"ה, פסחים כח ד"ה והנה לעיקר).



ב.

דברי הראשונים

הוכחת ר' אברהם פארדו מדברי רש"י והרמב"ם שרוב זבים עושים פסח שני

עוד כתב ר' אברהם פארדו (שם) להביא ראיה שרוב זבים שלא יכלו לעשות פסח ראשון ונטהרו לאחר מכן עושים פסח שני ממה שכתב רש"י (פסחים סז, א ד"ה אלא לעולם) שבמקרה שרוב הציבור זבים הם נדחים, ומהקשר הדברים נראה דהיינו נדחים לפסח שני¹. וכן דייק מדברי הרמב"ם (הל' ק"פ ז, א) שכתב על הא דיחיד נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים ש"דבר זה בטומאת המת בלבד", ומשמע

ז. ז"ל רש"י (עם ביאורים במוסגר): "אלא לעולם מקרא קמא, וכדדייקנן: איש נדחה ואין ציבור נדחין, ודקשיא לך אימא ציבור כלל לא - אם כן [דהיינו, אם היינו נוקטים שציבור טמאי מת אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני], דדיוקא דממעטינן ציבור מהאי דינא [דהיינו הדיוק מ'איש'] לחומרא ממעטינן, למאי הילכתא כתב לנפש למעוטי זבין ומצורעין? לכתוב טומאה סתם, דנשמע דבכל טומאות יחיד נדחה לשני וציבור לית להו תקנתא. דעל כרחך לנפש למעוטי זבין ומצורעין אתא, ולאחמורי עלייהו [דהיינו, להחמיר על ציבור זבים ומצורעים יותר ממה שמחמירים על ציבור טמאי מתים], ואי לגבי ציבור לא מחמירו עלייהו ולמימר דבטומאת מת הוא דאין ציבור נדחין אלא עושין פסחיהן בטומאה אבל בטומאת זיבה וצרעת אפילו ציבור נמי נדחין [המילים המודגשות הן פירוש החומרא שאותה מחמירים עליהם לפי האפשרות שטומאת מת הותרה בציבור ושאותה לא מחמירים עליהם לפי האפשרות שציבור טמאים בכל טומאה שהיא אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני], לגבי מאן מחמיר עלייהו? וכי תימא לגבי יחיד מחמיר עלייהו, וקאמר טמא נפש הוא דאית ליה תשלומין לשני, אבל זב ומצורע אפילו נטהר בשני לית ליה תקנתא בתשלומין - והתניא: יכול לא יהו חייבין לפסח שני אלא טמא נפש כו", עכ"ל. ומזה הוכיח שאותה דחיה שציבור טמאי מת התמעט ממנה, דהיינו דחיה לפסח שני, היא הדחיה המתקיימת בציבור טמאי זיבה. וזו החומרא שמחמירים בהם, שהם אינם עושים פסח ראשון בטומאה אלא נדחים ממנו. והבין ר' אברהם פארדו דהיינו שהם נדחים לפסח שני.

שבשאר טומאות גם ציבור נדחים מפסח ראשון, והיינו נדחים לפסח שני^ח. ולפי זה יוצא שכל מניעה שמנעה מהציבור לעשות פסח ראשון ולא הייתה טומאת מת (או דרך רחוקה) אינה מפקיעה את הציבור מעשיית פסח שני. ונראה שסברת הדבר היא שמכיון שבציבור זבים לא אמרין טומאה הותרה בציבור, לכן חוזר דינם להיות כיחידים והם עושים פסח שני.



במאירי ובר"י מלוניל מבואר שרוב זבים אינם עושים פסח שני

ואולם ישנם מקורות הפוכים מזה בדברי הראשונים שכנראה לא עמדו לנגד עיניו של ר' אברהם פארדו. הר"י מלוניל (עט, א ד"ה נטמא קהל) כתב: "אם היו רובן זבין או טמאי שרץ, אין עושין לא את הראשון ולא את השני". וכן כתב במקום נוסף (שם צה, ב ד"ה הפסח). וכן כתב המאירי (פסחים סט, ב ד"ה כל שהציבור):

כל שהצבור הופקע מפסח ראשון כגון שהיו רובם זבים ומצורעים וכיוצא באלו אף על פי שמיעוטן טמאי מתים הרי הצבור כלו ומעוטו נדחה כל אותה שנה מקרבן הפסח, שרוב הצבור נדחה מפסח ראשון שלא הותרה טומאה בצבור אלא בטומאת מת ונדחו מן השני שאין צבור נדחה לפסח שני, ואף המיעוט של טמאי מתים נדחין מן הראשון שאין טומאת מת דחיה אצל יחידים וכן נדחו מן השני שכל שלא עשו הצבור את הראשון אף יחידים אין עושין את השני.

ומבואר בדבריו להדיא שרוב צבור זבים שנדחו מפסח ראשון, נדחו "כל אותה שנה מקרבן הפסח". וכן כתב בשני מקומות נוספים (פ, א ד"ה כבר ביארנו שאין הטומאה; צה, ב ד"ה פסח)^ט. וכן כתב המנ"ח (שפ, יב ד"ה היו רובם) מדנפשיה^י.



(ח). ז"ל הרמב"ם במלואה: "רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחין לפסח שני כשאר הטמאים אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם יחידים נדחים ואין הצבור נדחה, ודבר זה בטומאת המת בלבד כמו שביארנו בביאת המקדש".

(ט). אולם בנוגע למקרה ששליש טהורים, שלישי זבים ושליש טמאי מת, כתב המאירי (פ, ב ד"ה היו) שטמאי המת אינן עושים פסח שני משום שאין רוב ציבור נדחים ואילו הזבים עושים פסח שני. וצ"ע מאי

דחיית ההוכחה מדברי רש"י והרמב"ם

ומה שהוכיח מהרמב"ם לכאורה אינו מוכרח, ואפשר בלא דוחק לפרש שכל כוונת הרמב"ם היא לומר ש"דבר זה בטומאת מת בלבד שיקריבו טמאים", כלשון הסמ"ג (עשין רכד) שהביא את דבריו, ולא לקבוע גדרים בהלכות פסח שני. ואדרבה, ממה שכתב הרמב"ם: "כפי שבארנו בביאת המקדש" יש להכריח שזו כוונתו, שהרי בהלכות ביאת מקדש (ה, יב) אינו עוסק כלל בהלכות פסח שני אלא רק בעצם החידוש שטומאה דחוייה בציבור^(א).

וגם בדעת רש"י ניתן להבין שהמשותף ליחיד טמא מת ולרבים טמאי זיבה הוא שהם נדחים מפסח ראשון, ולעניין זה כללם רש"י בחדא מחתא, אף שלעניין פסח שני יש ביניהם הבדל. ואף שניתן להבין שההשוואה היא גם לעניין פסח שני, מכל מקום אין בזה הכרע. וכן כתבו האור יעקב (שם ד"ה והנה חזינא) והשערי היכל^(ב) (מערכה קט הערה 10) לדחות ראייתו. ואפוי פלוגתא בין הראשונים לא מפשינן.



אולמיהו דזבין על טמאי המתים. ויעוין בזה בקובץ תשובות (אלישיב; ד, רכט) ובשערי יצחק (פלאקסר; פסחים ח"ב סי' לח אות ג) ובאור יעקב (שם ד"ה אולם).

י. ויש לציין שבדברי ר"ח בעניין זה ישנן שתי גרסות: בכ"מ (ומשם בדפוס וילנא) הנוסח הוא: "דקיימא לן כל היכא דלא עבוד צבור בראשון לא עבוד צבור בשני", ובכ"ו (ומשם בנוסח הפנים במהד' לב שמח) הנוסח הוא: "לא עבוד יחידים בשני". והנוסח השני נראה מדויק יותר משום שבגמרא דובר רק על טמאי המת, וגם ברמב"ם שהלך תמיד בעקבות ר"ח הלשון היא: "שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני". ומכל מקום אין בזה הכרע גמור כנגד נוסח כ"מ, ולפיו מבואר בר"ח שגם הזבים אינם עושים פסח שני.

יא. ויעוין עוד במנחת אשר (פסחים עד, ד"ה אך) שכתב: "ולבי אומר לי דאם האמת כן, דבטומאת זב אף ציבור נדחה לפסח שני, הוה ליה להרמב"ם להשמיענו דבר זה בהדיא, ומדשקתי רבנן שמע מינה לא ניחא להו בההוא מילתא, אלא דאין ציבור נדחה כלל לפסח שני בכל ענין שהוא". והמשיך והוכיח כן גם מהפניית הרמב"ם לדבריו בה' ביאת מקדש וכמו שנתבאר.

יב. וז"ל: "אינו מוכרח. אמנם בלשוננו כיום "דחייה" פירושה העתקה לזמן מאוחר יותר, אבל בלשון חז"ל מצינו פעמים רבות במובן של ביטול, כמו "עשה דוחה לא תעשה", "ע"כ. וכן פיקוח נפש דוחה שבת וטומאה דחוייה בציבור ועוד רבים".

הוכחה מדברי הרי"ד שרוב זבים עושים פסח שני ודחייתה

ומדברי הרי"ד (פסקים, פסחים זה ע"ב) היה מקום להוכיח שרוב זבים נדחים לפסח שני, שהרי כתב:

אם היו רוב ציבור טמאין ועשו פסח בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות, דאיש כי יהיה טמא לנפש כתיב, דווקא בטמא נפש הותרו הציבור ולא בשאר טמאות, ונדחין בפסח שני.

ומפשטות דבריו היה ניתן להבין שברוב טמאים בטומאה שאינה טומאת מת, נדחים לפסח שני. אך גם בזה אין הכרע, דניתן להבין שדבריו מוסבים על אותם זבים וזבות מסוימים שעליהם מדובר במשנה שאותה בא לפרש, שהם מיעוט ביחס לרוב טמאי המתים, דלא תימא דאגב רוב טמאי מתים יעשו גם מיעוט זבים וזבות פסח ראשון, ולא דיבר על מקרה של רוב זבים וזבות כלל.



דין פסח שני ברוב זבים נלמד מרוב טמאי מתים וממילא אין לך בו אלא

חידושו

ולכאורה יש הכרח פשוט לדברי הר"י מלוניל והמאירי מדברי הברייתא (פסחים זז, א):

יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים ושהיה בדרך רחוקה, זבין ומצורעין ובוועלי נדות מניין? תלמוד לומר איש איש.

הרי שפסח שני חידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש, ועצם הדין שזבים עושים פסח שני אינו ברור מאליו אלא נלמד מילפותא זו. ודיו לנלמד מטומאת מת להיות כטומאת מת – מה בטומאת מת דווקא איש עושה פסח שני ולא ציבור, אף בטומאת זיבה איש עושה פסח שני ולא ציבור. אלא שבנוסף לזה נאמר בדרשה הדין שציבור עושה בטומאה, והוא לא נאמר אלא בטומאת מת. וגם בזה כבר עמד האור יעקב (שם ד"ה והנה נוסף):

הרי אי לאו פרשה זו לא ידעינן כלל ענין פסח שני. ואם כן ממה נפשך: אם שאר טמאין ושאר סיבות נכללו בפרשה זו, הרי ממילא גם בהם נוהגת

הלכה זו דאין ציבור עושין פסח שני. ואם לא נכללו, מנלן דבכלל הן עושין פסח שני אפילו כשהן יחידין.



ג.

שיטת המנחת חינוך

חידוש המנחת חינוך שמאופן חישוב רוב טמאים עולה שדיני רוב ומיעוט נאמרו רק בטומאה

והנה, בנוגע לאופן חישוב רוב טמאים בפסח ראשון נאמר בגמרא (פסחים צד, ב): "אמר רבי יצחק בר רב יוסף: בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה". ובירושלמי (פסחים ז, ו) נאמר: "לטומאה הילכו אחר רוב נכנסין לעזרה. מה בכל כת וכת משערין, או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד? אמר רבי יוסה ברבי בון: עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן". ועל פי זה כתב הרמב"ם (הל' ק"פ ז, ו): "משערין בכל הנכנסים לעזרה; ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן". ומכל זה עולה שחישוב רוב טמאים נעשה על פי האנשים הנמצאים בירושלים ויכולים לעשות את הפסח, ולא על פי ספירת הטמאים בכל ישראל. ועל פי זה כתב המנחת חינוך (שפ, יג ד"ה ולפי):

נראה ברור אם יבנה הבית במהרה בימינו בין ב' הפסחים, עיין בש"ס דר"ה (ל, א-ב) גבי עומר דאיבני בחמיסר – כיון דבראשון לא היו ישראל שם ולא היה מקדש, אין חילוק בין רוב למיעוט, אם כן כל ישראל חייבים לעשות פסח שני כמו גרים הרבה, כי דינים אלו דרוב ומיעוט הם רק העומדים חוץ לעזרה כמבואר בר"מ ובש"ס ובירושלמי אבל באין עומדים ואין בית המקדש אין החשבון הזה וכל ישראל יעשו פסח שני, כנ"ב. ואני כותב זה בין שני הפסחים, יהי רצון שיבנה מהרה קודם פסח שני ונוכה ונעשה הפסח שני אמן ואמן. שוב אחר זמן רב ראיתי בירושלמי פרק מי שהיה שהוא פלוגתא דתנאי אם יבנה בית המקדש בין פסח א' לפסח שני דחד אמר דיקריבו ישראל פסח שני וחד אמר דלא יקריבו, ע"ש^(יג).

(יג). בשולי הדברים יצוין כי המנ"ח במצוה זו כתב חלק מההערות בקיצור ובלי להיכנס לעומקן של הסוגיות, ובסוף דבריו אף מסר מודעה: "והנה במצוה זו הפסקתי הרבה פעמים וכתבתי בלא עיון, ועוד

וטענתו היא שיישום הדין שאין רוב ציבור נדחים הוא שכאשר יש רוב טמא בפסח ראשון הוא עושה את הפסח ולא נדחה, ואילו כאן לא נעשה פסח ראשון כלל, דלא היה רוב ציבור שבידו לעשות פסח ראשון. והדברים שונים בסגנונם מדברי ר' אברהם פארדו, אך מביאים למסקנה דומה שאם פסח ראשון לא נעשה מסיבה שאינה טומאה, רשאים רוב הציבור לעשות פסח שני ואף מוטלת עליהם חובה לעשות זאת. אך בשונה מר' אברהם פארדו, שנקט כדעת אביו החסדי דוד בהבנת התוספתא (ויעוין בזה לעיל הערה א) ובכך דחה את הצורך להכריע כרבנן דר' יהודה, המנחת חינוך ביטל את דבריו מפני דברי התוספתא, כפי שהבינה.



קשיים בדברי המנחת חינוך

ואולם נראה שלא בכדי נחלקו בזה תנאים וכפי שסיים המנ"ח, ולא בכדי הוכרע שלא כדברי המנ"ח, וסברת ת"ק דר' יהודה היא דשורשם של "דינים אלו דרוב ומיעוט" הוא היסוד שיחיד נדחה ואין ציבור נדחה, דהיינו: כל החידוש שיש מציאות של פסח שני לא נאמר לציבור אלא ל"איש" – איש נדחה ואין ציבור נדחין (פסחים סו, ב). וממילא מה לי דחייה מפני טומאת מת, מה לי דחייה מפני סיבה אחרת – בכל מקרה אין פסח שני בציבור. וכפי שהתבאר לעיל שגם רוב זבים שנדחו מפסח ראשון ונטהרו אינם עושים פסח שני, וכאמור שם, אף המנ"ח עצמו נקט כן. וכעין זה תמה על המנ"ח בספר קנן תורה בשמעתא (בהעלותך ד, ד): "והדבר פלא מנין לקח להכריע בזה כר' יודה נגד הסתמא דת"ק, ולא ביאר שם כלל מאי עדיפותא בזה מהך דהיו כל הציבור זבין בפסח ראשון ונטהרו דאין עושין את השני, ואם כן הוא הדין בנבנה בית המקדש קודם פסח שני"¹.

ואין מקום לומר שכל הילפותא לא נאמרה אלא למקרה של "דחייה" ולא למקרה של "ביטול": ראשית, נראה שאין הבדל בין דחייה לביטול, ובשניהם מה שקורה בפועל הוא שפסח ראשון אינו קרב, ואלו שמות שונים לאותה מציאות

חזון למועד בעזה"י אשנה פרק זה", וכן: "ויש להאריך הרבה אך כבר כתבתי שאני כותב בלא עיון ובאתי רק להזכיר ובעז"ה אשנה מצוה זו".

יד). אך למעשה צידד בדברי המנ"ח מטעם אחר, וכפי שהתבאר לעיל (הערה 1). ויעוין עוד בבית יצחק (שמלקס; ב, קמח, ט) ובעקבי חיים (קלאפהאלץ; סי' ס) דשקלו וטרו בדברי המנ"ח.

בדיוק. גם כשפסח ראשון לא קרב מפני הטומאה ניתן לקרוא לזה ביטול; וגם כשהוא לא קרב מפני שגויים או יהודים שאינם שומרים מצוות שולטים על מקום המקדש, ניתן לקרוא לזה דחייה. שנית, אי איתא שהדין דאיש נדחה אינו מתייחס למציאות של ביטול אלא רק למציאות של דחייה, אזי אין שום מקור לכך שניתן לעשות פסח שני במקרה של ביטול, לא לציבור וגם לא ליחיד. דהא פסח שני חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידוש. ומלבד כל זה, הרי המקור לדברי ר' יהודה הוא המסופר על חזקיהו, ושם ברור שרוב ציבור נדחו מפני הטומאה לשיטתו. ואם כן אין מקום לומר שגם לדידן, דקיי"ל שציבור אינם נדחים אלא עושים בטומאה, הם יעשו פסח שני במקרה שלא עשו את הראשון כלל^(ט). ועל כרחנו אין לחלק בדעת ר' יהודה בין ציבור שנדחה מפסח ראשון מפני הטומאה לציבור שנדחה ממנו בגלל סיבה אחרת, ובכל אופן הציבור עושה פסח שני. וממילא ההכרעה בגמרא ובפוסקים שטומאה דחוייה בציבור מהווה הכרעה שלא כר' יהודה.

ועל כרחנו הדין דהלך אחר רוב העומדים בעזרה לא בא אלא לקבוע כיצד מחשבים רוב וכיצד מחליטים אם לעשות פסח ראשון בטומאה או בטהרה. אך אין בזה שום נגיעה לכלל שאין רוב ציבור נדחים, ובנידון דידן שכל הציבור לא עשה פסח ראשון, אין לך רוב ציבור גדול מזה. ויעוין עוד באור יעקב (שם ד"ה והנה ראיתי) ובאבי עזרי (הל' ק"פ ז, ד) ובמנחת אשר (פסחים, עד) שהקשו על המנ"ח כעין זה וקושיות נוספות.



קושי בהבנת המנחת חינוך בדין דרך רחוקה לפי דרכו

ובאמת המנ"ח, לשיטתו, כתב שם לחדש שאם רוב הציבור היו בדרך רחוקה ומיעוט עשו פסח ראשון, יכולים רוב הציבור לעשות פסח שני. וזה לכאורה קשה מאוד, שהרי התורה לימדה בחדא מחתא את דין הטמא והעומד בדרך רחוקה (במדבר ט, י-יא): "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדרתיכם

(ט). ואולם במשך חכמה (במדבר כח, טז) כתב: "ואם ניתן רשות אחר הפסח, ונבנה בית המקדש קודם פסח שני, סבר ר' יהודה דהצבור עושים בפסח שני, דאם הם טמאים עושים הראשון, אבל כיון שלא היה בית המקדש, עדיפא מאילו היו זבים בפסח ראשון. ואין כאן המקום להאריך", ולא זכינו שיאריך, וחבל על דאבדון. וצ"ע.

ועשה פסח לה'. בחדש השני", ולדבריו יוצא שהדין דאיש נדחה ואין ציבור נדחה לא נאמר אלא בדחייה מחמת טומאה ולא בדחייה מחמת דרך רחוקה. וצ"ע.



ד.

שיטת הרבי מליובאוויטש והאדמו"ר מבעלזא

הרבי מליובאוויטש מבין שלפי הירושלמי אם נבנה הבית בין פסח ראשון לשני עושים פסח שני

הרבי מליובאוויטש (לקוטי שיחות ח"ב עמ' 218-221; ונדפס גם בספר שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב סי' ריב"ט) כתב שיש לעשות פסח שני במקרה שהדבר יתאפשר, ואף שהראשון לא קרב כלל^(ז). ובתחילת דבריו כתב שכך היא דעת הירושלמי ולכן יש לבאר באופן זה גם את דברי הבבלי אף אם בדוחק. וכעין זה כתבו בספר אור פני יהושע (ליקוטי מאמרות סי' ט' עמ' קיח) בשם ר' יהושע מבעלזא ואביו רב שר שלום מבעלזא, שלפי הירושלמי אם ייבנה הבית בין פסח ראשון לשני, נקריב פסח שני^(ח).



טז. וכן בספר חידושים וביאורים בש"ס (סי' ט, ובנספח לסי' ט בסוף הספר), ושוב בספר שולחן מנחם (או"ח סי' רנג).

יז. ולשונו בריש הדיון היא: "שאלה הלכה למעשה", אך הרבי לא הרבה להכריע למעשה בשאלות הלכתיות שאינן נוגעות למנהגי חב"ד, ובפרט לא בשיחותיו, ולא ברור אפוא אם כוונתו בדבריו לפסוק הלכה למעשה או רק לדון לפלפול בשאלה זו.

יח. וכן הובאו הדברים בהגדה של פסח קול יהודה (עמ' קס) ובבית ישראל (טויסיג; בהעלותך עמ' מ-מא) ובשו"ת בית יחזקאל (מיכלזון; סי' סא) ובקובץ אוריתא (ו, עמ' רנא). וכן נקט בשו"ת דברי ישראל (וועלץ; א, ל; שם ב, ליקוטי תשובות, י; שם, עב; ושם ג, יט). וכן כתב גם בשו"ת זכרון יהודה (גרינוואלד; א, קסו), אך לא הזכיר את התוספתא ואת הירושלמי ולא העלה על לבו לחלק בין יחיד לציבור (ומה שנזכר בדבריו ספר "זכרון יהודה", הכוונה לספרו של ר' מנחם אייזנשטטר, מאמר ירח זיו וימי הקיץ עמ' עו). ומקורות נוספים בזה צוינו בספר ליקוטי הערות על תשובות חת"ס (גולדשטיין; יו"ד סי' רלג אות כב ד"ה ובתל) ובקובץ נחלת צבי (יא, עמ' קא).

יש להעיר שהאור פני יהושע כתב את דבריו ליישב מה שכתב החת"ס (שם) שי' אייר הוא יום ביקור פסח שני, דלכאורה מפורש בגמרא (פסחים צו, א) שפסח שני אינו טעון ביקור. וכתב לחדש שבמקרה

לכאורה מהירושלמי נראה להיפך מזה

וצ"ע למה כוונתם, דלכאורה בירושלמי הובאה מחלוקת התנאים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, וכפי שכתבו בפשטות ההיכל יצחק והקול מבשר והמועדים וזמנים הנ"ל. ואדרבה, דברי התוספתא והירושלמי הם המקור המרכזי לכך שכשמתאפשר לעשות פסח שני אחר שלא התאפשר לעשות פסח ראשון, אין לעשות פסח שני. וכבר התקשה בזה במועדים וזמנים (שם), אחר שהביא את דברי מהר"י מבעלזא. וכן התקשה בהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים פ, א ד"ה אמנם תירוצו; וכעין זה שם עו, ב על תוד"ה קמ"ל), אחר שהביא את הדברים בשם ר' ישכר דב מבעלזא, בנו של ר' יהושע מבעלזא, יעוין שם. וצ"ע"ט.

שלא נעשה כלל פסח ראשון, השני טעון ביקור. ובטעם הדבר כתב שהפטור מביקור הוא משום שבסתמא דמילתא יש בפסח שני מעט קרבנות ולכן יש שהות לבקר לאחר י' אייר, אך כשכל ישראל עושים פסח שני אין שהות ולכם צריכים לבקר ארבעה ימים קודם. ולכאורה זהו דוחק, דמהיכא תיתי שיהיה חילוק בין סוגים שונים של פסח שני לעניין ביקור אחר שאין כל מקור לכך. ומהיכא תיתי לדרוש טעמא דקרא ולומר שהביקור ארבעה ימים מראש קשור לכמות האנשים. ויתירה מזו יש להקשות, שהרי בפסח ראשון הנעשה כהלכתו התורה ציוותה על כל ישראל לבקר את פסחיהם ביום אחד, הוא יום י' ניסן, ועל כרחנו שלא חששה התורה מכך ש"אין שהות ביום אחד" לבקר את כל הקרבנות. וצ"ע. ויעוין עוד בדברי ישראל (שם) שכתב בדומה לדברי האור פני יהושע אך בסגנון אחר. ובאוצרות הסופר (יח, עמ' מט) הביא מקור מדברי המיוחס לרשב"א (מנחות מט, ב ד"ה שמירה) לכך שהדין שפסח שני אינו טעון ביקור נובע מכך שהוא קרבן יחיד. ואולם דברי המיוחס לרשב"א נאמרו על פסח בכללותו ולא על פסח שני, וכפי שהארכתי בשיטתו במאמרי: 'דין ביקור בתמיד ובפסח', מעלין בקודש כח עמ' 38-40. ושם צוין כי הקביעה שפסח שני טעון ביקור מופיעה גם בדברי המאירי (פסחים צו, א ד"ה וזה).

יט). ובספר דף על הדף (פסחים קטו, א ד"ה אמרו עליו על הלל) כתב ליישב קושי זה, "דהנה התוספתא (פ"ט דפסחים) תולה דין זה במחלוקת רבי ור' נתן בגר שנתגייר בין ב' פסחים, ובדין ההוא פוסק הרמב"ם (בפ"ה דק"פ ה"ז) דחייב להביא פסח שני, הכא נמי בדין הנ"ל כך קי"ל. ודו"ק". וכן כתב בשו"ת עני בן פחמא (סי' כט) שהמחלוקת תלויות זו בזו, ומכוח זאת הכריע שעושים פסח שני גם אם לא נעשה פסח ראשון.

ואולם לא ברור איפה התוספתא "תולה" את הדינים זה בזה, והנה לשונה במלואה: "גר שנתגייר בין שני פסחים צריך לעשות פסח שני דברי ר', ר' נתן אומר: אין צריך לעשות פסח שני שכבר לא נתחייב בראשון. ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה - היחיד עושה פסח שני ואין הצבור עושה פסח שני; ר' יהודה אומר: אף הצבור עושה פסח שני. אמר ר' יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הצבור לעשות פסח שני שנאמר כי מרבית העם רבת מאפרים וממנשה מיששכר ומזבולון לא הטהרו וגו'", ע"כ. הרי שהתוספתא לא תלתה, ולא קישרה בין המקרים בלשון "וכן היה ר' נתן אומר" או כעין זה. ואמנם בהגהות הגר"א (אות ז) כתב להגיה מעין זה, אך בכתבי היד של התוספתא הנוסח הוא כלפנינו. ובתוספתא כפשוטה כתב על כך שפעמים רבות נראה שאין כוונת הגר"א להגיה אלא לפרש. ויש גם כמה

ומלבד זה, לפי הבבלי (סנהדרין יב, א-ב) ר' יהודה למד מחזקיהו שמעברים את השנה מפני הטומאה, ולפי זה נראה שפסח חזקיהו היה פסח ראשון ולא פסח שני. ולכאורה זה מחליש עוד יותר את האפשרות להתבסס על דעת ר' יהודה שבתוספתא ובירושלמי. ויעוין בזה בהר המוריה (הל' ביא"מ ד, יז). ויעוין עוד בשבח נעורים (שטיינר; פרשת בא עמ' פ-פא) שהתקשה בדברי האדמו"ר מבעלזא מצד אחר.



קושי בחילוק בין אי-עשיית פסח ראשון מפני טומאה ובין אי-עשייתו מפני יד האומות

ובהמשך דבריו כתב הרבי מליובאוויטש לחלק בין מקרה שבו רוב ציבור טמאים למקרה שבו לא נעשה פסח "מצד סיבה צדדית וכמו בנידון דידן שאי עשיית הפסח בראשון הוא מפני יד האומות ולא מצד עיכוב התורה". וכעין זה כתב הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רכט ד"ה והנה לכאור'). ולכאורה לא ברור מה החילוק בזה וכיצד הוא מועיל, וכפי שהתבאר לעיל שלכאורה דחייה וביטול הם שמות שונים לאותה מציאות ולא הגדרות שונות ביסודן. והדין דאיש נדחה ואין ציבור נדחים אינו פרט צדדי בגדרי הדחייה אלא חלק בלתי נפרד מהגדרתו של פסח שני².



סיבות להבין שהמחלוקות אינן תלויות זו בזו: ראשית, בדברי רבנן מבואר שהסיבה שאין עושים פסח שני היא שמדובר בציבור ולא ביחיד, "ואין הצבור עושה פסח שני", וזו סברה שונה לחלוטין מסברתו של ר' נתן "שכבר לא נתחייב בראשון". שנית, בירושלמי הובא רק הסיפא של הלכה זו בתוספתא, והלשון היא סתמית ואין שום רמז לכך שהדעה שהובאה בסתמא כדעת חכמים היא בעצם דעת ר' נתן.

כ). ובהקשר זה יש לדון על עניין נוסף שמוזכר בדברי הרבי (שם עמ' 222-223), דבשנים הראשונות לאחר מלחמת ששת הימים הורה לצאת מירושלים ב"ד ניסן ובי"ד אייר כדי שלא להתחייב בפסח, ומבואר שם (עמ' 216) שבשנת תשל"ה שינה את הוראתו ואמר שאין צורך לצאת מירושלים משום שבכל מקרה אין אפשרות להקריב קרבן. ויש להתבונן בטעמה של ההנהגה הראשונה, דלכאורה ממה נפשך: אם סבר שיש אפשרות או ספק-אפשרות וממילא יש חיוב או ספק-חיוב להקריב קרבן פסח, מדוע הורה לצאת מירושלים ולא הורה להתאמץ בכל דרך להקריב את הקרבן. ואם סבר שכבר אז לא הייתה אפשרות להקריב קרבן פסח, אזי יש להבין מה התחדש בשנת תשל"ה שאז כתב "נשתנה המצב ואין עתה היכולת", הרי כבר לפני כן לא הייתה יכולת. ואולי יש ליישב בדוחק שסבר שיש אפשרות רחוקה

דברי הרבי מליובאוויטש בעניין השלכתו של חיוב הכרת שקיים בפסח על הנידון דידן

ובכלל דבריו כתב הרבי "יסוד" כלשוננו, שמכיון שביטול פסח הוא "ענין דשייך בו כרת", יש לתת משקל גדול לאפשרות המצריכה והמאפשרת להקריבו. ויש להעיר שכרת הוא רק למי שמבטל את המצווה בזדון, כמבואר ברמב"ם (הל' ק"פ א, ב; ה, ב). ואם כן כשדנים דיון הלכתי ברור שעונש כרת אינו עומד על הפרק, דלא ברשיעי עסקינן. ואולי יש לומר שאף הרבי לא התכוון לומר שיש בזה חיוב כרת כפשוטו, אלא לומר שהעובדה שמי שהזיד ענוש בכרת מעידה על חומרת מצווה זו גם בשוגג. אך מלבד מה שלשוננו שם היא "לתא דמזיד", נראה שגם לגופו של עניין אין בזה כדי ליישב את דברי הרבי, שהרי כנגד העובדה שהמזיד בכרת ישנה חומרה גם לאידך גיסא, שלפי האפשרות שאין לעשות פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון יוצא שהמקריבו הקריב חולין בעזרה, ועבר בקום עשה על לאו דאורייתא. ושב ואל תעשה עדיף. וכל הצד הזה לא נזכר כלל בדברי הרבי, ולכאורה נראה שהוא לא פחות משמעותי מהצד של הכרת. ואדרבה, לסברה דשב ואל תעשה עדיף קיים מקור ברור בדברי התנאים והוא מקובל להלכה (ראה משנה זכחים פ, א ובעוד מקבילות רבות בתוספתא ובתלמודים ובמדרשים), ולכן נראה ששב ואל תעשה עדיף גם במקרה של ביטול מצוה שאם הייתה מתבטלת במזיד היה עונש כרת. וכל שכן לפי המתבאר שבנידון דידן אין כאן ספק אלא הכרעה ודאית שציבור אינם עושים פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון.



להקריב קרבן פסח, ומכיון שהיא רחוקה אין חיוב להתאמץ לממש אותה, אבל יש חיוב או עניין להחליש את גודל החיוב מכיון שזה אפשרי בקלות. ועוד ייתכן שלא היה מוכרע לו אם אפשר ואם נכון להקריב קרבן פסח בגלל שיקולים שונים שלא פירט, כגון חשש שאנשים ייכנסו למקום המקדש בטומאה או חוסר בבירורי הלכה הנדרשים להקרבת קרבן פסח. וצ"ע.

וראה עוד במאמרי: 'טהרת נשים לקרבן פסח – שימוש באמצעים פרמקולוגיים', אסיא צה-צו (תשע"ה) עמ' 123-134, ובעיקר בעמ' 125 הערה 5, שם התבאר שדין דרך רחוקה אינו פטור אלא אונס, ולכן הנמצא בדרך רחוקה זמן מה לפני פסח ובאפשרותו להספיק להתקרב ולבוא לירושלים מחויב מדאורייתא לעשות זאת, שהרי אינו אנוס. וכל שכן שאסור לצאת מירושלים כדי להימנע מהקרבת קרבן פסח. ולפי זה יש צורך להבין מכיוון נוסף את ההוראה לצאת מירושלים לאחר מלחמת ששת הימים. וצ"ע.

ה.

אין לחלק בין מקרה שבו כל הציבור באים לעשות פסח שני למקרה שבו מיעוטם באים

והיה מקום לומר שכל זה כשציבור באים לעשות פסח שני, אך אם מסיבה כלשהי רוב הציבור אינו עושה לא ראשון ולא שני, היחידים רשאים לעשות פסח שני. וכגון שרוב הציבור חוששים שאיננו יודעים את מקום המזבח או את אופן צביעת התכלת בבגדי כהונה וכדומה וישנם יחידים תלמידי חכמים שעיינו בסוגיות אלו והגיעו למסקנה שמעיקר הדין אין צורך לחשוש לחששות אלו, היה מקום לומר שבמציאות כזו היחידים אלו רשאים וצריכים לעשות פסח שני.

אולם נראה לכאורה שאין לומר כן, שהרי כאמור, כשלא נעשה פסח ראשון על ידי רוב ציבור אף היחידים אינם עושים פסח שני. ומלבד זאת, הרי משמעות הדין שאין ציבור נדחים אינה רק שבפועל הם אינם עושים אלא גם ובעיקר שהם אינם מצווים. ההלכה אינה מתארת מצב, אלא קובעת כיצד לנהוג. וממילא הציבור אינו מצווה, ולא רק שבפועל אינו עושה פסח שני. וברור שאם הציבור אינו מצווה אזי גם כל אחד מהיחידים אינו מצווה, דלכאורה לא יעלה על הדעת שהציבור פטור אך היחידים חייבים לקיים את המצווה ולדאוג שהם יישארו יחידים ולא יהיו רוב.



סיכום

מן האמור נראה שהדין הוא שציבור אינם נדחים לפסח שני, ואין חילוק בין דחייה מפני טומאת מת לדחייה מסיבה אחרת. וגם אין חילוק בין מקרה שבו קרב פסח ראשון למקרה שלא קרב. וגם אין חילוק בין מקרה שבו השאלה נוגעת לרוב הציבור למקרה שבו רוב הציבור בכל מקרה לא יעשה פסח שני אף שלא עשה את הראשון ורק יחידים מתעניינים בכך.

ולכן נראה שאין להקריב פסח שני אם לא קרב פסח ראשון לפניו, ואם בשנה מסוימת לא יתאפשר להקריב פסח ראשון אך יתאפשר להקריב פסח שני - יש להימנע מהקרבנו באותה שנה.

ויהי רעוא שנזכה שהדברים יתבררו על ידי גדולי התורה וההוראה, ונזכה להכרעתם בעניינים אלו להלכה ולמעשה.



הרב מיכאל דייטש

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

א.

מנהג רבים מן המדקדקין בזמנינו להחמיר שלא לאכול ממוצרי החמץ שנמכרו לגוי, וטענתם בפייהם שהמכירה אינה תקיפה מחמת חוסר גמירות הדעת של המוכר והקונה, וכן עוד טענות^א. וראוי ליתן את הדעת להעמיד שורת הדין להיכן נוטה.

ב.

ונקדים להביא את דיני חמץ שעבר עליו הפסח.

חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה והנאה, אולם כאשר נתערב בתוך תערובת היתר פעמים רבות יש לו היתר, וכדלהלן^ב:

א. תערובת של יבש ביבש^ג בטלה ברוב, ומותר לאכול ממנה אחר הפסח.

ב. תערובת של לח בלח או יבש בלח^ד, הדין תלוי בין מין במינו למין בשאינו מינו. תערובת של מין במינו בטלה ברוב ומותר לאכול ממנה^ה. תערובת של מין בשאינו מינו, אם יש שישים כנגד החמץ מותר באכילה, אבל אם אין שישים כנגדו, והיה בימי הפסח בתוך הכלי שיעור כזית מן החמץ [אע"פ שאינו נאכל

א). כגון שנחשב רוצה בקיומו, באחריותו, טענות על הקניינים שנעשים עם הגוי, ועוד. ויעויין לקמן בנספח א' בסוף המאמר, משכ"ב.

ב). מקור הדינים מסי' תמ"ז י"א ומריש סי' תמ"ב עיי"ש.

ג). דווקא כשאין החלקים ניכרים זה מזה, אבל כשניכר החמץ על מקומו אינו בטל [דאז לא הוי בגדר תערובת כלל]. וע"ע מש"כ בחזו"א (או"ח קי"ט סקכ"ב ד"ה ותערובות וסקכ"ג).

ד). גדר לח בלח לעניין זה הוא אם נתן החמץ טעמו בהיתר, ולכן אם נתבשלו יחד ונעשו אח"כ חתיכות מפוררות דינם כלח בלח.

ה). ואע"פ שהביא המ"ב בס"ק ק"ב את דעת הא"ר שאין לאכול ממנה יעויין שעה"צ אות קפ"ג שמשמע שלא חשש לו להלכה.

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי פג

בכדי אכילת פרס. וי"א דאף פחות מכזית, וצ"ע למעשה. ביאור הלכה], אסור לאוכלו.

ג. חמץ שאסור באכילה שנתערב אחר הפסח - יש אומרים שלעולם בטל ברוב ואינו צריך שישים, ויש לסמוך להקל כדבריהם במקום הפסד או שעת הדחק⁽¹⁾.

ד. וכ"ז כשאין החמץ מעמיד של האוכל, אבל אם הוא הגורם את קיום האוכל אין לו ביטול אפי' באלף⁽²⁾.

נמצא לפי"ז שנידון חמץ שעה"פ נוגע למעשה בדברים שרובם חמץ או שניכרים על מקומם, ובדברים שמיעוטן חמץ והם מעורבים עם ההיתר (מצוי בעיקר במוצר שאינו חמץ, אך יש בו מרכיבי חמץ) אם זה תערובת יבש ביבש מותר באכילה, אם זה תערובת לח בלח (- שההיתר קיבל טעם מן האיסור), ומין בשאינו מינו, צריך שישים כנגדו. והני מילי שהיה בפסח מתוך החמץ שבכלי שיעור כזית, אבל באין בו שיעור זה נטיית ההלכה שמותר באכילה, וצ"ע למעשה. וכ"ז אם התערב קודם

(1). והובא (הגר"מ ויא, חוברת פסח) בשם הגרי"ש והגרנ"ק דלעניין זה וודאי יש לסמוך על המכירה לגוי [דאף אם המכירה לא חלה, הו"ל כטעה בדין דהו"ל כשוגג (ט"ז יו"ד צ"ט ז' ופמ"ג שם. וע"ע מג"א או"ח שי"ח ג' דאף העושה ע"פ חכם חשוב כשוגג, וע"ע שו"מ תניינא ב' ע"ז שהוסיף ע"ז דאף מי ששכח לחתום על השטר יכול לבטל לכתחילה, דרק כאשר בלא זה מתבטל הקנס גזרו חז"ל אבל בכה"ג שיכול למלאות שטר מכירה כדין לא גזרו. ולאחמ"כ מוסיף להתיר אף בלא עירוב, משום שעשה כדינו והיה אנוס, ובכה"ג מסתבר שלא גזרו)].

ועיין מ"ב תמ"ז ק"ד דבמזיד קנסוהו כדין מבטל איסור לכתחילה [ואסור גם למי שנתערב בשבילו (יו"ד צ"ט ה')], אמנם אם אינו מערב כדי לבטל, אלא שלא אכפת לו מהאיסור, מסתבר דאינו חשוב מזיד, דקנס זה הוא על המערבים לצורך ביטול האיסור [ויש לדמותו לשוכח שכתב במג"א שם דהוי כשוגג].

(2). ואע"פ שאין עוברין ע"ז בבל יראה, שעה"צ תמ"ז י"א.

בעניין השמרים ומשפרי האפייה - הנה במ"ב (תמ"ב כ"ה, תמ"ז ק"ו) כתב על שמרי שחר שהם חמץ ואסורים מדין מעמיד, אבל כפי שנתברר במציאות זמנינו שמרים אינם עשויים מחומרי חמץ, ולגבי שמרים טריים יש השגחת הבד"ץ, ולגבי שמרים יבשים [שאסורים בשיוק בא"י] כיון שהם גדלים על מצע שפעמים הוא של חמץ נחלקו בעלי הוראה אם נחשב כמעמיד או לא, וכשרויות חו"ל נוהגות להכשיר בנידון דומה לזה לגבי פטריות, ואילו כשרויות המהדרין שבא"י אינם מכשירים זאת. כמו כן מצופים השמרים בחומר חמץ, אבל ציפוי זה לא נועד להעמידם או לשומרם אלא כדי למנוע את דיבוקם זל"ז, וממילא נידון כתערובת חמץ שמותר אחר הפסח. מרכיבי אבקת אפייה הם מתפוא ותירס ואינם חמץ. משפרי אפייה כלולים עם מרכיבי חמץ שמעמידים אותם, ולפיכך אסורים בלא מכירה לגוי (ששמרים בזמנינו אינם חמץ כן כתבו בחוברת הבד"ץ ועוד. שאר הפרטים הם מפי הגר"א שלזינגר, הממונה מטעם השגחת הגר"מ גרוס, ולא נבדק אם הדברים מוסכמים).

פר בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

הפסח, אבל התערב לאחר הפסח דעת כמה פוסקים שבטל ברוב, ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק [וכאשר לא היה בו כזית שרק לפי מקצת אחרונים אסור יש להקל בשופי].

ולכן מוצר שאינו חמץ, שנעשה לאחר הפסח, אין לחשוש כלל שמא אחד ממרכיביו הוא חמץ מלפני פסח, אבל כשנעשה קודם הפסח, כשיודעים שיש בו מרכיבי חמץ שנתנו טעם בהיתר, צ"ע למעשה אם להחמיר, אבל כשאין יודעים מסתבר דאין להחמיר בזה כלל^ח.

במה דברים אמורים כשאין במרכיביו חשש של מעמיד, אבל אם יש לחשוש שהעמידוהו ע"י חומר שהוא חמץ^ט כולו אסור [ועי' משכ"ל בעניין השמרים^צ].



ג.

דין ספק חמץ שעבר עליו הפסח

פעמים רבות מסופקים על מוצר אם הוא אסור כדין חמץ שעבר עליו הפסח או לא, ויש להבחין בזה בין שני סוגי ספקות: ספק בידיעת המציאות, וספק בידיעת הדין.

ספק במציאות - כאשר הספק הוא רק אצלו, אבל היודעים יכולים לדעת [ע"פ קוד המוצר שע"ג האריזה וכיו"ב] אם הוא קודם הפסח או לאחריו, אינו נידון כספק, ועליו לברר את המציאות אשר לפניו.

(ח). סיום זה אינו מהמ"ב.

(ט). או שהעמידוהו ע"י חמץ, דכל תולדות המעמיד דינם כהמעמיד הראשון, מ"ב תמ"ב כ"ה [וכאשר העמידוהו בחומרי חמץ יחד עם חומרים שאינם חמץ ואין כח בחמץ לבדו להעמידם מותר, דהוי כזה וזה גורם, שם].

(י). וכתב במ"ב (תמ"ז סק"ג) דרך בדברים שהדרך להעמידם בחומרים שהם חמץ חוששים לזה [ולגבי עוגיות ומאפים הנעשים ברוב מי פירות יש שכתבו לצדד בו היתר מדין חמץ נוקשה, עי' מ"ב תס"ב א', ביה"ל ד"ה ממחרים, חזו"א קי"ז י"ב. שו"ע תמ"ז י"ב, מ"ב תמ"ז ק"ז ושעה"צ קפ"ב, חזו"א קי"ט כ"ב].

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי פה

כאשר המציאות מסופקת מצד עצמה, וכגון כשלא ידוע אם מוצר זה נאפה ע"י מעמיד הבא מן החמץ, אם נוצר קודם הפסח, אם מוצר זה נמכר, ואם מכירתו הייתה כדין, בכל כיו"ב הדין הוא שאם רוב המוצרים כגון זה הם מן החמץ הרי זה אסור, ואם רוב המוצרים אינם מן החמץ מותר, ובספק נחלקו הדעות אם להתירו באכילה והנאה או שאינו מותר אלא בהנאה, ובמקו"א היקל המ"ב להתירו באכילה^(א).

(א). כתב במ"ב תמ"ט ה': "חמץ שנמצא אחר הפסח, ולא ידעין אם של עכו"ם הוא או של ישראל הוא, יש דעות בין אחרונים, יש שכתבו דמותר בהנאה ואסור באכילה, ויש שמקילים ואומרים דגם באכילה מותר, כשאר ספיקא דרבנן דלקולא אזלינן. ואם באותו מקום רוב ישראל מצויים אסור בהנאה דודאי מישאל נפל. וכ"ז כשנמצא מיד אחר הפסח, או שהפת ישן, שא"א לומר שנאפה אחר הפסח, אבל אם אפשר לתלות שנפל אחר הפסח מותר אפילו באכילה בכל ענין, דיותר יש לתלות שמאחר הפסח הוא משנתלה לומר שמישראל נפל קודם הפסח, דזמן מרובה כזה לא היה מונח בדרך" (ובשו"ע תמ"ח ג' על דברי השו"ע לאסור חמץ שעבר עליו הפסח ציין הביה"ל דלעניין ספק חמץ יעויין מש"כ כאן).

ומבואר שכאשר רוב המוצרים כיוצא בו הם מן החמץ אזלינן בתר רובא ואסור [וה"ה להיפך אם יהיה רוב להיתר], אבל כשאין רוב לאיסור הוא נידון כספק, ודין ספק חמץ שעבר עליו הפסח יש שכתבו שאסור באכילה ומותר בהנאה, ויש שהתירו אף באכילה [ובאופן שיש לדונם כדין קבוע ולא כדין רוב יהיה דינו כספק שנחלקו בו כנ"ל].

והטעם שיש שאסרו מספק את החמץ באכילה לא נתברר דכיון שספק דרבנן הוא דינו לילך לקולא, וכן תמחו הפמ"ג (א"א ב') ורעק"א (שו"ת מהדו"ק כ"ג), אבל במחציה"ש ביאר טעמו של המג"א דמשום חומרא דחמץ החמירו [וע"ע שבט הלוי א' קמ"ד דס"ל בדעת הרמב"ן דאיסור האכילה הוא מדאורי']. ויש להעיר שלא דנו הפוסקים לילך אחר חזקת האיסור שהיה בפסח [גם לחמץ של גוי], ועיין בשערי זבולון ח"ג סי' ל"ו שהאריך לפלפל בזה [מלבד בגוי שהביא לישראל חמץ בביהש"מ של יו"ט שני, שבאורחות חיים סוף הל' פסח כתב להתיר, דספק דרבנן לקולא, ובפמ"ג מש"ז תמ"ח ב' הסתפק בזה דשמא אמרינן דקביעא איסורא].

אמנם במקומות אחרים יש משמעות במ"ב שמתיר ספק חמץ שעה"פ אף באכילה, וכגון בסי' תמ"ח ט' שהביא מעשה בגוי שטחן ואפה לישראל את הדגן שלו שעמד ברחיים והביאו לפניו מיד בגמר החג, וכתב בשם החק יעקב שמותר אף באכילה משום "דהוי רק ספק חמץ שעבר עליו הפסח" [שיש להסתפק שמא לא היה זה הדגן שלו אלא הגוי החליף. והבית הלל שם שלא התיר באכילה י"ל שלא החשיב צד זה כספק], אלא שהוסיף במוסגר לעיין בס' תמ"ט, ושם נתכווין לרמוז למחלוקת זו [וע"ש בהמשך שכתב עוד דבמקום שיש כמה צירופי ספקות יש להקל]. ובמ"ב תמ"ז סקס"ג כתב לגבי חשש מעמיד דרך במקום שהדרך להעמיד בשמרי חמץ חיישינן לזה, ומשמע שבמקום ספק אין חוששים ואזלינן לקולא, ובסי' תנ"ג כ"ד לגבי ספק אם נלתתו החיטים הביא בשם הפמ"ג להתיר משום שספק לקולא ובצירוף לטעם ראשון דהוא שעת הדחק [ומה שהוצרך לצירוף י"ל דלא הוי ספק גמור כיון שהדרך ללתות, ומאידך אין ראיה כ"כ דכל עיקר איסור הלתיתת הוא מחמת שאין אנו בקיאים בביקוע שהוא סימן

ספק בדין - כאשר יש מחלוקת בין הפוסקים אם המוצר שלפניו אסור מדין חמץ שעבר עליו הפסח או לא, הדין הוא שהמוצר מותר באכילה^(ב).

אבל כאשר הספק הוא בדין [מה דינו של המוצר שלפניו] ואין בו הוראה לכאן והוראה לכאן, לכאור' יש לדמותו לספק במציאות שנתבאר דינו לעיל^(ג).



ד.

ועתה נבוא לגוף הדברים:

הנה עיקר טענת המפקקים היא שאין למעשה מכירה כזה תוקף הן בדיני הערכאות [שמסתבר שיבטלוהו מכל וכל] והן בדין תורה [להבדיל], דאע"פ

לחמץ, וכדכתב בריש הסימן]. עוד המשיך שם לגבי החיטים בזמנו, שהיו רגילים להשהותן ממש בתוך מים ואז הן אסורות מדינא, והביא שיש פוסקים דס"ל שאם משהה אותן בפסח עובר בבל יראה, ואף אם עבר ושהה כתב דיש אוסרים והא"ר מתיר בשם זקנו למכור לגוי לאחר הפסח דעכ"פ אינו אלא ספק חמץ, ואעפ"כ לא התירו אלא בהנאה [משום שהוא ספק רחוק]. ושוב הביא זאת בסקכ"ח [והנה אחד מן האוסרים באכילה שציין המ"ב בסי' תמ"ט הוא המקור חיים, ואילו בסי' תמ"ח א' הוא תמה על החק יעקב שכתב לאסור ברירה בחמץ שעה"פ משום שהחמירו בו כבדאו' דאיהו גופיה כתב בסי' תמ"ט להתיר ספק חמץ שעה"פ ומ"ש, ומשמע לכאור' דכן ס"ל].

עוד התבאר במ"ב סי' קמ"ט הנ"ל שבאופן שעבר זמן שכבר ניתן לתלות שנעשה אחר הפסח אין לחוש שמא הוא חמץ שעה"פ, אבל אין ללמוד מזה למציאות דידן [שכמה ימים אחר הפסח נתיר את כל החמץ] דהטעם שם הוא או כדברי הפמ"ג שם שהישראל גומר את חמצו קודם הפסח מחמת האיסור [ואם אבדה ממנו קודם הפסח ביטלה, וחמץ שביטלוהו והניחוהו במקום הפקר אינו נאסר, ועדיף ממש"כ במ"ב תמ"ח כ"ה ע"ש], ולכן מסתבר לתלות בחמץ חדש, או כדברי המ"ב שאין לחוש שהפת נשארה בדרך זמן רב כ"כ, אבל אצלנו שהחמץ נמכר לנכרי ומעמידים אותו על המדפים אחר הפסח אין היתר זה, ורק כאשר רוב המוצרים, או לכה"פ חציים, יהיו מייצור שאין בו איסור חמץ ניתן לסמוך להקל [ובלבד שלא ניתן לבדוק ע"פ תאריך הייצור, שאז אין כאן ספק וכנ"ל].

[וע"ע בשו"ע שם הדין באופן שהחנות של יהודי והפועלים נכריים, אם לתלות את החמץ בחנות שהיא קבוע או בפועלים שהם המצויים יותר, אלא שקשה לדמות המציאות וללמוד הכלל מזה].

(ב). עיין מ"ב סי' ת"מ סק"ג, סק"ח, סי' תמ"א ה' (ועי"ש שהביא בשעה"צ דכבר כתבו האחרונים דכל היכא דאיכא פלוגתא מקילינן בלאחר הפסח), תמ"ט ט', תמ"ח י"ז, תנ"ג כ"ח.

(ג). דכיון שהדין מסופק ואין בעלי הוראה המחזיקים בצדדים להיתר ולאיסור [או שהוא חכם הראוי להוראה ואינו נסמך עליהם] לכאור' דינו כמציאות מסופקת, דמה לי אם מסופק בידיעת המציאות או בידיעת הכרעת הדין, ואי"ז חסרון ידיעה בעלמא כיון שיודע את כל הצדדים אלא שמסופק בדינם.

שהצדדים כתבו וחתמו בשטר על הקניין, אומדנא דמוכח הוא שלא נתכוונו באמת למכירה, וכיון שהוא בלבו ובלב כל אדם אין המכר חל.

וההוכחות שלא נתכוונו באמת למכירה הן רבות וגלויות, דמה יש לו לגוי לעשות עם החמץ של כל בני העיר, וכלל אין דרכו בעסקים כגון אלו, ואף אם ירצה להתעסק בזה אין לו את הספקים ואת המחסנים והחנויות הנדרשות למכור דברים אלו, ואם יארע שלא ירצו לקנות ממנו בחזרה וישאירוהו עם החמץ, אין לו סיכוי למכור את כל החמץ אפי' ברבע ממחירו, ובפרט שהחמץ מפורז בכל העיר, במפעלים בחנויות ובבתים, ואף אין לו מספיק כסף כדי לקנות סחורה זו. יתר על כן שפעמים רבות אין מפורט בבירור מה הגוי קונה וכמה עולה כל דבר והיכן בדיוק נמצא והיאך יוכל להיכנס ולקחת ובתוך כמה זמן חייב לשלם את זקיפת המלווה וכו', שכל אלו מעידים על מכירה שאינה רצינית כלל וכלל.

ואין לומר דכיון שחתמו על הקניין מאי אכפת לן בגמירות דעתו, דהלכה היא דהיכא שגלוי וידוע שלא נתכוין למעשהו אין לשטר תוקף כלל, וכמבואר בגמ' ב"ב קלא: לגבי הכותב כל נכסיו לאשתו או לבנו הגדול, דאמרינן שאע"פ שכתב להם בשטר לא עשה כן אלא לכבודם ואי"ז מתנה, ועוד תנן (גיטין נה: ועוד) לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל, שיכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי [וכן ידוע שאסמכתא לא קניא (נדרים כז:), אע"פ שסיכמו בבירור על ההתחייבות, ויש אומרים דגזל הוא, כיון שלא היה דעתו להפסיד], והכא נמי י"ל כן, והיאך סומכין על מכירה זו.

ה.

והנה אף שבוודאי מוטל עלינו לידע ולהבין מה שיש להשיב על טענות אלו, מ"מ חשוב להקדים שאין כאן טענה או מציאות שנתחדשה שלא הייתה לפני רבותינו הפוסקים, דכבר רבות בשנים⁽⁷⁾ שנוהגים בקהילות ישראל למכור את כל

(יד). מנהג מכירת החמץ לגוי הונהג כבר לפני מאות בשנים, וכפי שנראה כבר בפוסקים הקדמונים [כהב"ח, ט"ז, מג"א, א"ר, פמ"ג (סי' תמ"ח), משאת בנימין (סי' נ"ט), בכור שור (פ"ב דפסחים)], שהזכירו מנהג זה כמנהג הנפוץ בזמניהם [בישוע"י הזכיר בסי' תמ"ח ה' על קנין הד' אמות לגוי "שכן נהגו מדורות עברו בלא פוצה פה ומצפצף", ולשון הקצוה"ח קכ"ג ו': "וכבר נתפשט בכל ישראל במכירת

חמצם לגוי, ובכל המקומות היו פקפוקים אלו ודומיהן^{טו}, ואכן היו מן הפוסקים שסברו שבמציאות זמנם אין הגוי מתכוין לקנות כלל, ומאידך דעת הרבה פוסקים שהמכירה חלה כדין, ומ"מ אלו כמו אלו לא מנעו את המכירה למעשה [כל אחד כטעמו, ראה בנספח א' בסוף המאמר], וכל בית ישראל סמכו ע"ז בשעת הצורך למכור חמצם ולהשתמש בהם לאחר הפסח, ולכן לעניין מעשה יש להסיק דוודאי מצד הדין המכירה מועילה, ואף שלכתחילה י"א דלא התירו לסמוך על כך בלא צורך^{טז}, לעניין דיעבד מסתבר שאין לחוש כלל^{טז}.



חמץ", וכן הא"ר הביא תקנה מימים קדמונים בעניין זה, וכן הזכיר הבכור שור דכולם מוכרים את חמצם 'כנהוג', וכל דבריו שם הם טעם למה לא נהגו 'הקדמונים' במכירת הבהמות לפסח, והמג"א כתב צריך שיאמר וכו' ודלא כההמון שאומרים וכו', וכן משמעות כל הפוסקים הנ"ל. ובס' מכירת חמץ כהלכתו להגרש"א שטרן הביא דגם בראשונים כתבו על הנהגה כזו, יעו"ש בשביבי אור סי' א'. אלא שבזמן הראשונים שלא היו מתעסקים במכירת היי"ש לא הוצרכו כ"כ לזה משום שמוצרי חמץ אינם מתקיימים בדר"כ זמן רב, ובדר"כ לא היה הפסד גדול מזה שיבואו להנהיג תקנה כללית על דרך ההערמה, ולכן נשנה היתר זה בתוספתא (ב' ו') במי שבא בספינה שחייב לדאוג מתחילה למוזנו עד סוף הנסיעה וצריך לעצה זו, או במפקיד שאינו בעל החמץ (פסחים י"ג ע"א). ואפשר דמירי במכירה עולמית, וכן יש לפרש במשנה ריש פרק כל שעה). ומטעם זה בארצות המזרח שאין שותים משקאות חריפים לא עסקו בזה היהודים וממילא לא היה מצוי אצלם מכירת החמץ, אמנם גם בארצותיהם התפשט מנהג זה מעט בדורות האחרונים כמבואר בשד"ח ט' כ' ועוד], וכן בספרי השו"ת המאוחרים דנים בארוכה באופן הראוי לעשות את הקניין ובשאלות שהתעוררו מחמת המכירה, ובמשך הזמן השתנה אופי המכירה בכמה פרטים לפי המקומות והזמנים עד שבדורות הסמוכים נקבע המנהג ליתן להרב שטר הרשאה על מכירת כל החמץ שברשותו, והרב מוכר לגוי בפועל את כל החמץ ששלחוהו עליו, והאריכו הפוסקים המאוחרים בפרטי הנידונים העולים מצורת מכירה זו, יעויין בשד"ח מערכת חמו"צ ט' ו' ועוד.

טו). שבכל הדורות היה ברור שאין בדעת הגוי לשלם אם לא ירצו לקנות ממנו חזרה [כן המשמעות בכל האחרונים, וכגון במקו"ח ת"מ ג' דכ' שהדבר ידוע בבירור שכשיאבד החמץ לא ישלם, או בשו"ת אורי וישעי קכ"ג שידוע שאין בדעתו לשלם כלל. ואף כשהגוי עצמו בא לקחת מן החמץ ידע המוכר שאין דעתו לשלם, ולכן עשו טצדקי למונעו], וכן פעמים שלא מכרו בשוויי האמיתי, ופעמים אף נתנו במתנה לגוי שסמכו שיחזיר, וכן עשו כל שנה בשנה עד שנעשה בעיני אנשים כמצוות אנשים מלומדה ואין דעת הגוי לקנות באמת [וכמו שכתבו להדיא הרבה אחרונים], וכן היו עוד פקפוקים שונים לפי המצב המשתנה וכפי שכתבו האחרונים בספריהם [והנהגה זו של מכירה כללית של כל החמץ דרך השליח המורשה על כך הונהג כבר לפני כמאה חמישים שנה ויותר (יעויין בס' מכירת חמץ כהלכתו עמ' ד' וה' הפוסקים שהביאו הנהגה זו, וביניהם הישועו"י והגר"ז), וגם לפני כן היה מצוי שגוי אחד קונה מכלל היהודים (כדמוכח בלשון הבכור שור המובא לקמן), ואדרבה בזמנינו יש יותר מקום לומר דהוי מכירה גמורה וכדלקמן].

ו.

ולגופם של דברים, נראה שהטענה הנ"ל [דאומדנא דמוכח שאין הגוי גומר דעתו לקניין^(ט)] אינה מוכרחת כלל, דהרי ידוע שבכל עיסקא יש לחשב את סיכויי הרווח מול סיכון ההפסד, וכאשר מכריע בדעתו שהסיכון שווה את הסיכוי מחליט לקיים את העיסקא וגומר דעתו עליה אף אם לאחמ"כ התברר שהסיכון קם והיה. והנה במכירה דידן הרווח ממכירה זו הוא ברור ומייד, שהרי משלמים לגוי על המכירה, ואילו הסיכון על החמץ הוא רחוק מאוד, מכיון שאין שום סיבה שלא

טז. בעניין זה יש הסבורים שכתבו הפוסקים שלא לסמוך על המכירה אלא במקום צורך גדול, אולם אחר העיון בדבריהם מתברר לא כן, וכדלהלן.

מקור הגבלה זו הוא מדברי הא"ר (תמ"ח ז') שכתב וז"ל "פירש הב"ח (סק"ב) שהחמץ יהא חוץ לבית שלא יהא ישראל כמו נפקד בחמץ מעכו"ם. והנחלת צבי (סק"א) כתב כשהוא בחדר מיוחדת או מחיצה גבוה עשרה סגי. וכן כתב הט"ז (סק"ד) דייחוד קרן זוית מהני. ומ"מ לכתחילה נראה אין להקל בחמץ גמור, דאין למכור לכותים אם החמץ בבית ישראל אף שמוכר לכותים הכל כדינא. אם לא כמ"ש הב"ח (שם) זה לשונו, במדינתנו שרוב משא ומתן ביין שרף ואי אפשר להם למכרם לכותים לחוץ לבית, ובפרט למחזיקים באורנד"א, יש להתיר שימכור לכותים החדר והחמץ שם וכו'. ועל פי זה השבתי למוכרי שכר פה פראג ששאלו למה אסרו כל רבוננו הקודמין למכור לכותים השכר עם המרתף שלהן, ולמוכרי היין שרף שנהגו להתיר למכור. והשבתי דדוקא למוכרי יין שרף שהוא שלהם, שעל הרוב שורפין [ב]עצמן, ואי אפשר להם למכור מחוץ לבית כמו במדינות שהעיד הב"ח, משא"כ שכר שקונין מכותים לא התירו זה כלל, דבקל אפשר להחזיר לכותים, גם שלא לקנות כל כך עד שישתייר על פסח. גם ודאי ראו שיש חשש קלות בזה, דלכל מסור שיכנסו למרתף בפסח לאיזה צורך יום טוב ע"י פתח קטן שיש להם ושאר עניינים, לכן ראו להחמיר בזה מכל וכל" עכ"ד.

ומבואר בדבריו דבאופן שמוכר את החמץ ומעבירו לרשות הגוי אין שום צד פקפוק כלל ויכול לעשות זאת אף לכתחילה, אבל כאשר משאיר את החמץ ברשותו ע"י מכירת המקום או העמדת מחיצה ראו הגדולים מקום להחמיר כיון שבקל עלול לבוא לידי מכשול מחמת שהחמץ ברשותו, ולכן אם אפשר לו שלא לקנות כמות גדולה או למכרה קודם הפסח אין להתיר לו לעשות צורת מכירה כזו [אמנם לאחר זמן התירו גדו"י גם את מכירת השכר כיון שהתרכו העוסקים בזה לפרנסתם, וכמש"כ בספרי השו"ת המאוחרים יותר, עיין שו"ת אורי וישעי סי' קכ"א, שו"מ ב' ע"ז, ישוע"י קמ"ח סוף סק"ה. ועיי' בשטר המכירה שתיקן החת"ס שמוזכר בו גם מכירת לחם].

ובנשמ"א (ק"ט ח') האריך בסוגי הערמות שמצינו בש"ס, וכתב דהערמה מסוג זה לא התירו אלא מדוחק משום שנמצא מפקיע מעצמו את מצוות ביעור חמץ [מחמץ זה שמוכר], ומטעם זה החמירו בקהל פראג שרק העוסקים ביי"ש ימכרו חמצם ולא העוסקים בשכר או קוני היי"ש משום שיכולים לדאוג שלא לבוא לידי כך ולא לבטל מצוות תשביתו, ולפיכך העלה דבזמנו שרוב הרווח מהבהמות הוא מחלבה ולא מעשיית היי"ש יש להתיר מכירת הבהמה כדי להאכילה חמץ בפסח שלא תיכחש [שהיה מקלקלה לכמה שבועות כמפורש בבכור שור, ובחת"ס א' ק"ג כתב דהוא 'הפסד רב מהכיל'].

ירצו זאת היהודים מידי לאחרי הפסח, ואף אם נאמר שלא אכפת להם למכור לו, מכיון שכהיום המכירה נעשית בשווי החמץ^ט וודאי שאינם רוצים לעשות זאת, משום שכדי לקבל ממנו את הכסף יצטרכו לבוא עמו בדינא ודיינא [וכמעט וודאי שבית המשפט לא יחייבו לשלם], ובפרט שבדר"כ אין לו את הכסף לשלם, וכן שאם יעשו זאת לשנה אחרת לא יוכלו למכור חמצם ויפסידו עשרת מונים, וכן המציאות שלעולם לא שמענו שניסו לעשות כן^כ.

וגם בדבריו מפורש שאין להחמיר משום שהמכירה אינה גמורה אלא רק משום ביטול מצוות תשביית. ויש לציין שדעתו זו היא דלא כדעת שאר הפוסקים (עי' ס' מכירת חמץ כהלכתו עמ' א' שציין לדבריהם) דס"ל דאדרבה ע"י מכירה זו שמוכר את החמץ הוא מקיים מצוות תשביית. ולדבריהם בוודאי שאין טעם להימנע ממכירת החמץ משום 'הערמה על רצון התורה' דוה גופא אופן קיום הציווי.

וכן בבכור שור אחר שכתב שיטתו הנ"ל ביאר דהטעם שהתירו לעשות לכתחילה הערמה זו הוא "מחמת הדחק שיהיה הפסד גדול ורב כשיבערו כל חמצם", אבל אחר שהתירו כתב דשוב לא חילקו בין הפסד רב למועט, ומותר לכל אדם למכור את חמצו על סמך הערמה זו [וכן בנשמ"א אחר שהתיר את מכירת הבהמות מחמת הצורך של העיירות הגדולות הוסיף ע"פ דברי הבכור שור דאין לחלק בין הפסד גדול למועט וכולם מותרים מעתה].

אולם יש בפוסקים המאוחרים דס"ל שכיון דהוי הערמה הניכרת לא התירו זאת אלא כאשר יש דוחק והפסד ובלא זה אסור, דכ"כ בישועות יעקב (תמ"ח סוף סק"ה) דהטעם שהחמירו בכך בקהל פראג משום דהוי בגדר הערמה קצת שאין ראוי לעשות זאת אלא בשעת דחק, ולאחמ"כ שחזרו והתירו גם למוכרי השכר הוא משום דהוי נמי כשעת הדחק, אבל מה שנוהגים האופים להשאיר שאור ושמרי שכר מקודם הפסח כדי שיהיה להם מזומן מיד אחר הפסח הוא דבר שאינו מוכרח כלל ואין נכון לעשות כן, וכע"ז כתב בשו"ת אורי וישעי סי' קכ"ג. ובשדי חמד ט' כ' כתב שנהג לסמוך על המכירה גם לגבי חמץ גמור, וכן נהגו עוד כמוהו, אבל אחרי דברי הישוע"י חכך בזה [וע"ע בשב"ל ד' מ"ט נשאל על חנווני שרוצה לקנות קודם הפסח כדי שיהיה לו לאחר הפסח התיר לו (אחר שקיים דעת הפוסקים דהוי מכירה גמורה) כיון דהוי כשעת הצורך, אע"פ שהביאו בשאלה את דברי הישוע"י].

ומ"מ אף לדעתם אי"ז משום שלכתחילה יש לחוש שהמכר לא חל מחסרון גמ"ד אלא שבכה"ג דהוי הערמה גלויה לא התירו חז"ל מעיקרא, ולכן לעניין דיעבד י"ל דשרי וכמש"כ להלן (הערה נספח א' בסוף המאמר), וע"ע לקמן הערה א' (בסוף המאמר) תוספת דברים בזה.

[ובזמנינו רבים רגילים שלא למכור חמץ גמור, וחלקם ביארו (שב"ל ט' ק"כ. וע"ע ד' מ"ט שהיקל בזה בצורך מועט) משום שאין לסמוך לכתחילה על המכירה, וצ"ע אם ס"ל שבמציאות שנתחדשה יש מקום להחמיר טפי או שכך פירשו את דברי הפוסקים הנ"ל, ולפי"ז יש מקום לפקפק בדבריהם וכדנתבאר].

עוד מצינו במ"ב הגבלה על מכירה זו לגבי מה שמכונה היום "מכירת י"ג" שמוכרים את חלקי הבית שאינם מעוניינים לבדוקן ועי"ז נפטרינן מהחייב בדיקה, וכתב ע"ז במ"ב (תל"ג כ"ג) "ותקרות שלנו שתחת גג המשופע אם דרך להשתמש שם צריך בדיקה שפעמים הולך שם באמצע סעודתו ופתו בידו וכנ"ל

ולכן שיקול כל זה מספיק בשביל שהגוי יהיה מוכן לקנות באמת את כל החמץ בלא לחשוש כלל שיתבעוהו ע"ז, ואדם הקונה סחורה משום שהוא מובטח שיקנו ממנו חזרה [ובלא שום טענות על אונסים וכו'] מסכים לעשות זאת גם בשביל לקבל רוח שמקבלים הגויים כהיום^{כא}.

ואמנם הגוי לא גמר בדעתו לשלם אם בכ"ז יקרה משהו^{כב}, אבל מכיון שהסיכון לזה הוא רחוק גמר בדעתו לקנות, וסבר שבוודאי לא יבוא מקרה כזה או שלא יצליחו להוציא ממנו. ולכאור' אפי' אם יש סיכון סביר שיתבעוהו ובכ"ז סמך על כך

בס"ג. ובאשר שטרחא מרובה היא נראה שיש להקל ע"י שימכור לנכרי אותו המקום ג"כ עם החמץ שיש שם, ומשמע לכאור' דס"ל דאין להתיר לקיים עצה זו אלא באופן כמו חלל גג הרעפים שקשה מאוד לבדוק בו אבל בלא זה אסור, וכן בספרי הפוסקים לא מוזכר שנהגו עצה זו כדי להיפטר מחובת הבדיקה. ויש לבאר טעם הדין עפ"י הנ"ל דלא התירו חז"ל להערים כנגד חיובו אלא במקום צורך גדול אבל בלא זה אין דעתם להתיר, ובפרט שהחששות שכתבו הפוסקים [שיפתח המקום ע"י היתר שיהיה לו וכו'], וכפי שאכן מצוי כהיום] קיימים אף בזה, ומסתבר שלא התירו חז"ל הערמה זו אלא במקום הפסד החמץ או טירחה כעין זה.

ולפי"ז צ"ע על מה שנהגו בזמנינו רבים וטובים [אף מן המחמירים בחמץ שעה"פ] למכור את חלקי ביתם שאינם חפצים בבדיקתן בלא מניעה כלל, ולהאמור אין ההיתר פשוט כלל, ושמא טעם מנהג זה הוא מחמת שינוי אורחות החיים שנעשה מצוי היום בכל בית כלים מכלים שונים ורבים מאוד שקשה עד למאוד לבדוקן כראות בליל י"ד, ואנו דומים בזה לחלל הגג שבזמנם שטורח גדול הוא לנו לבדוק את כל הבית לגמרי. א"נ י"ל דסבירא לן כסברת הבכור שור ונשמ"א דאחר שהותר למכור אין לחלק בין דוחק לבלא דוחק, וכיון שיש מקומות שמן הצורך להתירן וכמש"כ במ"ב מעתה מותר למכור כל דבר [ואפשר שמנהג זה השתרבב ונקבע במשך הזמן בלא טעם נכון ולעולם ע"פ דין אין ראוי לעשות כן ולהיפטר מחיובו שהטילו רבנן עליו].

ושו"מ במ"ב תל"ו ל"ב לגבי מחלוקת האחרונים במי שמוכר חדריו ביום י"ד אם צריך לבדוקן בלילה, שמשמע שהיה מנהג מצוי כזה, ולא העיר שם על כך.

(ז). והחושש למה שמובא על כמה מגדולי הדורות שהחמירו מליקח שכר או יי"ש שעבר עליו הפסח וס"ל לדמות הנהגתם גם למציאות זמנינו (עיין נספח א' בסוף המאמר) יחמיר לעצמו, ואף הוא יכול לחלק בין כשניכר בקל אימתי נאפה לבין כשצריך חיפוש יסודי, ובין כשיש מוצר אחר בדומה לזה לכשאין, ובין דברים שמכר בעל המכולת הירא את דבר ד' לבין דברים שמכרו בעלי רשתות המזון [ולגבי קמח יש לידע שרבים מהעוסקים בכך סבורים דהיום אינו בחשש חימוץ כלל (כן הובא בשם חוברת הבד"ץ, כשרות OU (כרך י"ח גליון 5), הגר"מ ויא (חוברת פסח), ועוד), מחמת כמה שינויים שנעשו בשנים האחרונות, אולם הגר"א שלזינגר העוסק בכך מטעם הגר"מ גרוס אמר שהדברים אינם נכונים במציאות, וטעון בירור].

יח). דאם אין אומדנא דמוכח הרי הוא חל בוודאי, דדברים שבלב אינם דברים.

צב בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

שבבית משפט לעולם לא יוכלו לחייבו אין זה חסרון בגמ"ד של הקניין, דאטו המתכוין לקנות ובדעתו שלא לשלם אינו קונה, ואף אם הטענה שבה ישתמט מלשלם הוא 'שלא התכוין' באמת זו היא טענה בלבד, ומכיון שידוע שאין סבירות שיתבעוהו מחשב הוא בדעתו לקנות, ושם בכל זאת יתבעוהו יאמר טיעון זה^(ט) [ואין אדם המתנגד לקנות, ומה שלא גמ"ד להתחייב את התמורה זהו כוונת גזל בעלמא], אבל ברור לגוי שאכן כל החמץ שלו הוא, ואם יזדמן לגוי רווח מרובה

(ט). גם זה לא מסתבר, שהרי ישארו ללא מוצרי החמץ עד שיתחדשו המוצרים שלאחר הפסח ואינו רצוי לבעלי החנויות מצב זה, וכן שיהיו ויכוחים בלא מספר על כמויות החמץ שנמכר ועל שווי.

כ). ולכן אינם חוששים לעשות כן מידי שנה בשנה. ואפי' אם באמת יופסד החמץ סומך בדעתו שלא יתבעוהו כיון שידועים שאונס זה היה נעשה גם אצלם [דבמה שבידם וודאי יעשוהו בעצמם ולא יסמכו על תביעתם את הגוי, וכפי שהיו מעשים בשנים שעברו בחשמל שנפסק בחנויות שהיו בהם מקפיא המכור לגוי על תכולתו ובאו הבעלים ותיקנוהו. ואין בזה איסור משום שרוצה בקיומו כמבואר לקמן בנספח א'] ולא יעוררו מדנים לחינם אחר שקשה מאוד להצליח להוציא ממנו דמים, וכן ימנעו רגלי הגויים לשנה האחרת.

כא). ולכן איני מבין את הטענה של הבכור שור דאין דרכו בקניינים כאלו ואף אין לו כסף לשלם וכן שלא קיבל רשימה מדויקת של החמץ שקונה וכו', דמאחר שאין בדעתו לקנות אלא ע"מ למוכרן חזרה, וסומך ובטוח שכך אכן יהיה, בשביל מה לו להשקיע זמן לברר את מחיר החמץ בשוק כשאין דעתו כלל להציע זאת שם למכירה, ומה נפק"מ אם הוא אדם סוחר או עוסק בדבר אחר, מכיון שהחליט ששווה לו בשביל רווח שמקבל [או אפי' בשביל טובת הנאה לישראל חבירו] להיות חתום על שטר כזה אפשר בהחלט שהסכים לדבר שביקשו ממנו, וגמר דעתו לקנות כפי שנאמר לו, ובלא סיכון וחשש כלל [ואף עתה שנתחדש תקנת ה"מכירה חלוטה" ע"פ הביה"ד של הגר"מ גרוס (עיין לקמן הערה לח) אין הגוי הקונה בודק דברים אלו, אע"פ שוודאי מחייבת אותו המכירה ע"פ חוקי המשפט, ואין חסרון בגמ"ד של הקניין].

ואכן לפי מה שנקטנו להלן בנספח א', לפרש דבריו דכוונת הבכור"ש להוכיח מסגנון המכירה דבוודאי אין דעת הגוי להשאיר החמץ אצלו אלא להחזירו לבעליו - ולכך הוי בגדר הערמה טובא, א"ש היטב כל טענות אלו שהם בוודאי הוכחות גמורות לזה, אבל לפי האחרונים שפירשוהו דר"ל שהגוי לא סומך דעתו לקנות מחמת טעמים אלו קשה מה הוכחות מצא בזה כיון שאכן אין ס"ד לגוי להשאיר הסחורה בידו, וסומך דעתו שיחזרו היהודים ויקנו ממנו את כל הסחורה שקונה מהם, ויהיה רווחו כפי שהבטיחוהו.

וידידי הרב מ. נוימן ר"ל דבוודאי גם הבכור"ש לא נתכוון לטענות אלו כמשמען, אלא עיקר כוונתו שבאופן בו היה נעשה בפועל המכירה לא היה מבין הגוי מה רוצים ממנו, וכתב כמה נקודות הממחישות זאת, אבל באופן שנראה שהגוי מבין את המדובר אכן אין בדל טענה בכל נקודות אלו. וזה כהמשך למה שהדגיש לדייק מדברי המחציה"ש שהטעם שאין המכירה מועילה לדעתו משום שאחר שנעשתה המכירה

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי צג

מחמץ זה^{כז} פשוט שלא יותר על שלו אלא יקח כפי שיוכל למכור, ורק את השאר ישאיר.

ז.

וכן מצד המוכר אין כל חשש שאינו גומר דעתו למכור, שהרי פשוט הוא שאינו רוצה לעבור על איסור דאורייתא בשביל רווח ממון, ולכן אף אם יהיה סיכון אמיתי שמא הגוי לא יחזיר לו את החמץ^{כח} וודאי שילך למכור לו, דגם זה עדיף

כהרגל המוני להפקיע איסור חמץ, והמון העם מקיים זאת כמצוות אנשים מלומדה ומנהגם בידיהם בלא לראות בדבר מכירה אמיתית לכך אף הגויים אין מתכוונים באמת לקנות, אבל אם אופי המכירה יהיה רציני ויסבירו לו היטב את משמעות המכירה [ובפרט אם יהיה תקף ע"פ חוק] אין סיבה שלא יגמור דעתו לקנות לזמן זה, ולכן במכירה דידן אין הכרח שיהיה דעת האחרונים הללו שאינה מועילה מדינא [וכ"ש אם יתקנו את נוסח השטרות והמכירה שיהיה כנוסח הרגיל בקניינים דעלמא (נוסח חוזה), וכפי שהעלה לאחרונה הרב יעבץ הצעתו ונוסחתו המצויינים בירחון "האוצר" (ניסן ע"ח) בוודאי יתוקן הדבר יותר].

כב). היינו שלא ירצו לקנות ממנו חזרה, ולא יוכל להחזיר להם זאת בתורת תשלום. וזה כגון אם יארע אונס באחת מן החנויות. והיהודים יעמדו על דעתם שישלם.

כג). ואדרבה זה גופא שיש לו אפשרות לטעון כך הוא סיבה שיגמור בדעתו לקנות, שכיון שאין לו שום סיכון הנראה לעין [מכיון שידוע שלעולם יכול לומר כן] אין סיבה שלא יעשה את המקח כפי שסוכם עמו, ולמה שרק 'יערים' שקונה בעוד שאין נפק"מ כלל בהערמתו זו [ואטו עורך דין המוכר נכס כל דהוא, וכיון שידוע שיש אפשרות של סיכון מסויים הוא עורך את החוזה באופן שמשאיר פתח לבטל את המקח במקרה שיקום הדבר, האם נאמר שלכן גיל"ד שלא מכר באמת, פשוט שמכירתו מכירה אלא שאחד מהשיקולים שמחתם הכריע למכור היו שבין כך מסתבר שלא יפסיד כיון שיוכל לטעון את הטענה ששייר לעצמו. וכע"ז נאמר וודאי במי שהוצרך להפקיר ממונו לצורך דין כל דהוא (וכגון שמפקיר בהמתו המושכרת לגוי כדי להרויח בה שכר שבת) דאף אם משייר לעצמו טענת ביטול אם יקפצו חבריו לזכות בזה מ"מ אם לא יצטרך לכך וודאי שהפקירו הפקר כיון שלכך נתכוין באמת. וכ"ש אם אין לו טענת ביטול דוודאי הפקירו הפקר אע"פ שלא העלה על דעתו שחבריו יזכו בזה (ומה שדנו הפוסקים בדוגמא הנ"ל הוא משום שלא שווה לו באמת להפקיר תמורת השכר ולכן י"ל שלא גמר דעתו באמת, אבל כאשר בלא זה יוכרח לאבד ממונו בוודאי יעדיף לעשות כך)].

כד). וכגון אם תפרוץ מלחמה ויהיה ביקוש לדברי אכילה, ויהיה שווה לו לפגוע באימון שנתנו בו וברווח של כל שנה ושנה וכו'.

כה). וכפי שהיו מעשים כע"ז במשך הדורות [אמנם שם המעשים היו שהגוי השתמש ביי"ש לו ולכל חבריו ואין בידו ובדעתו לשלם, אבל בזמנינו שזוקפים לו במלווה כשיעור כל ערך החמץ גם אם ישתמש יצטרך לשלם, וודאי שגם בבית משפט יוכלו לחייבו לשלם על מה שלקח בפועל].

צד בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

לו מהפקר גמור של החמץ, ולכן פשוט שבמכירה זו מפקיע עצמו מכל בעלות על ממון זו ונותן רשות לגוי לקנות, וכיון שכאמור אין סיבה שהגוי לא יסכים לקנות חל המכר. ונידון האחרונים הוא האם אכן הגוי מתכוין לעשות זאת, ואם יש נפק"מ במה שאינו מכין [הן משום שסו"ס אי"ז מוכרח ודברים שבלב אינם דברים, והן משום שאפשר שעצם מה שהיהודי מכר ועשה מצידו מה שדרוש זה עצמו הביטול, וכדלקמן]^{כז}.



ח.

אבל הנידון הגדול מתעורר בעיקר לנוכח המציאות בזמנינו שרוב גדול של רשתות המזון והמפעלים הם בבעלות אנשים חילונים, שלחלק גדול מהם לא

כו). ויש להקשות בעיקר תקנת המכירה דכיון שידוע לכל שלא מכר הישראל את חמצו אלא עד שיחזור וימכרנו לו לאחר הפסח דומה זה להא דאמרינן בקידושין מט: ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל וכו' ויעו"ש בגמ' ותוס' דהוי כאילו התנה להדיא שהמכירה על דעת שלבסוף יעלה, וא"כ ה"נ נמצא שיש תנאי על המכירה שיחזירנו לו לאחר הפסח, ובכונן דא שנינו "ובלבד שלא יערים", וכמש"כ הפוסקים.

ואין לומר דכיון שמוכר לו בשווין לא אכפת לו שהגוי ישלם תמורתו ולא יחזיר, דמצוי מאוד שרוצה הוא דווקא בחמץ זה ואינו מעוניין למוכרו [וכן החנויות אינם רוצות להיות ריקניות לאחר הפסח, ודעתם לקנות שוב את כל החמץ], ובפרט אם מכרו שלא כשווי החמץ או שנתנו במתנה דוודאי דעתו שיחזיר.

ואין לדמותו להפקר שאינו יכול לומר שלא נתכוין להפקיר על דעת שיזכו בו [אף כשיהיה מוכח כן] כיון שהפקר נעשה בינו לעצמו ועם מי יעשה התנאי, אבל מכירה הנעשית עם הגוי וודאי יכול להתנות את חלות הקניין.

ונראה דכיון שחכמים התנו היתרם שלא ימכור עם תנאי ממילא מנוע הוא מלעשות כן, וכן שאם ימכור על דעת תנאי ולבסוף הגוי לא יחזיר נמצא שהחזיק חמץ בפסח ואינו רוצה זאת, ולכן גם אם הגוי לא ירצה להחזיר לו [ואפי' בלא תשלום] לא בטל המכירה [וכדמוכח בפוסקים שבכה"ג שבא הגוי לא חששו שנתברר שיש לו חמץ בפסח]. וע"ע חת"ס או"ח א' קי"ט דדן במי שעשה תנאי במכירתו אבל לא תנאי כפול, וכתב דאף למ"ד שבדבר שבממון מועיל תנאי שאינו כפול משום שגיל"ד דזה רצונו מ"מ כאן נראה להיפך שגיל"ד שרוצה במכירה ושחפץ לקיים המקח בכל מה דאפשר.

ואף מי שאינו מוכר חמצו מחמת חשש איסור אלא מחמת דרישת גוף הכשרות, כיון שהדרישה היא שימכור בלא תנאי כדרישת ההלכה, ושווה לו הסיכון המועט תמורת ההכשר [הא ראייה שמסכימים למכירה אע"פ שאין מתנים זאת בפועל], נמצא שאף אצלם לא העמידו תנאי על המכירה.

אכפת כלל להישאר עם חמץ בפסח^(כ), והם אינם עושים את המכירה אלא מחמת דרישת בעלי הכשרויות, ואצלם וודאי יש מקום גדול יותר לטעון שהם אינם מתכוונים כלל למכור את חמצם, אלא הם עושים זאת לצורך מילוי דרישות הכשרות בעלמא, ויודעים הם בבירור שלעולם לא יוכל הגוי לעשות משהו שלא כרצונם עם החמץ, שפשוט הוא שכל בית משפט יבטל תוקף מכירה זו כעפרא דארעא [ובייחוד שהיא כלל לא כתובה כדרך טופסי חוזים אמיתיים]^(כז).



ט.

אולם מאידך נראה דאי"ז טענה ברורה כלל, דאדרבה מאחר שידועים הם שלא יהיה להם באמת הפסד מזה, משום שלעולם יוכלו לטעון שלא נתכוונו, ממילא אין להם נפק"מ לעשות כפי שהורו להם והסבירו להם היטב שהם צריכים למכור את כל החמץ שלא יהיה שייך להם.

ולקרב הדבר אל הדעת נצייר אופן היכול להיות נוגע לנו. וכגון אם נהיה אנו בעלי מפעל גדול המוכר תוצרתו לכל התושבים, הכולל גם בני אומה אחרת, ונניח שיהיה להם גוף ממונה שידאג שיעשה המפעל כל דבר כפי הראוי להמוני אנשי אומה זו המנויים על לקוחותיו, ויהיה שבוע אחד בשנה שלפי חוק דתם

כז). ואוכלים בעצמם חמץ בפסח, וחלקם אף ממשיכים למכור מתוך החנות את מוצרי החמץ [ובכה"ג נחלקו הפוסקים אם מתבטל המכירה או שיש לדון זאת כגזל שלהם על מה שלוקחים אבל אין בכוחם לבטל את המכירה. וצ"ב דסו"ס אין לך גילוי"ד גדול מזה שבכל שנה ושנה 'מוכרים' את החמץ שעומד למכירה בימי הפסח].

כח). ופוק חזי בנוסחאות ההיתר עיסקא כמה דנו חקרו והוסיפו העורכי דין שמטעם הבנקים להוסיף תנאים וסעיפים המבטלים כל אפשרות של סיכון משטר ההיתר עיסקא, ואף בזה הם שומרים לעצמם את האפשרות לטעון שזהו טקס דתי [וכפי שהיו מקרים. אלא שלמעשה כיון שאינה טענה שבהכרח תתקבל, שאפשר שהשופט לא יכריע כן לאור רצינות הנוסח וצורך הלקוחות וכו' סומכים על כך מורי ההוראה שאינו בטל מעצמו, ואף הם עצמם אפשר שמלכתחילה מסכמת דעתם לעשות כהגדרת ההיתר עיסקא, אלא שסומכת דעתם שאם יהיה אי פעם נפק"מ מזה וחשש הפסד מיד יאמרו שלא נתכוונו, ובתקווה שהשופטים יקבלו טענתם, ואין הכרח שאליאב דאמת אינם מגדירים את העיסקא כפי שהוגדר בשטר], אבל בשטר מכירה זו אין שום פירוט על כמות החמץ ועל המחיר [אלא שישומו ע"פ שמאים בקיאים] ועל זמני התשלום ועוד הרבה מאוד חסרונות, כך שיש מקום גדול לטעון שאם הם חותמים על זה אין כאן כוונה רצינית כלל.

אסור להם לקנות יי"ש שהיה בזמן זה שייך ליהודים, ולכך ידרשו 'גופי הכשרות' שימכור הבעלים את כל היי"ש שברשותו לגוי בעבור תמורה מלאה [ובדיעה שלאחמ"כ יחזור אליו כל הסחורה], ויעשו כן שנה בשנה שגוי קונה את כל היי"ש ולאחמ"כ מוכר חזרה, ואין במכירה זו שום סיכון משום שאם לא ירצה הגוי למכור חזרה צריך הוא לשלם את כל השווי של היי"ש [ואין לבעלים הפסד אלא מחמת זמן זה שלא יהיה בידם להיענות לצרכי הקונים לספק להם את היי"ש, וכיון שהוא חשש רחוק עד למאוד מסכימים הבעלים היהודים למכירה זו, ויתירא מזו שיודעים הם בעומק לבבם שגם אם יהיה טעם כל דהוא שלא ירצו בזה לאחר זמן יוכלו לומר שלא נתכוונו למכור, וברור הוא שהשופט יקבל טענתם], הגע עצמך האם יש מניעה כל דהוא לבעלים שלא למכור באמת את היי"ש כפי שסוכם, והרי הם "מבינים עברית", ומבינים שע"פ דרישות דתם הם נצרכים למכור את כל היי"ש שברשותם כדי שיהיה מותר לכלל לקוחותיהם ליהנות מזה לאחר השבוע המדובר, וכיון שאין להם שום סיכון הנראה לעין למה שלא יעשו כפי שדובר אתם ויעבירו את היי"ש מרשותם אע"פ שלדידם אין שום צורך בזה, ומאחר שבין כך ע"פ החוק אסור להם למכור יי"ש בשבוע זה אינם מפסידים כלל וכלל^(כט).

עוד העירוני דגם אצל החילוניים יש הרבה מסורתיים או עם רגש כל שהוא לדת שמעדיפים שלא יהיה ברשותם חמץ בפסח, וא"כ לגבי כל אחד מהם אין אומדנא דמוכח שאינו מתכוין באמת, ולכן לגבי כולם המכירה חלה בוודאי [אם אכן הספק כולל את כל^(ל) סוגי החילונים^(א)].



כט). ובאמת אם ממשיך למכור חמץ כהרגלו כמעט ברור הוא שאין כאן מכירה כלל [וצ"ע דעת האג"מ שכתב לא כן].

ל). וגם כאשר יש להסתפק כן על רובם של המוכרים יש להקל, וכדנתבאר לעיל בדין ספק חמץ שעה"פ דאזלינן בתר רובא להקל. ונראה עוד שגם אם אין רוב אלא הדבר מסופק יש להקל, דאע"ג שהבאנו שם שהמ"ב הביא בזה מחלוקת כאן שיש עוד צדדים להקל בוודאי אין להחמיר, וכפי שנראה גם במקורות המ"ב שצויינו שם.

לא). ויצויין לדברי האג"מ (ד' צ"ה) שנשאל אם יש מקום להחמיר בחמץ שעה"פ [קודם התיקון המובא לקמן], וכתב בזה"ל "הנה בדבר שאלתך אין סברא להחמיר אחר הפסח שלא לאכול חמץ שמכר חנוני ישראל לנכרי במכירת חמץ כנהוג שמא לא היתה המכירה בלב גמור, משום שהוא דברים שבלב שאינם

י.

אמנם וודאי הוא שאלו החוששים בעלמא להערמה אצל אנשים כגון אלו מתחזקת הטענה יותר, דאמנם אם יעמידוהו מול הברירה או למכור באמת או שיבטלו את ההכשר ממפעלו הוא וודאי יתרצה למכור [דאין לו מזה שום הפסד כלל וכפי שהתבאר לעיל], אבל מאחר שלא העמידוהו בפני ברירה זו, וצורת המכירה נעשית באופן שאינה נראית רצינית כלל, כדרך הקונים דברים אלו, יש מקום לומר שאע"פ שסוכם שהחמץ עובר מרשותו, ואין לו נפק"מ לעשות זאת, אין הוא גומר בלבו לכך, מכיון שהוא רואה במה שלפניו הצגה רעועה בלבד, שאינה דורשת ממנו באמת הסכמה כזו, ולדידו כל דבר שאינו תקף ע"פ חוק כאילו לא נעשה, וכרגילותו בשאר ענייני המסחר שבשוק^(ב).



דברים, ואנן סהדי ליכא אף במושעים, וכ"ש בסתם בני אדם, דמה שיכולים לתקן שלא יעברו איסור הרי יש אדרבא חזקה דלא שביק היתרא ואכלי איסורא כדאמר רבא בחולין דף ד' ע"א, ואף אם נימא שבזה"ז ליכא חזקה מ"מ אנן סהדי לא הוי, וממילא אף אם לא היה בלב גמור הוא דברים שבלב שאינו כלום לבטל המכירה".

עוד יצויין לשיעור שמסר הגרי"מ רובין (שבת הגדול, תשע"א) שאף הוא האריך טובא לקיים את המכירה שנעשים עם החילוניים [קודם תיקון לשון השטר], דכיון שאם לא ימכרו יאסרו את כל תוצרתם ויפסידו מזה עשרת מונים וודאי מתרצים לתנאי הכשרות ומקנים את חמצם לשבוע זה וכו' [ועש"ע דבמקום ספק ס"ל לילך להקל ולא הזכיר דברי המ"ב. עוד יש להעיר על עיקר דבריו דכיון שתנאי הכשרות אינם מחייבים שיגמור בלבו אלא רק שיחתום אין ראייה מזה, אלא שעכ"פ מידי ספק לא יצאנו שמא הסכים לכך, וכדנתבאר].

לב). וכגון במשל הנ"ל, אם בעלי מפעל היי"ש יחשוב שאינם צריכים שבאמת לא יהיה היי"ש שלו, אלא רק 'שיאמר' שאינו שלו לא יעשה יותר מכך, וא"כ כיון שצורת המכירה נעשית באופן שאינו רציני וחוקי כלל הם מקבלים זאת כדרישה לעשות הצגת מכירה, ואין להם סיבה להתכוין ליותר מכך [וצ"ע. ואכן כל הגדולים שלא החמירו חומרא זו היו קודם תקנה זו ואעפ"כ לא חששו בזה, וז"ל האורחות רבינו ח"ב עמ' כ"ב "בנוגע למכירת החנוונים אמר לי מו"ר זצוק"ל שהם בוודאי מוכרים את החמץ בלב שלם ואין לחושדם שהם מערימים ויכשילו עי"כ, כי לא מפסידים כלום ע"י המכירה כי כשהגוי לא ישלם להם יקחו את החמץ בחזרה בתורת גביה. ולא שמתבטלת המכירה למפרע רק לוקחים החמץ ממנו עבור החוב שחייב להם הגוי". ושם חנוונים כשרים שאני].

ודע דלפי דעת הבכור שור כיון שמכירה זו היא הערמה ניכרת אין היא מועילה אלא בדרבנן [אחר שביטלו], ולדבריו אין מכירה מועילה אצל החילונים, ואנו מוכרחים לתיקון שנתחדש [ומזה מוכח שלא חששו לדעתו להלכה וכמש"כ לעיל בשם השב"ל, ויל"ד דלענין דיעבד אין מקפידים שיהיה לכל

יא.

ואכן מחמת טענות אלו התעוררו לפני כמה שנים וועדות הכשרות המהודרות^(א) לשנות את השטר כדי שיהיה לו תוקף משפטי חוקי, וע"פ עצת אנשי משפט הוסיפו כמה סעיפים בשטר^(ב) ההופכות את השטר להיות קביל ללא עוררין, ושוב אין בידם לטעון שלא נתכוונו למכירה^(ג).

ואף אם יהיה שופט שיחליט שעדיין כל זה אינו אלא טקס דתי, אין הדבר מוכרח מצד עצמו^(ד), וודאי שכבר אינו אומדנא דמוכח שגם בכה"ג מחליטים

הדעות וכדיתבאר לקמן בנספח א' (בסוף המאמר).

אלא שיעויין לעיל הערה כב משכ"ב.

לג). אחר בקשת הגר"ש אלישיב [שדעתו שבלא תיקון זה אומדנא דמוכח שאין מתכוונים, ס' אשרי האיש ג' פנ"א אות י"ז].

לד). וכגון שמחוייבים לדון רק בבית דין ובטענות המתקבלות עליהם ולא בבית משפט, ואם לא יקנסו בסכום של 100,000 ש"ח.

לה). ובאמת העידו בחברות הכשרויות (גלאט, שארית) שרבים שקלו שוב ושוב קודם שחתמו על שטר זה. ועי' בקובץ תל תלפיות (תשס"ז) שהרב וידר האריך לדון על המכירה מצד שיש אומדנא דמוכח שאין הם מתכוונים, ולבסוף סיים - דעתה שתיקנו וועדות הכשרות המהודרות שיש לשטר תוקף קביל ללא עוררין שוב אין בזה חשש עיי"ש.

יש שהעירו שלדעתם החוק אינו מאפשר למכור מפעל ללא חתימה מסודרת אצל עו"ד עם סידור מול חברות הביטוח וכל הפרוצדורה הרגילה האמורה להיות בהעברת בעלות על מפעל בסדר גודל שכזה, וכמו כן העירו שמן הסתם יש אכיפה ממשלתית על מפעלים חיוניים כמו אוסם ואנג'ל שלא יוכלו להחליט לסגור את מפעלם ולהשבית את הלחם מכל המדינה, וכאשר נשאל הגר"א שלינגר על כך אמר שכל החברות שהם בבעלות פרטית זכותן לעשות במפעלן מה שהם רוצים ואין חוק המונע זאת, ואם חתמו כל בעלי המניות שיש להם זכות החלטה (עיי' מנח"י ג' א' אותיות כב-כו) על מכירת המפעל ומוצריה בחתימה המצהירה שתקיפה על פי חוק אין שוב מניעה על מכירה כזו מלחול [ומה שאין הקונה מבטח זאת בחברת ביטוח הוא כדנתבאר לעיל באורך, שאדם הקונה לשבוע ויודע בוודאות שיקנו ממנו הכול חזרה, ומסתבר לו מאוד שגם אם יארע אונס לא ינסו לתבוע אותו, וגם אם ינסו יוכל מן הסתם להישמט מלשלם - שוב אינו מטריח עצמו לעשות זאת], וכן משמע מדאישורו אנשי המשפט את התיקון החדש ולא מנעו זאת מטעם זה. ובפועל אמר הג"ל שבמכירות שהוא עושה [וכגון עם מפעל 'תנובה'] הוצרכו כל בעלי המניות להגיע ולחתום על המכירה [ומן הסתם כן עושים בשאר הכשרויות].

לו). ר"ל דגם דבר הנתון לשיקול דעת שופט אם לקבל, כיון שנעשה בצורה [חיצונית] רצינית כבר אינו ברור שלא יתקבל ושוב אין כאן אומדנא דמוכח, שאם הסכים ליקח סיכון שיקבלו טענת הגוי פשוט ששקל בדעתו היטב אם לחתום, ובפרט דבר שאושר ע"י אנשי משפט כבעל תוקף חוקי ומבהירים לו זאת בעת החתימה [ומה שלאחמ"כ יטען זאת הוא כדי להרוויח אם יתאפשר לו, ולא שכך מוכרח

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי צט

החותמים 'שלא למכור' באמת אלא כהצגה בלבד, ובפרט שאין להם נפק"מ בפועל, שהרי בין כך חותמים לבסוף^{לז}.

[עוד יש שהקשו כמה קושיות על המכירה, ועיין בנספח ב' בסוף המאמר].

ומלבד כל האמור יש עוד צירופי סברות הנותנים טעם להקל בנידון זה, וכדלהלן:
א. דעת הרבה אחרונים שלעניין מכירת חמץ אין צריכים גדר מכירה גמורה, אלא כיון שגילה בדעתו שאינו מעוניין בחמץ סגי. ולדבריהם אף אם יש פקפוק על המכירה אין בכך כלום, מכיון שסו"ס עשה מצידו מה שנצרך כדי לבער החמץ מרשותו^{לח}.

ב. עוד יש לצרף מה שיש שהביאו בשם החזו"א^{לט}, דכל שעשה היהודי כפי שהורו לו לעשות עם החמץ שוב אין בזה את הקנס של אכילה אחר הפסח.

שנתכוין וכו'^ל].

לז). וכאן המקום לעורר לבקש מוועדות הכשרויות השונות לבחון את הנוסח המוצע ע"י הרב יעבץ בירחון "האוצר" (ניסן ע"ח) שסידר את שטרות ההרשאה והמכירה בנוסח הערוך כלשון חו"י קנייה ומכירה כפי המקובל בזמנינו בעולם המסחר, ויש בזה טעם של ממש להעלות את רמת הגמ"ד של הקניין, וכפי שהביא שם מהנעשה עמו בזה.

ודע שבשנים האחרונות הוציאו בד"ץ "הדרת קודש" בראשות הגר"מ גרוס שליט"א חוזה מכירת חמץ המנוסח ע"י עו"ד כחווה רגיל לכל דבר בו מתחייב הקונה לישא בהפסדי החמץ בעבור רווח ע"פ אחוזה [ואף מוציא חשבונית מס על רווחיו מכל עסקא כנדרש ע"פ חוק], וכאשר יש חמץ בערך מרובה צריך לבטח זאת בחברת ביטוח וכו' ועוד הרבה הידורים, ואם אכן מגמה זו תמשיך ויחתימו את בעלי המפעלים והחנויות על מכירה זו שוב לא יהיה חשש הערמה כלל [אלא שיש להעיר על אופן ההקנאה שתקנו מנידון הביה"ל תמ"ח ג' ד"ה ובלבד יעו"ש].

לח). כבר הובאה לעיל סברא זו כמ"פ, והסכימו לזה רבים מן האחרונים [יעויין בס' יבקש תורה על פסח סי' קמ"ח ובס' מכירת חמץ כהלכתו (בשביבי אש) שהביאו את דברי האחרונים], וכן המ"ב סמך דעתו ע"ז וכפי שמתבאר בס' תמ"ח י"ז לגבי הקניינים שעושים עם הגוי, וז"ל "אבל בדיעבד אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד או שמכר באחד משארי קניינים שהזכרנו ועבר עליו הפסח מותר, דמאחר דחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנסא דרבנן, ועוד כיון דחמץ לאחר זמן איסורו בלא"ה אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאלו היה ברשותו לעבור עליו, בקנין כל דהו סגי דעכ"פ מגלי דעתיה דלא ניחא ליה ואפקיה מרשותו", והזכיר סברא זו שוב בביה"ל.

לט). כ"כ בספר זכרון "זכרון לדוד" (ח"א, עמ' שנ"ה סי' כ"א אות ב') בשם החזו"א וז"ל "שכיון שהחנוני מכר את חמצו אצל הרב כנהוג מאי הוי ליה תו למיעבד, ומהיכי תיתי למקנסיה". וכ"כ בס' הלכות חג בחג בשם החזו"א.

ועי' מ"ב תמ"ח ט' שהביא בשם הבית מאיר סברא דומה בעניין אחר, דאף שפסק השו"ע שקנסו את האונס כרצון, לאו כל אונסים שווים, ובאונס המדובר שם [שהגוי אפה מחמצו בשביעי של פסח והביאו ליהודי במוצאי החג] דלא היה לו להעלות בדעתו בוודאי לא קנסוהו רבנן^מ.

ולמדנו מזה דאין אומרים לא פלוג^{מא}, וכיון שעשה כדינו ונעשה דבר שלא מדעתו י"ל דאינו אסור^{מב}, ואף בדידן, כיון שכן מורים כל בעלי ההוראה מדורות עברו שמותר לחנווני לסמוך על המכירה ולמכור את החמץ שברשותו שוב עשה כדינו ואין טעם לקנסו.

וביותר שיש אומרים שאדם המיקל ע"פ הוראת חכם, אע"פ שלפי דעת האחר חכם זה טועה, אין איסור להביא לו שיעשה כפי ההוראה שקיבל, דהוא מותר לר^{מג}, ולפי צד זה פשוט שכיון שסמכו על דעת המתירים שוב לא שהה החמץ באיסור גם לדעת המחמירים.

אמנם אם נפקפק שחילונים אינם אין מתכוונים באמת למכירה שוב אין כלפיהם את צירוף שתי סברות אלו^{מד}.

ג. עוד נראה דהנה הקשה הבכור שור שיש אומדנא דמוכח שאין מתכוונים באמת למכירה, ותי' דכיון שמבטל את החמץ שוב אינו אלא דרבנן, ובדרבנן מועיל לעשות הערמה, וכדבריו כתבו בעוד אחרונים.

(מ). וכע"ז כתב בסי' תמ"ח כ"ה לגבי מי שבא בספינה ולא יכל לבער את החמץ שבביתו, ושוב בביה"ל ס"ג בשם הרדב"ז במי שחמצו את חיתיו בלא ידיעתו, וכן מצוי בספרי השו"ת שישתמשו בסברא זו להקל, וכמובא כמה מן התשובות בשערי תשובה (תמ"ח, ז').

מא). כן הוכיח הנשמ"א (ק"ט ט' ג') מהירושלמי גבי מפולת עיי"ש.

מב). ובאמת מצינו הרבה בספרי השו"ת סברות כעין אלו, וכגון מש"כ המגן האלף תמ"ח ז' שאפשר שלא קנסו מומר כיון שבין כך אינו נמנע מחמת כן, ודברי החת"ס או"ח א' קי"ט דמי ששגג במכירה לא קנסוהו כיון שטעה בדבר מצווה, וביד יוסף סי' קי"ג כתב דכאשר שכח הרב למכור חלק מהחמץ לא קנסינן ליה, מכיון שעשה כדינו [ודומה לזה בשו"מ ג' ח"ב סי' ס', ותנינא ב' ע"ז], ויש בראשונים שכתבו דאחר שביטל שוב לא קנסו אע"פ שנשאר ברשותו, וכן יש בראשונים שלא קנסו אלא את המשהה ולא את האחרים, וכן יש דעות שלא קנסו את האונס, ועי' בקובץ 'צהר' (י"ד) במאמר של הרב א. בחבוט שצירף באורך את כל הצירופים שנאמרו באחרונים ע"ז.

מג). עי' מנח"ש סי' מ"ד בשם המבי"ט וכת"ס לעניין פירות שביעית, וכע"ז כתב באג"מ או"ח קפ"ו, ועיי"ש במנח"ש דגם במומר י"ל דעשה על דעת הרב אם היה יודע שאיסור הוא [וצ"ע].

מד). ועיין מש"כ בהערה לעיל בשם המנח"ש.

ומבואר מדבריהם דכל שהנידון הוא בדרבנן מותר לעשות הערמה, וא"כ גם לגבי הקנס דרבנן של חמץ לאחר הפסח יש לסמוך להתיר לכו"ע משום שיש לדון את המכירה כהערמה עכ"פ.

ויש לדחות דאין בידינו לדמות גזירות והיתרי חז"ל זה לזה^(מ), ואין כלל שכל איסור דרבנן מותר כאשר עושהו בהערמה, ולכן לפי דעות רוח"פ שהיתר המכירה צריך להועיל באמת, באופן שאינו חל לא מצאנו בו היתר ע"י הערמה.

ד. עוד נראה דכיון שנידון זה אם המכירה חלה או לא שנויה במחלוקת, ורבים מגדולי ההוראה סוברים שאין אומדנא דמוכח שלא מתכוונים למכירה [שלפי"ז המכירה חלה בוודאי]^(נ), שוב הוא ככל דבר השנוי במחלוקת הפוסקים שאינו נאסר בדיעבד, וכמש"כ במ"ב.

הערה: בעניין מה שנהגו העולם לקיים גם את תקנת ביטול החמץ וגם את היתר מכירתו לגוי ידועה השאלה שבאמת הם שני דברים הסותרים זה את זה, דאם מבטל הרי הפקירו ולא החשיבו והיאך מוכרו, ואם מוכרו והחמץ עומד אליו לאחר הפסח היאך מבטלו, וצ"ע [מלבד דעת הבכ"ש ודעימיה שאין המכירה מבטלת את הביטול, וכדלעיל הערה טז].

והנה אם ננקוט שסמכו על המכירה שחלה כדינה בלא פקפוק לא יהיה בידינו קושי מעשי, ונוכל לפרש שהמשיכו לקיים דינא דגמ' לבטל אחר הביעור אע"פ שאין ממש בביטול [כיון שמוכרים לאחמ"כ את כל החמץ שאצלם, ובזה מגל"ד שחשוב הוא אצלם למוכרו, חת"ס בגליון שו"ע סי' תנ"ג]^(נ), ואכן עיקר הטעם שאין עוברים באיסור על החמץ הוא מחמת המכירה שאין החמץ שלהם^(נ), אבל אם

מה). יעויין בזה בחת"ס א' ס"ב ונשמ"א קי"ט ח'.

מו). וכפי שהובא לעיל בשם הגרש"ז והאג"מ ועוד, וע"ע במאמר הרב בחבוט הנ"ל באורך.

מז). ואף אם ביטול מטעם הפקר י"ל דזכו בו מיד כשרוצים בו למוכרו, מלבד מה שאינו מונח ברשותם [והוא יהיה אסור אחה"פ כדין חמץ שביטלו בלבד].

מח). עוד יש לבאר הטעם בביטול שע"ז יש לסמוך שחלה המכירה גם אם לא עשו את כל הקניינים המועילים כדין תורה, דכיון שגילו דעתם על רצונם בביטול החמץ, וניכר שלצורך כך הולכים לאחמ"כ למוכרו לגוי ולהוציאו מרשותם, שוב גם אם לא סמכא דעתו של הגוי לקנות או שלא עשו את כל הקניינים או נוסח השטר כדת תורה אינו עובר עליו כיון שגיל"ד שאינו רוצה בו וכמש"כ במ"ב תמ"ח י"ו, אבל אם יודע שהמכירה אינה מועילה ואינו מתכוין להוציאה בזה מרשותו שוב עיקר סמיכתו הוא

קב בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

נקוט שהמכירה אינה מועילה, ואינה אלא הערמה בלבד, נמצא שמבטל במעשיו את הביטול שעשה^{מט}, והמכירה עצמה אינה מועילה לדעתו, ונשאר עם חמצו בידו בפסח ועובר בבל יראה ובל ימצא^ג.

נמצא לפי"ז שמי שחושש על תוקף המכירה, ומאידך גם לא ס"ל כשיטת הבכור שור שאין המכירה מבטלת את הביטול, צריך לנהוג בעצמו כהנהגת הגר"ח

על הביטול, וכיון שדעתו על החמץ למוכרו [ולהשתמש בו אחר הפסח] נמצא שביטול ביטולו. וגם אם יחזור ויבטל לאחר המכירה [הנעשית בזמנינו לקראת סוף שעה חמישית] לא יועיל, שהרי דעתו על החמץ להשתמש בו אחר הפסח והיכן כאן הביטול, ורק לגבי החמץ שאינו עתיד להשתמש בו [וכגון שנאבד ממנו או פירורים וכיו"ב] יכול להשיב את הביטול שעשה בבוקר [וצריך לעשותה, כדי להסמיך את הביטול למעשה הביעור וכמש"כ במג"א תמ"ה ג' בשם המהרי"ל, והביאו המ"ב סק"ו. וע"ע חת"ס בגליון השו"ע סי' ת"נ מה שנדחק כדי לקיים את מצוות השריפה בחמץ שלו, ולא העלה עצה לבטל שלא בסמיכות לשריפה. בדיקת חמץ וביעורו, עמ' רס"ט].

ג. בס' בדיקת חמץ וביעורו עמ' רס"ח התחבט הרבה בשאלה זו, וע"ש שר"ל בדומנינו שאיננו מוכרים לגוי בעצמנו אלא ע"י הרשאה שנכתבה קודם הביטול שוב אין גילוי"ד במכירה המבטלת את הביטול, כיון שהיא המשך למה שעשה קודם הביטול.

אלא שנתקשה שם על עצתו בזה"ל "אלא שיש לדון לאידך גיסא - דמה שמבטל אחרי שנתן הרשאה למכור ייחשב כהפקעת וביטול ההרשאה, לא מבעיא להסוברים דהביטול הפקר הוא, נמצא שלפני המכירה בפועל כבר הפקיר חמצו ואינו שלו, ושוב לא תחול המכירה שמתקיימת ע"י המורשה, ואף להסוברים דהביטול השבתה הוא ולא הפקר, מ"מ בוודאי יש להחשיב את הביטול כהפקעת ההרשאה, שהרי אומר עכשיו שהחמץ בעיניו כעפר, ואינו רוצה בו, וא"כ וודאי כלול בזה שאינו מחשיבו למכור ולקבל תשלום תמורתו, וא"כ מה שהמורשה מוכר אין לו שום תוקף עוד שכבר נמלך מהרשאתו".

"והנה מי שאין לו שום חמץ שדעתו להשתמש בו לאחה"פ לא הפסיד כלום בזה, אבל מי שיש לו חמץ או חשש חמץ שדעתו להשתמש בו לאחה"פ [כפי שמצוי בהרבה מוצרים, ויטאמינים וכו'], שיש בזה חשש חמץ ומשהים אותם על סמך המכירה], צ"ע דהא ע"י הביטול נתבטלה ההרשאה ואין כאן מכירה".

"וצ"ל דוודאי כשמבטל כוונתו לבטל רק מה שאין דעתו להשתמש בו אחה"פ, אבל מה שדעתו להשתמש בו אחה"פ אינו נכלל בביטולו אלא ע"ז הרשה למכור", עכ"ד [ובהמשך העיר לגבי הרב המוכר, שכולל את חמצו במכירה שלגביו אין פתרון זה, ומה שהביא מורי הוראה שדקדקו לשוב ולבטל אחר המכירה מועיל לעניין שלא יעברו עליהם אבל לא לעניין להשתמש בהם אחר הפסח כמבואר בס' תמ"ח ה'. וצ"ל שלגבי"ז סמכו על המכירה].

וצ"ע אם שייך לומר כן, דכיון שאומר בלשונו להדיא דכל החמץ שברשותו כלול בביטול זה היאך נפרש דבריו דאין כוונתו אלא למה שאין דעתו להשתמש בו בלבד, ובפרט בזמנינו שמקובל שעושים שני דברים אלו משום שאם לא יועיל זה יועיל זה נמצא שדעת האנשים לעשות בכל אחד מהם סיבת ביעור מרשותו

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי קג

מוולאזין ולהימנע מלמכור את חמצו אלא לבערו מן העולם לגמרי^(א), וצריך לברר קודם סוף זמן הביעור מהם הדברים שעלול להיות בהם חשש חמץ [כלי חמץ^(ב), דברים המעורבים עם חמץ וראויים לאכילה, מניות וכיו"ב] ולבערם או להפקירם כדין.

אבל מי שלעניין שהיית דברים העלולים להיות בחשש חמץ סומך על המכירה, וכן לעניין חיוב בדיקת כל ביתו הוא סומך על המכירה [ופוטר עצמו מבדיקה ע"י מכירתם לנכרי], ורק לעניין האיסור הקל של חמץ שעבר עליו הפסח שאינו אלא קנס חכמים הוא מחמיר על עצמו, צ"ע פשר הנהגתו^(ג).



נספח א'

אף שנתפשט המנהג למכור החמץ בכל ארצות אשכנז היו מן הפוסקים שסברו שמכירה זו אינה מועילה מדינא כיון שאין גמירות דעת לקניין, אלא שאעפ"כ כתבו טעמים למה לקיים מנהג זו [ששורשו בתוספתא, ונפסק בשו"ע תמ"ח], וכדלקמן.

ראש לכולם הוא הבכור שור (ריש פ"ב דפסחים) שדן במה שהתחילו לנהוג למכור גם את הבהמה לגוי כדי שיוכלו להאכילה חמץ שלא תיכחש בפסח, ומאחר שלא נהגו כן בדורות עברו

בפני עצמה. ולכא' לפי"ז יש לדקדק בשעת הביטול לפרש היטב דאין כוונתו אלא על מה שאין דעתו למכור ולהשתמש, או שיאמר בלשון תנאי שאם המכירה לא חלה הרי כל החמץ בטל ומופקר כעפרא דארעא [וזה יהיה עצה גם להערה למעלה לגבי מי שחושש שהמכירה לא חלה ומסופק בכך, שיכול להתנות בזמן הביטול שהוא על צד שהמכירה לא חלה, ואז מסתבר שאין מעשה המכירה מבטל את ביטולו].

אלא שלפי"ז הביטול שעושה לאחמ"כ מבטל את הרשאת המכירה שהרי אם מצהיר שהחמץ בטל אצלו כעפר הארץ ומופקר לכל מאן דבעי הרי"ז כמסירת מודעה המבטלת את תוקף שטר ההרשאה, וא"כ יהיה אסור ליהנות מהחמץ הנמכר כדין חמץ המבוטל שעבר עליו הפסח (שו"ע תמ"ח ה').

נא. דאף פחות מכזית י"א דאסור להשהות, עיין בספר הנז' עמ' נט.

נב. ועיין סי' תמ"ב סי"א בעניין עריבות שלשין בהם חמץ, וכיון שאינו סומך על עצת השו"ע צריך להפקירו או ליתנו במתנה שלא ע"ד להחזיר, או לנקותו לגמרי שלא ישאר שם שום חמץ בעל ממשות [לדעת האוסרים גם פחות מכזית (ובלבד שאינו נמאס). ע"ש מג"א סק"י].

נג. וצ"ל שרק למכירת בעלי המפעלים שאינם שותו"מ הוא חושש שאינם מתכוונים לכך, אבל מכירה בעלמא ס"ל דמהנך, א"נ חומרא שנהגו בה רבים שאני.

העלה לחלק דבאמת מכירה זו שאנו עושים היא הערמה גלויה [וכלשונו שם "דהנה מעיקרא דדינא פירכא על מכירת חמץ הנהוג הלא מוכחא מילתא דהערמה טובא, שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך, וזה אין דרכו למכור כך, ועל הרוב הקונה הוא עני, וקונה בכמה מאות חמץ כנהוג עתה שאין מוכרים בדבר מועט, ושאר הוכחות טובא"] אלא שכיון שאין כאן אלא איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם [דמדאו' בביטול סגי] הם אמרו והם אמרו להתיר מכירה כזו כמש"כ בתוספתא המובאת בב"י, ומה שסיימו בתוספתא ובלבד שלא יערים כבר הקשה הב"י דהא וודאי דמכירה זו הערמה היא ותי' שלא יערים היינו שלא ימכור על תנאי, והיינו שלא יאמר ביטול המכירה בפירוש, או כמש"כ הב"ח שלא יניח חותם על החמץ שישאיר את כוחו עליו, אבל אם מוכר לגמרי אע"פ שניכר להדיא ההערמה התירו חז"ל מחמת הדחק שיהיה הפסד גדול ורב כשיבערו כל חמצם למכור בהערמה זו, ואחר שהתירו לא חילקו בין הפסד רב למועט ובכל גוונא שרי. וכ"ז גבי האיסור דרבנן של קיום החמץ, אבל למכור את הבהמות כדי שיוזנו בפסח מן החמץ הוא איסור דאו' ואין מתירים להערים בזה.

ולכאו' יש מקום לבאר דבריו בשני דרכים: הא' - דעת הבכור שור דבאמת המכירה אינה חלה כלל מחמת ההערמה הניכרת שבה שבוודאי אין דעת הצדדים למכור ולקנות, ואעפ"כ התירוהו חז"ל כדי לא להפסיד את ישראל, והם אמרו והם אמרו. וגדר ההערמה לפי"ז הוא עשיית מעשה חיצוני של מכירה, ובלבד שלא יגביל את המכירה להדיא ממש. הב' - הבכור שור כלל לא פקפק על תקיפות המכירה שכיון שסיכמו הצדדים על המקח חלה המכירה, אלא שהוקשה לבכור שור היאך התירו חז"ל לעשות מכירה בדרך זו כיון שניכר וידוע שאין דעת הגוי להתעסק עם החמץ, ואי"ז כדרך קנייה אמיתית כלל, ובכה"ג שניכר שכל עיקר המכירה הוא רק כדי להיפטר מן האיסור ראוי לאסור את הדבר, ולזה תירץ דכיון שאין האיסור אלא מדרבנן הם אמרו להתיר כדי שלא להפסיד ממונם של ישראל. וגדר ההערמה לפי"ז הוא מה שהתירו לקיים את המכירה אע"פ שניכר תכלית ההערמה שרוצה להשיג על ידה.

והנה מתחילת לשונו יש משמעות שמקשה על צורת המכירה הנהוגה בימיו בלבד, דכיון שיש הרבה הוכחות שיש כאן הערמה טובא היאך נהגו לסמוך על מכירה זו, אולם זה לא אפשר, דא"כ היאך מוכיח מהברייתא להצדיק המכירה, והלא בברייתא מיירי באדם יחיד הנמצא על הספינה ומוכרו לחבירו הגוי, ואין שם את כל ההוכחות הנ"ל [דאף שהתירוהו חז"ל לרמז לו שרוצה לקנותם ממנו אחר הפסח אין הכרח שאין הגוי חפץ בחמיצו, ועכ"פ אינו בגדר וודאי כמו קניית החמץ של כל בני העיר וכו'], ובכל המשך דבריו שם הוא מבאר את הטעם בחז"ל שתיקנו לסמוך על ההערמה במכירת חמץ ולא במכירת הבהמות, ואם המכירה חלה ותנאי ההערמה הוא רק שלא יעשה תנאי מפורש במכירה מה מקור יש מזה להערמה שנהוגה בזמנו אם ס"ל שהיא טעם לבטל את הקניין, דלא מצינו בחז"ל שיתירו את החזקת החמץ השייך לו ע"י הערמת מכירה, לכן נראה דגם לצד א' בפירוש דבריו צ"ל דס"ל דעיקר המכירה בטלה משום שניכר שאין הגוי קונה באמת אלא כדי להפקיע את האיסור, ולא סמכא דעתו לקנות בכה"ג.

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי קה

אבל יקשה מאוד דמצינו כיו"ב בהרבה מקומות שמקנים מבעלותו לזמן מועט כדי לשנות את הדין, ובכל המקומות מבואר שהוא מכירה גמורה החלה אע"פ שהיא לזמן מועט ואינה אלא לצורך תכלית זמנית [וכגון מכירת חלק קטן בבהמה מבכרת לגוי למנוע בכורה (שו"ע יו"ד ש"כ ו'), הקנאת כסף פדיון המע"ש כדי למנוע חיוב חומש (גיטין סה.), אשה המכוונת להקנות את גטה לבעלה כדי שישוּב ויקנה לה (גיטין כ:), מודר הנאה מחבירו שמקנה המודר לאחר כדי שיוכל להנות (נדרים מח.), רבי טרפון שקידש ג' מאות נשים אע"פ שלא היה דעתו לקחתן (תוספתא כתובות פ"ה), השוכח להניח עירובי תבשילין שמקנה מאכליו לאחר שיבשל בעבורו (ביצה יו.), קניין חליפין בכליו של קונה, כל מתנה ע"מ להחזיר שמקנה בזה ד' מינים לצאת יד"ח, וכיו"ב] ומ"ש מכירה זו שנאמר דלא סמכא דעתו דנכרי לקנות כדי להציל את חמצו של הישראל מן האיסור.

ועוד שאם אכן דעתו דאין המכירה כה"ג קונה אינו מובן מה ס"ד שיהיה מותר הערמה זו בדאו' עד שהביא להוכיח מרש"י "דאי דאו' לא הוה שרינן הערמה כלל", דכיון שלא חלה המכירה הרי היא בהמה של ישראל ואיך יהיה מותר ע"י ההערמה להאכילה חמץ בפסח, וביותר שהאחרונים (חת"ס א ס"ב, נשמ"א קי"ט ח') הקשו עליו דאף בדאו' מועילה הערמה והאיך ס"ל שיועיל אם לא חלה המכירה.

ועוד שבהמשך דבריו הוסיף דבשלמא גבי חמץ כיון דלא סגי ליה בלאו הכי אמרינן דגמר ומקני אבל הכא למה לו למכור בהמותיו וכו', ולכאו' אם כל דבריו הקודמים הם לומר שגם במכירת חמץ אין סמיכות דעת לקניין ומועיל רק מדין הערמת מכירה בעלמא איך כתב דגבי מכירה 'אמרינן' דגמר ומקרי, ואם ר"ל דיש עכ"פ צד לפרש כן [ונפרש שהוא מסופק בדבריו הקודמים] הול"ל 'כיון דלא סגי ליה בלאו הכי יש לומר דגמר ומקני', ועוד דאם הוא גמר מחמת הכרחו הגוי מי גמר, אלא ע"כ שפשוט לו שאין במכירה זו חסרון גמ"ד של קניין [ולכן בין הגוי בין היהודי מתכוונים לקניין, משום שההפסד רחוק וההכרח ברור], אבל מכירת בהמה שההפסד בה שכיח ואינו חייב למכור מסתבר שאינו גומר בדעתו לכך, וכן הגוי אינו לוקח אחריות ע"ז [ומשא"כ בחמץ שאינו מצוי הפסד, שם].

ועוד, דבתוספתא התנו חז"ל בהדיא דהיתר המכירה לגוי הוא "ובלבד שלא יערים", ובשלמא אם עיקר המכירה חלה כדינה יש לפרש תנאי זה כדברי הב"י והב"ח שלא יעמיד את המכירה באופן שאינו עומד שלם מצד עצמו, אבל אם עיקר המכירה אינה מועילה כלל ואינה אלא הערמה היאך שייך לסתום ולהתנות 'ובלבד שלא יערים' אחר שכל עיקר היתר המכירה הוא 'עשיית הערמת מכירה'.

ועוד יעויין מה שכתבנו להוכיח בדעתו לקמיה, וכן בהערה כא ביארנו מה שקשה בפירוש טענותיו לפי פירוש זה.

ולכך נראה דאף הבכור שור לא פקפק על חלות המכירה כלל, אלא הקשה דכיון שניכר טובא ההערמה שבמכירה לא היה ראוי להתיר זאת [ולאו דווקא באופן שנעשה בזמנו אלא גם בזמן

חז"ל היה ניכר וידוע שלאחמ"כ יחזיר לו הגוי חמצו, והתירו אף לומר לו להדיא שיקח ממנו אחר הפסח (כמבואר בשו"ע תמ"ח ד' ובמ"ב), והביא את תיאור הנהגת זמנו כדי להדגיש את ההערמה הנעשית], ותי' דכיון שאיסורו מדרבנן בלבד שקלו חז"ל דכדי למנוע הפסד גדול מישראל ראוי להתיר את המכירה אע"פ שנעשית בדרך הערמה. וה'הערמה' אינה על שם שאינו נראה כמכירה אמיתית אלא על שם שניכר וידוע מעצם המכירה דסופה לחזור אליו [וע"ז ביאר כמה וכמה הוכחות שמוכיחות שאין הנכרי מעלה בדעתו להישאר עם החמץ, דאין דרכו בקניינים כאלו ואין לו כסף לשלם ע"ז וכו', אבל דעת לקניין כדי להקנות אחר הפסח בוודאי יש לו, ולא דן בזה כלל], והוכיח מדברי הב"י והב"ח דלא אסרו חז"ל אלא כאשר מגלה בגוף המכירה שעתיד החמץ לחזור אליו, אבל אם המכירה עצמה נעשית בלא תנאי, אע"פ שמרמז לגוי להדיא שיקנה ממנו אחר הפסח לית לן בה, אבל בדאו' ס"ל שלא התירו כה"ג ולכך אסר את מכירת הבהמות [ולכן לא הזכיר בדבריו כלל דלא סמכא דעתיה על המכירה, אלא רק דהוי הערמה טובא].

ושו"מ בשו"ת אורי וישעי סי' קכ"ג בקונטרס מזקנו מהר"י טויבש שהאריך טובא לאסור את אופן המכירה בדרך שנוהגים השתא [שנותנים הרשאה לרב המוכר את חמצן של כולם], והכביר בלשונות של הבכור שור וכו' להוכיח את ההערמה שבמכירה, ואע"כ מפורש בתוה"ד דס"ל שהמכר חל - אלא שבדרך הערמה טובא [- שלדעתו לא התירו כה"ג]. מיהו בס' מכירת חמץ כהלכתו (שביבי אור סי' ד') הביא דאע"פ שיש אחרונים שמוכח מהם כפירוש זה [לא פירש שמותם. וכן מוכח בחת"ס ונשמ"א הנ"ל לכאו'. וכ"מ בשו"מ ב' ע"ז, דאל"ה מאי אכפת לן דלא גמר דעתו בצורת המכירה הנהוגה כיון שכל עיקר המכירה היא מעשה הערמה בלא גמ"ד] מ"מ לדעתו נראה כצד א' דס"ל לבכור שור שהמכירה לא חלה כלל, והביא כמה אחרונים שמבואר כן בדבריהם יעו"ש [ואלו הם: הבית אפרים, הגר"ש קלוגר. עוד נראה כן בדברי העטרת חכמים (לבעל הברוך טעם. חו"מ סי' ט"ו), הגר"ח מוולאזין (כתר ראש ק"ב, עיי"ש בהערות). ובשע"ת תמ"ח י"ז הביא דינו של הבכור"ש שלא למכור הבהמות אבל בכל דבריו בס' זה בהעתקתו דברי הפוסקים משמע דס"ל שהמכירה חלה כדינה. וגם המקו"ח ת"מ ג' משמע שמביאו לבעל הבכור"ש, אולם בס' תמ"ח י"א מאריך לדחות דבריו דהמכירה מועילה אף לדאו'].

אמנם גם לדעתם זו אין פקפוק למעשה על המכירה, דלשיטתם כתב הבכור שור דכל עיקר תקנ"ח של מכירת החמץ הוא עשיית מעשה הערמה של מכירה המתיר את שהיית החמץ אצלו, וא"כ גם לדעתם כל החמץ שעבר עליו הפסח אחר שעשו בו הערמת מכירה זו אין בו איסור וקנס כלל, ובעל הבית אפרים עצמו שצידד דאין המכירה חלה כלל סמך על שיטת הבכור שור ומכר חמץ גמור שברשותו (כמבואר בנוסח השטר שעשה, המובא בס' מכירת חמץ כהלכתו) [והנפק"מ לשיטה זו היא רק באופן שלא ביטל (וכגון במי שאינו שותו"מ), דלגבי דאו' אינו מועיל המכירה לשיטתם].

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי קז

[והנה מבואר בדברי הבכור שור דס"ל שאין הביטול נגרע ע"י המכירה ולכן החשיבו כדרבנן (וכן דעת עוד אחרונים, כהקצוה"ח ומקו"ח ועוד, יעויין בס' הנ"ל עמ' ג'), ודבר זה מוקשה מאוד, דכיון שמכר גילה דעתו שאינו כעפר, ועוד שאם ביטלו שוב אינו שלו והיאך מוכרו, וכן הקשו כמה אחרונים על דבריו, ויש ליישב דס"ל בגדר הביטול דאינו מתורת הפקר אלא עניינו גילו"ד שאינו חפץ בו, וכן המכירה אינה צריכה להיות מכירה לגמרי אלא גילו"ד שאינו רוצה בו, ומה שמוכר אי"ז ביטול לביטול אלא אופן העשייה בפועל של הביטול - שאינו חפץ בדבר עד שמוכרו (כע"ז כ' ליישב בספר הנז', שביבי אור סי' ד'), או בנוס"א דס"ל שגדר הביטול הוא מה שקובע שחפץ זה אינו חשוב אצלו כמאומה - אם ישאר שלו עד זמן האיסור, וזה אכן האמת שאם לא תתקיים המכירה מטעם שיהיה וודאי לא יקח ולא יחפץ בחמץ כלל אלא יחשיבו כעפר ממש, וזהו גדר הביטול (ונוסח זה משמע יותר בדבריו, שמשמע שאין הביטול זקוק למכירה אלא עומד בפנ"ע, והמכירה היא רק כדי שלא יאבד את החמץ בפועל. ומתחדש לפי"ז שאנו מפרשים את דבריו בשעת הביטול (שלדעתו צריך להיות קודם המכירה) שרק מזמן האיסור הוא מחשיב את חמצו כמבוטל, דאל"כ הא המכירה שלאחמ"כ מבטלת דעתו כיון שהחשיב את החמץ למוכרו, וצ"ע"ב).

אלא שזה יהיה נוחא אם נפרש דאף להבכור שור המכירה חלה, שלפי"ז לנוסח א' - הוא מכוון לקיים הביטול ע"י מכירתו לגוי (שלדעת רוה"פ מתקיים בזה גם מצוות תשביתו), ולפי נוסח ב' - יודע היהודי שחמץ זה אינו שלו, ובדעתו שאם יהיה שלו מטעם שיהיה הוא מיד זורקו ומבטלו כעפרא דארעא, אבל לשיטת האחרונים דס"ל לפרש שאין המכירה חלה כלל קשה להבין זאת, דהרי לשיטתם האמת הוא שהחמץ נשאר שלו ולא נמכר כלל, וכיון שדעתו להשתמש בו אחר הפסח נמצא שאינו נוהג בו כמבוטל אלא מחזיק בידי חמץ חשוב העומד לשמשו, ואיך שייך להחשיב כמבוטל חמץ שדעתו עליו להשתמש בו, אע"פ שידוע שהוא שלו (ואף בלא תקנת חז"ל לבער החמץ, אטו היה יכול האדם לקיים ביטול מדאו' ע"י שמערים למוכרו לעכו"ם, אע"פ שידוע שאין המכירה חלה). ומשמע מינה נמי כמשכ"ל בדעתו, וכן משמע מהא דקיימי המקו"ח בשיטתו, ואיהו ס"ל להדיא (תמ"ח י"א) שהמכירה חלה, ואינו מסתבר דשיטה זו דאין הביטול נפקע מחמת המכירה מועילה בין אם המכירה חלה בין אם אינה חלה.

עוד מצינו במחציה"ש שתמה על המכירה, ובדבריו מפורש דס"ל שאין דעת הגוי לקנות [וכדס"ל להניי אחרונים דלעיל], וז"ל "אולם כל זה לא יועיל ולא עלתה ארוכה לשבר בת עמי לעת כזאת אשר נודע ביהודה ובגוים שהמכירה היא רק להפקיע איסור חמץ, אף החרדים על דבר ה' ומוכרים בלב שלם מכל מקום אין דעת הגוי לקנות המקום ולא החמץ, ואם כן במה נקנה החמץ לגוי, כיון דגם החצר אינה נקנה לו כיון דאין חפץ לקנות החצר כלל. ולבי אומר לי דדוקא בימים הקדמונים שהיה דבר זה במכירת חמץ לגוי דרך מקרה, והיה המכירה בלב, בין אצל ישראל המוכר ובין אצל הגוי הקונה, אבל עתה בעוונותינו הרבים הן רבים עתה עמי הארץ שגם בעיניהם הדבר רק מצות אנשים ומנהג אבותיהם בידיהם, כל שכן שאין דעת הגוי לקנות כלל,

בענייני הדבר קשה בעיני הרבה, ומה אעשה ולחלשות שכלי בעו"ה לא ידעתי לתקן, אם לא שנסמוך על מה שכתב הרב ב"י בשם הר"ן בסימן תל"א (ד"ה ומדאורייתא) כיון דבלאו הכי אין החמץ ברשותו כו', וכמו שכתב מ"א בשם משאת בנימין. אך אין זה מספיק לענ"ד. אחר זמן עיינתי וכו' מכל מקום כבר יש יתד לתלות בו [לא הובאו דבריו כיון שקשה לסמוך ע"ז, וכדהקשה ע"ז בחת"ס (המובא להלן) דבלא דעת קונה לא נקנה בשו"א].

אולם בחת"ס יו"ד סי' ש"י הביא את דברי המחציה"ש ודחה דבריו דאין שום פקפוק במכירה משני טעמים, האחד - דאף אם הגוי אינו מכוון לקנות לא אכפת לן כיון שהיהודי מתכוין להוציאה מרשותו ויועיל עכ"פ מדין הפקר וכעין שיובא לקמן בדעת הרבה אחרונים [והזכירו המחציה"ש בשם הב"י ומג"א ע"פ המשאת בנימין], והשני - מאחר שהגוי חותם על קניין החמץ אף אם בלבו אינו מכוין לכך הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים. והיינו שס"ל דאין כאן אומדנא והכרח שאין הגוי מתכוין ברצינות למעשיו, וכפי שיוסבר סברא זו באורך למעלה [לטעם ראשון צ"ע היאך מהני לאחר הפסח כיון שחמץ המופקר אסור, כמבואר בשו"ע תמ"ח ה', ושמא כיון שעשה כדינו לא קנסינו, והחת"ס נתכוין ליישב בעיקר למה אין לחוש לצד הרחוק שהמכירה לא הועילה, וכתב דעכ"פ הוציאה מרשותו].

[וע"ע בשו"ת א' ס"ב שהאריך הרבה לדחות כל דברי הבכור שור, וע"ע שם סי' קי"ג דהאריך לקיים את תוקף המכירה וכ' דהמפקפק ע"ז ראוי לגערה. וכן בגשמת אדם קי"ט ח' האריך לדחות דברי הבכור שור].

וכן מוכח בדעת רבים מן האחרונים דלא כהבכור שור [- אליבא דפירוש האחרונים הנ"ל], דכל האחרונים שס"ל שמותר למכור בהמות ישראל לגוי [- עי' ס' מכירת חמץ כהלכתו עמ' ל"א שהביא למעלה מעשרה פוסקים שכתבו כן. וגם המ"ב תמ"ח ל"ג סמך על כך מעיקר הדין, ורק בשעה"צ הוסיף שדעת השערי תשובה כהבכור שור, וציין לשדי חמד שהביא הרבה אחרונים שמקילין בזה, ועכ"פ במקום שנהגו אין למחות בהם] על כרחך ס"ל דהוי מכירה גמורה שמועיל אף בדאו', וכן כל האחרונים דס"ל שאין הביטול חל על מה שמוכר על כרחך פליגי על דברי הבכור שור, ומהנמצאים עתה הם הגר"ז (בסדר מכירת חמץ בסוף השו"ע ובסידור) ופמ"ג (א"א תמ"ח ח') ונשמ"א (קי"ט ג' וח') וישוע"י (סי' תמ"ח, ה'), וכן הביא בס' מכירת חמץ כהלכתו עמ' ג' בשם שו"ת אורי וישעי [שכ' שדעה זו נדחית מההלכה ואין הסברא נוטה לזה], בגדי ישע, מחנה חיים, ומנחת יצחק, וע"ע בפוסקים המובאים בשד"ח ט' ט"ו. ובשער הציון תמ"ח כ"ז מבואר ג"כ שדעת הנוב"י ושו"ת תשובה מאהבה דהוא מכר גמור [אפי' בנותן מסגר על מקום החמץ, ועי' בביה"ל ס"ג בשם הפמ"ג דבאופן שמקנה בדמי החמץ אף הוא מודה דשרי, ואפשר דאף לכתחילה מותר כיון שיש טעם להנחת החותם. ולפי"ז מש"כ בשעה"צ כ"ז שהעכו"ם מביין וכו' מיירי רק כשמוכר שלא בשוויו, ואף על זה סמך לדינא], וכן דעת האגודת איזוב (יו"ד סי' י"ד), ובמ"ב תמ"ח י"ז כתב לגבי המכירה ש'נוגע לאיסור בל יראה', שמשמע דלא ס"ל שהביטול מהני למה שמוכר אלא המכירה מועילה לבדה, וכן בביה"ל ס"ג כתב דיאמר האדם שאם כל

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי קט

הקניינים שעשה לא הועילו יהיה החמץ הפקר, ומשמע דאין לו כלל צד לפקפק על עצם המכירה מלבד דשמא לא עשה קניין המועיל, ובפשטות כל הפוסקים שכתבו על מכירה זו כדיני המכירה והקניינים הרגילים בש"ס משמע דסבירא להו דהוי מכירה כדינה ולא מעשה הערמה בעלמא [ולעניין המכירה שבזמנינו אפשר דגם האחרונים שפירשו את הבכור שור שלא סמכא דעתו של הקונה יודו דבאופן המכירה הנעשה בזמנינו שאנן, וכדלעיל הערה כא].

ושו"מ בשבה"ל (ד' מ"ט) שהאריך לבאר דפשטות הפוסקים דלא כדעת הבכור שור וז"ל "הנה אף על פי שחומרא זאת שלא מהני מכירת חמץ בפסח רק בצירוף דין ביטול יצא מבית מדרשו של התבו"ש שהוא יחיד בדורו, מכ"מ גדולי הפוסקים לא עשו מעשה כדבריו, ומשמעות כל דברי רבותינו בספרתן דאין שני הדברים תלויים זב"ז, ועל עצם המכירה אנו סומכים, וכ"ה פשטות המג"א סי' תמ"ח ס"ק ד' דלא צירף רק סברת שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו ברשותו חמב"פ וכו', וע"כ סגי בקנין כל דהו, ואי ס"ד כהתבו"ש הרי אין הדיון על דאורייתא דהא מה"ת בביטול בעלמא סגי, וכן סתימת הטור ושו"ע וכל הפוסקים שלא הציבו תנאי דביטול להיתר מכירה, ה"ה כמפורש להדיא דעל עצם מכירה אנו דנין, וכן בתשובת בית שלמה או"ח סי' ע"ב דעתו נוטה דלא כתבו"ש ובהרבה אחרונים, והסברא מחייבת כן דאם מבטל תחילה ואח"כ מוכר ה"ז גילוי דעת דחמץ זה לא היה בכלל ביטול כעפרא דאיך מוכר מה שהפקיר תחילה והוא אינו שלו, ואם מכר ואח"כ ביטל א"כ הביטול מגרע כח המכירה דבזה מגלה דעתו דלא היתה מכירה בלב שלם ובקנין גמור דא"כ איך מבטל ומפקיר מה שמכר כבר והוא ברשות אחרים", ועיי"ש שסמך על המכירה למעשה להתיר לחנווני לקנות חמץ קודם הפסח כדי שיהיה לו מוכן לאחר הפסח, בשעת הצורך.

ומ"מ לעניין מעשה אלו ואלו קיימו מנהג זה של מכירת החמץ והצדיקוהו כל חד וטעמיה, וכמשנ"ת. ומלבד המחציה"ש שגמגם בטעם ההיתר שלא למעשה, העטרת חכמים שכתב שם שנמנע מלהשתתף עם כותבי התשובות לגבי מכירת חמץ כיון שמפקפק גם על הביטול שלא נעשה בלב שלם [ומשמע שלעצמו היה סומך כיון שידוע שמבטל כיאות, וששאר המשיבים סמכו על חשבון הבכור שור שיחד עם הביטול מותר למכור], והגר"ח מוולאזין שהובא בשמו (בס' מעשה רב השלם סי' קפ"א הביאו בהערות מכתבי ר' זונדל מסלנט בשם רבו הגר"ח) שנמנע מלקנות י"ש במשך השנה כדי לא לסמוך על המכירה, ואף בא לבנו בחלום להוכיחו על שלא נזהר בכך. ומבואר שרק גדולי עולם פעמים החמירו בזה לעצמם, ובוודאי לא הורו כן לכלל בני קהילתם, אבל המנהג הרווח בכל תפוצות ישראל שבאירופה לדורותיהם היה לסמוך על המכירה, וכל הפוסקים דנו בדיני המכירה ובשאלות המתעוררות בכובד ראש בלא להזכיר צד שגם אחר שחלה המכירה יש לחוש לאסור את החמץ מחמת חסרון גמ"ד, וכפי שכבר הוזכר מלשון הביה"ל ס"ג שביאר הטעם שצריך להפקיר בנוסף למכירה משום ד'שמא הקניינים לא חלו', אבל בלא זה לא היה מקום לפקפק כלל [ההכללה היא לעניין חסרון הגמ"ד, ולא למפקקים על צורת הקניין הנעשה בזמנינו והעדיפו אופן אחר, וע"ז התקבל בתפוצות ישראל לא לחוש לדבריהם וכפי שהאריך בשד"ח ט' ו' ועוד. ואף שבשו"מ ב' ע"ז הזכיר גם חסרון גמ"ד

אין כוונתו שהמכר לא חל אלא שבכה"ג דהוי הערמה גדולה לא התירו חז"ל לכתחילה, שהרי ס"ל שם כהבכור שור דכל המכירה היא הערמה בעיקרה. וכן בשו"ת אורי וישעי סי' קכ"א, שפקפק על המכירה הכללית, מפורש דהמכר חל אלא שס"ל שהוא בגדר הערמה גלויה שלא יתירו חז"ל בכה"ג. ולכן לעניין דיעבד מסתבר דאף לשיטתם שרי, דאף שלכתחילה אין להערים בדיעבד כיון שהמכירה חלה מסתבר דאינו נאסר, ועיין בזה בעולת שבת סק"ג ומג"א סק"ד בשם המשאת בנימין, ובמ"ב סקכ"א ובביה"ל שם שהביא מח' בעניין המוכר על תנאי, ויש לחלק דכיון שעלול לבוא לידי איסור החמירו טפיל.

[מה שמוכר מכמה גדולים (הגר"א (מעש"ר סי' קפ"א), ורעק"א (עדות חתנו אגרת סופרים סי' מ"ח) הגר"ב פרנקל (שו"ת עטרת חכמים חו"מ סי' י"ד) הגר"ח מוולוז'ין (כתר ראש ק"ב)) שנמנעו מלאכול חמץ שעבר עליו הפסח אינה ראייה כלל כיון שבזמן זה שעשה כל אחד את מכירתו בפנ"ע רבו מאוד השאלות על המכירה, וכפי שכבר העיד הגר"ש קלוגר בסוף שו"ת נאות דשא א' ב' על המכשולות הרבים שנעשו בזה (ו"ל: "ומכוח זה נמשכו כמה מכשולות בשטרי מכירות אשר עצמו מספור, וכאשר עיני ראו ולא זר", וממשיך דכ"ש במקומות שאינם בני תורה דרבים המכשולות עוד יותר), וכן החת"ס (או"ח קי"א) עורר את מורי ההוראה ללמד לבני קהילתם את אופן המכירה כדין תורה כיון שרבים אינם עושים זאת כראוי, ודי לנו אם המג"א סק"ד והמ"ב סקי"ט הוצרכו להזהיר שלא לעשות כ'ההמון' שאומרים רק ש'מוכר את המפתח' בלא למכור את החמץ כדי להבין את גודל הבורות והמכשול שהיו בימים ההם מהמכירות הפרטיות (ומלבד הבורות ניכר גם כמה חוסר רצינות הקדישו למעשה זה, שגם בלא ידיעת הדינים ניתן להבין שבנוסח זה אינו מוכר מאומה), ולכן אין פלא כלל שלא יסמכו על מכירת החמץ בלא שידעו כיצד נעשה. ואף מצד גמ"ד פעמים רבות אופי המו"מ עם הגוי לא היה בצורה של מכר אלא כסיכום של חברים שהחמץ יהיה 'על שמו' וכדי לקיים כמלומדה את ההנהגה הישראלית של מכירת החמץ (כן עולה מדברי הפוסקים, וכגון לשון העולת שבת סי' תמ"ח "באשר שבעוונותינו הרבים ראיתי רבים מקילים במכירת חמץ", וכגון לשון המחציה"ש הנ"ל, ועוד), ואין מזה ראייה כלל לצורת המכר הנעשה בזמנינו שמוכר לגוי היטב, ובמעמד רציני, את משמעות הקנייה, וההתחייבות היא בשווה למחיר האמיתי של החמץ, והקונים אינם משרתים ופשוטי עם כפי שהיה בזמנם אלא בדרכי לוקחים הב"ד בעלי ממון (שיוכלו לשלם דמי מפתח) שמן הסתם גם ברי הבנה (ועתה גם מוסיפים להבהיר לו היטב שזה תקף גם ע"פ משפטי המדינה, וכדלקמן), ומאחר שברור שלא חלק הגר"א על עיקר ההיתר הנשנה בתוספתא והובא בפוסקים אלא רק ערער על אופן המכירה שנהג בפועל בזמנו, אין שום מקום ליקח מדבריו הוראה על מציאות משתנית בלא ידיעת פרטי החילוקים לאשורם. ושו"מ בס' 'כל הכתוב לחיים' עמ' קפ"ד דהגר"ח העיד בשם הגר"א שביאר טעמו משום "שאין כל אדם יכול לעשות כדיון" (עיי"ש בהערות נוס"א, וכמדומה שהוא בשם הגר"ח לא הגר"א), ומבואר להדיא כמש"כ.

וע"ע במעשה רב אותיות ק"פ וקפ"ב שמשמע שאף הגר"א סמך למעשה על המכירה. ומש"כ שם שיהיה מכירה עולמית מסתבר שבא לאפוקי ממה שדנו הפוסקים על המוכר ומעמיד תנאי או

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי קיא

שמוכרו רק עד לאחר הפסח (עי' ס' מכירת חמץ כהלכתו עמ' ח' שדן באורך אם מועיל מכירה לזמן, ועכ"פ רבים נהגו כן כמבואר בא"א מבוטשאטש תמ"ח ב') וכיו"ב, דאם מוכרו לגמרי מאי קאמר (והל"ל "אין לסמוך על המכירה לנכרי", דפשוט שמכירה גמורה לנכרי בלא כוונה להחזיר שרי), ועוד דזהו נגד היתר הברייטא, ועוד דבאות קפ"ב וודאי לא מכר לגמרי כיון שרוצה במכשיר זה לאחר הפסח ואטו מכר רק את הפירוורים שבה לצמיתות. וכ"כ בהערות שם, ופשוט. ושוב ראיתי במאמר הרב א. בחבוט (צהר, חי"ד) שהביא מאגרות סופרים סי' מ"ו שגם הגרעק"א שלעיל הובא שהחמיר מיי"ש שלאחר הפסח כתב שטר מכירה שהיה כלול בו יי"ש שהוא חמץ גמור, ועל כרחק כמ"כ שהגרעק"א רק חשש לצורת המכירה שנהגו המון העם ולא פקפק על עצם מעשה המכירה. עוד הביא שם מס' חוט המשולש ח"ב דף ע. סמך לזה מכת"ק של הגרעק"א יעו"ש].

וע"ע במאמר שם שהאריך טובא בכ"ז, והביא דאף שאמנם היו מגדו"י שנמנעו מלאכול חמץ שעה"פ [ומהטעם שנו'] רובא דעלמא אף גדו"י לא החמירו, וכפי שהביא שם עדות אנשים שלא שמענו מחומרא זו בדורות עברו, וכן הביא בשם הגר"ש סלנט, החזו"א, קה"י, הגרש"ז, הגר"י קמינצקי, האג"מ, והגר"צ אבא שאול, שלא הקפידו/שאיין להקפיד מלאכול חמץ שנמכר לגוי [וחלקם אף הביאו את חמצם לבעל המכולת שימכרנו עם חמצו, וכיו"ב הביא בפסקי תשובות תמ"ח י' בשם 'מורי הוראה מובהקים'], ואע"פ שבזמנם עוד לא עשו את התיקון שנעשה בזמנינו שיש לשטר תוקף חוקי ומוכר בבית המשפט, ומשמעות הדברים דכן היה סוגיין דעלמא שסמכו על המכירה לכתחילה בנוגע לאכילה לאחר הפסח, דכן הוא מעיקר הדין [וכן משמעות ספרי השו"ת בשאלותיהם העולות שלא הזכירו צד להחמיר בזה אחר המכירה].

[ושו"ר בס' הליכות שלמה על פסח ו' ט' שהאריך הגרש"ז לומר דהמכירה מועילה, אף אם הגוי לא נתכוין לקנות, ואף כשהמוכרים אינם שומ"ת, וגם כשאינו מועיל בדיניהם, עיי"ש דבריו. וכתב בגוף ההלכה בזה הלשון "מותר לכתחילה לקנות מוצרי חמץ שנמכרו קודם הפסח לנכרי כנהוג, אף אם היו שייכים למי שאינם שומרי תורה ומצוות, אם ידוע בבירור שמכרם כפי הסדר הנהוג". אמנם כתבו שם שהוא עצמו נהג להחמיר בזה כלפי חמץ בעין, ודלא כשמועה הנ"ל. וטעון בירור].

ובדברים שלעיל התבאר היטב למה לא שייך לומר דאומדנא דמוכח הוא שאינו מתכוין לקנייה, ובצירוף סברות חזקות להקל בזה לכה"פ לעניין אכילה אחר הפסח.



נספח ב'

יש מקשין על המכירה, דעי"ז שמוכר מראה שרוצה בקיום החמץ, ומדמים זאת לדברי המ"ב בס' ת"נ (סקכ"א, כ"ג, כ"ד, כ"ו, כ"ח). וקשה דהא עיקר המכירה תקנ"ח היא וודאי רוצה בחמץ שיחזור אליו לאחר הפסח [ואף לומר לו זאת בהדיא מותר כמבואר בשו"ע תמ"ח ד' ובמ"ב],

קרב בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

ויותר מכך דנו הפוסקים על המניח חותם על החמץ משום שנראה כהערמה ולא אסרו מדין זה, וכן במי שבא אצלו הגוי ומפסיד את החמץ [וידוע שאינו עומד לשלם] דאפשר שיכול הוא לילך לחבירו הגוי שישתדל אצל השר שיקח ממנו המפתח, ולא אסרו משום שמוכח שרוצה בקיום החמץ (ביה"ל תמ"ח ג').

[ומעיון בציונים הנ"ל משמע שאין אומרים טענה זו אלא כאשר החמץ מהנהו בפועל, שעי"ז לא תתקלקל הקדירה או שלא יתבענו הגוי, ודוק]. ושור"ר שכ"כ האחרונים להדיא, עי' חת"ס או"ח קי"ט בשם הרדב"ז, מחנה חיים ח"ב סי' כ"ה, מנח"ש ח"ב נ"ה. ולאח"ז מצאתי בשב"ל ח"ד סי' מ"ט שהביא דברי הישוע"י שכתב דחייב להקנות את מקום החמץ כדי שלא יחשב כרוצה בקיומו, ועי' מכירת המקום הו"ל כחמץ של עכו"ם ברשותו שבאחריות ישראל דאינו אסור (עי' טור סי' ת"מ בשם ר"ת), ותמה עליו הרבה דאם זה גדר רוצה בקיומו יש לאסור גם חמץ שברשות הגוי עיי"ש, ועכ"פ גם לדעת הישוע"י באופן שמוכר גם הרשות כפי שעושים בזמנינו אין חשש זה, מלבד בא"י למ"ד דשכירות לא קניא וכדלקמן, והביא בשם המקו"ח שאכן איסור רוצה בקיומו גבי חמץ אינו שווה לדין ע"ז אלא עניינו איסור הנאה מהחמץ וכנ"ל, ושור"מ דברים אלו ממש בנשמ"א קי"ט ו'.

עוד יש שמקשין מדעת המקו"ח שס"ל דחמץ שהגוי לא ישלם עליו חשיב כבאחריותו, דכיון שאם יאבד החמץ בוודאי לא ישלם לו הנכרי נמצא שצריך לשמור על החמץ כדי לקבל את כספו, וס"ל דזה חשוב כדבר שבאחריותו [ולכן אם מוכרים את החמץ בוקיפת מלווה צריך שיהיה החמץ בתוך הרשות הנמכרת כדי שיהיה חמצו של נכרי באחריות ישראל שאינה אסורה אם היא ברשות הנכרי]. אמנם מלבד שדעת הרבה מן האחרונים דלא כדבריו [כדמצויין בס' מכירת חמץ כהלכתו פ"ז, ואף מי שכתב להעדיף להקנות לגוי כתב טעמים אחרים לכך. וכן בביה"ל ס"ג אחר שהביא דבריו סיים דכמה אחרונים פליגי עליה דכה"ג לא חשיב באחריותו, וציין לנשמ"א דפליגי עליו ושד"ח שהביא דעות האחרונים] הא גם לדבריו אם משכיר המקום [כפי שנהוג כאן בא"י] סגי בדיעבד, דאע"ג דשכירות לא קניא מ"מ היא מועילה כדין ייחד לו מקום לדעת ר"ת ועו"ר, ופסק במ"ב ת"מ ג' דיש לסמוך עליהם לעניין דיעבד [ועיין ביה"ל ס"ג סוד"ה ואם מכרו בשם הפמ"ג והגר"ז, ואי"ז שיטת המקו"ח, די"ל דאחר שלקח המפתח חשוב כאילו שילם לו הנכרי בחמץ זה (ולכן גם אינו מועיל לכה"פ מדין ייחד לו מקום, וכדכתב הגר"ז בסי' ת"מ לדין זה), ועי' פמ"ג בשו"ת מגידות סי' ל"ב דכתב להדיא שסגי להשאיל המקום ואין צריך להקנות].

עוד יש שמקשין משיטת רב עמרם גאון (אוצה"ג פסחים כח.), הריטב"א (פסחים כא.), ועוד ראשונים, שפירשו את התנאי שכתוב בברייתא "ובלבד שלא יערים" שלא יעשה כן מידי שנה בשנה משום שאז ניכר הערמתו, ולא התירה הברייתא אלא מכירה בדרך מקרה וארעי, שלדבריהם כל עיקר מנהג מכירת החמץ אינו מותר כלל, ולדעתם כיון שהב"י לא ראה דבריהם יש לחשוש שהלכה כמותם.

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי ק"ג

ולענ"ד דבריהם תמוהים טובא, דבשלמא לעניין הלכה מקומית, כשלא היתה לפני הב"י דעת כל הראשונים, יש מקום לחוש שאם היה רואה הדברים היה מקבלם, אבל כאן מדובר בהלכה שנהגו בה בכל קהילות אשכנז במשך מאות בשנים (עיין לעיל הערה יד), וכל הפוסקים הסכימו ונהגו דכל שמוכר בלא תנאי בגוף המכירה אין בו שום איסור, ואף אחר שנדפסו ספרי הריטב"א, מאירי (פסחים ו.), מהר"ם חלאווה (שם לא:), אוהל מועד (ב' ט'), לא הביא המ"ב ושאר כל האחרונים דעתם כלל [אע"פ שהזכיר מדבריהם בהרבה מקומות, גם בהלכות פסח. הספרים הנ"ל נדפסו בין שנת תרכ"ד לשנת תרפ"ו. ובזמנינו נדפסו כן גם בנמו"י ות' הרמב"ן (פסחים ו.)], ועד לשנים אחרונות אלו לא שמענו למי שהעלה בדעתו לחוש להם, בכל כה"ג הוי כסוגיין דעלמא שקבעה ההלכה ואין לנו לחוש עוד לדעת ראשונים אלו.

ולעיקר טענתם צ"ע מניין להם שהכרעת ההלכה ראויה להיות כדעת ראשונים אלו כנגד הדעות האחרות, דהנה שיטה זו שהביאה הראשונים בשם רב עמרם גאון היא הוספת תנאי מחודש שאינו כפשט הברייתא, דהא כל עיקר כוונת הברייתא הוא להתיר עשיית הערמה לצורך השימוש בחמץ אחר הפסח, וכפי שפירשה היטב בערוה"ש (תמ"ח ט"ו-ט"ז) וזה לשונו: "והנה זה שרשאי למכור וליתן במתנה קודם זמן איסורו אין בזה רבותא כלל, וא"צ להשיענו, ולמה לא יהיה רשאי למכור וליתן, אלא דהרבנות הוא דאע"פ שהא"י מבין דאין כוונתו בשביל שרוצה למכור אלא כדי להנצל מאיסור חמץ, ומבין מדעת הישראל דכוונתו לקנות ממנו בחזרה אחר הפסח, ומסתמא יתן לו ריוח, וא"כ אינה אלא הערמה בעלמא ואסור, קמ"ל דמ"מ מותר, וזהו שהזהירו לענין מתנה שיתנו לו מתנה גמורה, כלומר דבמכר שמקבל מעות ועושה קנין ממילא דמכירה היא, אבל מתנה שאינו מקבל מעות, ויכול להיות שבלבו לא נתכוין כלל למתנה גמורה ויעבור בב"י לזה הזהירו שיכוין למתנה גמורה.

ובדין השני השמיענו רבותא יותר, דאלו בדין הראשון אינו מזכיר לו כלל שיכול להיות שיקנה ממנו בחזרה אחר הפסח, אלא שמבינים בעצמם לפי הענין שכוונתו כן, ובדין השני קמ"ל שאפילו יכול להגיד לו כן, ולפתותו שיקנה יותר מכדי צרכו, ושיקנה רק ממנו. ורק שלא יגיד לו לחלוטין שבהכרח להיות כן, דזה וודאי אסור. ואף על גב דכשאומר לו קח במאתים. קח מישראל, שמא אצטרך ואקח וכו', הוה ג"כ כמפורש, מ"מ אין זה מפורש ממש, ולענין דינא הוה מכירה טובה. ולפ"ז המכירת חמץ שלנו יש לה יסוד נכון מתוספתא וירושלמי וכל הפוסקים." עכ"ל הערוה"ש.

ואחר שמבואר בברייתא שמותר ליתן לגוי ע"מ לקבלו אחר הפסח, והתירו לקיים את הקניין אע"פ שניכר וידוע היטב שכל עניינו אלא לצורך זה, אין מוכן היטב תנאי זה שכתבו ראשונים אלו שאין ההיתר אמור אלא אם עושהו בדרך מקרה, דכיון שגם בדרך מקרה ידוע שאי"ז ניתן לו באמת אלא לצורך שבוע זה מה לי עם עושהו פעם אחת מה לי אם עושהו בכל שנה.

ומכיון שהראשונים העתיקו את דין הברייתא להלכה, וסתמו וכתבו להתיר למכור או ליתן לגוי ובלבד שיהיה במתנה גמורה [וחלקם הוסיפו גם שיהיה בלא תנאי], ולא הוסיפו דין חשוב

קיד בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

ועקרוני כ"כ שאין ההיתר אמור אלא בדרך מקרה בלבד, אע"פ ששכיח מאוד שיהיו מקומות או אנשים שישתמשו בהיתר זה מידי שנה בשנה, מסתבר דזה הוי כמפרש דלא ס"ל תוספת תנאי זה.

ושו"מ בס' מכירת חמץ כהלכתו שהאריך בזה (שביבי אש סי' א'), והביא מלשונות כמה ראשונים שמשמע מהם שהיו רגילים למכור כל שנה ושנה יעו"ש, ואחר שמצינו בדבריהם בפירוש שפירשו את לשון הברייתא רק על עשיית תנאי במכירה, שוב אין טעם להניח בדעת הראשונים הנ"ל לא כן [עוד מצאתי במאמר הגר"י וויס (צפונות ט"ו) שהביא דהעיטור המובא לעיל העתיק בדבריו מתשובת רב עמרם והשמיט דבריו אלו דאין לעשות כן מידי שנה, וכן הרי"ץ גיאת באוצה"ג העתיק מרב עמרם רק לעניין ההיתר לאכילה ותו לא, ויש בכך סמך דלא ס"ל תוספת דברים זו].

ועכ"פ כל נידון זה אינו אלא לגבי מכירת חמץ לכתחילה, אבל לעניין דיעבד פשוט דאין לאסור את החמץ הנמכר כדיון, וכהוראת כל הפוסקים, וכן על עוד טענות כיו"ב שמעלים המפקקים, וכגון חסרון שלוחו של בעל הממון, חסרון שו"פ לכל אחד, חתימת השליח על שטר המכירה, חוסר מסירת המפתחות, אין מפרטים כל מיני וסוגי החמץ, מכירת חברה שחברים בה בעלי מניות, שעל כל אלו דנו הפוסקים והכריעו שניתן לסמוך על המכירה גם לגבי מכירת חמץ גמור הנוגע לאיסור בל יראה (לצדדי הנידונים ודעות הפוסקים יעויין בס' הנ"ל), וכ"ש לעניין דיעבד דכללא הוא (פמ"ג שי"ח י', וביה"ל שם ס"ד) דכל שנחלקו בו הפוסקים אין לאוסרו בדיעבד, וכמש"כ במ"ב תמ"ח י"ז לגבי האיסור של חמץ אחר הפסח דכיון שקנסא הוא אין לדקדק בו שיהיה ככל השיטות [וכן היקל בפועל בכמה מחלוקות בהלכות חמץ, וכגון בס' ת"מ, ג', ח', סי' תמ"א, ה' (ועיי"ש שהביא בשעה"צ דכבר כתבו האחרונים דכל היכא דאיכא פלוגתא מקילינן בלאחר הפסח), תמ"ג, ט', תנ"ג כ"ח]. ועיי"ש דכתב עוד דלעניין מכירת חמץ אין מקפידין לצאת כל הדעות, דכיון שמכר גילה דעתו שאינו חפץ בו ושוב אינו עובר עליו אף אם לא חלה המכירה [יעו' לקמן שרבים מן האחרונים ס"ל דעה זו. ובלבד שהישראל עכ"פ גמ"ד להקנות]. ובפרט במקום שאינו אסור אלא משום קנס דאין להחמיר בו כלל, וכדכתב הר"ן (פסחים ל.) וז"ל "דחמץ לאחר הפסח אינו אלא משום קנסא בעלמא, ודיים שנהגו בו כקל שבאיסורין שהן מדבריהם", וכ"ש כאשר עיקר ההלכה דלא כהאוסרים דהמפקק בזה לעניין דיעבד אינו אלא מן המתמיהים, וראוי לגערה (כלשון החת"ס א' קי"ג. וע"ע לשון שו"ת אמרי נועם סי' א' דף ז' "ואין להמציא כלל חומרא יתירא באיסור הקל משאר איסורי דרבנן (- חמץ שעה"פ) בלא ראייה וסברא ברורה).

עוד יש מעירים שיש להימנע מהמכירה משום שהיא בגדר הערמה על רצון התורה להשבית כל שאור מבתיכם, שפירשו עניינו שלא יהיה ליהודי שום שייכות עם החמץ, ומה שלרוב הדעות ע"י המכירה של החמץ מקיימים את מצוות ההשבתה (ציין לדבריהם בס' הנ"ל עמ' א') י"ל דמיירי במי שמכר את חמצו לגמרי, אבל כאשר מוכר באופן הניכר וידוע שעתיד הגוי להחזיר

בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי קטו

לו נמצא שהשאייר אצלו צד בעלות ושייכות עם החמץ, ואע"פ שקיים את דין התורה לא קיים את רוח התורה.

ותמיהני על דבריהם מה התחדש עתה שנתעוררו להצטדק בדבר יותר מכל הפוסקים שחיו לפנינו בדורות הקדמונים ואף אחד מהם לא הזכיר שיש להימנע לגמרי מהמכירה מטעם זה, ובתרומת הדשן המובא בב"י סי' תמ"ח נשאל במי שיש לו חמץ בביתו ואינו רוצה לבערו אם יכול למוכרו לנכרי, ודן בתשובתו להוכיח שהגוי מכוין לקנות וכו', וכלל לא הזכיר דאינו ראוי לעשות זאת, וכן בדורות המאוחרים ממנו שהתחילה להיות הנהגה כללית של מכירה לנכרי רוב הפוסקים לא הזכירו שיש להגביל מכירה זו, ואדרבה מסגנון לשונם משמע שהיה זה מנהג נפוץ ונרחב שהמון העם עשהו (עיין מקצת לשונות לעיל הערה יד), ובשטרות המכירה שבאו לפנינו ונכתבו ע"י גדו"י (יעויין בסוף הס' הנ"ל) נראה שרבים מכרו אפי' חמץ גמור שנשאר אצלם (כהגרעק"א, בית אפרים, קיצור שו"ע, ועוד), ואף אלו שהגבילו את המכירה שלא יהיה אלא במקום צורך כתבו טעמים שונים לכך (וכמשנ"ת לעיל הערה טז באורך), ורק מקצת אחרונים כתבו טעמים משום דהוי דרך הערמה.

ולכן לפי דעת הפוסקים שלא הגבילו זאת או שכתבו טעמים אחרים לכך משמע דאין להקפיד ע"ז כלל. ושמא משום דלא ס"ל לפרש כן את רצון התורה, ולדעתם עיקר רצון התורה הוא עצם השבתת החמץ מרשויות ישראל בפסח, ואם דעתו על חמץ שיחזירנו לאחר הפסח דומה הוא למי שדעתו לקנות אחר הפסח שאין בכך כלום. וגם בדעת הפוסקים שכתבו להימנע מכך מטעם דהוי הערמה הניכרת צ"ע אם נתכוונו לדבריהם או שכיוון שניכר מתוך המעשה שעיקרו כדי להיפטר מחיוב התורה לבער החמץ אינו ראוי לעשות זאת [וכעין טעם הנשמ"א], ועכ"פ גם הם לא העלו על דעתם להימנע מהמכירה למעשה אלא רק להגבילה במקום שאינו צורך כ"כ, ומשמע דהפסד הישראל הוא טעם עדיף מאשר עשיית הערמה זו. ולכן אף אגן גילך בדרכיהם ולא נצדק הרבה במקום הגובל בהפסד ממנום של ישראל, ודלא כדרך רבותינו הפוסקים לדורותיהם [ואף הגר"ח מוולוז'ין שנמנע מן המכירה הוא משום שחשש על הביטול והגמ"ד שאינו בלב שלם וכדלעיל נספח א', וכן בשאר האחרונים שהזכירו פקפוקים שונים על צורת המכירה לא העלו צד להימנע בכלל מכל המכירה משום שאינו כרצון התורה, ומשמע שאחר שחזו"ל כתבו היתר זה, ולא הגבילו אלא את אופן המכירה - שתהיה בדרך של מכירה עולמית (ובלא תנאי וכדו'), וכפי שפירשו הפוסקים], שוב אין מקום להחמיר בכך].

ומ"מ כל נידון זה אינו נוגע אלא לגבי המכירה לכתחילה, אבל לענין דיעבד שכבר נמכר שוב אין טעם להחמיר, ובוודאי אין עלינו לכוף את בעל המפעל להימנע ממכירתו כאשר עושה כדינו כפי שהורוהו הפוסקים.

[בדעת הסוברים דאיכא הערמה במכירה זו יש לחלק לשניים, דעת הבכור שור ודעימיה דמלכתחילה היה השיקול לפני חז"ל אם להתיר משום דהוי בדרך הערמה, והכריעו חז"ל דהפסד ממנום של ישראל עדיף, ושוב לא חילקו בהיתרים בין הפסד גדול למועט (כמפורש

קטז בעניין חמץ שעבר עליו הפסח וקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי

בדבריו שם, מובא בהערה שם), אבל יש בפוסקים (כהישוע"י) שכתבו סיבה זו כטעם להנהגת קהל פראג שלא להתיר למכור אלא למוכרי היי"ש, ולדעתם שלא במקום צורך אין להתיר, אלא שמתחילה לא התירו אלא למוכרי היי"ש ולבסוף מחמת הצורך הגדול חזרו והתירו גם למוכרי השכר והחנוונים וכו', ורק באופן שאינו קשה ביותר כתבו להימנע, שם].



דברים הטעונים בירור מציאותי נוסף

א. מה צורת המכירה עם הגוי, האם לוקחים בדר"כ גוי בר דעת המבין מה שמדברים עמו, או שלוקחים סוג אדם שאינו מבין כ"כ מה רוצים ממנו, מחמת השפה או מחמת הבדלי הסגנון, וכיו"ב. האם הוא משתף פעולה בצורה עניינית או שניכר בו שהוא רואה את המעמד כטקס נחמד ותו לא.

ההנחה לאורך כתיבת המאמר הייתה לחיוב, וכן כתב אחד מכותבי המאמרים, אבל אין ידועה המציאות בשטח אצל כלל המכירות הנעשות.

ב. האם אכן כל הכשרויות מקפידות על חתימת בעלי המניות שיש להם זכות החלטה.

ג. מה המציאות והדין לגבי שמרים ומשפרי האפייה למיניהם.

ד. מה המציאות והדין לגבי קמח בזמנינו, ומה פשר המחלוקת במציאות.

נבקש מהקוראים שיש בידם להועיל לבירור נידונים אלו [או כל הערה שיש להם על הנכתב כאן] שישלחו אל המחבר בהקדם (בכתובת הדוא"ל הנמצאת בסוף הירחון).



אוצר אורח חיים

בדרך ברכת לבנה ולא ראה הלבנה, האם יצא יד"ח? ♦ בעניין אין
דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו ♦
כיצד מעברין את הערים ♦ להבדיל בין קודש לחול – על המנהג
לעשות מלאכה במוצאי השבת

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

בירך ברכת לבנה ולא ראה הלבנה, האם יצא

יד"ח?

בס"ד, שבט תשע"ח

לכבוד הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים.

במש"כ לדון במי שבירך ברכת לבנה ביחד עם הציבור, ולאחר הברכה נזכר שלא ראה את הלבנה, אם יצא יד"ח.



א.

אם הראיה מעכבת

בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ב) איתא: "הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים", עיי"ש. וכ"פ הרמב"ם (פ"י מברכות הט"ז) "הרואה לבנה מברך" וכו' עיי"ש. וכן בשו"ע או"ח (ס' תכ"ו ס"א): "הרואה לבנה בחידושה מברך אשר במאמרו ברא שחקים".

ולכאן מדאמרי' "הרואה" י"ל שהוא לעיכובא ובעי לראות בפועל, דהוי ברכה דתליא בראיה, ואולם בגמ' סנהדרין (מ"ב ע"א) איתא דא"ר יהודה ברוך וכו' אשר במאמרו ברא שחקים עיי"ש, ולא הוזכרה לשון הירושלמי הרואה לבנה בחידושה מברך מחדש חדשים, וצ"ע מש"כ הבאר הגולה (שם ס' תכ"ו הנ"ל) ע"ד השו"ע "מימרא דר' יהודה בסנהדרין מ"ב", דהמעין בגמ' שם, יראה שלא הוזכר כלל בדברי ר' יהודה לשון הרואה לבנה מברך, אלא רק נוסח ברכת לבנה. וביותר צ"ע ג דברי הביאור הלכה ס' תכ"ו (ד"ה ונהנין מאורה), שכתב בתו"ד בשם הרדב"ז, דהא אמר ר"י הרואה לבנה בחידושה עיי"ש, ובגמ' בסנהדרין שם לא הוזכר כלל לשון

הרואה לבנה מברך, ולכאו' כן מוכח ממה דלא מובאת ברכת הלבנה בפרק הרואה בברכות, וע"כ דאין ברכת לבנה תליא בראיה דווקא, ואף כשבירך ולא ראה יצא יד"ח. ואולם מהירושלמי דאיתא הרואה לבנה בחידושה, לכאו' ס"ל שהראיה מעכבת וכ"פ הרמב"ם והשו"ע, וא"כ אם בירך ולא ראה לא יצא יד"ח דהראיה מעכבת, וכן הירושלמי שם הזכיר "הרואה את הלבנה" בפרק הרואה בברכות, ולכאו' ס"ל דברכת הלבנה תליא בראיה, ואם לא ראה ובירך לא יצא. ושו"ר להגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (סנהדרין מ"ב), שהוכיח מהרי"ף בברכות (מ"ח מדפי הרי"ף) שהביא את ברכת לבנה בין שאר ברכת הראיה דע"כ ס"ל שהוא מברכת הראיה עי"ש.



ב.

אם סומא מברך

אולם המג"א שם (ס"א), הביא מתשו' רש"ל (סי' ע"ז), דסומא חייב לקדש הלבנה, וכן כתב המשנ"ב שם (סק"א), שסומא חייב בקידוש לבנה, כי ברכה זו נתקנה על חידוש העולם, וגם הוא נהנה שאחרים מוליכין אותו על הדרך, ודומה ליוצר המאורות עי"ש. וא"כ חזינן שס"ל להמהרש"ל דאף סומא, שאין רואה, חייב בברכת הלבנה, וע"כ שאין הראיה מעכבת בברכת לבנה, ואף שאין הסומא הרואה חייב הוא לברך. וא"כ עפ"י ד"ה מי שבירך על לבנה ולא ראה קודם שבירך שיצא יד"ח.

אולם בהגהת רעק"א שם הביא את דברי המוהריק"ש, דמלישנא ד-"הרואה" משמע דסומא אין מברך עי"ש, הרי שס"ל דהראיה מעכבת בברכת לבנה, דאמרו הרואה, ולכן סומא, שאין רואה, אין מברך, וא"כ בנידו"ד מי שבירך ברכת לבנה ולא ראה לא יצא לדברי המהריק"ש, שהראיה מעכבת.

ולפמש"נ י"ל שבהכי פליגי הירושלמי והבבלי, שבירושלמי הנ"ל, דאיתא לשון הרואה הלבנה בחידושה, והוזכר בהדי ברכת הרואה ובחדא עם שאר ברכת

(א). הערת העורך: ומ"מ כתב בביאור הלכה ד"נראה לענין סומא דיותר טוב שלא יברך בעצמו ויבקש לאחר שיוציאנו בברכה אשר במאמרו ברא שחקים".

הֲרֹאִיָּה, ס"ל שְׁבִרְכַת לִבְנָה תִּלְיָא בְּרֹאִיָּה, שֶׁהֲרֹאִיָּה מַעֲכַבֵּת, וּמִש"ה י"ל שְׁסוּמָא אֵין מְבָרֵךְ, וְכַדְעַת הַמַּהְרִיק"ש, אִוְלָם בְּבִבְלִי לֹא הוּזְכְּרָה בִּרְכַת הַלְבֵּנָה בְּפֶרֶק הַרְוֹאָה אֲלֵא בְּמִימְרֵי דר' יְהוּדָה בְּסִנְהֶדְרִין מ"ב, וְהֵתָם לֹא הוּזְכַּר כָּלִל לְשׁוֹן הַרְוֹאָה לִבְנָה, א"כ י"ל שְׁאֵין הֲרֹאִיָּה מַעֲכַבֵּת וְגַם סוּמָא חַיִּיב לְבָרֵךְ. וְא"כ שְׁפִיר י"ל, דַּאֲף אִם בִּירְךָ אֶת בִּרְכַת הַלְבֵּנָה וְנִזְכַּר אַח"כ שְׁלֹא רֹאֵה יֵצֵא יִד"ח, דְּלֹא גִרְע מְסוּמָא, שֶׁמְבָרֵךְ אֲף שְׁאֵין רֹאֵה. וְכֵן רֵאִיתִי לְמוֹח"ז הַגַּה"ח רַבִּי שְׁלֹם יִצְחָק מְזֻרְחֵי זצ"ל בְּשׁו"ת דְּבָרֵי שְׁלֹם (ח"ד ס' י"ג אוֹת ח'), שֶׁכָּתַב לְתַלּוּת אִם בִּירְךָ וְלֹא רֹאֵה הַלְבֵּנָה, ה"ז תִּלְיָא אִם סוּמָא מְבָרֵךְ עִי"ש^ב.

וְרֵאִיתִי בְּשׁו"ת שְׁבִט הַלּוֹי (ח"ה ס' קכ"ה אוֹת ד') שֶׁכָּתַב בְּעֵינֵי קִידוּשׁ לִבְנָה שֶׁבִּרְךָ וְלֹא הִסְתַּכֵּל קוּדֵם עַל הַלְבֵּנָה, וְכָתַב, לְפִי דַעְתִּי פְּשׁוּט שִׁיזָּא, דִּהְרֹאֵה לִבְנָה בְּחִידוּשָׁה הֵינּוּ שִׁידַע שְׁנִתְחַדְּשָׁה, וְכִיּוֹן שֶׁבְּעֵינֵי זִוְרַחַת מֵאִיר לְאַרְץ כְּמִש"כ הַרְמ"א שֵׁם, א"כ זֶה שֶׁמְקַדְּשָׁה ע"כ הֶרְגִישׁ בְּמֵאוֹר הַלְבֵּנָה וְזִרְיַחַתָּה, א"כ אֵיךְ הֵלֵךְ לְקַדְּשָׁה, וְאֵין הֶהֱבֵטָה בָּהּ מִמֶּשׁ מַעֲכַבֵּת, וְאִי"ז עֵינֵי לְסוּמָא שֶׁפִּלְפְּלוּ הַפּוֹסְקִים, אוּ בְּגַדְרֵי הַכִּיסוּי שֶׁל עֲנָנִים שֶׁדִּבְּרוּ מִזֶּה, דְּזִרְיַחַת הַלְבֵּנָה וְחִידוּשָׁה וְאוֹרָה הִנְרַגֵּשׁ בְּאַרְץ הֵינּוּ רֵאִיִּית הַלְבֵּנָה בְּחִידוּשָׁה. וְכָתַב הַשֵּׁבַח"ל שֵׁם, דַּאֲף אִם הָאִישׁ הַזֶּה לֹא הֶרְגִישׁ כָּלּוּם בְּחִידוּשָׁה, וְרַק נִמְשַׁךְ סֵתָם אַחֲרֵי הַהֲמוֹן עִם שֶׁהִלְכוּ לְקַדְּשָׁה וְלֹא רֹאֵה אוֹתָהּ, אַעֲפ"כ דַּעְתִּי שִׁיזָּא, דִּהוּ"ל כֵּאִילּוּ אַחֵר אָמַר לוֹ שֶׁרֹאֵה הַלְבֵּנָה בְּחִידוּשָׁה וּמְבָרֵךְ, וְלֹא מִיבְעִיָּא לְהַמְהַרְש"ל הַנ"ל, שֶׁהֶעִיקֵר שֶׁהָעוֹלָם יִהְיוּ לְאוֹר הַלְבֵּנָה וְסוּמָא מְבָרֵךְ אֲלֵא אִפִּי' לְדַעַת הַרְדַּב"ז שֶׁהוּבָא שֵׁם, דְּבְּעֵינֵי מְבִיט בְּלִבְנָה מִמֶּשׁ כָּלִשׁוֹן הַרְוֹאָה לִבְנָה בְּחִידוּשָׁה דּוּקָא, מ"מ זֶהוּ דּוּקָא לְכַתְּחִילָה אוּ לְעֵינֵי עֲנָנִים מְכּוּסִים, אֲבָל כְּשֶׁמֵּאִירָה עַל הָאָרֶץ וְאַחֲרֵים רֵאוּ וְהֶרְגִישׁוּ וְעַפ"ז מְבָרֵךְ אֵין חֲשֵׁשׁ דִּיעֵבֵד עַכ"פ עִי"ש.

וְהִנֵּה בְּתַחֲלִילָה כָּתַב הַשֵּׁבַח"ל שֶׁאִי"ז עֵינֵי לְמַחְלֻקַת אִם סוּמָא מְבָרֵךְ, וְלִבְסוּף תִּלָּה אֶת הַדְּבָרִים בְּדְבָרֵי הַמַּהְרֶשׁ"ל אִם סוּמָא מְבָרֵךְ, וְס"ל שֶׁלְעֵינֵי דִיעֵבֵד יֵצֵא, וְכֵן הֶעִיר ע"ד הַשֵּׁבַח"ל בּוֹזָה בְּשׁו"ת בָּאֵר שְׂרִים (ח"ו ס' ל"ד אוֹת ד'), עִי"ש. וְלִכְאוּ' לְדְבָרֵי

(ב). וְע"ע בּוֹזָה בְּס' יוֹצֵר הַמֵּאוֹרוֹת (ס' ס"ח) אִם סוּמָא מְבָרֵךְ אֶת בִּרְכַת הַלְבֵּנָה, וְכֵן עֲטַרְת פּוֹ (ה'ל' בִּרְכַת הַלְבֵּנָה ס' ל"ה), וְכַסְפֵּר גַּם אֲנִי אוֹדֵךְ (ח"ב עֲנִינִים שׁוֹנִים) לִיד"ג הַרְה"ג רַבִּי גַּמְלִיאֵל הַכֹּהֵן רִבִּינוֹבִיץ (סִימָן נ"ב) עִי"ש.

המהריק"ש הנ"ל שסומא אין מברך, וע"כ שס"ל שהראיה מעכבת, א"כ מי שבירך ולא ראה לא יצא^ג.

אמנם י"ל דהא קיי"ל בכ"ד, דא"ר זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו [מובא בקידושין (כ"ה ע"א), יבמות (ק"ד ע"ב), נדה (ס"ו ע"ב) ובמנחות (י"ח ע"ב) עי"ש], וא"כ י"ל דאף למהריק"ש הנ"ל, שס"ל שסומא אין מברך שאינו רואה, מ"מ י"ל דשאני סומא די"ל דהראיה מעכבת דאינו ראוי לבילה שאינו יכול לראות, ואילו מי שבירך ולא ראה שהיה יכול לראות אין בילה מעכבת בו, ובהכי לכו"ע יצא דאין הראיה מעכבת, שהיה יכול לראות, וכ"כ בשו"ת באר שרים הנ"ל, וכע"ז כתב בספר צורת הלבנה (ס"ו ס"ז), בחולה שאין יכול לצאת לראות הלבנה אפי' דרך חלון ואנשים מעידים לו שכעת הלבנה מאירה יפה, שיכול לברך אע"פ שאין רואה, דלא גרע מסומא, וגם המהריק"ש יודה הכא שיברך, דשאני סומא דאין ראוי לבילה, ולהכי בילה מעכבת בו היינו הראיה, ואילו כשיכול לראות אין הראיה מעכבת, דראוי לבילה אין בילה מעכבת. ועמש"כ בהך כלל דכל הראוי לבילה, ובדין סומא אם עולה לתורה בבית מתתיהו (ח"א ס"ח אות כ"ט) עי"ש.

ובתשו' רבבות ויובלות למו"ר הגר"א גרינבלאט זצ"ל (ח"ב ס' שע"ה) כתב דאם בירך ברכת לבנה ולא ראה הלבנה יצא, כמו שיכול לברך ברכת לבנה אחר עלות השחר עי"ש, והן אמנם שבשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס' קצ"ט) כתב דאפשר לברך ברכת לבנה אחר עלות השחר, אולם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח ס"כ אות נ"ג) כתב שלא יברך אחר עלוה"ש עי"ש^ד.

ואחז"ר ראיתי בשו"ת דבר יהודה (ח"א ס"י) בנידון דידן, בבירך ברכת לבנה ולא ראה, וכתב לדקדק בדברי הגמ' בסנהדרין מ"ב הנ"ל, שלא הזכירה כלל שיש לראות את הלבנה קודם ברכתה, ולא ככל ברכת הראיה המבוארים בפ"ט דברכות, שאיתא להדיא הרואה מקום שנעשו נסים וכו', וכן מקום שנעקר ע"ז, ועל הזיקין ועל הרעמים וכו', וא"כ מ"מ בגמ' סנהדרין לא אמרו הרואה, וע"כ רק בברכות, צריך לברך רק אחר שרואה שהברכה נתקנה על שרואה מקום שנעקר ע"ז או

ג. וע"ע בשו"ת דברי בניהו (ח"ט ס' ב) ובס' הקשת בהלכה (ס' כ"ה).

ד. וע"ע מש"כ בזה בס' חוט שני (יו"ט וחווה"מ, קובץ ענינים או"ח אות י"ב) עי"ש, ובס' החודש והלבנה (פכ"א ס' י"ג), ובס' בירור הלכה (ח"ג או"ח ר"ס תכ"ו).

הרים וגבעות, ואילו בברכת הלבנה, אין הברכה ע"ז שרואה את הלבנה אלא על שהלבנה התחדשה וע"ז יכול לברך אף שאין רואה, ולהכי לא הוזכרה ברכת הלבנה עם שאר ברכת הרואה, ויעו"ש דשוק"ט אם סומא מברך ברכת לבנה עי"ש, וכיו"ב בשו"ת באר שרים הנ"ל.

ושו"מ בתשו' אבן ישראל להגרי"י פישר זצ"ל (ח"ט עמ' צ"ד, וכן מובא באבן ישראל על המ"ב עי"ש), שעסק בנידון דידן, וכתב בזה"ל: "לפי"ז פסקתי באחד שראה הקהל מקדשין הלבנה, ונתחבר עמהם וקדש גם הוא ולא ראה הלבנה ושאל אם יצא ואמרתי דלא גרע מסומא שפסק המ"ב כהמהרש"ל דסומא שפיר יכול לברך, דגם הוא נהנה ע"י שאחרים רואים" עי"ש. וכ"פ בס' הליכות שלמה (תפילה פט"ו ס' י"ג): "קידש הלבנה ולא הביט בה בדיעבד יצא", ובדבר הלכה שם (אות י"ד): "כיון שעכ"פ בירך בזמן שנהנים לאורה אע"פ שלא נהנה בעצמו, וגם לא ראה חידוש הלבנה" עי"ש". וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ד ס"ב), שבדיעבד אם בירך בלא להסתכל, אף שעבר הרבה זמן מראיתו לא יחזור לברך, דלדעת הרש"ל הנ"ל וודאי שמהני עי"ש, וע"ע מש"כ בשו"ת אדרת תפארת לידידי הגר"א דורי (ח"ו סו"ס ל"ב).



ג.

ברכת לבנה - מברכות השבח, הנהנין, או המצוות

ולכאור' יש לתלות נידון זה, אם בירך את ברכת הלבנה ולא ראה אותה אם יצא יד"ח, וכן סומא אם חייב לברך, בגדר ברכת הלבנה כפי שיתבאר כעת.

ה). וכן פסקו בס' קידוש לבנה (פ"ב ס' י"א) בשם מרן הגריש"א זצ"ל, ובשו"ת וישמע משה (ח"ג ס' קי"ח) בשם מרן הגר"נ קרליץ, ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סו"ס ק"ד).

ובספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' כ"ה): "שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם יצא יד"ח קידוש לבנה, כשלא ראה הלבנה ובירך כשהלבנה היתה נראית, והשיב ע"ז צ"ע", הרי שהסתפק בזה, אולם בס' נזר החיים (עמ' קע"ז) השיב מרן ע"ז, שבדיעבד יצא, וכן הביא בס' ענפי משה (ר"ח ס' ל"ו) ובשו"ת וישמע משה (ח"ג ס' קי"ח) עי"ש. וגם בס' ארח כהלכה מבעל השבט הקהתי (עמ' תנ"ו) כתב שבדיעבד יצא אף כשלא ראה עי"ש. וע"ע בס' לבנה בחידושה (עיונים ס' מ"א).

והגר"א נבנצאל כתב לי שמי שבירך ולא ראה לבנה, "כמדומני שלא יצא". וצ"ע.

אם ברכת הלבנה הויא כברכת הנהנין על ההנאה מהאור, כדכתב המהרש"א סנהדרין (מ"ב ע"א), שברכת מחדש חדשים אתי נמי על טובת האור יעו"ש, וא"כ הברכה היא על מה שנהנה, ולכן סומא שאין רואה, וכן אם בירך ולא ראה לא יצא יד"ח, דהברכה קאי על ההנאה.

אולם יש להקשות על זה, דאם הברכה הוי כברכת הנהנין מ"ט אין מברך בכל יום שרואה הלבנה, כמו כל ברכת הנהנין שמברך בכל פעם, וכן מצאתי בס' מרגלית הים (סנהדרין שם), דע"כ ברכת הלבנה ל"ה ברכת הנהנין, דא"כ היה צריך לברך בכל פעם, וכיו"ב כתב בשו"ת דברי ישראל (ח"א ס' ק"י), דאם ממברכין ברכת לבנה פעם בחודש ע"כ שהוי כברכת המצוות, ואם הוי ברכת הנהנין היו צריכים לברך בכל עת שנהנים מאורה עי"ש, וכן הוא בברכי יוסף (או"ח ס"ח סק"ב) ובשו"ת חבלים בנעימים (ח"א ס"א) שברכת לבנה הוי מברכת המצוות עי"ש.

ואמנם במחזיק ברכה (ס"ח סק"ב) כתב די"ל שהוי ברכת השבח עי"ש, וכן בפרמ"ג, בפתיחה להל' ברכות (ס' י"ח), כתב דברכת השבח אפשר לברך בישיבה, מלבד ברכת הלבנה עי"ש, הרי שנקט שברכת לבנה היא ברכת השבח, וכן השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' ל"ג, וכ"כ בתשו' הגר"ח ח"ב עמ' תשל"ה), דהוי ברכת השבח.

וא"כ עפ"ז שפיר י"ל דאף סומא שאין נהנה מהלבנה, וכן מי שבירך ולא ראה יצא יד"ח הברכה במה ששיבח את ה' על אור הלבנה, דאין הברכה על ההנאה, דע"ז י"ל שהראיה מעכבת, ולא שבח על עצם בריאת הלבנה, ושפיר אף סומא מברך, וכן מי שלא ראה בשעה שבירך י"ל שיצא. ועי' בס' קדוש לבנה (במילואים ס"ב) מה שהאריך בנפק"מ בהכי אם ברכת לבנה היא ברכת השבח או ברכת הנהנין, וכן בס' ברכת איש (ס"א הערה 7) עי"ש.

אמנם י"ל איפכא, דאף אי ברכת הלבנה היא ברכת הנהנין, אם בירך ולא ראה יצא, שנהנה בפועל מאור הלבנה אף שלא הביט בה, ואילו אם ברכת הלבנה היא ברכת השבח, אין יוצא אא"כ רואה על מה שמשבח, וצ"ע.

ומו"ר בשו"ת משנת יוסף ח"ז (ס' פ"א) נשאל ג"כ בנידון דידן, במי שלא ראה הלבנה בעת שבירך עליה, וכתב שברכת הלבנה אינה ברכת הנהנין שאם לא נהנה אין מברך, אלא היא ברכה על חידוש העולם, ולהכי אף סומא מברך וכמש"כ

המשנ"ב, וא"כ פשיטא דאף מי שלא הסתכל בלבנה יצא, דלמעשה הרי נהנה מאורה כשהיא מאירה ע"ג קרקע והולך באור ולא בחושך, והביא מבעל השבט סופר זצ"ל לפרש מה דאמרי' אלמלא לא זכו ישראל להקביל פני אביהם שבשמים אלא פ"א בחודש, אמר אביי הלכך צריך למימרא מעומד, שיש לחקור אם ברכת הלבנה היא ברכת הנהנין, או על חידוש העולם ברכה כללית, ותנא דבי ר' ישמעאל שפ"א בחודש ד', א"כ זה מוכח שהיא ברכה על חידוש העולם, דאם הוי ברכת הנהנין, א"כ יברך כל אימת שנהנה, וקיי"ל שברכת הנהנין אומרים בישיבה, וברכת המצוות בעמידה, וז"ש אביי הלכך שפ"א בחודש ד', והיא ברכה כללית, א"כ זהו ברכת המצוות וצריך למימרא מעומד עי"ש, והניף ידו שנית בשו"ת משנת יוסף חי"ג (ס' קל"ז), וסיים עפי"ד השבט סופר הנ"ל, ולפי"ז שהמצוה לומר ברכה זו אינה להנאתו, גם בלא נהנה ממש יצא יד"ח עי"ש. ודברי השבט סופר הובאו גם בשו"ת דברי ישראל (ח"א ס' ק"י) עי"ש, דע"כ שברכת הלבנה כברכת המצוות יעו"ש, ובמש"כ בס' החודש והלבנה (פכ"ב ס"ב).

ד.

בירך ברכת החמה ולא ראה החמה

ויש לדון בבירך את ברכת החמה עם כולם ולא ראה החמה, אם יצא יד"ח, דכיון דאמרי' בברכות (נ"ט ע"ב): "הרואה חמה בתקופתה וכו', אומר ברוך עושה מעשה בראשית", וכ"פ בשו"ע (או"ח ס' רכ"ט ס"ב) "הרואה חמה בתקופתה והוא מכ"ח לכ"ח שנה וכו', אומר ברוך עושה מעשה בראשית", הרי דאמרי' לשון הרואה, ואם נימא דהרואה בדווקא, והראיה מעכבת, אם בירך ברכת החמה ולא ראה לא יצא יד"ח, אל"ה דהרואה לאו דווקא.

ומצאתי בתשו' באר שרים ח"ז (ס' מ"ג), דפשיט"ל אם בירך ברכת החמה ולא ראה החמה שיצא יד"ח, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וגם בברכת הלבנה וכן בברכת החמה בירך ולא ראה יצא יד"ח עי"ש, וכן מסיק בשו"ת באר שרים ח"ו (ס' ל"ד) לענין ברכת הלבנה אם בירך ולא ראה יצא עי"ש.

ולכאנ"ה"ז תליא אם סומא מברך ברכת החמה, דהשערי תשובה (ס' רכ"ט סק"ג), הביא מהמחזיק ברכה, דש"ץ סומא לא יברך ברכה זו, ואף להרש"ל, דס"ל שסומא

מברך ברכת הלבנה, אפשר דמודה בזה, ולכן אין לסומא לברך. ועפ"ז אם בירך ברכת החמה ולא ראה לכו"ע לא יצא. ולכאור' ס"ל להמחזיק ברכה דשאני ברכת החמה, של"ה ברכת הנהנין שלא נתחדש דבר בהנאתה אלא היא ברכה שזכינו לראותה שוב בנקודת מעגלה הראשון כמו שהייתה בעת תליית המאורות, וא"כ שאני מסומא בברכת הלבנה, שנהנה ממה שאחרים מוליכין אותו, ולהכי י"ל שיברך, ואילו בברכת החמה י"ל שלכו"ע סומא לא יברך. אולם בס' מגן גיבורים (ס' רכ"ט סק"ג) פסק דסומא מברך ברכת החמה, וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ג ס' כ"ד), עי"ש ובמה שהביא בזה בספר ברכת החמה (פ"ב ס"ט). ועפ"י דסומא מברך, ה"ה י"ל דמי שבירך ברכת החמה ולא ראה החמה יצא יד"ח וצ"ע.

ושו"מ בס' ברכת החמה להגר"צ כהן (פ"ג ס"ה), דכתב דאם בירך על החמה בלי להביט בה תחילה, טוב יעשה אם יביט בה ויחזור ויברך בלא שם ומלכות, וטוב שיוציאו אחר שלא בירך עדיין עי"ש. ולכאור' זה תליא בהך מחלוקת אם סומא מברך ברכת החמה ולהסוברים דסומא מברך, ע"כ שאין הראיה מעכבת, א"כ ה"ה מי שבירך על החמה ולא ראה יצא, ואף להסוברים שסומא אין מברך י"ל דאם בירך על החמה ולא ראה יצא, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכמש"כ הבא"ש הנ"ל, לענין ברכת הלבנה, וכן בס' צורת הלבנה הנ"ל.



ה.

בירך ברכת האילנות ולא ראה האילנות

והלום ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ו ס' נ"ג אות ד'), שכתב בדין ברכת האילנות שברכה זו היא ברכת השבח, וכתב השבה"ל ובאמת ספק בידי אם לא ראה כלל, רק אמרו לו מאילנות היפים דמלבלי והוא נתן שבח והודאה, בברכה זו יתכן דלא צריך לברך בתנאי זה של הראיה, משום שאינו מבו' בשו"ע אם מעכב עי"ש.

הרי שהסתפק די"ל דמי שבירך ברכת האילנות ולא ראה דאולי שיצא, דברכת האילנות הוי מברכת השבח והוא נתן שבח ויצא, אף שלא ראה, ועפ"י ד י"ל ה"ה לענין ברכת הלבנה, דאם נימא שהיא ברכת השבח יצא אף שלא ראה הלבנה, דסו"ס נתן שבח לה' וכברכת האילנות.

אולם מרן הגר"ח קנייבסקי כתב לי שאם בירך ברכת האילנות סמוך לאילנות ונזכר שלא ראה את האילנות, לא יצא ידי חובה. הרי דאף שלענין ברכת הלבנה ס"ל להגר"ח ק שבדיעבד יצא גם כשלא ראה, וכנ"ל, לענין ברכת האילנות ס"ל שלא יצא כשלא ראה, אף בדיעבד. ובביאור החילוק ביניהם, י"ל שלענין ברכת האילנות מבו' בגמ' ברכות (מ"ג ע"ב) ור"ה (י"א ע"א): "האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילני דמלבלבי אומר ברוך אתה וכו'", וכ"פ בשו"ע (או"ח ס' רכ"ו): "היוצא בימי ניסן וראה אילנות וכו' מברך", א"כ י"ל שהברכה תליא בראיה, וכשלא ראה לא יצא, ואילו בברכת הלבנה י"ל דלא הוזכר בגמ' בסנהדרין לשון הרואה וכנ"ל ולכן אין הראיה מעכבת, וכמו דמסיק המשנ"ב הנ"ל דאף סומא מברך. ואכן בס' תורת חיים ([סופר] ס' רכ"ד ס"י) כתב לחלק שסומא מברך את ברכת הלבנה, שכן נהנה ע"י אורה גם אם אין רואה, אבל בברכת האילנות תליא בשמחת הלב, ואם אין רואה אותם לא יוכל לשמוח כ"כ, עי"ש, ועפי"ד י"ל דאם בירך על האילנות ולא ראה לא יצא, דתליא בשמחת הלב, ועי' בשו"ת ישיב יצחק (חי"ג ס"ו).

ובס' מעשה חמד לידידי הג"ר אליהו כהן (הל' ברכת האילנות פ"ה ס"ח), כתב: "ראה ציבור שמברכים ונזדרזו לברך עמם, ונזכר שלא ראה מאומה, קרוב להיות ברכתו לבטלה, ומ"מ לא יברך שוב וטוב שישמע שנית מאחר לצאת ידי ספק", ובס"ק ט"ו שם: "שהרי צריך שיראה". ול"ד לברכת הלבנה שגדרה קרוב לברכת הנהנין, שיש מקום לומר דמכיון שנהנה לא קבעו שבח עד שיראה על מה משבח. ואכן בס' יוצר המאורות (ס' נ"א) הביא בשם הגר"א נבנצאל דסומא אין מברך ברכת האילנות, שהוי ברכה דתליא בראיה עי"ש. וכן מסיק בס' פרח מטה אהרן ללידידי הג"ר אדיר כהן (הל' ברכת האילנות ס' י"ד) בבירך על אילנות ולא ראה, דלא יצא, וכיו"ב בס' אשרי האיש (הל' ברכת האילנות ס' י"ג), דסומא אין מברך ברכת האילנות דתליא בראיה עי"ש. אמנם, כתב לי הג"ר שמאי גרוס, בעל שבט הקהתי, בבירך אילנות ולא ראה, דלכאו' יצא.

אולם יש לעיין לפי מש"כ בס' פשט ועיון להגר"מ שטרנבוך (ברכות מ"ג אות תרח"צ), די"ל שברכת האילנות ל"ה כברכת הנהנין אלא היא נתקנה על טבע האילנות, ויעו"ש נפק"מ בזה, וי"ל עפ"ז דאף שבירך על האילנות ולא ראה י"ל שיצא, שהרי בירך על טבע האילנות וצ"ע.

ועי' במעשה חמד (ס"ב) מה שהאריך בפלוגתא הראשונים אם ברכת האילנות היא ברכת השבח עי"ש, ואולם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג ס"ב) נקט שברכת האילנות הוי ברכת הנהנין, ומש"ה אין לברך על עצי ערלה עי"ש. אמנם, בהגהת רעק"א הסתפק בזה אם מברכין ברכת אילנות על עצי ערלה, ובשו"ת דובב מישרים (ח"ג ס"ה) הוכיח מב"ק ס"ט שמברך על עצי ערלה. ושאלתי להגר"ק אם מברכין ברכת אילנות על עצי ערלה, והשיב דיש מחמירין, ועי' מה שצינתי בזה במועדי הגר"ח (ח"א תשו' ג'). ואולי דין זה תליא בשאלה זו: אם ברכת האילנות הוי ברכת הנהנין אין יכול לברך ליהנות על עצי ערלה, ואילו אם הוי ברכה כללית ושבח לה' יכול לברך על עצי ערלה וצ"ע¹.

ושו"ר בס' עולה מן המדבר (ס' רכ"ו ס"א) שעמד בנידון דידן, מי בירך עם הציבור ברכת אילנות ולא ראה את האילנות אם יצא, והביא את דברי הרא"ש (ברכות פ"ט סו"ס כ"ג), בברכת השחר שהם הודאה על הנאותיו ועל סידורו של עולם שנהנה ממנו יכול לברך אח"כ, והא דאמרי' כל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן היינו בברכת המצוות, שאומר בהם וצונו להקב"ה, הוא תחלה על מה שצונו, אבל בברכת השבח כגון אלו יכול לברך אח"כ עי"ש. וכתב בס' עולה מן המדבר, שבברכת השבח יכול לברך קודם, ובברכת האילנות, שמשבח בריות טובות להנות בני אדם, זהו ברכת הודאה על ההנאה, ויכול לברך לפני שראה, וחילק בין ברכת השבח בסתמא, שצריך לברך קודם שרואה שידע על מה שמשבח ומתפעל, לבין ברכת השבח על ההנאה, די"ל שיכול לברך קודם שראה עי"ש, ועפי"ד השבחה"ל, שיצא יד"ח ברכת האילנות אף כשלא ראה, דסו"ס נתן שבח והודאה, ה"ה י"ל עפ"ז אם בירך ברכת החמה ולא ראה יצא, למש"כ בשו"ת שבט הלוי (חי"א ס' נ"ט אות ב'), שברכת החמה היא ברכת השבח עי"ש וצ"ע.



1. וע"ע מש"כ בזה אם מברכין ברכת אילנות על עצי ערלה בס' ברכת שמואל (ס' רכ"ו ס"א שם), ובס' פרח מטה אהרן (ס' כ"ו) ובס' תולדות נח (עמ' תתי"ח).

הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

בעניין אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו

א.

בביאור מדוע חולב חייב משום דש הרי אינו גידולי קרקע

שבת עג: "אמר ר"פ האי מאן דשדא פיסא חייב וכו' ואחת משום מפרק וכו' פירש"י דמפרק תולדה דדש. וכן לקמן צה. איתא דחולב חייב משום מפרק ופירש"י שהוא תולדה דדש [עיי"ש ברש"י אית דאמרי תולדה דקוצר ולא היא וכו', ולכאורה קשה אמאי לא הוכיח מהסוגיא כאן בדף עג: דכאן לא יתכן לומר דמפרק חייב משום קוצר, דהרי אמרי' חייב שתיים - אחת משום תולש ואחת משום מפרק, וא"כ מפרק ודאי לא חייב משום קוצר, דהרי תולש הוא משום קוצר, ואז יהיה חייב רק אחת, כדין שתי תולדות של אב אחד] והקשו התוס' (ד"ה מפרק), דאיך יתחייב חולב משום דש, הרי אמרי' לקמן דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע.

והנה גם הרמב"ן (בדף צה.) הקשה כן, ותי' ג' תירוצים, כפי שיתבאר כעת:

א. "דישה בעצמו של פירי ליתא אלא בגידולי קרקע אבל להוציא ממנו פירות מכונסים וטמונים בתוך כיס שלהן, כגון חולב, דומיא דדישת גידולי קרקע הוא" עכ"ל. ונראה ביאור דבריו, דבאמת אין כלל דין דאין דישה אלא בגידולי קרקע, דהיינו דלא הוי כלל ילפותא כזו ממלאכות המשכן, אלא דבעצם דישה היא הוצאה של דברים מכונסים וטמונים, ורק בגידולי קרקע אמרי' דיש דישה אף בעצמו של פרי, והוא משום שבגידולי קרקע גם הדבר הנמצא בעצמו של פירי חשיב כמכונס וטמון, משא"כ בבע"ח, ועכ"פ בדבר המכונס וטמון אף בבע"ח יש דישה. ובאמת שכך משמע קצת בגמ' לקמן עה. "שהי' ר' יהודה אומר פציעה בכלל דישה אמרו לו אין פציעה בכלל דישה", ואח"כ, "אמר רבא מ"ט דרבנן קסברי אין דישה אלא לגידולי קרקע" וכו', ולפי"ז ק"ק הלשון שאמרו בתחילה

קל אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו

אין פציעה בכלל דישה, דהרי אין זו נקודת המחלוקת אלא חלקו אם יש דישה בדבר שאינו גדולי קרקע. אך להאמור ניחא, שהמחלוקת אם יש דישה בדבר שאינו גדולי קרקע, הכוונה היא באופן כזה של פציעה, דבזה בבע"ח אינו דומיא דדישה, שאינו מכונס וטמון, ורק בגדולי קרקע הוי דומיא דדישה.

ב. עוד תירץ הרמב"ן דבהמה בכלל גדולי קרקע, וכדמצינו בכמה דוכתי, ועי' בתוס' שגם רצו לומר כתירוץ זה והקשו על כך מהגמ' בב"מ (פט.).

ג. תירץ הרמב"ן דבאמת לרבנן חולב פטור, הואיל ואין דישה אלא בגדולי קרקע, וכן פי' התוס' בשיטת רש"י.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ח מה' שבת ה"ז): "ואין דישה אלא בגדולי קרקע, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, החולב את הבהמה חייב משום מפרק" עכ"ל. וא"א לומר בדברי הרמב"ם כתי' הראשון שברמב"ן, מכיון שמשמע שהוא דין כללי דאין דישה אינו אלא בגדולי קרקע, וכן התירוץ האחרון לא שייך בדברי הרמב"ם, שהרי פסק כרבנן ולא כר"י, ובע"כ צ"ל כתי' הב' שברמב"ן, שס"ל לרמב"ם שבהמה הוי גדולי קרקע, ולכן חולב חייב משום דש. וכן כתב במ"מ שם.



ב.

דלדל עובר שבמעיי בהמה חייב משום עוקר דבר מגידולו, ומדוע בשולה דג מן הים אינו כן

בגמ' לקמן קז: איתא: "אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב וכו'". ופי' רש"י ד"חייב משום נטילת נשמה, דתו לא חיי". עוד איתא שם בגמ': "אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב מ"ט וכו', לאו אמר ר"ש האי מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, הכא נמי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו". ובפשטות הסוגיא משמע שהחייב בדלדל עובר הוא משום קוצר, וזו כוונת הגמ' שהוא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו. ולפי"ז לכאורה יש מסוגיא זו ראייה לשיטת רש"י הנ"ל, וכתי' הב' ברמב"ן, דלכאורה קשה - אמאי בשולה דג מן הים אינו חייב אלא כאשר יבש בו

אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו קלא

כסלע ומשום נטילת נשמה, תיפוק ליה שמיד הוי קוצר דהרי הוא עוקר דבר מגידולו, ובאמת שכן איתא בירושלמי (פרק כלל גדול ה"ב), הביאו הרמב"ן והרשב"א שם, שחשיב בזה עוקר דבר מגידולו וא"כ ליחייב מיד, ולכאורה מבואר מזה דס"ל לבבלי שאין קוצר אלא בגידולי קרקע, ולכן בשולה דג אינו מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, ולפי"ז קשה דא"כ אמאי בדלדל עובר מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, ובע"כ צריך לחלק בין דג לבהמה, וכדאמר' דבהמה חשיבא גידולי קרקע.

ובאמת התוס' בבכורות כה. (ד"ה ואמר), וכן בע"ז כו. (ד"ה סבר), כתבו דבדלדל עובר החיוב הוא משום גוזז, ולהאמור י"ל דהתוס' לשיטתם, שלא חילקו בין דג לבהמה, וממילא בע"כ פ' שאין כוונת הגמ' כאן בדלדל עובר לחיוב קוצר, דא"כ אמאי בשולה דג אינו חייב משום קוצר, ובהכרח שאין קוצר אלא בגידולי קרקע, א"כ ה"ה בבהמה אין קוצר [אלא דצריך ביאור דברי הגמ' שם לשיטתם].



ג.

בשיטת הרמב"ם והרמב"ן בענין עוקר דבר מגידולו אם שייך בבהמה,

דהרי חשיבא ג"ק לשיטתם, והאם בעינן ג"ק בקוצר

והנה הרמב"ן בדף קז: הקשה בסוגיא שם דאיך נחייב בדלדל עובר משום עוקר דבר מגידולו, דהרי מוכח בכמה דוכתי שאין עוקר דבר מגידולו, דהוא תולדה דקוצר, אלא בגידולי קרקע, ולכן פ' שהכוונה בדלדל עובר היא שיש בזה חיוב של נטילת נשמה, ומבאר את הסוגיא לפי"ז, וכתב דכן נראה מדברי הרמב"ם בהלכותיו. וכוונתו לרמב"ם בפ"א מה' שבת ה"א, שם כתב את דין דלדל עובר בדיני נטילת נשמה. והקשה המנחת חינוך במוסך השבת (מלאכת קוצר אות ב), דאף אם נימא בשיטת הרמב"ם שאין עוקר וכו' רק בג"ק, מ"מ הרי הוא עצמו כתב דחולב חייב משום תולדה דדש, אף שאין דישה אלא בג"ק, ומשום דבהמה חשיבא כג"ק, וא"כ מ"ט לשיטת הרמב"ם לא יתחייב דלדל עובר משום עוקר דבר מגידולו, ומסיק שם בשיטת הרמב"ם שבדלדל עובר באמת יהי' חייב שתיים-משום נטילת נשמה ומשום עוקר דבר מגידולו.

קלב אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו

ולכאורה תמוה, דהרי זה ברור שכוונת הרמב"ם במה שכתב את דין דלדל עובר משום נטילת נשמה היא דזה הוא פי' הדין הנאמר בגמ', ומ"ט לא פירש את דברי הגמ' כפשוטם, שהחויב הוא משום עוקר דבר מגידולו, אם נימא שחייב גם משום זה. אלא בע"כ שפי' דברי הגמ' שהחויב הוא משום נטילת נשמה, וזה משום קושית הרמב"ן, שאין דין עוקר דבר מגידולו אלא בג"ק, והדרא קושית המנ"ח לדוכתא, דזה סותר למה שפסק הרמב"ם בחולב.

אך האמת היא שסתירה זו קיימת גם בדברי הרמב"ן עצמו, שכאן פשיטא לו שאין דין עוקר דבר מגידולו בבהמה, ומשום דאין קוצר אלא בגידולי קרקע דומיא דדש, ואילו בדין חולב משום מפרק מפרש הרמב"ן בתי' השני שבהמה חשיבא גידולי קרקע, ובאמת שכבר רמז לזה הגרא"ז בהגהותיו ברמב"ן וציין למש"כ בהערה ט בדף צה. ושם ציין גם למש"כ הרמב"ן בדף עד:, דגם שם כתב הרמב"ן דבהמה לא חשיבא כג"ק לענין קוצר.

עוד העיר שם המנ"ח על דברי הרמב"ן דאין דין עוקר דבר מגידולו אלא בג"ק, דלכאורה בתלש כשותא מהיזמי והיגי וכן בתלש פיטרא מאונא דחצבא (דף קז: קח.) מיחייב משום עוקר דבר מגידולו אף שאינו גידולי קרקע, וכן רצתה הגמ' שם בקושיא ליחייב אף בעציץ שאינו נקוב אף דאינו גידולי קרקע.

עוד צריך ביאור בדברי הרמב"ן (דף קז:) דאמר: "ואפי' ר"י אפשר דמודה בקצירה דהוא ממש מן הקרקע". וזה לכאורה תמוה, דהרי עוקר דבר מגידולו מיחייב אף בתולש דבר שאין גידולו בקרקע וכנ"ל.



ד.

ביאור גדר דין זה דאין עוקר דבר מגידולו אלא בג"ק, ובחילוק בין דין ג"ק בדש לדין זה בקוצר

והנראה בזה, דזה ודאי דאם אמרי' דאין דישה אלא בג"ק, אין הכוונה בזה שבגידולי קרקע יש שינוי במלאכת דש, דעצם מהות מלאכת דש קיימת גם בשאר דברים, אלא דילפינן ממשכן דאין חיוב מלאכת דש אלא רק כאשר נעשה בג"ק,

אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו קלג

דהיינו דמלבד שלחיוב בעינן לעשיית עצם המלאכה יש גם תנאי במה נעשתה המלאכה, דהוא דוקא בגידולי קרקע, וה"ה במה שאמר הרמב"ן שאין קוצר אלא בגידולי קרקע, אין הכוונה בזה לומר שמהות מלאכת קוצר הוא עקירת דבר מיניקת קרקע, דזה פשוט שמהות המלאכה הוא עקירת דבר מגידולו, ועצם המלאכה שייכת בכל דבר שעוקר מגידולו, אלא שנאמר כאן ילפותא ממשכן שאין חיוב על עוקר דבר מגידולו אלא בחפצא שהוא גידולי קרקע.

ולפי"ז לא קשה מפיטרא, וכן מעציץ שאינו נקוב בהו"א, כיון שהמלאכה בעצמותה שייכת גם בזה אף שאינו עוקר מיניקת הקרקע, דעצם המלאכה הוא עקירת דבר מגידולו, אלא דיש כאן תנאי דאין חיוב קוצר אלא בחפצא של גידולי קרקע, ובזה י"ל, שבדבר שגודל גם בקרקע וגם מאוירא, אין סברא לומר דיש כאן שני סוגי חפצים ולומר שרק במה שגדל בקרקע יש לחייב, ולא בפיטרא שגדל באונא דחצבא, דהכל שם חפצא אחד להם ונקראים כולם גידולי קרקע.

ולפי"ז ודאי א"א לישב את הסתירה ברמב"ם וברמב"ן הנ"ל בחילוק שלענין אין דישה אלא בגידולי קרקע זהו דין באיזה דבר תהי' מלאכת הדישה, ואילו בקוצר זהו ילפותא לעצם מהות המלאכה, דהוא עקירת דבר מן הקרקע, דלהאמור גם הא דילפינן בקוצר שאינו אלא בגידולי קרקע זהו רק לענין התנאי באיזה חפץ יהי' המלאכה ולא לענין מהות המלאכה, והראיה מפיטרא ומעציץ שאינו נקוב. ועוד דגם בדברי הרמב"ן עצמו, שמשוה להו אהדדי, משמע שגדר אחד להם.

והנראה לומר בישוב הסתירה הנ"ל, שחלוק בעצם שם החפצא דבר הגדל עתה בקרקע מדבר שגדל בקרקע ויש כאן שינוי בעצם שם החפצא, וכאשר ילפינן דומיא דמשכן באיזה חפץ יהיה המלאכה, הרי שבדש הילפותא היא לדבר שגדל בקרקע, ואילו בקוצר הילפותא היא לדבר הגדל עתה בקרקע. וממילא י"ל דבהמה, אף דחשיבא גידולי קרקע, מ"מ חשיבא כגידולים שנתלשו כבר. ולכן לענין דש, דבעינן דבר שגדל בקרקע, גם בהמה חשיבא כגידולי קרקע, משא"כ בקוצר, דהוי במחובר לקרקע כעת, והילפותא ממשכן היא לדבר הגדל עתה בקרקע, בזה לא חשיבא הבהמה כגידולי קרקע.

וזה י"ל גם בכוונת הרמב"ן, דדאפי' ר"י אפשר דמודה בקצירה דהוא ממש מן הקרקע, הכוונה בזה דלר"י לא חשיב שינוי בחפצא בין דבר שגדל בקרקע לשאר

קלדר אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו

חפצים, ולכן אינו מחלק בין גידולי קרקע התלושים לשאר דברים, אבל כאשר נבוא לחלק בין דבר הגדל עתה בקרקע לשאר דברים בזה ודאי מודה ר"י ששם אחר להם, וכיון דילפינן ממשכן, ושם היתה המלאכה בדבר הגדל עתה בקרקע, שוב אין לנו לחייב במלאכה זו בדברים אחרים, ואף שחשיבי כגידולי קרקע, דהיינו דברים שגדלו בקרקע, מ"מ אינם שוים בשמם לדברים הגדלים עתה בקרקע, [אח"ז הראוני מש"כ בקה"י שבת סי' מז בישוב הסתירה ברמב"ם, ואיני יודע אם כוונתו לדברינו או כוונתו למה שדחינו לעיל].



ה.

ביאור הסוגיא דשבת דיליף דין דלדל עובר מתולש כשותא מהיזמי, לפי' רש"י ולפי' הרמב"ן, ולפי"ז יתכן דלהרמב"ם יהי' חייב שתיים בדלדל עובר

ובישוב מש"כ במנ"ח בדברי הרמב"ם, שדלדל עובר חייב גם משום קוצר [עי' לעיל מה שהקשינו בזה], נראה לומר כך, בהקדם ביאור שיטת הרמב"ן בסוגיא דשבת קז: וז"ל: "וי"ל דמדלדל עובר משום נטילת נשמה הוא חייב, וה"ק אע"ג דהאי עובר לית ביה בדידיה נשמה, כיון שגידולו תלוי בנשמת אמו, העוקרו משם נוטל נשמתו ממנו, דלאו מי א"ר ששת בג"ק כן דמאן דתולש כשותא מהיזמי שניקתו תלוי בהיזמי בעירובין פ' בכל מערבין, דקטלי ליה להיזמתא ויבשה כשותא ומחייבו משום עוקר דבר מגידולו דהוא תולדה דקוצר, ה"נ בבע"ח מיחייב משום עוקר דבר מגידולו דהוא משום נטילת נשמה וכו'", עכ"ל. וביאור דבריו הוא דנתחדש כאן שאף שדילדל את העובר אין כאן נטילת נשמה מן העובר, דהא לית ביה בדידיה נשמה, מ"מ כיון שחיותו תלויה בנשמת אמו המפריד בינו לבין אמו הרי הוא כמו נוטל נשמתו ממנו. ולכאורה תמוה דאיך ילפינן לה מתולש כשותא מהיזמי והיג, דהא התם מחייבין ליה משום עוקר דבר מגידולו, וא"כ עכ"פ עקר דבר מגידולו, מכיון שעקרו מן ההיזמי וגידולו ודאי תלוי בהיזמי, א"כ ודאי שהוא יתחייב משום עוקר דבר מגידולו, אבל כאן בדלדל עובר, שבאנו לחייבו משום נטילת נשמה, מנין שבהכי יחשב נוטל נשמתו ממנו, וצ"ע.

אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו קלה

והנראה בזה, דהנה רש"י (ד"ה מיחייב) פירש: "ואע"פ שאינו מחובר לקרקע כדאמר' בעלמא מאוירא רבי". והעיר שם בהגהות הב"ח דהמסקנא שם (עירובין כח:): היא דמארעא קא רבי. ונראה בזה דשיטת רש"י היא דבדלדל עובר מחייבין משום קוצר, והחידוש בזה שאף שאין בזה עקירת יניקת קרקע מיחייב משום שהוא עוקר דבר מגידולו, והדרך להוכיח זאת מדברי רב ששת היא בהכרח לומר שכשות הגדל בהיזמי מאוירא רבי, דאם מארעא רבי מנין לנו לחייב בעוקר דבר מגידולו בלא עקירת יניקת קרקע, ואפשר שבר המדורי ס"ל כן, כהו"א בגמ' בעירובין, או דאפשר שבהכרח רב ששת ס"ל כן, דאל"כ פשיטא דמיחייב בתולש כשות מהיזמי אם מארעא רבי, ובהכרח שס"ל מאוירא רבי, וחידש בזה שאעפ"כ מיחייב משום קוצר. וזו כוונת רש"י כאן, שפי' דמאורא רבי דמזה ילפינן לדלדל עובר שמיחייב משום קוצר.

ובשיטת הרמב"ן [לאחר שהוכיח דלא יתכן קוצר בבהמה משום דאין קוצר אלא בג"ק, וכדיארנו לעיל דהוא תנאי בחיוב קוצר באיזה חפצא יתחייב משום עוקר דבר מגידולו] י"ל דמבאר סוגין עפ"י המסקנא בעירובין דמארעא רבי [ולפי"ז באמת זהו בעצמו הכרח לבאר בסוגין שאין החיוב משום קוצר וכנ"ל] ולפי"ז י"ל דמזה דחדש ר"ש דין קוצר דוקא בכשות הגדל בהיזמי, ולא אמר כאביי דאף תולש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו אע"פ דמאורא רבי [וכדמוכח מהא דאותיב רב אושעיא מעציץ שאינו נקוב. ועי' בדברי רב ניסים גאון, דפטרא הן פטריות שהזכירו בברכות מ', ועיי"ש דברכתן שהכל ובכשות, דמארעא רבי, ברכתו בפה"א, עי' עירובין שם], מוכח דס"ל דהיכא דמאורא רבי אינו מיחייב משום קוצר, דאין חיוב קוצר אלא היכא שעוקר יניקת קרקע, והוא בעצם מהות מלאכת קוצר דאינו אלא עשייה של הפסקת יניקת קרקע, ולפי"ז מבוארת שפיר ההוכחה מכאן לדין נטילת נשמה בדלדל עובר, דהרי בכשות גם חיובו הוא בהפסקת יניקת קרקע והרי בכשות אינו יונק מן הקרקע אלא מן ההיזמי, דהוא יש בו יניקת קרקע, ומ"מ המפרידו מן ההיזמי חשיב כמפסיק ממנו יניקת קרקע כיון שגידולו תלוי בדבר שיש בו יניקת קרקע, א"כ ה"ה בעובר אע"פ שאין בו נשמה, כיון שגידולו תלוי בדבר שיש בו נשמה, המפרידו מן האם כנוטל נשמתו ממנו.

קלו אין דישה אלא בג"ק, ובדין קוצר בזה, ובדין עוקר דבר מגידולו

ואב"י ס"ל דאף תולש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב, דאף בזה שגדל מאוירא מ"מ מיחייב, דחיוב קוצר הוא בכל עקירת דבר מגידולו, ואף כשאין הפסקת יניקת קרקע. ובזה מדויק מה שהקשה רב אושעיא מעציץ שאינו נקוב על אב"י דוקא ולא על ר"ש, ומשום דר"ש לא אמר אלא בכשות מהיזמי, דמארעא רבי, ולכן בעציץ שאינו נקוב פטור, ורק לאב"י, דס"ל שאף בפיטרא שמאירא רבי מיחייב, א"כ ה"ה בעציץ שאינו נקוב ליחייב. ולהאמור ג"כ מדויק שדין דלדל עובר שמיחייב נפקא לן דוקא מדינא דר"ש, דשם הוא דומה לדין נטילת נשמה בדלדל עובר, ולא מצי יליף מדין אב"י ענין זה [דלהאמור לעיל בפירש"י דין ר"ש ודין אב"י שוים ומצי למילף דין דלדל עובר מאב"י וכן קשה מעציץ שאינו נקוב אף לר"ש]

ולפי"ז יש לקיים מה שכתב המנ"ח בשיטת הרמב"ם, שדלדל עובר חייב אף משום קוצר, וכמו דלענין דש, דחשבינן בהמה כג"ק, ה"ה לענין קוצר. והקשינו לעיל דא"כ מ"ט לא פי' הרמב"ם שדינא דשמואל הוא משום קוצר, ומדוע פי' את דברי הגמ' כאן דהוא משום נטילת נשמה. ולהאמור א"ש, דאי משום קוצר א"כ מאי ילפינן מדברי ר"ש בזה, דהא מסקנא דסוגיא דעירובין הוא דכשות מארעא רבי, וא"כ ליכא למימר דיליף שחיוב קוצר הוא אף בעוקר דבר מגידולו ובלא יניקת קרקע, דהא שם מארעא רבי, ולכן פי' הרמב"ם סוגין דחדית לן דישה בזה חיוב משום נטילת נשמה, וכדביארנו, אך לאחר דאמר אב"י שיש חיוב עוקר דבר מגידולו אף באינו עוקר יניקת קרקע, ממילא י"ל דה"ה דלדל עובר חייב משום קוצר, כיון דהוא עוקר דבר מגידולו, ואף אם נאמר דמודה אב"י דאין חיוב קוצר אלא בגידולי קרקע, דומיא דדש, מ"מ הרי לדין דש חשבינן בהמה כגידולי קרקע, וה"ה י"ל בקוצר [וביותר די"ל בשיטת הרמב"ם דבקוצר לשיטת אב"י אין כלל תנאי של גידולי קרקע, אלא דיקשה לפי"ז דין שולה דג מן הים דאינו חייב אלא כשיבש בו סלע ואינו חייב מיד משום קוצר, ומוכח דאין קוצר אלא בג"ק].



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

כיצד מעברין את הערים

מרבועין/מעברין/מאברין

א.

מעברין ומרבועין

איתא במתני' (עירובין נב): "כיצד מעברין את הערים, בית נכנס בית יוצא פגום נכנס פגום יוצא, היו שם גדודיות גבוהות עשרה טפחים וגשרים ונפשות שיש בהן בית דירה, מוצאין את המידה כנגדן, ועושין אותה כמין טבלא מרובעת, כדי שיהיה נשכר את הזויות".

תוכן המשנה לבאר ג' דינים. הדין הראשון הוא דין מעברין, דהיינו שבית ופיגום וכדו', היוצאים מהעיר עד שבעים אמה נחשבים כחלק מהעיר ונכללים עימה ונמדד משם ואילך אלפיים אמה. הדין השני הוא שמוציאין את כל המידה כנגדן ולא רק מהבית עצמו, אלא מודדים קו ישר ממנו ולהלן ומודדים את הכל בשיווי אחד.

ועוד בארה המשנה דין שלישי, והוא דין מרבועין, שלגרסת רש"י, דתנן ועושין "אותן", הכוונה היא לריבוע התחומין שאיננו עיגול אלא ריבוע [וכג' הרי"ף שלפנינו]. לדעת הרמב"ם בפה"מ [וכן משמע בספרו פכ"ח משבת ה"ז] וכ"ה ברשב"א [וכ"ה גר' הירוש' שלפנינו] הגרסה היא ועושין "אותה", דהיינו את העיר עצמה, שמרבועין אותה כשאינה מרובעת כנגד ריבוע העולם [ולגר' רש"י לא נזכר דין זה של ריבוע העיר במתני' הכא, אלא בתוספתא המובאת להלן בסוגי' וקצת תימה למה לא הזכירו זאת במתני', הלא לכאורה דין זה קודם לדין ריבוע התחומין, ולגרסת הרמב"ם ניחא טפי שכל מתני' מיירי בדין העיר עצמה].

ויש לעיין האם הדין "מעברין" והדין "מרבועין" שורש אחד שהם ב' דינים נפרדים. והיינו שיתכן לומר, ששורש כל הדינים שנשנו במשנתנו, הן בדין ריבוע דילפינן ליה מקרא דפאה הנאמר במגרשי הלוויים, ומזה יוצא לנו הן הדין של

מרבעים את העיר העגולה וכיוצ"ב, והן מה שאנו מושכים נגד כל פיגם היוצא פיגם כנגדו, או דנימא דהן ב' דינים נפרדים.

ובזה יש לחקור מב' פנים, האם הדין של "מרבעין" תלוי בדין "מעברין", דהיינו לומר שיש לראות את זוויות העיגול כפגמים היוצאים, שהריבוע מחברם, או דנימא שאינו תלוי בכך כלל, שכן א"א כלל להחשיב עיגול [ואפי' משולש בכל סוגיו, בין אם הזוויות שלו הן תשעים מעלות ובין אם הוא שווה צלעות ובין אם לא, וכן בעשוי קונוס המבואר בתוספתא ובסוגיין], כפיגום יוצא, מכיוון שהוא צורה אחידה אין הוא כלל כפיגום יוצא, ואין הוא צריך כלל ליישור.

והנה א"א כלל לומר שכל דין "ריבוע" תלוי בדין עיבור, דהלא לפי זה מנ"ל שאנו מוסיפים את הזוויות כריבוע, אימא שנמשוך קו מפניה לפניה, וכל עיגול יהפוך למשושה, ובאמת גם צורת עיגול היא צורה שלמה, ואין סברא כלל שצריך שיהיו דווקא זוויות ישרות, אלא צריך שהעיר כולה תיראה ביושר אחד, ועל כרחך שנא' כאן עוד הלכה - לרבע, כדי שיהיה נשכר לזוויות, דהיינו שאנו למדים שצורת עיר היא מרובע לעולם ואף תחומה מרובע, וככלל קי"ל כן לכל רשויות שבת, שמרבעין והוא נשכר לזוויות.

ומכל מקום יש לדון לכאורה האם גם לעניין העיגול נאמר דין פיגם, או שרק דין ריבוע אית ביה, ונפק"מ האם נדון את בליטותיו של העיגול לעניין ארבעת אלפים כקשת בין ב' פגמיו. ומסתברא שלא, כי העיגול לא חשוב כלל כפגימה, וממילא בכל גודל שהוא ייחשב העיגול לצורה אחת.

אולם, לעניין ארוכה מצד זה ורחבה מצד זה הסתפקו הרשב"א והרא"ש (בסוגיין) מה יהיה הדין אם יש בין הקצוות יותר מארבעת אלפים אמות. ולכאורה ספקם הוא האם מקרה זה נדון בדין מרבעים או בדין מעברין, ומשום שהכא אינה צורה פשוטה ממש ראו זאת כמין פיגם היוצא [וכן הוא לשון חידושי המאירי אף לגבי משולש שאינו שווה צלעות, עי' שם], או דילמא הוי דין של מרבעין בלבד, ובזה לעולם א"א לומר שמתרחקים הקצוות זה מזה.

אולם, לצד השני בודאי יש לחקור האם הדין של "מעברין" יסודו בדין "מרבעין", דהיינו שלולי דין זה של ריבוע לא היינו אומרים כלל שאנו מושכים ממנו באלכסון, וכ"ש בריבוע, אלא שאף הוא מכלל העיר ויכולים היוצאים כנגדו

[או בסמיכות לו] למדוד ממנו אלפים אמות ותו לא. או דלמא דנימא דעיקר הדין של "מעברין" אינו תלוי בדין "מרבועין", דהדין של מוציאין את המידה הוא מעיקר שם עיר, שיש למדוד את כולה באופן אחד וממילא יש ליישר את זוויותיה, וכמו שעוד יתבאר.

ולכא' היה נראה לדקדק קצת מסדר המשנה והרמב"ם, דהיינו שהם הביאו את דין פיגום קודם לדין מרבועין, ומכאן שדין פיגום הוא דין בלתי תלוי, דאל"כ למה לא הבאנו הדין של מרבועין תחילה, שהוא מקור הדין בכתוב [אכן לגר' רש"י, דמתני' איירי בריבוע התחומין, אין כאן דיוק, ואכן בתוספ' נשנה הדין של מרבועין קודם לדין פיגום].



ב.

מעברין או מאברין

אמנם, אף אי נימא דיסוד הדין של מעברין הוא דין בלתי תלוי בדין מרבועין, אכתי נוכל לומר שהדין של מוציאין את המידה כנגדו תלוי בדין מרבועין, מכיוון שלולי דין מרבועין היינו מוציאים קו אלכסוני מהפיגום לראש העיר שבצד השני, ומה שאנו מוציאים את הקו כנגדו כאילו יש פיגום כנגדו אינו אלא מחמת דין מרבועין.

מאידך גיסא, אולי נימא דגם זה אינו תלוי בדין ריבוע, דאין לנו טעם להוציא מהפיגום קו אלכסוני, שאין זה כלל צורת העיר, ולא דמי לעיר העשויה כמין גאם, שמותחים בה קו אלכסוני לדעת הרשב"א (שם) [ודלא כספר העתים, שכתב שמודדים בריבוע אלפיים אמות לכל רוח], מכיוון שפיגום אינו באמת מצורת העיר, אין טעם לשייך אותו לקצה השני בצורה אלכסונית, ולכן אם באנו לישר את העיר זה רק מחמת שאנו ממלאים כביכול את החלל לצד הרוחבי כאילו נבנו שם בתים, כמו שהיה קורה אם העיר הייתה באמת מתרחבת, [וכסברת הגמ' שהביא הרשב"א, ונבאר אי"ה להלן] בעל כרחינו נצרכנו לרבע.

ויתכן שחקירה זו תלויה במה שאמרו בריש סוגי' הגמ' (נג.) מעברין תנן או מאברים תנן, דאי מאברים תנן, דפרש"י (שם ד"ה אבר אבר) שמוסיפים עוד אברים,

אם כן כבר נאמר כאן את הדין של מוציאים את המידה, ולכאורה משמע שאינו תלוי כלל בריבוע, אלא בהא גופא, שזה הוא המשך העיר ועתיד להתמלאות, ועל כן מושכים את המידה באופן זה. אולם, אם מעברין תנן, אכתי יש מקום לדון, דהלא לא נא' כאן אלא דהויא כאישה עוברת, והבית הוא מכללו של העיר, אבל אכתי יל"ע האם מה שמוציאין כנגדו הוא מדין מרבעין או שהוא מדין שזה הוא קו העיר [ואין ראייה מגאם, שהכא י"ל דיותר מסתבר כן וכנ"ל].

והנפק"מ בזה תהיה לעניין מאי דאמר רב הונא בסוגי', שעיר העשויה כקשת אין ממלאים אותה כל שיש בין ראשיה יותר מארבעת אלפים אמות, ופי' הרשב"א דה"ה לעניין גאם, שבתחילה מודדים באלכסון ארבעת אלפים ואח"כ מרבעים ומוסיפים עוד כמין גאם בצד ההפוך, ואי נימא דגם בפיגם בתחילה בעי למתוח קו אלכסוני לראש העיר שבצד השני, הרי דאף כאן נימא הכי, אולם אי נימא דהכא מאברין תנן, ולעולם אנו מוסיפים אברים כנגד הפיגם היוצא, הרי המדידה של ארבעת האלפים תהיה בזוית ישרה לנקודת הריבוע, שהיא פחות מהאלכסון וצריך עיון.

ג.

דעת התוס' "מעברין"

וכפי הנראה נחלקו בזה התוס' והרשב"א, דהנה התוס' (נד: ד"ה אם היה בית וכו') כתבו להוכיח שאין מודדים אלכסונית בפיגם אלא שרואים כאילו כנגדו יש פיגם אחר, ממה שמרבעים עיגול עי' שם. וחזינן שהצורה הטבעית היתה ו מדידה באלכסון, אלא שיש הלכה של מרבעים כמו לעניין עיגול שעל אף צורתו הטבעית אנו מרבעים אותו, וכהצד הראשון דמעברין תנן כנ"ל.

ובזה נראה ליישב קצת את דבריהם התמוהים לכאורה של התוס' להלן שם (נה). ד"ה עיר העשויה כקשת), שהקשו על רב הונא (הנ"ל שעיר העשויה כקשת אין ממלאים אותה כל שיש בין ראשיה יותר מד' אלפים), למה קבעו את דבריו על עיר העשויה כקשת ולא על פגמים היוצאים, שנשנו שם לעיל, אם דין אחד להם, שגם בפגמים בעי שלא יתרחקו זמ"ז יותר מארבעת אלפים, ותירצו שכיון שהגמ' מבארת

שהכוונה היא לב' פגמים היוצאים מב' רוחות א"א להקשות כן. ולכא' תמוה טובא, דאכתי למה לא קבעו דבריו על פיגם אחד.

ובהכרח יש לומר, שתוס' הבינו שפיגם אחד נידון כמין גאם, שהמדידה של ארבעת אלפים היא באלכסון כנ"ל, ובזה כבר א"א להקשות כ"כ, שהרי העמידו את דברי רב הונא על קשת ולא על גאם ובזה יש להוסיף את סברת הריטב"א, שדבר שיש בו מרחק יותר מארבעת אלפים אמה המקלקל הוא יותר חידוש בקשת, שיותר פשוט בה למלאות החלל, ולכן השמיעו דווקא בו, וכ"כ בק"נ. עכ"פ יהיה איך שיהיה, אי תוס' היו לומדים שאף פיגם אחד נידון כקשת מפני שמאברין תנן וכאילו יש פיגם במציאות בצד השני כנ"ל, לא היה לתי' מוצא כלל, דעכ"פ למה לא העמידו את דברי ר"ה על פיגם אחד, אלא ששיטתם היא כנ"ל, שפיגם גם אפשר לדונו באלכסון כגאם [וביאור אחר בתוס', כסברת ספר העתים, עי' בחיי אדם, אולם הוא נדחק עד מאד בדברי הרא"ש עיי"ש].

ותוס' דנו לחלק בין פיגם לקשת, מפני שפיגם בטל לעיר, שפיגם לעולם הוי מכלל העיר, אף בעיר ארוכה יותר מארבעת אלפים, ולפי זה כל תוך שבעים אמה ושיריים פשיטא יותר מהכל, וכמו שכתבו בתחילת דבריהם. וכן נראה שפסק הטור (שצח), עי' שם ובד"מ שהשיג עליו.



ד.

דעת הרשב"א "מאברין"

וכל זה הוא דעת התוס', אבל הרשב"א רוח אחרת עימו, ומתוך שיטתו ומהלכו מתבאר שלעניין פיגום אין מודדין באלכסון כלעניין גאם, ואני מוצא לנכון לבאר את כל מהלך הדברים ברשב"א למען יובנו יותר, דהנה הרשב"א בא לבאר באורך את דין פיגם היוצא, שלא נתבאר מדברי ר"ה, ובתו"ד האריך לסתור את סברת התוס' (שם בד"ה פחות), שאם אין בין הקשת ליתר אלפים אמות שרי אף שיש בין ב' ראשי הקשת יותר מארבעת אלפים, ומשום שהבין שבזה לא שייך פלוג' בין רבה לרבא, כמש"כ התוס' שלפנינו, עי"ש באורך שלכן סתר את דבריהם בטעם שאם נימא כן ייצאו דברי ר"ה לרבה, דקאי בצימצום על אלפים בדיוק.

וביאור יסוד דברי התוס' והרשב"א הוא דהתוס' בארו את דברי ר"ה, שהחסרון בקצוות הרחוקים זמ"ז יותר מארבעת אלפים אמות הוא מחמת שא"א להגיע לאמצע הקשת, וזו עצמה סיבה לחלק את העיר כביכול לב' עיירות, ופלוג' רבה ורבא היא האם בעי להגיע מכל מקום, אף מהקשת, ולכן אם יש יותר מאלפים אמות ממנו ליתר לא הוי כעיר אחת, או דילמא כרבא וכפי שבאר אביי, שכיון שאין כאן ארבעת אלפים בין ב' ראשיו ואפשר להגיע לאמצעו מכאן ומכאן סגי, ולכן כתבו התוס' דזה ברור שכל שיכול לבוא מהקשת למיתר, שיש ביניהם פחות מאלפים אמות, לרבא מהני אף אם בין ב' ראשי הקשת יש יותר מארבעת אלפים, דהלא עכ"פ יכול לבוא לשם.

אולם הרשב"א רוח אחרת עימו, שהוא מבין [כמבואר מלשונו לעיל שם] שעיקר הטעם של ארבעת אלפים אמות הוא משום שאין כאן הבלעת תחומין, וזה עצמו גורם להתייחס לשתי צלעות הקשת כאילו הן ב' ערים, ודברי רבה נמי מתפרשים על עצם תחום שבת שיש בין היתר לקשת, שהוא יוצר מעין הפסקה בין ב' הצלעות ודברי רבא ואביי הן רק פתרון, שכיון שעכ"פ האדם מגיע לאמצע היתר ע"י הילוך מב' ראשי הקשת סגי בהכי, ואת זה לא קיבל רבה, מכיוון שעכ"פ אין כאן הילוך אלא מעין עיקוף, וממילא אילו היינו אומרים דבמה שיכול לילך פחות מאלפים מקשת ליתר נפתרה כל הבעיה והכל הוי כעיר אחת, היה כן לכו"ע, דהכא הא הוי הילוך רגיל ולא עיקוף, מומכיון שואז היו דברי ר"ה לרבה באופן מצומצם של אלפים אמות בדיוק, בהכרח שאינו נכון לכו"ע, ואף לרבא לא מהני מה שיכול להלך ולהגיע, כשאין כאן הבלעת תחומין, וכנ"ל.

והוסיף הרשב"א וכתב לענין פיגם ארוך היוצא יותר מאלפים אמות, שאף שאין בינו לראש העיר ארבעת אלפים, אין מודדין מראש הפיגם, כיון ואף לרבא בריה דרבה בר הונא שאמר שדי שיכול לבוא לראש היתר, ולכן אף שיש בין הקשת ליתר אלפים אמות, מודדים לה מן היתר, אם אין בין ב' ראשי הקשת ארבעת אלפים אמות, כי עכ"פ יכול להגיע דרך ב' צידי העיר לאמצע היתר, משא"כ הכא, שאינו יכול לבוא דרך ב' הצדדים ליתר, כי עכ"פ העיר מרוחקת מהיתר אלפים אמות, א"א להחשיבו כעיר אחת, אף שעכ"פ דרך הפיגם אפשר להגיע ליתר, דבעי להגיע לשם מב' צדדים בשביל להכשיר, כשיש בין ב' הראשים תחום שבת שלם, כן נראה ביאור דבריו עי' שם לשונו.

עכ"פ אם לעניין פיגם היה בעי למדוד לאלכסון, הרי היה אפשר להגיע מהעיר לשם אף אם הפיגם מרוחק יותר מאלפים אמות. חזינן שלדעת הרשב"א, עכ"פ לעניין פיגם, אין מודדין באלכסון אלא ביושר כנגדו, וזה בהכרח בגלל שאין דמיון בעיר שם מהפיגם כלפי ראש העיר באלכסון דאין זה טבעי לצורת העיר לדונה באלכסון.

ויש לבאר שהרשב"א קאי לשיטתו שם להלן, דאף ביותר מארבעת אלפים אמה מודדים בפיגם מהיתר, כי דרך העיר להתמלאות מתוכה, ולכן אין סיבה לראות את ב' החלקים כנפרדים, ועל כן גם אי לא נימא כן, עכ"פ עד כמה שיש לראותם כאחד [שאין ארבעת אלפים], תהיה המדידה ביושר מנקודת הריבוע הדמיונית, כיוון ש וצורת העיר היא כלפי מילוי ביושר כנגד הפיגם, וכנ"ל למ"ד מאברין תנן.

ובשאלה הזו [כנראה] נחלקו גם האחרונים, עי' בשעה"צ שצח ס"ק יט [ובמג"א (ס"ק ט) שלפנינו כתוב דבעי אלפים אמות לשם (ובשעה"צ הגיה, עפ"י כמה אחרו', ארבעת אלפים), והוא כספר העתים לעניין גאם, ויש לחלק בין זה לפיגם, כדי שלא יהיה קשה ע"ז ממשמעות הרא"ש כהח"א הנ"ל, והיינו שהח"א מבאר את דברי העתים שהוא מדין אלפים מהקשת ליתר, ואפשר שיש לבאר את דבריו שהוא מין יתר מרובע, וממילא זה נדחה מדברי הרשב"א וריטב"א, וממילא תתיישב נמי דעת הרא"ש, שדן לעניין רחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר שאינו דומה אלא לכל היותר לכמין גאם, אבל בפיגם סתם, סברא היא שלא לדון באלכסון כנ"ל, שאינו צורת העיר, וממילא אפשר שיש לדון אלפים אמות מדין קשת ליתר, כהחיי אדם, וקצרתי כעת].



ה.

ריבוע הגאם

ולעניין גאם וקשת בעצמן יש לדון בעיקר המילוי, שאנו רואים כאילו יש שם בתים וחצירות, כדנניא בתוספ', האם הוא כעין משהו דמיוני, על-פי ההלכה של היושר של העיר, כנ"ל לעניין פיגום, או שזה סברא יותר פשוטה, שכל מה שיש באמצע העיר, עד כמה שהוא נידון ביחד, הרי הוא כעיר אחת ממש, ופשיטא שיש

לנו לראות את הכל ביחד ולמדוד מהיתר [אלא שיש לחלק, שבקשת יותר נראה הדבר כמלא מאשר בגאם, וכנ"ל מסברת הריטב"א].

ויתכן שזה הוא ביאור הפלוג' שהביאו הרשב"א והמאירי, האם לאחר שממלאים את הגאם ואנו באים לרבעו, האם מרבעים אותו ומוסיפין לו עפ"י הזוויות שלו עוד מין גאם מולו, או דילמא מניחים אותו כמין משולש סגור ומוסיפים לו מאחוריו להשלימו לריבוע, כמו בקשת, שיש לה חצי עגול לאחריה, שיש לעי' אי נחלקו רק בעיר העשויה כמין גאם או גם בעיר שיש בה מילוי באמת, דלכאורה בעיר משולשת ממש לכו"ע לא נוסף לה כמין גאם מולה אלא נרבעה מתוכה, וכמו בעיר שארוכה מצד אחד וקצרה מצד שני, ולמה הכא לא נימא כן.

וביתר ביאור נאמר כי יש לנו ג' סוגי משולשים: משולש שווה צלעות, משולש שאינו שווה צלעות בלא זוית של תשעים מעלות, ומשולש עם זוית של תשעים מעלות, והיינו כמין גאם. ולעניין משולש שווה צלעות נראה ברור שזו היא כוונת הרמב"ם, שמרבעו לריבוע העולם, והיינו משום שצריך לרבעו ואפשר לרבעו לכל מקום, יש להניח עליו את הריבוע של עולם לכל מקום שנמצא, ולעניין משולש שאינו שווה צלעות ואינו עשוי כמין גאם, דהיינו ללא תשעים מעלות, נראה שהוא דבר מוסכם, כמו שכתב בחידושי המאירי, שמושכים את הרחב לעומת הקצר, כמו בארוכה מצד אחד וקצרה מצד שני. אמנם, לעניין משולש בזוויות של תשעים מעלות כגאם, יש לדון האם כאן כבר מסתבר יותר שלא נשבור את זוויתו, וזו כוונת הרשב"א, או דילמא כיון שגם לו לעולם יש זווית אחת ארוכה וזווית אחת קצרה מסתבר שירבעו לאחריו, וא"כ צ"ב מש"כ הרשב"א.

ומה שנראה לומר הוא שהרשב"א ודעימיה סבורים שכיון שהכא אין אלכסון אמיתי, ולא אמרו אותו אלא לצורך המדידה [לדעתם שאכן כך מודדין], אין לנו כביכול זוית אלכסונית מציאותית לבצע בה את הריבוע, הנידון יותר עפ"י המציאות של הריבוע כריבוע העולם וכדומה, שהרי דבר זה בא מההלכה שצורתה של עיר היא ריבוע ולכן כשאינה כזאת מוספין עליה כדי שיהיה נשכר בזוויות, ולכן רק בזה אמרו מה שאמרו, דהיינו שמוסיפין לה כדי לרבע אותה כמין גאם, והרשב"א לשיטתו אזיל, שאין המלוי שם אמיתי, כי אם היו באים למלאות לא שם

היו ממלאים, אלא כנגד הבנוי מכבר [ובדקנו גם בעבודת הקודש שער ה' לעניין משולש, וא"א להכריע למה כוונתו].

אבל החולקים [כהמאירי] סברו שהדין של קשת וגאם הוא מחמת מה שאנו כביכול באמת רואים את המקום החלל הזה כמלא, כי הוא חלק מהעיר באמת, וממילא בעי לרבע גם בגאם רק מאחור כמו בקשת, ועי' היטב.



הרב שמואל ישמח

ישיבות צדור המור והדר להדר, חיפה

להבדיל בין קודש לחול – על המנהג לעשות מלאכה במוצאי השבת*

א.

עישון במוצאי השבת

מנהגו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל היה לעשן במוצ"ש מקטרת או סיגריה, כדי להראות שבשבת היה הדבר אסור, ולהבדיל בין הקודש לחול (חיי הראי"ה עמ' רלז, שבחי הראי"ה עמ' רסא, ליקוטי הראי"ה ח"א עמ' 16, שיחות הראי"ה כח, שחר אורו עמ' 79, אוהב ישראל בקדושה חלק ה עמ' 143).

כמה צדיקים נהגו לעשן במוצ"ש (אדמור"י קרלין-סטולין, ור' ירמיהל משה מקוויניץ ועוד) אך הם נתנו לזה טעמים אחרים, ע"פ חכמת הסוד (ראה קובץ 'בית אהרן' וישראל' קיב עמ' קלג).

ננסה ללקוט בגנים ולהביא כמה מקורות לסברתו של הראי"ה.

ב.

שביתה מתוך מלאכה

באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק כא) מובא:

היה רבי אליעזר אומר: גדולה היא מלאכה, שכשם שנצטוו ישראל על (התורה) [והשבת] כך נצטוו על המלאכה, שנאמר 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך'... היה רבי אומר: גדולה היא מלאכה, שאפילו לאדם חצר או גינה חרבים ילך ויעסוק בהם כדי שיהא עסוק במלאכה. אמר לו:

(*) מתוך ספרנו 'הליכות הראי"ה', על הנהגותיו ההלכתיות של מרן הראי"ה קוק זצ"ל (לא נדפס). אשמח לקבל הוספות והערות.

סדרת מאמריו בנושא 'זמן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום' תמשיך אי"ה בגליון הבא של 'האוצר'.

מעשה ברבי יאשיהו שהיה מפנה את כליו מערב שבת עם חשיכה מבית זה לבית זה מזויות זה לזויות זה. אמרו לו: רבי למה אתה עושה כך? אמר להם: כדי שתעבור עלינו שבת, שנאמר 'שבת וינפש' - שבת מן המלאכה.

ובמכילתא דרשב"י:

ששת ימים תעבוד - רבי אומר הרי זו גזירה אחרת, שכשם שנצטוו ישראל על מצוות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה.

ישנה 'גזירה' לעבוד כל ששת ימי המעשה, ובנוסף מצאנו כאן שיש ענין לשבות דווקא מתוך מלאכה. לפי"ז מסתבר שגם במוצאי השבת יש לצאת מן השביתה אל המלאכה.



ג.

השבת אבידה לגוי

רש"י (סנהדרין עו, ע"ב) מסביר את איסור השבת אבידה לגוי בנימוק הבא:

מראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצוות בוראן, שאף לגוי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם.

מדברי רש"י עולה שיש ענין להראות שהמצוה נעשית בגלל רצון ה'. נראה שלפי דבריו יש מקום להראות במוצאי השבת שהימנעותנו ממלאכה בשבת היתה בגלל רצון ה', ולא מסיבות אחרות.

יש להעיר כי הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה, יא, ג) הביא טעם אחר לאיסור השבת אבידה לגוי (וראה מש"כ בזה הג"ר יעקב אריאל שליט"א בספרו 'הלכה בימינו', מאמר 'החוק והמוסר הטבעי' אות ז).

נתינת צדקה לגוי בפורים: טעם דומה מצאתי בדברי רבי קלונימוס הזקן, סבו של רבינו יהודה החסיד, שהתנגד לנתינת ממון לגויים ביום הפורים (מחזור ויטרי הלכות פורים ט, מהד' גולדשמיד ח"ב עמ' שעד, והדברים הובאו גם במנהיג הל' מגילה מהד' מה"ק עמ' רמח, ובשבלי הלקט ס' רב, ובארחות חיים הל' מגילה סי' לד, ובהגהות מיימוניות מגילה סוף

פרק ב, ובבית יוסף תרצד, ג, ולענין הלכה ראה בבית יוסף שם, ובחזון עובדיה פורים עמ' קסט):

וראיתי בני אדם שנוהגים בפורים לחלק מתנות לעבדים ולשפחות העומדים בבתי ישראל, והיה הדבר קשה מאד בעיני רבי כקוצים, לפי שנאמר 'ומתנות לאביונים' בישראל הכתוב מדבר ולא בגויים, וזה הנותן פרוטה לעבד גוזל עניים ומראה עצמו כאילו הוא מקיים עכשיו ומתנות לאביונים הנאמר באביוני ישראל... ואין רבי נוהג היתר בדבר, ובדבר זה אומר רבי טוב ממנו הזורק צרור לים, שמראה שמתנות היום נעשו אף לגויים... משל לאדם שהיה מקבל אורחים, ובאו אורחי ישראל וקיבלם, ובאו אורחים גויים וקיבלם - איבד את הראשונה. זהו שאומרים: שוטה הוא ודרכו בכך. אף זה הנותן מעותיו לגוי - איבד מתנות שנתן לאביונים, שאינו מראה שעושה לשם שמים, אלא כשוטה שדרכו בכך. והפורש מעשות זאת יזכה בנעם ה' לחזות, והחכם יעשה בדעת.



ד.

חמץ במוצאי הפסח

בספר מעשה רב (אות קפה) מובא שהגר"א הקפיד לאכול חמץ מיד במוצאי פסח, כדי להראות שמה שהוא נמנע עד כה מאכילתו היה מחמת המצווה. כ"כ גם בפרי צדיק (לפסח), ובספר ברכת הפסח (סי' ט"ז אות ד) הביא לזה סמך מהזוהר הקדוש פרשת תצוה, ומהתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שמות יב, יח (הביאו גם בתורה תמימה שמות יב אות קסח). כן נהג גם הצמח צדק מלובביטש (לשמוע אוזן עמ' נח. אמנם ב'אוצר מנהגי חב"ד' לר"י מונדשיין, כרך ב ניסן-סיוון, עמ' רלח, כתב על הצמח צדק: "אכל במוצאי יו"ט מחמץ שנמכר לגוי קודם יו"ט, והיה זה מחמת זקנה ולא משום הידור והשתדלות"), וכן נהגו עוד גדולי ישראל.

הרמ"א (רצו, ב) הביא שבמוצאי פסח נהגו להבדיל דווקא על שיכר, ואמנם טעמו של הרמ"א הוא משום שהשיכר חביב אז עליו, אולם יש שעשו כן מהטעם הנ"ל, כדי להדגיש שנהגו איסור רק מחמת מצוות תורתנו הקדושה (נחמד מזהב להרה"ק מהר"י מקוזמיר לפסח דף כט; הגדת לב העיברי לגאון ר' עקיבא יוסף שלזינגר עמ' 10).

קסד), ויש שהביאו שאף הגר"א נהג כן בהבדלה מטעמו הנ"ל (תורה תמימה שם, וראה הליכות שלמה פסח פ"י ס"ק כד).



ה.

אכילת מצה לאחר הפסח

עוד מובא במעשה רב (סי' קפה) על מנהגו של הגר"א:

היה נמנע לאכול אחר פסח מצה שיוצאים בה ידי חובתו בפסח, כל זה להיכרא לעשיית המצווה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא ית"ש.

בליקוטי דינים וביאורים על המעשה רב שם (הובא בקובץ מפרשים שבמעשה רב מהדורת ר"י זלושינסקי) מובא שהגר"א עשה כן מטעם אחר – משום חשש ל'בל תוסיף'.

טעם זה מובא כבר ב'מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג' (מהד' אלפנבין עמ' 28):

ונהגו להכניס חמץ תכף לאחר ההבדלה לבית ולאכול, שלא יהא כמוסיף על שבעת ימי המצות, ומיהו המונע לא הפסיד.

מנהג שונה הובא אצל המהרי"ל (הלכות מאכלות אסורות לפסח עמ' קמ), להתיר לאכול מצה גם לאחר הפסח:

במוצאי פסח בלילה לא היה שום חמץ בבית מהר"ש, ולא חשו ואכלו מצה.

כך גם מובא בהלכות ומנהגי מהר"ש (עמ' 132 סי' שצג), ובהגהות המנהגים לרי"א מטירנא (עמ' 10 אות לו), וכ"כ בשדי חמד (מערכת חמץ אות יא).



ו.

סתירת הסוכה במוצאי החג

בסדר היום (הנהגת מוצאי יו"ט של סוכות) מובא:

מוצאי יו"ט... הסוכה יתיר אותה ויסתור אותה, שידעו שלא נעשית אלא למצוותה.

בלוח דבר בעתו הביא לזה קצת רמז מדברי רש"י (ב"ב ו, ע"ב, ד"ה 'ואי') שכתב: "ואי סוכה דמצוה היא לבתר שבעה (ימי החג) הויא חזקה - דכיון דשבקוה עלה יותר מן הצורך הוה ליה למחויי", הרי לן שנהגו לסותרה מיד בתום החג.

הרב נחשון רבינשטיין (מאבני המקום, ישיבת בית-אל, חוברת ישראל והזמנים-פסח עמ' 163) הביא ראיה לדברי הגר"א הנ"ל מהאמור בספר היראים (הל' סוכה, סו"ס תכא):

וכי נפקי ימי מצוות סוכה מיבעי ליה למיפסליה ולהראות שלא חש לישב בה אלא משום מצווה.

היראים הביא ראיה מהגמ' בסוכה מח, ע"א "גמר מלאכול". רש"י שם ביאר שהבעיה שם היא 'בל תוסיף', אך לפי היראים הוא מטעם הנ"ל.



ז.

ישיבה לפני תפילת העמידה

על הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל מבוסס מובא שהיה יושב ב'אשרי' שבתחילת תפילת מנחה, והסביר שטעמו הוא גם משום שעל התפילה להיות בעמידה ולכן על האדם להבליט את עמידתו בכך שישב ב'אשרי' (מפניי הרב, לרב צבי שכטר, עמ' סא).



ח.

מנהגים והלכות נוספים

ייתכן שניתן להסביר מנהגים והלכות נוספים לאור העקרון עליו עמדנו:

אכילת מצה בערב פסח: בירושלמי מובא שאין לאכול מצה בערב פסח. הרמב"ם כתב שהוא "כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב" (חמץ ומצה ו, יב, ובירושלמי פסחים פ"י ה"א נאמר, שהוא כבועל ארוסתו בבית חמיו, וברוקח סי' ת"פ כתב שטעם האיסור הוא משום שנאמר 'בערב תאכלו מצות' והרי שאסור לאכול לפני כן).

תקיעת שופר בערב ראש השנה: בספר המנהגים¹ לרבי אייזיק טירנא מובא שלא תוקעים בשופר בערב ראש השנה. מנהג זה הובא ברמ"א (תקפ"א, ג), וביאר המג"א (הובא גם במשנ"ב, וכע"ז בט"ז סק"ד) שהוא: "כדי להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה". בביאור הגר"א שם ציין לגמ' בפסחים ק, ע"א (כוונתו כנראה למובא בגמ' שם "מפסיקים לשבתות דברי רבי יהודה", שאם התחיל לאכול בהיתר ביום שישי עליו להפסיק את סעודתו כשנכנסת השבת ולקדש, וביאר הרי"ד שהוא כדי שיהיה היכר בין סעודת החול לסעודת השבת, שלא יראה שהוא רק מסיים את סעודת החול. וראה ברבנו דוד בשם הרשב"ם, וכן במהר"ם חלאוה בשם השאילתות, שכתבו שרצו שיביאו את השלחן לכבוד שבת).

אכילה במוצאי יום כיפור: במוצאי יום כיפור יוצאת בת קול ואומרת 'לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך' (קהלת רבה ט, ז, ועוד), ונהגו לאכול ולשתות ולשמוח במוצאי יום כיפור, משום שהוא קצת יום טוב (ראשונים, הובאו ברמ"א תרכד, ה). ולפי הטעם שהבאנו הרי שיש טעם נוסף לאכול ולהתענג במוצאי הצום, כדי להראות שהצום היה במצוות הבורא.



אוצר יורה דעה

בעניין חיוב בדיקת פירות מתולעים ♦ האם אפשר להטביל כלים
בירדן ♦ בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר
כבעלים ♦ בגדר בליעת כלים והכשרם ♦ השתלשלות ותוקף
חומרת בנות ישראל – שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות
עליה שבעה נקיים ♦ בעניין שריפת גופות גויים והמסתעף

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

בעניין חיוב בדיקת פירות מתולעים

במאמר זה נראה פנים בעזה"י לכך שרק פירות 'שרובם' מוחזקים למתולעים יש חובה לבודקם קודם האכילה, אבל פירות שמיעוטם נגוע, אף שהוא מיעוט המצוי [עד למחצה], אין חובה לבודקם, ויש בזה הרבה צדדים, וכמו שנבאר.

א.

הנה שורש הענין מתחיל במימרא דשמואל בחולין (ס"ז ע"א): "קשות שהתליעה באביה אסורה משום שרץ - השורץ על הארץ כשריחשה בפרי אף שלא פירשה לאויר העולם", ונחלקו הראשונים האם הלכה כשמואל או לא, והב"י ביו"ד (סי' פ"ד ס"ז) הביא את דברי רש"י, ריב"א ור"ת* שפסקו שאין בהם איסור, ודלא כשמואל, וכתב שכל הפוסקים חולקים עליהם ואין הלכה כמותם עי"ש. ובאמת שדעת רוב הפוסקים היא לאיסורא, וכמו שנביא לקמן, אולם אין המתירים דעת יחיד, ומצאנו לעוד ראשונים דס"ל כן; כ"ד ראב"ן בחולין (סי' רס"ה), או"ז (חולין סי' תל"ז) [וכמו שסיכם בנו בפסקי או"ז], ר' שמשון הצרפתי (שהובא בראבי"ה סי' תתקמ"ב), וכ"נ דעת היראים בסי' ע', שכתב: "שיש מרבתי פוסקים כשמואל וכו' ור' יעקב למדנו דלית הלכתא כשמואל וכו' עי"ש, ונראה דס"ל יותר כדעת ר"ת רבו, ומה גם שהביאו לבסוף.

ובספר המאורות בחולין שם הביא את דברי הרי"ף וכתב: "ורבינו יעקב פסק דדוקא באילנא אסור אבל בפירא שרי אפילו במחובר, ולכאורה נראה מן הגמ' כן, וטוב להחמיר כדעת הרי"ף עי"ש, והמאירי בדף נ"ח כתב: "אלא שלבי חוכך להקל ממה שאמרו בה למטה דיקא נמי וכו' אלא שראוי לחוש" עי"ש"ב, ובדף ס"ז כתב בפשיטות לאסור עי"ש, ובספרו מגן אבות (ענין י"ב) ג"כ האריך המאירי בזה

(*) כל המקורות שהובאו בב"י לא ציינתי מקורם, כיון שהציונים המדויקים מצויים במהדורות הטור החדשות. שאר ספרי הראשונים מפרשי הגמ' שנזכרו ללא מקור, הם לדף ס"ז שם.

והביא את הראיה הנ"ל להקל, וכתב: "ואע"פ שאנו נוטים לפסוק כשמואל וכדעת רוב הפוסקים וכו' מ"מ המאזנים מעויינות ואין הכרע מזו אל זו וכו'" עיש"ב, וא"כ הראה פנים להיתרא, אלא שלמעשה החמיר בענין מחמת ספק. וגם לשון הסמ"ג (ל"ת קל"ב) היא: "ויש להחמיר כדבריהם", ומבואר שמחמת חומרא הוא, ומהר"ח או"ז בדרשותיו בהלכות פסח כתב ג"כ מספק יש לאסור, וכן העיטור, (שער ראשון-הכשר הבשר, ח"ג) כתב, שספיקא דאוריתא הוא ולחומרא עי"ש.

אולם, דעת רוב הראשונים לאסור. הב"י הביא את דברי השאילתות, בה"ג, רי"ף, רמב"ם, סה"ת, רשב"א, ר"ן ורא"ש, ויש להוסיף שכ"ד ראב"י בשו"ת (סי' ה'), הראב"ד בפירושו לתו"כ (סו"פ שמיני), הרקח [כדעת סה"ת], רא"ה, רי"ד, ריא"ז, חינוך (מצוה קס"ג), וכ"ד השלמה, מכתם, רשב"ץ, תלמיד הרשב"א כולם בפסחים קט"ז ע"ב עי"ש, וכ"פ השו"ע כדעת רוב הראשונים הנ"ל.



ב.

ולענין תולעים הגדלים במחובר שלא ריחשו משום שהחור קטן. הב"י הביא את דברי הרשב"א, הר"ן ור' יחיאל לאסור (הוא מהגהות ר"פ על הסמ"ק). וכבר כתבו האחרונים [עי' בזב"צ אות מ"ג שהביאם] שכ"ד הרמב"ם והרמב"ן והמ"מ בפ"ב הי"ד עי"ש. ודעת רש"י, תוס', רא"ש ומהר"ם שהביא הב"י להתיר. ויש להוסיף שכ"ד הר"ש משאנץ בתוספותיו (שהביא ר"פ בהגהות סמ"ק) ורי"ן. והמאירי את הביא הנדון הנ"ל, וכתב ע"ד רש"י ותוס' וז"ל: "והדברים נראין אלא שגדולי האחרונים חולקים וכו' וכן נ"ל שהרי רוב המתלעים כך הם והיאך החליטם באיסור" עי"ש, וכן במגן אבות (ענין י"ב) הביא את דברי רש"י וכתב ש"הרבה מסכימים לדבריו ואע"פ שיש חולקים בה וכו' ואף אני נוטה לדעת החולקים מפני שרוב המתלעים כך הם וכו' מ"מ אין כאן הכרע" עי"ש.

והב"י פסק להקל בזה, ורבים מהאחרונים, גם מאחרוני ספרד, חלקו עליו והחמירו [עי' בזב"צ ובכה"ח], אולם בספר משחא דרבותא כאן וכן בספר בן אברהם (אבוקארא, ליורנו תרמ"ב, סי' נ' אות כ"ו) קיימו את פסק מרן, בצירוף

הראשונים דס"ל שתולעת במחובר שלא פירשה אף אם ריחשה מותרת, וא"כ דעת רוב הראשונים להתיר בזה ע"ש.



ג.

לענין חובת בדיקה בפירות שדרכם להתליע. הב"י הביא את דברי רש"י בדף נ"ח ע"ב, כפי שדייקו מדבריו הרשב"א והר"ן, דס"ל שאין חובה לבדוק אפילו בפירות שדרכן להתליע, אלא שאם מצא תולעת אז יש איסור. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי התוס' שם, וביחוד לגירסת רשב"ם שגרס להדיא תמרי דאקרום דהיינו שהתליעו, ולפ"ז מפורש בגמ' כן שרק כשהתליעו יש איסור ומסתמא לא חוששים, וכן כתב המאירי וז"ל: "קולא אחרת יצאה מחכמי הצרפתים בענין זה, שאין חוששין לפירות מן הסתם אפי' באותם שהשירון מצוי בהם ואין מצריכין בדיקה מן הסתם, ואף גדולי הרבנים מסכימים בה וכו'" עי"ש, ובספרו מגן אבות (ענין י"ב) הביא ג"כ את הנדון הנ"ל וכתב שאנו חולקים אף בזו עי"ש. והנה מדברי בה"ג נראה להדיא כדעת רש"י והתוס', שכתב וז"ל: "אבל בגו תריסר ירחי חיישינן 'דילמא מדיקלא איתלען' ואסירין" עי"ש, ומבואר דמיירי בידוע שיש תולעים והשאלה היא אם הן התליעו במחובר או בתלוש, וכמ"ש רש"י. וע"ע בעיטור (הכשר הבשר, ח"ג) שדן בענין אלא שאין הכרעתו ברורה עי"ש.

ודעת הרמב"ם שפירות שדרכם להתליע צריכים בדיקה, וכ"ד הרשב"א, הרא"ש והר"ן בדף נ"ח ע"ב. ויש להוסיף שכ"ד הרמב"ן בחידושיו, הריא"ז, האגודה, הר"י מנרבונא, ספר הבתים בספר המצוות מצוה קע"ו ועוד, וכ"פ השו"ע.

והנה הרשב"א והר"ן חידשו שאף במיעוט המצוי צריך לבדוק, דומיא דטריפות, וכן הסכים המאירי הנ"ל, אולם נראה שאין הכרח לזה מדברי הרמב"ם ושאר הנ"ל, שהרי הם כתבו 'שדרכן להתליע', והריא"ז כתב 'שרגיל להתליע' ואפשר שפיר לפרש זאת בדבר שרובו מתליע, אבל במיעוט לא שמענו. וז"ל היש"ש בחולין (פ"ג ס' ק"ג): "דמ"ש שצריך בדיקה היינו בדבר ששכיח להתליע וזהו לשון של דרכו כלומר המורגל בכך כמו כל דרכו הנאמר בתלמוד ר"ל המורגל בכך וכו'" עי"ש, ובאמת שמצאנו כן להדיא בדברי התוס' בפסחים קט"ז ע"ב גבי

קפא בחזרת, שהקשו: "שמואל שאוסר תולעים הגדלים בפירות במחובר היכי אכיל מרור בפסח וכו', ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא וסמך שמואל ארובא ומשום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת" ע"כ, וכ"ה בפסקי התוס' שם (אות שט"ז) וז"ל: "סמכין ארוב ירקות שאין בהם קפא מ"מ חיישינן למיעוט ומשום סכנה" ע"כ, ומבואר להדיא שבדבר שאין בו רוב תולעים אין איסור, וכמו שכבר דייק לנכון בספר בן אברהם (סי' נ' אות ל"ד) עי"ש, ובאמת שכן מבואר גם בתשובת רש"י (סי' קמ"ג) [ונראה שאינה לרש"י] גבי "הזיזים שבעדשים והיתושים שבכלוסים שכתב שיש בזה ס"ס דלא נודע אי פרשו או לא וכו' ולא דמיין הני 'לתמרי דרוביהו מתליעין באביהן' ולהכי אמר רב הונא הני תמרי דכדא וכו'" עי"ש, ומפורש שתמרים מתליעים ברובם ולא הוי מיעוט המצוי ולכן צריך לבדקם, וזה כדעת התוס' הנ"ל.

ונראה שגם רש"י ותוס' בחולין יודו שאם רוב הפירות מתולעים יש חובה לבדקם, וכל מה שחלקו הוא משום דס"ל שתמרים זהו מיעוט המצוי ואין זה בגדר רוב, וכמו שמתבאר מדברי הר"ב בן אברהם הנ"ל. ומאידך הרמב"ם וסיעתו, שכתבו שדרכו להתליע, אפשר דס"ל כתשובות רש"י הנ"ל, שתמרים רובם מתליעים ולכן הצריכו לבדוק, אבל אין לנו ראיה מדברי שא"ר דס"ל כרשב"א והר"ן, שגם במיעוט המצוי צריך בדיקה. והסיבה שלא הצריכו כאן בדיקה למיעוט שאינו מצוי, לדעת התוס' והראשונים הנ"ל, אפשר שזהו משום מה שכתבו האחרונים שנביא לקמן, דהוי אינו מתכוין ואינו פס"ר.

ד.

הנה האחרונים דנו בענין פירות המתולעים, שלכאורה אין בהם איסור משום דהוי דבר שאינו מתכוין וכן חשיב מתעסק וכמו שנבאר. הנה בשו"ת שיבת ציון (סי' כ"ח) כתב בתוך הדברים וז"ל: "ואין להקשות למה הוצרכו כלל בדיקת פירות וירקות מתולעים הא הוי דבר שאין מתכוין - זה אינו דכיון דידוע דשכיחי תולעים באותן פירות וירקות ואינו חושש לבדוק ולהסיר התולעים הוי כמתכוין לאכול גם התולעים ולכן צריך בדיקה" עי"ש. אולם בשו"ת בית אפרים החדשות

(דף ח', שציין הדרכ"ת בסי' פ"ד אות כ"ח) כתב בתוך הדברים במוסגר וז"ל: "ובקונטרס אחד כתבתי שזה תלוי לכאורה בדין אפשר ולא קמכוין ובדין פס"ר דלנ"ל ונאבד ממני" ע"כ, ומבואר שדן להתיר אף בודאי יש בהם תולעים מדין זה.

ובאמת שבספר אמרי בינה (דיני בב"ח סי' ד' בסופו), הביא בשם גאון אחד ללמד זכות על אשר בימות הקיץ ששכיח כמעט המילבן הרוחשים, שאין בזה חיוב מהתורה כיון שאינו מכוין לאכול השרץ רק ההיתר, ולגבי השרץ הוי רק כמתעסק, ובוזה ליכא שום הנאה מאכילת השרץ, אלא שהאמ"ב שם דחה דבריו, עפ"י היסוד שהוכיח מהגמ' בפסחים ל"ג ע"א, שלגבי אכילת איסור חייב בכל אכילה שאסרה תורה וכו', דהא דמחייב בחלבים ועריות שכן נהנה ע"כ לאו מטעם הנאות איסור הוא, דהא אף בשאר הנאות של תורה, כמו סיכה וכדומה כשמחמם עצמו בגיזת איסור, ליכא איסורא או שחייב רק לגבי מעילה, מצד גזו"כ ולא מטעם הנאה בלבד, א"כ בחלבים ועריות ע"כ מה דקאמר בש"ס הטעם שכן נהנה היינו לאו דוקא רק דהנאות אכילה דאיסור מחייבו ורק באכילה ועריות, א"כ אף במה דליכא הנאה באכילה, מ"מ כשאסרה התורה אכילה הזאת אף כשאכל במתעסק חייב, דעכ"פ נכנס לגופו אכילה דאיסור וכו' עי"ש. אולם יסודו הנ"ל נסתר מדברי תוס' שאנץ, תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ בסוגיא דפסחים הנ"ל למעיין היטב בדבריהם, וא"כ אדרבה יש מקום לקיים את דברי הגדול הנ"ל.

ובשו"ת ארץ צבי (סו"ס פ"ח) כתב ג"כ לדון ש"באוכל מאכל שיש בו תולעים בשוגג לא יהיה בו שום איסור, דהוי מתעסק דסבור שהוא תבשיל אחר ונמצא תולעים, אח"כ מצאתי כן בשיבת ציון ודחה דמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה, אמנם לפי הנ"ל חוזר ההיתר הנ"ל למקומו, דממ"נ בשעה שאוכל ונהנה אז בטל התולע ברובו, כמבואר בהא דזבחים ע"ח, ואין האיסור רק מצד תחלת לקיחתו לפיו, כהא דירושלמי גיטין פ"ג דכשבא לבעול אותה היא א"א ואז עדיין לא שייך שכן נהנה ושוב שרי משום מתעסק, ונכון בעזה"י. מ"מ נראה דחיוב גמור מהתורה לבדוק עד מקום שידו מגעת, משום מ"ע דוהבדלתם, דאע"ג דחשיב מתעסק לענין הל"ת מ"מ מ"ע דוהבדלתם לא קיים" ע"כ, וכתב כן בעוד מקומות ומהם ביו"ד סי' מ"א ובחידושו לביצה ב' עי"ש. ובשו"ת צפנת פענח (ח"א סי' ל"ג) כתב גבי תולעים שבקמח (זהו לפי התרגום המשובש ברמב"ם שם, אבל העיקר שצריך לומר שם 'בתבואה' ולא

'בקמח', וכמ"ש הרב קאפח), וז"ל: "אך כיון שמבואר במסכת פרה פ"ט מ"ב דאין בהם לחות א"כ י"ל דכיון מתעסק פטור, דלא שייך הטעם שכן נהנה, לכן ודאי שהבא לשאול צריך לאסור, אבל לעשות הכרזה וכדומה א"צ עי"ש. ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סו"ס ק') כתב וז"ל: "ומהגאון מהר"ש סופר זצ"ל שמעתי דהא אין כונתו על אכילת השרצים כלל רק על המאכל והוא אוכל אותם כמתעסק רק שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אבל בשרצים אלו הפגומים שאינו נהנה כלל ממילא הדרן לכללא דמתעסק פטור, וזה י"ל באוכל מאכל ואינו עולה על דעתו שיהיו בו תולעים או מלבין, וצ"ע בפלפול זה" עי"ש. ובח"ד (סי' ד') האריך בזה עוד וכתב שאם יודע שדבר המאכל מתולע ומלא כנימות הגם שכונת האוכל על המאכל עצמו מ"מ כיון שיודע שיש בהם תולעים וכנימות כאשר אוכל אותו המאכל יודע שאוכל גם התולעים אינו מגדר מתעסק וחייב, אבל לפ"ז אם אוכל דברים שאינם בחזקת מתולעים ואין עולה על דעתו שיש בהם תולעים וכנימות פשיטא שהוא כמתעסק ופטור עי"ש. והמהרש"ם בדע"ת (יו"ד סי' מ"א אות ט"ז) ג"כ האריך בזה והביא את דברי תשובת שיבת ציון הנ"ל וכתב וז"ל והנה מ"ש דבאפשר לבדוק הוי כמתכוין הוא תמוה דהא קי"ל דאפשר ולא קא מכוין שרי, כמ"ש הריטב"א בסוכה ל"ה, ומבואר בריטב"א ושטמ"ק כתובות ה' דגם באפשר על צד רחוק לא הוי פס"ר וכו', גם יש לדון לשיטת הערוך, דפס"ר דלא ניחא ליה שרי אף בשאר איסורים וכו', ומ"מ הרי בנ"ד לא הוי פס"ר, ועוד דגם במיעוט המצוי בפירות צריך לבדוק, כמ"ש הרשב"א וכו', והיה נראה דס"ל להפוסקים דמ"מ נהנה הנאת מעיו שמגדיל האיסור מדתו של היתר, וכמ"ש הר"ן והובא בסי' ק"ג, ולכן מתעסק חייב [ודבריו צ"ע, דהא הר"ן כתב שצריך שישביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו עי"ש, וזה לא שייך בשרצים ותולעים הנ"ל] וכו', ועפ"ז יש לדון לפמ"ש הפנ"י ביצה ז' ב', דבחצי שיעור ליכא הנאת מעיו אלא הנאת גרונו, א"כ לפ"ז בנ"ד דליכא שיעור כזית בכא"פ וליכא משום הנאת מעיו ולא משום הנאת גרונו אין איסור בזה כיון דהוי דשא"מ ולא הוי פס"ר וכו', ולפ"ז איסור הפירות דשכיח בהם תולעים הוא רק משום דלפעמים איכא שיעור כזית בכא"פ או משום דיש לחוש לשיטת הסוברים דתולע אינו פגום וכו' עי"ש. ובשו"ת הריב"ד יו"ד סי' ו' האריך ג"כ בזה ובדברי השיבת ציון ונקט שקרוב לפס"ר אסור, ולכן בפירות שדרכם להתליע יש לאסור מעיקר הדין, אלא

שבקמח וכדומה, שמהתורה בטל ברוב אלא שהוא בריה ואינו בטל מדרבנן, יש לסמוך דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, ואף למג"א שרי בשאר איסורים עיש"ב. ובספר יד המלך בסופו, בהשמטות לפט"ו ממאכ"ס, בעובדא שהיה הפסד מרובה במרקחת שהיו בה תולעים, כתב להתיר עפ"י היתר חדש שהמציא, דהוי דבר שאינו מתכוין ובחלבים ועריות חייב שכן נהנה, משא"כ כאן שהם מאוסים בעיניו ואינו נהנה מהם, ואף שניכר האיסור מותר בהפסד מרובה עיש"ב.

אולם בספר עטרת ראש (כלאים פ"ט מ"א) הביא את דברי יד המלך וכתב בשם אביו שדבריו תמוהים מש"ס ע"ז ס"ט, בעכבר דנפל לגו חלא ואסר רב כהנא וכו' ואמאי לא נימא דמותר, משום דלא קא מכוין לחתיכות השרץ עיש"ש, וכן בספר עיני שמואל על מסכת הוריות י"א הביא את דברי יד המלך ותמה עליו, וחילק בין חלבים ועריות, שעיקר האיסור הוא משום הנאה ולכן אם לא נהנה פטור, משא"כ שרצים שהם מאוסים וחידוש הוא שחידשה תורה לאוסרם – אין האיסור משום הנאה, אלא שכל שאוכל תערובת, כ"ז שלא נתבטל, הרי הוא כאוכל גופו של איסור עיש"ב. ובספר תהלה לדוד, בחדושו לרמב"ם, פי"ד ממאכ"ס, כתב וז"ל מה ששמעתי מחכם אחד שרצה למצוא היתר מזה לענין תולעים הנמצאים בנהרות וא"א להפרישם ע"י סינון ואמר דהוי דבר שאינו מתכוין ומותר – לא ידעתי כונתו דא"כ מה יעשה בתולע וזבוב, דמקרו בריה ואינה בטילה ואף בספק שמא נמוחו אסור, כמבואר ביו"ד פ"ד ס"ט וישתקע הדבר ע"כ. וע"ע בשו"ת ערוגת הבושם יו"ד סי' ע"ח שדחה את דברי השיבת ציון הנ"ל, דאין זה חשיב מתעסק [אלא שאין דבריו נראים בזה] עיש"ש.

ועכ"פ חזינן שהרבה אחרונים צידדו דהוי דבר שאינו מתכוין וכן מתעסק.



מסקנה

וע"כ נראה שבפירות וירקות שאין רובם מתליעים, אף שהוא מיעוט המצוי, אפשר להקל שא"צ לבדוק, דהא איכא כאן כמה ספקות: שמא אין הלכה כשמואל, ועוד שמא אין חובה לבדוק במיעוט שאינו מצוי, ועוד שמא אין כאן תולעת כלל, ואם החור צר שמא הלכה כדעת התוס', שאם לא ריחשה אין בה איסור אף

במחובר, ועוד שמא חשיב דבר שאין מתכוין או מתעסק, ואם מבשלם יש כאן עוד ספק, שמא נימוחו בבישול, וכל הספק הוא בדרבנן, דהא מיעוט שאינו מצוי אין בזה איסור וחובת בדיקה אלא מדרבנן, וכמו שכתב לנכון בספר בן אברהם (סי' נ' אות ל"ד) עיש"ב, ועכ"פ ודאי שאין להרעיש על אותם שאין בודקים את הפירות, כל עוד לא הוחזקו רובם למתולעים.



הרב יואל שילה

האם אפשר להטביל כלים בירדן

פרק א'

הקדמת הנצרך

נאמר בפרשת שמיני (ויקרא י"א ל"ו): "אֶךָּ מַעֲיֵן וּבֹר מִקְנֶה מִים יִהְיֶה טָהוֹר", ועיקר כוונת הפסוק היא לומר שמי מעיין ובור אינם מקבילים טומאה. ובפסחים (ט"ז) למדו שמים אלו אף מטהרים את הטמא הטובל בהם. ומפסוק זה למדו את עקרונות המקוה הכשרה.



יסודות מבנה המקוה

אלו הם יסודות מבנה המקוה: א. וְרַחֵץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ - מים שכל גופו עולה בהן. ב. אֶךָּ מַעֲיֵן וּבֹר מִקְנֶה מִים יִהְיֶה טָהוֹר - מים אלו אינם מקבילים טומאה, ובפסחים למדו שמים אלו אף מטהרים את הטמא הטובל בהם. ג. מִקְנֶה מִים - המים מטהרים כשהם במקום כינוס [= 'אשבורן']. ד. אֶךָּ מַעֲיֵן - דוקא מעיין מטהר בזוחלין ואין צריך מקום כינוס. ה. ובור - מעיין מטהר גם בבור נביעתו. ו. בור מִקְנֶה מִים - ולא מים שבכלי. ז. מִקְנֶה מִים - דוקא מים ולא שאר משקים, ודוקא כשלא השתנה מראה המים. ח. יִהְיֶה טָהוֹר - הוויית המקוה צריכה להיות על ידי טהרה, ויש שלמדו מהסמיכות של מעיין למקוה שאף מקוה צ"ל בידי שמים.

למדנו שדוקא מעיין מטהר בזוחלין ואין צריך מקום כינוס, וכן מטהר גם בבור נביעתו, ואילו מי גשמים מטהרים רק במקרה בו הם נקווים למקום כינוס [= 'אשבורן']. ומכאן שניתן לטבול במעיין אף כשהמים זוחלים, ואילו כשטובלים במי גשמים שאינם מעיין - הטבילה כשרה רק באשבורן, כלומר במקום שבו המים נקווים ולא זוחלים^(א).



(א). בחוברת 'מקוה טהרה' ביארתי מה הם תנאי הזחילה הפסולה.

סיבת החילוק בין מעיין למי גשמים

ביאר הריטב"א (שבת ס"ה:) שמי הגשם פוסלים לא כי הם נחשבים כשאובים^ב, אלא כי מאחר ומי הגשמים באים מהים, ולים יש דין מקוה [ולמקוה המים קרא ימים]^א - לכן גם דינם הוא כמקוה, לטהר רק באשבורן^ג, וגם שם 'מקוה' הוא כי דרך מימיו להקוות, משא"כ דרך מי מעיין לנבוע. ובפסקי רי"ד (שבת ס"ה:) ביאר שמאחר ודרך המעיין להיות זוחל ונמשך - הוא מטהר אפילו בדרך זחילתו, וכל שכן שהוא מטהר גם באשבורן, כגון באר עמוקה, נובעת, שמימיה לא זוחלים, אבל מקוה שנעשתה ממי גשמים מטהרת רק באשבורן, כדרך מנהגה שלא להיות זוחלת ונמשכת אלא נקוית למקום אחד.



מהיכן מי המעינות

מי מעיינות הם מי גשם או שלג שנבלעו בקרקע, וחילחלו לשכבת אדמה מחלחלת או בסלע נקבובי [= 'אקוויפר', כגון חול, חמרה, גיר ובזלת], המסוגלים להיות רוויים במים שחילחלו אליהם, והמים נאגרים מעל שכבת קרקע בלתי חדירה [= 'אקוויקלוד', כגון חרסית, חוואר, לָס, גרניט, צפחה וגבס] עד שיצאו החוצה, כגון כשהשכבה האטומה תיחשף במקום שהקרקע נשברת בצלע הר או



באפיק נחל [= 'מעיין העתק', כגון במעיינות עין גדי], או כשיחצבו ניקבה לתוך צלע של הר כדי לאפשר למים לצאת [כגון במקוה האר"י], או שיחפרו

באר בקרקע עד שמגיעים לשכבה האטומה שמי הגשם מתמצים בשקעורית שבה

ב). שהרי מקוה שלמה איננה נפסלת מחמת שאובין, ובפשטות כוונתו היא לאפוקי מפ"י ר"ח והערך שהנידון הוא בנוטפין דרך הגגות, דנעשו שאובין, וכוונתם דחשיבי שאובין משום המרזבים שנחקקו ולבסוף נקבעו, ע"י תוס' נדה (ס"ו: ד"ה אשה), וצ"ל דאיכא בהו חטטין, דאל"כ לאו בית קיבול גינהו, והרשב"א פ"י משום בית קיבול העשוי ברעפים.

ג). יש להעיר דוה הוא כרבי אליעזר (תענית ט'): דכל העולם ממימי אוקינוס הוא שותה, אבל לרבי יהושע ממים העליונים הוא שותה, ואולי דברי אגדה הן ואין מקשין מהן, מיהו קשה דלרבי יוסי (מקואות ה' ד') כל הימים מטהרין בוחליון, וע"כ משום דבשעה שעלו לעבים נפסק מהן תורת מעיין, וצ"ע (הרב יעקב ענבל).



מעין העסק

מרחץ

שכבה

אמבטיה

שכבה

אמבטיה

באר

פְּעִיזוֹן שֶׁכֶּכֶה

קרקע נקבובית / סלע נקבובי
שאינם רוויים במי תהום

שפת מי התהום

סלע נקבובי, רווי במי תהום

סלע בלתי חדיר



המים הנובעים מהקרקע נחשבים 'מים חיים', והם כשרים לטבילת זב ולהזיית מצורע ולמי חטאת, כפי ששנינו (פרה ח, יא): "מערת פמייס כשרה", ובלבד שלא יפסלו מסיבות אחרות, כגון שהם מים מלוחים, חמים, מרים, או שדרך המעיין להפסק לעתים, כפי ששנינו (פרה ח, ט): "המים המוכים פסולים, אלו הן המוכים - המלוחים והפושרים, המים המכזבים - פסולין". מים נובעים מטהרים גם בזחילה.

האוצר ♦ גיליון ט"ז

פרק ב'

סוגיא דשבת

טבילה בנהרות

נחלקו בגמ' (שבת ס"ה:) האם להכשיר טבילה בנהר ללא אשבורן אף בימים שמי הגשם הם רוב: "אבוה דשמואל... עביד להו מקואות ביומי ניסן ומפצי ביומי תשרי... ועביד להו מקוה ביומי ניסן - מסייע ליה לרב דאמר רב מטרא במערבא סהדא רבה פרת, סבר שלא ירבו הנוטפין [מי גשם] על הזוחלין [מי מעיין]. ופליגא דשמואל דאמר שמואל נהרא מכיפיה מיברך [כלומר שמי הגשם מלחלחים את גידי האדמה וגורמים שמי התהום יתעוררו לצאת בכמות גדולה יותר ממי הגשם], ופליגא ידיה אדידיה דאמר שמואל אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד".

ומצאנו כאן שלש דעות:

א. אבוה דשמואל ורב - הרוב קובע: אביו של שמואל סבר שרוב מי גשם פוסלים אפילו נהר הנובע ממי מעיין מלטבול בזחילה, ולכן הוצרך להכין מקוואות לבנותיו לימי ניסן, הן כי רק אז מי הנהר הגבוהים יוכלו למלא את המקוואות שבצד הנהר (כס"מ מקוואות ט, יג), ולא יכול היה להעמיד המים במפץ בתוך הנהר מפני עוצמת הנהר בימים אלו (הגר"א סי' ר"א ט"ז, שפת אמת שבת ס"ה:). כתב הרמב"ן (שבת ס"ה:) שמוכח מכאן שהמעין מטהר גם באשבורן ולא רק בזוחלין, שאל"כ היה לו לחוש שמא יש רוב מי מעיין ולא יטהר באשבורן. ר"י (מובא בחידושי ר' יחזקיהו ממגדיבורג שבת ס"ה:, ובהג' אשר"י שבת ו', ט"ו ב') אמר שכדי שמי הגשמים יטהרו באשבורן ללא זחילה - צ"ל באופן שהמים שנכנסים מצד זה לאשבורן לא יצאו ממנו מנקב שבצד אחר, או מחמת שכשהוא מלא - העודף גולש ויוצא.

ב. שמואל א' - המעיין מתברך ממקורו: שמואל סבר שהנהר כשר לטבילה גם בעת ריבוי מי הגשם כי למרות הגשם הנהר מתברך ממקורו, וכוונתו מובנת עפ"י המבואר בתענית (כ"ה:): שמי הגשם מגבירים ומחזקים את מי התהום: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו שלשה

טפחים, והא תניא טפחיים? לא קשיא כאן בעבודה כאן בשאינה עבודה", תוס' שבת (ס"ה:).⁷

ג. שמואל ב' - רק בתשרי: עוד אמר שמואל שהנהר כשר לטבילה בזוחלין רק בימי תשרי. אם כוונת שמואל היא להכשיר רק את הטבילה בתשרי בלבד, שאז אין בו כלל מי גשם - הרי נראית כוונתו שמי המעיין שבנהר נפסלים אפילו ממיעוט מי גשם, וממילא האפשרות היחידה לטבול אז בזחילה היא רק במעיין מכוסה שלא מגיעים אליו מי גשם. אולם, אם כוונתו היא להכשיר לא רק בימי תשרי אלא גם בשאר החודשים שבהם עדיין יש מיעוט מי גשם - הרי שמי המעיין נפסלים רק ברוב מי גשם.

סיכום הדעות: כתב הריטב"א (שבת ס"ה:) שרב חשש שמא במעלה הנהר רבו הגשמים אף כשלא ראה גשמים במקומו, אך לא חשש לריבוי מי הגשם במעלה הנהר כשראה את הנהר הולך כדרכו, ואפילו בימות הגשמים, וגם אביו של שמואל סבר כרב, אך חשש רק בימי ניסן, ואילו שמואל חשש לריבוי מי הגשם במעלה הנהר אף כשהנהר הולך כדרכו - שמא ריבוי מי הגשם גורמים שילך כדרכו ולא יתמעט, ורק בימי תשרי לא חשש לזה, כי אין זה זמן גשמים כלל, והסברא הראשונה שבדברי שמואל היתה שלא לפסול את הנהר אף כשגדל מחמת הגשמים - כי ריבוי מי הגשמים מרבה את מי התהום, ונמצא שבדברי שמואל יש קולא יתירה וחומרא יתירה, ודברי רב ואבואה דשמואל הם דרך בינונית וממוצעת. ועוד ביאר הריטב"א שמה שאמרו 'פליגא ידיה אדידיה' הוא רק לומר שדבריו שנאמרו בדרך אגדה [שמי הגשם גורמים ברכה למקור הנהר] חלוקים על מה שאמר להלכה [להתיר רק בימי תשרי], ולא שחזר בו מאחת המימרות.



ה). יש לבאר שמה שהנהר מתברך ממקורו לא בא להכחיש את המציאות שמי הגשם זורמים גם לנחל, אלא רק שגם זה נחשב כמים נובעים לטהר בזוחלין כי מה שחלק מהגשם בא ע"י חלחול בשפת הנהר הוא בכלל דרך ריבוי הנהרות - ונקרא הכל על שם המקור הראשון שהוא המעיין, ופסול רק למי חטאת כי סוף סוף רוב המים אינם מים חיים, והראיה שהרי המשנה פוסלת את הירדן למי חטאת אף לשמואל שמי הגשמים מתבטלים במקור הנהר, ומיעוט הגשמים אינם יכולים לפסול את כל הנהר, כדעת הראב"ד שמה שזוחלין מרובים - כשר - אמור גם למי חטאת (יורה אורח ר"א י'). נחלקו האם היתרו של שמואל הוא רק במקום אפיקו הנחל המקורי (ש"ך ר"א י"א כדעת רי"ו, וכמיוחס לראב"ד), או גם במקום שגדל מחמת הגשמים (רמ"א ר"א ב', הגר"א ר"א כדעת הר"ן), כי סוף סוף הכל התברך מחמת כיפיה.

לר"ת מותרת טבילה בנהרות זוחלים

נחלקו הראשונים כיצד להורות. דעת ר"ת (תוס' שבת ס"ה:) להורות כדעה הראשונה של שמואל, שהנהרות לא נפסלים בריבוי מי גשם, וראיתו היא ממה דאיתא בבכורות (נ"ה:) אמר רבי מאיר שנהר הפרת נקרא כך על שם 'שמימיו פרין ורבי', וביאר ר"ת שנקט דוקא פרת כי הוא גדול מכל הנהרות והוא גם מארץ ישראל, אך גם מימי כל הנהרות פרין ורבי, וסיים ר"ת 'על זה אנו סומכין לטבול בנהרות אפילו אם גדלו מאד', והסכים עמו היראים (כ"ו). הוסיף הרמב"ן (שבת ס"ה:) שלדעה זו יש להקל, כפי מה שנראה שהנהרות מתרבים רק יום או יומיים אחר הגשמים, וממילא אי אפשר שיהיו בהם רוב מי גשם, ואכזה דשמואל חשש דוקא בנהר הפרת, שהמציאות בו היא שלעתים הוא מתרבה מחמת הגשם יותר מכפי שהיה בתחילה [או כי בבל היא עמוקה, וכל מי הגשמים יורדים שם], ולפ"ז כתב הרמב"ן שגם לדעה זו יש לחוש במקצת הנהרות הקטנים המלאים מים בימי הגשמים ובמקצת ימות החמה - אך מתייבשים לאחר הפשרת השלגים. וכדעה זו פסק הרמ"א (ר"א ב') מעיקר הדין: "יש מתירים לטבול בנהרות כל השנה, אף בשעת הגשמים והפשרת שלגים ורבו הנוטפים על הזוחלין, משום דעיקר גידול הנהר הוא ממקום מקורו, וכן נהגו ברוב המקומות במקום שאין מקוה, ואין למחות ביד הנוהגין להקל כי יש להם על מי שיסמוכו". אמנם, קשה להניח שהרמ"א היה מתיר לטבול כלים בנהרות אלו כשמצויים מקוואות הכשרים לכל הדעות.



טבילה במקום התרחבות הנהר, לשיטת ר"ת

איתא בתוספתא (מקוואות ד, ט): "מעייין שהוא מושך כנדל וריבה עליו והרחיבו - מטהר באשבורן, ואין מטהרין בזוחלין אלא עד מקום שיהא יכול מתחלתו", וביארו הרמב"ן והר"ן (שבת ס"ה:) שמדובר במעייין שמימיו מועטים והמשיכו בשטף באותו מקום שהיה מהלך בו בתחלתו [נראה שמדובר במציאות בה גדת הנהר תלולה, וריבוי המים רק מעלה את המפלס אך אפיק הנהר לא מתרחב] - מטהר בזוחלין, אך במקום שלא היה מהלך מתחילתו [כלומר, שהגדה משופעת או שלא מכילה את כל המים - ולכן יש התרחבות גם לרוחב] - מטהר רק באשבורן, ולפ"ז ההיתר לטבול בנהרות בעת הגשמים, שיש לחוש שרבו הנוטפים על הזוחלים,

הוא רק באותם מקומות שהנהר הולך בהם גם בימות תשרי, אך במקומות שהנהרות מתרחבים ונמשכים יותר מחמת הגשמים - טובלים רק באשבורן, אך אם הזוחלין רבו על הנוטפים - טובלים גם במקום שהתרבה [כי לא יתכן שהעדות שכשרבו הזוחלין על הנוטפים כשר - הוא רק במקום הילוכו המקורי, 'דהיכא תיסק אדעתין ששנים או שלשה טיפי מטר יפסלו מימי פרת מלטבול'], וכתב הר"ן שזו דעת הראב"ד. ובשם הרמב"ם ביאר הר"ן שריבוי הנוטפים [מי גשם או אף מים שאובין (רמב"ן)] על הזוחלין בהמשך הנהר, אפילו באמצע הנהר - פוסל את כולו, ורק כשרבו הנוטפים בגומת המעיין עצמו חילקו בין ריבוי המים באפיקו המקורי לבין ריבוי במקום שהתרחב.

ביאר הריטב"א (שבת ס"ה:) שלדעת הראב"ד מה שהחמירו במקום שנתרחב הנהר ונמשך מחמת שריבוי על מימיו מיעוט מים אחרים הוא מפני מראית העין, שנראה כאילו כל הריבוי הוא בא מן המים שנמשכו שם, אף שבאמת כבר נתבטלו במיעוטם, אולם אם המים הנמשכים מרובים על המעיין - נפסל לטבילה אפילו במקום שהיה הולך בתחילה. ואילו לרמב"ן במקום שהיה עומד מתחילה כשר אפילו כשהמים שהוסיפו מרובים על מי המעיין, דבטלים בהם מעט מעט, כמו שמקוה אינה נפסלת ברוב מים שאובים - אולם כשנמשך ונתרחב אסור לטבול בו משום מראית העין, ומה שאבוה דשמואל עשה מקוואות הוא מפני שהדרך היא לטבול רק בשפת הנהר - ששם מתרחב ומתפשט.

כתב הרמ"א (ר"א ב') שלפי המנהג כדעת המקילין לטבול בנהרות אף בימי הגשמים "אף על פי שבשעת הגשמים מתרחב ומתפשט על כל גדותיו, מותר לטבול בו בכל מקום", וכ"כ כתב הגר"א (ר"א כ'): "אבל לדעת שמואל דנהרא מכיפיה מיברין בכל ענין כשר". ואילו הש"ך (ר"א י"א) כתב בשם המהרי"ק (שורש קט"ו): "נראה דאף לסברת ר"ת וסייעתו דלקמן דמתירין אפילו ברוב נוטפים היינו במקום שהיה מהלך בתחלתו, אבל במקום שנתרחב אף ר"ת מודה, אפילו הזוחלין רבו, וכן משמע להדיא ברבינו ירוחם".

ביאר השפת אמת (שבת ס"ה:) שמאחר והחילוק בין זוחלין שמטהרים גם בזחילה ונוטפין שמטהרים רק באשבורן הוא כי בנוטפין עיקר מקום קביעתם היא מקום הקיבוץ שנתאספו ועומדים שם, משא"כ עיקר מקום זוחלין היא הזחילה וזו מקום

קביעתם - לכן גם ריבוי הנוטפין אוסר בזחילה רק באותו מקום הרוחב שנתפשטו יותר ממה שהיה לפני כן, אבל במקום קביעותם הראשון אין קפידא.



לרמב"ן פסולה טבילה בנהרות זוחלים

אמנם, דעת הרמב"ן עצמו היא שאין ראוי לסמוך על פסק ר"ת זה להתיר טבילה בזוחלין גם ברוב מי גשם, אלא על ההלכה הפסוקה כרב, שחשש לריבוי הנוטפים, וממילא "יש לחוש בכל נהר עד שיתברר לך מעין שלו כמה הוא ומאיזה מקום המשכתו ורבוי באין, בין בימות החמה בין בימות הגשמים... ואין תולין ברביית כיפה ועליית תהום כשמואל", וכדעתו סברו ראשונים רבים, וכ"פ השו"ע (ר"א ב'): "אם רבו מי גשמים על מי הנהר אינם מטהרים בזוחלין אלא באשבורן".



טבילה בפרת

הר"ן (שבת כ"ט:) כתב שיש שפירשו שאבוא דשמואל נתן לבנותיו לטבול במפצי שבנהר רק בחודש תשרי, ובשאר השנה טבלו במקוואות - כדעת שמואל, שרק אז הפרת מטהר בזוחלין. אמנם, מלשון הגמ' היה נראה לו שבימי ניסן החלו לטבול במקוואות שבנהרות מפני הנוטפין, בתשרי לא הוצרכו למקוואות כי אין חשש נוטפין - ולכן רק הכין להן מפצי בנהרות, ולאחר תשרי עדיין אין חשש לרוב נוטפין אולם מפני הצינה טבלו במקוואות שבבתים, וכשהצינה חלפה בימי ניסן - חזרו לטבול במקוואות הסמוכות לנהר. אמנם, הוסיף הר"ן (שבת ס"ה:) שמה שחששו לריבוי נוטפין היה כשהנהר גדל הרבה, אבל אם הולך לאט או שלא נתרבה אלא מעט - אין להסתפק ברוב נוטפין, ומותר. עוד ביאר הר"ן שלדעת שמואל, המתיר טבילה בנהרות רק בימי תשרי, הוא דווקא מן הסתם למי שאיננו בקי בנהר זה - שעכ"פ בתשרי יהא רשאי לסמוך שאין בו רוב נוטפין כי אינו זמן גשמים או הפשרת שלגים, אך מי שבקי שאין לחוש בנהר זה לרבווי נוטפים, או שרואה שלא נתרבה על מה שהנהר זחל בתשרי - טובל בו בכל השנה, ולאידך גיסא, מי שרואה בתשרי שנתרבה כל כך עד שיש מקום לחוש שמא רבו בו נוטפים - אינו טובל בו. עוד קמ"ל שמואל שרק בפרת ניתן לטבול בימי תשרי, כי

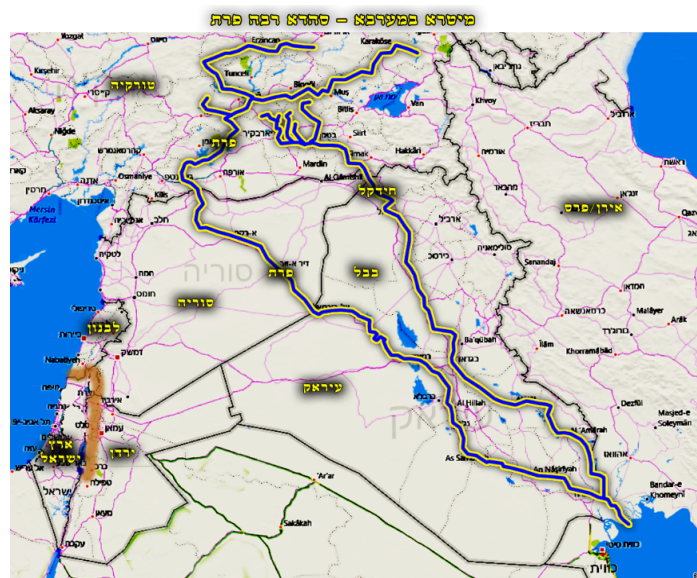
מימיו אין מכזבים, אולם אין טובלים בנהרות אחרים שמכזבים מימיהם, כי לעולם חוששים בהם לגשמים או הפשרת שלגים, כדתנן בפרה שהמים המכזבים פסולים. ועוד הוסיף שנ"ל שגם ר"ת היקל רק בנהרות שאין מכזבין, אבל במכזבין אין לומר שמתברכי מכיפיהו.

המאירי (בית הבחירה שבת ס"ה:): חידש שרק בפרת חששו לריבוי נוטפין במשך כל השנה פרט לתשרי, כי יש בו ריבוי גדול של גשמים מחמת שהרבה מורדות הרים ניגרים לתוכו, וכי מימיו מכזבים בעצירת גשמים וכלים בימי הקיץ, אולם בשאר נהרות יש לחוש רק יום או יומיים לאחר הגשמים. אמנם, כל זאת דוקא בנהרות גדולים, אך בנהרות קטנים שיבשים תמיד ולפעמים מושכים מים הרבה ע"י הגשמים או השלגים - אין טובלים בהם עד שתכלה הפשרת השלגים, והוא שאמרו 'המים המכזבים פסולים'.



סהדא רבא פרת

יש לדקדק בדברי רב: "מטרא במערבא סהדא רבה פרת", וביאר רש"י (שבת ס"ה:): "פרת מעיד בדבר, שהוא יורד מארץ ישראל לבבל, וגדל ממי הגשמים,

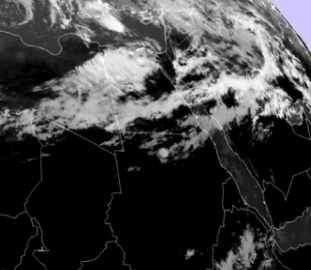


ויודעין בני בבל שירדו גשמים בהרי ארץ ישראל, ושמחים על אחיהם". וצ"ע במה מדובר, שהרי אם מדובר במי הגשם הזורמים מעל הקרקע - הרי שלא יתכן שמי גשם יגיעו מא"י לפרת, שהרי עומק בקעת הירדן וגובה רמת הגולן לא מאפשרים למי גשם לעבור אותם, וגם

אין שום סימנים לנהר שהולך מכאן לבבל, מרחק כ-800 ק"מ מזרחה, וגם לא

ב. שמעתי ממו"ר הגרו"מ קורן שליט"א

עניים ברוחב מאות קילומטרים [באור אינפרא-אדום]



בבל ישמחו בגשמים שיש בכמה כפרים יהודים אי שם בסוריא, בעוד שיתכן שבירושלים ישנה בצורת באותה שנה.

ג. שמעתי מהרב יעקב ענבל שליט"א ליישב שכוונת הגמ' היא שכשהפרת מתרבה מחמת הגשמים שזרמו אליו מהמקומות הקרובים - אות הוא שגם בארץ ישראל ירדו גשמים, כי כשהשנה ברוכת גשמים במזרח הים התיכון - הגשמים יורדים הן בא"י והן בסמוך למקורות הפרת, שהרי רוחב העננים לעתים הוא מאות קילומטרים, והם מתקדמים מהים התיכון מזרחה.



כיצד פרת מעיד על ריבוי הגשמים

באופן שהגשמים ניכרים בפרת כתב רש"י (שבת ס"ה:): "פרת מעיד בדבר, שהוא יורד מארץ ישראל לבבל, וגדל ממי הגשמים", ואילו תוס' (ד"ה סהדא) תמהו על רש"י "ולא נהירא שהרי בבל במזרח א"י קאי וכל הנהרות יורדים ממזרח למערב, לכך פר"ת שהיו מכירים שירדו הגשמים לא"י ע"י שחוזר פרת לאחוריו על ידי גדילתו בא"י מתוך הגשמים", כלומר שהפרת זורם מבבל שבמזרח לא"י שבמערב, ומאחר ובא"י מתמלא מגשמים - הרי ריבוי המים חוזר לאחור לבבל שבמזרח א"י. ביאור תוס' זה מוקשה מצד המציאות שהפרת לא זורם לא"י, ובודאי שלא "כל הנהרות יורדים ממזרח למערב", ומה שהוקשה להם שבבל במזרח א"י - אינו קשה, כי הפרת מתחיל כמעט בצפון א"י, וזורם לכיוון דרום מזרח לבבל הנמצאת מזרחית לא"י⁽¹⁾. ומ"מ הראני מו"ר הגרז"מ קורן שליט"א שתוס' עצמם (בכורות מ"ד: ד"ה לא) כתבו שיישובו של ר"ת הוא דוחק "... אבל שאלתי לאחד מא"י ואמר לי שיורד מא"י לבבל, וכן מוכח... דאמרינן מטרא במערבא סהדא רבא פרת... וזהו דוחק לומר דאפילו הולך מבבל לא"י ניכר כשגדל הנהר מחמת רוב גשמים ומתרבה הנהר לאחוריו מתוך רבוי המים".



(1). ומ"ש 'מצפון תפתח הרעה' איננו כי בבל בצד צפון של א"י, אלא כי הדרך מבבל לא"י עולה לצפון ויורדת לא"י שבדרום, כתואי הדרך של 'הסהר הפורה', כדי לעקוף את המדבר.

מים הנוטפים ממעיין

לדעת רש"י (שבת ס"ה:) וראשונים רבים 'נוטפים' הם מי גשמים, וכשהם מרובים על 'הזוחלין', כלומר, מי המעיין - הנהר נפסל לטבילה בזחילה לדעת אבוא דשמואל. אמנם, הרמב"ם (מקוואות ט, יג) מפרש ש'נוטפים' הם מים המנטפים ממעיין, ו'זוחלים' הם מים הנובעים מהמעין ברציפות: "המים הזוחלין מן המעיין הרי הם כמעין לכל דבר, והמנטפין מן המעיין אף על פי שהן טורדין הרי הם כמקוה ואין מטהרין אלא בארבעים סאה עומדין, ופסולין לזבים...". ולכן כתב "אם רבו הנוטפים על הזוחלין וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר - אינן מטהרין בזוחלין אלא באשבורן, לפיכך צריך להקיף מפץ וכיוצא בו באותו הנהר המעורב עד שיקוו המים ויטבול בהן", וביאר הכסף משנה שמאחר והרמב"ם הצריך להקיף מפץ בנהר בימי תשרי כדי להעמיד את המים - הרי שחשש אף בימי תשרי לרוב מים שנטפו מהמעין, ומה שבימי ניסן לא טבלו בין המפצים אלא במקוואות היה רק משיקול פרקטי, שכשהנהר גדל ניתן להמשיך ממנו מים למקוואות". עוד פירוש מצאנו בר"ח (שבת ס"ה:) ש'נוטפין' הם מי גשם, שנחשבים כשאובים מחמת שירדו על הגגות, וביאר הרמב"ן (שבת ס"ה:) את דבריו שהשאובין פוסלים מעיין - לא לגמרי אלא רק לעניין שצריך אשבורן, ומ"מ הוא דחה את פירושו.



מכיפיה מיברך

ביאר רש"י (שבת ס"ה:) "מכיפיה מיברך - משפתו וממקורו ומסלעו". ותוס' (שבת ס"ה: ד"ה שמא) פירשו "ממקומו ומסלעו... מנביעתו מיתברך ולא ממי גשמים". וביאר הרמב"ן (שבת ס"ה:): "שהתברכות הנהרות איננה מחמת עליית מי התהום, אלא הגשמים היורדים לתוכם גורמים לזה". ובספר שבת של מי (שבת ס"ה:) הבין שפירושי רש"י ותוס' חלוקים, והביא שגם הערוך פירש שני פירושים שהוא 'מסלעו וממקורו' ושהוא 'מגדודיו', ולכן תוס' שאלו רק על פירוש עצמן -

ז). ולענ"ד למדנו מדברי הרמב"ם גם שדי בהעמדת המים באמצעות מחצלת כדי להיחשב 'אשבורן', אף שברור שמים עוברים דרכה (כי לא יתכן שהיא אטומה למים, כי אם אטומה מחוץ למים היא נפסלת משום כלי קיבול תלוש, וע"כ שרק העמידו במים את המחצלות - וגם אם הן מזופות למניעת מעבר מים - אך ע"כ מים עברו בינן לקרקעית הנהר).

‘והא קא חזינן שמחמת הגשמים הם גדילים’, ולא הקשו על פירש״י שהריבוי הוא בשפתו - שאי אפשר להכחיש ולומר שאינו מי גשמים אלא מסלעו.



מפצי

אבוה דשמואל עשה ‘מפצי’, כלומר מחצלאות, בפרת כדי לאפשר את טבילת בנותיו בתשרי: א.לרש״י (שבת ס”ה.) ‘נוטפים’ הם מי גשמים ובתשרי שהרוב הוא מי מעיינות - ניתן לטבול בזחילה, וממילא המחצלאות לא נצרכו לאפשר את הטבילה, אלא היו תחת רגליהן, למניעת חציצה של הטיט שבקרקע הנהרות. והמאירי (בית הבחירה שבת ס”ה:) כתב שיש שדחו פירוש זה, שהרי הרגלים נרטבו לפני הכניסה לטיט, אך יש שהסבירו שהמחצלאות היו על הטיט שבכניסה לנהר, כדי שלא ידבק ברגליהן לפני הכניסה למים. ב. תוס’ (שבת ס”ה. ד”ה ומפצי) כתבו שהמחצלאות היו בעמידה כדי להסתירן מאנשים, כדי שלא תתביישנה ולא תטבולנה היטב. ג. –לפי הרמב”ם (מקוואות ט’ י”ג) ‘נוטפים’ הם מים המנטפים ממעיין שהם פסולים למים חיים, ואף בתשרי חששו שמא הם רוב, ולכן נצרכו להעמיד את המים באשבורן, לשיטתו ש’נוטפין’ הם מי מעיין שבאים בנטיפה ולא בזרימה רציפה, וממילא גם בתשרי יש מקום לחוש להם, ולכן בנה בנהר אשבורן ממחצלאות אלו אף בתשרי.

לגבי טבילת כלים: לטעמי רש״י ותוס’ - אין חשש חציצה או צניעות, ולכן אין צורך במחצלאות, אך לרמב”ם נצרך אשבורן גם לכלים.

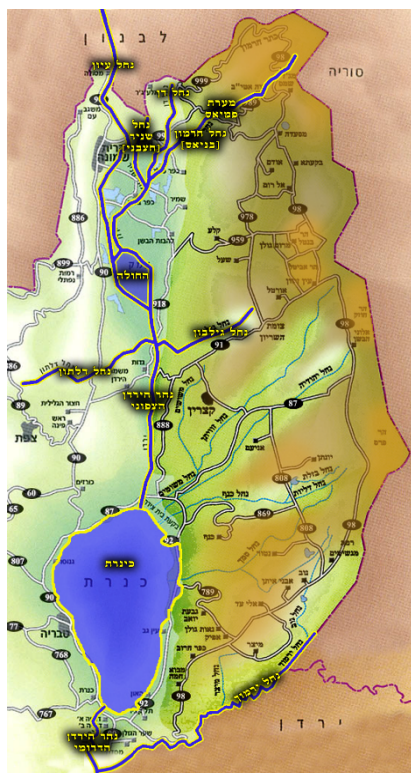


פרק ג’

הטבילה בירדן

המציאות בירדן

נהר הירדן מנקז כמה נחלים הנובעים ממעיינות ששופעים ממי הגשם והשלג שחלחלו בחרמון וברמת הגולן, ורק מיעוט ממי הנחלים הם מי גשם, ורק נחל עיון מכיל בעיקר מי גשם מלבנון. בליעת הגשם והשלג מספיקה לשפיעה רציפה גם



קביעות ועקביות - בכך הוא מספק בממוצע שנתי כחצי מכל מימי הירדן המאוחד. התנודות בכמות המים של הדן בין חודש השיא לחודש השפל, ובין שנה גשומה לשנה שחונה - קטנות מאד, מכאן שבקיץ ובסתיו, ובמיוחד אחרי שנת בצורת,

התנן	נחל ד	נחל חרמון (בינאס)	נחל שניר (חבני)
א. שח אגן הניקוז העיל בקמ"ר	0	145	623
ב. נפח זרימה שנתי ממוצע במיליון מ"ק	250	120	135
ג. נפח זרימה שנתי מקסימלי במיליון מ"ק	328	217	304
ד. נפח זרימה שנתי מימית במיליון מ"ק	194	58	47
ה. היחס בין ד לבין ד	1.7	3.75	6.5
ו. ספיקה ממוצעת בחודש השיא באלפ' מ"ק לשעה	34.0	26.3	35.3
ז. ספיקה ממוצעת בחודש השפל באלפ' מ"ק לשעה	24.5	5.5	4.8
ח. היחס בין ז לבין ז	1.4	4.8	7.35
ט. ספיקת שיא געיית מדורה במק' לשנייה	17	95	250
י. ספיקת שפל מדורה במק' לשנייה	4.7	0.85	0.6
יא. היחס בין י לבין י	3.6	112	417

ובשנים האחרונות רוב מימיו נשארים בלבנון: "באגן ההיקוות של נחל עיון יורדים בממוצע כ-900 מילימטרים של גשם בשנה, הדבר גורם לשוני רב בספיקת המים בנחל בין עונות השנה: בחורף נוצרת זרימה שטפונית בעוצמה חזקה, ואילו בקיץ

הספיקה נמוכה באופן משמעותי משום שהיא ניזונה ממעינות בלבד, מרבית המים מנוצלים להשקיה עוד בשטח לבנון, ורק מיעוטם מגיע לישראל, במרץ 2005 היטו פעילי החזבאללה את מקורותיו של נחל עיון - הדבר הביא לכך שבמורד הנחל בשטח ישראל, יהיה הנחל יבש בחלק ניכר של השנה".



מי הירדן אינם מים חיים

והנה במשנה (פרה ח, י) שנינו: "מי הירדן ומי ירמוך פסולים מפני שהם מי תערובות", והבין הראב"ד (פרה ו, י) שהפסול הוא מחמת שמעורבים רוב מי גשם במי המעיין, והלך בזה לשיטתו, שרק רוב מי גשם פוסלים את המעיין מהיותו 'מים חיים', ולא מיעוטם, כי בפשטות אין לך נהר שאין בו מעט מי גשם, אלא שלפ"ז יוקשה מדוע פסלו את מי הירדן, שהרי במציאות רוב מי הירדן הם מי מעיינות.

לאור מה שהתבאר עד כה, לכאורה יש להחשיב את מי הירדן שמצפון לכינרת כמים חיים, ופשוט הוא שהם כשרים לטבילת כלים למרות שהם זוחלים, ומעתה יש לנסות להבין מדוע המשנה פסלה את מי הירדן למי חטאת, והכשירה רק את מי מערת פמיאס - שהיתה מקור המים העיקרי של נחל חרמון.



מדוע פסלו את מי הירדן

כמה אפשרויות יש בכדי לנסות להבין מדוע פסלו את מי הירדן:

א. מיעוט מי גשם: יתכן שפסלו כי מיעוט מי גשם מתערבים בירדן. אולם בראב"ד (פרה ו, י) מפורש שהפסול הוא מחמת תערובת רוב מי גשם: "במשנה לא פסל אלא... ומי הירדן והירמוך מפני שהן מי תערובות, שאר הנהרות לא פסל שאין מתערבין בהן מי גשמים מחצה", וכן משמעות הר"ש (פרה ח, י), וכ"כ החזו"א (פרה יא, ט): "והא דתנן דמי תערובות פסול היינו תערובות מעינות כשר ופסול דחשיבי טפי א"נ התם במקום דיש לחוש דפעמים מחצה מן הפסול אבל מיעוט ידוע שנפל למעיין לא פסל דאל"כ טפה אחת של גשמים תפסול את כל המעינות, וכ"מ בר"ש

(ט, י) שם דמיעוט ידוע אינו פוסל, ומסתבר דאין נ"מ בין מי גשמים לשאובין וגם מיעוט שאובין אינו פוסל", וראה בהמשך את שיטת הרמב"ם בזה.

ב. רק הירדן הדרומי נפסל: יתכן שפסלו רק את חלקו הדרומי של הירדן, שמדרום לכינרת, כי כל החלק הצפוני לכינרת הרי ניוון ממי נחלי השניר דן ובניאס - שכולם נובעים ממי הפשרת שלגים ומי גשם שנבלעו בקרקע ונובעים במעיינות, ורק מיעוט מי גשם מתווספים להם בהמשך. טעם אפשרי לפסול את מי הירדן שדרומית לכנרת הוא מפני תערובת מי הירמוך, הניזונים גם ממי חמת גדר, הפסולים למי חטאת מאחר והם חמים ומלוחים - 'מים מוכים', וכך למדתי מהכפתור ופרח (ז), שכשביאר את המשנה הפוסלת את הירדן כתב שהירמוך פסול מפני תערובת חמת גדר ולאחר מכן הוא נשפך לירדן, וע"כ כוונתו שזו סיבת פסול הירדן [אם כי יש שפקפקו על זיהויו של הירמוך, וטענו שה'ירמוך' המוזכר במשנה הוא נהר הליטני]. לפי ביאור זה כל הירדן הצפוני לכנרת כשר למי חטאת, וזה אכן מובן לפי המציאות הידועה לנו. ואם כנים דברי, הרי שניתן להטביל כלים בחלקי הירדן שצפונית לכינרת, ובכינרת עצמה בודאי ניתן להטביל כלים, כדעת רבי יוסי (פרה ח, ח) 'כל הימים מטהרין בזוחלין'. בדרך צחות ניתן לומר שלפ"ז נעמן טבל בירדן לצרעתו - בחלקו הצפוני של הירדן [וכמובן שאין זו ראייה אמיתית, מאחר והיה גוי, ובנוסף, מדוע שיעלה דרך רמת הגולן הגבוהה בשעה שיכול להגיע לארם דרך עמק הירמוך]. אלא שקשה להניח שכוונת המשנה היתה להכשיר את צפון הירדן למים חיים, שהרי שנינו רק "מערת פמייס כשרה" (פרה ח, יא), ואילו להבנה זו גם כל זרימת הנהר עד הכינרת [ואולי רק עד אגם החולה] כשרה - כי מדוע להניח שלפתע רוב המים יהיו מי גשם כשאיננו מכירים שום מקור משמעותי של מים פסולים עד הכינרת. ובפרט שמבואר בילקוט שמעוני (מסעי תשפ"ז) - שאף שכלפי הסבר הפסוקים של גבולות הנחלות 'אין ירדן אלא מבית יריחו ולמטה' [יריחו שצפונית לים המלח, ויש שהסבירו (משנת יוסף למסכת שביעית, ח"ב עמ' קי"ח הערה י"ח, בשם האדמת קודש) שהכוונה למקום בשפך הכינרת] - אולם מ"מ כל הירדן קרוי ירדן, והוא יוצא ממערת פמייס, ושמו נובע מכך שהוא

יורד מדן^ח, הרי שלא ניתן להניח שבסתמא כשאמרו שמי הירדן פסולים למי חטאת - כוונתם בסתמא דוקא לחלקו הדרומי.

ג. הפסול רק בלשונות היוצאים מהירדן: עוד ניתן לומר שגם כוונת חז"ל לא היתה לפסול את מי הירדן - שהם מי מעיינות כשרים, אלא רק לפסול לשונות היוצאים ממנו, כמ"ש המאירי (ב"ב ע"ד): לגבי מה שהמשנה פסלה את מי קרמיון ופיגה: "יראה מסוגיא שבהגדה זו על קרמיון ופיגה שהם נהרות ומאחר שהם נהרות על כרחך מים חיים הם וכשרים למי חטאת, ומעתה ראוי לשאול מה טעם אמרו במסכת סנהדרין שקרמיון ופיגה פסולין הם למי חטאת? פירשו הגאונים שלא נאמר שם אלא על לשונות היוצאים מהם ומתוך שהם מים עכורין ובעלי טיט ורפש אין לשונות היוצאים מהם בכלל מים חיים כלשונות היוצאים משאר נהרות - הא הם עצמם מ"מ מים חיים הם וכשרים למי חטאת". לאור דבריו, יתכן שגם הירדן עצמו כשר למי חטאת, ורק הלשונות היוצאים ממנו הם הפסולים מטעם תערובות.

ד. פסול הירדן רק למים חיים משום העפר: עוד ניתן לומר שהפסול של הירדן הוא רק למים חיים, משום חציצה, עפ"י ביאור הסמ"ג ש'מי תערובות' הם תערובות טיט ועפר, ופסולים משום חציצה, בדומה לפסול של קרמיון ופוגה^ט, ולפ"ז פסול זה לא נוגע לטבילת כלים^י.

ה. הירדן פסול רק בעונת החורף: עוד ניתן לומר שכל שפסלו הוא רק בעונה שהגשמים מרובים על מי המעיינות, וממילא פירוש המשנה הוא שמי מערת פמיאס תמיד כשרים, ומי הירדן לא תמיד כשרים, אלא תלוי בעונות השנה, שבקיץ כשרים ובעונת הגשמים - פסולים, מפני תערובת רוב מי הגשמים. אלא

(ח). ילקוט שמעוני מסעי תשפ"ז (ובקצרה בבכורות נ"ה., ובתוס' בכורות נ"ה. ד"ה אין): "אמר רבי יוחנן אין ירדן אלא מבית יריחו ולמטה, למאי הילכתא אילימא לנודר, הלך אחר לשון בני אדם וכל היכא דקרו ליה ירדן איתסר ליה אלא למעשר בהמה, תניא נמי הכי ירדן יוצא ממערת פמיאס ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא ובימה של סדום ונופל לים הגדול, ואין ירדן אלא מבית יריחו ולמטה, א"ר חייא בר אחא למה נקרא שמו ירדן שיורד מדן...".

(ט). סמ"ג עשין רל"ב: "מי קרמיון ומי פוגה פסולין מפני שהן מי בצעים, מי ירדן מי ירמוך פסולים מפני שהן מי תערובת, פירוש, בכל אלה מעורב טיט ועפר וחוצץ בין מים לכלי ואין כאן מים חיים אל כלי".

(י). אמנם, עדיין צ"ע כיצד פירושו מתיישב במשנה (פרה ח' י'): "אלו הן תערובות אחד כשר ואחד פסול שנתערבו", וצ"ע (הערת הרב יעקב ענבל).

שבמציאות שלנו בפשטות גם בעונת הגשמים עדיין רוב מי הירדן הם מנביעתו ולא ממי הגשמים.

ו. מיעוט מי גשם פוסלים מים חיים: עוד נראה לבאר עפ"י הנראה מדעת הרמב"ם (פרה ו' י', מקוואות ט' י"ג) ש'מים חיים' נפסלים במיעוט מי גשמים, ולכן הכשירו רק את מי מערת פמיאס לפני שמימיה התערבו במי גשמים ופסלו את מי הירדן^(א), אך לגבי טבילת נדה וכלים, שלגביהם אין צורך במים חיים - די ברוב מי מעיין כדי להתיר את הטבילה בזוחלין, וממילא טבילת כלים כשרה בירדן, ויש לבאר את הנידון:



פרק ד'

טבילת כלים בירדן

שנינו (פרה ח, י-יא): "מי הירדן ומי ירמוך פסולים מפני שהם מי תערובות. באר אחאב ומערת פמיאס כשרה", ובתוספתא (פרה ט, א) איתא: "כל הנהרות פסולין לקדש מהן מי חטאת". ובגמ' (שבת ס"ה:): איתא "אמר שמואל אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד", וכתב הרמב"ם (פרה ו, י): "כל הנהרות פסולין לקדש מהן מי חטאת", ותמה הראב"ד (שם) מדוע הרמב"ם פסל את כל הנהרות למי חטאת, כדברי התוספתא, הרי המשנה פסלה רק ארבעה נהרות מפני החציצה או עירוב רוב מי גשמים, אך לא פסלה שאר נהרות שאין בהם מחצית מי גשמים. וביאר שהרמב"ם הבין שכשפסלו את הפרת שלא בימי תשרי - הוא כלל לכל הנהרות, ותמה עליו הראב"ד שהרי חז"ל לא פסלו את הנהרות שלא ראו, אלא הזכירו רק את נהרות א", אך שאר נהרות יכולים להיות כשרים. ומיישב הכסף משנה (שם) שגם המשנה תפסול את כל הנהרות, כתוספתא, אלא רק הסבירה מה הפסול בד' נהרות אלו, ותמה על הראב"ד, שהרי הרמב"ם עצמו כתב (שם א): "המים שנותנין עליו אפר הפרה אין ממלאין אותן אלא... ומן המעיינות

(יא). וכן ביאר המהרי"ט (ב' י"ח) שמי מערת פמיאס כשרים רק בעודם במערה, אך לאחר שיצאו ממנה נפסלו, לשיטתו שביאר את פסול 'מי תמציות' שאינה מושכת ומוציאה מים חיים אלא שהכותלים בוצצים מעט מכאן ומעט מכאן - אין להם דין מעין שיהא מטהר אלא דין מי תמציות, ראה לעיל בפרק א' (תחת הכותרת 'הגדרת מעיין').

או מן הנהרות המושכין", וע"כ לומר שלא פסלו כשידוע שהם מים המושכים מעצמם ללא שום תערובות, ומי הירדן פסולים כי יש לחוש בהן למי תערובות^(ב). הראב"ד הלך כאן לשיטתו לעיל, שגם במי חטאת די ברוב מים כשרים, וממילא לשיטתו פסול מי הירדן הוא מחמת רוב מי גשמים, אלא שלכאורה קשה על דבריו מדוע פסלו את הירדן מחמת תערובת רוב מים פסולים - הרי בבכורות (נ"ה.) מבואר בפשטות שרוב מימיו הם ממערת פמייס הכשרה: "אמר רב כהנא זכרותיה דירדנא ממערת פמייס, היכא דאמר לא שתינא מים ממערת פמייס איתסר ליה בכוליה ירדנא", ופרש"י "זכרותיה דירדנא - עיקרו של ירדן". כלומר, שעיקר הירדן הם מי מערת פמייס, ובפשטות הכוונה לרוב המים, וגם במציאות כיום כך הוא, שכמעט כל מי הירדן הם מי המעיינות, וצ"ע.

אמנם, לכאורה יש לבאר את דברי הרמב"ם אחרת (שמעתי מהרב יעקב ענבל) שסבר שמים חיים נפסלים אף במיעוט מי גשם, ולשיטתו ה'נוטפים', שפוסלים רק ברוב, אינם מי גשם אלא מים הנוטפים ממעיין - שאינם כשרים להיחשב כמים חיים, אך בטלים במיעוטם ברוב מים חיים [כי סוף סוף הם מי מעיין, אלא שחסר להם בזחילה, וכשהם מתבטלים בתוך זחילת המעיין הם לא מקלקלים אותו, וצירופם לרוב הזוחלין מחשיב גם אותם כזוחלין], כמ"ש (מקואות ט, יג): "המים הזוחלין מן המעיין הרי הם כמעין לכל דבר, והמנטפין מן המעיין אף על פי שהן טורדין הרי הם כמקוה ואין מטהרין אלא בארבעים סאה עומדין, ופסולין לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת, היו הזוחלין מן המעיין מתערבין עם הנוטפין ממנו - אם רבו הזוחלין על הנוטפין הרי הכל כמעין לכל דבר..." - שרק לגבי נוטפין מן המעיין כתב שמתבטלין ברוב זוחלין, ולא כתב כך לגבי מיעוט מי גשמים. כך היא גם פשטות המשנה (מקואות ה, א): "העבירו על גבי בריכה והפסיקו - הרי הוא כמקוה, חזר והמשיכו - פסול לזבים ולמצורעים ולקדש מהן מי חטאת, עד שידע שיצאו הראשונים", ופירש הרמב"ם (שם) "ואם היה ודאי שהמים שהיו בבריכה כבר יצאו ועברו, ושכל זה הנקבץ הוא ממי המעיין העובר עליה - הרי זה כשר, ודינו כדין המעיין". וכ"פ (מקואות ט, ט): "...עד שידע שיצאו

(ב). והביא ראיה, שהרי סיום המשנה הוא: "ואלו הם מי תערובות - אחד כשר ואחד פסול שנתערבו, שניהם כשרים ונתערבו - כשרין, ור"י פוסל", ואם רק מי הירדן והירמוך הם 'מי תערובות' - אין מקום לסיום המשנה.

כל מי המקוה שהיו בתוך הבריכה" - הרי שמי בריכה שהופסקו פוסלים אפילו במיעוט למרות שמקורם מהמעין - כי מה שהופסקו לגמרי מהמעין החזירם לתורת מקוה, כמי גשמים, וצריכים שיצאו משם לגמרי כדי שיחזרו להיחשב מים חיים. והרמב"ם הלך לשיטתו, ופסל את הנהרות המצויים למי חטאת "וכל הנהרות פסולין לקדש מהן מי חטאת" ולא חילק בין סוגי הנהרות ובין עונות השנה - משמע שסבר שתערובת פוסלת מים חיים אפילו במיעוט, ולמיעוט יש לחוש בכל הנהרות ובכל עונה - אא"כ ידוע שאין כאן תערובת כלל, ובזה מובן פסולו של הירדן למים חיים, אף שעיקרו ממערת פמיאס, והכשיר רק באופן שאין לחוש למי גשם, כגון במערת פמיאס עצמה, או בנהרות שידוע שמושכים מעצמם ללא תערובת מי גשם (רמב"ם פרה ו, א).



טהרה בזוחלין לאו דוקא במים חיים

אמנם, כל זה הוא לגבי פסול מים חיים, כגון למי חטאת ולטהרת זב - שנפסלים מחמת רוב נוטפין או אף ממיעוט מי גשמים, שהרי כל שנתערב אפילו מיעוט שאינו חי הרי נפגמה חיותם, כי אינם עוד בצורתם הטבעית, אולם לגבי טבילת נדה וכלים בזוחלין, שא"צ מים חיים, כתב הרמב"ם שמועיל אף כשמיעוט מי גשמים מתערבים במי המעיין, כי בפשטות טהרת זוחלין אינה זקוקה למעלת מים חיים, אלא רק למציאות הזחילה הטבעית של המעיין, ובזה י"ל שהמועט בטל ברוב ככל דיני התורה. וזה סיום דברי הרמב"ם, שרק כלפי הנדון של טבילה במים זוחלים כתב שאם רבו מי הגשמים צריכים אשבורן, ומשמע שמיעוט מי גשמים לא מצריך אשבורן, אף שפסולים למים חיים: "...ואם רבו הנוטפים על הזוחלין, וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר - אינן מטהרין בזוחלין אלא באשבורן, לפיכך צריך להקיף מפץ וכיוצא בו באותו הנהר המעורב עד שיקוו המים ויטבול בהן".



דיוקי לשון הרמב"ם

ולשון הרמב"ם מדויקת, שבתחילה כתב שהמנטפין מן המעיין הם כמקוה לג' עניינים: צריכים מ' סאה, ואשבורן, ואינם כשרים לזב, ולאחר מכן כתב שהם

מתבטלים ברוב זוחלין להיות כמעייין לכל דבר, ובסוף כתב שאם הנוטפין הם הרוב אין מטהרין בזוחלין [ולא הזכיר שגם צריכים מ' סאה ושפסולים לטבילת זב - לגודל פשיטותו]. ואילו לגבי מי גשמים לא הזכיר שכשהם מיעוט כלפי הזוחלין - בטלים ונחשבים כמעייין לכל דבר, אלא כתב רק שכשמי הגשמים רבו על הזוחלין אין מטהרים בזוחלין [ולא הזכיר שגם צריכים מ' סאה ושפסולים לזב]. מתוך זאת נראית כוונתו שכשמי הגשמים מעורבים ברוב זוחלין אין הם בטלים להיחשב כמעייין לכל דבר, אך עדיין הם מטהרים בזחילה, ורק כשהם רוב - צריכים אשבורן (הרב יעקב ענבל). נמצא שגם הרמב"ם יתיר להטביל כלים בנהר הנובע ממעיין, כשמעורבים בו מיעוט מי גשם, אף שאינם בכלל מים חיים.



עוד אופנים שמטהר בזחילה אך אינו מים חיים

להשלמת העניין, מצאנו כמה אופנים הנחשבים כמעייין גמור המטהר בזחילה, אך אינו בדין מים חיים, שהרי הם דינים נפרדים: א. (מקוואות א, ח. רמב"ם מקוואות ט, ז-ח) במעלות המקוואות "למעלה מהן מים מוכין [מעייין מר או מלוח] שהן מטהרין בזוחלין, למעלה מהן מים חיים". ב. (מקוואות ה, א) "מעין... העבירו על גבי בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה, חזר והמשיכו פסול לזבים ולמצורעים ולקדש מהן מי חטאת" - משמע שרק אינו כשר לזבים, אך מטהר בזחילה. וכ"כ האו"ז (א' תשע"ג בשם ה"ר יחיאל) "אבל לכל דבר דינו כנהר". ג. (מקוואות ה, ד. רמב"ם מקוואות ט, יב) "רבי יוסי אומר כל הימים מטהרים בזוחלין ופסולין לזבים..." ד. (מקוואות ה, ה) 'הנוטפים כמקוה', וביאר בבעלי הנפש (א' ב', במהד' בתרא) "...כיון שהם נוטפין נפסלו ממי חטאת... מפני שדומין מצד למי גשמים הואיל ונעקרו ממקום חיותן מן הארץ, אלא שאין צריכין אשבורן". ה. (פרה ח, י) "מי קרמיון ומי פוגה פסולים מפני שהם מי ביצים", לטעם תוס' (ב"ב ע"ד:) פירשו "לפי שאינן רדופין מחמת שמתערבין באגמים ואין חיותן חיות גמור" - ולפ"ז יתכן שהם פסולין גם לזבין, ואילו לטעם ר"ת (בתוס' שם ובסנהדרין ה: ד"ה פסולין) "דאין כאן מים חיים אל כלי, דעפר וטיט מעורב בהן מחמת שהן מי ביצים ומפסיקין בין מים לכלי" - משמע שאין חסרון בחיותם אלא רק בנתינתם לכלי, ולפ"ז הם כשרים לזבין, ומ"מ כשר לטבילת נדה וכלים כי הוא מעייין, ולא נפסל בזחילה. ו. ר"י הלוי (הובא ברש"י שבת

ס"ה:) פירש שטעם הפסול בריבוי נוטפין הוא משום שזבה טעונה מים חיים, ומשמע שנדה יכולה היתה לטבול בנוטפין מרובין ואינו נפסל משום זוחלין, ומה שאבזה דשמואל הוצרך למקוואות בניסן - היה למקוואות של מים חיים (כמבואר ברש"י בכורות נ"ה:) (הרב יעקב ענבל). ז. החת"ם סופר (יו"ד קצ"ט ב') דן במחלוקת הראשונים האם פסול הוויתו ע"י מק"ט הוא רק כשנצרכים מים חיים, וכתב שנחלקו הרמב"ם והראב"ד עם היראים (כ"ו) האם כשמעיין נפסל מתורת מים חיים כשעובר בצינור מתכת המק"ט - עדיין יש בכחו לטהר שאר טמאים בזחילה.



הירדן הדרומי

לגבי הירדן הדרומי המציאות פחות ברורה, שהרי הוא ניזון מהכנרת, שאף שמטהרת בזוחלין אך לכאורה איננה מים חיים, כדין ים, שנחשב כמקוה ולא כמים חיים אך מטהר בזוחלין [משנה פרה (ח, ח): "רבי יוסי אומר כל הימים מטהרין בזוחלין, ופסולין לזבים ולמצורעים ולקדש מהן מי חטאת". רמב"ם מקוואות (ט, יב)], וכמו כן ניזון מהירמוך, שחלק ממימיו הם מי חמת גדר שאינם מים חיים. כל זאת נוגע לגדרי מים חיים, אך הוא אינו מעכב את הטבילה בזוחלין. אמנם, יתכן שכמה נחלים שזורמים לירדן הדרומי הם בעיקרם מי גשם, כך שיתכן שלא ניתן לטבול בו ולהטביל בו כלים ללא אשבורן. בנוסף, יתכן שבנקודה מסוימת מי הירדן נשאבים ומוזרמים אליו שנית, ואם כך הם רוב מימיו - הטבילה לא תועיל אף באשבורן, ושמעתי מהגיאולוג גל ויסמן שרוב מי הירדן הדרומי הם מי נגר עילי.



מסקנה

למסקנה נראה שבמציאות שלנו שרוב מי הירדן הצפוני הם מי מעיינות - אפשר להטביל בו כלים בזוחלין, וכן כשר לטבילת נדה. לגבי הירדן הדרומי - המציאות אינה ברורה לי, שיתכן שרובו רק מים שאינם מים חיים [מהירמוך ומהכינרת] אך מטהרים בזוחלין, ויתכן שרובו מי גשם [ומטהרים

באשבורן, ולדעת שמואל מטהרים בזוחלין], ויתכן שרובו מים שאובין שהוזרמו מחדש לירדן [ולא מטהרים אף באשבורן], ושמעתי שכך המציאות. וה' יאיר עיני.



הרב אריה אידנסון

בגדר בליעת כלים והכשרם

רוב תשמישו וגדר בליעת כלים והכשרם * טעם הדין אם דאורייתא או דרבנן * הדין שבליעה בכלים אוסרת * הכשר כלי חרס * איך מגדירים את רוב השימוש שיטה מחודשת באחרונים וביאור שונה לפי"ז ברוב תשמישו * רוב תשמישו להשתמש אח"כ בדבר חריף * האם רוב תשמישו נפסק להלכה, ומה הדין בדיעבד לרמ"א

פרק א'

רוב תשמישו וגדר בליעת כלים והכשרם

א.

הדין שהולכים אחר רוב תשמישו

א. הגמ' בפסחים (ל עמוד ב') דנה בשאלה איך מכשירים סכינים לפסח: "א"ל רבינא לרב אשי הני סכיני דפסח היכי עבדינן להו", האמיש צורך בליבון או די בהגעלה, ומסקנת הגמ' היא שדי בהגעלה ובכלי ראשון. בגמ' לא התבאר בפירוש מה הם צדדי הספק. הכלל הקבוע הוא שדבר שתשמישו ע"ג האור צריך ליבון ודבר שמשמש בכלי ראשון בהגעלה, וא"כ כך יהיה הדין בסכין, שהכשרו יהיה לפי דרך השימוש שלו, ומה הוא הספק החדש כאן? ויש כמה פירושים בראשונים [במקום, וכן בעבודה זרה דף עו.].

יש אומרים שבאמת תשמישם ע"י האור וזה הצד שצריך ליבון, ומסקנת הגמ' היא שכיון שחמץ לפני פסח נקרא התירא בלע די בהגעלה ואי"צ ליבון, כמבואר בסוף מס' ע"ז שהתירא בלע אי"צ ליבון^א. וי"א שאירי בסכינים שאין דרך

(א). והרמב"ן ורשב"א ס"ל שרק נותר נחשב התירא משום ששם נותר עדיין לא חל עליו בשעת היתרו, ולכן כאשר בלע היה היתר, והשם נותר נעשה אח"כ. משא"כ חמץ נחשב איסורא, כי יש לו שם חמץ קודם ורק לא נאסר, וא"צ לחול עליו שם חדש. וברשב"א במס' ע"ז (דף עו) הוכיח שרש"י בע"ז ס"ל שגם לסכין שאיסורא בלע מהני הגעלה, ומפרש שס"ל שחמץ נקרא איסורא.

להשתמש בהם ע"י האור, וספק הגמ' הוא האם חיישינן לשימוש לא שכיח, שמא השתמש ע"ג האור, וקמ"ל שלא חיישינן. אבל בר"ן וברבינו דוד כאן, ומקורם ברמב"ן וברשב"א ע"ז דע"ו, שהביאו את תשובות רש"י שפירש את הגמ' שודאי ידעינן שיש מיעוט שימוש ע"ג האש ממש, וזה היה הטעם של ר"א שהצריך ליבון. ומסקנת הגמ' היא שאזלינן בתר רוב תשמישם אע"פ שודאי השתמש בהם גם ע"ג האש. וז"ל הרמב"ן בע"ז (שם): "אבל רבינו שלמה כתב בפסקי תשובתיו שכולן אי"צ אלא הגעלה ודבריו יותר נראים והכי פירושא דההיא וכו'. ומסקנה בתר עיקר תשמישתיה אזלינן, כדתנן את שדרכו שדרכן להגעיל להטביל וללבן ואין חוששים לשלא כדרכן. ואע"פ שלפעמים שאדם משתמש בהן בחמין, כגון כוסות וצולחיות שהוא מפשרן כנגד האור ומערה לתוכן רותח, ואעפ"כ הכשרן בהדחה כעיקר תשמישן, והני נמי דוימנין בנורא וזימנין בדודא ושכיח ליה בכל שעתה תשמיש רותח בשני מידי כלי ראשון לא נפיק".

ב. ויש תוספת בדברי הרמב"ן וסיעתו על שיטת רש"י. שרש"י דיבר רק על השאלה של איזה סוג הכשר לעשות: הגעלה או ליבון, ואילו הם דיברו לא להכשיר כלל כאשר תשמישו בצונן. ויש חילוק גדול בין ב' המקרים, שכאשר לא מכשירים כלל האיסור נשאר כמו בזמן הבליעה, אבל כאשר האדם עושה הגעלה לדבר הצריך ליבון מבואר ברמב"ן סוף ע"ז שאחר הגעלה לא נשאר נו"ט אלא רק משהו. והטעם שאסור להגעיל דבר שצריך ליבון י"א משום אין מבטלים איסור לכתחילה². וא"כ זה דבר הרבה יותר קל מאשר לא להכשיר כלל. עיין בברוך טעם (הג' או"ח תנ"א ס"ו) שהקשה כן. אבל בראשונים הנ"ל מבואר שגם בזה יש דין רוב תשמישם. וצריך לבאר מנין להם דבר זה.

טעם הדין אם הוא דאורייתא או דרבנן

א. ובטעם הדבר כתב בתשובות הרשב"א בכמה מקומות (ח"א שע"ב וכן בתתי"ז, הובא באורחות חיים חמץ פ"ט צ"ח, ובב"י או"ח סוף תנ"א) שאירי בכלים שאינם ב"י ולכן מדאורייתא אי"צ הכשר כלל אלא רבנן גזרו ולא גזרו על מיעוט תשמישו. וכע"ז הוא בשו"ת רמ"ע מפאנו (סימן צ"ו) שהובא בפוסקים, אלא שלשונו קצת מגומגמת, עיין בשו"ת רב פעלים (יו"ד ח"ג ס"ח).

(ב). כ"כ בקיצור בשו"ת דברי מלכאל חלק ג סימן נו.

ב. לכאורה, מלשון רש"י, שהוא מקור לדין זה, לא נראה כן, שז"ל: "הסכין מגעילן בכלי ראשון מפני שפעמים שתוחבין בהן שום דבר מן היורה רותחת שע"ג האור. ואינם בכלל אשר יבוא באש תעבירו באש ואע"ג דתוחבין בהן בשר ונותנים כנגד האור לצלותו מפני שאי"ז דרך תשמישם ולא דבר הכתוב אלא בשפוד ואסכלא שכל תשמישו באור עד שמתלבנין^ג". כ"ה במחזור^ו (הל' פסח ס"ד) ונכפל גם באו"ה לרש"י ובסידור רש"י (שנ"ח) ובאורה לרש"י (ספ"א)^ז. הרי שלשונו מוסבת להדיא על הדין דאורייתא - על מה דיבר הכתוב שתעבירו באש. וצ"ב איך יתכן שהיא סברא דאורייתא הרי יש כאן טעם והוא נז"ט באוכל, ולמה יהיה מותר משום רוב שימוש. מה גרע משימוש אחד, שמצריך הכשר.

ג. ויש שביארו שרש"י לשיטתו שפסק שטעם כעיקר דרבנן. וע"כ יסבור כרא"ה בשם הרמב"ן (בבדק הבית בית ד' שער א', עמ' י"א במהדורה הישנה). שדין הכשר בכלי מדין ע"כ אינו להוציא הטעם אלא הוא משום טהרת הכלי, משום שבישלו בו איסור ולא חוזר להתירו אלא ע"י הכשר, וכמו טבילת כלים, עי"ש, והוא אוסר פליטתו מפני שהכלי צריך טהרה משום מעלה עי"ש. וא"כ באמת לא אכפת לנו הטעם כל שאין דין הכשר בכלי ופשוט. וצ"ל שגם אחרי שרבנן אסרו טעם כעיקר מ"מ גדר ההכשר נשאר כמו בדאורייתא.

קושיה על הסברא שהוא דרבנן

א. אך ישנה קושיה עצומה^ה, שבמס' ע"ז (ע"ה ע"ב) איתא את שדרכם להשתמש בצונן וכו' והרשב"א בתשובה הנ"ל מביא ברייתא זו ומפרשה משום רוב תשמישו, אע"פ שודאי יש מיעוט שימוש בחמים. והברייתא מסיימת עבר והשתמש בדבר שצריך הגעלה, תני חדא מותר תני חדא אסור, והגמ' מפרשת הא כמ"ד נטל"פ מותר הא כמ"ד נטל"פ אסור. אלא קדירות דאסר רחמנא היכא משכחת לה לא אסרה תורה אלא קדירות ב". הרי מפורש על ברייתא זו גופא שהרשב"א פי'

ג. ולשון רש"י שהסיבה לכך שצריך ליבון היא משום שבזמן שימוש מתלבנין. וכנראה משום כבולעו כך פולטו. ולכן תלוי אם יש משקה או לא, ופשיטא דזה לא כרמ"ע מפאנו, שתלוי אם המשקה הוא היתר או איסור.

ד. עיין ברמב"ן חולין (דף ח) שהביא את דברי רש"י כך: "לא אמרו חכמים", וצ"ע אם במכוון בא לשנות מלשון רש"י.

ה. עיין בדברי השואל בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' ר"ד), שהקשה כן.

משום רוב תשמישו, שאירי גם למ"ד נטל"פ אסור ולית ליה הדין אינו ב"י מותר מדאורייתא. ולכן כלי גויים לדידיה גם באינו ב"י. וזה פלא עצום¹. ואמר ידידי הרב שלמה גודמן שזה קשה לא רק על הרשב"א שפירשו משום אינו בן יומו, אלא גם על הישוב ברש"י, שס"ל שטכ"ע דרבנן ולכן גדר ההכשר הוא טהרת הכלי ולא הוצאת הטעם. שהרי מבואר שלמ"ד נטל"פ אסור, איסור התורה של כלי מדין אינו חידוש וילפינן מיניה לכה"ת שטכ"ע דאורייתא, עיין תוס' פסחים (דף מ"ד ע"ב ד"ה ורבנן) שכ"כ. וא"כ כיון שהברייתא אחד לישנא למ"ד נטל"פ אסור ע"כ סובר דטכ"ע דאורייתא ומ"מ התיר רוב תשמישו. ומה טעם הדבר.



ב.

הדין שבליעה בכלים אוסרת

א. בפשטות דין טעם הבלוע בכלים הוא ענין פשוט שטעם כעיקר. ובפועל טעם האיסור נכנס לכלי ואח"כ יוצא לאוכל ולכן אסור, כמו שהיה הדין אם היה נופל איסור באוכל עצמו. והכלי אי"צ שיהיה לו דינים וגדרים כלל, אלא הוא מקום שמונח שם הטעם. ויתבאר בהמשך שיש הרבה ראשונים שסוברים כן, אבל יתבאר שמוכרח בראשונים אחרים שלא ס"ל כן, אלא שצריך שהכלי יהיה לו גדרים מסוימים, שעל ידי זה יוגדר הכלי ככלי קיבול של הטעם. ואם הוא אינו עומד בגדרים אלו, אזי גם אם יכנס טעם בכלי ויצא לאוכל לא יאסור, אע"פ שטכ"ע דאורייתא. וצריך לבאר את הדברים.

1. עיין בשו"ת חתם סופר (חלק ב' יו"ד סימן קיד) שפלפל ממש בטענה זו. שהרשב"א כתב שבתוספתא מבואר שמחבת שמתגנים בו דינו בהגעלה. ובגמ' לא כתבו מקרה זה של מחבת בין הדברים שצריכים הגעלה. ומסיק שסמכינן אגמרא נגד התוספתא ומצרכים ליבון למחבת. אע"פ שרוב תשמישו עם שמן לפעמים מתיבש השמן ואז נחשב שימושו ע"י האור. והחת"ס כתב שדין רוב תשמישו שייך רק למ"ד נטל"פ מותר. משא"כ הסוגיא כאן גם למ"ד נטל"פ אסור לא נקט היתר שבנוי על רוב תשמישו. ולכן לא כתבו דין מחבת בהגעלה, וא"כ אין ראייה שהבבלי חולק על התוספתא. ופלא הרי הדין תשמישו בצונן שהוא תחילת הברייתא הוא משום רוב תשמישו. ושם החת"ס מודה לדברינו רק כלפי תשמישו בצונן שאז הכלי אינו בולע ושי"ל שאינו כלי קיבול לטעם. משא"כ בחילוק בין חמים לאור שבשניהם הכלי מקבל טעם רק בדרגה יותר חמורה ל"ש לומר משו"ה שאינו כלי קיבול לטעם. ובזה הוא שצריך להגיע להיתר שאינו ב"י. ומ"מ ברשב"א מפורש גם תשמישו בצונן משום שאינו ב"י.

ב. ומ"מ לפי"ז מובן שיתכן דין רוב תשמישו גם בדאורייתא, שגדר הדין שהכלי אינו עומד לקבל בליעות כיון שתשמישו בצונן. או אינו עומד לקבל בליעות של ליבון. ואז גם אם נכנס טעם הוא בטל ואינו אוסר, וצריך לבאר את הדברים.

ג. ויש עוד מקור גדול לענין זה שרוב תשמישו הוא הגדרה בכלי ולא דין וקולא בדין בליעות. עיין בפר"ח יורה דעה ק"כ (ס"ק י"ט) על דין טבילת כלים: "כתב האיסור והיתר הארוך (שם דין פה) דסכין קטן של סופרים שחותכין בהם קלפים אסור לאכול בהם עראי אם לא טבלם. וכן במקומות שרגילים להסיר השרוף מן הלחם כשמוציאים אותם מן התנור באותו ברזל שמנקרין העריבה צריך טבילה וברכה ע"כ. ולי נראה דאזלינן בכלי בתר רוב תשמישו, וכל כלי שאינו מיוחד להשתמש בו מאכל אף שלפעמים רגילים להשתמש בו מאכל, אין צריך טבילה, ואף מאן דפליג גבי הגעלה (הגה או"ח סימן תנא ס"ק ו) מודה הכא, דהתם שאני שאע"פ שהוא כלי שני אם נשתמשו בו פעם אחד בכלי ראשון הרי יש בו בליעה דכלי ראשון, ואם כן אינו בדין שיהא נותר בהגעלה דכלי שני, שהרי אמרו (פסחים ל, ב) כבולעו כך פולטו, אבל הכא דלא שייך למימר הכי לכולי עלמא אזלינן בתר רוב תשמישו. וכן נראה מדין הטריפידא"ש שהזכיר המחבר בסעיף ד' וכמו שכתבתי בס"ק י"ב וכן עיקר". וכע"ז כתב בביאור הגר"א שם.

הרי שלמדו שרוב תשמישו הוא סברא גם לגבי טבילת כלים. ואפי' החולקים ע"ז לגבי איסור, זה רק משום שמ"מ נשאר בליעות אבל בלא"ה מודים. הרי שיסוד ההיתר אינו רק שאינו ב"י דרבנן ולא גזרו. אלא דין בכלי, האם הוא כלי שמקבל בליעות או לא. ובגאון שם ביאר שנלמד מאותו פרשה כלשון הגמ' כלי סעודה האמורים בפרשה. וכ"ז לכאורה סברות דאורייתא. וכן טבילת כלים י"א שדאורייתא".

לענין כלי גללים

א. בטור או"ח סי' תנ"א כתב: "אין חילוק בין כלי עץ או אבן או מתכת כולן דינם שוה להתירן בהגעלה וה"ר יצחק מסימפונ"ו כתב דכלי גללים וכלי אבנים די להם בשטיפה. ובתשובה לרב האי דכלי גללים וכלי אבנים שנשתמש בהן ברותחין אין

ז. וצ"ע אם לפר"ח רוב תשמישו מהני גם לדאורייתא א"כ מה שהביא את הרמ"ע מפאנו גם לדעת האוסרים כמבואר בהמשך הוא משום שס"ל שהיתר הוא סברא דאורייתא.

להן תקנה בהגעלה דדמו לכלי חרס וצריך להסיקן בתנור עד שיתלבנו באש ורב אלפס השווה כולם וכן עיקר". הרי ששיטת ר"י מסימפונט שכלי גללים ואבנים אי"צ הגעלה כלל.

ויש שרצו לומר (עיין חזו"א או"ח ק"כ י"ט) שהפירוש של כלי גללים הוא כלים העשויים משיש, כמו שנחלקו בראשונים בכ"מ בפירוש המילה כלי גללים [עיין תוספות מנחות (ט:)] וברש"י ותוס' ב"ק (ג:). אבל המעיין בגוף הדברים מפורש דלא כן בכל הראשונים: ראבי"ה (סימן תס"ד) ובאו"ז (עבודה זרה רצ"ז) וכו', אלא איירי בגללים ממש. וכבר כתב כן המג"א (סק"ד) שלר"י מסימפונט הוא הדין דכלי אדמה אי"צ הכשר, כמפורש בדבריהם.

ומבואר בראשונים הנ"ל שהטעם הוא שכשם שאינו כלי לענין טומאה ה"נ אי"צ הכשר לענין בליעות. וזה פלא, שהרי ודאי שכלי אדמה וגללים בולעים טובא, הרבה יותר מכלי מתכות. ובפרט שאיתא בפוסקים שחלוק יבוש בתנור מיבוש בשמש, שאם יבוש בתנור חשיב כלי ובעי הכשר, משא"כ ביבוש בשמש ל"ח כלי ואי"צ הכשר, ופשיטא שלענין בליעות היבוש בתנור יותר מחזקן וגורם שלא יבלעו מאשר יבוש בשמש, ורק לענין חשיבות כלי מובן שתנור מצריך הכשר יותר משמש.

ב. עיין באו"ז (ע"ז רצ"ז) על דברי הר"י מסימפונט הללו: "הרי פסק שאינם צריכים הגעלה, א"כ רוצה לומר דלא בלעי כלל. ואי אפשר לומר דהא קמן שאדמה בולעת". הרי שממש הקשה כהנ"ל, שחזינן שכלי אדמה בולעים ואיך אפ"ל שלא בעי הכשר. ולכא' מוכרח לר"י מסימפונט שלא תלוי בבליעות, אלא בשם כלי.

לענין כלי אבנים

א. וכן בנושא של כלי אבנים נחלקו בזה הקדמונים. שברי"צ גיאות (הלכת פסחים) מביא מבה"ג, שכלי אבנים דינם ככלי מתכות ולא ככלי חרס, ולכן הכשרם בהגעלה. והרי"צ כתב ע"ז: "וסיוע לדבריו" ממשנה שלימה במשנת כלים שנינו תנור של אבן ושל מתכת טהור וטמא משום כלי מתכת כירה של אבן ושל מתכות טהורה וטמאה משום כלי מתכות אלמא כלי אבן ככלי מתכות דמי ולא ככלי חרס". הרי שהוכיח מזה שלגבי טומאה דינו ככלי מתכות ה"נ לענין הכשר.

ח. ציינו שכך איתא גם בספר הפרדס הגדול הלכות פסח סימן קכ"ה.

ב. ובספר העיטור (שער א - הכשר הבשר) כתב ע"ז: "ור"י אבן גיא אות אמר משום כלי מתכות כירה של אבן טהורה כלי מתכות אלמא ככ"ח דמי ולא נהיר לן דגבי טומאה פשיט לן דכלי אבנים לא מקבלי טומאה כלל ואין דינן ככל הכלים אבל גבי בליעה כלהו בלעי". הרי שהקשה שאין ללמוד בליעות מטומאה.

ג. ועיין בביאור הגר"א (או"ח תנ"א): "אחד כו'. כלי מתכות מפורש בסוף ע"ג ומפורשין בפרשה וכמ"ש שם וכלי עץ ואבן דינן ככלי מתכות לאפוקי מדעת רב האי שכת' שדינן ככ"ח וצריכין היסק בתנור וראיה ממ"ש בסוף ע"ג גת של אבן כו' ושל עץ כו' ושל חרס כו' אלמא אין דינן ככלי חרס ובספ"ה דכלים תנור של אבן ושל מתכות טהור וטמא משום כלי מתכות כירה כו' ועמ"ש בסי"ד וכמ"ש ראב"ן דילפינן איסור מטומאה כמ"ש בסוף ע"א ע"ה א' ונדה ס"ה כדרך שאמרו בטורות כו' כו". הרי שס"ל ככל דברי הרי"צ גיא אות, שדין האיסור תלוי בטומאה ומשום שילפינן איסור מטומאה.

ומציין למש"כ ביו"ד (סי' קכ"א): "או כו'. רי"ף ורא"ש בפ' כ"ש דלא כר"ה גאון שכתב דשל אבן הוא ככלי חרס וליתא דאמרינן שם ע"ד ב' גת של אבן כו' ושל עץ כו' ושל חרס כו' אלמא אין דינן ככ"ח וקל הוא משל עץ ובספ"ה דכלים תנור של אבן ושל מתכת כו' כירה כו' ואיסור שוה לטומאה כמ"ש בסוף ע"ז ע"ה ונדה ס"ה וכדרך כו' (ועמ"ש רבינו בא"ח סי' תנ"א ס"ח)".

שיטת הרי"ד - שכלי אבנים ככלי חרס

א. הרי"ד בספר המכריע (סימן ס"ב) האריך טובא בענין כלי אבנים אם חרס או מותרים בהדחה או ככלי מתכות. ומסיים: "והנכון בעיני לאוסרן לגמרי ככלי חרס כרב שר שלום גאון ורבינו יצחק ב"ר מלכי צדק כו' אלא מפני שאנו רואין שהחכמים השוו האילפסין לכלי חרס לענין טומאה לכל דבר שמקבלין טומאה מאוירן ולא מגבן ככלי חרס ושיעור טהרתן ככלי חרש כדתנן בפרק ג' דכלים האילפס והקדרה שיעורן כותים אלמא דין האילפס כדין הקדירה ותנן נמי בפ' י' דכלים אלפסין זו לתוך זו ושפתותיהן שוות השרץ בעליונה או בתחתונה היא טמאה וכולן טהורות היו בכונס משקה השרץ בעליונה כולן טמאות בתחתונה היא טמאה וכולן טהורות השרץ בעליונה והתחתונה עודפת כל שיש בה משקה טופח

טמאה. וכיון שאנו רואים שהשוו אותם חכמים לענין טומאה ה"ה נמי לענין הגעלה. ואין בהגעלה ברותחין ככלי מתכות"ט.

ב. וכתב ע"ז בשיבולי הלקט (סדר פסח סימן ר"ז): "ותימה לאחי ר' בנימן נר"ו על דברי הרב זצ"ל וכו' והביא ראיה מטומאה שאינו דומה לו וכי מה ענין איסור בליעה אצל טומאה הרי כלי זכוכית שמקבלין טומאה ככלי חרס וטהרתן ככלי מתכות הילכך אין נראה כלל ללמוד איסור מטומאה ואיך נדחה משניות סדורות שהן הלכה על ידי הקישות ודמיונות מכל מקום טוב להחמיר בהן".

כלי עצם - דעת רש"י

בשו"ת רש"י (סימן ע"ו) כתב: "וכלי - עצם נמי בולעין ככלי - מתכות" והתרתן ככלי - מתכות. דהכי אמרינן^א ואזדא רב נחמן לטעמיה דאמר רב נחמן כלי עצם ככלי מתכות דמי, מכלל דכלי עצם בר קבולי טומאה הוא. דתניא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן אומר מה ת"ל וכו' וכשם ששוין לענין טומאה, כך שוין לענין איסורא^ב, דודאי בלעי בכלים". ובביאור הגר"א (או"ח תנ"א) כתב על הדין כלי עצם: "וכן כלי כו'. כמ"ש בחולין ספ"ק כלי עצם ככלי מתכות דמי". הרי שג"כ פסק כרש"י שילפינן איסור מטומאה.

ט). וממשיך: "ואף על גב דאמרינן כלי אבנים אינם מקבלין טומאה י"ל דוקא שאר אבני שאין דרך העולם לעשות מהם כלים אבל אלה אבני שיש שדרך העולם לעשות מהם כלים ומלאכתן נאה ודקה הם חשובים ומקבלים טומאה. וכך יש לומר בכלי אדמה דדוקא טיט המיוחד ליוצרים לעשות ממנו כלי חרש אותן הכלים מקבלין טומאה אבל עפר אחר שאינו מיוחד לכך אם גיבולו ועשה ממנו כלים אף על פי שהסיקן בכבשן הן כלי אדמה שאינם מקבלין טומאה מפני שאינם חשובים". וזה חידוש גדול של הרי"ה, שהחלוקה לגבי טומאה בין סוגי החומרים אינו מוחלט אלא משתנה לפי יעודו של החומר. ולכן אף שאמרינן כלי אבנים אינו מקבלים טומאה, כ"ז באבנים שאין דרך העולם לעשות מהם כלים ואין מלאכתן נאה. משא"כ בדרך לכך ומלאכתן נאה מקבלים טומאה. וכן מה שכלי חרס מק"ט רק חרס שעומד לתיקון כלים. וצ"ע אם כונת הרי"ד רק לגבי טומאה או שהבדלים אלו משליכים גם לגבי איסור. ולא מפורש בדבריו. אבל מכיון שיסוד דבריו הם ללמוד מטומאה לאיסור והוא עובר מא' לשני הדברים נוטים שכונתו שגם לגבי איסור יש נפק"מ אם האבן עומד לכך ומלאכתן נאה. ואם זה נכון זה ראיה גדולה שהנידון באיסור אינו כלל אם החומר בולע אלא מה שם הכלי.

י). כלי עצם, וכ"ה בפירש"י לע"ז שם [והובא במרדכי פסחים סי' תקפ"ג]; אמנם באו"ז כתוב: נראה בעיני דכלי - עצים א"צ הגעלה, דלא בלעי [ראה מרדכי שם].
יא). חולין כ"ה ע"ב.

יב). וכנראה שהוא מתאים לשיטתו של רש"י בתשובותיו דילפינן איסור מטומאה, בניגוד לשיטתו של ר"ת [ראה מרדכי פסחים פ"ב סס"י תקנ"א], דלא יליף איסור מטומאה.

כלי זכוכית - או"ז (פסקי ר"ש מפלייש)

איתא באו"ז (ח"ב פסחים רנ"ו): "וכלי זכוכית ככלי מתכות לענין שצריכין טבילה כדאיתא פרק בתרא דע"ז ומכאן נ"ל להביא ראיה שאם נשתמש בהם איסור חם שדי להם בהגעלה ואף על גב דמסקינן פ"ק דשבת לעולם לכלי חרס דמו ה"מ לענין טומאה אבל לענין הגעלה יש ללמוד מכלי מתכות שאנו מדמים להם אותם לענין טבילה דטהרה מטהרה עדיפא ליה כדאמר פ"ק דקדושין".

הרי שלמד מדין טבילה שצריך הגעלה, ואע"פ שלענין טומאה דומה לחרס, כי טהרה מטהרה עדיף למילף. וא"כ המקור שלו הוא מחיוב טבילת כלים, הדחיה היא מהלכות טומאה, וההכרעה היא שטהרה עדיף מטומאה. וא"כ אינו כלל נידון של בליעות.

סיכום השיטות

הרי שנחלקו הראשונים בזה: הרי"צ גיאות, ספר הפרדס, וכן בשו"ת רש"י, ר"י מסימפונט, והרי"ד בספר המכריע וכן בביאור הגר"א בכמה מקומות ס"ל שאפשר ללמוד מגדרי טומאה איזה דין יש לכלי לגבי הכשר, ואע"פ שידעינן שבולע, כל שחשיב לגבי טומאה בגדר מסוים ה"נ לענין איסור.

לאידך העיטור, האו"ז² ושיבולי הלקט תמהו איך אפשר ללמוד מטומאה, כאשר הכא הנושא הוא בליעות.

הכשר כלי חרס

א. בפסחים (ל:): "התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם דכתיב ביה ישבר". והקשו התוס' (ד"ה התורה) וכן בזבחים צ"ו: "וא"ת והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות דבזבחים בפ' דם חטאת (דף צו. ושם) פריך וליהדרינהו לכבשונות ואמאי קדירות במקדש ישברו ומשני לפי שאין כבשונות בירושלים הא יש כבשונות שרו בחזרה לכבשונות וכן לעיל אמר קדירה לא דלמא חייס עלה הא לאו הכי שרי קדירות בהיסק מבפנים וכן אמר אי מליא גומרי שפיר דמי ואור"ת

(ג). ולכאורה יש סתירה באו"ז שהרי כתב לגבי כלי זכוכית מדמה לטומאה כפי שהבאנו. ושםא זו רק העתקה מר"ש פלייש ולא ס"ל. או שחילק בין בליעה להכשר, שבליעה א"א ללמוד מטומאה משא"כ הכשר, כי בליעה תלויה במציאות אם בולע, משא"כ הכשר יתכן שמועיל גם בלא שמוציא את הטעם ע"ד הרא"ה הנ"ל.

דוה לא חשיב יוצא מידי דופיו דכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנו אותו בכבשן להסיקו וכו' ולר"ת יש להקשות תנור שנטמא אמאי חולקין לשלשה כיון דחשיב כאחד ליעבד ליה היסק ותו לא ונראה לרשב"א דמיירי בקדרה שאין דרכה להסיק כשמחזירין אותה לכבשונות אז פנים חדשות באו לכאן אבל תנור כל שעה ושעה מסיקו מבפנים ולא כפנים חדשות דמי וצריך שבירה".

הרי שיש מציאות של הכשר של חזרת כבשונות בכלי חרס, אפילו בלא שבירה, אבל לא חל על דרך זו שם "הכשר", מכיון שפנים חדשות באו לכאן. ובסו"ד התוס' מבואר שכל שדרכו בהסקה לא נטהר בחזרת כבשונות, אלא רק דבר שאין דרכו בכך, ומלשונם נראה שהוא משו"ה גופא שבעינן פנים חדשות, וזה שייך רק בכלי שאין דרך שימוש ע"י הסקה, ולכן הוא כמעשה כלי חדש, משא"כ בתנור.

ב. וכתב הב"ח (או"ח תנ"א): "מיהו בתוספות פרק כ"ש ופרק אין מעמידין ס"ל דתנור שהוא כלי חרס אפילו חזרת כבשונות לא מהני ליה דדוקא קדרות של חרס דאין דרכן בהיסק כי מחזיר להו בכבשן שייך למימר אלו אחרים הם דפנים חדשות באו לכאן אבל תנור וכיריים שאיסורן בא על ידי היסק אין יוצא מידי דפנו בהחזרה אותן לכבשן ולא נקרא כלי אחר עכ"ל ואם כן לדידהו פשיטא דאפילו היסק פנימי לא מהני לתנור וכיריים והכי נקטינן". ובשיירי כנסת הגדולה (אות ב) הביא את דבריו בסתמא.

ג. אבל במג"א (סק"ד) חלק ע"ז וכתב: "והתו' שכתבו דלא מהני היסק קאי לענין טומאה שאם נטמא לא מהני ליה הסקה לשויה ככלי חדש אבל לענין איסור א"צ להיות ככלי חדש דמיד שנפלט האיסור סגי וכ"כ הגאון בחדושי הלכות ומ"ש התוספות בע"א לענין איסור מיירי בתנור שהסיקהו בקליפי ערלה כ"כ התו' בזבחים בהדיא ע"ש".

ד. דהיינו נחלקו הב"ח והכנה"ג עם המג"א ומהרש"א אם דין פנים חדשות הוא לענין טומאה או גם לענין איסור. ותוס' דיברו להדיא גם על איסור. ולמהרש"א ומג"א צ"ל שזו רק שאלה של לשון, שהגמ' אמרה שאינו יוצא לעולם, והקשו שיש אפשר להכשיר. וע"ז השיב של"ח יוצא "מהם", כי הם כמו כלים חדשים.

אבל לא שזה טעם ההיתר. וסו"ד התוס' שדבר שדרכו בכך אין פנים חדשות, איירי בטומאה.

אבל תימא א"כ מה קושית התוס' מעיקרא מר"ת על איסור לדין טומאה של תנור. התם בענין פנים חדשות ממש והכא רק לשון בעלמא. ועיין בתורא"ש (פסחים שם) אשר מביא את דברי התוס' ומקשה עליהם: "ולא נראה שלא מצאנו שהסקה מטהר ואין ללמוד איסור מטומאה". וא"כ להדיא בא לחלוק עליהם משו"ה, שאי אפשר ללמוד ממה שמתיר איסור, שיטהר את הכלי. אבל תוס' וסיעתם להדיא פירשו כן והקשו מאיסור שה"ה יטהר. וע"כ שגם באיסור הגדר פנים חדשות ולכן אפשר ללמוד מזה לטומאה. וצ"ע דברי מהרש"א ומג"א.

ה. ועוד הקשה המג"א שבתוס' ע"ז מפורש שגם לענין איסור לא מהני הסקת תנור. ותירץ שתנור שהסיקו בקליפה ערלה, שגמרו ע"י האיסור, צריך פנים חדשות, שאין זה רק ענין בליעה אלא פנים חדשות. וגם דבר זה מחודש. ולדבריהם, תוס' עברו בין סברא של הכשר של כילוי טעם האיסור לסברא של פנים חדשות שמהני בטומאה והנאה מתנור. והקשו מאחד לשני בלא להסביר, וכ"ז צ"ע טובא.

ו. וא"כ בודאי שיש שיטה חשובה לומר שהיסק כבשן מהני באיסורים מדין פנים חדשות, ולא משום שמוציא את הטעם, לאפוק מדעת המג"א והמהרש"א. וההסקה שמתירה היא רק הסקה שאין דרכו בכך באופן רגיל אלא בזמן יצירת הכלי (עיין תוס' שאנ"ץ ביתר ביאור, שהסברא של פנים חדשות שעבר את תהליך יצירתו מחדש ע"ש).

ואי אפשר לפרש שמדובר רק באופן שיצא הטעם, ומ"מ אסור להתשמש בזה משום שחל עליו איסור. שהרי גם אוסר את האוכל, וזה לא יתכן בלא טעם ממש שהרי מהני קפילא לבדוק ד"ז. וע"כ שיש טעם ומ"מ אם יש שם פנים חדשות פקע האיסור שבכלי ומותר אע"פ שיש טעם גמור, וצ"ב איך יתכן ד"ז.

ז. עיין ב"ח יו"ד קכ"א: "כיצד הוא ההגעלה וכו' כדי להעביר חלודה וכו'. כתב בהגה"ה ואם אינן יכולין לנקותו שלא ישאר מעט חלודה הוי ליה דבר שאינו מקפיד ואינו חוצץ עכ"ה ותימה מנא ליה הא דשמא דוקא לגבי חציצת טבילה אמרו כך ומנא ליה גבי גיעולי גוים. מהרש"ל".



ד.

ביאור הדבר

א. ולכאורה מוכח מכל זה שלא די בזה שנבלע טעם בדפנות, ואח"כ הן חוזרות ונאסרות. אלא צריך שהכלי יהיה דבר שמוכן לקבל את הטעם. וכל שאי אפשר להגדיר את הכלי ככלי קיבול לטעם, אע"פ שיש בתוכו טעם גמור שחוזר ויוצא לאוכל, אין בזה איסור. וזה מה שלמדו מטומאה לאיסור, שכל שחזינן לגבי טומאה שהוא מקבל טומאה, ה"נ הוא כלי מקבל את הטעם.

דהיינו כלי אדמה מפני פחיתות שם הכלי, אינו דבר שמקבל טומאה. דהיינו אינו דבר חשוב לקבל את הטומאה. ה"נ אינו דבר חשוב לקבל את הטעם. וכן השאלה אם כלי אבן וכלי עצם מקבלים טומאה, וכן אם אפשר להכשירים צ"ל שגם נושא ההכשר הוא שם בכלי, שיכול לחזור להתירו.

ואחרי דברי הרי"ד במכריע שיש כלי אבנים שמקבלים טומאה, ותלוי בזה שהאבנים מתוקנים לעשות מהם כלים ומלאכתן נאה. וכן בכלי חרס תלוי אם זה מטיט העשוי ליצירת כלים שאז מק"ט לאדמה אחרת שאז גם אם גבלן והסיקו בכבשן אינם מקבלים טומאה לפי שאינם חשובים. מבואר שהכל חוזר לשם הכלי, ולא לסוג החומר בעלמא יותר מובן.

ב. ותוכן הדבר שצריך שם כלי לקבל הטעם, שטעם הבלוע בכלי מאבד את צורת האיסור שלו, ורק ע"י שהכלי מוגדר כדבר המחזיק את הבליעה כטעם שייך לדון שיש שם איסור גם בכלי.

ומקור הדבר הוא מדברי הראב"ן (עבודה זרה סימן שי"ג, שהובא בביאור הגאון או"ח תנ"א) הנ"ל, וז"ל: "ובין קדירה בת יומא ובין דלאו בת יומא האיסור שבלוע בה כמי שאינו דמי כל זמן שבלוע עד שיצא ולכשיצא אוסר, דכשם שטומאה בלועה כמאן דליתה דמיא ואינה מטמאה עד דנפקא כך איסור הבלוע לא אסר עד דנפיק, דהא חמץ בפסח אי מטמין ליה עבר בבל יראה ובל ימצא ואם הוא בלוע בקדירה לא עבר ומותר להשהותו עד לאחר הפסח וכי נפיק לאחר הפסח היתר הוא ואי הוה נפיק בפסח הוה אסר, ה"נ ל"ש". ועיין גם בתרומת הדשן (סימן קפג): "ובשערי דורא כתב נמי הנהו דברי ראב"ן אההוא עובדא דאירע במגנצ"א, ומסיק שם

בוודאי בראיות וטעם אחר דאיסור הבלוע אינו אוסר היתר הבלוע, כמו טומאה בלועה שאינה מטמאה טהורה בלועה". והובא בשו"ת חתם סופר (יורה דעה קי"ד).

ג. הדמיון לטומאה בלועה לפו"ר מפתיע, אבל באמת הדבר פשוט מאוד.

בפירוש הר"ש משאנץ למקואות (פרק י' משנה ח') מובאת תוספתא: "הנכנס לו חץ בירכו רבי אומר אינו חוצץ וחכמים אומרים הרי זה חוצץ במה דברים אמורים בשל מתכת אבל בשל עץ הרי זה חוצץ ואם קרם עליו העור מלמעלה הכל מודים שאינו חוצץ שכל הבלועין באדם ובבהמה בחיה ובעופות טהורין". וכתב ע"ז הר"ש: "שכל הבלועין לענין טומאה בלועה קאמר דלא מטמאה כדקתני מתני' ואתא למימר דלכך אינו חוצץ דכי היכי דלענין טומאה בטל אגב גופו כשקדם העור מלמעלה ותו לא מטמא ולא מיטמא לענין חציצה נמי בטל אגב גופו".

וא"כ טומאה בלועה הוא כלל שהדבר טפל אגב הגוף ולכן אינו מטמא, וה"ה שאינו מקבל טומאה, כמבואר בחולין דף ע"א כפי שהובא בר"ש שם. וה"נ זה גורם שחץ לא יחצוץ בטבילה, משום שהוא טפל לגוף. וא"כ אמר הראב"ן שה"נ טעם שבלוע בתוך כלי טפל לכלי, ואין לו שם איסור כאשר הוא עודנו בכלי".

מקור דלא כראב"ן וראיה שהוא משום קבלת הכלי

א. והראב"ן ממשיך שם: "וא"ת א"כ דאיסור הבלוע כמאן דליתיה דמי אמאי אמרה תורה וכלי חרס אשר תבשל בו ישבר, ליששהיה עד למחר ולישתרי דהא לא הותר כלל דהבלוע כמאן דליתיה ולמחר הוי נו"ט לפגם ולישתרי". ומתרץ שמ"מ יש בעיה של אין מבטלים איסור לכתחילה עי"ש דבריו. וזה להדיא לשיטתו, שכאשר הטעם הוא בתוך הכלי אין לזה שם איסור.

ב. אבל בר"ן (על הרי"ף סוף עבודה זרה) כתב להפך מזה: "ולדידי לא קשיא שכבר פרשתי למעלה שבלוע הבלוע בקדרה שאינה בת יומא ראוי לגר הוא ומעצמו אסור אלא שמפני שאינו משביח תערובתו אלא פוגם הוא שאינו אוסר תערובתו וכיון שעדיין שם נותר עליו צותה תורה לבערו כשם שצותה לשרפו וביעור נותר

יד). והדמיון שהביא מחמץ הבלוע בכלים, הרי בפסחים דמ"ה יש סוגיא גדולה על בצק בצידי עריבה שמבטל לכלי. ועיין ברמב"ם חמץ ומצה פ"ד הלכה י': "וכן הקילור והרטיה והאספלנית והתריאק שנתן לתוכן חמץ מותר לקיימן בפסח שהרי נפסדה צורת החמץ". ועיין בראב"ד שהשיג ובאחרונים שם, שהוא כלל שכאשר נפסדה צורת החמץ אזי אפילו אם הוא ראוי לאכילה אין האדם עובר עליו.

הבלוע בכלי ראתה תורה שהוא שבירה בכלי חרס או הגעלה בכלי מתכות". הרי שדין שבירה בכלי חרס אינו משום שטעם יוצא ממנו כאשר מבשלים בו, שאז אין בעיה שהוא פגום כשאינו ב", אלא הדין חל על הטעם הבלוע בו לפני שהוא יוצא, שאז הוא טוב בפנ"ע, כמ"ש הרשב"א בתוה"ב (בית ד שער א, עמ' יט בדפו") וזה לכאורה להפך מדברי הראב"ן הנ"ל^(ט). וכבר הביא כן החת"ם סופר בשו"ת יורה דעה קי"ד עי"ש.

ג. ונראה שלמה שנכתב בהמשך פרק ג' על דבר חריף, שדעת ר"ת והרא"ה ופסקי אשכנז וצרפת שאם היה חל שם היתר על בליעות אי אפשר לחזור ולאסור, י"ל שאם לא היה שם איסור בתוך הכלי לא היה נאסר גם כאשר הוא יוצא.

ד. ומ"מ מוכח בדעת הר"ן שזה רק ע"י גדר שם כל. שהרי צ"ב טובא אם הבעיה היא עצם הבליעות שבתוך הכלי, א"כ מה התועלת בזה שהאדם שובר את הכלי, מ"מ הבליעות קיימות בתוכו כמו שהיו קודם. בשלמא אם זה למנוע שיבשלו בו מובן, אבל לר"ן איזה תועלת יש בשבירה. ועיין בתוס' זבחים דף צ"ו ע"א ד"ה אלא ובתוס' שאנץ פסחים שם, ששבירה חידוש הוא, ואע"פ שהבליעה קיימת עי"ש.

ה. ולכאורה מוכרח שכל שאין שם כלי לא אכפת לנו שיש בליעות. דהיינו כמ"ש, שהבליעות שבתוך כלי בעצם אינן כלום כי הן טפלות לכלי, ורק משום שהכלי מחזיק את הבליעות, שזה צורתו, נחשבות הבליעות כקיימות גם בתוך הכלי, אבל כאשר פקע שם הכלי אין משמעות לבליעות והרי הן כמי שאינן^(ט).

קושיות על גדר זה

א. אלא שצ"ב שלכאורה יש כמה מקורות שדבר שהאוכל לא נוגע בו ישירות אלא ע"י כלי משו"ה לא בולע טעם, ולכן לא דנים את השימושים הללו להגדרת רוב

(טו). עיין שו"ת רע"א (חלק א סי' קפ"ג) שמקשה דלר"מ, שגם קדירה בת יומא טעמה פגום, ומ"מ התורה אסרה טעם הבלוע, כי היתר נטל"פ רק בפגום מעיקרא, משא"כ בנפגם אח"כ. ופירש רש"י שכיון שחל לא פקע, א"כ חמץ שנבלע לפני פסח וקדירה שבישל בה בשר ונעשה נותר, שהטעם נבלע בעודו היתר ול"ש כיון שחל תו לא פקע. יהיה מותר אפי' בני יומן, וזה פלא. ולשיטת הר"ן שבעודו בכלי אינו פגום והדין נותר הוא כאשר הוא עדיין בלוע בכלי, לק"מ שהרי חל עכשיו בעודו בכלי. וי"ל האם מי שהתקשה בזה ס"ל כראב"ן.

(טז). ואע"פ שכאן מבואר שמ"מ צריך לקבור, יש לחלק בין קדשים ואיסור, וצ"ע.

תשמישו, אלא דנים רק את השימוש שבהם האוכל נוגע בכלי. ולכן חצובות צריכות ליבון כמבואר ברמ"א או"ח תנ"א ד' בשם מהרי"ל. אע"פ שבדרך כלל השימוש הוא דרך סיר שלא בולע. ולכאורה הטעם הוא שדרך כלי לא נחשב שימוש בכלי השני, ולכן הוא לא מצטרף להגדרת שימושי הכלי. וכן הדין של תיבות ושולחנות שמבואר בשו"ע או"ח תנ"א וכן ביו"ד קכ"א שצריך להכשירם, משום שנשפך עליהם מכ"ר, אע"פ שרוב השימוש הוא דרך כלי שאינו בולע. וכן בדין נר חלב שמטפטף על קדירה עיין שו"ע וכו'. ולכאורה זה הוא אותו יסוד. ולדברינו שזו הגדרה בכלי, אם הוא מוכן לקבל בליעות, לא אמורה להיות שום נפק"מ בסברא זו אם נחשב לשימוש בכלי או לא, שמ"מ הכלי לא עשוי לשימוש של בליעות.

ב. אבל באמת יתבאר שאינו כן. אלא שגם במקרים הנ"ל יש רוב תשמישו ויתבאר. עיין בשו"ע לגבי טבילת כלים יו"ד ק"כ, שחצובות אי"צ טבילה, מפני שאינם כלי סעודה. ובביאור הגר"א (שם סק"י): "טרפידי"ש כו' אבל כו'. כמ"ש שם כלי סעודה אמורים בפרשה ופי' הרשב"א דכתיב כל אשר יבא באש תעבירו באש כו' איזה דבר שבא באש צריך להכשירו באש זה כלי סעודה שבולע כו' משא"כ כאן דאינו בולע כמו שתי קדירות כמש"ל סי' צ"ב סס"ח וס"ס צ"ג ואף על גב דבא"ח סי' תנ"א ס"ד מצריך ליבון חומרא בעלמא היא מפני שפעמים נשפך עיסה עליה". הרי מפורש בדבריו שהכשר וטבילה תלויים א' בשני. והטעם שחצובות אי"צ טבילה הוא משום שאי"צ הכשר, משום שזו בליעה דרך כלים. ומבואר ששם שימוש אינו תלוי בשימוש אלא בבליעות, שאם בליעות עובר דרך כלים היה צריך טבילה אע"פ שהאוכל לא נוגע בכלי.

וכן מבואר שמה שצריך ליבון לחצובות באו"ח הוא חומרא בעלמא משום מיעוט שימוש, ומשמע שטעם ההיתר הוא משום גדר רוב תשמישו. וכן מפורש בפר"ח שהבאנו, שבטבילת כלים אזלינן בתר רוב תשמישו לכו"ע. "אבל הכא דלא שייך למימר הכי לכולי עלמא אזלינן בתר רוב תשמישו. וכן נראה מדין הטריפידא"ש שהזכיר המחבר בסעיף ד' וכמו שכתבתי בס"ק י"ב וכן עיקר". וכן קודם לכן בס"ק י"ב: "אינם טעונות טבילה. ואף על גב דלפעמים צולין עליהם האוכל עצמו, מכל מקום אזלינן בכלי בתר עיקר רוב תשמישו. ועיין לקמן בס"ק י"ט".

וא"כ אדרבה מבואר בדברי הגאון ובפר"ח שלגבי חצובות יש רוב תשמישו ומפורש שגם על השימוש דרך סירים אמרינן כן ומה שמבואר באו"ח שצריך להכשירם זה חומרא בעלמא משום מיעוט שימוש^(י). וראיתי שנחלקו בזה, שהויען יוסף (סרע"ח) כתב שבחצובות יש דין רוב תשמישו להיתר, וביביע אומר הקשה עליו א"כ למחבר צריך להיות מותר עי"ש מש"כ^(ח).

ג. וכן בדין של תיבות, יתבאר בהמשך שהוא ג"כ מנהג וחומרא בעלמא. ובזה נסתר גם עוד ביאור שאמרו שהוא משום שימוש שכיח. וכן יש שביארו בחצובות כן וג"כ נסתר מהנ"ל אלא שזה חומרא בעלמא ומנהגים. ורק צריך לדון מתי נאמרו מנהגים וחומרות אלו ומה גדרם.



פרק ב'

איך מגדירים את רוב השימוש - שיטה מחודשת באחרונים וביאור שונה לפי"ז בגדר רוב תשמישו

א.

גדר רוב תשמישו אם בדרכו של הכלי או בליעות האיסור

א. כתבנו שגדרו של רוב תשמישו הוא שצריך שהכלי יהיה קיבול לטעם, ולכן צריך שיהיה דרך הכלי לשימוש כזה. ולפי מה שכתבנו הדבר תלוי בדרך השימוש

יז). יש עוד סיבות שזה חומרא, עיין במאמר מרדכי שם, שכתב שאין צריך הכשר משום שנשרף מיד ועוד טעמים. וכן בבית דוד (ח"א ר"ח), וע"ע ברב פעלים (ח"ד או"ח י"ז). אבל בגאון ופר"ח מבואר הטעם משום שזה מיעוט ולא משום טעמים אחרים.

יח). בחזון עובדיה (פסח, עמ' קל"ז) הביא את דין הכשר החצובה למעשה, דהיינו גם לספרדים שפוסקים כשו"ע. ולא ס"ל שזה רק לרמ"א שאוסר ברוב תשמישו דלא כויען יוסף הנ"ל. ובילקוט יוסף (מועדים, שו"ת ס"ג) כאשר מוכיח נגד השיטות שצריך רוב תשמישו בחמץ (דהיינו באיסור ממש), מוכיח מזה שהגרע"י פסק את דין הכשר החצובות, ולא התיר משום רוב תשמישו, שא"צ רוב שימוש חמץ. הרי שפשוט להם שאין היתר רוב תשמיש משום השימוש ע"י סיר שלא עובר הטעם. והחזו"ע שם דן לגבי שימוש של הנחת לחם ע"ג החצובה ממש שזה מיעוט שימוש כלפי שימוש של סיר עם שפיכה. לא כלפי סיר ללא שפיכה. ובחיפוש בספרים מצאתי בקובץ אור תורה ניסן תשס"ב (עמ' תמ"ב) מה שרצה לדחות את הוכחת הילקוט יוסף, שכל הדין הוא חומרא כמ"ש במאמר מרדכי, ולכן אי אפשר ללמוד מזה. ובאור תורה ניסן תשס"ג (עמ' תנ"ד) חלק עליו שאם יש גם היתר של רוב שימוש למה החמיר. עיי"ש שהאריכו טובא בזה.

של הכלי ולא תלוי ברוב בליעות האיסור, שרוב תשמישו אינו טעם על ההכשר אלא על קבלת הטעם. ולכן כלי שרוב תשמישו בצונן הטעם שלא יגעיל הוא כי הכלי לא עשוי לקבל הטעם, הארכנו בזה.

וי"א שרוב תשמישו הוא דין בהכשר, דהיינו שכאשר הוא בא להכשיר איזה הכשר לעשות, ואזלינן בתר רובא^ט. וכמובן שהסבר זה נסתר מדין כלי שרוב תשמישו בצונן, שאין צריך להכשירו כלל, וי"ל שגם בצונן ההדחה היא ההכשר, עפי דברי הרשב"א (משמרת הבית שער ג' עמ' ע"ו בישנים) הובא בש"ך (ס"י), שהיא מוציאה קצת מהכלי. וזה דוחק טובא: א. שגם אם מוציא זה רק בקליפת הכלי, ולא פועל כלל בתוך הכלי. וא"כ פעולתו אינה באותו מקום כלל, ומה שייך לומר שזה מעשה הכשר כלפי תוך הכלי. ב. קיי"ל שמותר להדיח בשבת כלי שהשתמש בו באיסור בצונן (שו"ע או"ח שכ"ג סעיף ח') ומקורו מתשובות הר"ש משאנץ (עיין שו"ת מהר"ם מרוטנברג (מהדורת עמנואל סימן ג') ועוד הרבה ראשונים (כפי שצייננו שם בהערות) שהביאו, וטעם ההיתר הוא שהכלי אינו אסור, והוא אינו מתקנו, אלא רק מדיח את האיסור ממנו, ומכאן שהדחה בצונן לא חשיבא הכשר לכלי. ג. לפי"ז אם השתמש בו ללא הדחה תחילה צריך לאסור כנגד כולו^ז, ולא רק כנגד המקצת שנדבק ע"י שימוש בצונן. וזה הוא דין מחודש שלא מוזכר בשום מקום. ויש עוד נפק"מ תמוהות לסברא זו, עיין בהערה^א.

יט). כך שמעתי מכמה ת"ח ועיין בשבט הלוי שהובא להלן בהערה כב. עיין בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ג סימן נו), שפירש את דין רוב תשמישו שע"י שהגעיל גם מה שצריך ליבון הוא משהו. ורק בעיה של אין מבטלים איסור לכתחילה, ולכן הקילו ללכת בתר רוב תשמישו. וגם בשו"ת שלמת חיים סימן ע"ח כתב כן. ושם סיים, שאם דין רוב תשמישו הוא רק בכלי שאינו בן יומו, אז הדבר מובן. מלשון זו נראה שמסתפק בזה וצ"ע. ומ"מ תמוה מדין רוב תשמישו בצונן שאינו מכשירו כלל וכמשה"ק.

כ). ואף שאירי באינו ב"י לרשב"א, נפק"מ לחריף או לחמץ בפסח שאסרינן נטל"פ לרמ"א, לשיטות שמהני ביטול בס' גם בפסח, כשיטת השאליתות, ובדיעבד סומכים עליו. וכן לרשב"א שנפסק בשו"ע שדבר שדרכו להשתמש בשפע באופן שיש ביטול מותר להתשמש לכתחילה (עיין ש"ך שהב"ח ועוד חולקים ע"ז). וא"כ לשער האם נחשב שמשמש בשפע.

כא). והסתפקנו לפי הצד שדנים רק את שימושי האיסור, ומהם דנים את רוב השימוש. מה הדין בכלי שרוב שימושי האיסור שלו בחמין, ומ"מ משתמש בו בחמץ בצונן יותר משימושי האיסור בחמין? דבכל השנה פשוט שנחשב רוב תשמישו בחמין לפי הגדרה זו, והשאלה היא כאשר מגיע פסח, א"כ עכשיו רוב תשמישו בצונן, האם זה יחזור ויתיר את שימושי האיסור של קודם? ואם זה תלוי אם כבר נאסר, או גם בנבלע משאר איסורים בפסח. וכ"ז צ"ע ולא מצאתי הכרע לזה.

ב. נפק"מ בין ב' גדרים אלו היא אם הדבר תלוי בכל השימושים או רק בשימושי האיסור. שלפי הגדר הראשון תלוי בכל סוגי השימוש בכלי, משא"כ לצד השני, רק דבר שמצריך הכשר נכלל בשאלה. וזה בין לקולא ובין לחומרא, דהיינו שכלי שרוב תשמישו בהיתר ובאופן חד פעמי השתמשו בו באיסור, אזי לצד הב' אין לו כלל דין רוב תשמישו^(כב), משא"כ לצד הראשון. וכן להפך, כלי שבד"כ משתמשים בו חמין של היתר והשימוש של חמץ הוא בצונן ופ"א בחמין, לדידן שימוש בחמין ולצד ב' בצונן. דוגמא לכך הן כוסות, ששותים בהן משקה חם הרבה פעמים, אבל החמץ ששותה בהם הוא בירה או ויסקי שהם צוננים, ופ"א כבש בהן חמץ מעת לעת, והוי כבוש כמבושל^(כג).

כב). עיין שבט הלוי (ח"ו י"ד קט"ז אות ג') שרוב תשמישו נידון רק בין השימושים של איסור, ולא כלפי שימושי ההיתר, שאינם מצטרפין לנידון סוגי שימוש. כן מביא בשם רש"ק בחכמת שלמה (י"ד ריש צ"א). ולפי"ז מבאר את דין נר שנפל על קדירה. וכתב דכן משמע מסתימת הפוסקים. וזה צ"ב שסתמו רוב תשמישו ולא סתמו רוב איסור (רק כונתו שסתמא שהכלים נאסרים). וסברת רש"ק היא מחודשת מאוד, שזה מיגו דמהני הכשר לענין האיסור הצריך הגעלה ה"נ מהני למה שצריך ליבון. וזו סברא חדשה שלא מוזכרת במקום אחר. והשה"ל (שם) כתב שטעמו מחודש ומ"מ נקבל את דינו. ומ"מ בצונן אין שום ביאור לכך שלא מכשיר.

ועיין חזו"א (ק"ט ט"ו): "ועוד דלא נאמר למיזל בתר רוב תשמישו אלא בחילוף צונן וחמים או בחילוף בישול ותשמיש ע"י האור. ובזה השוו חכמים מדתן להקל בהכשר של רוב התשמיש. אבל כלי שרוב תשמיש של בהיתר ומיעוט באיסור ודאי צריך הכשר אפילו אינו ב"י. הליכך ל"ש להתיר מדוכה שנדך בה חמץ פעם אחת משום רוב תשמישה בתבלין ולשון משנ"ב וכו'". ואין כונתו, כהשה"ל, שרק שימושי האיסור נידונים לענין רוב תשמישו. אלא שהרוב הוא על סוגי שימוש חם או צונן, ולא על איסור או היתר. זאת, לאפוקי ממ"ש בהמשך, שצריך רוב שימוש של איסור. וכמה הבינו דלא כן אלא כשבט הלוי, עיין במאמר של רבי גבריאל צינגער בירחון המאור (שנה ל"א קונטרס ד'), ולפענ"ד אין שום רמז לחזו"א לדבריהם.

כג). עיין מנחת שלמה (ח"ב סימן צ"ז עמ' שס"ג): "לדעת המחבר חושבני שצריכים להתחשב רק עם שימושים של חמץ ולא עם שאר שימושי רוב כלי (כגון כוס לשותות תה, שלפעמים נותנים בה דייסת חמץ צוננת. או להפך כוס לשותות מים צוננים שלפעמים נותנים בו דייסא חמה), משום שעיקר הטעם הוא משום דבכה"ג ידיענן בודאי שהכלי אינו ב"י ובכעין הא לא גזרו אטו ב"י". סברתו מחודשת ולא הבנתי כ"כ מה ר"ל, שהרי צריך לדעת שאינו ב"י. ובלא שיודעים שאינו ב"י באמת אסור. וזה שהם רק מיעוט שימוש אינו טעם שודאי לא השתמש ביומו. ושמא מתכין כבית מאיר, שהמחבר התיר בסתמא והרמ"א רק בדיענן שלא השתמש, וכל הנושא הסתברות אם השתמש בו ביומו. ואז באמת אין טעם להתיר באינו ב"י, ומה יתר את הגזירה אטו ב"י, וצ"ל הפי' לא שיבוא להחליף, שאז גם כאן צריך לאסור. אלא שהרואים יחשבו שהוא ב"י, והכא לא יבאו לטעות. ואיני יודע כלל מקור והבנה לד"ז.

ג. ויש שר"ל גם לגבי בשר בחלב כן שכלים שלנו דרכם או בבשר או בחלב. וכלי שתשמישו בצונן ופ"א נפל בו הסוג ההפכי חם לא יועיל מה שדרכו בצונן, שהרי זה היתר, והאיסור אין דרכו בכלי זה כלל, ול"ש לעשות רוב מזה. ולכן ל"ש רוב תשמישו בב"ח דידן. והסברא באופן הזה ודאי טעות, שהרי הבשר אינו יותר איסור מחלב, אלא תרואתו שווים, שכל אחד לחוד הוא היתר והתערובת היא איסור, וא"כ אפשר לדון גדר רוב תשמיש על הרגיל, ולהכשירו. אכן, כ"ז הוא באינו ב"י שלא נאסר. והשאלה היא רק אחר שכבר נאסר בבן יומו, שלרוב ראשונים אפשר לסוחטו אסור, אפי' שלא נשאר כלום מהסוג ההפכי, וא"כ צריך להכשיר את הכלי גם מהבשר וגם מחלב. וא"כ נימא שאה"נ כלפי טעם הרגיל יש רוב תשמישו, אבל כלפי הטעם ההפכי שאינו משתמש בד"כ אין רוב תשמישו, וא"כ לא יוצא בלא הכשר. ויאסור את הכלי. וג"ז לכאו' טעות, שלא דנים על כל איסור בפנ"ע, אלא על כלל האיסור של הכלי, שאל"כ כאשר קונה מגוי, שמפורש בראשונים דאזלינן בתר רוב תשמישו, אם ידעין שאכל מאיסור שאינו כ"כ מצוי, כגון ערלה או אבר מן החי, נימא שלא מהני רוב תשמישו שעל איסור נדיר זה אין רוב וע"כ הדיון הוא על ההכשר שנצרך לכלל הכלי, וה"נ.

ד. וכן נפק"מ בכלי חדש שדרכו בצונן אך בפעם הראשונה השתמש בו בחמין [זאת, בלא לדון על הזמנה מילתא. עיין רב פעלים (ח"ג סימן כ"ח) שפשוט לו שכלי חדש דנים רק את מה שהשתמשו בו ולא לפי דרך הכלי^(כד)].

ה. ומ"מ לב' הצדדים אי"צ רוב בליעות של איסור כלפי בליעות ההיתר. וגם אין טעם לדון כמה יהיה שיעור האיסור שיש בכלי לפי כמות האיסור שבד"כ משתמשים בכלי. אלא כל שהכלי מוגדר כתשמישו בחמין, לפי איזה הגדרה שנקבע, ועושה בו שימוש של איסור המצריך הכשר. די בשימוש אחד לאיסור כנגד כולו. כפי שנראה בכל הלכות בשר בחלב שדי בתחיבה אחת לאסור את הכף כולו. ולכאו' הם דברים פשוטים שאי"צ לפרש. אבל נראה שכמה אחרונים לא סברו כן וצריך לבאר שיטתם.



כד). ומ"מ לשיטתו המחודשת שיתבאר בהמשך מוכח כן.

ב.

לשונות המשנ"ב

א. כתב במשנ"ב סי' תנ"א (ס"ק קנ"ד): "כן המנהג - ובדיעבד אם היה רוב תשמיש חמץ שלו בצונן ועתה נשתמש בו מצה בחמין בלא שום הכשר מותר. ואם היה רוב תשמישו בחמין או אפילו בצונן אלא שרוב הפעמים דרך להשהות משקה חמץ בתוכו מעל"ע אז אף בדיעבד אסור החמין שנשתמשו בו אא"כ הכשירו מתחלה ע"י הגעלה או ע"י מילוי ועירווי וכנ"ל בסעיף כ"א. ובהפסד מרובה יש לצדד להקל אף בזה אם היה אחר מעל"ע שהוא נותן טעם לפגם". ובשו"ע הרב שם, שהוא מקור הדין כמ"ש בשער הציון, כתב: "והוא בן יומו או אפילו אינו בן יומו אלא שרוב תשמיש כלי זה כל השנה הוא להשהות משקה חמץ בתוכו מעת לעת או יותר ויש אומרים שאפילו רוב תשמישו אינו כן ואינו בן יומו הדין כן כמו שנתבאר".

הרי ברור מלשונם שדיברו על שימוש החמץ של הכלי ולא הסתפקו בשימושי היתר בלבד. ולכן צריך שרוב תשמישו יהיה להשהות משקה חמץ ולא די במה שמשהה בו משקה אחר. וזה לכאורה כצד ב' הנ"ל, שצריך שרוב התשמיש בחמין יהיה בשימושי האיסור, ודלא כמ"ש כ. אולם, א"כ הוא, הרי שאי"צ שרוב תשמיש הכלי כל השנה יהיה להשהות חמץ בתוכו, כל' הגר"ז והמשנ"ב, אלא צריך שבין שימושי החמץ שלו יהיו רוב באופן של להשהות. ולשונו נראית מאוד ברורה דלא כן. במשנ"ב אפשר לדחוק שפתח ברוב תשמיש חמץ, וי"ל שמוסב ע"ז, דהיינו דרך כלל של החמץ, אבל בגר"ז רק כתב את הסיפא, שרוב תשמיש הכלי הוא להשהות חמץ מע"ל. וכל זה הוא כהצד השלישי הנ"ל, שבעינין שיהיה רוב שימוש חמין של איסור בכל שימושי הכלי ולא די בשימושי היתר, דהיינו ששימושי היתר מתירים משום רוב ולא שאין מתחשבים בו.

ואף שכאן יש לדחוק בלשונו, יש עוד ראיות כך.

ב. איתא במשנ"ב סי' תמ"ז (סק"פ): "וכתבו האחרונים שמדוכות שלנו שרוב תשמישם בבשמים וכה"ג דליכא חמץ רק חשש לטעם משהו אם נידך קודם פסח דנתבטל יש להתיר למלוח בו". משמעות לשונו היא שיש מיעוט שבחמץ ומ"מ מהני הרוב, ובחזו"א תמה ע"ז שלשונו אינו מדוקדק "שאם מיעוט תשמישה בחמץ

ודאי אסור אלא ר"ל שמעולם לא נדך בו חמץ רק החשש שמא נתערבו פירורי פת בבשמים". ומשום שצריך לדון רוב חמין או צונן אבל אם דרכו להשתמש, אלא שיש שאלה של הרבה או מועט, ל"ש. ולכאורה דבריו פשוטים מאוד, עד שנראה שהמשנ"ב נקט בשיגרת לישנא או שהוא רק ר"ל שאי"צ לחשוש לזה, כהתוס' פסחים, אך לא שיש מיעוט. אבל זה מצטרף למשנ"ב הקודם שג"כ נראה ממנו כן.



ג.

דברי התוס' בפסחים וביאור הבית שלמה והנצי"ב. וכן חו"ד כעי"ז

א. אבל ממש כעין דברי המשנ"ב יש בתוס' בפסחים, ובעמק שאלה ובבית שלמה להדיא פירשו בתוס' כמשמעות לשון המשנ"ב, וא"כ יתכן מאוד שגם המשנ"ב מתכוין לכך.

ב. בתוס' פסחים (ל ע"א ד"ה אמר רב) פירשו שמ"ש הגמ' שקדירות בפסח ישברו, לרב שסובר שחמץ במשהו "דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד". הרי שזה ממש כלשון המשנ"ב הנ"ל.

ג. ובבית שלמה (יו"ד מהד"ב סי' כ"ה) כתב שאין הכוונה שהאדם אף פעם לא משתמש בו בחמץ מרובה, כי זה דבר שאינו נכון כלל, שהרי הוא עושה דייסה או עיסות^{כה}, אלא ר"ל שרוב תשמישו הוא במשהו חמץ, ודין רוב תשמישו קובע שדנים את הבליעות בכלי לפי רוב שימושן.

ד. וכן הוא בעמק שאלה לנצי"ב (שאלתא קל"ז, סוף אות ה'), שפירש את דברי התוס' בפשיטות כמו הבית שלמה, ותלוי בדיון בראשונים, אם אמרינן רוב תשמישם או לא. הרי ששניהם פירשו להדיא שהדין הוא שכאשר רוב תשמישו במשהו איסור ומיעוטו במרובה דנים שהוא משהו, ומ"מ פלא כהנ"ל לענין רוב תשמישו.

ה. ובחו"ד ג"כ יש סברא כזו. בסימן צ"ו ז' כתב לדון על בליעות שבכלי אם הם שמנות או לא לגבי גדרי דין מפעפע. מכיון שרוב הבליעות שבכלי אינן שמנות,

כה). שדייסא היה להם, כמבואר בכ"מ, והיו מבשלים בצק, כמבואר במס' חלה סופגנים וכו', ובראשונים שם הרבה אופנים של תבשילי בצק.

דנים אחר רוב תשמישו ואינו שמן. הרי שאף שבלע איסור שמן, מכיון שרוב בליעות אינן שמנות אזלינן בתר רוב תשמישו. וזה ממש כהנ"ל, שלא רק סוגי שימוש אלא גם כמה נבלע מסוג בליעות מסוים הוא נדון של רוב תשמישו, וצ"ב.



ד.

מיעוט שימוש בחמץ

ובשו"ת רב פעלים (ח"ג סכ"ח) כתב: "ועוד נמי אין דרך אנשי עירינו לבשל תבשיל שיש בו עיסה וקמח שהוא חמץ בעין, אלא כל תבשילין שלנו הם אורז ובשר וירקות ופה"א בלבד, ואם פעם אחת בשנה יודמן שיבשלו תבשיל שיש בו חמץ בעין אין הולכין בכלי אלא אחר רוב תשמישו, ואם לא יבצר היות מעורב באורז חיטים או שעורים בטלי במעוטייהו^(כ)". ועיין בילקוט יוסף מועדים (שו"ת סימן ג) שתמה עליו והביא שבמק"א (יו"ד ח"ג ס"ח) סותר דבריו^(כ). ושהיה אחד שהורה למעשה בקנקן תה שהשתמשו בו בחמץ באקראי שאי"צ להכשיר לפסח, ותמה עליו כהנ"ל, ושהרב פעלים כתב כן ג"כ רק בצירוף^(כ).



כו). וכן עיין בן איש חי שנה ראשונה פרשת צו: "מפני דפה עירנו אין דרכם לבשל בכלים אלו בשאר ימות השנה חמץ גמור בעין כתבשיל שיש בו פת וקמח, ורק במחבת דרכם לטגן בה עיסה מקמח, ואפ"ה אין זה רוב תשמישה, ולכן אין אנחנו מוחים בהם לעשות ע"פ אזהרת רבינו האר"י ז"ל הנז', אך ודאי יר"ש צריך להזהר בכך. וכן בכלי שנאסר משום בשר בחלב וכן שאר כלי איסור שרוצה ללבנו בבדיל ולהגעילו, שצריך לזהר כל אדם בזה להגעילו תחלה ואח"כ ילבנו בבדיל כמו אזהרת רבינו האר"י ז"ל הנז'".

כז). יתכן שביו"ד ח"ג ס"ח הביא את שיטת הרמ"ע מפאנו ורשב"א וכו' אבל בתשובה השניה ובבן איש חי כנראה סבר כנאות דשא.

כח). וכרב פעלים איתא ג"כ בשו"ת פעולת צדיק (חלק א סימן קעד). וביסודי ישרון הכשר כלים, שכלי שבדרך כלל אין בו שימוש בחמץ נחשב רוב תשמישו בהיתר, ואי"צ הכשר.

ה.

מוכח מכ"ז שביארו רוב תשמישו באופן אחר וכפי שאיתא בכמה

אחרונים

א. ובודאי שכל המקורות הנ"ל מורים שלא הבינו את דין רוב תשמישו באופן הנ"ל כלל. ויש פירוש אחד שהובא בכמה מהאחרונים שלדבריו מובן הנ"ל.

בגן המלך (בסוף ספר גינת ורדים, סימן נ"ג), אחר שהקשה מה מהני רוב תשמישו, דל מהכא שאר השימושים הרי די בפעם אחת לאסור, כתב: "וכבר תירצו לומר דאם נשתמשו אח"כ בכלי שני גרע ליה בליעה קמא דכלי ראשון ואם קדם שימוש דכלי שני בתחלה ואח"כ נשתמשו בו בכלי ראשון הא לא בלע טפי כיון שכבר בלע מקמי הכי בליעה דכלי שני וכל זה איננו שוה כלל דאין הבליעה קודמת או המאוחרת חוצצת ומונעת שלא יבלע הכלי כל צרכו בליעה דבליעה דכלי ראשון אלא מוספת בליעה על בליעתו ואין אלו אלא דברי נביאות". ומסיק שהטעם הוא משום שהוא דרבנן.

ובשו"ת נאות דשא ללבושי שרד (סימן קל"ג) ג"כ האריך לתמוה כהנ"ל וכתב: "וע"כ צ"ל סברתם כיון דהתשמיש ע"י האור הוא באקראי ולא בלע ע"י האור רק דבר מועט קים להו דכל מה שישתמש בו ויפלט ממנו יהיה ששים נגד המעט הזה הבלוע ודומה לדין המבואר ביו"ד סצ"ט וסימן קכ"ב דכלי הבלוע איסור רק בדבר מועט אם דרך הכלי להשתמש בשפע מותר משום דודאי יהיה ששים וכו'". ומסתבר שהוא ג"כ מסתמך על כעין סברת הגן המלך, שע"י שאר הבליעות מה שיוצא הוא משהו, שהרי תמיד לא אמרינן ששימוש אחד של איסור מכניס רק טעם משהו בכלי. אלא אוסר כנגד כולו.

ולדבריהם באמת צריך שיהיה רוב בליעות של איסור ולא מהני בליעות היתר. וכן אין טעם לדון רוב בתוך בליעות האיסור שבכלי, אלא צריך שיהיה רוב שימוש איסור מכלל שימושי הכלי. וא"כ לכאורה זה גם כשיטת המשנ"ב, הנצי"ב, הבית שלמה, החוו"ד ושו"ת רב פעלים.

ב. ואף לרשב"א שרוב תשמישו הוא רק בנטל"פ שאיסורו מדרבנן, אין שום סתירה להגדרה הנ"ל שיתכן שבדאורייתא לא היו מתירים על סמך אומדן שיעור הבליעה בכלי, אלא רק כנגד כולו, משא"כ בדרבנן הקילו בזה.

ג. וראיתי כמה שו"ת שנקטו שרוב תשמישו הוא מדין ביטול בתשמישי ההיתר, עד שהוקשה להם שזה דבר שיש לו מתירים ולמה בטל ועוד קושית כעי"ז. עיין שו"ת מהר"ש ענגיל (ח"א סימן כ'). ובמנחת משה (או"ח י"ד) וכ"כ עוד כמה מרבני הונגריה וזה ע"ד הנ"ל.



ו.

תימה הרי תמיד הדין שבבישול פעם אחת הקדירה נאסרת

שיטת התוס' בפירוש הגמ' שמשערין בקדירה

א. אלא שצ"ב שהרי תמיד אין הדין כן, דקדירה שבישלו בו איסור נאסרת, ולא אמרינן כיון שהשתמשו בה הרבה פעמים להיתר רוב הקדירה בלועה מהיתר, ומאי שנא כאן.

ב. והנה עצם המושג שבליעות של היתר מבישולים קודמים שיש בתוך כלי מבישולים קודמים מצטרפות לבטל בליעות של איסור בתוך הכלי, לפי התוס' זו סוגיא ערוכה. בחולין דף צ"ז איתא: "אמר ר' חנינא כשהם משערין משערין ברוטב ובקיפה ובחתיכות ובקדירה. איכא דאמרי בקדירה עצמה ואיכא דאמרי במה דבלע קדירה", עי"ש ברש"י ורמב"ן. אבל בתוס' (ד"ה איכא דאמרי) כתבו: "תימא אם שיעור עובי הקדירה כחמישים זיתים ונתן בו מים כשיעור עשרה זיתים ובישל באותן המים כזית חלב האיך יתבטל אותו כזית חלב במים הא פשיטא שיש במים טעם חלב. ונראה לפרש דהכא מיירי כגון דליתא לאיסורא בעינה דנבלע בקדירה כזית חלב והיא היתה כבר בלועה מהיתר ואח"כ חזר ובישל היתר דמשערין בקדירה עצמה לבטל האיסור שנבלע בה".

ג. ובמהר"ם לובלין שם פירש שמה שכתבו שהיתה בלועה היתר לפני כן, היינו למ"ד במה דבלע קדירה, אבל למ"ד בקדירה עצמה אי"צ לזה שיהיה בלוע קודם. ובתוס' הרא"ש לא נראה כן, שכתב: "איכא דאמרי בקדירה עצמה. תימה וכו' וי"ל דהכא מיירי דליתיה לאיסורא בעיניה שהיתה הקדירה בלועה היתר ונפל בה כזית חלב ונבלע בקדירה ואחר כך בישל בה היתר דמשערין בכל הקדירה שהרי ההיתר

והאיסור בלועים בקדרה". הרי שכתב על המ"ד בקדירה עצמה, ולכא' לפי דבריו נחלקו אם משערינן את ההיתר בכולה קדירה או רק לפי אומה, וצ"ע.

ד. וכן מבואר בשערי דורא (ליקוטים. הובא בקובץ שיטות קמאי, ב' אלפים רי"ג): "איכא דאמרי בקדירה עצמה משערינן פר"י כגון קדירה של היתר שבישלו בה פעם אחר איסור שוב כשבישלו בה היתר לא אמרינן שההיתר הראשון שהיה נבלע בה קודם שבישלו בה האיסור שנתבטל לגמרי כשבבלשו בה האיסור אלא שנשאר במקומו ולבסוף כשמבשלים בה ההיתר אחר האיסור חוזר היתר הראשון מצטרף עם ההיתר האחרון לבטל את האיסור האמצעי הבלוע"^{כט}.

ה. וא"כ כולם פירשו שהבליעות שבתוך הסיר מצטרפות לבטל את בליעות האיסור שבתוך הסיר. וצ"ב, דא"כ כל סיר שבשלו בו קודם יהיה בו, בהצטרפות הרבה בישולים, ס' כנגד האיסור ואז הסיר יהיה מותר וכמעט לא נמצא לנו סיר שנאסר. וזה ממש כנידון הנ"ל, שהבאנו שצריך רוב תשמישו לאיסור, ומשום דבליעות ההיתר מצטרפות, והקשה גן המלך שתמיד ל"א הכי וצ"ע. ובפרט עיין בפלתי (סי' צ"ט סק"ג) שכתב דתוס' איירי באופן שלא היה בבליעות ההיתר שבסיר כדי לבטל את האיסור. רק עכשיו, בצירוף התבשיל יש ס', ומזה הוכיח שלפי תוס' אין דין חענ"נ על בליעות. וא"כ איירי בסיר שנאסר ואפ"ה אח"כ מצרפים את הבליעות הקודמות להיתר"^ל.

כט. בעצם ענין בליעות ההיתר בקדירה יש סוגיא גדולה מאוד בראשונים לגבי טיפת חלב שנפלה ע"ג קדירה, אם הטיפה מתבטלת בתוך בליעות שבקדירה, שר"י הזקן בפסקים סי' מ"ג כתב שלא מתבטל, משום שלא ברור שמתפשט בכל הדפנות, ואילו הטור סימן צ"ב בשם מהר"ם מרוטנברג ובמרדכי תרע"ט ובשו"ת הרא"ש כ סימן כ"ו הובא בב"י ודרכי משה סימן צ"ב, סברו שיש דין חענ"נ על הבליעות שבתוך דפנות הסיר, ואז צריך ס' פעמים ס'. אבל התם מדובר מראש כאשר הטיפה נופלת שהיא תתבטל בבליעות ובתוס' מדובר אפילו אחר שנפלה וא"א לבטל.

ל. ובדברי התוס' עיין במעדני יום טוב חולין (פרק ז אות ט) שהקשה על תוס': "ותמיהני למה הוצרכו לפרש שהיתה כבר בלוע מהיתר". ובפלתי (צ"ט סק"ג) האריך בדבריהם: "והנה התוספות צ"ז ע"ב ד"ה איכא פירש בהא דאמרינן בקדירה עצמו, דאין הפירוש נגד חרסית הקדרה, רק אם בלעה מקודם שני זיתים, ואח"כ איסור זית, דאמרינן בממה נפשך, אם תפליט, גם ב' זיתים הבלועים מקודם תפלוט, ויצטרפו לבטל, ואם לא תפליט, גם איסור לא יפלוט". ומאריך שם שנחלקו התוס' והרשב"א, שלרשב"א בליעות ההיתר שבתוך הקדירה לא מצטרפות להיתר, כי לא ברירא לן אם נפלט. משא"כ לתוס' אמרינן ממה נפשך אם פולט את האיסור פולט גם היתר. ומפרש עפ"י או"ה עי"ש אריכות דבריו שנראה שכך נוקט למעשה.

ו. אכן, במקרה של התוס' לא כ"כ קשה, שהם כתבו שבלע כזית איסור, וא"כ אם יודעים שדפנות הסיר מכילות כמה כזיתים ע"כ שלא יצאו בליעות ההיתר ע"י שנכנס טעם האיסור. משא"כ כאשר בישולו איסור כשיעור כל הדפנות י"ל שבלע כולו איסור.

שיטת העיטור

א. איתא בטור יו"ד סי' צ"ג: "כתב בעל העיטור אם בישל חלב בקדרה של בשר והיא בת יומא ויש בה ס' איכא מ"ד מבשל בה ממין שבישל בה עכשיו כיון שהתבשיל מותר טעם הראשון בטל וקדרה נמי מותרת ואיכא מ"ד כיון דקי"ל כלי חרס אינה יוצא מידי דופיו לעולם טעם הראשון אינו יוצא לעולם ואינו יכול לבשל בה ממין שבשל בה עכשיו וממין הראשון אינו יכול לבשל בה שהרי האחרון אינו בטל ואין לה תקנה אלא שבירה וכתב הוא שיכול לבשל בה מאיזה מין שירצה ואני תמה היאך מותר לבשל בה חלב וכי עדיף מהגעלה דאפילו הגעלה לא מהני לכלי חרס שפולט תמיד מעט מעט".

ב. הרי שהעיטור דן בבישול חלב בכלי חרס של בשר ב"י ויש בה כדי ביטול לתבשיל, וכתב שהאדם יכול אח"כ להשתמש בסיר לחלב. "כיון שהתבשיל מותר טעם הראשון בטל והקדירה מותרת". ואיכא מ"ד שכיון שהוא כלי חרס לא אמרינן שיצא הטעם הראשון, אבל העיטור ס"ל שיבשל איזה שירצה. והטור תמה איך יתכן לומר שיצא הטעם הראשון, כדי להתיר להשתמש לחלב, הרי זה כלי חרס ולא מועיל לו הגעלה, ומאי שנא. ועיין בבית יוסף ובש"ך שהאריכו לפרש את דבריו, אך בלשון העיטור עצמו אין הדברים מתיישבים, ונבאר, וכבר הרחיב בזה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן פ"ד).

ג. זו לשון העיטור שם: "ומסכתרא מדגרסינן קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנו"ט מדלא איירי בקדירה ש"מ בדליכא נו"ט החלב והקדירה מותרת ומבשל בה חלב דכיון שהוא בטל במה שבקדירה בטל הוא ונשאר בדופני הקדירה משאר איסור דרובא טעם חלב ומיעוטי טעם בשר והרי הוא כמשהו ע"י תערובות דרבנן ואזלינן בתר רובא דחלב ומה שבפנים אינו עושה בב"ח שתהא איסורו במשהו שהרי אין בו טעם". הרי שהקשה למה לא דיברו על האם היא נו"ט לקדירה, ולמה דיברו רק על נו"ט לתבשיל. ומזה הסיק שכל שהתבשיל מותר

ה"ה הקדירה מותרת. וטעם ההיתר איננו משום הכשר, אלא על ידי בישול דבר שיש בו רוב חלב גם הבליעות שבתוך הכלי מתחלפות לבליעות של רוב חלב ומיעוט בשר דהיינו אע"פ שקדירה של בשר, ע"י שמבשל בה חלב יוצאות בליעות הבשר ונכנסות בליעות החלב והבשר מיעוט ובטל ברוב.

ד. ואח"כ ממשיך העיטור: "והלכתא מבשל בה בשר ומבשל בה חלב לכתחלה ואם לא בשל מתחלה בשר ולא תבשיל אחר ובשל בה חלב עכשיו שניהם שווים ומבשל בה איזה מין שירצה". וזה מה שהעתיק ממנו הטור, שמבשל באיזה שירצה, וזה סותר למש"כ קודם. ובחת"ס רצה להגיה: "אינו מבשל בה בשר ומבשל בה חלב", ואז יתישב עם מש"כ קודם, ונגד הטור.

ה. והחת"ס מבאר את סיום דבריו, שאם נאסר ל"ש דין זה, משום שס"ל כרבותיו של רש"י בסוף מס' ע"ז, שבשר בחלב נאסר במשהו, מכיון שנאסר בהנאה, ולכן הוצרך שלא נאסר בתוך הדפנות.

וז"ל החת"ס: "ולשונו מגומגם אבל כוונתו מובן ומבואר לעיל בהלכות חלב שדעתו דוקא קדרה שבלע איסור ובשל בו היתר אוסר הוא אם הוא כ"ח אינו יוצא מידי דפיו לעולם שלעולם פולט מעט איסור אך הכא שהבלוע הוא היתר היינו בשר ושוב בשלו בו חלב ס' פעמים בכמות כל הבשר שנתבשל בו בראשונה והותר כל התבשיל א"כ גם בדופני הקדרה נכנס ס' פעמים חלב נגד בלוע הבשר שבתוכו והשתא אי חוזר ומבשל בו חלב מה ניחוש שיצא מדופני הקדרה פליטה של בב"ח שכבר נאסר כו' ואי ניחוש לפליטת הבשר לבדו שיצא לתוך החלב שנבשל עתה שנית זהו דבר מועט הוא נגד מה שנבשל עתה וליכא למיחש לי' אפי' לכתחלה וכו' ע"ש דבריו.

הטעם תמיד משום דלא ידיעין

א. ועל קושית הגינת ורדים, שתמיד לא אמרינן שהכלי לא בולע כי הוא מלא בליעות היתר, וכן לא אמרינן שאם השתמשו אח"כ בכלי יוצאות בליעות האיסור. צ"ל שהוא כמ"ש הגמ' שלא ידיעין כמה נפיק מיניה. וזה כלל שתמיד משערים כנגד כולו, ולכן ל"א שהוא היה מלא לפני הבליעה ול"א שיצא אח"כ משימוש. וכמו שתוחב כף כמה פעמים, שבאותו קדירה י"א שמשערים רק פעם אחת, ובכמה קדירות אוסרים את כל הקדירות, ול"א שהוציא רק פעם אחת ושוב ניזל

בתר רובא, אלא דנים כאילו הוציא בכל הקדירות. ומ"מ מאוד מסתבר שכל אלו הם דינים מדרבנן, שדנו הכל כשווה. ושוב הדרנא לכלל, שכיון שהאיסור מדרבנן הקילו ברוב תשמישו. עיין הג' שערי דורא (סימן מ"ט) שהביא תשובת רש"י, שכל ספק ב"י אפשר לצרף שמא לא נפיק בשיעור כל הכלי, שמה שאמרו דלא ידעינן כמה נפיק הוא רק ספק עי"ש. ובספר אב בחכמה (עמ' 126) האריך בזה טובא. וכן כתב בשו"ת מהרש"ך (חלק א סימן עז) שכל הדין לשער כנגד כולו הוא ספק, ומצטרף לס"ס להקל עי"ש. וע"ע בעין יצחק כללי הוראה (חלק ב' עמ' כ"ח) מש"כ בזה.

ב. ועיין במרדכי (תרפ"ה) שלחומרא לא מצרפים את הקדירה ולא את הבליעות להתיר, משא"כ לאיסור בקדירת איסור, מצרפין את הקדירה עצמה דלא ידעינן כמה פלט. ועיין פרמ"ג (צ"ט ס"ד על דברי הט"ז), שבכל קדירה ישנה דהיתר ל"א שהיא כבר מלאה מהבליעות הקודמות, משום שלא ידעינן כמה בלע, ורק כאשר ראה כמה נחסר בשם הר"ן. וזה כהנ"ל, שהכל משום ספיקות שאי אפשר לשער ולכן קבעו כלל שתמיד כנגד כולו וא"כ הכל מדרבנן וכנ"ל.

ג. אלא שסברות אלו שייכות לכאורה רק בחילוק בין חמין לאור, ולא שייכות לצונן, שלא נבלע כלל. ואפשר לומר שע"ז יש את הסברא הראשונה שכתבנו, שצריך להיות כלי לקבל הטעם, ורק על חילוק בין חמין לאור, שבשניהם הכלי עומד לקבל טעם, היו צריכים לסברא חדשה. או שאפשר לומר שמ"מ בלא שימוש רגיל ורצוף יש רק מיעוט בליעות.



פרק ג'

רוב תשמישו להשתמש אח"כ בדבר חריף

א.

לרשב"א איך אפשר להשתמש אח"כ בחריף

א. לשיטת הרשב"א, שרוב תשמישו הוא משום שאינו ב"י דרבנן, הקשו האחרונים, שא"כ יאסר להשתמש בחריף, שהוא מחליא את האיסור, ואין היתר שאינו ב"י.

ובבית שלמה (או"ח סנ"ה) באמת כתב כן, וכן עיין מהרש"ם (ח"א ס"ע), וכן נראה בחזו"א (או"ח סקי"ט).

וזה דבר תמוה מאוד, שהגמ' דנה איך להכשיר כלי וכתבה לעשות הכשר, כאשר בודאי כל אחד מידי יום יעבור על איסור גמור, כשיחתוך בצל או שום. וכן כל הראשונים והשו"ע הורו בפשיטות לעשות הכשר זה, וכל אחד שחותך בצל עובר על איסור גמור. וזה בודאי יקרה לכל אחד בתדירות רבה, ובכל זאת לא הזהירו וגם לא אמרו לעשות הכשר שיועיל שלא יעבור על איסור גמור. וזה לא יתכן כלל^א). ובהרבה פוסקים מפורש דלא כן, אלא שגם בחריף יש דין רוב תשמישו. כן מבואר בבית מאיר (צ"ו ג) וכן איתא בחזו"ד. ובבית דוד (סלוניק, הל' בשר בחלב סס"ז) ג"כ מפורש בדבריו, וכן איתא בדברי מהרש"ג (שם בסימן ל"ט) שמותר. וכן רש"ק בטוט"ד תליתא (קע"ט). ולכאורה א"א לחלוק ע"ז.

ב. והרשב"א בתשובה תצ"ז באמת הקשה כן על המ"ד לא אסרה תורה אלא ב"י, הרי יש דבר חריף ואיך התורה התירה אחר שאינו ב"י. וכן על האמור בגמ' - גזירה אטו אינו ב"י, הרי יש גזירה אטו חריף. ומזה הכריח של"א במנוגב מחליא אלא רק בבעין מועט שנפגם שאינו ב"י, אבל לא בטעם בלוע, או שזה דין רק בחלתית ולא בשאר דברים חריפים. ומה יענו מי שס"ל שגם במנוגב וגם בכל חריף, ולא דווקא חלתית. ובאמת השיטה שדוקא חלתית היא שיטה חשובה מאוד. עיין בזרע אמת (חלק ב סימן כ"ז) שהוא רוב הפוסקים. וא"כ יתכן שאנחנו אוסרים רק מחומרא, כל' מהר"ם בטור שכיון שיצא מפי סה"ת לא מורה היתר, וא"כ בעצם הישוב הוא כרשב"א.

ג. ויש שר"ל שאחרי שהגעיל, אז המקצת שנשאר שצריך ליבון לא מהני ע"ז מחליא^ב). וגם אם זה היה נכון, היה מועיל רק כלפי רוב תשמישו בחמין ביחס לתשמישו באש, אבל על רוב תשמישו בצונן ל"ש לתרץ כן. וזה כמו שהקשינו לעיל על מי שביאר שרוב תשמישו הוא דין בהכשר הכלי וכו' ומ"ש על צונן. והם אמרו שהדחה ג"כ נחשבת להכשר, וקשה מאוד לקבל סברא זו, ואף לדעת

לא). והרי אפי' שימוש בצונן אסור באופן קבוע בכלי אסור, שמא ישתמש בחמין, ולמה לא אסרו כאן משום חריף.

לב). שו"ת דברי מלכיאל חלק ג סימן נו, שפירש את דין רוב תשמישו שע"י שהגעיל גם מה שצריך ליבון הוא משהו. וקשה מאוד הרי יש גם שימוש בצונן.

הרשב"א שהדחה מוציאה קצת מהכלי וגם שיטה זו אינו מוסכמת. ומ"מ כאן לא יועיל הסבר זה, שהרי הדחה ודאי לא מגיעה לתוך הכלי אלא למשהו וא"כ לא יצא הטעם בפנים.

ב.

הטעם שמחליא רק מדרבנן

א. ויש עוד ישוב שגם הדין שדבר חריף מחליא הוא מדרבנן. וא"כ גם ע"ז מהני רוב תשמישו. עיין במהרש"ם (ח"א סע"ה) שתירץ כן ומביא שהפליתי (סק"ב) והפנים מאירות (ח"א סס"ד בשם ח"א), כתבו שכל איסור דבר חריף הוא מדרבנן. וא"כ י"ל דגם על רוב תשמישו לא גזרו חריף.

ומקשה המהרש"ם שהפרמ"ג הוכיח מהרשב"א שדבר חריף דאורייתא. אבל הרי הרשב"א הוכיח מקושייתנו כהנ"ל, שאו שחלתית דווקא או שמנוגב. וא"כ י"ל שהדברים מכריחים אחד את השני, שהרשב"א שס"ל חריף דאורייתא הכריח שזה רק בחלתית משום זה גופא, שאם לא כן, אי אפשר להתיר כלים שאינם ב". ומי שלא חש לבעיה זו יתכן שזה משום הא גופא, שס"ל דהוי מרבנן, ולק"מ.

ב. ועיין בפתחי תשובה (צ"ה סק"ד) שהביא מקורות אם דין דבר חריף הוא מדאורייתא או מדרבנן, ומביא משו"ת שיבת ציון (ר"ס ל"ב), שהקשה מה שייד לדון על דאורייתא או דרבנן, הרי זה תלוי במציאות - אם יש טעם או לא.

ג. אבל אי"ז מוכרח כלל, כי מלבד הנושא אם יש טעם או לא יש עוד סיבה גדולה שדין מחליא יהיה רק דרבנן, שהרי עד שהגיע הדבר החריף היה פגום, ועכשיו חזר ונתקן, ומפורש בדברי כמה ראשונים שס"ל כיון שנפגם והותר לא חוזר לאיסורו^ל. וא"כ י"ל שגם החולקים מודים לסברא זו, ויש בו רק איסור מדרבנן, משום שעכשיו הוא ראוי לאכילה.

לג). עיין פרמ"ג סי' תנ"א מש"ז כ"ז בשם חכ"צ, שדבר שמתוקן ע"י דבש וסוכר נחשב ראוי לאכילה עי"ש. אם נטעו ע"ד כן ועוד שמא דבר ראוי שבא לעשות יי"ש וע"י מלאכתו התקלקל לא חשוב קלקול. והפרמ"ג הסתפק שמא חמץ שעפשו ותקנו חייב כרת עי"ש. וזה דלא ככל הראשונים הנ"ל. שכתבו שאי אפשר לתקן איסור שהותר. אבל שמא מי שסובר את הדין מחליא, וס"ל שהבליעות פגומות בעודם בכלי ע"כ יחלוק על כלל זה ויסבור שאפשר להחזיר דבר פגום לאיסורו. אלא שצריך לבדוק אם יש מי שסובר כן להדיא, שמריה דשיטה שפגום בכלי הוא הרא"ה, והוא לית ליה מחליא כלל כמו שהבאנו.

ד. וטענה זו איתא ברא"ה בחידושים (חולין ד"ח) שדחה את הפירוש בגמ' שמחליא, שלא יתכן אחר שנפגם יחזור לאיסורו ע"י שתקנו. עי"ש שמאריך שאי אפשר לתקן נבילה סרוחה ע"י תבלינים, שזה כמו לתבל עפר, ולא נאסר. ומפרש את הגמ' באופן שונה, שאירי בטיחה בעין, והגמ' רק ר"ל שהתערובת של חלתית אינה פוגמת כמו שמן ויין עי"ש.

ה. וגם בדברי ר"ת בספר הישר (חלק השו"ת) מפורש כן, שהשואל בסי"א הקשה דבכל כלי שאינו ב"י שבישלו בו פעם אחת הבליעה כבר נתקנה^{לד}, ור"ת השיבו שלדבריו אי"צ להקשות מבישול אחר, אלא גם באותו בישול אחרי זמן כבר נתקן ויאסר, "אלא כי היכי דפשיט לך ראשון ביום או יומים יעמוד דשרי, כך הוא בתבשיל השני, וכי טומאה שבטלה חזרה וניעורה אפי' על ידי איסור כל שכן על ידי היתר גמור". הרי מפורש שכל אינו ב"י אחרי שבישלו בו מחליא ואינה נאסרת, משום שכבר הותר.

ו. ועיין תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת (מהדורת קופפר, סי' נ"ג) באריכות, של"מ תבלין כדי לתקן נבילה סרוחה ולחזור ולאוסרו. שאע"פ שעכשיו אינו סרוח, זה רק התבלין אבל הנבילה נשארת בפגמה ואף ללישנא של ר"ל, שאין אומרים חסרה מלח, דהיינו אין דנים רק על טעם האיסור מצד עצמו אלא מתייחסים לכלל התבשיל, וא"כ הכא תהיה סברא זו לחומרא ויחשב מתוקן, כי מ"מ אחר שהותר לא חוזר ונאסר. "ולא דמי לקורט של חלתית דאינו בא לידי פגם לעולם" דהיינו דהוקשה לו שגם התם כבר הותר ואיך יחזור ויאסר. ותירוצו צ"ב. ושמא ר"ל שכלפי החלתית מעולם לא חל ההיתר שאינו ראוי לגר. וצריך לבאר הדברים.



לד). כתבנו במקומו שזה כפי' בתוס' בסוף ע"ז, שדנו שבבישול בתוך ב"י נדון המע"ל משעת הבישול האחרון. וכן מבואר בסה"ת שהבישול משביח מה שבקדירה ולא רק משום חענ"ג, וכאן מפורש שגם אחר שנפגם מהני.

ג.

תירוץ האחרונים שמהני ע"ז רוב תשמישו באינו חריף. וביאור דבריהם

א. בפלתי (צ"ו סק"ב) כתב על קושית הרשב"א הנ"ל, איך מותר כלי מדין אינו ב"י הרי חריף מחליא, וכתב: "ויותר נ"ל כמ"ש הרשב"א דאזלינן בתר רוב תשמיש וכיון דרובא לאו בדבר חריף אי"צ הגעלה".

וכך כתב בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' מ'): "ולכאורה קשה דהא בתשו' הרשב"א (סי' תצ"ז) הקשה בהא דלא אסרה תורה אלא קדירה ב"י דלמה לא ניחוש שמא בישל בה הנכרי דבר חריף שאינו נפגם כו'. וכן הקשה שם הרשב"א עוד (וגם האחרונים הקשו כן) דניחוש שמא יבשל בה הישראל דבר חריף דחורפיה יהיה מחליא לשבח את הבלוע בכלי שנפגם. ועיקר התירוץ ע"ז הוא דיש לילך אחר רוב תשמישו. ואכתי קשה לר"ע דאיהו ג"כ ס"ל בפסחים דלא אסרה תורה אלא קדירה ב"י. והא ר"ע חייש למיעוטא ואמאי לא חייש הכא לדבר חריף כנ"ל. וכן הקשה בכו"פ ר"ס צ"ו".

והחזו"א הנ"ל, שאסר רוב תשמישו בחריף, ג"כ יתכן שמתכוון לזה שז"ל או"ח קי"ט ט"ו "וכל דין הכרעת רוב תשמישו הוא דוקא באין דרך תשמישו בדבר חריף". ולא רחוק שמתכוון כפליתי ותו"ח. ולא לאסור להשתמש בחריף, כמ"ש שזה תמוה.

ב. וכמובן שכ"ז פלא: א. שהרי הרשב"א הקשה מדין דאורייתא על כלי מדין, כמ"ש האחרונים. ומה שייך ע"ז רוב תשמישו. ב. כמשה"ק בשערי תורה (חלק ב' כלל י"א, מחזיקים מאיסור פרט ב') מה שייך רוב ומיעוט, הרי הרוב אינו מתנגד למיעוט. שאם אתה דן על מעשה מסוים שייך בזה גדר רוב. אבל הרוב לא אומר שלא ישתמשו בו במיעוט. ופשיטא שזה שבד"כ חותכים בו דברים לא חריפים לא קובע שלא יחתכו בו דברים חריפים. הרי העובדא היא שחותכים בו דברים חריפים. ורק אם לא שכיח שיחתכו דברים חריפים י"ל כמ"ש הרשב"א אם חלתית דוקא. אבל לא תלוי ברוב שימוש ופלא.

ג. ונראה לומר שכו"ע מודים לטענת הראשונים, שכל שהותר אינו חוזר ונאסר. אבל התשובה ע"ז, שמראש לא חל היתר כלפי שימוש של חריף. שהרי מראש

ידעינן שכלפי שימוש בחריף הטעם לא יהיה פגום. ויתכן שזו כוונת הלשון הסתומה שבפסקי אשכנז וצרפת הנ"ל, שאע"פ שדבר שהותר אינו חוזר ונאסר, חילתית אסורה שלעולם אינו פוגם. ולמשנ"ת מובן, שהוא טעם שמעיקרא לא חל היתר לענין שימוש עם חלתית.

ולפי הקדמה זו יתכן לפרש את כוונת האחרונים, שדבר שרוב תשמישו אינו חלתית, כאשר דנים אם הותר הטעם שאינו ב"י דנים שהותר באופן מוחלט, שהרי אין שימוש החלתית בפנינו, שנאמר שאינו מותר כלפי שימוש זה. וא"כ גם אם חוזר ומשתמש בחלתית נחשב שמתקן דבר שכבר הותר. משא"כ דבר שיש לו תשמיש רגיל בחלתית, מראש ע"כ דנים על שימוש בחלתית, ושוב אי אפשר להתיר כלפי שימושים אלו. וא"כ מראש ההיתר חל רק כלפי שימושים שאינו חריפים ולא כלפי חריפות ולא נחשב לתקן דבר שכבר הותר ופשוט.

ד. אלא שכמובן שכל זה תלוי במחלוקת הרא"ה ורשב"א אם הבלוע בכלי פגום לגמרי עד שאינו ראוי לגר, או שהוא ראוי ורק שהטעם שהוא נותן בתבשיל אינו משביחו. לרא"ה חל בזה היתר גמור, משא"כ לרשב"א בתוך הכלי הוא אסור ורק כאשר יצא הוא נפגם. וג"ז תלוי אם בכלי יש שם איסור לטעם, שלראב"ן ור"ת שהובאו בתוס' ר"י מפאריז בתוך הכלי אין שום דינים ורק כאשר יוצא יש דינים, וא"כ כל שכאשר יצא ודאי יפגום ליכא איסורא. אבל לא ברור ששייך לומר שחל היתר על דבר שאין לו דינים. משא"כ לר"ן וסיעתו, שגם בתוך הכלי יש דין נותר, ל"ש לומר כן. אבל צ"ל שלכו"ע הדין חל עכשיו לענין שאינו אוסר תבשילים, כמדומה שבזמנו היו ראיות שלכו"ע ההיתר חל עכשיו וצריך לשנות פרק זה.



ד.

שיטת השב יעקב שחריף מהני רק על פגם מחמת הכלי

א. עיין שב יעקב (יו"ד ל"ג) שהאריך בענין יי"ש שנעשה משמרי יין בכלי נחושת, שעשו בו קודם יי"ש משמרי סתם יינם. וכתב שבש"ך (צ"ה ס"ק ז') כתב שחורפיה דתבלין משויא ליה כאילו האיסור בעין. וא"כ מהני רק בדבר שאם היה בעין לא היה נפגם וע"י בליעת הכלי נפגם, משא"כ דבר שגם בעין נפגם לא נהיה אסור,

שלא שמענו מי שלוקח פגום ומכשירו ע"י חריף שאוסר. לפיכך, שמרים ויין בכלי מתכת כיון שגם הבעין שלו נפגם בזמן מרובה לא מועיל דבר חריף לתקנו וזה חידוש גדול ולפי"ז צריך לבדוק כל מאכל כמה זמן לוקח לו להתקלקל כאשר הוא בעין, ושוב לא יאסור בשימוש בחרף.

ב. ובפשיטות י"ל שמכוון הוא לדבר מציאותי, שכל שגם מחוץ לכלי היה נפגם לא מהני חורפיה להחזירו לתיקונו. אבל זה לא יתכן, שהרי כתב שהטעם הוא משום שכל הותר לא חוזר ונאסר, הרי שמשמע שעכשיו מתוקן, ומ"מ נשאר מותר. וצ"ל כך- שס"ל כדעת הרשב"א, שהטעם בתוך הכלי לא פגום מצד עצמו, אלא רק כאשר הוא נכנס לאוכל. וכל התיקון של חריף הוא משום שלא נפגם עדיין בעודו בכלי. משא"כ דבר שגם מחוץ לכלי היה נפגם, ע"כ גם בתוך הכלי נעשה פגום, שמה גרע מה שהוא בתוך הכלי, ושוב לא מהני תיקון של חריף לזה, שהרי כבר הותר. ומ"מ מבואר חידוש גדול לדינא, שכאשר עבר זמן שהאוכל היה מתקלקל, גם הבליעות הותרו לגמרי.

ג. וקצת צ"ע אם במציאות הדבר כן, שכל מאכל שנפגם כדבר בעין, גם כבליעות נפגם. לנו לא מוכרת מציאות של טעמים הבלועים בכלי, שעד זמן מסוים הם מתוקנים ומזמן מסוים הם נותנים טעם מקולקל^{לה}. ומסברא י"ל שכבליעות יבשות אין הם מתקלקלים, כמו שאנו רואים שאוכל בעין שמתביש על הסיר אינו מתקלקל כמו מאכל בעין. ולכן צ"ע לסמוך על היתר זה.

ד. אבל י"ל לאידך גיסא, שהשב יעקב מתכוון לדין, שהרי הביא את הש"ך שזה כמו בעין, ואם ר"ל שזה הכרח מציאותי, שמה שמתקלקל בעין ה"נ בכלי, הרי זה לא קשור לש"ך, שהש"ך אמר דין שחריף הוא כמו בעין. ובודאי לא בא לומר שיעור תיקון שמהני רק לבעין אלא בא לומר דין.

וא"כ י"ל שכונתו כמ"ש התוס' ע"ז בשיטת ר"מ (עיי"ש בכמה מקומות), שאוכל שנפגם מחמת הכלי ומצד עצמו אם היה בעין היה מתוקן ל"ח אינו ראוי לגר. וזו סברא מסוימת, שקלקול מחמת הכלי ולא מחמת עצמו לא חשיב קלקול.

לה). וזה לא קשה שהרי הכלים שלנו שיעי, ובאמת אין טעם. עיין מה שהזהירו הפוסקים (ר"ן חולין דף מ"ד והובא בדרכי משה יו"ד קכ"א או"ט) בהגעלת כלים, שמגעילים הרבה כלים המים כבר נעשו סמיכים ול"ה מים אלא רוטב ול"מ להגעלה.

וא"כ י"ל שזה כונתו, שאף לדידן, שנקטינן שקלקול מחמת הכלי חשיב קלקול, מ"מ ל"ח שהאיסור נפקע והדבר הוא היתר מצד עצמו, אלא הוא דבר חיצוני שגורם היתר לאיסור. וע"ז מהני תיקון החריף להשיבו לגדר העצמי שלו, שהוא ראוי. משא"כ כאשר הוא מקולקל מצד עצמו ל"מ לתקנו. וזו כונת הש"ך להבנת השב יעקב, שחריף מהני לתקן פגם מחמת כלי ולא מחמת עצמו, והדברים מאירים.



פרק ד'

האם רוב תשמישו נפסק להלכה, ומה הדין בדיעבד לרמ"א

א.

מחלוקת המחבר והרמ"א והדין בדיעבד

א. איתא בשו"ע או"ח תנ"א ס"ו: "כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו; הלכך קערות אף על פי שלפעמים משתמשים בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהן מכלי ראשון, כך הוא הכשרן. הגה: ויש מחמירין להגעיל הקערות בכלי ראשון וכן הוא המנהג. וכן בכל דבר שיש לחוש שמא נשתמש בו בכלי ראשון, כגון כפות וכדומה לזה. ויש מחמירין להגעיל כל כלי שתיה אעפ"י שתשמישן בצונן, משום שלפעמים משתמשים בהם בחמין; וכן הוא המנהג להגעילן, ובדיעבד סגי להו בשטיפה".

ב. הרי שהמחבר פסק בפשיטות את דין רוב תשמישו, והרמ"א אסר. וצ"ב אם הרמ"א אוסר גם בדיעבד או רק לכתחילה, דהיינו כלים שרוב תשמישן בצונן ואי אפשר להכשירן כגון כלי חרס וכד', או כלים שרוב תשמישן בכלי ראשון ואי אפשר ללבנם מפני שיתקלקלו, האם אוסר גם בדיעבד.

ג. ובפרמ"ג (מש"ז י"א, בסופו) מדייק מהרמ"א שהתיר בדיעבד רק במקרה האחרון של כוסות שמדובר באופן שכלל לא יודע שהשתמשו בהם בחמין, ורק חיישנן לשימוש לא שכית. אבל משמע שבדינים הראשונים, כשודאי השתמשו בחמין, אינו מתיר גם בדיעבד. והמשנה ברורה הכריע דלא כן - על פי אליהו רבא, ח"י,

מקור חיים וגר"ז. אבל לא ברור אם הוא עוסק באיסור המאכל, בחמץ שאסרו באינו ב"י, או גם להשתמש בכלי במקרה שאי אפשר להכשיר. שהרי לענין אינו ב"י מאכל נחשב בדיעבד ולא אסרינן ואילו כלים אסרינן באי אפשר להכשיר⁽¹⁾.

ד. וביו"ד קכ"א סעיף ה' כתב ברמ"א: "ואפילו כלים שתשמישן בצונן, אם יש לחוש שחממו בו יין, כגון כלי כסף, נוהגין להגעיל, ואין לשנות. ואפילו תיבות ושלחנות הנקחים מן העובד כוכבים, נוהגין להגעיל שמא נשפכו עליהם חמין. ודוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אין לחוש לכל זה. וכלי חרס שנשתמשו בו בצונן, מאחר דאי אפשר בהגעלה, מיקרי דיעבד וסגי ליה במריקה ושטיפה היטב". ולכאורה מפורש שכל"ח, מכיוון שאי אפשר להכשירם בהגעלה, מותר להשתמש. אבל עיין בש"ך שם שהביא שמקור דברי הרמ"א הם באו"ה, ושם מפורש של"ל כלל את דין רוב תשמישו והוא אוסר אפילו בדיעבד. ומה שמתיר כלי חרס הוא באופן שלא ידוע שהשתמשו בהם בחמין, וא"כ זה כמו הדין האחרון ברמ"א, שגם הפרמ"ג מודה שמותר בדיעבד, ולא באופן רגיל של רוב תשמישו. אבל לא ידעינן בדעת רמ"א עצמו אם הוא אוסר בכלים בדיעבד או לא.

ה. ויש קצת ראיה מדברי הגאון שם ומעוד פוסקים, שכתבו שהמקור לדין שבדיעבד מותר הוא הדין מרדה של גויים. ושם איירי רק באופן שבלאו הכי לא יהיה לו לחם, ולא שהוא רק רוצה להשתמש בכלי. שהתם איירי באינו ב"י רגיל ותוס' חדשו להתיר באי אפשר באופן אחר. וא"כ לא למדו שהרמ"א מתיר תמיד בדיעבד.

ו. ועיין חזו"א (או"ח קכ"ב סק"ד) שכתב: "ולפיכך אם הצלוחיות של חרס, ורוב תשמישן באופן שהן מותרין, אם אין לו לאדם כלי אחר הן מותרין. אבל ראוי לעשות להן הגעלה ג"פ דמה דאפשר ראוי להחמיר". ועיין כף החיים (תנ"א ס"ק ק"ח) שכתב: "ואם הוא כלי שיתקלקל ע"י הליבון אפשר דהוי כדיעבד ויש לילך

(לו). דהיינו שהרמ"א עצמו נראה שמתיר להשתמש בכלי, שכתב בשטיפה סגי. אבל זה באופן שלא ידוע שהשתמש באיסור. והאחרונים שכתבו שבדיעבד סומכים על דעה ראשונה לא כתבו כן על דברי הרמ"א אלא כדבר בפנ"ע. וא"כ יתכן שדיברו רק על אוכלים, שנחשב בדיעבד. ומזה שהמשנ"ב הביא את דברי האחרונים כמחלוקת על הפרמ"ג קצת נראה שמדובר גם על כלים. אבל בהמשך דבריו, שנביא להלן, הביא לגבי כלים את הפרמ"ג שאוסר ומתיר רק משום דברי הבית מאיר, שכתב סברא מחודשת ולא משום שסמיכין על הדעה ראשונה נראה שכלים ל"ח בדיעבד.

אחר רוב תשמישו אם אינו ב"י אבל אם אפשר לו באחר יש להחמיר". הרי בשניהם נראה שרק כאשר אין כלי אחר התיירו בדיעבד.



ב.

אחרונים שכתבו שהרמ"א לא מדינא

א. ועיין בשער הציון (תנ"א ס"ק נ"א) ז"ל: "כתב הפרי מגדים דלפי זה קערות של בדיל שאופין בו לפעמים עוגות על תנור גרופ מן הגחלים אין לו תקנה, דהלא צריך לכתחלה ללבנו ויהיה ניתך על ידי הליבון, ובספר בית מאיר מצאתי דמכל מקום בקערות אלו אם ידוע שאינן בני יומן מתשמיש זה של אפית עוגות נוכל לסמוך על דעה ראשונה וסגי בהגעלה לכתחלה, וכתב דכן ראוי להורות". ומסדר דבריו ברור שכך מכריע לדינא, ומ"מ המעין בתו"ד יראה שהבית מאיר לא התיר משום שדין רוב תשמישו הוא רק לכתחילה, אלא משום טעם מחודש, שצ"ע לסמוך ע"ז.

ב. זו לשון הבית מאיר (שם): "אומנם הקערות אלו שרוב תשמישם ע"י עירוי אם ידוע שאינן ב"י אז אף הפר"ח שמחמיר מ"מ מעתיק מסקנת תשובות מ"ע סימן צ"ו בלשון זה וכו' (שבב"י אין היתר רוב תשמישו משא"כ באינו ב"י) וכן מבואר היתר זה ברשב"א שבב"י, ואף שדברי התשובה אמורים למ"ד הולכין אחרי רוב תשמישן מ"מ מדהעתיק הפר"ח הדברים על מנהג המחמירים כנראה דעתו שאין המנהג להחמיר אלא בסתם ואפשר שהשתמשו בו ע"י האור בתוך מעל"ע וכו' וכן הגון להורות". וכך הרי לשון שער הציון "אם ידוע שאינן ב"י" והרי כו"ע לא התירו בב"י, וזה כמ"ש הבית מאיר שמ"מ אסרו בסתמא, אבל לא בידוע שלא השתמשו.

ג. וכך באמת מבואר בפר"ח שם, שכתב על דברי הרמ"א שמחמירים, שכך ראוי להורות ומביא מקורות לזה, ומסיים: "ומצאתי כתוב בשם הרמ"ע מפאנו בתשובה סימן צ"ו שאם הכלי הזה שרוב תשמישו בחמין הוא בן יומו מאותו המעוט שנשתמש בו על ידי האור צריך ליבון, ואם אינו בן יומו הואיל ונותן טעם לפגם הוא ואין איסורו אלא מדרבנן הולכים אחר רוב תשמישו ואין צריך ליבון". וזה פלא, דהרי הרמ"ע מדבר לשיטות שמותר רוב תשמישו, ומבאר משום שאינן ב"י

דרבנן. אבל איך אפשר לפסוק של"א רוב תשמישו, ואז לכתוב מ"מ באינו ב"י אפשר להקל. וזה משה"ק הבית מאיר, וכתב שמ"מ המנהג להחמיר רק באופן שיש צד שמא הוא ב"י ולא כאשר הוא בודאי אינו ב"י.

וא"כ מבואר שכו"ע ס"ל שאי אפשר להתיר את הכלי בדיעבד משום שאי אפשר להשתמש. אלא שהבית מאיר אמר דין חדש, וכ"מ בפר"ח והסכים שער הציון, שכל החומרא של מיעוט שימוש היא רק בספק שמא הכלי הוא ב"י ולא כאשר הוא בודאי לא.

וכדברי הבית מאיר איתא ג"כ בחיי אדם כלל קכ"ה, אחרי שהביא שלא סומכים על רוב תשמישו באינו ב"י, כתב "ומ"מ אם הכלי אינו ב"י הולכין אחרי רוב תשמישו ואי"צ ליבון פ"ח תנ"א ו' בשם תשובות מ"ע מפאנו צ"ו". דהיינו כבית מאיר שיש חילוק בין סתמא לבין ידעינן שאינו ב"י.

ד. ועיין בשו"ת בית יצחק (יורה דעה א סימן קמו) שהשואל היה פשוט לו כבית מאיר והפר"ח, שגם האוסרים אסרו רק בספק ב"י ולא בודאי אינו ב"י. והבית יצחק טען רק שבפסח, כיון שלדידן נטל"פ אסור, אי אפשר להתיר רוב תשמישו עי"ש, אבל בעלמא הוא מסכים עם השואל, וזה כבית מאיר. ועיין שו"ת זכר יהוסף סימן קנ"ב שג"כ הביא את הבית מאיר לדינא. ועיין זקן אהרון תנינא (יו"ד מ"א) שג"כ הסכים כן⁽¹⁾. ועיין במנחת פתים (הוספות לאו"ח) שהביא את הבית מאיר, וכתב אבל בשו"ע הרב נראה להחמיר גם בזה לכתחלה. וכמובן שזה מחודש מאוד לומר שהרמ"א, שאסר רוב תשמישו, הוא רק משום חשש ב"י ולא משום שלא סובר לאסור רוב תשמישו, כמו הראשונים שאוסרים. ומאוד מחודש להקל ע"פ סברא מחודשת זו. אבל כל הפוסקים הנ"ל כך הכריעו וצ"ע.

דהיינו שהם סברו שלהלכה אזלינן בתר רוב תשמישו, וגם דברי הרמ"א הם חומרא מטעם אחר ולא משום שהוא חולק על עיקר הסברא.



(1). רק שהוא הוסיף מדיליה, שנ"ל שכו"ע מודים באינו ב"י שאולנן בתר רוב, שהרי מ"ט בעי הכשר אטו ב"י. וא"כ יועיל הכשר כל דהו. אלא שיש לגזור שהרואים יחשבו שבבן יומו מהני הכשר זה. וא"כ כאשר רוב תשמישו כך שוב הרואים יתלו שכך נעשה, וכו"ע מודו. וכמובן שזה דלא כמאן.

ג.

שיטת הט"ז מפני הרואים

א. ועיין בט"ז (ס"ק י"א) על הרמ"א כאן: "להגעיל הקערות. נראה טעם חומרת' מפני המון העם דלא ידעו לחלק בין רוב תשמישן בכלי ראשון או לפעמים. ורמ"א כ' וכן בכל דבר כו' כגון כפות כו' ונראה דכפות חמירי טפי דשכיחי טובא דמהפך בהם בקדירה אצל האש". הרי שג"כ הסיב את כונת הרמ"א מחשש לשיטות שאין רוב תשמישו לגזירה משום הרואים.

ועיין במשנ"ב (תנ"א ס"ק ק"נ) שכתב דאע"פ שמחמירים להגעיל אפי' ברוב תשמישו, מ"מ מהני בעירו ג' ימים. והחזו"א (קכ"ב ד') תמה מה מועיל הכשר שאינו מועיל לקיים את החומרא. ושמא גם המשנ"ב ס"ל כט"ז וצ"ע. עיין במשנ"ב שם ס"ק קי"ד על שימוש במגשים שבדיעבד מהני עירו ומציין ס"ו ובהג"ה. ובשער הציון ס"ק קמ"ד "כן משמע מח"י וש"א ופשוט הוא דמדינא צריך לילך בתר רוב תשמישו וכדלעיל בס"ו". הרי מפורש שס"ל שהרמ"א הביא חומרא בעלמא ובדיעבד לא מחמירים.

ב. עיין שבט הלוי (חלק ד סימן עד) שכתב: "ועל עצם החומרא דאולי פעם אכל דבר גוש חם, עכ"פ רוב אכילותיו אינם כן וכבר נפסק באו"ח סי' תנ"א ס"ו דהולכים אחרי רוב תשמישן, ואפילו להרמ"א המחמיר בזה הא כ' הט"ז שם ס"ק י"א ופמ"ג שם דאינו מעיקר הדין, וע"כ פסקו האחרונים שם דדיעבד סומכין על רוב תשמיש שאינו אוסר עד כדי הגעלה בכלי ראשון, ובעלמא דבר פשוט שעלינו להחמיר, אבל בכה"ג הי' דעתי להקל כדיעבד כאשר סיימתי שם בתשובה דעלינו להעמיד הדין על בוריו בדבר שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בו - ואם רוב הצבור יכולים לעמוד בו או שאינו שעת הדחק פשיטא דטוב לעשות עכ"פ עירו מכלי ראשון לחוש להנ"ל".

ג. הרי דהם ג"כ פירשו שהרמ"א לא מדינא אלא מחששות. וצ"ע מנ"ל דבר זה. ועיין תיבת גומא לפרמ"ג פ' בהעלותך על התבניות הנ"ל: "וכי תימא הולכין אחר רוב תשמישו, בסעיף ו' הא הר"ב החמיר, ויראה מדינא וכי הבליעה שבה להיכן הלכה לדידן נותן טעם לפגם בפסח אסור, בשלמא להמחבר שפיר דמלתא דלא שכיח לא גזרינן אטו בן יומו ואי"ה בפריי אאריך". וכע"ז במש"ז ס"ק י"א הרי

נקט שהרמ"א מדינא. דלא כמ"ש השבט הלוי בשמו, שהתם רק מתחיל לפרש את דברי הט"ז. והטעם לאסור משום הבליעות להיכן הלך. ובפסח אין קולא בשאינו ב"י. וכבר הקשו כן האחרונים. ור"ל משום שג"ז דין דרבנן. ומ"מ לדבריו מבואר שבשאר איסורים הרמ"א לא החמיר מדינא^(ח).

ד.

מה נחשב מיעוט שימוש

א. לשון הפרמ"ג שבאינו ב"י הוא משום מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. וזה מחודש מאוד שלא מהני מיעוט אלא צריך להיות מילתא דל"ש. וא"כ שימושים שמפעם לפעם יהיו אסורים. ובכל הפוסקים והראשונים נראה שכל שאינו דרכו מותר, ולא הצריכו שיהיה בגדר מילתא דל"ש לא גזרו רבנן^(ט) והרשב"א והבאים אחריו כתב שכיון שזה דרבנן הקילו, ולא שזה מילתא דל"ש. ועיין במגילת ספר סוף י"ד שכתב לבאר את דברי השו"ע בסי' תנ"א ס"כ "תיבות ששומרים בהם אוכל צריך להכשיר משום שלפעמים נשפך עליהם אוכל". ומקשה הרי לפי המחבר רוב תשמישו מותר. ומתרץ ע"פ הנ"ל, שאע"פ שלא רגיל מ"מ אינו בגדר לא שכיח. והעתיקו דבריו בספרים אחרים. ולפי"ז יוצאת חומרא גדולה בשיש וכיור, שלא מהני מה שרוב תשמישו בצונן, כי לפעמים נשפך, וזה בגדר שימוש שכיח. וזה הוא אותו מקרה של תיבות^(י). וכן ראיתי מפרשים בחצובות

לח). עיין שרידי אש סימן ל"ו ז': "אולם מצאתי בכה"ג יו"ד סי' קכ"א, שהרמ"א לא החמיר אלא לענין פסח, אבל לא בשאר איסורים. וכן הביא באו"ח סי' תנ"א ובשד"ח מערכת הא אות ב"ט בשם ספר קהל יהודה, שחומרת רמ"א אינו, אלא לענין חמץ, אבל לא בשאר איסורים". ועיין רשב"א בשו"ת ח"ג רע"ט "אלא שלא הלכו בהכשר הכלים אלא אחר תשמישן, ומ"מ נהגו עכשיו בפסח להגעיל את הכל משום חומרו של חמץ".

לט). עיין לבושי מרדכי אפשטיין ס"ו שאינו ב"י אינו איסור על הטעם אלא תקנה על הכלי לאוסרו ולכן אזלינן בתר שם הכלי וכע"ז באגרות משה.

מ). ובפוסקים יש קולא שבמיעוט דמיעוט כו"ע מתירים. עיין הג' חתם סופר על השו"ע רנ"א ג' שבא לישב סתירה בשו"ע, שבחמץ לא מצריך ליבון בסכנים וביו"ד קכ"א ז מצריך ליבון, ובביאור הגר"א כאן כתב שהדין ביו"ד הוא חומרא בעלמא, שהשו"ע פסק רוב תשמישו. ובחת"ם כתב נ"ב אע"ג דבדירה דעה (קכ"א ז') פסק דסכינין מלבן משום מיעוט תשמישו ע"י האור, וי"ל דחמץ הוה מיעוטא דמיעוטא ע"י האור וק"ל". וכ"כ בתשובות שלו יו"ד קי"ד, שגם מי שאסור ברוב תשמישו, מודה במיעוטי דמיעוטא.

שצריך הכשר בגלל שנשפך מהסיר, שהוא משום שזה שכיח, באופן של"מ רוב תשמישו. עיין מאמר של רבי גבריאל ציננער בירחון המאור (שנה ל"א קונטרס ד').

ב. ולשון השו"ע בדין תיבות לא נראה כן כלל. שלשונו היא "רגילים להכשיר", וכן הלשון בטור, ואינו לשון חיוב כלל אלא מנהג. ובגר"ז כתב נהגו ישראל. ובגליון רש"א ציין לסוף תנ"ב, שאיתא בשו"ע שרגילין לאחר הגעלה לשטוף את הכלי. וזה מנהג בעלמא לכתחילה. וא"כ אדרבה משמע שאינו מדינא כלל. ועיין באור לציון שכתב כן. וכן עיין באור לציון ח"ג הערות פרק י הערה י"א ששיש וכיור רוב תשמישן בצונן, ולכן אי"צ להחליפן משימוש איסור כאשר אי אפשר להכשיר. וזה כהנ"ל שזה הוא מנהג בעלמא.

ג. ודין חצובות כבר התבאר בדברינו לעיל, שהגאון והפר"ח כתבו שיש רוב תשמישו וזה חומרא בעלמא. אלא שצריך לבאר אם החומרא היא לדונו כאילו אין כאן רוב תשמישו, ולפי"ז יש לאסור עוד דברים. או שזה מנהג על תיבות וחצובות, ומה שנהגו נהגו ואין ללמוד משם לשאר מקומות.

ד. ויש ראייה גדולה בפוסקים, שברמ"א מפורש בתנ"א ס"ו שיש על כפות דין רוב תשמישם ורק מיעוט בכלי ראשון. והרי שכיח טובא להוציא אוכל מסיר שהוא כלי ראשון, וכן לערבב סיר שע"ג האש. ובכל זאת דינו כרוב תשמישו. וכבר העיר בזה הגר"ז סתנ"א סעיף ל"ב, שחשיב רוב תשמישו בכלי שני אע"פ שמערבבים איתם את הקדירה ומוצאין מן הקדירה, וכן בערוך השולחן כתב כן^(א). ולפי הגדר שצריך להיות שימוש לא שכיח לא יתכן כלל. וע"כ שגדרו הוא כמו שכתבנו, שצריך שזה יהיה צורת הכלי ושימוש לכך, וסכו"ם אינו עשוי ומיוחד לערבוב סירים. וא"כ זו

ועיין שו"ת ר' יצחק אלחנן סימן מ"ו "אך לדינא נראה לי דכיון דהפרי תואר ביו"ד שם (סימן קכ"א ס"ק י"ב) דעתו להקל בהסכינין על ידי הגעלה לבד, ועל כן אף דבהסכינין נהגין להצריך גם השחזה, היינו לפי דאפשר לתקן על ידי השחזה, אבל בהמזלגות דאם לא נתיר על ידי הגעלה לבד אז יהיה לו פסידא משום דעל ידי הליבון יתקלקלו, על כן יש לנו לסמוך בכהאי גוונא על שיטת הפרי תואר, ועיין במג"א (סימן תנ"א ס"ק ו'), וגם יש לומר דמזלגות אין בהן אף מיעוטא המצוי, ועיין בתשובת רע"א (סימן מ"ג), וקצאתי בכל זה".

מא). שמבאר שצריך לחשוש לרמ"א שאוסר מיעוט שימוש שהרי דרך להוציא. הרי שעדיין נכלל בדין רוב.

ראיה ברורה שלא די בשימוש שכיח, אלא צריך שהכלי יהיה מיועד לכך, ודלא כמגילת ספר^(מב).

ה. ונראה שבראשונים יש נידון בענין זה. שהרי על סכין מבואר שצריך הכשר בכלי ראשון. והקשו הראשונים בעבודה זרה דף ע"ו שדרכו להשתמש בכלי שני. והביאו מבה"ג שלפעמים תוחבים את הסכין בסיר להוציא מאכל. "והגעלה מיהא צריך בכלי ראשון דזימנין דמעיל ליה לדודא דבשרא לאסוקי בשרא בה והו"ל כעין כפא". וקשה שמ"מ אי"ז השימוש הרגיל שלו. ובראשונים יש כמה תירוצים. הרמב"ן ורשב"א כתבו בתירוץ הראשון "והאי תשמישתה שכיח ביה טפי והילכך לא סגי ליה בכלי שני", וא"כ מפורש שגם תשמיש שהוא מיעוט, אם הוא שכיח טפי מחייב הכשר. והרי חשש תחיבת הסכין לתוך הסיר הוא אותו חשש של הכנסת כף לתוך הסיר שהתירו הרמ"א והגר"ז. והבה"ג דימה סכין להדיא לכף. ולכאורה מוכרח שהרמ"א וש"פ לא פסקו כתירוץ זה של הרמב"ן, אלא כתירוצים האחרים שבראשונים כפי שיתבאר.

ו. וברמב"ן ממשיך: "ועוד דמינה ומינה מכלי ראשון לא פליט ולא סגי ליה בכלי שני, מצריך ליה כלי ראשון. ומסקנא בתר עיקר תשמישתיה אזלינן כדתנן שדרכן להגעיל להטביל וללבן ואין חוששין לשלא כדרכן, ואף על פי שפעמים שאדם משתמש בהן בחמין כגון כוסות וצלוחיות שהוא מפשירן כנגד האור ומערה לתוכן רותח ואעפ"כ הכשירן בהדחה כעיקר תשמישתן, והני נמי כיון דזימנין בנורא וזימנין בדודא ושכיח ליה כל שעתא ושעתא תשמיש רותח בשני מידי כלי ראשון לא נפיק." וכך מסיק הרשב"א. הרי משמע שגם לדבריהם רק בכלי ששכיח תמיד בכלי שני מצטרף שימוש בכלי ראשון להצריכו הכשר בכ"ר, וכעין סברת הר"ן שנביא. אבל דבר שאינו דרכו בכ"ש גם הרמב"ן יודה. ונפק"מ שגם אם הרמב"ן יאסור כפות מ"מ שיש ושולחנות יתיר, שהרי אין דרכם כלל בבליעות.

ז. ובר"ן בפסחים (דף ח מדפי הרי"ף) כתב: "ומיהו כלי ראשון בעי דזימנין דמעיל להו בדודא דבשרא והוה ליה כעין כפא וכן כתב הרב בעל הלכות גדולות ז"ל ואף

מב). אם לא שאז ההרגלים היו אחרים לגמרי. כפי שטענו שבישלו על אש פתוחה והשתמשו רק בכלים מיוחדים. אבל במציאות אינו נכון שהיו גם כיריים, וגם בתוך התנורים שלהם היו מקומות לבשל מבחוץ שהיו בחום בינוני כפי שהבאר בהרבה אחרונים לגבי חזרה ולגבי איסור התנור. ולא תמיד השתמשו בסירים גדולים. ועיין רשב"א בשו"ת ח"ג רע"ט "וכי נשתנה תשמישן של כוסות מאותו זמן לזמננו, עולם כמנהגו נוהג"

על פי שבענין זה אינו עקר תשמישו כיון שפעמים משתמש בו ע"י האור ממש ולפי אותו תשמיש צריך לבון ופעמים שהוא משתמש בו בכלי ראשון וכמו שכתבתי ומפני אותו תשמיש צריך הגעלה בכלי ראשון אף על פי שהרכבה פעמים הוא משתמש בו בכלי שני הטילו חכמים הכשר בינוני שהוא צריך לתשמיש אמצעי שלו דהיינו ברותחין ובכלי ראשון א"נ משום דאגב דוחקא דסכינא בלע טפי החמירו עליו שלא להתירו בכלי שני והצריכו כלי ראשון". הרי שכתב שהוא כעין פשרה בין כ"ש לליבון^(מ). ולר"ן מובנים דברי הרמ"א והגר"ז, שאין דרך בכפות ומזלגות להשתמש באור בעצמו, ולכן ל"ש הכשר בינוני בכלי ראשון.

ח. וברשב"א שם בע"ז ובר"ן כתבו שע"י דוחקא נחשב כ"ר. וזה ג"כ מתיישב עם פסק הרמ"א והגר"ז. סוף דבר אף שיש מקום לסברא זו בראשונים, וזה תלוי בתירוצים השונים, מ"מ לכאורה הרמ"א פסק ששימוש שכיח ושהכלי לא מיוחד לכך חשיב מיעוט שימוש. וא"כ תיבות וחצובות אינו אלא מנהג.

ורק צריך לדון האם נפסקו שאר התירוצים, ונפק"מ במקרים שיש לפעמים שימוש באור, או שימוש מרובה בכלי שני האם יאסר.



ה.

כמה הכרעות של העין יצחק

עיינ בשו"ת עין יצחק לרי"א (יו"ד סימן י"ג) שכתב: "נשאלתי באחד שקנה טאצין [=מגשים] מצוירין בציור יפה מן אדון א' אם מותרין ע"י הגעלה דהא מבואר באו"ח סי' תנ"א סעי' כ"ד כלי עץ המצופים דינם ככ"ח ויש הפסד בזה והעלה כת"ר דמותרין בהגעלה וביקש ממני לחוות דעתי בזה.

א. תשובה בקצרה והוא דהא עיקר תשמיש הטאצין הוא להעמיד עליהם כוסות וכיוצא בו מן כלי שני ואף אם נשפך על הטאצין מן כ"ש אין לחוש וכמש"כ המג"א בסי' תמ"ז סעי' ג' ס"ק ט' דאם נשפך מן כ"ש על צונן אין להחמיר כלל וכו', ואי דניחוש שמא הניחו איזה דבר גוש על הטאץ וכו' ואף דהטאץ נאסר ע"י הנחת דבר גוש איסור רותחת עליו. עכ"ז אינו נאסר רק כדי קליפה משום דהא

מג). ומ"מ גם בזה נפק"מ לחומרא כאשר יש מיעוט גמור של אור ושל כ"ר שיאסר לפי הר"ן.

קיי"ל תתאה גבר ואדמיקר בלע כדי קליפה ומבואר במג"א סי' תס"ז בס"ק ל"ג דהא דאמרו אדמיקר לי' בלע אין זה רק חומרא בעלמא מדרבנן ע"ש. והובא בפרי מגדים ליו"ד במשבצות זהב סי' צ"א ס"ק ה' והביא כן בשם האו"ה כלל כ"ט דין ב' דקליפה בזה לא הוי אלא חומרא בעלמא מדרבנן. ועיין בפרמ"ג שם בס"ק ז' ובשפתי דעת שם ס"ק ח' ואכמ"ל.

ב. והנה לפי הסוברים דאזלינן בתר רוב תשמישו וכמבואר באו"ח סי' תנ"א סעי' ו' וסעי' כ"ה ודאי דאין לחוש בנ"ד דהא בנ"ד הרוב תשמישן הוא ע"י כוסות וכיוצא בו. דהבאתי בשם המג"א דכתב דאף אם נשפך מן כ"ש עליהם אין בזה חשש איסור. ואף להסוברים דלא אזלינן בתר רוב תשמישן כמבואר שם. עכ"ז בנ"ד גם אינהו יודו להיתירא דהא עיקר מה דיש להחמיר הוא מצד דשמא הניחו איזה דבר גוש רותחת או אפשר איזה כלי ראשון ונשפך עליו הנה זולת דו"א שכיחא הא האיסור בזה הוא רק מצד חומרא בעלמא מדרבנן וכמש"כ המג"א והאו"ה. ע"כ אין לחוש לזה כיון דאין זה רוב תשמישן וכ"ע מודו בזה דאזלינן בתר רוב תשמישן. וגם הא לא נולד הספק עד אחר דהוי אינו בני יומן דלא הוי רק גזירה מדרבנן מעיקרו וע"כ הדין נותן למיזל בכה"ג בתר רוב תשמישן וספק דרבנן לקולא. ועיין במקור חיים להגאון מליסא זצ"ל בסי' תנ"א ס"ק ה' מש"כ בשם תשובת מ"ע בטעם הסוברין דאזלינן בתר רוב תשמישו דזהו משום דאינו בני יומן הוי מדרבנן ע"ש. ואף הסוברין להחמיר דלא אזלינן בתר רוב תשמישו היינו היכא דיש חשש דאורייתא בעת שנבלע בהכלי. אבל בנ"ד דלא הוי רק חומרא בעלמא מדרבנן עיקר החשש בזה אין לנו להרבות במחלוקת ביניהם". עי"ש שהאריך עוד בזה.

ג. ויש כמה דברים חשובים בעין יצחק: א' שלא התיר את הטסין משום שאי אפשר להכשירן כמ"ש הבית מאיר וסיעתו. ב' שלא כתב שכיון שמשתמשים בהם ע"י הנחת כוסות עליהם, ודרך כלי לא בלע, א"כ הוי רוב תשמישו באופן שלא בולע, אלא דן רוב תשמיש ע"י השפיכות מהכלי, ואז הוי עירווי מכ"ש וכן הנחת גוש. ולכאורה מבואר שמה שדרכם להניח בכלי לא חשיב קבוע לרוב תשמיש. וכתבנו לעיל מזה שבדברי הגאון והפר"ח מפורש שיש ע"ז דין רוב תשמישו, ומ"מ מחמירים לאסור וא"כ יתכן שהחומרא אינו רק שהנהיגו להכשיר דברים מסוימים

אלא גם שלא לדון את רוב השימוש הזה וצ"ע. ונפק"מ לשיש, שאי אפשר לצרף את הדברים שמניחים בתוך כלים, אלא רק מה שנוגע בשיש עצמו. וא"כ רק לחם ופירות וירקות או בצק וכו'. ג' שאם יש צירוף של תתאי גבר ורק אדמיקר בלע אי"צ להחמיר רוב תשמישו וזו נפק"מ בהרבה פעמים שיש וכלים וכו'.

ד. ובחומרא ששימוש דרך כלים לא מצטרף, יש נידון במיקרוגל, שבדרך כלל האוכל לא נוגע בדפנות כלל ולפעמים ניתז. האם אפ"ל רוב תשמישו ואם נדון שתמיד יש זיעה במיקרוגל פשוט להתיר ע"י הכשר בזיעה, שהרי רוב תשמישו כן. וכך פסק בילקוט יוסף מועדים (שו"ת ס"ה) שנחשב רוב, והסכים עמו הגר"ע יוסף. אבל אם אין זיעה או שבדרך כלל אין יס"ב בזיעה, להנ"ל יהיה כמו שימוש דרך כלי ולא יצטרך לרוב תשמישו לחומרא^{מד}.



מד). ועיין תשובות והנהגות (כרך ב סימן ריב) שאי אפשר להכשיר מיקרוגל, ע"פ האמור בסימן תנ"א ס"ק ל, שחררה משום שבולע ע"י זיעה צריך ליבון. שזה בליעה שלא ע"י משקה. אבל שם זה רק משום שהכיסוי חם מצד עצמו. והתשובות והנהגות כתב שגם במיקרוגל המציאות כן. ושוב כתב בסוגריים שמא הדפנות מתחממות רק ע"י האוכל. וכמובן לכל, חימום המיקרוגל מתרחש רק ע"י פגיעת הגלים במים שבתוך האוכל, ואין שום חימום ישירות לדפנות. וא"כ אין מקום לנידון זה. ופר"ח ופרמ"ג כתבו להדיא שהכשר זיעה הוא ע"י זיעה. וכמה פוסקים כתבו שעיקר התירוץ הוא שהחררה נוגעת בכיסוי ישירות ולא משום סברא זו, והארכנו בזה במקומו ואכמ"ל.

הרב צבי כהן

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בניזירות ובתרומה – גזבר כבעלים*

נספח לפרק ה'

לעיל [בגיליון הקודם] פ"ה אות ה' הבאתי את דברי הרדב"ז (הל' נדרים פ"ד ה"ח) שמהגז"ש ד"זה הדבר" ילפינן גם לגבי דין הפרה שהוא נוהג גם בקרבן ואפילו כשהוא כבר שחוטי חוץ, והנה לכאורה הדבר תלוי במחלוקת לגבי האומר שור זה לעולה לשלושים יום, אם קדוה"ג פקעה בכדי, ובפרט לדעת רב פנחס, שהאב והבעל מפרים משום דכל הנודרת על דעת אביה ובעלה היא נודרת (נדרים ע"ג ע"ב) ויש הסובר (שם בר"ן) שגם כל אדם התולה נדרו בהסכמת חברו הדין כן. וא"כ דין הפרה דומה לדין מקדיש לזמן. אבל זה אינו, שהרי קימל"ן שקדוה"ג לא פקעה בכדי ואעפ"כ ס"ל לרדב"ז דמהני הפרת הבעל והאב לקרבן. וצ"ל דהקדש לזמן גרע מהפרה.

ויש לפרש שבהקדש לזמן הריהו בא לקבוע את משך זמן הקדשו ולבטל משם ואילך את זכות וכח ההקדש, בכך נחלקו אם מהני, אבל לא כן הוא בהפרה של נדרי הקדש וקרבנות, שהאשה המקדישה הקדישה לחלוטין, אלא שמגזזה"כ ניתנה רשות לאב ולבעל להפקיע נדריה, כמבואר ברא"ש גיטין (פ"ד סי' ל"ה. ועי' בתוס' הרא"ש לנדה מ"ו ע"ב). ובר"ן נדרים (ע"ג ע"ב). וברשב"ם ב"ב (ק"כ ע"ב ד"ה חכם) כתב דכל דבר קיום הנעקר ומתבטל בלא טעם - ר"ל בלא ברור של טעות - קרוי הפרה, ועיין במהרי"ט (ח"א סי' ד'). לכן מסתבר לרדב"ז שיכולת ההפרה שחידשה תורה גם לגבי נדרי הקדש, היא בכל סוגי הקדשות, גם כשהם כבר קדושים בקדוה"ג.

וכך מוכח מדברי הירושלמי בקידושין (פ"ג ה"א), שדנו מאי שנא הקדש קדוה"ג לזמן, דפקע, מקידושין לזמן, דלכו"ע לא פקעו, ומשני דמצינו הקדש יוצא בלא פדיון, בשדה אחוזה שיוצא לכהנים ביוכל בלא פדיון, אליבא דר"ש, או בשדה

(* סיום המאמר מהגיליונות הקודמים.

מקנה שחזר לבעלים בלא פדיון. ולא הזכירו יתירה מזו, שבעל מיפר קרבן שהוקדש. ועיין ברשב"א ובר"ן בנדרים (כ"ט ע"ב), שהאריכו לדון בסברת המ"ד דקדוה"ג פקעה בכדי ולא הזכירו כלל שדמי להפרה.

והטעם שהזכירו דוגמא רק משדה אחוזה ומשדה מקנה ולא מהפרה הוא כנ"ל, שמאחר שבמקדיש לזמן הוא קובע ומגביל מתחילת הקדשו את זמן ההקדש, יש לדמותו למקדיש שדה אחוזה, שהתורה קבעה את זמן קדושת וזכיית ההקדש, או את זכיית הקונה מההקדש מלכתחילה עד היובל, וכשם ששם השדה יוצאת ביובל לכהנים בלא פדיון ה"נ במקדיש לזמן. וכיו"ב יש לדמות הקדש לזמן למקדיש שדה מקנה, שזכות ההקדש קבועה מלכתחילה לזמן והיא יוצאת בלא פדיון, ה"נ במקדיש לזמן. משא"כ בהפרה, שהנדר הוא לחלוטין ורק גזה"כ היא שניתן להפקיעה ע"י הפרה, א"א ללמוד משם למקדיש לזמן.

ועיין בירושלמי כתובות (פ"ח ה"ה) לגבי פירות נכסי מלוג מחוברין שביציאתה הם שלה, קאמר שם שאליבא דר' יוחנן אם עשה מהן ביכורים, שקימל"ן שקודם גירושין יכול להביא מנכסי אשתו דכתיב "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ד' א' ולביתך וגו'", אם לאחר שקידשם במחובר גירשה, פקעה מהם קדושתם (ועיין מנחת אברהם ח"א עמ' רט"ו). ולכאורה ר' יוחנן כאן בכתובות לשיטתו בקידושין הנ"ל, שאפילו מקדיש לל' יום פקעה קדוה"ג וכ"ש היכא שמהדין זכותו אינה אלא עד גירושין [אמנם לגבי ביכורים לא מיירי בקדושת ביכורים כמשמעה, שהרי רק כשנכנסו לירושלים חלים איסורי ביכורים, אלא מיירי רק לגבי שם ביכורים, שחל במחובר ואינם צריכים קריאת שם בתלוש, וגם א"א להפריש עוד פירות אחרים לעיקר ביכורים אלא מאותם שכבר קרא להם שם במחובר, ועיין בצ"פ מהדו"ת עמ' ח'].

שורש סברת ר' יוחנן מבואר בבכורות (ד' ע"ב) דס"ל קדשו בכורות במדבר, שאל"כ גם אותם שכבר קדשו במצרים היתה צריכה קדושתם להיפקע, והיינו שאם עיקר דין קדושת בכור היתה מתבטלת במדבר גם הבכורות שכבר קדשו היתה קדושתם מתבטלת, כי כל קדושה שחלה ע"י הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת, מצד הדין שממשיך לחול. ולכן אם במדבר לא קדשו בכורות הרי בטל הדין שמכוחו נמשכת קדושת הבכורות שכבר קדשו במצרים, וקדושתם היתה

צריכה להיבטל אז [וכבר ציינו לדברי רש"י ביבמות מ"ט ע"ב "דהא תפסי בה קידושין - לאשה דאף לאחר שזינתה לא פקעו מינה קידושיה הראשונים". והיא כסברא הנ"ל דר' יוחנן, שאם אין דין קידושין עתה, גם קידושין שכבר חלו היו בטלים]. וזהו שורש שיטת ר' יוחנן הנ"ל בירושלמי כתובות לגבי בעל שהקדיש ביכורים במחובר ואח"כ גירש, שזכותו בפירות שבמחובר היא עד לגירושין, ואם גירש בעודם במחובר בטלה קדושת ההפרשה. ושיטתו בירושלמי קידושין לגבי מקדיש לזמן.

ועיין בראשית ביכורים לבכורות שם, שכתב ג"כ שיש להשוות את סברת ר' יוחנן לגבי קדשו בכורות במדבר לסברתו לגבי מקדיש קרבן לל' יום. אבל דחה השוואה זו, כי הרי מבואר בירושלמי שם שרק כיון שמצינו בהקדש קדושת דמים שיוצאת בלא פדיון ניתן להתנות על קדושת הגוף, וס"ל לראשית ביכורים שכיון שרק בקדושה שבאה ע"י אדם מצינו קדו"ה, אין ללמוד מכך לקדושת בכורות, שהיא קדושת שמים. אולם, י"ל שרק כשיש מקדיש שבא להפקיע את קדושת הגוף שאמורה לחול בכל קרבן, יש צורך בסברא לחלק בין הקדש לבין קידושין לזמן, והיינו כיון שמצינו בהקדש גם קדו"ה, יתכן גם שהמקדיש קרבן יקדיש רק לזמן ואח"כ יפקע ההקדש [ובאמת נראה מהר"מ שלהלכה לא יתכן הקדש קרבן לזמן, כי לא הזכיר הר"מ אופן כזה של הקדש קרבן לזמן. ויל"פ משום שלהלכה הוי כאומר הרי עלי תודה ע"מ שלא אביא לחמה, דהוי נדר ופתחו בצידו ולא חל כלל הנדר]. משא"כ כשדנים אם דין והתקדשות בכורות שהתקדשו במצרים יתבטלו לאחר שפסק דין וקדושת בכורות במדבר, שבכה"ג הביטול הוא משום שמצות שמים לקדש בכורות לא נהגה במדבר, בכה"ג אין צורך לחלק בין ביטול קדושת בכורות לבין קידושין ע"י אדם לזמן, כי אדרבה, סברא היא שביטול המצוה בזמן מסוים בידי שמים עדיפא מביטול ע"י רצון האדם המקדש. וז"פ לדעת.

והכלל בשיטת ר' יוחנן הנ"ל הוא שכל דין שהולך ונמשך ומתחדש מכח האדם, הפועל ויוצר את הדין, ולא הושלמה והסתיימה חלות הדין, אזי כשבטל כח הפעולה שיצרה את הדין, מתבטל כל כח הפעולה לחול. ולכן המקדיש קרבן לזמן, שכל דין קדוה"ג שחלה בדיבורו קודם הקרבה היא מכח שיש בו הזמנה להקריב,

כמוש"כ במנחת אברהם (ח"ב סי' כ"ה), שכל דין הקדש ע"י דיבור המקדיש הוא משום הזמנה, וא"כ הקדושה אז היא מכח ההזמנה שהולכת ונמשכת. לכן כשההזמנה הזו היא רק לל' יום, היא מתבטלת לאחר ל' יום ואין מעתה קדוה"ג. אבל לאחר שחיטה, גם לר' יוחנן לא פקעה קדוה"ג, וכפי שנראה מהרשב"א בביצה (ד"ל) דכתב אליבא דאביי – שס"ל קדוה"ג פקעה בכדי – שחגיגה לאחר שקדשה א"א שתפקע, גם אם הקדישה מתחילה לל' יום. והיינו שלאחר שכבר קדשה בשחיטה קדושת קרבן גמורה ולא מתורת הזמנת המקדיש, א"א שהקדושה הגמורה תפקע משום רצון המקדיש. וכיו"ב ביאר באו"ש הל' גניבה (פ"ג הי"א).

ועיין בירושלמי נזיר (פ"ד ה"ה) שלדעת ר"ע אם נשחטה חטאת הנזירה אין הבעל יכול להפר מפני הפסד קדשים. אבל קודם שחיטה יכול להפר, ולא חיישינן כ"כ להפסד קדשים, משום שאינה נמסרת לגבוה אלא בשחיטה. ועיין באו"ש הל' נזירות (פ"ד הי"ז) דר"ל שכיון דסכין מקדש איכא פסידא טובא. ועיין בשבועות י"א ע"א רש"י (ד"ה הואיל) ובתוס' שם, ובתוס' מנחות ט' ע"א (ד"ה ריש). ועיין בזרע אברהם סי' כ' אות כ"ח.

וכך הוא גם לגבי מ"ש ר' יוחנן בירושלמי כתובות הנ"ל, בדין בעל שקרא שם ביכורים במחובר בפירות נכסי אשתו ואח"כ גירשה, שס"ל שקדושת הביכורים חלה ובטלה, כי גם קריאת השם במחובר היא מתורת הזמנה, שהרי עד שלא ראו את פני הבית לא קדשו, וכמוש"כ במנחת אברהם הנ"ל, לכן קריאת השם יכולה להיבטל, משום שזכות הבעל במחובר היא עד הגירושין.

ולגבי קדושת בכורות של יוצאי מצרים, בכור אדם ובכור בהמה, הביאור הוא שבנוגע לשורש הדין, כל קדושה שחלה ע"י הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת מצד הדין שממשיך לחול. ולכן אם במדבר היה בטל דין קדושת בכורות שמכוחו נמשכה קדושת יוצאי מצרים, אזי גם הקדושה שחלה על בכורות יוצאי מצרים היתה צריכה להיבטל (ויל"פ לפי"ז כמה מחלוקות ר"י ור"ל).

וכ"ז בשיטת ר' יוחנן בדין קדוה"ג פקעה בכדי, שהיא רק בקדושה שהולכת וקדושה מכח הדין והפעולה שמקדשים אותם, אבל יותר מכך נראה מהרשב"א לנדרים (נ"ט), שכל המחלוקת אם קדוה"ג פקעה בכדי היא מצד גדרי בעלות של ההקדשות. ועיקר הדברים הוא שכל קנין לזמן הוא כקנין פירות, ולגבי גירושין

קימל"ן דאי אפשר שתהא קנויה לעצמה רק לזמן, כקנין פירות בלבד. ואמרינן דכיון דפסקה פסקה, משום דהתורה אמרה שגירושין היא בעלות גמורה כקנין הגוף שלה וכיון דפסקה פסקה. וגם לגבי קידושין מסתבר שג"כ הוא קנין גמור כקנין הגוף. ולגבי מקדיש קרבן לזמן, יש מ"ד שגם קדוה"ג אינה יכולה לחול רק לזמן ולכן אין לקדוה"ג הפסק. ויש מ"ד דהיא יכולה לחול לזמן, כקדושת דמים שחלה לזמן. ומבואר שם ברשב"א, שכ"ז בקדושת פה, דהיינו כל זמן שהקדושה חלה ע"י דיבור המקדיש או יש לדמות אותה לקדושת בדה"ב שיש לה הפסק, אבל קודש גמור, דהיינו קרבן שהתקדש ע"י עבודות, ודאי דאין מ"ד שתפקע קדושתו בכדי, כי אי"ז מצד בעלות הקדש אלא מצד קדושת קרבן ע"י עבודות ואין מקום לומר ולקבוע שהמקדיש יוכל לקצוב שקדושה זו תחול ותוקצב לזמן. ומסתבר שגם לגבי תרומה, שהיא מתקדשת מיד בקדושה גמורה (עיין פסחים ל"ד ע"ב דקדושת פה של תרומה כקדושת כלי דמי), ליכא למ"ד שיוכל התורם להקדיש התרומה רק לזמן.

וכ"ז לגבי דינים וקדושות שהדין או הפעולה שמקדשים אותם פסקו, אבל דין הפרת הבעל, אם הוא נוהג גם בקרבנות שהקדישה אשתו כנ"ל, ההפרה היא ביטול שמתחדש כעת מכח גזה"כ של הפרה, למרות שהנדר וההקדש מעיקרם הם לעולם. ולכן אין להשוות דין הפרה לדין קדוה"ג פקעה בכדי וכנ"ל. ועיין באו"ש הל' נזירות (פי"ב הי"ט).

ומצינו עוד אופן של ביטול קדוה"ג של קרבן שלא נפסל, והוא ברמב"ן, בריטב"א וברשב"א חולין (קל"ט ע"א), שביארו את שיטת רב לענין בני יונים שהקדישן למזבח ומרדו, שהו"א שכיון שבקנין הגוף בעלמא, בכה"ג שמרדו, הפסידו הבעלים, כדין שיירה שעמד עליה גייס דכל היכא דאין הבעלים יכולין ליטול הוי הפקר, ה"נ יש הו"א דאפילו בקדשי מזבח יצאו מרשות הקדש והפקר הוו ופקע הקדשייהו. ורק מקרא ד"לד' הארץ ומלואה" ילפינן דנשארו הקדש, עכ"ד. וגם כאן אי"ז שייך לדין קדוה"ג פקעה בכדי, כי ההפקעה כאן אינה משום שדין הקדש בטל, כמו בבכורות במדבר, ולא משום גזה"כ, כהפרה, אלא משום חוסר יכולת הגזבר להיחשב כבעלים על דבר שאבד ממנו לגמרי, ויש כאן חסרון ביכולת הקרבן להיחשב ממון הקדש.

אמנם, גם שם נראה שכל הו"א זו היא רק קודם שחיטה, שעד אז קדוה"ג היא מחמת שהוא מוזמן לגבוה כנ"ל, וקדוה"ג זו יש מקום לומר שהיא תלויה בבעלות הגזבר, כשאר דיני ממונות. ומצינו שגם בקדשי בדה"ב יש קדוה"ג, כמוש"כ הרשב"א בגיטין (מ' ע"ב), דאבן שבבנין הקדש דינה כקדוה"ג לגבי פדיון. אבל לאחר שחיטה, קדוה"ג של קרבן היא משום שהשחיטה מקדשת בקדושת קרבן גמורה כמושכ"ל באות ו', ואין הו"א שחסרון בעלות של הגזבר ע"י אבידה יפקיע את קדושתו, אלא ודאי דלעולם בי גזא דרחמנא הוא.

ועיין בפירוש הרא"ש לנזיר (כ"ד ע"א) על מש"ש שאדם מביא קרבן על אשתו, בנדרים ונדבות אינו חייב להביא, שמא תקניטנו ותידור בכל יום, ואע"פ שיכול הבעל להפר משום דברים שבינו לבינה, דאיכא הפסד ממון, יש לחוש שמא תידור ותפרע קודם שישמע וכו', עכ"ד (וכ"ה בתוס' ב"מ ק"ד ע"א ד"ה הכי). משמע לכאורה שיכול הבעל להפר גם קדושת קרבן שהוקדש, שהרי נקטו גם נדבות, ור"ל שלאחר שתידור ואז יתחייב בעלה להקריב משלו, תוכל להקדיש בהמה משלו. ולאחר ששילמה נדרה, והיינו לאחר זריקת דמים שנסתיים נדרה, אינו יכול להפר, וכפי שמצינו לגבי דין שאלה, שלאחר זריקת דמים אי אפשר להישאל, כמוש"כ תוס' בכריתות הנ"ל. ועיין במהרי"ט (ח"א סי' ד').

אולם, מלשון תוס' הרא"ש בנזיר והתוס' בב"מ שנקטו: שתפרע קודם שישמע, משמע שמירי בהקדש לבדה"ב, שיש בו פרעון לגזבר. ואילו היה מירי בהקדש קרבן היה צ"ל: שתקריב קודם שישמע. והטעם שלאחר פרעון אינו יכול להפר הוא כנ"ל, שאז אין כבר נדר. וכפי שמצינו שאין המקדיש לבדה"ב יכול להישאל לאחר שבא ליד גזבר משום שהסתיים הנדר, כמוש"כ החת"ס ביו"ד (סי' רמ"ג).

ועיין בירושלמי נזיר (פ"ד ה"ד, י"ח ע"א) על המשנה: "האשה שנדרה בנזיר הפרישה את בהמתה ואחר כך היפר לה בעלה וכו' ואם משלה היתה בהמה החטאת תמות ועולה תיקרב עולה וכו'" ופריך בירושלמי: "מי מיפר את שעליה", ופירש בקרבן העדה: ופריך ומי מיפר את שלה, נזירות כתיב ואם הפר יפיר, אלא קרבנות שלה איך יפר, עכ"ל. משמע דס"ל שעל חיובי קרבנות שנדרה האשה אין הבעל יכול להפר. וכ"מ מלשון הפ"מ.

אמנם, לפימש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם שרק קרבנות של רשות, הדומים לנדרי איסור, הבעל והאב מפירים ולא של חובה, א"כ אין מהירושלמי ראייה לגבי הפרה

בקרבנות, כי בקרבנות נזיר קימל"ן בזבחים (ק"ז ע"א) דכל קרבנות נזיר חובה נינהו ואינם קרבים בבמה וא"כ אין בהם הפרה כלל.

ויל"ע אליבא דרבי מאיר, דקרבנות נזיר ישירות נינהו כי באו ע"י נדר ולכן קרבים בבמה, אם הבעל מיפר קדושת קרבנות נזיר אלו. ועיין בתמורה (י"ד ע"ב), דלרבי מאיר אין צורך לרבות שלמי נזיר שיקרבו בחוה"מ כי הם בכלל הכתוב "ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם". וברש"י ביצה (כ' ע"א ד"ה נזיר), דהאומר הריני נזיר ואגלח ממעות מע"ש הרי"ז נזיר ומגלח מחולין, משום דכיון דאמר 'הרי עלי' נתחייב, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכי הדר אמר על מנת לאו מילתא היא. משמע מדבריו דגם קרבן נזיר נכלל בנדרו. ובר"מ הל' נדרים (פ"א ה"י) כתב דאפילו חטאת נזיר נקראת דבר הנדור, משום שהיא באה מחמת נדר נזירות (ועיין בתוס' נזיר י"א ע"א ד"ה דהוי, ובשטמ"ק). ועיין מהרי"ט אלגזי להל' בכורות (פ"ה אות מ"ב בסוף), שנקט שבנדר הנזירות קיבל עליו הקרבנות, ולכן דין הנזירות כדין נדרי הקדש. ועיין בפנ"י ובהפלאה לכתובות (נ"ו ע"א) לתוס' ד"ה הרי"ז מקודשת.

[והטעם שחטאת נזיר לכו"ע אין היא קריבה בבמה, יל"פ שהוא עפ"י מ"ש בספרי פרשת נשוא (פי' ל"ח) עה"כ "מלבד אשר תשיג ידו וגו'" "מנין אתה אומר שאם אמר הריני נזיר על מנת לגלח על מאה עולות ועל מאה שלמים קורא אני עליו 'כפי נדרו אשר ידור', ת"ל 'כן יעשה על תורת נזרו'". והיינו שיש על אותם עולות ושלמים דין קרבן נזיר. ועיין ברמב"ן עה"ת, שאפילו נדר כן ביום מלאות, ג"כ הדין כן עיי"ש. וכיון שהתרבו עולות ושלמים של נדבה להיכלל בדין קרבן נזיר, מסתבר שנדרים אלו קרבים גם בבמה. ויותר מכך כתב המל"מ בהל' קר"פ (פ"א ה"ג), שאפילו אמר "על מנת שאגלח מנדרי ונדבות הריני נזיר" יכול להביא חובתו מנדרי ונדבות בבמה, וא"כ מכ"ש שנדבה גמורה, שמוסיף על קרבן עולת ושלמי נזירות, קריבה בבמה. וי"ל גם שאפילו הקדיש לחובתו ואח"כ הקדיש לנדבתו יכול להקדים נדבתו לחובתו. ולאחר שהיזו אחד מהדמים מותר ביין ויכול לגלח על השלמים הללו או על העולה כעל קרבנות חובה. וא"כ יתכן שאפשר לנזיר להפריש ביום מלאות רק עולה אחת ושלמים אחד לשם נדבה ויקריבם בבמה. וגם יתכן לכאורה שאפילו אם כבר הפריש לשם חובתו, אבל אינו יכול להקריבם משום שעתה הוא שעת היתר במות, דהיינו בנוב וגבעון, יכול להקריבם

בבמה, בתורת נדבה של קרבנות נזיר. אבל בכה"ג י"ל שאם אי אפשר להקריב קרבנות חובה דנזיר, גם אי אפשר להקדיש קרבנות נדבה דנזיר.

ולפי"ז יל"פ מ"ש בירושלמי פסחים (פ"ב ה"ד): "ר' יוסה בשם רשב"ל זאת אומרת שנאכלו חלות תודה ורקיקי נזיר בכל ערי ישראל. ניחא חלות תודה ורקיקי נזיר אינו כן. אמר ר' יוחנן לית כאן נזירות נזירות חובה היא. א"ר בון בר כהנא תיפתר שקרבה חטתו בשילה ועולתו ושלמיו בנוב וגבעון". וצ"ב אמאי לא נקט שנזיר בזמן נו"ג והוא מביא רק עולה ושלמים, והרי לא מצינו שהחטאת מעכבת את הקרבת השאר, אפילו למ"ד שאין הנזיר נותר אלא בהקרבת כל קרבנותיו [ואפילו לגבי גילוח, שבעינן לכתחילה ג' קרבנות, בכל זאת מצינו בתוס' הרא"ש לנדרים (י"ט ע"ב ד"ה ועל ספיקו וכו') שבאופן שאינו יכול להקריב חטאתו הוי כבדיעבד ורשאי לגלח על עולתו ושלמיו, ועיין בשאר הראשונים שם, שעכ"פ בדיעבד ודאי דמגלח על עולתו ושלמיו, אע"פ שאינו יכול להביא חטאתו]. ולפי הנ"ל יל"פ שסברת ר' בון היא שכל האפשרות להקריב עולה ושלמים של נזירות בזמן נו"ג היא רק בתורת נדבה שיש בקרבנות אלו דנזירות, ולכן רק כשנזיר והגיע יום מלאות בימי שילה והפריש קרבנותיו, אלא שלא הספיק להקריב את העולה והשלמים שם עד שחרבה שילה, יכול להקריבם בבמה, בתורת קרבנות נדבה של נזירות. אולם, אם הגיע יום מלאות בימי נו"ג, שאינו יכול להקריב שם קרבנות חובה, אין הוא יכול להפריש קרבנות אלו כלל, כי כשלא חלה חובת הפרשה לקרבנות חובה לא חלה רשות הפרשה והקרבה לקרבנות אלו בתורת נדבה.

ולפי"ז מבוארים גם המשך דברי הירושלמי שם: "ר' חנניא רבי עזרה בעון קומי רבי מנא לא כן א"ר בשם ר' יוסה שלמי חגיגה הבאים בבמה כשירים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה", והעירו על כך ממשמעות דברי רש"י בזבחים (ק"ז ע"ב ד"ה מנחות) שהטעם שהעולה והשלמים של נזיר נחשבים, אליבא דרבי מאיר, כנדרים ונדבות ולא כחובות, הוא רק משום שחיובם נובע מנדר קבלת הנזירות, א"כ מאי פריך משלמי חגיגה, שכל חיובם הוא ממצוות חגיגה.

ולפי הנ"ל נראה שסברת רב בון היא שע"י הרשות לידור ולהוסיף לתורת הנזיר עולות ושלמים, ע"י כך ניתן להקריב כל עולה ושלמים של נזיר, על כך פריך ר' עזרא משלמי חגיגה, שגם בהם ניתן להוסיף שלמים ולהקריב בחג, כמו"ש

בחגיגה (ד"ה), וא"כ גם שם היה צריך לומר שניתן להקריבם כשלמי שמחה שבאים בנדבה וממילא לצאת יד"ח מצות שלמי שמחה, וע"כ שאת קרבן החובה א"א להקריב אלא רק כדינו, בתורת חובה, וא"כ הו"ה בשלמי נזיר (ומה שיש חיוב כלל בשלמי שמחה בזמן נז"ג, היינו משום שהוא כקרבן ציבור, כמו"ש ביומא נ"א ובירושלמי חגיגה (פ"ב ה"ג) ואעפ"כ ס"ל לר' עזרא שאם ניתן להקריבו כנדבה היה ראוי להקריבו גם בבמת יחיד, שאז דינו כקרבן יחיד)].

ובעיקר דברי הירושלמי בנזיר (פ"ד ה"ד): "מי מיפר את שעליה", בפשטות הכוונה היא שכל זמן שלא הפר את הקדש העולה והשלמים שלה, הם צריכים להיקרב כדין קרבנות נזיר. אמנם, י"ל שלאחר שחיטה שהם כבר קודש גמור, כמובא לעיל מהרשב"א בנדרים, ודאי שאין הבעל יכול להפר, כי קדושה זו אינה מעצם הנדר אלא מעבודת הקרבן שמקדשתה. ומצינו כיו"ב בירושלמי נזיר (פ"ד ה"ה) על מ"ש במשנה "נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר", "אמר רבי לעזר דרבי שמעון היא" - דס"ל שלאחר שנזרק עליה אחד מן הדמים הותרה ביין - אמר רבי יוחנן דברי הכל היא, משניתק מלא תעשה לעשה ד'ואחר ישתה הנזיר יין' אחר כל המעשים הללו. והיינו, דלאחר שבטל הל"ת שהיה משעת נדר הנזירות וחל מעתה איסור עשה חדש, בע"כ שאי"ז מעצם הנדר אלא זה איסור חדש שהטילה עליו תורה מעתה. ולכן אין הבעל יכול להפר את האיסור החדש שחל לאחר זריקת הדמים. וה"נ לגבי קדושה שחלה ע"י עבודת השחיטה א"א להפר.

אמנם, יל"ע אם יכול הבעל להפר את האיסורים שחלים ע"י ההקדש בלבד, כי מאחר שהקרבן ישאר באיסור קודש, אין לו נפק"מ בהפרה ולכן אי"ז דברים שבינו לבינה.

ויל"ע במ"ש בנזיר (כ"ח ע"א), אליבא דר"מ, שהבעל יכול להפר נזירות אשתו קודם גילוח, משום דאומר אי אפשי באשה מגולחת, וחכמים פליגי משום דאפשר בפאה נכרית. וצ"ב הרי מצות גילוח מסתבר שאינה מכלל הנדר ואמאי יכול להפר, ועוד שלגבי שאלה על נזירות קימל"ן בשבועות (כ"ח ע"א) שלאחר שנזרק עליו אחד מהדמים אינו יכול להישאל, משמע ששאר החובות שעדיין עליו אינם נכללים בנדר הנזירות כלל.

וצ"ל שלגבי שאלה הדבר תלוי במי שהוא בעל הנדר, ורק אם עצם הנדר קיים או אם עבר עליו וחייב בעונש, רק בכה"ג יכול להישאל. ולכן על חיובים שלא נדר אותם הנזיר אלא הם חיובי התורה אינו יכול להישאל. משא"כ בהפרת הבעל, שאינו בעל הנדר אלא שניתנה לו זכות לבטל נדרי אשתו כשיש בהם עינוי נפש או דברים שבינו לבינה, זכות זו קיימת גם כשכתוצאה מעצם הנדר יש חיוב או איסור שהוא עינוי נפש או דברים שבינו לבינה, וצ"ע.

ויתכן שזוהי כוונת הירושלמי בנזיר (פ"ד ה"ה) על המשנה "נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר וכו' רבי אומר אף בתגלחת הטהרה יפר שהוא יכול לומר אי איפשי באשה מגולחת", ובירושלמי שם: "מיפר לה מפני שעררה" ופי' הפ"מ: "בתמיה וכו' וכי יכול הבעל להפר לה מפני שעררה שלא תתגלח והא אין בגלוח השער לא ענוי נפש ולא דברים שבינו לבינה" עכ"ד. ולהנ"ל יל"פ שהקושיא היא מצד שמצות גילוח, שהיא לאחר זריקת דמים, אין חיובה מצד עצם הנדר אלא רק חיוב התורה שגזרה על הנזירים ואיך יכול הבעל להפר זאת. ומשני "גזירת הכתוב היא, הפר נדריה היפר מה שעליה" ופי' בקרבן העדה, שילפינן מהכתוב: "והפר את נדרה אשר עליה" שהמילים "אשר עליה" קרא יתירא הם ובא לרבות דברים שעליה מחמת הנדר עיי"ש. ולפי הנ"ל הכוונה היא לרבות גם חיובים - של עינוי נפש או דברים שבינו לבינה - שהם תוצאה מעצם הנדר, שאותם ג"כ יכול להפר, גם כשכבר בטל עצם הנדר.

וכע"ז פי' בקרבן העדה כאן ולעיל ה"ד, אלא שהקה"ע מפרש שקאי על קרבנותיה, וקמל"ן שבזמן שמיפר עצם נדרה לגבי יין, משום דהוי עינוי נפש, חלה ההפרה גם על הקרבנות המתחייבים אח"כ משום עצם הנדר, אע"פ שמצד עצמם אין הם ראויים להפרת הבעל. ולפי פירוש, הטעם שהבעל מיפר גם מצד חובת הגילוח בלבד הוא מפני שגם חובה זו היא מכלל הנדר, וכפי שסובר מהרי"ט אלגזי (מוב"ל באות ט"ז) לגבי קרבנות נזירות, שגם הם מכלל הנדר, אלא שאת חובת הקרבנות א"א להפר בפני עצמה לדעת הקה"ע, כי אינם לא עינוי נפש או דברים שבינו לבינה. ורק מפני גילוח ס"ל לרבי שניתן להפר, דאי אפשי באשה מגולחת. ולפי פי' הקה"ע צ"ל שהטעם שנזיר אינו יכול להישאל לאחר זריקת דמים, אע"פ שיש עליו עוד חיובי קרבן וגילוח, הוא מהסברה הנ"ל, שהפרה עדיפא משאלה.

ולפי פירושו הנ"ל בירושלמי, גם חובות נזירות שהם תוצאה מעצם הנדר ניתן להפר, גם כשאין כבר כלל חובות מצד עצם הנדר, כי על כך מרבין מ"נדריה אשר עליה" ולכן גם לאחר זריקת דמים ניתן להפר את חובת הגילוח, אליבא דרבי, משום דהוי תוצאת עצם הנדר והוא דברים שבינו לבינה. ולעומת זאת, חובת קרבנות נזיר אינה מכלל הדברים שניתנו לבעל להפר. וגם לשיטת הרמב"ם הנ"ל, שבעל מיפר את הקדשי אשתו, מ"מ אי"ז אלא כשיש ממש את עצם הנדר ולא כשהחובה היא רק תוצאה של עצם הנדר, כגון חיובי קרבנות הנזיר, ורק אגב איסור שתיית יין ניתן להפר גם חובת קרבנות הנזיר.

ולכאורה יתכן אופן שגם משנזרק עליה אחד מן הדמים יוכל הבעל להפר את חובת שאר הקרבנות. והיינו אם לא הקדישה אלא קרבן אחד ונזרק דמו, ושאר הקרבנות הם חוב עליה, וא"כ אליבא דמ"ד שהבעל חייב בקרבנות נזירותה, כמו"ש בספרי פרשת נשא, ומבואר בתוס' הרא"ש נזיר ובתוס' ב"מ, שאם היתה נודרת קרבן והבעל היה מתחייב לשלם קרבנה, היה יכול להפר, משום דהוי דברים שבינו לבינה, א"כ גם את חובת קרבנות נזירות יכול להפר בכה"ג, דלא גרע מחובת גילוח, שיכול עדיין להפר אע"פ שאי"ז מעצם הנדר.

ויל"ע לגבי תרומה אם יכול הבעל להפר. ולפי הנ"ל בשיטת הרמב"ם, שרק נדרים ונדבות אפשר להפר, י"ל שאין תרומות בכלל נדבות, ורק לפי שיטת הראב"ד, שמצינו תרומה של רשות כגון תרומת פירות או במפקיר כרמו והשכים ובצרו, בכה"ג יל"ע אם מועילה הפרה.

אמנם לפי מה שכתבנו לעיל, שגם בקרבן א"א להפר לאחר שהתקדש בשחיטה קדושה גמורה, י"ל שגם תרומה, שהיא מתקדשת מיד בקדושה גמורה, א"א להפר (ועיין בפסחים ל"ד ע"ב דקדושת פה של תרומה קדושת כלי דמי).

[וכ"נ לכאורה בדעת הרמב"ם, שאת דין שאלה בנדרים חזר וכתב גם בהל' תרומות ואילו את דין ההפרה בנדרים ובהקדשות כתב רק בהל' נדרים. אבל יתכן שכיון שרק דין שאלה בתרומות מפורש בגמ' ולא דין הפרה, משום כך לא הזכיר הרמב"ם בהל' תרומות את דין ההפרה בתרומה. משא"כ דין הפרה בהקדשות, שהוא מוכח מהספרי פרשת מטות המוב"ל, משום כך הזכיר זאת הרמב"ם במפורש].

ועוד, אם נניח שבהפרשת תרומה יש גדר של בירור חלק התרומה שבכרי, כמושכ"ל בההערה לפ"ב באות א', ובדברי המהר"י ווייל שציינתי שם מבואר לגבי חלה, שע"י ההפרשה היא מתקדשת למפרע משעת חיוב (וכע"ז בר"ש פאה פ"א מ"ו ובמהר"י קורקוס להל' מתנו"ע פ"ד הכ"ג. ועיין במנחת אברהם ח"ב עמ' ר"ג), א"כ י"ל לכאורה שבמקום שיש גם בירור של החלק שהתקדש אין דין הפרה. וסברא זו, דההפרשה היא גם בירור, י"ל לכאורה לא רק בטבל שחייב בתרומה, אלא אפילו בפירות, שיש בהם רק רשות להפריש מהם תרומה, כדעת הראב"ד הנ"ל, גם באלו י"ל שדין תרומת רשות הוא בירור החלק שראוי היה להיתרם, ולכן אין בו דין הפרה.

אמנם, יש לחלק בהנ"ל בין תרומה של חובה לתרומה של רשות. דהנה בבכורות (נ"ג ע"ב) אמרו דהו"א דמעשר בהמה חל על קדשים קלים, אע"פ שאין קדושה חלה על קדושה, משום דכיון דכל בהמה למעשר קיימא, אע"ג דאקדשה לא פקע איסורא דמעשר מינה. למאי נפק"מ, למיקם עלה בלא ימכר ובלא יגאל. ובפשטות ר"ל שהו"א שהוא חייב לעשר והעשירי הוא מתברר למפרע שהוא הראוי היה מעת שהצטרף לעדר להיות המעשר, ולכן עליו חלה זיקת הלאו ד"לא ימכר". ונמצא דמעשר בהמה מברר את העשירי למפרע. וכיו"ב י"ל בתרו"מ כנ"ל. וכשם שהבירור במעשר בהמה הוא מכיון דלמעשר קיימא, משעה שהצטרפו עשרה בעדר, ה"נ י"ל בבירור דתרו"מ, שהוא רק משום דישנו חיוב דתרו"מ, אבל בתרו"מ שהיא רשות, ואין הפירות עומדים לכך, אין בירור למפרע.

והנה לפי מש"כ לעיל, שלשיטת הרמב"ם דין הפרה בהקדשות נלמד מהיות פרשת נדרי הקדש כלולה בפרשת נדרי איסר, א"כ ודאי שגם בנדר הקדש הבעל מיפר רק נדרים של עינוי נפש ושבינו לבינה, א"כ יל"ע בתורמת מטבל שלה, אם הוא מכלל נדרים הראויים להפרה. והנה אם תרמה חיטה אחת על הכרי ודאי שאי"ז עינוי נפש, כי בלא"ה לא תוכל לאכול כלל. ואם תרמה יותר, כשיעור שקבעו חכמים, ג"כ י"ל שכל שהוא מחמת מצוה אי"ז עינוי. ואם הפרישה יותר מכל שיעור שנתנו חכמים י"ל לכאורה דהוי כנודרת משתי ככרות, באחת יש לה עינוי ובאחת אין לה עינוי, שמפר לזו שמתענה בה. ובנ"ד אם יפר רק לחלק שלא היה עליו חובת הפרשה יהיו תרומה וחולין מעורבבים זב"ז, ואין לה נפק"מ בהפרה, אלא רק כשתעלה התרומה במאה ואחד וצ"ע.

והנה אם נניח שיש אופן שתרומה מתבטלת מקדושתה לא רק ע"י שנפסדה מאכילה וכיו"ב, אלא גם ע"י הפרה, יל"ע בדין שאלה בתרומה ובחייבי קרבנות, לפמש"כ הרשב"א (המיוחסות סי' רנ"ה) שנדר שנעשה לסייג סגי בו בחרטה דהשתא, ולכאורה הו"ה בכל נדר שנעשה מחמת חובה ולא מרצון להיאסר ולהתחייב, וכגון תרומה, וא"כ ההתרה בהם תועיל רק מכאן ולהבא, כמו במקדישה לזמן וכמו בהפרה של נדרי הקדש (ועיין לעיל פ"ג אות ה').

וראיתי בשו"ת עמק ברכה (ח"א, סי' ל"א) שכתב כן, אולם נראה שסברת הרשב"א שייכת רק בשאר נדרים שניתן לקבוע להם מלכתחילה זמן, אבל תרומה א"א להקדישה לזמן, וכמושכ"ל, דאפילו למ"ד קדושה פקעה בכדי, אי"ו נוהג בקדושה גמורה, כתרומה וכקרבתן לאחר שחיטה, וקדושה כה"ג א"א גם להפקיעה לאחר זמן ע"י חרטה דהשתא, דלא עדיף ממפריש בפירוש לזמן. ולכן לא מהני בהם כלל חרטה דהשתא. ורק בהפרה, דעדיפא מהקדשה לזמן כמושכ"ל, יל"ע אם נוהגת בתרומה.

ועוד נראה, שכל המחלוקת אם קדוה"ג פקעה בכדי היא רק כשיש לפנינו הקדש בלבד, אבל כשההקדש מפקיע מהחפץ דינים שחלו עליו, כגון תרומה, שמפקיעה מאיסור טבל ופוטרת את עצמה משאר מעשרות, לא מסתבר שיוכל לקדשה לשעה ולאחר מכן תהיה חולין או תחזור לטיבלה. ולא מצינו תרומה דהדרה לטיבלה אלא באופן שכתב השאילת יעב"ץ (ח"א סי' קל"ה) עפ"י הירושלמי (דמאי פ"ד ה"א) כשחזרה והתערבה בחולין המתוקנים, הביאו החת"ס באו"ח סי' ע"ט וכ"פ מהר"פ שם, אבל לא כשהקדישה לשעה. ובמגילת אסתר לסה"מ (שורש י"ב) כתב שאם הפריש על מנת שלא לתת לכהן לא חלה תרומה וכ"ש כה"ג הנ"ל. וגם לגבי השיריים, לא מסתבר שיותרו וגם יופקעו מיכולת להתקדש כתרומה ולאחר שעה יחזרו ויאסרו כטבל.

וגם בביכורים, שאינם טובלים, ועושה אדם כל שדהו ביכורים, מ"מ משחלה קדושת ביכורים הוא פטור ממעשרות ופטר את כל אותו סוג פירות מחובת ביכורים. לכן לא מסתבר שיוכל לקרוא שם לשעה בלבד [ומ"ש ר' יוחנן בירושלמי כתובות (פ"ח) הנ"ל, שבעל שהפריש ביכורים מנכסי אשתו ובעוד הפירות מחוברים גירשה, פקעה קדושת תרומה מהפירות, התם הוא משום שבטל הדין דיכול הבעל

להביא מנכסי אשתו. והוי דומיא דקדושת בכורות במדבר, שאם היה בטל דין קדושת בכורות במדבר, גם הבכורות שהתקדשו היתה קדושתם פוקעת כמושכ"ל. משא"כ כשבא התורם תרו"מ והמפריש ביכורים להקדישם לשעה בלבד, מסתבר שאין בזכותו לקבוע קדושות כאלו, שכבר בהפרשתם חלה הפקעה של הפירות מתרו"מ ומדין טבל, והפקעה של השיריים מיכולת להיות תרומה או עיקר ביכורים, אין בזכותו לקבוע דינים אלו לשעה, אלא כיון דפסקה פסקה.

ועוד י"ל לגבי בעל שקרא שם ביכורים לפירות מנכסי אשתו. שבכל ביכורים, כל זמן שהם עדיין במחובר, אין כאן עדיין פטור מוחלט מחובת ביכורים ראשונים, אלא הדבר תלוי אם יתלשו ואז תועיל למפרע קריאת השם. ולכן אם זכות הבעל להביא ביכורים מנכסי אשתו פוקעת קודם שיתלשו מהקרקע, בטלה כל קריאת השם למפרע.

ויל"פ לפי הנ"ל - שקודם שנתלשו הביכורים אין עדיין פטור מוחלט מחובת ביכורים ראשונים - מש"כ הר"מ בהל' ביכורים (פ"ב ה"כ) "המפריש בכוריו ונמקו או נבזזו או אבדו וכו' חייב להפריש אחרים תחתיהם וכו'" והוא מהמשנה פ"ק דביכורים מ"ח, ואילו להלן (פ"ד ה"ט) כתב הר"מ: "הפריש בכוריו ואבדו קודם שיגיע להר הבית והפריש אחרים תחתיהם מביא השניים ואינו קורא, לפי שאינו יכול לומר את ראשית כל פרי האדמה לפי שאינן ראשית, ואלו השניים אין חייבים עליהן חומש בככורים". והעירו על דבריו מ"ט נקט כאן רק אבדו. ולפי הנ"ל יל"פ שהר"מ סובר שרק באופן שכבר נתלשו הביכורים ואח"כ אבדו או נגנבו אין לשניים דין קריאה ודין חומש. ולכן לא נקט כאן "נמקו או נבזזו" שהם מאורעות שיכולים להיות גם במחובר, אלא נקט רק "אבדו" שהוא רק בתלוש.

והנה בירושלמי שם: "א"ר יוחנן משום יחיד אני שונה אותה ותני כן משום ר' שמעון שניים אין חייבין עליהן חומש". ומאחר שר"ש ס"ל שביכורים במחובר אין חייבין עליהן במחובר לקרקע, כמו"ש בתוספתא סופ"א, ובמשנה פ"ג אמר ר"ש שאם קרא להם שם במחובר חוזר וקורא להם שם בתלוש, משמע מכך שס"ל שאין במחובר כל שם ביכורים, א"כ המיעוט אליבא דר"ש של פירות שניים מחומש ודאי שהוא כשנימוקו או נבזזו בתלוש, לאחר שכבר קרא להם שם משנתלשו. ומאחר שאמר ר' יוחנן שסתם משנה דאם נימוקו וכו' אין חייבין חומש על

השניים, היא כיחידאה, דהיינו ר"ש הנ"ל, לכן ס"ל לר"מ שכך הלכה גם לדידן שביכורים מתקדשים בקריאת שם במחובר, שאעפ"כ אין מיעוט מחומש אלא כשנבזזו וכו' לאחר שכבר נתלשו והתקדשו למעשה לאיסורי ביכורים ותרומה.

אמנם, כתב במנחת אברהם (ח"ג עמ' קכ"א) שיש מקום לומר שגם לר"ש מועילה קריאת שם במחובר, וכפי שנראה מהספרי פרשת קורח (פי' קי"ז) עה"כ "בכורי כל אשר בארצם" "בא הכתוב ולימד על הביכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחובר לקרקע". והנה סתם ספרי ר"ש ולר"ש אם קרא שם במחובר צריך לחזור ולקרוא שם בתלוש, וביאר שהכוונה היא שהם יהיו ניתנים לכהן. ונראה שתהיה נפק"מ בכך גם לגבי הדין שא"א לבעלים לאוסרם ע"י שיעשם נעבד, מאחר שכבר זכו בהם כהנים, וגם טוה"נ אין לו, כמוש"כ בחידושי הגר"ח. והביא במנחת אברהם שם שמצינו כע"ז ברמב"ן במלחמות לב"ק קט"ז, שהגנב שתרום אם היה מועיל מדין יאוש ושינוי רשות, היו זוכים כהנים אבל עדיין לא היתה תרומה זו מתקדשת.

ובאמת צ"ב, מ"ש ר"ש שאין חייבין עליהם במחובר לקרקע, שמשמע שהנפק"מ בכך שאין קריאת השם במחובר מועילה, היא לא רק לגבי לאחר שנתלשו אלא גם בעודם מחוברים. ולכאורה בעודם מחוברים לכו"ע אין כל חיוב, לא מצד קדושת ביכורים ולא מצד קדושת תרומה, שהרי אינם במחובר.

ויתכן שאם מועילה קריאת שם במחובר, כבר חל איסור "משמרת" של תרומה ואסור לגרום לה הפסד, ואם היא תאנים שיבשו באיביהן שמקבלים טומאת אוכלין, כמו"ש בחולין (קכ"ז ע"ב), אסור לטמאותם. אע"פ שלגבי שאר תרומות יתכן שדינם כמחובר וא"א להפרישם עדיין, וכפי שדינם כמחוברים לגבי תלישה בשבת. וכ"ז לחכמים, אבל לר"ש אין אז חיובים כלל. אבל מ"מ גם לר"ש קריאת שם במחובר מועילה, עכ"פ לגבי זכיית כהנים, מלבד שהיא קובעת את הביכורים הללו שאותם יקדיש לאחר שיתלשם].



פרק ו'

א.

בבאר יצחק הנ"ל (בפ"ב אות א', נדפס בגיליון יב) העיר על דברי עצמו, דאליבא דר' יוחנן שייך קנין משיכה בהקדש משום דגובר כבעלים, ממ"ש בירושלמי מעשרות וחלה (לגירסת הפנ"מ והגר"א) דר' יוחנן ס"ל דאין גובר כבעלים.

ויתכן שיש חילוק בין דין הגובר לגבי זכיה להקדש מרשות הדיוט לבין דין הגובר לגבי ממון הקדש, כי י"ל שלדין הזכיה מרשות הדיוט לרשות גבוה, גם כשהמקדיש מוסר מעצמו לגובר אין בכח הגובר אלא לעשות קנין המועיל לעניין זה שלא יוכל המקדיש לחזור בו, וכשיטת הרי"ף בגיטין י"ג גבי תן כזכי בחוב ובשטר חוב [ואע"פ שאין המקדיש יכול לחזור בו קודם לזכיית הגובר, מ"מ אי"ז מפני שיש מעשה קנין ממש של ההקדש לגבי דין הזכייה המסוימת הזו שיש להקדש, אלא הוי זכיה זו זכיה שאינה גמורה, כי חסר בה מעשה קניה, וכמוש"כ הרשב"א והריטב"א, המובאים לעיל בפרק א', לגבי עיקר דין אמירתו לגבוה דאינה כמסירה ממש]. ואח"כ ההקדש זוכה לגמרי משום ד"לד' הארץ ומלואה", כמו"ש בירושלמי קידושין פ"א ה"ו.

[בירושלמי שם הביאו כתוב זה לעיקר דין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ויל"פ דלכו"ע את יסוד דין אמל"ג הוא ילפינן מ"מוצא שפתיך תשמור", כדברי הרא"ש בנדרים (כ"ט ע"ב), וביאר בזכר יצחק (מהדורת מכון ירושלים, עמ' קמ"א ועמ' שנ"א) דדיבורו מחייבו לתת להקדש ובזה עושה הדיבור את הקניין, ויל"פ שלשיטת הירושלמי ההתחייבות מועילה בתחילה רק לכך שלא יוכל לחזור בו כך שההקדש יכול לזכות ולקנות "בעל כרחו" בכל קנין, ומשום כך יכול ההקדש לזכות מיד מדין "לד' הארץ ומלואה", דכל היכא דאיתא - בי גזא דרחמנא איתא.

כך הוא הגדר לגבי זכיה מדין אמל"ג שבכל אופן אינה זכיה גמורה, כנ"ל מהרשב"א והריטב"א, ולאחר שהגיע ליד גובר וישנה זכיה גמורה במעשה קנין, ג"כ י"ל שישנם שני שלבים, בתחילה יש קנין גמור, כך שאי אפשר לחזור מההקדש, ואח"כ זוכה ההקדש לגמרי ע"י חצר, מדין "לד' הארץ ומלואה". ועיין לעיל פ"ב אות י"ח].

וא"כ י"ל שלר' יוחנן הגזבר הוי כבעלים רק לענין הזכיה הזו, אבל לגבי ההכנסה לרשות הקדש, כדי שיהא הגזבר כבעלים על רשות גבוה, גם לר' יוחנן אין הגזבר כבעלים.

וא"כ א"ש מה שהקשה בבאר יצחק על שיטת ר' יוחנן, כי ע"י משיכת הגזבר שהוי מעשה קנין, שגם בהדיוט הוא מפקיע את יכולת המקנה לחזור בו, ע"י כך גם מתבטלת יכולת המקדיש להישאל על הקדשו, כיון שיש מעשה קנין שמועיל לגבי חזרת המקדיש. ולעיל בפ"א כתבתי לגבי המקדיש לאחר ל' יום, שג"כ י"ל שכבר א"א להישאל משום שיש כאן מעשה קנין. וכ"ז לגבי שאלה, אבל לגבי מירוח התבואה של הקדש, שצריך בעלים, אין דין הגזבר כדין בעלים.

ולפי"ז יש ליישב את קושיית הנתיבות (בפתיחה לס' ר') על דברי האגודה במס' מעילה (אות א') שאין חצר להקדש, וכמ"ש בבור שבשדה הקדש שאין מועלין במים שבתוכו, והקשה הנתיבות מדין הקדש ביד גזבר, שא"א להישאל עליו. ולהנ"ל י"ל שאמנם הגזבר זוכה לגבי דין חזרה של המקדיש, וזה דוקא כשיש מקדיש, אבל במציאה והפקר אי"ז שייך.

ועיין בש"ש (ש"ו פ"ד) שלגבי עדות על הוצאה מרשות הדיוט לרשות גבוה בעינן שני עדים כשאר דיני ממונות, אבל לגבי עדות על הוצאה מרשות גבוה לרשות הדיוט סגי בע"א, כי דנין זאת כדין איסורים, ר"ל שאע"פ שזכות ההקדש בקדשי בד"ה ודאי שהיא כענין זכות הדיוט בממונו, ולכן היה ראוי שע"י יאוש וזוטו של ים תיפקע זכות ההקדש, כמו"ש הראשונים בחולין (קל"ט ע"א). כי בממון כל מה שנובע מחוסר בעלות נוהג בכל צורה של בעלות, בין הדיוט ובין הקדש, מ"מ כיון שאין בהקדש בעלות של אדם שזוכה בממון הקדש להיות כשלו, אלא הכל הוא בעלות גבוה, אזי בנוגע לדינים שחידשה תורה כלפי בעלים בממון הדיוט, אין הם בהכרח נוהגים כלפי ממון הקדש, ולכן אין בהקדשות את הדין שצריך דווקא שני עדים. וכשדנים אם מותר להשתמש בחפץ שהוקדש, אין דנים בכך מצד דיני ממונות אלא מצד איסורי הקדש, וסגי לכך בע"א, כשאר איסורים. וס"ל לש"ש שגם לגבי הדין דאין ממון מתבטל ברוב, ג"כ אי"ז אלא בממון שהוא בבעלות אדם שזוכה בקנינו, אבל ממון הקדש, שהוא בבעלות גבוה, אין דנים בו מצד הקנין של הקדש שבעלותו לא תיבטל ברוב, כי הוי כדבר שאין בו בעלות, אלא דנים בו רק מצד איסורי הקדש, והם בטלים ברוב, ככל איסורים.

ולפי הנ"ל יש לכאורה לבאר את שיטת הש"ש, כי מאחר שי"ל שעל ממון שהוא כבר ברשות הקדש אין דין הגזבר כדין בעלים, לכן אין לדון בעדות על הקדש שיצא לחולין כדין שאר הוצאות ממון מהדיוט, שצריך דווקא ב' עדים, כי אין על ממון הקדש כל שם בעלות של אדם שההקדש כשלו.



ב.

ונראה לבאר את יסוד הגדר דגזבר כבעלים עפמ"ש בספרי פרשת חוקת: "ויקחו אליך - שתהא גזבר לדבר. וכשם שהיה משה גזבר לדבר כך היה אהרן גזבר לדבר". ופירש בספרי דבי רב, שגזבר לדבר היינו שיגבה מהציבור מעות לפרה. אולם צ"ב לשם מה היו כאן שני גזברים. ולכאורה יל"פ שלעולם הגזבר הוא הכה"ג בלבד, וכמש"כ הר"מ בהל' כלי המקדש (פ"ד) שכל הממונים שבמקדש הם מתחתיו של הכה"ג, והמקור לכך בספרי פרשת קורח (פי' קט"ז) "וילוו עליך וישרתוך - מנה מהם גזברים ואמרכלים", אלא שמרע"ה הרי גם היה דינו ככה"ג, כמ"ש בובחים (ק"ב ע"א). אבל יל"פ עוד, שמינוי אהרן כגזבר הוא מצד היותו ממונה על המקדש וכל ההקדשות השייכות אליו, אבל התמנות מרע"ה היא מצד דין בי"ד הגדול שבו, שהם ממונים על כל דיני ומצוות ציבור, ולכן נתמנה מרע"ה על קיום מצוות פרה [ועיקר הדבר שמינוי מרע"ה לגזבר הוא מתורת בי"ד הגדול פירש בצ"פ (על התורה, פר' חוקת), וביאר שהכוונה היא למ"ש בתוספתא סנהדרין, שפרה אדומה נעשית עפ"י בי"ד של ע"א]. ודין גזבר מצד מינוי בי"ד הגדול הוא גם בשאר קרבנות ציבור, כמ"ש בספ"ז כאן, "ומניין שימנו גזברין לדורות, ת"ל 'ואתה תצוה את בני'". ומסתבר שגם כל ההקדשות של יחיד נכללים בזכות בי"ד הממנים גזברים.

ונראה שבלקיחת הפרה נזכר רק מרע"ה, משום שיש נפק"מ בין שני המינויים, שהמינוי מצד כה"ג הוא רק לגבי מה שכבר נמצא ברשות הקדש, אבל המינוי מצד בי"ד הגדול, שהוא מצווה על חובות הציבור, מינוי זה הוא גם על ההוצאה מרשות הדיוט. ולכן לא נזכר אהרן לגבי לקיחת הפרה, כי בזה לא היה אהרן גזבר. ואם כי למעשה הכה"ג הוא שממנה גזברים והם כפופים אליו, כנ"ל מהספרי והרמב"ם,

יתכן שהכה"ג, שמתמנה עפ"י בי"ד הגדול, מקבל מהם גם את זכות המינוי שיש לבי"ד הגדול.



ג.

ולפי"ז יל"פ מש"כ בפירוש הראב"ד לתמיד (כ"ז), על הסתירה מהמשנה בשקלים פ"ה שאין פוחתין משלושה גזברים במקדש, וכן התוספתא שם פ"ב, ששלושה גזברין היו פודין את ההקדשות וכל מלאכת הקודש בהן היתה נעשית, לברייתא בתמיד שם, דתנן שאין פוחתין משלושה עשר גזברין, ופי' הראב"ד שהשלושה המנויין בשקלים היו מיוחדין להעריך הקדשים ולפדותן וכו', ושלושה חשיבי בכל דוכתא בין לענין דין בין לענין כל דבר וכו' שידעו בפדיון הקדשות וכל מלאכת הקודש. מיהא גזברין היו י"ג וכו' ועשרה לא היו ממונים אלא על שאר עניינים של לשכה, עכ"ד. ולפי הנ"ל נראה לבאר, שהשלושה המוזכרים בשקלים הם ממונים גם בשליחות הכה"ג וגם בשליחות בי"ד הגדול, דהיינו גם בתורת בעלים על ההקדש, וגם בתורת ממונים על חיובי המקדישים לגבות ולזכות מהם. וע"ז אמרו בתוספתא שהיו פודים את ההקדשות, דהיינו שהיו גובים ומכניסים ומוציאים מרשות הקדש, כדברי הרמב"ם והמאירי, והזכיה מחולין להקדש היא מכח המינוי של בי"ד הגדול. ומלבד זה היתה כל מלאכת הקודש בהם, דהיינו כל הכרוך בצרכי ההקדש והשתמשותו, וע"ז ממונים היו כל י"ג הגזברים.



ד.

ועיין באו"ש (הל' שקלים פ"ד ה"ט) שכתב, שמה שס"ל לר' יוסי בתוספתא (פ"ב משקלים) שתורמין על הגבוי הוא משום שס"ל שהגזבר כבעלים, ויש לו רשות לזכות את הגבוי לאותן שעדיין לא נגבו שקליהן, ומפקיר גזא דהשוקלין לאחיהן שלא שקלו. ואם כי יל"ע, שלפי גירסת הפנ"מ והגר"א נמצא דרבי יוחנן, דס"ל דאין גזבר כבעלים, הוא שלא כסתם משנה שתורמין על הגבוי, כמבואר בירושלמי (שקלים פ"ב ה"א). אולם, עכ"פ למדנו מדברי האו"ש שזכות הגזבר על חלק התורם

להוציאו מבעלותו לבעלות אחרת גם היא מתורת בעלים על ההקדש. ולפי משכ"ל נראה שבעלות זו של הגזברים היא מדין מינוי גזברים ע"י בי"ד הגדול, שהם נתמנו על בעלות המקדישים בהקדשותיהם, ובידם לשנות ולהפקיע זכות המקדיש לאחר, שכל שהוא צורך ההקדש בידם לשנות.



ה.

ולפי"ז י"ל במש"כ התוס' בשבת (כ"א ע"א ד"ה שמחת) שהקשו איך מותר להדליק מבלאי בגדי כהונה לשמחת בית השואבה, הרי מועלין בהן, "ודוחק לומר דלב בי"ד מתנה, דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה. ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין וכו' צורך קרבן חשיב ליה". ופי' המל"מ בהל' כלי המקדש (פ"ח) דמשום צורך הקרבן התנו בי"ד. אבל עדיין צ"ב קושיית התו"י שם, שהרי כאן ודאי לא פקעה קדושתן למפרע, ומכאן ולהבא לא מצינו דין זה דלב בי"ד (ויעיין בתו"י וברא"ש יומא ס"ט). וגם מה שנקט הר"י שצורך קרבן חשיב ליה, צ"ב, הרי העיקר תלוי אם הוא צורך חשוב, ואי"ז ענין לקרבן דוקא.



ו.

ונראה לבאר תחילה את שיטת הר"י. מסתבר שהר"י כאן (בשבת) לשיטתו ביבמות (פ"ט ע"ב ד"ה כיון), דהא דהבעל מיטמא לאשתו קטנה מדין מת מצוה הוא משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בדבר הדומה, והכא ג"כ דומה למת מצוה. וכך כתבו בתוס' לעיל (פ"ח ע"א ד"ה מתוך) בשם הר"י לגבי נאמנות ע"א בעגונה, כיון שדומה הדבר הגון להאמינו תקנו חכמים דיתירוה על פיו, ואי"ז עקירת דבר מה"ת. וכן בגיטין (ל"ב ע"א ד"ה מהו) כתב דמש"ש שגם במהדר עליה מעיקרא לבטולי ורק לאחר נתינה הגיע בשליח ובטל, דמ"מ אי"ז ביטול ולא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, אפילו למ"ד גלוי דעתא בגיטא מילתא היא, דחכמים עשוהו כדברים שבלב, וכיון דדומה קצת לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מה"ת. נראה מכ"ז ששיטת הר"י היא שבמקום שאין התקנה נראית כעקירת דין דאורייתא, יש רשות לחכמים לתקן בקום ועשה.

ומה שהתוס' שם בגיטין סיימו שמצינו כן בגמ' להלן בביטלו שלא בבי"ד, דג"כ ביטלו לקידושין, ופירש רעק"א דשם פשיטא לגמ' שאין הגט בטל גם בלא דין אפקעינהו, נראה שגם שם עשאוהו כדברים שבלב, מאחר שלא ביטל בבי"ד כתקנת חכמים ולא חשש לתקנת ממזרים, ואי"ז נראה כביטול גמור.

ואם כי לשון התוס' בנזיר הוא שבמקום שיש פנים וטעם לדבר לכו"ע יש כח לעקור, מ"מ גם בזה יל"פ שכדי שיחשב שיש "פנים לדבר" בעינן גם שלא יהא נראה כעוקר דבר מהתורה. ויל"פ כן גם בכוונת התוס' ישנים מכת"י לנדרים (ב' ע"א) לגבי כינויים, שבלשון שבדו חכמים מהני לעבור ב"בל יחל", משום דדמי קצת לנדר [ויעויין בב"י (או"ח סי' תי"ח) וברדב"ז (ח"ה סי' א' תס"ה) שלא נראה כן מדבריהם].



ז.

ונראה שזוהי גם כוונת התוס' (בכתובות כ"ט ע"א ד"ה אלו נערות) שפירשו את דברי הגמ' ביבמות (פ"ח), שבימי רבי בקשו להתיר נתינים, אמר רבי חלקנו נתיר חלק מזבח מי יתיר, ופי' התוס' שרצו לפוטרן מעבדות, ואמר להם רבי דאין יכולין להפקיע חלק מזבח, ואע"ג דקימל"ן הפקר בי"ד הפקר, היינו לצורך, אבל זה אינו צורך כל כך. וכתב בשטמ"ק שם, "ומכל מקום חלקנו נתיר אפילו שלא לצורך דלא מטעם הפקר בי"ד נגעו בה, כיון דאין כאן אלא הפקעת שעבוד בעלמא", עכ"ל השטמ"ק. ולפי דבריו משמע לכאורה שמותר לבטל איסור הקדש כשהוא לצורך גמור, ע"י הפקר בי"ד בעלמא. אולם מתוס' ע"ז (ס"ג ע"א ד"ה והא) נראה לכאורה דלא מהני למעילה הפקר בי"ד, וכ"נ מב"מ (צ"ו ע"ב). ועיין בהשמטות לשטמ"ק זבחים (ע"ג).

אולם י"ל שלגבי נתינים אין כלל איסורי מעילה או איסור ליהנות מהקדשות, כי אין בהם אלא שיעבוד, כעין פועל ששיעבד עצמו לעבוד להקדש, שאין בו קנין להקדש, שלכן לגבי חלק הדיוט סגי בצורך כל דהוא כדי להפקיע שיעבוד כזה, כי אין כאן צורך בהפקר ממון גמור, וכ"ז בחלק הדיוט, אבל בחלק גבוה י"ל שדנים על הפקעת תקנת השיעבוד, כדין תקנות באיסורים. והטעם הוא כמושכ"ל באות א'

עפ"י הש"ש לגבי ביטול ממון הקדש ולגבי עדות על הוצאה מרשות גבוהה, שדינם כדין איסורים, ולכן גם כשניתן להפקיע ולהפקיר ממון הקדש ע"י הפקר בי"ד, אי"ז אלא בתורת תקנה של הפקר בי"ד, כפי שמצינו בגיטין ל"ו לגבי ביטול תקנת פרוזבול, שכדי לבטלה צריך דווקא בי"ד שגדול מהמתקן, ובהפקר בי"ד כה"ג צריך גם שיהא לכך צורך גדול. ולכן כתבו התוס' שבעינן צורך גדול לבטל את תקנת דוד שיהו הנתינים כעבדים למזבח.

כ"ז ניתן לפרש לפי"ד השטמ"ק, אבל בתוס' הר"ש משאנץ כאן כתב שלגבי חלק ציבור היה מספיק הפקר בי"ד, ואילו לגבי חלק מזבח היה צריך לבי"ד גדול מבי"ד של דוד ששיעבד את הנתינים למזבח. משמע שהוי ממון גמור ורק משום שאין להפקיר ממון הקדש צריך להגיע לכך שהבי"ד יבטלו את התקנה של דוד. ונראה שגם התוס' ס"ל כן, שצריך הפקר בי"ד גמור, אבל לא ס"ל שצריך לכך בי"ד גדול מהראשון, אלא שהתוס' קאי בשיטת הר"י בנזיר הנ"ל, שבמקום שיש פנים וטעם לדבר לכו"ע יש כח לחכמים לעקור, ולכן לגבי חלק מזבח, שאסור להפקיע ממון הקדש, הוי כשאר איסורים, שאין לבטלם בקו"ע ואין בי"ד יכול להפקירם, אבל מ"מ כשיש טעם וצורך גדול היה בי"ד יכול להפקיר גם חלק מזבח.

ויתכן שגם למתבאר מהתוס' ביבמות וגיטין הנ"ל, שבעינן שידמה כדבר המותר מה"ת, מ"מ בתקנת חכמים סגי בצורך גדול. ואם כי דברי התוס' בכתובות מוסבים על שיטת ר"ת, מ"מ מהתוס' שאנץ הנ"ל נראה שהמו"מ בדברי ר"ת הוא מהר"י והר"ש משאנץ.



ח.

וא"כ נראה שזוהי גם שיטת הר"י בשבת הנ"ל, שמשום צורך קרבן התנו בי"ד שידליקו מבגדי כהונה, שמאחר שנראה כהשתמשות לצורך קרבן, יש כח ביד חכמים לעקור איסור מעילה מה"ת, ובאמת ההיתר הוא רק מכאן ולהבא.

וכ"ז לשיטת הר"י, אבל בדברי שאר הראשונים לא מצינו חידוש זה. ויתכן לבאר עפ"י הנ"ל, שלבי"ד יש דין גזבר על ההקדשות וכידם לשנות את ההקדשות, כל שהוא לצורך המקדש.



ט.

והנה בפירוש רבנו הלל לספרי חוקת שם כתב עמש"ש "זאת חוקת התורה כלל", ופי' ר"ה, כלל - לכל ישראל שיהיו גזברים. "ויקחו אליך פרט", יביאווה אליך ותהיה אתה גזבר עליה. וכ"פ בפירוש המיוחס לראב"ד (מובא בהגהות וביאורים שם). ויל"פ שענין הגזברות של כל ישראל היינו משום שהפרה הראשונה לא נלקחה מתרומת הלשכה, כי אם גבו מתחילה מכל ישראל גבייה מיוחדת, כי לא תרמו לקרבנות ציבור עד א' באייר, ואילו פרה ראשונה נשרפה בב' בניסן, כמו"ש בסדר עולם, ולכן גבו מתחילה מכל ישראל לצורך פרה אדומה (ועיין ר"ש פרה פ"ב מ"ג). וגם לרמב"ן, שס"ל שבזמן שהצטוו לתרומת המשכן הצטוו גם לתת מחצית השקל לקרבנות, כדין תרומת הלשכה, מ"מ י"ל שכיון שעל פרה אדומה לא נצטוו אלא רק ביום הקמת המשכן, כמו"ש בגיטין (ס' ע"ב), לא היתה תרומתם שניתנה מקודם ראויה לקניית פרה אדומה. וכפי שמצינו שלקרבן הציבור שבשמיני למילואים כתיב "קחו שעיר עזים לחטאת וגו'". וא"כ יל"פ שמש"כ רבינו הלל שהכלל שבפסוק "זאת חקת התורה" היינו שיהיו כל ישראל גזברים, ר"ל שכאן נאמר הדין שכל מקדיש נעשה גזבר על הקדשו כל זמן שההקדש בידו, כשיטת הראב"ד בהל' מעילה והר"ן בנדרים, המוב"ל בפ"ב אות י"ח (ויל"ע לגבי נכרי המקדיש אם דינו כגזבר).

ומש"כ רבינו הלל ש"ויקחו אליך - פרט" היינו שתהיה גזבר עליה, יל"פ שיש כאן גדר נוסף בגזברות מרע"ה, שהוא העומד במקום כל ישראל ונחשב לבעלים של הפרה (שהרי גם בק"צ יש לכל יחיד בעלות, כמש"כ הר"מ בריש הל' תמורה שממירים בק"צ כמו בקרבן שותפין. וגם בקדשי בדה"ב יש גדר בעלות לכל יחיד, כמש"כ הר"מ בהל' נדרים פ"ז ה"ב לגבי הר הבית והעזרות). והדרשה כאן היא ע"ד שכתב הרמב"ן במצות קדוה"ח (מ"ע קנ"ג), שילפינן מהכתוב "ראשון הוא לכם לחדשי השנה. דברו אל כל עדת ישראל וגו'" שלבי"ד הגדול יש רשות מכל ישראל והסכמה של כולם. וה"נ

כאן יש למרע"ה ובי"ד הגדול דין גובר על זכות הציבור בקרבנם. ויל"פ שלגבי ציבור הם נחשבים כבעלים המקדישים.



י.

ולפי"ז י"ל לכאורה שישנם דינים מיוחדים לבי"ד הגדול כגזברים לגבי הקדש הציבור. והיה אפשר לבאר בזה מה שמרבים בתו"כ פרשת אמור (פרשתא ז') שאין כופין את הציבור על כרחו, ופירש הראב"ד שר"ל צריך שיאמרו רוצים אנו, ויל"פ שלא סגי בדרשה שלעיל בתו"כ (ויקרא פרשתא ג' הט"ו) לגבי יחיד, שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, כי הו"א שעל הציבור ישנה התמנות של בי"ד הגדול כבעלים על הקדשם ושיעבודם להקדש לצורך קרבנות ציבור (כשגובים להם בתחילה), ויכולים לכוּפם להקדיש בע"כ.



יא.

ויל"פ בזה גם מש"כ תוס' במעילה (י"ד ע"א ד"ה בונין) שלב בי"ד מתנה הוא דוקא בשל ציבור ולא בשל יחיד, אפילו מסרו לציבור. ולכאורה צ"ב לסברת רש"י בשבועות (י"א ע"א), דכל מידי דציבור נותנין בי"ד לב, א"כ גם ביחיד המוסר לציבור נימא כן. וגם לסברת תוס' בכתובות (ק"ו ע"ב ד"ה מבקרי מומין) דהטעם דבי"ד מתנין הוא משום שהם מקדישין לדעת בי"ד, ג"כ נימא כן במקום שיחיד מסר לציבור. ולפי הנ"ל י"ל שכל דין לב בי"ד מתנה הוא גזה"כ מדין גזברות שנתנה להם תורה, שהם עומדים במקום הציבור המקדש, וכאילו הם המקדישים. ובהקדשות הציבור ראו בי"ד להתנות במקום הצורך, ולא רצו להתנות ולתקן בדבר שלא נעשו עליו בעלים מה"ת. ולכן גם ביחיד המקדיש ומוסר לציבור, אע"פ שהציבור זוכה עם ההקדש, אבל מ"מ המקדיש והמוציא מרשות הדיוט הוא יחיד, ואין הבי"ד עומדים כבעלים ומקדישים, ואינם מתנים [ויעויין צ"פ פרשת אמור, לגבי עיבור השנה בטעות].



יב.

ויתכן שזהו הביאור בירושלמי הוריות (פ"א ה"ח) דלרבי יהודה, דכל שבט מביא פר העלם דבר ולא הבי"ד, לדידיה הסומכים הם שלושה מכל שבט וראש בית דין על גביהם. וברור שצ"ל חמישה, שהרי מפורש במשנה סנהדרין דלרבי יהודה חמישה מסנהדרין סומכין על פר העלם דבר. ומסתבר שלשיטה זו דהירושלמי החמישה הם מבי"ד של כל שבט (עיין הוריות ה' ע"א ובחידושי הר"ן סנהדרין ט"ז ע"א, בדין סנהדראות לכל שבט) שהם זקני העדה הכתובים בפרשת העלם דבר, והחמישה נעשים בי"ד, כדילפינן בתו"כ מהכתוב "וסמכו" שניים "זקני" שניים, ואין בי"ד שקול הרי חמישה. ואם כי צריך גם ראש בי"ד – דהיינו של כל שבט – על גביהם, הוא אינו מהמנין, וכשיטת רבי יהודה לגבי מופלא שבסנהדרין שאינו מן המנין (עיין במרגליות הים לסנהדרין ג' ע"ב אות י"א, שהביא את ביאורי המפרשים בגדר המופלא). והטעם שצריך לזה בי"ד, אע"פ שלרבי יהודה בקרבן השותפין רק אחד סומך, כמו"ש במנחות צ"ג, צ"ל שק"צ – אפילו של שבט אחד, לשיטת רבי יהודה – אין בו דין שותפות ממש, כמו"ש תוס' במנחות (ע"ח ע"ב ד"ה או, ומצינו כן בכ"מ), והחמישה מתוך הבי"ד של השבט הם במקום הציבור כולו.

ולפי הנ"ל יל"פ שכשם שלבי"ד הגדול יש דין גזבר על זכות הציבור בקרבנם, הו"ה בי"ד של כל שבט, שגם הוא נקרא קהל בפני עצמו אליבא דרבי יהודה, גם לבי"ד זה יש דין גזבר על קרבן ציבור השבט. ולכן מתמנים חמישה מהבי"ד להיות הסומכים על קרבן העלם דבר של שבטם.

ולפי"ז יל"פ גם את הטעם שלירושלמי הנ"ל צריך שיהיה על גבם ראש בי"ד, כי עיקר זכות זו דבי"ד להיות כגזברים הוא ע"י ראש הבי"ד, כפי שהתמנה משרע"ה על כך כמו שהתבאר לעיל [ועיין בתרגום המיוחס ליונתן, ויקרא (ד' ט"ו) עה"כ "וסמכו זקני העדה את ידיהם וגו'", "ויסמכון תריסר סבי כנישתא דמתמנין אמרכלין על תריסר שבטיא"]. ויתכן שאין ראש הבי"ד סומך, אלא שרק במעמדו יש לחמישה דיינים הללו דין גזבר שניתן לבי"ד הגדול. וגם יתכן שראש בי"ד האמור כאן הוא ראש בי"ד הגדול, שרק על ידו ניתן לדייני בי"ד של שבט דין גזבר על קרבנות ציבור.



השתלשלות ותוקף חומרת בנות ישראל – שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה

נקיים

פתיחה

מדין התורה, כל אישה הרואה דם בעת וסתה נטמאת בטומאת נדה שבעה ימים, ואותם ימים עולים לה, בין רואה ובין שאינה רואה. לעומת זאת, אשה הרואה בלא עת נידתה, דהיינו בי"א יום שבין זמן נדה לזמן נדה, אם היא רואה יום אחד או יומיים, טובלת ביום שלאחריו ושומרת אותו בטהרה. אם ראתה בלא עת נידתה שלשה ימים רצופים, הרי היא זבה גדולה והיא צריכה שבעה ימים נקיים, בכדי להיטהר. כידוע, כיום ההוראה והמעשה בכל ישראל שומרי משמרת הקודש, שכל נדה כיום שומרת שבעה נקיים. ויש לדון בעיקר חומרא זו, מה מקורה ומה תקפה. והאם יש מקום להקל בה בעת הצורך.

וזה החלי בעזרת צורי וגואלי!



מקור הדין

מובא בכמה מקומות בתלמוד שמנהג בנות ישראל לשבת שבעה נקיים על כל ראיית דם. הכי איתא בברכות (לא ע"ב), במגילה (כח ע"ב^א)

(א). יש להעיר הערה מחקרית על המובאה בברכות ובמגילה. בברכות אביי מביא הלכה זו כדוגמא 'להלכה פסוקה', שאין אחריה דיון, ואפשר להתפלל לאחר אמירתה בלב שקט ולא טרוד. וכן במגילה ההלכה הראשונה שעלתה בדעתו של ריש לקיש היא הלכה זו. אפשר לומר שזה בא לומר בדיוק ההפך, שהלכה זו לא היתה 'פסוקה', אלא נתונה במחלוקת בין מנהגי נשות ישראל. ורק בדורות מאוחרים יותר נתקבלה חומרא זו להיות באמת הלכה פסוקה. כך שהרצון שמנהג זה יהפוך להיות 'הלכה פסוקה' מקורו עוד בימי אביי, אולם הביצוע היה רק לאחר ימים רבים. וראיה לכך מדברי רבא (נדה סו ע"ב): א"ל רב פפא לרבא: מאי אריא, קשתה שני ימים - אפילו משהו בעלמא! דהא א"ר זירא: בנות ישראל החמירו

ובנדה (סו ע"א). אולם, השתלשלות חומרא זו מובאת רק בנדה שם, ששם הוא מקומה.



א.

חומרת רבי בשדות

לחומרא זו היו שני שלבים, המוזכרים בגמרא נדה (סו ע"א), והכי איתא התם: אמר רב יהודה אמר רב, התקין רבי בשדות: ראתה יום אחד - תשב ששה והוא, שנים - תשב ששה והן, שלשה - תשב שבעה נקיים. ע"כ. ונראה שהשלב הראשון הפקיע בפועל את הקולא של 'שומרת יום כנגד יום', שכן לפי חומרא זו, על כל אישה לשבת שבעה ימים על כל דם ודם², ואין מציאות של שמירת יום אחד נקי, כנגד יום אחד של ראייה. אולם עדיין לא החמרנו על כל אישה לשבת שבעה נקיים, אלא רק במקרה שהיא צריכה לחוש לזבה גדולה, בו עליה לשבת שבעה נקיים.



ב.

שיטת הר"ן ורש"י

דברי הר"ן

יש לברר בס"ד מה הוא הטעם של חומרת רבי לעם בשדות, דהיינו על מה בא רבי להחמיר. הנה הר"ן כתב: "שנים תשב ששה והן. זו עיקר הגרסא ומש"ה יושבת ששה והן, משום דחיישינן שמא יום ראשון ראתה דם טהור ושני דם טמא, והוי תחלת נדה. א"נ דיום ראשון שראתה הוי סוף זיבה ויום שני תחלת נדה. וששה

על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל - יושבות עליה שבעה נקיים! א"ל: אמינא לך איסורא, ואת אמרת מנהגא? היכא דאחמור - אחמור, היכא דלא אחמור - לא אחמור. ע"כ. ומבואר שבימי רבא עדיין לא נהגו בחומרא זו בכל דבר. וכבר העיר כן הרא"ש (פ"י סי' ד') ועי' מעדני יו"ט, ולענ"ד יש לתרץ בפשיטות ואכמ"ל.

ב). אולם גם בזמן חומרא זו, עליה לשבת יום אחד נקי בין בימי נדה ובין בימי זיבה, משום חשש זיבה קטנה.

אולם יש לדקדק במה שכתב הר"ן בריש דבריו "זו עיקר הגרסא"^ד, ומבואר שיש גירסא אחרת. ובאמת הגרסא השניה היא גירסת הרי"ף, שכן ז"ל הרי"ף התם: "אמר רב יהודה אמר שמואל התקין רבי בסוודית ראתה יום אחד תשב ששה ימים והוא, **שנים תשב חמשה** והן שלשה תשב שבעה נקיים", ע"כ. וברי"ף של מהדורת עז והדר כתבו בהגהו"צ שם, ע"פ כת"י 'ירושלים'^ה, שהגירסא הנכונה היא 'ששה והן' כגירסת התלמוד. אולם לא סמכתי עליהם, ועיינתי בכתבי היד הנמצאים עמדי, ובכת"י ניו יורק איתא (עמ' 354 בכתב היד): התקין רבי בסדיית ראת יום אחד תשב...^ו **שנים תשב חמשה** והן ע"כ. והרשב"א (בחידושי לנדה דף סו ע"א) מעיד כבר שכך הוא בספרי הרי"ף, ושכן הוא בספר העיתים בשם הראשונים^ז.

(ה). שהוא כת"י אשכנזי מתוארך למאה ה 14-15.

האוצר ♦ גיליון ט"ו

וממילא אין צורך להגיה את הרי"ף כגרסת ספרי דידן^ח. וא"כ הוא, לכאורה אין הכרח לומר כפירוש הר"ן שעוד בתקנת רבי בעינן שיהיו כל שאר הימים נקיים. זאת, מפני שלפי הר"ן יום הראייה הראשון הוא 'מלבר', מחוץ לשאר הימים הנוספים, ואילו לפי גירסא זו ימים אלו הם 'מלגאו', דהיינו שמשלימה האשה לחמשה ימי נדה, ובשני הימים הראשונים היא ראתה. ובפשטות אותם ימים אינם נקיים^ט, אלא האשה יושבת בתקנת רבי שבעה ימים, כדין נדה דאורייתא, אלא אם כן ראתה ג' ימים.

וז"ל הרשב"א שם: "יש מי שגורס התקין רבי בשדות ראתה יום אחד תשב ששה והוא, שנים תשב חמשה והם, שלשה תשב ז' נקיים, וכן היא גם בהלכות הרב אלפסי ז"ל, וכן מצאתיה בחבור הרב אלברצלוני ז"ל משמן של ראשונים. ופי' הוא ז"ל לפי גירסא זו: שבאותן הימים היו גם בני הכפרים מכירין קצת בין דם טהור לדם טמא והיו מכירות קצת וסתות אבל לא עיקר הוסתות ולכך די להם בשנים כעיקר נדה דאורייתא. אבל אם ראתה ג' חוששות הן לספק זבה שאינן מכירות כל כך בזיבה, לא הן ולא אותן בני הכפרים שמראות להם את הדם. ולפיכך חשש רבי ותיקן להם לשלשה ז' נקיים. וכו", ע"כ. ולפי זה באמת לא בעו אותן הנשים שכל אותם הימים שהיא שומרת יהיו נקיים, שכן כל עוד אין סיבה לחשוש לזיבה, מוקמינן לה כדין תורה, וצריכה להשלים שבעה ימי נדה, בין נקיים ובין טמאים. וכן גרס הר"י מלוניל בדברי הרי"ף^י.

אולם, הרשב"א ידידיה אמר: "ומ"מ גרסא הנכונה שנים תשב ששה והם דכיון דאינן בקיאות לגמרי יש להם לחוש שמא יום ראשון סוף זיבה ויום שני תחלת נדה וצריכה ששה והוא, וגם מן הראשונים יש שהיו גורסין כן, והיא הגרסא הנכונה. וששה דקאמר, ששה נקיים קאמר, והא דקאמרין ג' תשב ז' נקיים, לאו

ח. ומ"ש בהגה"צ במהדורת עוז והדר, שגרסת כת"י ירושלים היא כגרסת התלמוד, זו היתה להם לפוקה כיוון שהעדיפו את גרסת כת"י ירושלים, שהוא כת"י אשכנזי, וכן בעוד שני כתבי יד שבדקתי (מארצות אשכנז) איתא ברי"ף שלהם כנוסח התלמוד. ושאלתי את פי ידידי החוקר העליון ר' עדיאל ברויאר נר"ו בדבר זה, ואמר שמצוי הוא שבארצות אשכנז תיקנו את נוסח הרי"ף לפי נוסח התלמוד שהיה בידיהם (עוד מימי רש"י). ובפרט שהרשב"א מעיד שכן היא נוסחת הרי"ף והעיתים, והעיתים מעיד שכן גירסת הראשונים - בנוסף לרי"ף.

ט. אולם, לקמן נביא בס"ד את המאירי והר"י מלוניל שהבינו בגרסת הרי"ף דבעינן נקיים.

י. ופירש גירסא זו כפירוש הר"ן וצ"ע, ועי' לקמן מ"ש בזה.

למימר דשלשה דוקא בעינן נקיים אבל לא לאחד ושנים, אלא מכלל מה שאמר בג' דבעינן נקיים אנו יודעין שטועות הן בימי זיבה ונדה, והילכך על כרחין ו' דקאמר נקיים קאמר ולא רצה להאריך ולומר בכל אחד ואחד נקיים כיון שממשמע האחד אנו יודעין בבירור את השאר, ואי נמי י"ל דנקיים דקאמרי' בסיפא אכולהו קאי, ומ"מ בין הכי ובין הכי אין ספק דכולהו נקיים בעינן להו, ע"כ. והרשב"א לא ביאר לנו למה צריכות הן נקיים. ועי' ברמב"ן (סו ע"א ד"ה הכי גרסינן) ובר"ן שהבאנו לעיל, שביארו אמאי בעינן נקיים.

ומצאתי בשיטה לבן דורו של הרשב"א בכתב יד (פרנקפורט מס' 1390, עמ' 169 בכת"י) שהביא את שני הפירושים, ונעסוק בדבריו לקמן בס"ד.



דברי רש"י

רבינו שלמה יצחקי (נדה סו ע"א) פירש את הסוגיא הזו, ויש להאריך קצת בדבריו הקדושים. ז"ל רש"י: "בשדות - מקום שאין בני תורה ואינן יודעות למנות פתח נדות מתי הן ימי נדה מתי הן ימי זוב. ששה והוא - כדין תורה ושמא בימי נדה הוא. שנים תשב ששה והן - לחומרא שמא ראשון סוף זוב ושני תחלת נדה וצריכה עוד ששה, אבל שלשה דאילו הוה ימי זיבה צריכה ז' נקיים, השתא נמי תשב שבעה נקיים, שמא בימי זיבה עומדת", ע"כ. ורש"י לא הזכיר שצריכה האשה נקיים, כל עוד לא ראתה שלשה ימים, שיש לחוש בהם לזוב. ועוד יש לדקדק בס"ד בלשון רש"י הבאה "אבל שלשה דאילו הוה ימי זיבה צריכה ז' נקיים השתא נמי תשב שבעה נקיים שמא בימי זיבה עומדת", אם כוונתו של רש"י היתה לומר לנו שצריכה האשה לשבת שבעה נקיים, שמא בימי זיבה עומדת, אמאי האריך כל כך בלשונו, וכתב "דאילו הוה ימי זיבה וכו'", שמשמע מזה דאליבא דאמת אין היא עומדת בימי זיבה. הוה ליה למכתב בפשטות 'אבל שלשה תשב שבעה נקיים שמא בימי זיבתה עומדת'. ותו, אי לא הוה רש"י כותב "שמא בימי זיבה עומדת" אלא רק את הרישא של המשפט, הוה אמינא דטעמא שיושבת האשה שבעה נקיים גם בימי נדה, הוא כי זו גזירה ימי נדה אטו ימי זיבה. אולם, אם כן הוא, מה הוסיפו לנו המילים "שמא בימי זיבה עומדת".

ואחר העיון יש לומר שרש"י אזיל לשיטתו בימי נדה ובימי זיבה, דבסתמא דמילתא אישה שמתחילה לראות דם עומדת בימי נידתה^(א), ולא בימי זיבה. ועל כן נוקט רש"י לשון "דאילו הוה בימי זיבה", שממנה אנו למדים שפיר שכעת אינה בימי זיבה. אולם אם כן הוא, מתעוררת קושיא אמאי רבי האריך עלינו את הדרך והצריך שבעה נקיים, אם באמת אין לחוש בסתמא דמילתא לזיבה. ועל כך עונה רש"י דאכתי יש לחוש אולי ראתה ולא אדעתה וכד', והוא חששא בעלמא^(ב).

ומצאתי כמה ראשונים שהבינו שרש"י לא מצריך נקיים. ז"ל הרי"ד (נדה סו ע"א): "אמ' רב יהודה אמ' רב אתקין ר' בשדות, פי' בני הכפרים וכו' ומפני שאינן בני תורה ואינן יודעות למנות פתח נדות, מתי הן ימי נידה ומתי הן ימי זיבה. התקין להן שאם ראת יום אחד תשב ששה והוא, פיר' המורה כדין תורה שמא בימי נדה היא. ואינו נראה לי, דודאי חומר נידה יהיבין לה שלא תהא שומרת יום כנגד יום, אלא טמאה שבעה כנדה דאוריתא, אבל מיהו יותר אנו מחמירין עליה מנדה דאוריתא, שזו היא צריכה ששה נקיים והוא, והאי דקאמ' ששה והוא, וכו'", ע"כ. ומבאר שהרי"ד הבין שרש"י לא מצריך נקיים. והרגיש בזה הרמב"ן (שם) וז"ל: "והלשון שכתב רש"י ז"ל תשב ששה והוא כדין תורה לומר שדין תורה כך הוא למנות ששה לאחד אבל אינו כדין תורה לכך שזו יושבת ששה נקיים שאם תראה צריכה יותר הילכך צריכה הפרשה בטהרה ובדיקה, והאי דקאמר שבעה נקיים ולא קאמר נמי ששה נקיים לישנא בעלמא נקט דשגירי למימר שבעה ימים נקיים", ע"כ. הרי שהבין בפשטות מלשון רש"י שלא צריך נקיים, אך חלק עליו בזה.

וכן בשיטה לבן דורו של הרשב"א (שם) שהבאנו לעיל וז"ל: "אמר רב יהודה אמר רב התקין ר' בשדות ראתה יום אחד תשב ששה והוא. פירוש בשדות מקום שאינן בני תורה ואין יודעות למנות פתח נדות, מתי בימי נדה ומתי בימי זיבה. (אם) ראתה יום אחד תשב ששה והוא כדין תורה שמא בימי נדה היא. וי"מ תשב ששה נקיים דאם תראה בהן בראשון או באמצעי או באחרון, שמא אותו יום יהיה התחלת נדה, והראשונים היו מ"א יום. ראתה שנים, תשב ששה והן, לחומרא כי

(א). שכן אין ימי הנידה והזיבה רודפים תדיר, אלא ימי נדותה מתחילים מעת ראייתה.

(ב). ובאמת בראשונים שהביאו את טעמי החומרא מצאתי שיש שכתבו את הרישא של דברי רש"י (כמו הראב"ד) ויש שכתבו רק את הסיפא (הרי"ד).

שמא היום הראשון היה בסוף זיבה והשני תחלת נידה וצריכה ששה והוא מלבד יום ראשון וכו', ע"כ. וכל לשונו מבוססת על דברי רש"י, ואחר לשון זו כתב "וי"מ שצריכים נקיים".



הכרחו של הרמב"ן שהצריך שבעה נקיים אליבא דרש"י

אולם הרמב"ן כתב להכריח בדעת רש"י שצריכה שהימים שמוסיפה יהיו נקיים. וז"ל הרמב"ן (שם): "והלשון שכתב רש"י ז"ל תשב ששה והוא כדין תורה לומר שדין תורה כך הוא למנות ששה לאחד אבל אינו כדין תורה לכך שזו יושבת ששה נקיים שאם תראה צריכה יותר הילכך צריכה הפרשה בטהרה ובדיקה"^(ג), ע"כ. דהיינו שהטעם שצריכה האשה ששה נקיים הוא מכיוון שאנו מסופקים האם היא בימי נדה או זיבה, חיישינן בכל פעם שמא מתחלת היא כעת את ימי נידתה, וצריכה לשבת עוד שבעה ימים. כמ"ש לעיל בשם הר"ן.



יש לדון שמדברי רש"י אין לזה הכרח

ואחר בקשת המחילה אלף, והקידה חמש מאות, קצת נראה לעניות דעתי הקצרה שמדברי רש"י אין הכרח להבין כן, דו"ל רש"י: "ששה והוא - כדין תורה ושמא בימי נדה הוא. שנים תשב ששה והן - לחומרא שמא ראשון סוף זוב ושני תחלת נדה וצריכה עוד ששה וכו'" ע"כ. יש לשים לב שהחומרא שאליה רש"י חושש מתחילה רק מהמציאות של 'ראתה שנים', דהיינו שכל עוד ראתה יום אחד לא משויינן לה טועה. וכשראתה שנים, צריכה לשבת שבעה חוץ מהיום הראשון, דשמא היום הראשון היה סוף ימי זיבה. ועולה שהחשש היחיד שאני חושש אליו לשיטת רש"י הוא שמא היום הראשון היה בימי זיבה, אך מהיום השני והלאה ירצה להיות יום ראשון דנדה, וליכא למיחש תו למידי. ועוד הרי היום הראשון לפי רש"י אינו נקי, ובכל זאת עולה הוא לספירת נידתה, כדין תורה, וכיוון שכן הוא היה על רש"י לבאר לנו ששאר הימים אינם כהיום הראשון והם נקיים, ורש"י לא כתב כן.

(ג). והרמב"ן הבין שנקיים הכא, הם כדין נקיים ממש. וצ"ב.

וכן עולה אף מסו"ד רש"י, שכתב: "אבל שלשה דאילו הוה ימי זיבה צריכה ז' נקיים השתא נמי תשב שבעה נקיים שמא בימי זיבה עומדת", ע"כ. משמע שרק משלשה צריכה שבעה נקיים.

ואולי קצת יש להקשות על הבנת הרמב"ן בדעת רש"י, דהכי איתא בגמרא: "אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר רב, התקין רבי בשדות: ראתה יום אחד - תשב ששה והוא, שנים - תשב ששה והן, שלשה - תשב שבעה נקיים. אמר ר' זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל - יושבות עליה שבעה נקיים", ע"כ. ואם נאמר כדברי הרמב"ן ז"ל יוצא שהאשה עוד מתקנת רבי מונה ששה נקיים על כל דם, שכן אם תראה אף טיפת דם כחרדל^(ד), וא"כ יוצא שרבי זירא הוסיף יום אחד נקי. אך מלשון התלמוד לכאורה לא משמע כן. שכן נראה שעיקר החומרא היא "שאפילו רואות טיפת דם כחרדל" - שיעור מועט - יושבות עליה שבעה נקיים. משא"כ בחומרא דרבי, שרק אחר ראייה מרובה של שלושה ימים יושבת האשה שבעה נקיים. ולא אתא רבי זירא לטפויי יומא חד על חומרא דרבי בשדות, אלא בא לבטל לחלוטין את חומרא דרבי ע"י החומרא הגדולה הזו. וכן נראה מדברי רש"י במגילה, שכתב (כח ע"ב ד"ה שהחמירו): "דמדאורייתא אין צריכה שבעה נקיים אלא הרואה שלושה ימים רצופים בתוך אחד עשר יום שבין נדה לנדה, אבל בתחלת נידתה - אפילו ראתה כל שבעה ופסקה לערב - טובלת בלילה, והן החמירו על עצמן, לפי שאין הכל בקיאים וכו' ואם תאמר: לא יחמירו אלא בשלושה רצופין^(ט), וכו' - פעמים שראיית דם נדה מזיקתה לשבעה נקיים מן התורה, וכו'", ע"כ. ונראה מדברי רש"י שחומרת רבי זירא עומדת כנגד המציאות של 'ראתה שלשה רצופים תשב שבעה נקיים' בחומרת רבי, ולא כנגד ראתה יום אחד וכו'. ותוספת החומרא של ר"ז לא היתה בתוספת יום אחד על הנקיים שכבר היתה נוהגת, אלא בתוספת שבעה נקיים על כל דם ודם^(טז).



יד). שכן נדה מטמאה בכל שהוא, 'אפילו בכעין החרדל, ובפחות מכן', כלשון הרמב"ם (איסורי ביאה פ"ה ה"א).

טו). כחומרא דרבי.

טז). ודברי רש"י שם במגילה צ"ב קצת, שכן ז"ל בשלמות: "שהחמירו על עצמן - וכו' ואם תאמר: לא יחמירו אלא בשלושה רצופין, כדכתיב ימים רבים בלא עת נדתה (ויקרא טו) - פעמים שראיית דם נדה

דברי הראשונים שגרסו כגרסת רש"י בסוגיין

ובכן יש לברר בס"ד האם הראשונים שגרסו כגרסת רש"י הצריכו בפירושם לסוגיא שבעה נקיים או לא. הנה הרא"ש בתוספותיו (סו' ע"א) גרס כדברי רש"י, וכתב שאותם ששה צריכים להיות נקיים. וכן נראה מדברי הרשב"ץ בפירושו לברכות (לא ע"א) שכתב וז"ל: "ואחר כך החמירו על עצמן שאפילו רואות טפה כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. ואע"פ שבתקנת רבי יצאו מידי כל ספק החמירו עוד חומרא זו עליהן, כדי שלא יבואו לטעות ויאמרו 'בודאי בראיה אחת אנו מונין ששה והוא כדין תורה ובזה לא החמיר רבי כלום' שמה שהצריכו נקיים בודאי אינו אלא שהאשה בכל ראייה שתראה, אפילו ראייה אחת דינה כג' ימים שלימי זיבה, שצריכה שבעה נקיים. ומה שהספיק לנו ששה והוא" לפי שיום שפוסקת בו עולה לה למניין שבעה נקיים, ויבואו לטעות כן אפילו כשהן בתוך ימי זיבה, לפיכך החמירו על עצמן שלעולם ישבו ז' נקיים חוץ מיום שפוסקת בו", עכ"ל. ומשמע ממה שכתב בהתייחסו לדין 'ששה והוא' – "לפי שיום שפוסקת בו עולה לה למניין שבעה נקיים", דקושטא דמילתא הכי איתא שהששה הימים הנותנים הם אכן נקיים^(י). ומפורש שם לעיל מינה שגרסו כדברי רש"י, מכך שכתב 'ולא סגי בחמשה והן'.

מזיקתה לשבעה נקיים מן התורה. כיצד, התחילה לספור שבעה נקיים לאחר שהיתה זבה גמורה, וספרה שבעה נקיים, ובשביעי ראתה אפילו כחרדל – סתרה הכל, וצריכה לחזור ולספור שבעה נקיים", ע"כ. וזה שנוי במחלוקת ראשונים, שכן הרמב"ם ס"ל שימי נדתה שראתה בהן לא עולים לספירת זיבתה, אך גם לא סותרים. ורש"י, הרמב"ן והמ"מ ס"ל שסותרים. ומחלוקתם בפירוש הסוגיא בגדה נד ע"א-ע"ב. והמשיך רש"י: "אי נמי: שמא ראתה שני ימים ולא ידעה, והיום ראתה וידעה, דהוה להו שלשה ימים רצופין, וצריכה שבעה נקיים, ועל כן החמירו", ע"כ. ונראה שהאפשרות הראשונה שהעלה רש"י באה לפתור את השאלה אמאי מחמירין בימי זיבה בכל שהוא, ועונה רש"י שלעיתים גם דם הנדה סותר בכל שהוא את ספירת הזיבה. והאפשרות השניה מתייחסת לאשה שראתה ולא אדעתה, וביום השלישי ראתה וידעה שראתה. וכשאני לעצמי נשמע לי ספק זה קצת רחוק, שכן בסתמא דמילתא אשה יודעת כאשר היא רואה ומרגישה, מידי דהוה אהרגשת מי רגלים. אולם עי' בראב"ן סי' שיט שכתב ש'מידי דהוה אהרגשת מי רגלים' היא סברא לאיסור ולא להיתר. וגם לשון רש"י אינה 'שיצא הדם ולא ראתה' אלא 'ראתה ולא אדעתה', רצ"ב.

(י). כאן בא לענות על ההו"א שלאותן נשים, שממנה החמרנו חומרא דרבי זירא.

(יח). ולא דק במאי דכתב 'שבעה נקיים'.

אולם מדברי הראב"ן (סי' שיח-שיט) מפורש שגרס כשיטת רש"י ולא נראה דבעינן נקיים, שכתב וז"ל: וכשראה רבי שנתמעטה חכמת נשים לטעות בווסתן בין ימי נידות לימי זיבות, עמד והתקין לשאינן יודעות כהא דאמר רב יהודה אמר רב [ס"ו א] התקין רבי בשדות לנשי עמי הארץ הטועות ראתה יום אחד סופרת ששה והוא, ממה נפשך דאי בימי זיבה הוא ראייה זו אינה טמאה אלא יום אחד בראייה אחת, אלא דילמא בימי נדה הוא ודין נדה ראתה יום א' סופרת ששה והוא וטמאה כאלו ראתה כל שבעה, ראתה שנים ששה והם והכל לחומרא דילמא הראשון סוף אחד עשר הוא והשני הוא תחלת נדה לפיכך מונה עם השני ששה ימים ולא עם הראשון, אבל ראתה ג' ימים אמרינן לחומרא דבתוך י"א ימי זיבה קיימא והוי זבה וצריכה ז' נקיים בלא ראייה. ע"כ. וממה שכתב רק על ראתה ג' ימים שצריכה שבעה נקיים בלא ראייה, משמע שקושטא דמילתא הכי איתא. וכן הראב"ד בשער הספירה והבדיקה (סי' א') גרס כדברי רש"י ולא כתב דבעינן ששה נקיים. וכן המרדכי כתב בהדיא (סי' תשלו): "התקין רבי בשדות פירוש במקום עמי הארץ ולא היו בקיאינן בתיקון וסתות ראתה יום אחד תשב (ששה) והוא דחיישינן דלמא בימי נדה היא וצריכה שבעה בין טמאים בין טהורים", ע"כ. אתה הראת לדעת שאין הכרח למימר דאי גרסינן כגירסת רש"י יש להצריך בדווקא ששה 'נקיים'. וכן מדברי תלמידי רבינו יונה (רפ"ה דברכות) נראה דלא בעינן ששה נקיים, דהכי איתא התם: "רבי תיקן בשדה ראתה יום אחד מונה ששה והוא. שנים ששה והם. שלשה יושבת שבעה ימים נקיים וכו' תיקן להן רבי שבכל זמן שתראה יום אחד בלבד שתמנה ששה והוא, ממה נפשך אם ראתה בימי נדה הנה מונה שבעה עם יום הראייה כמו נדה ואם אינה אלא זבה הרי מונה ה' ימים יותר דדי היה לה ביום הראייה ויום אחר", ע"כ. ומבואר שהספק הוא שמא התחילה את ימי נידתה באותו יום. ואם היה זה בימי זיבה, הרי ישבה עליו יום אחד נקי. ומשמע דלא בעינן ששאר הימים יהיו נקיים.

ויש לשים לב שאף הראשונים שהבאנו לעיל, שגרסו כדברי רש"י וכתבו דבעינן נקיים, כולם (חוץ מהרמב"ן) לא כתבו כן בדעת רש"י.

וגם מלשון רש"י בכמה מקומות נראה דלא כדברי הרמב"ן. שכן הלשון 'ששה והוא' ביחס לדין נדה דאורייתא חוזר בדברי רש"י כמה פעמים, ומבואר התם דלא בעינן נקיים. זה יצא ראשונה, בראש השנה (י ע"א ד"ה סוף היום): "סוף היום עולה

לה בתחלתה - שאם ראתה סמוך לשקיעת החמה - עולה לה יום זה בשבעה ימי נדה, ואינה צריכה למנות אלא ששה והוא, ובנדה דאורייתא קאמר, שאינה זקוקה לנקיים, ע"כ. ומבואר שהלשון 'ששה והוא' היא לשון של נדה דאורייתא שלא צריכה נקיים. וכן הוא ברש"י בסוף נדה (עב ע"ב ד"ה שבין נדה): "בין סוף נדה לתחילת נדה משכלו ימי נדה אינה חוזרת להיות נדה לישב לראייה אחת ששה והוא עד שיכלו י"א יום", ע"כ. וכן בערכין (ח ע"א ד"ה פתח): פתח - תחילת נדות שזה דין נדה דאורייתא ראתה היום מונה ששה והוא ראתה שנים מונה חמשה והן ואפילו ראתה כל שבעה ופסקה לערב טובלת ומשמשת ע"כ. וכיוון שזוהי שגרא דלישנא בדברי רש"י, אי איתא שבנ"ד ס"ל לרש"י דבעינן נקיים, הויא ליה לאשמועינן הכי.



לשון הטור בנידון דידן

כתב רבינו הטור (יו"ד סו"ס קפג): "משרבו הגליות ותכפו הצרות ונתמעטו הלבבות חשו שמא יבאו לטעות באיסור כרת, שמא תראה אישה בימי נידתה ששה ימים ויהיה הכל דם טוהר ובשביעי שמא תראה דם טמא וסבורה לטבול בליל שמיני וצריכה עוד שבעה ימים, החמירו לטמא כל מראה דם אדום. וכדי שלא יבאו לידי טעות בין ימי נדה וימי זיבה הוסיפו חומרא אחר חומרא עד שאמרו שאפילו אם לא תראה אלא טיפת דם כחרדל תשב עליה ז' נקיים כזבה גדולה". ע"כ. וצ"ב בדבריו, שכן לא כתב בריש דבריו שצריכה שבעה נקיים, אע"פ שאביו הרא"ש בתוספותיו הצריך שאותם הימים בתקנתא דרבי יהיו נקיים. ונראה לבאר שהטור סובר כפי מה שהסברנו בס"ד בדעת רש"י, שאכן החמירו חכמים לטמא כל דם, בין בימי נדה ובין בימי זיבה. וצריכה האשה לשבת על כל דם תשלום שבעה, אא"כ ראתה שלשה רצופים, שאז צריכה לשבת עליהם שבעה נקיים^(ט). והחומרא הנוספת על כך היא בכדי שלא יבואו לטעות בין ימי נדה, שבהן האשה לא משלימה לנקיים, לימי זיבה, שבהם סופרת היא נקיים, תיקנו שעל כל דם תספור נקיים. אולם אפשר לומר שחשש הטעות הוא שמא ימנו את היום שפוסקת בו למניין נקיים, כבנות הכותים, וצ"ב.



(ט). ואם ראתה יום אחד או שנים בימי זיבה משלמת עליהם יום אחד נקי והשאר טמאים.

ראשונים שכתבו דבתקנתא דרבי בעינן ששה נקיים^א

לעיל הבאנו שכן היא דעת הרמב"ן (נדה סו ע"א). וכ"ד הרשב"א (שם), הריטב"א (שם) והר"ן (בחידושו שם סו ע"א ובהלכות הרי"ף), וכן בחידושי נדה לר"א (שם). וכן נראית דעת הרשב"ץ בפירושו לברכות^ב. וכן הביא בן דורו של הרשב"א (בכת"י) ביש מפרשים. זו גם דעת הרי"ד. וכ"כ רבי יצחק קרקושה (הובא בקובץ שיטות קמאי נדה עמ' תתכה). וכן דעת הרי"י מלוניל בדעת הרי"ף ונביאהו לקמן, וכן גריס המאירי (סו ע"א).



ג.

שיטת הרי"ף והרמב"ם

דברי הרי"ף

הנה לעיל עסקנו בס"ד בשיטת הרי"ף בנ"ד. גירסת הרי"ף היא "ראתה יום אחד תשב ששה והוא, ראתה שנים תשב חמשה והן, ראתה שלשה תשב שבעה נקיים". וכתבנו שם דבפשטות לפי הרי"ף לא בעינן נקיים, כיוון שראתה ביום השני ולא משלימים עליו לשבעה^א.

אולם, הן כל יקר ראתה עיני, את דברי רבינו יהונתן מלוניל, שכתב (בדפי הרי"ף שבועות ד' ע"א): "התקין רבי בסודית, וכו' ראתה יום אחד תשב ששה והוא, כלומר תשב נקיים ששה ימים חוץ מאותו יום שראתה בו, דדילמא חיישינן שמא דמי האי אישה בימי נידתה היא, אפילו לא ישובה אותן ששה נקיים אלא שתראה בכולן ופסקה בחצי היום היתה טהורה בליל שמיני, כיון שהפסיקה טהרה מן המנחה ולמעלה, ואי בימי זיבה היא לא היתה צריכה לשמור ששה ימי נקיים אלא יום אחד נקי כדין שומרת יום כנגד יום. וכן אם ראתה נמי ב' זה אחר זה הוה סגי לה לשמור יום אחד נקי ואינה צריכה לשימור חמשה ימים נקיים. אלא שמצריכין אנו אותה להם דדילמא (כימי) [בימי] נדה היא (היא) יושבת וצריכה שבעת ימים, (אלא)

כ). ומפורש כן בפסקיו לנדה.

כא). וק"ו הוא, אם בשיטת רש"י, שגרס ששה והן, לא בריר לי דבעי נקיים, אזי בגירסת הרי"ף, דגריס חמשה והן, ק"ו הוא דלא בעינן נקיים.

לראיית דם טיפה כחרדל, אבל כשראתה שלשה ימים רצופין זה אחר זה צריכה שתשב שבעה נקיים לגמרי, ואין אותן השלשה עולין לה מן החשבון כלל, דדילמא בימים הראויין לזיבה שהן אחד עשר יום היא יושבת, וכיון שראתה בהן שלשה ימים רצופין זה אחר זה היא זבה גמורה וצריכה לישוב שבעה נקיים, ע"כ.

ומבואר שאף שגרס כדברי הרי"ף ולא העיר על גרסתו, מ"מ פירש דבעינן נקיים. אולם זה צב"ג, דניחא בששה והוא, דכתב שצריכה ששה נקיים. אולם בחמישה והן, לא ביאר אמאי אותם חמישה צריכים להיות נקיים. דאי בימי נדה היא יושבת, די לה להשלים חמשה טמאים. ואי בימי זיבה היא, אזי לא יצאת מגדר זבה קטנה, דבעיא לשמור יום אחד. ואי חיישת לכך שבכל יום שרואה ממנו מתחלת את ימי הנדה, א"כ אמאי משלמת 'חמשה'? הויא לה לאשלומי 'ששה', כגרסת שאר הראשונים. ועי' במאירי (נדה סו ע"א) שהביא את הגרסא של הרי"ף וביארה כשיטת רש"י, שחוששת שמא היום הראשון הוא סוף זיבה והשני הוא תחילת נדה, וכתב על כך שעל כן צריכה לשמור 'ששה נקיים'. וזה צע"ג, שהרי על גרסת הרי"ף אי אפשר להלביש את פירוש וגירסת רש"י. ואם זה מה שנתכוון לו הר"י מלוניל, איני יודע. והעירוני שאפשר שדרך רבינו יהונתן מלוניל להעתיק את גרסת הרי"ף, אך בפירושו משלב רבות את פירוש רש"י, גם אם אין התאמה בין הפירוש לגירסא.



שני פירושים אפשריים בדברי הרי"ף

וכשאני לעצמי, נראה לענ"ד לבאר בס"ד, דלדעת הרי"ף לא בעינן נקיים, וכמו שנראה בדברי הרשב"א בשם העיתים. ולפי זה יוצא, שישנן שתי אפשרויות לפרש את שיטת הרי"ף. האחת, שבאנו להחמיר על האשה להיות כל ימיה ימי נדה, כל עוד אין לחוש לזיבה. וכשראתה שלשה רצופין חיישינן גם לזיבה וצריכה שבעה נקיים. ואתינן בזה לבטולי דין שומרת יום כנגד יום, וגם בימי זיבתה יושבת תמיד שבעה ימים לא נקיים, אא"כ תראה ג' ימים רצופין.

האפשרות השניה היא שרבי לא בא להחמיר כלום בתחילת דבריו. דהיינו אם ראתה אחד תשב ששה והוא, שנים תשב חמישה והן – כל זה דין תורה ולא חידוש רבי כלום. ראתה שלשה ימים בימי נדה תשב שבעה נקיים. ולפי זה רבי בא

להוסיף רק את דין 'רואה ג' רצופין', שבכל זמן תהיה טמאה זיבה. ובא רבי להשוות את המניין של ימי הנדה למניין החמור של ימי הזיבה. ולפי זה בימי רבי אכתי לא החמרנו כלום בימי זיבה, ועדיין היה קיים על עמדו דין שומרת יום כנגד יום.



נראה שהרב יהודה אלברצלוני הבין כפי האפשרות השניה

הרשב"א (סו ע"א) הביא את פירוש הרב יהודה אלברצלוני לגרסת הרי"ף ודעימיה וז"ל: "וכן מצאתיה בחבור הרב אלברצלוני ז"ל משמן של ראשונים, ופי' הוא ז"ל לפי גירסא זו שבאותן הימים היו גם בני הכפרים מכירין קצת בין דם טהור לדם טמא, והיו מכירות קצת וסתות אבל לא עיקר הוסתות, ולכך די להם בשנים כעיקר נדה דאוריתא. אבל אם ראתה ג' חוששות הן לספק זבה שאינן מכירות כל כך בזיבה לא הן ולא אותן בני הכפרים שמראות להם את הדם ולפיכך חשש רבי ותיקן להם לשלשה ז' נקיים, וכו'", ע"כ. ומשמע שהחומרא של רבי היתה בימי הנדה ולא בימי הזיבה, ובימי הזיבה לא החמיר רבי כלום. וממילא נילף מינה דלדעת הרי"ף אלברצלוני בדעת הרי"ף לא בעינן שתהיה ההשלמה לשבעה נקיים, וזה כפשט לשון הרי"ף לענ"ד.



סיכום שיטת הרי"ף

בדעת הרי"ף מצאנו מחלוקת כפולה ומשולשת. שכן הרי"ף גרס שאם ראתה יומיים תשב 'חמשה והן', ולא 'ששה והם' כגירסת התלמוד שלפנינו (ולעיל כתבנו שזו גירסת כתבי היד המזרחיים והספרדיים, וכן העידו קדמוני הראשונים בשם הרי"ף ועוד, שכן היא הגרסא). הרי"ף מלוניל כתב בדעת הרי"ף דבעינן שההשלמה לשבעה יהיו נקיים. וכתבנו שיש בהבנה זו קושי. לאחר מכן הבאנו שתי אפשרויות להבין את דברי הרי"ף, על מה גזר רבי, אי אמרינן דלא בעינן נקיים. אפשרות אחת היא שרבי בא את לבטל דין שומרת יום כנגד יום. ואפשרות שניה היא שלא ביטל רבי

כלל את דין שומרת יום כנגד יום, אלא רק גזר שבכל ראייה רצופה של שלושה ימים תהיה האשה טמאה זיבה, אף בימי נדה^{כב}.



דברי הרמב"ם

ובדברי הרמב"ם מצאנו פלא. דו"ל הרמב"ם (איסורי ביאה פי"א ה"ג): "ובימי חכמי התלמוד נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים ונתקלקלו הוסתות, לפי שלא היה כח בכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה, לפיכך החמירו חכמים בדבר זה וגזרו שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות", ע"כ. וכאן מגדיר הרמב"ם את חומרת רבי, שכן רק בהלכה ד' הוא מביא את חומרת רבי זירא. ולכאורה שיטת הרמב"ם בביאור חומרא זו תמוהה עד למאד, שכן לא ברור לפי דבריו מה בא רבי להחמיר. דלפי פשט הגמרא, ע"פ רוב הראשונים שהבאנו לעיל, רבי בא להחמיר שכל ימי האשה יהיו ימי נדה, אא"כ ראתה ג' ימים, שאז תשב ז' נקיים. וזה לא עולה עם פשט לשון הרמב"ם, שכתב שגזרו חכמים שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה. ואם כוונת הרמב"ם היא שגזרו שכל ימי האשה יהיו כימי זיבתה, היינו זבה קטנה, זו אינה חומרא אלא קולא.

כב). הרב קדר (תוספת אהל עמ' כד) הביא את דברי התוספות (נדה דף סו ע"א ד"ה שנים תשב ששה) שהחשש שכתבו הוא שמא היום הראשון שראו דם הוא דם ירוק והיום השני הוא דם טמא. וכתב שאף הרי"ף סובר כן, ממאי דכתב הרי"ף וז"ל (שבועות ד ע"א): "וכיון דאימעות רבנן דהוו בקיאי בהכי וקלשא לה דעתייהו ולא הוו יכלי לאפרושי בין דם טמא לדם טהור כדאמר' וכו' וחזו נמי דלא ידעי נשי תיקון וסתות חשו רבנן דלמא משלמי דם טמא לדם טהור וטבלין ואתו לידי איסורא דכרת דהא אפשר למהוי כל דם דחזיא בשיתא יומי טהור וליכא טמא אלא הך דחזיא בשביעי בלחוד דצריכא דמישלם עליה ז' יומי וכיון דסבירא להו דדם דכולהו ז' טמא הוא אמרי [כד] שלימו לן ז' יומי וטבלין לאורתא ואתו לידי איסורא הלכך חשו רבנן למילתא ועבדו הרחקה יתירה לסלוקי כל ספיקי ואצריכו למיתב שבעה נקיים על כל דם דלא ליגע לאיסורא דאורי' והיינו דאמרינן [בריש פרק התינוקות] אמר רב יהודה אמר שמואל התקין רבי בסודית ראתה יום אחד תשב ששה ימים והוא שנים תשב חמשה והן שלשה תשב שבעה נקיים אמר רבי זירא בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים ואף על גב דהאי תקנתא [דרבי] בסודית ליכא למיחש בה למילתא דאיסורא כלל עבדו רבנן הרחקה יתירה והנהגו בנות ישראל למיעבד כרבי זירא דהא אמרינן דהא דרבי זירא הלכה פסוקה היא כדאמרינן התם וכו' ע"כ. ולשון זו מסייעת להבנתנו בדברי הרי"ף, שהגזרה היתה רק על רואה משלשה והלאה. אולם, גם לפי ההבנה הרגילה ברי"ף לא מוזכר בדבריו שחומרא דרבי ביום אחד ושנים היתה משום שלא הפרישו בין דם טמא לדם טהור, אלא שחומרא דשבעה נקיים היתה מטעם זה.

ובאמת על כך כתב המ"מ: "תקנת חכמי הגמרא לא נתבארה יפה מדברי רבינו לפי שסמך לו על מה שכתב שבנות ישראל החמירו על עצמן שהיא חומרא יתירה על תקנת חכמים וכן היא בפרק אחרון דנדה (דף ס"ו)", ע"כ. אולם קשיא לי טובא על דברי המ"מ, שכן לומר שהרמב"ם לא דק, מפני שבהלכה הבאה יכתוב מידי דחמיר מינה, לא משמע לי. ועוד, הרי הרמב"ם לא רק 'לא דק' אלא כתב דבר שכלל לא עולה מפשט הגמרא.

והרב קאפח זצ"ל, בביאורו על הרמב"ם, כתב שהמ"מ לא דק בדברי רבינו. וכוונת הרמב"ם היא כדברי רש"י, שהיום הראשון של הראיה הוא היום האחרון של ימי זיבה, והיום השני של הראיה הוא תחילת ימי נידתה. אולם זהו דוחק, שכן הרמב"ם כותב (פ"ו ה"ז) שסתם לשון זבה, היינו זבה גדולה, והכא איירי לפירוש הרב קאפח בזבה קטנה. ועוד עיקר החומרא בדברי הרב קאפח לא נתבארה יפה, שכן עיקר החומרא שאנו מטילים על האשה היא מחמת נידתה ולא מחמת זיבתה. וגם דברי הרב קאפח שהרמב"ם איירי בדיוק ביום האחרון של ימי הזיבה, חסרים מן הספר. ועוד לפי דברי הרב קאפח נצטרך לומר שהרמב"ם גרס כגירסת רש"י ודלא כהרי"ף, וזה לא נח ליכנ³⁰.

אולם, לענ"ד חומרת רבי התבארה יפה יפה בדברי הרמב"ם. וכך הוא הביאור, "ובימי חכמי הגמרא נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים ונתקלקלו הוסתות, לפי שלא היה כח בכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה, לפיכך החמירו חכמים בדבר זה, וגזרו שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות". הרמב"ם הבין את חומרת רבי כשיטת הרי"ף באפשרות השניה, שבאמת רבי לא החמיר כלל בימי הזיבה. והרמב"ם הבין כך את דברי הגמרא 'ראתה יום אחד תשב ששה והוא שנים תשב חמשה והן' דבימי נדה אייריכד³¹, דאי בימי זיבה די לה בשומרת יום כנגד יום. וזהו דין הגמרא הפשוט בימי הנדה. ולא בא רבי לבטלו וגם ברמב"ם לא כתוב שהוא בוטל, באותה התקופה. אולם אם ראתה בימי נידתה

כג). אולם כביאור זה הסבירו במהדורת מקבילי המבוארת הלכות איסורי ביאה פ"א ה"ג עמ' 340, ועל דרך הרוב הולכים הם בשיטת הרב קאפח (חוץ מביאור ימי נדה וימי זיבה שנטו מדעתו, ובחרו באשר חפצת, בשיטת החו"ד כמ"ש שם בעמ' 307-308 בביאור).

כד). ויגיד עליו רעו, שראתה שלשה תשב שבעה נקיים זה ודאי בימי נדה, דאלו בימי זיבה הא מה"ת צריכה לישב שבעה נקיים.

שלשה רצופים, תשב שבעה נקיים. וזו היא לשון הרמב"ם, שהחמירו שכל ימי האשה, אף בימי נדה, יהיו כימי זיבות גדולה היכא דאיכא למיחש לה, כשראתה יתר על שלשה ימים. ועל גבי זה באה ההלכה הבאה "ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן חומרא יתירה על זה, ונהגו כולם בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שרואה דם אפילו לא ראתה אלא טיפה כחרדל בלבד ופסק הדם סופרת לה ז' ימים נקיים ואפילו ראתה בעת נידתה, בין שראתה יום אחד או שנים או השבעה כולן או יתר משיפסוק הדם סופרת שבעת ימים נקיים כזבה גדולה וכו'". ומבואר שהחומרא הראשונה באה לומר שאם ראתה שלשה ימים תהיה זבה גדולה, ותו לא, והחומרא השניה באה לומר שאפילו ראתה ראייה אחת קטנה כטיפת דם כחרדל, בימי נידתה^(כ), סופרת עליה שבעה נקיים. ואז ממילא בטל דין שומרת יום כנגד יום. אך לא היתה 'גזרה' של רבי שביטלה דין זה במפגיע, דלא כפירוש שאר הראשונים. וגם בדברי הרמב"ם לא מוזכר שדין זה בטל בימי רבי. ואם כנים אנו בזה, אזי עולה שגם להרמב"ם לא בעינן נקיים בתקנתא דרבי, וס"ל להרמב"ם כפי הפירוש השני ברי"ף, ופשוט.

ויש להוסיף שמפשט לשון התלמוד אפשר לדקדק כאפשרות זו בדעת הרי"ף. שכן אי איתא שהחומרא היתה גם בימי זיבה, אזי הוה צריך למימר שאם ראתה שני ימים, שיושבת חמשה היום השלישי צריך להיות נקי, וזה לא כתוב בגמרא. ועוד סיבה יש לכך שיש להטות את הכף לטובת פירוש זה, דהרי בזמן רבי עוד היו נוהגים חברים להיטהר בגליל (חגיגה כה ע"א, נדה ו ע"ב), ואם רבי היה מחמיר כל כך, איכא למיחש לפסידא דטהרות, דנפיש. ומצאנו שחששו חכמים לפסידא דטהרות (נדה ה' ע"ב).



ד.

חומרת רבי זירא

מה בא רבי זירא להוסיף לפי פירושי הראשונים

על פי מה שכתבנו לעיל עולה שישנן שתי אפשרויות להבין מה רבי בא לגזור, ועל פיהן נבין מה רבי זירא בא להוסיף. כתב הריטב"א (סו ע"א): "ראתה יום אחד

(כה). שבחומרא הראשונה לא החמירו כן בימי נדה אלא בראתה ג' ימים והלאה.

תשב ששה והוא שנים תשב ששה והן ופירושו כי לפי שהן טועות הולכות להחמיר בראיה אחת שמא היא בימי נדה, ותשב ששה והוא כדין נדה, ולא כזבה קטנה ששומרת יום כנגד יום, ואם ראתה שנים חוששין שמא היה ראייה ראשונה בסוף ימי זיבה והשניה בתחלת נידתה, כי מפני שראתה אתמול לא נטהרנה יותר היום ולא אמרינן אתמול היה פתח נדה, וכו', ע"כ. דהיינו שבעצם אנו מבטלים לה את דין שומרת יום כנגד יום. וכן כתב הרי"ד בפסקיו (שם), שבתקנה זו בטל דין שומרת יום כנגד יום.

אולם, אפשר לפרש כפירוש הר"י אלברצלונז, הרי"ף והרמב"ם שהבאנו לעיל, שכלל לא באנו להחמיר על שומרת יום כנגד יום, אלא רק להשוות את דין רואה שלשה ימים בימי נדה לרואה שלשה ימים בימי זיבתה, ולעולם תצטרך שבעה נקיים.

ועל כן, לפי הפירוש הראשון יש שתי אפשרויות מה רבי זירא בא להוסיף. האחת היא שהוא בא להוסיף יום אחד נקי על הששה נקיים שכבר נוהגת האשה, וכך עולה מדברי הרמב"ן בחידושו. האפשרות השניה היא למאן דלא בעי נקיים, כמ"ש בעניותין בדעת רש"י, וכ"כ המרדכי, נראה שרבי זירא בא להוסיף שצריכה האשה לשבת שבעה נקיים על כל דם ודם, שכן גם לרש"י ולמרדכי אם ראתה האשה יום אחד בימי זיבתה יושבת עליו ששה והוא, ולא בעינן נקיים. ואם ראתה ביום הרביעי דם בזה לא בטל דין שומרת יום כנגד יום. דממה נפשך אי היא נדה לא אכפת לן שראתה, ואם היא זבה דיה ביום אחד. בא רבי זירא לחדש, שבכל גיוני סותרת ומתחילה ספירה חדשה.

ולפי הפירוש השני (ר"י אלברצלונז, רי"ף ורמב"ם) פשוט מה רבי זירא בא להוסיף, שרבי זירא בא לומר שאין מתחשבים יותר כלל בימי הנדה, אלא כל דם שתראה חשבינן לה כאילו ראתה שלשה ימים בימי זיבתה וצריכה שבעה נקיים.



טעם חומרת רבי זירא

ובכן, נראה בפשטות שטעם חומרות רבי זירא הוא, שבאו חכמים להקל על נשות ישראל שיהיה להן מניין אחד. בשלב של רבי ההשתוות במניין היא שעל

כל דם יושבת שבעה ימים, או שעל כל שלשה יושבת שבעה נקיים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ואצל רבי זירא ההשתוות היא שתמיד יושבת שבעה נקיים על כל דם. וכן עולה מדברי הרמב"ן בהלכות נדה אשר לו (פ"א סע' טו-טז) וכ"כ (שם סע' חי): "ומפני מה החמירו בנות ישראל על עצמן כך כדי שיהיו בכל זמן מונות מנין אחד ולא תשתנה מנהגן בין ראייה אחת לג' ימים", ע"כ. וכ"כ הרב אוהל מועד (פ"א). ולפי זה עולה שהטעם לכך שהחמירו בנות ישראל על עצמן, הוא טעם 'טכני', כיוון שבאו בנות ישראל לתקלה ולטעות בחשבון ימי הנדה וימי הזיבה תקנו להן מידי דשוויא לכולהו^(כ). וכן נראה מדברי החינוך (מצווה ר"ז): "זאת היתה תקנתו של רבי, ועם תקנה זו לא נשאר שום ספק בענין. ואחר תקנה זו הוסיפו עוד בנות ישראל והחמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל, כלומר אפילו בראייה אחת, היו יושבות שבעה נקיים, שלא רצו לחלוק בין רואה דם יום אחד או שנים לרואה שלשה ימים", ע"כ. וכן עולה מדברי התרומה (פו): "אבל אמר ר"ז בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים לפי שאינן פקחות לידע מתי הן בימי נידה ומתי הן בימי זיבה החמירו לישב ז' נקיים אפי' בטפה אחת. והא דנקט כחרדל וכו' חדושה הוי דסד"א כיון דלא ראתה אלא טפה אחת מסתמא לא ראתה גם אתמול גם שלשום וליכא לספוקי בזבה גדולה שתהא זו צריכה לישב שבעה נקיים רק ששה והוא דאם איתא דמעיינה פתוח לראות אם כן היתה רואה עתה הרבה קא משמע לן שתשב ז' נקיים", ע"כ. ומבואר דאליבא דאמת אין לחשוש לראייה מרובה, ואעפ"כ על האשה לישב שבעה נקיים. אולם התרומה עצמו בסי' פז כתב: "הלכך בזמן הזה אם אישה רואה אפי' טפת דם ולא יותר צריכה לספור ז' נקיים שכל הנשים הרואות יש להם לספק שמא כבר ראתה שני ימים לבד זה ושמא היא עומדת בימי זיבה", ע"כ. ועי' בבעלי הנפש (שער הספירה והבדיקה סימן א' בסופו).

אולם, רש"י במגילה (כח ע"ב ד"ה שהחמירו) כתב: "ואם תאמר: לא יחמירו אלא בשלשה רצופין, כדכתיב ימים רבים בלא עת נידתה פעמים שראיית דם נדה מזיקתה לשבעה נקיים מן התורה, כיצד התחילה לספור שבעה נקיים לאחר

(כו). מעין טעם מנהג בנות ישראל בשבעה ושבעה, שנהגו לשבת שבעה ימים בנדתה אף אם ראתה רק ג' או ד' ימים. ורק לאחר גמר שבעה ימים של נדה, פוסקות בטהרה ומתחילות שבעת ימי זיבה. ועשו כן בכדי להשוות את מניינן, שלעולם יהיו מונות י"ד יום קודם טהרה.

שהיתה זבה גמורה, וספרה שבעה נקיים, ובשביעי ראתה אפילו כחרדל - סתרה הכל, וצריכה לחזור ולספור שבעה נקיים, אי נמי: שמא ראתה שני ימים ולא ידעה, והיום ראתה וידעה, דהוו להו שלשה ימים רצופין, וצריכה שבעה נקיים, ועל כן החמירו, "ע"כ. ונראה שהטעם הראשון הוא טעם 'חצי טכני', דהיינו שכיוון שדם נדה מצריכה לעיתים שבעה נקיים, אנו משווים כל דם לדם ספציפי זה, ואנו חוששים שהאשה תתבלבל. אולם, לפי הטעם השני נראה שזהו לא טעם 'טכני' אלא טעם הלכתי, דאיכא למיחש דראתה ולא אדעתה, וחיישינן שמא בכל פעם ראתה ולא אדעתה. וכן כתבו כעין טעם זה הראב"ן (סי' שיט), והמאירי (מסכת נדה דף לו עמוד ב). וכ"כ הכלבו (סי' פה עמ' שפט הוצאת פלדהיים): "ובנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים חוץ מאותו יום שבו פסק הדם שחששו ואמרו שמא טעינו ולא ידענו מתי התחלנו לראות ואולי ראינו זה ג' ימים ואנו זבות גמורות וצריכות אנו לישב ז' נקיים וכ"ש אם ראו ראייה גדולה שצריכות לזה אחר שהפתח פתוח", ע"כ. ובהערה שם (40 ו 42) הביא המו"ל שכ"כ הכלבו בספרו אורחות חיים בשם התרומה (סי' פז).

ורש"י בהלכות נדה אשר לו (האורה ח"ב סי' א) כתב: "ועשו אתהן ספק זבות לישב שבעה נקיים כדין זבה שלא תבוא לידי הספק", ע"כ. ואין בלשון זו הכרע, אולם יותר משמע מינה שהיא כהטעם הטכני ולא ההלכתי. ויש לסייע להבנה זו מריש דברי רש"י שם (ונכפל במחזור ויטרי אות באות סי' תצח וכן הוא בליקוטי הפרדס מרש"י הלכות נדה): "ומתוך שרואות בנות ישראל שבאות לידי ספק זבה, שאם היתה טועה במנין השבעה מכנסת ימי נדה לתוך ימי זיבה, וימי זיבה לתוך ימי נדה^(כז). וכן מכמה עניינין כמפורש במסכת נדה, מתוך כך אמרו רבותינו אמר רבי זירא בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים", ע"כ. ומבואר שהספק הוא החשש של הבלבול שיבוא לאותן נשים^(כח).

כז. צ"ב היאך, הרי לרש"י אינה יכולה להכניס ימי זיבה לימי נדה, שכן בראייה החדשה מתחילה ימי נדה.

כח. ויש לסייע להבנה זו, מכך שהנשים נהגו כן מעצמן, ולא נראה שהנשים היו בקיאות בכל דיני נדה עד לרמה שהן יכולות להתבלבל בהן. אלא יותר נראה שרצו להשוות להן את המניין בכדי להקל על עצמן.

אולם, נראה שמכיוון שראשונים רבים הביאו בדבריהם את שני הטעמים^{כט}, שבאמת אין הכרח שיש מחלוקת בין הטעמים, אלא אפשר שיסכימו הראשונים (לפחות חלקם) להסבר שהנשים נהגו כן בכדי להשוות את מנינן, וחכמים החרו החזיקו בשיטת אותן נשים, מכיוון שראו שע"פ הדין (ולא רק מחמת חשש הבלבול) יש מקום להחמיר כן. וכמ"ש החינוך (שם): "אבל החומרא היא שעשו עצמן כזבות אפילו בראייה אחת, וחומרא זו שקיבלו על עצמן היא מוזכרת בהרבה מקומות בתלמוד, ונראה מתוך כך שחכמים ראו חומרתן טובה וצריכה, והודו לדבריהן", ע"כ^ל.



מתי החלו להחמיר בחומרת רבי זירא

כתב רש"י (הלכות נדה במחזור ויטרי סי' תצט): "ואותה חומרא מימי ר' זירא ואילך היתה. שהרי הוא אומרה בכל מקום", ע"כ. ובאמת נכון הדבר שחומרא זו נאמרת בכל מקום בשם רבי זירא, אף שמצאנו במסכת מגילה (דף כח ע"ב) שר"ל אומר מימרא זו בשם רבי זירא. ור"ל הוה קדים לר"ז. אולם נראה דאינה קושיא כלל, דהרי ר"ז מסר בשם ר"ל כדאיתא בערובין (פ ע"א). ולא נפלאה היא שר"ל ימסור בשם רבי זירא הצעיר ממנו. וכמו שכתב כיו"ב מרן הגרע"י (שו"ת יחוה דעת ח"ו בקונטרס יביע אומר). ונמצא שחומרא זו נתפשטה בסוף ימי ר"ל ורבי יוחנן, ובצעירותו של רבי זירא^{לא}. נמצאנו למדים לפי זה שתקנת רבי בשדות לא החזיקה דורות רבים, ובודאי שלא פשטה בכל ישראל. מה גם שמעיקרא לא תיקנה רבי אלא לנשים שלא היו בקיאות בהלכה. ומסתבר מאוד שבזמן תקנה זו דרבי, נשות ישראל בטבריא, בבית שערים ובשאר מקומות התורה המשיכו לנהוג כדין תורה, עד שהגיעה חומרת רבי זירא.



כט). הרמב"ן כתב שהטעם הוא בכדי להשוות את המניין, אבל המ"מ הביא בשמו טעם כעין הטעם השני של רש"י, שהוא טעם הלכתי.

ל). ויש שכתבו (איני זוכר מי) שכיוון שאין האשה מתעברת אלא סמוך לוסתה, ויש חשש בחומרא זו למיעוט הולדות ולעיכוב הגאולה על כן חכמים לא החמירו כן מעצמם, אף שטעמים טובים היו באמתחתם. ורק לאחר שראו שבנות ישראל החמירו כן מעצמן החזיקו גם הם בחומרא זו. לא). ואפשר שהיה זה לאחר שעלה לאר"י, ורבי זירא האריך ימים כידוע (מגילה כח ע"א).

ה.

תוקף חומרת בנות ישראל

כתב רבינו הגדול הרמב"ם (איסורי ביאה פי"א ה"י), אחר שהביא את החומרות שנהגו בהן בנות ישראל מימי חכמי התלמוד: "וכל הדברים האלו חומרא יתירה שנהגו בה בנות ישראל מימי חכמי התלמוד ואין לסור ממנה לעולם", ע"כ. ובפשטות חומרות אלו הן כשאר כל תקנות וגזרות שתקנו חכמי התלמוד, שהרי הם כבית דין הגדול שמחויבים כל ישראל לילך בתקנותם ומנהגותם, כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה. ומדברי החינוך שהבאנו לעיל (מצווה רז) נראה שמנהג בנות ישראל קדם לרבי זירא ורבי זירא קבעה כהלכה פסוקה. וכן מדברי אב"י בברכות שכתב שהלכה זו הינה הלכה שאינה צריכה אחריה עיון, מכיוון שהיא הלכה חלוטה וגמורה.

ומרן הגרע"י זצוק"ל (טהרת הבית ח"א, סי' א' סע' ו' הערה ו' עמ' כח) הביא שכן כתבו הרמב"ן והמאירי שאין להקל בחומרות אלו לעולם, כיוון שקבעום חכמי ישראל להלכה פסוקה. אך העיר שמדברי הראב"ד (בעלי הנפש ריש שער הכתמים) נראה שזהו מנהג ככל המנהגים, ואין איסור לסור ממנו במקום צורך, וכמ"ש להקל בזה הרב גליא מסכת (סימן ד' דף צ' ע"ג וד'). אולם לענ"ד נראה איפכא מדברי הראב"ד, שכתב שם: "וקיימא לן מנהגא מילתא היא כדברי זירא דאמר (נדה סו א) בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. והלכה פסוקה היא זו (ברכות לא א). וכן הדין בכתמים שכבר נהגו בהן איסור", ע"כ. ונראה שדעת הראב"ד היא כדעת שאר הראשונים בזה מתרי אנפין, חד ממ"ש מנהגא מילתא היא, ועל כן צריך להחמיר בזה. והביא ראיה שמנהגא מילתא היא והוא הלכה פסוקה ממה שנהגו להחמיר כרבי זירא – והלכה פסוקה היא. ואין ללמוד מדברי הראב"ד שזהו 'רק מנהגא בעלמא', אלא שאף דבר שהוא מנהג יש לו חשיבות וכח כדין גמור. ואין להביא סיוע לדברי הגליא מסכת, שכתב שאינו אלא מנהג, מדברי הראב"ד, ודלא כמו שהבין מרן הגרע"י. ולמסקנא כתב מרן שם שאפילו אם יש לאשה עקרות הלכתית, ויום

הביוץ יוצא בתוך שבעה נקיים, אין לה להקדים את שימושה לתוך ימי הנקיים. ועי' לקמן במה שנכתוב בעניין מי שיש לה עקרות הלכתית.



דברי הגאון הרב קדר בנ"ד

והנה הרב קדר זצ"ל יצא לבאר את תוקף חומרתן של בנות ישראל, ואם יש מקום להקל במקום צורך בזה. וכתב לתלות זאת במחלוקת בין רש"י להרמב"ם בימי נדה ובימי זיבה, שלשיטת רש"י יש יותר מקום להקל בחומרא זו, מכיוון שבסתמא דמילתא אם היא רואה לאחר שבעה נקיים, אז היא מתחלת שוב את ימי נידתה. אולם להרמב"ם, שהאשה מונה תמיד שבעה ואחריהן אחד עשר, יש לחשוש שמא ראתה בימי זיבתה.



דברי הרב קדר באות ד'

כתב הרב קדר (תוספת אהל סי' קפג סע' א' [ב] אות ד') שלפירוש רש"י חומרת בנות ישראל לא היתה תוספת חומרא על שיטת רבי, אלא תוספת חומרא על דין תורה. ודקדק כן מלשון רש"י במגילה (כח ע"ב ד"ה שהחמירו). אולם לענ"ד אין הדבר כן, ואיפכא מסתברא לי למימר, דז"ל רש"י: "שהחמירו על עצמן - דמדאורייתא אין צריכה שבעה נקיים אלא הרואה שלושה ימים רצופים בתוך אחד עשר יום שבין נדה לנדה, אבל בתחלת נידתה - אפילו ראתה כל שבעה ופסקה לערב - טובלת בלילה, והן החמירו על עצמן, לפי שאין הכל בקיאים וכו' ואם תאמר: לא יחמירו אלא בשלושה רצופין, כדכתיב ימים רבים בלא עת נידתה - פעמים שראיית דם נדה מזיקתה לשבעה נקיים מן התורה, כיצד התחילה לספור שבעה נקיים לאחר שהיתה זבה גמורה, וספרה שבעה נקיים, ובשביעי ראתה אפילו כחרדל - סתרה הכל וכו'", ע"כ. ומבואר שרש"י הקשה למה לא יסתפקו בחומרא דרבי, ותירץ מה שתירץ. אולם נראה שחומרא דרבי זירא באה על גבי חומרא דרבי, ולא כמו שרצה לדקדק הרב קדר.

והסכים הרב קדר בדעת הרמב"ם והרמב"ן שחומרא דרבי זירא היא תוספת על תקנת רבי. אך לענ"ד אין מחלוקת ביניהם לרש"י.



דברי הרב קדר באות ה'

וכתב הרב קדר (שם אות ה') להביא ראיה להבנתו בדברי רש"י, שחומרת רבי זירא אינה אלא מנהג, מהגמרא בנדה (סו ע"א): "אדבריה רבא לרב שמואל ודרש: קשתה שני ימים ולשלישי הפילה - תשב שבעה נקיים. קסבר: אין קשוי לנפלים, ואי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. א"ל רב פפא לרבא: מאי אריא, קשתה שני ימים - אפילו משהו בעלמא! דהא א"ר זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל - יושבות עליה שבעה נקיים! א"ל: אמינא לך איסורא, ואת אמרת מנהגא? היכא דאחמור - אחמור, היכא דלא אחמור - לא אחמור", ע"כ. ומבואר שבימי רבא (שהיה צעיר מרבי זירא) לא פשט מנהג זה בכל דבר, ובדם קושי עדיין לא החמירו את חומרת רבי זירא^(ב).

(ב). עפמ"ש לעיל בהבנת דברי הרי"ף והרמב"ם נראה פשוט אמאי לא נהגו להחמיר בזה באותם הימים, מכיוון שתקנת רבי היתה רק על ימי נדתה, ובימי זיבתה לא גזר כלום. ממילא כשבא רבי זירא להוסיף על דברי רבי, שפיר יש לומר שבא להוסיף רק את ימי הזיבה. אולם בדם שהתורה טיהרתו, כדם קושי או דם טוהר, אכתי לא נהגו להחמיר וממילא לא גזרו. משא"כ לדברי רש"י, שכבר בחומרא דרבי החמירו על כל דם, בין בימי נדה ובין בימי זיבה, אזי מסתבר שהצעד הבא יהיה חומרא גם על דם טהור. מה שכידוע לא קרה, שכן באשכנז ובצרפת המשיכו לבעול על דם טהור עד ימי הרא"ש. כמו שמבואר בספר הפרדס לרש"י ענייני נדה וז"ל: וכל דמים לל' ושלשה ימים לזכר, וששים וששה לנקיבה הם טהורים, כדם הבתולים. שקעה ל' ושלשה ימים וששים וששה ימים וראתה דם אפילו כחרדל, היא יושבת ז' נקיים. ע"כ. וכן הוא בספר האורה לרש"י (ח"ב הלכות נדה לרבינו שלמה): לפיכך האשה בזמן הזה לאחר שעברו עליה שבעת ימי טומאתה לזכר, וארבעה עשר לנקבה אם פסקה סופרת שבעה ימים נקיים, בדקה בלא ראיית דם וטובלת ומשמשת, ואחר שטבלה יושבת על דם טהור, שכל דמים שהוא רואה טהורין, ומותרת לבעלה עד מלאת ארבעים לזכר או כל ששים וששה לנקבה. דם טהור הוא לה, ואפילו בדיקה אינה צריכה, אלא תשמש ותלך ואינה צריכה לפרוש מבעלה ומשמשת ביום ראייתה בלא שום טבילה, ויולדת נקבה אם לא ראתה בתוך שבועיים ללידתה, אלא פסקה בנתיים סופרת שבעה נקיים בתוך שבועיים עצמן ועולין לה. ע"כ. וכן הוא ביראים (כו ע"א), וכן הוא בהלכות נדה לר"א מוורמיישא (הובא בשבולי הלקט), וכן הוא במחזור ויטרי הלכות נדה וז"ל: ויולדת יש לה דין נדה ואפילו ילדה בלא ראיית דם וכו' וסופרת אחרי כן שבעה נקיים והרי היא ראויה לטבול ומותרת לבעלה, אלא שיש מקומות שנהגו לנהוג טומאה בכל ימי טהור. ע"כ. ומבואר שהחומרא שהוא מתאר היא 'חומרת הצדוקים' שהתנגד לה הרמב"ם. ובספר האסופות כתיבת יד, אף שלעיל הסתפקנו מה היא דעתו, מ"מ כתב וז"ל: מצאתי בספר של מורי הרב אלעזר מעשה בה"ר אליעזר שראתה אשתו בימי טהר שלה לאחר שספרה ז' נקיים וטבלה, ושאל לרבי חיים הכהן והתיר לו לשמש עם אשתו אע"פ שרואה. גם ה"ר יצחק שאל לרבי' תם והתיר לו כי דם טהר מותר לגמרי עד מלאת ימי טהרה. וכן פסק רבי' סעדיה וכו' ע"כ. ומעשה רב. וכן איתא בסמ"ג (לאוין קיא). וכן מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (מכת"י אמסטרדם ח"ב סי' נד) תמה על האוסרים, וכתב שאביו שאל לרבו בצרפת ואמר לו שמעולם לא שמעו להחמיר בזה, ואין מנהג כזה

והרב קדר ע"ה כתב וז"ל: "מבואר בגמרא שלא בכל מקום התקבלה חומרא של בנות ישראל, ולא עוד, אלא מפשט הגמרא: 'אמינא לך איסורא ואת אמרת מנהגא', משמע שאין כאן איסור כנגד איסור דרבנן אלא כנגד מנהג", ע"כ. אולם דבריו צ"ב, שכן לא מוכח מהגמרא שחומרת ר"ז לא התקבלה בכל מקום, אלא שלא התקבלה בכל דבר. ושפיר יש לומר שכבר באותו דור נהגה חומרא זו בין בימי נדה ובין בימי זיבה. וכן מוכח מדברי הרא"ש בהלכות מקוואות סימן לו שהביא את הגמרא: "כדאמר ליה רב פפא לרבא מכדי האידנא כוליהו ספק שוינהו רבנן וכו'", ע"כ^(ג). ומבואר שחכמים בזמן רבא נתנו את כל הנשים כספק זבות, ורק בדם קושי עדיין לא החמירו. אולם במאי דאחמור כבר נקבע באותם הימים כהלכה פסוקה. ועל כן קשה לומר כפי מה שכתב הרב קדר לבתר הכי וז"ל: "אפשר שאף אחר שנתקבלה חומרתן של בנות ישראל בכל אתר ואתר, עדיין אין כאן אלא חומרא ומנהג", ע"כ. דבפשטות, אף אי נימא שיש מקום להקל זהו רק בדם קושי ודם טוהר, דעל פניו החומרא בהם היא תקנה מאוחרת. אולם, בדם זיבה הוי תקנה גמורה. ובפרט אי פסקינן כדברי הרמב"ם, שימי זיבה וימי נדה רודפים ובאים אחד אחר השני לעולם, (ובאשה שאין לה וסת קבוע גם לא הכרחנו שמגין הימים 'מתאפס', כדכתבינן במאמר בירחון האוצר חודש ניסן), שלכאורה אין מקום כלל להקל בזה, מכיוון שלעיתים לא תהיה האשה 'ספק זבה' אלא זבה גמורה מה"ת. והרב קדר שם דן שיש מקום להקל בחומרא דרבי זירא במקום צורך גדול, דבמקום צערא לא גזור רבנן.

והעיר הרב קדר שם שיש לתלות שאלה זו, אם אפשר להקל בזה, בשאלה אחרת והיא מה הוא הגדר של 'הלכה פסוקה'. הרמב"ן כתב (הלכות נדה פ"א הל' יט): חומרא זו שנהגו בנות ישראל הוכשרה בעיני החכמים ועשו אותה כהלכה פסוקה בכל מקום, לפיכך אסור לאדם להקל בה ראשו לעולם. ע"כ. ודקדק מכך הרב קדר שהלכה פסוקה היינו הלכה שלא ניתן למצוא בה צדדי היתר^(ד).

כלל.

(ג). ועי' בדברי הרא"ש פ"י סי' ד' ובמעדני יו"ט שם.

(ד). אולם, אני הקטן איני מבין, דשפיר יש לומר שהפירוש של הלכה פסוקה הוא 'הלכה שאין להרהר אחריה', דהא בברכות (לא ע"א) עסקינן בדיני כוונה בתפילה, דבעינן שלא יהא מוחו של המתפלל טרוד אפילו בדברי תורה. כמו שהרב קדר כתב שהוא הפירוש של הלכה פסוקה בדעת רש"י, ואעפ"כ אין

וכתב הרב קדר וז"ל: "אבל רש"י פירש: הלכה פסוקה - שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו. (ע"כ) לפירוש זה אין להלכה פסוקה' עניין עם תוקף ההלכה, אלא עם בהירות ההלכה. ובאמת שרבא חולק על אב"י ואומר שם בגמרא שהלכה פסוקה היא עניין להלכה אחרת ראה שם בגמרא, וקיימא לן הלכה כרבא לבר מי"ע"ל קג"ם. ובזה רבא לשיטתו בנדה שם שאמר לרב פפא אמינא לך איסורא וכו", ע"כ. וכשאני לעצמי אני מבין את דברי הרב קדר הללו, הרי לפירושו של הרב קדר עצמו, שכל עניין הלכה פסוקה שם לא נוגע לעניין תוקף ההלכה אלא לבהירותה, שפיר יש לומר שרבא לא חולק על התוקף של חומרת רבי זירא, אלא על הבהירות שלה. זאת, מכיוון שעכ"פ לא בכל דם מחמירים חומרא זו, ולכן סבר רבא שהיא לא כל כך חלוטה לעניין כוונה בתפילה. אולם אין הוא חולק על התוקף שלה. ומה שהביא הרב קדר ראייה מהדין ודברים בין רבא לרב פפא, אנא אמינא איפכא, מדברי רב פפא לרבא (סו ע"ב): "אמר ליה רב פפא לרבא ולאב"י: מכדי האידנא כולהו ספק זבות שוינהו רבנן", ע"כ. ותמוה לומר שרבא 'לשיטתו' שאין לחומרא זו כל כך תוקף^{לה}.

וקצת יש לתמוה, אחר המחי"ר, על דברי הרב קדר שם (עמ' כח) שכתב וז"ל: "אפשר שאף הרמב"ן לא דבר אלא כנגד מי שרוצה להקל ראש בחומרא זו, אך לא כנגד האפשרות להקל מתוך כובד ראש בשעת הצורך או בצירוף צדדי היתר נוספים", ע"כ. ולענ"ד צ"ב מנא ליה הא לרב קדר^{לה}.

ובסו"ד שם כתב הרב קדר שלרש"י שלדעתו חומרת רבי היתה רק בשדות וחומרת ר"ז היא רק מנהג שמא יש מקום להקל. אולם לענ"ד אין להבנה זו ברש"י הכרח.



אפשרות להקל בזה. כיוון שזו הלכה גמורה וחלוטה, שאין הפוסקים עוד דנים בה.

לה). א"ו כדאמרינן לעיל, שדברי רבא שם היינו לעניין דם קוש, דאכתי לא החמירו בו.

לו). איברא דדבר דומה אפשר לומר בהסבר דברי הרמב"ם, שעמד במלחמה נגד הקראים במצרים שהיו מקילים בכל ענייני טהרת הנדה מטומאתה. אולם מהאי טעמא זו סיבה להחמיר יותר, כנגד המינים, ולא להקל (ואותם מינים מצויים גם בינינו כידוע, ובדלי דלות משכנותיה. וד"ל).

דברי הגאון הרב דוד שלוש זצ"ל

הגאון הרב דוד שלוש זצ"ל בחמדה גנוזה (סימן יא אות ח) כתב להקל באשה שזמן הביוץ שלה נופל בתוך שבעה ימי נקיים, שדי לה למנות שבעה ימים שחלקם טמאים וחלקם נקיים, ותטבול. ובלבד שלא תשמש עם בעלה חודש לפני כן, שלא יהא חשש פולטת שכבת זרע, שנתערב עמה דם. אולם לענ"ד צ"ב, שכן הרב שלוש ע"ה לא ביאר למה יש להקל בזה. הרי הרמב"ם והרמב"ן כתבו שהלכה זו היא הלכה פסוקה, שאין להקל בה לעולם. ואף הרב קדר, שכתב אפשרויות להקל בזה, לא העלה מידי בהדיא, שכן באמת קשה לסמוך על הבנה ברש"י נגד דברים מפורשים בלשון הרמב"ם והרמב"ן.

ועוד יש לתמוה על הרב שלוש, שבסו"ד הביא שיש שהורו לנהוג בהפריה מלאכותית בשבעה נקיים (כן הורו מרן הגרע"י בטהרת הבית ח"א עמ' כט, ושם כתב שכן הורה הגר"מ פיינשטיין אבן העזר ח"ב סי' יח ועוד), כך שהבן מתייחס אחר אביו^(ל), וגם לא חשיב בן הנדה, מכיוון שלא היה כאן מעשה עבירה. ודחה את דבריהם, מכיוון שהזיווג צריך להעשות בדרך שטבע ה' יתעלה. וכשאני לעצמי איני מבין סברא זו, ולא ברור לי שסברא זו עומדת נגד גזרת חכמים ע"ה. ובפרט שכיום יש כדורים שדוחים את הוסת, ופעמים רבות לאחר הלידה וסת האשה מסתדר, כך שאינה צריכה להשתמש בכדורים אלו יתר על פעם אחת^(ל). ועל כן לא מצאתי סברא חזקה להקל כקולא זו^(ט).



(לז). יש בזה מחלוקת אי הבן מתייחס אחר אביו בזה. עי' בשו"ת משנה הלכות ח"י סי' רמב ובציץ אליעזר ח"ט סי' נא. וגם יש בזה בעיה של הוצאת זרע לבטלה (עי' ציץ אליעזר חלק יט סי' מ').

(לח). כתבתי כן משום שבכדורים אלו יש חשש לסרטן ל"ע [ולעוד בעיות בריאותיות ואכמ"ל].

(לט). ואין לדון מה יהא כשיבוא משיח, יגלה מהרה, והרי אי אפשר להתנהל בטומאה וטהרה כאשר האשה טמאה מחצית מימיה. שכן סמוכים אנו על ה' יתעלה שיערה עלינו רוח חכמה עצה וגבורה לדון ולהורות לשעה ולדורות, ודבר בעתו מה טוב. אולם, לא בשל הלכתא למשיחא נפרוץ גדרם של ראשונים ח"ו. ויהי רצון שבמהרה יבוא גואל ויערה עלינו רוח טהרה!

יש להביא עוד קשיים על הסברא להקל בחומרת דר"ז

ובאמת יש עוד מקום להקשות על הרוצים להקל בחומרת דר"ז האידנא^(מ). שכן הרי"ף כתב שחלק מהטעמים לחומרא דר"ז היא מפני שאין אנו בקיאים בין דם לדם. ואם כן הוא נסתם הגולל על סברת הרוצים להקל בזה. שכן הרי"ף (שבועות ד ע"א) כותב וז"ל: "וחזו (רבנן) נמי דלא ידעי נשי תיקון וסתות חשו רבנן דלמא משלמי דם טמא לדם טהור וטבלין ואתו לידי איסורא דכרת דהא אפשר למהוי כל דם דחזיא בשיתא יומי טהור וליכא טמא אלא הך דחזיא בשביעי בלחוד דצריכא דמישלם עליה ז' יומי וכיון דסבירא להו דדם דכולהו ז' טמא הוא אמרי [כד] שלימו לן ז' יומי וטבלין לאורתא ואתו לידי איסורא הלכך חשו רבנן למילתא ועבדו הרחקה יתירה לסלוקי כל ספיקי ואצריכו למיתב שבעה נקיים על כל דם דלא ליגע לאיסורא דאורייתא", ע"כ^(מא). ומבואר שחלק מהחששות הם שמא אותה אישה רואה במשך כמה ימים דם טהור, ורק ביום השביעי ראתה דם טמא והחלה את ימי טומאתה. ולכן החמירו לטמא כל דם והצריכו שבעה נקיים. ואם כן הוא, כיום שאין אנו בקיאים בין דם לדם, היאך אנו יכולים להקל בימי זיבה?

ועוד יש להקשות כך - הנשים היום רובן בעלות וסת שאינו קבוע. וכתבנו לעיל (ירחון האוצר יג-יד ע"ש באורך) בס"ד, שאשה שאין לה וסת קבוע אין הכרח שמתאפסים לה ימי הנדה והזיבה, לדעת הרמב"ם. וכיוון שאותה אישה לא מנתה מתחילת ראייתה הראשונה בחייה את ימי הנדה וימי הזיבה, ממילא אין היא יודעת כעת, שבאת לפנינו, היכן היא עומדת. וכל ראייה שלה היא ספק נדה וספק זבה^(מב). וא"ת שתיקה כדורים שיסדרו את הוסת, אזי אנא אמינא שכבר תיקח כדורים לסדור הביוץ.



(מ). במקום צורך.

מא). צריך לשים לב שטעם זה אינו משום דחיישינן שמא יתבלבלו בין דם ימי נדה לימי זיבה. ועל כן הנקיים הכא אינם 'נקיים' בבדיקה, אלא נקיים בפועל שלא ראתה דם בכדי שלא יהיה ספק בין דם טמא לדם טהור.

מב). ויש לחלק לענ"ד בין ספק זבה דהשתא לבין מימרא דרב פפא, שכל הנשים האידנא הן 'ספק זבות', שכן התם, כמו שמדוקדק מלשון רב פפא "כולהו נשי האידנא ספק זבות שוינהו רבנן", דהיינו שאינן זבות ממש, אלא נדות. רק אנו מתנהגים איתן למעשה כאילו היו ספק זבות, שצריכה גם למנות שבעה

ה.

סיכום הסוגיא

וזאת תורת העולה מהאמור לעיל, חזינן שלמנהג בנות ישראל הנהוג כיום היו שני שלבים. ונחלקו הראשונים בביאור חומרות אלו. לדעת רש"י והר"ן בשלב הראשון ('חומרת רבי') החמיר רבי על בנות ישראל היושבות בכפרים, שאם רואות דם יום או יומיים, צריכה למנות ששה ימים. ואם ראתה ג' ימים רצופים עליה לשבת שבעה ימים נקיים, בין אם היא בימי נדה ובין אם היא בימי זיבה. כן כתבו ראשונים רבים, וכ"ד הרמב"ן. רק שלדעת הרמב"ן גם כשיושבת ששה ימים אותם הימים צריכים להיות נקיים. וכתב שכ"ד רש"י. אולם הרי"ד ועוד ראשונים כתבו בדעת רש"י שרק השבעה ימים צריכים להיות נקיים אך לא הששה.

הרי"ף גרס אחרת בחומרת רבי, וכתב שאשה הרואה יום אחד, צריכה לשמור ששה ימים. אך אם ראתה יומיים צריכה לשמור חמישה ימים. ואם ראתה שלשה צריכה לשמור שבעה נקיים. וגם בדעת הרי"ף נחלקו הראשונים, דעת העיתים ועוד ראשונים דלא בעינן נקיים אם ראתה רק יום או יומיים. אולם דעת הרי"י מלוניל בדעת הרי"ף דבעינן נקיים, אך לענ"ד זה קשה. והסברנו בפנים שדעת הרמב"ם היא כדעת הרי"ף ודלא כמו שכתב הרב קאפח בביאורו.

אחר זאת דנתי בס"ד בחומרת רבי זירא, שהחמיר על כל בנות ישראל שצריכות לשבת שבעה נקיים על כל דם ודם. וכתבתי ע"פ הרמב"ן שטעם חומרת רבי זירא היתה להשוות את מניין בנות ישראל למניין אחד, שלא תהא זו מונה חמשה והוא, וזו מונה עשרה ימים בסך הכל. כמו כן ראינו מדברי הרמב"ם שתוקף החומרא הזו הינו תוקף גמור, ואינו מנהג בעלמא, ודקדקתי כן מן הגמרא.

לבסוף הבאתי דעת כמה אחרונים שדנו להקל במקרים מסוימים בביאה בתוך שבעה נקיים, ובס"ד דחינו דבריהם, ובפרט היום שיש תכשירים ופתרונות אחרים, ואין צורך להקל ולהתיר מעשה ביאה ממש בשבעה נקיים. ודלא כמ"ש הגאון הרב דוד שלוש זצ"ל בחמדה גנוזה.



ימים וגם נקיים על כל דם. אולם, אליבא דאמת אינה זבה. אולם האידנא אינן כספק זבות, אלא ספק זבות ממש והוי ספק דאורייתא.

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

בעניין שריפת גופות גויים והמסתעף

טעם במצוות קבורה * פינוי המת מקברו כשמתבזה גופו * בזיון בשריפת המת * הרגש בבשר המת * מחילת הנפטר על צער גופו לאחר מיתה * כשציוה שישרפהו * איסור ניוול המת * מצוות קבורה * איסור "לא תלין" * קבורה בארון * חשש ע"ז בשריפת גופות * אפרו של יצחק * אמונה בהשראת הנפש * כל הנקברים לא ישרפו * שריפת עצמות מלך אדום * נתינת אפר אדם בראש * מצוות קבורה בגוי * מת נכרי האם אסור בהנאה * אמירה לגוי בשאר איסורים * לקיחת ממון על הקבורה

שאלה

ליל כו חשון תשע"ד

נשאלתי מכבוד מו"ר, ראב"ד מקודש, ראש המוסדות המפוארים 'יורו משפטיך', הגאון הגדול רבי גדעון בן משה שליט"א, לחות דעתי הקל'ה כמות שהיא אי שרי ליהודי בחוץ לארץ להקים משרפה לגופות מתי הנכרים בלבד (הנעשית מחמת מיעוט מקומות קבורה, או מחמת שתישאר מזכרת למשפחת המת), והשריפה תיעשה ע"י פועלים נוכריים שיעבדו אצלו, וענוותו תרבני. ואחר הק'ידה חמש מאות אחוה דעתי בעזרת צורי וגואלי על אף של"צ לדידי ודכוותי.



תשובה

א.

הנה באיסור שריפת גופת מת יהודי - מצאנו בפוסקים כמה טעמים לאסור ונבארם אחת לאחת, ועל פי זה נראה שיש לדון אי שייכים הני טעמי בנכרים.

וזה יצא ראשונה - איתא בסנהדרין (דף מו ע"ב): "איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא, למאי נפקא מינה, דאמר לא בעינא דליקברוה

האוער ♦ גיליון ט"ז

לההוא גברא, אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה, ואי אמרת משום כפרה הוא, הא אמר לא בעינא כפרה". ופרש רש"י: "משום בזיונא הוא: שלא יתבזה לעין כל, שיראוהו מת ונרקב ונבקע. או כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות. לא כל כמיניה: דבזיון הוא לקרוביו. הא אמר לא בעינא כפרה: ואי נמי קבריה ליה לא מתכפר". עכ"ל.

חזינן דאיכא ב' טעמים לחיוב הקבורה. וכאשר שורפים את הגופה נמצא דאין לו כפרה, דמשמע דקפדינן דוקא על כפרה שנעשית ע"י הקבורה ולא באופן אחר, וכמ"ש רש"י דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות. וכ"נ מדברי התוס' שם (ד"ה קבורה) שהקשו: "וא"ת והא איכא כפרה טפי בשלא נקבר משנקבר, כדנתיבא בשמעתין (דף מז ע"א) סימן יפה לו למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, מת לא נספד ולא נקבר, וי"ל דלאו לא נקבר כלל קאמר אלא לא נקבר לפי כבודו". עכ"ד. ומשמע מדבריהם דאם לא נקבר כלל ליכא לו כפרה. וכ"כ בתוס' הרא"ש (שם ד"ה קבורה), וע"ע במאירי (שם ד"ה לעולם).

ומהשתא יש לומר דאף כששורפים את גופו לית לו כפרה בזה, דסוף סוף לא הורד והושפל בתחתיות ארץ. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רג אות ג). ומ"מ היכא שמצווה ורוצה שישרפו את גופתו לאחר מיתתו, ליכא להאי חששא, וכדאמרין בגמרא דהיכא דקאמר לא בעינא כפרה, לא צריך לקבורו, והוסיף רש"י דאי נמי קבריה ליה לא מתכפר.

ואמנם גבי האי חששא דבזיוני דהיינו בזיון הוא לקרוביו, וכמ"ש רש"י וכ"כ התוס' והתוס' הרא"ש (שם), נראה דכל היכא דמקובל הדבר לשרוף גופות המתים אין בזה בזיון לקרוביו. וביחוד ע"פ מ"ש רש"י דמשום בזיונא היינו שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע, דכל ששורפים הגופות במקומות המיוחדים לכך, לא רואים כלום ואינו מתבזה בזה [ומכאן תשובה מוצאת למ"ש בשו"ת חלקת יעקב הנזכר, דמדלא כתבה הגמרא דהנ"מ בין הני טעמי היכי שלא אמר כלום רק היורשים רוצים לשורפו, דמשום כפרה איכא ומשום בזיוני ליכא דהא נשרף, מוכח שהשריפה עצמה היא בזיון. עכתו"ד. ואחר המח"ר אי משום הא לא איריא, חדא דהא ליכא בכה"ג כפרה, וכמ"ש הרב המחבר גופיה לעיל מיניה, דדוקא ע"י שנקבר יש לו כפרה. ועוד, דהאי בזיוני דאמרין בגמרא לאו בבזיון גוף המת

עסקינן אלא בבזיון קרוביו, וכמ"ש התוס' והתוס' הרא"ש (שם) להדיא, דאם כן אמאי לא כל כמיניה אלא בזיונא דמשפחתו. וכ"נ מפרש"י. עי"ש. וא"כ אפשר ל' דלהכי לא כתבה הגמרא האי נ"מ].

ובדומה לזה כתב בערוך לנר (שם ד"ה למאי), דאין לפשוט ספק הגמרא אי משום כפרה או בזיוני מהא דצוה ר' אלעזר בר"ש לדביתהו שלא לקברו, כדאמרינן בב"מ (דף פד ע"ב), דאף אי מחל על בזיונו וכי לא חס הצדיק על כבוד משפחתו, די"ל דהא התם לא היה בזיון, שלא היה מוטל לעין כל, עד שלא ידעו כלל שמת הוא ואף לא שלטה ביה רמה, כדאמרינן שם, והרי בזיון אינו אלא כשיראוהו מת ונרקב ונבקע כמ"ש רש"י. עכת"ד. וע"ע במ"ש בזה המהרש"א בח"א (שם), והמהרי"ץ חיות (שם), ובספר מעייני החכמה למהרא"ל צינץ (שם), ובספר ילקוט הגרשוני על אגדות הש"ס (ח"א בסופו, בתשובה לרב אחד, ושנה דבריו בח"ב בב"מ שם). אתה הראת לדעת דכל היכא דאין רואים את בזיון המת כשנרקב ליכא למיחש לבזיונו.

וכ"נ ממ"ש בשו"ת אמרי אש (חיו"ד סימן קיח), והו"ד בשו"ת יביע אומר (ח"ו חיו"ד סימן לה), שאם יש דלף טורד וגשם שוטף על הקבר, כבר כתב הב"י בשם האו"ז להתיר לפנות המת לקבר אחר אם יש לחוש שיכנסו מים בקברו, ואע"פ שגם בשאר קברים אם יחפשו שם ימצאו מים, הנה אין ספק שכאשר יחפרו אנשי החברה קדישא לקבור שם וימצאו שם מים, בודאי שיסירו המים וינגבו אותם עד כמה שאפשר, ולא יניחו את המת במים, ואם אולי אחר סתימת הגולל עוד יכנסו מים מתחת, הרי אין רואה, ואין המת מתבזה, משא"כ אם המטר סוחף על הקבר ולפעמים יכנס ויעבור לעומק הקבר ויתבזה בין החיים, יש לפנותו, שזהו עיקר הבזיון, זכר לדבר מה שאמרו (בברכות דף יח ע"ב) בענין הנערה שהיתה קבורה במחצלת של קנים. ע"כ. ומשמע מדבריו שגם אם יש לחוש שנכנסים מים אל הקבר כל שאין הדבר ניכר מבחוץ אין לפנותו, כיון שאין רואים את הבזיון למת. ואמנם יד הדוחה נטויה לומר דיש לחלק בין היכא שנקבר כבר וצריך לפנותו משום בזיון דאתא עליה, לבין היכא שעושה בידים ממש את בזיונו. ויל"ע. וע"ע במג"א (או"ח סימן שיא ס"ק ג), שכתב דאין בזיון המת כשנשרף, ומשמע דאין בזה בזיון כלל. ואמנם במחצה"ש (שם) פירש דהיינו שאין בו בזיון כ"כ הא קצת בזיוני

איכא. עי"ש. וע"ע בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב חיו"ד סימן קיד אות ב), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנו). וע"ע במ"ש לקמן (אות ג) בדין ניוול המת.



ב.

טעם נוסף מצאנו לאסור שריפת גופת מת יהודי - והוא על פי מ"ש בגמרא בשבת (דף יג ע"ב): "אין בשר המת מרגיש באיזמל, איני, והאמר רב יצחק קשה רימה למת כמחט בבשר החי שנאמר "אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל" (איוב יד, כב), אימא אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל". ע"כ. ומשמע דמסקנת הגמרא דבשר גוף המת מרגיש באיזמל, כמו שמרגיש ברימה, וא"כ אף כששורפים את גופו אית לו צער.

אלא שמצאנו מחלוקת בזה אי המת מרגיש בשאר מיני צער חוץ מהרימה, דהנה הרשב"א בתשובה (ח"א סימן שסט) כתב להתיר ליתן על גוף המת סיד כדי שיתעכל מהר ויוכלו להוליכו אל קברי אבותיו, שאין בשר המת מרגיש באיזמל כל שכן בסיד. עי"ש. והקשו על דבריו מהאי סוגיא דשבת, והרדב"ז בתשובה (ח"א סימן תפד) כתב ליישב, דהרשב"א ס"ל כהס"ד דהגמרא דאין בשר המת מרגיש באיזמל, ושאני רמה דקשה למת יותר מאיזמל, והוי נמי מצי לתרוצי הכי אלא משום דברייתא אתיא שפיר טפי וכו', ויש חילוק בין רימה לשאר דברים, דרימה כיון דהוי מיניה וביה כדי להעניש אותו על מעשיו מרגיש בו, אבל שאר דברים, אפילו איזמל וסיד, אינו מרגיש, וזו מפליאות השגחתו יתברך. עכ"ד. ולך נא ראה לרבותינו האחרונים שהשיגו ע"ד, ובשו"ת כתב סופר (חיו"ד סימן קפד) כתב, דאין אלו אלא דברי נביאות. גם בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כג אות כד) כתב, דתירוצו אינו מרווח כ"כ, ומ"מ אנו נותנים ראשינו תחת כפות רגלי הראשונים, (כמ"ש כיו"ב הרמב"ן בחידושו לכתובות דף נד ע"א). ע"כ.

אמנם התוי"ט באבות (פ"ב מ"ז) רוח אחרת היתה עימו וכתב, דודאי גוף בשר המת אינו מרגיש כלום, ואף ברימה, ורק נפשו תאבל ועגומה בבזיון זה, ולהכי אם הוא לצורך המת, כהאי דהכא, גם בזיון ואבלות נפשו ליכא. ולזה הסכים החתם סופר בתשובה (ח"ו סימן לז). עי"ש. ומשמע דס"ל דכל שא"ז לצורך המת שפיר

איכא צער למת. וע"ע בזה בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן צז), ובשפת אמת בשבת (שם), ובשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כג אות כד, ובח"ז חיו"ד סימן לה).

ומ"מ נראה דהיכא שרצונו בכך שישרפו את גופתו ליכא למיחש לכל הני, דגם אי איכא לו צער הא מחל מראש על צער זה. וכ"נ מדברי הרדב"ז בתשובה (שם) שכתב וז"ל: "ראיתי מי שצוה בשעת מותו שיתנו סיד בתוך קברו כדי שיתעכל הבשר מהרה, לפי שאמרו במדרש שאין מכניסין את הנשמה למחיצתה עד שיתעכל הבשר, ובוה נשתבחה ארץ ישראל שנאמר "ארץ אוכלת יושביה" (במדבר יג, לב) היא ואמרו מתוך גנותה למדנו שבחה שממהרת לאכול את יושביה אשר בתוכה כדי שהנשמה תמצא מנוחה נכונה בישיבה עליונה אם היא ראויה לכך. ואע"פ שדבר זה מותר הוא, וכדכתיבנא, וכ"ש כשהוא בעצמו מצווה על זה, מ"מ הוא התחכמות על מה שסדר הקב"ה בטבעו של עולם כיון שהדבר על צד העונש מה הועיל. הקצור קצרה ידו יתברך להתפרע ממנו בעונש שהוא קשה ומר מזה. ואם צדיק הוא הלא יצוה את הטבע להשיב כל יסוד ליעודו בזולת זמן או בזמן קצר כדי שתעלה נשמתו למקומה בלא מונע, הילכך על זה וכיוצא בו אני קורא "תמים תהיה וגו'" (דברים יח, יג). עכ"ל. ובהאי טעמא דצער המת נראה דאין חילוק בין אם מתעכלת על ידי סיד או אש, וכל היכא שזה רצונו ליכא למיחש לצער, שהרי מחל.



ג.

ונראה שבכלל הני טעמא של בזיונא וצער נראה דיש לאסור מצד איסור ניוול המת, דיש בו גם בזיון לקרוביו וגם צער למת, וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב חיו"ד סימן קיד), דכשורפים את גופת המת אין לך ניוול גדול מזה. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כג) שהאריך בדין ניוול המת.

והנה בבבא בתרא (דף קנד ע"א - ע"ב) איתא: "מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתתו, ובאו ושאלו את רבי עקיבא מהו לבודקו, אמר להם אי אתם רשאים לנולול, ועוד סימנין עשויין להשתנות לאחר מיתה. ואקשינן בגמרא - אי אמרת לקוחות קא מערערי

אמאי שתקי, לימרו ליה אנן זווי יהבינן ליה לינוול ולינוול, ומשני - אי משום הא לא איריא, הכי קאמר להו חדא דאי אתם רשאים לנוול, ועוד וכי תימרו זווי שקל לינוול ולינוול סימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה". ע"כ. ופירש הרשב"ם: "לינוול ולינוול: אין אנו חוששין בבשתו, שאינו קרובנו והפסדנו מרובה". וכ"כ התוס' (שם ד"ה זווי), דהיורשים אינם רשאים לנוולו בשביל הירושה דלא מידי יהבי, ועוד שהוא קרובם. ע"כ. נמצא שכל היכא שאינו קרובו ואיכא לו הפסד דמים, ע"פ הרשב"ם, או דמידי יהבי, ע"פ התוס', ליכא למיחש לניוול.

ויש לעיין איזה טעם עיקר - מה שאינם קרובו או מה דיהיבי מידי. ואי נימא דעיקר הטעם הוא שאין לחוש לניוולו משום שאינם קרוביו, אף דלא יהיב מידי, נמצא שכל היכא שאין האדם קרובו של המת ליכא ביה חששא דניוול המת. ולכי תידוק תחזי דליכא למימר הכי. וכ"נ לדייק ממ"ש בספר תורת חיים (שם ד"ה אנן), להוכיח דלא היו מפסידים דמים בזה, ומשום האי טעמא דיהיבי מידי מצי שפיר למימר לינוול ולינוול, משא"כ היורשים, דלא יהבו ליה מידי. ע"כ. ומשמע מדבריו דאף היורשים אי הוה יהיבי מידי שפיר הוה מצי למימר לינוול ולינוול. נמצא שעיקר הטעם הוא משום דיהיבי מידי.

אמנם בדין זה של ניוול המת נחלקו האחרונים אי מהני מחילה, וכמ"ש דבריהם בשו"ת יביע אומר (שם אות כח) עי"ש ומשם בארה. ונראה שדעתו דעת עליון ג"כ להחמיר בזה, שצורף צורף שם את דעות הסוברים שמהני מחילה בזה למ"ש לעיל מיניה, דלא חשוב ניוול היכא שהוא צורך גדול, והוה ס"ס. עי"ש. ומידי פלוגתא לא יצאנו [ויש לדון עפ"ד היביע אומר היכא דהוה צורך גדול, וכגון שמקום בית הקברות צר מלהכיל את כל המתים וליכא מקום אחר לקבור באזור זה אי חשיבא בכה"ג צורך גדול שיהא מהני בו מחילה ויהא שרי לשרוף את הגופה. ואכמ"ל בזה, ולגבי נכרי נראה להקל, וכמ"ש לקמן בעזה"י"ת ובישועתו].



ד.

ובהיותי בזה חמותי ראיתי שכתבו הפוסקים טעם נוסף לאסור שריפת גופת יהודי, והוא משום שעל ידי זה מבטל את מצות קבורה, וכ"כ בשו"ת אחיעזר (ח"ג

סימן עב) ובשו"ת מלמד להועיל (ח"ב חיו"ד סימן קיד) ועוד. ובוזה יש לדון אי הוה הקבורה מצוה או חיובא, מן התורה או מדרבנן, דהנה בגמרא בסנהדרין (דף מו ע"ב) איתא: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה, תלמוד לומר כי קבור תקברנו, מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה. איכא דאמרי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, רמז לקבורה מן התורה מניין, תלמוד לומר כי קבור תקברנו, מכאן רמז לקבורה מן התורה". ע"כ. וחזינן דרק לפי האיכא דאמרי השנייה יש רמז מן התורה לקבורה, אך לאיכא דאמרי הראשונה אין הפסוק עוסק כלל במצות קבורה אלא בדין הלנת המת להרוגי ב"ד, וכדקאמר קרא "לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו" (דברים כא, כג). וגם אי נילף מיניה לשאר מתים דאסור להלינם מ"מ לא משמע מיניה דאיכא חיובא או מצוה לקברו בעפר, דהא אפשר להצניעו באיזה מקום ותו לא חשיב הלנה. וכ"כ בשו"ת דברי חיים מצאנז (יורה דעה ח"א סימן סד), דהאי איבעיא בגמרא אי חובת קבורה הוא משום כפרה או בזיוני, הוא רק על הקבורה בעפר, אבל על כל פנים צריך להצניעו כדי שלא יעבור על לא תלין, דודאי אין רשאין לעבור על מצות לא תלין. והוסיף שכן כתב לפרש בספר מחנה לוי (ביאורים על הלכות שמחות למהר"ם מרוטנברג סימן עד אות ג ד"ה איברא).

והנה ברש"י כתב: "כי קבר תקברנו: מרבויה דריש כל המתים". ע"כ. והיינו דאע"ג דהאי קרא גבי נתלים איתא, מ"מ מרבויה דקרא ילפינן ליה לכל המתים. וע"ע בספר תורת חיים (שם ד"ה תלמוד). והנה בירושלמי נזיר (פ"ז ה"א) איתא נמי להאי דרשה מהאי קרא, אלא דהתם משמע דאזיל אנהרגין בב"ד. וכ"כ בפני משה ובקרבן עדה שם. וכ"נ מדברי הספרי (דברים פרשת כי תצא פסקא רכא אות כג) שכתב: "לא תלין נבלתו על העץ (דברים כא, כג), מצות לא תעשה, כי קבור תקברנו, מצות עשה, כיצד עושים לו ממתנים לו עד חשיכה ותולים לו ומתירים אותו, ואם לן עוברים עליו בלא תעשה שנאמר לא תלין נבלתו על העץ". ע"כ. נמצא דרק גבי הנהרגין דריש ליה דמצוה לקוברם. ונראה דאף לבבלי, דדריש להאי קרא גביה כל המתים, לאו מצוה ממש קאמר אלא רמז בעלמא, והכי מוכח לישנא דהגמרא דגבי המלין את מתו אמרינן דעובר בלא תעשה, וגבי קבורת המת אמרינן דהוה רק רמז מן התורה. וכ"כ הגר"ב אפשטיין בספרו תורה תמימה (דברים פרק כא הערה קסג-קסד), דאין לימוד זה אלא אסמכתא. והוכיח כן מהגמרא, דבתר הכי מספק"ל

אי הטעם של הקבורה הוא משום בזיוני או משום כפרה, ומבארת שהנ"מ בזה היא, באומר אל תקברוני, יעוי"ש. ואי ס"ד דחיוב קבורה הוא מצות עשה מהתורה, מה לנו לחקור בטעם הדבר, ואיך ס"ד שאחד יבא לבטל מצות עשה שבתורה, ובכגון זה לאו כל כמיניה, ואין בכחו בזה, אלא ודאי דבעיקרו היא מצות או תקנת חכמים וחקר בטעם הדבר, ומצא נ"מ באומר אי אפשרי בתקנת חכמים, וכדמפרש. עכ"ד [ומיהו מ"ש שם דמהירושלמי מוכח דהוה מצוה דאורייתא וטרח ליישב, אחר המח"ר זה אינו, דהמדקדק בדברי הירושלמי עיניו תחזינה מישרים דאיירי דוקא גבי הרוגי ב"ד, וכמ"ש המפרשים שם].

אלא שמדברי רבוותא קדמאי ובתראי נראה דס"ל דמצות קבורה היא מן התורה, ואף חיובא איכא, ראשון ראשון חשוב הוא רבינו הרמב"ם, שכתב (פ"ב מהלכות אבל ה"א) ד"אם צוה שלא יקברוהו אין שומעין לו, שהקבורה מצוה שנאמר "כי קבר תקברנו". עכ"ל. וכ"כ בספר המצוות (מצוה רלא). גם מדברי הטור (יו"ד ריש סימן שסב) נראה דס"ל דאיכא מצוה בקבורה, ואף איסורא דלא תלין איכא כל היכא שלא קוברו בעפר, שכתב: "אמר ר"י מגין לקבורה מן התורה, שנאמר כי קבר וגו', לפיכך הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע עובר משום שמלין על המת". עכ"ל. וכ"כ מרן השו"ע (שם), ובב"י (שם) כתב דמקורו טהור מדברי הרמב"ן בתורת האדם (עמוד קיז) שכתב וז"ל: "נמצינו למידין, שהעושים ארון למת ומניחו בבית הקברות אינה קבורה ובכלל מלין מתו הוא ועובר עליו". עכ"ל. נמצא שתמיד איכא חיובא מן התורה לקבור משום לאו דלא תלין. וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תשפ) דחייבין כל ישראל לקבור את מתיהן מהתורה, כדאמר ר"י משום רשב"י, וא"ת א"כ מה נפקא מינה דקא מיבעיא לן אי משום בזיונא או כפרה הא טעון קבורה מה"ת וי"ל דנפק"מ רק על הכפרה גופא אם הוא מתכפר בקבורה או לא והוי האיבעיא רק לענין דין נפשו בעוה"ב ומשום הכי לא הביא הרי"ף בעיא זו. עכ"ל. ובשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רג) העיר שבתשובה אחרת (בח"ב סימן שיא) כתב הרדב"ז דמצות קבורה היא מדרבנן, כדעת ר"ח בסנהדרין (דף מז ע"א), עי"ש. ולכל הדברות חזינן דאיכא מצוה בקבורה.

ולך נא ראה למ"ש בלחם משנה ע"ד הרמב"ם (שם), דהא דאיבעיא בגמרא, אי טעם הקבורה היא משום בזיונא או כפרה, זה רק להאיכא דאמרי דאמר ר"י רמז

לקבורה מן התורה, דמלשון רמז משמע דאין חיוב קבורה מן התורה. אבל ללישנא קמא, דעובר משום מלין מתו מקבר תקברנו אף בשאר מתים, ממילא אף לענין קבורה דהוי מן התורה ליכא בעיא. וע"ע ברדב"ז (ח"ב סימן שיא). וכ"כ בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן נד), דדוחק לומר דהאי דרשה דדריש ר"י משם רשב"י לא הוי רק אסמכתא, דודאי הוי לימוד מן התורה, ומאי דמספקא בגמרא דהנ"מ אי אמר מיתנא וכו', ואי איכא לימוד מן התורה דבעי לקברו ליכא נ"מ דתמיד מחויבים לקברו, י"ל דהיכא דלא אמר מידי אז צריכין היורשים לקבורו בע"כ מדאורייתא, ולא מצי יורשים למימר לא חיישינן אנן אביוניה, דבע"כ מוטל עליהן המצוה, כמו כל מצות עשה דמוטלות על האדם לקיימו, ואי לא מקיים מכין אותו עד שתצא נפשו. אבל אי טעמא דקבורה משום כפרה, א"כ כי אמר ההוא גברא אל תקברוהו, אז לא בעי האי גברא כפרה, וכן אין לו כפרה, א"כ מאי ריוח לקבורו כיון דלא מועיל בקבורה, לכן א"צ לקבורו, דהאי גברא הוי כמו מאבד עצמו לדעת. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סימן קפ), דלכל הלשונות בגמרא דדריש מקבר תקברנו דאורייתא הוא. עי"ש. וע"ע בשו"ת דברי חיים מצאנז (חיו"ד ח"א סימן סד) ובשו"ת נשמת חיים להגר"ח ברלין (סימן קכב).

ואחרי הודיע אלוקים אותנו כל זאת, נפיק דכאשר שורף את הגופה ולא קבורה מבטל מצוה זו, ואף איסור הלנת המת איכא בכה"ג, וכמ"ש הרמב"ן. וע"ע בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן לא) מה שכתב לפלפל בחכמה במצות קבורה ואכמ"ל בזה.

ה.

והן עתה חמותי ראיתי שכמה מהאחרונים רצו לייחס למעשה שריפת הגופות פולחן דתי של עוץ"ז, ועל כן כתבו דהעובר על זה ושורף גופות מתים של יהודים עובר על איסור "ובחוקתיהם לא תלכו" (ויקרא יח, ג), וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רג אות ד) ועוד, ואנא עניא אמינא דאי משום האי לא איריא, דכבר כתב בשו"ת מהרי"ק (שורש פח), והביאו מרן בב"י (יו"ד ריש סימן קעח) וזתו"ד, לענ"ד נראה דדבר פשוט שלא אסרו משום חוק אלא באחד משני חלקים, האחד הוא הדבר אשר אין טעמו נגלה, וכדמשמע לשון חוק. ועניין השני יש לאסור משום

חוקות הגויים לפי הנלענ"ד הוא הדבר אשר שייך בו נדנוד פריצת גדר הצניעות והענוה ינהגו בו הגויים, גם זה אסור. ואף גם זאת נראה דהיינו דוקא שהוא עושה כדי להתדמות להם ולא לתועלת ידועה. עכ"ד. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כד-כה) מ"ש בזה. והנה הכא בשריפת גופות המתים טעמם נגלה, ואיכא גם תועלת ידועה, או מחמת מיעוט מקום הקברים, או שנעשה כן לרצון הקרובים כדי שיראו ויזכרו בכל שעה ושעה בקרוביהם.

וכבר היה כן לעולמים, צא ולמד ממה שמבואר במדרש^א שאמר יצחק לאביו טול אפר שלי והניחו אצל שרה בתיבה בחדרה וכו'. וכ"נ ממ"ש הריטב"א בנדה (דף נה ע"א), אהאי דאיתא בגמרא (שם) אמר עולא דבר תורה עור אדם כי עבדו טהור ומה טעם אמרו טמא גזרה שמא יעשה אדם עור אביו ואמו שטיחין, וז"ל, וקשה והלא רשע שבגויים אינו עושה כן וכל שכן ישראל, לכך הנכון כמו שפירש מורי הרב הר"א הלוי בשם רבו הרמב"ן ז"ל דשטיחין היינו שעשה מהן דבר חשוב ומעובד יפה לשטחן על גבי הכותל להתאבל עליהם ימים רבים, או שיזכור מעשיהם הטובים, והיינו דנקט לשון שטיחין ולשון אביו ואמו. עכ"ל. וכ"ה ברמב"ן בחולין (דף קכב ע"א). ואדרבא משם יש להביא דמדומי ראייה דליכא בהאי מילתא האי חששא ד"בחוקתיהם לא תלכו", דמשמע קצת מדברי הריטב"א דהיה כן מנהג הגויים, ולהכי גזרו שלא יהיה כן גם בעם ישראל, ואי אסור הדבר משום "בחוקתיהם לא תלכו", לא היו צריכים לגזור האי מילתא, ומיהו אהאי מילתא יש לישב כמ"ש התוס' (שם ד"ה שמא) ליישב קושיתם. עי"ש.

ו.

סברא נוספת כתבו האחרונים לאסור שריפת גופות מתים יהודים, והיא שמראה בזה שהוא לא מאמין בהישארות הנפש וכופר בתחית המתים. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (שם אות א) [ועל דבריו אלו יש לעיין, דהא כתב בתר הכי דמדלא כתבה

(א). כן הביא בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כב סוף אות כב) בשם שו"ת שם הכהן (סימן טו), ושם לא זכר ש"ר מקום מדרש זה, ואמנם בפיוט 'עת שערי רצון' הנאמר בראש השנה מובא כן. עי"ש. ושוב מצאתי לאח"ז בשו"ת חסד יהושע גרינוואלד (ח"א חיו"ד סימן מו ד"ה שוב) שהביא כן בשם מדרש 'יושע', שהובא באוצר המדרשים אייזנשטיין (עמ' 147).

הגמרא בסנהדרין (דף מו ע"ב) דהנ"מ בין הני טעמי היכי שלא אמר כלום רק היורשים רוצים לשורפו, דמשום כפרה איכא ומשום בזיוני ליכא דהא נשרף, מוכח שהשריפה עצמה היא בזיון. עכתו"ד. ולכאורה אי איכא בהאי מילתא איסורא דובחוקתיהם או שמראה בזה שכופר בתחית המתים היאך איכא למימר נ"מ כזו, הא אסור בכל גווי לשורפו, וכבר הבאתי לעיל להעיר בדבריו אלו שכולם מקש'ה]. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנו), ולכאורה נראה דכל היכא דמוכח שעושה כן משום טעם המוכיח שאין כונתו לכפור בהישארות הנפש ובתחיית המתים וכגון מחמת חוסר מקום קבורה וכדומה תו ליכא למיחש להאי טעמא.



ז.

ומצאתי בחפיש'ה למ"ש בשו"ת קול מבשר לרבי משולם ראטה זצ"ל (ח"א סימן ע), שעסק בנידו"ד של שריפת גופות מתים יהודים, והעלה לאסור וחד מהני טעמי שכתב הוא משום דאיתא בתמורה (דף לד ע"א), כל הנקברין לא ישרפו, וא"כ מת הוא מהנקברין ואסור לשורפו, כיון דהוא בכלל הנקברין ואסור בהנאה, ושייך גביה הטעם דאיתא בגמרא (שם) דכל הנקברין לא ישרפו משום דהנקברין אפרן אסור והנשרפין אפרן מותר ואתי למישרי אפרו. עי"ש דבריו. והאריך למעניתו במאד מאד בהאי סברא. וכ"כ עוד פוסקים קיבצם כעמיר גרנה בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כב אות כב) וכתבו שאף לאחר שעברו ושרפו את הגופה חייב האפר בקבורה שלא יבואו לידי תקלה ליהנות ממנו.



ח.

ומעתה אלכה ואשובה לי אל נידון דידן גבי שריפת גופות גויים, והנה מהני טעמא דחובת הקבורה היא משום כפרה וע"כ כששורפו מבטל ד"ז, ליכא למיחש, דהא כבר כתבנו לעיל דכל היכא שזה רצונו ליכא למיחש להא. ונראה עוד לומר דהיכא דדרך הנכרים לשרוף את גופות מתיהם, אף אם לא אומר שזה רצונו מסתברא מילתא דזהו רצונו, דכיון דכך הוא המנהג, שורת הדעת נוטה דלא היה רצונו לשנות ממנהג הנהוג בשריפת גופו, ואין מקום לחשוש למיעוטא שירצו

לשנות ממנהג זה. ומטעם זה ליכא למיחש נמי לצער וניוול המת דכשהווה רצונו שישרפהו וכך המנהג ליכא למיחש להא. ומהשתא לפי"ז אף האי חששא דמשום בזיוניה ליכא, כיון שכך מנהגם אין בזה בזיון גביהם. ואפילו לפי מ"ש הרמב"ן בספר תורת האדם (ענין הקבורה ד"ה איבעיא להו), דהטעם משום בזיוני אין הפירוש בזיוני לקרובים דוקא, ורק שהבזיון לאדם שנברא בצלם אלקים להיות מושלך בחוץ ומשום הכי פירש שם הרמב"ן ז"ל אפילו היורשים מרוצים שלא יקברוהו אינם רשאים משום בזיוני. עי"ש. מ"מ הכא מלבד מה שלא משליך הגופה לחוץ, זאת ועוד, שגבי הנכרים לא חשיב בזיון. וכמשנ"ת. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנו), דגבי נכרים ליכא למיחש לבזיון גם לפי טעמו של הרמב"ן דאינם מעיקרא בכלל מצות הקבורה. וכמ"ש לקמן בעזה"י. עוד יש לומר דלהאי טעמא משום כפרה אין לנו לחזור ולטרוח על כפרתם של הנכרים וכמ"ש לקמן.



ט.

והנה יש שרצו להוכיח שאסור לשרוף אף גופת גוי, ממה שמבואר בכתוב "כה אמר ה' על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עצמות מלך אדום לשיד" (עמוס ב, א), ופירש"י (שם): "פעם אחת נפל מלך אדום ביד מלך מואב ושרפו עצמותיו וטחום בקירות הבית ותבע הקב"ה אונאת המלך שנהגו בו בזיון". עכ"ל. נמצא שתבע הקב"ה כבודו של הגוי.

ואנא עניא אמינא דאי משום הא לא איריא, דהמדקדק מדברי רש"י יראה שכתב דתבע הקב"ה אונאת המלך שנהגו בו בזיון. ע"כ. ואפשר דדוקא גבי מלך חשיב בזיון. עי"ל, דהתם הוה מנהג בזיון אף אצל אומות העולם, לא כן היום שכך המנהג שווה להרבה מאו"ה, וכ"ש כשידוע שכך היה רצונו, דהוא לא חש על בזיונו ומה לנו לחוש לבזיונו. עי"ל ע"פ מ"ש הרד"ק בפירושו (שם) משם תרגום יונתן, שסד מלך מואב ביתו באותו אפר דרך נקמה ובזיון. וא"כ אפשר"ל דלהכי הקפיד הקב"ה ע"ז. גם יש לדחות ראיה זו ממ"ש בפירוש המצודת דוד (שם) וז"ל, שמלך מואב לקח בן מלך אדום הראוי למלוך ושרפו כליל כעולה ואז קצף מלך אדום על ישראל כי בעבורם באה לו הרעה ההיא ולא ראו להצילו, א"כ ע"י מלך

מואב נתעורר קצף על ישראל לכן יקבל מואב גמול. עכ"ל. אתה הראת לדעת שאין ראייה כלל מהתם לאסור.



י.

עוד עלה במחשבה לפני להביא ראייה דשרי לשרוף עצמות מת גוי. דהנה כתבו התוס' בתענית (דף טו ע"ב ד"ה ונותנין ודף טז ע"א ד"ה אפר מקלה), דאותו אפר מקלה שנותנין בראש בעת התעניות, אותו אפר היה עשוי מעצמות אדם שנשרפו, דהוי לזיכרון העקידה. עכ"ד. ותמה היעב"ץ (שם) וכתב דברי התוס' תמוהים הן, דמאיזה עצם אדם יהא אפר זה? וכי ישרפו עצם אדם יהודי בשביל כך? או האם יקחו עצם מאת נכרי וישרפוהו ויתנו על ראשם? רחמנא ליצלן מהאי דעתא שבשתא. עכ"ד. וכ"כ לתמוה בקרן אורה (שם), ובשו"ת אוצר המכתבים (ח"ב סימן אלף רכא) ע"ש. ואמנם אי נימא דשרי לשרוף עצמות גויים, ניחא, דבמת גוי איירי. וכ"כ ליישב בפשיטות בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כב אות כ), ע"ש. ומ"ש היעב"ץ לתמוה האם יקחו עצם מאת נכרי וישרפוהו ויתנו על ראשם? י"ל דאצל הגויים מצוי ששורפים את מתיהם, ומצוי אפר זה אצלם, ואפשר ליקח מהם. ולא צריך לשרוף במיוחד לצורך נתינת האפר מקלה.



יא.

פש גבן לדון אי איכא מצות קבורה בנכרים, וראיתי להרב ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פרק ט) שיצא לדון בזה וכתב, דמדברי הגמ' בגיטין (דף סא ע"א) והירושלמי והתוספתא (פ"ג דגיטין הי"ח) מבואר דקוברין מתי גויים מפני דרכי שלום, ונפסק כן להלכה ברמב"ם (פי"ד מאבל הי"ב) ובטוש"ע (יו"ד סימן שסז סעיף א). ושכן נראה מדברי רש"י (מלכים א, יא, טו) על הכתוב "ויהי בהיות דוד את אדום בעלות יואב שר הצבא לקבר את החללים וגו'" ופירש רש"י וז"ל: "לקבר את החללים, שקברו להרוגים של אדום הוא שנאמר 'ויעש דוד שם בשובו מהכות את אדום' (שמואל ב, ח, יג), שהיו הכל מקלסין אותו איש חסיד שקובר את הרוגיו, וכן הוא אומר במלחמות גוג ומגוג 'יקברו כל עם הארץ והיה להם לשם' (יחזקאל לט, יג)". עכ"ל.

והובא זאת גם ברד"ק שם. ויוצא לנו איפוא מהאמור שאין חיוב מהתורה לקבור גם מתי עכו"ם, אלא שיש בזה רק משום מדת חסידות ומשום דרכי שלום בלבד. אלא שקשה ע"ז מדברי הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים כא, כב) דכותב וז"ל: "והנה המלין התלוי או אפילו המת בארץ עובר בשני לאוין ועשה, ובחוצה לארץ בעשה ול"ת אחר שהוא למד מן התלוי כאשר פירשתי, ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביומן אע"פ שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד ע"ג אבל היה בהם משום טומאת הארץ או שחשש לקללת אלקים מן המשל של שני האחים כאשר פרשתי". עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ן בפשיטות דהלאו דלא תלין ישנו גם על מתי עכו"ם וממילא יש חיוב מהתורה לקוברם. וקשה היאך הרמב"ן יחלוק על כל דברי חז"ל הנזכרים שמשמע מהם שאין בזה אלא דרכי שלום? [ואנא עניא יש לי להוסיף דהא הרמב"ן גופא הביא האי דינא דקוברין מתי גויים וכו' מפני דרכי שלום בספרו תורת האדם (ענין הקבורה אות לג), ושם לא שזכר ש'ר כלל מהאי דינא דכתב בספרו על התורה דמשמע דחיובא נמי איכא].

וכתב הרב ציץ אליעזר לתרץ כמה תירוצים: א. שבנוגע למתי עכו"ם ס"ל שישנו הלאו של לא תלין דוקא בתלוי, כפשטות לשון הכתוב, ולכן לא תקשי עליו כלל מההיא דתלמודין והתוספתא, דשם מדובר לא על תלויים כי אם על סתם מתים ולכן אין בהם אלא משום דרכי שלום, והרמב"ן מדבר רק בתלוי, בדומה למה שמסתייע מיהושע שקבר מלכי כנען אשר תלה אותם. ב. שדווקא כאשר אנו גרמנו למותם הוא דס"ל להרמב"ן שהחיוב עלינו לקוברם, אבל לא כשאנו לא גרמנו למותם, וחידושא דתלמודין הוא שאפילו כשאנו לא גרמנו למותם ג"כ יש לנו מ"מ לקוברם משום דרכי שלום. ג. דהנה לטעמו הראשון של הרמב"ן שהוא משום טומאת הארץ, הא יוצא לנו שהחיוב לקבור גם מתי עכו"ם הוא רק בארץ ולא בחו"ל, וא"כ יש לומר דהתלמודין מדברים באופן כללי גם על חו"ל ולכן שפיר אמרו שיש בזה רק מפני דרכי שלום, ואין לכן כל סתירה מזה להרמב"ן שמדבר רק על בארץ, ולפי"ז גם מדברי רש"י במלכים הנ"ל לא תהא הוכחה שלא יסבור כהרמב"ן שבארץ יש איסור לאו לקוברם, כי הרי המדובר שם הוא על ארץ אדום ולא על בארץ, ולכן שפיר פירש"י שהיה בזה רק משום מדת חסידות, אבל בארץ יודה שפיר גם רש"י שיש בזה גם חיוב מהתורה משום "ולא תטמא את אדמתך". ואין ממילא לפי"ז קושי' לפי הפירוש השני של הרמב"ן, שמפרש שהוא

משום שחשש לקללת אלקים, שלפי"ז הרי שייך זה גם בחו"ל, דוה כבר מצינו בכמה מקומות בדברי הרמב"ן עה"ת שכן דרכו, לפרש פירוש אחד עפ"י חז"ל ופירוש נוסף לפי הנראה בעיניו. ד. דנהי דמצוה לקוברם, אבל אין כל חיוב מה"ת להוציא עליהם כל הוצאות קבורה ויש לקוברם כפי שהם ובכל מקום שהם, והחידוש שבתלמודין הוא שיש גם להוציא עליהם הוצאות, כפי שמוציאים על מתי ישראל כדי לקוברם כפי כבודם שנוהגים, ולזה החיוב הוא רק משום דרכי שלום לבד. ה. יש לדייק מהרמב"ן שהוא בעצמו החשיב לעיקר את טעמו הראשון משום טומאת הארץ, והוא מזה שבטעמו השני כותב הרמב"ן בלשון או שחשש לקללת אלקים מן המשל, ואילו בכתבו הטעם הראשון כותב בלשון החלטי ומן הלאו הוזה קבר יהושע וכו'. וא"כ י"ל דבכתבו הטעם השני, רצונו לומר, שרק יהושע חשש שהמשל שייך גם בעכו"ם, אבל אנן לא ס"ל כן, אלא דהוא שייך רק בישראל ולא בבני נח, וכן עלה מראש בדעתו של המנחת חינוך בקומץ המנחה (מצוה תקלז) לומר כן, באופן שאם נלך לפי הטעם השני של הרמב"ן לא תהא עליו כלל קושיה מהאמור בתלמודין, כי הרמב"ן כותב רק שיהושע חשש לכך, אבל להלכה לא נקטינן בכזאת. עכ"ד.

והנה לפי כל תירוציו (מלבד תירוצו הרביעי), נפיק, דבנ"ד אין חיוב לקבור מתי הנכרים אלא מפני דרכי שלום, דהא אינם נתלים, ואנו לא גרמנו למיתתם, ואין זה בא"י, ואנו לא חוששים לחשש שחשש יהושע, ומימילא כל שאין חיוב לקבור אין איסור בשריפה. שו"ר להגר"ש ואזנר (שליט"א) [וצ"ל] בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנו) שנזקק לדברי הרמב"ן הללו, וכתב דאין לומר שהנ"מ בין ב' טעמיו דלטעם הב' גוי הוא בכלל מצות קבורה גם בחו"ל דוה אינו דלב' התירוצים ברמב"ן אין הגוים בכלל מצות עשה דקבורה, רק העיקר שלא ללון או משום טומאת אדמתך וזה בא"י דוקא, או משל דב' אחים דשייך גם בחו"ל, אבל מצות עשה דקבורה בקרקע לא שמענו כלל, דאפשר בסיד או בשריפה. עכ"ד. אתה הראת לדעת דלדבריו אין חיוב כלל בקבורת גוי בקרקע, דעיקר העניין הוא שלא להלינו, ולא לקברו. ועפ"י דאתי שפיר נמי מה שהקשה בשו"ת ציץ אליעזר הנזכר, ע"ד הרמב"ן, דיי"ל דלעולם מדינא אין חיוב קבורת גוי בקרקע, דאפשר גם בסיד או בשריפה, ואהאי קאמרינן בגמרא בגיטין (שם) דקוברין מתי עכו"ם עם מתי ישראל מפני דרכי שלום. והיינו שקוברין אותם בקרקע כמתי ישראל. ותשקוט

האר'ש. גם בשו"ת הרמ"ץ (חאו"ח סימן יד) נשא ונתן בדברי הרמב"ן ודעתו היא דלא נתכוון הרמב"ן על לאו ממש שיש ג"כ בעכו"ם. עיי"ש. וע"ע בשו"ת צפנת פענח להגר"י רוזין (סימן רנו). ומ"מ נפיק לן דאין חיוב לקבור מתי גויים, וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כב אות כ), בשם כמה מרבוותא. ע"ש.

וחזי הוית בשו"ת קול מבשר (ח"א סימן ע), שיצא לדון אי גוי בעי קבורה וכתב, דלטעמא דכפרה הא אמרינן בירושלמי נזיר (פ"ח ה"א) הגויים אין להם נזירות דגוי לאו בר כפרה הוא, וכ"כ הגהות אשרי (פ"ק דב"ב דף י), בהא דאין מקבלין צדקה מן הגויים והובא בט"ז וש"ך (יו"ד סי' רנ"ד סק"ד), וגם לטעמא דבזיונא הא אמרינן בסנהדרין (דף נה ע"א), דגויים לית להו קלון ופירש"י דאקלון דידהו לא חס רחמנא (וקלון דהתם בבא על הבהמה שלא תהא עוברת בשוק ויאמרו פלוני וכו' דומה קצת להא דקללת אלקים תלוי), ובע"כ הא דמלכי כנען היו צריכין קבורה משום שהיו בא"י דוקא משום לא תטמא את אדמתך (אך לפי דברי הרמב"ן שפי' המשל דשני אחים תאומים גם גבי גויים ושייך בהו קללת אלקים תלוי שנמשך הדבר לכבוד הקב"ה א"צ לזה, אבל תימה דהגמ' בסנהדרין לא נקט הך טעמא רק בזיונא או כפרה, וגם טעם דל"ת אדמתך לא תני ואפשר מפני שאינו בחו"ל) ורק יש לקברן עכ"פ משום איסורי הנאה שיש בהן לפ"ד השו"ע (יו"ד סימן שטט סעיף א) כנ"ל. עכ"ד. נמצא דס"ל דכל האי חששא הוא משום איסורי הנאה שיש בהם.



יב.

ומהשתא יש לדון אי מת נכרי אסור בהנאה, וכבר נחלקו בזה רבוותא, עיין במשנה למלך (פי"ד מהל' אבל הכ"א) ובשדי חמד בדברי חכמים (סימו נב), וע"ע בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן פט). ובספר חזון עובדיה (אבלות ח"א עמ' תסז והלאה) האריך בזה, ושם הביא דלדעת הירושלמי בשבת (פ"י ה"ו) בשר מת גוי מותר בהנאה, וכן דעת הרמב"ן בכתובות (דף ס ע"א), וכ"כ הרדב"ז (ח"ג סימן תקמח) ועוד.

ובטעם הדבר שאין איסור הנאה ממת נכרי כתבו בעלי התוספות על התורה (בפרשת משפטים) דהוא מפני שהאיסור נלמד בגזירה שוה מעגלה ערופה, וא"כ דין זה רק לישראל נאמר ולא לבני נח. וכ"כ הרשב"א בבבא קמא (דף נג ע"ב). ובתשובת גינת ורדים (יו"ד כלל א סימן ה) הוסיף בזה עוד סברא, שכיוון שהפסוק

אינו קורא לבשרם בשר אדם, לכן לא שייך לאסור את בשרם בהנאה, מפני שלא נאמרה הלכה זו אלא על בשר אדם. עכ"ד.

אלא שדעת מרן השו"ע (יו"ד סימן שטט סעיף א) דמת גוי אסור בהנאה, ומקורו טהור מדברי הרשב"א בתשובה (סימן שסה). ומ"מ לדינא כתב בחזו"ע שם (עמ' תעא²) להתיר הנאה ממת גוי גם בחולה שאין בו סכנה, כדעת הירושלמי והראשונים שמתירים בהנאה, ואע"פ שמרן פסק בשו"ע (שם) דמת גוי אסור בהנאה. יש לומר דכבר העיר ע"ז מרן החיד"א בספר יעיר אוזן (מערכת ב אות לב), שנעלם ממרן דברי הירושלמי, והרשב"א גופיה שהוא מקור דבריו, הרי שבחידושינו לב"ק (דף נג ע"ב) כתב כדברי התוס' דמותר בהנאה, משום דאיסור הנאה במת נפקא לן מדכתיב "ותמת שם מרים" (במדבר כ, א. וע"ע בע"ז דף כט ע"ב), והילכך בישראל דוקא, כמרים, ולא בגויים. ומוכרחים לומר שדברי הרשב"א בתשובה לא היו אלא כלפי השואל, ודרך שקלא וטריא, אולם לענין דינא גם הרשב"א סובר שמת גוי מותר בהנאה, שכן מצאנו להרשב"א בשבת (דף צד ע"ב ד"ה מי קא אמינא) שהביא דברי הירושלמי שמתיר. וכ"כ בספר הרוקח (סימן שסד), וכן מוכח מדברי היראים (סימן שי) והרמב"ן בכתובות (שם) וביחוד שמרן עצמו בכסף משנה (פה מהלכות ערכין הלכה יז) כתב, שמת גוי אינו אסור בהנאה אלא רק מת ישראל, דומיא דמרים. ע"ש. וכן פסקו חבל אחרונים ומהם הגר"א בביאוריו על השו"ע (שם), והש"ך בנקה"כ (שם) ועוד ועוד.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כ אות י), הביא את תשובת מו"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, שכתב דרוב הפוסקים מתירים מת גוי בהנאה. והמעייין בדברי מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל יחזו פנימו דעם כל הני רבוותא שהביא שמתירים הנאה ממת גוי לא התיר לכתחילה ליהנות מן המת אלא בחולה שאב"ס. ואמנם בהערות למעלה (עמ' תסז) כתב, דטוב לחוש לדברי המחמירים ליהנות ממת גוי. עי"ש. ומשמע דאיכא בזה רק חומרא בעלמא, ולא אסר איסור בזה. ונראה דגבי חולה צירף גם כן את דברי הפתחי תשובה (שם) שהביא בשם שו"ת אבן שוהם (סימן ל), שמת ישראל אסור בהנאה מן התורה, ואילו מת גוי אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן, והילכך בחולה שאב"ס יש להקל. עכ"ד. והו"ד בחזו"ע (שם). וע"ע

ב). ולעיל עמוד תסז בהלכות למעלה כתב דלצורך חולה שיש בו סכנה יש להקל. ולפמ"ש הכא ה"ה לחולה שאב"ס.

בספר מאור ישראל (ח"א עמ' קצה ד"ה פוטר), ובשו"ת יחל ישראל להגרי"מ לאו שליט"א (סימן עב).

יג.

והנה בנד"ד גבי שריפת גופת המת כבר הזכרנו שיש מן הפוסקים שכתבו לאסור מהאי טעמא דאמרינן בתמורה (דף לד ע"א) דכל הנקברין לא ישרפו משום דאתי למישרי אפרו, הבט ימין וראה. וא"כ י"ל דרך היכא דנימא דבשר מת גוי אסור בהנאה יש לאסור לשרוף את גופתו שמא יבא ליהנות מן האפר, אך אי בשר מת גוי עצמו מותר בהנאה כ"ש דליכא למיחש לאפרו. ועל פי זה עלה במחשבה לפני לומר דאף דפסק מרן השו"ע גבי מת גוי שאסור בהנאה מ"מ איכא הכא כמה ספיקות וס"ס⁽¹⁾, חדא שמא הלכה כהירושלמי והפוסקים שמת גוי מותר בהנאה וגם אם יהנו מן האפר ליכא למיחש, ושמא אם מרן אי היה רואה את הירושלמי שכתב שמותר בהנאה הוה הדר ביה, ואף דעת מרן גופיה בכס"מ כן, להתיר מת גוי בהנאה, וכמשנ"ת לעיל, ועוד דאף אי נימא דמת גוי אסור בהנאה, שמא אין איסורו אלא מדרבנן, ובהא איכא למימר דכולי האי, לגזור שלא ישרפו את גופתו שמא יבואו ליהנות מהאפר, לא גזרו דהוה כגזירה לגזירה⁽²⁾, ובייחוד לפי מ"ש הגר"א ביו"ד (סימן קנה) והחזו"א (יו"ד סו"ס סז), דכל אפר מקרי שלא כדרך הנאתו, ואינו אסור אלא מדרבנן, שהוה שלא כדרך הנאתו. ע"כ. נמצא שכל דין זה הוא מדרבנן. גם יש לומר עוד ע"פ מ"ש הרדב"ז (ח"ג סימן תקמז), שאף במת כל שלא כדרך הנאתו מותר. והגם דהוה פלוגתא בזה, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כא אות יז), שהביא את מחלוקת הפוסקים בזה מערכה לקראת מערכה, ומשם

ג. גם יש לצרף את דעת הפוסקים שמותר לשרוף אפילו מת ישראל. וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"ג יו"ד סימן מב) בדעת התוספות בחולין (דף קכה ע"ב ד"ה יכול). וראיתי שציינו שכ"ד הרב שואל ומשיב בספר יוסף דעת (יו"ד סימן שמח), ושכן היקל בזה בשו"ת בית אב (חמישאי סימן שלח). ואמ"א.

ד. ואמנם עיין בשו"ת שאלת יעב"ץ (סימן מא ד"ה ובאמת), שכתב שנראה לומר שאין איסור ההנאה ממת יהודי איסור מדאורייתא, ולהכי לא שמעינן בשום מקום בתלמוד שכלל לבשר המת בשאר איסורי הנאה, ומהשתא אי קידש בבשר המת מקודשת, והכי ס"ל לדוד המלך, שקידש בערלות פלשתים (עיין סנהדרין דף יט ע"ב), אע"ג דשל מתים הוו. עכ"ד. ולפי"ד יש לעיין דאמאי גבי מת ישראל, אסור לשרוף גופתו שמא יבואו ליהנות באפר, הא הוה כגזירה לגזירה. ומיהו שם כתב דלדעתו אין לחלק בין מת ישראל לגוי. עי"ש.

בארה, מ"מ חזי לאיצטרופי, דהא כל החשש הכא הוא מדרבנן, וא"כ אפילו גבי מת יהודי יש לומר דהוה ספק דרבנן לקולא לגבי ההנאה מן האפר, כ"ש במת נכרי, ואפשר שאף מרן השו"ע יודה בזה, דשרי האפר בהנאה. וא"כ אין כאן מקום ליגזור שאסור לשורפו, שמא יבואו ליהנות מאפרו, דאף אם יהנו הוה סד"ר ומותר [ואף אי לא הוה האפר אסור מדרבנן לכו"ע, מ"מ הא איכא למימר ס"ס, שמא מת גוי מותר בהנאה, ושמא גבי אפרו הוה שלכדה"נ ובמת מותר, ובכה"ג הקילו הפוסקים, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כ). עי"ש].

ועוד יש לומר דליכא למיחש שיהנו מן האפר, שהרי לא משליכים אפר זה כדומן ע"פ האדמה, אלא שומרים או קוברים אותו. שו"ר בספר תפארת יעקב בתמורה (על התפא"י, פ"ז מ"ד יכין אות כד, והו"ד בילקוט ביאורים במתיבתא עמ"ס תמורה כרך ב עמ' רסח), שכתב כן, והוסיף דלהכי התיירו לשרוף את המלכים, כמו שמצינו לגבי שאול כמבואר בשמואל (א, לא, יב), דכיון שהיו גונזים את האפר בארון ובמקום מיוחד בבית הקברות, לא שייך בזה חשש תקלה שיהנה מהאפר ובאופן כזה מותר. וע"ע בספר ראשון לציון (שם פ"ז מ"ו). גם יש לומר דהאי חששא שמא יבואו ליהנות מהאפר לא מצוי בימינו כלל, וכמ"ש בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב חיו"ד סימן קיג), דאע"ג דאפר איסורי הנאה יש לקוברם בבית קברות וכמ"ש מרן בשו"ע (יו"ד סימן קלג סעיף א), נראה דגבי אפר גופת מת יהודי ששרפוהו אין חיוב לקבור בבית קברות, דדוקא היכא דיש חשש שמא יחטט אחריו צריך לקבור בביה"ק, אבל כאן אין חשש כזה, דבזמננו אין דרך לחטט אחר אפר המתים וליקח לזבל עיין ט"ז (שם ס"ק ב), וגם אין דרך ליקח אפר המתים לצורך שאר דברים, וא"כ אין חיוב לקבור בבית הקברות דוקא. עכ"ד. ודון מיניה לנ"ד. וע"ע בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן קמ). אתה הראת לדעת דאין מקום לחוש כלל להאי חששא שמא יבואו ליהנות מאפרו, וממילא אין לאסור מטע"ז לשרוף גופות מתים גויים.



יד.

ונראה דבנ"ד, ששריפת הגופות נעשית ע"י פועלים נוכרים, קיל טפי, דהגם דאמרינן בשבת (דף קנ ע"א), אמירה לגוי שבות היא, מ"מ הא כבר נחלקו הפוסקים

אי אמרינן אמירה לגוי שבות היא אף בשאר דיני התורה ולא רק בשבת, והגם דנקטינן לחומרא בזה, וכמ"ש בשו"ת עטרת פז (ח"א חיו"ד סימן יד עמ' תיא והלאה), מ"מ מידי מחלוקת לא יצא. וכל שכן אי הוה מידי דאסור מדרבנן, שמצינו לרבים מהפוסקים שנקטו שבשאר איסורים, שאינם של שבת ויו"ט, יש להקל באמירה לגוי באיסורי דרבנן, וכמו שכתב הפר"ח באו"ח (סי' תסח), והגאון רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף (חיו"ד סי' ד), והגאון הרב החיד"א בברכ"י חאו"ח (סי' תקנא סק"ד) ועוד. וכמ"ש בשו"ת עטרת פז (שם, ובח"א כרך ג חחו"מ סימן ט). עי"ש.

ובייחוד דהוה הכא גם כן שבות דלית ביה מעשה דהיינו אמירה בעלמא, ובדבר שאיסורו לישראל שנוי במחלוקת, דהא להני פוסקים שהזכרנו, דס"ל שמת גוי לא בעי קבורה, ליכא למיחש לשריפת גופו, דלית בהו שאר הני טעמי דאסרו שריפת גופת יהודי, וכמשנ"ת. ובנידון זה כתב בתפארת ישראל בכלכלת שבת (בסוף דיני אמירה לגוי אות ה), כל דבר ששנוי במחלוקת בין הפוסקים אם הוא מותר ע"י ישראל, מותר לומר לגוי לעשותו, ולכן מותר לומר לגוי להסיר החשוקים של חבית שיש בה מרקחת וכיו"ב, וכמ"ש מג"א (סימן שיד ס"ק יד). וכן מותר לומר לגוי לכבד הבית במכבדת, וכמ"ש הרמ"א (סימן שלו ס"ב). ע"כ. והו"ד בשו"ת יביע אומר (ח"ז חאו"ח סימן מב אות יא בהערה), ומדבריו משמע דכן הוא דעת הרמ"א והמג"א [ואמנם בזה יש פלוגתא, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר שם ואכמ"ל], וגם אי הוה הפועלים נוטלים שכר מאת היהודי, ליכא למיחש דהוה יד פועל כיד בעה"ב כמ"ש לחדש בספר מחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן יא), דכבר רבו הפוסקים שדחו את דבריו בשתי ידים, וקיבצם כעמיר גרנה בשו"ת יביע אומר (ח"י חאו"ח סימן כו אות ה), עי"ש.



טו.

ועל פי הדברים הנזכרים לעיל יש גם להתיר לבעל מפעל הקורמטוריום ליטול מעות על כך, דמלבד מה שהבאנו פלוגתא אי מת נכרי אסור בהנאה, וגם אם אסור, שמא אינו אלא מדרבנן וכו', הבט ימין וראה, עוד יש לומר לענ"ד דלא חשיב דרך הנאתו ממת, ואת"ל דחשיב כדרך הנאתו, מ"מ לא הוה הנאה מן המת במישרין אלא בעקיפין, וכל כה"ג שרינן. צא ולמד ממ"ש הריטב"א בסוכה (דף לא

ע"ב), דלא חשיב נהנה מאיסורי הנאה אלא כשנהנה מגופו של האיסור, אבל כל שאין ההנאה מגוף האיסור אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר לא הויא הנאה. וכמ"ש (ר"ה דף כח ע"א) הנודר הנאה מן המעין טובל בו בימות הגשמים, שאינו נהנה מגוף המים, ואע"פ שטבילה זו גורמת לו לעלות מטומאה לטהרה ומכשירתו לכל הדברים, לית לן בה. וכן הא דאמר רבא בסנדל של ע"ז לא תחלוץ ואם חלצה חליצתה כשרה דמצוות לאו להנות נתנו, אע"ג דמרווחא טובא בההיא חליצה לא חשיבא הנאה מגוף האיסור.

ולכאורה יש להעיר על זה מדברי הרשב"א ביבמות (דף קג ע"ב), אהאי דאמרינן בגמרא התם חלצה במנעל של איסורי הנאה חליצתה כשרה, שהביא קושיא בשם הרמב"ן ז"ל, אמאי חליצתה כשרה הרי האשה נהנית במה שניתרת לשוק, והניח את הדברים בצ"ע. ע"ש. ומשמע דלא שמיע ליה כלומר לא סב"ל האי חילוקא. וא"כ הוה פלוגתא דרבוותא בזה אי חשיבא הנאה כזו כהנאה.

אמנם, יש לדקדק דהאי קושיא לא קשה לפירש"י אלא רק על פשט הרמב"ן בסוגיא שם ואפרש שיחתי, דהנה רש"י פירש שם הטעם דהואיל ולהלכה עבד ומשמשי ע"ז לאו לשריפה קיימי הואיל ואית להו תקנתא בבטול, ואי משום איסורי הנאה, מצות לאו ליהנות נתנו, ואי משום שנהנית שנתרת לעלמא בכך, מ"מ עכובה משום מצוה דרמיא עליה היא ומצוה לאו הנאה היא. ומיהו לכתחלה לא תחלוץ מפני שנראית כנהנית מע"ז, א"נ משום דכל למצוה מאיס. עכ"ד. והרמב"ן כתב לפרש דלהכי לכתחלה לא תחלוץ, משום דנהנית שניתרת לינשא ע"י כך, אבל בדיעבד חליצתה כשרה, דנהי דעבדה איסורא חליצתה לא מיפסלא בהכי. והקשה לפירוש זה מהא דאיתא בראש השנה (שם) רבא אמר אחד זה ואחד זה לא יצא הדר אמר רבא אחד זה ואחד זה יצא מ"ט מצות לאו ליהנות ניתנו. אלמא טעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו אילו ניתנו ליהנות בהן לא יצא, וטעמא דמילתא דכיון דאם לא יצא לא נהנה ולא עבד איסורא אמרינן דלא יצא, דכשאתה אומר יצא עכשיו הוא שנהנה, וא"כ הכא הוה לן למימר חליצתה פסולה, כדי שלא תהנה ולא תעבור. עכ"ד. והמעין יראה דלפי רש"י לק"מ, דהא לא קאמר דעוברת על איסור, אלא דלא חשיבא הנאתה הנאה במה שנהנית שנתרת לעלמא, דמ"מ עכובה הוא משום מצוה דרמיא עליה היא ומצוה לאו הנאה

היא. ובדעת רש"י ע"כ יש לומר דס"ל כהריטב"א, דאף דמייתי לה הנאה עקיפה, ע"י מה שמותרת לשוק, בכל זאת לא חשיבא כהנאה מגוף האסור.

והנה בב"י (אבהע"ז סימן קסט סעיף כג) הביא את דברי רש"י הנזכרים, לחודיה, ונראה דנקיט כותיה לדינא. וא"כ י"ל דאף הב"י ס"ל דכל כה"ג לא חשיבא הנאה, וכמ"ש הריטב"א. וע"ע בשו"ת אבני מילואים (סימן כח) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ב סימן נט). וכן נקטו עוד כמה מגדולי הפוסקים, קיבצם כעמיר גרנה בשו"ת יביע אומר (ח"ג חיו"ד סימן כב אות כא), ומשם בארה.

טז.

ובהיותי בזה, בתחילה עלה במחשבה להוכיח דודאי לא חשיב הנאה מה שנוטל מעות בעבור שריפת גופת המת, דהא אף גבי הטהרה והקבורה חזינן דנוטלים מעות על זה, וכן היה המנהג שנים על גבי שנים בכל קהילות ישראל, פוק חזי מאי עמא דבר. והכי איתא בירושלמי ביבמות (פ"ז ה"ג) כל הלכה שהיא רופפת ואין אתה יודע מה טיבה צא וראה היאך הציבור נוהג ונהוג. ע"כ. וכ"נ ממ"ש בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן יג), דאין לחוש בנטילת שכר בעבור הקבורה דהוה שכר בעד המצוה^ה, עי"ש. ולא זכר ש"ר כלל להאי חששא שנהנה מן המת. וע"ע בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן של-שלא), שאישר את המנהג ליטול מעות בעד מקום הקבורה, וכמו שהמליצו ע"ז אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דמי'ם. עי"ש.

ובינותי בספרים וחמותי ראיתי למ"ש בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קכח), שהקשה רעק"א לבעל החוות דעת איך הותר ליקח שכר מתים דאסור בהנאה, הא הוה כשוכר פועל לעשות עמו ביי"נ (עיין בע"ז דף סב ע"א)? ותירץ לו הגאון חו"ד

ה). והיינו כמ"ש חז"ל בנדרים (דף לו ע"א) מה אני בחינם אף אני בחינם. ונראה דרק לזה כונתו, ולא לאיסוה"נ. ואמנם לפי המשך דבריו שם בתשובה, גם להאי חששא דאיסוה"נ ליכא למיחש ביה, דכתב דהחפירה הנעשית קודם הקבורה, לא הוה אלא כהכשר מצוה, דיכול הוא לחפור לעצמו קבר בחייו, ומהשתא כשלא חפר ומטיל זאת על הציבור שפיר יכולים לבקש שכר בעד ד"ז. עכ"ד. ודון מיניה דנאמר דמטע"ז לא יהא חשיב כנהנה מאיסוה"נ, דהתשלום הוא עבור החפירה ושאר הדברים שיכול היה לעשותם קודם קבורתו, והשתא הטילם על הציבור, וע"כ מחוייב לשלם. וכ"כ לפרש בדבריו בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קפא) עי"ש.

דקבורת המת הוה למעט התיפלה (שם סג ע"ב) והיינו שבעצם הקבורה מסלק את איסורי ההנאה, ובכה"ג מותר ולא חשיב כרוצה בקיומו שתהיה הנאתו אסורה. והחת"ס גופיה כתב לתרץ דדוקא היכא דרוצה בקיומו אסור משום איסור ההנאה עצמו אז שכרו אסור, דהפועל רוצה בקיומו, לא כן גבי מת דאין איסור הנאתו גורם לאיסור של קיומו, דרך משום כפרה או בזיונה, ואילו לא היה צריך כפרה ולא היה שייך בזיונה אין מצוה לקוברו, אע"פ שאסור בהנאה, ובכה"ג שכרו מותר. עכ"ד. אתה הראת לדעת דלאו מילתא פשיטא היא ליהנות אף ממון הקבורה. ואמנם לדינא גם לפי תירוצו של החו"ד וגם לפי תירוצו של החת"ס יהיה מותר ליהנות מהממון הניתן בעד שריפת הגופות, דאין לך מיעוט תיפלה גדול מזה ששורפו, ועוד דבמת אין איסור הנאתו גורם לאיסור של קיומו וכמ"ש החת"ס ואתי שפיר.

אלא שראיתי להגאון בעל שו"ת אחיעזר (ח"ב חיו"ד סימן יט אות ד), שעמד על ב' תירוצי הני רבוותא וכתב, דמ"ש החו"ד לתרץ דקבורת המת הוי כלמעט בתיפלה תמוה, דבמת לא שייך סברא דלמעט בתיפלה, דהא אינו רשאי לאבדו ועוד דהא נוטלין שכר שמירת המת. וגם תירוצו של החת"ס אינו רק אם נימא דדוקא בע"ז ויי"נ וחמץ שייך רוצה בקיומו, אבל לא בשארי איסורי הנאה וכו'. ועל כן יש לומר דלא חשיב האי נטילת מעות בעד הקבורה אלא כדמי היזק ודמי בטלה, ולהכי שרי. עכתו"ד. ואמנם לפי"ד יש לעיין אי גם בנ"ד, כששורף את גופות המתים ומקבל שכר, הוה האי שכר כדמי היזק ובטלה, דבשלמא גבי קבורה, דאיכא מצוה, שפיר איכא למימר הכי, אך הכא מי הזיקו לזה להכניס עצמו לעסק זה, שבודאי אין כונתו אלא להרויח ולא לקבל רק שכר בטלה, וגם אם יאמר שמעות אלו שמקבל בעד שריפת הגופה הוה שכר בטלה תמ'ה תמ'ה יקראו על דבריו.

ונראה שכדאי הני תרי רבוותא הגאון החו"ד והחת"ס לסמוך על דבריהם בשעת הדחק, כ"ש בנ"ד דלא הוה שעת הדחק, דאיכא כמה ספיקות וספקי ספיקות, דהא איכא למימר דבמת גוי שפיר חשיבא מיעוט תיפלה דמותר לאבדו, וגם אינו אסור בהנאה כשאר איסוה"נ, וכמשנ"ת לעיל, וממילא ליכא למיחש לרוצה בקיומו, ואפשר דאף האחיעזר גופא יודה בזה. גם בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן קצא אות ג) הביא את כל המו"מ הנזכר ואת דברי האחיעזר, וקילס תירוצו של החת"ס. עי"ש.

וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא ח"ב סימן קנא), ובספר ירחון הכנה"ג (ספר ד ורשא תרנ"א עמ' 77 הערה י) ובילקוט הגרשוני (על האותיות אות ק ערך קבורה) ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן נג אות ה), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קפא). ובספר גשר החיים טיקוצ'נסקי (חלק ב פרק ה) שו"ר להגאון הגר"ש ואזנר (שליט"א) [זצ"ל] בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנו), שמצדד להתיר ליטול מעות אף ליהודי שעובד כקברן אצל גויים וצריך לשרוף את גופות מתיהם. עי"ש. וכ"ש בג"ד, שעל פי דבריו שם יש להתיר.



המורם מכל האמור

מותר ליהודי הנזכר לפתוח בית חרושת לשריפת גופות הגויים (קרמוטוריום), ששם יעבדו פועלים נכרים. ומותר לו אף ליטול ממון בעד זה, שאין הממון נאסר בהנאה. והנלענ"ד כתבתי וצי"מ וימ"נ. ונזכה לבשורת הנבואה "יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלך וארץ רפאים תפיל" (ישעיהו פרק כו, יט), במהרה בימינו אמן.

סימתי מערכה זו בעזרה"ת בליל ה' כסלו התשע"ד
אפרים כחלון



אוצר אבן העזר

בדין קדושי טעות מחמת מומין ♦ בעניין סידור חופה וקידושין
לזוג שערכו הסכם קדם נישואין

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין קדושי טעות מחמת מומין

בדבר השאלה באשה שיש לה מום שלא יודע לבעל מעולם, אם הוי קדושי טעות, וכיו"ב נשאלה לאחרונה שאלה לפני ב"ד חשוב בבחורה שכבר נשאת לבעלה, ואבי הכלה יודע שכתו נכשלה בשוגג בנערותה והיא אינה בתולה, אם חובה להודיע לבעלה הישראל קודם הנשואין שהיא בעולה, אף דבעל זה לא יידע דבר זה לעולם.



דין מום שלא יודע לבעל לעולם

בתוס' יבמות (נו, א ד"ה מת) כ' בשם ר"י ד"ל לא חיישינן לסימפון אלא כשיכול הדבר להתגלות שיש סימפון ויהיו קדושי טעות, אבל הכא דנתחרש לא חיישינן שמא יתפקח וימצא סימפון עכ"ל, ומבואר מדברי התוס' חידוש דהיכא דלא יודע לבעל מהמומין ל"ה מק"ט. לפיכך, יש לכא' ראייה מדברי תוס' למש"כ באבני מילואים בסי' לט, דבמומין הוי מק"ט רק משום קפידת הבעל, והיכא דלא ידע מהמומין ל"ה מק"ט, והיינו דדין מק"ט הוא רק מחמת הקפדת הבעל, ואם לעולם לא יידע מהמומין שוב ליכא קפידה דבעל ולהכי ל"ה מק"ט. ומצינו כיו"ב בתוס' ביבמות (ב, ב ד"ה או) ובתו"י ותורא"ש (שם) גבי אילונית, וכמש"כ הרש"ש שם.

ובחי' רבי מאיר שמחה ביבמות (נו, א) כתב על דברי התוס' הנ"ל דאדעתא דלא יתוודע אליו אין אדם מקפיד במומין, ומתחלה ל"ה קדושי טעות, דאינו דומה לשאר מקח, שחפץ עשוי להוריש ולהימכר ודמיו פחותים עבור מום, לכן הוי מקח טעות, אבל איתתא לא חזי' רק לדידיה וכי לא יתוודע אליו כל ימי חייו מהמום תו לא קפיד וכו' עי"ש בדבריו הנפלאים, ומתבאר דכל גדר מקח טעות כאשר נמצאו מומין באשתו הוא משום הקפדתו.

ולפ"ז מבואר דהיכא דמתנה בקדושין ע"מ שאין בך מומין, עיקר התנאי הוא שלא יודע לו מהמומין ויקפיד, אבל אם לא יודע לו כל ימיו מהמומים ליכא בזה

שלילת קיום התנאי, ובזה נחא מש"כ האב"מ שם, דהיכא דהתנה על מומין ומת ואחר כך נודע שיש לאשה מומין דבעי חליצה, ומבואר באב"מ דכל תנאו הוא אם יקפיד וכיון דמת ולא הקפיד תו לא חיישינן שהתנאי לא יתקיים. ולכאורה מוכרח כן גם מגוף הדין דיכול להתנות בקדושין שלא יהיה בה מומין, וצ"ע דאטו נימא דכל ימיה היא בספק קדושין שמא ימצא בה מומין, וע"כ דאין התנאי על מציאות המום אלא על ידיעתו מהמומים, ולהכי כל זמן שלא ידע לא נתבטלו הקדושין, דאף אם בשעת הקדושין היה לה מום כיון דאיהו לא ידע מהך מום חלו הקדושין, ונמצא דהתנאי דע"מ שאין לך מומין אינו תנאי על לשעבר אלא תנאי על העתיד, שלא יהיה לה מומין שיקפיד עליהם. וכ"כ בחי' רבי מאיר שמחה בקדושין (ג, א), דמה"ט חשיב כתנאי על העתיד, וכן נראה בבית מאיר באב"ע (סימן לח) [ויל"ע מדברי הרא"ש בשו"ת (לז-א) דלכאורה משמע מהם דמום אחר הקדושין מבטל את הקידושין לגמרי ורק אם נסתחפה שדהו לא בטל].

והנה בגמ' תענית (ה, א): "א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שלשה שאלו שלא כהוגן לשנים השיבוהו כהוגן וכו' ואלו הן אלעזר עבד אברהם דכתיב והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך וכו' יכול אפי' חגרת אפי' סומא השיבו כהוגן ונודמנה לו רבקה וכו'". ובתוס' שם הקשו: "וא"ת היכי קאמר דשאל אליעזר שלא כהוגן והא לא אמר אלא אשר אומר אליה הטי נא כדך ואם יראה שתהא חגרת או סומא לא יאמר לה וי"ל דה"פ יכול אפילו חגרת ואפילו סומא יכול אפי' חגרת שיהיה לה אפילו רגל של עץ והוא לא יהא רואה או סומא כגון שיש לה עינים יפים ואינה רואה כלל" עכ"ל.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רכה) השיב בנדון אחד שנשתדך עם אשה וקודם ההתקשרות הלך עמה לטייל ואח"כ נודע לו שהיא חגרת ושתקנו לה רגל של עץ, והיא טוענת שנודע לו מקודם וכו', ופסק המהרש"ם שם דהחתן נאמן בשבועה שלא הרגיש בהילוכה ולא נודע לו קודם, והביא ראיה מתוס' הנ"ל בתענית, שתי' דהיינו שיש לה רגל של עץ, הרי דחשיב מום שבסתר וכו' עכתו"ה. ויל"ע בדבריו, דאמאי נחשב ששאל שלא כהוגן, הלא אם יהיה לה רגל של עץ הוי מק"ט ולמפרע בטלו הקדושין.

ולפי דברינו נראה ליישב את דברי התוס' בתענית ואת דברי המהרש"ם הנ"ל, דמסתבר דלגבי האבות הקדושים לא היה איכפ"ל שיש לה רגל מעץ וכיו"ב, וליכא

קפידא על הך מום, וגם לפי דרגת קדושתם לעולם לא יודע להם מהך מום, (וכדאיתא גבי אאע"ה שהיה עדיף טפי מההוא גברא שלא הכיר בה) ולהכי ל"ה מק"ט והוי קדושין גמורין, ורק חז"ל אמרו דאליעזר הוי שאל שלא כהוגן, דמ"מ אינו ראוי לשדך את יצחק אבינו לחיגרת או סומא.



ספק מומין אם יש לה חזקת פנויה

ועל-פי יסוד דברינו יש לבאר את דברי תוס' כתובות (עה, ב סוד"ה אבל) ובתורא"ש (שם) שכתבו גבי ספק במומין דחזקת פנויה לא חשיב כלל חזקה לגבי חזקת הגוף ולהכי לא הוי תרתי לריעותא. ונראה דהביאור הוא דכיון דאיכא קדושין ודאי תו לית לה חזקת פנויה, דהמומין הוי מבטל בידיעתו רק מכאן ואילך כנ"ל, ועד"ז מבואר בפנ"י שם, וכ"כ בחמד"ש (יו"ד סימן ט אות ו) דדברי התוס' קאי רק במומין "דעיקר החילוק כיון דמעשה הקדושין נעשה בשלימות ואלו היה רוצה לקדשה בלא תנאי שלא יהיה בה מומין היתה מקודשת ואין המומין מצד עצמותם מגרעים ענין הקדושין ע"כ שייך לומר דחזקת פנויה ל"ח כיון דמעשה הקדושין נעשה בשלימות, משא"כ במקוה אם במקוה חסר טובל לא הוי טבילה כלל ע"כ הוי תרתי לריעותא", ונשנו בדבריו להלן בסימן כו (סק"ג) "כיון דבאמת נתקדשה באופן המועיל רק דבאין לבטל הקדושין מחמת התנאי ואלו לא הקפיד על המומין היתה מקודשת גמורה וכיון דנעשה בה מעשה קדושין גמורין רק דיש ספק לבטל הקדושין ממקום אחר ע"כ ל"ח חזקת פנויה חזקה כלל נגד חזקת הגוף ולא דמי למקוה דהתם אם היה מקוה חסר אין שם טבילה כלל" עכתו"ד החמד"ש, וקדמו בנובי"ק ביו"ד (סימן סג) וז"ל: "י"ל דחזקת פנויה ג"כ לאו חזקה אלימתא היא דחזקת פנויה שיהיה חזקה אלימתא היינו אם הספק אם נתקדשה אם לא נתקדשה אבל זו נתקדשה בודאי אלא שאתה אומר שהמום יבטל הקדושין למהוי קדושי טעות וכיון שבודאי נתן לה קדושין לא הוי חזקת פנויה אלים כל כך וכו'", וברע"א החדש בכתובות שם הובאה מערכה מכ"י, ובתו"ד ס"ל דל"ש על מומין דין כאן נמצא כאן היה דאפי' נמצא ברשות האב אבל כ"ז דלא ידעי' מקפידת הבעל ל"ח מום אלא שומא. ודבריו סיוע למש"כ בגדרי מומין.

והנה המלבי"ם בדברים כב, בפ' על הספרי (אות צו), ביאר הא דנאמר בספרי שם גבי מוציא ש"ר ולו תהיה לאשה מלמד ששותה בעציצו ואפי' היא חגרת ואפי' היא סומא ואפי' היא מוכת שחין וכו'. וכ' המלבי"ם: "ולו תהיה לאשה זה מיותר שדי לומר לא יוכל שלחה כל ימיו וגם איך יצדק לשון לו תהיה שמשמע שיקחנה עתה לאשה והרי כבר נשא אותה, ופי' חז"ל שמלמד ששותה בעציצו ר"ל אפי' שנמצאו בה מומים שמבטלים את הקדושין כמו שמבואר באבה"ע סימן לט ואם לא היה מוציא שם רע אינה מקודשת עתה אחר שהוציא שם רע יחולו הקדושין וכו'". וצ"ע בדבריו, דהא כיון דהיה מום בקדושין תו לא חלו הקדושין והוי כמוציא ש"ר על אשה מהשוק, ומ"ש חיוב דולו תהיה לאשה, ומבואר כנ"ל, דגם בגוונא שיש מומין אין הביאור דליכא כלל מעשה קדושין, אלא יש לומר דאיכא כאן מעשה קדושין גמורין אלא דיש לו זכות ויכולת להפקיע ולבטל את הקדושין, ורק כשיידע מהמום יכול לבטל המקח, וא"כ במוציא ש"ר שפיר נתחדש בקרא בספרי דאין לו את הזכות להפקיע את הקדושין, כמו שאין לו כח לגרשה, וא"כ ל"ד למוציא ש"ר על אשה מעלמא, כיון דחלו הקדושין והתורה לא נתנה למוציא ש"ר את הזכות לבטל את הקדושין, וא"כ בכה"ג דמוציא ש"ר כיון שנודע בשעה שהוציא ש"ר שהיא חגרת, אף דכה"ג הוי מק"ט ובטלו הקדושין, אכן זהו מחמת קפידא ידידה, וכיון דבמוציא ש"ר אמרה תורה דאינו יכול להקפיד שוב למפרע לא בטלו הקדושין, והוי מוציא ש"ר על אשתו, ועוד נראה דכיון דהתורה הגדירה זאת כאשה הראויה לו ממילא ל"ח כלל מום, כי היא אשה הראויה לו, וכיון דבעי' ידיעת מום לבטל הקדושין וכשהוציא ש"ר לא ידע מהמום, א"כ כשבא לגרש אמרי' דכבר נקבעה כאשה הראויה לו ואין הקדושין בטלין [ויל"ע דהיכא דהוציא ש"ר על אשתו, והוברר שאמת הוא שזינתה וכעת נמצא שהיה בה מומין כבר משעת הקדושין, א"כ למפרע ל"ה קדושין ול"ה אשת איש שזינתה, והארכתי בזה בשעורי הישיבה במסכת כתובות ואכמ"ל].

ובהר צבי עה"ת להגרצ"פ זצ"ל (פ' כי תצא כב, יט) הביא מהגר"י קלמס זצ"ל להקשות על דברי המלבי"ם מריהטת הגמ' כתובות יא: גבי מוציא ש"ר ונמצאת בעולה, דיש לה כתובת מנה ומדמי' לה לבתולה ונמצאת בעולה, והא שאני מוציא ש"ר, דגוזה"כ היא דהוי קדושין, וכ' ליישב דדברי המלבי"ם הם רק כלפי קיום הקדושין, אבל כתובה בודאי לא תהיה לה בקדושין אלו, דאדעתא דהכי לא

נתחייב לה. ובדברינו נחא היטב, דכלפי הכתובה הוי דין מק"ט אף אם לא בטלו הקדושין, כמו במקדש על תנאי וכנסה סתם, וכן להרמב"ם בכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה דהוי קדושין אולם הוי מק"ט רק לענין כתובה וכדיבואר להלן.



סוגי מומין בנשים

והנה במתני' בכתובות בפרק המדיר (עב:) קתני: "כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים". ויש להסתפק אם הוי רק בגדר סימן, דחסרון כזה הוי מום, אבל בודאי משכח"ל דבר שהוא מום גמור באשה ול"ה מום בכהנים. ובנובי"ק (אב"ע בסי' נג) כ' גבי חרשת שאינה שומעת, דהוי מום בנשים אף דל"ה מום בכהנים [דלענין כהנים דפסול חרש לעבודה ה"ד בחרש שאינו מדבר ואינו שומע, כדין חרש בכל התורה], וצ"ע, דא"כ אמאי קתני הך סימנא במתני'. ועי' בב"ש (לט סק"ח) דבאמר בפירוש שלא יהיה בה כל מום ה"נ כל המומין מעכבין, אמנם במאירי בסוגיין משמע דבשאר מומין אינו כלום. ובמלבושי יו"ט (בסימן ד) העיר מאילמת, דכהן אילם כשר לעבודה ואיך יתכן דלא יחשב למום בנשים, ואילו בחסר לה אצבע קטנה הוי מום, כבכהנים.

[ויל"ע באיטר, דהוי מום בכהנים מדין אינו שוה בזש"א וכן בכל הנך מומים דרק עובר בעשה דאינו שוה בזרעו של אהרן אם יפסול גם בנשים, ועי' באוצה"פ סימן לט דנחלקו בזה כמה פוסקים בשו"ת, ונראה דתליא אם אינו שוה בזרעו ש"א הוי דין מום או דין אחר, כמו שחקר באבן האזל (הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"א) ונ"מ אם פוסל בבמה, וה"נ נ"מ לנ"ד, דאם הוי מום פוסל בנשים].

ונראה דה"נ גבי גדר מום בנשים ההקפדה משוי ליה למום, אך מצינו גם היכא דהוי מום בעצמותו, וזהו דתני לה במתני' דמום בכהנים הוי מום בנשים, היינו דמפני דהתורה החשיבתו למום בכהנים, ה"נ מיחשיב מום בנשים, ונ"מ דאינו צריך להביא ראיה לכך דהוא מגרש אותה מחמת הקפדתו על הך מום, וכ"ה בשטמ"ק בשם תלמידי ר"י, דכיון דלגבי גבוה מומא איקרי יכיל למימר אי איפשי וכו', וע"ע בשטמ"ק להלן בשם הריב"ש, דאתי לרבוויי אפי' מומים קטנים. אכן מסתבר דגם דבר שלא פוסל בכהנים, כגון חרשת ואילמת, כיון דדבר זה קפדי עליה אינשי

א"כ ההקפדה משוי ליה לדין מום בנשים, וי"ל דזהו השו"ט בירוש' בכתובות בסוגיין בפ' המדיר (הלכה ז) בקרחת אם הוי מום, והרי קירח כשר לעבודה, וכמו שהעיר הצ"פ בהל' אישות (פרק ז הלכה ז), אלא דהשו"ט היא אם ההקפדה משוי ליה למום, וכמ"כ בההיא דב"ב (קמו ע"א-ב) גבי תותרנית (אשה שאין לה חוש ריח) דתצא שלא בכתובה, אף דד"ז אינו פוסל בכהנים, אלא דמחמת ההקפדה נעשה למום, וע"ע בפת"ש סימן לט בשם החו"י בזה.

ובכתובות עג. "אחוליה אחליה לתנאיה" ובפרש"י מבואר דאין לה כתובה, דלענין ממון בתנאיה קאי, והיינו דלענין כתובה מהני התנאי, והק' בקו"ש (כתובות עג, אות רמא), דלעיל נו אמרי' דל"מ תנאי בכתובה, דהוי מתנה על מש"כ בתורה, ולר' יהודה עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה, ובתורא"ש (להלן ר"פ הכותב דף פד) עמד בזה ותי' וז"ל: "דרב ס"ל דבכתובה שהוא מוחזק לא עשו חזוק שלא יוכל להתנות כדי להעמיד הממון בידו" עכ"ל. ובדעת רש"י צ"ל דאין הפטור מכתובה מדין תנאי אלא דכיון דטוען דאינו רוצה אשה נדרנית אכתי עומד הוא בקפידתו לענין כתובה. וכע"ז בקו"ש אות רמא, דהכא לאו מדין תנאי הוא אלא דהוי כאומר לה שאם ימצאו בה נדרים יוכל לגרשה, וממילא תפסיד כתובה, והיינו דזהו מעיקר דין כתובה ולא מדין התנאי, אלא דכל שנמצאת בעלת מום הוי טענה להיפטר מכתובה, וכ"נ מתוס' רי"ד שכ' אבל גבי כתובה אע"ג דלא אתני בהדה אלא קידשה סתם וכנסה סתם וכו'. ובתש' רע"א תניינא (סימן סה) כ' בתו"ד וז"ל: "דבכה"ג שהיא הטעתו והוא מתנה ומקפיד לא הוי כנגד תקנת חז"ל ומדינא תהיה נפקעת בלא כתובה והתנאי קיים וכו'" [ובאבן האזל אישות (פ"ו ה"א סק"ז) כ' דהכא, כיון דהיא הטעתו דאמרה דאין לה נדרים, היא גרמה הגירושין ואין לה כתובה מעיקר הדין, ולהכי ל"ה ביאת זנות מחמת חסרון הכתובה].



כנסת בחזקת בתולה ונמצאת בעולה

ובשו"ע בסימן סז ס"ה אי' דבכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה דאפי' מנה אין לה משום דהוי מק"ט, ובתוס' כתובות י. (ד"ה חזקה) מבואר דגם הקדושין בטלו [ובשמעתא ב פ"א מבואר דהוא דווקא בבא לבטל המקח], אך בטוש"ע (שם) פסקו

דאינו מקדשה מחדש, וכמש"כ בב"ש שם (סק"ה), דהוי מק"ט לענין דאין לה כתובה, ולתוס' צריך לקדשה מחדש, כמש"כ בב"ש סימן סח (סק"ד). וההפלאה בקו"א שם כתב דמשמע דצריכה גט, היינו דל"ה מק"ט לבטל הקדושין ומשום דאמרי' א"א עושה בעילתו ב"ז וכו', וכ"כ בתשובות הרע"א החדשות (סימן י), ובעין יצחק (אב"ע סימן סז אות א) כ' דאף לתוס', דצריכה להתקדש מחדש, זה אינו משום דהקדושין בטלו לגמרי בנמצאת בעולה, מתורת ודאי, דזה לא גרע ממומין, דקאמר רבא בכתובות עג: דתנא ספוקי מספקא לן גבי ממונא לקולא גבי איסורא לחומרא, וא"כ ה"ה בנמצאת בעולה, אף דאין לה כתובה כלל הוי ג"כ משום ספק ממונא לקולא, ולא משום ודאי קפידא וכו'.

והנה הרמב"ם בהל' אישות פכ"ד ה"ו כתב: "מי שזינתה תחת בעלה אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת ולא אחד מתנאי כתובה שהרי מעשיה גרמו לה להאסר על בעלה", ומבואר ברמב"ם דבזינתה טעם ההפסד בכתובה הוא משום שהיא גרמה לעצמה להיאסר על בעלה, ונראה דה"ט בעי בנשואה שזינתה, אבל בארוסה שזינתה, הרי דהר"מ לשיטתו, דפסק דארוסה אין לה כתובה, בלא"ה לית לה כתובה כיון דנעשית בעולה והוי ככל דין כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, דלית לה כתובה, ולהר"מ והשו"ע הנ"ל, אף דל"ה מק"ט לקדושין ובעי גט מ"מ לית לה כתובה, כיון דנשאה בחזקת בתולה, והרי במתני' קתני משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך, היינו דדוקא היכא דהוי באונס ושייך טענת נסתחפה שדך בזה אית לה כתובה, כיון דבשעת האירוסין היתה בתולה, חל עליו חיוב מאתים, ואח"כ כשנאנסה נסתחפה שדהו, אבל בזינתה ברצון הרי זולת מה שנאסרת עליו אין לה כתובה מחמת המק"ט, שכנסה בחזקת בתולה והיא בעולה, ולהכי קתני במתני' טעמא דמשארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך, ועי' בתוס' רי"ד יב:, דמכאן מוכח דיטעמא דארוסה וכו' [והתוס' רי"ד אזיל לשיטתו שם (עז:), דאם כבר התחייב כתובה ל"ש נסתחפה שדהו ולהכי לגבי האשה ל"א נסתחפה שדך], והאור שמח (אישות פי"א הי"א) ביאר דאף אם אין לארוסה כתובה, מ"מ לענין זה שייך גם בארוסה לומר נסתחפה שדך דהוי כבר תחילת אישות, ולא איכפ"ל מהמום ומהיותה בעולה אחר הקדושין, דכבר הוי שדהו, ולכא' י"ל דהמשנה לא שנא כלל אם חל חיוב כתובה מהאירוסין, דמ"מ מהאירוסין איכא סיבה לחיוב ולפטור כתובה, היינו דצריכה להעמיד בתולה לנשואין, ובנאנסה מחמת סברה דנסתחפה

שדהו חשיב שהעמידה בתולה בארוסין וזכתה בכתובת מאתים, ובזינתה ברצון כיון דאין מעמידה בתולה לנשואין שוב אין לה כתובה.

עכ"פ מבואר דבזינתה בארוסין לית לה כתובה מחמת דהוי בעולה, וכ"נ מדברי הגרע"א בפרק המדיר (מערכה יב בדו"ח באות טו) שכתב: "ונלענ"ד במה שאני מסתפק בהא דארוסה לית לה כתובה נאנסה אחר אירוסין די"ל דנהי דלא הוי מקח טעות דנסתפחה שדהו מ"מ כיון דהכתובה מתחיל משעת נשואין ואז היא בעולה כתובתה מנה. ויש להמתיק דתקנו חז"ל כעין דאורייתא ואסמכוה אקרא דכמוהר הבתולות, דהעיקר באם הוא עושה אותה לבעולה מגיע לה מאתים ואף דבנתאלמנה אחר החופה קודם הביאה כתובתה מאתים, מ"מ החופה הוי קרובה לביאה והכל אם תהיה בתולה בשעת הביאה, אבל כל שהיא בעולה עכ"פ קודם החופה יש לה רק כתובת בעולה וכו'" עכ"ל ק.

ונראה דזהו הביאור בדברי המהרש"א כתובות ל:, שנקט דבקטנה שזינתה ל"ל כתובה, והרש"ש הק' דפתוי קטנה הוי אונס ואמאי מפסדת כתובה, ושמעתי ממו"ר הגרש"ר זצ"ל שביאר דאף דל"ש כאן טעם הר"מ באשה שזינתה, דגרמה ליאסר, שהרי אינה נאסרת על בעלה, מ"מ ס"ל למהרש"א דמפסדת כתובה מצד עצם הזנות, וכדחזי' ברש"י סוטה כג דאף היכא דלא נאסרה על בעלה מפסדת כתובה עכתו"ד. ונראה לומר דהרי המהרש"א מיירי בקטנה שזינתה מהארוסין, וכוונת המהרש"א היא דכיון דהיא בעולה ולא שייך נסתחפה שדהו ומזלך גרם, שהרי למעשה זנתה ברצונה, דאף דפתוי קטנה אונס, מ"מ יש לה רצון לזנות, ועכ"פ ל"ש לומר על זנות דקטנה דנסתחפה שדהו, ולהכי אין לה כתובה כיון דמ"מ הוי בעולה, ומדוייק כן היטב, דהמהרש"א כ' דבריו רק על קטנה ארוסה [בין באשת כהן בין אשת ישראל שאינה נאסרת עליו], והיינו דבנשואה, דהטעם דבזינתה אין לה כתובה הוא מחמת דנאסרת מחמת מעשיה על בעלה, א"כ בקטנה נשואה שזינתה, דאינה נאסרת על בעלה, אינה מפסדת כתובה כיון דאינה נאסרת עליו, אבל בקטנה ארוסה שזינתה מרצונה, אף דפתוי קטנה הוי אונס, מ"מ יש כאן רצון לזנות וחשיב דמחמתה ומרצונה היא כבר בעולה, והוי כמו כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, דאין לה כתובה.

וד' הר"מ סוטה פ"ב ה"ד דבפתוי קטנה אסורה לבעלה [והראב"ד שם השיגו, דפתוי קטנה אונס], וביאר באור שמח (פ"ג מאסו"ב ה"ב ד"ה אולם) דאסורה לבעלה מדין מעלה מעל, ומדמה ליה לדברי המהרי"ק (שורש קסו) דבאומרת מותר אסורה לבעלה מדין מעלה מעל עכתו"ד [וראה באריכות בעונג יו"ט אב"ע סימן קסח, ד"ה נ"ל דהתם], וחזינן דגם בקטנה מקרי בת דעת ליחשב דמעלה מעל בבעל וליאסר על בעלה, א"כ אף לראב"ד דחולק דמותרת לבעלה דהוי אונס, מ"מ לענין כתובה, כיון דברצונה נעשתה לבעולה שוב אין לה כתובה. וברע"א כתובות לב: (על תוד"ה שלא) כ' דבזינתה מה שמפסדת כתובה אי"ז בכלל עונש, דא"כ הוי ב' רשעיות, אלא הטעם דכיון שזינתה ממילא פקע כתובה, דאדעתא דהכי לא נתחייב הבעל, וכ"נ ברע"א (בשו"ת המובא ברע"א החדש, נדרים צ) עיש"ה.

ולפי כל המבואר ניחא הסוגיא בהא דבנמצא בה מום אינו חייב בכתובה, היינו משום דעל דעת זה לא רצה לקדשה, ורק בנפלו לה המומין אחר אירוסין אמרי' דנסתחפה שדהו היינו דנחשב מחמתו, כיון דאין בה אשמה, אבל ודאי אם היא תטיל המום בעצמה ל"ש בזה ענין של נסתחפה, וכדחזי' בנודרת, דאמרי' אי אפשר באשה נדרנית וכו', וכן היכא דהמזל שלה גרם אמרי' דל"ל כתובה דמחמתה הגרושין, ולהכי לרב בבעל מחמת דאאבע"ז בעי גט ואין לה כתובה, דכיון דמ"מ נמצאה בה מומין, ואף דל"ה מק"ט לקדושין ומשום דאינו רוצה שתהא ביאת זנות להכי מקדשה, אמנם מכתובה פטור, דמצי אמר אי אפשר באשה בעלת מום, ולהכי ל"ל כתובה כיון דהיא הטעתו כלשון הרע"א הנ"ל, וכן כל היכא דל"ש מזלו גרם הוי כמק"ט לענין כתובה, וכן היכא דקדשה בתולה והיא בעולה ל"ל כתובה, דמצי אמר אי אפשר באשה בעולה וזה פוטרו מכתובה, אף אם חלו הקדושין ובעי גט מטעם דאינו רוצה בע"ז, אבל לגבי כתובה נשאר טענתו לפטור. וע"ע בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן פב) שכ' כיו"ב לענין מומין באשה שאין מפורש בהן אם חשיב מומין דבזה יהא דינו דל"ה מק"ט, אך מ"מ אין לה כתובה, ומבואר בדבריו כמש"נ.



מסקנה

מתוך מו"מ [ולא הלכה למעשה] נראה דבכה"ג שהמום לא יודע לבעל לעולם,
ל"ה מקח טעות. וכמו כן בלא הודיע לבעל שהיא בעולה ולא ידע מהדבר, לא
הוי קדושי טעות.



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

בעניין סידור חופה וקידושין לזוג שערכו הסכם קדם נישואין

בס"ד, י"ז אדר תשע"ח

אל מעלת כב' ידידי הגאון הנפלא רבי כפיר ברוך מבורך דדון שליט"א, מרבני מבשרת ציון שבמבואות ירושלים.

מאחר עלות השלום למעכ"ת

הנני בזה אודות שאלתו החמורה שמתחבט בה. בדבר אשר מעכ"ת הינו אחד הרבנים המורשים מאת השלטונות לסדר חו"ק כדת משה ישראל במבשרת ציון, ומתוקף תפקידו מגיעים אליו רבים מתושבי מבשרת, שרובם אינם מציבור החרדים לדבר השם, ונשטפו אחר רוח העוועים הנושבת בארץ בששת השנים האחרונות מאז נפל למשכב רבן של כל בני הגולה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל. רוח זו מעודדת את הבאים להינשא כדת משה וישראל לבצע לפני כן חתימה על ההסכם המכונה "הסכם קדם נישואין". זה הוא בעצם דבר והיפוכו, שהנישואין בעם ישראל המה כריתת הקשר והברית בין אשה לבעלה, ובאו חז"ל (וי"א שג"ז הוא מדאורייתא) והוסיפו את תקנת "כתובה" אשר מבטיחה גם את שעבודו של הבעל לקשר והברית עם אשתו, וכלשונו הזהב של הר"י מלוניל, בפירוש דברי הגמרא בסנהדרין (פב.) המחלקת בין יהודים לנכרים בענין מהות הקשר שבין האיש והאשה, שלנכרים אין נישואין ואישות כי אם "בעולת בעל", ומבאר הר"י מלוניל שמהות החילוק בין ישראל לנכרים היא שלנכרים "לית להו אישות, כלומר דע"מ כן מתחברין זה עם זה לפי שעה, וכשירצו להפרד זה מזה יפרדו כל אחד ואחד שלא מדעת חברו", ובאו אלה המתחדשים ובארס חכתם הטילו אימה ופחד על הבאים להינשא כדת משה וישראל, ובלשון עקלקלות מסיתים אותם לקעקע את הנישואין מכל תוכנם עוד בטרם החלו, ולחתום על "הסכם קדם נישואין" המעקר

את כל מה שבאה התורה הקדושה לייחד את נישואי בני ישראל מ"בעולת בעל" של בני נח.

ועוד יצויין לדברי הרשב"א בחידושו, שמחד גיסא סובר (בגיטין פד. ד"ה 'אטו בדידה') דהמתנה עם אשתו שמקודשת ע"מ שיגרשנה לזמן ידוע שהתנאי חל, ומאידך כתב (ביבמות קז.) שהמתנה עם אשתו שמקודשת לו ע"מ שאם אח"כ לא יערב עליה המקח יתבטלו הקידושין שהתנאי בטל, משום "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", ושאפילו לשיטת שמואל שבשאר תנאים (כגון ע"מ שאין עליך מומין או נדרים) ל"א "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" לבטל התנאי, מ"מ הכא (בתנאי שאם לא יערב עליה המקח תוכל לבטל הקידושין) וודאי בעילת זנות היא לכו"ע, עכת"ד הרשב"א ביבמות, ובע"כ כוונתו לחלק כך. אמנם, שמואל סובר שלא אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות בכדי לבטל תנאים שנעשו על חלות הקידושין, אך בכל זאת אמרינן שעל אף שבהיעדר התנאי נמצא שהו"ל בעילת פנויה (שאסורה מדרבנן לרוב השיטות) מ"מ אדם מעדיף להכניס עצמו לספק איסור פנויה (שכאמור הוא מדרבנן לרוב השיטות) מאשר למחול על התנאי. לעומת זאת, בתנאי שאם לא יערב עליה המקח אינה מקודשת, צ"ל דס"ל לרשב"א שבזה אינו רק ספק בעילת זנות של פנויה, אלא זו היא בוודאי בעילת זנות כדין המשהה אשתו בלא כתובה, ושלכן בכזו בעילת זנות, שאינה מספק אלא בוודאות, בזה גם שמואל מודה שהתנאי בטל.

ורק לפי הסבר זה מובן חילוקו של הרשב"א בשיטת שמואל, וכמו"כ רק לפי הסבר זה ניתן ליישב את הקושיא של הסתירה לכאן מדברי הרשב"א בגיטין הנ"ל אדבריו ביבמות הנ"ל, ולהנ"ל מיושב, שדווקא כאשר תלוי הדבר בשרירות ליבה של האשה ואין הבעל יודע אם ומתי תרצה לגרשו, כי אז דמיא ל'נושא אשה ודעתו לגרשה', שנאמר ע"ז (ביבמות לז: ובגיטין צ.) שזהו איסור גמור [וי"א דוהו גם בכלל 'גרשת הלב', שאיתא בגמ' (נדרים כ:)] שפוגם את הילדים הנולדים מאישות שכזו, משא"כ היכא שהתנאי הוא לזמן ידוע אשר בו רצונה להיפרד, הלא כבר הביא הפרי חדש (באה"ע סימן קי"ט ס"ק א') מתשובות הגאונים שחילקו דהיכא שמודיע לה שבכוונתו לגרשה לית לן בה, וכבר האריכו בחילוק זה טובא בספרי האחרונים, ואכמ"ל.

וכך מפרש את הרשב"א בשו"ת פסקי עוזיאל (סימן נ"ד) וז"ל "בתקנה זו [של כתיבת גט ומינוי שליחות בשעת הנישואין] שקלקלתה מרובה אנו הורסים קדושת הנישואין הישראלים ועושים אותם לנשואי זנות, שכלל גדול בתורת הנישואין שהם צריכים להיות קשר קיימא בין האיש והאשה ולא הסכם הדדי שעלול להתבטל בכל מקרה שהוא, מטעם זה שקדו רז"ל ותקנו שיהיה כותב לה: כל נכסי אחראין לכתובתה (כתובות פ"ב) כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, ומטעם זה אמרו: אסור לאדם שישהה את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה (כתובות נ"ז וב"ק פ"ט ושו"ע אה"ע סי' ס"ו סעיף א'), כי כל נשואין שאפשר לבטלם בכל שעה אפילו בנתינת גט אינם נשואי ברית קיים ואין בהם מקדושת הנישואין הישראלים שנאמר בהם 'היא חברתך ואשת בריתך' (מלאכי פ' ב' פ' י"ד). וכעין זה כתב הרשב"א ז"ל דקידושין שהן על תנאי של רצון הוי כאלו התנה אם יערב עלי המקח או לאו, דזו ודאי בעילת זנות (שטמ"ק כתובות ע"ג)... שהקידושין בישראל אינם באים להתיר הזימה, אלא לקדש את הזוג בקדושת ברית הנצח של הנישואין לתעודתם הקדושה; השראת השכינה בבית (ישראל) [ישראל], וכאמרם ז"ל 'איש ואשה, זכו שכינה ביניהם' (סוטה י"ז), ולהולדת בנים כשרים וקדושים בקדושת היהדות, וכל מקום שהקידושין הם ארעיים וזמניים לשם התרת הזדווגות מינית, הם בכלל איש ואשה שלא זכו (איש) [אש] אוכלתן (שם)". עכ"ד.

ושואל מעכ"ת אם שרי ליה לסדר חו"ק לבני זוג אשר סיפרו לו כי חתמו על הסכם שכזה, וכן שואל מעכ"ת שאת"ל שאסור, האם מחוייב הינו לברר קודם לסידור הנישואין לבני הזוג האם חתמו (או שבכוונתם לחתום) על הסכם שכזה, ורק לאחר שיברר זאת אצלם ויימצא שלא עשו כן יהיה מותר לו לסדר להם קידושין וחופה כדת משה וישראל, עד כאן דברי שאלתו, ומוסיף ומעיד את אשר שמע מרבו הג"ר יעקב יוסף צוק"ל כי הסכמים אלו המה דרכי הרפורמים ומגיעים מהם.

וכיון שכבר נתבאר שהחיים עם הסכם שכזה המה חיי זנות גמורים כמו במשהה את אשתו בלא כתובה, א"כ באם יודע מעכ"ת כי הזוג ערכו ביניהם הסכם שכזה כי אז וודאי שאיסור גמור הוא לסדר להם חו"ק, ועדיף שיחיו בלא חו"ק כדין פנויה מאשר בנישואי זנות שכאלו, וכמו דאיתא בתשו' הרמב"ן אל רבינו יונה

(בתשובות הרמב"ן המיוחסות לרשב"א סי' רפ"ד) ש"מה שאמרו כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, אינו אלא לומר שכיון שנכנסה לחופה נתחייב לברך ואסור ליהנות ממנה בלא ברכה. ובענין הזה היא שנויה במקומה במסכת כלה. וכך אמרו כל הפוחת לבתולה ממאנים ולא למנה ממנה הרי זה בעילתו בעילת זנות. וכך אמרו במקדש על תנאי ובעל אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. והטעם לכלן מפני שהקידושין והחופה מ"ע. וכל שבא לישא אשה שתהיה אסורה לכל אדם וקנויה לו לירשה וליטמא לה, אמרה תורה יקדש ויכניס לחופה ויברך ברכת חתנים בעשרה. ואם הקדים לבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה מכת מרדות. ואם אחר שהכניסה בביתו הקדים ובא עליה בלא ברכה אסורה לו כנדה. וכן כל שלא כתב לה מאתים סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כבעל עיניו נתן בגירושין. הויא לה גרושת הלב. הא אילו רצה שתהיה לו פילגש שלא תהא קנויה לו ולא אסורה על אחרים ולא קדש כלל הרשות בידו, עכ"ל הרמב"ן, ואמנם רבים חולקים עליו ואוסרים פילגש מדינא, אך בוודאי שמוטב לנו שיחיו באופן שלכה"פ לדעת הרמב"ן לית ביה איסורא, מאשר יחיו באופן שלכו"ע הוא זנות גמורה.

אלא שאכתי מוטל עלינו לברר מה הדין כאשר זהו ספק אצלו אם ערכו וחתמו על הסכם שכזה.

והנה בריטב"א בע"ז (סג.) מבואר שלדעתו אין איסור לפני עיור כאשר האדם אינו מכשיל בידים וגם ישנו ספק אם יגרום מכשול, ובתשובה אחרת הארכתי קצת בזה, אך עכ"פ בנדו"ד נלענ"ד שלא שייכי דברי הריטב"א הללו כלל, דיעויין בחידושי הרי"ם (אה"ע סימן ס"ו ס"ק ב') שהעלה לדקדק לשון "אסור לאדם להשהות את אשתו בלא כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" שאי"ז דווקא אם בא עליה, אלא אפילו בלא יחוד כלל עובר באיסור כל רגע שמשעה אותה כך, ואמנם ברוב הנו"כ שם (באה"ע ר"ס ס"ו) מבואר שהאיסור להשהות את אשתו בלא שטר כתובה הוא דווקא ע"י ביאה, או אף ביחוד שמא יבואו לידי ביאה, אך ברור לענ"ד שנושאי הכלים הנ"ל חילקו בין הדין דאיתא בב"ק (פט.), גבי אשה שמוחלת או מוכרת כתובתה לבעלה, דשם הלשון הוא שאסור "להשהות" וזהו באמת איסור גמור אף בלא ביאה ובלא יחוד, לבין הדין דאיתא בכתובות (נד:) ש"כל הפוחת לבתולה ממאנים ולא למנה ממנה הרי זה בעילת זנות", דשם הוא אף בלא

שמוחלת או מוכרת כתובתה לבעלה, אלא שרק לא כתב לה שאסור, מטעם שלא סמכא דעתא כ"כ, למרות שמדינא יש לה כתובה גמורה מתנאי ב"ד, ולפיכך זהו איסור קל יותר ובו אכן נאמרה לשון של "בעילת זנות", דמשמע מכך שבשהייה לבד בלא יחוד לית לן בה, אך באמת היכא שמפקיעים את הכתובה מעיקרה, או כגון בנדו"ד, עוברים לכו"ע באיסור שהייה כבר מזמן הנישואין, ונמצא אפוא שהמסדר קידושין המדריך את הזוג היאך לבצע את הקידושין הוא מכשילם בידים ממש, ובזה לא התיר הריטב"א בספק, אלא זהו ככל ספיקא באיסורין של תורה שאזלינן ביה לחומרא.

ועל אף שהיה לכא' מקום לאמר דמכיון שהאיסור כאן הוא מדרבנן א"כ יש לסמוך על הדעות שלפני עיור בדרבנן אינו אסור כ"א מדרבנן, שלפי"ז לכא' היה לן להקל בספק, אך הא בורכא, דפשוט שכל החילוק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן גבי לפני עיור אינו כ"א לגבי העובר במזיד, דאילו לגבי העובר בשוגג וודאי דאינו פחות מלהכשיל עיור בדרך או בלהשיאו עצה שאינה הוגנת לו, ופשוט [ושו"ר שכ"כ בהג' חכמת שלמה למוהר"ש קלוגר (באו"ח סימן שמ"ז) ובאחיעזר (ח"ג סימן ס"ה וסימן פ"א)]. ממילא, בנדו"ד שהאנשים מציבור זה מוטעים המה לחלוטין ע"י רועיהם, א"כ גם מצד זה שזהו רק איסור דרבנן ג"כ לא נוכל להקל, דכיון שהם שוגגים ממילא זהו לפני עיור דאורייתא. וגם אעפ"י שלכא' זהו כ"א קאי בתרי עברי דנהרא", מאחר שיכולים למצוא בנקל מסדר קידושין אחר, ולדעת כמה אחרונים בכה"ג חשיב כלא קאי בתרי עברי דנהרא על אף שלא יכולים אלא ע"י ישראל אחר, אך מלבד שלענ"ד מוכח בהדיא בריטב"א בב"מ (ה:): כדעת המל"מ שמחמיר בזה (יעו"ש ובקושיית המגיה, ודו"ק שעפ"י דברינו מיושבת קושייתו ואכמ"ל), גם הלא המנהג הוא להחמיר כדעת הסוברים שגם היכא דלא קאי בתרי עברי דנהרא אסור עכ"פ מדרבנן מלבד היכא שהוא צורך גדול (וכגון לצורך פרנסה שאינה מצויה) וגם אינו מכשיל לאותו זמן ממש אלא יבוא המכשול איזה זמן לאחר שמניחו בפניו, שאז במקום צורך גדול סומכים על סברת כמה אחרונים (בנין ציון, כתב סופר, ומהרש"ם) שמקילים בכך, אך הלא בנדו"ד כבר התבאר שהאיסור הוא מיד מתחילת הנישואין, וממילא גם קולא זו לא שייכא. אכן, מכיון שאיסור מסייע ביד עוברי עבירה בכה"ג הוא רק מדרבנן ממילא לכא' היה לן להקל בזה בספק. אך

כבר הבאתי מהריטב"א בב"מ שמוכח מדבריו כדעת המל"מ שהוא איסור דאורייתא, וכ"ד מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (ח"א סימן כ').

הנהו רואה אל נכון שחזרנו על כל חבילי צדדים בזה, ולא מצאנו שום דרך להקל בכך.

ואחתום ביקרא דאורייתא וברוב יקר והערצה

ידידו אוהבו פנחס שפירא

חופק"ק בית שמש ת"ו



אוצר טהרות

◆ ביסוד דין טומאת ידים ברצועות תפילין ◆

יצחק אייזיק אייכנשטיין

ביסוד דין טומאת ידים ברצועות תפילין

א.

טעם רבי פרנך להא דכתבי הקודש מטמאים את הידים דהוא כדי שלא יגע בהן בלא כיסוי - אינו מתאים לרצועות תפילין עם התפילין

משניות ידים (פרק ג' משנה ג'): "רצועות תפילין עם התפילין מטמאות את הידים רבי שמעון אומר רצועות תפילין אינן מטמאות את הידים". ובתוספתא (פרק ב' ה"ד): "רבי שמעון ב"ר יהודה אומר משום ר"ש הנוגע ברצועה טהור עד שיגע בקציצה. ר' זכאי אומר משום ר"ש עד שיגע במזוזה".

ועי' במשנה אחרונה, שבאר שעל כרחק לא נחלק ר"ש על דין רצועות תפילין או קציצה, משום שהן אינן אלא ידים לכתבי הקודש, דהא להלן שם בתוספתא (ה"ה) תניא דמשיחות והרצועות שתפרן בספר מטמאות את הידים, משום שהן יד לספר, ולא פליג ר"ש, ועל כרחק שהכא לא חשיבי כידים, אלא קדושתן מפני עצמן היא, מפני שהן משלימות לאותיות ש-ד-י, וחשובות בעצמן ככתבי הקודש (כשהן מחוברות לתפילין), וע"ז פליג ר"ש וסבר שאין מטמאים אלא כתבי הקודש עצמן. עי' שם.

והנה עיקר טעם כתבי הקודש, שבכללן רצועות התפילין עם התפילין, לרבנן שמטמאין את הידים, מבואר לפום רהיטת הסוגי' בשבת (יד). דהוא מכלל גזירת י"ח דבר, שגזרו בו ביום שנמנו ב"ש וב"ה בעלית חנניה בן חזקיה בן גרון, כדתניא שם בכלל הפוסלין את התרומה הספר והידים, ובגמ' שם, וספר מ"ט גזרו ביה רבנן טומאה אמר רב משרשיא שבתחילה היו מצניעין את האוכלין דתרומה אצל ס"ת דאמרו האי קדש והאי קדש, כיון דקחזו דאתו לידי פסידא גזרו ביה רבנן טומאה. והידים, מפני שהידים עסקניות הן. ושם, תנא אף ידים הבאות מחמת ספר פוסלות את התרומה משום דר' פרנך, דא"ר פרנך א"ר יוחנן האוחז ס"ת ערום (רש"י, אלא ע"י מטפחת) נקבר ערום. ולהלן שם אמרו, שגזרו בתחילה על ידים הבאות מחמת ספר ואח"כ גזרו על כל הידים מחמת שהן עסקניות, דהא לאחר שגזרו על כל ידים

לא הוצרכו לגזור על ידיים הבאות מחמת ספר. ומכל מקום כתבו בתוס' שם (ע"ב ד"ה כיון), דאיכא נפק"מ בגז' זו דספר מטמא את הידיים אף לאחר שגז' על כלל הידיים שמטמאות את התרומה, באופן שלאחר שנטל ידיו נגע בספר, דבעי ליה ליטול ידיו בשנית (אף שלא הסיח דעתו), עי"ש.

עכ"פ מבואר מרהיטת הסוגי' דהטעם שספרים מטמאים את הידיים הוא משום הא דרבי פרנך, ולפי זה כתבו התוס' שם (ע"א ד"ה האוחז), שקצת משמע שאסור לנגוע אף בשאר כתבי הקודש בלא מטפחת, דהלא תנן במסכת ידיים שכולם מטמאים את הידיים, והיינו שכיון שהטעם למה שמטמאין הוא כדי שלא יגע בהן ערום, על כרחך גם בשאר כה"ק, ולא דווקא ס"ת, אין ליגע ערום. אלא שיש להבין לפי זה, דהלא ברור שברצועות תפילין לא שייך לומר שיש ביזוי כשהוא נוגע בהן בלא מטפחת, דהלא זו היא דרך הנחתן, ואם כן מאי טעמא נכללים הן בכלל כתבי הקודש לענין טומאה.

ב.

דעת הרמב"ם שאכן עיקר הטעם שכה"ק מטמאים את הידיים הוא משום הרחבת הדין שהם עצמם פוסלים את התרומה מחשש פסידא

אמנם, דעת הרמב"ם בפיה"מ ובספרו (פ"ט משאר אבה"ט ה"ה), שאין טעם טומאת כה"ק את הידיים משום הא דרבי פרנך, אלא שגזירת ספר המטמא את הידיים יסודה בגזירת ספר המטמא את התרומה משום פסידא דעכברים כנ"ל, וכן כתב רבינו בספרו: "בראשונה היו מניחין ככרות וכו', לפיכך גזרו שכל תרומה שתיגע באחד מכתבי הקודש נטמאת וכו' ונמצאו כל כתבי הקודש מטמאין את הידיים, ולא עוד אלא מי שהיו ידיו טהרות ונגע באחד מכתבי הקודש נעשו ידיו שניות וכו'" ולא הביא כלל הטעם דרבי פרנך, וכן הוא להדיא בפה"מ שם במשנה ב', וזה הוא מקור דבריו, וכמו שנביא אי"ה להלן. ויש לדחוק את הסוגי' בשבת לדבריו, שגזירה זו דרבי פרנך נתבטלה אחר שגזרו על כל הידיים משום שהן עסקניות, שגם דינא דרבי פרנך משייך שייכי להא דידים עסקניות ומבזות הספר במישמושן בו, ורק גזרו טומאה על ידיים הבאות מחמת ספר משום הצנעה של תרומה ואף שהידיים

טהורות לגמרי וכך אכן ביאר החזון איש בידים ע"י שם (ובאמת מצד אחד הוא מדויק שם בסוגי', שאמרו אף ידיים הבאות מחמת ספר וכו', ופשיטא שלא נתכוננו אף לרבי שלא רק סתם ידיים, דהרי זה כבר נגזר קודם, וע"כ דהכוונה היא אף ידיים, ולא רק ספר, וכמו שכתבו שם התוס', אלא שמצד שני הלא נתנו טעם דרבי פרנק, וצ"ע).

ולפי כל זה ליכא כלל לדון כדברי התוס' שכל כה"ק יש לאסור בהם נגיעה בלא מטפחת, וכ"ש תפילין. אולם, כאמור, דעת התוס' אינה כן, אלא כפשטא דהסוגי' דשבת וכנ"ל, שכתבו שאף לדינא קי"ל כגזירה דרבי פרנק, דמ"מ לא בטלה דנפק"מ לעניין נוגע בספר לאחר נטילה, וכן להא שיש ללמוד שכל כה"ק אסורים בנגיעה בלא מטפחת (אמנם הרמ"א בד"מ [או"ח קמז, א] כתב דלא ראה דנוהגין כן), ולפי זה הדרא קשיא לדוכתיה דאם כן רצועות תפילין נמי, וצ"ע.



ג.

מדברי הר"ש יש ללמוד שלא גזרו ברצועות תפילין אלא לקודש ולא לתרומה, וביאור טעם לגז' זו

ומצאנו שהר"ש לידיים (שם משנה ב') עמד על שאלה זו, דהתם תנן: כל הפוסל את התרומה מטמא את הידיים להיות שניות, היד מטמא את חברתה, דברי רבי יהושע. וחכ"א אין שני עושה שני. אמר להם: והלא כתבי הקודש שניים ומטמאים את הידיים. אמרו לו: אין דנין דברי תורה מדברי סופרים ולא דברי סופרים מדברי תורה ולא דברי סופרים מדברי סופרים. ובר"מ שם ביאר דמתני' קאי אתרומה, וכנ"ל, דספרים גזרו עליהם להיות כשניים לפסול את התרומה ומטמאים את הידיים, ורבי יהושע בא ללמוד מכך על כל אוכלין שניים שיטמאו את הידיים כשם שפוסלין את התרומה, וע"ז השיבו לו חכמים שאין למדין ד"ס מד"ס. וכנראה מכאן סמך הרמב"ם את שיטתו הנ"ל, שגז' ידיים הבאות מחמת הספר עיקרה במה שספר פוסל את התרומה, דאל"כ מה השווה כלל רבי יהושע, הלא מה שספרים פוסלים את התרומה ומה שידים הבאות מחמת ספר פוסלים התרומה הן מב' טעמים שונים, וע"כ דחד עניינא הוא, ואף חכמים הודו לו לעניין ספרים.

אמנם, הר"ש שם באר כולה מתני' לעניין קדש ולא לעניין תרומה, שכן הוכיח מכמה מקומות בש"ס שאין שני עושה שני אלא לקודש, וע"כ אין יד מטמאה

חברתה אלא לקודש, אלא שהקשה דלפי זה לכא' אינו מובן, מה הביא רבי יהושע ראייה מהא דספר הפוסל את התרומה מטמא את הידיים, והלא ההוא תניא לעניין תרומה במסכת שבת כנ"ל, ותי' דלא הביא רבי יהושע ראייה אלא מכגון רצועות תפילין, שלא שייך בהן הא דרבי פרנך, ועל כרחך גז' בפני עצמה יש בהן, ודווקא לקודש, עי' שם לשונו.

הלא מבואר בדבריו תי' על מה שהתקשינו, דלא יתכן שייאסר לגעת בידים מגולות ברצועות תפילין, אלא שהיא גזירה מיוחדת, שגזרו שרצועות תפילין עם התפילין יטמאו את הידיים, ודווקא לקודש. אלא שאין מובן לנו לדבריו, מה הטעם שיטמאו רצועות תפילין את הידיים לרבנן דלא סברי כרבי יהושע, דסבר דכלל הוא שכל הפוסל את התרומה מטמא את הידיים, דכל שני עושה שני בקודש, אבל רבנן דלא סברי כן לא נודע מה טעמם בגז' זו.

ומה שיייתכן לבאר הוא עפ"י המבואר במשנה שם בפ"ד משנה ו': אומרים צדוקים, קובלין אנו עליכם פרושים, שאתם אומרים, כתבי הקדש מטמאין את הידיים, וספרי המירס אינם מטמאין את הידיים. אמר רבן יוחנן בן זכאי, וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד, הרי הם אומרים, עצמות חמור טהורים, ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים. אמרו לו, לפי חבתן היא טמאתן, שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרודות. אמר להם, אף כתבי הקדש לפי חבתן היא טמאתן, וספרי המירס שאינם חביבין אינם מטמאין את הידיים. ועי' בתוי"ט (ד"ה שלא) שכתב שאף לפי האמת קיים טעם זה של לא יעשה אדם וכו', לעניין עור האדם בפ"ט דחולין משנה ב', והיינו שמבואר שם בסוגי' דאין טומאתו אלא מדרבנן (תלוי בא"ד עי' שם), שלא יעשה אדם עור אביו ואימו שטיחים.

ולפי זה, יתכן שהכא נמי דין רצועות תפילין עם התפילין שמטמאין את הידיים לקודש בלבד (עפ"י דברי הר"ש) יסודו בסברא זו, שגזרו בהן אטו שמא יעשו שטיחים (כעור האדם), ולפי חבתן טומאתן, וכ"ז הוא לקודש בלבד, דלתרומה אין מהני אלא סברת ר' פרנך, שלא שייכת ברצועות תפילין, והיינו שגזרו ברצועות ובקציצות, שיש בהן איזה דין כתבי הקודש מפני שמשלמות בקשריהן את שם ש-ד-י, שכל שהן מחוברות עם התפילין יהיה בהן דין שמטמאות את הידיים לקודש בלבד, משום טעם זה של חבתן, שמא יעשה מהן שטיחים, דכשם שמצינו

שהטפילו את עור האדם לאדם, כיון שעכ"פ שם אדם לו, ונתנו לו מדרבנן טומאה משום סברא דלפי חיבתן טומאתן, והיינו שמא יעשה אדם עור אביו ואימו שטיחים, ה"נ הטפילו חכמים את רצועות התפילין והתפילין לפרשיות, ונתנו להם דין כה"ק, כיון שיש להן מחמת עצמן שם של כה"ק משום הרצועות, (לדעת רש"י, עי' חידושי מרן רי"ז הלוי הל' תפילין), ואף שאין שייך בזה טעמא דרבי פרנך, עכ"פ לפי חיבתן טומאתן, דגם כאן שייך הטעם שמא יעשה אדם אותן שטיחים או תשמיש אחר של בזיון, וכמש"נ.

והנה החיי אדם סוף כלל מ' כתב עפ"י דברי התוס' הנ"ל, שאם נוגע באחד מכה"ק או בתפילין וברצועותיהן באמצע סעודה יש לו ליטול ידיו בשנית. והבה"ל סוף הל' נטילת ידים (ס"ס קס"ה סד"ה לחזור) דחה אותו, משום דרק התקנה השניה של ידים עסקניות שייכת גם בחולין שתקנו אותן מסרך תרומה, אך לא גזירת ר' פרנך הקדומה לה, ומכל מקום כתב שלכתחילה יש לחוש לכך עיי"ש. והיינו דהחיי אדם למד דכל גזירת ידים, שנבעה מהא דידיים עסקניות, שייכת גם לחולין שגזרו בהן נטילה סרך תרומה.

אמנם העירוני על החיי אדם, דהלא רשאי האדם לאכול אכילת ארעי עם תפילין, והכיצד יכול הוא להישמר לבלתי נגוע ברצועות, וכי יצטרך ליטול ידים כל רגע או לאכול עם כפפות? אמנם, למה שנתבאר מדברי הר"ש, דיש לרצועות תפילין דין בפ"ע, שמטמאות את הידים לקודש בלבד משום חיבתן, הלא עכ"פ לעניין רצועות אין לחוש לדברי החיי אדם (גם לדעת התוס'), דעכ"פ דין בפ"ע הן, וכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"א ס' עו) עיין שם, וכמש"נ.



אוצר הספרים

◆ על הספר שרשי מנהג אשכנז, כרך חמישי: הנחת תפילין בחול

◆ המועד

משה שוחט

ירושלים

על הספר שרשי מנהג אשכנז, כרך חמישי: הנחת תפילין בחול המועד

מאת הרב בנימין שלמה המבורגר, מכון מורשת אשכנז, בני ברק תשע"ח

מהרגע בו רכשתי את הספר, התקשיתי להניחו מידי. הספר המשובח תרם לי רבות לשמחת חג הפסח. כדרכו של המחבר בספריו, גם ספר זה הוא מפעים בהיקפו ובדיוקו, מחכים ואף מרתק ביותר.

כמו במקרים רבים, שמו של הספר אינו מעיד על היקפו, והוא טומן בחובו סוגיות חשובות רבות, שלדעתי חשיבותן גדולה מנושא הספר. אולם, נראה שלדעת המחבר הנושא של הנחת תפילין בחול המועד חשוב יותר מכל הסוגיות שבדרך, כגון מקורו ומעמדו של הזוהר במשנתם של עשרות מאורי הדורות (עמ' 530 וסביבתו); הרחבה מפליאה בהגחכת המושג 'מנהג ארץ ישראל' או 'מנהג ירושלים' [ואי אפשר שלא לחייך למקרא דיונו שמא המייסד האמתי של 'מנהג ירושלים' הוא דוד המלך, או לחילופין 'מנהגי ירושלים אמתיים' הם י"ד הדברים שמנה הרמב"ם שנאמרו בירושלים (אין מלינין בה את המת וכו'), שרובם אינם מקוימים בזמן הזה (עמ' 751-752)]; סקירה נרחבת אודות הכחדת אורח חייהם של ה'מוסתערבים' ע"י הספרדים; הרחבה גדולה בחיבת ארץ ישראל בקרב גדולי האומה בכל הדורות, כמו גם סיפורן של כל העליות לארץ כמו גם הניסיונות שלא צלחו, ועוד עניינים רבים המסתעפים מנושא חשוב זה (עמ' 772 ואילך).

חשוב גם לציין לשתי הסתעפויות חשובות ביותר אשר חולקות פרקים לעצמן: "ברכה על תפילין בחול המועד" (עמ' 588-674!), בנושא זה יפה דן המחבר בסוגיות חשובות כמו ברכה על ספק מצוה ואיסור 'בל תוסיף', או התניות שונות בשעת הברכה ופתרונות שונים כמו ברכה בלחש או בהרהור; "'לא תתגודדו' בתפילין בחול המועד" (עמ' 675-750), בנושא זה מרחיב המחבר בגדרי איסור 'לא תתגודדו' ומשמעותו בדורנו, כאשר "באה עירבוביה בקהילות העולם", מה שגרם לכך שאיסור זה כמעט ונתרוקן מתוכנו בנוגע לנידון שלנו.

בתוך הדברים הובאה הערת אגב ארוכה (עמ' 443 הערה 381) להשיב על דבריו של רד"צ הילמן (ובעילום שמו) נגד המחבר, בעניין חתימת ברכת 'רצה' בתפילת יום טוב, שהופיעו בקובץ ישורון^(א).

לאור חביבות וחשיבות הספר בעיניי, אני מרשה לעצמי להביע התרשמות אישית – בלתי מקצועית – מקריאת הספר. מאחר ואיני מצוי בסוגיה ואף לא התעמקתי דיו בספר, יש לקחת את דבריי בעירבון מוגבל.

הספר אומר בעצם אמירה אחת, אך מאמירה זו עולות ומשתרגות ארבע מגמות שונות: א. להעמיד את הדברים על דיוקם, ואולי לשכנע את כל העולם בחובת הנחת תפילין בחול המועד; ב. למטה מכך, לשכנע בכך לכל הפחות את אלו שבמושבים בחו"ל הניחו תפילין וכאן בארץ "נטשו" את ההנחה מחמת טעות; ג. לשכנע את הלוחמים האגרסיביים נגד מנהג ההנחה, למען ירפו את ידיהם מאותם השרידים שעדיין "מחבבים" את התפילין (כך במקור, ראה להלן); ד. לחזק את ידי המניחים כאן בארץ ישראל, לבל יחתו וייראו מהתעמולה הסביבתית.

אמת כי המחבר הנו חוקר מדרגה ראשונה, דייקן ולמדן, אך שלא כדרך החוקרים הכותבים בקרירות ובניטרליות. המחבר חי היטב את הדברים, ומחובר הוא לעצמיותם עד עמקי נשמתו, משכך, הוא אינו יכול להישאר שליו לנוכח הממצאים, והוא לא נותן לקורא לשכוח לאיזה צד הוא משתייך. זו אמנם מגמתיות, אך כזו השקופה דיה בשביל שתהיה כנה ואולי כשרה למהדרין. לא כל אפולוגטיקה הנה בהכרח פסולה. או בלשון אחר, יותר משהספר בא לחקור את התמונה במלואה, בא הוא לספר את סיפור עמדתו של המחבר.

עם זאת, לא כל הקוראים מכירים את שיגורו של המחבר, שהנו ירא שמים וישר דרך, וקורא מן השורה רוצה לקבל תמונה שקולה וניטרלית, או לפחות כזו השואפת לניטרליות, כאשר רק כך הוא עשוי להשתכנע. לא כן הוא כאשר נתקל הקורא במגמתיות, מתקשה הוא ליישב את הדברים על לבו, ואולי הוא אף חושד שהעלימו ממנו אי אלו פרטים. מאחר ואין ספק שהמחבר אינו מעמיד את עצמו במקום פוסקי הדורות^(ב), במיוחד לאור העובדה ששאלת תפילין בחול המועד הנה שאלה מוצקה שעומדת על תילה מאות שנים, ואינה תלויה בחלזון שנמצא לפתע

(א). 'קונטרס "אמת לדוד"' [ב] ישורון, כה (תשע"ה), עמ' תרכ.

או בזן תרגולים שהתגלה באקראי, נקל להבין לנפש הקורא הרוצה למול עיניו פריסה רחבה אך הוגנת של כל הנושא, על כל צדדיו ודעותיו. הקורא עלול גם להיפגע מעט כאשר יגלה כי לא סומכים על שיקול דעתו ומנסים להוליך אותו יד ביד עד למטרה הרצויה.

משום כך, אני סבור שהספר יכול בעיקרו להועיל למגמה ד' דלעיל, ואולי מעט למגמה ב', אך לא למגמה ג' ובוודאי שלא למגמה א'. ולכן, היה המחבר מיטיב עם ספרו אילו היה כובש כעסו והיה מתאמץ יותר להציג את כל הצדדים בצורה רגועה ושקולה. לאור האמור, המלה מגמתיות המופיעה במהלך דבריי, אל לה להתפרש כמילה שלילית, כי אם לכל היותר כביקורת על שגיאה פרקטית בתורת השכנוע.

מגמתיות אינה תמיד דבר הניתן להגדרה, ופעמים שהיא כעין רוח העולה מדפי הספר, ולמרות זאת ניתן להצביע על מספר נקודות הראויות לציון.

ובכן, אם נבחן את סגנון הספר, נחוש כי לא מעט מחלקיו כתובים בנימה זועמת מה, כביכול מתוך חוסר סובלנות כלפי האחר. כך למשל, המינוח "נוטשי התפילין" מופיע בו לא פעם בווריאציות שונות, מונח שבוודאי עשוי לעורר קונוטציה שלילית כלפי הנוהגים שלא להניח בחול המועד (במילון מתפרשת נטישה כ"עזיבה, הפקרה" כמו "נטוש על פני האדמה" כהפקר שאין לו דורש, וראה רש"י עמוס ה ב: "כל דבר המושלך ומוטל ונופץ על השדה קורוהו נטישה"). תחושה דומה עולה גם מהתבטאות של המחבר במקום אחר (עמ' 876) ש"בארץ ישראל מרובים הם היהודים המחבבים את מצות התפילין גם בחול המועד", נעשה כאומר שאלו ה"נוטשים" כביכול מתעבים חלילה את המצווה החביבה. נקל לשער כיצד היה מגיב המחבר לביטוי "מבזי המועדות" או "נוטשי קדושת המועדים" כלפי אלו המניחים תפילין.

כעת נעבור לבדיקה תכנית של מספר נקודות מהותיות בספר.

נפתח ברשימת 54 "רבותינו הראשונים" שנהגו להניח או שהורו להניח (עמ' 89-102). "ראשון" מספר א' הוא רבי שמחה מויטרי, אך בדקה קלה תגלה

ב). ועם כל זאת, ישנם רבים הצועדים לאורו, ביניהם גם יוצאי מזרח אירופה, ירושלמים שורשיים ואף ספרדים, ולכן יש לקבל בערבון מוגבל את הטענה לפיה הספר אינו נועד לפסוק הלכה אלא רק לתת סקירה היסטורית.

שמדובר באותו "ראשון" מאות ד' (עמ' 90), הלוא הוא רבי ברוך בעל ספר התרומה. הא כיצד? ובכן, בסוף מחזור ויטרי מהדו' הורביץ (עמ' 638 ואילך, הציטוט הוא מעמ' 643) מופיעים מספר סימנים שנכתב בראשם במפורש שהם מספר התרומה! מאחר ואין ספק שר"ש מויתרי לא העתיק מספר התרומה, המאוחר לו בכמה עשרות שנים^ג, אם כן בוודאי מדובר בהוספה של סופר כת"י לונדון, אשר על פיו הוציא הורביץ את מהדורת מחזו"ו שלו, אשר צירף להעתקתו מן הגורן ומן היקב. וכפי שמתאר כבר י"מ תא שמע את תופעת כדור השלג של מחזו"ו, כאשר בכל דור ודור הלכו והוסיפו עליו תוספות שונות – "וכך הלך הספר הלך והשתכלל גם במהלך המאה הי"ג, בעיקר ע"י תוספות מדברי ר' ברוך בעל ספר התרומה"^ד, וכפי שהיטיב מ"ח שמלצר להשתמש לגבי מחזו"ו בביטוי של אורבך כלפי התוספות: "יצירה ספרותית קולקטיבית"^ה.

אודות חשיבות ידיעת ההיסטוריה, ומן הסתם בכללה תארוך תקופות הראשונים והשתלשלות חיבוריהם, מגלה לנו המחבר עצמו במהלך הספר ידיעה חשובה ביותר (עמ' 772): "כה אמר רבי שמואל הלוי וואזנר בעל 'שבט הלוי' (תרע"ג-תשע"ה): 'רב שאינו יודע היסטוריה, איני יודע אם יכול להיות רב; צריך לדעת מי היה מחברו של ספר, מה הוא אמר, באיזה עידן הוא חי, מה רצה אז לשלול בהלכה, על מה ולמה יצא בחריפות נגד תופעה זו או אחרת, וכיוצא בזה; צריך להכיר את הרקע והנסיבות בהם הדברים נאמרו כדי להגיע למבט הנכון בהלכה ובדברי הפוסקים' (כך מסר מפי ה'שבט הלוי' הג"ר ישראל זושא הורביץ שליט"א בהספדו עליו ביום כ"ז בניסן תשע"ה, בבית המדרש 'שבט הלוי' בבית שמש)"^ו.

בהיכרותי את ישרותו של המחבר, ברור לי שהמחבר טעה כאן ולא שם לבו כי מדובר בתוספת מספר התרומה. מכל מקום הקורא צריך שיידע זאת.

ג). ואף הורביץ, שנשתבש בכך, הופרך כבר בתקופתו, ראה מבוא למחזו"ו, מהד' גולדשמידט, ירושלים תשס"ט, עמ' 44-5.

ד). 'על כמה ענייני מחזור ויטרי', עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 89.

ה). מחקרים בביבליוגרפיה יהודית ובפיוטי ימי הביניים, ניו יורק וירושלים תשס"ו, עמ' 180-81 הערה 17, וראה גם א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשל"ו⁵, א, עמ' 354.

ו). וקדמוהו בזה בהקדמה לשם הגדולים לחיד"א.

נמשיך עם הרשימה. בעוד שהיה ידוע לי ששיטת ר"ת היא שלא להניח תפילין בחול המועד, חיפוש קצר בספר מגלה שדעת ר"ת מופיעה בתוך רשימת 54 הראשונים שהניחו (עמ' 89), ועיון נוסף יגלה את המשפט הקצרצר "ויש שהביאו שמועה הפוכה, ואינה מוסמכת". בהערה (336) מפרט המחבר כי המקור לכך שר"ת פסק להניח הוא ספר הנגיד, ושיש לתמוך בידיעה זאת עפ"י דברי הרא"ש, שחיזק את עמדתו להניח תפילין בחוה"מ מדעת ר"ת, שאיסור מלאכה בחוה"מ בדבר שאינו אבד הוא מדרבנן [כיצד מוכיח דבר זה על דעת ר"ת בעניין הנחת תפילין בחוה"מ?] וכן עפ"י גרסה בסמ"ג (ל"ת עה), שאינה מצויה בעדי הנוסח שלפנינו, של רבי רפאל יוסף טריוויס אב"ד סביוניטה. בהערה הבאה (337) מפרט המחבר מדוע השמועה ההפוכה, הידועה בהרבה, אינה מוסמכת, והוא משום שמקורה הוא בתוס' רבינו פרץ (עירובין צו ע"א), שם נמסרה עדות על ר"ת ור"י שלא הניחו תפילין בחוה"מ, אך לדעת המחבר "קשה לסמוך עליה", והוא מפנה למקום אחר בספר (עמ' 57-59), בו הוא מרחיב בכך שתוס' ר"פ נכתבו בחלקן על ידי תלמידיו, וכבר הראשונים פקפקו באמינותן, ובנוסף יש ראיות מראשונים בשם ר"פ שסותרות את מה שנכתב בשמו בתוספותיו. בנוסף, מפנה המחבר למקורות נוספים לפיהם דעת ר"ת שלא להניח, הלוא הם ספר זכר צדיק לר' יוסף בן צדיק שפעל בדור גירוש ספרד, ובשולי דברי ר"ת המובאים בתשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג (ח"ד, פסקי עירובין, סי' רין, ירושלים תשל"ו, עמ' צד), אשר לדעת המחבר כנראה אינם מר"ת.

ננתח את אשר לפנינו. כל שידוע לנו לגבי ספר הנגיד הוא שמחברו אסף אל כליו מקורות רבים (מאחר ואיננו יודעים מיהו מחברו, לא נדע האם המקורות שהיו לפניו הם ברי סמך והאם ידע כלל לברור את המקורות שלפניו!). זאת באשר לספר הנגיד עצמו, אך כאן מדובר בהגהה על ספר הנגיד [שנזכר בהר"ר ברוך חיים], ומה בדבר מקור ההגהות? המחבר מצטט את דברי ר"ג אפפעל, מהדיר ספר הנגיד במהדור' מכון ירושלים, לפיהם "ההגהות אלו מוחזקות שהן מהמחבר עצמו". עיון בדברי המהדיר מגלה שלמעשה הוא משתמש בלשון זהירה יותר: "ואפשר שאחדים [=מן ההגהות] הן מהמחבר עצמו, ביחוד המובאות מאת רבי' ברוך חיים שהיה כנראה רבו של המחבר" (ואף אודותיו אין לנו כל ידיעה!), ובהמשך – "ברור שרוב ההגהות

בספר הנייר הן מיד אחר". אך מכל מקום לדידן אין כל משמעות האם יצאו ההגהות מפי החכם האנונימי שכתב את הספר עצמו או מאנונימי אחר.

להוכחה התמוהה מן הרא"ש אין צורך להזדקק, ונראה שגם המחבר לא התכוון להוכיח משם דבר בנוגע לדעת ר"ת.

המקור השני הוא גרסת הסמ"ג שהובאה אצל רבי רפאל יוסף טריוויס אב"ד סביוניטה (נפטר בערך בשנת שמ"ח), מחבר מאיטליה שחי כשלוש מאות וחמישים שנה אחרי הסמ"ג ואינו מבית מדרשו, ואף אין גרסתו מצויה בכל כתבי היד הרבים של הסמ"ג שלפנינו. ערך גרסה זו שווה לערך גרסת גמרא שתימצא בספר חידושים של מחבר בן זמנינו.

אלו מוצגים אצל המחבר כמקורות ברי סמכא להעמיד את דברי ר"ת. אך לעומת זאת, המקורות לפיהם ר"ת שולל הנחת תפילין, הם תוספות רבינו פרץ, וספר זכר צדיק אשר המחבר מפקפק במהימנותם בעניין זה. על זה הראשון, חרף היותו מקור חשוב ביותר למרות כל הפקפוקים, א"א לסמוך כי אולי קטע זה לא נכתב ע"י רבינו פרץ (ומדוע יגרע חלקו של אנונימי זה מהמחבר האנונימי מספר הנייר?). וספר זכר צדיק, שמחברו פעל בדור גירוש ספרד וערכו לא פחות מחברו האיטלקי הנ"ל, מוצג כספר "המאוחר במאתיים שנה" (מתוספות רבינו פרץ) כשהמטרה היא כמובן להמעיט בערכו כמקור. כל קורא שאינו בעל עמדה חד-צדדית ישפוט להיפך, או לכה"פ יניח את העניין בספק.

בנוסף, המחבר (בהערה שם) מבקש להכריע את השמועה גם מתוך כך שאילו היה ר"ת משוללי הנחת תפילין בחוה"מ היו בעלי התוספות מזכירים זאת בספריהם השונים, וכאן הבן שואל – ואילו היה ר"ת ממחייבי ההנחה, האם לא מן הראוי היה שיוזכר דבר זה?

ועוד ברשימת הראשונים. כבר נוכחנו לראות כי המחבר מקפיד מאוד באשר לקבלת מקורות ל"קהיליית הראשונים", אך לפתע גיליתי באותה רשימת 54 "רבותינו הראשונים" כמה שמות יוצאי דופן, שמעמדם בוודאי פחות מרבינו פרץ ואפילו מתלמידיו. דוגמה המוכרת לי אישית (עמ' 98) היא דמותו של ר' ידידיה בר

מרדכי מצרפת, ששמו פורסם לראשונה במאמר שפרסמתי לאחרונה בקובץ מוריה^ז, אך דא עקא שאין בידינו כל מידע אודות ריב"מ זה, אשר אין אחד מהראשונים שהביאו ואין מקום להכניסו ברשימת "ראשונים", בהגדרה הסמכותית של המושג. כך גם לגבי ר' ברוך ש"ץ (עמ' 101), ששמו פורסם לאחרונה ע"י ידידי רי"י סטל במאמר ב"שורון"^ח, וגם אודותיו לא ידועים לנו שום פרטים. ההחלטה לצרף לרשימת ראשונים דמויות שאינן מוכרות ממקורות מוסמכים ולהוריד ממנה מקורות מוכרים יותר, שהועברו להערת שוליים מפקפקת, מעיקה מאוד. כן יש להעיר גם לגבי בעל מנהג טוב (אות לא) שנמנה כפוסק בפני עצמו. וכן גם לגבי פסקי תוספות (אות מא). כן יש לתמוה על המחבר שאת דעת הפסקי תוספות במו"ק לפטור לא מנה בין הדעות הפוטורות, בשונה מפסקי התוס' בעירובין ובמנחות המחייבים (ע"ש בהערה 406 שפסקי תוס' למסכתות השונות נתחברו ע"י מחברים שונים).

וכך נוצרה לה רשימה של 54 ראשונים. בהמשך מציב המחבר לעומת רשימה זו, רשימה של 21 גאונים וראשונים הפוטרים או אוסרים להניח (עמ' 120-122), כשבכך הוא מאמץ בחום את דברי המשכנות יעקב (שו"ת, סי' לז), שיש רוב לצד שיש להניח תפילין. שיטה זו של "ספירת קולות" לא מקובלת במיוחד בבית מדרשנו. חשוב גם להבין כי באשכנז הרבו בכתיבה, ליקוט והעתקה, וכך הגיעו לידינו גם פנקסים ורשימות של צורבים צעירים ששיעור קומתם התורנית נמוך ומהם גם שלא שימשו כל צרכם, ואילו בקרב עדות אחרות מיעטו בכתיבה, וכך נוצר מצב שדעתם של גדולים בתורה וביראה כלל לא נמנית ברשימות שכאלה. בנותן עניין גם לציין למובאתו (עמ' 132) בשם רבינו מנוח (תפילין פ"ד ה"י) ש"כל רבני הארץ הזאת הסכימו דאינו זמן תפילין", ואם כך נמצא כי היו עוד חכמים רבים (בפרובנס) שפטרו מתפילין שככל הנראה לא הגיעו דבריהם לידינו^ט.

ז. 'מנהגים לרבי ידידיה בן מרדכי - מילה נישואין ופדיון הבן: צוהר לסידור צרפת שנשכח', מוריה, לו, א-ג (תכא-תכג, שבט תשע"ח).

ח. 'ספר מנהגים לרבי ברוך שליח ציבור מטריוויש: תיאור ראשוני של החיבור וההדרת הפרק על סוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה', שורון, לו (תשע"ח).

ט. ראה אצל ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, פרק ראשון. סברה זו ידועה גם בשם החזון-איש בנוגע לכל חיבורי הראשונים, בטענה שלא כל חכם חיבר ספר ולא כל ספר הגיע לידינו. ראה חזון-איש, הל' כלאים, סי' א (במכתב); קובץ אגרות, ח"ב,

אך לו יהי כן, ונצמד עם מתודת "ספירת הקולות", יש כאן כשל בעצם הספירה. רשימת ה-54 פותחת לפי סדר כרונולוגי בר"ש מוטר, שהתברר כבר שהדברים מאוחרים לו, ממשיכה בר"ת, שהדיון בדבריו מוכר לנו משכבר, ובהמשך הרשימה כאמור שמות לא כ"כ מוכרים, והרשימה מסתיימת בסיום תקופת הראשונים, עם ר' יו"ט ליפמן מילהויזן ועם מהרי"ל ובני דורו. לעומת זאת, בין 21 הפוטרים והאוסרים נמנים כמה גאונים, ראשונים מוכרים ברובם, כשהאחרון שבהם הוא הנמוקי יוסף, ואילו כמה חכמים מתקופת מגורשי ספרד והתקופה שלפניה (המקבילה לתקופת מהרי"ל באשכנז), המובאים בספר (בעיקר בעמ' 153-149), ששוללים את ההנחה, אינם זוכים כלל להיכלל ברשימה זו. ההיתכנות שאלו הושפעו מהזהר אינה גרועה מההיתכנות שבצד השני הושפעו ממנהג מקומם או אבותיהם ורבותיהם.

חשוב להבהיר, כי בדיקתי מהווה מדגם בעיקר מראשית הרשימה, כך שאין ללמוד מהדברים שאין שגיאות דומות גם בשאר הרשימה. בנוסף, מן ההגינות לציין כי גם ברשימת הפוטרים והאוסרים ישנם מקורות מפוקפקים, ואם כן אין בדבריי בכדי "להעביר" שמות מרשימה זו לרשימה זו, מה גם שמבחינתי אין כל נפקותא למספר השמות.

לאורך כל הספר ניכר כי המחבר מחלק את עולם המסורת לשניים – אלו שציידו בהנחת תפילין בחוה"מ ואלו ששללו זאת; את אלו הראשונים הוא מאמץ אל חיקו בחיבוק חם ואוהב, ואילו כלפי האחרונים הוא מגלה ריחוק, ולעתים אף חש צורך "לאזן" את המשקל שניתן לדבריהם במסורת ישראל.

כן, הגר"א, שכמובן אין צורך להאריך בגדלותו, מקבל כאן "איזון מתקן". ראשית, המחבר מרבה להראות את השיבושים בהעתקת חיבורי הגר"א (עמ' 381-385), הקושי לרדת לעומק דעתו (עמ' 385-389), דחיית הגהת הגר"א על המשנה של תפילין לצורך המועד (עמ' 394-402), הניצחון המוראלי של החסידים בזכות הצטרפות הגר"א לביטול הנחת תפילין עד כדי שמחה לאיד (עמ' 430-436),

אגרת כב. וראה דברי התומים בקיצור תקפו כהן, סי' קכד.

י. ראה את סיכום הדעות בעניין ה"קו" בין הראשונים לאחרונים במבואו של ר"י פלס לספר מנהגי מהרי"ל, מהד' מכון ירושלים.

העובדה שמנהגי הגר"א כלל לא פשטו בליטא – "חכמי ליטא ראו בגר"א תופעה פלאית, שפסקיו היחודיים והנהגותיו האישיות אינם מהווים דרך כבושה לרבים, ורק הוא עצמו מחמת גדולתו העצומה יכל לנהוג בדרכו המיוחדת" (עמ' 436-448) ועוד. אלו כולם דברים נכונים, ברמה זו או אחרת, אבל לא ממש רלוונטיים לענייננו שכן אין מי שטען שדברי הגר"א כאן מיוחסים לו בטעות או שאין לעמוד על סוף דעתו. המחבר גם מסכים שמנהג אר"י כיום שלא להניח הוא [גם] בעקבות תלמידי הגר"א שנהגו כהוראתו. בין כך ובין כך, יש כאן הרחבה מופלגת ומעמיסה, שמגמתה שקופה והיא מכבידה על הקורא ביותר.

לעומת ה"איוון", והנחת כבודם במקומם של הגר"א והבעש"ט, שבעיני רוב העם הנם יחידי סגולה, ואין צורך להפליג בגדלותם, מעלה המחבר על נס את "שני עמודי העולם האשכנזים המובהקים... רבי עקיבא איגר ורבי משה סופר בעל 'חתם סופר'" שעמדו מולם "והגנו בתקיפות על מסורת אשכנז ובכללה על הנחת התפילין בחול המועד, והורו לצאן מרעיתם לילך בעקבות אבותיהם ולא ליטוש את נחלתם". מאמץ סמוי שנועד לחלק ציונים לגדולי הדורות ולתת "איוון נכון" לעמדתם.

לפסקה מכובדת זוכה ריא"מ בעל ספר ארי נוהם (עמ' 228-229), שכמצופה ממנו יוצא חוצץ נגד כל מה שקשור לזוהר. בלא שמץ של לצון ארשה לעצמי לספר כי הצטערתי על כך שריא"מ אינו מאלו השוללים את ההנחה, שכן אז היינו זוכים למחקר מקיף אודות מעלליו של האיש, וה"תשבחות" שעיתר הרמח"ל [ועוד רבים] לראשו.

המחבר מאריך מאוד לסתור את חידושו של הגרי"ז שחייב תפילין אינו תלוי בימים (עמ' 402-426), תוך שהוא מעטר את הדברים בכך ש"חוסר הודאות סביב הסברה המיוחסת לרב מברסק, אופיינית לחוסר האחידות בשושלת בריסק בענין תפילין בחול המועד..." (עמ' 426 ואילך), התבטאות מוזרה שמטרתה לחזק את הרושם שכל עמדת הגרי"ז לוטה בערפל ואין לתת לה משקל מיוחד. גם כאן, האריכות בסוגיה היא נפלאה ומשכנעת מבחינה לוגית, אך התבטאויות כאלו מעיבות על כל המהלך המחושב.

בניגוד לידוע לנו, בא המחבר לחשוף כי החת"ס אינו אלא איש הלכה קר ומחושב, והוא מתנגד נמרצות ל"השערה בדויה: ה'חתם סופר' חשש מהרפורמים"

(עמ' 538), השערה של בעל הכתב והקבלה והרא"ה קוק, לגבי הוראת החת"ס שלא לקבל את הגהת הגר"א במסכת סופרים במה שנוגע לקריאת התורה. זאת, על בסיס מקומות אחרים בהם כן קיבל את דעת הגר"א, ולמרות שלאחר מכן (עמ' 540) הוא עצמו מביא מקורות כי "אין ספק שבבית מדרשו [-של החת"ס] האמינו, בנוסף לכללי ההלכה המחייבים את המשך המסורת, שכל סטיה ממנהגי ישראל המקודשים יש בה פתיחת פרץ לרפורמים". יתרה מזו, בעמ' 883-884 הובא בשם ר' יעקב סופר מערלוי לבאר את מנהג אביו (ר' יוחנן סופר) להניח תפילין בחוה"מ, "שהחת"ס וזרעו מעולם לא שינו כמלא נימה מפסקי הרמ"א, בטענה שכל סטייה ולו הקטנה ביותר מדברי הרמ"א עלולה להביא לסטייה גדולה ולקלקול בהמשך, וע"כ אף בהיותם בא"י לא פסקו מלהניח תפילין".

במקום אחד מתבטא המחבר בציניות כלפי הרא"ה קוק, שתלה את צדדי המחלוקת בצורך או אי צורך בתיקון לנשמה [הנחת התפילין בחול המועד מיועדת לתיקון הנשמה], כשלדברי המחבר (עמ' 436) "אבחנה זו עולה ממנה שרוב רבותינו הראשונים... הוצרכו לתקן נשמות של האבודים מחלק לעולם הבא, אבל צאצאיהם תלמידי הבעש"ט והגר"א... אינם צריכים עוד לתקן...". כאשר ברור לכל שדרוש בדברי אגדה שנזרק לחלל העולם אין דין הטיפול בו כדין הטיפול בדברי הלכה.

המחבר מצטט ראיון מעיתון הצפה, שממנו עולה כי דעתו של הרב מרדכי אליהו שביטול הנחת תפילין בחוה"מ בארץ ישראל הוא "חלק מתהליך שמימי או מיסטי", תואמת את השקפתו הציונית-דתית שמדינת ישראל היא חלק מתהליך הגאולה (עמ' 766).

בכלל, כנאמן לדרכי יוצאי אשכנז, אוהב המחבר לדחות הסברים מיסטיים או רגשיים שונים, אך במקום אחר (עמ' 876 הערה 208) נלהב הוא מאירוע מרגש – בשם ר' יעקב מן רקובסקי – ובו פצועי מלחמה רבים שהגיעו לביה"ח הדסה בחוה"מ סוכות שבעיצומה של מלחמת יום הכיפורים התעקשו להניח תפילין בחול המועד למרות היותם "צברים", זאת בכדי להטיל אימה על אויבי ישראל וכדרשת חז"ל (ברכות ו ע"א) על הפסוק (דברים כח י) "וראו כל עמי הארץ... ויראו ממך" [כאשר חלקם הגדול לא הניח תפילין אף בימות החול ולא היה מודע לגדרי

הימים המחויבים ולמרות זאת ידע את דרשת חז"ל ואף הוסיף לחדש שכן הדין גם במניח שלא בפני האויבים]. במחילה מכבוד המחבר, המעבר הבלתי מוסבר בין ציניות לרגשנות מהווה סתירה מתודית. מעבר מעין זה מוכר כבר מהכרכים הקודמים של סדרת שרשי מנהגי אשכנז, אשר גם בהם, לאחר אריכות רבה בביטול "מנהגים תפלים" שחדרו לציבור, והכל במהלך לוגי ומחושב, נהנה המחבר לרגש את הציבור ברוממות ורגשת הנהגת קהילת יוצאי אשכנז (כמו למשל באמירת תיקון ליל שבעות). דומני שזו דרך לא ממש מוצלחת לשכנע את הקורא שבא זה מקרוב.

לא פעם תמה המחבר רטורית הכיצד זה נעלם מעיני הראשונים והאחרונים כל המידע שידוע לאלו המתנגדים להנחה, אך באותה מידה ניתן לבקש מענה מהמחבר הכיצד נעלמו כל דבריו מעיני הרב אלישיב, שהורה שאסור לבני חז"ל לקיים מנין שיניחו בו תפילין בחול המועד, או מעיני הרש"ז אויערבך והרשי"ח קניבסקי שראו בזה דבר לא ראוי (עמ' 874-875).

ואקנח במספר הערות נקודתיות יותר:

כמו בנושאים רבים, משהגיע ה"גואל" וחיבר ספר על הנושא, אתה עומד משתומם מול היקפו של הנושא, מעודך לא חלמת כי מדובר בנושא כה רחב המצדיק כ-900 עמודים! למרות זאת, אני סבור שכרסו העבה של הספר אינה מוצדקת, שכן המחבר יכול היה לקצר בהרבה את הספר. ראשית, בהשמטת נושאים רבים, חשובים ככל שיהיו, מפני שיש גבול בכמה סמטאות יכול המחבר לבקר בדרך ליעד. בשביל להיות ממוקד וחד מטרה, ובעיקר בשביל שפשוט מאוד יקראו את הספר, יש לוותר ולהקריב לא מעט. אין שום צורך להקדיש 14 עמודים(!, 89-102) למניית 54 שמות ראשונים שציידו בהנחת תפילין בחול המועד, כאשר רובם ככולם משתמשים באותן שלוש מלים "הנחת" "תפילין" "מועד". פעמים אמנם שיש צורך ברשימות אנציקלופדיות שכאלו, אך לרוב יש בכך טעם לפגם, והקורא מתעיף ומאבד עניין. וכך גם לגבי חמשה עמודים (246-250) המוקדשים להוכחה שהאר"י היה אשכנזי. זה הוא אמנם נושא חשוב, אך מה להרחבה בזה ולספר שלנו? ויתרה מזאת, יש לפקפק בכך שספר זה הוא המקום לביוגרפיה ארוכה של האר"י ור"ח ויטאל, עד כדי הערת שוליים חשובה (עמ' 280

הערה 193), בה מביא המחבר את דברי ידידי ר"י זייבלד, המזהה את צמחי החרוסת של האר"י, ורק לאחר 51 עמודים של ביוגרפיה (!, עמ' 246–296) מגיע המחבר לעמדתו של האריז"ל בנושא התפילין בחוה"מ (על פני 25 עמודים בלבד, כמחצית מאורך ההקדמה!). כך גם במקומות רבים בספר ישנה אריכות בכפל ציטוטים מייגע. המחבר מפחד לאבד מילה או שתיים מאחד המקורות, אך הרבה יותר מכך הוא מאבד את הקורא.

מתוך הפרק על רע"א והחת"ס, ובשימוש בדברי החת"ס כמוצא, נכנס המחבר באופן מעורר השתאות לנושא הרחב של אמינותו ומקורותיו של ספר הזוהר בעיני גדולי הדורות, כשהוא מציג לקט מרשים על "הדעה שספר הזוהר בצורתו המוכרת לנו לא נתחבר על ידי רשב"י, או בימי חייו, או שלתוך ספר הזוהר חדרו מעט או הרבה מדבריהם של חכמים מאוחרים לרשב"י", ש"נוכרה על ידי עשרות גדולי הנגלה והנסתר" (עמ' 526–534), כאשר לדעתי נושא זה רחב מכדי לשלבו בפרק זה, וראוי הוא למקום מיוחד (אולי בפרק על גילוי הזוהר), אם לא לחיבור בפני עצמו. כן גם הנושא בהמשך "אי אפשר לקבל את דברי הזוהר כפשוטם" [בנושא תפילין בחול המועד] (עמ' 541–553) ראוי הוא למקום בפני עצמו, ולא כענף של פרק זה, זאת למרות שהוא משתלב היטב בהרחבת המחבר על עמדת החת"ס בדברי הזוהר.

סוף דבר. הערכתי למחבר ולספרו עולה על כל דברי הביקורת שנכתבו. ראוי לכל אוהב תורה, הלכה ומנהג לרכוש ספר זה וליהנות לאורו. אך אחרי הכל, דומה כי איני היחיד שגם לאחר קריאת הספר ימשיך להחזיק במנהג שלא להניח תפילין בחול המועד, אחר שאבי וזקני לא נהגו להניח. לאחר ספר כה עצמתי, מקבל המושג 'גדול המנהג' משמעות עצומה שבעתים...



הערות הקוראים

הערות הקוראים על גיליון י"ד

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס "בעניין אם מותר לקנות פת פלטר כשנוח יותר לקנותו מפת ישראל" (עמוד רמ"ט)

ראיתי במאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס בעניין פת פלטר, שהביא מפוסקי אשכנז מדורות האחרונים (ובתוכם מרן בעל שבט הלוי) "שיש לכל ירא שמים להחמיר במשך כל השנה" כהש"ך ודלא כהרמ"א. ולכ' היה לו להביא מאידך גיסא את דברי מרן בעל אג"מ (יו"ד ח"ב סי' לג) ש"נוהגין להתיר אף במקום שפת ישראל מצוי כהי"א שהביא הרמ"א בסימן קי"ב סעיף ב' ומשמע שפוסק כן".

בברכה

יוסף פיית



הערה על מאמרו של הרב נריה אור "מקום פאות הראש" (עמוד רנ"ו)

ישנן משמעויות שונות בלשונות רש"י עד היכן מקום הפאות, דבמכות (כ"א). הגדיר היכן מתחילות פאות הזקן, שמעליהן פאות הראש: "פרק ראשון של זקן היינו תחת האוזן מקום שלחי התחתון יוצא משם ושם נקרא פאה...", ועוד כתב: "אחד למטה מן האוזן מקום שלחי התחתון יוצא ומתפרד שם ושם נקרא פאה בחודו של לחי שכולט לחוץ ששם מתחלת הזקן" - דמלשונות "מתפרד" "שלחי התחתון יוצא" לכאורה ברור שהכוונה היא לפרק של הלחי אלא שגם כתב שתחילת פאת הזקן היא תחת האוזן. ויש שיישבו שכוונתו לתחת נקב האוזן ולא לאלוה, או שמירי רק לגבי פאות הזקן ולא לגבי פאות הראש, או שכוונתו לא לבליטת העצם אלא להתרחבות רוחב הזקן שבד"כ תחת האוזן. אמנם כשרש"י כתב לגבי פאות הראש ברור שכוונתו למקום חיבור העצמות בצד האוזן "דשתי פאות יש לו לראש, שהראש כשתי חתיכות מקום השיער חתיכה אחת ומקום הפנים והזקן חתיכה אחת, ומתחברות זו עם זו בצד האוזן מלפניו מקום שלועזין

טנפל"א ושם נקרא פאה ששם סוף הראש מקום חיבור הפרקים", וכן בשבועות (ב:): "ופאה לשון סוף וקצה... מקום חיבור הגלגולת עם הלחי והן מקום הצדעין". וכן הוא בלשון המאירי (מכות י"ג): "...מקומות שמתחבר בהם עצם הגלגולת שבו השער עם הלחי העליון שבו הפנים והאזנים שהם הבליטות שעל האזנים... לחי העליון הוא צד הלחי שמן הפה ולמעלה, ומקום בליטתו הוא סמוך לאזן כנגד הנקב מצד הפנים".

וכן הוכיח הרב זלמן קורן שליט"א מלשון המשנה (נגעים י"ט): "איזה הוא זקן - מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת" - שלשון זו מעידה על המפרק, וממה שפשוט שהמקומות ששער גדל אצל ילד לפני שזקנו מתחיל לצמוח - רק הם בכלל פאות הראש, וכידוע שער זה נמשך רק עד המפרק, וכן רואים אצל מי שצבע שער ראשו שונה מצבע זקנו, וממה שראיתי אצל חולה ל"ע שנשרו שערות ראשו אולם זקנו נשאר - מקום החיבור הוא במפרק ולא בתחתית האוזן. ואף שבמשנה בנגעים מוכח שמקום סוף הראש הוא במפרק, אולם באותה משנה גם מבואר שאין מקום בשערות הפנים שאינו לא זקן ולא ראש, "הראש והזקן שאין דבר אחר מפסיק ביניהם..." - וממילא פשוט שמה שאינו ראש הרי הוא זקן, וכן פשוט שמה שאינו זקן הרי הוא ראש. וממילא כשנחזור לדייק את דברי רש"י בכמה מקומות, שמשמעותם הפשוטה היא שהזקן מסתיים מתחת לאוזן במקום שמתרחב - הרי שמעל זה הוא הראש, דלא כמשמעות הפשוטה של משנתנו, ואף שהיה מקום לומר שהשטח שבין הראש לזקן אמנם נחשב זקן אלא שאין חייבים על גילוחו בתער - אלא שאין זה מסתבר שהרי החיוב הוא על מקום הפאות, דהיינו על גילוח הקצוות, ומה לך יותר קצוות מזה, והשיב לי הרב קורן: "...איני בא להחליט אם ניתן לדחוק ברש"י את הדברים או שבאמת על פי המבנה שיש לנו בראש אכן אין לנו דרך ליישב את הדברים בעולם הזה".

ראיתי ביוסף אומץ לחיד"א בדיני פאות שכתב: "קודם שזכינו לקדושת ספר כוונות בת"ל נהגתי השיעור עד נקב האוזן, כי מלישנא דגמרא המשוה צדעיו לאחורי אזנו משמע לי שהוא שיעור זה".

בקונטרס 'מגד גבעות עולם' הביא בשם האג"מ זצ"ל שמיקום פאות הראש תלוי במקום שצמחו שערתיו בהיותו נער.

בברכה

יואל שילה



הערות על מאמרו של הרב יחיאל מאיר "הנהגות וזכרונות ממורנו הגר"ש אויערבאך זללה"ה" (עמוד שפ"ז) חלק שאלות בהלכה

אות א'. (על השאלה, האם המזכיר לשון "עצרת" בשבועות יוצא יד"ח). לפענ"ד כיון וכך הוא בלשון חכמים, והכוונה ברורה, בדיעבד נראה שיוצא. [הרב משה מרדכי אייכנשטיין].

אות ג'. עי' במה שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"א סימן ל"ד. [משה ב.].

אות ד'. המעיר: רצה לטעון דאין בורר בסכינים וכו' כיון שלמחר יחזור ויערבם, וקשה הרי באוכלין ג"כ אינו תיקון גמור כי הולך לאכלם ולכלותם, ועכ"פ אם ביום השבת יתקיימו כך בודאי תיקן בזה. [הרב דוד אריה שלזינגר].

המחבר: החילוק בין אוכל לכלים ומשחקים ברור מאוד, האוכל בא לגמר תיקונו כאשר נברר, ועתה ראוי הוא לאכילה ולייעודו הסופי, בשונה ממשחקים וכלים שמתקיימים לעולם, והברירה אינה מתקנת את עצמותם, אלא רק מכשירה אותם לשימוש חד פעמי מסויים, ועוד מעט הכל יתערבב שוב. ואחר זמן שדיברתי על זה עם רבינו זללה"ה, הראה לי גיסי ר"י זימרמן שכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"א לז), וכתב שמרוב פשיטותו אי"צ לזה ראייה מהראשונים.

אות ה'. הרמ"א (יו"ד סי' שפה ס"א) כתב: "ויש מקילין האידנא בשאלת שלום האבל לאחר ל', ואין טעם להם, אם לא שיחלקו לומר שזה מה שאנו נוהגים לא מקרי שאלת שלום שבימיהם". ובאליה רבה (סי' תקנד סקכ"א) כתב שכוונת הרמ"א ל'צפרא דמארי טב' דנהיגי האידנא דלא מקרי שאילת שלום. וכן העלה בשו"ת באר משה (ח"ד סימן קו) שמותר לומר לאבל 'בוקר טוב' ו'ערב טוב'. וכ"כ בשו"ת

ישכיל עבדי (ח"ו יו"ד סי' תעד) והובאו הדברים בחזון עובדיה (אבילות ח"ב עמוד רמח).
[משה ב.].

אות ו'. המעיר: מש"כ שהורה לו, שמחוייב מדין חינוך - להאכיל תינוק בן שנה מצה בפסח. לכאורה צ"ע טובא, דהלא אינו בר דעת כלל, והכיצד אפשר לחנכו? [הרב משה מרדכי אייכנשטיין].

המחבר: אינו נכון כלל, והרי שמאי הזקן סיכך על גבי תינוק ממש, ובריש חגיגה נחלקו ב"ש וב"ה בשיעור חיוב חינוך לגבי עלייה לרגל, ואף לב"ה כל שיכול לאחזו בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית חייב, ואף שתינוקות בני שנתיים וחצי יכולים ללכת דרך זו כשנותנים יד לאביהם, ואף שאינם ברי דעת, ועכ"פ בדברי הרמב"ם מפורש שכיון שיכול לאכול כזית פת חייב, וזה ודאי כאשר אינו בר דעת. ומכל הדברים האלה מוכח דלא כמו שטועים שחושבים שדין חינוך הוא בכדי להשפיע על ה'מודעות' של הקטן, אלא הענין בזה הוא חינוכו במצוות מלשון 'חינוך המזבח', והיינו שצריך לחנוך אותו במצוות אף קודם היותו לאיש, ויש להאריך בזה ואכמ"ל [והראוני שכ"כ הרב חו"ב (שבת כד, ז) וז"ל: "שיעור הגיע לחינוך אינו תלוי לעולם בדעתו להבין ענין מצוה זו, דהא קטן שיכול לאכול פת הוא עדיין משולל הבנה לגמרי כדאמרינן דזורק אגוז ונוטל צרור. ואפשר דמצוות מחודשות לא רמינן על תינוקות עד שיבינו, אבל מצוות שהם בדברים שעושים בלא"ה כגון אכילה והליכה, מחייבין להו אף קודם שיעור זה, דכי היכי דאוכל שאר פת יאכל מצה"].

המעיר: אני מסכים שאכן זה משמע ברמב"ם, ואני מסכים שחינוך הוא כמו חינוך המזבח, ומ"מ לכא' כל עוד שאין לו כלל דעת לא הוי חינוך הילד אלא כעין חינוך חפץ דומם, ואין הוא שייך למצוות חינוך (אף להגדרה זו). בנוגע לדעת שמאי הזקן יתכן ששם הוא איסור ספיה, קטן שיכול לעלות לירושלים יתכן שכבר יש בו איזה דעת.

אות ח'. המעיר: גם לולי הטעם שהחליפה אינה מכסה את הלב אין צריך לקרעה, שהרי פסק השו"ע (יו"ד סי' שמ ס"י) שאין קורעים את הבגד העליון. [משה ב.].

המחבר: עי"ש ברמ"א שכתב שכן נוהגים לקרוע, וכפי המנהג היום, שהרי כל הדין שאפרקסותו אין קורעים עליה הוא מחמת שאינו בגד כ"כ, ובזה נחלקו

הפירושים אם זה בגד הסמוך לבשר העשוי לזיעה, או אם הוא בגד חיצוני העשוי לצניעות, ונראה שהוא יותר כעין מעיל שמעל החליפה, אבל בגד העשוי לכבוד כעין חליפות שלנו פשוט שצריך לקרוע, אם לא נדון בזה לפטור משום שאינו מכסה את ליבו.

אות ט'. המעיר: כתב ששאל את הגר"ש למה אין חיוב תשמיש בסוכה שהוא דבר המחייב דירה. לענ"ד יש ליישב בפשיטות שהוא דבר שאינו מצרכי הגוף.

המחבר: אינו מיישב, שהרי הגדר אינו צרכי הגוף אלא צורת דירה.

אות י'. המעיר: לא הבנתי למה גרע אינו מודה בעירוב מגוי. ומה שהביא משו"ת משכנות יעקב להוכיח מעיר נינוה לא זכיתי להבין, דהרי כתיב שהיתה גדולה "לאלקים" א"כ ודאי יש בזה איזה כוונה ולא מפני כמות האנשים, וכן בפרשת נח ציינה הכתוב שהיא עיר הגדולה, וכמו שמצינו אצל נהר פרת שנקרא גדול מפני שכינתה של ארץ ישראל, וכמות אנשים שהיו בירושלים אפשר לידע ממה שמבואר במדרשים בזמן החורבן. [הרב דוד אריה שלזינגר].

המחבר: אינו מודה בעירוב גרע מגוי, משום שלגוי מועיל שכירות גרועה משום שאין דירתו דירה, ולישראל שאינו מודה בעירוב שדירתו דירה, אין מועיל אלא שכירות מעולה, ואף זה לא מהני לד' הרבה ראשונים ועי' בזה בשו"ע (שפ, ג), ובט"ז שם (סק"ב) ובחזו"א (סי' פ"ב עד סק"ו, ובסי' פ"ז סקי"ג).

והראיה מנינוה במקומה, ומה שכ' 'לאלוהים' אינו מעלה ואינו מוריד, שהרי ביאר הכתוב שהיא גדולה בכך שיש בה יותר משנים עשר ריבוא ולא בענין אחר. ולגבי כמות האנשים שהיו בירושלים, א"א כלל לדעת מהמדרשים הנ"ל שהרי לפי"ז היו בירושלים כמה מליארדים, הרבה יותר ממה שיש היום בכל העולם, ופשוט ואיצ"ל שזה אחד מהרבה מקומות שדיברו חכמים בדרך גוזמא, ואם המקרא דיבר בג' מקומות בלשון הבאי כ"ש חכמים.

ואגב אודיע צערי לרבים שנפלה טעות במקלדתי, ובמילה האחרונה בקטע זה כתבתי בטעות 'ס"ר', וצ"ל 'רה"ר', והיא ט"ס גדולה שיכול לצאת ממנה כמה שיבושים.

אות י"ב. המעיר: כתב ששאל אם מקום שהרבים מתקבצים שם לאיזה צורך ואינו מקום מעבר והילוך הוא רה"ר. והשיב, שמסתבר להקל. ואני לא אאמין שיצא כן מפי קדשו כי הוא גמרא מפורשת בשבת ו. איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ופירש רש"י פלטיא רחבה של עיר ששם מתקבצים לסחורה והובא בטושו"ע.

המחבר: לא נעלם ממני [וק"ו בן בנו של אלף ק"ו ממנו זללה"ה] דברי הגמ' ורש"י על פלטיא, וכששאלתי הייתי שם בסוגיא, יש חילוק בין פלטיא שהוא מקום שמתקבצים רבים לסחורה והולכים ממקום למקום, ומדוכן זה לדוכן אחר, משא"כ מקום שמתקבצים לאכילה לדוגמא וכל אחד יושב במקומו ואוכל, או מקום שנעמדים שם לתפילה וכו', בזה מסתבר מאוד שאי"ז רה"ר, ויש לי בזה כמה ראיות, ואחת מהן היא מה שמבואר בשבת ז., שקרן זוית הסמוכה לרה"ר לא ניחא תשמישתא, ולכא' אם מקום שרבים נמצאים שם לא להילוך גם נקרא רה"ר, הרי ודאי ניחא תשמישא, שעוצרים שם לפוש או לעשות דברים אחרים.

אות י"ג. המעיר: שאל על מים שהורתחו כ"צ לשתייה ורוצה להרתיחם עוד לצורך פיסטור. במציאות הוא להיפך שהפסטור הוא קודם אבל לשתייה כ"צ הוא הרתחה ממש שכן הדרך להרתיח כששותים תה וכדו'.

המחבר: אכן פיסטור רגיל הוא בכ 65 מעלות, אך יש פיסטור עיקור שהוא ב 140 מעלות, ועל זה אני שאלתי, יתכן שהיה צריך להדגיש זאת [ו"ל ויקיפדיה: "תהליך קיצוני יותר הוא "אולטרה פסטור" או עיקור (UHT). תהליך זה מתבצע על ידי חימום לטמפרטורה של 140 מעלות צלזיוס למשך שתי שניות. תוצאת התהליך קרויה חלב עמיד. חלב זה סטרילי לחלוטין ולפיכך יכול להחזיק מעמד תקופה ארוכה מאד גם ללא שמירה בקירור כל עוד אריזתו לא נפתחה].

אות י"ד. (אודות כניסה בתפילין לביה"כ להטלת מים), כן ראיתיו גם, וכן ראיתי למורי הגר"ש דבליצקי יבל"ח. [הרב משה מרדכי אייכנשטיין].

אות ט"ז. המעיר: כתב שפסק הגר"ש שדם בתולים מועט כשפשוף של פצע בביאה שניה אינו אוסר. על פניו זה נשמע חידוש מבהיל.

המחבר: אדייק יותר, הנידון אינו על מעט דם בתולים, שזה פשיטא שאסור, דמה לי מעט מה לי הרבה, אלא כאשר כבר יצא הדם בתולים בביאה ראשונה או שניה,

אלא שנשאר פצע שכאשר נוגעים בו או בשעת תשמיש מוציא דם, וכאן יש לשאול אם דם זה שנמצא בפצע שבדפני הנרתיק, אנו מגדירים אותו כדם מכה או כדם בתולים. ולי הקטן נראה בענ"ד פשיטא שזה דם מכה, וכי אם יפתח שם עוד שנה זה גם יהיה דם בתולים, עתה אין לך אלא מכה בנרתיק המוציאה דם [וע"ע רא"ש נדה (י, א) שכתב שטעם הגזירה משום שחתן יצרו תוקפו, ושמא אף שיהיה דם מן המקור יתלה שהוא דם מכה, וגם שהוא דבר שמסור לכל, על כן החמירו בו יותר מדם מכה, עי"ש, וגם לפי"ז יתכן שאין להחמיר בזה לאחר שאי"ז אלא במצב של 'פצע'. וע"ע בתשו' הרשב"א (ז, קסא) שהביא הב"י (קצג): "אף על גב דאין לך מכה גדולה מזו לא תלינן בה כדתלינן בעלמא במכה... דבבתולה יש להחמיר לפי שאינה אלא לשעה ופעם אחת", וקצת משמע שאי"ז גזירה אלא לפ"א או לזמן שהבתולים קיימים. וע"ע במאמרו של הרב יואל קטן אסיא נו (תשנ"ו עמ' 43) ומה שכתב שם בשם הרב נויבירט זצ"ל [ועוד], ומתחילה כשכתבתי הדברים היה בזכרוני שכך אף הוא אמר לי, אמנם באמת לאחר ששמעתי שאין זו ההוראה המקובלת, חזרתי להסתפק בדבריו שלא רק זה היה טעמו, אלא אף פרטים אחרים שהיו במקרה ובצורת הצגת השאלה, שאכ"מ, על כן אבקש לפרסם שלא ללמוד מהוראה זו [יתר על מה שכתבתי בתחילה שלא לסמוך על הדברים למעשה], היות וקשה לי לשחזר עתה את דבריו המדויקים שאמר לי בהיותי חתן צעיר.

אות י"ו. המעיר: כתב שהגר"ש תמה על מה שפסק השו"ע דין עו"ב והוא רק דעת הרשב"א. היא טענת הגר"ז הידועה, אך הכותב לא דייק וטענת הגר"ז אינה על עצם דין עו"ב שהוא סוגיא מפורשת, אלא על חיוב פרישה בעו"ב, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

המחבר: כמובן הדברים ידועים לי, ולא כתבתי אלא על דין הפרישה, ופשוט לכל קורא שזו היא הכוונה.



חלק זכרונות ועובדות

אות כד. לאחר פירסום המאמר היו כמה שלא הבינו כשורה, וסברו שבאתי לקרר ענין הצבא היפך דעת רבינו זללה"ה, אמנם ח"ו וח"ו, ולא התכוונתי אלא לדבר הפשוט שעל אף התנגדותו העזה ומלחמתו בשילוב חרדים בצבא, בכל זאת כאשר

היה צריך להתייחס לאדם הפרטי לגופו, התייחס אליו במלוא החביבות, ולא כאלו שסוברים שמחמת מאבק זה יש לנו לראות כל חייל כפושע שמנסה לחלן את הציבור החרדי. ופשוט. [המחבר].

אות ל"א. (אודות המכוונים כוונת הרש"ש בתפילה) עיין מ"ב ריש סימן צ"ח, וז"ל: "ואל יכוין האדם בשמות ויחודים רק יתפלל כפשוטו להבין הדברים בכוונת הלב אם לא מי שהוא בא בסוד ד' ויודע לכוין ביה בלבא ורעותא ודחילו דאל"ה ח"ו מקלקל בזה הרבה עיין מ"א בשם הזוהר ובתשובת רש"ל סימן צ"ח כתב באורך והעיד על הר"ש שאמר אחרי שלמד סתרי הקבלה שהוא מתפלל כתינוק בן יומו. ועיין בפני יהושע ר"פ א"ע שכתב דאלו הכונות המבוארים כאן בשו"ע א"א לכוין בשעת התפלה רק קודם ובתפלה צריך לכוין פירוש המלות עי"ש". [הרב דוד אריה שלזינגר].

אות לה. לאחר פרסום המאמר, היו ששאלו אותי שודאי לא הורה כך [לשלוח לזילברמן], שהרי הם שמעו ממנו דברים הפוכים. אמנם ודאי קשה להניח שכך היה אכן עושה, ומסתבר שאמר את הדברים כאיזה בחינה של מעלה, ולא יותר, והייתי בטוח שכך יובנו הדברים, בפרט על רקע מה שכתבתי אח"כ שאמר לאאמו"ר. [המחבר].



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב דוד לוי
l036196043@gmail.com

הרב מיכאל דייטש
8765med@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב שמואל ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב עמואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

משה שוחט
moshe@shochat.co.il