

בס"ד

ירחון

האוצר

סיון התשפ"ד

גיליון צ"א

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה על מראה פני משה רבנו, מאת חכם אלמוני משנת תער"ב הרב שמואל אריה ישמח

יג ישראל מקדשים את התורה וקדושת ישראל למעלה מקדושת התורה כ"ק האדמו"ר מביאלא זצ"ל [בעל מבשר טוב]

כג תשובה בעניין תיקון חצות לבחור ותפילה בנוסח החלקת יהושע כ"ק האדמו"ר מביאלא זצ"ל [בעל מבשר טוב]

= אהל גרש ירחים =

כז פתח האהל

כח הערות וביאורים במסכת כריתות

לא מכתב - בענין עדל"ת בכלאים בציצית

לב מאמר הכנה לקבלת התורה הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל

לט מילי דהספידא ככלות יב"ח למרן ראש הישיבה זצ"ל הרב ברוך דב פוברסקי

מד הספד בשעת ההלויה הרב ישראל אדלשטיין

ג בדין אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין - במשנת הגרי"ג זצ"ל הרב איתמר גרבז

נו עשה דשבתון ביו"ט בהבערה ובמתוך - במשנת הגרי"ג הרב שמואל משולמי

מפתח האוצר

שמועה ממרן הגרי"ג זצ"ל - בגדר קרבנות נזיר לשיטת הרמב"ם סא
הרב דוד לוי

תולדות מרן הגאון הגדול רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל ראש ישיבת פוניבז' סה
הרב שאול אדלשטיין

= אוצר הזמנים =

"אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" - בדיני עבד עברי פו
הרב יעקב דוד אילן

היום טוב הגדול והצנוע - מאמר לחג השבועות מהרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל קז
הרב אוריאל בנר

שלמותה של מתן תורה דהר סיני בערכות מואב קיא
הרב אריאל ברויאר

געגועים לשתי הלחם - פיוט קיט
הרב אלחנן מן הבאר

האם ספירת יום היא מדין "תשלומין" קכד
הרב עמיחי כנרתי

בדין מי שבירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קכז
הרב משה שמואל דייך

שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר - לבני ספרד קלט
הרב ישראל אליהו

הערות וקושיות: שיטת הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בימינו מן התורה - הרב יקיר יחזקאל הלוי
אפלכאום קמד

= אוצר אורח חיים =

האם חיוב ברכת התורה מדאורייתא או מדרבנן קמט
הרב דביר אזולאי

מפתח האוצר

ברכת כהנים ללא תפילת לחש - בירורים בדברי האחרונים רא
הרב עידוא אלבה

אחיזת ספר תורה שאינו מכוסה רסב
הרב חיים טולידאנו והרב משה חיים בן דוד

בדין ברכת העץ על השוקולד, וברכת שהכל על הבמבה והפופקורן רעו
הרב בנימין יצחק הלוי

בעניין המנהג בקר"ש בסיום התענית לפני צאת הכוכבים רפט
הרב יחיאל אומן

ביסוד איסור חמץ שעבר עליו הפסח שב
הרב אברהם הרשטיין

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור - חלק ב שה
הרב יואל הלוי ראזנער

= אוצר יורה דעה =

פסקים וחידושים בדיני אפיית פת חלבית שנו
הרב יוסף אביטבול

בעניין בעל מלאכה שהאריך זמן פירעון, אי שרי ליתן לו מתנה בתוך הזמן שעח
הרב שלום מנחם

פרטי דינים באיסור הקפת פאות הראש שפא
הרב עמנואל מולקנדוב

בדיקות בעונות ההפלגה והחודש לאשה שאין לה וסת קבוע שצב
הרב רן יוסף מנצור

= אוצר חושן משפט =

"עד שיאמר: רוצה אני", "עד שתצא נפשו" תד
הרב יהודה זולדן

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

מענה לקושיות על מאמרי בדין חתן שיצא למלחמה תכב
הרב עזרא קליין

בושת ופגם דאונס ומפתה - הבדלים בפי' רש"י תכו
הרב ישראל איסר צבי הרצג

= אוצר התולדות =

הליכות והנהגות אאמו"ר הגה"צ רבי שמואל הלוי שולזינגר זיע"א תלג
הרב טוביה הלוי שולזינגר

= אוצר הספרים =

על בית הבחירה למאירי תמד
הרב אהרן אופיר

= אוצר חקר ועיון =

עירוי מכלי ראשון לענין בישול תנד
הרב מירון יוחאי

הערות הקוראים תסח

בעניין ספר פיקודיך דרשתי תסח

בעניין ברכת מצייב גבול אלמנה תע

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון צ"א – סיון התשפ"ד, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



תורה שבכתב ותורה שבע"פ כחג השבועות

כל המועדים פירשה בהם התורה סיבתיות כפולה, ההווה והעבר - הם חגים חקלאים, וגם נועדו לזכר נפלאות ה' במדבר בתחילת ההתהוות של בני ישראל לעם, קודם כניסתם לארץ. חג האביב, ויציאת מצרים; חג האסיף, ובסוכות תשבון, כי בסוכות הושבתי. רק חג הקציר כתבה התורה בלא סיבה נוספת, ורק בתושבע"פ אומרים שהוא יום מתן תורתנו.

והביאור בזה נראה, שתורה שבכתב מפרשת את העניינים המוחשים, בבחינת נבואה – ראייה. ולכן אין מקום לומר שם אלא בסוכות הושבתי או שבו יצאתם ממצרים. אבל חג על מתן תורה, שלא מתפרש על מצווה מסוימת, אלא זמן מתן תורתנו בעלמא, זה לא שייך לתורה שבכתב, שבאה ללמד אותנו רק מה היה, ומה תעשה. וזה שייך לתורה שבע"פ, שלאחר שהסתלקה המציאות של עם ישראל הקוצר בקודש, יש כאן מציאות חדשה שנקראת תורה, ומה שרואים בתורה, ויש עניין לגלות את ההקשר והסיבתיות הנסתרת בתורה שבכתב.

אבל יש לעיין גם מהתורה שבכתב, למה תצווה התורה חג שמגיע רק ע"י מספר, לא מצינו כן בתורה. אמנם בראשונים פירשו שבגלל הקציר היו עלולים לשכוח את החג, ולכן ציוותה התורה לספור. אבל אין ביאור זה משביע את הנפש.

ומה שנראה בזה, עפ"י דברי מהר"ל בגבורות ה', שחג הקציר הוא כנגד עיקר חיי אדם, שהן לעובדה ולשמרה. ומתן תורה הוא גם המציאות של חיי עבודה, ובימי בית ראשון אנחנו רואים את גדול הדור בועז ישן בזמן הגורן בשדה. אולם בזמן החורבן, גם אם יש עבודה בשדה, אין בה את הברכה שהייתה, ולכן כל המציאות כולה מתקפלת בתוך החכמה, ששם היא עוד מאירה. ומשם אנחנו לוקחים את החיים, ושם אנחנו בבחינת לעבדה ולשמרה, כמו שאומרים חז"ל דזה קאי על מצות עשה ולא תעשה. זה התורה של בית שני ולאחריו בפרט, כשאין כבר את השלימות הטבעית במציאות, אלא

יש לנו לחפשה בחכמה בלבד. יש את המציאות של תורה, שהיא תיקון המציאות וחשב כל העמל בה כחרישה וזריעה וכו' כמו שאמרו חז"ל, כי היא המציאות היחידה.

וספירת העומר היא גם חלק מהעבודה, שסופר ומעמיד כל יום. וכך היא המציאות, שבימים אלו מורגשת התכונה לא להפסיד את הספירה, זו העבודה לזכור את היום. ולכן חג הקציר אנחנו מייצרים בעצמינו, שהוא כנגד עבודת האדם בעולם הזה, והוא גם מתן תורה, שמגיע לאדם ע"י עבודתו דווקא. ולכן הימים האלו כולם דין, כי המציאות של האדם עד שמגיע לבחינה של גדלות שהוא כבר עובד בטבע שלו או מקבל תורה, זה רק ע"י היטהרות, ולא ע"י איתערותא דלעילא. ולואי נזכה ללמוד ולעשות, לעבדה ולשמרה אמן.

עומדים אנו כעת בזמן אחת מהמלחמות הארוכות ביותר בתולדות א"י בתקופה החדשה, שעדיין אין אנו רואים את סיומה, ותוצאותיה לא ידועות לנו עוד. בשעה זו אנחנו צריכים לזכור דבר אחד, והוא מה שכתב מהר"ח ויטאל זצ"ל בביאורו (עץ הדעת טוב) לספר תהילים (קכד) על המזמור המסתיים 'עזרנו בשם השם עושה שמים וארץ', שעיקר מלחמתנו עם ישמעאל היא על יחוד ה' ושמו עלינו, ושרק מי שיזכיר את שמו בשמים ובארץ הוא ינצח ניצחון עולם (כנ"ל, שהוא עיקר הנושא של חג הקציר ומתן תורה 'שמים וארץ').

ולכן בתקופה זו יותר מאחרות (על אף שלדאבוננו לא כולם מבינים זאת, ואפילו אנחנו בעצמנו לפעמים) חשוב לנו להזכיר לנו ולכל עם ישראל, שתפקיד בני התורה המסורים לתורה בלבד בעת כזאת הוא קריטי לעם ישראל, שהם השבט לוי שבדורנו, שעליו כתב הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל: "למה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן אלא הם חיל השם שנאמר ברכ י"י חילו והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך".

ועל כך ב"ה אנו זוכים בירחוננו לפרסם תמידין כסדרן מאמרים בענייני השעה ובעניינים כללים שהם אקטואליים מתמיד, מעצם היותן עדות שלא פסקה ולא תפסוק התורה מפנינו ומפי זרענו לעד, אמן כן יהי רצון.



אוצר הגנזים

על מראה פני משה רבנו, מאת חכם אלמוני משנת תער"ב ♦ ישראל
מקדשים את התורה וקדושת ישראל למעלה מקדושת התורה ♦
תשובה בעניין תיקון חצות לבחור ותפילה בנוסח החלקת יהושע

הרב שמואל אריה ישמח

ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

על מראה פני משה רבנו, מאת חכם אלמוני משנת תער"ב

מבוא לכתב היד * פרק א: דברי התפארת ישראל וקושיות המגיד מוילקומיר * פרק ב: יתרון הצדיק המופשט מהגשמיות * פרק ג: רב שמנהיג ציבור צריך להכיר את העוה"ז * פרק ד: משרע"ה היה בקי בענייני עוה"ז * פרק ה: משרע"ה איחד חומר ורוח * פרק ו: ביאור המעשה שבתפארת ישראל

מבוא לכתב היד

בגליון הקודם של האוצר פרסמתי מאמר מקיף אודות האגדה שהובאה בתפארת ישראל אודות מראה פניו של משה רבינו, ועל התנגדותו של המגיד מוילקומיר, והרחבנו מאוד במקורות ובראיות שיש בנושא.

בעקבות המאמר פנה אלי הרב יעקב משה הכהן קליין, ראש מכון 'דברי שמריהו' יצחק' להוצאת כתבי זקינו הגאון ר' שמריהו יצחק בלאך זצ"ל (ראה עליו בהאוצר נב, עמ' כא), ובטוב עינו הראה לי כי בין כתבי זקינו הרב בלאך נמצא כתב יד, השונה מצורת כתבי היד של זקינו, ובו נמצא בין היתר ביאור אודות האגדה הנ"ל. הדברים מתפרסמים כעת לראשונה, באדיבותו של הרב קליין.

בסיום כתב היד נזכר שהדברים נכתבו ב"שנת תער"ב, פלאטל". כנראה מדובר בעיירה ליטאית הסמוכה לטל. לא הצלחנו למצוא מי הוא מחבר כתב היד, ואולי בעזרת קהל הקוראים תיפתר החידה. כהשערה בעלמא אציע כי הכותב הוא הג"ר שלמה ב"ר אליעזר שקולניק, מחבר ספר תשובה שלמה, ששימש כאב"ד פלאטאל, וכארבע שנים קודם פטירתו, בשנת תרע"א, העביר את התפקיד לחתנו. כתב ידו משנת תרס"ב דומה בעיני לכתב היד שלפנינו*.

א. הרב שלמה ב"ר אליעזר שקולניק (=הרב שלמה לערמאן), מחבר הספר תשובה שלמה, שימש כאב"ד בעיירה פלאטל (ע"פ דברי חתנו, הרב משה זאב בן הרב שאול כהן, מחבר ספר תפארת משה, בהקדמתו עמ' 9). הוא היה דרשן מופלג (ע"פ מכתבו שבס' שנות דור ודור ח"ג עמ' תקטו-תקיח). חתנו, הרב משה זאב כהן, נתמנה לרב המקום, על מקום חותנו, זמן קצר לאחר שהתחתן, למשך שמונה שנים (תפארת משה, שם). בספר אהלי שם עמ' 368 מובא שהרב משה החל לשמש שם כרב בשנת תרע"א (וראה שם עמ' 155 ועמ' 366). ראיתי מביאים שהרב שלמה נפטר ב"ג אלול תרע"ה (אוצר הרבנים, ובעלון שפתי ישנים גליון 28 הערה לה הובא כך ע"פ נוסח המציבה), ושמינוי חתנו הנ"ל היה בחייו (דהיינו, כארבע שנים לפני פטירתו, וכנ"ל). מכאן עולה שבשנת תרע"ב כנראה נכחו שניהם בעיירה. מעתה, ניתן לשער שמחבר כתב היד שלפנינו הוא אחד משניהם, או מישוהו אחר מבני המשפחה (באהלי שם מובא שם שבנו של הרב שלמה, הרב זאב לרמן, התמנה בשנת תר"נ לרב בעיר ערוועליק. חתנו של הרב שלמה, הרב חיים יעקב דאווגאוסקי, אב"ד פוניבז' ובעל דרך המלך על הרמב"ם, היה דרשן מצוין - אהלי שם שם, וראה בבית אהרן וישראל גליון ריש עמ' מג על שאר בניו וחתניו של הרב שלמה). כתב ידו של הרב משה זאב הנ"ל (מופיע בספר ארחות ישרים, לונדון תשנ"א,

המחבר האלמוני מסנגר על דברי התפארת ישראל וכותב כי גישתו "אינו מן הנמנעות. ואף כי לאו מר בר רב אשי חתים עלה ובכלל לא נזכר אם ממקור ישראל יצאה, אבל מאחר שהשקפה זו מצאה חן בעיני אדם גדול ובר סמכא כהתפארת ישראל, אשתדל להוכיח אפשרותה, וגם אתן מקום להחזיק שרק השקפה זו בתכונת משה היא היותר נכונה וצודקת". ובסיום דבריו: "סיפורו של התפארת ישראל אודות תמונת משה, אם כי איננו אחראין בעדה, ולא מר בר רב אשי חתום עלה, עכ"פ איננה מוזרה כל כך, ואולי גם קרובה אל האמת באיזה צד".

לפי הסברו, תוי פניו של משרע"ה הצביעו על כך שהיו בו את כל המידות הרעות, וזאת משום שהיו למשה את כל הכוחות הגופניים "בכל תוקפם ואמיצותם". מכיון שאצל אנשים רגילים הדבר מביא ל"שאיפות טבעיות אמיצות, וממילא רעות", לכן שפטו אותו חכמי הכרת הפנים לאדם רע מעללים. אותם חכמים לא העלו על דעתם שמשה רבנו הוא מיוחד מכל בני האדם, בכך שיחד עם הכוחות הגופניים הנ"ל היה לו גם את "הכח האלהי הצפון בקרבו, השליט על כל תכונות ושאיפות גופו הטבעיים והוא מכניעם למנעם כרצונו האלהי, ככל אשר יחפוץ אם לשבט או לחסד", ובוזה נתעלה משרע"ה יותר מכל הנביאים והצדיקים. "בזו צפונה סוד גדולתו, שבו התאחדו שני הקצוות חומר ורוח יחד, והיו לחטיבה אחת" "הוא היה יציר נפלא יחיד במינו, אשר בו התלכדו שתי הקצוות כאחת, ולא החלישו זא"ז מאומה".

בתוך דברי המחבר האלמוני מתחדשים כמה דברים בביאור מאמרי חז"ל בנושאים שונים: א - ביאור בדברי הגמ' ב"מ ע"ה ע"ב אודות המלווים בריבית "שמשימין משה רבנו חכם ותורתו אמת". ב - ביאור ההכרח של המדרש "ויפן כה וכה וירא כי אין איש עתיד לצאת ממנו" (לשון רש"י שמות ב, יב, ע"פ שמו"ר א, כט). ג - הסבר שיטת הרמב"ם (יסודי התורה ז, א) שביאר, בניגוד לפשט הגמ', שהנביא צריך להיות "גיבור" במידותיו, ו"עשיר" ששמח בחלקו. ד - ביאור דברי המדרש (דברים רבה יא, ד) "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים - מחציו ולמטה איש, מחציו ולמעלה אלהים". מתוך כך מביא המחבר הסבר להבדלים שהיו בין נבואת משרע"ה לנבואת שאר הנביאים. ה - ביאור קצר בדברי הגמ' פסחים קד ע"א אודות רבי מנחם בן סימאי ש"לא הסתכל בצורתא דזווי".

כתב היד מכיל 26 עמודים, וכאן פוענחו ששת העמודים בהם מתייחס המחבר לדברי התפארת ישראל. הוספתי סימני פיסוק, חלוקה לפסקאות, כותרות, והערות שוליים.

שמואל אריה ישמח

עמ' לא) נראה לדעתי שונה מכתב היד שלפנינו. להבנתי הדלה, כתב ידו של הרב שלמה שקולניק (המצולם בספר שנות דור ודור שם) דומה למדי לצורת כתב היד שלפנינו (יש לקחת בחשבון שכתב היד המצולם שם הוא משנת תרס"ב, ואילו כתב היד שלפנינו הוא משנת תרע"ב, בימי זקנתו של הרב שלמה, ומכיון שכך מסתבר שכתב היד השתנה מעט). בכל מקרה, יש לנסות להבין כיצד התגלגל כתב היד מפלאטאל שבליטא לידי הרב בלאך, שהיה באנגליה משנת תרנ"ד ועד לפטירתו (כמובא בהאוצר נב, עמ' כא), או לידי אחד מיורשיו. הרב קליין מסר לי כי בין כתבי הרב בלאך מצוי כתב יד נוסף, בענייני הלכה שביו"ד, הדומה בצורתו לכתב היד בו אנו עוסקים. פלאטל/פלוטל היתה עיירה קטנה במחוז קרטינגא שבחבל זאמוט בליטא, סמוכה לעיירות סלנט ופלוניגיאן, ולא רחוקה ממחוז טלו. בעיירה היו כשלישים משפחות לפני מלחמה"ע הראשונה (יהדות ליטא, מה"ק תשי"ט עמ' 137, וכן גם בספר יהדות ליטא ח"ג עמ' 340).

א.

דברי התפארת ישראל וקושיות המגיד מוילקומיר

[דף 9-10 בכתב היד] אולם מה מאד נתרגש ונתפלא במצאנו רשום באיזה מקום תמונה אחרת מחיי משה, בספר "תפארת ישראל" ... עכ"ל התפא"י בקיצור. הרי הנהו פה מתואר בתכונה היפוכית מאשר חשבנו אנחנו במושכל ראשון.

אמנם כבר ראיתי זה כבר ספר חיבור קטן (כמדומה שבשם "כליל תפארת" יקבנו מחברו) אשר נועד ביחוד להראות שגגת החלטה זו וסתירתה, והתמרמר מאד על בעל תפארת ישראל אשר הביא בספרו דברים כאלו שהם לפי דעתו כחילול הקודש, והוכיח בראיות הרבה מתלמוד ומדרשים כי משה רבינו נועד לתעודתו מראשית יצירתו והיה קדוש מבטן.

אולם לדעתי, אף שודאי זאת ההשקפה היא הרגילה אצל כל, ונחשבת כמעט בין המוסכמות שאין צריכין ראייה, מ"מ גם היפוכה אינו מן הנמנעות. ואף כי לאו בר רב אשי חתים עלה, ובכלל לא נזכר אם ממקור ישראל יצאה, אבל מאחר שהשקפה זו מצאה חן בעיני אדם גדול ובר סמכא כהתפארת ישראל, אשתדל להוכיח אפשרותה, וגם אתן מקום להחזיק שרק השקפה זו בתכונת משה היא היותר נכונה וצודקת. [כאן דילגנו על כעשרה עמודים, אותם לא הקלדנו].



ב.

יתרון הצדיק המופשט מהגשמיות

[סוף דף 19 בכתב היד] ועתה נחקור לדעת תמונתו הרוחנית של משה רבינו ע"ה, ואם מתאימה לתכונת התורה כפי השיטה שביארנו עד כה.

לפי המושג המקובל ברוב האנשים, יקראו 'קדוש' להאיש המובדל מכל [דף 20 בכתב היד] שאיפות ועניינים חמריים, ואין לו שום תכונות גשמיות, ומופרד מהם בתכלית הריחוק עד שאין מכיר אותם כלל. ואמרו "למה נקרא נחום 'איש קדש הקדשים'? שלא הביט בצורת מטבע בימיו"

ב). כאן מצטט הכותב האלמוני את לשונו של התפארת ישראל, אודות מלך נכרי ששלח צייר על מנת לצייר את פני משרע"ה. החכמים המבינים בחכמת הכרת תווי הפנים ראו את הציור בארמון המלך ושענו שע"פ הציור מדובר באדם "רע מעללים בגאות וחמדת הממון ובשרירות הלב ובכל חסרונות שבעולם". המלך, שהתפלא על דבריהם, נסע לראות בעצמו את פני משה, ומצא שהציור מדויק. כששאל את משרע"ה על הדבר השיב לו משה כי "כל החסרונות אשר שפטו עלי חכמך - כולם קשורים בי בטבע, ואפשר עוד יותר מאשר שפטו חכמך. ואני בכח אמיץ הנה התחזקתי ורדיתי וכבשתי אותם, עד אשר קניתי לי היפוכם לטבע שני, ולכן ובעבור זה יקרתי והתכבדתי בשמים ממעל ובארץ מתחת". המעשה צוטט במאמרנו בגליון הקודם של האוצר, ולתועלת הקיצור דילגנו כאן עליו.

ג). על קונטרס 'כליל תפארת', ועל מחברו המגיד מוילקומיר, ראה באריכות במאמרנו שנדפס בגליון הקודם של האוצר.

ד). לפני כן האריך המחבר לבאר את דרך התורה, וכתב (בתחילת עמ' 19): "כללו של דבר, היסוד העיקרי בדרך התורה הוא - דרך הקודש, שעושה כל מעשיו לתכלית מרום לרצון ה', ואין כל צורך לפרוש מתענוגי העולם ומצרכיו הגשמיים. ואדרבא, מחויב לפרנס גופו בכל הצריך לו, אך יעשה כל פעולותיו במעשה הקדושה, ואז לא יסור מדרך הישרה - בכל דרכיך דעתו והוא יישר אורחותיך", והאריך בזה עוד.

(ירושלמי מגילה^ה), וכן רבי מנחם בן סימאי נקרא 'בנן של קדושים' לפי שלא הסתכל בצורתא דזווי (פסחים דף קד'), ואף דודאי המובן הפשוט הוא שלא הסתכל בכוונה ובעין בהצורה הטבוע על המטבע מטעם חשש ע"ז (וכתוספות שם) ואין להוציא מזה שלא נטל בידיו מטבע כלל, אבל לפי המבטא הרגיל דאמרי אינשי בשבחו של חסיד מצוין "שלא ידע צורת מטבע" וכנראה לקחו זאת מהמבטא התלמודי שהזכרנו, רצונם לומר שלא ראה מטבע מימיו, המובן שהיה רחוק מחמדת הממון ומהיות העולם. כן מהללים לקדוש את רך-הלב שאינו נוגע בזבוב שעל הכותל.

ובודאי יש לתאר תמונת משרע"ה, הקדוש מכל קדושים שלא קם עוד בישראל כמותו, למופשט מהגשמיות, זרים לו תכונות ורגשות שאר האנשים, כמו גאווה שנאה כעס אהבת הממון והתענוגים אימוץ הלב ועוז הרוח, וגם לא ידע מהם כלל, עד שהוא בבחינת מלאך בלא גוף.



ג.

רב שמנהיג ציבור צריך להכיר את העוה"ז

אולם, תיאור זה אינו מתאים כלל לרוח התורה וליסודותיה בכלל, כמו שנבאר. הנה זאת נראה מפי הנסיון, כל רב מוכיח מורה ושופט, רק אז השפעתו גדולה על קהל עדתו שומעי דבריו, אם הוא מעורב בדעת עם הבריות, יודע כל הנעשה בתבל ובחיים, מבין כל ערמומיות בני אדם ונפתוליהם, מבין כל רגשותיהם ומאוויהם, עסקם ומשלח ידם, ואז ילכו אחרי עצתו ומדבריו לא ישנו. אבל אם המורה והמוכיח פרוש מהבלי העולם, סגור בד' אמות של הלכה, וזולתה אינו יודע ואינו חפץ לדעת, אז ימצאו מומים בכל משפטיו ופקודותיו בהנהגת העדה, וילעגו לכל דבריו באמרם: "מה לנו ולהפרוש הצילן הזה, אשר אינו מבין מאומה מכל עסקינו, והוא יורה לנו דעה בעינים אשר לא חקרם מעולם".

ומעתה, אם ראש כל המורים משה רבנו הוא מעין מלאך בלי ידיעות ורגשות אנושיים גשמיים, אף אם אמנם יכבד מאוד בעיני כל בעל נפש ובינה רחבה, אבל איך יתייחסו אליו קלי הדעת ומעטי שכל? הלא בנקל ימצאו תואנות לסור מהוראותיו ולבוז לכל הוכחותיו, אם לא ירצו בעיניהם.

[דף 21 בכתב היד] וכבר הרגישו בזה בעלי התלמוד (ב"מ דף ע"ה:): "ר"ש אומר: מלווי רבית יותר ממה שמרויחין מפסידין, ולא עוד אלא שמשמין משה רבנו חכם ותורתו אמת, ואומרין אילו היה יודע משה רבינו שיהיה רוח בדבר לא היה כותבו". ורש"י פי' דלישנא מעליא נקט, והכוונה שאומרים משה שוטה ותורתו שקר, וכן הוא באמת הנוסחא בתוספתא, אולם המהרש"א נדחק לפרש כפשוטו. ולפי דרכנו המובן פשוט דברים כמשמען, שאותם קלי הדעת אומרים

(ה). פרק א הלכה יא.

(ו). עמוד א.

(ז). תוספות ד"ה 'דלא מסתכל'.

(ח). עמוד ב.

אמנם משה רבינו "חכם" הוא - פילוסוף נעלה חוקר נפלא אידיאליסט מצוין. "ותורתו אמת" - לימודיו ודעותיו הם ישרים ואמתיים מוכרחים לפי חכמת ההגיון, אבל זה בלימוד אבל לא במעשה (טעאריש אבער ניט פראקטיש^ט). דעותיו יתכנו לבני אדם כמותו, שאינם לוקחים חלק בחיים המעשיים, אולם אנו, אנשים פשוטים, רק על עסקינו נחיה, ונדע מהנסיון כי בלי ריבית אין עסק ואין שום משלח יד ואין חיים, ואילו היה גם משה סוחר ודאי לא הזהיר על הריבית.



ד.

משרע"ה היה בקי בענייני עוה"ז

המורם מזה, דאף שה' נתן את התורה למשה, בכ"ז ודאי ביכר למשלוח זו איש הנודע להלוח נגד החיים, בקי בטוב משא ומתן וביחוסים איש לרעהו, למען ירצו דבריו וביאוריו, ויובנו לכל שומע.

כן היה בקי בכל מיני ברואים הנמצאים ובמבנה גויתם ואבריהם בכתבו דיני הטמאה והטהורה והמומין. אמנם אמרו (בחולין דף ס') "וכי משה רבינו קניגי או בליסטרי היה?! מכאן תשובה לאומרים אין תורה מן השמים", אבל אם גם לא יצר בעצמו את החוקים, הנה כדי להבינם ולהסדירם לאחרים נחוץ גם ידיעה הגונה בטיב בעלי החיים. וכבר רמזו זה (בחולין מ"ב" ובמדרש) "זאת החיה - מלמד שתפס הקב"ה מכל מין ומין והראה למשה", "אחז משה בכל חיה והראה לישראל זאת תאכלו וזאת לא".

כן היו אצלו רגשות מעין גאווה ועוד, בהפקידו שרי אלפים ומאות ואמר 'והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתי' ². ואמנם בתלמוד (סנהדרין דף ח"ט) "אר"ח על דבר זה נענש נענש 'ויקרב משה את משפטן לפני יי'. מתקיף לה רנב"י מי כתיב 'ואשמיעכם'?! 'ושמעתי כתיב', אי גמירנא גמירנא, ואי לא אזלינא וגמירנא". הנה נחלקו בדיעותיהם אם יש למצוא בזה ניצוץ של גאווה. ובאמת זהו רגש של הכרת ערך עצמו, מה שאצל רוב האנשים הוא סיבה [דף 22 בכתב היד] לגאות והתפארות, אך משה רבינו ודאי לא התנשא והתגאה בזה בחשבו כי אך מתת ה' היא, וכמו שלא יתפאר הפיקח על העיוור אף במה שיודע מעלתו נגד חבריו. אבל הכרת ערך עצמו היתה נחוצה לו ובלי זה לא היה מנהל ומפקד כלל.

ט). תיאורטי אבל לא פרקטי.

י). עמוד ב.

יא). עמוד א, ובמדרש ויק"ר יג, ד

יב). דברים א, יז.

יג). עמוד א: "והדבר אשר יקשה מכם, א"ר חנינא ואיתימא רבי יאשיה: על דבר זה נענש משה, שנאמר 'ויקרב משה את משפטן לפני יי'. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: מי כתיב 'ואשמיעכם'?! 'ושמעתי' כתיב! אי גמירנא גמירנא, ואי לא אזלינא וגמירנא".

כן היה אמיץ הלב בדור ועוז הרוח, ובקצפו כאשר המרו את דברו הנה רגש הכעס לא זרה לו, והיה לו רגש השנאה הנקמה לענוש עוברי על דת ושונאי ישראל.

במדרש אמרו "ויפן כה וכה וירא כי אין איש עתיד לצאת ממנו"^י, ולכאורה אינו מובן מה הכרחם להוציא מפשוטו כמשמעו, והוא הדבר אשר התעוררו על זה: האיש האלוהים מבחר היצורים - איך יתכנו אצלו הריגה ונקמה אנושית חמרית כלשאר אנשים?! והסבירו כי רק בכח שכלו החודר ורוח הקודש שבו ראה והתבונן כי איננו איש^י חרץ משפט.

ועכ"פ נדע כי היו אצלו רגשות העוז והנקמה, והשתמש בהם לעת הצורך, לענינים רוחניים. ולא כהשופטים האידאליסטיים שבינינו, אשר אם כי בשכלם ובפיהם חרצו משפט מות, אין אומץ בלבם למלאת את משפטם זה חרצו בידיהם עצמם.

וכן עשה נלחם כל מלחמותיהם, ובצאתם ממצרים שהיו פחדים מצריהם הצריך לפחת בהם רוח גבורה נגד אויביהם. וכבר רמזו על זה (נדרים ל"ח) "אין השכינה שורה אלא על גיבור חכם ועשיר, מנלן? ממשה", והנה הרמב"ם (פ"ז מיסודי התורה^י) והכ"מ הבינו "גבור במידותיו, עשיר השמח בחלקו", וכבר העיר ע"ז הכס"מ דהר"מ סברא דנפשיה קאמר אבל בגמרא מוכח דגיבור ממש קאמר. ובאמת הרמב"ם בכח הגיונו שפט ודאי אין לדרוש מעלות כאלו מכל נביא ונביא, והכריע מדעת עצמו דבשאר הנביאים יתכנו מעלות האלו בדרך מליצה והשאלה - גיבור מושל ברוחו. אמנם אצל אדון הנביאים ודאי מבורר במקראות שהיה גיבור ממש.

וכן מוכח מזה^י שלא היה זר אצלו רגש אהבת הממון - אמנם לא במידה שכזאת אשר נדינהו אנחנו, לאהוב גם את ממון רענו - שהרי למי שהכסף והקניינים נחשבו אצלו כאין וכאפס הנה לא ישמרם, ואיך יתחזקו בידו ויהיה עשיר?!



ה.

משרע"ה איחד חומר ורוח

הגנו רואים עתה כי כל הכוחות הטבעיים האנושיים הכוללים כל האנשים היו אצלו, אולי עוד ביתר עוז, אולם מהצד השני [דף 23 בכתב היד] כוחותיו הנפשיים המוסריים היו בו במדה שאין דוגמתה, ונשמתו היתה כל כך נהדרה ונאצלת עד להשגת אלהות במדה כזו ש"לא קם נביא עוד כמשה", ובזו ורק בזו צפונה סוד גדולתו, שבו התאחדו שני הקצוות חומר ורוח יחד, והיו לחטיבה אחת.

יד). לשון רש"י שמות ב, יב, ע"פ שמו"ר א, כט, ועוד מדרשים.

טו). ההדגשה במקור בכתב היד.

טז). הלכה א.

יז). מהגמ' נדרים הנ"ל שנביא צריך להיות גם "עשיר".

ועפ"ז יבואר דברי המדרש (דברים רבה פרק יא") "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים - מחציו ולמטה איש, מחציו ולמעלה אלהים", והמכוון בזה: כל האנשים חיים ומתנהגים ע"פ טבעם אשר הוטבע בהם ביצירתם, ואנו רואים אנשים שונים בתכונות שונות, זה במידת הגאווה, זה בקפדנות וזה ברחמנות, ועוד כאלו, אבל לרוב לא ישנו את תכונתם כליל, ואם אמנם יתגבר לפעמים - ברוב או במעוט, זה תלוי לפי התפתחות כחות שכלו ונשמתו - על תכונותיו הטבעיות כמו הגאווה הכעס הכילות וכדומה, אבל הטבעיות שבו היא מלפפתו כי ימי חייו, ולא בכל פעם ולא על נקלה יוכל להכניעה. אמנם יש לחפש ולמצוא יחידי סגולה אשר הכניעו לגמרי את כח יצרם הטבעי, ולבם חלל בקרבם, אולם אז הם שיעבדו לגמרי את חמירותם ובטלוהו כליל, עד שנהייתה אצלם הקצה השני כעצם תכונתם וכטבע שני, ולא יוכלו להתנהג ולעשות עוד דבר ע"פ טבעיותם הראשונה. וגם אותם שנתעלו במדרגה רוחנית העליונה, הנביאים, אם גם לא הכניעו כליל את טבעיותם, עכ"פ בעת השגתם הנבואה והחזיון היה אצלם אז, וגם לפניה ולאחריה, התפשטות הגשמיות. אולם לא כן משה רבינו, הוא היה יציר נפלא יחיד במינו, אשר בו התלכדו שתי הקצות כאחת, ולא החלישו זא"ז מאומה (רמב"ם שם", ומלבי"ם בביאורו).

כל הנביאים אינם מתנבאים בכל עת שירצו, אלא מכוונים דעתם ומתבודדים, אבל במשה הכתוב אומר "ודבר ה' עם משה כאשר ידבר איש אל רעהו". משה מזומן ועומד לדבר בכל עת שירצה. וכמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חבריו, כך היה כח בדעתו של משה להבין דברי הנבואה כשהיה עומד על רגליו, ולא נתבטלו חושיו כמנהג יתר הנביאים, רק תיכף אחר הדיבור שב אל המחנה להתעסק בענייני העם - מה שביתר הנביאים [דף 24 בכתב היד] אחרי הנבואה הם מתעלפים וסר כוחם מלעסוק במדיניות - וכוחותיו הטבעיים עמדו בתקפם ולא נחלשו כלל. אמנם היו באמנה עם הכח הרוחני האלהי, שבו וסרו למשמעתו. ו"מחציו ולמעלה אלהים" - האלהות היתה במעלה העליונה והמושלת, אבל כשהוצרך התגלה תיכף הכח האנושי ו"מחציו ולמטה איש" ככל האנשים.

ו.

ביאור המעשה שבתפארת ישראל

ומעתה גם סיפורו של התפארת ישראל אודות תמונת משה, אם כי איננו אחראין בעדה, ולאזן מר בר רב אשי חתום עליה, עכ"פ איננה מוזרה כל כך, ואולי גם קרובה אל האמת באיזה צד. כפי שאמרנו, רגילים בינינו להעריך את בני האדם כמות ואיכות רוחניותם עפ"י תכונותיהם הטבעיים, מה שבאמת רוב האנשים אינם מתרוממים במוסריותם למעלה מטבעם שביצירתם, והתכונות הטבעיות יש להכיר בכל מבנה הגו ועורקיו, החזק הוא הרפה, ומי שדמו רותח בקרבו

(יח). סוף אות ד.

(ט). יסודי התורה פרק ז.

(כ). אינני בטוח שפענחתי נכונה את כתב היד, ומ"מ לא מצאתי היכן המלבי"ם כתב כך, ואולי כוונתו למלבי"ם במדבר יב, ו, שהביא את ההבדלים שבין נבואת משרע"ה לנבואת שאר הנביאים.

מטבעו וגם אבריו בכללם מתאימים בחזקם ועוזם לרוח החיוני שבדמו, אזי יולדו בקרבו שאיפות ומאויים טבעיים חזקים אשר לא יניח וישקוט אם לא ימלאם. והכוח המוסרי ע"פ רוב הלא חלש ורפה אונים לעצור בעד תאוותו הפראית. וביותר מתבלטין תכונות אלו בעורקי ועצבי הפנים, בהקוים והנימים גם הדקים מן הדקים אשר זרועים ומתלכדים יחד. בשרטוטיהם וקמטיהם וכל תנועותיהם, אפשר להכיר את הלך רוח נפש האדם. ומי שיש לו מבט חד סוקר וחוקר וכח שופט מצוין ומנוסה בענינים אלה, יוכל להבחין ולהעריך את הנהגותיהם התמידיות ונטיותיהם, וכלשון המקרא "הכרת פניהם ענתה בם" וכו'. ולזה במשה רבינו, אשר השתלמו בו כוחותיו הגופניים בכל תוקפם ואמיצותם אפשר היה לשפוט ע"פ תמונתו החיצונית כי הוא בעל שאיפות טבעיות אמיצות, וממילא רעות, אבל לא ידעו את הכח האלהי הצפון בקרבו, השליט על כל תכונות ושאיפות גופו הטבעיים והוא מכניעם למנעם כרצונו האלהי, ככל אשר יחפוץ אם לשבט או לחסד.



כ"ק האדמו"ר מביאלא זצ"ל

בעל מבשר טוב

ישראל מקדשים את התורה וקדושת ישראל למעלה מקדושת התורה*

הנה בתורה נקרא חג זה (במדבר כח כו): "יום הַפְּכוּרִים". ובנוסח התפילה תיקנו חז"ל לומר "חג השבועות הַזֶּה זְמַן מַתָּן תּוֹרַתֵינוּ". וצריך להבין אמאי לא נזכר בתורה כלל ענין מתן תורה בקשר לחג השבועות.

עוד צריך להבין יסוד ענין זמן מתן תורתנו, דהרי התורה הקדושה ניתנת בכל עת וזמן, שעל זה אנו מברכים בכל יום נותן התורה, כמ"ש המהר"ל על מה שאנו מברכין נותן התורה לשון הווה ולא לשון עבר "אשר נתן", כי נתינת התורה היא בכל רגע ורגע ממש. וזה לשון המהר"ל (נתיבות עולם א - נתיב התורה - פרק ז): "תחלת הברכה אשר בחר בנו מכל העמים, כלומר כי נתן תורה על הר סיני לישראל, וסיום הברכה נותן התורה ולא נתן כמו שהתחיל, כי בכל יום הקדוש ברוך הוא נותן תורה לישראל דאם לא כן חס ושלום נשתכחה התורה מישראל, כי נותן התורה שם התואר ורצונו לומר: שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה ואם לא כן היה חס ושלום נשתכחה תורה מישראל ודבר זה מבואר ליודעים. והוא נרמז במה שאמר קול גדול ולא יסף ואמרו בספרי (סוף נשא) קולו של הקדוש ברוך הוא לא פסק ובארנו זה במקום אחר". וכעין זה כתב עוד (תפארת ישראל - פרק נו).

וכיון שהקדוש ברוך הוא נותן התורה בכל יום, מהו הענין המיוחד שיש בחג השבועות שהוא זמן מתן תורתנו.

עוד צריך להבין מהות חג השבועות שהוא ראש השנה, וכמ"ש במשנה (ר"ה פ"א מ"ב): "בְּאַרְבַּעַּה פְּרָקִים הָעוֹלָם נִדּוֹן, בְּפֶסַח עַל הַתְּבוּאָה, בְּעֶצְרַת עַל פְּרוֹת הָאֵילָן, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה כָּל בְּאֵי הָעוֹלָם עוֹבְרִין לִפְנֵי כִבְיֵי מְרוֹן". ויש להבין לאיזה ענין הוא ראש השנה.



* בחודש האחרון נסתלק לבית עולמו אחד ומיוחד מזקני האדמו"רים, בעל המבשר טוב זצ"ל, שחיבר עשרות ספרים במרחבי הש"ס ההלכה, התורה והחסידות, יהיו הדברים לטובת נשמתו.

דרוש זה נמסר בירושלים ליל חג שבועות, ה'תשס"ג. התודה והברכה להרה"ח הרב מאיר יחזקאל ויינר הי"ו - מכון גנוי מהרי"ץ ביאלא. ולהרה"ח הרב יעקב פרידמן שליט"א, על סיועם הרב.

יהיו דברי תורה אלו לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל גלב"ע י"ז סיון תשע"ז ת.נ.צ.ב.ה. - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה].

ס"ר נשמות ישראל נגד ס"ר אותיות לתורה - והם משלימים זה את זה

ונראה לבאר בהקדם מ"ש אא"ז בסה"ק דברי בינה (פרשת במדבר, דף י), וזל"ק: "והנראה בכל זה, דהנה ידוע (ז"ח שה"ש עד:) ששישים ריבוא אותיות התורה הקדושה, הם כנגד שישים ריבוא נשמות ישראל. ונודע קושיית הקדמונים זכרונם לברכה (חסד לאברהם אזולאי, ועוד, ע' ד"ב ויחי דשע"א) שספרו ומנו את כל אותיות התורה הקדושה, ולא מצאו בה אך שד"מ אלף ואיזה מאות, ואיך יתכן זאת. ובפרט שסמכו זה המספר מתיבת ישראל, כי הוא זה ראשית תיבות: ש ששים רבוא אותיות לתורה. "אך באמת הענין בזה הוא, כי בחינת אות של התורה הקדושה, הוא כמו המלך שנותן לצבאיו אות ודוגמא, לדיע על ידו מה הם צריכים לעשות. כמו שיש לכל חיל וחיל אות מיוחד לפי עבודתו שמוטל לפניו לעשותו - כמו כן הם בחינת אותיות של התורה הקדושה, שהם בחינת רשימו עלאה (ע' זוח"ג רטו: רלח.) - למינדע על ידו בחינת העבודה אשר היא מוטלת על האיש הישראלי, השייך לפי שורש נשמתו לאותו האות - מה הוא צריך לו לעשות ולתקן בעניני הבריאה השייכה לאותה האות, והנשמה המיוחדת לזה המפעל לבררו. כי בשביל התורה ובשביל ישראל נברא העולם, כנודע זאת מספרים הקדושים.

"ובאמת לכל אות ואות הקדוש שייכים כמה וכמה נשמות, אשר יש ביכולתן לעבוד עבודה עבודה - ועבודת משא המוטל על חבריו; אם לפעמים יקרה ח"ו שחבירו יפול בנפלים, ולא יוכל לעשות פעולתו, אזי יוכל חבריו להקימו בכל הענינים. כמו שאנו רואים במנהגו של מלך בשר ודם, הנותן אות ודגל לחילותיו הרבים והמשונים זה מזה באופני פעולתה במלחמה עם אויביו - אשר לכל דגל ואות, מתקבצים ומתאספים אנשי צבא הדומים זה לזה בפעולותיהם וכוחותיהם, ומהאות הניתן להם, הם מבינים כל מה שעליהם לעשות. והם כמו איש אחד, אשר אם יפול אחד מהם הנשאים משלימים פעולתו, באופן שעבודת המלך נגמרה ונשלמה במליאתה וטובה. כי כוחות כולים שווים יחד, זה כמו זה - למלאות החסרון הנופל כידוע.

"כמו כן כביכול ברוך הוא, ראה והתקין ברוב רחמיו את בחינת אותיות התורה הקדושה במעלה נפלאה כזאת, אשר אות אחד ממנה יהיה מצרף וכולל כמה וכמה נשמות ישראל; שאם לפעמים יגרום החטא ח"ו, שימות איזה מהם בלא עתו, ולא יוכל להשלים את מה שהטיל עליו היוצר בראשית, אזי הנותרים לחיים ישלימוהו, והבן". עכל"ק.

וביאור דברי קדשו: דהנה נשמות ישראל הם כעין אותיות התורה, וכמו שהאותיות יש מהם שמורכבות משני אותיות, על דרך משל: האות ח' מורכבת היא מאות ו' ואות ז', וכמו כן האות ע' מורכבת מהאות נ' והאות ו', וכן כמה וכמה אותיות הם מורכבות משני אותיות. כמו כן נשמות ישראל מורכבות מכמה מישראל - שאם ח"ו יפול אחד מהם השני ישלימוהו.

ואמנם על ידי שהתעלו ישראל זכו לקבל התורה ממילא. שכיון שכלל ישראל מתעלים - ממילא זוכים לקבל התורה. שזהו האופן שעל ידו אפשר לזכות לבחינת מתן תורה, כמו שכתב אא"ז בסה"ק דברי בינה (שם דף ה), וזל"ק: "ובאמת עיקר התכלית של איש הישראלי הוא: שיזכה מעצמו לבחינת מתן תורה, היינו: שיקרא על שמו, והוא: על ידי שיקדש את עצמו בכל האיברים והגידים, עד שיזכה להשיג אור החכמה העליונה הגנוזה בתורה הקדושה. וזהו הבחינה נקראת מתן תורתנו, שהתורה הקדושה נקראת על שם ישראל, שהם בעצמם זכו לה, והשיגוה,

כנ"ל וכו'. וכידוע אשר ת"ר אלף הוא סוד קומה השלימה. ולכן, קודם מתן תורה, נזכר מנינים רק בבחינת כלל ובדרך רמז, לפי שבחינת מתן תורה, היה על ידי התגלות קדושת נשמות ישראל, והיה מהצורך בביכול שיגלה נשמות ישראל כמה הם; כי הוא גופא בחינת מתן תורה - שעל ידי שגילה יתברך בחינת שורש נשמותיהם הקדושים של ישראל, והוציאם מן ההעלם אל הגילוי - זהו בעצם התגלות בחינת התורה הקדושה, שהוא יתברך הופיע, והאיר האור העליון מבחינת עצם קדושת התורה". עכל"ק.

ובקיצור כוונת דברי קדשו, שיסוד מתן תורה היה בזה שהשם יתברך גילה את קדושת כל נשמה מישראל. ובהתגלות קדושתם המיוחדת, בזה ממילא נגלה התורה הקדושה, והוא ניתנה בהר סיני, והוא מה שמרמז אורייתא קודשא בריך הוא וישראל חד הם.

וכח קדושת ישראל, שבכוחם להתעלות - הוא מחמת האבות הקדושים כמו שכתב אא"ז (שם דף ז), וזל"ק: "איתא במדרש רבה (עי' ילקו"ש רמז תרפד): שאמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל הביאו לפני ספרי יחוסיכם ואתן לכם התורה. ולהבין זאת, איזה צורך יש בספרי יחוסן של ישראל לבחינת מתן תורה. והענין בזה כי בחינת 'יחוס' הוא השייכות והדביקות ששייך האדם לאבותיו, ובמעשיו מתייחס ומתדמה למעשיו אבותיו, כי באמת עיקר מתן תורה היתה, שהאיש הישראלי, על ידי מעשיו, יכניס בחינת קדושה בהתורה הקדושה. כי על ידי שיקדש האדם את גופו ורמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, אז הדיבורי התורה שמדבר, יכולים לעורר לבות השומעים ליראתו ואהבתו יתברך. כי על ידי קדושתו הכניס קדושה בדיבורי תורה שיוכלו לעורר. וזאת היא באמת בחינת יחוסן של ישראל, שיהיו שייכים לקדושת התורה, ואדברא יכניסו ויפעלו כח וקדושה נפלאה בהתורה", עכל"ק. והיינו: שיש כח בקדושת בני ישראל מכח אבותינו הקדושים להוסיף ולקדש התורה הקדושה בדורות שלאחר מתן תורה בהר סיני - כמו שיתבאר לקמן בעה"ת.

וממשיך שם בד"ק, וזל"ק: "והנה באמת יחוסן של ישראל הוא שלשה אבות הקדושים, אשר הם יסוד ושורש הקדושה של ישראל. דהנה איתא (יבמות עט). סימן לאומה הישראל ביישנים רחמנים גומלי חסדים. ונוכל לרמז אותם בשורש עבודת האבות הקדושים, ביישנים הוא בחינת עבודת אברהם אבינו עליו השלום, שהיה בו בחינת הבושה והיראה אמיתית לפני יתברך וכו'. ובחינת רחמנים הוא כנגד יצחק אבינו עליו השלום. הגם שלפי הנראה הוא בחינת גבורה ומדת הדין. אבל באמת הוא שורש בחינת הרחמנות על ישראל וכו'. ובחינת גומלי חסדים הוא כנגד מדתו של יעקב אבינו עליו השלום, אשר יצאו ממנו י"ב שבטים, שהם כנגד י"ב גבולי אלכסון הנמשכים מ"ב צירופי הוי"ה ברוך הוא - אשר בצדקתם וקדושתם ממשיכים לישראל שפע רב טוב וחסד לישראל וכו'.

"והאיש הישראלי צריך לקשר עצמו לבחינת יחוס אבות הקדושים האלו, ועל ידי זה יזכה לבחינת מתן תורה ויכניס כח הקדושה בהתורה כנ"ל. וזהו הביאו לפני ספרי יחוסיכם ואתן לכם התורה, כי על ידי הייחוס, והשייכות שיהיה להם לשורש עבודת האבות, תוכלו לזכות לבחינת מתן תורה, והבן". עכל"ק.

וביאור דברי קדשו, דהנה איתא במדרש אמר הקדוש ברוך הוא קודם מתן תורה הביאו לפני ספרי יחוסים, והנה באמת עשו וישמעאל הם גם כן מיוחסים, שישמעאל מיוחס מאברהם, ועשו מאברהם ויצחק, ואם כן גם להם יש שייכות לתורה.



ענין היחוס השייכות לאבות

דהנה תחילת השפעת התורה הקדושה בעולם התחיל מאברהם אבינו ע"ה, כמ"ש בגמרא עבודה זרה (ט): "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח. בעונותינו שרבו יצאו מהן מה שיצאו מהן שני אלפים תורה מאימת אי נמא ממטן תורה עד השתא ליכא כולי האי דכי מעיינת בהו תרי אלפי ופרטי דהאי אלפא הוא דהוא, אלא מואת הנפש אשר עשו בחרן" וכו'.

ואם כן מי שיש לו ייחוס לאברהם, צריך להיות לו שייכות לתורה. אמנם כמו שנתבאר ענין הייחוס הוא שיש לו שייכות אליו למדותיו, וכלל ישראל המה מיוחסים שיש להם שייכות למדות האבות הקדושים שהם ביישנים רחמנים וגומלי חסדים - מה שאין כן עשו וישמעאל אין להם שייכות כלל למדות האבות הקדושים.

והנה כתב אב"ז בסה"ק דברי בינה (במדבר דף ז' ד"ה והענין), וזל"ק: "והענין בזה, כי בחינת 'יחוס' הוא השייכות והדביקות ששייך האדם לאבותיו, ובמעשיו מתייחס ומתדמה למעשי אבותיו. כי באמת עיקר מתן תורה היתה, שהאיש הישראלי, על ידי מעשיו, יכניס בחינת קדושה בהתורה הקדושה. כי על ידי שיקדש האדם את גופו ורמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, אז הדיבורי תורה שמדבר, יכולים לעורר לבות השומעים ליראתו ואהבתו יתברך. כי על ידי קדושתו הכניס קדושה בדיבורי תורה שיוכלו לעורר. וזאת היא באמת בחינת יחוסן של ישראל, שיהיו שייכים לקדושת התורה, ואדרבא יכניסו ויפעלו כח וקדושה נפלאה בהתורה". עכל"ק.

והיינו: שישאל מקדשים התורה. ודלא כמו שסבורים בפשיטות שרק התורה מקדשת את ישראל, אלא הוא בחינת אור החזון. וכל מה שישאל מקדשים עצמם יותר - וכן כל יהודי יחיד שהוא אות בתורה הקדושה - מתקדשת יותר התורה הקדושה. וכן בכלליות ישראל במה שמקדשים עצמם מקדשים גם את התורה הקדושה, מכיון שישאל ואורייתא וקב"ה חד הוא, ואחד תלוי בחבירו. ויוצא לפי זה בפשטות שאם ח"ו ישראל, בדור מסויים, יורדים בקדושתם, גם התורה הקדושה יורדת דרגה; דאין שיעור וסוף לדרגות הקדושה.

וכן כתב בסה"ק קדושת לוי (ריש פרשת חוקת), וזל"ק: "או יבואר זאת חוקת התורה שהתורה תהיה בבחינות מקבל, בחינת זאת, שאנו נהיה משפיעים להתורה". עכל"ק. והיינו: דלכך כתיב זאת חוקת מלשון נקיבה, שהתורה היא כנקבה שמקבלת השפעה מישראל.

וכן מקדשים ישראל בהמה לקדשי קדשים על ידי אמירה שמקדשים אותה לשמים, אף שהיתה - קודם לכן בהמת חולין בלא כל הכנה קודמת.

ואפילו ספר תורה אינו מתקדש עד שיקדשהו איש ישראל, כמו שכתב בטור (יור"ד רעד): "צריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ספר תורה זה אני כותב לשם קדושת ס"ת ומספיק לכל הספר אם לא עשה כן פסול". ע"כ. הרי שהקדושה באה על ידי שישראל מקדשים אותה, שזה מעלת כלל ישראל שבכוחם לקדש התורה. וכן צריך בספר תורה עיבוד הקלף לשמה וכו'. ובכל זאת עצם קדושת הספר תורה חלה על ידי כתיבת בני ישראל.

וכמ"ש בסה"ק תפארת שלמה (מועדים - מבוא השער דף ד'), וזל"ק: "בזוהר הקדוש פרשת אחרק, כמה הרעשה אצל המתים כשבא אצלם ספר תורה הם מודיעים לאבותינו אצל מערת המכפלה והם הולכים מעולם לעולם. ואם כן מכל שכן בשעת מיתת הצדיקים כשמוליכין אותו אצל המתים לקבור אצלם. וכמאמר הש"ס במסכת מכות (כב, ב): הני בבלאי טפשאי דקיימי קמיה ספר תורה ולא קיימי קמיה גברא רבה. זהו (בראשית ה, א) ספר תולדות אדם. דקדושת האדם הוא מהנשמה שהוא מן ויפח באפיו נשמת חיים. וספר תורה נובע הקדושה מאדם הכותב. אם כן מי גדול ממי. ומהתורה גופא אדם חשוב כדאיתא במדרש רבה ששאלו לרבי שמעון בר יוחאי מי חשוב התורה, או ישראל, ואמר: כי ישראל הם חשובים, יותר שהתורה לא נבראת רק בשביל ישראל", עכ"ל"ק.

ולפי זה שבני ישראל חשובים מספר תורה - מובן בפשיטות דקדושתם יותר גדולה מקדושת ספר תורה, שהם מקדשים גם הספר תורה והתורה הקדושה. והוא ראייה מגמרא הנ"ל במכות (כב): "אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בספר תורה כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". ע"כ. הרי שתלמיד חכם חשוב מהתורה הקדושה. ולהנתבאר מובן היטב, שקדושת ספר תורה נובעת מבני ישראל, ובני ישראל מקדשים יותר מספר תורה, והם מקדשים בכל דור התורה הקדושה, ולכן חשובים מהתורה הקדושה.

והוא מה שאמרו בתנא דבי אליהו (רבה פ"ד): "פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום מצאני אדם אחד שיש בו מקרא ואין בו משנה ואמר לי רבי אני רוצה לומר לפניך דבר אחד וכו', ואמר לי רבי (נ"י שני דברים יש בלבבי ואני אוהבך אהבה גמורה) שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן: תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם. אמרתי לו: בני דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה, שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו וגו'. אבל אני אומר ישראל קדמו, שנאמר (ירמיה ב): קודש ישראל לה' ראשית תבואתה. משל למלך שהיה לו אשה ובנים בתוך הבית, וכתב את האגרת אל המקום שאשתו ובניו שם (אלמלא אשתו ובניו של מלך שעושין לו נחת רוח בתוך הבית וכתב את האגרת ולא חזרה האגרת ביד השליח). אלמלא אשתי ובני שלי שעושין לי נחת רוח בתוך הבית החרבתי את המקום. כך אלמלא הם ישראל לא נברא העולם ונחרב העולם. לכן נאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתה, ונאמר ה' קנני ראשית דרכו" וגו'. ע"כ.



התחדשות התורה על ידי ישראל

הרי שישאל יש להם כח קדושה, שמקדשים אחרים, והוא על ידי מה שמחדשים דברים מחודשים בתורה הקדושה. כעין שמצינו בבנות צלפחד שחידשו בתורה על ידי מה ששאלו, דכתיב (במדבר כו א): "ותקרבנה בנות צלפחד בן חפר בן גלעד בן מכיר בן מנשה וגו' ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאים וכל העדה פתח אהל מועד לאמר: אבינו מת במדבר וגו', ויאמר ה' אל משה לאמר: כן בנות צלפחד דברת נתן נתן להם אחזת נחלה בתוך אחי אביהם והעברת את נחלת אביהן להן" וגו'. הרי דבנות צלפחד יכלו להמשיך מן השמים חלק חדש של תורה הקדושה בעניני נחלות וירושות. ומוכרח, שיכולים בני ישראל להוסיף גם בקדושת ספר תורה כמו שיכולים להוסיף חלקים בתורה הקדושה.

וכן מצינו בפסח שני שנתחדש לאחר שהיו אנשים טמאים לנפש אדם, ששאלו למה נגרע, כדכתיב (במדבר ט): "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא: ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקרב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל: ויאמר אליהם משה עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם: וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה".

וכן מצינו שבזמן דוד המלך ע"ה נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית. כמ"ש בגמרא יבמות (עו:): "וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר ויאמר אבנר חי נפשך המלך אם ידעתי. ולא ידע ליה, והכתיב ויאהבהו מאד ויהי לו נושא כלים. אלא אאבוא קא משאיל. ואביו לא ידע ליה, והכתיב: והאיש בימי שאול וקן בא באנשים, ואמר רב ואיתימא רבי אבא: זה ישי אבי דוד שנכנס באוכלוסא ויצא באוכלוסא. ה"ק שאול, אי מפרץ אתי אי מזרח אתי - אי מפרץ אתי מלכא הוי, שהמלך פורץ לעשות דרך ואין ממחין בידו. אי מזרח אתי - חשיבא בעלמא הוי, מאי טעמא אמר ליה שאל עליה, דכתיב: וילבש שאול את דוד מדיו כמדתו, וכתיב ביה בשאול משכמו ומעלה גבוה מכל העם. א"ל דואג האדומי: עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו - שאל עליו אם ראוי לבוא בקהל אם לאו. מאי טעמא דקאתי מרות המואביה. א"ל אבנר: תנינא עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. אלא מעתה ממזר ולא ממזרת ממזר כתיב - מום זר מצרי ולא מצרית, שאני הכא דמפרש טעמא דקרא על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם, ולא דרכה של אשה לקדם היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים. אישתיק מיד ויאמר המלך שאל אתה בן מי זה העלם, התם קרי ליה נער הכא קרי ליה עלם, הכי קא אמר ליה הלכה נתעלמה ממך צא ושאל בבית המדרש, שאל אמרו ליה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. אקשי להו דואג כל הני קושייתא אישתיקו, בעי לאכרוזי עליה, מיד ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגיל בת נחש, וכתיב יתר הישמעאלי. אמר רבא: מלמד שחגר חרבו כישמעאל ואמר כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב. כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. ומי מהימן, והאמר רבי אבא אמר רב: כל תלמיד חכם

שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו. שאני הכא דהא שמואל ובית דינו קיים". ע"כ.

הרי שבכח בני ישראל להוסיף חלקים לתורה, ולגלות הלכות מחודשות שלא נתגלו עד עתה. וגם שבכח כלל ישראל לחדש חידושים בתורה עצמה, משום דהתורה היא בלי שיעור וגבול. כפירוש הבעל שם טוב הקדוש, זי"ע ועכ"ל, תורת ה' תמימה משיבת נפש, שעדיין תמימה היא שלא נגע בה אדם. ויש בה דברים עמוקים לאין שיעור וגבול. על דרך משל: לאדם הנכנס לים האוקיינוס הגדול, אף שהוא נכנס לתוכו, לא שייך כלל לומר שהוא נוגע בו ויש לו בו אחיזה כלל.

והתורה היא בלא גבול ושיעור. כמ"ש במדרש (קה"ר יא ז): "כי אם שנים הרבה ישמח בשמחת התורה ויזכר את ימי החשך אלו ימי הרעה כי הרבה יהיו תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח".

אמנם בכח ישראל לחדש בכל עת ובכל דור דברים מחודשים מה שלא היו קודם לכן. וראיה לדבר ממה שאמרו בגמרא שבת (קד): "אמרו ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי, אתו דרדקי האידינא לבי מדרשא ואמרי מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כווייהו".

הרי שבזמן הגמרא נתגלו חידושי תורה שאפילו בימי יהושע בן נון לא נתגלו. והוא משום דבאמת כל אחד מישראל הוא בבחינה נעלית מאוד, אלא שצריך לגלות זאת. כמ"ש בגמרא במות (צב): "אי לאו דדלאי לך חספא מי משכחת מרגניתא תותיה". הרי שבאמת הוא בבחינת מרגניתא תותיה, אלא שאין רואים זאת רק לאחר שמגביהים הכיסוי.



כח חג השבועות יסוד ההתחדשות בתורה

וזהו יסוד חג השבועות, שהוא חג הביכורים. דבאמת התורה ניתנת בכל יום ובכל עת כמו שאנו מברכים בכל יום נותן התורה, אלא שמתחדשים בה בכל עת דברים מחודשים. כעין שאנו רואים בגשמיות שמתחדשים בה ח"ו מחלות ורפואות - כמו כן בתורה הקדושה מתחדשים בכל עת דברים מחודשים, ובחג השבועות יורד חידושי התורה הצריכים להתחדש בשנה זו על ידי מתן תורה. ולכן נקרא שבועות ראש השנה, היינו: ראש לכל חידושי התורה של שנה זו. אלא שבחג השבועות יורד בכח, ולאחר מכן בכל השנה יורד בפועל.

דכמו שאנו רואים האיך בכל זמן מתחדשים מחלות חדשות וצריכים רפואות חדשות, כמו כן ברוחניות היצר הרע מחדש בכל עת מחלות רוחניות מחודשות וצריכים רפואות מחודשות כדי להתגבר כנגד היצר הרע. והוא על ידי התורה שהיא רפואה לאדם. כמ"ש בגמרא עירובין (נד): "אמר רבי יהושע בן לוי: המהלך בדרך ואין עמו לוייה יעסוק בתורה. שנאמר: כי לוית חן הם. חש בראשו, יעסוק בתורה, שנאמר כי לוית חן הם לראשך. חש בגרונו, יעסוק בתורה. שנאמר וענקים לגררותיך. חש במעיו יעסוק בתורה, שנאמר רפאות תהא לשריך. חש בעצמותיו, יעסוק בתורה, שנאמר ושקוי לעצמותיך. חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר ולכל בשרו מרפא. אמר רב יהודה בר' חייא: בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם,

אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן. נתן תורה לישראל, סם חיים לכל גופו, שנאמר ולכל בשרו מרפא. א"ר אמי: מ"ד (משלי כב יח): כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך. אימתי דברי תורה נעים, בזמן שתשמרם בבטנך. ואימתי תשמרם בבטנך, בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך". כו'. ע"כ. הרי שתורתנו הקדושה היא רפואה לכל גופו.

וכן אנו מתפללים בכל יום בורא רפואות, היינו: שבכל יום הקדוש ברוך הוא בורא רפואות גשמיות ורוחניות על ידי חידושי תורה. ובדור הזה, שנתחדשו מחלות חדשות, הנה על ידי חידושי בני ישראל נבראים רפואות חדשות. כמ"ש הרה"ק מרוזין זצוקלה"ה (אבן ישראל לה, ועוד): "בכל דור מחדש היצה"ר עבירות חדשות ופגמי הנשמה נוגעים בגוף, ועל כן מתחדשים בכל דור חלאים רעים ר"ל, וכנגד זה היצר הטוב מוסיף ומחדש מצות ומעשים טובים, ונצמחים מזה התחדשות הרפואות שבכל דור. וזהו הפירוש בורא רפואות". ע"כ. והיינו: שעל ידי חידושי תורה שבני ישראל מחדשים בתורה הקדושה, על ידי זה נבראים רפואות. והיו צדיקים קדמונים שהיו אומרים בדיוק לכל מחלה - איזה חלק מהתורה הקדושה ללמוד, שהוא רפואה לזה. משום שהוא היה מסוגל במיוחד לרפאות מחלה זו.

ובזה תבין מה שמפעם לפעם מתגלים דברי תורה שהיו מכוסים, ולאחר זמן נתגלו, כעין שנתגלה הזוהר הקדוש לפני כמה מאות שנים, שהיה מכוסה זמן רב ביותר, אף שבאמת ליחידים סגולה (כהרמב"ן ועוד ראשונים) היה להם, ולא להמון העם. ונתגלה בדור מאוחר יותר.

וכן נראה בדורינו אנו מה שנתגלה מדרש הגדול שהיה ביד יהודי תימן אף שלהם היה המדרש, אולם לכלל ישראל לא היה המדרש.

והנה אף שבאמת מתחדשים בכל עת דברים מחודשים, באם אין ישראל ראויים ח"ו נגנזים דברים כעין שאמרו בגמרא פסחים (נז): "תנו רבנן ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו כיתת נחש הנחשת והודו לו גנו ספר רפואות והודו לו". הרי שירדו ישראל ממדריגתם והוצרכו לגנוז ספר רפואות.

וכן אמרו בגמרא (שם סב): "אמר רמי בר רב יודא אמר רב: מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם אמר מר זוטרא בין אצל לאצל טעינו ארבע מאה גמלי דדרשא". הרי שנגזו פרשיות שהיו בדורות הקודמים.

ויתר על כן מצינו שרצו לגנוז ספר יחזקאל, שנאמר בו (יחזקאל מד לא): "כָּל נְבִלָה וּטְרָפָה מִן הָעוֹף וּמִן הַבְּהֵמָה לֹא יֵאָכְלוּ הַכֹּהֲנִים". ואמרו בגמרא מנחות (מה): "וכל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים, כהנים הוא דלא יאכלו הא ישראל אכלי, א"ר יוחנן: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה רבינא אמר כהנים איצטריך ליה ס"ד אמינא הואיל ואשתרי מליקה לגבייהו תשתרי נמי נבילה וטרפה קמ"ל וכו', אמר רב יהודה אמר רב: זכור אותו האיש לטוב וחנינא בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגנז ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה מה עשה העלה שלש מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשו". ע"כ. הרי דכיון שהיו אז אנשים שהיה בכוחם לחדש, פעלו שלא יגנוז ספר יחזקאל.

וכן מצינו בגמרא שבת (ל:): "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה. ומפני מה לא גזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב: מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש. ואמרי דבי רבי ינאי תחת השמש הוא דאין לו, קודם שמש יש לו, סופו דברי תורה דכתיב: סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם. מאי כי זה כל האדם אמר רבי (אליעזר) (אלעזר): כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה. רבי אבא בר כהנא אמר: שקול זה כנגד כל העולם כולו. שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה שמעון בן זומא אומר: לא נברא כל העולם כולו אלא לצוות לזה. ומאי דבריו סותרין זה את זה, כתיב: טוב כעס משחוק וכתוב לשחוק אמרתי מהלל. כתיב ושבחתי אני את השמחה וכתוב ולשמחה מה זה עושה. לא קשיא טוב כעס משחוק, טוב כעס שכועס הקדוש ברוך הוא על הצדיקים בעולם הזה, משחוק שמשחק הקדוש ברוך הוא על הרשעים בעולם הזה. ולשחוק אמרתי מהולל, זה שחוק שמשחק הקדוש ברוך הוא עם הצדיקים בעולם הבא. ושבחתי אני את השמחה שמחה של מצוה. ולשמחה מה זה עשה זו שמחה שאינה של מצוה וכו'. ואף ספר משלי בקשו לגנוז שהיו דבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גזוהו אמרי ספר קהלת לאו עיינין ואשכחינן טעמא הכא נמי ליעיינין. ומאי דבריו סותרים זה את זה, כתיב: אל תען כסיל כאולתו, וכתוב: ענה כסיל כאולתו. לא קשיא הא בדברי תורה הא במילי דעלמא". ע"כ.

הרי שכיון שהיו בימיהם אנשים שהיו יודעים לדרוש טעמי הכתובים, לא גזו. אמנם בלאו הכי היו גוזזים אותם משום שלא היו ראויים לחלק זה מהתורה הקדושה.

וכתב הרמב"ם (במורה) שהיו דורות שנתגלו חידושי תורה וחלקי תורה (כמו שנתבאר, שנתגלה הוזהר הקדוש ותורת האר"י ותורת הבעש"ט הק' זיעוכ"י). והיו דורות שנגזזו חלקי התורה הקדושה וכו', ע"ש. והיינו: שרואים שגילוי תורה הקדושה וגניזתה תלויה בדרגת בני ישראל, בכל דור ודור.

ולכן בחג השבועות הוא שורש גילוי של תורה הקדושה לשנה זו - לחידושי תורה של הפרט והכלל. וגם רואים בגילוי דרכי ההבנה בתורה הקדושה שהיו חילוקים והשגות ודרכים. ולדוגמא דרך האבני נזר הק' זיעוכ"י, וכן שיטת הגר"ס וכו'. ולפניהם היה דרך הפילפול. וגם ראו בחוש בכל מדינה חכמי התורה הקדושה שהיו להם דרכים ואופנים לגילוי הבנת התורה הקדושה לדרך הפסק הלכה למעשה. וכל זה תלוי בהשפעת חג הביכורים הוא שבועות.

ויסודות הדברים מרומזים בתורת זקני בסה"ק דברי בינה (לשבועות דף צ"ב), וזל"ק: "ועשית חג שבועות וגו' מסת נדבת ידך אשר תתן וגו' (דברים טז י). דהנה מנהגן של ישראל לקרות מגילת רות בחג השבועות. והענין מזה הוא, כי בחינת מתן תורה היה לכל כלליות נשמות ישראל, בבחינת (דברים כט יד): "את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה וגו'". כי באמת, בכל דור ודור יוצא בעולם התחדשות התורה על ידי חכמי ישראל שבכל דור, מה שלא היה מתגלה לדורות הקודמים. אבל הם באמת נכללים כולם בשורש קדושת מתן תורה, שהוא בחינת הכלל לכל נשמות ישראל עד סוף כל הדורות, הכל נכלל במתן תורה.

"וזה עיקר מתן תורה, שידע האדם באמת אשר על ידי קדושת מתן תורה הוא מתחדש בכל יום. כמו שאמרו חז"ל (אבות ו ב) "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב וכו'", היינו: שבחינת

מתן תורה בהר חורב היה אז באופן הזה, אשר בכל יום ויום יהיה יציאת הבת קול שהוא ענין התחדשות התורה. ולא יחשוב האדם שאז במתן תורה נגמר הנתינה בשלימות, רק צריך לידע שכח מתן תורה מאיר ומתחדש בכל יום ויום, והוא כפי שיחדש האדם את עצמו באמת לעבודתו יתברך, כן יזכה לשמוע ולהבין התחדשות התורה המתגלה בזה היום. וכמו כן יש בכח צדיקי הדור לקרב אליהם נשמות חדשים אשר לא זכו עדיין להיות נכללים בקדושת ישראל.

"וזה הדבר נתגלה ברות הצדקת ובוועז, אשר על ידיהם נתחדשה אז הלכה זו "עמוני ולא עמונית" וכו', (יבמות עז: עז.), ולא היה ביכולת להתחדש הלכה זו, עד היום הזה - ממעשה בוועז ורות, שעל ידי קדושתם זכו שיתחדש זה ההלכה, ומאתם תהיה יציאת שלשלת הקדושה הזאת ממלכות בית דוד. ובוזה הראה השם יתברך, אשר כח מתן תורה מתגלה בכל דור, כפי עבודתם וקדושתם של ישראל שבאותו הדור, וכפי מה שזוכים לבחינת הרחמנות זה עם זה. כי כל ענין התקרבות רות ונעמי אל בוועז הצדיק, היה ההתחלה מזה על ידי כח הרחמנות וגמילת חסדים שעשה לה, כמבואר במגילה (רות ב יד). ובאמת אם היתה רות בדור שלפני בוועז, לא היתה מתקרבת עדיין למדריגה נפלאה הזו, כי לא נתחדשה עדיין הלכה זו מעמוני ולא עמונית, כי אם על ידי בוועז הצדיק היתה מתחדשת הלכה זו על ידי רב קדושתו הנפלאה". עכל"ק. והן הן הדברים שנתבארו.

וזהו ענין חג השבועות שהוא יום הביכורים, שביכורים הוא לשון דברים מחודשים. שאז מתחדשים דברים חדשים מה שלא היה קודם לכן, ומה שבני ישראל מוסיפים בקדושת ובחידושי תורה לשנה החדשה ניתנו בחג הביכורים, וכן ניתנו הדברים שיוכל להביאם לעולם הזה, לחדש ולהוסיף חלקי התורה הזאת, ולכן נקרא חג הביכורים לעניני התורה הקדושה, ואם כן בזה שהתורה הקדושה קוראת לחג השבועות חג הביכורים - הכוונה לנתינת התורה הקדושה ביכורי שנה זו.

יעזור השם יתברך שנזכה לקבל התורה ככרכת זקני בבי' ידיים "אֶרֶץ יָמִים בְּיָמֶינָהּ בְּשִׁמְאוּלָהּ עֶשֶׂר וְכַבֹּד", ונזכה לתורתו של מלך המשיח בביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.



כ"ק האדמו"ר מביאלא זצ"ל

בעל מבשר טוב

תשובה בעניין תיקון חצות לבחור ותפילה בנוסח החלקת יהושע

בס"ד יום ו' י"ד שבט ערש"ק בשלח

לכבוד האדמו"ר מביאלא שליט"א

שלו' וברכה,

אני בחור בישיבה שנה א' (ישיבה גדולה), רציתי לדעת מה דעת כת"ר על תיקון חצות לבחור בישיבה – אם הולך לישון מוקדם (בערך בשעה עשר בערב) ולא מרגיש עייפות במשך היום? האם כדאי גם למי שאינו חסיד ביאלא להתפלל בנוסח ה"חלקת יהושע" וצ"ללה"ה?

תודה,

הראל דביר

קדומים, ד.נ. שומרון

נחלת אביעזר בן גלעד בן מכיר בן מנשה בן יוסף הצדיק ע"ה



תשובה

בס"ד

לכבוד הבה"ח הראל דביר

כ"ק אדמו"ר הק' שליט"א ציוה לענות לו שלא יעשה תיקון חצות (וע' בספר מנהג ישראל תורה מ"ש בזה ויובן לב).

ועל השאלה השניה אמר שיתפלל בנוסחו של כ"ק אדמו"ר איש האלוקים זצוקל"ה זיעוכי"א (ועי' בחלומות של הגה"ק רבי צדוק הכהן מ"ש בזה על הפסוק ותפילת ישרים רצונו).

(א). מיוחד היה האדמו"ר מביאלא זצ"ל, הגאון רבי בן ציון רבינוביץ' זצ"ל בעל ה'מבשר טוב', בהארת פניו לציבור הרחב, גם הרחק מגבולותיה המוגדרים של חסידות ביאלא. בנערותי התפללתי במשך כמה שנים בסידור חלקת יהושע, וזכיתי להרגיש הארה בתפילה. לקמן מכתב קצר שהשיב לי בבחרותי, הערות השוליים נכתבו על ידי. הראל דביר.

(ב). קונטרס דברי חלומות אות י': 'על מה שמתפללין נוס' האר"י וצדיקים הגדולים המכוונים בתפלתן. יש לתת טעם ע"ז וכנודע מ"ש במכתב שבסוף ספר נועם אלימלך אבל לא כל אחד זוכה לזה רק הטעם דיש לנו להתפלל בנוסח שמתפללין בו אותן שהש"י חפץ לשמוע תפלתן וכמש"נ תפלת ישרים רצונו. ומאשר שרצונו ית' בתפלת הצדיקים המתפללים בנוסח זה, הרי אותו נוסח חשוב ומרובה ומקובל לפניו ע"י תפלת אותן המכוונים לבן בתפלתן. וע"כ אחריהם כל א' ימשוך להתפלל הנוסח שידענו שמרובה לפניו ית'.

תשובה בעניין תיקון חצות לבחור ותפילה בנוסח החלקת יהושע

כד

כו"ח בשם אא"ז אדמו"ר שליט"א

שרגא יאיר וייס



אהל גרש ירחים

הערות וביאורים במסכת כריתות ♦ מכתב - בענין עדל"ת בכלאיים בעיצית
♦ מאמר הכנה לקבלת התורה ♦ מילי דהספידא ככלות יב"ח למרן ראש
הישיבה זצ"ל ♦ הספר בשעת ההלוייה ♦ ברין אין בי"ד יכול לבטל דברי
ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין - במשנת הגרי"ג זצ"ל ♦ עשה
דשבתון ביו"ט בהבערה ובמתוך - במשנת הגרי"ג ♦ שמועה ממרן הגרי"ג
זצ"ל - בגדר קרבנות נזיר לשיטת הרמב"ם ♦ תולדות מרן הגאון הגדול
רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל ראש ישיבת פוניבז'

פתח האהל

זוכה ירחוננו להקים בשנית ישיבה על קברו של ראש הישיבה, הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל, ראש ישיבת פוניבז', אשר הגדיל והרבה תורה בחייו, עד יומו האחרון כשנסתלק לגנוי מרומים מתוך דברי תורה, ונתקיימה בו דרשת חז"ל (שבת פג, ב ועוד): "אמר רבי יונתן: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל - אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה".

אמנם לא רק ביום מותו המית את עצמו באהלה של תורה, אלא אף בחיי חיותו מסר שיעורים עד כלות כוחותיו. וידועים הדברים אצל תלמידיו, שהיו תקופות שלאחר מסירת השיעורים היה נשכב על ספסל מתשות כוח. והרי זה משלים את דרשת חז"ל (שם): "אמר ריש לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל".

לא נוכל בשורות ספורות ולא נתיימר להקיף את גדלותו ועמלו בתורה הקדושה ובמסירתה, אולם כבר אמר החכם מכל אדם (משלי כו, כא): "מִצָּרָף לְכֶסֶף וְכוֹר לְזָהָב וְאִישׁ לְפִי מְהֻלָּל". וביאר רבינו יונה בשערי תשובה (ג, מח) שמעלות האדם הן לפי מה שמהלל.

ראש הישיבה זצ"ל היה חוזר פעמים רבות על מאמר חז"ל (כפי שהובא באגרת הגר"א): "וכל רגע ורגע שאדם חוסם פיו, זוכה בשבילו לאור הגנוז שאין מלאך ובריה יכולים לשער. ואומר הכתוב מי האיש החפץ חיים אוהב ימים וגו' [נצור לשונך ושפתיך מדבר מרמה]".

אכן היה חוזר ואומר, כי לא די שלא לדבר על יהודי רע, אלא יש להימנע אף מלחשוב מחשבות שליליות על הזולת. וכאן הגענו לקצה השגה ברוממותו ובשגב אהבת ישראל ואהבת הבריות שנבעה מתוך ליבו הטהור.

התודה והברכה לכל המסייעים למדור זיכרון זה, ובכללם הרבנים הגאונים (סדר א-ב): הרב יהושע זליג אדלשטיין. הרב שאול אדלשטיין. הרב בן ציון גרבוז. הרב ישראל כהן. הרב אהרן קסלר שליט"א. יהי רצון שזכותו של רבינו זצ"ל תעמוד להם לכל מילי דמיטב.

יהיו הדברים לעילוי נשמת הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], נלב"ע י"ז סיון תשע"ז. (וראה הספדו של רבינו ראש הישיבה זצ"ל עליו בירחון האוצר גליון מ"א, ובקובץ יאר יצחק ח"ב). לעילוי נשמת הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון. ת.נ.צ.ב.ה.



הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל

ראש ישיבת פוניבז', בעל הערות וביאורים

הערות וביאורים במסכת כריתות*

דף ב ע"א

רש"י, ולא דמי לסך שמן המשחה כו'. תמוה לכאורה מה הוצרך לחילוק זה, דהתם אית ביה מעשה, דודאי לא שייך האי טעמא דריח אין בו מעילה, לפטור סך בשמן המשחה, מחיובא דסך, דלא הוי מדין מעילה. וסברת רש"י היה שייך לומר בטעם דאיכא באמת מעילה בסיכה, ולא הוי כריח, משום שסיכה יש בה מעשה, משא"כ בריח.

שוב ראיתי מה שכתב בהגהות מהרז"ו מבאסקאוויץ, וקשה מכל מקום מהיכי תיתי לחדש כרת ולא במריח קטרת. ואולי, כיון דשויין תרוייהו באיסורא דמפטם, הו"א דה"נ ריח בקטורת כנגד סיכה בשמן הוא, וצ"ע.

רש"י, מגדף כסבור שם בן ב' אותיות. קשה ליהוי מתעסק, וכן ברש"י גבי מולך פי' כסבור אם אחר, וקשה כנ"ל. וכן ברש"י גבי מקדש פי' כסבור בית אחר, וקשה כנ"ל. וכן ברש"י גבי שוחט בחוץ פי' כסבור בהמת חולין, וקשה כנ"ל. וכן ברש"י גבי שמן וקטרת פי' נתכוין לסממנין אחרים, וקשה כנ"ל.

שוב ראיתי מחלוקת רש"י ותוס' פרק כלל גדול, דלרש"י לא הוי מתעסק רק בהלכה ידו עיי"ש, ואם כן אתי שפיר, לכאורה.

ממה שכתב השיטה מקובצת לשיטת רש"י דמגדף היינו מזמר, דמיירי שעשה בין בפה ובין בכלי, וחשיב מעשה משום הכלי, ולכאורה מוכרח דמיירי דדרכה בשניהם יחד, דאי דרכה בכל א' בפנ"ע, הוי עובד ע"ז ממש על ידי הכלי לחוד, ומוכרח דהיכא דהעבירה הוי מב' חלקים, וא' יש בו מעשה, וא' אין בו מעשה, חשיב יש בו מעשה.

בתוס' הרא"ש בשיטה מקובצת אות ח' כתב דכוונת רש"י דליכא במריח לאו וכרת אבל מעילה באמת איכא, ולכאורה תמוה, שהרי אם איכא מעילה, איכא ממילא נמי לאו דמעילה, ואולי, ר"ל דליכא לאו משום מריח בקטורת, דומיא דסך בשמן המשחה.

תוס' מכות י"ג ב' ד"ה מה, בסוף הדבור. לכאורה יש לומר דחלוקה דלאו לאו דוקא, אלא כל שאיסורם נתפרש כל א' בפני עצמו, חשיב ב' שמות, ונמצא שמה שנכתב בלשון לאו למלקות אתא.

שיטת רש"י דקרבן בעי אזהרה, והקשו הראשונים מהגמ' דמכות. ולכאורה יש לומר דסמך אפשטות הגמ' בזבחים ועירובין, אשר התוס' נדחקו ליישב.

* רשימות אלו נכתבו ע"י מרן זצ"ל לפני שנים רבות, ולא הוכנו לדפוס על ידו, ונמסרו להדפיסם כאן לראשונה, ע"י בני המשפחה.

וקשה אם כן הוי לאו שניתן לאזהרת קרבן, ומאי שנא מלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין שאין לוקין עליו.

ולכאורה יש לומר דבמיתה העונש עבור שעבר על הלאו, אבל הקרבן אינו עבור שעבר על הלאו, רק הוי תנאי, דבעינן דומיא דעבודת כוכבים, דיהא לאו באיסור שבו, ואע"ג דאיצטריך הלאו לחייבו קרבן, מכל מקום שפיר לקי עליו, וכדמצינו בתוס' מכות י"ג ב' ד"ה מה בסוה"ד, עיי"ש.

ולכאורה מוכרח לומר כן, גם למ"ש התוס' יבמות ט' ע"א דלרבי דיליף מאחות אשה, קרבן בעי אזהרה, אם כן הו"ל לעולם לאו שניתן לאזהרת קרבן, ולא ילקה לעולם בחייבי כריתות, ולהנ"ל אתי שפיר. ועי' תשורע"א החדשות.



דף ג ע"א

ב' לאוין וכתא א', לכאורה קשה לשיטת רש"י פסחים סוף פרק כל שעה, בלאו דנא ומבושל, וזג וחרצן דלכו"ע לוקה עלייהו ב', דחשיב ב' לאוין, אם כן ה"נ כרת במפטם וסך ליהוי כב' כריתות, וצ"ע.



דף ג ע"ב

במנחת חינוך מצוה ל"ה העיר בבא על נערה המאורסה בשוגג דצריך להתחייב ב' חטאות למ"ד חלוקה דמיתה שמה חלוקה, וה"נ יש כאן חלוקה דמיתה שעל תחילת ביאה הוא בסקילה ועל גמר ביאה הוא בחנק, עיי"ש.

ולכאורה הטעם דמאן דאמר חלוקה דמיתה שמה חלוקה הוא משום דהי' אפשר לכלול שניהם במיתה אחת, ואמר' דמה שחלקה אותן התורה הוא ללמד שחלוקין לחטאות, אבל חלוק המיתות באשת איש, לגופו נכתב, ללמד שנערה המאורסה בסקילה ולא בחנק, ואין לנו ללמוד מזה לחלוק חטאות. ועי' באפיקי ים ח"א סי' י'.



דף ז ע"ב

א"ר יוסי וכו' אבל אם היו שתיהן עומדות שתיהן מביאות קרבן ונאכל, משמע דרבנן פליגי, (ובשיטה מקובצת אות י"ד כתב בשם הרא"ש דר' יוסי לפרש בא), ובפיה"מ להרמב"ם וברע"ב כ' דאין הלכה כר' יוסי, וצ"ע טעמא מאי.

ובשמ"ק מבואר דלר' יוסי כיון שיכולין להביא חטאת אחת ולהתנות אסור להן להביא ב' חטאות על הספק, עיי"ש, ולפי זה יש לומר דזהו עיקר חידושי' דר' יוסי, ובוה הוא דפליגי רבנן וס"ל דיכולין לכתחלה להביא ב' חטאות על הספק, ומכל מקום אפשר דמודו רבנן שיכולים גם

להביא חטאת א' ולהתנות, שוב ראיתי בחי' מרן הגרי"ז על הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה מה שכתב בזה בשם הגר"ח זצ"ל.



דף ח ע"א

בשמ"ק בהשמטות אות כ"א כתב בשם תוס' דיולדת שהיא גם זבה לא סגי להו בטבילה א' לב' הטומאות, ונתן טעם לדבר משום דיולדת טבילה בלילה, וזבה ביום, עיי"ש, וצ"ב.

שם, בשמ"ק נקט דיולדת שהיא גם זבה לא סגי להו בקרבן א' לאכול בזבחים, והטעם או להנ"ל דגם טבילה א' לא סגי להו, או דילפי' לה מגזירת הכתוב עיי"ש. ובשמ"ק ב"ב קס"ו הביא בשם הרא"ש דסגי להו בקרבן א' לאכול בזבחים, אלא שכתב דזהו דוקא בכולם ספק, אבל לידה ודאי וזיבה ספק או להפך מביאה ב' קרבנות, וצ"ב מאי שנא. עוד כתב שם דוקא ביולדת עני' שקרבנה שתי תורים כמו זבה הוא דסגי בקרבן א' לספק לידתה וספק זיבתה, אבל בעשירה לא, וצ"ב הרי רק החטאת מטהרת והחטאת גם בעשירה הוי עוף כזבה.

ועיין רש"ש.



הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל
ראש ישיבת פוניבז', בעל הערות וביאורים

מכתב – בענין עדל"ת בכלאיים בעיצית*

בס"ד יום ג' י"ב מנ"א תש"א

לידידי רב חביבי דרופתקא דאורייתא שקדן ונבון שואל ומשיב כהלכה שומע ומוסיף מדילי' הרב ר' ... נ"י,

שלוו וברכה עד בלי די.

בהא דכלאים הותרו בציצית משום דעשה דוחה לא תעשה ואע"פ שאפשר לקיים שניהם על ידי שילבש בגד צמר ויטיל בו תכלת, כבר הקשו כן התוס' בכתובות (מ' ע"א ד"ה כגון וכו') ותירצו וז"ל "ואר"י דבטלית של פשתן אי אפשר לקיים שניהם" וכו' ולכאורה כוונתם דלא חשיב אפשר לקיים שניהם אלא כשיכול לקיים חיוב מצוה זו בהיתר, ומה שיכול שלא ללבוש טלית זו של פשתן לא מיקרי אפשר לקיים אלא שאפשר לו ליפטר ממצוה זו, ומה שילבש טלית של צמר זוהי מצוה אחרת שיתחייב בה מחמת לבישה אחרת, אלא שהמשך לשון התוס' שם צריך ביאור שכתבו וז"ל "וזה אין לומר שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן משום דאפשר בשל צמר דאין זה חשוב אפשר" עכ"ל, משמע מדבריהם שאם היה אפשר שלא ללבוש בגד פשתן היה חשוב אפשר לקיים שניהם וצריך ביאור.

הדו"ש החפץ בהצלחתך

ירחמיאל גרשון אדלשטיין



* מכת"י. תודת האוצר לנכדו הרה"ג שאול אדלשטיין שליט"א על מסירת הדברים.

הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל
ראש ישיבת פוניבז', בעל הערות וביאורים

מאמר הכנה לקבלת התורה*

זמן מתן תורתנו בכל שנה

אנו עומדים לפני חג השבועות, זמן מתן תורתנו. וזמן מתן תורתנו פירושו שגם השנה זה זמן של מתן תורתנו, כך כתוב בספרים, כי מכיוון שהייתה השפעה של תורה באותו הזמן, במעמד הר סיני, כל שנה חוזרת ההשפעה. אבל כמוכן צריך גם להיות ראוי להשפעה, בהר סיני היו ראויים להשפעה, פסקה זוהמתן, היו נכונים לשלושת ימים, היה פרישה שלושת ימים, היה הכנה, צריך הכנה להצלחה בתורה.

והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, יש הרבה דברים, ארבעים ושמונה דברים, ואדם אחד שיהיה בו כל הדברים האלה זה דבר נדיר מאד, וכך פירש הגר"א את הפסוק (משלי לא) אשת חיל מי ימצא, אשה זה התורה, וחיל זה ח"ת יו"ד למ"ד בגימטריא מ"ח, ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית, ואש"ת ח"ל – אדם כזה שהוא עם כל הארבעים ושמונה דברים, מי ימצא – זה דבר נדיר מאד, רק יחידי סגולה, תנאים ואמוראים, ראשונים וגדולי האחרונים, אבל זה דבר נדיר!

אבל אחר כך בסוף הפרק יש עוד פסוק: רבות בנות עשו חיל, וזה ההמשך, רבות בנות – הרבה שעוסקים בתורה, הרבה אנשים, אז ביחד עשו חיל, יש חיל, מ"ח דברים, כי כל אחד יש לו איזה מעלה, וביחד יש לכולם ארבעים ושמונה דברים. בציבור הזה, ברוך השם, ציבור כזה שעוסקים בתורה, אז ודאי שיש בכולם ביחד, ודאי שיש פה רבות בנות עשו חיל, כל הדברים שהתורה נקנית בהם.



התורה נקנית באימה ביראה ובענווה

והרבה מהדברים שהתורה נקנית בהם, זה באמת דברים שהם חיובים מצד עצמם, כגון באימה וביראה, יש מצות עשה את השם אלוהיך תירא, יראת שמים, וזו מצוה בפני עצמה, אימה ויראה – יש הרבה דרגות ביראת שמים, כך כתוב ברבינו יונה, ויש חיוב להוסיף יראת שמים, ולהוסיף זה לא פשוט, אבל זה חיוב! ומלבד החיוב והמצוה שבזה, זה גם דבר שהתורה נקנית בו, ונמצא שיש פה חיוב כפול: מצד הדבר עצמו, וגם מצד שזה דבר שהתורה נקנית בו.

באימה ביראה ובענווה, ענווה, מה זה הפך הענווה? גאוה זה הפך הענווה, וגאוה זה תועבת השם כל גבה לב, גאוה, ורם לבבך ושכחת, זה חטא בפני עצמו, אבל זה גם סיבה שאין

* שיחה שנאמרה בהיכל ישיבת עטרת שלמה קרית הישיבה, ערב חג השבועות תשפ"א.
התודה והברכה למערכת דרכי החינוך ולהרה"ג ישראל כהן שליט"א על מסירת המאמר.

הצלחה בתורה, צריך בענווה בשביל הצלחה בתורה, צריך ענווה. ומה זה ענווה? לא כולם יודעים מה זה ענווה, במסילת ישרים יש שני פרקים שהוא מסביר מה זה ענווה, שני פרקים מה זה ענווה, הוא מסביר טוב מאד מה זה ענווה. וכך יש הרבה דברים כאלה שהם חיובים מצד עצמם, אבל הם גם חיוב מצד ההצלחה בתורה.



אהבת הבריות בשביל הצלחה בתורה

אוהב את המקום ואוהב את הבריות, הכל מהארבעים ושמונה דברים, אוהב את המקום, זה גם דרגה, ואוהב את הבריות זה עוד יותר קשה, אבל זה מצות עשה ואהבת לרעך כמוך, ומלבד המצוה שבזה, זה גם 'כלל גדול בתורה' (ירושלמי נדרים ט, ד) ואהבת לרעך כמוך אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, ויש לפרש כלל גדול בתורה – בשביל התורה! כי בשביל הצלחה בתורה צריך אהבת הבריות.

ואיך עושים את זה? יש עצות ודרכים איך לקבל אהבת הבריות, ואם יש מצוה ואהבת לרעך כמוך סימן שכך הטבע, הטבע הוא ואהבת לרעך כמוך, ומי שאינו כך זהו על ידי הרגל שנעשה לו כטבע, כי הטבע הישר הוא אהבת הבריות, האלוקים עשה את האדם ישר, והישרות זה עם אהבת הבריות, ואהבת לרעך כמוך, כמוך ממש אומר המסילת ישרים, וזו דרגה גבוהה מאד שיהיה ממש כמוך, אבל אם כך המצוה זה שייך! ואם זה חסר יש דרכים איך, וצריך לברר את הדרכים איך מקבלים אהבת הבריות.

אבל מלבד המצוה, זהו גם דבר שהתורה נקנית בו, וכמו שאמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, זה הפשט כלל גדול בתורה – שאהבת הבריות זה סיבה להצלחה בתורה!



מיתת תלמידי רבי עקיבא בין פסח לעצרת

ובזה מובן מה שאמרו חז"ל (יבמות סב) על תלמידי רבי עקיבא, שבין פסח לעצרת נפטרו עשרים וארבעה אלף תלמידים, ועל מה? על משהו דקות, שלא נהגו כבוד זה בזה, היה חיסרון, וצריך ביאור וכי מגיע מיתה בידי שמים על שלא נהגו כבוד? כמובן שזה רק לפי גודל מדרגתם, כמו שאמרו (שם קכא) וסביביו נשערה מאד מלמד שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה.

אבל דבר נוסף יש פה: מכיוון שזה לצורך תורה, אם כן יש בזה 'ביטול תורה', וביטול תורה זה חטא חמור מאד, ביטול תורה! ויש בזה זלזול בחשיבות התורה, כמו שכתב הר"ן בנדרים דף פ"א בשם רבינו יונה, שלא ברכו בתורה תחילה, שלא החשיבו כראוי את התורה. וכך עוד הרבה דברים שהתורה נקנית בהם, זה דברים שהם חיובים מצד עצמם וגם חיובים בשביל הצלחה בתורה.



התקן עצמך במידות טובות

ועוד שנינו באבות (ב, יב) התקן עצמך ללמוד תורה, התקן עצמך, מה הפשט התקן עצמך? תתקן את עצמך, ללמוד תורה, ובמה תתקן את עצמך? מה התיקון? יש ארבעים ושמונה דברים, אבל מה התיקון שמתכוונים שם? מפרש רבינו יונה: התקן עצמך במידות טובות, מידות טובות זה התיקון, ולכאורה למה כתב רק מידות טובות, הרי יש ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם?

ויש לפרש כי התקן 'עצמך' היינו תתקן את עצמך, את האופי, את המהות, ומידות טובות זה המהות של האדם, יש 'מעשים' אבל יש 'מידות' טובות, שזה האופי והמהות של האדם, ועל זה אמר התקן עצמך, את עצמך, כמו שאמרו (שם ב, ז) קנה שם טוב קנה לעצמו, מה זה 'קנה לעצמו'? את עצמו! ושם טוב זה מידות טובות כמו שמפורש בתרגום יונתן פרשת וזאת הברכה (דברים לה, ה).



שלושה כתרים וכתר שם טוב

ושנינו בפרקי אבות (ה, יג) שלושה כתרים הם: כתר תורה, כתר כהונה, וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן. יש כתר תורה כהונה ומלכות, והכתר הכי גדול זה תורה, כמו שאמרו (אבות ו, ה) גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלושים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, וכתר שם טוב עולה על גביהן.

ויש להבין מהו 'שם טוב'? הנה תורה זה מובן, וכהונה זה עבודה, אמונה וקדושה, וכתר כהונה זה השפעת אמונה, עבודה, עבודה שבלב, ועבודת הקרבנות, זה כתר כהונה, וכתר מלכות זה חסד, כמו מלך שדואג לכל העם, וכתר תורה הוא יותר מזה. ונוסף לזה יש עוד כתר, כתר שם טוב עולה על גביהן, ולכאורה אם כן זה ארבעה כתרים, ומהו שאמר התנא שלושה כתרים ועוד אחד.

ויש לפרש 'עולה על גביהן', שעל כל הכתרים האלה יש כתר אחד שכולל אותם, תורה זה פרט, וכהונה זה פרט, וכן מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן וכולל את כולם.

והפירוש בזה מבואר בתרגום יונתן הנ"ל, שכתב כי משה רבינו היה לו כל הכתרים האלה עם הכתר שם טוב, ובמה קנה את הכתר שם טוב? בענווה ובמעשים טובים, במידת הענווה, ובמעשים טובים, ומעשים טובים היינו מידות טובות, שזה מהות האדם, ענווה זה מהותו של האדם, שהוא לא מרגיש חשיבות, ומעשים טובים זה מידות טובות, ומשה רבינו היה לו את הדברים האלה בשלמות.

וזהו הכתר שם טוב, עולה על גביהן - על השלושה כתרים, כי זה מוסיף מעלה בכל הכתרים, יותר תורה, ויותר כהונה, יותר עבודה, ויותר מלכות, יותר חסד, על ידי הענווה ואהבת הבריות.

העולם הזה הכי טוב הוא במיעוט תענוג

אבל יש עוד דבר שכתוב שם, בפרקי אבות: מיעוט תענוג, תענוג – דבר שלא הכרחי, למעט בתענוג, כמו שאמרו (אבות ה, ד) כך היא דרכה של תורה, עם פת במלח, מיעוט תענוג, ומים במשורה, ועל הארץ תישן, בלי תענוג, הוא אוכל והוא שבע, והוא שותה וכבר אינו צמא, והוא ישן ונח ויש לו כוח, אבל עם מיעוט תענוג, על הארץ תישן, הוא ישן, וחיי צער תחיה זה עוד חידוש, עוד חיי צער, דברים אחרים שגורמים צער, ובתורה אתה עמל זה עוד מאמץ, ואשריך בעולם הזה!

זה האשריך בעולם הזה, רק זה! רק ככה אשריך בעולם הזה, אם יש תענוג אין אשריך בעולם הזה, בעולם הזה! אין עולם הזה! אין אשריך בעולם הזה, והעולם הזה הכי טוב זה פת במלח, מיעוט תענוג, התקן עצמך ללמוד תורה, זה גם כן שייך להתקן עצמך, ובוה אשריך בעולם הזה.



אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא

והמשיך התנא וטוב לך לעולם הבא, וצריך ביאור מה החידוש בזה, הרי עולם הבא בודאי שיהיה, ולאדם כזה שעמל בתורה עם מיעוט תענוג למה שלא יהיה עולם הבא?

ויש לפרש כי ידוע שכל הנאות העולם הזה מורידות מהעולם הבא, ובמסילת ישרים בתחילת הספר מסביר שכל ענייני החומריות וכל מה ששייך לזה מחסיר מהעולם הבא, ואין ליהנות אלא רק מה שצריך ליישוב הדעת, כדי שיוכל לתפקד ולעשות מה שהוא חייב, אבל אם יותר ממה שצריך ליישוב הדעת זה כבר על חשבון העולם הבא, ומפסידים עולם הבא.

וזהו שחידש התנא וטוב לך לעולם הבא, כי מאחר שאמר קודם אשריך בעולם הזה, לכאורה למה שיהיה עולם הבא? הרי כבר יש עולם הזה, ואחרי שיש כזה עולם הזה למה יהיה עולם הבא? והחידוש הוא שעולם הזה כזה של תורה אינו מוריד, אלא מוסיף עולם הבא, וזה גם עולם הזה וגם עולם הבא! וכל עולם הזה אחר מוריד מהעולם הבא, אבל עולם הזה כזה של אשריך בעולם הזה, של כך היא דרכה של תורה, אדרבה, זה מוסיף עולם הבא. זהו החידוש.

וזהו הענין של התקן עצמך ללמוד תורה. ואין זה פשוט, כי בטבע האדם נמשך אחר הנאות העולם הזה, שיותר טעים יהיה, כך הטבע, אבל זה לא מעלה! וצריך להיות התקן עצמך גם במיעוט תענוג. ויש עוד הרבה דברים בקנייני התורה שהם גם חיובים מצד עצמם וגם בשביל הצלחה בתורה.



ששי ושבת זמן הצריך חיזוק

והנה יש דברים הצריכים חיזוק, וידוע שיום ששי ושבת, כמו היום, יום ששי, בדרך כלל זה ימים שיש בהם רפיון, וכך הטבע, מפני שאין סדרים, וסדרי הישיבה הם לא כל כך כמו באמצע

השבוע, ויש עונג שבת וסעודת שבת, ויש מורים היתר לעצמם קצת וההתמדה בתורה אינה בשלמות.

ובאמת זה שני ימים בשבוע, שהם כמו שליש מהחיים, והזמן לא מנוצל בהם כמו שצריך בשביל תורה, כי הם חיינו ואורך ימינו! ובהם נהגה יומם ולילה! אם כן לא משנה באיזה ימים, וצריכים חיזוק בזה.

ומעשה שהיה עם ילדים צעירים בגיל של ישיבה קטנה, שהיה להם רבי שידע איך לתת חשק ללמוד, והם היו לומדים בששי ושבת ביחד שמונה עשרה שעות, בלי שום מאמץ, הם לא התאמצו, רק הזמן היה מנוצל לפי כוחם, ולא יותר מהכוח, אלא לפי כוחם! בלי מתח ובאווירה רגועה למדו שמונה עשרה שעות בששי ושבת, כך היה מעשה לפני הרבה שנים. אם כן אפשר ושייך דבר כזה, וזה אשריך בעולם הזה.



הצורך בחיזוק תמיד ובכל כוחו

אך אדם צריך חיזוק תמיד, כמו שאמרו (ברכות לב) ארבעה צריכים חיזוק, ארבעה דברים, תורה ותפילה ועוד, ופירש רש"י שם מה זה חיזוק? 'תמיד ובכל כוחו', תמיד – חיזוק תמיד, עוד פעם ועוד פעם צריך לעסוק בחיזוק, ובכל כוחו – כל אחד לפי כוחו, ואם הוא יכול עוד יותר ורק מתוך עצלות ואהבת המנוחה הוא לא עושה, זה לא חיזוק! כך אומר רש"י, שזו המציאות.

ואם יש חיזוק, אדם שמחזוק הוא בכל יום מתעלה, וכל יום זה התקדמות, והוא מתחזק ומתחזק ומתעלה בשלמות, מתקדש אפשר לומר, הוא האדם המקודש! וכלשון המסילות ישרים בפרק א' 'האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך', זהו האדם השלם, אם הוא מחזוק על הדרך של המסילות ישרים, וכפי שמתחיל שם מתורה עם זריזות, קודם זהירות ואחר כך זריזות, וכן כל הסדר שבמסילות ישרים, זהו סדר 'פסיכולוגי' איך מתקדמים עד קדושה, עד מעלת הקדושה עם כל המעלות.



קביעות לימוד המוסר לחיזוק תמידי

והדרך לחיזוק תמיד זה רק על ידי מה שיש בישיבות זמן קבוע של לימוד המוסר, לפני מעריב לומדים מוסר חצי שעה, ולימוד המוסר זה הנותן את החיזוק תמיד.

ומעשה שהיה גם כן בבחור צעיר בגיל של ישיבה קטנה שרצה ללמוד, אבל היו לו קשיים והוא היה אנוס ומוכרח לעבוד מחמת איזה סיבה, ולא היה יכול ללמוד, אבל היה בא לישיבה לסדר מוסר, ולמד מוסר חצי שעה בכל יום, ושאלתי אותו למה רק מוסר? ומדוע לא גמרא? ואמר לי: אני מרגיש שזה מחזק אותי, כך הוא הרגיש, שזה מחזק אותי, וכך היה לו קביעות, חיזוק תמיד כמו שרש"י אומר, וכל יום היה בא לישיבה ולומד מוסר חצי שעה. ומה היה ההמשך? היה השגחה פרטית שנסתלק האונס והוא הפסיק לעבוד ונכנס לישיבה, לישיבה קטנה

ואחר כך לשיבה גדולה, והיום הוא כבר משפיע, תורה ויראת שמים, גם זה וגם זה. זה המציאות, וזה בזכות החצי שעה מוסר.



במקומך ישיבוך ומשלך יתנו לך

זיכוי הרבים שייך רק על ידי זכויות, לא משנה אם זיכוי הרבים בתורה או ביראת שמים או במידות טובות, כל זיכוי הרבים זה 'זכה וזיכה', כמו שאמרו (אבות ה, יח) משה זכה וזיכה את הרבים, משה זכה קודם, ואחר כך זיכה את הרבים, כך המציאות, לא שייך השתדלות ולא שייך פרוטקציה, אלא זכה וזיכה, הכל בידי שמים, הכל בהשגחה, הכל בידי שמים ולא בידי אדם.

כל אדם מקבל בידי שמים, 'במקומך ישיבוך'! במקומך ישיבוך ומשלך יתנו לך! (יומא לה) כך ההנהגה וכך המציאות, ואפשר לראות את זה איך שזה נכון, רואים את זה ממש, שהכל לפי ההנהגה ולפי הזכויות יש סייעתא דשמיא להצלחה לזיכוי הרבים, בכל השטחים, זה רק על ידי זכויות.



ירבה בשיבה ויבקש רחמים

וכן כל הצלחה בתורה היא בידי שמים וצריכים רחמי שמים, כמו שמצינו (נדה ע, ב) ששאלו לרבי יהושע בן חנניה מה יעשה אדם ויחכם? והשיב: ירבה בשיבה, ושאלוהו שהרי הרבה עשו כן ולא הועיל להם, ואמר שצריכים גם לבקש רחמים, ובהמשך הגמרא שם שאלו מה החידוש? ותירצו דהא בלא הא לא סגי.

ומבואר ברש"י שם שהחידוש הוא ה'ירבה בשיבה', אבל לבקש רחמים זה פשיטא שצריך לבקש רחמים, כי אם הוא לא מבקש למה שיתנו לו, הרי הכל בידי שמים, ומי שאינו מבקש למה שיתנו לו, ורק היה מקום לחשוב שלא צריך להרבות בשיבה, וצריך ישיבה אבל למה 'ירבה', הרי הכל בידי שמים, וזהו שחידש רבי יהושע בן חנניה, דהא בלא הא לא סגי, וצריך גם לבקש רחמים וגם להרבות בשיבה.

ובשיבה - לא לבד אלא בשיבה, בתוך ציבור, היכן שיש דיבוק חברים ושימוש חכמים ופלפול התלמידים, ובשיבה יש הכל ביחד: שימוש חכמים ודיבוק חברים ופלפול התלמידים.



מרבתי מחברי ומתלמידי

ואיתא בגמרא (מכות י, א) אמר רבי הרבה למדתי מרבתי ומחברי יותר מרבתי ומתלמידי יותר מכולם, והנה מרבתי זה מובן, כי בלי רבתי לא שייך הצלחה, אבל האיך יתכן מחברי יותר מרבתי? והביאור בזה כי אמנם כן, מחברי זה דיבוק חברים, וההבנה להבין יותר את מה שהרב אמר, כשהוא שומע בשימוש חכמים הרי הוא שומע ומבין עם ההבנה שלו, ועדיין אין זה עומק

ההבנה מה שהרב התכוון, כי יש הרבה דרגות בהבנה, ודיבוק חברים מוסיף בהבנה יותר ממה שהבין כששמע מפי הרב.

ופלפול התלמידים זה עוד יותר, שהתלמידים שואלים, והם שואלים עוד דברים יותר פשוטים שהרב לא חשב עליהם בכלל, וזה מוסיף עוד יותר בהבנה.

וכך גם בשיבה, מלבד הרבנים, גם כל בחור יכול להיות באופן יחסי רב וחבר ותלמיד, שבחור אחד עם חברו הוא כמו רבו והחבר כמו התלמיד, ועם חבר אחר זה חברי, בדיבוק חברים, וכך יכול להיות רבתי ותלמידי בין התלמידים עצמם, ומי מרוויח? התלמיד או הרב? הרב מרוויח! כי מתלמידי יותר מכולם! וכשלוך 'תלמיד' – חברותא יותר חלש ממנו, אזי אדרבה, הוא הרב והחברותא התלמיד, ומתלמידי יותר מכולם. ולא כולם יודעים את הדבר הזה, שכך המציאות.

ברוך השם שאנחנו כולנו עוסקים בתורה ועומדים לפני זמן מתן תורתנו, שנזכה בעזרת השם להצלחה בתורה כמו שצריך באמת, ובכל העניינים כל מה שצריך בשלמות האדם.



הרב ברוך דב פוברסקי*

ראש ישיבת פוניבז', בעל חדר קודש

מילי דהספידא ככלות יב"ח למרן ראש הישיבה זצ"ל

ככל שעובר הזמן צריכים להתעורר יותר

ה' חורבן בית המקדש, וכלל ישראל עד היום הזה לא מפסיקים להתאבל, ובמדרש באיכה (איכ"ר ב, ד) על הכתוב (איכה ב, ב) בלע ה' ולא חמל את כל נאות יעקב וגו', ר' יוחנן הוה דרש שיתין אפין בבלע ה' ולא חמל, ורבי הוה דריש עשרים וארבעה אפין, ולא דר' יוחנן יתיר על רבי, אלא רבי על ידי שהיה סמוך לחורבן הבית היה נזכר, והיה דורש ובוכה ומתנחם.

והנה, ראשית מבואר שהאבלות כראוי על בית המקדש מביאה לידי נחמה, ומיד אחר החורבן כבר שלח הקב"ה ביד ישעי' נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם. ולכן כשהיו באים למצב של 'נזכר' דורש ובוכה, מגיע אחריהם גם מתנחם. ועל זה ביארו חז"ל שרבי מתוך שהי' סמוך לחורבן הי' די לו בעשרים וארבע כדי לעורר את הרגש ולבכות ולהתנחם, אבל רבי יוחנן, שכבר הי' רחוק יותר, לא הספיק לו רק כ"ד אנפין, וכדי להרגיש את החורבן הי' צריך ששים אנפין כדי להרגיש את צער החורבן ולבכות ולהתנחם.

ואני רוצה לומר לכם בני הישיבה היקרים, כבר עברה שנה שרבי גרשון איננו איתנו, שנה! אבל זה עבר, השנה עברה, לפני שנה ביום פטירתו היתה התעוררות גדולה בין התלמידים, בכו, והתאבלו, ובקשו מהקב"ה רבונו של עולם תרחם עלינו, די! זה הי' לפני שנה, עברה שנה, האם אתם עוד מתאבלים? ודאי לא כמו שהי'. לפני שנה הי' חורבן גדול, אבל עברה שנה הרגשות התקררו, וצריכים להתעורר יותר כדי להרגיש את ההפסד, וכמו שאצל רבי יוחנן הי' צריך שיתין אפין.

כשנסתלק רבי גרשון זוהי מיתת צדיקים שחז"ל אומרים עלי' (איכ"ר א, לו) שהיא יותר מחורבן בית המקדש, כך כתוב קשה סילוקן של צדיקים יותר משריפת בית המקדש, שבבית המקדש נאמר הפלא, ובמיתת צדיקים הפלא ופלא. ואחר שכבר עברה שנה, אני רוצה לעורר את עצמי, ולעורר גם אתכם, עברה שנה לא לשכוח, לא לשכוח. אם כשנמצאים סמוך צריכים עשרים וארבע כדי להתעורר, כעת צריך שיתין אפין.



נקי'

צריכים לדעת מהו הדבר המיוחד שראינו ברבי גרשון. חז"ל אומרים (מו"ק כה:): שהקב"ה שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק. תתארו לכם איך היתה נראית השמחה שמה למעלה, כאן

* הספד מרן ראש הישיבה שליט"א, נאמר בישיבה הק' יום ה' ח' אייר ה'תשפ"ד. התודה והברכה למערכת דברי מלכים, ולהרה"ג אהרן קסלר שליט"א על מסירת ההספד.

בכינו, כאן התאבלנו, אבל שמה היתה שמחה, הקב"ה עשה שמחה, והודיע לכולם יש לנו אורח גדול ושמו רבי גרשון. מה היתה המעלה של רבי גרשון, בבוא אליו נפש 'נקי וצדיק'. וצריך לבאר מה זה נקי, ומה זה צדיק, צדיק הרי זה כבר גיוואלדיג, ומהי המעלה נוספת של 'נקי'. אבא שלי מרן ראש הישיבה זכר צדיק לברכה ה' אומר שנקי זה מדריגה גדולה, נקי זה נקרא א'ריינער' זה יותר מצדיק, אדם נקי הכוונה היא בלי נגיעות כלל.



הרב הדומה למלאך

בגמרא (חגיגה טו:) למדו אותנו חז"ל כשרוצים לבחור רב, לבחור ראש ישיבה, אם הרב דומה למלאך ה' צבקות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו, וכך נפסק להלכה. ואני שואל איך אוכל לדעת אם הרב דומה למלאך, אתם ראיתם פעם מלאך? אז איך נקיים את דברי הגמרא אם הרב דומה למלאך. כשצריכים לבחור ראש ישיבה מי בחר כאן את ראש הישיבה מרן הרב מפונינו זצ"ל, ומדוע הוא בחר ברבי גרשון, יודעים, כי רבי גרשון ה' מלאך, הוא ה' מלאך בלי נגיעות כלל. אני רוצה להגיד לכם שגם אבא מרן ראש הישיבה זכר צדיק לברכה, תמיד ידענו שכשיש איזו שאלה וזה נוגע לבנים שלו או לאחר, תמיד האבא ה' מצדיק את השני, מדוע, כי לא היו אצלו כלל נגיעות, רחוק מנגיעות. וזה ה' רבי גרשון. 'נקי' אצל אבא זה ה' תמיד שבח גדול הוא 'ריינער' צדיק זה דבר אחד, ובעולם הבא בדין שמים מי שזכויותיו מרובין על עונותיו כבר נחשב צדיק, אבל יש מעלה נוספת ומיוחדת של נקי.

ראשי ישיבות אומרים שיעורים, וחז"ל (יעוי' תנחומא וילקוט פרשת חוקת) אומרים שכשהי' מחלוקת תנאים בהלכות פרה אדומה, ה' שיעור של רבי אליעזר, מה ה' שם למעלה, הקב"ה אומר שם כל יום שיעור, וכשרבי אליעזר יושב כאן בישיבה של מטה ואומר שיעור, הקב"ה למעלה אומר תשמעו רבי אליעזר בני אמר כך. יש כזו זכות שהקב"ה שמה שומע מה שרבי אליעזר אומר כאן. וגם אחז"ל (יעוי' בנפש החיים שער ד פ"ב בשם הוהר) שכשאחד אומר חידושי תורה, הדברים עולים למעלה והקב"ה מנשק את הדברים האלו. כשהראש ישיבה אומר חידוש או הקב"ה מנשק אותו, ומכח זה הוא בורא עוד עולמות. דוד המלך אמר (תהלים קי"ט) טוב לי תורת 'פיך' מאלפי זהב וכסף, מדוע הוא לא אמר תורתך? כי יש תורה מיוחדת שהיא מפיו. אבל בודאי כדי לזכות לזה צריך להיות אדם נקי, תורה שתלמיד חכם, אדם נקי מחדש, הקב"ה שומע ממנו, והוא זוכה שהקב"ה מנשק אותו.

כשרבי גרשון אמר שיעורים כולם שמעו, אבל מה שכולם שמעו ה' עוד אחד ששמע, הקב"ה, והוא אומר: שם למטה יש אחד נקי, רבי גרשון, והוא אומר שיעור, ואני אגיד לכם מה הוא אומר. יכולים לתאר את זה? כך הוא הכלל, נקי יש לו מדריגה אחרת, וזה מה שחסר לנו כעת. וככל שמתרחקים אז צריכים יותר להתחזק, כמו שרבי יוחנן ה' רחוק מרבי מחורבן בית המקדש אז הוא ה' צריך שיתין אפין כדי להתחזק והי' בוכה ומתנחם.

ודאי ישנה גזירה על המת שישתכח מן הלב (יעוי' פסחים נד: וברש"י שם). ענין זה הוא נס גזירה על המת שישתכח מן הלב, זהו חסד ה', כי בלי שכחה היו מתאבלים עד היום הזה, ולא היו

יכולים לעמוד בזה, אז הקב"ה גזר שתהי' שכחה, וכך כשעובר הזמן זה מתקרה. תראו אצל כולם זה כבר לא כמו לפני שנה, לא כמו שהי', יש שכחה. אבל צריך להתחזק ולזכור כדי להמשיך את דרכיו. ובשביל להתחזק צריכים לחזור יותר, ללמוד יותר את השיעורים של רבי גרשון, ואת המעלות של רבי גרשון, ובעיקר את הנקודה הזו שהוא לא הי' סתם צדיק, הוא הי' נפש נקי וצדיק, אריינער מענטש. כאן יודעים שלא הי' שום נגיעה אצל רבי גרשון. אנחנו כאן ישבנו יחד שבעים שנה, משנת תשט"ו אז הרב מפוניבז' בחר שלושה בשביל להגיד את השיעור א', מי היו השלושה רבי גרשון, ורבי שלמה ברמן, ואני להבחל"ח, זה הי' לפני שבעים שנה. ואני אומר לכם אחרי שבעים שנה, תשאלו אותי אם הי' איזה משהו, נקודה של קפידא, נקודה, לא הי' כלום! שום דבר לא הי', רבי גרשון ככה הי', שום דבר, גארנישט גיווען, אן קיין נגיעה, ריין! ריין! וזה גם כשעוברים שנה צריך לא לשכוח, צריכים להתחזק עוד ועוד.



חסיד ועניו

הגמרא בסנהדרין (יא.) אומרת שפעם ישבו גדולי הדור בעליית בית גוריה ביריחו, ונתנה עליהם בת קול מן השמים, יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה (כמשה רבינו), אלא שאין דורו זכאי לכך, נתנו חכמים את עיניהם בהלל הזקן, וכשמת אמרו עליו הי חסיד הי עניו.

כשמת הלל היו הספדים, ומה הספידו הי חסיד והי עניו. היום הספד על צדיק מדברים ומדברים ומרבים בדברים ככל שאפשר, אבל כשהספידו את הלל אמרו שני מילים חסיד ועניו, מה הפשט. מבאר המהרש"א (בח"א שם) שהרי בגמרא בעבודה זרה כ' עמ' ב' יש ברייתא דרבי פינחס בן יאיר ומונה את המדרגות של סדר העלי' של אדם. הדבר הראשון תורה, והתורה מביאה לידי זהירות, וזהירות לזריזות, וזריזות מביאה לידי נקיות, ונקיות לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, וטהרה לידי קדושה, ואח"כ חסידות וענוה ואחריהן רוח הקודש. ולכן אחרי שיצאה בת קול שהלל ראוי לרוח הקודש, אז כשהספידו אותו אמרו חסיד ועניו כי דרגה אחת לפני רוח הקודש זה חסיד ועניו.

ואגב כשמדברים מברייאת דרבי פינחס בן יאיר, רואים שיש מדרגות והסדר הוא מדריגה אחרי מדריגה, אי אפשר לקפוץ בבת אחת למדריגה גבוהה, הדרך היא מדריגה אחר מדריגה. וכשמדברים בזה נזכרים איך הי' נראה רבי גרשון, אתם ראיתם פעם את רבי גרשון רץ? אני לא ראיתי, בדרך כלל בני אדם כשיש להם סיבה ממהרים לאוטובוס וכדו' הם רצים, כדי לא לאחר, אבל רבי גרשון לא, הוא אמר שיעורים בישיבה, ועשה בכל יום את הדרך מהבית שלו לישיבה. האם ראיתם פעם שרבי גרשון רץ, לא! למה! כי הוא נקי, נקי וצדיק, ריין, ושום דבר לא יזוז אותו ממעלותיו ומנקיותו, ולכן תמיד ראינו אותו הולך בפסיעות קטנות מדודות אותו דבר, אותו רבי גרשון.

אני מכיר אותו כבר לא רק כעת, אני מכיר אותו יותר משבעים שנה. כשאני באתי לישיבה הייתי בן שלש עשרה, והייתי בשיעור א', רבי שלמה הי' גדול ממני בשנה וחצי, ורבי גרשון הי' גדול ממני בשמונה שנים. זה הי' עוד בשנת תש"ה ולפני מותו הי' כבן מאה, לא פשוט. ותגידו

לי האם הי' שינוי ברבי גרשון משנה לשנה, כל אחד יחשוב, שום דבר! אותו דבר, אותו שקט, אותו צניעות, אותו איטיות, זהו הרב דומה למלאך ה' צבקות, ומי שזוכה לכך, אז יבקשו תורה מפיהו.

כשהלל נפטר ההספד הי' חסיד ועניו, הוא כבר (קיים) את כל המדריגות של הברייתא דרבי פינחס בן יאיר עד הדרגה של חסיד ועניו, והוא ראוי לרוח הקודש. וזה אני כעת אומר לכם, רבי גרשון הי' חסיד בשלימות, ועניו בשלימות, אני כבר מכיר אותו מאז שבאתי לשיבה, הוא אותו דבר כמו בתש"ה, כך נשאר גם בתשפ"ג, אותו דבר בלי שום שינוי. ועל זה אנחנו מתאבלים, הי' לנו כזה אוצר יקר לא הערכנו מספיק את מה שיש לנו. אבל צריכים כעת להתעורר, ולהתחזק, והגם שעברה כבר שנה לא לשכוח אלא להתחזק עוד יותר. אני מדבר כעת על רבי גרשון, ואני בוכה, לא הי' לנו עוד כזה ידיד, ידיד נפש, עד הסוף.

שלוחו של מקום

ויש עוד ענין בזה מהו הרב דומה למלאך ה', ראיתם פעם מלאך? אז איך נוכל לדעת מהו הרב הדומה למלאך ה', אבל כך כתוב בגמרא, אם הרב דומה למלאך ה' יבקשו תורה מפיהו. והגמרא שם מביאה את הפסוק במלאכי, כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו. פסוק זה נאמר על הכהנים שהם שלווחיו של מקום ונבחרו על ידו ללמד תורה לישראל, וזהו מה שנאמר כי מלאך ה' צבקות הוא. ובמצודת דוד שם פי' דהיינו שהם שלווחיו של מקום שנאמר בהם יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. מלאך מתפרש מלשון שליח, וישלח יעקב מלאכים היינו שלווחים. צריכים רב שהקב"ה בחר בו ושלח אותו ללמד תורה. כשבחרים ראש ישיבה כאן, לא מרן הרב מפוניבו' זצ"ל הוא זה שבחר, הקב"ה הוא בוחר. גם הרב מפוניבו' בחר, כי הוא ידע את דעת ה'. הרב מפוניבו' הי' צדיק גדול והוא ידע מה שהקב"ה רוצה, אז הוא בחר מה שהקב"ה רצה.

שבט לוי היו שלווחיו של הקב"ה ללמד תורה לישראל, ולכן אפילו במצרים כשכל עם ישראל עבדו עבודת פרך, והיו משועבדים לפרעה, בני לוי לא היו בכלל זה. מדוע? כי הם עסקו בתורה, היתה להם ישיבה ואמרו שם שיעורים, וגם פרעה הרשע הבין שבשבט לוי שהם שלווחיו של הקב"ה, בהם לא נוגעים.

וכך זה בכל דור ודור, זה לא הפקר, יש תפקיד ללמד את התורה, והקב"ה דואג ושולח שלווחים לזה, והוא נתן בלבו של מרן הרב מפוניבו' זצ"ל שהי' גם הוא מיוחד במידה זו של 'נקי'. הרב זצ"ל לא ידע כבוד מהו, עד כדי כך שלפעמים אף לא הבין שאחרים מצפים ממנו לכבוד, והיו צריכים להסב את תשומת לבו שאת פלוני צריכים לכבד. והוא בחר ברבי גרשון.

ספר תורה חי

כתוב בתורה (שמות ד, כז) כשנפגשו משה ואהרן, שאהרן נישק את משה, ובספורנו שם כתב וישק לו כמנשק דבר קדוש. לכאורה מדוע צריך הסברים למה נישק אותו, שני אחים נפגשים אחרי שנים שלא התראו הרגילות היא שמתנשקים. אולם הרי הם נפגשו בהר האלקים, במקום קדוש, שם לא מתנשקים סתם, אבל ספר תורה מנשקים גם בבית מדרש, וכשאהרן ראה את משה הוא הכיר מה זה משה, והוא נישק אותו כמו שמנשקים ספר תורה. בישיבה יש הרבה ספרי תורה, בשמחת תורה כולנו שמחים עם התורה. אבל יש גם מציאות של ספר תורה חי, הי' לנו, ובעוונותינו אבדנו. אז בואו נתחזק כולנו, נתחזק עוד פעם ועוד פעם, לשמוע עוד פעם את השיעורים, לשמוע את השיחות.

ותדעו לכם מה שהי' לנו עוד אפשר כעת לזכות, להתאבל ולהתחזק, ואז נזכה שגם לנו יהי' מהמידות האלה. וכשנרגיש את החורבן ויהיו לנו את המידות האלו, אז נזכה לביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.



הרב ישראל אדלשטיין

מראשי ישיבת בית מדרש עליון

הספד בשעת ההלויה*

נפלה עטרת ראשנו אוי נא לנו כי חטאנו, יתומים היינו ואין אב, כשאבא הכ"מ היה קיים הרגשנו כל הזמן שיש לנו חסות מעלינו, יש לנו את מי לשאול, ידענו שאפשר לשאול ולקבל תשובה ברורה ונקיה, עכשיו זה חסר לנו, כל זה הלך מאתנו ואין לנו למי לפנות.

אנחנו יודעים שכמה שיותר הכרנו אותו ראינו שאנחנו לא מכירים אותו, כל פעם ובפרט בשנים האחרונות, כל הזהירות בכל הדברים שהיו לו.

במדרש בשיר השירים (פרשה ו) כד דמך ר' חייא בר אויאי בר אחתיה דבר קפרא אמרין לר' יוחנן עול ואפטר עילוי (כשנפטר ר' חייא אמרו לרבי יוחנן שילך ויספיד אותו), אמר לון יעול ר"ל דהוא תלמידיה והוא ידע חייליה [אמר רבי יוחנן שריש לקיש יספיד כי הוא תלמיד שלו ומכיר את המעשים שלו], עלה ר"ל להספיד ואמר "הקב"ה יודע במעשיו של ר' חייא", הוא לא אמר סיפורים ומעשים אלא אמר הקב"ה יודע.

והביאור בזה, שר' יוחנן לא יכל להגיד את זה כי הוא באמת לא מספיק הכיר אותו, אבל ריש לקיש שעליו העיד ר' יוחנן שהוא מכיר את ר' חייא, הוא יכול היה לומר שהקב"ה יודע, זאת אומרת שככל שהכיר אותו הוא יכול רק לומר שהוא לא הכיר אותו. וזהו ההספד, שהוא יודע שאינו מכירו ורק הקב"ה יודע במעשיו של ר' חייא. כך אנחנו יכולים לומר על אבא הכ"מ, שכמה שהכרנו אותו ראינו שלא הכרנו אותו מספיק, איזה יראת הכבוד היה ממנו איזה יראת הרוממות היה ממנו, כל מה שהוא עשה היה תמיד מתוך השראה ואווירה טובה לסביבה, ועצם לראות אותו היה עושה יראת הרוממות כלפיו.

פעם אדם אחד אמר לי, אחרי שאני מדבר עם האבא, אני מקבל אהבה לקב"ה, והפשט הוא שראה מי זה הבנים של הקב"ה, ואם רואים איך הבנים נראים יודעים מה זה הקב"ה עצמו, וזה אפשר להשיג אהבה לקב"ה. וככה כל החיים שלו היה מקדש שם שמים על ידו, זה מה שעשה בלי להרבות בדיבורים קשים, פחות בדיבורים ובמעשים, זה מה שהיה כשראו אותו.

אבא אמר פה בלויה של ראש הישיבה הגאון ר' חיים שלמה זצ"ל, שהוא היה תלמיד לאביו וסביו ר' ברוך בער, ור' ברוך בער היה תלמיד של ר' חיים שר' חיים היה תלמיד של וולאז'ין עד ר' חיים מוולאז'ין שקיבל מהגר"א, וזה אבא אמר על ר' חיים שלמה שכשהיה אתנו היה לנו תורה של הגר"א, וכשהוא הסתלק מאיתנו איבדנו תורה של הגר"א.

* נאמר לפני המיטה בהיכל ישיבת פוניבז'. התודה והברכה לבנו הרה"ג יהושע זליג אדלשטיין שליט"א, על מסירת הדברים.

ועכשיו אנחנו נאמר, אבא היה תלמיד של הסבא הגאון ר' צבי יהודה, שהוא היה תלמיד מובהק של ר' ברוך בער, ור' ברוך בער אמר עליו שהוא מהמיוחדים שבתלמידיו, ור' ברוך בער קיבל מר' חיים עד הגר"א, כל זה האבא קיבל. וזה כעת אבדנו.

ובבחרותו וגם אחר נישואיו דיבר הרבה עם החזו"א, והחזו"א אמר לאבא שאת דרך הלימוד קיבלתם מאביכם, החזו"א הכיר את הסבא ואמר שקיבלתם את הדרך הלימוד מאביכם, מה זה נקרא מאביכם, זה נקרא מהגר"א, אנחנו מאבדים פה כעת תורה של הגר"א, וגם תורה של החזו"א, אבא אמר לי שאצל החזו"א הוא היה הרבה פעמים, ועם הבריסקער רב דיבר לא הרבה פעמים, אבל אמר שקיבל מאוד הרבה מהבריסקער רב, ונתן כמה דוגמאות לכך, קיבל ממנו מאוד הרבה בדרך הלימוד, ומה שהוא קיבל זה הוא המשיך הלאה להנחיל, להראות איך צריכים ללמוד ומהי דרך הלימוד.

הגמ' (וימא ס:) אומרת שר' אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מרבתי, כל דבר שאבא אמר בלימוד זה על הדרך של החזו"א והבריסקער רב, איזה ישרות בלימוד, בלי נגיעות בלימוד, לא היה נגיעות לעמוד על דברו, כשאין נגיעות והכל נקי מחפשים את האמת. פעם היה לו איזה קושיא והיה יכול להגיד בזה חידוש גדול, ואמר "זה לא הדרך שלי", אבל מתוך הכרח הוא אמר אולי זה הפשט, הוא הרגיש שזה לא ממש סולת נקיה, הכל היה בלי שום נגיעות וללא שום כבוד, זה לא שהוא ברח מהכבוד, הוא לא ידע מה זה כבוד. פעם באמצע השיעור אחד שאל אותו שאלה, ואמר לו "זה שאלה טובה לא חשבתי על זה קודם", הנוסח היה יכול להיות קצת אחרת, אבל כשאין חשבונות איך זה יראה ומה יגידו ע"ז, אם הכל אמת נקיה אומרים את האמת כמו שהיא.

כתוב בפסוק (קהלת ז', כ"ט) אלוקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, "ישר", הישרות של אבא בכלל, הפוניבוז'ר רב אמר לו בצעירותו, יש לך דברים ישרים, למה אתה לא מוציא את זה לאור, ואבא אמר שאם אני אחכה עוד קצת ואעבור על זה עוד פעם זה יהיה יותר ישר ויותר טוב, ואמר לו הרב זה גם סברא ישרה מה שאמרת כעת.

האלוקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, וכמו שהזכרנו קודם, שהקב"ה עשה את האדם ישר, אם לא עובד החשבונות רבים ממשיך הישר, אצל אבא המשיך הישר, בת ק' כבת כ', בת כ' כבת ז', הישרות שלו, בין בתורה בין במידות בין ביר"ש, הכל נקי בלי שום נגיעות כמו שראו, כל אחד יכול להעיד את זה. והמה ביקשו, מפרש רש"י שכשאדם הראשון היה לבד הוא היה ישר, אבל כשהיה את חוה כבר ביקשו חשבונות, כי אדם יודע לעצמו מה צריכים לעשות, אבל כשיש איך זה יראה ומה יגידו, אז משתנה הדבר, החשבון הזה אצל אבא לא היה בכלל, לא שהוא התגבר ע"ז, אלא הוא לא חשב ע"ז מה יגידו.

יש הרבה דברים שאבא דיבר שאחרים לא דברו ע"ז בכלל, בין במוסר, בין בתורה איך ללמוד ומה ללמוד, הכל הוא אמר, הוא לא חשב איך זה יראה. וכך גם בשיעור מה להגיד בשיעור, להגיד את האמת, מה משנה איך זה יראה השיעור, רק להגיד את האמת כמו שהיא בלי שום שינוי.

כתוב (שמואל א', י"ב, ב'-ג') ששמואל אמר, ואני זקנתי ושבתני וגו' הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי וגו', כך שמואל אמר.

אבא מעולם לא ביקש דבר, אני לא זוכר מיום הוולדי שהוא ביקש משהו מאתנו, אני הייתי יכול לעמוד ליד השולחן והוא צריך מזלג הוא לא יגיד לי תגיש לי את המזלג, הוא צריך כוס הוא לא יגיד תגיש לי את הכוס, וכל זה למה, זה לא שהוא עבד ע"ז, הוא הרגיש למה להגיד לו אני יכול לקחת לבד, אף פעם לא ראו שביקש משהו מהשני, לא שהוא עבד על זה, רק לא היתה סיבה לבקש מאחרים.

פעם לפני כמה שנים בערב יום כיפור הייתי אמור לבא לאבא לבקש ברכת הבנים, אבא מתקשר אלי, הוא אומר לי שהוא יודע שאני רציתי לבא, אבל למה צריך לטרוח לבא אפשר דרך הטלפון, זה מה שהראש חושב בעיו"כ לשקוד על תקנת חברו, מה זה תקנת חברו הוא ידע שקשה לי לבא ולעזוב את המשפחה, אז הוא התקשר ואמר לי אפשר דרך הטלפון.

העבודה שלו זה תורה וניצול הזמן, תמיד החמורה שבחמורות אצלו היה ביטול תורה, ניצול הזמן כמו שצריך, תמיד הוא דיבר ע"ז, זה ממש בגדר דבריו של מת, ניצול הזמן לתורה, מה שצריך ומוכרחים לעשות לצרכי הגוף והנפש בוודאי צריך, אבל מה שלא צריך תמיד הוא דיבר ע"ז וראו שאכפת לו ניצול הזמן.

העבודה שלו, התפילה שלו, פעם היה עולה לו הלחץ דם אחרי התפילה, איזה תפילה, איך השקיע בתפילה, תמיד היה מספר על החזו"א והבריסקער רב שלא שמו לב בכלל בתפילה כשדברו איתם, והיה חוזר ע"ז ומשלש את זה, כל כך חי את הדברים האלו. קשה להאריך כעת בגמילות חסדים וגם אין זה הזמן לסיפורים וכו', א"א לעכב מדי את הציבור.

אי אפשר שלא להזכיר את אחינו רבי נח בצלאל שיהיה לו רפו"ש [זצ"ל], שכל השנים לא זוה ידו מתוך ידו בהנהגת הבית ובהנהגה של הכלל, תמיד היה מכניס ומוציא דולה ומשקה כל דבר ככה היה, שתבקש עליו רחמים מלמעלה שישלח לו רפו"ש, זה מה שרצית כל הזמן שיהיה בריא, עכשיו תחת כסא הכבוד תוכל לבקש על הבריאות שלו, כמה היה מסור, לא רק לאבא, לכל אחד ואחד מאתנו, כל דבר שהיו צריכים משהו הכתובת תמיד היתה להתקשר לבצלאל, גזירה היא מן השמים, והשם ישלח לו רפו"ש. ואח"כ בשנים האחרונות ר' מרדכי היה אתו והיה עוזר לו ממש במסירות גמורה, מסר נפשו וגופו בשבילו, יום ולילה לא ישבותו.

מבקשים מחילה וגם בשם כל המשפחה אני עצמי וודאי לא כיבדתי כראוי, אתה וודאי מוחל, הוא לא ידע מה זה קפידא, והקב"ה יעזור ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים אמן ואמן.



הרב איתמר גרבוז

ראש ישיבת ארחות תורה, בעל המשנת טהרות

בדין אין בי"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין – במשנת הגרי"ג זצ"ל*

נספחים: בדין נשג"ז ובדין הבעל ארמית קנאין פוגעין בו

א.

כשהב"ד השני חולק בדין על הב"ד הגדול

ע"ז ל"ו א'. פליגי בגמ' רב ושמואל בדין איסור שמן של גויים, דרב ס"ל דניאל גזר עליו, ושמואל סבר זליפתן של כלים אסורים אוסרתן. ומקשי שמואל לרב מהא דדריש ר' שמלאי דר' יהודה ובית דינו התירו את השמן, ומשום דס"ל נותן טעם לפגם מותר, אבל אם דניאל גזר עליו כדרב, היאך התירו ר' יהודה ובית דינו, והא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין.

ומהא דלשמואל גופי' לא קשה, הוכיח הראב"ד בפירושו דכל הדין שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו הוא רק באופן שאין מחלוקת בדין, אלא באים לבטל את דברי ב"ד הקודם, אבל כשיש מחלוקת בהלכה, כמו כאן דאיכא פלוג' בדין נותן טעם לפגם, אינו בכלל אין ב"ד מבטל וכו'.

ודין זה מבואר ג"כ ברמב"ם פ"ב מממרים ה"א: "בית דין הגדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור את אותו הדין הרי זה סותר ודן כפי מה שיראה בעיניו שנאמר אל השופט אשר יהי בימים ההם, אין אתה חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך", ע"כ. וע"ש במגדל עוז שציין לדברי הגמ' בסוגיין. והיינו דלפי פירוש הראב"ד הדבר מבואר בסוגיין, ומשו"ה אליבא דשמואל א"ש הא דר"י הנשיא התיר את השמן. [אמנם התוס' בסוגיין (ד"ה ורבי) כתבו דקושית הגמ' משמאי והלל היינו גם אליבא דשמואל, אכן לפי' הר"י (בתוד"ה בשלמא) מבואר שאין הנדון בדין נטל"פ להלכה, ע"ש היטב, אלא הנדון גם בדיני גזרה].



* שיעור שנמסר בכולל פוניבז', ביום השלושים לפטירת מרן רה"י זצ"ל (יום ד' ט' תמוז תשפ"ג). תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החידו"ת.

ב.

קושית הקובה"ע אמאי חמירא תקנת חז"ל לענין לעוקרה טפי מדין תורה

ובעיקר הך דינא דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו, ומקשי מינה בסוגיין אהא דהב"ד הקטן התיר את השמן, תמה בס' קובץ הערות סי' ס"ט אות מ' דלכאוי' תקנת דניאל לא חמירא מדין תורה, והרי גם לדבר תורה איכא למ"ד ביבמות דף צ' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפי' בקום ועשה. וא"כ לכאוי' קושית הגמ' היאך הותר השמן לא קשיא למ"ד דיכולים לעקור גם בקום ועשה.

וכפי הנראה ביאור דבריו הוא דמדמקשי הגמ' בסתמא, ולא אמרינן התינח למ"ד יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, משמע דגם להך מ"ד אין בית דינו של ר"י הנשיא מצו לבטל את תקנת דניאל שאסר את השמן, וקשה מי עדיף מדין תורה וכנ"ל.

ועיקר ד"ז דתקנות קדומות לא עדיפי מדין תורה מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ב מממרים ה"ד) לענין הוראת שעה, דז"ל הרמב"ם שם "ויש לבית דין לעקור אף דברים אלו לפי שעה אע"פ שהוא קטן מן הראשונים, שלא יהיו גזרות אלו חמורים מדברי תורה עצמה שאפי' דברי תורה יש לכל בית דין לעקור אותן הוראת שעה", ע"כ. וא"כ כשם שלענין הוראת שעה לא חמירא תקנת חז"ל הקדומה מדין תורה, לכאוי' ה"ה לענין עקירה בשוא"ת או בקו"ע כן, וא"כ מאי מקשי הגמ'.



ג.

כעי"ז קשה בפרוזבול ובמגילה

וחזר והקשה עוד בקובה"ע כעין קושיא זו על עוד ב' מקומות בש"ס דמקשי הגמ' והא אין ב"ד מבטל דברי ב"ד חבריו וכו', והתם הוי שוא"ת ואפ"ה קשיא להגמ'.

הא' בגיטין דף ל"ו ב' גבי תקנת פרוזבול, דנסתפקה הגמ' אם תקנת הלל שתיקן פרוזבול לדרי' תקון, או לדרי' עלמא נמי תקון, ונפק"מ אם אפשר לבטל תקנה זו. והרי לפי תקנת הלל מחויב הלווה לשלם אם עשה המלוה פרוזבול, ולפי תקנת ב"ד האחרון הרי אין הלוה צריך לשלם גם באופן שעשה פרוזבול. ונמצא דהוי רק בשוא"ת, ולכו"ע יכולין לתקן תקנה גם כשמתנין לעקור דבר מן התורה, וכ"ש כשהוא תקנה דרבנן.

וכן קשה בדברי הגמ' מגילה ב' ע"א אהא דתקנו שבני הכפרים קורין את המגילה בי"א וי"ב וי"ג, ומקשי הגמ' דאיך תקנו כן, והא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו וכו'. וקשה, דהתם נמי הוי בשוא"ת, וכה"ג אפי' על ד"ת מתנין ב"ה, דהא אין איסור לקרוא קודם הזמן, אלא שבתקנתן מבטלין חובת קריאה בי"ד, ולא תהא תקנת אנשי כנה"ג חמורה מדין תורה.



ד.

גדר הדין שיש כח ביד חכמים לעקור רק בשוא"ת

ד. ועל ב' קושיות אלו (מפרוזבול ומגילה) תירץ הקובה"ע עפ"י מש"כ שם, דיסוד החילוק לענין כח חכמים לעקור דבר מן התורה בין שוא"ת לקו"ע, אינו שלזה יש להם כח ולזה לא, אלא דכל כח חכמים הוא לצוות שלא לעשות. ואין המצוה נעקרת כלל, אלא דיש לו מצוה מדאו' לעשות, וכנגדה מצוה מדרבנן שלא לעשות, וממילא דינו בשוא"ת. וכגון כשאמרו חז"ל שלא להטיל ציצית בסדין, הרי כששובש את הבגד יש לו מצוה מדאו' להטיל, וצווי דרבנן שלא להטיל, וממילא דינו בשוא"ת ואינו מטיל. [וללבוש מותר לו בלא"ה, כש"כ המרדכי לענין לבישת בגד ד' כנפות בשבת], וכה"ג כשאמרו שלא לתקוע בשופר בשבת.

ומעתה כ"ז שייך כשרבנן ציוו שלא לעשות, אבל בפרוזבול, הרי לאחר תקנת חכמים שביטלו הפרוזבול צריך להיות הדין שאין הלווה צריך לשלם, והרי אין איסור מדרבנן לשלם. וא"כ כאן לא יועיל שיש בכחם לבטל דין בשוא"ת, דהא לפי תקנת הלל, כל שכתב המלווה פרוזבול הרי הלווה חייב לשלם, ואין כנגד זה שום דין שלא לשלם, ובע"כ צריך לבטל דברי ב"ד חבריו, וזה דנה הגמ' שאין ב"ד מבטל וכו'.

וכן בהא דריש מגילה, דמעיקר תקנת אנשי כנה"ג צריך לקרוא את המגילה ב"ד, והתקנה המאוחרת שאפשר לקרוא ב"א וי"ב וי"ג אינה אוסרת לקרוא ב"ד. וא"כ כל שנשארה התקנה הראשונה צריך לקרוא ב"ד, ואין מה שיפטור אותו. ולא יועיל כאן הא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת וכנ"ל, כיון שגם לפי התקנה המאוחרת נשאר הדין לקרוא ב"ד. וע"כ צריך לבטל דברי ב"ד חבריו, והיינו לפטור אותו מקריאה ב"ד.

ואמנם כל זה הוא תירוץ רק על הגמ' במגילה ובגיטין ולמ"ד שיש כח בידם רק בשוא"ת, אבל למ"ד שגם בקו"ע, ולדידי' בע"כ הוי כח של עקירה, תקשי טובא, דה"נ יש בידם לעקור תקנה של ב"ד הגדול מהם, ומאי מקשי הכא.

ה.

יש כח ביד חכמים לעקור רק כשאינו עקירה של כל הדין

ובקובה"ע תירץ דכל הדין שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הוא רק באופן שאינם עוקרים את כל המצוה, אלא פרט במצוה, כגון מצות ציצית מסדין, או תקיעת שופר בשבת וכדו', אבל לעקור מצוה שלמה א"א. וממילא, כיון שיש תקנת דניאל או ב"ש וב"ה ששמן של גויים אסור, וב"ד שלאחריהם רוצה להתיר את כל איסור זה, ויהי' שמן של גויים מותר, וכה"ג בדאו' אין להם כח, ובע"כ צריך לדין ב"ד מבטל דברי ב"ד חבריו וכו'. וה"נ בפרוזבול, דיש תקנת פרוזבול וע"י תקנתם נתבטל דין פרוזבול, וזה א"א. אמנם על הגמ' במגילה אינו מתרץ, דהתם הוי תקנה רק לבני הכפרים ואינו ביטול על עיקר דין מגילה, ובע"כ שם צ"ל דלא שייך

אין ביד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין נ

להחשיבו כשוא"ת וכנ"ל. אכן תקשי למ"ד שגם בקו"ע יש לב"ד לעקור דבר מן התורה, דמאי מקשי הגמ'.

[ועי' בתשו' חקרי לב יו"ד ח"ג סי' מ"ט ד"ה ויש, שעמד ג"כ בקושית הקובה"ע, דודאי לא חמיר דברי ב"ד חברו מדין תורה. וע"ד הגמ' במגילה כתב דכיון שתיקנו קריאה בזמן אחר, ולא אמרו שלא לקרוא ביד, הוי כקו"ע ולא כשוא"ת, וצ"ב. וצריך לבאר דס"ל כש"כ בס' תמים דעים, דיסוד החילוק בין שוא"ת לקו"ע הוא דבשוא"ת אין ניכר העקירה, אבל כאן שקורין בזמן אחר, מינכרא והו"ל כקו"ע.

ואולי י"ל עוד דכוונתו כהקובה"ע הנ"ל, דשוא"ת ל"ה אלא כשיש דין שלא לעשות, וכנ"ל. ובע"כ הוי כח של עקירה, וזה תליא אי מצו לעקור בקו"ע. ועל פרוזבול תי' כש"כ הקובה"ע דלעקור דין שלם א"א. ויעוי' חידושי מהר"ם שיק גיטין ל"ו ב' שג"כ כתב כן, והוסיף שזו כוונת המג"א סי' תקפ"ח ס"ד בשם מהר"ם פאדווא].



ו.

יש כח ביד חכמים לעקור רק היכא דהוי סייג וחיוזק הדת

וממו"ח מרן ראש הישיבה זללה"ה^א שמעתי כמה פעמים תירוך על עיקר הקושיא [וליישב גם הא דסוגיין לגבי שמן, וכן פרוזבול וכן מגילה] דכל הדין שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, בין בשוא"ת ובין בקו"ע, כל חד כדאית ל', הוא רק באופן שיש צורך בעקירה לצורך סייג ותיקון הדת, אבל לא באופן שנראה לפי דעתם שאין צורך בתקנה זו [כמו בשמן] או לצורך שיספקו מים ומזון וכדו' [כמו במגילה], דזה לא צורך תיקון והעמדת הדת בכדי שיהי' בכחם לעקור דבר מן התורה, ובע"כ צריך לדין ב"ד מבטל דברי ב"ד חברו.

ונדפסו הדברים בס' הערות וביאורים ע"ס הרמב"ם הלכות ממרים פ"ב, וכתב שם בזה"ל "והנה הא דבית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו כשהוא גדול ממנו, הוא אפילו כשאין הביטול לצורך חיוזק הדת, אלא שנראה להם לב"ד האחרון שאין צורך בתקנת בית דין הראשון, אבל הא דבית דין יכולין לעקור דבר מן התורה פשוט שהוא דוקא לצורך חיוזק הדת אבל בלי זה אין כח בידם לעקור דברי תורה", ע"כ.

וע"ש עוד, שלמד כן ממש"כ הרמב"ם בהלכה ד' לגבי הוראת שעה, דהא דעוקרין בזה דין תורה ביאר הרמב"ם בזה"ל "כיצד בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה, מכין שלא כדין ועונשין שלא כדין וכו'. וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות ל"ת כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שהשעה צריכה. כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו

(א). הנה יום זה הוא יום השלושים לפטירת מו"ח מרן ראש הישיבה זללה"ה, ויום השלושים הוא לנשמה כעין יום השנה, על כן לטובת נשמתו נזכיר ב' ענינים מתורתו (דשייכי לסוגיין), ויה"ר שיהי' לניח נשמתו בעלמא דקשוט.

נא אין בי"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין

כך בית דין מורין בזמן מן הזמנים לעבור על מקצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו כולן, כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ע"כ. ומבואר דהא דמתנין לעקור בהוראת שעה הוא באופן שיש בדבר סייג או חיזוק והעמדת הדת. ומעתה י"ל דגם עיקר הך דינא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הוא רק לצורך חיזוק הדת וסייג, והיכא שאינו כן אינם יכולים, ומ"מ דברי ב"ד חבירו יכולים. [ועיקר הדבר דהא דיש כח בידם חכמים הוא רק במידי דסייג וחיזוק הדת וליישב בזה את הקושיא מפרוזבול וכו', כתב ג"כ בחידושי מהר"ם שיק גיטין דף ל"ו ב'].

ז.

כיסוד זה מבואר בדברי הטו"א

ובטו"א מגילה דף ה' ע"א ג"כ פשיטא לי' כן, וכתב ליישב בזה הא דלא קשיא להגמ' היאך תיקנו שלא לקרוא בשבת את המגילה, אלא קורין לפני השבת, והא אין ב"ד יכול לבטל וכו'. ותירץ דבזה אף במידי דאו' יכולים לעקור, דהוי סייג לדאו'. ורק על הא דתיקנו לבני הכפרים לקרוא מי"א, דבזה ל"ה סייג, עלה מקשי והא אין ב"ד יכול לבטל וכו'. ומבואר להדיא יסוד זה, דדין יש כח ביד חכמים וכו', היינו במידי דהוי סייג.

[ובברכות ט"ז א' בהא דהקילו לפועלים לקצר בברכת המזון וכו', כתבו שם התוס' (ד"ה וחותם) דאע"ג דמדאו' הם, מ"מ יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת. ויעוי' שם בפנ"י דתמה "דהך מילתא דיש כח ביד חכמים לעקור וכו', היינו היכא דאיכא צד לאפרושי מאיסורא, אבל אין שום סברא לומר דיעקרו חכמים דבר מן התורה משום הפסד ממון", ע"כ. וע"ש עוד בדבריו, וע"ש עוד בתוס' הרא"ש. ועי' מה שהק' הגרע"א שם בגליון הש"ס ובס' זכרון שמואל סי' כ"א].

ולפ"ז מיושב היטב הא דסוגיין, דביטול תקנת שמן גויים הוא לא לצורך העמדת הדת, וכן הא דביטלו פרוזבול, וכן הא דתיקנו להקדים קריאת המגילה, דהוא כדי שישפכו מים ומזון וכו'.

אלא דיש להעיר, דהא ביבמות דף צ' מבואר דגם הא דסמכו חכמים על עד אחד בעדות אשה הוא שייך לדין יש כח ביד חכמים וכו', ולכאו' שם ל"ה סייג. ויתכן דשם שהוא דבר הדומה דסמכו על מתוך חומר וכו', דבזה יש כח גם כשאינו לסייג, וצל"ע.

ח.

החת"ס כתב דאף דד"ת בידם לעקור, מ"מ דרבנן חמיר שא"א לבטל

אמנם החת"ס במגילה בסוף המסכת (בסיומא דמס' מגילה) כתב להוכיח מקושית הגמ' בריש מגילה היאך ביטלו תקנת אנשי כנה"ג לקרוא קודם י"ד, והא אפי' ד"ת יכולים לעקור. והוכיח מזה דחמירים דברי סופרים, ואין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אפי' בשוא"ת, ואף דד"ת

אין בי"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין נב

יכולים לבטל מ"מ תקנת חכמים אין יכולים לבטל. וכ"כ השפ"א ריש מגילה דתקנ"ח חמיר מדין תורה בזה.

והיינו דהתורה נתנה כח לחז"ל לתקן תקנות, וגם באופן שיש בזה ביטול ד"ת, אבל ב"ד שתיקנו אין כח ביד ב"ד אחר לבטל תקנתו. (וע"ע להלן בביאור הענין).

אלא דלפ"ז צ"ב, היאך בטלו תקנת קריאת המגילה בשבת. ובשלמא בלולב יש כח בידם לעקור ד"ת בשוא"ת, אבל לא תקנת חכמים. וצ"ל דהתם הוא מדין זמנים זמניהם, דזמנים הרבה תיקנו להם, כמו שמתרצת הגמ' על י"א וי"ב לבני הכפורים. ועי' בהג' הרש"ש על הטו"א שתיריך כן על קושית הטו"א על הא דביטלו קריאת המגילה בשבת, די"ל דהוא מדין זמנים זמניהם (ועדיין צ"ע, דהגמ' לא מקשי כן).

והא דביטלו נטילת לולב בשבת כל שבעה, והא בגבולין איכא תקנת חכמים ליטול לולב כל ז', והוי תקנ"ח. ולכאור' אין כח ביד חכמים לבטל תקנת ב"ד הקודם. וצ"ל דכיון שלולב דאו' ביטלו בשבת, תקנת לולב כל ז' לא עדיפא מלולב דאורייתא, וכל שלולב דאו' מתבטל מפני שבת, ה"ה לולב דרבנן.

ט.

מרן הגרי"ז ג"כ נקט כן, והא דעוקרין בשוא"ת הוא לא רק לצורך סייג

ומרן הגרי"ז זצ"ל ג"כ נקט כן. דיעו' בס' חנוכה ומגילה להגר"ח א טורצ'ין זצ"ל, שכתב בשם הגרי"ז, דמש"כ הרמב"ם דיש לב"ד לתקן לפי שעה היכא דהוי סייג וכו', הא דבעינן שיהי' לצורך סייג וחיזוק הדת הוא רק בהך דינא דעוקרין מדין הוראת שעה, דבזה עוקרין גם בקו"ע. וגדר הדין הוא דכל דהוי לצורך סייג אינו נחשב עקירה כלל, וכש"כ הרמב"ם דה"ז כמו הרופא שחותך ידו וכו'. אמנם כל זה הוא בהך דינא דהוראת שעה, אבל דין זה שב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, בזה גדר הדין הוא דנחשב עקירה, אלא שיש כח בידם לעקור, ויש דין תורה שצריך לשמוע לב"ד.

וכתב עוד שם, דכ"ז כשבאים לעקור ד"ת, אבל כשב"ד השני בא לבטל את דברי ב"ד הראשון, כיון דהב"ד הראשון גדול ממנו, הרי אין הב"ד השני נחשב כבר פלוגתא להב"ד הראשון. ונמצא דפשיטא שצריך לשמוע לדברי ב"ד הראשון, דגם הב"ד הראשון דין ב"ד עליו שצוותה תורה לשמוע לדבריהם, ודעת הב"ד הקטן מהם אינו צד. ורק כלפי דין דאו' יש צווי מהתורה לשמוע להב"ד. ורק באופן שהב"ד השני בא לעשות תיקון, אז ל"ה עקירה, אבל כשבאים לבטל דברי ב"ד הראשון, כיון דגם ב"ד הראשון ב"ד הוא, לא חשיב כלל דעת ב"ד הקטן כלפי ב"ד הגדול.

ובאמת דבדברי הרמב"ם לא הוזכר דבעינן לצורך סייג אלא כדינא דהוראת שעה, ומשמע דהך דינא דעוקרין בשוא"ת הוא לא רק לצורך סייג, וצל"ע.

י.

לבטל תקנת י״ח דבר לא חמיר מד״ת ובשוא״ת אפשר

והגרר״א טורצ״ין זצ״ל הוסיף עוד לבאר לפ״ז בהא דאיתא בסוגיין בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חברו חוץ משמונה עשר דבר שאפי' יבוא אליהו ובית דינו אין שומעין להם, ומפרש בגמ' לפי שפשט איסורו בכל ישראל.

והקשו התוס' (ד״ה והתנן) בהא דשייך לבטל תקנת פרוזבול, והא פשט דין פרוזבול בכל ישראל. ותי' דהך דינא הוא רק בתקנת י״ח דבר, לפי שעמדה להם בנפשותיהם, אבל בשאר תקנות, אף כשפשטו בכל ישראל אפשר לבטל.

אבל שיטת הראב״ד אינה כן, דכתב בהשגות פ״ב מממרים ה״ב דכל שפשט איסורן בכל ישראל אין ב״ד שלאחריהן יכול לבטל ולא רק מתקנת י״ח דבר, ולפ״ז הדק״ל. והרמב״ם ס״ל שם בהלכה ג' דהך דינא דבפשט איסורן בכל ישראל אין ב״ד יכול לבטל האמור בסוגיין, לא קאי אלא על תקנות שתיקנו משום סייג, ולא בכל תקנה.

ותקשי לפ״ז גבי פרוזבול, דהיאך אפשר לבטל תקנה זו והא פשטה בכל ישראל כש״כ התוס'. ובדעת הרמב״ם יש לדון אם תקנת פרוזבול שנתקנה משום שעברו על מש״כ בתורה פן יהיה דבר וגו', אם נחשבת תקנה של סייג. אבל להראב״ד דהוא כלל בכל תקנה שפשטה, היאך אפשר לבטל תקנה זו.

ותירץ הגרר״א זצ״ל די״ל דהא דתקנה שנתקבלה בכל ישראל א״א לבטל היינו דבזה אף אם הב״ד השני יותר גדול אינו יכול לבטל. אבל לא עדיף מדין תורה שב״ד יכולים לבטל בשוא״ת, אלא דאם הב״ד השני הוא קטן מן הראשון, הו״ל כמאן דליתי' כלפי הב״ד הראשון, וממילא אף בשוא״ת א״י לבטל. אבל אם הב״ד השני גדול מן הראשון, או עכ״פ אינו קטן ממנו, וכל הנידון הוא שא״א לבטל תקנה שפשטה בכל ישראל. וי״ל דכל זה בקום ועשה, אבל בשוא״ת ודאי אפשר לבטל, דלא עדיף מדין תורה שיש לב״ד לבטל, וא״ש הא דפרוזבול



בדין נשג״ז

א. פלוג' הראשונים אם זונה היינו בכהן או בישראל

ע״ז דף ל״ו ב'. גזרו על בנותיהן וכו', משום נשג״ז. ופי' רש״י ותוס' דהיינו זונה לכהן. אבל הרמב״ם (פי״ב מאיסור״ב ה״ב) כתב בכל אדם שאם בא עליה דרך זנות חייב עליה משום זונה.

וביאר מו״ח זצ״ל דלטעמיהו אזלי, דהרמב״ם אינו יכול לפרש דזונה דהכא היינו לכהן, דהא ס״ל (שם ה״ג) דכהן הבא על הגויה לוקה מן התורה משום זונה, ואפי' בגיורת ס״ל (פי״ח מאיסור״ב) דהויא זונה אפי' לא זינתה. ונמצא דל״ה משום גזרה, ובע״כ הגזרה דמשום זונה היינו לישראל. ותוס' ס״ל דהא דגויה הויא זונה לכהן היינו דווקא בנבעלה, וגזרו גם בלא נבעלה אטו נבעלה. אלא דצ״ב מהו זונה לישראל, ואיזה איסור זונה יש בישראל.

אין בי"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין נד

וביאר בזה דהא דאמרין חייב משום זונה, היינו דנחשב ביאת זנות. והרמב"ם לטעמי, דס"ל (פ"א מאישות ה"ד) דהבא על הפנויה לשם זנות בלא קידושין לוקה משום לא תהיה קדשה, והיינו דלאו זה הוא אזהרה על ביאת זנות בישראל, וזה בכל פנויה. ומ"מ זה רק בישראלית ולא בגויה. וע"ש בהגהות הרמ"ך שתמה דא"כ גם בגויה כן. אבל הרמב"ם ס"ל דרק בישראל, וכדכתיב בקרא לא תהיה קדשה בבנות ישראל, וכש"כ שם הה"מ דבגויה אין לאו זה, דהויא ככהמה. ומעתה י"ל דמדרבנן גזרו גם בגויה דהויא בכלל ביאת זנות, ומדרבנן הוי בכלל לא תהיה קדשה, וזה גם בישראל.

אבל תוס' לשיטתם, דס"ל בכ"ד (ב"ב דף י"ג, גיטין דף מ"א, חגיגה דף ב') דלאו דלא תהי' קדשה קאי על שפחה, וכ"כ הרמב"ם (פי"ב מאיסור"ב הי"ג) בשם האונקלוס. ונמצא דאין איסור של ביאת זנות בישראל, דפנויה אינה בלאו זה, ומשום שפחה חייב כבר בגויה, ובע"כ זונה היינו לכהן.



ב. מצינו דקרי זונה למי שביאתה ביאת זנות

ויש להוסיף עוד דשם זונה היינו דהוי הביאה ביאת זנות, כדמצינו דאיכא למ"ד שכהן הבא על אילוניית לוקה משום זונה. והיינו דאף דודאי ל"ה זונה בעצמותה, וכמו שביאר הגר"ח דאוכלת בתרומה, אלא דהביאה הוי ביאת זנות, וקורין לה זונה.

ומעתה, גם בישראל הא דקרי לגויה זונה היינו דביאתה ביאת זנות, וגם בישראל אסורה ביאת זנות, והיינו בפנויה, ובגויה לעולם הוי הביאה ביאת זנות, ולפיכך קורין לה זונה. [ונתבאר ענין זה בארוכה במס' יבמות בענין פסול זונה לכהונה]



בדין הבועל ארמית קנאין פוגעין בו

א. דברי הרמב"ן דאם קנאין פוגעין בו בע"כ הוי לאו

ע"ז דף ל"ו ב'. ישראל הבא על הגויה הלכה למשה מסיני היא, דאמר מר הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, דאורייתא בפרהסיא וכמעשה שהיה, ואתו אינהו גזרו אפי' בצינעא. ומבואר בגמ' דאף שביאה בגויה ל"ה איסור מן התורה, ועל ביאה בצינעא ה' צריך גזרה דרבנן, אפ"ה בפרהסיא קנאין פוגעין בו. ומוכח דאיכא דין קנאין פוגעין בו גם במידי דל"ה מעשה איסור כלל. ולכאו' תקשי מכאן עמש"כ הרמב"ן בסה"מ שורש ג' להשיג עמש"כ שם הרמב"ם דלאו דלא יבואו לראות כבלע את הקודש דיליף מינה לגונב כלי שרת, דל"ה לאו גמור. ותמה הרמב"ן דודאי הוי לאו גמור, דאל"כ איך חייב מיתה, וכדקיי"ל דקנאין פוגעין בו. ומבואר בדברי הרמב"ן דלא שייך דינא דקנאין פוגעין בו אא"כ הוי לאו גמור. וקשה מהא דבועל ארמית.



ב. בועל ארמית פוגעין בו משום חילול השם

לכא' י"ל דבשלמא בבוועל ארמית הא דקנאין פוגעין בו היינו משום חילול השם, דהא הוי רק בפרהסיא, וא"כ אף דל"ה מעשה איסור, פוגעין בו משום קידוש השם. אבל בגונב כלי שרת, דל"ה משום חילול השם, בע"כ נחשב חיוב מיתה על הגניבה, וזה רק אם איכא לאו על עבירה זו.

ויעוי' במאירי סנהדרין פ"א ב' שכתב גבי גונב את הקסוה דנראה דקנאין פוגעין בהם גם שלא בפרהסיא, וכן נראה שאם נהפך זה והרג הקנאי נהרג ואין הדבר ברור ביד. והיינו דכיון שא"צ פרהסיא נמצא דל"ה משום חילול השם, אלא עונש על העבירה. ונמצא דהוי חיוב מיתה, ומשו"ה אם נהפך והרג את הקנאי נהרג. משא"כ בבוועל ארמית דרק בפרהסיא, דל"ה חיוב מיתה, ולכן נהפך והרג את הקנאי אינו נהרג.



ג. אי חשיב גילוי עריות

אמנם העירו דב' מקומות מצינו בדברי הרמב"ן שכתב דבוועל ארמית בפרהסיא חשיב גילוי עריות מהא דקנאין פוגעין בו. בב"י אה"ע סי' ט"ז כתב בשם הארחות חיים שכתב בשם הרמב"ן בתוה"א דבוועל ארמית בפרהסיא יהרג ואל יעבור והוא בכלל גילוי עריות. והוסיף דנראה דהיינו דווקא בפרהסיא. ומשמע שנחשב ג"ע, ועל זה קנאין פוגעין בו. וכן במלחמות (סנהדרין ע"ד ב') כתב דישראל הבא על הגויה מקרי גילוי עריות, דהא קנאין פוגעין בו. (והוסיף דנבעלת מן הגוי אין פוגעין בה, והוכיח מסוגיין דבונות בית דינו של שם גזרו).

ויעוי' גם בתוס' יבמות ט"ז ב' דכשהקשו בגוי שבא על בת ישראל אמאי הולד ממזר הא הוי ביאת היתר, הוסיפו (בתירין) דהוי ביאת היתר "בצנעא", ומשמע דבפרהסיא לא קשיא להו אמאי הולד ממזר, וצל"ע. [ובס' ממגד גרש ירחים יבמות שם דחה מו"ח זללה"ה את הדיוק בדברי התוס', ובאמת קשיא להו גם בפרהסיא אמאי הולד ממזר]. ובחי' הר"ן סנהדרין דף פ"ב כתב דכל ביאת גויה הוי איסור גם בצנעא, אלא דאין עונש על זה. ומשו"ה הוצרכו לגזור, כדי שיהי' עונש, וכוונת הגמ' דבפרהסיא א"צ גזירה כיון דקנאין פוגעין בו, ע"ש.



הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

עשה דשבתון ביו"ט בהבערה ובמתוך – במשנת הגרי"ג

א.

בפסחים ו, א אמר רב המוצא חמץ במועד כופה עליו את הכלי ומבערנו לערב.

ונחלקו קמאי אבות העולם בהך דינא דמבערנו לערב. דעת הרי"ף ורש"י ועוד דכל זה הוא דווקא בביטלו לחמץ מבעו"י, ואין כאן אלא דרבנן, ומשו"ה לא התירו לו לבער באיסור ביו"ט. אבל בלא ביטלו, ה"ז מבער ביו"ט עצמו. והרשב"א בתשובה ח"א סי' ע"א (וכ"ה במאירי ג"כ) הוכיחו מסוגיא דלעיל ה, ב דאמרינן בהך דרע"ק דש"מ לית ליה מתוך שהותרה וכו', הרי דלדידן דאית לן מתוך, שרי ביעור חמץ ביו"ט נמי.

אכן דעת הרמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ח) דאף בלא ביטל או שנתחמץ ביו"ט נמי אסור לבערנו, וכ"פ הטושו"ע בסימן תמ"ו, וכמש"כ שם המ"א וש"פ.

ובביאור הדבר דליכא "מתוך" בהך שריפת חמץ האריכו הפוסקים למענייתם. ותמצית דבריהם, דאע"ג דלרע"ק אי אית ליה מתוך היה שרי ביעור חמץ ביו"ט ואין בו משום מבעיר, מ"מ לדידן דמצוותו בי"ד היכא דבא לבערנו בט"ו ליכא מתוך ואסור. והריטב"א בפסחים דימהו למילה שלא בזמנה דאין אומרים בה מתוך להתירה ביו"ט כיון דאפשר למחר. וכע"ז כתב בפמ"ג ע"ד המ"א שם דלא חשיב צורך היום משום מצוות ביעור חמץ, כיון דלדידן זמנו בי"ד,

אמנם עיקר הדבר צ"ב, דמאי אכפת לן דאינו צורך היום, הא עובר בעשה ובלא תעשה בכל שעה ושעה שאינו מבערנו, והשתא צורך עשה הוא, ולמה לא יבערנו? וכי גרע זה משאר צורך דאיכא במתוך, כמו לטייל או מבשל שלא לצורך אוכל נפש, דאיכא בזה מתוך, וכמפורש בסוגיא דמתוך בביצה יב, א ע"ש.

ואף לדעת התוס' (בביצה יב, א) ושאר ראשונים (בשבת קל"ג, א) דמתוך בעינן צורך היום קצת, מ"מ לא תהא כהנית כפונדקית, וכי מה גרע מצוות השבתה ביו"ט של פסח משאר צרכי הפסח, כעשיית מוגמר ומשילין פירות מגגו לרה"ר, דשרינן להו מדין מתוך. ומה"ט באמת כתבו התוס' בפ"ק דכתובות (ח, א) דאיירי סוגיין בביטל דווקא, או מטעם דמשום מוקצה העמידו חכמים דבריהם לבטל את העשה. אמנם בדעת הרמב"ם והטושו"ע דלא ס"ל הכי הדרא קושיא לדוכתא, וכבר עמדו בזה רבותינו האחרונים בדבריהם.

ועיין במלאכת יו"ט (לבעל האמרי משה ז"ל) מאות מ"ט ואילך שנתקשה כזאת על מילה שלא בזמנה, וע"ש שהאריך בזה טובא.

וכזאת יש לתמוה טובא, גם בההיא דקיי"ל (בביצה ה, ב) דשחט ציפור מבעו"י לא יכסנו ביו"ט, וכתב הרשב"א בעבודת הקודש [וכן מוכח לדעת הרמב"ם (וכמש"כ המ"ב בשעה"צ סס"י תצ"ח) דס"ל דכולא סוגיא בעפר מוכן דווקא הוא דשרינן], דאף באפר מוכן מבעו"י לא התירו לו חכמים לכסותו ביו"ט אי שחטו בעריו"ט, משום איסור טירחה ביו"ט, ע"ש בראשונים.

וזה צ"ב טובא, איזה טעם יש להפקיע מצוות כיסוי ממי ששחט מבעו"י יותר ממי ששחט ביו"ט עצמו, והלא בשניהם אין הכיסוי מעכב באכילתו ואין כאן מתיר משום שמחת יו"ט. (עי' במ"א ופמ"ג סי' תצ"ח סקכ"ה). ומה לי שחט ביו"ט מה לי שחט מבעו"י, הא תרופה מחייב הוא לקיימו ולטרוח בו לקיים את העשה דכיסוי הדם. וכי כיסוי דמבעו"י טפי טירחה הוא, אתמהא.



ב.

והנראה בעזה"י, עפ"י דברי רבינו הגרי"ג אדלשטיין זיע"א בשיעוריו בהאי מימרא דאמר רבא (בפסחים ה, ב שם) דש"מ מדרע"ק [דאמר דתשבייתו איננו ביו"ט, דאסור משום הבערה] תלת, וכו' וש"מ הבערה לחלק יצאת. ונחלקו הראשונים בביאורו, דרש"י פירש שם (בד"ה וש"מ) דהוא מלשוננו של רע"ק דאמר "מצינו להבערה שהיא אב מלאכה", אבל בדינא אין חילוק בין ללאו יצאת או לחלק ושניהם אסורים ביו"ט. והריב"א (בתוד"ה לחלק) פירש שהוא ראייה בדין, דאי הבערה ללאו יצאת איננה אסורה ביו"ט.

ובבית הלוי (ח"א סי' ט"ז) ביאר בב' אופנים - או כדברי הב"י סי' תצ"ה דשביית בהמתו וכן מחמר לא נאסרו ביו"ט, דרך מלאכת עבודה נאסרה ולא שאר איסורים, וה"ל הבערה להך מ"ד דללאו יצאת איננה מלאכה ואינה אסורה ביו"ט. וע"ש שהקשה ע"ז מאיסור תחומין שנאסר ביו"ט. ולכן פירש באופ"א, דלהך מ"ד דאיסורא דהבערה הוא רק מהקרא דלא תבערו וכו', לכן הוא אסור דווקא בשבת ולא ביו"ט, דגזה"כ הוא "ביום השבת" ולא ביו"ט (ויו"ט לא איקרי שבת). וע"ש שהאריך בזה.

ורבינו חננאל כאן פירש דאי הבערה ללאו יצאת היתה מותרת ביו"ט, ואע"פ דהיא מלאכה, משום דעשה דוחה ל"ת [וגרע משאר מלאכות, דאיכא בהו נמי עשה דשבתון].

והקשה רבינו הגרי"ג זיע"א דדבריו צ"ב, וממנ"פ אי ס"ל דהוא מלאכה ולכן נאסרה אף ביו"ט (ודלא כריב"א הנ"ל), א"כ אף העשה איתא ביה ואין עשה דוחה, ואי ס"ל דלא שייך לשבתון דיו"ט מאיזה טעם, אמאי איתיה בהלאו דיו"ט טפי. וגם בסברא צ"ע, מ"ט נחלק בין העשה להלאו בדבר זה,

ואמר רבינו זיע"א, דמדבריו ר"ח מוכח דס"ל כדעת הרשב"א ביבמות (ו, ב) בשם רבו דליכא עשה דשבתון בלאו דמחמר, ואני עשה ודחי ללאו דמחמר, ע"ש. וביאר המנ"ח (מ"ע כד) דדעת הרשב"א היא דגדר עשה דשבתון הוא על ענייני המלאכות דייקא, דזהו גדר השביתה שישבות ממלאכה ולא משאר מילי. ולכן כתב שם דהך פלוגתא קיימא נמי לענין תחומין, דלשיטת רבו

דהרשב"א ליכא בתחומין עשה דשבתון, ולתוס' החולקים שם ה"ז בעשה נמי. ונפ"מ לענין להביא שופר חוץ לתחום ביו"ט, ע"ש שהאריך.

וזהו שכתב ר"ח דאי הבערה ללא יצאת, אע"פ דאיהי אסורה ביו"ט כמו בשבת והיינו משום דקרא ד"לא תבערו וכו' ביום השבת" קאי על יו"ט נמי דיו"ט נמי איקרי שבת [וכפשטה דמתני' במגילה דאין בין יו"ט לשבת אלא אוכנ"פ בלבד], אלא דלא שייך ביה (בין בשבת ובין ביו"ט) עשה דשבתון, דזה לא קאי אלא במלאכות ולא בשאר איסורים הנוהגים בשבת, עכת"ד והן קילורין לעינים וראויים אליו.



ג.

ולפ"ז נראה דיש לדון כן גם בעיקר ההיתר דמלאכת אוכנ"פ אי הוא היתר בעיקר העשה דשבתון או דין נפרד להלאו ולהעשה שנאמרו ביו"ט.

הנה ידועים דברי הרמב"ן (פ' בא בקרא ד"אך אשר יעשה לכל נפש"), דכל מלאכת אוכנ"פ אינה בכלל מלאכת עבודה, ולכן שריא ביה מתוך, דכל שאינה בכלל מלאכת השדה לא נאסרה ביו"ט כלל ולא נאמר הלאו עליה [ובזה מבארים את דעת הרמב"ם דהוצאה והבערה שרי אף בשל בטלה ושלא לצורך כלל, דלאו מלאכת עבודה אינהו]. ולפ"ז יש להתיר כל מלאכה ביו"ט שאינה מלאכת עבודה.

ועיין בספר מלאכת יו"ט (לבעל האמרי משה זצ"ל) שנתקשה טובא, דלפ"ד הרמב"ן יש להתיר כל המלאכות שהותרו לצורך אוכנ"פ, ואע"פ שאינן לצורך אוכנ"פ כלל. וכן מה שייך להתיר מכשירין לאוכנ"פ אי מלאכת עבודה נינהו, ואי לאו מלאכת עבודה יש להתירם גם בלא זה, ולא צריך לדין הואיל, דהא אינם מלאכת עבודה. וע"ש שנסתבך בזה טובא בכל הספר.

אמנם האמת היא דכל זה הוא לענין הלאו "דכל מלאכת עבודה לא תעשו", אכן הרמב"ן גופיה הלא מייסד בפ' אמור בקרא דשבתון דגדר "עשה דשבתון" בשבת ויו"ט הוא לשבות מכל מלאכה וטורח. ע"ש שהאריך בזה (והביאו המ"מ ריש פכ"א משבת בביאור דברי הרמב"ם שם), דזהו תשבות דקאמר קרא שתהא שביתתו ניכרת במנוחה גמורה, ע"ש שהאריך. וא"כ הדין נותן דאף מלאכת אוכנ"פ תיאסר משום ביטול "עשה דשבתון".

ועכצ"ל, דמלבד הך גדר דאינה מלאכת עבודה*, עוד איכא באוכנ"פ היתר משום צורך יו"ט ושמחת היו"ט, שהוא מכלל השביתה שיהא עושה כל צורך היום שיוכל לשמוח בו כדבעי.

(א). וזהו ג"כ עיקר כוונת החינוך (מ"ע רצ"ח), אשר מלבד שהעתיק את דברי הרמב"ן בתחילת דבריו לבאר מהו ענין מלאכת עבודה, שהוא מלאכת השדה לבדה, כתב עוד לדינא דמתוך, וביאר איהו צרכים הותרו בכלל זה, שהכל הוא בכלל מה שנאמר בפסוק ד"אך אשר יאכל לכל נפש". ואין כאן לא גדר חדש לדינא דמלאכת אוכל נפש, ולא סתירה מתחילת דבריו לסוף דבריו, רק ביאר את הקרא דמלאכת עבודה שנאמר בהלאו והקרא ד"יאכל לכל נפש", שבא לבאר גם את העשה דשבתון, איך יתקיים.

ועד"ז יש לבאר ג"כ את דברי היראים שפירש דינא דמתוך דקאי על מצוות, מטעם דאוכל נפש קאי על צורך הנפש, דגם הוא מודה לדברי הרמב"ן. ואין כאן פלוגתא, אלא שהרמב"ן קאי על הלאו ואינהו קיימי על מ"ע דשבתון.

ואדרבה, עשיית צרכי היום (שא"א להכניס מעיו"ט, ע"י שבת קל"ד, א) היא מקיומי השביתה, דזהו עיקר העשה שיהא נוהג בו מנהג יו"ט ושמח הוא ובני ביתו, דהא מלאכת אוכנ"פ ביו"ט היא בגדר הותרה ולא דחוייה, וכמש"כ הר"ן בביצה יח, א לענין ריבוי בשיעורים באוכנ"פ ביו"ט. וזהו פשטיה דקרא ד"אך אשר יעשה לכל נפש" וכו', דכל מאי דאיכלל ב"אוכל נפש" זהו בכלל השביתה, ואין כאן ביטול השביתה אלא קיומה ויסודה, שמכין כל צרכי אכילתו ביו"ט כדי שיאכל הוא ובני ביתו, ופשוט.



ד.

ולפ"ז מבואר היטב בעזה"י ג"כ היסוד בדין "מתוך שהותרה" הנ"ל, הא דכתבו התוס' ודעימייהו דבעינן בהו שיהא צורך היו"ט עצמו, דכל מצוות שאינן צורך היו"ט הרי הן אסורות משום ביטול "עשה דשבתון" וכנ"ל, דכל שאינן צורך היו"ט עצמו מה יתיר לעשותן.

ואיה"נ דלגבי הלאו יש להתירו, ואע"פ שאינו צורך היום, ולכך שייך לומר בזה יבוא עשה דרבים וידחה עשה דיחיד (וכן מבואר ממש"כ הרוקח בשם ר"ת לגבי שופר, הו"ד במ"א תמ"ו הנ"ל), דמשום צורך המצווה עצמה יש להתיר בכל גווני את הלאו, ואף במבשל גיד הנשה בחלב אינו לוקה מטעם זה דאינו מלאכת עבודה, וכדברי הרמב"ן פ' בא. אמנם אכתי הוא אסור מטעם ביטול העשה דשבתון, דזה איכא רק כה"ג דהוא צורך היו"ט ג"כ, דהוא מקיומי השביתה דהיו"ט עצמו, שפיר יש להתירו כמו האוכנ"פ, דגם הוא מקיומי היו"ט.

ונפ"מ לדינא בכל זה גבי נשים, דכתב המנ"ח (מ"ע רצ"ז) דלדעת התוס' בקידושין לד, א נשים ליתנייהו בעשה דיו"ט דקרא (ודלא כהחינוך). דלפ"ז בנשים הדרינן לכללא דהרמב"ן לחודא, וא"צ לכל הנך כללי דאיכא בקרא דאך אשר יעשה לכל נפש, דכיון שאינו מלאכת עבודה הוא שרי. [אמנם כבר הקשו האחרונים דלפ"ד שריפת קדשים תהא שרי בנשים, וכן בישול לגויים ולבהמה, וזה לא ייתכן, ואכמ"ל].

ולפיכך אליבא דרע"ק דקאי על הס"ד דזמן שריפת חמץ הוא בט"ו, א"כ בהכרח איכא ע"ז ג"כ דינא דמתוך להתירו, דהא הוא מקיומי היו"ט לעשות ביום זה ביעור החמץ וההשבתה. ואין כאן "ביטול עשה" דשבתון אלא "קיום העשה", דהמקיים מצוות היום זה עניינו של יום. וכי היכא דקרבנות היום הם קיום השביתה דיו"ט וא"צ כלל דין דחיה, ה"נ שריפת חמץ אם היה זמנה בט"ו.

וכל עיקר דברי החינוך והיראים לא קיימו רק על דברי רש"י ודעימיה דס"ל דמתוך קאי על כל מלאכה ואף שלא לצורך כלל, דשרי ביו"ט ואף עשה ליכא. וע"ז הוא דפליגו הראשונים מכמה קושיות וכל אחד יחייב טעמא ידידה. התוס' (בביצה ובכתובות) ס"ל דבעינן צורך היום, והיראים חילק בין צורך מצוה וצורך הגוף, והחינוך נתן בו חמשה כללים מלבד דינא דהרמב"ן, עיי"ש בדבריו. ולעולם דברי הרמב"ן מוסכמים המה ללא חולק ואין בהם עיקולי ופשוירי [ועי' ברב המגיד ריש הלכות יו"ט שדייק כן גם בדברי הרמב"ם, ע"ש ואכמ"ל].

אבל לדידן די"ד הוא יום ההשבתה והשורף בט"ו שלא בזמנו הוא, הוא ביטל העשה דשבתון. ואע"פ דכל שעה ושעה אית ליה עשה דהשבתה ואסור לדחותו, דכל יומא ויומא זימניה הוא, מ"מ אין מה שיתיר לביטול העשה שבשריפה זו, ופשוט.

ונראה דזהו ג"כ הביאור בסוגיא דכיסוי הדם ביו"ט, דאף אי איכא דקר נעוץ ועפר תיחות, לדעת רוה"פ, ואפילו אפר מוכן מבעו"י, כדעת הרמב"ם ודעימיה, מ"מ כל זה הוא לגבי הלאו דאיכא בהכיסוי הדם, אבל לגבי העשה דשבתון, שפירש לן הרמב"ן דזה איכא אפילו בטירחה וכנ"ל, מה יתירנו. וע"כ צריך לפרש דכיון דשחיטת חיה ועוף שרי רחמנא לעשותה ביו"ט, בהכרח דגם זה בכלל הא ד"אשר ייאכל לכל נפש", דהיינו שיעשנו כדין וכדת בכיסוי הראוי והמותר עפ"י דין תורה. ואין כאן ביטול השבתון אלא קיומה, שעושה צרכי היו"ט שצריך לעשותו עם כל פרטיו ודקדוקיו, ופשוט. וזהו מה שאמרו הפוסקים דמדינא דשמחת יו"ט יש להתיר את הכיסוי אף לאחר השחיטה.

[ולא שייך זה לדברי המהרש"א (ביצה ח, א) דאין להתיר מוקצה דאחר השחיטה משום שמחת יו"ט. דזה היתר המתחדש משום דוחקו לטלטל את המוקצה ולשחוט, ולא בשביל כיסוי גרידא. ולא שייך לדחא, שהשמחת יו"ט לפרש באיזה דרך ישחוט חיה ועוף ביו"ט, שכולל בזה כיסוי המותר אם מדאורייתא אם מדרבנן נמי, כל שיטה כדאית לה, וז"ב].

אמנם היכא דהיה שחוט מבעו"י ובא לטרוח ולכסותו ביו"ט, וכן בנתערב לו דם בהמה עם דם הכיסוי, שצריך לטרוח בהכיסוי באופן שיש בו ביטול עשה ד"שבתון", שהוא בכל טירחא וכנ"ל, שוב הדר דינא דאסור לכסותו ביו"ט, שאין כאן מה שיתיר לבטל את העשה כמו בכיסוי של שחיטת היו"ט עצמו. ואתי שפיר היטב הדברים כפשטן ממש, דמשום טירחא דיו"ט לא אתי עשה דכיסוי הדם ומבטל לעשה דשבתון דיו"ט, ומיושב הכל על נכון בעזה"י.

[ומה שכתבו התוס' (בביצה שם) דהך איסורא דטירחה הוא מפני שהעמידו חכמים דבריהם בשוא"ת, הוא מפני שיש כאן ביטול עשה גמור דכיסוי הדם, דעד הערב לא יהא בו רושם, והיה בדין דיבוא עשה דכיסוי הדם וידחה עשה דשבתון במקום צורך מצוה (וכמו שמצינו גבי שאר שבותים שנאסרו משום השבתון (וכמש"כ הרמב"ם רפכ"א משבת), דהתירום במקום מצוה, ובפרט באיסור טירחה דתנן בהדיא דמפנים ג' וד' קופות משום האורחים ומשום ביטול בית המדרש). ונימא ק"ו לביטול עשה דכיסוי הדם שיתירוהו משום זה לאיסור טירחא, ונימא דטירחא לצורך מצוה לא נאסרה בעשה ד"שבתון", שמסרה הכתוב לחכמים איזה טירחה יש להתירה ואיזה באיסורה עומדת].



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

שמועה ממרן הגרי"ג זצ"ל – בגדר קרבנות נזיר לשיטת הרמב"ם

א.

חקירת האחרונים בגדר חיוב קרבנות נזיר

חקרו האחרונים* בגדר קרבנות נזיר, שמביאם בעת תגלחתו - האם הם חלק מקבלת הנזירות, שמקבל על עצמו נזירות והנהגותיה, ובכלל זה כשיסיים את ימי נזירותו יביא את קרבנותיו. או דילמא, דאין זה חלק מקבלת הנזירות, אלא דכשמשלים את ימי הנזירות, על מנת לסיימם הוא מביא את קרבנות הנזיר.

והנה מצינו בפירוש דעת השיטה (הביאו השיטה מקובצת נזיר יא, א) דקרבנות נזיר הם מעצם קבלתו, שכתב על קושיית התוס' בנזיר (שם) כיצד אפשר להתנות בנזירות והרי ליתא בשליחות, ואם כן ליתא בתנאי (כדאיתא בכתובות עד, א). ותירץ השיטה וז"ל: "וי"ל דאיתא לנזירות ע"י שליח, דאחר יביא קרבנותיו בשבילו, ועיקר הנזירות הם הקרבנות". עכ"ל.

ומבואר שאין הקרבנות מגמר הנזירות אלא הוי מעיקר גוף הנזירות, שמקבל על עצמו להביא את הקרבנות בגמר נזירותו.



ב.

ראיית מרן הגרי"ג משיטת הרמב"ם

וזכיתי להציע זאת לפני מרן רה"י הגרי"ג אדלשטיין זצ"ל, ואמר לי שכן מפורש ברמב"ם (נדרים א, י) שקרבנות נזיר נחשבים כדבר הנדור ואין זה כחטאת שאינה דבר הנדור. ומבואר שהקרבנות הם חלק מקבלת הנזירות.

וז"ל הרמב"ם: "החטאת והאשם אף על פי שאינן באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו, אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם כמו שיתבאר, לפיכך האומר פירות אלו עלי כחטאת, או כאשם, או שאמר הרי הן חטאת, או הרי הן אשם הרי אלו אסורין, ואין צריך לומר באומר הרי הן עולה או שלמים, או מנחה או תודה,

א. ראה קובץ שיעורים (ביצה אות נב). צפנת פענח (מתנות עניים ג, טז). וראה עוד ברי"ט אלגזי (פ"ה מבכורות סוף אות מב), הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קלו ס"ג). חזו"א (קלח, סק"ו).

שהן אסורין שכל אלו באין בנדר ונדבה". [וכן מצאתי במאירי (נזיר ה, א) שקרבנות נזיר הוי דבר הנדור].



ג.

ביאור הצפנת פענח בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בקרבנות נזיר

שוב מצאתי שעמד בהוכחה זו בדעת הרמב"ם, הגאון הרגוצ'בי (צפנת פענח מתנות עניים ג, טז). ותלה זאת בפלוגתת הראב"ד והרמב"ם לשיטתם במקום נוסף, דהרמב"ם סבירא ליה דקרבנות נזיר הוי דבר הנדור. והראב"ד (השגות נזירות ב, יג) מסתפק בזה. וז"ל הרמב"ם (שם): "קטן שהגיע לעונת נדרים ונדר בנזיר הרי זה נזיר ומביא קרבנותיו, ואף על פי שעדיין לא הביא שתי שערות כשאר הנדרים, והאיש מדיר את בנו קטן בנזיר אף על פי שלא בא לעונת נדרים, ואין האשה מדרת את בנה בנזיר, ודבר זה הלכה מפי הקבלה הוא ואינו נוהג בשאר נדרים". והשיג הראב"ד: "קטן שהגיע לעונת נדרים ונדר בנזיר ה"ז נזיר ומביא קרבנותיו. א"א - דבר זה אינו מחוור למ"ד מופלא סמוך לאיש דרבנן, היכי מייתי חטאת שהיא חולין לעזרה, ואפשר דהלכתא כמ"ד דאורייתא דרב כהנא ור' יוחנן ורשב"ל פליגי ור' יוחנן ורשב"ל סבירא להו דאורייתא פ' יוצא דופן".

ומבאר הצפנת פענח, דהרמב"ם סבור שקרבנות נזיר הם דבר הנדור והם חלק מקבלת הנזירות. ואם כן, אם התחדש שקטן המופלא יכול להזיר את עצמו, אם כן כלול בזה שהוא גם יכול להביא את הקרבנות, שהם חלק מקבלת הנזירות. אולם הראב"ד סבור שקרבנות נזיר הם 'חוב', והיינו שאינם חלק מקבלת הנזירות, אלא שחייבתו התורה בקרבנות אלו בגמר נזירות. וזה לא שייך בקטן המופלא, שכן הוי חולין בעזרה. [וראה עוד בצפנת פענח, יסודי התורה ה, ו ובקונטרס ההשלמה, השמטה א'].



ד.

הראב"ד קאי לשיטתו

מאחר שזכינו ללמוד שהראב"ד והרמב"ם נחלקו ביסוד קרבנות נזיר, והראב"ד סבור שהם חובה, יש להעמיד בס"ד שהראב"ד קאי לשיטתו במקום נוסף. הנה הגרא"ו (קובץ שיעורים ביצה אות נב) תולה את חקירתו זו בגדרי קרבנות נזיר, בפלוגתת הראב"ד והתוס'. דהלחם משנה (פ"ב מחגיגה ה"ד) הביא את דעת הראב"ד שמחלק בין האומר הרי עלי תודה על מנת שאצא בה חובת חגיגה, דמהני תנאו, בשונה מהריני נזיר על מנת שאגלח ממעות מעשר שני, דלא מהני תנאו

ב). מציין הצפנת פענח לדברי הגמ' (זבחים קיז, ב) שקרבנות נזיר הוי חובה, עיי"ש. ובהלכות יסודי התורה כתב דהדבר תלוי בפלוגתא בגמ' בזבחים (שם).

(כפי שכתב הרמב"ם פ"ח מנזירות הי"ד, ולא השיגו הראב"ד). אמנם התוס' (ביצה כ, א ד"ה נזיר) סוברים שגם בנזיר יכול להתנות שיביא את קרבנותיו ממעות מעשר שני.

ומבאר הקובץ שיעורים: "ונראה טעם מחלוקת זו, דהראב"ד ס"ל, דחייב קרבנות בנזיר, אינן ע"י קבלתו, דאין צריך אלא לקבל גוף הנזירות, ורחמנא רמי אנזיר חייב קרבנות, ודעת תוס', דחייב קרבנות בא ע"י קבלתו, כמו כל דיני נזיר, ולר' שמעון דס"ל (נזיר ג, ב), אינו נזיר עד שיזיר מכולן, ובאומר הריני נזיר חוץ מיין, אינו נזיר כלל, ה"ה אם אומר חוץ מן הקרבנות, אינו נזיר לר' שמעון, אבל לדעת הראב"ד, לא דמי חייב קרבנות לאיסור יין".

אם כן נמצאנו למדים דהראב"ד קאי לשיטתו, שקרבנות נזיר אינם חלק מקבלתו, אלא הם חובת התורה עליו בגמר נזירותו. [אלא דצריך ביאור לפי זה בדעת הרמב"ם פ"ח מנזירות הי"ד, שאף הוא סובר שאינו יכול להתנות בקרבנות נזירות שיביאם ממעות מעשר שני, והלא הוא סובר שקרבנות הנזירות הם חלק מקבלתו, וצ"ע].



ה.

עיון בדעת הרמב"ם בספר המצוות – שתגלחת נזיר וקרבנותיו הם מצוה אחת

אתה הראית לדעת, ששיטת הרמב"ם שקרבנות נזיר הם דבר הנדור מקבלת הנזירות. אלא שיש מקום עיון, ממה שמנה הרמב"ם (ספר המצוות עשין צג) את קרבנות נזיר ותגלחתו למצוה אחת. וביאר דבריו (עשין קיא) שבשונה ממצורע, שנמנה קרבנותיו לחוד ותגלחתו לחוד, שאחר התגלחת נשאר מחוסר כיפורים, והקרבנות הם תשלום כפרתו, כשאר מחוסרי כפרה. אולם נזיר אינו מחוסר כפרה: "ושם התבאר שנזיר אינו מחוסר כפרה, אבל המעשה ההוא בכללו כלומר הגלוח והבאת הקרבן יתירו לו שתיית היין, ולא יספיק מהם האחד בלתי האחר, אבל הגלוח נקשר בקרבן והקרבן נקשר בגלוח ובקבוצם יגיע התכלית האחד, והוא שיתרו לו הדברים שהיו אסורים עליו בימי נזרו". ובשאלת רבי דניאל הבבלי (נדפס בספר המצוות שם מהדורת פרנקל), האריך לדחות את ראיות הרמב"ם, וכתב שאין שייכות בין מצות תגלחת למצות הבאת קרבנות, ומה שהוכיח הרמב"ם כשיטתו מהאומר הרי עלי לגלח נזיר, דחייב להביא קרבנותיו (נזיר יב, ב), אין הוכחה: "איני רואה דמוכח דהו מצוה אחת. שהרי לא נתחייב האומר כך בקרבנות, אלא משום שחייב הגילוח בא אחר הקרבנות, ולפיכך נעשה כאומר שעליו קרבנות נזיר המביאות אותו לידי גילוח, או המחייבות אותו בגילוח".

וראיתי שביאריו בפלוגתת הרמב"ם ורבי דניאל הבבלי, דהרמב"ם שמנה כמצוה אחת קרבנות נזיר ותגלחתו, היינו משום שהקרבנות והתגלחת חייבתו התורה לנזיר בסיום חובת הנזירות. ואילו רבי דניאל הבבלי סובר שקרבנות נזיר הם חלק מקבלת הנזירות, והתגלחת היא מחובת סיום נזירותו.

(ג). ידידי הרה"ג יהושע אדלר שליט"א.

ולפי זה צריך ביאור, דאין שיטת הרמב"ם מכוונת לכאורה, דבספר המצוות שנקט שתגלחת וקרבנות הם מצוה אחת והם מחובת סיום נזירותו, ולפום ריהטא אין זה מתאים עם מה שנקט הרמב"ם שקרבנות נזיר הם דבר הנדור וחלק מקבלת נזירותו.

אמנם שמעתי מהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, דאפשר לבאר בדעת הרמב"ם שמנה את מצות התגלחת ומצות הקרבנות כמצוה אחת, שאף התגלחת היא חלק מקבלת ניהוגי הנזירות, ואף בזה יסבור הרמב"ם שהתגלחת היא חלק מקבלתו. ואם כן נמצא שהרמב"ם יסבור שקרבנות נזיר הם דבר הנדור, ואף מצות תגלחת היא חלק מקבלת הנזיר.



הרב שאול אדלשטיין

תולדות מרן הגאון הגדול רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל ראש ישיבת פוניבז'

בבואנו לכתוב את תולדותיו של מרן רה"י זצ"ל, הנה הלא כבר נודעה גדלותו בשערים, והרבה מתולדותיו ומעשיו נכתבו ונתפרסמו בכמה אופנים. גם זאת ידענו, כי לא בנו הוא לתת תיאור שלם מרוב גדלו, וכל מה שנספר הוא מעט מזער מגודל תורתו וצדקתו. אעפ"כ מצאנו לנכון להעלות על הכתב כמה דברים הידועים לנו.

נולד ביום ב' אייר תרפ"ג, ברוסיה בעיר שומיאץ. כבר בעודו צעיר לימים הי' קביעות לימודו עם אביו, הגאון הגדול ר' צבי יהודה אדלשטיין זצ"ל אב"ד דשומיאץ (רוסיה) מחבר ספר הוד צבי (אשר עוצם גדולתו העלה אאזמו"ר זצ"ל על הכתב בפתיחת הספר הוד צבי שהוציא לאור), ממנו קיבל את דרך הלמוד הנכון, ולמד עמו את רוב מסכתות הש"ס.

בעת ההיא בילדותו ברוסיה, חנוך הילדים לתורה ולמצוות הי' מן הדברים הקשים ביותר, כי על פי גזירת המלכות הי' כל המלמד תורה לצעירים ומחנכם למצוות נשפט בעונשים קשים. נוסף לזה יצאה הגזרה של חנוך חובה לכל הילדים בבתי הספר של השלטונות שבהם הי' החנוך לכפירה, וגם הוכרחו לחלל שבת רח"ל, ועי"ז נמסרו כל ילדי ישראל שם לחנוך של כפירה כידוע. רק יחידי סגולה נמצאו אשר במסי"נ ממש לא נרתעו מן הסכנה, ולא שלחו את ילדיהם לבתי הספר האלה, ויחנכו בסתר לתורה ולמצוות, מתוך קשיים לא יתוארו. וכן נהג אתם אביהם זצ"ל בהיותם אז ילדים קטנים וילמדם בסתר בתוך הבית, וישגיח עליהם לבלי היות בחברת ילדים אחרים. וכדי להשתמש מגזרת חנוך החובה השתדלה בזה אמם הרבנית הצנועה והצדקנית, מרת מרים ז"ל בת הגאון מוהר"ר מרדכי שלמה הלוי מובשוביץ זצ"ל אב"ד דמלסטובקה, והצליחה לקבל עבורם תעודות לידה בהן הם נרשמו כקטנים בשלש שנים משנותיהם. גם מסרה נפשה לחנכם לתורה ויר"ש באותם הימים הקשים, והיו דבריה דברי אמונה טהורה ואהבת תורה ויר"ש בדברים היוצאים מן הלב. ונלב"ע בדמי ימיה י"ט אלול תרצ"ב בעיר שומיאץ. ת. נ. צ. ב. ה.

כשחלתה אמם ע"ה במחלת הטיפוס, אשר הוא חולי מסוכן וגם עלול להדביק אחרים, אז שלחו אותם לעיר קלימוביץ, שם היו קרוב לשנתיים בבית דודתם אחות אביהם זצ"ל, הצדקנית מ' רבקה צביה ז"ל [נהרגה היא ובעלה הרב ר' חיים חנן פז זצ"ל בימי חרון אף ה' הי"ד], שם לימד אותם תורה בסתר צעיר אחד מתלמידיו של אביהם זצ"ל.

סיפר פעם כי בילדותו כשהיו בעיירה קרינצי (ברוסיה) אצל דודתם מרת רעשא ברמן ע"ה, אמרה לו שילך ללמוד (ואמר רבינו 'אבא אף פעם לא אמר לנו ללכת ללמוד'), 'וכשאמרה לי הלכתי לבית הכנסת ולמדתי נביא ישעי'. היה שם זקן אחד שראה שאני לומד ישעי', אמר לי כך לא

תדע ישעי' בע"פ, תלמד כל מילה בקול וברור (אמר זה באידיש) כך תדע, וכך עשיתי, וידעתי ישעי' בע"פ עד פרק ל"ו.

הדרך היחידה להצלה, היתה היציאה מרוסיה, אולם קבלת היתר יציאה מן השלטונות הי' כמעט מן הנמנע. אחרי מאמצים רבים שעשה אביהם זצ"ל וסבל רב שנמשך כמה שנים, זכה בחסדי שמים לקבל היתר יציאה, ובחדש אייר שנת תרצ"ד זכו להגיע לאה"ק.



לימודו אצל אביו

בארץ ישראל המשיך אביהם ללמוד עמם, ולמדו יום יום. וכך סיפר לימים רבינו אודות לימודם אצל אביהם: "אבא למד איתנו בבית כל השנים, התחלנו בבא קמא ברוסיה, הייתי בן ז' או בן ח', וכשבאנו מרוסיה הייתי בן י"א, המשכנו במס' ב"ק, למדנו גמרא עם רש"י, היינו לומדים פעמיים, על השולחן היו מונחים שלש גמרות, והיה אחד מאיתנו קורא את הגמרא עם אבא, אחר כך היה השני קורא, כך גמרנו את המסכת. אחר כך הוצרכנו להתחיל עוד מסכתא, אבל לא היה לנו הרבה גמרות, רק גמרא סנהדרין היה לנו שלש גמרות, גמרא סנהדרין גדולה מש"ס וילנא ישן, ועוד שתי גמרות קטנות מס' סנהדרין שבועות מכות, לכן התחלנו מס' סנהדרין, למדנו גמ' רש"י בלי תוס', כל המסכת, והיינו לומדים כל דבר פעמיים, לומדים היום כמה שמספיקים, ולמחר חוזרים עוד פעם, ובסוף הפרק חוזרים פעם שלישית, במשך החורף [תרצ"ה] גמרנו סנהדרין, הייתי בכור והייתי צריך לעשות סיום. אחרי סנהדרין למדנו שבועות, כי הרי אין גמרות אחרות, רק שבועות שיש באותו הכרך. במס' שבועות כבר התחלנו ללמוד עם תוס', הלימוד היה מהר מהר מהר, אבא היה מבין, אנחנו לפעמים לא היינו מבינים, אך היינו ממשיכים הלאה, ולמחר חוזרים, כך נקלט לנו הכל בפשטות, גמרנו כל שבועות, למדנו גם את כל הרא"ש וכל הר"ן כסדר, כשגמרנו פרק שבועות הדיינים למדנו כל הרא"ש וכל הר"ן בנשימה אחת, וכן בפרק כל הנשבעין, קלטתי מה שהרא"ש אומר, את הכללים.

למדנו שלשה סדרים, בבוקר בערך כארבע שעות סדר ראשון, אחר כך היה כמה שעות הפסקה, למנוחה, ואנו היינו משחקים, אחרי הצהרים היינו לומדים עוד פעם עד מנחה קטנה, אחרי מנחה הייתי לומד עין יעקב או חומש עם רש"י, כי ברוסיה למדנו קצת אבל עדיין לא גמרנו חומש עם רש"י, אחרי זה היינו באים הביתה לסדר שלישי ועוד פעם לומדים, כך היינו לומדים בלי לחץ.

כשגמרנו שבועות, התחלנו ללמוד רמב"ם הל' טוען ונטען, מהתחלה עד פ"ט, למדנו את כל הרמב"ם עם הכס"מ. אחרי שבועות התחלנו ב"מ, כי אחרי שבועות הדיינים ההמשך זה ב"מ, למדנו בגמרות של ביהכנ"ס, למדנו ב"מ באותה הצורה, לומדים פעמיים, גמרא עם רש"י, ותוס' מה שהבינו, היו גומרים את כל הפרק וחוזרים עוד פעם את כל הפרק, קוראים את כל הפרק בבת אחת, זה הלך מהר מאד, כי יודעים כבר, וזה מאד מושך ומעניין, כך למדנו כל ב"מ, אחרי זה למדנו ג"כ רמב"ם הל' טוען ונטען, כמדומה שאח"כ למדנו גם הל' רבית. אחרי ב"מ למדנו ב"ב, גם כן בצורה כזאת, ולמדנו רמב"ם הל' חזקת קרקעות. אחרי ב"ב למדנו נדרים וקידושין,

אחר כך איני זוכר. אחר כך התחילו פסחים, [אבא אמר שיעור לבעלי בתים, למדו ברכות שבת, עירובין כמדומה שדילג, אחרי מעריב היה השיעור, היינו יושבים ומקשיבים לשיעור, אז נקלט לנו כנראה], התחלנו פסחים בראש השנה, [ברמת השרון היו בעלי בתים, וביום ראש השנה התחילו את התפילה בשבע וגמרו בשנים עשרה, הם לא התפללו באריכות גדולה כמו בישיבה, ויש עוד זמן כל היום, ואפשר ללמוד], גמרנו פסחים בר"ח שבט, עם חזרות, גם למדנו רמב"ם וגם טור וב"י, גם כמדומה שלמדנו שו"ע ומג"א, הכל מהר מהר, מה שלא מבינים לא מבינים, חלק מבינים בפשטות. אחרי שגמרנו פסחים שיש שם קדשים, אבא אמר אם כבר קדשים אז נלמד קדשים, התחלנו זבחים, [עדיין לא היו כתבי הבריסקער רב, היה זבח תודה של הח"ח, קר"א, רש"ש, אסיפת זקנים של הח"ח], כך למדנו, עם חזרות, אח"כ היינו חוזרים על כל הפרק ואח"כ חוזרים את כל המסכת, גם רמב"ם הל' פסוהמ"ק והל' מעה"ק, כך למדנו כל קדשים [חוץ מחולין]. גם מס' תמיד ומדות, למדנו גם את כל המהרי"ט אלגאזי במס' בכורות, מהר מהר, זה קל מאד להבין, דברים פשוטים, הכל מובן.

[אני זוכר שפעם שאלתי קושיא, אז אבא היה מסביר, שאלתי הלאה, על התירוף הזה אפשר לשאול גם שאלה, הוא היה עונה, שאלתי הלאה, הוא אמר לי, די, מספיק, יותר לא שואלים].

אחר כך התחלנו יבמות, אבא היה אז טרוד, גם היה נוסע לפעמים, אז למדנו שנתיים יבמות, והיה לי זמן גם ללמוד לבד, אז הייתי רואה את הרשב"א, הרא"ש, רעק"א, חזו"א.

אח"כ כשהייתי בישיבה, באתי לחזו"א ואמרתי לו שאני רוצה להמשיך בישיבה, כי פה יש הדרכה בלימוד, החזו"א אמר לי, הדרכה? הדרכה קיבלת מהאבא, אתה צריך להיזהר לא להתקלקל, ועדיין היה לבי נוקפי, אמנם החזו"א אומר ככה, אך סו"ס אומרים חידושים כאלה שאני לא מרגיש את זה, אני חושב אחרת, אז באתי אל הבריסקער רב כמה פעמים, וראיתי שהוא מדבר כמו שאני מדבר, מה שלי לא מסתבר גם לו זה לא מסתבר, ואז ראיתי שהוא כמו החזו"א שהכל בפשטות בפשטות, אז נשארתי עם הדרך שלי, ידעתי גם כן דברים שאחרים הוסיפו, אבל הדרך איך להבין מה הישרות ומה לא ישרות, נשארתי עם זה, כי אבא קיבל את זה מהסבא, וסבא למד בוואלוז'ין אצל רבי חיים. ואבא למד גם אצל רבי ברוך בער, ושמע ממנו במשך שנה, וקיבל ממנו יותר עמקות, אבא הספיד פעם את רבי ברוך בער ורבי שמעון שנפטרו בתחילת המלחמה, ואמר 'דער רעבע רבי ברוך בער' ורבי שמעון". עד כאן מתוך מה שסיפר רבינו זצ"ל.

בהקדמה לספר הוד צבי, מתאר רבינו זצ"ל את לימודם אצל אביהם בביתם: "רוב זמנו הקדיש ללמוד אתנו, ולא סמך בזה על אחרים, והי' לומד אתנו רוב היום, ולא הי' לנו זמן של "בין הזמנים", ולא הי' לנו יום פנוי מתלמוד תורה, ככה למד אתנו הרבה שנים, ויהי הדבר לפלא בעיני גדולים ורבים אשר ראו כן תמהו על כוחו הגדול לחנך נערים לתורה מבלי שיהיו במסגרת ישיבה, ולא יושפעו מן הסביבה המקיפתם, אשר קביעות העסק בתורה זר לה.

אמנם כי מרוב גדלו בתורה ובאהבתה וביראתו הקודמת לחכמתו הי' ביתו מלא אורה של תורה ויראת שמים, עד שלא הי' בו מקום לעניינים אחרים.

אחד מחכמי התורה שליט"א אשר ביקר פעם אחת בביתו מסר לנו את התרשמותו כדברים האלה:

בביקורי בבית אביכם זצ"ל, נדמה לי הבית כאי בלב ים, אי השוקק חיי תורה בתוך ים גדול של חיי חולין, מיד בפתחי הדלת, ראיתיו יושב אתכם מסביב לשולחן והגמרות פתוחות, ועוסקים בתורה, הרגשתי כי חלל הבית מלא תורה, ויהי הבית הזה בעיני כמשכן וכמקדש.

פעם חשב בלבו אולי לא טוב הוא עושה במה שאינו שולח אותנו ללמוד בישיבה, וישאל את מרנן החזו"א והגרי"ו זצ"ל מה דעתם על זה, ויענוהו שניהם, כי אמנם טוב הוא עושה בזה שהוא בעצמו לומד אתנו, וטוב שימשיך ככה ללמוד אתנו. לאחר מכאן כאשר כבר למדנו בישיבה, אמר מרן החזו"א זצ"ל לאחד מאתנו כדברים האלה, הן דרך הלמוד הנכון כבר קיבלתם מאביכם, מעתה מוטל עליכם להזהר שלא לסטות ממנה". עד כאן ממה שכתב אאזמו"ר זצ"ל בהקדמת ספר הוד צבי.



בישיבת לומז'ה

בחודש אלול שנת תש"ב הלכו הוא ואחיו ר' יעקב ללמוד בישיבת לומז'ה שבפתח תקוה בעת שהתנהלה בראשות הגאון ר' ראובן כץ זצ"ל, שם למדו עד חודש חשון שנת תש"ד. בישיבת לומז'ה היו שומעים חבורות מהגר"ש רוזובסקי. לימים סיפר אחד שלמד בלומז'ה בתקופה ההיא שרבינו הגרי"ג ואחיו הגר"י כשבאו ללומז'ה הם היו ה'משיבים', וכשסיפרו זאת פעם לאאזמו"ר זצ"ל אמר בענותנותו שהבחורים שלא ידעו דברים פשוטים היו שואלים אותם. פעם שמענו מאחיו הגר"י יעקב שכשהיו בלומז'ה בפ"ת באלול הראשון הי' בחדר אחד עם רבנו, וחרדת האלול שהטיל המשגיח ר' אבא גרוסברד בישיבה השפיעה כל כך שהוא ורבנו לא דברו כלל בחדר שום דבר.

וכך סיפר רבינו פעם על תקופה זו: "אח"כ ראיתי שברמת השרון הזמן קצת מתבזבז, רציתי ללכת לישיבה, שם יש יותר זמן ללמוד, באנו ללומז'ה, למדו שם ב"ב פ' מי שמת, אבל אני כבר למדתי פרק זה, וזכרתי את זה, אז למדנו סוכה, אני ורבי יעקב, ועד סוף אלול גמרנו סוכה, הייתי כותב לאבא מכתבים, לא היה שולחן בחדר לכתוב, הייתי הולך לחנות ששם מוכרים מעטפות וכול, מצאתי איזה נייר, ושם ישבתי וכתבתי קושיא ותירוץ בדברי תורה. בקיץ למדו קידושין, אז למדו עם כל האבני מילואים, כל הרשב"א והריטב"א, היו מתעכבים, אבל הספיקו, כמדומה שהתחילו האיש מקדש, אבל אחר כך אבא אמר שכנראה זה לא מה שהוא חשב שנצליח, אז נחזור הביתה, ובחשון תש"ד חזרנו הביתה".

בתחילת החורף בשנת תש"ד חזרו ללמוד עם אביהם בביתו ברמת השרון, ולמדו מס' בבא קמא.



בישיבת פוניבז'

בו' לחודש כסלו שנת תש"ד עברו ללמוד בישיבת פוניבז' שנפתחה אז עם ששה תלמידים, ביניהם היו אאזמו"ר זצ"ל ואחיו ר' יעקב זצ"ל, שם למדו אצל ראש הישיבה הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצוק"ל, ואף זכה אאזמו"ר שרבו הגרש"ר זצ"ל קבע לימודו בהכנת השיעור עמו בתקופת ראשית יסוד הישיבה.

וכך סיפר לימים רבינו זצ"ל על תקופה זו: "הרב מפוניבז' רצה לפתוח ישיבה, הוא ביקש מר' שמואל שהוא יהיה ראש הישיבה ויגיד שיעור יומי, ר' שמואל בא לרמת השרון, ואמר לאבא שהפוניבז'ער רב רוצה לפתוח ישיבה והוא רוצה אותנו שם, אבא אמר אם הפוניבז'ער רב פותח ישיבה - כדאי, הפוניבז'ער רב זה אישיות שכדאי לשמש אותו. ובו' כסלו נפתחה הישיבה, היו עוד ארבעה, ר"ח פרידלנדר, ר"א קלרמן, ועוד שנים אחד אחיין של ר' שמואל, ואחד יותר צעיר ולבסוף נחלה.

למדנו בביכ"נ הליגמן, אכלנו בבתי אבות, שכרו לנו חדר ללינה אצל רבי מיכל יהודה, הגרמ"י היה מדבר בלימוד לפני שהולכים לישון. התפלה היתה בישיבה עם ילדי טהרן של בתי אבות.

ר' שמואל התחיל ב"מ בו' כסלו, והגענו עד סוף אדר לאמצע פ' הוזהב, בקיץ התחילו איזהו נשך, וכמדומה שהתחילו בקיץ גם פרק השוכר את הפועלים ואפי"פ' השואל, היו גם מדלגים על דפים שאין מה להוסיף הרבה דברים, ואין שם חידושים מפורסמים, את זה היו לומדים לבד בסדר א', בסדר שני היינו חוזרים, ולמדו עוד מסכתות, כך היה הסדרים בישיבה".

כבר בימים ההם נודע גדלו בתורה וביראתו הקודמת לחכמתו, וראו עליו רצינות מיוחדת, כאשר מעידים הזוכרים אותו מהתקופה ההיא. מרן הגר"ד לנדו שליט"א בהספדו בהלויה אמר כי כבר אז היה ירא מגשת אליו, והיה יראת הרוממות כלפיו. היה מסביר פנים לכל שואל, כאשר יעידון כמה תלמידים מהימים ההם.

עוד בבחרותו בשנת תש"ו בחר בו מרן הרב מפוניבז' זצ"ל, ללמד תלמידים ולהכניס לישיבה, ומסר להם אאזמו"ר זצ"ל שיעורים יומיים כסדרן עד שנת תשט"ו. בשנת תשט"ו נבחר ע"י מרן הרב זצ"ל לכהן כר"מ בישיבה הקדושה יחד עם רעיו מרן הגרמ"ש ברמן זצ"ל ויבלחט"א מרן הגרב"ד פוברסקי שליט"א. ומאז עד סוף ימיו מסר שיעורים כסדרן דבר יום ביומו בישיבה הקדושה.

בהגיעו לפרקו בשנת תש"ח נשא לאשה את זקנתנו מורתנו עזרתו בקודש אשת בריתו הרבנית הצדקנית המפוארת במדותיה המופלאות וברוב מעשיה הטובים מרת העניא רחל בת הגאון רבי יהושע זליג דיסקין זצ"ל, רבה של פרדס חנה, אשר היתה כלי שרת קודש לתורתו. ובמסירותה הגדולה טרחה הרבה לכלכל את כל עניני הבית הגדול, ומסרה נפשה לחנוך הילדים לתורה ולמצוות, בדעת ובתבונה, מהני דוכיין באקרויי ובאתנויי בעמל נפש בבינה יתירה ובהצנע לכת. נלב"ע י"ד תשרי תשס"ב. ת. נ. צ. ב. ה.

זכה לקיים בעצמו שימוש חכמים, והיה שואל בדברי תורה את מרנא החזו"א זצ"ל, ואף הוא היה מראה לו חיבה יתירה, כפי שהעידו באי בית מרן החזו"א בימים ההם. וכן קיבל הרבה תורה ממרן הרב מפוניבז' זצ"ל, והיה מדבר בד"ת הרבה עם ראשי הישיבה מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ומרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל ומרן הגרא"מ שך זצ"ל. גם בעניני מוסר ואגדה זכה לקבל מרביתו, מרנן המשגיחים הגר"א גרוסברד זצ"ל והגרא"א דסלר זצ"ל והגר"י לוינשטיין זצ"ל, והיה מזכיר הרבה בשיחותיו ממה ששמע וקיבל מהם.



הרכצת תורה

בזמן כהונתו כר"מ בישיבה הקדושה, הנחיל תורה לתלמידיו בדרך המסורה מדור דור, כפי שקיבל מרביתו. כמו כן דאג הרבה להם, ובכל צרתם לו צר, ובאישיותו הגדולה ונועם הליכותיו ובאצילותו המיוחדת ובענותנותו המופלאה, זכה להערצה גדולה וחיבה יתירה מכל בני הישיבה לדורותיה.

במשך שנים רבות, מלבד שיעוריו היומיים בישיבה הק', היה מוסר גם חבורה שבועית לתלמידי הישיבה מבני הקיבוץ. החבורה היתה נמסרת בכל יום מימי השבוע לקבוצה אחרת מבני הקיבוץ, וכך היה מוסר חבורה בכל לילה, והיה חוזר על אותו הענין. והיה הדבר לפלא שבכל יום ויום ראו עליו הנאה ושמחה בדברי התורה שהיה מוסר, ואף שכבר מסר את אותה החבורה ארבע פעמים לפני כן, אעפ"כ היה אומרה ביום חמישי באותה שמחה ובאותה הסברה נעימה וברורה. ביום חמישי היו משתתפים בחבורה בביתו גם תלמידים מישיבות אחרות. כשהחל למסור שיעורים כלליים, נפסקו חלק מהחבורות, אך המשיך באמירת החבורות בימי חמישי וראשון, והיו הכנה לשיעור כללי הנמסר ביום שני.

מלבד הרבצת תורה בישיבה הק', עוד הרביץ תורה בכמה מקומות. מסר שיעור קבוע במשך עשרות שנים, פעמיים בשבוע, בבית הכנסת אהבת חסד, והשתתפו בו כמה בעלי בתים, בו לימד כמה וכמה מסכתות כסדר, והיה מוסרו באופן מיוחד המתאים להם שיוכלו להבין הכל בבהירות. היה מבאר כל דבר מתחילתו בסבלנות רבה, ולמדו אף מסכתות קשות, אשר הוא בגודל ידיעתו בכל הש"ס ידע להנחיל להם את הבנת הגמרא היטב. וכן הייתה להם קביעות בלימוד ספר משנה ברורה.

בשנת תשל"ג החל למסור שיעורים בעיון במסכת חולין בכולל אברכים מצויינים דחסידי מכנובקא-בעלזא, שם מסר שיעורים כסדרן מידי שבוע על סוגיות המסכת, בהרבה ענינים חמורים. ובגודל עיונו ועמקותו ירד לשרשי הסוגיות וסידר הכל בבירור נפלא. וכבר נדפסו שיעורים אלו [על פי רשימות שרשם בשעת הכנת השיעורים] בספר 'הערות וביאורים' על מסכת חולין, כפי שנכתבו ע"י אחד מתלמידיו שליט"א. עוד למדו שם כמה מסכתות, ונמשך כשנתיים ימים, ובעצת מרן הגרא"מ שך זצ"ל חדל מזה כדי שיוכל להתמסר ביותר אך ורק לבני הישיבה הק'.

עוד הרביץ תורה ומסר שיעורים ושיחות מזמן לזמן בישיבת בית מדרש עליון, ובישיבת נחלת בנימין. בכל פעם שהיה מגיע לשם למסור שיעור כללי או שיחת חיזוק, התרגשות רבה היתה אוחזת בתלמידי הישיבה, והיו שותים בצמא את דבריו, והיו להם למאירי עינים בבהירות הסוגיות ולמשיבי נפש בדרכי החיזוק בכל עניניהם.

הכנת השיעורים היתה אצלו עבודה רבה. מידי יום ביומו היה יושב שעות רבות ויגע בהכנת השיעור. גם לאחר שכבר היו מוכנים אצלו הדברים, היה חוזר ומסדרם כמה פעמים, איך יהיה סדר אמירתם, באופן היותר ברור, בהקדמות הדברים הנצרכים להבנת הענין. גם בשנותיו האחרונות, בימי זקנה ושיבה, היה מכין כל יום את השיעור, ואף כאשר מחמת חולשתו היה נצרך לשכב הרבה, עם כל זה היה מכין את השיעור בשכיבה, וכך כותב על הדף את תוכן הדברים שמכין למסור בשיעורו.



הנהגת הישיבה

בשנת תשנ"ט, מעת פטירת מרן רה"י הגר"ד פוברסקי זצ"ל, כאשר ראה כי תפקיד עול הנהגת הישיבה מוטל עליו, נשא על שכמו את משא הישיבה בכל כוחו, והשקיע מאמצים רבים להעמידה ולהנחותה בדרך האמת. עשה חיזוקים רבים בקרב בני הישיבה בשמירת הסדרים, בחיזוק התפילה בישיבה, בחיזוק לימוד המוסר, ובחיזוק לימוד בימי שישי ושב"ק.

כאשר ראה כי יש דברים המפריעים לתלמידי הישיבה, עשה כל מיני מעשים ותחבולות לשמור על קיום הישיבה, גם דברים אשר היו נראים מתחילה כי לא יועילו ואדרבה יוכלו להזיק, לא שת לבו לזה, ועשה כאשר ראה בעינו הבדולח מה נכון וראוי לעשות, הכל לשם שמים ממש. ואף אלו אשר מתחילה לא הבינו דעתו, לבסוף ראו הכל כי צלחה דרכו, והבינו כולם כי כוונותיו היו אך ורק לשם שמים, להצלחת הישיבה, ולתועלת התלמידים.

היה מאריך הרבה בחינוך בני הישיבה להימנע ממעשים נלוזים, ומדרכים שאינם מתאימים לבני התורה. אף כאשר היה נראה כי מוכרחים לפעול בדרכים אלו לצורך הישיבה, עם כל זאת, לא הסכים בשום אופן שיעשו מעשים שאינם ראויים, והיו תלמידי הישיבה הולכים אחריו בעיניים עצומות ולא סרו מהוראותיו בכל עת. והאריך להסביר כי הצלחת הישיבה אינה תלויה במעשה כזה או אחר, רק בריבוי זכויות, וככל שירבו הזכויות בלימוד התורה כראוי ובהנהגה הנכונה, כן תצליח הישיבה לעמוד על מכונה כראוי. ואכן זכה וראה בימיו את המשך פריחת הישיבה הקדושה לתפארה, בריבוי התלמידים, ובריבוי תורה מפוארה, באופן נעלה עד למאד. ובודאי כי זכותו תמשיך לחופף על הישיבה הקדושה, וימשיך להמליץ טוב בעד הישיבה הק'.

בזמן קיץ בשנת תש"ס, התחיל אאזמו"ר זצ"ל למסור שיעורים כלליים לבני הישיבה"ק. אז נודע ביותר גדלו בתורה. בשיעורו היה מסדר בבהירות את הבנת הסוגיא ושיטות הראשונים, הכל בישרות נפלאה, ומתוך בקשת האמת, והיו דבריו מכוונים לאמיתתה של תורה. שמחת התורה היתה ניכרת עליו כשהיה מבאר סברא, או מתרץ איזה קושיא, והיו דבריו מתיישרים

היטב על לב השומעים. הרבה תלמידים נקשרו אליו בעבותות אהבה, ונדבקו בתורתו, וצמאו לכל מוצא פיו.



ספרי שיעוריו

זכה ושיעוריו נדפסו בכמה אופנים, ונתפשטו בקרב לומדי התורה תלמידי חכמים ובני ישיבות רבים אשר נהנים מאור תורתו. ראשונה יצא לאור השיעורים שנאמרו בחבורה השבועית, ונכתבו ע"י אחד מגדולי התלמידים, ה"ה הג"ר יהודה סאסלו שליט"א, אשר עמל ויגע להעמיד את הדברים בדיוק רב ובבהירות נפלאה. ועוד הוסיף ונטה ידו בשנית לכתוב גם את השיעורים הכלליים, הכל בבהירות מיוחדת ובדקדוק רב. ומתחילה נדפסו בקונטרסים בפני עצמם, ואח"כ צורפו ונדפסו בספר 'ממגד גרש ירחים'. אח"כ יצא לאור סדרת הספרים 'שיעורי רבי גרשון', שנכתבו במסירות רבה ע"י תלמידו הג"ר שלמה שאול שליט"א, אשר הקדיש לזה זמן רב מידי יום ביומו והעלה על גבי הכתב את השיעורים היומיים, וסדרם והכינם לדפוס בברכת רבינו זצ"ל. גם יצא לאור ספר 'הערות וביאורים בעניני טהרות', אשר בו נאספו מתוך שיעורי רבינו הרבה ענינים השייכים לסדר טהרות, ונכתבו ונערכו על ידי נכדו תלמידו הג"ר שלמה הכהן אלשטיין שליט"א. כמו כן יצא לאור ספר 'אסיפת שמועות' ג' כרכים, בו נאספו ונערכו מתוך שיעוריו ושיחותיו, שמועותיו בהלכה ובאגדה בעניני המועדים [תשרי, חנוכה ופורים, ופסח], וסודרו בסדר נכון ומועיל על ידי תלמידו, הג"ר ישראל כהן שליט"א. לאחר מכן יצא לאור ספר 'שיעורי הגרי"ג' על כמה מסכתות, שנכתבו ונערכו מכל השיעורים באופן מסודר להפליא ובהסברת הדברים היטב. כל זה נעשה ביד אמן, הג"ר אי"ש גינזבורג שליט"א מגדולי תלמידי רבינו, וסמך רבינו ידיו על זה כפי שכתב בהסכמתו לספר הזה. עוד יצאו לאור שיעוריו בסדרת הספרים 'ממגד גרש ירחים', שם נדפסו השיעורים היומיים מהשנים המאוחרות, וגם נוסף משיעורים שנאמרו במחזוריים הקודמים על המשך המסכת, וצורפו לזה השיעורים הכלליים שנכתבו על ידי תלמידו, הג"ר בן ציון ברמן שליט"א, וכן השיעורים הכלליים שנכתבו ע"י הג"ר יהודה סאסלו הנ"ל. המלאכה הזאת נעשתה בידי כמה ת"ח מתלמידי רבינו זצ"ל, ובראשם הג"ר יעקב וייסמאן שליט"א, ועומד על גביהם הג"ר נתן זינגרביץ שליט"א ממיוחדי תלמידי רבינו זצ"ל. ועוד ידם נטויה להמשיך במפעל הזה ולהוציא לאור עולם עוד כרכים על המשך המסכתות שעדיין לא נדפסו.



כתיבת חידו"ת

היה רגיל בכתיבת חידושי תורה, וכאשר היה מתחדש לו איזה דבר, היה כותבו. ובשנים קדמוניות היה מפעם לפעם כותב חידושי תורה בארוכה, ורק בשנים שאחר כך כשראה שהחלו תלמידיו להוציא לאור עולם את שיעוריו, מיעט בכתיבת חידו"ת באריכות.

ספרי 'הערות וביאורים'

מתחילה מרן זצ"ל לא סידר את כתביו לדפוס, ובשנים קדמוניות היה נוהר עד למאד לבלתי יודפסו כתביו מבלי שישים עינו עליהם ויבחנם מחדש האם ראויים ונוחים בעיניו להדפיסם. ובשנת תשע"ב, כשאחד מתלמידיו נטל על עצמו עול הכנת הרבה מכתביו להדפיסם, היה מקדיש זמן רב לזה ימים רבים בטירחא גדולה ובעיון רב בכל ענין וענין ממה שהיו עומדים להדפיס, ועבר על כל הספר, ותיקן והוסיף ומחק והשמיט. ואכן יצא לאור חלק מכתביו בספר 'הערות וביאורים' על סדר הרמב"ם.

אמנם בשנותיו האחרונות גילה דעתו ורצונו שיודפסו כתביו אף מבלי שיבחנם מחדש, ואכן יצאו לאור עולם ונדפסו בחייו ברצונו ובבקשתו חמשה חלקים מספרי 'הערות וביאורים' על מסכתות יבמות כתובות קידושין בבא בתרא וסנהדרין-מכות. וכמה פעמים בשנותיו האחרונות אמר כי רצונו שידפיסו את כתביו, והיה טרוד במחשבתו הרבה בענין זה, והרבה לזרו עד מאד את העוסקים בזה, ומזמן לזמן היה שואל ודורש לידע האם ממשיכים לעסוק בזה, והיכן אוחזים בהדפסת הכתבים, ועל איזה מסכת עומדים להדפיס, והיה בכל עת עומד על גביהם ומשגיח לבל יתרשלו במלאכה הגדולה הזאת.

בשנתו האחרונה, כמה חדשים קודם פטירתו, הובאו לפניו כתביו, המחברות והקלסרים, והעבירם לפניו אחד לאחד ונתעניין בפרטות מה כבר נדפס ומה עדיין לא נדפס, ובאיזה מחברות עוסקים כבר בהדפסתם, והראה בהחלט גמור את דעתו הברורה ורצונו המפורש שיודפסו כל כתביו אשר ניתן ואפשר להדפיסם.

ולדוגמא נספר כי בשנתו האחרונה, בחג הסוכות תשפ"ג, כאשר ידע שעוסקים אז בהכנת ספרו 'הערות וביאורים' על מסכת יבמות, בראותו את נכדו המתעסק בזה, אמר לו כי יש בין כתביו מחברות חידו"ת על מסכת יבמות שכתב בבחרותו ברמת השרון ורצונו שגם הם יודפסו בספר. ואף שלא שם עינו עליהם קודם הדפסתם, ה' ניחא ליה שנדפיסם כמות שהם, כי סבור היה שמאחר שיכולים להיות לתועלת ללומדי התורה, יש בזה משום זיכוי הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה.

ופעם אחת אמר אאזמו"ר זצ"ל כי מאחר שיש מי שמוכן לשלם הוצאות הדפסת ספריו, א"כ צריך להדפיס כל החידו"ת שמתחדשים לו, ואף את מה שכותבים השומעים ממה שמדברים בלימוד עמו בשבת קודש, וגם מה שתלמיד אחד היה כותב ממה שדיבר עמו בד"ת. והזכיר אז מה שכתוב בספר חסידים (סימן תקל) וז"ל הקב"ה גוזר מי יהיה חכם וכמה ספרים יעשה כל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה ויכול לכתוב הרי גוזל מי שגילה לו כי לא גילה לו אלא לכתוב וכו' עיי"ש.

ואף לאחר פטירתו ממשיכים להתעסק בזה, ומוציאים לאור עולם את שאר כתביו על שאר מסכתות אשר טרם נדפסו, ובזה מופק רצונו וחפצו ליזכות את הרבים, והי' בזה גם נחת רוח לנשמתו, כי תהיינה שפתותיו דובבות בקבר כמו שאמרו חז"ל (יבמות צ"ו ע"א).



חידושי תורתו

הנה לא בנו לספר חשיבותם של חידושי תורתו של אאזמו"ר זצ"ל, באשר גדלותו ורוב גאונו בתורה כבר ידוע הוא ומפורסם לכל, כי כל דברי תורתו היו בישרות ובבהירות, בהבנה יתירה ובהעמקה נפלאה. וכבר נודע מה שסיפר אאזמו"ר זצ"ל, שמרן הרב מפוניבז' זצ"ל אמר לו פעם הרי יש לך הרבה דברים ישרים בדברי תורה וא"כ ראוי לך להדפיסם, ואמר לו אאזמו"ר זצ"ל דעדיף ליה לחכות עוד שיתבררו הדברים אצלו ביותר ואז ידפיסם, וא"ל מרן הרב זצ"ל אכן זו ג"כ סברא ישרה!

עוד כבר נתפרסם מה שסיפר לנו אאזמו"ר זצ"ל, שבשנת תשי"ח עשה גורל הגר"א כדי לידע האם לחדש חידושי תורה ולכותבם, ועלה בידו הפסוק בשופטים (ה', ח') "יבחר אלהים חדשים", וראה שבילקוט שמעוני שם כתב 'וכל מי שמחדש דברי תורה על פיו דומה כמי שמשמיעים אותו משמים ואומרים לו כך אמר הקב"ה בנה לי בית ששכר גדול שלו הוא שנאמר יבחר אלקים חדשים וגו'". [ופעם אחת נשאל, וכי לפני כן לא היה מחדש חידושים, וביאר שכאשר היה מכין את השיעורים, ממילא בדרך לימודו היו מתחדשים לו חידושים, אבל כשלומד לעצמו נסתפק אולי עדיף ללמוד הרבה ולהספיק יותר ולא לעסוק בחידושים. ובאותו זמן היה חולה ולא אמר שיעורים ולכן עשה את הגורל, ולמדו אז בישיבה מסכת גיטין וכתב את חידושי התורה בענין פרוזבול] ומשמיא כבר גלו לי כי חידושי תורתו הם לנחת רוח לפניו יתברך.

שיעורי בין הזמנים

בשנת תשס"ב החל למסור שיעורים יומיים גם בימי בין הזמנים, ביומי דפגרא דחודש ניסן, וכמה שנים לאחר מכן הוסיף וקבע עצמו למסור שיעורים אף בימי בין הזמנים דחודש מנחם-אב, וכן בימי תשרי, והיו אצלו ימי בין הזמנים ממש כימי אמצע הזמן. והיה הדבר להפליא, כי דבר זה לא היה בנמצא כלל, אשרי עין ראתה זאת.

סדרי לימודו

במשך שנים רבות היה לו קביעות בשבתות וימים טובים ללמוד בחברותא עם כמה מנכדיו שיבדל"ט"א. והיה זה בקביעות ממש, בליל ש"ק, וביום ש"ק אחר התפילה, ובצהריים עד תפילת מנחה בסמוך לשקיעה, ובמוצש"ק, וכן בימי בין הזמנים בשעות אחה"צ והערב. ובשנותיו האחרונות הוסיף עוד קביעות בעש"ק, וביום שבת קודש אחר הסעודה. כל זה היה ממש בכל שבת ושבת, קיץ וחורף לא ישבותו.

סדרי לימוד אלו היו באופן מיוחד בשקידה מופלאה מתוך ריכוז מוחלט ועיון ובידור פרטי וחשבון הסוגיות, וברציפות במשך שעות רבות. פעמים היה נמשך הלימוד כשש שעות, והיו

מספיקים בו הרבה דפי גמרא בהבנה ברורה, והיה מוציא בפיו את הגמרא בנעימה מיוחדת. כך למדו מסכתא אחר מסכתא והספיקו במשך כ"ו שנים לגמור כל מסכתות הש"ס ועוד קרוב לחצי הש"ס. כל זה היה עד סוף ימיו ממש, כשהיה כבר בגיל זקנה ושיבה, לא נס ליחה ולא כהתה עינו, אשרי עין ראתה אלה.

ניצול הזמן

זמנו היה מנוצל עד מאד ללימוד התורה ולעסק המצוות ולעשיית חסד ולעצה ותושיה להזקוקים לזה. קבע ללמוד משניות בכל עת פנוי אפי' בזמנים קצרים ממש, בנסיעותיו לקח עמו ספר משניות קטן ומיד בהיכנסו למכונית פתחו והחל ללמוד בו. גם בעת שכבו לצורך מנוחה היה תמיד עם ספר משניות בידו או ספר לימוד אחר. גם היה דבוק במחשבתו בכל עת בדברי תורה.

דרכי החיזוק

קבע עצמו ללמד את הרבים דרכי חיזוק ודעת, הדרכות בכל עניני החיים, ולחזק בארבעה דברים שאמרו חז"ל שצריכים חיזוק. מידי שבוע היה מוסר שיחת חיזוק בביתו להרבה תלמידים מקשיבים שהיו באים לשמוע מפיו דברי אלוקים חיים. שיחותיו היו בקול נעים וברצינות, חדרו היה מלא מפה לפה, וכולם מקשיבים בחרדת קודש לדברים היוצאים מלב טהור בוער באש דת שלהבת יה, והדברים נכנסים ללב השומעים כמשאחז"ל דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב.

דברי החיזוק האלו היו מתפרסמים מידי שבוע עלי גליון 'דרכי החיזוק', ונדפסו בהמון עותקים, וזכו לתפוצה רבה בארץ ישראל ובחוצה לארץ, והיו לתועלת הציבור כולו, שהיה שותה בצמא את דבריו. וזקנים עם נערים, אנשים ונשים, בני תורה עם שאר העם, כולם היו דבקים בשיחותיו, וקוראים היטב כל מילה ומילה מדבריו, והרבה נתחזקו משיחותיו בכמה ענינים. הרבה מתוך שיחות אלו נדפסו אחר כך ויצאו לאור בשני כרכי ספר 'דרכי החיזוק' - פרקי הדרכה ועניני ציבור. כאן המקום להזכיר לטובה ולברכה את תלמידו נאמנו, הרה"ג ר' ישראל כהן שליט"א, אשר זה שנים רבות נטל על עצמו במסירות רבה את עול כתיבת השיחות בדקדוק רב, ועריכתם לדפוס באופן נאות ונכבד, ועסק ויגע בזה בכל כוחו ומאודו למען זכות את הרבים בדברי תורתו של רבינו אאזמו"ר זצ"ל. ודאי זכותו תגן עליו, וזכות הרבים תעמוד לו להמשך הצלחה וסיעתא דשמיא בכל פעליו הטובים.

הדרכה בדרכי הלימוד

פרק מיוחד בחייו היה מסירותו להדריך ולעורר בדרכי הלימוד. כשראה שדרכי הלימוד משתנים ממה שהיה בכל הדורות, וראה ברוחו הגדולה כי הדבר גורם להרבה קלקולים מכמה סיבות, עמד בפרץ והתריע וזעק על כך בכל עת מצוא, והיה מרבה לעורר בשיחותיו בישיבה ובביתו ולהנחיל את הדרך הישרה והנכונה בלימוד התורה ובעיונה.

סיפר ותיאר כמה פעמים כיצד למדו וגדלו כל תלמידי החכמים שבדורות שלפנינו, ואיך היתה צורת הלימוד בישיבה הק' בשנותיה הקדומות, והאריך לבאר כמה גדולה החובה לשמש את החכמים ולשמוע שיעורים ולחזור עליהם. הוא היה אומר כי אף לתלמידי הישיבה מבני הקיבוץ יהא תועלת גדולה באם ישמעו שיעורים יומיים, ואכן בעידודו היו כמה מבני הישיבה שעשו כן וגדלו בתורה הרבה עי"ז.

גם ביאר את חובת הלימוד בהספק, ודלא כהטועים אשר לומדים איזה דפים בודדים בזמן רב וכביכול עוסקים בעיון. והיה רגיל לומר שיש הרבה שלומדים בדרך שאינה נכונה, ועושים כן שלא מחמת טבעם אלא מחמת חיקוי כי סבורים שבכך יהיו נחשבים למדנים יותר, או מסיבות אחרות שאינן נכונות. והרבה להסביר מהו העיון האמיתי, וחשיבות ריבוי הידיעות בגמרות ובראשונים. ותמיד אמר כי העיקר הוא שילמוד האדם כפי טבעו, כי בזה יהנה בלימודו, ויהיה הלימוד מתוך סקרנות ושמחה, ורק בדרך זו יוכל לגדול בתורה. וכבר כתובים הדברים בסדר נכון ונאות עלי ספר 'דרכי החיזוק' שנדפס משיחותיו ומאמריו.



חיזוק לימוד המוסר

הרבה טרח ויגע ללמד לרבים דרכי החיזוק בתורה ומעשים טובים, ובפרט עורר תמיד בענין לימוד בספרי המוסר, והיה חוזר על כך בכל עת מצוא. ה' מאריך לבאר בכמה דרכים ואופנים את החובה והזכות הגדולה בזה, והכל מתוך נעימות והסברה, והיו דבריו דברים היוצאים מן הלב לבו הטהור ונכנסים ללבות השומעים. ובס"ד זכה ודבריו נתקבלו בלב השומעים, והצליחו וגם עשו פרי, כאשר הרבה בני תורה וגם משאר העם הושפעו מדבריו, וקובעים לימוד המוסר דבר יום ביומו, ומושפעים מכך לטובה בכל הנהגותיהם, וזוכים לחיים מאושרים.



חיזוק האמונה

האריך בשיחותיו הרבה בעניני חיזוק האמונה שהכל בידי שמים, וכל קושי או צער או הצלחה זה רק מן השמים. והיתה האמונה אצלו באופן מוחשי ממש, וכגון כשהיה מסביר למה אין טעם להקפיד על אחרים, היה ניכר כי הדבר חושי אצלו ממש כי מה שמגיע להאדם הוא מן השמים ולטובתו, ואין מקום לקפידא כלל.

כמו כן, כשהיה משיב דבר להשואלים אותו בעניני שיעור ההשתדלות לפרנסה, היו הדברים יוצאים מפיו תיכף ומיד בבהירות כזו עד שהשואל היה חש שאין מקום כלל לשאלתו. והיה מבאר בפשיטות ובהירות כי מזונותיו של אדם קצובין לו מן השמים, ואם כן אין להשתדל באופנים יותר קשים, רק ההשתדלות באופן הקל ביותר.

וכן כשהיה מזכיר מאמרי חז"ל בענינים הנוגעים למעשה, ראו שהדברים מוחשיים אצלו ממש, כי כל דברי חז"ל כן הוא האמת הברורה, ואין שום מקום ותועלת אם יעשה האדם איזה דבר שלא כפי שהורנו חז"ל. לדוגמא, כשהיו כאלו שסברו כי ע"י זה שיפעילו אדם שיטרח לשכנע בחורים שיבואו ללמוד בישיבתם [אשר בדרך כלל כמעט שאי אפשר לעשות כן בישרות גמורה] ירויחו מכך, היה אומר על כך כי הצלחת הישיבה תלויה אך ורק בזכויות, ולא בכל מיני השתדלויות שאינן כל כך בישרות, ולא תצמח שום תועלת מזה. וכן הזהיר תמיד לבל יעשו דברים בפרסום, כי הפרסום עלול להזיק, כמו שאמרו חז"ל הוי קבל וקיים. ולא נטה מזה בשום אופן, כי היה הדבר ברור אצלו כי כדברי חז"ל כן הוא בודאי.



זהירות מביטול תורה

חומר ביטול תורה היה אצלו עד מאד, ותמיד דיבר על כך, כי הוא חטא חמור לבטל מתורה כל אחד כפי יכולתו. והיה מעורר כי ביטול תורה הוא בין בדיבור בין במחשבה ובין באיכות הלימוד. והביא מדברי הגרא"א דסלר בשם הגר"ח מבריסק כי מי שיכול ללמוד ביותר עמקות ולומד בפחות מיכלתו, הוי בכלל מי שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק אשר נאמר בגמרא כי הוא נקרא 'כי דבר השם בזה'. עוד הביא דברי חז"ל 'לא ויתר הקב"ה על מאסה של תורה', וביאר דהיינו כי מי שמבטל תורה הרי הוא מראה שאין התורה חשובה אצלו, והוי כמואס בתורה ח"ו.

גם היה מרגלא בפומיה כי אין זמן שאין בו חוב תלמוד תורה, אלא שפעמים שזקוק האדם למנוחה לצורך חיזוק גופו לעבודת השם, ואז כל מעשיו הם עבודת השם. כמו שכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' דעות ה"ג) כי אם אדם ישן כדי שיוכל לעבוד את השם נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא. אבל מלבד זה צריך האדם ללמוד בכל זמן ממש כפי כוחו, ואף בימי בין הזמנים אין פטור ממצות תלמוד תורה.

הרבה מאד נזהר והזהיר אחרים להימנע מאיסור לשון הרע, היה לומד בעצמו בספר חפץ חיים ושמירת הלשון, והיה מייעץ למבקשים עצתו לישועה ולברכה, כי יזהרו בשמירת הלשון. בשיחותיו היה מרבה להדריך ולהנחות את המחנכים ואת ההורים בדרכי החינוך לצעירים, והיה מבאר שהחינוך צריך להיות מתוך אהבה וידידות, ולא מתוך כעס, ורק באופן זה תהיה תועלת בחינוכם.

בימי החנוכה היה מעורר כי ימים אלו אינם בין הזמנים כלל וכלל, ואדרבה ראוי להוסיף חיזוק בשקידת התורה ובעמלה, כי הימים מסוגלים לזה ביותר. ואף קבע בישיבה הקדושה שבשבת חנוכה לא יחזור התלמידים לבתיהם [כמו שנתפשט בתקופה האחרונה בכמה מקומות],

אלא אדרבה ישארו בשיבה בדווקא כדי להרבות בעסק התורה, ולנצל את הימים המיוחדים האלו. ואכן בשנים האחרונות נתחזק מאד בזכותו ענין זה בשיבה הקדושה.

וכן סמוך לימי הפורים היה נאה דורש ונאה מקיים, כי ימים אלו אינם ימי בטלה והוללות כפי שסבורים הרבה, אלא אדרבה מחמת גודל מעלתם, יש לקבוע בהם גם סדרי לימוד, מלבד קיום המצוות הנוהגות בהם. וזכה ונקבעו בשיבה הקדושה ובעוד הרבה מקומות התורה סדרי לימוד מיוחדים בימי הפורים, ונתחוללה מהפיכה ממש בכל צורת הימים האלו, כי בימים שמקדם היו הימים האלו ימי בטלה והוללות, ואף בשיבות הק' לא היו כי אם מתי מעט ממש שקבעו עצמם לעסוק בתורה, ועכשיו בשנים האחרונות כמעט בכל ישיבה ובית מדרש יש סדרי לימוד קבועים בימי הפורים. והרבה מענין זה נזקף לזכות רבינו אאזמו"ר זצ"ל, שהרבה להסביר ולעורר על כך.

בשיחותיו הקבועות לפני הצבור הי' משמיע את דעת התורה בבהירות בעניני השעה העומדים על הפרק מזמן לזמן, בדברים הנאמרים בטוב טעם ודעת. והיו הכל יודעים כי כל דבריו מזוקקים המה, ומדוקדקים עד למאד. והיה נכבד ונערץ בפי כל, ויראת רוממותו היתה מוטלת על כולם.



תפילותיו וברכותיו

תפילותיו היו כעבדא קמיה מריה, היה מתפלל את כל התפלה מתחלתה ועד סופה מתוך הסידור, ולא הוציא עיניו מתוך הסידור כלל, גם היה מראה באצבעו בסידור מה שאומר.

ברכותיו היו מילה במילה בריכוז ובכוונה. קשה לתאר ע"ג הכתב את הצורה הנפלאה והמיוחדת שהיה מברך ברכת אשר יצר בשנותיו האחרונות. היה נעמד בסמוך לכניסת החדר, מתרכז היטב בברכה שעומד לברך, ומברך בקול רם וחזק, עד שקולו נשמע ברחבי הבית, ומברך בנעימות מופלאה מתוך כוונה עצומה. מהדהד באזניים איך שהיה אומר בקול מרטיט "גלוי וידוע וכו' ולעמוד ל-פ-נ-י-ך". היה נדמה שבשעת הברכה שוכח מהעולם ומלואו.

ברכות התורה בכל יום היה מברך בנעימות מיוחדת ובהתרגשות. וכך מתאר אחד הנכדים ששהה בחדרו בחודש ניסן תשפ"ג [כחדשיים לפני פטירתו]: בירך ברכות התורה, לאט, ובכוונה גדולה מאד, השתפך בתחינה כשאמר "ונהיה אנחנו וצאצאינו וכו' יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", ואמר בנעימה "יברכך וכו'" ו"אלו דברים" וכו'. קשה לתאר את השתפכות הנפש המיוחדת בברכות התורה, והערב נא וכו', ונהיה אנחנו וצאצאינו וכו' כ-ו-ל-נ-ו יודעי שמך, וכו', עד שמסיים ותלמוד תורה כ-ג-ד-ד כולם, כשבקולו נשמע מין תביעה והתעוררות ללימוד התורה. באחד הבקרים אירע דבר מופלא, לאחר שסיים רבינו את ברכות התורה, וסיים אמירת "יברכך", חזר רבינו שוב על הבקשה "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה" [ותיכף התחיל באמירת אלו דברים].



שויתי ה' לנגדי תמיד

ראו עליו שהיה מקיים בכל עת ובכל שעה 'שויתי השם לנגדי תמיד', ותמיד היה חושב מה מוטל עליו לעשות, ומה הוא חייב בעת הזאת. וכאשר סיפר אאזמו"ר זצ"ל שפעם אחת שאל לאחד שהיה חברותא של המשגיח הגר"י לוינשטיין זצ"ל שיאמר לו איזה מעשים היה המשגיח עושה, ואמר לו שכל פעם חשב מה אני חייב לעשות עכשיו, האם אני עושה את מה שאני חייב או לא עושה את מה שאני חייב, האם אני יוצא ידי חובה או לא, ולא הסיח דעת מזה. אמנם היה תמיד בשמחה, עם מצב רוח טוב, אבל המחשבה היתה האם יש עוד משהו לעשות. כדבר הזה ראינו גם כן ממש אצל רבינו זצ"ל, אשר כל ימיו היה בדבקות מחשבתו בתורה ומצוותיה, והיה מחשב תמיד מה מוטל עליו לעשות ברגע זה שלפניו, והיה חושב תמיד בתיקון המעשים, והיו כל ימיו מקשה אחת להשם ולתורתו, והיה עולה ומתעלה במעלות העליונות שהאדם נברא בעבורם.



מיעוט תענוג

כל ימיו נזהר מאד לקיים קנין התורה 'במיעוט תענוג', היה אוכל רק הנצרך לו לקיום גופו, מבלי שימת לב כלל לטעם המאכלים וכיו". סיפרו כי כבר בקטנותו היה מתנזר מאכילת מיני מתיקה. ואף שהיה נזהר בשמירת בריאותו כפי מה שהורו לו הרופאים, אבל מכל מקום אכילתו היתה אך ורק מה שנצרך לו לבריאותו. סיפרו כי פעם הובא לפניו מאכל גלידה, והיה רוצה לחממו כדי להפיג קרירותו.



כבוד שבת קודש

כבוד השבת היה אצלו באופן מיוחד. הקפיד להדליק נרות שבת בכל חדר וחדר. היה שר זמירות שבת בכל סעודות ש"ק, והיה אומר את הזמירות בכוונת הלב בשימת לב לכל מילה ומילה, כאשר ראינו הרבה פעמים שתיכף אחר ששרו איזה זמירות היה שואל על פירוש המילות, או מבאר איזה ביאור בזמירות. הקפיד מאד שתהיה מפה פרושה על כל שלחנות הבית, ושלא יתגלה השלחן אפי' מעט, כאשר קיבל דבר זה מפי מרן הרב מפוניבז' זצ"ל. כמה פעמים ביקש שיקנו כלים חדשים נאים לכבוד שבת קודש. גם רצה שישתמשו בשבת בכלים ממש ולא בכלים חד פעמי, כי אין זה מכבוד השבת [אמנם לא רצה שיהיה זה על חשבון טירחת אחרים]. כשראה פעם אחת ת"ח אחד שהיה אומר 'לכבוד שבת קודש' בכל אכילתו בשבת, החל לנהוג בעצמו גם כן.



הצנע לכת

הרבה מהנהגותיו היו בהסתר, ולא סיפר על עצמו איך נוהג בעניני הלכה ומנהג, והיו הנהגות וחומרות שנהג לעצמו, אשר לא ראו זאת אפי' הקרובים אליו, כי כל הנהגתו הייתה בפשטות ובישרות, ולא נהג הנהגה משונה כלל. לדוגמא, פעם היה מחמיר על עצמו שלא לאכול איזה דבר בפסח, אך לא ידעו מזה בני ביתו, ואפי' הקרובים אליו ביותר לא הבחינו בזה.



ענוה

גודל ענותנותו היה להפליא עד מאד, וכבר נודע מה שאמר עליו מרן החזון איש זצ"ל כי רבינו 'בעל מוס' הוא, מאחר שאין לו אפי' משהו ממידת הגאווה. היה סולד הרבה מכתובת תארים עליו, וכשראה שבקונטרס משיעוריו שנדפסו כינוהו 'מרן ראש הישיבה' העביר עליו קו למחקו, וכן עוד הרבה כיוצ"ב.

לדוגמא נספר כי כשעמדו להדפיס את ספרו 'הערות וביאורים' ורצו לכתוב בשער הספר תארים נכבדים על שמו, לא הסכים לכך בשום אופן. וכשראה כי מסדרי הספר לדפוס אינם מסוגלים לכתוב שמו מבלי כתיבת תאר נכבד, החליט כי כדי להימנע מזה יהיה הספר יוצא על ידי עצמו, ויכתב בספר 'מאתי וכו'', וכך יימנעו מכתובת התארים עליו.

עוד נביא דוגמא מענותנותו המופלאה, כי מקומו מקדם בישיבה הק' היה במזרח כשאר ראשי הישיבה הק', אך כשראה צורך להחליף מקומו לחיזוק הישיבה באיזה אופן, עבר לישב בסוף ההיכל, וישב בין שאר בני הישיבה כאילו הוא אחד מן התלמידים, ולא הרגיש בזה איזה פחיתות כבוד כלל. ועוד סיפורים רבים למכביר מגודל ענותנותו כבר נודעו בכל העולם.



כיבוד אביו

כיבוד אביו היה אצלו באופן מיוחד, ונוהר בזה הרבה. אביו היה נחשב בעיניו עד למאד, והרבה לדבר בשבחו וגדולתו. גם יגע וטרח הרבה בעמל רב מאד להוציא לאור עולם את כתבי אביו וחידושי תורתו, וזכה להדפיס את הספר 'הוד צבי', היה עובר על כל ענין וענין בספר, ולומד כל הענין ממש, למען יצאו הדברים מתוקנים כל צרכם, ובחר אלו חידו'ת נראה לו כי דעת אביו נוחה בהדפסתם.

בשנותיו האחרונות עלה במחשבתו כי ראוי וצריך להדפיס עוד חידו'ת מאביו שלא נדפסו מתחילה, וטרח הרבה בזה. וכשראה שאין בכוחותיו וזמנו להתעסק בזה בעצמו, ביקש מנכדו שילמד עם החברותא שלו את החידו'ת האלו ויראו מה ניתן להדפיס בחלק שני. ואכן לאחר כמה שנים יצא לאור עולם ספר 'הוד צבי' חלק שני.

כל זה היה מחמת גודל זהירותו בכבוד אביו, ופעם אחת כשהיה חסר איזה כת"י של אביו, טרח הרבה שימצאו אותו, וביקש מאד כי ידאגו לחפשו. וביאר שיש כמה ענינים בהדפסת חידו"ת, האחד שע"ז יהיו דובבות בקבר, וגם יש בזה משום זיכוי הרבים, וגם שהוא מחיוב כיבוד אב. עוד ידוע לנו כי אף בשנותיו האחרונות היה מחשב מחשבות איך יוכל לכבד את אביו באופנים שונים.



גמילות חסדים

עסק הרבה בגמילות חסדים בגופו ובממונו. כשהייתה מגיעה בדואר מעטפה של בקשת צדקה, היה מקפיד ליתן סכום נאה לכל בקשה ובקשה, והכל עשה מבלי פרסום ובהצנע לכת.

על שלחנו היו אוכלים כמה אנשים מסכנים, אשר הוא בטוב לבו ובגודל אהבת הבריות אשר קיננה בלבבו, קירבם אליו והכניסם אל ביתו, והיו מרגישים אצלו כבני בית ממש, וטרח בגופו ממש בכל צרכיהם. לדוגמא סיפרו כי היה מכבס את בגדיהם שהיו מטונפים הרבה, אשר אנשים אחרים לא יכלו להתעסק בזה מרוב מאיסותם, אבל הוא לא בחל בשום טורח למען הזולת, ושקד בעמל נפשו על תקנתם.

מקרב היה את קרוביו בכל מיני דרכים, והיה משתתף תמיד בכל שמחותיהם, וכן ח"ו בימי אבלם. וכן היה מתקשר בכל פעם לאחל שנה טובה וכיו"ב להרבה מבני משפחתו אשר זכרם תמיד. קשר אחוה מיוחד היה לו עם אחיו הג"ר יעקב זצ"ל, דאג לבריאותו עד למאד, ותמיד עמד על המשמר להזהירו לשמור בריאותו, והיה מרבה לדבר עם בני אחיו שידאגו שלא יטריחוהו יותר מידי ויזהרו לשמרו היטב בבריאותו. מצאנו שכתב רבינו באחד ממכתביו אל אחיו [בשנת תש"ך] בזה"ל: למען השם להשגיח על הבריאות, חוששני, אולי משום חולשה לא יכלת לנסוע לפ"ת, להקפיד בכל תוקף על סדרים תקינים ובכל מה שנוגע להבריאות, כמ"ש הר"י בשע"ת "כי החולה כאשר יחל להבריא צריך להזהר מהרבה ענינים שלא יחזירוהו לחליו". לאחר פטירת גיסו הגר"י גרשנוביץ זצ"ל ונשארה אחותו מרת פסי' ע"ה אלמנה, והתגוררה בעיר נתיבות, היה טורח ונוסע אליה לשבתות.

מסירותו לתלמידיו היתה להפליא. היה שומע כל שואל הן בד"ת הן בשאר עניני הדרכה, והקדיש לכך זמן רב, היו עולים לביתו הרבה תלמידים, ולכולם ענה בסבלנות יתירה, והראה לכל אחד כאילו זמנו פנוי לגמרי בשבילו, והיה התלמיד מרגיש שבאמת כך הוא. גם בשנותיו האחרונות היו עולים לביתו בכל יום רביעי בשבוע כמה מתלמידי שיעור א' לשואלו בלימוד, והיה מקבלם בפנים מסבירות ושואל כל אחד לשמו.

כמה טירחות טרח בעבור אחרים שהיה סבור כי יכול לסייע להם. היה שומע סבלם של אנשים נדכאים ושבורי לב, ומעודדם בדברי תנחומים להשיב שמחה אליהם. גם הרבה בעצה נכונה לכל מבקשי עצתו. הכל עשה במסירות רבה, היה מתקשר בטלפון לצורך כך לכל מיני

אנשים שיכולים לעזור. כל זאת היה עושה מתוך ענווה מופלאה, והרגישו כולם כי הוא עושה זאת בשמחה וברצון ממש, כאילו היה זה לצרכי עצמו.



הנהגת הציבור

בשנת תשע"ח, לאחר פטירת מרן הגראי"ל שטינמן זצ"ל, הוטל על כתפיו עול הנהגת הציבור. עמד בראש מועצת גדולי התורה של דגל התורה, והיו הכל שומעים ומצייתים לדעתו דעת-תורה בכל ענין גדול וקטן. וכן עמד בנשיאות ועד הישיבות בארץ הקודש, והיה למורה דרך בכל עניניה. כשהיו מערכות ציבוריות שונות, תמיד היה מדגיש בהוראותיו שלא לדבר על אחרים שום דיבור גנאי או ביקורת, ושחלילה לא ייגרם איזה קפידא או צער למישהו אחר. ובכל תקופת הנהגתו היה קידוש השם עצום, כשהכל ראו גודל זהירותו בזה, וידעו כי כל מעשיו בהנהגת הציבור הם אך ורק לשם שמים.



אחרית ימיו

גם בשנותיו האחרונות, כאשר היה משא הצבור על שכמו, אעפ"כ הי' עיקר עסקו וכל מעינו בתורה, והי' מוחו ולבו מכוונים לרדת לעומקה של תורה, והי' לומד ומלמד בעריכת שפתים, ביגיעה ובהתמדה, והיתה אש התורה מתלקחת בקרבו עד שהי' זיו פניו מבהיק באור קדושת התורה, והיו רואים על פניו שמחתה של תורה, והיתה תורתו לחם חוקו וחיי רוחו.

גם בימיו האחרונים המשיך בהכנת השיעורים כסדרן. ובשני הימים שקודם יום פטירתו, אף באו שלשה מבחירי תלמידיו לחדרו בבית החולים לשמוע ממנו את שיעורו היומי, ומסר להם שיעורו בפ"ק דסנהדרין דף ו' בשארית כוחותיו.



סילוקו של צדיק

זכה ובאופן פטירתו נגרם על ידו קידוש השם באופן מיוחד, כי ביומו האחרון היה בבית הרפואה מעייני הישועה, ושכב במטתו בחולשה גדולה, ואעפ"כ הכין את שיעורו היומי שתכנן למסור, והיה כותב על הדף את תוכן הכנת השיעור. ובעוד הדף אשר עליו כתב את השיעור אחוז בידו והעט אחוזה בידו השנייה, לפתע נדם לבו הטהור. וכך מתוך עסקו בתורה עד נשימתו האחרונה ממש, עלתה נשמתו בסערה השמימה, ונתקיים בו מאמר חז"ל אדם כי ימות באהל, אפי' בשעת מיתה ממש, אשר כמעט שאין בנמצא שיזכה האדם לזה.

אשרינו שזכינו ועלתה לנו כך בימינו, שזכינו לראות את האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך, בן תמותה אשר זכה ונתקדש כמלאך בין אנשים, וזכה למות מתוך דברי תורה ממש.

זהו מה שעלה בידינו לכתוב מקצת שבחו של אאזמו"ר זצ"ל, וידענו כי אמנם הוא רק מקצת מרוב שבחיו ואין בזה תאור שלם של יקר תפארת גדולתו.
גלב"ע י' סיון תשפ"ג, ונטמן בבית החיים שע"י ישיבת פוניבז' בבני ברק.



וזה אשר נכתב על מצבת קבורתו:

מקום מנוחת
אדוננו אבינו מורנו ורבנו
מרן הגאון הגדול חסיד ועניו
רבי ירחמיאל גרשון זללה"ה
בן הגאון הגדול
מוהר"ר צבי יהודה זללה"ה
אדלשטיין
ראש ישיבת פוניבז'
יגע ועמל בתורה וביראה
מנעוריו עד יומו האחרון
העמיד תלמידים לאלפים
בישיבה הקדושה
למעלה משבעים שנה
ומסר נפשו להנחותה בדרך האמת
מופלא בענותנותו ובנועם מידותיו
שקד בעמל נפשו על תקנת חבריו
ונהנו ממנו עצה ותושיה
זיכה את הרבים ולימד דעת
בדרכי חיזוק והתעוררות
לתורה ליראה ללימוד המוסר
ולמידות טובות
נתבקש לישיבה של מעלה
ביום י' סיון תשפ"ג
תנצב"ה



אוצר הזמנים

”אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים” – בדיני עבד
עברי ♦ היום טוב הגדול והצנוע – מאמר לחג השבועות מהרב
אברהם אליהו קפלן זצ”ל ♦ שלמותה של מתן תורה דהר סיני
בערבות מואב ♦ געגועים לשתי הלחם – פיוט ♦ האם ספירת יום היא
מדין ”תשלומין” ♦ בדין מי שבירך על הספירה של היום הבא בבין
השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר ♦ שמיעת מוזיקה בימי ספירת
העומר – לבני ספרד

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

"אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי

בגמ' קדושין כב: אמרי' גבי רציעה באזנו מה נשתנה און מכל אברים שבגוף, אמר הקב"ה און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע, ור"ש ב"ר היה דורש את המקרא הזה כמין חומר מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקב"ה דלת מזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם ע"כ.

ובירושלמי בקדושין פ"א סוף ה"ב יא: שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל אבריו, אמר להן און ששמעה מהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם וכו', לפיכך תבא האוזן ותירצע, לפי שלא שמר מה ששמעה אזנו ע"כ. ומבואר דעיקר חטאו של העבד הוא מה שקיבל עליו אדנות של בני אדם במקום אדנות שמים.

וברש"י עה"ת שמות פרק כא פסוק ו הביא מהמכילתא דרשת ריב"ז אוזן ששמעה על הר סיני לא תגנוב וגנב ונרצע. ובגור אריה שם ובחשק שלמה לפנינו הקשו דהיה צריך להירצע מיד בשעת הגניבה או במוכר עצמו בזמן שקנה אדון לעצמו. אכן במושב זקנים עה"ת שם מבואר דלא מפני הגניבה ושקנה אדון לעצמו נרצע, דנוכל לומר יצריה אנסיה או מפני דוחקו גנב ומפני דוחקו מכר עצמו מחמת עוני ואינו דין שירצע. אבל עתה, כשהגיע זמנו לצאת ואינו רוצה לצאת לכן נרצע, הואיל וכעת הוא מקבל עליו מדעתו אדנות של בני אדם.

וצ"ב דאמאי נמכר לעבד עברי נחשב למקבל עליו אדנות של בני אדם, הא מוכר עצמו למעש"י, וא"כ מה חומרתו ליחשב כפירק מעליו עול מלכות שמים וקבלת עול בשר ודם, ועוד דאדרבא אמרי' בגמ' דהקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו, ונראה לבאר בס"ד מהות קנין ע"ע להלכה, ובכך יתיישבו הדברים.



דרכי הקנין לעשותו עבד עברי

מתני' קדושין יד: עבד עברי נקנה בכסף, ובגמ' מנלן אמר קרא מכסף מקנתו מלמד שנקנה בכסף, אשכחן ע"ע הנמכר לגוי וכו' נמכר לישראל מנלן אמר קרא והפדה וכו', אשכחן אמה העבריה כו' עבד עברי מנלן אמר קרא כי ימכר וכו', אשכחן מכרוהו ב"ד מוכר עצמו מנלן כו'

יליף שכיר שכיר. ומבואר דצריך מקור לכל סוגי עבד עברי דאפשר לקנותו בקנין כסף. והעיר הפנ"י דכיון דכתי' בפרשת משפטים גבי עבד כי ימכור וכי תקנה עבד עברי, ממילא ידעי' דקניינם הוי בכסף, ככל דבר הנקנה, ואמאי בעי קרא מיוחד על כך. עוד יש לבאר מש"כ הריטב"א דאין ע"ע נקנה במשיכה. והפנ"י העיר דאמאי אינו נקנה במשיכה. וברש"י ד"ה מכרוהו ב"ד הזכיר דאשכחן נמכר בב"ד דסגי בכסף ולא בעי חזקה, ולא הזכיר משיכה, כמו שהעיר הפנ"י. ובגמ' מבואר דאי אפשר ללמוד מהא דבע"ע הנמכר לגוי נקנה בכסף, דשאני גוי הואיל וכל קנינו בכסף. וקשה, דמאי פירכא היא, והא מ"מ חזינן דקנין כסף שייכא בע"ע.

ונ"ל בזה, ובהקדם היסוד המבואר בכתבי הגר"ח והגר"י מבריסק ונבאר את כוונתם, דדין קנין ע"ע אינו כקנין על בעלות של חפץ, דלא שייכת בעלות על ע"ע, אלא דהוי קנין מיוחד לעבדות ולחלות שם ע"ע. והיינו דע"י הקנין עושהו לעבד עברי, ואין הפי' דקונוהו למעשה ידי, אלא דקונה להחיל עליו דין עבד, וממילא מעשה ידיו שייכים לאדון. ואפשר דאין העבד בגדר מקנה עצמו, אלא דבהסכמתו חל עליו ע"י הקנין שם עבד, וע"י הקנין נעשה ע"ע בקנין עבדות, ובקנין איסור להתירו בשפחה כנענית כדיבואר. וזו כוונת הגר"י דאין הקנין על מעש"י, אלא על קנין עבדות ושם ע"ע, וממילא כיון דחל עליו דין ע"ע אז מעש"י לרבו. ובזה מבוארין דברי חז"ל שהבאתי בפתיחה בגודל עונו של ע"ע דמקבל עליו אדנות של בני אדם, והיינו כיון דהוא מחיל על עצמו דין עבד.

ולפ"ז נראה דלכן מביאה הגמ' מקור להא דע"ע נקנה בכסף, משום דבעי' להוכיח על מהות קנין דע"ע [ובגמ' לעיל ג: על קדושין מקשי' רק בכסף מנלן, והכא קתני ע"ע נקנה בכסף מנלן, היינו דבעי' מקור לחלות קנין ושם ע"ע ע"י כסף ודוק]. ולפ"ז ניחא היטב הא דלא שייך קנין משיכה בע"ע, דמשיכה עניינה בעלות על הדבר ואין האדון בעלים על העבד. ורק קנין חזקה ס"ד דיועיל כיון דהוא תחילת העבדות, ותחילת העבדות הוי קנינו לעבדות, וכ"מ במהרי"ט ע"ד רש"י. וניחא היטב קו' הפנ"י, דאכן בכל מו"מ דע"י הקנין עובר הדבר לבעלות הקונה, בזה מצינו קנין כסף, אבל בע"ע, דאין הקנין כסף בא להעביר בעלות עליו לקונה, אלא הקנין בא להחיל עליו חלות שם עבד, בזה צריך רבוי דמהני זאת ע"י קנין כסף. ובעי רבוי על כל עבד בפ"ע, עבד דמוכר עצמו ועבד דמכרוהו ב"ד, וכן עבד הנמכר לישראל ועבד הנמכר לגוי, כיון דחלוקים הם בסוג עבדותם, דנמכר לישראל יש בו קנין איסור, משא"כ נמכר לגוי, ובאמה עבריה הוי בקנייתה זכות ליייעוד [ראה בחי' בית מאיר להלן טז].

והנה בגמ' לעיל ח. ממעטי' ע"ע הנמכר לגוי דבכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים, ובש"ך סימן קכג סקל"ב כתב דנתמעט בהך קרא דליכא חליפין בגוי, ובקצות סימן קצה סק"א תמה דא"כ מנלן בע"ע הנמכר לישראל דאין נקנה בחליפין. ולדברינו נראה דבע"ע הנמכר לישראל פשוט דאינו נקנה בחליפין, דקנין ע"ע הוי קנין מחודש להחיל עליו שם ע"ע דגופו קנוי למעש"י ומהני רק בכסף ושטר, וכל הס"ד דאיכא חליפין לקנין ע"ע הוא רק בנמכר לגוי, דהוי קנין למעש"י גרידא וכדיבואר להלן, ובזה ממעטי' דאין חליפין לגוי, וא"ש היטב דברי הש"ך.

"אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי פח

וביסוד דברינו דהקנין בעבד הוא לא על מעש"י אלא לחול עליו שם עבד, נראה דזהו ההיתר המיוחד של ע"ע בשפחה כנענית. דלכאורה ההיתר הוא דהאדון כופהו כדי שיהיו לו ולדות. וביבמות עא. אמרי' גבי קרא דתושב ושכיר בפסח מאי ניהו אי נימא תושב ושכיר ממש משום דהוה ליה תושב ושכיר [ושם ברש"י: תושב ושכיר ממש קנוי קנין שנים או נרצע], איפטר ליה מפסח, והא קי"ל גבי תרומה דלא אכיל אלמא לא קניי ליה רביה הכא נמי לא קני ליה רביה. וברש"י בע"ב לא קני גופיה לרביה וישראל מעליא הוא וחייב בפסח. ובתוס' שם ד"ה אלמא כתבו והא דאמר ע"ע גופו קנוי היינו לענין שצריך גט שחרור ואין יוצא באמירה בעלמא, אבל לענין מצות לא, והא דשרי בשפחה כנענית היינו משום שצריך שיעבוד את רבו בין ביום ובין בלילה וכו'. וכבר תמה האב"מ בשו"ת סימן יז דאיך יותר איסור דלא יהיה קדש מחמת חובת עבדות לאדון, ועי' בקובץ הערות ביבמות שם. ולכאורה נראה בביאור התוס' דכיון דהביאה הוי מחמת העבדות לית ליה לאו דלא יהיה קדש, דל"ה ביאת זנות גרידא אלא ביאת עבדות. ומצינו דברים מחודשים שכתבו התוס' במושב זקנים עה"ת בפרשת משפטים, וז"ל אם אדוניו יתן לו אשה מלמד שרבו מוסר לו שפחה כנענית, ותימה למורי ה"ר אהרן והא איכא לאו דלא יהיה קדש, ולא מצינו שיהיה לאו נדחה אם לא מפני עשה של מצוה, והאיך התיר כאן לעבור על לאו זה, ותי' כל זמן שהעבד קנוי הרי גופו קנוי ויצא מתורת קדושת ישראל ומותר בשפחה וכו'. ונמצא דהקנין מחיל עליו דין ע"ע ומתירו גם בשפחה כנענית, מפני דקדושת ישראל שבו פחותה, ויש לבאר עפ"י החז"ל שהבאתי בפתיחה דע"ע מקבל עליו אדנות בני אדם, ולהכי זה מפקיע ממנו מקדושת ישראל גמורה. ודברי המושב זקנים יבוארו בהרחבה להלן.

ובדברינו מבואר הא דע"ע אינו נמכר לאחרים, דהרלב"ג בפ' משפטים הביאו הכס"מ בהל' עבדים פ"ב כתב דהא דא"א למכור עבד עברי לאחר, דהוא משום דאינו ניתן להעבירו לאחר ממכירה או במתנה. והא דע"ע עובד את הבן כתב הרדב"ז בהל' עבדים פ"ב הי"ב, והמנ"ח במצוה מב דל"ה מדין ירושה, דעבד עברי אינו עובר בירושה, אלא הוי הלכה דבמת האדון עובד את הבן, דעומד במקום אביו. והביאור בזה הוא דהאדון שעשה את הקנין להחיל עליו שם עבד עברי, אליו משועבד העבד למעש"י, ולא שייך להעביר בעלות זו לאחרים. ולהכי בעי' לילפותא מיוחדת דע"ע נקנה בכסף, דמהות הקנין שונה וכנ"ל. ונראה דזו כוונת הרשב"א בשו"ת ח"ג סימן יד, שכתב בתו"ד כיון שאין לאדון עליו שום ממון אלא עבודת שש הרי הוא כמקח של גופו ובעי' ג"ש וכו'. ומבואר בזה גם מש"כ הרשב"א בחי' בכתובות נט כמה שהקשה דא"א להקדיש מעשי ידי אשתו, מהא דא"א למכור ולהקדיש ע"ע וכ"ש ידי אשתו. והאב"מ בסי' פא התקשה בהבנת דבריו. ונראה דכוונת הרשב"א להוכיח מהא דא"א למכור ולהקדיש ע"ע, דלא שייכת בעלות על חבירו בישראל. [ובפנים יפות בפ' משפטים חידש דהא דא"א למכור ע"ע היינו דווקא בע"כ, אבל מדעתו מהני מכירה, אך להמבואר דע"ע ל"ה בר מכירה כלל, פשוט דגם מדעתו לא מהני המכירה].

והנה בסוגיא דגוד או אגוד בב"ב יג. הקשו האחרונים דאם גוא"ג הוי מכירה, תיקשי בירשו האחים מאביהם ע"ע - איך יחלוקו, דהא ע"ע אינו במכירה, ואיך תהיה החלוקה, וע"כ ע"י

גוא"ג. והמנ"ח בפ' משפטים שם כתב דמה"ט לא שייך גוא"ג בע"ע. אכן נראה לפי המבואר דהא דע"ע אינו במכירה אינו מחסרון בעלות, אלא כדברי הרלב"ג דהוא מגוה"כ דעבדך לך ולא לאחר דאינו עובר לאחר. א"כ רק מכירה כזו דמשתנה בעלות העבד למי שלא קנאו, זה לא מהני בע"ע, אבל בגוא"ג, אפי' אם הוי מכירה הוי אופן של חלוקה. וא"כ בירשו ע"ע שפיר שייך גוא"ג, דאינו בכלל המיעוט ועבדך ולא לאחר, דהבנים הם במקום אביהם ונחשב שהוא עבד שלהם. ורק דעושים חלוקה דיהא עבד של אחד מהבנים, דבלא"ה הוא עומד במקום אביו יחד עם שאר הבנים, וכעת ע"י גוא"ג הוי רק עבד שלו, ושפיר הוי אופן של חלוקה ע"י גוא"ג, ול"ה כמכירה לאחרים דנתמעט בע"ע.

וברמב"ם בפ"א מהל' עירובין ה"כ מבואר (לגבי המובא בעירובין עט: דמוכה את העירוב ע"י עבדו העברי) לגי' המ"מ והראב"ד שם דשייך גם בקטן מכירה לע"ע. ועי' בדברי הכס"מ שם דלא שייך בקטן שיעשה עבד, דאינו יכול למכור את עצמו, ומכש"כ דלא שייך בקטן מכרוהו ב"ד, דלית בו דין ונמכר בגנבתו. וכן הרא"ם כתב דלא שייך למכור את עצמו, ובמכרוהו ב"ד אין עונש בקטן [והא דכתב טעם נפרד במכרוהו ב"ד, מוכח דס"ל דנחשב מכירת הב"ד ולא מכירת עצמו, ראה להלן מחלוקת הר"מ ומאירי בזה], וכן נקט בפשטות במנ"ח שם. והראב"ד שם במהדו' רש"פ השיגו דלא מצינו ע"ע קטן. ומוכרח לומר בשיטת הרמב"ם דכיון דהוי קנין מיוחד למכירה לעבדות, ויתכן דאין העבד חשיב בגדר מקנה, אלא דבהסכמתו חל עליו שם עבד ע"י קנין כסף, ועיקר הקנין הוא ע"י האדון, ולהכי ס"ל להר"מ דשייך כן אף בקטן.

ועי' לשון הר"מ ריש הל' עבדים, שכתב גבי מוכר עצמו דהוא "לרצונו". ואפשר דכוונת הרמב"ם לאפוקי דלא יהני בתלויהו וזבין, והטעם משום דלהחיל שם עבד הוי דין רצון מיוחד, ועדיף מדין רצון הנאמר בקנינים, דמהני ביה תלויהו וזבין. ונראה עוד דהר"מ השמיענו דאף דל"ה ככל הקנאה אלא קנין לחול עליו שם עבד, ס"ד דיהני בע"כ, כיון דאין העבד חשיב כמקנה, דהרי זולת חידוש התורה לא שייכת מכירה בעבדים כלל, דאין בן חורין יכול למכור את עצמו לעבד, אלא דחידשה תורה דמוכר עצמו לע"ע. וזהו שכתב הר"מ דבעי' דין לרצונו. ונראה דעדיף מכל דין רצון בקנינים, ובעינן בזה דין מיוחד דלרצונו. ולכן לא יהני בתלויהו וזבין, דרצון להחיל עליו שם עבד עדיף מכל דין רצון דבעינן בקנינים וכדפי'. אכן במה שנוגע לגי' בר"מ דמהני בקטן למכור את עצמו, י"ל דכיון דאין הרצון והקנין בגדר רצון ודעת של קנינים, אלא דהוי הסכמה לחול עליו שם עבד, להכי גם בקטן ע"י תחילת עבדותו לאדון חל עליו שם עבד. ולפי המבואר נראה דבקנין כסף בע"ע לכ"ע הוי כסף קנין ולא כסף שווי (דנחלקו הט"ו והסמ"ע בחו"מ בסימן קצ בדין כסף אם הוי כסף קנין או כסף פרעון), כיון דהוי קנין להחיל עליו שם ע"ע. וכן נראה במאירי יד: שכתב דבע"ע בעי' פרוטה אחרת דהוי כסף בתורת קנין עי"ש. (אמנם מהא דבעי' באמה ב' פרוטות שיהי' ראוי לגרעון, מוכח דהוי כסף שווי, ועי' באב"מ בסי' כט סק"ב).

והנה לעיל בגמ' דף ד. וביבמות ע: ממעטי' מקרא דתושב ושכיר דע"ע של כהן אינו אוכל בתרומה. ובראשונים מבואר דהטעם דל"ה קנין כספו גמור דיוצא בשש וביובל ובגרעון כסף, כמש"כ הרשב"א והריטב"א ביבמות שם. אולם בתו"כ פ' אמור ממעטי' דע"ע אינו אוכל בתרומה מקרא אחרינא דיצא ע"ע שאינו כסף. וכתב בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ שם דאינו כסף,

שאינו יכול למוכרו. וצ"ע, דהרי הא דע"ע אינו נמכר הוי גזה"כ ולא מחסרון בעלות, וכדברי הרלב"ג הנ"ל. ונראה דכוונת הרשב"א והר"ש חדא היא, והיינו דקנין כספו הוא היכא דהכהן הוא בעלים על אחר והוי קניינו כמו שהוא בעלים על בהמתו ועל עבדו הכנעני [ואשת כהן דאוכלת היינו משום דנעשית ככהנת]. משא"כ ע"ע, דאין האדון בעלים עליו. והרשב"א כתב בתורת ראיה דאינו בעלים מהא דיוצא בשש ויובל וגרעון. והר"ש כתב דל"ה כספו מהא דע"ע אינו נמכר, דהוא מדיני ע"ע דל"ח ממון הניתן למכירה, דאינו יכול להיות בעלים על ישראל אחר, והוי רק קנין לעבדות ואינו יכול להעביר את קנינו לאחרים, ולהכי הוא דלא חשיב קנין כספו. וכן נראה בפ' רבינו הלל, שכתב בתו"כ שם דל"מ לזבוגיה ולמיתביה במתנה דהא אי מת האדון אינו עובר כדגרסי' ע"ע עובד את הבן ואינו עובד את הבת ע"כ. הרי דהוכיח מהא דאינו עובד את הבת דע"ע אינו במכירה, וכמש"נ.

ובתו"כ בפ' בהר פ"ז איתא לגבי עבד עברי: שכיר מה שכיר ביומו תתן שכרו אף זה ביומו. וכתב הר"ש משאנן והראב"ד בפ' הא' דתתן הענקה ביומו [ויבואר במקומו דמוכח דס"ל דהענקה הוי חוב שכירות ושייך בבל תלין]. עוד כתב הר"ש משאנן, וכ"ה בראב"ד שם פ"א, שאם מכר את עצמו ולא שילם לו דמיו עד שהתחיל לעבדו, בכל יום עובר עליו, וי"מ שאינו עובר עד לאחר שש מפני שהוא אצלו כשכיר שש שנים וכו'. וכ"ה בראב"ד, אלא שהראב"ד הביא בתו"ד די"א שאינו עובר עליו כשכיר יום. ומהך פירושא דעובר בבל תלין על דמי העבד, מוכח לכאורה דקנין כסף בע"ע הוי תשלום על עבודתו ולהכי שייך בל תלין [ובזה פליגי הנך פירושים אם הוי תשלום על כל יום או תשלום על כל ששת שנות עבדות]. ולכאורה לדברי הגרי"ז הנ"ל דהכסף בע"ע הוי תשלום על שם עבד שחל עליו וממילא מעש"י שלו, לא שייך על דמי העבד לאו דבל תלין, דהתשלום ל"ה שכירות על פעולה. ובודאי בקונה עבד כנעני והתחיל לעבוד ולא שילם לו דמי עבדותו, לית ליה לאו דבל תלין, כיון דאין השכר תמורת עבדותו אלא תמורת קניינו לעבד כנעני, ובמקח ליכא בל תלין. ומדכתבו הר"ש והראב"ד בפ' השני דבע"ע יש על הממון של קניית העבד לאו דבל תלין, משמע דהתשלום הוא תמורת מעש"י.



שפחה כנענית לעבד עברי

כתב הרמב"ם בהל' שמיטה פ"י הי"ד: מר"ה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן ולא השדות חוזרות לבעליהן, אלא עבדים אוכלין ושותים ושמיחים ועטרותיהם בראשיהם, כיון שהגיע יום הכפורים תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן ע"כ [ומקורו בגמ' בר"ה ח:]. ובכתבי הגרי"ז מובא לבאר את הכתוב עפ"י דהר"מ הנז', דדין וקדשתם את שנת החמישים מתקיים בר"ה ואז עול השעבוד מופקע, והוי דרור בארץ, אבל דין ושבתם אל משפחתו הוי רק ביוהכ"פ, דנעשה בן חורין. [ומסתבר דמש"כ הר"מ אוכלין ושותין ושמיחים, היינו כיון דעדיין אוכלים משל האדון, דחייב במזונותיו, כיון דהוי עבד עד יוהכ"פ, אף שאין האדון יכול לשעבדו].

צא "אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי

ובמשך חכמה בפרשת בהר כתב דביובל אחר ר"ה קודם יוהכ"פ אסור העבד בשפחה כנענית. וכן נקט המנ"ח שם דמר"ה כבר נתקדש יובל, אף דבעי תנאי דתקיעה דיוהכ"פ, מ"מ לית ליה דין עבדות, ולהכי אסור בשפחה כנענית. ויש להוסיף דכיון דמסירת שפחה כנענית הוא מדין העבדות, להכי אין האדון מוסר לו ש"כ. ומצאתי בהלכות קטנות סי' רמה שכתב דכיון דלא נשלם דרור עד יוהכ"פ, רשות הוא בידו בש"כ, אבל אין רבו מוסר לו ש"כ. וצ"ב החילוק, וצ"ל דה"נ בהיתר ש"כ שהאדון כופהו לולדות, בהנך ימים כיון דאין כופהו לעבדות ה"נ אינו מוסר לו ש"כ, אבל העבד עצמו, כיון דעדיין שם עבד עליו, הוא מותר בש"כ וכדיבואר.

והנה כתב הרמב"ם בהל' עבדים פ"ג ה"ג מי שמכרוהו ב"ד יש לרבו ליתן לו ש"כ וכו' וכופהו על זה כדי שיוליד ממנה עבדים והרי היא מותרת לו "כל ימי עבדותו" וכו'. ובאור שמח שם כתב דאתי לרבות דגם היכא דנשאר לעבד בסוף שש רק עבודה של מעש"י בפחות מש"פ דמותר בש"כ. ומבואר דגם היכא דאין לעבד חובת עבדות לרבו, מותר בש"כ. וצ"ע, דהרי עבד מותר בש"כ מדין ועבדך וכו', והכא כיון דאין לו חובת עבדות אמאי מותר בש"כ. ונראה דאמנם בכה"ג אין האדון כופהו ואינו מוסר לו ש"כ, מדין אישות דש"כ לע"ע, כיון דאין עליו דין עבדות, אבל כיון דשם עבד עליו, הוא מותר בש"כ ול"ה ביאת זנות. ולהכי הדגיש הר"מ דהרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו, היינו לענין ההיתר ביאה בש"כ [וזהו גם מש"כ הר"מ כל ימי "עבדותו" ולא כתב ימי "עבודתו", דהיינו גם כשאינו מחוייב בעבודת פרוטה, אולם עי' בשנויי נוסחאות בר"מ מהדורת רש"פ דהסמ"ג וכן בכ"י איתא בר"מ כל ימי עבודתו]. ומלשון האו"ש בסו"ד משמע דמותר בהך ש"כ שהייתה לו קודם, דש"כ זו מותרת לו כל שש ממש, וזה הוא שכתב הר"מ כל ימי עבדותו. ואפשר דכ"ה גם לשיטת הרמב"ן קדושין טז דמהני מחילה והפקר על עבדות ע"ע, ורק דבעי ג"ש על קנין האיסור. די"ל דכיון דהאדון מחל נפקעה חובת עבדותו, ורק שם עבד עליו, א"כ יש לעבד היתר ביאה בש"כ, אמנם אין האדון כופהו ומוסר לו ש"כ, כיון דליכא עליו חובת עבדות.

ובים של שלמה בקדושין (ס' כב) כתב דבשפחה דאינה בת בנים אין האדון יכול למסור לו אותה לש"כ. ואפשר דזה מש"כ הר"מ דכל ימי עבדותו השפחה מותרת לו, היינו לומר דאף אם אח"כ איננה בת בנים מותרת לו. וכן נ"מ למהרש"א בגיטין מא שכתב דע"ע אסור בשפחה של אחרים, דכה"ג לא שייכת כפיית האדון לוולדות. א"כ י"ל דהר"מ בא לומר דהיינו רק דאינו יכול לכופו, אבל העבד עצמו מותר גם בש"כ של אחרים, דהיתר ש"כ לע"ע הוא מחמת שם עבד שבו, דקיל קדושתיה, דאין בו כלל לאו דלא יהיה קדש לגבי שפחה.

והדברים מבוארים עפ"י דהמושב זקנים הנ"ל שכתבו דכל זמן שהעבד קנוי הרי גופו קנוי ויצא מתורת קדושת ישראל ומותר בשפחה, ואפי' אם לא היה רבו מוסר לו שפחה וכו'. ולכאורה מש"כ בעה"ת דיצא מתורת קדושת ישראל צ"ב, דהא ודאי ע"ע חייב בכל המצוות, וכמש"כ התוס' ביבמות הנ"ל, וכ"ה בפ' רבינו חיים לבעה"ת בפ' משפטים דהוי ישראל גמור. ואכן בכס"מ פ"ד מאסו"מ ה"י כתב דע"ע אינו חייב בכל המצוות, והמשנ"ל תמה בדבריו. אכן ברור דכוונתו כבעה"ת, דאינו בקדושת ישראל לגמרי. וכוונת בעה"ת והכס"מ היא דהא דהתורה התירה ש"כ לע"ע אין זה רק היתר על הלאו דלא יהיה קודש, אלא דלענין היתר ש"כ לית ליה

“אזון ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים” – בדיני עבד עברי צב

קדושת ישראל לאוסרו בלאו דלא יהיה קדש. ובספרי משא יד עה"ת ח"א ב' משפטים ביארתי דש"כ לע"ע הוי אישות מיוחדת לע"ע, דע"י היחוד של האדון לש"כ לעבדו הוי דין אישות [כשם שיש דין אישות לב"נ], ואישות זו היא דוקא ע"י מסירת השפחה ע"י האדון. וכך מפורש בדברי המהרי"ט קדושין שם במהדו"ב, עי"ש ראיותיו דדוקא ע"י היחוד דאדון, דידעין דהם בניו, התירה התורה ש"כ לע"ע. וכמ"כ הדין הוא דאין האדון מייחד שפחה אחת לב' עבדים, וכמש"כ בר"מ בהל' עבדים פ"ג ה"ה שנאמר יתן לו אשה, והיינו כדין אישות דאיתתא לבי תרי לא חזי. ולשון המכילתא הוא יתן לו אשה המיוחדת לו. וכן מוכרח מהא דס"ד במכילתא דביצא העבד בעי גט לש"כ, וממעט"י זה מקרא דבגפו. וכמ"כ איתא בכריתות יא דלחד מ"ד בבא על ש"כ חייב באשם שפחה חרופה, ועי' רשב"א גיטין מג, ומוכרח דהוי דין אישות. וזו כוונת בעה"ת במש"כ דע"ע לית ליה קדושת ישראל מדשרי בש"כ. כלומר, דודאי דהוי ישראל גמור וחייב בכל המצוות, אלא דכוונתם היא דלהא מילתא דע"ע מותר בש"כ אין הפי' דהוי רק גדר דחיית לאו דלא יהיה קדש [כדס"ל שם בקושייתם], אלא דמסירת הש"כ לע"ע, מלבד דהוי לקיום דין העבדות מדין שכיר יום ולילה (כדמשמע בתוס' ב' הערל הנ"ל), לענין זה ליכא לעבד "מעלת" קדושת ישראל, מדשרי ליה אישות כזו של ש"כ. וניחא היטב דברי התוס' ביבמות מקושת האב"מ הנ"ל, דכוונת התוס' היא לענין מה שהאדון כופהו, דזכותו לכך היא מדין עבדות לילה, אבל הא דהותר האיסור אין זה מחובת העבדות, אלא מחמת שם עבד שעליו.

וכ"נ כוונת הכס"מ (פ"ד מאסור"מ ה"י) הנ"ל במש"כ ע"ד הר"מ באומר לשפחה הבעלי לפלוני ישראל דהוי אתנן, וכתב הכס"מ דהוי כ"ש מעבד שאינו חייב במצות. והמשנ"ל תמה, דודאי חייב הוא במצות וכו'. אלא דכוונתו דבעבד הוי היתר מיוחד לש"כ, דלית ליה קדושה לאוסרו בש"כ, ובאין לו אשה ובנים הוי אתנן כדיבואר להלן, ולהכי כ"ש דבישראל הוי אתנן. וזהו הסבר שיטת הריטב"א יד, ב דגם מוכר עצמו מותר בש"כ ורק דאין האדון כופהו, ומשום דגם מוכר עצמו שם עבד עברי עלי, דקילא קדושתיה לענין זה, ורק הכפיה, שהיא מחמת העבדות, בזה חלוק מכרוהו ב"ד ממוכר עצמו. ובהמשך דבריהם כתבו בעה"ת להוכיח מהגמ' קדושין סט. דמוכר עצמו אסור בש"כ [ודלא כשי' הריטב"א], ורק באין לו אשה ובנים ס"ל דמותר בש"כ אלא דאין האדון כופהו. ומתבאר בדבריהם דמוכר עצמו הוי מהות של עבדות אחרת ומש"ה אסור בש"כ, משא"כ באין לו אשה ובנים ודאי ל"ה סוג עבד אחר. וכ"נ שיטת רש"י לפנינו יד, ב ד"ה אין רבו דס"ל דמוכר עצמו אסור בש"כ, ואילו לענין אין לו אשה ובנים מבואר ברש"י כ, א ד"ה מוסר לו דמדעת עצמו שרי בש"כ, שכתב רק דביש לו אשה ובנים רבו מוסר לו ע"כ, ומשמע דמד"ע שרי בכל גוונא [וכן דייק בדברי רש"י בט"ז בדברי דוד ב' משפטים]. וכ"ה לכאורה שיטת הר"מ, דרק במוכר עצמו כתב דאסור בש"כ, משא"כ באין לו אשה ובנים עי"ש. ובמשנ"ל שם הוכיח מהסיפא של הר"מ דהוא עצמו שרי בש"כ. והיינו משום דבמכרוהו ב"ד דהותר בש"כ, חלות ההיתר שייכא גם באין לו אשה ובנים. ובתוס' יד: ד"ה ולא בקושייתם נראה דמוכר עצמו אסור בש"כ, ואולי לשיטתם ביבמות ע: הנ"ל דההיתר הוא מחמת עבדותו לאדון, וכיון דבמוכר עצמו ליכא דין ועבדך יום ולילה, להכי אסור בש"כ.

והנה המשנ"ל הקשה על הריטב"א שכתב דגם מוכר עצמו וכן באין לו אשה ובנים דמותר מד"ע בש"כ ורק שאין האדון כופה, מתמורה ל. דמבואר דלמ"ד דבאין לו אשה ובנים לית ליה שפ"כ, הדין הוא דבאומר תלין שפחתך אצל עבדי הוי אתנן, וע"כ דאסורה לו ש"כ, ומשו"ה חשיב אתנן. ועי' במנ"ח במצוה תקעא שכתב דלענין אתנן אינו תלוי באיסור דביאת זנות, דגם בפנוי הבא על הפנויה חשיב אתנן אף דליכא עבירה דזנות, אלא דתליא אם לא הוי ביאה של אישות. וכע"ז איתא בכתבי הגר"ז בתמורה שם, ובכתבי הגר"ח על הש"ס. ונראה להוסיף בזה לפי המבואר דש"כ לע"ע הוי אישות של ע"ע בשפחה, דהיינו דווקא היכא דהאדון מוסר לו ש"כ, דע"י מסירת האדון לש"כ חשיב יחוד לאישות, וא"כ היינו דווקא במכרוהו ב"ד וביש לו אשה ובנים. ומש"כ הריטב"א דמוכר עצמו ובאין לו אשה ובנים שרי ע"י עצמו בש"כ, היינו דהוי רק היתר על האיסור דביאת זנות, אבל ל"ה דין אישות [וכדמשמע בדברי בעה"ת במושב זקנים שם דרך במכרוהו ב"ד לית ליה קדושת ישראל גמורה]. ולהכי אף דמותר בש"כ יהי' לזה דין אתנן, כיון דמ"מ הביאה ל"ה ביאה של אישות, והוי בדרך זנות. ואף דהגמ' בתמורה מיירי דהאדון מסר לו הך שפחה, הא מוקמי' בגמ' דמיירי באין לו אשה ובנים, דאין זכות לאדון למסור ש"כ בע"כ דעבד, וא"כ ל"ה דין יחוד לאישות, ומש"ה הוי אתנן. וי"ל עוד דביאת אישות של ע"ע בש"כ, היינו דווקא בשפחה של האדון, דזהו מדין העבדות, ואם הוי מסירת ש"כ ע"י יחוד האדון נעשה לדין אישות. משא"כ בבא על שפחה של אחרים ל"ה דין אישות (דהרי הולדות יהיו שייכים לאדון אחר ששפחתו ילדה), וא"כ אי נימא דההיתר בש"כ הוא מחמת חיוב העבדות לאדונו, לא שייך זה בשפחה של אחרים (דבזה מיירי הגמ' בתמורה), אף אם הוי מסירה ע"י האדון, ל"ה דין אישות ומש"ה הוי אתנן.

והנה האחרונים נקטו בדעת התוס' יד: הנ"ל דפליגי על הריטב"א, שהרי הקשו גבי מוכר עצמו דתיפוק ליה דאינו נרצע משום דאינו יכול לומר אהבתי וכו'. והריטב"א אכן תירץ דאית ליה ש"כ מעצמו. ולפי המבואר בדעת הריטב"א דמוכר עצמו דשרי מדעתו בש"כ, אבל מ"מ ל"ה דין אישות, א"כ מוכח דלדין אהבתי את אשתי להיותו נידון בדין נרצע, סגי גם בהך שפחה דל"ל דין אישות. ולפ"ד י"ל דהתוס' מודי להריטב"א דמוכר עצמו יכול לקחת מדעתו ש"כ, ורק דמחלוקתם היא אם לדין אהבתי את אשתי בעי' דין אישות, וכך יסברו התוס'. ומש"ה הקשו גבי מוכר עצמו דאף דמותר בש"כ, כיון דלית ליה דין אישות בה, לא מתקיים דין אהבתי את "אשתי". והריטב"א ס"ל דלדין אהבתי את אשתי לא בעי שפחה בתורת אישות, ומש"ה מתקיים במוכר עצמו דין זה, וכמבואר.

ולפי המבואר, במסירת ש"כ לע"ע איכא ב' דינים. חדא מה דהעבד מותר בש"כ וליכא בו קדושת ישראל לענין לאו דלא יהיה קדש, ומשום דשם עבד מתיר בש"כ, והוי אישות מיוחדת של ע"ע בש"כ. ועוד דין מה דהאדון מוסר ש"כ בע"כ לעבדו, דהוא מדיני העבדות. ומעתה נראה בנידון האו"ש הנ"ל דבסוף עבדותו דנשאר רק פחות מש"פ, דאה"נ אין האדון יכול לכפותו בש"כ, כיון דאין לו בו שעבוד עבדות דפרוטה, אך העבד עצמו מותר בש"כ, כל זמן דשם עבד עברי עליו מחמת קנין האיסור שבו. וזה מה שכתב הר"מ דהעבד מותר בש"כ כל ימי עבדותו, היינו אף בחצי פרוטה אחרונה, אך אה"נ אז אין האדון כופהו. וכמ"כ ביובל בימים אלו

"אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי צד

שבין ר"ה ליוהכ"פ, כיון דאיכא עליו שם עבד, להכי העבד עצמו מותר בש"כ, דאחר ר"ה עדיין שם עבד עליו ומש"ה מותר בש"כ, אמנם מסירת ש"כ ע"י האדון היא מדין העבדות שיש לעבד אל האדון, וכיון דפקע עבדותו אין רבו מוסר לו ש"כ. וניחא היטב דברי ההלכות קטנות הנ"ל.

ובשו"ת הרדב"ז כ"י סימן קעו מבואר דבנרצע הוי מכירה חדשה. וכפיה"נ הוקשה לו דאם הוי מכירה חדשה הוי מוכר עצמו ולית ליה שפ"כ, וס"ל כריטב"א דמוכר עצמו אסור בש"כ, והרי להדי' בב"ק כח. דנרצע מותר בש"כ. ובספרי בפרשת ראה מרבי' כן מקרא דנרצע מותר בשפ"כ. וברבינו הלל ומש"ח כתבו דס"ד דהוי מוכר עצמו ואסור בש"כ. וברבנו בחיי אכן נראה דאסור בש"כ, וצ"ע מב"ק שם. וע"כ צ"ל כתרופ' הרדב"ז שם, דמותר בשפחה שהיה לו ואסור בשפחה מכאן ולהבא. ונראה על פי המבואר דבמוכר עצמו לריטב"א דשרי בשפחה מ"מ ל"ל אישות בה, שפיר י"ל דס"ל דנרצע, כיון דהוי מכירה חדשה הוי מוכר עצמו, ורק הוי רבוי במכילתא דיש לו שפחה. ולהכי רק השפחה שכבר הייתה לו הוי אישות לעבד, אבל מכאן ולהבא שפחה אחרת אסור בה לאחר שש, כיון דהוי מוכר עצמו דאין לו שפחה. ולפ"ז י"ל ביאור חדש במש"כ הר"מ הנ"ל דהרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו, דהר"מ אתי לומר דגם נרצע מותר בש"כ, וזהו כל ימי עבדותו. אך הר"מ הדגיש דהרי "היא" מותרת לו, היינו דהך שפחה דוקא דהייתה לו כבר היא מותרת לו כשהוא נרצע ולא שפחה אחרת, וכן אין האדון יכול לכפותו לשפחה, וכדברי הרדב"ז.



עבד עברי עובד את הבן

רש"י במתני' ד"ה ובמיתת האדון כתב דבמיתת האדון דעובד את הבן משלימן ליורשיו. וצ"ב הלשון משלימן, הרי נעשה לעבד של הבן, ובודאי הוי עבד של הבן כמנין השנים עד שש, ומה כוונת רש"י בלישנא דמשלימן ליורשיו. ונראה עפ"י הגמ' להלן יז, ב ת"ר עבד עברי עובד את הבן ואינו עובד את הבת וכו' מנה"מ דת"ר ועבדך שש שנים לך ולא ליורש אתה אומר לך ולא ליורש או אינו אלא לך ולא לבן כשהוא אומר שש שנים יעבד הרי לבן אמור, הא מה אני מקיים ועבדך שש שנים לך ולא ליורש, מה ראית לרבות את הבן וכו'. ובמנ"ח מצוה מב חידש דע"ע הנמכר לישראל דעובד את הבן ל"ה מדין ירושה. וכ"נ ברדב"ז בהל' עבדים פ"ב הי"ב וז"ל דלאו בירושה תליא מילתא דהא בתו של ישראל יורשת את אביה ד"ת ואפ"ה אינו עובד את הבת דכתיב ועבדך ולא ליורש ומה שעובד את הבן מרבויה דקרא וכו'. ולפ"ז י"ל דכוונת רש"י דבאמת כמו דלא מהני מכירה בע"ע, לא מהני ירושה, ורק מגוזה"כ עובד את הבן וכדברי הרדב"ז והמנ"ח. וזהו שכתב רש"י דמדיני העבדות דמשלים את השנים ליורשיו, אבל תורת אדון היא דוקא ביחס לאביו שקנאו לעבד עברי. דאכן כמו דלא מהני מכירה בע"ע לא מהני ירושה, ורק מגוזה"כ עובד את הבן. ורש"י כתב יותר, דזהו מדיני העבדות דמשלים את השנים ליורשיו, אבל תורת אדון היא דוקא ביחס לאביו שקנאו לעבד עברי. וניחא להמבואר לעיל דקנין ע"ע אינו לקנות מעש"י אלא להחיל עליו שם עבד עברי וממילא מעש"י שלו ונעשה ע"ע להיות

צה "אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי

מותר בש"כ, אבל אינו בעלים על עבדו כבעלות ממונית, דע"ע אינו חפץ הניתן למכירה. ולהכי מה"ט אינו בירושה, ורק דהוי הלכתא דעובד את הבן דעומד במקום האב.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' עבדים ה"ג וז"ל מי שמכרוהו ב"ד יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית בין האדון בין בנו של אדון אם מת אביו הרי זה נותן לו שפחה וכופהו על זה וכו'. ומקורו טהור במכילתא דרשב"י לפנינו אם אדוניו יתן לו אשה לרבות את הבן. וצ"ע, דהא כיון דע"ע עובד את הבן, א"כ פשיטא דהבן מוסר לו ש"כ, דהרי כעת הוי עבד של הבן והוא אדונו, ולמאי בעינן רבוי מיוחד לזה, ומאי קמ"ל הר"מ בזה. ונראה דכיון דדין עובד את הבן ל"ה מדין ירושה, דלא שייך לומר מכירה וירושה בע"ע, אלא הוי הלכה דעובד את הבן במקום האב, סד"א דלענין הך זכות של האדון למסור לעבדו ש"כ לא שייך דינא דהבן עומד במקום האב, והבן אינו אדון לייחד לו ש"כ, דהאדון נחשב דוקא האב שקנאו והחיל עליו תורת עבד עברי, גם לקנין האיסור. לזה השמיענו המכילתא והר"מ להלכה, דכשם דע"י האב שהוא האדון שקנאו וזכותו למסור לו ש"כ, ועי"ז הוי אישות מיוחדת של ש"כ לע"ע, ומש"ה ל"ה אתנן, ה"נ כיון דעובד את הבן, הוי הבן במקום האב וחשיב כמו שהוא האדון שקנאו וזכותו למסור לו ש"כ, והוי אז אישות מיוחדת של ש"כ לע"ע כמו אצל האב. וזה הוא שכתב הר"מ דאם מת אביו הרי זה הבן "נותן" לו שפחה. ובקרי"ס פ"ג כתב וכן הרב כופהו על שפחה אם מת אביו כיון דכתי' שש שנים יעבוד להביא את הבן כדאמרי' לעיל הוי עבודה לבן כעבודה לאב ביום ובלילה עכ"ל. הרי דכפית הבן היא מחמת חובת העבד בעבדות יום ולילה.

ובעררך השלחן ביו"ד סוף סימן רסז ס"ק קנח כתב דבע"ע דעובד את הבן "בנו היורש אינו יכול לרצוץ דכתיב ועבדו לעולם ודרשינן ועבדו לו ולא לבנו", היינו דאין רציעה אצל הבן. וצ"ב בטעמו, דהך דרשא ולא לבנו היינו דאין הנרצע עובד את הבן, אך מנ"ל דאין הבן שירש עבד רוצע. והרי המיעוט הוא היכא שכבר היה נרצע אצל האב, דאינו עובד את הבן, אבל הכא דעובד את הבן ואומר אהבתי, אמאי לא נימא דיהיה נרצע ע"י הבן. ונ"ל דבדין נרצע נאמר תנאי דאהבתי את אדוני, והיינו האדון שעשאו לעבד. וא"כ בבן שירש עבד עברי יש להסתפק אם נקרא אדונו, והיינו האם דין אדון תלוי במי שהוא אדון לשעבדו, וא"כ כיון דעובד את הבן והבן משעבדו מיקרי אדונו לענין רציעה, או דדין אדון תלוי במי שעשאו לעבד עברי. ומ"מ לענין למסור לו שפחה כנענית בעי' לקרא לרבו דהבן מוסר לו שפחה כנענית, כיון דתליא בקנין האיסור, ובוה הרי האב הוא שהחיל על העבד את שמו וקניינו לעבד, לכן צריך לרבות דגם הבן יכול למסור לו שפחה כנענית. אבל לענין רציעה באמר העבד אהבתי את אדוני, אפשר דתלוי באדון היכול לשעבדו לעבודה. ונראה דאכן גדר הדברים הוא דע"ע עובד את הבן מגזה"כ, ומשועבד העבד לבן להשלים את שנות עבדותו, ומיקרי עבד של הבן וגופו קנוי לבן. אך אין הבן נחשב לגמרי לאדונו, דרק האב שקנאו הוא נקרא אדונו. והטעם בזה הוא דכיון דאין ירושה בע"ע, והוי רק דין דעובד הבן במקום האב, שפיר כתב הערוה"ש הנ"ל דילפי' דכמו דבנרצע אינו עובד את הבן, דמיתת האדון הוי יציאה לנרצע, ה"נ זכות רציעה נאמרה רק לאדון

(א). המפרש במהדו' זכרון אהרן כ' דהדרשה היא מהיתור "אם" אדוניו וגו' אך נראה לי דהדרשה מתיבת אדוניו לשון רבים ולא כתיב אדוניו היינו דמרבא את הבן שהוא גם אדונו.

"אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי צו

ולא לבנו. ויעוי' לשון רש"י יז: שכתב על ע"ע עובד הבן אם מת אדוניו עובד את בנו עד מלאת שש או עד היובל הפוגעו בתוכם. הרי דלא הזכיר יציאת יובל אם נרצע, ומשמע דאצל הבן ה"נ ליכא רציעה, וכמש"נ.

ומצאתי בספר "שעת הכושר" לרבי שלמה כהן (נדפס בשלוניקי בשנת תקעט לפני 205 שנה, הספר נמצא בספריית אוצר החכמה) עה"ת בפרשת משפטים שכ' להסתפק בזה והסיק דאינו נרצע ע"י הבן.

ובגמ' יח. יש בעברי שהוא יוצא בשנים ביובל ובמיתת האדון משא"כ בעבריה. ובמש"ח פ' ראה כתב דמיתת האדון ט"ס הוא, דהא ע"ע אינו יוצא במיתת האדון, שהוא עובד את הבן, ובספרי ליתא במיתת האדון. אך להמבואר דבאמת ליכא ירושה בע"ע והוי רק דין השלמה של השנים בעבודה לבן, ואין הבן נקרא האדון, ולענין רציעה ה"נ לא חשיב אהבתי את אדוני וליכא רציעה אצל הבן [ורק לענין למסור ש"כ הוי רבוי מיוחד במכילתא וכו"ל, ומשום דמשועבד להביא ולדות, וזה בכלל השלמה לועבדך ביום ובלילה], שפיר י"ל דנחשב דכל ע"ע יוצא במיתת האדון, דהמיתה הוי יציאה לעבד. ומה שעובד לבן אין זה משום דהבן נעשה אדון, אלא שהעבד רק משלים שנות עבודתו, ולהכי שפיר מיתת האדון נחשבת יציאה.

ובספרי משא יד ח"ד בפ' משפטים דנתי בזה לענין הענקה. דהנה בגמ' טז אמרי' דמיתת האדון לאו שירא דאיכא נמי באיש. ורש"י פי' דהיינו בנרצע שאינו עובד את הבן, אך הרשב"א כתב דקאי על כל ע"ע היוצא במיתת האדון באין לו בן. ומבואר דלרש"י דוקא בנרצע דאינו עובד את הבן, וכן באמה דאינה עובדת את הבן, חשיב יציאה מדיני העבדות. משא"כ בע"ע ל"ה יציאה, אלא דמדיני ע"ע הוא דאינו בירושה ובמכירה ועובד את הבן דעומד במקום אביו. ומש"ה בליכא בן הממשיך אדנות אביו הוי בן חורין אבל ל"ה יציאה, ולהכי ליכא הענקה. וכ"נ במאירי דרק בנרצע מעניקין. אך לרשב"א מבואר דבכל ע"ע בליכא בן אית ליה הענקה. וכן מפורש בר' הלל בספרי פרשת ראה דבנמכר לישראל ואין לו בן דיוצא במיתת אדון ומעניקין לו עי"ש, וכ"כ במנ"ח שם. והר' הלל לשיטתו, שכתב בתו"כ פ' אמור (הובא לעיל) בהא דממעטי' דע"ע של כהן אינו אוכל בתרומה, וכתב הר"ש דאין העבד קנין כספו של האדון דאינו יכול למוכרו, ורבינו הלל הוסיף דלא מצי לזבוניה ולמיתביה במתנה דהא אי מת האדון אינו עובר כדגרסי' ע"ע עובד את הבן ואינו עובד את הבת ע"כ. הרי דהוכיח מהא דאינו עובד את הבת דע"ע אינו במכירה, ומשום דס"ל דגם מה דעובד את הבן הוי רק השלמה לבן, כלשון רש"י במתני' וכו"ל, ומשום דמיתת האדון הוי יציאה בכל ע"ע. ולהכי לשיטתו ס"ל לרבינו הלל דבאין לאדון שמת בן, הע"ע מקבל הענקה. ועי' לשון הר"מ פ"ב הי"ב נמצאת אומר וכו' במיתת האדון בלא בן וכו' ומשמע דבאין לו בן הוי יציאה כמו בנמכר לגוי ונרצע, ולהר"מ ה"נ בכה"ג יהיה לו הענקה וכשיטת הרשב"א הנז'. וכ"נ להדי' בלשון הר"מ גבי הענקה, שכתב דהיוצא בשש וביובל ובמיתת האדון מעניקין, ומשמע דקאי על כל עבד, שהרי מנה גם יוצא בשש.



מכרוהו ב"ד ומוכר עצמו

רש"י יד: ד"ה מכרוהו ב"ד כתב בהא דאמר' דקולא היא במכרוהו ב"ד שנמכר בעל כרחו. וקשה, דהא הוי מדעת הב"ד. והנה בסוגיא מבואר דלחד מ"ד איכא חילוקי דינים בין מוכר עצמו למכרוהו ב"ד. ויש להסתפק אם הפי' הוא דהוי שני סוגי עבד עברי, דין מכרוהו ב"ד הוא דין עבד בפ"ע, ודין מוכר עצמו הוא עבד בפ"ע, או דתרווייהו חד עבדות הוא בקניינם ובמהותם, והחילוקים ביניהם הם רק בהיכי תימצוי אם המכירה נעשית ע"י ב"ד או ע"י עצמו, ולהכי איכא חילוקי דינים ביניהם. אבל גם מכרוהו ב"ד חשיב מוכר עצמו, אלא דנתחדש בתורה דב"ד כופהו על כך, אבל עיקר המכירה היא דין מוכר עצמו. ונ"מ בזה הוא גם לדין אמה העבריה אם נידונת כמוכר עצמו, כיון דמהות המכירה היא מרצון אביה, או דנימא דמ"מ כיון דנמכרת בע"כ ע"י האב, הרי נידונת כמכרוהו ב"ד. ובסוגיא חזי' דבעי' למיעוט מיוחד דאזן ולא אזנה דאינה נרצעת, אף דבלא"ה להך מ"ד במוכר עצמו ליכא דין רציעה, וע"כ נידונת כמכרוהו ב"ד. ועמדו בזה בתוס' סוטה כג: ד"ה בגניבתו, ועי"ש שתירצו דכיון דנמכרת ע"י האב ס"ד דהוי כמכרוהו ב"ד. וכ"כ הרשב"א והריטב"א לפנינו בחד תרצא. ולכאורה התם האב הוא הבעלים על בתו והוי מדעת האב. וחזינן דכיון דמ"מ הוי בע"כ של הבת, ממילא חשיב כמכרוהו ב"ד, ובמכרוהו ב"ד הרי ודאי דאין הב"ד הבעלים על הגנב, אלא דזהו דינו דנמכר בע"כ להשבת הגניבה. ובתורא"ש בסוגין ולהלן יח מבואר דאמה חשיבה כמוכר עצמו. והרשב"א והרמב"ן כתבו בחד תרצא דהוי כמכרוהו ב"ד כיון דנמכרת בע"כ, וכ"כ בשיטה לא נודע למי דחשיב כמכירה בע"כ. ועי' אבן האזל בהל' עבדים ריש פ"א, ובדבר אברהם ח"א סימן י בהגה שדנו אם במכרוהו ב"ד הדמים ניתנים לגנב או לנגנב או לב"ד, ובמאירי כ' דהמעות ניתנים לנגנב, ומקורו ברמב"ם בהל' גניבה פ"ג הי"א שכ' ואם אין לו [לגנב] קרקע ולא מטלטלין ב"ד מוכרין אותו ונותנין דמיו לניזק שנ' אם אין לו ונמכר בגניבתו עי"ש.

והנה להר"מ עבדים פ"ב ה"א מבואר דגם במכרוהו ב"ד השטר נכתב ע"ש העבד. וחזינן דהעבד חשיב כמוכר את עצמו, ורק דמוכר את עצמו ע"י כפיית ב"ד מחמת גניבתו. אולם המאירי כתב דהב"ד כותבין הרי"ז קנוי לך. ושפיר י"ל בשיטתו דבמכרוהו ב"ד הוי מהות אחרת, דהב"ד הם הבעלים על מכירתו. ובתוס' סוטה כג: הנ"ל דמשוים דין מכירת ב"ד לדין מכירת אמה ע"י אביה, מבואר תרתי – חדא, מהות דין מכירת ב"ד דהמכירה היא על ידם. ועוד, דגם במכירת אמה כן הוא, דנידון כמכרוהו ב"ד. וי"ל עוד בדבריהם דס"ל דכל היכא דהנמכר הוא בע"כ חשיב כמכרוהו ב"ד, ולכן מדמים מכירת ב"ד לגנב למכירת בת ע"י אביה. אמנם עי' בתוס' לעיל ה. ד"ה שכן גבי אמה עבריה כתבו דל"ח בע"כ כיון דהוי מדעת האב.

ויש לדון דהיכא דגנב ואין לו לשלם ומכר עצמו, דיהא נידון כמכרוהו ב"ד, אף דמכר את עצמו. והיינו דגדר מכרוהו ב"ד הוא דאינו מוכר בסיבתו העצמית, אלא מחמת השבת הגניבה, ומדיני הגניבה שיימכר להשבת הקרן, וע"י מכירה זו מקיים בכך דינא דמכרוהו ב"ד, ולא בעי' דוקא דהב"ד יעשה את מעשה המכירה. ולהכי ס"ל לכמה מהראשונים הנ"ל דביסודו גם מכרוהו ב"ד הוי כמוכר עצמו, אלא דמוכר עצמו בכפית דב"ד וכדפי'.

“אזון ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים” – בדיני עבד עברי צח

עכ"פ מבואר דמחלוקת הראשונים הנ"ל היא אם מכרוהו ב"ד ומוכר עצמו תרי עיני עבדים הם. והיינו דכיון דקנין ע"ע הוי קנין מיוחד לחול עליו שם עבד כמו שנתבאר לעיל, אפשר דדין מכירת ע"י ב"ד ומכירה ע"י עצמו שני דיני עבדות הם, כיון דחזינן דהוי דין מכירה מחודש לענין עבדות. והנה שי' החנוך היא דהלאו דלא ימכרו ע"ע בהכרזה על אבן המקח היינו דווקא במכרוהו ב"ד, עי' מנ"ח מצוה שמה. אולם בר"מ פ"א ה"ה מפורש כן גם במוכר עצמו. וניחא להר"מ לשיטתו, דגם מכרוהו ב"ד ביסודו הוי מוכר עצמו אלא דהוא ע"י כפית ב"ד, וכמבואר.

[ובזה ניחא כוונת הגר"א ע"ד השו"ע חו"מ סמן צו סט"ו דאין כופין להשכיר לפרוע חובו, והגר"א ציין מקורו דאין מוכרין ע"ע אלא לגניבה וכו'. וצ"ב, דשאני ע"ע דנתמעט למכירה, אבל מנלן דאין הלוח מחוייב להשכיר עצמו לפרעון חובו. וע"כ הביאור בהגר"א הוא דגם מכרוהו ב"ד הוי גדר מוכר עצמו כדי לפרוע את חובו של הגניבה. ובה הוכיח הגר"א דעל חובו גרידא אינו חייב להשכיר את עצמו].

ובזה ניחא דברי רש"י הנ"ל, שפי' את הגמ' דהוי צד קל במכרוהו ב"ד דנמכר בעל כרחו, אף דהוי מדעת ב"ד. אלא דרש"י ס"ל דגם מכרוהו ב"ד חשיב דמוכר עצמו, ואיהו המקנה בכפיית ב"ד, ושפיר הוי קולא דנמכר בעל כרחו. והנה שי' רש"י בסוגין דגם מוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש, וכ"נ ברמב"ם פ"ב ה"ג כמש"כ המשנ"ל, ודלא כריטב"א דמוכר עצמו נמכר כפי מה שיתנו ביניהם וכו'. והמהרי"ט כתב בדעת רש"י דעל פחות משש הוי כפועל (ולמהרי"ט לכאורה מוכרח דיובל הוי הפקעה, דאל"כ איך ימכרנו לעבד בשנה קודם היובל). אכן י"ל עוד בדעת רש"י והר"מ דאזלי לשיטתיהו, דכיון דס"ל דכל מכרוהו ב"ד ביסודו הוי מוכר עצמו ורק דאיכא עליו דין כפיה לשלם את הגניבה, א"כ חזינן דדין שש שנים נאמר גם במוכר עצמו. אבל הריטב"א ילמד דמכרוהו ב"ד הוי דין עבדות שונה, דב"ד הם הבעלים להחיל עליו שם עבד, ולכן ליכא מקור על מוכר עצמו דהיינו דווקא לשש שנים. אך מאידך גיסא, ממה דס"ל להריטב"א דגם מוכר עצמו שרי בשפחה כנענית, משמע דחד דין עבד הוא.

וצ"ע לדעת המאירי דבמכרוהו ב"ד הוי מכירה ע"י ב"ד, א"כ מאי פרכי' בגמ' יד: דשאני מכרוהו ב"ד דנמכר בעל כרחו, הא מ"מ הוי מדעת המוכר, דהם הב"ד. ונראה בס"ד פי' חדש בגמ', ובהקדם דברי המהרי"ט שכתב וז"ל דה"ק כיון שנמכר בעל כרחו כו' אלא שכסף גניבתו היא שמפקיעתו ומשעבדתו שגופו משועבד לו מגזה"כ דכתיב ונמכר בגניבתו אבל קנין אחר אין מועיל לשעבודו וכו' ע"כ. ונראה דכוונת דבריו היא דסד"א דמכרוהו ב"ד, דנמכר להחזיר את ממון הגניבה, הוי סוג קנין אחר, דהוי מכירה של שווי העבד ככל מכירת חפץ, ולהכי קניינו בכסף. אבל לא ידעי' מיניה קנין כסף במוכר עצמו, ופירכת הגמ' היא דנקנה בכסף הואיל וחייב לשלם על גנבתו, ולכן סגי בקנין מועט, ועיקר המכירה היא לשלם את הגניבה ומש"ה קנינו בכסף [ולכן לענין שטר ל"ה פירכא, כמו שהעיר הפנ"י, משום דרק לגבי כסף, דהוי תשלום לגניבה, שייך למיפרך כן]. אבל לפי האמת י"ל דמכרוהו ב"ד ומוכר עצמו תרוייהו קנינו הוא להחיל עליו שם עבד עברי וממילא קנוי למעשה ידיו, ובתרוייהו אי אפשר למכור את העבד לאחרים, ובתרוייהו הוי סוג קנין כסף להחיל עליו שם ע"ע, וכמש"נ.

והנה המנ"ח במצוה רפ אות כו הביא דרשת הגמ' בקדושין ד. תושב ושכיר דאין עבד עברי של כהן אוכל בתרומה, והביא עוד את התו"כ הנ"ל בפרשת אמור דממעטי' דין זה מקרא דקנין כספו יצא עבד דאינו קנין כספו, והביא מהכס"מ בהל' תרומות פ"ו ה"ה דקרא דתושב ושכיר היינו במכרוהו ב"ד וקרא דהתו"כ הוא במוכר עצמו, והמנ"ח כ' דדבריו אינן מובנים דדא ודא אחת היא, ובהמשך ביאר המנ"ח דשאני מכרוהו ב"ד דיש בו קנין הגוף ורבו מוסר לו שפחה וקנין אישות הוא קנין כספו, ובזה נתמעט מתרומה מהלאו של תושב ושכיר, והוי רק לאו שלא לאכול בתרומה, אבל במוכר עצמו דאין רבו מוסר לו שפחה ול"ה קנין הגוף, בזה נתמעט בתו"כ דאינו אוכל מטעם דל"ה קנין כספו, והרי הוא בכלל זר וחייב על אכילת תרומה מיתה ביד"ש עכתו"ד, ומתבאר דמוכר עצמו ומכרוהו ב"ד שני סוגי עבדים הם, ובמנ"ח בסו"ד שם הסיק דבשניהם אהדריה קרא לאיסורא קמא וחייבים מיתה על אכילת תרומה, וסיים דאי"ה אשנה פרק זה עכ"ל, עכ"פ הדברים תלויים בכל מה שנתבאר בגדרי קנין עבד עברי.



ע"ע הנמכר לגוי

במהרש"א יד: כתב ע"ד תוד"ה הואיל דא"א למילף דין גרעון כסף בנמכר לישראל מע"ע הנמכר לגוי דיוצא ביוכל ולא בשש וגרעונו לפי שנות יובל. וצ"ע, דהרי מ"מ הוי דין גרעון אחד ורק דבנמכר לגוי דאינו יוצא בשש גרעונו הוא לפי היובל. ועי' ברש"ש, שכתב לחדש דגם אם נמכר לגוי יוצא בשש, מ"מ דין גרעונו הוא לפי שנות היובל.

ונ"ל בזה, ובהקדם מה שדנו האחרונים בדינא דגרעון כסף, אם הוי ככל קנין דקונה את עצמו מהאדון, או דהוי חידוש בדיני עבד, דמבטל קניינו. ולפי המבואר לעיל דקנין ע"ע הוא דין מיוחד, דהקנין הוא להחיל עליו שם ע"ע, ולהכי ע"ע אינו במכירה וכו', י"ל דה"נ סלקא דעתך דכיון שחל עליו דין עבד אינו יכול ליפקע שם עבד מיניה. וכמו דא"א למוכרו לאחרים, ה"נ אינו יכול לקנות את עצמו מאדונו, ואשמעי' התורה דע"י גרעון הוי ביטול דין עבד שעליו, או דהוי ביטול מכסף מקנתו או דהוי כקנין חדש דקונה עצמו מהאדון. וחידוש התורה הוא דאף דא"א למכור עבד לחברו, מ"מ לגבי העבד עצמו יכול האדון למכור את עבדו. ומהאחרונים נקטו דדין גרעון שחידשה תורה בע"ע ובאמה, אינו כמכירה חדשה של האדון אלא הוי דין יציאה, כי זהו בטול המכירה הקודמת. ומפורש כן בהג"מ בשם מהר"ם, הו"ד בקצות בסי' שלג במה שהוכיח מכאן לדין חזרה בפועל, עי"ש.

ונראה דזהו עומק דברי הרשב"א והריטב"א ביבמות ע: במש"כ דע"ע ל"ה קניינו גמור כמו עבד כנעני לענין אכילת תרומה שהרי יוצא בגרעון כסף. וצ"ע, דזה הוי קנין מחדש של העבד. ומוכרח בדבריהם דגרעון הוי ריעותא בעיקר קניינו של הע"ע. ונראה דיש לחלק בזה בין דין גרעון בע"ע הנמכר לישראל לדין גרעון בנמכר לגוי, ויתבאר בזה דברי המהרש"א הנ"ל שכתב דא"א למילף דין גרעון כסף בנמכר לישראל מע"ע הנמכר לגוי. והיינו דאכן תרי דיני גרעון ניהו, דבע"ע ובאמה אין הגרעון מדין יציאה או קנין מחדש, אלא ביטול הקנין של העבדות וביטול שם עבד שעליו. וכ"נ בהג"מ שהביא הקצות שם במש"כ לדמות דין פועל יכול לחזור

בחצי היום לדין גרעון. והטעם בזה הוא דחלות קנין עבד עברי היא להחיל שם עבד עליו, וכמש"נ לעיל. וה"נ לדין גרעון ל"ה מדרכי הקנינים, שקונה את עצמו מהאדון, אלא דהוי ביטול הקנין של האדון, ולהכי מהני גרעון ע"י האמה אף דהוי קטנה. אכן בנמכר לגוי הגרעון הוי דין קנין דקונה עצמו. וראשית י"ל טעם החילוק כיון דאינו יוצא בשש, א"כ כשנמכר לגוי הוי מכירה לעולם עד היובל, ושפיר י"ל דדין גרעון הוי דין פדיון וקנין מחדש [וניחא מש"כ הר"מ בהל' עבדים פ"ב ה"ח דבנמכר לגוי גרעונו הוא דווקא בכסף ולא בשווה כסף, ומקורו בירושלמי ע"ש]. ואף דבנמכר לגוי לית ליה כלל קנין איסור, וכמפורש בנמוק"י ביבמות מו, מ"מ כיון דגם בנמכר לגוי הוי גופו קנוי, כדאי' בב"ק קיג. שפיר י"ל דלענין דין גרעון הוי חלות קנין מחדש. ויש להוכיח כן מהמאיר, דס"ל דגם בע"ע הוי כמו אמה העברי' דבעי' ב' פרוטות לקנין שיהיה ראוי לגרעון, ומ"מ בנמכר לגוי כתב דסגי בפרוטה. וע"כ משום דבנמכר לגוי הגרעון הוי דין קנין מחדש, וכמש"נ.

ועוד נראה דמצינו בנמכר לגוי דין גאולת קרובים, ונחלקו בגמ' טו: אם הוי לשעבוד וכו', ונקט המקנה דהוי כמכירה לגואל ובה שייכת מכירת הע"ע. וכן מפורש בדברי המהרי"ט יח. מהדור"ב שכתב גבי גאולת קרובים בנמכר לגוי, וז"ל ולכן מצי' ליקח לשעבוד דמכוחו של גוי אתי אבל נמכר לישראל כיון שאין דינו של ישראל למכרו להכי ליכא גאולת קרובים דל"מ לאקנויי להו קנין הגוף שהיה לו בו וכו'. ומפורש דבנמכר לגוי שייך בעבד מכירה. ומצאתי כן גם ברדב"ז עבדים פ"ד ה"י שכ' ע"ד הר"מ שם דע"ע אינו נמכר "כיון שאינו נגאל בקרובים כ"ש שאינו נמכר לא לקרובים ולא לרחוקים וכו' וכת' ועבדך ולא ליורש וכ"ש שאינו מוכרו לעבד את אחרים", הרי להדי' דגאולת קרובים בנמכר לגוי הוי כדין מכירה. ולפ"ז כיון דשייכת מכירה בע"ע הנמכר לגוי, שוב י"ל דגם דין גרעון הוי כגדר קנין שקונה עצמו מהגוי. ומה"ט מסתבר דאף להנך דס"ל דגרעון היינו דווקא בנקנה בכסף ולא בנקנה בשטר, כל זה הוא בנמכר לישראל דהוי ביטול הקנין, אבל בנמכר לגוי דהוי קנין חדש, פשיטא דמהני גם בנקנה בשטר, וחזינן מגאולת קרובים בכסף דהוי סוג גרעון אף דלא הם שייכים לקניינו. ולפ"ז ניחא דברי המהרש"א דא"א למילף דין גרעון בנמכר לישראל ובאמה מדין גרעון בגוי, כיון דדין גרעון בגוי הוי דין אחר. ומש"כ המהרש"א הטעם דהוי לפי היובל, אינו אלא בגדר רא' דהוי דין גרעון שונה מנמכר לישראל.

ולפ"ז ניחא הערת המשך חכמה בפ' בהר בהא דקתני בתורה או השיגה ידו דגואל את עצמו, ותמה המש"ח דאם קרובין גואלין אותו כ"ש הוא עצמו. אכן י"ל דכיון דדין גרעון בנמכר לגוי הוא חידוש מיוחד דיכול לקנות את עצמו מהגוי, סד"א דשייך כן רק ע"י דין פדיון וגאולה ע"י הקרובים, אבל הוא עצמו אינו יכול לקנות את עצמו מאדונו הגוי, וזהו שכתבה התורה להדי' או השיגה ידו, דהוי חידוש דקונה עצמו. משא"כ בגרעון בנמכר לישראל ובאמה הוי גדר פדיון, ובה פשוט יותר דגואל עצמו. ועי' בהמקנה שכתב להקשות בדין גאולה בנמכר לגוי דאיך ישתעבדו הגואלים, הא לא שייכת מכירה בעבד עברי, ותיקן דמהני כיון דזוכה האחר שלא ע"י מכירה. ולדברינו ניחא, כיון דבנמכר לגוי הוי בר מכירה.

קא "אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי

ולפ"ז י"ל דזו כוונת הגמ' יד: דא"א למילף קנין כסף בע"ע הנמכר לישראל מע"ע הנמכר לגוי, הואיל וכל קניינו בכסף, היינו דהקנין כסף בנמכר לגוי מהני ככל קנין כסף בגוי הקונה כל דבר, משא"כ בנמכר לישראל הוי קנין כסף למיחל עליו שם ע"ע וכו"ל, ולהכי א"א למילף אהדדי. וע"ע בדברי המלבי"ם בפ' משפטים שנגע בזה דחלוק בנמכר לגוי עי"ש.

ובירושלמי בקדושין שם מבע"ל אם הגואל מגוי אינו יוצא בשש, ותליא אם הוי כמכירה חדשה לישראל, א"כ יצא בשש. ובספר הערות להגר"ש זצ"ל כתב דמסתבר דבגאולת קרובים אין הישראל יכול לכפותו בשפחה כנענית, כיון דקנאו מגוי שאין לו דין ש"כ. ונראה דאינו מוכרח, די"ל דלגבי הישראל הוי כמכירה חדשה, ושוב נעשה כעבד עברי של ישראל מעיקרא. ולגבי הישראל הוי גופו קנוי ודינו ככל ע"ע הנמכר לישראל, ויוצא בשש, ויהיה בו דין נרצע, וכמ"כ במת דינו דעובד את הבן, כיון דנעשה מחדש כע"ע הנמכר לישראל, לכל דיניו ומשפטי. וראיה לזה, דהרי מסתבר דאין הישראל יכול למוכרו לאחר, כדין כל ע"ע הנמכר לישראל, וע"כ דאצל הקרובים חל דינו להיות מעיקרא דין ע"ע הנמכר לישראל.



עבד עברי שחלה ועבד עברי שברח

בגמ' קדושין יז. מבואר דבחלה יותר מג' שנים או בברח חייב להשלים. והתוס' שם ד"ה חלה כתבו לחלק בין עבד לפועל, דעבד גופו קנוי ולהכי בחלה ג' אינו חייב להשלים. ומתאים לתוס' לשיטתם בדין ע"ע גופו קנוי דהיינו למעש"י, כמש"כ בדף טז. ד"ה לימא. אכן הריטב"א כתב את החילוק באופ"א, דאלו פועל או קבלן השכירו למלאכה זו על דבר ידוע נוטל שכרו וכיון שלא עשאו אע"פ שחלה או נאנס אין לו אלא שכר מה שעשה לפי חשבון, אבל ע"ע לא נשתעבד לו לעשות דבר ידוע, אלא נשתעבד לו שיכפוהו למלאכתו לומר שכל מלאכתו תהא לרבו, ולפיכך אם חלה ולא עשה מלאכתו תהא לרבו, ולפיכך אם חלה ולא עשה כלום נסתחפה שדהו של אדון אלא דכי חלה יותר משלש הוי אומדן דעתא דמוכח דלאו להכי נחת למזבן וכו' עי"ש.

וביאור דבריו נראה עפ"י מה שהבאתי את דברי הגר"ח והגר"י, דבע"ע הקנין הוא להחיל עליו שם ע"ע וממילא משועבד למעש"י לאדון. וזה מה שכתב הריטב"א דנשתעבד לו שיכפוהו למלאכתו, ונמצא דאין השכר עבור המלאכה, להכי אמרי' נסתחפה שדהו. ומש"כ הריטב"א שיכפוהו למלאכה, היינו דמהות ע"ע הוא מה שכופהו למלאכה. ונראה דזו כוונת רש"י טז. על הגמ' ואימא בחזקה, שכתב בד"ה מאי דיכפוהו למלאכה, היינו דל"ה כדין חזקה בעבד כנעני, דהתם בעי' חזקה המיוחדת בעבודת ע"כ להביא כליו למרחץ וכו'. משא"כ בע"ע הרי הך עבודה אסור לעשות בע"ע, וממילא ודאי דזו ל"ה חזקה בע"ע, דרך במעשה עבדות המותרת מהני לחזקה בע"ע. ולכן כתב רש"י כאן דכופהו למלאכה אחת, דזו החזקה דע"ע, ובעי' כפיה, היינו דאז נחשב מעשה עבדות מה שעושה בדרך כפיה, דבמלאכה אחת בלי כפיה ל"ה מעשה עבדות. ולפ"ז נחא דעבד כנעני ה"נ לא בעי' כפיה, דעיקר החזקה הוי עבודה המיוחדת לע"כ והוי מעשה עבדות.

“אזון ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים” – בדיני עבד עברי קב

ונראה דהריטב"א לשיטתו בזה. דהנה הראשונים נחלקו בברח ופגע בו יובל אם צריך להשלים אחר היובל, ראה במאירי ותוס' ר"י הזקן, די"א דבעי השלמה, ומ"מ לית ליה הענקה כיון דברח בשעת היובל ל"ה שילוחו מעמך, כמש"כ בשיטה לא נודע למי. והריטב"א הביא דאפי' את"ל דבתר יובל כייפינן ליה להשלים מה שברח, ההוא לאו בתורת עבדות הוא אלא מדין תשלומין כפורע חובו, וכי משלים ליכא שלוח עבד דנעניק ליה דבן חורין גמור הוא מקודם לכן. ומ"מ נראין הדברים דכיון שפגע בו יובל ויצא לחרות שוב אינו משלים ואפילו מדין פרעון חוב ותשלומין דמאי דברח ונתבטל אינו אלא גרמא בעלמא כמבטל כיסו ושדהו של חבירו דהוי גרמא שהוא פטור עכ"ל. ולכאורה דברי הריטב"א שכתב דהוי כמבטל כיסו צ"ב, דהרי שאני הכא דקיבל מעות עבור העבודה, ומה שייך לדמותו למבטל כיסו של חבירו, הא זהו עיקר ההתחייבות. ומצאתי בתלמיד הרשב"א שנדפס מכ"י בס' אור הגנוז שם שעמד בזה, וז"ל ומיהו אינו נכון דודאי לא דמי למבטל כיסו, דהא ודאי ליכא למימר בשוכר את הפועל ונתן לו שכרו ונתבטל חצי היום שיהא פטור, שהרי לא השלים תנאו הכא נמי דכוותה היא וכו'. אכן בדעת הריטב"א נראה דאזיל לשיטתו דהמעות בקנין ע"ע הם לא תמורת המעש"י והעבודה, אלא הם באים כדי לחול עליו שם עבד. ונמצא דאם ברח לא מגרע מתמורת המעות, דעדיין שם עבד עליו, ובשעת הקנין כבר קיבל האדון את כל תמורת המעות, היינו את גוף העבד, ומה שלא עובד בפועל הוי כמבטל כיסו.

ויש להסתפק בדין חלה או ברח אצל הבעל, להמבואר לעיל דהא דע"ע עובד את הבעל הוי רק השלמת העבדות לאב, והאב נחשב האדון, אלא דמשלים לבנו את שניו, מהו בברח אם חייב להשלים. ולכאורה י"ל דאף אם חייב להשלים אף לבנו, לכ"ע חייב ההשלמה הוא בגדר פריעת חוב בעלמא ולא שנות עבדות. אך מאידך גיסא י"ל חידוש, דאף להריטב"א דס"ל דבברח ובא יובל אין משלים דהוי מבטל כיסו, ונתבאר דהיינו משום דהתשלום לעבד הוי עבור דין ע"ע שעליו ולא עבור המלאכה, אכן בעובד את הבעל הוי יותר השלמת העבדות, ובזה י"ל דבברח ל"ה מבטל כיסו ויהיה חייב.

והנה בדברי רש"י יז. דבורח השלמה בעי, ובתירוצ' הגמ' כתב רש"י ד"ה ופגע, ובמאירי דברח סמוך ליובל. וביאר מו"ר הגרש"ר זצ"ל דסמוך ליובל זמן מועט מוחלים, ולהכי לא בעינן השלמה. ונ"ל לומר פ"י חדש ברש"י, דלפי"מ שהבאנו לעיל את הגמ' ר"ה ח: והר"מ פ"י משמיטה הי"ד דביובל בר"ה משתחרר מעבדות וביוהכ"פ הוי בן חורין גמור. ונתבאר דאין האדון כופהו לעבודה דקראתם דרור בארץ, ולכן גם אינו כופהו לשפחה לוולדות, אך איהו שם עבד עליו ומותר בשפחה. ומעתה נראה דבברח בהנך ימים לית ליה חובת השלמה כיון דאין רבו יכול לכופו לעבדות, אך מ"מ מקרי בורח מחמת דין ושם עבד שעליו, דדינו להיות אצל האדון עד שופר דיוהכ"פ. והיינו דיסוד דין בורח אינו מה דהוי בורח מהעבודה, אלא דכיון דהוא בורח מאדנות של האדון יש לו דין השלמה. דהנה המקנה טז: הקשה באמה עבריה המגבהת מציאה דאין לרבה אלא שכר בטלה בלבד, דיהיה דינה כבורח ותהיה חייבת בהשלמה. וחידוש שם דבכל בורח מהני תשלום לאדון, ונ"מ הכא דמשלמת שכר בטלה. אך לדברינו נראה ליישב את עיקר הקושיא, דבמגבהת מציאה אינה בורחת מאדנות, אלא דרך איננה עובדת באותו זמן, ובזה ליכא

דין השלמה, דרך בבורח מאדנות איכא דינא דהשלמה. ולפ"ז י"ל דבבורח בין ר"ה ליוהכ"פ דיובל, דליכא לאדון דין כפיה עליו באותו זמן ואין לו דין אדנות עליו, שוב ליכא על העבד דין בורח. וזה מה שכתב רש"י סמוך ליובל. היינו דבאמת בברח לפני היובל קודם ר"ה שייכת השלמה לאחר היובל, כמו לאחר שש, ואז יקבל הענקה. ורק דמיירי שברח סמוך לחלות היובל ביוהכ"פ, ובזה לית ליה חובת השלמה, דפגע בו יובל דיוהכ"פ למחרת בריחתו בזמן דאינו עובד. ולהכי לא בעי השלמה, וחשיב בורח מחמת דין ושם עבד שעליו. והחידוש בזה הוא דלית ליה הענקה, כיון דהוי בורח בשעת יובל ול"ה שילוחו מעמך.

ונראה ראי' לזה מהא דאי' בירושלמי דבחלה וברח חייב להשלים, דיכול האדון לומר אילו הוית גבאי אתנשית בפריע, והיינו דהיית מבריא. וצ"ע, דמהיכי תיתי לטענה זו, הרי כבר חלה אצל האדון והיה אנוס. ומוכרח דאף דברח בזמן שהיה חולה ואינו עובד במציאות, מ"מ חשיב בורח מאדונו, דבורח אינו מחמת דבורח מעבודה, אלא מחמת דבורח מהאדון, וגם בחולה שברח סכ"ס ברח מהאדון, וא"ש היטב.

ומה"ט יש לדון דכמו דבחולה בעושה מעשה מחט פטור מהשלמה, ה"נ בבורח בעושה מעשה מחט ל"ח בורח, דמ"מ אינו בורח מהאדון. ולפ"ז בכל עבד היכא דאינו רוצה כעת לעבוד לא יחשב בורח, דאף דבורח מהעבודה מ"מ אינו בורח מהאדון, וצ"ע בזה.

והנה בריטב"א מבואר דלפי השיטה הראשונה דחייב להשלים הוי מתורת חוב. ויל"ע אם הוי גדר תשלום חוב בעלמא, או דחייב ההשלמה הוא מתורת חוב של עבדות ולא חוב בעלמא. ונראה דחייב ההשלמה היא מתורת חוב של עבדות ולא חוב בעלמא, ולכן הדגישו הריטב"א והמאירי דמשלימו אחר היובל, ולא ביובל עצמו, כיון דביובל ליכא עבדות. אבל אם הוי בגדר פרעון חוב בעלמא, אמאי לא ישלימו גם ביובל. ונ"מ י"ל לענין אם מותר בשפחה כנענית בשעה שמשלים [ומלשון הריטב"א משמע דאסור בש"כ, כיון דמ"מ לאו עבד הוא]. אכן נראה דכ"ז בברח, אבל בחלה ד' שנים, דמשלים, התם נראה דהוי כחוב בעלמא, וממילא יוכל להשלים גם ביובל. ועי' בהמקנה לעיל טז: שהבאתי לעיל שכתב דבברח יוכל לשלם בממון לרבו במקום עבודת עבד, ובזה ביאר את הגמ' דאין לרבה אלא שכר בטלה, דהיינו מדין בורח ומהני לשלם את הדמים, ונשאר בצ"ע. ולדברינו, אם ההשלמה הוי חוב של עבדות לא יהני לשלם בדמים, אלא רק ע"י עבדות. ונראה עוד נ"מ להיכא דברח ומת האדון אם משלימין ליורשיו, היינו היכא דהאדון הניח רק בת, והרי ע"ע אינו עובד את הבת. ושפיר י"ל דאם ההשלמה הוי חוב של עבדות יש לדון דאינו משלים לבת, אבל אם הוי השלמת חוב, ה"נ בברח ישרים את חיובו לבת האדון.

והנה הרא"ש ב"ק ב' החובל כתב את הטעם דבחלה א"צ להשלים דנסתחפה שדהו, אך הרא"ש ב'פ' האומנין סימן ו כתב טעמא דמחילה, והוסיף שם דדוקא כשחלה ואח"כ עבד, דאז מחל, אבל עבד ואח"כ חלה לא. וכ"ה ברמ"א בסי' שלג. וסותר לטעם הנ"ל דהפטור בחלה הוא משום דנסתחפה וכו'. ועוד קשה על טעמא דמחילה, דהרי קי"ל דע"ע גופו קנוי ולרוב הראשונים לא מהני מחילה. וכן תמה בשעורי רבי שמואל ונשאר בתימא.

"אזון ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי קד

וג"ל בדעת הרא"ש דהנה בעיקר דין השלמה בברח וחלה מסתבר דחלוקים ביסודם. דבברח, כיון דלא עביד שש שנות עבדות ילפי' מקרא דבעי השלמה לשנות העבדות, אבל בחלה, דהוי אונס, לא היה צריך להשלים, ושייך טעמא דנסתחפה שדהו. וכמש"כ הריטב"א הנ"ל דבעבד דהתשלום הוי עבור קנין העבדות אמרי' דנסתחפה שדהו. וכ"כ הרא"ש בפ' החובל הנז' דהטעם דנסתחפה שדהו. ובחלה ד' בעי השלמה, אף דליכא על זה ילפותא. אך מבואר בריטב"א דבחלה יותר משלש הוי אומדן דעתא דמוכח דלאו להכי נחית למזבן וכו'. והיינו דבחלה ד', דנעשה כחלה כל שש, לא חשיב שעבד. ומש"כ הרא"ש בהאומנין טעמא דמחילה, נראה דהרא"ש ס"ל דבעבד איכא חובת עבדות מדין עבד וגם מדין שכיר, כמבואר בתוס' דבג' שנים מיקרי שעשה עבודת שכיר. והיסוד לזה הוא מדברי התו"כ בפ' בהר דמרבי' מקרא דכשכיר דעל תשלום ע"ע עובר בבל תלין, כמש"כ הראב"ד והר"ש שם בחד פירושא (הובא לעיל). הרי דלהך פירושא מבואר דאיכא על הע"ע גם חובת עבודה מדין שכיר. וכדי שלא יסתרו דברי הגר"ח הנ"ל בגדר קנין ע"ע, י"ל לתו"כ דאיכא בל תלין דתרוייהו איתנהו ביה, ואיכא על העבד גם חובת שכיר. ויסוד לזה נראה גם מדברי הספרי בפ' ראה דאמרי' גבי חלה ונתרפא יכול יחזיר לו שכר בטלנותו ע"כ. הרי דסד"א דמחזיר לו את השכר, וע"כ דאית לעבד עברי גם דין פועל. וההג"מ הנ"ל כתב דדין גרעון כסף הרי כדין פועל חוזר בחצי היום. ומבואר דבכל עבד איכא חיוב זולת מדין עבד שבו גם מדין פועל. וא"כ י"ל בדברי הרא"ש הנ"ל דבעי' לב' הטעמים, דטעמי' דנסתחפה היינו סברא בגופו קנוי וברשותו דאמרי' מזלו גרם [והא דבחלה ד' לא אמרינן נסתחפה שדהו, כתב הריטב"א דאדעתא דהכי לא קנאו]. אבל מה שמחוייב מדין שכיר, על זה לא מהני הך טעמא, דכיון דמ"מ לא עבד צריך להחזיר את שכרו, ובזה כתב הרא"ש טעמי' דמחילה. וז"ש על דין פועל שיש בע"ע, ומדין פועל שיש בע"ע בזה דנו הראשונים לדמות דינא דחלה המלמד וכו'. ומה"ט נראה דבחלה ד' שצריך להשלים, י"ל לדעת הרא"ש דהיינו בדין שכיר שיש בע"ע, כי בדין עבדות עדיין נימא דמזלו גרם [זולת לטעם הריטב"א הנ"ל דאדעתא דהכי לא קנאו, הוי כמק"ט וצריך להשלים גם מדין העבדות]. וכמ"כ בדברי הסמ"ג שכתב דברח ואח"כ פגע בו יובל דחייב להשלים אח"כ, י"ל דההשלמה היא משום שכיר ולא בדין העבדות, דבזה היובל מפקיעו ומשחררו.

ונראה דגם בנרצע היכא דברח איכא חובת השלמה לאחר היובל [להנך ראשונים דמשלים אחר היובל], כיון דאית ליה חובת עבדות, וכן מפורש במאירי. וכ"נ ברש"י הנ"ל שכתב ברח סמוך ליובל, והבאתי לעיל דכוונתו כמאירי דבזה ליכא חובת דין השלמה, כיון דהוי זמן מועט מחל לו. דאם הייתה חובת השלמה הו"ל הענקה לאחר שהשלים. הרי דלא נקט רש"י גוונא דנרצע, דבזה ליכא חובת השלמה ולהכי ליכא הענקה, ומוכח דנרצע בורח יש לו חובת השלמה. אכן נראה דבנרצע ההשלמה היא לחובת העבדות, ולא לחובת העבודה דהרי נרצע הוי בחינם. ולהכי היכא דחלה בזה אינו חייב להשלים, כיון דחיוב השלמה בחלה הוא מדין שכיר, לא שייך זה בנרצע דעובד בחינם. ואפשר דזו גם כוונת הריטב"א שהוסיף בהשלמה בחלה, דכדי שלא יפסיד הלה לגמרי את ממונו חייב זה להשלים. היינו דגם להריטב"א יש את ב' הדינים

קה "אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי

בע"ע - חובת עבד שגופו קנוי ויכול לכפותו למלאכה, ודין פועל, וחובת ההשלמה היא מחמת דין שכיר שישנו בע"ע וכדפי', ובוה מבואר דלהכי בעושה מעשה מחט פטור.

אך נראה דאפי' נימא דחיובו בהשלמה הוא מדין שכיר, מ"מ ל"ה חוב בעלמא אלא חוב של עבדות וכמש"נ לעיל. ולכן ההשלמה היא לאחר היובל ולא ביובל עצמו, שאין בו כל דיני עבדות, וכדאמר' בר"ה ח: דבר"ה עדיין לא נפטרו העבדים ורק ביובל ביוהכ"פ נפטרו לבתיהן, ומר"ה כבר אין האדון יכול לשעבדן. ולשון הרמב"ם בפה"מ שם דאע"פ שדיני יובל אינן מתחילין אלא מיום העשירי אבל מראשית השנה יתחיל חשיבותה ותסתלק העבודה מהעבדים. אכן י"ל דכל זה בברח, דאף בהגיע היובל להנך דס"ל דחייב להשלים דהוי חוב, מ"מ הוי חוב של עבדות, ולהכי משלים בתר היובל וכנ"ל. אבל בחלה ד', דמשלים מדין פועל, בזה ה"נ הוי כפרעון חוב השכירות, ויוכל להשלים גם ביובל עצמו וכנ"ל.



אם האב יכול לכוף את בתו לעבודה

הפנ"י בכתובות מו: כתב דהאב יכול לכוף את בתו למעש"י, דומיא דיכול למוכרה, דמיניה ילפי' זכות האב במעש"י הבת. ובקונטרס אחרון הוסיף דמדחזי' דיכול למוכרה לאדון שיכול לכפותה למעש"י, א"כ ע"כ דהאב המוכר יש לו זכות זו. ועי' בש"מ בכתובות מג בשם הרמב"ן דמבואר כן. אולם בדברי הפנ"י להלן טז משמע דאינו יכול לכפות את הבת למעש"י.

ובמכילתא דרשב"י בפ' יתרו איתא על קרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו' יאמר בן מה ת"ל בת וכו' ויש בבת מה שאין בבן, בת אביה זכאי במציאתה ובמעש"י משא"כ בבן וכו', ומשמע יותר דיש לאב זכות לכפותה למעש"י, ולהמבואר בכל הקונטרס י"ל דאף אם נימא דהאב אין לו זכות לכוף את בתו למעש"י, מ"מ מה דמוכר בתו הוא רק לחול עליה שם אמה, וממילא יכול האדון לכפותה למעש"י, ואין הכפי' של האדון מכח מכירת האב, אלא דזהו ממילא כיון דחל עליה שם אמה.

והנה המהרי"ט הקשה בהא דס"ל לר"ת דילפי' דכמו דיוצאת בכסף ה"נ אמה נקנית, דאיך נילף כסף דנקנית כמו דיוצאת, דהא חזי' דקנין לצאתה הוי מוחזק ובקנין כל דהו סגי, תדע דע"י הפקר זוכה בעצמו וכו', דאכן כיון דהך קנין הוא להפקיע דין עבד שחל עליו ע"י הקנין שייך למילף אהדדי. ובוה יבוארו עוד דברי המהרי"ט בדעת רש"י בסוגין, דס"ל דלא שייך למכור את עצמו כע"ע לפחות משש שנים, דהוי פועל בעלמא ולא דין עבד. והיינו דדין מכירה לעבדות לחול עליו שם ע"ע, היינו דווקא במכירה לשש שנים. וניחא יותר אי נימא כדברי האחרונים דמכירת עבד הוי מכירה לעולם, ורק דשש שנים הוי דין יציאה, וכלשון המשנה דיוצא בשש. ואי נימא דהמתני' מיירי גם במוכר עצמו, וכדעת התו"ט, מוכרח כן דגם במוכר עצמו הוי חלות מכירה לעבדות שדינה לעולם, ורק דאית ליה הלכתא דיציאת שש ויובל. ולהכי איכא דין הענקה ביציאה משש, וגם במוכר עצמו למ"ד דמעניקין לו, ביוצא בשש יקבל דין הענקה. וראה בהמקנה שהרגיש בזה דהוי מכירה לעולם ולא שייך בע"ע דין מכירה לזמן. ולפי זה במוכר עבד שנה קודם היובל, הא דהוי עבד ולא פועל, ע"כ משום דיובל הוי מכירה לעולם והיא אפקעתא

"אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים" – בדיני עבד עברי קו

דמלכא. אמנם עי' במהרי"ט לעיל ג: ד"ה ואין שכתב להדי' ע"ד התוס' שם דמעיקרא אין ע"ע נקנה אלא עד היובל או עד שש ואמה עד שתביא סימנים (וניחא קושיית מהרש"א ע"ד תוס' שם). ודבריו מחודשים וסותרים לשיטתו הנ"ל וצ"ע.

ונסיים מאמר זה בדבריו הנפלאים של העמק דבר ר"פ משפטים, שביאר גבי ויצאה חנם בלי שום עסק ואשמעי' הכתוב שא"צ גט שחרור ולא דמי לקנין אשה לאיש דאפי' הנושא אשה לזמן דגם בכלות הזמן אינה יוצאה בלא גט וכו'. והטעם הוא משום דקנין אשה הוא קדוה"ג ולא פקע בכדי וס"ד דה"ה קנין עבד עברי שגופו קנוי והרי הוא מתחלל עי"ז להיתר ביאה שפחה כנענית, וא"כ ס"ד שאינו כשכיר לשש שנים שיוצא אח"כ לעצמו אלא נצרך לגט שחרור, מש"ה מפרש הכתוב דאע"ג דגופו קנוי אינו קנין מוחלט וכו' עי"ש.



הרב אוריאל בנר

היום טוב הגדול והצנוע – מאמר לחג השבועות מהרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל

פתיחה

בימים אלו מלאו מאה שנים לפטירתו בדמי ימיו של אותו אדם גדול אשר השאיר חותם בלב גדולי ישראל ובלב מכריו. חותם מפליא בעוצמתו, בפרט כאשר מדובר באדם כה צעיר. דברי הערכה נאספו בסוף ספרו בעקבות היראה, ונזכיר רק שני ציטוטים: "הורגלנו לראות צדיקים זקנים, או אלה שלפחות כבר עברו את רוב שנותיהם. אבל איש גאון וצדיק בימי הנעורים הוויתו קשה, קשה להמצא. אין אומר ודברים לבאר גם במקצת האבדה הגדולה לכלל ישראל... לא בגליון זה יוחקו קצת מעלותיו וגדלו של האדם הגדול הזה. ספר שלם נחוץ לעשות לזכרון נשמתו" [הרא"ז מלצר עמוד רע"ג]. ו"גדלות המחשבה והתכנית של המנוח ראוייה להיות נזכרת לדורות. באדם הגדול הזה נצטברו ונתמזגו כמה מעלות ותכונות בכשרון, ברגש, בזקוק המדות, בסדרנות, במבט פילוסופי, ועל הכל ביראת שמים עמוקה ובשאיפה להשפיע על כל עומק החיים. ולכן יש ויש להזכיר אותו ואת מחשבותיו הנשגבות גם אחרי עידן ועידנים" [מנחם הרב קוק שם, עמ' רעב].

לפנינו מאמר שפורסם בספרו הנ"ל (עמוד רל"ד), העוסק בחג השבועות, עם מעט הערות בשולי הדברים, חלקן מחדדות את דברי המחבר, וחלקן מראות איך נקודות שעלו אצל אחרים והוסברו באופן מסוים, קיבלו פשר אחר בדברי הרב קפלן. ויהיו הדברים לעילוי נשמתו ולהעלאת זכרו.

אוריאל בנר



היום טוב הגדול והצנוע

לאיזה שם צנוע ופשוט זכה בלשוננו היום הגדול ביותר בתולדה האנושית - יום מעמד הר סיני "שבועות" היום טוב הבא לאחר שסיימו לספור שבעה שבועות.^א

א. יעויין המועדים בהלכה (שבועות פרק ראשון - החג): "במשנה ובתלמוד נקרא חג השבועות בשם "עצרת". שם זה מצינו במקרא רק בשביעי של פסח ובשמיני עצרת, ולא בשבועות. לראשונה אנו מוצאים השם עצרת ביחס לשבועות בתרגום אונקלוס. בפסוק "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" מתרגם אונקלוס: "... בעצרת כון". וכבר עמד על כך בפסיקתא - זוטרותא: "אמר ר' טוביה ברבי אליעזר ז"ל: חזרתי על כל עניני המועדות ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת, ורבותינו ז"ל קראו בכל מקום עצרת לחג השבועות, והוא לשון תרגום דאמר אונקלוס הגר בעצרת כון".

ב. רש"י הירש (ויקרא כ"ג, כ"א) מפרש שם זה בצורה שונה: "חג מתן תורה איננו מתייחס לעובדה של מתן התורה, אלא הוא חוגג את עשיית עצמנו ראויים לקבלת התורה. היום שלפני מתן תורה, היום האחרון של ההגבלה והפרישה -

האוצר ♦ גיליון צ"א

שלא כחגו של ניסן, העשיר, הצועד בראש, בשני שמותיו הנעלים - הגאים "חג הפסח" ו"חג המצות" אשר כל אחד מהם נושאנו הלאה מכאן, אל העולמות הנסתרים של נסים אלוקיים ביומה האחרון של הגלות הראשונה. אף שלא כהאורח הסוער של תשרי, בשמו העסיסי "חג הסוכות" המביאנו לזכרונות -משי על אהלים לבנים, או עננים לבנים.

יום אחד ויחיד [רק בגלות הוכפל] בין שני חגים ארוכים, עשירי ימים, עומד באמצע הקיץ חג השבועות הצנוע והעני שלנו¹. הוא בא בימי קציר חטים, כאשר בן ישראל דאז היה שב מן השדה הביתה עייף ושבע רצון, במנוחה צנועה ובשמחה צנועה, לא הרעש הגואה שביציאה העליזה מן הבית אל השדה בראשית הקציר בימי פסח, אף לא המחול הכשר הצבעוני והזוהר שבמזיגה השיכורה של יין יהודה בגנים ירוקים, בסביבות סוכות. השמחה הצנועה ביותר, של הפרי הצנוע ביותר - לחם! - חוגגת את חגה הצנוע והפשוט ביום ההולדת הגדול של התורה הצנועה, החיה את חייה הצנועים והעמוקים רק בסוד לבבות צנועים.

זהו היום טוב הגדול והצנוע של מצרכי החיים ההכרחיים לרוח ולגוף: תורה וקמת. יום טוב ללא הכנות, ללא מצוות מיוחדות. אפילו שמו אינו מספר לנו על מה שהנהו. כאומר: דע בעצמך, היזכר בעצמך².

זוכרים אתם את הפסוק? ... "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך... והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב"...

כך מתחננת לפנינו התורה בכל ימות השנה.

אבל ביום ירידתה לעולמנו המאובק, אינה מדברת אלינו מאומה. נראה כאילו היא מהרהרת לה: "היום יום הולדתי -אבל אינני מספרת זאת אף לאחד בעולם. אף לא לעמי שלי. מי שהדבר נאה לו- שיזכר מעצמו ויבוא אלי ליתן ברכה". אני רק קוראת לבני עמי ישראל ונותנת להם עצה שינוחו, שיניחו ליום זה סדנא ודלפק [שאם לא כן על כרחם שלא בטובתם עלולים הם באמת לשכוח על יום זה!] ומכיון שיהיו נינוחים, הרי זה מן היושר שייזכרו מעצמם איזה יום היום בעולם. שום מצוות מיוחדות אינן נחוצות היום³... שום רמז ושום הזמנה. שארים קרובים נזכרים מעצמם"...

הוא היום המיוצג ביום החמישים של ספירת העומר; והוא היום שבו היה העם מוכן לייעודו הגדול -להימנות על מקבלי התורה ונושאייה. כפי שהערנו במקום אחר (אוסף כתבים כרך א עמ'קפג והלאה) חג השבועות שונה מכל שאר החגים בכך שאינו קרוי על שם המצוות הנוהגות בעת החג; אלא הוא קרוי "שבועות"-על שם הספירה המכונה ומובילה אליו.

ג. נדמה שכאן יש חידוש בעצם ההתבוננות, ראיית היום האחד כמבטאת צנעה וענוה.

ד. נדמה שכאן יש חידוש בעצם ההתבוננות, כאילו היום וענינו מדברים איתנו.

ה. נראה שבכך יש התייחסות לאיזכור בפסוקים להיות החג למתן תורה, נקודה שעמדו עליה רבים. וכך הסביר זאת למשל בעקידת יצחק (ויקרא כ"ג): "לפי שזיכרון התורה וקבלתה אינו לזמן מיוחד כשאר ענייני המועדים הנזכרים, רק מצוותה בכל יום ובכל עת ובכל שעה דכתיב: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה".

ו. גם על כך עמדו, וראו למשל (המועדים בהלכה שבועות פרק ראשון -החג): "מעמד הר סיני ומתן - תורה לא נתגבשו בדמות של מצוות מעשיות מיוחדות להם. סיני ותורה הם ענין לקדושתו של החג, לערכו המהותי וצביונו הפנימי, אבל לא להלכות מוצקות ודינים קבועים. אולי כך היא המדה. אין הכלל צריך לפרט ואין העיקר זקוק לענף. אבל כך או אחרת - עובדא היא, שמלבד בתפילה ובקריאת - התורה אין ליום מתן - תורה עשין ולאין מיוחדים".

כך כמו מהרהרת התורה.

ויהודים דאז, השארים הקרובים של רוח התורה, אמנם ידעו מעצמם מה עליהם לעשות. ללא הוראות ללא ציוויים, מתיישבים לכל הלילה ועוסקים בתורה, עד אור הבוקר. עומדים ושומעים את עשרת הדברות כמו ניתנו זה עתה מהר סיני, חיים את זה בכל הלב, בכל הנשמה, בכל החוש, וכך יש בכל שנה מעמד הר סיני חדש.

אבל כבר בימי קדם קדמתה בשנים קדמוניות בימי אסא מלך יהודה נזכרו ביום זה, נזכרו מעצמם. היה זה זמן בו היו ישראל צריכים מאד לעשות תשובה ורצו מאד לעשות תשובה, ככתוב שם [דברי הימים ב ט"ו] וימים רבים לישראל ללא אלקי אמת וללא כהן מורה וללא תורה, [כלום אין זה מתאים לזמננו?] ולהלן: "ובעתים ההם אין שלום ליוצא ולבא, כי מהומות רבות על כל יושבי הארצות" [כלום אין גם זה מתאים לנו?] ולהלן: "וכתתו גוי בעיר בעיר כי אלקים הממם בכל צרה" [כלום אין זה כמו נכתב למעננו?] אך בא הנביא וקורא ליחידים: "ואתם חזקו ואל ירפו ידיכם כי יש שכר לפעולתכם" יש שכר לפעולת יחידים, אפילו כשהם עצמם בקוצר הראיה של צפיתם האנושית, אינם יכולים לראות זאת כה מהר. ומסופר מיד מה שלהלן: "וכשמע אסא הדברים האלה והנבואה עודד הנביא התחזק... [השומעים אתם? הדבר הראשון היה: "התחזק" זה כנראה העיקר: את עצמו, ואח"כ אחרים! את עצמו, ואח"כ לעם!]] ויקבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון... ויתקבצו ירושלם בחדש השלישי... ויבאו כברית לדרוש את ה' אלקי אבותיהם בכל לבבם ובכל נפשם וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה ובחצוצרות ובשופרות. וישמחו כל יהודה על השבועה, כי בכל לבבם נשבעו [ניכר ונראה כי רק אז אפשר להיות שבעי רצון מהעבודה, רק אז אפשר לשמוח כשעושים זאת בכל הלב] ובכל רצונם בקשואו - וימצא להם... כך כתוב בתנ"ך. בסיון היה זה. מסתמא קרוב לשבועות, או מיד לאחר שבועות" - תחת הרושם של היום הגדול והנבואה הגדולה של עודד

ז. יש שבארו כעין זה את דברי התוספות בפסחים ס"ח, ב ד"ה מה ראה שכתבו ש"הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס" הוא "לאו דוקא מקרא אלא מסברא", שלא מקרה הוא שהתורה לא ציוותה אינה השאירה מקום לתחושה הטבעית להביע את השמחה על קבלת התורה.

ח. הדגשת הרב שהמנהג הדומיננטי ביותר בשבועות, המהווה במובנים רבים את מרכזו של יום, הוא מנהג בלבד, המבטא את היענות עם ישראל לקריאתו של ה' צננו. וכתב המגן אברהם (או"ח תצ"ד הקדמה): "איתא בזהר שחסידיהם הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתור' וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן ואפשר לתת טעם ע"פ פשוטו לפי שישאל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקדוש ברוך הוא להעיר אותם כדאיתא במדרש לכן אנו צריכים לתקן זה". אולם לדברי הרב קפלן יש כאן הסבר פשוט אחר, של רצון טבעי לחגוג עם התורה.

ט. לכאורה, הנביא עודד הוא זה שדחפם לכך, ומדוע נקרא הדבר ש"נזכרו מעצמם"?

י. אגב נזכיר את דברי החיד"א (חומת אנך): "וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה. אפשר דסיבת הכל הוא ללא תורה דבזמן שיש תורה אגוני מגנא ואצולי מצלא וזכות תורה לשמה מהני לידבק בה' ולעובדו כדת מה לעשות. וכמשו"ל אמר הקדוש ברוך הוא בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין".

יא. בעמידה על הקשר בין הפסוקים בדברי הימים לחג השבועות, קדמו קודמו בראשות ביהמ"ד לרבנים בברלין, הרד"צ הופמן בפירושו לויקרא כ"ג, וז"ל: "אל זמנים קדומים יותר מוליכים רישומים אחרים. בדברי הימים ב ט"ו מסופר: "וכשמע אסא... ויקבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון, כי נפלו עליו מישאל לרוב בראותם כי ה' אלהיו עמו, ויקבצו ירושלם בחודש השלישי... ויבחו לה'... בקר שבע מאות וצאן שבעת אלפים, ויבאו

הנביא. אספה גדולה חדשה, בסמוך ליום האספה הגדול והעתיק [יום הקהל - דברים ט' י'] קריאה חדשה של "נעשה ונשמע" ליד ההד רב - הכח מה"נעשה ונשמע" העתיק, הקיים ועומד לעולם בתולדות עמנו ועמו גם בתולדות כל האנושות.

אם כל התיאור של אותו זמן המתואר בדברי הימים, הולם היטב ובדיוק כל כך את תקופתנו הפצועה דעכשיו - מדוע לא יתאים לנו גם סופו של אותו תיאור? מדוע לא נקיים גם אנו אספת עודד כזו?

שבעה שבועות ספרנו, יום אחר יום ספרנו וציפינו, ולבסוף זכינו לחג השבועות, היום שצריך להגיע אליו, היום שצריך להשיגו, שאך מעט הוא בא לקראתך, שאינו רוצה לספר לך מאומה על עצמו, ומחכה לך שאתה תכירו בעצמך, יום ללא סמלים וללא ציונים - "כי לא ראיתם כל תמונה".

לא ראיתם שום סמל בחג השבועות הראשון ובשום חג שבועות לא תראוהו² - משום שזהו החג הגדול והצנוע של ה"אני" האנושי הטהור, חגו של עם נביאים, חגם של מקבלי התורה. למי נחוץ חג כזה יותר מאשר לדורנו? "יום הקהל" כה צנוע קורא כה סודי לאספות עודד... אימתי היה צריך יהודי ללמוד, כיצד להיות גדול באמת וצנוע באמת, יותר מאשר בזמננו שלנו.

"והמשכיל בעת ההיא ידום". שני הדברים: "משכיל" ו"ידום", להבין הרבה ולידום הרבה ולאצור כחות למהפכה קדושה ב"אני" של עם ישראל, ה"אני" של כל האומות. הלוואי והיינו ראויים לשם זה - כשם שהנביאים היו ראויים לו - אזי היינו גם ראויים למעמד הר סיני השנתי שלנו, לחגנו הגדול והקדוש שבועות.



בברית לדרוש את ה'... וכל אשר לא ידרוש לה' אלהי ישראל יומת..., וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה ובחצצרות ובשופרות". אין, איפוא, להטיל ספק בדבר, שאסיפה זו בחודש השלישי חלה בזמן חג השבועות. הרי בעת ההיא באו יראי ה'גם בלא הזמנה מיוחדת אל המקדש, ואם ערכו באותו החודש עצמו אסיפה, הרי היה יום החג המתאים ביותר לדבר זה. ואם כל העם התאסף בחג השבועות ובא בברית לעבוד את ה'היחיד, ונשבע "בקול גדול ובתרועה ובחצצרות ובשופרות"הלא זה העלה את זכר ההתחייבות החגיגית "נעשה ונשמע" האם היה זה רק מקרה גרידא, שהעם נשבע שבועת-אמונים לחוק דווקא בחג השבועות, או הייתה זאת בכוונה תחילה, שבאותו יום שאי פעם ניתן החוק מה'בהר סיני בקולות ושופרות, יחדש העם שוב את הקשר עם החוק הזה בשבועה ותרועות? יש לנו יסוד להכריע לסברה האחרונה ולראות בסיפור זה הוכחה, שערכו ההיסטורי של חג השבועות היה מוכר כבר בימי אסא המלך. והרב נבנצל ציין (ירושלים במועדיה פסח עמוד של"ט) שבתרגום שם נאמר "בחגא דשבועייא" [על מעמדו של תרגום זה יעויין בדברי הרב רפאל פוזן - המעין ניסן תשע"ה]. אבל הרב קפלן סבור שלא היה זה בשבועות אלא בסמוך לה, וצ"ע מדוע. ושמא ההסבר הוא שנאמר שם שתקעו בחצצרות ובשופרות, וסבור הרב שהיה איסור זה קיים כבר אז, וצ"ע.

יב). וכך כתב הרד"צ הופמן (ויקרא כ"ג): "לא הותקן לחג השבועות שום טכס סמלי להזכיר את חזיונות סיני. ויש טעם לדבר: חזיון סיני אינו עשוי להתגשם בסמל גשמי; אלא בני ישראל ישימו על לבם כי לא ראו "כל תמונה ביום דבר ה'... בחורב מתוך האש" כדי שלא ייכשלו בהזיה לעשות פסל לדמות אלקים, אלא יזכרו את המראות הגדולות ויחוננו ביום מתן תורה את סיום הקציר, למען יודו לה' על ברכת האדמה בהביאם את הביכורים אל המקדש ויכירו כי ה' הוא האדון השליט על הכל ואותו חייבים לעבוד ואל מצוותיו צריכים לשמוע ולחזור כאילו בכל על ההבטחה "נעשה ונשמע". והרב קפלן, לדרכו מסביר אחרת.

הרב אריאל ברויאר

כולל בית הלל, ב"ב

שלמותה של מתן תורה דהר סיני בערבות מואב

‘תן אתה’ – ‘בירכו בתורה תחילה’

א.

בדברי הגמ' בברכות (כא:), 'א"ר יהודה מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה, שנא' (דברים ל"ב ג) כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו' ופרש"י 'כי שם ה' אקרא כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמנן כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלקינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא', והקשה הגר"י הוטנר זצוק"ל אמאי נתחדש ברכות התורה רק בשירת האזינו שנאמרה לסוף מ' שנה, ומדוע כל התורה שנלמדה במשך כל הארבעים שנה לא היתה זקוקה לברכות התורה, דבמה חלוק התורה של סוף המ' שנה שלא היה כן לפני"כ, ומדוע המתין משה מלברך עד סוף מ' שנה שרק אז התחדש ברכה"ת.

והגר"י הוטנר ביאר בזה, דמכיון שלא הושלמה נתינת התורה עד לסוף מ' שנה שאז אמר משה רבינו את דברי השירה, ואז הושלם והסתיים נתינת התורה, רק אז אפשר לברך ברכה"ת, דברכה"ת באה רק על תורה בשלימותה, וכל עוד שאין התורה בשלימותה אין מקום לברכת התורה, ויש להבין מדוע ברכת התורה באה רק על שלימות בתורה, ומהו הקומה הנוספת שנוספה מתי שהושלמה מסירת התורה, שלא היה כן כל הארבעים שנה.



ב.

והנה בפרשת חוקת (במדבר כא י"ז - כ), מתואר כל הסדר של עמ"י לקראת סיום ארבעים שנה במדבר, כאשר לאחר פרשת מי מריבה, חזרה הבאר לישראל לאחר שהסתלקה בפטירת מרים, ואז אמרו עמ"י שירה, "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה: באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק במשענותם וממדבר מתנה: וממתנה נחליאל ומנחליאל במות: ומבמות הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה ונשקפה על פני הישימון:".

ואמנם בקרא לא נתפרש על מה קאי השירה, ועיין ברש"י על אתר משכ"ב דפרשת השירה מוסבת על למעלה והוא ניסי נחל ארנון יעו"ש, אמנם בד' הגמ' בנדרים (נה.) מבואר דהשירה נאמרה במסוים על התורה, 'מאי דכתיב וממדבר מתנה כו', כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל, תורה ניתנת לו במתנה שנא' וממדבר מתנה, וכיון שנתנה לו במתנה נחלו א-ל שנא' וממתנה נחליאל, וכיון שנחלו א-ל עולה לגדולה שנא' ומנחליאל במות, וכע"ז בד' הגמ' בעירובין (נד.) עי"ש.

ודברי הגמ' צריכים ביאור, מהו השייכות בין ענין הבאר לתורה, והאיך מתבטא בשירה על הבאר השייכות לשירת התורה, ומה דביותר יש להבין הוא, במה נתייחד זמן זה של סוף ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר בערבות מואב, שאז אמרו שירה על תורה, דהרי נתינת התורה היתה מקודם לכן בתחילת המ' שנה, ומה נתחדש בנתינת התורה בסוף מ' שנה, שרק אז היה שייך לומר שירה, וכבר עמד ע"ז רבינו הנצי"ב בהרחב דבר שם.



ג.

ונבוא לבאר הדברים, דהנה בגמ' בברכות (סג:) איתא 'ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם, וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה, היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני'. ובפשטות ד' הגמ' נראה, דבאמת לא היתה משמעות מיוחדת ביחס לנתינת התורה שהתחדשה לסוף מ' שנה, אלא זהו רק ללמדך שחביבה תורה על לומדיה כיום שניתנה, וכל יום יהיה בעיניך כאילו היום באת עמו בברית (לשון רש"י בחומש שם).

אך בדברי הגר"א (ח"א בברכות שם) מצינו שהיה משמעות מיוחדת ליום זה ביחס לנתינת התורה, שכ' וז"ל, 'ואותו היום שגילה להם פרטי התורה וטעמיהם וז"ש שחביבה כו' כמ"ש (עירובין נד:) כ"ז שהוגה בהן מוצא בהן טעם', ומבואר מד' הגר"א כי אמנם שעיקר התורה ניתנה במתן תורה, אך רק את עצם התורה כמות שהיא, אך אכתי לא זכו להשיג את התורה בביאורה, דהיינו טעמי תורה והבנתה, ורק בערבות מואב לסוף מ' שנה, אז גילה להם משה את התורה בביאורה, ורק אז זכו ישראל להשיג את טעמי התורה והבנתה, (ויעוי' שם בנצי"ב שכ' כע"ז דמה דמבו' בגמ' בנדרים (לח.), דפלפולה של תורה שניתן למשה ונהג טוב עין ונתנה לישראל כ"ז היה בערבות מואב, והוא כמבואר בד' הגר"א).

ומעתה מבואר היטב מדוע לא היה שייך לומר שירה אלא לסוף ארבעים שנה בערבות מואב, ונקדים ד' אדוננו הגר"א במשלי (ה, טו-טז) עה"פ 'שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך: יפוצו מעינותך חוצה ברחובות פלגי מים', דזה מלמד על ד' דרגות שהאדם מגיע ומתקדם מתוך ועל ידי לימודו, דענינו של בור הוא מים מכונסים ועומדים לעצמם, ואילו באר ענינו הוא נביעה והתחדשות תמידית של מים, וכך הוא בתורה, "ששלשה זמנים הם בתורה, א' כאשר הוא לומד מרבו, ב' כשלומד לעצמו, ג' כאשר מלמד לאחרים. וזהו שנאמר ששתה מים מבורך, שהם מים מכונסים שאתה כונס, דהיינו כשמקבץ מים ממקום אחר, שלומד מאחרים - מרבו, ונוזלים מתוך בארך כשאתה לומד לבדך ומחדש דברים והוא לך כמעין נובע. יפוצו מעינותיך חוצה, היינו אחר כך תלמד גם אתה לאחרים. ברחובות פלגי מים, כי בללמד לאחרים גם כן שני דברים, א' כשלומד בעצמו לאחרים, ב' הם אותם שלא למדו אצלו, רק שתורתו מתפשטת בכל המקומות ושומעים תורתו ולומדים אותה, וזהו 'יפוצו' וכו', הוא מה שלומד עם התלמידים, 'ברחובות פלגי מים' שמתפשטים בכל מקום, ונתפלגו המים לכל אחד ואחד ואפילו לאותם שלא למדו אצלו נחלק תורתו אצלם".

וזכינו מדברי הגר"א, דיש תורה שהיא בחינה של 'בור' גרידא, והוא התורה שאדם לומד בתחילת דרכו, שהוא לומד את התורה כמות שהיא בלא שום תוספת וחידוש, ורק לאחר כן זוכים לבוא לבחינה של 'באר' שהיא מרמזת על תורה שבאה עם חידוש ונביעה, ותכלית לימוד התורה הוא שהלימוד יהיה באופן שהדברים אינם נלמדים כמות שהם, אלא הדברים פושטים צורה ומקבלים צורה, היינו שהדברים מתחדשים ומתבארים, והד"ת הם כנחל נובע וכמעין המתגבר, וזהו הרצוי בלימוד התורה.

ומעתה מבואר היטב, דכבר ייסד לנו המהר"ל בכ"ד (עיין נצח ישראל פי"ט, ופמ"ג, ופס"ג, ובח"א שבת נה.) דשירה באה רק על שלימות 'והשירה היא הפך האבל בו אין שירה אלא מתוך שמחה והשמחה מורה על שלימות הפך האבל שהוא מצד ההעדר והחיסרון', ויסוד הדברים מצינו כבר בד' חז"ל בספרי (בפר' האזינו סי' שלג) 'גדולה שירה זו שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבוא ויש בה בעולם הזה ויש בה לעולם הבא', כי המושג של שירה הוא לאחר שרואים את כל המהלך של הישועה והנס, ושכל השלימות של הישועה מתגלית, אזי הוא הזמן לשיר שירה.

ולכן מבואר היטב, דבמשך כל המ' שנה, לא היה מקום לומר שירה על תורה, דעדיין לא הושלמה נתינת התורה, דהתורה היתה בבחינת 'בור' שהתורה היתה כמים שמכונסים מקום אחד, דהינו שהתורה היתה באופן שהד"ת עמדו כמות שהם, ללא אפשרות לדון ולפלפל ולהקשות ולתרץ ולבאר את התורה, כי עדיין לא נתגלו טעמי תורה, והתורה היתה כספר החתום, והיה חסר בשלימות של מתן תורה, כי עדיין לא נתגלה טעמי תורה, וא"א לומר שירה כשהתורה שעמ"י קיבלו איננה בשלימותה.

ורק לסוף מ' שנה שאז משה רבינו גילה להם פרטי התורה וטעמיה, 'בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר' (דברים א, ה), וכמ"ש שם רש"י שבשבעים לשון פירשה להם, שהמכוון בזה הוא, שכ"א ואחד מישראל הבין את התורה באופן ובצורה שמיוחדת ומתאימה לו במסויים, ורק אז התורה הגיעה לשלימות דרגתה של תורה בביאורה, וזהו בבחינת 'באר' שכ' הגר"א שזהו כשאתה לומד לבדך ומחדש דברים והוא לך כמעין הנובע, וכידוע ד'ביאור' הוא מלשון 'באר', דהדברים מתבארים ונובעים פרים ורבים כנביעה בבאר, ורק כשהתורה הגיעה לשלימותה וכמבואר בדברי הגר"א דביאורה של תורה ניתן אז, (וזה מבואר גם בד' הנצי"ב שפלפולה של תורה שניתן למשה היה לסוף מ' שנה, וכ' רש"י שם דזהו להבין דבר מתוך דבר, דזהו הכח של הביאור והחידוש בתורה ע"י שהאדם משיג בדעתו לפרש ולחדש בתורה), וע"י שהד"ת הם כמעין הנובע, וכך שייך להעביר את התורה וללמדה לאחרים או הגיע הזמן לומר שירה, כי שירה היא רק על שלימות, וכשהתורה הגיעה לדרגת שלימותה, זהו הזמן לשיר ולהודות 'עלי באר ענו לה' וכמבואר בגמ' דזהו שירה על התורה, שכעת עמ"י הודו ושיבחו על התורה שקיבלו שכ"א מישראל שייך לתורה ויכול לחדש ולגלות צפונתיה של תורה וממילא להעתיק את התורה הלאה לדורות הבאים, דאם א"א לפרש את התורה ל"ש להעבירה הלאה, וע"כ באה השירה על התורה שהגיעה לדרגת שלימותה שנתגלו טעמי תורה וביאורה וע"כ הושלם הקומה של מת"ת דהתחיל מסירת התורה מדור לדור ואז התורה מקיימת לגמרי אצל עמ"י, (ובדרשות נחל"ד דרוש ד')

מבואר דכשחזרה הבאר, לא היה זה באר להרוות צמאונם של ישראל וכבארה של מרים, אלא היה זה מים קדושים ורוחניים וטהורים למען יושלמו בידם שתי חלקי התורות תורה שבכתב ושבע"פ יחדיו, וזהו כוונת חז"ל באמרם "ודברתם אל הסלע, שנה עליו פרק אחד או הלכה אחת, והוא מוציא מים", והדברים מתפרשים היטב למשנ"ת.



ד.

ונבוא להוסיף ולבאר עוד בתוכן הענין. דהנה איתא בגמ' בע"ז (ה.), 'מי יתן והיה לבכם זה להם, אמר להם משה לישראל כפויי טובה בני, כפויי טובה בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל מי יתן והיה לבכם זה להם היה להם לומר תן אתה, אף משה רבינו לא רמזה להן לישראל אלא לאחר ארבעים שנה שנאמר ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה וכתוב ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועיינים לראות וגו' אמר רבה ש"מ לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין, ויש להבין מדוע זה שלא אמרו ישראל 'תן אתה' הוא כפיות טובה, דמדוע מצד הכרת הטוב נדרש מישראל לבקש מהקב"ה 'תן אתה', וכבר עמדו בזה התו' שם בד"ה עד ובמהרש"א בח"א, יעוי"ש משכ"ב, אכן בכלל צ"ב מהו הקומה המיוחדת שהיתה מתווספת בבקשת 'תן אתה', שמכיון שכלל"י לא ביקשו כן במת"ת, לא ניתנה להם רק לסוף מ' שנה.

והנה ידועים ד' הגמ' בנדרים (פא.) 'אמר ר"י אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת על מה אבדה הארץ כו', דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פירשהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שנא' ויאמר ה' על עזבם את תורת אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה, היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה, אמר ר"י אמר רב שלא בירכו בתורה תחילה, וכבר תמהו רבותינו מהו החומר הגדול והנורא בזה שלא בירכו בתורה תחילה, עד כדי כך דזהו הסיבה שגרמה את חורבן הבית.

וביותר יש להבין, דהנה מצאנו בד' הגמ' ביומא (ט:) 'מקדש ראשון מפני מה חרב מפני שלשה דברים שהיו בו עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, ומבואר דבית ראשון נחרב בעוון ג"ע חמורות, אמנם, בגמ' בנדרים הנ"ל מבואר סיבה אחרת, דחורבן בית ראשון היה בעבור מה שלא בירכו בתורה תחילה. וכבר עמדו בזה חז"ל הק' במס' כלה רבתי (פ"ח).

ומצאנו בזה ביאור בדברי הגרי"א חבר (אור תורה או"א), דזה וודאי דסיבת החורבן בפועל היה בגלל שחטאו ישראל בג' עבירות חמורות, אלא דתמיהת הנביא 'על מה אבדה הארץ', הוא מה שורש הקלקול שגרם לישראל לירידה הנוראה, שבאו למצב שפל שעברו על ג"ע חמורות, וע"ז בא התשובה שלא בירכו בתורה תחילה, שהסיבה שמובילה לדרדור הנורא של ג"ע חמורות, הוא מה שלא בירכו בתורה תחילה.

והשתא יש להבין ביותר, מהו החומר הגדול בכך שלא בירכו בתורה תחילה, עכ"כ שגרם לאבדה הארץ.



ה.

וביאור הדברים באו בדברי המהר"ל (בהקדמה לס' תפארת ישראל) וז"ל, 'ביאור זה, כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר הוא ג"כ סיבה אל קיום מציאותו וכו', ולפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה לומר ברוך נותן תורה לישראל והיה אהבה אל השי"ת במה שנתן תורה לישראל כי זה ענין הברכה על התורה שהוא יתברך מבורך על זה ואוהב השי"ת בשביל הטוב שנתן לו התורה ואז היה זה סיבה ג"כ שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השי"ת נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים וכו', כי השי"ת אשר הוא סבה לתורה הוא ג"כ סיבה שלא תתבטל וכו', ולפיכך אלו היו מברכין בתורה תחלה מה שהוא יתברך סיבה לתורה ונתן להם התורה והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל מצד הדביקות הזו היה השי"ת סיבה ג"כ שלא תתבטל התורה, אבל מפני שלא ברכו בתורה תחלה שלא היו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל לא היה כאן סיבה מקימת את התורה בישראל ובאו לידי זה שעברו על התורה ודבר זה גורם שאבדה הארץ'.

ומבואר מדבריו, דענינה של ברכה"ת הוא להעמיד כהקדמה ופתיחה לתורה, אהבה ודביקות גמורה בהשי"ת, דהקב"ה הוא נותן התורה והוא המקיים את התורה בכלל"י, כי הקב"ה שהוא נותן התורה זהו סיבה לכך דגם הוא מקיים שלא תתבטל התורה, ולכך בבואנו ללמוד את התורה"ק, ורצוננו לקיים את התורה בליבנו ובמעשינו, הצורה להגיע לכך היא, ע"י שנתקע בליבנו אהבה ודביקות בהשי"ת על כך שבחר בנו ונתן לנו את תורתו, שזה כל ענינם של ברכה"ת, וממילא, כל כמה שאנחנו דבוקים בהשי"ת באהבה מוחלטת, זהו גופא סיבה שהתורה תתקיים בנו, כי האהבה גופא מקשרת ומדבקת אותנו לנותן התורה והסיבה למציאות הדבר הוא הסיבה לקיום הדבר, וממילא התורה מתקיימת בנו, ולכך, כשלא בירכו בתורה תחילה, אזי הפירוש הוא שבאו לקבל את התורה לחודא ללא דביקות בנותן התורה, ממילא ל"ש להגיע לחיבור לתורה ג"כ, כי כל האופן להתחבר ולקבל את התורה הוא ע"י דביקות בקב"ה שזה מגיע ע"י ברכה"ת, וממילא גרם לכך שעברו על התורה כי התורה לא היתה מקוימת אצלם, וממילא הגיעו לשפל המדרגה עד שעברו על ג"ע חמורות. כי ללא חיבור לתורה, אין שום משמעות ללימוד גרידא, שאינו מגיע מתוך דביקות בנותן התורה, שהדרך לגיע לכך היא רק ע"י ברכות התורה, שענינה היא הכרה שהוא ית' סיבה לתורה, ורק ע"י דביקות בו ית' שייך לקבל את התורה, דא"א להפריד את העסק בתורה מהחיבור לנותן התורה.

הן הן דברי חז"ל הידועים בתנחומא בריש פרשת תרומה, 'אמר להן הקב"ה לישראל התורה שלי ונטלתם אותה, קחו אותי עמה שנאמר ויקחו לי תרומה' והוא מה שנת' כאן, דא"א לחלק את לימוד ועסק התורה מהחיבור לנותן התורה, ולכך, כמו שהתורה שלי היתה, והקב"ה נתן את התורה לעמ"י, הרי מונח ומחויב בזה חיבור לקב"ה בעצמו, דהתורה ונתן התורה זהו היינו הך, וכד' הוזה"ק שהביא הנפה"ח בשער ד' דאורייתא וישראל וקוב"ה חד, והצורה לקבל תורה הוא רק ע"י דביקות בו יתברך, והצורה להידבק והתקשר לקב"ה, הוא רק ע"י לימוד התורה, נטלתם אותה קחו אותי עמהם'.



ו.

וממילא נראה, דלפי"ד המהר"ל מבואר היטב תוכן הענין של בקשת 'תן אתה', דתוכן הבקשה הוא לומר, שכלל ישראל רוצים להיות דבוקים ומקושרים בנותן התורה, ולא די להם בעצם נתינת התורה, אלא כל רצונם הוא לבוא מכוח התורה לדבקות בקב"ה, כי באמת אין אפשרות לקבל את התורה ללא ההכרה שהשי"ת שהוא סיבה לתורה הוא ג"כ סיבה שלא תתבטל התורה, ואין שייך לקבל את התורה ללא חיבור לנותן התורה, וזהו תוכן הבקשה של 'תן אתה' שהוא ההשתוקקות והצימאון לקבל מפי הקב"ה, ומבואר היטב מה דמבו' בגמ' דזה שכלל"י לא ביקשו 'תן אתה' שככלל ישראל באו לקבל את התורה, הגישה מחוייבת להיות באופן שבאים להתחבר ולהתקשר לנותן התורה, וזה מתבטא ע"י בקשת 'תן אתה' שזהו ההכרה שהקב"ה בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, וכלל"י נתבעו לפי דרגתם בכך שלא הכירו מספיק בזה שהתורה היא 'מפיו דעת ותבונה', ורק באו לקבל את התורה לחודא, ולכך נתבעו ע"י משה רבינו בכפיות טובה, שענינה היא חוסר הכרה בנותן, וכנודע מהגר"י הוטנר שהודאה של החזקת טובה והודאת בעל דין שורשם אחד, שהענין הוא ביטוי משותף שבשעה שאדם מביע את הכרת טובתו לחברו ונותן לו תודה באותה שעה יש כאן הודאת בעל דין כי בפעם הזאת אמנם לא עלתה בידו לבדו, והיה עליו להשתמש בטובתו של חברו באופן שהשורש הנפשי העמוק של כל הבעת תודה הוא מעשה הודאה, ולכך כלל ישראל שלא הכירו בנותן התורה, נתבעו על כפיות טובה, ורק לסוף מ' שנה רמזה להן משה רבינו, וכלל"י קיבלו לב לדעת ועיינים לראות, לשוב ולקבל את התורה מפיו של הקב"ה מתוך חיבור ושיעבוד מוחלט לקב"ה.

והדברים מקבלים משמעות מיוחדת, לפי מש"כ שם רש"י בביאור הפסוק דלא נתן ה' לכם כו' עד עצם היום הזה. 'שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי כמ"ש וכו', באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ותנה לנו ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר 'לא לכם נתנה לנו נתנה', ושמח משה על הדבר ועל זאת אמר להם לעיל 'היום הזה נהית לעם, היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום', וא"כ מבואר שעיקר הדרגה שעמ"י הגיע לסוף מ' שנה מה שלא היה במשך כל המ' שנה, שע"ז נאמר בפסוק 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזניים לשמוע עד עצם היום הזה', הוא שבאותו היום עמ"י הגיעו לדרגת 'דבקים וחפצים במקום', ומבואר א"כ בד' רש"י, שהחסרון שלא נתן ה' לכם הוא שכל המ' שנה עמ"י לא היו 'דבקים וחפצים במקום', וצריך מובן, האיך יתיישבו הדברים עם ד' הגמ' בע"ז הנ"ל, דעיקר התביעה והחסרון של ולא נתן ה' לכם לב לדעת, הוא שבניי כפויי טובה שלא ביקשו 'תן אתה', והיכן היה תיקון לכפיות טובה שלא ביקשו 'תן אתה' בכך דהגיעו לדרגת 'דבקים וחפצים במקום'.

אכן להמבואר הדברים מאירים, דשורש בקשת תן אותה הוא להורות על קיום התורה בליבם, שזה שייך רק ע"י אהבה ודביקות בו ית', שהרי 'אלו היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה אז היה השם יתברך עמהם במה שנתן התורה להם וכמו שהיה הוא יתברך הסבה למציאת התורה בהם היה גם כן סבה לקיום התורה בהם' כלשון המהר"ל שם בהמש"ד, ולכך כל בקשת 'תן אתה' שיכת רק ע"י ומכח של 'דבקים וחפצים במקום', וחסרון בדביקות הוא גופא החסרון

של כפיות טובה שלא ביקשו 'תן אתה', שרק ע"י הדבקות בו ית' התורה מתקיימת בליבנו, ולכך כל הארבעים שנה שכלל"י לא היו 'דבקים וחפצים במקום', לא היה שייך בקשת 'תן אתה' שכל ענינה היא שהתורה תהיה מקוימת אצלנו ע"י דבקות וחיבור לה' ית', אך לסוף מ' שנה שכלל"י הגיעו לדרגת 'דבקים וחפצים במקום', זה גופא היה התיקון לכפיות טובה שלא ביקשו 'תן אתה', כי בקשת 'תן אתה' הוא דבקות וחפץ בו ית', וע"י ההכרה הגדולה והדבקות בכך שכלל"י כעת 'דבקים וחפצים במקום', שוב התקיים בכלל"י בקשת 'תן אתה' שהתורה מקוימת אצלם, והכל ענין אחד וכד' המהר"ל.



ז.

ומעתה זכינו להבנה חדשה בד' הגר"א דרך באותו היום של סוף מ' שנה גילה להם משה טעמי תורה וביאורה, דהרי למבואר כל המ' שנה היה חסר לכלל"י (כמובן לפי עוצם דרגתם של דור המדבר דור דעה) בדבקות וחיבור לקב"ה בכך שלא היו 'דבקים וחפצים במקום' שזה מונע את האפשרות לחיבור לתורה, וכמבואר דא"א להפריד את התורה מנותן התורה דהרי נטלתם אותה קחו אותי עמה', והרי כל האפשרות להתחבר לתורה הוא ע"י טעמי תורה פרטיה ודקדוקיה, דהרי כל כמה שהתורה היא בבחינת 'בור' גרידא וכלשון הגר"א 'שהם מים מכונסים שאתה כונס', היינו שהתורה עומדת לעצמה כמות שהיא ללא שום אפשרות להקשות ולתרץ לבאר ולפלפל, הרי ל"ש להתחבר לכוז תורה, דכל החיבור בא ע"י שהאדם מחדש חידושים שהם 'תורה דיליה', שהאדם מוצא את עצמו בתוך התורה, שהלומד מגיע ל'ותן חלקנו בתורתך' אזי נהיה הלומד הוא ותורתו חד, רק באופן שהאדם מחדש חידושי תורה שע"ז נאמר (ישעיהו ס"ו כ"ב) 'כי כאשר השמים חדשים והארץ חדשה אשר אני עושה', שהאדם מחדש חידו"ת חדשים שלא שמעתן און שזהו חלקו המסויים בתורה, א"כ כשהאדם עושה ומייצר בעצמו בתורה, אז האדם מגלה את העצמיות המסוימת שלו בתוך התורה, ואזי האדם מתאחד עם התורה, אך אם א"א לחדש ולבאר בתורה, והתורה עומדת כמות שהיא בלי אפשרות לגלות את זיוה הודה והדרה של תורה, אז אין שום דרך ויכולת שהלומד יתחבר לתורה, דהתורה עומדת לעצמה והאדם עומד לעצמו ואין שום שייכות ביניהם, ורק ע"י כח החידוש בתורה זהו המדבק בין התורה לאדם.

וזה"כ רש"י בחומש דהואיל משה באר את התורה הזאת הוא שמשה פירשה להם בשבעים לשון, דהמכון הוא דהתורה שייכת לכל אחד ואחד בכל דרגה שהוא ובסוג הבנה ובשפה שמתאימה לו ואין אחד שלא שייך לתורה, אלא 'בשבעים לשון פירשה להם'.

ומעתה מבואר היטב במה שהאיר הגר"י הוטנר, מדוע לא פתח משה רבינו בברכה"ת כל המ' שנה, ורק לסוף מ' שנה פתח משה בשירת אוזינו, דלהנ"ל מבואר מאוד, דבאמת כל המ' שנה עדיין לא היה שייך לתקן ברכה"ת, דהרי הבאנו מד' המהר"ל שכל ענינה של ברכה"ת, הוא להעמיד את האהבה הגמורה והדבקות אל השם יתברך לאהוב את הש"י במה שנתן תורה, וע"י זה התורה מתקיימת בליבנו, כי הסיבה למציאות הדבר הוא הסיבה לקיום הדבר, והרי כל המ'

שנה שהיה חסר לכלל"י בדגה הזו של 'דבקים וחפצים במקום', א"כ לא היה שייך לפתוח בברכה"ת, שכל ענינה היא בקשת 'תן אתה', לבוא ולהתחבר באהבה לנותן התורה כסיבה שהתורה תהיה מקוימת בתוכנו, ורק לסוף מ' שנה שכלל"י הגיעו לשלימות של חיבור לקב"ה בבקשת 'תן אתה', אז הגיע זמנה של ברכת התורה, ומתוך כך קיבלו כלל"י לב לדעת ועינים לראות להבין ולהשכיל ללמוד וללמד.

ויש בזה משמעות מיוחדת, גם בכך דכלל"י לא קיבלו את התורה בביאורה, דזויה הודה והדרה של תורה התגלה רק לסוף מ' שנה, דלכך לא פתח משה בברכה"ת כל הארבעים שנה, דמכיון שלא ניתנה תורה בביאורה לא היה שייך לברך ברכה"ת דכל ענינם הוא להדבק בקב"ה כסיבה לקיום התורה, וכמבואר דא"א להגיע לדביקות בתורה לולי כח החידוש, שהאדם מעצמו מגלה את צפונתיה של התורה, ובאופן שבקשת תן אתה שזהו התוכן הפנימי של ברכה"ת מחייבת מצד אחד 'דבקים וחפצים במקום', ומצד שני מחייבת גילוי של פרטי התורה וטעמיה, שזהו הדרך להגיע לחיבור מוחלט בנותן התורה.

ונראה מקור גדול לזה מד' הלבוש (מו, ד) שכ' דהמורה הלכה או פוסק דין ואינו אומר הטעם אינו צריך לברך ברכות התורה, 'שהטעם שהוא עיקר ד"ת אינו אלא מהרהר', ומבואר מדבריו חידוש נפלא, דאליבא דאמת תורה שאינה בביאורה ובטעמיה אינה זוקקת ברכה"ת, והרי זה ממש ע"ד מה שנת' במה דכל המ' שנה לא פתח משה בברכה"ת, דמכיון דלא נתגלו טעמי תורה לא שייך להיות מחובר לתורה, וממילא ל"ש לברך ברכה"ת שכל ענינה היא דביקות בקב"ה כסיבה לקיום התורה, (וגם אם נימא לא כדבריו אי"ז אלא כי אין הברכה על הלימוד לפנינו, אלא על עצם נתינת התורה והרי נתינת תורה בעצם היא עם חיבור וכמו דנשים מברכות על עצם התורה שנתן לנו, באופן של דביקות וחיבור מוחלט).

והדברים תואמים למה שכ' שם הלבוש בתחי"ד בגודל חשיבותה של ברכה"ת ובמה דע"ז אבדה הארץ, 'שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה ואינו משמח עמה ולא נהנה בה אלא היא בעיניו כאומנות בעלמא כו', לומר שלא היו מברכין בתורה תחילה כלומר שלא חשבו לימודה לטיול והנאה רק לאומנות ושלא לשמה', הרי מבואר מדבריו, דכל ענינה של ברכה"ת היא להעמיד שאין התורה 'אומנות בעלמא', היינו שאין עסק התורה עומד לעצמו כלימוד גרידא, אלא כל מטרתו הוא להידבק בקב"ה, והדבקות הזו באה ע"י ברכה"ת שענינה היא להעמיד הדביקות בקב"ה שהוא הסיבה לקיום התורה וכד' המהר"ל.

וכשהלימוד הוא באופן זה, מתוך מקום של 'בירכו בתורה תחילה', שמשיגים שהתורה איננה אומנות בעלמא אלא היא 'מפיו דעת ותבונה', וכל תכליתה היא להתחבר לקב"ה באופן מוחלט 'נטלתם אותה טלו אותי עמה', אזי זוכים לשיר את שירת התורה שמתפרצת אחר שזוכים לגלות את זיוה הודה והדרה של תורה 'עלי באר ענו לה', ומתוך כך להבטחת השירה 'כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל תורה ניתנה לו במתנה שנאמר וממדבר מתנה, וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל שנאמר וממתנה נחליאל, וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות', ללמוד וללמד לשמור ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה.



הרב אלחנן מן הבאר

געגועים לשתי הלחם – פיוט

כהכנה לשבועות, התבוננתי בעניין מנחת שתי הלחם. חיפשתי במחזורים אם יש פיוט שמתאר את סדר הקרבת שתי הלחם, ולא מצאתי לא אצל האשכנזים ולא אצל הספרדים. הדבר הפליא אותי, שכן סדר הקרבת העומר מופיע גם כפיוט בברכות ק"ש של ערבית של יו"ט שני של פסח, וגם מועתקות במחזורים ההלכות מהרמב"ם לומר בטז בניסן. ביוה"כ יש שני פיוטים לסדר העבודה, וגם סדר שמחת בית השואבה במקדש מתואר במחזורים. רק על שתי הלחם איש לא כתב. אני משער שעם ביטול העבודה והתארכות הגלות הודגשה ההתרפקות על מעמד מתן תורה, ואילו תוכנו המרומם של חג הביכורים נשכח. אכן רוב המנהגים של החג קשורים בענייני מתן תורה, וכך גם אנחנו התרגלנו לתפוס את החג. עתה, עם חידוש תשובתנו וגאולתנו בארץ הקודש, ובעז"ה בקרוב ממש בבית הגדול והקדוש, נראה לי שאולי צריך להחזיר ליום הזה גם את התוכן שמופיע בתורה שבכתב. התורה השמיטה את ציון מתן תורה בחג השבועות, ויש לדון אם בזמן המקדש חז"ל הדגישו יותר את 'יום הביכורים' והקציר או את 'זמן מתן תורתנו'.

להלן פיוט שחיברתי כיד ה' הטובה עלי (ה'תשעד), שמתאר את סדר הקרבת שתי הלחם. הפיוט מבוסס על לשון הפסוקים ודברי חז"ל. איני מתיימר לכתוב כמו הראשונים, שכל מילה שלהם שקולה בשקל הקודש, וכל שכן פיוטי הקליר שהאר"י הקדוש העיד עליו שפיוטיו מדויקים ע"פ חכמת האמת, אך אני מאמין ש'תיקר שירת רש בעיניך כשיר יושר על קרבניך', ושנוכה לעורר לבבות טהורים לחידוש העבודה ב"ב אמן. (אפשר לשיר בניגון של אקדמות מילין וכדו').

אַתָּה בְּרֵאתָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ*, נִשְׁפָּעַתָּ לְאַבְוֵתֵינוּ לְזֶרְעֶכֶם הָאָרֶץ,

יְחַדְתָּהּ לְשִׁמְךָ כִּי לִי הָאָרֶץ, וְצוֹיֵתֵנוּ כִּי תָבוֹאוּ אֶל הָאָרֶץ:

א). רמז לכך שעניינה של המצווה מתחיל בבריאת העולם, שתכליתו חיבור שמיים וארץ, שרומזים לחתן ולכלה שמתייחדים בשבועות ע"י הבאת מנחה מארץ ישראל לבית המקדש.

ב). ראשיתה של קדושת א"י מתבטאת בשבועת ה' לאבות, והמשכה במצוות התלויות בארץ, כמו שתי הלחם. ע"פ הפנימיות, משמעות השבועה היא שלאבות ולזרעם יש חלק במלכות (=הארץ), הכלה העליונה, וכן בכל השיר כשנוכרת 'הארץ'.

ג). לשון הפסוק 'כי לי הארץ' בפרשת בהר (ויקרא כה כג), דומה גם ל'כי לי כל הארץ' בפרשת מעמד הר סיני (שמות יט ו, ועיין רמב"ן שם). 'יחדת לשמך' ע"פ הרמב"ן (פרשת אחרי מות יט כה ד"ה ותטמא הארץ) על קדושת א"י שאינה מחזקת עוברי עברה משום שהיא פלטרין של מלך ומקודשת לשמו יתברך.

ד). ויקרא כג ט בתחילת פרשת קרבן העומר, שהיא גם הפתיחה לפרשת שתי הלחם שנפתחת ב"וספרתם לכם", ללא פסוק פתיחה כשאר המועדים, משום שמצוות שתי הלחם מתחילה בעומר, וגם עניין הייחוד העליון מתחיל מאז. בכל השיר משובצים ביטויים מהפרשה, לא נציין זאת.

עשית ארץ קדושה וטהורה, מקדם הנחתנו לעבדה ולשמרה,
 לזרעה לנטעה להרבות פריה, וצויתנו וקצרתם את קצירה:
 וחג קציר תעשו לכם, לפני תניפו ראשית קצירכם,
 מהחל חרמש תספרו לכם, עד מלאת ימי שבועתיכם:
 ספירה זו כנדה הנטהרה, ליחוד בעלה להיות מתרה,
 כן צויתנו אל נשגב ונורא, להטהר לפניך בזאת הספירה:
 וספרתם שבע שבתות תמימות, ביני וביניכם להיות לאות,
 לחבר בטהרה זה עם זאת, בעצם יום חמשים חג השבועות:
 ובעת אשר יעלו כל המוני, לראות לחוג ולשמוח לפני,
 בברכת ארצי ישישו בני, והקרבתם מנחה חדשה לי-ה-נ-ה:
 "לחם תנופה תביאו ממושבותיכם, אך מנחלתי יהיה לרצון לכם,"
 שלש סאין חטים מקצירכם, מהם תקריבו מנחה לא-לוהיכם:
 סלת ברה שתי עשרונות האיפה, הוציאו מנפה בשמים עשרה נפה,

ה. ע"פ לשון הפסוק (בראשית ב ד) "ביום עשות ה' א-לוהים ארץ ושמיים".

ו. ביטוי לקדושת א", ולכן יש מצווה להצמיח אותה וליישובה, שכן כל תוספת גשמית בארץ היא חפצא של קדושה ממש.

ז. ע"פ בראשית ב ד, פרשת גן עדן, רמז לכך שמצוות ישוב א"י התחילה מבריאת האדם, ואז הייתה קדושת א"י בגן עדן (ע"פ פשט הפסוקים, ועיין בספר ממעיני הישועה לרי"מ חרל"פ, א"י ב).

ח. ע"פ פרשת העומר ויקרא כג, הדגשה נוספת לכך שהמצווה מיוסדת על מצוות ישוב א", ותלויה בזמן הקצירה ולא בתאריך כבשאר החגים.

ט. ע"פ פרשת המועדים במשפטים (שמות כג טז).

י. ע"פ פרשת העומר ויקרא שם, רמז גם לשתי הלחם.

יא. ע"פ פרשת ראה (דברים טז ט), ביטוי נוסף לקדושת השדה הישראלי שעל פיו סופרים.

יב. ע"פ הוזה"ק (פרשת אמור צז). עניינה של הספירה הוא לטהר את כנסת ישראל מטומאתה כספירת הנידה לטהרתה, כדי שתוכל להתייחד עם הקב"ה בחג השבועות.

יג. רמז לשבתיות של ספירת העומר. ע"פ זה נהגו קצת להזהר ממלאכה מבין השמשות בימי הספירה. ועיין בנחל קדומים עמ' 349.

יד. רמז לחיבור הקב"ה שנקרא 'זה' (זה אלי ואנוהו) עם כנסת ישראל שנקראת 'זאת' ('לזאת יקרא אישה', 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש' וכיו"ב).

טו. בפרשה פסוק כא יש ביטוי 'וקראתם בעצם היום הזה', דגש על עיצומו של יום (בדומה ליוה"כ שם פסוק כט).

טז. שלוש המצוות שנצטוו ישראל ברגל, הראייה החגיגה והשמחה. רמב"ם הל' חגיגה פ"א.

יז. כנ"ל בעניין 'הארץ'. ביטוי לשמחת הקציר ושתי הלחם.

יח. התיאורים המעשיים של הקרבנות הם ע"פ פשט לשון הרמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ח, לא ציינתי זאת בכל פרט.

יט. שתי הלחם כשרות רק מא", מנחות ח משנה א.

מערב יום טוב היו אופים, אחד אחד היו נאפים,

יִבְלִיל מִקְרָא קֹדֶשׁ חֲבֵרִים נְאֻסִּים, נִתְקַן תַּכְשִׁיטִים וְקִשּׁוּטִים יָפִים,

בְּרֹאשׁ חֹתֵן נִתְּנָת עֵטְרָה, אֲשֶׁר לוֹ אִמּוֹ מִשְׁפִּיעָה מִנְהֶרָה^כ,

ברזי החכמה עוסקים בלילה, באילת השחר נטהרים בטבילה^כ.

כַּעֲלֹת הַשָּׁחַר מִלֵּאָה הַעֲזֹרָה יִשְׂרָאֵלִי, תָּמִיד שׁוֹחֲטִים לְשֵׁם הָאֱלֹהִים,

אחר התמיד מקריבים המוספים, כבשים איל ושני פרי אלפים,

כ). שתי הלחם הן רמז לחיבור כנסת ישראל והקב"ה, ולכן צריכות להיות נקיות מכל רע, 'כולך יפה רעיתי ומום אין בך'. עיינו לקמן הערה 36.

(כא). ע"פ ויקרא ב יא. "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו... קרבן ראשית תקריבו אותם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח", והיינו הביכורים ושתי הלחם, שאינם עולים למזבח. 'נופת צופים' רמז לדבש, כמו 'ומתוקים מדבש ונופת צופים' (תהלים יט יא).

כב). הטעם המפורסם למנהג לעסוק בתורה בליל שבועות הוא שזה תיקון למתן תורה (ע"פ המג"א). אני נקטתי בכעלי פנימיות התורה שטעם המנהג הוא לקשט את הכלה (כנסת ישראל) לפני שהיא באה להתייחד עם דודה בהקרכת שתי הלחם, כחלק ממגמת הדגשת ענייני הקרבות שביום זה (וזה"ק פרשת אמור שם).

(כג). ביטוי לאהבה הגדולה ולכיסופים לה', ע"פ שה"ש ה' ה' "קמתי אני לפתוח לדודי וידי נטפו מור וכו'".

(כד). ע"פ שה"ש ג יא "בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו".

כזה). מנהג שהתפשט ע"פ האר"י הק', לטבול מעט לפני עלות השחר. בשם צדיקים שמעתי שזו הטבילה הכי גבוהה בשנה כולה.

(כו.) שני החרוזים האלו ע"פ הסוד, שבמקביל לקישוט הכלה בלילה ניתן גם כתר בראש ההתן מהנהר העליון, בו טובלת הכלה לטהרתה ועמה נטהרים החברים שעוסקים בקישוטיה (עיין באריכות זוה"ק פרשת אמור צח. ורע"מ שם).

(כז). ע"פ המשנה ביומא א ח, ביטוי לזריזות ואהבת ה' הבוערת שאינה יכולה לחכות.

(כח). לכתחילה שוחטים ביותר אור, ועיין רמב"ם הל' תמידין ומוספין א ב.

(כט). ע"פ הפשט רומז למצוות ראייה לפני ה', וע"פ הסוד רמז לכך שבשחרית (בתפילה או בקרבן התמיד) מתחיל הייחוד, ושיאו בשתי הלחם.

ל). ע"פ תהלים יט. ע"פ הפשט נאמר על שעת שחרית שהשמש יוצאת "לשמש שם אוהל בהם, והוא כחתן יוצא מחופתו". הוזה"ק (הקדמת הוזהר ח). מזכיר פסוק זה בקשר לבוקר של שבועות.

(לא). בקרבנות מוסף של חג השבועות (פרשת פינחס במדבר כח ל) לא נזכר 'חטאת' בשעיר, בניגוד לשאר החגים, חז"ל מציינים זאת (מנחת שי שם).

וכעת התיחד דוד ואחות, מביאה לחמים בשבע שמחות^ל,
מניפה לשמו לארבע רוחות^ל, משלימה שמו עם שני הלחות^ל:
שתי הלחם לא עולות למזבח, חמץ אינו לריח ניחוח^ל,
לכהנים יהיו ולכהן המשיח, אך בהמות יקריבו לאמיץ כח^ל:
מביאים הקהל שני כבשים תמימים, אחת בשנה יהיו לשלמים^ל,
שלום נעשה בכל העולמים^ל, קדש לי-ה-נ-ה על שני הלחמים:
בעודם חיים מניפם תנופה, שוחטם והדם זורק בהקפה,
חזה ושוק שם על^ל לחם התנופה, מניפם שנית באהבה צרופה:
הבשר והלחם קדשי קדשים, אמורים מקטרים לי-ה-נ-ה לאשים,
הבשר נאכל לכהניך הקדושים, ליום ולילה ואך לאנשים:
עוד מקריבים לשמחת הכלולות, פר שני-אילים וכבשים לעולות,
שעיר עזים ומנחות בלילות, ויין לנסך בשיר וקולות^ל:
זה מעשה לחם הבכורים, בששון ושמחה מודים הקוצרים,
מתנות עוזבים לענים וגרים^ל, מחצדי חקלא פניהם מאירים^ל:

- (לב). ע"פ קדושת מוסף לנוסח ספרד. רמז להארת כתר שמתגלה בשבועות, ובפרט בשעת המוספין, ולכן אומרים אז קדושת כתר.
- (לג). ע"פ תהלים טז יא, רמז לשמחה שמלווה את המצווה.
- (לד). דין תנופה הוא מוליך ומביא מעלה ומוריד, ואין הכוונה לכל הכיוונים כד' מינים, אלא לשם מי שארבע רוחות שלו. עיין סוכה לו:
- (לה). ע"פ הרע"מ (פרשת אמור שם) שתי הלחם מכוונות כנגד שתי ההיין שבשם הוי"ה, ושני הלוחות כנגד י"ו, וכיחד משלימים את שם ה'.
- (לו). ע"פ ויקרא ב, כנ"ל הערה 22.
- (לז). התורה מקפידה שלכל קרבן תהיה אזכרה למזבח, כמו לחם הפנים שכולו לכהנים וטעון לבונה, ולכן צריך להקריב על הלחם קרבנות נוספים.
- (לח). זו הפעם היחידה בשנה שהציבור מביאים שלמים, ודינם כקדשי קדשים.
- (לט). השלמים עושים שלום, להכל יש חלק בהם, למזבח לכהנים ולבעלים (רש"י ויקרא ג א).
- (מ). בלשון התנ"ך 'על' משמעו 'בצד', וכן לשון הפסוקים, 'על לחם הביכורים'.
- (מא). רמז לשירה על היין, ולמצוות ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם' (במדבר י י), והכוונה לכבשי עצרת שהם שלמי ציבור (רמב"ם הל' כלי המקדש ג ב-ה).
- (מב). סיום פרשת שתי הלחם הוא במצוות פאה ולקט. חז"ל דורשים שזה שקול כנגד קרבנות החג (רש"י שם). אולי זה סמך נוסף לקריאת מגילת רות בשבועות, שבה מתואר כיצד בועז מקיים מצוות אלו בהידור כלפי נעמי ורות.
- (מג). 'מחצדי חקלא' תרגומו 'קוצרי השדה'. הוזהר (תחילת האדרא רבא, קכו): משתמש בביטוי הזה על ת"ח שעוסקים בסוד, שקוצרים את פירות השדה העליון, המלכות. רמז שעניין קציר הארץ משפיע גילוי סודות התורה, ושהקציר וקרבנותיו הם ענינים של בעלי הסוד, ששמחים במיוחד ביום הזה, וקרבנם בא מחטים שהם מאכל אדם, ולעומתו העומר בא משעורים שהם מאכל בהמה (ע"פ רע"מ הנ"ל). והדברים עמוקים ואכמ"ל, וה' יאיר עינינו בתורתו.

יהי רצון מלפניך ה' א-להינו, שתחדש עבודת בית מקדשנו, יחד נעלה בשמחה לרגלינו,
ונקריב לפניך קרבנות חובותינו:
עזבונו אבותינו ואתה תאספנו, בזאת בטחנו אורנו וישענו, לבקר בהיכלך כל ימי חיינו,
לחזות בנעמך ה' אלוהינו^{יד}:
אור פניך תאיר אלינו, צרותינו תהפוך תצהיר ותרצנו, עמוסים מבטן עליך הננו, כגמול עלי
אמו תשוב תישאנו:
מערכוב זר כבבת תשמרנו, מדורשי יחודך יהיה חלקנו, תשמרנו מחיצונים ותפתח לבנו,
בנשמת תורתך תן חלקנו:
תעורר בנו אהבת אומתנו, מפירוד והפלגה הרחק נפשנו, תאיר עלינו אור יחידתנו, תשפוך
רוחך ותחדש נבואתנו:
א-לוהינו וא-להי אבותינו מלך רחמן רחם עלינו וכו'.



הרב עמיחי כנרתי

האם ספירת יום היא מדין "תשלומין"

למ"ד ספירת יום מועילה - האם דוקא בשכח ולא בהזיד?

כתב בספר הלכות גדולות הל' עצרת: "והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא, מברך למחר". וכן הביאו תוס' במנחות בשמו, שמדובר ששכח. וכ"כ הרמב"ם הל' תמידין ז, כג: "שכח ולא ספר בלילה סופר ביום". וכן הלשון בשו"ע סי' תפט. וכן כתב במנהגי מהרי"ל עמ' קנא-קנב בשכח.

ויל"ע מדוע בכל הראשונים הלשון דוקא בשכח. ולכאורה אם אינו דוקא לילה לעיכובא, וגם ביום נקרא תמימות, ומחמת קצירת העומר שכשרה גם ביום, א"כ מדוע דוקא שכח, וכי דין תשלומין הוא? וראה לקמן שיש שיטות להדיא שהוא מדין תשלומין, אבל לא נראה שכך ס"ל לבה"ג ושיטתו, וכל הנידון הוא האם ספירת יום מועילה מצד דינא דקצירת העומר ביום. וחזון מהראב"ה (לקמן) לא פירש אף אחד שהוא דוקא בשכח ולא בהזיד.

ואולי הפוסקים דיברו רק על המצוי, שלא ברשיעי עסקינן, ואה"נ אפשרי גם במזיד, וצ"ב. ובלקט יושר עמ' ריז כתב בסתמא: "והיכא שלא ספר בלילה - סופר למחר ביום בלא ברכה" [אמנם בהמשך כתוב "שכח", אבל כאן לא כתב דוקא כך], אבל בתרוה"ד סי' לו כתוב "שכח", וצ"ע.

ובמנחת חינוך (פרשת אמור מצוה שו) נקט להדיא שהוא הדין במזיד, ומפני שאין זה תשלומין: "והנה נראה פשוט לשיטות הראשונים הסוברים דאם לא מנה בלילה יספור ביום. או אם דלג כ"ה יספור אח"כ דלא הפסיד המצוה אין חילוק בין אם שכח או הזיד ולא מנה או שלא היה מחויב למנות כגון קטן שנתגדל בימי הספירה או עבד שנשתחרר ביום מ"מ חייב למנות, כי זה אינו מהשלמה שנאמר דאם לא היה חייב א"צ להשלים כמו במס' חגיגה גבי חגיר ועוד כמה מקומות לענין תפלה והבדלה, כי דין זה דמונה עם כל ישראל כך המצוה דאין יום א' תלוי בחבירו דאי ה' מטעם השלמה היה צריך להשלים ולמנות גם המנין של אתמול, וגם אם שכח בלילה ומונה ביום לשיטה זו לאו השלמה היא, אלא המצוה נמשך, והוי כמו א' שנשתתה בתחלת ליל פסח דפטור ממצה ואחר כך נתפקח בלילה בודאי חייב לאכול מצה דכל הלילה הוא המצוה ואין זה השלמה ה"ה כאן, וזה פשוט".



שתי שיטות בראשונים שהוא בגדר תשלומין

ובאמת שלהדיא נמצא בכמה ספרים גדר "תשלומין". רק שכאמור לעיל לא ברור לחדש כך בדעת בה"ג ושיטתו, שהרי הם ס"ל קצירת יום כשר, וא"כ נראה שהוא עדיין זמן הספירה.

(א). מצאנו בהבדלה, בתפילה, פסח שני, קרבנות הרגל, וכו'.

וז"ל הראב"ה (מסכת פסחים סי' תקכו): "ונראה לי דודאי (אם) כי שכח ולא >בירך בלילה לא< יברך ביום, משום ברכה לבטלה, אבל ימנה למחר בלא ברכה. ולולי שקשה לי לחלוק עליה[ן] הוה אמינא אפילו בברכה, כדאמרינן בפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים. ודוקא בשכח ולא ביטל, כדמשמע התם. ואני הארכתי ופרשתי בחיבור זה בענין מי ששכח ולא הדליק נר של חנוכה".

וז"ל האור זרוע (ח"א סי' שכט):

"וכבר שאלו לר' יעקב ב"ר יקר זצ"ל מי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום ואמר שכר ספירה יהבו ליה שכר ספירה בזמנה לא יהבו ליה, אבל איני יודע אם אמר למחר לברך ולספור [או] השיב להם שיספור בלא ברכה.

ומורי רבינו אבי העזרי אמר דודאי כי שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה למחר בלא ברכה ולולא שהוא קשה בעיניו לחלוק על הלכות גדולות הי' נראה בעיניו לומר אפי' לברך כההיא דפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתיים ודוקא בשוכח ולא בביטל כדמשמע התם".

וז"ל המרדכי (מגילה רמז תתג): "וכבר שאלו לרבינו יעקב בר' יקר מי שלא בירך בלילה מהו שיברך ביום? והשיב 'שכר ספירה יהבינן ליה, שכר ספירה בזמנו לא יהבינן ליה', ואין הדבר ידוע אם אמר להם לספור למחר ולברך או לספור בלא ברכה. וראב"ה אומר דודאי כי לא בירך בלילה לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה בלא ברכה, ולולי שקשה בעיניו לחלוק על ה"ג היה אומר לברך ביום, כההיא דפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים ודוקא בשכח ולא בביטל כדאמרינן התם".

וא"כ מפורש כאן בשתי שיטות ראשונים לחדש' שספירת יום היא בגדר תשלומין:

שיטה א', ר"י בר יקר [תלמיד רגמ"ה, רבו של רש"י], שמבואר בלשונו שמקבל שכר על ספירת יום כספירה שלא בזמנה. והוא ממש כדברי חז"ל על תשלומין בתפילה, שכר תפילה שלא בזמנה, כמבואר בגמ' ברכות כו, א. ויותר מזה, מעצם הספק בדעתו האם מברכים על ספירה זו. אם ס"ל לר"י בר יקר כבה"ג, מהיכי תיתי לא לברך על ספירת יום. ורק אם ס"ל גדר תשלומין, כראב"ה, אפ"ל צד כזה שנתת דרגה ולא מברך [ולא כתשלומי תפילה שאכן מברך, ואפשר לומר כמה חילוקים בין ספירה לתפילה].

שיטה ב', הראב"ה, שמצד אחד כותב לברך ביום, כמו תשלומין של תפילה, ומצד שני כותב להדיא שכל זה דוקא בשכח ולא בהזיד.

ב). הראב"ה הוא מהסוברים ספיה"ע בזמן הזה מדאורייתא, ראה בבה"ל תחילת סי' תפט, וא"כ כמובן יותר חידוש הוא לשיטתו גדר תשלומין בספירת יום.

ג). על החידוש הגדול שיש בכך, והדימוי לתשלומי תפילה, העיר גם בשו"ת משאת משה (לרבי משה ישראל זצ"ל אב"ד רודוס), או"ח סי' א, מהדו"ח עמ' ט (תודתי לידידי הר"מ פטרפרינד שליט"א על ההפניה).

ד). אכן האו"ז כתב שלא ידוע מה אמר הר"י בר יקר.

ה). כגון: ספירה זמנה בלילה מדאורייתא (תמימות), וזמן תפילה מדרבנן. ועוד, תפילה כל ענינה הברכות, ולא שייך תשלומין בלי ברכה, ואילו ספירה זו רק ברכת המצוות.

המדובר באחרונים שהוא מדין תשלומין

ובפר"ח כתב לשון תשלומין, כדבר שפשוט לו. וז"ל: "יספור ביום בלא ברכה. משום דאיכא פלוגתא דאיכא מאן דאמר דאית ליה תשלומין ביום, ואיכא מאן דאמר שאין לו תשלומין עוד, לפיכך לענין ברכה ספק ברכות להקל, אבל לענין ספירה אף על גב דהויא מדרבנן, מהיות טוב יספור כיון דליכא שום פסידא בדבר".

אמנם לא פירש כ"כ, ואפ"ל שכוונתו רק שאפשר להשלים את הספירה, ולא דוקא בגדר "תשלומין", וצ"ב.

ובביאור הלכה (סי' תפט סע' ח) הביא דברי הנהר שלום, שאינו בגדר תשלומין, וכתב עליו שלא פשוט לנקוט כך. וזה לשונו: "כתב בנהר שלום, מי שמתו מוטל לפניו באחד מימי העומר יספור ביום לאחר קבורת מתו בלא ברכה ולא דמי לתפלה דאין מתפלל בתורת תשלומין כדאיתא ביו"ד סימן שמ"א כיון דבעיקר זמנה הוי פטור דהכא למ"ד דמונה אותה אף ביום לאו בתורת תשלומין הוא ללילה אלא דחיובה נמשך עד סוף מעל"ע כדמשמע מרמב"ם פ"ז מתו"מ ודמי להבדלה שמבדיל ביום א' אחר קבורת מתו דעיקר זמנה הוא עד יום ד' וכו'. והנה מה שהחליט דלמאן דמחייב לספור ביום אינו מטעם השלמה אין זה ברור כ"כ עיין באו"ז סי' שכ"ט מש"כ בשם אבי העזרי".



העיקר בסברא ובפוסקים שאינו בגדר תשלומין

ויש להעיר שאע"פ שבביאור הלכה כתב ש"אין זה ברור כל כך", ויתכן לומר שהוא בגדר תשלומין, מ"מ משמע מהלשון הזו שודאי יותר פשוט מסברא לומר אחרת, כשיטת הנהר שלום, אלא רק רצה המ"ב להעיר ש"אין זה ברור כל כך" ויש צד לומר שהוא תשלומין.

ובזה אתי שפיר מדוע המ"ב לא העיר כלל על מה שכתב בשו"ע שאם שכח בלילה ישלים ביום, ולא כתב המ"ב לפרש או להסתפק מה הדין בהזיד. ונראה שלמעשה אינו כלל בגדר "ספק", ויכול לספור ביום וימשיך אח"כ לספור עם ברכה.



קבו בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

הרב משה שמואל דיין

מח"ס חמדת משה וקטב רב (כת"י)

בדין מי שבירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

בס"ד. יום ראשון כ"ה ניסן. 'ויכתב משה' (תשפ"ג) לפ"ק.

עמדתי ואתבונן בדין מי שבירך בבין השמשות על הספירה של היום שיבוא, ואחר הברכה נזכר שלא ספר אתמול, איזה דרך ישכון אור, האם יספור כעת את הספירה של אתמול, ואח"כ את הספירה של היום הבא, או יספור קודם את הספירה של היום, ואח"כ את הספירה של אתמול, או שאינו יכול לעשות כן, כיון שכבר ספר את הספירה של היום הבא. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א.

ספר בבין השמשות את הספירה של היום הבא, ואח"כ נזכר שלא ספר אתמול

תחילה יש לברר היאך הדין באופן שכבר ספר את הספירה של היום הבא בבין השמשות, ואח"כ נזכר שלא ספר אתמול, אם יכול לחזור ולספור את הספירה של היום הקודם, ובשאר הימים להמשיך לספור בברכה, או שמא כיון שכבר ספר את הספירה של היום הבא, שוב אינו יכול לחזור ולספור את הספירה של היום הקודם. וכבר דנתי בזה בס"ד בתשובה אחרת, והעליתי שיספור כעת את הספירה של אתמול, שהרי מי שלא ספר כל היום (והלילה), ונזכר בבין השמשות שלא ספר אתמול, יכול לספור כעת בלא ברכה, ובשאר הימים יספור בברכה, וכמ"ש מרן רבנו הגדול זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' מג, וח"י או"ח סי' לח) ובס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' רלח). וכ"כ בס' הלכות חג בחג (פ"ו הערה 14) בשם הגרי"ש אלישיב. וכ"כ בס' אור לציון (ח"ג פט"ז ס"ו). וכ"כ בקובץ מבית לוי (חודש ניסן עניני ספירת העומר אות ה, עמוד עב) בשם הגר"ש וואזנר. ע"ש. וכן השיבני מו"ר הגר"ח קניבסקי. [וע' בס' מעדני שלמה (אויערבאך עמ' כ). וע"ע בס' הליכות שלמה (ספירת העומר פ"א ס"ו). וצ"ע]. וא"כ ה"נ יספור כעת (בבין השמשות) את הספירה

א. ונראה שאפילו אם נזכר בבין השמשות אחר שהתפלל ערבית, שלא ספר אתמול, יכול לספור (בלא ברכה) את הספירה של אתמול, ובצאת הכוכבים יספור את הספירה של היום הבא, שהרי דעת כמה פוסקים, שאפילו אם התפלל ערבית מבעוד יום (ואפילו בערב שבת), יכול לספור את הספירה של היום הקודם (בלא ברכה), ולהמשיך לספור בשאר הימים בברכה. וכן פסק מרן רבנו הגדול זיע"א בס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' רמב). ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' מג אות ח). [ובתשובה אחרת כתבתי בזה בס"ד]. וא"כ מאי אכפ"ל אם גם הגיע זמן בין השמשות. אמנם ראיתי בס' פסקי תשובות (סי' תפט"ה) שכתב להחמיר בזה. ע"ש. אולם לפע"ד אין דבריו מוכרחים כלל. [וכן הסכים הגאון מוה"ר אליהו מאדאר שליט"א]. וכי תימא דבזה יש עוד ספק להחמיר, מכל מקום הרי גם בנידון האחרונים הנ"ל, יש ספק ספיקא להחמיר, שמא אמרינן דעשאו לילה בתפילת ערבית, ושמא ספירת יום לא מהני, וכן בנידון מי שנזכר

בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קכח

של אתמול, ובצאת הכוכבים יחזור ויספור את הספירה של היום הבא. ואע"פ שכבר ספר את הספירה של היום הבא, וא"כ י"ל ששוב אינו יכול לחזור ולספור את הספירה של אתמול, שהרי כבר החשיבו ליום הבא, והוי תרתי דסתרי, מ"מ נראה דממה נפשך יכול לעשות כן, שהרי לדעת בה"ג דס"ל שאם לא ספר יום אחד, שוב אינו ממשיך לספור (בברכה), כיון דבעינן תמימות, א"כ מה שספר את הספירה של היום הבא, קודם שספר את הספירה של אתמול, אין עליה תורת ספירה כלל, שהרי חסר לו בתמימות, ואין זה אלא פטומי מילי בעלמא, וא"כ אין שום חסרון בזה שיספור עתה את הספירה של אתמול, ובצאת הכוכבים יחזור ויספור את הספירה של היום הבא. ואילו לדעת רוב הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ואפילו אם לא ספר יום אחד, סופר בשאר הימים בברכה, הרי מכל מקום יכול להמשיך לספור בברכה. ולכן יספור קודם את הספירה של אתמול, ובצאת הכוכבים יחזור לספור את הספירה של היום הבא. ומכל מקום יחזור לספור (את הספירה של היום הבא) בלא ברכה, לחוש לדעת הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ולשיטתם כבר יצא י"ח הספירה של היום הבא בביה"ש, אע"פ שלא ספר את הספירה של אתמול. ובשאר הימים ימשיך לספור בברכה. וכן מצאתי בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' מו ד"ה ויל"ע) שעלה ונסתפק בזה. ובתחילה כתב שודאי אינו יכול לספור כעת בשביל אתמול, דהוי תרתי דסתרי, שאחרי שכבר ספר בביה"ש את הספירה של היום הבא, והחשיב את ביה"ש ללילה, אינו יכול לספור כעת בשביל אתמול, ולהחשיב את ביה"ש כיום. ושוב כתב שהעירו לו שאין הדבר פשוט, שלדעת בה"ג דכל הימים הם מצוה אחת, א"כ כל זמן שלא ספר בשביל אתמול, לא חשיבא כלל הספירה של היום. ולכן שפיר יכול לחזור ולספור את הספירה של היום הקודם, ולחזור ולספור בלילה את הספירה של היום. וסיים שצ"ע לדינא. עכת"ד. ע"ש. וע"ע בס' פסקי תשובות (מהדורת תשע"ט סי' תפט הע' 155). וי"ל ע"ד.



ב.

ראיה מהמשנה בפרה, שאפילו אם הקדים מספר לחבירו, חשיבא ספירה

אולם יש להעיר בזה מהא דתנן בפרה (פ"ד מ"ב) הוזה מששית שביעית, חזר והוזה שביעית פסולה, משביעית שמינית, וחזר והוזה שמינית כשרה. ופירש הר"ש משאנץ (ד"ה מששית שביעית

בבין השמשות, יש ס"ס להחמיר, שמא ביה"ש הוא לילה, ושמא ספירת יום לא מהני, ומכל מקום ס"ל דמהני ספירתו כעת כדי שיוכל לספור בשאר הימים בברכה. [והוא מהטעם שכתב החזון עובדיה (שם עמ' רלט), דכיון שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, לא אמרינן ס"ס להחמיר בדרבנן. ע"ש]. וא"כ מאי אכפ"ל אם נוסף בזה עוד ספק להחמיר, שמא בין השמשות הוא לילה. וכיוצא בזה הוכיח בשו"ת יביע אומר (ח"ד אר"ח סי' מג אות ט) מדברי הזכרון יהודה (אר"ח סי' קמו), שאפילו אם יש כמה ספיקות להחמיר, סופר בשאר הימים בברכה. ע"ש. ובפרט שנקטינן לעיקר כדעת רוב הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, וא"כ בצירוף כל דהוא יכול לספור בשאר הימים בברכה, וכמ"ש בשו"ת מאורי אור (חלק עוד למועד, דף לב ע"א) ובשו"ת כתב סופר (יו"ד סוף סימן קפא). וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' צב) ובשו"ת בית שלמה (אר"ח סי' קב, ד"ס ע"ג) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ב סי' סז, וח"ג ס"ס יא ד"ה ומה) ובשו"ת לחם שלמה (סי' קח) ובשד"ח (מע' ברכות סי' א אות יח סק"י). וכ"כ הגאון הנאמ"ן שליט"א בס' דמות הכסא (ח"א עמ' ר). ע"ש. וה"נ בנידון שלנו.

קבט בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

וד"ה וחזר) וז"ל דשבע כתיב (במדבר יט, ד) כסדרן, והוא מנה שביעית קודם ששית, שקרא לששית שביעית, פסולה, דבעינן שיקרא לששית ששית ולשביעית שביעית, ולא שיקדים זו לזו. אבל משביעית שמינית כשרה, דאין שמינית בהזאות של הפרה, וזה טעות דיבור בעלמא הוא. ע"כ. וכן פירשו הרא"ש ורבינו עובדיה מברטנורא שם. וע' בפיה"מ להרמב"ם שם. וע"ע במשנה אחרונה (שם ד"ה הזה). ומבואר דכיון שקרא להזאה הששית שביעית, א"כ אע"פ שקריאה זו אינה מעכבת, דהמנין אינו מעכב (וכמ"ש הרא"ש שם), מ"מ כיון שקרא עליה קריאה בטעות, פסל את ההזאה, ומשא"כ אם קרא להזאה השביעית שמינית, לא פסלה, דכיון שהשמינית אינה בכלל מנין ההזאות, טעות דיבור בעלמא הוא. ולכאורה אמאי פסל את הששית, הרי כיון שאי אפשר למנות שביעית לפני שמנה ששית, א"כ הוי פטומי מילי בעלמא (דומיא דקרא לשביעית שמינית), ואמאי פסל את הששית. אלא ודאי דכיון שיכול עתה להזות את השביעית, חשיב מנין, וכיון דבעינן כסדרן, פסל את הששית. ולפי"ז ה"נ בנידון שלנו, כיון שכבר ספר את הספירה של היום הבא (וכבר הגיע זמן ספירתו), שוב אינו יכול לספור את הספירה של היום הקודם, ולא אמרינן שספירתו הראשונה אינה נחשבת ספירה. והאירני לזה ידי"נ הג"ר חן פדלון שליט"א.

ג.

יש לומר דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזמן הזה מדאורייתא, וא"כ לא הועילה ספירתו בבין השמשות

ומכל מקום נראה, שיש סברא אחרת להקל בזה, וכמ"ש בס"ד בתשובה הנ"ל, דיש לומר דבה"ג דס"ל דכל הימים מצוה אחת הם, ס"ל נמי דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא. וכן מבואר קצת בתרומת הדשן (סי' לו) בדעת בה"ג. ע"ש. וכן הראבי"ה (פסחים סי' תקכו עמ' 476) דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, ס"ל נמי (שם עמ' קעה) דכל הימים מצוה אחת הם, ואם לא ספר יום אחד, אינו סופר עוד בברכה. ע"ש. וכן נראה פשוט לפי דברי הגאון מוה"ר משה לוי בס' ברכת ה' (ח"א פ"ב הע' 26). ע"ש. ודו"ק. וא"כ לשיטת הבה"ג עצמו, לא מהני מה שספר בבין השמשות את היום הבא, דהא ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, ולא מהני ספירה בביה"ש, דספיקא דאורייתא לחומרא, וכמבואר מדברי הראשונים. וכ"כ בהדיא תו' חכמי אנגליה בסוף פסחים. ע"ש. [וע' בחידושי הגהות (סי' תפט סק"א) בשם מהרל"ח. וי"ל ע"ד. ובתשובה אחרת כתבתי בזה. ואכמ"ל]. וממילא פשוט שיכול לספור כעת את הספירה של היום הקודם. [ובזה אין להעיר ממתני' דפרה הנ"ל, דשאני התם דהוי זמן הזאה של שביעית, ולכן נפסלה הזאת. משא"כ בנידון שלנו, דאכתי אינו זמן הספירה של היום הבא, ודמי קצת לקרא לשביעית שמינית דכשרה. ואע"פ שלדעת בה"ג כל הימים הם מצוה אחת, מ"מ אכתי לא הגיע זמן הספירה של היום הבא. ויש לפלפל בזה]. ובפרט שהבה"ג עצמו ס"ל דספירת יום מהני, וכמ"ש התו' במנחות (סו. ד"ה זכר) ובמגילה (כ: ד"ה כל). ע"ש. וא"כ שפיר יכול להשלים כעת את הספירה של היום הקודם, כיון שבבין השמשות שלנו יש שלשה ספיקות שהוא יום, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' מג, וח"י או"ח סי' לח) הנ"ל. ע"ש. וכל שכן שבבין השמשות עדיין חייב במצוה (של אתמול) מדין ספיקא

בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קל

דאורייתא לחומרא (ואפשר שאף יכול לברך עליה). ובצאת הכוכבים יחזור לספור את הספירה של היום הבא בלי ברכה וכו"ל, ובשאר הימים ימשיך לספור בברכה.



ד.

כמה סברות שאינו יכול להקדים ולספור את הספירה של אתמול אחר הברכה

אמנם יש לדון היאך הדין כשנזכר תכף אחר הברכה, מה יעשה כדי להציל את הברכה, שהרי אם יספור קודם את הספירה של היום הבא, לדעת בה"ג לא מהני, כיון שחסר לו בתמימות, והוא ברכתו לבטלה. ואם יספור קודם את הספירה של אתמול, ואח"כ יחזור לספור את הספירה של היום הבא, הרי הוי הפסק בין הברכה לספירה, שהרי על הספירה של אתמול אינו יכול לברך, כיון דחיישינן לדעת הראשונים דס"ל דספירת יום לא מהני, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תפט ס"ז). וע' במשנ"ב (שם ס"ק לד). וא"כ נמצא דספירה זו הוי הפסק בין הברכה לספירה של היום הבא. ובפרט שיש לומר שבשעת הברכה כבר היתה ברכתו לבטלה, כיון שלדעת בה"ג בעינן תמימות, ואינו יכול לברך על הספירה של היום הבא לפני שספר את היום הקודם, וא"כ כבר בשעת הברכה היתה ברכתו לבטלה, ושוב לא מהני מה שיספור עתה את הספירה של אתמול, ויחזור אח"כ ויספור את הספירה של היום הבא. ועוד יש לומר, דכיון שכבר ספר את הספירה של אתמול, שוב אינו יכול לחזור ולספור את הספירה של היום הבא בתוך זמן ביה"ש, דהוי תרתי דסתרי, שהרי ממה נפשך, או שביה"ש הוא יום (ועדיין יכול לספור את הספירה של אתמול), או שיום אתמול כי יעבור והגיע הלילה (שהוא זמן הספירה של היום הבא), והיאך יתפוס את החבל משתי קצותיו.²



ב). ובזה יש לדון דאי נימא דלא מהני לספור קודם את הספירה של אתמול ואח"כ את הספירה של היום הבא (מטעם דהוי הפסק, או משום תרתי דסתרי), א"כ יש להסתפק אם רשאי לומר בשכמל"ו על הברכה, כדי שיוכל לחזור ולספור את הספירה של אתמול, ולהמשיך לספור בשאר הימים בברכה, וגם להציל בזה את הברכות שבירך עד עתה, לפי דברי מרן החיד"א בס' מורה באצבע (אות ריו) שכתב שאם שכח יום אחד לספור (לילה ויום), כל הברכות שבירך עד עתה היו לבטלה, וביטל מצות עשה. וכ"כ בס' יוסף אומץ (יוזפא סי' תתלא). ע"ש. [אלא שאין דבריהם מוסכמים כלל. ועמש"כ בזה בתשובה שנדפסה בס' גם אני אודך (מתשובות, ח"ד סי' יד). ואכמ"ל]. או שמא חייב לספור כעת את הספירה של היום הבא, כדי שעכ"פ יציל את הברכה לדעת רוב הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ואח"כ יאמר בשכמל"ו (לצאת י"ח דעת בה"ג). אמנם לפי האמור לעיל, שלדעת בה"ג יכול לספור את היום הקודם אחרי שספר את היום הבא (בבין השמשות), כיון שיש לומר דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, ולא יצא י"ח במה שספר (או מטעם שאין זה אלא פטומי מילי בעלמא), א"כ ודאי שיספור תחילה את היום הבא, ואח"כ יספור את היום הקודם (ויאמר בשכמל"ו), ובצאת הכוכבים יחזור ויספור בלא ברכה, וממה נפשך יצא י"ח. ודו"ק.

קלא בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

ה.

יש לומר שהספירה של אתמול אינה נחשבת הפסק, דומיא דגביל לתורי

אולם יש מקום בראש לומר, דכיון שאינו יכול לספור את הספירה של היום הבא, לפני שספר את הספירה של היום הקודם, א"כ נמצא שיש לו צורך להפסיק בין הברכה לספירה (של היום הבא), כדי לספור את הספירה של היום הקודם, וא"כ י"ל דרשאי להפסיק לצורך זה, דהוי דומיא דגביל לתורי, דלא הוי הפסק, כיון שאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' קסז ס"ו). ע"ש. וה"נ מוכרח להפסיק (בין הברכה לספירה) כדי לספור את הספירה של אתמול, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, לדעת בה"ג ודעימיה דס"ל דכל הימים נחשבים מצוה אחת. אמנם הרמ"א (שם) כתב דהא דגביל לתורי לא הוי הפסק, היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה לא יפסיק כלל. ומקורו טהור מדברי הכל בו (סי' כד). וכ"כ בס' האשכול (הל' נט"י וסעודה סי' יז ס"ד) בשם בה"ג, דלא התירו כולהו אלא בדיעבד. ע"ש. וכ"כ בס' ארחות חיים (הל' סעודה אות יד) ובס' האורה (סי' מב). וכ"כ בס' הבתים (שערי ברכות שער ראשון סי' י) בשם יש מן הגדולים. ע"ש. אולם הראב"ה (סי' תקלה) כתב וז"ל ומיהו בענין התקיעות שרי להסית, דדמי לטול ברוך טול ברוך וגביל לתורה גביל לתורה, דאמרי' במסכת ברכות דאין צריך לברך. ונראה דה"ה לכתחילה מצי למימר כל כי האי גונא. עכ"ל. ומפורש דס"ל דאף לכתחילה רשאי להפסיק לאמירת גביל לתורי. וכן מוכח מדברי המרדכי בר"ה (רמז תשכא בהג"ה), וכמ"ש הא"ר (סי' תקצב סק"ה). ע"ש. וכן מוכח בהדיא מדברי התו' בפסחים (קו: ד"ה מקדש), ומדברי הטור (סי' רעא), וכמ"ש הגאון מהר"י טייב בס' ערך השלחן (סי' קסז סק"ד). ע"ש. וכן משמע מלשון הרא"ש בתוספותיו לברכות (מ.), וכמ"ש גם המהדיר שם. ע"ש. וכן יש להוכיח עוד מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' יח). וי"ל. וכן מוכח מדברי הב"ח (סי' תרה) בשם התשב"ץ. והובא במג"א (סי' תקפג סק"ב). ע"ש. וע"ע בספר הישר לר"ת (סי' רצו).



ו.

בנידון שלנו נראה דלכ"ע רשאי להפסיק אפילו לכתחילה

אמנם מרן בב"י (סי' קסז) הביא בשתיקה את דברי הכל בו הנ"ל. ע"ש. ומשמע דהכי סבירא ליה. [וע' בשו"ת רב פעלים (יו"ד ח"א סי' כב). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סי' נח ח"א אות כ). ודו"ק]. וכן ראיתי להגאון שד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ה ד"ה הנה) שכתב דכיון שמרן בב"י לא נחלק עליו, משמע שכן דעתו, דשתיקה כהודאה. ואע"פ שהשמיטו בש"ע, לאו משום דלא ס"ל כוותיה, אלא סמך על המובן ממרוצת לשונו, שדוקא בדיעבד ל"ה הפסק וא"צ לחזור ולברך, אך לכתחילה אסור להפסיק. ע"ש. וכ"כ הכה"ח (שם ס"ק נו). דכיון שמרן בב"י הביא את דברי הכל בו דלכתחילה לא יפסיק, משמע שהוא מוסכם גם לדעתו, מדלא הביא פלוגתא ע"ז בב"י. ע"ש. אולם יש לדחות לפמ"ש"כ בשו"ת ויוסף אברהם (סי' כג). והובא בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סי' מז בהערה). ע"ש. ומכל מקום מדברי מרן בב"י (סי' תקצב) מוכח דס"ל דרשאי להפסיק

בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קלב

לאמירת גביל לתורי אפילו לכתחילה, שהרי הביא את דברי הראב"ה הנ"ל, וכתב דפשוט הוא. וכן משמע בש"ע (שם ס"ו). וכן מוכח מדברי המג"א (שם סק"ה), שהבין כן בדעת מרן הש"ע (שם). ע"ש. וכן מבואר בא"ר (שם סק"ה), דמרן ס"ל כדעת המרדכי, דלצורך רשאי להפסיק אף לכתחילה. ע"ש. וע"ע במאמר (שם סק"ז) ובשו"ת מכתב לחזקיהו (שם). וי"ל ע"ה. ובתשובה אחרת כתבתי בזה בס"ד. ונראה שבנידון שלנו יש לומר דלכ"ע רשאי להפסיק אפילו לכתחילה, דשאני איסור אכילה קודם שיתן לבהמתו, דהוי איסור צדדי, ולכן לכתחילה לא יפסיק. ומשא"כ בנידון שלנו, שאם לא יספור קודם את הספירה של היום הקודם, הוי ברכה לבטלה לדעת בה"ג, וא"כ הוי צורך הברכה ממש. וכיוצא בזה כתב החזו"א (דמאי סי' טו). ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (קמא סי' יח אות ב הערה 1). ועוד שבנידון דידן חשיב נמי צורך המצוה, שהרי אינו יכול לספור את הספירה של היום הבא, לפני שספר את הספירה של היום הקודם, כי כל הימים מצוה אחת הם, וא"כ י"ל דלכ"ע רשאי להפסיק אפילו לכתחילה, דהוי הפסק באותו ענין ממש. [ולכן לא דמי כלל למ"ש המג"א (סי' רעא סק"יב). ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (שם הערה 2). ופשוט]. וע' בס' אור לציון (ח"א או"ח סי' לו ד"ה והנלענ"ד) מ"ש בדעת בה"ג. וכ"כ האדמו"ר מליובאוויטש בס' עיונים והערות במנחת חינוך (סי' מט). וכן נראה בכוונת הגאון רבי אברהם תאומים בשו"ת חסד לאברהם (תנינא או"ח ר"ס נו). ע"ש. אולם אחמה"ר אין דבריהם מוכרחים. וכן מוכח מדברי רבינו ישעיה הראשון בס' המכריע (סוף סימן כט), וכמ"ש בס"ד בתשובה שנדפסה בס' גם אני אודך (מתשובות, ח"ד סי' יד אות ב). ע"ש. ודו"ק.



ז.

אם יש לחוש בזה משום דהוי תרתי דסתרי

ולא אכחד שיש להעיר בזה מפלוגתת הראשונים אם רשאי לעשות תרתי דסתרי במנחה וערבית. וע' בב"י (סי' רלג). ולמעשה נקטינן שאינו רשאי לעשות תרתי דסתרי, ואפילו מיום ליום, אלא בעינן שיעשה לעולם כחד מינייהו, וכמ"ש מרן בש"ע (שם ס"א). ולפי"ז ה"נ בנידון שלנו, היאך יוכל לספור שתי ספירות בבין השמשות, הרי ממה נפשך, אם בין השמשות הוא יום, אינו יכול לספור את הספירה של היום הבא, ואם הוא לילה, כבר עבר זמן הספירה של היום הקודם. אולם נראה, דהנה בשעת הדחק או בדיעבד, רשאי לעשות תרתי דסתרי אפילו באותו יום, וכמבואר מדברי המג"א (שם סק"ה וסק"ז). וכן מבואר בא"ר (שם סק"ג) בדעת המג"א. וכ"כ הגאון מאמר מרדכי (סי' נח סק"ו) בדעת המג"א. ותמה על דברי הא"ר (סי' רלג סק"ג) שהביא את תשובת הרמ"ע מפאנו (סי' א), דמשמע מדבריו דביום אחד לא מהני אפי' בשעת הדחק, וסיים דלא כהמג"א דמשמע מיניה דחד דינא אית להו. וכתב ע"ז המאמר, שמשמע מדברי הא"ר, שהמג"א יחיד בדבר הזה. אבל באמת אינו יחיד בזה, שכן מוכח מדברי הלבוש (שם ס"א). וכן נראה מדברי מרן. וכן משמע מדברי הלחם חמודות וכו'. עכת"ד. ע"ש. וע"ע בס' תורת חיים (סופר סי' רלג סק"ד). וכ"כ המגן גבורים (שם אלף המגן סק"ז וסק"ח) והחסד לאלפים (שם סק"ב). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שארית יעקב (טראב ח"ב מע' ת, דף מו ע"א) להשיב ע"ד הרב שער שלמה שכתב לחלק

קלג בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

בין כשעושה כן ביום אחד לבין יום אחר. והשיב על דבריו, דאמנם כן הוא לדעת המאירי, אבל לדעת רבים מרבותינו הראשונים ומרן בש"ע, אין חילוק בזה כלל, ולעולם אמרינן דלכתחילה לא, ובשעת הדחק שפיר דמי. ע"ש. ומעתה יש לומר, דה"נ חשיב כשעת הדחק כדי להציל את הברכה, שלא תהא לבטלה, ולכן רשאי לעשות תרתי דסתרי אפילו באותו יום. [וע' בפר"ח (י"ד סי' קי כללי ס"ס סק"ג) ובשעה"מ (פ"י ממקוואות ה"ו כלל א ד"ה ודע שאני). וע"ע בס' נועם שיח (זהורי ח"ב סי' ה). ודו"ק]. וע' בס' דבר אברהם (ח"א סי' לד). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' מה). ודו"ק.

ח.

אם יש בזה חשש הפסק לדעת רוב הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה
והן אמת שלדעת רוב הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אינו מוכרח לספור קודם את הספירה של היום הקודם, שהרי מכל מקום לא תהא ברכתו לבטלה. מ"מ כיון שיש בזה ספק ברכה לבטלה (לדעת בה"ג), ודאי חשיב שעושה כן לצורך, שהרי אנו חוששים לשיטת בה"ג דס"ל דכל הימים הם מצוה אחת, וא"כ שפיר רשאי להפסיק (בספירת היום הקודם) כדי להציל את הברכה. ולכאורה נראה, שגם לדעת רוב הראשונים הנ"ל, יש צורך בזה, שהרי אם יקדים לספור את הספירה של היום הבא (כדי שלא תהא הברכה לבטלה), יפסיד את הספירה של היום הקודם, כי אינו יכול לספור שבע ואח"כ שש, וכיון שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, כבר חלה ספירתו הראשונה, ושוב אינו יכול לספור את היום הקודם, ויפסיד את המצוה של אתמול. אלא שאין זה צורך הברכה ממש, אלא צורך צדדי, וא"כ י"ל דחשיב הפסק לשיטתם, שהדבר דומה קצת לאדם שבירך על מאכל, ואחר הברכה נזכר שצריך לקיים מצוה (שבדיבור), שאם לא יעשה אותה כעת יעבור זמנה, שודאי חשיב הפסק בין הברכה לאכילה. וה"נ כיון שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אינו רשאי להפסיק בין הברכה למצוה, כדי לקיים את המצוה של היום הקודם. [וי"ל]. ועוד יש לדחות לפי דברי הנהר שלום (סי' תפט סק"ה ד"ה ולעד"ן) שכתב דלמ"ד דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, לא מהני ספירת יום, ולכן כל לילה הוי מצוה בפני עצמה, דמפסקי לילות מימים, ומשא"כ למ"ד דס"ל דכל הימים מצוה אחת הם. וכ"כ המאמר מרדכי (שם סק"ט ד"ה ואני). וכ"כ הגאון מסקאלא בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' קב, ד"ס ע"ד). וכ"כ הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת טוטו"ד (קמא סי' קעג). ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ג סי' רכו, דף פד ע"ד). ולפי"ז לדעת רוב הראשונים הנ"ל, הרי בלא"ה לא מהני ספירת יום, וכל שכן בבין השמשות. אלא שיש להעיר קצת על דברי האחרונים הנ"ל. ובתשובה אחרת כתבתי בזה. ואכמ"ל.

בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קלד

ט.

אם יש ראייה מדברי המג"א, דספירת אתמול אינה נחשבת הפסק

ועינא דשפיר חזי להגאון מגן אברהם (שם ס"ק יב) שכתב שאם פתח את הברכה על דעת לומר היום ארבעה (והם ארבעה), וטעה וספר חמישה, צריך לחזור ולספור ארבעה, אבל אינו חוזר ומברך על הספירה, שכבר יצא י"ח הברכה, אא"כ הפסיק הרבה. עכ"ד. ולכאורה יש לתמוה, דכיון שספר ספירה שאינה נכונה, א"כ אמאי ספירה זו אינה נחשבת הפסק בין הברכה לספירה, וממילא יצטרך לחזור ולברך, ובפרט שהפסיק יותר מכדי דיבור מהברכה. וכן תמה הפמ"ג (שם בא"א ס"ק יב). ע"ש. וע"ע בס' בתי כנסיות (שם סק"ו). אמנם המשנ"ב (שם ס"ק לב) פירש את דברי המג"א, דהיינו כשנזכר בתוך כדי דיבור לספירה. [וכיוצא בזה כתב עוד המשנ"ב (סי' תקפב סק"ז). ע"ש]. וכן מבואר בפמ"ג (שם). ע"ש. אולם מדברי הגר"ו (שם סכ"א) משמע שאפילו אם הפסיק יותר מכדי דיבור, לא הוי הפסק, ואינו חוזר ומברך. וכ"כ המאמר מרדכי (שם סק"ח), שהברכה הראשונה עולה לו אפילו אם שהה יותר מכדי דיבור, כל שלא הפסיק בדברים אחרים. וכן מוכח מדברי החק יוסף (שם ס"ק כג). ע"ש. ומכל מקום קשה, דכיון שאחר הברכה ספר ספירה שאינה נכונה, אמאי לא חשיב הפסק בין הברכה למצוה, וכמו שתמה הפמ"ג הנ"ל. ולכאורה מוכח דכיון שהפסיק מענין הספירה, לא חשיב הפסק. וא"כ כל שכן בנידון שלנו, דלא חשיב הפסק, שהרי יש צורך להפסק זה בין הברכה לספירת היום הבא וכו"ל. [והאירני לזה ידי"נ הגר"ר אילן גנון שליט"א]. אולם ראיתי בש"ע הגר"ו (שם) שהרגיש בקושיא הנ"ל, וכתב דהספירה הראשונה אינה נחשבת הפסק, כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו, אלא שלא עלה בידו כהוגן. ע"כ. ולפי"ז יש לומר, דשאני התם שנתעסק בדבר שבירך עליו, אלא שטעה ואמר מספר אחר, ולכן לא חשיב הפסק בטעות. משא"כ בנידון שלנו, שאינו מתעסק במה שבירך עליו (שהיא הספירה של היום הבא), אלא רוצה לספור את הספירה של אתמול, ובזה יש מקום לומר דחשיב הפסק בין הברכה לספירה של היום הבא. ויש עוד לצדד בזה. וצ"ע. וע"ע בס' מקראי קדש (פראנק פסח ח"ב סי' סז).

י.

אם יש ראייה מדברי הט"ז, דלא מהני שיספור כעת את הספירה של אתמול

ולכאורה יש להעיר בזה מדברי הט"ז (סי' תפט סק"ט) שכתב שדוקא אם פתח את הברכה על דעת שהיום ארבעה, ובסוף הברכה נזכר שחמשה, וסיים את הברכה על דעת חמישה (והיום חמישה), או להיפך שהיום ארבעה, ופתח את הברכה על דעת לומר היום ארבעה, וטעה וסיים את הברכה על דעת לספור חמישה (ותכף נזכר שהיום ארבעה), בזה אינו צריך לחזור ולברך, כיון שמספקא לן אי אזלינן בתר פתיחת הברכה או בתר חתימת הברכה, וכיון שספיה"ע בזה"ז מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. אבל אם הברכה כולה היתה בטעות, ונזכר לפני הספירה במנין הנכון, צריך לחזור ולברך שנית על מה שיספור. והביא לזה ראייה ממ"ש בש"ע (סי' רו ס"ו) שאם

קלה בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

בירך על פרי, ואחר הברכה נפל מידו, צריך לברך שנית על מה שיאכל אח"כ, אע"פ שהוא מונח לפניו, כיון שהיתה דעתו לאכול רק את הפרי שבירך עליו. והביא עוד מה שכתב כיוצא בזה (סי' קמ סק"ד) לענין ברכת קריאת התורה. עכת"ד. וע"ע במשנ"ב (שם ס"ק לב) ובשער הציון (ס"ק מא) מ"ש בשם האחרונים. ולפי"ז ה"נ בנידון שלנו, כיון שבשעת הברכה חשב לספור את היום הבא, הוי כמי שבירך את כל הברכה בטעות, ותליא בפלוגתא הט"ז והמשנ"ב הנ"ל. [ואפשר שגם המשנ"ב (ודע"מיה) יודה להחמיר בנידון שלנו, דשאני התם שנתכוין בשעת הברכה לספור את אותו יום, אלא שטעה במנין הימים, ובוזא אמרינן שבדיעבד ברכתו חלה, אע"פ שכל הברכה היתה בטעות. משא"כ בנידון שלנו, שאחרי הברכה נמלך ורוצה שתחול על ספירת היום הקודם, בזה יש לומר שאינה יכולה לחול עליו. ויש לפלפל בזה].¹ אולם זה אינו, כי בשלמא אם נאמר שהספירה של אתמול אינה נחשבת הפסק, כיון שבדיעבד הברכה יכולה לחול גם על הספירה של אתמול, א"כ שפיר יש לומר שלפי דעת הט"ז, הברכה אינה יכולה לחול על הספירה של אתמול, כיון שכל הברכה היתה על דעת לספור את הספירה של היום הבא. [ובפרט דבין השמשות הוי ספק לילה, ואינו יכול לברך על הספירה אפילו למ"ד דספירת יום מהני, ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ולא דמי למ"ש מרן בש"ע (סי' תפט ס"ב). ודו"ק. ומכל מקום י"ל שבדיעבד אין ברכתו לבטלה. ובפרט שיש לומר דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא, ויכול לברך על הספירה. וע"ע להלן]. אולם לפי האמור נראה, דבאמת עיקר הברכה חלה על הספירה של היום הבא, אלא שאין הספירה של אתמול נחשבת הפסק, כיון דהוי דומיא דגביל לתורי וכנ"ל.

יא.

אם לדעת בה"ג הברכה יכולה לחול על הספירה של אתמול

ואכתי יש לאלוה מלין להעיר בזה, דכיון שבשעת הברכה חסר לו בתמימות, א"כ לדעת בה"ג כבר היתה ברכתו לבטלה, ושוב לא מהני מה שיספור כעת את הספירה של אתמול, ויחזור ויספור את הספירה של היום הבא, שהרי באותה שעה היאך אמר וצונו, אחר שכבר אינו מצווה

ג). ועוד יש להעיר בזה, דכיון שבשעת הברכה חשב לספור את היום הבא, א"כ אם אח"כ הוא סופר את הספירה של היום הקודם, הרי זה כמי שבירך על אתרוג, ואחר הברכה נפל האתרוג מידו ונפסל, דלכאורה לא מהני שיביא אתרוג אחר וינענע בו, כיון שהברכה חלה על האתרוג שהיה בידו בשעת הברכה. וכיוצא בזה כתב המשנ"ב (סי' תקפה סק"ד) בשם הבנין עולם (סי' לא), שאם בירך על שופר, ואח"כ נטלו אותו ממנו והביאו לו שופר אחר, צריך לחזור ולברך עליו. ע"ש. וע"ע לו (שם ס"ק יח). וע' בפמ"ג (סי' ח בא"א ס"ק טו) ובמשנ"ב (שם סק"ל, וע"ש ס"ק מא, וסי' כה סק"ג). ואכמ"ל. אולם יש לדחות, דשאני התם שמברך על חפצא דמצוה, ובוזא הברכה חלה על החפצא דמצוה עצמו, ולכן אם נטלו ממנו את השופר והביאו לו שופר אחר, צריך לחזור ולברך עליו, כיון שהברכה חלה על השופר הראשון. משא"כ בנידון שלנו, הספירה אינה נחשבת חפצא דמצוה, ולכן שפיר יכול להחיל את הברכה על ספירה אחרת. ושוב מצאתי שכע"ז כתב המאמר מרדכי (סי' תפט סק"ז). והובא בשער הציון (שם ס"ק מא). ע"ש. ובפרט שלדעת בה"ג כל הימים הם מצוה אחת, וא"כ י"ל דלא חשיב כמצוה אחרת, ושפיר יכולה הברכה לחול על המצוה של אתמול. ובעיקר הדבר יש לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין, וכמ"ש בס"ד בתשובה שנדפסה בס' גם אני אודך (מתשובות, ח"ו סי' כט אות א). ע"ש.

בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קלו

לדעת בה"ג, וא"כ היתה ברכתו לבטלה. אמנם יש לומר, שהרי הבאנו לעיל את דברי האחרונים שכתבו דבה"ג אזיל לשיטתיה דס"ל דספירת יום מהני, ולכן כל הימים הם מצוה אחת, שאין הפסק בין יום לחבירו. והנה יש לומר בדעת בה"ג דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא. וכן פירשו כיוצא בזה כמה אחרונים בדעת התרומת הדשן (סי' לו), שהובא להלכה בש"ע (שם ס"ח). והובאו בס' ברכת ה' (ח"א פ"ב הע' 26). ע"ש. וכן מצאתי בס' נהר שלום (סוף סימן תרפב) ובס' ארעא דישראל (מע' ס אות כב) ובפמ"ג (סי' תפט בא"א ס"ק יג, ע"פ מהדורת פריעדמאן) שביארו כן בדעת התרומת הדשן. וכ"כ בשו"ת דובב מישרים (ח"ד סי' ל). ע"ש. [וכן נראה למעיין ישר בדברי התרומה"ד. ואכמ"ל]. וע"ע בשו"ת זרע אמת (ח"א סוף סימן סו). ומעתה יש לומר, דכיון שלדעת בה"ג מהני ספירת יום, וגם בבין השמשות יכול לספור בברכה, דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, ויש לומר דס"ל דמברכים על ספק מצוה דאורייתא, וכמבואר יוצא מדברי האחרונים הנ"ל, א"כ ה"נ לא היתה ברכתו לבטלה, שהרי בדיעבד היא יכולה לחול על הספירה של אתמול. ומעתה יש לומר, שיוכל לספור כעת את הספירה של אתמול, וממה נפשך, לדעת בה"ג תחול על הספירה של היום הקודם, ולדעת רוב הראשונים, תחול על הספירה של היום הבא. ואין הספירה של אתמול נחשבת הפסק, כיון שיוצא בה י"ח ספירת היום הקודם. אולם זה אינו, דכיון שאנו תולים דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, א"כ אי אפשר לומר שהברכה תחול על הספירה של אתמול, דהוי כפתח בארבעה וסיים בחמישה, שלדעת הסוברים דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, צריך לחזור ולברך, וכמ"ש הראבי"ה (סי' תקכו). והיינו משום דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, ולכן אזלינן לחומרא, וצריך לחזור ולברך, וכמ"ש המרדכי (מגילה סי' תתג). והובא בב"י (שם ד"ה וכתב עוד). ומדבריו שם נראה שמסכים לזה, דלמ"ד דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, חוזר ומברך. [ואע"פ שהברכות מדרבנן, מ"מ כיון שהספירה מדאורייתא, הוי כאילו גם הברכות מדאורייתא, וכמ"ש הט"ז (שם סק"ט). ע"ש. וע"ע בביאור הגר"א (שם ס"ק טו). ובתשובה אחרת כתבתי בזה. ואכמ"ל]. וא"כ ה"נ אי אפשר לומר שהברכה תחול על הספירה של אתמול, כיון שבירך על דעת לספור את הספירה של היום הבא. ובפרט לפי דברי הט"ז (שם סוף סק"ט) הנ"ל, שאם כל הברכה היתה בטעות, צריך לחזור ולברך שנית (אפילו למ"ד ספיה"ע בזה"ז מדרבנן).

יב.

למעשה נראה שיספור תחילה את הספירה של אתמול, ואח"כ את הספירה של היום

אולם נראה לפע"ד, דבאמת י"ל שהברכה תחול על הספירה של היום הבא, והספירה של אתמול לא תחשב הפסק, דומיא דגביל לתורי וכנ"ל, וממילא גם לא נחשב שבשעת הברכה היא היתה לבטלה (מאחר שחסר לו בתמימות כנ"ל), כיון שהיא יכולה לחול על הספירה של היום הבא (אחר שיספור קודם את הספירה של היום הקודם), ואתי שפיר גם לדעת בה"ג. אמנם י"ל דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, וא"כ בבין השמשות אכתי לא הגיע זמן הספירה של היום הבא, וא"כ ברכתו הוי ספק ברכה לבטלה, דספיקא דאורייתא לחומרא. מ"מ אין גילוי מפורש בזה

קלז בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר

בדברי בה"ג, ורק לקולא אנו תולים שבה"ג יסבור דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא (לענין מי שמסופק אם ספר אתמול, וכמ"ש האחרונים הנ"ל), אבל לאידך גיסא יש לתלות דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדרבנן. ובפרט שכן כתב בהדיא בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ג סי' קכו, דף פד ע"ד) בדעת בה"ג. ע"ש. וע"ע בס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' רכה). ואפילו אם נאמר דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, מ"מ עדיין בבין השמשות יש ספק ספיקא שיכול לספור בברכה, שמא ביה"ש הוא לילה, ושמא כדעת רבי יהודה דס"ל דמפלג המנחה הוי לילה. וכ"כ בס' אור לציון (ח"ג פט"ז ס"ב במקורות ד"ה אולם) בדעת מרן הש"ע. ע"ש. וע' בחידושי הגהות (סי' תפט סק"א) בשם מהר"ח. וע"ע בשו"ת ודבר שלום (או"ח סי' ח) ובס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' ריד). ובתשובה אחרת כתבתי בזה"י ואף אם תמצי לומר דלא עבדינן ס"ס לברך באותו יום, וכדמוכח מדברי מרן בש"ע (שם ס"ד), ע"ש, ועדיין בהערה, מ"מ י"ל דבה"ג ס"ל דספיה"ע בזה"ז מדרבנן כנ"ל, וא"כ שפיר מהני ספירה לכתחילה בביה"ש. ולכן נראה, שיספור קודם את הספירה של אתמול, ואח"כ יספור את הספירה של היום הבא, ולא חשיב הפסק, דומיא דגביל לתורי וכנ"ל. ומהיות טוב שבצאת הכוכבים יחזור ויספור את הספירה של הבא, שהרי המדקדקים אינם סופרים אלא בצאת הכוכבים, וכן נכון לעשות, וכמ"ש מרן בש"ע (שם ס"ב). ובפרט שלא יהיה כתירתי דסתר. ונכון שלא יפסיק כלל בין הברכה לספירה של היום הבא שסופר אחר צאת הכוכבים, כדי שהברכה תחול גם עליה. אבל לא ימתין בשתיקה אחר שיספור את הספירה של היום הקודם, עד שיגיע צאת הכוכבים, ויספור את היום הבא (כדי שלא יהיה תירתי דסתר), דא"כ נמצא שהברכה תחול על הספירה של היום הקודם, שהרי לדעת הראשונים דס"ל דספירת יום מהני (ומברכים על ספירה זו), תחול הברכה על הספירה של היום הקודם, ונמצא שברכתו ספק ברכה לבטלה (לדעת הראשונים

ד). ובוה נחא מה שמעיקר הדין אפשר לספור בבין השמשות בברכה, ורק המדקדקים אינם סופרים אלא בצאת הכוכבים, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תפט ס"ב). ולכאורה קשה, שהרי לדעת הראשונים דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, אינו יכול לספור בבין השמשות כלל, דספיקא דאורייתא לחומרא, וכמבואר מדברי הראשונים. וכ"כ בהדיא תו' חכמי אנגליה בסוף פסחים. ע"ש. וא"כ היאך רשאי לספור בביה"ש בברכה (מעיקר הדין), ולא חיישינן לברכה לבטלה, וכמו שחיישינן לדעת בה"ג, דמי ששכח יום אחד, אינו יכול להמשיך לספור בברכה, וכמ"ש בש"ע (שם ס"ח), ה"נ נחוש (לדעת הראשונים דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא) לענין ברכה על הספירה בביה"ש. [ובפרט שיש לחוש שמפסיד גם את המצוה]. ולפי האמור נחא, דבבין השמשות יש ספק ספיקא שיכול לספור בברכה. אמנם יש להעיר בזה מדברי מרן בש"ע (שם ס"ד), דמוכח מדבריו דלא עבדינן ס"ס לברך באותו יום, דאל"כ אמאי אם השיב לחבירו בביה"ש, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, הא איכא ספק ספיקא, שמא בין השמשות הוא יום (ולא הוי זמן ספירה), ושמא מצות צריכות כוונה (והוא לא נתכוין למצוה). אלא ודאי שדוקא לענין מי שמסופק אם ספר, עבדינן ס"ס שיוכל לספור בשאר הימים בברכה, כי בזה מצרפינן את דעת רוב הראשונים דס"ל דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, וכיון שמעיקר הדין נקטינן כדבריהם, עבדינן ס"ס לברך. משא"כ באותו יום, לא עבדינן ס"ס לברך, כי בזה לא שייך לצרף את דעת הראשונים הנ"ל. אולם יש לדחות, דשאני התם שהספק שמא מצות צריכות כוונה אינו ספק שקול, שאפילו אם מצות צריכות כוונה, שמא במצות דרבנן א"צ כוונה. [וכן מצאתי בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' כח אות יז ד"ה ובר מן דין). ע"ש]. ובפרט שיש לומר שמרן גופיה ס"ל דמצות דרבנן א"צ כוונה, וכמו שפירשו הפר"ח (שם) והא"ר (שם ס"ק יב) והערך השלחן (שם סק"ו). וכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ד כלל ד ד"ה וראיתי בערוגות). ע"ש. [ובזה נחא מ"ש בס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' רלה) בשם המהר"ש ענגיל (ח"ה סי' מח). ע"ש. ולא תקשי עליה מדברי מרן בש"ע (סי' תפט ס"ד) הנ"ל. ודוק]. ומעתה שפיר י"ל דהטעם שמעיקר הדין אפשר לברך על הספירה בביה"ש, ולא חיישינן לדעת הראשונים דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, משום דאיכא ספק ספיקא וכנ"ל. ובפרט שיש עוד ספק ספיקא, שמא ביה"ש הוא יום, ושמא ספירת העומר בזה"ז מדרבנן, ולכן יכול לברך על הספירה בביה"ש. ויש עוד לפלפל בזה. ואכמ"ל.

בירך על הספירה של היום הבא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר קלח

דס"ל שאין מברכים על ספירת יום). אלא יספור מיד (בתוך כדי דיבור) אחר הספירה של היום הקודם, את הספירה של היום הבא, ובצאת הכוכבים יספור שוב את הספירה של אותו יום בלי ברכה.



ותצא דינא שאם בירך בבין השמשות (אפילו אחר שהתפלל ערבית מבעוד יום) על דעת לספור את הספירה של היום הבא, ואחר הברכה נזכר שלא ספר אתמול, יספור תחילה את הספירה של אתמול, ומיד אח"כ (בתוך כדי דיבור) יספור את הספירה של היום הבא. ומהיות טוב שבצאת הכוכבים יחזור ויספור את הספירה של היום הבא (בלא ברכה). ונכון שלא יפסיק כלל בין הברכה לספירה זו, כדי שהברכה תחול גם עליה. ובשאר הימים ימשיך לספור בברכה. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.



הרב ישראל אליהו

תל ציון

שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר – לבני ספרד

הקדמה לענייני האבלות בימי ספירת העומר

(מבוסס על הפמ"ג, סימן תצ"ג משב"ז סק"א, בתוספת נופך)

יש כאן שלש שיטות: א. דתלמידי רבי עקיבא מתו ל"ד יום, וראיה מהמדרש [הביאו ר"י אבן שועיב] שמתו מפסח עד פרוס עצרת, ו'פרוס עצרת' היינו ט"ו יום קודם עצרת, וכשתסיר ט"ו יום ממ"ט, נשארו ל"ד יום שלמים שמתו, אלא דמקצת היום ככולו, משום הכי מסתפרין יום ל"ד בבוקר. והוא הדין לישא אשה מותר מכאן ואילך. וזו דעת מן המחבר בסעיף א' וסעיף ב'. ודעת הרמ"א בסעיף ב' כדעת הטור שמתו ל"ג יום ועל כן כתב שיותר לישא אשה מל"ג ואילך.

ב. מה שמביאים הראשונים בשם התוספות (ואינם לפנינו), דתלמידי רבי עקיבא מתו ל"ג יום שלמים, ובכל יום שאין אומרים תחינה לא מתו, א"כ כשתוציא שבעה ימי הפסח, דהיינו מיום שני של פסח, ועוד ששה שבתות וב' ימים ראש חדש אייר ויום א' ראש חדש סיון שלא מתו, א"כ הרי נשארו ל"ג שלימים שמתו, ולפי זה מתו עד עצרת. וא"כ לפי זה יש שלשה מנהגים: (א) יש אומרים, שאין מסתפרין מפסח עד יום ל"ג בבוקר, והם ל"ג יום רצופין, אף שלא מתו ממש באותן הימים, כי יום ל"ג בעומר בבוקר אין סימן על שפסקו מלמות בו ביום, דזה אינו אלא סימן על מנין הימים שמתו, דהיינו שמתו ל"ג שלימים, ומתאבלין ל"ג יום מפסח עד ל"ג, ומקצת היום ככולו ומסתפרין ביום ל"ג עצמו, ומשם ואילך מותר להסתפר ולישא אשה. (ב) ויש אומרים להיפך, דהיינו עד ראש חדש חדש אייר וראש חדש איר בכלל מסתפרין, ונמצא מיום שני של פסח עד יום ב' דראש חדש אייר יש ששה עשר יום, וכנגד זה מתאבלין עד שבועות. ובין למנהג א' ובין למנהג ב' מתאבלין ל"ג יום, והיינו בל"ג בעומר מסתפרין אף למנהג שני, דמקצת היום ככולו. ואולי יש איזה טעם דבחרו ביום ל"ג בעומר דווקא להסתפר בו ולומר מקצת היום ככולו למנהג שני. (ג) ויש אומרים שמתאבלים רק באותן הימים שמתו. וא"כ מסתפרין בשני ימים דראש חדש אייר ויום א' של ראש חדש סיון, דבאותן הימים לא מתו, אבל שאר כל הימים נוהגים איסור. ולפי זה אותן המותרים להסתפר בחול המועד כבסימן תקל"א, י"ל הוא הדין בחול המועד פסח בספירה שרי, הא לאו הכי י"ל תרין איסורין רביע עליה (ומיהו בימי הספירה בחול גמור י"ל דלא עדיף מחול המועד). ונמצא שאותן שמסתפרים מל"ג בעומר ואילך וגם בראש חדש אייר מסתפרים, טעות בידם, דליכא ל"ג יום, וזהו שכתב השו"ע בסעיף ג' שטעות הוא בידם, וכאמור.

ג. אמנם יש בזה שיטה שלישית, והיא ע"פ דברי הרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תרפ"ז), שכתב ליישב אותן שמסתפרים מל"ג בעומר ואילך וגם מסתפרים בראש חדש אייר. שאמנם מתאבלים עד ל"ג או עד ל"ד (לכל חד כדאית ליה), ומאז ואילך מסתפרים. אלא כיון שכל זה אינו אלא ממנהג,

בטעמא כל דהו מבטלים את איסור התספורת. ועל כן בר"ח אייר, כיון שהוא אסור בהספד ובתענית, אינו בכלל האיסור. [ולפי דבריו, גם בחול המועד נדחית האבלות, ולפי זה אותן המותרים להסתפר בחול המועד כבסימן תקל"א, הוא הדין בחול המועד פסח דשרי].



כתב המג"א (סימן תצ"ג סק"א): 'לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור, ונ"ל שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות'.

ומדבריו למדו כמה מפוסקים הדורות האחרונים [ערוך השולחן (סי' תצ"ג אות ב'), אגרות משה (או"ח ח"א סי' קס"ו), מנחת יצחק (ח"א סי' קי"א), חזון עובדיה (יו"ט עמ' רנ"ח) ועוד פוסקים], לאסור גם שמיעת כלי שיר או שמיעת מוזיקה דרך טייפ וכדו'. ואף שלא מפורש איסור זה בפוסקים הקדמונים, מכל מקום כתבו שק"ו הוא מריקודים ומחולות.



מנהג בני ספרד

ותחילה נאמר שמנהג בני ספרד לא היה להחמיר בריקודים ומחולות, וכמ"ש האול"צ (ח"ג פי"ז ה"א): 'ולא היה מנהג בני ספרד כדעת המג"א' [וראה בתפארת ציון עמ' ר"נ, שאמר הגר"י ברכה על הגרב"צ: 'היתה לו קבלה מדויקת מאד בכל ענין וענין ועל כל מנהג ומנהג']. וכן העיד הרה"ג הנאמ"ן שליט"א (מקור נאמ"ן ח"ב סי' תס"ג), שנהגו באי ג'רבא בחגיגות שמתחילין בהילולא דרבי מאיר בעל הנס (י"ד אייר) עד ל"ג לעומר. אלמא דלא שמיע להו איסור זה של ריקודים ומחולות. [וגם בימי בין המצרים נהגו בג'רבא לשמוע שירים, חוץ משבוע שחל בו ת"ב. מקור נאמ"ן ח"ב סימן ת"ע].



הימים שבני ספרד היו צריכים להחמיר

זאת ועוד, יש להעיר בהנהגת הימים שבו נמנעים אותם בני ספרד משמיעת שירים, שכמעט שאין בסיס לימים שבהם נמנעים והימים שבהם שומעים. דהנה הבאנו לעיל בהקדמה, שהמנהג הרווח אצל בני ספרד הוא כדעת השו"ע, לנהוג מנהגי אבלות מתחילת ימי הספירה עד ל"ד לעומר. וכתב הפמ"ג (סי' תצ"ג משב"ז סק"א) שלשיטה זו ימי חול המועד בכלל ימי מנהגי האבלות, ועל כן 'תרין איסורין רביע עליה', דהיינו דאסור להסתפר מצד ימי חוה"מ, וגם מצד מנהגי האבלות. ומינה לנידון דידן, שאותם מבני ספרד הנוהגים באיסור ריקודים ומחולות ושמיעת מוזיקה, יש להם להימנע גם בימי חול המועד, וכמ"ש הפמ"ג (סי' תצ"ג משב"ז ססק"ב): 'ריקודין ומחולות רשות יש לאסור בחול המועד פסח', והביאו הכה"ח (סק"ט). ונראה דדבריו שם אולי רק לדעת מרן השו"ע שאסור מפסח ועד ל"ד, ומשם ואילך מתירין, וע"ז סובבין כל דבריו שם (אבל לנהגין היתר עד ר"ח כתב הפמ"ג בא"א סק"א רק שיש להסתפק אם מותר ריקודין של רשות. וראה במשנ"ב סק"ג ובשעה"צ סק"ד). ולא ראינו שנוהגים כן. ובשלמא בני אשכנז נהגו כפי המנהג שהביא הרמ"א

(סי' תצ"ג ס"ג) בזה"ל: 'בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך, אעפ"י שמותר להסתפר מל"ג בעומר בעצמו'. דהיינו שעיקר האבלות נהגו מר"ח אייר עד שבועות, זולת יום ל"ג בעומר. וראה בזה במג"א שם ס"ק ה'. אלא שנוהגים בתורת חומרא גם קודם ר"ח אייר. ולכן התירו בחוה"מ פסח, כיון דנקטו כתוספות ומהרי"ל, דבשבעת ימי הפסח לא מתו, ומאידך יש מצות שמחה בחוה"מ (וכפי שנתבאר בהלכות חג בחג, ספירת העומר, פ"ז הערה 38). [ובא"י נהגו בני אשכנז לנהוג ימי אבלות רצופין מפסח עד ל"ב בעומר, לחוש לשיטת המחבר שמתו בר"ח אייר, ומל"ד בעומר עד שבועות. וכמובא בהלכות חג בחג שם הערה 76, בשם לוח א"י להגרימ"ט ובספרו ארץ ישראל. ומ"מ כל זה מתורת חומרא וכנ"ל, ועל כן ניתן להקל להם בחוה"מ, דסוף סוף מתאבלים ל"ג יום בסך הכל]. אולם בני ספרד דגירי בתר פסקי השו"ע אין להם היתר בכל זה. ואילו כיום גם המחמירים מבני ספרד בשמיעת מוזיקה, מקילים לשמוע בימי חול המועד. ואין זה כפי חשבון השו"ע.

וכן ביום ל"ג בעומר יש לאסור לבני ספרד, כשם שאין מסתפרים ואין נושאים נשים. ועיינו הרואות שהמחמירים בשמיעת מוזיקה, מקילים ביום ל"ג בעומר. ובשלמא לבני אשכנז שמחמירים בשמיעת מוזיקה ובשאר מנהגי האבלות לאחר ל"ג בעומר, ורק ביום ל"ג מקילים (ומקילים גם בנישואין ותספורת), ממילא יש להם כבר ל"ג יום במנהגי אבלות, וככל הנזכר לעיל, אולם בני ספרד שצריכים לנהוג מנהגי אבלות ל"ד יום רצופים, ולאחר מכן נהגו להתיר הכל, וכפסק מרן השו"ע, יש להם לנהוג ל"ד יום במנהגי אבלות.

ועוד, שעיינו הרואות שהמחמירים בשמיעת מוזיקה, מקילים אף בליל ל"ג בעומר בשמיעת מוזיקה. וכתב הגר"א (סק"ט) שהנוהגים להסתפר מל"ג בעומר ואילך (משום שאז פסקו מלמות) יש להם להחמיר בלילו, דמקצת היום ככולו הוא מהיום דוקא (זולת דעת הרמב"ן ומיעוט פוסקים). וכן נהגו חלק מבני תימן, להסתפר מל"ג ואילך, ודוקא מהיום ולא מהלילה (שו"ע המקוצר אר"ח ח"ג סי' צ"ב אות ו'). כלומר, שאם ההיתר הוא משום שאז פסקו מלמות, פירוש הדברים שביום ל"ג עצמו עדיין מתו, אלא שמתירים משום שמקצת היום ככולו, ועל כן יש לאסור בלילו. ובשלמא למנהג בני אשכנז שממשיכים את מנהגי האבלות לאחר ל"ג בעומר, ונמצא שבלא"ה יש להם ל"ג יום במנהגי אבלות, על כן הקילו בליל ל"ג בשמיעת מוזיקה ואף בנישואין. ולא מצד הפסקת האבלות, אלא מצד שאין נוהגים ביום זה מנהגי אבלות כלל. ואין כאן ענין של 'מקצת היום ככולו', אלא שבכל יום שאין אומרים תחינה אין נוהגין אבלות. וכמ"ש הלקט יושר (ח"א אר"ח עמוד צ"ז ענין ג') בשם רבו התה"ד, בזה"ל: 'ואמר שמותר לספר הזקן בליל ל"ג בעומר כיון שאין אומר תחינה'. א"נ סבירא להו שלא מתו כלל ביום ל"ג בעומר (ערוך השלחן סי' תצ"ג ס"ה). אולם בני ספרד שצריכים לנהוג מנהגי אבלות ל"ד יום רצופים, ולאחר מכן נהגו להתיר הכל, וכפסק מרן השו"ע, גם אם לענין מוזיקה יחליטו שהעיקר כהסוברים שמתו רק ל"ג יום, מ"מ יצטרכו להחמיר בלילו.

אמנם דעת הרדב"ז דלא כהשו"ע, וס"ל דבטעמא כל דהוא דחינן אבילות זו. ונוכל ליישב מנהגם כמותו, ושלכן נדחית מפני חוה"מ דכתיב ביה ושמחת בחגך, וכן מפני יום ל"ג בעומר שהוא שמחה דרשב"י. אולם כבר נתבאר לעיל שאין לסמוך על הרדב"ז אלא במקומות שנהגו כן

להדיא, הא לאו הכי יש לנהוג כפסק השו"ע. ועוד, שהמקילים נהגו כן אפילו לא במעמדי השמחה לכבוד רשב"י, אלא מתירים בשופי מוזיקה בל"ג בעומר. ועוד, שאינם דוחים את האבלות לגמרי, אלא רק את ענין המוזיקה.

נמצא שאותם מבני ספרד המחמירים שלא לשמוע מוזיקה בימי הספירה, ומאידך מקילים בחוה"מ וביום ל"ג בעומר, טעמם קלוש מאד. ומכל זה נראה שרבים מהספרדים ראו אצל אחיהם האשכנזים מנהג זה, וקיבלוהו כמות שהוא [אמנם לא לגמרי, כי בני אשכנז ממשיכים מנהגי אבלות אחרי ל"ג בעומר], מבלי לבדוק בשרשי הדברים אם הוא מתאים לשיטתם אם לאו.



מוזיקה בזמנינו אינה דומה לריקודים ומחולות

והנה בזמנו כאשר המציאו את הטייפ, היה זה דבר פלאי ומחודש, שמעתה יוכלו לשמוע כלי זמר בכל אימת שירצו, וודאי שהיה בזה שמחה כריקודים ומחולות, ואף יותר. ולכן היו שאסרו שמיעת מוזיקה כריקודים ומחולות. וכמו שכתבו הפוסקים לגבי כלי זמר שהוא אסור מכ"ש מריקודים ומחולות, שכ"כ הערוך השלחן (סי' תצ"ג אות ב'): 'אך לא בריקודין ומחולות, וכ"ש שאסור לזמר בכלי זמר'. וכ"כ המנחת יצחק (ח"א סי' קי"א אות ד'): 'דבכלל איסור ריקודין ומחולות שכתב המג"א, הוי גם כן כלי זמר מטעם כ"ש'. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' קפ"ח): 'דכ"ש הוא כלי זמר מריקודין'. אולם בזמנינו שבכל רכב אפשר לשמוע שירים, ויש מכשירים מינים ממינים שונים אשר ניתן לשמוע מהם שירים, והדבר נפוץ מאוד, הדבר פשוט שירדה רמת השמחה בשמיעת שירים, ונהפכה כמעט לדבר טבעי. ובשום אופן אין לדמותה עתה לשמחת ריקודים ומחולות. אמנם רבים נוהגים איסור כפי שהיה מתחילה, אולם כפי שנתבאר, האיסור לא שייך כ"כ בזמנינו. ועל כן נראה שגם האוסרים ריקודים ומחולות, יש להם להתיר מוזיקה בזמנינו [זולת מוזיקה שמחה במיוחד המביאה לריקוד].

וכן משמע מדברי הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה, ניסן, פרק י"א אות י"ד), שכתב את גדרי האיסור בזה"ל: 'יש להמנע בימים אלה מכל שירה המעוררת לריקוד ומחול, אבל שירה המרוממת את האדם אך אינה מביאתו לריקוד ומחול מותרת'. וכיום כמעט כל השירים אינם מעוררים לריקוד ומחול. וכנ"ל. וע"ש עוד שהתיר שם שמיעת פרקי חזנות ונגינות 'קלאסיות', כאשר קיימת סיבה לכך.

ועוד התיר שם הגרשז"א זצ"ל, לנגן בפסנתר בבית חולנית כדי לחזק רוחה, ומטעם דאין זה לשם תענוג ושמחה, אלא להקל מעליה הפחד. ע"ש. והכי נמי י"ל בזמנינו, שהרי מעיקר הדין יש לאסור כל השנה שמיעת שירים מחמת חורבן ביהמ"ק, שכן לשון השו"ע (סי' תק"ס ס"ג) שאסרו 'כל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר', ושירים מטייפ וכדו' הם בכלל 'משמיעי קול של שיר' שאסר השו"ע. וכל הטעם שמתירים כיום לשמוע שירים בכל השנה, כתב באול"צ (ח"ג פ"ל ה"ג) שזהו משום חוסר מנוחת הנפש המצוי בזמנינו. וכוונתו שאין זה לשמחה ותענוג אלא

להשיב את מנוחת הנפש. וממילא היתר זה יכון גם לימי ספירת העומר, וכמו שכתב הגרשז"א, שלהקל מעליה הפחד מותר.*

וכבר הבאנו לעיל שמנהג בני ספרד היה להקל בריקודים ומחולות, וא"כ ההיתר לבני ספרד מרווח יותר. וכן שמעתי מהרב אורי עמרם שליט"א, ששמע מפי מרן הגרב"צ א"ש זצ"ל שיש להתיר שמיעת מוזיקה בימי העומר, וכן שמעתי מעוד מגידי אמת, שכן שמעו מהרב זצ"ל.



(א). ובדעת הגרע"י זצ"ל, הגם שהחמיר בזה, מ"מ לא נקט לשון 'איסור', אלא כתב (חזו"ע יו"ט עמ' רנ"ח הערה נ"ז): 'אף הנוהגים להקל לשמוע שירים בליווי כלי זמר דרך הרדיו בכל ימות השנה, ראוי להם להימנע מלשמוע כלי שיר בימי הספירה'. וכן משמע ממה שהתיר לאחד השדרנים הי"ו להשמיע שירים ברדיו, באמרו שהוא מקרב אנשים רחוקים (כפי ששמעתי מאותו שדרן). ולפ"ז הלא כל מטרת הקמת הרדיו התורני היתה בכדי לקרב רחוקים, בכדי שלא ילכו לרעות בשדות זרים אשר רחוקים מהתורה ומהשקפתה, ואה"נ אפשר שאם היו נגשים אליו עוד שדרנים, היה מתיר גם להם (ולאחר זמן שמעתי משדרן אחר, שגם כן התיר לו). וקצת משמע שסבר הגרע"י שחומרא זו נדחית בקל [וכן בדיון, שהרי איהו סבירא ליה שכל מנהג שהתחיל אחרי שנפסקה ההלכה בשו"ע, אינו נחשב מנהג, 'שברור הדבר שאין מנהג זה מיוסד ע"פ הוראות מורה הוראות, כי מי זה ואיזהו שיבא להורות באתריה דמרון נגד פסקיו, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית' (יב"א ח"א ס"מ אות י"ד), ואף שאין דבריו מוסכמים להלכה, מ"מ כיון שכך סבירא ליה, מוכרח שיסבור שגם כאן מעיקר הדין מותר. וכאן השו"ע לא הזכיר כלל מנהג ריקודים ומחולות, ובני ספרד לא נהגו בזה איסור, ורק מזמן המג"א ואילך אנו רואים עדויות למנהג זה. וא"כ לדידיה אינו חשבי מנהג כלל. ואדרבה צ"ע אמאי כתב שראוי להימנע, ולא התיר בשופי].

הערות וקושיות – זמנים

שיטת הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בימינו מן התורה - הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הלכה כב) פוסק שספירת העומר גם בימינו חיובה מהתורה: "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות. ומצוה למנות הימים עם השבועות, שנאמר תספרו חמשים יום. ומתחילת היום מונין, לפיכך מונה בלילה מליל ששה עשר בניסן". בהמשך (הלכה כד) הוא מסכם: "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין ממנה".

הקשר בין מצוות ספירת העומר לקרבן העומר הוא מובהק ומפורש, "מיום הביאכם את עומר התנופה", ואם כן, בימינו שאין מביאים את קרבן העומר, נראה פשוט והגיוני שחיובה אינו מן התורה אלא מדברי חכמים, וכך קבעו רוב הראשונים*.

אם כן, שיטת הרמב"ם שחיוב ספירת העומר בימינו הוא מהתורה¹ לכאורה קשה להבנה.

יש שני הסברים ידועים לדברי הרמב"ם, והם כדלהלן:

א. קרבן העומר אינו הסיבה והגורם של מצוות ספירת העומר אלא סימן שניתן לתזכר ממתי מתחילה הספירה בזמן שהמקדש קיים. לעומת זאת, "ממחרת השבת" כלומר ט"ז ניסן, היא הסיבה והגורם למצוות ספירת העומר, ועל כן חיובו בימינו הוא מן התורה.

ב. חיוב קרבן העומר² הוא אכן הסיבה והגורם למצוות ספירת העומר. בימינו שאין מקדש, לא ניתן להביא בפועל את הקרבן אבל החיוב עדיין ישנו, ולכן גם בימינו ספירת העומר מהתורה.

אמנם נראה שהסברים ותירוצים אלו מקלים על הקושי בשיטת הרמב"ם, אך בסופו של דבר הם לא יכולים לעמוד אל מול הקשר המובהק המתואר בפסוקים, בין הבאת העומר בפועל לספירת העומר. נראה להציע הסבר נוסף לשיטת הרמב"ם. לשם כך נציג הבחנה בין מצות ספירת הימים למצוות השבועות, שמחדש בעל שפת אמת, בהקשר של הסבר הסוגייה במנחות (דף סו ע"א) העוסקת בענייני ספירת העומר.

מצוות ספירת העומר מוזכרת פעמיים בתורה:

א. בפרשת אמור (ויקרא כג, טו-טז): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה - שבע שבתות תמימות... עד ממחרת השבת השביעי תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'" - מוזכרות ספירת הימים וספירת שבועות בהקשר לקרבן העומר.

(א). תוספות על מנחות סו ע"א, רא"ש על פסחים פ"י סי' מ, ואחרים.

(ב). ספר החינוך מצוה שו.

(ג). חידושי הגר"ח מנחות סו ע"א.

ב. בפרשת ראה (דברים טז, ט-י) שבספר דברים: "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבתות. ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלקיך" - מוזכרת רק ספירת השבועות, ואין הקשר לקרבן העומר.

בשפת אמת (חידושים על הש"ס מנחות סו ע"א) מביא מכך תימוכין שספירת השבועות אינה מיוחסת ישירות לקרבן העומר, מכיון שהיא מוזכרת גם ללא ההקשר לקרבן העומר, ואילו ספירת הימים מיוחסת ישירות לקרבן העומר. בעקבות הבחנה זו, בעל שפת אמת מסיק מסקנות שונות בהקשר לתקנות זכר למקדש.¹

על יסוד הבחנה זו, ניתן להסיק מסקנות שונות². והן, שיש ראייה מהבחנה זו לתפיסה שספירת השבועות אינה תלויה בקרבן העומר, מכיון שהיא מוזכרת גם ללא ההקשר לקרבן העומר, ולכן בימינו חיובה יהיה מהתורה, ואילו ספירת הימים תלויה בקרבן העומר, ולכן בימינו חיובה יהיה רק מדברי חכמים.

נראה שתפיסה זו היא העומדת מאחורי שיטת הרמב"ם ומדויקת מלשוננו, המגדירה את פרטי המצוה: "מצוות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמישים יום".

כלומר, רק מצוות ספירת השבועות חיובה מוגדרת מצוות עשה, כלומר מהתורה. ואילו ספירת הימים מוגדרת כ'מצוה' גרידא, ורמת חיובה בימינו אינה מהתורה אלא מדברי חכמים³. בהמשך ההלכה החותמת את נושא ספירת העומר, יש ייחוס רק לעיקר המצוה בימינו, והיא ספירת השבועות. ובלשון הרמב"ם: "מצוה זו בכל מקום, ובכל זמן. ונשים ועבדים פטורין ממנה".

אם כן, הרמב"ם⁴ אכן מקבל את הקשר המובהק בין קרבן העומר וספירת העומר, אלא שלשיטתו הקשר מוגבל רק למצוות ספירת הימים התלויה בקרבן, ולא למצוות ספירת השבועות שהיא ללא תלות בקרבן⁵. ברם, לשיטה זו שהצגנו אין תקדים אצל ראשונים אחרים. עם זאת, נזכיר שיש את שיטת רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב ה', חלק ד) שהיא תמונת הראי והפוכה

ד. לפי בעל השפת אמת אמיר סבר שספירת העומר בימינו רק מדברי חכמים וזכר למקדש ולפיכך ספר רק את הימים שהם מקושרים למקדש ויכולים להוות 'זכר למקדש' ואי ואלא את השבועות שאינם מקושרים למקדש.

ה. כך שמעתי מהרב א. גודמן שסייע לו בהכנת המאמר.

ו. מנוסח ההלכה ברור שרמת החיוב של מצות ספירת הימים הוא ברמה פחותה משל השבועות. באופן כללי לגבי לשון הרמב"ם בהקשר למצוות מהתורה יש מצוות כמו שופר ומצה שהרמב"ם מגדיר 'מצוות עשה מהתורה' יש מצוות כמו לולב וסוכה שהשימוש הוא בביטוי סתמי של 'מצוה'

ז. עיין בספרו של הרב רבינוביץ, עיונים במשנתו של הרמב"ם, אות א שמציין שבכללי כאשר הרמב"ם משתמש בלשון "מצוה" אין הכוונה תמיד לחיוב מהתורה.

ח. במניין המצוות של הרמב"ם על ספר עבודה, הוא מונה מצוה אחת בהקשר לספירת העומר והיא "לספור כל איש ואיש שבעה שבתות מיום הקרבת העומר", ואינה מוזכר כלל ספירת הימים.

ט. ניתן לטעון שפסיקת הרמב"ם היא מתאימה לשיטת רבנן דבי רב אשי המופיעה בגמרא במנחות סו ע"א, המציינת שספרו שבועות וימים. ללא אוכור של הביטוי "מצוה" המופיעה בשני דעות אחרות בסוגיה.

למה שהצגנו. לשיטתנו, ספירת הימים היא מהתורה בימינו ואילו ספירת השבועות מדברי חכמים בלבד.



אוצר אורח חיים

האם חיוב ברכת התורה מדאורייתא או מדרבנן ♦ ברכת כהנים ללא תפילת
לחש - בירורים בדברי האחרונים ♦ אחיזת ספר תורה שאינו מכוסה ♦ בדן
ברכת העץ על השוקולד, וברכת שהכל על הבמבה והפופקורן ♦ בעניין
המנהג בקר"ש בסיום התענית לפני צאת הכוכבים ♦ ביסוד איסור חמץ
שעבר עליו הפסח ♦ דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל
ודעתם לחזור - חלק ב

הרב דביר אזולאי

האם חיוב ברכת התורה מדאורייתא או מדרבנן*

סוגיית הגמרא אם ברכת התורה מהתורה * ביאור הלימוד מקרא דכי שם ה' אקרא לברכת התורה * ג' ראיות מפשט הסוגיה שברכת התורה מהתורה * השמטת הרי"ף והרמב"ם הרא"ש והטור להא דרב יהודה * מו"מ בדעת הפר"ח והיעב"ץ שכתבו שהטור סובר שברכת התורה מהתורה * מו"מ בדעת רבינו יונה וראשונים נוספים אם סוברים שברכות התורה מהתורה * בספר הבתים כתוב להדיא שברכת התורה מדברי סופרים * דעת המאירי הרי"ד והרי"ז, הרמב"ן והחינוך, הראב"ה הרשב"א והשיט"מ שברכת התורה מהתורה * צ"ע בדעת ספר המנהיג והאבודרהם אם ברכת התורה מהתורה * ביאור שיטת הראשונים הסוברים שברכת התורה מדרבנן לפענ"ד * דעת השו"ע הרמ"א הלבוש הדרישה הב"ח העו"ת עטר"צ הגר"א והגר"ז שברכת התורה מדרבנן * דעת הפני משה דברכת התורה מדרבנן וביאור שיטתו בהשמטת הראשונים ומו"מ בדבריו ואם האליה רבה מסכים לפני משה * דעת בעל תוס' יו"ט דברכת התורה מדרבנן ומו"מ בדבריו * דעת הזקן אהרן המבי"ט וספר חרדים והתשב"ץ וספר באר שבע ומג"א ומור וקציעה דברכת התורה מהתורה * דעת הגאון פרי חדש דברכת התורה דאורייתא ומו"מ בדבריו * דעת הגאון שאגת אריה דברכת התורה מהתורה ומו"מ בדבריו ותירוץ הצ"ח להשמטת הרמב"ם * מו"מ בדעת היד אהרן והבאר היטב ושתלי זיתים ושערי תשובה בנד"ד * מבאר דעת האחרונים רבים החולקים על הפר"ח וסוברים דברכת התורה מדרבנן * דעת אחרונים נוספים שסוברים שברכת התורה מהתורה * ביאור התורת רפאל להשמטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש

סוגיית הגמרא אם ברכת התורה מהתורה

איתא בברכות (כ"א ע"א) "אמר רב יהודה", מנין לברכת המזון לאחריתא מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת. מנין לברכת התורה לפניא מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו¹.

* הערת המערכת: ע"ע במאמר הרב דניאל אדר בגיליון מב.

א. הב"ח כתב שיש לגרוס "אמר רב יהודה אמר רב". וכ"ה בדק"ס. וכן גרס בפסקי הרי"ד ועוד. ולפי"ז קצת י"ל דרב יהודה אמר רב לשיטתיה אזיל בנדרים (פ"א ע"א), דס"ל דאבדה הארץ (חרבן בית ראשון) על שלא ברכו בתורה תחילה. והיינו דכיון דס"ל דהוי מצוה חמורה מהתורה, לכן מסתבר ליה שעל כך אבדה הארץ שביטלו מצוה חמורה זו. "דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עוזם את תורתי וגו', היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה, אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה" ע"כ. ואף שראיתי להפר"ח והשאגת אריה והמור וקציעה שכבר קישרו את הסוגיות, וכתבו שלא מסתבר שהארץ אבדה על ביטול מצוה דרבנן, מ"מ לא ראיתי מי שקישר את הסוגיות מחמת דברי האומר עצמו, שרב יהודה אמר רב הוא בעל שתי המימרות, ודו"ק. (אכן לפירוש הרמב"ם והעתים דלהלן בהא דלא בירכו בתורה תחילה, אין בזה קשר).

ב. ודבר חידוש ראיתי בספר האבודרהם (סדר תפלות חול שער ג') שכתב "מה תורה טעונה ברכה אף מצוה טעונה ברכה. ותורה מנא לך, דגרסינן בברכות פרק מי שמתו (כ"א ע"א) הקורא בתורה מברך לפניו ולאחריה. לפניא מנא לך,

אמר רבי יוחנן, למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר. ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מק"ו, ומה מזון שאין טעון לפניו ("כלומר, שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו". רש"י), טעון לאחריו ("כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת". רש"י), תורה שטעונה לפנייה (מהתורה, מדבר יהודה הנ"ל. ע' להלן באור. ד.א.), אינו דין שטעונה לאחריה. וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מק"ו, ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפנייה (כנ"ל, מהתורה מדבר יהודה. ד.א.), מזון שהוא טעון לאחריו, אינו דין שיהא טעון לפניו.

איכא למפרך, מה למזון שכן נהנה (שיש לו בסיום האכילה מזון במעי, וגורם לו תחושת שובע, לכן ברכת המזון לאחריה מן התורה, תאמר בתורה לאחריה שלא נהנה, ולכן אין ללמוד תורה לאחריה מק"ו מברכת המזון. ד.א.), ומה לתורה שכן חיי עולם (שהלמוד תורה זוכה לחיי עולם הבא, ולכן חובה לברך לפנייה מן התורה, תאמר בברכת מזון לפנייה שהוא מביא רק לחיי שעה, ולכן אין ללמוד ברכה ראשונה לפני המזון בק"ו, מברכת התורה לפנייה. ונמצא שהגמרא פורקת את שני החידושים של ר' יוחנן. וכ"כ שם רש"י בביאור הפרכא לק"ו של רבי יוחנן, שבאו לפרוך את שני חידושי: "איכא למפרך, בתרוייהו, כשאתה בא ללמוד תורה מן המזון, איכא למפרך מה למזון שכן נהנה. וכשאתה בא ללמוד מזון מן התורה, איכא למפרך מה לתורה שכן חיי העולם הבא" ע"כ. ד.א.). ועוד, תנן (גבי בעל קרי. ד.א.) על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו (ואם ברכת המזון לפניו מן התורה, כדאמר ר' יוחנן בק"ו, א"כ היה לבע"ק לברך אותה. אלא לאו ש"מ דברכת המזון לפניו אינה מן התורה, ודלא כר' יוחנן. ד.א.), תיובתא" ע"כ.

דכתיב (דברים ל"ב, ג') כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, ואומר ברוך אתה ה' למדני חוקיך (תהלים קי"ט, י"ב). ואינו יודע מנ"ל לחדש שגם מקרא זה דתהלים מיירי בברכת התורה. וי"ל דהוי אסמכתא בעלמא, ומדנפיה חידש כן. שו"ר לנצי"ב במרומי שדה (ברכות כ"א ע"א) שכתב "ובמד"ר (פרשת נצבים) מדכתיב ברוך אתה ה' למדני חוקיך". הרי שמקור דברי האבודרהם במדרש רבה פרשת נצבים.

וה"ל המדרש שם "כי המצוה הזאת, הלכה אדם מישראל שעומד לקרות בתורה כיצד מברך, כך שנו חכמים הפותח והחותם בתורה מברך לפנייה ולאחרייה. ומנין שטעונה ברכה לפנייה ולאחרייה, שכתוב (תהלים קי"ט) ברוך אתה ה', ואח"כ למדני חקך, הרי ברכה לפנייה. ומנין שטעונה ברכה לאחריה, א"ר שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שכתוב אחר השירה וזאת הברכה מששנה להן את התורה ואח"כ בירך הרי ברכה לאחריה", ועיי"ש עוד בכל זה. והנצי"ב שם כתב דהוי אסמכתא, ואכמ"ל.

ג. הנה בפשטות כוונת ר' יוחנן לומר, דיש חיוב מן התורה לברך אחר לימוד תורה, מכוח ק"ו. והמעייין בפוסקים (שיובאו להלן) יראה שנחלקו האחרונים האם כוונת רבי יוחנן על ברכות התורה בציבור בעת קריאת התורה (לפניה ולאחרייה), או שמה כוונתו על ברכות התורה של כל יחיד בבוקר. ולדרך זו, כוונת ר' יוחנן ללמוד ולחדש שיש לברך גם ברכה לכל אדם בסיום היום בגמר לימודו, ובפשוטו שק"ו גמור הוא, א"כ ר"ל שחיוב זה מן התורה מק"ו. ונראה שרוה"פ הבינו דמייירי על כל יחיד, ולא כדעת הבאר שבע והמטה יהודה והברכ"י דמייירי בציבור (ע' להלן). ואכמ"ל במחלוקת זו, ולא כתבתי אלא לעורר את לב המעיין.

ד. הנה בפשוטו כוונת ר' יוחנן לומר, שהחיוב הידוע לברך לפני אכילת מזון, הוא חיוב גמור מן התורה מכוח מידת ק"ו. והיינו דסלקא דעתך (וכן הלכה) דברכת הנהנין לפני האכילה מדרבנן, קמ"ל ר' יוחנן דהיא מן התורה מכוח ק"ו. ועל זה איתותב ר"י, דלדינא ברכות הנהנין מדרבנן.

ה. ולכאורה מכאן קשה על האגלי טל בהקדמתו, שכתב שעיקר התורה ניתנה כדי לשמוח ולהתענג וליהנות ממנה. שו"ר שכן הקשה לו גאון אחד, וע' בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ס') מש"כ ליישב בזה "ועל כן הן אמת שהתורה נהנה ממנה. אך זה בעת עוסקו בה, אבל אחר כך עברה הנאתו. וא"א לברך על הנאה זו", ועיי"ש.

ו. נמצא שדברי רבי יוחנן נדחו להלכה (הן במה שרצה לחייב ברכת התורה לאחריה מהתורה, והן במה שרצה לחייב ברכת המזון לפנייה מהתורה). ובשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' תק"מ) כתב הטעם שלא מברכים לאחר הלימוד: "אבל קריאת

וכתב שם רש"י בביאור הלימוד מהפסוק "כי שם ה' אקרא, כשבא משה לפתוח בדברי שירה, אמר להם לישראל אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי אמר, כי שם ה' אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלהינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא (דף ל"ז ע"א) "ע"כ. ומבואר לפי רש"י, שהקריאה של משה רבינו בשם ה', בטרם יפתח פיו בדברי שירה להשי"ת (לימוד תורה), אותה הקריאה הייתה ברכת התורה, "אני אברך תחלה".



ביאור הלימוד מקרא דכי שם ה' אקרא לברכת התורה

ומניין לנו שאותה "שירה" שקדמה לה ברכת התורה, הייתה "שירת לימוד תורה"? לענ"ד מדכתיב גבי תורה (דברים ל"א) "ועתה כתבו לכם את השירה", "למען תהיה לי השירה הזאת", "וענתה השירה הזאת לפניו", "ויכתוב משה את השירה הזאת" ועוד מקראות, ופירשו חז"ל דשירה זו היינו תורה (ע' נדרים ל"ח ע"א). וידוע שמקרא זה הוא המקור למצוות כתיבת ס"ת כולו, אלמא כל התורה נקראת שירה (וע' סנהדרין כ"א ע"ב. וע"ע ברמב"ם בהלכות תפילין פ"ז ה"א). וע' בשיט"מ שכתב "והאי ברכה על התורה היא, מדכתיב לעיל מינה יערוף כמטר לקחי", ונראה שכוונתו למה שאמרו חז"ל (תענית ז' ע"א) "ואין לקח אלא תורה, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו".

והאבודרהם (סדר תפילות חול, ברכת המצות ומשפטיהם שער שלישי) כתב "והתורה נקראת שם ה', לפי שהיא מלמדת כבוד שמו, וכן כתוב (דברים כ"ח, נ"ח) אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה, ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך".

ונראה ביאור דבריו, שהשם הוא הביטוי להופעה של הזולת, וכבודו והגילוי שלו, והתורה הקדושה כביכול היא הביטוי בעולם להופעת מציאותו וכבודו, והיינו שמו.

ובחידושי מהרש"א כתב "מצאתי כתוב דהכי משמע ליה ברכת התורה כי שם ה' אקרא, דהיינו כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה, שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה כדאיתא במדרשות", וק"ל" (וע' בעיון יעקב).

התורה שאין גמר למצותה לכולי עלמא אין מברכין לאחריה. וע' למרן הב"י (בסי' מ"ז) שכתב הטעם, שלעולם אין סיום לקיום המצווה, שהרי מצוה להגות בתורה יומם ולילה, ונראה שזו כוונת הרשב"א, ואכמ"ל. שו"ר שכ"כ הריטב"א מגילה (י"ז ע"ב), עיי"ש. וע' לפר"ח (סי' מ"ז סוף סע' א') מש"כ ליישב את דברי הרשב"א והב"י מקושיית הפני משה בזה, ודבריו ברורים. ושו"ר שכ"כ בספר מעדני יו"ט על הרא"ש (ברכות פ"א סי' י"ג ס"ק ק'). ובשו"ת אבני נזר הנ"ל (אור"ח סי' ס') כתב לבאר לפי דרכו "והא דתורה אינה טעונה ברכה לאחריה. משום דלגבי לאחריה לא חשיב נהנה, וליכא רק חיי עולם לבד, יש לומר מזון דנהנה עדיף", ועיי"ש. (וע"ע להלן בדברי המטה יהודה).

ז. וז"ל הגמרא שם ביומא "תניא, רבי אומר, כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה, אתם הבו גדל" ע"כ. והנה ביומא לא מפורש שהזכרת שמו של ה' היינו בעת ברכת התורה, וא"כ ראייתו של רש"י מיומא היא רק לעניין החיוב לענות אמן ("אתם הבו גדל").

ח. ז"ל הרמב"ן בהקדמתו לפירושו עה"ת "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בעניין אחד. כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות, כגון בראש יתבאר אלהים, וכל התורה כן" ע"כ. והמהדיר שם ציין לזוה"ק (יתרו דף פ"ז ע"א). והרמב"ן הרחיב על כך

והנה מבואר מפשט דברי רב יהודה, שהחיוב לברך ברכות התורה מן התורה. ולא מצינו בסוגיה מי שחולק עליו (ולגבי דעת רבי יוחנן, ע' להלן).



ג' ראיות מפשט הסוגיה שברכת התורה מהתורה

יש לכאורה ג' ראיות שפשט כוונת רב יהודה לומר דברכות התורה חיובן "מן התורה" ממש. א. ממה שהשווה אותה לברכת המזון, שכו"ע מודו דברכה"מ מהתורה (כ"כ במרומי שדה, וכ"כ הברכ"י בתחילה, ע' להלן). ב. פשט לשון "מן התורה" משמע מן התורה ממש. ג. ממה שרבי יוחנן למד בק"ו "ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניו", ובפשוטו ר"ל "טעונה לפניו" ברכה מן התורה, כדבר יהודה. ולכן סמך הש"ס את דברי רבי יוחנן לדברי רב יהודה, שהק"ו של ר' יוחנן יוצא מכוח חידושו של רב יהודה. (וכ"כ בפני משה בתחילה, וכ"כ הפר"ח והשאג"א והצל"ח והמור וקציעה ועוד, וע"ע להלן מו"מ בראיות אלו).

זאת ועוד, שנינו בברכות (מ"ח ע"ב) "ואין לי אלא ברכת המזון, ברכת התורה מנין, אמר רבי ישמעאל קל וחומר, על חיי שעה מברך, על חיי עולם הבא לא כל שכן". וגם מכאן משמע שברכת התורה מהתורה לדעת רבי ישמעאל (ועיי"ש בסוגיה בדעת תנאים נוספים).

אכן על ק"ו זה ממש, שאמר גם ר' יוחנן בסוגייתנו "תורה שטעונה לפניו, אינו דין שטעונה לאחריה", דחו אותו ואמרו "מה למזון שכן נהנה", ונדחו דברי ר' יוחנן בתיובתא. וא"כ לכאורה גם דברי רבי ישמעאל דחויים מכוח פירכא זו ממש "מה למזון שכן נהנה". שו"ר שכ"כ בשו"ת פני משה (ח"א סי' א' דף ב' מודה א'), עיי"ש. ולכן אין לנו אלא להתמקד בגוף הסוגיה הנ"ל, בביאור דברי רב יהודה ורבי יוחנן, ואם כוונתם מן התורה ממש, ואם הלכה כדעתם.



השמטת הרי"ף והרמב"ם הרא"ש והטור להא דרב יהודה

אלא שלפי כל זה יש לתמוה על הרי"ף (דף י"ב ע"ב בדפי הרי"ף), מאיזה טעם השמיט את דברי רב יהודה ולא הביאם כלל. ומהשמטתו מוכח להדיא שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן, ככל יתר הברכות. וגם את דברי רבי יוחנן השמיט הרי"ף (אך בזה טעמו ברור, מכיון שעיקר דברי רבי יוחנן נדחו בתיובתא).

גם הרמב"ם נראה בעליל שאינו פוסק שברכות התורה מהתורה^ט, שהרי בריש הלכות ברכות, מנה רק מצו"ע אחת: "והיא לברך את השם הגדול והקדוש אחר אכילה", ולא הזכיר שיש מצוה

בדרשתו (מעלת התורה והעמים), וע"ע בשו"ת הריטב"א (סי' קמ"ב). וכ"כ הפמ"ג (מ"ז משב"ז סק"א) "והתורה שמותיו של הקב"ה (זוהר ח"ב פ"ז ע"א) ע"כ. וע"ע בנפש החיים (שער ד' פרק י"ט, וציין אליו בדיופתי דאורייתא עמ' ז'). וע"ע למו"ר הגר"א וייס שליט"א במנחת אשר עה"ת (מהדו"ב דברים סי' צ').

ט. והיעב"ץ במור וקציעה (ריש סי' מ"ז) כתב על השמטת הרמב"ם בזה "ושמא נשמט ממנו ז"ל מלהזכירו, ושכחה היתה לפני כבודו ז"ל. כי מנין לנו לסתור דברי תלמוד ערוך בלי שום הוכחה והכרח, ושתיקה כזו ודאי אינה הודאה כלל". ואחמה"ר, לומר "שכחה" על הרמב"ם, הוא דבר קשה, אך לומר כן על הרמב"ם אחרי שגם הרי"ף רבו לא הביא לדרב יהודה, והבה"ג, וכן הרא"ש, זה דבר שאין לו שחר כלל לענ"ד.

מהתורה לברך ברכת התורה. וכן בריש הלכות תפלה, ששם הביא הרמב"ם את דיני ברכת התורה (בפ"ז ה"י), לא מנה הרמב"ם מצוה לברך ברכות התורה, ומנה שם רק שתי מצוות, מצות התפילה, ומצות ברכת כהנים. גם בספר המצוות הרמב"ם לא מנה ולא הזכיר כלל את ברכת התורה^א.

ועוד כתב בהלכות ברכות (פ"א ה"ג), שכל ברכות המצוות הן תקנה מדרבנן, ואם היה סובר שברכת התורה שונה והיא מן התורה, היה כותב זאת להדיא. ואם ברכות התורה אינן בגדר ברכות המצוות, ודינן שונה, היה הרמב"ם מבאר זאת. ומפשט דבריו בהלכות תפלה (פ"ז ה"י והי"א), משמע דגדר אחד להן עם שאר כל ברכות היום, עיי"ש היטב.

עוד כתב הרמב"ם בריש הלכות ברכות (פ"א ה"א), שברכת המזון מהתורה, ולכן כתב שם (בפ"ב הלכה י"ד) שהמסופק אם ברך ברכת המזון, חוזר ומברך ("משום דברכת המזון דאורייתא", כ"כ מרן הכס"מ, וק"ל ספק דאורייתא לחומרא, וע' ברכות כ"א כ"א). וז"ל הרמב"ם שם "מי שאכל ושכח ולא בירך, אם נזכר קודם שיתעכל המאכל שבמעיו, חוזר ומברך, נתעכל המזון שבמעיו אינו חוזר ומברך, וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך, חוזר ומברך, והוא שלא נתעכל המזון שבמעיו". ואם היה סובר שברכת התורה מהתורה, היה כותב גם ש"אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך, חוזר ומברך", וא"כ פשוט וברור שהרמב"ם לא פסק שברכות התורה מהתורה. וראה עוד ברמב"ם בהלכות ברכות (פ"ד ה"ב, פ"ח הלכה י"ב, ופרק י"א הלכה ט"ז), ועיי"ש היטב. וכל זה פשוט וברור בדעתו לפענ"ד^ב.

ועד נוסף על זה, השגת הרמב"ן (ראה להלן) על הרמב"ם, למה לא מנה את מצוות ברכת התורה בכלל תרי"ג מצוות, ומבואר שהוא הבין שהרמב"ם סובר שברכת התורה מדרבנן. (והערה זו כבר כתב הרב השואל בשו"ת פני משה ח"א סי' א'. ועיי"ש בתשובת הרב פני משה ראיות נוספות בדעת הרמב"ם, וע' בהערה^ג).

י. ז"ל הרמב"ם שם "הלכות ברכות. מצות עשה אחת, והיא לברך את השם הגדול והקדוש אחר אכילה. וביאור מצוה זו בפרקים אלו".

יא. ראה מה שפלפל על ראייה זו, בשו"ת פני משה (ח"א סי' א' עמ' א' סוף עמודה ב'), וי"ל.

יב. אמנם הגאון בעל חקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ב' דף ט"ו ע"ב ד"ה וראיתי) כתב שאין להביא ראיה ממה שלא מנה הרמב"ם מצו"ע של ברכת התורה, "דאף אם יהיה דעתו דהוי מדברי תורה, אינו נמנה במנין העשין, משעם שכתב הפני משה שם, דברכות התורה הוי הקדמה לקריאת התורה, או דהוי חלק המצוה, דאין ראוי למנותה וכו'. גם מה שהביא מהב"י סי' ר"ט שכתב בדעת הרמב"ם דכל הברכות אם נסתפק אם בירך לא יברך זולתי ברכת המזון דהוי מהתורה, נראה דברכת התורה לא הוי מהתורה, והא נמי לא מוכרח, שאין דבריו כי אם בברכת הנהנין לבד" וכו'. ולענ"ד אחמה"ר דבריו קשים, שאף אם נקבל את דבריו, מ"מ מניין הרגלים לומר שהרמב"ם סובר דברכה"ת דאורייתא, כשהרמב"ם לא רמז זאת בשום מקום, וכנ"ל.

יג. אולם חזות קשה הוגד לי, שהגאון המבי"ט בקריית ספר (תפלה פרק י"ב) כתב "ברכת התורה לפניה מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. ולהרמב"ם ז"ל שאינו מונה אותה מצוה בפני עצמה, נראה דהיא בכלל מצות ת"ת, ולהכי לא באה במנין, אבל היא מדאורייתא". גם בספרו בית אלוהים (פרק ס"א) כתב שגם הרמב"ם מודה שהיא מהתורה, ומה שלא מנאה במנין המצוות, משום שהיא בכלל מצות תלמוד תורה (ע' להלן בדברי הרמב"ן), וז"ל שם "כמו שהיו מברכין על התורה הנלמד מפ' כי שם ה' אקרא כמ"ש הרמב"ן ז"ל, כי גם שהרמב"ם ז"ל לא מנה אותה מצוה בכלל תרי"ג מצוות, היא נכללת בכלל מצות ת"ת". ולענ"ד אחר בקשת אלף מחילות מנוראות קדושתו, דבריו קשים מאד, שהרי אין אפילו רמז או שמץ רמז לומר כן בדעת הרמב"ם, ולכן הדבר ברור בדעתו כמו שכתבו כל הפוסקים בדעתו (פני משה

גם החי"א בנשמ"א (כלל ט' סע' א') כתב "ואף דמרמב"ם בחיבורו ותרי"ג מצות שלו משמע דלא ס"ל הכי" וכו'. וכיוצ"ב כתב הגאון היר"ח (בעל שו"ת חקרי לב) הובאו דבריו בשו"ת סמיכה לחיים (סי' א') "אבל שאר קס"ת בצבור שלא נתחייבנו בהן מה"ת, גם ברכה"ת שעליהן אינה אלא מדרבנן, ומצאתי ראייה לזה ממה שבעל הלכות גדולות והרי"ף והרא"ש השמיטו מחיבוריהם הא דאמר רב יהודה מניין שברכה"ת מהתורה" וכו'. וכ"כ גם בשו"ת שאלת יעקב (סי' א', והובא ביבי"א) בדעת הרי"ף הבה"ג הרמב"ם והרא"ש. ומדבריו למדנו שגם הבה"ג סובר כרי"ף וסיעתו. וכ"כ בשו"ת תורת רפאל (סי' א') ועוד.

וכ"כ בשו"ת אלף המגן (סי' ח' דף ל"ו ע"ד), והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ח א"ח סי' ה' אות ג' בהערה) "שהואיל והרי"ף והרא"ש אזלי בשיטת הרמב"ם בזה, שלכן השמיטו הא דרב יהודה דאמר מניין לברכה"ת מן התורה וכו', וגם בעל הלכות גדולות ורבינו אליהו הזקן, ורבי אליעזר ממין, והסמ"ג והסמ"ק וסיעתם, לא מנו ברכת התורה מכלל מנין מצות עשה, ומוכח דס"ל שברכה"ת מדרבנן, ומהש"ס אין הכרח ברור הלכה כמאן, ואדרבה, נתבאר לעיל שההכרח היותר ברור ונכון מהש"ס כדעת הרמב"ם, הילכך מי שנסתפק אם בירך ברכה"ת לא יחזור לברך, שספקו לקולא, כדקי"ל ספק ברכות להקל". ומדבריו למדנו שכ"ד הרא"מ בעל היראים ורבינו אליהו.

ושו"ר שכ"כ הפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות השחר בריש דבריו, וז"ל "הברכות האלו המוזכרים בהלכה זו כולם מדברי סופרים המה, ואף ברכת התורה כנראה מהרמב"ם ז"ל להדיא בהלכות ברכות פרק ראשון כתב מ"ע אחת לברך השם הגדול והקדוש אחר אכילה, ואלו היתה ברכת התורה דין תורה היה מונה אותה, וע' א"ר (סי' קל"ט אות ז') בשם פני משה, לרמב"ן ורשב"א וחינוך ברכת התורה דין תורה, ולרי"ף ורמב"ם ורא"ש דרבנן, ובספר פרי חדש (סי' מ"ז

פר"ח שאג"א ועוד), שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן, ואכמ"ל.

ומה מאד שמחתי כשמצאתי לאח"ז שכן העיר ע"ד בקצרה מו"ר מרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ג א"ח סי' כ"ז אות י'), וז"ל "ומ"ש הקרית ספר (פרק י"ב מהלכות ברכות) דאף לרמב"ם הוי מה"ת, כל האחרונים חולקים עליו בדעת רמב"ם. וכן מוכח בב"י (א"ח סי' קפ"ד וס"ס ר"ט). ע"ש". וזה ברור.

ושו"ר ביבי"א (ח"ח א"ח סי' ה' בהערה אות ג') שהניף ידו שנית וכתב לדחות עוד מש"כ הקרי"ס ברמב"ם, וז"ל שם "וגם הלום ראיתי בשו"ת דברי יששכר (סי' א' אות י') שכתב, שאע"פ שהמבי"ט בקרית ספר וכו', מ"מ יותר נכון לומר שבאמת דעת הרמב"ם שברכה"ת מדרבנן, שהרי בחבורו הגדול הגם שכתב (בסוף פ"ב מהלכות ברכות) שהמסופק אם בירך בהמ"ז חוזר ומברך מספק, מ"מ להלן (בפ"ח מהל' ברכות הי"ב) כתב וז"ל "כל הברכות האלו אם נסתפק לו אם בירך או לא בירך אינו חוזר ומברך, לא בתחלה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים". וממה שלא כתב כלל שברכה"ת חוזר ומברך מספק, מוכח שדין ברכה"ת ככל הברכות שאם נסתפק אינו חוזר לברך מספק" וכו'.

ובזה די גם להשיב על מה שראיתי להגאון ערוך השולחן (סי' מ"ז סע' ב') שגם כתב כעין דברי הקרי"ס ("ותמהו על הרמב"ם שלא מנה מצוה זו ובודאי ס"ל דברכה זו היא מדרבנן ככל הברכות ונדחקו לישב דעתו, ולענ"ד אינו כן, וגם הרמב"ם ס"ל שהיא מן התורה כמבואר מהש"ס שהבאנו, וכן הוא בירושלמי רפ"ז דברכות, אלא דס"ל שזהו חלק מחלקי המצוה דלימוד תורה ומצוה אחת היא" וכו'), ולענ"ד דבריו תמוהים, שאין שמץ זכר לזה ברמב"ם, ותו לא מידי.

ושו"ר שעוד מעט מן האחרונים כתבו כן ברמב"ם, ע' בקונטרס דרופתקי דאורייתא (ח"א סי' ב' עמ' י"ג) שכתב כן בשם שו"ת כתב סופר (א"ח סי' כ') ועוד, וכ"כ הגאון בעל חקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ב' דף ט"ו עמודה ג' ד"ה וראיתי להפ"מ, אכן שם סובר שרק ברכות התורה בס"ת בציבור הוי דאורייתא, עיי"ש להדיא). ולענ"ד אחמה"ר, אין להם על מה שיסמוכו.

אות א') כתב דהוה דין תורה דלא אשכחן מאן דפליג בהדיא, והמעייין ברמב"ם כאן ובהשגות הרמב"ן (אין כעת תחת ידי) מבואר להרמב"ם ז"ל ברכת התורה לפניה נמי דרבנן, מדלא מנאה במנין העשין" ע"כ.

גם הסמ"ג והסמ"ק לא מנו מצו"ע לברך ברכות התורה, משמע שנגררו כדרכם אחר הרמב"ם. וכ"כ בשו"ת דברי יששכר (סי' א' אות י') ועוד בדעת הסמ"ג, והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה) הנ"ל, עיי"ש.

גם הרא"ש (פ"ג סי' ט"ו) לא הביא את דברי רב יהודה כלל. ומהשמטתו משמע להדיא שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן, ככל יתר הברכות". ונראה שנגרר כדרכו ברוב מקומות אחר הרי"ף.

ונראה שגם הטור (בסי' מ"ז) הלך בעקבות אביו כדרכו, דהנה הטור כתב "ברכת התורה מאד צריך לזהר בה, כדאייתא בנדרים בפרק אלו נדרים (פ"א ע"א) מפני מה ת"ח אין מצויין לצאת מבניהם ת"ח, רבינא אמר מפני שאין מברכין בתורה תחלה" וכו'. ומכיון שכל כוונת הטור לעורר את לב הקורא להתחזק בברכת התורה ("מאד צריך לזהר בה"), אם הוא היה סובר שהיא מן התורה, היה פותח בזה, שהוא העיקר הגדול לחיזוק לב הקורא. וממש"כ רק ש"מאד צריך לזהר בה" וכו', ושעל ביטולה אבדה הארץ, ולא הזכיר אפילו ברמזו שהיא מן התורה, ולא הזכיר את הקרא ד"כי שם ה' אקרא" שהביא רב יהודה, מוכח להדיא שהוא סובר שברכת התורה לאו דאורייתא. כ"נ לענ"ד פשוט וברור.

ובפרט שהטור סובר (בסי' ר"ט) שברכת מעין שלש מדאורייתא, וטרח לכתוב זאת להדיא, ומדלא כתב כן (בסי' מ"ז) גם לגבי ברכת התורה, פשוט שסובר שאינה אלא מדרבנן. ושור"ר שכ"כ בשו"ת פני משה (ח"א סי' א' עמ' א' ריש עמודה ב') בדעת הטור, עיי"ש. גם מדברי היעב"ץ במור וקציעה (דלהלן) נראה שהוא מודה בדעת הטור, שהרי כתב "רבינו לא הזכיר חיובה מדין תורה", אך שוב צידד בזה, וע' בדעתו להלן.

יד). ובשו"ת הרא"ש (כלל ג' סי' ח') כתב "כי נתקנה ברכה לקריאה זו", ומלשון זה הרב השואל בשו"ת פני משה (ח"א סי' א') רצה לדייק דהרא"ש ס"ל דברכת התורה דרבנן, והפני משה דחה את דבריו וכתב שאין להוכיח מדברי הרא"ש האלו כלל, עיי"ש, אלא יש להוכיח רק מהשמטת הרא"ש דברי רב יהודה, עיי"ש בפני משה.

וע' בעינים למשפט (ברכות כ"א ע"א) שכתב רבינו נוספת בדעת הרא"ש (והיינו הרא"ש ברכות פ"ג סי' ט"ו), שהביא את דברי השאילתות שכתב "מכאן פסק בשאילתות דרב אחאי דכל ברכות דרבנן אי מספקא ליה אי אמרן אי לא אמרן אין צריך לחזור ולאומרן". והב"ג שם כתב כשאילתות, בלשון חדה יותר "ספק אמר אמת ויצב ספק לא אמר חוזר ואומר, וכן ברכת המזון וכן ברכת שבעת המינים דחייבא דאורייתא נינהו חוזר ומברך, אבל שאר ברכות דרבנן לא הדר ומברך", משמע דברכת התורה בכלל "שאר ברכות" דהוה דרבנן, והרא"ש הנ"ל פוסק כן. ושם הפנה גם ללשון השיט"מ בנדרים (פ"א ע"א) בשם הרי"ף גיאת, עיי"ש.

והנה הנשמ"א (כלל ט' סע' א') כתב "וכן משמע ברא"ש בפירושו על נדרים (פ"א ע"א ד"ה לגביא) שכתב וז"ל, על עזבם את תורתם אשר נתתי להם, כלומר ברכה שצויתי לברך לפניו, עכ"ל", ומשמע שרוצה לומר שהרא"ש סובר שברכת התורה מהתורה. אך כבר השיבו האחרונים על ראייה זו, הובאו דבריהם ביבי"א (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה), וז"ל "ואף שמפירוש הרא"ש (נדרים פ"א ע"א) משמע דברכה"ת ביחיד הוויא מה"ת וכו', מ"מ לדינא לא ס"ל הכי, שהרי השמיט הא דאמר רב יהודה מנין לברכה"ת מן התורה" וכו'. וכן עיקר. ועוד יש לדחות ראייה זו לענ"ד, ואכ"מ.

והכי מסתברא, שידוע שאין דרכו של הטור לנטות מדעת הרא"ש הרי"ף והרמב"ם, בפרט כשכולם עומדים בשיטה אחת. כ"נ לענ"ד ברור.



מו"מ בדעת הפר"ח והיעב"ץ שכתבו שהטור סובר שברכת התורה מהתורה

אולם חזות קשה ראיתי בדברי הגאון בעל פר"ח (ריש סי' מ"ז), שאחר שעמד ע"ד הפני משה (ע' להלן) שוב כתב בדעת הטור "ואולי הטור כיון שהביא ההיא דגדרים, ממילא משמע דהויא דאורייתא, ולא הוצרך לפרש יותר". והיינו שהוקשה לו כנ"ל, שהרי הטור בא לחזק לב הקורא בברכת התורה, ואם היה סובר שברכת התורה מדאורייתא, היה כותב זאת. ועל זה משיב הפר"ח, דאחר הביא שעל כך אבדה הארץ, "ממילא משמע" דהוי דאורייתא, ולכן א"צ לכתוב זאת להדיא.

ולענ"ד אחר בקשת אלף מחילות מעוצם קדושת גדולת תורתו הנוראה, דבריו אלו לענ"ד קשים לשמוע, שהרי לפנינו ראשונים רבים הסוברים להדיא דברכת התורה מדרבנן, וגם הם בודאי ראו את דברי רבינא בנדרים דהארץ אבדה על שלא ברכו בתורה תחילה. ומבואר מזה שאין שום הכרח שרבינא סובר דברכת התורה מהתורה (ע' הטעמים להלן). וא"כ מה שי"ל לדעת הראשונים הסוברים דברכת התורה מדרבנן, כך י"ל בדעת הטור. ולכן פשוט לפענ"ד שאין מזה שום ראיה בדעת הטור.

ובכלל, איך יתכן להביא דברי אגדה ("על מה אבדה הארץ") ולהשמיט דברי הלכה מפורשים של רב יהודה שברכות התורה דאורייתא, וקרא ד"כ שם ה' אקרא". וזה אין שום סברא שיעשה הטור, אם היה סובר דברכות התורה מהתורה. ולכן ברור שהטור הולך בעקבות השמטת עמודי ההוראה להא דרב יהודה. מה גם שהגאון פר"ח לא התייחס לשאר הראיות שהבאנו בדעת הטור.

ונראה שבאמת גם הפר"ח מודה שכן נראה יותר, ולכן כתב בלשון זהורית "ואולי הטור" וכו', והיינו שבאמת אין הכרח בסברא זו, אך יש לה מקום לדעתו. אמנם לענ"ד הקלה, אין שום מקום לסברא זו בדעת הטור. (וראיתי למגיה על הבאר שבע בסוטה ל"ג ע"א שגם רצה לומר שהטור סובר שברכות התורה מהתורה, וכל דבריו במחילה רחוקים מאד, ואכמ"ל).

וראיתי להגאון היעב"ץ במור וקציעה שגם התעצם לטעון כנגד הפני משה הנ"ל, שאין ראיה מהשמטת הטור (והרמב"ם) להא דרב יהודה, וכתב וז"ל "ולענ"ד אין ממש בהכרחיותו. כי מש"כ מדלא כתב הטור אלא שצריך להזהר בה מאד והביא ההיא דרב יהודה דעל עזבם את תורתו וכו', יש להפליא הפלא ופלא עליו. אם כדבריו דמדרבנן בעלמא היא, איך יפרש דבר זה הקב"ה בעצמו, והלא כל עיקר לא חייב השי"ת אותם בברכה זו, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, הא ע"כ ההיא דרב יהודה מוכחא בהדיא דדבר תורה היא ודאי, וה"ט דלא הוצרך הטור לבאר יותר בחומרה שהיא מן התורה, שדבר זה מבואר בעצמו, שלא יעניש הקב"ה עליה אלא א"כ הזהיר, ונתכוין הטור להודיע החומר שבה יותר משאר ברכה של תורה גרידא כברכת המזון, שלא מצינו בה עונש חמור כ"כ כמו בזו. וא"ת מ"מ מפני מה לא באר היטב להחמיר

בספקה. י"ל משום דלא שכיח דלא נימא אהבה רבה לפחות, ונפטר בה. מיהת, כי אתרמי בה ספיקא ממש, פשיטא דצריך לברך עליה מספק"ע"כ.

ולענ"ד כל דבריו בזה אינם מוכרחים כלל. תחילה, מש"כ ש"הקב"ה בעצמו" הזהיר, אין שום הכרח בדבריו, שמלבד שאין אלו אלא דברי אגדה, עוד בה, שגם לדרכו אפשר לדחות שעיקר הקפידא של הקב"ה הייתה על שלא למדו תורה לשמה, ומה שלא בירכו בה רק גילה על זה, וכמו שדחו דברי הפר"ח, המטה יהודה והברכ"י ועוד. או מפני שהתורה לא הייתה חשובה בעיניהם (כדכתב הר"ן נדרים פ"א ע"א בשם הר"ר יונה והובא בב"י סי' מ"ז, וע"ע להלן). אך אין ראייה שהקב"ה עצמו פירש שצריך לברך ברכות התורה, וזה לא אמר אדם מעולם.

גם מש"כ היעב"ץ שהטור לא ביאר דין המסופק אם בירך מחמת שאינו שכיח שיצטרך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, לענ"ד שכיח ושכיח, דמצוי קצת שיסתפק האדם אם בירך ברכת התורה קודם שיברך ברכת אהבה רבה וקודם שיתפלל פסוקי דזמרה, ואז יצטרך "להכריע" אם ברכת התורה מהתורה ועליו לברך מספק כדי שיוכל לומר הזמירות, שהם פסוקי תורה. ואף אי נימא דזמירות אלו שנאמרות בדרך תפלה א"צ לברך ברכות התורה עליהן (ע' בשו"ע סי' מ"ז סע' ט' ונו"כ שם), מ"מ י"א שאין ברכות אהבה רבה פוטרת אלא אם כיון לצאת בה יד"ח, וכדמוכח מדברי הר"ר יונה (ע' ביאור הלכה בסי' מ"ז סע' ז' ד"ה פוטרת, וע' בספרי דברי עני הלכות ברכות ח"ב סי' ג'), וא"כ שכיח ושכיח שהמסופק ישכח לכיון לצאת באהבה רבה, ושוב ימצא עצמו מסופק בסוף התפלה אם עליו לשוב ולברך. וכל כהאי היה לטור לבאר דבריו ולא לסתום. ובכלל, לא מצינו לשום ראשון שיכתוב להדיא שהמסופק בברכת התורה ישוב לברך.

סוף דבר, לענ"ד תמוה מאד לומר שהטור סובר שברכות התורה מהתורה, כאשר מוסכם שהוא לא הזכיר זאת, ולא הזכיר את הנפק"מ היוצאת מקביעה זו. ולכן לענ"ד אין ספק שהטור הלך בעקבות השמטת עמודי ההוראה להא דרב יהודה.

אכן מעתה באמת צע"ג מאיזה טעם הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור דחו את דברי רב יהודה, אחרי שאין מי שחולק עליהם בסוגיה.



מו"מ בדעת הר"ר יונה אם ברכת התורה מהתורה

והנה גם תלמידי רבינו יונה לא הביאו להא דרב יהודה. זאת ועוד, ז"ל תלמידי רבינו יונה בברכות (ו' ע"א ברי"ף) "אבל ברכת התורה שתקנוהו לחיוב קריאת התורה פוטרת כל היום", ומשמע קצת דהוי דרבנן. וכ"כ בדעתו בספר עינים למשפט. ואפשר שעל זה כיון מו"ר מרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' כ"ז אות י') שכתב "איברא דאשכחן לכמה מרבנן בתראי דפליגי ע"ד הפר"ח והשאג"א הנ"ל, ומחזיקים בדעת הרמב"ם דברכה"ת הויא רק מדרבנן.

וכמ"ש הפני משה (ח"א סי' א') דרוה"פ ס"ל כהרמב"ם דברכה"ת דרבנן^{טז}. ע"ש. (וכן מוכח בתלמודי ר' יונה ברכות י"א ע"ב) ע"כ.



מו"מ בדעת ראשונים נוספים אם הם סוברים שבכרת התורה מהתורה

גם בחידושי הרא"ה (ע' להלן בדעת החינוך) ובחידושי הרשב"ץ לא הביאו הא דרב יהודה. (אך ראה להלן בדברי ספר חרדים מש"כ בדעת הרשב"ץ בספר זה הרקיע. אכן בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' קס"ג מבואר שהוא סובר דברכת התורה מהתורה, ע' להלן). גם בספר האגודה הושמטו דברי רב יהודה. (וע' בדק"ס).



בספר הבתים כתוב להדיא שבכרת התורה מדברי סופרים

ובספר הבתים (הלכות ברכות שער ראשון ס"ד) כתב להדיא דברכת התורה הוי רק מדרבנן, וז"ל "מצוה מדברי סופרים" לברך על המצות, אמרו חכמים רמז" לברכת התורה מן התורה מנין, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו, והוקשה מצוה לתורה, שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה מה תורה טעונה ברכה אף מצוה טעונה ברכה" ע"כ. (מקור דברי הבתים לעניין מקור דין ברכת המצות, בירושלמי ברכות פ"ו ה"א עיי"ש. וע' לפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות אות ט"ו, ושם כתב דהוי אסמכתא, עיי"ש).



טו). אכן ביבי"א (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג') כתב "ואי משום הא לא איריא, דשאני הכא דרובא דרבנותא ס"ל דברכת התורה מדאורייתא", גם הגרי"ח סופר שליט"א כתב כן בקונטרס דרופתקי דאורייתא (ח"א סי' ב' עמ' י"א) בשם משכנות הרועים (סי' א') ועוד, עיי"ש. ולפענ"ד אי"ו נכון.

שו"ר שביבי"א שם (אות ג' בהערה) שוב כתב "ומ"ש הרב חיי אדם בנשמת אדם לפסוק כהרמב"ן והרשב"א והחינוך והרשב"ץ דס"ל שבכרת"ת דאורייתא, משום דהו"ל הרמב"ם יחידאה לגבייהו, באמת שהדבר להיפך, כי עינינו הוראות לעשרה מגדולי רבותינו הראשונים שחולקים על סברת הרמב"ן וסיעתו, ונמצא דרובא דרבנותא ס"ל דברכה"ת מדרבנן. הילכך העיקר כמ"ש החיד"א במחזיק ברכה, והובא בשערי תשובה, שבספק אם בירך ברכה"ת ספק ברכות להקל" ע"כ. וכאמור, לענ"ד בראשונים המחלוקת בערך שקולה, כאשר יראה המעיין. אכן באחרונים, ברור שרוב האחרונים סוברים דהוי דרבנן. וע' בהערות בסוף המאמר, שם עמדנו למניין כל הראשונים והאחרונים, ונתבאר שיש רוב ראשונים, ורוב מובהק באחרונים שסוברים שבכרת התורה מדרבנן.

טז). ובוה יש להשיב על מש"כ הגאון חקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ב' דף י"ד עמודה ד' ד"ה ואבא) "וכעת לא ראינו שום אחד מהראשונים שחלקו על זה דהוי מדרבנן" וכו'. וחזר על דבריו אלו שם, עיי"ש. וא"כ, מאחר שמצאנו לראשון מפורש שכותב דהוי דרבנן, א"כ פשוט שכן י"ל בדעת עמודי ההוראה וסיעתם שהשמיטו לדבר יהודה. אכן גם הוא שם (דף ט"ז עמודה א' ד"ה הרי) כתב שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש השמיטו להא דרב יהודה. אמנם מש"כ בדעתם שם דסברי דברכת התורה דאורייתא, רק בקריאה בציבור בקריאה שהיא מהתורה (זכור, פרשת כה"ג והקהל), לענ"ד אין לו שום ראייה בדבר הזה בדעתם. ואכמ"ל יותר.

יז). צ"ע אם הבתים גורס כך בגמרא, או שמא הוא מפרש כך בדעתו הרחבה.

דעת המאירי והרי"ד והריא"ז שברכת התורה מהתורה

אולם רבינו המאירי מוכח שפוסק כדעת רב יהודה, ולדעתו ברכות התורה מדאורייתא ממש, שהרי כתב "חייב אדם לברך ברכת התורה קודם קריאה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו, אבל לאחריה אין חייב לברך בה מן התורה אלא מדברי סופרים", וממש"כ שרק לאחריה אין חיוב מהתורה אלא מד"ס (ומקורו מהתיובתא על רבי יוחנן שסבר שלאחריה מן התורה), מוכח שסובר שברכת התורה לפנייה מד"ת ממש, ודו"ק. (וקצת תימה שלא התעורר מהשמטת הרי"ף והרמב"ם, כדרכו בכמה מקומות).

וכ"כ בפסקי הרי"ד "אמר רב יהודה אמר רב, מניין לברכת התורה שהיא מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא וגו'. ואסיקנה דברכת התורה לפנייה וברכת המזון לאחריו היא מדאורייתא. וברכת המזון לפניו וברכת התורה לאחריה היא מדרבנן" ע"כ.

וכ"כ נכדו הריא"ז (ברכות פ"א אות י"ז) "וברכת התורה שלפניה היא מן התורה, כמו שמבואר לפניו בפרק מי שמתו".



דעת הרמב"ן והחינוך שברכת התורה מהתורה

גם הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם במנין המצות בסוף מצות עשה ששכח הרמב"ם, מנה (במצוה ט"ז) את ברכת התורה לפנייה שהיא מצות עשה, והביא את דברי רב יהודה בסוגיין.

וז"ל הרמב"ן שם "מצוה ט"ז שנצטוינו להודות לשמו יתברך" בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו, והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה, כן נצטוינו בזה. ובשלישי שלברכות (כ"א ע"א) אמרו מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. ורצה ללמוד ברכת המזון לפניו שיהיה מן התורה ק"ו מזה, אמרו ומה תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה, טעונה לפנייה, מזון שטעון לאחריו אינו דין שטעון לפניו, והשיבו על זה מדרך הפירכות, מה לתורה שכן חיי עולם. ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. וחפצם בזה, שכיון שבעל קרי אינו מברך לפניו במזון, והוא מברך לאחריה, נלמוד שברכה לאחריו בלבד היא מן התורה, ולפיכך אינה בטלה מפני תקנתם בטבילת בעלי קריין, ושמע מינה דקל וחומר פריכא הוא". והעולה מזה שברכת התורה לפנייה מצות עשה דאורייתא. ובגמרא דבני מערבא (ירושלמי ברכות ריש פ"ז) אמרו כתוב בתורה ברכה לפנייה, ואין כתוב בה ברכה

יח. מלשון הרמב"ן כאן קצת משמע דמדינא דאורייתא ברכת התורה הן בגדר "ברכות השבח". ויש לפלפל בזה, שמלשון "בכל עת", קצת משמע דהוי כברכת המצוות. וע' למו"ר הגר"א וייס שליט"א במנחת אשר ת"ת (סי' ו' עמ' מ"ב), ובמנח"א עה"ת (מהדו"ב דברים סי' פ"ז), וע"ע למו"ר מרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות א' בהערה) שעמדו בזה. וראה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' ג'). וע"ע בדפוסתקי דאורייתא (ח"א סי' ג') מש"כ בזה. וע"ע בפני" ברכות (י"א ע"ב ד"ה ר"י מסיים), ואכמ"ל.

יט. כוונת הרמב"ן בשורות אלו קצת סתומה. וראיתי שעמד בזה בשו"ת פני משה (ח"א סי' א' דף א' עמודה ד'), ושם כתב שכוונת הרמב"ן להוכיח שדברי רב יהודה מהתורה ממש, לא אסמכתא, עיי"ש בדבריו המבוארים. ושור"ש שכ"כ במור וקציעה (סי' מ"ז), עיי"ש.

לאחריה, מה כתוב בה לפניה, כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, כתוב במזון ברכה לאחריו, אין כתוב בו ברכה לפניו, מה כתוב בו לאחריו, ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, ומנין ליתן את האמור בזה לזה וכו'. מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה², כמו שמקרא בכורים (ע' קל"ב) אינו נמנה אחת עם הבאתן (ע' קכ"ה), וספור יציאת מצרים (ע' קנ"ז) עם אכילת הפסח (ע' נ"ו) ע"כ. ודבריו מפורשים "שברכת התורה לפניה מצות עשה דאורייתא".

גם החינוך (מצוה ת"ל) הלך בעקבות הרמב"ן, וכתב וז"ל "וכל שאר הברכות (מלבד ברכת המזון דעסיק ביה. ד.א.) כולן הן מדרבנן, חוץ מאחת שהיא מן התורה, וכן הוא מפורש בגמרא בברכות (כ"א ע"א) והיא ברכת התורה לפניה. גם הרמב"ן ז"ל יחשוב אותה מצות עשה בפני עצמה. והעניין הזה שחייבנו האל ברוך הוא ברכה בקריאת התורה לפניה, ובמזון לאחריו, מן הדומה שהטעם, לפי שהוא ברוך הוא לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו, רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא יכיר בטובה, רק אחר ההרגש. אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל, והשכל יודע ומכיר, וקודם קבלת התועלת יבין אותו, ע"כ יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה. ומודה על האמת ימצא טעם בדברי ע"כ.

הרי שהחינוך סובר ממש כדעת הרמב"ן וסיעתו, שברכת התורה לפניה מהתורה. (ולפי האומרים שהרא"ה חיבר את ספר החינוך, צע"ק מחידושי לברכות, שלא הביא הא דרב יהודה. וי"ל).



דעת הראב"ה והרשב"א והשיט"מ שברכת התורה מהתורה

וכ"ד הראב"ה (מגילה ס' תקנ"ג, וראב"ה ברכות ס' ס"ד), עיי"ש שכתב להדיא "דברכות התורה מן התורה, דאמרינן פרק מי שמתו אמר רב יהודה אמר רב" וכו' ע"כ.

וז"ל הרשב"א בברכות (מ"ח ע"ב ד"ה הא דאפליגו) "הא דאפליגו תנאי הכא בברכה ראשונה דפת מהיכא, וכולהו ס"ל דהויא דאורייתא, ולא קי"ל כחד מיניהו, אלא ברכה שלפניה דרבנן, וכסתמא דמתניתין דקתני בפרק מי שמתו (כ" ע"ב) גבי בעל קרי, על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, כלומר משום דלאחריו דאורייתא, ולפניו לאו דאורייתא, וה"ה לברכת התורה שלאחריה כדאיתא התם בפרק מי שמתו (כ"א ע"א), דאמרינן התם אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן המזון, וברכת המזון לפניה מן התורה וכו', ודחינן איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה, ומה לתורה שכן חיי העולם, ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו" (וע"ע ברשב"א ברכות ל"ה ע"א ד"ה ק"ו, וד"ה ה"ג). וכיוצ"ב כתב השיט"מ לברכות (שהוא מיוחס לריטב"א, בדף מ"ח ע"ב בד"ה ק"ו).

כ. כוונת הרמב"ן, שאין לומר שמצוות ברכת התורה מן התורה, אך לא נמנית במנין התרי"ג לחוד, אלא כלולה יחד עם מצוות תלמוד תורה (והיא ענף ממנה), ועל זה אומר הרמב"ן שזה אינו, שכמו שמצוות הבאת הביכורים נמנית בפנ"ע ממצוות קריאת הביכורים, כך מצוות ברכת התורה נמנית בפנ"ע ממצוות לימוד התורה.

ובאמת המבי"ט בקרית ספר (תפלה י"ב) ובספרו בית אלוהים (פרק ס"א) כתב שגם הרמב"ם מודה שהיא מהתורה, ומה שלא מנאה במניין המצוות, משום שהיא בכלל מצות ת"ת. וכבר הבאתי שם³ החקרי לב ועוד. ומהנהגה זו בא הרמב"ן לאפוקי. (וע' בהערה לעיל מש"כ ע"ד המבי"ט).

וממש"כ הרשב"א והשיט"מ שברכת התורה שלאחריה לאו דאורייתא, משמע שהם סוברים שברכת התורה לפניה כן דאורייתא. וכ"כ הפר"ח (ריש סי' מ"ז) בדעת הרשב"א. וכ"כ המשנ"ב (סי' מ"ז סק"א) בדעת הרשב"א. ולי צ"ע בזה אם דיוק זה מוכרח ממש. שו"ר שבשו"ת פני משה (סי' א') כתב ש"אפשר שהרשב"א סובר דהוי מהתורה, משמע דמספק"ל בזה. אכן בסוף העניין שם (בדף ב' עמודה ג') נראה שנקט כדבר פשוט בדעת הרשב"א דהוי דאורייתא, עיי"ש.



צ"ע בדעת ספר המנהיג והאבודרהם אם ברכת התורה מהתורה

והנה המנהיג (דיני תפלה עמ' כ"ז) כתב "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, למדנו מזה שהקורא בתורה צריך לברך על התורה. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוות, למדנו מזה כשם שצריך לברך על התורה, כך צריך לברך על כל אחת מכל מצות שבתורה בשעת עשייתן". והמעין יראה שאין הכרח בדעתו אם סבר דברכת התורה מהתורה או מדרבנן (ולענ"ד יותר נוטה שהיא מדרבנן, מדהשווה אותה בסו"ד לשאר ברכות המצוות. וצ"ע. וע' לפמ"ג פתיחה כוללת להלכות ברכות סע' ט"ו ד"ה גרס' בירושלמי). גם בדעת האבודרהם (סדר תפילות חול שער שלישי) יש להסתפק כנ"ל אם הוא סובר שברכת התורה מהתורה או מדרבנן, וצ"ע.



סיכום שיטות הראשונים אם ברכת התורה מהתורה או מדרבנן

עלה בידינו עד כה, נחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה אם ברכת התורה (לפניה) מהתורה או מדרבנן. דעת הבה"ג הרי"ף הרמב"ם^{כא} הרא"ש הטור^{כב} ר' יונה (הרא"ה) והאגודה והבתים, והסמ"ג והסמ"ק (והיראים ורבינו אליהו), כולו סברי דברכת התורה דרבנן^{כג}. ואילו הרמב"ן והרשב"א החינוך והרי"ד והריא"ז והראב"ה המאירי והשיט"מ (המיוחס לריטב"א) והרשב"ץ (ע' להלן בדעתו), כולו סברי דברכת התורה מהתורה. ומעתה צ"ע במאי קמיפלג, ומאיזה טעם השמיטו עמודי ההוראה וסיעתם את דברי רב יהודה.



כא. כ"ד רוב ככל הפוסקים בדעתו (פני משה פר"ח שאגת אריה וכו'), ודלא כדעת יחיד (קרי"ס) שכתב שלרמב"ם ברכות התורה מהתורה, ולא מצאנו לו ע"מ שיסמוך. אכן ע' לעיל ולהלן שמצאנו אחרונים נוספים שכתבו בדעת הרמב"ם דהוי דאורייתא, ודבריהם צ"ע.

כב. הפר"ח והמור וקציעה העלו צד שהטור סובר שברכת התורה מהתורה, ולא נראו דבריהם כלל.

כג. ובוה יש להשיב על מש"כ החיי"א בנשמ"א (כלל ט' סע' א') "ולכן כיון שכל הראשונים מסכימים שהיא דאורייתא, ואף דמרמב"ם בחיבורו ותר"ג מצות שלו משמע דלא ס"ל הכי, מ"מ כיון שכולם חולקין עליו, הלכה כרבים", וזה אינו. ושו"ר שכע"ז העיר ע"ד בקצרה בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה), "שאין הרמב"ם יחידא בסברא זו (כמו שחשב החיי אדם בנשמת אדם כלל ט' סי' א'), אלא יש עוד רבים ונכבדים מרבתינו הראשונים העומדים בשיטתו וס"ל דברכה"ת אינה אלא מדרבנן" עכ"ל.

ביאור שיטת הראשונים הסוברים שברכת התורה מדרבנן לפענ"ד

ולפענ"ד י"ל חדא מתרי טעמי - או שהם סוברים שאף שרב יהודה אמר "מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה", אין כוונתו "מן התורה" ממש, אלא שיש לה סמך ורמז בתורה, וכפי שכתב בספר הבתים הנ"ל. וכע"ז מצינו בכמה מקומות בתלמוד שאמרו "מן התורה" והכוונה מדרבנן, אך לעולם קרא אסמכתא בעלמא (ע' בדברי הברכ"י להלן). אכן צ"ע מה הכריחם להוציא את דברי רב יהודה ממשוטים. גם קשה מהק"ו שעשה רבי יוחנן מכוח דברי רב יהודה. וגם לדרך זה, אכתי תקשי על הרי"ף והרא"ש, למה השמיטו את דבריו לגמרי, כמו שכוונתו מדרבנן, יביאו דבריו ויבארו שכוונתו מדרבנן. ודוחק לומר שהשמיטו את דבריו כדי שלא יטעה מאן דהוא לומר דהוי דאורייתא ממש, דא"כ היה להם להביא את דבריו, ולכתוב דהוי אסמכתא (וכע"ז עשה הרא"ש בברכות פ"ו סי' ט"ז, לגבי ברכת הנהנין, עיי"ש). וע' להלן.

אי נמי י"ל דאף אם רב יהודה סבר דהוי דאורייתא ממש כפשט דבריו, מ"מ עמודי ההוראה וסיעתם סוברים דלא הוי דאורייתא. ואף שבסוגיה בדוכתא אין מי שחולק על רב יהודה, מ"מ מסוגיות אחרות נראה להם דלא הוי דאורייתא, שהרי מקרא זה ד"כי שם ה' אקרא", דרשו בו חז"ל עוד הלכות אחרות - האחת, חיוב עניית אמן, ראה במסכת יומא (ל"ז ע"א). והשניה, מצוות זימון, ראה בברכות (מ"ה ע"א, וע"ע בט"ז אור"ח סי' קצ"ב סק"א). וס"ל דמסוגיות אלו נראה דדרשת רב יהודה לברכת התורה מ"כי שם", אינה עיקר, שמקרא זה נדרש למצוות אחרות.

או שמא המקרא יוצא לכוונה אחרת¹, ראה בפירוש הרשב"ם על התורה (דברים ל"ב פס' ג') שכתב בדרך הפשט "כי שם ה' אקרא, כאשר אספר לכם גבורות שעשה לכם הקב"ה והטובות שגמל לכם, וגם שהוא צדיק במה שיעשה לכם, גם אתם הבו גודל לאלהינו, היו מודים על האמת". ואפשר דס"ל לעמודי הוראה שכן הוא פשט הכתוב, וכל ההלכות שדרשו עליו חז"ל (ברכת התורה, אמן, זימון, ברוך הוא וברוך שמו במקדש וכו'), הכל הוא רק מדרבנן, ומדרך האסמכתאות. כ"נ לענ"ד (וראיתי שקרוב לזה כתב הנצי"ב במרומי שדה, ע' בדבריו להלן). ולהלן נדון עוד בס"ד בשני תירוצים אלו, ועוד.

והנה לפום ריהטא בתחילה חשבתי לומר תירוץ נוסף, שרבי יוחנן חולק על רב יהודה, דרבי יוחנן דסבר דברכת התורה לאחרייה מן התורה מק"ו, לכאורה משמע שהוא סובר שברכת התורה לפנייה אינה מן התורה, ודלא כרב יהודה, והלכה כרבי יוחנן. ואף שרבי יוחנן איתותב, מ"מ התיובתא עליו היא רק לעניין מה שסבר שברכת התורה לאחרייה מן התורה, ולעניין מה שרצה לחייב ברכת מזון לפנייה מהתורה, אך במה שהוא סבר שברכת התורה לפנייה מדרבנן, בזה לא איתותב. ורבי יוחנן ורב יהודה הלכה כרבי יוחנן, דק"ו הוא מהא דקי"ל (ביצה ד' ע"ב) רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, כ"ש לגבי רב יהודה, דהוא תלמידיה דרב.

(כד. ז"ל רש"י על התורה (דברים פרק ל"ב פס' ג') "כי שם ה' אקרא, הרי כי משמש בלשון כאשר, כמו (ויקרא כ"ג, י') כי תבאו אל הארץ, כשאקרא ואזכיר שם ה' אתם הבו גודל לאלהינו וברכו שמו. מכאן אמרו שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש". וע"ע בראב"ע ובחזקוני ובבכור שור שם ועוד. וע' בטור אור"ח (סי' קכ"ד) שכתב בשם הרא"ש "ושמעתי מאבא מורי שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו וזהו שאמר משה רבינו כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו".

אולם באמת הא בורכא, דהא רבי יוחנן קאמר להדיא "תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה", ופשוט ש"טעונה לפניה", היינו שברכת התורה טעונה ברכה לפניה מן התורה כדרכי יהודה, מדכתיב "כי שם ה' אקרא". וזהו מה שכתב שם רש"י "תורה שטעונה לפניה, כדאמרן", והיינו קרא ד"כי שם ה' אקרא". ובפשוטו ר' יוחנן לק"ו גמור מהתורה אתא (ע' להלן). וא"כ אדרבה, באמת מפשט הסוגיה מבואר שגם רבי יוחנן סובר כרב יהודה דברכת התורה לפניה מדאורייתא. ומעתה תגדל הקושיא על הראשונים שהשמיטו לדרכי יהודה, והרי גם רבי יוחנן סובר כן (וכאמור, כל התיובתא היא רק לגבי ברכת התורה לאחריה שאינה מהתורה, ולגבי ברכת המזון לפניו שאינה מהתורה).

ואין לומר שרבי יוחנן סבר דלא הוי ק"ו גמור מהתורה אלא מדרבנן, דאם הוי רק מדרבנן, הרי כולם מודים שיש ברכה לפניה מדרבנן, כדמוכח מכמה משניות וברייתות (שו"ר שכ"כ השאגת אריה ועוד), ומאי קמ"ל ר' יוחנן בק"ו שלו. אלא ודאי שהוא בא לומר דהוי ק"ו גמור מהתורה, ועיקר סמיכתו בק"ו היא ע"ד רב יהודה דברכת התורה לפניה מהתורה.

והשתא לפי"ז גם אין לומר דהראשונים שהשמיטו את דברי רב יהודה, הוא מפני שהם סוברים דהוי אסמכתא בעלמא, דהא מדברי רבי יוחנן מבואר שהבין שרב יהודה מדאורייתא קאמר לה. ושו"ר שעמד בזה בשו"ת פני משה (סי' א' דף א' עמודה ד'), עיי"ש מש"כ לפלפל בזה. גם הצ"ח (ד"ה מנין) כתב דלא אפשר דהוי דרבנן, דהא ר' יוחנן יליף מינה בק"ו, וע' להלן.

ודוחק רב לומר שרב יהודה התכוין מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ורבי יוחנן חלוק עליו וסובר דהוי דרשה גמורה מהתורה (ונדחו דבריו), והלכה כרב יהודה. כל זה דוחק. ועוד קשה קצת כנ"ל, דאף אי הוו סברי הנך קמאי דלדברי רב יהודה הוי מצוה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, עכ"פ היה להם להביא את דבריו, ולכתוב שהם מדרבנן וקרא אסמכתא. סו"ד, עדיין צ"ע למה השמיטו לגמרי את דברי רב יהודה. ועתה נפנה לעיין בדברי רבותינו האחרונים בסוגיה זו.



דעת השו"ע הרמ"א הלבוש הדרישה הב"ח העו"ת עטר"צ הגר"א והגר"ז שברכת התורה מדרבנן

והנה בדעת השו"ע לענ"ד הדברים פשוטים וברורים שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן. חדא, שבשום מקום בשו"ע לא הביא איזה רמז או נפקותא שברכת התורה מהתורה. גם בב"י (בסי' מ"ז) לא הזכיר את דעת הרמב"ן וסיעתו, ולא הביא את דברי רב יהודה כלל, ולא כתב שום רמז דהוי דאורייתא.

ולכן פשוט וברור שמרן ז"ל הולך לשיטתו בהקדמתו לב"י שכתב "ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת, נפסק הלכה כמותם" וכו', כ"ש במקום שדעת שלושתם מסכמת, כבנ"ד, וכ"ש שראשונים נוספים עומדים בשיטתם, וכנ"ל.

ובב"י כתב מרן בשם האגור בעניין מחלוקת הפוסקים בעניין שינת יום, וז"ל "וכתב עוד האגור (סי' א') שאביו ז"ל הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע, וכן ראוי לעשות כי המיקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד, כי הברכות אינן מעכבות עכ"ל" ע"כ. ומשמע שר"ל דספק דרבנן לקולא, וספק ברכות להקל. הרי דס"ל דהוו ברכות דרבנן.

וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק י"א) בביאור דברי הב"י "שינת קבע. ע' מג"א. ע' ב"י ספק ברכות לקולא". והנה הטעם דלקולא, דברכות דרבנן, וספק דרבנן לקולא" וכו' ע"כ (המשך דברי הפמ"ג יבואו להלן בדעת המג"א). ומבואר דלדעת הב"י ברכות התורה הוו מדרבנן. וכ"כ שם בב"י ובשו"ע, שלמעשה נהגו שלא לברך לאחר שינת יום. ואם היה ספק בדאורייתא, היה ראוי להחמיר ולברך.

זאת ועוד, כתב מרן השו"ע (או"ח סי' קפ"ד סע' ד') "אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק, מפני שהיא מן התורה", ולא כתב כן על שום ברכה אחרת, לא ברכת התורה ולא ברכת מעין שלש, ומוכח שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן.

ועוד כתב יותר מזה (בסי' ר"ט סע' ג') "כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהוא של תורה". ומלשונו מוכח בעליל ש"כל הברכות" מדרבנן, כולל ברכת התורה וברכת מעין שלש, למעט ברכת המזון (כששבע, ע' בסי' קפ"ד במשנ"ב ס"ק ט"ו ושעה"צ ס"ק י"ז). ואף שמרן שם עוסק בהלכות ברכת הנהנין (וכפי שדחה הגרי"ח סופר נר"ו בקונטרס דרופתקי דאורייתא ח"א סי' ב' עמ' ט"ו), מ"מ אם הוא סובר שחלק מברכת המצות דאורייתא (ברכת התורה), היה טורח לציין זאת באיזה מקום (בשו"ע או עכ"פ בב"י), ולא היה נותן מכשול בלשונו שכתב "כל הברכות". וזה פשוט ומוכרח בדעתו. ושור"ר שכ"כ כיוצ"ב כמה אחרונים בדעת השו"ע (מטה יהודה כסא אליהו מאמ"ר חיד"א ועוד), וע' להלן.

גם הרמ"א לא מצינו בשום מקום שהביא שיטה ש"א שברכת התורה מהתורה, לא בדרכ"מ ולא בהגהות הרמ"א על השו"ע. ואם הוא היה סובר שברכת התורה מהתורה, היה ראוי שיגיה כן על דברי השו"ע (או בסי' מ"ז, או בסי' ר"ט הנ"ל), ומשמע להדיא שהוא מודה לשו"ע, וסובר כדעת עמודי ההוראה דברכות התורה מדרבנן. גם הב"ח והפרישה (בסי' מ"ז) לא מצינו שהביאו את דברי רב יהודה ולא את שיטות הפוסקים (רמב"ן וסיעתו) הסוברים שברכות התורה מהתורה, ומבואר שהם מודים להכרעת הטוש"ע והרמ"א.

והנה הלבוש (סי' מ"ז סוף סע' י"ב), מלבד מה שנשמר ולא הביא דברי רב יהודה וקרא ד"כי שם ה' אקרא" והרמב"ן, עוד כתב לגבי מחלוקת הראשונים בעניין שינת יום, ש"א שיש לברך, וי"א שלא לברך "וכן נהגו, כיון דאיכא פלוגתא דרבנן יש להקל בברכה, דברכה אינה מעכבת"

כה). הנה בב"י ובאגור לא כתבו תיבות אלו "ספק ברכות להקל". ולכאורה היה מקום לומר שאחר שמן התורה יצא יד"ח בברכת התורה, ומן התורה לכו"ע שינת יום לא הוי הפסק, ולכן המחלוקת אם מברכים ברכות התורה אחר שינת יום היא מחלוקת דרבנן (וע' בספרי דברי עניי הלכות ברכות ח"ב סי' ב'). מ"מ הפמ"ג בא לאפוקי מסברא זו, ומחדש דדעת האגור והב"י דברכות התורה מדרבנן לגמרי, ודו"ק. וההכרח הגמור לדבריו, שבשום מקום אין גילוי שדעת האגור והב"י דברכות התורה מהתורה, ופשוט.

(וכדברי האגור ב"י הנ"ל). ומבואר בפשיטות שהוא סובר שבכונה זו רק מדרבנן. וכ"כ המאמר (מ"ז סק"א) בדעתו ובדעת האגור הנ"ל "גם מדברי הרב הלבוש (לקמן סע' י"ב) משמע בהדיא דמספיקא לא מברכינן ברכת התורה, אלמא ס"ל דהוי כשאר ברכות. ותימה שלא הזכירוהו. ודברי הלבוש (שבסע' י"ב), הם דברי האגור שבב"י ע"ש ע"כ.

וכ"כ העולת תמיד (סק"ב) "והנכון שלא להפסיק. ואם הפסיק לא יברך, מאחר דברכות מדרבנן. וע' בספר משפט צדק (ח"ב סי' ס"ב). וכ"כ המאמר (מ"ז סק"א) בדעת העו"ת "שוב ראיתי להרב עו"ת שכתב (בסע' ט') דאם הפסיק בין ברכה ללמוד שאין לו לחזור ולברך דברכות דרבנן, הרי מבואר דס"ל דברכת התורה דרבנן". ואף המשנ"ב (מ"ז סק"א) ציין לזה וכתב "ובפרט לפי מה שמצאתי אח"כ בספר מאמר מרדכי שמביא בשם הלבוש ועו"ת ג"כ דהוא מדרבנן".

גם העט"צ והנח"צ והגר"א והגר"ז (בסי' מ"ז) לא מצינו שהביאו שום שיטה דברכת התורה מהתורה (ובדעת המג"א והא"ר והפמ"ג ראה להלן).

נמצא עד כה, שהשו"ע הרמ"א הלבוש הב"ח הדרישה העו"ת העט"צ הגר"א והגר"ז, כולו ס"ל דברכת התורה מדרבנן. (ולהלן יתבאר שכ"ד אחרונים רבים, ומהם מטה יהודה כסא אליהו החיד"א מאמר יפה ללב ועוד).



דעת הפני משה דברכת התורה מדרבנן וביאור שיטתו בהשמטת הראשונים ומו"מ בדבריו ואם האליה רבה מסכים לפני משה

והנה הגאון רבי משה כנבנשת"י בשו"ת פני משה (סי' א') גם סובר דברכות התורה מדרבנן. ושם האריך בסוגיה זו, וכתב שלמעט דעת הרמב"ן והחינוך "ואפשר הרשב"א", כל שאר הראשונים סוברים דברכות התורה מדרבנן (הראשונים דלעיל שגם סוברים כרמב"ן, נעלמו מעינו הבדולח, וחלקם לא היו תח"י). ושם עמד באורך על השמטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש את דברי רב יהודה ודברי רבי ישמעאל הנ"ל, וכתב ליישב טעם השמטה זו בכמה דרכים^{כו}.

תחילה כתב (דף א' עמודה ד') שקשה לומר שהם למדו שכוונת רב יהודה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, שא"כ איך רבי יוחנן למד בק"ו (מהתורה) מרב יהודה, אלא ש"מ דרבי יוחנן הבין שכוונת רב יהודה דברכות התורה (לפניה) מהתורה, ומזה למד בק"ו לברכת התורה לאחריה. וזו כוונת הרמב"ן הנ"ל.

אך שוב כתב, שהן אמת שכך הוא פשט הגמרא, ושכן למד הרמב"ן, מ"מ ע"כ ששאר הראשונים חולקים בזה. ולכן כתב (דף ב' ריש עמודה א') דיש ליישב באחד משני פנים - או דס"ל

כו). ודוחק לומר שאחר שביד בבוקר, מן התורה יוצא כל היום, וכל המחלוקת אם שינת יום הוי הפסק, היא מחלוקת מדרבנן. וכנ"ל.

כז). היה נכדו של הראנ"ח, חי לפני כש"פ שנים (ראיתי שיש בספרו שם תשובות על היתרי עגונות משנות ת"ח ות"ט). ומרן החיד"א כתב עליו שהיה "גדול הדור האחרון" (שם הגדולים אות ש' ס"ק ע"ו).

כח). הפני משה הוא הפוסק הראשון שמצאתי, שהתעורר מהשמטת עמודי ההוראה לדרב יהודה. ותימה לי שלא התעורר בזה לפניו. בעל התוס' יו"ט דלהלן שגם עמד בהשמטה זו, היה ממש בן גילו של הפני משה.

דבאמת כוונת רב יהודה ורבי יוחנן דברכת התורה מדאורייתא ממש, כפשט השמועה, אך מכיון שכל התנאים בפרק ג' שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) שסוברים שברכת התורה מהתורה, לא הביאו קרא ד"כ שם ה' אקרא, מוכח דלא סברי כרב יהודה, ולכן "נתחכמו רבוותא אילין לדחותם מהלכה". והיינו דמוכח דרבי ישמעאל דסובר ברכת התורה מהתורה לפניו ולאחריה מקל וחומר, ולא הביא קרא ד"כ שם ה' אקרא, מכך נראה "דדריש ליה לדרשה אחרית, דהא אשכחן בדברי חז"ל מאן דדריש להך קרא דהבו גודל לדרשה אחרית (לזימון ולעניית אמן ועוד, כנ"ל. ד.א.), א"כ רבי ישמעאל נמי ה"נ דמוקי קרא דהבו גודל לדרשה אחרת, מדקמהדר לאתויי ברכת התורה מק"ו, ואי הוה ס"ל דהך דרשה דרב יהודה וכו', מה לו לרבי ישמעאל ולצרה הזו לאתויי מק"ו דמזון, והאי ק"ו מפרין וכו', אלא משמע מהכא דרבי ישמעאל לית ליה בקרא דהבו גודל דרשת רב יהודה, וכן שאר תנאים דפרק ג' שאכלו דאית להו לברכת התורה שהיא מן התורה, מיינתו לה משאר קראי, ולא העלו על שפתם הך קרא דהבו גודל, משמע דלית להו נמי דרשה דרב יהודה בקרא דהבו גודל, דאינהו דרשי ליה לדרשה אחרית, וכיון שכן, אדחייה לה מימרא דרב יהודה מקמי אלין אריוותא ר' ישמעאל וחבירי הנוכחים" עכ"ל. (ודברי רבי ישמעאל עצמו דברכת התורה מהתורה מק"ו, נדחים מכוח התיובתא שאמרו בסוגיין לר' יוחנן, ודברי חבריו התנאים שם נדחים מכוח מה דק"ל ברכת הנהנין לפניו דרבנן, עיי"ש בפני משה. וע"ע ברא"ש ברכות פ"ו סי' טז).

ולפענ"ד צ"ע בדבריו, דאם כדבריו שדברי רב יהודה נסתרים מחמת דברי התנאים דלהלן, א"כ מדוע שתק הש"ס מלהקשות "מיתיבי" לרב יהודה. ואם כדבריו שיש בזה סתירה גמורה כ"כ, עד שדברי רב יהודה נדחים לגמרי, א"כ היה לש"ס להקשות "מיתיבי" מכל הנך תנאי, ולדחות את דבריו ב"תיובתא", כמו שהקשו ודחו את דברי רבי יוחנן בתיובתא. אלא ע"כ שהתלמוד אינו רואה סתירה בין הני תנאי לרב יהודה, יהיה הטעם אשר יהיה. ולכן צ"ע בתירוק זה.

ונראה שזו כוונת הפר"ח שכתב לדחות את דברי הפני משה וז"ל "גם מה שרצה הרב הנזכר (הפני משה) לדחות הני מימרי דאמוראי מכח דאיכא תנאי בפרק שלשה שאכלו (מ"ח ע"ב) דלא סבירא להו הכי, לאו מילתא היא, דהא איכא תנאי התם דסבירא להו כוותיהו ומצו למימר אנן דאמרינן כי האי תנא, ואנן אית לן למיפסק כאמוראי, שיש להם כח לפסוק אפילו נגד סתם מתניתין, ולא לדחויי מימרת אמוראי מכח תנאי, וזה פשוט".

וכיוצ"ב כתב היעב"ץ במור וקציעה (סי' מ"ז) לדחות את דברי הפני משה, וז"ל "הנה חשב לדחות בקש חומה בצורה כקיר נטוי גדר הדחוייה, ולא בקנה המדה, במח"כ אין זה מדה בתורה, ובפירוש אמרו שנים שאמרו טעם אחד משני מקראות, אין מונין להם אלא אחד, מיהת אחד מונין להם, ואין דוחין אותן במקום שאין חולק בדין עצמו, וכל התלמוד מלא מאלה, מר מייתי לה מהכא ומר מהכא, כמו שהיא סוגיא ידועה בתלמוד לרוב" ע"כ.

וכתב שם הפני משה (דף ב' עמודה ב' ד"ה הפן הב') ליישב באופן נוסף (וכתב שם שיש קשר בין שני התירוצים "הפן השני הוא יותר בקצרה, ואפס קצוהו נוגע קצת בפן הראשון"), דכל הנך רבוותא דסברי

כט). אך ע' בדברי המעדני יו"ט דלהלן.

דברכת התורה שלפניה מדרבנן, סברי הכי משום דסתמא דמתניתין דפרק מי שמתו (ברכות כ' ע"ב) דבעל קרי מהרהר בק"ש ואינו מברך ברכות ק"ש לפניה ולאחריה, ס"ל "דברכת ק"ש ברכות התורה חשיבי, דהא ק"ש קריאת התורה היא, וא"כ גם ברכותיה ברכות התורה חשיבי, ומה גם דאיתא בסוף פ"ק דברכות (י"א ע"ב) דאם בא לקרות אחר ק"ש דאינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה, ע"כ. מכאן משמע דברכה שלפני ק"ש ברכת התורה חשיבה, ואפ"ה בעל קרי אינו מברך לפניה, דברכות דרבנן וכו', וכפי זה ברכות ק"ש ברכות ת"ת חשיבי, ואפ"ה אית ליה לתנא דמתנ' דפרק מי שמתו דבעל קרי אינו מברך לפניה, וה"ט, דברכות דרבנן, א"כ מהכא הוכיחו כל הני רבוותא לברכת התורה, ואפילו שלפניה דרבנן הם שחכמים תקנו לברך על התורה, וכפי זה לדעתם מכח הך מתנ' דבעל קרי הנז', ההיא דרב יהודה דהבו גודל אסמכתא היא (בוה יישב את הקושיא למה לא עשו בש"ס מיתבי ותיובתא לרב יהודה מהך משנה דבעל קרי, דהש"ס עצמו ידע דכוונת רב יהודה לומר דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ד.א.). ומאי דהוה מיייתי מינה רבי יוחנן לברכת המזון שלפניה בק"ו, על האמת ההוא ק"ו מדרבנן, וכמו שכבר צדדתי לעיל וכו', וכדאשכחן בכמה דוכתא (ק"ו דרבנן. ד.א.) "וכו' עכ"ל.

והיינו דההכרח של הראשונים לומר דברכת התורה מדרבנן, הוא מכוח הדין דבעל קרי שמהרהר בק"ש ואינו מברך לפניה, ואם ברכת התורה הייתה מהתורה, היה לחכמים להתיר לבע"ק לברך ברכות ק"ש שהן כברכות התורה, לפני שקורא ק"ש בהרהור. (וע' להלן שקרוב לזה כתבו ליישב את דעת הרמב"ם בשו"ת שאגת אריה, והצל"ח בסוגיין).

אולם גם על תירוצו זה קשה לי. חדא, דהא מרן הב"י סובר (בסי' מ"ז סע' ד') דהמהרהר בד"ת אינו צריך ברכת התורה, וא"כ לדעתו אין שום ראייה שברכת התורה מדרבנן, דאימור דמה שלא הצריכו לבעל קרי לברך ברכות ק"ש, משום דאינו קורא ק"ש אלא משום דמהרהר. וא"כ איך יפסוק מרן כדעת עמודי הוראה, כשהראיה לשיטתם בסוגיה היא נגד הפסק שלו.

ושו"ר שכן הקשה היד דוד (זינצהיים, ברכות כ"א ע"א, מהדו"ב) על הפני משה, וז"ל "והנה הרב פני משה הביא ראייה דברכת התורה מדרבנן, מדאמרינן במתניתין דבעל קרי אינו מברך לפניה ולאחריה, והרי ק"ש תורה היא, ואהבה רבה ברכת התורה, ויוצא בה ידי ברכת התורה כדאיתא לעיל ספ"ק, וא"כ איך יקרא ק"ש בלא ברכת התורה, ע"ש, והרב פר"ח לא השיב על ראייה זו. אמנם לכאורה קשה על הרב פני משה דמאי קשיא ליה, דהא קי"ל בשו"ע (סי' מ"ז סע' ד') דהמהרהר בדברי תורה א"צ לברך, וא"כ שפיר קתני מתניתין דאינו מברך לפניה ע"כ.

ושוב כתב לבאר את דברי הפני משה וז"ל "אמנם קושייתו נראה דהיא למ"ד דהרהור כדבור דמי, דהא דפסק בשו"ע דהמהרהר א"צ לברך, היינו משום דפסק דהרהור לאו כדבור דמי, אבל לרבינא דאמר הרהור כדבור דמי, קשה למה לא יברך. ולפ"ז צ"ל דס"ל לרבינא דברכת התורה לאו מדאורייתא היא, ולפ"ז להפוסקים דהרהור כדבור דמי חוץ מק"ש דלא יצא, משום דכתיב ודברת בם, מיהו לענין זה הוה כדבור דהוה כלומד וחייב לברך ברכת התורה, וא"כ בע"כ

(ל). שם מתפלפל בקצרה אם ק"ש חשיב כדברי תחנונים או כדברי תורה, ונפק"מ לנד"ד אם צריך לברך ברכת התורה לפניה. וע' בשו"ע (סי' מ"ז סע' ט', ובסי' מ"ז סע' ז' וח') ובב"י ובנו"כ שם, ומשנ"ב שם (מ"ז ס"ק י"ז).

מתניתין ס"ל דברכת התורה אינה מן התורה ע"כ. ולענ"ד יש לדון בראיה זו, וראה מש"כ בזה באורך בשאגת אריה (סי' כ"ד), ואכמ"ל.

ואף היד דוד גופיה סיים שם וכתב "מיהו רב יהודה אפשר דס"ל כהנהי תנאי דס"ל לקמן בפ"ג שאכלו דברכת התורה מן התורה, ודלא כמתניתין, ואע"ג דהם אמרו לימודים אחרים, עכ"פ בעיקר הדין אין להקשות עליו, כיון דתנאי מסייעי ליה" ע"כ. וזה כעין דברי הפר"ח, דאין לדחות את דברי רב יהודה ממתני', דמצי סבר כהנך תנאי.

והגאון יעב"ץ במור וקציעה כתב להקשות על תירוץ זה של הפני משה, וז"ל "וכתב וז"ל "עוד האריך הרחיב בדוחקים עצומים להעמיד דעתו ודמיונו בענין זה, לקיים היות ברכות התורה מדרבנן מההיא (ברכות פ"ג מ"ד) דבעל קרי אינו מברך לפניה, וה"ט דברכות דרבנן, א"כ מהכא הוכיחו רבוותא לבה"ת ואף שלפניה דרבנן. אלו דבריו. ולענ"ד ליכא הוכחה לגמרי, די"ל מתנ' מיירי בשכבר ברך ברכות, ואב"א שכבר קרא, והכין אוקימנא לה בלח"ש (שם) אליבא דחדא גרסא" ע"כ. ולענ"ד הוא דוחק עצום, דהרי התנא בא ללמד מה מותר ומה אסור לבעל קרי, ולומר שהתנא סבור שמותר לבעל קרי לברך ברכות התורה ("מיירי כשכבר ברך ברכות"), והוא לא נחית לבאר זאת, הוא דוחק עצום.

עוד כתב שם היעב"ץ "ואיברא אליבא דאיך גרסא, ולר"א דס"ל אפילו בדלא קרא עדיין מיירי, ואפ"ה אינו אלא מהרהר, מ"מ לא מוכח מידי מהתם דאיכא למימר לעולם אפילו ברכה דלפני ק"ש דאורייתא, ומה שבבע"ק לא התירו לו להרהר בהן למר כדאית ליה משום דהרהור לאו כדבור, וא"כ אינו חייב בברכתה, שאין חיוב ברכה על התורה אלא על הקורא בה"ש, כמ"ש (דברים ל"ב, ג') כי שם ה' אקרא וגו'. ואף למ"ד כדבור דמי, מיהא בעינן כדאשכחן בסניג, ש"מ דלא לגמרי כדבור הוי, משו"ה שרי ב"ק כר"א, ומה"ט גופיה א"צ ברכה, כ"ש לפי מאי דקיי"ל כר"ח דלאו כדבור דמי דראיה זו כל עקרה טעוהא היא והדרא, עאכ"ו שאין זו ראיה לבה"ת גמורה וללמוד גמור וקריאה ממש ודוק" ע"כ. וזה כעין מה שהקשינו בס"ד, שאין ראיה לחייב ברכה מן התורה בהרהור. וכ"כ אחרונים נוספים, ואכ"מ.

וזאת ועוד קשה לי בתירוץ הפני משה, אם הק"ו של רבי יוחנן הוא ק"ו ללמוד שיש מצוה לברך לפני המזון מדרבנן, ולכן גם הברכה שלאחרי הלימוד מק"ו היא מדרבנן, תמוה מה צורך יש באותו הק"ו, והרי ידוע ומוסכם מכמה משניות וברייתות שיש לברך לפני האכילה מדרבנן, וגם ידוע ומוסכם שיש לברך אחרי הקריאה בתורה בציבור. ואם רצה רבי יוחנן לחדש ברכה מדרבנן ליחיד לאחר הלימוד בק"ו מדרבנן, אכתי תיקשי מה רצה ללמד שיש חיוב מדרבנן לברך לפני המזון, הא חיוב זה ברור ומוסכם מכמה משניות וברייתות. ושור"ר שכע"ז הקשו הפר"ח השאגת אריה ואחרונים רבים, ע' להלן.

גם הגאון מהר"ח אבולעפיה בספר מקראי קדש (הלכות תפלה ריש פרק י"ג דף קכ"ד, ובעמ' שט"ו במהד' מכון המאור תשנ"ג) כתב להשיב ע"ד הפני משה בקצרה, עיי"ש. (אך לא ראיתי גילוי בדעתו אי סבר מהתורה או מדרבנן, עיי"ש). גם הגאון רבי יוסף רפאל חזן בעל חקרי לב כתב לדחות את דברי

(לא). וכיון לזה מדעתו הרחבה בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' נ' אות ג'), עיי"ש.

הפני משה באורך בתשובת סמיכה לחיילים לנכדו מהרח"פ (סי' ב' דף ט"ו עמודה ג' ועמודה ד', ודף ט"ז ע"א), עיי"ש באורך.

סוף דבר, דברי הפני משה בשוב דעת עמודי ההוראה דחוקים מאד לענ"ד. וע' להלן תירוצים נוספים להסבר השמטת עמודי ההוראה וסיעתם להא דרב יהודה.

והנה בספר אליה רבה (סי' קל"ט סוף סק"ז) הביא את תורף דברי הפני משה בקצרה וז"ל "וכתב בתשובת פני משה (ח"א סי' א') ברכה אחרונה לכולי עלמא דרבנן. ראשונה, לרמב"ן (ספר המצות עשין ט"ו בהוספות הרמב"ן) ורשב"א (ברכות מ"ח ע"ב ד"ה הא) וספר החינוך (מצוה ת"ל) דאורייתא, ולרי"ף ורמב"ם ורא"ש (שו"ת כלל ג' סי' ח') דרבנן". ולענ"ד אין הכרע מה דעת הא"ר גופיה, אם מהתורה או מדרבנן.



דעת בעל תוס' יו"ט דברכת התורה מדרבנן ומו"מ בדבריו

והנה הגאון בעל תוס' יו"ט בספרו מעדני יו"ט על הרא"ש (ברכות פ"א סי' י"ג ס"ק ק') כתב להכריע דברכת התורה מדרבנן, וז"ל "כמו שנתקנה ברכה לאחריה. כלומר, ואילו שלא בצבור לא נתקנה לאחריה. וצריך טעם למה לא נתקנה ברכה לאחריה גם ליחיד הלומד. והב"י (בסי' מ"ז) כתב שהרשב"א תירץ דהלימוד מצוה היא ואין מברכין על מצות לאחריה, כדאיתא בפרק בא סימן (נדה נ"א ע"ב), משא"כ הקריאה שבצבור שהיא מתקנת משה ועזרא, ועל התקנות מברכין לפנייהם ולאחריהם, כדמברכין בהלל ובמגילה, ע"כ. וכתב הב"י דאפילו אם היו מברכין על המצות לאחריהם, ל"ק, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאין חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה, עכ"ל. ואע"ג דשינה הוי הפסק וצריך אח"כ לברך כמ"ש רבינו לעיל, וא"כ כשהולך לישן היה מן הראוי שיברך לאחריה, אם היו מברכין על המצות לאחריהם, מ"מ לא קשיא, דשמא לא יוכל לישן, ונמצא שעדיין חייב ללמוד, הלכך לא יכלו לתקן ברכה אחרונה כלל (כ"כ הפר"ח הנ"ל בסו"ה. ד.א.). מ"מ קשיא לי הסוגיא בפרק שלשה שאכלו (דף מ"ח ע"ב) ברכת התורה מנין, אמר רבי ישמעאל ק"ו, על חיי שעה מברך, פירוש בה"מ, כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, על חיי עולם הבא לא כל שכן, רבי חייא בר נחמני תלמידו של ר' ישמעאל אומר משום ר' ישמעאל, אינו צריך, הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, ולהלן הוא אומר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה, והשתא כי היכי דבה"מ דמיניה יליף בין בק"ו בין בגזירה שוה מיירי לאחריו, ה"נ ברכת התורה לאחריה, וקרא ודאי לא קמיירי בקריאה שבצבור, שאינה אלא תקנה כדאמרן, ועל כרחך מיירי בלימוד בעלמא, ולמה לא תקנו ברכה. וצריך לומר דאסמכתא ניהו, ואקריאה שבצבור קיימי, וכן נ"ל, משום דהשתא לא תקשה מהך סוגיא אסוגיא דפרק מי שמתו (דף כ"א ע"א), דגרסינן התם אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת, וברכת מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, א"ר יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן המזון וכו' ק"ו, ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו, תורה שטעונה לפנייה אינו דין שטעונה לאחריה וכו', איכא למיפרך, מה למזון שכן נהנה, וה"נ אק"ו דר' ישמעאל דבפרק שלשה

שאכלו הו"ל למיפרך הכי, אלא ודאי דא"נ דמצי למיפרך, אלא מכיון דלאו ק"ו דמדאורייתא הוא, דהא דוקא בצבור אמרו ואינה אלא תקנה, הלכך לא חש הגמרא לפרש, וסמך אסוגיא דפרק מי שמתו. ומהשתא הג"ש נמי אינה אלא אסמכתא בעלמא, ולעולם דוקא בצבור אמרו, ומדרבנן בעלמא עכ"ל. והיה ראוי להאריך ולדון בכל דבריו, אלא שאכמ"ל.

והניף ידו שנית בספרו דברי חמודות (ברכות פ"ח סי' ה' אות כ"ט), וכתב וז"ל "ולא בירך. וכן אם הוא מסופק אם בירך אם לא, צריך לברך מספק כדמוכח מפסק השאלות שכתב רבינו (בפ"ג סי' ט"ו) דכל ברכות דרבנן אי מספקי ליה אי אמרן אי לא אמרן, א"צ לחזור, ש"מ הא דמדאורייתא צריך לחזור. ובה"מ דאורייתא היא, ורבינו כתב בפ' דלעיל (סי' כ"א) דברכה מעין שלשה נמי דאורייתא, וכתבתי בזה בספר מעי"ט (בפ"ק סי' י"ד) דלהר"ר יונה ליתא. וגם כתב הב"י (סי' קפ"ד וס"ס ר"ט) דלהרמב"ם נמי ליתא. עוד שם (פ"א בסי' י"ג ס"ק ק') הוכחתי דברכות התורה אינן מדאורייתא, ושהסוגיות דפרק ג' שאכלו ודפרק מי שמתו דמייתי להו בק"ו וג"ש אינם אלא בדרך אסמכתא בעלמא ע"כ.

וכ"כ עוד בספרו תוס' יו"ט מגילה (פ"ד סוף משנה א', וציין אליו בעינים למשפט בסוגיין) "וטעמא נ"ל משום דאסמכוה אקרא בפרק מי שמתו (דף כ"א ע"א) ופרק שלשה שאכלו (דף מ"ח ע"ב), ודאמינא אסמכתא היא. לפי שהוכחתי כך בספרי מעדני מלך פ"ק דברכות (סי' י"ג) ע"כ. ומבואר שהוא סובר שכל הסוגיא לאסמכתא בעלמא. אכן גם עליו יש להעיר כפי שהעיר הפר"ח הנ"ל, ואכמ"ל.



דעת הזקן אהרן המבי"ט וספר חרדים והתשב"ץ וספר באר שבע ומג"א ומור

וקציעה דברכת התורה מהתורה

ובשו"ת זקן אהרן (הלוי סי' ס') כתב וז"ל "אם לא יברך הוי קורא בתורה בלא ברכה וקרינן עלה דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתך, ואמר בנדרים אמר רב יהודה שלא ברכו בתורה תחלה. ועוד שבברכת התורה לפניה דאורייתא, כדאמר בפרק מי שמתו (כ"א ע"א) מנין לברכת התורה לפניה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. ולאחריה אתיא מק"ו מן ברכת המזון שטעונה לאחריה אע"פ שאינה טעונה לפניה עכ"ל. ומשמע שהוא סובר דברכת התורה מהתורה (ושם קאי אקריאת התורה בציבור. וכדעת הבאר שבע דלהלן). וכ"כ בדעתו מרן החיד"א במחב"ד (סוף אות א'), ובכה"ח (מ"ז אות ב'), עיי"ש. (אלא שתימה לי על הזקן אהרן שלא התעורר מהשמטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש).

והנה לעיל הבאנו את דעת המבי"ט בספרו קרית ספר (תפלה פרק י"ב) ובספרו בית אלוהים (פרק ס"א, ושער התפלה פרק י"ט) דברכת התורה מהתורה אפילו לדעת הרמב"ם, עיי"ש.

וכ"כ עוד בספרו קרית ספר (תפלה פרק י"ד), והפליג שם לומר שגם יש חיוב דאורייתא בעניין אמן על ברכות שהן מהתורה, כגון ברכת המזון וברכת התורה (לדעתו). עיי"ש שכתב "ונראה דעניית אמן בברכה שהיא מדאורייתא, כגון ברכת המזון וברכת התורה שהוא חיוב לענות אמן מדאורייתא, מדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל, דמשמע נמי בכל ברכה שאנו מגדילים ומברכים

שמו, הבו גודל, והיינו בעניית אמנן (וראיתי שציין לדבריו הפמ"ג בסי' רט"ו א"א סק"ו). ולענ"ד דבריו בדעת הרמב"ם קשים מאד, ע' בהערה לעיל.

והנה בספר חרדים (מצו"ע פרק ד' אות י"ג) כתב "מצות עשה לברך על התורה לפני שנתאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, ממנין תרי"ג לרמב"ן ורשב"ץ" ע"כ. ונראה שהוא נוקט כדעת הרמב"ן וסיעתו, דברכת התורה הוי מהתורה. ונראה שמה שהפנה לרשב"ץ, כוונתו לספר זהר הרקיע, ושם בזהר הרקיע (במצוה כ"ה, מצוות ת"ת) הביא את דברי הרמב"ן וכתב וז"ל "והרמב"ן ז"ל הוסיף מצוה לברך על התורה לפני מן התורה וכו', וכתב הרז"ל שאין ראוי למנות הקריאה עם הברכה מצוה אחת" וכו'. אך לא ראיתי שם שום גילוי שכן היא דעתו, והוא רק ציין לשיטת הרמב"ן. והגאון שעליו נסובים דברי הרשב"ץ, לא מנה את מצוות ברכת התורה.

אולם בספר עינים למשפט (ברכות כ"א ע"א) הפנה למש"כ בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קס"ג²), וז"ל שם "ודין קריאת התורה מ"ע מן התורה היא, וא"צ זה לפני, שאפילו ברכת התורה לפני היא מן התורה, כדאמרינן בפרק מי שמתו (כ"א ע"א), א"ר חסדא מנין לברכת התורה מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, והרמב"ן ז"ל בספר המצות שלו הכניסה במנין המצות "וכו' ע"כ. ושור"ר שגם ביביע אומר (ח"ג או"ח סי' כ"ז אות י') ציין לתשב"ץ כאן. ומכאן אכן משמע להדיא דדעת הרשב"ץ גופיה דהוי מצוה מן התורה. ואפשר שהחרדים כיון על תשובה זו של הרשב"ץ. וע"ע בפסקי הרשב"ץ לברכות (ל"ה ע"א עמ' ר"ט).

אכן צ"ע מדברי התשב"ץ עצמו (בח"ב סי' רס"א), שכתב "ואין זה נשבע לבטל את המצוה שהקריאה בצבור מתקנת סופרים היא, ושבועה חלה על מצות דרבנן", וצ"ע. ושמתני מאד כשמציאתי לאח"ז שכבר גדולי האחרונים עמדו בסתירה זו בתשב"ץ. ע' למרן החיד"א בברכ"י (בסי' קל"ה אות א'), והגאון בעל חקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ב' דף י"ג עמודה ג' ד"ה הנה מבואר, ועמודה ד' שם ד"ה והנ"ל). וע' מגילה (י"ז ע"ב) ברש"י ותוס' וריטב"א, וע"ע בשו"ת סמיכה לחיים (סי' א'), ובשו"ת משכנות יעקב (סי' ס"ג), ובספרו שו"ת קהלת יעקב (סי' ג'), ובשו"ת משיב דבר (ס"ס ט"ז), ובספרו העמק דבר בהרחב דבר (פרשת משפטים פרק כ"ד פס' י"ב). ובשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה). וע' בדברי הבאר שבע דלהלן. וצ"ע.

עכ"פ בדעת החרדים עצמו, איני יודע אם בא להורות ולפסוק כדעת הרמב"ן (ונפק"מ שבספק יחזור לברך, וכהכרעת הפר"ח והשאג"א), או אפשר שרק בא לומר שלדעת הרמב"ן וסיעתו יש בזה מצוה מהתורה, אך לא נחית להורות שכן הלכה, וצ"ע בדרכו בספרו הנ"ל. ויותר נראה שהוא סובר שברכה"ת מהתורה.

וז"ל הגאון באר שבע בסוטה (מ"א ע"א ד"ה ומה שכתב וזו) "ומה שכתב וזו אינה אלא משום כבוד הצבור וכו' ולברך אחרת משום כבוד הצבור לא תקון רבנן כו', אין לו קיום והעמדה כלל ועקר מפי גמרא ערוכה בפרק מי שמתו (ברכות כ"א ע"א), דגרסינן שם אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר (דברים ח', י') ואכלת ושבעת וברכת, מנין לברכת התורה לפני מן התורה, שנאמר (דברים ל"ב, ג') כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו, א"ר יוחנן למדנו ברכת

(לב). ולא כנדפס שם בטעות סי' קמ"ג.

התורה לאחריה בקל וחומר מן המזון וברכת המזון לפניה בק"ו מן התורה וכו', ומסיק שם בגמרא מה לתורה שכן חיי עולם. והכי איתא בירושלמי דמגילה פרק הקורא עומד (הלכה א'). הרי קמן מבואר באר היטב דברכת התורה לפניה על קריאתה בצבור היא מן התורה, שהרי עיקר הקרא (דברים ל"ב, ג') כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו דיליף מיניה, מיירי בצבור כדפירש רש"י שם בהדיא, וכדאיתא ביומא פרק אמר להם הממונה (ל"ז ע"א) ובריש פרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ה ע"א). ועוד, שהרי מלשון רב יהודה מרא דשמעתא גופיה משמע בהדיא דמיירי בצבור, מדקאמר "לפניה", דאלו ביחיד לא שייך לומר לפניה, כיון שאינו מברך לאחריה כלל, וכיון שעיקר ברכת התורה לא ילפינן שהיא מן התורה כי אם מקריאת הצבור כמו שנתבאר, הלכך אע"ג שכבר בירך ברכת התורה שחרית ביחיד, אפ"ה חייב מן התורה לחזור לברך ברכת התורה לפניה על קריאתה בצבור, ודוקא ברכה אחרונה תקון רבנן, וגם זו לא משום כבוד הצבור חס ושלום, אלא מפני כבוד התורה כמו שתקנו למפטיר בנביא שמברך לאחריה, וכן כתב בהדיא הרמב"ן ז"ל במנין המצות עשה (מצוה ט"ו), ועיין חינוך (מצוה ת"ל), וכן כתב בקרית ספר (הלכות תפלה פ"ב) וז"ל ברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו, ולהרמב"ם ז"ל שאינו מונה אותה מצוה בפני עצמה, נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה ולהכי לא באה במנין, אבל היא מדאורייתא כו' עכ"ל. וכן כתב (הקרית ספר) בהלכות נשיאות כפים (שם בהלכות תפלה פ"ד) וז"ל ונראה דעניית אמן בברכה שהיא מדאורייתא, כגון ברכת המזון וברכת התורה, שהוא חייב לענות אמן מדאורייתא מדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל, דמשמע נמי בכל ברכה שאנו מגדילים ומברכים שמו הבו גודל, והיינו בעניית אמן, עכ"ל. ולא כמו שעלה על דעת החכם הזה, דגם ברכה ראשונה על קריאתה בצבור תקנוה רבנן אם כבר בירך ברכת התורה שחרית, והא ליתא, אלא אפילו אם כבר בירך ברכת התורה שחרית, אפילו הכי חייב מן התורה לברך ברכת התורה על קריאתה בצבור, כיון שעיקר קרא כי שם ה' אקרא וכו' קאי על קריאתה בצבור כמו שנתבאר עכ"ל. (ועיי"ש בדברי המגיה מש"כ בדעת הטור, וי"ל ע"ד).

ועוד כתב שם הבאר שבע לעיל מינה (ל"ג ע"א ד"ה כל התורה) "כל התורה כולה בכל לשון נאמרה. פירש רש"י (ד"ה כל התורה) לקרות בבית הכנסת. וכן פירש בפרק הקורא למפרע (מגילה י"ז ע"ב) ובפרק היה קורא בתורה (ברכות י"ג ע"א), והקשו שם התוס' (מגילה שם ד"ה כל התורה) עליו, שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור ופרשת פרה אדומה דהוי דאורייתא, ופירשו בענין אחר, דהכי קאמר כל קריאה שבתורה כגון מצות חליצה ופרשת עגלה ערופה וידוי מעשר ובכורים וכל אלו השנויים כאן במשנה, אי נמי מיירי בפרשיות המחוייבים לקרות דאורייתא, כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה. וקשה לי טובא על דבריהם, חדא שאין הלשון כל התורה כולה משמע הכי. ועוד שאין קושיתן נופלת על רש"י לבד, אלא גם על הגמרא ערוכה בפרק מי שמתו (ברכות כ"א ע"א) אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה, שנאמר (דברים ח', י') ואכלת ושבעת וברכת, מנין לברכת התורה לפניה מן התורה, שנאמר (שם ל"ב, ג') כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. והשתא קשה, שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, והיכא יליף מקרא ברכת התורה לפניה, דהיינו כשקורא בבית הכנסת דבהכי מיירי דוקא, דאלו ביחיד לא שייך לומר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו, אלא מאי

אית לך למימר, דאע"ג שלא חייבתו התורה לקרות בבית הכנסת, מ"מ אם הוא רוצה מעצמו לקרות בבית הכנסת, אז חייבתו התורה לברך לפניו, כדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו, כמו גבי ברכת המזון שחייבתו התורה לברך אחר המזון אם הוא רוצה לאכול, אבל הוא אינו חייב לאכול כדי לברך ברכת המזון, וכמו ברכת להתעטף בציצית, הכי נמי הכא. ובוזה נתקיימו דברי רש"י. כן נ"ל ע"כ.

הרי דפשיטא ליה, דברכת התורה לפני הקריאה בציבור היא מצוה מן התורה, וזו כוונת רב יהודה הנ"ל. דלדעתו רב יהודה על קריאה בתורה בציבור מיירי, מדאמר "לפניה". וכל עיקר המקרא "הבו גודל", לדעתו אין לו קיום אלא בציבור (וזה כדעת התשב"ץ בתשובה הנ"ל ח"ב סי' קס"ג והזקן אהרן). ולענ"ד יש לדון בדבריו, אלא שאכמ"ל. וע' להלן בהשגת הפר"ח והברכ"י על הבאר שבע. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' ז') מש"כ בדעת הבאר שבע.

אכן י"ל דגם לדעתם ז"ל (התשב"ץ הזקן אהרן והבאר שבע), ברכות התורה של הבוקר שכל אדם מברך לעצמו, אינם מן התורה כלל, דלדעתו רק בציבור חייבה תורה לברך ברכות התורה לפי הקריאה בציבור. ואף שלא חייבה התורה לקרוא בתורה בציבור, מ"מ אם רצו לקרוא (כ"ש אחר שמשו ועזרא תיקנו), עליהם לברך ברכות התורה מהתורה.

ודברי הבאר שבע הובאו להלכה במג"א בקצרה (בסי' קל"ט סק"ה) וז"ל "מברכין לפניו. כתב באר שבע דף צ"ח (סוטה מ"א ע"ב ד"ה לפי) דברכה שלפניה הוי מדאורייתא ע"ש. ונ"ל דמ"מ אם בירך על התורה שחרית, יוצא י"ח, ובצבור נתקנה משום כבוד צבור כמ"מ ס"ח ע"כ.

ונראה שהמג"א מסכים לדברי הבאר שבע שיש ברכה מהתורה, אלא שמחדש שמי שכבר בירך ברכות התורה בבוקר, יוצא מהתורה, ואז ברכתו בציבור לכו"ע הוי דרבנן, ודלא כמש"כ הבאר שבע לעיל מינה "הלכך אע"ג שכבר בירך ברכת התורה שחרית ביחיד, אפ"ה חייב מן התורה לחזור לברך ברכת התורה לפניו על קריאתה בצבור". אך נקוט מיהא דדעת המג"א גופיה, דברכה אחת ביום (שחרית או בציבור) הוי מהתורה, ודו"ק.

וכ"כ שם הפמ"ג בביאור דברי המג"א וז"ל "מברכין. ע' מג"א. ע' א"ר כאן (סק"ז) בשם תשובת פני משה (ח"א סי' א'), לרמב"ן (ספר המצות עשה ט"ו בהוספות הרמב"ן) ורשב"א (ברכות מ"ח ע"ב ד"ה הא דאפליגו) וחינוך (מצוה ת"ל) דין תורה, ולרי"ף ורמב"ם ורא"ש (שו"ת כלל ג' סי' ח"ג) דרבנן. והמג"א הסכים לכאורה דדין תורה, אבל חולק עם הבאר שבע בבירך בשחרית דלכולי עלמא דרבנן, כמו שכתב המחבר (בסע' ח'), ע' פר"ח (אות ח'). וע' א"ר (סי' ק"מ אות ג', וסי' קמ"ד אות ג'), יע"ש. ותבין קישור המג"א, דאע"ג דברכת התורה דין תורה, מ"מ אם סיים כהוגן יצא, ולא תימא שאני ברכות הפירות דרבנן, ע' סי' ר"ט אות ג' ובתוס' ברכות (י"ב ע"א ד"ה לא) דספק דרבנן לקולא, י"ל נוסח הברכה ג"כ אין מן התורה ע"כ.

ונראה שזו כוונת הערוך השולחן (בסי' מ"ז סע' ב') שכתב "וכל הגדולים הסכימו לדבריו" של הרמב"ן דברכת התורה מהתורה, ובמוסגר ציין לפר"ח ולמג"א ולשאגת אריה. ובתחילה חשבת

(לג). כבר הערתי שאין ראיה מדבריו שם, והראיה ברא"ש היא מהשמטתו לדרב יהודה. ונראה שהפמ"ג לא הפנה לשם, והיא רק הפניה של המהדיר בדורנו.

שיש בדבריו ט"ס במה שציין למג"א, שלא מצאתי למג"א שכתב שברכות התורה מהתורה. אכן לאחר העיון נראה שכוונתו למג"א הנ"ל (בסי' קל"ט סק"ה). ואכן בספר ערוך השולחן מהד' עוז והדר, הפנו לדברי המג"א כאן (קל"ה סק"ה). ושו"ר שכבר היעב"ץ במור וקציעה כאן בסו"ד, הפנה למג"א הנ"ל.

וראיתי בערוך השולחן שם במהד' עוז והדר שהפנו עוד למג"א בהלכות ברכת התורה (בסי' מ"ז ס"ק י"א), ולדברי הפמ"ג שם ע"ד המג"א. והנה המג"א שם קאי על מש"כ השו"ע שיש מחלוקת הפוסקים אם הישן ביום חוזר ומברך, וכתב שם המג"א "שינת קבע. ול"ח (דברי חמודות ברכות פ"א אות ע"ז) כתב שרבו מהר"י גינצבורג נהג לברך כשישן ביום". וביאר שם הפמ"ג את טעמו של מהר"י גינצבורג, וז"ל "שינת קבע. ע' מג"א. ע' ב"י (שם) ספק ברכות לקולא. והנה הטעם דלקולא, דברכות דרבנן וספק דרבנן לקולא, משא"כ ברכת התורה כפי מה שכתב הפרי חדש הביאותיו לעיל (משכנות זהב אות א' ד"ה כתב) דלכמה פוסקים הוה דין תורה, א"כ יהיה ספק לחומרא, כמו ספק בירך ברכת המזון, וזה דעת רבו מהר"י גינצבורג ז"ל. ובפרט חמורה מאוד ברכת התורה, וע' נ"ץ (עטרת צבי ס"ק י"ט) ע"כ.

הרי שלדעת הפמ"ג, גם כאן המג"א פוסק כמ"ד ברכות התורה מהתורה. ולענ"ד דברי הפמ"ג בביאור סברת המג"א ומהר"י גינצבורג אינם מוכרחים כ"כ. ואפשר שמהר"י גינצבורג סובר דהוי דרבנן, ואפ"ה דעתו לברך בישן ביום, אחר שכן דעת רוה"פ וכן נוטה הסברה הפשוטה (דגדר ברכות התורה כברכת המצות, וממילא שינת יום הוי הפסק). אך לא מטעם דהוי מהתורה, שהרי אין לכך שום רמז. (ובאשל אברהם כתב שאפילו למ"ד ברכות התורה מהתורה, אין לברך ביום, עיי"ש, אלמא שאין לתלות מחלוקת אלו זו בזה, והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' ה' אות א'. אך בסוף אות ב' שם העיר בזה כעין סתירה בדעת האשל אברהם, וצ"ע).

תדע, דעת הרא"ש דברכת התורה מדרבנן, ואפ"ה פסק לברך בישן שינת קבע ביום. אמנם מדברי המג"א הנ"ל (בסי' קל"ט סק"ה) יש ראייה לכאורה דפסק דברכת התורה מהתורה, וצ"ע.

אכן הגאון פר"ח (או"ח סי' קל"ט סע' ה') כתב להשיב ע"ד הבאר שבע, וז"ל "דמשום כבוד התורה נתקנה. כתב בספר באר שבע בחידושין (לפרק היה מביא) דף נ"ח (סוטה מ"א ע"א ד"ה לפי) דאע"ג שכבר בירך ברכת התורה בשחרית ביחיד, אפילו הכי חייב מן התורה לחזור ולברך ברכת התורה לפנייה על קריאתה בציבור והאריך בזה, וטעות הוא בידו, דהא עיקר קריאה בספר תורה בציבור לא הויא אלא תקנתא כדאיתא בסוף פרק מרובה (בבא קמא פ"ב ע"א), ובירושלמי פרק הקורא עומד (מגילה פ"ד ה"א) וכן כתב הכסף משנה בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו) דאטו מי נימא דקריאת התורה בשבת ושני וחמישי דתקנת משה היא שאינה מדברי סופרים, ושוב מצאתי לו בריש פרק ואלו נאמרים (סוטה ל"ג ע"א ד"ה כל) שכתב דהוי דומיא דברכת המזון, שאם הוא רוצה לקרות מעצמו בבית הכנסת חייבתו תורה לברך, וגם זה אינו כלום אלא בכל גוונא מדרבנן היא" ע"כ.

וכן הסכים עמו מרן החיד"א בברכ"י (או"ח סי' מ"ז אות ח'), וכתב "שהרי קריאת התורה בציבור תקנה היא, ולא מדאורייתא, כמו שהסכים הרב פר"ח גופיה לקמן (בסי' קל"ט), ודחה דברי הרב באר שבע שכתב דהוי דאורייתא. ובאמת שנראים דברי הפר"ח שם. ומה שהביא משם הרב ב"ש

שאם הוא רוצה לקרות בעצמו בציבור חייבתו תורה לברך אינו מחוור. וכבר דחה דבריו הרב פרי חדש. וכן משמע" וכו'.

והנה גם הגאון היעב"ץ במור וקציעה התעצם להוכיח שבברכות התורה מהתורה. ותחילה כתב לדחות את כל דברי הפני משה הנ"ל. וגם בדעת הטור יצא להתווכח עם הפני משה, ולעיל הבאנו את דבריו בדעת הטור, וכתבנו להשיב עליהם לפי הנראה לענ"ד, עיי"ש.

גם בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה) האריך לדחות את דברי היר"ח (להגאון בעל חקרי לב) שהובאו בשו"ת סמיכה לחיים (סי' א'), ששם החזיק בדברי הבאר שבע, והיבי"א הנ"ל האריך להשיב ע"ד ולהוכיח דברכות התורה בציבור מדרבנן, עיי"ש.

ועתה נביא את המשך דברי המור וקציעה שם, ומה שכתב לדחות את דברי הפני משה, וז"ל "והנה מסיים שם בעל הספר בפרט הלז, וז"ל העולה מהמקובץ בברכת התורה שלפניה במחלוקת היא שנויה, דלרובא דרובא דרבוותא הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור וזולתם היא מדרבנן וכו'. אמנם במחילת כבודו הפריז על המדה, שאין אפילו אחד מכל אלה שיאמר כן בפירוש, אטו אשינויא ניקו ונסמוך לעקור דבר מן התורה, חס לן למימר הכי, ואין לנו לחלוק את השוין מסברת הכרס בלי יסוד מוסד, ואפילו מן הרמב"ם ז"ל אין ראיה ברורה שיסבור כן בהחלט, אדרבה יש להסב דעתו ג"כ אל דעת הרבים המחזיקים בפשטה דסוגיא דגמרא בשני מקומות בלי חולק. ועמ"ש בלח"ש פרק ואלו נאמרין (סוטה פ"ז מ"ז), ובהגהות לספר היד בברכות המלך ודוק. עוד הארכתי בזה בתשובה לרל"נ, ואין לחדש דבר מעתה נגד הברור בתלמוד" ע"כ.

ולענ"ד אחר המחילה, מלבד שכבר מצאנו לחד מן קמאי (ספר הבתים) שכתב להדיא דברכת התורה מדברי סופרים, עוד בה, שהשמטת ג' עמודי הוראה דברי רב יהודה דברכת התורה מהתורה, מוכיחה כשני עדים דסברי מרגן דברכות התורה לאו מהתורה.

ובפרט מש"כ בדעת הרמב"ם שיש להסב דעתו אל דעת המחזיקים דברכות התורה מהתורה, לענ"ד אין יוצאים יד"ח בהסבה כזו, דאין שום שמץ או רמז לומר כן בדעת הרמב"ם, וכבר לעיל הוכחתי דהרמב"ם אית ליה דברכות התורה מדרבנן. ובפרט שעיקר ראיית היעב"ץ מהא דנדרים, נדחו קראו לה לפי פירושו של הרמב"ם עצמו, וכפי שנבאר להלן.

גם מש"כ "ואין לנו לחלוק את השוין מסברת הכרס בלי יסוד מוסד", לענ"ד השמטה של גמרא מפורשת בלי חולק, היא ממש "יסוד מוסד" מאין כמוהו. ויסוד מהדעת, לא מסברת הכרס. ומש"כ היעב"ץ שם בסו"ד "לכן לבי אומר בטח הלכה למעשה דספקה להחמיר. ולא גרעא עכ"פ מברכה רביעית דברכת המזון דבפירוש איתמר דמדרבנן היא, ואפ"ה חוזר בספק בירך. ועוד ק"ו, מה אם חיי שעה משתבח קב"ה בישראל, שמדקדקין על עצמם לברך על כזית, ש"מ דשפיר דמי לאחמורי בברכת המזון (משם למדתי ג"כ לברכת מעין ג', כמ"ש בס"ד בלח"ש רפ"ז דברכות), א"כ לחיי עולם עאכ"ו" ע"כ.

ואיני מבין דבריו - מה עניין ברכה רביעית, דיש לה גדר מיוחד דתקנו אותה כברכת המזון, מפני שהיא טפלה לה ונספחת אליה, וכדי שלא יזלזלו בה תיקנו שחזור גם עליה, לעניין מחלוקת הפוסקים אם ברכת התורה מן התורה או מדרבנן. ואיך בא להכריע במחלוקת זו, מכוח

דין מסויים שכתבו הפוסקים בברכה רביעית, ומהו לשון "ולא גרעא". מה גם שגם בברכה רביעית אין הדין מוסכם שחזור, ע' בחזו"ע טו"ב וברכות (עמ' ר"כ עד רכ"ד), וע' בספרי דברי עני (ח"ב סי' ה' עמ' ק"ט וק"י ובהערה מ"ו שם).

ומש"כ "מה אם חיי שעה משתבח קב"ה בישראל, שמדקדקין על עצמם לברך על כזית, ש"מ דשפיר דמי לאחמורי בברכת המזון". הנה אין לדמות תקנת חכמים מוגדרת ומוסכמת, שיש לברך ברכת המזון מכזית אף כשלא שבע, למחלוקת הפוסקים אם ברכת התורה מהתורה או מדרבנן. ומה הכרעה היא זו.

ומש"כ עוד היעב"ץ "וכן עוד ראייה גמורה מהא דאפליגו אמוראי בנוסח ברכתה (ברכות י"א ע"ב), ומסקינן הילכך נימרינהו לכולהו, ואי איתא דמדרבנן בעלמא היא כשאר ברכות, היכי מחמרי בספקה. הא קי"ל ספק ברכות להקל מה"ט, והיכא אשכחן דכוותה להרבות שלש ברכות על דבר אחד, אלא ע"כ אין זו דומה לשאר ברכות, זו ראייה חשובה שאין עליה תשובה. ולכן פשוט בעיני שאם נסתפק אם אמר בה"ת קודם אה"ר, חוזר ואומר, ולא גרע מספק אמר אמת ויציב שחוזר ואומר. וע' מג"א סימן קל"ט (סק"ה) בשם באר שבע" עכ"ל.

ולא זכיתי להבין גם דבריו אלו, דהא גם לגבי מודים דרבנן בסוטה (מ' ע"א) אמר רב פפא "הלכך נימרינהו לכולהו", וכי נוכיח מזה דמודים דרבנן הוי דאורייתא. וכ"ה בברכות (ס' ע"ב) גבי ברכת אשר יצר "אמר רב פפא הלכך נמרינהו לתרויהו רופא כל בשר ומפליא לעשות", וכי ברכת אשר יצר דאורייתא. וכ"ה במגילה (כ"א ע"ב) גבי ברכה אחרי מגילה, ובברכות (נ"ט ע"א) גבי ברכת הקשת, ובתענית (ו' ע"ב) גבי ברכת הגשמים, ועוד. אלא לאו ש"מ שאין מזה שום ראייה, אלא העיקר הוא כמו שכתב הר"ן בפסחים (כ"ג ע"א בדפי הרי"ף, בשם החכמים ז"ל) גבי הסבה דרבנן "הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא". הכא נמי, דכיון דאפשר להחמיר בקל, שהוא רק נוסח ברכה, ולהוסיף כמה תיבות בתפלה, להכי החמירו בו לכתחילה, ולא משום שהוא מן התורה. וזהו הטעם בכל הברכות הנ"ל.

ואחר מעט התבוננות זכיתי להבין את כוונת היעב"ץ, שדעתו להוכיח ממה שתקנו שלש ברכות (ולא ממה שהחמירו להוסיף בנוסח הברכה), כדכתב "ואי איתא דמדרבנן בעלמא היא כשאר ברכות, היכי מחמרי בספקה, הא קי"ל ספק ברכות להקל מה"ט, והיכא אשכחן דכוותה להרבות שלש ברכות על דבר אחד". וזו אכן ראייה גדולה לכאורה.

אכן לאחר העיון בס"ד גם על זה יש להשיב. דבאמת אף שברכת התורה מדרבנן, מ"מ החמירו בה מפני חשיבות וערך התורה הקדושה, וכמו שמצינו כמה ברכות דרבנן על מצוה אחת (על מילה, על מגילה ועוד), כך תיקנו גם לברכת התורה. אך לא מטעם דהוי דאורייתא. והמתבונן שם בסוגיה לא ימצא שום רמז שטעם המסקנה "הלכך לימרנהו", הוא מחמת דהו דאורייתא. ועיי"ש בתלמידי רבינו יונה שכתבו שתיקנו ג' ברכות כנגד מקרא משנה ומדרש, ולר"ת דהו ב' ברכות, תקנו כנגד תורה שבכתב ותורה שבע"פ. אך אין שום רמז שטעם החומרא משום הספק, ומשום ספק דאורייתא לחומרא. כ"נ לענ"ד. וע' בערוך השולחן (מ"ו סע' ה') שכתב לבאר למה תיקנו ב' או ג' ברכות לתורה, עיי"ש. ולאח"ז ראיתי שגם הגאון מליסא עמד בזה, וכתב לבאר (קצת בדרך דרוש) למה תיקנו ג' ברכות לתורה, ע' בהקדמתו לספרו נחלת יעקב עה"ת.

העולה מכל האמור, דעת הזקן אהרן, המבי"ט, ואפשר ספר חרדים, והתשב"ץ, וספר באר שבע, ומג"א ומור וקציעה דברכת התורה מהתורה. אלא שדעת הזקן אהרן ובאר שבע והתשב"ץ דרך ברכת התורה על כל קריאה בתורה בציבור היא מן התורה, אך ברכת התורה שמברך כל יחיד לעצמו, אינה מן התורה כלל.



דעת הגאון פרי חדש דברכת התורה דאורייתא ומו"מ בדבריו

והנה הגאון בעל פרי חדש הסכים בדעתו הרחבה דברכת התורה דאורייתא. ותחילה הביא את דברי רב יהודה ורבי יוחנן, וכתב שמדברי שניהם עולה דברכת התורה דאורייתא. ושוב הביא את דברי הפני משה הנ"ל, וכתב לדחות את דבריו בתוקף, עיי"ש. (וע' מש"כ לעיל לדון במש"כ הפר"ח בדעת הטור).

ושוב כתב הפר"ח וז"ל "זאת הסוגיא מוכחת בהדיא דברכת התורה לפנייה הויא דאורייתא, ואע"ג דבריש שלשה שאכלו (ברכות מ"ה ע"א) מפיך ר' אבהו ברכת זימון מהאי קרא דהבו גודל, י"ל דאסמכתא בעלמא היא. אי נמי אנן מפקינן ליה מגדלו לה' אתי (תהלים ל"ה ד'), כדמסיק רב אסי (שם) ורבי בברייטא (שם מ"ח ע"ב) וכו', אלא ודאי דהך סוגיא הויא יתד בל תמוט דס"ל דברכת התורה לפנייה הויא דאורייתא" ע"כ. וזה היפך מש"כ לעיל, דעמודי ההוראה וסיעתם ס"ל, דמכיון דדרשו חז"ל קרא ד"כי שם ה' אקרא" להלכות אחרות, לכן יצא להם דליתא לדרב יהודה. והפר"ח ס"ל להיפך, דעיקר המקרא בא לברכת התורה כרב יהודה, ושאר דרשות (זימון ועניית אמן) הוו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ואנא דאמר, השמטת עמודי ההוראה את דברי רב יהודה, מוכיחה דס"ל איפכא, דאם איתא דהוו סברי כפר"ח, לא היו משמיטים דברי רב יהודה. ושו"ר שכ"כ הכסא אליהו (סי' מ"ז סק"א), ע' להלן. ולכן ע"כ דבהא פליגי קמאי - עמודי הוראה ס"ל דעיקר המקרא כולו אסמכתא בעלמא, והיינו שכל הג' הלכות שלמדו ממנו חז"ל (ברכת התורה, זימון ועניית אמן), כולוהו אסמכתא בעלמא נינהו, ואילו הרמב"ן והחינוך והפר"ח וסיעתם ס"ל איפכא, דעיקר המקרא נאמר לעניין ברכת התורה, ושאר הלימודים הוו אסמכתא. ואיני יודע אם יש הכרעה במחלוקת זו, אך נראה לענ"ד שזהו יסוד מחלוקתם.

ועוד כתב הפר"ח "וכן מוכח מהא דגרסינן בהפועלים (בבא מציעא פ"ה ע"ב) ובאלו נדרים (פ"א ע"א) והביאו הטור על עזבם את תורת, אמר ר' יהודה אמר רב שלא בירכו בתורה תחילה, אלמא דברכת התורה לפנייה הויא דאורייתא. ואולי הטור כיון שהביא ההיא דנדרים ממילא משמע דהויא דאורייתא ולא הוצרך לפרש יותר" ע"כ (ע' מש"כ לעיל להשיב ע"ד הפר"ח במש"כ בדעת הטור).

ולענ"ד מש"כ שמדברי הגמרא בפרק הפועלים ובאלו נדרים מוכח דברכת התורה מהתורה, לענ"ד אין בזה שום הכרע. דמלבד שאין אלו אלא דברי אגדה, עוד בה, דאפ"ל דרב יהודה לשיטתו אזיל, בפרט לראשונים דגרסי בדבר יהודה בסוגיין "אמר רב יהודה אמר רב". אך לדעת

עמודי הוראה, כי היכי דאין הלכה כדבריו בברכות, כך אין הלכה כדבריו בפרק הפועלים ובאלו נדרים. (אכן ראה בשאגת אריה להלן דחיה לסברא זו).

זאת ועוד, יש פירושים אחרים לדבר יהודה אומר רב "שלא ברכו בתורה תחילה", ולדרכם אין לזה שייכות לעניין ברכת התורה. (וע' להלן בדברי השאגת אריה שכתב רביה זו בסגנון אחר).

ועוד כתב הפר"ח "וכיון דהרמב"ן ז"ל בהשגותיו על הרמב"ם ז"ל (ספר המצוות, עשה טו) ובעל החינוך (מצוה ת"ל) והרשב"א ז"ל בחידושיו לפרק ג' שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב ד"ה הא דאפליגו) סבירא להו דהויא דאורייתא וכמו שכתב הרב הנזכר ז"ל (הפני משה), ולא אשכחנן מאן דפליג עלייהו בהדיא. והך סוגיא דמיינתין מוכחא הכי בלי ספק מילתא דפשיטא דהכי נקטינן, ונפקא מינה למי שספק לו אם בירך ברכת התורה או לא שחייב לחזור ולברך כל הברכות אף על גב דליכא מדאורייתא אלא ברכה אחת" ע"כ. ואיני מבין איך התעלם מהשמטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. ואף שרמז לזה וכתב "לא אשכחנן מאן דפליג עלייהו בהדיא", כאילו אומר, לכאורה כן אשכחנן מאן דפליג, והיינו כל הראשונים שהשמיטו דברי רב יהודה, אך באמת אין הכרח מהשמטה זו לומר דפליג, אחר שלא כתבו להדיא דברכת התורה דרבנן. כך נראה בכוונת הפר"ח. ולענ"ד גם דברים אלו קשה לשמוע, דבשלמא אם היה מבאר לנו את טעם השמטתם, הוא ניחא, אך מאחר שלא מצא שום טעם נכון להשמטתם, א"כ ברור לענ"ד שהם סוברים שברכת התורה דרבנן.

בפרט שכן מצינו מי שחלק בהדיא, והוא בספר הבתים (הלכות ברכות שער ראשון ס"ד) שכתב להדיא דהוי דרבנן, וז"ל "מצוה מדבריה סופרים לברך על המצות, אמרו חכמים רמז" לברכת התורה מן התורה מנין, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו", ופשוט וברור שכ"ד עמודי הוראה וכל סיעתם.

זאת ועוד, סו"ד הפר"ח יוכיחו שלא כדבריו, שהרי סיים דבריו וכתב "מילתא דפשיטא דהכי נקטינן, ונפקא מינה למי שספק לו וכו' שחייב לחזור ולברך". והרי זהו עיקר הנפק"מ אם ברכת התורה דאורייתא או דרבנן, וא"כ כמו שהפר"ח שסובר שברכת התורה דאורייתא טרח לכתוב נפק"מ זו, א"כ מינה נשמע גם, שכל ראשון שלא טרח לכתוב נפק"מ זו (ולא כתב דהוי דאורייתא, ולא הביא את דברי רב יהודה וקרא ד"כ שם ה' אקרא"), אין זה אלא מטעם שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן. וזה נראה לי ברור ואמת בס"ד.

אכן במש"כ הפר"ח לדחות את דברי הפני משה, בזה מודה אני לו שדברי הפני משה דחוקים מאד בסוגיה. וז"ל הפר"ח שם "ובאמת דכד ניים ושכיב אמרינהו רב (הפני משה. ד. א.) להני מילי. חדא, דכי מייתי ר' יוחנן ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מק"ו, הכי מייתי, ומה מזון שאין טעון לפניו מדאורייתא, טעון לאחריו מדאורייתא, תורה שטעונה לפניו מדאורייתא, אינו דין שטעון לאחריה מדאורייתא, אלמא דברכת התורה לפנייה הויא דאורייתא. ותו, דמאי בעי ר' יוחנן לאתויי בברכת המזון לפנייה מדרבנן, דהא בריש כיצד מברכין גרסינן (ברכות ל"ה ע"א) תנו רבנן אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, ומשנה שלימה שנויה (שם) שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. ותו, היכי אמרינן (ברכות כ"א ע"א) דהא דתנן על המזון מברך

(לד). כאמור, צ"ע אם הבתים גורס כך בגמרא, או שמא מפרש כך בדעתו הרחבה.

לאחריו ואינו מברך לפניו הויה תיובתיה, אדרבא הויה סיעתיה, דדוקא גבי בעל קרי אינו מברך לפניו, מכלל דברכה לפניו הויה מדרבנן, אלא ודאי דהך סוגייתא הוא יתד בל תמוט דס"ל דברכת התורה לפניו הויה דאורייתא ע"כ. ואנא דאמר, בפשוטו אכן כן מוכחת אותה סוגיה, אך עמודי הוראה שהשמיטה, ע"כ סברי דברכת התורה הוי דרבנן, יהיה הטעם אשר יהיה.

עוד כתב שם הפר"ח לדחות את דברי הפני משה (בתירוצו להשמטת עמודי ההוראה ב"פן השני") גם מה שרצה הרב הנזכר (הפני משה) לדחות הני מימרי דאמוראי, מכח דאיכא תנאי בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) דלא סבירא להו הכי, לאו מילתא היא, דהא איכא תנאי התם דסבירא להו כוותיהו, ומצו למימר אנן דאמרינן כי האי תנא. ואנן אית לן למיפסק כאמוראי, שיש להם כח לפסוק אפילו נגד סתם מתניתין, ולא לדחויי מימרת אמוראי מכח תנאי, וזה פשוט ע"כ. וגם בזה מודה אני לו שדברי הפני משה דחוקים, וכ"כ היעב"ץ ועוד, ולעיל כבר הקשיתי עליו כיוצ"ב.

ולכן עדיין צ"ע בטעם השמטת עמודי ההוראה את סוגיא דברכת התורה מהתורה. וע' להלן. והנה ראיתי לכמה מרבתינו האחרונים שעמדו ע"ד הפר"ח וכתבו להשיב ע"ה, וראה להלן.



דעת הגאון שאגת אריה דברכת התורה מהתורה ומו"מ בדבריו ותירוץ הצ"ח להשמטת הרמב"ם

והנה בשו"ת שאגת אריה כותב דברים דומים מאד לדברי הפר"ח הנ"ל, אלא שמה שהפר"ח כותב בפשיטות, השאגת אריה כותב בחריפות ובפלפול כדרכו. אך המעיין בדבריו יראה ששני הנביאים מתנבאים בסגנון אחד, ולכן א"צ לכפול את הדברים. ואין לי אלא להעיר בקצרה בדבריו.

תחילה אומר, שהשאגת אריה הביא רק את דעת הרמב"ן דס"ל דברכת התורה מהתורה, ודעת הרמב"ם דס"ל דברכת התורה מדרבנן (והתעלם מדעת הרי"ף והרא"ש שהשמיטו להא דרב יהודה), וכתב להצדיק את דברי הרמב"ן דברכת התורה מהתורה. ואת דעת הרמב"ם כתב לבאר, דס"ל דלדרכו דפסק (ברכות פ"א ה"ז) דהרהור כדבור, א"כ לדרכו כיון דברכת התורה מהתורה, היה ראוי להתיר לבעל קרי לברך ברכות התורה או ברכת אהבה רבה שהיא כברכת התורה, דהקורא ק"ש כקורא בתורה. ואף שבעל קרי קורא רק בהרהור, מ"מ הרי לרמב"ם הרהור כדיבור, וא"כ היה ראוי להתיר לו לברך ברכות ק"ש. ומדלא התירו לו, ש"מ דברכת התורה דרבנן. והמעייין יראה שזה ממש כתירוצו השני של הפני משה. והשאגת אריה שם כתב באורך לדחות סברא זו מכמה פנים, עיי"ש בעומק פלפולו, ואכמ"ל.

וראיתי לצ"ח בברכות (כ"א ע"א) שעמד בהשמטת הרמב"ם, וכתב וז"ל "מנין לברכת התורה לפניו מן התורה וכו'. הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם במנין המצות בסוף מצות עשה חשיב מצות ששכח הרמב"ם, ושם (מצוה ט"ו) חישב ברכת התורה לפניו שהוא מצות עשה, והביא ראיה

מסוגיא זו. והמגלת אסתר כתב שדעת הרמב"ם שהדרשה כאן היא אסמכתא, ע"ש^ל. ואני אומר שאף שעל מה שאמר מנין לברכת התורה לפניו מן התורה יש לפרש דלאו דוקא קאמר, דמצינו כיוצא בזה בבבא בתרא (דף קמ"ז ע"א) אמר רב מנין למתנת שכיב מרע מן התורה וכו', וע"ש בתוס' (בד"ה מנין) וכו', מ"מ כאן בשמעתין א"א לומר כן, דאם עיקר מימרא זו היא אסמכתא, גם כל הני ק"ו דיליף ר' יוחנן הכל אסמכתא נינהו, ואיך מוטיב מדתנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ונשאר בתיובתא (ואם רבי יוחנן בא לומר דמברך ברכת המזון לפניו מדרבנן, מה קושיא מבעל קרי שאינו מברך לפניו, הא ברכות דרבנן בעל קרי אינו מברך. ד.א.), אלא ודאי שכל הך סוגיא מן התורה ממש הוא. ואף דאיתותב ר' יוחנן בהני ק"ו דיליף זה מזה, אבל עיקר מימרא דרב יהודה דקאמר ברכת התורה שהוא מן התורה, לא איתותב, והדרא קושיא לדוכתא על הרמב"ם.

ונראה שהרמב"ם לשיטתו שפסק (הלכות ברכות פ"א ה"ז) בהך דלעיל בפלוגתא דרבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור דמי כרבינא, והיינו דרבינא הוא בתרא והוא חתם הש"ס עם רב אשי, ולרבינא ממילא נדחה הך דרב יהודה שאמר שברכת התורה הוא מן התורה, דהרי במשנתנו שנינו בעל קרי וכו', וסתם בעל קרי מקרה לילה הוא, וא"כ עדיין לא בירך ברכת התורה, וכשהוא מהרהר ק"ש בלבו, כיון שהרהור כדיבור דמי א"כ הרי הוא קורא בתורה, דאטו ק"ש לאו תורה היא, וא"כ צריך לברך ברכת התורה או לפטור באהבה רבה. ואי ס"ד דברכת התורה לפניו היא מן התורה, א"כ למה אינו מברך לפניו, אלא ודאי דברכת התורה היא מדרבנן ע"כ. וזה ממש כעין תירוץ השאגת אריה והפני משה (בתירוץ השני) ברמב"ם.

ולפענ"ד מכמה טעמים אין ליישב כן את דעת הרמב"ם, כמו שיראה הרואה (וגם כפי שהשיב ע"כ השאגת אריה גופיה), ואכמ"ל. ובפרט, שלדרכם קשה למה הגמרא לא דחתה את דברי רב יהודה מכוח משנת בעל קרי. זאת ועוד, לשיטתו אכתי תקשי לן דעת הרי"ף והרא"ש, דהם לא מצינו שסברי דהרהור כדיבור, והדרא קושיא לדוכתא, למה השמיטו להא דרב יהודה. ויותר נראה שהרי"ף והרא"ש השמיטו לדבר יהודה, מאותו טעם של הרמב"ם.

ובסו"ד שם כתב השאגת אריה להביא עוד ראיה דברכת התורה מהתורה, מהא דרב יהודה דעל מה אבדה הארץ, שלא ברכו בתורה תחילה. אלא שסגנון דבריו קצת שונה מדברי הפר"ח הנ"ל, וז"ל שם "וה"נ מצינן למידק מהא דפ"ב דנדרים (דף פ"א ע"א) דאמר התם וכו', א"ר יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה, וש"מ דברכת התורה דאורייתא, דאי מדרבנן, הא אמרינן בפרק אין עומדין (ברכות דף ל"ג ע"א) דאנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות, וירמיה קדים להו כמה דרי, ובימיו עדיין לא נתקן. אלא שזה יש לדחות, דברכת התורה כבר התקינו בימי ירמיה, אלא שהם תיקנו נוסח שלהם, וה"נ אמר התם תקנו קידוש, והרי קדוש היום הוי מה"ת, אלא ע"כ הם תיקנו נוסח של קידוש. והכי נמי אמר בפרק שלשה שאכלו (מ"ח

לה). וז"ל שם "ולא ידעתי למה לא מנאה הרמב"ם ז"ל, אם לא שחשב שדרשתם בברכות (כ"א ע"א) היא על דרך אסמכתא בלבד, אמנם עליו להביא ראיה". הרי שלא פשיטא ליה דבר זה כלל. ע' בחידושי הגרי"ז סולובייצ'יק (בברכות כ"א ע"א) שהאריך להוכיח כהשערת המגילת אסתר, דלהרמב"ם האי קרא אסמכתא בעלמא. אכן בשיעורי הגרי"ש דוחה מכל וכל את דברי המגילת אסתר בזה, וכעין דברי הצ"ח כאן. והמעייין יראה שכל תורף הויכוח בין הפני משה והפר"ח והברכ"י ומחב"ר ומאמ"ר והערך השולחן והיד דוד וסיעתם, נסוב על עיקר זה - האם יש מקום לדחוק דברי רב יהודה, ובפרט הק"ו שעשה רבי יוחנן, הוי הכל מדרבנן, או שאין מקום לזה, ואכמ"ל.

ע"ב) משה תקן להם ברכת הזן ויהושע ברכת הארץ דוד ושלמה בונה ירושלים, אע"ג דכולהו מדאורייתא כדאמר התם. אלא וודאי הנוסח שלהם אינהו תיקנו. מ"מ נראה מדנענשו עונש גדול כ"כ דעל דבר זה אבדה הארץ, ש"מ דברכת התורה הוי מה"ת, דאי מדרבנן לא היו ראויין לעונש גדול כ"כ. וכה"ג כתבו התוס' בפ"ז דסוטה (דף מ"א ע"ב ד"ה אותו) גבי הא דאמרו ישראל לאגריפס המלך אחינו אתה, ואמרינן שם באותו שעה נתחייבו ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס, והוכיחו התוס' התם שלא היה ראוי למלכות מדין תורה, אע"פ שהיתה אמו מישראל, דאי מדרבנן לא היו ראויין לעונש כזה, וה"נ דכוותיה. ואע"ג דלא דמי קצת כ"כ להא דאגריפס, הדבר מוכרע מעצמו, דאי ברכת התורה אינה אלא מד"ס, אין ראוי לעונש גדול כ"כ דאבידת הארץ, ומדאמר רבינא שהוא בתרא מ"מ אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהם משום שאין מברכין בתורה תחלה, ומייתי לה מהא דר"י א"ר, דש"מ דבה"ת הוי מה"ת לראיה לדבריו, אלמא ס"ל דבה"ת הוי מה"ת, והאי רבינא הוי סוף הוראה ובתראה שהרי סידר הגמרא את דבריו שם אחר דברי רב אשי שאמר התם משום דקרו לאינשי חמרי, וכיון דס"ל לרבינא בתראה דבה"ת הוי מה"ת, הא וודאי קי"ל כוותיה לגבי רבינא קמאי דפרק מי שמתו דס"ל דבה"ת לאו דאורייתא הוא, ואפילו שאר אמוראי התם במסכת נדרים לא פליגי עליה בהא, אלא דיהבי טעם אחר לסיבה זו שאין ת"ח מצויין לצאת מבניהן ת"ח, אבל בהא דברכת התורה דאורייתא לא פליגי עליה, הילכך נקטינן דבה"ת הוי מה"ת, ובספק בירך ספק לא בירך חוזר ומברך עכ"ל.

ומבואר למסקנת דבריו, שהראיה שרוצה להביא מהא דעל מה אבדה הארץ, היא רק מכך שרבינא שהוא בתרא סובר דאבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה, ו"אי ברכת התורה אינה אלא מד"ס, אין ראוי לעונש גדול כ"כ דאבידת הארץ". ולעיל הקשיתי בדברי הפר"ח שאין להביא ראיה מהא דנדרים, דאפשר דרב יהודה לשיטתו אזיל. ונראה שהשגת אריה בא ליישב דחיה זו, וכותב שרבינא דהוא בתרא הכי ס"ל, ולא תימא דרך רב יהודה לשיטתו אזיל, ודו"ק.

אכן אכתי י"ל לענ"ד דאין אלו אלא דברי אגדה, ואין להביא ראיה מדברי אגדה לדברי הלכה. ואף שהתוס' בסוטה נראה שכן הביאו ראיה מדברי אגדה לדברי הלכה בעניין זה, מ"מ השגת אריה עצמו כתב שיש לחלק בזה בן דברי התוס' לנד"ד, "ואע"ג דלא דמי קצת כ"כ להא דאגריפס". ונראה שהחילוק הוא ששם בסוטה הסוגיה עוסקת קצת בהלכה, והיינו באיסור חנופה, משא"כ הסוגיה בנדרים, כולה שם עוסקת בדברי אגדה, כ"נ לענ"ד.

זאת ועוד, כאמור, יש פירושים אחרים בביאור הא ד"לא ברכו בתורה תחילה". ע' באליה רבה (מ"ז סק"א) שכתב "וראיתי בכנסת הגדולה פירש על תלמידי חכמים, שאין עושין כבוד לתורה ואין עולין ראשונה לקרות בתורה", וכן הובא בפמ"ג (א"א בהקדמה לסימן). ולפי"ז אין שום ראיה לברכת התורה דנד"ד. וע"ע להלן בדברי המטה יהודה במש"כ לדחות ראיה זו בטוטו"ד.



מו"מ בדעת היד אהרן והבאר היטב ושתיילי זיתים ושערי תשובה בנד"ד

והנה בספר יד אהרן (אלפאנדארי, סי' מ"ז הגהות טור אות א') כתב "אם ברכת התורה היא מדאורייתא או מדרבנן, ע' בספר פני משה (ח"א סי' א'). והפר"ח ז"ל (אות א') כתב דכיון דהרמב"ן

והרשב"א וספר החינוך ס"ל דהויא דאורייתא, הכי נקטינן. ונפק"מ שאם נסתפק אם בירך אם לאו, חוזר ומברך כל הברכות, אע"ג דליכא מדאורייתא אלא ברכה אחת" ע"כ. ומשמע קצת דהוא נוקט כדעת הפר"ח, שהביא את דבריו בסוף. אכן אי"ז מוכרח כ"כ בדעתו, ואפשר שאינו אלא מראה מקום. ועיי"ש ביד אהרן מהדו"ב (מכון הכתר) בקונטרס פסיקה מתוך הספר יד אהרן (עמ' ס"א והלאה), ואכמ"ל.

והגאון באר היטב (מ"ז סק"א) צדיק עתק כל דברי היד אהרן כדרכו, עיי"ש. וגם בדעתו יש להסתפק אם בא לפסוק כדעת הפר"ח, או רק מראה מקום הוא לו. וצ"ע. גם בספר שתילי זיתים (מ"ז סק"א) הביא לדברי הפר"ח, וצ"ע אם בא לפסוק כמותו.

וז"ל השערי תשובה (סי' מ"ז סק"א) "ליזהר. עבה"ט. וע' בשאגת אריה (סי' כ"ד) שהוכיח דברכת התורה דאורייתא. ושם (בסי' כ"ה) כתב דמ"מ אם נסתפק אם אמר ברכת התורה אם לא, יברך אלא אשר בחר בנו, שהוא מעולה שבברכות, וזה דלא כמ"ש בשם פר"ח ויד אהרן. אך במח"ב דעתו דשב וא"ת עדיף, ובספק לא יחזור ויברך, והביא ראייה מלשון הרמב"ם, וכתב שכ"כ במטה יהודא ע"ש. וע' בברכ"י דאפילו להפוסקים בנסתפק חוזר ומברך, מ"מ באשה אע"פ שגם היא מברכת בה"ת, אם נסתפקה אינה חוזרת לברך שנית ע"ש". ונראה קצת שהוא מסכים לדעת החיד"א במחבר"ר דלא הו' דאורייתא, ושנספק אינו חוזר ומברך, ובפרט באשה, ודו"ק.



מבאר דעת האחרונים רבים החולקים על הפר"ח וסוברים דברכת התורה מדרבנן

והנה מצאנו לכמה מגדולי האחרונים שכתבו לחלוק בהדיא ע"ד הפר"ח הנ"ל. ונביא את תמצית דבריהם בדרך קצרה, ונדון בדברות קדשם.

וזה יצא ראשונה. הגאון רבי יהודה עייש בספרו מטה יהודה (סי' מ"ז סק"א) הביא את דברי הפר"ח, וכתב שהמעדני מלך כתב דברכת התורה מדרבנן (דבריו הובאו לעיל), והסוגיה בפרק מי שמתו הוי ילפותא לאסמכתא בעלמא. וכתב וז"ל "והנראה לענ"ד דאע"ג דהרב פר"ח הראה פנים מהך סוגיה דברכת הלימוד הויא דאורייתא, מ"מ קשיא לי לשיטתו מהסוגיה גופה דבעי למילף בק"ו ברכת התורה לאחריה, דאיך נילף על ברכה דלאחריה, והא לא אשכחן ברכה לאחריה בלימוד, כמו שכתב מרן לקמן בשם תשובת הרשב"א ז"ל דלא אשכחן שום ברכה אחר עשיית המצוות, או מהטעם שכתב מרן יע"ש, דאע"ג דאיתותב ק"ו כדאמר התם תיובתא, מ"מ היינו לעניין הילפותא דלא נילף מהק"ו, אבל הדין דין אמת דמברכין דומיא דברכת המזון לפניו, דאע"ג דאיפריך הק"ו הדין דין אמת, וצ"ע ליישב לשיטת הפר"ח. וע' בספר מקראי קודש ריש פרק י"ג מהלכות תפלה (דף קכ"ד) עכ"ל.

ובענייני לא ירדתי לסוף דעתו, דבין אם נאמר שרבי יוחנן קאי לברכות התורה שבציבור (כדעת הבאר שבע הנ"ל וסיעתו), ובין אם נאמר דמיירי על ברכות התורה של כל יחיד (כפשט השמועה וכסתימת רוב הפוסקים), איני רואה התחלה לקושייתו. דאם מיירי על ברכת התורה שבציבור, ר' יוחנן קמ"ל טובא, דסד"א דברכה שלאחריה שבציבור הוי דרבנן (כרבי יהודה דרק לפניא הוי מהתורה), וקמ"ל דהברכה שלאחריה בציבור הוי דאורייתא, מכוח ק"ו. ובין אם נאמר דרבי יוחנן

מייירי על ברכת התורה של כל יחיד, מ"מ כוונתו ללמוד שיש חיוב מן התורה לברך לאחר הלימוד בסוף היום. ואף ש"לא אשכחן ברכה לאחריה בלימוד", כוונת רבי יוחנן לחדש ברכה כזו, מכוח ק"ו דאורייתא. וזהו כל עיקר חידושו.

ובפרט לא הבנתי את דברי המטה יהודה, במה שמביא ראיה לדבריו מהרשב"א ומהב"י שכתבו שאין לברך אחר הלימוד, שהלא הם כתבו דבריהם להלכה, אחרי שדברי רבי יוחנן נדחו בתיובתא, ועל זה באו להסביר מהו טעם התלמוד שעשה תיובתא לר' יוחנן וסובר שלא תיקנו ברכה לאחר הלימוד. אך רבי יוחנן כל עיקר כוונתו לחדש היפך זה, והיינו שמכוח הק"ו שלו הוא רצה לחדש ברכה חדשה, ועל כל עיקר זה נדחו דבריו בתיובתא. והדברים לכאורה פשוטים, ולכן לא זכיתי לירד לסוף דעתו של המטה יהודה בזה.

והתימה לי שגם מרן החיד"א בברכ"י (סי' מ"ז אות ח') כתב ממש כעין דברי המט"י, אך הוא ז"ל ביאר את דבריו קצת יותר, וז"ל "תו ק"ק על הרב פר"ח דמהך סוגיא מוכח דרבי יוחנן פשיטא ליה דמברכין על התורה לאחריה, ועשה לו למודים מברכת המזון, אלא דהש"ס נתמ'ה וסליק את לימודיו, דאיכא למפרך, ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, תיובתא. ומשמע דהש"ס לא פליג אלא על לימוד ר' יוחנן, לא אעיקר ברכת התורה לאחריה. ומוכח דאייירי בברכת התורה כשקורא בס"ת בציבור, דאי איירי על ברכת התורה שאדם מברך על לימודו, הרי אין מברכין על ת"ת לאחריה. וכבר הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' תק"מ) טעמא טעים בזה, והביאו מרן בב"י בסי' זה, וגם מרן נ"ט אחריתא, ע"ש. ומאחר דאייירינן בהך סוגיא בברכות כשקורא בציבור, א"כ מוכרח לפרש בסוגיא כדפרשנין, דלא הוו ברכת התורה הללו אלא מדרבנן, שהרי קריאת התורה בציבור תקנה היא, ולא מדאורייתא וכו'. והרי ברור שכל עיקר כוונת ר' יוחנן ללמוד ולחדש ברכה אחרי הלימוד, אלא שכל עיקר חידושו זה של רבי יוחנן נדחה בתיובתא. ולא שרק "לימוד ר' יוחנן" נדחה בתיובתא ו"לא אעיקר ברכת התורה לאחריה", אלא פשוט לענ"ד שכל עיקר חידושו שבא לחדש שיש לתקן ברכה לאחריה מק"ו, נדחה בתיובתא. וה' יאיר עיני להבין דברות קדשם.

אכן המעיין בדברי החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סי' מ"ז אות א') יראה שדעתו היא שר' יוחנן לא בא לחדש ברכה לאחר הלימוד בלומד ביחיד, אלא לומר שיש ק"ו (לסמכתא מסברא בעלמא) לדין הידוע והמוסכם שהקורא בתורה בציבור, מברך לאחריה. עיי"ש שכתב לכן להדיא "ועוד אני אומר דהכא כבר ידענו ונהגנו לברך על המזון לפניו ועל התורה לאחריה כמו שכתבתי על ברכי דבקריאה בצבור מייירי וכבר דבר זה מוסכם ונמצא דאין אנו באים לחדש דבר מעתה רק דרבי יוחנן קאמר דיש ללמוד זה מק"ו". אכן על זה קשה לי, מה הוסיף הק"ו ומה צריך לו. וי"ל. וע"ע להלן בדברי החיד"א.

והנה ראיתי לפמ"ג בספרו רא"ש יוסף (ברכות כ"א ע"א) שכתב "מנין לברכת התורה לפניו וכו' ותיובתא רק להמוציא שאין מהתורה, הא ברכת התורה לפניו לא איתותב עכ"פ, ופירכא מיהא איכא לאחריה" ע"כ. והיינו שאפילו דברי ר' יוחנן לא נדחו לגמרי, שבמה שהניח שברכת התורה לפניו מהתורה, לא נדחו דבריו.

ושוב כתב המטה יהודה "ואף שאין בידינו להכריע (בראיה במחלוקת הראשונים אם ברכות התורה מהתורה. ד.א.), מ"מ כיון דכתב השו"ע (או"ח סו"ס ר"ט) דכל הברכות אם נסתפק אם בירך או לאו אינו חוזר ומברך חוץ מברכת המזון שהיא מן התורה יע"ש, ומוכח דס"ל דליכא שום ברכה מן התורה ואפילו ברכת התורה. ונפק"מ בנסתפק דאינו חוזר ומברך, ודלא כפר"ח (ושוב כתב להשיג בפרט על מש"כ הפר"ח שחוזר על כל הברכות אף שאחר ברכה אחת השאר דרבנן. וכאמור, השאגת אריה סי' כ"ה גם סובר שחוזר רק על ברכה אחת, והיא ברכת "אשר בחר בנו". ד.א.) ע"כ. ובזה דבריו ברורים, שמסתמית דברי השו"ע מוכח להדיא דברכת התורה אינה מן התורה, וכנ"ל (ודלא כגרייה"ס הנ"ל).

ושוב כתב המט"י לדחות את ראית הפר"ח דברכת התורה מהתורה דהארץ אבדה על שלא ברכו בתורה, וכתב וז"ל "אחר המחילה לא מכרעא, דהתם עיקר העונש הוא על מה שהיו עוסקין בתורה שלא לשמה וכדיפירש הר"ן בשם רבינו יונה וכו', אלא שמכח הברכה מתגלית כוונת אותם הלומדים דכשראינו במ שאינן מברכין, ידענו דלא היה הלימוד של תורה לשמה, ובהכי ניחא דלא תיקשי מהכא להנך פוסקים דס"ל דברכת התורה אינה אלא מדרבנן, משום דאין הכונה שם אלא על לימוד התורה שלא היה לשמה" עכ"ל.

ולענ"ד דבריו בזה מסתברים מאד, דאפילו אם נאמר דברכת התורה מהתורה, מ"מ עיקר הקפידה הייתה מצד שלא למדו לשמה, ושלא העריכו את התורה כראוי (ולא מצד עצם ביטול מצוות הברכה), כדכתב שם הר"ן בנדרים (פ"א ע"א ד"ה דבר) בשם הר"ר יונה במגילת סתרים (והובא בב"י ריש סי' מ"ז) "שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחלה, כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה, והיינו לא הלכו בה כלומר בכונתה ולשמה, אלו דברי הרב החסיד ז"ל, והם נאים ראויין למי שאמרם". הרי שמתוך "שלא היו עוסקין בה לשמה" (שהוא עיקר החסרון), לכן "היו מזלזלין בברכתה". וא"כ נראה לפי"ז שאין הכרעה מכאן אם ברכת התורה מהתורה או מדרבנן. דאף אם ברכת התורה היא רק מדרבנן, מ"מ אפשר שמכיון ש"שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ", מאחר "שלא היו עוסקים בה לשמה", ע"ז מצא הקב"ה מקום לקפידא, ואפילו אי נימא דרבנן הם שתיקנו את הברכות. כ"נ לענ"ד.

וראיתי שגם מרן החיד"א כתב כיוצ"ב בברכ"י (סוף אות ח') עפ"ד הר"ן הנ"ל, שמה שלא ברכו בתורה תחילה, אינו סיבת הקפידא, אלא רק סימן שלא כיבדו את התורה ולא למדו לשמה. ושוב אין נפק"מ ואין ראיה אם ברכת התורה מהתורה או מדרבנן. וז"ל "גם מה שהוכיח הרב פרי חדש דברכת התורה מדאורייתא מדאמרינן בנדרים (פ"א ע"א) על שלא ברכו בתורה תחילה. לפי מ"ש הר"ן (שם) בשם רבינו יונה והביאו מרן הב"י, אין ראיה, דאלימוד שלא לשמה ועלכון תורה קפיד" ע"כ.

וכ"כ החיי אדם בנשמת אדם (כלל ט' סע' א') להשיב ע"ד הפר"ח בזה, וז"ל "אך מה שהביא הפר"ח ראיה מדקאמר הקב"ה להא מילתא, כדכתיב "ויאמר ה' על עזבם את תורת", דהיינו שלא ברכו בתורה, מוכח שהיא דאורייתא, יש לדחות לפי מה שכתב ר' יונה הביאו הב"י מדלא ברכו מפני שלא חשיב בעיניהם לברך, וא"כ אין ראיה" ע"כ.

ועוד כתב שם הברכ"י לדחות ראיה זו בדרך נוספת, וז"ל "גם לפי מה שפירש הרמב"ם בספר פאר הדור הנדפס מחדש (בסי' מ"ב. ובמהד' בלאו, בסי' קל"ט. ד.א.), והובא באסיפת זקנים מצי"עא (פ"ה ע"ב), אין הוכחה, דאקריאת ספר תורה איירי", והיינו דהקפידא הייתה מצד מה שכידו כהן ע"ה ולא ת"ח.

והנה יש כמה נוסחאות בדברי תשובת הרמב"ם הנ"ל. וז"ל הרמב"ם שם, לפי מה שהביא בשיט"מ בב"מ שם "אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה. מה שפירש לנו זה הוא, שהנמנע מלעלות לספר תורה הוא אסור, והיו תלמידי חכמים רובם קשה עליהם התנועה לעלות לספר תורה והיו נמנעין מלעלות. והנראה לי בפירוש דבר זה הוא בהפך, והוא שהדבר האסור הוא היות איש תלמיד חכם נמצא שם ועולה לפניו כהן עם הארץ או מי שהוא גרוע ממנו בחכמה וקורא תחלה ולהיות שהם מיעוט כבוד תורה ואין קורין תחלה בתורה אלא קורא אחר פחות מהן לקרובם שאין תורה יוצאה מבניהם לפי שמה שאמרנו כהן ראשון וכו', אין כל זה אלא בשוין, וממה שיסייע את הפירוש הזה הוא היות בעל המאמר הזה רב, ובפירוש אמרו רב קרא בכהני לפני שמואל. הרמב"ם בתשובת שאלה מועתק מלשון ערבי" ע"כ.

וקרוב לזה כתב הרמב"ם גם בפיה"מ לגיטין (פ"ה משנה ח'), עיי"ש, והובא גם בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' ר"ד). והמהדיר לרמב"ם שם (בלאו) כתב שכוונתו "כתב ר' יהודה הברצלוני בספר העתים (עמ' רס"ג), והמהרש"א בנדרים שם, עיי"ש.

וביאור העניין פשוט, דהרמב"ם והעתים ומהרש"א וסיעתם מפרשים, דהארץ אבדה על מה שהתלמידי חכמים לא ברכו וקראו בתורה תחילה, אלא נתנו לכהן ע"ה לברך ולקורא בתחילה, לפנייהם, ויש בזה עלבון לכבוד התורה שע"ה מתכבד לפני ת"ח (ולא מצד ברכות התורה כלל). ופירושם מדויק היטב בלשון הגמרא שאמרה "שלא ברכו בתורה תחילה", ומשמע שלא בירכו על קריאת התורה "תחילה", ולא כתוב "שלא ברכו על התורה בתחילה" וכד', דמשמע לפני הקריאה. וכך דייק הגאון מהרי"ח סופר נר"ו בקונטרס דרופתקי דאורייתא (ח"א סי' א' עמ' ח' ד"ה ודע). ויש בזה פגם וחסרון גדול בכבוד התורה, ועל זה אבדה הארץ. ועיי"ש בהערת המהדיר לרמב"ם פאר הדור (הערה ח') מש"כ בזה באורך.

וזה מה שרמז בקיצור באליה רבה (סי' מ"ז סק"א) שכתב "וראיתי בכנסת הגדולה פירש על תלמידי חכמים, שאין עושין כבוד לתורה ואין עולין ראשונה לקרות בתורה", וכן הובא בפמ"ג (א"א בהקדמה לסימן). ולפי פירוש זה שיוצא מדברי הרמב"ם גופיה (שסובר שברכת תהורה מדרבנן), אזלא לה ראיית הפר"ח והשאגת אריה והיעב"ץ.

גם בספר יד דוד בברכות (וינצחיים, כ"א ע"א) כתב להשיב ע"ד הפר"ח, וז"ל "מנין לברכת המזון לפנייה מן התורה. הרמב"ן בתוספותיו לעשין (סי' ט"ו) תפס למימרא דרב יהודה להלכה ומנאה במנין המצות, וכן דעת הרב החינוך. ובשו"ת פני משה (ח"א סי' א') האריך להוכיח דשאר הפוסקים חולקים על זה, או דס"ל דהך דהכא גופא אסמכתא היא, או מפני דשאר תנאי לקמן

(לו). עוד כתב שם היד דוד לעיל מינה במהדור"ק "למדנו ברכת התורה. ברכי יוסף או"ח (כ"ג ע"ג, סי' מ"ז ח'), ע' יבין שמועה (ט' ע"ב), רמב"ן בתוספותיו לעשין (סי' ט"ו), גופי הלכות (כלל תע"ז), לקמן (ל"ה ע"א תוס' ד"ה לפניו לכ"ש) ע"כ. ומקורות אלו דנים בשאלה, אם אפשר לומר דרב יהודה ורבי יוחנן איירו מדרבנן, עיי"ש ואכמ"ל.

בפרק ג' שאכלו חולקין על זה, וע' בפר"ח (סי' מ"ז) שהאריך בזה להשיג עליו, והמעייין יראה כי יש להשיב עליו, ובפרט כי וודאי לא נראה דרבי יוחנן הוה בעי למילף ברכת המזון לפניה דיהיה מן התורה ממש" ע"כ. ואיני יודע למה כתב שלא נראה שרבי יוחנן בעי למילף דיהא מן התורה ממש, ובפשוטו זה מה שבא לומר, ואדרבה, תמוה לומר שבא לומר דהוי דרבנן, אחרי שזהו דין ידוע, אלא לאו ש"מ שבא לחדש דהוי מן התורה. ושוב כתב שם לדון בראיית הפני משה מהא דבע"ק אינו מברך לפני ק"ש, וע' לעיל.

והגאון הנצי"ב מרומי שדה (ברכות כ"א ע"א) גם כתב לדון אם ברכת התורה מהתורה, וכתב לחזק את דעת הרמב"ם דהוי מדרבנן, וז"ל "אמר רב יהודה אמר רב מנין לברהמ"ז וכו', מנין לברה"ת שהוא מהתורה. הנה הרמב"ן בספר המצות (עשה ט"ו) הוכיח מכאן, דברה"ת הוא מצות עשה, כמו ברכת המזון. ולא הוכיח מהלשון שהוא מן התורה, דזה אינו הוכחה כלל, כמו שמצינו במסכת מו"ק (דף ה' ע"א) מנין לציון קברות שהוא מהתורה, ובב"ב (דף קמ"ז ע"א) מנין למתנת שכיב מרע שהוא מהתורה (וזה כדברי הצ"ח והברכ"י הנ"ל וסיעתם. ד.א.). אבל ההוכחה היא מדאסמך לברהמ"ז (שכמו שברכת המזון מהתורה גם ברכת התורה מהתורה, מדכרכם רב יהודה יחד. ד.א.). איברא הוכחה זו אינה אלא לשיטת הרמב"ן, דס"ל ברהמ"ז של כזית וכביצה הוי מן התורה כידוע, אבל אנן קי"ל שהוא מדרבנן, אלא אסמכי אדאורייתא, וה"נ בברכת התורה. ובאמת מוכח הכי מדאיתא כמה דרשות מקרא דכי שם ה' אקרא ביומא (ל"ז ע"א), ולהלן (דף מ"ז ע"א), וכי כל הני מצות עשה נינהו. ותו, דלהלן (דף מ"ח) יליף לברכת התורה מדרשה אחרת. ובמד"ר (פרשת נצבים) מדכתיב ברוך אתה ה' למדני חוקיך. ואיתא בירושלמי, כל מילי דאית ליה קריין סגיאיין, אין זה מחזור, משו"ה שיטת הרמב"ם מחזורת שאינו מהתורה ממש" ע"כ.

ואיני מבין דבריו, מניין לו שרב יהודה שאמר "מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה", כוונתו למי שאוכל כזית וכביצה. ובפרט שרב יהודה הביא לקרא ד"ואכלת ושבעת וברכת", הרי משמע דמייירי במי ששבע, לא במי שאכל רק כזית או כביצה. וצ"ע.

ומש"כ "דלהלן (דף מ"ח) יליף לברכת התורה מדרשה אחרת". בתחילה חשבתי שהוא רוצה לרמוז למש"כ הפני משה, שמדברי רבי ישמעאל וסיעתו דרשי קרא ד"כי שם ה' אקרא" שלא כדרשת רב יהודה. וע' לעיל. אכן יותר נראה שר"ל דגם לרב יהודה ברכת התורה מקרא ד"כי שם ה' אקרא" אסמכתא, דהא ראייה שכל חכם מיתי ליה מקרא אחריתי, ומזה משמע שאי"ז דין תורה גמור הנלמד מפסוק אחד. וזהו שסיים בדברי המדרש רבה, שגם משם משמע דהוי אסמכתא, דהא מייתו לה מקרא דספר תהלים, ופשוט דלא הוי דאורייתא. וזהו שסיים "ואיתא בירושלמי, כל מילי דאית ליה קריין סגיאיין, אין זה מחזור", כלומר, שדין שחז"ל הביאו לו הרבה מקראות, ש"מ שאינו מחזור, כלומר אינו מהתורה, וכל המקראות לאסמכתא בעלמא (וצ"ע מקור ירושלמי זה). כ"נ ביאור דבריו.

אכן בעיקר דבריו שכותב שלדעת הרמב"ם וסיעתו כוונת רב יהודה לאסמכתא, כבר לעיל כתבנו כיוצ"ב. אלא שדברי ר' יוחנן בק"ו שלו קשה להולמן לפי"ז, וכנ"ל. וע"ע בדברי הברכ"י להלן.

גם הגאון מהר"א ישראל כתב בספרו כסא אליהו (סי' מ"ז סק"א"י) להשיב ע"ד הפר"ח, וז"ל "ולענ"ד הוא דהדין עם הרב פני משה דהויא מדרבנן, כיון דג' עמודי ההוראה לא הביאו הק' סוגיא דפרק ג' שאכלו שהביא הרב פר"ח, משמע דלא סברי הכי דהויא מדאורייתא כי אם אסמכתא בעלמא, באופן דהלב מהסס בזה, וא"כ מי שנסתפק לו אם בירך ברכת התורה או לא, לא יחזור לויברך מספק" וכו' עכ"ל. ואף שדבריו פשוטים לענ"ד במש"כ בדעת עמודי ההוראה, מ"מ מש"כ דהך סוגיא הוי אסמכתא בעלמא, בזה אין דבריו פשוטים כלל, וכמבואר לעיל.

גם מרן החיד"א בברכ"י (סי' מ"ז אות ח'), ובספרו מחזיק ברכה (סק"א וסק"ב"י) כתב לדחות את דברי הפר"ח. וז"ל בברכ"י שם "אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת התורה, נראה דלא תברך מספק. אף לדעת הפר"ח שהסכים דמי שנסתפק אם בירך ברכת התורה יחזור ויברך, כיוון דלדעת הרמב"ן (בסהמ"צ שכחת העשין מצוה ט"ו) והרשב"א (ברכות מ"ח ע"ב) והרב החינוך (מצוה ת"ל) הויא דאורייתא. והכי מוכח בהדיא מסוגיית פרק מי שמתו (כ"א ע"א), והיא יתד בל תמוט דברכת התורה דאורייתא, ע"ש באורך. מ"מ אשה בכל אלה לא סגי לה לחייבה וכו', והוא פשוט מאד. איברא דמ"ש הרב פר"ח דמסוגיית מי שמתו מוכחא בהדיא והיא יתד בל תמוט דברכת תורה מדאורייתא. לפום ריהטא לא מכרעא. דמאי דאמרינן מניין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם וכו'. אין ראיה מדקאמר מן התורה דהוי דאורייתא, דכבר כתבו התוס' בבתרא (דף קמ"ז ע"א ד"ה מנין) בכיוצא בזה דמן התורה לאו דוקא, והוא אסמכתא. ומה גם במאי דקמן דאידי דברכת המזון לאחריה דנקט ברישא, קאמר לה" ע"כ.

ובא בזה להשיב על סברת הנצי"ב הנ"ל וסיעתו, דמדסמך רב יהודה ברכת התורה לברכת המזון משמע דכי היכי דברכת המזון מן התורה (לכו"ע), ה"ה ברכת התורה מן התורה כדעת הפר"ח. ועל זה דוחה הברכ"י דאדרבה, ברכת התורה מדרבנן, ורק מפני ש"במקרה" ("אידי"י) רב יהודה סמך את דבריו גבי ברכת התורה לברכת המזון שהיא מן התורה, לכן "נאלץ" לומר שגם ברכת התורה היא "מן התורה" (מאחר שיש לה סמך מן התורה), דומיא דברכת המזון דנקט ברישא, אך לא שבאמת היא מן התורה. ולענ"ד דבריו בזה מחודשים, וצ"ע.

ושוב האריך הברכ"י לבאר את המשך הסוגיה והיינו הק"ו דר' יוחנן, וס"ל דגם כוונת ר' יוחנן בק"ו לברכת התורה לאחריה היינו ק"ו מדרבנן. וכתב לבאר וז"ל "וממאי דא"ר יוחנן למדנו דברכת התורה לאחריה מברכת המזון מק"ו וכו', אין ראיה (דברכת התורה מהתורה כפר"ח. ד. א.), דאיכא למימר דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והכי פירושה, ומה מזון שאין טעון לפניו מדאורייתא טעון לאחריו מדאורייתא, תורה שטעונה לפניה מדרבנן, ועשו מעלה רבנן לתורה לתיקוני ברכה לפניה, אינו דין שטעונה לאחריה מדרבנן, כברכת מזון דאורייתא טעון לאחריו, דמדאורייתא שמעינן לרבנן, ומדרבנן שמעינן לדאורייתא. ולא איצטריך לפירושי דברכת התורה דרבנן, דזה היה פשוט אצלם בלי ספק דברכת התורה דרבנן. אלא דבעי לאתויי

לו). שם בסו"ד הפנה לספרו ארעא דישאל, וכתב ששם ירחיב הדיבור בעניין זה, וצל"ע שם.

לח). ובספרו פתח עינים ברכות (כ"א ע"א) כתב "מנין לברכת התורה לפניה וכו'. ע' מ"ש בתשובת הרב פני משה בראשון בראשו, ובשו"ת שאגת אריה להגאון אב"ד דק"ק מיץ (סי' כ"ד), ולהרב מר וקציעה (או"ח סי' מ"ז). ועמ"ש בעניותי בספר הקטן ברכי יוסף שם (סי' מ"ז), ובמחבר"ר שם בס"ד" ע"כ.

בכל חדא דטעון ברכה לפניו ולאחריו, מעין ברכתו המפורשת, ברכת המזון מדאורייתא, וברכת התורה מדרבנן. ומאי דקאמר ומה תורה שאין טעונה לאחריה אפילו מדרבנן, מזון שהוא טעון לאחריו מדאורייתא, אינו דין שיהא טעון לפניו מדאורייתא, דמתקנת רבנן בתורה שמעינן לדאורייתא "עכ"ל. ודבריו קצת קשים להבין לחומר הנושא, ואפרש את דבריו באר היטב בס"ד.

והנראה בזה בכוונת החיד"א, דר' יוחנן שבא ללמוד ולחדש שתי הלכות מכוח הק"ו (ברכת המזון לפני אכילה, וברכת התורה לאחר הלימוד), כוונתו ללמוד הלכה אחת מק"ו גמור מהתורה, והלכה שניה לק"ו בעלמא מדרבנן. והיינו דהק"ו ללמוד לברך על תורה לאחריה, אינו ק"ו גמור, אלא רק ק"ו דרבנן ("תורה שטעונה לפנייה מדרבנן"). אך הק"ו ללמוד ברכת המזון לפניו הוי ק"ו גמור ("מזון שהוא טעון לאחריו מדאורייתא, אינו דין שיהא טעון לפניו מדאורייתא").

ומה שאמר ר' יוחנן "ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו, תורה שטעונה לפנייה אינו דין שטעונה לאחריה", כוונתו לומר, שכמו שבמזון יש ברכה לאחריו, ראוי שיהיה גם בתורה ברכה לאחריה, מק"ו, שהרי תורה חמורה ממזון, שהרי תורה מברך לפניו (מדרבנן), משא"כ מזון שאינו מברך לפניו (מהתורה). וא"כ מדתורה חמורה (שמברך לפנייה), ראוי להחמיר בה ולברך גם לאחריה, בק"ו ממזון שאינו חמור (שאינו מברך לפניו מן התורה), ובכל זאת מברך לאחריו (מן התורה), ולכן ראוי לברך אחר לימוד תורה. אך האי כדיניה והאי כדינה. מזון לאחריו מן התורה, וברכת התורה לפנייה ולאחריה מדרבנן.

ואם תאמר, איך למדו מזון שהוא מן התורה לברכת התורה שהיא מדרבנן, ולא דמו זה לזה. על זה משיב "דאיכא למימר דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכו', דמדאורייתא שמעינן לרבנן, ומדרבנן שמעינן לדאורייתא". כלומר, "מדאורייתא שמעינן לרבנן", שכמו שמברך אחר מזון (מדאורייתא), ראוי לברך אחר תורה מדרבנן, היינו מק"ו דרבנן. "ומדרבנן שמעינן לדאורייתא", שכמו שמברך מדרבנן לפני תורה, ראוי לברך ברכה מדאורייתא לפני מזון, מק"ו גמור שהוא מדאורייתא.

ואם תאמר, והרי לשון "קל וחומר" שאמר ר' יוחנן משמע בפשוטו דהוי דאורייתא. ואם כדברי הברכ"י שהק"ו ללמוד ברכת התורה לאחריה מברכת מזון לאחריו, הוא רק ק"ו מדרבנן, למה לא פירשו כן להדיא בש"ס. על זה משיב "ולא איצטריך לפירושי דברכת התורה דרבנן, דזה היה פשוט אצלם בלי ספק דברכת התורה דרבנן". כלומר, שכ"כ היה פשוט לש"ס שברכת התורה מדרבנן (וקרא דרב יהודה אסמכתא בעלמא), עד שלא ראו שום צורך לפרשו.

ומש"כ "אלא דבעי לאתויי בכל חדא דטעון ברכה לפניו ולאחריו מעין ברכתו המפורשת, ברכת המזון מדאורייתא, וברכת התורה מדרבנן". כלומר, שכל עיקר חידושו של ר' יוחנן להשוות את המזון לתורה ואת התורה למזון, וללמד שבשניהם מברך לפני ואחרי, אך כל אחד כדינו, מזון לפני מהתורה, כמו שמזון לאחריו מן התורה. לכן הק"ו כדי לחדש ברכה לפני המזון הוא ק"ו גמור מן התורה, אך ברכת התורה לאחריה מדרבנן, כמו שברכת התורה לפנייה מדרבנן (וזה היה פשוט בלי ספק עד שלא הוצרכו לומר, כנ"ל). ולכן הק"ו לברכת התורה לאחריה הוא ק"ו מדרבנן, דכל אחד כדיניה, "מעין ברכתו המפורשת".

ומש"כ עוד "ומאי דקאמר ומה תורה שאין טעונה לאחריה אפילו מדרבנן, מזון שהוא טעון לאחריו מדאורייתא, אינו דין שיהא טעון לפניו מדאורייתא, דמתקנת רבנן בתורה, שמעינן לדאורייתא". ר"ל "ומה תורה שאין טעון לאחריה אפילו מדרבנן", והיינו שאלולי הק"ו ממזון שיש ללמוד לברך מדרבנן לאחריה לימוד תורה, אך תורה לפני חייב לברך מדרבנן (מאסמכתא ד"כי שם ה' אקרא"). וא"כ מזון שמברך לאחריו מהתורה במפורש, ראוי לחייב לברך לפניו מהתורה, מק"ו גמור. ומש"כ "דמתקנת רבנן בתורה שמעינן לדאורייתא", היינו דמתקנת רבנן לברך לפני הלימוד, מאסמכתא ד"כי שם ה' אקרא", שמעינן שיש ללמוד ק"ו גמור לברך לפני המזון, וכמבואר.

אכן כל דרך זו שכתב הברכ"י, אחמה"ר קצת רחוקה ומפולפלת לענ"ד הקלה. וכן ראיתי להגאון היר"ח בעל חקרי לב שכתב בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ב' דף ט"ו עמודה ד' ד"ה לדידי) שכתב ע"ד החיד"א כאן "ולדידי דרך זה בש"ס דחיק ואתי מרחיק, דכל כי האי היה לו לש"ס לבאר, ולא ראיתי כהנה בש"ס דכוותה" כו', עיי"ש עוד שכתב לסתור את כל דברי הברכ"י (בד"ה ואה"מ אין).

בפרט קשה לי מש"כ "ולא איצטריך לפירושי דברכת התורה דרבנן, דזה היה פשוט אצלם בלי ספק דברכת התורה דרבנן". ותמוה לי איך דבר כזה יהיה כ"כ פשוט, והרי כו"ע מודו דאיכא כמה תנאי (בדף מ"ח) דסברי מרגן דברכת התורה מן התורה. וכל כי האי הו"ל לש"ס פרש ולא לסתום, בפרט שהאמורא דרכו לפרש ולא לסתום^{לט}, בפרט שיש ג' מקומות "לטעות" שברכת התורה מהתורה וכנ"ל (הלשון "מן התורה", ההקשר עם ברכה"מ, ופשט הק"ו שעשה ר' יוחנן). והראיה דלא הוי מילתא דפשיטא בלי ספק, שכמה מגדולי רבותינו הראשונים היה פשוט להם להיפך מהסוגיה, שברכת התורה מן התורה בלא ספק. ולכן קשה לשמוע שהש"ס היה כ"כ פשוט לו דהוי דרבנן, כשבפשוטו נראה שכ"כ פשוט לש"ס דהוי דאורייתא. וצ"ע.

וגם עדיין קשה לי אפילו לפי דרכו, למה הרי"ף והרא"ש לא הביאו את דברי רב יהודה, ויכתבו דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ודוחק לומר משום שגם להם היה כ"כ פשוט כמו לש"ס שברכת התורה מדרבנן ("ולא איצטריך לפירושי דברכת התורה דרבנן, דזה היה פשוט אצלם בלי ספק דברכת התורה דרבנן"), שהפוסקים דרכם לפרש דבריהם (אף יותר מהאמוראים) ולא לסתום. וצ"ע.

ומש"כ שם הברכ"י "תו ק"ק על הרב פר"ח דמהך סוגיא מוכח דרבי יוחנן פשיטא ליה דמברכין על התורה לאחריה, ועשה לו למודים מברכת המזון, אלא דהש"ס נתמ'ה וסליק את לימודיו" וכו', כבר את הבאתי דבריו לעיל (שכתב כמו המטה יהודה), וכתבתי מה שיש להעיר עליהם לענ"ד. ובסו"ד שם בברכ"י שם השיב ע"ד הפר"ח מהא דנדרים, והבאנו את דבריו לעיל.

וע' להגאון מהר"י טייב בערך השלחן (ריש סי' מ"ז) שהקשה ע"ד הברכ"י, אמאי נקטה הגמרא תורה לפני, הא כל המצוות מברך לפנינה ולא לאחריה.

וראיתי להמהדיר לברכ"י שם (באות ו') שכתב ליישב וז"ל "ולענ"ד לא ק"מ, דמה ענין ברכת המזון לברכת המצוות. ובדווקא פריך מברכת התורה, שאף היא בחלקה האחרון ברכת השבח

(לט). ע' רש"י גיטין (ד' ע"א ד"ה אי), תוס' ב"ב (י"ט ע"ב ד"ה ותיובתא), והליכות עולם (שער שני פ"ב סע' ט"ו עמ' נ"ב).

וההודאה, וכמ"ש כאן במחב"ר (אות א' סוף ד"ה ולדידי), ברמז. ובלאו הכי לק"מ, כיון שרוצה גם ללמוד לתורה לאחריה, "ופתח ואמר למדנו תורה לאחריה ממזון וכו' ומזון וכו' מתורה", ובשאר ברכות המצוות אין ברכה לאחריהם. ועוד הקשה ממה שאמר "ומה תורה שאין טעונה לאחריה", והרי לקורא בתורה יש ברכה אחריו. ולק"מ כמ"ש רבינו, דלא דחתה הגמרא כן משמע דיש ברכה אחריה. ותו אדמותיב מלשון זה, לסייעיה ממ"ש בתחילת דבריו "למדנו ברכת התורה לאחריה" וכו'. דמאי "למדנו" דקאמר. וכי מברכים אחר לימוד תורה. א"ו ר' יוחנן אדרב יהודה שאמר מנין לבה"ת לפנייה וכו' קאי, והוסיף שלאחריה למדנו בק"ו מברכת המזון, ודו"ק כי קצתו. וראה כל סוגיא זו בירושלמי דמגילה (פ"ד ה"א), ושם מוכח יותר דעל ברכות קריאת ספר תורה מיירי, דהא קאי על מתנ' דהקורא בתורה, וכן סוגית הגמ' שם עלה קאי, ע"ש" ע"כ. ויש לפלפל בזה, ואכ"מ.

והנה מרן החיד"א בספרו מחזיק ברכה (מ"ז אות א' ואות ב') שב וכתב לדחות את דברי הפר"ח (אלא ששם נשא ונתן כדרכו עם הגאון מאמ"ר דלהלן). ועיקר דבריו שם נסוב על מש"כ שהק"ו של ר' יוחנן (לעניין ברכת התורה) הוא ק"ו מדרבנן, ושם האריך לדון אם זו דרך התלמוד לעשות ק"ו בדרבנן. והמאמ"ר (סי' מ"ז) כתב להוכיח שאי"ז דרך התלמוד, והמחב"ר השיב על דבריו. וע"ע למאמ"ר בספרו דברי מרדכי מש"כ עוד לדון בזה על דברי החיד"א, והדברים ארוכים מאד, ואכמ"ל.

ובסו"ד שם כתב המחב"ר וז"ל (סוף אות א' ואות ב') "ויראה המעיין להרב מר וקציעה שם ולהרב שאגת אריה דסברי דברכת התורה דאורייתא. והרב מר וקציעה דחה כל דברי הרב פני משה, ומסקי דאם נסתפק אם בירך ברכת התורה צריך לברך. וכן הסכים הרב פר"ח. וכן דעת הרב מהר"א הלוי בשו"ת זקן אהרן דברכת התורה מדאורייתא, ע"ש (בסי' ס'). לדעת הרבנים הנזכרים דצריך לברך ברכת התורה בנסתפק אם בירך, עדין יש לחקור מה יברך, ולדעת הרב פר"ח יברך כל הברכות, ולדעת הגאון בשאגת אריה לא יברך אלא אשר בחר בנו דהיא מעולה שבברכות ע"ש" ע"כ.

וסיים החיד"א הפסק שלו בזה וז"ל "ולענין דינא נ"ל דשב ואל תעשה עדיף, ואם נסתפק אם בירך ברכת התורה לא יחזור לברך, דפשט דברי הפוסקים משמע דליכא ברכה מדאורייתא אלא ברכת המזון, ולקצת פוסקים גם ברכה מעין ג', וראיות הרבנים הנזכרים המעיין יראה דיש לדחותם, וכבר כתבתי קצת בברכי יוסף בזה ע"ש. ולשון מרן לקמן (סי' ר"ט סע' ג') כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכת המזון מפני שהוא של תורה עכ"ל, ומשמע דגם ברכת התורה מדרבנן. וזה כלל גדול, ספק ברכות להקל. והן עתה נדפס ספר מטה יהודה להרב מהר"י עייאש וראיתי להרב ז"ל שהסכים כן דלא יברך מי שנסתפק. ושם ראיתי שכיונתי קצת לדעתו דעת עליון במה שכתבתי על הפר"ח בברכי יוסף, וע"ש מה שהביא משם הרב מעדני מלך שכתב דהך סוגיא דילפינן ברכת התורה מהכתוב וברכת התורה לאחריה בק"ו מהמזון קאי על ברכות של קריאת התורה בספר תורה דעיקר התקנה אינה אלא מדרבנן והנך ילפותות אסמכתא בעלמא גינהו עכ"ד, וזה כמש"כ בעניותנו בברכי יוסף בס"ד" עכ"ל.

אמנם ראיתי להגאון חקרי לב בתשובת סמיכה לחיים (סי' ב' דף ט"ו עמודה ג' ד"ה והנה וד"ה ולדידי) שכתב לדחות את דברי הברכ"י, עיי"ש ואכמ"ל.

גם הגאון מאמ"ר (מ"ז סק"א, ובדברי מרדכי שם באורך) דעתו למעשה דברכות התורה מדרבנן, וכתב לדחות את דברי הפר"ח, שכך כתב וז"ל "ברכת התורה צריך ליוזר בה מאוד הרב פר"ח ז"ל האריך להוכיח דברכת התורה מדאורייתא, וסיים דנ"מ למי שנסתפק אם כבר בירכה אם לא שצריך לברכם כולם מספק אף על גב דליכא אלא חדא מדאורייתא ע"ש הטעם. ולפק"ד נראה דאם כבר בירך אהבת עולם וקרא ק"ש, שוב לא יברך אותה, דהא כבר כתב מרן ז"ל לקמן בשו"ע (מ"ז סע' ח') דיש להסתפק אם סגי בקורא ק"ש אם לא ע"ש, נמצא דיש כאן ס"ס, ספק אם בירכה אם לא, ואת"ל שלא בירכה, שמא יצא באהבת עולם. ואעפ"י וכו', ובס"ס אף בשל תורה אזלינן לקולא. ועוד, שהרי הרב פני משה ס"ל דברכת התורה היא דרבנן, ואף שהרב פר"ח ז"ל האריך להשיג עליו, מ"מ שערי תשובה לא ננעלו, ודבריו אינם מוכרחים וכו'. ולכן אני אומר דאף אם לא בירך אהבת עולם ונסתפק אם בירך ברכת התורה אם לא, אין לו לחזור ולברכה מספק, אלא יכוין ליפטר באהבת עולם, ולרווחא דמילתא ילמוד מעט אחר התפילה שאז פטור מלברך ברכת התורה לרוב הפוסקים כמו שנכתוב לקמן (סע' ז'), ומאחר שיכול ליפטר עצמו, למה לו ליכנס בספק ברכות. והרב פר"ח ז"ל לא נחית לכל זה, מפני שהוא ז"ל לשיטתו אזיל דלקמן (סע' ז') פסק דברכת אהבת עולם אינה פוטרת אלא הלימוד שלומד אחריה מיד, אבל לא לימוד כל היום כולו, וגם נחלק על מרן ז"ל (בסע' ח') וכתב שאין כאן ספק י"עו, ומש"ה כתב בסתם לפי שיטתו דאם מסופק אם בירך ברכת התורה אם לא שחייב לחזור ולברך מספק, אבל לפי דעת מרן ז"ל הנכון כמ"ש. ואף הרב פר"ח אלו הוה ס"ל כמרן ז"ל (בסע' ז' וסע' ח') נראה שהיה מודה למ"ש, וכן עשיתי מעשה וסמכתי אני בעצמי על חילוקים אלו" ע"כ.

ושוב כתב שאח"ז נדפסו דברי מרן החיד"א בברכ"י, וכתב לדון בהם באורך וכו'. ובספרו דברי מרדכי האריך מאד בכ"ז, וכתב להשיב על כל דברי החיד"א במחבר"ר הנ"ל במש"כ לדחות את דבריו. ועיקר הויכוח שם נסוב על השאלה, אם יש מקום לפרש דהק"ו של רבי יוחנן בסוגיה הוא ק"ו מדרבנן, ומעין מה שדנו הפני משה והפר"ח והדברי חמודות והיד דוד והצל"ח והנצי"ב וכל הנ"ל. ומכיון שהדברים יגיעים וארוכים, א"א להביא את הכל. עכ"פ מסקנת המאמ"ר גופיה דלמעשה ברכות התורה מדרבנן, ומי שמסופק לא יחזור לברך, וכ"כ באריכות בספרו דברי מרדכי, עיי"ש.

גם הגאון מהר"י טייב בערך השולחן כתב לפלפל בנדון זה, אם הק"ו דרבי יוחנן הוי ק"ו גמור מהתורה או לא, עיי"ש, וכתב להתווכח עם הברכ"י ועוד. וכתב לדחות מש"כ המטה יהודה בשם המעדני מלך, אך בהגהותיו תיקון ערך השולחן שם סיים שמצא ללחם חמודות עצמו שכתב דהוי אסמכתא. ונראה שזו מסקנתו.

והנה הפמ"ג כתב בזה בכמה מקומות כדרכו, ובתחילה לא ראיתי בדבריו שום הכרעה, אלא רק דן וכתב כדרכו את הנפק"מ אם ברכת התורה מהתורה ומדרבנן. ואציין לדבריו בקצרה. ע' בפמ"ג (סי' מ"ז משב"ז סק"א), ועוד כתב בזה הפמ"ג (שם משב"ז סק"י). ועוד כתב בזה הפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות (סוף אות א', ואות ה', ואות ט"ו וט"ז). אולם לאח"ז מצאתי לו שכתב

בפתיחה להלכות ברכות השחר "והנה מאחר דמחלוקת הוה תו הוה ספק ברכות לקולא ואין מברך אם ספק לו, דשמא ברכת התורה הוה דרבנן וכאמור". וע"ע לו בספרו רא"ש יוסף (ברכות כ"א ע"א), ואכמ"ל.

וכ"כ לדון באורך הגאון רבי שלמה דאנה בעל שלמי תודה, הובא בועד לחכמים (נדפס בשו"ע אוצרות ספרד עמ' רל"ד), עיי"ש, כי אכמ"ל יותר.

גם הגאון רבי יהודה עלי כתב בספרו קמח סולת (דיני ברכות השחר ד"ה ברכת התורה) דלמעשה יש להורות כחיד"א וסיעתו דברכות התורה מדרבנן, שכן דעת מרן בסי' ר"ט, ושהמסופק לא יחזור לברך, עיי"ש.

והגאון מהר"י אלגאזי בשלמי ציבור (דיני ברכת התורה אות ט"ו) העתיק את דברי הפר"ח, אך המגיה שם, הרב בנו מהרי"ט אלגאזי, העתיק להלכה את דברי המטה יהודה והמחב"ר שלמעשה לא יברך מספק, שכן דעת מרן ז"ל בסי' ר"ט נראה דסובר דברכות התורה דרבנן, וסיים "ודלא כהפר"ח ז"ל".

גם בספר יפה ללב (ח"א סי' מ"ז אות א') כתב "מי שנסתפק לו אם בירך ברכות התורה אם לא, לא יחזור ויברך מספר. כן הוא הסכמת האחרונים" (והפנה למטה יהודה מ"ז סק"א, למחב"ר שם סק"ב, לכסא אליהו שם סק"א, למאמ"ר שם סק"א, ולפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות אות א' ואות ה'), וכתב "ודלא כמש"כ הרב באר היטב בשם הרב פר"ח והרב יד אהרן" ע"כ. וסיים שם שהנכון לברך בהרהור (או בדרך אחרת, עיי"ש), כדי לחוש לדעת הסוברים דהוי מהתורה, עיי"ש. הרי מבואר שפסק לדינא דברכת התורה מדרבנן, וכדעת רוה"פ.

גם בשו"ת ישיב משה (ח"ב סי' נ"ו) ובספר בן איש חי (וישב אות י"ב) פסקו למעשה דברכת התורה מדרבנן, והמסופק לא יחזור לברך מדינא, עיי"ש. וז"ל הבן איש חי "מי שחטפתו שינה בתוך ברכת השחר אז כל ברכה שהוא מסופק בה אם בירך או לאו, לא יברך מספק, ואפילו אם הוא מסופק בברכת התורה, ועכ"פ יברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בתוך הברכה". וכ"כ השדי חמד (כמערכת אנינות אות ט"ז) שבמקום ספק בברכה"ת שב ואל תעשה עדיף. (וע' בשד"ח פאת השדה מע' ב' אות ל"ג, והובא ביבי"א).

גם הגאון כף החיים (מ"ז אות ב'. ואות נ"ב, וסי' קל"ט אות כ"א) סיכם הדעות והאריך בזה, וסוף דבר העלה כדעת רוב האחרונים דמספק לא יחזור לברך, עיי"ש (אלא שכתב שהטוב למצוא שביל עוקף, ע' להן).

וכ"כ הגאון רבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב או"ח סי' ל"ט) "דעת מרן ז"ל (בסי' ר"ט סע' ג') דגם ברכה"ת דרבנן היא כיע"ש (עי' להרב כה"ח ריש סי' מ"ז בשם הפ"מ דדייק כן), וכן דעת הרבה פוסקים, וכ"ד החיד"א במחב"ר (סי' מ"ז סע' ב') ע"ש. וא"כ כל ספק שיהיה בזה, אמרינן סב"ל כשאר ברכות דעלמא, ולא דמיא לברהמ"ז".

וכן פסק למעשה מרן הראש"ל זצ"ל בספרו הליכות עולם (ח"א עמ' נ"ז, וישב סע' ז') "ומי שנסתפק אם בירך ברכות התורה, לא יברך מספק, שאף לענין ברכת התורה י"ל סב"ל. אבל יברך בלי שם ומלכות או יכוין לצאת י"ח בברכת אהבת עולם, וילמד מעט מיד אחר תפלת שמ"ע, או ישמע ברכת התורה מאחר", וע"ע מש"כ בזה בקצרה בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי'

כ"ז אות י'). והניף ידו בשלישית ביביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה'), עיי"ש, ובהערה שם (באות ג') כתב "והנה בספר ילקוט יוסף ח"א (עמ' נ"ה), פסקתי בקצרה כדברי הגאון בעל שו"ת פני משה (סי' א'), והגאון מהר"י עייאש בספר מטה יהודה (סי' מ"ז), ומרן החיד"א במחזיק ברכה (שם) שברכת התורה היא מדרבנן, ובנסתפק אם בירך ברכה"ת או לא בירך אינו חוזר ומברך מספק, דספק ברכות להקל. וכדעת הרמב"ם וכו'.

וביבי"א שם (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה) כתב סברא נוספת שהמסופק אם בירך שלא יחזור לברך, וז"ל "ועוד דהוי ספק ספיקא. שמא בירך ברכה"ת, ושמא הלכה כהרמב"ם וסיעתו שברכה"ת מדרבנן והו"ל ספקא דרבנן לקולא, וכמ"ש הש"ך יו"ד (סי' ק"י כללי ס"ס אות ט"ז) שכל שיש ס"ס בדאורייתא וספק אחד בדרבנן אזלינן לקולא. ע"כ. וכדבריו פסק בספר תהלה לדוד (ר"ס מ"ז) שמכיון שבמסופק אם בירך ברכה"ת יש ס"ס בדאורייתא וספק אחד בדרבנן, אזלינן לקולא. וכמ"ש הפוסקים בכללי ספק ספיקא, ע"ש" ע"כ. ובסו"ד בהערה שם כתב "ומ"מ כשיאמר ברכת אהבה רבה יכיון ג"כ לצאת ידי חובת ברכה"ת. (וכמ"ש המאמר מרדכי סי' מ"ז, ובשו"ת דברי יששכר ס"ס א'), כדי לצאת י"ח רוה"פ דס"ל דהרהור לאו כדבור דמי" ע"כ. ושור"ר שכבר בספר תורת רפאל דלהלן כתב כן (בסי' א') בסו"ד, ע' להלן.

העולה מהאמור עד כה, שבנוסף לכל הפוסקים הנ"ל, מצאנו שדעת אחרונים רבים שברכת התורה מדרבנן, ורובם כתבו לדחות את דברי הפר"ח, ומהם המטה יהודה, החיד"א, היד דוד, הפמ"ג, הנצי"ב, הכסא אליהו, מהרי"ט אלגאזי, קמח סולת, ערך השולחן, יפה ללב, ישיב משה, בן איש חי, שדי חמד, כף החיים, שואל ונשאל, יביע אומר ועוד ועוד.



דעת אחרונים נוספים שסוברים שברכת התורה מהתורה

אולם ראה בשו"ת חקרי לב (או"ח סי' ט') שכתב "דכיון דברכת התורה הוי מדין תורה", ועיי"ש, והניף ידו שנית בספר סמיכה לחיים (סי' א' מנכדו מוהרח"פ, וסי' ב' מהיר"ח), עיי"ש.

גם הגאון חיי אדם (כלל ט' סע' ח', ונשמת אדם כלל ט' סע' א') פסק כשאגת אריה והפר"ח, וכתב "ספק אם בירך, חוזר ומברך כדין ספק דאורייתא לחומרא (ובתשובת שאגת אריה סי' כ"ה כתב דלא יברך רק ברכה אחת והיא אשר בחר בנו כו' שהיא מעולה שבברכות)" ע"כ. וכ"כ הגאון מליסא בדרך החיים (סי' ל"ג סע' ו'), ושם ציין לשאגת אריה.

וכ"פ המשנ"ב (מ"ז סק"א), שכתב וז"ל "ע' בשאגת אריה (סי' כ"ד) דמסיק שברכת התורה הוא מן התורה, ולכן אם נסתפק לו אם בירך ברכת התורה חוזר ומברך. ומ"מ כיון שהוא לו ספק לא יברך אלא ברכת אשר בחר בנו, שהיא המעולה שבברכות כדאיתא בגמרא (י"א ע"ב). ועיין בשע"ת (סק"א) שהביא בשם קצת אחרונים דסוברין דמספק לא יחזור ויברך, ובאמת קשה מאד לסמוך עליהם אחר דהרבה ראשונים (הלא המה הרמב"ן והחנינך והרשב"א בפרק ג' שאכלו) סוברים דברכת התורה הוא מן התורה, וידוע שעונש מי שאינו מברך על התורה גדול מאד. אך אם נזכר זה לאחר התפלה שכבר בירך ברכת אהבה רבה, אפשר דיש להקל בזה אפילו אם לא למד תיכף לאחר התפלה (פמ"ג בפתחה להלכות ברכות השחר). ואם יכול לבקש מאחר שיוציאו בברכות

התורה, או שיכוין לכתחלה בברכת אהבה רבה לפטור וללמוד תיכף לאחר התפלה, מה טוב. ובפרט לפי מה שמצאתי אח"כ בספר מאמר מרדכי (סק"א) שמביא בשם הלבוש (סע' י"ב) ועו"ת (סק"ב) ג"כ שהוא מדרבנן, בודאי צריך לזהר לכתחלה לעשות כן. וברכת התורה בצבור לכו"ע דרבנן משום כבוד הצבור, שהרי כבר בירך בשחרית (אחרונים) ע"כ. ובשעה"צ (סק"א) ציין לפר"ח וחיי"א ודרך החיים הנ"ל.

ובמחלוקת הפר"ח והשאגת אריה אם יברך כל הברכות או אחת, הכריע במשנ"ב לברך אחת כשאגת אריה ודרך החיים וחיי"א, וכמו שכתב בשעה"צ (סק"ב). וכ"פ רוב ככל האחרונים שפסקו דברכת התורה מהתורה, שיברך רק ברכה אחת, כשאג"א ולא כפר"ח. וכ"פ למעשה הערוך השולחן (סע' ו', ועיי"ש מסע' א' עד סע' ו'). וכן עיקר, דלגבי הברכות האחרות שהן לכו"ע מדרבנן (אחר שבירך ברכה אחת ויצא מהתורה למ"ד דאורייתא), הדרינן לכלל סב"ל.

וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח השמטות סי' י"ט אות א'), ושם אחר שהביא את מחלוקת המשנ"ב עם הכה"ח והבן איש חי, כתב ש"מזה מבואר דדעת המקובלים, מצות ברכת התורה היא מהתורה, דוגמת מצות ציצית ותפילין ושאר מ"ע". ואיני יודע אם דבריו מוכרחים לפי הקבלה. וע"ע מש"כ בזה בחידושי הר צבי על התורה (מכון הרב פראנק, תשמ"ו, פרשת האזינו ריש עמ' קס"ו), ושם רצה ליישב את השמטת הרמב"ם, ולענ"ד אין דבריו מוכרחים כלל. וע"ע בשו"ת משכנות יעקב (סי' ס'), ובמש"כ להשיב ע"ד בערוך השולחן הנ"ל (וציין אליהם ביבי"א).

וראיתי להגאון מהרי"ח סופר נר"ו בקונטרס דרופתקי דאורייתא (ח"א סי' ב' וסי' ג', עמ' ז' עד עמ' י"ח) שהאריך בנד"ד. ועיקר דבריו שם הם שנים - תחילה הביא אחרונים רבים (רובם הובאו לעיל) דסברי מרגן דברכות התורה מהתורה. ושנית כתב, שלדעתו אין הכרח לומר בדעת הרמב"ם הרא"ש הטור והשו"ע דברכות התורה מדרבנן. זהו קוטב דבריו שם. ולענ"ד כנגד האחרונים שהביא שברכות התורה מהתורה, עומדים אחרונים רבים יותר שסוברים דברכות התורה מדרבנן. ועל הנחתו השניה יש להשיב, וכפי שהוכחתי בס"ד בראיות גדולות, שכל הראשונים שהשמיטו את דברי רב יהודה ור' יוחנן, פשוט שהם סוברים שברכת התורה מדרבנן, וכפי שכתב כן להדיא בספר הבתים. ולכן לא ראיתי שום הכרח בדבריו.

אגב, עיי"ש בהקדמה (סוף עמ' ה') שכתב שדבריו "אינם להלכה פסוקה, דלא באתי אלא לעורר לב המעיין", משמע שלא בא להורות כן נגד דעת רוב ככל הפוסקים. ובאמת קשה להניח שבא לחלוק להלכה ולמעשה על מרן החיד"א והבן איש חי וזקנו הכה"ח וכל סיעתם, ואי"ז דרכו. אלא צ"ל שכתב את דבריו בלימוד, ולא בתורת הכרעה למעשה. וע"ע בספר המפתח (רמב"ם מהד' פרנקל, אהבה, עמ' מ' ד"ה בכל יום, ועמ' נ"א ד"ה וחזור ומברך).

העולה מהאמור כאן, דעת החקרי לב, החיי אדם, הגאון מליסא בדרך החיים, המשנ"ב, ערוך השולחן, הישכיל עבדי לדעת המקובלים, כולוהו ס"ל דברכת התורה מהתורה, ובספק חוזר ומברך ברכה אחת (אשר בחר בנו).



ביאור התורת רפאל להשמטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש

והנה ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות ג' בהערה) שכתב בשם הגאון רבי רפאל שפירא מוולוז'ין תירוץ נוסף להשמטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש וסיעתם להא דרב יהודה דברכת התורה מהתורה. וז"ל היב"א שם "יש לסמוך דבריו ביתר שאת, ע"פ מה שהעיר לנכון בשו"ת תורת רפאל (סי' א'), שהגירסא בספר בית נתן ובדקדוקי סופרים בשמעתין דברכות (כ"א ע"א) אהא דרב יהודה הנ"ל, מתייב וכו', ועוד תנן בעל קרי מהרהר בלבו (ק"ש. ד.א.) ואינו מברך (ברכות ק"ש. ד.א.) לא לפנייה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, תיובתא. ולפי הנראה שכן היתה גירסת הרמב"ם, ומפרש שהתיובתא קאי נמי על עיקר מימרא דרב יהודה דס"ל דברכה"ת הויא מה"ת, ופריך ליה מרישא דמתניתין, דאם איתא דברכה"ת מהתורה, א"כ כיון שהוא קורא ק"ש ממילא הוא מחוייב גם בברכות התורה מהתורה, והיה לו עכ"פ לברך אהבה רבה כדי לצאת בה ידי חובתו מהתורה. וכבר הקשו כן הצ"ח (בברכות כ"א ע"א) והשאגת אריה (סי' כ"ד), והוכיחו מכאן כדברי הרמב"ם שאין הלכה כרב יהודה". ולפי הגירסא הנ"ל, זו היא באמת קושית הגמרא, וכיון דמסיק ליה בתיובתא, שפיר פסק הרמב"ם דברכה"ת מדרבנן. ע"ש. וע"פ האמור ניחא ג"כ מה שהשמיטו הרי"ף והרא"ש דברי רב יהודה דאמר דברכה"ת מדאורייתא^מ. והרי זה כמבואר עכ"ל.

וז"ל הדק"ס שם "ועוד תנן, בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה, ועל המזון וכו', תיובתא".

ומבואר מזה, דלדברי התורת רפאל, לפי גרסת הדק"ס וספר בית נתן, מה שהקשו הפני משה והשאגת אריה והצ"ח על שיטת מ"ד ברכת התורה מהתורה ממשנה דבעל קרי למה לא מברך ברכת התורה, והרי התירו לבעל קרי כל מצוה דאורייתא כברכת המזון, אלא לאו ש"מ דברכת התורה מדרבנן ככל הברכות שבע"ק לא מברך אותם. ולעיל הקשיתי על דבריהם, שאם כן למה הש"ס גופיה לא הקשה כן על רב יהודה. ולפי גרסה זו לק"מ, שבאמת הגמרא עצמה הקשתה כן על רב יהודה, ולכן נדחו דבריו בתיובתא.

ועיקר החידוש בגרסה זו, שהמיתבי בסוגיה הוא ממשנה ד"בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לפנייה ולאחריה", וזו קושיא לעצם הדין שחידש רב יהודה שברכת התורה לפנייה מהתורה, ולא כגרסה לפנינו שהקושיא היא מהא דתנן "על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו", שזו קושיא רק למה שחידש ר' יוחנן בק"ו, שיש לברך ברכת המזון לפניו מהתורה מק"ו. אלא שעדיין קשה לי בתירוץ זה, שהרי כל הנחת יסוד הקושיא היא שאף שבעל קרי קורא ק"ש רק בהרהור, אפ"ה יש חיוב לברך ברכת התורה על הרהור בד"ת, ומזה שאינו מברך ברכת התורה או ברכת אהבת עולם לפני שקורא ק"ש בהרהור, ש"מ שברכת התורה מדרבנן, ותיובתא

(מ). הצ"ח אכן יישב בזה את דעת הרמב"ם, אכן השאגת אריה דחה ראייה זו לרמב"ם באורך, עיי"ש (וזה הערה על התורת רפאל שכתב כן, והיב"א רק הביא את דבריו).

(מא). מדברי היב"א משמע שהתורת רפאל כתב כן רק בדעת הרמב"ם, והיב"א מסיק מדנפשיה שתירוץ זה ניתן להאמר גם בדעת הרי"ף והרא"ש. אולם המעיין שם בתורת רפאל בסוד"ד (דף ז' עמודה ד' ד"ה ולענין דינא) יראה שהוא כבר כתב כן להדיא שכ"ד הטור, והו"ד להלן.

דרב יהודה. אולם כאמור מרן השו"ע פסק (בסי' מ"ז סעי' ד') שהלומד ד"ת בהרהור אינו מברך ברכת התורה (והסבירו האחרונים את הטעם, דברכת התורה ילפינן מדכתיב "כי שם ה' אקרא", דמשמע דיבור ולא הרהור). וא"כ לדברי השו"ע לכאורה אין מקום להתחלת הקושיא הנ"ל למה לא התירו לבעל קרי לברך ברכות התורה קודם ק"ש, מפני שק"ש בהרהור אינה מזיקה ברכת התורה. ונמצא שהתירוץ הנ"ל אינו מיישב את דעת השו"ע, שמוכח שהשו"ע לא למד כך בדעת הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור.

ובפרט אם נאמר שקריאת שמע דהוי מצוה דאורייתא אינה בכלל "לימוד תורה" לדין ברכות התורה, אלא היא כמו תפלה ומצוה. וכפי שאמרו חז"ל בברכות (י' ע"ב) שגדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מקורא בתורה, ומשמע קצת דק"ש לאו תורה היא. וע' מש"כ בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ה' אות ה'), ובשו"ת יחיה דעת (ח"ד סי' ה'), ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' נ"א אות א'), ובדברי תלמידו מו"ר הגר"א וייס שליט"א במנח"א עה"ת (מהדו"ב דברים סי' פ"ח). וע"ע בספרי דברי עני הלכות ברכות (ח"א סי' ג' עמ' ג"ו והלאה). והשו"ע גופיה (בסי' מ"ז סעי' ח') כתב ד"ויש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק". וטעם הספק, שיש צד לומר שק"ש אינה תורה אלא כתפלה, עיי"ש בב"י ובמשנ"ב (ס"ק י"ז). וכתב שם המשנ"ב שכ"פ הגר"א והא"ר בשם פוסקים רבים, שק"ש לאו תורה היא לענין זה.

וא"כ בשלמא לדעת הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור, היה אפשר לומר שהם סוברים דיש חיוב ברכות התורה גם על הרהור (כדעת הגר"א וסיעתו), ושק"ש יש לה דין תורה ממש לענין הלכות ברכת התורה (שלא כדעת הפוסקים הנ"ל במשנ"ב ס"ק י"ז). אך השו"ע שפסק להדיא שאין חיוב ברכות התורה על הרהור, והעלה צד גמור שהקורא ק"ש אינו צריך לברך ברכות התורה לפניו, לכאורה אין מקום לתירוץ התורת רפאל. ולכן עדיין צ"ע בזה.

ושוב עיינתי בתורת רפאל שם, וראיתי לו שעמד בקושיא זו ממש, ונביא את תורף דבריו בקצרה, שהוא האריך שם מאד, כדרכו הקדושה.

והנה שם (דף א' עמודה ב ד"ה אמנם) הקשה בעצמו על גרסת הדק"ס, שלכאורה אין קושיא על רב יהודה ור' יוחנן ממשנה דבעל קרי, דאפשר שהם סוברים דהרהור לאו כדיבור, ולכן אין להקשות עליהם ממשנה דלא התירו לבעל קרי לברך ברכות התורה, דהרהור לאו כדיבור. ובפרט שמצינו להדיא דר' יוחנן סובר כן בשבת (ק"נ ע"א) דהרהור לאו כדיבור (ועי"ש שחזק הקושיא), "וא"כ מאי פריך לדידיה מהך משנה דבעל קרי".

ושוב הביא שם את מחלוקת הגר"א (מ"ז סק"ב וסק"ט) והשאגרת אריה (סי' כ"ד) אם לימוד תורה בהרהור מזיק ברכת התורה למ"ד הרהור לאו כדיבור, וכתב (בד"ה ומ"מ) לחזק את דעת השאגת אריה דברכת התורה דמשה ובנ"י היה על דיבור ולא על הרהור, כמו שכתוב "ותשמע הארץ אמרי פי" (וע"ע במנחת אשר עה"ת מהדו"ב דברים סי' צ' אות ב'). עיי"ש שכתב (דף א' עמודה ג' ד"ה ומעתה) "ומעתה הדרא הק' לדוכתא, דהאך מקשה לרב יהודה ור' יוחנן מהמשנה דבע"ק, דילמא ס"ל כמ"ד הרהור לאו כדיבור דמי, ומש"ה אינו מחוייב לברך ברכת התורה על הרהור". וזה כעין מה שהקשיתי, רק שאני הקשיתי לדעת השו"ע, והוא בגודלו מקשה בגוף הסוגיה.

ושבו כתב (שם ד"ה מיהו), דבירושלמי (והגר"א בשנות אליהו כתב שגם דעת הבבלי כן) מבואר שבעל קרי קורא ק"ש בדיבור ממש, והברכות מברך רק בהרהור. וכתב (שם ד"ה ומעתה) שלפי"ז שפיר מותבינן לרב יהודה ור' יוחנן מהמשנה דבעל קרי, דכיון דקורא ק"ש בדיבור, אם ברכות התורה מהתורה, היה ראוי להתיר לו לברך ברכות ק"ש בדיבור, לא רק בהרהור. אלא לאו ש"מ דברכות התורה לאו דאורייתא, ולהכי מסקינן בתיובתא (לגרסת הדק"ס הנ"ל).

אכן שוב כתב שם (דף א' עמודה ד' ד"ה והנה) שאף אם נפרש כפשט הבבלי שבעל קרי קורא ק"ש בהרהור, לא בדיבור, עדיין יש לבאר את התיובתא על רב יהודה ור' יוחנן. דהנה בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) מבואר דלמ"ד ברכות התורה מהתורה, ה"ה לכל ברכות המצוות, דיש היקש בין תורה למצוה, "הקיש תורה למצוות, מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה", ומשמע דהיינו היקש גמור מהתורה. ואף שבבבלי (ברכות ט"ז ע"א) מבואר דברכות המצוות דרבנן, הוא משום שזו דעת רב חסדא והוא סובר שברכת התורה דרבנן, אך למאן דאית ליה ברכת התורה מהתורה (רב יהודה ור' יוחנן), גם ברכת המצוות מדאורייתא, מהיקש מצוות לתורה.

וכתב (שם ד"ה לפ"ז וד"ה מעתה) לפי"ז, דאף לדעת הסובר שהרהור תורה אינו מצריך ברכה, שהרי משה ובנ"י למדו בפה כנ"ל, וא"כ למ"ד הרהור לאו כדיבור, לא מצי להקשות ממשנה דבעל קרי, "מ"מ כיון דכל המצוות ילפינן מברכות התורה מהקישא, א"כ כיון דמקיים מצוות עשה דלימוד בהרהור וכמוש"כ הגר"א שם בביאורו (שזה פשוט שאף לדעת השו"ע שהלומד תורה בהרהור אף שאינו מברך ברכות התורה, מ"מ פשוט ומוסכם שמקיים בזה מצוות ת"ת, וכמו שלמ"ד בברכות י"א שלמדך אין מברך ברכות התורה, פשוט שהלומד מדרש מקיים שפיר מצוות ת"ת, אלמא לאו הא בהא תליא. ד. א.), אם כן לא גרע משאר מצוות דמחוייב לברך עלייהו מהתורה, כמו שכתבתי" (וכתב שם להסביר שזהו טעמו של הגר"א, עיי"ש). ומעתה אפילו אם נפרש המשנה דבעל קרי דמ"ש שם מהרהר בלבו קאי על ק"ש, מ"מ שפיר מקשה הגמרא מינה לרב יהודה ולר' יוחנן דס"ל דברכות התורה מהתורה, דא"כ אמאי לא התירו לו להרהר נמי בברכת התורה כמו ק"ש וברכה"מ. דכיון דברכת התורה הוי מהתורה, הרי כל ברכות המצוות נמי הוי מהתורה, דילפינן מהקישא. א"כ כיון דמהרהר בק"ש ממילא נתחייב בברכת התורה מדין ברכת המצוות דהוי ג"כ מהתורה כמש"כ עכ"ל.

וסיים שם דטעמו של הרמב"ם והכרחו, דכיון דקי"ל דברכת המצוות מדרבנן, א"כ ממילא גם ברכות התורה מדרבנן, וכמו שביאר, ולכן פסק הרמב"ם דברכת התורה מדרבנן.

ובסו"ד שם (דף ז' עמודה ד' ד"ה ולענין) כתב וז"ל "ולענין דינא בספק אם בירך ברכת התורה, הנה מדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל שלא הביאו בהלכותיהן הא דבר יהודה דברכת התורה מהתורה, נראה דס"ל ג"כ כדברי הרמב"ם ז"ל, וכן הטור בסי' מ"ז לא הביאו, ובסי' ר"ט העתיק לשון הרמב"ם ז"ל דכל הברכות כולן אם נסתפק אם בירך או לאו אינו מברך וכו', משמע דגם ברכת התורה בכלל, וכ"פ בשו"ע שם, והילכך אם נסתפק אם בירך ברכת התורה יכול להקל ולסמוך על דברי הנ"ל רבוותא ז"ל שלא לחזור ולברך, משום דספק ספיקא הוי, חדא, דילמא כבר בירך ברכת התורה, ועוד דילמא הוי ברכת התורה מרבנן, וכה"ג ס"ס הוי, כמו שכתבו הפוסקים, ע' "

ש"ך בכללי ס"ס ט"ז עכ"ל. וכבר לעיל הבאנו שהסברא הנ"ל של הס"ס, כתבה היב"א הנ"ל. (אכן עיי"ש בדפוס דאורייתא שם עמ' ט"ז ד"ה ומה שסיים, וי"ל ע"ד).

והנה אף שהמעין בדבריו יראה שלכאורה יש לדון על קצת דבריו, בפרט צל"ע מה שמניח שם שהבבלי סובר בקושייתו כיירושלמי שברכת המצוות מהתורה, ועוד יש לדון בדבריו ואכמ"ל, מ"מ מכיון שבא ליישב גרסה בכת"י (דק"ס ובית נתן), ודבריו מתיישבים על הלב ומובנים בסברא (והראיה, שכמה מגדולי האחרונים חשבו ליישב כן מדעתם), ובדבריו הרווחנו יישוב לקושיא עצומה על גדולי הראשונים, למה השמיטו דברי רב יהודה, לכן נלענ"ד שיש לקבל את דבריו. (אכן מוכח מהקושיא הנ"ל בגמרא לפי גרסת הדק"ס, שק"ש נחשבת כדברי תורה לעניין זה, דאל"ה, לא הוה קשיא מידי על רב יהודה ור' יוחנן).



סיכום והעולה לדינא מכל האמור

א. בסיכום הסוגיא מתבאר, שנחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה אם ברכת התורה מהתורה, מדכתיב "כי שם ה' אקרא", או שמא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ונפק"מ עקרית, במי שמסופק אם בירך, אם חזור ומברך או לא, וגם נפק"מ לכוונה שעל האדם לכיון.

ב. לפי מה שעלה בידינו, דעת הבה"ג הרי"ף הרמב"ם²² והרא"ש וסיעתם, דברכת התורה מדרבנן. ודעת הרמב"ן הרשב"א והריטב"א והחנינך וסיעתם, דברכת התורה מדרבנן. ונראה שאם נעמוד למניין, הכפ נוסה מעט לדעת הסוברים שברכת התורה מדרבנן²³, אך למעשה נלענ"ד דנד"ד חשיב כ"מחלוקת שקולה" בראשונים²⁴.

ג. דעת השו"ע והרמ"א ורוב האחרונים²⁵ דברכת התורה מדרבנן, אכן מאידך מצינו לרבים מגדולי הפוסקים האחרונים²⁶ שפסקו כמ"ד דברכת התורה מהתורה.

מב). כאמור, יש מיעוט פוסקים שכתבו בדעת הרמב"ם שכאילו הוא סובר שברכת התורה מהתורה (מבי"ט ועוד), אך לענ"ד אחמהח"ר אין להם ע"מ שיסמוכו, שאין לזה שום רמז בדעת הרמב"ם, ומאידך יש כמה ראיות חזקות מאוד שהרמב"ם סובר שברכת התורה מדרבנן, והמעין יראה נכוחה שכ"כ רוב ככל הפוסקים בדעת הרמב"ם וסיעתו. (הערה זו נכונה גם לדעת הטור).

מג). הראשונים הסוברים שברכת התורה מדרבנן (לפי מה שעלה בידינו בביאור שיטתם) הם: הבה"ג, הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הטור, ר' יונה, הרא"ה, והאגודה, הבתים, הסמ"ג והסמ"ק, היראים ורבינו אליהו והאגור (סה"כ י"ד ראשונים). והסוברים שברכת התורה מהתורה הם: הראב"ה, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, החנינך, הרי"ד, הריא"ז, הרשב"ץ, והמאירי (סה"כ ט' ראשונים). אכן בדעת חלק מהראשונים לכאן או לכאן אין הכרח גמור, אך כך נראה יותר לענ"ד. כגון בדעת רבינו יונה, אין הכרח גמור שהוא סובר שברכת התורה מדרבנן. ומאידך, בדעת הרשב"א והריטב"א אין הכרח גמור שהם סוברים שמהתורה).

מד). מאחר שמצאנו דעת רבים מגדולי הראשונים הסוברים כן, ואינם דעת יחיד, לכן אין דרך לדחות את דעתם (בפרט שפשט השמועה נראית כדעתם).

מה). שו"ע, רמ"א, לבוש, דרישה, ב"ח, פני משה, תוס' יו"ט, עו"ת, עט"ז, נחל"צ, צל"ח, מט"י, מהרי"ט אלאזי, פמ"ג, גר"א, חיד"א, מאמר, כסא אליהו, גר"ז, ערך השולחן, יד דוד, קמח סולת, ישיב משה, נצי"ב, דברי יששכר, יפה ללב, בן איש חי, שד"ח, כה"ח, תורת רפאל, שואל ונשאל, יבי"א ועוד (ל"ב פוסקים).

מו). זקן אהרן, מבי"ט, חרדים, באר שבע (ברכות שבציבור), פר"ח, מג"א, יעב"ץ, שאגת אריה, דרך החיים, חק"ל,

ד. המעיין יראה שרוב מניין ובניין גדולי ספרד¹ פסקו דברכת התורה מדרבנן, ושעכ"פ למעשה מספק אינו חוזר ומברך. ובגדולי אשכנז נראה שעל אף שהרוב סוברים שברכת התורה מדרבנן, מ"מ בדעתם נראה שהמחלוקת שקולה² (פחות או יותר).

ה. והנה אף שפשוט ש"אין בידינו להכריע" (לשון המט"י הנ"ל³) מחלוקת זו בראייה, מ"מ לאחר העיון לענ"ד ניתן לומר שמפשט הסוגיות (ברכות כ"א ע"א, ומ"ח ע"ב) נראה שברכת התורה מהתורה. ואף שנאמרו באחרונים כמה דרכים ליישב את שיטת הסוברים שברכת התורה מדרבנן, מ"מ כל דבריהם לא נתחווירו לי בענייני כדי הצורך. אכן לא משום זה יש בידינו לדחות ח"ו את שיטת רוב בניין ומניין מרבתינו הראשונים, ולכן נשאר הדבר תלוי ועומד בלא הכרעה ברורה ("מחלוקת שקולה").

ו. **אכן למעשה**, לנו בני ספרד יש לילך בתר רבותינו בעלי השו"ע, ורוב ככל רבותינו האחרונים שברכת התורה מדרבנן. ובפרט שכ"ד הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, שהם גדולי רבותינו בכל מקום.

לעומת זאת, אצל בני אשכנז נראה **שהמנהג פשוט** כמ"ד ברכת התורה מדאורייתא (כהכרעת המג"א ושאג"א וחיי"א ודה"ח ומשנ"ב וערוה"ש ועוד, שהם רבני אשכנז היותר מובהקים), ונפק"מ שמעיקר הדין חוזר ומברך בספק. ולמנהגם יברך רק ברכת "אשר בחר בנו".⁴ ולמעשה ראה פירוט הדין להלן.

ז. אמנם מכיון שלכו"ע ברכות התורה חמורות מאד, ומאידך, לכו"ע איסור ברכה שא"צ גם חמור מאד, לכן לדינא יעצו אחרונים רבים⁵ שלמעשה יש למצוא "שביל עוקף" למחלוקת גדולה זו, והמסופק אם בירך ברכת התורה, ינהג כפי שנבאר בס"ד.

ח. אם בא לו הספק אם בירך ברכות התורה קודם שהתחיל התפלה, יברך כל ברכות התורה **בלי שם ומלכות**, וגם יכוין לפטור עצמו בברכת "אהבת עולם" ("אהבה רבה" לנוסח אשכנז), וילמד מעט

חיי"א, משנ"ב, ערוך השולחן, ריח"ס ועוד (י"ד פוסקים).

מז). כל הנ"ל, למעט הזקן אהרן, המבי"ט, החרדים, הפר"ח והחק"ל (ובדורינו הגרי"ח"ס).

מח). ע' בהערה לעיל, והמתבונן יראה שהסוברים שברכות התורה מדרבנן הם רוב פוסקי אשכנז, אך לא רוב מובהק, שגם הסוברים שהם מהתורה רבים הם.

מט). וכבר כתב מרן ז"ל בהקדמתו לב"י "וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות הנה התוספות וחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים טענות וראיות לכל אחת מהדעות. ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות, ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שבידו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלינו להבין דבריהם, כ"ש להתחכם עליהם" וכו'.

נ). והנה גם לדעת הסוברים שברכת התורה מהתורה, לכו"ע מהתורה חוזר רק על ברכה אחת (ועדיף על ברכת "אשר בחר בנו", שהיא "מעולה שבברכות", ע' ברכות י"א ע"ב). אלא שנחלקו האחרונים האם חכמים תיקנו לברך מספק את כל הברכות (פר"ח), או רק ברכה אחת כדינא דאורייתא (שאגת אריה). וכך הכריעו לדינא כל הפוסקים (דרך החיים חיי"א משנ"ב ערוך השולחן ועוד), מלבד הפר"ח שהוא יחיד בדבר הזה. וכן עיקר למ"ד ברכת התורה מהתורה, שחוזר רק על ברכה אחת, שלגבי שאר הברכות, הדינא לכללא דסב"ל. וכ"כ הפוסקים, וזה פשוט.

נא). כ"כ המאמ"ר, הבן איש חי, דברי יששכר, הכה"ח, המשנ"ב, הליכות עולם, ועוד רבים.

תורה, מיד אחרי תפלת עמידה. והטוב ביותר שיראה לשמוע את הברכה ממי שמברך באופן ודאי, ויאמר לו שיכוין להוציא, ואף הוא יתכוין לצאת בברכתו (ע' או"ח סי' רי"ג סע' ג').

ואם בא לו הספק כשהוא עומד באמצע התפלה אחר ברכת "אהבת עולם", אחר התפלה יברך בלא שם ומלכות. ויותר טוב שישמע את הברכה מאחר שמברך בלא ספק, ויצא יד"ח בברכתו וכן"ל.

ט. ומי שמסופק אם בירך ואינו יכול לשמוע את הברכה מאחר, ולא כיון לצאת בברכת אהבת עולם, באנו לגוף המחלוקת הנ"ל. ולמעשה בן ספרד לא יברך בעצמו כלל (אלא בלא שם ומלכות כנ"ל), ובן אשכנז יברך בעצמו² רק ברכת "אשר בחר בנו". כ"נ לענ"ד בס"ד.



נב). המעיין יפה בלשון המשנ"ב (מ"ז סוף סק"א) יראה, שאף שלכתחילה כתב שיש לשמוע הברכה מאחר, או לצאת באהבת רבה, מ"מ אם לא עשה כן, למעשה יברך בעצמו (ולא כפי משמעות הפמ"ג שהביא שם, שאם כבר סיים את תפלתו, אחר שבירך אהבה רבה, יצא, אף שלא כיון לצאת להדיא), עיי"ש היטב. כ"נ לענ"ד בביאור דעת המשנ"ב.

הרב עידוא אלבה

ברכת כהנים ללא תפילת לחש – בירורים בדברי האחרונים

בגיליונות הקודמים [פה, פז ופט] ביארתי שיש ג' תנאים להגדרת התפלה כדין חזרת הש"ץ:

- א. אמירת כל התפלה בקול רם באופן שמי שטעה או אינו בקי יוכל לצאת בה.
 - ב. החזרה תיאמר רק כשיש ציבור שחייבים לאומרה, דהיינו שיש ששה מתוך העשרה שמתפללים ביחד בלחש, או בשעת הצורך כשלא אומרים לחש וחזרה, צריך לפחות חמישה שמתחילים להתפלל יחד עם החזן עד שמסיימים עימו האל הקדוש.
 - ג. צריך תשעה שמכוונים לחזן לענות אמן או שמתפללים עימו. ויש מקילים שדי בששה, וי"א שבדיעבד תיחשב חזרה גם בלא כוונה של השומעים.
- אמנם גם בלי התנאים האלו יכול אחד שלא התפלל לומר תפלה עם קדושה כשג' ראשונות נאמרות בקול רם, אך זו אינה חזרת הש"ץ, אלא תפילה בשביל קדושה. עיקרי הדברים בוססו על סוגיות הבבלי והירושלמי והראשונים. ועתה נוסיף דברים מתוך עיון נוסף בדברי הרדב"ז והאחרונים.

א.

ביאור דברי הרדב"ז

בגליון פז הבאתי ודנתי על דברי הרדב"ז, אך כאן אחזור לדון בדבריו, בתוספת כמה דברים. בשו"ת רדב"ז חלק ד סימן רמא כתב:

"שאלת על הענין אם היו שם עשרה שכל א' מהם התפלל ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה, אם יכולין לחזור ולהתפלל ולומר קדיש וקדושה (ע.א כלומר לפרוס על שמע, שהוא אמירת קדיש ברכו ויוצר אור עם קדושה)", **דדילמא** לא נחלקו תלמידי רש"י ז"ל ור"ת ז"ל אלא למר כששמעו התשעה קדיש וקדושה ולמר, עד דאיכא ששה שלא שמעו, והשאר שמעו ויצאו, אבל היכא ד(התפללו) ולא שמעו ולא יצאו ידי קדיש וקדושה, לעולם אימא לך ש(אפילו כל העשרה התפללו) חוזרין ומתפללין לצאת ידי קדיש וקדושה:

תשובה. לכאורה היה נראה לומר כן (ע.א שכשהתפללו כולם ביחיד יוכלו לומר קדיש ברכו ויוצר אור עם קדושה) מדיוק הלשון שאמרו בשם רש"י תלמידי רש"י שאפי' בשביל א' פורסין על שמע שאעפ"י שכל השאר כבר שמעו קדיש וברכו וקדושה ואפי' קרא הוא עצמו את שמע (ע.א כלומר אפילו אם

(א). לענ"ד על זה קאי הרדב"ז, ולא על קדושה של תפלת שמו"ע, כי זהו הענין בו מובאת מחלוקת זו בדברי הראשונים שראה הרדב"ז, ורגיל לצטטם. דהיינו תוספות, רא"ש, ר"ן וטור.

זה שפורס להם כבר קרא את שמע וממילא שמע קדיש ברכו וקדושה), אפי' הכי יכול הוא לחזור ולפרוס על שמע כדי שיאמר קדיש וברכו וקדושה, וכן כתוב במסכת סופרים 'ובמקום שיש ט' או עשרה ששמעו בין קדיש בין ברכו, ולאחר תפלה חוזר האחד בפני אלוי' ואומר קדיש או ברכו, וענו אלו אחריו אמן, יצא ידי חובתו'. אבל ר"ת לא היה נוהג כן עד שיהיו שם ששה שלא שמעו קדיש וברכו, והביא ראיה ממה שאמרו במסכת סופרים ואין אומרים קדיש וברכו בפחות מעשרה, רבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה, ונותנין טעם לדבריהם בפרוע פרעות וגו', ויש אומרים בששה שברכו ששית היא, ומפרש הוא ז"ל הני שבעה וששה שלא שמעו קדיש וברכו, דאלו שבעה בין כולם יחלוק עם משנתינו. עד כאן. וא"ת תקשי ליה האיך דמסכת סופרים, לא קשיא דאין ראוי לעשות כן לכתחלה בפחות מששה, אבל אם עברו ועשו יצא זה היחיד ידי חובתו. ומכל מקום מתוך הלשון הזה שכתב 'ששמעו קדיש או קדושה' (ע.א ולא אמר שהתפללו ביחיד), טעמא ששמעו כבר ויצאו ידי קדיש וקדושה בעינן אחד למר וששה למר, אבל לא יצאו כבר (ע.א בשמיעת קדיש ברכו וקדושה, אלא רק התפללו ביחיד), אפי' כל העשרה (ע.א התפללו ביחיד), חוזרין ומתפללין לצאת ידי חובת קדיש וקדושה.

אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דלאו הכי הוא, דכיון דהתפללו כל אחד לעצמו פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן גבי ברכת מזון, וכיון דפרח מינייהו אף על גב שאחר כך נתחברו עשרה אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה דהא לא מחייבי תו. וכ"ת ליהוי (הפריסה על שמע כ) תפלת נדבה ואין חידוש גדול מקדיש וקדושה וברכו, לא קשיא דאין צבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין צבור מביאין קרבן נדבה ותפלות כנגד קרבנות תיקנוס', ולישנא דנקט ששמעו קדיש וקדושה וברכו (ע.א ולא אמר "שהתפללו" שגם בזה פוקעת החובה, שכן לדעת הרדב"ז גם מהמתפללים ביחיד פוקעת החובה) לרבותא נקט, לא מיבעיא היכא דהתפללו ולא שמעו, דפשיטא דיחיד חוזר ומתפלל לרש"י, וששה לר"ת, דהא אכתי כולו לא יצאו ידי קדיש וקדושה ומצו לאיצטרופי, אלא אפילו היכא דכבר יצאו (ע.א כלומר ששמעו קדיש ברכו וקדושה) הוה אמינא דלא מצטרפי בהדי יחיד למר ובהדי ששה למר, קא משמע לן דאפילו הכי מצטרפי. אבל היכא

ב). כך הגרסה בחידושי הרשב"א ובר"ן. ובאמת כל הציטוט מהמילים "שאפילו בשביל אחד פורסין" עד המילים "עד כאן", הוא ציטוט מילה במילה מלשון הר"ן. ומכאן שהרדב"ז בונה את דבריו על יסוד הציטוט שמביא הר"ן, והוא בא לשלול מה שכתב הר"ן בפירוש על בני אדם שהתפללו, ולדעתו לא משמע כך מהציטוט שהביא. לפנינו במ"ס הגרסה "עמד אחד בפני אילו". מהגרסה "חוזר" אפשר להבין שמדובר כשהוא כבר התפלל, ועתה הוא חוזר על תפילתו עם ברכו וקדיש, וכך כנראה הבין הר"ן. אך נראה שהרדב"ז מפרש שאמר "חוזר" מצד התשעה, שבשבילם זו חזרה על מה שכבר שמעו. בכל אופן, לפי הגרסה "עמד אחד בפני אלו" ודאי אפשר לפרש כך.

ג). מהדברים האלו הבינו כנראה האחרונים שהרדב"ז מדבר על תפלה ממש ולא רק על פורס על שמע עם יוצר אור, וכן בסוף דבריו הוא מדבר על תפילה. אך לענ"ד ייש כאן קושי - כיצד אומר הרדב"ז שהקדיש ברכו וקדושה הם כתפילת נדבה, הרי זה מושג שנאמר על שמו"ע, ומדוע יחשב לנדבה של ציבור? וראה בציץ אליעזר יד, ו שדן בשאלה השניה, אך לא עמד על השאלה הראשונה. ועל כן נראה שהרדב"ז מכנה תפלה את מה שמתפללים כדי להשלים את הדברים שמתפללים בציבור, ועל זה קאמר שכיון שאינו חובה על היחיד, הרי זה כנדבה של ציבור. עכ"פ את"ל דמדובר גם בתפלת שמו"ע, לפי הרדב"ז בסוף דבריו יהיה אפשר לעשות אותה דוקא כשיש שם מי שאינו בקי שיוצא בתפלה.

ד). ארבעה לרבינו תם או תשעה לרש"י.

דהתפללו כל העשרה למר והחמשה למר", ודאי אינם חוזרים להתפלל דכבר פרח מינייהו קדיש וקדושה שהרי באותה שעה יחידים היו.

תדע שהרי כתב הרמב"ם ז"ל פרק ח' מהלכות תפלה וז"ל ואפי' היו מקצתם שכבר התפללו ויצאו ידי חובתם משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו עכ"ל. משמע דתלי טעמא בתפלה לא בשמיעת קדיש וקדושה, דאם רוב העשרה התפללו אף על גב דהתפללו ביחיד שלא שמעו קדיש וקדושה אין חוזרים ומתפללין. וכי תימא שהרב ז"ל חולק, הא ליתא שהרי בהגהה על המיימוני כתוב וכן אומר רבינו יהודה בשם ר"ת שאין מתפללין תפלה אחרת אלא אם כן יש שם ששה שלא התפללו, וכן יש במסכת סופרים וכו', משמע דכולא מלתא תליא בתפלה. ואם עדיין הלכה זו רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר שנהגו שאם כבר התפללו אין חוזרין ומתפללין כלל. ולא כתבתי זה לומר שהלכה רפויה היא בידי כי אדרבה אני אומר שאם חזרו והתפללו הוו ברכות לבטלה, דבשלמא היכא דאיכא מי שלא התפלל הוא מתפלל והאחרים עונין אמן, ואף על גב דקי"ל דאפי' אחד מאותם שכבר יצאו יכול לחזור ולהתפלל, וכדאמרן לעיל (ע.א. "אפילו קרא הוא עצמו את שמע"), סוף סוף איכא בהדיה מי שעדיין לא יצא ידי תפלה. וקי"ל בכל המצות אעפ"י שיצא מוציא, וטעמא משום ישראל ערבים זה בזה. אבל היכא דכבר יצאו כולם ידי תפלה נמצאו ברכות לבטלה. עכ"ד.

כתבתי בירחון האוצר גליון פז עמ' קטז שחלק מאחרונים התייחסו רק לריש דבריו, שהיכא שכולם התפללו לא יכולים לומר ברכות ותפלה בשביל מי שלא שמע כי פרח מנייהו קדיש וקדושה, ולא התייחסו לסוף דבריו שאם הוא פורס על שמע בשביל אחרים צריך שיהיה איתו מי שעדיין לא התפלל שהוא מוציא, ובלא זה היא ברכה לבטלה. אך גם המביאים את סוף דבריו הבינו מהם רק שהוא בא להוסיף שאם עושים תפלה אחרי שפרח מינייהו החובה יש חשש ברכה לבטלה, ולא התייחסו לכך שמדבריו בסיפא עולה שלעולם (גם כאשר יש כאן מי שלא פרח ממנו החובה של הקדיש והקדושה, כי הוא לא התפלל), כדי שאדם שכבר התפלל יוכל לברך ולהתפלל

ה). כלומר, לפי רבינו תם אם התפלל גם האחד שלא שמע, שעליו דבר רש"י, וגם החמישה הנוספים שהוא מצריך, לא יוכל אחד מהם לפרוס על שמע.

ו). אפשר לפרש כוונתו שאף שהוא מפרש את הרמב"ם שהוא מדבר באותו נושא של עובר על התיבה בשביל מי שלא שמע, אין הוכחה מדברי הרמב"ם לפשוט מה דעת תלמידי רש"י ור"ת שעליהם הוא דן, כיון שהרמב"ם אינו ר"ת. ולכן הביא מהגמ"י שמביא מרבינו תם. ואפשר לפרש שבדחיה קאמר שאין ראיה, כי הרמב"ם דיבר על תפלה בעלמא, ולא על מה שמדברים תלמידי רש"י ור"ת. וכך נראה יותר, משום שלפי הפשט הרמב"ם לא מדבר כאן על דין פורס על שמע או עובר על התיבה בשביל מי שלא שמע. ובשו"ת שמ"ש ומגן חלק ג סימן יח כתב שגם מתחילה הרדב"ז יודע שהרמב"ם דבר על חזרת הש"צ ולא על עובר לפני התיבה בשביל מי שלא שמע, אלא שבתחילה הסיק מסתמיות דבריו של הרמב"ם דמלבד זה דלא יעשה חזרה, גם לא יעבור לפני התיבה כלל. ולענ"ד דוחק להכניס הבנה זו בדברי הרדב"ז. אך אפשר לומר שבתחילה הבין שהרמב"ם מכוון לכלול בדבריו את שני המקרים.

ז). אף שזה שאפשר לאומרו גם על ידי מי שכבר יצא הוזכר רק בדעת רש"י, עכ"פ הרדב"ז נוקט כמותו, כי זה פשט לשון "פורס", שהוא מי שקיבל וכות לפרוס על שמע בשביל מאחרים היות והוא הפטיר בנביא. אבל לענין מספר האנשים הוא חושש לדעת ר"ת, כפי שכתב בתשובה הקודמת בסימן רמ, ורק הוסיף שם "ולפעמים יהיו שם חמשה וקטן פורח שלא התפללו, ואני סומך ומתפלל ואומר קדיש וקדושה". והיינו שאף שהוא כבר התפלל היה אומר עבורם קדיש ויוצר אור עם קדושה כשהם יוצאים בברכה.

להשלים לאחר קדיש ברכו יוצר אור וקדושה בעינן שבברכה שהוא אומר יוציא ידי חובה לפחות אדם אחד בעצם הברכה, שאם לא כן הויא ברכה לבטלה. מה שאמר הרדב"ז שאם יש אחד שלא התפלל יכול אחד שהתפלל לומר בשבילו את סדר התפילה בתוך עשרה, לא נקט "אחד" בגלל שיטת רש"י, שהרי בשאלה הקודמת בסימן רמ הכריע כר"ת שצריך ששה. אלא הוא אומר כאן תנאי לקיום דין פורס על שמע, שהרשות לעשות סדר כזה היא דוקא כשיש שומע שיוצא בברכה. ולדבריו, אם בא לעשות תפילה בשביל קדושה של שמו"ע, הוא רק באופן שיש שומע שאינו בקי, שיוצא בתפילתו".

וכתבתי שכדבריו אלו נראה לענ"ד מרש"י על הגמרא במגילה, והרא"ש והרשב"א והר"ן בחידושיהו ועוד ראשונים דאזלי בעקבות רש"י, ומפרשים ד"עובר על התיבה" של המשנה היינו ש"ץ בעלמא, שהוא המתפלל כסדר תפלת הציבור שאחרי הלחש אומרים חזרה.

מדבריהם, לדעת, יש ללמוד כסברת הרדב"ז, כי בין אם נפרש שהם מדברים על מי שרוצה לשמוע קדיש וברכו מפני שהוא מאחר כדעת הרדב"ז, ובין אם נפרש שהם מדברים גם על מי שרוצה לשמוע קדיש וברכו כי הוא כבר התפלל, בכל אופן חזינן שלדעתם אין לפרש שרוצה לשמוע קדושה שבתוך שמו"ע, כמו בדין פורס על שמע. ונראה שהוא מפני שמשמעות המשנה היא שמדובר באחד שעושה בשביל אחרים, כפי שאמר המפטיר בנביא הוא פורס על שמע ועובר על התיבה, שיש כבוד לעשות תפקיד זה בשביל אחרים. והנה בפורס על שמע בברכת יוצר אור עבור אחרים מוכן דשפיר יוכל לעשות זאת, אף שהוא כבר יצא, כי הוא מוציא כל מי שרוצה לצאת בברכתו. ולכן אם יש אחד שלא שמע, שישמע את הברכה מהפורס, שפיר יצא ידי חובתו. וזה מצוי, כי כך היו עושים בזמן הראשונים שהש"ץ היה אומר את הברכה וכולם יוצאים בה. אך בתפלה, כל הבקיאים שיודעים להתפלל חייבים להתפלל בעצמם, ואף אם יש מי שאינו בקי, הוא לא יצא בתפלה כזו שאינה תפלה בציבור. ולכן לא פירשו עובר על התיבה בתפלה בשביל לשמוע קדושת שמו"ע.

אמנם לפי מה שהביאו תוספות שתלמידי רש"י הוכיחו שאפשר לומר גם ברכת יוצר אור וגם תפילה בשביל מי שמאחר מתפלה שמונה עשרה בעלמא כשכולנו בקיאים, אפשר לכאורה להסיק דסברי שאפשר לומר תפלת שמו"ע גם כשאין שם מי שאינו בקי, כמו שאומר לגבי תפלת חזרה שהיא כנדבה הנעשית אף שכולנו בקיאים. אך הר"ן לא הביא כלל את הדברים האלו. וגם תוספות ורא"ש (בתירוץ השני) שהביאו ראיה זו דוחים אותה, שהתפלה שאנו עושים כשכולם בקיאים נאמרת בשביל חובת תפילת הציבור בקדושה ומודים, שהיא אינה יכולה להאמר בציבור כראוי באופן אחר. וגם י"ל שהתפלה אצלנו נאמרת כי תקנו לעשות זאת להוציא מי שאינו בקי, ותקנה לא זזה ממקומה. ולא ברור שתלמידי רש"י עמדו על דעתם בראיה זו, ועל כל פנים,

ח. לענ"ד נראה שהרדב"ז לא מדבר על תפלת שמו"ע בשביל השלמת דברים שבקדושה, אלא על סדר התפלה של קדיש ברכו וקדושה של יוצר אור. אך גם אם נפרש שקדושה כולל תפלת שמו"ע, לדבריו אי אפשר לעשות תפלה על ידי מי שהתפלל, אלא כשיש מי שיוצא בה. בירחון האוצר שם פירשתי את דבריו באופן קצת שונה, והעיקר נראה לי כפי שכתבתי עתה.

למעשה אין מתפילת שמונה עשרה בעלמא כל ראייה שאפשר לומר תפלה לאחר שיצא בה בשביל אחד שלא התפלל, ולכן הרדב"ז לא מתחשב בזה.

ונמצא דמסתבר שהרא"ש והרשב"א סברי כרדב"ז, שמדובר באדם שבא לומר קדיש ברכו וברכת יוצר אור עם קדושה בשביל אחד שלא שמע והוא יוצא בברכתו, ורק מפני שהוא יוצא בברכתו יכולים לעשות זאת. ומסתבר שכן הוא הדין לפי שיטת הרמב"ם והגאונים, שלא הוזכרה אצלם אפשרות של פורס על שמע במובן שאדם שכבר התפלל אומר ברכות ותפלה עבור מי שלא שמע דברים שבקדושה, וכיון שלפי כל הני ראשונים לא מצינו ברכה כזו, יש חשש ברכה לבטלה.^ט

ונמצא שדברי הרדב"ז לענין זה שפרח מינייהו קדיש וקדושה נאמרים כטעם נוסף, שיש בו בכדי למנוע מאמירת סדר התפילה עבור מי שכבר התפלל, גם אם לא יהיה חשש ברכה לבטלה. כגון לרבינו תם היכא שהששה שלא שמעו מורכבים מחמישה שלא התפללו ולא שמעו, ואחד שהתפלל ולא שמע, לדעת הרדב"ז אותו אחד שהתפלל אינו יכול לומר את סדר התפלה. אף שיש כאן ששה שלא שמעו קדושה והפורס על שמע מוציא בברכת יוצר אור את אלו שלא התפללו, מכל מקום אינו יכול לעשות זאת, כיון שממי שכבר התפלל פרוחה חובת דברים שבקדושה, אבל באופן שנשאל הרדב"ז שכולם התפללו, הוא רק טעם נוסף, שהם אינם יכולים לומר קדיש וברכו ויוצר אור גם משום שאין מי שיוצא בברכה זו וגם משום שפרחה מהם החובה.

הרדב"ז אומר שהמנהג כדבריו שאין עושים סדר של קדיש, ברכו וקדושה אם כבר התפללו. אך יש להעיר שלגבי ברכו וקדיש, כתב מהר"ם מינץ בדיני קדישים סי' פ שאבליים "פורסי" על שמע בבקר בקדיש בערב על פתח ב"ה". ועולה מזה שבאשכנז נהגו שגם מי שכבר שמע, יכול לאומרם בשביל מי שלא שמע אחרי התפילה, ובדרך כלל היה אומרם האב"ל. אבל אין זה סותר לעיקר דברי הרדב"ז, כי בברכו וקדיש בלבד אין חשש ברכה לבטלה, ואולי אף לדידיה רשאי לאומרם בפני עצמם, ומה שאמר הרדב"ז שאסור הוא בגלל ברכה של יוצר אור, שבה קיימת סברת הרדב"ז שכיון שפרחה החובה אין חובה, ולא מצינו שחז"ל תקנו השלמה אלא באופן שמוציא אחד שלא בירך בברכתו, ואם אינו מוציא בברכת תפילתו אף אחד, היא ברכה לבטלה.

ט. אפשר לומר כהבנת הרדב"ז בתלמידי רש"י, גם אם לא נאמר שהם חזרו בהם, מאחר שהם עוסקים בדין ברכת יוצר אור בשביל מאחר, ולא בדין תפלה בשביל המאחר. ועל כן י"ל שכולם סוברים שחזרת הש"ץ נאמרת בגלל חובת הקדושה של הציבור. והשאלה שעמדה בפניהם היא האם אדם שאיחר לתפילה יכול לשמוע קדיש וברכו ויוצר אור מאדם אחר, כשהוא יכול לאומרם בעצמו. ובאופן שאין כאן חשש של ברכה לבטלה, כי השומע יוצא על ידי ברכת המשמיע, והחשש הוא רק שלא התירו חכמים לעשות דבר זה על ידי אחר שכבר בירך, כשהשומע יכול לעשות בעצמו. ולזה הם מביאים ראייה מתפלת שמו"ע, הנאמרת בשביל שמיעת הקדושה, למרות שאין הכרח שאדם שכבר התפלל יאמרנה (כי יכולים לומר את כל התפלה עם החזן). אך אם לא מדובר באופן הרגיל שבו חייבו חכמים את הציבור לומר קדושה אלא במאחר, כדי שהברכה והתפלה תאמר על ידי מי שכבר אמרה, בעינן שהיוצא בשמיעה יצא גם ידי חובת ברכה ותפילה. וראה עוד מה שכתבתי כאן בהשלמה לחלקים הקודמים הערה יד, שכן עולה גם מדברי הריטב"א.

י. מנהג זה הוזכר גם בא"ר סט, ג וביאר הטעם שהם בקיאים ולא יתבישו, וכ"כ הגר"ז סט, ה. וכן הביאו במגן גיבורים אלף המגן סימן סט ס"ק ג, אף על פי שבס"י קכד, א פסק שהמנהג כרדב"ז.

ב.

ביאור דברי המג"א בסי' סט, ד

כתב השולחן ערוך סימן סט סעיף א:

"אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה... לאחר שסיימו ברכת יוצר אור אומר אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש, וזה נקרא עובר לפני התיבה... וצריך לחזור אחר ו' שלא שמעו, דהיינו רוב העשרה. ואם אינם נמצאים, אפי' בשביל אחד שלא שמע אומרים. ואפי' מי ששמע יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל אותו שלא שמע, ומ"מ אם אותו שלא שמע בקי לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה, מוטב שיפרוס ויעבור לפני התיבה הוא, משיפרוס ויעבור לפני התיבה אחר, שכבר שמע.

הגה: ומי שעובר לפני התיבה ואמר ג' הברכות הראשונות ישלים כל התפלה ולא יפסיק, אף על פי שכבר התפלל, אבל האחרים יכולין להפסיק אח"כ".

השו"ע מדבר באנשים שהתפללו ביחיד ורוצים להשלים בציבור מה שלא שמעו, וכתב שמלבד קדיש ברכו ויוצר אור אומרים את התפלה עבור מי שלא שמע קדושה, אך אומרים אך ורק ג' ראשונות (והוא על יסוד המנהג בימי הגאונים שכתב רב האי גאון המובא בב"י סי' רלב, ונפסק שם בשו"ע סע' א. וכן משמע מהטור סי' סט, וכן הבין הגר"א בדעת הטש"ע כמוכא לקמן). והרמ"א חולק ואומר שאחרי ג' ראשונות הש"צ ישלים (על פי המנהג המובא בב"י, וכן דעת הריטב"א), והוסיף דעכ"פ "האחרים יכולים להפסיק", כלומר הקהל אינו צריך להשאר אחרי ג' ראשונות (והוא על פי מהרי"א המובא בב"י).

ונראה הטעם שגם אלו שלא שמעו יכולים ללכת, שהתפלה בשביל האנשים שלא שמעו אינה אלא כדי שישמעו קדושה, ואינה בגדר חזרת הש"צ¹. ועל כן בתפילה כזו הסברה הפשוטה היא שאף שנוקטים כרמ"א להשלים את התפלה, ראוי שינמך קולו אחרי ג' ראשונות, שהרי תפילת יחיד נאמרת בלחש.

והנה על מה שאמרו שמתפללים ג' ברכות וקדושה בשביל המאחר כתב המגן אברהם ס"ק ד: "[א] וקדושה. וה"ה שמתפללין כל התפלה בשביל א' שלא התפלל (ד"מ, ב"י², פסקי רקנ"ט בשם שאלתות³, וד"מ {צ"ל ור"ט} ואגודה⁴ והג"מ פ"ח⁵. וכ"כ הרמב"ם וסמ"ק דלא כר"י מינץ).

יא. כ"כ הרב משאש בשו"ת שמ"ש ומגן ודבריו חזרו ונשנו בח"ב סט-ע. ח"ג יח-כא. ח"ד סימן יח.

יב. המג"א מבוסס על דברי הד"מ, והד"מ אות ג כתב שמדברי הבי"ט מתבאר דלא סבר כמהרי"י מינץ, לכן פותח המג"א בד"מ וב"י, ואחר כך מציין את המקורות שהד"מ לא הזכיר להדיא. הכוונה בציון לב"י היא לדבריו שגם לגבי התפלה נחלקו תלמידי רש"י ור"ת, כי הוא מחבר את דברי הר"ן שמדבר על עובר לפני התיבה לדבריהם, ואומר שהעיקר כרש"י שדי באחד שלא שמע, ואין הבדל אם לא שמע כי התפלל ביחידות או שלא התפלל כלל כי איחר לתפלה.

יג. בסמ"ק מצוה יא כתב "ואומר ר"י בשם רבינו תם שאין מתפללין תפלה פעם אחרת אלא א"כ יש ששה שלא שמעו תפלה, וכן יש במס' סופרים ואסמכתא לדבריהם שיש ו' תבות במקרא זה בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', מלבד תיבת השם שאינו מן המנין. ואומר רבי טוביה שרבי' נהנו להתפלל בשביל יחיד וראי' מאבל וחתן שמתפללין בשביל יחיד". הרקנאנטי בסימן כז הביא את דבר הסמ"ק על מחלוקת רבינו תם ורבינו טוביה, וסיים על פי גהות רבינו

[ב] מיהו נ"ל דאם אין שם ו' (י"ג י', ויבואר בהמשך) שלא התפללו לא יתפלל הש"צ בלחש, רק יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכוונה משום קדושה.

[ג] וכתב בכ"ה בשם רדב"ז ח"א סי' רמ"א שאם כולם התפללו ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה, אין חוזרין ומתפללים לצאת ידי קדיש וקדושה.

פיסקא א מתייחסת לשו"ע והרמ"א שדיברו היכא שמי שלא שמע קדיש ברכו וקדושה כבר התפלל, ולא ציינו מה הדין כאשר בא לשמוע מי שלא התפלל. עיקר דבריהם הם על סמך מחלוקת תלמידי רש"י ור"ת שמובאת בתוספות במגילה כג ע"ב, אם בשביל לפרוס על שמע צריך ששה שלא שמעו או די באחד שלא שמע. והטור הוסיף שהפורס יאמר גם תפלה, והר"ן כתב שמדובר שאלו שלא שמעו כבר התפללו. אך בשורש הדברים בתוספות במגילה נחלקו בענין קדיש וברכו ויוצר אור ולא דברו להדיא על תפלה, ולא אמרו שמדובר כשהם התפללו. כיון שהם לא דברו על תפלה יש מקום לומר שתפלה שאני, כמו שמובא בדרכי משה אות ג ממהר"י מינץ סי' טו "דלא יכולים לחזור ולהתפלל (כלומר להוסיף אחרי פריסת שמע גם להתפלל ג' ראשונות בקול רם), אלא אם כן היו שם עשרה שלא התפללו", ודוקא בפריסת שמע פליגי הגאונים אי בעינן עשרה (הכוונה שנחלקו כמה מתוך העשרה בעינן) דלתפלה בעינן י' שלא שמעו". וכתב הדרכי משה על דבריו "אבל מדברי ב"י ומה שכתבתי לעיל משמע דאין לחלק בין תפלה לפריסת שמע, וכן נראה דהכל הוא דבר שבקדושה ואין לחלק ביניהם", ולא ביאר להדיא היכן כתוב בפוסקים דלא כמהר"י מינץ, לכן בא המג"א להשלים מה שלא התפרש בדברי הד"מ, והביא מקורות שמתפללים את כל התפלה, גם בשביל אחד שלא התפלל, ולא כדברי ר"י מינץ שהצריך עשרה שלא התפללו לתפלה. ונראה שהמילים "כל התפלה" פירושן כל סדר התפלה ולא רק קדיש וברכו, והוא לא נכנס למחלוקת אם כדברי השו"ע בתפילה אומר ג' ראשונות, ואם כדברי הרמ"א, שישלים את כל התפלה, ואפשר שהוא הבין שהרמ"א רק משלים לדברי

פרץ "וכן משמע בשאילתות דרב אחאי", וממה שהוסיף את האסמכתא מהשאלות משמע שנקט כרבי טוביה.

יד). מהר"ם בנעט בהערות לסי' סט גרס במ"א אחרי המילה שאילתות במקום וד"מ "וד"ט", ונראה לי שר"ל ור"ט, והכוונה לרב טוביה המוזכר בסמ"ק. וכן נקטו בהוצאת פריימאן (אך שם ציינו שהוא מובא ברוקח, וכבר כתבתי שאננים האגור ובאר הגולה נמי כתבים שכ"ה ברוקח אבל לא מצאתי שם שהובאו דברי ר"ט).

טו). האגודה במגילה (פ"ג סי' ל) כתב "פי' ר"ת דבעינן ששה שלא שמעו קדיש וברכו לומר פעם שנית. אבל שאר גאונים פירשו אפי' יחיד, וראי' מאבל ואפי' מי שהתפלל כבר יכול להתפלל בשביל היחיד שלא התפלל וראי' מן החזון שמתפלל י"ח אף על פי שכבר התפלל". משמע שהעיקר דאפשר לומר גם את כל התפילה בשביל יחיד שלא התפלל וממילא לא שמע קדושה, והוא כתשובה המיוחסת לרב נטורנאי שהביא ראייה מן התפלה בעלמא שנאמרת בשביל לשמוע קדושה שאפשר לומר את כל התפלה בשביל יחיד שלא התפלל.

טז). שהביא את רבינו טוביה מחזור ויטרי והשאלות "מדברי הר"פ בס"ה הקצצר". משמע דהכרעתו כר"פ בהגהותיו שדי באחד.

יז). נקט "שלא התפללו" ואחר כך כתב "שלא שמעו". לשון שו"ת מהר"י מינץ סימן טו כאשר דיבר על דברי ר"ת "דבעינן שבעה כדי לפרוס על שמע, וכל שכן אם כל העשרה לא שמעו", וכאשר דבר על תפלה כתב "והאמת זה לא יעשו בפחו' מעשר", ר"ל במוסיפין כ"ע מודין דבעינן עשרה, אבל בפורס על שמע לבד יש מחלוקת בין הגאונים אי בעינן עשרה". ובפשטות כוונתו עשרה שלא שמעו, אך הד"מ נקט בלשונו שלא התפללו, כי אינו מחלק בין התפללו ולא שמעו למי שלא התפלל כלל, והמג"א נמשך אחרי לשון הד"מ.

השו"ע ואינו חולק, עכ"פ נראה שגם לפי הרמ"א לא צריך שישלים אותה בקול רם, ולכן המג"א אינו אומר שישלים בקול רם".

ויש לעיין במה שציין בסוף דבריו שכ"כ הרמב"ם והסמ"ק, היכן מצינו שהרמב"ם מתיר לומר תפילה בשביל אחד? גם הסמ"ק הביא מחלוקת אם בעינן ששה או אחד ולא כתב בזה הכרעה שדי באחד. על כן נראה לי שבתחילה הביא המג"א מי שכתב כך להדיא, ומהמילים "וכ"כ הרמב"ם והסמ"ק" הוא כעין משפט חדש, וכוונת המג"א שכ"כ הרמב"ם וסמ"ק בעצם הענין שלא בעינן עשרה שלא התפללו, שאף שדבריהם לא מפורשת ההכרעה שדי באחד, עכ"פ הם דלא כמהר"י מינץ שמצריך י'. ואפשר ללמוד מדברי הרמב"ם שלא צריך י' שלא התפללו כי הוא כתב בפ"ח ה"ד "וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, ושליח ציבור אחד מהם, ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו." ואם בשביל תפילת ציבור בעלמא די בששה שלא התפללו, מסתבר שכן הוא בתפילה בשביל לשמוע קדושה.

ובפיסקה ב כתב המג"א שלמרות שיכול לומר תפלה בשביל קדושה גם בשביל יחיד, כיון שבסופו של דבר כל היכא אין ששה שלא התפללו, התפלה נאמרת רק בשביל קדושה, לכן נראה לו שיאמר רק תפילה אחת מיד בקול רם ללא לחש.

והא דתפילה כזו היא רק בשביל קדושה הוא כפי שעולה מדברי השו"ע והרמ"א, שעליהם מוסבים דברי המג"א, שיכולים ללכת אחרי ג' ראשונות כי אין זו חזרת הש"ץ. ומה שכתב שהאופן בו היא חזרת הש"ץ הוא היכא שיש "ששה שלא התפללו" נראה שהוא כדברי הרמב"ם שהזכיר לפני כן בדבריו "והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו".

אך אכתי יש לעיין, כיון שהמג"א מציין לב", ודאי אינו חולק על השו"ע אלא קאי גם על דברי השו"ע, כלומר שכשאין ששה שלא התפללו הוא גם כשאותם יחידים כבר התפללו ביחידות והם באים להתפלל בבית כנסת כדי לשמוע קדיש ברכו וקדושה דשמו"ע, ולא כדברי הרדב"ו. א"כ למה כשיש חמישה שעדיין לא התפללו כלל, ממליץ המג"א שלא יתפללו תחילה בלחש, מה ההפסד בזה שיתפללו ויאמרו שוב קדושה ותפלה בשביל קדושה כדברי השו"ע?"

יח. הרב חפוטא (מובא בתשובת שמ"ש ומגן ח"ב סי' סט) הבין שכוונת המג"א לומר שדוקא אחד שלא התפלל יכול לומר, וכדברי הרדב"ו, ולא כדעת השו"ע. אך קשה על דבריו טובא, שהרי המג"א מציין לב". ועוד, שהמג"א עדיין לא הביא את דברי הרדב"ו. וכ"כ הרב משאש בהשגתו עליו (שם בסי' ע), אך הוא הבין שכוונת המג"א באומרו "כל התפלה" שלא יאמר ג' ראשונות בלבד, כפי שמשמע מדברי השו"ע שכתב רק עד הקדושה, וכתב שהמ"א חידש דדברי השו"ע לומר רק ג' ראשונות נאמרו דוקא אם כולם התפללו רק שלא שמעו קדושה. אבל אם יש בתוכם אחד שלא התפלל, אזי אותו שעובר לפני התיבה יגמור את כל התפלה כדי להוציא, וכך יעשה אפי' לדעת מר"ן, אם אינו בקי. ואם הוא בקי הוא יעשה חזן וישלים תפלתו לבדו. עכ"ד. ולענ"ד אין צורך להדחק בהסבר זה, אלא כל התפלה היינו ולא רק קדיש וברכו. ואפשר שלדעת המג"א לפי השו"ע גם היכא שכולם התפללו ביחידות החזן אומר את כל התפלה, וכתב עד קדושה משום שאת זה אומר בקול רם.

יט. כך הקשה מהר"ם שיק (יו"ד סי' שעז) "אם נימא דעשרה שהתפללו ביחידות אפי"ה נשאר עליהם החיוב להתפלל בקול רם לומר קדושה ומודים (כדעת השו"ע), בוודאי הדין אם יש יחידים שלא התפללו עוד כלל בוודאי הן צריכין מעיקרא להתפלל בלחש כתיקון חז"ל, ואח"כ יתפלל אחד בקול רם דלמה יגרעו מאם כבר התפללו כולם ביחידות

ודוחק לומר שלפי המג"א בתפילה בשביל קדושה, אינו רשאי להגביה קולו מעבר למה שנצרך, ולפיכך הוא אומר שעדיף שלא יעשו תפילת לחש, כדי שלא יטעו להגביה את הקול בחזרה כל התפילה. דכיון שהמג"א לא הזכיר כלל את ענין הנמכת הקול אחרי ג' ראשונות, לא נראה שהנימוק לדבריו הוא הצורך בהנמכת הקול.

כמו כן דוחק לומר שטעמו הוא משום שבתפילה בשביל קדושה אין ש"צ מוציא את מי שאינו בקי, והוא אומר שלא יעשו תפלה לחש ואחר כך חזרה כדי שלא יבואו לחשוב שמוציא בזה את שאינו בקי, כי גם ענין זה שמי שאינו בקי לא יצא בתפלה כזו לא הוזכר במג"א.

על כן נראה שדבריו יובנו לפי דבריו בסימן קכד, ג דהא דבעלמא הש"צ מקדים את תפלת הלחש כתפלה נוספת אינו משום שהתפלה הראויה יותר היא תפלת הלחש (כמו שכתב הא"ר שם), כי אין גריעות בהגבהת הקול כשהיא לצורך, אלא שמה שהחזן מקדים תפלת לחש הוא כדי להסדיר את תפילת הש"ץ שמעלתה גדולה יותר. והוא כדברי הגמרא בראש השנה לד ע"ב שר"ג אמר שתפילת הציבור היא כדי להסדיר את תפילתו, ומשמע שתפלת החזן גם לפי חכמים היא כדי להסדיר את התפילה. וכן מצינו שהתוספות (ברכות דף כט ע"א ד"ה מפני שיכול) אמרו על תפלת החזן "ומה שמתפלל בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו". ובארתי בחלק ג' של המאמר (גליון פט עמ' רמז) שלדעת המג"א היא סברה מוסכמת בין לחכמים ובין לר"ג שמעלה עשו לחזרת הש"ץ בגלל חשיבותה להסדירה תחילה. ולפי זה מובן דכיון שתפילה בשביל קדושה שחסרה ליחידים אינה חזרת הש"ץ, א"צ בהקדמת התפלה בלחש, וכוונת מג"א ללומר מסברה שלכתחילה לא יעשה תפלה ללא צורך. אמנם המג"א לא כתב שאם התפללו לא יוכלו להתפלל, והוא משום שהשו"ע פוסק שגם אחד מאלו שהתפללו יכול להתפלל. ולכן נראה שאם כבר התפללו תחילה בלחש, בדיעבד יוכלו לעשות תפילה בקול רם כדי לשמוע קדושה.

ומכל מקום, אף שהמג"א לא התייחס לשאלה האם להגביה קולו אחרי ג' ראשונות, כיון שהוא מבאר שכשאין ששה שלא התפללו התפילה היא רק בשביל קדושה, נראה שאין להגביה קולו אחרי ג' ראשונות, דכיון שאינה חזרת הש"צ, שיש מעלה לכל מי שלא שמע לשמוע, מה תועלת יש בהגבהה זו? ויתכן שאף אסור לו להגביה את קולו, גם משום שהגבהה הותרה רק לצורך, וגם כדי לא להכנס לספק האם לענות אמן על יחיד שמגביה קולו בתפלתו.

כמו כן, כיון שהוצאת אדם שלא בקי על ידי תפלה בציבור היא חידוש הנובע מכוחה של תפלה בציבור, שבו כל אחד שמכוון לש"ץ מקיים בשמיעה את מצוות הציבור, כיון להבנת המג"א כשאין ששה שלא התפללו אין זו חזרת הש"ץ, מסתבר שמי שאינו בקי לא יצא בתפלה כזו^{כא}.

בלחש".

כ). הגרש"ק בחכמת שלמה (קכד, ד) הסתפק בזה. הגרש"א (הליכות שלמה פ"ח סל"ב), ושבת הלוי (ח"ג סי' טו) כתבו שלא יענה. ואילו משמרת שלום (פרלוב ח"א סי' יא, ב) והרב קרליץ (חוט שני פסח עמ' שח) כתבו שיענה.

כא). אמנם החזו"א או"ח יט, ז כתב שאם יש עשרה שכבר שמעו תפלה ויש שם מי שאינו בקי יכול הש"ץ לדרת לפניהם כדי להוציא את שאינו בקי. אך לענ"ד מאחר שהמג"א מבאר שכשאין ששה שלא התפללו הוא מתפלל רק בשביל הקדושה, משמע שהוא רק בשביל זה ולא בשביל להוציא מי שאינו בקי, וכיון שאינו מוגדר כתפלת ציבור משמע שאין

רק בפיסקה ג הביא המג"א את דברי הרדב"ז שאם כולם התפללו אין חוזרים ומתפללים כלל, ונראה שהוא ידע שזה בניגוד לשו"ע דנקט שגם אם כולם התפללו, כל היכא שיש אחד שלא שמע יכולים להתפלל, וגם מי שכבר התפלל יכול מדינא להתפלל בשביל זה שהתפלל ולא שמע. אך הביא דבריו כי כנה"ג הביאו, ולמעשה כך נהגו. ולפי דבריו בחמישה שלא התפללו, העומדים להתפלל בתוך עשרה, לא רק מומלץ להם שלא יאמרו לחש ואחר כך חזרה, כפי שכתב בתחילה, אלא אסור להם לומר תחילה תפילה לחש ואחר כך חזרה.

אך מדברי השבות יעקב (ג, ג) נראה שיש לו הבנה אחרת במג"א. הוא דן על אנשים שמגיעים לביתם אחרי תפילת ערבית של הציבור ורוצים לכנס אנשים כדי להתפלל עמם בביתם, ונשאל אם יכולים להתפלל בכה"ג "כיון שיש בתוכם מי שעדיין לא יצאו ידי תפלה" [מלשון זו מתבאר שהשאלה היא על מה שהצטרפים כבר התפללו, והם אלו שאומרים קדיש וברכו בשביל אלו שלא שמעו תפלה כי המאחרים אינם רגילים להתפלל לפני הציבור]. וכתב: "הא מלתא כבר אמורה ומבואר בסימן ס"ט לענין פריסות שמע דאפילו בשביל א' שלא שמע מותר לפרוס על שמע, וכתב המ"א וז"ל וה"ה שמתפללין כל התפלה בשביל א' שלא התפלל, אף שמסיק שם דאם אין שם וי"ו שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש ע"ש, וכן כתב בכ"ג בשם תשובת רדב"ז ח"א סימן רמ"א ע"ש, מ"מ עיינתי בגוף תשובת רדב"ז בסוף מסקנת דבריו מבואר כל שיש שם איזה אנשים שלא יצאו ידי תפלה מותר לחזור ולהתפלל, אבל היכא דכבר יצאו כולם ידי תפלה נמצאו ברכה לבטלה עכ"ל. ודוחק לומר דלשון כולם דנקט שם בתשובה כוונתו רובם ככולם ע"ש בתשוב' באורך ... ועוד אני אומר דבתפלת ערבית שאין הש"ץ מתפלל בקול רם כלל ולדעת הרמב"ם בפ' יו"ד מה' תפלה בתפלת ערבית אם ספק לו אם התפלל או לא ונזכר באמצע תפלה אינו פוסק כיון דבלאו הכי תפלתו רשות והוא כמו נדבה, יש לסמוך בזה בצירוף דעת שאר פוסקים שכתבתי".

נראה שהוא הבין שבדברי המג"א פיסקה ב מצורפת עם פיסקה ג, ומהן עולה שלמסקנת המג"א לא די באחד שלא התפלל כדי לפרוס על שמע ולומר בשבילו שוב תפלה, כפי שכתב בשו"ע והוא הסכים לו בתחילה, אלא צריך ששה שלא התפללו. ולכן יש מדברי המג"א ערעור על היכולת של אלו שהתפללו כבר ערבית לומר קדיש וברכו (וכנראה כוונתו גם קדיש שלפני שמו"ע ולאחריו) בשביל אחד או אף חמישה שלא התפללו. אך הוא מסיק שיכולים לעשות זאת, גם משום שמסוף דברי הרדב"ז משמע שדי באחד שלא התפלל כדי לומר בשבילו, ולא כהבנת המג"א, וגם משום שלפי הרמב"ם בתפילת ערבית רשאים לומר תפלה כנדבה. וכוונתו היא שגם אם ננקוט כמג"א, בערבית הקדיש וברכו שהם חוזרים ואומרים יכולים להיחשב כנדבה.

ונראה שהשבו"י הבין דהמג"א פירש במה שהביא מהרדב"ז שאם כולם התפללו ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה, אין חוזרין ומתפללים לצאת ידי קדיש וקדושה, שהוא הדין אם רובם התפללו אין חוזרים ומתפללים, שכן בעלמא אמרינן רובו ככולו. ועל פי הבנה זו ברדב"ז כתב המג"א שאם יש פחות מששה, לא יתפללו לחש ואחר כך חזרה, כי כשאין ששה אין זו פריסת

אפשרות להוציא, רק בדיעבד כשאין כל אפשרות י"א שגם יחיד יכול להוציא. והחזו"א ציין שם בסוף דבריו שדבריו נכתבו מבלי לעיין בפוסקים שבס' סט.

שמע שבה מי שכבר התפלל יכול לחזור להתפלל, אלא יאמר מיד תפילתו בקול רם כדי שמכל מקום יוכל לומר בתפילתו קדושה. אך הוא אומר דמעיון ברדב"ז נראה שאין זו כוונת הרדב"ז, דהוא כתב בסוף דבריו שיש בעיה רק היכא שכולם התפללו, ושפיר יכולים לפרוס על שמע כשיש אחד שלא התפלל.

וחזינן מדבריו שהוא הבין שאמירת הדברים שאומרים בציבור על ידי אדם שכבר התפלל בשביל מי שלא שמע היא תפלה, ולכן הוא מקשר זאת לדברי הרמב"ם שבתפלת ערבית אפשר להמשיך את התפלה כנדבה. אך לענ"ד הביאור בדברי המג"א שפיסקה ב' חולקת על פיסקה א', והיא נכתבת על פי האמור בפיסקה ג' אינו נראה בלשון המ"א, דמשמע שבפיסקא ב' בא רק לומר מסברה דבר שמוסכם על החכמים שהביא בפיסקה א². וגם נראה רחוק לומר שהמג"א

כב). אכן גם הגהות הגר"ח צאנזר ושו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן שעז צירפו את פיסקה ג' לפיסקה ב' וכתבו שטעמו של המג"א שלא יעשו לחש וחזרה כשאין ששה שלא התפללו הוא על פי הרדב"ז. ותחילה אציין שבשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן מד צידד בטעמו של הרדב"ז לפי טעם הרמב"ם שחזרת הש"ץ היא בשביל להוציא את שאינם בקיאים, דעתה שכולם התפללו ביחידות אימתי יבוא עליהן החיוב, מעיקרא לא היו עשרה, ועתה לא דמי כלל לזמן התקנה שהיו ביניהם בני אדם שלא התפללו. ולענין דברי המג"א על תפילת הלחש מבאר מהר"ם שיק "דהמג"א קאי לשיטת הרדב"ז שכן נוהגין דאם כבר התפללו כולם ביחידות פרח מהם החיוב להתפלל בקול רם, ורק דווקא אם יש אחד שלא התפלל עוד כלל או יוכל להתפלל בקול רם, וכיון דהוא יחיד ואין רוב הציבור ולא תיקנו ביחידים להתפלל שתי פעמים שרק בציבור תיקנו חכמי"ל וכדאיתא באו"ח סי' קכ"ד, ולכך כ' המג"א דיאמר התפילה מיד בקול רם". אך הוסיף "ומלשון הרדב"ז המובא בא"ר סי' נ"ה ס"ק ש' דאם יש אחד שלא התפלל כלל כיון דכולם ערבין זה על זה יכולין להתפלל בקול רם נראה דלא ס"ל כהמג"א, דאי נימא דמיד יתפלל בקול רם ולא יתפלל אלא פעם אחד למה צריך זה הטעם שכולם ערבין, אלא משמע דאז חוזר וניעור החיוב גם על אותן שכבר התפללו ביחידות וכעין זה פסקין לענין ברהמ"ז באו"ח סי' קצ"ד דאם שכחו וברכו בלא זימון אפי"ה מצטרפין לאחרים שלא זימנו, אלא דהתם בעינן רובא דעשרה משום דבלא"ה אינם רשאים לומר נברך אלקינו, אבל הכא לענין תפילה דקי"ל דאפילו רק אחד שלא התפלל רשאי לומר קדושה בעשרה אפשר לענין זה כולן מצטרפין, ולכן אפשר דגם הרדב"ז מודה בכה"ג שחוזר וניעור החיוב על כולן: וכן משמע בתוס' במגילה דף כ"ג ע"ב ד"ה ואין פורסין".

ונראה דהוא סבר שלפי השו"ע יש חובה על כל יחיד שנמצא בעשרה לשמוע אחרי תפילתו את חזרת התפלה בקול רם כדי לקיים תקנת חז"ל להוציא את שאינו בקי. ולפי שלכתחילה אין עושים תפלה בקול רם אלא אחרי הלחש, לפיכך גם כשיש חמישה שלא התפללו או אפילו אחד, צריכים לעשות לחש וחזרה. אלא שהמג"א סבר שכשאין ששה שלא התפללו פורחת מהם חובתם ולא יאמרו עבורו את כל התפלה לחש וחזרה בקול רם, מפני שמאלו שהתפללו פורח החיוב ואינם יכולים לומר בשביל חובת היחיד. אך הוא מדייק בלשון הרדב"ז דכולם ערבין זה על זה נראה לו שבגלל חובת היחיד שלא התפלל חלה חובת תפלה נוספת על הציבור, וכך לדעתו משמע בתוספות, ולכן יאמר לחש וחזרה בקול רם.

ובשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק ב - או"ח סימן טז) כתב על דברי מהר"ם שיק דלא נראה שהמג"א כתב שלא יעשו חזרה בגלל הרדב"ז, כשעדיין לא הביאו. וגם מה שהוא מדייק מהרדב"ז המובא בא"ר דלא כהמג"א, אינו נכון, דמ"ש הרדב"ז הטעם דערבים זב"ז לא קאי על ענין היכולת להתפלל בקול רם אחרי לחש, אלא הוא מוסב על הא דאפילו מי שכבר התפלל עובר לפני התיבה. וכתב שאמנם דברי המג"א צריכים תבלין. ומכל מקום מלשון השאלה והתשובה של הרדב"ז, משמע שכשמותר לומר תפילה בשביל הקדושה, אומר את כל השמ"ע בקול רם, דהרי דן שם אם לומר את השמ"ע בקול רם כדי לצאת ידי קדושה. וגם ממש"ש (הרדב"ז) "דבשלמא היכא דאיכא מי שלא התפלל, הוא מתפלל והאחרים עונין אמן", ולא אמר והאחרים עונין קדושה משמע דאם יש אחד שלא התפלל הרווח של עניית אמן דאחרים גורם לומר גם את שאר ברכות י"ח קול רם. וכתב שכן נראה גם ממה דסיים שם ז"ל "אבל היכא דכבר יצאו כולם ידי תפלה נמצאו ברכות לבטלה", משמע נמי דוקא בשכבר יצאו "כולם" הוי ברכות לבטלה, משא"כ ביש מי שלא יצא אין בעיה לומר את כל התפלה עבורו. וזוהו הוא דן לענין חמישה שהתפללו בתוך עשרה והשישי הקדים תפילתו לחמישה, שכיון שעמדו ביחד חלה עליהם חובה לשמוע את התפילה בקול רם ואינה פוקעת, כמו שלפי הרדב"ז כשיש אחד שלא התפלל לא

דייק מהרדב"ז שלפריסה על שמע בעינן דוקא ששה שלא התפללו, כשהדבר אינו כתוב במה שהוא מצטט ממנו.

ובאשל אברהם בוטשאטש (סימן סט) כתב באופן אחר. ותחילה יש לדעת שפירוש הא"א מלוקט מדברים שכתב בפעמים שונות ולא ברצף אחד, וגם בנידון דידן יש לפנינו ליקוטים שונים. עכ"פ מכללות דבריו עולה שהא"א הביין שכוונת המג"א באומרו שכשאיין ששה שלא שמעו קדושה לא יאמרו לחש, שלא יאמרו לחש וחזרה בקול רם, אלא "רק יתחיל מיד בקול רם", כלומר החזון יתחיל מיד בקול רם, אבל ינמיך את קולו אחרי ג' ראשונות. ואין זה נובע מהבנה שכך צורת התפלה כשעושים תפילה בשביל קדושה, אלא מכך שזו צורת התפלה הנעשית בדרך כלל כשממהרים, ויכול להסתפק בזה בתפילה שמטרתה העיקרית היא שמיעת הקדושה. וטוב שכך יעשה כשאין ששה כדי לחוש למי שסובר שאין לומר תפלת חזרה בשביל פחות משהשם לא שמעו. דאף שלא עושים כדבריו ואומרים תפילה בקול רם עד קדושה גם בשביל פחות משהשם, בהמשך התפלה חוששים לדבריו ולא אומרים בקול רם, אף שמפסידים בזה קצת לשיטת הסוברים שאומרים בשביל מי שהתפלל ולא שמע את כל התפלה בקול רם, ובכך היו מרויחים ענית אמן לברכות.

בליקוט הראשון הוא מתייחס למנהג שנהגו עתה במקומו, בניגוד לדברי המג"א, שכשיש רק אחד או פחות משהשם לא שמע קדושה מתפללים לחש, ואחר כך אומר אחד מאלו שלא שמע קדושה את כל התפילה בקול רם. וכתב, כדרכו ללמד זכות על מנהגים, די"ל שאמנם אינו כהמלצת המג"א, אך אינו ממש מנוגד למג"א, די"ל שכונת המג"א באומרו שלאיתחיל מיד בקול רם ואחר כך ינמיך קולו רק שאין חסרון כל כך להפחותים משהשם שנחסר להם מהחזרה, כיון שעל כל פנים עכשיו אומרים קדושה גם בשביל אחד שלא שמע קדושה, וכנהוג לומר עד האל הקדוש בקול רם ומשם עד לבסוף בלחש, והרי כולם ישמעו על כל פנים קדושה עכשיו. אך כולי עלמא מודים שיש מצוה באמירת החזרה לשמוע סיומי הברכות ולענות אמנים על כל פנים, ולכן גם למג"א כשיש ו' שלא שמעו כל החזרה אומרים בשבילם את כל החזרה. גם בלאו הכי אין דברי המג"א ז"ל בזה מוכרחים, שהרי קיימא לן הלכה רווחת שפורסים שמע בשביל שיש שם אחד שלא שמע... ודברי המג"א ז"ל הם רק **עצה טובה קא משמע לן כשאפשר בנקל כדי לחלוק כבוד גם לדיעות שסבירא להו שאין די באחד בזה**, ועכ"פ כל החזרה יש בה מצוה ודאי, וכוונתו רק כשמעו כולם כל החזרה והאחד שלא שמע גם שנחסר לו שמיעת החזרה

פוקעת החובה לשמוע תפלה בקול רם. והוסיף דשמו"ע כולו בקול רם יש לו חשיבות טפי מברכה בשביל קדושה, שכן יש בו גם מודים.

ואינו נלענ"ד דיוקין. דנראה שהרדב"ז לא דן כלל אם לומר את השמו"ע בקול רם, ולא דיבר על עובר לפני התיבה כשכבר התפלל, אלא על פריסת שמע כשכבר התפלל, ולה הוא קורא תפלת ציבור כיון שהיא נאמרת בשביל לומר קדיש ברכו וקדושה. הדיון שלו הוא האם אפשר לומר ברכה בשביל הקדושה של יוצר כשהמברך כבר התפלל, וגם האחרים כבר התפללו, ולא יוצאים על ידו, או שזו ברכה לבטלה, דלא תקנו למי שכבר התפלל לחזור. והכי קאמר, שהיכא שהפורס על שמע עדיין לא יצא, יכול הוא לומר יוצר אור והאחרים משתתפים עימו כשעונים אמן, אף על פי שהם אינם יוצאים בברכה, כי הוא מתפלל את התפלה שבה הוא יוצא. וכן אחד מהשומעים שלא התפלל, יכול לברך שוב, שכן יש מי שיוצא על ידו, ועל כן אינה ברכה לבטלה, כיון שכל ישראל ערבים זה בזה. אבל היכא שאין אדם יוצא בברכות אלו, איך יאמר אדם שכבר התפלל ברכות שאינו חייב בהן.

כיון שישמע קדושה אין זה חסרון כל כך לו, כיון שהרבה פעמים כשנחפזים אומרים קדושה בקול רם. כן יש לומר לזכות על המנהג³⁷.

בליקוט השני כתב שלמעשה לא נהג בעצמו לומר הכל בקול רם כשאין ששה, במצב שאותו הוא מתאר וז"ל: "היום התפללתי בנחוצה ... וכבר התפללו שם פעם אחת, והיה לי ספק אם (באלו שמתפללים עימי עתה) יש רוב מנין שלא שמעו תפלת י"ח עדיין (כי כבר התפללו שם ציבור פעם אחת), לזה אמרתי בקול רם רק עד האל הקדוש כי כבר שמעתי אני תפילת י"ח מחזן דציבור שהתפללו קודם. גם היה לי ספק אולי לא יהיו י' דצייתי לנכון מצד שהתפללו כמה זה מוקדם וזה מאוחר ובעת החזרה התפללו כמה ואנשים היו מעט כמעט מנין מצומצם. ונראה שגם שנהגין לומר ברכו על פי אחד שלא שמע, אין לנו אלא מה שמצאנו שהונהג, משא"כ לגבי תפלת י"ח בחזרה הוא לא מצוי, ולא שייך מנהג בזה לומר החזרה משום מיעוט מנין שלא שמעו חזרת תפלת י"ח, וכעת הכל בקיאים וע"י המנהג אין חשש ברכה לבטלה עוד כמו שכתבתי במקומות רבים, משא"כ בזה שאין מנהג ידוע".

כאן מבואר שעל אותו מנהג שהזכיר בליקוט הראשון כתב שהוא אינו מנהג ידוע, אך בכל זאת הוא כמתנצל על כך שלא נהג כך מפני שכך נהגו במקומו. וביאר שאצלו הדין היה שונה בגלל המציאות המיוחדת שתיאר, שהוא כבר שמע חזרה ואולי גם האחרים שמעו, וגם היה לו ספק אם יש י' דצייתי, ולכן התפלל מיד עד קדושה בקול רם, ולא סיים בקול רם.

ובליקוט שלישי כתב: "כשיודע קודם התחלת הלחש שאין שם רוב מנין שלא שמעו קדושה וחזרת התפלה, טוב יותר שלא לומר התפלה רק פעם אחת עד האל הקדוש בקול רם. וכשלא ידע והתחיל בלחש אין נכון להתחיל מאמצע ברכה מאתה גבור בקול רם, ואומר ב' פעמים התפילה על ידי אחד שלא שמע קדושה לבד היטב".

כאן מבואר שהורה שלכתחילה אם יודע שאין ששה שלא שמעו קדושה יאמר את התפלה רק פעם אחת ובקול רם עד הקדושה, אך בדיעבד, כשאין ששה שלא התפללו וכבר התחילו להתפלל בלחש, יאמר אחד שלא שמע קדושה את התפלה בקול רם אחרי הלחש אע"פ שהוא כבר התפלל בציבור. כלומר, שלכתחילה ינהג כמג"א, אך בדיעבד כשכבר התפללו לחש ויודע שאין ששה שלא שמעו קדושה, ינהג כשו"ע שיכולים לומר, והמתפלל יהיה זה שלא שמע, שהרי עדיף שזה שלא שמע הוא יעבור על התיבה.

ובליקוט רביעי כתב שוב שיש מקום לומר שכל היכא שיש כאלה שלא שמעו יאמרו את כל החזרה, כפי המנהג שהזכיר בליקוט הראשון, והסתפק לגבי דין עשרה דצייתי באופן כזה די"ל דצריך אחד שישמע כל הברכות "שעי"ז יש מקום להחזרה בדרך הואיל אלו לא התפללו עדיין היה יכול לצאת ידי חובת תפילה בכך, ואולי א"צ בשום אופן רק לענות אמנים³⁸:

ועוד כתב "ובמה שכתבו האחרונים (דהיינו המג"א. ע.א) שלומר חזרת התפילה צריך להיות רוב עשרה שלא שמעו קדושה, י"ל שמצטרף בכך גם שומע שבחדר הסמוך לשם, כי בגוף ההלכה

37. לדבריו למ"ד שאומרים את כל התפלה בשביל יחיד עדיף לומר את הכל בקול רם. וכ"כ מגן גיבורים אלף המגן סימן סט ס"ק ד "ומותר להתפלל כל התפלה בשביל אחד שלא התפלל רק שיתפלל הכל בק"ר ולא יתפלל בלחש".

הרי קיי"ל גם בשביל אחד אומרים. ואולי גם בשביל רוב עשרה שבחדר הסמוך אומרים גם אם בבית הכנסת הק' גופה אין גם אחד שלא שמע, וכ"ש בקדושה וברכו בשביל אחד בחדר הסמוך":

ונראה שהא"א מבין שמהדין לא רק כשיש ששה שלא שמעו קדושה הויא חזרת הש"ץ להוציא את שאינו בקי, ולכן גם כשיש רק חמישה או פחות שלא שמעו קדושה יכולים לומר את כל התפלה בקול רם כדי להשלים להם אמנים של חזרת הש"ץ. כיון שלדעתו מדינא די באחד שמכוון לברכותיו ומי שאינו בקי יצא בזה, הוא אומר, שדי בכך שיכולים לשמוע מחדר אחר.

אך קשה לי, שלדבריו עיקר חידושו של המג"א הוא שאחרי ג' ראשונות ינמיך קולו, אף שלפי אלו שציין בתחילת דבריו אומרים בשביל אחד שלא שמע את כל התפלה בקול רם. ומלבד הדוחק בעצם הרכבת הדעות באופן כזה, קשה לכלול זאת בדברי המג"א. ועוד, שהמג"א תולה את הענין במה שהתפלה היא רק בשביל קדושה ונראה להדיא שאינו מדבר מצד חשש לדעות שלא פסקו כמותן. ונראה שבחקירה אם מי שלא שמע צריך להיות באותו חדר אין נפקא מינה לדין, שנוהגים כרדב"ז שאותו שלא שמע הוא החזן, ונראה שאחרים מצטרפים כדין שמצריכים בקדיש, ואותם עונים צריכים להיות באותו חדר.

והיעב"ץ במור וקציעה סימן סט כתב מה שכתב המג"א "שאם אין שם ששה שלא התפללו, לא יתפלל הש"ץ בלחש", היינו שאין שם ששה שהתפללו ולא שמעו דבר שבקדושה, דהיינו שאם יש שם ששה שהתפללו ולא שמעו, פשיטא למג"א דכשהחזן יורד לפני התיבה והוא מתפלל כדרכו בצבור, לחש ואחר כך חזרה, ואע"פ שהחזן כבר התפלל יאמר תחילה בלחש. אך אומר המג"א שכל זה כשיש ששה שלא שמעו, אבל כשאין ששה כאלו אומר רק תפילה אחת.

וכן עולה לדעתו מדברי המג"א בס"ק ט', שעל מה שכתב הרמ"א שכשיש כמה מנינים יכול החזן במנין השני לעמוד באותו מקום שהיה המנין הראשון, הביא המג"א את דברי הלבוש "אפי' החזן הראשון". וכוונתו שהחזן הזה של המנין השני הוא יכול היה להיות אפילו החזן שהיה בתחילה המנין הראשון שכבר התפלל בתחילה, ומבין היעב"ץ דכוונתו היא שהחזן הזה אומר שוב תחילה תפלת לחש, כמו בכל מנין, גם היכא שמתפללים בשביל אנשים שכבר התפללו לא שמעו. וביאר טעמו שיכול לומר שוב תפלת לחש, שהוא כי היכי דחזינן דש"ץ אף על פי שיצא בלחש חוזר בקול רם כדי להוציא, וכל דמתרמי ליה צבורא ואפילו זימני טובא נמי עביד הכי, הוא הדין שיאמר תפלת לחש.

[אך העיר בעצמו שההיקש לחזן בעלמא אינו מוכרח^{כד}, וגם דבר זה שמתפלל לחש תחילה לא נזכר בפירוש בדברי הגאונים והפוסקים אשר הובאו ביתה יוסף. ולכאורה משמע קצת איפכא, דנראה דהיא גופה רפיא בידיהו ז"ל, רצוני שאפילו להוציא בקול רם בלבד, לא ברירא כולי האי היכא דכבר יצא המוציא. דוק בדבריהם].

כד). וכן נראה לע"ד שלא אמרו להסדיר תפילתו בלחש לפני החזרה אלא כשעדיין לא התפלל. ומה שמתפלל שוב אינו דומה, דהתם מתפלל שוב לצורך הציבור.

ומכל מקום, כתב דהאמת שבניגוד לדברי המג"א נראה דאפילו אם חוזר התפלה בשביל היחיד, למאן דסבירה ליה שאומר בשביל יחיד, אין לחלק בזה, דכיון דאע"ג דאיהו נפיק ליה, אפ"ה חוזר לתפלת לחש, וצ"ל דכל בי עשרה צריך להסדיר תפלתו מתחלה, א"כ גם כשמתפלל בשביל היחיד, כיון שצריך הוא להתחיל ולגמור סדר קדושה דיוצר וק"ש עם ברכותיה (כנראה כוונתו באופן שהוא צריך להתפלל עבורם גם את ק"ש וברכותיה, שאינם בקיאים לומר ברכות בעצמם), עדיף טפי להתפלל ג"כ תפלה דלחש משום מסמך גאולה לתפלה, אף על פי שכבר יצא הוא. וסיים "אכן בשבת וי"ט כה"ג, בין שחוזר ומוציא ליחיד, בין לרבים שלא יצאו עדיין ידי תפלת צבור, אינו חוזר לתפלה דלחש, דכיון דלא מצי לצלויי נדבה בשבת לא יכנס לספק מאחר שכבר יצא. ואפילו הוצרך לחזור להתפלל בשביל צבור אחר שלא התפללו עדיין, שאע"פ שמתפלל כל הסדר אינו מוכרח להתפלל בלחש, ומשום מסמך גאולה לתפלה נמי לית לן בה כולי האי בכה"ג מטעמא דהירושלמי דלא קפיד בשבת אמסמך גאולה לתפלה".

וכן כתב בשאלת יעב"ץ סי' כא.

אך לענ"ד מסתבר שהמג"א כתב אם אין ששה מתפללים, כלשון הד"מ והרמב"ם שהזכיר לפני כן בדבריו, ולא קאי על "ו' שלא שמעו", וכוונתו שכשראו לפני תחילת שמו"ע שאין ששה שלא התפללו לא יתפלל בלחש, כי הוא אינו עושה בתפילה שלאחר הלחש חזרת הש"ץ אלא תפילה בשביל קדושה, וכל היכא שהתפילה רק בשביל קדושה אין צורך לעשות תפלת לחש תחילה. גם בס"ק ט הוא לא אומר שזה שכבר התפלל יתפלל שוב תפילת לחש לפני שעובר על התיבה בשבילם, שכיון שכבר התפלל אין לו צורך להסדיר תפילתו. וכל שכן כאשר יש יחיד שלא התפלל, שהחזן אומר את תפילתו רק בשביל לזכותו בקדושה, לא שייך שיאמר הש"ץ לפני כן תפילת לחש.

ואכן ברכ"י קכד, ד השיג על דבריו של היעב"ץ, וכתב שראיותיו אינן מכריעות.

והבאר היטב סט, ב, ומחצית השקל סט, ד ושערי תשובה (נה ט) גרסו במג"א "אם אין י' שלא התפללו"^{כה}. ויש לעיין על מה פרשוהו. אם הכוונה שלא יעשה לחש לפני חזרה אלא בעשרה שמתפללים עימו, משום שבלא עשרה מתפללים אינה תפילת הציבור, אינו מובן, מנין לו להצריך עשרה מתפללים נגד הרמב"ם שדי בששה בלא כל ראייה? על כן נראה שלפי גרסה זו כוונת המג"א היא שכדי לחוש למהר"י מינץ, רק אם יש עשרה שלא שמעו חזרה יאמרו תפלת לחש, לפני התפלה הנאמרת להשלמה עבור מי שלא שמע חזרה. אך גם זה אינו מובן, גם משום שלשון המג"א מורה שהוא בא להגיד דין מוסכם מצד זה שהתפלה הזו אינה נאמרת אלא בשביל קדושה. ועוד, דמסתבר שגם אם יש י' שלא שמעו כשהחזן התפלל אין צורך בלחש לפני התפלה, כי אין צורך בהסדרה, היות שהוא כבר התפלל. וכן כתב הא"ר (מובא לקמן) שלעולם אין מתפלל בלחש אם הש"ץ כבר התפלל, וכן הסיק במגן גבורים אלף המגן קכד, א שאפילו כשיש עשרה שלא שמעו לא יאמר לחש לפני החזרה.

(כה). כ"ה בסי' טט בבאר היטב שהיה לפני השערי תשובה. במחצית השקל על המג"א בסי' סט ד, כתב: "(ד) וקדושה כו". ונראה לי דאם לא הו' שם י' כו'. והוא דלא כמו שכתב ט"ז לעיל סימן נ"ה ס"ק ג". הט"ז מדבר על כך שאפשר לומר קדיש בלא שהיו עשרה בזמן שקדם לו, והכוונה של מחצית השקל בזה היא למה שכתב המג"א בהמשך.

והנה כבר הזכרתי בחלק ב של המאמר שבשיירי כנה"ג בריש סימן קכד כתב: "נשאלתי אם מתפללין בחזרה כל עוד שאין שם מנין שלא התפללו, כמנהג קצת חכמים בעיניהם (ע.א. שלא רוצים להתפלל כל עוד שאין מנין שלא התפללו)". והסיק: "כיון דאיכא רובא שבעבורם יכולין לפרוס על שמע ולומר קדיש וקדושה וברכו, יכולין גם כן לומר תפלה בחזרה ולענות אמן. ודקדקתי כן מלשון הרמב"ם בפ"ח ובפ"ט". וכוונתו לפ"ח ה"ד, שם מבאר הרמב"ם כיצד היא תפלת הציבור ומדבר על ששה שלא התפללו שאומרים את התפלה בתוך עשרה בקול רם.

ויש לדון האם כנה"ג מדבר בתפילה בעלמא כשלא התפללו ובאים לומר לחש וחזרה, או שמדובר בתפילה בשביל השלמה למי שלא שמע. ואם מדובר על תפלה בעלמא, האם הוא הבין מהרמב"ם שבשביל שתהיה תפלה לכתחילה די בכך שהם רוב שבעבורם יכולים לפרוס על שמע, דהיינו גם כשלא כל הששה מתפללים, אלא שעכ"פ יש שם ששה שלא התפללו?

ונראה לענ"ד שמהלשון "אם מתפללים בחזרה", וכן ממיקומו של הדיון בסי' קכד ברור שהשאלה היא על מי שרוצה לקיים מניין בעלמא ואין שם עשרה שבאים עתה להתפלל, כי חלק מהציבור כבר התפלל או רוצה להתפלל במקום אחר, שהרי אם הדיון על תפלה עבור מי שלא שמע קדושה היה צריך לדון על זה בסי' סט, ולהביא מה שכתבו שם הטור והשו"ע. והשאלה היא האם כנה"ג יאמרו תפלה לחש וחזרה או שיאמרו תפלה אחת עם קדושה, כפי שטענו המתחכמים בעיניהם שכך צריך לעשות. ועל כך משיב כנה"ג שאף שאין עשרה יכולים להתפלל כן לכתחילה, שהרי כך עולה מהרמב"ם בפ"ח.

אלא שעדיין צריך להבין, דמשמע לכאורה ממה שאמר "כיון דאיכא רובא שבעבורם יכולים לפרוס", משמע שדי שיהיו ששה שלא התפללו גם אם לא מתפללים עכשיו ביחד, כמו שדי בזה לענין פריסה על שמע לרבינו תם. ומנין לו שכך דעת הרמב"ם?

והנה עולת תמיד [סק"א] כתב על דברי השו"ע יחזור שליח צבור התפלה "פירוש אף על גב דכבר התפללו קצת מהם בצבור, כיון דאיכא רובא שלא התפללו עדיין בצבור, וזה פשוט, וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה [הגהות טור אות א]". וממה שהדגיש "בציבור" משמע שהבין שהכה"ג מדבר כשהבאים כבר התפללו ביחיד, ובאים להשלים על ידי אנשים שהתפללו בציבור, והיא תפלה להשלמת דברים שבקדושה בשביל אותם ששה שהתפללו ביחיד ולא בציבור, ולא כפי שביארתי.

אך האליה רבה קכד, א השיג על העו"ת: "ותימא על פשיטותיה, דהא הבאתי בסי' נ"ה ס"ק ז' תשו' רדב"ז דאף שכולם לא התפללו בצבור, כיון שהתפללו כולם ביחידות אינו חוזר ומתפלל. ועיינתי בשיירי כנסת הגדולה וראיתי שיש לפרשו בשלא התפללו כלל אפילו ביחיד עי"ש. ואעפ"י שכתבתי לעיל [שם] דאפילו בשביל אחד שלא התפלל חוזר התפלה, נראה דהיינו לדידן דפורסין שמע אפילו בשביל יחיד כדלעיל סי' ס"ט", אבל שיירי כנסת הגדולה קאי אליבא דרמב"ם דדוקא בשביל רוב שלא שמעו פורסין שמע ודו"ק. ונראה דאף לדידן יש

(כו). בדפוס מצויין כאן [א"ר סק"א], אבל שם לא כתוב הכרעה לפרוס על שמע בשביל יחיד, אלא נראה כוונתו למה שכתב שם בס"ק ד שלמעשה יש לנהוג כפי שהביא מבעל התוספות יום טוב לפרוס על שמע בשביל יחיד, כולל אמירת התפלה.

חילוק, דאם איכא רובא שלא התפללו מתפלל הש"ץ בלחש וחוזר בקול רם, אבל בשביל יחיד אינו מתפלל בלחש אלא בקול רם. ונראה שאם הש"ץ התפלל כבר, לעולם אין מתפלל עתה בלחש, ועיין מג"א סי' ס"ט [סק"ד]:

ונראה כוונתו לתמוה על העולת תמיד איך הוא מפרש את כנסת הגדולה על היכא שאותם ששה התפללו ביחיד, שהרי בכה"ג יש לפחות ספק אם יכולים לומר חזרה לפי כנה"ג, שהרי הביא את תשובת הרדב"ז ממנה עולה שהיא ברכה לבטלה. ולכן כתב שיש לפרש את כנה"ג כשלא התפללו ביחיד. אבל הוסיף הא"ר שבאמת לדידן דפורסין בשביל יחיד יכול לומר לחש וחזרה גם בשביל יחיד שלא התפלל, אך שיירי כנה"ג אזיל לפי הרמב"ם שמצריך ו' שלא שמעו, ולכן הוא מצריך ששה. ומדבריו עולה שלמד מסיום דברי כנה"ג שהתפלה מוגדרת כתפלת ציבור כשיש ששה שלא התפללו גם אם לא מתפללים כולם יחד כמו בפריסת שמע. וכתב שגם לדידן, דלא פוסקים בזה כרמב"ם, מכל מקום יש לעשות מיד תפלה בקול רם. ונראה שכ"כ מצד החשש לסברה דבעינן ששה שלא התפללו כדי לעשות חזרה (וציין עיין מג"א, כי שם לא משמע שמצד זה הוא אומר כן, כדביארתי לעיל). וקשה, שאם כן עדיין לא מובן ממנין למד כנה"ג שלדעת הרמב"ם די בששה לפרוס על שמע, כאשר הרמב"ם מדבר על תפלה בעלמא.

גם הגר"ח פ (כף החיים טו, מח, ורוח חיים סי' קכד אות א) וכפי שהסביר דעתו בנו היפה ללב (מסודר ביפה ללב בהוצאת מכון הכתר בסימן קדד אותיות ג, ד) נקט שאמנם כנה"ג מדבר על תפילה בעלמא, אך מלשון כנה"ג "שבעבורם יכול לפרוס על שמע" יש ללמוד דהגדרת הנצרכים כדי לקיים תפילת חזרת הש"ץ, היא כמו בדין פריסה על שמע, דהיינו שדי בכך שיש ששה שלא שמעו. ועל כן לשיטתו שני אנשים שהתפללו בלחש בתוך עשרה מצרפים ארבעה שלא התפללו עדיין כלל, וגם לא מתפללים עכשיו, ויחד עם ארבעה אחרים שהתפללו את כל התפלה, יכולים לומר תפילת חזרה שדינה כחזרת הש"ץ בעלמא¹. ונראה שסבר שהיא תיחשב לתפילה גמורה מפני שהיא נאמרת בשביל אלו שהתפללו עכשיו בבית הכנסת מתוך כוונה לומר לחש וחזרה, ולא רק בשביל אנשים שהתפללו ביחיד ולא שמעו קדושה.

אך הרב אברהם הכהן בספרו **טהרת המים** (שיירי טהרה מערכת הפ' אות כט) אינו סובר כך. הוא למד מלשון כנה"ג הנ"ל שמדמה את הענין לדין פורס, להסביר שהרמב"ם מדבר שם על תפלה הנאמרת כהמשך לפריסת שמע בשביל מאחרים, ולשיטתו היא אינה בכל מעלות התפלה בציבור כיון שלדעתו תפלה בציבור גמורה היא רק בעשרה מתפללים².

ולענ"ד נראה שהרמב"ם מדבר על תפלה גמורה, כי בתחילת פ"ח מדובר על תפילה בעלמא, שמעלתה היא כשהיא תפילת הציבור, ובהלכה ד הוא בא לפרש מהי תפילת הציבור הנ"ל שמדובר בה על תפילה גמורה. והוא אומר שיש לתפלה זו את כל מעלות תפלה בציבור גם לתפלת הלחש שלה. ומסתבר שכך הבין בעל כנה"ג, ולכן הוא מביא ממנו ראיה לסתור את

כו. לשון היפה ללב "אין להקפיד שיהיו הרובא של אותה תפלה שיתפללו תחילה בלחש כדי שיתפלל אחר כך הש"ץ או אחר מן הציבור בקול רם".

כח. ראה ע"ז לקמן בהערה יב מההשלמות על גליון פז.

המחזורים אחרי עשרה מתפללים לתפלה בעלמא^ט. ומה שנקט כנה"ג בלשונו "כיון דאיכא רובא שבעבורם יכולין לפרוס" הוא משום שדעת כנה"ג היא כפי שכתב הכס"מ, שמקור דברי הרמב"ם בצורך בששה הוא ממ"ס מדין פורס על שמע שהוא בששה. ולמד הרמב"ם ה מה התם שישה, הכא נמי בתפילה די בששה, אבל לא התכוון לדמותו לענין זה שדי בששה שלא שמעו גם באופן של שנים שהתפללו ומצרפים ארבע שלא התפללו וארבע שהתפללו ושמעו הכל. אלא מדובר בדוקא בששה שלא שמעו ובאים עתה להתפלל כהלכה, ולא רק לשמוע דבר שבקדושה.

ועכ"פ נראה שגם אם דברי כנה"ג יתפרשו כפי שהבינו הגר"ח"פ ובנו, אינו נכון להסיק כן לדינא.

הגר"ז בשולחן ערוך הרב סי' סט הביא בסעיף א את פירוש השו"ע לדין הפורס, שהוא מה שאומר אחד בשביל אלו שלא שמעו דברים שבקדושה, ואח"כ בסעיף ב את פירוש הגאונים והרמב"ם: "שהפורס על שמע הוא כשעדיין לא קראו קריאת שמע וברכותיה שאז אומר אחד מהם קדיש וברכו ומברך ברכות שמע והם שומעין ועונין אחריו אמר ויוצאים ידי חובתן, ופורס הוא לשון פרוסה והצעה, והוא כנוי לכל מה שפורס ומסדר לפני קריאת שמע (ואחריה), דהיינו קדיש וברכו וברכות קריאת שמע, כי הוא יברך הזבח תרגומו ארי הוא יפרוס זבחא".

ובסעיף ה כתב: "אעפ"י שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפלה בשביל הקדושה", מכל מקום אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחלה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו צבור גמור ומתפללים בלחש תחלה, ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם אם יש ט' שישמעו ויענו אמר, אבל בפחות מששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחלה אפילו הש"ץ הוא מאותן שלא התפללו עדיין, אלא יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה (ומטעם זה לא יאמר בקול רם אלא עד האל הקדוש ולא יותר שלא התירו להשמיע קולו בתפלתו אלא בחזרת הש"ץ בלבד, וזה אינו ש"ץ כיון שאינו רשאי לחזור התפלה, ואינו מתפלל אלא פעם אחת בשביל חובת עצמו בלבד)".

מבוארת בדבריו ההבחנה שביארתי בתחילה בין תפלת חזרת הש"ץ בעלמא, שהיא כשיש ששה שלא שמעו ומתפללים לחש תחילה בעשרה, לבין תפילת העובר על התיבה, שאינה חזרת הש"ץ אלא להשלים קדושה שלא שמע. ועל כן הוא מסיק בפשטות שלא יאמר בקול רם אחרי קדושה. אך הוא גם כותב שאינו רשאי לחזור התפלה, וזה לא כפי שפירשתי לעיל שלפי המג"א זו רק המלצה משום שאין צורך בתפלה להסדרה. ונראה שדעת הגר"ז היא שאסור לו להתפלל לכתחילה בלחש כיון שהוא יכול להתפלל מיד בקול רם עד הקדושה, ואין צורך בתפילת לחש.

דבר זה שהמתפלל בשביל קדושה לא יאמר את המשך התפלה בקול רם, כתבו גם הביאור הלכה סי' סט ד"ה ישלים מדעת עצמו. ובערוה"ש (סעיף ט) הוסיף שכיון שרק בזמן אמירת הקדושה הוא כחזון, יאמר ואתה קדוש ולא נוסח לדור ודור (שאומרו החזן בנוסח אשכנז) ששייך

כט). וכ"כ במנחת יצחק (ח"ט סי' ז) שמכנה"ג מוכח שששה המתפללים בתוך עשרה הם בכל מעלת תפלה בציבור.

ל). בשו"ת שמש ומגן חלק ב סימן ע כתב על זה: "בא להזהיר לאלו שכבר התפללו דגם הם צריכים לשמוע ולכוין. ככה יהיו ט' שיכונו לברכותיו, ולא יאמרו אנו כבר התפללנו ולא באנו אלא להשלים מנין".

לש"ץ בחזרה, וזו אינה חזרה. אך הגרשז"א בהליכות שלמה (תפלה ט, י) כתב שיאמר לדור ודור, כי עכ"פ הוא אומר קדושה בציבור, וכן שמעתי ממו"ר הרב אליהו, וכן נראה מהמשנה ברורה קכד, ט לגבי המתפלל עם החזן תפלה אחת דכתב שיאמר עם החזן לדור ודור, אף דכתב שם בביאור הלכה שהחזן אומר רק ג' ראשונות בקול רם וזו אינה חזרה.

והחילוק שכתב בין תפילה בשביל יחיד בעשרה לתפילת הציבור מבואר גם בחיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב סימן לה "דכשפורס על שמע בשביל יחיד לא אהני אלא שיכול לומר ברכו וכו', אבל ודאי אינו חשוב כמתפלל בצבור אלא הוא יחיד המתפלל אלא דעבדי ליה תקנת' בשביל קדיש וברכו". וכעין זה כתב בשו"ת והשיב משה סי' ו.

אם כן המג"א, הגר"ו, החיד"א, המ"ב וערוה"ש, נוקטים שגדר חזרת הש"ץ הוא כפי שעולה מהרמב"ם שצריך שיהיו ששה מתפללים מתוך העשרה, ובלא זה אינה אלא תפלה לשמיעת קדושה, ולכן אין מגביהים את הקול לאחר ג' ראשונות.



ג.

שיטת הפר"ח והגר"א

הפרי חדש סימן סט סעיף א דן על דברי תלמידי רש"י שכתבו לומר פריסת שמע ותפלה כנדבכה בשביל המאחר, וז"ל: כתבו התוספות (מגילה כג ע"ב ד"ה ואין פורסין) "ותלמידי רש"י כתבו משמו דאפילו בשביל אחד שלא שמע יכולים הם לפרוס על שמע, ואפילו אותו ששמע כבר יכול להוציא אותו שלא שמע, כמו שאנו רואים שליח צבור שאעפ"י שהתפלל כבר הי"ח ברכות בלחש חוזר ומתפלל בקול רם, ואעפ"י שכולנו בקיאים עכשיו, מכל מקום י"ל דאין זו ראייה כל כך דשאני הי"ח ברכות שהרי אם היה מתפלל בתחילה בקול רם (עיי' בתוספות ברכות דף כ"ט ע"א ד"ה מפני שיכול וכו' בסופו - [ז]) שמא לא יכוונו לבם להגיע עם שליח צבור במקום קדושה ומודים עד כאן.

ומוכח מתוך דבריהם דשליח צבור מוציא אפילו הבקי מידי תפילה. וליתא, דהא אסקינא בסוף מסכת ראש השנה דאפילו דאיכא עשרה בתפילה אין שליח צבור מוציא את הבקי ידי חובה, ולכן אין ראוי שיפרוס על שמע ויעבור לפני התיבה אלא אותו שלא יצא, וכדמוכח בהדיא במסכת סופרים [פ"י הלכה ז]. והא דמייתי ראייה מהא דחוזרים ומתפללים בקול רם אעפ"י שכולנו בקיאים, לאו ראייה היא, דמכל מקום עיקר התקנה לא היתה אלא להוציא את שאינו בקי, ואי אכשור דרי ונתחכמו אפילו הכי התקנה לא זזה ממקומה".

וצריך לבאר מה שכתב שמוכח מתוך דבריהם דשליח צבור מוציא אפילו הבקי מידי תפלה, מהדברים של מי הוא מוכח כך, ומנין הסיק כך?

(לא). נראה שכוונתו למה שאמרו "ומה ששליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן". ולפי התוספות במגילה נראה שהוא להוציא את הרבים מחובת קדושה, אבל לפי נוסח דבריהם שם י"ל כדברי הפר"ח בהמשך, שהוא משום חובת הציבור להתפלל כדי להוציא מי שאינו בקי.

ונראה לי דכוונתו שכן מוכח מתלמידי רש"י דקשה ליה מדוע לפי תלמידי רש"י מותר לחזור על התפלה למרות שכולם בקיאים שהתפללו. הרי אלו ברכות שאינן צריכות? על כן נראה לו שהם הבינו שאנו נוקטים כר"ג, שהש"צ מוציא גם את הבקאים, אף שבדרך כלל הם מתפללים תחילה להסדיר את תפילת החזן, מכל מקום חוזרים על התפלה גם בשביל הבקאים, שכן היתה התקנה לר"ג שאם יש בקי שרוצה לצאת בה יצא בה. ואף על פי שאיננו יודעים על בקי מסויים שרוצה לצאת, רשאים לומר בשביל מי שרוצה לצאת, למרות שכולם כבר יצאו בחובת התפילה. וה"ה שרשאי לומר תפילתו בשביל בקי שהתפלל ולא שמע קדושה. ועל זה הוא תמה, דהא לא קי"ל כרבן גמליאל? ואמנם התוספות השיבו על הראיה מחזרה בעלמא, ד"ל שאנו עושים חזרה היות וקשה לכוון לקדושה ומודים כשמתפללים ביחד, ולפי דרכם שפיר י"ל שאנו עושים כחכמים. אך אומר הפר"ח שכדי להעמיד את מנהגנו לא צריך לזה, שכן י"ל בפשטות שאנו מתפללים להוציא מי שאינו בקי, כי התקנה לחזור בשביל להוציא מי שאינו בקי לא זזה ממקומה.

אלא שלענ"ד אין הכרח שתלמידי רש"י נוקטים כרבן גמליאל, כי אף שמהתשובה שהביאו תלמידי רש"י במחזור ויטרי נראה שהם מבינים שאנו אומרים תפלה זו כרשות², הם אמרו רק שהוא ענין מיוחד שרשאים לומר תפילה בשביל קדושה, שחביבה עלינו. ועכ"פ מסקנת הפר"ח היא שאין ראיה לומר תפלה גם בשביל מי שכבר התפלל ממה שאנו חוזרים על התפלה, כיון שאנו מתפללים מפני שכן תקנו להתפלל כדי להוציא מי שאינו בקי, ותקנה לא זזה ממקומה. וכיון שראיתם נדחתה העיקר כדברי הדוחים שאין ראוי לפרוס על שמע אלא אותו שלא יצא.

ויש לשים לב שהוא כתב שלא יפרוס אלא אותו שלא יצא, ולא כתב כלשון תוספות אותו שלא שמע, ואולי כתב כן לפי המנהג שהפורס שעובר על התיבה הוא רק מי שלא התפלל.

ובביאור הגר"א (ט, א) על מה שהביא השו"ע שצריך לחזור אחרי ו', כתב: "צריך כו'. כמ"ש בספ"י דמ"ס וא"א קדיש וברכו בפחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים בשבעה ונ"ט לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' וי"א אפי' בששה עד ברכו, ופי' תוספת דל"פ את"ק ואמתניתין אלא דמיירי כאן כמה יהיו אותן שלא שמעו":

ועל מה שכתב שאם אינם, אפי' בשביל יחיד, כתב: כ"כ התוס' וש"פ בשם תלמידי רש"י שכ' בשם רש"י, וכן מסיים שם במ"ס ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו ובין קדיש, ולאחר התפלה עומד א' מאלו ויאמר ברכו או קדיש וענו אחריו יצא, ור"ל תשעה שאפילו בשביל א', ואמר עשרה, שיש עוד א' שלא שמע - יכול לפרוס א' מאלו עשרה, והביאו ראיה מש"ן וירד לפני התיבה ואמרינן בסוף ר"ה לר"ג להוציא אפילו הבקי ואף שהש"ן כבר התפלל, ומ"ש במ"ס בתחלה רבותינו שבמערב כו' היינו אפילו אין בכולם רק שבעה וחולק על הת"ק וכ"מ הלשון שם שאמר וא"א כו' רבותינו כו' מ' דפליגי וכן הסכים הרא"ש אלא שר"ת לא רצה

(לב). בדברי תוספות בשם תלמידי רש"י ביארתי בחלק ב (ירחון האוצר פז עמ' עח) שי"ל שתלמידי רש"י הבינו שהחזרה בימינו היא בשביל חובת הקדושה, כפי שמבינים תוספות. ולמדו מחזרת הש"צ שעכ"פ חזינן שאחד שהתפלל יוכל לומר ברכות שיש בהן דבר שבקדושה עבור זה שלא התפלל, גם כשיש אפשרות שהמחויב בדבר הוא זה שיברך ולא תהיה ברכה נוספת שאינה נצרכת.

לסמוך ע"ז כפי פי' במ"ס כנ"ל לכן כ' בש"ע וצריך כו' ואם אינם כו' דדברי רש"י הם עיקר וכן הסכימו הפוסקים:

ועל מה שכתב השו"ע "ומ"מ אם אותו שלא שמע בקי לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה מוטב שיפרוס ויעבור לפני התיבה הוא", כתב הגר"א: "ומ"מ אם כו'. לפי שתוס' חולקין ג"כ על ס' זו וכתב שאין ראיה מתפלת י"ח, וע' ברא"ש שם, וצ"ע שם":

ועל מה שאמר השו"ע שיאמר רק ג' ראשונות כתב הגר"א: "אתה קדוש. כ"כ הטור, ור"ל שמסיים שם שאין עובר לפני התיבה אלא משום קדושה, אלא שמסיים הברכה, וכמו בפריס' שמע, אבל ספר המנהיג כ' שישלים כל התפלה, וכן כ' בהג"ה למטה".

ועל דברי הרמ"א שישלים את כל התפלה כתב "ספר המנהיג כנ"ל וכן מ' פשטא דאין עוברין, דכאן ל"ק פרס".

ועל מה שהוסיף הרמ"א "כל שכן אם לא התפלל הפורס והעובר לפני התיבה תחלה שישלים תפילתו אע"פ שיצטרך לקרוא אחר כך ק"ש ולא יסמוך גאולה לתפלה" ציין "שם (הכוונה מהרי"א) מסתפק בזה, ואף שבמתניתין מ' כן, וכמו שהקשה בירושלמי למה חלקן לתרתי, ומשני שאם התחיל כו', שם איירי שהתפלל כבר, ועמ"א".

לגבי דעת תלמידי רש"י שמי שלא שמע יכול לצאת אפילו על ידי מי ששמע והתפלל, הגר"א מפרש פירוש מחודש במה שאמרו במ"ס פ"י ה"ו:

"ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש, ולאחר התפילה עמד אחד שלא שמע בפני אילו (הגר"א גורס עומד אחד מאלו), ואמר ברכו או קדיש, וענו אילו אחריו, יצא ידי חובתו". שלכאורה "או עשרה" מיותר. הגר"א מסיק מזה חיזוק לתלמידי רש"י, שכן הוא מפרש דלצדדים קתני, מדובר כאן או בתשעה ששמעו, ובא אחד שלא שמע ואומר בפניהם, או באופן אחר בעשרה, דהיינו כשבנוסף לתשעה ששמעו יש עוד אחד שלא שמע, והוא עצמו לא אומר קדיש וברכו ועומד אחד מאלו התשעה ששמעו ואומר בפניו קדיש וברכו. ויוצא לפי דבריו שהסיפא יכולה להתפרש כשתי הגרסאות. אם גורסים "עמד אחד שלא שמע בפני אלו", זה מוסב על האופן שיש תשעה ששמעו והם לא אומרים בעצמם, אלא עמד אחד שלא שמע ואמר בפניהם. ואם גורסים "עומד אחד מאלו", זה מוסב על הדין בעשרה כשאחד מהתשעה ששמעו אומר בפני העשירי שלא שמע ואינו רוצה לומר בעצמו.

אך לענ"ד יש להשיב דלכאורה נוכל לומר גם שתשעה ועשרה הוא כמו שאומרים ארבעה חמישה בלי לדייק, והם באותו מצב, וזה שלא שמע הוא עומד ביניהם. ואולי לפי שהתשעה אינם יכולים לשמוע כשהם בפני עצמם אלא אם היו בעשרה, נקט גם עשרה. כלומר, או שאותו אחד שלא שמע בא בפני תשעה מתוך העשרה ששמעו או שנשארו כל העשרה ששמעו בתחילה קדיש וברכו בהיותם בתפלה, ובא אותו אחד לומר בפניהם. ובאו"ז הל' קריאת התורה סי' קפד כתוב "במקום שיש שם תשעה ששמעו" ונראה שלא גרס "או בעשרה".

ולגבי הלימוד של תלמידי רש"י מתפלת י"ח לדידן, נראה שאף שגם הגר"א הזכיר את ר"ג כמו הפר"ח, הוא אינו נוקט כהפר"ח, שתלמידי רש"י אמרו שמה שאנו עושים בכל תפלה, הוא

על פי דברי רבן גמליאל שמתפללים אף להוציא את הבק, שהרי הגר"א אינו דוחה את דברי תלמידי רש"י כמו הפר"ח. אלא נראה ששהגר"א כותב "ואמרינן בסוף ראש השנה לרבן גמליאל להוציא אפילו הבקי ואף שהש"צ כבר התפלל", כתוספת חיזוק בעלמא, שמצינו גם לפי שיטת ר"ג שאפשר לברך בשביל מי שיכול לומר בעצמו את התפלה, אף שהמוציא כבר התפלל. ועל כל פנים בנידון דין זה אפשרי גם לדעת חכמים.

ומה שכתב על דברי השו"ע שאם יכול לומר בעצמו עדיף, שהוא משום שהתוספות חולקים על היכולת לומר בשביל אחר כשאותו אדם יכול לומר בעצמו, זה פירוש מחודש בשו"ע, כי בבית יוסף מבואר שמה שהעדיף שמי שלא שמע יאמר בעצמו, הוא משום שלדעתו בעלמא בברכות עדיף שיאמר המחויב בדבר בעצמו. ונראה ששהגר"א לא רצה לפרש כך את דעת השו"ע, משום שלדעת הגר"א אין דין כזה בברכות בעלמא¹. ולכן כתב טעם אחר, שיש לחוש לתוספות שחולקים לא רק בשאלה אם צריך אחד שלא שמע או ששה שלא שמעו אלא גם על מה שאומרים תלמידי רש"י שאחד שהתפלל יכול לפרוס על שמע ולהתפלל בשביל מי שלא שמע. ולדעת תוספות אם זה שהתפלל יאמר בשביל אחר ברכה כשאינו יוצא בגוף הברכה הוי ברכה לבטלה, ולא דמי לשמו"ע בעלמא, וכפי שכתב הרא"ש.

ומה שסיים הגר"א אחרי דברי התוספות והרא"ש "וצ"ע שם", יש לפרש בכמה פנים. אפשר לפרש שצ"ע מה הרא"ש מפרש במה שכתוב במ"ס "או בעשרה", שמזה הביא הגר"א ראייה לעיל לפירוש רש"י. ועוד יש לפרש שהצ"ע הוא על הטעם שכתבו הרא"ש והתוספות לדחות את ראית תלמידי רש"י, משום שלא היו צריכים להגיע למה שכתבו ששמו"ע בעלמא נאמר כדי שיצטרפו כראוי לקדושה ומודים, אלא יכלו להגיד את הטעם הפשוט יותר לחזרה, המובא בפר"ח, שתקנה לא זזה ממקומה. ועוד יש לומר שכוונת הגר"א במילה "שם" היא על תלמידי רש"י, שכדברי הרא"ש צ"ע איך הביאו את הראיה ששמו"ע כשאין זו ראייה².

ומה שאמר שמהמשנה משמע שישלים את התפלה, מדלא קאמר "פורס על התפילה לפני התיבה", הוא לשיטת הר"ן המובאת בשו"ע שדין עובר על התיבה הוא במי שמתפלל עבור

לג). בסימן תקפה כתב הרמ"א שבתוקע לאחר מברך התוקע למרות שהוא כבר יצא, והוא כפי שכתב בתרומת הדשן סי' קמ שכך המנהג, ומובא שם בב"י. הגר"א מסייעו מהגהות אשר"י ראש השנה ג, יג. ונראה מזה שאינו סובר כשו"ע שבעלמא יש להעדיף שיברך דוקא מי שלא יצא, וכפי שכתב שם המ"ב ס"ק ה בשם הגר"א ופרי חדש.

לד). בירחון האוצר גליון פז עמ' נו הבאתי את פירוש הברכת אליהו לדברי הגר"א, שבצ"ע שם מפנה הגר"א לנוסח של מסכת סופרים, וכוונתו שהרא"ש הביא ראיה שאין אחד מאלו שכבר שמעו יכול לפרוס מלשון מסכת סופרים "ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש ולאחר התפלה עמד אחד שלא שמע בין אלו ואמר ברכו או קדיש וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו" דמהלשון עמד אחד שלא שמע, משמע דוקא מי שלא שמע הוא שיאמר, והגר"א אומר צ"ע כי הגרסה שם לפי הגר"א היא "עמד אחד מאילוי", ועל כן משמע כרש"י. אך אם הקושיה רק מהנוסח שהגר"א מחדש אינה כ"כ קושיה, דודאי הרא"ש מביא את ההוכחה לפי גרסתו, אלא לפי דרך זו נוכל לומר שהצ"ע הוא למה לפי הרא"ש כתוב "תשעה או עשרה", אלא שגם זה לא כ"כ קשה כפי שביארתי לעיל, בפרט שגם לפי נוסח הגר"א יש כאן לשון לא ברורה. לכן יותר נראה שכוונת הגר"א שצ"ע שם היא כלפי הטעמים שכתבו הרא"ש והתוספות. ומכל מקום, נראה שהגר"א סובר שיש לחוש לשיטה שרק מי שלא שמע יכול לומר, שהרי הוא מסביר בזה את השו"ע שמוטב שמי שלא שמע יאמר.

המאחר או המתפלל ביחידות שלא שמע קדושה. אך לפי התוספות והרא"ש המפרשים שעובר על התיבה הוא ש"צ בעלמא, אין מזה כל ראייה.

ומה שאמר על דברי הרמ"א "כל שכן אם לא התפלל", שמהרי"א מסתפק בזה, נראה לי פירושו, שמהרי"א מסתפק אם יש רשות לדלג בתפילתו מברכת יוצר לשמו"ע מפני שהוא מתפלל את כל התפלה שלא כסדרה. ומדין פורס ועובר על התיבה שבמשנה לפי פירושה בר"ן שהובא בשו"ע, אין ראייה שזה מותר, שכן לפי הר"ן מדובר בה על המשלים קדושה דיוצר אור ודשמו"ע לאחר שהתפלל ביחידות, והחזן מדלג בשבילו היות והוא כבר התפלל, ואם כן לא מדובר על מי שמדלג בתפילת חובה שלו. ועל כן יתכן שאדם שעדיין לא התפלל, עדיף לו לומר כסדר ולא לדלג, כמו שכתב המג"א בס"ק ו'.

ולמסקנה נראה שגם הגר"א נוקט כדעת הפר"ח שאין ראוי שיפרוס על שמע אלא אותו שלא שמע מדפירש את היש אומרים שבשו"ע שזה טעמם. ונמצא שהפר"ח והגר"א נוקטים במקצת כמו הרדב"ז שרק זה שלא שמע יפרוס על שמע. אך הם לא אמרו שאם הוא כבר התפלל ביחידות פוקעת יכולתו לפרוס על שמע, אלא טעמם הוא שיש לפקפק בראיות של רש"י לכך שיכול לומר גם מי שהתפלל בשביל זה שלא שמע. אמנם אם ננקוט שהתוספות מבארים את דין פורס בפריסה עבור מאחרים, ולא בפריסה עבור אנשים שכבר התפללו, יצא שלמעשה זו דעת הרדב"ז.

ד.

הדיון על טעמו של הרדב"ז והמנהג כדברי הרדב"ז

כנסת הגדולה הגהות טור אורח חיים סימן סט, ובעקבותיו המג"א בס"ק ד כתבו בשם הרדב"ז אך ורק מה שכתב "שאם כולם התפללו ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה אין חוזרין ומתפללים לצאת ידי קדיש וקדושה". אך הא"ר נה, ז הביא גם את סוף דבריו בענין החשש לברכה לבטלה, וסיים "עיין לקמן בב"י סי' סט וצ"ע". ובסימן קכד, א נראה שנוקט שאין אנו פוסקים כרדב"ז, וכ"כ בסימן סט, ד בשם תוספות יום טוב והר"ש שיכולים לעבור על התיבה גם לאחר שהתפללו. וכתב "אנחנו שנוהגים לפרוס אחר התפלה בשעת יציאת מבית הכנסת, א"כ אם לא שמע כבר מש"ץ התפלה צריך נמי הפורס לירד לפני התיבה. וע"ל סי' נ"ה [א"ר] סק"ז מ"ש בשם רדב"ז דאם אין אחד שלא התפלל כלל אינו יכולין לחזור ולהתפלל עי"ש. ואולי שאני בזה דאגב פריסת שמע מתפללין נמי אבות וגבורות וקדושה וכו' וצ"ע".

ונראה מדבריו שבפריסה היו אומרים רק קדיש וברכו גם עבור אלו שהתפללו ביחיד, ותמה שלפי השו"ע יכולים גם לומר ג' ברכות, ולמה לא עושים כן. ואי משום דברי הרדב"ז אולי י"ל שהרדב"ז דיבר כשאומרים רק תפלה בשביל מי שלא שמע, ושאני בזה שאגב פריסת שמע י"ל דגם הרדב"ז מודה שאפשר. אך לענ"ד מעיון ברדב"ז נראה שהוא קאי על האופן שדברו תלמידי

רש"י ור"ת שהוא בפריסה על שמע. ואכן גם הא"ר סיים בצ"ע, ולמעשה גם הוא וגם התוספות יום טוב לא כתבו שנוהגים כך, אלא שלפי השו"ע והרמ"א יכולים לעשות כך.

הגול מרבבה ורע"א העירו שדברי הרדב"ז האלו הם דלא כשו"ע סי' סט שאומרים גם אם התפללו, ונראה שכך הבין גם המג"א, אך הוא הביא את הרדב"ז לומר שיתכן כדבריו. ויוצא מדבריו שנכון יותר שרק מי שבעצמו לא התפלל יאמר קדושה.

אך היעב"ץ במור וקציעה סימן סט דחה את דברי הרדב"ז שפרח מנייהו חובות הציבור, שאין ראיה מדין ברכת המזון, דמה שבזימון לאחר שבירכו ביחיד לא מזמנים הוא משום שאין זימון למפרע, ואינו נוגע לנידון ברכות קריאת שמע ותפילה. וכן דחה מה שדייק הרדב"ז כדבריו שרק אם לא התפללו כלל עושים תפלה של עובר על התיבה למאחרים מלשון הרמב"ם, דאין הכרח לפרש כך ברמב"ם (וכבר כתב כך הרדב"ז עצמו שמהרמב"ם אין הכרח).

ולענ"ד יש להשיב על השגת המו"ק, שי"ל שהדמיון לברכת המזון אינו מדין זימון עצמו, אלא מהמושג "פרח מנייהו" שמוזכר שם, כפי שביארתי במאמר בגליון פז.

והחיד"א במחזיק ברכה אורח חיים סימן סט ס"ק א כתב על דברי היעב"ץ:

"וק"ק דדחה דברי הרדב"ז והו"ל להקשות עליו דמוכח מדבריו דהוא כתב כן אליבא דרש"י ורבינו תם והרי הר"ן כתב בשם רש"י והביאו מרן בב"י הפך דבריו, וכן ראיתי בשבלי הלקט כ"י שבלת כו שכתב וז"ל מצאתי בשם רבינו שלמה ז"ל... וכן כתב הרב המאירי בפסקי מגילה דף י"ט ע"א בשם יש מי שפירש".

ולענ"ד יש להשיב על שאלתו שכל ענינו של הרדב"ז הוא לחלוק על הר"ן, והוא לא כתב כך בגלל רש"י אלא שיש מקום לומר כך ברש"י, וכוונתו לרש"י על הגמרא, וכנראה אינו כרש"י בתשובה.

ובערוך השולחן (סימן סט סעיף ה) כתב לדחות את הראיה של הרדב"ז מברכת המזון באופן אחר "ואיני רואה שום דמיון זל"ז דהתם זימון ליכא בלא ברהמ"ז ולכן בלא ברהמ"ז ליכא זימון, משא"כ קדיש וברכו יש גם בלא תפלה כמו בברכת התורה, וגם קדושה אם ישמע כמה קדושות מחויב לענות, וא"כ למה לא יעשו כן". ולכן ביאר מה שנוהגים כרדב"ז שאין עושים פריסה על שמע ותפילה בשביל אחר, הוא לחוש למה שנראה מהגאונים והרמב"ם.

ועל השגתו על הרדב"ז לענ"ד יש להשיב, שנראה דעיקר דברי הרדב"ז לא נאמרו על קדיש וברכו לכשעצמם, אלא הם נאמרים על קדיש וברכו וקדושה. כלומר, לענין אמירת הסדר שאומרים עם הקדיש וברכו והקדושה שכולל ברכת יוצר אור. ואומר הרדב"ז שהחיוב והמצוה לומר בסדר זה פקע ממי שכבר התפלל, וכן אומר הרדב"ז שמי שכבר התפלל אינו יכול לומר ברכה שאין מי שיוצא בה, כי דין פורס על שמע של המשנה לא חידש אפשרות כזו. ובאמת ערוה"ש בעצמו אומר טענה דומה, שלפי פירוש הגאונים והרמב"ם למשנה במגילה אין מקור לדין פורס על שמע ועובר לפני התיבה בשביל מאחר, וממילא נראה שרק המאחר בעצמו, שאינו מוסיף ברכה, יכול לאומרם, כפי שנהוג.

ובשו"ת חת"ס סימן יז הביא את דברי הרדב"ז "דכיון דהתפללו כל א' בפ"ע פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן גבי ברכת המזון, וכיון דפרח מינייהו אף על גב דאח"כ נתחברו עשרה אינם יכולים לחזור ולהתפלל קדיש וקדושה דהא לא מיחייבי", ודן על דבריו בפלפול:

"הנה לא כתב בבהמ"ז דפרח זימון מינייהו דלא מיירי בה"ג (ע.א. כוונתו לדחות הבנה שהלימוד הוא מעצם הדין שכתוב עליו בגמרא פרח זימון מינייהו, שהוא דין בדיני זימון, ומסברת הדמיון החיצוני בלבד לא שייך כ"כ לדמותו לתפלה, כמו שכתב המו"ק), אלא בתפלה כתב דפרח חיובו מינייהו, וכוונתו כי היכי דג' שאכלו ונתחייבו בזימון ואירע שנתפרדו וברך כל אחד לעצמו ושוב נזדמנו יחד, אין שום ס"ד בעולם שיחזרו ויברכו בהמ"ז כדי לזמן, דכיון דבשעה שברכו כ"א לעצמו לא היה שייך זימון כיון שלא היו שלשתן יחד, וגוף מ"ע של בהמ"ז יצאו ידי חובתן, ורק הזימון שהוא כמו עטרה לראש בהמ"ז אותו לא יצאו ידי חובתן, לא נאמר שיחזרו כל בהמ"ז כדי לעטרו בזימון (ע.א. שנתחייבו בו מעיקרא, כי) בהמ"ז אין כאן, זימון אין כאן, והיינו אין זימון למפרע, וה"נ בשעה שכל אחד התפלל לעצמו לא היה שייך חיוב קדיש וברכו וקדושה רק שהוא עטרה לתפלה, וכיון שכבר התפללו גוף התפלה, שוב לא נאמר שיתפללו תפלה שלימה לבטלה כדי לעטרה בקדיש וקדושה, זהו סברתו, ובסוף התשובה מסיים שהוא ברכה לבטלה ממש"י וסברא נכונה וישרה היא:

וכדי ליישב דברי הר"ן שבב"י רס"י ס"ט שכ' פירש"י י' בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו ומתחיל ביוצר עכ"ל, ובטור כתב ע"ז עוד דמתפללין גם אבות וגבורות וקדושה, י"ל בשלמא בהמ"ז הלא בהמ"ז ברך כראוי רק שלא עטרו בנברך וכיון שיצא ידי חובת העיקור אין זימון למפרע, אבל בתפלה כיון שלא אמר שום קדושה ולא קדיש, דקדושת יוצר ביחיד לאו כלום היא למאן דס"ל אין אומרים אותו ביחיד, ובתפלת י"ח לא אמרו כלל (קדושה. ע.א.) הרי חסר מגוף התפלה, לכן יחזרו ויתפללו בעשרה. זהו נ"ל סברת הר"ן.

ולפ"ז תינח למאן דס"ל דכל פריסת שמע דעלמא היינו ברכה ראשונה שביוצר כדי לומר קדושה בציבור, ומכ"ש הסוברים דמתפללים גם ג' ראשונות, א"כ ס"ל דקדושה הוא מעיקור חיוב, אם כן אין דמיונו של רדב"ז עולה יפה, ומשו"ה פסק ש"ע כר"ן אפילו עשרה שכולם התפללו ביחיד יחזרו ויאמרו ברכה ראשונה יוצר אור וגם יכולים לומר ג' ראשונות וקדושה בציבור, אך למ"ש רמ"א למנהגינן שאין פריסת שמע אלא ברכו, ומה שמשיבים ברוך ה' המבורך סגי ולא קפדינן אקדושה כיון שכבר אמרו ביוצר ביחיד תו לא קפדינן, א"כ ברכו לתפלה לא הוה אלא כמו נברך לבהמ"ז וכיון שכל העשרה יצאו ידי חובת התפלה וקדושה שוב אין ברכו למפרע, וע"כ העתיק מג"א דברי הרדב"ז וכן עמא דבר, וכן סיים הרדב"ז שם וז"ל, וכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג, והמנהג שאם כבר התפללו אין חוזרים ומתפללים יע"ש".

(לה). נראה שהחת"ס סבר שדברי הרדב"ז על הברכה לבטלה מוסבים רק על מי שאומר אחרי שהשומע כבר התפלל. אך כפי שביארתי לעיל, לענ"ד הרדב"ז אומר כלל שאדם שכבר התפלל לא יוכל לומר ברכה בשביל אחר אם אינו מוציא בגוף הברכה. ולפיכך גם בלי הענין של פרח חיוב הויה ברכה לבטלה.

והנה מה שאצלנו החזון אינו אומר תפלה בשביל המאחר שלא התפלל אלא רק המאחר בעצמו אומרו, לא הוצרך החת"ס לבאר. ונראה דלזה י"ל שהוא על פי דברי השו"ע שעדיף שהבקי יאמר בעצמו. אלא שדבריו באו לישב מדוע אנו נוהגים כרדב"ז שמי שכבר התפלל ביחידות אינו אומר בעצמו תפלה בשביל הדברים שבקדושה שלא שמע, למרות שהשו"ע אינו נוקט כרדב"ז, והרמ"א לא פליג עליו. והוא תולה מחלוקת זו במחלוקת אם לומר קדושה בתפילת יוצר ביחיד, וכתב דלדין שאומרים קדושה ביחיד, והפורס על שמע אינו אומר ברכת יוצר אור אין לדחות את ראית הרדב"ז מהזימון, ועל כן למנהגנו יש לנקוט כרדב"ז וכן עמא דבר.

אך לענ"ד יש דוחק באופן תליית הדברים זה בזה מכמה וכמה טעמים. ראשית, תפלה אינה דומה לברכת המזון, שבברכת המזון לא מצרפים לזימון מי שלא אוכל, ואילו בתפלה מצרפים מי שלא מתפלל. ועוד שקדושה אינה סוג של עיסור, כמו הזימון שכל ענינו הכנה לברכה. ונראה שלכו"ע קדושת שמו"ע היא חלק עיקרי בתפילת הציבור, ולקדושה של יוצר יש ערך של קדושה של יוצר ולא כקדושת שמו"ע. ועל כן לפי דרכו היה יותר הגיוני לנקוט כשו"ע שגם אם אמר קדושה של יוצר אור, יצטרפו כדי שישמע קדושה של שמו"ע, והכי חזינן שאצל השו"ע אמירת קדושה ביוצר בעשרה היא דבר הנתון במחלוקת, וכאן כתב דין זה בלא מחלוקת, כלומר גם אם אמר קדושה של יוצר ביחיד יחזור ויאמר תפילה בשביל קדושה של שמו"ע, והרמ"א הסכים עם השו"ע¹.

אמנם לפי מה שביארתי בדעת הרדב"ז, הדמיון אינו לזימון בברכת המזון, אלא לעצם הסברה של פרח חיוב מהם, ששורשה במשנה במיטה שפרחה טומאתה. ולדעתו ה"ה כאן, שאחרי שהפקיע עצמו מחובת תפילת הציבור, חובת אמירת הדברים שבקדושה אינה חוזרת. ועוד והוא ההעיקר שדעת הרדב"ז היא כמשמעות הרבה ראשונים, שלא מצינו בדין פורס אפשרות לומר ברכות שאינו מחויב בהן כשאין מי שיוצא בברכותיו, ועל כן מסתבר לחוש לדעתו.

ואכן הראיתי בגליון פז עמ' קכב שנהגו באשכנז עוד בימי הדרכי משה והלבוש כדברי הרדב"ז שלא לעבור על התיבה בתפילה ולא לומר ברכת יוצר אור בשביל מאחרים. וגם אחריהם, רק מי שלא התפלל היה אומר את תפילתו בקול רם עד ג' ראשונות, כפי שכתב בעטרת זקנים סימן סט ס"ק ב שיכול להתפלל "אותו שעדיין לא התפלל. וכן ראיתי נוהגין, ממ"ו הגאון הגדול מוהר"ר יהושע ר"מ דק"ק קראקא (בעל המגיני שלמה)".

והרב מרדכי כרמי במאמר מרדכי סי' סט, ו כתב על דברי השו"ע בפורס על שמע: "דלא שמענו ולא ראינו מנהג דין זה עתה, אלא רק למי שלא התפלל עדיין, דאז אפילו הוא יחיד שלא התפלל, ויש תשעה שהתפללו כבר ויצאו י"ח, הרי זה אומר קדיש וברכו וקדושה". וכן פסק הבא"ח בפרשת תרומה וברב פעלים ב, כו, הן מחמת ספק ברכות להקל והן מחמת המנהג.

לו). וכבר העירו כעין זה במחשבות בעצה (סי' כו) ובמורשת משה (סי' ג).

והמשנה ברורה סימן ס"ק א כתב: "עמא דבר כהרדב"ו. אכן גם להרדב"ז אם יש אחד מהם שלא התפלל עדיין יכול לפרוס על שמע וגם לירד לפני התיבה, אך לא יתפלל מתחלה התפלה בלחש רק יתפלל תיכף התפלה בקול רם, דבכה"ג לא שייך פרח חובת תפלה מינייהו דהרי בשביל עצמו אומר, וכ"כ המגן גבורים בסימן קכ"ד (אלף המגן א), וה"ה דאחד מאותם שכבר יצאו יכול לפרוס על שמע ולירד לפני התיבה בשבילו וכדלקמיה בשו"ע, דכיון דיש עכ"פ אחד שלא יצא עדיין ידי תפלה, כל ישראל ערבים זה בזה [הרדב"ז שם]."

המשנה ברורה מתייחס לדברי הרדב"ז שאין לומר תפלה בשביל מאחר אלא היכא "דאיכא בהדיה מי שעדיין לא יצא ידי תפלה", ומוציאים אותו מחמת דין ערבות, אך הוא לא הבין אותו כפי שפירשתי לעיל, אלא כותב שלפי דבריו אם יש אחד שלא התפלל יכול אחר גם לעבור בשבילו על התיבה עבור, וכפי שכתב השו"ע, דהיינו שהוא יאמר בשבילו את התפלה למרות שהשומעו אינו יוצא ידי חובה בתפלה עצמה.

אך לענ"ד הרדב"ז אינו נוקט כדעת השו"ע, והוא התכוון לומר שאם יש מי שלא התפלל, יוכל אחד שהתפלל לפרוס על שמע בשבילו ויוציאו בברכת יוצר אור, כיון שעדיין לא התפלל והוא חייב בה, אבל בתפלה אינו מוציא את הבקי אלא רק את מי שאינו בקי, ואינו יכול לעבור לפני התיבה עבור הבקי, כיון שאינו מוציא ידי חובת תפלה.

ובסק"ח כתב המ"ב: "עיינ בהג"ה בסמוך שמסיים כל התפלה ג"כ, ועיין לעיל בסק"א דדעת הרדב"ז דאין לנהוג דין עובר לפני התיבה אא"כ יש בהם עכ"פ אחד שלא התפלל עדיין. וכתב המ"א מיהו נ"ל דאם אין שם ששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש רק יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכונה בהחזרה בזה הוא רק משום קדושה, ויאמר הג' ראשונות בקול רם והשאר בלחש, אבל כשיש רוב מנין הם כמו צבור גמור ועיין בבה"ל".

והביאור הלכה סימן סט סעיף א ד"ה אומר אבות, אחרי שהזכיר את דברי המג"א הנ"ל, כתב: "ובדיעבד אם לא היה רוב מנין והתפללו הי"ח בלחש (ע.א ובעת התפלה היה מנין בבית הכנסת, כמבואר לקמן בדבריו), אם יכול אח"כ הש"ץ לעבור לפני התיבה צ"ע. דלפי דעת השו"ע דפוסק בריש הסעיף דאפילו אם התפללו מתחלה כ"א ביחיד יכול אח"כ אחד לעבור לפני התיבה, פשוט דכ"ש בזה (ע.א שהיה מנין ביחד מהתחלה, ויותר שייך בזה גדר של תפילת ציבור), כי מיבעי לי לפי דעת הרדב"ז דנהגין כוותיה כמו שכתבתי במ"ב סק"א אם פליג ג"כ בזה, דזה יחשב רק תפלת יחיד (ע.א כיון שלא התפללו ששה ביחד, הוי ליה כהתפללו ביחיד ואין להם יכולת לומר קדושה, כי פרח מינייהו החיוב לומר קדושה) או דילמא דבזה עדיף כיון דבעת התפלה היה מנין בבהכ"נ, וגם מכיון שנתקבצו לעשרה היה עליהם חיוב קדושה קודם שהתחילו להתפלל, וכמו שכתבתי במ"ב ס"ק א' בסופו, עיין שם דעל הכל היה החיוב (ע.א כוונתו למה שכתב דהיכא "דיש עכ"פ אחד שלא יצא עדיין ידי תפלה כל ישראל ערבים זה בזה", ולהבנתו הכוונה היא שחובת התפלה בקול רם בשביל הקדושה מוטלת על היחיד שלא התפלל, וכיון שכל ישראל ערבים בשבילו יכול גם אדם שהתפלל לומר תפלה שלמה עבור, למרות שהמוציא כבר התפלל. ואומר המ"ב שכמו כן י"ל בנידון זה, כיון שהיתה חובה על היחידים הללו בתחילה לשמוע קדושה, חובה זו לא פקעה אחרי שהתפללו, כיון שהם לא התפזרו, ויכול גם אחד שהתפלל הכל לומר תפילה בשביל חובת הקדושה של היחידים), ותדע דלהרדב"ז דס"ל דפרח מינייהו חיובא דקדושה לאחר שהתפללו, הא דאנו עושין תמיד חזרת הש"ץ אף דאנו בקיאים, ולפי דברי התוס' במגילה הטעם

הוא משום קדושה, ע"כ היינו משום דבעת שנתקבצו העשרה ביחד היה עליהם חיוב קדושה, וא"כ ה"נ בענינינו, ומצאתי בשו"ע של הגר"ז (ע.א. אינו ברור מדבריו) דמיקל בזה בדיעבד, ומ"מ יש לדחות דאפשר דהוא אזיל רק לפי דעת השו"ע כי לא הזכיר דעת הרדב"ז, אבל למנהגינו דנהגין כהרדב"ז כמו שכתב החתם סופר צ"ע.

כוונת המ"ב שדברי המג"א שכל היכא שאין ששה שלא התפללו ואינם חייבים כציבור רגיל ולא עושים תפלת לחש וחזרה, על פי דרכו של השו"ע אינם אלא עצה לכתחילה, דכיון שיכולים לשמוע קדושה בתפלה אחת, ואין לתפילה כזו דין חזרת הש"ץ, למה יעשו תפילה לפני החזרה. ועל זה קאי המשנה ברורה לדון - אם תפלה, כפי שהוא מתאר, יכולה להעשות בשביל הקדושה אף שאינה חזרת הש"ץ גם אליבא דהרדב"ז¹. על יסוד מה שכתב הרדב"ז שיש על היחיד חובת שמיעת קדושה וכל ישראל ערבים בשבילו, מצדד הביאור הלכה שאולי גם הרדב"ז מודה שאפשר לומר בכה"ג תפלה בשביל חובת הקדושה שלו. ואף שהרדב"ז אמר שכשהתפללו פקעה החובה, הוא דן לומר שחובה זו אינה פוקעת כל עוד שלא התפזרו, ולפיכך יכולים לומר תפלה עם קדושה עבורו, ואין זו חזרת הש"ץ אלא תפלה בשביל קדושה שהיא חובת היחיד. המשנה ברורה משאיר זאת כספק משום שעכ"פ הרדב"ז אמר שכשהתפללו ביחיד פוקעת החובה, ולא מפורש בדבריו שהגורם לכך שהיא לא פוקעת בתפלת ציבור בעלמא הוא מפני שלא התפזרו כפי שהוא מצדד.

אך כל זה לפי מה שהוא הבין ברדב"ז, שבשביל אחד שלא התפלל ולא שמע קדושה אפשר לומר תפלה שלמה אף שאינו יוצא בה, אך לפי מה שביארתי לעיל בדעת הרדב"ז שאין כלל אפשרות שאדם שכבר התפלל יאמר תפילה בשביל יחיד שלא שמע כשאנו יוצא בגוף התפלה, אין מקום לספק של הביאור הלכה².

לו). הגר"ז נוקט שאפשר לומר תפלה בשביל יחיד שלא שמע אפילו אם מי שאומר את התפלה כבר שמע, אך בנידון דינו של המג"א כתב שאינו רשאי לחזור התפלה, ולא ברור כלל שאף בדיעבד יקל בדבר. אך נראה לי שהמ"ב כתב כך לפי שהבית מאיר באמרי יושר כתב שמדברי הגר"ז שם בשו"ע סעי' א' עולה דאפי' בשביל אחד שלא שמע קדושה עדיין רשאי לעשות כן והאי דסעי' ה' שהביא את המג"א הוא לכתחלה באפשרי שהש"ץ לא יתפלל בלחש רק יאמר מיד תפלתו בקול רם עד גמר ברכה. וכ"כ בס' תהלה לדוד באו"ח סי' סט, ב דברי המג"א הם לכתחילה אבל בדיעבד ששכבר התפלל יכול לומר חזרה. ובבית מאיר שם כתב וגדולה מזו שמעתי שהגה"ק מבוטשאטש מחמת דוחק למצוא עשרה מתפללין בעת שהתפלל הוא שכולם כבר התפללו רק הוא והש"ץ, ועכ"ז התפלל הש"ץ בלחש ואח"כ אמר השמ"ע בקול רם רק אין אנו נוהגין כן, וכדברי המג"א סי' ס"ט, אבל בא"א עוד לומר קדושה וודאי שרי לומר כל השמ"ע אף לכתחלה שבאין למלוך כיון דא"א עוד לומר קדושה בענין אחר.

לח). כ"כ הרב משאש בשו"ת שמ"ש ומגן (חלק ב סימן ע) דלא עלה על דעת המשנה ברורה שאם יתפלל באופן זה יחשב לחזרה, שהרי הוא נקט כמג"א שלזה בעינן ששה שהתפללו יחד. אלא הספק הוא רק האם רשאי בכה"ג שהיו עשרה ביחד להתפלל כדי לומר קדושה, ואין זו כתפלת חזרה בעלמא.

לט). הדגול מרבבה כתב "הרדב"ז לפי הנראה חולק על פסק המחבר". וכתב החת"ס שאין דבריו מוכרחים, דהשו"ע (באומרו שכבר התפללו) לא מיידי אלא מפריסת שמע וברכה ראשונה שביוצר, ורדב"ז מיידי שלא יחזרו להתפלל כיון שכבר התפללו. ונראה שכוונתו לומר שהשו"ע אמר שכבר התפללו בתחילת הסעיף כשדבר בדין הפורס, ולא שינה את הלשון כשדיבר על תפלה כדי לאומרו ברצף, אך לולי דבריו ב"י אפשר לפרש שכדי להתפלל יודה לרדב"ז שאין לאומרו, והרדב"ז המצוטט בכה"ג יש לפרשו שדיבר דוקא על המתפלל. אך מ"מ סיים החת"ס שכך כתב להדיא בר"ן דמייית ב"י רס"י זה דאפילו התפללו כולם ביחיד חזורים ונועדים לומר קדיש וקדושה, והיינו גם תפלה, ודלא כרדב"ז.

ויש להוסיף שאף שלפי הרדב"ז לא עושים תפילה בשביל יחיד כאשר המוציא כבר התפלל, מכל מקום בשביל ציבור מותר, כמו שעושים בחזרת הש"ץ בעלמא. על כן אם יש ציבור שמתפללים ששה ביחיד ומתוך כך חייבים בחזרת הש"ץ ואין להם חזן, יוכל אחד שכבר התפלל לומר להם חזרה, כיון שהוא מוציאם ידי חובת חזרת הש"ץ. כפי שעולה מדברי הבית יוסף והדרכי משה בס' רכו, שכאשר הש"ץ השתתק, יכול לעמוד תחתיו גם מי שלא כיוון לכל התפלה מתחילה והוא מברך בשביל הציבור, למרות שאין עליו חיוב חזרת הש"ץ.²



התהלה לדוד (אורטינברג ס' סט, ב) כתב דנראה שסברת הרדב"ז לא שייכא רק בהתפלל כ"א ביחיד, אבל היכא שיש עשרה בבחנ"ס ואיזה יחידים התפללו או בלחש אף שלא היו ו', כיון דכבר התפללו רשאי הש"ץ לחזור התפלה, ובפרט אם ה' דעתם לחזור התפלה, דלא פרח מיניהו חובת הקדושה (סברה זו דדעתם לחזור שאני נאמרה רק כתוספת למה שהם היו מתחילה עשרה במקום אחד, ולא כאחרונים שנביא לקמן שהיא נאמרת גם כשלא היו מתחילה עשרה ביחד). ועוד כתב התהלה לדוד שהחת"ס רצה לחלק בין ברכו לקדושה, דהיינו שלדעתו המג"א סובר כרדב"ז בברכו ולא בקדושה. ואין זה עולה יפה בדברי המג"א, כי המג"א כתב "והוא הדין שמתפללין כל התפלה בשביל אחד שלא התפלל", משמע דנקט כרדב"ז גם לענין תפלה. ודבריו צ"ע, שהרי החת"ס לא כתב שלדעת מג"א נוקטים כרדב"ז דוקא בברכו, אלא להיפך, שדברי המג"א בשם הרדב"ז הם דוקא בתפילה..

והאמרי ישר ב, ט הביא את דברי התהלה לדוד להקל כשהתפללו ביחד, והוסיף שאף אם לא היו עשרה במקום אחד בתפילה יש מקום להקל על פי החת"ס הסובר שלא קיי"ל כרדב"ז בענין קדושה של שמו"ע אלא רק בענין ברכו וקדיש. ולפי האמור, דבריו מיוסדים על הטעות של התהלה לדוד בדברי החת"ס, ואינו כן דעת החת"ס. מכל מקום המנחת יצחק א, נו הסכים להקל כדבריהם כשהיו עשרה בחדר אחד שיוכלו לומר חזרה. ולענ"ד העיקר כפוסקים שלא חילקו בזה, כי הרדב"ז לא חילק בזה, והמעידים על המנהג נראה שבכל גונא לא עשו תפלה אחרי שכבר התפללו.

וכבר הזכרתי שבשו"ת אפרקטא דעניא חלק ב או"ח סימן טז דן בששה שלא התפללו ולא שמעו קדושה וברכו, ואחד מהששה הקדים וגמר תפלתו קודם שאמרו הה' תפלת לחש. ולא נודע להם זה עד גמרם תפלת י"ח, והמקדים גם הוא נשאר בבחי"נ, אי שרי להש"ץ לומר תפלת י"ח בקול רם. וכתב שכיון שכבר נועדו יחדו ורמיא עליהו חיובא, י"ל דלא הוי בכלל יחידים שדן עליהם הרדב"ז, וכתב לדייק כך מלשון הרדב"ז. וכן נראה לו לדייק מהירושלמי שרק אם יצאו חלק מהעשרה קאמר שאין עוברים על התיבה ולא אמר רבותא טפי שאם התפללו לפני האחרים לא יעבור על התיבה. ולעיל השבתי על דיוקיו מהרדב"ז. ועל מה שדייק מהירושלמי יש להשיב שהירושלמי לא דיבר בדין מיוחד של עובר על התיבה אלא על כל הענינים שבהם התחילו ענין אחד ואחר כך יצאו.

מ). הביאור הלכה סימן קמו סעיף ב, דן האם אפשר לעסוק בדברי תורה בזמן קריאת התורה כשאין עשרה שומעים, מתוך השוואה לפסק השו"ע נה, ו שאם אחד מתפלל ואינו עונה עמהם שפיר דמי. וכתב בביאור הלכה שבקריאת התורה אין להקל כשאחד לא שומע, דאפילו לשו"ע הוא דוקא בתפלה ולא בקריאת התורה, "דשם (בקריאת התורה) בעינן דוקא צבור [ותדע דהא בעניני התפלה אחד מקבץ עשרה בני אדם אף שכבר התפללו ויצאו ידי ברכו וקדושה ועובר לפני התיבה, ואומר ברכו וקדושה והכל עונים אחריו ולא מצינו כן בקריאת התורה שאחד שלא שמע קה"ת יוכל לקבץ עשרה שכבר קראו ולקרות עוד הפעם בשבילו (ועיין בסימן קמ"ג בבה"ל [כוונתו למה שכתב שם (ד"ה בפחות) שעכ"פ גם בקריאת התורה גדול אחד הוכיח מהר"ן שדי בששה שלא שמעו, ועכ"פ לא די באחד].) וע"כ דלא נתקנה אלא בצבור דוקא".

גם לפי דרכי בהבנת הרדב"ז י"ל כך, אך יש להוסיף שיתכן שהקשבה בעינין אך לאו דוקא עם הבנה ומחשבה על כל מילה, דהעיקר הוא שאינם מדברים ועוסקים בענין אחר, דלא מצינו שמצוה תליה בכוונות נסתרות של השומעים, כפי שכתבתי לעיל בענין חזרת הש"ץ.

ה.

ששה או תשעה מתפללים, שאחרי תפילתם מביאים השלמה אינם יכולים להתפלל שוב

אחרונים רבים דנו בתשעה או ששה, או אף פחות משה, שהתפללו בבית כנסת, ואח"כ באו אנשים להשלים את המנין, האם באופן כזה יכולים לומר חזרת הש"ץ. חלקם התירו זאת גם לפי הרדב"ז, וחלקם התירו מפני שאינם נוקטים כרדב"ז. ולפי שהוא ענין מצוי, ויש אחרונים שמביאים מקורות שלאחר העיון בגוף המקורות עוסקים בענין אחר, ראיתי לנכון לפרט את הדברים כפי הבנתי.

ואקדים שלפי מה שהראיתי שלרדב"ז לעולם כל עוד שאינם ציבור של ששה המתפללים בתוך עשרה כל אדם שכבר יצא בה ידי חובה, פשוט שאינו יכול לומר תפלה שאין אדם שיוצא בתפלה. והרואה יראה שכל הדיון של האחרונים הוא לפי הטעם שאמר דפרח חובה מנייהו, שעל זה יש לדון האם גם באופן שהתפללו תשעה בבית הכנסת וחשבו שהם עשרה, או שעכ"פ חשבו להשלים מנין, או שעכ"פ בפועל השלימו אחר כך מנין, פקעה חובה מינייהו, ובפרט היכא שכך נהגו.

חיי אדם (כלל ל סעיף ג) כתב: "אם התפללו כל אחד ואחד ביחיד ואחר כך נודמנו יחד, אסור לומר קדיש וקדושה, שכבר פרח מהם חיוב זה. ולכן צריך ליזהר מה שנוהגין לפרוס על שמע ולומר קדיש וברכו שיהיה על כל פנים אחד שלא התפלל עדיין, דאם לא כן איך יאמר ברכו ואין א' שיברך^{מא}. אבל אם יש א' שצריך להתפלל, אזי נוהגין לפרוס על שמע אפילו מי שכבר התפלל, אבל יותר טוב שזה שצריך להתפלל יפרוס על שמע".

הוא פוסק למעשה כדברי הרדב"ז, אך הוסיף בתחילת דבריו על דברי הרדב"ז "אחר כך הזדמנו יחד", ומזה אפשר להבין שאם התפללו ביחידות במקום אחד הדין שונה, ואולי בכה"ג יש אופן שלא פוקעת מהם חיוב קדיש וקדושה. אך יותר נראה שאינו מתכוון לדקדק בזה, אלא נקט את האופן המצוי המנוגד לדברי השו"ע. וכן כתב הרב חפוטא (מובא בשו"ת שמ"ש ומגן חלק ב סימן סט) שהחיי אדם בהוה נקט שאח"כ נודמנו יחד, ושכך נראה ממה שהמשיך שם "ולכן צריך ליזהר וכו' שיהי' עכ"פ אחד שלא התפלל עדיין", והיינו שרק באופן שיש אחד שלא התפלל יוכלו לומר^{מב}.

מא. טעם זה, דאיך יאמרו ברכו ואין אחד שיברך, אינו הטעם שכתב ברדב"ז. הרדב"ז כותב שהוא כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

מב. הגרע"י בתשובה בילקו"י סט, א כתב שהח"א מחלק בזה, ואומר שאם מלכתחלה עמדו להתפלל על מנת להצטרף אחר כך עשרה, לא פרוח מהם חובת קדושה. וכנראה כוונתו לדייק זאת מדבריו "ואחר כך נודמנו יחד". אך כפי שכתבתי בחיי אדם לא פורש מה הדין במקרה שמלכתחילה עמדו להתפלל על מנת להצטרף. ואולי הגרע"י נמשך אחרי לשון הגרצ"פ בהר צבי סי' נא, שאחרי שכתב שהחיי אדם פסק כרדב"ז וכן כתבו החת"ס והמשנה ברורה מסתפק (יש להעיר שהמשנה ברורה מסתפק באופן מיוחד, ולא כדמשמע מלשונם שמסתפק אם לנקוט כרדב"ז), כתב "וח"א רוצה לחלק בדברי רדב"ז, היינו שהתפללו כ"א ביחידות שוב אין להם לסדר חזרת הש"ץ, אבל בנדון הנ"ל שמלכתחלה עמדו להתפלל ע"מ להצטרף אח"כ עשרה, לא פרוח מהם חובת קדושה". והגרע"י הבין שכוונת הרב פרנק שזה החילוק של החיי אדם, וכך נראה שנקט ממש את לשונו. אך יותר נראה לומר שכוונת הרב פרנק היא שכך חילק חכם אחד, ולא

ובשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' ט) נשאל על מנהגבקהלה אחת שאם יש ששה בבית הכנסת מתפללים בלחש ואחר כך מביאים ארבעה להשלים ואומרים חזרה. וכתב שהם יכולים לומר תפלה בקול רם, אף שלכאורה לפי הרדב"ז פרחת החובה מינייהו, כי סברת הרדב"ז אינה ברורה, והחת"ס כתב שהעיקר כרדב"ז רק במקום שלא נהגו כשו"ע, ועל כן אם נוהגים שכשיש ששה קוראים לארבעה להשלים, שיש סברה לחלק בזה, "יניח להם מנהגם"²².

ובשו"ת משנה הלכות (חלק ד סימן ז) תמה על זה, שמאחר שהמנהג כרדב"ז, אין לחלק מסברה ללא הוכחה, ונראה שגם תשעה שהיו בבית כנסת וצירפו אחד מבחוץ אחרי תפילתם אינם יכולים לומר תפלה, כי כל עוד שאינם עשרה הרי הם יחידים²³. והביא שבשו"ת קרן לדוד סי' ט"ז דן בהיכא שהתחילו את תפלת הלחש בעשרה, ויצאו חלקם באמצע הלחש וגמרו בלי עשרה, ואח"ז באו אחרים להשלים את המנין, האם יכולים לחזור בקול רם. וכתב מסברה דבאופן כזה יכולים לומר חזרה, דכיון שהיו עשרה כשהתחילו בלחש והיה חיוב עליהם, החיוב הזה לא פרח רק אין יכולים להתחיל שוב בלי שישלמו את החסרים מפני שבאמצע יצאו, וכיון שעתה יש עשרה ואפשר לקיים חיובם מתפללים בקול רם, וכתב כמדומה שכן נוהגין. משמע דבלא שהיו עשרה בהתחלת הלחש, פשיטא ליה דאין מתפללין בקול רם כיון דלא הי' חיוב עליהם. [ויש להוסיף על דבריו, שכדברי הקרן לדוד דלעולם בעינן לפחות ששה שהתפללו ביחד בתוך עשרה בתחילה, כתב גם בשו"ת שרגא המאיר ד, כט].

ועוד כתב המשנה הלכות (שם) שלולי דמסתפינא היה אומר שהרדב"ז דיבר דוקא היכא שהיו עשרה בבית הכנסת ובכל זאת התפללו ביחיד, שאז שייך הדמיון לפרח זימון מיניהו²⁴. ולפי זה אין מחלוקת בינו לשו"ע, שדבר בהתפללו לגמרי ביחידות, שאז לא שייך פרחת מהם חובתם.

התכון לדייק זאת מהחיי אדם.

מג). הגר"ד יוסף בהלכה ברורה סי' ט כתב בשם המהרש"ג שבאופן כזה לכו"ע יכול לומר חזרה, אך במהרש"ג כתוב רק שיש סברה שבזה הרדב"ז יודה, ולא החליט שבזה הרדב"ז מודה.

הגרע"י בתשובה בילקוט יוסף סי' טט, א, וכן הרב פרנק המובא תשובת הצי"א חי"ד סי' ו, ותורת יקותיאל רוננברג סי' לב ציינו לשו"ת מנחת אלעזר חלק ב סימן עז דכתב להקל כשהתפללו ששה ובחזרה יש עשרה. אך לענ"ד שם מדובר על ששה שהתפללו ביחד בתוך עשרה שיכולים לעשות חזרה, ולא בנידון דידן. ועיקר חידושו שם שיכולים לעשות זאת למרות שלא היה להם מנין לאמירת הקדיש לפני התפילה, ולמד להקל מדברי המג"א שאם אין ששה לא יאמרו לחש וחזרה, הא אם יש ששה יאמרו לחש וחזרה.

מד). באמרי יושר (ח"ב סי' ט) כתב להצדיק את המנהג להשלים על ידי אנשים מבחוץ לתפלה בשביל קדושה, בכך שהחת"ס כתב להצדיק את הרדב"ז לענין ברכו, ולא לענין קדושה. ותמה עליו בשו"ת משנה הלכות, שהלא החת"ס מיירי בענין תפלה בשביל קדושה, ולא נזכר כלל בדבריו שנהגו כהרדב"ז רק בברכו. ולענ"ד יש להעיר שהערת המשנה הלכות נכונה בדעת החת"ס, אך ברדב"ז גופיה כתוב קדושה, ולא מבואר אם הכוונה לקדושה של שמו"ע. ולכאורה מסברה יש צד לומר כדברי האמרי יושר להקל בתפלה מצד שתפלה יכולה להיאמר בנדבה. אך הרדב"ז אומר שכיון שהוא אומרה בשביל חובת הציבור, הוי כנדבת ציבור.

מה). זו סברה הפוכה מהביאור הלכה, שלדעתו שאם היו עשרה בבית הכנסת בזמן התפלה ולא נפרדו אלא התפללו ביחיד כי רק היחידים האלו לא התפללו יש יותר סברה שגם לרדב"ז יוכל לומר תפלה בקול רם אחרי תפילת הלחש. ובאמת נראה שהסברה לומר שבכה"ג יותר פוקעת החובה היא רק כשבכוונה לא התפללו בעשרה, וזה לא שכיח, מאחר שכבר באו לבית הכנסת.

אך הסיק שכיון שהאחרונים לא העמידו כך את דברי הרדב"ז, אין לחלק בזה, ואין לומר תפלה נוספת בקול רם אלא אם התפללו לפחות בתחילה עשרה כדברי הקרן לדוד הנ"ל.

ובתוך דבריו כתב המשנה הלכות שבארץ צבי סי' לט יש סימוכין לסברה שכתב שאין מחלוקת בין הרדב"ז לשו"ע, אך לענ"ד הארץ צבי מדבר על ענין אחר לחלוטין.

בשו"ת ארץ צבי (חלק א סימן לט) דן בששה שהתפללו בתוך עשרה ואחד מהם שכח טל ומטר האם יוכלו לומר חזרה, ובתחילה כתב די"ל שבנידון כזה גם הרדב"ז מודה דאף דהש"צ התפלל בלחש מ"מ לא היה כוונתו אז לצאת ידי חובה רק להסדיר תפלתו כי ה' מחשבתו לחזור התפלה בקול רם, וא"כ לא יצא ידי חובת תפלה בתפילת לחש, ואף אם מצוות אינן צריכות כוונה לכתחילה בעינן כוונה כרבינו יונה רפ"ק דברכות, וי"ל דמותר לחזור ולעשות המצוה בשביל לכתחילה ואפי' בברכה כמ"ש הברכ"י (סי' ע"ב) לענין קדוש ביין מגולה: והוסיף שבנידון דידן יש עוד סניף לפי המבואר בתוס' ברכות (כו ע"ב) בשם הר"י דאף השוכח טל ומטר או יעלה ויבא אף דצריך לחזור ולהתפלל מ"מ ייד"ח גוף התפלה, ומ"מ צריך לחזור כדי לקיים גם מצות הזכרת המאורע, ולפ"ז בנ"ד הוי שפיר כאלו כל הששה התפללו בלחש תפלה הגונה ושפיר דמי לחזור התפלה בקול רם.

ועוד כתב טעם נוסף להקל בנידון זה, ובו הוא מסביר את סברת הרדב"ז, וז"ל: "ועוד יש לומר טעם דהנה הרדב"ז כ' דכיון דכל אחד התפלל ביחידות פקע חובת קדושה מינייהו כעין דאמר' בס' (קצ"ד) בג' שאכלו ובירכו לעצמן פקע חובת זימון מינייהו ולכאור' אין מובן כלל הדמיון דהתם אין זימון למפרע משא"כ כאן לעולם מצוותו בכך שמתחלה יתפללו כל אחד לעצמו ואח"כ יחזור הש"צ התפלה, ואני אמרתי טעם אחר דחזרת הש"צ וקדושה הוא רק פרט מצות שמו"ע והידור מצוה אליה ובשבת (קל"ג ב) דציצין שאין מעכבין אם פי' אינו חוזר עליהם וכשלא פי' חוזר עליהם ודוחה שבת כמו גוף המילה, וה"נ אם התפללו ציבור ביחד ע"ד שיחזור הש"ץ התפלה חשיב שלא נגמר עדיין המצוה כיון שע"ד כן התפללו שיחזור הש"צ התפלה, אבל אם התפללו כל אחד לעצמו חשיב כפירש ועקרו רגליהם משמ"ע, ושוב לא ניתן לדחות איסור לא תשא בחזרת הש"ץ. שו"ר סמך לדבריי בח"ס (סי' י"ז) שביאר ד' רדב"ז דקדושה הוא עטרה לתפלה כמו זימון עיין שם, ויש להוסיף ביאור לדבריו לדעת הרמב"ם דאפי' בחול אינו חוזר על ציצין שאין מעכבים, וכ' השאג"א (סי' נו"ן) דלא שייך הידור מצוה רק כל זמן שלא פירש, וה"ה בנ"ד כיון שהוא רק עטרה לשמו"ע, לא שייך הידור זה רק כל זמן שלא פירש, והיינו שהתפללו בציבור והי' דעתם לחזור השמו"ע, משא"כ בהתפללו ביחידות ועקרו רגליהם שלא היה דעתם לחזור השמו"ע, ולפ"ז בנ"ד שהי' דעתם לחזור התפלה שהרי סברו שיש ששה מתפללין, שוב לא מיקרי פירש ומותר לחזור התפלה ודו"ק: אך לענ"ד גם מטעמא קמא לבד יש להקל, ולפ"ז גם בזה שלפעמים כשיש ו' אנשים מתפללים ואיש א' מאריך בתפלתו ואין רואה והעולם עומדים בתפלת י"ח ואיש הלזה עדיין עומד באמצע פסד"ו, נלענ"ד ג"כ להקל דמ"מ יוכל הש"ץ לחזור התפלה כיון שהוא סבור שיש ששה שמתפללים נמצא שלא נתכוון לצאת ידי חובה רק להסדיר תפלתו".

ולענ"ד יש להשיב על הטעמים שכתב. על הטעם הראשון שלא פקעה המצוה מהש"צ כי לא יצא ידי חובה כשהתכוון רק להסדיר תפילתו, יש להשיב דנראה שכאשר הש"צ מסדיר את תפילתו בלחש הוא מתכוון גם לצאת ידי חובה במה שהחכמים חייבוהו. וחובת התפלה המוטלת עליו לכתחילה היא תפילת לחש שאין להגביה בה קול אלא לצורך, ולכן הוא מתכוון לצאת ידי חובה ויוצא ידי חובה גם במידה שבסוף לא יתפלל את חזרת הש"צ. ודבר מצוי הוא שבתחילה עומד להיות חזן ולבסוף נותנים לאדם אחר להיות החזן, כגון ב אבל. ולא עולה על הדעת שהשתא נאמר שהראשון לא יצא ידי חובה. על כן, רק כשיש ששה שהתפללו יחד בתוך עשרה כתקנת חז"ל, לא פוקעת חובת חזרה, ואין להתפלל תפילת חזרה כשאין חובת החזרה על הציבור. ועל הטעם השני שכתב בביאור טעם הרדב"ז, לענ"ד יש להשיב בקיצור שיש כאן הוספת טעמים שלא נכתבו, ולא נראה כן מדברי הרדב"ז ומדברי החת"ס. ועל הטעם שכתב לסמוך על דברי התוספות בברכות, מלבד שאין דברי התוספות מוסכמים, הרי הכא עכ"פ חייב לחזור ולהתפלל, וחכמים מחשיבים את תפילתו כאילו לא התפלל. וכן העיר בילקוט יוסף סימן צ סעיף ט הערה יד, אם כי הוא לא ראה את הארץ צבי.

על כן נראה בנידון השאלה שדן בה הארץ צבי, שלא יכולים לעשות חזרה כי לא היו ששה מתפללים בתוך עשרה, אלא שאם מי שטעה תקן את טעותו בתפלה תוך כדי זה שהחמישה עדיין מתפללים, כיון שהוא כמאריך בתפילתו שהתחיל איתם, שפיר דמי להיחשב כששה שהתחילו להתפלל ביחד. ובשו"ת מורשת משה (סי' ג') כתב שאם נתוועדו להתפלל עשרה ויצא אחד מהם, ורוצים להשלים באחד, אולי יש מקום להקל כיון שבזה ליתא מנהגא שהוא מילתא דלא שכיחה, אך יותר נראה לו שדינו שוה ליחיד.

והרב זלמן סורצקין במאזנים למשפט (א, ז) דן בענין אלו שרוצים לצרף אחרי שהתפללו בלא מנין, וכתב לדחות מה שכתב החת"ס בביאור סברת הרדב"ז שמכל מקום לא דמי לזימון. ולמעשה צידד להקל בימינו שיש חשש שכשלא יתפללו במנין יפסיקו לבא, כיון שאולי היכא שהם מצפים לעשרה לא שייך בזה פרח מינייהו גם לרדב"ז ויוכלו לומר חזרה. אך כתב שאם אפשר, עדיף שיתפלל אחד שעדיין לא התפלל. ושם (חלק ב סי' כד) הביא בנו של הרב זלמן סורצקין שהרב עקיבא סופר, צאצא החת"ס, כתב להשיב על דברי תמיהתו על דברי הרדב"ז, שמכל מקום סברת הרדב"ז נכונה, שכיון שהתפללו ביחידות בפועל פרח חיובא מינייהו. ובנו של המחבר העיר על זה שעיקר השגת הרב סורצקין היא שהדמיון לזימון שכתב הח"ס כהסבר לדברי רדב"ז אינו דמיון נכון. עכ"ל. ולענ"ד יש להעיר על דבריו, שאכתי לעיקר החידוש שאפילו לרדב"ז בכה"ג שהיכא שמצפים למנין לא פרח החיוב מינייהו, לא הובאה ראיה מספקת.

והרב דייטש (פרי השדה ח"ב סי' צז) והגר"ח נאה (שנות חיים י ציון כט) כתבו שאפשר לצרף ארבעה אחרי התפלה, אך לא הביאו ראיה שאפשר לעשות כך למי שחושש לדברי הרדב"ז. הרב דייטש כתב רק שאין לדמותו למי שאומר קדיש בלא לשמוע את הלימוד. והגר"ח נאה כתב להקל בזה כי דימה אותו לדברי החיד"א בקשר גודל סי' יח. והמעייין יראה שאינו דומה, כי החיד"א מדבר על חזרת הש"ץ בעלמא", וכאן אנו מדברים על תפלה בשביל קדושה.

(מו). על דבר זה העיר הגרע"י. אך יש להוסיף בזה דוה לשונו "כיון שאיכא רובא שלא התפללו, אף על פי שהשאר

והרב מסעוד הכהן בפרחי כהונה (סימן מ) כתב שיכולים לומר תפלה עם קדושה מפני שכן דעת מרן השו"ע, אך הוסיף שבאופן כזה כיום לא יאמרו הבאים קדיש וברכו, אלא יסמכו על מה שיאמרו בסוף התפלה כמנהג. גם הוא לא נוקט נימוק שאפשר לעשות כך גם לפי הרדב"ז.

ובקונטרס התשובות (יאנובסקי, סי' טו) דן במנין שיצא אחד מהם ביוצר אור, ובא אחר אחר שגמרו שמו"ע, וכתב שיכולים לעשות חזרה אף לפי הרדב"ז, כיון שלא היה ניכר שהם חושבים להתפלל בלא מנין. וצירף לזה את שיטת יש אומרים במאירי שכיון שהתחיל יוצר אור יוכל לומר גם חזרת הש"ץ.

ומבואר שהסברה להקל היא במקרה מיוחד שלא היה ניכר שהם חושבים להתפלל בלא מנין, והצירוף של היש אומרים במאירי קשה, כיון שכל הפוסקים לא נקטו כך.

ובספר מחשבות בעצה (סי' כו) חילק בזה באופן אחר. הוא דן האם מי שבא לבית הכנסת, שהוא מקום קבוע לתפלת הציבור, מחוייב לחזור אחרי עשרה ולומר בתפילתו קדושה, והביא את דברי רש"י מגילה כד ע"א לגבי המפטיר בנביא שנותרים לו זכות להיות עובר על התיבה שכתב רש"י בד"ה הוא עובר לפני התיבה – "להוציא את הצבור בקדושה שבתפלה". ודייק מדוע לא כתב להוציא את שאינו בקי, כפי שאמרו בגמרא ר"ה לד ע"א, וכתב שעל כן צ"ל שהוא מפני שבמגילה מדובר כשמאחר בא לבית כנסת, והשמיעתו המושגת שהיותו במקום בו מתאספים בקביעות עשרה מחייבו לחפש אחרי שמיעת קדושה. ועוד פירש מה שאמרו חכמים לר"ג שתפילה היא בשביל מי שאינו בקי, ותמה הפמ"ג במש"ו ריש סי' קכד על הסוברים שגם כשכולם בקיאים צריך לומר חזרה משום הקדושה, למה לא השיבו חכמים משום קדושה. ולפי האמור, שיש חובה לחזור על קדושה, י"ל דזה כלול בתשובתם, דהכוונה היא שעושים זאת בגלל חובה. וכפי שיש חובה לעשות חזרה בשביל להוציא מי שאינו בקי, כך יש חובה למי שבא לבית הכנסת לחפש עשרה כדי להשלים את שמיעת הקדושה שלא יכול היה לומר בתפילתו כשעשאה ביחידות. ולפי זה פירש שאין מחלוקת בין הרדב"ז לשו"ע, כי י"ל שבשו"ע מדובר כשהתפללו יחידים בבית כנסת ולכן אומרים תפלה בשביל קדושה, כי הבאים לבית כנסת חייבים לחזור על אמירת תפילה בשביל הקדושה, ואילו הרדב"ז מדבר כשהתפללו יחידים בביתם, וכשאדם נמצא בביתו אין עליו חובה לחזור על עשרה לשמיעת קדושה כפי שאמרו בברכות דף ז ע"ב טריחא לי מילתא.

ומבואר שאצלו הסברה להקל בזה היא בכל היכא שבא לבית כנסת, ולא דוקא כשהתפללו וחשבו שיבואו אחר כך עשרה.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. על מה שדייק מרש"י במגילה, קשה, דאם רש"י בא לומר שכאן מדובר במאחר, למה רש"י כתב כך רק בדף כד, ולא על המשנה בדף כג, ששם עיקר הדין, ושם הוא פירש רק שמדובר בשליח ציבור. ולפיכך נראה שלפי רש"י המשנה לא מדברת במתפלל עובר המאחר אלא בשליח ציבור בעלמא. ולפי שהדבר הכי נכבד בתפלה הוא הקדושה, נקט שמפצים את המפטיר בנביא שיקבל את הכבוד הכי גדול.

התפללו, כל שיש עשרה שעונים אמן יכול לומר חזרה (שיירי שם). וא"כ מבואר מדבריו שהרב שכנה"ג מדבר על תפלה רגילה שכשיש ששה היא תפלת ציבור, כפי שכתבתי לעיל.

ועל מה שדייק מתשובת חכמים בגמרא ר"ה שהתפלה היא להוציא את שאינו בקי, דמדלא אמרו שהיא בשביל הקדושה משמע שכלול בדבריהם גם שיש חובה להוציא בקדושה מי שבא לבית כנסת, ומוזה הסיק שיש חובת קדושה על היחיד שהתפלל בבית הכנסת, יש להשיב שהדברים נראים רחוקים מפשט הגמרא. ואף אם נאמר כדבריו שיש חובת שמיעת קדושה, י"ל שהיא מוטלת על הציבור. ובפשטות י"ל שמה שלא הזכירו חכמים את הקדושה הוא מפני שזו תשובה לר"ג במהלך המשא ומתן, וכוונתם שהם מודים שש"צ מוציא את הבקי, ואינם סוברים כדבריו שכשם שמוציא את מי שלא בקי הוא מוציא את הבקי.

ועל מה שכתב שהרדב"ז אינו חולק על השו"ע אלא מדבר במציאות שונה, יש להשיב דנראה ממה שהרדב"ז מצטט את לשון תלמידי רש"י ור"ת כפי שהם כתובים בר"ן, שהוא בא לחלוק על הר"ן שהעמיד את דבריהם בעשרה שהתפללו, והר"ן הוא מקורו של השו"ע, ועל כן אין להעמידם במציאות שונות. וכן נראה שעיקר סברת הרדב"ז היא שכיון שהתפללו ביחיד בזמן שבו יכלו להתפלל בציבור, הפקיעו מעצמם את חובת הציבור, ואינו תלוי בהיותם ביחיד בביתם או בבית כנסת. ועוד, והוא העיקר, שכל האחרונים האלו מתייחסים למה שאומר הרדב"ז שפקעה החובה, ולא שתו ליבם לסברת הרדב"ז שמי שכבר התפלל אינו יכול להתפלל שוב בשביל קדושה אלא אם יש מי שיוצא בברכותיו, כי לא תקנו דין כזה בפורס על שמע, וכפי שהראיתי בדבריו שזו כוונתו, ושבאמת כן נראה בדעת הראשונים שלא רצו להעמיד את דין עובר על התיבה במתפלל עובר מאחר.

ובעטרת ארי (סי' לג) דן על היכא שהתפללו ששה בלא עשרה, ורק בשעת החזרה יש להם י'. וכתב שיש מקום לתלות דין זה בשאלה האם ששה שמתפללים בתוך עשרה נחשבים כמתפללים תפלת ציבור בלחש, כפי ששמע מהגר"ז והמשנה ברורה בסי' סט, או שגדר תפילת ציבור בלחש הוא רק כשיש עשרה מתפללים, כפי שנמסר בשם הגר"ח והחזו"א. דאם נאמר כהגר"ח והחזו"א דלא הוי תפילת ציבור, אפשר לומר שמה שלפי הרדב"ז לא פוקעת חובת החזרה מששה שהתפללו הוא מפני שדעתם בזמן תפילת הלחש להתפלל אחר כך בעשרה עם חזרה. וא"כ גם אם לא התפללו בתוך עשרה, יכולים לעשות חזרה, כי עתה יש להם י', והיתה דעתם שיבואו ארבעה לחזרה.

אך לענ"ד אין יסוד להניח שדעתם להתפלל עם חזרה תגרום לכך שלא תפקע מהם החובה. זאת, גם משום שאינם יכולים לדעת בודאות שיהיו עשרה, וגם משום שבפשטות מה שלא פוקעת החובה כשהם מתפללים ששה בתוך עשרה הוא משום שזו צורת התפלה שתקנו חז"ל בלחש וחזרה. וגם לשיטת הגר"ח והחזו"א, כשיש ששה מתוך עשרה שמתפללים הוא מה שתקנו חכמים כדי שיהיה אפשר לעשות חזרה. ובלאו הכי נבאר לקמן שלא נוקטים להלכה כהגר"ח והחזו"א.

וכה"ח סי' סט (אות א) כתב שאמנם המנהג הפשוט שלא לומר קדיש וקדושה אלא מי שלא התפלל, כדברי המאמר מרדכי, אבל "אם הם ששה או ז' נוהגים להתפלל כל העמידה בלחש, ואח"כ מביאים ג' מן השוק אעפ"י שכבר שמעו אותם הג' ויצאו ידי חובה כדי לקיים מצות חזרת העמידה וקדושה ועניית אמן ומודים דרבנן, ואם בשחרית כדי לקיים מצות ברכת כהנים,

אבל אם אין ששה שלא התפללו לא יתפללו בלחש כדי לעשות אחר כך חזרה רק יתחיל מיד בקול רם כמו שאמר המג"א ועיין הגר"ז אות ה (שהביא את דברי המג"א, ופירש שזו אינה חזרה אלא תפילה בשביל קדושה, ולכן לא יגביה קולו אחרי ג' ראשונות)^{מז}. ועוד כתב כף החיים (אות ז) לפרש את דבריו באות א, שיש לתמוה על הרדב"ז במה שכתב על פי רש"י ותוספות, והלא הם מדברים על אחד שלא שמע או ששה שלא שמעו, ומשמע שמדובר כשכבר התפללו. והביא גם את דברי החיד"א במחבר"ר כתב "דברי הרדב"ז תמוהים דכל הפוסקים הם היפך דברי הרדב"ז והיה ראוי לפסוק כדברי מרן, אלא שכבר כתבנו שלא נהגו לפרוס על שמע ולירד לפני התיבה בשביל יחיד אלא דוקא הוא עצמו, ברם נפקא לן לדידן דאם יש ששה שהתפללו ביחיד כל אחד בפני עצמו^{מח} דיכולין לומר חזרה אחר כך בצירוף ד' מן השוק שכבר שמעו ודלא כהרדב"ז, ואין לומר בזה סב"ל כיון דלדברי האר"י חזרה צריכה כמו תפלת לחש, וא"כ כל אדם מחויב לעשות תיקון זה, ולקיים מצוות חזרת העמידה וקדושה ועניית אמן על ברכות י"ח ומודים דרבנן ואם בשחרית ברכת כהנים. וכיון שאפשר לתקן לדעת מרן - יתקן, דאפשר גם לאר"י כצ"ל, ועוד בלאו הכי סברה זו של הרדב"ז דחו אותה". כלומר, שגם בלי להתחשב בדברי האר"י על מעלת הדברים, עכ"פ מותר לעבור על התיבה באופן זה, כי אם שוקלים את דברי מר"ן כנגד הרדב"ז יש לפסוק כמרן, כי את סברת הרדב"ז יש לדחות.

ובישכיל עבדי (ח"ה סי' יא) כתב כדברי כפה"ח לגבי ששה שהתפללו לבד בבית הכנסת, והתנה זאת בכך שעכ"פ אלו שהתפללו לא המשיכו מאשרי ואילך. ונראה טעמו דרק כך עדיין שייך חזרה גביהו, והאמת היא שכך כתב כפה"ח בעצמו בסי' קכד, ס"ק ח"י.

אך יש להשיב על דברי כפה"ח והישכיל עבדי. דנראה שמה שרצו להרויח חזרת הש"ץ וברכת כהנים, שגדולה חשיבותם לפי האר"י, לא הרויחו, מפני שגם אם נדחה את סברת הרדב"ז, התפלה שעושים עבור יחיד או ששה שלא שמעו לשיטת השו"ע אינה חזרת הש"ץ, אלא היא לכל היותר בגדר "עובר על התיבה" של הר"ן, כלומר שהיא תפילה הנאמרת בשביל יחידים שישמעו קדושה אחרי שכבר התפללו בלחש כמו שכתב המג"א. והסברה שבדעתם לצרף לא פוקעת החובה מועילה נמי רק כדי להשאיר את האפשרות לומר תפלה בשביל קדושה, על כן אין לה את מעלות חזרת הש"ץ, שאין חובת הרבים לעשות חזרה אלא כשיש רוב עשרה שרוצים להתפלל יחד. וגם נראה שבאופן כזה שהוא מתפלל בשביל היחידים שלא שמעו קדושה, הוא אינו מוציא בתפילתו מי שאינו בקי, כיון דלא חשיב תפלת הציבור^{מט}.

מז). דהיינו שהוא מיקל רק היכא שהתפללו ששה בבית הכנסת, ודעתם לצרף לעשה אם ימצאו, ואינו מיקל כשהיו מתחילה פחות מששה שלא התפללו, דבזה הוא מסכים לדברי המג"א והגר"ז שבכה"ג מפסידים את החזרה.

מח). לכאורה קשה, שהרי בסק"א כתב שכשכל אחד התפלל בפני עצמו, נוקטים כרדב"ז כי כולם כותבים שנהגו כרדב"ז. לכן כתב הרב משאש (שמ"ש ומוגן ח"ג סי' כ- כא) שמה שכתב כפה"ח "שכל אחד התפלל בפני עצמו" הוא ט"ס, ולדעתו ההיתר בסק"ז מבוסס על זה שהששה התפללו ביחד בבית כנסת, אף שלא היו עשרה. אך לענ"ד זה לא ט"ס, כי נראה שמדינא דעת כפה"ח שהעיקר כשו"ע, ולכן נקט את לשון השו"ע "שכל אחד התפלל בפני עצמו", והוא אומר לסמוך על זה כאשר ששה התפללו בבית כנסת, ואפילו התפללו כל אחד בפני עצמו שלא היה להם מנין דעכ"פ מפני שהם ששה בבית כנסת ודעתם לצרף אחר כך מבחוץ יש מקום להחשיבו כחזרת הש"ץ.

מט). אמנם הרדב"ז אמר שאם יש אחד שלא התפלל יוכל להוציא, אך הוא אומר כך על קדיש וברכו, וכתבתי שנראה

ולעצם השגת כפה"ח על דברי הרדב"ז יש להשיב שמלשון רש"י ור"ת שמדברים על אחד שלא שמע, אין להוכיח שהכונה למי שהתפלל ביחידות ולא שמע, אלא כתבו את הענין שבשבילו הוא רוצה לשמוע כי הוא לא שמע. ועל מה שהקשה החיד"א השבתי לעיל.



ו.

דברי הגאון הרב עובדיה יוסף

הגרע"י בספרו הליכות עולם פרשת תרומה, שהודפס בשנת תשס"ב (אמנם היסוד נכתב בימי בחרותו, אך לפנינו יש רק מה שיצא לאור בשנת תשס"ב) כתב בפסק למעלה בהלכה יא: "אם לא היה מנין בתחילה, והתפללו ביחידות, ושוב נוספו עליהם אנשים, עד שבסיום תפילתם נמצא שיש להם מנין, אם רצו להתפלל תפלת חזרה, ולומר קדושה, הרשות בידם".

וביאר טעמו בהערות, דאמנם דעת הרדב"ז שהובא שם בבא"ח אות טז שאינם יכולים להתפלל חזרה שפרח מינייהו קדיש וקדושה וחזרה, אולם רבים מהאחרונים חולקים וס"ל דאגן אתכא דמרן סמכינן, וכמ"ש החיד"א במחזיק ברכה (לענ"ד יש להשיב על שאלת החיד"א כנ"ל, והחיד"א רק הקשה ולא קבע הלכה), וכ"כ בפתח הדביר סי' קלב דף קלח ע"ד שהעיקר כמרן במחלוקתו עם הרדב"ז (לענ"ד פתה"ד לא כתב כך)¹, ושכן כתבו הרב בגדי ישע², ומקור חיים של הרב יאיר בכרך סי' סט (לענ"ד המקור חיים לא כתב כך)³, וכן כה"ח דחה את דברי הרדב"ז ופסק כדברי מרן השו"ע, מאחר שהאחרונים דחו את דברי הרדב"ז, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל, כיון שלדעת האר"י

לבאר שהוא מדבר בכל דבריו על תפילת הפורס על שמע בלבד, ולכן לא הצריך שהשומע יהיה אדם לא בקי. ואף אם נפרש כוונתו על תפילת שמו"ע, לא הביא ראיה שמוציא בכהאי גוונא.

ג. פתח הדביר דן אם לומר בקדיש תתקבל כאשר התפללו מיעוט בתוך עשרה, ובתוך דבריו שאפשר לאומרו הביא ראשונים שמהם משמע כמרן, אבל לא אמר שהעיקר כמרן, ולמעשה הוא מדבר באופן שאחד שמתפלל בתוך עשרה ואומר קדיש וקדושה וזה מוסכם גם על הרדב"ז שאפשר לעשות כך. ושם כתב בתוך נימוקיו שגם הריטב"א במגילה כתב כרש"י, וכן עולה מהרשב"א בתשובה סי' ז [כוונתו כנראה למה שכתב "לחזור היחיד ולומר קדושה אפילו בעשרה שכבר יצאו מותר וכדאיתא במסכת סופרים"]. אך יש להעיר שהם לא כתבו שאחד שיצא יכול לומר תפילה בשביל קדושה למי שלא יוצא בה חובת תפלה, אלא רק שלא צריך שבעה או ששה שלא יצאו, והלשון "לחזור היחיד" היא לשון מסכת סופרים שיכולה להתפרש שזה חזרה לשומעים. וכוונתו שזה שלא שמע קדושה יוכל לומר את תפילתו בקול רם. כך שלמעשה אין כל ראיה דפליגי על הרדב"ז, ואדרבה מדברי הרשב"א משמע שדעתו כרדב"ז כי בחידושו למגילה כל דבריו הם סביב קדיש וברכו וקדושה של יוצר אור ומשמע שאינו מעמיד את העובר לפני התיבה של המשנה באומר בשביל מי שלא שמע, אלא בש"ץ בעלמא כי המשנה מדברת כשאדם שכן שמע אומר בשביל אחרים שלא שמעו ואין לעבור על התיבה בשביל קדושה שלא שמע אדם אחר כשהוא בקי, והוא הדין בפורס יוכל להוציא אחר רק כשהאחר יוצא בברכה.

נא. הבגדי ישע מקשה על כנה"ג שהביא את הרדב"ז, למה הביאו, דפשוטות כוונתו שיש להחמיר כרדב"ז, אך נראה שאין להחמיר בזה כדבריו, כי מפסיד קדושה. אך ברור שכנה"ג יכול היה להשיב שכיון שיש ספק בברכה, עדיף שיפסיד קדושה, ואולי גם זה יגרום שלא יתפללו ביחידות ויתאמצו יותר להתפלל בציבור.

נב. המקור חיים ציין לדברי הרדב"ז בסימן רמ, רמא, והקשה רק על מה שכתב בסימן רמ, ונמצא שלא דחה כלל את הרדב"ז. ויש להעיר, שבתחילה כתב המקור חיים אפילו בשיטת השו"ע שלגבי פורס על שמע יכולים לברך ברכת יוצר אור רק אם יש מי שלא בירך יוצר אור ויוצא עתה בברכה.

החזרה צריכה כמו תפלת הלחש (אלו דברי כפה"ח, אך הגרע"י בעצמו לא נקט שהיא תפלה שיש לה מעלת חזרה, כפי שיובא לקמן). ובשו"ת מלמד להועיל סי' ג כתב שהגר"ז ודרך החיים וערוה"ש פסקו כמרן (לענ"ד ערוה"ש אינו נוקט כמרן). ובשו"ת מהר"ם שיק נסתפק בזה, ושאל את רבו החתם סופר, והשיב לו שהמנהג כרדב"ז, וכן בספר טהרת המים (שיורי טהרה מערכת ה סוף אות כ) כתב ג"כ כדברי הרדב"ז, וכ"כ בשו"ת משיב דברים או"ח סי' כט". ובספר מחשבות בעצה חילק בזה שהרדב"ז מייירי שהתפללו ביחידות כל אחד בביתו ואח"כ בא מנין, אבל אם התאספו בבית הכנסת שהוא מקום תפלה מצטרפים, ועיין בשו"ת שבות יעקב ח"ג, ג, ובשו"ת קרן לדוד, ובשו"ת פרי השדה, ובשו"ת קונטרס התשובות, והגרא"ח נאה פסק כדעת מרן.... ולענין הלכה הסומך בזה על דעת מרן לא הפסיד, וכדברי כל האחרונים הנ"ל.

ומשמע דעיקר טעמו הוא דברי השו"ע דנקט בדין עובר על התיבה כשיטת הר"ן שאפשר לעשות תפילה בשביל קדושה אף בשביל יחידים שהתפללו, ומצרף לזה את סברת המחשבות בעצה, ועוד אחרונים שכנראה עומדים בבסיס דברי כפה"ח שכשדעתו לצרף לא פוקעת החובה גם לדעת הרדב"ז. ונראה שגם אם נאמר שלפי המחשבות בעצה יש לזה דין חזרת הש"ן, הגרע"י לא נתן חשיבות מיוחדת לדברי המחשבות בעצה. וכפי שנראה להלן בתשובות נוספות הוא מביא עוד אחרונים שגם כשאמרו שיכולים לאומרו התיחסו לזה כדין פורס על שמע ועובר על התיבה של הר"ן, ולכן נראה שמה שכתב בהלכה למעלה "להתפלל תפלת חזרה ולומר קדושה" ככוונה לא כתב סתם לומר חזרה, וגם לא כתב לומר ברכת כהנים, דכוונתו במילה חזרה לאפוקי שלא יובנו דבריו על אמירת ברכת יוצר אור בשביל הקדושה, אבל יכולים לחזור על התפלה בשביל קדושה, והוא כדין הפורס. ואף שהוא סובר שמדינא אין לחוש לרדב"ז, כפי שעולה מתוכן הביאור למטה, כתב רק שהסומך בזה על מרן לא הפסיד, דהיינו במתפללים שלאחר תפילתם הצטרפו לעשרה אם ירצו יוכלו לנהוג כך, לומר לך שמכל מקום שרק בזה יכולים לעשות כך אבל נהגו שאם התפללו יחידים בביתם ביחידות לא עושים את דין הפורס על שמע עם תפלת חזרה וקדושה. אמנם לכאורה נראה שאינו מונע מהם לומר את כל התפילה בקול רם כי לא הבהיר שאחרי ג' ראשונות ינמיך החזון את קולו, ובכל אופן נראה שלדעתו לא יאמרו ברכת כהנים גם אם יתפלל את כל התפלה בקול רם מפני שעיקר טעמו הוא דעת השו"ע, ולשו"ע אין זו חזרת הש"ן, וממילא אין אומרים בה ברכת כהנים, ובזה יש לחוש לברכה לבטלה.

נג). ערוה"ש מבאר את טעם המנהג שרק מי שלא התפלל אומר תפלתו בקול רם עד קדושה, מפני שלסברת הגאונים והרמב"ם אין מקור לנהוג כשו"ע. ונמצא שלמעשה לפי סברה זו מובן מה שלא נהגו כמרן, וגם המתפללים ביחידות בבית כנסת לא יוכלו לצרף מבחוץ אנשים כדי לומר חזרה. ובענין דעת הגר"ז, בשו"ע הרב עם עיונים וביאורים דאווידוביטש, כתב שכנראה הגר"ז לא הביא את הרדב"ז כי הוא סובר שהרדב"ז לא פליג על השו"ע, והוא מדבר רק בזה שלא יאמרו תפילת לחש לאחר שהתפללו, אבל החזון יכל לאומרו. ולענ"ד דבריו רחוקים מהפשט, וקרוב יותר לומר שלא הביאו כי לא ראה את דבריו בשורשם.

נד). מוהר"א הכהן מוסיף שאף אם יש ששה מתפללים בתוך עשרה לא יעשה חזרה לחוש לסברה שכיון שהתפללו למעשה כיחידים פרח חובה מיניהו. ואינו סובר שששה המתפללים בתוך עשרה הם כמנין לכל דבר.

נה). המשיב דברים סי' כט מדבר בנידון של המתפללים בבית כנסת, ועל זה כתב להצדיק את ההוראה שאינם יכולים להשלים אנשים מבחוץ.

התייחסות נוספת של הגרע"י לענין זה נמצאת בהסכמה לספר מים טהורים של הרב מסעוד מהדאר. שם בסי' ח דן הרב מסעוד על שבעה אנשים שהגיעו לבית כנסת, וכיון שלא היה מנין עמדו להתפלל שמו"ע, אך לפני שהתחילו נכנסו עוד שלשה, מה יעשו. ובהקשר לזה התחיל לדון במחלוקת השו"ע והרדב"ז, והקשה מדעתו על הרדב"ז מה שהקשה כפה"ח, שמלשון רש"י ור"ת משמע שלא מדובר במי שלא שמע ועוד לא התפלל. ואח"כ הביא שאכן כפה"ח כתב להקשות על הרדב"ז, אבל ציין בס"ק שהמנהג כוותיה במי שהתפלל יחיד בביתו. אך נפקא לן לדין שאם יש ששה שהתפללו כל אחד בפני עצמו דיכולים לומר חזרה אחר כך בצירוף ד' מן השוק, ולא חישנן לב"ל, כיון שלדברי האר"י כל אחד חייב בחזרה ואפשר שגם להאר"י כצ"ל, וכנגד האר"י לא אמרינן סב"ל. אך ציין על זה שראה בגליון הספר שבישיבת מהרי"ח תמהו בזה על דברי כפה"ח, איך 'האפשר' שכתב על דברי האר"י יהיה לודאי ולא נחוש בזה לספק ברכות, וסיומה של התשובה שם חסר".

ועל זה העיר הגרע"י "ומה שהסתמך על דברי הכף החיים (סי' סט אות ז') שסברת הרדב"ז, שאם התפללו כל אחד ביחידות פרח מינייהו דין קדיש וקדושה וברכו, שסברא יחידאה היא, ונגד דעת מרן הש"ע, ושאין לחוש לסברא זו מטעם סב"ל הואיל ולפי דעת האר"י יש צורך גדול בחזרת התפלה וכו'. הנה בשו"ת רב פעלים הביא להלכה דברי הרדב"ז הנ"ל... גם בשו"ת חתם סופר העלה כדעת הרדב"ז, וסיים שכן עמא דבר. ע"ש. גם בשו"ת מהר"ם שיק כתב במסקנתו ששאל לרבו החתם סופר, והשיב לו שהמנהג כדעת הרדב"ז. והביא דבריו בשו"ת הר צבי ח"א סי' נא. וכ"כ הגאון רבי אברהם הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים, שהדבר מוכרח כדעת הרדב"ז. ובהערות איש מצליח (סי' יא עמ' יח) כתב, דנראה שמנהג זה נולד מתוך פירוש רש"י במגילה שפירש, מנין הבא לביהכ"נ לאחר שקראו הצבור את שמע וכו'. ע"ש. ומשמע דבמנין שעוד לא התפללו קאמר. ע"ש. וע"ע בזה בשו"ת מהרש"ג ח"א, ובשו"ת משיב דברים, ובשו"ת מנחת אלעזר, ובשו"ת מחשבות בעצה, "ובמקום אחר כתבנו עוד בזה ואיכמ"ל". דברים אלו נכתבו בשנת תשמ"ד, אך הספר יצא לאור בשנת תשמ"ח.

ונראה שעיקר כוונת הגרע"י להעיר בזה על מה שהביא המחבר מכפה"ח שאפילו התפללו כל אחד ביחידות פרח דין קדיש וקדושה מינייהו, והשמיט את המילה "ששה" כי כוונתו להתייחס למה שעולה מזה לכאורה שאפילו כשהתפללו בביתם כפה"ח אינו מקבל את הרדב"ז. בעוד שלדעת הגרע"י, בזה שהתפללו כל אחד ביחידות אנו חוששים לרדב"ז. ולא נכנס לפירוט

נו). המו"ל הוסיף מדעתו שלמעשה עדיין יש מקום לפסוק ככפה"ח מצד זה שדברי הרדב"ז נדחים. אלא שמאידך גיסא המנהג כרדב"ז, ומעולם לא שמענו שפורסים על שמע לא בשביל יחיד ולא בשביל ששה. ולמעשה בנידון השאלה נראה שהשבעה ימתנו עד שהשלשה יאמרו קדיש וברכו וברכות שמע ויתפללו ביחד.

נו). הסיום "ובמקום אחר כתבנו עוד בזה ואיכמ"ל", לא הובא בדברי הילקוט יוסף סי' סט (גם נוספה שם בשם הגרע"י הפניה לשו"ת בית אבי ולחמדת צבי שלא כתובה אצל הגרע"י במקור). ונראה לענ"ד שהשמטה זו גרמה להבנת הרב משאש שבהסכמה זו הרב עובדיה חזר בו ממה שכתב בתשובה כת"י, כי לא ידע שבהסכמה כתוב שדעתו בזה למעשה מתפרשת במקום אחר. אמנם בלאו הכי הדבר לא יתכן מבחינת סדר הזמנים של התשובות, שהרי בהליכות עולם הדברים סודרו רק בשנת תשס"ב. ובסופו של דבר הוא לא אמר שם משהו שונה ממה שכתב במקומות האחרים, אלא רק התמקד יותר בזה שבענין זה שהמתפללים בביתם הלכה כרדב"ז.

שעכ"פ כשיש ששה שמתפללים בבית הכנסת כשדעתם לצרף יש להקל, כי גם הרב מסעוד לא נכנס לדון בחילוק זה. ולענין זה הגרע"י מסתפק בציון לדברי מהרש"ג ומחשבות בעצה שמחלקים בזה, ובמקום אחר האריך בזה, והוא מה שכתב בהליכות עולם או מה שכתב בתשובה נוספת.

ואכן יש תשובה כת"י נוספת המובאת בילקו"י סי' סט, אלא שיש בה שינויים במהדורות השונות.

במהדורת תשמ"ה הביא הרה"ג יצחק יוסף (בדיני קריאת שמע סעי' כח בהערה) את התשובה הזו אך לא הביא את תחילת התשובה, ובמהדורת תשנ"ג הביא חלק נוסף מתחילתה, וגם יש בה שינויים במילות הקישור של המשפטים. מכל מקום, התשובה במהדורת תשנ"ג מתחילה בהבאת המשנה ופירוש רש"י במגילה כג, כשהוא נוקט דכונת רש"י שפורסים לעשרה שכבר התפללו ביחידות, רק שלדעת רש"י אומרים רק ברכת יוצר אור, דברכת יוצר היא ברכה אחת, ואילו היו מצריכים אותם לומר קדושה שבעמידה, היו צריכים לחזור ולברך ג' ברכות, ולכן הסתפקו בברכת יוצר. אמנם יש אומרים דדי בששה או שבעה שלא התפללו כדי לפרוס על שמע, ואין צריך שיהיו עשרה שלא התפללו. ודלא כמ"ש רש"י הנז'. וכן דעת התוס' ורבותינו הצרפתים שם. וכן דעת הרמב"ם. וכן פסק מרן בשלחן ערוך. אולם במגן אברהם מביא את תשובת הרדב"ז דפליג על מרן. וכן פסקו האחרונים, כאשר יבואר. ואף שהגאון היעב"ץ במור וקציעה חולק על הרדב"ז, וכן בשו"ת חתם סופר מיישב את דברי הרדב"ז, מכל מקום כיום אין פורסים על שמע לומר קדיש וברכו וברכת יוצר. אך הח"א (חיי אדם) מחלק בדברי הרדב"ז, דאירי בעשרה שכל אחד התפלל ביחידות, דשוב אין להם לסדר חזרת הש"צ. [אבל בנידון הנ"ל שמלכתחלה עמדו להתפלל על מנת להצטרף אחר כך עשרה, לא פרוחה מהם חובת קדושה ויכולו לחזור אחר כך התפלה בצבור. (לענ"ד המוסגר זו תוספת של הרב יצחק יוסף)]^{נח}. אחרי כן מובא המשך שצוטט במהדורת תשמ"ה: "והנה בשו"ת הרדב"ז כתב... והביאו המגן אברהם. וכתבו על זה הדגול מרבבה, וכן בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר שם, שדבריו הם נגד דברי מרן השלחן ערוך שם, שמקורם מהר"ן והטור שם, שלדעתם רשאים לחזור התפלה ולומר קדושה וכו'. וכתב בשו"ת רב פעלים כיון שלענין ברכות קיימא לן ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, לכן יש להורות כדברי הרדב"ז..."

והגאון החתם סופר כתב להסביר המחלוקת הנ"ל... וקצת קשה, שהרי גם מרן סובר שקדושת יוצר נאמרת ביחיד מעיקר הדין, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר חלק ה' (סימן ז' אות ב'), וגם עיקר החזרה משום הקדושה של התפלה שהיא לעיכובא, (עיין בשו"ת יחוה דעת חלק ה' סימן יג), ואין לה דמיון לזימון של ברכת המזון. ואף גם זאת שאין שום דמיון בין הזימון שנתקן

נח. כוונתו למה שכתב החיי אדם כלל ל אות כ שמדובר "בנזדמנו", אך לעיל כתבתי שנראה שהחיי אדם לא התכוון לחלק באופן שכתב הגרע"י אלא נקט את האופן המצוי. בנוסח שלפנינו בהליכות עולם הגרע"י לא מביא את החיי אדם, ואולי זה משום שעמד על כך שאין ראיה כ"כ שהחיי"א מחלק בזה.

נט. דבר זה אני למד מהלשון "הנידון הנ"ל" משמע שיש כאן עוד חלק שחסר מהתשובה, שכן מבואר שלפני כן כתב מה הנידון, אבל בסופו של דבר בציטוט שלפנינו לא כתב בתחילה מה הנידון. על כן נראה שאלו מילים שהוסיף הרב יצחק יוסף, כפי שרואים בנוסח שהביא במהדורת תשנ"ג כמה שינויי נוסח מהתשובה במהדורת תשמ"ה.

בתחלת ברכת המזון, ואם בירכו ברכת המזון בלי זימון, הרי אין זימון למפרע, אבל חזרת השליח צבור נתקנה לאחר תפילת הלחש, דכחידים דמו, עיין ראש השנה לד: ובשו"ת בית דוד חלק אורח חיים סימן תיז, ועיקרה כדי לומר קדושה ביחד עם הצבור, כמו שכתבו במחזור ויטרי (סימן מד), ובשבולי הלקט (סימן כו). וכן כתב בבית יוסף (סימן קכו) בשם הכל בו. ואם כן גם כשכבר התפללו ביחידות, כיון שחזרו ונצטרפו ונעשו מנין, יכולים עדיין לומר החזרה עם הקדושה. ועדיין יש מקום לפסוק בנידון דידן כמין השלחן ערוך לחזור התפלה בשביל הקדושה. וצ"ע. ואחר כך מביא מה שהקשה המחבר"ר על ה"הרדב"ו שאין כתב את דבריו לפי רש"י כשבתשובת שבה"ל מבואר שלרש"י מדובר גם כשהתפללו, וכתב "מכל מקום להלכה נראה שהעיקר כדברי מרן השלחן ערוך שפסק כדברי הראשונים. וכן כתב בשו"ת מלמד להועיל... גם הגאון רבי שמעון גרינפלד בשו"ת מהרש"ג כתב, שהסברא שכתב החתם סופר אליבא דהרדב"ו, אינה סברא ברורה... ולכן במקום שנהגו כהשלחן ערוך, יש להניחם במנהגם. ועוד יש סברא בנידון דידן, שהואיל והיה שם רוב מנין, ומתחלת התפלה היה בדעתם לקרוא מעוברי דרכים ולצרפם למנין עשרה כשיגיעו לחזרת השליח צבור, יש לומר שאף החתם סופר יודה לזה, שמעולם לא פרח מהם חוב תפילת צבור. ע"ש. וכן כתב בשו"ת קונטרס התשובות (סימן טו). ע"ש. גם בשו"ת מחשבות בעצה (סימן כו) כתב לחלק בזה, שהרדב"ו לא כתב כן אלא באופן שהתפללו בביתם ביחידות כל אחד ואחד בפני עצמו, ואחר כך נצטרפו למנין, אבל אם התאספו להתפלל בבית הכנסת שהוא מקום תפלה, ויש עליהם חיוב להתפלל עם חזרת השליח צבור, אף אם התפללו ביחידות מפני שלא היה להם מנין, כשיצטרפו אליהם למנין יכולים לחזור התפלה עם הקדושה... ועל כל פנים בצירוף הסברות הנ"ל יש להורות להלכה כדברי מרן השלחן ערוך, שפסק כדברי רבותינו הראשונים הנ"ל, שיכולים לומר חזרה וקדושה. וכן דעת הרה"ג רבי יעקב חיים סופר בספר כף החיים, לפסוק בזה כדברי מרן השלחן ערוך, ושלא כדעת הרדב"ו, וכתב שאין לומר בזה ספק ברכות להקל, כיון שחזרת השליח צבור יש לה חשיבות מיוחדת... [ועיין להרה"ג רבי משה קלירס בשו"ת מורשת משה. וע"ע בשו"ת משנה הלכות. ובשו"ת הר צבי. ובחזון איש (סי' יט אות ז'). ע"ש^א]. [לפיכך הנכון כמו שכתבנו בפנים להלכה ולמעשה, שיכולים לומר חזרה וקדושה, וכדעת מרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו (לענ"ד המוסגר זו תוספת של הרב יצחק יוסף)^ב].

ו. הגרע"י מושה בין דבריו לדברי המהרש"ג. אך הבאתי לעיל את דבריו, והראיתי שהוא לא דיבר באופן שעליו מדבר המהרש"ג.

סא. החזו"א כתב על עשרה שהתפללו ביחידות "אם לא התפלל ש"צ ירד ש"צ לפניהם, וכן אם יש ביניהם אינו בקי, אבל אם בקיאים כולם צ"ע די"ל דלא היתה תקנת חכמים להוריד ש"צ אף שאין בבית כנסת אינו בקי אלא כשהתפללו בציבור. כל הנאמר באות זה אינו אלא מה שנראה לכאורה בלי עיון בפוסקים בדבר זה, וביחוד יש לעיין בדין פריסת שמע". ונראה שאין להתחשב בדבריו כהכרעה, כי כפי שציין הדברים נאמרו לפני עיון בפוסקים בסי' סט.

סב. סיום זה "לפיכך הנכון כמו שכתבנו בפני" וכו', אינו מובן שהרי מי שכתב בפנים הוא הרב יצחק יוסף ולא הגרע"י. ונראה שהדברים יובנו לפי המשך דברי הרב יצחק יוסף. הנה במהדורת תשמ"ה עמ' קכב ביאר בהלכה למעלה שהפורס על שמע בשביל שאיחר אומר קדיש ברכו וממשיך לבדו ברכת יוצר, וכשמגיע לתפילת י"ח אומר ג' ראשונות בקול רם. אולם אם התפללו בבית כנסת בלי מנין וכשסיימו שמונה עשרה הגיעו אנשים נוספים, נחלקו האחרונים אם יכולים לומר חזרה עם קדושה, והעיקר להלכה שרשאים לומר חזרה עם קדושה וברכת כהנים. וביאר דבריו בילקוט יוסף מהודרת

ונראה שהדגש בתשובה זו שונה מבהליכות עולם, שכן שם הדגיש שהעיקר כשו"ע, ופירט יותר את הסוכרים שהעיקר כשו"ע, ואילו כאן הדגיש ופירט את צירוף הדעות שאם היו מתחילה בבית הכנסת ובאו על דעת להתפלל בעשרה, הרדב"ז מודה. אך עכ"פ המסקנה זהה למה שכתב בהליכות עולם בהלכה למעשה שאם התפללו על דעת לצרף ורוצים בכך, יכולים לומר חזרה וקדושה. ומשמע בלא ברכת כהנים. וכן שיחידים שהתפללו בביתם לא יוכלו לומר כלל.

וכן הוא בתשובת הגרע"י שו"ת יביע אומר (חלק י סימן נה אות ט), בהשגה על דברי הרב פעלים, וגם שם לא אמר שדינו כחזרה ממש, והוסיף שבשו"ת תורת יקותיאל (חאו"ח סי' לב) תמה על הרדב"ז, והסיק למעשה כסברת המהרש"ג שבכהאי גוונא שמצפים לעשרה גם החת"ס יודה שמעולם לא פרח מנייהו חובת תפלת החזרה של הצבור לומר קדושה וברכת כהנים²⁰. ושכן

תשנ"ג:

"יש כאן ב' ענינים, האחד, לענין עשרה בני אדם שכל אדם התפלל ביחידות בביתו, ואחר שסיימו תפלתם התקבצו יחד למנין, ורוצים לפרוס על שמע, ועל זה כתבו האחרונים שהמנהג כדעת הרדב"ז שלא לפרוס על שמע, ודלא כדעת מרן. ובוזה אנו חוששים לספק ברכות להקל אפילו נגד דעת מרן. והענין השני הוא, באותם שהתפללו בבית הכנסת ואחר שסיימו תפלת הלחש הגיע עשירי, דבוזה כתבו האחרונים שהמנהג לומר חזרה עם קדושה וברכת כהנים. ויש הבדל בין פורס על שמע לבין עובר לפני התיבה, וכמו שכתב לחלק כן בשו"ת מחשבות בעצה (סימן כו), שהרדב"ז לא כתב כן אלא באופן שהתפללו בביתם ביחידות, כל אחד ואחד בפני עצמו, ואחר כך נצטרפו למנין, אבל אם התאספו להתפלל בבית הכנסת, שהוא מקום תפלה, ויש עליהם חיוב להתפלל עם חזרת השליח צבור, אף אם התפללו ביחידות מפני שלא היה להם מנין, כשהצטרפו אליהם למנין יכולים לחזור ולהתפלל כדי לומר קדושה. ובשו"ת פרי השדה ח"ב (סימן צו אות ב') כתב, שהמנהג שנהגו שאם התפללו בבית הכנסת רוב המנין בלחש, קוראים אנשים מבחוץ להשלים המנין כדי לומר חזרה וקדושה, הוא מנהג נכון. ע"ש. ומעתה, מה שכתבנו בילקוט יוסף "לפיכך הנכון הוא שיכולים לומר חזרה וקדושה וכדעת מרן השלחן ערוך", קאי על הדין שנכתב בסוף ההלכה (בעמוד קכב), בדין לעבור לפני התיבה באופן שהתפללו בבית הכנסת בלי מנין, וכשסיימו תפלת שמונה עשרה הגיעו אנשים נוספים לבית הכנסת, דבוזה המנהג לומר חזרה עם קדושה וברכת כהנים, ולא קאי על דין הרישא, לברך ברכת יוצר המאורות וחזרה, שהוא פורס על שמע, דבוזה הרי המנהג דלא כמרן השלחן ערוך". עכ"ד.

ומתוך שכתב ש"מ שכתבנו²¹ מתייחס להלכה שהוא עצמו כתב למעלה, עולה שהרב יצחק יוסף בעצמו הוא שכתב את הסיום שמפנה למה שכתב בנוסח ההלכה למעלה, שהרי ברור שהרושם שנוצר מזה שהציון תשובת כ"י נכתב אחרי המשפט הזה, כאילו אביו בעצמו מפנה למה שכתב הוא בהלכה למעלה, אינו נכון. והכל נובע ממה שסבר הרב יצחק יוסף שלפי המחשבות בעצה אומר חזרה עם ברכת כהנים ושאינו נוקט כדבריו, ולכן חידש לומר גם ברכת כהנים, בניגוד לדברי אביו בהליכות עולם שכתב "ואומר קדושה", דמשמע קדושה ולא יותר מזה.

ולענ"ד המחשבות בעצה אמנם כתב "ויש עליהם חיוב להתפלל עם חזרת שליח ציבור", אך הוא מבאר שזו חובה בשביל לשמוע קדושה, ולא כחובת הציבור בעלמא להוציא את שאינו בקי, שכ"כ "אף אם התפללו בבית הכנסת כל אחד בפני עצמו לא פרח מינייהו חובת קדושה". וכל דבריו הם על זה שהביאה לבית הכנסת יוצרת חיוב על היחיד להשתדל לשמוע קדושה, ולא מעבר לכך, שהרי הכל מדובר בתפלה בשביל קדושה, המבוארת בשו"ע סי' סט שהיא כדין הפורס ולא אומרים בה ברכת כהנים.

סג. הסברה שהוא כותב שם היא שכל עוד שלא היו עשרה לא חל עליהם חיוב החזרה, ולכן הוא אינו פוקע, ורק ברגע שיש עשרה מתחיל חיובם לומר חזרת הש"ץ. אבל אין דבריו מתאימים לדברי הרדב"ז, שאומר שהחיוב פוקע מהרגע שהתפללו, ואין נפקא מינא היכן התפללו.

כתב הרב תהלה לדוד (סי' סט סק"ב)^ט. ושו"ת משנת בנימין (זילברברג סי' צב), ושכן הורה פעמים רבות^י. וכן פסק בשו"ת שם משמואל הלר בקונטרס דברי אברהם (סי' א').

ולגוף הדברים יש להעיר על מה שכתב במשא ומתן על דעת הרדב"ז, דצ"ע מאי שנא מחזרה בעלמא, שאין חובת התפלה בשביל הקדושה פוקעת כשהתפללו בלחש, אף שהיא נחשבת תפילת יחידים.

ולענ"ד יש להשיב, דבחזרת הש"ץ בעלמא זה גוף תקנת חז"ל לאופן שבו עושים תפילת ציבור, ואינו דומה להיכא שהתפללו ביחידות, דלא עשו כפי שתקנו חכמים לציבור ולכן הפקיעו את עצמם מחובת הציבור. גם יש להעיר על מה שכתב הגרע"י שעיקר החזרה הוא בשביל הקדושה, שלענ"ד לפי השו"ע בסי' קכד עיקרה הוא לקיום את תקנת תפלת הציבור שבה יוצא ידי חובה מי שאינו בקי.

וגם מה שהביא את מה שהקשה החיד"א במחב"ר על הרדב"ז איך כתב דבריו על פי רש"י, כשהר"ן כותב בשם רש"י לא כך, יש לישב דהרדב"ז כותב לפי רש"י הנמצא לפניו, ולא הכריע שזו דעתו, אלא שיש מקום לפרשו כך. ובאמת מרש"י על הגמרא נראה כהבנת הרדב"ז, כי הוא לא העמיד את עובר על התיבה במתפלל עבור שמיעת קדושה, וכן כמה ראשונים נוקטים כרש"י שמדובר על ש"ץ בעלמא, ומסתבר שמי שלא מעמיד את דין עובר על התיבה במתפלל בשביל לשמוע קדושה (במאחר או במי שהתפלל ורוצה להשלים קדושה) סובר שיש קושי להעמיד באופן זה, כי אי אפשר לומר תפלה באופן שאינו מחויב בגוף התפלה ואינו מוציא אדם אחר בתפילה. החיד"א לא דחה מחמת הקושיה את הרדב"ז, אלא רק הקשה על מה שכתב כן בשם רש"י. ולמעשה מסתבר שגם הוא ידע שהמנהג הוא כפי שכתב המאמר מרדכי שרק מי שלא התפלל פורס על שמע ועובר על התיבה. והסברה שהיכא שבא לבית הכנסת על דעת להתפלל בעשרה הדין שונה לגבי פקיעת החובה לא הוכחה. וגם כל הסברה לחלק ולומר שכשבא לבית כנסת הדין שונה, מועילה רק כדי לומר שאולי באופן זה לא פוקעת חובת הקדושה. אבל אכתי לפי מה שביארתי על סוף דברי הרדב"ז לא מצינו שעוברים על התיבה בשביל מי שלא שמע, אלא בתור תפילת ציבור או כשיש אחד שיוצא בתפילה זו, ואם לא כן הוי ברכה לבטלה.

והרב דוד יוסף בהלכה ברורה (סט סוף אות ב) כתב שנראה שדעת אביו הגרע"י בתשובה שבילקו"י לפסוק כשולחן ערוך אפילו התפללו כל אחד בפני עצמו ביחידות, וכך פסק בהלכה ברורה שאפילו התפללו עשרה בביתם ואחר באו לבית הכנסת יאמרו חזרת הש"ץ. וכך הבין הרב משאש (שמ"ש ומגן ג, יח, כ, כא).

(טד). הבאתי דבריו לעיל. הוא היקל למעשה רק כשהיו עשרה, וכסברת הביאור הלכה.

(סה). שם כתב שסברת הרדב"ז נכונה, וכפי שכתבתי דבכל אופן כשמתפלל שלא בציבור פוקעת הקדושה, אלא שנראה לו שבאופן שמתפללים על דעת שאולי יבואו נחשב שהתחילו להתפלל בציבור. ולענ"ד אינו מובן למה ייחשב שהתחילו בציבור.

(סו). הוא השווה נידון זה לנידון בו הסתפק המשנה ברורה, והאמת היא שאינו דומה.

בעוד שאחיו הגאון הרב יצחק יוסף בילקוט יוסף כתב: "צבור שהתפללו בבית הכנסת בלי מנין, וכשסיימו תפלת שמונה עשרה הגיעו אנשים נוספים לבית הכנסת ונעשו מנין, רשאי לומר חזרה עם הקדושה וברכת כהנים".

וביאר במהדורת תשנ"ג בהערות שהוא אומר גם לברך ברכת כהנים מכיון שיש לחלק בין דין פורס על שמע לדין עובר על התיבה, וחילוק זה מבוסס על מה שכתב המחשבות בעצה כשהם באים לבית הכנסת ולא היה מנין יש עליהם חובת תפלת חזרה עם כל פרטיה, ולכן אומר גם חזרת הש"ץ עם ברכת כהנים. ועולה מדבריו שכוונת אביו להכריע למעשה כמחשבות בעצה. ומה שכתב בהסכמה למים טהורים שנוהגים כרדב"ז הוא לענין יחידים שלא באו להתפלל בבית כנסת שפורס על שמע עם תפילה וקדושה שלאחריה מנמיך החזון את קולו, ורק בזה נהגו כרדב"ז.

והרב משאש (שמש ומגן ח"ג, יח, כ, כא) חלק על הרב יצחק יוסף, ולדעתו כוונת הגרע"י בתשובה בכת"י שהעיקר כשו"ע לומר תפילה כדין פורס ג' ראשונות בקול רם אפילו בהתפללו יחיד בביתם, אבל בהסכמה למים טהורים הגרע"י חזר בו ונקט שהעיקר כרדב"ז, וכך דעת הרב משאש, לכן גם בבאים לבית הכנסת ומתפללים שהצטרפו לעשרה אחרי תפילתם לא יאמר אחד מהתפללים חזרה, אלא אם אחד מהמצטרפים לא התפלל הוא יהיה עובר על התיבה לומר ג' ראשונות בקול רם.

ולענ"ד העיקר בכוונת הגרע"י כפי שביארתי לעיל, ולמעשה אין הבדל בין תשובותיו. איני מקבל את דברי הרב דוד יוסף, כי בדברי הגרע"י בהליכות עולם בהלכה למעלה ובתשובה כת"י מפורש שהיקל לומר חזרה וקדושה רק בצירוף הדעות, דהיינו שגם העיקר מדינא כשו"ע וגם בגלל הסברות של האחרונים שהרדב"ז מודה כשדעתם להצטרף לעשרה לאחר התפלה. והוא לא היקל ליחידים שהתפללו בביתם לומר חזרה נגד המנהג, כמפורש גם בדבריו בהסכמה למים טהורים.

וגם איני מקבל את דברי הרב יצחק יוסף, שכן הגרע"י לא הזכיר כלל שלפי המחשבות בעצה יש כאן דין חזרת הש"ץ לכל דבר, וגם לא נקט שדבריו עיקר, אלא רק צירף את דבריו לדברי המהרש"ג ודעמיה. גם בדברי המחשבות בעצה לכשעצמם לא כתוב שזו היא חזרת הש"ץ של תפילה בעלמא, אלא שהוא חידש שלא פוקעת חובת היחיד לשמוע קדושה, כי היא מוטלת עליו משעה שבא לבית הכנסת. ומכל מקום יש להעיר על הגרע"י, שמשמעות לשונו להתיר לומר את כל התפלה בקול רם, בעוד שגם לשיטת מרן שאפשר לומר תפלה בשביל היחיד, לכל הפחות יש לחזן להנמיך קולו אחרי ג' ראשונות. ובאמת דעת מרן גופיה היא שאין החזן אומר בתפילה בשביל קדושה, אלא ג' ראשונות בלבד ושותק. וזו לענ"ד קושיה על דבריו, שאיך נאמר בזה שאנן אתכא דמרן סמכינן, שאם כך אין לחזן לומר אלא ג' ראשונות. וגם אם נאמר שעכ"פ בזה אין המנהג כוותיה אלא כרמ"א, עכ"פ עיקר הסמיכה על מרן בטלה, ובכל אופן אכתי יש לחוש לסוברים שבתפלה בשביל קדושה בלבד יש הכרח שהחזן ינמיך קולו אחרי ג' ראשונות, כפי שכתבו הגר"ז והמשנה ברורה, ולכן הנכון הוא לומר להם שלא יתפללו בצורה כזו.

ז.

דעות נוספות בענין צירופים לתפילת החזרה

הרה"ג מצליח מאזוו בשו"ת איש מצליח (סימן יא) דן במה שנהגו בתונים שחמישה שהתפללו ביחיד בבית כנסת בתוך תשעה כי לא היה להם מנין, ואחר כך בא השישי ומתפלל עמהם, אומרים שפיר חזרת הש"ץ. וכתב להצדיק את המנהג, אף שבאמת המנהג כרדב"ז שלא עושים חזרה על ידי מי שהתפלל כאשר כולם התפללו. ושורש המנהג לדעתו הוא ממה שרש"י במגילה פירש שמדובר במנין הבא לבית הכנסת לאחר שקרא הצבור את שמע. ומשמע דבמנין שעוד לא התפללו קאמר¹⁰.

וכתב שכשיש חמישה שהתפללו ביחד ולא היה מנין, והשישי שמשלים למנין מתפלל עתה עמהם, יכולים לומר חזרת הש"ץ, דאפילו הרדב"ז מודה בזה. "דהתם קאמר טעמא משום דכיון דהתפללו ביחידות פרח מינייהו קדיש וקדושה. וזה שייך במי שלא הצטרף לציבור והתפלל אדעתא דיחיד. אבל הכא אדרבא הוא מצטרף לציבור בכל היכולת לענות עמהם קדיש וקדושה בתפלתו. (ועיין כיוצא בזה להחיד"א בחיים שאל ח"א סי' ע"ה בד"ה עוד הביא וכו', מה שהשיב על דברי הרב פנים מאירות ח"א סי' נ"ו. וכאן אפילו הרב פנים מאירות מודה וכמובן פשוט)."

אך קשה לי על דבריו, מה מועיל רצונו להצטרף של זה שבא רק אחרי שחמישה התפללו בפני עצמם, ואפילו אם יבוא כשהם עדיין מתפללים, כבר פקעה מהם חובת התפלה בשביל לומר קדושה, ואיך יחזור זה שכבר התפלל ויתפלל שוב. ואינו דומה לנידון של החיד"א בחיים שאל, שהוא במי שמתכוון לברך בעצמו אחרי שמיעת הזימון, ולא לשמוע את הברכה מהמזמן, כפי שראוי מדינא דגמרא לעשות, דכתב שאינו מפקיע בזה את עצמו מעצם קיום מצוות הזימון, כי הוא רוצה לברך בזימון ומברך בעצמו רק כדי שיוכל להתכוון יותר. ואילו כאן מדובר אחרי שכבר התפללו בעצמם והפקיעו עצמם מהחזרה במה שהתפללו ביחיד במקום בציבור. ומכל מקום, אין מקור בגאונים וברמב"ם, וברא"ש וברשב"א, לתפלה חוזרת בשביל שמיעת קדושה בלבד כשלא התפללו מתחילה ששה בתוך עשרה, ועל כן אין מקור גם לאפשרות של תפלה כזו. ועוד, שלפי האמור בכל אופן אינו אלא תפלה בשביל קדושה, ובאופן כזה אין להגביה קולו אחרי ג' ראשונות, ואין ברכת כהנים.

ומכל מקום, לפי מה שביארתי על הדין דבעינן תשעה מכוונים לחזרה, שעיקר התשעה המכוונים היינו שמשותפים עם החזן, העומד להתפלל עם החזן יכול להיחשב כאחד מתשעה העונים. וזה מה שהציעה הגמרא בראש השנה לד' ע"ב לעשות כששאלה "למה ציבור מתפללים", דהיינו כפי שפירש הרמב"ם למה הם מתפללים בפני עצמם כשהם יכולים להתפלל עם החזן. ובגלל הקושי שיכוונו כולם ממש מילה במילה לחזן, מסתבר שכוונת הגמרא היא שיתפללו עימו בג' ראשונות עד סיום האל הקדוש יחד איתו (נראה שגם בתוך הג' ראשונות אין חיוב לסיים מגן אברהם ומחיה מתים בדיק באותו רגע שמסיים החזן). והוא תפילת הציבור עם חזרה גם אם לא אומרים את כולה מילה במילה עם החזן, כפי שאנו נוהגים. ואולי אף אם לא התחילו עימו

10. ראה לקמן בהערה יב על גיליון פז שהבאתי את ביאור השאילת חמדת צבי בזה ותמהתי על דבריו.

כי חיכו לקדושה ואחרי ג' ראשונות התחילו, כפי שנוהגים על פי הרמ"א, יועיל להיחשב כמכוונים לש"צ, כי בתחילה עונים, ואחר כך מתכוונים להתפלל ולהשתתף עימו. אך יותר טוב שבמקרה כזה, שהם צריכים להיחשב כעונים, יתחילו עם החזן כדי שיהיו עימו לפחות בג' ראשונות. וכ"כ הרב כלפון הכהן (ברית כהונה מערכת ח' אות ח) שמעשים בכל יום שמועיל מה שאחד "מתפלל עם החזן" להחשיבו כמכוון¹⁸. וכ"כ בשו"ת שמ"ש ומגן חלק ג סימן יח שאם יש ט' מן העשרה, שכולם התפללו עכשיו תפילת י"ח, ורק העשירי לא התפלל עמהם, שעסק בברכות ק"ש, ורוצה להתפלל עם הש"ץ, מעשים בכל יום שמצטרף כדי לומר החזן החזרה, ולא הוו ברכותיו לבטלה. והנה המעשים בכל יום הוא שאין המתפלל עם הש"ץ מכוון תפילתו ממש

סח). נכדו של הרב כלפון, שהוא המו"ל הרב ניסים הכהן, הביא בתוך נוסח תשובה זו שכתב לו הרב מצליח מאוזו הי"ד שהוא תמוה דהא בעינן תשעה שיכונו לחזן. והשיב הנכד שזה משום שמתפלל עם החזן "שוה בשוה" (הגרע"י בתשובה שבילקוי"י הבין שזה מדברי הרב כלפון, והעירו על כך בהוצאות החדשות, אך בהסכמה לספר גם הגרע"י מתייחס לזה כדברי הנכד), והרב מצליח חזר להעמיד דבריו באיש מצליח סי' יא. גם הרב יוסף ידיד בשו"ת ימי יוסף סי' ב כתב שיועיל כיון שאומר מילה במילה עם החזן. וכן בהליכות שלמה פרק ט אות ב כתב מפי תלמידי הגרשו"א שהמתפלל עם הש"ץ מצטרף, ובנימוקים כתבו כיון שמתפלל עימו מילה במילה. והגרע"י בתשובתו כת"י המובאת בהלכה ברורה סי' צ בירור הלכה אות יט וילקוט יוסף תפלה סי' צ, סעיף ט אות כ כתב דמהני כיון שאומרים מילה במילה הוסיף "וכל שכן לפי מה שכתב בשו"ת אמרי יושר חלק ב' (סי' קעא), שאף שלדעת הגאון רבי זלמן, העומד בתפלת שמונה עשרה אינו מצטרף לעשרה, החיי אדם והדרך החיים חולקים עליו, וסבירא להו שמצטרף, ושכן נראה מהט"ז (סי' נה). וגם התהלה לדוד הניח דברי הגאון רבי זלמן בצ"ע. ע"ש. ונראה שאף הגאון רבי זלמן יודה בנידון דידן שמתפלל ביחד עם השליח צבור".

והגר"י בילקוט יוסף שם כתב שיוצא מזה, שאם יש כמה מהצבור שמאריכים בתפלתם, ויש רוב שסיימו תפלתם, מעיקר הדין רשאי השליח צבור להתחיל בחזרה, דכשם שיחיד המתפלל עם השליח צבור ואינו עונה אמן מצטרף לעשרה, כך ברוב מנין. [ויתכן דשאני נידון הברית כהונה, דכיון שהיחיד אומר עם השליח צבור מלה במלה, לא גרע מהעונים אמן]. והן אמת שיש להעיר מדברי הרא"ש בתשובה [הובא בטור סי' קכד] שכתב, שיש לגעור באותם המגביהים קולם ואומרים עם החזן תפלת שמונה עשרה וקדושה וכו', דהכא שכבר התפלל אסור לו להתפלל שנית. ע"ש. ופירש הב"ח שם, דעבדי תלתא איסורי, ואחד מהם שעל ידי זה שאינן מכוונים לשליח צבור, היא ברכת השליח צבור לבטלה. ע"כ. ועיין במגן אברהם (סק"ו) שהביא מה שכתב בעולת תמיד, דהרמ"א שכתב דבשעת הדחק יוכל השליח צבור להתפלל בקול רם, והצבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש, חולק על מה שכתב מרן שצריך ט' מכוונים וכו'. וכתב על זה המגן אברהם, דהרמ"א לא פליג על מרן, אלא מיירי בשליח צבור שמתפלל פעם הראשונה ולא בחזרת הש"צ. ומשמע מדבריהם, דבזה שמתפללין עם השליח צבור מלה במלה, לא חשיב כעונה אחר השליח צבור, אלא בעינן ממש ט' מכוונים ועונים. ועל פי זה פסק בספר דברי שלום חלק ה' (עמוד תכב) שאין לצרף לחזרה אחד שמתפלל עם השליח צבור מלה במלה, אלא בעינן ט' מכוונים ועונים. אולם לפי מה שנתבאר להלן (סי' קכד סעיף יד) שאם חלק מהמתפללים לא סיימו תפלתם, רשאי השליח צבור להתחיל בתפלת החזרה אף שאין תשעה עונים אמן אחר ברכותיו. ממילא כך גם בנידון דידן, המתפלל עם השליח צבור מלה במלה מצטרף שפיר לתפלה בצבור.

ולענ"ד על יש להשיב על דברי הגרע"י והגר"י, שנידון התפלה כשחלק מהצבור מאריך בתפילתו שעליו דן הגר"ז אינו דומה לנידון דידן שמתחילים יחד עם החזן. והשאלה כאן קיימת גם לסוברים שדי בששה שמכוונים, ולא רק מפני שהיחיד אומר עם השליח צבור מילה במילה כפי שעולה מדבריהם, שזה בדרך כלל לא מתקיים במציאות, אלא מפני שהכא מתחילים להתפלל עם חזרת הש"ץ ואומרים עימו עד הג' ראשונות ביחד. ועל כן אין מכל זה סיוע להתיר להתחיל חזרת הש"ץ כשיש אנשים שמאריכים בתפילתם ואין עשרה שיענו אמן, אלא שיש מקום למקילים לסמוך על המהר"ם. ומכל מקום גם לשיטתו יש להקל כשיש חמישה עונים ואחד שמתחיל להתפלל עם הש"ץ. ומדברי הב"ח אין להוכיח, כיון שהוא מדבר כשהמתפללים אומרים ברכות לבטלה עם החזן. ולגבי ההערה מהתירוש של המג"א לשאלת העו"ת, י"ל שהמג"א סובר שעיקר מה שמצריכים תשעה עונים אמן הוא כדי שלא יראה ברכה לבטלה, אבל מצד הגדרת התפלה כחזרת הש"ץ די בכך שיש תשעה שמתפללים עם החזן וגם בלא שאומרים מילה במילה כל התפלה כפי שאנו נוהגים

מילה במילה עם השליח ציבור, על כן מובן מהמעשים בכל יום שזה מועיל גם כשלא מתפלל עם הש"ץ מילה במילה.

והרב מרדכי אליהו (מאמ"ר לימות החול יא, הלכה ח וכן יח, ד) כתב: "אם היו פחות מעשרה והתחילו את תפלת י"ח ביחידות, ותוך כדי הצטרפו עוד אנשים והשלימו לעשרה - לא יאמרו חזרת הש"ץ".

מבואר שפסק כדעת הבא"ח (תרומה טז), אך שינה את לשונו שכן הבא"ח כתב "ובעודם מתפללים עמדו אחרים להתפלל עמהם". וכתב הרב יצחק חזן (מובא באור תורה ניסן תשנ"ו סי' ע"ט) שמשמעות דבריו היא שגם אם עמדו הנוספים להתפלל עם אלו שהתחילו לפנייהם לא יוכלו להתפלל חזרה. וזה קשה, כי בכל תפלה אין כולם מתפללים כאחד, ולמה לא יכולים להתפלל כשיש עשרה מתפללים חלק מהתפלה ביחיד. ונראה שהרב אליהו שינה את לשונו, כי הוא מפרש שכוונת הבא"ח באומרו "עמדו אחרים להתפלל" שהם רוצים עתה לעמוד להתפלל עמהם בחזרה, אבל עדיין לא התפללו איתם, ולכן כתב הרב אליהו שהם רק השלימו. ומכל מקום, ממה שנקט "והתחילו" (גם זה אינו לשון הבא"ח), משמע שחלות חיוב החזרה כשהם ששה תלויה בהיותם ציבור בתחילת התפלה, דהיינו דבעינן שיתחילו ששה ביחד בתוך עשרה כדי שתיחשב תפילת ציבור למרות שאינם עשרה. ועל כן אם התחילו ביחידות, והיו אנשים שנכנסו בינתיים, אף שבסופו של דבר התפללו ששה בתוך עשרה, לא יועיל להחשיבם כמנין.

וראיתי שהרב משה קלירס בשו"ת מורשת משה (חלק אורח חיים סימן ג') שגם הסתפק האם הגדרת ששה מתפללים כמנין היא על ידי התחלת התפלה בלבד, והסיק "ומסברא נראה דאזילנן רק בתר התחלת התפילה". וכן ראיתי באיש מצליח אות ז', שהביא העתק מירחון "עולת חדש" שכתבו דאם הששי בא באמצע תפלת לחש של החמשה אינו מצטרף.

ונראה שהמקור שאם ההתחלה היתה כפי שנדרש הויה תפילת הציבור הוא ממה שאמרו בירושלמי במגילה פרק ד הלכה ד: "אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר". והוא מפני שעכ"פ ששה מהם התחילו ביחד, ומוזה חזינן שבתפילה שאינה כולה בעשרה מתפללים הענין תלוי בהתחלה אם התחילו ביחידות, ועל כן גם אם מצטרפים להם אנשים תוך כדי התפלה עד שיש עשרה, מתחילה חל עליהם שם של תפילת יחיד.

מהני.

והעיקר הוא שהמנהג לצרף מי שמתפלל עם החזן דהוא האופן שעליו אמרו בגמרא בשאלת חכמים לרבן גמליאל "למה ציבור מתפללים", ופירש הרמב"ם שהשאלה היא למה מתפללים לפני החזרה, הרי שיכולים להתפלל עם החזן ונחשבים גם כעונים. ומסתבר שהרב כלפון התכוון שמהני אף כשלא אומרים ממש מילה במילה עם החזן, שכן זה מה שנהוג. וכן י"ל במה שמסרו בשמו של הגרש"א יתכן שהוא לא אמר את הענין של "מילה במילה" וזו הוספת התלמידים, או שאמר זאת, והכוונה על מה שאומרים ג' ראשונות מילה במילה.

ט). במאמר זה של הרב ראובן אוהנה הסיק שכשאין תפילת לחש וחזרה לא יאמרו קדיש תתקבל.

ע). אלא שהוא מיקל אם היו תשעה וקטן, כי אמנם לפי השו"ע קטן לא מצטרף, אך לדידיה לא בעינן שהתפללו תחילה בציבור. ויש להשיב על דבריו דאם אזילנן לפי השו"ע כשאין תפלת ציבור אומרים רק ג' ראשונות. ובלאו הכי הא דקטן אינו מצטרף אינו רק דעת השו"ע.

אך עכ"פ ממה שכתב הגר"מ אליהו "והשלימו לעשרה" ולא כתב "והתפללו עמם", משמע שהוא מסכים לדברי הרב חזן שאם התחילו ביחיד ובמשך התפלה נכנסו אנשים עד שהתפללו עשרה ביחד חלק מהתפלה, שפיר היא תפילת הציבור. כיון שעכ"פ בחלק מתפילת הלחש יש עשרה מתפללים. ודרך התפלה היא שאין כולם אומרים את תפילתם ממש ביחד. ועל כן יחול עליהם חיוב חזרת הש"ץ^א.

ולפי זה נראה שאם היו בתחילת התפלה ששה בתוך עשרה, ואחר כך יצאו ובאו אחרים, שפיר יחשבו לציבור ויוכלו להשלים אחר כך על ידי אחרים (כמו שכתבו בקרן לדוד סי' טז ושו"ת שרגא המאיר ד, כט הנ"ל). והעוזבים אינם בכלל עוזבי ה' אם הם ידעו מראש שיהיה להם עשרה. שכל מה שאמרו על העוזבים שיכלו הוא מפני שהם גורמים שימשיכו את הדבר שנאמר רק בציבור בלי עשרה, ומחסרים בצורת אמירת הדבר שבקדושה^ב. אך בתפלת לחש ממילא אין מתפללים ביחד את כל התפילה מילה במילה, והיוצאים גם לא מזיקים בכך שאי אפשר להמשיך את הדבר שבקדושה הבא, כאשר הם מניחים שיבואו אחיהם או הם עצמם אחר כך להשלים את המניין. ולכן אינם גורמים לשכינה להסתלק. ולפי זה נראה שאין גריעות בערכה של התפלה בציבור בשעה שבחלק מהתפילה אין במקום עשרה, כיון שבתחילה היו עשרה וששה מהם התחילו ביחד.

וממה שמותר להם להמשיך נראה שאם היו עשרה ויצאו ונשארו ששה, התפילה היא עדיין בגדר תפילת ציבור, כדברי החזו"א או"ח קלז, ה שכתב שיש לתפילה כזו דין תפילה בציבור להוציא את היחיד ידי חובתו^ג. וכן כתב שבט הלוי (ח"ד סי' ז) שממה שיכולים להמשיך את החזרה מוכח שמכל מקום למעשה באופן זה השכינה אינה מסתלקת, כיון שהתחילו בעשרה. אמנם הביא שם שמדברי הגו"ב (אבהע"ז נו) עולה שהוא הבין שאין השראת שכינה בזמן זה שאין בו עשרה, אלא שמותר להם להמשיך, מפני שכל ענין העשרה להשאר שכינה אינו לעיכובא^ד. אך הראיה היחידה שהביא לזה הגו"ב היא מדין פדית עבד שצ"ל בעשרה, ולדעתו נקבע שבענין זה אין העשרה לעיכובא. וראיתי שבספר כתר המלך הל' תפלה פ"ח ה"ו הביא את דברי הגו"ב, והסיק שאינו נכון, כי הוא הוכיח שגם בפדיה של עבד העשרה הוא לעיכובא. ולכן חזרנו לסברה הפשוטה, שמה שמקילים ביצאו הוא משום שמכל מקום כשהתחילו בעשרה, השכינה לא מסתלקת.

עא). כמדומה שפעם שאלתיו על זה, והשיב לי שאכן בכהאי גוונא יאמרו חזרה.

עב). שבט הלוי (ד, ז) כתב ד"ל גם שזה גם מפני שאותו יוצא עוזב את מקום השראת השכינה. אך לענ"ד אין זה הטעם, שהרי כשנשארים במקום עשרה אינו בכלל עוזבי ה'.

עג). המ"ב בסי' נה, יז כתב דבר זה לגבי חומרת הרמ"א בברכות קריאת שמע דבעינן עשרה כדי להוציא, שהחזן מוציא אע"פ שעתה אין עשרה, אם עכ"פ בתחילה היו עשרה. ולענ"ד נראה דה"ה בשמונה עשרה, וכפי שכתב החזו"א, אלא שהמ"ב פירט את הדין בדבר בו הוא עוסק.

עד). הביאור הלכה (בסימן נה, ב ד"ה ומכל מקום) כתב שיש לדון אם העשירי עבר והלך, האם מותר גם לתשיעי ללכת כיון שבלאו הכי ליכא עשרה להשראת השכינה. ומוזה רצה בשבט הלוי להסיק שהוא נוקט כסברת הגו"ב. ולענ"ד אין ללמוד כך מדבריו, דכוונתו דבלאו הכי אין השראת שכינה שתועיל לפתוח את הענין הבא. ולענ"ד אכן מסתבר שבגלל זה מותר גם לתשיעי ללכת.

ומכל מקום, אין היתר להתחיל לכתחילה חזרה על דעת זה שאחד יצא ויגמרו את החזרה בתשעה, וכן לגבי קריאת התורה. אלא שלגבי מה שאומר הרמ"א שיכולים לומר גם קדיש בתקבל, על זה י"ל שכיון שאין כאן ברכה, מותר. ודברי הרמ"א אינם מוסכמים. ואם יודעים שהיוצא ישאר עד סוף החזרה או הקדושה כשמתפללים תפילה אחת, יכולים להתחיל אף שיודעים שאחרי התפלה יצא אחד מהם ויצטרכו לומר קדיש בתשעה. אך יותר טוב, אם אפשר, שיאמרו קדיש מיד סמוך אחרי התפלה בעשרה, והתכוונו שיעלה גם כחצי קדיש וגם כקדיש שלם. וגם לספרדים נכון לעשות כך. אמנם עדיין יש פגם בזה לאשכנזים, כיון שאם לא אומרים קדיש מיד אחרי שמו"ע בכוונה שיעלה על כל מה שצריך היו יכולים לומר גם חצי קדיש וגם קדיש שלם. אך עכ"פ נראה שעדיף לעשות כך, כדי שלא יהיה בחשש של "עוובי ה' יכלו".

ח.

פקפוק נוסף על האומרים תפילה ג' ראשונות וג' אחרונות בלבד בקול רם

כתבתי שלענ"ד אין לומר ברכת כהנים כאשר אומרים תפילה באופן של ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם כיון שאינם מגביהים את הקול בכל התפלה, יוצא שתפלתם היא תפילת יחיד. ויש להוסיף ולהעיר שיש שאלה האם בתפלה כזו מותר לענות אמן על הברכות האחרונות, כיון שיש ספק אם לענות אמן על ברכות שמו"ע של יחיד, כאשר לפי הדין הוא צריך להנמיך קולו". ואף שהוא מנהג קדום לעשות כך במנחה, אפשר שכאשר התחילו מנהג זה עשו כך כדי שיכרעו כולם ביחד במודים, וכיון שהיה בזה צורך הותר להגביה את הקול, ממילא יכלו לענות אמן. אך היום, שחלק גדול מהציבור ממהרים יותר ומסיימים לפני החזן, כיון שאין כאן דין חזרה יש ספק האם יכולים לענות אמן על ברכותיו. וזה כמובן נוסף על מה שכתבתי שבכה"ג יש ספק גדול האם אפשר לעשות ברכת כהנים.

ט.

תפילה וברכה שחלקה באמירה וחלקה שמיעה

המקור לכך שיש שייכות לחזרת הש"צ גם כתפילה הלכה למעשה גם בשביל הבקאים הוא מסוגית המתפלל וטעה בתפילת ראש חודש בגמרא ברכות כט ע"א. עתה, כשאני מסיים את סדרת מאמרי בנידון, התחדשו לי בזה דברים, ולכן אחזור לדון בזה".

בה"ג בהלכות ברכות פרק רביעי (וכן הוא בהלכות פסוקות הלכות שבת) איתא: "והיכא דטעה יחיד ולא אדכר דראש חודש בין בצפרא בין במוספי בין במנחתא הדר מצלי בין איתיה לשליחא

עה). כפי שצינתי לעיל שרש"ק בחכמת שלמה סי' קכד, ד הסתפק אם יכול לענות על תפלת לחש של אדם הסמוך לו כשהוא שומע את ברכותיו. ודעת הגרשז"א ושכט הלוי שלא יענה. ומאידך במשמרת שלום והגר"נ קרליץ כתבו שיכול לענות. והובא כך במ"ב דרשו סימן קא הערה 21.

עו). כאן אני מתקן ומשלים בזה מה שכתבתי בחלק א של המאמר גליון פה ע' קנא.

דציבורא ובין ליתיה. אם איתיה לשליחא [דציבורא] ואזיל מכוין דעתיה עליה בכולה תפילה מרישה ועד סופה נפיקי ואי לא לא נפיק ובעי למהדר צלויי".

ועל פי זה כתבו התוספות בברכות כט ע"ב ד"ה טעה: "טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה - ובהלכות גדולות פי' דוקא ביחיד, אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ, מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה אף על פי שהוא בקי".

וברא"ש מסכת ברכות פרק ד סימן יד: "נוכר אחר שומע תפלה אינו חוזר דהא שמיע ליה מש"ץ וכן כתב בה"ג שאם שכח אדם יעלה ויבא או כל דבר שצריך לחזור ולהתפלל יכוין דעתו וישמע מפי ש"צ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף ויצא ידי חובתו כדאמרין בשילהי ר"ה (דף לד ב) כשם שהוא מוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי ואף על גב דאמרין התם דלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות אריסי דאניסי וטרידי אבל דעיר לא היינו היכא דלא התפלל כלל אבל היכא שכבר התפלל מוציא את הבקי וכן פי' בשאלתות דרב אחאי".

ובשאלתות (פרשת ויצא שאילתא כב) הובא דין זה אחרי הדין שטעה בשאלה בברכת השנים לבתר שומע תפלה צריך למיהדר, דכתב "אבל בעשרה לא צריך למיהדר דשמע משליחא דציבורא".

ויש לציין שאצל בה"ג דין זה נאמר באופן כללי על הטועה ואמר שצריך לשמוע מראש ועד סוף, ואילו בשאלתות דין זה נאמר אחרי דין הטועה שעוד לא סיים את תפילתו ולא כתב לשמוע מראש ועד סוף. ואפשר להבין שלדעת השאלתות כיון שלא סיים את תפילתו ישמע רק מאותו מקום שטעה.

ובהגהות רע"א על השו"ע קכד, י (מובא בהוצאת פריימאן) כתב: "עייין בלשון תוספות והרא"ש דמשמע להדיא אף היכי דלא גמר תפילתו, ואין צריך לחזור לראש התפלה, אלא חוזר לרצה, מכל מקום אינו חוזר (לרצה). וישמע מהש"ץ כל התפלה. ובכהאי גוונא לכאורה מפסיק מיד ואינו גומר תפילתו, כיון דרצונו לצאת בשמיעה מהש"צ, ממילא מה שגומר תפילתו הוי ברכה לבטלה. ועייין בתשובות בית יהודה או"ח סימן לג (שגם הוא דייק כך מהתוספות). ולענ"ד בכהאי גוונא היכי דאין צריך לחזור לראש רק לרצה אפשר דימתין עד שיגיע ש"צ לרצה, ומשם ואילך יכוון לתפלת הש"צ, ואין צריך לשמוע כל התפלה מראשו ועד סופו". עכ"ד רע"א. יש בדבריו שני חידושים. האחד, שהתקנה לשמוע מהש"צ נאמרה גם כשלא סיים את כל התפלה, והוא מה שכתב דכך משמע להדיא מהתוספות. והשני, שאמנם מהתוספות משמע שישמע מהש"צ את כל התפילה, שהרי הביאו את דברי בה"ג לשמוע כל אות מהתפלה, וביותר משמע כך מהרא"ש שהביא בשם בה"ג לשמוע את כל התפלה מתחילתה, אך הוא סובר שאפשר לתקן באופן שזה ששכח יעלה ויבא ואמר חלק מהתפלה בעצמו עד רצה בצורה מתוקנת, שרק מרצה ואילך ישמע מהחזן.

ומסתבר שאין כוונת רע"א לחלוק על בה"ג, אלא שהוא מפרש שכוונתו לחזור על הכל דוקא כשסיים את כל התפלה, ובשאלתות שמדברים באופן שלא סיים את התפלה, יפרש רע"א שאכן באופן כזה לא חוזר מתחילת התפלה.

ונראה שרע"א אזיל לשיטתיה לגבי קידוש, שכתב (בשו"ת רע"א מהדו"ק סי' ז) שאפשר לשמוע את תחילת וסיום התפילה מאחר, ולומר את אמצע הברכה בעצמו. הרב פעלים (ח"ד או"ח לג) והחזו"א (או"ח כט, ו) תמהו על דבריו בענין הקידוש מהמבואר בשו"ע בסי' קצד שאין לחלק ברכה אחת של ברכת המזון לשני אנשים. אך כתבו שו"ת מנחת שלמה (א, סי' כ) והקהלות יעקב (סי' יא) ליישב, שהתם מדובר שהמברך בעצמו אינו אומר ברכה שלמה, וסובר רע"א שכאשר המברך בעצמו אומר ברכה שלמה, שפיר השומע יוכל לצאת על ידו באופן ששומע את כל תוכן הברכה ואומר רק את ברוך אתה ה' או להיפך.

וראיתי שמתחבטים מה דעת המשנה ברורה בזה, על כן אסדר את הנלענ"ד.

בביאור הלכה (בסימן קכד יכון דעתו) הביא את דברי רע"א, אך מפקפק בחלק השני של דברי רע"א שיוכל לצאת בלי לשמוע את החזן מתחילה ועד סוף. וכתב על זה "ועיין בר"ן ומלחמות סוף ר"ה במה שהביאו מירושלמי ויש לחלק". והיינו שלפי פירוש הר"ן והמלחמות, הירושלמי בר"ה אומר ששליח ציבור מוציא במלכויות וזכרונות ושופרות רק היכא ששומע את תפילת החזן ממגן אברהם ועד סוף בשים שלום, ובא להשמיענו שאין לצאת רק בחלק מברכת הש"ץ. אמנם שם מיירי שרוצה לצאת בברכות האחרות במה שהתפלל לפני כן ז' ברכות, ואינה ממש אותה תפילה. וכנראה לכן אומר המ"ב יש לחלק, דאולי דוקא התם, שאין ללקט חלק מהתפלה ממה שאמר בתחילה וחלק ממה ששומע עכשיו.

ובשער הציון קכד ס"ק מז דן על מי שיוצא בתפילת שליח ציבור, מה יעשה כשאותו ש"צ מנמיך את קולו במודים, וכתב אפשר שיאמר אלו התיבות בלחש בפני עצמו, דומיא דמה שמקל הפמ"ג לענין מגילה לומר בעצמו איזה תיבות בלחש. ונראה שכתב "אפשר" משום דיש לחלק בין מגילה לתפילה, שמדובר בה בברכה, ולא פסיקא ליה סברת רע"א לומר כך גם בברכה. אך כיון שאין לו תקנה טובה יותר, כתב "אפשר" שיעשה כך.

ובמ"ב סי' קפג ס"ק כו כתב לגבי אנשים שדברו בשעה ששמעו את ברכת המזון, דאם לא גמר עדיין המברך, חוזרים המסובין ומברכים בעצמם ממקום ששמעו. וקשה, דאם אינו נוקט כרע"א איך יועיל להם להשלים? ואולי אפשר לומר שמדובר בשלא חיסרו את עיקר הברכה.

ובסי' קא (ביאור הלכה ד"ה והאידנא) כתב לגבי אדם שאחרי שסיים ברכת מגן אברהם, ובעומדו אצל אתה גבור נזכר שלא כיוון בברכה, שימתין לחזרת הש"ץ ובה יכוון לברכת החזן, וכשיגיע ש"ץ לאתה גבור יאמר בעצמו, והוא כסברת רע"א. וצ"ל שסמך עליו מפני שפשטות הרמ"א היא שבכה"ג בכל אופן ממשיך בתפילתו.

ובסי' רעא ס"ב ד"ה דאיתקש הביא את דברי רע"א בתשובה לגבי קידוש וכתב "דוחק לחלק הברכות לחצאין". ומבואר דלא פסיקא ליה כרע"א.

ובסימן קכו (ביה"ל ואם היה בשלוש) לגבי דין ש"ץ שטעה ומעמידים אחר תחתיו בג' ראשונות, דכתב השו"ע שזה שעומד תחתיו צריך להתחיל מתחילת ג' ראשונות, הביא הביה"ל שמרע"א והנשמת אדם עולה שאם השומע כיון לברכת הש"ץ מתחילת הברכה א"צ להתחיל מראש, ורק

הסתפק אם יוכל גם להתחיל מאמצע ברכה. אך בסימן קכו ממילא לא מדובר שהעומד יצא בברכת הש"צ, שהרי לא ידע שהחזן יטעה, ולא כיוון לצאת בה. ולכן אינו דומה לנידון דידן. לכן נראה להסיק שכשמדובר בעיקר הברכה חלקה בשמיעה וחלק באמירה לא פסיקא ליה למשנה ברורה כרע"א, ולמעשה קשה לסמוך על ברכה כזו".

ואין להוכיח כדברי רע"א ממה שמצינו בברכת המזון שיכול לברך ברכה אחת ולשמוע את השניה, מאחר שמבואר בשו"ע סי' קצד, דבברכה"ז יש אפשרות לברכה אחת בלבד, כמו שמצינו שברכת הזן בלבד פוסרת תמרים (שו"ע רח, יז), ותפלה שאני.

השלמי ציבור (דף קיח בדפוס סלוניקי. עמ' רפו בהוצאת אהבת שלום) דן במי שטעה במשיב הרוח ומוריד הגשם ונוצר בהאל הקדוש, וכתב שמהתוספות והרא"ש נראה שרשאי להמתין בתוך תפילתו ולשמוע מהש"ץ. אך רבינו יונה אינו סובר כך, דהא כתב שאפשר לשמוע מש"צ רק אחרי שהביא את הדין שאם טעה וסיים את התפלה בלא לתקן חוזר לראש, משמע שאם הוא באמצע התפלה לא מועיל לשמוע מהש"ץ (אח"כ כתב שאולי אינו הכרח גמור מרבינו יונה, אך בפשטות נראה שאכן רבינו יונה במכון סידר כך את הדברים).

כפה"ח אות נז כתב שאם נזכר ששכח יעלה ויבא לפני שסיים את התפלה יחזור לרצה, ולא יסמוך על החזן, כדי שלא יהיו ברכות שבירך מתחלת העמידה עד אחר מודים לבטלה. נראה מדבריו דפשיטא ליה שלא תועיל כוונה לש"צ רק מרצה, שאם הכוונה לש"צ היא רק מרצה, למה הוא חושב שברכותיו הראשונות יהיו לבטלה. אלא ודאי כוונתו שלא ישמע את התפלה מתחילתה מהש"ץ, כשהוא עדיין לא סיים את התפלה כי בזה יחשיב את מה שהתפלל עד מקום הטעות כברכה לבטלה. ונמצא שלמעשה הוא נקט כדיוקו של השלמי ציבור מרבינו יונה שאין כל אפשרות לתקן על ידי שמיעת החזן כשלא גמר את תפילתו, אלא שהטעם שכתב בזה שלא יהיו הברכות הראשונות לבטלה אינו שייך בנידון של השלמי ציבור, שהתם ממילא מה שאמר בתחילה הוא לבטלה שהרי צריך לחזור לראש.

והרב מרדכי אליהו במאמ"ר טז, ס כתב: "אינו יכול לשלב תפילתו בחזרת הש"צ, כגון שנזכר אחרי רצה שטעה אינו יכול להמתין שם לחזרת הש"צ ולכוון לצאת בה ידי חובה, אלא יחזור לברך עלינו". ובצינונים כתב לעיין בשלמי ציבור ובביאור הלכה ד"ה יכוון. ונראה לי שכוונתו שיש לנקוט כך מפני שרבינו יונה המובא בשלמי ציבור אמר לתקן רק אם גמר את התפלה. והוא נוקט כטעמו של השלמי ציבור שהבין שהאפשרות לסמוך על הש"ץ נאמרה רק

עז). בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' כ אות ג) כתב לפסוק כרע"א, אך לא הביא לזה ראיה, ולא עמד שם על דברי רבינו יונה על ברכות כט בענין טעה בתפלת בר"ח, שמהם משמע שאין אפשרות לברכה כזו. ועוד כתב הגרש"ז דלכאורה לפי רע"א אם יש לו ספק בברכה של מצוה, יכול לשמוע ברכה של אדם על מצוה אחרת, ואחרי שיאמר הלה את תחילת הברכה בשם ומלכות, השומע יסיים את מילות הברכה שהוא חייב. וזה תימה, שלא שמענו שיצא בכה"ג. וסיים דאפשר דהרע"א נתכוין רק להשלמה באמירה של התיבות שבאמצע הקידוש, אבל לא בתיבות שהן עיקר הברכה, וצ"ע. ולענ"ד אכן זה שלא עושים עצה כזו מראה שיש בעיה לעשות חצי ברכה בשמיעה וחצי באמירה, והחילוק שכתב הגרש"ז דחוק, שהרי גם האופן בו מדבר רע"א הוא כששני החלקים הם חלקים מעכבים.

ובספר שונה הלכות (סי' ריג, א) הביא שלפי החזו"א אין ברכה חציה באמירה וחציה בשמיעה, וציין לרוב מהמקורות שכתבת, וכתב שמהמשנה ברורה קפג, כו נראה שהוא חולק על החזו"א, דהיינו שנוקט כרע"א. אך לענ"ד המ"ב בכל המקומות לא נוקט באופן מוחלט כרע"א, וגם שם אפשר ליישב כפי שכתבת.

כשסיים את תפילתו, כי אחרת זה נראה כשילוב חזרת הש"ץ בתוך התפלה שהתחיל להתפלל בעצמו, שהרי הברכות שהתפלל תחילה עד מקום הטעות היו כהלכה. ואין זה מטעמו של כפה"ח, דבאמת הן לא הופכות להיות לבטלה, כי בשעה שאמר אותן התכוון לומר תפלה כהלכה. והוא כמו אדם שספר את העומר בברכה ואחרי כן שכח לספור יום אחד, דאין ברכותיו הראשונות הופכות להיות ברכה לבטלה. וכדי שלא תאמר למה לא יחכה וישמע מהש"ץ רק את החלק מהמקום שטעה, דבזה אינו גורם לכך שהברכות הראשונות שאמר יחשבו ברכות לבטלה ציין לביאור הלכה שמפקפק בסברת רע"א שישמע מברך עלינו והלאה, כי נראה מהראשונים בראש השנה שאין אפשרות לתפלה שחלק מהברכות שלו וחלקה מברכות הש"צ.

ובתנא דבי אליהו תשפ"ד חודש ניסן כתב שאם טעה בחזרה"מ יש קצת ספק אם חוזר על יעלה ויבא, לכן אם סיים תפילתו ונזכר ששכח יעלה ויבא, יתפלל על תנאי נדבה, או שישמע מהחזן.



סיכום

תפילת הציבור עם חזרה נאמרת רק כשיש ששה שמתפללים יחד בתוך עשרה. בלא זה אפשר לומר רק תפלה המוגדרת כתפלת יחיד, דבשביל קדושה שבה מנמיך קולו אחרי ג' ראשונות. תפילת יחיד כזו יכולה להיאמר רק אם יש מישהו שיוצא בה ידי חובתו, ולכן תשעה שהתפללו יחד בבית כנסת אינם יכולים לאחר סיום תפילתם לצרף מי שלא התפלל עמם כדי לומר קדושה כאשר הוא לא היה בבית כנסת בשעה שהתחילו את תפילתם^ע. כמו כן, חמישה שהתפללו בתוך תשעה ובא עשירי לאחר שסיימו ורצה להצטרף עימם אינם יכולים לומר תפלה בשביל קדושה על ידי מי שכבר התפלל, ויש בזה חשש ברכה לבטלה. במקרים אלו יכולה להיאמר תפילה בשביל קדושה אך ורק כשיתפלל לפני הציבור רק מי שעדיין לא התפלל, וינמיך קולו אחרי ג' ראשונות, כי זו תפילת יחיד הנאמרת בשביל לומר קדושה ולא חזרת הש"צ. אי אפשר לעשות ברכת כהנים במצבים אלו^ע.



ונסכם כמה מהדברים שהתחדשו והתבררו מתוך כלל המאמר בד' חלקיו:

א. שמיעת חזרת הש"צ בימינו חשובה כמו בימי חז"ל, ויש לה מעלות עצומות. היא עיקר תקנת התפלה ובזכותה ישראל מנצחים את אויביהם, וחשיבותה כהקרבת קרבן. מי שמכוון בעניית אמן לחזרה כראוי הוא כמתפלל שתי תפילות נוספות, והיא מועילה גם לזכות את הציבור כולו שאינו מתפלל מאונס, כגון החילים שמחרפים את נפשם בעבורינו.

עח. על פי דברי הרדב"ז, ולדברינו יסודו איתן בדברי הגאונים והרמב"ם והרשב"א והרא"ש.

עט. כך העליתי מדבריו, ודבר זה נכון לענ"ד גם לפי הג"ר עובדיה יוסף, ובניגוד למה שכתב הילקוט יוסף בסימן סט.

ב. ש"צ מוציא בתפילתו יחיד שטעה בתפילתו ומכוון לצאת בברכת הש"צ, וכן את מי שלא כיוון בתפילה ראשונה בברכת אבות, כי "בצבור חשיב צירוף כאילו הוא מוציא בפיו", וזה חלק מהותי מתקנת חזרת הש"ץ, שהיא חובה גם בימינו.

ג. נשיאת כפים נאמרת דוקא בתוך תפילת הש"צ, שגם היא כהקרבת קרבן שעליה נאמר לכהנים "לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים", ומקיימים בה מצוה דאורייתא לברך ולהתברך, וגם מכוחה מתברכים גם אלו שלא שומעים מאונס.

ד. גם כאשר עושים תפילה אחת, דהיינו שהציבור מתפלל עם החזן שאומר את כל תפילתו בקול רם, חשיב תפילת החזן כחזרת הש"ץ. הציבור יכולים לומר איתו מילה במילה את כולה (התימנים נוהגים שמסיימים כל ברכה לפניו, להמתין לסיום הברכה ולענות אמן). וכן יכולים להקפיד על אמירה עם החזן רק בג' ראשונות ואחרי ג' ראשונות להתפלל יותר מהר מהחזן ולסיים לפני מודים, כדי לענות למודים ולברכת כהנים, וכדרך כל תפלה בציבור שאין אומרים כולם מילה במילה ביחד. אמנם כל זה בדיעבד ושעת הדחק או בצורך מיוחד. לכתחילה תקנו שהש"ץ והציבור מתפללים ביחד בלחש, ואחר כך החזן אומר את התפלה, ואין לשנות תקנה זו ללא סיבה חזקה.

ה. שעת הדחק יכולה להיות מבחינת זמני התפילה או חוסר סבלנות של הציבור. או כשנראה לפי הערכת הש"צ שלא יהיו תשעה עונים אמן לכל ברכה במקומה בסוף הברכה לפני שהש"ץ אמר מילה מהברכה הבאה.

ו. כשהוא שעת הדחק וישנם כהנים, יאמרו את כל התפלה בקול רם, אך אם אין כהנים נהגו להנמיך את הקול לאחר ג' ראשונות אעפ"י שבואן כזה אין זו חזרת הש"צ, עושים כך כדי למעט מהבלבול של המתפללים עם החזן.

ז. כהן שנשא כפיו בתפילת שחרית חייב לברך בתפילת מוסף, ורק אם מגיע לתפילת שיחרית נוספת אינו חייב לעלות לדוכן ויצא מבית הכנסת⁵.

ח. המתפלל חלק מתפילתו עם הציבור או עם הש"צ נחשב במעלת מתפלל בציבור, אם כי עדיף שיתחיל עמם בלחש.

ט. כדי ליצור את גדר תפילת הציבור שבה עושים לחש וחזרה, צריך ששה שיתפללו ביחד מתחילת התפילה בתוך עשרה.

י. מי שמתכוון לצאת בברכת החזן צריך לשמוע את כל מילות התפלה המעכבות, ולכרוע בברכת אבות ומודים ואח"כ לפסוע ג' פסיעות. אם החזן מנמיך קולו במודים, אפשר שיאמר בעצמו את התיבות שאינו שומע מהחזן, ובכל אופן יצא, כי את עיקר תוכן הברכה וסיומה הוא שומע מהחזן.

פ). ראה גליון פה עמ' קמג.

יא. המאחר שהגיע כשהציבור נמצאים בתפילה (ובשחרית הוא כבר אמר ברכת ק"ש), ואינו רוצה להמתין ולשמוע דברים שבקדושה לפני תפילתו מחמת קוצר הזמן וחשש הפסד תפילת הציבור, יכול להתפלל בעזרה, ובאופן כזה אינו חייב להמתין לשמיעת קדושה ולשאר דברים²¹.

יב. אדם שאיחר והגיע כשהציבור נמצאים בלחש או בחזרה אם נשאר בבית הכנסת ויכול לסיים את תפילתו לפני שיגיעו לקדושה יתפלל עמהם. ואם הוא חושש שלא יוכל לסיים עד קדושה, ימתין לקדושה ויתחיל את תפילתו לאחר אמן דהאל הקדוש, אעפ"י שכתוצאה מזה לא יגיע עם החזן למודים ולקדיש. ואם ירצה להיות יותר מתואם איתם, יוכל להתחיל תפילתו מתחילה עם הציבור מילה במילה עד האל הקדוש, ואחר כך ישתדל להיות עם החזן בשומע תפלה ובמודים ולסיים לפני ברכת כהנים.

יג. ציבור שמתפללים תפילה אחת, ראוי גם לאשכנזים לנהוג כספרדים, שמתחילים עם החזן ואומרים עמו מילה במילה בסוף הברכות, וכן בקדושה עד סיום מדויק עם החזן בברכת האל הקדוש, ולא ימתינו לקדושה לפני תחילת התפילה.

יד. המאחר שבא לתפילה אחרי קדושה רשאי לצאת להתפלל בעזרה כנ"ל, אך אם אינו רוצה לצאת או שאינו יכול, ימתין ויתחיל להתפלל רק אחרי עניית אמן של שומע תפלה, ואז יתחיל את תפילתו ה' שפתי תפתח ויכרע בברכת מגן אברהם כאשר שליח ציבור אומר מודים, או שיתחיל את תפילתו אחרי עניית מודים.

טו. המאחר שאינו יכול להספיק לסיים את תפילתו לפני שמיעת קדיש, כגון בשחרית שבא אחרי מודים והציבור אינו מאריך אחרי התפילה בתחנון, או כשבא בתפילת ערבית, ואינו רוצה לצאת לעזרה, צריך להמתין עד הקדיש. אך יוכל להתחיל להתפלל עם הציבור, אם יודע שישמע עכ"פ קדיש של סוף התפלה. על כן במקרה שאם ימתין בתפלת לחש לשמוע את הקדיש (תתקבל) שסמוך לתפלה, לא יספיק לשמוע קדיש שבסוף התפילה, אינו חייב להמתין לשמוע את הקדיש שאחרי התפלה. וכן אם כבר שמע קדיש אינו חייב להמתין לקדיש.

טז. ואם בא לתפילת מנחה אחרי חזרת הש"צ, ומתפללים ערבית מיד אחרי מנחה כך שיודע שאם ימתין לקדיש יפסיד את תפילת ערבית עם הציבור, עדיף שיתפלל בעזרה, ולא יפסיד תפילה בציבור כדי לשמוע קדיש.

יז. המתפלל ששומע קדיש בתוך תפילת לחש שלו, עדיף שישתוק וישמע את הקדיש, אך אם הוא רוצה להמשיך להתפלל בגלל החשש לבלבול בתפלה או על מנת שיוכל לסיים לפני קדיש בתרא וכך יוכל לענות איש"ר, רשאי להמשיך בתפלה.

יח. מי ששומע חזרת הש"צ, ורואה שהציבור גדול וקול החזן חלש וחלק מהציבור אינו יכול לשמוע, יכול לעמוד ולהתפלל בעצמו בפני אלו שלא שומעים את החזרה²².

יט. לכתחילה יש לחוש לסוברים דבעינן עשרה גם לקדושת יוצר אור, ועל כן ישתדל לאומרה עם הציבור שעונים לחזן, ואם לא שמעה בציבור, אף שהוא אומרה בטעמים, ישתדל להשלים

פא. על פי הרמב"ן והרשב"א שהביא בעל צרור החיים.

פב. ראה גליון פה עמ' קנב הערה כו.

את אמירתה עם הציבור במנין אחר. וכן הוא בכל חובות ציבור שבסדר התפלה, שכשלא שמעו, אם יכול ישתדל ללכת למנין נוסף להשלימם.

כ. כשיש ששה שלא התפללו, אפשר לומר תפלה וחזרה בתוך עשרה, וכן הדין גם בתפילת ערבית. והעיקר הוא שיהיו עשרה במקום לכל הפחות בתחילת תפלת שמו"ע כדי שתיחשב תפלת ציבור.

כא. בגלל חשיבות החזרה אין למנות לכתחילה לש"ץ נער צעיר שלא ידוע אם הביא שתי שערות, אלא צריך שיראו לו גם תחילת סימני זקן עליון. ולכתחילה ראוי שהש"צ יהיה אדם שהתמלא רוב זקנו. ונראה שכן הוא בתפילת ערבית של שבת שיש בה מעין שבע.

כב. אין חשש ברכה לבטלה באמירת ברכו את השם המבורך, שכן אינו אומר כמטבע ברכה ברוך אתה ה', ולכן שפיר נהגו כשאין מנין לומר לפני תפלת ערבית את ברייתא דפרקי היכלות חיה אחת וכו' בשם השם.

כג. כשמתפללים תפלה אחת עם החזן לא חייבים לומר מילה במילה את כל התפילה, אלא העיקר שבג' ראשונות יאמרו איתו ביחד כדי לומר קדושה במקומה, ואחר כך יאמרו עימו או ימהרו ויסיימו לפני שומע תפלה, כדי להספיק לענות על אמן זו ומודים וברכת כהנים.

כד. אדם ששומע ברכה כדי לצאת בה על ידי אחר תוך כדי מחשבה על דברים אחרים, אבל עכ"פ התכוון וחשב גם על זה שהוא שומע ברכה וענה אמן בלא כוונה, יצא ידי חובה. אך לפי הרבה פוסקים צריך שעכ"פ ידע על איזה ברכה הוא עונה אמן ויכוון בה.

כה. אדם שרוצה לצאת ידי חובת תפלה בברכות התפלה של הש"ץ, כי אינו בקי או שטעה, יש אומרים שיצא אפילו לא היה במחשבתו כלל מהי הברכה שמברך המברך, וידוע רק שהוא שומע תפלת שמו"ע, ושומע הכל. אך לכתחילה צריך לשמוע את כל הברכה לענות אמן ולכוון לכל ברכה מהי, כדי שלא תהיה אמן יתומה.

כו. אין חובה על כל יחיד לכוון בחזרת הש"ץ כמו שמכוונים בברכה שרוצים לצאת בה, ואף אם יענה אמן בלא שידע על איזה ברכה הוא עונה, ואין תשעה שמכוונים כוונה גמורה, הויא חזרת הש"צ, אלא שלכתחילה נכון וראוי לכוון בחזרה כפי שמכוון בתפלתו.

כז. גם לענין עניה לקדיש וברכו שצריך ששה עונים, די בכך שעונים ויודעים שעונים אמן שבו מקדשים את שם ה', ואין זה מעכב שיבינו בדיוק מה הם עונים.

כח. כשיש ספק אם תשעה עונים אמן, לא יאמר חזרת הש"ץ, אלא יתפלל עד קדושה ואחר כך בלחש. אבל כשמסער שעונים ויש ספק בכוונתם בלבד, שפיר יאמרו חזרה.

כט. לכתחילה צריך לחכות עד שיהיו תשעה עונים לחזרה, ואם ידע מראש שלא יוכלו להמתין לאחד שמאריך בתפלתו, יעשה תפלה אחת. כך דעת הבא"ח. אך מי שאינו עושה כך יש לו על מה שיסמוך, ובכה"ג שאומרים את כל התפלה בקול רם ויאמרו ברכת כהנים. ואין צריך לעשות תנאי שאם אין תפילתו כחובת חזרה תהיה זו תפילת נדבה.

ל. ששה מתפללים מתוך עשרה הם כמנין. על כן גם בתפילת ערבית די בששה מתוך עשרה. וכן המנהג שאותם ששה מתוך עשרה ממשיכים גם לקרוא בתורה.

לא. בעניית האמן לכתחילה יש להבין את המשמעות של כל ברכה עליה עונים ולכוון בבקשה לבקשה ובשבח לשבח, אך מדינא די בכך שבאופן כללי יודעים שהם בתפלה וחושבים שאמת היא מה שמברך המברך כשעונים את האמן. ובכל אופן, לגבי חלות דין חזרת הש"ץ, אפילו לא מכוונים גם לזה הו"א חזרת הש"ץ.

לב. מי שלא התפלל ורוצה לצאת ידי חובה בברכת החזון, צריך לכוון לכל מה שאומר החזון. ומצוה מן המובחר שכל מי ששומע חזרת הש"ץ יכוון לכל מילה.

לג. תשעה אנשים יכולים לומר ביחד קדיש, ואף שאין ששה שעונים.

לד. אם התחילו תפילה בלי עשרה, ומצטרפים להם אנשים תוך כדי התפלה, כשהמצטרפים אינם מתפללים איתם לא יוכלו לומר חזרה. אבל אם הנכנסים מתפללים עמם, עד שבמציאות היו עשרה מתפללים ביחד (ולא די בזה בששה), חל עליהם דין תפילת ציבור וחזרת הש"ץ.

לה. כאשר ששה מתפללים בתוך עשרה ובשעת החזרה הנוספים שמשלמים לעשרה ממתחילים להתפלל אחרי סיימו הששה את תפילתם, יתחילו את תפלתם עם החזון את התפלה, ושפיר יתחשב חזרת הש"ץ.

לו. אם היו ששה שמתפללים בתוך עשרה, וחמישה סיימו מהר יותר ויצאו מבית הכנסת, ושוב חזרו, יתחשב כתפלת ציבור. וכן אם היו ששה מתפללים וארבע מצטרפים היו בתחילת התפלה ואחר כך יצאו, יתחשב כתפילת ציבור, כיון שבתחילת התפלה היו עשרה.

לז. אם היו ששה שמתפללים בתוך עשרה, ואחד מהם טעה בתפלה באופן שצריך לחזור עליה, יכולים לעשות חזרה רק אם תקן את טעותו בתפלה תוך כדי זה שחלק מהחמישה עדיין מתפללים, כיון שהוא כמאריך בתפילתו שהתחיל איתם. אבל אם כולם סיימו אינם יכולים לעשות חזרת הש"ץ.

לח. כשמתפללים ערבית בששה ומצטרפים ארבעה שכבר התפללו, נראה שמותר לארבעה האלו לצאת מהציבור בתוך התפלה, ולחזור אחר כך לקדיש, שכן אחרי שהתחילו בציבור נחשבת התפלה כולה כתפלת ציבור. ואין זה בכלל מה שאמרו בירושלמי ועוזבי ה' יכלו, וגם לא פוגמים בזה במעלת תפלת הציבור.

לט. אין להתחיל תפלת חזרה בעשרה אם יודעים שבאמצע יצא אחד מהם ולא יהיו עשרה, אך גם לאחר שיצא אחד הש"ץ מוציא את הציבור את מי שאינו בקי או מי שטעה.

מ. אם היו עשרה ויצא אחד, אין איסור על אדם נוסף לצאת כשנשארים ששה.

מא. כאשר אדם רוצה לצאת אחרי חזרה ולפני קדיש יאמרו קדיש מיד אחרי התפלה לפני שהוא הולך, ויתכוונו שיעלה להם גם כחצי קדיש וגם כקדיש שלם.

מב. אפשר לומר קדיש גם כאשר כל השומעים שעונים אינם מבינים מה נאמר בקדיש, וכדי שלא תהיה אמן יתומה לכו"ע צריך שהעונים יכוונו לפחות בסוף הבקשה או השבח שהם מבקשים או משבחים במה שנאמר בקדיש. ואינו מעכב את אמירת הקדיש.

מג. דעת הבא"ח שהמתפלל לחש ששומע קדושה יפסיק רק אם משער שהחזן מכוון להוציא מאמירת קדוש וברוך אנשים שעדיין מתפללים. ואם אפשר, טוב לומר לחזן לפני כן שיכוון על המאריכים.

מד. הטועה בתפלה, כגון ששכח יעלה ויבא ונזכר במודים, אינו יכול להמתין ולצאת בתפילת הש"צ, אף אם ישמע מתחילה ועד סוף, אלא יחזור לרצה.

מה. אם היו עשרה, ואחד עבר ויצא באמצע החזרה כך שאין סיכוי להשלים, מותר גם לתשיעי לצאת. והחזן מוציא בברכה אע"פ שאין עשרה, אם בתחילה היו עשרה.

מו. אין להתחיל לכתחילה חזרה על דעת שאחד יצא באמצע ויגמרו את החזרה בתשעה, וכן לגבי קריאת התורה. אלא שלגבי מה שאומר הרמ"א שיכולים לומר גם קדיש תתקבל, על זה י"ל שכיון שאין כאן ברכה, אם יודעים שהיוצא ישאר עד סוף החזרה או הקדושה כשמתפללים תפילה אחת, יכולים להתחיל אף שיודעים שאחר התפלה יצא ואחר כך יאמרו קדיש בתשעה. אך יותר טוב אם אפשר שיאמרו קדיש מיד סמוך אחרי התפלה בעשרה.

מז. בהלכות שנצרך רוב, בדרך כלל לא בעינן רובא דמינכר, אלא אם התפרש הדבר בחז"ל. על כן גם לענין קיום מצוות תרומה מדאורייתא נראה שדי בכך שרוב הידועים כיהודים נמצא בארץ כדי להתחיל לחוש לסברות שתרומה הם חייב דאורייתא.



דרך קצרה להבהרת החידושים במאמרי מתוך סיכום התייחסותי במאמרים אלו

לפסקי המשנה ברורה, הגרמ"א והגרע"י

פסקיו של בעל המשנה ברורה

היסוד הראשון שביררתי במאמרי הוא שכדי שיחול דין חזרת הש"ץ צריך שכולה תהיה בקול רם, ועל כן אין לעשות תפלה אחת עם ברכת כהנים כשהחזן מנמיך קולו בברכות האמצעיות, כי אין לה דין חזרת הש"ץ. יסוד זה מבואר בדברי המשנה ברורה (סימן קכח ד"ה בפחות, וביה"ל סי' רלב ד"ה השליח) שקובע שרק לתפלה שנאמרת כולה בקול רם יש דיני חזרה לענין ברכת ענגו וברכת כהנים.

ואמנם בבאור הלכה סימן קכד סעיף ב דן בטעם מה שכשעושים תפלה אחת מנמיך החזן את קולו אחרי ג' ראשונות וכתב בטעם המנהג "משום דברוב נוהגין הצבור להמתין עד שיסיים הש"ץ האל הקדוש וקשה להם להשיגו אח"כ לומר שומע תפלה ומודים בשוה וא"כ מה תועלת יהיה אם יתפלל בקול". ולכאורה יש רווח בתפילה בקול רם שבכך מקיים חזרת הש"ץ. אך י"ל שזה לא חשיב ליה כרווח, מכיון שבסופו של דבר אינה חזרת הש"ץ באופן שאמרו חכמים לעשות לכתחילה, דהיינו בלחש ואחר כך חזרה.

היסוד השני הוא שכדי שיחול דין חזרת הש"ץ צריך ששה שהתפללו לחש בתוך עשרה, גם הוא עולה מדברי המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' סט ד"ה ישרים) שיחיד שאומר את תפילתו בתוך עשרה כדי לומר קדושה אינו רשאי להגביה קולו אחרי ג' ראשונות, והוא משום שתפלה כזו

אינה חזרת הש"צ. ולכן לא יאמרו בכהאי גוונא ברכת כהנים (ולא כפי שיש נוהגים לעשות בתפלה בהר הבית).

ובענין היסוד השלישי הוא שכדי שיהיה דין חזרת הש"ץ צריך תשעה מכוונים לברכת הש"צ, כפי שכתב השו"ע קכד, ד יש לדון על דעת המ"ב בהקשר לדברי הרמ"א קכד, א. קלב, א שבשעת הצורך יכולים לומר כולם ביחד החזן והקהל תפלה אחת, למרות שאין תשעה או ששה מכוונים לברכות. המשנה ברורה כתב (בסימן קכד, י. על פי המג"א וא"ר) שזה מפני שהוא מתפלל רק פעם אחת, ולכאורה כוונתו שלא אכפת לן שאינם מכוונים מפני שאינה חזרת הש"צ שרק לגביה הצריכו תשעה מכוונים, אך המ"ב (בביה"ל סי' קכד, רלב כנ"ל ביסוד הראשון) מסכים שלתפילה זו יש דין של חזרת הש"צ, ואין נחשיבה כחזרת הש"ץ כשאין מכוונים לענית אמון?

אלא צריך לומר שכוונתו שהיא חזרת הש"צ, מפני שעכ"פ יש תשעה שמשותפים בחזרת הש"ץ, ומה שצריך תשעה עונים בפועל הוא רק כדי שלא יראה ברכה לבטלה, ואין זה מצד שכוונת המתפללים מגדירה את התפלה כחזרת הש"ץ, ועל כן גם בזה דבריו עולים בקנה אחד עם דבריו.²

אך לגבי התנאים כדי לומר תפלה בשביל קדושה בלבד, יש הבדל בין מסקנתי לדברי המשנה ברורה. המשנה ברורה (סט, א וביאור הלכה ד"ה אומר) הבין שהמנהג שאין אומרים תפילה בשביל קדושה בלבד על ידי מי שכבר התפלל, הוא רק מצד סברת הרדב"ז שלאחר תפילה ביחידות פוקע החיוב לומר קדושה. ולכן הסתפק במצב שהתפללו יחידים בבית כנסת מתחילה בלחש בתוך עשרה, שאולי יוכלו לומר תפלה בג' ראשונות בקול רם בשביל שמיעת הקדושה, גם למאי דקיי"ל שיש לחוש לרדב"ז, כי אולי באופן כזה לא פוקעת מהם חובת קדושה. אך אני הראיתי שלפי הרדב"ז חז"ל לא תקנו אפשרות להתפלל שוב בשביל השלמה למי שלא שמע קדושה, וכל ענין תפלה בשביל שמיעת קדושה אפשרי רק באופן שיש מי שיוצא ידי חובה בברכות, ועל כן יש בזה חשש ברכה לבטלה. וכן עולה מדברי ערוה"ש בס' סט, ה שאין אפשרות לעשות תפלה כזו, אף שאין לה דיני חזרת הש"ץ וינמיך קולו אחרי ג' ראשונות.



לפסקיו של מו"ר הרב מרדכי אליהו

במאמר זה זכיתי לברר הרבה מדברי מו"ר הרב מרדכי אליהו בכתב ובעל פה. ומהם:

א. אין להתחיל תפלה חזרה לכתחילה אלא כשמשער שיהיו לה תשעה עונים. אך בדיעבד הויא תפילה ויכולים כהנים לישא בה כפיהם.

ב. אין לבטל חזרת הש"ץ של לחש וחזרה אם יש תשעה עונים, גם אם הם לא כ"כ מכוונים, כל עוד שאין ודאות שלא עונים אמון.

פג). אמנם החזו"א (או"ח יט, ז) כתב שכיון שאין תשעה ששומעים את הברכות לא יתפלל לפני התיבה מי שכבר התפלל אפילו יש שם מי שאינו בקי כיון שקרובות ברכותיו להיות לבטלה. ואם מתפלל מי שלא התפלל, יגביה קולו אחרי ג' ראשונות רק אם יש בה מי שאינו בקי. אך לענ"ד לפי המשנה ברורה יש לו להגביה קולו גם היכא שיש כהנים כדי שיוכלו לשמוע ברכת כהנים, ומה שכתב שלא ירויח בהגבהת הקול הוא רק היכא שאין כהנים.

ג. המאחר לתפילה ומצא את הציבור בחזרה אינו חייב להמתין עד שמיעת הדבר שבקדושה, והוא יכול לצאת להתפלל בעזרה, ואם הוא נשאר בבית כנסת, לאחר שהמתין לדבר אחד אינו צריך להמתין לדבר נוסף.

ד. כשהוא בתפילה ושומע קדושה, אינו יוצא בשמיעת הש"ץ, אם הש"ץ לא מכוון להוציא. ה. מי שטעה בתפילתו טעות שחוזרים עליה, עליו לחזור ולתקן מיד. אך אם סיים את התפלה יכול לקחת סידור ולכוון לצאת על ידי הש"צ.

ו. יחיד המצטרף לחזרה ימתין לשמיעת ג' ברכות ראשונות, ורק אחר כך יתחיל, בעוד שציבור שמתפללים כולם ביחד עדיף שיתחילו כולם יחד עם החזן.

אך בעניין האפשרות לומר תפלה עם ברכת כהנים כאשר רק ג' ראשונות וג' אחרונות נאמרות בקול רם, לפי מה שכתוב בשו"ת הרב הראשי, לדעת הרב אליהו מי שרוצה יכול לנהוג כך. אך יש לציין שבמאמ"ר הלכות שבת ח"א פרק כו הלכה זו לגבי תפילת מוסף כתב שיש הנהגים להתפלל תפילת מוסף ללא חזרה, או שאומרים בקול רם עד קדושה, והנכון הוא להתפלל לחש וחזרה ובוזו יזכו גם בברכת כהנים. ומשמע שאם מנמיכים קולם, אף אם יגביהו אחר כך, לא יוכלו לעשות ברכת כהנים, וכן נראה ללענ"ד העיקר כפי שעולה מדברי המשנה ברורה הנ"ל שאין לעשות כך כי אין זו חזרת הש"צ. ועל כן כשיש דחק או צורך לעשות תפלה אחת, יעשו תפלה אחת כשהחזן יאמר את כל התפלה בקול רם.



לפסקיו של הגאון הרב עובדיה יוסף

אתייחס כאן למה שכתב בהליכות עולם. מדבריו בפרשת ויחי אות ג עולה שמותר להתחיל חזרת הש"ץ כשיש ארבעה שעדיין מתפללים, ולא נראה לענ"ד להתירו לכתחילה, מאחר שבפשטות הוא שלא כדברי מרן בסי' קכד, ד. ואין ראייה לזה מדבריו בסימן נה שאפשר לצרף מי שמתפלל או ישן, שכן שם מדובר בהלכות קדיש. אלא שמכל מקום בדיעבד, כשכבר התחילו, תפילתם תפילה ויעשו בה ברכת כהנים.

ובענין מה שהצריך (תרומה אות ב) ידיעה ללא ספק שאלו שלא מתפללים מכוונים לחזרת הש"ץ בהבנה של כל ברכה ואמן, לענ"ד נראה כדברי הבן איש חי שדי בכך שיש ספק אם מכוונים. וכך מסתבר, שאין לתלות את דין החזרה באומדן דעת מה חושבים המתפללים, ואם נלך לפי דרכו של הגרע"י לכאורה כמעט שלא נוכל לעשות חזרה כי גם המוחזקים כיראים הרבה פעמים לא מכוונים בחזרה.

ועל מה שהתיר (תרומה אות יא) לאנשים שהתפללו בבית כנסת בלא מנין לצרף לעשרה אנשים מבחוץ כדי לעשות חזרת הש"צ, הערתי שלא נראה כך היות ולא נהגו בזה כשו"ע שאין עושים תפילה בשביל אמירת קדושה כאשר מי שעובר לפני התיבה כבר התפלל. וביארתי שהמנהג הזה מיוסד הן על דברי הרדב"ז, כפי מה שעולה מהרא"ש שפירש עובר לפני התיבה לענין ש"צ בעלמא ולא לענין מי שמתפלל עובר מי שלא שמע קדושה, והן לפי מה ששמע מהגאונים

והרמב"ם, שמפרשים גם את דין פורס על שמע בתפילה רגילה, וכדברי ערוה"ש. ועל כן אין מקור מוכרח מהמשנה והגמרא לאפשרות של תפילה חוזרת בשביל מי שלא שמע קדושה, ולא נהגו כשו"ע. ועוד, שגם לפי השו"ע לא אומרים באופן כזה תפלה שלמה אלא ג' ראשונות בלבד. עכ"פ גם לשיטת הגרע"י אין לתפלה זו דיני חזרת הש"צ ואין בה ברכת כהנים, ולא כפי שהבין הגר"י יוסף.

[השלמות ותיקונים למאמרים בענין ברכת כהנים ללא תפלת לחש, יובאו בעזרת השם בגליון מנחם-אב].



הרב חיים טולידאנו והרב משה חיים בן דוד

ירושלים

אחיזת ספר תורה שאינו מכוסה

הצגת הנושא

במסכת מגילה (לב, א): 'אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן, כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום'. במאמר זה יתבאר בסייעתא דשמיא, שנחלקו הקדמונים בהבנת מאמר זה, ושתי דעות בדבר: א. יש סוברים, שהאיסור הוא לגעת בספר התורה ללא מטפחת. ב. יש סוברים, שאסור לאחוז את ספר התורה כאשר הוא ערום וגלוי, אף אם האוחז אינו נוגע ביריעות הספר עצמן.

כפי שיתבאר בהמשך, שתי שיטות אלו משליכות גם על מנהגי הגבחה הספר כדי להראות את הכתב לציבור, שלפי השיטה הסוברת שחל איסור לאחוז ספר תורה כאשר הוא גלוי, יתכן שאין להגביה את הספר כאשר הצד האחורי של היריעה גלוי לכל.



פרק א - בירור שיטת רב עמרם גאון בעניין אחיזת ספר תורה ערום

סוגיית הגמרא

במסכת מגילה (שם): 'אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן, כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום... אמר רבי ינאי בריה דרבי ינאי סבא משמיה דרבי ינאי רבה, מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה'.

לכאורה נשנו כאן שני דינים: א. אין לאחוז ספר תורה ערום, כלומר, בלא מטפחת. ב. אין לגלול את ספר התורה סביב המטפחת, אלא יש לגלול את המטפחת סביב הספר תורה (ראה רש"י שם; ר"י מלוניל שם, מאירי שם, ועוד).

אולם מדברי הגאונים נראה שיש שייכות בין שתי ההלכות הללו, ויתכן גם ששתיהן נועדו למנוע מצב שבו הספר גלוי לעיני כל ללא מטפחת, וכפי שיתבאר.



ביאור רב עמרם במאמר: "מוטב תיגלל מטפחת"

כמקור לכך שחל איסור לראות את ספר התורה גלוי ללא מטפחת, יש להביא את דברי ספר העיתים (סימן קפו) בשם רב עמרם גאון, בביאור דברי הגמרא 'מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה'. ואלו דבריו: 'א"ר ינאי בר בריה דר' ינאי סבא משום ר' ינאי רבה, תגלל המטפחת ואל תגלל ספר תורה. ופריש מר רב עמרם, הגולל ספר תורה גוללו במטפחת, שלא יגללו ערום. ואם תאמר, נכנסת המטפחת בין גויל לגויל ונגללת עם ספר תורה, וצריך להוציאה מבין

הגוילין, ויש בכך לספר תורה כעין בזיון, מוטב תגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה. ובמקום אחר נאמר בשמו, כיון שגולל ספר תורה מתגלה, ואל יגלול [לכאורה צ"ל: ואלא יגלול, וכיו"ב] אותו במטפחת, ולא יראה ערום. ולא יחוש שמא תגלול המטפחת עם הספר ושמא תקרע, דשמא ישמיט אותה ויהיה בזיון לספר תורה, אלא תגלול המטפחת עם ספר תורה ויוציאה בידו ואל יגלה'. [נראה שלפי הפירוש השני הגירסא היא: 'ואל יגלה ספר תורה' (וכגרסא שהביא שם בהמשך בשם רב האי גאון)].

נראה שביאור דעת רב עמרם [על כל פנים לפי הפירוש השני^א] הוא כך: יש איסור שספר התורה יראה לעיני הכל. וכיון שבשעת הגלילה צריכים להרים אותו מעל התיבה, והספר עלול להיראות לעיני הציבור, לכן צריך לגלול את ספר התורה עם מטפחת, כלומר, יש להקיף את הספר במטפחת מכל עבריו וכך לגלול, ובאופן זה לא יראה הספר לעיני הציבור. ולמרות שעל ידי זה נגללת המטפחת עם הספר, מכל מקום מוטב שתיגלל המטפחת עם הספר מאשר שייגלל הספר תורה לעצמו בעודו ערום.



בירור המציאות ומהות האיסור

יש לחדד, שלמרות שגם בשעת הקריאה הספר גלוי במידה מסוימת, מכל מקום אין בכך חסרון: א. בשעת הקריאה רואים בעיקר את הכתב, ושאר חלקי הספר כמעט שאינם נראים. ומאחר שהכתב עומד לקריאה, אין כל חסרון בכך שהוא גלוי. ב. יתירה מזו: יתכן שלפי שיטת רב עמרם אכן יש להקפיד לכסות את הספר גם בשעת הקריאה, ולהותיר גלוי רק את החלק העומד לקריאה. [כפי שראיתי, מנהגם של בני תימן, שגם בשעת הקריאה היריעה מכוסה מלמעלה במטפחת מלמעלה ולמטה, ורק הכתב נשאר גלוי. ונראה שהטעם הפשוט לכך הוא מפני כבודו של הספר].

נקודה נוספת שיש להדגיש בעניין זה, שלמרות שבזמן הגמרא היה נהוג לתת את הספר בתוך תיק (ראה מגילה כו, ב), מכל מקום לשיטת רב עמרם יש לגלול יחד עם מטפחת, כי יש חשש מצד זה שהספר יישאר גלוי בזמן שמתחילת הגלילה עד נתינת הספר בתיק^ב. [ומעניין להשוות זאת עם מנהג בני תימן, לגלול את הספר מחוץ לתיקו למעלה מחלל התיק דווקא^ג].

א. בביאור הפירוש הראשון, ניתן לומר בשני אופנים: א. שהאיסור הוא לגעת בספר ללא מטפחת, ולכן יש לגלול את הספר תורה יחד עם מטפחת. וחידשה הגמרא, שלמרות שעל ידי הגלילה עם המטפחת, המטפחת נגללת עם הספר, מכל מקום עדיף שתיגלל המטפחת עם הספר, מאשר שייגלל הספר בידי הגולל ללא הפסק מטפחת.

ב. האיסור הוא שספר התורה יהיה ערום בשעת הגלילה, ולכן גוללים את ספר התורה עם מטפחת, כי בצורה כזאת ספר התורה מכוסה גם בשעת הגלילה עצמה. ואע"פ שעל ידי זה נגללת המטפחת עם הספר, מכל מקום מוטב שתיגלל המטפחת מאשר שייגלל הספר תורה לעצמו בעודו ערום. ויותר נראה כפירוש השני, כדי להשוות בין כל הפירושים המובאים בשם רב עמרם.

ב. וחכם אחד ביאר שהיו שני מנהגים, או לתת את הספר בתיק, או לכורכו במטפחות וכדומה, ודברי רב עמרם הם לפי המנהג השני. והביא סמך לדבריו מדברי הירושלמי (כלאים פרק ט, הלכה ב): 'מטפחות ספרים, רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן, מפני שהוא עושה אותה כמין תיק ונותן ספר תורתו עליה'. ומשמע, שהמטפחת משמשת לפעמים כתחליף לתיק. ולפי זה יש לומר, שכאשר נותנים את הספר בתיק, אין צורך לגוללו במטפחת. אבל הר"ש (כלאים פרק ט, משנה

בעיקר ^אההנחה, שיש חסרון בכך שהספר גלוי לעיני כל, יש להביא כמה אסמכתאות. ראשית, לגבי כלי הקודש נאמר (במדבר ד, כ): 'ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו' (וראה יומא נד, א). ובפשטות משמע, שטעם האיסור הוא מצד כבוד כלי הקודש (כך נראה בספר יראים השלם, סימן שנב'). [אולם יש מפרשים, שהטעם לאיסור זה אינו מצד כבוד הכלים, אלא כדי שלא יבואו הלויים לסייע בעבודת הכהנים (ראה שו"ת דברי מנחם חלק א שאלות ותשובות סימן טו אות ד; שם סימן יז, אות ט)].

וכן נאמר (שמואל א, ו, יט) לגבי ארון הברית: 'ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה'". וכתב הרד"ק (שם יג): 'וישמחו לראות - עד שמרוב שמחה פרצו לראות בארון ופתחו וראו מה שבתוכו, לפיכך נענשו, כמו שכתוב ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו'. [ויש לצרף לכך את דברי הרד"ק (שם יט), שלפעמים לשון ראייה מתפרשת במובן ביזיון. ומכך ניתן ללמוד, שבמקרים רבים עצם הראייה נחשבת כביזיון].

ג) פירש את דברי הירושלמי אחרת: 'מפני שעושה אותה כמין תיק ומשימה בחיקו ונותן ספר תורה עליה'. הרי שרק כאשר ספר התורה בחיקו, משמשות המטפחות כמין תיק, אבל כסתמא היה הספר נתון בתיק.

והנה, בשו"ת הרי"ף (חלק ב, סימן כה) כתב: 'תשובה, אסור לאחוז ספר תורה בלא מטפחת שיהיה כלו נגלל בה, ואפילו אם יהיה בתוך ארון של עץ, משום ביזיון. וכן אמרו האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה'. נראה, שדעתו כדעת רב עמרם, שאיסור אחיזת ספר תורה ערום, הוא שיהא הספר עצמו ערום מכיסוי. ומבואר בדבריו שגם כאשר הספר בתוך ארון של עץ, הוא צריך להיות גלול במטפחת. ולפי זה יתכן, שגם כאשר הוא בתוך תיקו עליו להיות גלול במטפחת. אבל נראה יותר, שכל דבריו הם בארון רחב, שהספר נראה בו גלוי, אבל בתיק עץ אין צורך שיהא גלול במטפחת.

ג). ראה שלחן ערוך המקוצר (חלק א, סימן כב, הערה י): 'נוהגים להקפיד לגלול דוקא בחלל שעל גבי התיק, ואין מעבירים הספר לגללו במקום אחר. ונראה שהטעם מפני כבודו, שהרי הר"ן (מגילה יא, ב מדפי הרי"ף ד"ה הגולל) שביאר טעם הגלילה (בתוך התיק) [מחוץ לתיק] מחשש קריעה, כמובא בבית יוסף (סימן קמז) ובשתיילי זיתים (ס"ק ג), סיים דההידוק בפנים התיק כי בחוץ אין זה כבודו יע"ש, משמע כי גם הגלילה היתה ראויה להיות בפנים דוקא, לולא מפני חשש שיקרע. הלכך הבינו קדמונינו נע"ג ונהגו עכ"פ לגלול סמוך על גבי חלל התיק'. הרי שיש הקפדה מסוימת, שהספר לא יהיה גלוי ממש בשעת גלילתו.

ד). וראה רמב"ן (במדבר שם): 'אבל על דרך האמת טעם הכתוב, כי בעבור היות כבוד יושב הכרובים שם הוזהרו הלויים שלא יהרסו לראות את ה' עד שיורידו הכהנים את הפרכת, כי אז תראה הכבוד בחביון עזו, וישוב אל מקומו הראשון לקדש הקדשים, ויהיה כבלע את הקדש כפשוטו'. נראה מדברי הרמב"ן, שעיקר החסרון הוא כאשר הכלי אינו בכבודו הראוי (וראה גם ריקאנטי שם). לפי זה יש לומר גם לגבי ספר תורה, שעיקר החסרון לראותו גלוי הוא כשאינו מונח במקומו באופן מכובד.

לדרך זו דומה הדבר במקצת לאיסור להשאיר ספר פתוח (ראה ב"ח יורה דעה, סימן רעז), שיש לו יסוד בגמרא (סוטה לה, ב), לגבי כיסוי כתב האבנים בסיד (ראה בספר הערות למסכת סוטה, להגרי"ש אלישיב שם). ויתירה מזו מצאנו, שאף הלוחות היו נגללים, כמו שאמרו חז"ל (שיר השירים רבה ה, יד): 'אמר רבי יהושע בר נחמיה, מעשה נסים היו, נגללין היו של סנפיריון היו, והיו נגללין'. [ואפשר לומר, שהלוחות היו נגללים רק כדי שלא יהיה הכתב גלוי ונראה בשעה שהם מחוץ לארון. ומעין ראייה לדבר, שהרי בגמרא בבא בתרא (יד, א) נראה שהלוחות היו מונחים בארון פתוחים (ואפשר שאגדות חלוקות הן). אך אם נבוא להשוות את דברי הגמרא עם דברי המדרש, עלינו לומר שכאשר היו הלוחות בתוך הארון היו פתוחים, שהרי ממילא הם לא היו נראים לכל אדם. אך כאשר הם היו בחוץ, היו נגללים מפני כבוד

מכל האמור נראה, שכבודו של דבר יקר הוא להיות מוסתר ומוצנע. ויתכן, אם כן, שגם לגבי ספר תורה הקפידו חז"ל שלא ייראה הספר גלוי לעיני כל, כי כבודו להיות נסתר ומוצנע. וזה יסוד שיטת רב עמרם, וכאמור."



היחס בין שני המאמרים בגמרא לפי שיטת רב עמרם

לשיטת רב עמרם מבואר, שיש שייכות בין שני המאמרים במסכת מגילה שם, ששניהם עוסקים בעניין ספר תורה ערום. ועדיין ניתן היה לומר, שאיסור אחיזת ספר תורה ערום מתפרש, כמקובל, לאסור נגיעה בספר ללא מטפחת (ראה רש"י שבת יד, א, ד"ה ספר, ובשאר ראשונים שם, וכן בפוסקים, אורח חיים, סימן קמז). אלא שנאמרו כאן שתי הלכות: א. אין לגעת בספר תורה ערום. ב. אין לראות ספר תורה ערום.

אך בכמה מקורות נראה יתירה מזו, שלפי דעת רב עמרם, המימרא השנייה אודות המטפחת והספר, מפרשת את המימרא הראשונה אודות האוחז ספר תורה ערום, וכפי שיתבאר.

בהלכות פסוקות מן הגאונים (קראקא תרנ"ג, סימן קפח): 'רב עמרם. והא דאמרינן (מגילה לב, א) מוטב תגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה, משום דאמרי רבנן כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום, אלא גוללו במטפחת שלו'. [אולם כאן לא מבואר האם מדובר על איסור נגיעה או על איסור החזרת הספר כשהספר ערום].

בפירוש ר"י אלמדארי (מגילה שם) כתב: 'ערום. בלא מיטפחת, ל"א בידים ערומות שהספר מטמא בידים [-לכאורה אין הבדל מהותי בין שתי הלשונות]. ור"ח פירש, ערום שהספר תורה ערום, שלא יגלול הספר תורה בלא מיטפחת. [-כלומר, לפירוש ר"ח כוונת הגמרא כדברי רב עמרם גאון הנ"ל, שאסור שהספר יהיה ערום בשעת הגלילה, ולכן יש לגלול במטפחת]. ורב עמרם גריס, ואל יגלה ספר תורה, ופירש, דהכי קאמר, הגולל ספר תורה ערום נקבר ערום, אלא גוללו במטפחת. ואם תאמר, אם כן נכנסת המפה בין גויל לגויל ונגללת המטפחת עם הספר תורה וצריך להוציאה ביד מבין הגוילין והוה ליה בזיון לספר תורה, ויש לומר, מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלה ספר תורה, עכ"ל'. ולכאורה, הלשון 'הגולל ספר תורה ערום נקבר ערום', מיוסדת על מאמר רבי פרנך. באופן, שהמימרא השנייה מפרשת את המימרא הראשונה אודות

הכתב, ואין להאריך.

ה). ושם מטעם זה גם בשעת נהגו להיזהר לכסות את הספר בין גברא לגברא, כדי שלא יהיה הספר גלוי בחנם. אולם הלבוש (אורח חיים סימן קלט, סעיף ה) כתב: 'אבל לאחר שקרא הפרשה יגלול הספר תורה תחילה ואחר כך יברך ברכה אחרונה, ומניח הספר תורה מגוללת בין גברא לגברא, שאין כבוד לתורה שתהא פתוחה ותמתין עד שיבא אחר'. משמע שטעם הכיסוי בין גברא לגברא, הוא מצד שלא ייראה הדבר כאילו ממתין הספר לקורא, ולא מצד שאין להשאיר את הספר גלוי בחנם. אך מאידך גיסא, ראה שלחן ערוך המקוצר (חלק א, סימן כב, הערה ה) שכתב: 'ונוהגים שאם סיים לגלול למקום שצריך לקרות ועדיין לא סיים הפסוקים והתפילות קודם שיגביה, מכסה הספר תורה בינתיים במטפחת עד ההגבהה. ויש לברר מאי טעמא, דבשלמא בין גוברא לגוברא מכסין כדי שלא ייראה שהספר תורה ממתין לקורא, כמבואר בלבוש (סימן קלט, סעיף ה). ברם הכא מאי איכא למימר. ואולי כדי שלא יאמרו שפסוקים וברכות הללו שהוא אומר, כתובים בתורה, דומיא דאמרינן לגבי ברכת הקורא'. ולפי האמור, מנהג זה מוכן בפשטות, שהוא מפני כבודו של ספר.

איסור אחיזת הספר ערום, כאיסור לאחוז את הספר כאשר הספר ערום. ויש אזהרה מיוחדת על שעת הגלילה, לגלול במטפחת, כדי שלא יהא אז הספר ערום.

ולפי פירוש רב עמרם נראה, שהטעם שנקט רבי פרנץ, שאסור לאחוז ספר תורה ערום, למרות שעיקר כוונתו שהספר עצמו לא יהיה ערום, הוא מפני שמצוי לפעמים שבשעת אחיזה הספר ערום, כגון בשעת הגלילה וכדומה, ולכן נקט דווקא שהאחוז ספר תורה ערום נקבר ערום, כי זו המציאות השכיחה שבה באה הלכה זו לידי ביטוי.



משא ומתן בדעת רב עמרם על פי סוגיית הגמרא במסכת שבת

לכאורה יש לתמוה על פירוש רב עמרם גאון, מסוגיית הגמרא במסכת שבת (יד, א): 'תנא, אף ידים הבאות מחמת ספר פוסלות את התרומה, משום דרבי פרנץ, דאמר רבי פרנץ אמר רבי יוחנן, האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום'. משמע, שדברי רבי פרנץ עוסקים באיסור נגיעה בספר ללא מטפחת. ואם תאמר, שדבריו עוסקים באיסור החזקת ספר תורה כשהספר ערום וגלוי, אם כן, לכאורה אין בזה סיבה לטמא את הידים. שהרי לא טמאו אלא ידים הבאות מחמת ספר, כשהכוונה בפשטות לידיים שנגעו בספר עצמו. ואילו באיסור החזקת הספר גלוי, אין משמעות מיוחדת לנגיעה בגוף הספר. ולמרות שבדברי רבי פרנץ נאמר 'האוחז ספר תורה', כבר הקדמנו שלפי רב עמרם גאון, בפשטות הסיבה שנקטו לשון אחיזה, היא מפני שבשעת אחיזה שכיח שהספר יהיה ערום מכיסויו.

ואף אם נאמר שיש קפידא מיוחדת על האחיזה עצמה, מכל מקום, ראשית, אין הכרח שיגע בריעות עצמם, ויכול להיות שיאחז את הספר בעמודיו [מסקנת הפוסקים שאין איסור נגיעה בעמודים (ראה משנה ברורה, סימן קמז, ס"ק ב)]. שנית, באחיזת הספר ערום יתכן שלא יגע אף בעמודי הספר, שהרי אפשר שיאחז את הספר במטפחת, ושאר הספר יהיה גלוי. ונמצא, שטומאת הידים אינה קיימת ברוב המקרים שבהם הספר גלוי. [ודוחק לומר, שכל העובר על איסור החזקת הספר ערום ייטמאו ידיו].

מאידך גיסא, יתכן שתהיה טומאת ידים גם כאשר הספר מכוסה היטב, שהלא יתכן שהספר יהיה מכוסה לגמרי, לבד ממקום הקריאה, ובכל זאת יגע בו וייטמאו ידיו. ונמצא, שאיסור החזקת הספר ללא כיסוי, אין מתקשר כלל לאופנים בהם נטמאות הידים.

ונראה ליישב בפשטות, שאמנם בוודאי מאמר רבי פרנץ מתפרש על איסור אחיזת הספר כשהוא ערום ללא כיסוי. ולשון המאמר מוכחת עליו, שאסור אחיזת ספר ערום, ולא נגיעה בספר, שאם כן היה לו לומר, שהנוגע בספר ללא מטפחת נקבר ערום. [ולא מסתבר שנקט זאת, כדי שתהא לשון נופלת על לשון]. וביאור סוגיית הגמרא במסכת שבת הוא, שיש ללמוד ממאמר רבי פרנץ, שספר תורה צריך להיות דבר הרחוק מתפיסת האדם, שהרי מטעם זה נאסר אפילו שיוון עיניו ממנו, ואם כן, מטעם זה גם אין ראוי לגעת בו. ולכן טמאו את הידים הבאות

מחמת ספר, כדי שלא ימשמשו בספרים. ונמצא שהגמרא הביאה את דברי רבי פרנך כסמך בלבד, ולא שדבריו עוסקים בנגיעה בספר ממש'.

אופן נוסף ביישוב הקושיא במסכת שבת, יש ללמוד מדברי המרכבת המשנה (שאר אבות הטומאה ט, ה) שכתב: 'ופשוט לדעתי דרבנו מפרש מלתא דרבי פרנך, דאסור לאחוזו הספר תורה אפילו על ידי הפסק מפה דלא נגע בגויל, אלא שהספר תורה ערום בלא מטפחת, דגנאי הוא לספר תורה כשהוא ערום. וזה מדוקדק בלשון האוחזו ספר תורה ערום, דלא נקיט הנוגע בספר תורה ערום... ובזה מובן הא דקאמר בגמרא, הא תו למה לי, פירוש, כיון דסתם ידים גזור ברישא, בלא זה אין נוגעין תרומה אלא אחר נטילה, ומה הועילו חכמים בתקנתן דגזרו על ידים דספר כי היכי שיעשה מטפחת, דכיון דבלא זה צריך נטילה לתרומה שוב לא יזהר במטפחת'.

ומבואר בדבריו, שפירש בשיטת הרמב"ם שאיסור החזקת ספר תורה ערום, עניינו שלא להחזיק את הספר ערום ללא כיסוי. ונראה מדבריו, שביאור סוגיית הגמרא לשיטתו הוא, שתקנו טומאה לידים כדי שיעשו מטפחות לספרים כדי שיוכלו לגעת בהם, וממילא יהיו הספרים מכוסים במטפחות'.



הצעת ביאור בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם (בפירוש המשניות ידים ג, ג) כתב, שגזירת ידים הבאות מחמת ספר, היא חלק מגזירת טומאת ספרים עצמם [שהיא כדי שלא יניחו תרומה אצל ספרים, כמבואר בשבת שם], ולא מטעם איסור הנגיעה בספרים. וכך משמע מדבריו בחיבורו (שאר אבות הטומאה ט, ה). וכך נקטו בדעת הרמב"ם במרכבת המשנה (שאר אבות הטומאה ט, ה), בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא, אורח חיים, סימן ז), ובשו"ת הגרע"א (קמא, סימן נח). אלא שתמיהו על כך מסוגיית הגמרא בשבת שם, שמבואר שטעם הגזרה הוא משום מימרת רבי פרנך (וראה במרכבת המשנה שם, ובשו"ת נודע ביהודה שם, ביישוב שיטת הרמב"ם).

ושמא יש ליישב באופן מיוחד, שהרמב"ם פירש את סוגיית הגמרא במגילה כשיטת רב עמרם, שהמימרא השנייה מפרשת את המימרא הראשונה, ודברי רבי פרנך עוסקים בהחזקת ספר

1. לפי ביאור זה בדברי הגמרא עולה שלא מפורש בגמרא שיש איסור לגעת בספר תורה ללא מטפחת. ויתכן אם כן, שאין זה איסור ממש, אלא דבר שאינו ראוי, ולכן במקום צורך אין בכך כלום. ובזה יתיישב מנהג בני תימן שנהגו לגלול את הספרים ללא מטפחת, כי מאחר שאין בזה איסור מפורש, יש להקל במקום הצורך.

וראה שם טוב על הרמב"ם (ספר תורה י, ו) שכתב: 'ולא יאחוזו ספר תורה כשהוא ערום. מימרא בסוף מגילה, האוחזו ספר תורה ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה, עכ"ל. יש מפרשים דהאיסור רק אם הוא עושה מצוה באחיזתו, כגון שקורא בו, אבל אם אינו אוחזו משום מצוה, כגון שגוללו קודם הקריאה, אין איסור בזה לאחוזו בלא מטפחת. ויש מקילין אם נטל ידיו קודם, וכמו שהעיר על זה הבית יוסף ז"ל באורח חיים סימן קמ"ז. ויש מחמירין בכל גוונא אפילו לאחוזו בעמודים בלא מטפחת. ומנהגינו להחמיר בזה, זולתי בשעת גלילה, מפני שטורח גדול הוא לגלול במטפחת, וגם כן לפעמים יבוא על ידי זה לידי פיסול, ומשום הכי מקילינן בזה, הואיל והוא לצורך הספר תורה עצמו'.

2. לפירושו אין כל הכרח שאסור לגעת בספרים ללא מטפחת, אלא רק שיש בכך טומאת ידים. ובזה מיושב ביתר פשטות מנהג הקהילות שנהגו לגעת בספר ללא מטפחת (ראה הערה קודמת).

תורה כאשר הספר גלוי [וכפי שנקט המרכבת המשנה שם בדעת הרמב"ם]¹. ולפי זה סבר הרמב"ם שנחלקו הסוגיות בהבנת דברי רבי פרנך. לפי סוגיית הגמרא בשבת, מתפרשים דבריו על איסור נגיעה בספר ללא מטפחת, ואילו לפי סוגיית הגמרא במגילה מתפרשים דבריו על האיסור לאחוז את הספר כאשר הספר ערום. וכיון שכך, סבר הרמב"ם שהעיקר כסוגיית הגמרא במגילה, ודחה את הסוגיא בשבת מההלכה, ופירש טומאת ידים הבאות מחמת ספר באופן אחר².

אולם יש לדון ביישוב זה, כי הנה לשון הרמב"ם (ספר תורה י, ו) היא: 'ולא יאחז את ספר תורה כשהוא ערום'. וכתב בשו"ת מהרי"ט (חלק א, סימן קלו): 'והרמב"ם ז"ל כתב בהלכות ספר תורה... ולא יאחז את ספר תורה כשהוא ערום. ויש שהבינו מדבריו, כשהוא ערום, מפרש דערום קאי לאדם האוחז בו, מדישנה והוסיף בלשון. והקשתי עליהם מדמייתי לה בפרק קמא דשבת הא דרבי פרנך אגזרה ידידים הבאות מחמת ספר תורה שמטמאות את הידים, אלמא מחמת ספר תורה נגעו בה שלא יאחזנו בידיו. ועוד אם כן נימא ערום לא יאחז ספר תורה, כדתנן ערום לא יתרום. אלא נראה לי שהרמב"ם מפרש דלא יאחז ספר תורה אפילו על ידי עומדים כשהספר תורה ערום, שמא יגע בו. ודייק ליה מדתני האוחז, ולא תני הנוגע'.

ומבואר בדברי המהרי"ט, שיש שפירשו בשיטת הרמב"ם, שאסור לאחוז את הספר כאשר האדם ערום. והמהרי"ט עצמו דחה זאת, לפי שפירוש זה אינו מתיישב עם סוגיית הגמרא בשבת.

וראיתי בפירוש רבי ישמעאל בן חכמון למסכת מגילה שם (נדפס בקובץ חצי גבורים, כרך ח, עמ' קלו), שנקט שלפי דעת הרמב"ם, האיסור הוא לאחוז את הספר תורה כאשר האדם ערום. [וראה עוד שו"ת הרדב"ז (חלק ב, סימן תשעא)]. לפירוש זה, אין מקום לכל הדברים האמורים. אולם, צריך עיון לפי דרכו, כיצד מתיישבים הדברים עם סוגיית הגמרא במסכת שבת, וצ"ת.



ח. ושם מטעם זה לא הזכיר הרמב"ם את המימרא השנייה אודות גלילת המטפחת, כי אין בה חידוש דין אלא רק פירוש למימרא הראשונה, שצריך להזהר שלא יהא הספר תורה ערום ולכן יש לגלול עם מטפחת, וזאת למרות שהדבר גורם לכך שהמטפחת נגללת עם הספר. ועדיין צריך ביאור, מדוע לא הדגיש זאת. ולכן נראה יותר, שהרמב"ם השמיט מימרא זו מפני ריבוי הגירסאות והפירושים שבה.

ט. בפרט שטעם הגמרא בשבת צריך ביאור לפי שיטתו, שהרי הרמב"ם נקט איסור אוחז ספר תורה ערום רק בספר תורה ולא בשאר כתבי הקודש, ואילו טומאת ידים נוהגת בכל כתבי הקודש, כמבואר במסכת ידים (פרק ג). ואם כן, קשה לומר שטומאת ידים הבאות מחמת ספר בנויה על איסור הנגיעה. (וראה שו"ת נודע ביהודה שם).

ואגב, ראה בתשובות הגאונים (מוסאפיה, סימן פא) שכתב: 'לרב האי. ששאלתם אי הלכתא כשמואל דאמר (מגילה ז, א) אסתר אינה מטמאה את הידים או לא. למאי הלכתא אצטריכא לכון הלכתא, מי אית לן השתא טומאת ידים ותרומה וקדש, אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דאתוקם ביחידא. והלכתא כסתם מתניתין, ולא עוד אלא שכל ישראל חשבינן ליה בהדי כתבי הקדש. (האי דפריש רב האי ז"ל דלית הלכתא כשמואל, דברים נכוחים הם. אלא מאי דאמר למאי הלכתא אצטריכא לכון הלכתא, מי אית לן השתא תרומה וקדש וטומאת ידים, לעולם אצטריכין הלכתא, דאי מגילת אסתר מטמאה את הידים מצילין אותה מפני הדליקה. ועוד אי אמרת מטמאה את הידים, הויה לה כשאר כתבי הקדש ונהיגין בה קדושה כשאר כתבי הקדש שאסור לאוחזן ערומים. והכי אמר רב נטרונאי ז"ל שכל כתבי הקדש כספר תורה ואין נוגעין בהן אלא במטפחת)'. ובפשטות, שיטת רב האי גאון היא שאף שכל כתבי הקודש מטמאים את הידים, מכל מקום איסור הנגיעה אינו נוהג אלא בספר תורה, וכשיטת הרמב"ם, ולפיכך אין איסור נגיעה במגילת אסתר.

פרק ב - בירור שיטת קדמונים נוספים

בירור שיטת רב האי גאון

בספר העיתים (שם) כתב: 'ורבינו הא"י כתב האי שמעתא משבשתא היא, אית דגרסי, תגלול המטפחת ואל יגלה ספר תורה, ומפרשו בה שגוללין מטפחת עם ספר תורה בסתר שלא בפני הצבור עד סוף הפרשה שהן עומדין לקראה, שכשפותחין אותו ופותחין בפרשה וגוללין עד סופה אין ספר תורה נגלה, והכי קאמר, תגלל המטפחת עם ספר התורה ואל יגלה ספר תורה'.

פירוש דבריו, שהיו נוהרים בשעת הקריאה, כשמוציאים את הספר מתיקו, שלא יתגלה הספר לעיני העם, ולכן היו גוללים מטפחת עם הספר לאורך כל הפרשה, כך שבמהלך הקריאה כולה הספר יהיה מכוסה, ולא ייראה לעיני העם.

[יש כמה אופנים לבאר מנהג זה: א. אפשר היו נותנים את המטפחת בצד החיצוני של הכתב. וצריך ביאור, הלא ממילא בשעת הקריאה הצד החיצוני של הספר מונח על הבימה ומכוסה על ידה. ב. אפשר שהיו נותנים את המטפחת בצד הפנימי על גבי הכתב, וגוללים אותה תוך כדי קריאה. וצריך ביאור, שאם כן המטפחת כמעט אינה מכסה כלום (מלבד את הכריכה השמאלית), ויותר היה ראוי להניח מטפחת בשעת הקריאה על הכתב, ולכסות מעט מהכתב לפי הצורך. אבל כשגוללים במטפחת את כל הפרשה כולה, קשה לכסות את הכתב שקורא בו. ג. אפשר שהיו נותנים את המטפחת מבחוץ, והמטפחת היתה נקפלת מעט לצד הפנימי ומכסה את הגליונות. ולפי זה, עיקר התועלת היא לכסות את הגליונות שלמעלה ולמטה. וכל הפירושים הללו צריכים ביאור].

לפירוש זה מבואר, שהמימרא השנייה מלמדת, שיש להיזהר שהעם לא יראו את הספר, וכדעת רב עמרם. אבל לא מפורש שזו גם כוונת המימרא הראשונה אודות האוחז ספר תורה ערום.

עוד כתב בספר העיתים שם בשם רב האי גאון: 'ואית דגרסי מוטב תגלה מטפחת, ואל תגלול ספר תורה. ולפום הדין גירסא דמיא לפלוגתא של רישא, דאמר כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. וקאמרינן עלה, דהיכא דלא מיתקן ספר תורה בשושיפא [-מעין שמלה (ראה תרגום אונקלוס דברים כב, יז)] דמיכסי בה, מוטב להיות ספר תורה מגולה מן המטפחת, ולא יגלל ספר תורה ותמנע קריאתו'.

ביאור דבריו לענ"ד, שעניין כיסוי הספר אינו מעכב את הקריאה, ולכן אם אין לספר מטפחת, מוטב תגלה מטפחת. כלומר, מוטב שיהיה הספר מגולה מן המטפחת, ואל יישאר ספר תורה גלול - שלא יקראו בו.

לפי פירוש זה, המימרא השנייה עושה 'פלוגתא' וחלוקה במימרא הראשונה, שלא נאסרה אחיזת ספר תורה ערום אלא כאשר יש מטפחת, אבל כשאין מטפחת אין הדבר מעכב. ויש מקום לפרש לפי זה בשני אופנים: א. החסרון בהעדר המטפחת הוא מצד זה שהספר גלוי, וכמו בפירושו הראשון (וכדעת רב עמרם). וכך משמע מלשונו: 'מוטב להיות ספר תורה מגולה מן המטפחת'. ב. החסרון הוא מצד הנגיעה בספר ללא מטפחת. וכפירוש ראשון נראה עיקר.

ויש להסמיך לזה מה שכתב בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות לולב עמ' קס): 'ונשאל מרבנו האיי לענין מי שנהגו להוציא ספר תורה מן תיקו בשעת סיום ביום טוב האחרון של חג. והשיב אין נוהגין אצלנו כן... ואי משום אבל בזכירת פטירת משה עושין מותר, והוא שלא יראה ספר תורה ערום'. ומבואר בדעת רב האי גאון, שיש איסור ש'יראה ספר תורה ערום'. [וכנראה כוונתו היא שצריכים להוציא את הספר מתיקו כשהוא עטוף במטפחת]. ויסוד דבריו, כפי הנראה, בפירושו (הראשון או גם השני) לדברי הגמרא במגילה הנ"ל.



בירור שיטת בעל הלכות ספר תורה

בהלכות ספר תורה (גנוי מצרים, עמ' 46-47) מובא: 'ולעיניין כבוד ספר תורה גרסינן בפרק בני העיר, אמר ר' פרנך אמר ר' יוחנן, כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה... ועל הא שמעתא דר' פרנך סמכי רבנן דגורי על הידים הבאות מחמת ספר תורה, והיא גזירה אחת משמונה עשר דבר שגזרו בו ביום. ובמסכתא דשבת בפרק יציאת השבת גרסינן התם (שבת יד, א), והספר, ספר מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה, אמר רב משרשיה, בתחלה היו מצניעין אוכלין דתרומה אצל ספר תורה, אמרי האי קדש והאי קדש, כיון דחזו דקאתו לידי פסידה גזרו ביה רבנן ט[ומא]ה. וידים מפני שהידיים עסקניות הן. [אמרו] אף הידים הבאות מחמת ספר תורה פוסלות את התרומה, מאי טעמא משום דר' פרנך, דאמר ר' פרנך כל האוחז וכו'. ובפרק בני העיר גרסינן אמר ר' ינאי בר בריה דר' ינאי סבא משמיה דר' ינאי רבה, מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלה ספר תורה. ופירש מר רב הונאי בר יוסף, דקאמרינן האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום, אלא גוללו במטפחת. ואם תאמר, נכנסת המטפחת בין גויל ונגללת עם ספר תורה, וצריך להוציאה בידו מבין הגוילין, ויש לו לספר תורה כען ביזויין, מוטב שיגלל מטפחת ואל יגלה ספר תורה. ושמעת מינה דעיקר גזירה משום כבוד תורה הוא ומשום חיבתה. ולא מיבעיא ספר תורה דאסור למינקטיה ערום, אלא אפילו כל כתבי הקדש מטמאין את הידים... ולא מיבעיא כתבי הקדש למטמא את הידים, אלא אפילו הגיליון שבספר נמי מטמא את הידים... ואפלו תיק שלספר תורה והתיבות נמי מטמא את הידים, ואסור [לאחזם] ערום. ובתוספתא דר' חייא משכחת לה, דתניא (תוספתא ידים ב, יב) תיק שלספר ותיבה שלספר ומטפחות ספר... טהורות מטמאות את הידים'.

והנה, בדברי בעל הלכות ספר תורה מבואר, שהמימרא השנייה מפרשת את המימרא הראשונה.

ויש לפרש את דבריו בשני אופנים: א. כוונת הגמרא במימרא הראשונה היא לאסור את הנגיעה בספר ללא מטפחת. ובמימרא השנייה נוסף האיסור לגלול ללא מטפחת, מצד חדש נגיעה [ולפי זה, מבואר שיש איסור נגיעה בספר גם בשעת הגלילה, ולא כאלו שנהגו להקל בדבר, וכמבואר לעיל].

ב. כוונת הגמרא במימרא הראשונה היא לאסור את ראיית הספר ערום, ובמימרא השנייה הוסיפה הגמרא, שיש לגלול עם מטפחת, כדי שלא יראה הספר בשעת הגלילה [וכפירוש רב עמרם].

והנה, מחד גיסא, גירסתו היא: 'ואל יגלה ספר תורה', משמע שהאיסור הוא כשהספר עצמו ערום. מאידך גיסא, מהמשך דבריו נראה, שהאיסור הוא בנגיעה, שהרי בכל מהלך דבריו הזכיר רק את איסור הנגיעה. [ואף למד מכך שיש איסור לגעת בתיק ובתיבות, ואיסור זה בוודאי אינו קשור לכך שהם מגולים. ועיקר מה שכתב, שיש איסור לגעת בתיבות ובתיק הספר, צריך עיון. ובפרט, שאם נכונה ראייתו מהתוספתא, יעלה בידנו שאסור לגעת גם במטפחות הספר (עיין בתוספתא שם). ועל כרחק, שאין ראייה מטומאה לאיסור, כי יש דברים המטמאים את הידים מצד קדושתם, אבל אין איסור לגעת בהם. והשווה ביאור הגר"א (סימן קמז, ס"ק א) לגבי עמודים, שאין ראייה מטומאה לאיסור].



ביאור שיטת בעל ספר האשכול

כתב בספר האשכול (אלבק, הלכות קריאת התורה, דף סט, א): 'א"ר פרנך א"ר יוחנן, האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה. הלכך אין שליח צבור רשאי להפשית ספר תורה בצבור משום כבוד צבור'. נראה לכאורה, שאיסור אחיזת הספר ערום אוסר על הפשטת הספר ערום בפני הציבור. וזאת, כשיטת רב עמרם, שהמימרא על האוחז ספר תורה ערום מתייחסת לאיסור שהספר תורה יהא ערום.

לפי דבריו בהמשך, העוסקים בשאלה אם מותר לגלול הספר ממקום למקום בציבור, נראה שגם הפשטת הספר שהוא מדבר בה, היא הפשטה לצורך גלילה, שלצורך הגלילה ממקום למקום צריך להפשית את הספר, להוציאו מתיקו ומטפחותיו, ולגללו. (וראה בדברי המהדיר שם, שהציע להוסיף בדברי האשכול את איסור הגלילה בציבור, להבנת קשר דבריו. ולענין דעתו, לפי פירושנו אין בזה הכרח). ויש לעמוד בדבריו על כמה נקודות. ראשית, צריך ביאור במה שכתב: 'משום כבוד צבור', ולכאורה יותר היה לו לומר, משום כבוד התורה, ולא משום כבוד ציבור. וצריך לומר, שיש תוספת חומרא בפשיטת הספר בציבור, מפני כבוד הציבור. כלומר, יש אמנם מקרים שצריך שיהא הספר ערום, כגון כשגוללים אותו שלא בציבור. ובכל זאת מקפידים שהדבר ייעשה ביחידות, ולא בציבור. והטעם בזה, שבמקום שיש מעמד נכבד, ראוי שלא יראו את הספר כמות שהוא, אלא בצורה מכובדת. והמגלה את הספר בציבור, מלבד זה שהוא מזלזל בכבוד התורה, שרבים רואים את הספר גלוי, הוא מזלזל גם בכבוד הציבור, שמראה שאינם חשובים בעיניו, ואין המעמד בו הם נמצאים נכבד בעיניו, כדי לדאוג שהספר יראה בו רק בתפארתו ובהדרו.

נקודה נוספת. בגמרא (סוטה לט, ב): 'ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, אין שליח צבור רשאי להפשית את התיבה בצבור מפני כבוד צבור'. ופירשו הראשונים (ראה רש"י ומאירי שם), שצריך להחזיר את ספר התורה לפני הסרת הבגדים מעל גבי התיבה, כדי שלא לעכב את הציבור. ולכאורה דברי האשכול מבוססים על מימרא זו בגירסא אחרת, וצ"ת.

ויש להעיר עוד, שבספר האשכול במקום אחר כתב (הלכות ספר תורה דף נט, א-ב): 'וגרסינן בפרק קמא דשבת (יד, א), ידים הבאים מחמת ספר בו ביום גזרו, משום דר' פרנך א"ר יוחנן, כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום... וכל כתבי הקדש ואפילו תפלין ומזוזות מטמאין את הידים, ואפילו מגלת אסתר מטמאה את הידים. ואתשיל מקמי מר רב האי ז"ל אי הלכתא כשמואל דאמר אסתר אינה מטמאה את הידים, או לא. והשיב למאי הלכתא אצטריך לכון הלכה, מי אית לן השתא טומאת ידים ותרומה וקדש, אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דאיתוקם כיחידאה, והלכתא כסתם מתניתין, ולא עוד אלא שכל ישראל חשבין לה בהדי כתבי הקדש. והאי דפריש מר רב האי ז"ל דלית הלכתא כשמואל דברים נכוחים. אלא מאי דאמר למאי הלכתא אצטריכא לכון הלכה, ומי אית לן השתא טומאת ידים, לעולם אצטריכין להלכתא, דאי מגלת אסתר מטמאה את הידים מצילין אותה מפני הדליקה, ועוד אי אמרת מטמאה את הידים הויא לה כשאר כתבי הקדש ונהגינן בה קדושה כשאר כתבי הקדש שאסור לאוחזן ערומים. והכי אמר רב נטרונאי ז"ל שכל כתבי הקדש כספר תורה ומטמאים את הידים ואין נוגעין בהן אלא במטפחות'. ומבואר, שהוא נקט שההלכה של האוחז ספר תורה ערום מתייחסת לאיסור הנגיעה בכתבי הקודש ללא מטפחת. ולכאורה אין הדברים עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שאיסור אחיזת הספר ערום מתייחסת למציאות שבה הספר ערום ללא כיסוי. וצריך ליישב זאת, כדרך שיישבנו לעיל את שיטת רב עמרם עם סוגיית הגמרא במסכת שבת.



בירור שיטת רבי ישמעאל בן חכמון

בפירוש רבי ישמעאל בן חכמון למסכת מגילה שם (נדפס בקובץ חצי גבורים, כרך ח, עמ' קלו) כתב: 'והאוחז ספר תורה ערום. פירשו בו רבותינו המפרשים, האוחז ספר תורה בלא מטפחת. והר"ם במז"ל (ספר תורה י, ו) כתב ולא יאחזו הספר כשהוא ערום. והוא האמת, שזה דרך בזוי הוא, לא דרך כבוד [-אולי כוונתו, שהוא דרך בזוי ולא העדר כבוד בלבד, ולכן נקבר ערום]... אמר רבי ינאי בריה דרב ינאי סבא משמיה דרב ינאי רבה, תיגלל המטפחת על הספר פעם או שתיים על ספר תורה עד שיתכסה כולו, ולא יגלל ספר תורה בלא מטפחת, שאין זה כבוד לו שיגלל בלא מטפחת. וזה סיוע למה שכתב הגאון בהאוחז ספר תורה ערום שהאוחז הוא שהוא הערום, לא הספר'.

מבואר בדבריו, שהוא פירש את המימרא השנייה באופן חדש, שבאה לחייב את גלילת הספר במטפחת כדי שיתכסה כולו, ולאסור את הגלילה ללא מטפחת.

ומבואר בדבריו, שהוא נקט בפשטות, שאם כוונת רבי פרנך לאסור את אחיזת הספר כשהספר ערום, הכוונה היא לאסור שיהיה הספר גלוי, וכעין פירוש רב עמרם. [ולא לאסור את הנגיעה, כפירוש שאר ראשונים]. ומזה הוכיח כפירוש הרמב"ם [לפי הבנתו], שכוונת רבי פרנך היא לאסור את אחיזת הספר כאשר האוחז ערום, שאם לא כן המימרא השנייה אינה מוסיפה על המימרא הראשונה, שהרי בשתי המימרות מבואר, שאסור שהספר יראה ערום.

ונראה מלשוננו, שהמימרא השנייה באה לחדש שאין להשאיר את הספר גלוי לאחר הגלילה, אלא לכסותו היטב במטפחת. ואין הקפידא על שעת הגלילה עצמה, אלא על הכיסוי שלאחר הגלילה [וכפי שנראה בדעת רב עמרם, שחשש לגילוי שבשעת הגלילה עצמה]. ואולי דבריו מתייחסים למקרה שהספר כרוך במטפחת בלבד, ואינו ניתן בתוך תיק, וצ"ת.



פרק ג - הדרך הראויה לקיום מנהג הגבהת ספר תורה

תמיהה במנהג הגבהת ספר תורה לשיטת רב עמרם וסייעתו

במסכת סופרים (פרק יד, הלכה יג): 'מיד גולל ספר תורה עד שלשה דפין, ומגביה ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל האנשים והנשים לראות הכתב'.

ויש לעיין, לפי שיטת רב עמרם, שאסור שהספר יהיה ערום ואפילו בשעת הגלילה, אם כן, כיצד מותרת הגבהת הספר להראותו לעם. הלא מפשט לשון מסכת סופרים משמע שבשעת ההגבהה הספר אינו נמצא בתוך התיק [כמנהג בני עדות המזרח כיום], שאם כן אינו יכול לגלול את הספר עד שלושה דפים. ונמצא לכאורה, שבהגבהת הספר הוא מגולה כמו בשעת הגלילה.

ואפשר לומר, שמנהג מקומו היה, שהיו מכסים את הצד החיצוני של הספר במטפחת. ועל ראיית הכתב לא הקפידו, שאדרבה זו מטרת ההגבהה, להראות את הכתב לרבים.

ואכן, יש קהילות שנהגו לכסות את הצד האחורי של הספר תורה ביריעה, ונראה שמקובל היה בידם שטעם המנהג הוא כדי שלא ייראה הספר ערום בשעת הגבהתו. ראה בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ח, סימן לה): 'לרב אחד. אשר למנהג ביוצאי מרוקו לעטוף את הספר תורה בבד על הקלף בכדי שלא ירימו את הספר תורה ערום, ועתה בבואם לארץ ומתפללים עם הספרדים מארצות שונות שלא נהגו בכך, ומאחר שדבר זה שנהגו מקשה עליהם כאן, לזאת לוחצים עליהם שאר המתפללים לבטל מנהג זה, אף שהספר תורה הוא משתייך לאחד מעולי מרוקו'. נראה מדברי הרב השואל שנקט, שטעם הכיסוי בבד הוא כדי שלא יהא הספר ערום בשעת ההגבהה. אולם הרב המשיב שם כתב על דבריו: 'הנה המנהג הזה ישנו גם בכמה קהילות של הספרדים. וטעם המנהג לא בשביל זמן ההרמה של הספר תורה, דבהרמה לא אוחזים הקלף אלא העמודים של הספר תורה. אמנם הוא רק מפני זמן הברכה של הקריאה, שמן הדין צריך העולה לאחוז בשתי ידיו ביריעות הספר תורה', עיין שם. ולפי זה הסיק, שאין צורך לעטוף את הספר מבחוץ, אלא העיקר הוא למצוא דרך לאחוז בספר בשעת הברכה ללא נגיעה ביריעות.



הצעה שמנהג ההגבהה לא היה נהוג בבבל

יתכן ליישב באופן נוסף, כי הנה מנהג ההגבהה מקורו הוא בארץ ישראל. ויתכן ששם אכן לא הקפידו על ראיית הספר ערום בשעת הגלילה, והוא הדין בשעת ההגבהה¹. אבל בני בבל והנמשכים אחריהם, נזהרו בדבר, ולא היו מגביהים את הספר באופן שצדו החיצוני נראה לכל. וזו שיטתו של רב עמרם².

ויש להוסיף, שזהו השורש למנהג עדות המזרח, שמגביהם את הספר בתוך תיקו. כי הנה כידוע יש חילוקי מנהגים באופן שמירת ספרי התורה. ובאופן כללי, מנהג בני אשכנז בימינו הוא לעטות את הספר במעיל בד, ומנהג בני ספרד הוא להחזיק את הספר בתוך תיק עץ וכדומה. מנהג בני ספרד כיום הוא, שאין מוציאים כלל את הספר מתוך תיקו, אלא גם גוללים אותו בפנים. ההשערה המקובלת שהמנהג בספרד בעבר היה, שהספר היה מונח בתוך תיק של עץ, אבל בשעת קריאת התורה היו מוציאים את הספר מתוך התיק, ולאחר מכן גוללים אותו ומכניסים אותו לתיק (ראה ר"ן מגילה יא, ב מדפי הרי"ף, ד"ה הגולל). אבל בדורות מאוחרים יותר, קבעו שהספר יישאר תמיד בתוך התיק (ראה קובץ ישרון, כה, עמ' תרג ואילך). ויתכן שאחד הגורמים לכך שהתקבל שלא להוציא את הספר מתוך תיקו, הוא כדי להיזהר באיסור ראיית הספר ערום, ובפרט בשעת הגבהתו³.

כמו כן יש להזכיר, שמנהג תימן הוא, שמגביהים את היריעות על ידי מטפחת כאשר הספר עדיין בתוך תיקו, באופן שרק הכתב נראה ולא הצד האחורי, דהיינו היריעות. מטעם הפשוט לכך, הוא מפני חשש לנפילת הספר חלילה⁴. אך אפשר שהצטרף לכך החשש מפני ראיית הספר ערום.



(י). ראה באריכות בשו"ת עולת יצחק (חלק ב, סימן נד), שהביא שמנהג ההגבהה הוא מנהג ארץ ישראל, וגם בימי הראשונים לא היה זה מנהג פשוט בכל המקומות. וראה גם בספר וזאת התורה (עמ' 167 ואילך).

(יא). ואולי זה גם שורש מנהג אשכנז היום, שכאשר מגביהים את הספר, רואים גם את הצד החיצוני של הספר כמו בשעת הגלילה. ועל פי זה, פירשו ראשוני אשכנז וצרפת את דברי הגמרא במגילה באופן אחר מאשר הגאונים, שהכוונה לאסור את גלילת הספר על המטפחת.

(יב). השווה שו"ת מתנות באדם (לחכמי איטליה, סימן ט), שהתנגד למנהג ההגבהה, מטעם האוחז ספר תורה ערום, עיין שם. ושםא זו כוונתו.

(יג). ראה עוד בנושא זה בירחון האוצר (גיליון עח, עמ' קסח-קעז) בבירור המנהגים השונים באופן כיסוי הספר בזמן חז"ל ובמהלך הדורות. ושם העלה כמה הצעות בטעם מנהג הספרדים שהחלו להניח את ספרי התורה בארגז באופן קבוע, הן מטעמים מציאותיים והן מטעמים הלכתיים.

(יד). ראה שלחן ערוך המקוצר (חלק א, סימן כב, סעיף ב): 'ואוחז החזן את היריעה כשמטפחת ביד ימינו, ומכניס אותה באמצע היריעה מתחת פני הכתב, ומגביהה באופן שלכל הפחות שלושה דפים מן הספר יהיו נראים. אבל אין מנהגינו להגביה את כל הספר, ואין לשנות מאשר גבלו ראשונים כמלאכים, מה גם שיש חשש שעל ידי זה יפול הספר ח"ו, שהוא עניין חמור שמתענים עליו'.

בירור דברי הבית יוסף בעניין מנהג אשכנז להגביה ספר תורה ערום

והנה, הבית יוסף (סימן קמז) כתב: 'אסור לאחזו ספר תורה בלא מטפחת, דא"ר פרנך א"ר יוחנן, כל האוחז ספר תורה ערום וכו'... וכתב המרדכי (מגילה סימן תתלד) כל האוחז ספר תורה ערום, נראה ל', דהני מילי בידיהם סתם, אבל נטל ולא הסיח דעתו לא קפדינן, ע"כ. ואפשר שעל זה סומכים האשכנזים שאוחזים ספר תורה ערום בשעה שמגביהים אותו להראות הכתב לעם'.

והדרכי משה שם תמה, שלא ראה מנהג זה. ויש שפירשו את כוונת הבית יוסף על פי דברי שו"ת מהרי"ט (חלק א, סימן קלו), שיש לאסור אחיזת הספר ערום בשעת הגבהתו, אף שאינו נוגע בגוף הספר, שמא יגע בו. וזהו שהעיר על שיטת בני אשכנז, שהיו מגביהים את הספר כשהוא ערום, ולא חששו שמא יגע בו.

ובספר מרכבת המשנה (שאר אבות הטומאה ט, ה), אחר שהאריך לחדש שכוונת רבי פרנך היא לאסור החזקת ספר תורה ללא כיסוי, כתב: 'ובזה מובן מה שכתב הבית יוסף אורח חיים סימן קמז: ואפשר שעל זה סומכים האשכנזים שאוחזין בספר תורה ערום בשעה שמגביהין אותו להראות הכתב לעם. ותמה עליו בדרכי משה, ואני מבני בניהם ולא ראיתי מנהג זה ביניהם, אלא אדרבה נזהרים שלא לגע בספר תורה ערום, ע"כ. ולפמ"ש, יפה כתב הבית יוסף, דאע"ג דנזהרים מנגיעה ערום, מכל מקום אוחזין אותו ערום, ובמקום אחר הארכתי'.

והנה, למרות שאין נראה לפרש כך בכוונת הבית יוסף, שאם האיסור הוא בכך שהספר ערום ללא כיסוי, אם כן מה מועילה נטילת ידים. ועוד, שלא מסתבר שהבית יוסף נקט בפשטות כפירוש הגאונים, שנראה שלא היה ידוע כל כך בימיו. אך מכל מקום למדנו מדברי המרכבת המשנה, שלפי פירוש הגאונים יש חסרון במנהג ההגביה של בני אשכנז. אם כי להלכה נראה לצדד, שגם לשיטת הגאונים, כיון שיש צורך להגביה את הספר לפי שעה כדי להראות את הכתב לעם, אין להקפיד כל כך על כך שהצד האחורי של הספר גלוי, כיון שיש טורח לכסותו באותה שעה.



הרב בנימין יצחק הלוי

בדין ברכת העץ על השוקולד, וברכת שהכל על הבמבה והפופקורן

א.

איתא בגמ' ברכות (לח.) תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עליהו בורא פרי העץ מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. ופרש"י טרימא דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. והב"י (סי' רב) כתב דמשמע מדבריו שאם היה מרוסק לגמרי אין מברכין עליו בורא פרי העץ, ושכן נראה מדברי הטור וכ"כ בתרומת הדשן (סימן כט). אבל הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) כתב תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינין שלהם ועשאם כמו עיסה^א מברך עליהם תחלה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. עכ"ד. ובסימן רד הביא הב"י לתרומת הדשן (סי' כט) שכתב דגודגדניות שמבשלים אותם עד שהם נימוחים לגמרי ומערבים בהם דבש ותבלין יש לברך שהכל משום דמרש"י משמע שפרי שמרוסק הרבה ברכתו שהכל. וכתב עליו הב"י: ואין דבריו נראין בעיני, שאם רש"י פירש דטרימא הם תמרים שכתשן קצת, כבר נתבאר בסימן רב דלהרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) אפילו מיעכן ועשאן עיסה מברך בורא פרי העץ. עכ"ל. ומבואר בדבריו שהוא מבין בדעת הרמב"ם שכתב 'ועשאן עיסה' שזה כולל אפילו ריסוק גמור עד שנימוח, שהרי נדון תה"ד קאי על גודגדניות שנמוחו בבישול.

מיהו יש להעיר על הב"י, דמנין לו שלשון הרמב"ם שכתב עיסה כוונתו שגם נימוח, שהרי עיסה היא דבר מוצק. ויתכן שהרמב"ם יסבור דבנימוח מברכים שהכל. וידידי הרב עמנואל מולקנדוב הי"ו בספרו תורת הקדמונים (ח"א סי' לח) הביא ראיה לזה מספר השלחן (הל' סעודה שער ג) שכתב כלשון הרמב"ם 'עיסה' ואח"כ כתב שאם אין בהם מראה תמרים מברך שהכל. וא"כ אפשר לומר כן גם בדעת הרמב"ם. וע"ש שהביא כמה פוסקים שכך הבינו ברמב"ם.

ב.

אמנם מצאנו לכמה מרבוותא שכתבו במפורש שאע"פ שכתשן הרבה ועשאן כמים אפ"ה מברך עליהם בפה"ע. ז"ל המכתם (ברכות לח.): פי' שמסירים גרעיני תמרים ואחר כותשין אותן הרבה ועושין אותן כעין מרקחת מברכין עליו בפה"ע ע"כ. וכ"ה בספר הבתים (שער ז) תמרים שמיעכן ביד ועשאן מי מרקחת. ובספר הנר (סוף עמ' עו) כתב בשם רב האי גאון ז"ל תמרים מבושלות וטרופות בלובן ביצה ולשין אותן בקונבס וכיו"ב (אולם בספר הנר שם חלק ע"ז דזה נחשב שכר). וכ"כ הרמב"ן (בחולין קכ:) וז"ל ובטרימא בפה"ע, וטרימא היינו תמרים שחוקין וגומעין

(א). וכ"כ הריא"ז וז"ל: התמרים ששחקן וריסקן כעין עיסה מברך עליהם בפה"ע שלא נשתנית ברכתן בכך. עכ"ל.

אותן. וכ"כ הרשב"ץ (בברכות ל"ח) כדברי הרמב"ן. וכ"ד ראב"י אב"ד בתשובה (סי' ע"ט) וז"ל מאי דאמרינן דדובשא דתמרי זיעה בעלמא, מים לבדן, שאין גוף הפרי נמחה לתוכן אבל אם גוף הפרי נמחה לתוכן ונעשה דבש מברכין עליו כפרי עצמו ע"כ.

וכן מוכח נמי מהא דאיתא בגמ' (ברכות לט.) מיא דכולהו שילקי כשילקי ומברכין עלייהו בורא פרי האדמה. ופרש"י: מיא דסלקא: תבשיל של תרדין. וכ"כ האו"ו (הלכ' סעודה סי' קעא) פי' מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק אף על פי שאין באלו מים כ"א מרק וטעמם ירקות מברך עליהם כמו שמברך על ירקות עצמן ולא אמרינן דזיעה בעלמא נינהו. וכ"כ בספר המאורות וז"ל: פירוש המים שנתבשלו בהם וקבלו הטעם, וכל שכן מי סחיטתן, כולוהו מברך עלייהו בורא פרי האדמה דמיא דכולהו שלקי כשלקי. וכ"כ בספר המכתם וז"ל: פי' הראב"ד ז"ל לא תימא מי סחיטתן, אלא אימא המים שנשלקו בהן, כיון דנתנו טעם במים הרי הן כגופן. וכ"כ הראב"ה (סי' ק"ח) וז"ל: ויש מפרש בסוחט השילקי חיים, ויש מפרש שנסחטו מעצמן בהתבשלות במים. וכ"כ בספר הפרדס (שער חמישי) וז"ל: וכן אותן משקין של בשמים שקורין בלע"ז שרא"ב אם הן מתוקין לחיך נראה לי דמברכין בורא פרי האדמה, דקיימא לן בפרק כיצד מיא דכולהו שלקי כשלקי, ועוד שמשמין בו סוכרי, ולדעת הרב בעל הלכות גדולות והגאונים ז"ל ראוי הוא לברך עליו בורא פרי האדמה... ואחר מכן ראיתי שכתב כן רבינו משה בר' שניאור ז"ל. וכ"כ בספר הפרנס (סי' שפב) וז"ל: מים שנתבשלו בו כל מיני ירקות מברך עליהן פרי האדמה. והובא דין זה בשו"ע בסמ"ק רה ס"ב. ועיין בהערה מדוע ברכת השכר היא שהכל, ובהערה שיטה אחרת בראשונים בפירוש מיא דשלקי.



ב). זה לשון הרא"ש: ושכר העשוי מן התמרים או שכר שעורים מברכין עליו שהכל כדאיתא בפ' המוכר פירות [ב"ב צו:], ואם תאמר בשכר שעורין אמאי מברכין שהכל והלא השעורים עיקר ומשתני לעלויה. וי"ל דאית להו עלויא אחרינא בפת כדאמרינן לעיל, אי נמי כיון שהמשקה צלול עיקרו על שם המים, ולא שייכא להא דרב ושמואל, דכל שיש בו מה' המינים לפי שאין כאן כי אם טעם בעלמא מידי דהוה אשתיתא דאמרינן לקמן דעל רכה מברך שהכל. ובספר הפרדס [שער שני] כתב בשם הרב ר' יונה ז"ל דלא דמי למי שלקות דרך העולם לאכול בהן פת כמו עם השלקות עצמן, ולפיכך הן כשלקות, אבל שכר אינו עשוי אלא לשתיה ויצא מתורת מה שהיה קודם לכן, ועוד תירץ שכיון דשערי אית להו עילויא אחרינא דעבדין מיניהו פת ועכשיו כיון שעשו ממנו שכר ירדו מגדולתן ואין מברכין עליהן אלא שהכל. והמרדכי [ברכות סי' קכה] כתב: שכר מי שעורין לא משבח, ועוד דילמא לא אישתני למעליותא אלא לגריעותא דמעיקרא היו השעורין ראויין ללחם.

ג). זה לשון הרא"ה [ברכות לט.]: דמיא דשלקי כשלקי היינו שאם מברך על הירק פטר את מימיו כיון דמגופייהו קאתי דין הוא שיפטרו את מימיהם. וכ"כ הריטב"א [פסחים כד:]: בשם הרא"ה, וכ"כ הר"א אלאשבילי [ברכות לט.]: וז"ל: יש מפרשים דכי היכי דמברך אכולהו שלקי בורא פרי האדמה הכי נמי במיא דידהו מברך בורא פרי האדמה. והאי פירושא ליתא דמי עדיף מדובשא דתמרי דהוא גוף התמרים דאמרינן לעיל דמברך שהכל... אלא ודאי הכי פירוש דאם בירך על השלקות בורא פרי האדמה נפטרו מימיהן באותה ברכה ואפילו בשאין המים טפלים להם. ודין הוא שאם יש כאן פירות ויש כאן סחיטתן ובירך על הפירות שיפטרו מימיהן כיון דמגופייהו נינהו. עכ"ל. וכ"כ בהלכות ברכות לריטב"א [פ"א סעיף לו], וכ"כ המאירי [ברכות לט.].

ג.

כמו כן מצאנו לכמה ראשונים שכתבו שאם רסקם לגמרי ברכתם שהכל, אך אפשר לפרש בדבריהם שמדובר בריסוק שנמוח המביאו לכעין פנים חדשות. הנה הרא"ה בספרו פקודת הלויים (ברכות לח.) כתב לגבי הטרימא וז"ל: ושמעין מינה טעמא (טרימא) משום דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן, לא, ואין מברכין עליהם אלא שהכל ולבסוף ולא כלום, וזו בנין אב למשקים היוצאים מן הפירות חוץ מן הזיתים וענבים שאין דינם כמותם ואין מברכין עליהם אלא שהכל. עכ"ל. והעתיקו באלאשבילי (ברכות לח.). ואפשר לומר דמש"כ ריסוק שעברה צורתן, היינו שינוי מהותי כעין משקים או מרקחת. וכ"כ בספר השלחן (הלכ' סעודה שער ג) וז"ל: בד"א בשיש בהם מראה תמרים, וכמו שאמרו בפירורי לחם שמברך עליהם המוציא כשיש בהם תואר לחם. אבל כשאין בהם מראה תמרים אין מברך עליהם אלא שהכל, לפי שאין זה דרך חשיבותן. עכ"ל. וכ"כ הר"י מלוניל (ברכות כז. מדפי הרי"ף) וז"ל: ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק לגמרי כדאמרינן, גבי פוררין, והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. מברכין עליה ב"פ העץ מאי טעמא דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא. עכ"ל. הרי שדימו את דין התמרים שאין בהם מראה תמרים לפירורי לחם שאין בהם תואר לחם, והיינו שינוי מהותי, ולא רק צורתה, כי על שינוי הצורה אמרינן במלתייהו קיימי. ומש"כ ספר השלחן שכשאין בהם "מראה תמרים" מברך שהכל, צ"ל שכונתו לומר שריסקו לכעין דבש תמרים (סילאן), ולא לכעין ממרח תמרים של ימינו.

גם רבינו אשר מלוניל בספר המנהגות (דף לה.) כתב וז"ל: ושוכר (סוכר) איכא מן דאמר מברך עליה בורא פרי העץ, ותמא הוא יותר משמע שיברך עליו שהכל כמו בדבש תמרים, מפני שאין מראית התמרים בו, כדאמרינן בפרימא פי' תמרים מרוסקין דלא מברכין אלא שהכל ולא מברכין בורא פרי העץ אם אין הפרי קיים במראיו. עכ"ל. והנה מש"כ שפרימא (טרימא) מברכים שהכל, לכאורה קשה, דגמ' מפורשת היא שמברכים העץ. ואולי יש להגיה בדבריו, אך נראה שעיקר כונתו לומר שעל הסוכר יש לברך שהכל כמו בדבש תמרים, שהרי דוקא בפרימא מברכים העץ משום שהפרי קיים, משא"כ בדבש הזב מהתמרים שמברכים שהכל. והיינו משום שהדבש הוא שינוי מהותי מהפרי ולא דמי לטרימא דבמלתייהו קיימי ורק לבשו צורה אחרת. ואם כנים אנו בזה, יש לומר כן גם בדעת רש"י (וכפי שהבינו הב"י והתה"ד הנ"ל אות א), דדוקא בריסוק המביאו לפנינו חדשות לא מברכין העץ.

ד.

ולפי הראשונים הנ"ל שסוברים שבטרימא מברך העץ אפילו נימוח כעין מרקחת, וכן הראשונים שסוברים דמיא דשלקי הוא כפשטו, יש לומר שעל פירות שנסחטו יש לברך על מימיהם העץ. אלא שלכאורה יש להקשות עליהם מהא דאיתא בגמ' (לח.) ואמר מר בר רב אשי: האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו. מאי טעמא? זיעה בעלמא הוא. כמאן? כי האי תנא, דתנן: דבש תמרים, ויין תפוחים, וחומץ ספוניות, ושאר מי פירות של תרומה רבי

אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר. ע"כ. ונמצא א"כ שמר בר רב אשי סובר כרבי יהושע שמי פירות הוי כזיעא בעלמא, וברכתם שהכל כדין דבש תמרים.

וראיתי לרשב"א שכתב בשם הראב"ד דטעמא דרבי יהושע (מבואר בחולין קכ:) משום גזירת הכתוב דגמר תרומה מבכורים מה בכורים משקה היוצא מהם כמותן דכתיב אשר תביא מארצך, אף תרומה נמי, ומה משקין דקדשים בתרומה תירוש ויצהר (משקים שמקדישים ומפרישים אותם לתרומה שרי רק בתירוש ויצהר) אין, מידי אחרינא לא, אף משקין היוצאין מהן כמותן (יין הזב מהענבים, ושמן הזב מהזיתים) תירוש ויצהר אין, מידי אחרינא לא. ונמצא א"כ דטעמא דרבי יהושע לאו משום זיעא אלא משום גזירת הכתוב. ותירץ, דאפשר דמר בר רב אשי סבר לה כותיה בהיכא דהוי זיעה (א"ה: היינו שזב מאליו לא ע"י כתישה וסחיטה) אבל היכא דכתשן לא, דעיקר הוי, ולא גרע ממיא דסילקא. עכ"ד. ומשמע שהוא סובר שמר בר רב אשי סובר כרבי יהושע אך לא מטעמיה. ולכאורה כן מוכח ממה שאמר כן רק על דבש תמרים, ולא בכללות על כל מי פירות, וע"כ דס"ל יש חילוק בין דבש דהוי זיעא בעלמא לבין משקין שהוא מגוף הפרי.

והרשב"א (הביאו בב"י ובשו"ע סי' רב ס"י) חלק על פירושו של הראב"ד ותירץ באופן אחר. וז"ל: ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא דהנהו כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליקה, מי שליכתן כמותן, הא כל מידי דלית דרכיה למשלקי' ולא למסחטי' אלא למיכלי' בעיניה בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהן כהן, והא דקא כאיל הכא ושאר כל מי פירות לאו פירות שדרכן לישלק קאמר אלא כעין תפוחים ותמרים שדרכן ליאכל חיים ובעין קאמר כרמונים וענבים וכיוצא בהן. ע"כ. נמצא שאף שהרשב"א פליג על הני רבנותא דלעיל, מ"מ הוא מודה שפרי שרגילים לסוחטו ברכתו בפ"ה ע (וכ"כ הב"ח והט"ז (סי' רב ס"ק ח) **עטרת זקנים** (סי' רב ס"ק ד) ועוד, בדעת הרשב"א). וכ"כ המאירי (ברכות לח.) וז"ל: ומי סחיטת הסלקא הואיל ורוב אכילתן בכך הרי הן כזיתים וענבים. וכ"כ התרומת הדשן (סי' כט) הנ"ל שאחר שדייק מרש"י גבי טרימא דבמרוסק הרבה מברכים שהכל, הקשה מדין המלתא דברכתה אדמה (ברכות לו:) ופרש"י (יומא פא:) בשמים כתושים בדבש, משמע שאף מרוסק ביותר נשאר בברכתו. וכתב וז"ל: וי"ל דהטעם משום דאורחיהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים, מש"ה חשיבין קיימי במילתייהו, משא"כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק. ואף על פי שאין אלו החילוקים ברורים לי, מ"מ לא יעשו אלא ספק בדבר. עכ"ל. ואם היה רואה את דברי הרשב"א היה שש לקראתם.

וכן נלע"ד לומר בדעת הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ב) שכתב וז"ל: הסוחט פירות והוציא מהן משקין מברך עליהן בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות, חוץ מן הענבים והזיתים. ע"כ. ולקמן (הלכה ד) כתב: ירקות שדרכן להשלק, שלקן מברך על מי שלק שלהן בורא פרי האדמה, והוא ששלקן לשתות מימיהן שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתות. עכ"ל. והדברים קל וחומר, אם ירקות שדרכן לשלקן מברך בורא פרי האדמה, פירות שהדרך לסוחטן לא כל שכן? וא"כ ע"כ לומר שמש"כ לעיל מינה שהסוחט פירות מברך עליהם שהכל היינו בפירות שאין דרך לסוחטן.

וכן נלע"ד להוכיח ממש"כ הרמב"ם (פ"ח ה"ה) לחלוק על הגאונים שכתבו לברך על הסוכר ב"פ העץ, וז"ל: ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו

הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל. עכ"ל. ובביאור דבריו נלע"ד לומר דבתחילה כתב שאינו פרי, ואח"כ הוסיף שאין לומר שהסוכר עצמו הוא פרי, משום דלא גרע הסוכר מדבש תמרים. ומשמע שאם באמת היה פרי גמור שממנו מפיקים את הסוכר, גם הרמב"ם יודה שברכתו העץ כיון שדרכו בכך, וכדין השלקות. אמנם הכסף משנה כתב שכוונת הרמב"ם שאפילו אם היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם הקנים מברך בורא פרי העץ, לפחות בסוקאר היוצא מהן לא יברך אלא שהכל לפי שלא יהיה דבש אלו הקנים וכו'. אך לענ"ד קשה לפרש כן, כי פשוט לשון הרמב"ם שכתב "שלא יהיה דבש אלו הקנים" מורה שהוא המשך למש"כ קודם לכן שאינו פרי ואינו טעם אחר. שאם כדברי הכסף משנה היה לרמב"ם לכתוב "ואפילו אם היה פרי", כנלע"ד.

ה.

כל קבל דנא מצאתי למרדכי (סימן קכה) שכתב וז"ל: מיא דכולהו שלקי כשלקי פי' בין אם סוחט המשקה מהם בין אם בישלן במים ודוקא ירקות שהמשקה שיוצא ממנו עיקרו לטבול בו קאי וחשיב מאכל כמקודם דהא אמרינן פ' חבית (שבת קמז.) משקה הבא לאוכל כאוכל דמי אבל מי תותים ויין תפוחים שעומדין אחר סחיטתם לשתייה מתחלה מברך שהכל נהיה בדברו ואחר כך בורא נפשות רבות. וכן פירש ר"י בריש פסחים דמיא דסילקא משבח. עכ"ל. כמו כן מצאנו לרא"ה בספרו פקודת הלויים (ברכות לח.) וז"ל: ושמעין מינה דטעמא (דטרימא) משום דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן, לא, ואין מברכין עליהם אלא שהכל ולבסוף ולא כלום. וזו בנין אב למשקים היוצאים מן הפירות חוץ מן הזיתים וענבים שאין דינם כמותם ואין מברכין עליהם אלא שהכל. עכ"ל. והעתיקו באלאשכילי (ברכות לח.). ומבואר דס"ל שעל מי פירות מברך שהכל.

ולכאורה יש להקשות על סברתם מהא דאמרינן בברכות (לו.) קמחא דחטיף, רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה, ורב נחמן אמר: שהכל נהיה בדברו. אמר ליה רבא לרב נחמן: לא תפלוג עליה דרב יהודה, דרבי יוחנן ושמואל קיימי כוותיה; דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ, אלמא אע"ג דאשתני במלתייה קאי, הא נמי, אע"ג דאשתני במלתייה קאי. מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא, הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת. וכתב הרי"ף: ומסתברא כרב נחמן דלא רגילי אינשי לספויי קמחא. והקשה הרא"ה על הרי"ף, דבגמ' מבואר להדיא דהטעם משום דאית ליה עלויא אחרינא, ולא משום דלא רגילי אינשי, וודאי שגם לרב נחמן קמח חזי לכוס, דאל"כ היה לו לומר משום דלא חזי לכוס ולא משום דאשתני. וסיים וכתב: וכל היכא דאשתני ואית ליה עלויא אחרינא ועומד לכך ומיחסר מעשה אש כגון אפייה ודכוותא בהא ודאי נפק ליה ביני ביני מתורת פרי ולא חשיב עד דאתי לידי ההוא עלויא. עכ"ל. ולכאורה קשה, דמשמע מדבריו שאם לא היה לו עלויא אחרינא היתה ברכתו האדמה, ולכאורה מה זה שונה ממש"כ הרא"ה עצמו (הובא לעיל) גבי

הטרימא שאם נתרסק לגמרי עד שעברה צורתן ברכתן שהכל, והא התם ראוי לאכילה ואין לו עילויא אחרינא. ונמצא לכאורה שדבריו סתרי אהדדי.

ומש"כ להקשות על הרי"ף, נלע"ד לומר דאף דהקמח במילתיה קיימי (כדין הטרימא), מ"מ מכיון דלא רגילי אינשי לאוכלו מחמת שהשתנה לריעותא ירד דרגה. ולכן אפילו לא היה לו עילויא אחרינא ע"י אפיה היתה ברכתו שהכל, כיון שאינו דומה לשמן זית שלא ירד ע"י השינוי. ומה שאמרה הגמ' הכא אית ליה עילויא אחרינא, אין לדייק שאם לא היה לו עילויא אחרינא היתה ברכתו בורא פרי האדמה, דזיל בתר טעמא, שמכיון שאין רגילות לאוכלו ירד ממעלתו. ונמצא א"כ שהרי"ף ביאר את דברי הגמ' שאמרה אית ליה עילויא, פירושו שכעת ירד ממעלתו. משא"כ אם היה ראוי, גם רב נחמן מודה שנשאר ברכתו כיון דבמילתיה קאי אע"פ שהשתנה מאד, וכדין שמן זית'. ונלע"ד שמכאן ראיה ברורה לדעת רב האי גאון המכתם הרמב"ן הרשב"ץ הראב"ד וספר הבתים שהבאנו לעיל (אות ב) בדין הטרימא, שאפילו נתרסק לגמרי ועשאו מרקחת במילתיה קיימי, שהרי קמח הוא שינוי צורה וריסוק גמור, וכל שראוי לאכילה לא אבדה ברכתו, בין לרב יהודה בין לרב נחמן.

נמצא א"כ שדין ברכת שמן זית (וכן ברכת היין, שגם עליו מברכים בורא פרי הגפן) תיובתיה דהמרדכי הרא"ה והאלאשוילי, והוא בנין אב לכל הפירות המרוסקים לגמרי הראויים לאכילה דחשיבי במלתייהו קיימי ולא ירדו מברכתם הראויה להם. וליישב דבריהם נלע"ד לומר שהם סוברים כהרשב"א הנ"ל, וכל דבריהם היו בפירות שאין רגילות לסוחטם, כגון תותים ורימונים דחשיבי זיעא בעלמא וברכתם שהכל כדין דבש תמרים, משא"כ פירות שרגילים לסוחטם, דינם כשמן זית וברכתם העץ.



ו.

והנה הרא"ש בברכות (פרק ו' סי' יב) כתב שמי פירות חשיבי זיעה ודינם כדבש תמרים שברכתו שהכל, והביא ראיה מהגמ' בפסחים (כד): דאמרין התם "אין סופגין את הארבעים משום

ד). ולפי הנ"ל יש להבין מש"כ הרי"ף (כו. מדפי הרי"ף) שעל פת קטנית מברך שהכל [כ"כ הרמב"ם פ"ג ה"י], דלכאורה קשה, דבשלמא קמח קטנית ירד מדרגתו, אך לאחר שנעשה פת ובא שוב לעילוי למה לא יברך האדמה? וכבר הקשה כן רבינו יונה [ברכות כו.] וז"ל: וא"ת ולמה לא יברך על הפת של קטניות ב"פ האדמה כמו שמברך על הקטניות ואם תאמר מפני שנשתנה, למעליותא אישתנה, דמעיקרא קטניות והכא פת ואומר מורי הרב נר"ו דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה יצא מתורת פרי אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א, וברכת הפת אין אנו יכולין לומר ג"כ אלא בחמשת המינין על כן אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפי' הפת כדתנן [מ.] ועל כולם אם אמר שהכל יצא, נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת, אף על פי שהיא גרועה. ואפשר לומר שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהיא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מהברכה שלו הלכך בפת של קטניות או בקמח שלהם שמבשלין אותו ועושין ממנו מאכל מברך תחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות. עכ"ל. ונמצא שבין התירוצ' הראשון ובין התירוצ' השני קמח קטנית דינו כקמח חיטה שירד ממעלתו משום שאין רגילות לאוכלו כך לדעת רב נחמן ולכן ברכתו שהכל. וכנראה זו הסיבה לדעת רב נחמן שחכמים לא תקנו לברך על הפת בורא פרי החיטה כמו שתקנו כעין זה על היין, משום שהחיטה יצאה מכלל פרי ברגע שירדה מדרגתה ולא היתה ראויה לכסיסה. משא"כ היין ושמן זית, אף שנשתנו לגמרי מהפרי, מ"מ במילתייהו קיימי כי ראויים הם לשתיה.

ערלה, אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד. ואילו מתותים תאנים ורמונים לא. מאי טעמא, אמר אביי משום דזיעא בעלמא הוא. ומשמע דדוקא זיתים וענבים חשיבי משקה". ובהמשך דבריו כתב הרא"ש (סי' יח) דמי פירות לא דמו למיא דשילקי לפי שהמשקה אין לו טעם הפרי, וכ"כ הטור בסי' רה. והדברים צריכים הבנה, דהמוחש לא יוכחש שבמי פירות יש יותר טעם הפרי מאשר במי שלקות ששם יש רוב מים". ואין לומר דס"ל כהרשב"א ששלקות דרכן בכך, שהרי כתב טעם אחר, ובהמשך דבריו כתב דאפשר שאם בישל פירות יברך על מימיהם העץ, והרי לדעת הרשב"א ברכתם שהכל כי אין דרכן בבישול. ועיין בחזו"א (או"ח סי' לג אות ה) שכתב: "ואפשר דליכא דפליג עליה דהרשב"א, ולמעשה צ"ע", אך לפי מה שבארנו נראה דהרא"ש פליג.

כמו כן יש להקשות על ראייתו של הרא"ש מהגמ' בפסחים ממש"כ שם התוס' ד"ה אלא הכא, דבחולין (קכא). יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים וענבים דגמר ערלה פרי פרי מבכורים ובכורים מתרומה ובתרומה כתיב תירוש ויצהר, וא"כ אמאי איצטריך למימר הכא דזיעא בעלמא הוא? ותירצו דלא איצטריך גזירת הכתוב למעוטי שאר משקין דמן הדין אפילו תירוש ויצהר לא היה להם ליחשב משקין שלהן כפרי אלא זיעה בעלמא, ולהכי איצטריך גזירת הכתוב להחשיבם כפרי. ולהכי אמרינן בשמעתין דזיעה בעלמא הוא, מיהו תימה אמאי אמר זיעה בעלמא, והא טעם כעיקר דאורייתא. עכת"ד. ולפי מש"כ שגם תירוש ויצהר חשיבי זיעה, נמצא שלענין ברכות היה לנו לברך על שמן זית שהכל, ומדחזינן שמברכים עליו בורא פרי העץ (וכן יין, שהוא חשוב ותקנו לו ברכה מיוחדת, מ"מ לא היה להכניס בנוסח הברכה 'בורא פרי' שהרי אינו פרי, והיה לתקן נוסח כעין ברכת המוציא, כגון: 'המוציא יין מן הגפן') משמע שלא מדמים דיני ברכות לערלה ביכורים ותרומה, דהתם גזירת הכתוב הוא וכדעת הראב"ד שהביא הרשב"א הנ"ל, ובפרט לפי מה שסיימו דהוי טעם כעיקר. ובשלמא לגבי ערלה שכתוב מפורש שאינו לוקה יש למצוא יישוב, אך לגבי ברכות ודאי דחשיב גוף הפרי דבמילתייהו קיימי וכדין שמן זית.

והנה השו"ע בסימן רה (סעיפים ב-ג) כתב שעל מי שלקות מברך האדמה ומי סחיטתן שהכל. ובסי' רב הביא הב"י את מחלוקת הרא"ש והרשב"א ולא הכריע, וגם בשו"ע (סעיף י) הביא את שתי הדעות ולא הכריע (ובסעיף יא כתב שירא שמים יחשוש לדעת הרא"ש לענין ברכה אחרונה מעין שלש). אך לאור האמור לעיל נראה שמכיון שהרא"ש והטור יחידים נגד כל הני רבוותא, והחילוק שכתבו בין מי שלקות למי פירות אינו מובן ונראה ששאר הראשונים לא יסכימו לו, אין לומר בזה סב"ל.

בסיכום: פירות שנתרסקו ביותר אך לא השתנו מהותם וטעמם, כמו ממרח תמרים סלט אבוקדו ופירה, לכו"ע במלתייהו קיימי ויש לברך עליהם כברכתם. ואם נתרסקו והשתנו מהותם וטעמם, כגון שהפכו להיות כעין מרקחת או מי פירות, נחלקו הראשונים אם ירדו מברכתם,

ה). וכ"כ הט"ז [סי' רה ס"ו] דודאי דבר הנראה לעינים ומורגש בשכל שיוצא טפי ע"י סחיטה. עכ"ל. וכ"כ במור וקציעה [סימן רב] וזה הדבר זר ותמוה ורחוק אל השכל, וחוש הראות והטעם יעיד ההפך ואין להכחיש המורגש. עכ"ל. ע"ש בדבריהם.

וסב"ל. אך אם דרך העולם לרסקם או לסוחטם, כגון מיץ תפוזים, יש לברך העץ, משום דחשיב במילתיהו קיימי ולא יצאו מתורת פרי, וכדין שמן זית ויין שמברכין "בורא פרי", כנלע"ד. ועיין בהערה' מש"כ בדעת החזו"א.



דין ברכת השוקולד

לאור הנ"ל נראה שיש לברך על השוקולד העץ, אע"פ שטוחנים אותו לאבקה, מ"מ מכיון שזה עיקר ייעודו ודרך אכילתו חשיב קאי במילתיה, ודמי להא דאיתא בברכות (לו:): אמר רבא: האי המלתא דאיתא מבי הנדואי שריא (משום בשולי גויים, רש"י), ומברכין עליה בורא פרי האדמה. ופרש"י: המלתא, ליטואר"י בלעז, וביומא (פא:): פירש: הימלתא, ליטוריג"ה שמפטמים בשמים כתושים בדבש. ובלעזי רש"י כתבו: ליטוארי"א letuarie, תרגום: דייסה לתרופה, העשויה מעשבים ממותקים. ומבואר בגמ' שם שהוא זנגביל. וכ"כ הב"י בס"י רג, וכתב דקמ"ל דמשום דנתרקח בדבש לא נשתנית ברכתו. והביא דין זה בשו"ע (סעיף ו).

אלא שראיתי בכף החיים (סימן רג ס"ק כא) שהביא לשל"ה (שער האותיות, אות קו"ף, קדושת האכילה) שכתב: "זהו מיירי בחתיכות גדולות שמטגנים בדבש, והזנגביל גופו הוא המרקחת". וכ"כ עוד השל"ה בספרו עמק ברכה (ברכות הנהנין ע"מ מז) דאירי בחתיכות גדולות והזנגביל הוא המרקחת. ולכאורה יש לתמוה, שהרי הב"י שם (סימן רג) בעצמו העלה פירוש זה ואח"כ סתרו דמדברי הטור ס' רד משמע דהומלתא הם בשמים שחוקים. וכן הבין התה"ד (ס' כט) שהזכרנו לעיל. ובפרט שהטור בסימן רג כתב בשם הר"מ מרוטנבורג דעל בשמים שחוקין מעורבין יחד בסוכרא מברכין בפ"ה א כמו הומלתא, והביאו בשו"ע (ס' רג סעיף ז) וז"ל: בשמים שחוקים ומעורבים עם סוקר, הבשמים עיקר ומברך עליהם כדין ברכת אותם בשמים. וכבר תמה הבאור הלכה (ס' רג) ד"ה על זנגביל, על העמק ברכה וז"ל: ולא הבנתי דהלא מבואר לקמיה בס"ז דבשמים שחוקים וכו' והיינו אף כששחוקים לגמרי, ואפילו למאן דמחמיר בתמרים שעשאן כעין עיסה שאבד ברכתו הקודמת וכמבואר בסימן רב ס"ז בהגה, אפ"ה לענין בשמים מודו דאף כשנימוח לגמרי אפ"ה מברך ברכתו הקודמת, הואיל דאורחיהו בהכי לכתוש לגמרי וכמבואר

1. יעויין בחזו"א [או"ח ס' לג אות ה] שכתב דתפוז שאני משאר פירות, כי בתפוז סוחטים את כל האוכל אל תוך הכוס, ולכן דינו כפרי ולא כמשקה הבא מהפרי שירד מדרגתו, ודמי לפוידל"א [מרקחת פירות שנימוחין בבישול] שהביא הרמ"א בס"י רב [ס"ז].

והנה דעת הרמ"א שם דהעיקר דברכתו העץ, אלא שלכתחילה יש לחוש לתה"ד שכתב לברך שהכל ע"פ המשתמע מרש"י שכל שנמחה לגמרי איבד ברכתו, ולא דמי לטרימא. אך הרמ"א ס"ל מעיקר הדין כהב"י שכתב שהרמב"ם פליג על התה"ד בזה, ולכן כתב הרמ"א שאם בירך העץ יצא, ולכן לא מובן מדוע החזו"א לא הכריע כהרמ"א שלכתחילה יש לברך שהכל. וצ"ל בפשטות שהחזו"א כ"כ בעיקר לענין שביעית ותרומה דשרי לסחוט תפוז כיון שכך עיקר הדין לרמ"א, אבל לגבי ברכה יש לחוש לאידך גיסא ולברך שהכל. אמנם אח"כ כתב החזו"א דגם אם נאמר דמיץ תפוזים חשיב סחיטה [משקה] מ"מ דעת הרשב"א שאם רוב דרכו בכך להוציא משקין חשיב פרי ומותר לסחוט אף בתרומה ושביעית. וע"פ טעם זה יש לסמוך אף לענין ברכה וכמו שכתבנו לעיל, אלא שהחזו"א סיים: "ואפשר דליכא דפליג עליה דהרשב"א, ולמעשה צ"ע". אך כבר כתבנו לעיל [אות ו] דאף שנראה שהרא"ש פליג על הרשב"א אעפ"כ אין לומר סב"ל.

בתה"ד סי' כט. עכ"ל. ודבריו האחרונים הם החילוק של הרשב"א שכיון אליו תה"ד, והובאו דבריהם לעיל (אות ג).

ולפ"ז יוצא שהשוקולד המופק מפולי הקקאו יש לברך עליו העץ. ואע"פ שנתרסק ביותר מ"מ במילתיה קיימי. ואע"פ שפולי הקקאו אינם ראויים לאכילה כמות שהם מחמת מרירותם, מ"מ דינם כפירות שראויים לאכילה רק אחר בישול, שמברך עליהם כברכתם הראויה, כמבואר בשו"ע (סי' רב סעיף יב). ואף שיש בשוקולד רוב סוכר, מ"מ הרי לדעת הגאונים ברכת הסוכר ב"פ העץ (אך כיום מפיקים סוכר מסלק, ולשיטתם יש לברך האדמה). ואף להרמב"ם שחולק וסובר שברכתו שהכל, והכי קיי"ל, מ"מ בנדו"ד הקקאו הוא העיקר, וכמבואר בסי' רב (סעיף ג) ששמן זית שעירב במי סילקא אם חפץ בשמן כגון לרפואה מברך העץ, אע"פ שהוא המעט, כיון שהוא עיקר אצלו. ולפ"ז יוצא שעל השוקולד יש לברך העץ כי הוא העיקר אע"פ שהוא המיעוט. אך על משקה קקאו הנקרא שוקו וכן על משקה הקפה יש לברך שהכל, כי דעת האדם על שתיית המים והחלב, והקקאו והקפה באים רק להטעימם. מיהו נראה שאם שותה את הקפה לא מחמת צמאון אלא לעורר את נפשו ע"י סגולת הקפאין, יצטרך לברך ב"פ העץ.

ושו"ר בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן צא) שכתב לדמות את דין השוקולד לדין בשמים שחוקים (סי' רג סעיף ז) הנ"ל, והוסיף: והפליאה היא ביותר על אחינו הספרדים שנוהגים כהמחבר (סי' רב סעיף ז) לברך בפה"ע גם על תמרים שנתמעכו ונשתנה צורתן, ונשאר בזה בצע"ג. ע"ש. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' כז אות ב) הביא הרב השואל שדעת הגרש"ז אורבאך והגריש"א לברך העץ, ומש"כ הרב שבט הלוי ליישב את מנהג העולם שמברכים שהכל, יש להשיב עליו ע"פ המבואר לעיל. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ו (סי' לח) שדעת הרב השואל שם, הרב יהושע נוייברט מח"ס שמירת שבת כהלכתה, שיש לברך על השוקולד האדמה או העץ, והרב המחבר כתב ליישב את מנהג העולם לברך שהכל. והניף ידו שנית בח"ח (סי' כב), ושם כתב שמכיון שהסוכר הוא הרוב והשוקולד מיעוט, וטעמו מר ואינו ראוי לאכילה, אין לברך עליו העץ, וכבר כתבנו לעיל לדחות טענות אלו. ובשו"ת אור לציון כתב שעץ הקקאו היה בעבר עץ סרק ורק כיום רגילים לטעת אותו ויש להסתפק אם השתנה דינו לעץ פרי וסב"ל. ולכאורה דבריו קשים, דלמה לא יחשב פרי, אחר דאחשבינהו בני האדם? ואין לנו לדחות ברכה מבוררת מחמת חשש זה.

בסיכום: מנהג העולם לברך על השוקולד שהכל, אך לענ"ד נראה שנכון יותר לברך עליו העץ, וכ"ד הגריש"א אלישיב זצ"ל וכן נטתה דעתו של הגרש"ז אורבאך זצ"ל.



דין ברכת הבמבה

כתב רבינו יונה (ברכות כו. מדפי הרי"ף) והפת שעושיין מקטניות כגון פת של פולין וכיוצא בו נראה שאין מברכין עליו אלא שהכל שאין דרך לעשות פת כל כך מהקטניות כמו מהאורז והדוחן ולא דיינינן להו מזונות. וא"ת ולמה לא יברך על הפת של קטניות ב"פ האדמה כמו שמברך על הקטניות ואם תאמר מפני שנשתנה, למעליותא אישתנה דמעיקרא קטניות והכא פת,

ואומר מורי הרב נר"ו דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א וברכת הפת אין אנו יכולין לומר ג"כ אלא בחמשת המינים, על כן אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפי' הפת, כדתנן (מ.) ועל כולם אם אמר שהכל יצא, נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת אף על פי שהיא גרועה. ואפשר לומר שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהיא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מהברכה שלו. עכ"ל.

ובביאור דבריו נלע"ד לומר שבתחילה כתב שפת קטנית חשיב השתנה לעילויא, וע"ז היה צריך לתרץ שמפני מעלתו ירד. אך בתירוץ השני תירץ דבאמת פת קטנית השתנה לגריעותא, כיון שאין דרך אכילת הקטנית בכך. וכן מוכח מדברי האורחות חיים (הל' ברכות אות ה) שהביא לדברי רבינו יונה, וכתב בתירוץ השני וז"ל: או נוכל לומר כי באמת נשתנה לגריעותא אחר שדרך הנאתו כשהן פרי ועתה יצאו מתורת פרי ובאו שלא כדרך הנאתו ונשתנו לגריעותא הלכך בדין הוא שירדו מברכתו ולפיכך מברכין עליהן שהכל. עכ"ל. נמצא שרבינו יונה כתב שני תירוצים שהם אחד, דהטעם שמברכים שהכל הוא משום שפת חשיבא גריעותא כי אין דרך אכילת קטנית בכך, ואת"ל שהשתנה לעילויא, אעפ"כ ברכתו שהכל כיון שיצא מתורת פרי.

ונראה שדבריו מיוסדים ע"ד רב נחמן בברכות (לו.) שסובר שעל קמח חטים מברך שהכל כיון דאית ליה עילויא אחרינא, והיינו שירד ממעלתו, וכמש"כ הרי"ף דלא רגילי אינשי לספויי קמחא. ולא דמי כלל לדין ההמלתא (ברכות לו:), שהם בשמים שחוקים מרוקחים בדבש דאמרינן בגמ' שברכתה האדמה, והובא דין זה בב"י ובשו"ע סי' רג (סעיפים ו-ז), ומבואר שם שאף שנשתנו הבשמים לגמרי לא אבדו ברכתם. דשאני קמח חיטה וקמח קטנית שאין רגילות לאוכלם כמות שהם אפילו ע"י דבש, אלא רק ע"י שינוי מהותי ע"י האור, ופנים חדשות באו לכאן, ולכן יצאו מכלל פרי וירדו מברכתו. משא"כ בשמים שחוקים שנאכלים כמות שהם ע"י מיתוק הדבש, לא אבדו ברכתן כי לא שינו את מהותם אלא רק צורתן השתנתה, ובזה אמרינן דבמילתייהו קיימי. וגם לא דמי לפירות שטובים חיים ומבושלים שמברכים עליהם ברכתם, כמבואר בשו"ע סי' רב, דהתם ניכרים הם גם לאחר הבישול ובמילתייהו קיימי, משא"כ הכא שפנים חדשות באו לכאן.

ונראה שכל זה אמור אף בקטניות שדרך העולם לעשות מהם פת, דהא איתא בגמ' (ברכות לו.) דלדעת רב ושמואל אורז ודוחן מברכים עליהם שהכל. ואע"פ שהגמ' הקשתה עליהם מן הברייטא דמברכים עליהם מזונות, ונשארה בתיובתא, מ"מ נוכל ללמוד לגבי שאר קטניות, שאע"פ שיש רגילות לעשות מהם פת כמו האורז, שברכתם תהיה שהכל כיון שאינם מחמשת המינים. דכל מה שהגמ' הקשתה על רב ושמואל הוא משום שאורז זיין, ולא משום שרגילים לעשות ממנו פת, כמבואר בספר הפרדס (שער ראשון) ושלטי הגבורים (ברכות כו. מדפי הרי"ף).

ולפי הנ"ל יש לומר שקמח תירס שרגילים לעשות ממנו הרבה מאכלים, כגון קורנפלס ומיני חטיפים כגון במבה וכדו', יש לברך עליהם שהכל, דדינם כדין פת קטנית שברכתה שהכל.

(ז). וע"כ לומר שבזמנם היה רגילות לעשות פת מהאורז, דאל"כ לא היו מתקנים עליו ברכת מזונות, וכן משמע ברבינו יונה הנ"ל שכתב: "שאיין דרך לעשות פת כל כך מהקטניות כמו מהאורז והדוחן ולא דיינינן להו מזונות". עכ"ל.

וראיתי לרשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א שכתב בספרו עין יצחק (כללי ספק ברכות עמ' תקעה) שאחר בירור במפעל אמרו לו שהתירס שממנו מייצרים את הבמבה הוא מין מיוחד שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא והוא נועד רק לטחינה, וכתב עפ"ז שכיון שכך דרך אכילתו יש לברך ע"ז האדמה. וכתב לדמות דין זה למש"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב טז ח"ב דף קמג טור ב) קורא שהוא מלולב שהוא רך ולולבי גפנים ושקדין רכים, פירוש מתוקים, מברכין שהכל נ"ב, שאין נוטעים אותם האנשים על דעת לאכלן כך, אלא כשיגמרו הפרי. אבל אם היו נוטעים אותם האנשים על דעת לאכלן כך רכין כמו מין אילן שנוטעים אותו על דעת לאכל העלין והתמרות רכין מברך ב"פ האדמה כך פשוט. עכ"ל. וא"כ גם כאן, כיון שתירס זה נוטעים אותו לאכילה ע"י זה שטוחנים אותו ומתפיחים אותו ע"י האור, יש לברך עליו כברכתו. עוד כתב שם שכן מבואר בתרומת הדשן (סי' כט) שבשמים כתושים המעורבים בדבש מברכים עליהם כברכתם כיון דאורחיהו בהכי לכתוש ולשחוק, ומשו"ה חשיבי במילתייהו קיימי. והביא שכן כתב המג"א (סי' רב ס"ק יח), ושכן משמע בשו"ע הגר"ז בכמה מקומות שכל דבר שדרכו בריסוק מברכים עליו כברכתו.

והנה רבינו ירוחם דיבר על גדר פרי, וזה כעין דין הצלף המבואר בשו"ע סי' רב (סעיף ו). אך בנדו"ד אין לנו ספק שמדובר בעיקר הפרי, וכל ענין הגדון הוא אם ירד מברכתו עקב השינוי שנעשה בו, וע"ז דן התה"ד. והמג"א העתיק את דברי התה"ד ומן הסתם זהו מקור הגר"ז. וכבר כתבנו לעיל (אות ד) שחילוק זה כבר כתבו הרשב"א בדין מיא דשלקי, דהטעם שמברכים עליהם האדמה הוא משום שדרכם בכך, משא"כ מי סחיטת פירות, דחשיבי זיעה, כיון שאין דרך לסוחטם. והבאנו שכן י"ל בדעת הרמב"ם. והביא הב"י לרשב"א בסימן רב ובשו"ע סעיף י בדעה ראשונה. אך כל זה נכון לגבי פירות, אך קטניות שעושים מהם פת, דין אחר להם וכמש"כ לעיל. כמו כן יש להעיר אם ע"ז סמיכתו, לכאורה יש לו גם להורות שעל מיץ תפוזים יש לברך ב"פ העץ, וכמו שכתבנו לעיל.

ומה שכתב שם (עמ' תקעו) שאין זה ענין לפת קטנית, כי הקטניות ראויות למאכל גם בלי ריסוקן, ולא נעשו כלל לשם ריסוקן. משא"כ גרגירי התירס, שהוא מזון מיוחד ואינם ראויים לאכילה כלל רק ע"י ריסוקן וניפוחן. כבר כתבנו לעיל שטענה זו נסתרת מדברי רב ושמואל שאמרו לברך על האורז שהכל למרות שיש רגילות לעשות ממנו פת. ואע"פ שהאורז ראוי לאוכלו גם ללא ריסוק, ותירס מזון זה אי אפשר, מ"מ הצד השווה שבהם הוא שיש דרך לעשות מהם פת, והוא העיקר, וכדי לחלק ביניהם יש להביא ראיה ברורה.

עוד כתב שם (עמ' תקעו) שהיה במפעל וראה שטוחנים את התירס טחינה גסה ומזלפים עליו מעט מים ואבקת אפיה, אך לא עושים ממנו עיסה. ואח"כ מכניסים גרגירים אלה לתוך צינור שיש בו מאה מעלות חום הגורם לגרגירים אלה להתקבץ יחד ולהתנפח וכך נוצרת צורת הבמבה. ומה שגרעינים אלו נקלים בתנור מה בכך אחר שלא נעשו עיסה. עכ"ד. ולכאורה כיון שנקלים הגרגירים בתנור דמי לקמח קליות, דאיתא בשו"ע שברכתו שהכל^ט. כמו כן, אע"פ שאין

(ח). כנראה מדובר בתירס צורי שאינו ראוי לאכילה.

(ט). אמנם האמת היא שדין זה כתבו הרא"ש לפרש את מחלוקת רב יהודה ורב נחמן, ולכאורה פירוש זה צ"ע, שהרי

כאן עיסה אין זה אומר שאין לו דין של פת, דכיון שעל פת קטנית מברכים שהכל משום שהשתנתה ע"י האור, ה"ה נמי בנדו"ד, וודאי דלאו במילתיה קיימי, דהמוחש לא יוכחש שפנים חדשות באו לכאן.



דין ברכת הפופקורן

לאור הנ"ל יש לדון גם בברכת הפופקורן, שעשוי ג"כ מתירס מיוחד שאינו ראוי למאכל ע"י בישול אלא לעשיית פופקורן ולקמח תירס. והנה רוב אחרוני זמנינו כתבו שיש לברך ע"ז ב"פ האדמה. ובטעם הדבר כתב בשו"ת אור לציון ח"ב (פי"ד הערה יא) דחשיב צורתו קיימת אף שהחליף צורה, שהרי זו היא הצורה של תירס התופח בחום. וכתב כן ע"פ שיטתו שעל פרי שנתמעך ביותר יש לברך שהכל מדין סב"ל, ואעפ"כ הפופקורן חשיב במילתיה קיימי כיון שכך דרך קלייתו ואכילתו. ובספר ברכת השם (פ"ז הערה 116) הקשה על האור לציון, דקשה לומר דחשיב צורתו קיימת, דמה לי התרסק מה לי תפח, הלא בשני האופנים אבדה צורתו הטבעית. וכתב שם שהטעם הוא שמכיון שגרעיני התירס נזרעו במיוחד כדי לאוכלם ע"י קלייתם, אין בזה חסרון של שינוי מראה, כי זו היא דרך אכילתם, ודומה לשמן זית שמברכים עליו העץ אע"פ שהשתנה, משום שנוטעים את הזיתים לצורך השמן ואורחייהו בהכי. והביא שכ"כ גם התה"ד (סי' כט) הנ"ל לגבי הומלתא שאע"פ שהשתנתה מראיתה מברכים עליה כברכתה וטעמא משום דאורחייהו בהכי. עכ"ד.

אך לענ"ד קשה על דבריהם, משום דהכא איירינן בשינוי צורה שנעשה ע"י האור, ודמי לפת קטנית שאע"פ שרגילים לעשות ממנה פת אעפ"כ ברכתה שהכל, כיון שנעשה שינוי מהותי ע"י האור ופנים חדשות באו לכאן. משא"כ בשמן זית, השמן שנסחט מהפרי הוא אותו שמן שהיה בפרי ולא נעשה בו שום שינוי זולת הפרדתו מהפרי. וכן המלתא שנתרסקה לא נעשה בה שינוי מהותי, אלא רק שינוי צורה. ואע"פ שמוסיפים לה דבש כדי לרקחה, מ"מ בה עצמה לא נעשה שום שינוי. משא"כ בפופקורן שנעשה בו שינוי מהותי בגופו ופנים חדשות באו לכאן, דמי טפי לפת קטנית.

ושו"ר בספר שערי עזרא בצרי (ח"א סי' יד) שכתב לברכת הפופקורן שהכל ודימהו למחלוקת בדין הטרימא, וכיון דהכא השתנה לגמרי סב"ל. וכ"כ הרב גדליהו אקסלרוד אב"ד חיפה בקובץ תורני 'הברכה' תמוז תשס"ט, שלדעת הרמ"א שדבר שהשתנה לגמרי מברכים שהכל ה"ה לפופקורן. אך לפי מש"כ לעיל אין זה קשור למחלוקת בדין הטרימא, ולכו"ע יש לברך שהכל, כיון שהשתנה ע"י האור, וכדין פת קטנית שאין בו מחלוקת.

איתא שם בגמ' דאית ליה עילויא ע"י זה שעושים ממנו פת, והלא קמח קלוי א"א לעשות ממנו פת. ומה גם שהרא"ש כתב שאפשר להעמיד את מחלוקתם בקמח שאינו קלוי אך אינו טחון לגמרי ויש בו עדיין טעם חיטים. ואשר לפ"ז קמח קלוי יתכן שברכתו תהיה האדמה, כיון דבמילתיהו קיימי.

בסיכום: חטיפים העשויים מקמח תירס כגון במבה וכן קורנפלקס יש לברך עליהם שהכל וכן מנהג העולם. ולגבי ברכת הפופקורן מנהג העולם לברך האדמה, אך נראה יותר שברכתו שהכל.

הנלע"ד כתבתי והשי"ת יעב"א.



הרב יחיאל אומן

בעניין המנהג בקר"ש בסיום התענית לפני צאת הכוכבים

מנהג רבים להתפלל בסיום התעניות כעשרים דק' אחרי שקיעת החמה, שהוא בספק לילה (לפי מה דמשערי' ביציאת כוכבים בפועל, ומוסכם בזמנינו שבזמן זה אין עדיין כוכבים ברקיע, ולרוב הדעות הוא בין 30-40 דק', כדלקמן), וא"כ יש לברר את ההנהגה הראויה.



ענף א' - דברי הראשונים בק"ש מבעוד יום

הנה הראשונים בריש ברכות עמדו על המנהג שהיה בימיהם, שהתפללו מבעוד יום*, וטרחו הראשונים לבאר על מה סמכו, ונביא את דבריהם, והעולה לדינא בע"ה.



א. שיטת רש"י ורבנו יונה - אין מכוונים לצאת

ברש"י פתח לה פיתחא להאי פרשתא, וכתב: "... ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן - לא יצא ידי חובתו, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת? כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי, ולפיכך, חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו - יצא".

ורבנו יונה סבר ג"כ כרש"י, דקורא ק"ש עם הציבור ומכוון שלא לצאת ידי חובה, אבל לא ניחא ליה לסמוך על ק"ש שעל המיטה מפני כמה טעמים [א' - דק"ש על המיטה קורא אותה אחר אכילה ושתייה, וק"ש של חיוב צריך לקרותה קודם אכילה לכתחלה. ב' - דק"ש שעה"מ מתוך שחושב שאינה אלא להבריק המזיקין בלבד², ע"כ פעמים שאינו חושש ואינו קורא אותה,

א). ויש להקדים את המבואר בראשונים שכל זה הוא בתור סמך ליישב המנהג, וע"כ נדחקו בכמה דחוקים. וכ"כ הטור: "... וגם מתוך הדוחק נהגו כן, לפי שהציבור מתקבצין לתפלת המנחה, ואילו לא היו קורין שמע ומתפללין ערבית עד צאת"כ היה כל אחד הולך לביתו, והיה טורח עליהם להתקבץ אח"כ, ולא היו מתפללין בציבור". וכ"כ המאירי: "אם תאמר שילכו להם ויחזרו בעונתה אין החזרה מצויה כל כך על נקל, וכל שכן עם מה ששגור בפייהם לומר שתפלת ערבית רשות שמא תאמר לא יתפללו ערבית בצבור ויתפללו כל אחד בביתו ויקראו את שמע בעונתה שמא אין הנדחה חוזר ונראה ועוד ברב עם הדרת מלך, ועוד תפלת הצבור חביבה ביותר". וביותר בתרוה"ד (על המנהג שנהגו בזמנו להקדים ג' וד' שעות לפני הלילה): "שהמנהג נשתרבע על ידי תשות כח שירדה לעולם, ורוב ההמון תאבים ורעבים לאכול, בעוד יום גדול, בימים ארוכים. ואם היו אוכלים קודם מנחה, היו שוהים באכילה ובשתייה ולא יבאו כלל לבית הכנסת". ושור"ד בתשו' רה"ג (בתמים דעים ס' קע"ב) שנוסח השאלה היה: "וצבור דמצלו תפלת ערבית וקור קריאת שמע קודם צאת הכוכבים ולא יכיל איניש לעכוניהו ולא לאחרניהו. דבעונות כמה קהלות הקילו על נפשיהו ככך ומצלו קודם צאת"כ".

ב). ראיתי מעירים, דבלייל הסדר כתב הרמ"א (תפ"א ס"ב) "ונוהגים שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע ולא שאר

או שאינו מכוין לצאת בה ידי חובה מן התורה, ג' - אפילו בלא זאת הכוונה, צריך כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים במורא^א, ובאותה שעל מטתו אינו מכוין על זה וכו', ע"ש].

ולכן כתב תר"י: "אלא כך הוא הענין, שבבית הכנסת יקרא קריאת שמע עם ברכותיה ויתפלל, ולא יכוין לצאת ידי חובת ק"ש באותה הקריאה^ב, אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, ויוצא ידי קריאת הברכות, ואח"כ כשיהיה בביתו קודם שיאכל אחר יציאת הכוכבים יקרא אותה, ויתכוין לצאת בה ידי חובה, ויקרא כולה במורא ובכוונת הלב וכו'".

אמנם בפשטות לא מיירי רבנו יונה על הקדמה מקודם לשקיעת החמה, שהרי בהמשך דבריו הקשה איך אפשר לומר את הברכות שזמנן בלילה, ותי' "שאע"פ שאינו לילה ממש מפני שלא יצאו הכוכבים, אפ"ה כיון ששקעה חמה (היינו שקיעה ראשונה, כמו שביאר במקו"א וכדעת ר"ת) והוי לילה לענין תפלה של ערבית, הכא נמי דיינינן ליה לילה לקריאת הברכות, ויכול לומר גולל אור מפני חשך"^ג.

ועי' בשעה"צ (ס"ו) שכתב דמתחילת דברי תר"י משמע דאם אמר את הברכות קודם שקיעה חוזר ומברך, אך מסוף דבריו שכתב דהוא דומה לתפלה של ערבית, ואם כן כי היכי דלענין תפלה בודאי יצא מפלג המנחה ולמעלה, הכי נמי לענין ברכות בדיעבד^ד.



ב. דעת ר"ת - סמכי' על רבי יהודה דמפלג המנחה לילה

אמנם בתוס' דחו את דעת רש"י שבק"ש שבביהכ"נ אינו יוצא, ומג' טענות: א' - דאנו קורין על המיטה רק פרשה אחת, ב' - שאיננו אומרים אותה בברכותיה בזמנה, ג' - דק"ש שעל המיטה אינו אלא בשביל המזיקין^ה.

דברים שקורין בשאר הלילות כדי להגן, כי ליל שימורים הוא מן המזיקין^ו. מבואר שפרשת שמע אינה נאמרת לשמירה מן המזיקין. אבל היישוב לזה הוא בדיק לשון תר"י, שכתב דהוא חושב שאינה אלא להבריא המזיקין, והיי' שהאמת אינה כן. ועי' במאירי (ד:): שכתב דגם ק"ש שעל המיטה צריך לקרותה באימה ובריאה (ו'על מטתו' אין הכונה על מטתו ממש, אלא סמוך למטתו). ולהג"ל מבואר דהמאירי דיבר על עיקר ההנהגה, והתר"י דיבר בהנהגת העם למעשה.

ג. וכמו שפסק השו"ע (ס"א א') "יקרא קריאת שמע בכוונה, באימה, ביראה, ברתת וזיע", ומקורו מהמדרש.

ד. ויש להעיר מה הקפידא שיכוון לצאת יד"ח. וראיתי מביאים בשם הח"ח שיש קפידא מצד בל תוסיף (וביאר שם לפי דרך זו את דברי המשנה בדף ט ע"ב "הקורא מכאן ואילך... כקורא בתורה" שבאה לומר שלא יכוון לשם מצוה, כדי שלא יעבור על "בל תוסיף"). אמנם בשם החזו"א הביאו (ספר המעיר סי' ב', ונמצא כן גם בא"א סי' כ"א), שהשיב בזה דלאו דבל תוסיף לא שייך אלא בעושה דבר שהוא עתה רשות ועושהו לשם מצוה (כגון ישיבת סוכה בזמן שאינו מחוייב), אבל בעושה דבר שגם עתה יש בו מצוה, כגון ק"ש דיש מצוה בקריאתה כקורא בתורה, אלא שהוא מכוין לשם מצות ק"ש, הויה מחשבה בעלמא, ולא שייך בזה בל תוסיף. וכן ראיתי בתשו' מהגר"ח ק"ש שנשאל שאלה זו מ"ט לכוון שלא לצאת, והשיב משום שבאמת אינו יוצא (ואפשר שכוונתו היא שיכולים לצאת מכשולות אם יחשוב שיוצא יד"ח).

ה. ויש לדייק כך גם בטור, שכתב "דגם לדעת הר"י אין להקדים זמנה כ"כ וכו' (כמשי"ת להלן), ומבואר דלבר מדעת הר"י יש עוד דעה שאינה מקדימה כ"כ, ומן הסתם כוונתו לתר"י.

ו. אמנם הגר"א הביא את דברי הרא"ש שכתב להדיא דמפלג המנחה מתפללין וסומכין על ר"ת, וסמך לזה את דברי תר"י הנ"ל, ומשמע שהבין שקעה חמה לאו דוקא.

ז. ועי' בנצי"ב בהעמק שאלה (קנה, ב) שעיקר כוונת התוס' היא כתר"י, שכיון שמכוון לשמירה ממזיקין, חסרה כוונה

ולכן פי' ר"ת, דעיקר הק"ש היא מה שקורין בביהכ"נ, ואע"פ שקורין אותה מבעו"י, מ"מ מהני, דקי"ל כרבי יהודה שמפלג המנחה הוי לילה, וכדאמרי' (לק' כז:) 'השתא דלא אפסיק הלכתא... דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד'.

והרא"ש והרשב"א הקשו, דאע"ג דמאי דאמרי' 'דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד' פי' מי שירצה יעשה הכל כרבי יהודה או הכל כרבנן, אבל לא שיתפוס קולא של שניהם, ואילו אנן מקילי' כתרומיה, דלענין תפלת המנחה עבדינן כרבנן ומתפללינן פעמים תפלת המנחה אחר פלג המנחה, ואילו לענין ק"ש חשבי' ליה לילה כמו ר' יהודה, והוי כמו שדרה וגלגולת, שהם תרי קולי דסתרי אהדידי? ומ"מ תירצו הרא"ש והרשב"א את דעת ר"ת, דלענין תפלה דרבנן הקלו גם בתרתי דסתרי אהדידי' [והלח"מ (פ"ג ה"ב) נקט גם בדעת הרמב"ם דלא קפיד בתרתי דסתרי, כיון שהיא רשות, ע"ש שדייק כן בלשוננו].

אמנם בשאג"א (סי' ג') הקשה על זה, דהניחא בתפילה דרבנן, אבל בק"ש דאורייתא, כיון דמספקא לן מספיקא אית לן למיזל לחומרא? וע"כ כתב דהתו' לטעמייהו אזלי, דס"ל דהלכה כמ"ד ק"ש דרבנן. ולפ"ז תמה אמאי סמכו רוב האחרונים ע"ז, ואנן נמי סמכי' עלה לסמוך על ק"ש מפלג המנחה ואילך, הא קי"ל דק"ש דאורייתא.

אבל יש לתרץ את קושיותיו (וכן נתבאר במעדני יו"ט, ונתפרש יותר בפמ"ג סק"ב), שאותם הנוהגים כן הם סומכים דנקטי' עיקר כדעת ר' יהודה, ולכן גם לגבי ק"ש דאורייתא קרינן מפלג המנחה כוותיה. אלא דלענין תפלת מנחה שהיא דרבנן עבדי' כרבנן, וע"ז אמרי' משום קולא דרבנן.

ולשיטתם כתבו התוס' לקמן (כו:), על הגמ' בחולין ביעקב אבינו דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום, וכתבו 'ולפי מה שפירשנו דקי"ל כר' יהודה דאמר עד פלג המנחה ניחא, ויפה מנהג שלנו דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת'. והיינו דמיעקב אבינו שתיקן תפילת ערבית מוכח דטוב וראוי לעשות כמותו ולהתפלל מבעו"י קצת".



לצאת י"ח. וכתב שם דרש"י לשיטתו שפסק שמצוות אין צריכות כוונה.

ח. ונתבאר כאן שדעת ר"ת, וכן המאירי והרא"ה, שיכול אדם לעשות ביום אחד כר"י ויום אחר כחכמים, ודעת התוס' רבינו יונה הרא"ש והרשב"א שצריך אדם לקבוע לעולם את מנהגו או כר' יהודה או כחכמים ואין יכול לשנות את מנהגו. ועי' בקה"י סימן א' שכתב שהראשונים שסוברים שאין חסרון של סתרי הדדי הם סוברים שהוא מדין ספק דרבנן לקולא, ולכן כל יום יכול להקל בקולא אחרת. משא"כ הראשונים שסברו שיש בו חסרון של סתרי הדדי האמור לענין שדרה וגלגולת, הם סובר שאין הדין משום ספק לקולא, אלא גדר הדברים הוא דכאן אמרו חז"ל הלכה מיוחדת שיכול לסמוך על הוראת דמר ודמר בתוך הכרעה כדרך שבדאו' יכול התלמיד לסמוך על רבו מובהק, ומשו"ה הוא דומה לדין שדרה וגלגולת.

ט. עי' בחת"ס (תור"מ יתרו) שביאר דמ"ד תפילת ערבית רשות או חובה נחלקו האם תפילות אבות תיקנום (והיא חובה) או כנגד תמידין תיקנום (והיא רשות). וזוה תליא ג"כ הזמן, דלמ"ד אבות תיקנום א"כ אפשר מבעו"י קצת, כמש"כ תוס' כאן, אבל למ"ד כנגד אברים ופדרים הוא דוקא בלילה, והכי קי"ל. ובפנ"י עמד ג"כ בהערה זו, וכתב דיעקב לא נתכוון להתפלל בדרך חובה אלא בדרך נדבה (עי' ביאורו בעמקות בספר בים דרך להגר"מ זילבר, פר' ויצא).

ג. דחיית הראשונים לר"ת

והנה בדברי ר"ת נתבאר שהוא נקט בפשיטות דרבי יהודה גם לענין ק"ש אמר, וכן הבאנו לעיל מהתוס' בדף ב: שכתבו דר"י לא דרש ובשכבך לזמן שכיבה'.

אמנם הרא"ש והרשב"א חלקו על דבריו, דמה שאמר ר"י דזמן תפילת ערבית מפלג המנחה ואילך, לא מפני שהוא לילה קאמר, אלא משום דתפלות כנגד תמידין תקנום, ותמיד של בין הערבים היה קרב והולך עד פלג המנחה, ומשום הכי תפלת המנחה שהיא כנגדה אינה אלא עד אותו זמן, ומשם ואילך ראוי לתפלת הערב מפני איברים ופדרים שקרבין והולכין, אבל ודאי אינו לילה, "שהרי עדיין השמש על הארץ כדי מהלך שתות המיל, והיאך הוא לילה וזמן שכיבה"א.

וכן הביא הב"י דדעת כמה גדולים דלא יצא ידי חובתו בקריאת בית הכנסת, ולכן דחה את דברי המרדכי בשם ראבי"ה שנקט כר"ת, וכתב "דהמחמיר לקרות קריאת שמע ולהתפלל בלילה (ואינו מתפלל עם הציבור) - מיחזי כיוהרא... אלא אם כן הורגל בפרישות בשאר דברים". וכתב ע"ז הב"י: "דכיון דלדעת כמה גדולים לא יצא ידי חובתו בקריאת בית הכנסת, לא מיחזי כיוהרא, וע"כ אפילו במקום שנהגו הציבור לקרות קריאת שמע מבעוד יום יש לכל אדם לעשות בענין שיקרא קריאת שמע בעונתה".

וכ"כ הגר"א, דמוכח במשנה שבדין זה לא פליגו תנאי שזמן ק"ש מתחיל רק משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, וכדאיתא בירושלמי שהקורא אפי' בבין השמשות צריך לחזור ולקרותה. וכתב על דברי ר"ת "דכבר חלקו עליו כל הפוסקים". והביאו בשעה"צ, וכתב דלכך א"צ אפי' להתנות שיצא על הצד שהוא לילה, דדברי ר"ת נדחו.



(י). אמנם בב"ח תמה על דבריהם, היאך אפשר לומר לר"י דלא דריש בשכבך ובקומך, דא"כ כב"ש ס"ל, ולא כב"ה דדרשי בשכבך ובקומך זמן שכיבה וזמן קימה. אלא ודאי העיקר הוא דלרבי יהודה נמי דרשינן ובשכבך ובקומך, ולר"ת צריך לפרש כיון דלרבי יהודה הוי לילה לאחר פלג המנחה לענין תפלת ערבית, הוא הדין דהוי לילה וזמן שכיבה לענין קריאת שמע.

(יא). והנה מבואר ברא"ש וברשב"א דדוקא לגבי תפילה שייך להחשיבו לילה, כיון דבאמת אינו תלוי בלילה אלא בקרבנות. אמנם מצינו בכמה מקומות שלר"י אפשר להחשיב זמן זה ללילה. ראשית, לגבי קידוש שנתבאר בגמ' בדף כ"ו שרב צלי וקידש קודם הלילה. וכן לגבי הבדלה נתבאר שם דבמקום מצוה, שהותר לו להתפלל של מוצ"ש בשבת, יכול להבדיל (ובלבד שלא יעשה מלאכה). וכן לגבי נ"ח מצינו (בס"י תרע"ב) דמי שטרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה. וכן לענין מגילה (בס"י תרצ"ב ס"ד) כתב השו"ע "מי שהוא אנוס קצת וכו' יכול לשמוע קריאתה מבע"י מפלג המנחה ולמעלה" (וע"ש בב"ה"ל מהפר"ח דהקשה דמגילה נסמכה לקרא ד'לילה ולא דומיה ל', וע"כ בעינן לילה, ומ"מ מבואר דבלא"ה לא הוה קשיא ליה), וכ"כ תר"י שאפשר לצאת ידי חובת הזכרת יצי"מ מפלג המנחה, כי לא נאמר בו בפירוש לילה. וצ"ל דמה שאפשר להתפלל ערבית מוכיח שיש בו 'מקצת' מהלילה, וזה מהני בכל מקום שלא נזכר לילה בפירוש. ועי' בשעה"צ (רל"ה כ"ג) דאף הנוהגים כר"י מותרים לאכול אחר פלג המנחה. ומבואר כנ"ל שגם לר"י אין זה זמן מעריב, אלא שאפשר לעשותו זמן מעריב.

ד. דעת ר"י דמקדימין את זמן ק"ש

ובתוס' הקשו ג"כ על ר"ת דהוי תרי קולי דסתר אהדדי, ולכן כתבו בשם ר"י: "שאנו סוברים כשאר התנאים של הברייתא שמקדימין זמן ק"ש מצאת הכוכבים... וסמכו על הני תנאי דברייתא, אף על גב דלכתחלה אין לקרותה קודם צאת הכוכבים כסתמא דמתני'".

והוסיפו הראשונים דאף על פי שאין הלכה אלא כסתמא דמתני' דמשעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, מ"מ לענין תפלה הקלו. וכמש"כ הטור "מתוך הדוחק נהגו כן וכו', וע"כ סמכו על הני תנאי דברייתא אף על גב דלכתחלה אין לקרותה קודם צאת הכוכבים כסתמא דמתני'".

וסים הטור: "ומ"מ גם לפר"י אין למהר לקרותה כ"כ מבעוד יום קודם צאת הכוכבים, כי דבר מועט הוא בין תנאי דמתני' ובין תנאי דברייתא".

ועי' בפנ"י שכתב, דלדעת ר"י לא קשה איך עבדי' תרתי דסתר, שהרי זמן ק"ש ותפילה אינו זמן אחד, וא"כ לגבי ק"ש סמכי' רק על הני תנאי, ולגבי תפילה מקילין בתרתי דסתר. (ועוד העלה לחלק בין ק"ש לערבית, דזמן תפלת ערבית תליא בהקטרת איברים ופדרים, שאין לה קבע לא לפניו ולא לאחריו, ולא שייד בזה תרי קולי, אלא לפירוש ר"ת שתולה בענין זמן ק"ש).

אמנם בשו"ע לא נקט כדעת ר"י, ואולי טעמו משום דסבר כר"ת דסומכין על ההקדמה לשקיעה ראשונה, וזה לא מסתבר דהוי זמן שכיבה.

והנה בשאג"א סי' ג' הכריח דגם רש"י מודה לר"י לגבי שאר פרשיות, שהרי קי"ל דבספק דאו' צריך לקיימו עם הדרבנן, ולכן ספק קרא ק"ש חוזר וקורא בברכותיה. וא"כ ה"ה לגבי ג' פרשיות, דאם קורא פרשה א' מספיקא אחר צה"כ, בע"כ צריך לחזור ולקרות אפי' והיה אם שמוע ויאמר אע"פ שאינן אלא דרבנן. וא"כ הא דסגי בקריאת פרשה ראשונה על מטתו לרש"י, צ"ל שהוא מטעמא דבשאר פרשיות דרבנן סמכין על שאר תנאי דמקדמי ק"ש לצה"כ (וחלוק מספק קרא ק"ש, דיש צד שלא קרא גם את הברכות, אבל כאן לגבי הפרשיות מקילין שכאילו ודאי קראן).

והטעם שלא רצה לפרש כר"ת דסמכי' על רבי יהודה, צ"ל שהוא משום דמיירי כאן ג"כ לגבי ג' פרשיות של ק"ש, שבוזה חלקו הראשונים על ר"ת דרבי יהודה לא הקל בזה. ולכן אף שגם תי' ר"י דחוק לסמוך על תנאים שלא נפסקו, מ"מ בשעה"ד סמך עליהם לכה"פ לגבי הדרבנן (ועי' לקמן שהבאנו מהפנ"י ונחל"ד שהוכיח מלשון רש"י דודאי לא לכתחילה נתכוון).



ה. דעת ר' האי גאון, לקרוא בלא ברכותיה

וברא"ש הביא את דעת ר' האי גאון, שנשאל האם עדיף להתפלל ק"ש וברכותיה בציבור ולחזור ולקרות ק"ש לבד או שמא יתפלל רק שמו"ע בציבור ויחזור אח"כ ויקרא ק"ש וברכותיה. והשיב דק"ש בברכותיה בזמנה עדיף מלסמוך גאולה לתפילה דערבית, ולכן יתפללו עם הציבור שמו"ע לבד, ואח"כ יקראו ק"ש בברכותיה.

והיינו דהוה פשיטא ליה לרה"ג דתפילה בציבור עדיף על סמיכת גאולה לתפילה דערבית, ולכן כתב דיתפלל עתה בציבור ואח"כ יקרא את הברכות.

וכן פסק המג"א בסי' רל"ו סק"ג, דהמוצא ציבור שכבר אמרו ברכות ק"ש ועומדים לפני התפילה, יתפלל עמהם ויקרא את הברכות אח"כ.

ועי' ג"כ בפמ"ג בסי' ק"ט (הובא בביה"ל שם) שכתב את סדר המדריגות מה עדיף ממה. ובשחרית כתב דסמיכת גאולה לתפילה עדיפה על תפילה בציבור, ואפי' על קדיש וקדושה שעדיפים מתפילה בציבור. אולם במעריב כתב שתפילה בציבור עדיפה על סמיכת גאולה לתפילה.



ענף ב' - דברי הפוסקים בק"ש, ובאכילה לפני

א. דעת השו"ע כרבנו יונה

הנה נתבאר לן עד עתה ג' דרכים בראשונים בהנהגה למעשה בקריאת שמע לפני צאה"כ: א. לפי רש"י ורבנו יונה אינו יוצא יד"ח, וע"כ בתחילה קורא בברכותיה (יתכן דדוקא אחר שה"ח) שלא בתורת חובה, ואח"כ יקראנה עוד פעם (או בק"ש שעל המיטה או קודם לכן). ב. לפי ר"י ור"ת יש לסמוך שיוצא בק"ש שבבכה"נ (או מצד רבי יהודה, או משום אידך תנאי שמקדימים מעט), וע"כ א"צ לקרותה אח"כ עוד פעם (אא"כ לרווחא דמילתא). ג. ולר' האי אינו יוצא וגם ברכות אין יכול לומר, אלא יקראנה בלי ברכותיה, ואח"כ ישרים את הברכות.

ולמעשה, השו"ע (בסי' רל"ה ס"א) כתב מתחילה בפשיטות דהזמן הוא אך ורק מצה"כ, "ואם קראה קודם לכן, חוזר וקורא אותה בלא ברכות". ואח"כ כתב: "ואם הצבור מקדימים לקרות ק"ש מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן, קורא קריאת שמע בלא ברכות". והיינו לכאור' כדברי רבנו יונה, דבק"ש שבבכה"נ לא יצא, וגם לא יסמוך על ק"ש שעל המטה כרש"י, אלא יקרא מיד בצאה"כ.

[אמנם בט"ז הקשה, דאם פסק השו"ע כהתר"י, היה לו להזכיר כאן שיתכוין בבה"כ שלא לצאת י"ח במה שקורא שם ומתפלל, ועל כן כתב "דלפי הנראה דהרב בש"ע חזר בו מכל הדרכים שנוכרים בב", ובחר לו דרך זה שבבית הכנסת יקרא ויתפלל במתכוין לצאת ולרווחא דמילתא יקרא פעם שני בלא ברכה בצאת הכוכבים", ע"ש. ובפמ"ג תמה על תמיהתו, ונקט ג"כ דהשו"ע כרבנו יונה, וכמשנ"ת].

ובמג"א ג"כ כתב את הטעם דלא יסמוך על ק"ש שעל המטה, משום ב' טענות רבנו יונה: א. דאין מכוונים לצאת יד"ח בק"ש שעל המטה, ב. שאוכלין לפני כן.

והמ"ב (סקי"ב) הביא דיש נוהגין כדעת רה"ג ששותקין עד שמו"ע, ואח"כ קורין ק"ש בברכותיה. וסיים: "ואשרי המתפלל מעריב בזמנו בציבור". ובביה"ל הביא מהמעשה רב שכתב דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד, מאשר קודם זמנה בציבור [ועי' אג"מ (או"ח ס') דמי שאינו נוהג גם בשאר דברים כהגר"א אין לו לנהוג כאן כמוהו].



ב. מסקנת המג"א לענין ק"ש, ולענין אכילה

אמנם כתב אח"כ המג"א: "והעולם נהגו עכשיו כר"ת שיוצאין בק"ש שקראו בבה"כ אעפ"י שהוא מבע"י קצת". וכתב המחצה"ש שבא ליישב בזה את קושיית רבנו יונה על רש"י דאין מכוונין בק"ש שעה"מ, ויישב המג"א שבאמת סומכין בזה על ר"ת דיוצאין בק"ש דבהכ"נ. והמשיך המג"א: "אבל כל אדם יחמיר לעצמו ויקרא על מטתו כל הק"ש ולפחות ב' פרשיות ויכוין לצאת בה (ובקיץ יזהר לקרותה אחר צ"ה), ואף על פי שאוכל קודם יצא כמ"ש רש"י". וביאר המחצה"ש שבא ליישב בזה את הקושיא הב' של תר"י שאוכלין לפני ק"ש שעה"מ, והיישוב ע"ז הוא דכיון שהוא בתורת חומרא אין חשש שאוכלין לפניו, וכדמוכח ברש"י שלא חשש לקו' התר"י (ובתוס' גם מדויק כן, שאע"פ שהקשו על רש"י, מ"מ לא הזכירו קושיא זו, וכן הוכיח הט"ז). וכן כתב הט"ז, דהדרך המובחר היא לעשות כרש"י, דהיינו לסמוך על ק"ש שעל מטתו. וכתב דבזה אין חשש שישכח, כיון דיש אז התעוררות לקרות מפני המזיקין ובוזה אין אדם עשוי לשכוח.



ג. הסתירה במג"א ויישוב המחצה"ש ויד אפרים

והנה במחצה"ש הקשה סתירה גדולה בדברי המג"א, שכאן הסיק דאין חשש אם אוכל קודם ק"ש, ואילו בסי' רס"ז (סק"ב) דחה את דברי הב"י שנקט ג"כ שאפשר לאכול, דראיתו מרב דצלי של שבת בע"ש ובודאי גם קידש ואכל. אבל דחה המג"א לא ראה מ"ש הרא"ש דרב קרא ק"ש אחר צ"ה, ומה שאכל קודם ק"ש היינו שהתחיל לאכול חצי שעה קודם זמנה. וסיים: "ועכ"פ הנוהגים להתפלל ערבית בע"ש מבע"י - מ"מ כשיגיע חצי שעה סמוך לזמן ק"ש אסורין להתחיל לאכול, דהם לא נפקי כלל בק"ש דיממא". הרי דשם אסר לאכול אע"פ שקראו מבעו"י, ודלא כדבריו כאן.

ויישב המחצה"ש (בסי' רל"ה, וכ"כ היא"פ ברס"ז), בדיוק לשון המג"א, שכתב "ועכ"פ הנוהגים להתפלל ערבית בע"ש מבע"י וכו'", דבא לומר דבשלמא אותם הנוהגים בכל השבוע כרבי יהודה ומקדימים להתפלל מפלג המנחה, לדידם באמת שרי לאכול, כיון דאינן קוראין שוב אלא בתורת חומרא. אבל בסי' רס"ז מיירי באותן שבכל השבוע נוהגים כרבנן, ורק בע"ש מתפללים מבעו"י משום הוספה מחול על הקודש (וכמו שהאריך בסק"א לבאר את מקום הנהגה זו), ממילא הם לא נפקי כלל במה שקוראין מבעו"י, ואסורין לאכול.

ועי' במ"ב בסי' רס"ז (סק"ו) שהביא תחילה את דעת המג"א שם שאם אין עד הלילה חצי שעה יש ליהזר שלא להתחיל לאכול, ואח"כ כתב: "מיהו הנוהג להקל בזה אין למחות בידו דיש לו על מי לסמוך". וציין מקורו בשעה"צ מדה"ח שסמך על הט"ז, וכתב ע"ז השעה"צ: "אכן לפי מה שכתב היא"פ... אפשר דגם הט"ז יודה בזה". והיינו כנ"ל, דרק מי שנוהג כל השבוע כרבי יהודה יכול לאכול [ובסי' רל"ה סקי"ט כתב: "... מותר להם לאכול קודם שיקרא שנית שהרי עכ"פ כבר קרא, ומ"מ בהגיע זמן צה"כ ממש נכון ליהזר גם בזה"].

אמנם לכאור' היא פליאה עצומה בדברי המ"ב, שאם הוא נוקט כהיא"פ, א"כ היה לו לחלק כן גם בסי' רל"ה. ואף שי"ל דבסי' רל"ה מיירי מסתמא באותן שנוהגין כן כל השבוע, ובע"כ דסומכין על ר"ת. אמנם בשעה"צ מקודם לכן כתב באופן ברור דר"ת יחידאה הוא, ולא סמכי' עליו (ולכן אף לא הצריך לעשות תנאי בק"ש דבהכ"נ שמא יוצא בה כר"ת, אלא סתם דיכוון בודאי שלא לצאת, וכמו שבי' שם), וא"כ איך יאמר לגבי אכילה דסמכי' על ר"ת שיצא יד"ח ק"ש.



ד. ביאור בדברי הט"ז דלא חשש שישכח

ובאמת, בדברי הט"ז מבואר דמה שהתיר לאכול מקודם, אינו משום שסמך על ר"ת, אלא כמו שביאר בסו"ד, דבק"ש שעל המטה לא חיישי' שישכח.

ויש לבאר את דבריו. הנה לכאורה יש לשאול לפי דבריו, א"כ מ"ט תקנו רבנן איסור אכילה קודם ערבית, והרי כל אדם קורא ק"ש על מטתו. אבל התירוץ הוא כפי שנתבאר במקור הדין בגמ' "שלא יהא אדם בא מן השדה בערב, ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה, ואחר כך אקרא ק"ש ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה", ומבואר דהחשש הוא משום שינת קימעה.

ולפ"ז יש לבאר היטב, דדוקא משום שכן הוא החשש, לכן לא סמכו על ק"ש שעל המטה, שהרי כשאדם הולך לישן קימעה איננו קורא ק"ש קודם לכן, וזה שייך דוקא כשעדיין לא התפלל. אבל אם כבר התפלל הרי אין חשש זה, שמן הסתם לא ילך לישון אלא שינת קבע, ובודאי יקרא ק"ש לפניה ויצא בזה.

[ואף שיש לשאול, מדוע לא נאסור משום האכילה עצמה שאסרו לפני התפילה? אמנם צ"ל דדמי לאכילה בסמוך למנחה גדולה, שקי"ל דאסרו רק סעודה גדולה, כיון דבסעודה קטנה אין חשש שיימשך כ"כ, וה"ה באכילה אחר צאה"כ אין חשש שיימשך, וצ"ע].



ענף ג' - ברכות ק"ש קודם הזמן

ונמצא העולה עד עתה - דלמעשה נקטו השו"ע והפוסקים עיקר שאין לסמוך לקרות ק"ש לפני צאה"כ, וכמו שנתברר ברוב הפוסקים² ששיעורו היום כ-40 דק' אחר השקיעה, והקוראים

(יב). פירוט הפוסקים הכותבים זמן צאת הכוכבים 30-40 דק':

ספר בהר ייראה - שנמנו וגמרו חכמי ירושלים (בשנת תקפ"ה) אשר כל מ"ה דק' לאחר השקיעה הוא בספק ביה"מ.

דברי יוסף (ר"י שווארץ) - בירושלים זמן ראיית ג' כוכבים קטנים הוא 40 מינוט אחרי שה"ח.

ביהש"מ (הגר"מ"ט) - 40 מינוט.

עולת יצחק - ביום בינוני 30 מינוט אחרי שה"ח.

כף החיים (סי' רס"א) - המנהג בא"י להחזיק זמן צאה"כ 40 דק' אחרי שה"ח.

רב פעלים (ח"ב סי' י"ט, עדותו של הגר"א מני שכ"ה מנהג ירושלים).

קודם לכן בע"כ נצרכים לנידון הראשונים הנ"ל (וכ"כ בס' בין השמשות להגרי"מ טוקצינסקי, שהמנהג בירושלים להתפלל קודם הזמן נמשך ממנהג העתיק הנ"ל). וכפי שנתבאר, דעת השו"ע להלכה לקרות ק"ש וברכותיה בלא לצאת יד"ח ק"ש, ויחזור ויקרא אח"כ. אמנם באמת גם דרך זו לא מרווחת היא, וכמו שיתבאר.



א. ברכות ק"ש מבעו"י, דברי הרשב"א

הנה נתבאר לן בדברי רש"י, שהרוצה להתפלל עם הציבור מבעו"י, יקרא עמהם ק"ש בביהכ"נ שלא בתורת חובה (וברבנו יונה הוסיף שיכון שלא לצאת, כמבואר לעיל), ואח"כ בלילה יקרא שוב לצאת יד"ח. ולכאורה קשה, כיון דלדעת רש"י זמן זה הוא בודאי יום, א"כ איך אפשר לברך ברכות ק"ש, השייכות לק"ש של הלילה?

וכן נשאל הרשב"א (בתשו' סי' מ"ז) "תימה הוא, שאם כן למה קורין אותה בברכותיה, דהא אכתי לא מטא זמניה, ועברין משום בל תשא?" ותירץ הרשב"א דברכות ק"ש הן ברכות שנתקנו בפ"ע, וסידרו חכמים לומר אותן ביחד עם הק"ש, ולכן אפשר לומר אותן גם כשאינו יוצא יד"ח ק"ש.

והביאור בזה, שעיקר תקנת ברכות ק"ש הוא ב'סדר תפילה', שראו חכמים ביחד עם יחוד ה' וקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות בק"ש וזכירת יצ"מ, שיאמרו עמם את הברכות שבהן פירוט השבחים הנ"ל והרחבתם". (ולכן אפשר לומר אותן גם אחרי סוף זמן ק"ש, שזמנן הוא עד סוף זמן תפילה).

ולכן כאשר הגיע כבר זמן התפילה, אף שזמן ק"ש עדיין לא הגיע, מ"מ אפשר לומר את הברכות מדין 'סדר התפילה'. וכמפורש במשנה "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד", ופי' בגמ' דהיינו שלא הפסיד את הברכות, שקוראן אף אחר זמן ק"ש עד סוף זמן תפילה, ומוכח מזה שברכות ק"ש תלויות בסדר התפילה (וכמו שביאר הגר"א בס' נ"ח, הובא במ"ב סקכ"ה).

ומה שאפשר לומר את הנוסח 'אשר בדברו מעריב ערבים' וכו', ביאר תר"י: "שאע"פ שאינו לילה ממש מפני שלא יצאו הכוכבים, אפילו הכי כיון ששקעה חמה והוי לילה לענין תפלה של

חוב"ב (הגר"ח גריינמן, או"ח ח"א סי' ט"ו) – הצריך שיהיה הכסיף במערב, והיינו ג"כ כ 40 דק.

ארחות רבנו (ח"א ע' קס"ג, בשם החזו"א) 40 דק' בכל עונות השנה, אבל בדינים והנהגות מביא שזמן מעריב אצל החזו"א היה בערך 45 מינוט אחר שה"ח, ועי' בארחות רבנו ח"ג חנוכה אות ק"ט, שבכל השנה היה מתפלל 45 מינוט, ובחנוכה 42 מינוט.

שיעורי שבט הלוי (ע' רפ"ב) – ביהש"מ נמשך 40-50 מינוט.

יג. כמבואר בקדמונים, שלכך התחילו בברכת יוצר, שהיא להראות אחדותו האמיתית, שכל חלקי הבריאה שנראים מנגדים זה לזה, באמת אינו כן אלא כלם נבראו לעשות רצון קונם, והוא יתברך מנהיגם לפי רצונו וכוונתו, באופן שיהיה שלום ביניהם, וכל אחד יפעל לצורך תכלית רצונו יתברך. ואחר כך מדברים בגדלותו יתברך הנגלית ממעשי בראשית ובשבחי המלאכים, ועל ידי התבוננות זו באים להתעורר באהבתו ויראתו יתברך. ואחר כך אפשר לקרות את השמע כראוי.

ערבית, הכא נמי דיינינן ליה לילה לקריאת הברכות, ויכול לומר גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור".



ב. שיטת ר' האי גאון דאין מברכין

אמנם ר' האי גאון בודאי לא סבר כסברא זו שברכות ק"ש הן ברכות השבח, שהרי דעתו היא דאין לברך את הברכות מבעו"י. ולכן יוותר על סמיכת גאולה לתפילה, ויתפלל שמו"ע לבד עם הציבור, וכשיגיע הזמן יאמר ק"ש וברכות.

וכן הביא בשו"ת פרי יצחק (סימן א') מהרמב"ן והאו"ז, דסברו דברכת אהבת עולם הוי ברכת המצוות של ק"ש, ורק יוצר אור הוי ברכת השבח. והוכיח כן גם מדברי הרא"ש בשם ר"ע שצריך לברך אקב"ו על קריאת שמע כשקורא על מטתו, ומוכח דבכל ברכות ק"ש מונחת גם ברכת המצוות".

וגם בדעת רש"י ורבנו יונה שחלקו עליהם מוכח שזהו בדיעבד, וסברו דעדיף להתפלל כסדר ברכות ק"ש ואח"כ תפילה, אע"פ שהברכות אינן כתקנן, אבל בודאי שעדיף טפי לברך את הברכות בזמן קיום המצוה.

ודבר זה מוכח ברבנו יונה שם, שאחרי שצידד כרש"י שיקרא עם הברכות, הביא אח"כ את דעת ר"ה גאון שיקרא בלי הברכות. ולבסוף כתב "ומי שירצה להחמיר על עצמו - יכול לעשות בדרך אחרת יותר נכונה, שיקרא בבית הכנסת ק"ש והברכות בלא חתימה ופתיחה ויתפלל עם הצבור, ואותה התפלה יתפלל על שם חובה... ואח"כ בביתו יקרא ק"ש אחר יציאת הכוכבים בברכותיה בפתיחות וחתימות, ויחזור ויתפלל לשם נדבה, וזוהי יהיה הכל מתוקן, שאותה שבב"ה תהיה לעמוד בתפלה מתוך ד"ת, ואח"כ קורא ק"ש בעונתה וסומך גאולה לתפלה". ובב"י הביא את דבריו, וכתב ע"ז את דברי הכלבו והטור בסימן רל"ד בשם הרא"ש, שאין להתפלל תפלת נדבה אלא אם כן יהא מכיר עצמו זהיר וזריז ואמיד בדעתו לכוין בתפלתו מראש ועד סוף בלא היסח דעת, וסיים "ולענין הלכה נקטינן שצריך לקרותה אחר צאת הכוכבים ויעשה אחד מהדרכים הנזכרים".

ומכל מקום הא נתבאר לך, דגם עצה זו של רש"י ורבנו יונה היא בדיעבד גדול, וטפי הוה ניחא לרבנו יונה שיתפלל פעמיים מאשר שיעשה כדרך זו.



ג. הזכרת יציאת מצרים חיובה, וזמן קיומה

ועוד חסרון שקיים למי שמתפלל מוקדם, לגבי הזכרת יצי"מ. שהנה ברש"י ובתר"י נתפרש דרך פרשה ראשונה צריך לחזור ולקרות בלילה, וביאר הרשב"א, שכיון שפרשה ב' דרבנן, לכן

יד). וצ"ע, דלכאור' היה אפשר לומר דתרתנייה, שבכל ברכת אהבה רבה מונח ברכת המצוות וברכת השבח, ולכן כשאומרה מבעו"י ומכוון לשבח בלבד, נשאר לו החיוב מצד ברכת המצוות, וכן לאידך גיסא, אם קראה בלא ברכותיה, יכול לברכה מצד ברכת השבח.

סומכים לענין זה על מה שאמרו בבית הכנסת.

ולכא' צ"ע, דהלא דין הזכרת יצי"מ בלילה לכו"ע הוי דאורייתא, כדאיתא במשנה "מזכירין יצי"מ בלילות", ודרשה בן זומא מריבוי 'כל ימי חייך'.

אכן ביארו הפר"ח (סי' ס"ז) והשאג"א (סי' ג') דמן התורה יוצאין בהזכרת יצי"מ כל דהוא, ותקנת קריאת פרשת ציצית דרבנן, וכמבואר בגמ' לקמן (דף כא) "ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב מ"ט אמת ויציב דאורייתא הוא", מפני הזכרת יצי"מ שבו.

אמנם בסי' ח' האריך השאג"א לגבי זמן הזכרת יצי"מ דאורייתא, ופשיטא ליה דזמן חיובה אינו תלוי בזמן שכיבה, כשאר הק"ש, אלא הוא חיוב עצמי המחויב ביום ובלילה. וממילא נאמר בזה הכלל דמתני' בכל דבר הנוהג בלילה דמשעת צה"כ הוי לילה ולא קודם לכן, כדאמרי' בספ"ב דמגילה (דף כ). ואפי' אם הזכיר בבהש"מ פשיטא ליה דלא יצא י"ח, וצריך לחזור ולהזכיר בלילה וודאי, כיון דבהש"מ ספיק' הוא, הא קי"ל ספיק' דאורייתא לחומר'.

וביאר שם השאג"א, דאפי' להני תנאי דמקדמי זמן ק"ש של ערבית קודם לצה"כ, ה"מ ק"ש דלא כתיב בה לילה אלא בשכבך, וס"ל להני תנאי דבשעוריה דכל חד וחד ה"ל זמן שכיבה אף על גב דאכתי לא עייל לילה. אבל גבי הזכרה, דכתיב כל ימי חייך ימי חייך אלו הימים כל לרבות את הלילות, א"כ לא מטי זמן הזכרה עד צה"כ. דמקמי הכי לאו לילה הוא. ע"ש מה שהקשה על התר"י שלא הצריכו לחזור על פרשה ג' בלילה.

ולמעשה המ"ב (רל"ה י"א, וסי' ס"ז ג') הביא את דברי השאג"א, דירא שמים יקרא בלילה כל ג' פרשיות.

ועיין בבי' הגר"א בסי' מ"ו שכתב דאין ראוי לומר ברוך שם אחר ק"ש שקודם התפילה. וטענתו השניה היא מצד זה שמחמת זה אינו סומך גאולה לתפלה, וכוונתו היא דכשם שסמיכת גאולה לתפילה אינה מתקיימת בהזכרת יצי"מ בעלמא, אלא בהזכרה בברכות ק"ש כתיקון חז"ל, כך מי שמקיים את הברכות אבל אינו מקיים אותן כתיקון לומר אותן עם הק"ש דחיובא, גם בזה אינו נחשב לו סומך גאולה לתפילה.

ובפרי יצחק ונחלת דוד נתבאר דכך היא דעת תוס', שהקשו על רש"י דלשיטתו אין סומך גאולה לתפילה, ולכא' מאי קשיא להו, והרי לדברי רש"י אנו סומכין הגאולה לתפילה בברכות ק"ש? אלא ע"כ דמכיון שאינו זמן ק"ש, אין זה נחשב 'סמיכת גאולה לתפילה'.



ד. האם להעדיף אכילה לפני ערבית

ויש עוד להאריך ולדון האם ראוי בשביל חומרא זו להעדיף אכילה קודם ק"ש, דלפי פשוט המ"ב בהעמדת שומר אין בזה חשש. אמנם בשם הגריש"א הביאו להחמיר בזה שלא לסמוך על שומר לגבי ק"ש של ערבית (ועי' ג"כ בתשובות והנהגות ח"א סי' פ"ו שהוכיח דגם להמתירים שומר הוא רק לצורך מצוה. ולכן כתב דראוי לקרות ק"ש, ולהתנות שאם יקרא ק"ש אח"כ אינו רוצה לצאת יד"ח).

והנה ראיתי בס' אבני ישפה (ח"ה סי"ד) שכתב להתיר לאכול בסיום הצום לפני התפילה, וגם אם יפסיד תפילה בציבור, ע"פי דברי הרמב"ם (שהובאו בסי' פ"ט ס"ד), דהצמא והרעב הרי הוא בכלל חולה שרשאי לאכול קודם שחרית (והשו"ע כתב "אם רצה אל יתפלל עד שיאכל וישתה", וכמו שביאר הטעם בב"י דהאידנא איננו מכוונים). ומבואר דבשביל הכונה בתפילה מתירים לו איסור שנאמר עליו 'אותי השלכת' (דהיינו שאין זה רק מעלה, אלא העובר על זה מזלזל בתפילה), וא"כ כ"ש שנעדיף את הכונה מתפילה בציבור שהיא רק מעלה בתפילה.

אמנם לענ"ד יש לדחות את הטענה, דהלא נתבאר שם דאכילה לצורך רפואה איננה בגדר 'דחייה' של האיסור, אלא דכל האיסור הוא דרך גאווה, ולרפואה איננו דרך גאווה. וממילא גם מי שצמא ורעב כ"כ שאינו יכול לכוון, אין באכילתו משום גאווה. אבל להפסיד תפילת ציבור לא שמענו.

וגם עצם הדין שהוכיח דשרי לאכול לפני מעריב, כמו דשרי לפני שחרית, יש לחלק בין הדברים - דבשחרית שאין הטעם משום שמא ימשך, אלא משום גאווה, בזה התיירו באופן הנ"ל, אבל במעריב שהטעם הוא משום שמא ימשך, מי יימר דמחמת הכונה מתירים לו לאכול, והלא אם יימשך, כלל לא יתפלל.

ולכא' הדרך המובחרת היא לטעום מעט בסיום הצום, וכמו שהכריע המג"א להתיר טעימה (ודלא כתרוה"ד), ובוה יוכל להתפלל ערבית בזמנה כראוי [אמנם עי' א"ר תרצ"ב שהחמיר בתענית אפי' בטעימה משום שמא ימשך, אבל אח"כ כתב דממהרי"ל לגבי תענית בכורים מוכח דלא חייש להא].



סיכום ודינים העולים

א. שיטת רש"י ורבנו יונה דאינו יוצא יד"ח בק"ש דביהכ"נ, אלא רק לעמוד בתפילה מתוך ד"ת (ובשעה"צ דייק בדברי תר"י דיתכן דדוקא אחר שה"ח אפשר לקרוא הברכות). וכתב רש"י דסמכי' על ק"ש שקורא על מטתו. ותר"י הקשה כמה קושיות, וכתב דצריך לקרוא עוד פעם לשם מצות ק"ש.

ב. ר"ת הקשה על רש"י, ופי' דבאמת יוצא בק"ש שבבהכ"נ, ומטעם דסמכי' על רבי יהודה דזמן מעריב מפלג המנחה, וגם לגבי ק"ש סמכי' עליה (וגם במקום תרתי דסתרי כתבו הרא"ש והרשב"א דמקילין בדרבנן, ובשאג"א הקשה מק"ש שהיא דאורייתא. אמנם היישוב נתבאר בפמ"ג ומעי"ט דסברו לעיקר כר"י). וגם ר"י סבר דיוצאין, אבל לא משום שיטת רבי יהודה (דהא הוי תרתי דסתרי), אלא משום הנהו תנאי דמקדמי זמנה מקודם צאה"כ (וכתב הטור דלשיטתם הוי זמן מועט קודם צאה"כ). וכן בב"י הביא דעת הרבה ראשונים שדחו דעת ר"ת, דרבי יהודה רק לגבי תפילה אמר ולא לגבי ק"ש. וכ"כ הגר"א, והביאו בשעה"צ, דר"ת יחידאה הוא.

ג. דעת רה"ג דק"ש בברכותיה בזמנה עדיף מלסמוך גאולה לתפילה דערבית, ולכן יתפללו עם הציבור שמו"ע לבד, ואח"כ יקראו ק"ש בברכותיה.

ד. השו"ע פסק דיקרא ק"ש וברכותיה ויתפלל עם הציבור, ואח"כ יחזור ויקרא ק"ש כשיגיע זמנה. ובפשטות היינו דעת תר"י (וכ"כ הפמ"ג). והמ"ב הביא יש נוהגין כרה"ג. ובביה"ל הביא בשם מעשה רב שכתב דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד, מאשר קודם זמנה בציבור.

ה. המג"א סיים דהיום נהגו כר"ת, ולכן אין חוששין לטענת תר"י שאין מכוונים, וכן במה שאוכלין קודם אין חשש לפ"ז, וכ"כ הט"ז. אמנם בסי' רס"ז כתב המג"א דחצי שעה סמוך לצאה"כ אסור להתחיל לאכול, וסותר לדבריו הכא. ויישבו המחצה"ש והיד אפרים דהתם מיירי במי שנוהג תמיד כרבנן, ורק בשבת מקדים משום תוספת, שהוא אינו יכול כלל לסמוך על ר"ת, אבל מי שנוהג כל השבוע כר"י, יכול לסמוך על ר"ת ולהקל גם לענין אכילה. (אמנם בדעת השעה"צ קשה, שמחד כתב דאין חוששין לר"ת, אפי' לא להצריך תנאי לרווחא דמילתא, ומאידך כתב דאין חשש באכילה כהמג"א).

ו. בט"ז מבואר דטעם שיכול לאכול, משום שבודאי יזכור לקרות ק"ש על מטתו. ונתבאר החילוק בין מי שלא התפלל מעריב דחיישי', מכיון שאינו עשוי לקרות ק"ש לפני שינתו שהיא שינת עראי, משא"כ כשכבר התפלל, שמן הסתם יקרא ק"ש לפני מטתו.

ז. ברשב"א ביאר את הטעם שאפשר לומר את הברכות גם כשאינו יוצא יד"ח ק"ש, כיון דהן נתקנו בפ"ע ולא רק על הק"ש (וכמו שנתבאר שהן חלק מסדר התפילה). אמנם ר' האי גאון לא סבר כן, ולכן דעתו שעדיף לוותר על סמיכת גאולה לתפילה, בשביל שיוכל לומר ברכות ק"ש בלילה. וכן הביא הפר"י מהרמב"ן ואו"ז דאהבת עולם הוי ברכת המצוות, וכ"מ ברא"ש. וגם בתר"י מוכח דברכות בלא ק"ש של חובה הוי דיעבד, ולכן כתב דרך יותר מובחרת שיקרא בתחילה רק ק"ש לבד ויתפלל, ואח"כ יחזור ויקרא ק"ש בברכותיה ויתפלל עוד פעם. הרי דהעדיף להצריכו תפילת נדבה, ובלבד שיברך על ק"ש דחובה.

ח. עוד חסרון הוא מצד הזכרת יצי"מ, שבשגא"א הוכיח שזמנה הוא דוקא בלילה ממש, וכן הביא המ"ב דיר"ש יחזור ויקרא כל ג' פרשיות. ובגר"א בסי' מ"ו נתבאר (ומבואר כן גם בתוס') שבכה"ג הוי חסרון בסמיכת גאולה לתפילה, כיון שאינו בא מתוך ברכות ק"ש של חובה.



הרב אברהם הרשטיין^{טו}

כולל פוניבז'

ביסוד איסור חמץ שעבר עליו הפסח

איתא בגמ' בפסחים (דף כט) דשיטת ר' שמעון דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח נאסר גם אחר הפסח בהנאה מטעם קנסא הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא.

ולכאורה זהו עונש על האדם שעשה איסור ועבר על בל יראה, ולכן נענש שמפסיד את החמץ. ומטעם זה אסרו חכמים להשתמש בחמץ.

וקשה, דמבואר ברמב"ם (פ"א חמץ ומצה ה"ד) ובשו"ע (תמח ס"ג) דאף כשלא ביער את החמץ בשוגג או באונס נאסר החמץ לאחר הפסח. וכתב המ"מ דמקורו מהסוגיא בפסחים שישראל שלוה מהנכרי מעות והנכרי לקח משכון חמץ והניחו בביתו, דאם נשארה הבעלות של ישראל, זהו אסור כדין חמץ של ישראל שאסור לאחר הפסח.

וקשה, דלענין איסור מעשה שבת הדין הוא דהמבשל בשבת בשוגג נאסר למבשל עד מוצ"ש, ולאחרים מותר מיד. וחזינן דאדם שעשה עבירה בשוגג לא קנסו אותו לעולם אלא רק לשבת עצמה, שזהו זמן האיסור התם קנסו. (ולדעת התוס', וכן פסק הגר"א, דמעשה שבת בשוגג מותר גם למבשל מיד, דלשיטתם ההלכה כר"מ, וכתב המשנ"ב (שיח סק"ז) דבמקום הצורך יש לסמוך על זה.) וא"כ קשה מדוע לענין חמץ קנסו אף על שוגג שייאסר לאחר הפסח.

ועוד קשה, דכתב הבה"ל (שיח ס"א) דבמלאכה דרבנן לא קנסו שוגג אטו מזיד, דמותר אפילו למבשל אף בשבת עצמה. ולענין חמץ דעת רעק"א, הובא במשנ"ב תמח סקכ"ה, דאף כשעשה ביטול חמץ, אם לא ביער בשוגג נאסר החמץ לאחר הפסח.

ועוד קשה, דכתב הבה"ל (שיח ס"א) דבמוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה, אם בשוגג מותר אפילו למבשל בשבת עצמה. והרי בחמץ לא נשתנה החמץ מכמות שהיה ואפילו הכי קנסו.

ועוד קשה, דכתב הר"ן בפסחים דמוכח מהגמ' בחולין דף ד שחמץ שעבר עליו הפסח נאסר אף לאחרים. וקשה, אם זהו קנס על החטא, מדוע נענשים האחרים, ואילו המבשל בשבת במזיד מותר במוצ"ש לאחרים.

ויש ליישב דגדר איסור חמץ שעבר עליו הפסח אינו עונש על החוטא, אלא שחכמים קבעו שמאריכים את איסור חמץ והוא נאסר גם לאחר הפסח. והטעם שתקנו כן הוא כדי שאנשים לא ישאירו את חמצם לאחר הפסח.

ולכן אף בשוגג ואונס נאסר, שהוא חמור יותר מהלכות מעשה שבת, דהתם זהו עונש, ואילו בחמץ חכמים הרחיבו את איסור חמץ שיאסור אף לאחר פסח. וטעם התקנה זהו קנס, אבל גדר התקנה הוא שאיסור חמץ נמשך. ומיושב מדוע אסור אף לאחרים ולא רק למי שהשהה מלבער.

(טו). לע"נ א"מ מרת טובה מרים בת הרב יהושע אריה גלב"ע ב' באייר, ת.נ.צ.ב.ה.

אבל חמץ של נכרי, שכלפיו אין את הטעם שעבר על בל יראה, התם לא קבעו שאיסור חמץ נמשך.

ובנוסח אחר י"ל דחמץ בפסח, שהיה חיוב לבערו מן העולם, א"כ מה שהוא קיים בעולם אחר פסח זהו נגד התורה. וכל קיומו בעולם זה נגד התורה, ונאסר מדרבנן לקבל הנאה מדבר שקיומו נגד התורה. משא"כ חמץ של נכרי, אין קיומו נגד התורה.

(ואף לדעת חכמים שסוברים שחמץ ביעורו בכל דבר כתב בחידושי הגר"ר פסחים סימן ב' שהחמץ בחפצא טעון ביעור, ואינו רק הלכה על הגברא שלא יחזיק חמץ. והראיה היא דמבואר בירושלמי דחמץ שנעשה סרוח באמצע פסח, אמרינן דכיון שנתחייב בביעור תו לא פקע. ולכן חמץ מוגדר שכל קיומו בעולם נגד התורה.)

ובמשנ"ב תמט סק"ה מביא את מחלוקת האחרונים במוצא חמץ אחר פסח ויש ספק אם נפל מישראל או מגוי. דעת הב"ח והמג"א ומקור חיים דאסור, ואילו דעת הט"ז להקל. וקשה לדעת האוסרים, הרי ספק דרבנן לקולא.

וי"ל דלנתבאר דגדר האיסור הוא מכח איסור חמץ, א"כ הרי זה כהרחבה של איסור תורה, ולכן סברי שבספק יש לאסור.

ובמשנה בפסחים דף י מבואר שאם לא בדק במועד יבדוק לאחר המועד, ופירשו התוס' שהכוונה שיבדוק אחר פסח שמא יש לו חמץ שנאסר כדין חמץ שעבר עליו הפסח. וקשה, דטעם הבדיקה כתבו התוס' בפסחים דף ב דהוא משום שהחמירה התורה לעבור בבל יראה החמירו חכמים לבערו אפילו שכבר ביטלו. וכאן, דאחר פסח כל החשש הוא שיאכל איסור ואין בל יראה, מדוע חייבו לבערו. אבל לנתבאר י"ל דזהו איסור ששייך לעיקר איסור חמץ, ולכן חייבו לבערו מן הבית.

ובירושלמי פסחים פ"ב ה"ב כתב דאם אדם הפקיר חמצו קודם פסח ולא ביערו דעת ר' יוחנן דנאסר אחר פסח. והטעם הוא שחששו שיעשה הערמה, ובפשטות הכוונה היא שחששו שישקר ויאמר שהפקיר. ולכן אף שהפקיר אם לא ביער נאסר. וכן פסק השו"ע תמח ס"ה.

ובשו"ת רעק"א סי' כג כתב דאם ביטל ולא ביער, הרי זה נאסר אחר הפסח, משום שחכמים חייבו לא לסמוך על ביטול אלא לבער, ועוד דשמא לא ביטל בלב שלם. וקשה, מדוע לא אומר את הטעם של הערמה. ויש ליישב דהירושלמי איירי כשהפקיר, ואילו הרעק"א דן על ביטול. ושמא כשעשה ביטול זהו עדיף, שהפקיע מהחמץ תורת מאכל. וכדעת המהרי"ק שביטול דומה לדין כופת שאור שייחדו לשיבה, וכלל אינו עוד חמץ. ולכן התם קשה, שיועיל ביטול שלא ייאסר. ועל זה כתב שחכמים כן חייבו שיבערו. וטעם הירושלמי שיש הערמה זהו טעם דווקא שלא מועיל להפקיר.

ואדם שעשה ביטול חמץ ולא ביער את החמץ מחמת שהיה אנוס מלבערו, ואיכא תרתי לטיבותא - דעת החק יעקב שאכן לא נאסר אחר הפסח, ודעת רעק"א בתשובה כ"ג שנאסר. וכתב הבה"ל בסעיף ג' שבמקום הפסד מרובה יש להקל.

והטעם להקל הוא שכשעשה ביטול ועבר רק איסור דרבנן כשלא ביער, בזה לא קנסו שוגג אטו מזיד. ועוד י"ל דאין כאן חמץ שמחויב בחפצא לבערו מהעולם, דאחר ביטול כתבו התוספות שזהו רק דין שמא יבוא לאוכלו. ולא נחשב כדבר שקיומו הוא נגד התורה.

וסברת האוסרים היא דחכמים חייבו את החמץ בביעור. וביותר לדעת רש"י והר"ן שהחשש הוא שמא לא ביטל בלב שלם. ועוד, דלירושלמי זו תקנה להתעלם מההפקר משום חשש הערמה. ולכן נקט רעק"א דאף בזה החמץ אסור בדיעבד. ולפי מה שנתבאר דאינו קנס אתי שפיר, דאף שזה מדרבנן בכל זאת מחמירים.

וחמץ נוקשה מבואר בשו"ע סימן תמ"ז דמותר לאחר הפסח משום שמן התורה אין חיוב לבערו.

וקשה, דחמץ של ישראל המופקד אצל נכרי, אם נשאר בבעלות הישראל הרי הוא נאסר לאחר פסח, אף שאין איסור בל יראה מדאורייתא על חמץ שמונח לא בבית הישראל, לדעת הר"ן והרמב"ן.

ויש לחלק בין חמץ שמחמת החפצא הוא חמץ גרוע שאינו אסור מהתורה, לבין חמץ גמור שחסר בתנאי שיעמוד בביתו של הישראל.

ואתי שפיר לנתבאר שגדר האיסור הוא שהרחיבו את איסור חמץ. ולכן חמץ נוקשה, שזהו חמץ גרוע, לא גזרו. משא"כ בחמץ גמור שלא נמצא בבית ישראל, אסרוהו.



הרב יואל הלוי ראזנער

מח"ס מנחה עריבה

ברוקלין נ. י.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב*

ענף ד - הבאים מא"י לחו"ל ע"מ לחזור ושוהים בחו"ל זמן מרובה האם נעשה עי"ז כבן חו"ל להצריך לעשות יו"ט שני

א. בדברי האבנ"ז דבשוהה בעיר י"ב חודש דינו כאנשי העיר אפי' בדעתו לחזור
יש לחקור לגבי מי שבא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור לא"י, אבל הוא שוהה בחו"ל לזמן מרובה כשתיים ושלש שנים, אם הוא נעשה עי"ז כבן חו"ל להצריך אותו לעשות יו"ט שני. וראיתי בשו"ת שרידי אש סימן נ"א שכתב בשם שו"ת אבנ"ז שמי ששהה במקום החדש י"ב חדשים צריך לנהוג כמקום החדש, וחיליה ממשנה דב"ב כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר שנים עשר חדש. והוא תמה עליו, שדין המשנה הוא רק לענין מסים וארנונות שבזה י"ל שדינו כאנשי העיר אבל לא לענין מנהג איסור והיתר, אבל אח"כ ראה באוצר הגאונים לפסחים שהביא בשם הגאונים כסברת הגאון בעל אבני נזר וכן הביאו ראייתם ממשנה ב"ב הנ"ל. זת"ד.

וכן ראיתי בשו"ת בצל החכמה סימן ס' אות ב שהביא כן בשם האבנ"ז. וכ"כ בשו"ת ארץ צבי (סימן מ"ב ד"ה שו"ר) בשם האבנ"ז דעיקר פלוגתת אביי ור' אשי הוא קודם היותו שם י"ב חודש, אז תלוי בדעתו לחזור לר"א, אבל אחרי היותו שם י"ב חודש אפי' דעתו לחזור, דינו לגמרי כמקום שהלך לשם עי"ש.

וכל זה הוא כשגגה שיצאה מאת השליטים. דמעולם לא עלה על דעת האבנ"ז דבשוהה בעיר י"ב חודש דינו כאנשי העיר אפי' בדעתו לחזור. והאבנ"ז שם באות כ"ז קאי על מה שהביא באות כ"ו את דברי הר"ן, דבאין דעתו לחזור דאף דדינו כמקום שהלך לשם, מ"מ אם יצא חוץ לתחום העיר פקעי מיניה חומרי מקום שהלך לשם, משום דעדיין נחשב קצת כמקום שיצא משם. ועי"ז כתב האבנ"ז באות כ"ז דאם שהה במקום החדש י"ב חודש, בכה"ג כיון דאין דעתו לחזור למקום שיצא משם, נחשב לגמרי כמקום שהלך לשם. וכן מבואר שם באמצע דבריו, וז"ל דלאביי דאינו מחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור ולעולם נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם מדינא וחומרי מקום שיצא משם מפני המחלוקת, וכי לית ליה לאביי כמה יהא בעיר ויהיה כאנשי העיר י"ב חודש וכו' אלא ודאי דאף אביי מודה בזה דאם כבר נשתקע שם דדינו כאנשי

* ח"א התפרסם בגיליון פט ובו: ענף א - יברר דגם ע"פ הקבלה אם דעתו לחזור דינו כבן א"י * ענף ב - ביאור דברי רבינו חננאל והראב"ן בפירוש דברי הגמ' בישוב אסור במדבר מותר * ענף ג - בהא דהשמיטו הרי"ף והרמב"ם הגמרא דבישוב אסור במדבר מותר.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שו

העיר לגמרי ולא נקרא זה הולך ממקום שעושין רק בשעה שבא לשם, בזה ס"ל לאב"י דאפי' אין דעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם עכ"ל.

יבאר דהאבנ"ז מיירי באין דעתו לחזור אבל לא בדעתו לחזור

המדקדק בדבריו יראה דכל הוכחתו היא רק לאב"י, והלא היה יכול להקשות גם לרב אשי דס"ל בדעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם, וכי לית ליה לר' אשי כמה יהא בעיר ויהיה כאנשי העיר י"ב חודש. אלא הדבר פשוט דלרב אשי לא קשה, דמתני' כמה יהא בעיר ויהיה כאנשי העיר י"ב חודש מיירי באין דעתו לחזור, אבל בדעתו לחזור מודה מתני' דאפי' שוהה בעיר י"ב חודש דאין נעשה כאנשי העיר. ועפי"ז מסיק האבנ"ז דאף להר"ן דס"ל דבאין דעתו לחזור עדיין דינו קצת כמקום שיצא משם, מ"מ מודה בשהה י"ב חדש דנעשה לגמרי כמקום שהלך לשם, דמדמה אין דעתו לחזור לאב"י לאין דעתו לחזור לפי שיטת הר"ן. אבל בדעתו לחזור, לית דין ולית דין דלעולם דינו כמקום שיצא משם אף בשהה זמן מרובה.

ומש"כ האבנ"ז באות כ"ח וז"ל אלא ודאי דבנשתקע ממש לית מאן דפליג דהרי הוא כאנשי העיר לגמרי וכמתני' דב"ב רק בתחילת ביאתו פליגי דהיינו קודם שנשתקע שם י"ב חודש ורב אשי סובר דאף באין דעתו לחזור סגי עכ"ל. מ"ש דבנשתקע ממש לית מאן דפליג, ר"ל דאב"י אינו חולק על רב אשי דבכה"ג באינו דעתו לחזור דינו לגמרי כמקום שהלך לשם, אלא פליגי קודם שנשתקע י"ב חודש, דרב אשי ס"ל דאפ"ה כיון דדעתו להשתקע דינו לגמרי כמקום שהלך לשם, ואב"י ס"ל דלא מהני דעתו להשתקע עד שישתקע ממש.

ואח"כ באות ל' תמה האבנ"ז על המהרי"ל שהביא המגן אברהם סימן תס"ח דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם שנים ושלש שנים דנקראים דעתם לחזור. והקשה האבנ"ז מהא דחמרת וגמלת שהביא שם בבא בתרא דאם נשתהו שם שלשים יום הרי הם כאנשי העיר ואף דחמרת וגמלת סופם לחזור למקומם ואע"פ כן נקראים יושבי העיר עי"ש. הרי דברים ברורים דמתני' כמה יהא בעיר ויהיה כאנשי העיר י"ב חודש לא קשה כלום על מהרי"ל, דמתני' מיירי באין דעתו לחזור. לכן באות כ"ז לא הקשה על מהרי"ל, ורק מהא דחמרת וגמלת, דדעתם לחזור, מזה הקשה על המהרי"ל. ותירץ האבנ"ז דכמו שמחלק הגמ' שם בין מי שנקרא בני העיר למי שנקרא יושבי העיר, כמו"כ יש לחלק לענין דעתו לחזור, דאפי' דעתו לחזור עדיין נחשב יושבי העיר אם נשתהה שם ל' יום, אבל לא נחשב כבני העיר אף אם שהה י"ב חודש, אם דעתו לחזור. והביא ראיה לדבריו מדברי הריטב"א במסכת סנהדרין עי"ש.

הרי דברים ברורים דהאבנ"ז מסכים לדברי מהרי"ל דאף בשהה יותר מי"ב חודש אם דעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם.



ב. בדברי השרידי אש דהביא מתשובת הגאונים דמוכח משם דאפי' דר במקום

החדש י"ב חודש או יותר דבכל ענין דינו כמקום שיצא משם

ומה שהביא השרידי אש ראייה לדבריו מדברי תשובת הגאונים המובא באוצר הגאונים פסחים נ"ב, הנה משם מוכח להיפך. הנה הדברים מובאים גם בספר מעשה הגאונים סימן מ"ז וגם בתשובת גאוני מזרח ומערב סימן ל"ט. ונעתיק את לשונו וז"ל ובני אפריקא שנשאו נשים בא"י ודרו בה אם עדיין לא שהו שם שנים עשר חודש בא"י חייבין לשמור שני ימים טובים כבמקומן שכך שנו חכמים כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר שנים עשר חדשים, ואם שהו י"ב חודש מכאן ואילך אע"פ שדעתן לחזור נוהגים כאנשי ירושלים לשמור יום אחד עד שחזורין למקומן, שכך אמרו חכמים כי סליק ר' זירא וכו' רבא אמר אפי' מבבל לא"י שוות כהדדי ונותנין עליו חומרי בבל וחומרי א"י הני מילי היכא דדעתו לחזור ור' זירא אין דעתו לחזור הוי, מכאן למדנו שמבבל לא"י שחשובה בבל שיש בה שתי ישיבות אם דעתו לחזור אעפ"י ששהה שם שנים הרבה עושה כחומרי שתייה, ואם אין דעתו לחזור עושה כא"י בין להקל ובין להחמיר שהלכה כרבא, ואפריקא בא"י לא חשיבה הלכך בין שדעתו לחזור ובין שאין דעתו לחזור עושה כא"י עד שיחזור לארצו ולמקומו עכ"ל.

וראיתי בהגהות המדפיס בתשובת גאוני מזרח ומערב דהגאון הזה ס"ל כשיטת התוס' וסיעתם דמתני' פרק מקום שנהגו לצדדין קתני דאם אין דעתו לחזור דינו כמקום שהלך לשם ואם דעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם. ולענ"ד אין דבריו נכונים, שהרי כתב דמבבל לא"י אם דעתו לחזור עושה כחומרי שתייה, ולשיטת התוס' אם דעתו לחזור א"צ להחמיר חומרי מקום שהלך לשם. אלא נראה דהגאון ס"ל כתירוץ השני שתירצו התוס' מס' חולין דף י"ח ע"ב, דמה שמחלק הגמ' בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור הוא רק בין א"י לבבל או מבבל לא"י, אבל מבבל לבבל או מא"י לא"י אין חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, אלא בכל ענין צריך לעשות כחומרי שני המקומות אם שניהן חשובים זה כזה. אבל לא כמו שביאר הפר"ח סימן תס"ח את דברי התוס' דבכל ענין צריך תרתי לטיבותא שלא יהא צריך לנהוג חומרי שני המקומות.

אלא יש שלש מדרגות זו ע"ג זו לענין חשיבות (א) שאר ארצות (ב) בבל (ג) ארץ ישראל. דבהולך משאר ארצות לא"י, כיון דא"י חשוב הרבה מאד משאר ארצות, סגי בחדא לטיבותא, ונוהג כא"י בין לקולא ובין לחומרא בין דעתו לחזור בין אין דעתו לחזור. ומבבל לא"י, כיון דבבל חשוב יותר משאר ארצות, אף שאינו חשוב כ"כ כמו א"י מ"מ יש לו איזה חשיבות כלפי א"י, ע"כ צריך תרתי לטיבותא בהולך מבבל לא"י. היינו לבד מה שא"י חשוב יותר מבבל, צריך גם שיהא אין דעתו לחזור כדי שיהא יכול לנהוג כא"י בין לקולא ובין לחומרא. אבל אם דעתו לחזור צריך לנהוג גם כחומרי בבל. אבל אינו יכול לנהוג כקולי בבל אף שדעתו לחזור, כיון דמ"מ א"י חשוב יותר מבבל. אבל בהולך מא"י לבבל, אם דעתו לחזור הלא איכא תרתי לטיבותא, דא"י חשוב טפי וגם דעתו לחזור, לכן יכול לנהוג כקולי א"י, וזהו מ"ש בסוגיא דפסחים, וכ"ש דצריך לנהוג כחומרי א"י. ומא"י לבבל ואין דעתו לחזור, לכאורה צריך להחמיר גם כחומרי א"י. ובהולך מא"י לשאר ארצות, בדעתו לחזור פשיטא שנוהג כקולי א"י, אבל אין דעתו לחזור יש להסתפק אם נוהג כקולי א"י.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב שח

הרי דברים ברורים בדברי תשובת הגאון, דאפי' אם דר במקום החדש י"ב חודש או יותר, בכל ענין דינו כמקום שיצא משם היכא דדעתו לחזור, כמ"ש וז"ל מכאן למדנו שמבבל לא"י שחשובה בבל שיש בה שתי ישיבות אם דעתו לחזור אעפ"י ששהה שם שנים הרבה עושה כחומרי שתיהן. אלא דלענין שאר ארצות לא"י, דשם אין חילוק בין דעתו לחזור או לא, שם ס"ל דדינו כמקום שיצא משם רק עד שנים עשר חודש, משום דהוא ס"ל דמשאר ארצות לא"י לא מהני דעתו לחזור. וממילא לשאר פוסקים דלא ס"ל כמ"ש בתשובת הגאון הזה, וס"ל דאין חילוק בין א"י לבבל ולשאר ארצות, ובכל ענין הדבר תלוי בדעתו לחזור או אין דעתו לחזור, וממילא דס"ל דמהני דעתו לחזור לנהוג כקולי מקום שיצא משם אף בשוהה שם י"ב חודש. ומה שהחמיר הגאון בהולך מבבל לא"י לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אף בדעתו לחזור, הוא אף בפחות מ"ב חודש, משום דבבל חשובה, ובוה לא קי"ל כוותיה. אבל בוה דס"ל דאף בשוהה כמה שנים מהני דעתו לחזור, ע"ז אין שום חולק.



ג. ביאור שיטת הרדב"ז והכלבו דבשוהה זמן מרובה במקום החדש ודעתו לחזור צריך להחמיר כחומרי שני המקומות

והנה בשו"ת הרדב"ז סימן ע"ג מביא את שיטת הכלבו שכתב דבשוהה זמן מרובה במקום החדש ודעתו לחזור צריך להחמיר כחומרי שני המקומות. וז"ל קולי מקום שיצא משם יש פוסקין שלעולם אינו נהוג אותם אם אין דעתו לחזור מיד ואע"פ שדעתו לחזור לאחר זמן אבל חומרי מקום שיצא משם נהוג כל זמן שדעתו לחזור לעולם עכ"ל. [ודברים אלו מובאים גם בב"י סימן תצ"ו בשם ארחות חיים, וידוע דכל דברי הכלבו הוא קיצור מן הארחות חיים, אלא דבארחות חיים יש חיסור הלשון מחמת טעות המעתיקים. ועיין באחרונים שם מה שרצו להגיה בדבריו, והאמת היא דצריך לתקן את דברי הארחות חיים ע"פ דברי הכלבו.] וכתב הרדב"ז דעפ"י מיושב תמיהת התוס' דמתני' פרק מקום שנהגו תנן דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם במה מיירי, דאם דעתו לחזור נהג רק כמקום שיצא משם, ואם אין דעתו לחזור נהג רק כמקום שהלך לשם. והתוס' תירצו דלצדדין קתני. אבל הרדב"ז כתב בדבריו הכלבו האלו מתורץ, דמתני' מיירי דאין דעתו לחזור מיד אלא לאחר זמן, דאז נותנין עליו חומרי שני המקומות. והנה הרדב"ז זכה לכוון לדברי המאירי וספר המכתם, שכתבו להדיא דמחמת קושיית התוס' חדשו דבר זה לחלק בין זמן מרובה לזמן מועט.

שיטת המאירי וספר המכתם כשיטת הכלבו ושורש דבריהם הוא ליישב את

הדיוקים במתני' דסתרי אהדדי

וז"ל המאירי פסחים נ"א (ד"ה ודברים) א"כ במה אמרו במשנתינו נותנין עליו חומרי מקום שיצא וחומרי מקום שהלך הרי אם דעתו לחזור אין לו אצל חומרי מקום שהלך כלום וכו' ואם שאין דעתו לחזור הרי אין לו אצל חומרי מקום שיצא כלום, נראין הדברים בשדעתו לחזור ואינו מתכוון לקבוע דירה כאן אלא שמ"מ אין דעתו לחזור אלא לאחר שלשים שמאחר שדעתו להתעכב שם שלשים יום הרי הוא בדין בני העיר בקצת ענינים, וכן הוא ממקום שלו אחר

שט דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

שיחזור לאחר שלושים וראוי לחומרי שני המקומות וכו' וזה ענין משנתינו עכ"ל. ולכאורה היה נראה מפשטות לשונו דנותנין עליו חומרי שני המקומות מעיקר הדין. אבל לא מצית למימר כן, דכיון דמפרש כן מתני' דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם, ומפורש במשנה הטעם ואל ישנה אדם מפני מחלוקת, מבואר מזה דחומרי מקום שהלך לשם אינו אלא מפני מחלוקת, אבל מעיקר הדין נוהג כקולי מקום שיצא משם. וכן מבאר המאירי במתני' וז"ל ומה שאמר ואל ישנה אדם מפני המחלוקת א"א לפרשה בדרך אחר אלא על אחת מהן וכשתפרשנה על הראשונה ר"ל ממקום שעושין למקום שאין עושין פירוש אל ישנה אדם לעשות מלאכה בכאן מפני המחלוקת שכשיראוה עושה מלאכה והם אינם עושים והן בטלים ועוסקים בצרכי יו"ט מבזים אותו ומעמעמים עליו עכ"ל.

הן אמת דלשיטת הרמב"ן, כמו שמבארים את דבריו במהר"ם חלאווה ובחידושי רבינו דוד, מיירי מתני' בין שדעתו לחזור בין שאין דעתו לחזור, והא דקאמר הטעם מפני המחלוקת קאי רק על הגונא שדעתו לחזור. וכן צ"ל לשיטת התוס' דלצדדין קתני, והא דאמר נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מיירי שאין דעתו לחזור, והא דקתני ואל ישנה אדם מפני המחלוקת הוא בבא בפנ"ע ומיירי בדעתו לחזור, דבאין דעתו לחזור הרי אסור מעיקר הדין. וכן כתב בספר ראש משביר פסחים נ"ב.

אבל לשיטת המאירי א"א לומר כן, דהוא ס"ל דמתני' מיירי רק בחד גוונא, שדעתו לחזור לאחר ל' יום, וע"ז קאמר דאל ישנה מפני המחלוקת. משמע דמעיקר הדין דינו כמקום שיצא משם. ואין לומר דהסיפא דאל ישנה מפני מחלוקת מיירי שדעתו לחזור פחות מל' יום, דלפי שיטת המאירי כל שדעתו לחזור תוך ל' יום אין בזה כלל חשש מחלוקת, כמבואר בדבריו, שכתב וז"ל הרי אם דעתו לחזור אין לו אצל חומרי המקום כלום אלא במקום עמי הארץ ובפניהם ומשנתינו סתם נאמרה. וכן מבואר שם בד"ה (ויש דברים) שכתב על הא דרמי בר כחלי שאמר חוץ לתחום אכלתינהו כתב וז"ל ושיטתינו זו נאמרה כשלא היה דעתו לחזור עד לאחר שלשים יום ואע"פ שאכילתו היה בתוך שלושים יום. מבואר מזה דאם היה מתעכב שם פחות משלשים יום היה מותר לאכול אף בתוך התחום.

וכ"כ בספר המכתם וז"ל ויש ששואלין וכו' א"כ מתני' היכי מיתרצי וכו' אית דמתרצי דכי אמרינן דהיכא דדעתו לחזור עושה כמקום שיצא משם בין לקולא ובין לחומרא הני מילי כשדעתו לחזור מיד וכי אמרינן דהיכא דאין דעתו לחזור עושה כמקום שהלך לשם בין לקולא ובין לחומרא הני מילי בשאין דעתו לחזור לעולם לדירה, אבל בשאין דעתו לחזור מיד אלא לאחר זמן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם כיון שדעתו לחזור שם אבל לא קולי כיון שאין דעתו לחזור מיד שם, וכן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם כיון שמשתהה שם ואין דעתו לחזור מיד אבל לא קולי, ועל זה הוא ששינו במשנתינו נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי משום שהלך לשם אבל לא קולי עכ"ל.

וכנראה דמשם לקחו הארחות חיים והכלבו שיטה זו לחלק בין זמן מרובה לזמן מועט. וכתב הרדב"ז וז"ל נמצאת למד לפי דרך זה שהבאים מא"י ואין דעתם לחזור וכו' הרי הם כבני מצרים לכל דבריהם מדינא, ואם דעתם לחזור לאחר זמן היינו מתני' נותנין עליו חומרי מקום שיצא

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שי

משם מדינא וחומרי מקום שהלך לשם מפני המחלוקת, ל"ש בצניעה ול"ש בפרהסיה ואם דעתם לחזור מיד נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם מדינא וחומרי מקום שהלך לשם בפרהסיה וכו' עכ"ל. והחת"ס בחידושי פרק מקום שנהגו משבח שיטה זו, דעפי"ז מיושב קושיית התוס'. והוסיף הסבר וז"ל ותרי גווני דעתו לחזור איכא א' מי שדעתו לחזור מיד כרבב"ח סגי ליה בצניעה וכיסוי, אך מי שדעתו לעכב זמן רב כגון בחורים בישיבה ובעלי חנות המשתהים על איזה שנים ודעתם לחזור לבסוף עיקר דינם כבמקומם, ומפני מחלוקת, כחומרי מקום שהלכו לשם ולא סגי להו בצניעה עכ"ל. והסבר הדברים נראה כמו שביאר מהרשד"ם סימן ט"ו את שיטת הרמב"ם, דבאין דעתו לחזור אסור אפי' בצניעה מפני המחלוקת, משום דבזמן מרובה א"א שלא יתודע ויבוא לידי מחלוקת. ה"נ י"ל כן בביאור שיטת הכלבו והרדב"ז, דמשו"ה בשוהה בזמן מרובה אף בצניעה איכא חשש מחלוקת, לכן אסור אף בצניעה אף שדעתו לחזור, אבל עיקר דינו הוא כמו מקום שיצא משם.



ד. יחקור לפי שיטת הכלבו והרדב"ז בשוהה זמן מרובה ודעתו לחזור מה דינו לענין תפילה האם מתפלל תפלה של יו"ט או תפלה של חול

ומעתה יש לחקור לפי שיטת הכלבו מהו הדין לענין תפלה. היינו מי שבא מא"י לחו"ל ושהה בחו"ל לזמן מרובה, דהדין הוא לפי שיטת הכלבו דצריך להחמיר ביו"ט שני שלא לעשות מלאכה אפי' בצניעה, האם מתפלל תפלה של חול ומניח תפילין או דנימא מאחר דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם אפי' בצניעה יתפלל תפלה של יו"ט ולא יניח תפילין.

יסודו של הרדב"ז דהיכא דצריך להחמיר כמקום שהלך לשם רק מפני המחלוקת

א"כ לענין תפלה אזלינן בתר עיקר דינו

ודבר זה יש לפשוט מדברי הרדב"ז, שהניח יסוד דכל היכא שמעיקר הדין דינו כמקום שיצא משם ורק צריך להחמיר כמקום שהלך לשם מפני המחלוקת, אז לענין תפלה אזלינן בתר עיקר דינו. הנה מתחילה דן הרדב"ז לשיטת התוס' והראשונים דנהוג מנהג חול בצניעה, מהו הדין לענין תפלה. וכתב וז"ל ולענין תפלה צריך לדעת אי הוי מילתא דמפרסמא ודומיא למלאכה או אי הוי מילתא דצניעה ודמיא לאכילה, ונראה לי דהוי מילתא דצניעה מכ"ש דאכילה וכו' תפלה שהוא בלחש ואין אדם מכירו אם מתפלל י"ח או שבע ודאי דהוי מילתא דצניעה וכ"ש אם מתפלל בביתו, הילכך כיון שדעתו לחזור יתפלל י"ח במקומו וכן המנהג, תו איכא טעמא אחרינא שאם יתפלל לא נמצא שקרן בתפלתו ויוצא ידי חובתו, דאפי' בשבת אם מתפלל י"ח יצא, אבל אם מתפלל שבע נמצא שקרן וכו' ועוד דלא יצא ידי חובתו בשבע דאטו מפני המחלוקת נאמר לו שיתפלל תפלה שאינו יוצא בה ידי חובתו עכ"ל. כל זה כתב הרדב"ז לפי שיטת הראשונים דבצניעה נוהג כמנהג חול. ואח"כ מביא הרדב"ז את שיטת הרמב"ן, דס"ל דאף בדעתו לחזור צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אף בצניעה, דהא דאמר במתני' דאל ישנה אדם מפני המחלוקת אסור אפי' בחדרי חדרים. ומסיים הרדב"ז וז"ל ואפי' לפי שיטה זו רואה אני שיתפללו הבאים מארץ ישראל י"ח כמנהג מקומם חדא שאין זו קולא, ועוד שכבר נהגו כן

שיא דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

ולא ראינו שום מחלוקת, ועוד אם מתפלל שבע נמצא שקרן בתפלתו, ועוד כיון שדעתו לחזור לא יצא ידי חובתו בתפלת שבע וכדכתיבנא, ולכל שאר הדברים הרי הוא כיו"ט גמור עכ"ל. ודברי הרדב"ז האלו נתקבלו בכל הפוסקים, כהמבי"ט והמג"א וכל הפוסקים אחריהם, בלי שום חולק. והעיד הרדב"ז שכן היה המנהג הקדום.

הרי מבואר דאף היכא שצריך להחמיר אף בצינעה, מ"מ כיון דטעם החומרא הוא רק מפני המחלוקת, ע"כ לענין תפלה אזלינן בתר עיקר דינו ומתפלל תפלה של חול. א"כ ה"ה לשיטת הכלבו דס"ל דשוהה במקום החדש זמן מרובה נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם אף בצנעה, מ"מ כיון דבעצם דינו הוא כמקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם הוא רק מפני המחלוקת, א"כ לענין תפלה מתפלל תפלה של חול.



ה. ביאור דברי הרדב"ז שאם מתפלל י"ח לא נמצא שקרן בתפלתו ויצא ידי

חובתו דאפי' בשבת אם התפלל י"ח יצא

ובדרך אגב נלענ"ד לבאר מש"כ הרדב"ז בתחילה שם לפי השיטות דמתפלל תפלה של חול מחמת שהוא בצינעה. וז"ל ולענין התפלה צריך לדעת אי הוי מילתא דמפרסמא ודומיא למלאכה או אי הוי מילתא דצנעה ונ"ל דהוי מילתא דצינעה וכו' תו איכא טעמא אחרינא שאם מתפלל י"ח לא נמצא שקרן בתפלתו ויצא ידי חובתו דאפי' בשבת אם התפלל י"ח יצא אבל אם מתפלל שבע נמצא שקרן שאומר את יו"ט מקרא קודש הזה וחותר מקדש ישראל והזמנים וכו' ועוד דלא יצא ידי חובתו בשבע דאטו מפני המחלוקת נאמר לו שיתפלל תפלה שאינו יוצא בה ידי חובתו עכ"ל. ותמה המנחת יצחק ח"ד סימן ג' אות ל"ד על מש"כ הרדב"ז דאפי' בשבת אם מתפלל י"ח יצא, הרי הדין גבי שבת דלא יצא אלא אם מזכיר של שבת ביעלה ויבא, א"כ הכא דמתפלל של חול ואינו מזכיר כלום משל שבת הרי אינו יוצא ידי חובתו. וכן תמה בספר איש מצליח סימן מ'.

ונלע"ד נראה כונת הרדב"ז דעיקר נידון הרדב"ז הוא רק אם הוא שקרן בתפלתו, דזה פשיטא דכיון דדעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם והרי הוא יוצא ידי חובתו בתפלת חול. אלא שהיה מקום לומר דמאחר דמחויב מטעם מחלוקת לנהוג כמנהג יו"ט, א"כ בזה שמתפלל של חול הרי הוא שקרן בתפלתו שעושה אותו היום חול, והרי הוא צריך לנהוג באותו היום קודש. וע"ז אמר שאינו שקרן בתפלתו, כיון דגם בשבת ויו"ט הרי הוא יוצא ידי חובתו בתפלת י"ח, נמצא דמה שמתפלל של חול אינו אומר שקר בתפלתו. ואף דשם צריך להזכיר של שבת, הרי כאן אינו מחויב כלל להתפלל של יו"ט, דדינו כמקום שיצא משם ויוצא ידי חובתו לגמרי בתפלת חול, אלא לענין שלא יהא שקרן בתפלתו קאמר הרדב"ז, שכיון דיוצא בשבת בתפלת חול נמצא דתפלת י"ח אינו סתירה לקדושת יו"ט, ולכן אינו שקרן בתפלתו.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שיב

ביאור דברי הרדב"ז דלענין מלבושי יו"ט חשש למחלוקת ולענין תפלה לא חשש למחלוקת

עוד הקשה במנחת יצחק שם, דלגבי מלבושי יו"ט אף שאינו חייב גמור כתב שם הרדב"ז דשייך מחלוקת דכיון שכל בני העיר לובשין בגדי יו"ט מטעם שחייב אדם לכבד השבת ואם הוא לא יעשה כן איכא מחלוקת. א"כ מכ"ש לענין תפילה, דאף דבדיעבד יוצא אדם אף בשבת בתפלת י"ח, מ"מ לכתחילה צריך להתפלל של יו"ט וא"כ איכא מחלוקת.

ולענ"ד נראה לומר בכוונת הרדב"ז, דהנה לכאורה דבריו צריך ביאור למה הוצרך להוסיף טעמים על מה שצריך להתפלל תפלת חול, הלא כבר כתב דתפלה הוי מילתא דצנעה ובצנעה הרי נוהג מנהג חול. אלא נראה שכוונת הרדב"ז היא דלכאורה היה מקום לומר דכיון דלענין מלאכה צריך לנהוג מנהג יו"ט אף בצניעה, א"כ כדי שלא לעשות תרתי דסתרי לא יהא רשאי להתפלל תפלת חול, וכיון דנוהג מנהג יו"ט בשאר עניינים יהא נוהג מנהג יו"ט גם בענין תפלה אף שהוא בצניעה. וע"ז קאמר הרדב"ז דמה שמתפלל תפלת חול אינו סתירה למה שנוהג מנהג יו"ט לענין איסור מלאכה, דהרי גם בשבת ויו"ט אם התפלל תפלת י"ח יצא ידי חובתו, וגם לא הוי שקרן בתפלתו לכן אינו בגדר תרתי דסתרי. אבל לא חזר בו הרדב"ז ממה דאמר מעיקרא דתפלה הוי בצנעה. ע"כ אף דלענין מלבושי יו"ט שהוא בפרהסיא ודאי איכא מחלוקת, אבל לענין תפלה של חול ליכא חשש מחלוקת כלל כיון שהוא בצניעה, ומ"מ אף בצניעה הוצרך למש"כ דיוצא ידי חובתו בתפלת חול.

ובזה מיושב מה שנתעורר המנח"י באות ל"ו על טעם הג' של הרדב"ז דאטו מפני המחלוקת נאמר לו שיתפלל תפילה שאינו יוצא ידי חובתו, וכתב דזה תלוי במה שדנו הפוסקים אם נוהג כמקום שהלך לשם מפני המחלוקת אף להקל. אבל י"ל דבאמת כאן ליכא חשש מחלוקת דתפלה הוי בצניעה, אלא דהיה ס"ד שיהא נוהג מנהג המקום מטעם מחלוקת אף בצנעה מטעם שכתבנו, ובזה מסיק הרדב"ז דלהקל לא אמרינן כן.



ו. מש"כ הארץ צבי דלפי שיטת הרדב"ז והכלבו בשוהה זמן מרובה מתפלל תפלה של יו"ט הוא לא ראה מקורן של הדברים

וראיתי בשו"ת ארץ צבי סימן מ"ב דנשאל באחד שבא מא"י לחו"ל ושהה כמה שנים בחו"ל מה דינו והשיב דכיון דרדב"ז והכלבו מספקא ליה אם בעי דעתו לחזור מיד או לא, והפר"ח פשיטא ליה דלא בעי דעתו לחזור מיד לא שבקינן ודאי דהפר"ח מחמת ספיקו של הרדב"ז וכלבו, אמנם אחר זמן רב מצא בספר חסד לאברהם אזולאי מעין ג' נהר י"ד דל"ח דעתו לחזור רק אם דעתו לחזור מהרה יעו"ש וידוע דרב גובריה מאד גם מצא בשאילת יעב"ץ סימן קס"ח ד"ה כיוצא בו דפשיטא ליה דלזמן מרובה ל"ח דעתו לחזור יעו"ש. ודבריו תמוהים לענ"ד, ונראה דהארץ צבי לא ראה את מקורן של דברי הכלבו, שהוא מדברי המאירי וספר המכתם, דשם מבואר להדיא דאף אחר זמן מרובה מה שצריך להחמיר כמקום שהלך לשם הוא רק מפני המחלוקת.

שיג דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

שוב כתב הארץ צבי דמ"כ בתשובתו הראשונה דכלבו והרדב"ז ספוקי מספקא להו מדאזלי הכא והכא לחומרא אין הכרח אלא י"ל דיש לו ב' מהותין כמו שמצינו בכמה מקומות כמו גבי חציו עבד וחציו בן חורין ועוד כמה מקומות, ה"נ י"ל דאם דעתו לחזור לאחר זמן מרובה י"ל ב' מהותין מצד ודאי, ודינו בין כבן חו"ל ובין כבן א"י, ומתחילה חשב דכונת הכלבו הוא משום ספק מחמת שלא ראה שום פוסק לפסוק כן להדיא, אבל אחר שראה דברי היעב"ץ והחסד לאברהם קרוב בעיניו דגם הכלבו והרדב"ז מצד ודאי פסקו כן.

ועפ"ז מסיק (בד"ה והדרן) דכיון שיש עליו ב' חומרות, חומרת חו"ל חומרות יו"ט, נראה דא"צ להתפלל י"ח, דסו"ס כיון שיש עליו גם חומרת יו"ט ומשום כבוד יו"ט לא אטרחוה רבנן, ע"כ יתפלל של יו"ט, גם בברהמ"ז צריך להזכיר של יו"ט וכו' כי לעשות להיפך להתפלל שמו"ע ברכות הוא חומרא דאתי לידי קולא, דאולי א"צ להתפלל והוי ברכה לבטלה. ע"כ אין עצה אחרת יותר מחוורת מזה. זהו אפי' היכא דמתחילה בא ע"ד לחזור מיד אלא שנשתתה אח"כ זמן מרובה, אבל היכא דגם מעיקרא לא היה דעתם לחזור לאלתר, בזה ברור לו דצריך לנהוג לגמרי כבני חו"ל כדעת החל"א והיעב"ץ והמלחמות זת"ד.

ומהתימא, דהרי בדברי הרדב"ז שהבאתי מבואר להדיא דכיון שדעתו לחזור אף לאחר זמן מרובה דינו בעצם כמקום שיצא משם, ורק מפני המחלוקת צריך להחמיר גם כמקום שהלך לשם, וכ"כ החת"ס. ובאמת כן היא משנה מפורשת פרק מקום שנהגו דלפי שיטה זו מיירי מתני' בהכי, וקתני אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וממילא מה שכתב הארץ צבי דאינו צריך להתפלל תפלת י"ח דמשום חומרת יו"ט לא אטרחוה רבנן, זה אינו, כיון דעיקר דינו כבן א"י שפיר אטרחוה רבנן, א"כ אם מתפלל תפלת יו"ט הוי כשקרב בתפלתו כמו שכתב הרדב"ז. וגם מה שכתב דאם יתפלל י"ח אפשר דהוי ברכה לבטלה, זה אינו, כיון דעיקר דינו הוא כבן א"י.

מש"כ החסד לאברהם דצריך דעתו לחזור מהרה הוא כשיטת הרדב"ז והכלבו

ומה שהביא ראיה לדבריו מדברי החסד לאברהם, הלא החסד לאברהם לא מיירי כלל מדין תפלה, ואה"נ דמשמע מדבריו דהחומרא אינה מחמת ספק, אבל מסתמא כוונתו לדברי הכלבו. והנה ז"ל החסד לאברהם מעין ג' נהר י"ד ודע כי היוצא מארץ ישראל לחו"ל ע"ד לחזור במהרה באופן שהניח אשתו ובניו ביתו שבארץ ישראל בן אדם כזה לא תתפשט ממנו נפשו דיצירה אמנם גם מתלבש נפש אחרת דעשייה, לכן חייב לשמור הרגלים והמועדים בחו"ל כמו בזמן שהיה בארץ ישראל הואיל ודעתו וכוונתו לחזור עכ"ל.

ובאמת בדפוס לבוב הנוסח ודע כי היוצא מארץ ישראל לחו"ל ע"ד לחזור באופן שהניח אשתו וכו' ולא כתב כלל תיבת במהרה. ובדפוס חדש שהוגה ע"פ איזה כת"י ראיתי ודע כי היוצא מארץ ישראל לחו"ל ע"ד לחזור מהרה והניח אשתו ולא כתב כלל תיבת באופן. ובדפוס ווילנא ובדפוס אמשטרדם כתב תיבת מהרה וגם תיבת באופן. ואני ראיתי את הכת"י של החסד לאברהם, וכתב שם איזה תיבה וקשה לעמוד על הכונה, אבל תיבת במהרה לא כתב שם. וכנראה שנתקשו המדפיסים בהבנת תיבה זו, ויש שפענחו "במהרה" ויש שפענחו "באופן". ואני חושב שכתב שם ודע כי היוצא מארץ ישראל לחו"ל ע"ד לחזור בתוכה.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שיד

אבל אפי' לפי הגירסה בדפוס ווילנא שכתב "במהרה", אה"נ מבואר מדבריו דאם שוהה בזמן מרובה בחו"ל אין לו קולא של בן א"י, אבל לא כתב כלל דאז דינו לגמרי כבן חו"ל, אלא ס"ל דחייב לעשות יו"ט שני אף בצנעה. ומסתמא כוונתו לדברי הכלבו דבשוהה זמן מרובה נותנין עליו גם חומרי חו"ל. והנה כעת כבר נדפס ספר הלבוש בהוצאה חדשה, ונדפס שם הגהות מוהר"א אזולאי, שהוא המחבר הספר חסד לאברהם, ושם בסימן תצ"ו ס"ק ז' כתב וז"ל ולענין קולי מקום שיצא משם כתב הרדב"ז ז"ל לא שרו אלא בצנעה ובדעתו לחזור מיד ומה נקרא מיד כל שבא לקנות סחורה וכו' עכ"ל. הרי דכל מקור דבריו בחסד לאברהם לקח מדברי הרדב"ז בשם הכלבו.

וראיתי בשערי יצחק כלל ד' אות ג' דלכאורה מדברי הכלבו משמע דצריך להחמיר כחומרי מקום שהלך לשם לא מצד המחלוקת אלא מצד ודאי דלא כהחת"ס. והביא ראיה לדבריו מדברי מורו הארץ צבי שכתב דהכלבו והרדב"ז מצד ודאי פסקו כן, אבל שוב חזר בו דמפורש בהרדב"ז כדברי החת"ס דאם דעתו לחזור אחר זמן מרובה צריך להחמיר כחומר מקום שהלך לשם רק מצד מחלוקת, ותימא על הארץ צבי שלא הרגיש בזה.



ז. בענין מה שכתב הארץ צבי דהיעב"ץ דפשיטא ליה דלזמן מרובה לא חשוב דעתו לחזור

עוד כתב שם הארץ צבי וז"ל גם מצאתי בשאלת יעב"ץ סימן קס"ח (ד"ה וכיוצא) (וד"ה ובענין) דפשיטא ליה דלזמן מרובה לא חשוב דעתו לחזור עכ"ל.

הנה המעיין והמדקדק היטב בדברי השאלת יעב"ץ יראה דלא כתב כן, ונעתיק את לשונו. הנה ז"ל היעב"ץ (בד"ה ובענין) היורדים מא"י לחו"ל דבר ברור הוא שכל האזרחים שוים בזה עם האזרחים שחייבים לנהוג בשוב כל חומרי המקום בפרהסיא וכו' ולענין צינעה הוא דמחלקים קצת פוסקים בין דעתו לחזור דאיהו דמצי עביד בצינעה ועכ"ז העיקר שצ"ל דעתו לחזור אבל ההולך להתגורר שם ימים רבים ומתרחק משם והלאה כהנהו דנחתין מתם ואולי בשליחות מצוה לצורך עניי א"י אע"ג דדעתיהו ודאי למיהדר משפרשו לדרך רחוקה מהלך חדש ימים או להתעכב שם ימים או עשור ואצ"ל שנים פשיטא דלא מיקרי דעתן לחזור לענין זה, אלא ע"כ חייבין בחומרת בני חו"ל גם בצינעה ולכל דבר מנהג המקום וכו' בזה הכל שוין שממילא חלה עליהם חומרת מנהג המקום שגורם וא"א להפקיעו בשום ענין מן הבאים להשתקע וכו' אין כחם יפה בזה להקל אפי' בצינעה אם אין דעתם לחזור מיד וכ"ש לכל מידי דפרהסיא עכ"ל.

ואחר שהארץ היעב"ץ בכמה פרטי דינים כתב וז"ל ופנוי המתארח בכאן לעשות דרכו למצוא מחיה ופרנסה או זוג ודאי חשוב אין דעתו לחזור אפי' שבדעתו לחזור לקץ ימים או שנים אחר השגת מבוקשו שאפי' נשוי כזה אינו בכלל כמש"ל כי לא לאדם דרכו צא ולמד מיעקב אבינו שלא ירד להשתקע עכ"ל.

ביאור דברי היעב"ץ שיש שני סוגים של שוהה זמן מרובה - א' בידוע מתי יחזור וב' באינו יודע אם יעלה בידו שיחזור

הנה מבואר בדברי היעב"ץ האלו שיש שני סוגים אנשים היוצאים מא"י לחו"ל לזמן ארוך (א) השלוחים היורדים מא"י לחו"ל לצורך עניי א"י ומתעכבין שם ימים או שנים. (ב) פנוי או נשוי היורד לחו"ל למצוא זוג או פרנסה ודעתו לחזור לא"י לאחר השגת מבוקשו.

והנה בסוג הא', לענין השלוחים היורדים מא"י לחו"ל לצורך עניי א"י, כתב דאע"ג דדעתן לחזור "לא מיקרי דעתן לחזור לענין זה". ר"ל כלפי מה שהתירו קצת פוסקים דאם דעתו לחזור דמותר לעשות מלאכה בצינעה, לזה קאמר דלענין זה לא מיקרי דעתן לחזור אלא אם חוזר מיד, אבל אם מתעכב זמן הרבה אסור לעשות מלאכה אפי' בצינעה. וכה"ג כתב היעב"ץ לעיל מזה בד"ה וצ"ע במאי קמירי וכו' ואצ"ל אם באין דעתן לחזור מיד איירי ומתעכבין בחו"ל זמן רב לצורך עצמן להנאתן ולטובתן שאינן יכולין להפקיע עצמן מחומרי המקום שבאו לשם עכ"ל.

אבל בסוג הב', אלו שבאים לחו"ל למצוא מחיה או זוג, כיון שאינו יודע להם מתי יחזור ואינם יודעים באמת אם יעלה בידם שיחזרו, בזה ס"ל שאינם כלל בגדר דעתו לחזור, כיון שהם עצמם אינם יודעים אם יחזרו ומתי יחזרו. ומשמע מדבריו דסוג הב' אינם נקראים דעתם לחזור בין לקולא ובין לחומרא, ואינם צריכין לנהוג אפי' כחומרי המקום שיצא משם.

וזהו כוונתו לעיל מזה (בד"ה וכיוצא) שכתב וז"ל ואצ"ל כמעשה שהיה [אצל הגאון מהר"ם חגיז ז"ל] שכבר עמד בחו"ל כמה שנים ברחוק מא"י כמה מאות פרסאות וראה מה קרה לו שנתגלגל וירד בעומק חו"ל עוד ונתרחק עד קצה ישוב הצפוני בקרוב ונשתהה כארבעים שנה עד שחזר למקום גידולו בזכותו וזכות אבותיו יצא בשלום, וכי כל השנים ההם יהיה דינו כמו שדעתו לחזור א"כ כלנו דעתנו לשוב לארצינו אל אחוזת אבותינו עכ"ל. היינו מי שרואה ששוהה זמן הרבה מאד בלי שום חשבון אימתי יחזור אינו בגדר דעתו לחזור והוי כסוג הב' שזכר לקמן. אבל בסוג הא' דבא לזמן ארוך וידוע בודאי שיחזור אחר שיגמר הענין שבא לסיבתו, בזה ס"ל להיעב"ץ להדיא דנותנין עליו דיני מקום שהלך לשם רק לחומרא אבל לא לקולא. כמ"ש להדיא דלא מיקרי דעתן לחזור "לענין זה", משמע דרק לקולא לא מיקרי דעתו לחזור.

והנה נמצא דהיעב"ץ בסוג הא' לא חידש כאן שום שיטה חדשה, דהדבר ברור דמקור דברי היעב"ץ הוא מדברי הכלבו, שהיה לפניו בשעה שכתב תשובה זו, שהרי הביא את דברי הרדב"ז סימן ע"ד כמה פעמים בתשובתו זו, והרדב"ז מביא את דברי הכלבו ופסק כוותיה בדעתו לחזור לאחר זמן ארוך צריך לנהוג גם כחומרי מקום שהלך לשם. ומשו"ה לא טרח היעב"ץ אפי' לבאר מאין לקח לחדש דבר זה, וכתב לפי תומו כדבר פשוט מאד. וגם מדברי הארחות חיים שהביא הב"י סימן תצ"ו מוכח כן, וידוע דהכלבו הוא קיצור מן הספר ארחות חיים. ועיין במור וקציעה סימן תצ"ו מה שמגיה בדברי הא"ח, דבתחילה דיבר מדין חומר מקום שהלך לשם, ואח"כ כתב וחומרי מקום שיצא משם יש פוסקים שלעולם נוהג אא"כ אין דעתו לחזור לעולם. משמע מזה דלענין חומרי מקום שהלך לשם שזכר הא"ח לעיל שנוהג אם אין דעתו לחזור, בזה סגי אם אין

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב שטז

דעתו לחזור מיד, ומשמע מסתימת דבריו שמסכים לדברי הא"ח, לכן כתב בפשיטות כן בשאלת יעב"ץ. ואף שהפר"ח בסימן תס"ח חולק על הכלבו לא ראה היעב"ץ את דבריו. אכן בסוג הב', שאינו מבואר בשום מקום דנקרא אין דעתו לחזור, בזה האריך היעב"ץ לבאר סברתו.

מש"כ היעב"ץ דבזמן מרובה לא חשוב דעתו לחזור מיירי באינו יודע אם יעלה

בידו שיחזור

ומעתה מה שכתב ארץ צבי דהיעב"ץ בד"ה (ד"ה וכיוצא) (וד"ה ובענין) פשיטא ליה דלזמן מרובה לא חשוב דעתו לחזור הוא ערוב שני דברים נפרדים, דבד"ה כיוצא דמיירי בסוג הב' פשיטא ליה דלא מיקרי דעתו לחזור, אבל בד"ה ובענין דמיירי מסוג הא' מיקרי אין דעתו לחזור רק לחומרא ולא לקולא. ואם כונת הארץ צבי דבנידון שלו היה דומה לסוג הב', א"כ איך הביא ראה לדבריו מדברי הכלבו דמיירי מסוג הא'. ואולי כונתו בדרך כ"ש, דאם סוג הא' לא מיקרי דעתו לחזור, כ"ש סוג הב'. ואף שיש נפ"ק גדולה ביניהם, מ"מ האר"צ לשיטתו בדעת הכלבו דיש לו חומרי מקום מצד ודאי ולא מטעם המחלוקת, א"כ לא מצא נפ"ק מביניהם רק לענין תפילין והוא החמיר להלכה לענין תפילין. אבל למש"כ בנידון הכלבו שדומה לסוג הא' ס"ל גם להיעב"ץ, וגם הכלבו דהא חייב להחמיר בחומרי מקום שהלך לשם רק מפני המחלוקת, א"כ לענין תפלה מתפלל כמנהג חול. וגם האר"צ עצמו הודה דלדברי המג"א סימן תס"ח בשם מהרי"ל דבסוג הא' אף לזמן ארוך דינו כמו שדעתו לחזור.



ח. בדברי המנחת יצחק דלהיעב"ץ בשוה זמן מרובה דינו כמקום שהלך לשם אף

לקולא

וראיתי במנחת יצחק סימן ד' אות נ"ג שהביא את דברי השאילת יעב"ץ שהעתיקתי לעיל, שכתב וז"ל אבל ההולך להתגורר שם ימים רבים ומתרחק משם והלאה כהנהו דנחתין מתם ואולי בשליחות מצוה לצורך עניי א"י אע"ג דדעתיהו ודאי למיהדר משפרשו לדרך רחוקה מהלך חדש ימים או להתעכב שם ימים או עשור ואצ"ל שנים פשיטא דלא מיקרי דעתו לחזור לענין זה, אלא ע"כ חייבין בחומרת בני חו"ל גם בצינעה ולכל דבר מנהג המקום ומאן דעבר מחינן ליה בסילוא דלא מבע דמא ל"ש יחיד או רבים וכו' וכ"ז אליבא דכו"ע איברא לעניות הוה מסתברא וכו'. וכתב עליו המנח"י וז"ל וזה יותר משיטת הרדב"ז דהוא ס"ל כן רק לענין לנהוג כחומרי ב' המקומות ובחומרא דאתי לידי קולא צריך לנהוג כמקום שיצא משם, ולהיעב"ץ נראה דבכה"ג דינו לגמרי כאין דעתו לחזור לכל דבר מנהג המקום כמבואר עוד שם בדבריו, והערוך השלחן אף דלא ציין להשאילת יעב"ץ דבריו המה כעין הכרעה על השאילת יעב"ץ דלא מהני ימים או עשור רק אם דעתו להתעכב שנה אבל זה שלא ככל הפוסקים הנזכרים לעיל דס"ל אם בודאי יחזור העיקר אצלו כבני א"י עכ"ל.

ולענ"ד הדבר תימא, היכן מצא בדברי השאילת יעב"ץ דס"ל דאם דעתו לחזור אחר זמן ארוך, דינו כאין דעתו לחזור אף לענין חומרא דאתי לידי קולא. הלא היעב"ץ ברור מללו, דקאי על מש"כ בתחילה (והמנח"י לא העתיק את תחילת דבריו) שכתב ולענין צינעה הוא דמחלקים קצת

שיז' דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

פוסקים בין דעתו לחזור דאיהו דמצי עביד בצינעה ועכ"ז העיקר שצ"ל דעתו לחזור. וע"ז קאמר השאילת יעב"ץ משפרשו לדרך רחוקה מהלך חדש ימים או להתעכב שם ימים או עשור ואצ"ל שנים פשיטא דלא מיקרי דעתן לחזור לענין זה. ר"ל לענין מה שכתב לעיל דמותר לעשות מלאכה בצינעה לענין זה לא מיקרי דעתן לחזור, ואין זכר לדבריו דמיירי מחומרא דאתי לידי קולא. וכנראה דהמנח"י דייק מדבריו אח"כ שכתב "אלא ע"כ חייבין בחומרת בני חו"ל גם בצינעה ולכל דבר מנהג המקום", מדכתב לכל דבר מנהג המקום הבין המנח"י בכונתו שצריך לקיים את כל המנהגים, אף אותן שהוא חומרא דאתי לידי קולא. ולא אוכל להבין איך יכולים לומר כן, דא"כ אף מה שהוא קולא לגמרי צריך לקיים, וזה ודאי אינו, שכתב להדיא דחייבין רק "בחומרת" בני חו"ל, וחומרא דאתי לידי קולא אינו בכלל זה [ובכלל להתפלל תפלה של חול ושלא להניח תפילין יותר מתאים להיקרא קולא דאתי לידי חומרא, א"כ ודאי שאין זה בכלל דברי היעב"ץ שכתב רק דחייבין בחומרת בני חו"ל]. ומש"כ היעב"ץ לכל דבר מנהג המקום, נראה כונתו דלא רק חומרת חו"ל לענין יו"ט שני חייב, אלא חייב בכל החומרות שנוהגין בני המקום ההוא, כגון אם נוהגין החומרא שלא לעשות מלאכה בערב פסח או כגון החומרא שמוזכר במג"א סימן תס"ח ס"ק י"ב לענין בדיקות הריאה וכיו"ב. ע"ז כתב היעב"ץ דאם אין דעתו לחזור מיד, אלא אחר זמן ארוך חייב בכל חומרי מקום ההוא בין לענין יו"ט שני בין לענין שאר מנהגים.

עוד יש לפרש את דבריו גם לענין יו"ט שני עצמו, דבתחילה כתב דלענין מלאכה בצינעה חייבין בחומרת בני חו"ל, וקאי אדלעיל דמיירי ממלאכה. ואח"כ כתב דה"ה לכל שאר דברים, כגון שצריך לעשות עירוב תבשילין וכיו"ב, אבל מחומרא דאתי לידי קולא לא מיירי היעב"ץ כלל. תדע שהרי המנח"י עצמו הודה וכתב דהיעב"ץ החמיר יותר משיטת הרדב"ז בשם הכלבו, דהוא ס"ל כן רק לענין לנהוג כחומרי שני המקומות אבל לא לקולא. א"כ איך כתב היעב"ץ וסיים בסוף דבריו וכל זה אליבא דכו"ע, והרי דבריו נגד הרדב"ז שהיה לפניו באותה שעה. וגם איך כתב ע"ז ומאן דעבר מחינן ליה בסילוא דלא מבע דמא, למה לא יהא רשאי לסמוך על הרדב"ז. וגם למה לא כתב שהוא חולק על הרדב"ז בשם הכלבו, ומהו הטעם שהוא חולק עליהם, והרי מבואר מכל דבריו שהוא דבר פשוט ומוסכם. וע"כ הדבר פשוט דהיעב"ץ והרדב"ז אמרו דבר אחד, והיעב"ץ מיירי רק מחומרא, ולא מחומרא דאתי לידי קולא, דלענין קולת חו"ל מודה היעב"ץ דצריך להחמיר כמקום שיצא משם. ואם כונת המנח"י למה שסיים היעב"ץ לענין פנוי המתארח בכאן לעשות דרכו למצוא מחיה ופרנסה וכו', כבר ביארנו דזה דין בפנ"ע ואינו קשור עם הדין שכתב לעיל לענין הבא לחו"ל לזמן ארוך ודעתו ודאי לחזור.

ומה שכתב המנח"י וכפי הנראה דלזה כוון הברכי יוסף סימן תצ"ו אות ז' שכתב בזה"ל ובספר שאילת יעב"ץ האריך בפרטי דיני א"י וחו"ל וארחי ופרחי ורוצים להתישב מחדש ורצה לעקר כמה הלכות שנהגו והורו רבנן קשישאי ומנהג שלוחי א"י כתוב בספרי אחרונים והכי נהוג כמה גדולי הדורות שלפנינו בשליחתם עכ"ה. היינו דלפי הבנת המנח"י חולק הברכ"י על היעב"ץ רק על הא דס"ל להיעב"ץ דדינו כבן חו"ל אף לענין חומרא דאתי לידי קולא. אבל לפמ"ש זה אינו, דבחומרא דאתי לידי קולא, כגון להתפלל תפלת יו"ט, מודה היעב"ץ דדינו

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שיח

כמקום שיצא משם. רק הברכי יוסף חולק על מש"כ היעב"ץ דאوتן השלוחים היורדים מא"י לחו"ל לצורך עניי א"י ומתעכבין שם ימים או שנים דצריך להחזיק יו"ט שני אף בצינעה לא רק לענין למלאכה. אלא אפי' לענין שאר דברים כגון שצריכין לעשות עירוב תבשילין, ע"ז חולק הברכי יוסף וכתב שזהו נגד מה שהורו רבנן קשישאי וכתוב בספרי האחרונים דאפי' מתעכבין שם ימים או שנים אינם צריכין להחזיק יו"ט שני בצנעה לבד מלאכה שא"א בצינעה, אבל לענין שאר דברים בצינעה דינו כבן א"י. וכן לענין הבדלה, לפי דעת היעב"ץ א"צ לעשות הבדלה במוצאי יו"ט הראשון, כיון שאסור במלאכה אף בצינעה, אבל מנהג השלוחים הוא כדעת מהר"ם חגיז שעושים הבדלה.



ט. ראייה מדברי היעב"ץ דאף בשוהה זמן מרובה מתפלל תפלה של חול וגם דמעיקר הדין היה מחויב בהבדלה

וכן מוכח להדיא בהמשך דברי היעב"ץ, דבסוג הא' דהיינו השלוחים היורדים מא"י לחו"ל לצורך עניי א"י ומתעכבין שם ימים או שנים, הוא מסכים עם המנהג שהיה נפוץ בימיו דהיו מתפללין תפלת חול. וז"ל היעב"ץ ונוראות נפלאותי על מ"ש מהר"ם חגיז בספרו לקט הקמח שנשאל מה דינו של בן א"י שנמצא עם בן חו"ל בליל מוצ"ש שביעי של פסח שבן א"י צריך להבדיל ובן חו"ל צריך לקדש ואין להם אלא כוס אחד וכו' ולפי"ד וכל עיקר שהניח יסוד שבן א"י צריך להבדיל פשוט בעיני שלא כן הדבר כי מלבד שלד"ה נאסר בדבר פרהסיא אבל בר מכל דין אפי' היבנא ליה טעותא דצ"ל דהוי מדמי לה לתפלה דס"ל להאחרונים דצינעה הוי ומצי צלי י"ח משום דגברא חזי אפי' בשבת ויו"ט ובני אדם אינם מרגישין בו משו"ה ודאי לאו פרהסיא שמיה ולא דמא להא תמה על עצמן מאחר שאסור מלאכה בכל אופן א"כ מה לו להבדיל עכשיו אפי' בתפלה שיבוש הוא ועבירה בידו כלום מבדיל משום מלאכה והלא עדיין פורש ממלאכה וכו' אף כי להבדיל פ"ב על הכוס הוא בעיני כאוכל שום וכו' ונ"ל דבר נידוי המבדיל בפרהסיא עכ"ל.

ודבריו צריכין ביאור, הלא הקדים בעצמו דבפרהסיא אסור לד"ה, א"כ משמע דדברים שבצנעה מותר לו לעשות, וא"כ הרי צריך להבדיל משום דברים שבצנעה. ע"כ נלענ"ד כיון דע"פ רוב הנהג דנחתין מא"י לחו"ל היו באים לשם לזמן ארוך, א"כ לד"ה אסור בצנעה. וכמעט לא מצוי בימים ההם הבאים מא"י לחו"ל שיהיה דעתו לחזור מיד, דסתם אורחים שהיו רגילים לבוא הם השלוחים שהלכו לצורך עניי א"י, והן היו רגילין לשהות כמה שנים בחו"ל. ובפרט לפמ"ש שם (בד"ה ובענין) דמשפרשו לדרך רחוקה מהלך חודש ימים תו חייבין בחומרי המקום אפי' בצינעה, ולא משכחת לה מי שדעתו לחזור מיד אלא ההולכים לארצות הקרובות לא"י כמו מצרים וסוריא וכיו"ב. והיעב"ץ מיירי מהמדינות שהיה שוכן בתוכן, שהן ארצות הרחוקות מא"י, דלדעתו כל האורחים שהיו באים שם היו חייבים להחזיק יו"ט שני אף בצנעה. אבל מ"מ זהו דוקא לענין מלאכה וכיו"ב, אבל לענין תפלה שהוא חומרא דאתי לידי קולא דאינו יוצא תפלתו בתפלת יו"ט, ודאי דמודה היעב"ץ שמתפלל תפלת חול. דהרי כל דברי הכלבו דחייב בחומרי

שיט דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

המקום אפי' בצנעה בשוהה בזמן ארוך הוא רק מפני המחלוקת, וע"ז כתב הרדב"ז שאם יתפלל של חול לא נמצא שקרן בתפלתו ויוצא ידי חובתו, אבל אם מתפלל שבע נמצא שקרן וכו' ועוד דאטו מפני המחלוקת נאמר לו שיתפלל תפלה שאינו יוצא בה ידי חובתו, לכן לא שייך להחמיר אף בצנעה להתפלל תפלה של יו"ט. ולכן הסכים היעב"ץ דלענין חיוב תפלה דדינו כמקום שיצא משם, עכ"פ בצנעה. וגם הסכים למ"ש מהר"ם חאגיז דלכאורה אין לו לפטור מחיוב הבדלה, משום דלחומרא דינו כמקום שיצא משם. לכן בא היעב"ץ בהמצאה חדשה, דמ"מ אין לו חיוב להבדיל, דכלום מבדיל משום מלאכה והלא עדיין פורש ממלאכה. והיינו כיון דאסור במלאכה אפי' בצנעה, משום דאין דעתו לחזור אלא אחר זמן ארוך, א"כ ליכא עליו חיוב הבדלה. ובפרהסיא ניתוסף איסור לעשות הבדלה משום מחלוקת, אבל בצנעה ליכא איסור מפני המחלוקת, כמו גבי תפלה, אלא שפטור מהבדלה מטעם הנ"ל. עכ"פ מוכח מדברי היעב"ץ דאפי' למי שדעתו לחזור רק אחר זמן ארוך, מ"מ מתפלל תפלה של חול.



י. ביאור דברי היעב"ץ במעשה דמהר"ם חאגיז שקראוהו לעלות לתורה ביו"ט שני ולא רצה לעלות והיעב"ץ חלק עליו רק מחמת שלא היה יודע אם יעלה בידו

שיחזור

עוד יש ללמוד כן מדברי היעב"ץ שם (בד"ה כיוצא) שהביא שם מעשה שהיה למהר"ם חגיז שקראוהו לעלות לתורה ביו"ט שני שאצלו היה יום חול ולא רצה לעלות כיון דאינו מחויב בקריאת התורה אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתו. והיעב"ץ השיג עליו - א' משום דהוי בפרהסיא ממילא מחויב לעלות לתורה ב' משום שהסכימו גדולי האחרונים דגם בת"צ למי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה. ועוד שהוא בר חיובא משום דהוי בפרהסיא. ועוד משום לא תתגודדו, ומסיים היעב"ץ ואצ"ל כמעשה שהיה שכבר עמד בחו"ל כמה שנים ברחוק מא"י כמה מאות פרסאות וראה מה קרה לו שנתגלגל וירד בעומק חו"ל ונשתהה כארבעים שנה עד שחזר למקום גידולו וכי כל השנים הרבות ההם יהיה דינו כמי שדעתו לחזור א"כ כלנו דעתינו לשוב לארצינו. משמע להדיא דרק בעובדא שלו, דשהה הרבה שנים בחו"ל בלי שום חשבון אימתי יחזור, וע"ז כתב דמחויב בקריאת התורה משום דא"א לומר דבשנים רבות ההם יהיה דינו כדעתו לחזור. והלא היה יכול לומר רבותא טפי, דאם אין דעתו לחזור מיד מחויב בקריאת התורה של יו"ט אף שלא שהה שנים רבות, וכסתם שלוחים ששוהים כמה חדשים או שנים. והלא מדייק היעב"ץ וכתב דאצ"ל כמעשה שהיה ששהה בחו"ל כארבעים שנה, משמע דבאופן שהיה רגיל בימים ההם תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל. וע"כ דלענין קריאת התורה מודה היעב"ץ דאף בשוהה זמן ארוך דינו כמקום שיצא משם, עכ"פ בצנעה, ואינו מחויב בקריאת התורה. וכן כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל סימן י"ג דהיעב"ץ מודה דלכתחילה לא יעלה לתורה רק אם כבר קראוהו יעלה משום דהוי בפרהסיא אבל בצנעה אינו מחויב בקריאת התורה משום דלא שייך בזה מחלוקת. רק בעובדא דמהר"ם חאגיז ששהה שנים הרבה בחו"ל בלי שום חשבון אימתי

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' ש"כ

יחזור, בזה ס"ל דלא נחשב כלל כמו שדעתו לחזור ומחויב בקריאת התורה, אבל במי ששוהה זמן ארוך ודעתו לחזור מתפלל תפלה של חול ופטור מקריאת התורה אף לפי דעת היעב"ץ.

דברי הברכי יוסף בשם כמה אחרונים דאף בשוהה זמן מרובה כיון דעתו לחזור

פטור מקריאת התורה ביו"ט שני ומשיבת סוכה בשמיני עצרת

וכן כתב בברכי יוסף סימן תצ"ו אות י' דהשלוחים הבאין מא"י לחו"ל דנו הלכות קטנות והבני חיי והבית דוד אם יכולים לעלות לתורה ביו"ט שני אבל כלם הסכימו דפטור מקריאת התורה אלא שנחלקו אם יכול לעלות לתורה אע"פ שהוא פטור. והנה ודאי דמייירי הברכי יוסף מסתם שלוחים ששוהים כמה שנים בחו"ל, כמו שהיה הסדר בימים ההם. וכן לענין ישיבה בסוכה כתב הברכי יוסף סימן תרס"ח דפטור משיבת סוכה בשמיני עצרת, רק אם מתאכסן אצל בן חו"ל ישב בסוכה כיון שהוא בפרהסיא. משמע דודאי דבצינעה פטור משיבת סוכה.



יא. הוכחה מדברי מהר"ם חאגיז ומהיעב"ץ והרדב"ז דאף בשוהה זמן מרובה פטור

מהמצות שנוהג ביו"ט שני

וכן יש להוכיח מדברי מהר"ם חגיז בספרו לקט הקמח, דבהלכות יו"ט העתיק את דברי הרדב"ז שנקט להלכה כדברי הכלבו, וז"ל שם ומי שדעתו לחזור מיד נוהג קולי מקום שיצא משם בצנעה אבל אם דעתו לחזור לאחר זמן כגון שבא לישא וליתן ולהרויח אפי' שלא עקר דירתו מן המקום אשר היה שם בראשונה אינו נוהג קולי מקום שיצא משם אפי' בצנעה אבל נוהג חומרותיו כל [שלא] עקר דירתו עכ"ל. וא"כ קשה מדידיה אדידיה, למה ס"ל דשלוחי א"י פטורים מקריאת התורה ביו"ט ב', כמו שמבואר בהעובדא בהלכות קטנות מה שאירע לדידיה שלא רצה לעלות לתורה ביו"ט ב' כיון שהוא פטור בדבר אף ששהה בחו"ל זמן מרובה, ואפי' היעב"ץ לא חייבו אלא משום בפרהסיא, אבל בצנעה לית דין ולית דין שהוא פטור. וכן מבואר בעובדא דמהר"ם חגיז המבואר בלקט הקמח הלכות קידוש דף ל"ג ע"ב והביאו היעב"ץ, בדין בן א"י שנמצא עם בן חו"ל בליל מוצאי שביעי של פסח שהבן א"י צריך להבדיל והבן חו"ל צריך לקדש ולא היה לפניהם אלא כוס אחד, ומבואר שם דזה פשיטא דשלוחי א"י פטורים מקידוש ביו"ט ב' ומסתמית הדברים מייירי אף בשוהה זמן מרובה כמו סתם שלוחים בימים ההם ואף בשאילת יעב"ץ שם שהתווכח עם מהר"ם חגיז אם הבן א"י צריך להבדיל, אבל זה פשיטא ליה דא"צ לקדש, ומסתמא משמע אף בשוהה זמן מרובה, אלמא דאף שנוהג חומרי מקום שהלך לשם מ"מ אינו מחויב לקדש.

ונראה לענ"ד לומר דלפי"מ שביאר הרדב"ז דאף לשיטת הכלבו דבשוהה זמן מרובה אסור אף בצינעה, הטעם הוא רק מפני המחלוקת זה שייך רק בדבר שהוא בשב ואל תעשה, היינו איסור עשיית מלאכה, אסור אף בצינעה. אבל שיהא מחויב לעשות כמנהגיהם בקום ועשה מטעם מחלוקת זה לא שמענו. וגדולה מזו כתב מהר"ם חגיז בהלכות קטנות שם, דאף בקראוהו לעלות לתורה ביו"ט שני שיעלה לתורה מטעם פרהסיא, אבל לא יברך אלא החזן יברך במקומו.

שכא דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

הרי דאף היכא דמחויב מטעם מחלוקת עכ"פ בפרהסיא, אינו מחויב לברך בקום ועשה, וכ"ש היכא שהוא רק בצניעה שאינו מחויב לנהוג במצות היום ביו"ט שני בצניעה.

וכן יש להוכיח מדברי הרדב"ז עצמו לענין תפלה, דאחר שהביא את שיטת הרמב"ן דכל היכא שאסור מפני מחלוקת אף בחדרי חדרים אסור, כתב וז"ל ואפי' לפי שיטה זו רואה אני שיתפללו הבאים מארץ ישראל י"ח כמנהג מקומם חדא שאין זו קולא, ועוד שכבר נהגו כן ולא ראינו שום מחלוקת, ועוד אם מתפלל שבע נמצא שקרן בתפלתו, ועוד כיון שדעתו לחזור לא יצא ידי חובתו בתפלת שבע וכדכתיבנא עכ"ל. ולכאורה למה לא יצא ידי חובתו בתפלת שבע, למה לא נימא דמחויב להתפלל שבע מעיקר הדין כיון שנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מפני המחלוקת. ולמה נימא שהוא שקרן בתפלתו, הלא יש לומר כיון שיש אצלו חיוב יו"ט אפי' בצניעה מפני המחלוקת יוכל לומר יום חג השבועות או חג המצות, שהרי מחויב להחזיק יו"ט אף בצניעה. וע"כ דזה פשיטא שלא חל עליו דין יו"ט כיון שהוא רק מפני המחלוקת אינו אצלו יו"ט באמת. ואם אומר בתפלתו שהיום הוא יו"ט הרי הוא שקרן. וגם פשיטא דאינו מחויב להתפלל של יו"ט מחמת חומרי מקום שהלך לשם כיון שהוא דבר של קום ועשה, אלא דהיה מקום לומר דגם תפלה של חול לא יתפלל דהרי בזה נהג מנהג חול בקום ועשה. ע"ז אמר דכאן אין לנו עצה אחרת, דסו"ס מחויב הוא בתפלה, ובתפלת שבע הרי אינו יוצא ידי חובתו, וא"כ אין לו עצה אחרת אלא להתפלל תפלה של חול אף שנהג מנהג חול בצניעה.



יב. ראייה מדברי הרמב"ם דבשב ואל תעשה ליכא חשש מחלוקת כשהוא בצניעה

ויש ללמוד יסוד זה לחלק בין קום ועשה לשב ואל תעשה מדברי הרמב"ם הלכות שביית יו"ט פ"ח הלכה כ', שכתב וז"ל ההולך ממקום שעושים למקום שאין עושין לא יעשה בשוב מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת עכ"ל. והובא בש"ע סימן תס"ח סעיף ג' והנה לפי מה שביארו הרבה מפרשים שיטת הרמב"ם, ה"ה מהרשד"ם והפר"ח וכ"כ בחק יעקב שם, דהרמב"ם מיירי כאן באין דעתו לחזור, ומשו"ה צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אפי' בצניעה, דבאין דעתו לחזור יש לחוש יותר מפני המחלוקת לכן אסור אף בצניעה, אבל בסיפא מיירי בדעתו לחזור אז א"צ לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אלא בפרהסיא, אבל בצניעה יוכל לנהוג כקולי מקום שיצא משם. וא"כ ברישא דאסור לשנות אפי' בצניעה, קשה מה דאמר הרמב"ם ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. ומשמע מזה דבצניעה בתוך ביתו מותר להראות בעצמו שהוא בטל מפני האיסור, הלא באין דעתו לחזור צריך לנהוג כמקום שהלך לשם אפי' בצניעה. וע"כ דיש חילוק גדול בין שב ואל תעשה, שזה אסור אפי' בצניעה, לכן ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין אסור לעשות מלאכה אפי' בצניעה, אבל להיפך, ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, לענין

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שכתב

שיהא מחויב בקום ועשה לעשות כמנהג המקום שהלך לשם אפי' בצינעה זה לא אמרינן. לכן מותר ליבטל ממלאכה בצינעה.

ויש ראייה לזה מדברי הגמ' דלפי מה שביאר הגר"א דמקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הגמ' פסחים נ"א ע"ב מהא דאמר רבא אין בזו משום שינוי מחלוקת מאי קאמרת הוואה אומר מלאכה אסורה מימר אמרי מלאכה אין לו שהרי כמה בטלני הוי בשוקא. והנה ודאי דמיירי גם היכא דאנשי ביתו יודעין דאית ליה מלאכה ואינו עושה מלאכה מחמת האיסור, אלא כיון דהוואה אינו יודע מותר. הרי בפירוש דאינו מחויב בקום ועשה לעשות כמנהג המקום היכא שהוא בצינעה.

עוד יש לומר שהטעם דאינו מחויב במצות של יו"ט שני, כגון ישיבת סוכה ותפלה של יו"ט וקידוש על הכוס וקריאת התורה ואכילת מצה וכיו"ב בצינעה, משום דבאמת כיון שדעתו לחזור דינו בעצם כבן א"י, ולא חל עליו כלל דין יו"ט אלא צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם מפני המחלוקת. א"כ בשלמא איסור מלאכה שייך לנהוג אפי' שלא חל עליו דין יו"ט, אבל במצות מעשיות לא שייך לנהוג, אלא א"כ מחויב הוא בדבר אבל לא שייך עליו החיוב לישב בסוכה כשאינו מחויב בדבר, דזהו חוכא וטלולא והוי אצלו כמו שיושב בסוכה באמצע השנה, או כמו שאכל מצה אחר הפסח, ואין בזה שום סרך מצוה ולא חייבו חכמים מפני המחלוקת לעשות פעולות שוא. וא"כ אפי' נימא דבדברים אחרים חייב לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם, אף בקום ועשה, זהו לענין מנהגים ששייך לעשותם בתורת נדבה, או שמנהג המקום להחמיר כאיזה שיטה ומנהג המקום שיצא משם אינו כן, י"ל דמ"מ חייב לנהוג כמקום שהלך לשם מפני המחלוקת, אבל גבי מצות מעשיות שצריך שיהא חל עליו חלות מצוה, לא שייך לומר כן.



יג. יבאר דכיון דשווה זמן ארוך החיוב רק מפני המחלוקת א"כ שוה דינו לשיטת הרמב"ן דאף בשווה זמן קצר אסור בצינעה ומ"מ פטור מכל המצות שנוהג ביו"ט

שני

ובאמת לפי מה שביררנו דכל חומרת הכלבו אינה אלא מפני המחלוקת, א"כ כל החילוק בין דעתו לחזור מיד לדעתו לחזור לאחר זמן אינו לענין שצריך להחמיר גם בצינעה. וא"כ הרי בלא"ה דעת הרמב"ן במלחמות דבכל מקום שצריך להחמיר מפני המחלוקת צריך להחמיר אף בצינעה והביאו הרדב"ן. א"כ הרי ליכא שום נפק"מ במה שמחמירין כהכלבו או לא, דהרי לשיטת הרמב"ן אף בזמן קצר אסור בצינעה, וחזק לתחום מותר אף לדעת הכלבו אף בשווה זמן ארוך, כמו שהבאתי לעיל מדברי המאירי. והפר"ח שמפלפל בדינו של הכלבו אזיל לשיטתו, שפסק מעיקר הדין דאינו נוהג חומרי מקום שהלך לשם בצינעה לכן הוצרך לפלפל מהו הדין בשווה בזמן ארוך. אבל למעשה בלא"ה החמיר הפר"ח סימן תצ"ו ס"ק ג' כהרמב"ן, ועי"ש שהוא מפרש כן את דעת המחבר. א"כ לא ניתוסף שום חומרא מצד דברי הכלבו. וגם המג"א, אף שבסימן תס"ח הוא מקל דבצינעה נוהג כקולי מקום שיצא משם, מ"מ לענין יו"ט שני של גליות כתב בסימן תצ"ו בשם בעל המאור דאע"ג דבשאר דברים כל שדעתו לחזור שרי לעשות

שכג דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

בצנעה, הכא כיון שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה אין לפרוץ בה גדר. א"כ לענין יו"ט שני הרי אין שום נפק"מ בין דעתו לחזור מיד לדעתו לחזור לאחר זמן הרבה, כיון דבלא"ה אסור אף בצנעה. וחזינן דאפי' הפוסקים שהחמירו לאסור אף בצנעה, מ"מ נקטו בפשיטות דאינו מחויב לקיים את המצות של יו"ט שני, כגון לעשות קידוש או לאכול מצה או לישב בסוכה, וע"כ הוא מטעם שכתבנו. א"כ ה"ה בשוהה זמן ארוך בחו"ל, דלא ניתוסף צד חומרא מחמת שיטת הכלבו.

וכן מבואר להדיא בחיי אדם הלכות יו"ט כלל ק"ב סעיף ג', וז"ל בני א"י שבאו לחו"ל אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני דאע"ג דבשאר דברים כל שדעתו לחזור שרי לעשות בצנעה מלאכה שאני, וכו' ועוד כיון שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה אין לפרוץ בה גדר. וממשיך בסעיף ד' וכשחל יו"ט שני בער"ש מותר לבשל לשבת בלא עירוב, ובלייל שני של פסח לא יברך הברכות שמברכין על הסדר ולא קידוש ולא אשר גאלנו ולא על הלל ולא על מצה ומרור ויאמר הגדה כקורא בתורה וכו' "ואם הוא בחדר בפנ"ע לא יסדר הסדר כלל" עכ"ל. הרי דאף שמחמיר כחומרי מקום שהלך לשם אפי' בצנעה, מ"מ כתב דאין צריך לעשות הסדר כלל היכא שהוא בצנעה. וע"כ דהוא מטעם שכתבנו, דלא שייך לנהוג חומרי מקום שהלך לשם במצות שאינו מחויב בהן.

בדברי השערי יצחק שפסק בשוהה זמן ארוך דיתפלל תפלת יו"ט

וראיתי בשערי יצחק כלל ד' אות ה' שדן אם צריך להחמיר כדברי הכלבו דבשוהה זמן ארוך נוהג כחומרי מקום שהלך לשם אף בצנעה. וכתב וז"ל הרי לנו מערכה מול מערכה וקשה להכריע בזה ואם נידון להחמיר כאן וכאן כתב בתשו' ארץ צבי סימן מ"ב כיון דיש עליו חומרי חול וחומרי יו"ט דאין צריך להתפלל תפילת י"ח וע"כ יתפלל תפילת יו"ט וגם בברכת המזון צריך להזכיר של יו"ט היינו יעלה ויבא ובכל זאת הכריע שם דיניח תפילין בלא ברכה בצנעה משום חומרת א"י ולענין עירוב תבשילין כיון דמחמירנן דדינא כבני חו"ל יהיה צריך עירוב תבשילין וכמובן גם בפסח יאכל גם בסדר ליל שני מצה ומרור, אבל בלי ברכה ולענין הבדלה נראה ג"כ דנכריע יותר כמ"ש בשאילת יעב"ץ דלא צריך לעשות הבדלה במוצאי יו"ט הראשון עכ"ל.

אבל לפי מש"כ כל דבריו אינו. ותמהני, שהרי הוא עצמו הביא לעיל את דברי הרדב"ז והחת"ס, שהם דלא כדברי מורו, וכתבו מפורש דטעם הרדב"ז והכלבו דבדעתו לחזור אחר זמן ארוך שצריך להחמיר כמנהג המקום שהלך לשם הוא רק מפני המחלוקת. א"כ ודאי שצריך להתפלל תפלות חול ובצנעה א"צ לעשות את הסדר, וא"צ לאכול מצה ומרור כמ"ש החיי אדם, וא"צ לישב בסוכה בשמיני עצרת כמ"ש הברכי יוסף ופטור מקריאת התורה, כמו שכתבו כל האחרונים הנ"ל.



יד. בשוהה זמן ארוך האם יעשה עירוב תבשילין

ולענין עירובי תבשילין כתב בתשו' חיים שאל סימן ע"ד דלא יעשה עירוב תבשילין. ומדכתב סתמא משמע דמיירי גם מהשלוחין הבאין מא"י ושוהים בחו"ל זמן רב, דזה היה הדבר השכיח בימים ההם. וזה דלא כהיעב"ץ דס"ל דכיון שהוא זמן ארוך חייב בעירוב תבשילין. ונראה דזה תלוי בשאלה אם האיסור לאפות ולבשל לצורך שבת הוא איסור בפנ"ע או שהוא נובע מהחיוב לעשות עירוב תבשילין. ואם נימא דהאיסור לבשל בלא עירוב נובע מהחיוב לעשות עירוב, נמצא דבן א"י ששוהה בחוץ לארץ ע"מ לחזור, שהוא פטור מלעשות עירוב מטעם שביארנו לעיל, א"כ הדין נותן שהוא מותר לבשל בלא עירוב, כיון דהוי דבר שבצנעה מה שלא עשה עירוב.

וראיתי במנחת יצחק חלק ד' סימן ד' אות מ"א דלהלכה למעשה בבני א"י הבאים לישא וליתן ולהרויח או לעשות מלאכתו או ללמוד תורה אע"פ שלא עקר דירתו משם דנקראו דעתם לחזור לאחר זמן כמ"ש הרדב"ז, והחת"ס כתב ע"ז דלזה שומעין שאמר כהלכה אסור אף בשאר ענינים אפי' בצנעה כדמוכח מדברי הרדב"ז, ואף אסור לבשל מיו"ט שני לשבת בלא עירוב תבשילין וכל כיוצא בזה אף שאינו ניכר להרואה, חוץ מחומרא דאתי לידי קולא עכ"ל.

וזה צ"ע מאוד, שהרי בלא"ה החמירו הפוסקים לאסור אף שאר ענינים בצנעה לפי דברי בעל המאור, ואפ"ה הקילו שמותר לבשל בלא עירוב תבשילין מטעם שביארנו. א"כ ה"ה בשוהה זמן ארוך, אף שאסור בשאר ענינים בצנעה, אבל מעירוב תבשילין פטור.



טו. בדברי המנחת יצחק דמדייק מדברי השערי תשובה דאם נשתהה זמן רב אף

בדעתו לחזור בודאי מ"מ אסור בכל הענינים כבני חו"ל

ובאות מ"ג הביא המנחת יצחק את דברי השערי תשובה בשם השלמי חגיגה בעובדא שאירע לו כה"ג שגשה אשה בחו"ל רק נתעכב שם מחמת כמה עלילות ולא היה בדעתו לישאר שם רק לחזור עם אשתו כאשר התנה עמה ונהג כבני א"י אך מעיד אני עלי שמים וארץ שמעולם לא אכלתי חמץ בח' של פסח ולא נהגתי כא"י רק לענין תפלה מטעם שכתב הרדב"ז עכ"ל. וכתב באות מ"ד דמדברי השלמי חגיגה האלו ראיה למה שכתב באות מ"א דאם נשתהה זמן רב אף בדעתו לחזור בודאי מ"מ אסור בכל הענינים כבני חו"ל חוץ מתפילין דהוי חומרא דאתי לידי קולא עכ"ל.

והנה המנח"י כתב בעצמו באות נ"א שאין לו את הספר שלמי חגיגה ולא ראה רק מה שהעתיק השערי תשובה. אבל המעיין בשלמי חגיגה יראה דלא כן הוא, דאחר שהביא את דברי הרדב"ז שעשה בזה ג' ענינים חלוקים, א' דעתו לחזור מיד, ב' הבאים לישא וליתן ולהרויח וזה נקרא דעתו לחזור לאחר זמן, ג' כשאין דעתו לחזור, וכתב על עובדא ידידיה וז"ל ולפי"ז יש לומר בנידון דידן שהרי מפורסם לכל שהציאה מא"י לא היתה אלא דרך ארעי בעלמא כדרך השלוחים הסובבים בעיר ומעולם לא היתה בזה שום מלאכה של עסק משא ומתן לא קודם הנשואין ולא לאחר הנישואין א"כ אפי' שלא נשאר לו שום דירה ומקום קביעות בא"י אכתי

שכה דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

נהוג כבני א"י כיון שדעתו לחזור ומה שנשא אשה בחו"ל אינו מזיק כמדובר, ועכ"פ אני מעיד עלי כי מעולם לא אכלתי חמץ בח' של פסח כל זמן שהייתי בחו"ל ולא נהגתי כא"י רק לענין תפלה בלבד עכ"ל. הרי להדיא להיפך, דבעובדא ידידה חשבו כדעתו לחזור מיד, א"כ מה שהיה נזהר שלא לאכול חמץ צריך לומר שהיה ס"ל דאף בדעתו לחזור מיד, אסור אף בצינעה מפני המחלוקת. דלשיטת בעל המאור אין לחלק בין מלאכה לאכילה, דבדין יו"ט שני אסור אף בצינעה, משום שהוא מנהג גדול שנתפשט בכל הגולה ואין לפרוץ בו. או י"ל שהיה מספקא ליה דילמא נחשב כעוקר דירתו עם אשתו, כיון שנשא אשה שניה בחו"ל. אבל לענין מחלוקת הרדב"ז עם הפר"ח אם לחשוש לשיטת הכלבו אין לנו ראייה כלל.



טז. בדברי הארץ צבי דאם אין דעתו להשתקע במקום החדש צריך לנהוג כחומרי שני המקומות

עוד כתב שם הארץ צבי (בד"ה אמנם) דאם בהזמן שבא לחו"ל היה דעתו לחזור מיד, ואח"כ שעבר זמן זה ג"כ היה דעתם לחזור מיד, וכן מאז ועד עתה בכל עת ובכל שעה דעתם לחזור בזמן קרוב, דעתו לחזור לאלתר מיקרי. ויש לדמותו להא דכתב הפר"ח בשם הכנה"ג בשם מהרי"ט דלא פקעי מינה חומרי מקום שיצא משם עד שיקבע בעיר שנהוג בו היתר. ע"כ ה"ה בניד"ד, נהי שנעקר דירתו מא"י כיון ששהה בחו"ל זמן מרובה, אבל מ"מ לא נקבע בחו"ל, כיון דבכל פעם היה דעתו לחזור בזמן קרוב, א"כ לעולם לא נשתקע בחו"ל ולכאורה נשאר דינו כבן א"י.

אבל מסיק דסברת המהרי"ט לא מהני רק שלא יפקע ממנו חומרי מקום שיצא משם, אבל לא מהני לפוטרו מחומרי מקום שהלך לשם. והביא ראיה מדברי הש"ך יו"ד סימן רי"ד סק"ח דבאין דעתו לחזור, אף שאין דעתו להשתקע במקום שהוא שם לא פקעה מינה חומרי מקום שיצא משם. ומפרש כן את דברי השו"ע או"ח סימן תס"ח דמש"כ המחבר דאף באין דעתו לחזור דנוהג בחומרי מקום שיצא משם מיירי דאין דעתו להשתקע במקום שהוא שם לפיכך לא פקע מינה חומרי מקומו. ואפ"ה כתב המחבר דנוהג גם חומרי מקום שהלך לשם. אלמא דסברא זו מהני רק לחומרא ולא לקולא. ה"ה בניד"ד, כיון דשהה זמן מרובה לא נעקר ממנו דין א"י רק לחומרא אבל לא לקולא. לכן כתב דבכה"ג י"ל חומרי שניהם בתורת ודאי, ע"כ אסור לו להתפלל תפלת חול אלא תפלת יו"ט.

ודבריו אינם נלענ"ד, לבד מה שכבר כתבנו דאף דבשהה בזמן מרובה כל חומרת הכלבו דצריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם היא רק מפני המחלוקת, א"כ חומרת הכלבו לא שייכת כלל לענין תפלה. אבל אפי' לפי שיטתו, מה שהביא בשם הש"ך דאם אין דעתו להשתקע במקום החדש, אכתי צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, וע"ז כתב המחבר סימן תסח דצריך לנהוג גם חומרי מקום שהלך לשם. זה אינו, דהרי כתב המחבר ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה בשוב מפני המחלוקת, אלמא דחומרי מקום שהלך לשם אינו אלא מפני המחלוקת. ולפי שיטת הש"ך מיירי המחבר מאין דעתו לחזור אלא שאין דעתו להשתקע במקום

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב שכו

החדש, אלמא דאף לקולא אמרינן דדינו כמקום שיצא משם. ואולי ס"ל להאר"צ דרך הסיפא דההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין דקתני דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם מיירי באין דעתו לחזור, אבל הרישא דאסור בישוב רק מפני המחלוקת מיירי בדעתו לחזור. ואף שהמ"מ לא כתב כן, מ"מ בדברי המחבר י"ל כן. אבל אין שום הכרח לומר כן, וי"ל דעד שלא נשתקע במקום החדש דינו כמקום שיצא משם אף לקולא. וכן משמע מדברי הש"ך בסופו, שכתב וז"ל ה"ה באין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם כיון שדעתו להשתקע שם במקום שהלך הוי כמו בן עיר ההוא דחד טעמא הוא עכ"ל.



ענף ה - לפי שיטת הרמב"ם דאף באין דעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם מהו הדין לענין יו"ט שני

א. ישוב הפר"ח לסתירת המחבר באין דעתו לחזור אם נוהג חומרת מקום שהלך לשם במדבר

והנה שיטת הרמב"ם המובא בשו"ע סימן תס"ח סעיף ד' דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם הוא אפי' אין דעתו לחזור דלעולם דינו כמקום שיצא משם. וכל החילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור הוא לענין חומרי מקום שהלך לשם, דבדעתו לחזור א"צ לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אלא בפרהסיא, אבל בצניעה נוהג כקולי מקום שיצא משם. אבל אם אין דעתו לחזור, צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אפי' בצניעה, דבאין דעתו לחזור יש לחוש יותר מפני המחלוקת ולכן אסור אף בצניעה. אבל בחוץ לתחום מותר, ואין צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם בין דעתו לחזור ובין אין דעתו לחזור. כן היא שיטת הרמב"ם לפי המ"מ, וכן ביארו מהרשד"ם והפר"ח, וכ"כ בחק יעקב שם דלא כהמג"א שהסיב את דעת הרמב"ם כשיטת התוספות והרא"ש.

והקשה הפר"ח סימן תצ"ו אות כ"ד לפי זה על סתירת המחבר, דבסימן תצ"ו כתב המחבר דבני א"י הבאים לחו"ל אם אין דעתם לחזור נעשה כמותן אסור לעשות מלאכה בין במדבר ובין בישוב ובסימן תס"ח כתב דאפי' אין דעתו לחזור מותר חוץ לתחום. ותירץ הפר"ח וז"ל וכתב ג"כ דכל שהגיעו לישוב ואין דעתו לחזור אסור בין במדבר ובין בישוב אע"פ שבסימן תס"ח כתב דאף שאין דעתו לחזור לעולם במדבר נוהג קולי מקומו הראשון דל"ד לתרבא דאיתרא וכו' דבהני מאן דאסר אסר בכל דוכתי ומאן שרי שרי בכ"מ נמצא דהם איסורים שוין וכוללין בכל המקומות, ולפיכך י"ל שאדם יכול לנהוג קולא במדבר אע"פ שהוקבע עכשיו ונעשה מבני אותה העיר שנוהגין איסור באותו דבר ואף שאין דעתו לחזור למקומו הראשון, אבל באיסור מלאכה ביו"ט שני כל שעקר דירתו ממקום שעושין יום אחד והגיע לישוב שעושין ב' ימים ואין דעתו לחזור למקומו הראשון, מנהג זה תלוי במקום והמקום הוא הגורם ולא אקרקפת דגברי מנח, ולפיכך אסור לו לעשות מלאכה בין במדבר בין בישוב עכ"ל.

ביאור דברי הפר"ח דמנהג יו"ט שני הוי חיוב התלוי במקום ומודה הרמב"ם דאסור אפי' בצנעה

וראיתי באבנ"ז סימן תכ"ד אות ט"ו ואות ל"ז שהקשה עליו, דכיון דאנן בקיאיין בקביעא דירחא כמו בני א"י, והחילוק שבינינו לבינם הוא שאבותינו נהגו בתחילה שני ימים טובים. וא"כ הדבר תלוי בקבלת אבות ואינו תלוי במקום. ולפענ"ד לבאר את דברי הפר"ח, דהנה ז"ל הרמב"ם פ"ה מהלכות קידוש החודש הלכה ה' אבל תקנת חכמים שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם לפיכך כל מקום שלא היו שליחי תשרי מגיעין אליו כשהיו השליחין יוצאין יעשו שני ימים ואפי' בזמן הזה, כמו שהיו עושין בזמן שבני א"י קובעין על הראייה, ובני א"י בזמן הזה עושין יום אחד כמנהגן שמעולם לא עשו שני ימים עכ"ל. וסובר הפר"ח דקבלת האבות הייתה דבחו"ל יעשו שני ימים. נמצא דאף דכל החיוב הוא מחמת קבלת אבותינו, אבל קבלת אבותינו הייתה רק על חו"ל, דכיון שהם היו בחו"ל לא היה נכלל בקבלה זו גם כשילכו לא"י, משום דבזמן ההוא כשהיו עולים לא"י לא היו מחזיקים שני ימים. לכן קיבלו חומרא זו רק על מקומם, משום דהקבלה הייתה שיישאר הדבר כמקדם כשעדיין לא היו יודעים בקביעא דירחא. ובני א"י מקילין ואינם מחויבין לעשות יו"ט שני, משום שאבותיהם לא קבלו חומרא זו. וקולא זו לא חל אלא על א"י, דרק במקום ההוא נהגו להקל קולא זו, ולא נכללים בקולא זו מקומות שבחו"ל מטעם הנ"ל.

וא"כ ס"ל להפר"ח דאף דהרמב"ם ס"ל דעיקר דין האדם הוא כמקום שיצא משם אפי' אין דעתו לחזור, מודה הוא דבאמת באין דעתו לחזור הוקבע ונעשה כבני העיר שהלך לשם, אלא דס"ל דאפ"ה לענין קולא וחומרא אינו מחויב לנהוג כמנהגן, אלא כמקומו הראשון שיצא משם, דמקום הראשון אלים יותר מהמקום שבא לשם אפי' אין דעתו לחזור. אבל כל זה הוא רק כשמקומו הראשון מושך אותו לנהוג כמקומם, אבל בענין יו"ט שני, דקבלת מנהג אבותיהם של בני א"י חלה רק בא"י, א"כ כשבן א"י בא לחו"ל ואין דעתו לחזור, כיון שהוקבע ונעשה כמותן שפיר חל עליו חומרת בני חו"ל, כיון דמנהג בני א"י אינו מושכו לעשות כמותן, דמנהגם נקבע רק על מקומם בא"י.

ישוב קושית האבנ"ז דאין לומר דהתקנה הייתה שיישאר הדבר כמו מקודם

ומה שהקשה האבנ"ז שם באות ל"ז וז"ל ואין לומר כיון דבימים הקדמונים כשקדשו ע"פ הראיה היה מידי דתלוי במקום אף אנו כמותם דיו"ט שני הוא תלוי במקום, דא"כ הרי בזמן ההוא כשהלכו בני א"י למקום שלא הגיעו השלוחים היה אסורים לעשות מלאכה משום דשמא באמת יו"ט הוא, א"כ למה בזמן הזה הדין דבכל מקום שהולכין בני א"י ודעתם לחזור אינם עושים יו"ט שני נאמר דהדין הוא כמו מקודם כאילו אין אנו יודעים בקביעא דירחא, אע"כ דהוא רק מידי תלוי בקבלת אבותינו. עי"ש.

אבל לענ"ד י"ל שהגזירה הייתה שיהיה כמו מקודם, ולפיכך קבעו את הגזירה רק על מקומם שבחו"ל. ואפ"ה בן א"י בזמן הזה שהולך למקום שלא היו השלוחים מגיעים ודעתו לחזור, אינו צריך לעשות יו"ט שני, כיון שהוא עדיין נחשב כבן א"י הרי לא חל עליו הגזירה. וא"כ אין

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב שכת

לומר כקושית האבנ"ז דמאחר שנמצא במקום שלא ידעו בקביעא דירחא יהא נחשב כאילו אין הוא יודע בקביעא דירחא ויעשה יו"ט מספק. דזה שייך לומר רק על מי שחל עליו הגזירה, אבל דכיון דעדיין נחשב כבן א"י ואבותיו לא קבלו עליהם כלל חומרא זו, לא קאי עליו הגזירה. אבל אם אין דעתו לחזור, א"כ נחשב כבן חו"ל וע"כ נגרר אחר קבלת האבות של בני חו"ל. ולהכי ס"ל להפר"ח שהמנהג של יו"ט שני מורכב משני דברים - מקבלת האבות וגם רק על מקומם שבחו"ל, וגם מנהג בני א"י שלא לעשות יו"ט שני הוא מחמת זה שאבותיהם לא היו מחזיקים יו"ט שני, אבל קולא זו חל רק על מקומם בא"י. ע"כ בזמן הזה גם להרמב"ם יש חילוק בין דעתם לחזור, דאז נגרר אחר קבלת האבות שבא"י ואין צריך להחזיק יו"ט שני בחו"ל, אבל אם אין דעתם לחזור אין נגרר אחר האבות שבא"י שלא חל עליהם הקולא אלא על מקומם, ע"כ הוא נגרר אחר קבלת האבות שבחו"ל וצריך לעשות יו"ט שני.



ב. בדברי המנחת יצחק דהב"י ס"ל להתקנה היא אקרקפתא דגברי וחולק על

הפר"ח

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן ג' אות כ"ט שכתב דלפי דברי החכ"צ דמשום שהמקום גורם ע"כ בבן חו"ל בא"י אף בדעתו לחזור אין זה בכלל שצריך לנהוג חומרי מקום שיצא משם וכיוצא בזה ס"ל לבנו בשאלת יעב"ץ בבן א"י בחול ע"ש, א"כ לשיטתם א"א לומר בשוב דברי השו"ע כדברי הפר"ח הנזכרים דא"כ היה צריך כן הדין אף בדעתו לחזור, והבית יוסף פסק בפירוש בש"ע שם בבני א"י בחו"ל בדעתו לחזור צריך לנהוג חומרי מקום שיצא משם, ועכ"ח ס"ל דאקרקפתא דגברי מונח וכדס"ל להרדב"ז, וכו' וכנראה דמזה עצמו יש להוכיח לפרש דברי הש"ע בסימן תס"ח ותצ"ו כדברי המג"א שם דס"ל להרמב"ם כהתוס' והרא"ש כנ"ל עכ"ל.

והנה מה שמביא את דברי הח"צ, כבר ביארנו [במאמרינו חלק א'] מדברי האחרונים דהח"צ מיירי רק בבן חו"ל ההולך לא"י, דחומרת יו"ט שני שייך רק בחו"ל ולא בא"י, אבל להיפך מודה דבן א"י ההולך לחו"ל ודעתו לחזור אין עליו חומרת יו"ט שני, דלענין זה הוא מודה דלא תלי במקום, שיהא מחויב להחזיק יו"ט שני כל מי שבא לחו"ל, כמו שביארנו שם משום דזה תלוי בקבלת האבות בצירוף המקום. ובדעת היעב"ץ דס"ל דכל מי שבא לחו"ל, אף שדעתו לחזור, מחויב להחזיק יו"ט שני משום שתלוי במקום, הרי חולק על השו"ע [וכבר ביארנו דלא כתב דבריו להלכה לחלוק על השו"ע]. א"כ איך אפשר להוכיח מדבריו נגד הפר"ח, שכתב לפרש את דברי השו"ע. ועוד, אדרבה הרי היעב"ץ והפר"ח אזלו בחדא שיטה שמנהג יו"ט שני הוא מנהג התלוי במקום, אלא שהיעב"ץ חולק על השו"ע וס"ל דמנהג התלוי במקום לא מהני אפי' דעתו לחזור. והפר"ח אזיל בדרך הממוצע, וס"ל כדעת השו"ע דאפי' מנהג התלוי במקום אם דעתו לחזור נוהג כמקום שיצא משם, ואם אין דעתו לחזור נוהג כמקום שהלך לשם כיון שהוא מנהג התלוי במקום. ומטעם שביארנו דהמנהג תלוי בקבלת האבות בצירוף המקום.



ג. ביאור סברת הפר"ח דמנהג יו"ט שני הוא צירוף מנהג האבות עם חלות חיוב על המקום

ובאמת לפי מה שביארנו את סברת הפר"ח ליכא מי שחולק על זה דמנהג התלוי במקום איכא חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, ואפי' היעב"ץ מודה בזה. ומה שכתב היעב"ץ דאם תלוי במקום אין חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור אינו סתירה לדברי הפר"ח, דשיטת היעב"ץ היא דהגזירה של יו"ט שני חל על כל ישראל ואינו תלוי במנהג אבותיהם. לכן כל מי שבא לחו"ל מחויב להחזיק יו"ט שני. ולכן אין חילוק בין דעתו לחזור לבין אין דעתו לחזור. אבל השו"ע ס"ל דהחיוב הוא רק מחמת מנהג אבותיהם, ועכ"ז המנהג חל רק על המקום שבחו"ל. וזה כו"ע מודי דגם במנהג מחמת קבלת האבות בידיהם יכולים להגדיר את המנהג רק על מקום מסוים. וכן מפורש בר"ן פסחים שמסביר את הענין של חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם, וז"ל ורבה בר בר חנה לית ליה דנותנין עליו חומרי מקום וכו' לפי שכיון שנהוג בני מתיא כדברי האוסר ועשאוהו לחומרא כרבים וכו' הרי שתלמודיו ואנשי מקומם נוהגים כמותו בין לקולא ובין לחומרא וכו' הרי הן כאילו קבלו עליהם לנהוג אותו איסור עליהם ועל כל הנלוים עליהם "וכל הנכנס באותו מקום" אם אין דעתו לחזור חייב לנהוג איסורא באותו דבר מן הדין עכ"ל.

דברי שו"ת הר"ן דחיוב מנהג האבות מוגדר במקום מסוים

ומפורש יותר בשו"ת הר"ן סימן מ"ח וז"ל דמתני' דפרק מקום שנהגו דהתם מיירי במנהג שנהגו אנשי העיר מעצמן וכו' ונוהגין איסור בדבר ובניהם אחריהם מפני שראו אבותיהם שהיו נוהגין איסור בדבר אף הן נוהגין כמותן וכל מי שבא לאותה העיר ג"כ חייב לנהוג מנהג שלהם מתקנת חכמים, וכפי האי גוונא ודאי כל מי שיצא משם ואין דעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי אותו מקום שיצא משם, אבל ב"ד הגדול שהחרים וכו' דבר אחד על כל אנשי גלילותיו איני רואה מתוך אותה משנה דכל היכא שאחד מבני בניהם מאותם החרם חל עליו בעודו במקומו שנאמר שמפני שיצא ממקומו יהא מסולק החרם מעליו לפי שהחרם זה אין המקום גורם אלא אקרקפתא דגברא רמי עכ"ל.

הרי אדרבה, דכל ענין חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם הוא רק בהאיסורים התלויים במקום, אבל מ"מ החיוב הוא מחמת מנהג אבותיהם, ובזה חילק הגמ' בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, אלא דהרמב"ם חולק על שאר הראשונים וס"ל דכיון דמנהג תלוי במנהג אבותיהם, לכן חל המנהג אף למי שיצא משם ואין דעתו לחזור. וע"ז קאמר הפר"ח דלפי דעת המחבר צ"ל דבמנהג יו"ט שני יודה הרמב"ם לשאר הראשונים, דגם במנהג אבותיהם כיון שתלוי בהמקום יותר משאר מנהגים, לכן אם אין דעתו לחזור צריך לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם, אבל אם דעתו לחזור אינו נוהג כמנהג המקום שהלך לשם, כמו שס"ל לשאר הראשונים בכל דוכתי גם במנהג התלוי במקום, דאם דעתו לחזור אינו נוהג כמנהג שהלך לשם.

תמיהה על המנחת יצחק שהביא ראייה מדברי היעב"ץ על דברי המחבר

וגם תימא מה שכתב המנח"י וכנראה דמזה עצמו יש להוכיח לפרש דברי הש"ע בסימן תס"ח ותצ"ו כדברי המג"א שם דס"ל להרמב"ם כהתוס' והרא"ש כנ"ל עכ"ל. ר"ל דמדברי היעב"ץ מוכח דא"א לומר כתירוצ' הפר"ח, א"כ מוכח מדברי המחבר סימן תצ"ו דגם בסימן תס"ח ס"ל דבאין דעתו לחזור אינו נוהג מנהג המקום שיצא משם. וזה תימא, דמלבד מה שביארנו דהיעב"ץ מצי סבר כתירוצ' הפר"ח, הרי יש לנו את שיטת מהרשד"ם והש"ך והחק יעקב והפר"ח וביאור הגר"א שמפרשים את דברי המחבר סימן תס"ח כדברי המ"מ, דאף באין דעתו לחזור נוהג כחומרי מקום שיצא משם. ואיך יכריע היעב"ץ שחולק על השו"ע, נגד כל הני ולומר שא"א לומר כתירוצ' הפר"ח, אדרבה מכל הני אחרונים ראייה דס"ל כהפר"ח דלא כהיעב"ץ וס"ל דגם דמנהג התלוי במקום יש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור.

וגם מה שכתב המנח"י דגם האבנ"ז פשיטא ליה דלא כהפר"ח. אדרבה, הרי האבנ"ז מסכים בדמנהג התלוי במקום איכא חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, שכתב שם באות ל"ז וז"ל ואין לומר כיון דבימים הקדמונים כשקדשו ע"פ הראיה היה מידי התלוי במקום אף אנו כמותם עכ"ל. הרי שהסכים להפר"ח דאם המנהג תלוי במקום יש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, אלא דהוא חולק על הפר"ח וס"ל דאינו תלוי כלל במקום. וכבר ישבנו לעיל את קושיתו.



ד. ביאור דברי החק יעקב דהמחבר פסק גם ביו"ט שני כדעת הרמב"ם דאין צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם בצנעה

אמנם בדברי החק יעקב סימן תס"ח יראה שהוא מפרש פירוש אחר בדברי המחבר סימן תצ"ו, ואין אנו צריכין לתירוצו של הפר"ח. דהחק יעקב כתב דהמחבר ס"ל כמ"ש המ"מ בדעת הרמב"ם דרב ספרא מיירי באין דעתו לחזור, אלמא דאפי' במנהג יו"ט שני אין צריך לנהוג כהמקום שהלך לשם אפי' אין דעתו לחזור. וכתב דכן מבואר גם בדברי הש"ע סימן תצ"ו, דשם כתב דאפי' באין דעתו לחזור אינו אסור אלא מפני המחלוקת, ולכאורה קשה, הרי המחבר כתב לכאורה היפך מזה שכתב דבני א"י הבאים לחו"ל אם אין דעתם לחזור נעשה כמותן ואסור לעשות מלאכה בין במדבר ובין בישוב. ולדעת הרמב"ם הרי במדבר מותר אפי' אין דעתו לחזור כמו שהקשה הפר"ח.

ביאור דברי בעל המאור דהיתר "חוץ לתחום" והיתר "מדבר" הם שני ענינים והיתר מדבר הוא אפי' בתוך התחום

ונראה דהנה המחבר כל הסעיף בסימן תצ"ו הוא העתקת דברי בעל המאור והנה במה שכתב בעל המאור וכל זמן שלא הגיע לישוב אפי' אין דעתו לחזור מותר, נראה שהוא מפרש את דברי הגמ' בהא דרב ספרא דבמדבר מותר דמיירי אף שאין דעתו לחזור כיון שעדיין לא הוקבע להיות כמותן, ויש להסתפק אם כונתו דוקא שלא הגיעו גם לתוך התחום של הישוב או דילמא

שלא דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

אף שהגיע תוך התחום מ"מ כיון שעדיין אינו בתוך הישוב ממש אלא במדבר מותר, והנה הרמב"ן במלחמות כתב דחוץ לתחום המבואר במס' חולין הוא משמעותו כמו שמבואר בפסחים במדבר מותר היינו חוץ לתחום, אבל בעל המאור ס"ל דחוץ לתחום ומדבר הם שני ענינים, משום דס"ל דההיתר במדבר הוא משום דהוי בצנעה דאין בני העיר מסתובבים שם לכן מיקרי בצנעה, ובאמת גם בתוך הישוב היה מותר בצנעה אלא כיון דיו"ט שני של גליות הוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה החמירו יותר דבתוך הישוב אסור אפי' בצנעה, אבל מחוץ לישוב אפי' שהוא בתוך התחום הוי בצנעה ומותר, והגמ' דמס' חולין דמתיר חוץ לתחום מיירי דאף שהוא בפרהסיא מ"מ כיון שהוא חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם דלא שייך מחלוקת שם כיון דאינו מחויב לנהוג שם כחומרי המקום, וכן ביאר בלב אריה חולין דף ק"ו. אבל הרמב"ן לשיטתו לא היה יכול לפרש דבמדבר מותר אפי' תוך תחום דלשיטתיה אזיל דכל מקום שאסור מפני המחלוקת אסור אפי' בחדרי חדרים, א"כ הא דמתיר בגמ' פסחים במדבר הוא משום שהוא חוץ לתחום. ועיין בפר"ח סימן תס"ח שכתב להדיא בהא דרב ספרא דבמדבר מותר היינו אפי' תוך התחום וכתב דשיטת הרמב"ן דההיתר במדבר היינו ההיתר דחוץ לתחום אינו מחזור.

וכן ביאר הרדב"ז סימן ע"ג דאחר שהביא את דברי הגמ' הא דרבה בר בר חנה כתב וז"ל ולמדנו מהא דרבה בר בר חנה דבאכילה דאפשר בצינעה עושה כמקומו כיון דדעתו לחזור אבל מלאכה דלא אפשר בצינעה אפי' דעתו לחזור אסור, והיינו הך דרב ספרא דבישוב יש מי שרואהו ליכא צינעה אבל במדבר שהכל צינעה מותר עכ"ל אבל הא דמותר מחוץ לתחום המבואר במס' חולין דף ק"י מיירי אפי' בפרהסיא.

וכן מצאתי מבואר בפרמ"ג סימן תס"ח א"א ס"ק ח' כשדעתו לחזור עושה במדבר תוך תחום העיר וכשאין דעתו לחזור אסור תוך תחום העיר הא חוץ לתחום עדיין שרי כיון שלא בא עדיין לתחומה עכ"ל. וטעמו כמ"ש, דכיון דבדעתו לחזור מותר בצנעה, אלא שמלאכה א"א לעשות בצנעה, ודי במה שיוצא מן העיר למדבר אף שהוא בתוך התחום. אבל באין דעתו לחזור אז צריך להיות מחוץ לתחום העיר, ומ"מ הוא לא אזיל כשיטת בעל המאור לגמרי ולא מפרש הא דרב ספרא בפסחים נ"א דבמדבר מותר דמיירי דעדיין לא בא לתוך העיר אלא מפרש דמיירי לענין שיהא בצנעה אבל לענין שלא יהא נקבע להיות כבני העיר צריך שעדיין לא יבא אפי' לתוך תחומה של העיר. אבל בעל המאור דמפרש הא דפסחים במדבר מותר בין דעתו לחזור ובין אין דעתו לחזור הוא משום שעדיין לא הוקבע להיות כמותן, הרי א"א לאוקמה הא דבמדבר מותר בתרי גווני. וכיון דלענין דעתו לחזור הפירוש במדבר מותר מיירי אפי' בתוך התחום ה"ה לענין אין דעתו לחזור הפירוש במדבר מותר הוא אף שכבר בא לתחומה של העיר דמ"מ כיון שעדיין לא בא לתוך הישוב עדיין לא הוקבע להיות כמותן ומותר לעשות מלאכה שם משום דבמדבר נחשב בצנעה, וכן בדעתו לחזור מותר לצאת למדבר ולעשות מלאכה אף שכבר בא לתוך העיר משום דנחשב בצנעה.



דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שלב

ה. דברי החק יעקב דלהרמב"ם היתר מדבר הוא רק חוץ לתחום

וכן ס"ל להחק יעקב ומש"כ וז"ל אכן במדבר לא חיישינן מפני המחלוקת ומותר לעשות אף שאין דעתו לחזור וכ"כ המ"מ שזה דעת הרמב"ם והיינו דוקא חוץ לתחום העיר כדאיתא בש"ס דחולין דף קי עכ"ל. ר"ל דכיון דבאין דעתו לחזור אסור אף בצנעה, לכן אף במדבר אסור אם הוא תוך התחום ולא הותר אלא חוץ לתחום העיר. אבל בדעת בעל המאור, דס"ל כשדעתו לחזור מותר בצנעה, לכן מותר במדבר אף שהוא תוך התחום.

הכלל הוא למ"ד דאסור אפי' בצנעה א"כ אפי' במדבר אסור אם הוא תוך התחום, ולמ"ד דמותר בצנעה מותר במדבר אפי' תוך התחום. לכן לדעת בעל המאור מותר לעשות מלאכה במדבר אפי' בתוך התחום, ולדעת המלחמות אסור. וכן מבואר בדברי הר"ן שכתב והכי אמרינן דבצנעה שרי והא אסיקנא בגמ' בדרכ ספרא דבישוב אסור וכו' יש לומר דלא דמי מלאכה לאכילה דמלאכה קלא אית ליה וכל בישוב מיפרסמא מילתא משא"כ באכילה עכ"ל. משמע להדיא דרק בישוב אסור אבל חוץ לישוב, אפי' שהוא בתוך התחום, לית ליה קלא.

ולכאורה יש להקשות מהא שכתב הר"ן בחידושי פסחים נ"א כדברי הרמב"ן, וז"ל והא דבעינן הכא מדבר ואילו בפרק כל הבשר בעובדא דרמי בר תמרי אמרינן חוץ לתחום אכלתינהו כלומר בחוץ לתחום בלחוד סג, התם היינו טעמא לפי שלא היה אותו מנהג אלא בפומבדיתא בלבד אבל הכא שהיו נוהגין כן ברוב הגולה כי הוי חוץ לתחום עיר אחת מאי הוי הא הוי ליה תוך תחום עיר אחרת ומשו"ה לא שרי אלא חוץ לתחום העיירות כולן וכגון זה נקרא מדבר עכ"ל. ולכאורה היה משמע מדבריו דההיתר של במדבר הוא משום דהוי חוץ לתחום, ואילו לפי המבואר בדבריו לעיל ההיתר של במדבר הוא משום דהוי בצנעה. אלא צ"ל שכוונת הר"ן להקשות למה לי לההיתר של בצנעה שהוא צריך להיות במדבר, הלא סגי בההיתר של חוץ לתחום אפי' שיעשה בפרהסיא. וע"ז תירץ דבענין יו"ט שני לא שייך ההיתר של חוץ לתחום עד שיגיע למדבר, ואז באמת כבר איכא ההיתר של בצנעה, הגם שמותר גם מטעם חוץ לתחום. אבל להרמב"ן ההיתר של במדבר הוא רק משום שהוא חוץ לתחום.



ו. יבאר דמש"כ בעל המאור דכל זמן שלא הגיע לישוב אפי' אין דעתו לחזור

מותר מיירי אף כשהוא בתוך התחום

ולענין מה שכתב בעל המאור והעתיקו המחבר דכל זמן שלא הגיע לישוב אפי' אין דעתו לחזור מותר לפי שעדיין לא הוקבע כמותן. וביארנו לעיל דבעל המאור מפרש כן הא דאמר בגמ' במדבר מותר, וא"כ ע"כ דאף שהגיע תוך תחומה של העיר, מ"מ כיון שהוא עדיין במדבר מותר. ואף שהחק יעקב כתב בסמ"ח דאם כבר הגיע לתחומו של העיר כבר הוקבע להיות כמותן, וכן דעת המג"א והגר"א שם. ונראה דגם בזה יש חילוק בין מקום ישוב אלא שהוא חוץ לעיר, דגם בחוץ לעיר איכא ישוב של כפרים ועיירות אחרות, דבזה כל שמגיע תוך תחומו של העיר הוקבע להיות כמותן, ואפשר דאפי' שדות ומגרשים של חוץ לעיר שהוא שייך להעיר נידון כהעיר. אבל אם הוא עדיין במדבר, אף שהוא בתוך התחום של עיר, עדיין לא הוקבע

שלג דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

כמותן, דמה שחידשה הגמ' חולין דף ק"י דתוך תחום העיר נידון כהעיר, זה דוקא בישוב שהוא בתחומו של העיר ולא במדבר. וכן משמע מדברי החק יעקב שהביא משם הכלבו דכל שעדיין לא הגיע לתחומו של העיר לא נקבע להיות כמותן. והמעין בכלבו יראה שכתב דכל זמן שלא הגיע לישוב לא נקבע להיות כמותן משמע שצריך להגיע לישוב ממש, אלא ע"כ כונתו דהמגרשים סביב הישוב כבר נגררים להישוב לכן הוא קורא אותו שהגיע לישוב, אבל אם הוא עדיין במדבר, אף שהוא בתוך התחום של הישוב, הרי עדיין לא הגיע לישוב. וכן משמע מדברי הגר"א סימן תס"ח שכתב וז"ל וצ"ל אפי' אין דעתו לחזור לא נקבע כמותם עד הגיעו לישוב תוך התחום עכ"ל. משמע דצריך שני דברים א' שיגיע לישוב ב' שבתוך הישוב צריך גם בתוך התחום, אבל בתוך התחום גרידא ולא הגיע למקום ישוב לא מהני.



ז. ראייה מדברי הרדב"ז דבמדבר ליכא דיןא דתחום העיר נחשב כהעיר

וכן מוכח מדברי הרדב"ז שכתב וז"ל ומה שיש לעיין בזה אם כבר יצא מן המדבר והגיע לישוב של מצרים אבל עדיין לא נכנס למדינה מהו, ואם יש ישוב ישראל באותו מקום שהגיע לו פשיטא לי דאסור בעשיית מלאכה כי קמבעיא לי דליכא ישוב [ישראל], מאי כיון שיצא מן המדבר אסור בעשיית מלאכה, או דילמא כיון שעדיין לא הגיע לישוב ישראל למאי נחוש, ונראה לי דרך סברא שאם אין דעתו לחזור כיון שנכנס לישוב מצרים שעושים שני ימים הוקבע ביניהם ונעשה כמותם וכו' עכ"ל. והובאו דבריו במג"א ס"ק ו'. א"כ כיון דנקט דלענין מי שאין דעתו לחזור גם ישוב גויים מיקרי ישוב להצריך לעשות יו"ט שני, א"כ היה הדין נותן דבתוך התחום של ישוב הגויים שיהא דינו כהישוב עצמו שיקובע להיות כבני חו"ל להצריך יו"ט שני. אבל הרדב"ז כתב מפורש דוקא שיצא מן המדבר והגיע לישוב, אבל אם עדיין הוא במדבר, אף שהוא בתוך התחום של הישוב הגויים עדיין לא הוקבע להיות כמותן. והרי לעולם בתוך שני האלפים אמה בתוך המדבר הרי הוא בתוך תחום הישוב. וא"כ לא משכחת לה שיהא צריך לצאת מן המדבר כדי שיקובע להיות כמותן, וע"כ משום דבמדבר ליכא דיןא חידושא דתחום העיר נחשב כהעיר.

ובאמת אני כשלעצמי הייתי אומר דלא נזכר בהרדב"ז הא דתוך תחום הישוב נחשב כהישוב, אלא לענין הדין בדעתו לחזור, דחוץ להישוב אין חיוב להחזיק בחומרי מקום שהלך לשם, דליכא מחלוקת שם. אבל לענין מי שאין דעתו לחזור אלא שעדיין לא נכנס להישוב ולא הוקבע להיות כמותן, לא נזכר כלל הדין דתוך תחום הישוב נחשב כהישוב. וי"ל דלענין זה לא הוקבע להיות כמותן אלא כשנכנס להישוב ממש. ועפ"י אין אנו צריכין לומר בכונת הרדב"ז שהוא מחלק בתוך תחום העיר בין מדבר ממש ובין הישובים שהוא בתוך התחום, אלא אפי' שכבר יצא מן המדבר, כל שלא נכנס להעיר ממש אף שכבר נכנס לתחום העיר לא הוקבע להיות כמותן. אלא דלענין יו"ט שני חידש שם דאף ישוב גויים הוקבע להיות כמותן. אבל כיון שראיתי להמג"א והגר"א והחק יעקב בסימן תס"ח דס"ל דאף לענין זה תחום העיר נחשב כהעיר, לכן נלע"ד כמ"ש לעיל לחלק בין מדבר לבין הישוב שהוא סמוך להעיר.



ח. ביאור דברי החק יעקב דהמחבר אזיל בשיטת הרמב"ם דאף באין דעתו לחזור מותר לעשות מלאכה חוץ לתחום ומה שאסר במדבר מיירי שהוא בתוך התחום

ומעתה יתבאר היטב דברי החק יעקב שכתב דהמחבר סימן תצ"ו אזיל לגמרי בשיטת הרמב"ם, דס"ל דאף באין דעתו לחזור אין נותנין חומרי מקום שהלך לשם אלא בתוך התחום אבל אם יצא חוץ לתחום מותר. וכתב החק יעקב שכן מבואר בדברי המחבר סימן תצ"ו שכתב וז"ל בני א"י שבאו לחו"ל אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני בשוב אפי' דעתו לחזור [אבל במדבר מותר אף שהוא בתוך התחום] וכל זמן שלא הגיע לשוב [אלא הוא במדבר אף שהוא כבר תוך התחום] אפי' אין דעתו לחזור מותר לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותו, אבל אם הגיע לשוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותו ואסור בין במדבר [שהוא תוך תוך התחום] ובין בשוב.

ומסיים המחבר דמה שאמרנו לעיל דאם כבר הגיע לשוב ואין דעתו לחזור אסור בין במדבר ובין בשוב דלא תימא דאיסור של במדבר הוא אף חוץ לתחום אלא "כל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם" א"כ מה שאמרנו דאסור במדבר באין דעתו לחזור והאיסור בשוב בדעתו לחזור הוא רק בתוך התחום. נמצא דהמחבר כתב כאן כשיטת הרמב"ם, דאף באין דעתו לחזור מותר לעשות מלאכה חוץ לתחום. וכל החילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, הוא אם מותר במדבר תוך התחום, בדעתו לחזור, כיון שמותר בצנעה א"כ ה"ה דמותר במדבר תוך התחום, אבל באין דעתו לחזור אסור לעשות מלאכה במדבר בתוך התחום, אלא צריך לצאת חוץ לתחום.



ט. תמיה על המג"א שהעמיס את דינו של המלחמות בדברי בעל המאור דהיתר של במדבר וחוץ לתחום היינו הק

והמג"א ס"ק ז' שיכל את ידיו ופירש דמה שכתב המחבר לבסוף דכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום הוא פירוש על מה שכתב לעיל דבמדבר מותר, ועל הבבא שכתב המחבר בתחילה דאם עדיין לא בא לשוב עדיין לא הוקבע להיות כמותו מפרש השתא דר"ל דעדיין לא בא לתחום הישוב, ועל מה שכתב לעיל דבדעתו לחזור דמותר חוץ לשוב מפרש השתא דההיתר הוא חוץ לתחום. נמצא דהמחבר בסיפא אין מוסיף שום דין אלא מפרש השתא דכל ההיתר של חוץ לשוב הכוונה שהוא חוץ לתחום, והיה מוכרח לפרש כן לפי שיטתו, ומביא ע"ז את דברי המלחמות דההיתר של במדבר היינו ההיתר של חוץ לתחום. וקשה על פירוש זה - א' דרך הרמב"ן במלחמות ס"ל כן, והמחבר העתיק את דברי הבעל המאור, ולפי דבריו ההיתר של במדבר וההיתר של חוץ לתחום הם שני דברים. ב' דמשמע מדברי המחבר דמה שמסיים לבסוף דכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם הוא ענין בפנ"ע, ולא התנה שהוא דוקא שעדיין לא נכנס לתוך התחום. אבל לפי החק יעקב מתיישבים דברי המחבר בפשיטות

שלה דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

יותר, דמה דהוא מתיר חוץ לתחום הוא ענין בפנ"ע. ומיירי אף שכבר נכנס להישוב, ומ"מ כיון שהוא עתה חוץ לתחום מותר אף באין דעתו לחזור, וא"צ לחלק את דברי המחבר במש"כ דכל חוץ לתחום לתרי גוונא, ומה שאסר לעיל במדבר מיירי שהוא בתוך התחום.

נמצא דהמחבר בשו"ע כתב כאן כשיטת הרמב"ם, דאף באין דעתו לחזור דחייב לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם, מ"מ כשיוצא מתחום העיר פקעי מיניה חומרי מקום שהלך לשם.



ענף ו - בן חו"ל שהתישב בא"י וחזר אח"כ לחו"ל דרך ארעי האם צריך לנהוג יו"ט שני

א. בדברי האבנ"ז בן חו"ל שהתישב בא"י וחזר אח"כ לחו"ל דרך ארעי האם צריך לנהוג יו"ט שני לפי שיטת הרמב"ם

ועתה נבוא לחקור לפי שיטת הרמב"ם המובא במחבר סימן תס"ח דאף באין דעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם וא"צ להחמיר כמקום שהלך לשם אלא בתוך התחום [כפי מה שסוברין בדעתו המ"מ והש"ך ומהרשד"ם והחק יעקב והגר"א], מהו הדין להיפך, בן חו"ל שעלה לא"י ע"ד להשתקע שם ושוב חזר לחו"ל בדרך ארעי, אם נימא דאף שכבר הוקבע להיות כבן א"י, מ"מ אחר שיצא משם חזר לדינו הראשון, דחו"ל נחשב אצלו כמקום שיצא משם וחייב לנהוג יו"ט שני.

והנה בשו"ת אבני נזר סימן תכ"ד אות כ"ו הביא בשם הרב השואל שגם דעת הר"ן כן, דאף באין דעתו לחזור ויצא אח"כ חוץ לתחום דפקעי מיניה חומרי מקום שהלך לשם, וכל שכן דפקעי מיניה קולי מקום שהלך לשם. ומקורו מדברי הר"ן פסחים שכתב לפרש הא דרמי בר תמרי דאכל כחלי בפומבדיתא חוץ לתחום דבעי לשנוי אפי' אין דעתו לחזור נמי שרי דחוץ לתחום אכלתינהו. ולפי"ד הרב השואל בן חו"ל שהתישב בא"י ונעשה דינו כבן א"י, שאין צריך לעשות יו"ט שני, אם חזר אח"כ לחו"ל אפי' דרך ארעי, א"כ הרי הוא חוץ לתחום א"י ופקע מיניה דין א"י ונעשה דינו כבן חו"ל, מקום שהוא שם.

וכתב עליו האבנ"ז באות כ"ז וז"ל אך מה שיצא מתוך זה לחלוק על מנהג שנתפשט בכל ישראל באנשים הנוסעים מכאן לארץ ישראל דכשבאים משם ודעתם לחזור דחייבים כאן לנהוג יו"ט שני כמוני, זה אינו נראה לי כלל. ועי"ש שהאריך דכו"ע מודי היכא דכבר השתקע שם י"ב חודש דפקעי מינה חומרי מקום שיצא משם לגמרי ונעשה לגמרי כהמקום שהלך לשם, אפי' יצא משם חוץ לתחום.

אמנם אפי' היכא דעדיין לא השתקע במקום החדש י"ב חודש כתב האבנ"ז שם באות ל"ה וז"ל ואני תמה על מעכ"ת שהוקשה לו על שאין עושין כפסק הרמב"ם דלשיטתו ודאי יש להם כל דין בני בבל כשהן כאן, ולמה לא תמה יותר דאפי' הם בא"י יהיה אסורים לעשות מלאכה

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שלו

מטעמא דכמה בטלני כמו ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין דאפי' אין דעתו לחזור אסור לעשות מלאכה עכ"ל.

והיינו דהאבנ"ז סתר את דברי הרב השואל, והוא מביא ראייה דאם נימא כחידושו של השואל דלפי שיטת הרמב"ם גם לענין יו"ט שני צריך להחמיר במקום שיצא משם אף שאין דעתו לחזור, א"כ גם בא"י גופא היה צריך להיות הדין דמי שעולה לא"י ואין דעתו לחזור, אפ"ה צריך לעשות יו"ט שני בא"י. וזה דבר שלא שמענו מעולם. וא"כ ע"כ צריך לומר דהך חומרא שכתב הרמב"ם לענין עשית מלאכה בער"פ דההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין דיש לו חומרי מקום שיצא משם אף שאין דעתו לחזור, חומרא זו אינה נוהגת לענין יו"ט שני יהיה מאיזה טעם שיהיה. א"כ כיון דכשהוא בא"י דינו לגמרי כבן א"י, ה"ה כשהוא חוזר בדרך ארעי לחו"ל, אינו צריך לעשות יו"ט שני. דלפי דעת הרמב"ם לא מצינו סברא כזו דאף לאחר שפקע חומרי מקום שיצא משם ואח"כ יוצא חוץ לתחום שחוזר וניעור לחומרי מקום שיצא משם. ורק היכא שבתוך התחום לא היה נהוג מנהג מקומו מפני המחלוקת, כהא דרב ספרא, אז כשיוצא חוץ לתחום חוזר וניעור דין מקומו הראשון, אבל היכא דבתוך התחום נעקר לגמרי דין מקומו הראשון, אז אינו חוזר וניעור דין מקומו הראשון כשיוצא חוץ לתחום. ואדרבה, כיון דבהיותו בא"י נעשה לגמרי כבן א"י, שוב לא פקע ממנו דין א"י אף כשהוא יוצא לחו"ל ואין דעתו לחזור, וכ"ש כשדעתו לחזור לא"י.

ואין לטעות בכונת האבנ"ז דרצונו להחמיר באמת לפי שיטת הרמב"ם דגם בהיותו בא"י יעשה יו"ט שני, דמלשונו שכתב ולמה לא תמה יותר דאפי' הם בא"י יהיה אסורים ולא כתב "ואני תמה יותר", משמע מלשונו דבאמת לו בעצמו אינה תמיהה כלל, וכונתו לסתור את דברי הרב השואל, דלפי שיטתו הו"ל לתמוה יותר. ומזה ראייה דאין תמיהתו של השואל אמת כלל. וזהו שכתב ואני תמה על מעכת"ה משמע דלפי דעת עצמו לא קשה כלל. וכתב שם באות ל"ז דלשיטת הפר"ח לק"מ מהרמב"ם דאה"נ בהיותו בא"י אין צריך לעשות יו"ט שני כיון שהוא מנהג התלוי במקום, אלא דלא נראה לומר כהפר"ח, ושוב צריך לחזור למש"כ באות ל"ה דמוכרחין אנו לומר דגבי יו"ט שני מודה הרמב"ם דאין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם אם אין דעתו לחזור.

דיון האבנ"ז אם צריך להחמיר כדעת הר"ן דכשיוצא חוץ לתחום חוזר וניעור

חומרי מקום שיצא משם

אמנם לפי דעת הר"ן שהזכיר באות כ"ו ואות ל"ד דס"ל דאף דכבר פקע מניה חומרא מקום שיצא משום שאין דעתו לחזור, מ"מ כשיוצא חוץ לתחום מהמקום שנוהגין להקל שוב חוזר וניעור חומרי מקום שיצא משם. לפי שיטתו עדיין מסתפק האבנ"ז בבן חו"ל שעלה לא"י והשתקע שם ושוב חזר לחו"ל דרך ארעי אם חוזר וניער חומרא המקום שיצא משם שיהא צריך לעשות יו"ט שני בתחילה, דלפי שיטתו אין להביא ראייה ממה דאין הם מחזיקין יו"ט שני בהיותם בא"י, דאה"נ כשהם שם בא"י נפקע ממנו חומרי מקום שיצא משם, אבל כשהם חוזרים לחו"ל י"ל דחוזר וניער חומרת חו"ל.

שלז דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

בדברי המחבר מבואר דלא אמרינן הסברא דחוזר וניער ודן האבנ"ז אם זה רק לחומרא או אפי' לקולא

ומסיים שם באבנ"ז באות ל"ח וז"ל ולענין הלכה נראה דאם נאמר דהחילוק משם דיו"ט שני מנהג גדול א"כ עיקר הקולא בשאר מנהג משום שאינו מעיקר הדין והרי קולא דא"י שאין עושין שני ימים טובים ודאי הוא מעיקר הדין ואין ללמוד להיפך עכ"ל.

ביאור הדברים דקאי על מש"כ לעיל אות ל"ד, וז"ל ומ"מ לענין הלכה צ"ע אחרי שהמחבר סימן תצ"ו פסק כבעל המאור דמשהגיע לשוב אסור בין במדבר ובין בשוב וחילוק מעכת"ה דשאני יו"ט שני שהוא מנהג גדול ואין לפרוץ בו אינו מוכרח עכ"ל.

דהנה מה שרצה השואל להחמיר מחמת דברי הר"ן, דאף באין דעתו לחזור, מ"מ כשיוצא חוץ לתחום חוזר לדינו הראשון, הרי בעל המאור חולק ע"ז וס"ל דמשהגיע לשוב אסור בין במדבר ובין בשוב וכן פסק המחבר. אלמא דהיכא שכבר הוקבע להיות כמקומו החדש שוב אינו חוזר וניער מקומו הראשון אף שיצא חוץ לתחום. וא"כ כיון דנפסק בשו"ע כדעת בעל המאור אין צריך להחמיר כדברי הר"ן. אבל השואל רצה לומר דבעל המאור אינו חולק על הר"ן, אלא ס"ל דגבי יו"ט שני כיון שהוא מנהג גדול וחמור טובא אין להקל מחמת סברא זו של חוזר וניער. לכן כתב בעל המאור דמשהגיע לשוב אסור בין במדבר ובין בשוב. אבל להחמיר שפיר מודה בעל המאור דאמרינן סברא זו של חוזר וניער, דהיינו בבן חו"ל שעלה לא"י ע"מ להשתקע ושוב חוזר לחו"ל בדרך ארעי, שוב חוזר וניער אצלו דין חו"ל לחומרא שיצטרך לעשות יו"ט שני. וע"ז כתב האבנ"ז דאינו מוכרח כלל סברא זו דיו"ט שני שהוא מנהג גדול, ואין לפרוץ בו דמחמת זה לא נימא הסברא של חוזר וניער. וכיון שאינו מוכרח שפיר איכא למימר דבעל המאור שהביא המחבר חולק על הר"ן. וס"ל דלא אמרינן הסברא של חוזר וניער. לכן צ"ע להלכה אם להחמיר כהר"ן או להקל כבעל המאור. וכן צ"ע אם בעל המאור חולק על הר"ן או לא.

ואח"כ מסיק האבנ"ז באות ל"ח דאם נימא דבעל המאור אינו חולק על הר"ן, וס"ל דביו"ט שני לא אמרינן לקולא את הסברא של חוזר וניער מטעם שהוא מנהג גדול, א"כ דהסברא של חוזר וניער אינה סברא חזקה כ"כ. ולא מהני סברא זה לעבור על חומרת יו"ט שני, ורק על חומרות שאינן מעיקר הדין, כגון איסור כחל המבואר בחולין דף ק"י, אמרינן להקל מחמת סברה זו של חוזר וניער. ועפ"י העלה האבנ"ז דה"ה להחמיר יותר מעיקר הדין, לא אמרינן סברה זו של חוזר וניער. לכן בבן חו"ל שעלה לא"י ע"מ להשתקע ושוב חוזר לחו"ל בדרך ארעי לא אמרינן שחוזר וניער אצלו דין חו"ל שיצטרך לעשות יו"ט שני. דכיון דמה שאינו מחזיק יו"ט שני בהיותו בא"י הוא עיקר הדין, שהרי זהו דין תורה שאין צריכים לעשות יו"ט רק יום אחד. ואלים טובא מנהג זה, לכן א"א לעקור מנהג זה מחמת הסברא של חוזר וניער. ולכן גם כשחוזר לחו"ל אין צריך לעשות רק יום אחד ולא אמרינן את הסברא של חוזר וניער. וכוונת האבנ"ז מה שאומר "אם נאמר" בלשון ספק היא בתורת ממ"נ - דאם נימא דאמרינן הסברא של חוזר וניער בכל מקום בין לקולא ובין לחומרא, הרי מוכרחין אנו לומר דבעל המאור חולק על הר"ן כמ"ש באות ל"ד, ואם נימא דאינו חולק על הר"ן משום דלא אמרינן

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' של

סברא זו בכל מקום, א"כ ודאי גבי יו"ט שני לא אמרינן סברא זו של חוזר וניעור בין לחומרא ובין לקולא. נמצא דלמסקנא פסק האבנ"ז בפשיטות בבן חו"ל שעלה לא"י ע"מ להשתקע, ושוב חוזר לחו"ל בדרך ארעי, לא אמרינן שחוזר וניעור אצלו דין חו"ל שיצטרך לעשות יו"ט שני.

וה"ה אף למה שמצדד האבנ"ז באות כ"ט דדעת הרמב"ן במלחמות כדעת הר"ן, דאף שאין דעתו לחזור לא נעשה כבן העיר רק ליומו, וכשיוצא משם א"צ לנהוג כחומרי המקום. זה שייך רק לענין חומרא שאינו מעיקר הדין, אבל לענין קולא שלא יהא צריך להחזיק יו"ט שני לא אמרינן כן, כמו שמסיק לפי דעת הר"ן.

להלכה העלה האבנ"ז דלא אמרינן את הסברא של חוזר וניעור גבי יו"ט שני בין לקולא ובין לחומרא מחמת ממ"נ ותמיהה על בצל החכמה

וראיתי בשו"ת בצל החכמה ח"א סימן ס' שהאריך בדין זה, וכתב באות א' וז"ל שאלה זו כבר דן עליה הגאון מאורן של ישראל בשו"ת אבני נזר סימן תכ"ד כז' - לג וזאת אשר העלה שם בעים רוחו וכו' ואם קודם שנשתקע שם חזר לחו"ל ודעתו לחזור לא"י הוכיח השואל שדעת הר"ן בכה"ג שחוזר לדינו הראשון וצריך לעשות בחו"ל יו"ט שני וכו' דלענין הלכה צ"ע אחרי שהמחבר סימן תצ"ו פסק כדעת הבעל המאור דמשהגיע להישוב אסור בין במדבר ובין בישוב וכו' עוד ומה שחילק מע"כ דשאני יו"ט שני של גליות שהוא מנהג גדול ואין לפרוץ בו אינו מוכרח כו' [ע"כ דברי האבנ"ז וכתב עליו הבצל החכמה] הנה הגאון סגר וסיים בצ"ע ומי יפתח אחריו כמש"א בגיטין כיון שסוגרין שוב אין פותחין, ברם כמובן אי אפשר לי להצריך לשאלי עיון ועלי לעיין במקומו ע"כ ההכרח לא יגונה וכו' עכ"ל.

ובאמת לא היה צריך להתנצל על מה שפושט את ספיקות האבנ"ז, דהאבנ"ז עצמו פושט את הצ"ע שלו. ופלא על בעל בצל החכמה שלא השגיח בכל דברי האבנ"ז, דבאות ל"ד כתב דלהלכה צ"ע, אבל אח"כ מסיק באות ל"ח דלהלכה לא אמרינן את הסברא של חוזר וניעור גבי יו"ט שני בין לקולא ובין לחומרא מחמת ממ"נ כמו שביארנו את דבריו. ובעל בצל החכמה ראה רק את דבריו באות ל"ד ולא ראה את דבריו באות ל"ח.



ב. תמיהה על בצל החכמה שהעלה דלדעת הרמב"ם אמרינן חוזר וניעור

עוד כתב שם הבצל החכמה באות ט' אחר שהאריך לבאר מדברי הראשונים דלא ס"ל סברא כזו דכשיוצא חוץ לתחום חוזר וניעור עליו דין מקומו הראשון כתב וז"ל לא נמצא חולק על זה רק הרמב"ם כפי"מ שפי' דבריו הש"ך יו"ד סימן רי"ד ס"ק ח' והפר"ח או"ח סימן תס"ח וביאור הגר"א והח"י שם ס"ק ט' דאפי' בהיותו במקום שהלך להשתקע שם לא פקעו מיניה מנהגי מקומו הראשון וכשיצא חוץ לתחום בודאי שנוהג בהם אפי' בקוליהן, והר"ן כפי"מ שפי' דעתו באבנ"ז הנ"ל ונראה קצת שכן פירשה גם הב"ח ולדעתם בנ"ד צריך לעשות יו"ט ב' של גליות מ"מ לא שבקינן כל הנהגות רבותא שהזכרתי בסמוך אות ח' כי רבים הם, ובפרט כי גם דעת הרמב"ם לא ברירא כולי האי שהרי המג"א סימן תס"ח ואחרים עמו מפרשים דעת הרמב"ם כדעת הרא"ש עכ"ל.

שלט דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

ותימה שנשמט ממנו מה שהוכיח האבנ"ז שם באות ל"ה דא"א לומר כן בדעת הרמב"ם, דא"כ גם בא"י יהיו מחויבין לעשות יו"ט שני בצנעה. וכתב באות ל"ו דאפי' אם נימא דקידוש אסור לעשות אפי' בצנעה מ"מ לשבות ממלאכה אפשר לעשות בצנעה מטעם דאמר בגמ' כמה בטלני איכא בשוקא. וא"כ ע"כ מוכרח לומר דאף להרמב"ם דס"ל גבי מלאכה בער"פ דההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין דאסור לעשות מלאכה אפי' אין דעתו לחזור, מ"מ גבי יו"ט שני פשיטא דההולך מחו"ל לא"י ואין דעתו לחזור שאין צריך לעשות יו"ט שני שם בא"י. וא"כ ודאי דאם חוזר אח"כ לחו"ל בדרך ארעי, ודעתו לחזור לא"י, שאין צריך לעשות יו"ט שני כיון שכבר פקע מינה לגמרי דין חו"ל בהיותו בא"י אינו חוזר ונייעור, כמו שהוכחנו לעיל.

בדברי האבנ"ז דלדעת הרמב"ם היה אסור לעשות קידוש אפי' בצנעה

ומה שכתב באבנ"ז דקידוש אסור לעשות אפי' בצנעה, לענ"ד נראה דאף דלדעת הרמב"ם דאם אין דעתו לחזור אסור אפי' בצנעה, נראה דזה דוקא לנהוג כקולי מקום שיצא משם, אבל בחומרי מקום שיצא משם מותר לעשות בצנעה אפי' אין דעתו לחזור, דהרי מפורש ברמב"ם דאל יתראה בפניהם משמע דבצנעה מותר, דזה דאמר בגמ' דכמה בטלני איכא בשוקא הוא רק לומר דלא מיקרי בפרהסיא מה שרואים שהוא בטל ממלאכה, אבל בביתו מותר לנהוג עצמו באופן דנראה דבטל ממלאכה מחמת איסור. וא"כ ה"ה דמותר לעשות קידוש בצנעה אפי' אין דעתו לחזור, כיון שזו חומרא.

ביאור דלענין יו"ט שני ההולך מחו"ל לא"י ואין דעתו לחזור לא קאי חומרת

הרמב"ם דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם

והטעם שמודה הרמב"ם גבי יו"ט שני דא"צ לנהוג כחומרי מקום שיצא משם אם אין דעתו לחזור, צ"ל או מטעם סברת הפר"ח דכיון דמנהג זה דיו"ט שני תלוי במקום, היינו דבא"י לא שייך הגזירה דיו"ט שני כמ"ש החכ"צ, מודה הרמב"ם דאין נותנין עליו חומרת חו"ל כשאין דעתו לחזור. ואף אם נימא דלא כסברת הפר"ח, מ"מ מאחר שראינו את המנהג הפשוט במשך אלפי השנים מאז שהתחילו ישראל לעשות יו"ט שני של גליות, היה המנהג פשוט שהעולה מחו"ל לא"י ואין דעתו לחזור שעושה יו"ט רק יום אחד בהיותו שם, מוכרחין אנו לומר שחכמינו ז"ל שתיקנו המנהג לעשות יו"ט שני של גליות תיקנו בפירוש שתקנתם תהא רק בהיותו בחו"ל, אבל כשיעלו לא"י התנו בפירוש שבכה"ג פקעה ממנו חומרת יו"ט שני של גליות [ואין זה נוגע למחלוקת החכ"צ ושאר האחרונים, דהם מיירי אפי' בדעתו לחזור, אבל באין דעתו לחזור הדבר פשוט שאין נוהגין לעשות יו"ט שני]. וא"כ אין להביא ראיה מדיני מנהגים שנתן הרמב"ם בדרך כלל, דודאי בכל כלל יש יוצא מן הכלל. ואדרבה אם נרצה לדמות דין יו"ט שני לדיני מנהג מלאכה בער"פ תהא פירכא על שיטת הרמב"ם מהמנהג הפשוט והמפורסם מימות עולם עוד מקודם לזמן הרמב"ם, שהעולה מחו"ל לא"י ואין דעתו לחזור שאינו מחזיק יו"ט שני. וע"כ צ"ל דבמנהג זה מודה הרמב"ם.



ג. בדברי הב"ח דהיוצא חוץ לתחום פקע מניה חומרי מקום שהלך לשם דיש

לחלק בין חומרי מקום שהלך לשם לבין קולי מקום שהלך לשם

ומה שדן בעל בצל החכמה בדברי הר"ן דאף באין דעתו לחזור ויצא אח"כ חוץ לתחום דפקע מיניה חומרי מקום שהלך לשם, וכתב נראה קצת שכן פירשה גם הב"ח באו"ח סימן תקע"ד דהר"ן מיירי שכבר נכנס להעיר ויצא אח"כ חוץ לתחום. הנה לבד מה שכבר ביארנו דהאבנ"ז מצדד דהר"ן מיירי רק מחומרא שאינו מעיקר הדין ולא מקולא של יו"ט שני בא"י, שהיא מעיקר הדין. מלבד זאת, המעיין בב"ח יראה דהסברן של הדברים אינו מטעם שחזור וניעור מקומו הראשון, אלא דפקעי מיניה חומרי מקומו שהלך לשם, אבל ודאי דאין חזור וניעור דין מקומו הראשון, וממילא הרי איכא חילוק גדול בין חומרי מקום שהלך לשם לבין קולי מקום שהלך לשם. דהנה ז"ל הטור שם ההולך ממקום שאין מתענים למקום שמתענים יתענה עמהם וכו' ומיהו כיון שלא קיבל עליו התענית אם יצא מן עיר חוץ לתחום מותר לאכול וכתב הב"ח נראה דאפי' אין דעתו לחזור נמי שרי חוץ לתחום כיון שלא קיבל עליו התענית, גם הר"ן פרק מקום שנהגו כתב וכו' אפי' אין דעתו לחזור נמי שרי כיון דחוץ לתחום אכלתינהו עכ"ל. הנה הר"ן בא ללמד לבאר את דברי הטור, ונמצא למד דהטעם דמותר לאכול חוץ לתחום הוא משום שלא היה בעיר בשעת קבלת התענית לכן לא חל עליו חיוב התענית רק בהיותו בעיר. א"כ זו ג"כ סברת הר"ן גבי כחל, דהיה מותר לאכול חוץ לתחום. דהנה הר"ן פסחים שם אסברא לן הטעם דצריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם וז"ל לפי שכיון שנהגו בני מתיא כדברי האוסר ועשאוהו לחומרא כדאמרינן במקומו של ר' אליעזר וכו' וכ"ש אם נוהגין איסור בדבר אחד הרי הן כאילו קבלו עליהם לנהוג אותו איסור עליהם ועל כל הנלוים עליהם וכל הנכנס באותו מקום אם אין דעתו לחזור חייב לנהוג איסורא באותו דבר מן הדין עכ"ל. הנה לכאורה כיון דכל האיסור הוא מחמת שקבלו עליהם, א"כ היה מקום לומר דהקבלה חל רק על בני העיר שהיה בשעת הקבלה ועל בניהם אחריהם, אבל מהכ"ת שבני העיר יהיו יכולים לקבל את האיסור על אותן האנשים שעתידיים לבוא להמקום ההוא לדור שם. ומחדש לנו הר"ן דקבלת האיסור חל אף אותם העתידיים לבוא שם, גם עליהם חל קבלת האיסור. אבל מ"מ ס"ל להר"ן דקבלת האיסור על הניתוספין חל רק בזמן שהם בעיר מחמת דהגזירה חל על המקום ההוא, אבל כשהם חוץ לעיר אין לבני העיר הכח עליהם שיחול האיסור עליהם בזמן שאינם בתוך העיר. וזהו גם סברת הב"ח גבי קבלת תענית, דהא דחל חיוב התענית על מי שלא היה שם בשעת הקבלה אינו אלא כל זמן שהוא בעיר.

ולפי"ז ודאי דלא אמרינן הסברא של חזור וניעור לחומרא, דרק לקולא שייך סברת הר"ן דכיון שהוא לא קיבל עליו החומרא אלא מחמת שנגרר ונלוה לבני המקום אסור גם הוא, ע"כ כשהוא חוץ לתחום פקע מינה החומרא שיש במקום ההוא, אבל להיפך היכא דנעקר ממנו החומרא מהמקום שיצא משם מחמת שהלך ונקבע במקום שנוהגין לקולא, א"כ אפי' אם יצא חוץ לתחום של מקום הקולא היאך יחזור ויחול עליו חומרא, הרי כבר נעקר מהמקום ההוא שנוהגין בו לחומרא כמו שטען הבצל החכמה בעצמו שם, וא"כ אין שום סתירה על זה מדברי הב"ח אדרבה מדברי הב"ח ראה דלא אמרינן כלל הסברה של חזור וניעור לחומרא.

שמא דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

היוצא לנו מזה דבן חו"ל שעלה לא"י והשתקע שם ושוב חזר לחו"ל בדרך ארעי ודעתו לחזור לא"י, אין שום שיטה בראשונים שהיא צריך לעשות יו"ט שני בהיותו בחו"ל.



ד. בדברי המנחת יצחק דלפי שיטת התוס' חולין אף באין דעתו לחזור נוהג כחומרי מקום שיצא משם

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן ג' אות ל' מביא את דברי האבנ"ז שכתב לתמוה על מה שאין עושין כפסק הרמב"ם בהולך מחו"ל לא"י דאפי' אין דעתו לחזור יהיו אסורין לעשות מלאכה. וכבר כתבתי דלענ"ד אין זו כונת האבנ"ז, אלא להיפך שהאבנ"ז כתב לתמוה רק לפי שיטת הרב השואל, אבל לו לעצמו אין כאן תמיהה כלל, מטעם שכתבנו דצ"ל דמנהג יו"ט שני של גליות הוא יוצא משאר כללי המנהגים. עוד כתב שם במנחת יצחק דיש להוסיף דגם לשיטת התוס' בחולין שהביא לעיל באות ה' י"ל דאף באין דעתו לחזור צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, והפר"ח פסק כן להלכה. א"כ ה"ה בההולך מחו"ל לא"י ואין דעתו לחזור צריך לעשות יו"ט שני אף בהיותו בא"י.

והנה ז"ל התוס' בחולין דף י"ח ע"ב אי נמי מה שמחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו הני מילי מבבל לא"י ומא"י לבבל שהולכים אחר מקום שדעתו לישאר שם, אבל מבבל לבבל ומא"י לא"י נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם בין דעתו לחזור ובין אין דעתו לחזור עכ"ל.

וכתב ע"ז הפר"ח סימן תס"ח וז"ל ורב אשי פליג עליה וס"ל דכל שדעתו לחזור לעולם הוא כפוף לבני עירו ואף מבבל לא"י נהוג כחומרי מקום שיצא משם וכן מבבל לבבל אף שאין דעתו לחזור לפי דלא פקעי חומרי מקום שיצא משם אא"כ הולך למקום שחשוב טפי ממקומו דאליהם לאפקועי חומריה מיניה הא לא"ה כיון דחלה עליו חומרי מקום שהיה שם תו לא פקע מיניה וחייב לנהוג אותו בכ"מ שהולך זולתי אי איכא תרתי לטיבותא דהיינו שהולך מבבל לא"י ואין דעתו לחזור דאז פקעי מיניה חומרי מקום שיצא משם. וכו' וכן בחומרי מקום שהלך לשם וכו' פליג עליה רב אשי דכיון שאין דעתו לחזור חלין עליו חומרי מקום שהלך לשם אף מא"י לבבל, וכן מבבל לבבל אף בדעתו לחזור אבל היכא דאיכא תרתי לטיבותא דהיינו מא"י לבבל ודעתו לחזור אז אינו נוהג חומרי מקום שהלך לשם עכ"ל. ומסיק הפר"ח המחזור אצלי מכל מה שכתבתי היא שיטת התוס' שכתבתי באחרונה ואחרון אחרון חביב.



ה. דעת הלב אריה דשיטת התוס' דצריך להחמיר כחומרי מקום שיצא משם היא רק באותה מדינה אבל לא ממדינה למדינה

והנה עיין בלב אריה חולין דף י"ח שנתעורר על הפר"ח, דלכאורה בדברי התוס' אינו מבואר כן אלא הן מבבל לא"י והן מא"י לבבל יש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, ורק מבבל לבבל ומא"י לא"י אין חילוק. ועיין שם שמבאר את דברי הפר"ח איך שהעמיס את

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שמב

שיטתו בדברי התוס'. אמנם בשו"ת משפט צדק וכן בתורת חיים דף ק"ח מפרשים את דברי התוס' כמו שנראה מפשטות דבריהם, וסברת התוס' היא לא מטעם חשיבות המקום, אלא דכל שלא נתרחק מאותו המדינה עדיין צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, אף אם אין דעתו לחזור למקומו הראשון. אבל אם נתרחק לגמרי מאותה המדינה, אין צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם אלא אם דעתו לחזור. וכן לענין חומרי מקום שהלך לשם, אם בא ממדינה אחרת אין צריך לנהוג חומרי מקום שהלך לשם אלא אם אין דעתו לחזור, אבל אם בא ממק"א באותה המדינה צריך לנהוג חומרי מקום שהלך לשם, אף אם דעתו לחזור, כיון שאין דעתו להתרחק לגמרי מאותו מקום.

אבל שיטת הפר"ח לכאורה מתישב טפי בגמ' שם, דהרי כל חילוק הגמ' בין א"י לבבל הוא מטעם שבני בבל הם כפופין לבני א"י ולא נזכר בגמ' חילוק אחר. ונראה לפרש את דברי הגמ' לפי דבריהם, דרב אשי חולק על אביי וס"ל דבבל הוא חשוב כמו א"י מטעם שיש שם שתי ישיבות. וזהו דקאמר רב אשי שאפי' תימא מא"י לבבל שזה חשוב כמו זה, וא"כ הוי לנהוג חומרי מקום שיצא משם, יש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, אבל זה דוקא מטעם שהם משתי מדינות רחוקות.



ו. יבאר בראיות מוכרחות דאף לפי הסברו של הפר"ח בשיטת התוס', החומרא היא רק מבבל לבבל או מא"י לא"י אבל לענין יו"ט שני כיון דהחומרא היא מבבל לא"י ליכא שום שיטה להחמיר בזה אף בזמן הזה

והנה ע"פ שיטת התוס' חולין וכפי הסברו של הפר"ח כתב במנחת יצחק באות ל' דבן חו"ל שעולה לא"י אפי' אין דעתו לחזור צריך להחזיק יו"ט שני אף בהיותו שם בא"י דאף שכתבו התוס' דרק מבבל לבבל או מא"י לא"י או מא"י לבבל צריך לנהוג חומרי מקום שיצא משם אפי' אין דעתו לחזור, אבל מבבל לא"י ואין דעתו לחזור א"צ לנהוג חומרי מקום שיצא משם זהו דוקא בימיהם שהיו בני בבל כפופין לבני א"י, אבל בזמן הזה אין שום חשיבות בין א"י לחו"ל לענין שררות התורה לכן דינו כמו מבבל לבבל או מא"י לא"י והביא ראייה לדבריו ממש"כ מהר"ם פאדווא סימן כ"ט דבזמן הזה אין חילוק מקומות והיינו הגאון הנ"ל כתב כן מאיטאליא למהר"ם אלשקר בירושלים שאין לו להשתרר עליו ותלמודיו אעפ"י שהוא יושב בירושלים והביאו בחת"ס וביאר דכתב כן לענין השתררות התורה שיהיו בני חו"ל מחויבים להיות נגזרים אחר בני א"י בגזירותיהם ותקנותיהם ע"ש, וא"כ י"ל דגם לענין יו"ט שני דינו כמו מבבל ולבבל ומא"י לא"י ומסיים בצ"ע.

ויש לתמוה על דבריו מאוד, דא"כ כל ישראל שעלו לא"י במשך אלפי השנים אחר זמן הש"ס, בכל הדורות שעלו לא"י אנשים למאות ולאלפים ורבבות, כלם היו צריכין לעשות יו"ט שני שם בא"י אף שאין דעתם לחזור מחמת חומרי מקום שיצא משם. והרי לא שמענו מעולם מי שהיה נוהג כן. ואין לומר משום דסמכו על שאר השיטות דלא ס"ל כהתוס', דהרי בעלי התוס' עצמן שעלו לא"י ג"כ לא נהגו לעשות יו"ט שני שם בא"י, דאם איתא קלא היה למילתא והיה

שמג דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

צריך שיהיה מוזכר באיזה מקום מנהג כזה. ועוד, הרי הפר"ח עצמו שכתב דהמחזור אצלו מכל השיטות היא שיטת התוס' הנ"ל, והוא עצמו הרי נולד בחו"ל ועלה מחו"ל לא"י, כמ"ש החיד"א בשם הגדולים, א"כ לפי שיטתו היה צריך לעשות יו"ט שני בא"י והוא לא עשה כן. ולא עוד אלא אפי' כשירד אח"כ למצרים לא החזיק יו"ט שני, כמו שסיפר בעצמו בסימן תצ"ו.

ואין לומר דהפר"ח לשיטתו דס"ל דיו"ט שני הוא מנהג התלוי במקום ולא אמרינן בזה חומרי מקום שיצא משם. ראשית, דכבר כתבתי לעיל דלענ"ד משמע מלשון הפר"ח דלא כתב כן רק שאין להקל בקולי מקום שיצא משם לגבי יו"ט שני, אבל להחמיר בחומרי מקום שיצא משם ס"ל כן גם לענין יו"ט שני. דכמו לגבי דעתו לחזור לחו"ל מודה הפר"ח דצריך להחמיר בחומרי יו"ט שני כחומרי מקום שיצא משם, ולענין זה לא אמרינן דהוא מנהג התלוי במקום, ה"ה לשיטת התוס' אפי' באין דעתו לחזור, דהרי לפי שיטת התוס' הרי לא נזכר קולא באין דעתו לחזור מבבל לבבל או מא"י לא"י. וכל סברת הפר"ח דהוא מנהג התלוי במקום היא רק לענין קולא. ועוד, הרי לפי שיטת התוס' הנ"ל ביאר הפר"ח בסימן תס"ח דמא"י לא"י או מבבל לבבל צריך להחמיר כחומרי מקום שהלך לשם אף בצנעה, ולא מהני דעתו לחזור שיהא מותר להקל בצנעה אלא מא"י לבבל כעובדא דרבה בר בר חנה. וכתב דשיטת התוס' מחזור משום דבתנאי סתמא קתני דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם והוי דומיא דרישא, ולא חילק בין צינעה לפרהסיא. א"כ אם נימא דבזמנה"ז אף מא"י לבבל דינו כמו מבבל לבבל, א"כ ההולך מא"י לחו"ל אף שדעתו לחזור אסור לעשות מלאכה אפי' בצנעה, כחומרי מקום שהלך לשם. והרי הפר"ח עצמו פסק בסימן תצ"ו דההולך מא"י לחו"ל מותר לעשות מלאכה בצנעה, וכתב דלשיטת רוב הפוסקים מותר לעשות מלאכה ביו"ט שני בצנעה. עוד כתב שם בשם הרדב"ז כל שעושה מלאכה בצנעה צריך למנעו מזה ומותר להכותו. וכתב עליו הפר"ח והפריז על המדה שהרי כבר כתבתי דלרוב הפוסקים שרי עכ"ל. והפר"ח עצמו עשה כן כשהלך למצרים, שהתפלל תפלת חול והניח תפילין בצנעה כמו שסיפר שם. עוד כתב שם שמותר לבשל מיו"ט שני לשבת בלא עירוב תבשילין מטעם שהוא בצנעה.

מכל זה מוכח ברור דס"ל להפר"ח וכל הגדולים למאות ולאלפים שעלו לא"י דאין שום שינוי בזמן הש"ס לזמן הזה, וגם בזמנה"ז ההולך מחו"ל לא"י או מא"י לחו"ל אין דינו כמו מא"י לא"י או מבבל לבבל לשיטת התוס' הנ"ל, אלא הכל דינו כמו בזמן הגמ' מא"י לבבל או מבבל לא"י, דיש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור בין לחומרא ובין לקולא.

וטעם הדבר הוא משום דכיון דבזמן הגמ' ההולך מבבל לא"י ואין דעתו לחזור לא היה צריך לעשות יו"ט שני מטעם דאנן כייפינן להו, א"כ בשעה שתיקנו תקנת יו"ט שני לבני הגולה, תיקנוהו על דעת זה דמי שהולך מבבל לא"י אינו צריך לעשות יו"ט שני אם אין דעתו לחזור. א"כ אף לאחר שבני בבל ובני א"י נעשו חשובים זה כמו זה, מ"מ לא בטלה תקנה הראשונה. ולא שייך לומר בזה דצריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, דזה שייך רק בסתמא, אבל היכא דהנהיגו מתקני התקנה בפירוש דתקנתם תהא רק על מקומם בחו"ל ולא למי שהולך לא"י, ודאי שיכולים להנהיג כן. ואפי' לפי דעת הרמב"ם דגם בזמן הגמ' היה צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, כתבנו לעיל דצ"ל דמנהג יו"ט שני שאנן, שהנהיגו בפירוש להיפך מזה. וכ"ש לפי

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שמו

דעת התוס' הנ"ל, דבזמן הש"ס היה א"י חשוב מבבל ולא היה צריך לנהוג כחומרי מקום מבבל לא"י, ודאי דנשאר התקנה כמקדם.

וה"ה להיפך, בן א"י הבא לחו"ל ודעתו לחזור, כיון דבזמן הש"ס לא היה צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם והיה מותר לעשות מלאכה בצנעה, ואפי' להשיטות דאסור בצנעה, מ"מ חוץ לתחום לכו"ע היה מותר, נשאר הדבר כמקדם מטעם הנ"ל, דעל דעת כן נתקן המנהג, ואח"כ נשאר הדבר כבתחילה.



ז. בדברי המנחת יצחק שרצה לפרש את דברי הים של שלמה ע"פ שיטת התוס' וע"פ הסברא של חזון וניעור

ומעתה מה שמסיק שם המנח"י באות ל"א דשיטת התוס' בחולין חזי לאצטרפי להערת השואל שם באבנ"ז דעפ"י דעת הר"ן והרמב"ן דאף דס"ל דבאין דעתו לחזור דינו כמקום שהלך לשם מ"מ אם יצא אח"כ חוץ לתחום פקע מניה חומרי מקום שיצא משם וכו' אבל הגה"צ ז"ל באבני נזר הוכיח דלהלכה למעשה דינו כבן א"י לגמרי, וכתב ע"ז המנח"י ומ"מ מדה טובה לא יצאה ריקם דנרויח בזה לפרש את דברי היש"ש חולין פרק כל הבשר שכתב וז"ל וחלילה להקל לעשות במקום שנוהגים רבים קודש ואין לך חציפות ואפקרותא גדולה מזה וראוי לנדותו שמזלזל ביו"ט שני וכו' ומעשה באחד מן התלמודים מארצינו שהלך לא"י וקבע שם דירתו ואחר כמה שנים בא בחזרה למדינותינו ודעתו היה לחזור ונהג חול ביו"ט וגערו בו ושחק עליהם ונפטר במיתה משונה ולא זכה לחזור לא"י עכ"ד. והקשה ע"ז במנחת יצחק דצ"ע דהחמיר אף בנידוי בכה"ג ועיין בתשובת מבי"ט דאין מנדין לבני א"י אפי' בדעתו לחזור וכו' אכן לפי הנ"ל י"ל דלהכי דקדק דהמעשה היה בא' מן התלמודים מארצינו דבזה יש להחמיר טפי מכל הטעמים המבוארים לעיל עכ"ל.

לפי"מ שביארנו אין דבריו מיושבים. ומה שכתב על הערת האבנ"ז דמדה טובה לא יצאה ריקם לא ידעתי מה קאמר, הרי כיון דהאבנ"ז הוכיח דאין האמת כהערת השואל וליכא שום שיטה דס"ל כן, מה מדה טובה הוא. ומה שרצה לפרש דהיש"ש החמיר בנידוי מחמת שבתחילה היה מיושבי חו"ל ואח"כ עלה לא"י, דבזה יש להחמיר טפי, תמוה. דהרי היש"ש החמיר בנדוי אף קודם שכתב את המעשה בא' מהתלמודים מארצינו. ואף למי שהיה מעיקרא בן א"י ולא היה מעולם בחו"ל ג"כ החמיר בנידוי. ובעיקר הקושיא שהקשה מדברי המבי"ט על דברי היש"ש ל"ק, דגברא אגברא קא רמית, לדעת המבי"ט אין צריך לנדותו ולדעת היש"ש צריך.

וכן לקמן בסימן ד' אות נ"ד מצדד המנח"י כמה צדדין, והוסיף שם וז"ל וביותר כעין ניד"ד שהוא מחו"ל וקבע דירתו בא"י ושוב חזר עם אשתו וב"ב לחו"ל דכלל זה נוספים ג"כ כל מה שכתבתי לעיל בשם כ"פ להשוותו לכל בני חו"ל עכ"ל. לפי"מ שביארנו אין אחד מהפוסקים דס"ל להשוותו לבני חו"ל מצד שהיה מעיקרא מחו"ל. ואפי' לפי דבריו, הרי לא הביא לעיל שום פוסק דס"ל כן, רק הרב השואל באבנ"ז שהעיר רק בדרך הערה ולא פסק הדבר להלכה.



ענף ז - דין מי שמסופק אם דעתו לחזור האם הולכין אחר מקומו

שנמצא שם

א. בדברי המנחת יצחק דהיכא שיש ספק אם דינו כבן א"י או כבן חו"ל יש

להכריע לילך אחר מקומו שנמצא שם

המנחת יצחק ח"ד סימן ד' אות נ"ד דן היכא שיש לו קצת ספק אם דעתו לחזור, וכתב דבכה"ג יש להכריע כאותו שיטה דלא אזלינן כלל בטר דעתו אלא אזלינן בטר מקומו שהוא נמצא שם. ונעתיק את לשונו וז"ל וגם ראיתי בתשובת אבנ"ז שכתב לפרש את שיטת הרי"ף והרא"ש שלא הביאו להא דרב ספרא וכו' יש לדמות לנדון זה למה דאיתא בפר"ח יו"ד סימן פ"ב לדעת הרשב"א בהולך ממקום שיש להם מסורה שהעוף טהור למקום שנהגין איסור מטעם דיש שם מין עוף טמא הדומה לו דאף אם דעתו לחזור צריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם וכו'. וכתב ע"ז המנח"י וז"ל והנה מה דעיקר דבריו שם בנויים על הא דמבואר בפר"ח שם כנ"ל הנה מפורש כן להדיא גם ברמ"א יו"ד סימן קט"ו סעיף ג' לענין חמאה של עכו"ם דההולך ממקום שהמנהג שאין אוכלים אותה למקום שאוכלים אותה אוכל שם עמהם וכו' וההולך ממקום שנהוג היתר מקום שנהוג איסור אסור לאכלה שם עי"ש ומקור הלכה זו הוא באו"ה כלל מ"ח סעיף ד' ומבואר שם דלמד דין זה מדין עוף עי"י מסורה הנ"ל ש"מ דשיון להדדי, ובאמת בשו"ת שו"מ מהדורה תליתאי ח"ג סימן כ"ח במה דהאריך בצדקת שיטת הח"צ הנ"ל הביא גם ראייה לשיטתו ממה דמבואר ברמ"א הנ"ל ברישא של הלכה זו ההולך ממקום שאין אוכלים למקום שאוכלים והיינו דמשם ראייה ליו"ט שני לבן חו"ל בא"י וא"כ כמו כן יש להוכיח מסיפא דההולך ממקום שנהוג בה היתר וכו' להדין של בן א"י בחו"ל וכהוכחת האבנ"ז מפר"ח הנ"ל דהכל מחד טעמא כנ"ל ועוד הוסיף בשו"מ שם להביא מדברי המאירי ריש מגילה דמשמע שם כסברת הח"צ עי"ש. וע"ע בדברי הגה"צ ממונקאטש המובאים בשו"ת בני ציון שם סימן ט"ז וי"ז ומה שהביא מתשובת מנחת אלעזר ח"ג סימן נ"ט וביותר כעין ניד"ד שהוא מחו"ל וקבע דירתו בא"י ושוב חזר עם אשתו וב"ב לחו"ל דבכל זה נוספים ג"כ כל מה שכתבתי לעיל בשם כ"פ לצדד להשוותו לכל בני חו"ל עכ"ל. וממשיך באות נ"ה ובוזה תבנא לדינא דכל אלה כדאים להכריע דבמקום ספיקא המקום תכריע ולפסוק כדברי הגאון חיים שאל ז"ל במסקנתו וכו' עכ"ל המנחת יצחק.

לבאר דדין הולך מא"י לחו"ל ודעתו לחזור דדינו כבן א"י אינו סתירה לדין

המבואר ברמ"א לענין חמאה של גויים

ולענ"ד תמוהים לי כל דבריו. איך יכולים לצדד נגד הש"ע סימן תצ"ו שפסק הלכה פסוקה המבואר בגמ' דהא דרב ספרא, וכן מבואר בכל הראשונים, דבן א"י הבא לחו"ל ודעתו לחזור דינו כבן א"י ואסור לעשות מלאכה בשוב מפני מחלוקת ובמדבר מותר. והוא רצה לצדד נגד זה ממש"כ הרמ"א ביו"ד סימן קט"ו דההולך ממקום שנהגו היתר בחמאה של גויים למקום שנהגו איסור אסור לאכלה שם עי"ש. נמצא לפי דבריו דדברי הרמ"א האלו הוא נגד דברי השו"ע או"ח סימן תצ"ו דבן א"י הבא לחו"ל ודעתו לחזור דינו כבן א"י ואסור לעשות מלאכה בשוב

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב שמו

ובמדבר מותר. וזה תמוה מאד, שהם שני דברים נפרדים. ולפי דבריו קשה למה לא הגיה הרמ"א באו"ח סימן תצ"ו לחלוק על השו"ע, והיה לו לכתוב דאסור לעשות מלאכה מדינא ולא רק מפני המחלוקת וגם במדבר אסור. ולא עלה דעת שום אחד ממפרשי השו"ע לומר דהרמ"א ביו"ד גבי חמאה חולק על השו"ע גבי יו"ט שני.

אך הדבר פשוט דדברי הרמ"א גבי חמאה של גויים אינם סתירה כלל להא דרב ספרא גבי יו"ט שני, דמקור דברי הרמ"א הוא מדברי האו"ה, ובאו"ה מפרש הטעם דגבי חמאה אינו תלוי כלל בחומרי מקום שהלך לשם או בשיצא משם. וז"ל אבל הנידון הזה אין תלוי בשיקול הדעת הקדמונים אלא בתיקוני החמאה עצמה באיזה מקום מתקנין אותה בהכשר ובנקיון, ואם היו מתקנין אותה במקום שנוהגין בו איסור כמו שנוהגין בו היתר היו אוכלין אותה גם לשם עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דהטעם דההולך ממקום שנוהגין לאכול למקום שאין נוהגין לאכול הוא משום דאיכא חשש דכאן אין עושין אותה בכשרות ולא משום מנהג בני המקום. אבל גבי יו"ט שני של גליות, דכל החיוב להחזיק יו"ט שני הוא רק משום מנהג אבותינו, כמו שהבאנו לעיל מדברי החת"ס דחכמים לא גזרו את הגזירה דיו"ט שני של גליות אלא היכא שכבר נהגו כן מחמת מנהג האבות, א"כ הבא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור א"כ אין עליו החיוב מטעם מנהג אבותינו כיון דדעתו לחזור. ובאמת אפי' גבי חמאה יש מקום לפרש את דברי הרמ"א דאסור לאכול רק מפני המחלוקת, וכן פירש הגר"א את דברי הרמ"א ובצינעה מותר. ועיין במנחת יעקב על תו"ח כלל ע"ח ס"ק ו' דלכאורה היה מקום לומר דההולך ממקום שנוהגין היתר בחמאה של גויים למקום שנוהגין איסור ודעתו לחזור יש להקל ולהתיר רק שלא יתראה בפניהם, אבל מדברי הרמ"א משמע דאסור בכל ענין משום דיש לחוש דבאותו מקום מתקנין אותה בענין האוסרה.



ב. האבני נזר לא דימה את דין יו"ט שני לדין חמאה של גויים אלא לדין מסורה לגבי עופות

ומה שהסתייע המנחת יצחק לומר דדין חמאה דומה לדין יו"ט שני מדברי האבנ"ז שדימה דין יו"ט שני לדיני המנהגים ממקום למקום בענין המסורה בעופות טהורים, ודן המנח"י דגם האו"ה מדמה דין החמאה לדין מסורה גבי עופות ויצא לו שדין החמאה ודין העופות ודין יו"ט שני אחד הוא. אבל אין הדבר כן, דהאבנ"ז דימה את דין יו"ט שני לשיטת הרשב"א המחמיר בדין מסורה גבי עופות, לפי הבנתו בדברי הפר"ח, אבל האו"ה דימה את החמאה לשיטת הרא"ש המקיל בדין המסורה בעופות. והם שני דברים רחוקים, דטעם הפר"ח שמחמיר שלא לסמוך על המסורה במקום שאין שם מסורה לפי הבנת האבנ"ז הוא, דבכה"ג צריך לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם אף שדעתו לחזור, כיון שהמקום שיצא משם אינו גוררו לעשות להיפך. נמצא דהחיוב הוא מחמת מנהג המקום שהלך לשם, לכן מדמה האבנ"ז דה"ה גבי יו"ט שני. אבל האבנ"ז כתב בעצמו דאינו מוכרח כלל לפרש כן את דברי הפר"ח. אבל האו"ה מדמה את דין חמאה של גויים לדברי הרא"ש שמתיר לסמוך על המסורה אף במקום שאין שם מסורה, משום

שמוז דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

דס"ל דבזה אינו תלוי כלל במנהג המקום אלא שתלוי במציאות. לכן גם גבי החמאה אין צריך להחמיר כמנהג המקום שיצא משם, משום שאין הדבר תלוי במנהג אלא תלוי במציאות אין שמתקנין את החמאה.

נמצא לפי"ז דדין חמאה של גויים אפי' לפי האבנ"ז אין לו שום שייכות לדין יו"ט שני, שאינו תלוי בהמציאות אלא בהמנהג. והאבנ"ז כדי להגיע למסקנא שלו הוצרך להניח כמה יסודות ובנה בנין שלם עד שהגיעו, ואינו דבר פשוט ללמדו מדין חמאה.

השואל ומשיב דימה את דין יו"ט שני לדין חמאה של גויים רק לענין בן חו"ל ההולך לא"י ולא לענין בן א"י ההולך לחו"ל

ומה שהביא המנחת יצחק ראייה מהשואל ומשיב דהביא ראייה לדינו של הח"צ דבן חו"ל ההולך לא"י א"צ להחזיק יו"ט, והביא השו"מ ראייה לשיטתו מהא דכתב הרמ"א דההולך ממקום שאין אוכלים חמאה של גויים למקום שאוכלין חמאה של גויים מותר לאכול עמהם וא"צ להחמיר כחומרי מקום שיצא משם. ע"כ דן השו"מ דה"ה בבן חו"ל ההולך לא"י א"צ להחמיר לעשות יו"ט שני כחומרי מקום שיצא משם. ועפ"ז כתב המנחת יצחק דלפי דברי השו"מ דדין יו"ט שני דומה לדין החמאה, א"כ ה"ה שאפשר להביא ראייה גם להיפך, דכמו ההולך ממקום שאוכלין חמאה של גויים למקום שאין אוכלין אסור לאכול מחמת חומרי מקום שהלך לשם, ה"ה בן א"י הבא לחו"ל צריך לעשות יו"ט שני כחומרי מקום שהלך לשם.

אבל הדבר פשוט דהשו"מ דימה את דין יו"ט שני לדין חמאה של גויים רק לענין בן חו"ל ההולך לא"י, אבל לענין בן א"י ההולך לחו"ל ודאי אינו דומה לדין החמאה. דכבר ביררנו לעיל [במאמרינו חלק א'] דהבנת כל האחרונים, והשו"מ מכללם, דשיטת הח"צ הידועה קאי רק על בן חו"ל הולך לא"י דא"צ לנהוג חומרי מקום שיצא משם, מטעם דכיון דבא"י לא שייך הך גזירה שהחמירו ביו"ט שני זימנין דאתי לקלקולי וגם איכא חשש בל תוסיף לכן בא"י אינו צריך לעשות כחומרי מקום שיצא משם, אבל להיפך ודאי מודה הח"צ דבן א"י הבא לחו"ל א"צ לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם כיון דכל החומרא הוא רק מחמת מנהג אבותנו בידינו וזה לא שייך על בן א"י שדעתו לחזור, וא"כ מה שדימה השו"מ את דין יו"ט לדין החמאה הוא רק לקולא, דכמו דלא שייך חומרי דחמאה של גויים במקום שמנהג לאכול, כמו"כ אינו שייך חומרא דיו"ט שני בא"י. אבל להיפך, בבן א"י הבא לחו"ל ודאי אינו דומה לדין חמאה של גויים, דשם האיסור הוא מחמת שאין מתקנין אותו בכשרות, וכאן החיוב רק מחמת מנהג המקום, וזה לא שייך על מי שדעתו לחזור. וחזינן דאפי' המנחת יצחק לא הביא ראייה מדברי הח"צ גופא על בן א"י שהלך לחו"ל, משום שהבין בעצמו דבן א"י בחו"ל אינו בכלל דברי הח"צ ואינו דומה לבן חו"ל בא"י, ע"כ הוצרך לילך למרחוק דדינו של ח"צ דומה לחמאה, ובחמאה חזינן דין זה הן לענין קולי מקום שבא לשם והן לענין חומרי מקום שבא לשם. אבל לפמ"ש רק לקולא דומה יו"ט שני לדין החמאה אבל לא לחומרא.

ומה שהביא המנחת יצחק את דברי השו"מ שכתב דמדברי המאירי ריש מגילה משמע כסברת הח"צ. הנה המאירי בעצמו בפסחים כתב דבן א"י הבא בחו"ל צריך להחזיק יו"ט שני רק

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב שמוח

מפני המחלוקת וחוך לתחום מותר. וא"כ אם נימא כהשו"מ דדין קריאת המגילה דמי ליו"ט שני, ע"כ צריך לחלק כמ"ש, דדוקא לענין הבא מחו"ל לא"י ס"ל כן, אבל לענין מי שבא מא"י לחו"ל א"א לבנות מדברי המאירי במגילה לענין יו"ט שני.



ג. יבאר האם החיד"א בשו"ת חיים שאל פסק דבמקום ספיקא המקום יכריע

והערות על דברי המנחת יצחק בזה

ומה שמסיים המנחת יצחק אות נ"ה וז"ל ובוה תבנא לדינא דכל אלה כדאים להכריע דבמקום ספיקא המקום תכריע ולפסוק כדברי הגאון חיים שאל ז"ל במסקנתו עכ"ל. וזה תמוה מאוד, דהחיים שאל לא פסק כלל דבמקום ספיקא המקום יכריע. ומה שפסק שם בעובדא דידיה דדינו כבן חו"ל, הוא משום דאשתו היתה בת חו"ל, וס"ל דבוה נגרר אחר אשתו כאשר יבואר לפנינו.

עוד כתב המנחת יצחק באות נ' וז"ל ובהתודע לנו כל אלה שוב קשה בהסבר שיטתם בקבע דירתו עם ב"ב בחו"ל דרך מחמת ספק שמא ישתקע שם יעשה כבני חו"ל, דהרי לפמ"ש הגדולים הנ"ל בכל ספיקא בזה יש להכריע קו המאזנים לעשות כבני א"י עכ"ל. ולא ידעתי לאיזה שיטה כוון דס"ל בקבע דירתו עם ב"ב בחו"ל דרך מחמת ספק שמא ישתקע שם יעשה כבני חו"ל, הרי החיים שאל ס"ל כן רק בנשא אשה שהיא בעלת חו"ל, דבוה נגרר אחר אשתו, ולא בקבע דירתו עם ב"ב כששניהם מא"י.

וכמו"כ יש לתמוה על מש"כ המנחת יצחק שם אות נ"א וז"ל ועוד יש לדון בעיקר יסודו של תשובת חיים שאל וכו' שהרי מצינו לפוסקים אחרים דלא ס"ל כן. וכתב באות נ"ב וז"ל ואמנם יש לחלק בין הנידונים דהמה דנו בבן חו"ל שבא"י ונידון החיים שאל (וכן דברי הרדב"ז והפרי"ח בעקר דירתו) מיירי בבני א"י בחו"ל ובוה י"ל דבספיקא המקום תכריע וכו' ואף דקשה לישב בזה שיטת החיים שאל במה דחילק לענין בחורים בין בני חו"ל בא"י לבין בני א"י בחו"ל כנ"ל מ"מ בהגיע לתור הלכה שפיר י"ל דהמקום הוי הכרעה, כיון דבלא"ה אף בדעתו לחזור בודאי ס"ל כן להח"צ בבן חו"ל בא"י ולבנו השאילת יעב"ץ בבן א"י בחו"ל כמבואר בדבריהם, א"כ היכא דיש ספק בודאי יש לצרף שיטתם שהמקום שהמה שם תכריע להנחותם לחיוב של אנשי המקום ההוא עכ"ל.

וכל זה צ"ע, דכבר ביארנו מדברי האחרונים דהבינו בפשיטות דח"צ לא ס"ל דהמקום מכריע אלא בבני חו"ל הבאים לא"י, אבל בני א"י הבאים לחו"ל הוא הלכה פסוקה בש"ס בעובדא דרב ספרא וראשונים ושו"ע סימן תצ"ו דאם דעתו לחזור דינו כבני א"י, וליכא שום שיטה דאזלינן אחר מקומו שנמצא שם. א"כ גם גבי ספיקא איני רואה לענ"ד שום מקום שנוכל לומר דבכה"ג המקום מכריע. ומה שרוצה לצרף את שיטת השאילת יעב"ץ דאזלינן אחר מקומו אף בבני א"י הבאים לחו"ל צ"ע מאד, כיון דדבריו הם נגד הלכה פסוקה בש"ס וראשונים ושו"ע, כמו שהארכנו לעיל, [במאמרנו חלק א'] והיעב"ץ עצמו לא סמך על דבריו, איך נוכל אנחנו לסמוך על דבריו. ובפרט מה שרוצה להסביר את דברי החיים שאל דהיה ס"ל דבספיקא המקום מכריע

שמט דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

תמוה, דהחיים שאל בספרו ברכי יוסף סימן תצ"ו דחה לגמרי את דברי השאלית יעב"ץ וכתב עליו שהוא רוצה לעקור כמה הלכות שנהגו והורו רבנן קשישאי עי"ש. ואיך נוכל להסביר את דברי החיים שאל עם דברי היעב"ץ, ובפרט דבכל התשובה של החיים שאל ולא יזכר ולא יפקד סברא כזו דהולכים אחר המקום שנמצא שם.



ד. ביאור דברי החיים שאל בהחילוק בין דין הבחורים שפסק שדינו כבן א"י אף בספק וגבי נשא אשה בחו"ל פסק דדינו כבן חו"ל

ומה שנתקשה המנח"י בהבנת דברי החיים שאל שמשמע מדבריו דבספיקא אזלינן אחר מקומו שנמצא שם, וגבי בחורים שבאו מא"י לחו"ל ס"ל דכיון דדעתם לחזור דינן כבני א"י אף שיש לו ספק שאם ימצא זווג בחו"ל ישאר בחו"ל. ועוד נתקשה המנח"י על סברת החיים שאל שהביא מספר מזבח אדמה דכל זמן שבני ביתו בחו"ל דינו כבן חו"ל, משום דאפשר שיחזור וישתקע בחו"ל, שהרי מצינו לפוסקים אחרים שלא ס"ל כן והוא במג"א שהביא מספר משפט צדק דכל שאין דעתו לחזור אע"פ שאשתו נשארה שם הוי כאין דעתו לחזור, אלמא דלא אזלינן אחר מקום שאשתו שם אלא אחר דעת עצמו. ומחמת זה רצה המנח"י לחדש דהחיים שאל צירף לסברתו את הסברא דהמקום מכריע, אבל הרי כתב בעצמו דעדיין לא נתישב שיטת החיים שאל גבי בחורים שבאו לחו"ל, דבזה לא אזלינן אחר המקום שנמצא שם.

ומתוך העיון בכל דברי החיים שאל יצא לנו כך. הנה ז"ל החיים שאל בסופו אבל בעלמא אני אומר שעיקר הדבר הוא אם לבו שלם ודעתו לחזור ודאי ולא יש שום ספק ומחשבה שאם ימצא פרנסה ישב בחו"ל וכיוצא והוא ירא לנפשו להגיד האמת. כל דבריו הללו קאי על מה שכתב שם וז"ל ועוד שמעתי שאיזה מרבני דורינו ז"ל שהיו שלוחים מא"י ונשאו נשים מחו"ל ודעתם לחזור ועכ"ז כשנשאו אשה עשו יו"ט ב' עד בואם לארץ. וע"ז העיר הרב ר' אברהם חיון שהוא לא עשה כן אלא אף שנשא אשה מחו"ל אפ"ה כיון שהיה דעתו לחזור היה נוהג כהדין שיעשה כבני א"י. וע"ז התנצל החיים שאל דמה שהוא פוסק דנגרר אחר אשתו שהוא מחו"ל זהו רק אם יש לו שום ספק רק ירא להגיד האמת, וגם זה רק בצירוף מה שכתב שם בתשובתו שמדגיש דבעובדא ידידה היה המעשה שקנה כלי בית ושכר דירה עם אשתו השנית כמו תושב, אבל אם אין לו שום ספק יעשה כני א"י אף דאשתו היא מחו"ל.

וכן כתב לעיל מזה וז"ל מ"מ כל זמן שהוא בחו"ל עם אשתו הזאת השנית יעשה כבני חו"ל דאפשר דישתקע בחו"ל מאחר דאשתו ובנו הכי קיימא וכו' והגם שכתב הרדב"ז בח"א סימן ע"ג וז"ל ואם עקר דירתו משם ואשתו ובניו אעפ"י שדעתו לחזור להתישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור וכו' מדכתב הרב דעקר דירתו וכו' ונתישב במצרים, מוכח דבנ"ד לא עקר דירתו כי יש לו בית דירה ואשתו ראשונה שם וגם הוא לא נתישב בחו"ל רק דעתו ליסע לא"י יעשה כבני א"י, י"ל דזה שכתב הרדב"ז הוא מדינא, אמנם לפי המנהג שכתב מהר"י בנימין שנהגו דכל זמן שבני ביתו בחו"ל עושים כחו"ל דשמא יחזור וישתקע בחו"ל נראה דה"ה בנ"ד כמה דאמרן עכ"ל.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שג

היינו דהרב מהר"י בנימין חידש דין חדש דאדם נגרר אחר אשתו, וטעמו דכיון דאין רצונו לחזור אלא עם אשתו, א"כ כיון דאשתו דינה כבן חו"ל, אף שדעתה לעלות, דאזלינן בה בתר חזקה דמעיקרא שהיא בעלת חו"ל. וכל זמן שהיא לא עלתה בפועל מוקמינן אותה בחזקת חו"ל. וכיון דדעתו לחזור לא"י רק עם אשתו, ע"כ נחשב דגם הוא אין דעתו לחזור. אבל כ"ז הוא רק כשאשתו היא מחו"ל דמעולם לא היתה לה חזקת בן א"י. ומה שכתב החיים שאל וז"ל שעיקר הדבר הוא אם לבו שלם ודעתו לחזור ודאי ולא יש שום ספק ומחשבה. כ"ז מיירי כשאשתו היא מחו"ל.

אבל גבי בחורים שאין להם אשה, ודאי מיקרי דעתו לחזור. ואף אם יש לו ספק זו שאם יזדמן לו אשה בחו"ל ישאר בחו"ל, מ"מ השתא מיהת דעתו לחזור, דספק זה לא מיקרי ספק גמור, כיון דהשתא רצונו לחזור אלא שמסתפק דילמא ישתנה דעתו.



ה. יברר אימתי נגרר אחר אשתו ואמתי אין נגרר

וכן מה שהקשה המנח"י על החיים שאל דבדברי המשפט צדק שהביא המג"א וכן בפרי האדמה מבואר דאינו נגרר אחר אשתו וזהו נגד מש"כ החיים שאל בשם מזבח אדמה, לא קשה כלל. דהמשפט צדק מיירי שאין דעתו לחזור אפי' אם אשתו תישאר שם דעתו ליפרד עצמו מאשתו לכן אינו נגרר אחר אשתו, וכן מיירי הפרי האדמה שהביא בשערי תשובה שם. אבל החיים שאל והמזבח אדמה מיירי שאינו רוצה להיפרד מאשתו, ואם אשתו תישאר בחו"ל רצונו ג"כ לישאר בחו"ל. בזה ס"ל להחיים שאל והמזבח אדמה דזה מיקרי אין דעתו לחזור, כיון שדעתו להיות במקום אשתו.

היוצא לנו מזה שלא מצאתי לענ"ד שום רמז וסמיכה באיזה מן הפוסקים דבמקום ספיא המקום שנמצא שם מכריע, דשיטת השאילת יעב"ץ נדחית מדברי הש"ס והראשונים וכל הפוסקים, כמו שכתב השאילת יעב"ץ עצמו, והחיים שאל לא כתב בשום מקום דהמקום מכריע.



ו. ביאור דברי החיים שאל דאם אשתו עושה ב' יו"ט והיא אתו עמו לא מצי

להתפלל י"ח בצנעה ולהניח תפילין כי אשתו עמו בבית

המנחת יצחק סימן ג' אות ל"ח הביא את דברי החיים שאל הנ"ל בנדון יושב א"י שהניח אשתו בא"י ונשא אשה שניה בחו"ל ודעתו לחזור עם אשתו השניה לא"י. וכתב ע"ז החיים שאל ועוד יש לצרף לזה כיון דאשתו שניה שהיא מחו"ל עד שלא באת לארץ עושה יו"ט שני, וכן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור שעושה כבני א"י אפי' בצנעה אסור בכל וכמ"ש הרז"ה לפי שהוא מנהג גדול ופשט איסורו בכל הגולה כולה ואין לפרוץ גדר, ונמצא דלא נפקא מינה אלא לתפלה ולתפילין דאשתו עושה ב' יו"ט והיא אתו עמו לא מצי להתפלל י"ח בצנעה ולהניח תפילין כי אשתו עמו בבית עכ"ל. ותמה על זה המנחת יצחק מה דהחליט דתפילת י"ח הוי בפרהסיא אף דמתפלל בלחש, וזה נגד כל הפוסקים, ואף באריכות התפלה שמתפלל תפלת חול

שנא דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

מה היכר יש לאשתו בזה, הרי יכול להיות שמתפלל במתינות, ב' אף אם נאמר שאפי' בפני א' יש משום מחלוקת מ"מ אם להרדב"ז פשיטא ליה שכבר נהגו כן ולא ראינו שום מחלוקת מכ"ש דשייך לומר כן לגבי אשתו שעמו בבית, ג' מש"כ מהאי טעמא לבטל תפלתו הראויה לו וגם הנחת תפילין וזה דלא כהרדב"ז והפר"ח בשם כמה פוסקים דלהקל לא אמרינן אל ישנה מפני המחלוקת.

ולענ"ד דדעת החיד"א ע"פ מה שהביא בברכי יוסף סימן תצ"ו אות י' בשליח ארץ ישראל שקראוהו לס"ת ביו"ט שני שהביא משם הבית דוד והשאילת יעב"ץ דיכול לעלות לתורה כיון שהוא בפרהסיא. וכתב הבית דוד ואי משום דכיון שאינו מחויב בקריאת התורה אינו מוציא את אחרים י"ח וכו' אפי' העולה מחויב הוא שהרי כיון שקראוהו לעלות הוי מידי דפרהסיא ומחויב לנהוג כמנהג חו"ל וכיון דמחויב מוציא לבני חו"ל ואף דזה החיוב הוא מפני המחלוקת עי"ש. וא"כ גם בעובדא דהחיים שאל דאשתו שניה שהיא מחו"ל עד שלא באת לארץ עושה יו"ט שני, א"כ גם הוא יעשה יו"ט שני משום דהוי בפרהסיא בפני אשתו. ואינו ענין למה שהביא המנח"י בשם הפר"ח וכמה פוסקים דלהקל לא אמרינן אל ישנה מפני המחלוקת, דשאני הכא אחר שכבר נתחייב בדבר מפני המחלוקת, שוב מותר מן הדין. א"כ אין זו קולא מה שהוא מתפלל תפלת יו"ט, כיון שהוא בפרהסיא מחויב הוא להתפלל של יו"ט, ודומה לעליה לתורה שהתירו הפוסקים. וכן לענין תפילין, כיון שהוא בפרהסיא י"ל כיון שהוא מחויב ביו"ט וממילא הוא פטור מתפילין. ואין זה דומה לשאר קולות שדיברו הפוסקים. וכמובן שזה רק בעובדא דידיה דבלא"ה ס"ל דפטור. ועיין בשו"ת חיים שאל סימן י"ג דלכתחילה אסור.

ומה שהקשה המנח"י על מה דהחליט דתפילת י"ח הוי בפרהסיא אף דמתפלל בלחש, וזה נגד הפוסקים, נלע"ד דשאני הכא כיון דבאמת הכריע החיים שאל דדינו כבן חו"ל מאחר דאשתו הוא מחו"ל, אלא דהיה לו קצת ספק בדבר כיון דהייתה לו אשה אחרת בא"י והיה לו קצת ספק איזהו אשתו העיקרית, לכן עביד החיד"א כל טצדקי שיהא בפרהסיא כדי לצאת מכל ספק כדי שיהא מותר לו להתפלל תפלת יו"ט ברווחא. א"כ אף דבעלמא אמרינן דיתפלל בצינעה כדי שיהא מותר להתפלל תפלת חול, הכא עבדינן להיפך, שיתפלל באופן שיהא ניכר שהוא תפלת יו"ט כדי שיהא לו גם ההיתר דפרהסיא.



ז. יבאר מי שבא עם אשתו מא"י לחו"ל ודעתו לחזור אלא שמסתפק דאפשר

דישתנה דעתו במשך הזמן

ובעיקר הדבר בהשאלה שעליה דן המנח"י, הנה גוף העובדא כתב המנח"י בסימן א' בזה"ל באחד שהוא פקיד גבוה במפעל חשוב בא"י ועתה שלחו אותו לעבוד בסניף שיש להם בחו"ל על שלש שנים וקבע דירתו שם עם אשתו ובניו אבל אומר בפירוש שדעתו לחזור אחר השלש שנים ואשתו אומרת ג"כ שדעתה לחזור ובפרט כי יש לו שם בעבודה עתיד מזהיר א"כ לפי הסבר המשנה ברורה ס"ק י"ב בשם הפרי חדש שמבאר את דברי הרדב"ז דכל שימצא פרנסתו מרווחת באותו מקום שהלך מסתמא אינו זו משם, אבל בניד"ד לא שייך לומר כן כיון דהמפעל

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב' שני

שלחוהו לחו"ל רק לג' שנים ואח"כ דעתו לחזור אבל לעומת זה יש להסתפק שיתרגל לחיים הנוחים בשם ובשגם בניו הקטנים לא ירצה להפסיק באמצע שנות לימודם ולא יחזור, זה תוכן שאלתו.

וע"ז בא המנח"י בסימן ד' ס"ק מ"ו שעובדא ידידיה דומה ממש לעובדא של החיים שאל שפסק דדינו כבן חו"ל. ולענ"ד דבריו צ"ע, דלכאורה עובדא של המנח"י דומה ממש לדין הבחורים שפסק בחיים שאל דהבחורים הבאים מא"י לחו"ל ודעתם לחזור דינן כבני א"י, אף שאפשר שאם ימצא זוג בחו"ל ישאר בחו"ל, מ"מ השתא מיהת דעתו לחזור. ואינו דומה להעובדא של החיים שאל באחד שנשא אשה בחו"ל שפסק דדינו כבן חו"ל, דדבריו שם נבנים על דברי המזבח אדמה דמייירי בהבאים מחו"ל לא"י ונשותיהם דרות בחו"ל ודעתם לחזור לחו"ל למקום אשתו. לזה אנו חוששים שיחזור וישתקע בחו"ל, מאחר דאשתו היא מחו"ל, והיא עדיין לא עלתה כלל, אז חיישינן שלא תסכים לעלות לא"י. אבל בניד"ד דאיש ואשתו שניהם כבר נשתקעו בא"י ובאו לחו"ל ודעתם לחזור לא"י, מהכ"ת שיחשב ספק שישתקעו בחו"ל עד שיהא נחשב אין דעתו לחזור. הרי אשתו כבר דרה בא"י, א"כ גם לגבה איכא הדין של דעתו לחזור כמו גבי בחורים דפסק החיים שאל דלא חיישינן לספיקא. הגע עצמך אם איש לבדו בא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור דינו כבני א"י, ואשה לבדה אלמנה או גרושה שבאה מא"י לחו"ל ודעתה לחזור דינה כבני א"י, וא"כ איך יעלה על הדעת שאם באו שניהם ביחד שנסואים זה לזה ישתנה דינם ויחשב כאין דעתו לחזור. הלא כאן לא שייך לומר את הסברא דנגרר אחר אשתו, שהרי גם אשתו גופא דינו כבן א"י כיון שדעתה לחזור. ומה שסמך עצמו המנחת יצחק על מה שסיים החיים שאל דבספק דינו כבן חו"ל, מייירי רק מספק שלו דאשתו הוא מחו"ל, וגם זה הוא רק בצירוף שיטת הרדב"ז בעקר דירתו.

שוב מצאתי בספר דברי יחזקאל להגה"ק משינאווא בשו"ת שנדפס שם בסופו סימן ט"ז שכתב וז"ל הגם דבשו"ת הרדב"ז כתב דאם עקר דירה עם אשתו צריך לנהוג יו"ט שני של גליות ככל בני חו"ל היינו באותן שעוקרים דירתם מא"י וקובעים דירתם בחו"ל בלי זמן רק דעתם לחזור עוד לעת זקנתם לא"י, על זה שפיר כתב הרדב"ז דדינן כבני חו"ל וכו' אבל בכהאי גוונא שנסע רק למצוא רפואה ולחזור מאי נפק"מ אם הוא לבד נסע לחו"ל אדעתא לחזור או גם אשתו הוכרחה לבא אדעתא לחזור הוא גם היא דינן כבני ארץ ישראל עכ"ל. וזהו כעין הסברא שכתבתי, דאם גם אשתו דעתה לחזור כיון שדינה כבן א"י, א"כ אשתו אינו מוסיף שום צד שיהיה כבן חו"ל.

וגם מה שכתב המנח"י שם באות מ"ז דבעובדא דהחיים שאל היה לו כמה אומדנות שיחזור לא"י ממה שיש לו שם בית פתוח וכל כלי ביתו שם וגם מקושר לאשתו שבא"י, אפ"ה פסק דדינו כבן חו"ל, מכ"ש דשייך לומר כן בניד"ד דאפשר שיתרגל לחיים הנוחים דשם וישאר בחו"ל. כ"ז צ"ע מאוד, דהמעין בחיים שאל יראה דבענין דעתו לחזור אין הדבר תלוי כלל באומדנות אם יחזור או לא, והדבר תלוי אם דעתו מה שהוא עתה לחזור או לא, אלא דס"ל כיון דאשתו הוא מחו"ל נגרר אחר אשתו, מה שלא שייך בעובדא של המנח"י כמו שביארנו. והחיים שאל בעובדא ידידיה דן דכיון שיש לו שתי נשים א' בא"י וא' בחו"ל איזה אשה היא

שנג דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור – חלק ב

אשתו העיקרית, וע"ז כתב החיים שאל ב' סברות שאשתו השניה שבחו"ל היא העיקרית א' כיון דהשניה ילדה לו בן ואשתו הראשונה אין לה בנים, ב' דלדידן דמגרשין בע"כ אינו רחוק שת"ח זה יגרש אשתו הראשונה שאינה יכולה לעמוד בה היא והשניה כי צרה שמה ונמצא דאשה זו שילדה לו היא העיקרית. היינו דמסתמא לא יכול לדור עם שתי הנשים שהן צרות זה לזה, ומסתמא יגרש את הראשונה, נמצא דאשתו השני ההיא העיקרית.

וצ"ע על המנח"י מה שכתב שם וז"ל דאף שלקח שם בחשבון מה דיכול לגרש אשתו הראשונה בע"כ אבל לפי מה דמוכח מגופא דעובדא שם האיש בעצמו אינו חושב ע"ז, ועוד דאף להספרדים שמגרשין בע"כ מ"מ בודאי לאו מדת חסידות היא ומכ"ש באשתו הראשונה. הלא החיים שאל כתב להיפך, דמסתמא יגרש את הראשונה מפני שתהינה צרות זו לזו ולא יכול למיקם בהו, ולא חש כלל על האיסור לגרש בע"כ. ואם נתקשה בדבריו, אכתי א"א להעמיס בדבריו היפך ממה שכתב הוא עצמו. ומש"כ המנחת יצחק דנראה מגופא דעובדא של החיים שאל שהאיש בעצמו אינו חושב ע"ז, ולמד מזה לנידון שלו דכיון דאפשר שיתרגל לחיים הנוחים בחו"ל אף שהאיש עצמו אינו חושב כן מ"מ דינו כבן חו"ל. וזה תימא, דהחיים שאל לא דן בענין דעתו לחזור אלא דן איזה אשה היא העיקרית, וזה לא תלוי אם האיש עצמו חושב או לא. ועל ענין דעתו לחזור כבר סמך עצמו על מהר"י בנימין דס"ל דאדם נגרר אחר אשתו ובוזה סגי בספק כל דהו, אבל היכא דלא שייך סברת מהר"י בנימין בודאי דאזלינן אחר דעתו, ואין לוקחין בחשבון דאפשר שישתנה דעתו, כמו שפסק להדיא גבי בחורים.



אוצר יורה דעה

פסקים וחידושים בדיני אפיית פת חלבית ♦ בעניין בעל מלאכה
שהאריך זמן פירעון, אי שרי ליתן לו מתנה בתוך הזמן ♦ פרטי דינים
באיסור הקפת פאות הראש ♦ בדיקות בעונות ההפלגה והחודש
לאשה שאין לה וסת קבוע

הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

מו"ץ בבית ההוראה בראשות הגר"ע פריד שליט"א

פסקים וחידושים בדיני אפיית פת חלבית

דין פת חלבית

איסור עשיית פת חלבית או בשרית

אסרו חכמים לאפות פת בחלב^א או עם בשר^ב, מחשש "הרגל עבירה" שמא לא ידעו או ישכחו שהיא פת חלבית, ויבואו לאוכלה עם בשר.

עשיית פת חלבית לאחר האפייה

בכלל איסור עשיית פת חלבית, הוא אף לערב בפת חלב או גבינה גם לאחר האפייה, ואף אם עירב לאחר האפייה אסור לאוכלה. [אם לא עשה היכר או כמות מועטת כדלקמן או שהגבינה ניכרת מבחוקן, וכמו שיתבאר להלן פרטי ההיתר בזה].^ג

אפיית פת בחלבי בט' הימים

אף בתשעת הימים שאסור לאכול בשר, אסור לעשות פת חלבית, כיון שבסעודות מצוה מותר לאכול בשר^ד.

א. מקור הדין, מבואר בגמ' בפסחים דף לו ע"א "והתניא אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש, כל הפת אסורה, מפני הרגל עבירה", וכן מבואר בגמ' בפסחים דף לא ע"א. וכן מבואר בגמ' בב"מ דף צא ע"א "הני מילי בעו מינאי דבי רב פפא בר אבא ופשטי להו לאיסורא, חדא כהלכתא וחדא דלאו כהלכתא. בעו מינאי, מהו ללוש את העיסה בחלב. ופשטי להו לאיסורא כהלכתא, דתניא, אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש, כל הפת כולה אסורה, מפני הרגל עבירה. כיוצא בו אין טשין את התנור באליה, ואם טש, כל הפת כולה אסורה, עד שיסיק את התנור". ונפסק בשו"ע סי' צ"ו ס"א "אין לשין עיסה בחלב, שמא יבוא לאכלה עם הבשר, ואם לש כל הפת אסור, אפילו לאכלה לבדה".

ב. שו"ע סי' צ"ז ס"א "כיוצא בו, אין אופין פת בתנור שטחו באליה, ואם אפאו דינו כעיסה שנילושה בחלב". וברמ"א שם.

ג. כתב בחו"ד סק"ו שאיסור זה נאמר גם באופן שבזמן האפייה היתה הפת פרווה, והחלב או הבשר נתערבו בפת רק אחרי האפייה, דמ"מ גזרו גם בזה. ע"ש, והו"ד בפתחי תשובה שם סק"ג. וכן כתב ביד יהודה פירוש הארוך סק"ג, וכן כתב בחכמת אדם כלל נ' ס"ה, ובבינת אדם שם, וכן כתב בחת"ס שם.

ומנם מו"ר הגר"ע פריד שליט"א השיב להתיר בזה, כי האיסור הוא רק בשעת האפייה, וציין בזה לעי' סי' צ"א ס"ג וההפלאה שם. אולם הגר"י משדי שליט"א כתב לי בזה שלמעשה יש לאסור בזה אף בדיעבד, ומ"מ כתב שבעירוב גבינה יש להקל יותר מאשר חלב, כיון שהדבר ניכר.

ד. בשו"ת מהרש"ם ח"ו סימן עו כתב שהוא אסור אף בשבוע שחל בו, כיון שיש לחוש שמא יאכל בשר בסעודת מצוה או שמא חולה שאין בו סכנה יאכל בשר ויאכל הפת עמו, ע"ש. אולם בדרכי תשובה סוף סקל"ד כתב בשם קוני' אוהל מועד שכתב להקל בזה, ולמעשה לא כתב להקל בזה אלא ע"י זה שיעשה סימן, ע"ש.

אפיית פת חלבית לאדם צמחוני

אף אדם צמחוני שלא אוכל בשר, אסור באפיית פת חלבית, וכן אדם אלרגי לחלב אסור בעשיית פת בשרית.

עירב במזיד חלב בפת האם הפת אסורה באכילה

אם עירב פת חלבית במזיד [באופן האסור, כגון שהכין כמות גדולה או שלא עשה היכר או שהגבינה אינה ניכרת מבחוץ וכדלקמן], הפת אסורה באכילה. [ולכן אף אם הכין כמות מרובה, אסור לאכול ממנה כלום (ואין היתר לאכול ממנה מעט או לחלקה להרבה בני אדם) כיון שהאוכל נאסר].

עירב בשוגג

אף אם עירב בפת חלב בשוגג, הפת אסורה באכילה, כיון שיש חשש "הרגל עבירה" שמא יבוא לאוכלה עם בשר. [ולכן נראה שאין היתר אף לחלקה להרבה אנשים או לאכול ממנה כמות מועטת].

ה. כן העלה בספר אהל יעקב בשר בחלב עמ' שלד, וכן הסכים לדינא בספר בין ישראל לעמים עמ' ע. וה"ה להיפך, שאדם שאלרגי לחלב אסור בעשיית פת בשרי. וכן כתב בספר הוראה ודעת עמ' רנג כיון שאין החשש על אדם עצמו אלא על אחרים שידעו. וכ"כ בשו"ת אבני דרך ח"ט סימן צח בהערה מס' 5 בשם הגר"א שלזינגר שליט"א במח"ס שו"ת שואלין ודורשין שאף בכה"ג לא פלוג רבנן, ושכן השיבו לו הגאון רבי יוסף ליברמן זצ"ל במח"ס שו"ת משנת יוסף, וכן השיב לו הגר"א בנצח שליט"א.

ו. כמבואר בשו"ע שם.

ז. אף יש לדון כיון שהפת נאסרה רק משום הרגל עבירה, וכעת ליכא הרגל עבירה, אין איסור. וי"ל שסו"ס הלחם נאסר, וכן נראה מסתימת כל הפוסקים. וכן מבואר בבא"ח ש"ש פרשת שלח הי"ז וז"ל: ואם עבר ואפה בלא שנוי אם אינו דבר מועט כדי אכילה בבת אחת, הכל אסור ולא יועיל שינוי אחר אפיה, ולא יועיל לחלקו לבני אדם הרבה לאכול בו ביום במהרה, יען שכבר נאסר מגזרת חז"ל עכ"ל. וכן נראה בכמה אחרוני זמנינו.

ח. בפרי מגדים שפ"ד סק"א, כתב להסתפק היכן שלא ידע מאיסור זה או שנפל בשוגג חלב לעיסה, וכתב שמסתימת הפוסקים משמע דאסור, וסיים בצ"ע. ובמשב"ז סק"א כתב הפרי מגדים בפשיטות שאסור גם בזה.

ומנם בפלתי סי' צ"ז סק"א כתב, שזקינן הקל בזה, וכתב שם שלמעשה יש לאסור ע"ש, וכן כתב בחו"ד שם סק"ג שלעשות שינוי לאחר האפיה ולחלקו להרבה בני אדם שלכל אחד יגיע מעט, אסור, ובחכמת אדם כלל ג' דין ה', ובבית אדם שם אות נא, ובפתחי תשובה סק"ב הביא את דברי הפרי מגדים שמסתימת הפוסקים נראה שאסור אף זה, וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ד סי' קפט, והו"ד בדרכ"ת שם סק"ז, וכ"כ בבא"ח ש"ב פרשת שלח הי"ח, וכן כתב להכריע בערוך השולחן שם ס"ה, שכתב שאין כאן ספק ולא חילוק חכמים בזה, ובכל אופן אסור. וכן כתב בדע"ת ד"ה ועי' פ"ת, ובשו"ת לבושי מרדכי יו"ד קמא סי' נ"א. והסברא בזה י"ל שאינו קנס אלא גזירה שמא יאכלנו עם בשר, וכמבואר בגמ' בפסחים שם שהוא משום הרגל עבירה, ובשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סימן ה' אות ד' שאף בשוגג יש להחמיר בזה.

ובשו"ת רב פעלים חיו"ד ח"ב סי' י"א נשאל האם מותר לקחת את הפת החלבי שנאסר ולבשלו בחלב, והשיב, היתר זה של הבישול אין בו ממש, כי מאחר שנאפה בלא שינוי נאסר ונעשה נבלה ע"פ גזרת חז"ל. ואין לו תקנה עוד בשום אופן, ע"ש.

ונראה שהכא יש להסתמך גם ע"ד הפוסקים שבשוגג לא קנוסו, והו"ל תרי דרבנן, ולקולא. ולכן יש להתיר הכא, אף בלא הפסד מרובה. ושור"ר שכן כתב בכה"ח סק"א שיש להתיר לחלקו לאחרים ולעשות סימן. וכן כתב בספר דיני בשר בחלב עמ' רלב שלבני ספרד יש להתיר בזה. ושור"ר שבשו"ת יביע אומר ח"י חיו"ד סי' נח בהערות לשו"ת רב פעלים הנ"ל כתב שקרוב בעיניו שמה שהתיר לבשל הפת עם חלב היינו רק לשיעור מועט כדי שיאכל הפת בו ביום, ורק מפני

נתערב בלא כוונה

אם נתערב בלא כוונה חלב בפת חלב מותר לאוכלו ע"י עשיית היכר או שיחלקוהו לאחרים, ולא קנסוהו שאסור באכילה.

פת חלבי שאפאה גוי

פת חלבי שאפאה גוי [בלא היכר או שאינו ניכר מבחון] במקום הצורך מותר לאוכלו^א, ויזהר לעשות היכר על הפת שלא יבוא לאוכלו עם חלב.

מכירת פת חלבי לגוי

אם אפה פת חלבי באופן האסור, מותר למוכרו לגוי^ב.

שאפשר דשמא גם זה נאסר, שהוא שארית הפליטה מן הפת המרובה שנאסר, וכמ"ש בחמודי דניאל הל' בשר בחלב אות יב, והו"ד בדרכי תשובה סי' צ"ז סקט"ו, ולכן התיר רק ע"י הבישול בחלב, שכיון שהוא רק מעט משארית הפלטה ובישלו בחלב יש להקל יותר. וטבכה"ג יש לסמוך עמש"כ בשו"ת מילי דעזרא חיו"ד סי' כ"א שיש להתיר בזה ע"י בישול, ורק בפת מרובה שנשאר כולו אצל בעל הבית שעבר ולש פיתו עם חלב אין להתיר ע"י בישול ע"ש. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סימן ה' אות ד', ובשו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סימן לט אות ב'. ומכ"ז נראה שלא ס"ל שיש להסתמך ע"ד הכה"ח שאפשר לחלקו לאחרים או לעשות בו היכר, כיון שהפת נאסר.

וכן שמעתי להורות לדינא ממו"ר הגר"ע פריד שליט"א שאין להתיר בזה לחלקו לאחרים אף אם נאפה בשוגג, וכמ"ש בחכמ"א ובפת"ש.

ט. ע"פ הג"ל מדברי הפוסקים שאין להתיר אף בכמות מועטת, וכן כתב לי הגר"י משדי שליט"א שמשתימת כל הפוסקים ודלא ככה"ח, ורק בשפך בטעות אפשר להקל, ושאינן חילוק בזה בין לבני אשכנז לבני ספרד. עכ"ל.

י. עי' בפרי מגדים שם, ובאמרי בינה יו"ד סי' י"ג שהתיר, וכן כתב לדינא בשו"ת רב פעלים ח"א חיו"ד סימן יא שכתב שבאופן שנשפך מאליו לא שייך בזה קנס. וכן כתב לדינא בערוך השולחן שם ס"ט.

ואמנם בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ד סי' קפט, והו"ד בדרכי תשובה שם סק"ו, שנשאל בזה, וכתב שהפת נאסרת, אלא שבאופן זה מועיל לעשות היכר אח"כ ולחלק לכמה בני אדם. וזאת, משום שלא נאסר לחם בשרי או חלבי בדיעבד אלא א"כ עשה מעשה, ששייך לקנוס שוגג אטו מזיד. משא"כ אם נפל במקרה, שלא נאסר ע"ש. וכן כתב לדינא בגליון לשו"ת יביע אומר חלק י' מהדו"ח עמ' תלב.

ואמנם בחכמת אדם כלל נ' דין ה' כתב שאין להתיר אלא במקום הפסד מרובה, בנינת אדם שם אות נא כתב שגם שבאופן זה שוב מאליו לא נאסרה הפת, משום שלא שייך קנס באופן זה, וא"כ מועיל לתקנו אח"כ שלא יבוא לידי תקלה, אך מ"מ קשה לסמוך ע"ז, יעו"ש. וכן כתב בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ת סי' קצ"ב שאין להתיר יעו"ש, וכן כתב לדינא בכה"ח שם סק"ט כדברי החכמת אדם. בביאור סברתם נראה שהוא מפני שיש חשש שמא יבוא לאוכלם עם בשר, כמו שמצינו לעיל לגבי שוגג.

ולדינא נראה שבודאי שאין לקנוס בזה, כ"ש שהוא רק מדרבנן, ובדרבנן הלך אחר המיקל, וגם שבערוך השולחן התיר בזה. כן כתב בספר הלכות בשר בחלב עמ' תר בשם הגר"צ וובר שליט"א.

יא. ביד יהודה פירוש הקצר סק"ז כתב שאפשר שבגוי לא גזור, ובספר הוראה ודעת כתב בזה שבודאי אפשר לתקן ע"י לחלקו לאחרים או שינוי, וכל שקנה בהיתר מותר.

יב. פרי תואר סק"ג, ובחמודי דניאל בב"ח יב, זבחי צדק שם סקי"ט ובשו"ת רב פעלים ח"ב סו"ס יב, ובשו"ת יין הטוב ח"א סי' ו', ובשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סימן ג' אות ג', ובהליכות עולם ח"ז עמ' נ. אמנם בדרכי תשובה סי' צ"ז ס"ק קל כתב להחמיר בזה.

הכשרת התנור בדיעבד

אם עבר ואפה פת חלבי, התנור או הכלים אינם צריכים הכשרה".



שישה היתרים באפיית פת חלבית

מצינו בפוסקים שישה היתרים באפיית פת חלבי^י. ויתבארו הדינים להלן בהרחבה.

- א. **כמות מועטת** - אפיית כמות מועטת. לבני ספרד הוא כדי אכילה בסעודה אחת, ולבני אשכנז הוא אכילת יום שלם, שלא יישאר ממנה רק לזמן מועט.
- ב. **היכר** - עשיית שינוי בצורת הלחם, וע"י זה שיש בו היכר לא יבואו לאוכלו עם בשר.
- ג. **ניכר מבחוץ** - שהוא חלבי, כגון שרואים את הגבינה.
- ג. **מפורסם לכולם** - שהוא בשרי או חלבי.
- ה. **מיני מתיקה או תרגימא** כיון שלא רגילים ללפת בהם את הפת או לאוכלם עם בשר.
- ו. **מאכלים שידוע לכולם שיש מהם בשרי או חלבי**.



פרטי ההיתר - כמות מועטת

היתר אפיית כמות מועטת של פת^י. **לבני ספרד**: לכתחילה הוא שיעור אכילה בסעודה אחת, משום שבכמות כזאת אין הרגל עבירה וחשש שמא ישכח ויאכלה עם בשר או חלב [אך בדיעבד, אם עשה כמות של יום אחד נראה שאינו נאסר], **לבני אשכנז**: הוא שיעור פת שתאכל ביום אחד^י.

יג). הסכמת הפוסקים. כן כתב בספר הלכות בב"ח פרק יד הערה פז, בשם הגר"ק, ובשם הגר"מ שטרנבוך, וכן השיב הגר"א נבנצל שליט"א בשו"ת מציון תצא תורה ח"א אות רג. וראה מה שהאריך בזה בספר הוראה ודעת בריש דיני פת חלבית. וע"ע בקובץ הוראה ומשפט ח"ה עמ' קסז ובספר הכשרות למעשה עמ' קלא. וכן העלה בספר מראה דבר ח"ד סימן מ' שכן נראה מדברי הפוסקים. ויעו"ש מש"כ לדון מדברי הפוסקים בדין פת חלבית שנתערבה, אם אוסרת את האחרים.

יד). מצינו שני היתרים [הראשונים] באפיית פת חלבית. שנוכרו בשו"ע וברמ"א, ועוד ארבעה היתרים שמוזכרים בספרי הפוסקים, ויתבארו להלן.

טו). בגמ' בפסחים דף לו ע"א מבואר שאם אפה פת בחלב כעין תורא מותר לכתחילה, ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' - א). דעת הרי"ף והרמב"ם שבעין תורא, שעשה שינוי בצורת הפת. ב). דעת רש"י דהיינו כמות מועטת.

ולהלכה כתב בשו"ת תרומת הדשן והו"ד בהגהות שע"ד סי' ס' ס"ק ב', "ונראה דהני תרי פירושי אליבא דהלכתא סליקו דתרווייהו סברות יפות הן, והכי כתב אשר"י בכמה דוכתין בתלמוד אשני פירושים דנוכל לסבור כתרווייהו. מהרא"י ז"ל". עכ"ל, וכן הביא בב"י שם, וכן כתב הרמ"א בתורת חטאת כלל ס' דין ב'.

וכן כתב לדינא בשו"ע שהלכה כדברי שני הפירושים, וז"ל: "ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת, או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר, מותר". עכ"ל.

נשאר לו פת מהכמות המועטת

אם נשאר לו מסעודה מעט פת, כיון שהוא בדיעבד, אף לבני ספרד יכול להשאיר לעצמו שיעור אכילת יום אחד, ואם נשאר לו הרבה יכול לתת לאחרים.

אכילת בן ספרד אצל בני אשכנז פת חלבית שאצלו ההיתר ליום אחד

בן ספרד שמתארח אצל בני אשכנז ואוכל מהם פת חלבית שאפו בכמות ליום אחד, מותר לאוכלם. [ומשום כן מותר לקנות במאפיה סוסמכים על ההיתר של יום אחד].

שיעור יום אחד

לבני אשכנז שיעור פת ביום אחד היינו שיעור מעת לעת [24 שעות].

טז). כתב בבית יוסף סי' צ"ז ס"א "כתוב עוד בהגהות שערי דורא (סי' לה ס"ק ו) היתר פשוט שאותם לחמים שעושין לכבוד שבת לחם משנה אופן אותם עם הפשטיד"א לכתחלה משום דדבר מועט הוא ונאכל מהר בשבת והוי כעין תורא". ומנמ בתורת חטאת כלל ס' דין ב' "דהא עוגה קטנה שכתב רש"י לאו דוקא דהא הלחמים שעושין לכבוד שבת נקראין דבר מועט כמו שכתב מהר"א"י אף על גב דגדולים קצת והם שלשה אלא שמע מינה דעוגה קטנה לאו דוקא אלא כל שהוא דבר מועט ונאכל ליומיה לא חיישינן ביה לתקלה שישכח לאכלה שלא במינו". ומדברי השו"ע נראה שהוא רק כדי אכילה בבת אחת, ולפי"ז הוא רק סעודה אחת. וכן נראה ברמ"א שם, שכתב בזה"ל: ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות, גם בשומן לכבוד שבת, כי כל זה מחשב כדבר מועט עכ"ל.

ובביאור דברי השו"ע "ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת", כתב בפרי מגדים שם שפ"ד סק"א, וכן בכה"ח שם סק"ז, שלשו"ע אין להתיר כדי אכילה בבת אחת ואף לא ביום אחד, ושכן נראה דעת השו"ע, וסיים "וא"כ לספרדים שקבלו חומרות השו"ע אין להתיר אלא דוקא כדי אכילה בבת אחת". כן כתב בחמודי דניאל הל' בשר בחלב אות יב, וע"ע בעצי העולה כלל יב סק"ב]. וכן נראה בבן איש חי ש"ב פרשת שלח הלכה יז שאין להתיר אלא סעודה אחת.

ואום בחו"ד בחידושים שם סק"ב כתב שבבת אחת היינו כדי אכילה ליום אחד. וכן כתב בערוך השולחן שם ס"ד, וכן נראה בפר"ח שם סק"ב שלכבוד שבת מותר, ומוכח שאף ביום אחד, [אלא דיש לדחות דשאני התם שהוא לכבוד שבת] כדלקמן. ולפי"ז נראה שאף לשו"ע יש להקל ששיעור פת חלבי הוא כדי אפייה ליום אחד.

ולכאורה לדינא היה נראה שספק דרבנן לקולא, ואולם ראיתי להגאון רבי יוסף משדי שליט"א בספר הוראה ודעת עמ' רלד שלדינא לדעת השו"ע אין להתיר בלא היכר אלא בסעודה אחת. וכן כתב לדינא בספר בין ישראל לעמים עמ' פג שכן הוא לדעת השו"ע, ואין להקל בזה לבני ספרד. וכן כתב הגאון רבי אבישי טהרני שליט"א בספר שולחן נותן טעם סי' צ"ז ע"ש.

ושו"ר שבשו"ת יביע אומר ח"י חיו"ד סי' נח בהערות לשו"ת רב פעלים ח"ב חיו"ד סי' י"א נראה מדבריו ששיעור דבר מועט היינו שיאכל הפת בו ביום, ולפי"ז אף שלבני ספרד יש להתיר בזה. מ"מ נראה שאחר שבבא"ח ובכה"ח ובספרי פוסקי הומן נקטו להחמיר בזה, לכתחילה יש להחמיר בזה, ורק בשעת הדחק אם אפה יותר מכדי סעודה אחת ולא ליום אחד יש להתיר בזה, וכן הסכים לדינא הגר"י משדי שליט"א.

יז). וכנ"ל שהוא מחלוקת בדברי השו"ע האם יש להתיר ליום אחד או לא, וכ"ש הכא שהוא עשה בהיתר. ובספר הוראה ודעת עמ' רנד כתב שיש מקום להחמיר בזה, כדין בישול גוי" שיהודי הדליק וגוי בישל, ומ"מ כתב שבשעת הדחק אינו נאסר, ע"ש.

יח). בערוך השולחן ס"ד כתב שהוא שיעור מעת לעת, ע"ש, וכן מבואר בדרכי תשובה סק"ג בשם שו"ת נפש חיה והו"ד להלן, וכן נראה לדינא בשו"ת בצל החכמה ח"ו סימן פ"ד.

שיעור יום אחד בשבת או ביו"ט

בשבת או ביו"ט יש היתר לכל סעודות השבת [אף לבני ספרד שהוא סעודה אחת, ואף לבני אשכנז שהוא מעת לעת]¹, אך אין היתר לאפות לסעודת מלוה מלכה במוצאי שבת².

אפיה לב' ימים יו"ט או שבועות שחל במוצ"ש

כשיש ב' ימים יו"ט, כגון בר"ה או לבני חו"ל שעושים יו"ט שני, או בשבועות שחל במוצאי שבת שרבים מכינים פת חלבי, אין היתר להכין פת בערב החג ליו"ט שני³.

אפייה ליום אחד שישאר ממנה לאחר מכן

אסור לאפות ליום אחד שישארו ממנה לאחר מכן, אבל בדיעבד, אם אפה שיעור ליום אחד ונשאר, מותר לאוכלו⁴, אך מ"מ יש להזהר שלא יאפו הרבה שישאר ברווח, כמו שמצוי בזמנינו⁵.

הכנת פת חלבי ע"מ לזורקו

אסור להכין הרבה פת חלבי, אפילו ע"מ לזרוק את מה שישאר⁶.

שיעור יום אחד לפי כמות הסועדים

שיעור יום אחד הוא אף לפי כמות הסועדים באותו יום, ולכן אם יש לו אורחים או הרבה ילדים בביתם יכול ללוש מה שהוא ובני ביתו צריכים לאותו סעודה לבני ספרד, או לאותו יום לבני אשכנז⁷.

(ט). כנ"ל, לפי דברי הערוך השולחן, אין היתר בערב שבת בבוקר לאפות לסעודת שלישית.

אך מדברי הפוסקים נראה שבשבת יש מקום להתיר, שהוא כיום אחר, וכן נראה מדברי הב"י בשם הגהות שערי דורא שהיתר פשוט שאותם לחמים שעושין לכבוד שבת לחם משנה שאופין עם הפשיד"א הוא לכתחילה משום דבר מועט והוא נאכל בשבת והוי כעין תורא יעו"ש, וכן נראה מדברי הרמ"א שם, וכן מבואר בפר"ח שם סק"ב, וכתב להוכיח כן מדברי הגמ' בשבת דף ק"ט ע"א דקריבו לית תלת סאוי טחיי, והיינו ריקקין שטחין פניהם בשומן אליה ולכווד שבת עשאו, ומשמע שכל שמכינים לשבת הרי הוא בכלל דבר מועט יעו"ש. וכן כתב בפרי מגדים שם שפ"ד סק"א, ובערוך השולחן ס"ד, ובזבחי צדק שם אות ב', ובשו"ע המוצר יו"ד סי' קלו הערה נו יעו"ש.

(כ). ע"פ הג"ל, וכ"כ בספר פסקים ותשובות סי' צ"ז הערה 50 שאם אופה למוצאי שבת אינו בכלל יום אחד, אף שהדעת נוטה לומר שהוא לכבוד שבת. וכן הסכים לדינא הגר"י משדי שליט"א.

(כא). כיון שההיתר הוא רק ליום אחד, וכ"כ בנפש חיה יו"ד סי' ל"ו ד"ה וא"כ. וכן כתב בדרכי תשובה ס"ק לג בשם הנפש חיה שאין להתיר לב' ימים. וכתב שם בדרכי תשובה שמש"כ ברמ"א [סי' צ"ז ס"א וסי' תצ"ד ס"ג] שמותר לעשות לחמניות חלביות לחג השבועות גם בלא שינוי צורה, היינו דוקא שאופים ליום הראשון, אבל אם אופים לב' יו"ט של שבועות צריך בע"כ לשנות צורת הפת ואם לאו אסור ע"ש. וכן כתב לדינא בשו"ת בצל החכמה ח"ו סימן פ"ד אות ה' ובבדי השולחן ס"ק כ"ג.

(כב). בב"ח שם כתב שבלחמים שאופים לשבת ונשארים למוצאי שבת אין היתר בזה. אך מ"מ נראה שבדיעבד מותר לאוכלו, וכן העלה בספר הלכות בשר בחלב עמ' תרה.

(כג). כן כתב לעורך הגר"י משדי שליט"א בספר הוראה ודעת עמ' רלה. וכתב שם שא"א לצמצם כלל, ומותר ברווח, רק שיהיה באופן שלא יהיה שבודאי ישאר. וכן כתבו בספרי אחרוני זמנינו.

(כד). חמודי דניאל בב"ח סי' י"ב.

אופה הרבה ע"מ לחלק

אם אופה הרבה ע"מ לחלק, שיאכלוהו [באותו יום או באותו סעודה] אינו בכלל האיסור של עשיית פת חלבי.¹

אפייה בכמות מועטת בישיבות או בסעודות מצוה

מקומות ציבוריים, כגון ישיבה, או שמכינים לסעודה אחת גדולה, כגון בשבע ברכות, מותר לאפותו. ואז מותר אף לאפות כמות מרובה בלא היכר, לבני ספרד: לאותה סעודה, ולבני אשכנז, לאותו היום.²

אפייה בערב החג בכמות גדולה לצורך סעודת יו"ט

שאף מעיקר הדין אסור להכין פת חלבית יומים לפני, ומ"מ לפני חג כגון בערב שבועות אפשר להקל בזה.³

אפה כמות מרובה לאורחים ולבסוף לא הגיעו

אם אפה כמות מרובה של פת חלבי [ללא היכר] לאורחים ולבסוף לא הגיעו, מותר לחלקם לאורחים, שיאכלו אותם באותו יום.⁴ [וע"פ הנ"ל נראה שאף לבני ספרד יש היתר בזה, כיון שבדיעבד אם אפה ליום אחד מותר].

כה). עי' תו"ח שם ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' לא בשם הדע"ק ובערוך השולחן שם ס"ד ובכה"ח שם סק"ח.

כו). כן נראה מדברי הפוסקים הנ"ל, וכן כתב בספר אהל יעקב בשר בחלב עמ' תפ בשם הגר"מ דייטש שליט"א.

כז). עי' ערוך השולחן ס"ד שאם בני ביתו מרובים שרי, וכנ"ל מדברי הפוסקים.

ושב כתב לי בזה הגר"י משדי שליט"א שאם לא יודעים בדיוק כמה יבואו אנשים, מותר ברווח, כיון שכל זמן הסעודה הוא הותר [ואח"כ מה שישאר הוא כדן כל פת שנשאר, שמהמעט מותר והמרובה יוכל לתת לאחרים] ובלא"ה בדיעבד מותר גם ליום אחד עכ"ל.

כח). יש להסתפק אם מותר לאפות כמות גדולה לצורך אירוע שהכמות מיועדת עבור יום אחד, אך ההכנה היא כמה ימים לפני הסעודה, כגון בשנה שחג השבועות חל במוצ"ש ורוצים לאפות כבר לפני שבת לצורך היו"ט. ולכאורה מדברי הפוסקים נראה להחמיר בזה, וכמו שנראה מדברי רש"י בפסחים דף לו ע"א ד"ה כעין תורא שכתב "מעט מותר ללוש דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב". וכן נראה בהגהות שערי דורא. וכן כתב לדינא בחמודי דניאל בשר בחלב אות יב שיש היתר דוקא אם אוכלו באותו יום, ואין היתר לאוכלו מעט מעט. וכן נראה בפרמ"ג שפ"ד סק"א לאסור בזה. ובדרכ"ט ס"ק לג ע"ש, וכן בדעת תורה למהרש"ם סי' צ"ז ס"א, מבואר שיש לאוכלו דוקא בו ביום, וכן כתב בכדי השולחן סק"ט, אולם בספר דיני בשר בחלב עמ' רכט כתב בשם הגריש"א זצ"ל להתיר בזה.

ושו"ר בספר הוראה ודעת עמ' רנ שנשאל לגבי מי שעושים בבית סעודת שבע ברכות חלבית, ואופים לחמניות שבוע קודם ומקפאים, האם מותר לערב בלחמניות חלב, וכתב שבזמנינו שיש הקפאה יש לחוש שמא יטעו ויאכלו עם בשר,, ונראה מדבריו דיש להחמיר בזה. ושוב כתב לי בזה הגאון רבי יוסף משדי שליט"א בזה"ל: ואם אין זה מצוי כגון בערב חג שרבים רגילים שאופים יום קודם וכדו', מותר דוהו זמנו ולא הטיחו ביומו באופן שאין הדרך לכך, אבל אין לשהות הרבה זמן. עכ"ל.

ושב שמעתי מהגר"ע פריד שליט"א שמותר להכין פת חלבית אפילו כמה ימים לפני שבועות, דלא קימ"ל כמ"ש בחמודי דניאל, עכ"ד, שוב שאלתיו מדברי הפוסקים הנ"ל, אמר לי שלדינא נראה שיש להתיר, בזה כמו שנראה בדברי רש"י בפסחים דף לו ע"א "מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, דאכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב", ונראה דהיתר הוא בכמות ההכנה, ויש לפלפל בזה.

אפיית בכמות מועטת במאפיות

במאפיות [ובמסעדות וכדו'] אין היתר לאפות הרבה, כיון שיבואו לאוכלן עם בשר. ואף אם לא אופים הרבה, יש חשש שהקונים ישמרו את המאפים ויבואו לידי תקלה. ולכן במאפיות צריכים היכר, או שיהיה מדבקה על הלחמניות - חלבי'. [וכמו שיתבאר להלן מהו בכלל היכר].



פרטי היתר ב"היכר"

אם עושה שינוי בצורת הפת "היכר" מותר לעשות פת חלבית, אף בכמות מרובה^א.

כט). בדרכי תשובה סי' צ"ז סק"ה הביא מהגהות מהרש"ק על הפרי מגדים, שכתב שהיכא שבזמן האפיה היה בהיתר אין הפת חוזרת ונאסרת. ולכן אם בזמן שאפה היה כדי אכילת יום אחד לאנשי ביתו, ואח"כ נתמעטו אנשי ביתו שהלכו ממנו, בודאי שמותר ואין הפת נאסרת, ע"ש. וכן כתב בספר בין ישראל לעמים עמ' פד שמותר לחלק אותם לסועדים בשיעור של כדי ארוחה אחת לכל אחד, ויאמר להם שהלחמניות חלביות ויאכלו אותם ביממה הקרובה ולא יקפאו אותם במקפיא בכדי שלא יבוא הדבר לידי תקלה. וכתב שם שמן הראוי להניח בלחמניות שמחלק לאחרים פרוסת גבינה צהובה, כדי למנוע מכשול, יעו"ש. וע"ע בספר פסקי הבא"ח מש"כ להסתפק בזה.

ובבדי השולחן סק"ט כתב שמה שראוי לאכול ביום אחד מותר, אף אם לא אכלו אותו ביום הזה ונשאר ליום אחר, כיון שלא גזרו על אכילת יום אחד ע"ש.

ושו"ר לדידי הרה"ג אופיר טבריא שליט"א בספרו אערוך שולחן סימן כ"ה שכתב לדון בזה, כתב להוכיח בזה ממש"כ בברכ"י או"ח סי' תקנ"א סק"ו שמותר לאכול את הבשר שנשאר מסעודות שבת בתשעת הימים. והביא ראיה מדברי הגמ' בחולין דף יז ע"א מבשר נחירה שהכניסו ישראל לארץ שהסתפקו שם ואמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, ע"ש בהחיד"א. וכתב שם שה"ה הכא, שהואיל ולהחמירות נאפו בהיתר, הרי הן לא נאסרו. אלא שהביא שם שבברכי יוסף או"ח סי' ע"א וביו"ד סי' שע"ד כתב להחמיר בזה. ולכן בשו"ת אול"צ ח"ג פרק כו ה"ו בביאורים שם כתב לאסור בזה. שבחזון עובדיה ד' תעניות עמ' קפג כתב להתיר בזה, כיון שהיה לו היתר מתחילתו ע"ש. ולכן כתב שם שה"ה הכא יש להתיר, ואמנם כתב שם שיש לחלק, שהכא הוא תנאי בהיתר פת. וכתב שם שלמעשה יש להתיר אלא א"כ יש רגילות שתמיד נשאר לו, ע"ש.

ל). עי' בה"ח שם סק"ב [והו"ד לקמן]. ונראה מדבריו שבחנות אין היתר של כמות מועטת. אולם מצינו בשו"ת כתב סופר יו"ד סו"ס ס"א שמותר לנחתום ללוש הרבה כדי למכור להרבה בתים לכל אחד מעט, כיון שדרכו בכך למכור לבתים הרבה. ובערוך השולחן שם ס"ו כתב להביא בזה עוד ב' היתרים, וז"ל: "והנה בזמננו זה עושים האופים פת צנומה שקורין סוחארקעס ויש מהם של חלב וקורין זה מילכיק"א סוחארקעס ואין הפרש בתמונתן בינם לבין שאינם לא של בשר ולא של חלב ולכאורה אסורים באכילה ושאלתי לאופים בני תורה ואמרו לי שאלו של חלב ניכרים הרבה במראיתם מפני שומנם שאינם דומין כלל לאחרים ועוד אפשר לומר משום דעל יותר מיום אחד אין לוקחין ובזמן מועט לא חיישינן כמ"ש בסעיף ד' [דקיי"ל להקל כפירש"י וכהרמב"ם כמ"ש בב"י ע"ש]. עכ"ל.

ובספר הלכות בשר בחלב עמ' תרד כתב שכל ההיתר הוא דוקא אם יאכלו באותו יום, אבל אם לא יאכלו ממנו באותו יום וישמרו ממנו אין את ההיתר הנ"ל, (והוא כמבואר בשו"ת כת"ס), אלא א"כ ניכר שהוא חלבי מבחוץ או שהוא מיני מתיקה או שהוא ארוז במדבקה ורשום עליו שהוא חלבי, וכן כתב לדינא בספר הוראה ודעת עמ' רמט מדנפשיה ולא זכר את הפוסקים הנ"ל, וכתב שם שכיום שצויה הקפאה ואנשים מקפאים ושומרים ליותר מיום אחד, ויש לחוש לאיסור, ע"ש.

ויש לדון במאפיות שמקבלותם המאפים שהם קפואים, האם בכה"ג יש לסמוך ע"ז שאינו צריך היכר, כן במאפיות סומכים על ההיתר של יום אחד, ובע"כ שגם לבני ספרד יש מקום להקל בזה, ובדרבנן הלך אחר המיקל, ובפרט שכן ס"ל להרבה פוסקים בדעת השו"ע. ך למעשה נראה שיש להחמיר בזה, כמ"ש בכה"ח, כיון שיש חשש שיבואו לשמור את המאפים ויבואו לידי תקלה, לכן במאפיות צריכים היכר, או שתיהם מדבקה על הלחמניות - חלבי.

ל(א). כמבואר בשו"ע יו"ד שם, וראה בהערה הבאה טעמי וגדרי ההיתר בזה.

צורת ההיכר

אין צריך שיראו שהוא חלבי או בשרי, רק שתהיה צורה משונה שניכר ותמוה לרואים. ובזמנינו קשה לעשות שינוי שהוא משונה לרואים, כיון שהתרבו המאכלים והמאכלים, ולכן נראה שסומכים בזה - א' שהם מיני מתיקה וכדו' שאין הדרך לאוכלם עם בשר, ב' שיש מהם בשרי וחלבי, ג' שניכר מבחוץ, ד' ידוע לכל, ה' סומכים על זה שרשום חלבי בעמודה של המאפים החלביים¹.

האם צריך שינוי והיכר בכל הפת

די ב"היכר" בחלק מהפת, ואין צריך שיהיה שינוי והיכר בכל הפת², אלא כמו שנ"ל שיהיה השינוי ניכר ותמוה לעיני הרבים.

לב). ברשב"א בתורת הבית הקצר בית ג' שער ד' כתב "ואם שנה בצורות הפת ועשה כענין קטנים כעין השור מותרות, שהרואה יודע שלא שנו בצורתו אלא להיכרא בעלמא וישאל ויאמר לו", וכן כתב בדרישה סק"ב. וכן כתב בלבוש סק"א "או ששינה צורת הפת או סימן אחר שיהא ניכר שהוא משונה משאר הפת מותר, שמתוך כך ישאל מאיזה מין הוא כדי שלא יבוא לאוכלה עם מין האסור לו", ועי' עוד בבאר שבע סי' ל"ב.

ומנם ברמב"ם בפרק ט' מהל' מאכלות אסורות הלכה כב כתב בזה"ל: "ואם שינה בצורת הפת עד שתהיה ניכרת כדי שלא יאכל בה לא בשר ולא חלב הרי זה מותר". וכן בלשון הטור ס"א "ורב אלפס פירש שעשה בהן שינוי פירוש צורות כעין השור וכיוצא בו שמתוך כך יזכור שיש בה חלב". וכן בלשון השו"ע ס"א "או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר". ומבואר שצריך שיהיה שינוי שתהיה הפת ניכרת, אבל לא כתב שצריך שהרואה ישאל מה הפת הנ"ל, ויאמר לו שהיא פת חלבית, וכן כתב בדרכי תשובה שם סק"ט לדקדק מלשון הרמב"ם שא"צ שינוי גדול, וכתב שם שלמעשה השינוי הוא כל שהוא שנראה לעיני הרואים.

ועוד יש להוכיח בזה ממש"כ הפוסקים בשאלה, הם צריך שיהיה שינוי שניכר גם לאנשים מחוץ לעיר. בשו"ת מהרימ"ט חיו"ד סי' י"ח כתב שצריך שיהיה שינוי ניכר גם לאנשים מחוץ לעיר. וכן כתב בכנה"ג הגה"ט סק"ד, ובפר"ח שם סק"א, ובפרי תואר סק"ב, ובמנחת יעקב על התורת חטאת כל ס' אות ד', ובבית לחם יהודה סוף אות ד', בוחו"ד סק"ה ובחכמת אדם כלל נג סק"ג, ובפתחי תשובה שם סק"ג, ובערוך השולחן סק"ז, ובדרכי תשובה שם כתב בשם בספר זר זהב כת"י מהגאון בעל האורח מישור שכתב בזה"ל: וצריך לעשותו בענין שיהא ניכר ג"כ לבני אדם הבאים מחוץ לעיר לקנות מאותו פת. עכ"ל. ובכה"ח שם סק"י"ב בשם המזמור לדוד, ומ"מ כתב שם שבדיעבד אינו נאסר כמ"ש בפרי תואר. אך מ"מ המוכר צריך להודיעם שהוא פת חלבי. ומכל דברי הפוסקים הנ"ל נראה שצריך שיהיה שינוי שניכר לכל האנשים.

וצ"ע, שנראה שמדברי הרי"ף והרמב"ם והטור והשו"ע אין צריך שיהיה ניכר לאנשים, אלא כל שיש שינוי בצורת הפת. ופלא בזה ע"ד הפר"ח והכנה"ג ועוד, שלא כתבו בזה כבדבר השו"ע.

ובברכי יוסף שירי ברכה שם אות א' נראה שצריך שיהיה שינוי כל הזמן, ולא שיעשו צורה זו כל הזמן, והו"ד בכה"ח שם סק"ג, והביא שכן כתב ביד אפרים סו"ס צ"ז, וכת שם עוד בשם הובחי צדק סק"ח שכתב "וע"כ במדינתו שעושין ריקקין דקים וגם עושין פת אפילו הכי הרקקין אסור ללושם עם חלב דהגם שהם משונים משאר פת, מ"מ דרך הרקקין כמו הפת לאוכלם עם חלב או עם בשר." עכ"ל.

ושו"ר ראיתי בספר הוראה ודעת עמ' רלו שנקט לדינא שגדר השינוי הוא בכל דבר שנראה לאדם כדבר משונה ויגרום לו לשאול מה טיבו של הדבר. וכתבם לבאר (כדי שלא לאפשי בפלוגותא) שע"פ שהרמב"ם כתב שיהיה ניכר, ואפשר לפרש שהכוונה שתהיה תזכורת, ע"ש, וצ"ע גדול בכל "זה. ומ"מ נראה לדינא שיש להחמיר בזה שיהיה ניכר, וכדמוכח מכל דברי הפוסקים הנ"ל לגבי עיר אחרת.

לג). נחלקו הפוסקים האם צריך שיהיה היכר בכל הפת. בגליון מהרש"א כתב שצריך שיהיה היכר בכל הפת, וכן כתב לדינא בספר אשרי האיש חיו"ד פרק ה' אות י' בשם הגריש"א.

ואולם בבית אדם (שער או"ה סי' נ"א, סעי' ע') כתב להוכיח מדברי השערי דורא סימן לה, שכתב בזה"ל: "אמר לנו

היכר במדבקה וכדו'

לא מועיל להיכר לשים מדבקה שרשום עליה חלבי, אלא א"כ הדביקו את המדבקה לפני האפייה. אך אם שמו את המדבקה אח"כ הלחמים לא נאסרו, ומותרים לאוכלם".

היכר סימון על האריזה

היכר בסימון על האריזה שהמאכל חלבי [כגון בלחם שיש בו חלב הנמכר בחנויות בחו"ל] אינו מועיל, אך במיני מתיקה שאין הדרך לאוכלם עם בשר [שלהלכה אין צריכים היכר כדלהלן, ורק מחשש שמא יבואו לאוכלו לאחר בשר] מספיק לשים סימון על האריזה".

הרא"ש כשאופין קושטיל או קולצא עם מולייתא דלכתחילה יש לעשות סימן כפי מה שהם המולייתא אם הם של בשר ישימו עליו קצת עצמות ואם הוא של חלב ישימו עליו קצת גבינה דהוי כעין תורא לפי פירוש אחד דפירש כעין תורא סימן". וכתב שם עוד להוכיח מדברי הרמב"ם שה"ה כל סימן, ולא צריך שיהיה סימן בכולו, וכן כתב להוכיח מדברי הרמב"ם בדרכי תשובה שם, ובחכמת אדם שם דין ג' כתב שצריך שיהיה סימן שלא יאכל עמה בשר, וי"א שסימן מהנה. וכן כתב לדינא בחמודי דניאל (הל' תערובות [ב'] אות י"ח) וז"ל: אם עשה שינוי או חקק תיבת חלב סביב הלחם בענין שאע"פ שיאכלו ממנו ישאר השינוי לעולם מותר. עכ"ל, וכן כתב לדינא בספר בדי השולחן סק"ז. ומכ"ז מוכח שצריך שיהיה סימן שלא יאכלו את הלחם עם חלב, או שידעו שהוא בשר, אבל להלכה אין צריך שיהיה סימן בכולו.

לד). לגבי אם מועיל לשים מדבקה שרשום עליה חלבי. בהגהות שערי דורא כתב שאין צריך לעשות בדוקא שינוי בצורת הפת אלא ה"ה אם כתב על העיסה אותיות חלב הרי זה בכלל ההיתר, והו"ד בחכמת אדם כלל ג' ס"ג בשם י"א, ובס"ה כתב שיש להקל בהיכר חיזוני רק בהפסד מרובה. וכן בגליון מהרש"א ס' צ"ז סק"ב כתב שצריך שינוי בלחם עצמו, וכתב שמש"כ בשו"ת דת אש סו"ס יב שמועיל כיתוב חלבי הוא דווקא באופן שהיה רק קצת חלב, והתיר בדרך ממה נפשך כאשר יש סיבות נוספות להתיר, ע"ש.

ובספר חמודי דניאל הל' תערובות ב' אות יח כתב שמועיל לחרוט סביב הלחם אותיות חלב בתנאי שהכיתוב ישאר גם כשיתחיל לאכול מהלחם, והסתפק מה הדין היכא שחרט על הלחם אחרי האפייה. ומשמע מדבריו שלא מועיל להצמיד פתק קטן שלא ניכר בכל הלחם, והסיק שם שזה לא כמו שכתב בספר איסור והיתר שלא מועיל ולמכור לגויים, ומוכח מדבריו שלא מועיל לכתוב פתק.

ואולם בדרכי תשובה סי' צ"ז סק"א, בשם ספר זה זזה על איסור והיתר הארוך כלל מ', כתב להקל אם עשה סימן לפני האפייה ולא דוקא שינוי במאפה עצמו, כן מבואר בבינת אדם כלל נא.

ולדינא נראה מדברי הפוסקים שצריך שינוי בלחם עצמו, אבל מדבקת חלבי תועיל רק אם מדביק לפני האפייה. ואכן הגאון רבי יעקב ישעיה בלויא זצ"ל הורה לועד הכשרות של בד"ץ העדה החרדית שיש להצמיד את הפתק חלבי לפני האפייה ובכך אין איסור של פת חלבי.

לה). יש לדון שאינו מועיל בפת סימון על האריזה, וכנ"ל לגבי מדבקה וכ"ש הכא. ובשו"ת שולחן הלוי ח"א פרק כב אות ח' כתב שלמעשה אין להקל בזה, כיון שלא התיר חז"ל אלא במקום שינוי בגוף הפת, ולא בשינוי צדדי מחוץ לפת. יעו"ש. ושור"ר שכן השיב הגר"מ פינשטיין, והו"ד בספר דברי חכמים או"ח אות קמד, וכן בספר מסורת משה ח"ג עמ' קצג, שאפילו אם כתוב על השקית שהוא חלבי לא מהני.

ובשו"ת שבט הקהתי ח"ה סימן קכח כתב לדון לגבי וופל חלבי שכתוב עליו חלבי על העטיפה. וכתב שם שאף שצריך שההיכר יהיה בשעת העשייה, מ"מ י"ל כיון שכבר הכין בשעת האפייה את העטיפה ועמד לעוטפו אינו בכלל האיסור, ע"ש. ואמנם יש לומר דלאו משום איריא, כיון שאינו בכלל פת אינו בכלל האיסור.

ומ"מ מדבריו מוכח שכיון שהמאכל מעוטף, ממילא אין בו את האיסור של פת חלבי. כן נראה בשו"ת אבן ישראל ח"א סימן סז שאם היה בדעתו מתחילה להניח אח"כ את ההיכר הרי הוא מועיל להיכר, כמו שפת גדולה מועיל לחלקה לאחר האפייה ע"ש, ודפח"ח. וכן הובא בשם הגר"מ הברשטאם שבשעת הדחק מועילה מדבקה יעו"ש. אולם למעשה י"ל שיש מקום להסתמך בזה לכתחילה כיון שהוא עומד לכך, וכמ"ש לדינא בהליכות עולם ח"ז עמ' נ שאם כתוב על עטיפת

היכר ע"י ריח

מאפה שניכר בו הריח שהוא חלבי, להלכה אינו נחשב היכר^ל.

שינוי רק לבני ביתו

אם עושה בביתו שינוי שאינו רגיל, צריך להודיע לבני ביתו^ל.

מכירה לרבים בפת משום היכר

מאפה חלבי או בשרי שיש בו היכר [ואינו מיני מתיקה או שניכר מבחוח שהוא בשרי או חלבי], מותר למוכרו לאחרים, רק אם יודעים שהוא בשרי או חלבי. ולכן בזמנינו נהגו במאפיות לשים שלט במאפיות על הטור החלבי והטור הפרוה^ל.

המאכל שהוא חלבי הוי כעין תורא. והוסיף שאע"ג שכתב החו"ד שלאחר האפיה לא מועיל שינוי ותיקון לפת שכבר נאסר, היינו דוקא כשנעשה פת סתם ואחר האפיה רוצה לתקן את הדבר. אבל כשהעטיפה מוכנה להדביק ולתת אותה מיד אחר האפיה כמין ימא לטיגני נראה שמותר לכו"ע כיון שע"ד כן נאפית ע"ש, נראה מדבריו דלמעשה אין לסמוך על היתר זה בפת, וממילא ה"ה בופלים חלביים, אף שמעיקר הדין אין צריך היכר, מ"מ כדי לדעת, מועיל לרשום על האריזה.

ותבנא לדינא מכל הנ"ל: במאפיה יש לן כמה היתרים:

א. שינוי מעט, עכ"פ לשיטת הרמב"ם והשו"ע.

ב. רגילים לעשות את המאפה בשרי וחלבי, כשיטת התפארת אדם, שפסקו בשד"ח ובהליכו"ע.

ג. היכר מבחוח ליד, שדמה פוסקים שמהני.

ד. בדרך כלל אין רגילים לאוכלם בחלב או בבשר.

ה. שית הרמב"ן שאיסור עשיית פת חלבי הוא דוקא בלחם, שעליו יחיה האדם.

ומכל הני צירופי, בודאי ששפיר המנהג להתיר בזה.

לו. בבא"ח שנה שניה פרשת שלח הלכה יז כתב שהוי היכר, ועי' בכה"ח שם סק"ב. ולהלכה הסכימו הפוסקים שאינו נחשב היכר, וכן כתב בספר הוראה ודעת עמ' רלט שקשה להתיר. ע"ש.

לז. עי' פת"ש שם, וכן כתב בספר דיני בשר בחלב עמ' רכז בשם מורי הוראה. אמנם יש מחמירים שצריך שיראה לכולם, במנחת יעקב כלל ס' סק"ג ובחכמא כלל נ' ס"ג.

לח. כתב בשו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' י"ח שאם הוא מוכר לרבים, אין את ההיתר של היכר, כיון שאינם יודעים מהו. ובמנחת יעקב כלל ס' סק"ד ובפלתי סק"ב ובחו"ד סק"ג ובפת"ש סק"ג, וכן בפרי חדש סק"א כתב "אבל במידי דאיכא חשש דאיסורא פשיטא שיש לנו לחוש אף לאורחים דאתו מעלמא להרים מכשול מלפניהם".

ומ"מ כתב בפרי תואר סק"ב שמ"דיעבד אין לאסור.

ואמנם ביד יהודה פירוש הקצר סק"ז וביבין דעת סק"ב ובדברי יוסף סי' תרנ"ו, והו"ד בדרכ"ת סק"כ, כתבו להתיר בזה ואין צריך לחוש לאורחים, וכן נראה בשו"ת כתב סופר יו"ד סו"ס ס"א ע"ש. ואמנם לדינא נראה שבחננויות שבזמנינו אין להתיר בזה אלא רק אם תולים שלט שהוא חלבי או פרוה, וכן כתב לדינא בספר הוראה ודעת עמ' רמא.

אך מ"מ היינו דוקא אם יש שינוי בגוף הפת, ומיהו לכאורה בזמנינו קשה לסמוך ע"ז, כיון שעושים גם בורקס משולש בשרי, ומם בזה יש לצרף את דברי התפארת אדם, אך לקמן כתבתנושקשה לסמוך ע"ז.

ושו"ר בשו"ת אור לציון חו"ד ח"א פרק כז תשובה א' שכתב שאין לאפות מאפה חלבי אלא ע"י שינוי בלישה, כגון בצורת משולש, כדי שלא יבואו לאוכלו עם בשר, ואין די שירשום לידו שהוא חלבי. ולכן לא טוב העושים מאפיים חלביים בלא שינוי ותולים שלט שהמאפה חלבי, אלא צריכים לעשות שינוי בגוף העיסה. ובביאורים שם כתב שצריך דוקא שיהיה היכר במאפים ולא מועיל שלט שהם חלבי אלא צריך לעשות שינוי בגוף העיסה, וכמו שלגבי איסור קריאה

חלות קלועות

אף שבזמנם היה נחשב היכר והיו שמים שם שומן בשרי, בזמנינו אינו מועיל היכר זה^ט

הקפאת בצק חלבי

נראה שלכתחילה בכלל איסור עשיית פת חלבי, הוא ללוש עיסה בחלב. ולכן אסור להכין בצק חלבי ולהקפואו, אך בדיעבד אינו נאסר^י.

הנחת בצל על הפת האם נחשב שינוי

לחמניות שיש מעליהם בצל או שום [לחם שום] אינם נחשבים לסימן, כיון שהרגילות היום לאפות לחמניות בצל או שום^י.



פרטי ההיתר ניכר מבחון

אם הגבינה או הבשר נראים מבחון

אם הגבינה או הבשר נראים מבחון מותר לאוכלם, ואין צריך לעשות היכר, כי אין לך היכר גדול מזה^י. [וראה להלן בדוגמאות מעשיות לדיני פת חלבי, דוגמאות פרטי היתר זה].



לאור הנר נראה שלא יועיל לתלות שלט שהיום שבת, וראה בביה"ל סי' רע"ה ס"א ד"ה לאור הנר ע"ש.

לט). מקור חיים או"ח סי' רעד. ומ"מ בזמנינו אינו נחשב, כיון שכולים עושים את החלות כן. וכ"כ בקונ' הלכה ברורה דיני בשר בחלב.

מ). כדמוכח מלשון השו"ע סי' צ"ז ס"א "אין לשין עיסה בחלב, שמא יבוא לאכלה עם הבשר", ונראה שהוא דין בעיסה, ולא רק דין באפייה. ולכן אסור להכין בצק חלבי ולהקפואו, וכל פעם שרוצה להשתמש בו יקח מהבצק. אך בדיעבד אינו נאסר, כיון שאסרו רק פת. וע"ע בשו"ת אור לציון חיו"ד פרק כז תשובה ב', שכתב שמותר להקפוא בצק חלבי כמות שהוא, ואין לחוש שמא ישכח לעשות שינוי קודם האפייה ע"ש. ונראה מדבריו שאין איסור להקפוא בצק חלבי, כיון שכל האיסור הוא דוקא בלחם. ושו"ר שכ"כ הג"ר יחזקאל דרמביקר שליט"א בקונ' הלכה ברורה הל' בשר בחלב עמ' קה שלדינא נראה שאסרו רק פת ואין איסור בהקפאה. אך שם כתב להתיר בזה רק בדיעבד, וכן בספר השולחן כהלכתו עמ' לה כתב שאין להתיר בזה כיון שעלול לשכוח ע"ש. אמנם כנתבאר מדינא אין איסור, ורק ראוי להחמיר בזה.

מא). הוראת הפוסקים.

מב). בסידור רש"י סי' ת' ד"ה מצאתי, כתב בזה"ל: אם טחו הפת עצמו, דבאה לא טעי אינשי למיכליה בכותח, וכן נמי אם נתנו על גבי הפת חתיכות שמינות ומשוקעות קצת בתוכו בדרך שרגילין לעשות וודאי מותר, דכל מילתא דמיכבד כדאמר' לקמן כמלא עינא דתורא שרי ללוש בחלב, והא דתניא אין לשין אותה עיסה בחלב כו', משום דלא מינכרא מילתא, עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם סי' תס"ג, וברבינו ירוחם איסור והיתר סי' ס', וברוקח סי' תס"ט, ובאיסור והיתר הארוך כלל מ' דין י"ט. וכן בדרכי משה כתב בשם ספר איסור והיתר שהיכא שהגבינה או הבשר נראים בחוץ אין גזירה, כיון שאין לחוש שמא יאכלם יעו"ש. וכן כתב בכנסת הגדולה הגב"י אות ח', ובפר"ח סק"ג. וכן מבואר בערך השולחן שם ס"ה.

פרטי ההיתר מאפה שרגילים שהוא חלבי או בשרי

מאפה שרגילים שהוא חלבי או בשרי, אין בו איסור של פת חלבי או בשרי, ומותר לאפותו בלא היכר אף במאפיות וכדו'²².



פרטי ההיתר של מיני מתיקה או מיני תרגימא שלא רגילים לאכול אותו כחלק מהסעודה אלא רק לקינוח

מיני מזונות שלא רגילים לאוכלם עם בשר

מיני מתיקה או מיני תרגימא [-מזונות] שלא רגילים לאוכלם עם בשר'²³ וללפת בהם את הפת, אין בהם איסור פת חלבי. ולכן כל מיני מאפים, כגון עוגות גבינה או גביניות או פיציות וכדו', אין צריכים היכר מעיקר הדין, אך מחשש מכשול צריך להיות רשום עליהם שהם חלבי

מג). בחכמת אדם כלל נ' ס"ג כתב בשם הפר"ח "ואפילו אם נתפרסם בעיר שכל הלחם נילוש בחלב מכל מקום אסור משום אורחים הבאים לשם", עכ"ל. ונראה מדבריו שאם הוא מאכל שידוע בכל הארץ שהוא חלבי [ועכ"פ, אף אם יש ממנו פרווה, מ"מ יודעים שבדרך כלל הוא חלבי] אינו צריך היכר. וכן כתב בדרכי תשובה סי' צ"ז סקי"ח. וכן כתב בשו"ת מהרי"ט ח"ב חיו"ד סי' י"ח וז"ל: אפשר כי מה שנתפש' המנהג להיות היינו לפי שכל העיר נהגו ללוש כן לפי שהשמן ביוקר ואין צריך שינוי שהכל יודעים שהכעבין והגלוסקאות של אלתש"ו בשומן האליה לשין אותם ולא אמר שיהא צריך שישנה כדי שישאלו וישיבו אלא בדבר שאין דרכו בכך אבל בדבר שכן דרכו אין שואלין ואין משיבין אלא שיש להסתפק בזה אם יש לחוש מפני תקלת האנשים הבאים מחוץ לעיר שאין יודעים במנהגם של בני העיר כמ"ש כ"ת שכמה עניים שבאו מחוץ שלא היו יודעים במנהג המדינה אכלו אותם בגבי' איברא דמלשון שהביא הטור משם הרי"ף משמע שאין ההיכר אלא לעצמו שלא ישכח שכן כתב שעושה בהם שינוי שמתוך כן יזכור שיש בה חלב וכן משמע קצת לשון הרמב"ם ז"ל עד שתהא נכרת שלא יאכל בה בשר משמע דלעצמו קאמר מדלא נקט שלא יאכלו לשון רבים, אבל מלשון הרשב"א לא משמע כן שכתב שהרואה יודע שלא שינו צורתו אלא להכיר בעלמא וישאל ויאמרו לו ועדין יש לומר דלא אמר אלא להכיר בני ביתו שמצויין לאכול וברשו' קעבידי וכשרואין שינוי ישאלו אבל לאורחים דאתו מעלמא לא חיישינן שהמזמין אותם מודיעם ולחוש שמא יתן להם שיוליכו בידם חששא רחוקה היא ואין סברא שנאסור על ב"ה שתהא הפת אסורה לו שמא יתן להנך דאתו מעלמא ומסתברא דאי לאינשי דאתו מעלמא חיישינן אין הכר במה שעשו כעבין קטנים כעין של שור שאין זה שינוי אצלו ומנא ידע שאין דרך בני העיר בכך ועוד אין דרכן של אכסנא' לשאול אלא לבני ביתו הוא דחיישינן שמא ישכחו ויאכלו ואף על גב דלפרש"י לא הותר אפילו בשינוי אלא דבר מועט דאכיל ליה מיד בבת אחת הרי כתב בהגה' שערי דורא דהני תרי פ' אליבא דהלכתא סליקו דתרווייהו סברות יפות הן ע"כ משמע דבחד מהני שרי אי בדבר מועט משום דאכיל ליה תכף ואי במרוב' ע"י שינוי שהרי התי' בלחמ' שעושים לכבוד שבת לחם משנה משום דנאכל מהם בשב' ובדבר מועט הו'. עכ"ל.

וכן כתב בערוך השולחן סק"ח להוכיח מדברי המהרי"ט, שיש ללמוד שדבר שנתפרסם שזהו של חלב או של בשר אין חשש. וז"ל: מדבריו יש ללמוד דדבר שנתפרסם שזהו של חלב או של בשר אין חשש ולפ"ז גם במאכלי חלב שלנו שעושים האופים כיון שנתפרסם לכל העולם שזהו מאכלי חלב מותר לקנותם ולאכלם אם נאפים אפילו בלא שינוי וא"כ גם בסוחאראקעס שכתבנו בסעיף ו' אם נתפרסם לכולם שזהו מחלב אין איסור בדבר וגם בדבר שאין דרך לאוכלם בחלב מותר לעשות בשומן וכן להיפוך וצ"ע לדינא ויש להתיישב בזה. עכ"ל, ולמעשה הוראת הפוסקים היא שאם הדבר מפורסם שהוא חלבי, אינו צריך היכר. וכן הורה הגריש"א לגבי בלינצ'ס, וכמו שהבאנו להלן בדוגמאות לדינא.

מד). יש לדון האם הגזירה היא דוקא בפת. ונפק"מ במיני מאכל שרגילים לאוכלם עם בשר, כגון קרקרים וכדו', אבל אין להם שם פת. וגם יש לדון לגבי פת הבאה בכיסנין האם בכלל פת לגבי זה. ובט"ז סק"א מבואר שהגזירה אינה דוקא בפת. וכן כתב בלחם הפנים (ס"ק ב', עי' ס"ק א') שפת הבאה בכיסנין לכו"ע, אף לחולקים על הט"ז, הרי היא בכלל פת הבאה בכיסנין. ולכן למעשה נראה שיש לחלק בין מזונות שרגילים לאוכלם עם בשר או לא.

כדי שלא יבואו לאוכלם לאחר בשר. אבל לחם שום, כיון שרגילים לאוכלו עם דברים אחרים, צריך היכר^מ.

מיני מתיקה – כיתוב חלבי

אך לכו"ע מיני מתיקה שנמכרים בחנויות צריכים שירשמו עליהם שהם חלביים, ולכן מותר לעשות שוקולד חלבי וכן שאר ממתקים חלביים, אף שיש ממתקים שהם פרווה, כיון שמציינים את זה על האריזה. וכן מותר להכין גלידה חלבית כמו גלידת פרווה, אך מיני מתיקה ביתיים אין צריכים לרשום על הקופסא שהם חלביים. [אלא במקום שיש ריבוי בני הבית, ויש חשש למכשול, יש להזהר בזה]^מ.

מה. מדברי הרמ"א לגבי פשטידא נראה שאין היתר של מיני מתיקה שלא רגילים לאכול עמו מאכלים אחרים. וכן נראה מדברי המהרי"ט לגבי כעכים, והו"ד בפר"ח שם סק"א ובחכמת אדם כלל נ' דין ג'.

ואולם לדינא נראה בשו"ת מהרי"ט ח"ב סימן יח להיתרא, וז"ל: ועל הגלוסקאות של אלחש"ו בכל ענין איני רואה בהם בית מיוחד אפי' היה בנ"ט לפי שאין דרך לאכלן עם גבינה מאחר שממולא' במיני מתיקה ואם באנו לחוש שלא יאכל אחריהם גבינה ולפסקו של מהרי"ק ז"ל שפסק שמותר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר איכא למיחש שיאכלנה בלא קינוח ואיברא שאפי' בקינוח אסור שאין טעם איסור אכילת גבינה אחר הבשר משום בשר שבין השינים אלא טעמא מפני שטעם הבשר נמשך בתוך הפה כמ"ש הר"ן ז"ל וכן פסק הרשב"א בתשובותיו ולגלג על האומ' מטעם אחר וכן עיקר אלא דאיכא למימר שלא חשו אלא שלא יאכלנו יחד עם הגבינה אבל במידי שאינו נאכל עמה לא חיישי' שלא יאכלנו אחריו דמילתא דלא שכיחא הוא ועוד דהאליה אעפ"י שיהא בה בנ"ט כשמתערבת בקמח אין טעם הבשר נמשך בפה כטעמו של הרשב"א שלא אמר אלא כתבשיל שממשו של שומן עומד ועוד שאפי' תימא שיש בנ"ט בכיסוי שלמעלה מ"מ מה שבתוכו רבה עליו ומבטלו ועוד שבאכיל' גבינה אחר הבשר יש סברות להקל כמ"ש מדברי המפ' ודיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה כן נ"ל יוסף בכמהר"ר משה מטראני זלה"ה. עכ"ל. והו"ד המהרי"ט לדינא בפתחי תשובה שם סק"ג, ובפר"ח שם סק"א, ובמנחת יעקב כלל ס' ס"ג ובחכמת אדם שם, ובשולחן גבוה שם.

ואלם בדרכי תשובה שם סק"ד כתב בשם כמה פוסקים לאיסור, כן כתב בערך השלחן סי' צ"ב סק"ב שמדברי המהר"ם בהגהות שערי דורא נראה שכל האיסור לאכול אחריו גבינה גורנין, ע"ש. וכן כתב ביד יהודה הקצר סק"ג ובביאור הארוך סק"ו שהחשש הוא לאו דוקא שיאכלנו עם בשר עצמו, אלא החשש הוא שיאכל אותו מיד לאחר אכילת בשר.

ולדינא נקטינן להיתר, וכן כתב בזבחי צדק סי' צ"ז סק"א שדבר שאין דרכו להאכל רק לקינוח סעודה, מפני שממולא במיני מתיקה, לא חיישנן שיאכלנו אחר בשר או גבינה, דכולי האי לא חיישינן, וכן כתב בהליכות עולם ח"ז עמ' מז שאע"פ שאסרו חז"ל ללוש עיסה בחלב שמא יבוא לאכול את הפת עם בשר, מ"מ מותר ללוש עיסה של עוגה מתוקה בסוכר עם חלב או חמאה, כיון שאין דרך לאכול עמה תבשיל של בשר מפני מתיקותה, ועי"ש בהערות מה שהרחיב בזה, וכן הבאתי בקובץ פסקים והוראות יו"ד בשם מו"ר הגר"ע פריד שליט"א, שכל דבר שאין רגילים לאכול אותו ביחד עם בשר או חלב ממש אין צריך היכר, ולכן מיני מתיקה שאין דרך לאוכלם ביחד עם בשר או חלב אין צריך היכר, וה"ה בורקס גבינה וגביניות וכל כיוצא בזה אין צריך היכר. אך יש להזהר שלא יבוא לידי תקלה, ולרשום ליד זה שהוא חלבי.

ואף שיש מחמירים בזה, וכן הו"ד הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספר אשרי האיש יו"ד פרק ה' אות יב, בזה"ל: נשאל רבינו, האם צריך סימן מיוחד על עוגיות חלביות, כדי שלא יבוא לחשוב שהם פרווה, דלכאורה הרי אין הדרך לאכלם עם בשר, וא"כ אין חשש. והשיב בתמיה, למה לא יהיה חשש שיאכלום בתוך שש שעות מאכילת בשר, ועל כן אסור לאפות עוגיות חלביות, אא"כ ישים עליהם פתק שזה חלבי, או שיעשה שינוי צורה בגוף העוגה, וכדומה. עכ"ל, וכן כתב לדינא במעדני השולחן סק"ב שנראה שלכתחילה צריך לעשות שינוי הניכר, וכן כתב בספר מנוחת אמת פרק כא הערה מה שיש לכתחילה לחוש בזה לדעת היד יהודה, וכן כתב לדינא בשו"ת שבט הקהתי ח"ה סי' קכח שבמאפים מתוקים בזמנינו צריך היכר כיון שהדרך לאוכלו עם בשר ולכן צריך סימון חלבי על האריזה ע"ש, וכן כתב במכתב בספר תורת אבי עמ' שפט ע"ש. ומ"מ היינו דוקא לזהירות בעלמא.

מו. ע"פ הנ"ל וכן כתב בהליכות עולם שם.

מיני מתיקה בשריים

אף שיש היתר לעשות מיני מתיקה חלביים, מ"מ אין לעשות מיני מתיקה בשריים, שהדרך לאוכלם עם חלב, שלא יבואו לידי תקלה, אלא א"כ יעשה מהם כמות מועטת או היכר. [ובמאפיות או במסעדות בשריים וכדו' צריכים לרשום עליהם שהם חלביים]^{מז}.

זהירות במאפיות

במאפיות צריכים להזהר שלא יתערבו המאפיים החלבים בפרווה, כגון שלקוחות מחזירים מאפים חלבים למקומות הפרווה^{מח}.



פרטי היתר מאכל שיש ממנו בשרי או חלבי

סמבוסק/גוזגוז/פסטלים וכדו'

מאכל שיש ממנו בשרי או חלבי [או פרווה] כגון סמבוסק וכדו' אין צריך לעשות ממנו היכר^{מז}. [מלבד ההיתר שממולא בתוכו, ואין דרך לאוכלו עם בשר או גבינה, ולכן אין חשש שיבוא לידי תקלה].

מז. בספר הל' בשר בחלב עמ' תריח כתב שאסור לעשות את העוגות ומיני מאפה וכדו' כיון שהדרך לאוכלם עם עם חלב כגון בשתיית קפה וכדו' ויכול לבוא לידי מכשול ע"ש. וכן כתב בספר ארחות הבית עמ' נה שאסור לאפות עוגה בשרית בלי לעשות היכר. ושו"ר שכן כתב בספר בין ישראל לעמים עמ' עט שיש להחמיר בזה, משום שכל היתרו של המהרי"ט ודעימיה הוא מפני שאין דרך לאכול את המאפים המתוקים שנילושו בחמאה ביחד עם מאכלי בשר. ולכן בעוגיות ועוגות שלשו אותם בשומן בשר שהדרך לאוכלם ביחד עם קפה וחלב אסור הדבר. ולכן הסימון בשרי לא יעזור, אלא בצירוף הטעם שאין דרך לאוכלם עם בשר. משא"כ הכא, שהדרך לאוכלם בחלב. ולכן אין לעשות שקדי מרק חלביים, כיון שהדרך לאוכלם במרק בשרי. וכן במסעדות בשריות שעושים קינוחים בתוך שמן בשרי וכדו', צריך לעשות היכר שיהיה ידוע לכולם, או לרשום עליהם שהם חלביים.

מח. ספר בין ישראל לעמים עמ' פ.

מט. מדברי האו"ה והו"ד בדרכי משה והגהות שערי דורא נראה שיש להחמיר בפשיטא בלא היכר.

החיד"א בשו"ר ברכה סי' צ"ז סק"ב כתב שבאר"י ובטורקיה נהגו לעשות בוריקא"ס ממולא בשר או ביצים או ירקות וגבינה, והמנהג לשנות את צורת המאפה של גבינה ויש להזהיר ע"כ, וכן כתב לדינא בכה"ח שם סקט"ז.

ואלם בשו"ת תפארת אדם יו"ד סי' ט"ו כתב שאינו רואה טעם לזה. ודוקא לחם, שהרגילות לעשותו פרוה והדרך לאוכלו עם כל דבר, צריך סימון. אבל בורקס ואסטיל, שידוע שיש מהם הממולאים בבשר ויש מהם הממולאים גבינה, הבא לאוכלן מסתמא הוא בדוקא לדעת מה הוא ממולא. ועוד, דאפילו לשאול אי"צ, כיון שהבשר והגבינה ניכר לעין. וגם הדרך לאוכלן לבד ולא עם גבינה ולא עם בשר, שהלפתן כבר נתון בתוכה. וכשנותנין לאדם לאוכל מאלו המינים והוא בתוך שש שעות לאכילת בשר, קודם שיפתחנו שואל אם הוא של בשר או של גבינה עכ"ד. והו"ד בשדי חמד ח"ו מערכת בב"ח אות ח' וכתב שם שכן נוהגים בעירי, כן הו"ד דברי התפארת אדם בבא"ח פרשת שלח הלכה יז, כן הו"ד התפארת אדם בהליכות עולם ח"ו עמ' מט.

ואמנם העיר בזה בספר בין ישראל לעמים עמ' עח שהמציאות בזמנינו היא שאוכלים את הבורקס או הפסטל ההמולאים בבשר ובתפוז"א בארוחה בשרית כמנה ראשונה, או שופכים עליו רוטב בשרי, וכן חלבי נאכל עם הגבינה ומאכלי חלב, ובפרט בזמנינו שעושים היכר בצורת המאפה בין פרווה לחלבי וכל שצורתו תהיה משולש בחלב, וצורת מרובע יאכלו עם בשר. עכ"ד. וכן כתב לדינא בספר הוראה ודעת עמ' רמ שסמבוסק או גוגוז פסטלים וכדו' צריך לעשות לכתחילה שינוי,

קרעפלעך

הנוהגים לאכול קרעפלעך [בערב יו"כ, הושענא רבא, פורים] שעושים אותו בשרי, ובשבועות אוכלים אותו חלבי, אין צריך לעשות ממנו היכר.¹



דוגמאות מעשיות לפת חלבי

בורקס חלבי משולש

מה שנהגו בזמנינו שעושים את הבורקס החלבי משולש, הרי עתה גם עושים בורקס בשרי משולש, ואין בזה שום היכר. אך מ"מ להלכה נראה שבורקס חלבי אינו צריך היכר. ולכן גם מותר לעשות בורקס חלבי בכל מיני צורות שונות, וכמו שנתפשט היום במאפיות. ומ"מ סמכו בזה על מה שרשום במאפיות ליד כל מאפה אם הוא פרווה או חלבי. אבל אדם שמכין בביתו בורקס חלבי אינו צריך היכר, ולכן אין צריך לעשותו בצורת משולש.²

וכן אם "ה בורקס חלבי או בשרי צריך שיהיה שינוי

ואולם המציאות בזמנינו היא שעושים בורקס מבשר גם בצורת משולש, ובע"כ שעל כל אחד לבדוק, ולדעת מהו, וממילא אין לבוא לידי מכשול, וכ בהצטרף כל הטעמים נ"ל בודאי דאי"צ לחוש בזה.

וגם יש לדון די"ל שכל מה שנאסר הוא רק עשיית עיסה חלבית או בשרית, אבל אין איסור לשים בתוכו בשר או חלב, ומ"מ מבואר מדברי הפוסקים להחמיר בזה.

ועוד כתב בזה בשו"ת אבן בוחן סי' ט"ו [נדפס בסוף השו"ע נותן טעם] שי"ל שכיון שרגילים לאוכלו בפני עצמו ואינו מלפת את הפת, יש להתיר, כיון שלא גזרו איסור פת חלבית במיני תרגימא.

ג. ע"פ התפארת אדם, וכטעמים בהערה לעיל. ובספר הלכה ברורה בשר בחלב עמ' קג כתב בשם הגרמ"ש קליין שליט"א שכיון שבזמנינו יש שעושים קרעפלעך חלבי בשבועות, ובשרי בערב יו"כ הו"ד ופורים, ממילא אין צריך לעשות היכר, כיון שכל האיסור הוא רק בדבר שיש בו גם פרווה, אבל דבר שיש רק חלבי או בשרי בדרך כלל אדם בודקו לפני, ע"ש. אמנם כתב שם שיש כאלו שעושים היכר ביניהם, שקרעפלעך חלבי עושים חצי עגול וקרעפלעך בשרי עושים משולש, ונמצא שיש היכר מיד כשרואים אם זה חלבי או בשרי. וכן להנ"ל לגבי סמובסק וכדו', כיון שיש עושים ממנו בשרי ויש שעושים ממנו פרווה, יש להתיר שאי"צ היכר, אף שרגילים לאכול ממנו בתוך הסעודה.

נא. נחלקו בזה הפוסקים. בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ד חיו"ד סימן ג' כתב שעיקר ההיתר בזמנינו למכור בורקס חלביים הוא משום שבכל המאפיות שיש להן הכשר טוב חייבים לאפות את הבורקס החלבי דוקא בצורת משולש, וכן נוהגים לכתוב שם חלבי ע"ש. ובספר קנין דעה עמ' קסה כתב שנהגו כן רק בתורת חומרא, אבל מעיקר הדין מותר, ולכן אם מכין בורקס בביתו אין בזה איסור. וע"ע בזה בפסקים ותשובות סי' צ"ו, ובשו"ת נור כהן ח"ב סי' כ"א, ובספר מנחת אשר לונצר בשר בחלב סימן עד.

ובספר בין ישראל לעמים עמ' פב כתב שסימן מוסכם הוא בין בתי המאפה שבורקס חלבי עושים אותו בצורה משולשת ובורקס פרווה עושים אותו בצורה מרובעת. ולכן אין לשנות את תורת מיני המאפים המפורסמת בציבור, כגון לעשות בורקס חלבי מרובע או בורקס פרווה או בשרי משולש. וזאת, כדי למנוע בלבול והטייה ע"ש עוד.

לדינא נראה שבורקס חלבי וכדו' אינו צריך היכר, ויש בזה כמה טעמים:

א. כיון שניכר בתוכו, וכן כתב בשדי חמד ח"ד אות סד בשר בחלב סק"ח בשם התפארת אדם סימן טז, וכע"ז מבואר ביד יהודה סי' צ"ז הארוך אות א', ובלבושי עוז סי' צ"ז סק"ה כתב שיש להקל בבורקס שאינו צריך היכר, כיון שכתב הרמ"א סי' צ"ז ס"א שפשטידה ופלאדין אינם צריכים היכר, כיון שהם עם מילוי וניכרים ע"ש.

לחם חלבי עם חמאה

לחם חלבי עם חמאה [המצוי בחו"ל] צריך היכר. והמקילים לאוכלו [ושאינו בכלל הקנס האסור], יש להם על מה לסמוך².

לחמניות מזונות

לחמניות שברכתן מזונות (אך מנהג רוב בני אשכנז שלחמניות מזונות ברכתם המוציא, כמו שנתבאר בשערי יוסף דיני פת הבאה בכיסנין) או קרקרים וכדו' ומיני מאפה שהדרך לאכול אותם דברים אחרים כגון בשר וכדו', אם אופים אותם בבית עם חלב צריכים היכר, וכן במאפיות צריכים היכר, ומדבקה שרשום עליה חלבי, ולשים אותה לפני האפייה³.

לחמניות חלביות במסעדה חלבית

אף בלחמניות חלביות שאופים במסעדה חלבית שכל המאפים שם חלבים, צריך לעשות היכר. אך מ"מ כיון שהדרך היא שאופים אותן רק לאותה סעודה אין צריך היכר. [אך אם עושים משלוחים למקומות אחרים או שלוקחים הביתה, יש לשים מדבקת חלבי על הלחמניה, ואין להקל בזה כמו שיש מקילים בזה]⁴.

קרואסון

קרואסון חלבי בלא כלום שנילוש בחמאה וכדו' צריך היכר. [ואף שהוא מתוק, כיון שיש רגילים לאוכלו עם בשר].

ב. ע"פ הנ"ל, שלא רגילים לאוכלו עם בשר.

ג. מודעה על המדף שהוא חלבי.

ד. כיון שיש ממנו בשרי ויש ממנו חלבי.

וממילא אף לבני חו"ל הבאים לאר"י אין חשש, ועי' ספר הל' בשר בחלב עמ' תרי בהערה מש"כ בזה, ולהנ"ל אין חשש. וע"ע בגליון עין יצחק מס' 114, הובאה דעת הראש"ל שבורקס חלבי וכדו' שרגילים לאוכלו עם בשר כיון שהוא מלוח צריך היכר, אבל לעשה בזמנינו במאפיות לא נהגו לעשות היכר והסתמכו על כל הנ"ל, ושו" להגר"ש ללוש שליט"א שכתב כעיקרי הטעמים הנ"ל.

ולכן אף בבית אין איסור להכין להרבה זמן אף שלא לאותה סעודה ורקס חלבי וכדו'.

נב). בשו"ת אערוך שולחן עמ' קלה כתב להעיר על מה שבארה"ב מוכרים לחם חלבי שנאפה עם חמאה למאות ולאלפים בריכוזים היהודים, ואין היכר בין לחם זה לבין לחם פרוה, אלא שמסומן על השקית שהוא חלבי.

ולענ"ד יש בזה כמה צדדים.

א. כיון שכולם יודעים שהוא חלבי.

ב. כיון שכתוב עליו מבחוח שהוא חלבי.

אך בודאי שהוא רק צד קולא, שלמעשה יש להתיר בזה שאינו בכלל פת חלבי שאסור משום קנס.

נג). נראה לדינא שלחמניות מזונות, אף שהן מתוקות, כיון שרגילים לאוכלן עם בשר, צריכות היכר.

נד). בספר הוראה ודעת עמ' רמו כתב לדון לגבי מסעדות חלביות שאין מכניסים שום בשר וכיון שאוכלים שם רק חלבי ממילא אין חשש מכשול. אבל שוב יש לדון שלמעשה אנשים לוקחים עמם את הלחם ממה שנשאר או שאנשים מזמינים הביתה. וממילא בודאי שגם במסעדה חלבית הרי הוא בכלל האיסור של עשיית פת חלבית, ובודאי שאין מקום להתיר ולחלק בזה.

עוגת גבינה

עוגת גבינה מותר לעשותה אף בלא היכר^ה.

עוגת טורט שיש בה גבינה

עוגת שיש בה גבינה או חלב או חמאה, כגון עוגת טורט וכדו', אינה צריכה היכר אף שלא ניכר שהיא עוגת גבינה^ו.

עוגת שמרים עם גבינה

עוגת שמרים עם גבינה אינה צריך היכר, מ"מ במאפיות צריך לרשום עליה חלבי.

גביניות

גבניות אינן צריכות היכר, כיון שהגבינה ניכרת מבחוץ^ז.

בלינצ'ס חלבי

בלינצ'ס חלבי [שמכילים בבית] אינו צריך היכר, ואף הנמכר בחנויות אינו צריך היכר, אך ראוי לרשום עליו חלבי^ח.

בצק עלים

בצק עלים עם חמאה צריך לעשות שם היכר^ט.

נה). כיון שיש לה היכר בצורתה ורואים ויודעים שהיא עוגת גבינה, ובצירוף דברי הפוסקים שנפסק להלכה שמיני מתיקה אינם צריכים היכר.

נו). לכאורה נראה שצריכה היכר, וכן כתב בספר מסורת משה ח"ג עמ' קצא בשם הגר"מ פינשטיין זצ"ל שבמקום שרגילים לעשות עוגות פרווה אסור לאפות עוגת חלבית בלא היכר כמו לגבי פת ע"ש. ונראה מדבריו דעיקר החשש הוא מחמת מכשול, אולם לדינא נראה שאינה צריכה היכר כדין מיני מתיקה, וכנ"ל.

נז). כיון שהיא מתוקה.

נח). אם ממולא בגבינה בדרך כלל ניכר מבחוץ, וממילא אינו בכלל האיסור, אך לפעמים לא ניכר מבחוץ, ולמעשה יש בזה כמה היתרים.

א. כיון שהוא מיני מתיקה, ולכן אינו צריך היכר, וכן שמעתי להורות לדינא ממור"ר הגר"ע פריד שליט"א.

ב. ואף שעושים בלינצ'ס בשרי, וי"ל כמו שכתב בתפארת אדם שמאכל שרגילים לעשותו בשרי וחלבי אין בו איסור של פת חלבי שצריך היכר, וכמו שהורה לדינא הגרמ"ש קליין שליט"א. ושור"ר שכן כתב ביד יהודה סי' צ"ז בפירוש הארוך סק"א.

ג. בספר השולחן כהלכתו סימן ב' ס"ח בשם הגריש"א שבלינצנע'ס שמותר לעשותם חלביים כיון שיודע בהם.

ד. בגליון עומק הפשט מס' 380 הובא עוד טעם להתיר בשם הגר"צ ובר שליט"א, שמותר לייצר בורקס ובלינצנע'ס עם מילוי חלבי או בשרי, אף שלא נראה בחוץ, ולא צריך היכר נוסף, כי מסתמא האוכל מברר מה המילוי, שהרי הוא מעוניין במילוי זה ולא במילוי אחר. וזאת, בשונה מלחם שנילוש בחלב, שלא סומכים שישאלו על רכיבי הלחם, כי החלב שבעיסה הוא רק שינוי קטן במרכיבים ע"ש.

אך מ"מ במאפיות וחנויות ראוי לרשום חלבי כדי שלא לבוא לידי מכשול.

נט). בין ישראל לעמים עמ' עג.

רוגלך עם חמאה

רוגלך עם חמאה צריך היכר.

סופלה

סופלה שיש בו שוקולד חלבי, אף שמדינא אינו צריך היכר, מ"מ במאפיות וכדו' יש לרשום לידו חלבי, כיון שהוא מיני מתיקה.

כובאנה

כובאנה שנאפה על גבי סיר אסור להכינו עם חמאה או או שומן בשר, אלא א"כ יעשה בו היכר.^א

לחמניות או בורקס עם נקניק

לחמניות או בורקס עם נקניק בשרי צריכות היכר, שלא יחשבו שהן פרווה

פיצה

פיצה [חלבית/או בשרית] שניכר הגבינה או הבשר אינה צריכה היכר.^א

פיציות

פיציות אינן צריכות היכר, אף שלא רואים את הגבינה מבחוץ, כיון שאין הדרך לאוכלן עם בשר.

כריכים עם גבינה צהובה

לחמניות שיש בהן גבינה צהובה אינן צריכות היכר כיון שניכר שהן חלביות, אך יש לסמן על האריזה.^ב

ופלים או עוגיות קרם חלביות וכדו'

ופלים או עוגיות קרם חלביות, אינם צריכים היכר.^ב

ביסקויטים

ביסקויטים שאופים בבית אינם צריכים היכר, וכן הנאפים במפעלים וכדו', כיון שנמכרים באריזות סגורות ומסומנות שמצויין עליהם חלבי, מותרים. ואף אם הוציאו אותם מהאריזה ואי אפשר להחזירם לאריזה, מ"מ אין צריך להניחם בתוך שקית ולרשום עליהם חלבי.

ס. שו"ע המקוצר ח"ד עמ' רסג בהערה ובספר בין ישראל לעמים עמ' עז.

סא. מצינו בזה כמה טעמים. א' כיון שרואים שיש גבינה צהובה, וכ"כ בספר הוראה ודעת עמ' רנו כיון שניכרת ע"י הגבינה צהובה, ולכן אין איסור לשים חלב בבצק הפיצה.

וב' בספר בין ישראל לעמים פ"ט סל"ו כתב להתיר פיצה כיון שמפורסם לכולם שהיא חלבית.

ג' ועוד י"ל כיון שהיא עגולה וזהו השינוי.

סב. ספר בין ישראל לעמים עמ' עז.

סג. כנ"ל לגבי מיני מתיקה.

קרקרים

קרקרים חלביים בבית צריכים היכר, כיון שלפעמים הדרך לאכול מהם עם בשרי.

שקדי מרק או פירורי לחם

שקדי מרק או פירורי לחם [אם נעשים מחלב] צריכים היכר, כיון שהדרך לאוכלם במרק שהוא בשרי^{טז}.

לחוח

לחוח דינו כלחם, שאין לעשותו חלבי או בשרי, אלא א"כ עושים בו היכר^{טז}.

ופל בלגי קרפ פנקייק

ופל בלגי או קרפ צרפתי או פנקייק וכדו', שעושים בבית, אינו צריך היכר, כיון שהוא מיני מתיקה, ואין לחוש שמא יבואו לאוכלם עם בשר, אך הנמכרים בחנויות ובמאפיות שמוכנים לאכילה צריך לרשום עליהם שהם חלביים, שלא יבואו לידי תקלה לאוכלם עם בשרי^{טז}.

שוקו פאי

שוקו פאי [הוא כעין טורטיה ממולאת בשוקולד] ונמכרת במסעדה בשרית שמטוגנת בשמן שטינגו בו שניצל [שלהלכה דין שמן שטינגו בו שניצל כדין תבשיל של בשר שיש להמתין אחריו שש שעות, לכו"ע, אף לבני ספרד שנ"ט בר נ"ט באוכלין מותר, וכמו שנתבאר לעיל בדיני המתנה לאחר תבשיל של בשר, ובארוכה בחלק בירורי הלכה], אף שלהלכה נראה שאי"צ היכר, מ"מ ראוי לרשום עליו בשרי. [והרבה פעמים מתן הכשרות אחראי רק על ההכשר, ולא על ברכת וחזקת המוצר, והפועלים אינם יודעים כלום, והדברים ידועים]^{טז}.

קוגל

האופים קוגל איטריות חלבי, אינו צריך היכר, אך המכינים כמות גדולה ומוכרים יש לציין עליו שהוא חלבי, שלא יבואו לשימו בתוך תבשיל של בשר וכדו'^{טז}.

טז. ע"פ הנ"ל, וכן כתב לעורך בספר בין ישראל לעמים עמ' עח ע"ש, וע"ע בשו"ת שולחן הלוי ח"א פרק כב שאלה ז'.

סה. כן נראה פשוט כדין כל לחם שצריך היכר, וכן כתב בספר בין ישראל לעמים עמ' עח.

טו. בספר בין ישראל לעמים עמ' עט כתב שהדרך שאוכלים אותו בין חלב ובין עם בשר אין לעשותם ען חלב אלא א"כ עושה ארוחה אחת לאותו יום. אמנם לענ"ד שאף שיש שאוכלים עם בשר, כיון שהוא מיני מתיקה, והדרך לאוכלו בקינוח סעודה, ממילא הוא חשש רחוק שיאכלו עם בשר. ולכן אף אם זו כמות גדולה ולא לאותו יום יש להקל בזה. ולכן בבית אי"צ להחמיר בזה, אבל מאפיות וחנויות וכדו' יש להחמיר בזה, שלא יבואו לידי תקלה.

טז. יש לדון במאכל הנ"ל אם צריך בו היכר, ולמעשה נראה שיש כמה טעמים שאינו צריך היכר.

א. כדין מיני מתיקה, שלא נאכל בתוך הסעודה. ומנחם יש לדון, כיון שיש שאוכלים כעין קינוחים אלו בחלב אין להתייר.

ב. כיון שהוא מטוגן בשמן עמוק, אין עליו שם של לחם, כמו שהאריך בהליכות עולם ח"ז עמ' קי, וכן העלה בשו"ת אערוך שולחן סי' כ"ו.

ג. כיון שיש ממנו חלבי ובשרי, ממילא אפשר לסמוך בזה ע"ד התפארת אדם, וס כיון שבדרך כלל מזמינים אותו ממקום בשרי, הו"ל לבדוק, ועי'.

סח. בספר היכל הוראה ח"ה הוראה ס"א נשאל לגבי קוגל אם יש חשש לעשותו חלבי או בשרי. וכתב שלדינא נראה

פחזניות

פחזניות חלביות אינן צריכות היכר^ט.

סופגניות חלביות

אין צריך היכר בסופגניות חלביות, ומ"מ שמוכרים בחנויות צריכים לכתוב על האריזה מבחון, שהרי זו סופגניה חלבית^ז.

שיש להעיר לנשים שמכינות קוגל חלבי ועושות כמות מרובה, שיעשו היכר, כגון אפיה בתבנית מיוחדת כדי שיהיה ניכר שהוא חלבי, ואם לא עשו כן הקוגל נאסר באכילה, יעו"ש. אמנם לענ"ד היא חומרא בודאי שאין איסור בזה בין אם הוא בשרי או חלבי, כי כל האיסור הוא בעיסה, וקוגל דינו כתבשיל. וכמ"ש לגבי חלה, שמעיקר הדין פטור מחלה, וממילא כל האיסור בעיסה, ורק ממידת זהירות יש להחמיר בזה.

סט. א' כיון שהם מיני מתיקה ולא אוכלים אותם בתוך הסעודה, אך משום מה שניכר מבחון, אין היתר, כיון שאי אפשר לדעת אם הוא פרווה או חלבי.

ע). וכנ"ל, שמיני מתיקה אינם צריכים היכר. וכן הסיק לדינא מרן הראשון לציון הגר"י יוסף שליט"א במח"ס ילקוט יוסף ושא"ס בספרו אגרות הראשון לציון ח"א חנוכה מכתב ז' והנני מביא בזה לשון קודשו. וז"ל: הנה מעיקר הדין א"צ לעשות בהן שום שינוי בצורה אחרת, להכיר בהם שהם חלבי, רק די לצייין במקום בולט שזה חלבי. אמנם בורקס חלבי מלוח עושים אותו בצורת משולש, להיכר, וכן כל דבר שהוא מלוח, כי לפעמים יכולים לאכול אותו בסעודה יחד עם בשר, כגון בורקס תפר"א, שאפשר לאכול בסעודה יחד עם מאכלי בשר, ואם יאפו את הבורקס עם חלב או גבינה, יכולים לטעות ולאכלו עם בשר, ולכן תיקנו לעשותם בצורת אחרת. וכל שכן פת לחם שנילוש בחלב, צריך לעשות בו היכר, לדעת שהוא חלבי. אבל סופגניות אין דרך לאוכלם עם מאכלי בשר ביחד, כי מי אוכל מתוק עם מלוח, ולכן בכה"ג אין צורך לשום היכר. וכן לגבי פסח די ברישום בולט ע"ג הקופסא. אמנם הרבנות הראשית לישראל לפני יותר מעשר שנים נתנה הוראה לעשות סימן היכר גם על כל מיני עוגיות מתוקות שפעמים אופים אותם בחלב, שיעשו אותם בצורה משולשת, ועשו כן כדי למנוע מכשול, אך צריך לדעת שמעיקר הדין א"צ לעשות כן, ובפרט אין לחייב מפעלים להוציא הוצאות מרובות לצורך כך, כי דוקא בלחם שהוא דבר שאינו מתוק, יכול לבוא לאכול עם בשרי, בזה תיקנו חכמים שאסור לאפות לחם עם חלב, אא"כ יש בו היכר, אבל בעוגות וסופגניות, שהן מתוקות, אין בזה חשש.

וכן שמעתי לדינא ממו"ר הגר"ע פריד שליט"א, וכן האריך בזה בתשובה ידידי הגר"א סקצילס שליט"א במח"ס אהל יעקב, וסיים לדינא בזה"ל: ולכן נראה לדינא שהרוצה לעשות סופגניות חלביות בביתו לקראת ימי החנוכה יש כמה צדדים להקל בזה, ועיקר סברת המתירים הוא משום שכל אלו אין הדרך כלל לאכלן יחד עם מאכלים בשריים, וכל זה אפילו אם לא תהיה ניכרת עליו שהוא חלבית, ואם עושה שינוי בצורה מה טוב. אולם הרוצה למכור אותם סופגניות כגון במאפייה וכדומה לכתחילה יש לשנות את צורתו משאר הסופגניות פרווה או לתת עליו דבר היכר שרואים שהוא חלבי עכ"ד יעו"ש שהאריך בזה. ושוב ראיתי עוד לידידי הגאון רבי עקיבא יוסף לוי שליט"א בגליון עומק הפשט מס' 379 שכתב לדון בדין היכר בסופגניות חלביות, וכתב שם להביא בזה דעות גדולי הפוסקים, ושכן הורה הגר"צ וובר שליט"א, והגר"י זילברשטיין שליט"א, יעו"ש עוד מה שהאריך בגליון הנ"ל. וכן פרסמו בד"ץ העדה החרדית שיש למכור סופגניות חלביות רק בתנאי שמונח עליהם דגלון שכתוב ע"ז חלבי. ומבואר מכ"ז שלדינא אינו צריך היכר, ובעיקר מש"כ שצריך דגלון על כל סופגניה, לדינא נראה שמספיק שרשום על האריזה, ואין צריך על כל סופגניה וסופגניה, וכן הם נהלי הכשרות ברוב ההכשרים.

ואמנם יש לדון היום שיש סופגניות בשר אסאדו, א"כ לדינא נראה שכן בעינין לעשות היכר לסופגניות. שוב ראיתי שבשיעור השבועי פרשת מקץ תשפ"ב (מס' 323) אמר הראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א שאין צריך לעשות היכר על כל אחד הסופגניות שהיא חלבית, כיון שאין חשש שמא יבוא לאכול את הסופגניות עם בשר, ומספיק לשים חלבי על הקופסא הגדולה. עוד הובא שם מדברי המהר"ט ח"ב סימן יח שמותר לאכול עוגה מתוקה עם חלב בלא היכר,

סופגניות עם בשר

סופגניות בשריות אין צריכות היכר, אך יש להיזהר שלא יבואו לידי תקלה, ולכן יש לסמן לידן שהם בשריות, כדי שלא יבואו לאוכלן עם חלב^{עא}.

אוזני המן

מותר לעשות אוזני המן חלביים, ואינם צריכים היכר, כיון שהם מיני מתיקה, אך במאפיות וכדו' כדי שלא יהיה מכשול יש לרשום על עטיפתם חלבי [ואף בבית ראוי להזהר]^{עב}.



כיון שלא אוכלים את הסופגניה עם בשר. ואמנם עתה שיש סופגניות חדשות עם בשר, ממילא נראה דצריך היכר, כיון דסו"ס חשיב עיסה מתוקה, שיבואו לאכול את הסופגניה, עם בשר שמכניס אותו מתוק. ובגליון אור השבת מס' 6 שהיאו שהגר"ש ללוש שליט"א בעמח"ס שו"ת נשמע קולם נשאל כה"ג האם שכיום שהדרך לאכול בשמחות בצק רוגלך עם בשר יהיה אסור לאפות רוגלך חלבי, השיב בזה שלמעשה אין איסור. הטעם שבמקרה שלנו, שיש באולמות רוגלך פרווה ללא שוקולד, שחוצים אותו ומניחים בתוכו מנת עוף או בשר, ואם יכינו רוגלך כזה עם חלב, לכאורה יבואו לאוכלו עם בשר, ואולי נאסור בגלל זה להכין רוגלך או עוגות חלביות. אבל התשובה, שא"א לאסור את כל העוגות בגלל רוגלך אחד שהוא יוצא מן הכלל. וגם אפשר לומר, שכאשר מכינים רוגלך רגיל שהוא מתוק, אף אחד לא יבוא לאוכלו עם בשרי, רק להכין רוגלך כדוגמת זה שרגילים להניח בו בשר או עוף, ובמקום זה לעשות אותו חלבי, זה אסור. מפני שיכשילו בזה בנ"א. לכן נראה שיהיה אפשר להקל בהכנת רוגלך רגיל חלבי, כל שכן שזה דבר לא מצוי כ"כ, זה דומה קצת למה שכתבו כל שכן שזה דבר לא מצוי כ"כ, יעו"ש מה שהאר"ך בזה.

עא. כן השיב לי לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א, אבל מ"מ מעיקר הדין לא מצינו להצריך להן היכר. ושוב כתב לי עתה הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א במח"ס שו"ת שבת הקהתי שבשריות דינן כחלביות שאי"צ היכר, עכ"ה. וכן כתבו לי לדינא עוד כמה מגדולי הפוסקים. וראה עוד מה שהתבאר בזה בגליון עומק הפשט חנוכה תשפ"ג.

עב. עי' בשו"ת וישמע משה ח"א עמ' רמה שאין לעשות אוזני המן חלבי. אולם הגריש"א לשיטתיה כנ"ל שגם במיני מתיקה יש להחמיר, ולעיל הבאנו את השיטות שיש להתיר בזה. אך מ"מ היכא שיש חשש לבוא לידי מכשול יש להחמיר בזה,

הרב שלום מנחם
מח"ס שאלת שלום ג"ח

בעניין בעל מלאכה שהאריך זמן פירעון, אי שרי ליתן לו מתנה בתוך הזמן

לכבוד האברך היקר מזכה הרב אברהם רחיניאן נר"ו
בדבר שאלתך מאחד התלמידים בשיעור, שהוא בעל מלאכה, שעשה עבודה לאחת הנשים באזורכם, וכיון שהיא אלמנה פרס לה את שכר המלאכה לתשלומין. ומיני אז בכל שבוע היא שולחת לו סיר של כובאנה. ושאלתם האם מותר לו לקחת את סיר הכובאנה או שיש בזה חשש של ריבית.

תשובה: מרן הורה דעה בסימן ק"ס ס"ד דאסור ללוה ליתן למלוה יותר מהסכום שלוה ממנו בשעת פירעון ואפילו דעושה כן מדעתו ולא התנה עימו ואינו אומר שנותנו לו יותר בשביל ההלוואה. ומור"ם על המפה סייג 'דאם לא היו המעות בידו דרך הלוואה רק דרך מכר מותר'. ומרן בביתו הביא סברה זאת משם תלמידי הרשב"א דבדרך מכר שרי 'דאוזלי הוא דמוזלי גביה', ושכ"כ הנימוק"י משם התוס'. ובבידקו שם הוסיף דכן עיקר, וע"פ זה ביאר את שיטת הרמב"ם ורש"י דהתירו היכא דהוסיף לו מרצונו, דאיירי דרך מכר ולא דרך הלוואה. וא"כ כסברא הזאת נקטינן (ודע דמ"מ מכמה רבוותא במציצא ע"ג ע"ב משמע דלא מחלקינן היכא דפורע ונותן לו יותר מדעתו ובין מכר להלוואה, ראה בקובץ שיטות קמאי ובשטמ"ק ושאר הראשונים).

הן אמת דגם גבי דרך מכר כתב הגאון רעק"א בהגהותיו דהיינו 'דוקא כעין דמובא בש"ס דלקח דרך פסיקה ובשעת פירעון הפירות נתן לו יותר אבל אם נתחייב לו ממון אין חילוק בין אם נתחייב לו בדרך הלוואה או מכח מכר כל שפורע לו יותר אסור' (וע"ע בדרכ"ת ס"ק כ'). וסיים דמלשון הש"ך בס"ק ד' לא משמע כן (דכתב לתרץ הסתירה בין הכא לחו"מ סימן רל"ב וביאר את לשון הטור 'בין בפירעון' היינו פירעון חוב של מכר, וראה מש"כ ע"ד בשאלת שלום ח"א סימן ע"א), וע"ע בלבוש מש"כ בזה. וא"כ יש לנו פלוגתא דרבוותא בהא, דהרי בעל מלאכה שקוצב סכום הוי כבר דרך חוב.

זאת ועוד, ראה בדרכי תשובה ס"ק כ' דהבי"ד הרב חכמת אדם משם רבוותא דדוקא ששלח לו דורון ממין הסחורה, אך בסחורה אחרת שאין לומר אוזולי מוזלי גבי אסור. ולענ"ד הדברים נשמעים, וא"כ בנד"ד אין סיר הכובאנה ממין המעות, והבן.

אברא דאף דדרך מכר קיל טפי, דרך דרך הלוואה אסרה התורה ריבית, מ"מ גם בדרך מקח וממכר מצינו אופנים שאסרו חכמים, וכגון מה דאיתא בסימן קע"ג ס"א דאסור למכור לחברו דבר ששווה עשרה זהובים ב"ב זהובים בשביל שממתין לו על המעות (בדבר שהשער ידוע או שומתו ידועה, ואם אומר במפורש אסור בכל גוונא). והנה מה דהתירו רבותינו הראשונים אם נותן לו יותר

מדעתו היכא דהיה בדרך מכר, כל זה היינו דוקא בשעת פירעון, ולא מצינו דהתירו גם תוך זמן החוב שעדיין לא פרע לו.

והנה רמב"ם פרק ט' מהלכות לווה ומלוה כתב 'הלוקח חטים ארבע סאים בסלע וכן השער ונתן לו יותר הרי זה מותר שהרי ברצונו הוסיף לו ואילו רצה לא הוסיף שהרי לא היה שם תנאי'. ומלשון הרמב"ם לכאורה משמע דשרי כיון שנתן מרצונו. ולפ"ז כל שנותן מרצונו שרי. אלא שיש לחלק, דבזה איירי לבסוף ולא בעוד שהחוב קיים. וראה להרב המגיד שם שצ"י שהוא ריבית מאוחרת, והרמב"ם לשיטתו דאין תולין בריבית מאוחרת אחר הפירעון ולא השכיר לו בשכר המתנת מעות (ויש להעיר דמפשטות דברי הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מלוה ולווה הי"א משמע דריבית מאוחרת היינו אחר שפרע לו שולח לו סבלונות, ולא דבעת שפורע לו נותן לו תוספת וי"ל. ובפרט דהכא קיל טפי שהוא דרך מכר, וע"ע למהרש"ם בדעת תורה במקום, ובב"י סימן קס"ו על ס"ב).

והדברים ידועים שיש שלש דרגות בחומרת איסור ריבית. החמורה ביותר היא ריבית קצוצה דהיינו דנתן לו המלוה על תנאי שיתן לו הלווה יותר (ונחלקו רבוותא אם רק בשעת הלואה או גם בשעה שמוסיף לו זמן, ראה בסימן קס"ו ס"ב, ודעת מרן כ"א בתרא דגם בזמן שמאריך לו את זמן ההלואה הוי ריבית קצוצה). ושניה לה היא אבק ריבית, שנותן לו יותר בעוד שמעות המלוה עוד אצל הלווה, באופן שלא קצץ לו המלוה מתחילה. והקלה ביותר היא ריבית מוקדמת או מאוחרת, דהיינו דאסור להקדים לחברו דבר מה ע"מ שילווה לו, וה"ה ליתן לו דבר מה אחר ההלואה (ויש בזה כמה פרטים ראה בסימן ק"ס ס"ו). וריבית קצוצה יוצאה בדיינים כמ"ש בסימן קס"א ס"ה, ואבק ריבית אם בא לצאת ידי שמים צריך להחזיר וכמ"ש בסעיף ב', וריבית מוקדמת ומאוחרת אף לצאת ידי שמים אין צריך, וכמ"ש שם מור"ם על המפה.

ובפשטות דחכמים השוו בהרבה עניינים מדיני ריבית דנעשית ע"י מכר לריבית שנעשית בדרך הלואה דעיקרה מה"ת (ומ"מ ראה במציעא עלה ט"ו ע"א). וא"כ כיון דגבי ריבית בדרך הלואה אסור ליתן לחבירו תוך הזמן דבר מה שלא היה נותן לו לולא ההלואה, וכמ"ש בסימן ק"ס ס"י דאסור ללווה ללמד את המלוה או את בנו מקרא או גמרא כל זמן שמעותיו בידו אם לא היה רגיל מקודם (ועוד ראה שם בס"ז). הוא הדין גבי דרך מכר דאין ליתן דבר מה שאין רגיל. ובנד"ד הוא סיר הכובאנה, דלא היתה רגילה זאת האשה ליתן לאותו בעל מקצוע (ובפרט שהיא נותנת כל שבוע בתדירות). אמנם היכא שנותן לו אחר זמן משפרע, דבדרך הלואה אסור בכמה אופנים, בדרך מכר קיל טפי, וי"ל ואכמ"ל.

ומסתמא אף דכוונת זאת האשה מצד הכרת הטוב וטוב ליבה להוקיר תודה על התחשבות זה האיש, וכוונתה למתנה גמורה, הרי כל מילי דריבית הם מתנה. וכמ"ש הרא"ש בפרק איזהו נשך סימן ב' וכ"כ הטור בסימן ק"ס ס"ה ועיי"ש ובשו"ע במקום.

ואף דאין בעל המלאכה הנ"ל רוצה וחפץ בסיר הכובאנה ולוקח אותו מאי נעימות ושלא תתבייש האשה האלמנה, אכתי אסור, ואף שלא מצידו בא דבר זה. וראה למור"ם ז"ל בסימן ק"ס ס"א על המפה דגם בריבית דרבנן עובר הלואה משום לפני עיוור. והרי הכא האשה האלמנה היא כלוה בנד"ד, ובדאי שאסור לה ליתן לבעל המלאכה, כיון שלא היתה רגילה ליתן לו כלל כל שבוע סיר כובאנה, ומה שהיא עושה כן הוא משום שהאריך לה את הזמן ופרס לה את

מעשה המלאכה לתשלומים והוי אגר נטר. וא"כ לבעל המלאכה מצד עצמו אסור ליקח מהאשה האלמנה את סיר הכובאנה, שבזה שהוא לוקח את הסיר, הוא מכשילה שוב ושוב באיסור ריבית מדבריהם.

ואף שהדברים רגישים וצריך לילך בדרך התורה דדרכיה דרכי נועם, יש להסביר לזאת האישה שהדברים יפים ונעימים מצד הכרת הטוב שלה, אך מבחינה הלכתית אסור לו לקבל את סיר הכובאנה שיש בו צד ריבית.

וחכם עיניו בראשו. אם אכן יש צד שתפגע האישה מכך, ערום יעשה בדעת. ובזה צריך להתיישב היאך לנהוג בדרך חכמה ונכוחה, ובפרט שזאת האישה אלמנה ומוזהרים עליה ביותר. ובכה"ג יש לשמוע את כל הפרטים ולעשות כל טצדקי בדעת ותבונה. ואין כאן המקום להאריך באופן זה.

תבנא לדינא. בעל מלאכה שעשה מלאכתו לאדם ורצה להקל מעליו את עול התשלום ופרס את סכום תשלום המלאכה לזמן - אין לשכנגדו לשלוח לו מתנות, כל זמן שלא פרע לו את חובו, אם לא היה רגיל בכך קודם לכן (ואח"כ י"ל). ואף שמתכוין לשם מתנה, כי ניכר שהוא עושה כן משום שהאריך לו את הזמן.

זה מה שיש להשיב בקיצור

בברכת התורה ע"ה השלו"ם ס"ט



הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים

פרטי דינים באיסור הקפת פאות הראש

מספרים כעין תער בפאות הראש

בפיאות הזקן מבואר במשנה במכות כ' ע"א ובגמ' שם ובראשונים המובאים בב"י ביו"ד סי' קפ"א א"ס, שאין איסור 'דאוריתא' במספרים כעין תער אלא רק בתער, משום שנאמר בהם לא 'תשחית', ומספרים כעין תער לא עושים 'השחתה' ע"ש. אולם בפיאות הראש לא כתוב 'השחתה' אלא 'הקפה': לא 'תקיפו' פאת ראשכם, ונחלקו הראשונים האם גם בהם יש היתר במספרים כעין תער או לא, ונבאר את השיטות בס"ד.

בדברי חז"ל יש ראיות לכאן ולכאן, שכל שיטה יישבה את הראיות לפי דרכה.

ראיות האוסרים הן מהגמ' בנזיר מ"א ע"ב שדנה למה צריך לכתוב שהמצורע מגלח את 'זקנו' ולא סגי ב'ראשו', והשיבה שמ'ראשו' לא היינו יודעים שצריך לגלח בתער ע"ש. וביארו הראשונים שהטעם הוא משום שבהקפת הראש דעלמא - עוברים גם ללא תער אלא במספרים כעין תער, וכשאמרה התורה לגלח את הראש - הו"א דסגי במספרים, קמ"ל שצריך תער. וא"כ מבואר מגמ' זו שבפיאות הראש עוברים גם במספרים. אולם דחו ראיה זו, שכוונת הגמ' שהייתי יכול לומר שפיאות הראש אסורות במספרים, אבל לפי האמת אינו כן.

וראיה שניה מהתו"כ בפרשת מצורע [פרשה ב' פ"ב אות ד'] דאיתא שם: לפי שיש בראש מה שאינו בזקן ובזקן מה שאין בראש, הראש אסור במספרים ובתער, והזקן אינו אסור במספרים ובתער ע"ש. אולם דחו ראיה זו, דה"ק הראש 'דנזיר' אסור במספרים ובתער, ולא מיירי בכל אדם.

וראיית המתירים היא מהתוספתא בסוף מכות דאיתא שם להדיא: ואינו חייב עד שיקיפנו בתער. אולם דחו ראיה זו, שהכוונה היא למספרים כעין תער.



האוסרים מספרים כעין תער בפאות הראש

האוסרים הם תוס' בכל דוכתי - בשבועות ב' ע"ב, בנזיר מ"א ע"ב, וכן תוס' המיוחס לר"ש משאנן במכות כ' ע"ב, האגודה בנזיר אות י"א בשם ר"י, הסמ"ק מצוה ע"א ור"פ בהגהותיו שם ובמצוה ע' ע"ש, מהר"ם בתשובות ופסקים מחכמי אשכנז וצרפת סי' פ"ו שהביא את הראיות של תוס' ודחה אותן, אולם סיים מיהו אשינויי דחיקי לא סמכינן ויש לאסור אא"כ מניח כנגד הצדעיים ע"ש. וכ"ד הרא"ש בסוף מכות, רי"ו [ני"ז ח"ה] שכן נראה עיקר ע"ש. וכ"ד ר' פריץ הכהן, ר' טורדוס ושיטה לחכמי איורא בנזיר מ"א ע"ב, ר' יונה בשע"ת שער ג' אות ע"ח. וכ"ד התשב"ץ בח"ג סי' צ"ג וז"ל ואפילו הקיף את הראש במספרים כעין תער הוא עובר בלאו שלא

נזכר לשון השחתה שהוא גלוח כעין תער אלא בפאות הזקן אבל בפאות הראש לא נזכר אלא לשון הקפה ואפילו במספרים אם הוא כעין תער קרוי הקפה וכו' ואע"פ שיש מתירים במספרים למה יכניס אדם ראשו בין המחלוקת להכנס בספק לאוין וכו' עי"ש. וכ"ד הרע"ב במסכת מכות ספ"ג עי"ש.

והארח"ח בסי' כ"ב הביא את דברי הרמב"ם [שמתיר וכדלהלן] ולאחר מכן את דברי הסמ"ק שאוסר, וסיים: וכן נמי כתב הרמב"ן ז"ל וז"ל והחמירו במספרים כעין תער מדבריהם כדאיתא התם בנזירות ע"כ. אולם דבריו צע"ג, דדברי הרמב"ן הם בתורת האדם ענין האבלות לגבי אבל, ושם מבואר שכונתו לגמ' בנזיר נ"ח ע"ב גבי שער בית השחי והערוה, שבזה החמירו במספרים כעין תער עי"ש, אבל לא מיירי כלל מענין פאת הראש.

והנה המתבונן יראה שרוב האוסרים הנ"ל הם מחכמי אשכנז וצרפת, וגם הם ראשונים שדרכם להמשך זה אחר זה, כדוגמת ר' פרץ ר' טורדוס ושיטה לחכמי איורא כנודע לרגיל במסכת נזיר, וכן תוס', מהר"ם, רא"ש, רי"ו וסיעתם בד"כ קיימי בחד שיטה.



גדר מספרים כעין תער

כתב הרמב"ם בהלכות נזירות פ"ה הי"א: נזיר שגלח שערה אחת לוקה בין בתער בין בזוג והוא שקצצה מעיקרה כעין תער וכו'. ואם הניח ממנו כדי לכוף ראשה לעיקרה אינו לוקה שאין זה כעין תער ע"כ. והעתיקוהו החינוך במצוה שע"ג והמאירי בנזיר מ' עי"ש. ומבואר שעד שיעור של כדי לכוף ראשה לעיקרה הוי כעין תער. ועי' בלח"מ שם שכתב שנראה מדברי התוס' ז"ל דלא מקרי כעין תער אלא שקצצה מעיקרה ממש אבל אם הניח שער אעפ"י שלא הניח בו כדי לכוף ראשו לעיקרו לא מקרי כעין תער עי"ש. ובשו"ת תורה לשמה סי' שפ"ט לא הביא את הסוגיא הזו אלא את דברי הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת פ"ח ה"ו שכתב שם את השיעור של לכוף ראשו לעיקרו לענין גודל השער השחור המציל בנתקין. וכתב התורה לשמה שלגבי פאת הראש צריך להחמיר להשאיר שיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו וסגי בהכי כפי הדין עי"ש.

והנה בגמ' בנזיר ל"ט ע"ב איתא: וקים להו לרבנן כל ז' יומין אתיא מזי"א כדי לכוף ראשו לעיקרו ע"כ. ובמציאות, קצב צמיחת השיער הוא כ 0.3-0.4 מ"מ ליום במוצע. נמצא שבשבוע השיער צומח ב 2.1-2.8 מ"מ בערך. נמצא שבמכונת תספורת מספר 1 שזה 3 מ"מ, יש כבר שיעור של מספרים שלא כעין תער לכל הדעות.



המתירים מספרים כעין תער בפאות הראש

אולם דעת רוב הראשונים שמותר לספר פאות הראש במספרים כעין תער מכמה טעמים, וכמו שנבאר.

ז"ל בה"ג בהלכות גילוח: פאת ראשו וכו' זה המשוה צדעיו 'בתער' אילך ואילך כגון שגילח צדעיו 'בתער' והשוה אותן לאחורי אזנו ולפדחתו עי"ש. וכבר כתבו לנכון היש"ש ביבמות פ"ב

סי"ח וכן בספר עבודת המלך בהלכות ע"ז פי"ב ה"ו בדעתו שרק בתער אסור ולא במספרים ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרלב"ג בפירושו לתורה שכתב: ידוע שמנהג עבודה זרה היה להקיף פאת ראשם ר"ל לגלח אותה בתער' וכו' והתורה צותה אלינו שלא נלך בחוקותיהם וכו' ע"ש. וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות ע"ז ה"ו להדיא: ומותר ללקט הפאות במספרים, לא נאסר אלא השחתה בתער ע"כ. והעתיקוהו כדרכם בספר עץ חיים [מלונדריש] והחינוך* [מצוה רנ"א]. והרמב"ם כתב בזה יותר במפורש בתשובה [בלאו] סי' רמ"ד וז"ל ומותר לו ליטול הפאות כולן במספרים וכך עושים אנחנו תמיד ר"ל ניטול פאתי הראש במספרים, לפי שלא נאסר אלא השחתה של תער ע"כ. וכ"ה בפירוש המיוחס לרוקח על הפסוק לא תקיפו וז"ל בתוספתא דמכות וכו' ואינו חייב עד שיקיפנו בתער אבל נזיר אפילו במספרים חייב דתניא בתו"כ בריש זאת תהיה גבי נזיר הראש אסור במספרים ובתער הזקן אינו אסור במספרים כבתער ע"ש. וכ"ד המאירי; במכות הביא את האוסרים וראיתם מהגמ' בנזיר וכתב וכשתעיין בה יפה אין הכרח וכו'. ומה שאמרו בתו"כ וכו' לא נאמרה אלא בנזיר וכו' ע"ש. ובמסכת נזיר מ"א כתב המאירי שאע"פ שלביאור סוגיא אתה צריך לפרש כן בסוגיא [כמו שפירשו תוס' שמוכח מזה שאסור אף במספרים] - לענין פסק אינה אלא אין איסורה אלא בתער כשל זקן ע"ש. וכ"ד המיוחס לרש"י במסכת נזיר בסוגיא בדף מ'-מ"א כמה פעמים, וכמ"ש האורח מישור שם, וביותר בדף מ' ע"ב שכתב ומהו גילוח דקאסר ליה רחמנא גבי הקפת הראש והשחתת פאת זקן וכו' היינו תער ע"ש. וכ"ד ראב"ן בקידושין וז"ל: והקפת כל הראש שמה הקפה. ובתער חייב ולא במספרים דתניא ראשם לא יגלחו יכול גילחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית איזה גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער ע"כ. וכ"ד המנהיג בהלכות גילוח וזת"ד במספרים מותר לגלח בין בראש בין בזקן וכן בתוספתא דמכות וכו' והא דתניא בתו"כ וכו' בנזיר מיירי וכו' ע"ש"ב. וכ"ד האברבנאל בפירושו לפרשת אמור וז"ל שלא להקיף פאת הראש 'בתער' וכו' ולמעלה נאמר לא תשחית את פאת זקנך אחז"ל ואיזו היא תגלחת של השחתה הוי אומר בתער ולא במספרים 'וכן הדין בהשחתת פאת הראש' ע"כ.

ומדברי הראשונים האלו שכתבו שהאיסור הוא רק 'בתער' - נראה שגם במלקט ורהיטני שהם 'משחיתים' ועושים 'הקפה' - מותר, כיון שכל האיסור הוא רק 'בתער' ממש. וכ"כ כמה ראשונים להדיא שיש היקש בין הקפת הראש לפאת הזקן, וזה הטעם שמותר מספרים כעין תער, ולפ"ז גם מלקט ורהיטני מותר.



(א). ומה שנוסף שם: ושמעתי דבפאת הראש אף במספריים כעין תער אסור - כבר כתבו במהדורות מכון ירושלים שבכתה"י ליתא, ונוסף בדפוס ראשון, וכנראה זוהי הגהה, ואינה לבעל ספר החינוך ע"ש.

(ב). 'אין יאכד'. בלאו תרגם 'לגלח', ואינו מדויק. ויותר נכון 'ליטול' או 'ליקח' או 'ללקט' [כלשונו בחיבור]. וכן לקמן.

(ג). לפנינו במכות כ"א ע"א ונזיר מ' ע"ב: 'ופאת זקנם' לא יגלחו יכול גילחו וכו'. ויתכן וראב"ן כתב כן מהזכרון, מאחר שהיה פשוט לו שדינם שוה.

המתירים גם במלקט ורהיטני שעושים 'הקפה'

היראים במצוה של"ו האריך בזה והביא את התוספתא שרק בתער אסור, וכתב הטעם משום שהוקש הראש לזקן, ואת התו"כ פירש דמיירי בנזיר, אלא שסיים בצ"ע מהגמ' בנזיר בדף מ"א הנ"ל ע"ש. אולם ראבי"ה בסוסי' תתקמ"ז גם האריך בזה וכתב דהקפה דאסירה הנ"מ בתער אבל במספרים מותר להקיף בין צדעיו בין הקפת כל הראש דתניא בתוספתא וכו' והביא את דברי הרא"ם הנ"ל, והוסיף שכפירוש הרא"ם בתו"כ מצא שכתב ר' הלל בשם ריבמ"ץ, והביא את קושית הרא"ם מהגמ' בנזיר ושנשאר בה בגמגום וכתב: ואני דנתי לפניו דראשו דבתער לא ילפינן אלא מראשו דמצורע שיש לנו לומר איסור דראשו דכל אדם (ב) [כ]מצות ראש דמצורע, ומצות ראש דמצורע דבתער לא מצינן למילף אלא מזקנו וכן מוכח התם למדקדק בהלכה 'והודה לדברי' ע"ש. וא"כ דעת היראים במסקנתו להיתרא, וכמו שנראה מדבריו גם בספרו, שרק נשאר בצ"ע מהגמ' בנזיר אף שדעתו היתה להתיר, ולבסוף קיבל את תירוצו של תלמידו ראבי"ה. והנה מה שכתב ראבי"ה שכ"ד ר' הלל וכו', באמת שכ"ה לפנינו בפירוש רבינו הלל לתו"כ, שבתחלה פירש שם שכל אדם אסור בגילוח הראש במספרים כעין תער, אולם לבסוף הקשה דהא במסכת מכות מבואר שהאיסור הוא רק בתער ופירש ריבמ"ץ דהכא בנזיר מיירי וכו' ע"ש. וכן פירשו הראב"ד והמיוחס לר"ש שם דמיירי בנזיר ע"ש. וא"כ כל הני ס"ל שבאדם רגיל מותר לגלח ראשו במספרים כעין תער. וכ"ד הסמ"ג ל"ת נ"ז שהוקשו פאת הראש והזקן לענין תער ומספרים ע"ש. וכ"ד שה"ל ח"ב סי' מ"א שיש היקש בין ראש לזקן והתו"כ מיירי בנזיר [וכ"ה בש"ל הקצר] ע"ש. וכ"ה בפירוש ר' מיוחס לתורה וז"ל הקיש פאת הראש לזקן וכו' והא ששנו רבותינו ואינו חייב עד שיקיפנו בתער, ויש מרבותינו אומרים אפילו במספרים חייב ע"ש, ומבואר שהוא בסתמא מתיר במספרים. וכ"ד הריטב"א בכמה מקומות; בקידושין ל"ה ע"ב כתב ובתוספתא נמי תניא בהדיא שאינו חייב עד שיקיפנו בתער וכן הלכה ע"כ. ובמכות כ"א ע"א האריך בזה יותר והביא את דברי התוספתא והרמב"ם, וכתב ואפשר דנפקא לן לתוספתא האי דינא משום דכיון דהקפה היא השואת הצדעיים לאחורי אזנים ולפדחתו דלא חשיב הא במספרים אלא בגלוח תער, ולפי טעם זה כ"ש דאסור במלקט ורהיטני ולא נקט תער אלא לאפוקי מספרים דשרי. או אפשר דטעמא דתוספתא דיליף הקפה מהשחתה בהיקש ולטעם זה יהיה מותר במלקט וברהיטני כמו בהשחתה, וזה נראה יותר לפי פשוטא של תוספתא וכו', והביא את הקושיא מהגמ' בנזיר מ"א וכתב ונראה דלא קשיא לפום הדא לישנא דכתיבנא לעיל דהקפה בתער מהשחתה היא דיליף לה ומשו"ה אלו לא כתב אלא ראשו ודאי הוי ס"ד דגלוח מצורע בכל דבר אבל בתר דכתב רחמנא זקנו ולמדנו ממנו דגלוח מצורע בתער דוקא ממילא ידעינן דבעלמא נמי בין הקפה ובין זקן לא נאסרו אלא בתער וזה נראה ברור. ועם כל זה הנוזהר שלא להקיף אפילו במספרים כעין תער ה"ז משובח עכת"ד. וכן במסכת שבועות ג' ע"א כתב שדעת רבינו ודעתי דשורת הדין דבתער דוקא אסור דיליף מהשחתה דהא איתקוש בקרא וכו' מיהו למעשה ראוי להחמיר ולאסור במספרים כעין תער ע"ש. ונראה שהוא כמו שכתב במסכת מכות ממידת חסידות אבל מעיקר הדין ס"ל להקל.



האוסרים מלקט ורהיטני בפאות הראש משום שעושים 'הקפה'

אולם יש ראשונים שכתבו שהטעם שמותר מספרים כעין תער הוא משום שאינם עושים 'הקפה', כיון שלא לוקחים את 'כל' השיער. ולדבריהם מלקט ורהיטני אסור בפיאות הראש שהרי עושה הקפה, ולית להו היקש של זקן לראש.

וז"ל הר"י מלוניל במכות והקפת הראש מקרי מי שמשחית צדעיו בתער וכו' אבל במספרים שרי דהא לית בהו השחתה שהרי ניכר השער מבחוץ עי"ש. והנימוק"י כתב כן בשם ר' ישעיה. והוא לפנינו בפסקי הרי"ד למכות וז"ל ואינו חייב עד שיטלם בתער שהוא מסיר שרשי השיער ולא במספרים ואע"ג דעביד כעין תער והכי תניא בפירוש בתוספתא דמכות וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בקצרה בתוספותיו לקידושין ל"ה ע"ב בשם התוספתא עי"ש. וכ"כ עוד בתוספותיו לנזיר מ"א לדחות את הראיה מהגמ' שם שבהו"א באמת הייתי אומר כן אבל לפי האמת אינו כן שאם אינו עושה בתער אינו משוה את אחורי אזנו לפדחתו ורק אם מסיר עיקרי השער בתער הוי השוואה עי"ש. וכ"ד הריא"ז שכתב ומז"ה אומר שאינו חייב עד שיקף בתער ע"כ. ואע"פ שבקונטרס הראיות הביא את דברי הרי"ד והרמב"ם וכתב שאין ראיה לדבריהם כיון שהתוספתא מיירי בזקן עי"ש, מ"מ לא חלק עליהם אלא שכתב שאין ראיה לדבריהם. וכ"ד ר' יצחק קרקושא תלמיד הרמב"ן בפירושו למכות וזת"ד נראה דאינו חייב לא בראש ולא בזקן אלא בתער וכו', ובראש אע"ג דלא כתיבה השחתה כיון דבעי השוואה צדעין לפדחת כדאיתא הכא א"א אלא בתער. ובתוספתא וכו' וכ"כ הרמב"ם וכו'. מיהו קשיא מנזיר מ"א ע"ב וכו' וי"ל דאפילו סבירא לן דהקפת הראש בתער ולא במספרים לא שמעינן מראשו דגלוח דמצורע שפיר בתער כי שמא מיירי במלקט ורהיטני ובהכי מיחייב בהקפת הראש דהא משוי שפיר צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו הלכך מראשו לא ידעינן דגלוח מצורע בתער אי לאו דכתב רחמנא זקנו עי"ש. וכ"ד ריב"א כמובא בתוס' ר"פ למסכת מכות וזת"ד ולריב"א נראה דפאת הראש במספרים שרי ובתער אסור וכ"ש דאסור במלקט ורהיטני דכיון דאיסור הקפה הויא במשוה צדעיו לפדחתו דבר פשוט הוא שמלקט ורהיטני משום יותר מתער וכו' וריב"א היה נוהג שלא לגלח כל הראש אפילו במספרים עי"ש. ומבואר שס"ל לאסור מלקט ורהיטני, ומעיקר הדין ס"ל להתיר במספרים אלא שהוא עצמו היה מחמיר בדבר.

ודע שאע"פ שחלק מהראשונים הנ"ל כתבו רק שאין חיוב אלא בתער ולא כתבו להדיא שמותר במספרים – מ"מ לא מצינו מי שיכתוב שיש איסור מדרבנן. ואע"פ שכתוב בתוספתא ואינו חייב וכו', מ"מ כיון שלא מצינו שיש איסור מדרבנן א"כ מותר גמור הוא לדעתם. וילמד סתום מן המפורש, שהר"י מלוניל, הריטב"א, הריב"א, ראבי"ה ויראים, המנהיג, המאירי, וכן הרמב"ם, החינוך והעץ חיים כתבו להדיא שמותר, וא"כ גם שא"ר הנ"ל הכי ס"ל.

וא"כ התבאר שדעת רוב הגדול של הראשונים [כ25 במספר] להתיר במספרים כעין תער בפאת הראש, ואף במלקט ורהיטני דעת רובם נראה להיתר.



הכרעת ההלכה בדין זה

המעייין בב"י ביו"ד סי' קפ"א ס"ג יראה שהביא מחלוקת 'שקולה' בדין זה, שדעת הרמב"ם, נימוק"י, ר' ישעיה וסמ"ג להתיר. אולם דעת התוס', הרא"ש, סמ"ק ורי"ו לאסור, וכתב הרי"ו שכן נראה עיקר. ומטעם זה פסק בשו"ע שם: אין חייב אלא בתער. ויש אוסרים במספרים כעין תער, 'ויש לחוש לדבריהם' ע"כ [וע"ע במאמרו של הרב משה בוטון בירחון האוצר ט' מה שכתב בזה בדעת השו"ע]. וכ"כ להדיא הב"י בס"ט: ונראה 'דכיון דספיקא דאורייתא היא' יש לזהר מלגלח הצדעים מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם ועל רוחב מקום זה לא תגע יד בתער 'או במספרים כעין תער' ע"כ.

אולם להאמור שגם דעת בה"ג להתיר, וכ"ד רוב ראשונים, והאוסרים הם בעיקר חכמי צרפת ואשכנז שדרכם להמשיך זה אחר זה ומעטים הם וכנ"ל, נראה שגם השו"ע היה פוסק בשופי להתיר בזה אם היה רואה את כל הנ"ל, דאין זה בכלל 'ספיקא' דאורייתא, אלא בכלל 'הלכה כרבים'. וע"כ נראה שהעיקר הוא להתיר בפיאות הראש מספרים כעין תער [בעיקר לספרדים], ובודאי שא"צ למחות ביד הנוהגים להקל כדעת רוב הראשונים, ורק המחמיר לעצמו תע"ב וכמו שכתב הריטב"א וכמו שנהג ריב"א.



האם יש ענין להחמיר גם במספרים שלא כעין תער

כתב היש"ש¹ ביבמות פ"ב סי' י"ח: ועוד אומר אני, דאפשר גבי הקפה אפי' במספרים שאינו כעין תער אפ"ה אסור, דלא קפיד קרא אלא אהיקף וכל היכא דהיקף, ולא אמרה התוספתא עד שיקפנו בתער למעט מספרים אלא למעט מלקט ורהיטני והדומה, שאין דרך היקף בכך וכו'. וראוי להחמיר שלא לגלח כל עיקר, דמילתא דלא פסיקא היא, וכן איתא באגודה וז"ל מספרים כעין תער אסור בראש, ומשום הכי כשמגלחין התינוקות, מניחין הצדעין עכ"ל, משמע להניח כולו ולא לגלחן כל עיקר, לפי שאין אנו יודעין כמה קרוי הקפה, וכן קבלתי מאדוני מורי זקני ע"כ. ונראה שעל פי דבריו נהג כן רבינו האר"י, וכפי שכתב מהרח"ו בשער המצות פרשת קדושים: ואמנם בענין שיעור הפאה היה נזהר מאד מורי ז"ל לשייר כל השערות אשר בצדעים שהוא כל השערות שיש בין האוזן לאותו המקום החלק שאין בו שער מכאן ומכאן בשני צדדי הראש וכו', ואף אם היו שערות הפאות גדולים מאד וארוכים לא היה חותכן במספרים רק עד יגדלו ויתארכו וידלדלו וירדו ויכנסו למטה בגבול שערות הזקן ואז היה חותכן ומקצרן במספרים לפי שמה שמשתלשל משם ולמטה אינו נקרא פאת הראש ע"כ. ונראה שנהג כן לפי הפשט [לפי שהיה ממשפחת מהרש"ל²] ולא שיש בזה טעם בסוד [וכפי שהארכתי בח"ג סי' ט"ו

(ד). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): לא מצאנו שהכיר את ראה או כתבי המהרש"ל.

תגובת המחבר: מה זה לא מצאנו? אין לנו שום כתבים הלכתיים ממנו שנוכל לומר מצאנו או לא מצאנו. אם הוא היה ממשפחתו וקרוב שלו – מסתבר שידע מזה מפי השמועה יותר מכתבים הלכתיים. [וכעת מצאתי שהרב רצאבי כבר כתב השערה זו].

תגובת העורך: אין שום סיבה להניח כן, וגם לא ראינו מקורות ממשיים לכך שהם היו קרובי משפחה ברמת קרבה

שרבים מהנהגות האר"י המובאות בשעה"כ הם ע"פ הפשט ולא ע"פ הקבלה עי"ש]. וכך נהגו בדורות האחרונים רבים מבני אשכנז, ויתכן שהוא ע"פ מהרש"ל הנ"ל.

אולם דברי היש"ש צע"ג, דמה שכתב דלא קפיד קרא אלא אהיקף וכו' – אדרבה, זו הסיבה שאין לחייב במספרים שלא כעין תער, דהא אין בהם היקף, דהא ההיקף היינו שהצדעיים נותרים ללא שערות, וזהו המשוה צדעיו לאחורי אוזנו ולפדחתו, שבהם אין שער כלל, אבל כשיש שער אין שם השויה. וכיון שמצאנו בדברי רבותינו שרק במספרים כעין תער חשיב כאילו אין שם שער – בזה חשיב השויה, אבל במספרים שלא כעין תער חשיב שער ולא הוי השויה. וזה הסיבה שכל הראשונים כתבו שהאיסור הוא רק במספרים כעין תער לכל היותר. ומה שהביא מדברי האגודה – כונת האגודה היא שמניחין מלגלח אותם במספרים 'כעין תער', וכפי שהתחיל שם: מספרים 'כעין תער' אסור בראש, 'ומשום הכי' כשמגלחין התינוקות מניחין הצדעים. ולא כמו שהבין מהרש"ל שכונתו שלא לגלח 'כל עיקר', דאין לזה רמז בדבריו.

ובשו"ת תורה לשמה סימן שפ"ט כתב: מיהו ודאי אם יהיו יותר ארוכים עדיף טפי כדי שיהיו ניכרים יותר וזהו נוי שלנו שאנחנו מתנאים במצות השי"ת אלהינו ואלהי אבותינו אשר קדשנו במצותיו והפאות הם עדות לישראל וסימן טוב להם ע"כ. ובספרו בן איש חי דרוש ב' לשבת זכור [דף כ"ז ע"ב] כתב בתוך הדברים שהיה דרכם [של ישראל] מזמן קדמון [בזמן מרדכי ואסתר] להניח פאות גדולים וכו' וכוזה"ז רוב ככל אין הפאות ניכרים בהם עי"ש"ב. וכך נהגו בתימן בדורות האחרונים, ונחלקו חכמי תימן וחוקרי הדורות האם מנהג זה הוא מנהג קדום ומחמת חומרא וחסידות נהגו כן, או שהוא מנהג מאוחר מחמת הכרח הגוים – עי' בספר סערת תימן עמ' ז'-ח' שנקט כהצד השני. ומאידך, בשו"ע המקוצר ח"ד עמ' תנ"ג והלאה נקט כהצד הראשון עי"ש"ב. והרב נהוראי יהב כתב בארוכה בענין זה [באתר המאורות], והביא גם מדברי החוקרים שדנו בזה, ולא נמצאת עדות קדומה למנהג זה. ואין בידינו להכריע.

ואכן, הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' רמ"ד כתב: ומותר לו לגלח הפאות כולן במספרים וכך עושים אנחנו תמיד, ר"ל נגלח פאתי הראש במספרים, לפי שלא נאסר אלא השחתה של תער ולא נצטוינו לגדל הצדעים, כמו 'שחושב ההמון', אלא הנזיר הוא אשר נצטוו לגדל השער עי"ש. הרי שמנהג החכמים לא היה לגדל את פאות הראש, ורק המון העם היו חושבים שצריך כן מעיקר הדין, ולא היא.



רלוונטית, וריחוק המקומות בוודאי שמלמד שלא ראה (וכן מצאנו כתבים הלכתיים ממנו, והרב אהרונב אף כתב על כך מאמר מקיף לפני כמה שנים, מצ"ב).

ה). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אין זה חידוש של המהרש"ל, אלא כך היה המנהג גם לפניו כפי שכתב בהדיא. וכנ"ל.

1). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): המהרש"ל הכיר את המנהג עצמו, שעליו מדבר האגודה. ועל בסיס זה כתב. תגובת המחבר: מהרש"ל כותב 'משמע' להניח כולו. הוא לא דיבר על מנהג שהכיר אלא על הבנה שלו בדעת האגודה. הוא כותב שכך קיבל מוקדו ותו לא.

תגובת העורך: הוא קיבל מוקדו הרבה מנהגים והרבה שמועות, כידוע.

עד היכן פאות הראש באורך

בגמ' במכות כ' ע"ב איתא: ת"ר פאת ראשו - סוף ראשו. איזהו סוף ראשו, זה המשוה צדעיו לאחורי אונזו ולפדחתו ע"כ. וכך כתבו ראשונים רבים ומהם הריב"ן שם שכתב: שנוטל כל השער שבצדעיו למדת אחורי אונזו וכו' עי"ש, והעתיקו הר"י מלוניל. וכ"כ המאירי וז"ל צידעא אחת מכאן ואחת מכאן מקומות שמתחבר בהם עצם הגלגולת שבו השער עם הלחי העליון שבו הפנים והאזנים שהם הבליטות שעל האזנים והוא ענין משוה צדעיו לאחורי אונזו שקצת המצח ואחרי האזן אין בו שער ובאמצעות שביניהם שער הקרוי צדעא והוא מגלחה ומשוה צדעיו לאחורי אונזו ע"כ. וכן הריטב"א שם שכתב שהיורדים למטה בחתיכת הפנים אין בהם משום פאה לא מפאת הראש שהרי אינה בראש וכו' עי"ש. וכ"כ הרי"א"ו בקונטרס הראיות ששער הצדעים מפסיק בין החלק שאחורי אונזו ובין החלק בפדחתו וכשהוא מסלק אותו השער הוא משוה כל ההקף וכו' עי"ש, וכ"כ עוד ראשונים. והנה מקום זה הוא למעלה מן האוזן, וכמו שמפורש במאירי, וכ"ה המציאות שרק שם אם נוטל השער חשיב מקיף ומשוה צדעיו ולא למטה מן האוזן כלל. וכן מתבאר מדברי הר"ח והראשונים שהביאוהו לגבי פאת הזקן, שהיא מתחלה בלחי העליון במקום חיבורה לצדעיים עי"ש. ומבואר שמתחלת האוזן למעלה הוי פאת הזקן ולא פאת הראש, ופאת הראש היא רק בצדעיים ולא בלחי העליון. וכן מתבאר מדברי הרא"ם בפרשת קדושים וכן הקרבן אהרן שהביא הב"ח בסי' קפ"א שכתבו שהמקום הוא היכן שיש לתינוק שאין לו זקן שערות עי"ש, וזהו ממש המקום הנ"ל.

אלא שהב"י בס"ט הביא את דברי הריב"ן שכתב לגבי פאת הזקן שהיא בלחי התחתון למטה מן האוזן וכל שלמעלה עד הצידעא בכלל פאת הראש היא [וכ"ה בר"י מלוניל], וכתב: ונראה דכיון דספיקא דאורייתא היא יש ליהדר מלגלח הצדעים מכנגד שער שעל פדחתו 'ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם' ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם.

אולם דברי הב"י צע"ג, דהא מפורש בגמ' שהאיסור בפאת הראש הוא 'בצדעיים', והרי הריב"ן גופיה כתב וכל שלמעלה עד 'הצידעא' בכלל פאת הראש הוא, ומבואר שאין האוזן בכלל הצידעא וא"כ אינו נאסר בפאת הראש. ואע"פ שחלק האוזן עד למטה מן האוזן הוי בכלל 'פאת הראש' מ"מ 'לא נאסר' דהא אין הוא בכלל הצדעיים ואין הוא גורם כלל להיקף הראש. וכונת הריב"ן היא רק לומר מהיכן מתחילה פאת הזקן, ולכן כתבו שם ולא בדין הקפת הראש ששם כתב את עיקר הדין שהוא בצדעיים. וכבר כתב כן בספר נתן פריי על מסכת מכות עי"ש, והדברים ברורים [ועכ"פ הריב"ן יחידאה בזה, ואף אם נפרש אחרת בדבריו, מ"מ בשא"ר מפורש שהאיסור הוא בצדעיים בלבד]. וכבר תמה ע"ד הב"י בשו"ת ארץ צבי [פרומר] סי' ג' אות ה' ונשאר בצע"ג על דבריו עי"ש, אלא שמה שכתב למעשה להשאיר עד אמצע האוזן הוא גם תמוה, דהא גם זה אינו בכלל הצדעיים ואינו שייך להשוואת אחורי אונזו לפדחתו. וגם היכן שיש

1. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ייתכן שמנהג הרמב"ם ואבותיו בדווקא.

תגובת המחבר: הרמב"ם ידע בדיוק להגדיר את המנהג. הוא מגדיר שיש המון העם שלא יודעים את ההלכה, ויש את תלמידי החכמים שיודעים.

תגובת העורך: במקומות אחרים הרמב"ם מגדיר את "ההמון" ככולל גם רבנים.

לתינוק שערות אינו מגיע לחצי האוזן כלל, אלא לכל היותר יש לחלק מהתינוקות מעט שערות שיורדות קצת לחלק קטן מהאוזן. אולם נראה שגם זה לאו דוקא ממש כמו תינוק, וגם שערות אלו אינן בכלל הקפת הראש, אלא רק החלק שמאחורי אוזנו עד פדחתו שזה יוצר הקפת הראש. ולחלק מהתינוקות אין כלל שערות שיורדות לאוזן, וזה מראה שאין זה כלל חלק מהצדעיים ואינו בכלל האיסור וכו"ל. וע"ע בשו"ת תפלה למשה ח"ג סי' כ' שגם תמה על דברי הב"י, ובמה שפירש שם בדברי הב"י עד למטה 'מתחלת' האוזן עי"ש. והדברים דחוקים מאוד בדברי השו"ע. ולמעשה, בשו"ת תפלה למשה שם פסק שפאות הראש הן עד 'תחלת' האוזן, מקום שיש לתינוק שאין לו זקן – שער, ולמטה מתחלת האוזן הוי בכלל פאות הזקן, וכן עיקר.



כמה צריך להשאיר מפאות הראש וכמה מותר להוריד

כתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פי"ב ה"ו: ופאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור. ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות ע"כ. והעתיקוהו בספר מדרש הגדול פרשת קדושים, וכן הסמ"ק במצוה ע"א והארח"ח אות א' [שהעתיקו] והטור בסי' קפ"א [והם גרסו ברמב"ם ד' שערות]. ר' יצחק קרקושא [תלמיד הרמב"ן] במכות כ' ע"א, המאירי בדף כ' ע"ב, הריטב"א בדף כ"א ע"א, החינוך במצוה רנ"א, וכן הרשב"ץ בח"ב סי' ק' וח"ג סי' צ"ג האריך לתת טעם לרמב"ם שהוא מדין קרחה שהשיעור הוא גריס שהוא ל"ו שערות ולא דק ולחומרא לא דק עי"ש, ומבואר שהוא מסכים עמו בשיעור זה. והרמב"ם בתשובה [בלאו] ח"ב סי' רמ"ד כתב וז"ל ופאתי הראש הן הצדעים ושיעור השער שמניחים בהן הוא רוחב הצדע והוא יותר דק מן הבהן ע"כ. וזה ג"כ כשיעור הנ"ל וכעין מה שכתב בחיבור.

והב"י בסי' קפ"א הביא את דברי הריב"ן שכתב ואם הוא משה ונוטל כל השער שבצדעיו וכו', ודייק דדוקא בנטלו כולו הוא דאסר אבל ליטול קצתו שרי, ועל כרחך ברוחב איירי דבכהאי גוונא אף על פי שיטול קצתו עדיין אינו משה צדעיו לאחורי אוזנו ולפדחתו עד שיטלנו כולו. ויש לדחוק ולומר דבאורך מיירי דכשהוא מגלח קצת הפאה מלמטה אינו משה צדעיו לאחורי אוזנו ולפדחתו עד שיגלח מצד מעלה עכ"ד. וכבר כתב הוא שהפירוש השני דוחק הוא, והעיקר הוא שגם לריב"ן אם משאיר שערות מעטות לא עובר, אלא שלא כתב כמה ישאיר. והנה הסמ"ג [לאוין נ"ז] הביא את דברי הרמב"ם [וגרס ד' שערות] וכתב: ואומר אני שיש להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא דמכות (פ"ד ה"ד) יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף ומשום מצורע ע"כ [והובא גם בנימוק"י מכות ד' ע"ב"]. אולם הריא"ז בקונטרס הראיות בסוף מכות הביא את דברי הרמב"ם ואת התוספתא, וכתב: ונוכל לפרש הברייתא כגון שהיו בצדע מ' שערות או פחות ותלש מהן שתיים ע"כ. וכיון לזה הב"י [וכן בכס"מ] וז"ל: ואינו

ח. והוסיף שם: וכן כתב אבי העזרי נראה דעל כל פאה מיחייב בשתי שערות כדתניא בתוספתא על ג' מקומות חייב בב' שערות בשבת ובפאה ובתולש סימני טומאה ע"כ. ובראב"ה לפנינו ליתא. אולם פסקא זו נמצאת בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת סי' ע"ה, ושם מבואר דקאי על פאות 'הזקן' ולא על פאות 'הראש'. וע"ע בהערה 3 שם.

יודע מה הוקשה לסמ"ג על דברי הרמב"ם מהתוספתא, דהא הרמב"ם איירי בשיעור הנחת הפאה כמה שערות חייב להניח, והתוספתא איירי בתולש שערות מהפאה כמה שערות יתלוש ויתחייב וקאמר דבתלישת שתי שערות חייב ואין זה ענין לדברי הרמב"ם כלל ע"כ. וכפי שביאר הדרכ"מ שם בסוף דבריו, שזו כונת הב"י [כדברי הריא"ז הנ"ל] עי"ש. והאחרונים האריכו בעוד יישובים לדברי הרמב"ם עם התוספתא. ויש שכתבו שהרמב"ם לא פסק כהתוספתא, דהא התוספתא מחייבת 'בתולש', ולדעת הרמב"ם רק בתער אסור ולא בתולש. וע"כ ברייתא זו היא כר"א המובא בדף כ"א ע"א לגבי זקן שמחייב גם במלקט ורהיטני, וה"ה גם בפאות הראש, אבל לרבנן ליתא לברייתא זו, וא"כ גם לענין ב' שערות יתכן ואין הלכה כברייתא זו – עי' בספר בארות המים על הרמב"ם שם [שאלוניקי תקט"ו] ועוד.

והנה הב"י שם כתב: ונראה דכיון דספיקא דאורייתא היא יש ליוזר מלגלח הצדעים מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן, מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, 'וכל רוחב מקום זה לא תגע יד' בתער או במספרים כעין תער ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם בס"ט. אולם כבר הקשה לנכון בשו"ת זרע אמת ח"ג בליקוטים ליו"ד בסוף הספר [שציין הדרכ"ת באות י"ב] וז"ל עי' בב"י שכתב כן דרך דחיה אבל מדברי הרמב"ם מבואר להיפך דא"צ להניח כל הרוחב ומביאו הב"י ואף מדברי רש"י נראה כן. ובאמת אחה"מ הראויה אנכי לא ידעתי מקום לספיקו של הרב"י בדבריו, וגם מלשון הגמ' מבואר דדי שלא ישוה אחרי אוזנו לפדחתו, וכ"נ מדברי הריטב"א שהביא הבד"ה שם [ובאמת שכ"כ הריטב"א להדיא כדברי הרמב"ם וכפי שהבאנו לעיל]. אכן הב"ח דקדק להיפך מדברי הסמ"ג עי"ש, ומ"מ משאר הפוסקים אין נראה כן 'וכן הוא מנהגנו' ע"כ. ודבריו ברורים ונכונים. והדרכ"ת שם כתב על דבריו: אמנם אנו אין לנו אלא דברי הב"י והשו"ע כאן שצריך להניח כל הרוחב ע"כ. אולם לא כתב להשיב על דבריו המצודקים של הזור"א, ובפרט שהוספנו כהנה וכהנה ראשונים דס"ל כרמב"ם.

ויש להוסיף שאף הסמ"ג לא חלק להדיא על הרמב"ם, אלא שכתב ש"יש להתיישב בדבר', ולא שבקינן מסורת הזקנים שהביא הרמב"ם, והסכמת רוב הראשונים לדבריהם מפני ספיקו של הסמ"ג ע"פ התוספתא.



מסקנא דמילתא

ע"כ נראה שהמגלחים את הצדעיים בתער, ומשאירים שיעור של אצבע ברוחב ובאורך – שפיר עבדי כדעת רובא דרבוותא. ואין דין זה נכנס בכלל 'ספק' דאורייתא לחומרא, דאין 'ספקו' של 'הסמ"ג' מוציא מידי 'ודאן' של 'רוב הראשונים'. ואף אם היה חולק להדיא על שאר הראשונים – ההלכה כרוב הראשונים, וכ"ש כשלא חלק להדיא וכנ"ל.

ט). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אבל לא נהגו כך במקומו של הדרכ"ת (ובעוד מקומות רבים).

תגובת המחבר: כתבתי כבר שהמנהג הוא ע"פ השו"ע, ועליו דן הזור"א, אז צריך לענות על הקושיות שלו ולא לכתוב אנו אין לנו אלא דברי השו"ע. הוא לא ידע שיש שו"ע? הוא מקשה על הפסק שלו וצריך להשיב עניינית.

תגובת העורך: המנהג לא היה ע"פ השו"ע, אלא קדם לו כאמור, ובוודאי שבקהילות מזרח ומרכז אירופה.

ולפי מה שכתבנו לעיל – שיעור ארבעים השערות שמשאירים [שזה כאצבע על אצבע] אפשר לגלח במספרים כעין תער, וכדעת רובא דרבוותא במחלוקת ההיא. וזהו שכתב המאירי וגדולי המחברים כתבו במנהג הזקנים שלא היו מניחין פחות מארבעים שערות 'שלא היו מגלחים אותם בתער אלא במספרים' ע"כ. אולם במלקט ורהיטני [וכן לייזור בזמננו] יש להחמיר בפאות הראש, דהא יש מהמתירים במספרים כעין תער שאוסרים במלקט ורהיטני.

הרוצה לחוש לדעות שמספרים כעין תער אסור בפאות הראש – מותר לו לגלח את פאות הראש במספר 1 במכונת תספורת שזה 3 מ"מ, שכבר הגיע לשיעור לכוף ראשו לעיקרו, ויצא מכלל מספרים כעין תער.

מתחלת האוּזון אין דין השערות כדין פאת הראש, ומותר לגלחן במספרים כעין תער [מחשש של פאת הזקן].



הרב רן יוסף מנצור

אברך בישיבה הגבוהה תורת החיים

בדיקות בעונות ההפלגה והחודש לאשה שאין לה וסת קבוע

חיוב פרישה בעונות ההפלגה והחודש

איתא במשנה בנדה (פ"ט מ"י): היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה להיות רואה ליום כ' זה וזה אסורין שינתה פעמים ליום כ' זה וזה אסורין שינתה ג"פ ליום כ' הותר ט"ו וקבעה לה יום כ' שאין אשה קובעת לה וסת עד שתקבענה ג"פ ואינה מטהרת הוסת עד שתעקר ממנה ג"פ. עכ"ל המשנה. ומכאן למדנו שאשה צריכה לפרוש מבעלה בעונת וסתה אף בוסת שאינו קבוע. וכתב הב"י (סי' קפ"ט עמ' מ"ח): ומשמע דבין בוסת הפלגות בין בוסת הימים איירי מתניתין. עכ"ל. וכתבו הראשונים שלכן כל אשה צריכה לפרוש מבעלה בעונת החודש וההפלגה. וכ"פ הש"ע (סי' קפ"ט סעי' ב').



חיוב פרישת אשה מבעלה בעונה בינונית

ומדברי הגמרא (ט"ו סע"א) הבינו כמה ראשונים שאשה שאין לה וסת קבוע, יום ל' לראייתה האחרונה הוא לה כוסת קבוע וצריכה לפרוש בו מבעלה. וכך הם הדברים: המשנה אמרה שהבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה, ובגמרא אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה. אמר רב הונא: לא שנו אלא שאין לה וסת. ע"כ. ופרש"י (ד"ה בתוך ימי עונתה) שימי עונתה הם ל' יום לראייה. אבל לאחר ל' בעיא בדיקה הואיל וסתם נשים חזיין לסוף עונה. ע"ש. והרשב"א בתורת הבית (הארוך ב"ז סוף ש"ג דט"ו ע"א) הביא את דברי הגמרא ורש"י, וכתב עליהם: ושמעינן מינה דאשה שאין לה וסת בעלה מוזהר עליה ביום העונה. עכ"ל. והב"י (ריש סי' קפ"ט) הביא שכ"ד הר"ן ונראה שכ"ד הראב"ד. וכ"פ הטור והש"ע (סי' קפ"ט סעי' א') שכל אשה שאין לה וסת צריך לפרוש ממנה בעונה בינונית שלה, אך אם יש לה וסת אין חוששת לעו"ב, ואע"פ שהר"ן כתב שנראה מדברי רש"י שאף אשה שיש לה וסת חוששת לעו"ב, כבר דחה הר"ן דבריו, וכן מוכח מדברי הטוש"ע שאין לחשוש לזה. ואע"פ שיש שכתבו להוכיח מדברי הרי"ף והרמב"ם שאף אשה שאין לה וסת א"צ לחשוש לעו"ב (עי' בטה"ב מהדו"ב עמ' פ"ד), מ"מ הסכמת הטוש"ע שאם אין לה וסת צריכה לחוש לעו"ב. וכן המנהג. אם כן מצינו שהאשה שאין וסתה קבוע צריכה לפרוש מבעלה בג' זמנים אלו: ביום החודש שבו ראתה בחודש הקודם, ל' יום אחר הראייה הקודמת, ביום ההפלגה.



חייב בדיקה לאשה בעונת וסתה

עוד מצינו בגמרא (שם ט"ז ע"א): "איתמר אשה שיש לה וסת, והגיע שעת וסתה ולא בדקה, ולבסוף בדקה, אמר רב: בדקה ומצאת טמאה - טמאה, טהורה - טהורה. ושמאל אמר: אפילו בדקה ומצאת טהורה - נמי טמאה, מפני שאורח בזמנו בא וכו' אמר רב ששת: כתנאי, ר' אליעזר אומר טמאה נדה, ורבי יהושע אומר תבדק. והני תנאי כי הני תנאי דתנאי, רבי מאיר אומר: טמאה נדה, וחכ"א: תבדק". ומדברי הגמרא מוכח שאשה צריכה לבדוק את עצמה בעונת וסתה, אלא שנחלקו האמוראים מה הדין במקרה שלא בדקה. וכן מפורש להדיא בתוספתא דנדה (פ"ט ה"ב), שכתבה בדין אשה העוסקת בטהרות שהגיע עונת וסתה: "ואין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כל היום אלא בודקת פעמיים לווסתה". ומוכח שאשה צריכה לבדוק בעונת וסתה.



עבר הוסת ולא בדקה בוסתה הקבוע או בעו"ב

אולם אם עברה עונת וסתה הקבועה ולא בדקה, נחלקו הראשונים אם צריכה לבדוק אחר העונה ולא תשמש עד שתבדוק, או שמא כיון שעברה העונה שוב א"צ לבדוק. לדעת הרמב"ן (בהלכותיו פ"ה ה"י) צריכה לבדוק אף אחר זמן וסתה, וכ"מ קצת מדברי התוספות (ט"ז ע"א ד"ה ורב נחמן). וכ"כ הרשב"א (שם ע"ב), ודייק כן מדברי הגמרא שאמרה שבעברה הוסת ר"א ור"מ פוסקים שהאשה טמאה, משום שאורח בזמנו בא ור' יהושע וחכמים אומרים 'תבדוק', משמע שלשיטתם אסורה בלא בדיקה. והוסיף הרשב"א (שם) שמי שאין וסתה קבוע, עונה בינונית שלה חשיבא כעונת וסת קבוע, ואסורה עד שתבדוק. ואילו לדעת הרמב"ם והרי"ף, כיון שעברה עונת הוסת אינה צריכה לבדוק. כמ"ש בשם הר"ן בשבועות (ה' ע"א). ובדבר זה מצינו מבוכה בדברי מרן הש"ע, שבסימן קפ"ד (ס"ט) כתב: "עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגיש, טהורה בלא בדיקה. וי"א שאסורה עד שתבדוק, אם יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אף על פי שאינו קבוע". ובפשטות קיי"ל כדברי הסתם, כבכל דוכתי, ובעברה הוסת ולא בדקה א"צ בדיקה, כדעת הרי"ף והרמב"ם. אמנם בסימן קפ"ט (סעיף ד') כתב בעניין הבדלים בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע: עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים, שהקבוע אף על פי שעברה עונתה ולא הרגיש, אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה וכו' ועונה בינונית, שהיא לל' יום, דינה כוסת קבוע. עכ"ל. ובפשטות הכא פסק כדברי הרשב"א. וכבר הרגיש בזה הרמ"א בסימן קפ"ד, שכתב אחר הי"א שהביא מרן "והכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפ"ט". וכבר דשו רבים בסתירת דברי הש"ע (עי' אמרות טהורות ח"א סי' ז' אותיות א'-ב' ועוד), וכתבו שלמעשה קיי"ל שאם יש לה וס"ק או שלא בדקה בעו"ב, צריכה בדיקה אף לאחר זמן הוסת, אך אם אין וסתה קבוע א"צ בדיקה אם לא בדקה בזמן הוסת.



בדיקה בעונות ההפלגה והחודש לבעלת וסת שאינו קבוע – דברי הראב"ד**והרמב"ן**

אלא שכל הנאמר לעיל הוא דווקא בוסת קבוע או בעונה בינונית לבעלת וסת שא"ק, אמנם צריכים אנו לידע האם בשאר עונות, אשה שאין לה וסת"ק צריכה לבדוק או שמא אינה צריכה בדיקה. והלום ראיתי במשמרת הטהרה (קארפ, ח"א עמ' ר"ט) שכתב לדייק מדברי הראב"ד שמי שאין לה וסת"ק א"צ בדיקה בעונת וסתה, שהרי כתב הראב"ד הכי: ואף על פי שהשוו וסת שאינו קבוע לוסת הקבוע לענין חששא אבל לענין עקירה לא שוו אהדדי דכל וסת שהוא קבוע שלשה פעמים צריך לעקרו שלשה פעמים וצריכה שתבדוק עצמה ביום הוסת כדי לטהר הוסת אבל וסת שאינו קבוע אפילו קבעתו שני פעמים הרי הוא נעקר בפעם אחת 'ואינו צריך בדיקה' אלא שאם הגיע אותו יום ולא בדקה ולא ראתה כיון שעבר אותו יום הותרה היא והותר אותו היום. ע"ש. ורצה להוכיח מדברי הראב"ד כאן שאשה שאין לה וסת א"צ בדיקה בעונת וסתה. אמנם לענ"ד היד הדוחה נטויה, שיש לומר שכל מה שכתב הראב"ד שא"צ בדיקה היינו דווקא לענין דין עקירת וסת קבוע, ולעולם אפשר לומר שמצד חובת הפרישה בדין וסת שאינו קבוע צריכה בדיקה (אלא שגם בזה י"ל שאם עבר הוסת ולא בדקה א"צ בדיקה). וכן יש להסביר את דברי הראב"ד בדין וסת שאינו קבוע למעוברת ומניקה (עי' שער תיקון הוסתות ד"ה ועוד יש עיתים). ע"ש. ועי' ברמב"ן בהלכותיו (פ"ה הי"ח והי"ט) שחילק אף הוא בין דין חובת הבדיקה בזמן הוסת לבין דין עקירת הוסת שלא בדקה בו. ע"ש.

עוד ראיתי במשמרת הטהרה קארפ (ח"א עמ' ר"ח ד"ה גס) שהביא שאף דעת הרמב"ן (בהלכות נדה פ"ה הי"ח והי"ט) להקל בבדיקה בוסת שא"ק. אמנם המעיין ברמב"ן יראה שאפשר להבין בדבריו שאיירי רק לענין דיעבד, שאם עבר וסתה ולא בדקה, אין צריכה בדיקה, אבל לכתחילה אפשר שתצטרך בדיקה. ומבין עיניו של המשמרת הטהרה נראה שהרגיש בחילוק זה, ולא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה, לחלק הכי. וצ"ע מדוע. וע"ע לקמן שהרחבנו בעניין לשון הרשב"א בנידון זה, אשר לשונו דומה ממש ללשון הרמב"ן.

**דברי הרשב"א והבנת מרן הב"י והפרישה בדבריו**

ובענין זה כתב אורו של עולם, רבנו הרשב"א (שם) בזה"ל: ועתה יש לבאר אשה שיש לה וסת והגיע עת וסתה ולא בדקה בשעת וסתה ולא הרגישה וכו' וכן מי שאין לה וסת והגיע עת עונתה ולא בדקה ולא הרגישה אם היא מותרת אחר מיכן בבדיקה או אפילו בלא בדיקה וכו' יש לה וסת שאינו קבוע והוא לה בפחות מעונה בינונית כגון שראתה לעשרים וחמשה וכיוצא בזה אף על פי שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם הרי זו טהורה בלא בדיקה כלל. עכ"ל. ואפשר להבין את דברי הרשב"א בב' אופנים. זה יצא ראשונה, שאפשר להבין בדבריו שלכתחילה יש חיוב לבדוק בזמן העונה, אך אם לא בדקה טהורה היא. אמנם מנגד אפשר להבין שאף לכתחילה אינה צריכה לבדוק (ועי' לקמן בענין הלשון). ומרן הבית יוסף (ס"ס קפ"ד ד"ה וכתב עוד יש) הבין כדרך השני, וז"ל: אם יש לה וסת שאינו קבוע והוא לפחות משלשים יום

'אינה צריכה בדיקה' ביום הוסת הזה וכו' ומשמע לי שהוא הדין אם היה לה וסת שאינו קבוע והוא ליותר מעונה בינונית שצריכה בדיקה יום שלשים 'ואינה צריכה בדיקה' ביום אותו וסת מאחר שלא הוקבע עדיין. עכ"ל. ומוכח שהוא הבין בדברי הרשב"א שא"צ בדיקה כלל.

וראיתי בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"א חיו"ד סי' כ"ג אות א') שהביא טעם לשבח לומר שאשה שאין לה וסת קבוע א"צ בדיקה בעונת הפרישה. והוא, משום שכל הסוגיא בדדיקה בגמרא ובתוספתא איירי באשה שיש לה וסת, כדמוכח התם, ולא מצינו בשום מקום בגמרא שאשה שאין לה וסת חייבת בבדיקה. ע"ש. אך לע"ד נראה דזה אינו מוכרח, שהרי כמדומה שלא מצינו בגמרא חיוב בדיקה בוסת שאינו קבוע לוסתות הגוף, ואעפ"כ הפוסקים (עי' טוש"ע סי' קפ"ט סעי' כ"א והובא לקמן) כתבו שצריכה האשה לבדוק אף לזה, עכ"פ לכתחילה. ולכן נלע"ד שאינו מוכרח לחלק בחובת הבדיקה בין וסת קבוע לשאינו קבוע מטעם זה, שיש לומר שכל שצריכה לחשוש ולפרוש בשעת וסתה צריכה בדיקה בה. עוד ראיתי באמרות טהורות (סוף אות ה') שחיזק הבנה זו בדברי הרשב"א, שהרי מדברי תלמידו האוהל מועד (דרך י"א נתיב ז') משמע שא"צ בדיקה כלל בעונת וסתה. ע"ש. אך הפרישה (סי' קפ"ד סק"ח) הבין בדברי הרשב"א באחד מתירוציו כדרך הראשון. ועל תירוץ זה כתב שהוא 'היותר נראה'. ע"ש.



המשך דיון בדעת הרשב"א - דברי האמרות טהורות בעניין לשון 'אע"פ שלא

בדקה' והערה על דבריו

אמנם לכאורה אין לנו מנוס מלומר שמעט דוחק לומר שלשון 'אע"פ שלא בדקה' שכתב הרשב"א ר"ל שאפילו לכתחילה א"צ בדיקה. וראיתי לרב אמרות טהורות (שם) שכתב להוכיח שלשון 'אע"פ אינה לשון דיעבד אלא אפי' לכתחילה. ע"ש בדבריו וראיותיו. ואנא אמינא דודאי כן הוא, שלשון 'אע"פ פירושה 'למרות', ועיקר מטרת הלשון להורות על חידוש, אבל הצד לומר שלשון 'אע"פ שלא בדקה' היא לשון דיעבד הוא מפני המילים 'שלא בדקה' המורות על דיעבד, ולא מפני המילה 'אע"פ'. אמנם ראיתי למ"ש הרב אמרות טהורות (שם אות ו') להוכיח שלשונות 'אע"פ שלא בדקה' או 'לא בדקה' מורה אף על לכתחילה. וזה תורף דבריו: בתחילה רצה להביא ראיה מדברי הרשב"א בתוה"א לעניין מעוברת (ובס"ד ארחיב היריעה לקמן בראיה זו) ודחה ראיה זו. ולאחר מכן הביא ראיה מדברי הטור (סי' קפ"ד), שכתב: ואם הגיע וסתה בימי עיבורה משהוכר עוברת וכו' אין צריך לפרוש סמוך לוסתה וכן לאחר הוסת מותרת אף על פי שלא בדקה. עכ"ל הטור. וכן מדבריו בסי' קצ"ב, שכתב (לעניין דם חימוד): אלא שצריכה בדיקה כל ימי הספירה אלא שאינה צריכה להפסיק בטהרה אף על פי שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בטהרה מונה מיום המחרת שבעה ימים ובודקת בכל יום. עכ"ל הטור. וכן הלשון בש"ע (סי' קצ"ב סעי' א'). והמעין במקומות הללו יראה שמוכח שאף לכתחילה א"צ בדיקה. עכ"ד האמרות טהורות.

אמנם לכאורה יש להעיר על הראיות שכתב האמרות טהורות להביא. ראשית, מה שכתב להביא ראיה מדברי הטוש"ע, לכאורה אע"פ שראיתו ראיה חזקה היא ואין להשיב עליה, אמנם

כל זה אינו עניין ללשון הרשב"א, שהרי הטור והב"י עצמם הבינו שלשון הרשב"א 'אע"פ שלא בדקה' (בנידו"ד שעבר הוסת שאינו קבוע), מורה שאף לכתחילה א"צ בדיקה (וכמו שהבאנו לעיל את דברי הב"י, ולקמן נבאר בס"ד שזו גם דעת הטור). ואם כן בדבריהם הדבר ברור שלשון זו מורה אף לכתחילה, וא"צ להוסיף ראיות לזה. אלא שעדיין אין זו ראיה ללשון הרשב"א, שבה גופא אנחנו מסתפקים.

ועוד, שלכאורה שמלשון הגמרא (נדה ל"ט ע"א) נראה להפך, ואבאר בס"ד. המשנה בנדה כתבה (ל"ח סע"ב): כל אחד עשר יום בחזקת טהרה ישבה לה ולא בדקה, שגגה, נאנסה, הזידה ולא בדקה - טהורה. הגיע שעת וסתה ולא בדקה - הרי זו טמאה, ר"מ אומר: אם היתה במחבא, והגיע שעת וסתה ולא בדקה - הרי זו טהורה, מפני שחרדה מסלקת את הדמים. ובגמרא (ל"ט ע"א) למאי הלכתא? אמר רב יהודה: לומר שאינה צריכה בדיקה. והא מדקתני סיפא ישבה ולא בדקה - מכלל דלכתחלה בעיא בדיקה? סיפא אתאן לימי נדה, וה"ק: כל י"א בחזקת טהרה - ולא בעיא בדיקה, אבל בימי נדתה - בעיא בדיקה, ישבה ולא בדקה, שגגה, נאנסה, הזידה ולא בדקה - טהורה. עכ"ל הגמרא. ומשאלת הגמרא והא מדקתני סיפא וכו' מוכח שלשון 'ולא בדקה' דיעבד היא, וצריכה בדיקה לכתחילה.

ונראה שיש להוכיח כן אף מדברי הרשב"א (בתוה"א י"ב סע"א) שהעתיק את דברי הגמרא (בנדה ט' ע"א, ע"פ גרסתו) וז"ל: דהא בעא מיניה ההיא סבא מר' יוחנן הגיע עת וסתה בימי עיבורה מהו וכו' מאי כיון דוסתות דאורייתא בעיא בדיקה או דילמא כיון דדמיה מסולקין לא בעיא בדיקה א"ל תניתוה ר' מאיר אומר אם היתה במחבא והגיע עת וסתה 'ולא בדקה' טהורה שהחרדה מסלקת את הדמים וכו' אלמא דאורייתא חרדה מסלקת את הדמים 'ולא בעיא בדיקה' הכא נמי דמיה מסולקין 'ולא בעיא בדיקה'. ע"כ דברי הגמרא שהעתיק הרשב"א. וכתב הרשב"א ע"ז: אלמא סבירא ליה לר' יוחנן דמעוברת משהוכר עוברת מסולקת דמים אפילו הגיע עת וסת אינה חוששת לו ואינה צריכה בדיקה. ואפילו לכתחילה נמי אינה צריכה בדיקה מדאמר לא בעיא בדיקה. והא דתני נמי במתניתין היתה במחבא והגיע עת וסתה ולא בדקה לאו דוקא לא בדקה אלא מדתניא ישבה לה ולא בדקה שגגה ונאנסה והזידה ולא בדקה הרי זו טהורה הגיע שעת וסתה ולא בדקה הרי זו טמאה תנא נמי ר' מאיר אם היתה במחבא והגיע עת וסתה ולא בדקה. והוא הדין דאפילו לכתחילה לא בעיא בדיקה דהא טעמא דמסולקת דמים היא. עכ"ל הרשב"א. ואם לשון "ולא בדקה" היינו שלכתחילה א"צ לבדוק, מדוע הרשב"א הוצרך לומר שלשון זו לאו דוקא ונמשכה אחר שאר לשון המשנה, אלא ע"כ שלשון 'לא בדקה' הוא לשון דיעבד.



ישוב הבנת הבית יוסף שאף לכתחילה א"צ בדיקה

אלא שיש ליישב את דברי הבית יוסף באופן אחר, שאע"פ שלשון 'אע"פ שלא בדקה' מורה על לשון דיעבד, אפשר לומר שלעולם אף לכתחילה לא תהא צריכה לבדוק, ומה שכתב הרשב"א בלשון דיעבד נמשך אחר מה שכתב לעניין עבר הוסת ולא בדקה בוסת קבוע.

סתירה בדברי הטור ויישובי האחרונים

וכבר הואלנו בא"ר לעיל שנראה מדברי הטור שאשה שאין לה וסת קבוע א"צ בדיקה כלל בעונת וסתה, אלא רק בעו"ב, שהרי הביא את דברי הרשב"א ולא חלק עליו. וכן נראה שלדידיה לשון 'לא בדקה' היינו אפי' לכתחילה. אעפ"כ נראה שאין הדבר פשוט, שהרי הטור בסי' קפ"ט כתב: "פיהקה בראש חודש וראתה וחזרה ופיהקה בתוך ימי החודש חוששת לאותו הפיהוק ואסורה לשמש עד שתבדוק". וכתב הב"ח (סי' קפ"ט אות ל"ב ד"ה פיהקה בראש חודש) שע"כ מותרת בבדיקה רק לאחר שעבר הוסת, דבתוך זמן הוסת בדיקה לא תועיל. אך קשה, דעפ"ז דברי הטור סתרי אהדדי, דהכא כתב שאחר שפיהקה אסורה א"כ תבדוק, אפילו אם לא קבעה וסת לפיהוק, אך בסימן קפ"ד כתב שבוסת שאינו קבוע, אם עבר הוסת מותרת בלא בדיקה [ומה שהקשה בדברי הטור, יש להקשות גם בדברי הש"ע (עי' בסי' קפ"ד סעיף ט' וסי' קפ"ט סעיף ב' וסעיף כ"א)]. וכתב לתרץ שמה שכתב בסימן קפ"ט הוא שלכתחילה צריכה לבדוק אפילו בזמן הוסת שאינו קבוע, ומ"ש בסימן קפ"ד ר"ל שאם עבר הוסת ולא בדקה, כיון שכבר עברה עונתו א"צ לבדוק. עוד כתב לתרץ, שבסימן קפ"ט איירי באשה שרגילה לראות בסוף הוסת, וקאמר דאף בתחלת הוסת אסורה לשמש עד שתבדוק, ובסימן קפ"ד דיבר באשה שאין לה וסת כלל ועבר וסתה, שמותרת בלא בדיקה. עכת"ד. וע"פ דברי הב"ח בתירוץ הראשון, גם לדעת הטור והש"ע אשה שאין לה וסת צריכה לבדוק בעונת ההפלגה ובעונת החודש, אלא שאם עבר הוסת א"צ בדיקה, כדין וסת הגוף. ואחר הקידה חמש מאות, יש להעיר על דבריו שלכאורה תירוצו הראשון קשה, שדוחק הוא לומר שלשון הטור (בסימן קפ"ט) 'חוששת לאותו פיהוק ואסורה לשמש עד שתבדוק' פירושו שלכתחילה צריכה לבדוק בשעת הוסת ואם עבר הוסת מותרת לשמש בלא בדיקה. גם הגאון הנאמ"ן שליט"א (הב"ד בדברי דוד שם אות ב') העיר בזה, וז"ל: 'אמנם פירוש זה דחוק גם בלשון הטור וגם בלשון מר"ן' (אמנם אף הוא בסוף דבריו כתב שאין לזוז מדברי הב"ח ודעמייה למעשה, שהם עמודי ההוראה). ועוד, שאין מוכרח לומר שהב"ח תפס למעשה כתירוץ הראשון, אלא כתירוץ השני שתירץ. וא"כ חזר הדין שאם אין לה וסת קבוע אינה צריכה לבדוק בעונות ההפלגה והחודש.

וע"ע בט"ז (סי' קפ"ט ס"ק ל"ח) ובנקודות הכסף (שם) שהקשו על תירוצו של הב"ח לחלק בין לכתחילה לדיעבד, ועי' מה שתירצו דברי הש"ע. וגם ע"פ דבריהם הדין להקל כדלעיל. וגם הפרישה (סי' קפ"ד סק"ח) תירץ את דברי הטוש"ע באופן אחר. ע"ש. וכן מוכח מדברי הב"י שלא שמיעא ליה ולא סבירא ליה לתרץ שלכתחילה צריכה בדיקה בזה ובדיעבד א"צ בדיקה. שהרי בסי' קפ"ד הטור העתיק את דברי הרשב"א לעניין עבר הוסת שאינו קבוע ולא בדקה שא"צ בדיקה, וכתב הב"י בדעת הרשב"א שאף לכתחילה א"צ לבדוק בוסת שאינו קבוע ולא כתב שהטור חולק בזה על הרשב"א, מוכח שהבין הב"י שהטור מסכים עימו. והכא על דברי הטור שהצריך בדיקה אחר וסת הפיהוקים שאינו קבוע, כתב מרן הב"י שמקור דבריו הם הרא"ש והרשב"א. ע"ש. ומוכח שאע"פ שהב"י הבין ברשב"א ובטור שאף לכתחילה א"צ לבדוק בוסת שאינו קבוע, הבין בדבריו שאחר וסא"ק לפיהוקים צריך לבדוק, ולא ראה בזה סתירה, ואפשר שתירץ כתירוץ הט"ז או הש"ך.

אחרונים המצריכים בדיקה לכתחילה

ולא אחד שכמה מהאחרונים החמירו בזה והצריכו בדיקה לכתחילה בכל העונות, ומהם: תורת השלמים (סי' קפ"ט סקמ"א), הגר"ז בשלחן ערוך שלו (סי' קפ"ד סקכ"ח), בדי השלחן (ס"ק ג"ח) ועוד. ובפרישה (סי' קפ"ד סקי"ח) דן בעניין זה, ובפרוש שעליו כתב שהוא היותר נראה כתב שלכתחילה צריכה לבדוק בעונות ההפלגה והחודש. אמנם הוא גופיה בסמן קצ"ו (סק"ט) כתב בזה"ל: "אבל אינה צריכה לחוש ולבדוק ביום ההפלגה שראתה פעם ראשונה או פעם שנייה וביום החודש דהא כתב לעיל בסוף סימן קפ"ד בשם הרשב"א דכל זמן שלא קבעה וסת בשלש פעמים אינה צריכה לבדוק". עכ"ל. ואפשר שחזר בו ממ"ש בסי' קפ"ד והסכים עם אחד מתירוציו האחרים שתירץ שם, אשר על פיהם א"צ לבדוק בעונות ההפלגה והחודש, וכמ"ש הכא.



דעת מרן הבית יוסף

וע"פ המבואר לעיל נראה ברור שדעת הש"ע שאשה שאין לה וסת אינה צריכה בדיקה כלל בעונות ההפלגה והחודש, שכתב כן בבית יוסף בשם הרשב"א בלי שום חולק, ונראה שהבין שכן היא דעת הטור. וכ"כ בהבנת דברי הש"ע בבדי השלחן (בציונים סקפ"ב), ובשו"ת דברי דוד טהרני, וכתב שהסכים לדבריו הגר"י תופיק שליט"א (שם). אך בדרכי טהרה (הוצאת התשע"א פ"ו אות ז' ובפ"ז אות ז') כתב שאשה שאין וסתה קבוע צריכה לבדוק גם בעונות ההפלגה והחודש. וכן בשימוש חכמים (שכנזי, סי' קפ"ד סעיף ט' אות ב') כתב להורות כדברי הדרכי טהרה. וכתב להביא ראיה שכן דעת מרן הש"ע, שהרי כתב בשלחנו הטהור (בסי' קפ"ט סעיף ד') לשון זו: עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים וכו' ושלא קבעתו ג"פ, אם הגיע זמן הוסת 'ולא בדקה' ולא ראתה, כיון שעברה עונתה, מותרת וכו'. עכ"ל. ודייק מדברי הש"ע, שלכתחילה צריכה לבדוק, אך אם לא בדקה מותרת לבעלה בדיעבד בלא בדיקה. עכת"ד. אמנם לענ"ד נראה דאין לדייק הכי מדברי מרן הש"ע, שהרי לשון זו 'ולא בדקה' דומה היא ללשון הרשב"א שהביא מרן בס"ס קפ"ד שכתב: 'אף על פי שלא בדקה' וכו' הרי זו טהורה בלא בדיקה כלל. עכ"ל הרשב"א. ומרן גופיה דייק מדברי הרשב"א שא"צ בדיקה כלל, א"כ אף בדעתו נאמר שלשון זו משמע שא"צ בדיקה כלל. ושו"ר שזיכני ה' לכוון לדעת האמרות טהורות (ח"א סי' ז' אות ה') שכתב שאין ראיה מדברי הש"ע בסי' קפ"ט להחמיר. וע"ע לו בהוראה ברורה (סי' קפ"ט סקמ"ט ובשעה"צ שם) ובס' אבני שהם (מהדו' תשפ"ב עמ' ס"ה).

ובמה שכתבתי יש להשיב למ"ש במשמרת הטהרה קארפ (ח"א עמ' ר"ט ד"ה ואמנם) ובספר פסקי הוראה (עמ' קט"ז) ונטעי גבריאל (נדה ח"ב עמ' תשע"ח הע' ג') שהבינו בדעת הש"ע שאשה שאין לה וסת קבוע חייבת לבדוק בכל העונות. ע"ש. שוב ראיתי בספר מנחה טהורה (סי' ו' אות ב' ד"ה הן) שדן בזה בדעת מרן הבית יוסף, ונדחק לומר שמה שכתב הבית יוסף 'אם יש לה וסת שאינו קבוע והוא לפחות משלשים יום אינה צריכה בדיקה ביום הוסת הזה', כוונתו שבשביל לטהרה אחר וסתה א"צ בדיקה. וסייע לזה מסתירת דברי הש"ע שהובאו לעיל. ועוד הביא (שם בד"ה

ודבריו) שכן דקדק הפרישה (סי' קפ"ד סקי"ח) מדברי הרשב"א. עכת"ד. אולם לענ"ד דבריו דוחקים. חדא, דדוחק עצום לומר שמ"ש הבית יוסף 'אינה צריכה בדיקה ביום הוסת הזה', הוא רק במקרה שעבר הוסת. ומה שסייע דבריו מדברי הפרישה שהבין כן בדעת הרשב"א, לא אבין דבריו, שהרי הפרישה גופיה בתחילת הדיבור הביא שדעת הבית יוסף בהבנת הרשב"א היא שאשה זו א"צ בדיקה כלל אפילו בזמן הוסת. ומה שהקשה בדברי הש"ע כבר תורץ לעיל בס"ה. ושור"ר שהקדימני וישלם בספר אמרות טהורות (ח"א סי' ז' אות ז') להעיר בכה"ג, אך באופן קצת שונה, ע"ד המנחה טהורה. וע"ע בדברי דוד (ח"א חיו"ד סי' כ"ג אות ב'). ודו"ק.

אחרונים המקילים בבדיקה לבעלת וסת שאינו קבוע

והפרדס רימונים (סי' קפ"ד מקשה זהב סקי"ב דף מ"ב ע"ד ודף מ"ג ע"א) כתב מדנפשיה שאשה שאין לה וסת קבוע א"צ לבדוק בעונות ההפלגה והחודש. ובאבני שהם (מהדורת תשפ"ב סי' קפ"ד סעיף ט' סק"א) כתב שכיון שהמנהג להחמיר יש להחמיר לכתחילה, אך במקום הצורך יש להקל. ע"ש. והראני גיס, שילה חשין הי"ו, שבשלחן שלמה (נדה, עמ' ל' אות מ"א) כתב שרק 'ראוי' לעשות בדיקה למי שאין לה וסת. ע"ש. אמנם לענין מעשה נראה שיש להחמיר בזה לכתחילה, כמ"ש באבני שהם כיון שמנהג העולם להחמיר בזה, אך במקום הצורך, כגון אשה שיש לה פצעים או שמקומה דחוק, יש להקל. ושור"ר שכ"כ בס' פתח הבית (על הבית יוסף הלכות נדה). ע"ש. ובאמרות טהורות (סי' ז') היקל בבדיקות לאשה שאין וסתה קבוע. ע"ש בדבריו.

חיוב בדיקה אחר עונת הוסת בזה"ז

אמנם אחר שכתבתי כל זאת, שוב בינתי שיש להעיר שלכאורה היום שאין נשים שלנו מרגישות [אלא לכל היותר זיבת דבר לח בסוף הבית החיצון (המכונה נתיק) או שאר מיחושים בגוף], א"כ נפל האי דינא בבירא, שכל מ"ש הרשב"א והש"ע להקל בעבר הוסת ולא בדקה (וה"ה בשעת הוסת עצמה, כשהוא וסת שאינו קבוע ואינו בעונה בינונית, וכמ"ש לעיל) הוא מטעם דלא ארגשה, וכיון שלא הרגישה בשעת הוסת יש יותר הוכחה דאורח זה לא בא בזמנו, ולכן טיהרו בלא בדיקה. אמנם האידנא ליכא הוכחה כלל, דאינן מרגישות כלל ביציאת הדם, וא"כ מה שלא הרגישה בשעת הוסת אינה ראייה שלא יצא דמה לבית החיצון.

דברי הרשב"א והש"ע בטעם שא"צ בדיקה אחר עונת הוסת

וליתר ביאור אבאר את דברי הרשב"א בענין הצורך לבדיקה בעונת הוסת ודין עבר הוסת ולא בדקה. וז"ל הרשב"א: אשה שיש לה וסת והגיע עת וסתה ולא בדקה תבדק ואם מצאה טהור טהור. ומיהו אסורה עד שתבדוק ומצאה טהור שאני חושש שמא בא האורח אף על פי שלא הרגישה וכו' והוא הדין למי שאין לה וסת והגיע עת וסתה בינונית וכו' יש לה וסת שאינו

קבוע והוא לה בפחות מעונה בינונית כגון שראתה לעשרים וחמשה וכיוצא בזה אף על פי שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם הרי זו טהורה בלא בדיקה כלל. עכ"ל. ונראה לבאר את דבריו, שכל החשש שבעבורו צריך לבדוק בעונת הוסת הוא שמא הגיע האורח בדרך כתם בלא הרגשה אפי' לבית החיצון (שממש מקום טומאה כמ"ש בנדה מ' ע"א). ולכן באשה שיש לה וסת קבוע או אפי' אין לה ו"ק, אלא דוו עו"ב שלה, צריכה לבדוק אף אם עבר הוסת, מחשש זה. אמנם אם הוסת אינו קבוע וגם לא הרגישה כלל, אין חוששים שמא בא האורח דרך כתם. ואם כן חזרו דבריננו, שהאידנא שאין מרגישות ביציאת הדם לכאורה אין להקל בזה.



דברי היבי"א בטעם שא"צ לבדוק אחר זמן הוסת ושאלות על דבריו

אמנם שו"ר ביבי"א (ח"ו חיו"ד סי' ט"ז אות ב') שכתב שאם עבר הוסת ולא בדקה א"צ בדיקה, אינו מטעם שלא הרגישה, אלא עיקר הטעם הוא מפני שאין חזקת אורח בזמנו בא חזקה גמורה, והחיוב לבדוק ביום הוסת אינו חזק כ"כ, וחזקת טהרה של האשה חזקה ממנו, לכן אם עבר הוסת ולא בדקה א"צ בדיקה. והביא (שם אות ד') שכ"כ הרב חקר הלכה. ע"ש. ועפ"ד, גם כיום שאין הנשים מרגישות אם עבר הוסת ולא בדקה א"צ לבדוק. איברא, דאחר הקידה חמש מאות יש להעיר דמפשט דברי הרשב"א והש"ע (סי' קפ"ד סעי' ט') לא משמע הכי, אלא משמע שהטעם שהיא מותרת אחר עונת הוסת בלא בדיקה הוא כיון שלא הרגישה. וכן הלשון ברוב הפוסקים (עי' ט"ז סקי"ג, דרכי תשובה סקמ"א וסקמ"ד, תוה"ש סקי"ז ועוד), שמותרת כיון שעבר יום הוסת 'ולא הרגישה', וקשה לומר דמה שכתבו 'ולא הרגישה' כדי נסבה. ועכ"פ בדברי החו"ד (חידושים סקמ"ד וביאורים סקי"א), ערוך השלחן (סעי' ל"ח-ל"ט) והסד"ט (סי' קפ"ד סקט"ו) מפורש שהטעם שמקילים בעבר הוסת הוא מטעם שעבר היום ולא הרגישה. ושו"ר שכ"כ באמרות טהורות (סי' ז' אות ו') שטעמו של הרשב"א הוא מפני שלא הרגישה. ע"ש. [אמנם זה אינו עניין להחמיר בבדיקה בעד בעונת הפרישה וכן בהטילה מ"ר בעונת הפרישה, דזה כבר דחה ביבי"א (שם). ע"ש]. אמנם ראיתי להגרשו"א בשלחן שלמה (נדה, אות ל"ט הע' ט"ו) שגם כיום יש להקל בעבר הוסת ולא בדקה, אף שאין הנשים מרגישות. ולא הואיל בא"ר טעמו בזה. ושאלתי על פתגמא דא לר' אלחנן פרץ שליט"א, והסכים עימי שיש להחמיר היום ולבדוק אפילו אחר עונת הוסת. ואמר שלכל הפחות יש לעשות קינוח. ושוב הראוני בדרכי טהרה (פ"ו אות י"א) שכתב שאשה שאין לה וסת קבוע ועברה עונת ההפלגה או החודש ולא בדקה, אינה חייבת לבדוק 'ואעפ"כ ראוי שתבדוק לפני שתשמש עם בעלה, אפי' אם עבר זמן רב מימים אלה, שמא הרגישה ולא שמה לב'. עכת"ד. ואע"פ שיש קצת לעיין מדוע כתב שראוי שתבדוק רק לפני תשמיש ולא מיד כשנזכרת שלא בדקה. אכמ"ל.



ותצא דינא שאע"פ שהרשב"א והש"ע כתבו שבעלת וסת שאיננו קבוע א"צ לבדוק אחר שעברה עונת וסתה (אא"כ היא עו"ב), מ"מ האידנא שאין הנשים מרגישות, יש לבדוק אף אם עבר זמן הוסת. ואם קשה לה בזה תעשה עכ"פ קינוח.



אוצר חושן משפט

♦ "עד שיאמר: רוצה אני", "עד שתצא נפשו" ♦

הרב יהודה זולדן

"עד שיאמר: רוצה אני", "עד שתצא נפשו"

הקדמה * א. "כופין אותו", "מכין אותו" * ב. "מכין אותו" – למי הסמכות להכות? * ראשונים: בית דין כופין אותו * קצות החושן ונתיבות המשפט – בית דין מומחין או הדיוטות, כל אדם * אור שמח: "לרצונו" – בית דין, מצוות עשה אחרות – כל אדם * סיכום

הקדמה

בפסוק נאמר: "מוצא שפתיך תשמור, ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה, אשר דברת בפיו" (דברים כג, כד). על המילה "ועשית" נדרש (ראש השנה ו ע"א): "אזהרה לבית דין שיעשוך". בסמכות בית דין לכפות על אדם לקיים את הנדר או הנדבה שהוא חייב את עצמו. בהמשך הסוגייה נזכר מדרש הלכה נוסף על פסוק שעוסק בקרבן נדבה, גם שם למדו חכמים שכופים אדם שהתנדב להקריב קרבן עולה "עד שיאמר רוצה אני". תוספות בסוגייתנו ציינו ברייתא נוספת בה נאמר שאם אדם הצהיר שהוא מסרב לקיים מצוות עשה "אומרין לו: 'עשה סוכה' ואינו עושה, [עשה] לולב' ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". נעיין במקורות אלו, ובפסיקת הרמב"ם וראשונים נוספים, וכן בדברי שלושה אחרונים שעסקו במקורות אלו בהרחבה – קצות החושן, נתיבות המשפט, אור שמח.



א. "כופין אותו", "מכין אותו"

בגמרא (ראש השנה ו ע"א) נזכרה דרשה שמקורה במדרש הלכה (ספרי דברים, פיסקא רסה) על הפסוק (דברים כג, כד): "מוצא שפתיך תשמור ועשית, כאשר נדרת לה' אלהיך, נדבה אשר דברת בפיו":

תנו רבנן: "מוצא שפתיך" – זו מצות עשה, "תשמור" – זו מצות לא תעשה, "ועשית" – אזהרה לבית דין שיעשוך, "כאשר נדרת" – זה נדר, "לה' אלהיך" – אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים, "נדבה" – כמשמעו, "אשר דברת" – אלו קדשי בדק הבית, "בפיו" – זו צדקה.

את שלושת הלימודים הראשונים הסביר רש"י: א. "מוצא שפתיך" – רש"י (ד"ה מוצא): "דמסתמא הכי קאמר קרא: 'מוצא שפתיך' – קיים". ב. "תשמור" – רש"י (ד"ה תשמור): "... שלא תאחר". ג. "ועשית" – רש"י (ד"ה ועשית): "על כרחך. מכאן אזהרה לבית דין לכוף".

הגמרא שאלה מדוע היה צריך ללמוד את הלימודים הללו מפסוק זה, הרי הם נלמדו כבר מפסוקים אחרים. נתמקד בשאלת הגמרא על הלימוד השלישי:

"ועשית" - אזהרה לבית דין שיעשוק, למה לי? מ"יקריב אותו" נפקא. דתניא: "יקריב אותו" (ויקרא א, ג) - מלמד שכופין אותו. יכול בעל כרחו? תלמוד לומר "לרצונו". הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

הגמרא ציינה מדרש הלכה אחר (ספרא ויקרא - דבורא דנדבה פרשה ג סוף פרק ג אות טו) שם כבר נאמר שניתן לכפות אדם שהתנדב להביא קרבן עולה עד שיאמר "רוצה אני". תשובת הגמרא היא שאת כל אחד משלושת הלימודים שנזכרו בברייתא היה צריך ללמוד משני פסוקים כי הם מדברים על מצבים שונים: כשאדם אמר "הרי עלי להביא קרבן", ועדיין לא הפריש אותו, ואפשרות נוספת היא שהוא כבר הפריש, אך עדין לא הקריב. הגמרא הסבירה מדוע היה צורך ללמוד מפסוקים שונים על שני המצבים הללו.

יש אם כן שני מקורות מפסוקים מהם ניתן ללמוד על סמכות בית דין לכפות אדם לקיים מצווה שהוא התנדב או בחר מרצונו לקיים: "מוצא שפתיך תשמור... אשר דברת בפיו" - נדר, קרבנות, נדבה, קדשי בדק הבית, וצדקה. וכן: "אדם כי יקריב... לרצונו" - קרבנות נדבה. אם עברו שלושה רגלים מאז שאדם התחייב מיוזמתו ומרצונו והוא לא עמד בזה, בית דין כופין אותו.

הלימוד מהפסוק "לרצונו" בנוגע לנדבה - עולות ושלמים, נזכר במשנה (ערכין כא ע"א):

חייבי ערכים - ממשכנין אותן. חייבי חטאות ואשמות - אין ממשכנין אותן. חייבי עולות ושלמים - ממשכנין אותן, אף על פי שאין מתכפר לו עד שיתרצה, שנאמר "לרצונו", כופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני'. וכן אתה אומר בגטי נשים - כופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני'.

אדם שחייב את עצמו לשלם להקדש ערכים שקבל על עצמו, וכן אדם שחייב את עצמו להקריב עולה או שלמים, אם הוא לא עמד בהתחייבות, בית הדין כופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני'. במשנה נאמר שכך גם בנוגע לאדם שבית דין כפו אותו לגרש את אשתו.

בירושלמי (ראש השנה א, א) למדו מהפסוק "מוצא שפתיך תשמור ועשית" על יכולת הכפיה והמישכון של בית דין:

"תשמור ועשית" - להזהיר בית דין שיעשוק. רבנן דקיסרין בשם ר' אבינא: מיכן למשכון.

"תשמור ועשית" - בית דין רשאים לכופ אדם לקיים מה שהוא התחייב, ורבנן דקיסרין אמרו בשם רבי אבינא שמכאן למדו על היכולת של בית הדין למשכון, כפי שמופיע במשנה במסכת ערכין.

התוספות (ראש השנה ו ע"א ד"ה יקריב אותו) הקשו על הלימוד מהפסוק בברייתא: "כל מצות עשה נמי כופין כדאמר (כתובות פו ע"א-ע"ב) מכין אותו עד שתצא נפשו?".

בגמרא (שם) בה נאמר בנוגע ללווה שאינו רוצה להשיב את החוב למלווה, שניתן לכופ אותו להשיב את החוב, לפי מי שסובר ש"פריעת בעל חוב מצווה": "במצות עשה, כגון: שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו".

רש"י (ד"ה מכין אותו) הסביר: "קודם שעבר על העשה ויש בידו לקיים". מטרת ההכאה היא לגרום לסרבן שיקיים את המצווה.

בגמרא (חולין קלב ע"ב) נזכרה ברייתא זו ובה דוגמה נוספת: "במצות עשה, כגון: אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, עשה ציצית ואינו עושה - מכין אותו עד שתצא נפשו".*

רש"י (ד"ה כגון אומרים) הסביר את המכנה המשותף לכל הדוגמאות: "כגון אומרים לו עשה סוכה עשה לולב - שאין בהן חסרון כיס כולי האי".¹

משמעות דברי רש"י בשני המקורות הללו היא שכופים אדם לקיים מצוות שיש בידו לעשות, ואין חסרון כיס גדול בעשייתן. מדובר שבידו של הלווה יש כסף אלא שהוא מתעצל או מתחמק מלהחזיר. החזרת הלוואה איננה נחשבת חסרון כיס, כי כשהגיע מועד הפירעון, הכסף לא שייך ללווה אלא למלווה. וכך גם בנוגע לסוכה לולב וציצית. אלו מצוות שצריך להשקיע כסף בעשייתן, אך "אין בהם חסרון כיס כולי האי".² אלא שאין תועלת רק לכפות אדם לבנות סוכה, ולאגוד לולב ולקשור ציצית אם הוא לא יקיים את המצווה עצמה. ההנחה היא שאם הוא יוציא כסף ויכין את המצוות הללו, הוא גם יקיים אותן. יש מצבים שאדם רוצה לקיים מצווה, אך הוא מתעצל מסיבות שונות או שיצרו הרע גורם לו שלא לעשות. או אז דחיפה ולחץ יסייעו לו להתגבר על העצלנות או על היצר.³

שאלת תוספות בסוגייתנו היא, שע"פ הגמרא בכתובות (שם) כל מצווה שהתורה ציוותה כמו סוכה ולולב ואדם יכול לקיים ואיננו רוצה לקיים, ניתן לכופף אותו לקיים.⁴ אם כן, מה החידוש

(א). רבינו יונה (שערי תשובה, שער ג אות יא) כתב על "עונש בטול מצות עשה". הוא ציין לברייתא "עשה סוכה ואינו עושה..." וחיבר זאת לאמור בגמ' (ראש השנה יז ע"א) "כי האנשים אשר לא הניחו על ראשם תפלין מעולם הם הנקראים פושעי ישראל בגופם ועונשם חמור מן העובר פעם אחת על חייבי כריתות ומיתות בית דין... ליום הדין יורדים לגיהנם ונידונים שם שנים עשר חדש, ולאחר שנים עשר חדש גופם כלה ונשמתם נשרפת ורוח מפזרתם תחת כפות רגלי הצדיקים...". על עונש המוטל על מי שמבטל מצוות עשה, ראה גם: תוספות (פסחים ק"ג ע"ב ד"ה ואין לו); רבנו חיים בן עטר, אור החיים הקדוש (אור החיים, שמות ג, ה); הרב יהונתן אייבשיץ (יערות דבש, חלק א דרוש ה), ועוד.

(ב). על מצות סוכה נאמר (עבודה זרה ג ע"א) שהיא "מצוה קלה... ואמאי קרי ליה מצוה קלה? משום דלית ביה חסרון כיס".

(ג). הרב יעקב עטלינגר (ערוך לנר, ראש השנה ו ע"א) כתב שמרש"י ניתן להבין שכופין רק על מצוות עשה שעובר זמנה כמו סוכה ולולב, אך אין כופים על כל מצוות עשה. הרמב"ם (ספר המצוות, הקדמה למניין המצוות) כתב: "מצות עשה כולם, הנה כל מצוה מהם בעת חיוב עשייתה יש לנו להכות בשוטים הנמנע מעשותה עד שימות, או שיעשה אותה, או שיעבור זמן החיוב". מכאן שאם עבר זמן המצווה, אין להכות.

(ד). הרא"ה קוק (עין איה, ברכות ב, פרק ט, אות רצד) כתב: "כל התיקונים בעולם הם לעולם תולדות ההכרח. כי כן יסד השם יתברך בעולמו שתהיה הקליפה קודמת לפרי. וההכרח של הרע, יהיה הסיבה לעורר לבקש את הטוב ולמוצאו". ראה שם עוד (אות רעז).

(ה). ראשונים למדו מהגמרא בכתובות על מצוות נוספות שכופים לקיים אותן. להלן מספר דוגמאות: כובש נבואתו - בגמ' (סנהדרין פט ע"א) נאמר: "הכובש נבואתו - לוקה". התוספות (ד"ה הכובש נבואתו) הסבירו: "לית ביה לאו, ועוד דאין בו מעשה, אלא מכין אותו עד שתצא נפשו כמו עשה סוכה ואינו עושה"; כפיה להשיב ריבית קצוצה - הרב יוסף בן חביבא (נימוקי יוסף, בבא מציעא לד ע"א בדפי הרי"ף) כתב: "ריבית קצוצה. היו כופין אותו בית דין להחזיר משום מצות עשה ד'וחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לו) והיו מכין אותו עד שתצא נפשו כמו בשאר מצוות עשה, אם אמר סוכה איני עושה...".

בברייטא בה גלמדה הלכה זו מפסוק שניתן לכופף אותו? תשובת תוספות: "והא דאיצטריך קרא הכא, משום דסלקא דעתא דאין כופין כאן לפי שכתוב 'לרצונו'".

תשובת תוספות היא שהיה מקום לחשוב שמאחר שכתוב בפסוק "לרצונו" אזי אין כופים אותו, ועל כן נאמר שכופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני'. גם בנוגע ל"חייבי עולות ושלמים שממשכנין אותם" הסבירו תוספות שמדובר במצב שעדיין לא הקריבו "אלא דחוינן שהוא מתעצל להביא ומוציא הוצאות חנם שלא לצורך, כדי שלא יישאר בידו מה לקנות, ולהכי ממשכנין. ואם אין מוצאין במה למשכנו, אז כופין כדקאמר הכא". גם מהתוספות משמע שהכפיה היא על הוצאה כספית – לרכוש את בעלי החיים ממנו יביא עולות ושלמים.



ב. "מכין אותו" – למי הסמכות להכות?

ראשונים: בית דין כופין אותו

"מכין אותו". מי הם שמכין אותו? הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יד, טו-טז) פסק את האמור בסוגייתנו בנוגע לקרבנות:

טו. כל הקרבנות שעברו עליהן שלשה רגלים לא נפסלו, אלא מקריבין וכשרים, ובכל יום ויום אחר השלשה רגלים הוא עובר בלא תאחר, ובית דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו ברגל שפגע בו תחלה.

טז. אף על פי שנאמר "לרצונו", כופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני', בין שנדר ולא הפריש, בין שהפריש ולא הקריב, כופין אותו עד שיקריב.

גם בנוגע למתן גט פסק הרמב"ם (הל' גירושין ב, כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני', ויכתוב הגט והוא גט כשר".¹

אבל אין בית דין יורדין לנכסיו לפי שאין נכסיו משועבדין לכך". הראב"ן (יבמות סד ע"א) כתב על האמור בגמרא (יבמות שם) שבמקרה שאדם נשא אשה ושהה עמה עשר שנים הדין הוא שכופין אותו להוציא "ולא גרע משאר מצות עשה דתניא... מצות עשה כגון עשה סוכה ואינו עושה..."; "רא"ש (יבמות ו, טז): "ברווק שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא אשה, שיכפוהו בית דין לישא לקיים פריה ורביה", וכך פסקו גם בטור ושולחן ערוך (אבן העזר סי' א, ג), ויש עוד.

1. הרמב"ם (הל' גירושין שם) הסביר מדוע אמירת "רוצה אני" לאחר הפעלת אמצעי לחץ, וכן גם במצוות עשה אחרות שם אין נדרש שהסרבן יאמר 'רוצה אני', איננה נחשבת כפיה: "ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל? שאין אומדין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישאל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני' כבר גרש לרצונו". ראה בספר המפתח ברמב"ם מהד' הרב שבתאי פרנקל, הפניות למספר מקורות. ראה גם: הרב חיים מוולוז'ין (נפש החיים, שער א פרק יח, הגהה ב).

במקרים אלו – קרבנות וגט, בית הדין הם אלו שכופים. אך בנוגע למצוות עשה – סוכה, לולב, ציצית וכד', לא נזכר בגמ' (כתובת פו ע"א-ע"ב) באופן ברור מי הם שאומרים לאותו סרבן לעשות את המצווה, וכן גם לא נזכר בברור מי הם שמכים אותו. כאמור לעיל, ברייתא זו נזכרה בהקשר ללווה שלא מחזיר חוב. המלווה הגיש תביעה נגד הלווה לבית הדין, ומאחר שפריעת בעל חוב מצווה, בית הדין רשאי לכפות על הלווה להחזיר. כראיה לסמכות בית דין לכוף על מצווה, ציינה הגמרא את הברייתא שכופים על סרבן לעשות סוכה ולעשות לולב. כך גם בגמ' (חולין קלב ע"ב), שם מסופר שרב חסדא הטיל חרם במשך עשרים ושנים שנה על שוחטים שהיו כהנים ולא הפרישו מתנות כהונה, ובהקשר לזה ציינה הגמרא את הברייתא “אומרים לו עשה סוכה”. משמע גם כאן שמדובר על גוף סמכותי כמו רב חסדא.

הביטוי בברייתא “מכין אותו עד שתצא נפשו”, מקורו בתוספתא (מכות ג, י) שם הוסבר ההבדל בין מלקות מהתורה לבין מכת מרדות מדרבנן:

מכת תורה – ארבעים חסר אחת. אומדין אותו. אם יש לו ללקות – לוקה, ואם לאו אינו לוקה.

מכת מרדות – אינו כן. אלא מכין אותו עד שיקבל עליו, או עד שתצא נפשו.¹

אין גבול למספר מכות המרדות, ואין צורך לאמוד את האדם אותו מכים כמה מכות הוא מסוגל לספוג, כפי שנדרש לעשות למי שחייב מלקות מן התורה (מכות כב ע"א-ע"ב).² מטרת המכות היא ליצור לחץ על אותו אדם שיקיים את המצווה, אך אין שום מטרה להעניש אותו ולהרוג אותו, כדברי הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, אורח חיים, ה, סי' כ, ח):

מצוות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, פשוט וברור שאסורין להכותו בחרב שהוא להורגו. דהא כל ההכאה הוא כדי שיקיים המצווה, ולא לעונש. שאין שום עונש בידי אדם על מי שאינו מקיים מצוות עשה, ואם יהרגוהו הא לא יקיים העשה. ובודאי שאם יכהו לקיים העשה בדבר שיכול

1. בגמ' (סוטה ג ע"א) נזכר הפסוק: “לה יטמא” (ויקרא כא, ג) בנוגע לטומאת מת של כהן גדול לשבעת הקרובים. תנאים חלקו בפירוש הפסוק: “לה יטמא” – רשות, דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר: חובה. התוספות (שם ד"ה לה יטמא) גרסו בדברי רבי ישמעאל: “לה יטמא – מצווה”, וכתב שהנפקא מינה בין רבי ישמעאל לבין רבי עקיבא היא “לעוסק במצווה... ולטמאותו בעל כרחו אם לא ירצה לטמאות”. הראי"ה קוק (טוב רואי, סוטה שם [עמ' כא]) דן בדברי התוספות הללו, וכתב “שבמצוות כופין אותו ומכין אותו עד שיעשה המצווה, אבל אין מעשין אותו בידים אפילו בדבר שיש בו אפשרות לכפותו ולעשות המצווה בידים, כמו בסוכה ואינו עושה, שירדו בית דין לנכסיו ויעשו סוכה ויושיבוהו בעל כרחו, וישמרו אותו שלא יבטל מצווה וכי האי גוונא, או לקשור עליו ציצית בטליתו כשלוש בגד של ד' כנפות. אין בית עושין כן. כי אם מכין אותו עד שתצא נפשו או שיעשה מעצמו. וכל זה בדבר שהוא מצווה. אבל בדבר שהוא חובה מעשים אותו ממש, ועושין בו פעולת המצווה אם אפשר... ולפי זה יצא לנו שיש שני מיני כפיות: כפיה על ידי הכאה במצווה, וכפיית בעשיית הדבר ממש בחובה, ודבר זה צריך עיון ובירור”.

ח. הרב יצחק בר ששת (שו"ת הריב"ש סי' צ) כתב ש“מכת מרדות מכים לפי ראות בית דין לתוכחות מוסר, ואף אם יכול לסבול יותר אין מכין אותו אלא לפי חומר הדבר שעבר בו... ואין בשום מקום בעובר על דברי חכמים מכין אותו עד שתצא נפשו, ולא נזכר זה אלא במצות עשה של תורה שיש לו זמן לקיימה ובית דין מתירין בו לקיימה והוא מעזי פניו ואינו רוצה. כדאמרין (כתובות פו ע"א)... וזה משום דבכל שעתא בקום עשה קאי. ואי עבר זמן מצוה לא מלקינן ליה כלל. שאין מלקין למי שעבר על מצות עשה”.

ליהרג בו, יתחייב המכהו מיתה כדין רוצח, אם היה בהתראה. אלא הדין להכות לקיים העשה בדבר שאין בידו להמית, אפילו הרבה ועד שתצא נפשו, הוא שלא יהא המכה חושש שמא יחלה מזה, והיינו שמכין אותו שלא באומד.²

החידוש בהלכה זו שאין אומדים את מסוגלותו של הסרבן לספוג מכות, ויתכן שיכו אותו יותר ממה שהוא מסוגל לספוג, אך אין מטרה להרוג אותו. מכל מקום הסמכות היא בידי בית דין בלבד להכות מכת מרדות.

הרמב"ם (פירוש המשנה כתובות ד, ו) כתב שלדיין יש סמכות להכות מי שלא מקיים מצוות צדקה: "וידוע שיש לדיין לכופ את האדם על מתן הצדקה, לפי שהיא מכלל מצות עשה שחובה להלקות את האדם עד שיקיים אותה המצות עשה שחל עליו חיוב עשייתה באותו העת, או עד שימות, וזה כלל בכל מצות עשה".

גם במשנה תורה פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים ז, י): "מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות".

הרמב"ם (פירוש המשנה שם) כתב שניתן להלקות "עד שימות" אך במשנה תורה (הל' מתנות עניים) לא כתב "עד שימות", וכן לא כתב זאת גם במקורות אחרים בהם הוא כתב שניתן לכופ אדם לקיים מצווה.³ נראה שאין כוונת הרמב"ם לומר שמותר להכות אותו על מנת להמית,

ט. זאת בניגוד לדברי הרב מנשה הקטן (שו"ת משנה הלכות, יח, סי' רמא), שכתב וביקש להוכיח את דבריו: "דמעיקר דינא הדין אמת דכפיה הוא דין עונש".

י. הריטב"א (ראש השנה ו ע"א) ציין לדברי הגמרא (בבא בתרא ח ע"ב) שאף ממשכנים על הצדקה. ועל כך הוא הקשה: "תמא, האין ממשכנין על הצדקה דהא מצות עשה שמתן שכרה בצידה ואין מוזהרין בית דין עליה?" על קושיית הריטב"א, ועל כפיה במתן צדקה, בהרחבה בספרי: "צדקה ציבורית וצדקה של יחיד", באר יהודה – בבא בתרא, עמ' 243-223.

יא. הרמב"ם לא כתב את הדוגמאות שנוכרו בגמרא – כפיה על מצות סוכה ולולב וכן ציצית, אך במקומות אחרים ציין הרמב"ם את האפשרות לכופ אדם לקיים מצוות עשה: לתרום מחצית השקל (הל' שקלים א, ט) [בענין זה ראה: הרא"ה קוק, אגרות הראיה, א, אגרת קעט, עמ' רלט]; לעלות לארץ ישראל (הל' אישות ג, יז, יט); לחלוץ לאשת אחיו (הל' יבום וחליצה ב, ז); מי שנדר נזירות בחוץ לארץ שיעלה לארץ ישראל (הל' נזירות ב, כא); קרובים שיפדו את בן משפחתם שנמכר לגוי כעבד (הל' עבדים ב, ז); לכפות בעל חוב שמעריכים שיש לו ממון והוא אינו מחזיר את החוב (הל' מלוה ולוה ב, ד) ועוד. בנוגע למלקות למי שעבר עבירה, כתב הרמב"ם (רמב"ם הל' חמץ ומצה ו, יב): "אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו". הרב יצחק מיינקובסקי (קרן אורה, נזיר כג ע"א) ומפרשי הרמב"ם דנו מדוע כאן כתב הרמב"ם "עד שתצא נפשו" ומה המקור לדבריו. ראה גם בדברי הרב איסר זלמן מלצר (אבן האזל, הל' קריאת שמע ב, יג אות ו, ד"ה ונראה דהנה הרמב"ם) שהעיר על כך שהרמב"ם לא כתב להלכה בנוגע לכפיה על סוכה ולולב וציצית. הרב שלמה גורן ("חופש בחירה או כפיה דתית", תורת המדינה, עמ' 244-226) כתב (שם עמ' 232, 239-240) "שהרמב"ם ביד החזקה השמיט את כל ההלכה הזו של מכין אותו עד שתצא נפשו על קיום מצוות עשה... שהרמב"ם סובר שאין מצוה ולא חובה על בית דין ובוודאי שלא על כל אדם לכפות על הזולת לקיים מצוות". כאמור, אכן הרמב"ם לא כתב את הדוגמאות שנוכרו בגמרא – כפיה על מצות סוכה ולולב וכן ציצית, ולפי הרמב"ם לאדם אסור לכפות על אחר לקיים מצווה, אך במצבים מסוימים בית דין רשאי לכפות. הרב משה פיינשטיין (דברות משה, בבא קמא, סי' יח, ענף ב, אות ג) כתב שיתכן שהרמב"ם לא כתב את האמור בגמרא בכתובות בנוגע למי שכופים אותו לעשות סוכה ולולב, כי הרמב"ם הסתמך על מה שכתב (הל'

שהרי המטרה היא שאותו אדם יקיים את המצווה אותה הוא מסרב לקיים. אלא שאין אומדים כמה מכות מרדות הוא מסוגל לקבל, לעומת האומדן שיש לעשות כשהמלקות הן מהתורה.²

רבינו יונה (שיטה מקובצת, כתובות פו ע"א) הסביר אחרת: "ובכל מקום שאמרו 'מכין אותו עד שתצא נפשו', רוצה לומר שאין שם שיעור ידוע, אלא שיחלישו כוחו".³

ראשונים נוספים פירשו את הגמרא (כתובות שם) שבית הדין הם הכופים לקיים מצוות עשה. כך כתב ברמב"ן (שמות כ, ח): "ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות, או עד שתצא נפשו".⁴

גם הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ד, סי' רסד) כתב: "כל דור ודור הרשות נתונה בזה לבית דין ליסר ולהכות מי שנוהג שלא כשורה ופורץ גדרן של ישראל. וכל העושה כן תבא עליו ברכה... למי שאינו רוצה לקיים את המצוה ואפילו מצוה דרבנן מלקין אותו בלא קצבה עד שיקבל ויעשה. ואפילו עד שתצא נפשו. וכאותה ששנינו (כתובות פ"ו ע"א)...".

כך כתב גם ספר החינוך (מצוה ו) אך הוסיף שבית הדין כופין "אם יש כח בידם עד שיקיימו".⁵ יוצא אפוא שסמכות הכפיה על אדם לקיים מצוות היא של בית הדין ע"פ שיקול דעתם.⁶

סנהדרין א, א) בנוגע למצוות מינוי שוטרים שתפקידם הוא גם "להכות כל מעוות" ומי שלא מקיים מצוות עשה זה הוא דבר מעוות. הוא ציין לדברי הרב אברהם די בוטון (לחם משנה שם) שציין לדברי מדרש ההלכה (פסיקתא זוטריתא דברים כז ע"ב): "שופטים ושוטרים" – "אלו שוטרי ישראל בעלי אגרופים המכריחים את העם לשמוע דברי תורה". ראה גם: הריא"ה הרצוג (תורת האהל, עמ' כה-לא).

יב. רבנו אשר (שו"ת הרא"ש, כלל סח סי' כז) דן בנוגע לאדם "שנשבע לפרוע ממון לזמן ידוע, וירא בעל הממון שיעבור החייב על שבועתו ולא יפרע בזמנו, ורגלים לדבר שראוי הוא שירא שמן הדין שיטילו עליו הקנס לאיימו שיפרע בזמנו ולא יעבור על שבועתו". היו שתמחו על תשובה זו, ועל כך השיב הרא"ש "והלא מן הדין יש לענוש כדי לקיים שבועתו, שהרי אפילו מצות עשה של סוכה ולולב היו כופין לקיים המצוה, וכל שכן מצות עשה של קיום שבועתו שלא יעבור על 'לא תשא' שהוא חמור כחייבי כריתות ומיתות בית דין כדאיתא (שבועות לט ע"א) כל העולם נודע בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לא תשא וגו', שיש לענוש כדי שיקיים שבועתו. ודאי אם כבר עבר על שבועתו הרי 'מעוות לא יוכל לתקון' (קהלת א, טו). אכן קודם שעבר יש ליטול את נפשו קודם שיעבור, כל שכן שיש ליטול עליו עונש וקנס ממון כדי שיקיים את שבועתו". תלמידו רבי אברהם אבן שושן השיב לרא"ש שהוא מסכים שיש להטיל קנס, אך על מה שכתב הרא"ש "שיש להכותו עד שתצא נפשו מידי דהוה אעשה סוכה ולולב. על זה תמהני, דבשלמא עשה סוכה ולולב מיירי בזמן חיובא וכיון שאומר לו עשה ואינו רוצה לעשות הוי פריקת עול ומכין אותו עד שתצא נפשו. אבל כאן שמי שנשבע לזמן קצוב מה מקום להכאה? אם כבר עבר, כבר כתב מורי שאין להכותו דמעוות שאין יכול לתקון הוא, ואם קודם שהגיע זמנו לא שייך הכאה דהא אמר כל שעה שיגיע זמנו אקיימו, ואפילו אם אמר לא אקיימו לא שייך הכאה כיון שבאותה שעה לא אקיים אין עליו חיוב שבועה עדיין, כמו שיש עליו בסוכה ולולב חיוב באותה שעה שאומר לא אקיים הוי פריקת עול. אבל בכאן לא הוי פריקת עול כיון שאין עליו חיוב שבועה ונוכל לומר לכשיגיע זמנו יקיימו". נראה שהרא"ש התייחס למצב בו אדם נשבע, אך אומר שלא יקיים את השבועה, ועל כן יש לראות זאת כמו מי שאומר שאינו עושב סוכה וכד'. אך גם כאן נראה שאין כונת הרא"ש ליטול נפשו – להרוג אותו. שהרי עדיין הוא לא ביטל מצווה, ואם יהרגו אותו הוא בוודאי לא יחזיר את החוב.

יג. הרב יאיר בכרך (שו"ת חוות יאיר סימן קסו) כתב: "ברירא לי דעד שתצא נפשו ר"ל כל זמן שעדיין אפשר לקיימו".

יד. הרמב"ן האריך מאד בענין זה (מלחמות ה', בבא קמא יח ע"א-ע"ב בדפי הרי"ף).

קצות החושן ונתיבות המשפט – בית דין מומחין או הדיוטות, כל אדם

הרב אריה לייב הכהן (קצות החושן סי' ג ס"ק א) כתב בנוגע לפריעת בעל חוב, על פי הבנתו את דברי התוספות (סנהדרין ב ע"ב ד"ה ליבעי נמי מומחין): "למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, ואם כן אין בו אלא משום פריעת בעל חוב מצוה, ואמרינן בפרק הכותב (כתובות פו, א) "לדידך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה אמר לא ניחא לי למיעבד מצוה מאי ואמרינן עלה כופין אותו, והיינו דתניא לולב איני עושה סוכה איני עושה כופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו", ואם כן גבי הודאות והלואות דכופין אותו לקיים המצוה המוטל עליו ועל כרחק משום דשליחותיהו דקמאי קא עבדינן".

טו). הוא חזר על כך בקצרה במצוות נוספות (י, לג, רסד, שכה). החינוך (מצוה תצא – מיני שופטים) כתב: "וזאת אחת מן המצוות המוטלות על הצבור כולן שבכל מקום ומקום, וצבור הראוי לקבוע ביניהם בית דין כמו שמבואר במסכת סנהדרין ולא קבעו ביטלו עשה זה, וענשן גדול מאד כי המצוה הזאת עמוד חזק בקיום הדת. ויש לנו ללמוד מזה שאף על פי שאין לנו היום בעונותינו סמוכים, שיש לכל קהל וקהל שבכל מקום למנות ביניהם קצת מן הטובים שבהם שיהיה להם כח על כולם להכריחם בכל מיני הכרח שיראה בעיניהם בממון או אפילו בגוף על עשיית מצוות התורה ולמנוע מקרבם כל דבר מגונה וכל הדומה לו....". על כך שבית דין הם שכופים לקיים מצוות עשה, כתבו ראשונים נוספים: תוספות (מנחות מא ע"א ד"ה ענישתו; בבא בתרא ח ע"ב ד"ה אכפיה בשם הריצב"א, על בסיס האמור בירושלמי בבא בתרא ה, ה); ר"ן (בבא מציעא סא ע"ב); הרב מנחם המאירי (בית הבחירה, חולין קלב ע"ב); רא"ש (פירוש המשנה נגעים ג, ב); הרב אליעזר ממין (ספר יראים סי' קסד) "ונראה לי שאין הדברים הללו אלא בבית דין של ארץ ישראל אבל בבית דין של חוץ לארץ אינן רשאים לכופו במכין אותו, דהא דתניא 'מכין אותו' קנסא הוא וכל קנס דממון אין דנין בחוץ לארץ דאין דנין קנסות דממון בחוץ לארץ אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס". ראה הרב אברהם אבא שיף (תועפות ראם שם אות טז). בדברי היראים והתועפות ראם, האריך הראי"ה קוק (שבת הארץ, קונטרס אחרון אות כז [מהד' מכון התורה והארץ], עמ' 779-782); הרב מאיר הלוי אבועלפאי (יד רמה, סנהדרין יח ע"א); הרב יצחק בר ששת (ש"ת ריב"ש סי' צ), ועוד.

טז). הרב משה בן יוסף טיראני, מבי"ט (קרית ספר – הקדמה) כתב על האפשרויות שאדם יוכל לקיים כל תרי"ג מצוות. אחת מהן מבוססת על כך שיש ערבות של כל ישראל זה לזה, ועל כן בזמן שבית המקדש אם הכל יקיימו את כל המצוות, אזי ניתן לראות זאת כאילו כל אדם קיים תרי"ג מצוות. איך ייווצר מצב כזה? "ואם יהיו לו נחלות יקיים מצות התלויות בהן, ואם לאו ימחה ויכפה את מי שאינו רוצה לתתם, כיון שהוא ערב בשבילו. ואם איש אחד יקבל עליו נזירות או יצטרע ולא יקיים המצוות התלויות בו ימחה בו, כיון שכל אחד ממנו ערבים זה לזה. וכן במצות המלך והכהנים ולוים יש ביד כל אחד מישראל בהיותם בלב אחד ואגודה אחת למחות בידם אם יעברו או אם לא יקיימו מצוות המוטלות עליהם ואפילו שלא יצטרכו לכפייה אם יהיו בעזרתם ויסייעו אותם בעשיית המצוות יחשב להם כאלו הם עשאו. וכל המצוות התלויות על בית דין ואין אחרים יכולין לעשותן אלא הם בדינים וקנסות ועונשים וכיוצא בהם בהיות כל אחד מישראל זריז ומרוצה למאמר בית דין הרי הוא כמצטרף עמהם באותה מצוה שאלו הם לא היו מרוצים בה לא היה מתקיים מאמר בית דין. ועל דרך זה תוכל להקיש ולכלול כל המצוות בכל אחד מישראל בין מצות עשה בין מצות לא תעשה". נראה שאין ללמוד מכאן שיחיד יכול לכופו על אדם אחר לקיים מצווה. לפי המבי"ט מטרת הכפייה היא לטובת הכופה עצמו, שיצליח לקיים תרי"ג מצוות, אך בפועל אין לו סמכות לכופו אדם אחר לקיים מצוות אם האחר אינו רוצה לקיים. וכאמור, אדם לא יכול לכופו מלך ובית דין לקיים את מצוותיהם, ולכלל היותר הוא יכול למחות בהם. כוונת המבי"ט לומר שאם אותו אדם יצליח וישמעו למחאתו או אף יסכימו לכפייתו, אזי הוא יוכל להגיע לקיום תרי"ג מצוות, אך אין לו סמכות לעשות כן. לא רק זאת, הדוגמאות בגמרא (כתובות פו ע"א-ע"ב; חולין קלב ע"ב) הן בנוגע למי שאינו רוצה לעשות סוכה, לולב וציצית. אלו הן דוגמאות למצוות שכל אדם יכול לקיים. הבנה זו שונה מדברי הרב משה צבי נריה ("תורת הערבות", צנפא מלוכה, עמ' 65) שכתב שמדברי המבי"ט יש ללמוד ש"בברית ערבות מואב נתחדש דין כפיה והתרחב גם על יחידים ורשאי וחייב כל אדם מישראל לכפות אחר על קיום מצוות עשה".

מדבריו משמע שבית דין הם שכופים לקיים מצוה, כמו פריעת בעל חוב וכן סוכה ולולב. בשל העובדה שהקצות כתב שסמכות בית הדין לכפות היא בשל "שליחותיהו דקמאי קא עבדינן" (גיטין פח ע"ב; בבא קמא פד ע"ב), "הבין הרב יעקב לורברבוים (נתיבות המשפט, ביאורים סי' ג ס"ק א) שרק בית דין מומחים יכולים לכפות על קיום מצוות אלו. על כך הוא כתב: "מה שכתב [בקצות החושן ס"ק א] דאי שעבודא לאו דאורייתא והבית דין כופין בעי בית דין מומחין דוקא לכפות, דהדיוטות לאו בני עישוי נינהו. נראה לפענ"ד דליתא, דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים המצוה כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בבבא קמא (כח ע"א) גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה, ע"ש".

ניתן להבין מדברי נתיבות המשפט שלפיו כל אדם יכול לכוף את חברו לקיים מצוות עשה, מאחר שהוא השווה את סמכות הכפיה לעשות סוכה ולולב, לאדון שרשאי להכות את עבדו נרצע לאחר שכבר עבד שש שנים אצל בעליו והגיעה שנת היובל, והוא אינו רוצה לצאת לחופשי אלא להישאר עם שפחתו הכנענית, ובכך לעבור על איסור.

על השגתו זו של נתיבות המשפט הגיב בקצות החושן (משובב נתיבות שם ס"ק א), לאחר שציטט את ההשגה: "... וזו היא השגתו על דברנו בס"ק א, ע"ש. ותמהני, כי כונתו להשיג על דברנו והוא מתעסק בהשגה על דברי תוספות, כי דברנו שם עפ"י דברי תוס' בנוים, שכתבו [סנהדרין ב ע"ב ד"ה ליבעי] דמילי דעישוי ילפינן מאשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות...".

הקצות הסביר שכך היא כוונת התוספות בסנהדרין שם, אך לדבריו יש להבחין בין להפריש מאיסור לבין כפיה על מצוות עשה: "ומה שאמרו בנרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו להפרישו מאיסור שפחה, היינו להפרישו מאיסור, וכן מי שרואה חבירו לובש שעטנז יכול לפושטו מעליו אפילו בשוק [ברכות יט ע"ב]. אבל לכופו לקיים מצוות עשה, כגון מי שאינו עושה סוכה או אינו נותן צדקה, לזה צריך בית דין דוקא, ואנן שליחותיהו דקמאי עבדינן. וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל בית דין שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, כגון באומר סוכה איני עושה. ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו".

לפי הקצות כשמדובר במצוות עשה, בית דין הם אלו שבסמכותם לכפות אדם לקיים מצות עשה כמו סוכה ולולב. דברי הקצות "ואנן שליחותיהו דקמאי עבדינן", אין כוונתו שצריך בית דין מומחין.¹⁰ בנוגע להפריש מאיסור, כל אדם צריך לעשות כן כמו מי שרואה את חברו לובש

(יז). על משמעות הביטוי "שליחותיהו קא עבדינן", בהרחבה בספרי: "דיני ממונות בשלושה... שליחותיהו קא עבדינן", באר יהודה - סנהדרין, עמ' 37-53. שם בהע' 4 התייחסנו לכך שהקצות הוסיף מילה "קמאי" שאיננה מופיעה בגמרא.

יח). הרב צבי יהודה הכהן קוק (טוב רואי, בבא קמא כח ע"א [אות כז]) כתב בשם דודו, הרב ישראל שמעון רבינוביץ', שמכך שהגמרא לא אמרה שהאדון רוצה שהעבד יצא לחופשי כדי לקיים מצוות יובל, משמע שאין מצווה לצאת לחרות כשהגיע זמן היובל, רק שלא יעבדהו ולא שיצא מביתו ממש. יש להעיר על כך שגם אם היתה מצווה כזו, האדון לא יכול לכפות את העבד לקיים אותה. כאמור, כפיה על מצוות עשה מוטלות על בית דין.

יט). הקצות (סי' לט ס"א) ציין לדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים ז, י) שכתב שבית דין כופים את מי שלא רוצה לתת צדקה, ודן האם בית הדין יכולים לרדת לנכסיו מדבריו שם ברור שהרמב"ם לא סבר שמדובר בבית דין מומחים שכופים על הצדקה.

כלאים, או אדון שמפציר בעבד נרצע שיצא לחופשי כשהגיע היובל כדי שלא יכשל באיסור שפחה כנענית.³ הקצות הוסיף שגם באותם מצבים שהוא ציין שנועדו להפריש אחר מאיסור מדובר על הכאה בעלמא, לעומת בית דין שרשאי להכות אדם שאינו מקיים מצוות עשה עד שתצא נפשו.⁴

כאמור, הקצות והנתיבות הזכירו את ההלכה בנוגע לאדון שחבל בעבדו הנרצע שמסרב לצאת. יש להעיר שאדון זה קודם הפציר בעבד שיצא והוא סירב. אם במסגרת ניסיון ההפצרה האדון חבל בעבד הוא יהיה פטור. משמע מכאן שלכתחילה אסור לו להכותו. רש"י (ד"ה איסורא) כתב שהאדון "רשאי להלקותו ולהפרישו". הלקאה איננה חבלה, ובמיוחד ע"פ דברי הקצות שמדובר בהלקאה בעלמא. גם הרא"ש (בבא קמא ג, ס' יג) כתב: "וכן אם רואה אדם שישאל מכה את, חבירו ואין יכול להציל אם לא שיכה את המכה, אף על פי שאין מכהו מכת נפש, מותר להכות המכה לאפרושי מאיסורא. כדאמרינן לעיל בנרצע שנשא שפחה כנענית וכלו ימיו שרבו מותר לחבול בו לאפרושי מאיסורא".

מדובר על מצב של חוסר ברירה אך לא לכתחילה. הקצות ציין מצב שאדם ראה את חברו לבוש כלאים והוא פשט את בגד הכלאים מהחבר וכך הצילו מהאיסור, אך לא מדובר שהפושט היכה את לובש הכלאים.

בהנחה שאכן כך סבר הנתיבות. מה מקור הסמכות שניתנה לכל אדם שומר תורה ומצוות להכות אחרים שמצהירים שהם מסרבים לקיים מצוות? האם המבוקש הוא ששומרי מצוות יכו אנשים שאינם רוצים כלל לקיים מצוות, עד אשר הם יקיימו את המצוות או עד אשר יוציאו את נפשם? האם הדבר נתון להערכתו ולשיקול דעתו של כל אדם ששומר תורה ומצוות, להכות משהו אחר שמצהיר שהוא מסרב לקיים מצווה מסוימת? הרב אשר וייס ("כפיה במצוות", מנחת אשר – ויקרא, ס' ב [עמ' ח-ט]) הקשה באופן חריף יותר: "אמנם באמת אגיד, דמעולם היה תמוה בעיני שתנתן רשות לכל אדם להכות חבירו ולכפותו על המצוות. דהלא לא שבקת חיי לכל בריה, ויתרכו בני בליעל להכות חבריהם בתואנות שוא כאילו כופין על המצוות. ואף אנשי אמת

כ). הרב יוסף באב"ד (מנחת חינוך מצוה ח, ה) דן האם בית דין כופים אדם שרוצה לעבור על לא תעשה שלא יעבור. הוא ציין לדברי קצות החושן הללו וכתב גם כן: "אינו מוטל כלל על יחידים ולא על הדיוטים לכופו הן במצוות עשה והן בלא תעשה, וכן מבואר (ראש השנה ו ע"א) אוהרה לבית דין שיעשוך דוקא בית דין. ואף דמבואר (בבא קמא כח ע"א) דנרצע יכול להכותו לאפרושי מאיסורא היינו דהרשות בידו אבל אין חיוב כלל על איש מישאל להפריש את חבירו מאיסורא עד שתצא נפשו אבל הבית דין נראה לי ברור אם מזהירים להכות על מצוות עשה עד שתצא נפשו מכל שכן שלא להניחו לעבור בקום ועשה וגם בשב ואל תעשה". קודם לדבריו אלו כתב המנחת חינוך שאם בנוגע למצוות עשה "מכין אותו עד שתצא נפשו, אם הפקירה התורה את נפשו, ודאי מותר להרגו אם אי אפשר להצילו מלעבור בלא תעשה". נראה שגם כאן הכוונה שאין צורך לאמוד אותו כמו שאומדים מי שחייב מלקות מהתורה. אך אין כל היתר גם לבית דין להרוג אדם שמכריז שהוא לא מקיים מצוות עשה או שהוא מודיע שהוא עומד לעבור על לא תעשה.

כא). הרב יעקב לורברבוים, מחבר ספר נתיבות המשפט, כתב קונטרס בשם: יאיר נתיב, בו הוא השיב על חלק מההשגות של הרב אריה לייב הכהן, מחבר ספר קצות החושן וקונטרס משובב נתיבות. על השגה זו במשובב נתיבות, הוא לא הגיב. אמנם לא ניתן ללמוד מכך האם הוא קבל את תשובת המשובב נתיבות או לא.

ויושר לפעמים אין בהם דעת תבונות ופלט חכמה לדעת את הדרך ילכו בהם, ולא מסתבר שהותרה הרצועה לכל הרוצה ליטול את השם.”²²

הנתיבות כתב “נראה לפענ”ד דליתא, דכיון דדמי דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים המצוה כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין...”. כשאדם עובר איסור בפועל - לובש בגד כלאים, אוכל מאכל לא כשר, אוכל חמץ בפסח, מחלל שבת וכד’, אזי מטרת ההפרשה היא למנוע ממנו שימשיך בפעולת העבירה עליה הוא עובר באותו זמן. אך לא ברור מה ההפרשה מעבירה קשורה לכפיה על קיום מצוות עשה שאדם הצהיר שהוא לא יקיים אותה? מנין שגם למען קיום מצוות עשה, הדין הוא כמו להפריש מעשיית איסור בפועל? קשה גם לקבל שדין כל כך משמעותי, שכל אדם רשאי להכות את חברו שלא מקיים מצווה, יילמד ממקרה נדיר של אדון הכופה את עבדו לצאת לחרות. כמו כן, קשה להניח שהנתיבות חלק על ראשונים רבים שכתבו שבית דין הם הכופים לקיים מצוות עשה.

נראה להציע שהנתיבות לא חלק בענין זה על הקצות. גם הוא סבר שרק לבית דין יש סמכות להכות ולא לכל אדם. הנתיבות התייחס בדבריו לשני נושאים: [א] כפיה על מצוות עשה [ב] הפרשה מאיסור. להלן שוב דברי הנתיבות, ובפיסוק דבריו:

[כפיה על מצוות עשה]: גם מה שכתב [קצות החושן סי’ ג’ ס”ק א] דאי שעבודא לאו דאורייתא והבית דין כופין בעי בי”ד [מומחזין] דוקא לכפותו דהדיוטות לאו בני עישוי נינהו, נראה לפענ”ד דליתא, דכיון דדמי דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים המצווה.

כב). הרב אשר וייס כתב אחר כך “ומה מאד נרגעתי בראותי את מה שכתב אדוננו הרב שלמה לוריא (ים של שלמה, בבא קמא ג, סי’ ט), ולהלן ציטוט דבריו: “כל בר ישראל יכול להכות חבירו, כדי לאפרושי מאיסורא. ... ודוקא באדם מוחזק לכשרות, שידוע שלשם שמים עשה. והוא אדם חשוב ומופלג. אבל בסתמא דינשי לאו כל כמיניה. דאם כן לא שבקת חי לכל בריה. וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה, ‘כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחסא’ (קהלת ז, כ). והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים. גם כן לפי שעה מותר להכות חבירו, ולהפרישו מאיסורא. והכל לפי ראות עיני הדיין. ודוקא לאפרושי משארי איסורא, דבינו לשמים”. אמנם בתחילת דבריו שם ציין המהרש”ל לדברי הרב ישראל איסרלן (שו”ת תרומת הדשן סי’ ריח) שכתב שמותר לאדם להכות את אשתו שמקללת ומבזה את אביה ואמה, על בסיס דברי הגמרא בנוגע לאדון שמכה את עבדו הנרצע, והוסיף עוד: “הא קמן כל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה, ואין צריך להביאו לבית דין שיפרישוהו המה בכחם בגזירותם”. הרמ”א (שולחן ערוך, חושן משפט, סי’ תכא, יג) פסק להלכה את דברי תרומת הדשן הללו, וכך פסק הרמ”א במקום נוסף (שולחן ערוך, אבן העזר סי’ קנד, ג). על דברי תרומת הדשן כתב המהרש”ל (שם): “ולאו דוקא כי האי גונא, אלא כל מה שהיא עושה כנגד דת תורה אלהית, מכה אותה עד שתצא נפשה. אפילו עוברת במצוה שב ואל תעשה. ומ”מ אל ימהר בהכאה. אם לא בתוכחה גמורה מקודם, ורואה שאינה נשמעת. ולא דוקא הרב לעבדו, ובעל לאשתו. ה”ה כל בר ישראל יכול להכות חבירו, כדי לאפרושי מאיסורא”. על דבריו יש להקשות, מנין שבעל יכול להכות את אשתו או כל אדם אחר שמכה מי שעובר על איסור “עד שתצא נפשה”? זהו ביטוי שנאמר על בית דין שמלקים מכות מרדות. גם על ההשוואה של תרומת הדשן בין קשרי אדון ועבד נרצע, לבין איש ואשה, יש להקשות מנין זאת. יתכן שבעבד נרצע זהו דין מיוחד, בשל העובדה שהאדון הוא זה שהשיא לו את השפחה הכנענית, ולכן הוא מרגיש אחריות למנוע עבירה מהעבד הסרבן. גם נוסח הברייתא היא: “מנין... שהוא פטור”, משמע שגם כאן היה צריך למצוא לזה מקור. אך מנין ללמוד מכאן על כל המקרים של הפרשה מאיסור שמותר להכות. צריך לעשות פעולות שימנעו את מעשה האיסור כמו פשיטת בגד הכלאים, אך לא להכות.

[הפרשה מאיסור]: דכל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בבבא קמא (כח ע"א) גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה.

יש לפצל את המשפט "... עושה דכופין אותו לקיים המצווה דכל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור..." ולהטיל נקודה בדברי נתיבות המשפט לאחר המילים: "... לקיים המצווה", ולפני המילים: "דכל אדם...". לאחר שהנתיבות כתב שבית דין הם אילו שכופים על קיום מצוות עשה, הוא הוסיף שכל אדם רשאי להכות אדם אחר כדי להפרישו מאיסור, כמו אדון שמפריש את עבדו מאיסור שפחה כנענית באמצעות הכאה. כאמור, קצות החושן השיב שהוא כתב שבית דין מומחים הם שכופים לפי התוספות, אף לדעתו בית דין הדיוטות הם שכופים. יש להוסיף עוד שבספר קצות החושן לא נזכר כלל הדיון בנוגע להפרשה מאיסור. רק בעקבות דברי נתיבות המשפט, השיב על כך בעל קצות החושן בקונטרס משובב נתיבות. הוא גם הוסיף שכשאדם מכה את חברו כדי להפרישו מאיסור, מדובר על מכה בעלמא.

לפי דברינו, יש הסכמה בין קצות החושן ונתיבות המשפט שבית דין הם שכופים לקיים מצווה, ולא כמו שהוסבר לעיל שלפי קצות החושן שבית דין מומחים כופים על קיום מצוות עשה, ולפי נתיבות המשפט כל אדם רשאי להכות את חברו כדי שיקיים מצוות עשה.²²



אור שמח: "לרצונו" - בית דין, מצוות עשה אחרות - כל אדם

הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק (אור שמח, הל' ממרים ד, ג) דן גם כן בשאלה מי רשאי לכוף אדם לקיים מצוות עשה: "באומר לו ליטול לולב ולעשות סוכה שהוא מצוה של קום עשה. יש להסתפק אם צריך על זה בית דין או לא".

כג). הסבר זה לדברי קצות החושן ונתיבות המשפט, אינו עולה בקנה אחד עם מספר אחרונים שהבינו שיש ביניהם מחלוקת. ראה: הרב מאיר אורבך (אמרי בינה, סי' ט); הרב יצחק מאיר אלטר (חידושי הרי"מ, חושן משפט סי' א אות כח); הרב שמעון שקופ (שערי יושר, ו, ה); הרב יעקב בצלאל ז'ולטי ("בענין כפיה לקיים את הדין ודיני מלקות", משנת יעבץ, חושן משפט, סי' א, אותיות א-ג); הרב שאול ישראלי ("בגדרי החובה להשלטת תורה בישראל", עמוד הימיני, סי' י, עמ' צב-צו ["כפיה דתית בהלכה" בצומת התורה והמדינה, ב, עמ' 91-109]); הרב משה צבי נריה ("כפיה ורצון בקיום מצוות", ענבי פתחיה, עמ' 169-179; "תורת הערבות", צניף מלוכה, עמ' 56-76); הרב דוד מצגר (משובב נתיבות עם יאיר נתיב, עמ' ו); הרב אשר וייס ("כפיה על המצוות", מנחת אשר - ויקרא, סי' ב); אוצר מפרשי התלמוד (בבא קמא כח ע"א הע' 109-113), ועוד.

מדברי הרב משה סופר (שו"ת חתם סופר, חושן משפט סי' קעז) ניתן להבין גם כן שכל אדם רשאי להכות את חברו שמסרב לקיים מצוות עשה. אך אין זה כתוב שם במפורש. ראה עוד (שו"ת חתם סופר, חושן משפט סי' קד) שכתב: "ואלו היה לנו [בית הדין] כח, היינו מכין אותו עד שתצא נפשו לאמור: קיים מצוה שעליך". עוד כתב (חידושי חתם סופר, שבת כה ע"ב) בנוגע להדלקת נר שבת: "כי חובה היא, היינו מהמצוות שבית דין שלמטה מכין אותו עד שתצא נפשו". ראה גם: הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב (מרומי שדה, בבא קמא כח ע"א; שאילתות דרב אחאי, שאילתא כו, העמק שאלה אות ו).

כך השיב האור שמח:

בזה שמכין אותו בקום עשה, נראה דלא הוזכרו בית דין. והא דהוזכר בית דין גבי גיטין, דאנן דמעשין אגיסא אף דאין סמוכין בבבל רק משום דשליחותיהו עבדינן (גיטין פח ע"ב), הא הדיוטות אין מעשין מן הדין, נראה לן דזה דוקא במילי דבעי שיהיה מדעתו ומרצונו, ורק כיון דכופין אותו כדין כשיאמר 'רוצה אני' תו הוי מדעתו ולא הוי מעושה, בזה דוקא ע"י מומחין או שלוחין דידהו, הא ע"י הדיוטות אין זה רק עשוי, ולא הוי רצון... וכן בקרבנות דכתיב בהו "לרצונו", ו"כופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני' " בעי בית דין, וכן גבי חליצה דאמרין בפרק מצות חליצה (יבמות קו ע"א) דבעי שיכונו הוא והיא לחליצה, אם כפיהו הדיוטות הוי שלא כדין, ואין חליצתו חליצה, דהוי עשוי ולא רצון.

אבל בכפייה לאכול מצה, או לעשות סוכה, או להפריש מתנות כהונה, או לפרוע לבעל חוב, האם אם יפרע החוב שלא מדעת המלוה, או שיתן המתנות בעל כרחו, או יאכל מצה ע"י כפייה, הלא קיי"ל (ראש השנה כח ע"א) "כפאוהו לאכול מצה - יצא", ודאי אף דאין כאן בית דין, מצי הדיוטות לכפותו בלא שליחותיהו דמומחין, וזה ברור.

האור שמח הבחין בין מצוות שיש צורך שבעקבות הכפייה, הסרבן יביע בפיו שהוא עושה המצווה "לרצונו" כמו בגט ובקרבן, או במצוות שנדרשת כוונה מיוחדת כמו חליצה. אך במצוות עשה אחרות, כמו אכילת מצה, עשיית סוכה ועוד, לא נזכר שבית דין הם שכופים, ועל כן גם הדיוטות יכולים לכפות. האור שמח בסס את הבחנתו על דברי הרמב"ם:

ופוק חזי לשון רבינו (הל' מעשה הקרבנות יד, טו-טז): "ובית דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו, אף עפ"י שנאמר 'לרצונו', כופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני'", והוא מדברי הגמרא (ראש השנה ו ע"א): "'ועשית' - אזהרה לבית דין שיעשוך". ובאמת למ"ד דמצות צריכות כוונה, או בהנך מצות דפסקו לדין דבעי כוונה, אפשר דאין רשאים לכופו רק בבית דין מומחים או שלוחים דידהו דע"י כפייתם יוחשב לרצון, וזה נראה הסבר נכון וגדר אמיתי בזה. אם כי הרב בקצות החושן (סימן ג' ס"ק א) ובמשובב [נתיבות שם] לא כן ידבר. הנלע"ד כתבתי ודוק.

בנוגע לאדם שחייב את עצמו להביא קרבן, כתב הרמב"ם באופן ברור שבית דין הם שכופים, על בסיס דרשת הפסוק בסוגייתנו "'ועשית' - אזהרה לבית דין שיעשוך". ויתכן שכך גם במצוות שכתבו הפוסקים שיש לכוון בעת קיום המצווה ואם לא כיוון לא יצא. אך במצוות אחרות גם הדיוטות רשאים לכפות. בסוף דבריו ציין האור שמח שדעתו איננה כדעת קצות החושן.

על דברי האור שמח הללו נראה להעיר:

א. אכן לא נזכר בברייתא (כתובות פו ע"א-ע"ב; חולין קלב ע"ב) "במצות עשה, כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה...", שבית דין הם אלו שאומרים לו לקיים את המצוות, והם אלו שמכים אותו אם הוא מסרב, כדי ללחוץ עליו לקיים המצווה. אך כאמור לעיל, לפי ההקשר בסוגיות שם נזכרה ברייתא זו, מדובר בבית דין שמסמכותם לפעול כך. בנוסף, ציינו לעיל את דברי

התוספתא (מכות ג, י) שם נאמר: "מכת מרדות... מכין אותו עד שיקבל עליו או עד שתצא נפשו", ונראה שרק לבית דין יש סמכות להכות אדם "עד שתצא נפשו".²¹

ב. האור שמח הזכיר את דברי הגמרא (ראש השנה כח ע"א): "כפאוהו לאכול מצה - יצא", ומכאן שהדיוטות רשאים לכפות אדם לאכול מצה וכן רשאים לכפות אדם לקיים כל מצוות עשה אחרת. על כך יש להעיר שהגמרא דנה בשאלה מי הוא זה שכפאו? ורב אשי הסביר: "שכפאוהו פרסיים". החידוש בגמרא שם הוא שגם אם גויים כפו אדם לאכול מצה בלילה הראשון של פסח, ולא היתה לו כוונה חיובית לצאת ידי חובת המצווה לאכול מצה, בכל זאת הוא יצא ידי חובה, והוא אינו צריך לאכול שוב. אין מדובר שם על כך שגויים כפו עליו לאכול כי הם רצו שהוא יקיים את המצווה בלילה הזה. אלא שהוא זה שיודע שהלילה הוא ליל חג ראשון של פסח והאוכל שמאכילים אותו הוא מצה, ויש חובה לאכול מצה, והוא עצמו לא התכוון לקיים מצוה זו (רש"י ד"ה שכפאוהו).

לכאורה סוגיה זו היא הוכחה כנגד דברי האור שמח. שהרי היתה הגמרא יכולה להסביר שמדובר בהדיוטות יהודים שכפו על אותו אדם לאכול מצה, מאחר שהם יודעים שהלילה הוא ליל ראשון של פסח ורצו שגם אותו אדם שלא רוצה לקיים המצווה יצא ידי חובת המצווה. אמנם כן, אם יהיה מצב בו יהודים יכפו על מישהו לאכול מצה בליל הסדר, הוא יצא ידי חובה. אין זה שונה ממצב בו גויים כפו עליו לאכול מצה בליל הסדר. אך אין זה מתפקידם ומסמכותם של יהודים אחרים לכופ אדם לאכול מצה בלילה הראשון של פסח, אם הוא לא רוצה לקיים המצווה. הסיבה שהוא יוצא ידי חובה כי גופו נהנה במובן זה שגופו ניזון מכזית מצה. המקרה של אכילת מצה הוא ייחודי, אך אם גויים או אף יהודים יכריחו אדם לקיים מצוות שאין בהם הנאה מסוג זה לגוף כמו למשל להניח תפילין, להתעטף בציצית, לצום ביום כיפור, לשבת בסוכה, לשמוע פרשת זכור, וכד', אזי הוא לא יצא ידי חובה.²²

כד. במקומות אחרים, כתב הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, שבית דין הם אלו שכופים לקיים את המצוות שנזכרו בגמרא – סוכה לולב וציצית ומצוות עשה נוספות. באור שמח (הל' מילה א, ב) כתב: "מסתפקא טובא, דקיי"ל (כתובות פו, ב) ד'האומרים לו עשה סוכה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו', אם במצות עשה שיש בה כרת [כמו ברית מילה] מכין עד שתצא נפשו". בדבריו שם הוא ציין את הדוגמאות שנזכרו בגמרא ומשמע שבית דין הם אלו שכופים. באור שמח (הל' גירושין ב, כ) כתב: "גבי כפיות בית דין... רק באומרים לו קיים מילתא דא אשר בידו לעשותו, או מכין אותו עד שתצא נפשו, דנמצא דאין בית דין מחייבין אותו, רק איהו בעצמו מחייב את נפשו, דבידו בכל שעה להסיר ממנו את המר הזה, שיחפוץ לקיים הדבר, ואילו הו' ידעי בית דין דבדאי לא ירצה, וגליא קמיהו כמו קמי שמיא שלא יהיה תועלת מן כפיתם, שימסור נפשו על זה, הלא אז היו אסורים להרים יד עליו". באור שמח (הל' עדות ז, ו) כתב: "אף כשלא קיים אדם מצות עשה, כמו שלא עשה סוכה וכיו"ב אינו נפסל להעיד, אף על גב דבית דין מכין אותו עד שתצא נפשו". במקום אחר (משך חכמה, שמות כד, ג) כתב: "לכופ ולרדות על חוקי התורה וגדריה הוא רק מצד ש'כל ישראל ערבים זה בזה' (שבועות לט ע"א ועוד). ואם יעבור אחד, הוא מזיק לחבירו ולהכלל כולו. בזה יש לבית דין לכופ ולשפוט העובר את מצות השם יתברך, דבלא זה אין זה מהראוי שיתערב אחד במה שיש להאדם עם קונו". "לכופ ולרדות" – כשאדם לא מעונין לקיים מצווה. וגם כאן בית הדין הם אילו שכופים על כך בשם כלל ישראל. כך משמע גם מדבריו (משך חכמה, דברים ד, יד).

כה. הריטב"א (ראש השנה שם) הקשה מדוע העמיד רב אשי שכפאוהו פרסיים: "ולוקמה בשכפאוהו בית דין כאותה שאמרו 'אמרו לו עשה סוכה ואמר איני עושה מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיעשהו?' וי"ל דאי בבית דין של ישראל ודאי, כיון דעביד גמר ואכל לשם מצוה דאמר מצוה לשמוע דברי חכמים, כדאמרינן בגט המעושה בבית דין

כאמור לעיל, נראה שראשונים רבים כתבו שרק לבית דין יש סמכות לכופף אדם לקיים מצוות, ולדברינו גם נתיבות המשפט סבר כך.¹ האור שמח כתב (שם) עוד בנוגע להפרשה מאיסור וכן בנוגע לכפייה על קיום מצוות עשה: "אם ברי לך ש"י ההכאה זו לא יעשה המצוה, אסור לנו לנגוע אפילו בשערו, מכל שכן בלא דעתו ליטול נפשו ודאי אסור, דמה נרויח, המצוה לא תהיה נעשית. רק היכי דמספקא לך שמא דלמנוע מן היסורים יפרוש מן האיסור, או יקיים את המצוה, שפיר ניתן רשות לרדותו ולהכותו... אבל בגוונא דברי שלא יפרוש ע"י הכאה או לבוא בלט ליטול נפשו ודאי אסור, ובזה אין נפקא מינה בין בית דין לבעליו".

כשאדם עובר על איסור, אזי צריך לעצור ולמנוע אותו מלעשות את העבירה באופן מיידי. אך ללחוץ ולהכות אדם שהכריז שהוא מסרב לקיים מצוות עשה, נדרש קודם לבדוק היטב מה פשר הכרזה זו, ונדרש להפעיל שיקול דעת מעמיק ורחב האם הלחץ והמכות יעזרו ויביאו אותו לידי כך שהוא כן יקיים המצווה או אולי את ההיפך הגמור. לא ברור שכשיש ספק אז "שפיר ניתן רשות לרדותו ולהכותו", אולי גם במצב ספק אין לעשות כן. אשר על כן נראה שההחלטה האם "ברי לך" שיעשה המצווה או ש"ברי לך" שלא יעשה וגם במצבי ספק, צריכה להיות מסורה רק לגוף סמכותי כמו בית דין.²



דישראל (בבא בתרא מח ע"א). לפי הריטב"א, כשבית דין של ישראל כפו אותו זה ברור שהוא יצא ידי חובה. החידוש הוא שגם אם גויים כפו אותו הוא יצא ידי חובה. הרב יעקב עטלינגר (ערוך לנר שם) העיר שבגמרא בכתובות אין מדובר שכופים אותו לעשות את המצווה אלא להכין אותה. ואילו בגמרא בראש השנה מדובר שהפרסיים כפו את אותו אדם לאכול מצה בליל פסח. הפרסיים בודאי לא כפו אותו לאכול על מנת לקיים מצווה, ועל כן לכאורה לא ניתן ללמוד דבר בנוגע לכפייה לקיים מצווה. כאמור, אמנם אם נוצר מצב שיהודים כפו אותו לאכול מצה בליל הסדר הוא בודאי יצא ידי חובה, עם זאת שאין זה מתפקידם לכופף יהודי אחר לאכול מצה. כך פסק במשנה ברורה (סי' תעה ס"ק לה): "וכל שכן היכא שכפאוהו ישראל לאכול כדי לקיים מצות מצה דיצא". וראה בהרחבה בשיעור כד: כפאו לאכול מצה... התוקע לשיר.

כו). האור שמח ציין בסוף דבריו שדעתו איננה כדעת הרב אריה לייב הכהן – מחבר ספר קצות חושן, וכן קונטרס משובב נתיבות, בו הוא השיב להשגות הרב יעקב לורברבוים, מחבר ספר נתיבות המשפט. מדבריו ניתן להבין שלדעתו דבריו תואמים לדברי נתיבות המשפט לפיו גם הדיטות רשאים לכופף. כאמור לעיל, לדברינו גם בעל נתיבות המשפט סבר שבית דין הם אלו שרשאים לכופף אדם לקיים מצוות ולא הדיטות.

כז). יש מצבים שבהם בני עיר כופים זה את זה להיות שותפים בצורכי מצוה כמו בנין בית כנסת, רכישת ספרי קדש (תוספתא בבא מציעא יא, יב; רמב"ם הל' שכנים ו, א) ועוד. מדובר על תקנת שהיא חברתית ביסודה. גם בני מבוי יכולים לכופף "זה לזה לעשות להם לחי וקורה" (ירושלמי עירובין ז, י; עירובין פ ע"א; רמב"ם הל' עירובין ה, יב). כמו כן, אם אדם רגיל להיות שותף עם כולם במבוי ולא משתתף, בני המבוי יכולים להיכנס לביתו וליטול שיתוף בעל כרחו. אך אם מדובר באחד מבני המבוי שאינו רוצה להשתתף כלל, ניתן לכפות עליו רק באמצעות בית דין (עירובין פ ע"ב; רמב"ם הל' עירובין ה, ב, ומגיד משנה שם; הרב נחום רבינוביץ', יד פשוטה שם עמ' קי-קיג; הרב יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה תניינא, אורח חיים סי' לט). בהרחבה בספרי: "סמכויות בני העיר ובני אותה אומנות, ואדם חשוב", באר יהודה – בבא בתרא, עמ' 244-255.

סיכום

בסוגייתנו נזכר מדרש הלכה על פסוק לפיו בית דין יכולים לכופף אדם לקיים מה שהוא התנדב או חייב את עצמו. כמו כן נזכר שבמצבים אלו "כופין אותו עד שיאמר: 'רוצה אני'". תוספות ציינו מקור נוסף שם נאמר שאם סרבן אינו רוצה לקיים מצוות עשה כמו סוכה או לולב, אזי "מכין אותו עד שתצא נפשו". בהקשר זה לא נאמר מי הם שאומרים לו לעשות המצוה ומי הם שמכין אותו עד שתצא נפשו. מראשונים רבים משמע שגם כאן, הכוונה היא לגוף סמכותי - בית דין שכופים אדם לקיים מצוות עשה.

מדברי בעל נתיבות המשפט הבינו רבים שלדבריו כל אדם יכול לכפות על חברו לקיים מצוות עשה. לדברינו יש לקרוא את דברי בעל הנתיבות באופן שונה, וגם לפיו, כמו לדברי בעל קצות החושן, בית דין הם שכופים לקיים מצוות עשה. בעל קצות החושן הוסיף שמדובר על הכאה קלה. הביטוי "עד שתצא נפשו" בא לומר שאין צורך לאמור את המוכה כמה מכות הוא יכול לספוג כמו שאומדים מי שחייב מלקות מן התורה, אבל אין הכוונה שמותר להכות אותו עד שימות. המטרה היא שהמכות והכפיה יגרמו לסרבן לשנות דעתו ושהוא יקיים המצווה.

האור שמח כתב גם כן שלדבריו כל אדם יכול להכות את מי שלא מקיים מצוות עשה, כמו שכל אדם רשאי להכות את חברו כדי להפרישו מאיסור. הוא הוכיח את דבריו מכך שלא כתוב במפורש בברייתא שבית דין הם אלו ש"מכין אותו עד שתצא נפשו" וכן הוכיח זאת מההלכה לפיה אם גויים כפו אדם לאכול מצה בלילה הראשון של פסח הוא יצא ידי חובה, ובודאי כך הדין אם יהודים כפו אותו. הוא ציין גם שדבריו הם בניגוד לדברי קצות החושן. לדברינו אין זה כך, ורק לבית דין יש את הסמכות לכופף אדם לקיים מצוות עשה ולאחר שיקול דעת והתבוננות מעמיקה שכפיה זו תביא לתוצאה חיובית ואותו אדם יתרצה ויקיים המצווה. אך אין לאף אדם סמכות לכופף ובודאי לא להכות אדם אחר שמסרב לקיים מצווה עשה.



אוצר אבן העזר

מענה לקושיות על מאמרי בדיון חתן שייצא למלחמה ♦ בושת ופגם
דאונס ומפתח – הבדלים בפ"י רש"י

הרב עזרא קליין

מענה לקושיות על מאמרי בדן חתן שיצא למלחמה

שמחתי בהשתתפותו של ר' אלעזר חיים גרינברג יצ"ו מבית המדרש בהר המור בדיון בשאלת שבע ברכות של כלת חתן שיצא להגן על עם ה' כדן. נראה לי כי דרך ארבע הבהרות, והתייחסות לשתי קושיות מהן נשמרתי בכתיבה המקורית – הדברים יתלכנו. ודוק, שאני לא הצעתי לפסוק פסק מסויים, אלא להראות שהוא אפשרי למרות הכלל של סב"ל, אבל עוד נדרשת הסכמה או ראייה מכרעת.



ארבע הבהרות

א.

בדברי הט"ז מפורש שהוא מסביר גם את דברי הבית יוסף – "ואין דעתו לחזור בב"י כתב בשם ר' ירוחם" – וכן במסקנתו, בה לא דבר על ספק ברכות, וכך משמע מפתחתו. וגם מפורש שהרמ"א "נמשך מדברי הבית יוסף". אמנם, מאחר שמדובר בחידוש משמעותי ראה בזה החלקת מחוקק מחלוקת, אבל הט"ז עצמו לא ראה בכך אלא פירוש. (וידע נא הקורא כי דרכו של הט"ז להביא תשובה העוסקת בכל חידושיו בסימן ולכן אין שינוי על הסדר).

אכן, הוספנו על דברי הט"ז עוד שתי ראיות ממפרשי הטוש"ע, אי תימא ראיות לפירוש ואי תימא לספק ספיקא נגד הבית יוסף, שבנושאים שאינם הלכות ברכות מועילים לכל הדעות, ובהלכות ברכות רק לגישת הרמ"א ודעימיה.

עוד הוספנו ביאור למה יכולה היתה להיות המחלוקת אליה מתייחס הבית יוסף, שנחלקו בה בני דורו. בתוך כך מצאנו ראיות טקסטואליות כך שבקריאה שניה דברי הבית יוסף נראים לנו הולמים יותר את דרך הט"ז.*



ב.

דברי רבנו תם הם בתוס' קידושין יב, ב ועיין בספר הישר לרבנו תם תשובות סימן כג, חידושים עניינים תרכ, וביבי"א אבה"ע ה, ז. (וע"ע תורא"ש ופסקיו שם וביבמות ד, ב שלכאורה חולק על רבנו תם, וע"ע קרבן נתנאל שמצמצם את המחלוקת). מכל מקום, לענין מהי חופה קיבל הרא"ש את דעת רבנו תם, וכן מובא בטור סימן נה.

(א). מכל מקום איני מבין כיצד הערה זו מתיישבת עם ההערה על תוס' שבריטב"א, הלוא להבנת הח"מ בב"י קיצור פסקי תוס' הוא ראייה לדרך הט"ז, ומציאת דבריהם בתוס' ארוכין – משמעותית.

מדברי הרא"ש שציינתי יתבאר שהוא התנגד למנהג הגאונים שמברכים לא בבית, ויידחה הפירוש שיברכו בדרכים. זאת ועוד, שמתוך דברי הרא"ש בתשובה נסתרת אפשרות זו - כי נתבאר שהצטרף מנין אחר בעיר האחרת. כלומר, שהם נסעו בלי מנין.

באמת נראה כי תשובת הרא"ש מבררת מה הוא בית חתנים לענין הברכה, וזהו עיקר פלפולו, באופן שמלקט התשובה מבאר את שורשה בספרו הטור, וכפי שהובא בשם הכנסת יחזקאל אין ענין הזמן העיקר.



ג.

הקושיא על הגר"מ פיינשטיין היא קושיא קלאסית אשר בה מותר לסטות מדברי רב מובהק ומפורסם, ולכן ציינתי זאת בכותרת. יש בה שלושה אלמנטים של קושיא חזקה - (1) הוכחה נגד הפשיטות של הגאון. (2) התקפה על הענף ההלכתי עליו יושבת התשובה (3) רכיב טקסטואלי משמעותי שלא עמד לפני הרב.

אפרט:

(1) גם הרב פיינשטיין לא טען שהרא"ש במפורש חולק על הר"ן, אלא שלפי קריאת הרא"ש את הגמרא פשוט שהר"ן לא צודק אפילו בדיעבד. אולם, אם הריצ"ג ור"י מלוניל שקדמו לרא"ש למדו ופסקו הפוך, היה לו לדחותם או לפחות להסביר שאם טעו ועשו כמותם מה שעשו אינו עשוי והברכה לבטלה. ואם תאמר שאין זו דרכו של הרא"ש (לא אדע למה, שהרי הוא מביא דבריהם ככאן), ודאי שזו דרך הבית יוסף (ראה הקדמותיו), ובפרט היכן שהר"ן חזר לשיטתם. זו הוכחה נגד הפשיטות. (2) לשיטת הזבחי צדק ואגר"מ צודק הח"מ שנחלקו הבית יוסף והט"ו. לפי שיטה זו, ריהטא דשמעתא היא שהבית יוסף ככלל ורבנו ירוחם בפרט הם חלק מציר הדיון בסוגיא במחלוקת מפרשי הטור והרא"ש. טענתי באה מכוח כללי הבית יוסף ופוסק קדום נוסף שלמד אחרת בדברי רבנו ירוחם, וזו התקפה על הענף ההלכתי עליו יושבים דברי הפוסק. חשוב גם לענין זה שדבר המפורש בדברי ראשונים על הנושא של דברי אחרון מתוך סתימת הרא"ש ושהתקבל אצל אחרון קדום, זו תיובתא לפי כללי הבית יוסף. (3) העובדה שמתורא"ש משמע שיש אפשרות בגמרא עצמה שהר"ן צודק מחייבת התייחסות. זהו רכיב טקסטואלי משמעותי, שסביר מאוד שלא עמד לפני הרב פיינשטיין זצ"ל.

עצמת הקושיא תהיה ניכרת, מכך שהערת השואל על עוד ראשונים המפרשים את מהלך הגמרא כרא"ש (וכפי שציין האג"מ עצמו) רק מחמירה את הקושיא. ככל שיהיו יותר ראשונים שיסתמו ולא יפרשו את מחלוקתם שהמצב בו החלו באבלות מעכב ומבטל את ימי השמחה, יהיה יותר קשה להעמיס פשיטות כזו בדברי הרא"ש. אולם התמקדתי בעיקר הקושיא, שהיא

ב). יש לזה כמה מקורות בחו"מ סימן כה, אבל חביבה עלי תשובת הרמב"ם במהד' מכוון ירושלים שיצאה לאחורונה בהלכות ת"ת פרק ו.

ג). ועיין בדברי הרא"ש בסנהדרין ובטור חו"מ סימן כה על דברי גאונים המתגלים נגד דעת הפוסק, שלעתים הוי כטועה בשקול הדעת ולעתים יותר.

מהרא"ש עצמו שהביא את דעת רי"צ"ג ולא פירש, ומכך שיש שלושה ראשונים מארצות שונות שלמדו והורו כר"ן. (להדגמת הטענה אביא מהריטב"א שציין השואל. בשורה הסופית בסוגייתנו כתב: "אבל איפכא עבדינן איפכא שנוהג אבילות ואח"כ כונס ונוהג שבעה ימי המשתה", וכתב לעיל: "ואם ישלים אבילותו לאחר ימי המשתה לא ה"ל ימי אבילות רצופים דאין אבילות חל למוקטעין וזה נכון ועיקר ודלא כדברי המפרשים שאין קוברין לו עד מחר ומלינו לכבודו שלא לעשות אבל במקום חופה." כלומר, כאן יצא חוצץ להפקיע דעה שגויה העולה ממהלך הסוגיא, אבל לא לענין מי ששינה את הסדר ודי בזה).



ד.

השואל משיג כי לא מצא בחת"ס דין השלמת שנת השמחה. אביא את עיקר הקטע שציטט הציץ אליעזר: "ועוד נ"ל דוקא כשנשא ואח"כ אירע מלחמה לא יצא בצבא אבל משיצא בצבא ונשא אשה בזמן מלחמה אינו נפטר דאדעתא דהכי נישאת לו והה"נ לענין סחורה אם נישאת לספן או לגמל פשיטא שנישאת לו אדעתא שאחר הנישואין ישכים למלאכתו כדרכו ולא נצרכה אלא מי שנשא ואח"כ נודמנה לו נסיעה".

אם הבנתי את טענתו, נראה כי את המשפט "ועוד נ"ל דוקא כשנשא ואח"כ אירע מלחמה לא יצא בצבא אבל משיצא בצבא ונשא אשה בזמן מלחמה אינו נפטר דאדעתא דהכי נישאת לו" המשיג הבין: אינו נפטר מן המלחמה, בעוד להבנתי הכוונה שאינו נפטר לא מזה ולא מזה".

ההבנה של המשיג היתה מסתברת אילו היה מדובר ברישום חידושי דינים בעלמא, אבל כאן החתם סופר מסביר מה עולה מכפל הלשון מהתורה למסקנתו. נביא את הדרשה הנראית לו עיקרית, ובה דן: "נמצא בין למר ובין למר ממעטינן אנשים החוזרים מעורכי מלחמה דעובר עליהם כל שארי דברי הצבא וממעטינן נמי כל שארי ענינים שאינם מהצבא כגון יציאה לסחורה שמותר אפי' לחתן בתוך שנתו". ולהסברנו הנפקות בין 'עובר עליהם' ל'מותר לחתן' מתבארת בקטע המצוטט. כלומר, שמי שיוצא לענייני סחורה הריהו עוסק בענייני הבית ומקיים את חובתו בצאתו, ואילו מי שעוסק במלחמת רשות להרמב"ם ומצוה להרמב"ן, אינו מקיים חובתו ואינו נפטר. וחידוש התורה אינו היכן שהתנו מראש אלא שנתחדשו אחר כך סחורה או מלחמה שאינו נפטר בה, דהיינו מלחמת מצוה.

הציץ אליעזר פירש (בסוף אות ז) דברי החת"ס על מי שאירס ולא נפטר מעבודת הצבא לספק מים ומזון שאינו נפטר גם בנישואין. ומוכח שהשנה ממתנה, והסביר שהטעם הוא שהוא משועבד לאשתו.

אבל אם כוונת הקטע היא שאינו נפטר מהמלחמה אלא מחובת אשתו, מהי הצריכותא ביוצא לסחורה אחרי הנישואין? הרי למסקנת החת"ס מקיים בזה את חובתו.

בדברי החת"ס ציינתי שאינם מוכיחים לענייננו ללא הירושלמי על תקנת ז' ברכות שהיא חלק מדיני שנה ראשונה. על גבי זה ציינתי ששניים מתלמידיי, שאחד מהם ראוי להוראה, ראו

(ד). בדבריו הקודמים היה ביטוי נוסף, אינו חוזר.

בחיבור דבר פשוט. וכאן אציין כי חיבורים כאלו הם חלק משיטת הלימוד האשכנזית, ומבוצעים מאות ואלפי פעמים בתשובות החת"ס ותלמידיו.

ועכשיו, שחזרתי ודקדקתי בדברים להבין מה היה לא מובן בדברי החת"ס - ראיתי ממה שכתב החת"ס "והה"נ לענין סחורה אם נישאת לספן או לגמל פשיטא שנישאת לו אדעתא שאחר הנישואין ישכים למלאכתו כדרכו", והרי זה כמבואר שז' הברכות ממתנות לו". אולם האגר"מ יכול לדחוק שהכוונה היא - אחר ימי השמחה.

אשמח לשמוע הסבר אחר מה למד כאן החת"ס מהפוסקים.



משתי קושיות נשמרתי בדבריי:

א. מהבאת שו"ת שבט הלוי את המקרה לא גזרתי ראייה, אבל מכך שלא העיר על ברכה לבטלה ניתן להסיק שהוא לא דחה את הר"ן והגהות הב"ח לגמרי. זאת ועוד, מהישנות המקרה בכמה שו"תים יש ערעור על פשיטותיה דהאג"מ, שכן בטעות נפוצה על הפוסקים לציין כיצד לנהוג.

ב. השואל מודה שיש שפת יתר בדברי הבן איש חי לדעתו. בכמה תשובות שצינתי ושראיתי אלמון לא ידע מה דינו, ולכן העמדתי דברי הבא"ח במצוי דווקא. דיוק כזה ניתן לעשותו בחידושין ארוכים של החסיד ר' יוסף חיים זצ"ל, וקל וחומר בספר בן איש חי. מכל מקום אם יש הצעה טובה יותר אשמח לשמוע.

את טענתו על החכמת אדם והרשב"א לא כל כך הבנתי ואשמח להבהרה.

יש חשיבות גדולה לידיעת פשט הסוגיא בכתובות, לכן אציין לשורה בגמרא "ואיבעית אימא מאי מחמת האונס כדתני...". אף שגם ללא שורה זו היה ניתן להבין שזו אחת הדוגמאות של איך "הגיע זמן ולא נישאו", ועל מה "שקדו חכמים בתקנת בנות ישראל" שיברכו וישמחו בהן.

לפני סיום אציין קושיא שחששתי שהמעיינים יעיניו בה, ולכן ביקשתי ממוציאי הגליון לתקן בו, אך לא הספיקו. קושיא זו היא מהריטב"א ותורי"ד בדף ח המפקיעים את הפשטיות ואומרים שאין לברך אשר ברא כל השנה. האמת אגיד, כי בלמדי מסכת כתובות עם סבא מארי הרב רבינוביץ' מח"ס יד פשוטה זצ"ל על גירסאות ומקורות הרמב"ם - אמר לי כי לתחושתו נמשכו אחר אחת מגירסאות הרמב"ם אשר רבו והעבירו את דיני ז ברכות ממקום למקום. ושמא אילו ידעו שנפלו שיבושים בדבריו לא היו מדקדקים כן. אבל למעשה אמר לי שאין לקיים דינא דגמרא אלא בעדות שיש נוהגים כן, כי אז בודאי הורה להם חכם גדול שעמד על הענין. ומה מאד שמחתי לשמוע מבן דודי הרב תנחום שיחי' שיש שנהגו כן.

שאר הקושיות כמדומני נסתלקו בדבריי וה' יאיר עינינו בתורתו.



(ה). ויע"ע בציץ אליעזר באות י.

הרב ישראל איסר עבי הרצג

הר נוף, ירושלים

בושת ופגם דאונס ומפתה – הבדלים בפי' רש"י

סוגית בושת ופגם דאונס ומפתה מופיעה בכתובות מ' ע"א-ע"ב ובערכין י"ד ע"ב-ט"ו ע"א. הגם ששתי הגמרות נראות כמעט זהות, יש כמה הבדלים בין פירושי רש"י להן:

א.

[ע=ערכין] "מכל מילי. ובושת ופגם לא ליתבי [ליה]". [כ=כתובות] אין דבור מקביל.

נראה שרש"י בכתובות לא העיר מידי על תיבות אלו, משום שפירושן שם יותר פשוט מפירושן בערכין. לשון הגמרא היא "אימא חמשים סלעים אמר רחמנא מכל מילי". בפשטות, משמעות תיבות "מכל מילי" היא כל תשלומי החבלה, דהיינו שהקנס של חמישים שקלים כולל את כל תשלומי הארבעה דברים השייכים, וגם תשלום קנס. וכמו שפירש המיוחס לרגמ"ה בערכין: "ואימא. נ' סלע לכולהו מילי לקנס ולבושת ולפגם". אם כך הוא פירושן של המילים, נראה שלפי רש"י בכתובות (דלא כרגמ"ה בערכין) הן אינן צריכות שום ביאור. אבל בערכין פירש"י "ובושת ופגם לא ליתבי", דהיינו שלפי הסוגיא ההיא, המקשן סובר שהחמישים שקלים אינם אלא תשלום קנס בלבד, והאונס ומפתה יהיו פטורים מבושת ופגם לגמרי. אם זאת היא כוונת המילים, הן אינן מובנות כמשמען, ולכן ראה רש"י צורך לבארן. (בהכרחו של רש"י שהסוגיות חולקות בענין זה נדון לקמן בנקודות ה.ו.).

ב.

[ע] "בעל בת הדיוטות כו'. בתמיה אבל השתא כי יהיב בושת יש חילוק בין בת מלכים לבת הדיוטות". [כ] "יאמרו כו'. והיכן הוא חילוק שביניהן אצל בושת הלכך יהיב בושת". רש"י בכתובות לא הזכיר שהוא בתמיה, ונראה שלשיטתו בכתובות דברי רבי זירא הם בניחותא. בערכין, אם לא יהיו תשלומי בושת ופגם בנוסף לחמישים השקלים, לא יהיו תשלומי בושת ופגם כלל, ו"רבי זירא חייש לדברי העולם שיאמרו משפט מעוקל הוא זה",* וזו הכוונה המשתמעת מלשון התמיה "בעל בת מלכים" וכו'. אבל בסוגיא דכתובות, הסוברת שתשלום החמישים שקלים כולל תשלומי בושת ופגם, החשש הוא אחר. שם הבעיה היא שאם משלמים אותו סכום לבושתה של בת מלכים ולבושתה של בת הדיוטות, קנה המדה שעל פיו משערים

(א). לשון השיטה מקובצת, כתובות מ' ע"א ד"ה יאמרו בת מלכים.

תשלומי בושת עלול להשתבש. לכן "יאמרו בעל בת מלכים" וכו' נקרא בניחותא; באמת עלול להגיע יום שיאמרו כן.

כך מדויק גם מסוף לשונות רש"י בשני הדיבורים. בערכין הוא כותב "השתא כי יהיב בושת יש חילוק בין בת מלכים לבת הדיוטות". שם החשש הוא שלא יהיה חילוק בין שתי הבנות, והדבר יהיה מגוחך. אבל לשונו בכתובות הוא "והיכן הוא חילוק שביניהן אצל בושת". שם הבעיה איננה שלא תהיה חילוק בין הבנות אלא בין שני התשלומין דוקא, ואין זו משום חשש לגיחוך אלא משום חשש של טשטוש קנה המדה שעל פיו משערים בושת.



ג.

[כ] "גבי עבד. שנגחו שור שנתנה תורה קצבה ל' שקלים". בערכין לא ראה רש"י צורך להזכיר ענין זה משום שהמשנה שם מופיעה מיד אחרי משנה שדנה בענין שור המועד שהמית את העבד, והמעייין כבר יודע דין זה.



ד.

[כ] "מעשה מחט. חייט תופר". בערכין לא העיר רש"י על זה מיד, ויתכן שהוא משום שכיון שבערכין התיבות נקראות בתמיה, להורות על תוצאה מגוחכת, אין נ"מ במשמעות המדויקת של מעשה מחט, ודי לדעת שהוא ענין מגוחך, וזה ברור מאליה, ולכן לא פירש רש"י כלום. אבל בכתובות, לפי רש"י הגמרא מדברת על טעות שלפי רבי זירא אנשים עלולים באמת לעשות (לפי השערתו של אב"י, אם חוששים שיאמרו בעל בת מלכים וכו', כמו שאמר רבי זירא). לכן הוכרח רש"י לפרש מה בדיוק הוא "עושה מעשה מחט", כדי שיהיה מובן שהטעות היא ענין ששייך במציאות, שאין הפער בין נוקב מרגליות לעושה מעשה מחט גדול מהפער בין בת מלכים לבת הדיוטות.



ה.

[ע] "אילו באו עליה שנים אחד שלא כדרכה. תחילה ואח"כ בא עליה זה כדרכה דאכתי הואי בתולה ואית לה קנס [ויאמרו] זה שבעל פגומה דליכא בושת כולי האי יהיב נ' סלעים ואילו בעל בתולה שלימה לא יהיב נמי אלא חמשים אבל השתא גבי בושת איכא חילוק דיהיב דמי בושת לשלימה טפי מפגומה". [כ] "אלא אמר רבי זירא. מהכא מסתברא שאין בושת בכלל חמשים דאם כן אין הפרש בין בעל שלימה לבעל פגומה שנבעלה שלא כדרכה והיכן הוא הפרש שביניהם ש"מ גבי בושת כיון שנפגמה כבר אין בושתה רב כשלימה". קודם כל, ממה שכתב רש"י בכתובות "מסתברא שאין בושת בכלל חמשים" רואים כמו שכתבנו לעיל, שרש"י

סובר שלפי הסוגיא ההיא המקשן סובר שהחמשים שקלים כוללים את תשלומי הבושת והפגם, דלא כבסוגיא דערכין, שבה הוא סובר שהמאנס פטור מבושת ופגם.

ונראה שמתכונות "אילו באו עליה שנים" וכו' יצא לו לרש"י ששתי הסוגיות חולקות. התוס' בכתובות והשמ"ק שם העירו שגירסת הסוגיא שם "אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה" היא לאו דוקא, שהרי הראשון הוא זה שבא עליה שלא כדרכה, וכגירסת הסוגיא דערכין "אחד שלא כדרכה ואחד כדרכה". אבל נראה שלפי רש"י שתי הסוגיות נקטו את לשונותיהן בדיוק. בסוגיא דערכין הגמרא באה להבליט את הרושם של משפט מעוקל שיצא אם נותנים לפגומה דין זהה לדינה של שלימה. ולכן אין הגמרא מדברת אלא על הפגומה, שרק כשיקרה מקרה יוצא הדופן הזה במציאות יתמהו הבריות. אבל בכתובות אין החשש משום משפט מעוקל, אלא משום טשטוש קנה המדה שעל פיו משערים בושת. קנה מדה זה יכול להשתבש אם משלמים אותם דמי קנס – שהוא כולל את דמי הבושת – לפגומה, שמשלמים לשלימה. דבר זה עלול לקרות אפילו במקרה רגיל יחסית של שלימה, כל זמן שהדיינים מודעים לכך שלפגומה יש אותו דין. לכן, אם אמנם לשון ר' זירא "אם באו עליה" משמע שמדובר בנערה אחת,² רש"י מפרש שאינו בא אלא להורות על השוואה בין שלימה ופגומה. ומזכיר את השלימה לפני הפגומה, כי גם במקרה הרגיל הזה מתעוררת הבעיה. ועוד, שדרך המקרא ודברי חז"ל להזכיר את הדבר החיובי לפני השלילי.³

יש כאן עוד הבדל בין לשונות שתי הסוגיות שלא העירו בו המפרשים. בכתובות איתא "יאמרו בעל שלמה חמישים בעל פגומה חמישים", ואילו בערכין גורסים "יאמרו בעל פגומה חמישים בעל שלמה חמישים". והוא כדברינו, שבערכין אין הדגש אלא על הגיחוך שקיים בדין בפגומה, ולכן מזכירים את הפגומה קודם, משא"כ בכתובות שהבעיה היא בהשוואת שני הדיינים, ובכגון דא מזכירים את השלימה לפני הפגומה.⁴

בערכין רש"י מסיים "אבל השתא גבי בושת איכא חילוק דיהיב דמי בושת לשלימה טפי מפגומה". מה שמשלמים בושת בנוסף לקנס הוא הפתרון לבעיה של דין מעוקל, משום שיראו שיש חילוק בין שלימה לפגומה במה שדין שלימה חמור מדין פגומה. בכתובות רש"י מסיים "ש"מ גבי בושת כיון שנפגמה כבר אין בושתה רב כשלימה", משום ששם הבעיה היתה נובעת ממה שדין בושת של פגומה היה שווה לדין בושת של שלימה. אבל עכשיו, שהבושת משתלמת בנוסף לחמישים השקלים ואינה נכללת בהם, בושת פגומה לא תהיה רב כשלימה.

עוד יש לדייק במה שרש"י בכתובות משתמש בתיבת "הפרש", ובערכין הוא משתמש ב"חילוק". "הפרש" שייך כשדנים בסכומים, ובכתובות הבעיה שרבי זירא חושש לה היא בחישוב

ב). יתכן שרש"י מפרש את לשון הגמרא כפירוש המובא בחידושי מהראנ"ח, ש"אילו באו עליה שנים" היינו, אילו היו שני מקרים של "בא עליה", אחד שבא על שלימה ואחד שבא על פגומה.

ג). כגון טוב ורע, חיים ומות. וכשהמקרא יוצא מגדרו ומזכיר את הדבר השלילי לפני הדבר החיובי, רש"י מעיר על הסיבה לכך; עיין לדוגמה רש"י במדבר יז, יג, ד"ה ויעמד בין המתים וגו'.

ד). יש עוד הבדל בין לשונות שתי הסוגיות במה שהסוגיא דערכין מתחילה בתיבת אמאי, אבל לא מצאתי רמז לכך שרש"י ראה חשיבות בזה.

סכום הבושת. "חילוק" שייך כשהדיון הוא בהתנהגות שונה, ובערכין הבעיה היא שצריכים להתנהג בפגומה באופן שונה מבשלימה.

בדבריו בערכין רש"י משתמש בלשון "בתולה שלימה" ואילו בכתובות כתב רק "שלימה". יתכן שבערכין נקט תיבת בתולה להדגיש את הגיחוך במה שדין פגומה שוה לדין שלימה, וצ"ב. עדיין צ"ב במה שרש"י בכתובות התחיל את דבריו ב"אלא אמר רבי זירא מהכא מסתברא שאין בושת בכלל חמשים", ובערכין לא התחיל בדברים מקבילים, כגון "אלא אמר רבי זעירא מהכא מסתברא שיש תשלומי בושת".



ו.

[ע] "מוכה שחין. דהוי פגום דומיא דנבעלה שלא כדרכה". [כ] אין דבור מקביל.

בערכין רש"י מפרש שמוכה שחין הוא פגום כמו נבעלה שלא כדרכה, משום שקושת אביי היא שאם חוששים לטענת משפט מעוקל כמו שסובר רב זעירא, היינו צריכים לחשוש לטענה זו במוכה שחין כמו בנבעלה שלא כדרכה. בערכין, כמו שנימוקו של רבי זעירא באילו באו עליה שנים וכו' הוא מהפגומה, כך הנימוק נגדו הוא מהמוכה שחין – מקרה יוצא דופן כמו פגומה – ורש"י בא להדגיש שקושת אביי היא ממוכה שחין דוקא, ולא הזכירה הגמרא את בריא אלא כדי להבליט את המגווח בדין מוכה שחין. אבל בכתובות, כשם שסברת רבי זירא נובעת מבעיה הנוצרת מהשוואה בין שלימה ופגומה ביחד, כך גם הנימוק הנגדי של אביי, ואין להדגיש את מוכה השחין יותר מהבריא.



ז.

[ע] "תחת אשר ענה. רישיה דקרא ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף וגו' דמשמע הני חמשים כסף יתן בשביל קנס העינוי ומדאיצטריך למכתב הכי מכלל דמחייב מילי אחרנייתא כגון בושת ופגם דלאו קנסא דעינוי נינהו דבלאו עינוי נמי איכא בושת ופגם היינו נזק ששוה פחות מבתחילה". [כ] "תחת אשר ענה. גבי חמשים כסף כתיב". בערכין, בלי הדרשה היינו חושבים שאונס פטור לגמרי מבושת ופגם. הדרשה היא מהיתורא דתחת אשר ענה – "ומדאיצטריך למכתב הכי". התיבות המיותרות מרבות דינים חדשים. בכתובות, גם לפני הדרשה ידענו שיש תשלומי בושת ופגם באונס, אלא שהיינו חושבים שהם נכללים בחמשים שקל. לזה בא רש"י לומר שדרשת תחת אשר ענה "גבי חמשים כסף כתיב", דהיינו דלאו מיתורא דרשינן, אלא שתיבות אלו מגלות שהחמשים כסף אינם אלא תשלומי עינוי, ואינם כוללים בושת ופגם. ממה שכתב רש"י בערכין "מכלל דמחייב מילי אחרנייתא" יש הוכחה נוספת שבה"א פטור מבושת ופגם לגמרי ואינם נכללים בחמשים.

ח.

[כ] "מכלל דבושת ופגם. שאינם משום עינוי שהרי ישנן בשאר חובלין אינו בכלל זה". [ע] אין דבור מקביל.

נראה שלרש"י בכתובות היה קשה לישנא דגמרא "מכלל דאיכא בושת ופגם", שהרי לפי הסוגיא ההיא גם בלי הדרשה ידענו דאיכא בושת ופגם, אלא שהם נכללים בחמשים. לכן פירש רש"י שכוונת הגמרא היא רק שהבושת והפגם אינם בכלל החמשים. נראה גם שאע"ג שבספרים תיבות "דבושת ופגם" הם בד"ה, רש"י גורס כגירסת הספרים בגמרא "מכלל דאיכא בושת ופגם", ו"דבושת ופגם" הם מפירושו.

ולפי דברינו מובן גם למה נוסח הגמרא בכתובות הוא "הני תחת אשר ענה מכלל דאיכא בושת ופגם", ובערכין חסרות התיבות "הני תחת אשר ענה". והוא משום שבכתובות, אחרי דרשת אביי, השתנתה הבנתנו בהני חמשים סלעים, שלפני הדרשה חשבנו שהם כוללים את הבושת ואת הפגם, ואחרי הדרשה אנו מבינים שהם אינם אלא קנס בלבד. אבל בערכין, גם בה"א וגם במסקנא אנו מבינים שהחמשים אינם אלא קנס, אבל במסקנא נתברר שבנוסף לזה יש תשלומי בושת ופגם.



ט.

צריך ביאור, לפי הבנת רש"י בסוגיא דערכין, אם אמנם חייבה התורה את המאנס בקנס של חמשים שקלים, מנא לה לגמרא לשאול אימא חמשים סלעים אמר רחמנא מכל מילי, דהיינו שיפטר מבושת ופגם. הרי אין שום פסוק בתורה שפוטרו את המאנס מבושת ופגם, ולמה לא נניח שכוונת הכתוב היא שישלם חמשים שקלים בנוסף לבושת ופגם, ודרשות תחת אשר עינה ו-ונתן האיש השוכב עמה למה לי. בשלמא לפי הסוגיא דכתובות, מעולם לא עלה בדעתנו שמאנס פטור לגמרי מבושת ופגם, אבל לפי הסוגיא דערכין קשה. ונראה שלפי רש"י הסוגיות חולקות בגדר מעשה אונס. לפי הה"א של הסוגיא דערכין, בפרשת אונס התורה הוציאה מעשה אונס מכלל מעשי חבלה ועשתה ממנו סוג מעשה חדש שאינו מחייב אלא קנס דחמשים. הדרשות של אביי ורבה מגלות שלעולם מעשה אונס הוא בכלל מעשי חבלה, והקנס הוא חיוב בנוסף לחיובי חבלות. אבל לפי הה"א של הסוגיא דכתובות, מעולם לא עלה על דעתנו שמעשה אונס אינו בכלל מעשי חבלה, ולא חשבנו אלא שחיובי חבלה של בושת ופגם נכללים בחמשים. וזה מדויק בלשון רש"י בכתובות "שהרי ישנן בכלל שאר חובלין", מכלל שגם לפני הדרשה חשבנו שמעשה אונס הוא מעשה חבלה.



אוצר התולדות

◆ הליכות והנהגות אאמו"ר הגה"צ רבי שמואל הלוי שולזינגר זיע"א ◆

הליכות והנהגות אאמו"ר הגה"צ רבי שמואל הלוי שולזינגר זיע"א

בס"ד מוצש"ק לסדר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי אור לו' כסלו תשפ"ד
מע"כ ידידי הגאון החסיד צמ"ס דרופתקי דאורייתא, המאיר לארץ ולדרים עליה בספריו
וחיבוריו, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, רב ודומ"ץ בעיר רחובות שלום ורב ברכה
למעכת"ר.



א.

הנה מעכת"ר הפציר בי להעלות על הכתב למען יעמדו לימים רבים, הנהגות והוראות
הלכות גדולות שנו כאן (שבועות מ"ה) הלכתא גבירתא וברש"י הלכות גדולות (סוכה לח): מאאמו"ר
הגאון גאון ההוראה מרא דכולא תלמודא, הגאב"ד דקרית אתא וצוק"ל, אשר נשא עליו משא
הקודש עד שנעשו שתי זרועותיו כשני גוילי ספרי תורה. עליו היו כולנה, כל כתבי הקודש
תורה שבכתב ותורה שבעל פה ודברי רבותינו הראשונים והאחרונים. הכל היה חקוק על לוח
לבו הטהור.

ובהספד שנשא מרן החתם סופר על הגאון מאור הגולה רבי משולם איגרא זיע"א "שהיו שני
זרועותיו כשני ספרי תורה", עין ראתה והעידה אשר ממש אי אפשר לשער גודל הבקיות
ומהירות החריפות אשר חוברו יחדיו לא יאומן כי יסופר וכו' האי מאן דבעי למהוי חסידא
לקיים מילי דאבות.

ובשבת (נא): "כי הא דיתיב רבי ואמר אסור להטמין את הצונן אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי
יוסי אבא התיר להטמין את הצונן, אמר כבר הורה זקן".

ובשבת (קיה): "אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה אבון במאי זהיר טפי".

"שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה" (תמורה טז)

בקידושין (יג): "כי נח נפשיה דרב אסי עיילו רבנן לנקוטניהו לשמעתתיה. וברש"י: "נתקבצו
לבית המדרש ואמרו כל ששמע שמועה חדשה מפיו יאמרנה באזני חביריו כדי לצרפם שלא
ישתכחו".

בפניא מעלי שבתא שבת קודש לסדר וילך איש מבית לוי כ"ג טבת תשס"ד עלה ונתעלה
לישיבה של מעלה תלמיד חכם כיום שבת (זהר ג' כט).

"חכם שמת ואין לנו תמורתו ראוי להתבונן עליו לעד ולעולמי עולמים" (תנא דבי אליהו זוטא פט"ז). א"ל לינוקא פסוק לי פסוקך אמר ליה ושמואל מת, אמר ש"מ נח נפשיה דשמואל (חולין צה:).

"קרי רב עליה דשמואל כל רז לא אנס לך" (חולין נ"ט).

שאני שמואל דרב גובריה (גדה כה:) וברש"י "הוא בקיא ואין כולן בקיאין".



ב.

והנה אאמו"ר הגאון שה"ת זצ"ל, כאשר הוטלה עליו האדרת לישב על כס הרבנות הלך לשמש אצל גדולי בעלי ההוראה. כאשר בעניני שחיטה וטריפות עוד בנעוריו בבית אביו אא"ז זצ"ל, אשר היה הרב הפוסק בבית המטבחים בחיפה ונודע ברבים כיחיד מומחה בהלכות אלה, כבר שם שימשו בעניינים אלו.

ומיד עם מינויו לרב היה מדי שבוע במשך כשנה ומחצה נוסע לירושלים ועומד בשחיטה שהיתה תחת פיקוחו של הגאון הגדול רבי אברהם ראם זצ"ל, והוא אשר סמך ידיו עליו.

והנה בתשובות מהר"ם שיק (יור"ד סי' א') כתב לענין שימוש שוחט בבדיקות שהוא זמן חצי שנה.

וכן בשחיטת עופות שימש אצל הגאון הגדול ש"ב רבי שלמה ראם זצ"ל, מרבני פתח תקוה.

וכל זה אחר השתלמותו בלימוד הסוגיות, כמו שסיפר פעם תחת אחד השיחים כי במסכת חולין את הפרקים בהלכות שחיטה וטריפות שינן עשרות פעמים.

ובהקדמת אמרות יצחק מאא"ז הגאון זצ"ל: "דבר הרבה בשבח החזרה וסיפר שכל פעם שהלך להבחן לקבלת סמיכה חזר השלחן ערוך עם הבאר היטב תשע עשר פעמים, ומעלת הבאר היטב שע"י חזרתו זוכרים היטב את הש"ך והט"ז הנצבים כמו חיים".

וכך היה דרכו של אאמו"ר זצ"ל לחזור ולשנן ש"ס ופוסקים, כל ימיו בעמוד והחזר קאי. ומדי שנה בפרוס הפסח היה חוזר על מסכת פסחים, טור ושו"ע הלכות פסח.

"אמר רבא חכים יוסף ברי בטרופות כר' יוחנן" (חולין כח:).

ובאותו הפרק ששימש בירושלים אצל הגאון רבי אברהם ראם זצ"ל, היה מידי שבוע יושב לפני הגאון הגדול רבי אלי' מישקובסקי זצ"ל, אב"ד ור"מ כפר חסידים, והיה דן לפניו בעניני ההוראה.

ודו"ז, הגאון הצדיק רבי זאב דוב צ'ציק זצ"ל בעל התורת זאב, אשר היה בקיא בעניני הוראה וזכה לשמש אצל כל גדולי בעלי ההוראה שהיו בירושלים, והכל מסר בענין יפה לאאמו"ר זצ"ל, אשר נבלעו בדמיו כבור סיד שאין מאבד טיפה. [ברש"י בראשית (לו, ג) כי בן זקנים הוא לו וגו' כל מה שלמד משם ועבר מסר לו].



ג.

ומאז בואו לכפר אתא זכה להיות בצוותא חדא עם הגאון האדיר עמוד ההוראה הגאב"ד דמאקווא זצוק"ל, בעל עטרת משה, אשר היה שריד מבעלי ההוראה מארץ הונגריה, תלמיד מובהק של הגאון האדיר רב רבנן המהרש"ג זצ"ל. ובמשך עשרים וחמש שנה, היה עומד לפניו ומקבל דברי תורתו והלכתא בכל מקצועות התורה, והייתה אהבה עצומה ביניהם כאהבת בן לאב ואב לבן, "בא וראה כמה מחבבין זה את זה". והרבה הלכות חמורות אשר נידונו שם הארי והכפיר גוב של אריות. וכידוע אאמו"ר זצ"ל היה מיראי ההוראה, ובחיי חיותו של גאב"ד מאקווא זצ"ל, לא רצה להכריע בענינים חמורים ואמר שילכו לרב ממאקווא זצ"ל. והיה זה לאות ולמופת כאשר המרא דאתרא עם גאב"ד דמאקווא זצ"ל יושבים על מדין ודנים בכל העניינים העומדים על הפרק.

ושמעתי מאחד מותיקי תלמידי הרב דמאקווא זצ"ל - זכורני בימי בחרותי בהיותי יושב בביתו של העטרת משה זצ"ל, והנה נכנס הרב שולזינגר וביקש לשאול ספר. לאחר שיצא אמר לנו הרב ממאקווא, מחר הרב שולזינגר יבוא להחזיר את הספר, הוא כבר למד וזוכר את כל הספר עם ההקדמות והפערנומרנטן (רשימת נותני דמי קדימה).

והדבר היה ידוע בעיר כי הגאב"ד דמאקווא סומך על המרא דאתרא ודיבר עמו דברים נסתרים שלא דיבר עם איש.

בימיו האחרונים אמר: "היה לי שימוש בהוראה במשך כ"ה שנים מהרב ממאקווא זצוק"ל".

"א"ל אתה ששימשת אם נחום איש גם זו כ"ב שנה" (חגיגה י"ב).

באשכבתיה דרבי אמר אאמו"ר זצ"ל - גאב"ד מאקווא זצוק"ל היה "פה רביעי לחתם סופר".

וכאשר הביאו לפניו את כתבי העטרת משה, שעלה על מכבש הדפוס, והיו מאמרים שלא מצאו מקומם ומיד הראה באצבע כל מאמר מקור מקומו טהור בתלמוד במדרשים ובספרי הראשונים והאחרונים. וסיפר לי הרה"ג ר' נחום מינקה שליט"א ואמר שהדבר היה לאות ומופת איך ברגע כמימריה מצאו את המאמרים, והיה נראה בחוש שהכל מונח אצלו בקופסא. אשרי עין ראתה זאת.



ד.

בהוריות (י) "אמר להם כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם עבדות אני נותן לכם". ובאבות (פרק א' משנה ט') "שמעיה אומר אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות". וברוח חיים שם ובעוה"ר עתה הדבר להיפך, אוהבים הרבנות ושונאים מלאכתה לדעת להורות בדת ודין בבקיות ועיון, ואמנם ההוראות דבר יקר הוא, ומי יורה דעה ומי ידון אם לא השרידים אשר ה' קורא, אבל הרב יאהב רק את מלאכת ההוראה היינו הלימוד כי מלאכת מצוה היא וכו'.

הרבנות אצל אאמו"ר הגאון זצ"ל היתה עבדות כפשוטה, במשך כל שנות רבנותו הוא מעולם לא יצא לחופש, גם כשנסע חוץ לעיר הקפיד לחזור באותו יום לעיר, כי אסור להשאיר עיר ללא רב. ביתו היה פתוח ללא הגבלת זמן, והיה מזהיר שאם באים עם שאלה לפתוח ולהעיר אותו. וכך היה גם בימיו האחרונים כששכב חולה ומדוכא ביסורים, אמר כי אם יבוא אדם עם שאלה מיד להכניסו. וכשהיה בבית הכנסת והיה בא אדם לבית, היתה אמי הרבנית ע"ה הולכת אליו לבית הכנסת ומודיעה לו כי אנשים מחכים.

במסכת שמחות (פ"ח): "וכשבאו רשב"ג ורבי ישמעאל גזרו עליהם שיהרגו, והיה רבי ישמעאל בוכה ור"ש אמר אברך, בשתי פסיעות אתה ניתן בחיקם של צדיקים ואתה בוכה, א"ל אני בוכה על שאנו נהרגים כשופכי דמים וכמחללי שבתות, אמר לו שמא בסעודה היה יושב ובאה אשה לשאול על נדתה על טהרות שלה ואמר לה השמש ישן הוא והתורה אמרה אם ענה תענה אותו ומה כתיב והרגתי אתכם בחרב" וכו'.

ובתשובות מהרש"ם (ח"ב סי' תר"י): "והא דפ"ח דשמחות היינו משום אלמנה ויתום לא תענון שמצער את האדם להמתין ועל כל צער שמצערין את האדם איכא לאו זה, והשי"ת יודע כי אני בעניי כמה פעמים הזהרתי את בני ביתי שאם יבוא מי לשאול באמצע אכילה או שינה לא יעכבו אלא יביאו לפני או יקיצוני כי יפחד לבבי מאומר זה" וכו', ע"כ. ועל דבר זה נצטער אותו צדיק אאמו"ר זצ"ל כל ימיו, נשא על לבו את משא הקודש עבדות כפשוטה, וכדברי הרמב"ם (הלכות שכירות פ"ג ה"ז): וכן חייב לעבוד בכל כוחו, שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן וכו'.

ה.

מיומו הראשון ברבנות העיר כפר אתא היה יסוד מוסד אצלו לקיים ולשמור מכל משמר את המנהגים שנהגו במקום. ובאבני נזר חו"מ סי' קמ"ט: "וידוע כי כל מנהגן של ישראל תורה היא ויסודה בהררי קודש והשולח יד לבטל שום מנהג ממנהגו של ישראל חוששין עליו שרוצה לקעקע ביצתן של ישראל לגמרי וכו' כן אמר בנידון דידן שאחת היא אם באים לבטל דבר שהוא מצד עיקר הדין, או דבר שהוא מצד מנהגן של ישראל מחוייבין לעמוד כנגדן בכל עוז".

ובחתם סופר (או"ח סי' נא) ומזה ידין איך לא ידין לעצמו לפשוט יד במנהגי ישראל כי אותם שהוא חושב מנהג בורות, הם בארות חצובים ממקור מים חיים נוזלים מן לבנון וכו'.

ובשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' פ"ה): ואע"פ שבכ"ז לא נירא ולא נחת כי מלחמות ה' אנו נלחמים, ואלף כיוצא באלו יאבדו ועוקץ א' ממנהגי ישראל לא יזוזו ממקומו.

ובמהרי"ל הלכות שחרית דיום כיפור: "אמר מהר"י סגל אין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים שאין מורגלים שם" וכו'.

ובמכתב מרן הגר"ח הלוי סאלאווייץ"ק (ילקוט שמועות מרבנו הגר"ח עמ' קו-קז) "אולם אם ירצו שהחופה תהיה בבית זה לא מחכמה ישאלו, וכי מעט הוא טעמיה של הרמ"א (אבה"ע סי' ס"א)

לרמז ברכת אבות צור חוצבם שזהו יסוד החיים ויסוד הקידושין והנשואין, ובפרט שהוא מנהג פשוט בכל תפוצות ישראל, והמניעה מזה הוא פרצה במנהגי ישראל, וכ"ג שיחי' יטה למוסר אונם ולהבינם כי מנהגי ישראל המה הגדרים מוסדות העם, והפרצה בהם הוא רעה רבה, ואדרבה יקיימו את המנהג בגיוס ואישור ותחול עליהם ברכת אבות ובזה יאשרו והיו לברכה".

ו.

בבית כנסת של יוצאי אשכנז בכפר אתא כאשר נתמעטו שם המתפללים, ובאו בדברים עם קהילה שמתפללים בנוסח ספרד, שיעברו לבית הכנסת, הורה אאמו"ר זצ"ל, כי אם עוד יש אפילו אחד ממתפללי אשכנז אין לשנות את הנוסח. ומקור הדין הוא בחק יעקב סי' תס"ח [ועי' אגרות משה או"ח ח"ב סי' כא].

ז.

"יפתח בדורו כשמואל בדורו" אך לא נשמע "יפתח" גדול משמואל ומשנה את הוראותיו. ובעירובין (מא.) חזי אנא דבתר רישא גופא אזיל, כל ימיו של רבן גמליאל קבענו הלכה כמותו עכשיו אתה מבקש לבטל דבריו יהושע אין שומעין לך שכבר נקבעה הלכה כר"ג וכו'. ובשבת (יט:) "באתריה דרב הוה לא איבעי ליה למיעבד הכי".

בחג השבועות תשכ"ה שבת בעיר בני ברק לרגל שמחה בבית אחיו, הגאון המשמר הלוי זצ"ל, עלה בליל החג לקבל את פני מרן הגר"י אברמסקי זצוק"ל בשיבת סלבודקה, ובמשך כשעה דיבר עם הרב זצ"ל בד"ת. לאחר זמן אמר החזון יחזקאל זצוק"ל לגאון ר' משה מרדכי זצ"ל על אחיו, שנים לא ראיתי רב כזה ומסופקני אם יש בכל ארץ ישראל רב כמוהו. חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה.

ומרן רשכבה"ג האבי עזרי זצוק"ל העיד עליו בגודלו, בעת עריכת חופה וקידושין שמרן זיע"א היה המסדר קידושין, והתעוררה שאלה על הכתובה, אמר מרן הרב שך זיע"א זה צריך לשאול את הרב שולזינגר הוא מבין בכתובות ומבין בכל דבר.

ח.

כתב המשנה ברורה סי' רנ"ו ס"ק ב': "ובקהלות גדולות מאד שאי אפשר להכריז, נכון מאד שימצאו אנשים המתנדבים בעם לילך ולזרז בכל רחובות קריה על סגירת החנויות והדלקת הנרות, וכעת נמצא כן בכמה עיירות גדולות חבורות קדושות המייסדות על השגחת השבת

ואשרי חלקם, כי הם מזכים את ישראל לאביהם שבשמים, ויזכו עבור זה המתחזקים תמיד במצוה זו לבנים גדולי ישראל" ע"כ.

וכתב רבנו הגדול האבי עזרי באגרת, זה לשונו: "מה שהחפץ חיים אמר וכתב זה שטרות שאפשר להגיש אותם לפרעון בבי"ד של מעלה - ומשלמים עליהם", עכ"ל. (מכתבים ומאמרים ח"ה מכתב תנ"ב).

וכך היה נוהג אאמו"ר הגאון זצ"ל, כאשר בעת כניסת השבת היה סובב בעיר בין החנויות ויחד עמו השו"ב דמתא הרב החסיד ר' זאב וולף פישמן ז"ל, וכן היו עמו הרה"ג ר' יעקב גלאי זצ"ל מנהל הת"ת והר"ר יורם מנחם נ"י.

ומדי שבת, כאשר היה יוצא מבית הכנסת ורואה רכב נוסע היה נעמד בכביש ומוחה על חילול השבת. וכשנודע לו על עסק שפתח שעריו בשבת היה מגיע ועומד שם עד שינעל את שעריו, והדבר אירע כמה וכמה פעמים. כך סיפר לי הר"ר יורם מנחם נ"י אשר הלך עמו למקום הפירצה.

בשנת תשכ"ג, כאשר הוחל לפרוץ את חומת השבת ע"י חברת אגד, אסף את כל רבני העיר לצאת למחות ברחובה של עיר בעצם יום השבת. ידעו כל ראשי העיר כי בענין שבת קדש אין פשרות, ולא העזו לפרוץ גדר. והנה עד היום, עשרים שנה מעת אשר הורם הנזר והוסרה העטרה, עדיין שמירת השבת בעיר ללא שינוי כאשר היתה באמנה אתו.

בעת ההפגנה הגדולה על גזירת הגיוס ברחובה של עיר, והנה נראה אברך ת"ח מיוצאי כפר אתא, ואמר לי ברוב רגש: דע לך כי חקוק בלבי איך שאביך הרב זצ"ל היה עומד לבדו בכביש בשבת קודש ועוצר מכוניות. לכן אני פה!



ט.

מנהגו היה בסעודות שבת לאכול את הקומפוט עם פת ע"מ לא להכנס בספק ברכה. ודבר זה הוא ע"פ מש"כ הדברי חיים (יור"ד ח"ב סי' ס"ו): ואודות הארבעסין בתוך הסעודה הוא ספק ברכות לשיטת רש"י והרבינו יונה ז"ל באו"ח סי' קע"ז סעיף א' וסעיף ג' וב"י שם, ואני נוהג ללפת הפת בתחילה וסוף.



י.

בעליה לתורה לבר מצוה כאשר הנער קרא קריאת מפטיר בבי"כ אשכנז בהברה ספרדית, הורה לקרוא שוב בהברה אשכנזית.



יא.

כשהיה מסדר קידושין אצל אנשים שאינם שומרים תורה ומצוות, היה מביא עמו יין ועדים ע"מ שיהיו עדים כשרים בקידושין.



יב.

מעולם לא רשם לנישואין גרים, כאשר ידוע המצב בארץ הקודש שרוב רובם של המתגיירים לא קיבלו עול תורה ומצוות. ומאז החלה העליה מחבר העמים, הפסיק לעסוק ברישום נישואין. ואמר, כי כיום אין כמעט אפשרות לברר על יהדות בקרב העולים מבריה"מ ואינו יכול לקחת אחריות.

ויצא במחאה גלויה על עלייתם של מאות אלפי נכרים לארץ ישראל, וזעק כי הדבר יביא להתבוללות נוראה.



יג.

היה מקפיד מאד בכתיבת הכתובה שהכל ייכתב כדין. וע"פ מש"כ הנחלת שבעה (סי' י"ב, ט"ז): "ויש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בגט, כדי שאם ח"ו יקרה מקרה שיגרש אחד את אשתו ולא יהיו יודעין דקדוק כתיבת שמו או שמה או בשמות אבותם יהא נלמד מספר כתובה, ואם הסופר אינו נזהר בכך יוכל להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן שיסמכו בגט על כתיבת הכתובה".

ומעשה היה שהביאו לפניו כתובה של אחד מאנשי העיר, ומיד כשראה הכתובה אמר לבעל הכתובה, חותנך יש לו שני שמות וכאן כתוב רק שם אחד, לך תעשה כתובה חדשה. ואמר אאמו"ר זצ"ל כי בכתיבת כתובה יש לכתוב במתינות וישוב הדעת, כי רבים המכשולים בזה, גם בקרב רבנים ות"ח.



יד.

מסר נפשו על השחיטה בעיר והוה מרגלא בפומיה דברי מרן החזו"א באגרותיו כי "השחיטה היא הציר שכל היהדות סובבת עליה" (אגרות חזון איש ח"ג, פ"ט). ומינה שוחטים יראים וחרדים בני תורה, וכדברי השו"ע (יור"ד סי' יח) "והרבה צריך יישוב הדעת ויראת שמים לבדיקת הסכין, הלא תראה כי יבדוק אדם פעמיים ושלוש ולא ירגיש בפגימה דקה ואח"כ ימצאנה כי הבין לב באחרונה ובחינת חוש המישוש כפי כוונת הלב" וכו' וברמ"א סי' ל"ט סעיף י"ג "צריך להיות הבדק ירא אלקים".

ובדרכי תשובה שם (ס"ק קע"ו): "ויבדוק בכונה גדולה בלב פנוי מכל מחשבות (שמלה חדשה שם וכו')".

חק ולא יעבור היה בשחיטת כפר אתא כי שני שוחטים יעמדו אצל השחיטה, כנהוג בקהלות ישראל הכשרות מדור דור (שו"ת חתם סופר יור"ד סי' ל"ה, טוב טעם ודעת מהדו"ת סי' ל"ד דעת תורה למהרש"ם יור"ד סי' י"ח ס"ק ל"א).

טו.

בכפר אתא היה המנהג שהמרא דאתרא היה דן יחידי, כדברי הב"ח בתשובותיו סי' קכ"א הובא במהרש"ם ח"ג סי' ל"ה. וכאשר באחד ממוסדות התורה בכפר אתא לא הגיעו לעמק השווה, והצדדים באו לפני כ"ק האדמו"ר מגור בעל הבית ישראל זצוק"ל, אמר להם שיעמדו לדין בפני הרב דכפר אתא.

טז.

בהלכות שמחות היה מזהיר שלא לשנות מההלכה ומהמנהג. ובכל הימים שאין מספידין בהם, עמד על המשמר שלא יעברו על ההלכה. וכאשר איתרע שנפטר גבאי בית הכנסת, הרה"ח ר' שמחה בונים פיגנבוים, בחדש ניסן (כ"ה ניסן תשל"ה), כשיצאו מבית המדרש אמר "כותלי בית המדרש יוכיחו" ובוה יצאו ידי הספד.

יז.

דרשות שבת שובה ושבת הגדול היו בלשון האידיש, ואמר שכך נהגו רבני העיר הגר"ב מנדלזון זצ"ל וחותני הגרי"ל גפן זצ"ל, חייב אדם לומר בלשון רבו (עדיות פ"א מ"ג). ופעמים רבות בקשו ממנו שיאמר בלשון העם אך מיאן לשנות, ובשבת חול המועד היה מדבר בפני הציבור וחוזר על עיקרי הדברים בעניינים העומדים על הפרק.

יח.

בשבתות דריגלא היה מעמד גדול אשר השמיע דברים בעניני השעה באספקלריא המאירה, בדרכם של רבותינו מצוקי ארץ ומרבותיו מרנא האבי עזרי זיע"א ומרן המשגיח בעל המכתב מאליהו זיע"א ומרן בעל האור יחזקאל זיע"א. ורבים מבני העיר המעידים כי דברים אלו ששמעו באש גדולה בעוז ותעצומות נחקקה בלבם.

כל זה "בהיות המקדש על מכוננו כהן גדול עומד ומשמש דורו ראו ושמחו".
ועדיין לא באנו בזה למקצת משיפולי גלימתו של אאמו"ר זצ"ל אשר מסר נפשו על משמר
התורה עד יומו האחרון ונתקיים בו מעם מזבחי תקחנו למות...

ידידו המברכו בכל לב

טוביה הלוי בלאאמו"ר שה"ת הגר"ש זצ"ל



אוצר הספרים

◆ על בית הבחירה למאירי ◆

הרב אהרן אופיר

על בית הבחירה למאירי*

מאז הדפסתו של בית הבחירה למאירי, אורו רק הולך ומתגלה, הולך ומוסיף, הולך ומאיר על עם ישראל. וככל שעובר הזמן הולכים ומשמשים בו יותר ויותר, ומבינים את ערכו וגודלו החרגי. יש לפעמים אנשים הטובעים באריכותו, בריבוי השיטות החדשות שמביא, ויש אשר מתערבבים בדבריו ונראה בעיניהם שדבריו כלולים ואינם אחידים, הוא מראה פנים לשיטה זו ולאחר שורה מראה פנים לשיטה אחרת, הוא פוסק פסק לפי דעתו ולאחר מכן כותב סתמא כדעת הרי"ף והרמב"ם, ומחמת כן יש אשר יצאו להעיד עליו שהוא 'ראשון עתיר סתירות'. אמנם כל זה נובע מחוסר היכרות מספקת עם הספר, מחוסר הבחנה בנימוסיו, מחוסר הבנה ברמזותיו, אבל המרבה להגות ולדקדק בלשונו, לומד עם הזמן את כלליו את דקויותיו את כינויו, ומבין היטב את דבריו ורואה שלפנינו חיבור מוגמר, חיבור מתוכנן הדק היטב, אשר הסתירות בו מועטות יותר משאר ספרי חידושי הראשונים. לפנינו חיבור שהטיותו שלו נעשו בחיבור גדול ורחב של חידושי המאירי על הש"ס, לפנינו חיבור שעשוי מדברים נבחרים שהם 'בית הבחירה' מתוך אריכות הדברים שנאמרו בסוגיא*.

מטבע הדברים פוסק שדבק באמת, ורוצה לחבר חיבור הלכתי כולל ומקיף, נאלץ במקומות המסופקים לו להשאיר ללא הכרעה, ולהביא מחלוקת בלא פסיקה, או לכתוב בסתמא את מה שהוא נוטה אליו ולציין שיש חולקים. ואל לנו לעוות את כוונותיו ולהניח הנחה חסרת היגיון ובסיס שבכל מקום יש לו הכרעה גמורה, ומה שלפעמים הביא מחלוקת ולא הכריע יש גם כאן הכרעה גמורה עם כללי פסיקה דמיוניים. הדברים אמורים על כל ספר, ובפרט על המאירי. ומשכך, אין להניח שהמאירי פסק פסיקה חתוכה בזה שהזכיר שיטה מסוימת, אלא אין נחשב פסק גמור עד שיאמר להדיא שכך דעתו לפסוק. כמו כן, אין להניח שדעתו נוטה לאחד הצדדים, עד שיהא מוכח כן מלשונו להדיא, ואם מדקדקים בדבר זה בלשון המאירי, מתורצות רוב הסתירות המדומות שבדבריו. לפעמים הוא מגלה שדעתו לפסוק כצד אחד בגמרא, אבל אין כוונתו לומר כן הלכה למעשה, כיון שהוא נגד כל או רוב הפוסקים הגדולים, והוא רק גילה מה היתה דעתו לפסוק למעשה לולי שרבים חלוקים על זה. ודוגמא לדבר בסוכה ז. ד"ה הלשון.

בבית הבחירה כתוב אחר כל משנה את פירוש המשנה לרמב"ם, וכתוב בתחילת הדברים אמר הר"מ, ולאחר גמר דברי הרמב"ם מתחיל המאירי את דבריו וכותב אמר המאירי וכו'. ודבריו אינם נסובים כלל על דברי הרמב"ם הנזכרים, אלא הוא מתחיל את דעתו על הסוגיא בלא קשר לדברי הרמב"ם. ויש מסכתות שאין בהן את דברי פירוש המשנה לרמב"ם, כגון במסכת ראש השנה.

* מאמר זה נוצר אגב לימוד בספרי המאירי לצורך כתיבת ספרי אור חדש שהוא כעין הרחבת הבית יוסף, ונאספו בו רבבות של שיטות ראשונים שלא נזכרו בבית יוסף, והוא מסודר על סדר כל הבית יוסף, וניתן לקבלו במהדורה דיגיטלית. (א). כדכתב המאירי בהקדמתו ד"ה ולהיות, שקרא לחיבורו בשם זה כי הם דברים נבחרים בלא אריכות משא ומתן.

מכמה טעמים נראה קצת שלא המאירי הכניס את פירוש הרמב"ם לחיבורו, אלא אחד המעתיקים הכניסו. א. המאירי בהקדמתו, כשהוא כותב את סדר חיבורו לפרטיו, לא מזכיר כלל את פירוש המשנה לרמב"ם. ב. המאירי לא מתייחס בדבריו כלל לדברי פירוש המשנה שהובא. ג. עצם הזכרת שמו הפרטי של הרמב"ם ולא בדרך כינוי כגון גדולי המחברים, היא חריגה מדרכי הספר. ד. לאיזה צורך הכניס המאירי את דברי הרמב"ם, הלא המאירי עצמו מפרש אחר כך את המשנה, ובפרט שפעמים רבות אין הוא סובר כהרמב"ם.



רבותיו וספריו

המאירי בכמה מקומות, כגון בסוכה ב. ד"ה ולענין, כתב ורבותי פירשו, ויש מקומות שכותב וקצת רבותי. בהקדמתו לאבות, כתב את כל שלשלת התורה עד זמנו, ובסוף ההקדמה שם כתב דרבו המובהק הוא רבי ראובן ב"ר חיים, וכתב המאירי שהוא עצמו קטון אצבעותיו של רבו ומשיירי מעשי ידיו. באורחות חיים ועוד ספרי ראשונים מבואר דרבי ראובן זה חיבר ספר בשם ספר התמיד, ולפני כמה עשרות שנים הודפס חלק מספר זה על פי כתב יד יחיד בעולם, אבל אין עדיין ראיות ברי סמכא שזה ספר התמיד ושמחברו הוא רבי ראובן הנזכר.

המאירי בסוף הקדמתו לאבות שם, כתב שהתחיל בחיבור זה בשנת ל"ח ללידתו, וגמר את חיבורו בכל תלתא סדרים בשנת נ"א ללידתו, והיא שנת ה' אלפים וס', ע"כ, דהיינו שש שנים לפני גירוש צרפת. ובהקדמתו לספר קרית ספר על עניני ספר תורה, קונן את צערו על גירוש צרפת. ומבואר מזה שהוא חיבר את קרית ספר אחר בית הבחירה ולאחר גירוש צרפת. והמהדיר המהולל, ראש וראשון למהדירי ספרי ראשונים רבי משה הרשלר, הביא שגירוש צרפת אכן היה בזמנו של המאירי, אבל עירו של המאירי פרפיניאן לא גורשה, מפני שהיתה מוגנת על ידי מלך האי מיורקא, והמאירי נשאר בעירו. המאירי בספר מגן אבות בהקדמת ענין כ"א, כתב שהעיר קרקשונה היא עיר קבורת אבותיו, ובסוף הקדמתו למגן אבות כתב ששרשי משפחתו יצאו מנרבונא וקרקשונא.

המאירי חיבר פירושים על הנ"ך, וכן חיבר ספר בשם חיבור התשובה, ובכמה מקומות כותב שחיברו בילדותו, וכן חיבר את ספר קרית ספר הנזכר. כמו כן, חיבר ספר מגן אבות שבו הוא מגן על מנהגי מקומו, הנהוגים בכל פרובינציא, מפני תלמידים שבאו מספרד ורצו לשנות כמה מנהגים מחמת קושיות שהקשו על מנהג מקומו. וספריו אלה הודפסו. בספר מגן אבות מזכיר המאירי את חיבורו בית הבחירה כמה פעמים, כגון בענין כ"א, ומכנהו חיבורינו הגדול בית הבחירה, ומזה יש ללמוד שחיבר את מגן אבות אחר בית הבחירה. ובתחילת ענין כ"א, כתב שהתלמידים האלו הביאו עמם את קונטרס השגות הרמב"ן על הל' לולב לראב"ד, והמאירי שם כתב ליישב את דברי הראב"ד, ודבר זה הוא בכלל מגמת עיקר הספר שהיא 'להגן על פרובינציא מפני ספרד', כי המאירי מגן בזה על הראב"ד מפרובינציא מפני הרמב"ן הספרדי. ומדברי המאירי האלו יש ללמוד שכשכתב את בית הבחירה לא היו לפניו השגות הרמב"ן על הל' לולב לראב"ד.

בית הבחירה למאירי לא הובא בספרי הראשונים שבאו אחריו, כיון שהוא חיבר את חיבורו קרוב לזמן של שמד, כגון שריפת הספרים בצרפת, וגירוש צרפת. ועל כן לאחר זמנו נתמעטו התלמידים והספרים בסביבת מקומו, ולא הספיק הספר להתפשט, ובפרט שהוא ספר גדול. אבל משוררי זמנו וכן גדולי זמנו שיבחוהו מאוד, ומעט משיריהם ומכתביהם הודפסו בקצת הדפסות של בית הבחירה. ומדברי המאירי בכמה מקומות מבואר שהוא היה מורה הוראה בר סמכא בזמנו והיו בני מקומו נשמעים אליו.



הכינויים

בלשונות המאירי מפורסמים בעיקר כינויו לראשונים, שלפעמים הפענוח שלהם ידוע ומוכרח ולפעמים הדבר קשה. החיד"א בשם הגדולים ד"ה גדולי הדורות, כתב שמהר"ש אלגאזי כתב דכשואמרים הפוסקים לשון גדולי הדורות שלפנינו כוונתם לראב"ד, וכתב החיד"א שמהר"ש אלגאזי כתב סתם שאומרים הפוסקים, ולא זכר דכל לשונות אלו גדולי דבר פלוני וגדולי דבר אלמוני, המאירי המציאם, ע"כ, אמנם זה אינו מדויק לומר שהמאירי המציא את אלו הלשונות, שהרי המאירי בכל דוכתא מכנה את הראב"ד בכינוי גדולי המפרשים, וכתב כן גם הרשב"א במשמרת הבית ז, ג, ח: על הראב"ד. וכן דרך המאירי לקרוא לרמב"ם גדולי המחברים, וכבר קדמו הרמב"ן בהלכות נדה א, יב, וכן הרשב"א בתורת הבית הקצר כגון ג, ג, פב, גבי להניח הכסלים על הבשר, וכן בעוד מקומות בדברי הרשב"א שם. ומבואר שכמה מלשונות אלו רווחו בדורות ההם בקטלוגיה שבספרד וכן בדרום צרפת. גם מה שהביא החיד"א שגדולי הדורות שלפנינו הוא הראב"ד, אינו מדויק, וכמו שאכתוב להלן.

המהדירים של ההדפסות הקודמות של בית הבחירה, כתבו בהקדמתם לכל מסכת ומסכת לזהות מקצת מן הכינויים שהוזכרו באותה מסכת, וכן יש בכמה ספרים זיהוי של מקצת הכינויים. אמנם כולם לא עשו עבודה שלימה - יש שכתבו זיהוי רק על מספר כינויים בלבד, ויש שכתבו על כינויים רבים אבל לא נתנו לב לחילוקים דקים בין הכינויים, ויש שאף עצם הכינוי לא מתאים לאותו זיהוי מצד מקום מגוריו או זמנו של אותו גדול. על כן התחלתי לעסוק במלאכת הזיהוי בצורה מדוקדקת בתקוה שעם הזמן אוכל להשלים את עיקרי הדברים. היות שהמאירי בחידושי מוזכר את הראשונים בשמם, על כן הזיהוי המוכרח ביותר הוא על ידי השוואה בין הכינוי באותו מקום בבית הבחירה לבין שמו של הראשון באותו מקום בחידושי. אמנם הודפסו רק חידושי המאירי על עירובין וביצה, ועל עירובין הוכח שאינם למאירי אלא לאחד מתלמידיו, ועל כן נותר לנו להשוות רק בביצה.

כשכותב רוב פוסקים, אינו כינוי לראשון מסויים אלא הוא כפשוטו. כל סוגי כינויי הרבנים, כגון ראשוני הרבנים, אחרוני הרבנים, היינו גדולים קדמונים באשכנז וצרפת, ור"ת הוא אחרון הרבנים כדאכתוב להלן. נראה דאין חילוק בין גדולי פלוני למגדולי פלוני. וכן הרבה פעמים כשכותב קצת גדולי פלוני, כוונתו לאותו אדם שמכונה גדולי פלוני סתם. ואולי כשכותב 'קצת

גדולי פלוני' בא לומר שאותו גדול לא אמר כן בצורה פשוטה הלכה למעשה, או שכתב כן בלא ראייה מספקת.

יש ראשונים שהמאירי מביא את דבריהם תמיד בלא כינוי, ואפשר שהוא מפני שהמאירי סבור שאינם גדולים כל כך עד כדי שיהיו ראויים לכינוי. הוא מביא את דבריהם להלכה בסתמא או כותב קצת מפרשים פירשו, או ויש מי שתירץ, יש חולקין, יש מי שכתב, יש אומרים, יש מצדדין, וכיוצא בזה. ובסוכה ד. ד"ה היתה הביא את דברי המכתם שם, בשם יש מי שתירץ, וכתב על דבריו 'ודברים בטלים הם ואל תחוש להם ולא כתבנום אלא שלא לטעות בהם', ע"כ. לפעמים המאירי כותב בלשון יש אומרים וכיוצא בזה, אע"פ שכתבו כן ראשונים שהוא רגיל לכנותם, ונראה דהיינו מחמת שכמה ראשונים סוברים כן ואין בהם אחד שראוי שהשיטה הזו תיקרא דוקא על שמו יותר מהשאר.

המאירי משתמש לפעמים בב' כינויים לראשון אחד. ובתחילה הנחתי הנחה הגיונית שלא יתכן שהוא ישתמש באותו כינוי לכמה ראשונים, כי א"כ מה תועלת יש בהקמת מערכת כינויים שלימה כשהיא אינה עקבית. וכשהיו כנגד הנחה זו הכרחים שהוא משתמש בכינוי אחד לב' ראשונים, כגון שברוב הפעמים גדולי הדורות הוא ההשלמה, וחכמי הדורות הוא הרמב"ן, אבל לפעמים יש גם להיפך, סברתי שיש להגיה בכל מקום שהוא להיפך כדי שהכינויים יהיו עקביים. והגהה זו אפשר שהיא באמת נכונה, כי רוב הפעמים כינויים אלו עקביים. ומכל מקום נוכחתי שיש הוכחות ברורות שהוא משתמש באותו כינוי לכמה ראשונים, כגון גאוני ספרד שהוא כולל כמה ראשונים, וכיוצא בזה עוד כינויים. ומ"מ יש כינויים שהם שייכים רק לראשון אחד, ויש ששייכים לכמה ראשונים. וגם אלו ששייכים לכמה ראשונים, הם שייכים רק לראשונים מסויימים ולא לשאר הראשונים. ועל כן עדיין יש חשיבות בזיהוי כללי הכינויים.



כינויים שמצויים הרבה וזיהויים פשוט ומוכרח לגמרי

גדולי הרבנים - רש"י.

גדולי המחברים - הרמב"ם.

גדולי הפוסקים - הרי"ף.

גדולי המפרשים - הראב"ד. בב"מ קה. ד"ה גדולי כתב המאירי גדולי המפרשים כתבו בתשובותיהם, ע"כ. אע"פ שסתם גדולי המפרשים היינו הראב"ד, מצינו בסוכה ב. ד"ה ולענין, שכתב המאירי 'הרבה מגדולי המפרשים'. ומ"מ אף שם הראב"ד נכלל בכינוי זה, כמבואר מדבריו שם בהשגותיו על המאור.



שאר הכינויים

מורה צדק. כשכותב המאירי בהקדמתו כוונתו לרמב"ם.

מגדולי המגיהים או מגיהי ההלכות. בדרך כלל כוונתו לבעל המאור^א, אלא א"כ הביא המאירי את דברי גדולי המחברים (הרמב"ם) וכתב שחלקו עליו גדולי המגיהים, דאז כוונתו למגיה על הרמב"ם שהוא הראב"ד, כגון בקידושין עח. ד"ה ומכל מקום. אף כשכותב גדולי הראשונים או מגדולי הראשונים או קצת גדולי הראשונים או גדולי הראשונים שבגירונאה או גדולי הראשונים שבקאטאלוניאה כוונתו לבעל המאור. ונראה שכשמביא את דברי הרז"ה כהשגה על הרי"ף, או כשמביא את דברי הראב"ד כהשגה על הרמב"ם, מכנה אותם גדולי המגיהים, אבל כשמביא את דבריהם כפירוש לסוגיא, מכנה את הרז"ה גדולי הראשונים, וכיוצא בזה, ואת הראב"ד גדולי המפרשים. ומ"מ לא כל מה שמביא המאירי מגדולי הראשונים נמצא לפנינו במאור, ושמא הרז"ה כתב כן בחיבור אחר או שתלמידיו כתבו כן בשמו.

גדולי הדור. כוונתו לרשב"א. אמנם לפעמים כותב המאירי קצת גדולי הדור, כגון בסוכה יא. ד"ה נוי, ומ"מ נראה דכשהוא כותב גדולי הדור סתם כוונתו לרשב"א לבדו. המאירי בחולין קז: ד"ה בקצת, כתב שאלתיה לגדולי הדור והשיבוני, ע"כ, ואכן המאירי בסוף הקדמתו לאבות, כתב ששאל שאלות מהרשב"א. אמנם בכמה מקומות נראה שהכינוי חכמי האחרונים וכן חכמי האחרונים שבספרד היינו הרשב"א בספרו תורת הבית. ונראה ששני הכינויים נכונים.

חכמי הדור. הרא"ה.

חכמי הדורות. כוונתו לרמב"ן. ואפשר שבמקומות שכתוב גדולי הדורות וכוונתו לרמב"ן, יש להגיה חכמי הדורות.

גדולי הדורות שלפנינו. כוונתו לבעל ההשלמה.

גדולי הדורות. לפעמים הכוונה לרמב"ן, ואפשר שיש להגיה שם חכמי הדורות, כי זה הכינוי המצוי של הרמב"ן, ובשאר המקומות נראה דכוונתו לרבי משולם בעל ההשלמה. אמנם פעמים רבות אין הדברים נמצאים בהשלמה לפנינו, ואפשר שהוא מספר אחר שלו או מתלמידיו. והב"י באו"ח סי' תרנא, ו-ה-יב, הביא מאורחות חיים מעשה שאירע עם ה"ר משולם, ומעשה זה מובא במאירי בסוכה לא. ד"ה זה שאמרו, שאירע כן לגדולי הדורות, וזו הוכחה ברורה שגדולי הדורות הוא רבינו משולם. ולכאורה היינו רבינו משולם בעל ההשלמה.

מגדולי תלמידיהם של גדולי הפוסקים. ר' אפרים תלמיד הרי"ף.

חכמי הצרפתים. רשב"ם. כיון שהיה למאירי את פירוש רשב"ם לבבא בתרא, ממילא דבריו מוזכרים במאירי בעיקר בבבא בתרא.

ראשוני הרבנים. רבינו גרשם מאור הגולה.

אחרוני הרבנים. כוונתו לרבינו תם או לר"ש משאנץ, ובמסכת מקוואות מביא מהר"ש ומכנהו אחרוני הרבנים. ואפשר קצת שתמיד כוונתו רק לר"ש ולא לר"ת, וכוונתו לר"ש בתוספותיו, שבדרך כלל סובר כר"ת. אף כשכותב גדולי הצרפתים כוונתו לר"ש משאנץ, וכדכתב בחולין צח: ד"ה גדולי: גדולי הצרפתים בפירושיהם במשניות של זרעים.

גאוני הראשונים. רב האי גאון.

(ב). הרז"ה נולד בעיר גירונאה שבמחוז קאטאלוניאה שבספרד ולאחר מכן היגר לדרום צרפת לעיר לונגיל.

גאוני ספרד, קצת גאוני ספרד. בדברים הנוגעים לסדר מועד, הרבה פעמים כוונתו לר"ץ גיאת, ובדברים הנוגעים לסדר נזיקין, הרבה פעמים כוונתו לר"י מיגאש. ובמסכת שבועות כותב המאירי בכמה מקומות דכן פסקו גאוני ספרד (הר"י מיגאש) וגדולי המחברים (הרמב"ם) אחריהם, ע"כ, כגון בשבועות מה: ד"ה זו. המאירי בהקדמתו לאבות כתב שיש בידו חידושי הר"י מיגאש על שבועות ובבא בתרא. מההשוואה לחידושי במסכת ביצה מבואר שאף רבי אפרים תלמיד הרי"ף מכונה גאוני ספרד. וכן בכמה מקומות נראה שאף רבינו חננאל מכונה גאוני ספרד. וזה תמוה, דהלא ר"ח ורבינו אפרים לא גרו בספרד אלא בצפון אפריקה, ונראה שבלשון המאירי אף צפון אפריקה היא בכלל ספרד.

אחד מזקנינו הגדולים שבקרקשונה. בסוכה כט: ד"ה ונמצינו, כתב שגדולי המפרשים (הראב"ד) הביאו ראיה בהלכות לולב שלהם בשם אחד מזקנינו הגדולים שבקרקשונה, ע"כ. וראיה זו מובאת בסוף הל' לולב לראב"ד בשם רבי מנחם ב"ר יצחק, והמאירי במגן אבות בהקדמה להערותיו על הל' לולב לראב"ד והרמב"ן, כתב שהראב"ד הוצרך לגלות מעירו לתקופה מסוימת והתארח בקרקשונה אצל רבי מנחם ב"ר יצחק הזה ושם חיבר את הל' לולב שלו

חכמי לוניל. רבי שלמיה מלוניל. כן מבואר מההשוואות לדברי רבי שלמיה המובאים במכתם לסוכה ובכל בו והאורחות חיים, ומלשונם שכותבים "רבי שלמיה כתב" וכן מלשון המאירי שכותב "כתבו חכמי לוניל" מבואר שחיבר ספר, והיינו רבי שלמיה אביו של רבי אשר ב"ר שלמיה מלוניל (אחד מתוך לפחות שלשה שנקראו רבי אשר מלוניל), שחיבר ספר להגן על המאור, ולא הגיע לידינו

גדולי קדמונינו שבנארבונאה. ראב"י אב"ד בעל האשכול.

גדולי קדמונינו. היינו רבי מאיר מטראנטקלייש מחבר ספר העזר, תלמידו של הראב"ד, דכן מבואר מההשוואות של בית הבחירה לחידושים בביצה. אמנם בהרבה מקומות הוא כותב גדולי קדמונינו והכוונה לראב"י אב"ד בעל האשכול, ואם כותב גדולי קדמונינו שבנארבונאה, הוא תמיד ראב"י אב"ד.

גדולי פרווינצא בחיבוריהם. העיטור. פרוינציה זו היא פרובנס של זמנינו, ויש ראשונים המכנים את כל דרום מזרח צרפת פרוינציה. אמנם בפירוש המצומצם שלה היינו רק איזור פרובנס של זמנינו, דהיינו מה שנמצא בדרום מזרח צרפת, צפונית לים התיכון, ולא מה שנמצא מערבית לים התיכון כגון מקומו של המאירי ונארבונא.

גאונים. לאו דוקא גאוני בבל, אבל כמדומה שלא יכנה כך גדולים מצרפת ואשכנז.

יש במאירי עוד הרבה כינויים, כגון גדולי הדורות שבקאטאלוניאה, גדולי הראשונים שבקאטאלוניא, חכמי קאטאלוניא, חכמי הראשונים שבקאטאלוניאה, מקצת גדולי הדורות, קצת חכמי הדורות, חכמי הדורות שלפנינו, חכמי הדורות, חכמי ההר, חכמי פרוינצא, חכמי נארבונאה, קצת חכמי האחרונים שבנארבונאה, גדולי הנשיאים שבנארבונאה, גדולי הראשונים שבספרד, גדולי הראשונים שבגלילות אלו, גאוני האחרונים, גדולי האחרונים, חכמי האחרונים, חכמי האחרונים שבצרפת, חכמי האחרונים שבספרד כתבוה במסכת שבועות, גאוני האחרונים

שבספרד, מקצת גאוני הראשונים, ראשוני הגאונים, חשובי תלמידיהם של גדולי הפוסקים, מגדולי אחרוני הרבנים שבצרפת, חכמי התוספות, רבני צרפת, תלמידי גדולי המפרשים בחידושיהם, חשובי הגאונים, אבי העזרי ז"ל, ועוד הרבה. יש כינויים אשר לפעמים נראה לזהותם עם ראשון פלוני או אלמוני, אבל כשבודקים ומדקדקים בזה כסדר, קשה להלום את כל הדברים ולהוציא דבר מוכרח וברור. על כל פנים דבר ברור הוא שלמאירי היה אוצר ספרים גדול ביחס לזמנים ההם.

יש ראשונים שיש הסתברות שיש להם כינוי אצל המאירי, כגון הר"י אלברצלוני, הרמ"ה, המנהיג, ר"י הזקן, מהר"ם מרוטנבורג. יש להניח שראשונים שהמאירי מביאם בשמם ומשבחם בסוף הקדמתו למסכת אבות, יש להם כינוי אצל המאירי.



דרך לימודו

דרך לימודו של המאירי היא די אופיינית לאיזור מגוריו, הלא הוא דרום צרפת, והיינו פרובנס וסביבותיה (פרובינציא בלשון הראשונים), בזמנו ובדורות לפניו. ודרך זו קרובה לדרך הלימוד של ספרד הקדמונית, וקרובה לדרכו של הרמב"ם. וזה בשונה מהראשונים שנחשבים לפי מקומם 'ספרדים', כגון הרמב"ן והרשב"א והריטב"א שחיו בצפון מזרח ספרד, והם מושפעים יחסית הרבה גם מהדרך הצרפתית של בעלי התוס'.

הדרך הספרדית הקדומה, ששלטה גם בפרובנס בזמן המאירי וכן כמה דורות לפניו, היא קרובה יותר לדרך גאוני בבל, ובינה לבין הדרך הצרפתית יש הבדלים אופייניים. בדרך ראשוני ספרד הקדמונים מרבים לחתור לענין פסק, כותבים את רוב המילים בארמית, ודוגמא לדבר חידושי הרמ"ה לבבא בתרא (הוא כתב על רוב התלמוד אלא שאבדו ספריו). הגישה לתלמוד היא פתוחה יותר, ולא 'מקדשים' את כל התלמוד, מותר שיהיו סוגיות סותרות ולענין פסק סוגיא בדוכתא עדיפא. ואינם מרבים להיכנס לחילוקים צרפתיים שכל סוגיא איירי בגוונא אחר, כדרכם של ר"ת ובעלי התוס'. אפשר לפעמים לפרק קושיא חמורה או לדחות מההלכה דבר שנאמר בגמרא, בנימוק בסגנון 'הדברים נאמרו בדרך משא ומתן בעלמא ולא קיימא לן הכי', כגון במאירי בסוכה ט: ד"ה ולגדולי, או 'לא נאמר כן אלא דרך סוגיא' כגון במאירי בסוכה לג: ד"ה ר' עקיבא. דברי אגדה סמכותם פחותה, ואם הם סותרים איזה דין הלכתי אפשר להסתפק בנימוק כמו 'דברי אגדה הן ואין משיבין עליהן', כגון ברשב"א במגילה טו. ו'דברי אגדות אין סומכים עליהם ביותר' כגון באשכול בהל' ס"ת ד"ה ואמר מר (ס). מתשובות רב שרירא ובנו רב האי. מימרות רבות נאמרו בגמרא על 'דרך צחות' או 'דרך הערה' בעלמא, ובה מוסרות מאות קושיות ותמיהות. ולדוגמא אין צריך לטרוח ליישב לפי כל גדרי ההלכה מדוע נוח לאדם להפיל עצמו לכבשן האש ולא להלכין פני חבירו, כי זה נאמר דרך הערה, כדכתב המאירי בסוטה י:; כלומר אמרו דרך גוזמא כדי להעיר את האדם ולחזקו בזה. ולעומת כל זה, הדרך הצרפתית מקדשת את התלמוד והכל צריך להתיישב על אופניו. ויש לנו לסבור שמחברי התלמוד דקדקו בדברים עד הקצה האחרון, ולא תיתכן סתירה או דבר אגדה לא מדויק הלכתית, ואין לנו לומר

'גוזמא הוא' או 'לאו דוקא' בלא ראייה. ובהנחה בסיסית זו טרחו בעלי התוס' מאות שנים ליישב קושיות רבות שבספרד הקדמונית ואולי גם בבבל כמעט ולא הוקשו מעולם.

המאירי בנדה ע: ד"ה לענין, כתב שיש מפרשים פירוש מסויים בדבר אגדה המובא שם בגמרא, וכתב המאירי ולא פירש כן אלא מי שלבו נוקפו להיות נוטה אחר דעת האנדלוסיים (איזור בספרד) וה' הטוב יכפר בעד, ע"כ.

יש הרבה ספרים שנתחברו בחבל ארץ של המאירי קרוב לזמנו, ודברי כולם חופפים זה לזה ודרך לימודם שוה, וכולם דבקים בדברי הרי"ף או הרמב"ם והולכים לאורם, ובכללם ההשלמה, המאורות, המכתם, רבי אברהם מן ההר, רבי יהונתן מלוניל. ספרים אלו לא אבדו והם נמצאים בידינו על מסכתות רבות. אמנם אין מרבים למשמש בהם, רק מחמת שאין חוזרים להדפיסם, והרבה מהעותקים שנדפסו מהם בעבר כבר אבדו. בית הבחירה למאירי נחשב מאסף לכל המחנות האלה. אגב אעיר, שהמאורות והמכתם נמשכים הרבה אחר דברי ההשלמה, ואינם מרבים להכריע מדברי עצמם, אבל ההשלמה ורבי אברהם מן ההר והרי"ף מלוניל יש להם יותר דעה עצמאית להכריע ולחלוק על אלו שקדמום, ויש לספריהם חשיבות מרובה יותר. אמנם רבי אברהם מן ההר דבק מאוד בדברי הרמב"ם, ונמשך אחר דעתו בכל מקום.

המאירי הלך בדרכו של הרמב"ם בחיבורו משנה תורה, וכתב את כל חיבורו בלשון הקודש צחה. בזמנינו פחות יודעים להעריך את זה, כי כבר החיו את לשון הקודש במאות השנים האחרונות, והפכוה ללשון המדוברת בשוק, אבל בזמן המאירי והרמב"ם היה זה נחשב להתמקצעות וגאונות המצריכה חשיבה רבה (וכן בזמנו של הרמח"ל, שגם עשה כן בספרי).

ספר בית הבחירה הודפס מתוך הכתב היד היחיד שנשאר מהספר. ואם הוא היה אבד לא היינו יודעים להעריך את גודלו וידו החזקה. ויש בדבר זה דוגמא קיצונית להדגים לנו אלו ראשונים גדולים היו בעבר שחיברו חיבורים מקיפים ואינם מפורסמים בזמנינו, רק מפני שההבדל ביניהם לבית הבחירה למאירי היה שעוד כתב יד אחד שלהם אבד. אין ספק שעולם הספרות התורנית יכול היה להיות אחר אילו לא היו נאבדים כמה מחיבורי הראשונים, ואף עולם ההלכה היה שונה. שמא אין לנו להסתפק באמרה המדרשית 'הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל', ואולי עלינו להשתדל להגן על ספרות התורה הקדמונית שלא ישלוט בה יד המזל.



אוצר חקר ועיון

♦ עירוי מכלי ראשון לענין ביטול ♦

הרב מירון יוחאי

עירוי מכלי ראשון לענין ביטול

א. הסוברים שעירוי מכלי ראשון אינו מבטל * ב. הסוברים שעירוי מכלי ראשון מבטל * ג. עירוי המקלח ועירוי הנוטף * ד. סוגיות הש"ס בהתאם לשיטות השונות * סיכום

נחלקו הראשונים בדין עירוי מכלי ראשון, האם דינו ככלי ראשון. ומחלוקת זו נחלקת לשנים: לענין ביטול, ולענין בליעה ופליטה בכלים. יש מהראשונים שהשוו את הנושאים, ויש שחילקו ביניהם, ויש שאף חילקו בין בליעה לפליטה. במאמר זה אתמקד בענין ביטול ע"י עירוי מכלי ראשון. הנושא ארוך, ואנסה לסכם את השיטות כמה שאפשר, ולסקור את הראיות שהביאו החולקים.

כהקדמה לנושא, יש להעמיק ולהבחין בחילוק שבין כלי ראשון ממש, לבין עירוי מכלי ראשון. עירוי גרוע מכלי ראשון עצמו משני פנים. האחד – מיעוט החום במים כשיצאים מהכלי הרוחץ ומתקררים מעט באויר¹. והשני, שמתחלק גם הוא לשנים: הזמן המועט בו המים באים במגע עם הכלי המבוקש להגעלה או המאכל (ביחס לנתינה לתוך כלי ראשון, שאז המאכל נמצא ברוחצין זמן ממושך)², וגם חומו שיוורד במהירות בעקבות המגע עם הכלי הקר באופן בו הוא משתהה בו ואינו נוזל ממנו מיד (ואז הוא בעצם כלי שני)³. ויעוין בהמשך בסעיף ד' (סוגיא שלישית). בענין הכשר יורה ע"י ניצוצות, גדר אמצעי בזה, בין עירוי מכ"ר, לכ"ר ממש, והמקור בראשונים.



א. ועל נקודה זו עמד רבינו יונה בחומרתו המפורסמת (ב"ב דף יט ע"א), וז"ל: "ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם, שטומנין קומקום של חמין ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שאין היד סולדת בו, והאחד סולדת בו, ומתבשל זה בזה, ונמצאו מבשלים בשבת. ואפילו אם שניהם היד סולדת בהם, איכא למ"ד בירושלמי (שבת פ"ג ה"ה) עירוי אינו ככלי ראשון, וכשמערין המים – לאלתר שיצאו מן הכלי, אע"פ שהן רותחין, פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון. ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום ביטול".

היה נוח לפרש שכוונתו לרתיחה המירבית שיש בה כדי לבשל כראוי, ומיד בצאת המים לאויר מתקררים מעט מרתיחה זו. אך באמת אין זו כונתו, שהוא דיבר על מים טמונים בשבת שרוצה ליתנם בקדירה בשבת בבוקר. ואז ודאי אינם רותחים כדרכם על האש (וכפי שכתב, פעמים שאפילו אין היד סולדת בהם).

וכונתו היא יותר לגדר ולא למציאות. אך כדי להבין את הגדר יש להבין קודם את המציאות. ואכן זו המציאות, שבעירוי המים מתקררים קצת, ואע"פ שאין לזה משמעות כ"כ אחר שגם בכ"ר עצמו כבר אינם רותחים כל הצורך, מ"מ כיון שמכח חילוק מציאותי זה חז"ל חילקו בין כ"ר עצמו לעירוי מכ"ר, הרי שחילוק זה כבר קיים ועומד וגורר איסור גם כשאין המציאות מחייבתו. כנלע"ד לבאר בדבריו.

ב. ועל נקודה זו עמד הר"ן (ע"ז עד: ב) בסותו ליישב את שיטת ר"ת, שעירוי בתוך כלי שלבסוף מכסה את המאכל כולו ברוחצין, עדיף על פני עירוי סתם. הובאו דבריו בהמשך בפרק ד', סוגיא ג', הערה י"ט.

ג. ועל נקודה זו עמד הרמב"ם כהחילוק בין כ"ר לכלי שני, שאע"פ שפסק שכלי שני אינו מבשל אע"פ שרוחץ (כלומר יותר מיס"ב. פכ"ב משבת ה"ו), אכתי נוקט שהחילוק שבין כ"ר לכלי שני הוא החום (כלומר, ולא כהתוס' הזמן בו נשאר חם. פיהמ"ש פ"ג מ"ה. ראה במאמר בגליון 89). והוא מפני שכבר אינו חם בשיעור הראוי לביטול (וזהו חום מופלג הרבה מחום שהיס"ב שנקטו התוס' לאיסור, ומפני כן הוצרכו לחילוק הזמן).

פרק א' - הסוברים שעירוי מכ"ר אינו מבשל

י"א שעירוי מכ"ר לאו כלום הוא, בין לביטול, בין לבליעה ופליטה. כ"ד הלכות פסוקות (סי' מ"ו). והובא גם בגני קדם ד' ריש סי' ט' מגאוני א", והובא בעיטור שער הכשר הבשר, ובאשכול בהלכות דם בשם גאון, והובא בשבלי הלקט סי' רנ"ה בשם רב כהן צדק גאון, **והרשב"ם** (הובא בספר הישר סימן רמ"ג). ויעו' בשיטת רבינו פרחיה והר"י מלוניל (לקמן אות ד', בסוגיא השישית) שס"ל שעירוי מכ"ר לאו כלום הוא, ואפילו שריה לזמן מועט בכלי ראשון – בכלל הדחה המותרת היא.

וי"א שעירוי לאו כלום הוא לענין ביטול, אך מבליע ומפליט. כ"ד הרמב"ן (מסכת ע"ז דף ע"ד ע"ב), **והרשב"א**. וכן הביא הרשב"א בשם גאון, שאין עירוי מבשל אע"פ שמבליע (ז"ל: "ונשאלה שאלה לגאון ז"ל, והשיב דערוי דכ"ר אינו מבשל, מהא דהאלפס והקדרה מדלא מפליג בקדרה עצמה"). וכ"ד **והריטב"א** (שבת ל"ט ע"א, מ"ב ע"ב), **והמיוחס לר"ן** (שבת מ"ב ע"ב, וכתב שכ"ד הרא"ה. ובמשנה בדף קמ"ה ע"ב כתב שרק בקלי הביטול אמרינן שעירוי מבשל, ותבלין בכלל קלי הביטול הוא), **והר"ן** (מסכת ע"ז שם). וכ"ד **מהר"ם מרוטנבורג** (שו"ת דפוס ליסבון סי' ת"ו). והובא במרדכי בשחיטת חולין סימן תשכ"ו).

וי"א שרק לבליעה ולא לפליטה. כ"ד רבינו דוד (פסחים דף ל' ע"ב ד"ה עץ פרור. ויעו"ש בדעת הרמב"ן). ובר"ח (הובא ברשב"א במסכת ע"ז שם, הובא בהמשך בפרק ד', בסוגיא ב' הערה י"ז) מוכח שאין עירוי חשיב ככ"ר לענין הכשר כלים. **והרשב"א** (שבת ל"ז ע"ב) למד מכך שכן היא שיטת ר"ח גם לענין ביטול, אם כי אין זה מוכרח, דמצינו בספר הבתים דס"ל שעירוי מבשל הוא (מלאכות שער י"א אות י"ט), אך לענין בליעה ופליטה ס"ל שרק כ"ר מבליע ומפליט, ולא עירוי ולא כלי שני (ה"ל מאכלות אסורות שער ג' אות א'). ולענין הגעלה גם בשער התערובות שער ט' אות י"ג).

ושיטה הפוכה מצאנו **במאירי**, דס"ל שלענין ביטול אין עירוי ככ"ר, אך לענין בליעה ופליטה דין עירוי ככ"ר ממש.



ד. ז"ל בתשובה ח"א סי' תקא: דעתי נוטה כדברי ר"ח והרב אלפאסי ז"ל וגם הרבה מגדולי המורים שאמרו דערוי דכ"ר אינו ככ"ר. ויש לי ראייה מיוחדת דמר עוקבא, למה לי גזנפא ומאי חכמתיה? לישדי עלה מים רותחין מכ"ר. וכבר כתבתי הירושלמי ופרושו וכן מחלוקתן של ראשונים ז"ל בתורת הבית, מקצתן של דברים בשער ראשון של בית התערובות ומקצתן עוד בתחילת השער הרביעי ממנו בהכשר הכלים".

וכ"כ גם במיוחסות קנ"א וקנ"ט.

אולם בתוה"א ב"ג ש"ג, בענין מליגת הבשר, סיים: "ומ"מ הלכה למעשה צריך לזהר כדברי רש"י ורת"ם ז"ל, ולהם אנו שומעין, וכ"ש להחמיר באיסורין של תורה. ומסתברא לי דבין כך ובין כך אסור, דאע"פ שאין כלי שני בשל – מבליע הוא".

ה. ז"ל במסכת ע"ז דף ע"ו ע"ב: "שפך דרך קלוח מכ"ר על כלי זה שצריך הגעלה מכ"ר, רוב המפרשים מסכימים שאין זה נדון ככ"ר, שכבר נדחו בתלמוד המערב דבר האומר ערוי ככ"ר. ויראה לי שהוכשרו בכך, לא אמרו עליו שאינו ככ"ר אלא לענין שאינו מבשל, אבל לענין הפליטה דיו. ולא הצריכו לדעתי ביורה גדולה שימלאנה מים ויעשה לה שפת עיסה וכיו"ב אלא מפני שהדבר מצוי שלא ליגע במים בכלי מתוך גודלו ועיגולו. הא אם עשה כן, ידקדק להיות המים נוגעים בכלי וטהור, ואע"פ שא"א כאחד כמו שיתבאר".

ובשבת דף מ"ב ע"ב: "... ובירושלמי אמרו בהדיא עירוי אינו ככ"ר. ואע"פ שאמרו בזבחים וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר וכו' אינו משום ביטול אלא משום בליעה. ומ"מ יראה מכאן שלענין בליעה ולפיטה דיו בעירוי וכו' וכן יראה לדונה לענין הגעלה ככ"ר, אע"פ שיש חולקין בה כמו שיתבאר במקומו".

פרק ב' - הסוברים שעירוי מכ"ר מבשל

י"א שעירוי דינו ככ"ר לגמרי, בין לביטול ובין לבליעה ופליטה (ולענ"ד עיקר הדין נאמר בעירוי מכ"ר רותח ממש, ולא רק בחום שהי"ס"ב. אלא די"ל שחכמים אסרו כל עירוי מכ"ר אטו זה. ונתבאר במאמר בירחון האוצר גליון 89 פרק ג' בשיטת התוס'). כ"נ שנוטה דעת רש"י ורבינו שמעיה תלמידו (וכן הביא מספר בשר ע"ג גחלים, אלא שאין הכרע מדבריו אם הוא מבשל ככלי ראשון לגמרי, או רק כדי קליפה). וכ"ד הראב"ן (סי' כ"א) ור' חזקיהו (הובא במרדכי במסכת ע"ז סי' תתנ"ז), והתוס' בזבחים (צה:). וכן משמע בכמה תוס' שהבינו כן בשיטת ר"ת, וכ"ה בראשוני ספרד משמו. וכ"ד המנהיג (הל' פסח, עמ' ת"ל בהוצאת מוה"ק), והרי"ד (פסקי פסחים דף לז:), והרי"א"ז (שבת פ"ג ה"ג אות ד').

ויש הסוברים שעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה. כ"ה בשם ר"ת בספר הישר (סי' ר"נ), ובאו"ז (סי' ס"ב), וברקנטי (סימן ר"ח, וכן ס"ל להלכה). וכ"ד התרומה (סו"ס רל"ג, והובא בתוס' בע"ז ובמרדכי בע"ז. וכ"ד הסמ"ג לאו ס"ה), והתוס' בשבת (מב:), והתוס' בפסחים (מ:), ור' יחיאל מפריס (פסקים פסחים דף ענ), ור' אביגדור כ"ץ (דיני איסור והיתר ב'. נדפס בספר פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי), ורבינו פרץ (הובא בארחות חיים, איסורי מאכלות סי' ס"ב), והרא"ש (שבת סי' ט"ז), והמרדכי (שבת סי' ש"ו), והטור (יו"ד סו"ס ס"ח ונראה שכן ס"ל בדעת ר"ת), והפרנס (סימן צ"א), והאיסור והיתר (כלל ל"ו אות ב'). **וכן פסק השו"ע** (שי"ח י'. יו"ד צ"א ד').

אולם אעפ"כ, דעת ר"ת היא שלענין בליעות דין עירוי הוא ככלי ראשון ממש, כמ"ש התוס' בזבחים: "אומר ר"ת דכל כלים שבעולם מהניא שפיכת רותחין, דעירוי ככ"ר". אלא שתמהו שם על שתפס את החבל משני קצותיו, שמבשל רק כדי קליפה, ובכ"ז התיר להכשיר אפילו כ"ר גמור ע"י עירוי. אמנם, יש ליישב ע"פ שיטת המאירי הנ"ל, ששיטתו אף יותר קיצונית, וס"ל שאע"פ שאין עירוי מבשל אפילו כ"ק, דינו לענין בליעה ופליטה ככ"ר ממש.

1. בספר האורה (סימן פ"ה. ונדפס גם בתשובות רש"י סימן קל"ז. ושיטת רש"י הובאה גם בספר הישר רמ"ג, ובתמים דעים ע"ה. וצוטט גם בגליון תור"י הזקן בשבת מב:). מתואר מו"מ בין רבינו שמעיה לרבו רש"י: "ועל המליגה בעצמה שאלתיו היאך אנו שופכין הקלוח של רותחין על העוף בכלי שני, נהי דאין כלי שני מבשל, שהרי דופניו קרים הם, מ"מ הניצוק של רתיחה ששופכין בשטיפה על העוף הרך מבשל רוב בשרו ודמו עמו. והשיבני רבי: והא אין מרתחין אותן כ"כ אלא פושרין. ואמרתי לרבי: הרי מי שלפניו עופות הרבה למלוג, מרתחין ביותר כדי למולגן כאחד. והדבר נראה, שהרי העור כוון ונפשט מעל הבשר מכה קילוח הרתיחה שנופל עליו. וא"כ נתן דבריך לשיעורין. ואני מצאתי בסדר בשר ע"ג גחלים, שצריך ליתן תחילה החמין בכלי שני ואח"כ נותנין לתוכן העוף למולגו. ורבי אמר לי: יפה אמר המסדר וישר כחו, (אולי אלו דברי ר' שמעיה:). וכך היה בלבי (י"ג וגם אני כך היה בלבי) דאין מולגין אותן אלא בכלי שני".

וגם מלשון הרשב"א בתוה"ב ריש ב"ד משמע כן, ז"ל: "ורש"י ור"ת ז"ל סוברים דעירוי דכ"ר מבשל ככ"ר".

2. מדבריו בב"י ביו"ד, מוכח דס"ל שעירוי אוסר רק כ"ק גם בעירוי המקלח, ראה באות ג' מחלוקת בזה. שעל תשובת תרומת הדשן (סי' קפ"א) שאסר בשר שגלש עליו חלב מקדירה רותחת בקילוח בלא הפסק, כתב: "צריכין לומר דנאסר הבשר לא ליאסר הכל קאמר, אלא דוקא כ"ק, דהא חם לתוך צונן אינו אוסר אלא כ"ק".

3. ובספר הישר (סימן ר"נ): "ואהכי סמכינן דמכשירין מאני ברתיחה ע"י השלכת הרותחין עליהן, והפייט שפייט בסדר פסח [הכנת קערות ומיליהן, בכלי שני שימושיהן] כשופכין מסיר בהן, כך שופכין רותחין עליהם" חולק על רבי, דלדברי רבי אי"ז הטעם אלא מפני הכשר גמור, אפי' היה נותן הקערה לתוך הסיר. ומיד אח"כ כתב "... שהעירוי אינו מבשל אלא כי אם למעלה כדפרישית לענין איסור דאינו צריך אלא קליפה".

ויש מהראשונים שכתבו שעירוי מכ"ר מבשל, ולא מבואר בדבריהם להדיא אם הוא ככ"ר גמור או דמבשל רק כ"ק. כ"ה בספר הבתים (מלאכות שער י"א אות י"ט. לענין ביטול דוקא ולא לענין בליעה ופליטה, ראה לעיל אות א'), והרוקח (סי' ס"ו), וסמ"ק (סי' רפ"ב), ושבלי הלקט (סימן פ"ו), וארחות חיים (שבת נ"ה, לפי הנוסח בהוצאת מכון ירושלים), ואהל מועד (שער השבת נתיב ח'. אך סייג וכתב שבירושלמי משמע שאין עירוי ככ"ר, וזהו בהכרח לפי ביאור הרמב"ן לקמן, ראה פרק ד', סוגיא ה'), והתשב"ץ (ח"ג סי' רצ"ה)⁵. וכן מצדד גם רבינו ירוחם (ע ע"א).

יש להוסיף גם את שיטת צרור החיים, שאע"פ שמשמע מדבריו דס"ל לעיקר שאין עירוי מבשל, מורה למעשה להחמיר בדבר. וכן הרשב"א הנ"ל בתוה"ב (אם כי בשאר מקומות בתוה"ב ובתשובות נראה כי נטה באופן ברור שאינו מבשל, גם למעשה). וכ"כ הראב"ה (סי' תפ"ג) להחמיר בדבר⁶, וכ"ה בארחות חיים (פסח סימן פ"ח). ובשיטת ריו"נ נראה כי ס"ל לעיקר שעירוי מבשל, הובאה לשונו לעיל בהערה. ובחידושים מהריטב"א בפסחים כתב כי "יש פנים בירושלמי דעירוי מכלי ראשון לכלי שני דינו ככ"ר ומבשל".



פרק ג' - עירוי המקלח ועירוי הנוטף

חלק מהראשונים הבחינו בין שני סוגי עירוי. עירוי המקלח, ועירוי הנוטף.

בדברי התוס' בזבחים ור' חזקיהו הנ"ל, שס"ל שעירוי הוא ככ"ר לגמרי, מבואר שזהו דוקא בעירוי המקלח. אך עירוי הנוטף, או נגיעת יבש ביבש, אינם מבשלים אלא כדי קליפה. וכ"כ הרמב"ן (מסכת ע"ז עד:; והר"ן (שבת מב:)) בשיטת ר"ת.

מנגד, בתשובת מהר"ם מרוטנבורג כתב שעירוי הנוטף לאו כלום הוא לכ"ע (תשובות פסקים ומנהגים. תשובה כ'). והעתיקוהו בתשב"ץ קטן סימן שמ"ט, ובמנהגי מהרי"ל ריש הלכ' בשר בחלב, והסמ"ק מצורף מצוה קצ"ז)⁷. אך רבינו פריץ הגיה על דבריו (סמ"ק מצורף, וכ"ה בתשב"ץ): "ומיהו נכון להגעיל כל הסכין אם נפל [טיפה חמה] על הברזל. אע"ג דתתאה צונן, מ"מ עילאה שהוא חם מבליע כ"ק, וא"כ הוי חם מקצתו, ומתכת חם מקצתו חם כולו".

ט. ואולי דוקא לאותו שאל השיב כן, שעירוי מבשל, אע"פ שבאמת ס"ל שהוא חומרא. שנשאל שם שאלה מכוערת "אם מותר לבשל חמאה לבדה ולהשליכה לתוך בשר", וכפי שסיים: "וכל אלו הדברים מכוערים הרבה, בעל נפש יתרחק מאלו הדברים".

י. שאת השיטה שעירוי אינו מבשל כתב בשם רש"י ור"ש. ואח"כ כתב: "אבל ר"ת ושאר הפוסקים כתבו דערוי דכ"ר מבשל, דלא התיר במשנה לתת [התבלין] בקערה ולערות עליהן (אסור). וכן פשוט בירושלמי".

יא. יש להעיר ששיטתו בכלי ראשון היא שרק סמוך להורדתו מע"ג האש, בעודו בגבורת רתיחתו, דין כלי ראשון לו (סימן ר"ב אות י"א). וא"כ גם הכא מיירי בעירוי מכ"ר שעומד בגבורת רתיחתו (ונתבאר במאמר בגליון 89).

יב. ז"ל: "ואף לדברי המחמירים בעירוי ככ"ר לחומרא, היינו דווקא עירוי שאין כח הכלי הראשון פוסק לגמרי, הוא ככ"ר. אבל עירוי שכח הכלי הראשון פוסק לגמרי, אליבא דכ"ע אינו ככ"ר. והילכך טיפת חלב רותח שנפלה על סכין או על שאר כלי שהוא צונן, די לו כשגוררים מעליו, היינו שגורר רק מקום נפילת הטיפה, הואיל ופסקה הטיפה שנפלה עליו. כי מה שאנו אומרים עירוי ככ"ר, זהו כשנופל בקלוח. אבל בכאן, הואיל ופסק כשנפלה הטיפה, אינו צריך כי אם לגרד באותו מקום בלבד".

וכוונת מהר"ם היא שעירוי הנוטף אינו חשיב ככ"ר כלל (ולא שס"ל שעירוי המקלח הוא ככ"ר ממש, ועירוי הנוטף מבשל כ"ק), כפי שכתב מהרי"ל בהלכות הגעלה (אות ז', וכ"ה בשו"ת סי' כ"ו), וז"ל: "והמערה הרותחין להגעיל, הוא יזהר לשפוך אותם בזריזות, ולא יעמוד מרחוק וישפוך ע"י זריקה באויר, כגון שמתירא שמא יטנף את בגדיו או שמא יכווה ממי ההגעלה מניצוצות החמין, כדרך המון העם, לא שפיר עבדי. דכה"ג שאין קילוח הנצוק מחובר אל כ"ר, לא מיחשב עירוי אפי' לחומרא, שכתב בספר תשב"ץ ובאגודה גבי נר של חלב הנוטף על הכלי דלא חשיב עירוי, כל שכן לקולא דלא מיחשב עירוי להתיר את הכלי בהגעלתו. ע"כ צריך לעמוד בסמוך לו לשפוך המים בפעם אחת להגעיל בעירוי. אע"פ דהפייט נקט בלשונו זורקין, לאו דוקא הוא, אך רצונו לומר שופכין, כי זריקת חמין נצטנן באויר ולא מיחשבו כ"ר אף לחומרא כמו שפי' לעיל" (והביאו בדרכי משה הארוך באו"ח סי' תנ"א סעיף י"א, והאחרונים בסעיף ה').

ובדבריו חזינן דרך קיצונית, בבחינת הגדר גובר על המציאות", לחלק בסכינא חריפא ולהצריך עירוי מכ"ר בקילוח הניצוק כמו דיני טומאה וטהרה, שאם אינו ניצוק בטל כח כלי ראשון.

והתרומת הדשן (סימן קע"ו)^י סייג את חילוקו של המהר"ם לנטיפה מסתם כ"ר, אך בנטיפה מכ"ר שע"ג האש שפיר אמרינן עירוי ככ"ר (יעוין בדבריו שמנמק ע"פ הבנת המציאות בהתקררות הטיפה, ולפי"ז מסתבר שעירוי מכ"ר בקילוח שאינו ניצוק ממש, כלומר שפיכה גדולה ולא נטיפה מועטת, גם יחשב ככ"ר, ורק בנטיפה ממש מיקל. ובאמת שקשה לומר ששפיכה גדולה מכ"ר מתקררת יותר מאשר טיפה הנתזת מכ"ר שע"ג האש). והביאו הב"י (יו"ד צ"ב ט'), וז"ל: "כתוב בתה"ד סימן קע"ו נר של חלב העשוי כעין נר של שעוה שנטף ממנו טיפה של חלב על כלי, אי"צ כי אם גרירה. אבל חלב מהותך חם [י"ג] (זו השאלה בתה"ד): או נר הדולק ע"י חלב מהותך] שנפל ממנו טיפה על כלי, צריך הגעלה". וכ"פ בשו"ע.

אולם הסתמא דמילתא בשאר הראשונים היא שאין לחלק בין עירוי המקלח לעירוי הנוטף, ודין אחד לשניהם (ויש שמפורש הדבר בדבריהם, כגון הרשב"ם שהתיר למלוג עופות ע"י עירוי מכ"ר, ושם מייירי במקלח כמובן). אך כאמור לדעת השו"ע יש חילוק בזה, דעירוי המקלח אוסר כ"ק (ראה לעיל אות ב'), ועירוי הנוטף מכ"ר שע"ג האש ג"כ אוסר כ"ק, ועירוי הנוטף מכ"ר שאינו ע"ג האש לאו כלום הוא (וכאמור מבחינת המציאות אפשר להבין כך על נטיפה כפשוטו, אך בשפיכה גדולה קשה להקל).



(יג). כונתי, שבעיקרון חילוקו של תרומת הדשן, בין עירוי המקלח שבכוחו לבשל, לעירוי הנוטף שאינו מבשל, הוא חילוק מכורח המציאות של חום הקילוח ויכולתו לבשל בפועל, שעירוי המקלח הוא חם ממש כמו הכ"ר, בעוד נטיפה מתקררת ופגיעתה נקודתית בלבד. והמהרי"ל מחיל הגדרה זו גם על אופן בו המציאות אינה מתאימה לכלל זה, של שפיכה גדולה שבכוחה לבשל ממש כמו קילוח מכ"ר, ובודאי שאין כוחה מועט מניצוק בורם סביר מסיר ע"ג האש. 'הגדר' – החילוק של תרומת הדשן, גובר על 'המציאות' שבמקרה בו מדבר המהרי"ל.

(יד). ז"ל: "... יש לחלק ולומר דנהי נמי דמתקררת הטיפה כשפסקה מכ"ר וסגי בגרירה, אבל טפה שנפלה מרותח ע"י האור דרתח טפי – אינה מתקררת כ"כ בנפילתה ופסקה שלא תחשוב כרותח דכ"ר, אלא דיינינן לה דלכה"פ עדיין הוא רותח כעירוי דמכ"ר דבעי הגעלה וכו", יעו"ש.

פרק ד' - סוגיות הש"ס בהתאם לשיטות השונות

א. סוגית בליעה בכלים (זבחים צה:)

איתא בזבחים גבי בליעת קדשים בכלי חרס: "ת"ר אשר תבושל בו, אין לי אלא שבישל בו, עירה לתוכו רותח מנין? ת"ל ואשר תבושל בו ישבר". ולכאורה מפורש א"כ שעירוי ככ"ר. אולם הוכיח רשב"ם מהמשך הגמ' שאין לדמות בליעות לביטול, שבהמשך הגמ' קוראת לעירוי זה "רותח בלוע בלא בישול".^{טו} ובשוב שיטת ר"ת איתא שם בתוס': "י"ל דחשיב ליה בלוע בלא בישול לפי שאינו מתבשל מחמת הכלי, דבכלי אחר מתבשל" (ו"ל התרומה ס"ו ר"ג: "משום שהרותח ומרק של חטאת מבושל כבר קודם שעירה, ואין בכלי זה רק בליעה". וז"ל תור"י הזקן (שבת מב:): "ועוד, דזה אינו מתבשל, אלא הולך ומצטנן, שהכלי צונן שנופל לתוכו, ובישול לא איקרי כה"ג". ויותר מבואר בתורא"ש: "י"ל דה"ק בלוע בלא בישול מחוס כלי זה, כגון שעירה לתוכו רותח שלא נתבשל מחוס כלי זה, אלא מחוס כלי אחר שנתבשל בו אצל האש – נבלע בתוך כלי זה וכו'"). עוד תירץ שם בתור"י הזקן "דלהכי קרי ליה בלוע בלא בישול, משום דתבושל דקרא משמע שהיה חי ועתה מתבשל". ובספר הישר (סימן ר"ג. וכ"ה באו"ז סי' ס"ב) יישב בענין אחר^{טז} (למ"ד כדי קליפה מהני להכשיר רק כלים שתשימשם בעירוי, כקערות ותמחויים (ודעת ר"ת שמהני ככ"ר ממש, כדלעיל אות ב'). ולמ"ד עירוי ככ"ר לגמרי, דין עירוי כהגעלה ממש להכשיר גם כ"ר).



ב. סוגית הכשר גת (מסכת ע"ז עד:)

בענין הכשר גת של גוי מיין נסך, איתא בגמ': "דרש רבא, נעוה ארתחו". ופרש"י: "נעוה ארתחו. הגת הרתיחו ברותחין. נעוה כמו יטופן נעוהי בחמר (תרגום חכילי עינים מיין)". ואיתא שם בתוס': "מכאן אומר ר"ת דעירוי ככ"ר, מדאמר הכא דע"י עירוי מפליט היין הבלוע בגת. דע"כ ע"י עירוי קאמר הכא, שהרי הגת גדולה וכבידה שאין יכולין לתיתה לתוך יורה מרותחת כדי להגעילה, אלא ע"כ ע"י עירוי קאמר וכו'".^{טז} אלא שרשב"ם דחה את ראייתו, כפי שמבואר שם בתוס' בהמשך: "אבל רשב"ם חולק על ר"ת ואומר דעירוי ככלי שני הוא לגמרי, והא

טו. ובתור"י הזקן (שבת מב:): הוסיף: "השתא משמע דעירה לתוכו היינו בלוע בלא בישול קרי ליה ואי אמרת עירוי ככ"ר, אמאי קרי ליה בלוע בלא בישול, הא אם היה מערה רותחין על חתיכה צוננת הוה מבשלא אי אמרינן עירוי ככ"ר, כ"ש דאיהו גופיה מיבשיל מגופיה".

ופירש שם המו"ל את כוונתו, שאמנם תחילת הקילוח יורדת לכלי שני ומצטננת מעט, אך הקילוח ממשיך לירד ופוגע במה שכבר ירד לכלי, ומבשלו כדין עירוי מכ"ר. ואף עדיף מסתם עירוי שבא לבשל דבר צונן, שפה גם מה שירד עדיין חם.

טז. ו"ל: "... לאו משום לאפוקי דאי"ז בישול, דודאי בישול הוא, אלא משום דתמיה הוא על תשובתו ואומר לו הא פשיטא הואיל ונותר בלע טעון שבירה, ובישול אינו מעלה ואינו מוריד הכא".

יז. ובזבחים צה: הוסיפו: "ועוד יש לדקדק דמייירי בעירוי, מדתניא התם ריו"ס אומר הרוצה לטהרן מיד מגעילן ברותחין או חולטן במי זיתים. והחלטה אינו אלא ע"י עירוי כדמפרש בפסחים".

דמשמע הכא דגת סגי ליה בעירוי, שאני יין נסך דתשמישו ע"י צונן". וגם ר"ת מודה שאין זו ראייה של ממש, וכפי שמבואר בתוס' בזבחים".



ג. סוגית הכשר יורה גדולה (מסכת ע"ז עו):

איתא בגמ': "וכיצד מגעילין (יורות הנילקחות מן הגוי)? א"ר הונא קטנה בתוך יורה גדולה. יורה גדולה מאי? ת"ש דההוא דודא דהואי בי רב עקביה, אהדר ליה גדנפא דלישא אפומא (פרש"י שפה של עיסה סביבות פיה כדי שתקבל מים הרבה ויעברו הרותחין על שפתה. ובמהר"ם חלאוה בפסחים ל: גרס "גדנפא דטינא"), ומליוה מיא ואתחזה. אמר ארבא מאן חכים למעבד כי הא מילתא אי לאו רב עקביה דגברא רבא הוא, קסבר כבולעו כף פולטו – מה בולעו בנצוצות (כענין שבלעו שפת הדוד את האיסור, ע"י ניצוצות שניתזו הרתיחות שם, ולא הוכנסה לתוך יורה אחרת בשעת בליעת האיסור), אף פולטו בניצוצות (אע"פ שלא הכניסה לתוך יורה אחרת, הואיל ונתמלאת יפה יפה ומעלה ניצוצות על שפתה ופולט)".

והוכיח מכאן הרמב"ן (ותלמידיו) שעירוי אינו ככ"ר, ז"ל: "ואני תמה (על שיטת ר"ת שעירוי ככ"ר), א"כ למה אמרו יורה קטנה לתוך יורה גדולה, ושאלו ויורה גדולה מאי? רב עקביה דחכים כולי האי – אמאי לא עירה עליהן רותחין?". כלומר, ובהכרח בעירוי לא הוה סגי, שאינו ככ"ר (והרשב"א כתב על קושיה זו: "זה ודאי קשה עליו מאוד").

והר"ש משאנץ (תוס' שאנץ פסחים דף מ:; והובא באו"ז סי' ס"ב) והתוס' (שבת מב:) הוכיחו מסוף הגמ' שכתוב להדיא שאין עירוי מועיל ככ"ר, ז"ל: "ואי עירוי ככ"ר, מאי איריא משום דבלע בניצוצות? אפילו בלע בליעה גמורה פלט בניצוצות שהוא עירו! אלא ודאי לא מבשל אלא כדי קליפה". וגם הר"ן כתב הוכחה זו, ואף תמה למה הרמב"ן לא הוכיח כן, שהדבר מפורש בגמ' טפי.

יח. ובתוס' שאנץ (פסחים מ: בשם ר"י) ותו"י בשבת (מב:) כתבו ליישב דמירי בגת מחרס (כלומר, ולא מעץ), ומריתחה ע"ג האש והוי כ"ר ממש, וכ"כ באו"ז (סימן מ"ב). וז"ל הרמב"ן בע"ז: "אין ראייה מן הגת מפני שהוא מוכשר בניגוב, ולא גרע עירוי מאפר או ממי יתים, וכ"ש שיש לפרשה ארתחו על האור בשל אבן ומתכת". וכן מבואר ברשב"א בשם ר"ח: "וריתוח זה נראה מתוך לשונו של ר"ח ז"ל שצריך למריתח גוף הנעוה, שמשים בו מים הרבה ומריתחו באש מתחתיו. אבל לערות עליו מים רותחין לא סגי ליה וכו' וז"ל ר"ח ז"ל שכתב בפירושו: נעוה ארתחו, כלומר נעוה זו אין לה היתר אלא ברתוח ע"י האור, ע"כ".

יט. ז"ל: "מיהו אין ראייה משם לשאר דברים, דבכמה דברים מיקל ביין נסך שאין מיקל בשאר איסורין, דחולטן במי יתים משמע אפילו צונן וכו' וטעמא משום דביין נסך אין איסור רותח כלל, אלא שהחמירו בו להרתחו (וכן איתא ברא"ש בשבת). ואף ר"ת התיר לשפוך רותחין לתוך החבית שהיה בה יין נסך ולהפכם מצד זה לצד זה בתוך החבית, אע"פ שכבר היו בכלי שני מיד כששופכן בחבית, ולא נפלו על כל צידי החבית אלא מכלי שני שהופכן מצד זה לצד זה, ואפילו עירוי ליכא".

כ. הר"ן העלה צד לבאר את שיטת ר"ת, אלא שדחה זאת, ז"ל: "ואם נדחה לומר שלא אמר ר"ת ז"ל מים רותחין אלא בכלי שעומד בתוך כלי אחר, וע"י שפיכת המים מתכסה כולו ברותחין, א"כ אין עליו קושיא מדרב עוקבא, דלא הוה אפשר ליה בלא גדנפא. (אך זה אינו) ובודאי שבשפיכת מים רותחין בלבד התיר ר"ת ז"ל, שכך הוא ענין הגת, ומש"ה דודא דר' עוקבא הוי תיובתא".

אלא דסו"ס יל"ע מה עדיפות הניצוצות על פני עירוי מכ"ר, שכן הועילו להכשיר את הדוד^{כא}.

וביאור הדבר, כפי המתבאר בראשונים (ובפרט בראב"ד^{כב} ובר"ן^{כג}), הוא שאין המדובר על ניצוצות הניתנים בעלמא בעקבות הבעבוע, אלא הכונה לבעבוע עצמו, שהמים שבדוד עולים מעלה בעקבות הבעבוע ויוצרים מעין גלים, וכשהכלי מלא על גדותיו הגלים שוטפים את שפתי הכלי (ומפני כן כלי מלא על גדותיו שמבעבע מכבה את הגז), והגדנפא מעמידה בעבוע זה באופן ששוטף היטב את שפתי הכלי כמעט כמו שהכלי מלא עד למעבר לשפתי (אך אינו ממש כ"ר, ואין המים עומדים שם ממש, שסו"ס אין הגדנפא חלק מהכלי אלא רק כאילו מרחיבה את שפתו). וניצוצות אלו עדיפים על פני עירוי, וזה ע"פ ההבחנה לעיל בתחילת המאמר בחילוק שבין כ"ר לעירוי, שהוא מיעוט חום העירוי שמתקרב באויר וגם מיעוט הזמן בו בא במגע עם הכלי או המאכל. והניצוצות האלו אין להם את החסרון של מיעוט חומם, שכן אינן מעורים. אך מאידך יש להם את החסרון שאינם משתהים ע"פ שפתות הכלי, וחסרון זה נפתר ע"י הגדנפא, שמעמידה אותם שם משך זמן מועט

כא). יש אולי לישוב ע"פ דברי הרעק"א בגליון הש"ס בשבת, ז"ל: "ק"ל, דלטעמיך אף אם עירוי לא הוי ככ"ר, היינו בעירוי חמין על צונן. אבל הכא דהעירוי על גובה הכלי שהוא חם, אף אם היה העירוי מצונן לחם – היה חם דתתאי גבר, מכ"ש בעירוי מכ"ר על כ"ר. וה' יאיר עיני".

כלומר, י"ל שבניצוצות כה"ג, שפתי הכלי רותחות הן בעצמן, וכעת כשניתנים עליהן ניצוצות רותחין דינם עדיף מעירוי מכ"ר (אך אכתי אינו ככ"ר ממש, שכן הותר רק כיון שבלע בניצוצות).

אלא דשוב יש להקשות על דבריו, א"כ למה צריך לגדנפא? יעמיד את הדוד ע"ג האש, ובעוד הדוד רותח יערה עליו חמין. ואולי מבחינת המציאות הכלי היה מתפרק בכה"ג.

כב). ז"ל: "ומגביה הבצק על שפת הדודי מבחוץ, ומלאו מים על השפה. והנה כשעלתה הרתיחה היתה נוגעת בבצק ולא היתה נופלת לחוץ, וחוזרת על שפת הדוד ומגעילין. [ו]אם לא היתה הבצק – היו הרתיחות יוצאות ועולות לחוץ ולא היו נוגעים על השפתיים ומגעילין.

ואע"פ שלא נשתהו החמין עליה שרי, כי כבולעו כך פולטו, כי בודאי כשבישל בה הגוי א"א לו שעל השפתיים בישל, והנה שלא בלעו כלום אלא מהנצוצות ניתות לחוץ, דהיינו רתיחות הנתות ובאות והולכות, כי פעמים שמבשל בה הגוי והיא חסירה והרתיחות נוגעות בשפתיים ואינן יוצאות לחוץ. ולהגעילה חסירה א"א לו, שעל השפתיים בישל, והנה שלא בלעו כלום אלא מן הנצוצות נתות לחוץ, לכך הוצרכו הבצק.

ועכשיו נהגו אצלנו שממלאים אותם מים ושורפים אבנים ומשליכים אותם לתוכה בעת רתיחתו כדי שיהיו המים צפים על השפתיים, ויפה עושים, כי הבליעה היתה בהעברת המים על השפתיים וההגעלה כמו"כ בהעברה, ומי שדרכו בשהיה הגעלתו כמו"כ צריך שהייה".

כג). ז"ל: "והכי פירוש, דכענין שבלעו שפתי הדוד את האיסור יפלטוהו, דמה בולעו בניצוצות כלומר ששפתיו לא בלעו אלא ע"י ניצוצות שנתות הרתיחות שם, ולא הוכנסה לתוך יורה אחרת בשעת בליעת האיסור, כך בשעת פליטתה אע"פ שלא הכניסה לתוך יורה אחרת ואין המים עומדין על שפתה בקבע כ"כ – אפ"ה פלטה שפיר כיון דלא בלעה אלא ע"י ניצוצות.

ומיהו בלא גדנפא לא הוי סגי, משום דלא דמו ניצוצות דחדא שעתא לניצוצות דכולא שתא.

ומ"מ אנו למדין דלא מהניא גדנפא להכשיר שפתי היורה אלא מפני שהשפתיים לא בלעו אלא ע"י ניצוצות, ואע"פ שהמים עומדין שם ע"י גדנפא יותר בקבע משפית המים רותחין על הכלי בלבד, ומעתה היאך תועיל שפיכת מים רותחין לשאר הכלי שבלע בלא ניצוצות".

מסוים המספיק עכ"פ להפליט הנבלע ע"י הניצוצות של כל השנה, אע"פ שאין זו קביעות ככלי ראשון ממש.

אלא שלעצם שיטת התוס', שעירוי מבשל כדי קליפה, אין הדבר מספיק, שמשמע מדבריהם שניצוצות היינו עירוי. וגם בטעם הדבר, אם עירוי מבשל ומפליט כ"ק, שוב הדרא קושיא לדוכתא למה לא הכשיר רב עקביה את שפתות הדוד ע"י עירוי והוצרך לגדנפא? והגר"א (או"ח סימן תנ"א ס"ק כ"ז) כתב שהניצוצות חמורים מעירוי, ולכן הוצרך לגדנפא. אך כאמור בתוס' עצמם נראה שהשוו את הדברים.

ובישוב שיטת ר"ת (וזה יישב גם את שיטת התוס', אך הם לא נחתו לזה), י"ל כדברי המאירי (מסכת ע"ז ע"ז): דס"ל שעירוי מועיל כהגעלה בכ"ר ממש, וכתב: "ולא הצריכו לדעתי ביורה גדולה שימלאנה מים ויעשה לה שפת עיסה וכיו"ב, אלא מפני שהדבר מצוי שלא ליגע במים בכלי מתוך גודלו ועיגולו. הא אם עשה כן (כלומר, החליט להכשירו ע"י עירוי מכ"ר), ידקדק להיות המים נוגעים בכלי וטהור".



ד. סוגית עיסה מבושלת לחיוב חלה (פסחים לו:)

איתא בפסחים: "המעיסה - ב"ש פוטרין וב"ה מחייבין. החליטה - ב"ש מחייבין וב"ה פוטרין. איזהו המעיסה ואיזהו החליטה? המעיסה - קמח ע"ג מוגלשין (כלומר, נתינת קמח ע"ג מים רותחין), החליטה - מוגלשין ע"ג קמח וכו' מאי שנא המעיסה ומ"ש החליטה? תברא, מי ששנה זו לא שנה זו (ובאמת אין חילוק ביניהם, והפותר מחלה במעיסה פוטר גם בחליטה)". ודייק ר"ת (בתוס' בזבחים): "אלמא מדפטר מחלה בקמח ע"ג מוגלשין משום דלאו לחם הוא כיון שנילוש ברותחין, פטר נמי במוגלשין ששפך ע"ג קמח, אע"פ שנשפכו לכלי שני. אלמא עירוי ככ"ר" (למ"ד עירוי ככ"ר לגמרי מיושב שפיר, ולמ"ד כדי קליפה מייירי בשיעור חלה מצומצם, שהמבושל כ"ק מבטל את חיובו. ובתור"י הזקן (שבת מב:)) כתב באופן שמערה הרבה עירויים ומצטרפים שיעור הקליפות לבטל שיעור חלה).

ודחה הראב"ה (סימן תפ"ג): "ואין ראייה, משום דהא אית דאמרי זה וזה לחיוב וזה וזה לפטור, דפליגי אי הוי בישול או לאו", כלומר מחלוקת רשב"ם ור"ת האם עירוי מבשל היא בעצם מחלוקת האמוראים, ואין בזה הכרעה בגמ', ואין להוכיח משם כלום. ובאו"ז (סי' ס"ב) כתב: "מיהו אומר ר"י דההיא לאו ראייה, דלהכי לא בעי שמואל למימר דפליגי בעילאה גבר ותתאה גבר, דא"כ הווי הלל דלא כותיה, דמחייבין בהמעסה ופוטרין בחליטה". והראב"ן (דף קסב ע"ג) חידש לחלק בין חם לרותח"י, דרק בחם אמרינן שאין עירוי מבשל ותתאה גבר, אך

(כד. ז"ל: "ואי קשיא לך (מסוגית המעיסה) וכו' תריץ הכא רותחין הן, ולא שני ליה לשמואל בין נותן לתוך הרותחין בכלי בין שופך רותחין על הקמח מכ"ר, דתרווייהו מבשלי. וכי אמר שמואל תתאי גבר, בצונן וחם שאינו רותח".

וכן גבי מליגת עופות: "ואי קשיא הא דאמרינן בפסחים חם לתוך צונן ואמר שמואל תתאה גבר ומצנן לחם, והכא חם לתוך צונן הוא, שהתנגול צונן, ולשתי לזרוק רותחין עליהן. תריץ כי קאמר שמואל בחם לתוך צונן, אבל ברותחין עלי צונן לא אמר דתתאי גבר וכו' ש"מ דשאני רותח מחם, דרותח לתוך צונן לא סגי בקליפה משום דמבשל ומבליע. וא"ת כיון שאמר שמואל צונן לתוך חם אסור דתתאי גבר, אמאי שרי ליתן תרנגול ברותחין (כלומר בכלי שני), לימא תתאי גבר ומבשלו לתרנגול? תריץ, שמואל נמי אית ליה דכלי שני אינו מבשל כמתני', וברייתא הוא כדאמרן דבצונן לתוך חם

ברותח גם שמואל מודה שבין המעיסה ובין החליטה הוי כמבושל. אך בשא"ר וכן בבה"ג (הלכ' דס') חזינן שנקטו שהיינו חם היינו רותח.

והרמב"ן (ע"ז עד:, וכ"כ תלמידיו) דחה שכלל אינו ענין לביטול: "שאינן פטורין משום ביטול, אלא כיון שנעשו כעין גובלא והוכשרו לאכילה בכך, שהרבה עושין ואוכלין כן, נפטרה. לא גרע מעיסת הכלבים או ממעשה אלפס" (יעו"ש עוד שהוכיח כן מירושלמי).



ה. סוגית עירוי ע"ג תבלין (שבת מב., וירושלמי שבת פ"ג ה"ה)

איתא במתני': "האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי". ודייק רשב"ם מהרישא שדוקא לתוך הקדירה, שהיא כלי ראשון, אסור, אך לערות מהקדירה ע"ג התבלין מותר, שעירוי אינו מבשל. אולם ר"ת דייק מהסיפא איפכא, דדוקא לתוך כלי שני מותר, אך לערות מכ"ר אסור, שעירוי מבשל הוא.

והביא ר"ת (בספר הישר ובתוס' בכ"מ) ראיה לדבריו מהירושלמי (שבת פ"ג ה"ה): "מהו ליתן תבלין מלמטה ולערוט עליהן מלמעלה. ר' יונה אמר אסור, ועירוי ככ"ר הוא [גירסת ר"ת: ר' אבין אמר עירוי ככלי שני]. חייליה דר' יונה מן הדא: אחד שבישל בו אחד שעירה לתוכו רותח, אריו"ס (אינה ראיה) תמן כלי חרס בולע, תבלין אינן מתבשלין (כלומר בליעת כלי חרס קלה מביטול תבלין). התיב ריו"ס בי ר' בון והתני אף בכלי נחשת כן, אית לך למימר כלי נחשת בולע (כלומר וכי יכול אתה לומר שכלי נחשת בולע יותר בקלות מביטול תבלין)?". ודייקן התוס' (בשבת, וכ"ה ברא"ש שם) שמסקנת הגמ' היא כר' יונה, וכן מסתבר דתניא כותיה בברייתא ודין ביטול שווה לבליעה ופליטה (תוס' בזבחים), הרי שהשוו בליעה לביטול (וכיון שכלי נחשת בולע ע"י עירוי, א"כ הוא מבשל. ספר התרומה).

ודחה הריטב"א (שבת מב.): "ואיברא דירושלמי כ' יונה מכרע וכו"ל, אבל לפום גמ' דילן דלא פריש האי איסורא משמע דס"ל להיתרא כר' יוסי". והר"ן דחה את ראית ר"ת יותר בתוקף, ואמר שאף הירושלמי אין זו מסקנתו, "דאפשר דריו"ס לא חשש לההיא פירכא דריו"ס ברבי בון, משום דקסבר שאף בכלי נחשת יש לחלק בין בליעה לביטול". והרמב"ן (ע"ז עד: וכן דעת הר"ן למסקנה) אף הפך את הראיה וכתב שמהירושלמי מוכח שאין לדמות בליעות לביטול, ועירוי אינו

אית ליה דהחם של איסור מחממו לצונן ומבליעו האיסור, וצונן לתוך רותח נמי בכלי שני הרי הוא כחם ומבליעו, שאם איסור הוא הרוח - אוסר הצונן. אבל הכא מים רותחין שבכלי שני אין בהן איסור לאסור התרנגול, והדם שבתרנגול לא מיבשל ליה בגויה דליתסר, דכלי שני לא מבשל, הלכך שרי התרנגול אפי' לשמואל וכו'".

וכן העלה באפשרות אחת ההשלמה, ז"ל בפסחים (עה:): "אע"ג דאמרי' בפרק כל הבשר (שחיטת חולין קח). כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב - בשר אסור וחלב מותר. ומוקימין לה שנפל לתוך יורה ורותח, דמבלע בלע מפלט לא פליט. והכא קא תני בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח אסור, ומשמע החלב והבשר אסור. איכא למימר דהאי רותח דהכא לאו דוקא רותח, אלא חם. א"נ שנשתהה הבשר בתוך החלב, וכדאמרי' התם סו"ס כי ניח הדר פליט. והפירוש הנכון - אפילו רותח דוקא ולא נשתהה שם הבשר נמי אסור וכו' (מטעם פליטת הבשר עצמו, ולא פליטת החלב שבלע)".

כה). ז"ל: "גרמא דבישורא כי נפל לכמכא, כי קריר שרי, כי חמים אסור, דת"ר בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח, וכן צונן לתוך חם, אסור. חם לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח".

מבשל כללי (ובהבנת שיטת הירושלמי על בוריה נחלקו הרמב"ן והר"ן, שהר"ן סובר שלירושלמי אין ביטול כלל אלא באור מהלך תחתיו ופליג אנ"ם דילן, והרמב"ן סובר שעל דרך כלל נאמר שאין ביטול גמור אלא ע"י האור, וכן דעת הגמ' דילן, ונתבאר בארוכה במאמר בגליון 89 בפרק ראשון).



ו. סוגית הדחה בחמין (שבת קמה:; לט).

איתא במשנה: "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת (ואין בזה משום ביטול), וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת (אך לא שורין, דהוי מבשל), חוץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין שהדחתן זו גמר מלאכתן". לפירוש רשב"ם אתי שפיר, שדבר שלא נתבשל אסור ליתן לתוך כ"ר, אך מותר להדיחו ולערוט עליו מכ"ר, שעירוי דינו ככלי שני שאינו מבשל. אולם לפירוש ר"ת קשה, שאם אסור ליתן לתוך כ"ר – יש לאסור גם להדיחו מכ"ר. וע"כ מדובר בהדחה מכלי שני, וא"כ למה לי הדחה – יש להתיר לשרותו בכלי שני ממש, שכן כלי שני אינו מבשל! ותיירץ ר"י (תוס' לט ע"א, ובאו"ז סימן ס"ב הוא בשם ר"ת) שמדין ביטול אכן מותר גם לשרותו בכלי שני, אלא שנאסר משום מחזי כמבשל. עוד תירצו שם התוס' שבאמת מותר גם לשרות, ותני מדיחין לרבותא, לומר שקלי הביטול אסורין אף בהדחה מכלי שני.

יש לציין גם לשיטת רבינו פרחיה שכתב בפירוש המשנה לקמן בדף קמ"ה: "מדיחין, ההדחה לפי שעה בלא שרייה". ומבואר יותר בפירוש הר"י מלוניל במקום, ז"ל: "מדיחין אותו בחמין לפי שעה, ולא אמרינן הדחה זהו ביטול. אבל לא שורין אותו שעה או חצי שעה, שכיון שהיה מליח קצת, [ע"י] השראה שהיא בכ"ר יתבשל קצת כמאב"ד, ואם שרה חייב חטאת משום מבשל ואע"פ שלא נגמרה ביטולו", עכ"ל. ובדף לט ע"א החמיר אף להדיח מליח בכלי שני.

עכ"פ מבואר בדבריהם שהדחה איננה עירוי אלא שריה קצרה, ואפילו בכ"ר שרי אם אינו מליח. וזהו חידוש גדול. וכ"כ גם המאירי והמיוחס לר"ן (קמה:)¹³ (ואת לשון הרמב"ם בפיהמ"ש תרגם

כו). ומבאר את הירושלמי כך: ריו"נ אסר לערוט על תבלין. ושאלה הגמ' וכי עירוי ככ"ר? והשיבה שלמד זה מבליעת קדשים שצריך מריקה ושטיפה, אלמא בולע ומבשל קצת. ודחתה ששם הוא בכלי חרס שהוא קל ליבלע. והביאה ברייתא שכ"ה גם בכלי נחשת, דרבי רחמנא עירוי כביטול לבליעה.

ואז הירושלמי ממשך ואומר: "מהו לערוט מן הקלוח. א"ר חנניה בריה דר' הלל מח' ריו"נ וריו"ס. רי"צ בר גופתא בעא קומי ר' מנא עשה כן בשבת חייב משום מבשל, עשה כן בבשר בחלב חייב משום מבשל? א"ל כ"י דמר ר' זעירא ואיזהו חלוט ברור – כל שהאור מהלך תחתיו. וכא איזהו תבשיל ברור – כל שהאור מהלך תחתיו".

ומבאר הרמב"ן ששאלת הירושלמי מהו לערוט היינו ודאי לדברי המתיר, שלריו"נ ודאי אסור. והשיבה שהיינו המחלוקת, ולריו"ס אין לאסור תבלין אלא בכ"ר ממש.

ואז מביא הירושלמי את שאלת רי"צ בר גופתא האם הנותן בכ"ר חייב חטאת משום מבשל, ומשיב שפטור הוא, שאין ביטול בשבת ובבשר בחלב אלא ע"ג האור ממש.

ואין לדמות ביטול לבליעה, שבליעה אסורה גם בלא ביטול וכפשטות דברי הבבלי.

כו). ז"ל: מדיחין אותו בחמין. י"מ אפי' בכ"ר, דבהדחה דלא הויה אלא פורתא אינו מתבשל, אבל בשריה דהוי שעה או יותר א"א דלא יתבשל כמאב"ד כיון שהוא בכ"ר. ואם שרה חייב חטאת אע"פ שלא נגמר ביטולו. וי"מ דהדחה שהתירו היינו שריה דכלי שני, שאי בכ"ר לא דהא קי"ל דעירוי דכ"ר ככ"ר. וליתא, דלא איתמר אלא בתבלין וכיו"ב שהן קלים להתבשל מעירוי דכ"ר, אבל בשר מליח יבש אין נוח להתבשל בעירוי דכ"ר.

הרב יצחק שילת: "וכל שלא נתבשל לפני השבת אין מותר לשרותו אלא לשוטפו במים חמים בלבד", ולשון זו סובלת את הפירוש הזה).



ז. סוגית תתאה גבר (פסחים עו).

איתא בפסחים מחלוקת לגבי בליעת איסורים: "איתמר, חם לתוך חם דברי הכל אסור, צונן לתוך צונן ד"ה מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם, רב אמר עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר", וקי"ל כותיה דשמואל דתניא כותיה: "תניא כוותיה דשמואל חם לתוך חם אסור וכן צונן שנתן לתוך חם אסור. חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח? כיון דחם הוא, אדמיקר ליה א"א דלא בלע פורתא, קליפה מיהא ניבעי! אלא אימא חם לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח".

וכתב רשב"ם (בתוס' בזבחים) שדין עירוי מכלי ראשון תלוי במחלוקת זו של רב ושמואל, וכיון דקי"ל כשמואל שתתאה גבר, אין עירוי נידון ככ"ר אלא ככלי שני גמור הוא.

אולם ר"ת דחה את דבריו, וחילו מדברי הגמ' לבסוף שחם לתוך צונן, אע"פ שתתאה גבר, קליפה מיהא בעי, שעירוי מבשל הוא (למ"ד עירוי מבשל כדי קליפה, מיושב שפיר, שתתאה מבשל ממש, ועילאה כדי קליפה. ולרב הוא להיפך, שעילאה מבשל ממש, ותתאה כדי קליפה. ולמ"ד עירוי ככ"ר לגמרי, מבואר בתוס' בזבחים ומרדכי בשם ר' חזקיה (הובאו לעיל אות ב') לחלק בין עירוי שנטף מכ"ר, וכן שני דברים יבשים שנגעו זה בזה, שבזה אמרינן שמבשל ומבליע רק כדי קליפה, לעירוי בקילוח שאינו נפסק מכ"ר, שמבשל לגמרי).



סיכום

למעשה, דעת הרבה מהראשונים שעירוי מבשל עכ"פ כ"ק. ודעת ראשוני ספרד נוטה לומר שאינו מבשל, אך יש מהם שכתבו להחמיר בדבר. וכ"פ השו"ע, שעירוי מבשל כ"ק. ובכלי ראשון שע"ג האש הוא דין מוחלט, אך בכלי ראשון שאינו ע"ג האש יש לחלק בזה בין עירוי המקלח לעירוי הנוטף, דבעירוי הנוטף דעת השו"ע שאינו מבשל אפילו כ"ק. ומסתבר שזהו דוקא בעירוי הנוטף כפשוטו, אך עירוי בשפיכה יש לדנו כעירוי המקלח. אמנם האחרונים בסימן תנ"א העתיקו את המהרי"ל שכתב שגם בשפיכה גדולה – אם אין זה ניצוק ממש, בטל כח הכלי ראשון והוי כעירוי הנוטף.



הערות הקוראים

בעניין ספר פיקודיך דרשתי ♦ בעניין ברכת מציב גבול אלמנה

הערות הקוראים

בעניין ספר פיקודיך דרשתי

לכבוד הרב איתי אליצור

שלום וישע רב.

רק היום קראתי בירחון האוצר סיון תשפ"ד במדור ביקורת ספרים, ונתוועדתי לספריך "פיקודיך דרשתי" על אופן דרשות חז"ל מפסוקים והסקת מסקנות הלכתיות. שלכאורה לא נראה שום קשר הגיוני וסנכרון בין פשט הכתוב לבין הדרש והסקת מסקנות הלכתיות, ועלול להראות כעיוות הפסוק. וא"כ כיצד חז"ל מצאו לנכון לפרש ולדרוש את הפסוק בניגוד לפשוטו של מקרא?

ואחד הפסוקים שחז"ל הוציאו בדרך דרש מהקשרו, לכאורה, הוא פסוק בפרשת קדושים "לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו" (ויקרא יט, כו). לפי הפשט, עניינו של הפסוק במנהגים שנהגו עובדי ע"ז שהיו זובחים לשדים מתקשרים עם השדים שיגלו להם את העתידות (עיין בזה בתו"ת עה"פ שם אות רב), ואין להפריד בין שני חלקי הפסוק (ואולי גם מצות כיסוי הדם קשור לכך). ורש"י שם ע"פ הגמ' בסנהדרין (ס"ו ע"ב) כתב להרבה פנים נדרש וכו'. ובגמ' שם דרשו פסוק זה גם על איסור אכילה לפני תפילה מאי דכתיב אל תאכלו על הדם, אל תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (ברכות י, ע"ב). ודרשה זו נראית קשה, דלא מן העניין, ותמוהה, דמהיכי תיתי שזה פירוש הפסוק. וביותר, שזה לא מתיישב עם חלקו השני של אותו פסוק "לא תנחשו ולא תעוננו". ולפי דרשת חז"ל על חלקו הראשון, נתנו מקום לטעות בחלקו השני, שנשמע מזה כי גם חלקו השני האיסור הוא רק קודם תפילה, כמו איסור אכילה לפני תפילה. וזה ודאי לא יתכן לפרש. וא"כ מה הניע את חז"ל לדרוש את הפסוק לעניין איסור אכילה, ומנא לן דקאי על איסור אכילה לפני תפילה.

והיה לכאורה עדיף טפי לפרשו בהקשר לחלקו השני, על איסור אכילת דם הנפש בעודו בבשר, כמו שדרשו (פסחים ס"ג ע"ב) על הפסוק (באותו לשון) "לא תזבח על חמץ דם זבחי" (שמות כג, יח) לא תשחט את הפסח ביד בניסן עד שתבער את החמץ (רש"י שם). וכמו כן, "לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה) לא תשחט וחמץ עדיין קיים. והמהר"ל בגור אריה פירש דלא יתכן לפרשו כמשמעו שלא ישחט על חמץ, גם שאין שחיטה בדם. והתורה חזרה והזהירה על איסור אכילת דם כמה פעמים: א. חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם כי כל חלב וכל דם לא תאכלו (ויקרא ג, יז). ב. וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף לחיה ולבהמה,

כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. (שם ז, כו-כו). ג. ואיש מבני ישראל ומן הגר... אשר יאכל כל דם ונתתי פני בנפש האוכל את הדם ונהכרתי אותה מקרב עמה כי נפש הבשר בדם הוא, ואני נתתי לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם כי הדם הוא בנפש יכפר. (שם יז

י-יב). ד. רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר. (דברים יב, כג).
ה. אך בשר בנפשו לא תאכלו. (בראשית ט, ד).

וא"כ, לפי זה לכאורה יהיה פירוש הפסוק "לא תאכלו על הדם" בנידו: לא תאכלו את הדם בעודו בבשר או קודם שיצא הדם מן הבשר (ע"י הכשרת הבשר). או גם על איסור שתית דם לבדו, אף דכתיב בלשון אכילה. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"א האוכל כזית מן הדם במזיד חייב כרת וכו' ובהשגות הראב"ד שם כתב הא דנקט לשון האוכל ולא לשון השותה כי הלך בזה אחר לשון התורה דהוציאה איסור דם בלשון אכילה. וזה כולל בין אוכל דם כגון שהוקפה הדם או שאכל הדם עם הבשר ובין שותה דם בעין. ע"ש. ונראה לענ"ד דלא ניחא ולא סבירא לתלמודא לפרש דהך דכתיב "לא תאכלו על הדם" דקאי על איסור אכילת דם, דאיסור אכילת דם חולין דזה כבר מפורש להדיא בתורה כמה פעמים. וכן לגבי איסור אכילת קרבן פסח ועדיין חמץ קיים, ג"כ מפורש להדיא "לא תשחט על חמץ דם זבחי". וכן איסור אכילת שלמים קודם זריקת הדם ג"כ מפורש. אבל הכא בנידו"ד כתיב סתם דם "לא תאכלו על הדם", ולא פירש רחמנא על איזה דם קאי. ולכן דרשוהו "אל תאכלו קודם שתתפללו על דמכם", היינו על נפשותיכם (צרכי נפשותיכם) כי הדם הוא הנפש.

אבל כל זה אני כותב כמסל"ת ועדיין צריך ביאור יותר איך חז"ל הקדושים דרשוהו לעניין איסור אכילה לפני תפילה. ומסתמא כבודו דן בזה ואשמח ששיבני בזה.

בברכת התורה וכו"ט

ראובן אוחנה

תגובת הרב איתי אליצור

ויקרא יט כו, סנהדרין סג.

נאמר: "לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו". הצווי "לא תאכלו על הדם" טעון ביאור. מהי אכילה על הדם? פירושים רבים נאמרו לצווי הזה, חלקם באים לפרש את הפסוק, וחלקם דורשים ממנו הלכות שונות על דרך האסמכתא.

הצווי נאמר יחד עם איסור הנחוש, לכן יש מפרשים שמדובר על סוג של נחוש.

אולם, אצל שאול מצאנו: "וַיַּעַט הָעַם אֶל הַשָּׁלַל וַיִּקְחוּ צֶאֱן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ אֶרְצָה וַיֹּאכְלוּ הָעַם עַל הַדָּם: וַיִּגִּדּוּ לְשָׂאוֹל לֵאמֹר הִנֵּה הָעַם חֲטָאִים לָהּ לֶאֱכֹל עַל הַדָּם וַיֹּאמֶר בְּגִדְתֶּם גִּלוּ אֵלַי הַיּוֹם אֲבֹן גְּדוֹלָה: וַיֹּאמֶר שָׂאוֹל פָּצוּ בָעַם וְאִמְרַתֶּם לָהֶם הִגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹר וְאִישׁ שִׁיָּהוּ וַיִּשְׁחָטֵם בָּזָה וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תִחַטְּאוּ לָהּ לֶאֱכֹל אֶל הַדָּם וַיִּגִּשׁוּ כָל הָעַם אִישׁ שׁוֹר וּבֶיִדּוּ הַלִּילָה וַיִּשְׁחֲטוּ שָׁם: וַיִּבֶן שָׂאוֹל מִזְבֵּחַ לָהּ אֹתוֹ הַחֹל לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ לָהּ".

העם היו רעבים מאד, ולכן הם עטו על השלל ואכלו מהר, על הדם. מכאן אפשר ללמוד שאכילה על הדם היא אכילה בלא זריקת הדם על המזבח, או אכילה במהרה, בלי לחכות ליציאת כל הדם או ליציאת נפש הבהמה.

על דרך האסמכתא דרשו מכאן שב"ד לא יאכלו ביום שבו הרגו את הנפש, או שאין מברים על הרוגי ב"ד, או שלא יאכלו לפני התפלה (אפשר שאכילה לפני תפלה דומה במקצת לאכילה לפני זביחה וזריקה, ואפשר ללמוד מזו לזו, ואעפ"כ פסיקת ההלכה ע"פ הפסוק היא אסמכתא).

איתי אליצור



תוספת למאמר בעניין ברכת מציב גבול אלמנה (גיליון פ"ח)

בגליון פ"ח הבאתי מקורות לכאן ולכאן, בנוגע למנהגו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל בענין ברכת מציב גבול אלמנה.

והנה הקרה ה' לידי בימים אלו את ספרו של ר' שמואל הכהן וינגרטן, פירורים משלחנם של גדולי ישראל (הוצאת גילוי תשפ"ג, עמוד 164), ומדבריו שם נראה קצת שהרב קוק סבר שיש לברך 'מציב גבול אלמנה' על שכונה חדשה שהוקמה במרחק קטן מירושלים (המדובר שם הוא על שכונת בית וגן, בזמן השלטון הבריטי). מאידך, מהמשך התיאור שם ניתן אולי להסיק שבפועל הרב קוק לא בירך אותה, וצ"ע.

שמואל אריה ישמח

