מדרש ציון

חידושים וביאורים
שנכתבו ע"י אברכי הכולל

דורשי ציון

ללמוד וללמד
לשמור ולעשות

מדרש ציון

חידושים וביאורים בכל חלקי התורה
שנכתבו ע"י רבני ואברכי כולל
דורשי ציון
בראשות הרב אברהם צוויג שליט"א
מתורתם של ראשי החבורות והאברכים
מכלל מסגרות הכולל

קנין הש"ס • הלכה בעיון • מידה שלמה • אמרי
שמחה • ירושלמי (זרעים) • נביאים וכתובים
• משניות • מכילתא • התורה והמצווה • מוסר

דורשי ציון

ללמוד וללמד
לשמור ולעשות

שנת תשפ"א

פתח דבר

שנת הי"א לכולל דורשי ציון, היתה שנה מלאה באתגרים וניסיונות, עם צורך גדול בקבלת החלטות מושכלות ומהירות להמשך קיומו התקין של הכולל וקשר רציף ויעיל עם האברכים ועידודם להמשך הסדרים, כאשר לכל אחד ואחד ישנו אילוץ או גורם אחר שעומד בדרכו. הפעולות הכה שגרתיות שהתרגלו אליהם, פתאום נהיו משימות מורכבות הדורשות מסירות נפש יצירתיות והתמדה רק על מנת לשמור על רצף הלימוד. וכאשר נפתחו בתי המדרש עדיין הקשיים היו רבים, אך עוצמתם של האברכים שהראו ש"כי הם חיינו" זה לא רק משפט בתפילה או ניגון נאה לסיומים, אלא זו הרוח המנחה אותם וערך לימוד התורה מושרש עמוק ב"רצף הגנטי" של כל אברך ואברך.

כולל דורשי ציון כבר הוציא לאור מספר קונטרסים וספרים, אך לראשונה זהו קונטרס המאגד בתוכו חיבורים של אברכים מרוב החבורות בכולל בנושאים שונים שנלמדו ברוב מסגרות הלימוד בשנה האחרונה.

זכינו לעודד את האברכים להביא את פירות תורתם המשובחים לפני חג מתן תורה, עת תחילת הבאת הביכורים, ודבר בעיתו מה טוב. יש להתבונן בפרשיית מקרא הביכורים, ולהבין את הדו שיח הנאמר על ידי מביא הביכורים.

"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו, הגדתי היום לה' אלהיך, כי באתי אל הארץ, אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו".

נראה תיאור פשוט, אך כשנתבונן יותר נבחין באמירות לכאורה ללא הקשר ברור.

ראשית התורה מתארת שהוא בא אל הכהן ולאחר מכן אומר את מקרא הביכורים, ומה הוא אומר? "הגדתי היום לה' אלקיך", הוא מספר שהוא כבר הגיד לה' קודם לכן. וצריך להבין, מתי הוא הגיד לה', היכן הוא היה לפני שהוא בא אל הכהן? ולמה הוא אומר "אלקיך" ולא "אלקינו" או לפחות "אלקי"?

והתורה ממשיכה "ולקח הכהן הטנא מידך, והניחו לפני מזבח ה' אלקיך" פה כבר התורה אומרת "אלקיך" שמשמעו אלוקי מביא הביכורים ולא רק של הכהן.

ובפסוק הבא "וענית ואמרת לפני ה' אלקיך, ארמי אובד אבי..."

למי הוא ענה? מי שאל אותו שאלה? ענייה תמיד פרושה תגובה לאמירה שכנגד. מי דיבר איתו?

לכאורה יש כאן דו שיח עם חלקים נעלמים של שתיקה.

ונראה לבאר שכאשר הוא אומר "הגדתי" הוא מתייחס לסוג של הצהרה אפילו שעוד לא פתח את פיו, אלא עצם נוכחותו שם מול המזבח והכהן עם פירות הביכורים יש בה אמירה משמעותית והצהרה עוצמתית - "כי באתי אל הארץ", הבאת הביכורים והעמידה שם לפני ה' הינה עדות גמורה לביאה אל הארץ וגם לזכיה בשבח הפירות של הארץ.

ולאיזה ארץ הוא בא, לארץ "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", נראה שעצם הזכרת ההבטחה לאבות היא הנקודה שאליה הוא בעיקר מתייחס. והרי הוא כאומר- ה' שומר את הבטחתו והנני

כאן כדי לומר את זה. ההבטחה הגדולה לאבות מתקיימת עכשיו בי לאחר אלפי שנים, אדם "פשוט" שמגדל את פירות הארץ.

בעת שנאמרה אותה הבטחה לאבות לא היה נראה שום סימן מוחשי לאבות שהיא אכן תתקיים, הם היו צריכים לעמוד בניסיון אמונה גדול להאמין באותה הבטחה שהם לא רואים לה קיום בעיניים גשמיות, אלא רק רואים קשיים ויסורים גדולים מתושבי הארץ וגם גלות זמנית לאברהם, ויצחק שנדד ממקום למקום מהצקת הפלישתים, ויעקב שיצא לגלות ועד שחזר נאלץ שוב לגלות, ולא רואים את קנין הארץ וגם לא רואים ממש ברכת פריה ורביה גדולה שתוביל לעם שלם, ספר בראשית מסתיים וההבטחה עוד לא התממשה, חמישה חומשי תורה מסתיימים וההבטחה עוד לא התממשה, אך הם האמינו בהבטחה בשלמות, ואותה אמונה שכל הצאצאים ינחלו את הארץ ויאכלו מפריה וישבעו מטובה, והנה הנה היא מתקיימת בו, הוא היהודי "הפשוט" שאין לו כלל תפיסה בדרגת האבות הקדושים, אך למרות זאת החזון שלהם אותו חלום שהם חלמו עליו מתגשם בעצם בו.

ולכן התורה דורשת ממנו לאחר שהפירות הראשונים יוצאים שיבין ושיפנים את גודל המעמד, את הנס העצום ושידוד כל מערכות הבריאה וההיסטוריה העולמית כדי שאותה הבטחה תתקיים. לא מילתא זוטרתא היא, לא מדובר פה על קינוח לסעודה עם כמה תאנים מתוקים, אלא דבר גדול הרבה יותר, והמגמה האלוקית של העולם של ההטבה לנבראים בכלל ולישראל בפרט מתקיימת ברגע זה של הבאת הביכורים - בו! אם חשב לעצמו שהתורה וכל היהדות אלו מושגים גבוהים של האבות הקדושים וזה לא קשור אליו אישית אלא רק כמושא הערצה ודוגמא ערכית שיש ללמדה, והוא רק חקלאי שמגדל תבואתו בשדה או בפרדס אי שם בהרי יהודה עקב כך שצריך קצת פרנסה, אך הנה הוא מגלה לעצמו שהוא חלק ישיר ובלתי נפרד מהסיפור הגדול של התורה והרצון האלוקי. והנה ההבטחה היא אמיתית וסלסלת הפירות שהוא מביא מוכיחה שה' אלוקי ישראל אוהב את עמו וההבטחה שעמדה לאבותינו עומדת גם לנו בבחינת "הלא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה" [וזאת הסיבה שאנו דורשים את מקרא הביכורים בליל הסדר, הלילה של גדלות המוחין לכל יהודי ויהודי]. ולכן ה"ועונית ואמרת" בא לומר שאכן הוא מבין את ההצהרה שבמעמד זה ואת ההקשר הגדול של מצוה זאת, ולכך מתחיל לספר את הסיפור מתחילתו ב"ארמי אובד אבי וירד מצרימה..."

ואם הודאה ומשמעות כה גדולה ניתנת לאותו יהודי שמביא את הפרות הגשמיים [שכמובן ביחס פרות חו"ל הם בעלי משמעות רוחנית גבוהה הרבה יותר], והרי פרות אלו מייצגים את המתנה הגדולה של ארץ ישראל ומקרא הבכורים הוא הודאה על הארץ עצמה אז קל וחומר לאברך בן תורה שלומד את תורת ה' ב'אוירא דארץ ישראל' בארץ החיים שממנה יוצאת התורה. ונלמד ממביא הביכורים להכיר את גודל הזכות העצומה לשבת בבית המדרש בהרי יהודה, ארץ שחוזרת ונותנת את פירותיה "ואין לך קץ מגולה מזה". וחוזים אנו גם בפירות האברכים הנפלאים וחיבוריהם על כל חלקי התורה הקדושה, אברכים אשר התעלו בכולל וגדלו באופן בל יתואר בקניני התורה השונים, והנה הם מביאים את ביכוריהם, מאמרים וחיבורים נפלאים שראויים להניפם תנופה לפני מזבח ה'. אזי בבחינה זאת מוציאים אנו בקונטרס זה מהכח אל הפועל את תלמוד תורתם של אברכי הכולל למען יהנו וישכילו מחידושים אלו תלמידים נוספים וכל אוהבי תורת ה' וידידי דורשי ציון.

והנה בדור זה שזכינו לכל כך הרבה בתי מדרש ישיבות וכוללים, הדבר גורם לפגימה לכאורה בכבוד לומדי התורה, ואם בעבר רב יוסף הדגיש את חשיבות יום מתן תורה בעגל משובח כיון ש"אי

לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא" (פסחים סח), כי להיות יוסף שלומד תורה זה היה דבר מיוחד ופארו של הציבור בו היה חי, אך היום שיש הרבה "יוסף" שיושבים על תלמודם יום ולילה, דוקא במצב זה כה חשוב ליקר ולהדגיש את גדולתם של האברכים והכרת הלב שהם נזר הבריאה וריבוי הלומדים כלל לא ממעט בערכם שכן במציאות הרוחנית אין הגבלות ואין יחסיות של ערכיות לפי שכיחות. והנה גם אותו אדם "פשוט" חשב שהוא רק עוד יהודי בין יהודים והתורה באה ומלמדתו את רום דרגתו, אזי גם כך האברך יפנים שהוא לא עוד אברך בין אברכים אלא הוא מגלה את חלקו בתורת ה', ולולי החלקים שלו שהוא גילה וחידש, תורת ה' לא היתה משתלמת, ולולי חלקו היעוד והתכנית האלוקית לא יכלו לצאת לפועל. ועם ידיעה והבנה זאת גם יעריכו יותר אלו שמוגש לפניהם דברי תורה אלו את העמל הרב הנדרש כדי להוציאם מהכח אל הפועל באופן מתוקן ושלם המוגש לפני הכהנים המחזיקים בתורת ה'.

בכולל דורשי ציון משתדלים ללמוד ולעסוק בכל חלקי התורה ולהחיות גם חלקים ונושאים נשכחים ורחוקים מהמושגים של ימינו, כמו כן בתי המדרש מורכבים מכל סוגי האברכים מחוגים שונים וסגנונות לימוד שונים. מתוך גישה זאת והרכב הלומדים ואוירה לימודית מיוחדת ומפרה, מתבררים חלקי התורה השונים באופן המקיף והעמוק ביותר וחוזרים לתחיה המצוות והמושגים הנשכחים. ויהי רצון שאתרעותא דלתתא פורתא זאת תסייע שנזכה לאתרעותא דלעילא מנותן התורה, להקים לנו שוב את סוכת דוד הנופלת ואת בית המדרש הגדול בלשכת הגזית בו עוסקים ומכריעים לכלל ישראל תורה אחת והלכה אחת ברורה בכל מצוות התורה לכל מקבלי התורה בב"א.

הרב אברהם צוויג
ראש הכוללים

תוכן העניינים

חבורות קניני הש"ס

הרב עמרם קנטור - ראש החבורה
כוונה בהנחת תפילין והאם חובה לומר הריני מכוון ..... ג
הרב מאיר מנדל – כולל מיצד
הזכות של המלך לגרום למותם של אזרחים ..... ז
הרב יצחק זאב וייס
בסוגי הבגדים החייבים בציצית ובמיני החוטים..... יג
הרב רפאל וינשטוק
"אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׁ כַּרְמֶל" ..... טז
הרב יוסף חיים פישר
בדין טלית שנקרעה ..... כא
הרב ישראל מאיר משמרתי
בביאור מחלוקת ר"י ור"ש בהגשה במנחת העומר..... כה
הרב יצחק חיים מינצברג
ביאור ענין הכריכות בציצית ..... כח
הרב שלום סגל
חיוב מזוזה בבית או בחצר שיש לו כמה פתחים .....לג
הרב יהודה אמיתי
כמה ברכות מברכים על תפילין .....לז
הרב יצחק חיים מינצברג
בענין איטר בהנחת תפילין ..... מב
הרב ישראל אלישיב
האם מותר לאשה לשחוט פרה אדומה ..... מה
הרב נתן סברנסקי
הפלה יזומה - גדרי האיסור ומקורותיו..... מז
הרב נח סלומונס
בענין מצות תפילין במדבר ..... נו

חבורת הלכה בעיון

הרב נתנאל ניר - ראש החבורה
פסיק רישא דלא ניחא ליה באיסור דרבנן ..... סא
הרב משה אריה יודלביץ
גדרי אוהל קבע ואוהל עראי ..... קג
הרב חיים יו"ט קולסקי
בסוגיא דגוד - שיטות הראשונים ופסק הרמב"ם והשו"ע ..... קח
הרב מאיר אליהו כהן
קונטרס בביאור דיני תוספת אוהל עראי (סימן שט"ו סעיף ב) ..... קטו
הרב משה וייס
פריסת טלית ע"ג אדם לצורך הגנה משמש וגשם וכדו' ..... קכד
הרב ברוך מרלטקו
בגדר מלאכת "מכה בפטיש" ויחסה לשאר מלאכות שבת ..... קל
הרב אלישע רוזנפלד
דין בנין ואוהל במשחק הקפלה ..... קלד
הרב ישראל אלישיב
דין אוהל במשחק אבני מגנטים ..... קלח
הרב בנימין אברג'ל
בנידון אהל עראי ..... קמא

חבורת מידה שלמה

הרב שמעון גבריאל כי טוב - ראש החבורה
גדרי מצות תפילה מן התורה להרמב"ם ולהרמב"ן ..... קמז
הרב אברהם רוזנברג
בסוגיא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ..... קנט
הרב חיים אורי אביטן
בגדר טפח קול ושער באשה לקריאת שמע ..... קסג
הרב ישראל מאיר משמרתי
בענין גדר היסח הדעת בתפילין ..... קעב
הרב משה דניאל
דין ק"ש בישיבה או בהטיה והמסתעף ..... קעו

הרב משה שצ'דרוביצקי
ביאור דעת רש"י בסוגיא דעקבו רואה את הערוה ..... קעט
הרב שמואל דייטש
טעמי האיסור להיכנס בתפילין לביה"כ ..... קפב
הרב שמואל שטיינברג
דין מי רגלים בתפילין והנחת תפילין כנגד ערוה ..... קפד
הרב יאיר גלעדי
בית הכסא דפרסאי ..... קפו
הרב יאיר אוביץ
דין המסתתר בבית הכסא שהוא מעוטר בתפילין מחמת אונס וכדומה ..... קצב
הרב ליאור פרידמן
בעניין ברכה בתוך ברכה, והפסק לפני חתימת גאל ישראל ..... קצה

חבורת אמרי שמחה

הגאון ר' מאיר שמחה אוירבך שליט"א
בדין העושה עיסה ע"מ לחלק ..... רא
הגאון ר' מאיר שמחה אוירבך שליט"א
בענין תערובות טבל בחולין ..... רט
הרב משה אפרים אינדיק
העושה חלות לצורך משלוח מנות, האם חייב בחלה ..... רטו
הרב מאיר רוזנבך
חיוב חלה בקישקע ..... רכד
הרב יצחק רוזנדורן
דין חלה ממין על שאינו מינו ..... רכח
הרב יעקב הורוביץ
בירור בענין חיוב הפרשת חלה באפיית המצות ..... רלב
הרב יעקב ישראל טופיק
ביסוד דין הפרשת חלה דבעלת הבית ..... רלה

חבורת ירושלמי (זרעים)

הרב מרדכי עמנואל - ראש החבורה
ראש השנה של שביעית ..... רמג

הרב מרדכי עמנואל - ראש החבורה
בענייני זריעה וזמירה בשביעית ..... רמט
הרב ישראל סקטון
זמן קביעת החיוב לעניין שמיטה בסוגי קטניות ..... רנו
הרב יחיאל הלוי
שש מדות בפול המצרי ..... רסא
הרב יחיאל הלוי
תפילה על אתרוג נאה בט"ו בשבט ..... רסה

חבורת נביאים וכתובים

הרב אהרן מאיר פלדר
יחוסו של ירבעם בן נבט והתנגדותו למלכות בית דויד ..... ערה
הרב יהודה אמיתי
זמן נבואת הושע עמוס ישעיה ומיכה ..... רעח

חבורת משניות

הרב אברהם צוויג - ראש החבורה
מסירת היחיד עבור הצלת הרבים ..... רפה
הרב שמחה שלמה שטיינברג
בענין משקין שנתגלו ופירות מנוקרים ..... רצו
הרב שחר כהן
חולין בטהרה בזמן הזה ..... שב
הרב ישראל מאיר משמרתי
בביאור מחלוקת ר"י ור"א בבליעת תרומה שבפיו ..... שה

חבורת מכילתא

הרב עזרא רוז - ראש החבורה
כבוד חמיו ..... שיא
הרב יהודה דייטש
גילוי מלכות ה' ביציאת מצרים והחידוש בקריעת ים סוף ..... שיט
הרב אלישע רוזנפלד
בעניין קידושי משה וציפורה האם היו כדין בן נח או כישראל ..... שכב

חבורת התורה והמצווה

הרב אהרן ליפשיץ - ראש החבורה
לימוד תרי"ג מצוות ..... שכז
הרב יצחק זאב וייס
בדיני איסור עשיית צורות אדם וכו' ..... שלא
הרב משה אריה יודלביץ
בענין כבוד אבי אביו ..... שלד
הרב אפרים אגרס
בגדר מצות סיפור וזכירת יציאת מצרים ..... שלח
הרב ישראל אלישיב
בענין לאו דלא תחמוד ולא תתאוה ..... שמא
הרב ברוך מרלטקו
טיפול רפואי בהורים ..... שדמ
הרב יאיר אוביץ
בענין חופר בור ..... שמז

סדר מוסר

הרב אברהם צוויג - ראש הכוללים
עריכת שפתיים ובינת הלב ..... שנא
הרב נתנאל ניר
שמחת עולם על ראשם ..... שנה

מדרש ציון

חבורות
קנוני חש"ס

הרב עמרם קנטור
ראש החבורה

כוונה בהנחת תפילין והאם חובה לומר הריני מכוון

השו"ע בהלכות תפילין (סימן כ"ה סעיף ה') כתב: "יכוון בהנחתם, שציוונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים. על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח. כדי שנזכור ניסים ונפלאות שעשה עימנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכוח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישעבד להקדוש ברוך הוא הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו".

לכאורה אם צריך לכוון את כל זה ודאי שצריך לומר הריני מכוון, שהרי כיצד יכוון כל זה אם לא יאמר הריני מכוון. ולכאורה בשביל לשעבד לבו צריך להיות במדרגה של קבלה מיוחדת לשעבד ליבו ומחשבותיו. ואדם שאין לו את הריכוז המתאים לכך לא קיים המצווה בשלימות.

עוד צריך להבין מדוע כאשר אדם מתפלל ולומד לא נקרא שמסיח דעת מהתפילין, הרי לא חושב כעת על התפילין.

והנה יש לברר מקור הדבר שצריך לכוון את כל הכוונות האלו בהנחת התפילין. ועוד הקשה הב"ח למה בהנחת תפילין דווקא צריך לכוון לשעבד לבו ומחשבותיו, ובשאר מצוות מספיק לכוון שמקיים מצוה.

ומבאר הב"ח - שבכל מקום שכתוב 'למען' צריך לכוון גם את הכוונה של המצוה ואם לא כיון לא קיים המצוה כתיקונה. כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכוונה שיכוון בשעת קיום המצוה, וכמו כאן בתפילין שכתוב "למען תהיה תורת ה' בפיך".

וכמו כן, בציצית כתוב "למען תזכרו ועשיתם.." ובסוכה כתוב "למען יידעו דורותיכם" במצוות אלה לכתחילה צריך גם לכוון לא רק שה' ציוה על הדבר, אלא גם את הכוונה והתכלית שלמענה נצטווינו במצווה זו. בסוכה התכלית למען ידעו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, וא"כ צריך להיזכר בכך כדי שיתקיים התכלית שלמענה נצטווינו. ובציצית התכלית למען תזכרו את כל מצוות ה', ולכך צריך לכוון שציוונו

הקב״ה להתעטף בו כדי שנזכור כל מצוותיו לעשותם, וכלשון השו״ע [אמנם בנוסח הרגיל שבסידורים לא מובא כונה זו].

וא״כ בתפילין צריך שיתקיים התכלית של ״למען תהיה תורת ה׳ בפיך״, ובשביל זה צריך שישעבד לבו ומחשבותיו. וביאור הדבר שהתורה לא מזכירה בשאר מצוות את התכלית שלמענה נצטווינו בהם, ואם הזכירה א״כ באה התורה לומר שצריך גם לדאוג שיתקיים התכלית שלמענה נצטווינו.

וצ״ב היכן במילים למען תהיה תורת ה׳ בפיך כתוב הענין לשעבד לבו ומחשבותיו. בשלמא את החלק שנזכור ניסים ונפלאות שעשה עמנו ואשר לו הכח והממשלה, שזה מבואר בכתוב ״כי בחוזק יד הוציאך ה׳ ממצרים״. חוזק יד זה הזרוע הנטויה, וזה מורה על שליטת הקב״ה בעולם. אבל היכן כתוב שישעבד לבו ותאוותיו.

וגם צ״ב מה כוונת הפסוק ״למען תהיה תורת ה׳ בפיך״. ולכאורה הכוונה ללימוד התורה. וא״כ משמע שמניחים תפילין כדי שנלמד תורה. אולם בשו״ע לא כתב לכוון שצוונו להניח תפילין כדי שנלמד תורה. וגם צ״ב כיצד התפילין מביאים ללימוד התורה.

ואכן הרמב״ם הלכות תפילין מזוזה וס״ת (פרק ד׳ סעיף כ״ה) כתב: ׳קדושת תפילין קדושה גדולה היא. שכל זמן שתפילין על ראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה, ואינו מהרהר במחשבות רעות, אלא מפנה ליבו לדברי האמת והצדק׳. הנה הרמב״ם כותב שהתכלית של מצות תפילין שיעסוק בדברי האמת והצדק שזה לימוד התורה, וזה אכן מתיישב עם הפסוק ״למען תהיה תורת ה׳ בפיך״. ובלשון של הרמב״ם לא כתוב שישעבד לבו ומחשבותיו.

וצריך להבין כיצד התפילין מביאים ללימוד התורה. ולכאורה משמע בלשון הרמב״ם שכיון שבזמן הנחת התפילין לא מסיחים את הדעת, נשאר רק ללמוד ולהתפלל. שהרי הרמב״ם כתב ׳ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר במחשבות רעות אלא מפנה ליבו לדברי האמת והצדק׳.

וא״כ מנין השו״ע לקח שיכוון שישעבד ליבו ומחשבותיו, ומדוע לא מזכיר שהטעם כדי שילמד תורה כמו שכתוב למען תהיה תורת ה׳ בפיך.

לכך נראה ששעבוד הלב והמחשבות אין הכוונה לקבלה של עבדות מכל הלב. אלא הכוונה שיעבוד את השם בלב והמחשבה. ועבודה זאת היא ע״י לימוד התורה.

ולפי״ז למען תהיה תורת ה׳ בפיך זה כתוצאה מכך שהתפילין מזכירים לאדם שצריך לעבוד את השם במחשבתו, וכיצד עושה עבודה זאת ע״י שעוסק בתורת ה׳ בפיו.

ולפי"ז מה שאסור להסיח דעת מהתפילין אינו בגלל שצריך לחשוב על התפילין כל הזמן, אלא בגלל שצריך לעסוק בתורת ה', וממילא אם יעסוק בשחוק ובשיחה בטילה נמצא שלא התקיים התכלית של התפילין. וממילא ברור מדוע כאשר אדם עוסק בתורה ובתפילה אין שייך כאן היסח הדעת כלל.

ולפי"ז אין כוונת הרמב"ם שצריך ללמוד כדי לא להסיח את הדעת, אלא להיפך שא"א להסיח את הדעת כיון שצריך ללמוד.

וכן מובן מהיכן לקח השו"ע שישעבד ליבו ומחשבותיו, שכאמור זה כתוב בלמען תהיה תורת ה' בפיך.

ולכאורה בלשון הרמב"ם משמע שאין ענינו שיקבל על עצמו עול מלכות שמים לעתיד, אלא שכאשר אדם מעוטר בתפילין הוא במצב של עול מלכות שמים. שהרי הרמב"ם כתב 'כל זמן שתפילין בראשו של אדם ועל זרועו'. וכן הרמב"ם ממשיך שלפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום.

ולפי"ז אדם שיודע וברור לו שבשעה שהתפילין עליו אינו עוסק בשום דבר אחר חוץ מתורה ותפילה לכאורה כבר מתקיים בכך התכלית של למען תהיה תורת ה' בפיך גם אם לא אמר הריני מכוון. אבל אדם שלא ברור לו עדיין דבר זה צריך שיאמר הריני מכוון. ולפי"ז גם אי"צ להגיע למדריגה של ריכוז מיוחד של שיעבוד הלב והמחשבות, שכאשר יש עליו תפילין כל עסקו בתורה ובתפילה אין לך שעבוד הלב והמחשבות גדול מכך.

אלא שבלשון השו"ע משמע שאפי' אדם שמניח רגע אחד תפילין הוא מקבל על עצמו קבלה לעבוד את השם תמיד בליבו ומחשבתו, כעין קבלת עול מלכות שמים של קריאת שמע. ולפי"ז הוא קבלת עומ"ש לעתיד, ועל כן צריך לומר הריני מכוון כי אין התכלית מתקיימת בעצם המעשה, אלא במה שיתכוין לקבל על עצמו עומ"ש.

אמנם מקור דבריו של השו"ע הם ברבינו יונה על הגמרא בברכות (טו.) 'הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יניח תפילין יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלימה'. ועל זה כתב רבינו יונה 'טעם הדבר מפני שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שבמוח, ובתפילין שבראש אדם משעבד גופו. וכשקורא קריאת שמע ומתפלל בענין שמשעבד לו נשמתו וגופו זו היא מלכות שמים שלימה', עכ"ל.

והנה ממה שמובא כאן גם 'יקרא קריאת שמע' משמע שדומה לקבלת עול של קריאת שמע, שקבלת העול היא עצמה תכלית המצוה. אמנם מכך שמובא כאן גם 'ויתפלל' משמע שבכך שמתפלל מתקיים גם כן שמשעבד נשמתו, וא"כ יותר משמע שהעבדות עצמה היא קבלת

מלכות שמים, רק לכאורה צריך שיעשה את העבדות מתוך קבלת עול מלכות שמים. אלא שבשביל זה די שאומר קריאת שמע ואח״כ מתפלל. וא״כ אפשר שגם השו״ע מתכוון שישעבד ליבו בשעה שתפילין עליו ויוצא בכך שבשעה שמניח קורא ק״ש ומתפלל, ואין צריך לומר הריני מכוון. ואפשר שאדם שיודע שבשעה שתפילין עליו הוא במצב של קבלת עול מלכות שמים כבר מתקיים בכך התכלית של למען תהיה וכו׳, ואינו צריך לומר הריני מכוון, ומה שאומר השו״ע לכוון הוא כדי שיהיה במצב של עול מלכות שמים.

הרב מאיר מנדל – כולל מיצד

הזכות של המלך לגרום למותם של אזרחים

איתא בגמ' (שבועות לה:): אמר שמואל מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא שנאמר כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקיעא ומאתים לנוטרים את פריו למלכותא דארעא. וכתבו התוס': דקטלא חד משיתא בעלמא כו'. בהוצאת למלחמת הרשות קאמר. מהרש"א מפרש בתוס' דהיינו שכאשר אותה מלכות כובשת במלחמת הרשות אומה אחרת אינה רשאית להרוג יותר משישית מהעם הנכבש, אבל במלחמת מצוה יש ציווי לא תחיה כל נשמה. אולם יש הלומדים בתוס' דהכוונה על העם הכובש שייהרגו חלק ממנו במלחמה. לדברי המהרש"א דהיינו העם הנכבש, אם כן רש"י מפרש בצורה שונה שכתב: באנגריא דעבודת המלך. החת"ס (שו"ת ח"ה חו"מ סי' מ"ד) ביאר, שרשאי המלך לקחת לכל עבודה שירצה, אפילו אם הוא צריך להרוג כגון למלחמותיו, וכל שכן לשאר עבודות המלכות. וא"כ הכוונה למלכות שהורגת מהעם שלה אנשים על ידי שמוציאים אותם למלחמת הרשות.

במהרי"ץ חיות מביא דשמואל לטעמיה דסבירא ליה בכל מקום דינא דמלכותא דינא, ומביא משו"ת מקום שמואל (סי' ח') שכתב דמלחמת הרשות שלהם מקרי מצוה – כמו שאמרה אביגיל כי מלחמת ה' אדוני נלחם.

הנצי"ב בהעמק דבר (בראשית פרק ט) בפסוק מיד איש אחיו כתב: פירש הקדוש ברוך הוא אימתי האדם נענש בשעה שראוי לנהוג באחוה, משא"כ בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג, ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם, וכדאי' בשבועות ל"ה מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש, ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אף על גב שכמה מישראל יהרגו עי"ז, וע' דבריו בס' דברים (כ' ח') שם כתב: כמו שאין המלך מוזהר מלעשות מלחמת הרשות הגורם סכנת נפשות.

ובחשוקי חמד הביא מספר אמרי אש (יור"ד סימן נב) שנשאל על מה שנהגו בפולין ובאונגרין, למצוא גבר אשר בעד בצע כסף יחפוץ וירצה ללכת אל הצבא בעת המלחמה בין נכרים לנכרים, האם אין בזה איסור. והשיב שהמתנדב לצאת למלחמה אינו בכלל 'מאבד עצמו לדעת', והביא ראיה מדוד המלך שהרבה לצאת למלחמות רשות, ולא חשש לונשמרתם מאד לנפשותיכם, וכתב לעיין בתוס' בסוף פרק שבועת

העדות. ונראה כוונתו, דבמסכת שבועות (דף לה ע״ב) נאמר: אמר שמואל, ׳מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא, לא מיענשא׳, ופירשו התוס׳ שם שהכוונה למלך המוציא חיילים למלחמת רשות, שאם נופלים שישית מחייליו לא ייענש, אבל אם יפלו יותר, יענש בידי שמים. ומשמע שבטבעו של עולם שבמלחמה נופלים עד שישית מהלוחמים. ואפילו בבית המקדש השני כשלא היו האורים ותומים, בכל זאת היתה מותרת מלחמת רשות. וכן מצינו אצל מלכי בית חשמונאי הכשרים, שיצאו למלחמה לשם רווחה. שמע מינה שאין ביציאה למלחמה עוון של ׳מאבד עצמו לדעת׳[א].

ואף שיש לדחות שלמלך יש רשות בכך, מ״מ בדברי האמרי אש מבואר, שמותר לאדם להיכנס לסיכון כמידת הסיכון של הנכנס למלחמה, והיינו כדי שישית.

ויעוין בנודע ביהודה (תנינא יו״ד סימן י) שנשאל האם מותר ליהודי להתעסק בציד חיות. והשיב: הציד לשם שעשוע יש בו [נוסף לשאר האיסורים] איסור מצד מה שנאמר בתורה ׳ונשמרתם מאד לנפשותיכם׳ (דברים ד טו). ומי לנו גדול ובקי בצידה יותר מעשו שהכתוב מעיד עליו ׳ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה׳ (בראשית כה כז) ובכל זאת אמר על עצמו ׳הנה אנכי הולך למות׳ (שם לב), ופירש הרמב״ן שהכוונה הפשוטה במלים אלו היא שעשיו סיכן עצמו כל יום בין גדודי חיות. ומעתה, איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות. אלא שצייד עני העוסק בצידה למחייתו התירה התורה, כמו שמותר לסוחרים לעבור אורחות ימים בגלל הפרנסה. והתורה אמרה ׳ואליו הוא נושא את נפשו׳ (דברים כד טו). ואמרו חז״ל בבבא מציעא (דף קיב ע״א) מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה, לא על שכרו? אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו, ומתאוות לבו הוא הולך למקום גדודי חיות, עובר על ׳ונשמרתם מאד לנפשותיכם׳.

וכעין זה מבואר גם בשו״ת אגרות משה (חו״מ ח״א סימן קד) שדן האם מותר להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים, וכתב שם להתיר מהא דאמרינן ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה, לא על שכרו? וכתב לפרש דאירי בסכנה רחוקה, והותרה לצורך פרנסה. והוסיף, שבזה מותר לא רק לסכן את עצמו, אלא גם לסכן אחרים. שהרי גם להרוג את עצמו אסור משום ׳לא תרצח׳, וכמו שהותר בו כך גם הותר באחרים,

---

א. יעו״ש שהביא לזה עוד ראיה, דבמסכת גיטין (דף מז ע״א) מסופר על ריש לקיש שמכר עצמו ללודאי [אומה האוכלת בני אדם] ובתחבולה הרגם וניצל מידם. וכתבו שם התוס׳ שמעשה זה קרה לפני שריש לקיש חזר למוטב, שאילו קרה זה אחר כך מסתמא לא היה מזלזל בעצמו כל כך. משמע מלשון התוספות שאין במעשיו של ריש לקיש משום ׳מאבד עצמו לדעת׳, אלא רק זלזול בלבד ותו לא, עכ״ד.

ובתנאי שהם יודעים שהם בסכנה והסכימו לזה, עכ"ל.

נדון זה נוגע מאוד לנושא של התנהלות מדינה במצב סיכון, דהנה יש מצב סיכון שיש אפשרות למנוע אותו - וכך לא ימותו באופן ישיר מאותו סיכון, אבל העלות של אותה מניעת הדבקה היא השבתה של המשק וגרימה להפסדים עצומים, ועצירה של כל מהלך החיים התקין, ומצד המלכות יש אפשרות לפרש את דרכה שהיא רוצה 'להיראות טוב' היינו שיחשבו עליה דברים טובים ויאמרו שהיא מלכות חסד בכך שמונעת מאנשים להדבק באותה מחלה, ומצד שני הסיכון שיש כאן יש מקום לדון עד כמה הוא משמעותי לכולם, והדבר ברור שיש אוכלוסיה מסוימת שהיא בקבוצת סיכון, והיא צריכה לנקוט אמצעי זהירות קפדניים, והשאלה האם להשבית את כל חיי הציבור במטרה לנקוט אמצעי בטיחות מוגזמים עבור שלום אותה קבוצת סיכון.

והנה בסוגיא דידן על פי פשטות המפרשים הרי מבואר שיש כח למלכות כאשר רואה את הצורך של קיום העולם לעשות פעולות למרות שברור שעל ידי כן ימותו אנשים, משיקול של המלכות שכך צורך קיום העולם, וא"כ למרות שאנו לא דנים דיני נפשות, אבל יש כח הנהגה של המלכות - שאינו קובע באופן ישיר על אדם זה שהוא צריך למות, אלא נותן יותר סיכון לאותו אדם שלא ישמור את עצמו בשמירה יתרה.

ואמנם הזכות להוציא למלחמת הרשות היה על פי בית דין של שבעים ואחד, וא"כ כיום דאין ב"ד א"כ אין את הסמכות הזו. אבל אעפ"כ יש לדון בדברים דלכאורה דבר זה הוא גם בסמכות של הגוף השלטוני שקיים בכל דור - מצד 'מוראה של מלכות' דאלמלא הוא איש את רעהו חיים בלעו, וא"כ משמע שיש לה כח הנהגה לטובת קיום העולם, כאשר הרצונות שלה הם טהורים לטובת כלל הציבור. והדברים קשים לאומרם וצריך בירור בסוגיא זו.

אבל העיקר הוא לעורר לב המעיינים שידונו בדברים ועל ידי כן רווחא שמעתתא. וכמובן ששייכים כאן ויכוחים במציאות האם יש כאן סכנה גדולה ומה הן צעדי המניעה הדרושים, אבל עיקר הנושא הוא על הנחת היסוד, לענין מדינה המתנהלת כהלכה על פי דעת תורה, שבמקום שיש סיכון של חיי אדם של חלק מהציבור, וכדי למנוע את אותו סיכון יש צורך בעצירה של כל החיים התקינים - האם יתכן דעל פי הלכה מותר לקחת את הסיכון למרות שעל ידי כן ימותו אנשים, והדימוי הוא שהוצאת האנשים והשארתם בחיי השגרה ובאפשרות להתפרנס, היא כמו הוצאה למלחמת הרשות - שעניינה הוא רווחה ציבורית, ומותר לעשות דבר כזה עד אפשרות שימותו שישית מהאנשים.

ה' יזכנו שלא ישמע שוד ושבר בגבולנו והלכות אלו יהיו להלכה ולא למעשה.

מה הן אלפים 'דור' (שבועות לט.)

בפסוק נוצר חסד לאלפים (שמות כ ו), רש"י מפרש דמדה טובה היא לאלפים דור - ולכן היא מרובה ממידת פורענות פי 500, כי מידת פורענות היא רק לדור רביעי (והמילה לאלפים היא לפחות אלפיים דורות - כי הלשון 'אלפים' היא ריבוי ולפחות הכוונה אלפיים - רש"י מכות כג. ד"ה מתניתין על אחת כמה).

הקשה בני הבחור החשוב יניק וחכים שמחה אריה נ"י, הרי המילה 'דור' כפשוטה היא הזמן העובר מלידת האב עד לידת הבן, במאירי שבועות הנזכר בהמשך לכאורה נראה להחשיב חיי אדם לכמה דורות. וכן בגמ' סנהדרין (קב.) מונה כ"ד דורות ממעשה העגל עד צדקיה, וא"כ מונים את האנשים שהיו באותו זמן. וכן במדרש רבה (שמות מד ט') מונה ז' דורות מאברהם עד משה. אבל עדיין יתכן שהמילה 'דור' כמו שפירש האבן עזרא בראשית (טו טז) שהכוונה מדת האדם שידור בחלדו (וא"כ כל אדם כמה שהוא חי נחשב 'דור'). וכן בשורשים לרד"ק (דור) - 'זמן חיי האדם'[ב]. ובכל אופן הרי אין אפשרות שבעולם הזה יהיה תשלום שכר לאלפים דור - כי העולם הוא רק ששת אלפים שנה, ומתן תורה היה בשנת 2448 לבריאת העולם וא"כ לא נשאר מאז זמן לכ"כ הרבה דורות. ובאור החיים כתב: 'כי ג' וד' דורות הם ג' מאות שנה' - ולדבריו ודאי יקשה מאוד.

וזכה לכוון לשאלת השפתי חכמים - שפירש דרש"י רק הוכיח בזה שמדה טובה מרובה פי 500 ממידת פורענות, אבל באמת בעולם הזה לא יגיע השכר לזמן כ"כ רב. והאבן עזרא מיישב קושיא זו שיש כאן ב' ענינים: א. שכר לנשמות שיהיו קיימות לעולם לאלפי אלפי דורות. ב. ה' יעשה טוב לבניהם שהם כמותם (צדיקים) עד אין קץ.

ובאור החיים קצת משמע כפשוטו שה' עושה לדורות הבאים שבכל דור נותן לו את הטובה שצריכים לו - וכך ה' לא נתן את השכר לאבות הקדושים כדי שיתפרנסו בניהם. ולכאורה אם הכוונה כפשוטו שהשכר הוא לאלפיים דור א"כ איך שייך המושג של 'תמה זכות אבות' הרי לא עברו מהאבות אלפיים דור. וענין זה של 'תמה זכות אבות' נזכר בגמ' שבת (נה.) שדנה שם הגמ' באיזה זמן תמה ולכל הדעות תמה לפני סיום בית ראשון. והגמ' בסנהדרין (קב.) מונה מזמן העגל שעברו כ"ד דורות עד צדקיה, וא"כ בזמן קצר כזה תמה זכות אבות. וצ"ב איך אפשר לפרש דבזמן קצר כ"כ כבר תמה הזכות [ותוס' שם מביא דיש דעות

ב. יש עוד פי' דומה במילה 'דור' על פי המשנה בכלים (טז ג) משיעשה שני 'דורים' והכוונה סיבובים - עיגולים - ויתכן דזה מסייע לאבן עזרא ורד"ק שהכוונה כל ימי חיי אדם.

שזכות אבות לא תמה, אבל עדיין קשה לדעה זו] – ואמנם אם הזכות היא רק כשעושים מעשה האבות – כמ"ש האבן עזרא – א"כ אין זה ענין ש'תמה זכותם' אלא שהם לא היו יכולים להשתמש בה, אבל אם יאחזו מעשי אבותם יוכלו להנצל בזכותה.

ניתן לומר מהלך קצת מחודש ולכאורה יש לו כמה מקורות: בגמ' בשבועות (לט.) כתוב שעל כל החטאים תולים לאדם שנים ושלושה דורות. ופירש המאירי דהיינו ימי חייו של אדם. וא"כ מוכח דיכול להיחשב אצל האדם עצמו שחי כמה וכמה דורות, וכן מזכירים במוצ"ש בפיוט אליהו הנביא 'איש דורות שנים עשר ראו עיניו'. וא"כ כאשר יש צאצאים מרובים לאדם כל אחד מהם נחשב ככמה וכמה דורות, וא"כ אפשר בקלות רבה דעברו אלפיים דורות מזמן האבות על ידי ריבוי בניהם. וכדברים אלו יש במשנה עדויות (ב' ט') שכתוב שם שהאב זוכה לבנו 'במנין הדורות', ובמלאכת שלמה מביא בשם מפרשים שיציאת מצרים היתה על ידי שילדו ששה בכרס אחד כי כך נגמר מהר יותר מנין הדורות, וא"כ רואים שיש אפשרות של גזרה לענין דורות והיא מתחלקת על פי מספר הצאצאים. ויש בדבר דוחק (שאלת ר' דוד פלדמן) – כי בענין של העונש רואים לכאורה דיש גם על הבנים ובני בנים וזו הספירה של הדורות – וא"כ מידה טובה לא תהיה מרובה מפורענות פי 500.

שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק

הגמ' בחגיגה (ה:) מביאה ג' שהקב"ה בוכה עליהן בכל יום, ואחד מהן הוא מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק. יתכן על דרך צחות שאדם זה הוא לומד טוב, אבל זה אינו 'העסק' שלו, אלא יש לו דברים נוספים שמעניינים אותו, ורק מצליח לשרוד בלימוד כי יודע שזה הדבר החשוב ואין לו תכלית יותר טובה מכך, וחושש מביטול תורה כל עוד יש לו אפשרות טכנית לעסוק בה, אבל זה אינו הנושא שמעניין אותו. והדבר ניכר בזמנים של מבחן, כאשר מחפש מישהו מעניין לדבר או נושא שיחה, הדיבור שלו לא יהיה על דברי תורה, כאשר יהיה בשמחה יחפש את הדודים המעניינים וכו' ואם יהיה לידו תלמיד חכם שיודע את התורה כולה, לא ירגיש שיש לו משהו מעניין לדבר איתו ולא יימשך לכך, ויש בזה לכאורה בירור שהתורה היא לא ה'עסק' שלו. ועל כך בודאי שיש לקב"ה מה לבכות עליו, שעם כל הפעילות שלו בלימוד בשעות כל כך רבות, אף על פי כן הלימוד לא מושך אותו ולא מעניין אותו אלא רק מצליח לשרוד איתו, ויש בזה בכייה שלא הצליח ליצור רצון והתעניינות פנימית בעצמו ללימוד, אלא רואה את הכל כ'פעולות' ודברים שצריך לעשות ולעמוד במסגרת

וכו׳ ולא מוצא בזה את הטעם והרצון האישי שלו.

ואמנם יתכן מאוד שיש כאן טעות של זיהוי עצמי, וטעות זו היא טעות יותר קלה ויותר ניתנת לתיקון, וכאשר מבינים ומרגישים את הדבר יש פתח גדול לתיקון. דאמנם יתכן מאוד שאמנם האדם מרגיש משיכה לדברים נוספים ובאופן טבעי יפנה להתעניין בדברים אחרים חוץ מלימוד ויש לכך סיבות טבעיות שונות ומשונות. אבל יתכן מאוד שיש לאדם גם משיכה גדולה מאוד לשמוע דברי תורה ובפרט בענין שעוסק בו בלימוד בכולל, אבל הקושי הוא שהאדם לא יודע על כך, אבל כאשר ישמע תלמיד חכם בעל שפה ברורה שמדבר בנושא שעוסק בו, ואותו תלמיד חכם יאיר לו פניו ולא ידבר איתו בצורה של זלזול וכדומה, אלא ביחס מכבד ויעזור לו להרגיש שהוא יודע את הדברים היטב, הוא עצמו ירגיש את הטעם הטוב ואת השמחה שמתעסק בדבר חשוב ורצוי, והשמחה שלו לא תהיה רק בגלל ש׳הסתדר עם ביטול תורה׳... אלא שמחה על כך שמרגיש שהתורה נעימה ושמחה לו עצמו, ויש לו תענוג לדבר בלימוד בסוגיא שהוא מונח בה, ושמח לשמוע פתרון לשאלות שקשות לו, ותוך כדי הדיבור הנעים מרגיש את השאלות המציקות לו, ורואה שהן יושבות לו על הלב ואכפת לו מהן, ויש לו סיפוק גדול כאשר הן מתיישבות לו, ושמח שיש לו אפשרות נגיעה ודיבור עם אותו תלמיד חכם גדול.

וא״כ הבעייה אינה במה שמעניין אותו, כי בודאי גם הלימוד מעניין אותו מאוד, אלא הבעייה היא בזיהוי שלו עצמו, שלא מזהה שהדיבור הזה יחיה אותו וישמח אותו, ולא מורגל בכך לחשוב שזה העסק שלו וזה הנושא החשוב והמעניין אותו, וא״כ הפתרון לדבר זה מתחיל מהשכל ומההבנה הברורה, שאם לומד תורה בצורה קבועה ויש לו שמחה בשעת הלימוד, מסתבר מאוד שיש לו בזה ׳עסק׳, ויש לו בזה טעם ועניין ודברים שמחוברים אליו, ויש תלמידי חכמים שתהיה לו שמחה לדבר איתם ולהתגלגל איתם בלימוד - גם בלי מטרה מדויקת, וכשמסכים להבין את הדברים שזה מצבו, ינסה אותם בפועל לדבר בהזדמנויות עם תלמידי חכמים גדולים שבסביבתו, וכך לאט לאט בצורה עקבית יתאמן לזהות את עצמו כשייך לתלמידי החכמים ולבעלי ה׳עסק׳ בתורה, וכך פעילות זו תעזור לו לברר את עצמו, וממילא תשתנה כל הגישה שלו לפעילות שממילא עושה, להגדיר אותה לעצמו ולברר אותה שאכן הוא מאושר לפחות כמו אדם שעוסק בתחביב היקר והחשוב שלו.

הרב יצחק זאב וייס

בסוגי הבגדים החייבים בציצית ובמיני החוטים

ציותה לנו התורה 'ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם'. פירוש הכתוב שבגד עם כנפות חייב בציצית. ונחלקו התנאים במיני הבגדים החייבים בציצית. תנא דברי רבי ישמעאל סובר, ש'בגד' הוא רק העשוי מצמר או מפשתים, כמו שפירשה לנו התורה בכלאים ובנגעים, ומזה לומדים לכל התורה, שכל מקום שמוזכר בגד הכונה מצמר או מפשתים. וכך רב נחמן הולך בשיטתו, שמדאורייתא אין חיוב ציצית אלא בבגד צמר או בבגד פשתים.

אמנם בברייתא נאמר 'השיראין והכלך והסריקין - סוגי בגדים, כולן חייבים בציצית'. ומעמידה הגמרא שהברייתא מדברת מדין דרבנן, ומדרבנן כל סוגי הבגדים חייבים.

ומקשה הגמרא מהמשך הברייתא 'וכולם צמר ופשתים פוטר בהן', ובשלמא אם זה דאורייתא מובן שאפשר לעשות לכולם ציציות צמר ופשתים אע"פ שזה כלאים, שהתורה התירה כלאים בציצית דדרשינן סמוכים, 'לא תלבש שעטנז וכו' גדילים תעשה לך'. אולם אם זה דרבנן איך הותר בהם כלאים. ומשני הגמ' שכוונת הברייתא או צמר או פשתים.

והמשך הברייתא: 'הן' - דהיינו אם נתן בהם חוטים משאר מינים, 'במינם פוטרים שלא במינם אין פוטרים', שצריך לכל מין ליתן חוטים דווקא ממינו. בשונה מצמר ופשתים שפוטר בכל המינים.

ולדעת רב נחמן התחדש לנו א. שבמינים דרבנן לא צריך ליתן תכלת, שהרי כשביארנו הברייתא שהכוונה או צמר או פשתים, א"כ אפשר ליתן פשתים, וכלאים אסור, ותכלת הרי זה צמר, וכדילפינן מבגדי כהונה. ע"כ שבדרבנן הקלו שלא צריך תכלת. ב. שאפשר ליתן או חוטי צמר או פשתים או מינו.

דעת רב יהודה ורבא שכל המינים חייבים מדאורייתא. וא"כ יש חיוב להטיל בהם תכלת שזה צמר ובחוטי לבן יש לו אפשרות להטיל או צמר או פשתים (כלאים, והותר כנ"ל) או ממינו. וזה לומד רבא מכח סתירת הפסוקים. שבסוף פרשת שלח נאמר 'וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף' דהיינו מין כנף בדווקא. ובפרשת כי תצא (פרק כ"ב פסוקים י"א י"ב) נאמר 'לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ'. ומכח הסמיכות דרשינן שהגדילים

הם בדווקא מצמר ופשתים. ומבאר רבא שיש ב׳ אפשרויות, או לעשות צמר ופשתים או ליתן שאר מינים. אולם כמבואר, כל זה קאי על חוטי הלבן, אבל חוטי התכלת הם צמר ואין סיבה לומר שיפטר מתכלת.

להלכה נחלקו הפוסקים. הרי״ף והרמב״ם פסקו כר״נ, שרק צמר ופשתים חייבים מדאורייתא, ושאר המינים מדרבנן. וכך פוסק השו״ע. אולם רש״י ר״ת והרא״ש, ובעקבותיהם הרמ״א, פסקו כרבא דהוא בתראה, וכל המינים חייבים מדאורייתא.

המרדכי (סי׳ תתק״נ) בשם המהר״ם מחדש בדעת רבא, שכל מה שצמר ופשתים פוטר בכל המינים זה רק שמקיים את המצוה כתיקונה בשני חוטי תכלת ושנים לבן. אולם כשלא מקיים כתיקונה שאין לו תכלת, שם חייב לתת דווקא מינו. וא״כ לשיטתו בציציות שלנו העשויות מכותנה, צריך ליתן דווקא חוטי כותנה, שהם מינם. אולם בצמר אין אנו יוצאים. וכך כתב הב״ח והביאו המשנ״ב (סימן ט׳ סק״ו) שאין לברך רק על בגד צמר וציציות צמר.

וקשה מדוע לא מזכיר גם אפשרות של בגד כותנה וציציות כותנה.

והטעם נראה, כיון שהרא״ש (סימן י״ז) מביא מהעיטור, שקיי״ל כר״י בן נורי (בדף ל״ח:) דאמר אין לו תכלת מטיל לבן. ומבאר העיטור שהכוונה צמר לבן. והיינו שבהטלת תכלת אמרה לנו התורה שני דינים: א. צבע התכלת. ב. שהחוטים יהיו מצמר. וא״כ גם שאין לנו תכלת נשאר הדין ליתן צמר.

וא״כ גם בבגד כותנה עד כמה שחייב מדאורייתא לדעת רבא יש ליתן לפחות שני חוטים צמר. וא״כ אי אפשר לעשות חוטי כותנה בבגד כותנה, וצמר גם א״א לדעת המהר״ם, לכן כתב הב״ח שיברך רק על בגד צמר וחוטי צמר.

אולם בארצות החיים הביאו המשנ״ב (סק״ד) כתב שאין מחלוקת בין העיטור והמהר״ם, שהעיטור מדבר על החוטים שבמקום הלבן, ואותם צריך שיהיו דווקא מצמר. והמהר״ם מדבר על חוטי הלבן, והם באופן שאין תכלת צריך שיהיו דווקא ממינם. וא״כ לשיטתו בבגד של כותנה יש להטיל שני חוטי צמר ושני חוטי כותנה.

ולכאורה כך היה ראוי לנהוג, שהלובש בגד כותנה יתן שני חוטי צמר ושני חוטי כותנה. אולם הארצות החיים עצמו מסיק לעשות דווקא בגד צמר וחוטי צמר בלבד.

וטעמו כיון שבב״י עצמו כשמעתיק את המהר״ם, המשמעות שכל החוטים צריכים להיות דווקא ממינו. וא״כ חולק על העיטור, וכשאין תכלת אין ענין בצמר, אלא אדרבא צריך בדווקא מינו. וכיון שכן העדיפו לסמוך על הפוסקים שהביא המשנ״ב (סק״ו) שצמר לבד גם פוטר שאר מינים. [ומצד דברי השו״ע בסעיף ד׳. אמנם בחזו״א

מוכח שסובר שכוונת השו"ע שלא לעשות כדברי הארצות החיים. אולם הארצות החיים עצמו סובר וכך מסכים איתו המשנ"ב, שהשו"ע מדבר רק שבכל כנף עושה משהו אחר, אבל באותו כנף חלק צמר וחלק ממינו שפיר דמי].

אולם במשנ"ב נראה שכן מסכים עם הארצות החיים, ועכ"פ ודאי שזה עצמו סיבה נוספת, למה שכתבו כל הפוסקים להקפיד דוקא על בגד צמר וחוטי צמר. מלבד מה שיש לחוש לדעת השו"ע, שמדאורייתא רק בצמר מקיימים מצוה דאורייתא, וכמו שכתב במשנ"ב (סק"ה).

אמנם ידוע מהגאון, וכן מהחז"א, שבדווקא לבשו טלית קטן של שאר מינים. וכבר נשתברו הרבה קולמוסים לבאר טעמם. ואענה גם אני חלקי. שהרי יש שיטות בראשונים שבלא תכלת לא מקיימים מצות ציצית כלל. ונתבאר לעיל שלדעת ר"נ ששאר מינים חייבים מדרבנן, אין בהם חיוב תכלת. וא"כ אותם גדולי עולם רצו להחמיר על עצמם לקיים בכל רגע מצות ציצית עכ"פ מדרבנן, ולחוש לאותם הראשונים שתכלת מעכב, ולכן לבשו שאר מינים, שלרב נחמן מקיימים עכ"פ מצוה דרבנן.

ובענין בגדי נילון, פולסיאטר, וכדומה חוטים סינטטים, נחלקו הפוסקים. יש אומרים שגם לשיטות שבגד הוא לא רק צמר ופשתים, אולם כמו שמצינו לענין טומאה, שרק בגד מדבר שגודל בקרקע נחשב בגד, ה"ה הכא. וכך נוקט הגרי"ש אלישיב (בתשובה ראשונה בקובץ תשובות). אולם יש פוסקים שמחייבים עכ"פ מדרבנן, וכך נוקט באגרות משה, וכן בחוט השני. ובלבד שעשוי כעין חוטים ולא יריעה שלימה, שזה לכו"ע לא נחשב בגד.

הרב רפאל וינשטוק

"אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל"

כמה הערות בענין מנחת העומר (מנחות סו.-:)

מצוה מן התורה לקלות באש את השעורים של מנחת העומר, כדכתיב (ויקרא ב, יד) "וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה' אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ". ונתבאר ברש"י (ויקרא שם) טעם הדבר: "קָלוּי בָּאֵשׁ", שמיבשין אותו על האור באבוב של קלאים, שאלולי כן אינה נטחנת בריחים לפי שהיא לחה, עד כאן. וביאור הדברים לפי פשוטם כך הוא, כי בדרך כלל מניחים את התבואה לאחר גמר בישולה בשדה במשך כל ימי הקיץ, כדי שתתייבש מכח החמה, ולכן בשעורי העומר שלא נתייבשו מוכרחים לקלותם עובר לטחינתם, כדי שיטחנו בריחים ולא ימעכו בהם.

ונחלקו רבי מאיר וחכמים (מנחות סו.) בצורת ואופן קליית השעורים: קצרוהו ונתנוהו בקופות, הביאוהו לעזרה, **והיו מהבהבין אותו באור כדי לקיים בו מצות קלי**, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, בקנים ובקולחות חובטין אותו כדי שלא יתמעך, **נתנוהו לאבוב, ואבוב היה מנוקב כדי שיהא האור שולט בכולו**, עד כאן. ויש להבין כוונת רבי מאיר בדבריו 'כדי לקיים בו מצות קלי', [לשון זה נזכר בדברי רבי מאיר גם בברייתא שהובאה מיד בסמוך בגמ'], שהרי לכאורה כמבואר בתחילת הדברים, יש בזה הכרח טכני לקלות את השעורים כדי שיוכלו לטחון אותם, ואילו מדברי רבי מאיר משמע קצת כי באמת אליבא דאמת לא היינו צריכים לזה, ואין אנו עושים כן אלא כדי לקיים מצות קלי.

והנה חכמים נחלקו על רבי מאיר בצורת הקליה, וסבירא להו שהקליה נעשית בתוך כלי - אבוב של קלאים. ונתבאר במפרשים (עי' מלבי"ם ויקרא שם) על פי משמעות דברי הגמ' כאן, שר"מ וחכמים נחלקו בביאור הכתוב "קָלוּי בָּאֵשׁ" שלרבי מאיר הכוונה להבהוב על גבי האש עצמה, 'ואם נקלה בכלי אינו באש, כמו שאמרו (פסחים עו) "צלי אש" ולא צלי מחמת דבר אחר'. ודעת חכמים היא: שהקלוי אינו מהובהב באש עצמו רק באמצעות הכלי, ומה שכתוב "קָלוּי בָּאֵשׁ", מפני ששם "קָלוּי" הונח בעצם על הכלי, לא על השעורים המהובהבים, שהכלי נקרא קלל, ועל שם

זה אמר נחושת קלל, והמהובהב בו נקרא "קָלוּי" על שם הכלי. כמו "וּבַרְבָּרִים אֲבוּסִים" (מלכים א' ה, ג), על שעמדו על האבוס וכו'. ומה שהוצרך לומר "בְּאֵשׁ" הוא להורות שהכלי מנוקב עד שישלוט האש בכולו, [בשונה מ'אבוב של קלאים' רגיל שלא היה מנוקב כל כך. ואולי משום שלצורך 'קליות' הנאכלים כמו שהם אין צורך בקליה חזקה, משא"כ כאן שהשעורים עומדים להיטחן], וזהו שאמרו בספרא וגמ' שם ומנוקב וכו' כדי שיהיה האור שולט בכולו, עד כאן.

ולפי כל זה אפשר לבאר שמה שהוסיף רבי מאיר לומר 'כדי לקיים מצות קלי', כוונתו שמכיון שבדרך כלל היתה קליית התבואה נעשית באמצעות 'אבוב של קלאים', ורק במנחת העומר דבעינן "קָלוּי בָּאֵשׁ", אין קולים את התבואה בכלי, לזה ביאר שאע"פ שאין זו צורת הקליה הרגילה מכל מקום במעשה זה - ההבהוב, מקיימים מצות קלי.

ובדרך הדרוש יש לפרש עוד שמכיון וכמבואר היתה הקליה מוכרחת אף אלמלא היתה התורה מצוה על כך בפירוש, שהרי מבלעדיה אי אפשר לטחון את התבואה, לזה אמר רבי מאיר שלא היו הקולים מכוונים לעשות את הקליה כדי לאפשר את הטחינה, כי אם לשם מצוה, כדי לקיים מצות קלי. [ואמנם אם כן היה להם לחכמים להזכיר גם כן לשון זו, אמנם יש לומר שמכיון שאף לדעת חכמים היו קולים את השעורים כמצות התורה, ולא נחלקו על ר"מ רק בצורת ואופן הקליה, לזה לא הוצרכו להאריך שוב וְלִשְׁנוֹת את דבריו 'כדי לקיים', כי אם להזכיר את נקודת מחלוקתם].

עוד יש לעיין בדברי הגמ' (סו:) "אביב קלוי גרש", איני יודע אם "אביב קלוי" אם 'גרש קלוי', כשהוא אומר "באש" הפסיק הענין. ופירש רש"י: [איני יודע] אם אביב קלוי, אם עד שלא יטחן נעשה קלוי, דהא "קלוי" דקרא א"אביב" קאי, או "גרש" קלוי, דלאחר טחינה נעשה קלוי, ו"קלוי" דקרא א"גרש" קאי. והנה לפי מה שביארנו כי אי אפשר לטחון את השעורים הלחים בטרם יקלו אותם, צריך ביאור מה הוו"א איכא שנעשה 'גרש קלוי'.

כעין קושי זה העירו המפרשים על דברי רש"י על התורה שאחר שכתב כי אם אין מייבשים את התבואה באש היא אינה נטחנת בריחים, כתב עוד: "גרש כרמל", גרוסה בעודה לחה, עד כאן. ושוב האריך בביאור תיבת "גרש" ובביאור תיבת "כרמל". ובהשקפה ראשונה נראים הדברים תמוהים מאד, שהרי הוא עצמו פירש בסמוך שאי אפשר לגרוס את התבואה בעודה לחה. ומצינו בזה כמה דרכים במפרשי רש"י. ובדבש תמר (מובא בחומש רש"י המבואר עוז והדר) ביאר כי מדרכו של רש"י בהרבה מקומות לבאר תחילה הענין בקצרה, ושוב חוזר לבאר דבריו באריכות, ואף כאן נהג כן, שאין זה 'משפט אחד' גרוסה בעודה לחה, אלא ב' ביאורים

שנכתבו יחד, והיינו שפירש בקיצור ״גרש״ פירושו גרוסה, ו״כרמל״ פירושו בעודה לחה, ואחר כך חזר לבאר דבריו באורך, ש״גרש״ הוא לשון שבירה וטחינה וכו׳, ו״כרמל״ הכוונה לתבואה לחה ומלאה בקשין שלה. אבל לא היתה כוונת רש״י לומר שגריסת השעורים נעשית בעודם לחים, אלא שגריסת השעורים - היינו הסולת היוצאת מהם, מצוותה שתבוא מן התבואה הלחה, וזו כוונת הכתוב ״גרש כרמל״.

וביותר יומתקו הדברים על פי מה שכתב הרש״ש (מנחות פה.) ש״גרש״ הוא שמו של הסולת היוצא מן השעורים, ואם כן כוונת הכתוב לומר שיש להביא ״גרש״ - סולת שעורים מ״כרמל״ - שעורים לחים. ואף מלשון המשנה (יד.) ומדברי רש״י שם משמע הכי, ומה שפירש רש״י (ויקרא שם) תיבת ״גרש״ על שם צורת הטחינה בריחים של גרוסות, היינו שסולת השעורים נקראת כך, משום שזו צורת הוצאת והכנת הסולת מן השעורים.

ומה שאמר הכתוב ״אביב״ אין הכוונה לתבואה לחה, אלא לתבואה בשלה, אמנם עדיין היה הכתוב צריך לבאר ולומר כי תבואה בשלה זו יש לה לבוא דווקא בעודה ״כרמל״ - לחה, שהרי גם התבואה היבשה המונחת בשדה בסוף הקיץ תבואה בשלה היא, אלא שאינה לחה, ומצות התורה להביא תבואה זו בעודה לחה[א].

ואף שלכאורה לא היה הכתוב צריך לבאר שיש להביא תבואה לחה, שהרי בתקופה זו אין תבואה בשלה יבשה, אמנם יש לומר שזו כוונת הגמ׳ במה שאמרו (סד.) לחד טעמא שיש להביא את העומר מן הקרוב משום ״כרמל״, ופירש רש״י: ואי מייתי מרחוק נשיב לה זיקא ומתקשה בדרך, עד כאן. והיינו שכוונת הכתוב לומר שלא זו בלבד שיש להביא תבואה לחה, אלא שאף יובש קל זה שמתייבשת על ידי הרוח בדרך אינו רצוי לכתחילה. ובטעמא דקרא יש לבאר שהרי מנחה זו מנחת ביכורים היא, וככל שתהיה בשלה ולחה יותר, יותר יהיה שם ביכורים ראוי ונאה לה.

ובעצם דברי רש״י שכתב ׳גרוסה בעודה לחה׳, אפשר שיש

א. וקצת צ״ב דברי רש״י בסוגיין (סו: ד״ה כר מלא): האי כר לשון כרים וכסתות, שיהא הזג של קליה מלא בגרעין, **שיהא הגרעין מבושל כל צרכו**, עד כאן. שהרי ענין הבישול כל צרכו מבואר בתיבת ״אביב״ ולא בתיבת ״כרמל״, ובאמת רש״י במקומות אחרים הזכיר ענין זה של מילוי הגרעין ביחס ללחות התבואה ולא ביחס לבשלות התבואה: גבי מנחת העומר כתיב ״גרש כרמל״, שמביאה כשהיא לחה, בעוד שהזרע נפוח, והכר של קש מלא הימנו (שבת קה. ד״ה כרמל). מצות העומר להביא מן הקרוב לירושלים, כדכתיב כרמל תקריבו, שיהא הזרע לח, והכר מלא ממנו וכו׳ (סוטה מט: ד״ה ועל אותה). ״כרמל״ בעוד הכר מלא שהתבואה לחה ומלאה בקשין שלה ועל כן נקראים המלילות כרמל (ויקרא ב, יד), וצ״ב.

לבארם עוד על פי מה שכתב המלבי"ם (ויקרא שם) בתו"ד בביאור מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים בצורת קלית השעורים, כי אע"פ שלחכמים הקליה נעשית באופן חזק יותר, ולא בהבהוב קל כר"מ, מכל מקום לכו"ע עדיין היו השעורים לחים מעט בפנימיותם, [ולהבדיל משעורים 'נקודים' [לא קלויים] שהם מתייבשים לגמרי במוקד אש]. אם כן יש לומר שזו כוונת הכתוב "גרש כרמל", שיש להשגיח שאף לאחר הקליה עדיין ישארו השעורים "כרמל" - לחים בפנימיותם, וכך יהיו גרוסים וטחונים. ואף שהמלבי"ם כתב שדבר זה נכלל כבר בכוונת הכתוב שאמר "קלוי", מכל מקום יש להעמיס זה גם כן בלשון הכתוב "כרמל", ועל פי דברי הירושלמי שהביאו התוס' (שבת ו. ד"ה כרמלית) בזה הלשון: בירושלמי בריש שבת (סוף ה"א) תני ר' חייא כרמל רך (ומלא) **לא לח ולא יבש** אלא בינוני הכי נמי כרמלית אינו לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים, עד כאן. ויש לומר שכוונת הירושלמי שאף לאחר הקליה עדיין יהיו השעורים לא לחים ולא יבשים, ובזה יהיו "גרש כרמל" וכמו שכתב רש"י 'גרוסה בעודה לחה'.

וקצת יש לסמוך לזה מדברי הגמ' (פד.) דפריך הגמ' ולייתי מכרמל דאשתקד, ותירצו דבעינן **"כרמל" בשעת הקרבה** וליכא. והנה שם בגמ' הקשו על דברי רבי יוחנן דקאמר דבעינן כרמל וליכא, מהא דאמרינן בברייתא בטעם הדבר שמביאים עומר מן השעורים ולא מן החיטים, משום שאם עומר בא מן החיטים, אין שתי הלחם ביכורים. וכתב רש"י דקשיא לרבי יוחנן דס"ל דבעינן "כרמל" אע"פ שאינו ביכורים, ובברייתא משמע דבעינן שיהיו ביכורים. והנה לכאורה קשה, דהא על כרחך אי בעינן "כרמל" הוה ליה ביכורים גם כן, דהא לית לן "כרמל" מדאשתקד, ומאי קושיא איכא.

ועיין בחזו"א (מנחות סי' מב אות כ') שביאר דהכא איירי במה שנשתרש קודם לעומר, והותר על ידו, ולא צמח בימות הקיץ, עד שהגיעו הגשמים ונתבשל כשאר תבואת השנה שנשתרשו בתשרי, והרי הוא "כרמל", [ו"ראשית קצירך"], אבל משום ביכורים אינו כשר, כיון דבעינן שיהיה ביכורים לכל מה שניתר על ידו, ומה שנשרש קודם לעומר כבר ניתר בעומר דאשתקד, וא"ש דהוו"ל "כרמל" ולא ביכורים.

עוד צריך ביאור בדברי הגמ' (סח.) קמח וקלי תנן, ופירש רש"י: קמח וקלי תנן, דאין ראויין לאכילה, 'קמח' כעין קמח שלנו, 'קלי' קמח הבא מתבואה שנתייבשה בתנור, עד כאן. ומשמע אם כן שהיה מצוי בשוק באותה שעה - ביום טז ניסן - קמח טחון שאינו 'קמח קלי', וזה צריך ביאור לפי המבואר שאי אפשר לטחון תבואה בעודה לחה. ושמא יש לבאר שהקמח היה מן הישן ורק הקלי מן החדש, וצ"ע.

אמרו בגמ' (סו:) בביאור תיבת "כרמל" לחד מאן דאמר שהוא נוטריקון

רך ומל, ופירש רש״י נמלל ביד. ויש לדעת האם כוונת רש״י למלילה כענין מיעוך, דבעינן שיהיו השעורים רכים ונמעכים ביד, [שכך היא המציאות כאשר השעורים בשלים, ולא יבשים עדיין], או שכוונתו לקילוף הקליפה ביד. ולכאורה אם השעורים לחים אי אפשר למלול אותם ביד, שהרי הקליפה דבוקה לגרעין. ואפשר אולי לומר על פי מה שנתבאר שה״כרמל״ הוא השלב שלאחר הקליה, שהגרעין עדיין לח ורך מעט, ומאידך קליפתו יבשה ונמללת ביד, ועדיין צריך ביאור.

נלמד ונכתב ביני עמודי דגרסי בכולל דורשי ציון - ביתר עילית בראשות הרב אברהם צוויג שליט״א האוהב את התורה ובאהבתו אותה בכל נפשו ומאודו חפץ להרבות לומדיה ולהאהיבה עליהם. יתן לו ה׳ רב אונים ואמץ כח לשאת את משא ארון הקודש בשמחה וטוב לבב.

הרב יוסף חיים פישר

בדין טלית שנקרעה

א) בגמ' מנחות דף (מ"א.) אמרו: "רשוין שלא יביא אפי' אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה", והיינו דאין לקחת חתיכת טלית בשיעור אמה על אמה שבו תכלת ולחברו לבגד אחר. ומבאר רש"י משום דעל כנפי בגדיהם בעינן וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשיה, דבשעת הטלת הציצית בעינן שיהיה הכנף מחובר לבגד זה, וכאן שלא היה מחובר אליו בשעת עשיה פסול. ובנמו"י מבאר הטעם דפסול משום תעשה ולא מן העשוי, והיינו דבגד שבו ציצית שנחתך מעיקר הבגד נפסלו הציציות שמחוברים לבגד וכשחוזר ומחברו הו"ל תולמ"ה.

ב) ויש להקשות מ"ט לא פרש"י דפסול משום תולמ"ה. ונראה לבאר דהנה יש פוסקים הסוברים דבנקרע שיעור טלית ובו ציצית אין בו פסול של תולמ"ה, דכיון דבטלית יש שיעור לא נפסלו ציציותיו אפי' אם נקרע לגמרי מהבגד. וא"כ אפשר דדעת רש"י דשיעור אמה על אמה יש בו שיעור עיטוף ואין לפוסלו משום תולמ"ה, וע"כ הוצרך לטעם של על כנפי בגדיהם.

ג) ולפי זה בדעת רש"י נראה לומר דיש נ"מ בין ב' הטעמים, אם אפשר לחבר כנף עם ציצית לאותו בגד שנחלק ממנו, דלטעם של הנמו"י דפסול משום תולמ"ה אין לצרפו גם לאותו בגד, דאחר שנקרע ונפסל הציצית אם יחברו הוי תולמ"ה, אך לטעם דרש"י כשמצרפו לאותו בגד מיקרי על כנפי בגדיהם ויכול לצרפו.

ד) ונראה לומר ביאור אחר בדעת רש"י מ"ט לא כתב דטעם הפסול משום תולמ"ה, ולביאור זה לא יהיה הנ"מ הנ"ל. והוא ע"פ דברי המג"א (בסימן ט"ו סק"ג), שהמחבר (בסעיף ד') מביא דין הגמ' דאינו יכול ליקח הכנף כמו שהוא עם הציצית ולתפרו בבגד אחר משום דעל כנפי בגדיהם בעינן וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשיה, והיינו דמבאר המחבר בטעם הפסול כפרש"י. וכותב המג"א דמתוך דברי הב"י משמע דעיקר טעם הפסול משום תעשה ולא מן העשוי, וא"כ צ"ב מ"ט לא כתב כן המחבר, ומבאר המג"א דכיון דאין זה אופן הרגיל של תולמ"ה דהא נעשה בהכשר ורק אחר שנעשה נחתך הכנף עם הציצית ואז נפסלו הציצית, ע"כ אמר הטעם של על כנפי בגדיהם דזה טעם הפסול של חיבור הכנף לבגד אחר, וממילא הציצית פסולים משום עיקר הטעם של תולמ"ה. ולפי"ז ב' הטעמים היינו הך, ורק מבאר

מ״ט מיקרי מן העשוי. ולפי״ז לא נחלק רש״י על הנמו״י בטעם הפסול. וצ״ל לפי״ז דרש״י סובר דבאמה על אמה אין שיעור בגד, דביש בו שיעור בגד לא נפסלו הציצית לדעת המג״א, ובהמשך דברי המג״א מבואר דבדין תולמ״ה אם היה תחילתו בכשרות אינו פסול. היוצא מביאור המג״א דמצרף ב׳ הסברות יחד, וע״כ אם רוצה לצרף בגד עם ציציות לאותו בגד שנקרע ממנו יכול ולא פסול משום תולמ״ה דתחילתו בכשרות, וכן לצרף בגד שיש בו שיעור עיטוף לבגד אחר יכול ואינו פסול משום על כנפי בגדיהם אלא באין בו שיעור עיטוף.

ה) והנה בדין זה אם אפשר לצרף ב׳ חלקי הבגד לכמו שהיו קודם, נחלקו המג״א והט״ז, ועיקר מחלוקתם הוא בהבנת דברי הרשב״א בשו״ת שהביאם בב״י (סימן ט״ו סעיף ג׳), דמביא שאלה בטלית מצויצת כהלכה שחלקוה לשנים ובכל חלק יש בו שיעור להתעטף ונשארו בכל חלק ציציותיו, אי יש בו משום תולמ״ה, וכותב דלא הוי תולמ״ה, ונפסק בשו״ע (סימן ט״ו סעיף ג׳). ונחלקו האחרונים בדברי הרשב״א, דעת המ״א דהנידון הוא בטלית שנקרעה לשנים אם מותר לחזור ולצרף ב׳ החלקים כמו שהיה בלי להתיר ממנו ציציותיו ולחזור לחברם, וע״ז כתב הרשב״א דמותר, ומה דמבואר בגמ׳ דאמה על אמה ובו תכלת לא יחבר, היינו דווקא מבגד אחר, אך לצרפו לאותו בגד יכול. ומוסיף המג״א דגם אם אין בו שיעור עיטוף יכול לצרפו אפי׳ שנפסל כשנחלק, דכיון דתחילתו בכשרות אין בו משום תולמ״ה. אך הט״ז חולק בביאור דברי הרשב״א וסובר דאין לצרף ב׳ חלקים שנתחלקו, משום תולמ״ה, וצריך להתיר הציצית מאחד מהחלקים, והרשב״א שהתיר איירי לגבי החצי שנחלק דא״צ להתיר ציציותיו ואפשר להוסיף עליו עוד ב׳ ציציות מב׳ הצדדים האחרים, וכן מותר להוסיף על הבגד חתיכה מבגד אחר בלי ציציות ולעשות עליו ציציות חדשות והציציות הראשונות לא נפסלו, אך אסור לחבר ב׳ חתיכות עם ציצית.

ו) המשנ״ב מביא ג׳ אופנים שתלוים במחלוקת המ״א והט״ז: א. באופן שנתחלקה הטלית לב׳ חלקים ובכל חלק יש שיעור עיטוף, לדעת המג״א מותר לחבר ב׳ החלקים עם ציציותיהם, אך לדעת הט״ז צריך קודם להפריד הציצית מאחד מחלקיו ואח״כ לחברו. ב. באופן שנתחלקה הטלית לשנים אך בחלק אחד יש שיעור עיטוף ובחלק הב׳ אין שיעור עיטוף, לדעת המג״א מותר לחברו חזרה לאותו בגד ולא הוי תולמ״ה דתחילתו בכשרות, ולדעת הט״ז צריך קודם להפריד הציצית מהחלק שאין בו שיעור עיטוף ואח״כ לחזור לחברו. ג. חיבור בגד שיש בו שיעור עיטוף לבגד אחר שיש בו שיעור עיטוף, לדעת המג״א מותר לחברו עם ציציותיו, ולדעת הט״ז אסור לחברו כך אלא צריך להתיר ציציותיו.

ז) בביאור מח׳ המ״א והט״ז נראה, דהמ״א מבאר מש״כ בגמ׳ דלא יביא

אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה, דאין בו שיעור עיטוף באמה על אמה וע"כ כשמצרפם יחד פסול משום תולמ"ה, דשני החלקים פסולים כיון שאין בהם שיעור, אך אם היה בהם שיעור יכול לצרפם, ואפי' לבגד אחר כשלשניהם שיעור עיטוף, וכן סובר דפסול דתולמ"ה הוי רק כשמצרפו לבגד אחר, אך יכול לצרף לאותו בגד שנחלק ממנו אפי' כשבאחד מחלקיו אין שיעור עיטוף, דכשתחילתו בכשרות אין פסול דתולמ"ה. אך הט"ז מבאר הגמ' דאמה על אמה הוי שיעור עיטוף ואפ"ה אין לצרפו לבגד אחר שיש בו שיעור עיטוף משום תולמ"ה, ואע"פ שלא נפסלו הציציות דהרי הם מוטלות בחתיכת טלית שיש בה שיעור חיוב ציצית, מ"מ כאן שע"י התפירה נמצא ציצית של חלק אחד פוטרות את החלק השני, ותפירה זו נתחדשה לאחר שכבר הוטלו הציצית נחשב מן העשוי, וע"כ בכל אופן שרוצה לחבר ב' חלקים לא יחברם עם ציציותיהם דהו"ל מן העשוי, אלא צריך להתיר קודם מחלק אחד ואחר שתפר ב' חלקי הבגד יחבר הציצית.

ח) המשנ"ב מביא את ג' האופנים שנחלקו המג"א והט"ז ולגבי פסק ההלכה מחלק ביניהם, דבאופן שמצרף בגד שאין בו שיעור עיטוף לבגד שיש בו שיעור עיטוף ולאותו בגד שנקרע ממנו פוסק המשנ"ב דיש להחמיר כהט"ז, והיינו משום דבאופן זה הוי חדא לגריעותא, דמחבר בגד שאין בו שיעור עיטוף ונפסל. ובאופן שמחבר ב' חלקים מבגד אחד שנחלקו ובשניהם יש שיעור עיטוף כותב המשנ"ב דרוב האחרונים מקילים וטוב להחמיר לכתחילה, דבאופן זה הוי תרתי לטיבותא דמחזירו לאותו בגד ובב' החלקים יש שיעור עיטוף. ובאופן שמצרף ב' חלקים מבגדים אחרים ובשניהם יש שיעור עיטוף מביא רק שנחלקו בזה הט"ז והמ"א ואינו פוסק, דבאופן זה הוי חדא לטיבותא דיש בשניהם שיעור עיטוף וחדא לגריעותא דמצרפו לבגד אחר, ומבואר מדברי המשנ"ב דהמעלה של בגד שיש בו שיעור עיטוף ולא נפסל עדיף מהמעלה של צירוף לאותו בגד וע"כ לא פוסק באופן זה כהט"ז.

ט) המשנ"ב מביא ב' אופנים שבהם המג"א מודה לט"ז דיש בזה חסרון של תעשה ולא מן העשוי: א. באופן שנקרע הבגד בעיגול ונעשית בת ג' הוי תולמ"ה. ב. באופן שמחבר ב' בגדים שבכל אחד אין שיעור עיטוף צריך להתיר הציציות דהוי תולמ"ה דנפסל לגמרי, וע"כ מודה בזה המג"א.

י) החזו"א חולק על המשנ"ב בג' אופנים בדעת המג"א: א. באופן שנחלק בעיגול דאפי' שנפסל לגמרי יכול לחברו חזרה לאותו בגד. ב. באופן שמחבר ב' חלקים שאין בהם שיעור עיטוף מועיל החיבור ולא הוי תולמ"ה דתחילתו בכשרות. ובב' אופנים אלו מיקל החזו"א יותר מהמשנ"ב. ג. באופן שמחבר ב' חלקים שיש בהם שיעור עיטוף אך לא היו מאותו בגד, פסול

לדעת המג״א משום תולמ״ה, ובאופן זה מחמיר החזו״א.

יא) בביאור מח׳ המשנ״ב והחזו״א נראה דנחלקו בתרתי, לגבי חיבור לבגד אחר נראה דנחלקו אם הציצית מתייחס בעיקר לכנף או לכל הבגד, דדעת המשנ״ב דכל ציצית מתייחס בעיקר לכנף וע״כ כשמצרף ב׳ חלקים שבכל אחד יש שיעור עיטוף מועיל החיבור גם אם היו מב׳ בגדים, דכל ציצית נתחבר בכשרות לכנף שלו. אך החזו״א סובר דכל ציצית מתייחס לכל הבגד וע״כ אין יכול לחברו לבגד אחר גם אם יש בו שיעור עיטוף. ועוד נחלקו בדעת המג״א, דלמ״ב יש ב׳ מעלות: א. חיבור לאותו בגד. ב. שיעור עיטוף. דחיבור לאותו בגד אין בו פסול של על כנפי בגדיהם, וחיבור של שיעור עיטוף לא נפסל וא״כ אין פסול של תולמ״ה וכמו שביארנו דמצרף ב׳ הסברות יחד. אך החזו״א מבאר במג״א דיש מעלה רק לחיבור לאותו בגד ולא לשיעור עיטוף, ובחיבור לאותו בגד אפי׳ אם נתקלקל לגמרי שנעשה בעיגול או שאין בו שיעור עיטוף לא הוי תולמ״ה דתחילתו בכשרות.

יב) לסיכום הדברים נסכם הדינים של כל האופנים: א. חיבור חלק בגד שאין בו שיעור עיטוף לבגד אחר שיש בו שיעור עיטוף, פסק המחבר דפסול. ב. חיבור בגד שיש בו שיעור עיטוף לאותו בגד ובחלק השני יש גם שיעור עיטוף, מח׳ המ״א והט״ז. ג. חיבור חלק בגד שאין בו שיעור עיטוף לאותו בגד שיש בו שיעור עיטוף, מח׳ המ״א והט״ז. ד. חיבור בגד שיש בו שיעור עיטוף לבגד אחר שיש בו שיעור עיטו,ף למשנ״ב הוי מח׳ מ״א וט״ז ולחזו״א לכו״ע פסול. ה. באופן שנקרע בעיגול ונעשית בת ג׳׳ לדעת המשנ״ב פסול ולדעת החזו״א נחלקו בזה המ״א והט״ז. ו. באופן שמחבר ב׳ בגדים שבכל אחד אין שיעור עיטוף, לדעת המשנ״ב פסול ולחזו״א נחלקו בזה המ״א והט״ז.

הרב ישראל מאיר משמרתי

בביאור מחלוקת ר"י ור"ש בהגשה במנחת העומר

איתא בגמ' במנחות (דף ס:) שר' יהודה לומד שמנחת העומר צריכה הגשה מהצד השוה של מנחת חוטא ומנחת סוטה, ור"ש פורך הצד השוה, כי מה למנחת חוטא וסוטה שכן מצויין, ור' יהודה סובר שאדרבה מנחת העומר מצוייה טפי משום שפעמים אין מביאים כלל מנחת סוטה וחוטא משא"כ מנחת העומר שיש אותה כל שנה.

ויש לעיין טובא במה יסוד מחלוקתם של ר"ש ור"י אם מנחת העומר יותר מצוייה ממנחת חוטא וסוטה או להיפך, שהדבר הזה לא ברור מדוע כל אחד התעלם מסברת חברו.

וראיתי בחידושי הרש"ש כאן שכתב להביא ראיה מסוגיין לדברי השאגת אריה (בסימן כ"א) שכתב מסברא שתדיר של דבר של חובה עדיף מדבר שאינו של חובה אפי' שמצוי יותר, שכיון שהוא לא של חובה אז תדיר של חובה עדיף. וכתב הרש"ש שזה הטעם בסברת ר' יהודה שכיון שמנחת העומר זה חובה, אפי' שהוא פחות מצוי עדיף יותר ממנחת חוטא וסוטה שהם לא חובה אלא רק בהזדמן חטא צריך להביא. ור"ש סבר להיפך שעדיף דבר שיותר מצוי אפי' שהוא לא חובה מאשר דבר של חובה והוא תדיר כל שנה אבל פחות מצוי פעמים. וע"ש שכתב שקימ"ל הלכה כר"י לגבי ר"ש וא"כ יש מכאן ראיה לדברי השאגת אריה שמזה הש"א הוציא דינו שם, ע"ש.

ויש להעיר שלפי הרש"ש לשון הגמ' קצת דחוק, שהגמ' היתה צריכה לומר בר"י כיון שחובה הוא עדיף טפי ממנחת חוטא וסוטה, והגמ' לא אמרה כן אלא שמצוייה טפי, וזה לא עיקר הטעם, שהרי באמת מנחת חוטא וסוטה יותר מצויין וכל מה שמנחת העומר עדיפה מהם זה בגלל שיש לה חובה קבועה כל השנה משא"כ מנחת סוטה וחוטא שלפעמים יתכן שלא יבואו כלל.

ולכן נראה לפרש כפשטות הסוגיא, שנחלקו ר"י ור"ש איזה מצוי יותר, האם מנחת העומר משום שהיא באה כל שנה משא"כ חוטא וסוטה יכול להיות שלא יהיו כמה שנים שלא יהיה אדם או אשה שיחטאו, או דלמא יותר מצויים חוטא וסוטה משום שאם אירע להם חטא הם מצויים יותר, ונחלקו מה נחשב יותר מצוי וזה הפשטות של הגמ'. אבל זה ק"ק מסברא ועדיין צ"ב. ועכ"פ אולי לכן הש"א לא הביא ראיה

לדבריו מסוגין משום שלמד כפשוטו כמו שכתבתי.

והנה כתב השו״ע (או״ח סי׳ תקפ״ד ס״ד) שבר״ה שנופל ברית מלין קודם לתקיעת שופר וע״ש בב״י מה הטעם, אבל הגר״א שם כתב טעם אחר ע״פ הגמ׳ בזבחים (דף צ״א.) שם מבואר שמילה נחשבת תדירה יותר מפסח משום שהיא מצויה טפי מפסח, שפסח רק פעם אחת בשנה, וה״ה שיש לומר שלכן ברית קודם לתקיעת שופר כי היא תדירה יותר, והובא במשנ״ב שם (ס״ק י״א). ויש להקשות על הגר״א שלכאורה אם כפי שלמד הרש״ש בסוגיין מוכח שר״י סובר שדבר של חובה קודם לדבר של מצוי, והרי שופר יש לו זמן קבוע כל שנה משא״כ מילה. אלא רואים שלמד הגר״א והמשנ״ב כפשטות הסוגיא וכמו שכתבתי שהמחלוקת מה באמת יותר מצוי ולא כמו שלמד הרש״ש שזה תלוי במה הוא חובה בזמן קבוע ובמה מצוי.

אולם בקרן אורה בסוגיין הביא דברי השו״ע הנ״ל, והקשה מסוגיין שלכאורה צריך להיות להיפך [שבאמת למד בסוגיין כמו הרש״ש ע״ש], ודחה שיתכן שגם ר׳ יהודה שסבר שמנחת העומר עדיפה משום שהיא תדיר בדבר של חובה זה רק כלפי מנחת חוטא וסוטה שהם פחות מצויין ממילה, אבל במילה שהיא מצויה בהרבה יותר מפסח יודה שקודמת לפסח, וה״ה לשופר כיון שמילה מצויה יותר משופר ולכן זה עדיף אפי׳ על דבר שהוא תדיר של חובה, ורק הכא חובה עדיף שזה מנחת העומר משום שהיא מצוייה טפי יותר ממנחת חוטא וסוטה שהם פחות מצויים, ע״ש. וא״כ לפי זה אפשר שגם הגר״א והמשנ״ב למדו כקרן אורה.

והשתא דאתינן להכי יש ליישב את מה שהערתי על הרש״ש, ולומר שלשון הגמ׳ מתיישב גם לפירוש הרש״ש, כי רק בגלל שמנחת העומר מצוייה טפי וגם בגלל שהיא חובה היא קודמת למנחת חוטא וסוטה, אבל אם מנחת חוטא וסוטה היו שכיחות הרבה יותר ממנחת העומר זה היה עדיף על מנחת העומר אפי׳ שהיא של חובה. וא״כ נמצא שצריך את שתי הסיבות גם שמנחת העומר היא תדיר של חובה וגם שהיא מצויה טפי ממנחת חוטא וסוטה.

איברא שזה לא יתכן כלל שלמד הרש״ש כך כי א״כ נדחית ראיתו מסוגיין לדברי השאגת אריה שכ׳ שק״ש קודמת לברהמ״ז בגלל שזה תדיר של חובה שכל יום חייב בקביעות משא״כ ברהמ״ז שרק אם אכל מתחייב ואפי׳ שברהמ״ז מצויה יותר מק״ש, ואם כמו שלמד הקרן אורה שצריך תרתי גם חובה קבועה וגם מצויה טפי, ק״ש אינה מצויה יותר מברהמ״ז וא״כ אין ראיה מסוגין. ובאמת שהרש״ש הרגיש בהבנת הקרן אורה שלפי זה נדחת ראייתו ודחה הבנה זו מתרי סיבות ע״ש בדבריו. ועכ״פ חזינן להדיא שהרש״ש לא למד כקרן אורה כלל אלא למד שהכל תלוי רק

בחובה ולא במצוי, וא"כ לשון הגמ' לפי הרש"ש ק"ק כמו שהערתי לעיל.

ונראה שנמצא לסיכום שתי הבנות בביאור המחלוקת של ר"י ור"ש בסוגיין: הבנת הרש"ש שסבר ר"י ששהכל תלוי באם הוא חובה קבועה, ור"ש חלק וסבר שאזלינן בתר שכיח טפי, והבנת הקרן אורה שר"י למד שצריך תרתי, גם שזה חובה קבועה וגם שזה מצוי יותר ממנחת חוטא וסוטה.

ולפי זה יתכן שבזה נחלקו הגר"א ובאר הגולה בסי' תקפ"ד, שהגר"א שהביא ראיה מברהמ"ז הוא משום שלמד כקרן אורה ולכן לא קשה ע"ז מסוגיין, אבל באר הגולה שלא הביא מקור מברהמ"ז אלא מיצחק אבינו משום שלמד כרש"ש, ולכן אין ראיה מברהמ"ז שהיא מצויה ומצוי לא עדיף מדבר של חובה שהוא תדיר.

ועתה מובנים דברי אחרונים בהלכות ברכות שדנו אם ברכת שהחיינו על פרי קודמת לברכת הפרי או להיפך. ודנו גם מצד תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ולכן נקטו שיברך על הפרי ואח"כ שהחיינו. ולכאו' אין מובנים דבריהם שהרי הגמ' בזבחים (דף צ"א.) אומרת שמצוי אין לו גדר של תדיר אם זה דבר שאינו של חובה אלא רק מצוי ושכיח טפי, וא"כ ברכת הפירות שזה לא חובה שהרי לא חייב לאכול, א"כ מה שייך בזה תדיר, אבל אחרי כל זאת שלמדנו שלפי ר"י לפי הבנת הקרן אורה צריך תרתי: גם חובה וגם מצוי, א"כ חזינן שיש גם מעלה במצוי מעין תדיר וכמו שרואים כן בהגר"א ובמשנ"ב הנ"ל. ומקור כל זאת מהגמ' בזבחים גופא שאמרה שברית זה מעין תדיר כלפי פסח אע"פ שאינו חובה בזמן קבוע כיון שזה מצוי הרבה, ודו"ק.

הרב יצחק חיים מינצברג

ביאור ענין הכריכות בציצית

הנה בשו"ע (ס' י"א בסעיף יד) כתב: נוהגים לכרוך באויר ראשון ז' כריכות ובשני ט' ובשלישי י"א וברביעי י"ג שעולים כלם ארבעים כמנין ה' אחד שעולים ל"ט ועם השם הם ארבעים. ובמשנ"ב שם כתב: ובכונות כתוב בשני ח' וכן הסכימו האחרונים וכו'.

וכן המנהג, ונבאר בעזר השם את המקור ואיך זה תואם את דברי הגמ'.

דהנה בגמ' מנחות (דף לט.): יתיב רבא וקא אמר משמיה דשמואל תכלת שכרך רובה כשרה. אמר ליה רב יוסף רב אמרה ולא שמואל. איתמר נמי אמר רב הונא בר יהודה אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב תכלת שכרך רובה כשרה. רב חייא בריה דרב נתן מתני ה,כי אמר רב הונא אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב תכלת שכרך רובה כשרה, ואפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת כשרה, ונויי תכלת שליש גדיל ושני שלישי ענף, וכמה שיעור חוליא תניא רבי אומר כדי שיכרוך וישנה וישלש תאנא הפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה, הפוחת לא יפחות משבע כנגד שבעה רקיעים והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעין וששה אוירין שביניהם.

ובהמשך הגמ': רב ורבה בר בר חנה הוו יתבי, הוה קא חליף ואזיל ההוא גברא דמיכסי גלימא דכולה תכלת וגדילא מיגדיל, אמר רב יאי גלימא ולא יאי תכלתא, רבה בר בר חנה אמר יאי גלימא ויאי תכלתא. במאי קא מיפלגי רבה בר בר חנה סבר כתיב (דברים כב, יב) גדיל וכתיב (במדבר טו, לח) פתיל או גדיל או פתיל. ורב סבר לעולם פתיל בעינן וההיא גדילים למניינא הוא דאתא גדיל שנים גדילים ארבעה עשה גדיל ופותליהו מתוכו.

וברש"י שם: תכלת - זהו שם כל הציצית: ששה אוירים - שבין שבעה רקיעים ועל שם שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע כדלקמן (מנחות דף מג:) מדמי סידורה לסידור הרקיעים כדי לזכרנו לטובה שאף צבעה כמו כן נזקק לציצית.

הנה בגמרא כאן כתוב ה' הלכות: א' שאם רוב הציצית גדיל כשר, ב' ואם עשה רק חוליה אחת גם כן כשר, ג' ונוי ציצית שליש כרוך ושני שליש ענף, ד' ושיעור חוליא ג' כריכות, ה' והפוחת

לא יפחות מז' ולא יותר מיג', ופירש רש"י לא יפחות משבע חוליות, וכוותיה מסתבר כי אם הכוונה לא יפחות מז' הכריכות הרי אמרו ששיעור חוליא הוא ג' וכאן לא יפחות מז'. ולפי זה קשה על מנהגנו שעושים רק ד' חוליות.

ובתוס' (בסוף ד"ה לא יפחות) כתבו: ויש מפרשים לא יפחות משבע כריכות בין קשר וקשר, עכ"ל. ולפי שיטה זו צריך לפרש ששיעור חוליא של ג' כריכות זה לעיכובא אבל הפוחת לא יפחות מז' כריכות זהו לכתחילה.

ותוס' שם כתב: ואנן דלית לן תכלת לא קפדינן בהא.

וצריך לבאר מנהגנו, שהנה אנו נוהגים לעשות חמשה קשרים כפי שהובא בזוהר פרשת פנחס, וכן בתרגום יונתן, ובמדרש.

וכן רש"י שם כתב: והאידנא דעבדינן חמשה קשרים היינו דאמרינן (שם) שקולה מצות ציצית ככל התורה כולה הלכך עבדינן שני קשרים מלמעלה ושלשה מלמטה משום מעלין בקדש ואין מורידין.

ותוס' שם מבאר: ומה שאנו נוהגים חמשה קשרים פירש בקונטרס גבי ציצית שקולה כנגד כל המצות לפי שציצית עולה ת"ר וח' חוטין וחמשה קשרים עולה תרי"ג, ומיהו כל ציצית האמורים בפרשה חסרים יו"ד, ויש לומר שיש פסוק והיה לכם לציצית וג' ציצית כתובים בפרשה ולמ"ד זו משלימתן. וכן נוהג רבינו תם לעשות אותן ה' קשרים ב' בסמוך לטלית וג' סמוך לפתיל משום מעלין בקדש ולא מורידין כדאמרינן שמסיים בלבן ועל כל קשר שני קשרים כדי שיהא קשר של קיימא.

ומרדכי שם מביא ג"כ שעושים ה' קשרים שעולה תרי"ג, שציצית עולה ת"ר, ומקשה שכתוב בתורה חסר ומתרץ כמו תוס', ועוד שאין משיבין על המדרש שקורין ציצית מלא.

אלא שרש"י ור"ת עשו שני קשרים ליד הבגד ושלשה אחרי הכריכות.

ותוס' שם מקשה: מיהו לא מצינו שום סמך בהש"ס מפורש מה' קשרים, ויש לומר דהא דאמרינן צריך לקשור על כל חוליא וחוליא היינו אחת של לבן ואחת של תכלת שהן שתים והשתא כשאין פוחת משבע עושה ה' קשרים סמוך לטלית קשר אחד ואחר כך שתי חוליות אחת של תכלת ואחת של לבן קשר אחד עד שמסיים שש חוליות הרי ארבעה קשרים ואחר כך עושה חוליא שביעית של לבן כדי שיהא מסיים בלבן ואחר כך קושר אח' הרי ה' קשרים.

ובטור (ס' יא') כתב: וגם אין צריך לדקדק בחוליות. והרמב"ם ז"ל כתב מנהגינו לכרוך חוליות כעין שכורכין בתכלת. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא היה מדקדק.

בבית יוסף שם כתב: וגם אין צריך לדקדק בחוליות, כבר כתבתי בסמוך הא דתניא בר"פ התכלת (שם)

הפוחת לא יפחות משבעה חוליות כנגד שבעה רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י״ג כנגד שבעה רקיעים וו׳ אוירים ביניהם, ופירש רש״י ו׳ אוירים בין ז׳ רקיעים וע״ש שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע מדמי סידורה לסדור הרקיעים כדי לזכרו לטובה שאף צבעה כ״כ נזקק לציצית, וכ״כ התוס׳ והרא״ש. וכתבו עוד דהאידנא שאין לנו תכלת אין לדקדק במנין החוליות, ומה״ט אין צריך לקשר על כל חוליא וחוליא כי הקשר הוא להכיר מנין החוליות וכתב הרמב״ם בפרק א׳ העושה לבן בלא תכלת לוקח אחד מח׳ חוטין וכורך אותו על שאר החוטין עד שלישן ומניח ב׳ שלישיתין ענף וכריכה זו אם רצה לכרוך אותה חוליות חוליות כעין שכורך בתכלת הרשות בידו וזהו מנהגינו, ואם רצה לכרוך בלא מנין חוליות עושה, כללו של דבר יתכוין להיות הכרוך שליש והענף שני שלישים, ויש מי שאינו מדקדק בדבר זה בלבן ואם כרך הלבן על רוב החוטין או שלא כרך אלא חוליא אחת כשירה, עכ״ל. ומ״ש רבינו דברי הרמב״ם ומנהג הרא״ש ודברי בעל העיטור לאו משום דאיכא בינייהו פלוגתא לענין דינא שהרי הרמב״ם כתב שאם רצה לכרוך בלא מנין חוליות עושה ובה״ע ג״כ כתב שעכשיו אין לדקדק בכריכה, ולא בא אלא ללמדנו שהרמב״ם היה נוהג לדקדק והרא״ש לא היה מדקדק, ואע״פ שדברי בה״ע עד או לא כרך בה אלא חוליא אחת כשירה בכלל דברי הרמב״ם הם, מה שכתב אלא עיקר מצותו וכו׳ הוא מדברי בה״ע ומשום דבעי למיכתב דברים אלו כתב תחלת דבריו.

מבואר כאן שבלבן אין צריך לדקדק בכריכות רק שהרמב״ם כתב שאם רצה לכרוך אותה חוליות חוליות כעין שכורך בתכלת הרשות בידו וזהו מנהגינו.

והרא״ש בהלכות ציצית (ס׳ טו׳) כתב: והאידנא נהוג לעשות ד׳ אוירים שבין ה׳ קשרים שוין כל אחד רוחב גודל עם הקשר והוא נוי הציצית ומתקיים הגדיל יפה. ובמעדני יום טוב שם כתב ונ״ל דמשום דלמנהג ר״ת שהאויר שבין הקשרים אינו שוה אינו נוי ציצית, ולפי הרא״ש אוירים שווין.

ובית יוסף שם כתב: ואני ראיתי שנוהגים לכרוך באויר ראשון ז׳ כריכות ובשני תשעה ובשלישי י״א וברביעי י״ג שעולים כל הכריכות מ׳ כמנין ה׳ אחד שעולה ל״ט ועם השם עולה מ׳, ונ״ל שטעמם לפי שהם סוברים דהא דתניא לא יפחות משבע ולא יוסיף על י״ג אכריכות שבין קשר לקשר קאי כפירוש אחרון שכתבו התוספות וכתבו נ״י ומש״ה מתחילין בז׳ דהפוחת לא יפחות משבע ועולים והולכים משום דמעלין בקודש וגומרים בי״ג שהיא תכלית העלייה שאין מוסיפים עליהם.

ובדרכי משה שם: והטעם שמתחילין בשבע ומסיימין בשלש עשרה מפני שאמרו בגמ׳ בענין חוליות התכלת

הפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה, ואמרינן שם טעמא שבע כנגד שבעה רקיעים שלש עשרה כנגד שבעה רקיעים וששה אוירים שביניהם, לכן אע"ג דאין אנו עושים חוליות כמו בתכלת מכל מקום עם הכריכות עושים זיכרון לתכלת, אבל הבית יוסף כתב שנהגו כן משום דהת' ונמוקי יוסף מפרשים דהאי אל יפחות וכו' אמספר הכריכות קאי ולא על החוליות ולכן כורכין בדרך זו.

הרי שנחלקו הב"י ודרכי משה בזה, שלב"י הטעם של המנהג משום שלמדו כתירוץ ב' בתוס' שהפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה קאי על הכריכות, ולדרכי משה הפוחת לא יפחות וכו' קאי אחוליות כפירוש רש"י, אלא שעם הכריכות עושים זכרון לתכלת.

והים של שלמה (יבמות ס' ג') כתב וז"ל: ומאחר דהגדולים סמכו על קבלות וראיות כאלו, אכתוב ג"כ מה שמצאתי בשם ראב"ן וז"ל בעניין עשיית הציצית, יש לקשור בתחילה קשר של קיימא, ויכרוך ז' פעמים ויקשור קשר, ויכרוך ח' פעמים ויקשור קשר, ויכרוך יא' פעמים ויקשור קשר, ויכרוך יג' פעמים ויקשור, הרי יש הכריכות ז' ח' י"א י"ג בגימטרי' טל, שנ' טל אורות טליך, אורות בג' ציצית וח' חוטים וה' קשרים, כלומר טל כרכים לציצית עכ"ל ובקבלה שמעתי ששם הטל הוא בגמ' ה' אחד, ע"ש שמאריך.

בשו"ע (ס' יא סעיף יד) כתב וז"ל: יקח ד' חוטים מצד זה וד' מצד זה ויקשור שני פעמים זה על גב זה ואח"כ יכרוך חוט הארוך סביב השבעה קצת כריכות וקושר שני פעמים זה על גב זה וחוזר וכורך, וכן יעשה עד שישלים לחמשה קשרים כפולים וארבעה אוירים ביניהם מלאים כריכות. אין שיעור לכריכות רק שיהי' כל הכרוך והקשרים רוחב ארבעה גודלים והענף שמנה גודלים. (הגה ואם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהיה גדיל וב' חלקים ענף) (רמב"ם פ"א). נוהגים לכרוך באויר ראשון ז' כריכות ובשני ט' ובשלישי י"א וברביעי י"ג שעולים כלם ארבעים כמנין ה' אחד שעולים ל"ט ועם השם הם ארבעים.

ובמג"א שם: ובשני ט', ובשל"ה כתב לעשות בשני ח' ואז הוא מכוון כמנין ה' אחד וכ"כ הלבוש וכ"כ בכוונות. ובלחם חמודות סי' מ"ח כתב שבציצית של ר"ש מלכו היה באויר ראשון י' כריכות ואח"כ ה' וכו' כשם ההוי"ה. וכתוב בכתבים שצריך לעשות הגדיל חוליות ובכל חוליות ג' כריכות כלומר שלאחר שעשה ג' כריכות ירחיק מעט וכמ"ש הרמב"ם.

ובטורי זהב שם: ובשני ט', בכוונות האר"י כתוב בשני ח' וביאר שם טעמו ע"פ הקבל' ונכון לשמוע אל קבלתו.

ובביאור הגר"א שם: נוהגים כו', בתוס' שם כ' וי"מ הפוחת כו' קאי

אמנין הכריכות ע״כ בראשונה ז׳ ומוסיפין והולכין שנים שנים עד שהאחרונה י״ג, אבל האחרונים כתבו שבין הכל ל״ט כמנין השם די״מ הפוחת כו׳ קאי על מניין החוליות, עכ״ל. ומדברי הגר״א מבואר שדעת השו״ע כדעת התוס׳ שהפוחת לא יפחות קאי אכריכות, אבל דעת האחרונים לחוש לדעה שזה הולך על מנין החוליות לכך עושים סך הכל ל״ט שהם י״ג חוליות כפול ג׳ כריכות, ולכאורה יש לנו רק ד׳ חוליות ואיך יהיו י״ג חוליות?

והנה במג״א הנ״ל מביא בשם הכתבים שצריך לעשות הגדיל חוליות ובכל חוליות ג׳ כריכות כלומר שלאחר שעשה ג׳ כריכות ירחיק מעט וכמ״ש הרמב״ם.

המנהג הזה נמצא בשו״ע הרב (ס׳ יא סעיף לא) שיש נוהגים כך, ויותר מבואר בכף החיים על השו״ע כאן (ס״ק מז) וז״ל: וסדר כריכות החוליות הוא כך, בתחלה יקשור שני קשרים סמוך לכנף ויכרוך שלשה פעמים וירחיק מעט ויחזור ויכרוך ג״פ וירחיק מעט ויכרוך כריכה אחת ויקשור שני קשרים אחרים ויכרוך שני כריכות וירחק מעט כדי שיצטרפו עם כריכה הראשונה ויהיו שלשה שהם חוליא אחת ויחזור ויכרוך שלשה פעמים וירחיק מעט ויכרוך ג׳ פעמים ויקשור ב׳ קשרים ויכרוך ג׳ כריכות וירחיק מעט ויכרוך ג״פ וירחיק מעט ויכרוך ג״פ וירחיק מעט ויכרוך שני כריכות ויקשור ב׳ קשרים ויכרוך אחת וירחיק מעט כדי שתצטרף עם השנים ויהיו שלשה, ואח״כ יעשה ד׳ חוליות על זה הדרך שהם שנים עשר כריכית ויהיו י״ג וקושר ב״פ והרי נשלמו ט״ל כריכות שהם י״ג חוליות וה׳ קשרים וד׳ אוירים, ר״ז אות ל״א.

כלומר, בכדי לקיים י״ג חוליות מצרפים כריכה של לפני הקשר עם שני כריכות של לאחר הקשר, נמצא שסוברים שהקשר אינו מפסיק לחוליא, והוא מנהג חב״ד ועוד חסידים, ובשערי תשובה וליקוטי מהרי״ח כתבו שלא נהגו העולם כך.

וגם לפי מנהגנו אפשר לומר שהקשר אינו מפסיק לחוליות וכן אינו מעכב את החוליות, ולכך יש לנו י״ג חוליות של ג׳ כריכות שעולים למניין ל״ט, וכמו שכתוב בזוהר פרשת פנחס שצריך ה׳ קשרים ול״ט כריכות. ובחידושים וביאורים מביא ראיה שקשר אינו מפסיק את החוליא, שבשו״ע כתב אין שיעור לכריכות רק שיהי׳ כל הכרוך והקשרים רוחב ארבעה גודלים והענף שמנה גודלים. ואם עשה רק כריכה אחת וקשר הרי אין לו חוליא, ולמה כתב שאין לו שיעור הרי צריך ג׳ כריכות לחוליא, אלא על כורחך שהקשר אינו מפסיק.

ובזה מיושב מנהגנו לצאת ב׳ הדעות, גם שהולך על הכריכות לכך לא עושים פחות מז׳ ולא יותר מי״ג, ווגם שבין הכל יש ל״ט כריכות לדעה שהולך על החוליות.

ושנזכה למה שכתב בשו״ע ומקורו בגמ׳, כל הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני השכינה.

הרב שלום סגל

חיוב מזוזה בבית או בחצר שיש לו כמה פתחים

איתא במנחות (לד.), אמר רב הונא: אם יש לו פתח אחד - חייב במזוזה אחת, אם יש לו ב׳ פתחין - חייב בשתי מזוזות. אמר רב פפא: שמע מינה מדרב הונא, האי אינדרונא דאית ליה ארבעה באבי - חייב בארבע מזוזות. פשיטא, לא צריכא, אף על גב דרגיל בחד.

ופרש"י, אפילו דרגיל טפי בשאר דלתות. ומקשה רש"י מהגמ׳ לעיל (דף לג.) ׳וההיא פיתחא דעייל ביה רבי לבי מדרשא לא הוה לה מזוזה. לא קשיא: הא דעבידא כסיכתא, הא דעבידא כאיסתוירא. איני, והא ההוא פיתחא דהוה עייל בה רב הונא לבי מדרשא והויא לה מזוזה. ההוא רגיל הוה, דאמר רב יהודה אמר רב: במזוזה הלך אחר הרגיל׳. וש"מ שהולכים אחר הרגיל, ותירץ רש"י: ה"מ כגון תרי בבי ורגיל בחד בטילה אידך לגביה אבל תלתא לגבי חד לא בטלי, ל"א מתשובת הגאונים הלך אחר הרגיל שהיה רגיל שבני אדם רגילים לצאת ולבא בו, ולמעוטי פתחא דרבי שאינו עשוי אלא לו לבדו ולאיתויי פתחא דרב הונא שהיה רגיל אף לאחרים, אבל ב׳ פתחים או ג׳ לחדר אחד וכולן נעשו לביאת כל בני הבית שהיו מרובין ותשמיש אחד בחדר תדיר והוצרכו לו פתחים הרבה כולן חייבין במזוזה ואף על פי שנתמעט תשמיש ואינן צריכין עכשיו לכולן אלא לאחד מהן.

והנפק"מ ביניהם: א. באם יש לו ב׳ פתחים, ללשון הראשון חד לגבי חד בטל, וללשון השניה לא בטל. ב. אם עשה פתח לו לבדו ויש לו ג׳ דלתות בביתו ללשון ב׳ פטור, וללשון א׳ חייב.

וברמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה (פרק ו הלכה י) כתב: בית שיש לו פתחים הרבה אף על פי שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באחת מהן חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח. וכתב עוד (הלכה י"א): פתח שבין בית המדרש או בין בית הכנסת וביתו אם רגיל לצאת ולבוא באותו הפתח חייב במזוזה.

וביאר הבית יוסף בשיטת הרמב"ם, וז"ל: נראה שהוא ז"ל מפרש דהא דאמרינן במזוזה הלך אחר הרגיל, היינו לומר דלהתחייב במזוזה בפתח שבין ביתו לבית המדרש הלך אחר הרגיל, שאם הוא רגיל לצאת ולבוא תמיד דרך אותו פתח חייב במזוזה ואם אינו רגיל לצאת ולבוא אלא פעם במקרה פטור. ולפי דברים אלו, בבית לא משנה

אם הפתח רגיל בו או אין רגיל בו, אלא בבית המדרש או ביהכ״נ תלוי בדין רגיל, והגמ׳ בדף לג איירי בבית המדרש, ולכך נאמר שם במזוזה הלך אחר הרגיל, ובדף לד איירי בבית ולכן חייב בכל הפתחים אפ׳ אינו רגיל.

ובטור סימן רפו (ס׳ יז-יח) כתב: וכן אם יש בבית הרבה פתחים פתוחים לחצר או לר״ה ונעשו כולם לכניסת ויציאת בני הבית כולם חייבין אפילו נתמעטו הדיורין שאינן רגילין עתה לצאת ולבא אלא באחד מהן, אבל מי שיש לו פתח קטן לצאת בו לבדו למדרשו וכיוצא בו שאין בני הבית רגילין לצאת בו פטור.

ובשולחן ערוך שם (סעיף יז) כתב: אם יש בבית הרבה פתחים פתוחים לחצר או לרשות הרבים, ונעשו כולם לכניסת ויציאת בני הבית, כולם חייבים אפילו נתמעטו הדיורים שאין רגילין עתה לצאת ולבא אלא באחד מהם. ובסעיף יח כתב: בית שיש לו פתחים הרבה, אף על פי שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באחת מהם, חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח.

ולכאורה שני הסעיפים סותרים זה לזה, דאם בסעיף יז דוקא קתני שמתחלה היו מרובים ונשתמשו בכולם שבזה חייבים אף שנתמעטו אח״כ ואין רגילין אלא באחד, דמאחר שנתחייבו לא נפטרו כל זמן שהוא בשם פתח, אבל אם מתחלה לא היו רגילין אלא באחד פטור השאר, א״כ זה סותר לסעיף יח, ואם לאו דווקא נקט בסעיף יז אלא דאף אם מתחלה לא הוצרכו לכולם ולא נשתמשו אלא באחד מהן כולם חייבים א״כ הינו הך, ומפני מה חזר על דין זה.

ובאמת הבאר הגולה ביאר שני הסעיפים האלו, שסעיף יז הוא פירוש השני ברש״י וסעיף יח הוא הרמב״ם ופירוש א׳ ברש״י. והגר״א ביאר, שסעיף יז הוא פירוש ב׳ ברש״י וסעיף יח הוא פירוש הרמב״ם.

ובכל אופן נמצא ששני הסעיפים סותרים לדינא. ולכן מתרץ הלבוש בדרך לא זו אף זו, שלא זו המבואר בסעיף יז שאם יש בבית הרבה פתחים ומתחילה היו הרבה דיורין, אלא גם זו הא דסעיף יח שאפילו לא היו מתחלה הרבה דיורים אלא שדר הוא לבדו ועשה פתחים הרבה לכניסה ויציאה אפילו שאינו רגיל אלא באחת מהן חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח, הואיל ומתחלה נעשה לכניסה ויציאה. יוצא לפי זה שאם אחד דר לבדו בבית ויש לו כמה פתחים חייב במזוזה, אבל אם עושה בביתו פתח מיוחד בשבילו ולא לבני ביתו, פתח שלו יהיה פטור. ומבאר בעל חובת הדר דכשיש עוד דיורין ואינו משתמש אלא הוא גרע מאין שם דיורין אלא הוא.

ובמקדש מעט כ׳ שפתח שנעשה לאדם אחד תלוי בפלוגתא של הרמב״ם ורש״י. ובספר מזוזות מלכים כ׳ שלכתחילה יקבענה עם מזוזה אחרת, ואם אין לו יכול לברך.

והאגרות משה (יו"ד חלק א' סימן קעז), מחלק אם הפתחים כולם פונים לצד אחד או לשני צדדים, שאם הוא לצד אחד שפתח אחד רגיל בו ופתח שני אינו רגיל בו השני פטור ממזוזה, וזה המבואר בסעיף יז, וכך גם מדויק הלשון שכתוב 'כל הפתחים הפתוחים או לחצר או לרה"ר ונעשו כולם לכניסה ויציאה' שהוצרכו שכך יהיה מתחלה. אבל אם הם משני צדדים זהו סעיף יח, והחידוש שאפילו רגיל רק בצד אחד ולא מצד השני חייב בכולם, כיון שעכ"פ נעשה לכניסה ויציאה כשיהיה לו צורך. ומדויק שלא כתוב שם שכל הפתחים הם דווקא למקום אחד אלא איירי לשתי מקומות. וכן ממשיך הרמ"א שם ומביא דין נוסף של מרתף שיש לו שני פתחים אחד מן הבית ואחד מן הרחוב וזה דומה לדין של סעיף יח.

ובספר חובת הדר מבאר בשם הגידולי הקדש, שאם נעשה מתחלה לכניסה ויציאה ועכשיו אינם משתמשים כלל, חייב בכל הפתחים, וזהו הדין של סעי' יז, ובאמת אם לא נשתמש בו כלל פטור. וסעי' יח איירי שנעשה לכניסה ויציאה ומשתמש בו לפעמים אז חייבים כולם במזוזה, וזה בין לרש"י ובין לרמב"ם.

והנפק"מ, בסלון שיש לו שני פתחים למרפסת ובאחד רגיל ובאחד אינו רגיל ועדין לא נשתמשו בו, לפי הלבוש חייב כיון דנעשה מתחלה לכניסה ויציאה 'ולפי חובת הדר פטור דעדיין לא נשתמשו בו, ולאגרות משה תלוי, דאם הן בצד אחד השני שאינו רגיל פטור ואם הם משני צדדים בסלון חייב בשניהם.

וכל זה איירי בבית שיש בו כמה פתחים, אבל בחצר שיש לו כמה פתחים שבאחד רגיל להיכנס בו ובשאר אינו רגיל להיכנס יש נידון אחר והוא שכל דין חיוב מזוזה בחצר ילפינן מ"בשעריך" כמבואר ביומא יא, ובמנחות דף לג מבואר שב"פתחי שמאי" פטור ממזוזה, ופירש רש"י הטעם משום דלית ליה תקרה. ותוס' שם הק' על פי' רש"י מאי שנא משאר חצרות דלית להו תקרה וחייבין. והרא"ש ג"כ הק' כעין זה ותי' שבית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה אבל חצר דרכה להיות לא מקורה ובכך שימושה. ורבנו מנוח תי' וז"ל "ואע"ג דשאר חצרות חייבין התם שבתים מקורין פתוחים לחצרות וכיוון שהם משמשים לבית והבית מקורה לא אכפת לן שהחצר אינה מקורה. וממה שתוס' לא תי' כך מבואר לשי' שהחצר הוא חיוב עצמי ולא מפני שהוא משמש למעבר לבית. וכן פסק המחבר בסימן רפו סעיף א'. ולביאור רבנו מנוח משמע שאינו חיוב עצמי אלא בתור חיוב של הבית שמשמש שדרכו נכנסים לבית.

ולפיכך דין חצר שיש להם כמה פתחים תלוי בגדר חיוב חצר במזוזה, שאם יש לה חיוב עצמי אפ' רגיל בפתח אחד ובשאר אינו רגיל חייב בכולם כמו בבית, אבל אם חיובו הוא רק מדין הבית

אז בפתחים שאינו רגיל להיכנס שם פטורים כיון שעתה אינם משמשים לבית, משא"כ הפתח הרגיל שרק הוא המעבר לבית הוא החייב במזוזה.

וברמב"ם לכאו' משמע דס"ל כדעת רבנו מנוח, אמנם באג"מ (יו"ד קפא') מבואר שאפי' לרמב"ם שחצר חיובה רק משום הבית מ"מ הכוונה שהחצר בעצמה חייבת, רק יש תנאי שאם אין בתוכה בית פטורה ואם יש בה בית החיוב מצד החצר בעצמה, לכן אם יש בה ב' פתחים אפי' שרק באחד רגיל שניהם חייבים.

ואם יש לו ב' פתחים ואחד נעשה ומשמש לכניסה בלבד והשני ליציאה בלבד, נראה שאותו פתח המשמש ליציאה פטור דדרך ביאתך אמר רחמנא וליכא.

הרב יהודה אמיתי

כמה ברכות מברכים על תפילין

בגמ' במנחות (לו.): אמר ר"ח סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך, סח אין לא סח לא והא שלח ר"ח על תפילה של יד אומר להניח ועל של ראש אומר על מצוות תפילין, אביי ורבא דאמרי תרוויהו לא סח מברך אחת סח מברך שתים.

ופרש"י: לא סח מברך אחת להניח על של יד בלבד, סח מברך שתים כדר"ח. כלומר בעלמא מברך אחת על שניהם ורק אם דיבר יש את ברכת על מצות.

אבל תוס' (ד"ה לא סח) פי' בשם ר"ת: לא סח מברך אחת על של ראש, סח מברך שתים על של ראש וכ"כ בשימושא רבא.

ומלשון הגמ' יותר משמע כדברי תוס', שהרי לפי רש"י האמוראים כלל לא דברו על מקרה שלא סח אלא שניהם על מקרה שסח, ועוד א"כ מה הנוסח "חוזר ומברך" שמשמע את הברכה שבירך חוזר ומברך, וכך דייק הרא"ש.

והנה הגמ' בברכות (ס:) מביאה את כל הברכות שאדם מברך בשחרית ואומרת כך "כי מנח תפילין אדרעיה מברך להניח ארישא על מצות", מבואר שבסתמא אדם מברך ב' ברכות על התפילין ולא רק בסח, שהרי הגמ' מנתה את כל הברכות שאדם צריך לומר כל יום, וכך הק' השיטמ"ק במנחות ונדחק לומר דאיירי שאין לו אלא אחת.

ועי' תוס' בברכות שהביא את רש"י וכ' דדוחק לומר שלא הוצרכו ב' ברכות אלא למקרה שסח ועבר עבירה, ולכן נקט כדברי ר"ת, ועי' בס' דברי חמודות (על הרא"ש) שהק' מדוע תוס' לא מקשה מהגמ' בברכות שעליה דיברו, ור"ל משו"כ שהיה לו גי' אחרת, [אמנם מתוס' נראה שהיה לפניו גי' זו].

ובביאור הסוגיא דעת רש"י מאוד מובנת, שהרי לתוס' קשה: 1. מדוע צריך ב' ברכות על מצוה אחת. 2. אף אם נתרץ קושיא זו, מדוע אם סח יברך ב' ברכות על תפילין של ראש. וכך הק' בביאור הגר"א בנוסח זה, היכן מצינו ב' ברכות על מצוה אחת.

[אמנם בהלכות מילה (סי' רסה) מצינו שמברכים ב' ברכות, על המילה ולהכניסו, וכ' הב"י בסי' רסה שדעת ר' מנוח שאם האב מל לא יברך כיון שלא מצינו שמברכים ב' ברכות על מצוה אחת

ומנהג העולם לברך. ובאבודרהם מבואר כיון שהאב מצווה על כל מצוות הבן (כלימוד תורה וכד') לפיכך מברך עוד ברכה, ויש עוד הסברים בכך ואכמ"ל].

וטעם החילוק לרש"י כשסח שמברך על מצות ולא עוד פעם להניח, כ' תוס' בברכות שכיוון שכבר התחיל והניח אחד מהם ועכשיו גומר המצוה מברך על מצות. לפ"ז כ' בקרן אורה שאם מניח רק תפילין של ראש יברך להניח, אמנם במרדכי נראה דס"ל דלרש"י אם יש לו רק של ראש יברך על מצות.

ובערוך השלחן ביאר שברכת להניח היא ברכת המצוות וברכת על מצות היא שבח והודאה לבורא שזיכנו לעשות אות בינו לבנינו שנא' "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", לפ"ז נראה שאם יש לו רק תפילין של יד יברך רק להניח.

ותוס' שם מבאר גם את סברת ר"ת מה טעם שמברך גם על של ראש כיוון שהיא גמר מצוה והיא עיקר שיש בה ד' בתים ושי"ן עליה, ולכן גם אם מניח את של ראש בלבד מברך ב' ברכות כיוון שיש בכך תוספת מצוה. וברא"ש במנחות ג"כ כ"כ וביותר ביאור על תקנת חז"ל בברכות.

ובראשונים יש הרבה שלמדו כדעת רש"י והם: ריי"ף רמב"ם ר' גרשום ועוד. הרי"ף כ' (ה' קטנות ה' תפילין): והלכתא כדכתבינן דלא מברך שתים אלא כשסח אבל לא סח אינו מברך אלא אחת. והביא מהירו' שהזכירו רק את ברכת להניח, וכן הביא הנמוק"י בשם מדרש תנחומא. אמנם בשם ה"ג הביא כדברי רש"י וכן כתבו הרבה גאונים.

הרמב"ם (ה' תפילין פ"ד ה"ד) כ' שמברך על של ראש על מצות ועל של יד להניח, וממשיך (ה"ה): בד"א בשהניח אחד מהם אבל אם הניח שתיהן מברך ברכה אחת והיא להניח. וממשיך בה"ו: אסור לו לספר בין של יד לשל ראש ואם שח עבירה היא בידו וצריך לברך על של ראש על מצות.

חזינן מהדין שכ' שאם יש לו רק תפילין של ראש מברך על מצות ולא להניח, שאין הטעם כרש"י שהיא גמר המצוה ולכן לא מברך להניח על של ראש, אלא טעמו ביאר ר' מנוח שתפילין של ראש הם עיקר המצוה ועל שמם נקרא לטוטפות לפיכך תיקנו ברכה מיוחדת "על מצות", וכ"כ המרדכי.

ועפ"י דברי הרמב"ם אפשר ליישב את קו' תוס' בברכות דלעיל, שכיוון שהם ב' מצוות תיקנו להם חז"ל ב' ברכות שונות ולא רק למקרה שסח ביניהם וה"נ גם במקרה שסח הדין כך, וכדלעיל, וכ"כ המרדכי.

אומנם בר' גרשום יש קצת תמיהה שלומד כדברי רש"י וסיעתו ומוסיף שאם סח חוזר ומברך "להניח" ונראה שדייק כך מבגמ' שכ' "חוזר ומברך" כדלעיל.

והרא"ש כ' שבילדותו היה מברך ברכה אחת עד שלמד הסוגיא דמנחות ונ"ל לפום ריהטא דגמרא שמברכים ב' ברכות ולכן מברך ב' ברכות, וכן נהג המהר"ם מרוטנבורג, חזינן שלא הוקשה לו מהגמ' בברכות, ועמד על כך הדברי חמודות.

ובאגור (הביאו הב"י ועוד) הביא שבזוהר רואים שמברך ברכה אחת ולכן כתב לנהוג כך, וכ' עליו הב"י תמוה הרי בכמה מקומות רואים שהזוהר חולק על הגמ' דידן ולא חיישינן לדברי הזוהר.

ודעת בעל המאור שצריך לברך ב' ברכות כדעת ר"ת, ואם סח מברך ב' על של ראש אבל מטעם אחר שכיוון שהפסיק צריך לברך שוב על של יד ולכן ימשמש בשל יד ויברך להניח ואח"כ יברך על של ראש על מצות.

ובתשובות הגאונים [מובא ברא"ש] מבואר הסבר שונה, שכל תפילה צריכה ב' ברכות גם על המצוה וגם הודאה, ואם מניח את שתיהם עולה לזה ולזה, אבל אם סח יש הפסק ואז הולכים לעיקר הדין שמברך ב' על תפילה אחת, והבין הרא"ש בדבריהם שרק על של ראש מברך ב', אבל האו"ז והסמ"ג למדו שכל המניח תפילה אחת מברך ב' ברכות.

א"כ יוצא שאדם שיש לו רק תפילה אחת שהדין שמניחה כיוון שאינם מעכבות זא"ז (כמבואר במשנה לח.), יש כמה דעות מה מברך: 1. בדעת רש"י הקרן אורה לומד שמברך 'להניח' וכן לטעם של הערוך השלחן, והמרדכי לומד שמברך 'על מצות'. 2. ברמב"ם מבואר להדיא שמברך על מצות [ועל מה שהקדים של ראש ביארו הנו"כ שהיא המצוה הגדולה יותר]. 3. לר"ת יברך ב' על של ראש שהיא העיקר אבל על של יד יברך רק להניח. 4. דעת בעל המאור שאע"פ שבסח מברך ב' ברכות כאן יברך על של יד להניח ועל של ראש על מצות. 5. לתשובות הגאונים על כל אחד יברך ב' ברכות.

והנה הגמ' במנחות ממשיכה "תנא סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר מעורכי המלחמה", ומה העבירה, רוב הראשונים ביארו ברכה לבטלה או שסח באמצע מצוה, אבל רש"י ביאר וז"ל "ולא בירך על של ראש אלא על סמך הברכה הראשונה" כלומר העבירה היא שלא בירך על של ראש, ודייקו תוס' (ד"ה עבירה) שמשמע שאם מברך אין בעיה ואפ' מצוה ושכר ברכה בידו, ותמהו הראשונים הרי מברך ברכה שאינה צריכה.

ועי' תוס' ד"ה סח שדייק שהדין קיים גם בשאר המצוות כמו השוחט הרבה עופות וסח ביניהם אע"פ שצריך לברך שוב מ"מ עבירה היא בידו, ודחה אולי רק כאן כיוון שמצוה אחת הן.

והרא"ש ביאר עבירה היא בידו וחוזר מעורכי המלחמה ע"ש "וטרף זרוע אף קדקוד" שכתוב על יוצאי המלחמה, ואם סח בדברי קדושה אע"פ

שאינו חוזר מעורכי המלחמה מ״מ יברך שוב ואיסורא איכא, והביא ראיה ממש״כ ביומא (ע.) שאין מוציאים לכה״ג עוד ס״ת משום שגורם ברכה שאין צריכה. וגם תוס׳ במנחות (ד״ה סח) הביאו ראיה מהגמ׳ ביומא ע״ז שאסור לשוח אפ׳ בין כמה מצוות אפ׳ אם יברך שוב, אמנם יש חילוק ביניהם שלתוס׳ תפילין מצוה אחת היא שיש עליה ב׳ ברכות, ולרא״ש ב׳ מצוות הן, וזה ביאור למה חוזר מעורכי המלחמה אבל אין עוד ביאור מדוע צריך לסומכם.

א״כ יוצא שלפי הרא״ש וכן נראה ברי״ף שאין הטעם רק מצד ברכה שאי״צ, אלא גם עצם ההפסק שעושה.

ועי׳ בר״ן בסוף ר״ה בשם הרז״ה שביאר דבר זה שאע״פ שהם ב׳ מצוות כיוון שנסמך ״והיו לטוטפות על ידך״ ל״ולזכרון בין עינך״ לכן צריך שתהיה הוויה אחת לשניהם, ולכן כ׳ בפסקי מהר״י שגם בחוה״מ שמניחים תפילין בלי ברכה אין להפסיק, וכן כ׳ הפוסקים שאין לדבר גם התפילין דר״ת אע״פ שלא מברכים עליהם.

ויש ב׳ נפק״מ להלכה בטעמים: 1. למניחים תפילין בחוה״מ ולא מברכים האם מותר לשוח. 2. בתפילין דר״ת. ולענין דברי קדושה בפוסקים מצינו מח׳ בדבר, הנשמת אדם מחמיר והפר״מ מיקל.

למעשה: **הטור** (סי׳ כה) כ׳: יברך ב׳ ברכות וכו׳ אע״פ שרב אלפס פסק ברכה אחת אא״כ הפסיק בדיבור וכו׳ ואם הפסיק בדיבור מברך ב׳ ברכות על של ראש.

השו״ע פסק בס״ה לברך ברכה אחת, ובס״ט כ׳ שאם הפסיק מברך על של ראש על מצות, ובסי׳ כו כ׳ אם אינו מניח אלא תפילין של ראש מברך על מצות.

והרמ״א בס״ה פסק כטור שמברך ב׳ ברכות, ובס״ט כ׳ דלדידן שמברכים ב׳ ברכות יברך על של ראש ב׳ ברכות, ובס׳ כו כ׳ ג״כ שעל של ראש מברך ב׳ ברכות.

והוסיף הרמ״א (בסעי׳ ה׳) שטוב לומר אחר ברכה השניה בשכמל״ו, וביאר המ״ב משום חשש ספק ברכה לבטלה, אמנם אי״ז ספק גמור שהרי בספק ברכות לא מברכים אלא דאנן ס״ל כר״ת לברך ב׳ ברכות רק לרווחא דמילתא אומרים כך.

ובמ״ב לקמן סי׳ סו ס״ק מז כ׳ שאם לא נזדמנו לו תפילין אלא עד גאל ישראל משום הפסק יברך רק ברכה אחת. חזינן שאינו הכרעה גמורה כר״ת, [ויש בכך קצת תמיהה מדוע חוששים יותר להפסק מאשר ברכה לבטלה שיתכן שהיא דאו׳, ואם נבאר כערוך השלחן דלעיל שהיא ברכת המצוות שבאה לתת שבח והודאה על שזיכנו למצוה שעליה נאמר ״וראו כל עמי הארץ וגו׳״ ניתן לישב שאי״ז כברכות החובה אלא כברכת הרשות לפיכך לא יברך במקום

הפסק, וכן משמע בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ד' אות ח') שכ' שגם לחולקים שאין לברך ברכה זו אי"ז ברכה לבטלה כיוון שעשויה לריבוי כבוד שמים].

ולענין לענות אמן אחר ברכה זו הפרמ"ג הסתפק [נראה דלא ס"ל כטעם הערוך השלחן], ובבה"ל לקמן (רטו ד"ה ואסור) משמע שאין בעיה לענות אמן.

ובאחרונים יש דעות כמי לפסוק, דעת הגר"א כמחבר וכן יש שכך נוהגים ובבה"ל הביאם.

ולמעשה יש נוהגים כך ויש נוהגים כך.

הרב יצחק חיים מינצברג

בענין איטר בהנחת תפילין

בגמ' במנחות (דף לו:): ת"ר ידך זו שְׂמֹאל. אתה אומר שְׂמֹאל או אינו אלא ימין, תלמוד לומר (ישעיה מח-יג) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואומר (שופטים ה-כו) ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים, ואומר (תהילים עד-יא) למה תשיב ידך וימינך מקרב חיקך כלה. רבי יוסי החורם אומר מצינו ימין שנקרא יד שנאמר (בראשית מח-יז) וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו, ואידך יד ימינו איקרי, יד סתמא לא איקרי. ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר (דברים ו-ח) וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין וכיון דקשירה בימין הנחה בשמאל היא. ור' יוסי החורם הנחה דבשמאל מנא ליה, נפקא ליה מהיכא דנפקא ליה לר' נתן. רב אשי אמר מידכה כתיב בה"י כהה. א"ל ר' אבא לרב אשי ואימא ידך שבכח, א"ל מי כתיב בחי"ת. כתנאי, ידכה בה"י זו שמאל, אחרים אומרים ידך לרבות את הגידם. תניא אידך אין לו זרוע פטור מן התפילין, אחרים אומר ידכה לרבות את הגידם.

ת"ר אטר מניח תפילין בימינו שהוא שמאלו. והתניא מניח בשמאלו שהוא שמאלו של כל אדם, אמר אביי כי תניא ההיא בשולט בשתי ידיו.

וברש"י שם: מה כתיבה בימין, כשכותבין המזוזה בימין דרוב בני אדם כותבין בימין אף קשירה נמי עבד קשר בימין ומדקשר בימין מכלל הנחה בשמאל דאי הנחה על ימין שוב אינו יכול לקושרה בימין.

והנה בכותב ביד אחת ושאר מעשיו ביד השני מסתפקים תוס' שם (ד"ה מה כתיבה) וז"ל: בסמוך אמרי' דאיטר מניח תפילין בימינו שהיא שמאלו והשתא אדם הכותב בימינו ושאר רוב מעשיו בשמאלו יש להסתפק באיזה מהן מניח תפילין ושמא יש לדמותו כשולט בשתי ידיו. מ"ר.

והמרדכי (שם) בשם הר"פ פסק כן להדיא שהוא כשולט בשתי ידיו שכל יד יש לו מעלה אחרת ומניח בשמאל כל אדם. אבל המרדכי עצמו פסק שהעיקר כפי יד כהה כר' אשי. והטור סי' כז' פסק שהעיקר כפי יד שכותב בו כר' נתן וקשרתם וכתבתם.

נמצא שיש ג' שיטות ראשונים בזה א. שהוא כשולט בשתי ידיו. ב. דאזלינן בתר יד כהה. ג. דאזלינן בתר יד שכותב בו. והשו"ע (סי' כז סעיף ו') כתב: י"א שיניח תפילין ביד שתש כחה דבעינן

יד כהה וי"א שהיד שכותב בה היא חשובה ימין לענין זה ומניח תפילין ביד שכנגדה, וכתב הרמ"א והכי נהוג. ועיין בביאור הלכה שם.

ובאיטר רגיל מפורש בברייתא בגמ' שמניח בשמאל, אבל במאירי בשבת (קד:) כתב שאיטר מניח בשמאל כל אדם דבעינן שימה כנגד הלב, והלב בשמאל. וקשה שזה סותר הברייתא ולא מצאנו חולק על סתמא דברייתא שאיטר מניח בימינו שהוא שמאלו.

ואפשר ליישב לפי המרדכי שכתב וז"ל: רש"י ז"ל גבי כתיבת מזוזה פי' דארוב העולם קאי ואינו תלוי בימין ושמאל דידיה, ומתוך פירושו נראה לר"י דפליג [פי' כר' נתן] דאפי' איטר מניח בשמאל ואף ת"ק סבר הכי דידך זה שמאל ויש לספק אי הלכה כוותיה אי לא ורב אשי בסמוך לעיל אימא טעמא דר' יוסי מפרש ולא סבירא להו הכי [פי כר' יוסי], אמנם מר' יצחק דמפיק בסמוך מ"ושמתם" שתהא שימה כנגד הלב משמע דאף איטר בעי לאנוחי בשמאל, שהרי הלב הוא בשמאל, וכוותיה קיימא לן. ויש לדחות דה"פ באיזה זרוע שיניח צריך שיהא מכווין כנגד הלב ותדע מדלא הוכיחו תנאי דלעיל שמאל מושמתם שימה כנגד הלב וכן רב אשי דמפיק מיד כהה. ואם לאו פ"ה הייתי מפרש דר' נתן גופיה אית ליה איטר מניח בימינו כיון שהוא כותב בשמאל ואיכא למימר דלא פליגי אלא במשמעות דורשין א"כ איטר ימין מיקרין ליה שמאלו וכן משמע פרק הבונה [דפריך] ואמאי ליהוי שמאל דידיה כימין דעלמא ואשמאל ליחייב לימין לא ליחייב ותדע מדשני כי תניא ההיא בשולט בשני ידיו ולא משני ר' נתן או תנא קמא היא ומיהו יש לומר דלכו"ע בעי לאוקמי [א"נ] לדידהו לא הוה שום חידוש דמהיכא נמעיטה. עכ"ל.

נמצא דלפי המרדכי, הברייתא שאיטר מניח בימינו, זהו רק לפי ר' אשי, ולפי ר' נתן בדעת רש"י דאזלינן בתר כתיבה של רוב העולם, א"כ מניח בשמאל.

והנה בלימוד של ת"ק שיד סתם זה שמאל יש לדון היכן מניח איטר, כיון שהלימוד ממה שכתבה התורה יד ומשמעותה שזה שמאל, וכל מקום שכתבה התורה ימין אזלינן בתר ימין אפילו באיטר כמבואר ברשב"א ס' אלף קכ' לעניין ימין דמצורע, ואם כן אף איטר יניח בשמאל של כל אדם, ואולי יש לחלק שבתפילין זה רק משמעות שמאל ולא כתוב מפורש שזה שמאל.

ואפשר שלפי הראשונים ש"וקשרתם וכתבתם" כל אחד לפי קשירה דיליה, יש ללמוד מהלשון 'ר' נתן אומר אינו צריך' דהיינו את הלימוד של ת"ק שסתם יד זה שמאל בגלל שלומד מההקש של "וקשרתם וכתבתם", ומזה שאמר אינו צריך פירוש דליכא נפק"מ לדינא רק משמעות דורשין, א"כ גם לת"ק איטר מניח בימין כל אדם. וקשה והרי יד סתם הוא שמאל ומנלן שמניח בשמאלו?

ונראה שיד נקרא שמאל משום תשות כוחה וימין שהוא בר כח נקרא יד ימין, כמו שביאר הרמב"ן (פרשת וישלח) על השם בנימין שהוא בן כוחו, וא"כ איטר, יד סתם אצלו זה שמאלו שזה היד של תשות כח נמצא שאפ' לת"ק שלומד שיד סתמא זה שמאל איטר יניח בימין כל אדם.

והנה בשו"ע ורוב ראשונים פסקו בבירור הברייתא שאיטר מניח בשמאלו שהיא ימין כל אדם.

באבודרהם [סדר תפילות החול, הנחת תפילין] מביא משל למה מניחים תפילין בשמאל שאדם הבא להחזיק ביד חבריו באיזה יד מחזיק באיזה שנכונה לו שימין שלו כנגד שמאל של חברו, כך הקב"ה הוציא את בני ישראל ביד חזקה וזה כביכול שהחזיק ביד שמאל של ישראל שכנגד ימינו והוציאם, וזהו שכתוב "והיה לאות על ידכה" השמאלית "כי בחוזק יד" ימינו של הקב"ה הוציאנו ממצרים. עכ"ל

והרי לפי דרשה זו מניחים תפילין בשמאל שהיא חלשה, שהקב"ה כביכול כנגדו בחזקה והוא בחלשה, וא"כ איטר שהוא הפוך לכאורה צריך להניח על שמאל של כל אדם, אבל אפשר להסביר שהביטוי שמניח בחלשה שלו - מול החזקה שכנגדו, לכך צריך להניח בשמאלו.

הרב ישראל אלישיב

האם מותר לאשה לשחוט פרה אדומה

בגמ' במנחות (דף ו:): והא"ר זירא אמר רב **שחיטת פרה בזר פסולה** דכתיב בה אלעזר וכתיב בה חוקה. כלומר, אם פסול משמע ששחיטה זה עבודה, אז מה החידוש של בן בתירא? עונה הגמ' שאני פרה דקדשי בדק הבית. ופירש רש"י שפסול זר זה בגלל שזה עבודה כי הרי היא בדק הבית אלא גזירת הכתוב שזר פסול בה.

מובן מפשטות הסוגיא ששחיטת פרה בזר פסולה. והוקשה לי, על דברי רש"י בתורה בפרשת חוקת: ושחט אותה לפניו, **זר שוחט** ואלעזר רואה. וכן ברמב"ם הלכות פסולי המוקדשים (פ"א ה"ב): ואף פרה אדומה ששחטה זר כשרה שאין לך שחיטה שפסולה בזר, עכ"ל. וצ"ב כיצד סברו בביאור דברי הגמ' בסוגיין.

וראיתי שהכסף משנה מביא שזה מחלוקת בגמ' ביומא (מ"ב.): אתמר שחיטת פרה ופרו רב ושמואל חד אמר פרה פסולה פרו (של כ"ג) כשרה וחד אמר פרו פסולה פרה כשרה, תסתיים דרב הוא דאמר פרה פסולה דאמר רב זירא שחיטת פרה בזר פסולה ואמר רב עלה אלעזר וחוקה כתיב, ור"י חולק וסובר שלא מצינו שחיטה שפסולה בזר.

והרמב"ם פסק כר"י תמיד כי לגבי פרה אדומה זה שמואל ור"י כנגד רב, ולגבי פרו של כ"ג זה רב ור"י כנגד שמואל, לכן נקט הרמב"ם לשון 'לא מצינו שחיטה פסולה בזר'. ובזה הכל מיושב, שרש"י בתורה כתב כפי מה שנפסק להלכה, זר שוחט ואלעזר רואה. ורש"י במנחות נקט שכל הסוגיא היא אליבא דרב ורב סובר שחיטת פרה בזר פסולה, ומובן אם כן למה פשטות הגמ' היה שפסול.

ואחרי שהגיענו למסקנה שהלכה **שחיטה לאו עבודה**, קשה לי מגמ' בהמשך המסכת (דף ס"א:) לגבי תנופה, שמסקנת הגמ' שקרבן של נשים צריך תנופה אבל כיון שאשה לא מניפה כותב רש"י שיכולים לעשות בהם שליח.

וקשה הרי שלוחו של אדם **כמותו**, ואם האשה לא יכולה להניף איך היא יכולה למנות את הכהן להיות שליח שלה הרי היא לא בתורת תנופה.

ומתרצים שאין כוונת רש"י שהאשה ממנה את הכהן שליח אלא שהתורה מינתה את הכהן להיות שליח. ומסביר **השדי חמד** שהמקור לזה זו דיעה

בגמ׳ ביומא ובקידושין שכהנים בכל **עבודתם** במקדש הם שלוחי ה׳ ושלוחים של בנ״י, ולכן הכהן יכול להניף בשביל האשה כי התורה מינתה אותו.

ולפי המהלך המחודש הזה יש להקשות שהרי להלכה נפסק ששחיטה **לאו עבודה**, ואם כן איך הכהן יכול להיות שליח **ולשחוט** קרבן של אשה? הרי שחיטה לאו עבודה היא. ואי אפשר לומר את החידוש שהכהנים **שלוחי ה׳** הם, כי הרי זר גם יכול לשחוט בשבילה, ותחזור השאלה ששאלנו לגבי תנופה איך האשה יכולה למנות את הכהן לשחוט בשבילה אם היא לא בתורת.

ובדקתי בספר החינוך ומצאתי חידוש גדול (בשבילי). שבמצוה קט״ו במעשה העולה כתב וז״ל: כל הפסולים לעבודה כגון זרים ונשים כשרים לשחיטת קדשים כי שחיטה לאו עבודה, עכ״ל.

ובמצוה תנ״א מצות שחיטה (בחולין) כתב: ונוהגת מצוה זו בזכרים **ונקבות ורשות יש להן לשחוט** ושחיטתן כשרה לכל אדם אם יודעות הלכות שחיטה. אלא שהזהירונו חכמים (בחולין י״ב.) שלא נמסור לכתחילה שהם מועדים לקלקל. ומתבאר, שהשאלה משחיטה לא מתחילה, כיון שהאשה כן בתורת שחיטה לכן היא יכולה למנות שליח את מי שהיא רוצה שישחט בשבילה.

סיכום: שחיטה לאו עבודה היא שאין לך שחיטה שפסולה בזר ולכן אפילו אשה יכולה לשחוט פרה אדומה. והכהן או כל מי שרוצה יכול לשחוט בשבילה מדין שליחות.

אבל לגבי תנופה שהיא כן עבודה וצריך דוקא כהן, צריך לומר את החידוש שהכהנים שלוחי ה׳ והתורה מינתה את הכהן לעשות תנופה בשביל האשה אפילו שהיא לא בתורת.

הרב נתן סברנסקי

הפלה יזומה - גדרי האיסור ומקורותיו

מקור האיסור לבני נח

איסור רצח הוא אחד משש מצוות שנצטווה בהן אדם הראשון. לבני נח ניתוסף איסור אבר מן החי והן הנקראין שבע מצוות בני נח (רמב"ם הלכות מלכים ומלחמות פ"ז ה"א-ב). בנוסף, לאחר יציאת נח ובניו מן התיבה, השם הוסיף לפרש להם פרטי הדינים של רצח, כגון דין רצח ע"י חיות השדה, דין הרוצח בשגגה והיתר אכילת בעלי חיים. בהמשך אותה פרשה, הוזהרו בני נח על איסור רצח עוברים: "שופך דם האדם **באדם** דמו יישפך" (בראשית ט ו). את הלשון "באדם" דרש רבי ישמעאל בסנהדרין (נ"ז ע"ב): אפילו עובר במעי אמו. וכך פסק הרמב"ם (בהלכות מלכים ומלחמות פ"ט ה"ד).

מקור האיסור לבני ישראל

למדנו עד כאן שקיים איסור גמור לבני נח להרוג עוברים, ולכן רופא גוי המבצע הפלה יזומה נקרא רוצח. לגבי בני ישראל, האיסור נלמד מהכלל בגמרא בסנהדרין (נט ע"א) שאין שום דבר שנאסר לבני נח והותר לישראל [ויש חולקים על זה כפי שיבואר בהמשך]. ואע"פ דקיימא לן שכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לבני ישראל בלבד נאמרה (סנהדרין נ"ט ע"א), בזמן מתן תורה התחדש לבני ישראל שרק על נפש גמור חייבין מיתה (נודע ביהודה בתשובתו להגר"י פיק, וגם עיין בפירוש רש"י ותרגום אונקלוס בויקרא כד יז). וזה לא דבר תמוה, כי מצינו חילוקים כאלה בדינים אחרים כגון אכילת מאכל אסור פחות מכזית שישראל פטורים וב"נ חייבים, וגם בדין גניבת חפץ פחות משווה פרוטה.

הרבה ראשונים משתמשים בלשון "לאו נפש הוא" כשדנים בעובר, והכוונה בזה שהעובר אין לו חזקת חיים עד שיוולד. וגם אחרי הלידה הוא לא מוחזק עד שייוודע בוודאי שכלו לו חודשיו או שהוא כבר בן חודש. דין רציחת העובר הוא כדין רציחת הטריפה, הפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמיים (רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ח). מאידך ההורג את הגוסס כן חייב מיתה (רמב"ם שם ה"ז). החילוק בין הגוסס ובין העובר (או תינוק שלא כלו לו חודשיו), הוא משום שאע"פ ששניהם יכולים פוטנציאלית להירפא ולחיות, לעובר אף פעם לא היה חזקת חיים ולכן מעמדו גרוע ממעמד הגוסס. עכ"פ ההורג אדם מישראל, בין בריא, בין טריפה, בין גוסס ובין עובר, עדיין עובר על איסור רצח משום שכולם בכלל אותו איסור.

גדר האיסור של רציחת עוברים על ידי ישראל

חלק גדול מחכמי ישראל הגדירו הפלה יזומה כענף של רצח אע״פ שבני ישראל לא חייבין עליה, ומאמר זה מבוסס על אותה דעה. בדעה זו נקטו הרב משה פינשטיין ז״ל באגרות משה, הרב עובדיה יוסף ז״ל ביביע אמר, הרב שלמה זלמן אויערבך ז״ל, מרן החזון איש (עיין בפסקים סימן רפח בו הוא מכנה את המעשה כ״שפיכות דמים״), מושב זקנים לרבותינו בעלי התוס׳ (שמות כא כב), עמק הבכא (סי׳ ו-ז), שו״ת צפנת פענח (ח״א סי׳ נט), שו״ת מהר״ם שיק (חיו״ד סי׳ קנה), שו״ת דברי יששכר (חחו״מ סי׳ קסח) ושו״ת מנחת אברהם (סי׳ מב) בשם חידושי הרי״ם.

יש כאלה שפסקו לאסור הפלה יזומה משום איסור השחתת הזרע. בדעה זו נקטו השו״ת חות יאיר (סי׳ לא), שו״ת עטרת חכמים (חאבהע״ז סי׳ א), שו״ת בית יהודה (חאבהע״ז סי׳ יד), שו״ת דברי יששכר (חחו״מ סי׳ קסח) וזכותא דאברהם להגה״ק מטשכנוב (הובא בשו״ת משפטי עוזיאל ח״ג חחו״מ סי׳ מו). וראה עוד שו״ת באהלה של תורה (ח״א סי׳ קטו). הציץ אליעזר גם פסק כדעה הזאת.

יש אחרים שפסקו לאסור משום מניעת קיום מצות פריה ורבייה (שו״ת בנין דוד סי׳ מז אות ג, שו״ת משפטי עוזיאל ח״ג חחו״מ סי׳ מו. והוא על פי בבלי יבמות סג ב), ועוד אחרים שאסרו משום חובל ומשחת בממון (שו״ת המהרי״ט ח״א סי׳ צז, שו״ת צפנת פענח ח״א סי׳ נט, שו״ת עטרת חכמים חאבהע״ז סי׳ א ושו״ת בית שלמה חחו״מ סי׳ קלב ס׳ עמוד הימיני סי׳ לב).

נ״מ גדול יש בין הדעות שאם נגדיר הפלה יזומה כרצח דאורייתא, האופן היחיד שיהיה אפשר להתיר כזה מעשה הוא במקרה שהעובר מסכן את חיי אמו באופן פעיל. מאידך אם נגדיר את האיסור כהשחתת הזרע כדעת הציץ אליעזר ואחרים, אז יהיה אפשר להתיר הפלות במקרים אחרים כגון במקרה של בעיה גנטית, מחלה קשה ועוד.

עיקר הראיות שהפלה יזומה נחשבת ענף של רצח

א. ראיה מתוספות בסנהדרין נט ע״א

הגמרא בסנהדרין (נט ע״א) דנה בחילוקי הדינים בין ישראל לבני נח. אין ספק שכל מצוה שנאמרה לישראל בהר סיני ולא נאמרה לבני נח, ישראל בלבד חייבין בה. השאלה היא לגבי מצוות שנאמרו גם לבני נח וגם לישראל ובאלה שנאמרו לבני נח בלבד.

הגמרא מביא מימרא של רבי יוסי בר׳ חנינא ש״כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח״. לאחר משא ומתן, הגמרא מסיקה כמימרא זו ומסבירה שהטעם לכך שהמצוות שנאמרו לבני נח בלבד ישראל חייבין בהם ולא בני נח הוא משום שאין

שום דבר שהותר לישראל ונאסר לבני נח (״ליכא מדעם דלישראל שרי ולבני נח אסור״). וכל דבר שיש לו טעם מיוחד יוצא מן הכלל הזה, כגון אשת יפת תואר (מפני שאינם בני כיבוש) וגניבת פחות משווה פרוטה (מפני שאינם בני מחילה).

התוספות מבארים שם שהכלל הזה לא יחול גם על דברים שהם מצוה לישראל כגון שמירת שבת והצלת נפשות, וז״ל: ״בדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרינן הכי דעובד כוכבים ששבת חייב ולישראל מצוה אף על גב שבשני בשבת אין מצוה לישראל מ״מ יש עליו שביתת שבת ועל העוברים דעובד כוכבים חייב וישראל פטור אע״ג דפטור מ״מ לא שרי. מיהו קשה דאמרינן בפרק בן סורר ומורה (דף עב) יצא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש אבל קודם שיצא ראשו החי׳ פושטת ידה וחתכתו לאברים ומוציאה כדי להציל את אמו וכה״ג בעובד כוכבים אסור כיון שהוזהרו על העוברים, וי״ל דהא נמי בישראל מצוה כדי להציל ואפשר דאפילו בעובד כוכבים שרי״.

האגרות משה בח״מ (סימן סט) מדייק מהתירוץ הראשון של תוספות שהריגת העובר הוא ענף של רצח, שהרי אילו היו סוברים שמדובר באיסור דרבנן או באיסור עשה של תורה, היה אפשר להם לתרץ שלישראל מותר משום פיקוח נפש. התוספות מחוייבים לתרץ דווקא משום מצוה בגלל שמדובר ברצח, דבר שלא נדחה משום פיקוח נפש, וז״ל: ״הנה בדבר הריגת עובר במעי אמו בישראל מפורש בתוס׳ סנהדרין דף נ״ט ע״א ד״ה ליכא דאסור בפשיטות באיסור רציחה משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו״ם אסור, וכל כך פשיטא להו דהוא אסור ובאיסור רציחה, עד שהקשו לפי מה שהיו סבורים בקושיתם ובתירוץ ראשון דבעכו״ם אסור להרוג את העובר להציל את אמו איך מותר זה בישראל והוצרכו לתרץ דהוא משום דבישראל איכא מצוה להרוג כדי להציל האם וכפי כללם לעיל מזה באותו הדבור דבדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרינן המי איכא מידי, ואם לא היה זה מאיסור רציחה ממש אלא איסור בעלמא ונימא שכיון שעכ״פ אסור לישראל נתקיים המי איכא מידי... הרי לא היה שום קושיא דהא כל איסורין נידחין משום פקוח נפש מקרא דוחי בהם שלכן נדחה האיסור דהריגת עובר מפני פ״נ דאף גזל ואבר מן החי האסורין גם לבני נח הותרו לישראל כשאיכא בזה פ״נ״.

בנוסף, קשה מאד לתת הגדרה לאיסור שחל על ישראל להרוג את העובר שהיא שונה מהגדרת האיסור אצל בני נח. אם המקור אצל בני נח הוא משום רצח (והם נענשים בהתאם) אז מסתבר שגם המקור אצל ישראל חייב להיות משום רצח אע״פ שישראל לא נהרגין עליו.

ב. ראיה מהרמב״ם בהלכות רוצח ושמירת נפש (פ״א ה״ז)

עיקר דעת הרמב״ם בעניין זה אפשר ללמוד מפירושו במשנה תורה על המשנה באהלות (ז, ו) הדנה במצב בו

העובר מסכן את חיי האם, וז"ל: "האשה שהיא מקשה לילד - מחתכין את הוולד במעיה, ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו - אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש".

הגמרא בסנהדרין (עב ע"ב) מפרשת כי הטעם למשנה זו משום שהעובר לפני הלידה דינו כדין רודף, אבל לאחר הלידה לא חל דין רודף עליו כי"מן שמיא קרדפו להּ" ואין לנו להעדיף את חייה מחייו.

הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש (פ"א ה"ט) **מביא את דין** המשנה באהלות עם הרבה שינויי לשון, וז"ל: "**לפיכך** הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד - מותר לחתוך העובר במעיה, בין בסם בין ביד, מפני שהוא **רודף אחריה להורגה.** ואם משהוציא ראשו, אין נוגעין בו, שאין דוחין **נפש מפני נפש, וזה הוא טבעו של עולם**".

הגדרת העובר כרודף (גם בגמרא וגם ברמב"ם) **מאד תמוהה, שהרי אי** אפשר לומר שהעובר נקרא רודף ואפשר להורגו בתוך מעי אימו ומאידך לאחר הלידה הוא כבר לא נקרא רודף. לכן אפשר לומר שעיקר החילוק לפי הרמב"ם לא קשור לדין רודף אלא למעמד של העובר. לפני הלידה העובר לא נקרא נפש גמור ולכן יש להעדיף את חיי האם. אבל זה רק יהיה נכון אם העובר יוגדר כרודף מכוח מעמדו כגורם המיתה אע"פ שהוא לא פועל בזדון. שאחרת היו אומרים לאשה שתשב ואל תעשה. לכן ההיתר להרוג את העובר נובע מצירוף שני גורמים (שאינו נפש גמור ודינו דומה לדין רודף). מאידך, לאחר הלידה כיון שהעובר נקרא נפש גמור והוא לא פועל בזדון כמו רוב הרודפים, אסור להורגו **וזה הוא מטבעו של עולם**, שהעובר רוצה להוולד ומתנהג לפי הטבע שלו. והרמב"ם משתמש בלשון **לפיכך** כדי להדגיש שהדין הזה יוצא מן הכלל (איגרות משה ח"מ סימן נא).

לסיכום, נראה שהרמב"ם גם נוקט כדעת התוספות, והוא מדגיש שרק כשהעובר פועל כרודף (דהיינו שהוא גורם המיתה) ודוקא **לפני** הלידה (לפני שנהיה נפש גמור) יהיה אפשר להרוג אותו.

התייחסות הציץ אליעזר לראיות מהתוספות והרמב"ם

מאמר זה מתמקד בהשגת הציץ אליעזר כיון שהוא המקור הכי מפורסם שחולק על הדעה שאוסרת הפלה יזומה משום רצח. הציץ אליעזר (בח"מ סימן נא שער ג) **לא מתעלם מהתוספות** בסנהדרין (נ"ט ע"א) [שמשמע שס"ל שיש ענין רצח בדין הריגת העובר ע"י ישראל], והוא מציע לתרץ שהתוספות שם מסביר את הסוגיא אליבא דמאן דסבר כהכלל "ליכא מידי לבני נח אסיר וישראל שרי". הוא טוען שרב אחא בר יעקב בחולין (לג ע"א) חולק על הכלל הזה כשפוסק ש"מזמנין ישראל על בני מעיים ואין מזמנין גוי על בני מעיים", וככה הוא מוצא היתר לישראל שאין לגוי.

מצד שני, הוא מביא את התוספות בנדה (מד ע"ב) וטוען ששם התוספות מבארים את הסוגיא אליבא דרב אחא בר יעקב ולכן אין אפשרות להכריע בוודאות מה סבירא להו.

להלן לשון תוספות בנדה: "ומייתי לה בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עב:) אשה המקשה חותך אבר אבר יצא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש, ומיהו אפשר דדוקא היכא דאמו חיה לא מיחייב ההורגו עד שיצא ראשו שתלוי קצת בחייות אמו אבל היכא דמתה חייב משום דכמונח בקופסא דמי, וא"ת אם תמצי לומר דמותר להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת שמביאין סכין דרך ר"ה לקרוע האם כדמוכח בפ' קמא דערכין (דף ז:), וי"ל דמכל מקום משום פיקוח נפש מחללין עליו את השבת אף ע"ג דמותר להורגו דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר פרק הנשרפין (סנהדרין ע"ח.) דרוב גוססין למיתה ומחללין את השבת עליו כדאמר פרק בתרא דיומא (ד' פד:) דאין מהלכין בפיקוח נפש אחר הרוב".

לגבי דעת הרמב"ם, הציץ אליעזר מבאר שהרמב"ם לא פוסק כהכלל "ליכא מידעם" וכו', ומביא את כראיה לכך שהוא פוסק כרב אחא בר יעקב בהלכות מלכים ומלחמות (פ"ט ה"א). אפילו אחרי שמעמידים את הרמב"ם כלא מחוייב ל"ליכא מידעם", עדיין קשה להבין למה הוא מגדיר את העובר כרודף (דבר שלא מוכרח לפי השיטה הזאת) ולכן הוא מביא אחרונים וטורח להסביר את הרמב"ם כשיטתו בח"מ סימן נא שער ג פרק א.

בין האחרונים על הרמב"ם הוא מביא את השו"ת תפארת צבי הדן בשאלה למה הרמב"ם מגדיר את העובר כרודף רק לפני הלידה ולא אחרי. והוא מבאר, כיון שהולד נחשב ממון הבעל ואסור לו לאדם להציל את עצמו בממון חברו, אבל מותר מפני פיקוח נפש, במקרה של העובר זה יותר קשה להתיר כי העובר הוא ממון שאבד ואי אפשר להחזירו וגם עליו אנו מצווין משום פיקוח נפש, לכן מוכרח הרמב"ם לבאר שהעובר הוא הגורם למיתת אימו ודינו כדין רודף ואחרת לא היה היתר להורגו. הוא גם מביא את השו"ת גאוני בתראי המבארים את הגדרת העובר כרודף לא כהיתר על עצם ההריגה אלא על צורת ביצוע ההריגה, שכיון שהוא מוגדר כרודף לא אומרים שחייבין לברר לו מיתה יפה אלא אפשר להורגו בכל דבר בין בסם בין ביד.

השגות על הציץ אליעזר

המימרא של רב אחא בר יעקב אינה סותרת את הכלל דליכא מידעם, והגמרא אומרת בפירוש שאין סתירה משום שזה דין שיש בו טעם, וכל דבר שיש בו טעם לא דנין אותו בליכא מידעם כמפורש לעיל, וכך לשון הגמרא בחולין (לג ע"א): "אמר רב אחא בר יעקב שמע מינה מדר' שמעון בן לקיש מזמנין

ישראל על בני מעיים ואין מזמנין גוי על בני מעיים מאי טעמא ישראל דבשחיטה תליא מילתא כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אישתרי להו גוים דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא הני כאבר מן החי דמו אמר רב פפא הוה יתיבנא קמיה דרב אחא בר יעקב ובעי דאימא ליה מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור ולא אמרי ליה דאמינא הא טעמא קאמר".

לגבי לשון התוספות בנדה (מד ע"ב) שעל פניו מתיר את הריגת העובר, הילקוט מפרשים מביא כמה הגהות בגרסא זו, וז"ל: "נ"ב אינו מדוייק דמאן הוא דשרי להרוג את העובר בלי טעם אע"ג דאין נהרג עליו ואין ראיה מההיא דערכין משום נוול דאמו הוא וירך אמו [הוא] ובלא רפואה הוי האי סופו למות עם אמו" [יעבץ].

"ודאי אי מותר להורגו א"מ עליו את השבת אלא כצ"ל אע"ג דאינו חייב אם הרגו כמו בגוסס שמביאים ראיה ממנו. ת' חות יאיר עלה ל"ז ע"א" [גיליון מהרש"א].

"נ"ב יעוין תוס' סנהדרין נ"ט ע"א ד"ה ליכא מידעם. ותוס' סוטה כ"ו ע"א ד"ה מעוברת עצמו כו'" [רפ"ב תאומים].

וגם האגרות משה (בח"מ סימן סט) כותב שריבוי הסתירות בלשון התוספות בנדה מצביע על טעות סופר, שהרי א"א להעמיד את הלשון "מותר להורגו" בשלב מוקדם יותר של ההריון (כגון לפני שעקר) כשהתוספות כותבים בפירוש בהמשך שעל עובר זה מחללין את השבת "דלומר דמותר להרגו ומותר לחלל שבת להצילו ודאי אין לו שחר".

אם הפלה נחשבת רצח, מדוע הורגים את המעוברת החייבת מיתת בית דין ואין ממתינין לה עד שתלד?

נקדים את שיטת הרמב"ן

המשנה בנדה (מ"ד ע"ב) אומרת שתינוק בן יום אחד "ההורגו חייב". הרמב"ן כותב שזה "דווקא בן יומו אבל עובר לא דלא קרינא ביה נפש אדם". וכך לומדים בסנהדרין (ע"ב ע"ב): "האשה שהיא מקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש".

אם כן, שואל הרמב"ן, למה מחללין על העובר את השבת כמפורש בברייתא בערכין (ז ע"א)? ומתרץ שהאיסור הותר משום שאמרה תורה חלל עליו שבת כדי שיקיים שבתות הרבה. הרמב"ן טוען שהאיסור הותר גם לפני שהאשה יושבת על המשבר, וז"ל: "וליכא למימר דהתם ביושבת על המשבר דווקא וכו' דבמקשה לילד לא בעינן יושבת על המשבר ועוד דהכא בן יום אחד תנן. וקרא דגבי דמי ולדות ביושבת על המשבר היא".

בכל זאת, עדיין יש חילוק משמעותי בין לפני ובין אחרי שישבה על

המשבר, שהרי המשנה אומרת שממתינין לה אם ישבה על המשבר. והטעם לכך הוא שברגע שישבה העובר נעקר ונעשו כשני גופים. הרמב"ן אומר שכל הסיבה שחייבין להרוג את העובר יחד עם אמו הוא משום קרא "ומתו גם שניהם" (אחרת זה היה אסור), והמשנה רק באה לחדש שאם ישבה האשה על המשבר ונעשו שני גופים הוא כבר לא בכלל "שניהם".

יוצא מכל זה שלפי הרמב"ן יש שלושה שלבים בחיי העובר, כל אחד עם הגדר המיוחד שלו:

א. עובר במעי אמו לפני שישבה על המשבר: אסור לרצוח אותו ומחללין עליו את השבת אבל אם האשה נידונה מיתת בית דין אין ממתינין לה עד שתלד. וזה משום גזרת הכתוב "ומתו גם שניהם".

ב. עובר במעי אמו אחרי שישבה על המשבר: הוא כבר לא בכלל "ומתו גם שניהם" וממתינין לה עד שתלד. חוץ מדין זה דינו כדין א.

ג. אחרי שנולד: ההורג אותו חייב.

האגרות משה (בח"מ סימן סט) מסתמך על דברי הרמב"ן (שם) במסקנתו שרציחת העובר הוא ענף של רצח דאורייתא אע"פ שלא חייבין על זה מיתה. שם הוא מסביר שכל החילוק בין מעמד העובר לפני הלידה ואחריה הוא ביחס לחיוב הצלת הנפש כמבואר באהלות (ז, ו). כיון שהעובר לא מוגדר כנפש גמור, יש להעדיף את האם אם הוא מאיים על חייה.

וכה מסתבר מהסוגיא בערכין (ז ע"ב) במימרא של רב נחמן משום שמואל, שהובא החיוב לחלל על העובר את השבת משום ספק נפשות, ובברייתא בהמשך מובא החיוב לפקח את הגל. הגמרא אומר שהצריכותא למימרא היא משום שאין לוולד חזקת חיים בניגוד לאדם שנפל בו מפולת. וזה המשמעות של "לאו נפש הוא" כשחז"ל והראשונים מדברים על העובר, דהיינו שהוא כן נקרא נפש ביחס לאיסור רציחתו, אבל הוא לא נקרא נפש גמור כי אין לו חזקת חיים.

המשנה בערכין (ז ע"א) עוסקת בדין האשה שנידונה לדין מוות והיא בהריון. כאן המשנה מחדשת שאין ממתינין לאשה כזאת עד שתלד אלא הורגין אותה מיד, ומצד שני אם כבר ישבה על המשבר ממתינין לה, הגמרא מפרשת שהטעם לחילוק זה הוא כי "גופה היא", ובהו"א ס"ד דממונא דבעל הוא, ולומדים מהפסוק "ומתו גם שניהם" לרבות את הוולד. בהמשך הגמרא מביאה מימרא משום שמואל ז"ל: "האשה היוצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הוולד תחילה כדי שלא תבא לידי ניוול".

אמנם שיטת התוספות בערכין (ז ע"א) דהטעם שלא ממתינין לה הוא משום עינוי הדין. לכן מתעוררת השאלה איך אפשר לחייב מעשה כל כך חמור

(לפחות על פניו) רק מטעם זה, והאם זה בכלל שמותר להרוג את העובר.

וננסה לישב ע"פ ביאור שיטת רבנו תם

התוספות מביאים את הקושיא הנ"ל בסנהדרין (פ ע"ב) בשם רבנו תם: "טעמא כיון דעד עכשיו היה חיות הולד תלוי באם הוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה ולאו משום דהוי ירך אמו, ומיהו ההיא דפ' קמא דערכין (דף ז) 'האשה היוצאת להרג אין ממתינין לה עד שתלד' ופריך בגמ' פשיטא גופה הוא התם נמי טעמא כדפרישית". במילים אחרות, כיון שחיות הלוד תלוי באמו באופן מוחלט, אין אפשרות להפריד בינו ובינה ולכן שניהם נידונים למיתה. ואין בזה סתירה לסברא שהריגת הולד היא בכלל רצח דאורייתא.

למה הגמרא בערכין מביאה ס"ד משום ממון הבעל ולא משום רצח העובר? בהערותיו למסכת ערכין, הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל מביא מחלוקת בין רש"י ותוספות בפירוש הברייתא בסוטה (כ"ו) וז"ל: "מעוברת עצמו או שותה או לא נוטלת כתובתה", על זה רש"י פירש "ולא אמרינן לא לקטליה לוולד". התוספות חולקים על רש"י ומעמידים את הברייתא במשקים אותה לאחר שתלד מהטעם שהתבאר בגמרא בערכין (ז ע"א) כי רק עוברה היוצאת ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד משום גזרת הכתוב "ומתו גם שניהם" וממונא דבעל הוא, אבל כאן אין גזרת הכתוב. הרב אלישיב מציע כמה קושיות על טעם דממונא דבעל:

"**ויש** להעיר על דברי התוס', דבסוטה ל"ש טעם זה שהרי הבעל עצמו מחליט להשקותה. (ועי' בהערות סוטה מש"ש). **אך באמת נראה בביאור הגמ' דהס"ד לא היה משום שאין זכות לב"ד להרוג העובר משום שהוא ממונא דבעל, אלא שהביאו דין זה כראיה דהעובר אינו בטל להאשה אלא הוא נחשב בפני עצמו,** ולכך (אין שייך להכליל את הולד בגמ"ד של האם) **ויש לנו להניחו משום איבוד נפש.** ואין זה תלוי כלל בדעתו של הבעל. ובעיקר דברי התוס' בסוטה יש לדקדק דהרי אין אנו הורגין את האשה בידיים, ורק משקים אותה ומיתת בדרך סגולית, ומה לנו בזה לחשוב חשבונו של עולם, וודאי אם ראוי שיחיה העובר לא ימיתוה המים מיד, אלא תהיה מתנוולת והולכת עד שייולד העובר".

משמעות החיוב לחלל על העובר את השבת

הגמרא בערכין (ז ע"א) בסוף העמוד מביאה מימרא של רב נחמן משום שמואל, וז"ל: "האשה שישבה על המשבר ומתה מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הוולד". יש מחלוקת ראשונים סביב השאלה האם מימרא זאת היא דווקא במצב שהאשה מתה או גם באשה חיה הותר האיסור. נ"מ אם נעמיד את המימרא דווקא באשה שמתה ואליבא דמאן דסבר שעובר ירך אמו הוא

(וכיון שהאשה כבר מתה העובר יצא מגדר ירך אמו) אז נצטרך להסיק שהחיוב לחלל את השבת חל על תינוק לאחר הלידה בלבד, ואין ללמוד מדין זה משמעות נוספת. מאידך אם נעמיד את המימרא לאו דווקא באשה שמתה, אז יש משמעות במימרא להגדיר את העובר כאדם חי).

למסקנא, הרמב"ן פוסק בתורת האדם (שער המיחוש, תורת הסכנה) שגם באשה חיה מחללים על העובר את השבת וכך פסק הביאור הלכה (בסימן של סעיף ז, עיין שם). וגם במהלך הסוגיא עצמה רואים שהחידוש הגדול של המימרא הוא במצב שהאשה מתה ולכן היה צורך להדגיש את זה בפירוש, שהרי הגמרא סוברת שאשה שמתה באופן טבעי, העובר מת ראשון דזוטרא חיותיה.

השבט הלוי (באו"ח סימן מז) דן בשאלה האם אפשר לחלל את השבת על ביצית מופרת (קודם השרשה) ופוסק לאסור כיון שזה עדיין לא השתרש ברחם האם ולכן אין "שם עיבור וולד עליו", אבל לאחר ההשרשה ואפילו בתוך ארבעים יום שרי.

התוספות בבבא מציעא (קיד ע"ב) כתבו בשם ר"י שכל הסיבה שאליהו הנביא (שהיה כהן) היה רשאי להחיות את בן האלמנה (במלכים א יז) הוא משום "שהיה ברור שיחייהו לכך היה מותר משום פיקוח נפש". אבל במקרה של הצלת העובר לא נדרשת וודאות מוחלטת שהעובר יוולד ויחיה, וזה עוד ראיה שלעובר יש מעמד מיוחד כאדם חי שמוזהרין על רציחתו אף על פי שאין לו עדיין חזקת חיים.

הרב נח סלומונס

בענין מצות תפילין במדבר

בלומדינו סוגיית מצות תפילין בגמ׳ במנחות (ל״ד.-ל״ז:) התעוררנו לדון איך קיימו ישראל מצות תפילין במצרים ובמדבר, שהרי התחייבו בתפילין בפרשת ״קדש״ ״והיה כי יביאך״ שבפרשת בא שנאמרו להם ביציאת מצרים. אך נאמר בהם ״לטטפת״ דהיינו 4 פרשיות, והרי עדיין לא נאמרו פרשיות שמע ווהיה אם שמוע עד ספר דברים שנאמרו להם בסוף הארבעים שנה בערבות מואב. ואיך קיימו מצות תפילין כתיקונה?

והנה יש שלוש אפשרויות: א) שלא קיימו תפילין עד ערבות מואב, ואע״פ שנצטוו ביציאת מצרים, הלא נאמר טטפת שצריך 4 פרשיות, וכיון שלא ניתנו אלא שתיים - הבינו שרצון ה׳ שיקיימוה רק כשיהיו בידם כל הארבע. ב) שהניחו רק 2 פרשיות, שכיון שזה כל מה שיש בידם ביציאת מצרים והבינו שציווי ה׳ הוא להניח בינתיים רק שתיים. ג) שהניחו כל 4 הפרשיות כבר ביציאת מצרים ע״י שנאמרו להם כל 4 הפרשיות כבר אז, אלא שנכתבו רק אח״כ, אך אין מוקדם ומאוחר בתורה.

ואכן מצינו את שלושת האפשרויות האלו בשלושת דעות המפרשים. וראשית נביאם בקצרה, ואח״כ נדון מה שיש לדון בדבריהם.

הרשב״א במנחות (ל״ד). נוקט כאפשרות ג׳, וכן נוקט האמרי אמת (מכתב קכ״ט).

וכן שיטת המבי״ט (בית אלקים שער היסודות פרק ל״ז) ע״פ הרמב״ן (הקדמה לספר דברים) שכל המצוות שנאמרו בערבות מואב כבר נאמרו קודם בסיני או באוהל מועד, ובערבות מואב נתחדש רק ״דברי הברית״ (חוץ ממה שמפורש שהצטוו רק בערבות מואב, דהיינו פרשת מטות מסעי שעליהם נאמר ״אלה המצוות וגו׳ אשר ציוה ה׳ ביד משה בערבות מואב״). הרי ששיטתו כשיטת הרשב״א שהניחו 4 פרשיות אך בשינוי קל - דלרשב״א כל ה4 פרשיות היו בידם כבר מיציאת מצרים, דלא יתכן שיצטוו להניח 4 וינתנו להם רק 2, ולמבי״ט קיבלו את השתיים הנותרות בסיני או באוהל מועד, ומאז הניחו 4. אך עדיין לא נתבאר מה עשו לשיטתו מיציאת מצרים עד הר סיני - האם הניחו 2 או שלא הניחו כלל.

הרדב״ז (שו״ת ח״ו סימן ב׳ אלפים קמ״ג) חולק על הרמב״ן וסובר שלא נהגו בשום מצווה טרם שנצטוו עליה במקומה שבתורה, ומה שנאמר בערבות

מואב לא נאמר קודם. אך עדיין לא נתברר בדעתו אם ביציאת מצרים הניחו רק שתי פרשיות או לא הניחו כלל.

שיטת הכלי חמדה (דברים ג') שיש מחלוקת בחז"ל אם הניחו תפילין במדבר: למדרש - הניחו כבר במדבר וכיון שקיבלו רק 2 פרשיות הניחו רק 2, ולגמ' בבלי - לא הניחו כלל במדבר.

ועתה נבוא לדון בדבריהם. האמרי אמת הוכיח שפרשת שמע קיבלו כבר מיעקב אבינו מהמדרש רבה (ואתחנן ב', ל"ה) שכותב 'מהיכן זכו ישראל לקריאת שמע, משעה שנטה יעקב למיתה קרא לכל השבטים וכו'. ושמעו אל ישראל אביכם, אמרו לו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, והוא אומר בלחישה בשכמל"ו'. אך יש להעיר שלא נאמר במדרש זה שנצטוו על קריאת שמע אלא שזכו. ויתכן שהכוונה שזכו שיעקב גילה להם פסוק זה, שהרי הוא עצמו וכל האבות קיימו כל התורה ע"י שהשיגו בדעתם או בנבואה (וכפי שהביא בכלי חמדה שהאבות ודאי קיימו מצות תפילין). ויתכן שפסוק שמע ישראל בחר יעקב לגלות ולא את כל התורה שידע. אך עדיין לא נצטוו כל העם על כך.

הכלי חמדה מוכיח מהגמ' במנחות שלבבלי לא קיימו מצות תפילין במדבר, והיינו מקושיית הגמ' (ל"ה.) שפשיטא שארבע פרשיות שבתפילין מעכבין זא"ז. ואם נאמר שקיימו מצות תפילין במדבר, על כרחך שהניחו רק 2 פרשיות (לשיטתו, דלא כרשב"א), וא"כ אין זה פשיטא שכל הארבע מעכבין זא"ז, דהיה מקום לומר שכשיש לו רק קדש ווהיה כי יביאך יניחם כמו שקיימוה במדבר. ומוכח שהגמ' סוברת שלא קיימו במדבר.

אך יש להעיר על דבריו, דאמנם כשיש בידם רק שתי פרשיות יניחו רק שתיהן, אך מרגע שיש להם ארבע פרשיות ודאי שפשוט שמעכבין זא"ז, ואין ללמוד על זמן שקיבלו כל הארבע מזמן שקיבלו רק שתיים.

וכן יש להעיר על מה שרצה הכלי חמדה לבאר את החילוק בדוגמאות על מצות בל תוסיף, שרש"י בתורה הביא כדוגמא שלא לשים ה' פרשיות בתפילין, ואילו הספרי הביא רק את לולב וציצית וברכת כהנים ולא את תפילין. ומבאר הכלי חמדה כי הספרי סובר שכן הניחו במדבר, וא"כ הניחו רק שתי פרשיות (לשיטתו וכנ"ל), וא"כ לא שייך בל תגרע בג' פרשיות, לכן גם לא ביאר בל תוסיף בה' פרשיות. אך רש"י פירש על פי הבבלי שלא הניחו כלל, ולכן הביא את תפילין כדוגמא לבל תוסיף.

אך יש להעיר על זה, בדרך דלעיל, דודאי שייך לומר שאחרי שקיבלו ארבע פרשיות שייך בל תגרע בשלוש פרשיות. ואיו ללמוד על זמן שקיבלו כל הארבע מזמן שקיבלו רק שתיים.

ועוד יש להקשות לדבריו שלרש"י לא הניחו במדבר, והרי זה נסתר מרש"י מפורש בפרשת בלק על הפסוק

"הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא" – שרש"י פירש שהכוונה לחטוף את המצוות ללבוש טלית לקרוא את שמע ולהניח תפילין (על פי תרגום יונתן). הרי מפורש שהיה להם תפילין במדבר. ועוד מפורש שגם קיימו מצות קריאת שמע, הרי שניתנה להם גם פרשת שמע, ודלא כמו שרצה לומר בכלי חמדה שלשיטתו שהניחו במדבר הניחו רק שתי פרשיות.

ענין נוסף שיש לדון בנושא זה – לשיטות שקיימו מצות תפילין מיציאת מצרים, מה לגבי כל ההלכות למשה מסיני שנאמרו בתפילין, כגון מרובע ושחור וגידין ועוד, שכל אלה נאמרו רק בסיני, וא"כ לכאורה לפני שנאמרו קיימו מצות תפילין ללא הלכות אלו. ולא מצאתי לעת עתה מי שדן בזה.

מדרש ציון

חבורת
הלכה בעיון

הרב נתנאל ניר
ראש החבורה

פסיק רישא דלא ניחא ליה באיסור דרבנן

במהלך מחודש זה נחקור ונברר מה יהיה דינו של מעשה שעשאו בשבת בלא כונת איסור, והרי פעולתו נעשתה 'ללא כונה' אך בצורה שעשאה - מוכרח שיצא מפעולותיו איסור ולכן מוגדרת פעולה זו בהגדרה ההלכתית 'פסיק רישא', אלא שיש להדגיש כי בשיעור זה נעסוק אך ורק בפסיק רישא שהאיסור שנעשה בלא כונה הוא אך ורק 'איסור דרבנן' ודוגמא לדבר בציפור שנכנסה לחדר גדול ורוצה לסגור את החלון ע"מ שלא יצא קור המזגן והרי סגירת הדלת היא פעולת היתר אך מנגד זוהי גם 'צידה מדרבנן' כיון שאף שנלכדה הציפור - עדיין אינו יכול ללכדה 'בחד שחייא', או באשה המהלכת ע"ג שביל עפר עם עגלת התינוק וזוהי פעולת היתר גמורה אך מידי פעם בשעת סיבוב העגלה - הרי היא חורצת בעפר חריץ וזהו 'חורש מדרבנן' שהרי יש קלקול בדבר, ועוד נתון חשוב יש להדגיש כי אנו נעסוק אך ורק בפסיק רישא 'דלא ניחא ליה' וכל זאת לאור הוראות השו"ע והרמ"א.

ולסיכום:

נושא השיעור יעסוק בדין 'פסיק רישא דלא ניחא לי באיסור דרבנן' ופירוש המושג 'פרדלנ"ל בדרבנן' בנוי מכמה רכיבים:

א. מעשה איסור שנעשה ללא כוונה.

ב. האיסור יעשה בהכרח.

ג. האיסור שנעשה הוא איסור דרבנן.

ד. עושה האיסור אינו חפץ במעשה האיסור שנעשה.

ששת הפעולות שאיסוד דאורייתא יתהפך לדרבנן

וטרם בואנו הלום, נקדים הקדמה אחת בגדרי הלכות שבת ע"מ שנבין היטב את המושג 'פסיק רישיה באיסור דרבנן', דיני שבת מתחלקים לשתי קבוצות - האסורים מדרבנן והאסורים מדאורייתא, התורה אסרה ל"ט אבות מלאכות ותולדותיהן והם נקראים 'איסורי דאורייתא' אלא שכל איסור דאורייתא יכול לרדת דרגה

ולהתהפך להיות 'איסור דרבנן' אם ייעשה בצורות מסוימות:

א. מקלקל - היינו שעושה את המלאכה אך בצורה של קלקול, כגון החורש תלם ע"ג שביל להליכה - וגדר זה קיים בכל המלאכות שאם יעשה 'דרך קלקול' הרי הדאורייתא הופך לדרבנן.

ב. שנים שעשאוה - כל מלאכה שצורת פעולתה באדם בודד ועשאוה שנים, כגון שנים שאחזו כיכר לחם והוציאוהו לרה"ר - הרי הם פטורים מהאיסור דאורייתא אך עברו אדרבנן.

ג. אינו מתקיים - היינו שעושה מלאכה בצורה שאינה עומדת לאורך זמן כגון הקושר קשר לזמן מוגבל, או הכותב בדיו ע"ג מאכלים, או הכותב ע"ג קלף אך בדיו שאינה מתקיימת כגון 'מי דבש' - בכל הנ"ל המלאכה דאורייתא 'ירדה דרגה' לאיסור דרבנן.

ד. כלאחר יד - לכל מלאכה יש דרך שבה הרגילות לעשותה ואם יעשנה בשינוי כגון המוציא לרה"ר בפיו, או הכותב במרפקו, הרי זהו שינוי מדרך עשיית המלאכה ובזה הפך את המלאכה לאסורה רק מדרבנן.

ה. אינה צריכה לגופה - לכל מלאכה יש מטרה ותכלית, לדוגמא מלאכת חורש היא לצורך זריעה או שתילת שתילים בקרקע, ולכן אדם שחורש אך מטרתו ליטול את האדמה היוצאת אחר הריכוך - הרי הוא חורש אך לא לצורך 'גוף המלאכה', וכן יהיה הדין במלאכת 'שוחט' שהיא לצורך שימוש בבעל חי הנשחט - ואם ישחט או יהרוג בעל חי משום שרוצה רק להשמידו או לסלקו - זו מלאכת 'שוחט' שלא לצורך תכליתה, וכך יהיה במלאכת 'צד' שאם יצוד נחש ע"מ להשתמש בעורו או למוכרו ודאי שחייב, אך בצידת נחש ע"מ שלא יזיק הרי הוא צדו רק משום שאינו חפץ שיהא הנחש משוחרר אבל באמת אין לו שום צורך בו, וכן יהיה הדין במלאכת כיבוי שמטרתה היא להכין ולהשביח את העצים השרופים להיות 'פחמים', והמכבה ע"מ שלא יישרפו עציו לחלוטין, או מכבה ביתו משריפה שפרצה בו הרי הוא פועל שלא לצורך גוף המלאכה. **חשוב להדגיש כי במלאכה שא"צ לגופה המעשה נעשה בכונה גמורה אך שלא לצורך התכלית הנרצית אלא כדי לסלק מעליו נזק וכדומה. גדר זה של 'מלאכה שא"צ לגופה' שונה במעט משאר אחיו משום שנחלקו בו התנאים**, רבי יהודה טוען כי בזה שעשה מלאכה שלא לצורך גופה עדיין חייב ככל מלאכה ולא אכפת לן מהם מניעיו ומטרותיו, אך חבירו רבי שמעון סובר כי מלאכה שא"צ לגופה איסורה רק מדרבנן. למעשה נחלקו גם הראשונים בזה, הרמב"ם ס"ל כר"י המחייב במלאכה שא"צ לגופה אך שאר ראשונים פליגי עליה וכך נקטינן למעשה - מלאכה שא"צ לגופה פטור עליה.

ו. אינו מתכוין - כל מלאכה צריכה תנאי בסיסי שהוא 'כוונה במעשה' אך מעשה שנעשה ללא כונה - אין לו שום

חשיבות וגם הוא שנוי במחלוקת רבי יהודה האוסרו ורבי שמעון המתירו. והסכמת הפוסקים מקיר לקיר היא להתיר לכתחילה מלאכה דאורייתא הנעשית ללא כוונה, ובזה שונה לחלוטין גדר זה מכל חמשת אחיו הגדולים [מקלקל, שנים שעשאוה, אינו מתקיים, כלאחר יד, אינה צריכה לגופה] שבהם אין מי שהתיר לכתחילה וכאן אנו מתירים את המעשה, אלא שבזה קבעה הגמרא עוד תנאי להיתר שלא יהיה 'פסיק רישיה' דהיינו - ההיתר הוא רק במידה והמלאכה נעשית ללא הכרח שתיעשה, כגון ההולך ע"ג עשבים ועלול לתלוש ללא כוונה - בזה נתיר לכתחילה, אך אם בוודאי יתלוש - הרי אינו יכול להתכסות תחת הטענה 'איני מתכוין' שהרי כיון שמוכרח שיתלוש - הרי נחשב כאילו מתכוין. ופירוש המושג 'פסיק רישיה' הוא משל לאדם הרוצה ליתן לבנו את ראש התרנגול לשחק בו ולצורך זה כורת את ראש התרנגול - והרי הוא עובר על מלאכת 'שוחט' אך אינו מכוין כלל אליה כי אינו רוצה ואינו מתכוין לנטילת נפשו של התרנגול אלא כל עסקו הוא אך ורק בהשגת ראש התרנגול - ואדם שעושה כן אינו יכול להצדיק ולהתיר את מעשהו ע"י טענת 'איני מתכוין' כיון שעל מנת להשיג את מטרתו שהיא 'ראש התרנגול' מוכרח שיעבור דרך איסור שוחט, ואמנם בכאן ברור שלא נתיר את מעשהו כיון שיש כאן **'התחכמות כפולה'** - א. בזה שמוכרח לעבור דרך 'מעשה השחיטה' ע"מ להשיג את מטרתו. ב. כאן הוא עושה 'מעשה שחיטה ממש' ע"מ להשיג את מטרתו - **וזאת בשונה מההגדרה המקובלת באיסור 'פסיק רישיה'** שעל אף שהאדם עושה פעולה מותרת שונה לחלוטין עכ"ז ייאסר לעשות את המעשה כיון שיש הכרח שתיעשה פעולה אסורה, כגון המסרק ראשו במסרק - שזו לכאורה פעולת היתר מובהקת אך כיון שפס"ר שתיעשה מלאכת איסור שהיא השרת שערות - הרי שאין אפשרות להתירה בטענת 'אינו מתכוין'.

ארבעה חילוקים בראש התרנגול

ונמצאו ארבעה חילוקי דינים בכורת את 'ראש התרנגול':

א. שאם שחטו לאכילה - חייב חטאת כדין שוחט.

ב. ואם הרגו ע"מ שלא יטרידנו בקרקוריו - הרי זוהי 'מלאכה שא"צ לגופה' ונחלקו בה התנאים ר"י ור"ש אם איסורה מהתורה או מדרבנן, וההכרעה בזה היא שאסור מדרבנן.

ג. ואם כרת ראשו ע"מ ליתן לשחק לבנו הרי זה 'דבר שאינו מתכוין בפסיק רישיה' וחייב חטאת.

ד. ואם היה ראש התרנגול תקוע בחבית ורוצה לשולפו משם - ואינו מוכרח שייתלש ראשו מגופו, יהיה מותר לכתחילה שהרי זהו 'דבר שאינו מתכוין בלא פס"ר'.

ניחא, לא ניחא ולא איכפת

ולמעשה מצינו בגדר 'פסיק רישיה' עוד כמה פרטים חשובים:

❖ **פסיק רישיה דניחא ליה** - ע"מ להחזיר את המעשה שנעשה ללא כוונה לידי חיוב דאורייתא נדרש תנאי שהמעשה ייעשה בפסיק רישיה דניחא ליה - דהיינו שהעושה את המעשה ירצה וישמח בתוצאה המוכרחת ממעשיו [אף שאינו מתכוין אליה], כגון המקרה המוזכר בסי' שכ (סעי' י"ח) באיסור מפרק תולדה דדש שבה בעל החבית תוקע פקק העשוי ממטלית בתוך פי החבית ותוך כדי הדחיקה נסחטות טיפי יין ונוטפות לתוך כלי - שכאן האדם עוסק במלאכת היתר שהיא סתימת פי החבית, אך פס"ר שייסחט היין הבלוע במטלית - וכיון שיש לו הנאה צדדית מכך - שהרי היין אינו הולך לאיבוד - הדבר ייחשב כפעולת סחיטה מכוונת וחזר לחיוב חטאת, וכאן יש נקודה ייחודית נוספת המאפיינת את הגדר הזה - שבתחילה היה אסור מדאורייתא - ואחר שעשאו ללא כוונה וללא הכרח שיסחוט - זהו עצמו מה שהתירו לכתחילה - ועתה שעשאו בפס"ר דניחא ליה - עתה חזר החיוב לדאורייתא.

❖ **פסיק רישיה דלא ניחא ליה** - כאן אף שבתוך המעשה שנעשה ללא כוונה מוכרח שתיעשה המלאכה - אך ללא רצון חיובי, כגון המקרה המוזכר בסי' שכ (סעי' י"ח) באיסור מפרק תולדה דדש שבה בעל החבית תוקע פקק העשוי ממטלית בתוך פי החבית - אך תוך כדי הדחיקה נסחטות טיפי יין ונוטפות לאיבוד - שכאן האדם עוסק במלאכת היתר שהיא סתימת פי החבית, אך פס"ר שייסחט היין הבלוע במטלית - וכיון שאין לו שום הנאה צדדית מכך - שהרי היין הולך לאיבוד - **כאן לא יתחייב הסוחט חיוב חטאת, אך מנגד לא נוכל להתיר לכתחילה אלא הדבר ייאסר מדרבנן** [ושיטת הערוך שאם איכא פס"ר דלא ניח"ל - הרי זה מותר לכתחילה ואין הלכה כמותו, אבל הפוסקים צירפו את שיטתו במקום שישנם עוד צירופי היתר].

❖ **פסיק רישיה דלא איכפת ליה** - אמנם ברש"י מסכת שבת (עה. ד"ה טפי ניחא ליה) נקט לחומרא וז"ל: שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין, עכ"ל. הרי שנקט להחמיר בפס"ר דלא איכפת ליה, אך מנגד מצינו ברש"י מסכת שבת (קג. בד"ה בארבע דחבריה) וז"ל: לא איכפת ליה ליפות, ע"כ. אך בתוס' שם משמע דדוקא דניחא ליה ממש וכן הורו **האחרונים דלא איכפת ליה חשיב כלא ניחא ליה** (ביה"ל סי' שכ סי"ח ד"ה דלא, וכ"כ במשנ"ב שכא סקנ"ז, וכן משמע מביאור הגר"א סי' רנ"ט ס"ז שהגדיר הבערת גחלים בנטילת הקדירה כפס"ר דלא ניחא ליה).

פסיק רישא בכל פעולה, או אפילו בסיום כל המהלך

ונשאלתי ע״י הרב ר׳ ישראל מאיר משמרתי שליט״א שראה מעשה בנדנדה שיורדת ועולה תוך כדי נדנוד ומדי פעם ניתז חול ממקום החיכוך עם הקרקע, והסתפק האם אזלינן בזה אחר כל פעם ופעם וממילא יש להתיר דהא הוי דבר שאינו מתכוין, או שמא כיון שבודאי אחרי מספר דקות נדנוד תיווצר גומא, ויסוד השאלה האם בפס״ר אזלינן בתר כל פעולה ופעולה וא״כ לית בכל חדא פס״ר או שמא ניזיל בתר גמר המעשה כולו ובו איכא פס״ר.

ריב״ש, פס״ר בסירוק, ביבוד וגרידה

ומצאתי שבשאלה זו עסק רבינו הריב״ש (שו״ת סימן שצד) שענה לחכם שרצה להתיר סירוק שיער, וז״ל: ומה שרצית להכחיש מסברתך היות הסריקה פסיק רישיה, ונתת טעם לדבריך דהואיל וחזינן דאין הסורק תולש כל שער ראשו עד שלא ישאר בו אפילו אחד הנה הוברר דלאו פסיק רישיה הוא שהרי כל שער ושער הוא בגדר האפשר וכיון שכן אפשר שלא יתלוש אפילו אחד מהם. זה מבואר הבטול, שאם כן במסוכריא דנזייתא תאמר שאינו פסיק רישיה, כיון שאין כל היין נסחט ממנו עד שישאר יבש כחרש. ובכתובות (ו׳) אמרו שהוא אסור לכ״ע משום דהוי פסיק רישיה. אלא שכל שיהיה נסחט ממנו בודאי בשעור הראוי להתחייב עליו אסור ונקרא פסיק רישיה. כי מה שאינו נסחט הכל הוא מפני שאינו מוכן להסחט כמו המשקה היוצא הראשון. אף בסריקה הוא פסיק רישיה להשיר שתי נימין מדולדלין, שהרי אין אדם סורק לבטלה אלא כשקצת שערותיו מדולדלין קשורין זה בזה. וכשהותרו הנקשרים על ידי השרה נחו שקטו האחרים. ועוד ראיה לסתור דבריך מכבוד הבית שאסרו קצת הפוסקים. דס״ל דכי אמרי׳ בפ׳ המצניע (צ״ה) והאידנא דס״ל כר׳ שמעון שרי לכתחלה ארבוץ בלחוד קאי, אבל כבוד, הוי פסיק רישיה משום שווי גומות. ואף על פי שהרב אלפסי ז״ל התיר בתשובה אף הכבוד, כתב הראב״ד ז״ל שלא התיר אלא בבית שנתכבד מערב שבת אלא שרוצה לכבדו בשבת משום פרורין. ואז לא הוי פסיק רישיה אם מפני שאין שם עפר כדי להשוותה או מפני שלא יניע מעט עפר שבו לגומא. אבל אם לא נתכבד ערב שבת כיון דלא אפשר לבית בלא גומות לא סגיא דלא משוי גומות. ומודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. **ובודאי שהמכבד הבית אינו משוה כל גומותיו עד שלא תשאר אחת. אעפ״כ הוי פסיק רישיה כיון שאי אפשר בלי השואת אחת מהנה.** ועוד ראיה לסתור דבריך דגרסינן בפרק במה מדליקין (כ״ט:) על פלוגתא דרבי שמעון ורבי יהודה אמר עולא מחלוקת בקטנים, אבל בגדולים דברי הכל אסור. פירוש דהוי פסיק רישיה. **ובודאי אין הגדולים עושין חריץ בכל הבית וגם במקום שעושין אין יורד ונוקב עד תהום.** ואעפ״כ נקרא פסיק רישיה, כיון שאי אפשר בלתי חריץ

כשעור ראוי להתחייב עליו. אלא שלפעמים יקרה פגישתו בקרקע קשה בלתי מוכן להתפעל בגרירת הספסל אף בהיותו גדול, עכ״ל.

הרי שרצה השואל להתיר סריקה במסרק מחמת שבכל סירוק אינו מוכרח שישיר נימין, וטען כנגדו הריב״ש דאין מביטים על כל פעולה בודדת אלא על כלל הפעולות.

פס״ר בהשרת שיעד

ומצאתי בשש״כ (פכ״ו הע׳ ס״ז) ששמע מהגרש״ז אויערבאך זצ״ל דאם מרבה להלך על הדשא ובודאי יתלשו עשבים במהלך כל הליכתו - עכ״ז אין זה נחשב פס״ר כיון שדנים כל פסיעה בנפרד, והקשה עליו מדברי הריב״ש הנ״ל והוסיף להקשות שם ממאי דמצינו בסו״ס שכח שהורה השו״ע ליתן פתילה בפי הטבעת בשינוי, ותמה עליו בביה״ל (ד״ה לשום פתילה) מדוע החמיר כ״כ והא לית הכא פס״ר שישיר שיער, ולבסוף כתב בדוחק שמפני שהוא מכניס ומוציא ׳כמה פעמים׳ אפשר שחשבו זה לפס״ר להשרת נימין, ונשאר בצ״ע. ומה שנשאר בצ״ע נראה שזה על המציאות אי ישיר או לא אבל נראה שפשוט לו שמציאות של פס״ר בסוף כלל הפעולות חשיב פס״ר וכסברת הריב״ש.

פס״ר בנדנדה

ולכן גם כאן בנידון דידן של ׳חרישה בנדנדה׳ הוי פסיק רישא, ואף שבכל פעולה ופעולה אין הכרח שיהיה חופר עכ״ז אנו מביטים על כל כללות הפעולות גם יחד ובסופם פס״ר שתעשה מלאכה, ובפרט שבמקרה דידן יותר חמור ממהלך ע״ג עשבים ובכל צעד וצעד אין ודאות שיתלשו עשבים אך בסוף כל הצעדים כולם ודאי שיתלוש אך אין שום קשר בין צעד ראשון לצעד חמישי, אבל כאן בפעולת הנדנדה - כל מעשה ומעשה אפשר לקשרו עם כלל המעשים שהרי כל פעולות החיכוך מתרחשות במקום אחד ומושב הנדנדה בוטש שוב ושוב באותו חריץ ולכן אפשר לראות את החרישה כתוצאה של כמה מעשים שקדמו והכינו את העפר לחרישה.

פס״ר דלא ני״ל הוא אסור דק מדרבנן, ומה דינו כשמצטרף עמו עוד דרבנן

ויסוד השיעור יעסוק במלאכות שהן פס״ר דלא ניחא ליה - שכבר גורם למלאכה להיחשב ׳איסור דרבנן׳ - ומצטרף עמו איסור דרבנן אחר כגון ׳מקלקל׳ או ׳צידה מדרבנן׳ וכמו שהבאנו שתי דוגמאות בפתיחת השיעור לגבי סגירת דלת על ציפור שאינו חפץ בלכידתה, והולכת עגלה ע״ג עפר ואינו חפץ בפעולת חרישת השביל בחריץ שגורמת דחיפת העגלה.

שיטת תרומת הדשן בפס״ר דלא ניח״ל באיסורי דרבנן

ולצורך בירור הענין נתחיל לברר את המקור הראשון שעסק בזה

[ונביא דבריו פסקי פסקי ונבארם] דכתב בתרומת הדשן[א] (סימן סד) וז"ל: שאלה: סכין התחוב בכותל של עץ מבעוד יום, או תקעו בספסל או בדף שאינם מחוברים, שרי להוציא הסכין בשבת או לא.

תשובה: יראה דהיכא דתקעו הוא בכותל שהוא מחובר, יש לחוש לאסור אם מוציאו. משום דתנן בהבונה (שבת קב:) הקודח כל שהוא חייב, ומפרש התם תלמודא אליבא דרב, דקי"ל כוותיה באיסורי, דקודח חייב משום בונה, וחייב קודם שנתמלאה הנקב, כדאיתא התם בגמ' ופרש"י. וא"כ בהוצאת הסכין היכא דתקוע קצת בחוזק, כמעט פסיק רישיה הוא, שלא יוסיף בנקב והוי ליה קודח כ"ש. ואין נראה להביא ראייה להתיר, מהא דכתב במרדכי פ' חבית, שאם היה סכין תקוע בחבית מותר להוציאו ולהכניסו, שהרי אינו מתכוין להוסיף, ומייתי ראייה מפ' במה טומנין (שבת נ:) האי סכינא דביני אורבי דצה ושלפה דצה ושלפה שרי. וי"ל דכיון דחבית כלי הוא, ואין בניין וסתירה בכלים בדבר שאין בו חיזוק ואומנות לכ"ע, ולהכי אין בו משום קודח, אפי' אי הוי אי אפשר שלא יוסיף בנקב. וא"ת דמחייב משום דמתקן פיתחא, הא מסקינן התם פ' חבית דבר תורה דכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא לא שמיה פיתחא הוא, אלא דחכמים גזרו בכל פתחים ונקבים גזירה משום לולין דתרנגולים דאינהו עשוים להכניס ולהוציא כדאיתא התם. ולהכי קא מכוין להוסיף איסור, **אבל בשאין מתכוין, נוכל לומר אפילו אי פסיק רישיה הוא שרי, דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור, לפסיק רישיה**, כדאיתא בתשובת מור"ם במרדכי פ' הזורק, עכ"ל.

ונמצא כי על פי 'מהלך ראשון' בדברי המרדכי הבין התה"ד כי המרדכי מיירי בחבית קטנה, ואפילו לפי דברי המחמירים בגמרא שבת האוסרים להוציא סכין אם לא 'דצה ושלפה' -

---

א. רבי ישראל בן פתחיה איסרליין, הנקרא בפי הפוסקים מהרא"י, בו נכדו של רבי ישראל מקירמז' בעל 'הגהות אשירי' היה מגדולי רבני אשכנז. הוא נולד ברגנשבורג בשנת ה"א ק"נ וקיבל תורה מפי ר' עוזר משלזיא שהיה תלמיד תלמידו של המהר"ם מרוטנבורג. ישב על כסא הרבנות בווינה - נוישטט, **שם נפטר בשנת ה"א ר"כ** ומימיו לא נטל שכר רבנות מעדתו. הישיבה אשר הקים שם, נהייתה למרכז התורה, וממנה יצאו רבנים לקהילות אשכנז. עוד בחייו הוכר כגדול הדור, ושאלות רבות הופנו אליו. מהר"ם מינץ מעטרו בתואר 'נשיא הנשיאים'. פסקיו היוו בסיס איתן למנהג אשכנז, ורבים מהם הובאו להלכה גם ע"י השו"ע וגם ע"י הרמ"א בשלחן ערוך. תלמידו המובהק ר' יוסף בן משה, כתב ספר שלם אודותיו - הנהגותיו, מנהגיו, דרכו בלימוד ובהוראה ועוד - הוא ספר לקט יושר. ספר השאלות ותשובות שלו, תרומת הדשן, נהיה למקור חשוב בהלכה. מקובל, שרוב השאלות בספר הומצאו על ידו לשם לימוד ופסק. בחלק א' של הספר ישנן שנ"ד שאלות כמניין דש"ן. חלק ב' נקרא פסקים וכתבים (פו"כ). ידוע שהיתה לו לר' ישראל גם יד בקבלה ואף השתמש בכחו זה להגן על ישראל מפני אויביו בעת צרה וצוקה.

בחבית בכל מקרה אין סיבה לאסור, שהרי אין מצב שיתחייב משום בנין בכלים ע״י הרחבת הנקב, ואף אם יכוין לנקוב את החבית עדיין האיסור יהיה רק מדרבנן כיון שהנקב מיועד רק להוציא ולא להכניס וממילא אם פסיק רישא שינקוב חור בחבית - עדיין אין סיבה לאסור משום דהוי רק פס״ר בדרבנן ואין לאוסרו, ואמנם בודאי שסכין התקוע בכותל שאם יתכוין להרחיב יתחייב משום ׳קודח׳ ברור שייאסר לשלפו מן הקיר אא״כ ׳דצה ושלפה׳ כיון שההוספה בנקב מוגדרת כפס״ר בדאורייתא ויש בזה חיוב.

ולמסקנא:

ברור שמותר לשלוף סכין התקועה בספסל - דלמאי תיחוש לה, והא אין בנין בכלים בהרחבה כזאת.

ואפילו נתיר לשלוף סכין התקועה בחבית ואף שיש אפשרות שיעבור איסור - אם יתכוין לעשות נקב - עכ״ז יהיה איסורו אך ורק מדרבנן וא״כ אין לאסור את שליפת הסכין שהיא פס״ר בדרבנן.

אך בודאי שנאסור לשלוף סכין התקועה בכותל כיון דהוי ׳קודח דאורייתא׳ בפס״ר.

אך עתה ירצה התה״ד לחדש ׳מהלך שני׳ בדברי המרדכי **[ואינו סותר כלל למהלך הראשון כמו שיתבאר]**, ותורף דבריו כי המרדכי שהתיר בחבית מיירי רק על ׳חבית גדולה׳ שדינה כבנין וממילא השולף סכין ממנה מתחייב משום ׳קודח דאורייתא׳ וכל היתרו של המרדכי מבוסס על ׳דצה ושלפה׳ - שברור שאין כאן פס״ר של קודח, והחידוש בזה הוא שאף שלכאורה היה מקום לגזור על שליפת הסכין ׳שמא יתכוין ממש להוסיף׳ וקמ״ל דלא גזרו בהא, וע״פ מהלך זה אין כלל נידון של פס״ר בשליפות הסכינים, אלא הנידון היחיד הוא האם חיישינן שיבא להוסיף בידיים בנקב שכבר הורחב מערב שבת ע״י ׳דצה ושלפה׳.

וז״ל תה״ד במהלך השני: אמנם נראה דהאי סכין התקוע בחבית איירי שהוציאוהו והכניסוהו כבר בחול, ולא פסיק רישיה הוא שיוסיף בנקב, מדמייתי עלה ראייה מפ׳ במה טומנין, מסכינא דביני אורבי דצה ושלפה כו׳. וההיא ע״כ איירי דלאו פסיק רישיה היא שירחיב הגומא, דר״י פי׳ פ׳ כירה (שבת מד. תד״ה דכ״ע) דלהכי בעינא דצה כדי שלא יזיז עפר ממקומה ומשום מוקצה. ומ״מ ע״כ מודה הוא דאי הוי פסיק רישיה להרחיב את הגומא הוי אסור, דעושה גומות ואינו צריך לעפרה חייב מדאורייתא משום בניין, כדאיתא בהדיא פ״ק דביצה (ח.) גבי דקר נעוץ. **וא״ת אי איירי סכין התקוע בחבית דלאו פסיק רישיה הוא, א״כ מאי קמ״ל, פשיטא דבכל דבר שאינה מתכוון אפי׳ במלאכה דאורייתא שרי, דקי״ל כר״ש. וי״ל דאצטריך לאשמועינן דלא גזרו דילמא אתי לכוין שיוסיף בנקב, הואיל וידעינן דניחא ליה בהרחבת הנקב.** כדאשכחן דגזרינן דילמא

אתי לאשוויי גומות פ׳ המצניע שבת (צה.) ופ״ב דעירובין (קד.) גבי נשים המשחקות באגוזים, דפר״י דהנהו כולהו גזרות דילמא אתי לאשויי גומות במתכוין, כדאיתא במרדכי ריש פ׳ הבונה ובסוף פ׳ תולין. והוא מייתי ראייה מדצה ושלפה דלא גזרינן התם דילמא ירחיב הגומות במתכוין כדי שיוכל להכניס הסכין בקל. ומהשתא שהוכחנו דסכין התקוע בחבית מיירי בלאו פסיק רישיה הוא, מתיישב אפילו בחבית גדולה שמחזקת יותר ממ׳ סאה. דכתב א״ז אהא דמתיז ראשו בסייף דחבית גדולה כזאת שייך בה בנין כמו בקרקע. ואי הוי פסיק רישיה חייב משום קודח כמו בתקוע בכותל, כדמפרש לעיל.

אבל סכינים דביני אורבי אין נראה לחייבו משום קודח. אפילו אי לא דצה ושלפה דהתם אינה אלא שמפריד אורבי מהדדי, שהרי אינו גוף אחד ולא שייך בה קודח, אבל משום הרחבת גומא שייך בה. ולכך נקט ר״י האי לישנא, ולא לשון קודח, עכ״ל תה״ד.

כאן בקטע זה בא התה״ד לפרש ולסלק קושי גדול **בחידושו** - היאך איכא איסורא בשליפת סכין מהכותל [וכן מחבית גדולה מארבעים סאה], והא לכאורה מצינו בגמרא שנדחו סברות המחמירים רב הונא ושמואל וממילא שרי לשלוף סכינא מביני אורבי וממילא נתיר שליפת סכין מכותל, דמאי שנא. ולפיכך ביאר כי אמת שנדחו דברי שמואל שאסר שליפת סכינא מביני אורבי כיון שהאיסור אינו ׳קודח׳, ושמואל עצמו סבר כי יש לחייב על השליפה שגורמת ׳דחיקה והרחקה׳ של לבינה אחת מחבירתה, ונראה שרצה שמואל לחייב מכח ׳בונה׳ אך נדחו דבריו, ולמסקנא אכן דחיקת והרחקת לבינים זו מזו ע״י שליפת סכין היא פעולה מותרת, אך קדיחת חור ע״י שליפת ונעיצת סכין בכותל או בחבית גדולה הרי היא איסור גמור של פס״ר באיסור קודח.

והכרעת תה״ד היא וז״ל: וכיון דכבר נהגו העולם לאסור ולהוציא סכין התקוע בכותל, ואשכחינן ביה טעמא כדפרשי׳, יש לנו לקיים המנהג אפי׳ הוא לקולא, כ״ש לחומרא. אבל אם תקוע הסכין בדבר תלוש בספסל וכה״ג לא ידעינן כלל טעם וסברא לאסור, והמחמיר בדבר מפריז הוא על מדותיו, עכ״ל.

סיכום שיטת תה״ד בשני מהלכיו

ואם נצרף את הוראות תה״ד **בשני המהלכים** נמצא להלכה בשליפת סכין:

א. סכינא ׳ביני אורבי׳ בשליפה ראשונה: בזו סבר שמואל לאסור ונדחו דבריו ושרינן כיון שרק דוחק ומרחיק את האבנים זו מזו ואין כאן פס״ר באיסור דאורייתא.

ב. שליפת סכין מכותל בשליפה ראשונה: ברור שאסור כיון שזה פס״ר באיסור קודח דאורייתא.

ג. שליפת סכין מחבית גדולה בשליפה ראשונה: ברור שאסור כיון שזה פס״ר באיסור קודח דאורייתא.

ד. שליפת סכין מחבית גדולה או מכותל בשליפה שניה: בזה אין פס״ר שירחיב את הנקב שהרי ׳דצה ושלפה׳ מבעו״י, אך עכ״ז לכאורה היה מקום לחוש שמא יכוין להרחיב ממש את הנקב ע״מ שיהא מקום לסכין להכנס שלא בדוחק - ולא גזרו בהא.

ה. שליפת סכין מספסל בשליפה ראשונה: מותר גמור ואין לחוש לכלום שהרי אין בנין בכלים בתיקון קל כזה.

ו. שליפת סכין מחבית קטנה בשליפה ראשונה: מותר, ואף שהיה מקום לחוש שמא ע״י שליפת הסכין ירחיב וזה פס״ר באיסור ׳קודח׳, עכ״ז אין לאסור משום שהאי נקב הוא רק אסור מדרבנן כיון שאינו עשוי ׳להכניס ולהוציא׳ ולכן יש בכאן פס״ר באיסור דרבנן ושרי.

בירור הוראות שו״ע ורמ״א

ועפ״ז מובנות כל הוראות השו״ע בסי׳ שיד סעי׳ א׳ וי״ב:

שבסעיף א׳ כתב וז״ל: ואם היה סכין תקוע מע״ש **בחבית**, מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף, עכ״ל.

ובסעיף י״ב כתב וז״ל: סכין שהוא תחוב **בכותל** של עץ מבע״י, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר; אבל אם הוא תחוב **בספסל**, **וכן בכל דבר תלוש**, מותר להוציאו, עכ״ל.

אלא שצ״ב מדוע לא חילק בין חבית גדולה לחבית קטנה, שהרי זהו חילוק משמעותי מאד בדברי התה״ד. ונראה לבאר כי באמת ליכא להשו״ע חילוקא בין ׳כלי גדול׳ לבין ׳כלי קטן׳ [ומפורשות דחה בב״י חילוק זה מכח קושיא דעייל שופתא בקופינא], ולכן גם בשו״ע לא הובא חילוק זה אלא רק בדברי הרמ״א בסעיף א׳ שהגיה ע״ד השו״ע וז״ל: אין בנין וסתירה בכלים. וה״מ, שאינו בנין ממש כגון חבית, **הגה: שאינה מחזקת ארבעים סאה** (ת״ה סי׳ ס״ה), שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח, דא״כ הוה ליה מתקן מנא, ע״כ דברי שו״ע ורמ״א.

וכיון דלא ס״ל לשו״ע האי חילוקא השמיט את דין ׳חבית גדולה׳ והכריע כי בכל חבית שרי לשלוף סכין בשליפה ראשונה ואין לחוש לקודח כיון שכלי גדול - אינו נחשב כקרקע.

אבל דברי הרמ״א שאסר לשלוף סכין מחבית אא״כ דצה ושלפה מבעו״י וציין ע״ז שמקורו הוא מתה״ד צ״ב, וכן בדרכי משה כתב וז״ל: בתרומת הדשן מוכח בהדיא דטעם דבחבית אסור משום דאיכא למיחש שמתקן פתחא מה שאין כן בשאר דברים תלושים. ולכן דברי

תרומת הדשן נכונים בטעמן ואין לפקפק עליהן, ע״כ. ונראה שהבין כי התה״ד רצה לחלק בין ׳חבית׳ שבה יש לחוש לאיסור פס״ר בדרבנן לבין ׳ספסל׳ שבו ליכא למיחש כלל, אבל מלבד שביארנו את דברי תה״ד שיעלו עם הבנת השו״ע, קשה שיחזור בו התה״ד מההבנה שהחל בה דפס״ר בדרבנן שרי.

למעשה, נראה שחלקו השו״ע והרמ״א בהבנת תה״ד - האם ס״ל להחמיר בפס״ר בדרבנן או שמא מיקל בהא, וכ״כ המשנ״ב בסקי״א וז״ל: היינו שהיה תקוע בחוזק וע״י הוצאתו והכנסתו פסיק רישא הוא שיתרחב הנקב אפ״ה כיון דעיקר איסורו הוא רק מדרבנן ס״ל דשרי כיון שאינו מתכוין לזה ודעת הרמ״א לחלוק עליו דדוקא כשהוציאו פעם אחת מבעוד יום דעי״ז נתרחב קצת דתו לא הוי פסיק רישא אבל בלא״ה אסור דפסיק רישא הוא דאף דהוא פתח שאין עשוי להכניס ולהוציא דאיסורו הוא רק מדרבנן וכנ״ל ס״ל דפסיק רישא אסור אף במלתא דרבנן ועיין לקמן בסי״ב דבכותל שהוא מחובר גם המחבר מודה דאסור להוציא הסכין שהיה תקוע בו מערב שבת [וה״ה בחבית שמחזקת ארבעים סאה דיוצא ג״כ משם כלי דהוי כאהל[ב]] דשם במתכוין להרחיב הנקב חייב משום קודח דהוי תולדה דבונה ולכן אפילו אם אינו מכוין עכ״פ פסיק רישא הוא, עכ״ל.

שיטת האחרונים - חד פס״ד בדרבנן אסור, תרי פס״ד שרי

אלא שהביא המשנ״ב את שיטות האחרונים שחלקו בתרתי ע״ד השו״ע וז״ל: והנה לענין עיקר הדין הסכימו המ״א וא״ר והגר״א והגרע״א דפסיק רישא אסור אף במלתא דרבנן ומ״מ הכא מצדדים המ״א והגר״א דמדינא אף בכותל שרי היכא שאין מתכוין כיון שא״צ להגומא והוי מלאכה שאצל״ג וגרע משאר איסור דרבנן דאסור היכא שהוא פסיק רישא כיון שהוא ג״כ מקלקל וגם הוא כלאחר יד וממילא נעשה הגומא בכותל ע״י הוצאת הסכין שמתרחב הגומא וכדלעיל בסימן שי״א ס״ח גבי צנון ע״ש אלא שהעולם נהגו בו איסור להוציא דנראה כעושה נקב בכותל וגם הט״ז מצדד כן בעיקר הדין אף בכותל ומ״מ סיים דאין בידו להקל נגד התה״ד והשו״ע והרמ״א שפסקו כולם בסוף הסימן להחמיר לענין כותל, עכ״ל.

ונמצא כי ס״ל להנך רבוואתא להחמיר מדעת השו״ע ולאסור בפס״ר בדרבנן, וזו פלוגתא ראשונה, והמשיכו לחלוק על השו״ע שהחמיר בשליפת סכין מכותל מחובר והם ס״ל להקל, ויסוד סברתם היא שאף שאין די בפס״ר דרבנן לגרום היתר, עכ״ז כאשר יצטרפו עוד צדדים שהופכים את האיסור לדרבנן דהיינו ׳פס״ר בתרי דרבנן׳ הרי בזה יש מקום להקל, ועפ״ז חלקו על השו״ע

ב. ולפמשנ״ת יש לפקפק באיסור חבית גדולה בשיטת השו״ע.

שהחמיר ואסר בשליפת סכין מכותל מחובר – שהרי כאן איכא 'תרי דרבנן' מקלקל וכלאחר יד.

הוראות השו"ע בפס"ר בדרבנן - תשעה מקומות שהיקל בהם השו"ע

ונסה להסדיר את הראיות שהשו"ע מתיר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, ומצינו תשע ראיות:

סכין בחבית

א. בסי' שיד סעיף א' כתב וז"ל: ואם היה סכין תקוע מע"ש **בחבית**, מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף, עכ"ל. וכאן הוי פס"ר דלנ"ל באיסור דרבנן, דהא הרחבת הפתח היא רק 'פתח העשוי להוציא' ואיסורו רק מדרבנן.

עקירת צנונות

ב. בסימן שיא סעי' ח' וז"ל: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, מותר. הלכך צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולים ולא השריש וגם לא נתכוין לזריעה, נוטלו אף על פי שבנטילתו מזיז עפר ממקומו, ואף על פי שהוסיף מחמת לחות הקרקע, מותר, עכ"ל. וכאן הגומא שנוצרה בקרקע הרי היא 'חורש', אבל נראה שהיקל בזה משום דהוי 'מלאכה שא"צ לגופה' כדין 'חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה' וא"כ הוי פס"ר באיסור דרבנן, והמג"א בסי' שיד סק"ה מפורשות ביאר בטעם ההיתר דהוי משום מקלקל.

דיסוק שלג - מוליד מים

ג. ובסימן שכ סעיף י"ג וז"ל: דורס שלג ברגליו ואינו חושש, עכ"ל. והרי בדריכה ע"ג שלג הרי הוא מרסק ומוליד מים והדבר נאסר מדרבנן, שהרי למדנו שם בסע' ט וז"ל: השלג והברד, אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיו, עכ"ל. אלא ע"כ שפס"ר בדרבנן שרי.

אמירה לגוי פתיחת פי החבית

ד. ובסי' רנט סעיף ז' שהורה השו"ע וז"ל: תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין (פי' מחליקין) אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו; ואם יש בו גחלים לוחשות, מותר ע"י א"י, עכ"ל[ג]. ובמשנה ברורה כתב ע"ז וז"ל: אבל ע"י ישראל אסור לסתום דמכבה הגחלים ואף על פי שאין מתכוין לכך אסור משום פסיק רישא אבל באמירה לא"י לא קפדינן כולי האי כמ"ש סוף סימן רנ"ג וכו'... ודע דכ"ז לענין סתימת התנור אבל לענין פתיחת פי התנור לכו"ע אסור ע"י ישראל אם ידוע שיש גחלים לוחשות אפילו אם אינו

ג. כך עורר בזה הרב ר' משה אריה יודלביץ שליט"א.

שרוק בטיט דהרוח מבעיר את הגחלים, עכ״ל. וא״כ מפורשות מצינו שהתיר השו״ע בשבות שכל עיקרו דרבנן כגון ׳אמירה לגוי׳ שאין בו שום שייכות לדאורייתא – פס״ר דלא ניחא ליה ככיבוי והבערה[ד].

ליקוט ענבי הדס

ה. כתב בשולחן ערוך בסי׳ תרמו ס״ב וז״ל: היו ענביו מרובות מעליו, אם ירוקות, כשר; ואם אדומות או שחורות, פסול, ואם מיעטן, כשר. ואין ממעטים אותם בי״ט, לפי שהוא כמתקן[ה]; עבר וליקטן, או שליקטן אחד אחד לאכילה, הרי זה כשר, עכ״ל. וכתב במשנ״ב סק״ח וז״ל: עיין בט״ז והגר״א שהסכימו דצ״ל **או שליקטן אחר לאכילה** וכן הסכים המ״א לדינא דדוקא איש אחר שליקטן לאכילה ואינו מתכוין להכשירו מותר אף על גב דפסיק רישא הוא דממילא מוכשר הרי לא ניחא ליה בההכשר ההוא וכיון דלבסוף יהיה תועלת בזה לאדם אחר שיהיה יכול לצאת בהן ידי מצוה לא מחמרינן בזה משא״כ אותו האיש גופא אף אם הוא מכוין לאכילה ולא להכשירו מ״מ אסור דפסיק רישא הוא **אם לא דאית ליה הדסים אחרים לצאת בהן** וא״צ להן, עכ״ל.

שפיכת מים בחצר בימות הגשמים

ו. ובסימן שנז סעי׳ א׳ כתב השו״ע וז״ל: חצר שפחותה מד׳ אמות על ד׳ אמות, שהיא סמוכה לרשות הרבים, **אין שופכין לתוכה מים בשבת בימות החמה,** שכיון שאין בה ד׳ אמות אין סאתים מים

ד. ומצינו במשנ״ב פעם נוספת יסוד זה שהותרה אמירה לגוי [שהוא איסור דרבנן] בפס״ר דלא ניחא ליה – בסי רנ״ג ס״א שהתיר הרמ״א אמירה לגוי בנטילת קדירה מע״ג גחלים, והוסיף דאם ליכא גוי שרי אפילו לישראל ליטול את הקדירה משום דאינו פס״ר, והעיר בזה המשנ״ב בסקנ״א וז״ל: ודוקא כשעומדת הקדרה ע״ג גחלים אבל הגחלים מונחים סביב הקדרה אסור לישראל משום שע״י נטילתו בודאי יחתה בגחלים ואסור דעי״ז מבעיר התחתונות ומכבה העליונות ואף שאין מתכוין לזה פסיק רישא הוא ואפילו ע״י א״י יש מחמירין בזה עיין במ״א וא״ר ומ״מ נראה דלצורך שבת יש לסמוך ע״ד המקילין ע״י א״י, עכ״ל. הרי שבמקום דאיכא פס״ר – נחלקו בזה האחרונים, יש מתירים ויש אוסרים. ועוד מצינו בסו״ס רנ״ג משנה ברורה סקצ״ט וז״ל: דכיון שאסור לומר לא״י להחם לכך נוהגים שהא״י נותן התבשיל שנתקרר לגמרי על התנור קודם שהוסק שאז ליכא שום איסור כיון שאין שום אש בתנור ומה שמסיק אח״כ את התנור עיקר כונתו אינו אלא לחמם בית החורף דשרי [דהכל חולים הם אצל צינה וכמ״ש בסוף סימן רע״ו] ולא לחמם את התבשיל ואף דהוי פסיק רישא לגבי התבשיל שנתחמם ממילא מ״מ באמירה לא״י דהוי שבות דלית בו מעשה לא מחמרינן כולי האי ושרי אף בפסיק רישא, עכ״ל. ויש להקשות מדוע בסקנ״א הביא דיעות בפס״ר דאמירה לגוי וכאן התיר, וביאר בפמ״ג שכאן מיירי בתבשיל שנצטנן ולדעת הרמב״ם והרשב״א אין בו בישול אחר בישול אבל התם הוי מבעיר.

ה. מלשון זו שנקט ׳שהוא כמתקן׳ [וכך לשון הרמב״ם] מבואר כי השו״ע ס״ל דהאי תיקון הוי דרבנן וכשיטת התוס׳ (יומא לד: ד״ה הני מילי), אך יש ראשונים דס״ל דהוי המיעוט מדאורייתא (מרדכי תשיז, מאירי שבת כט: רא״ש שבת פי״ג ס״א).

שאדם עשוי להשתמש בכל יום ראוי ליבלע בה, **והוי כאילו שופך לרשות הרבים**, לכך צריך לעשות גומא שתהא חללה מחזקת סאתים. הגה: וכל גומא שהיא חצי אמה על חצי אמה ברום שלשה חומשי אמה, מחזקת סאתים (רמב"ם), בין אם יעשנה בפנים בחצר או בחוץ, אלא שאם יעשנה בחוץ צריך לכסותה בנסרים כדי שתהא מקום פטור ויפלו המים מידו למקום פטור. וכיון שיעשה גומא יכול לשפוך בה כל מה שירצה. ואם אינה מחזקת סאתים לא ישפוך בה כלל. ואם יש בחצר ארבע על ארבע, אפי' הוא אריך וקטין, **או בימות הגשמים בחצר כל שהוא**, מותר לשפוך בה כל מה שירצה, עכ"ל. הרי שיש איסור מדרבנן לשפוך מים ברשות היחיד ויצאו מכחו לרה"ר, ועכ"ז התירו לשפוך בימות הגשמים שחצירו מטונפת בטיט, וביאר במשנ"ב סקי"א שעתה אינו מתכוין שיצאו לחוץ כיון שאינו מקפיד על נקיון חצירו, וא"כ הוי פס"ר דלא ני"ל באיסור דרבנן.

טלטול מי מטר בבגדיו

ז. וכן יש להביא ראיה ממה שכתב השו"ע בסי' שכו ס"ז וז"ל: אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו, לא הקפידו בו, עכ"ל. והרי המעביר ד"א ברה"ר בצורה כזו הרי הוא עושה מעשה פס"ר דלא ני"ל שאינו רוצה בהובלת המים, וכאן זהו איסור דרבנן כיון דהוי 'הוצאת מים הבלועים בבגדיו' [שבטלים לבגדיו] איסור דרבנן, ועוד איכא בזה 'תרי דרבנן' - הוצאה כלאחר יד ומלאכה שא"צ לגופה.

ברידת ברשינין

ח. בסי' שיט סעיף ח' כתב השו"ע וז"ל: אין שורין את הכרשינין, דהיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת, ולא שפין אותן ביד כדי להסיר הפסולת **דהוה ליה כבורר**, אבל נותנן בכברה **אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה**, עכ"ל.

ברידת תבן

ט. וכן הוא בשולחן ערוך סימן שכד סעיף א' וז"ל: אין כוברין התבן בכברה שיפול המוץ לארץ, ולא יניחנו במקום גבוה כדי שירד המוץ; אבל נוטל בכברה ונותן לתוך האבוס **אף על פי שהמוץ נופל מאליו, מותר כיון שאינו מכוין**, עכ"ל. ונרחיב היריעה בשני מקרי ברירה הנ"ל.

הראת לדעת כי בשני המקרים הנ"ל שרינן להניח את התערובת של האוכל והפסולת בכלי המיועד לברירה ופס"ר שיברור ועכ"ז שרי, וחובה עלינו לבאר כי הכא לא עביד מעשה ברירה דאורייתא, ואפשר לבאר בכמה פנים מדוע מיירי רק באיסור ברירה מדרבנן:

ת פסולת הנאכלת ע"י הדחק - דיש לומר דהכא פסולת הכרשינין ראויה להיאכל לבהמה ע"י הדחק, וממילא ברירתה אסורה רק מדרבנן כמו שחידש הרב המגיד בהלכות שביתת עשור, ונקטו

כדבריו המג״א והמשנ״ב, והוכחה גמורה לדבר מדין תבן ומוץ - דהרי המוץ הוא פסולת התבן, ומשנה שלימה היא דנוטל התבן עם המוץ ומאכיל לבהמה, ומוכח א״כ דמוץ אע״פ שנחשב כפסולת - בכ״ז נאכל ע״י הדחק, וא״כ - הכא גם אם יכבור ממש בידיו יעבור על דרבנן בלבד, וממילא הוי פס״ר בדין דרבנן דשרי השו״ע. ואפשר לבאר ע״פ חידוש זה את לשון הטור ושו״ע לגבי שריית כרשינין במים, וכן בעניין שיפת כרשינין ׳דהוה ליה כבורר׳ ויש לשאול - מדוע כתבו ׳כבורר׳ בכף הדמיון ושינו מלשון רש״י שכתב דהוה ליה **בורר**, וכבר הסתפק בזה הפמ״ג אי הוה מדאורייתא או מדרבנן, ולדברינו ניחא דלא הוי דאורייתא מחמת סוג הפסולת הנבררת - דהוי פסולת כרשינין שאיסור ברירתה מדרבנן, ולפיכך כתבו הטושו״ע - לשון ברירה מדרבנן, אבל לביאור זה קשה שהרי הברירה מתפרשת כפעולת ׳ניחא ליה׳.

ת בורר בשינוי - ויש עוד לבאר כי כאן בפעולת הכבירה כל ענינה היא הפוך בדיוק מאב המלאכה הנקרא ׳מרקד׳, דמרקד מנפה בנפה והאוכל יוצא דרך נקבי הנפה, והפסולת נותרת בנפה, וכמו שהגדיר זאת ר׳ זירא (קלח, א) מה דרכו של מרקד, פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה והכא בכובר תבן - הפסולת מלמטה ואוכל מלמעלה ואין לך שינוי גדול מזה. **וראיה לדבר** שאפי׳ יכבור ממש בידו לא חשיב מלאכה דאורייתא - מהא דלא גזרו חכמים ׳שמא יכבור׳ והתירו לאדם לתת תבן בכברה, ולהתהלך כך כאשר הכברה עמוסה לעיפה בתערובת, אלא מהא דלא גזרו מוכח דהוי דרבנן ומשום דהוי גזירה לא גזרו גזירה לגזירה, **ואף בשעה״צ** (סי׳ שכד ס״ק א) אוקים דברי השו״ע דס״ל דאפי׳ כובר ממש הוי דרבנן, והביא ראיה מלשון הרמב״ם (פ׳ כא הלכה לב) דכתב ׳המרקד מאבות מלאכות - לפיכך אין כוברין התבן בכברה וכו׳ מפני שהוא כמרקד בכף הדמיון, ועוד מעצם העובדה דכתב הרמב״ם דין זה (בפרק כא) בין השבותין מוכח דס״ל דהוי דין דרבנן, **אבל גם לפי ביאור זה עדיין קשה שהרי הברירה מתפרשת כפעולת ׳ניחא ליה׳.**

ת בורר חלק מהפסולת - ועוד אפשר לומר דהכא לא הוי ברירה מדאורייתא משום דפעולת ׳הכבירה׳ שונה מפעולת ׳הרקדה׳, דבכבירה - החלק היוצא מבין נקבי הכברה הוא דווקא הפסולת, וממילא בהולכה לא מתנקה כל האוכל אלא נשאר מעורב עם הפסולת אלא שהלכה ופחתה כמות הפסולת המעורבת, ודמיא לדין הירושלמי בפרק כלל גדול ׳אמר ר׳ יודן היה יושב על הכרי ובורר כל היום אינו מתחייב׳, ולמדנו מדברי הירושלמי שני דברים: האחד - דכל זמן שלא נברר ונתקן כל הכרי אין מתחייב הבורר, דבורר משמעו תיקון האוכל. והשני - דאיכא איסור דרבנן ברירה מעין זו. [והביה״ל (סי׳ שמ ס״א ד״ה ומלקט) חקר ע״פ הירושלמי הנ״ל בחיוב תולש שערה אחת לבנה משחורות, מה יהיה דינו של תולש שערה אחת לבנה משחורות אך לא נתיפה האדם מחמת שישנן עוד שערות

לבנות אחרות], ונלמד לדין דידן דהרי הכא נמי נברות רק מעט פסולת ואין בפועל שום תיקון משמעותי בתערובת, ולכן אין בברירה מעין זו איסור דאורייתא, אלא הגדרת המעשה היא פס״ר בדרבנן. ואפשר להביא ראיה להבנה זו מדברי המאירי שחזר פעמיים על יסוד זה - בדין נתינת כרשינין בכברה או בכלכלה כתב - ׳ומקצת הפסולת נופל מאליו׳, וכן בדין הולכת תבן בכברה כתב - ׳וקצת המוץ נופל מאליו׳.

ועתה נבאר כי כיון שאינו מועילה לו הברירה החלקית - ממילא נחשבת בעיניו כפסיק רישה דלא ניחא ליה.

צידת דבורים בפס״ר

ולכאורה היה מקום להקשות מסימן שטז סעיף ד׳ [ובאמת כך הקשה המג״א בסי׳ שיד סק״ה ע״ד השו״ע] וז״ל השו״ע: פורסין מחצלת ע״ג הכוורת, (מקום שמתכנסים בו הדבורים לעשות דבש), ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה, עכ״ל. והרי דבורים הם דבר שצידתו מדרבנן כדאמרינן במס׳ ביצה (לו:) וכ״כ התוס׳ בשבת (מג:) וא״כ היאך אסר השו״ע לפרוש מחצלת ולצוד דבורים בפס״ר באיסור דרבנן. באמת בזה חידש הב״י כי דבורים חשיבי ׳במינו ניצוד׳ וכבר תפסו עליו גדולי האחרונים [הב״ח והט״ז והמג״א ועוד], אולם כבר ביאר הא״ר את דברי הש״ס שיעלו יפה עם הבנת הב״י, וכ״כ הלבוש, וא״כ נמצא שלדעת השו״ע צידת דבורים הוי פס״ר בדאורייתא ובודאי אסירא, ולכן אין קשר בין נידון דצידת דבורים לדין פס״ר דלא ני״ל בדרבנן.

גדרי ׳באין לכלובן לערב׳

ואגב היותנו בזה התעוררה לנו קושיא בדיני צידה, שיש לכאורה להקשות ע״ד השו״ע בסי׳ שטז סעיף ד׳ שהורה בזה״ל: פורסין מחצלת ע״ג הכוורת (מקום שמתכנסים בו הדבורים לעשות דבש), ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה, עכ״ל. והרי בסעיף יב כתב השו״ע וז״ל: חיה ועוף שברשותו מותר לצודן, והוא שלא ימרודו; אבל אם הם מורדים, אסור לתפסם אפילו בחצר, אם החצר גדול שאם לא גדלו בין בני אדם היו צריכים מצודה, עכ״ל. וביאר המשנ״ב וז״ל: (נב) חיה ועוף שברשותו - כולל כל מיני בע״ח שהרגילן בבית ונעשו בני תרבות: (נג) מותר וכו׳ - היינו אפילו בחוץ והטעם כיון שהם בני תרבות והורגלו בבית וממילא יחזרו לביתם בערב ונוח לתפסן לכן אף כשיצאו מן הבית הרי הן כניצודין ועומדין ולא שייך בהם צידה: (נה) גדול - אבל אם החצר קטן דבלא״ה אין צריכין להם מצודה אפילו איסור דרבנן ליכא, עכ״ל.

ולכאורה יש להבין, והרי המכיר את ארחן ורבען של דבורים שבכוורת - יודע כי אין לך ׳באות לכלובן

לערב׳ כמותן[1], ונוח מאד לצודן בכוורת, ומדוע חשש השו״ע לפס״ר באיסור צידה, והא לכאורה יש להתיר לכתחילה את צידתן.

אכן המעיין בשו״ע סי׳ תצז סעיף ט׳ ימצא שהורה בזה״ל: יוני שובך ויוני עלייה וצפרים שקננו בטפיחים (פי׳ כלי חרס הבנויים בכותלים לקנן בהם העופות), אסור לצודן; לפיכך אין זימון מועיל להם. והני מילי בגדולים, אבל בקטנים שאינם מפריחים מותר לצודן, אבל זימון צריכים, עכ״ל.

ובמג״א סקי״א כתב וז״ל: אסור לצודן. וחייב חטאת וטעמ׳ אף על פי שבאין לכלובן לערב מ״מ אין מזונתן עליך ולא חשיבי כמזומן א״נ משום שעבידין להשמט ולברוח מפני בני אדם ואין נוח לתפסן (גמ׳) וברא״ש גבי אווזין משמע כטעם הראשון וברי״ן משמע כטעם השני ויש לחוש לשני הטעמים עסקי׳ שי״ו, עכ״ל.

מזונותן עליך או לא עבידי לרבויי

ולביאור דבריו יש להקדים את דברי הגמ׳ במסכת ביצה (כד.) וז״ל: היכי דמי מחוסר צידה - אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאומר הבא מצודה ונצודנו. אמר ליה אביי: והא אווזין ותרנגולין, שאומרים הבא מצודה ונצודנו, ותניא: הצד אווזין ותרנגולין ויוני הרדיסאות - פטור, אמר רבה בר רב הונא אמר שמואל: הללו באין לכלובן לערב, והללו אין באין לכלובן לערב. והרי יוני שובך ויוני עלייה, דבאין לכלובן לערב. ותניא: הצד יוני שובך ויוני עלייה, וצפרים שקננו בטפיחין בבירות - חייב, אלא אמר רבה בר רב הונא אמר שמואל: הללו באין לכלובן לערב ומזונותן עליך, והללו באין לכלובן לערב ואין מזונותן עליך. רב מרי אמר: הני עבידי לרבויי והני לא עבידי לרבויי. - כולהו נמי עבידי לרבויי! - לכלובן קאמרינן דעבידי לרבויי, ע״כ.

הראת לדעת כי בתחילה סברו להבין בדברי שמואל כי ׳באים לכלובן לערב׳ הוא הגורם המתיר, והקשו - היאך תאמר כן והא מצינו חיובא בכה״ג - שהרי יוני שובך ועלייה שאע״פ שיש בהן את היסוד של ׳באין לכלובן לערב׳ ועכ״ז הצדן חייב חטאת.

ולכן חידשה הגמרא שאמת אין די במציאות ׳באין לכלובן לערב׳, אלא מיבעי לן עוד תנאי:

א. רבה בר רב הונא בשם שמואל ביאר - שצריך שגם יהיו מזונותן עליך.

ב. רב מרי ביאר - שצריך שגם לא עבידי לרבויי בכלובן - דהיינו כאשר ייתפסו בתוך הכלוב - לא יתנגדו.

ו. לבד ממקרים מסוימים של נדידת הדבורים לבנות להן בית חדש, אך תופעה זו מתרחשת רק בתחילת הקיץ ואילו הגמרא העמידה את האיסור בכיסוי הכוורת בימי ניסן ותשרי.

וע"ז כתב המג"א דהר"ן פסק כתירוץ השני בגמרא - כרב מרי, אך הרא"ש הורה כתירוץ ראשון דרבה בר רב הונא, וא"כ יש לחוש לשני התירוצים שהיתר צידה יהיה בבע"ח שמזונותן עליך וגם לא יתנגדו בשעת התפיסה בכלוב.

וכן פסק במשנה ברורה וז"ל: (כו) יוני שובך וכו' - ר"ל יוני מדבריות שקננו בשובך שבחצירו או שקננו בעליתו: (כז) וצפרים וכו' - מירי גם כן כנ"ל שאינם מורגלים אצלו אלא פורחים כל היום בשדות ולערב באים שם ללון: (כח) אסור לצודן - אפילו בכלובן כיון שיכולין לצאת משם ובשבתחייב חטאת ולא דמי ליונים שבבית שניזונים בבית. ובאין תדיר לאכול וכניצודין דמי וגם עי"ז בני תרבות הם ואינן בורחין ונשמטין כ"כ כשרוצים לאחוז אותם משא"כ ביונים אלו שניזונין מעלמא ואין מניחים עצמן ליתפס ביד, עכ"ל. וציין ע"ז בשעה"צ סקמ"ח וז"ל: גמרא והעתקנו ב' התירוצים שבגמרא, וכתבו האחרונים דצריך להחמיר כשני הפירושים, ולפי זה אפילו אווזין ותרנגולין דמזונותן עליו אם מרדו ואין נוח לתפסן אסור, וכן יונים אפילו אי אתרמי שהורגלו עם בני אדם ונוח לתפסן, הואיל ואין מזונותן עליו אסור [חמד משה], עכ"ל. ואף רמז כל זאת שעה"צ בסי' שט"ז סקפ"ב בלשון קצרה וז"ל: כן מוכח בביצה כ"ד בתרוץ דרב מרי ובר"ן ושאר פוסקים דמטעם זה לא מקרי צידה, אכן ברא"ש נזכר התרוץ ראשון דתלוי במזונותן עליך, עכ"ל.

הראת לדעת כי להלכה תלתא תנאי איכא בהיתר צידה:

א. באים לכלובן לערב.

ב. מזונותיהן עליך.

ג. לא עבידי לרבויי.

העולה מן הדברים:

למעשה, בצידת דבורים נראה כי מתקיים רק תנאי אחד - באים לכלובן לערב, אך בודאי שאין מזונותיהן עליך, כדמצינו ברמב"ם שבת פכ"א הלכה לו וז"ל: במה דברים אמורים במי שמזונותיו עליו כגון בהמתו וחייתו ויוני הבית ואווזין ותרנגולין, אבל מי שאין מזונותיו עליו כגון חזיר ויוני שובך ודבורים לא יתן לפניהם לא מזון ולא מים, עכ"ל. וכן הורה בשולחן ערוך סי' שכד סי"א וז"ל: אין נותנין מים ולא מזונות לפני דבורים, ולא לפני יוני שובך ויוני עליה, ולא לפני חזיר; אבל נותנין לפני אווזין ותרנגולים ויוני בייתות וכן לפני כלב שמזונותיו עליך, עכ"ל. והדגיש במשנה ברורה סקכ"ט וז"ל: לפני דבורים ולא לפני וכו' - אפילו הם שלו מ"מ אין מזונותיהן עליו דשכיחי להו בדברא וטרחא שלא לצורך היא, עכ"ל.

ואף בגדר 'עבידי לרבויי' ג"כ יש מקום לומר כי אף שאין הרבה מקום

לדבורים לברוח - עכ״ז בהא דעבידי לעקוץ ולתקוף את הבא לצודן - שמא חשיב ׳עבידי לריבויי׳.

עד כאן ההרחבה בדיני ׳צידת דבורים׳.

תשעה מקומות שהודה בהם השו״ע לאיסור

צביעה בתותים

א. אבל נראה להקשות מסי׳ שכ סע׳ כ׳ שכתב השו״ע וז״ל: יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, משום צובע, אבל אם צובע פתו במשקה הפירות, לית לן בה, דאין צביעה באוכלין, עכ״ל. והרי צביעה כזו היא בגדר ׳מקלקל׳ ואולי היא אפילו בשינוי וא״כ הרי זה פס״ר בדרבנן ועכ״ז אסר השו״ע, ולכאורה היה מקום לדחות מהא דתפס השו״ע לשון ״יש מי שאומר׳ ׳צריך ליזהר׳.

צביעה בדם

ב. אבל באמת אין זו דחייה שהרי בשולחן ערוך סימן שכח סעיף מ״ח כתב וז״ל: אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו ואסור להוציא דם מהמכה, לכך יש לרחוץ המכה במים או ביין תחלה להעביר דם שבמכה. וי״א שכורך קורי עכביש על המכה ומכסה בהם כל הדם וכל החבורה, ואח״כ כורך עליו סמרטוט, עכ״ל. והרי כאן כבר אין מקום לספק מכיון שהצביעה ע״י דם היא ׳מקלקל׳ ביחס לבגד ולכן נחשבת כצביעה מדרבנן ובכ״ז אסר השו״ע בפס״ר.

גרידת כלים ע״ג קרקע

ג. כתב בשולחן ערוך סימן שלז סע׳ א׳ וז״ל: דבר שאין מתכוין, מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה. הלכך גורר אדם מטה, כסא וספסל, בין גדולים בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ומותר לרבץ הבית, כיון שאינו מתכוין להשוות גומות אלא שלא יעלה האבק, עכ״ל. וכתב המשנ״ב בסק״ד וז״ל: כתב המג״א דגדולים ביותר אסור לגרור על הארץ דפסיק רישא הוא דבודאי יעשה חריץ, עכ״ל. וכתב בשעה״צ סק״ב וז״ל: לית בזה גררא דאורייתא מכמה אנפי. אחד, דהחריץ שיעשה, הוא בזה רק חופר כלאחר יד, ועוד, דהוא מקלקל על ידי הגומות שנעשים בבית ולא מתקן, ועל כולם, הלא אינו מכוון לזה והוא רק פסיק רישא דלא ניחא לה, וגם בזה לכולי עלמא הוא רק איסור דרבנן, ומבואר לעיל בסימן שט״ז סעיף ג׳ בהג״ה דדעת הרמ״א שם מוכח דסבירא לה בעלמא דאם הוא תרי דרבנן מותר בפסיק רישא דלא ניחא לה, ואף דהכא מחמירין בזה בגדולים ביותר דפסיק רישא הוא, כמו שהביא הבית יוסף בשם הפוסקים, עכ״ל.

צידוד והכרעת חבית

ד. וכתב בשולחן ערוך סימן שלז סעיף ד׳ וז״ל: אסור לצדד חבית על הארץ, דכיון שהיא כבידה **יבא להשוות גומות ודאי** והוי פסיק רישיה, עכ״ל. וכתב

במשנה ברורה סקי״ט וז״ל: וכן לא יכריע החבית וישפוך ממנה אלא מגביה מן הארץ ושופך שאל״כ יחפיר מן הארץ בודאי. ואף שמקלקל הוא וגם מלאכה שא״צ לגופה היא וגם חופר כלאחר יד הוא אעפ״כ אסור מד״ס, עכ״ל.

הליכה ע״ג עשבים

ה. וכן הקשה הרב ר׳ משה רוטמן שליט״א מדברי השולחן ערוך סימן שלו סעיף ג׳ וז״ל: מותר לילך על גבי עשבים, בין לחים בין יבשים, כיון שאינו מתכוין לתלוש, עכ״ל. וכתב במשנה ברורה סימן שלו וז״ל: עיין בבה״ל שכתבנו דהיכי דעשבים הם גדולים יזהר שלא ירוץ עליהן דהוי פסיק רישא שיתלש בודאי ואפשר דאפילו לילך עליהן במהרה ג״כ צריך ליזהר, עכ״ל. וכאן ברור שזהו שלא כדרך תלישה וא״כ הרי הוא פס״ר דלא ני״ל באיסור דרבנן ועכ״ז אסרוהו חכמים.

נר שאחורי הדלת

ו. וכן מצאנו בשולחן ערוך סימן רעז סעיף א׳ וז״ל: נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת (כדרכו), (רמב״ם פ״ה ומרדכי פ׳ כ״ב וב״י בשם סמ״ג) שמא יכבנו הרוח. אבל לנעול הדלת כנגדו, מותר (ת״ה סי׳ נ״ט) וה״ה בחלון שכנגד הנר שעל השלחן (מרדכי פכ״ב וב״י בשם תוספות וטור) ואם הוא קבוע בכותל שאחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת ולנעלו כדרכו שמא תהא הדלת נוקשת עליו ותכבנו, אלא פותח ונועל בנחת. ואם הוא קבוע בדלת עצמו, שפתיחתו ונעילתו מקרב השמן לנר או מרחיקו ממנו, אסור לפתחו ולנעלו. הגה: ובנר של שעוה מותר לפתוח ולנעול אף על פי שהוא קבוע בדלת, עכ״ל. והרי כיבוי הנר הוא מלאכה שא״צ לגופה, ובפרט שכיבוי ע״י פתיחת הדלת הרי הוא ׳כיבוי בשינוי׳ ומדוע אסר בזה השו״ע.

סכין בכותל

ז. וכן הקשה במג״א שיד סק״ה על חומרת השו״ע שאסר שליפת סכין מכותל וז״ל השולחן ערוך שי״ד סקי״ב: סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבע״י, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר; אבל אם הוא תחוב בספסל, וכן בכל דבר תלוש, מותר להוציאו, עכ״ל השו״ע. וטענת המג״א שמעיקר הדין יש להקל בזה שהרי חופר כלאחר יד וגם מקלקל את הקיר, וא״כ הוי פס״ר בתרי דרבנן, ולא מובן מדוע אסר השו״ע.

פקק החבית

ח. וכן מצינו בסי׳ שכ סי״ח וז״ל: חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שא״א שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי; דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו, הוי פסיק רישא (פי׳ איסור נמשך בהכרח מדבר מה כמו המות הנמשך בהכרח מהתזת הראש) דלא ניחא ליה, ומותר. **וחלקו עליו, ואמרו דאע״ג דלא ניחא ליה, כיון דפסיק רישא הוא, אסור.** והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד

עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת, מותר מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה; ולפי שאין טענה זו חזקה, ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב, עכ"ל. והרי סחיטת יין לאיבוד היא לכל היותר איסור דרבנן [כ"כ בביה"ל ד"ה יש מי שמתיר], וא"כ הסוחט לאיבוד הרי זה פס"ר באיסור דרבנן ועכ"ז אסר השו"ע וצידד להתיר רק בצירוף סברת הראב"ד דברזא ארוכה [כך ביאר בביה"ל ד"ה טוב להנהיגם].

גידוד בהמה

ט. וכן הקשה הרב ר' ברוך מרלטקו שליט"א מדברי השולחן ערוך הלכות יום טוב סימן תקכג סעיף ב' וז"ל: אין מגרדין בהמה במגרדת בי"ט, מפני שמשרת שער, עכ"ל. וביאר במשנ"ב סק"ג וז"ל: היינו של ברזל שבודאי יתלש שער עי"ז ואף שאינו מכוין לזה וגם לא ניחא ליה בתלישת השער קי"ל דהיכא דהוי פסיק רישא אף דלא ניחא ליה אסור וכנ"ל בסימן ש"כ סעיף י"ח, עכ"ל.

חילוק בין 'דרבנן כללי' לבין 'דרבנן פרטי'

ולפום ריהטא היה נראה בתחילה לבאר בצורה מחודשת כי בכל מקום שהאיסור דרבנן הוגדר ע"י יסוד כללי השייך בכל הלכות שבת כגון מקלקל, שינוי דכלאחר יד, מלאכה שא"צ לגופה, אינו מתקיים וכיוצא בזה - לא נוכל להתיר פס"ר בדרבנן וזה פשר האיסור בכיבוי נר בפתיחת הדלת[ז], או חרישה בגרירת ספסל כבד - שבעצם 'חורש' אך בשינוי, שליפת סכין מכותל - שהרי הוא 'קודח' אך מקלקל, צביעה בדם ובתותים - שבעצם 'צובע' אך אינו מתקיים או שמקלקל בצביעתו. אך אם המלאכה תהיה 'דרבנן מובהקת' כגון נקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא, הוצאה ע"י כחו לרה"ר, ברירה בכברה, מיעוט ענבי הדס, בזה יתיר השו"ע דהוי פס"ר דלני"ל בדרבנן. ולכן נאמר כי באמת השו"ע יחלוק על הרמ"א ויקל בדין סגירת תיבה שיש בה זבובים שהורה בה הרמ"א לאיסור, וז"ל השולחן ערוך ורמ"א בסימן שטז סעיף ג: כל שבמינו נצוד, חייב עליו; אין במינו נצוד, פטור אבל אסור. הלכך, זבובים אף על פי שאין במינו נצוד, אסור לצודן. **הגה: ולכן יש**

ז. אך עדיין יש להבין מדוע בסי' רעז סעי' ג' הורה וז"ל: שכח נר על הטבלא, מנער את הטבלא והוא נופל, אפי' אם הוא דולק, **רק שלא יכוין לכבותו**. הגה: וטוב לעשותו ע"י א"י, במקום שא"צ כ"כ (כל בו), ובלבד שיהא נר של שעוה וכיוצא בו, או שלא יהא בו שמן, עכ"ל. הרי דשרי לבעל הטבלא להפיל את הנר ואף שזהו פס"ר שיכבה הנר - עכ"ז כיון שכיבוי נר הרי הוא דרבנן משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה והכיבוי הותר, ולכאורה היה מקום לאסור בכה"ג וממש כשם שנאסר לכבות ע"י פתיחת הדלת, וצ"ע.

ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה, או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם (בה"ת ומרדכי ס"פ כירה ואגור). ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם, יברחו, עכ"ל. משום שכאן בצידת זבובים - זוהי מלאכה דרבנן מובהקת שהרי מעולם לא אסרה תורה לצוד בע"ח שאין במינן ניצוד.

צנונות בגומא

ולגבי יצירת גומא תוך כדי עקירת הצנון - שלכאורה זהו מקרה זהה לגרירת ספסל כבד ושליפת סכין מכותל והיאך התרנו לשלוף את הצנונות והא כאן 'עושה גומא' והדרבנן מבוסס על מלאכה שא"צ לגופה ומקלקל כמש"כ המג"א - ומדוע התיר כאן השו"ע - **יש לבאר בצורה מחודשת, דכיון דהיתה במקום גומא ורק היתה מליאה בצנונות - ממילא השולף אינו חורש כלל אלא רק מגלה את הבור המכוסה**, ונראה שכל זה נכלל בדברי הגמרא בשבת (קיג.) 'גומות ממילא הויין' וז"ל: איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל: כלי קיואי מותר לטלטלן בשבת, אפילו כובד העליון וכובד התחתון, אבל לא את העמודים. אמר ליה רבא לרב נחמן: מאי שנא עמודים דלא, אילימא דקעביד גומות - **גומות ממילא קא הויין**, דתנן: הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם מקצת עליו מגולין - אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת. - בשדה לא אתי לאשוויי גומות, הכא בבית - אתי לאשוויי גומות, עכ"ל. **ושמחה גדולה היתה לי שראיתי שזכיתי וכיונתי** להבנת הבית מאיר בסי' שיד וז"ל: והכי פירושא גומות ממילא הוויין ר"ל דלא חשוב עשיות גומא אלא בנוטל עפר המחוברת לארעא משא"כ עמוד או לפת דקודם ההעמדה וההטמנה היתה הגומא והעמוד והלפת שבתוכו לא חשוב סתימה דלינטל קאי עד דליחשב הנטילה מתוכה עשיית גומא כלל אלא דהגומא ממילא הוי כדמעיקרא ואפילו כשאין מקצת העלין מגולין נמי לא חשוב עשיות גומא מטעם הנ"ל כדמוכח מהרשב"א פרק במה טומנין דף נ' סוף ד"ה יש שכתב יש מי שכתב דלית הלכתא כי הא מתני' דנשמע מינה כשאין מגולין כלל אין נוטלין ואנן הא קיי"ל כר"א ב"ת וכו' אבל מורי הרב ז"ל כתב דהלכתא הוא וטעמא דכיון שהיתה גומא זו מכוסה ולא היתה ניכרת כל עיקר מחזי השתא כעושה גומא משא"כ בתבן וגחלים דלית בהו משום עשיות גומא. הרי להדיא דעשיות גומא ודאי לא חשוב אלא דמיחזי כעושה גומא ואך בזה מחולקים התוס' שהם סברי דלר"א בן תדאי אפילו מחזי כעושה גומא לא הוי ולהרשב"א הוא דמחזי משא"כ כשמגולין אפילו מחזי לא הוי. ולפ"ז אפילו ריח קושיא אין מסוגיא זו עליה דתה"ד דכמו שמוקים דינא דשמואל בענין דלא הוי פ"ר להרחבת גומא ה"נ מוקים המשנה דהוצאת לפת והעמודים

דוקא בעינן דלא הוי פ״ר להרחבת גומא, עכ״ל הב״מ[ח].

ביאור חדש ומחודש בדצה ושלפה

והקשה לי הרב ר׳ אריאל סגל שליט״א שעדיין יש לחוש שמא תוך כדי השליפה תתרחב הגומא ויש לאסור בזה כשם שאסרנו שליפת סכין מכותל שהרי בשליפתה פס״ר שיעשה נקב בכותל. **ולולי דמיסתפינא הוה אמינא ביאור חדש** באיסור שליפת סכין, שבאמת אין לחוש שמא יתרחב הנקב תוך כדי השליפה - אלא פשוט בשעת השליפה יתגלה הנקב ששהה כאן ללא מציאות קיום דהא עד שלא תקע את הסכין - לא הוה כאן נקב כלל ואפילו לאחר שתקע את הסכין - עדיין אין מציאות לנקב שהרי הסכין עדיין תקועה, אך כאשר שולף את הסכין - אז מתגלה הנקב וזהו מאי דקיימא לן דהוה פס״ר שיעשה נקב בשליפה, ואילו אחר שדצה ושלפה בערב שבת - הרי הנקב נוצר כבר מע״ש וממילא בשבת רק ׳ממלאים את הנקב׳ בצורה ארעית ע״י הסכין, ולכן גם מותר להוציא, ולפ״ז די בסכין שנשלפה ע״מ להתיר את הנעיצה בשבת. **ולשון הרמ״א מסייעא לי**, שכתב בזה״ל (בסי׳ שיד סי״ג): ואם דצה ושלפה מבעוד יום אפילו בכותל שרי, עכ״ל. ולא הזכיר דצה ושלפה והדר דצה, וא״כ מוכח כחידוש דידן שהחשש כאן אינו מהרחבת הנקב אלא רק מגילויו, ולכן אחר שנתגלה הנקב פעם אחת בערב שבת - שרינן לתחוב בשבת את הסכין ואע״פ שלא תחבו מע״ש פעם נוספת, אבל מדברי המשנ״ב בסקנ״ג ובשעה״צ סקנ״א ובביה״ל בסו״ס שי״ד (ד״ה ואם דצה) מוכח כי לא ס״ל לחילוק דידן כיון שחידש כי אין די בדצה ושלפה מע״ש אלא מיבעי דצה ושלפה ודצה מע״ש ורק אז יהיה מותר לשלוף את הסכין בשבת, ומוכח כי הבין שהפעולות הן רק ע״מ למנוע הרחבה נוספת של הנקב בשעת השליפה או הנעיצה.

הגבהת עציץ שאינו נקוב

ולכאורה נחה דעתנו בביאור החילוק בין הוראות השו״ע שהתיר בפס״ר דלני״ל בדרבנן לבין המקומות שאסר בהם, והוא ע״י החילוק בין ׳דרבנן כללי׳ שהם חמשת הדברים ההופכים כל דאורייתא לדרבנן - שינוי, מלאכה שא״צ לגופה, מקלקל, אינו מתקיים, ושנים שעשאוה - שבעצם יש כאן מלאכה דאורייתא אלא שנעשתה בצורה שהופכת אותה לדרבנן שבזה אסר השו״ע, לבין ׳דרבנן פרטי׳ שהוא מלאכה שמעולם לא נאסרה מדאורייתא ורק רבנן גזרו בה.

אך קושיא גדולה ועצומה הולכת וסוערת עלינו מדברי השו״ע בסי׳ שלו סעי׳ ח׳ וז״ל: עציץ (פי׳ חצי כד שזורעים שם עשבים) אפילו אינו נקוב, יש ליזהר מליטלו מעל גבי קרקע ולהניחו על גבי יתדות, או איפכא, בין שהוא של עץ בין של חרס, עכ״ל. שהרי כאן

ח. ועי׳ בגר״א שנראה שהבין את יסוד ההיתר ע״פ המ״מ בפי״ב ה״ב.

הדרבנן הוי מפרטי המלאכה שהרי כל איסור זריעה וקצירה בהגבהה מקרקע ליתידות ללא דבר החוצץ [ואפילו בעציץ נקוב] הוא הגדרה פרטית של חכמים באיסור זורע וקוצר ואין לזה שום שייכות לשאר מלאכות[מ], וכן הקשה שם בשעה"צ סקל"ט.

נוטה פרוכת

והוסיף להקשות הרב ר' יהודה דייטש שליט"א מדברי השו"ע סימן שטו סעיף י"ב וז"ל: הנוטה פרוכת וכיוצא בה, צריך ליזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה; לפיכך אם היא פרוכת גדולה, תולין אותה שנים אבל אחד אסור. ואם היתה כילה שיש לה גג, אין מותחין אותה ואפילו עשרה, שא"א שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי, עכ"ל. ובשער הציון ס"ק נג ציין ע"ז וז"ל: ואף על גב דאינו מכוון לזה, ועל כרחך אנו מוכרחין לומר דסבירא לה דפסיק רישא הוא, והוא דוחק, עכ"ל. והרי עושה אהל עראי בפס"ר דלא ני"ל ומדוע אסרוהו - כיון שהדרבנן הוא 'דרבנן פרטי'.

חידוש עצום - 'תרי דרבנן' חוץ ממלאכה שמוגדרת 'כולה דרבנן'

ולכן נחדד ונאמר כי איכא איסורא בכל פס"ר בדרבנן ואפילו אם הדרבנן הוא מגדרי מלאכה פרטית, אא"כ יצטרף עוד היתר ויהיה 'תרי דרבנן' ואפילו מקלקל או מלאכה שא"צ לגופה, ולכן נאמר כי:

א. בהיתר שליפת סכין מחבית - הרי הוא מלאכה דרבנן דעביד נקב שאינו עשוי 'להכניס ולהוציא' ויש בזה גם קלקול.

ב. והותר לשפוך מים בחצר קטנה בימות הגשמים - משום דהוה איסור דרבנן פרטי של 'כחו בהוצאה', ונוסף על כך שכל הוצאת מים מלוכלכים לרה"ר הוי מלאכה שא"צ לגופה, ובאמת יש כאן עוד דרבנן של 'הוצאה כלאחר יד'.

ג. ובהיתר דהולכת התבן בכברה מיירי דהוי ברירה דרבנן, ועוד איכא כמה דרבנן לצרופי בזה - או משום דלא בורר הכל או משום דעביד בשינוי.

ד. ובאמת יחמיר השו"ע בסגירת תיבה שיש בה זבובים אא"כ תהיה גדולה מספיק ע"מ שיצטרף עוד היתר של צידה חלקית כיון שאינו יכול לתופסם בחדא שחיה. ולפ"ז מובנת הוראת הבית יוסף בסימן שטז וז"ל: ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליג עליה מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם, עכ"ל. ועתה נוכל לבאר את הוראתו בסעיף ד' וז"ל: פורסין מחצלת ע"ג הכוורת, (מקום

מ. ומצינו בסי' שי"ב סעיף ג' שהורה השו"ע וז"ל: צרור שעלו בו עשבים, מותר לקנח בו ולא חיישינן

שמתכנסים בו הדבורים לעשות דבש), ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה, עכ"ל. גם לדברי הסוברים שדבורים חשיבי 'אין במינן ניצוד'.

ה. ומעתה נאמר שיודה השו"ע לדינא דהרמ"א **בשבירת קיסמים** - בסימן שלז ס"ב וז"ל: ואסור לכבד הבגדים ע"י מכבדות העשויים מקסמים, שלא ישתברו קסמיהם (הגהות אלפסי פרק הזורק), עכ"ל. שהרי איכא הכא רק מקלקל בשינוי דכלאחר יד - והוי 'תרי דרבנן כלליים' שאין בהם כח להתיר'.

ו. וכן יש לחדש כי יחלוק השו"ע על דינא דהרמ"א בדין יורק והרוח מפזרו - בסימן שיט סעיף י"ז וז"ל: הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה, עכ"ל. ובביה"ל ביאר כי הוי פס"ר דלא ני"ל, ואינו גידו"ק, ובמשנ"ב ביאר כי אין זה דרך זורה וא"כ הגדרת האיסור היא פס"ר דלא ני"ל בתרי דרבנן וא"כ כיון שזורה שלא בגידו"ק הוי 'דרבנן פרטי', ועוד איכא שינוי ממלאכת זורה - יש בידינו תרי דרבנן אחד 'דרבנן פרטי' ואחד 'דרבנן כללי' וזה אמנם לא די לרמ"א אך לשו"ע די להתיר אי איכא בידו אפי' חדא דרבנן פרטי וחדא כללי.

פס"ד דל"נ במלאכה שכל כולה דרבנן

ורק היקל השו"ע בדרבנן שכל כולו חידושא דרבנן שאסרוהו, ולא כפרט ממלאכה כגון 'מיעוט ענבי הדס' וכן 'הליכה ע"ג שלג', ונראה להוסיף ולחדש כי אף הרמ"א דס"ל להחמיר יותר מהשו"ע ואוסר שליפת סכין מחבית - יודה בכה"ג והא ראיה דלא פליג ע"ד השו"ע בשני המקרים הנ"ל.

ויש להביא ראיה ליסוד זה מסי' רנט סעיף ז' שהורה השו"ע מפורשות וז"ל: תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין (פי' מחליקין) אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו, **ואם יש בו גחלים לוחשות, מותר ע"י א"י**, עכ"ל. ובמשנה ברורה כתב ע"ז וז"ל: אבל ע"י ישראל אסור לסתום דמכבה הגחלים ואף על פי שאין מתכוין לכך אסור משום פסיק רישא אבל באמירה לא"י לא קפדינן כולי האי כמ"ש סוף סימן רנ"ג וכו'... ודע דכ"ז לענין סתימת התנור אבל לענין פתיחת פי התנור לכו"ע אסור ע"י ישראל אם ידוע שיש גחלים לוחשות אפילו אם אינו שרוק בטיט דהרוח מבעיר את הגחלים, עכ"ל.

שמא יתלשו, דאף אם יתלשו ליכא איסורא דדבר שאין מתכוין הוא, עכ"ל. ומעתה נבאר כי אף דאיכא פס"ר דלא ני"ל בדרבנן - שרינן מפני כבוד הבריות.

י. ואין לומר דהוי סתירת הכלי 'דרבנן פרטי' דהא כל פעולה של שבירת קיסמים הרי היא 'סתירה גמורה בכלי' ואפי' בקיסם אחד כבר נחשב 'סוג סותר גמור'.

וא"כ מפורשות מצינו שהתיר השו"ע בשבות שכל עיקרו דרבנן כגון 'אמירה לגוי' שאין בו שום שייכות לדאורייתא - פס"ר דלא ניחא ליה ככיבוי והבערה.

היתר כובע - 'דבר שאינו מתכוין'

ובהיותנו עסוקין באותו ענין, נסורה רגע קט לעוד נידון הקשור לסוגיא דילן, והוא חידושא דרבינו הט"ז להקל בחבישת כובע כיון שאין כוונתו לצל. וז"ל הט"ז: ותו דקי"ל כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר כדאיתא פ' המביא כדי יין וכאן לא נתכוין רק לכסות ראשו ועל כן נ"ל דמי שמצערין אותו זבובים בשבת והוא אינו לבוש בבריט"ל **ולוקח הבריט"ל להגן מפני הזבובים דבזה יש איסור גמור** ועמ"ש בסי' שט"ו מזה, עכ"ל.

וכאן בסי' ש"א קיצר הט"ז ולכן הורה לעיין בסי' שטו בסק"ח דהתם הרחיב לבאר היטב את ההיתר הנ"ל של דבר שאינו מתכוין וז"ל: ועוד ראיה להתי' בבריט"ל מהא דאית' פ' המביא כדי יין דף ל"ג הרבה דברים שאסורים משום אהל ופרש"י שם דהיינו כר"י דאוסר שלא במתכוין אבל לר"ש דמתיר שלא במתכוין וכותי' קי"ל מותר בכל אלו כיון שאין מתכוין לאהל וכתבו שם התוס' והרא"ש דנר' דאפי' ר"ש מודה בהן דכי אמר ר"ש דבר שאין מתכוין מותר היינו שאותו דבר אין מתכוין לעשותו אבל הכא הרי הוא עושה מה שמתכוין לעשות ואף על פי שאין מתכוין לבנין מ"מ מתכוין הוא לעשות דבר הדומה לבנין ואסרוהו חכמים משום גזירה משום בנין עכ"ל **וא"כ כאן בבריט"ל אינו עושה במתכוין כלל אותו חלק השייך לאהל שאין מתכוין אלא לכסות ראשו והאהל נעשה ממילא משא"כ בכובע שבתלמוד שנעשה האהל במתכוין לאהל ונעשה אותו החלק כמיוחד לזה ע"כ אסור אפי' שלא במתכוין** כנלע"ד, עכ"ל.

ולכאורה היה מקום להקשות על הט"ז שתי קושיות:

א. דלפ"ד שקשר בין העמדת האהל להיתר 'דבר שאינו מתכוין' - הדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בביצה, שרש"י טען כי הכל שרי בבנין אהלים גרועים כפוריא וביעתא מדורתא וחביתא כיון דפסקינן כר"ש, אבל תוספות בכ"ז אסרי - והרי הלכה כתוספות ומה הועיל תירוצא דאינו מתכוין.

ב. וביותר יש להקשות היאך אפשר להתיר מכח היתר 'דבר שאינו מתכוין' והרי יש בכאן 'פסיק רישא', ואף דלא ניחא ליה עכ"ז כבר ביררנו בהרחבה מכמה וכמה מקומות שהשו"ע אוסר פס"ר דלני"ל באיסור דרבנן.

וע"ז ביאר הט"ז [בתוספת נופך מדילן] כי בחבישת כובע - אם אין כוונתו לצל - יתירו גם התוספות, כיון שבמיטה באמת יש 'שני רצונות' הרצון העיקרי

הוא לישב עליה וישנו 'רצון אגבי' ליתן מנעלים, וכיון שעוסק ממש בבנין האהל - אנו מייחסים חשיבות גם לרצון השולי של האהל בנתינת מנעלים, ורש"י פליג עלייהו וס"ל דלר"ש אין שום משמעות לרצון השולי במנעלים וסנדלים.

חידוש נפלא, חבישת כובע - עושה 'חצי אהל בפס"ר'

אבל כאן בכובע - כאשר אינו רוצה בהעמדת האהל לצורך צל - אין כאן בכלל 'שני רצונות' אלא הרצון הוא כיסוי הראש ע"י כיפת הכובע בלבד, ואף שלכאורה הוקם כאן אהל בפס"ר - אי אפשר להחשיב את הפעולה כפעולת בנין בפס"ר, כיון שעיקר המעשה אינו מתפרש כהקמת אהל ושניא מגרירת ספסל ונעשה חריץ דהתם אכן נעשה חריץ, וכן בכל מעשה של פס"ר כגון פרישת פרוכת הרי 'עשה אהל' אך כאן בחבישת כובע אינו 'עושה אהל' אלא רק עושה 'חצי אהל' - שהרי כיפת הכובע אינה מיועדת לצל, ורק השולים הרחבות יש בהם אהל בפס"ר, ונמצא שעושה 'פעולה משולבת' שחלקה ברור שאינה מיועדת לאהל [כיפת הכובע] וא"כ החצי שהוא יכול להתפרש כפעולת אהל [שולי הכובע] - בטל ומבוטל אם אינו מתכוין לאהל, **ונולד השתא יסוד חדש בגדרי פס"ר דלא ני"ל בדרבנן - 'חצי פס"ר בדרבנן שרי לגמרי'.**

אך ברור כי אם תימצא בכוונתו רצון בלבישת הכובע לצל והגנה ואף שיש רצון נוסף לחבוש את כיפת הכובע - הרי אי אפשר לומר דהוי 'דבר שאינו מתכוין' שהרי מתכוין ממש, ואין להתירו משום דהוי 'חצי מעשה'.

ומצינו ארבעה מצבים בחילוקי הרצונות:

א. **'שני רצונות שאינם שוים'**: הראשון עיקרי לא למטרת אהל אך יש מטרה צדדית ורצון בבנין אהל - ותרוייהו בבנין אחד [כגון מיטה] - מחלוקת רש"י ותוספות אם חשיב דבר שאינו מתכוין.

ב. **'שני רצונות שוים'**: הראשון לאהל ויש מטרה נוספת שות ערך בכיסוי הראש - אסור כיון שהוא מתכוין לאהל וא"כ המעשה מתפרש כחצי פעולה שכוונתה לאהל, ואף שמעורב במעשה כוונה מותרת - אין בכך להוריד את האיסור.

ג. **'חצי אהל בפס"ר'**: וחידשנו בדעת הט"ז שאם יהיה מעשה אחד שיש בו רצון מובהק ללבישה בעלמא, ואילו את החלק שיש בו מקום לייחס לו שימושי אהל אבל אינו רוצה להשתמש עתה בשולים כאהל - בזה בודאי שלא נגדיר את לבישת הכובע כפעולת 'שני רצונות', דהא אין לי עוד רצון נוסף מלבד הרצון בלבישה, ולכן אין שום שייכות כאן למחלוקת רש"י ותוספות, אבל גם אין לאסור מדין פס"ר דלני"ל בדרבנן - דהא אין כאן פעולה שלימה שנעשתה אלא רק 'חצי פעולה'.

ד. 'אהל שלם בפס"ר': ולפ"ז יוצא כי במידה וירצה לחבוש 'מצחיה' שכל ענינה אך ורק לצל - אולם אינו חפץ בצל כלל וכלל - בזה לא נתיר מדין 'אינו מתכוין' כיון שפס"ר הוא בעשית האהל, ועושה 'מעשה שלם' ואסור לחלוטין - וממש כדין הנוטה פרוכת.

חבישת כובע בבית

אלא שלכאורה יש להקשות ע"ד הט"ז מהוראת השולחן ערוך (סי' שא סע' מ מ"א) שכתב וז"ל: כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו אפילו בבית, משום אהל, עכ"ל. והרי בבית אינו צריך להגן מחמה ומגשם ומדוע אסר - והרי אינו מתכוין לצל, אבל באמת אין זו קושיא כלל וכלל דהא רצה השו"ע לחדד את ההבדל בין שיטת רש"י ושיטת תוספות ולכן הדגיש כי גם במקום שאין לחוש שמא יפרח הכובע מראשו ויטלטלנו ד"א ברה"ר עכ"ז יש לאסור ולכן כוונתו באומרו 'בבית' היא לאפוקי רה"ר, וגם אם בכ"ז תרצה לדקדק את דברי השו"ע ותאמר כי אסר ליתן אפילו בבית אומר לך כי עדיין אין זו קושיא - דהא כובע שעומד להגנה אסור ליתנו בראשו ואפילו במקום שאינו נצרך להגנה - כיון שכל ענין האי כובע להגן, ועוד אפשר לומר כי הרוצה ללבוש את הכובע בביתו ע"מ שיגן עליו מגשם ומחמה כאשר יצא מביתו בודאי שנאסור עליו את הלבישה כבר בעודו בביתו כיון שכוונתו ללבישה לצורך הגנה ואפילו שעדיין נמצא במקום שאינו צריך את ההגנה.

ולסיכום:

השו"ע אסר ללבוש כובע בבית, ולכאורה יש להבין והרי בפשטות הלובש כובע בבית אינו מתכוין להגן על ראשו מהשמש, וא"כ הוי 'דבר שאינו מתכוין' ובכ"ז אסור, ולכאורה זוהי קושיא ע"ד הט"ז שיצא לחדש כי אם חובש כובע ואינו מכוין לצל שרי. וביארנו בזה כמה ביאורים:

א. כוונת השו"ע באומרו 'בית' לאפוקי מרה"ר אבל מיירי בלובשו בחצר.

ב. כוונת השו"ע לאסור כובע המיוחד להגנה מגשם ואפילו שהלובש אינו מתכוין להגן על עצמו - עכ"ז כיון שייעודו של הכובע להגנה - אין אנו מתחשבים בכוונתו.

ג. כוונת השו"ע להשמיענו כי האיסור של לבישת כובע למטרת הגנה מתחיל כבר בבית ואפילו שבשעה שלובשו אינו זקוק להגנה.

עד כאן ההרחבה בדין פס"ר באהל ע"י חבישת כובע.

טלטול מים בגופו - בעולה מן הרחצה ובידידת גשמים

וניהדר אנפין לתכא דידן, שיצאנו לייסד כי בכל מקום שיימצא פס"ר דלני"ל במלאכה שכל כולה מדרבנן - יתירו בזה גם השו"ע וגם

הרמ״א - **ולכאורה קושיא אלומה קמה וניצבה על יסודנו זה מדברי השולחן** ערוך סי׳ שכו סעיף ז׳ וז״ל: הרוחץ בנהר, צריך שינגב גופו יפה כשעולה מהנהר, מפני שלא ישארו המים עליו ויטלטלם ד׳ אמות בכרמלית, לפי שהעולה מן הרחיצה יש רבוי מים על גופו, עכ״ל. ולכאורה כאן הוי ממש פס״ר דלא ניח״ל באיסור דרבנן, והוצאה בכרמלית הוי מלאכה שכל כולה מדרבנן וא״כ מדוע אסרוה [ובפרט שאין זוהי דרך הוצאה]. **ויש לחדש ולומר כי הרוחץ** חפץ בטלטול המים ובהישארותם על גופו ע״מ שיצטנן ביום חם או כפי שכתב רבינו האר״י בשעה״כ (דף סב ט״ב) בדרושי טבילת ערב שבת שלא ינגבם את מי הטבילה שעל בשרו במגבת אלא ימתין שייבלעו המים בגופו כיון שיש להם ׳קדושת מי שבת׳ ונראה פשוט שכל זה שייך עוד יותר בטבילת שבת עצמה שהיא לתוספת קדושה - וא״כ הוי טלטול המים פס״ר דני״ל, וראיה לדבר מהמשך הסעיף שכתב השו״ע וז״ל: אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו, לא הקפידו בו, עכ״ל. ולכאורה אינו מובן החילוק והרי במטר סוחף על בגדיו יש הרבה יותר מים מאשר העולה מן הרחצה, וכאן מיירי ברה״ר ומדוע הותר והוי תרתי לריעותא - אלא ודאי כמש״כ - דהעולה מן הרחצה הרי הוא פס״ר ניחא ליה ואסור אפילו בכרמלית [והא דמטלטל שלא כדרך אינו מעלה ומוריד], ואילו המהלך ברה״ר ומטר סוחף על בגדיו הרי בודאי לא ניחא ליה בזה, וכיון דהוי ׳הוצאת מים הבלועים בבגדיו׳ [שבטלים לבגדיו] איסור ׳דרבנן פרטי׳ ועוד איכא בזה ׳תרי דרבנן כללי׳ - הוצאה כלאחר יד ומלאכה שא״צ לגופה - וממילא יש להתיר בין לשו״ע ובין להרמ״א.

ברז של ׳דוד שמש׳

ובעודנו עסוקים באותו ענין העירני אאמו״ר שעפ״ז תתחדש קולא גדולה בהלכות שבת - שאם נחשיב את פתיחת ברז המים החמים כפעולת פס״ר דלא ניח״ל - נוכל להתיר לפתוח ברז מים חמים שהוחמו מדוד השמש ואף שפס״ר שייכנסו מים קרים למיכל ויתבשלו מתולדות חמה, כיון שכל איסור בישול בתולדות חמה הוי ׳יסודו מדרבנן׳ ממילא נתיר בו פס״ר דלא ניחא ליה. ונראה פשוט וברור שנתיר לומר לגוי לפתוח את הברז שהרי זוהי ׳אמירה לגוי בפס״ר דרבנן׳.

הנחת אתרוג על בגד - חילוק בין מלאכה שכל עיקרה דרבנן לשאר איסורים

ובהלכות יו״ט סימן תקיא ס״ד הורה הרמ״א וז״ל: ואסור לסחוף כוס מבושם על הבגדים, משום דמוליד בהן ריחא, עכ״ל. ועורר בט״ז סק״ח וז״ל: בגמ׳ סחופי כסא אשיראי אסור משום דמוליד ריחא פירש״י לכפות כוס מבושם על השיראין של מלבוש להכניס בהם ריח טוב אסור דקא מוליד ריחא בשיראין משמע שמכוין זה שיכנס הריח

בבגד. **ובמהרי"ל כתוב אסור להניח אתרוג על סרבל בי"ט ראשון משום דמוליד ריחא דומיא דכסא על שיראין** בפ"ב דביצה וכתב רש"ל ע"ז ותימ' לי הא לא אסר להניח הכוס אלא כדי למגמר כמ"ש הא"ז **והא ראייה דנקט שיראין ולא סתם בגד אלא שדרך שמגמרין אותן אבל היכא דאין מכוין למגמר נראה דשרי דלא שייך כאן לומר פסיק רישא אלא במלאכה ממש אבל הגימור גופיה אינה מלאכה אלא הכבוי וההבערה עכ"ל. ודבריו נכונים** ול"ד למ"ש ססי' ש"כ דמי שידיו צבועים מן מי פירות יזהר שלא יגע במפה משום צובע ואף על גב דלא מכוין לצבוע המפה דצובע היא אב מלאכה וע"כ הוה פסיק רישיה, עכ"ל. הרי שחילק בפס"ר דלא ני"ל כהנחת אתרוג ע"ג בגד שאיני מתכוין להוליד ריח בבגד, בין מלאכה שכל עיקרה מדרבנן כמוליד ריחא לבין מלאכה דרבנן שיסודה מדאורייתא.

אך בסי' תרנח סעיף ב' כתב הרמ"א וז"ל: אבל האתרוג מותר בטלטול, דראוי להריח בו; ואסור ליתנו על הבגד, אפי' בי"ט, דמוליד ריחא (מהרי"ל), עכ"ל. ולכאורה היה מקום לומר שהאיסור הוא רק כשרוצה בהולדת הריח, אך במשנ"ב סק"ז כתב ע"ז וז"ל: דמוליד ריחא בבגד והוי כתיקון מנא. **ומשמע דאפילו אינו מכוין לזה ג"כ אסור** מפני שא"א שלא יקלוט והוי פסיק רישא ויש מקילין בזה היכי דאינו מכוין. ובשעת הדחק שאין לו מקום משומר להניח האתרוג שמה אפשר דיש לסמוך אמקילין, עכ"ל. ונמצא שהבין המשנ"ב שיש להקל רק במקום שאי אפשר אך אם תהיה אפשרות אחרת - יש להחמיר אפי' בכה"ג.

מלאכה שכל כולה מדרבנן - אם יכול להמנע - ימנע

ואפ"ל שאפילו **במלאכה שכל עיקרה דרבנן** - יורה גם השו"ע להמנע ככל האפשר, ולכן הביא בסימן שכ סעיף י"ד שתי דיעות לגבי השתנה ע"ג שלג שהרי אפשר להמנע בקל, וז"ל: הר"מ מרוטנבורג מתיר להטיל מי רגלים בשלג, והרא"ש היה נזהר, עכ"ל. ועפ"ז יש לבאר את חומרת המשנה ברורה בסימן שט סקט"ו וז"ל: ומ"מ מותר ללמוד בשבת על השלחן אפי' בעוד שיש עליו מעות או שאר דבר מוקצה מצד אחר דאע"ג דדרך לנענע עם למודו מ"מ לא הוי פסיק רישא [מהרי"ל], עכ"ל[יא]. [ומיירי דיכול לנער וא"כ אי הוי פס"ר אסור לנענע עד שינער]. ובשעה"צ סקי"ט כתב וז"ל: ודע, דמשמע ממהרי"ל דהוא סובר דפסיק רישא בדרבנן אסור, ועיין בסימן שי"ד במגן אברהם סק"ה, ע"כ. ועתה נאמר כי היקל בשופי משום דלא הוי פס"ר אבל אם היה בזה פס"ר היה מצוה להמנע ככל האפשר, ואפילו שכל יסוד תקנת מוקצה היא 'מלאכה שכל כולה דרבנן'.

יא. ופתח לעורר בזה הרב ר' חיים יו"ט קולסקי שליט"א.

למעשה נמצא כי ברור שהשו״ע יאסור פס״ר דלא ניחא ליה בדרבנן וממש כמו שהוכיח במג״א, ואפילו בתרי דרבנן כגון ׳מקלקל׳ ושינוי דכלאחר יד, וזה דלא כהבנת המג״א שנקט להקל מעיקר הדין בשליפת סכין מהכותל.

משמוש בצדוד - מוזתר בתרי שינויי

ויש להבין בדברי השולחן ערוך סימן שיב סעיף ז׳ וז״ל: היה צריך לנקביו ואינו יכול לפנות, שרפואתו למשמש בפי הטבעת שממשמש שם בצרור והנקב נפתח, לא ימשמש בשבת כדרך שממשמש בחול דהיינו שאוחז הצרור בכל היד, משום השרת נימין, אלא ממשמש כלאחר יד דהיינו שיאחז הצרור בב׳ אצבעותיו, וממשמש, עכ״ל. הראת לדעת כי בשלמא שאסר את המשמוש בפס״ר דל״נ בדרבנן שהרי השרת השערות הוי ׳כלאחר יד׳ ובכ״ז אסר - וזה תואם לדברינו שאין להתיר על סמך ׳דרבנן כללי׳[יב] אבל לכאורה יש לתמוה מדוע התיר בשינוי נוסף דהיינו אחיזה ע״י ׳שתי אצבעות׳ ויש להבין מאי מעליותא איכא בהא דמוסיף לשנות שינוי נוסף, והרי כבר הוכחנו מכמה מקומות שלא מהני ׳שינוי וקלקול׳ או ׳שינוי ומלאכה שא״צ לגופה׳ ולכן כאן לא יועילו ׳שני שינויים דכלאחר יד׳. וחשבתי לבאר ע״פ הוראת השולחן ערוך סימן שכא סעיף ז׳ וז״ל: מותר לדוך פלפלין, אפילו הרבה יחד, והוא שידוכם בקתא של סכין ובקערה, עכ״ל. ויש לבאר היתר זה בשני אופנים או דהוו ׳שני שינויים׳ או הוי ׳שינוי גמור׳, וכן כאן י״ל דהשרת שערות ע״י משמוש הוי שינוי ובתוספת אחיזה בשתי אצבעות הוי ׳שני שינוים׳ או דהוי ׳שינוי גמור׳.

בירור שיטת הרמ״א

שליפת סכין, סגירת תיבה

ובשיטת הרמ״א שהחמיר בשליפת סכין מחבית י״ל שלדעתו פס״ר דל״נ באיסור דרבנן אינו די בחד דרבנן ׳פרטי׳ ובעוד דרבנן ׳כללי׳, אלא אם נרצה להתיר נצטרך תרי דרבנן ׳פרטיים׳, ולכן מצינו שאסר סגירת תיבה שיש בה זבובים ואף שכל איסור צידתם הוא דרבנן ׳פרטי׳ שמצינו בסימן שטז סעיף ג׳ וז״ל: כל שבמינו נצוד, חייב עליו, אין במינו נצוד, פטור אבל אסור. הלכך, זבובים אף על פי שאין במינו נצוד, אסור לצודן. הגה: **ולכן יש ליזהר**

יב. ומכאן מוכח כי אין להתיר פס״ר דלא ני״ל באיסור דרבנן כאשר הגורם את הדרבנן הוא ׳כללי׳ כגון ׳כלאחר יד׳ ואפילו במקום הגובל בכבוד הבריות, אבל הרב ר׳ אריאל סגל שליט״א הקשה מהוראת השולחן ערוך סימן שיב סעיף ב׳ וז״ל: אם ירדו גשמים על האבנים ונטבעו, אם רישומן ניכר, מותר ליטלן כדי לקנח ואין בזה משום סותר ולא משום טוחן, ע״כ. ובמשנ״ב סקי״א כתב וז״ל: ר״ל אפילו אם היה זה באיזה רצפה שבחצר והו״א דיש בזה חשש סתירה שסותר הרצפה בזה שנוטל האבן או דהו״א דטוחן בנטילתו את העפר שסביבו קמ״ל דשרי, עכ״ל. הרי שאיכא הכא פס״ר דחורש בצורה של קלקול, ומותר מפני כבוד הבריות.

שלא לסגור תיבה קטנה, או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם (בה"ת ומרדכי ס"פ כירה ואגור). ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם, יברחו, עכ"ל. אך במשנה ברורה סקט"ו כתב וז"ל: אבל תיבה גדולה סבירא ליה לרמ"א דלכו"ע שרי דאפילו אם היה אדם עומד בתוכה לא היה יכול לתפסה בחד שחיה וגם הוא דבר שאין במינו ניצוד, ע"כ. ובשעה"צ סקי"ח ביאר יותר וז"ל: רוצה לומר, **משום דהוי תרי דרבנן**, משום הכי מותר באינו מכוון אף על גב דהוי פסיק רישיה, עכ"ל.

מחיקת אותיות מע"ג עוגה

ומנגד, בסי' שמ ס"ג הורה הרמ"א וז"ל: אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק, עכ"ל.

ובדגול מרבבה כתב ע"ז בזה"ל: ועוד נראה לענ"ד, לא מבעיא לתרומת הדשן [סימן סד] שהביא המג"א בסימן שי"ד ס"ק ה' דבאיסור דרבנן מותר פסיק רישיה, א"כ מוחק זה דלאו על מנת לכתוב הוא רק איסור דרבנן, וכיון שאינו מתכוין מותר, אלא אפילו לדעת המג"א שם שאפילו באיסור דרבנן אסור פסיק רישיה, **מכל מקום הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד גם המג"א מתיר שם אפילו בפסיק רישיה, ומכל שכן כאן דכולהו איתנהו, דמקלקל הוא וגם כלאחר יד דאין דרך מחיקה בכך, ומכל שכן אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו, וגם איסור דרבנן שאינו על מנת לכתוב, פשיטא דאינו מתכוין מותר אפילו בפסיק רישיה. ולכן נראה לענ"ד היתר גמור בדבר זה, וכן כל האחרונים תמהו על איסור זה רק שלא מלאו לבם להקל כיון שזה יצא מפי מהר"מ מרוטנבורג**, עיין שם במרדכי (שבת רמז שסט) ונראה לענ"ד דמהר"ם שם נשאל על עוגות התינוקות שכותבין עליהם אותיות ותיבות איך אוכלין אותם התינוקות ביום טוב וכו', ע"ש במרדכי, וכיון שכתב עוגות התינוקות בה"א הידיעה נראה לענ"ד שהיו רגילים לכתוב בכונה שיאכלנו התינוקות לסגולה להתחכם, ועיין בערוך ערך קלר [השלישי], וא"כ זה הוה מתכוין וגם לאו מקלקל, לכן לא התיר רק לתינוקות. אבל בענין אחר מותר אף לגדולים, והמחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים, עכ"ל.

כתיבה במי דבש על העוגה או 'כתיבה מהעוגה עצמה'

ולכאורה צדקו דברי הדגמ"ר, והיה נראה להקל כאן גם לשיטת הרמ"א שהרי איכא חדא דרבנן 'פרטי' - מוחק שלא ע"מ לכתוב, ועוד תלת דרבנן כלליים 'מקלקל' וגם 'כלאחר יד', ועוד - 'כתיבה שאינה מתקיימת' - שהרי כותב ע"ג עוגה שהוא דבר שאינו מתקיים, ומדוע באמת הורה הרמ"א לאיסור, ולכאורה היה נראה לומר שידרוש הרמ"א אך ורק תרי דרבנן

'פרטיים', אך המעיין בדברי המשנ"ב בסקט"ו יבחין כי אם יתווסף עוד דרבנן - ממילא אפשר להקל - וז"ל: ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה. וכן אם כתב האותיות בדבש המעורב במים או שאר מי פירות ג"כ אין להחמיר, עכ"ל. ולכאורה מאי העלה אותו 'תוספת דרבנן' והא בידינו כבר ארבעה דרבנן וכי נדרשים חמשה? **אלא נראה לבאר כי באמת הבין המשנ"ב כי הרמ"א ס"ל שאין כאן מקלקל ולא כלאחר יד כיון שכך הדרך למחוק כתיבה ע"ג מאכל, ולכן איכא הכא רק דרבנן 'פרטי' דמוחק שלא ע"מ לכתוב, ודרבנן אחד 'כללי' - כתיבה ע"ג דבר שאינו מתקיים, ובאמת לשיטת השו"ע די בזה ושרי כיון שיש תרי דרבנן, אך הרמ"א אינו מסתפק בהא ומצריך עוד תוספת דרבנן, ואפילו שיהיה 'כללי' שהוא גרוע ולכן היקל אם גם החומר שבו נכתבו האותיות עשוי מסוג שאינו מתקיים** - ואז הוי תוספת 'דרבנן כללי', ובשלמא מובן עתה ההיתר בכתיבת מי דבש - שהדיו אינו מתקיים, אך יש להבין מאי מעליותא דהכתב הוא חקוק בעוגה עצמה, ועפ"י דברינו ניחא דיש לבאר כי כאשר הכתב הוא חקוק ע"ג העוגה - הרי הוא 'כתב שאינו מתקיים' ע"ג עוגה שגם היא אינה מתקיימת, וכן מצאתי דמשמע בחיי"א (כלל לח ס"ד), וכ"כ הפמ"ג בא"א סק"ו וז"ל: הנה בעינן על דבר המתקיים ובדבר המתקיים, עיין ר"מ שבת פרק י"א הלכה ט"ו, ועוגה ומי פירות תרווייהו אין מתקימין, וגם בעינן מוחק על מנת לכתוב, יש כאן שלש שבותים, אפשר כולי האי לא גזרו בשובר על מנת לאכול, עכ"ל.

סיכום הבנת המשנ"ב בדעת הרמ"א

וא"כ נמצא כי הכותב ע"ג עוגה במי דבש או כתב שהוא מהעוגה עצמה - שרי לשוברו לכ"ע כיון שיש כאן 'תלת דרבנן', אחד פרטי - מוחק שלא ע"מ לכתוב, ושנים כלליים - שהקלף [העוגה] אינה מתקיימת, והדיו [מי דבש או בצק החקיקה על עוגה] גם הוא אינו מתקיים, אבל אין האכילה נחשבת כמחיקה בשינוי ולא כקילקול דכך דרך המחיקה.

קריעת אותיות שע"ג אריזות מזון

ולפי האמור - בקריעת אריזות מזון שמודפסות עליהם אותיות ובקריעה הרי הוא מוחקם, י"ל דכיון דהוי 'מוחק שלא ע"מ לכתוב' והוא דרבנן פרטי, ועוד יש בזה משום 'מקלקל' יורה השו"ע להיתר, אך הרמ"א יחמיר אא"כ יקרע בשינוי ויתוסף לפעולת המחיקה גם דרבנן כללי 'כלאחר יד' ואז יודה גם הרמ"א.

אבל נראה לי למצוא קולא גם לשיטת הרמ"א, שהרי הוא עצמו (בשו"ת

הרמ״א קי״ט) התיר לפתוח ולסגור ספר שכתובת על חודי הדפים מבחוץ אותיות, והלבוש חלק עליו והובאה המחלוקת במג״א (סימן שמ סק״ו) וז״ל: וכתב בתשובת רמ״א סי׳ קי״ט דספר שכתוב על הדפין אותיות מותר לפתחו ולנעלו דכיון דעשוי לנעול ולפתוח ליכא משום מוחק ע״ש שהאריך ולבוש כ׳ שהוא קרוב לחיוב חטאת וכנ״ל להחמיר דראיות רמ״א אינן מוכרחות ובכ״ה כתב שנוהגין להתיר וכ״כ הר״ש לוי סי׳ נ״ז, עכ״ל המג״א. ובט״ז סק״ב הביא את דברי הלבוש וחלק עליו וביאר בטוב טעם את סברת המתירים וז״ל: **ותו נ״ל דאין כאן לא מוחק ולא כותב** וראיה ממ״ש פ׳ הבונה א״ר אמי כתב אות א׳ בטבריא ואות א׳ בצפורי כתובה היא אלא שמחוסר קריבה והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל ב׳ דפי הפנקס ואין נהגין זה עם זה פטור. התם מחוסר מעשה דקריבה פי׳ אינו מקרבן אלא ע״י קציצה המפסיק ביניהם וכי קאמר כגון כתב א׳ על שפת לוח זו בטבריא ואתה יכול לקרב שלא במעשה אלא קריבה בעלמא והנה מחיוב דהתם נלמד פטור לנדון דידן דכי היכי דהתם חייב משום כתיבה אף על פי שאין סמוכים אלא הוויין כאלו הם זה אצל זה וחייב חטאת ממילא כאן דנתרחקה הכתיבה חשבי׳ לה כאלו עדיין סמוכים ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק הן כשחוזר וסוגרם דלא עביד מעשה חדש כי הכתיבה כבר היא קיימת וא״ל דהתם אמרי׳ כן לחומרא דוקא משא״כ כאן דלקולא דלגבי חיוב חטאת אין שייך חומרא דהא יש חשש שמביא חולין לעזרה אלא דע״כ ברור הוא כן. ותו דגם לקולא נלמוד בהדיא מהתם דהתם משמע דאלו היו כתובים קודם שבת אות אחד רחוק מחבירו וקירבם להדדי בשבת דודאי אין חיוב בזה דאל״כ אמאי אמרינן שם דחייב בכותב ב׳ אותיות הל״ל דאפי׳ כתובים כבר אלא שהיו מרוחקי׳ וקירבן בשבת דחייב אלא ודאי שפטור בזה דהקירוב אינו מועיל ולא מבטל כלל. הכא נמי כאן דמה שקירב האותיות שנתרחקו לא עביד מידי, עכ״ל הט״ז. הראת לדעת כי הט״ז ביאר את סברת המתירים ביסוד המחודש ש׳מחוסר קריבה׳ אינו כלום, והפותח את הספר הרי הוא רק מרחיק חלקי אותיות זו מזו ולא עשה ולא כלום ואין בו סרך מוחק, והמעיין בתוך דברי שו״ת הרמ״א ימצא שזו ממש טעמו וסברתו.

קריעת אריזות – הרחקת אותיות

למעשה ראוי להחמיר בהפרדת חלקי אותיות זו מזו ולחוש לסברת הלבוש, אך עתה יש מקום לחדש כי בקריעת אריזות – אפשר להקל מכח שתי סברות, אם כשיטת השו״ע הדבר מותר מכיון דהוי ׳מוחק שלא ע״מ לכתוב׳ והוא דרבנן פרטי, ועוד יש בזה משום ׳מקלקל׳ יורה השו״ע להיתר אך גם להרמ״א יש להתיר את הקריעה כיון שלשיטתו הרחקת אותיות זו מזו אינה נחשבת מחיקה, והרי הקורע אריזה – אינו מוחק ממש אלא רק מפריד ומרחיק את האותיות זו מזו, ולכן ממ״נ יש

להתיר - לשו״ע יש להתיר מכח כללי ׳תרי דרבנן׳ ולהרמ״א דס״ל דהכא לית ׳תרי דרבנן׳ עכ״ז נתיר ע״פ סברתו בגדרי קורע.

וזאת תורת העולה, בדרך קצרה:

שיטת השו״ע בפס״ד דלני״ל

מלאכה שכולה היא גזירת חכמים:

אפשר להקל דהא עצם המלאכה היא דרבנן [וראיה מדריכה ע״ג שלג ולקיטת ענבי הדס, אמירה לגוי בפתיחת פי התנור].

מלאכה שיסודה מדאוריתא:

אין די בחד דרבנן פרטי [וראיה מהגבהת עציץ שאינו נקוב].

ואף אין די אפילו בתרי דרבנן כלליים [וראיה מגורר כלים כבדים, צידוד חבית ומשליפת סכין מכותל].

וחובה שיהיו ׳תרי דרבנן׳ אחד - פרטי, והשני - אפי׳ כללי [וראיה מדין היתר שליפת סכין מחבית].

שיטת הרמ״א בפס״ד דלני״ל

מלאכה שכולה היא גזירת חכמים - אפשר להקל מיד דהא עצם המלאכה היא דרבנן [וראיה מדריכה ע״ג שלג ולקיטת ענבי הדס].

מלאכה שיסודה מדאורייתא - חובה להעמיד לפחות ׳תרי דרבנן׳ - אם יש שניים ׳פרטיים׳ די בזה [וראיה מהיתר סגירת תיבה גדולה שיש בה זבובים].

אך אם יהיה רק אחד ׳פרטי׳ - אין די בתוספת אחד ׳כללי׳ [וראיה מסכין בחבית, ועוגה שכתב עליה בדיו] אלא נדרשים דוקא תוספת שנים כלליים כדי לאפשר היתר [וראיה מדין עוגה שכתב עליה בחומר שאינו מתקיים].

ובקיצור נמרץ!

והדירוג בזה הוא שבכל פס״ר דלא ניחא ליה אם נגדירה בשם:

א. מלאכה שכל עיקרה מדרבנן - לכ״ע מותר [וצריך להחמיר היכא דאפשר].

ב. חד דרבנן פרטי - לכ״ע אסור.

ג. חד דרבנן כללי - לכ״ע אסור.

ד. תרי דרבנן פרטיים - לכ״ע מותר.

ה. תרי דרבנן כלליים - לכ״ע אסור [אך המג״א ס״ל דמותר]

ו. חד דרבנן פרטי ועוד חד דרבנן כללי - לשו״ע מותר לרמ״א אסור.

ז. חד דרבנן פרטי ועוד תרי דרבנן כלליים - אפילו לרמ״א מותר.

סיכום כל שלשים וחמשה הנידונים כולם:

א. סכין בחבית - בסי׳ שיד סעיף א׳ כתב השו״ע וז״ל: ואם היה סכין תקוע מע״ש **בחבית**, מותר להוציאו ולהכניסו

שהרי אינו מתכוין להוסיף, עכ״ל. הגדרה: כאן איכא תרי דרבנן - אחד פרטי - ׳עושה נקב שאינו להכניס ולהוציא׳ ואחד כללי - ׳מקלקל׳, וכאן זהו אחד מהמקומות הבודדים שיחלקו השו״ע והרמ״א ואין לומר דהכא הוי נמי ׳כלאחר יד׳ משום שכך הדרך ליצור חור בחבית ע״י ׳כלי ביתי׳ כמו סכין ושניא ממאי דהביא המג״א לגבי סכין בכותל דהוי שינוי - דהתם דוקא שבא לנקוב בקיר הדרך לנקב במרא וחצינא.

ב. גומא בצנונות - בסימן שיא סעי׳ ח׳ כתב השו״ע וז״ל: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, מותר. הלכך צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולים ולא השריש וגם לא נתכוין לזריעה, נוטלו אף על פי שבנטילתו מזיז עפר ממקומו, ואף על פי שהוסיף מחמת לחות הקרקע, מותר, עכ״ל. כאן אינו מענין לפס״ר כיון שאינו עושה גומא אלא רק ׳שולף׳ את הצנונות שמילאו את הגומא בצורה זמנית.

ג. ריסוק שלג ברגליו - ובסימן שכ סעיף י״ג כתב השו״ע וז״ל: דורס שלג ברגליו ואינו חושש, עכ״ל. כאן הוי מלאכה שכל כולה דרבנן ולכ״ע שרי.

ד. אמירה לגוי - ובסי׳ רנט סעיף ז׳ שהורה השו״ע וז״ל: תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין (פי׳ מחליקין) אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו; ואם יש בו גחלים לוחשות, מותר ע״י א״י, עכ״ל. גם כאן הוי ׳אמירה לגוי׳ מלאכה שכל כולה דרבנן ולכ״ע שרי.

ה. תיקון הדס - כתב בשולחן ערוך בהלכות לולב סימן תרמו סעיף ב׳ וז״ל: היו ענביו מרובות מעליו, אם ירוקות, כשר; ואם אדומות או שחורות, פסול, ואם מיעטן, כשר. ואין ממעטים אותם בי״ט, לפי שהוא כמתקן; עבר וליקטן, או שליקטן אחד אחד לאכילה, הרי זה כשר, עכ״ל. בהלכה זו יסכימו השו״ע ורמ״א להתיר משום דכל כולה מדרבנן.

ו. שפיכת מים לרה״ר - ובסימן שנז סעי׳ א׳ כתב השו״ע וז״ל: חצר שפחותה מד׳ אמות על ד׳ אמות, שהיא סמוכה לרשות הרבים, **אין שופכין לתוכה מים בשבת בימות החמה**, שכיון שאין בה ד׳ אמות אין סאתים מים שאדם עשוי להשתמש בכל יום ראוי ליבלע בה, **והוי כאילו שופך לרשות הרבים**, לכך צריך לעשות גומא שתהא חללה מחזקת סאתים. הגה: וכל גומא שהיא חצי אמה על חצי אמה ברום שלשה חומשי אמה, מחזקת סאתים (רמב״ם). בין אם יעשנה בפנים בחצר או בחוץ, אלא שאם יעשנה בחוץ צריך לכסותה בנסרים כדי שתהא מקום פטור ויפלו המים מידו למקום פטור. וכיון שיעשה גומא יכול לשפוך בה כל מה שירצה. ואם אינה מחזקת סאתים לא ישפוך בה כלל. ואם יש בחצר ארבע על ארבע, אפי׳ הוא אריך וקטין, **או בימות הגשמים בחצר כל שהוא**, מותר לשפוך בה כל מה שירצה,

עכ״ל. בהלכה זו יסכימו השו״ע ורמ״א להתיר משום דהוי הוצאה לרה״ר בכחו איסור ׳דרבנן פרטי׳ והצטרפו אליו תרי דרבנן כלליים ׳הוצאה כלאחר יד׳ ומלאכה שא״צ לגופה׳ שהרי המים עכורים ואינו חפץ שיהיו ברה״ר אלא רצונו שלא יהיו בחצירו.

ז. טלטול מטר - ובסי׳ שכו ס״ז כתב השו״ע וז״ל: אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו, לא הקפידו בו, עכ״ל. והרי המעביר ד״א ברה״ר בצורה כזו הרי הוא עושה מעשה פס״ר דלא ני״ל שאינו רוצה בהובלת המים, וכאן זהו איסור דרבנן כיון דהוי ׳הוצאת מים הבלועים בבגדיו׳ [שבטלים לבגדיו] איסור דרבנן, ועוד איכא בזה ׳תרי דרבנן כללי׳ - הוצאה כלאחר יד ומלאכה שא״צ לגופה וא״כ יודו בזה גם השו״ע והרמ״א להיתר.

ח. נתינת כרשינין בכברה - בסי׳ שיט סעיף ח׳ כתב השו״ע וז״ל: אין שורין את הכרשינין (פי׳ הערוך ויצ״ה בלע״ז), דהיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת, ולא שפין אותן ביד כדי להסיר הפסולת דהוה ליה כבורר, אבל נותנן בכברה אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה, עכ״ל. וכאן מודים השו״ע והרמ״א משום דהוי ׳ברירה דרבנן׳ - שהרי אינו בורר הכל וזהו ׳דרבנן פרטי׳, ועוד נחשבת הברירה כדרבנן פרטי כיון שאפילו הפסולת נאכלת ע״י הדחק וא״כ הוי תרי דרבנן פרטיים וזהו ׳היתר משובח׳ [ומלבד זאת שיש לדון את הכברה עצמה כברירה בשינוי דכלאחר יד].

ט. הולכת תבן בכברה - בשולחן ערוך סימן שכד סעיף א׳ וז״ל: אין כוברין התבן בכברה שיפול המוץ לארץ, ולא יניחנו במקום גבוה כדי שירד המוץ; אבל נוטל בכברה ונותן לתוך האבוס אף על פי שהמוץ נופל מאליו, מותר כיון שאינו מכוין, עכ״ל. וגם כאן מודים השו״ע והרמ״א משום דהוי ׳ברירה דרבנן׳ - שהרי אינו בורר הכל וזהו ׳דרבנן פרטי׳, ועוד נחשבת הברירה כדרבנן פרטי כיון שאפילו הפסולת נאכלת ע״י הדחק וא״כ הוי תרי דרבנן פרטיים וזהו ׳היתר משובח׳ [ומלבד זאת שיש לדון את הכברה עצמה כברירה בשינוי דכלאחר יד].

י. צידת דבורים - ובסימן שטז סעיף ד׳ כתב השו״ע וז״ל: פורסין מחצלת ע״ג הכוורת, (מקום שמתכנסים בו הדבורים לעשות דבש), ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה, עכ״ל. כאן אינו ענין לפס״ר בדרבנן אלא הוי פס״ר בדאורייתא לפי שבמינן ניצוד.

יא. צביעה בתותים - ובסי׳ שכ סע׳ כ׳ שכתב השו״ע וז״ל: יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, משום צובע, אבל אם צובע פתו במשקה הפירות, לית לן בה, דאין צביעה באוכלין, עכ״ל. כאן ודאי שיש לאסור בין לשו״ע ובין להרמ״א

משום דההיתר הוא רק מדין מקלקל וא״כ הוי ׳חד דרבנן כללי׳ דלכ״ע אסיר.

יב. צביעה בדם - ובשולחן ערוך סימן שכח סעיף מ״ח כתב השו״ע וז״ל: אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו ואסור להוציא דם מהמכה, לכך יש לרחוץ המכה במים או ביין תחלה להעביר דם שבמכה. וי״א שכורך קורי עכביש על המכה ומכסה בהם כל הדם וכל החבורה, ואח״כ כורך עליו סמרטוט, עכ״ל. וגם כאן ודאי שיש לאסור בין לשו״ע ובין להרמ״א משום דההיתר הוא רק מדין מקלקל וא״כ הוי ׳חד דרבנן כללי׳ דלכ״ע אסיר.

יג. גרירת ספסל - בסימן שלז סע׳ א׳ כתב השו״ע וז״ל: דבר שאין מתכוין, מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה. הלכך גורר אדם מטה, כסא וספסל, בין גדולים בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ומותר לרבץ הבית, כיון שאינו מתכוין להשוות גומות אלא שלא יעלה האבק, עכ״ל. וכאן אסור בין לשו״ע ובין לרמ״א משום דהוי ׳תרי דרבנן כלליים׳ ׳מקלקל׳ וגם ׳חורש כלאחר יד׳ ואין בהם כח להתיר.

יד. צידוד חבית - בשולחן ערוך סימן שלז סעיף ד׳ וז״ל: אסור לצדד חבית על הארץ, דכיון שהיא כבידה **יבא להשוות גומות ודאי** והוי פסיק רישיה, עכ״ל. וכאן אסור בין לשו״ע ובין לרמ״א משום דהוי ׳תרי דרבנן כלליים׳ ׳מקלקל׳ וגם ׳מלאכה שא״צ לגופה׳ ואין בהם כח להתיר.

טו. הליכה ע״ג עשבים - וכן בשולחן ערוך סימן שלו סעיף ג׳ כתב וז״ל: מותר לילך על גבי עשבים, בין לחים בין יבשים, כיון שאינו מתכוין לתלוש, עכ״ל. וכאן אם ירוץ ופס״ר שיתלוש אסור - בין לשו״ע ובין לרמ״א משום דהוי ׳תרי דרבנן כלליים׳ ׳תולש כלאחר יד׳ וגם ׳מלאכה שא״צ לגופה׳ ואין בהם כח להתיר.

טז. כיבוי בפתיחת דלת - וכן בשולחן ערוך סימן רעז סעיף א׳ וז״ל: נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת (כדרכו), (רמב״ם פ״ה ומרדכי פ׳ כ״ב וב״י בשם סמ״ג) שמא יכבנו הרוח. אבל לנעול הדלת כנגדו, מותר (ת״ה סי׳ נ״ט) וה״ה בחלון שכנגד הנר שעל השלחן (מרדכי פכ״ב וב״י בשם תוספות וטור) ואם הוא קבוע בכותל שאחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת ולנעלו כדרכו שמא תהא הדלת נוקשת עליו ותכבנו, אלא פותח ונועל בנחת. ואם הוא קבוע בדלת עצמו, שפתיחתו ונעילתו מקרב השמן לנר או מרחיקו ממנו, אסור לפתחו ולנעלו. הגה: ובנר של שעוה מותר לפתוח ולנעול אף על פי שהוא קבוע בדלת, עכ״ל. וכאן אסור בין לשו״ע ובין לרמ״א משום דהוי ׳תרי דרבנן כלליים׳ ׳מכבה כלאחר יד׳ וגם ׳מלאכה שא״צ לגופה׳ [שהרי כאן גם אם יכבה הכיבוי אינו לצורך תיקון הפתילה] ואין בהם כח להתיר.

יז. סכין בכותל - ובשולחן ערוך סימן שיד סי״ב כתב וז״ל: סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבע״י, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר; אבל אם הוא תחוב בספסל, וכן בכל דבר תלוש, מותר להוציאו, עכ״ל. והרי כאן גם אם יקדח בקיר הרי זה ׳מקלקל׳ וגם ׳קודח כלאחר יד׳ וגם מלאכה שא״צ לגופה׳ [שהרי אינו צריך לא את הנקב ולא את העפר], ובכ״ז יאסרו גם השו״ע וגם הרמ״א - דאין כח גם בשלשה ׳דרבנן כלליים׳ להתיר.

יח. מסוכרייא דנזייתא - וכן מצינו בסי׳ שכ סי״ח שכתב השו״ע וז״ל: חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שא״א שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי; דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו, הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, ומותר. **וחלקו עליו, ואמרו דאע״ג דלא ניחא ליה, כיון דפסיק רישא הוא, אסור.** והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת, מותר מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה; ולפי שאין טענה זו חזקה, ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב, עכ״ל. וכאן יודו גם השו״ע וגם הרמ״א שיש לאסור את הדישה בפס״ר - משום דהוי חד דרבנן פרטי ואין בו כח להתיר [אא״כ יצטרף עמו עוד יסוד להתיר כגון שיטת הראב״ד בברזא ארוכה].

יט. גירוד בהמה - וכן בשולחן ערוך הלכות יום טוב סימן תקכג סעיף ב׳ וז״ל: אין מגרדין בהמה במגרדת בי״ט, מפני שמשרת שער, עכ״ל. וביאר במשנ״ב סק״ג וז״ל: היינו של ברזל שבודאי יתלש שער עי״ז ואף שאינו מכוין לזה וגם לא ניחא ליה בתלישת השער קי״ל דהיכא דהוי פסיק רישא אף דלא ניחא ליה אסור וכנ״ל בסימן ש״כ סעיף י״ח, עכ״ל. ויודו גם השו״ע וגם הרמ״א לאסור, ואף דהוי ׳תולש שיער כלאחר יד׳ עכ״ז אסור [ולולי דברי המשנ״ב היה מקום לומר דהוי בכלל ניחא ליה בתלישת השיער].

כ. צידת זבובים בתיבה קטנה - וז״ל השולחן ערוך ורמ״א בסימן שטז סעיף ג׳: כל שבמינו נצוד, חייב עליו; אין במינו נצוד, פטור אבל אסור. הלכך, זבובים אף על פי שאין במינו נצוד, אסור לצודן. **הגה: ולכן יש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה, או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם** (בה״ת ומרדכי ס״פ כירה ואגור). ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם, יברחו, עכ״ל. ועתה נאמר שיודו השו״ע והרמ״א לאיסור בסגירת תיבה קטנה שיש בה זבובים דהא הוי רק ׳חד דרבנן פרטי׳ ואין בו כח להתיר.

כא. צידת זבובים בתיבה גדולה - אך דקדק המשנ״ב (סקט״ו) בדברי הרמ״א שאסר רק בתיבה קטנה וחישב כי אם התיבה גדולה יש להתיר דהוי ׳תרי דרבנן פרטיים׳, האחד שהזבובים

נחשבין מין ׳שאין במינו ניצוד׳ והשני שבתיבה גדולה אינה צידה גמורה וחשיב עדיין ׳מחוסר צידה׳ – ובתרי דרבנן פרטיים יש להתיר בכל גווני ואפי׳ לרמ״א וכל שכן לשו״ע.

כב. הגבהת עציץ – ובסי׳ שלו סעי׳ ח׳ כתב השו״ע וז״ל: עציץ אפילו אינו נקוב, יש ליזהר מליטלו מעל גבי קרקע ולהניחו על גבי יתדות, או איפכא, בין שהוא של עץ בין של חרס, עכ״ל. וכאן יאסרו השו״ע והרמ״א משום דהוי רק חד ׳דרבנן פרטי׳ של מיעוט היניקה.

כג. אהל עראי בפרוכת – ובשו״ע סימן שטו סעיף י״ב וז״ל: הנוטה פרוכת וכיוצא בה, צריך ליזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה; לפיכך אם היא פרוכת גדולה, תולין אותה שנים אבל אחד אסור. ואם היתה כילה שיש לה גג, אין מותחין אותה ואפילו עשרה, שא״א שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי, עכ״ל. וגם כאן יאסרו השו״ע והרמ״א משום דהוי רק חד ׳דרבנן פרטי׳ של עשיית אוהל עראי.

כד. אהל עראי בחבישת כובע – הט״ז התיר בסי׳ שטו סק״ח לחבוש מגבעות שלנו משום שאין אנו מתכונים להקים אהל לצל אלא כוונתנו לכבוד בעלמא, וביארנו את ההיתר כיון שעושה מעשה אחד שיש בו חצי כוונה שלא שייכא לאהל וחצי כוונה שהיא אהל בפס״ר, ועפ״ז הולדנו יסוד מחודש בדיני פס״ר דאין איסור בפעולת ׳חצי פס״ר׳.

כה. שבירת קיסמים בכיבוד בגדים – ובסימן שלז ס״ב כתב הרמ״א וז״ל: ואסור לכבד הבגדים ע״י מכבדות העשויים מקסמים, שלא ישתברו קסמיהם (הגהות אלפסי פרק הזורק), עכ״ל. כאן נראה שיודה השו״ע לרמ״א ויאסור דהא איכא הכא רק מקלקל בשינוי דכלאחר יד – והוי ׳תרי דרבנן כלליים׳ שאין בהם כח להתיר.

כו. רוקק ורוח מפזרתו – ובסימן שיט סעיף י״ז וז״ל: הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה, עכ״ל. כאן באמת נראה שיחלוק השו״ע ע״ד הרמ״א ויתיר דמכיון שזורה שלא בגידו״ק הוי ׳דרבנן פרטי׳, ועוד איכא שינוי ממלאכת זורה – יש בידינו תרי דרבנן אחד ׳דרבנן פרטי׳ ואחד ׳דרבנן כללי׳ וזה אמנם לא די לרמ״א אך לשו״ע די להתיר אי איכא בידו אפי׳ חדא דרבנן פרטי וחדא כללי.

כז. טלטול מי רחיצה – ובשולחן ערוך סי׳ שכו סעיף ז׳ וז״ל: הרוחץ בנהר, צריך שינגב גופו יפה כשעולה מהנהר, מפני שלא ישארו המים עליו ויטלטלם ד׳ אמות בכרמלית, לפי שהעולה מן הרחיצה יש ריבוי מים על גופו, עכ״ל. כאן חובה עלינו לומר כי הוצאת המים היא פס״ר דניחא לי׳ או משום שרוצה שיקרוהו המים ביום חם או משום שחפץ שייבלעו המים בגופו דהא ׳מי שבת׳ הם.

כח. טלטול מי מטר – ועוד שם בשולחן ערוך סי׳ שכו סעיף ז׳ וז״ל: אבל

ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו, לא הקפידו בו, עכ״ל. וכיון דהוי ׳הוצאת מים הבלועים בבגדיו׳ [שבטלים לבגדיו] איסור ׳דרבנן פרטי׳ ועוד איכא בזה ׳תרי דרבנן כללי׳ - הוצאה כלאחר יד ומלאכה שא״צ לגופה - וממילא יש להתיר בין לשו״ע ובין להרמ״א.

כט. מוליד ריח בבגד - ובסי׳ תרנח סעיף ב׳ כתב הרמ״א וז״ל: אבל האתרוג מותר בטלטול, דראוי להריח בו; ואסור ליתנו על הבגד, אפי׳ בי״ט, דמוליד ריחא (מהרי״ל), עכ״ל. ובמשנ״ב סק״ז כתב ע״ז וז״ל: דמוליד ריחא בבגד והוי כתיקון מנא. **ומשמע דאפילו אינו מכוין לזה ג״כ אסור** מפני שא״א שלא יקלוט והוי פסיק רישא ויש מקילין בזה היכי דאינו מכוין. ובשעת הדחק שאין לו מקום משומר להניח האתרוג שמה אפשר דיש לסמוך אמקילין, עכ״ל. וכאן יש לומר כי הולדת הריח היא ׳דרבנן קל׳ דהיינו ׳מלאכה שכל כולה דרבנן׳ עכ״ז יש צד שאסר הרמ״א כיון שאין הכרח להניח על הבגד.

ל. השתנה על שלג - וכן נאמר בדברי השו״ע סימן שכ סעיף י״ד שהביא שתי דיעות לגבי השתנה ע״ג שלג, וז״ל: הר״מ מרוטנבורג מתיר להטיל מי רגלים בשלג, והרא״ש היה נזהר, עכ״ל. שהרי אפשר להמנע בקל, ואפי׳ במלאכה שכל כולה דרבנן יש להמנע במקום שאפשר.

לא. טלטול מוקצה - וכן נאמר בדברי המשנה ברורה בסימן שט סקט״ו וז״ל: ומ״מ מותר ללמוד בשבת על השלחן אפי׳ בעוד שיש עליו מעות או שאר דבר מוקצה מצד אחר דאע״ג דדרך לנענע עם למודו מ״מ לא הוי פסיק רישא [מהרי״ל], עכ״ל. ואף שכל גזירת מוקצה היא ׳כל כולה דרבנן׳ עכ״ז צידד להחמיר בפס״ר שהרי אפשר להמנע בקל, דאפי׳ במלאכה שכל כולה דרבנן יש להמנע במקום שאפשר.

לב. השרת נימין במשמוש כדרכו - ובדברי השולחן ערוך סימן שיב סעיף ז׳ וז״ל: היה צריך לנקביו ואינו יכול לפנות, שרפואתו למשמש בפי הטבעת שממשמש שם בצרור והנקב נפתח, לא ימשמש בשבת כדרך שממשמש בחול דהיינו שאוחז הצרור בכל היד, משום השרת נימין, עכ״ל. ברור שאסור להשיר נימין בין לשו״ע ובין להרמ״א דהא הוי ׳גוזז כלאחר יד׳ וזה ׳דרבנן כללי׳ ואין בו ובשכמותו כח להתיר.

לג. השרת נימין בשינוי - ובהמשך בדברי השולחן ערוך סימן שיב סעיף ז׳ וז״ל: אלא ממשמש כלאחר יד דהיינו שיאחז הצרור בב׳ אצבעותיו, וממשמש, עכ״ל. כאן יסוד ההיתר הוא לכ״ע, ויש ליתן טעם דהוי ׳תרי שינויי׳ או ׳שינוי גדול׳.

לד. שבירת כתב שע״ג עוגה - ובסי׳ שמ ס״ג הורה הרמ״א וז״ל: אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק, עכ״ל. וכאן מדובר בעוגה

שהכתיבה היא בדיו וא״כ הוי חד דרבנן פרטי שהוא ׳מוחק שלא ע״מ לכתוב׳], ועוד חד דרבנן כללי שהוא ׳כותב ע״ג דבר שאינו מתקיים׳ והוי ׳חד פרטי וחד כללי׳, וא״כ יחלוק השו״ע על הרמ״א בזה ויתיר כשם שהתיר בשליפת סכין מחבית.

לה. שבירת חקיקה ע״ג עוגה - ושם היקל המשנ״ב בסקט״ו וז״ל: ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה. וכן אם כתב האותיות בדבש המעורב במים או שאר מי פירות ג״כ אין להחמיר, עכ״ל. הרי שכאשר נוסף עוד ׳דרבנן כללי׳ שהוא ׳הכתיבה עצמה אינה מתקיימת׳ הרי איכא התירא, וזכינו ליסוד חדש דבמקום דאיכא ׳חד דרבנן פרטי ועוד תרי דרבנן כלליים׳ יודה הרמ״א ויתיר.

הרב משה אריה יודלביץ

גדרי אוהל קבע ואוהל עראי

איתא בגמ׳ (שבת קל״ח): מנקיט אביי חומרי מתניתא ותני הגוד והמשמרת כילה וכסא גלין לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור אהלי קבע לא יעשה ואם עשה חייב חטאת.

מבואר בגמ׳ שהעושה אוהל קבע בשבת חייב חטאת, והעושה אוהל עראי אסור מדרבנן כדאמרי׳ לעיל (דף קכה ב) הכל מודים שאין עושין אוהל עראי בתחילה ביו״ט וא״צ לומר בשבת.

וצ״ב מהו אוהל קבע שחייבים עליו מדאורייתא, הרי סתם אוהלים אינם קבועים כבית, הן מצד עצמם שעשויים מחומר חלש כיריעות וכדו׳ שאינם עומדים לאורך זמן בגשמים ורוחות. והן מצד כוונת בונה האוהל שאינו עושהו כדי שיהיה קבוע לעולם אלא נוטהו לזמן ואח״כ מפרקו, וכמו שנאמר ביבל שהיה ״אבי יושב אוהל״ [בראשית ד׳, כ׳], ופרש״י הוא היה הראשון לרועי בהמות במדברות ויושב אוהלים חודש כאן וחודש כאן בשביל מרעה צאנו, וכשכלה המרעה במקום זה הולך ותוקע אוהלו במקום אחר, עכ״ל.

וכיון שאוהל מעיקרו אינו קבוע כבית, היה צריך להיות דינו כבנין עראי שאסור רק מדרבנן כדאמרי׳ בגמ׳ (ביצה דף ל״ב:) דהמצדד אבנים לבית הכסא אסור מדרבנן דהוי בנין עראי, ופרש״י דאין עשוי להתקיים, עכ״ל. וא״כ מדוע באוהל קבע חייב מדאורייתא. ואין לומר דאוהל עשוי להתקיים הרבה זמן לכן יש בו איסור דאורייתא משא״כ צידוד אבנים דעשויים להתקיים זמן מועט לכן אסור רק מדרבנן, דא״כ נתת דבריך לשיעורין, ולא נתבאר בגמ׳ ובראשונים כמה זמן צריך להתקיים כדי שיהיה אסור מדאורייתא.

והיה מקום לומר שבאמת סתם אוהלים הם אוהל עראי שאסורים רק מדרבנן, ומה שכתוב בברייתא ׳אוהל קבע לא יעשה ואם עשה חייב חטאת׳ איירי באוהל שחיזקו והידקו היטב בחוזק רב עד שעשוי להתקיים כבית. אך א״כ צ״ב דזהו ממש האב מלאכה של בונה דהוי ממש כבונה בית ומה החידוש של הברייתא שחייב, ובהרבה מקומות בגמ׳ משמע דאוהל הוא חיוב נפרד והוא רק תולדה של בונה ואינו בונה ממש וכן מבואר להדיא ברמב״ם (פ״י הי״ג) שכתב: העושה אוהל קבוע הרי זה תולדת בונה וחייב, עכ״ל. וא״כ צ״ב

מהו האוהל קבע שהוא תולדת בונה שחייבים עליו מדאורייתא.

מח' רש"י ותוס' בעשיית מחיצה

והנה על דברי הגמ' (דף קכ"ה:): הכל מודים שאין עושין אוהל עראי בתחילה, פרש"י וז"ל: שאין עושין אוהל עראי לפרוס מחצלת על ד' מחיצות או על ד' קונדסין להיות צל לאוהל מן החמה, ודוקא גג אבל מחיצה לאו אוהל הוא ושרי לפורסה לצניעות כדאמרי' בעירובין [דף צ"ד.] בעובדא דשמואל, עכ"ל.

מבואר ברש"י שרק על עשיית גג יש איסור דרבנן של אוהל עראי, אבל על עשיית מחיצה אין איסור כלל דלא מיקרי אוהל ושרי לפורסה.

ותוס' שם (ד"ה הכל) הקשו על רש"י מהגמ' בעירובין (דף מ"ד.) דדופן שלישי של סוכה שנפל ביו"ט אסור להעמידו דאין עושין אוהל עראי בתחילה, הרי מבואר להדיא דבמחיצה נמי שייך אוהל, ולכן חלק ר"ת על רש"י וכתב דודאי שייך במחיצה אוהל היכא דהמחיצה מועלת להיתר, ולהכי בדופן שלישית דהויא מחיצה ומכשר ליה לסוכה חשיב עשיית אוהל בתחילה.

ובמגיני שלמה כתב לתרץ דברי רש"י דשאני דופן שלישית של סוכה שהיא גורמת שהגג יהיה גג דבלי הדופן השלישית לא היה על הסכך שם סכך והיתה סוכה פסולה והדופן השלישית גרמה שהסכך יהיה ראוי לסוכה, נמצא דעשה כאן גג ולכן אסור משום אוהל עראי. הרי דפליגי רש"י ותוס' בפריסת מחיצה בשבת, דלרש"י אין כלל שם אוהל במחיצה ומותר לפורסה, ולתוס' מחיצה המתרת כגון שמתירה סוכה או שמתירה טלטול אסור לפורסה משום אוהל עראי כמו שאסור לפרוס גג בפני עצמו.

ובשיטת רש"י צ"ב מדוע חילק בין גג למחיצה, הא כשם שהעושה גג בפני עצמו לא עשה אלא חצי אוהל ואפ"ה אסור משום אוהל עראי, ה"נ כשעושה מחיצה עשה כאן חצי אוהל וצריך להיות אסור משום אוהל עראי.

ובשיטת תוס' צ"ב מדוע במחיצה כתבו דרק אם היא מתרת אסור לפורסה משום אוהל, ובגג לא כתבו שרק גג המתיר אסור, ומשמע דגג אפי' שאינו מתיר אסור לפורסו, ומ"ש גג ממחיצה.

ונראה לבאר דיסוד מחלוקת רש"י ותוס' הוא בביאור דין אוהל קבע שחייב מדאורייתא. דלשניהם הוקשה מה שהקשינו לעיל היאך משכח"ל אוהל קבע שיתחייב מדאורייתא הא סתם אוהלים אינם קבועים כבית וא"כ הוי כבנין עראי שאסור רק מדרבנן, ואי נימא דאיירי באוהל שקבעו חזק יותר מסתם אוהלים, א"כ זה ממש האב של בונה ואינו רק דין אוהל שהוא תולדה דבונה. וכאן נפרדו דרכם של רש"י ותוס' לב' שיטות.

ביאור שיטת רש"י

רש"י סובר דדין אוהל קבע שחייבים עליו חטאת איירי בבית קבוע הקיים לעולם דרק על בית קבוע חייבה התורה חטאת. והחילוק בין בונה שהוא האב מלאכה לאוהל שהוא תולדה, דהחיוב של בונה הוא גם על קירות הבית וחיוב אוהל הוא רק על גג הבית. והטעם שיש חילוק ביניהם, דהנה הרוצה לבנות בית קבע, את קירות הבית הוא מוכרח לבנות מחומר חזק למען יעמדו ימים רבים, אבל אחר שכבר בנה קירות חזקים יכול לעשות הגג מחומר חלש כגון יריעה ע"י שפורס אותה על קירות הבית ויהיה שפיר בית גמור הקבוע לעולם, וכמו שהיה במשכן שאת הקירות בנו מעצי שיטים שהם חומר חזק ולגג פרסו יריעות. נמצא לפי"ז דבין החיוב של בונה שהוא אב מלאכה בין החיוב של אוהל קבע שהוא תולדה איירי בבית קבע, והחילוק ביניהם דבונה הוא מחומר חזק שהדרך לבנות עמו קירות לבית ובזה שייך החיוב בין בקירות הבית בין בגג, משא"כ אוהל שהוא מחומר חלש ואין הדרך לבנות עמו קירות לבית אלא גג לבית בזה שייך החיוב רק בגג.

ולכן סובר רש"י דגם האיסור דרבנן של אוהל עראי שייך רק בגג ולא במחיצות, דמחיצות אינו דומה כלל לדין אוהל דאורייתא שהוא רק בגג [וגם דין בנין עראי לא יהיה במחיצות מיריעות דבנין עראי שייך רק בחומר חזק שאפשר לבנות עמו קבע אלא שהוא חיבר את זה לא בחוזק כ"כ כעין צידוד אבנים, אבל יריעות שאין שייך כלל לבנות עמהם קירות קבע אין כאן אפי' בנין עראי ומותר]. ורק העושה גג שייך בזה איסור מדין אוהל עראי דדומה לאוהל דאורייתא דתרוויהו בגג אלא דאוהל קבע האסור מדאורייתא זה רק כשפורס ע"ג קירות קבע הראויות לבית, אבל כשאינו פרוס על קירות קבע הוי אוהל עראי דאסור מדרבנן.

והנה לקמן (דף קל"ז:) מבואר במשנה דחכמים סוברים שאין תולין את המשמרת ביו"ט ואמרי' בגמ': איבעיא להו תלה מאי אמר רב יוסף תלה חייב חטאת [משום אוהל], א"ל אביי אלא מעתה תלה כוזא בסיכתא ה"נ דמיחייב. ופרש"י: תלה כוזא בסיכתא - תלה כלי קטן במגוד ה"נ דמיחייב והכא נמי מאי חיובא איכא באוהל עראי בנין גמור לא הוי ומדרבנן הוא דמתסר, עכ"ל.

ויש לדייק בלשון רש"י מדוע כתב "בנין גמור לא הוי", הא לא איירי כאן בדין בונה אלא בדין אוהל והול"ל אוהל גמור לא הוי ומדרבנן הוא דמתסר.

אבל ע"פ האמור, לשון רש"י מדוקדק מאוד דכל חיוב אוהל מדאורייתא הוא רק כשיש "בנין גמור" מלמטה דהיינו כתלים חזקים הראויים לבית שאז חייב בפריסת היריעה עליהם לגג מדין אוהל קבע. אבל במשמרת דבנין גמור לא הוי דהיינו בכתלים שלמטה, הלכך אין בפריסת המשמרת למעלה דין אוהל קבע אלא אוהל עראי ומדרבנן הוא דמתסר.

עוד יש להביא ראיה מדברי רש״י בביצה (דף ל״ג:) וז״ל: האי מדורתא - היסק גדול שעושין לפני שרים **כדרך בנין** עושים למעלה **ודומה לאוהל**, עכ״ל. ולכאורה קשה דפתח בדרך בנין וסיים דדומה לאוהל.

וע״פ האמור ניחא שהרי כתב דהמדורה עשויה מד׳ כתלים ומגג שסודרין עצים על הכתלים, ולכן על הד׳ כתלים כתב דהוי דרך בנין דבכתלים שייך רק בונה ולא אוהל ועל הגג כתב דדומה לאוהל, דהוי חומרא טפי דמצד בונה לא שייך בסידור עצים אלא איסור דרבנן אפי׳ כשעושהו ע״ג כתלים קבועים כיון שלא קבעו היטב והוי בנין עראי, אבל מדין אוהל שייך בסידור העצים גם איסור דאורייתא אם היה עושהו על בנין קבע, הלכך נקט רש״י בזה דין אוהל.

היוצא מזה, דשיטת רש״י דהדתניא אהלי קבע לא יעשה ואם עשה חייב חטאת איירי בפורס יריעה לגג ע״ג כתלים קבועים הראויים לבית, והוי תולדה דבונה ולא אב של בונה, דהאב של בונה הוא רק בבונה בחומר חזק הראוי גם לכתלי הבית אבל ביריעה שהיא חומר חלש וראויה רק לגג הבית הוי תולדה.

ואוהל עראי האסור מדרבנן הוא כשפורס יריעה לגג לא ע״ג כתלים קבועים. ועשיית מחיצה ביריעה אינה אוהל כלל ומותר לפורסה לכתחילה בשבת.

ביאור שיטת תוס׳

אבל תוס׳ סברו דהדתניא אוהל קבע לא יעשה ואם עשה חייב חטאת איירי בסתם אוהלים. ואהלי קבע אין פירושו ״קבוע״ אלא ״קובע״, כלומר דנהי דסתם אוהלים אינם קבועים כבית, וכדנתבאר לעיל, מ״מ לא דמי לצידוד אבנים שנאסרו רק מדרבנן כיון שאינם קבועים והוי בנין עראי. דבאוהל יש מעלה גדולה שאין בצידוד אבנים, דבאוהל אפי׳ אם פרסוהו רק לשעה קלה מ״מ בשעה זו הוא ״קובע״ על המקום שתחתיו מציאות חדשה. דעד עכשיו היה המקום רה״ר וכל הרוצה יכול לעבור בו וע״י האוהל נעשה רשות היחיד. וגם מתחילה לא היה מוגן משמש וע״י האוהל נעשה מוגן. וזה הכוונה אוהל קבע לא יעשה דכל אוהל אע״פ שהוא עראי מ״מ כיון ש״קובע״ כאן מציאות חדשה, בזה חידשה תורה דין אוהל שאסור מדאורייתא דהוי תולדה דבונה [ו״קובע״ אינו חייב להיות בקביעות לתמיד אלא כמו ״וקבעו״ שמונת ימי חנוכה, דאין הכוונה דבקביעות בכל עת הוא חנוכה אלא בכל שנה כשמגיע כ״ה בכסלו. ה״נ באוהל חשיב קובע דבכל זמן ובכל מקום שיפרסוהו יקבע על המקום מציאות חדשה]. ולפ״ז אוהל קבע זה אוהל שלם המורכב מב׳ דברים: א. גג. ב. מחיצות. ואוהל עראי הוא כשעושה רק אחד מב׳ הדברים האלו דהיינו שפורס רק גג או רק מחיצה, ולכן חלקו תוס׳ על רש״י וסברו דגם עשיית מחיצה לחודה הוי אוהל עראי, כיון דסוברים שאוהל קבע מורכב

גם ממחיצה, וכשם שעושה גג לבד הוי אוהל עראי כיון שעשה חצי אוהל ה״נ בעושה מחיצה לבד הוי אוהל עראי דגם בזה עשה חצי אוהל.

אבל רש״י שסבר שאוהל קבע זה רק גג וכדלעיל, לכן סבר דמחיצה לאו אוהל היא כלל.

והא דהקשינו לעיל על תוס׳ מדוע במחיצה כתבו דרק מחיצה המתרת אסור ובגג לא כתב דרק גג המתיר אסור ומשמע דכל גג אסור, י״ל דהא כתבנו שאוהל קבע מורכב מב׳ דברים מגג וממחיצות, וכל דבר בא למטרה אחרת, דהגג עיקר מטרתו הוא לקבוע באוהל צל וכמש״כ (בראשית י״ט, ח׳) כי על כן באו ״בצל קורתי״. וגם בסוכה מבואר שצריך שיהא הצל מהסכך ולא מהדפנות. והדפנות עיקר מטרתם הוא להבדיל הרשות מרה״ר ולקבוע כאן רה״י, ונהי דמועיל גם לצל מ״מ עיקר מטרתם הוא הבדלת והתרת הרשות.

ולכן בעושה מחיצה לבד אינו אסור רק במחיצה המתרת דרק בזה נחשב שעשה חצי אוהל קבע, דאם אינה מתרת אינה דומה כלל למחיצה של אוהל קבע. משא״כ בעושה גג לבד אפי׳ כשלא בא להתיר, הוא עושה כאן חצי אוהל קבע דגם באוהל קבע אין הגג בא לקבוע היתר אלא לקבוע צל.

סיכום דיני פריסת אוהל

נמצא שיש ארבע דרגות בפריסת אוהל שחלוקים בהם רש״י ותוס׳.

א. הפורס יריעה על גבי כותלים קבועים וחזקים הראויים לבנין קבע, לרש״י זהו דין אוהל קבע שחייב מדאורייתא כיון שהוא ״קבוע״ כבית והוי תולדה דבונה. ולפי תוס׳ זה נכלל באב של בונה כיון שעושה כאן בית קבוע.

ב. העושה אוהל שלם מחיצות וגג, לרש״י יש רק על הגג איסור אוהל עראי, ולפי תוס׳ כל האוהל הוא אוהל קבע שחייבים עליו מדאורייתא כיון שהוא ״קובע״ על המקום שתחתיו הגדרה חדשה.

ג. הפורס גג בפני עצמו, בין לרש״י בין לתוס׳ הוי אוהל עראי, לרש״י משום שלא פרסו ע״ג כתלים קבועים וחזקים, ולפי תוס׳ משום שלא עשה אוהל שלם.

ד. הפורס רק מחיצה, לרש״י מותר לכתחילה דאינה אוהל כלל, ולתוס׳ הוי אוהל עראי אם היא מחיצה המתרת כיון שעשה חצי אוהל ואסור מדרבנן.

הרב חיים יו"ט קולסקי

בסוגיא דגוד - שיטות הראשונים ופסק הרמב"ם והשו"ע

בגמ' שבת ריש פרק תולין (קל"ח) מבוארים דיני עשיית אוהל בשבת. ונשנו שם כמה סוגי אוהל. ואחד מסוגי האוהל נקרא בשם גוד, ונשנה דינו פעמיים: א. בריש ע"א אביי מנקיט חומרי מתניתא וכו'. ב. בע"ב הובאה ברייתא לגבי גוד בכיסנא ודברי רב בזה.

והנה הלכה זו אינה ברורה בשפה פשוטה וניתנת להתפרש בכמה אנפין על שלא באו הדברים ברורין מחודדין בדברי הגמ'. ונשנו בזה כמה מהלכים בדברי הראשונים, וצריך ביאור בכל פירוש יסודו ושרשו ענפיו ותוצאותיו. ה' ישמור צעדינו וינחנו במעגלי יושר.

•

ראשית דבר דברי הגמ' כך הם: א. בע"א אביי מנקיט חומרי מתניתא (פירוש חורז כללי בריתות. רש"י). אחת הבריתות שעשיית גוד בשבת פטור אבל אסור. ב. בע"ב שם שלח רמי בר יחזקאל וכו' הא דתניא גוד בכיסנא מותר לנטותו בשבת (והנה כאן נשנה היתר בגוד ולעיל בע"א קתני פטור אבל אסור, וראה להלן בזה).

ועל ברייתא זו אמר רב לא שנו דמותר אלא בשני בני אדם, אבל באדם אחד אסור. ע"כ תוכן דברי הגמ' ויותר מזה לא נתבאר שום דבר בגמ'.

והנה יש לשאול בגמ' זו ג' שאלות:

א. גוד זה מה טבעו ומה צורתו ואיזה סוג אוהל הוא, כדי להבין גדר הדין שנתחדש בזה.

ב. סתירת ב' הברייתות, דברייתא דאביי בע"א קתני פטור אבל אסור, ובע"ב בברייתא שלפני דברי רב נשנה גוד בכיסנא מותר. הרי שזה אוסר וזה מתיר. ויש להבחין בברייתא המתרת נשנה גוד "בכיסנא", מה שלא נשנה בברייתא האוסרת דאביי, ובאמת צריך ביאור האי כיסנא מה ענינו ומה טיבו.

ג. הא דרב אסר באדם אחד והתיר בשני בני אדם, מה הסברא בזה.

והנה כהמשך לדברי רב, אמר אביי וכילה אפי' עשרה בני אדם אסור דאי אפשר דלא מימתחא פורתא. ויש להבין מזה ג"כ טעמו של רב דאסר באדם אחד דממתח שפיר, וצ"ב בכל זה ויבואר להלן.

•

שיטת רש״י בזה: א. פירוש גוד - הוא עור של בהמה תפור ופיו רחב מאוד ויש לו שנצים, ועוברי דרכים ממלאין אותו יין או חלב במקום שתוקעין שם אוהליהם ללון ושוטחין אותו, ופיו מתוח ע״ג יתידות, והרוח עוברת תחתיו ומצטנן שלא יתקלקל היין והוי דומה לאוהל לאחר שנמתח, עכ״ל.

נתבאר בדבריו, שיסוד האיסור דהוא דומה לאהל עראי, אף שאין עיקר ענינו להיות לאהל אלא שאסרו חז״ל כיון דדומה לאהל אחר שנמתח.

ואף דידוע שיטת רש״י שבכל אופן שאין מתכוין לאוהל ממש, כגון מיטה או קדירה ע״ג שני חביות מותר לדידן דקיימא לן כר״ש דדבר שאין מתכוין מותר [כמו שפירש רש״י ז״ל בביצה ל״ג ע״א וגם פירושו כאן בדין כסא גלין בסוגיא דנן הולך כשיטתו שם דלר״ש מותר דאין מתכוין, כן כתב תהלה לדוד שט״ו ח׳], וא״כ הרי כאן בגוד הרי אין מתכוין ממש ולמה אסור.

ויש לחלק בין גוד לשאר דברים הדומין לאוהל כגון מיטה וכדו׳, דמיטה וכדו׳ הרי התירו כיון דכל עיקר שימושה מלמעלה. עיקר תכלית בנין המיטה הוא להשתמש מלמעלה, ולא איכפת ליה מה שנוצר מלמטה כאוהל בלא מתכוין. אבל בגוד דנן עיקר סיבת פריסתו לצורך חלל האויר שלמטה, וכוונת הפורס הוא לאותו חלל. לכן אף שאין זה כאוהל להגן ממש, דמי שפיר לאוהל דמתכוין לאותו המקום שהוא דומה לאוהל [ולכאו׳ תירוץ זה נכון ליישב ג״כ קושית הרשב״א על התוס׳ שכתבו שאין איסור בעשיית דבר הדומה לאוהל בלא מחיצות, הובא בביה״ל שט״ו ס״ג ד״ה מטות שלנו].

ועל קושיית הסתירות בב׳ הברייתות, שהאחת אוסרת והאחת מתירה, עמד על זה רש״י בע״ב (ד״ה מותר לנטותו בשבת) וז״ל: והא דאמרן לעיל פטור אבל אסור היכא דלא הוה מתוקן בכיסנין, עכ״ל. הרי שתלה הדין בכיסנין, והשתא צריך ביאור האי כיסנין מאי נינהו ומה כוחם יפה להתיר. ופירש רש״י (בד״ה גוד בכיסנין) וז״ל: גוד ברצועותיו ומונח על מקום קבוע שלו, עכ״ל. פירוש כיון שמונח כך מער״ש נחשב כהתחיל עשייתו מער״ש, וכדקיי״ל דמותר להוסיף על אוהל עראי בשבת כשיש טפח פרוס מבעו״י. וכמו שמצאנו דוגמתו בדף קל״ח ע״א גבי טלית כפולה שיש עליה חוט או משיחה מבעו״י שמותר לנטותה, ומבואר ברש״י שם הטעם כיון דהוה כאילו התחיל מבעו״י והוה רק מוסיף על אוהל עראי ושרי.

אמנם חזינן בזה דכיסנא שנאמר בגוד לאו היינו חוט או משיחה שנאמר בטלית כפולה, כפי שנראה בהבדל הלשונות, וגם יש להוכיח זה מהא דמצאנו דבכילה שיש בגגה טפח מהני חוט ומשיחה, ואילו גבי כיסנא בסוגיא דגוד בע״ב אסר אביי בכילה בכל אופן.

והיינו, דחוט או משיחה היינו שכל הטלית מונחת תלויה על מוט המונח בין שני כתלים, והטלית מצומצמת למקום אחד, ויש חוט המחובר לטלית למשכה בזה, משא״כ גוד בכיסנא כל הגוד מונח זרוק על הקרקע, ורק מחובר באחד העמודים. ונמצא דלפי פירוש רש״י אכן דשני סוגי דברים הם, החוט והכיסנא. ולהלן נביא עוד סברת פרטי הדין בכיסנא בע״ה.

ומה שחילק רב בכיסנא בין אדם אחד דאסור לב׳ בני אדם דמותר, פירש רש״י דבאדם אחד מימתח שפיר בב׳ בני אדם לא מימתח שפיר וכנ״ל שכן משמע בגמ׳ בהמשך בדברי אביי.

ופירש הריטב״א דאפי׳ שהוא כבר על מקום קביעותו, והיינו כהתחיל מבעו״י, אפי׳ הכי כיון שהוא מותח אמרינן דחשיב כהתחיל בה בשבת, דהמתיחה הוא עיקר ואין המתיחה תוספת אוהל אלא עושה האוהל מתחילתו ועד סופו.

הרי למדנו, דאף שהכיסנא נחשב כהתחיל מבעו״י גבי ב׳ בני אדם שאינם מותחין, מ״מ באדם אחד שמותח נחשב כעשייה חדשה לגמרי. ויש להבין שהיות המיתוח כנעשה מחדש, היינו דוקא גבי כיסנא שמונח בעלמא, וגבי מיתוח לא חשבינן מה שמונח כהתחיל מבעו״י. אבל בחוט ומשיחה שעניין התחלתו מבעו״י אינו מה שמונח אלא מה שמוכן לו חוט למשכו, זה חשוב מוכן מבעו״י ג״כ כשמונח, ובזה מתיישב הא דבכילה מהני חוט או משיחה מבעו״י ובסוגיין אסר אביי בכילה אפי׳ עשרה בני אדם, דההיתר דמונח מבעו״י אינו מועיל באופן שמותח וכילה אי אפשר דלא מימתחא פורתא.

נמצא בידינו שיטת הסוגיא לפי רש״י: א. דגוד אסור אפי׳ שאינו אוהל ממש כיון שכוונתו לאויר שתחתיו. ב. היתר נוסף נתחדש בזה מה שמונח ברצועותיו על המוט אף שאין לו טפח מבעו״י או חוט או משיחה [והנה זה לא מצאנו אם מועיל גם באוהל ממש]. ג. ההיתר הנ״ל הוא דוקא כשאינו מותח.

•

שיטת רבינו יונה שהובא ברשב״א ובריטב״א, והובא בב״י בשם הר״ן, בפירוש גוד אינו חולק על פירוש רש״י הנ״ל. וטעם איסור גוד לפי רוב הראשונים החולקים על רש״י, דגם מיטה אסור לפי רש״י כיון שמתכוין לעשות דבר הדומה לאוהל, וא״כ גוד פשיטא דאסור.

וגבי סתירת הברייתות לא נתבאר בדבריו דכיסנא הוא גורם להתיר וא״כ הסתירה קיימת, והא דנקט כאן כיסנא לאו דווקא וכדי נסבא. וי״ל דבדברי רב מתיישבין הברייתות, שם דאסור דמיירי באדם אחד וכאן דמותר דמיירי בשני בני אדם.

וביאור העניין, דבשני בני אדם מותר כיון דנעשה בחד זימנא אין זה כדרך בנין שבונים מעט מעט שאין דרך

בנין לבנותו בבת אחת. ולכן שני בני אדם מותרין דשייך לעשות בבת אחת, משא״כ אדם אחד קושר וחוזר וקושר כדרך בנין שבונה מעט מעט. וצ״ל דבכילה דאסר אביי אפי׳ בי׳ בני אדם, כיון דאי אפשר להניחו בבת אחת. והבין הרשב״א מדבריו, דבבת אחת מתיר שפיר בכל עניני אוהל כמו במיטה ואפי׳ באוהל ממש. והקשה דאפי׳ דף ע״ג מחיצות שמניח בבת אחת הכי נמי דשרי, ולמה אסרינן בקדירה ע״ג שתי חביות, הלא מניחן בבת אחת הוא.

ותירץ הרשב״א דהתם כן הוה דרך בנין, בקדירה ובמיטה, כיון דעושה ג״כ הדפנות ונמצא דלא נעשה הכל בבת אחת. ויש כאן מקום לעיין, אם זה מתאים לשיטת הרשב״א דחולק על תוס׳ דאוסר במיטה אפי׳ בלא מחיצות, וגם שמשמע ממסקנתו דלהניח דף ע״ג מחיצות כשהמחיצות כבר עשויות שרי אפי׳ כשהוא להגן. ויש לדון בזה הרבה, ועיין בחזו״א ריש סימן נ״ה שהפליג לחדש בזה ואין כאן מקומו.

נמצאנו שנתחדש כאן בגוד היתר חדש של עשיית אוהל בבת אחת, והרשב״א כתב דזהו דווקא כשלא עשה המחיצות בשבת.

ועיין בריטב״א שהביא שיטת הרמב״ן שנתן סברא אחרת להתיר בשני בני אדם, כיון דשניים שעשאוהו פטורין, ועיקר אוהל עראי הוא רק דרבנן, לכן כאן מותר בשניים שעשאוהו. והריטב״א מציין בזה דחידוש זה מחוור מכולם. והא דאסר אביי בכילה אפי׳ בי׳ בני אדם, דאי אפשר דלא מימתח פורתא ונחשב שכל אחד בעצמו עושה ואין כאן שניים שעשאוהו בהך פורתא.

ולפי זה, לכאורה הוא הדין במיטה שעשאוהו שניים, שצריך להתיר כמו בגוד, אם לא שנאמר דכל אחד בעצמו עושה משהו לבד כמו בכילה. אך דברי הרמב״ן עצמן לא הובאו בפוסקים ולא מצאנו היתר זה בשאר איסורי דרבנן אחרים.

•

ע״כ ראינו סוגיות הגמ׳ ופירושי הראשונים, וכאשר נפנה להלכה ולדינא יש ללמוד איך העלו סוגיא זו בספרי ההלכה הרמב״ם והשו״ע.

הנה כל הנתבאר משיטות הראשונים, דהיינו שיטת רש״י דיש איסור מחודש בגוד, והיתר בזה כשנתון ברצועותיו מבעו״י. ושיטת רבינו יונה שנתחדש כאן היתר של עשיית אוהל בבת אחת. וכיו״ב שיטת הרמב״ן ששניים שעשאוהו מותר, לא באו דבריהם ברמב״ם ובשו״ע לפנינו.

וברמב״ם מצאנו הלכה שפרטיה דומין לדיני גוד המבוארים בגמ׳, והוא מה שכתב בפרק כ״ב הל׳ ל״ב והובא זה גם בשו״ע שט״ו סי״ב. ועיין בר״ן על הרי״ף שכתב דסבירא ליה להרמב״ם דגוד היינו פרוכת [ואפשר דתרגומו של גוד היינו פרוכת מלשון פרגוד, כמו בפר׳ תרומה פרק

כ״ו פסוק ל״א ביאר רש״י פרוכת בלשון חכמים פרגוד].

וז״ל הרמב״ם והשו״ע: הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך לזהר שלא יעשה אוהל בשעה שנוטה, לפיכך אם היא פרוכת גדולה תולין אותה שניים אבל אחד אסור, ואם הייתה כילה שיש לה גג אין מותחין אותה, ואפי׳ עשרה, שאי אפשר שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אוהל עראי עכ״ל.

ועתה נבוא בע״ה לבאר דבריו בפרטי ההלכה המוזכרים בזה, ומזה יתבאר שיטתו בהך סוגיא.

הנה ביסוד איסור גוד משמע מדבריו שאין בזה איסור בעצם נטיית הפרוכת, וזו שלעצמה מותרת, אלא משום חשש שמא ייעשה אוהל טפח בגגו אסרהו באדם אחד. ולכאורה מבואר בפשטות דין זה, שבנטיית מחיצה לא שמענו איסור כשאינה מתרת וכמבואר בשו״ע ס״א.

אמנם עיין ברמב״ם הקודם שם הל׳ כ״ט ובשו״ע ס״י, שהזכיר בסוף דבריו אחר שכתב דבטלית כפולה מהני חוט ומשיחה שהייתה תלויה בהן מער״ש, סיים בזה ״וכן הפרוכת״, משמע דבלא חוט ומשיחה אסור לנטות פרוכת בשבת. ולכאורה זה צ״ע מהנ״ל בס״א דמחיצה שאינה מתרת מותר להעמידה בשבת.

ועיין שם במ״מ והובאו דבריו במג״א שנדחק לפרש בדברי הרמב״ם, דמה שכתב וכן הפרוכת לא קאי אדלעיל שבטלית כפולה בעי חוט ומשיחה, אלא בפרוכת מותר להעמידה בשבת גם כשאין חוט ומשיחה, כיון שהיא מחיצה שאינה מתרת. ונמצא מתפרש בדבריו, דכמו שבטלית כפולה מותר בחוט ומשיחה, בפרוכת מותר גם בלא חוט ומשיחה.

ועיין במשנ״ב ובשעה״צ שתמה על זה בחזקה, שאי אפשר להוציא דברי הרמב״ם מפשוטם שמשמע דפרוכת מותרת כמו טלית כפולה אך ורק בתנאי שיש חוט ומשיחה מבעו״י, ולכן עקר הסלע ממקומו והפליא לחדש על פי דברי הר״ח שזכה לאורו מחדש, דשיטת הרמב״ם ויסודו ברי״ף ובר״ח, דמחיצה שאינה מתרת אסורה לעשותה בשבת, ודינה שווה ממש לטלית כפולה שאם יש עליה חוטין מבעו״י מותר ואם לאו אסור.

ובעקבות זה, הוצרך לדחות מהלכה את דברי הרמב״ם הללו שהובאו בשו״ע, מאחר שהם סותרים את הדין המפורש בטור ובשאר פוסקים, וכן התחיל השו״ע בריש הסימן דמחיצה שאין מתרת מותר בכל גווני.

וכמובן שכל זה דוחק גדול מאידך גיסא, לדחות את דברי השו״ע מהלכה, וגם לומר שהסעיפים סותרין זה לזה. והשם יאיר עינינו [וראה עוד להלן בזה].

ונמצא עכ״פ פירוש דברי הרמב״ם הל״ב ובשו״ע סי״ב, הנוטה

פרוכת וכיוצא בה וכו׳ שחילק בין אדם אחד לשני בני אדם דמיירי באופן המותר דהיינו להמג״א במחיצה שאינה מתרת, ולהמשנ״ב מיירי נמי שיש בה חוט ומשיחה, ודווקא בהכי שרי לדעת הרמב״ם לפ״ד.

ויש להעיר, דבס״י כשכתב וכן הפרוכת, לא חילק בהיתר זה והתיר בנטיית פרוכת להמג״א בלא חוט ולהמשנ״ב עם חוט, בסתמא, ולא חילק בין אדם אחד לשני בני אדם. וכאן בסי״ב חזר בדבריו וסייג דשרי רק בשני בני אדם.

כמו״כ יש להעיר עוד, להמשנ״ב שאוקים בסי״ב דמיירי שיש בה חוט ומשיחה מבעו״י, למה לא הוזכר פרט זה בלשון הרמב״ם והשו״ע. ומשמע דמותר בכל גווני [ואולי י״ל דהוה כהמשך אדלעיל מינה, ולא אתי שפיר כ״כ דהא גם הפסיק בסי״א בדין כילת חתנים].

ואולי היה אפשר ליישב כל התמיהות הנ״ל, ונפרש דמה שכתב בסי״ב מיירי בפרוכת בלא חוט ומשיחה, ובא עכשיו לתלותה בשבת מחדש, וזה מותר כמו שהסכימו כל הפוסקים בס״א דמחיצה שאינה מתרת מותר להעמידה בשבת. ולא נאמר שהרמב״ם חולק על זה, אלא שבאדם אחד יש לחוש שמא יעשה אוהל, ולכן באופן זה שאין חוט ומשיחה לא הותר אלא בשני בני אדם דבזה לא חיישינן שמא יעשה אוהל.

וכן מורה הלשון, דמיירי בלא חוט ומשיחה, ממה שכתב ״הנוטה פרוכת״ ״תולין״ ולא כתב שבא למתוח בשבת, כמו גבי כילה שנקט ״אין מותחין״ דשם מיירי בחוט ומשיחה.

אבל בס״י שם שכתב אחר דין טלית כפולה וכן הפרוכת, ודאי מיירי דיש חוט ומשיחה, כפשטות הלשון וכטענת המשנ״ב כנ״ל. והא דצריך חוט ומשיחה, כדי להתיר אפי׳ באדם אחד, שע״י החוט ומשיחה א״צ לחשוש שיעשה גג טפח. ואתי שפיר הלשון ״וכן הפרוכת״ דמצריך חוט ומשיחה כמו בטלית כפולה, אע״ג דמחיצה שאינה מתרת מותרת בלא חוט ומשיחה, מ״מ מחמת החשש שיש באדם אחד שיעשה אוהל ולכך צריך חוט ומשיחה.

והא דמהני חוט ומשיחה להסיר החשש שיעשה אוהל, י״ל שמוכח כן מדין טלית כפולה, שהתירו למותחה כשיש חוט ומשיחה מבעו״י. ולכאורה למה לא חששו שמא ייעשה אוהל, והיינו כיון שיש חוט ומשיחה לא חיישינן. ה״נ בפרוכת באדם אחד לא חיישינן כשיש חוט ומשיחה. וזהו שכרכן הרמב״ם בהלכה אחת דזהו ממש דין אחד.

ולפי זה מתישבין כל הקושיות: 1. מה שהוכיח המשנ״ב בפשיטות הלשון דבעי חוט ומשיחה בפרוכת. 2. הא דמחיצה שאינה מתרת מותרת אף בלא חוט ומשיחה, ואצ״ל שהרמב״ם

חולק בזה. 3. מה דמשמע בלשון ההיתר וכן הפרוכת בסתמא, שלאו דווקא בשני בני אדם, אלא אפי׳ באדם אחד, כיון שיש חוט ומשיחה. 4. דבסי״ב בדין הנוטה פרוכת וכו׳ שלא הוזכר חוט ומשיחה, אכן מיירי בלא חוט וכו׳.

וביאור החילוק דבאדם אחד חיישינן שמא יעשה אוהל, והלא אין מתכוין כלל, והאריכו בזה המשנ״ב ועו״פ.

יש הרבה להאריך בכל זה ואין כאן המקום.

הרב מאיר אליהו כהן

קונטרס בביאור דיני תוספת אוהל עראי (סימן שט"ו סעיף ב)

לע"נ מו"ר הג"ר נתן יהודה ליב ב"ר אלימלך זללה"ה ת.נ.צ.ב.ה.

פרק א'

בביאור הדין דמוסיפין על אוהל עראי (תמיהה דלכאו' עושה מלאכה, חקירה אם העיקר בער"ש או ההתחלה בעלמא, ומה שצ"ע בזה, מסקנת הדברים עפ"י יסוד איסור אוהל עראי).

פרק ב

בדין תוספת על אוהל שע"י לבוד (הפליאה שמותר אוהל כזה לעשותו בשבת, וי"ל בזה, קושית החזו"א בדברי המשנ"ב, וי"ל בזה, שיטת החזו"א ושיטת דרכ"ש – צ"ב רב בזה, וביאור שיטתם).

פרק ג'

בדין מחצלת כרוכה מבעו"י (דרך הט"ז והא"ר, חידוש המאמ"ר, קושית הדרכ"ש, וי"ל בזה, ודעת הדרכ"ש, וי"א דווקא כשגללה כאן, ואי"ז במשמע, שיטת החזו"א בזה וביאורו).

פרק א' - בביאור הדין דמוסיפין על אוהל עראי

אחת המלאכות האסורות בשבת - מלאכת בונה. והעושה אוהל קבע - הוא תולדת בונה. וגזרו על אוהל עראי משום אוהל קבע. כ"ז מבו' ברמב"ם ויסודו בגמ' ר"פ תולין (שבת קל"ח.).

ונתחדש בזה דין - דמותר להוסיף על אוהל עראי. ויסודו במתני' דפקק החלון (שבת קכ"ה:), דפלוגתא דר"א ורבנן, וקיי"ל כרבנן דשרו. והובא בגמ' בעירובין (ק"ב.) לענין מחצלת הסוככת על שוורים ועל ספינה, ובשו"ע שט"ו סעיף ב'.

והדין הזה בעצם יסודו, אומר דרשני, שמן הסברא לפום ריהטא, אין לו מובן. דלכאורה - אם עשיית אוהל עראי אסורה, הרי המוסיף אף הוא "עושה אוהל עראי", באותה דרך שהעושה אותה מתחילה. ומה בצע יש בכך שהוא מוסיף

על העשוי מכבר ואינו עושה מחדש. הרי כל פיסת אוהל – שם אוהל יש לו לעצמו, והר״ז דומה לזורע גרעין אחר גרעין שזרוע מער״ש, וכקוצר אלומה אחר אלומה שנקצרה מערב שבת.

ואם תמצי לומר – שענין המלאכה, הוא עשית אוהל, וכל אוהל שגדול ורחב הרבה – שם ״אוהל אחד״ יש לו, והכל כנוס תחת שם אחד, ולא דמי לשני אוהלים נפרדים, ולכן העושה מתחילה – הוא הרי עשה אוהל, שלפני כן – לא היה אוהל ועכשיו יש, אבל המוסיף – הרי אוהל חדש שני לא ניתוסף, התוספת כלולה בשם הראשון – אלא שהורחבו מידותיה, ונמצא כי ״עשיית אוהל״ לא קיים זה, רק הרחיב את האוהל הקיים זה מכבר.

מכל מקום – הרי ריבה בשיעור האוהל, והגדיל האוהל הראשון והוסיף במלאכתו, ואף שיש כאן אוהל מלפני שעשה מה שעשה, הרי הוסיף עשיית מלאכה והגדיל הכמות, ולא דמי למבשל אחר מבשל, שאחר שהאוכל מבושל ומתוקן בגמר בישולו (לכל שיטה כדעתה) אין מקום לפעולת בישול באוכל זה, כמו שא״א לטחון את הטחון, דכאן הרי מוסיף שטח שלא היה בכלל אוהל – ועושה אותו בכלל האוהל, ואין לומר כאן שאוהל אחר אוהל – לא עשה כלום.

עוד יש להקשות, מאחר שעיקר איסור אוהל עראי – הוא גזרה אטו אוהל קבע (כמבואר ברמב״ם), והרי המוסיף על אוהל קבע (״הוספת קבע״ על אוהל) חייב כמו העושה אותה מתחילה (פמ״ג, הובא כאן שט״ו בשעה״צ ו׳ ובמשנ״ב סקי״ז, וכ״ה בשש״כ ובאורח״ש. ודלא כקרבן נתנאל פ׳ תולין אות ה׳ – דשרי, ועיין דרכ״ש עמ׳ רנ״א שתמה ע״ז. ובאמת – בש״ס לא מצינו שום מקור לזה, ומן הסברא מהיכא תיתי להקל בזה – וככל הנ״ל). **ולפי הגזירה** – הרי יש לאסור הוספת אוהל עראי אטו הוספת קבע, כמו שגזרו על עיקר עשיית אוהל עראי אטו עשיית אוהל קבע, מ״ש עשייה דגזרו, ומ״ש הוספה דלא גזור. וזה לכאו׳ פליאה גדולה, ונראה שמזה הפליג הקר״נ לחדש דגם באוהל קבע – מותר להוסיף על טפח עשוי מבעו״י, ולדעתו – יגדל התימה מאידך – איך מותר להוסיף בקבע, הרי מלאכה ממש קא עביד, וכהנ״ל.

•

איך שהוא, הדין הזה קיים ונפסק להלכה שמותר להוסיף על אוהל עראי, ויש לחקור בגדר האי דינא, אם ענינו שהאוהל העיקרי – שהוא יסוד המלאכה – כבר עשוי מערב שבת, וכל מה שמוסיף בשבת – הרחבה בעלמא היא על מלאכה שכבר בוצעה מערב שבת, ואינה חשובה כלום מה שמוסיף בשבת, ולכן מותר.

או יתכן – שבאמת מלאכת אוהל הוא עושה בשבת, ומה שמוסיף – עשייה חשובה היא, אלא כל שכבר התחיל משהו – התחלה כל דהו מערב שבת, דין גרמא ליה היתר, כיון שאין התחלתו בשבת, אף שעיקר עשייתו בשבת.

ובחילוק שני הצדדים - תתחלק התמיהה על עצם הבנת הדין. דלצד הראשון - שהאוהל כבר עשוי מער״ש, והוספה כל דהו בשבת - אינה חשובה עשיית אוהל, הרי יסוד הדין בזה - מובן - שהוספה שאינה נחשבת - אינה מלאכה, אבל הקושיא בזה - שלכאורה המציאות אינה כן, אלא הוספת אוהל היא כן חשובה - ממש - כמו עשיית אוהל מתחילה, וקשה מאוד לקרוא בזה - שעשה מלאכתו בששת ימים וביום השביעי שבת מעשייתו.

והרי מצינו שהתירו להוסיף - בפקק החלון - באופן שע״י הסתימה חוצץ בפני הטומאה, מה שלא היה אלמלא סתימתו. ובסוף מס׳ שבת ובעירובין התירו להוסיף על חוטי לבוד - להגן מפני החמה, וגם סגי בטפח א׳ פרוס - להוסיף כמה וכמה, שם. וביותר מצינו שיטת מהר״ם בשו״ע סעיף א׳ דטפח פרוס [אפ׳ באופן שאינו כשר למחיצה כלום - כמב׳ בביה״ל] מתיר ליצור מחיצה מתרת, וכמה רחוק מזה הוא לומר שעיקר עשייתו עשה בערב שבת, ובשבת הוא רק מוסיף כל דהו בעלמא, ואין לו חשיבות.

והצד השני של החקירה - שבאמת עושה אוהל בשבת, אך כיון שההתחלה היא בחול, דין עביד ליה שריותא. כיון שאינו מתחיל בעשיית אוהל בשבת, אכן - מציאות הדינים שנאמרו בזה כנ״ל - מורה כצד זה. אבל איך שייך להבין זאת, ומהיכא תיתי סיבה לזה, שהעושה מלאכה בשבת יהא מותר מאחר שהתחיל בערב שבת, אטו בהתחלה תליא מילתא [ואם אמנם מצינו כזאת בדין עירוב תבשילין, ר״פ שני דביצה, שמדאורייתא מותר לבשל מיו״ט לשבת וגזרו אטו מיו״ט לחול, וכיון שמכיר ע״י ההתחלה בחול - לא גזרו. אין נראה לדמות זה לכאן כ״כ בקל, שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורי דרבנן בשבת, ולכאורה עניינם חלוק מבישול דיו״ט - שהוא בעצם דבר מותר, משא״כ גזירות דרבנן במלאכות - נחשבים ״מלאכות דרבנן״, והרי כאילו שנאסרו בעצמותן, ולא מהני בזה הכירא - והבן].

•

והנה, בגמרא, במקור ויסוד הדין - אמתני׳ דפקק החלון (שבת קכ״ה.) אמרי׳, ארבב״ח אר״י הכל מודים שאין עושין אוהל עראי וכו׳ לא נחלקו אלא להוסיף וכו׳. משמע שיש מקום להבין ממחלוקת התנאים בפקק החלון - שהם חולקים בדין עשיית אוהל עראי - בכלל, וקמ״ל שיש לחלק בין עשיית אוהל לבין מוסיף על אוהל. הרי שקרובים להיות שוים וקמ״ל דנעוץ חילוק ביניהם.

ונראה לבאר בזה - כי אמנם בעצם עשיית אוהל, הרי אין סיבה להבדיל בין בעושה תחילתה לבין המוסיף - שממשיך בעשייתה וכנ״ל באורך. ולכן ס״ד שלא לחלק בין פקק החלון לבין כל עושה אוהל עראי.

ונראה - שביסוד ענין מלאכת בונה, הוא הקיבוע, אשר על כן - עצם

ענין עראי - מהווה סתירה למהות המלאכה. ועל אשר על כן - שפיר יעלה על הדעת לחשוב דחכמים שהתירו לסתום פקק החלון - סוברים להתיר לגמרי עשיית אוהל עראי, מפני שרחוק ענינו מלהיות במלאכת בונה.

וקמ"ל רבב"ח אר"י - שגם באוהל עראי, הרי יש בו "קיבוע לשעה" שיהא עומד איתן וניצב לעצמו, ואף שכללות האוהל - הוא ענין עראי - שרחוק לראות בו בנין, אבל יסודו של האוהל ועמידתו - טעם בנין יש בו.

ובזה מבואר הדין שמותר להוסיף - כיון שכבר נעוץ יסוד האוהל, הרי קיבוע כבר עומד איתן, והחלק החשוב הנותן לו סרך שם מלאכה - כבר נעשה. והוספה על האוהל - אף שבעצם כלל האוהל - היא עשייה חשובה ונכבדה, אבל לגבי הקביעה וההעמדה - כלשון הכתוב "ויטע אהלו", אינה חשובה כלום.

וזכינו בזה - לירש טובה וברכה מן החקירה בתרי אנפין. דאמנם יסוד עצם ההיתר - הוא מפאת שעיקר המלאכה נעשה בערב שבת, והוספתו בשבת - אין בה ענין מלאכה. אכן - במציאות, האוהל כולו נעשה בשבת, אבל "ההתחלה" שהתחיל בערב שבת, רק זוהי ענין המלאכה, ושפיר גרמא לי"ה שריותא.

פרק ב' - בדין תוספת על אוהל של לבוד

בשו"ע שט"ו סעיף ב' - בהא דמותר להוסיף על אוהל עראי, מלבד הצורה הפשוטה - שיש אוהל טפח ומוסיף עליו, יש ב' דינים מחודשים, הוספה על חוטי לבוד, ודין מחצלת כרוכה.

הדין הראשון - אוהל ע"י לבוד שהיה מבעו"י - מותר להוסיף עליו. ולכאורה כן הוא פשוט - עפ"י דקיי"ל הלכתא דלבוד כסתום, שפיר יש כאן אוהל. אבל הפלא שיש בזה - דלענין עשיית אוהל בשבת - אין איסור במי שעושה אוהל ע"י לבוד, כמבואר בתוס' בעירובין (צ"ב.) והובא ברעק"א כאן. הרי שאוהל האמור במלאכת שבת - נאמר על אוהל ממש, ולא על אוהל של לבוד.

דוגמא לדבר, שיפועי אוהלים [אוהל משופע שאין בגגו וג' הסמוכין רוחב טפח, אך רוחב כל השיפוע - יש בו טפח] עיין בגמ' (שבת קל"ח:) דלרש"י ועוד חשיב אוהל טפח לענין שבת, ואסור לעשותו. אבל עיין תוס' שם ובב"י ושו"ע סעיף י"א, דלא קיי"ל הכי, ולא חשיב שיפוע אוהל - כאוהל טפח.

ובפשטות, כיון דלא חשיב אוהל טפח - להקל, שמותר לעשותו בשבת, ה"ה נמי, דאין נחשב אוהל טפח - שיהא מותר להוסיף על זה בשבת, כשהיה השיפוע נטוי מבעו"י [ואע"ג

דלענין דין טומאת אוהל – קיי"ל דחשיב אוהל, לענין שבת לא חשיב. כ"ז מבואר בדרכי שמואל, פ' כל הכלים סימן ג].

וי"ל בפשוטו, דענין לבוד – הוא אוהל להקל ולא להחמיר, כמבו' בכ"מ [בד"כ – ויש יוצא מהכלל, אך זהו הכלל]. ובאמת – שפיר חשיב אוהל לענין שבת, להקל ולא להחמיר, ודו"ק ואכ"מ.

•

מבו' במשנ"ב (ס"ק י"ג), דאם יש חוטי לבוד במקום א' הוי כאילו אותו מקום מכוסה באוהל, ושפיר דמי להוסיף מזה הלאה – עוד ועוד אוהל.

ובחזו"א (נ"ב סק"ח) תמה ע"ז, דיסוד דין טפח באוהל דשבת, נלמד מדין טומאה, ומהתם גמרי' דלבוד לא חשיב אוהל. א"כ לא יתכן להתיר תוספת אוהל על טפח שע"י לבוד [ובספר דרכי שמואל (הגר"ש אויערבך זצ"ל – תש"פ, עמ' רנ"ב) התקשה דלא היה צריך החזו"א להרחיק להביא מדין טומאה, הא בשבת עצמה – אין איסור בעשיית אוהל ע"י לבוד, כמבואר בתוס' עירובין – ברעק"א כנ"ל. ובס"ד לפמשנ"ת פשוט הדבר. דעד כאן מצינו בשבת – דלא אמרי' לבוד להחמיר, אבל מטומאה הוכיח חזו"א דלא אמרי' לבוד כלל, (אמנם הלשון ברמ"א יו"ד שע"א ד' בטומאה – דלא אמרי' לבוד להחמיר, עכ"ז נקוט הכלל בטומאה – שאין לבוד בכלל, ועי' ביהגר"א שם, ובנו"כ ובציונים, בקר"נ סוכה פ"ק סי' ל"ג, שו"ת חת"ס יו"ד סי' ש"מ, ועוד, ואכ"מ. וכן אישר לי ראה"כ הגר"ז פריינד עפ"י הגר"מ אטיק שליט"א), ואתי שפיר בס"ד].

ומה שי"ל בזה לכאו', דאף אם ילפי' שיעור טפח מאוהל טומאה, מ"מ בדין לבוד – מחלקינן שבת מטומאה, ואף דהלכתא דלא אמרי' לבוד בדין טומאה – כמבואר בסוכה (י"ח.), לענין שבת כן אמרי' לבוד – כמו בכל התורה (וכעי"ז בספר דרכי שמואל שם). ומ"מ דוחק – דבכל התורה – לא מצינו שיעור טפח באוהל ע"י לבוד, הבן ודו"ק. עכ"פ, זהו הדין קמן במס' עירובין, בכיפי דארבא, ודו"ק.

ויש לציין – שפסק הגרשז"א בשש"כ (פכ"ד הערה קכ"ו) דאסור להעמיד בשבת מחיצה מתרת ע"י קנים פחות מג' דמהני מדין לבוד. והוא עפ"י מה שאסר הביה"ל (שס"ד ג' ד"ה מחיצה) עפ"י המחה"ש (סוף סי' שס"ה) להעמיד מחיצה מתרת – ע"י צורת הפתח.

והיינו – דוודאי דין לבוד, באופן שהוא מועיל ומשמש כמחיצה, שפיר חשיב כאוהל לדין אוהל בשבת, ורק בגוונא שאין הלבוד משמש לכלום – לא אמרי' דהוי לבוד לענין איסור אוהל בשבת. וזהו ביסוד הכלל שאין לבוד להחמיר, הבן ואכ"מ.

ומאחר שנתחדש בגמ' בדין כיפי דארבא – דלבוד שישנו מבעו"י מתיר לפרוס אוהל בשבת – כדין מוסיף על אוהל עראי, נקט המשנ"ב בפשוט (כמש"כ שעה"צ י"ט, ועי' דרכ"ש עמ' רנ"ה – שתמה

על הפשיטות), דהיינו דחשיב טפח פרוס מבעו״י ממש. ומותר להוסיף עליו כמו טפח ממש הפרוס מבעו״י.

•

ושיטת החזו״א (שם) אחר שהוכיח דלבוד לא חשיב אוהל כלל לענין שבת כמו לענין טומאה, דאין מותר להוסיף יותר מהטפח שנחשב סתום ע״י לבוד. ולא התירו בגמ׳ - אלא לסתום אותו השטח שבין החוטין, והוא דין נפרד בדין תוספת אוהל עראי, ״אויר שיש בו דין לבוד מותר לסותמו״ דמיקרי מוסיף באוהל עראי, ואינו שייך לדין היסודי - דאוהל טפח מותר להוסיף עליו. וכפי טענתו - ״אבל להוסיף על אויר של לבוד לא שמענו, שאין לבוד אוהל״, עכתו״ד.

וצריך בינה רבה בדבר זה, דלכאו׳ לפי דעתו ״שאין לבוד אוהל״, הרי הלבוד כמאן דליתא לגמרי, א״כ מה פשר ההיתר לסתום אויר הלבוד, והלוא - מאחר שדין לבוד לא נאמר בשבת, כמו שלא נאמר לענין טומאה, כך לי אויר פחות מג׳ כמו אויר פחות מד׳ וה׳, ולא נחשב סתום כלל - כלפי דיני שבת, ולמה פחות מג׳ מותר לסותמו, ופחות מד׳ אסור לסותמו. אטו יש הלכתא דלבוד לענין דין תחילת אהל במקומו דווקא, מאי האי דקמן. וד׳ יאיר עינינו.

[ובספר דרכי שמואל הלך בדרך אמצעית, דמחד גיסא שביק לחזו״א, ושפיר נקיט דמהני לבוד לדין טפח פרוס מבעו״י, וכדמשמע בגמ׳ ושו״ע דחד דינא הוא, לבוד וטפח ממש פרוס מבעו״י. ומאידך - אינו יכול להתעלם מכך שע״י לבוד - אין זה אוהל לשבת, ואיך יתכן להוסיף אוהל גמור - שאסור לעשותו בשבת, על טפח שע״י לבוד - שמותר עשייתו בשבת, וע״ש עוד - דב׳ חוטין של לבוד לכאו׳ גרע מטפח דמחצלת כרוכה, דיש בה לפחות טפח לצל. ולכן נקט דמותר להוסיף בשבת אוהל יתר משטח הלבוד - רק בתנאי זה, שיקדים לסתום הלבוד ועושה אותו אוהל גמור (בשבת - כדין מוסיף על אוהל עראי) והדר מוסיף.

ולדידי - גם דרך זו לא נהירא, דאחר שקבענו דטפח ע״י לבוד - חשיב טפח פרוס מבעו״י, הרי כאן אוהל טפח, והא דשרי עשיית טפח כזה בשבת - הוא כנ״ל דלא אמרי׳ לבוד כדי לאסור. והא דלא גרע כמחצלת כרוכה - בעז״ה יבואר בדין מחצלת כרוכה מאי גריעותה.

ואם מאן נמאן להחשיב הלבוד כטפח גמור, מאי מתיר לנו הסתימה, ואחר הסתימה ההוספה, זה לא ידעתי להלום וד׳ יאיר].

על כל פנים, נתחדש בדברי חזו״א, שההיתר שהוסיף על אוהל עראי, אינו חד משמעי - לאמור, שאם יש אוהל טפח, מותר להוסיף מאי דבעי, ואם אין - אסור בתכלית, אלא יש להבחין בכל ענין של הוספה - אם המעשה נחשב כהוספה, או שנחשב כעשייה.

ובזה סבר, דאע״ג דלבוד לא מחשב אוהל, מ״מ סתימת הלבוד - לא

נחשב עשיית אוהל, אלא תוספת אוהל [וכיו"ב דעת הדרכ"ש דאף שלבוד נחשב אוהל, מ"מ הוספת אוהל על זה - מתפרש כעשייה, אלא א"כ הוא מקדים וסותם הלבוד שאז ההמשך נחשב כהוספה. שו"ר כעין סברא זו - בריטב"א בסוגיא דגוד (שבת קל"ח:) בשיטת רש"י].

ושיטת המשנ"ב בזה - לכאו' מבוארת, דאין שוקלים בכל אופן של הוספה, מה ענינו, אלא הכל תלוי באם יש כאן אוהל טפח, וכיון דלבוד נחשב טפח - מותר להוסיף מאי דבעי.

פרק ג' - בדין מחצלת פרוסה מבעו"י

חידוש דין נוסף - יש בסעיף ב', דמחצלת הכרוכה - אינה נחשבת אוהל טפח העשוי מבעו"י, עד שישייר טפח פרוס חוץ מן הכריכה. והוא עפ"מ שפי' הראשונים הגמ' בעירובין (ק"ב:) כרוך בודיא ושייר בה טפח, כמבואר בב"י. וע"ש שי"א שרש"י חולק ע"ז. ולדינא נפסק הדין כן - דטפח שאמרו - חוץ מן הכריכה.

וביארו הטעם (בריטב"א בשם התוס', בב"י) דחיזור העיגול לא מיחזי כאוהל, ולמחר כשהוא פורסה לא מיחזי כמוסיף אלא כעושה אוהל לכתחילה.

ובפשטות הבינו - דמחצלת כרוכה, אינה נתונה לשם אוהל, וגם לא זו צורת אוהל בשום מקום. ולכן לא חשיבא אוהל לדיני שבת בכל הדינים, הן שמותר ליתנה בשבת, והן שאסור להוסיף עליה. כן דעת הט"ז וא"ר. אלא שחששו לשיטת רש"י דלית ליה האי טעמא, וס"ל דכיון שבמציאות יש כאן מאהיל, שפיר חשיב אוהל, אף בלא דעת וכוונה ובלא דרך אוהל. ולכן החמיר הט"ז שלא ליתנה בשבת, וא"ר מיקל - משום די"א שגם רש"י ס"ל כהשו"ע, דזה לא נחשב אוהל.

וחידש המאמ"ר [ולדעת החזו"א "אין מובן דעת אלה שנאדו מזה" (לשונו בסי' נ"ב סוסק"ח)], דבוודאי אסור ליתן מחצלת כרוכה בשבת - לכולי עלמא, דאף בלא דעת ושלא כדרך - הרי עושה אוהל בשבת, וכל מה שנתחדש בזה - הוא חומרא, שלא להוסיף על אוהל כזה בשבת, "דלא מיחזי כאוהל", אבל בקושטא - באמת הפשוטה - אוהל הויא, וחס ושלום לעשותו בשבת קודש, והביאו המשנ"ב.

בין כך ובין כך - אם מותר לעשותו בשבת ואם אסור, שמענו דההיתר להוסיף על אוהל, מצריך אוהל עשוי מבעו"י בכוונה וכדרך אוהל, וי"ל מהו הגורם - הכוונה לשם אוהל, או דרך עשיית אוהל. והרבה יש לדון עפ"ז בכל בליטת גג מזדמנת, לשם מה היא עשויה, ומה זה דרך עשיית אוהל. ועיין לקמן סעיף ד' דכר או כסת ע"ג מיטה של חבלים, חשיב תחילת אוהל - שמותר להוסיף עליו. והתם כל המיטה אינה ממש דרך אוהל, ודו"ק, וצ"ע בכ"ז.

ובספר דרכי שמואל, הק׳ על המשנ״ב – שמתיר להוסיף אוהל על חוטי לבוד העשויים מבעו״י, דלכאו׳ גריעי חוטי לבוד ממחצלת כרוכה, ואם אסרו להוסיף על מחצלת כרוכה כ״ש שיש לאסור להוסיף על חוטי לבוד.

ולענ״ד הענין מבואר, דחוטי לבוד שעשויים לשם אוהל או כדי לפרוס עליהם מחצלת – הרי שפיר עשויים בכוונה וכדרך אוהל, ויש כאן תחילת אוהל, משא״כ מחצלת כרוכה שמונחת בסתם, וכנ״ל. אכן יש לדון אם כיפי דארבא עשויין שלא לשם צל ומחצלת – יהא אסור עפ״ז ליתן המחצלת עליהם, אכן ברש״י בעירובין (ק״ב.) יש משמעות שעשויים לשם המחצלת, ואתי שפיר שהן נחשבים כתחילת אוהל.

ודעת הדרכ״ש בזה לכ׳, שאינו תלוי בשום כוונה ודרך אוהל, אלא במציאות שיש כאן מאהיל, ולפי דעתו – גריעותא דמחצלת, שאין בולט בזה צורת אוהל, ולא משום כוונת ודרך הנותן המחצלת, אלא כך זה נראה כלפי הרואה, שאינו ניכר שזה תחילה של אוהל, ועל כן חוטי לבוד שהם דקים וקלישי טפי, פחות מינכר בזה התחילת אוהל.

ולפ״ז משתנה ענין הבירור – מה נחשב תחילת אוהל, דלא אזיל בתר כוונה או דרך, אלא בתר ״צורה״, וצ״ע בכ״ז.

עכ״פ – לפי כל הדרכים האמורות, מחצלת כרוכה לא חשיבא תחילת אוהל. ויש שרצו לחדש דלעולם היא חשובה תחילת אוהל – אם נתנה כך כשהיא כרוכה (מבעו״י), ומה שאמרו דלא חשיב הכריכה כטפח, זהו רק במקום שגללה וסתר אהלא. דהשתא מסתם קא סתים וסתר אהלא, לא יתכן לקרותו שהתחיל בעשיית האוהל. ויש בזה מן הסברא, אך אי״ז מבואר בפוסקים. והרי שיטת הט״ז וא״ר וודאי אינה כך, שכן הם לומדים מכאן להתיר עשיית אוהל כזה, ויתכן זה בדעת המאמ״ר, וג״ז אינו בהכרח. ופשטות הדברים הוא יותר כהנ״ל – שמחצלת כרוכה לא חשיב תחילת אוהל, בכל ענין שעשאה (וגם בקושית הדרכ״ש מתבאר דלא כסברא זו).

•

ושיטת החזו״א (שם) בזה, דלעולם מחצלת כרוכה שפיר נחשבת אוהל, הן לאסור עשייתה בשבת, והן להתיר הוספת אוהל עראי עליה בשבת, ומותר להביא מחצלת או סדין אחרים להוסיף על המחצלת הכרוכה, בין שנתנה כך כשהיא כרוכה, ובין שגללה ונשארה כאן.

כי לעולם – כל מקום שיש אוהל טפח, יהא אשר יהא, מותר להוסיף עליו. וא״צ לא כוונה לא דרך ולא צורה.

ומה שאסרו בשו״ע ובראשונים – בכרוכה כולה, שלא שייר טפח פרוס, הוא רק באופן שפירס המחצלת

עצמה, ד"כשפושט את הכריכה נראה שאין הכריכה לשם אוהל, והחמירו חכמים בדבר" [ויל"ד לדעתו - כשפושט מקצתה, ונשאר טפח כרוך דלכאו' יש להתיר, ואפשר שלא חילקו בזה, וצ"ע].

והיינו אף שיש כאן אוהל טפח גמור מבעו"י, העשייה נראית כעשיית אוהל שלמה, ואין ניכר שהוא מוסיף [ואין נראה לפרש דבריו - שצריך שיהא ניכר תחילת האוהל, אחר ההוספה באוהל עצמו, אלא משמע ומסתבר כוונתו, שבעשייה - בעינן שיהא נראה כמוסיף ולא כעושה].

[יסודי הדברים עפ"י שיעוריו הנפלאים של ראש החבורה הגר"נ ניר **שליט"א** (י"ל בספר 'כלי האהל'). נכתב כתשובה למבחן]

הרב משה וייס

פריסת טלית ע"ג אדם לצורך הגנה משמש וגשם וכדו'

יש לדון באדם שבא להתכסות עם הטלית מפני הקור [משום שמתפלל בחוץ] ומתכסה בצורה כזאת שנוצר אוהל משום שמכניס את הסידור מתחת הטלית וא"כ יש כאן גג טפח האם יהיה מותר לעשות כן בשבת או לא.

ותחילה נברר בס"ד את יסודות דיני אוהל הנוגעים לנידון דידן מהגמרא אל הראשונים והאחרונים:

בגמ' בשבת (קכ"ה): אין עושין אוהל עראי בתחילה ביו"ט ואי"צ לומר בשבת וכו'. וברש"י למד שאוהל עראי הכוונה הוא לפרוס מחצלת על ארבעה קונדסים בשביל שיהיה צל מהשמש, והדגיש רש"י שזהו דווקא בגג אך במחיצה לאו אוהל הוא ושרי לפורסה לצניעות.

ובתוס' למדו שהאיסור אוהל זה לאו דווקא בגג אלא גם בדפנות שייך איסור אוהל במקום שהם מתירים, דהיינו מחיצה המתרת כעין דופן סוכה.

והנה בגמ' (דף קל"ח.) איתא שאסור לעשות טלית כפולה ואם עשה פטור אבל אסור, ופרש"י שהכוונה שפורס טלית על יתידות כדי לישן תחתיה והטלית נופלת לכאן ולכאן, ובכך מגן מן החמה, שזהו כמו כתלים, וא"כ כשעושה זאת הוי כאוהל, אך אם היה כרוך עליה חוט או משיחה מותר לעשותה לכתחילה. ועוד למדה הגמ' גבי כילת חתנים שמותר לנטותה ולפרקה אך זהו דווקא שאין בגג טפח, אך אם יש בגגה טפח אסור, ועיי"ש עוד תוספת הגבלות.

בביצה (לב:) מבואר שאיסור מדאורייתא הוא דווקא על בניין קבע אך על בנין עראי זה איסור דרבנן שאסור משום בנין קבע, וא"כ ישנם מקומות שבהם לא גזרו כאבני בית הכיסא משום כבודו וכדו', וביותר אם יעשה בניה מלמעלה למטה על זה לא גזרו ויהיה מותר.

ובטעם ההיתר במלמעלה למטה פירש רש"י משום שאין דרך בנין בכך וא"כ אין חשש שיבוא לבנין קבע וע"ז לא גזרו רבנן, אולם תוס' ס"ל שלעשות גג בלא מחיצות מותר אפי' מלמטה למעלה, ולמדו זאת גבי שולחן עיי"ש, וטעמו הוא שהרי מה שאסרו הוא משום דרך בנין ובשולחן אין דרך בנין בכך.

בעירובין (קב.): הני כיפי דארבא, בזמן שיש בהן טפח, אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה למחר מביא מחצלת ופורס עליהן. מאי טעמא מוסיף על אוהל עראי הוא, ושפיר דמי, עכ"ל. הכא מתברר שמותר להוסיף על אוהל עראי, ופרש"י דהא דשרי לפרוס זהו מטעם שנחשב אוהל בכך שיש טפח או במקום שהוא פחות משלש טפחים בין אחד לשני שאז ג"כ נחשב אוהל מטעם לבוד, וא"כ זהו רק מוסיף על אוהל עראי שמותר.

והנה הטור (סי' שט"ו) כתב וז"ל: אסור לעשות אפילו אוהל עראי בשבת וי"ט, ופרש"י שאין איסור עשיית אוהל אלא בגג ולא במחיצות, ור"ת פירש דבמחיצה נמי אם עשה אותה להיתר סוכה או להיתר טלטול אסור אבל אם אינו עושה אלא לצניעות בעלמא מותר, עכ"ל. נמצא כמה אופנים שנתיר לעשות גג באוהל וכמוש"כ השו"ע (סעי' ב') גבי עצים שתקועים ראשן האחד בדופן אחד של הספינה וראשן השני בדופן השני וכו' דאם היה פתוח טפח או ע"י לבוד חשיב כאוהל פרוס אע"פ שזה לכאו' בנית אוהל בשבת, מותר מטעם מוסיף על אוהל עראי, ועל זה לא גזרו.

וחילק הב"י בין טפח שפרוס לבין טפח מגולגל, דפרוס היינו שנעשה תחילת פתיחה, שהתחיל לפרוס אוהל ועצר בטפח שבזה ודאי מותר להמשיך ולפרוס מדין מוסיף על אוהל עראי, אבל במגולגל שלא התחיל לפרסו, אינו נחשב כמוסיף על אוהל עראי ואסור.

והנה בעניין מוסיף על אוהל עראי שמהני, צ"ב האם זה עניין של היכר או כיון שהתחיל לבנות מותר לו להמשיך בצורה עראית. ונפק"מ בביאור המ"א שהתיר לסתום ארובה שאינה גבוהה אלא שטוחה, כגון חלון בתקרה, והרי זהו תוספת על אוהל קבע, האם זהו רק עניין של היכר וא"כ אין זה משנה ממה ההיכר עשוי העיקר שיהיה היכר, או שזה עניין שיש כבר אוהל בתחילה וא"כ זה לא משנה ממה עשוי כי כל מה שמותר לי לעשות עכשיו זה בצורה עראית.

עוד כתב הטור (סעיף ז') בשם הרשב"א שאם צריך לאוויר שתחתיו אסור לעשות את האוהל אך במקום שאין צריך האוויר שתחתיו מותר לעשות. ולמד הפרישה שגם במקום שנראה שצריך לאוויר ג"כ אסור, ובסעיף י' למד הטור לגבי טלית כפולה שקושר בין שתי קירות וירד לארץ ונכנס לישון תחתיו לא יעשה לכתחילה, אך אם עשה זאת מער"ש וכרך בחוט מותר, והרא"ש למד שאם אין בגגה טפח או אין דברים האוסרים בכילה מותר. והמחלוקת היא כלפי העשייה לכתחילה בשבת.

וביאר הב"י לגבי טלית כפולה שנחלקו רש"י והרי"ף, רש"י למד שמדובר שמניח על ארבע קונדסים את הטלית והבד נפרס בשתי הצדדים לכיוון הארץ וזה כמו קירות שמגן מהשמש

והגשם, והוסיף שצריך שיהיה מבעוד יום. והרי"ף למד שטלית כפולה זה שקושר את שתי הקצוות בשתי הקירות והדפנות משתלשלות ומגיעות לארץ ויושן תחתיו.

ולסיכום:

בנידון שפתחנו בו לגבי יצירת חלל ע"י הטלית מצאנו כמה טעמים לאסור:

שיטת הרשב"א שבמקום שצריך לאוויר הרי זה אוהל, וא"כ הכא צריך לאוויר.

דברי הטור בטלית כפולה שיש בה טפח שאסורה ללא חוטים תלוים, וא"כ כאן אין חוטים ויש טפח.

דברי הרא"ש לגבי כילה שאסור לפורשה אם יש בה טפח.

ואגב יש לבאר, שלגבי פרוכת כתב הטור (סעיף י"ב): הנוטה פרוכת וכיוצא בזה צריך להיזהר שלא יעשה אוהל בשעה שנוטה וכו'. [ביאר המג"א שהאיסור הוא משום שיש מחיצות ומשום כך אין צורך להגיע לזה שיהיה בגג טפח].

ויש להקשות מדוע נאסר, והרי אין לו עניין וצורך לא באוהל ולא באוויר ואין זה מגן ומדוע יאסר, ועוד שאין התייחסות לעניין הזה אלא רק המ"א למד שכיון שצריך למחיצה אסרינן [ולשיטת המשנ"ב זה אפילו במקום שיש חוטים עדיין אסור].

ולכן צ"ל שהטעם שנאסר הוא משום שזה כצורת אוהל, כלומר כשעושה את המחיצה הזאת ע"י זה שפורסה על חוט והבד נפרס לכאן ולכאן זהו כאוהל וזה נאסר אע"פ שאין לו רצון באוהל, משום שיש כאן צורת אוהל עם מחיצות, וכן למד שו"ע הרב, שיש לחוש שמא ימלך ומשום כך אסר, ועוד יוצא מדבריו שבמקום של פס"ר דלא ניחא בדרבנן אסור, ולכך נראה במקרה דנן שאפילו אם לא יהיו את סיבת האיסור של "טפח" או "צריך לאוויר" עדיין נאסור משום "צורת אוהל".

ויש לחקור שבסעי' י' כתב שמותר לנטות טלית כפולה בשבת, אך בסעי' יב לגבי פרוכת כתב שצריך להיזהר שלא לעשות אוהל ומשום כך מותר לנטותה רק באופן של שני בני אדם. ומה החילוק ביניהם.

ונראה שהחילוק הוא דבסעי' י' גבי טלית כפולה מדובר שכבר הייתה הטלית פרוסה אלא שקשרה בחוטים ולמתוח את החוטים שרי, משא"כ בסעי' יב גבי פרוכת מיירי לעשותה מתחילה, ומשום כך צריך להיזהר שיעשוה שניים.

אך עדיין צ"ל שגם אם היה עשוי כבר, כל מה שהתיר המ"א זה רק כלפי מחיצות ולא כלפי הגג.

ונראה להסתפק במקרה דנן, שהרי להחשיבו כאוהל קבוע ודאי שלא נוכל, אלא רק כאוהל עראי, כלומר

שדאורייתא ודאי שאין כאן, אלא רק איסור דרבנן, וגם זה לא ודאי שהאיסור הוא רק דרבנן שהרי מובא בסעי׳ יב וכן בסעי׳ י׳ שמה שמותר לעשות זהו דווקא באופן שאין בגג טפח וכאן יש, ועוד שהמטרה של אוהל דנן הוא להגן מפני הקור והגשם, ומובא במשנ״ב ס״ק ט״ו שאוהל שעשוי להגן אסור לעשותו בשבת, אבל מאידך גיסא אין זהו אוהל שמחזיק מכח עצמו וא״כ גם על זה נמצא להסתפק האם שייך לתת לו שם אוהל.

ונחדד את השאלה באם הכניס סטנדר מתחת הטלית כדי שישמור על מרחק הטלית וגם כדי להחזיק את הסידור, האם יהיה מותר או אסור שהרי הוא חצי מוחזק בידי אדם חצי בסטנדר, וביותר, כל מה שעושה את האוהל הוא הסטנדר ולא האדם, שאם נוציא את הסטנדר לא יהיה אוהל, ולכך יש צד לומר שאין נחשיב זאת לאוהל המוחזק בידי אדם.

ובעניין אוהל המוחזק בידי אדם למד הביה״ל (ס״ג ד״ה מיטות שלנו), שאם עושה מיטה באופן של מלמעלה למטה שמותר, ודעת הרשב״א שאם צריך לאוויר אסור לעשות זאת ובמיטות שלנו יהיה אסור לנטותן משום שצריך לאוויר שתחתן כדי לשים מנעלים, וזהו גם באופן שאין מחיצות של המיטה (וכתוס׳ דלעיל), ולמד הגר״א שאם טעם האיסור הוא משום אוויר א״כ לא יעזור סיבת ההיתר שבונה מלמעלה למטה שהרי למעשה משתמש באוויר וצריך לאוויר וא״כ אסור, אלא יש טעם אחר וכו׳.

והביאור הלכה (סעיף ד׳ ד״ה מיטה) כתב, שאם יש שלש טפחים בין חבל לחבל יש פיתרון איך לעשות זאת מבלי שיאסר, ע״י שיאחזו אנשים את הסדין באוויר ואחד יכניס את המיטה מתחת וכך נוצר אוהל מלמעלה למטה, נמצא מתוך דבריו שאוהל המחוזק בידי אדם ל״ח אוהל שהרי אם נקרא אוהל היאך מתיר להחזיק את הסדין למעלה הרי כבר בכך יוצרים אוהל.

ועיין בתהילה לדוד (סימן שטו סק״ט) שכתב, ומה שנוהגים בשמחת תורה לפרוס טלית בשעת קריאת חתן בראשית אף שאין מתכוונים לאוהל, מכל מקום הא הוי גג ומחיצות של בני אדם. אלא נראה דמה שאוחזים בידיים לא מקרי אוהל, ואפי׳ במתכוין לאוהל, וכדמוכח בשבת (מג ב) שמביאים מחצלת ופורסים עליהם, וכתבתי (בסי׳ שיא סק״ז) דמוכח מדברי הפוסקים דאין בזה שום איסור של עשיית אוהל, וה״ט כנ״ל. וכן יש לפרש בכוונת הב״י. עכת״ד. והחת״ס או״ח סי׳ עב גבי מטריה כתב שמלאכות שבת נאסרו כלפי מה שהיה במשכן ולא נמצא במשכן שאסרנו אוהל שעובר ממקום למקום ע״י אדם הנושאו בעצמו, והוכיח מגמ׳ בשבת נג: מת המוטל בחמה באים שני בני אדם ויושבין בצדו, חם להם מלמטה - זה מביא מטה ויושב עליה. וזה מביא מטה ויושב עליה. חם להם מלמעלה - מביאים מחצלת ופורסין עליהן. זה זוקף מיטתו ונשמט והולך לו,

וזה זוקף מיטתו ונשמט והולך לו, ונמצאת מחיצה עשויה מאליה.

והקשה החת״ס שהרי הם עושים אוהל ממש במחיצת עצמם שהם הדפנות והאוהל נטוי על ראשם, ועוד שהם קבועים ולא זזים, אלא שעד כמה שלא מצאנו במשכן אוהל שאדם מאהיל על עצמו ומכ״ש כשהוא נע ונד הולך ואוהלו עמו וק״ו מאוהל ע״ג כלים מכ״ש אדם הנושאו.

נמצא שלמד החת״ס שאוהל המוחזק בידי אדם לא נחשב אוהל.

אך יש שאוסרים אוהל המוחזק בידי אדם כהמשנ״ב (ס״ק מ״ג) שלמד שאסור לנטות פרוכת אא״כ יש חוטים מע״ש, ועיין עוד בדבריו שאם אין חוטים אסור לנטות את הפרוכת, וזהו משום שעושה אוהל, ולכאורה הלא הוא מוחזק בידי אדם ול״ח אוהל, אלא ודאי שלמד שאוהל העשוי בידי אדם חשיב אוהל.

ועוד יש לחלק בעניין כסא העשוי פרקים דסעי׳ ה׳ שמותר לעשותו ולא חשיב עשיית אוהל, משום דעביד וקאי מבעו״י וכהמשנ״ב שם, אך המ״א למד הטעם משום דלאו מידי עביד אלא וכו׳.

ונראה לבאר את חילוקי הטעמים אם נחשב שעושה עכשיו או לא נחשב שעושה עכשיו, ״עביד וקאי״ הביאור הוא שעושה ואח״כ לאחר שנעשה זהו קאי, אך ״לאו מידי עביד״ הכוונה שלא עושה דבר עכשיו, וא״כ הנפק״מ היא האם יצטרך סיבת היתר בעשייה או לא, דאם חשיב עשייה נצטרך סיבת היתר אע״פ שלא תועיל להמשך, כיון שכעת זה מועיל שרי, אבל אם לא נחשב שעושה עכשיו, ממילא לא צריך שום סיבת היתר כיון שלא עושה כלום.

וא״כ יוצא למקרה דנן שאם נלמד שאוהל שמוחזק בידי אדם לא נקרא אוהל, א״כ גם אם מחזיק ויש טפח יהיה מותר, כדמתירינן בשמחת תורה ע״י טלית כמין אוהל, אך הספק לכאורה דווקא במקום שהסטנדר בפנים, אך כל הבסיס הוא דווקא אדם, וא״כ נ״ל שעדיין יחשב כאוהל המוחזק בידי אדם ונתיר זאת, [ואין לאסור מצד ״דרך בניין״].

אך הספק הגדול הוא במקום שחובש כובע ויש חצי טפח של שולים לכל צד האם יהיה מותר לפרוס טלית ע״ג זה או לאו, והיינו מבחינת זה שפורס את הטלית יוצר מחיצות לאוהל, והאוהל עצמו ע״י זה שפורס מעל הכובע וסוגר מהצדדים של השוליים ויורד ויש טפח בין מחיצה למחיצה ואפי׳ יותר מכך, משום שמצד לצד של המחיצה יש יותר מטפח וכמש״כ בסעי׳ ט׳ שאם עשה אוהל משופע מותר רק באופן שאין בגג טפח או שאין טפח במרחק של פחות מג״ט מהגג, וכאן יש.

אך אפשר לכאו׳ לטעון שלא יחשב אוהל האסור, משום שאינו יוצא מהראש ולהלן טפח, וכמו שהתרנו לו ללכת עם הכובע, (ובענין סוגיית כובע עי׳ שו״ע סי׳ ש״א).

אך לעניות דעתי אינו כך, משום שכמו שמחשבינן בכל אוהל מדופן לדופן, א״כ ג״כ כאן יוצא מדופן לדופן יותר מטפח, שאל״כ נוכל להתיר כל אוהל משופע שיש בו טפח שניח ראשו בשעת העשייה [משום ״עביד וקאי״], אך אין זה מועיל שלא מצאנו מי שיתיר כך, שבודאי ההסתכלות היא מדופן לדופן ולא על החוצץ מבפנים.

וא״כ נראה לפסוק לפי הנ״ל שמותר לפרוס טלית אפי׳ ע״ג סטנדר ואפי׳ במקום שיוצר רווח יותר מטפח בגג, אך במקום שחובש כובע אסור ולא נראה לחלק בין אם יש ע״י הכובע עצמו טפח לבין אם אין, משום שמחשבינן מדופן לדופן כלומר מחשב גם את ראשו.

ונראה לדון ג״כ בעניין ׳מעיל גשם׳ האם יש בעיה [לכסות את ׳מגבעת הלבד׳ בכובע של מעיל הגשם].

והנה כתב בשו״ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא - אורח חיים סימן ל) וז״ל: עוד יש לדון אם יש למצוא היתר לפעראסאל מצד דנימא דהנך קרסים ולולאות הקבועים בו שעל ידם נפתח ונסגר והיה דינם כמו ציר ולדמות למה שכתב רמ״א בסוף סימן תרכ״ו בהגה״ה בגגות העשויין לפתוח ולסגור שקורין שלעק שאפילו בי״ט שרי לפתחן ולסגרן אם יש להם צירים שפותח וסוגר בהם ואין בזה משום סתירה ובנין אוהל ביום טוב וכו׳ ע״ש. ובאמת מהרי״ל אוסר אלא שרמ״א משיג עליו ומתיר ע״י הצירים דחשיב כמו דלת. ואמנם אין הנדון דומה דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כולו. ועוד דשם אותו שעל הגגים וכן דלת בור ודות שמביא שם בד״מ הוא אוהל לחוד ואינו עושה המחיצות אבל כאן עושה האוהל וגם המחיצות. וכאשר הבאתי בשם התוס׳ שיש הפרש בין אם המחיצות כבר עשויים והוא עושה רק האוהל למעלה ובין עושה המחיצות וגם האוהל. דרך כלל חפשנו על כל צדדי הפעראסאל ולא מצאנו צד היתר, עכ״ל.

נמצא מדבריו שלמד שאין לאסור משום אוהל כל עוד זהו חלק מהחפץ, וא״כ גם למקרה דנן שהכובע של המעיל הוא חלק מהבגד ולא חלק נפרד [כמו מטריה], א״כ נמצא שנתיר לו אע״פ שזה יוצר אוהל משום שהכובע טפל לשאר הבגד שהרי יכול ללבוש את המעיל גם ללא הכובע שלו, ולכך אין לחשוש לאוהל, משא״כ במטריה שזה לא טפל לכלום אלא זה חפץ בפני עצמו ולכך אסור[א].

ולכן נראה לי להתיר גם באופן זה.

א. אך כל זאת לפי התירוץ הראשון בדברי הנו״ב שחילק בין ׳חלק משלם׳ לבין ׳חפץ שלם׳, אך לפי התירוץ השני שחילק בין עושה גג לחוד ובין עושה גג ומחיצות - כאן יש מקום לאסור שהרי בכיסוי הכובע עושה ׳גג ומחיצות׳ כאחד, ואפילו לפי התירוץ הראשון יש להבחין שהדימוי מחודש כי הנו״ב דימה את הגגין לדלת בית וכאן זהו חידוש לדמות כובע של מעיל לדלת.

הרב ברוך מרלטקו

בגדר מלאכת "מכה בפטיש" ויחסה לשאר מלאכות שבת

נסה בהתחלה להגדיר את מלאכת "מכה בפטיש".

המשנה במס' שבת (ע"ג.) מונה את מכה בפטיש כאחת מל"ט אבות מלאכות שנאסרו בשבת מהתורה. ובגמ' (ע"ה:) אמרו רבה ורבי זירא שכל דבר שיש בו גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש.

והנה רש"י (ע"ג. ד"ה מכה בפטיש) מבאר את הענין של מכה בפטיש בלשון הזה "שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה". רואים בדברי רש"י אלו חידוש מסוים: שאע"פ שבהכאה מצד עצמה אין בה חשיבות של מלאכה, מכל מקום מכיון שבפעולה זו גומר מלאכתו, נחשבת ההכאה למלאכה. וכן מבואר בר"ן (ע"ג. ד"ה והמכה) שמכאן לומדים לכל גמר מלאכה, שאף שהיא בעצמה אינה מלאכה, אך מכיון שעל ידה נגמרת המלאכה, יש לה חשיבות של מלאכה להתחייב עליה.

והקשו הרמב"ן (ע"ג. ד"ה מכה), המגיד משנה (פ"י הט"ז) ועוד ראשונים על דברי רש"י הנ"ל שנראה דעתו שהכאת האומן על הסדן כדי להחליק את הפטיש זוהי אב מלאכה של מכה בפטיש, והלא במשנה (ק"ב:) כתוב שהמכה בפטיש חייב ורשב"ג מוסיף שאף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב מפני שהוא כמתקן מלאכה. משמע שזהו חידוש שהוסיף רשב"ג שגם בזה חייב, אבל סתם מכה בפטיש שאמרו חכמים שחייב אינה הכאה על הסדן אלא הכאה בפטיש על הכלי, ולכן חולקים חכמים על רשב"ג וסוברים שהכאה על הסדן אינה חשובה מלאכה, כיון שאינו עושה שום תיקון בכלי אלא רק בפטיש, ואם כן למה סתם רש"י כרשב"ג שחייב.

ולכן מפרשים הראשונים הנ"ל שענין של מכה בפטיש הוא כשמכה על הכלי או על האבן כדי ליישר את העקמימות שבהן, שלאחר שגמר מלאכת הכלי או האבן ישנן בהן בליטות שצריך להכות עליהן כדי ליישרן, וזוהי גמר מלאכה שעושה **בכלי עצמו**.

והנה על המשנה (ק"ב:) שהמכה בפטיש חייב, פירש רש"י (ד"ה המכה) מהו מכה בפטיש, שלאחר שחצב את האבן והבדילה מן ההר קצת, מכה בפטיש מכה גדולה והאבן מתפרקת ונופלת, וזה גמר

מלאכה של חוצבי אבן. ושינה בזה ממה שפירש בדף ע״ג. שהתיקון הוא בפטיש, וכאן מפרש שהתיקון הוא באבן. ולכאורה צריך ביאור מדוע שינה בשני המקומות את פירושו.

וכתב התוס׳ יו״ט (פי״ב ד״ה והמכה) שבדף ע״ג. המשנה מבארת את כל הל״ט מלאכות שהיו **במשכן**, ולכן מפרש רש״י היכן היה מכה בפטיש במלאכת המשכן. ולא פירש שמכה בפטיש על האבן, כיון שבמשכן לא הייתה מלאכה באבנים. אבל בדף ק״ב: רצה לפרש היכן מצוי שיתחייב האדם משום מלאכת מכה בפטיש, לכן פירש בענין הכאת פטיש של חוצבי אבנים.

ומה שהביא רש״י דוגמה זו של חוצבי אבן ולא של כל גמר כלי, כתב החתם סופר (ק״ב: ד״ה הבונה) שכיון שהדין של מכה בפטיש כתוב במשנה אחת עם מלאכת בונה, ושיטת רש״י היא שאין בנין בכלים (יעוין בדברי רש״י דף עד: ד״ה ואי חייטיה לפומיה), אם כן בעל כרחך שבונה שחייב עליו במשנה הוא כשבונה בקרקע, ולכן מפרש גם את מלאכת מכה בפטיש כשמכה על הקרקע. ובזה מתורצת קושית התוס׳ שם (ד״ה מכה) שהקשו על דברי רש״י למה מפרש מכה בפטיש לגבי חוצבי אבן שהוא דבר שלא היה במשכן. והתוס׳ עצמם פירשו שהכוונה למכוש אחרון שהאומן מכה בשעת גמר מלאכה לתקן את הכלי.

ואחרי שניסינו להגדיר את מלאכת מכה בפטיש, נשאלת שאלה נכבדת עד מאוד - כשאדם עושה גמר מלאכה, אלא שבמעשה הזה יש עליו חיוב משום מלאכה אחרת, האם יתחייב על זה גם משום מכה בפטיש או לא? כי אולי כל מה שנתחדש שחייב משום מכה בפטיש זה רק במקום שעושה פעולה שאינה מלאכה, שמצד מלאכה אחרת אי אפשר לחייבו, אך מכיון שבפעולה זו עשה גמר מלאכה דבר זה מחשיבו להתחייב עליו, אבל במקום שכבר חייב משום מלאכה אחרת לא נתחדש שחייב עליו גם משום מכה בפטיש.

והנה מדברי הר״ח (ע״ה: ד״ה וכן הצד) יש להוכיח שסובר שאינו חייב. כי בפירוש של הדין המובא שם בגמ׳ בשם ריש לקיש שהצר צורה כל שהיא בכלי חייב משום מכה בפטיש, כתב הר״ח שאם עשה צורה שיש בה אותיות חייב משום **כותב**, ואם אין בה אותיות חייב משום מכה בפטיש. ואם כן משמע שכשמתחייב בפעולה זו משום מלאכה אחרת אינו מתחייב משום מכה בפטיש.

ועוד בגמ׳ (ק״ב:) נחלקו רב ושמואל בדינים של מסתת אבן, עושה נקב בלול של תרנגולים ומכניס יד הקרדום לתוך הקרדום משום מה חייב. רב סובר שחייב משום בונה, ושמואל מחייב משום מכה בפטיש. וביאר החזו״א (או״ח, סי׳ נ״א אות י״ד) שרב ושמואל נחלקו בדברים שהם נחשבים בנין גרוע, שרב סובר שאף זה נחשב בנין, ושמואל סובר שעל בונה חייבים רק באופן שעושה מלאכת בנין גמור,

ולכן פה חייב משום מכה בפטיש מכיון שיש בזה גמר מלאכה.

ויש לברר לדעת רב שחייב משום בונה, האם חולק על שמואל וסובר שאינו חייב משום מכה בפטיש, או שמא בא רק להוסיף שחייב גם משום בונה.

ובדברי הר״ח (שם, ד״ה והני תלתי) מבואר שחייב רק משום בונה, שכתב שהנפקא מינה בין רב לשמואל הוא במקום שיעשה פעולה אחרת של מלאכת בונה ביחד עם אחד מג׳ הדברים האלו בהעלם אחד, שלדעת רב חייב רק חטאת אחת משום בונה [כי העושה אב ותולדה בהעלם אחד חייב חטאת אחת, וכ״ש אם עושה שתי פעולות של אותו אב], ולדעת שמואל יתחייב שתיים: משום בונה ומשום מכה בפטיש. רואים שלפי רב במקום שמתחייב משום בונה אינו מתחייב גם כן משום מכה בפטיש. ור״ח לשיטתו הנ״ל (דף ע״ה:).

וכך היא גם כן דעתו של השפת אמת (ע״ד: ד״ה אמר) שכתב לגבי הדין המובא שם בגמ׳ האי מאן דשדא סיכתא לאתונא (הזורק יתד לתוך התנור) חייב משום מבשל - והא דלא מחייב גם כן משום מכה בפטיש דגומר מלאכת היתד, י״ל דמכה בפטיש אינו חייב אלא היכא דמצד עצמו אינו מלאכה שאז חייב משום שגומר את הכלי, אבל הכא דיש עליה תורת מלאכה מצד עצמה משום מבשל, לא מחייב משום מכה בפטיש. וכך דעתו במחלוקת בין רב לשמואל הנ״ל, שלפי רב חייב רק משום בונה. והוסיף שכן מבואר במאירי (ק״ד: ד״ה אע״פ), וכן משמע ביראים (סי׳ ק״ב). אלא שמשמע שדעת רש״י בזה אינה כן, שפירש בסוגיא של סיכתא לאתונא הנ״ל, שאינו מתחייב גם כן משום מכה בפטיש אלא כשעושה בידיים ולא כשנגמר מאליו בתנור. משמע שאם היה עושה את גמר הכלי בידיים היה מתחייב גם משום מכה בפטיש.

וכך סובר גם כן בעל מרכבת המשנה (פ״י הי״ד) שאם חייב כבר משום מלאכה אחת אינו מתחייב גם משום מכה בפטיש. והביא ראיה מהירושלמי שבת (פ״ז ה״ב) שרבי יוחנן וריש לקיש עסקו בפרק כלל גדול שלוש שנים ומחצה, וכל פעולה שמצאו לאיזו מלאכה יש להסמיכה הסמיכו, ולמה שלא מצאו לאיזו מלאכה אפשר להסמיכה חייבוה משום מכה בפטיש. משמע שרק בדבר שאין בו אב מלאכה חייב משום מכה בפטיש. ואין זה דומה לזומר וצריך לעצים שחייב שתיים משום נוטע ומשום קוצר כנפסק ברמב״ם (פ״ח ה״ד), משום ששם יש לפעולתו שתי תוצאות שונות: א. קצירת עצים, ב. הצמחת העץ. אבל במכה בפטיש ועשיית מלאכה אחרת יש רק תוצאה אחת.

וכן כתב במפורש החזו״א (או״ח, סי׳ נ״א אות י״ד) שבמקום שחייב משום בונה אינו חייב משום מכה בפטיש.

והנה בדעת הרמב״ם הקשו האחרונים (שלטי גבורים פרק הבונה אות ב׳, כסף משנה, לחם משנה פ״י הי״ד) שלכאורה יש

סתירה בדבריו. שכתב (פ״י הי״ד) שהעושה נקב בלול של תרנגולים חייב משום בונה, ובהל׳ ט״ז פסק שהעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין חייב משום מכה בפטיש, ובפכ״ג ה״א פסק שהעושה נקב בלול של תרנגולים חייב משום מכה בפטיש.

וכתב בלחם משנה לפרש דברי הרמב״ם, שמה שכתב שחייב משום בונה כוונתו **אף** משום בונה, אבל ודאי שחייב משום מכה בפטיש משום שזה גמר מלאכה. ורב בגמ׳ בא להוסיף על דברי שמואל שחייב אף משום בונה. ומה שלא הזכיר הרמב״ם שחייב שתיים, כי סמך על מה שכתב במקום אחר. וכך פירש גם כן המנחת חינוך (מוסך השבת בונה אות ד׳), וכך הוא סובר למעשה שהעושה אחת מל״ח מלאכות ובאותו מעשה עשה גמר מלאכה חייב שתיים.

וכך היא גם כן דעת הגר״א בשנות אליהו (פי״ב אות א׳) שלרב חייב **אף** משום מכה בפטיש, דכך משמע בגמ׳ שם דקאמר אבל בהא אימא מודה לשמואל, דה״ל למימר אבל בהא פטור. [אלא שבתוס׳ רי״ד שם מבואר בדיוק להיפך מאותה ראיה שהביא הגר״א, עיי״ש].

לסיכום: ראינו שיש מחלוקת גדולה בין הראשונים והאחרונים בשאלה הנ״ל: כשאדם עושה גמר מלאכה שבמעשה הזה עצמו יש כבר חיוב משום מלאכה אחרת, האם יתחייב גם משום מכה בפטיש או לא.

הרב אלישע רוזנפלד

דין בנין ואוהל במשחק הקפלה

הנה הסתפקנו במשחק הקפלה[א] האם נתיר לבנות מיני מבנים הרגילים להבנות ע״י חלקי העץ של המשחק הנבנים בהנחה בעלמא אחד ע״ג חבירו או שיש לאסור מדין בונה. ועוד יש לעיין האם נתיר לבנות מחלקי המשחק גג ע״מ להשתמש באויר שתחתיו בשבת או שמא יש לאסור את העמדת הגג של משחק הקפלה בשבת משום אוהל.

והנה דין בנין ואוהל בשבת התבאר בגמ׳ (שבת דף קכ״ב), וז״ל המשנה: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהם. והגמ׳ לקמן שם מביאה מהו גדר בנין ומהו דינו, ואחד הדברים שהגמ׳ מביאה כדוגמא זה דלת של שידה תיבה ומגדל שמותר ליטול הדלת ומאידך יהיה אסור להחזיר הדלת למקומה משום איסור בנין.

והגמ׳ מחלקת שם מהו גדר בנין שנאסור בנייתו בשבת האם דוקא בנין שחיבורו בקרקע, וז״ל הגמ׳ שם: אלא אמר רבא אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים אלא גזירה שמא יתקע. והנה הטור (סימן שי״ד בסעיף א׳) מבאר שאין בנין וסתירה בכלים וכל זה שאינו בנין ממש, וז״ל: כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת אינו בנין.

והנה ראיתי בדברי בעל המשנ״ב שאם עשה סתירה גמורה בדבר שהוא בנין שלם אסור, ואפי׳ אם זה בכלי קטן נאסר משום שבונה אותו.

והנראה שיש לחלק בין בנין שהוא קבע שזה מדאורייתא לבין בנין עראי שאינו בנין ממש ורק מדרבנן.

ולע״ד שבנין הקפלה אין סיבה לאסור מהטעם הפשוט שאינו בנין גמור, ובנין גמור פירושו שיהיה יציב וחזק ולא שאין לו קיום כלל ולכן נראה שנתיר את בנין הקפלה שהרי אינו חשיב כבונה.

ומ״מ עדיין יש לברר ענין אחד חשוב ביותר, האם רק הבנין של משחק בשבת יהיה מותר שהוא מדרבנן, אבל אולי יש לאסור להעמיד גג מעל מגדל הקפלה בשבת כשמשתמש באויר שמתחתיו שהרי כאן יש איסור חדש הנקרא אהל עראי ובו יש להחמיר יותר,

---

א. והוא עשוי מכפיסי עץ דקים החתוכים בצורה שוה והמשחק בזה הוא להניחם אלו ע״ג אלו בהנחה בעלמא וללא כל הידוק הברגה או תקיעה, ולכן הבנין מתפרק בדחיפה קלה.

או שמא עראיות המבנה היא כ״כ גדולה עד שאפילו אין לאסור משום העמדת אהל עראי.

והנה בדין אהל מצינו כמה סוגים של אהל, ונדמה אותם לגג שעל בנין משחק הקפלה בשבת, ונפרטם בע״ה: הראשון הוא אהל קבע שקבוע ויציב בחזקה על מקומו וא״א להזיזו בקלות כל כך.

השני הוא אהל עראי שעצם מהותו וצורתו כמו אהל קבע ואולם שונה ממנו שאהל עראי אינו אמור להחזיק זמן מרובה כ״כ כדי להפוך במהותו לאהל קבוע. ושורש ומקור לדברינו אלו הם בדברי הגמ׳ בשבת (דף קכ״ה ע״ב) שנחלקו שם האם יהיה מותר לבנות אהל עראי בשבת, ומבואר בסוגיא שיש מח׳ בין ר״א לחכמים, שרבי אליעזר אומר שאין עושין אהל עראי גם ביו״ט וחכמים אומרים שמוסיפין בשבת וגם ביו״ט, והבין לדבריהם רבה בר בר חנה שגם חכמים וגם ר״א אומרים ומסכימים שברור שלכתחילה לא עושים אהל עראי בשבת.

וע״פ דבריהם ננסה לדלות מתוך ספרי ההלכה שבידינו, לענין דינו של גג הקפלה האם נחשב כאוהל קבע או כאוהל עראי אם רוצה להשתמש באויר שתחתיו לצורך דבר מסויים, והנה אהל קבע במשחק הקפלה שבונה גג על המגדל אין כאן, כי ודאי אין פה משהו יציב ועומד מאליו אך אולי אהל עראי יש פה וזה אסור, שהרי כל גדרו של אהל עראי שאינו קבוע ואינו מחזיק לאורך זמן בבנינו. ואולי ננסה להגדיר ולראות מהו אהל עראי ומה דינו.

תחילה נעיין בדברי הטור (סימן שט״ו סעיף ב׳) שאהל שיש לו ארבע מקלות ופורסין עליהם מחצלת לצל ויש רוחב טפח או שאין בין מקל למקל ג׳ טפחים שנחשב כאוהל, מותר לפרוס עליהן המחצלת משום שאינו אלא תוספת אוהל עראי, אבל אם אין בו רוחב טפח או שיש יותר מג״ט בין מקל למקל, אסור מדרבנן לפרוס עליו מחצלת בשבת משום אוהל עראי. והנראה מכאן שבעצם בבנין הקפלה שעושה גג על כפיסי העץ העומדים לכאורה יהיה אסור מדרבנן.

והנה בהמשך דבריו (בסעיף י״א) מביא הטור לגבי כילת חתנים שפורס מחצלת על שני עצים זקופים שאם יש בגג רוחב טפח יאסר הכילה ואם אין רוחב טפח נתיר הכילה.

והנה לגבי גג מגדל הקפלה בשבת יש להבין מה הסיבה לאסור ומה הסיבה להתיר. והנה הסיבה לאסור גג הקפלה בשבת מדין אהל עראי שיש ברחבו טפח בין חתיכה לחתיכה והקפלה מכסה את המגדל ויוצר מציאות מסויימת שהמגדל הוא אהל עראי, ועל כן היה נראה לאסור בניית גג הקפלה בשבת, והסיבה להתיר גג הקפלה בשבת מכמה וכמה סיבות ונפרטם אחת לאחת.

וראיתי בספר חזו״ע (ח״ה הלכות בונה בסעיף ח׳) שכתב: מותר להרשות

לבניו הקטנים שלא הגיעו למצוות לשחק בשבת באבני פלא או לגו שמחברים אותם זו בזו ועושים כצורת בית או מגדל וכיוצא בזה ואין בזה משום בונה וכן מותר להם לחזור ולפרקם בשבת.

והנה בגג הקפלה ומשתמש באויר שמתחתיו יש לעיין בדברי התהלה לדוד שאם אדם פורס טלית על החתנים בשמח"ת שכיון שאוחזים אותה בידים אינו חשוב כאהל, ואפילו אם עושים כן כדי להגן מפני הגשם או מפני החמה, ומסיים התהלה לדוד את דבריו ואומר והוא הדין בנ"ד בבנין של תינוקות.

והנה דין אהל לא הזכיר כאן ודיבר רק בבנין, אבל מתוך דבריו נראה שמדבר גם על אהל, וזה הכוונה שהילדים עושים בצורת בית, וכדי לחזק את דבריו הלום ראיתי מתוך דברים של בעל שמירת שבת כהלכתה (פרק ט"ז הלכה י"ח) שאומר שאין לאסור על ילדים מלבנות בקוביות ואבני פלא ואין לאסור רק אם יש צורך לחבר את החלקים בברגים וכו'.

וכדי להשלים היריעה מצאתי בהערות על דבריו בהערה נ"ה שנוכל לדמות את גג המגדל לכיסויי כלים שמותר לבנות שילדים רגילים תמיד לשנות צורת המשחק, ואם כן בגג הקפלה בשבת אף שמשתמש באויר שמתחתיו יהיה מותר.

ונראה לי שהבונה מגדל וגג עם האויר שמתחתיו יהיה מותר משום שאהל עראי הוא עראי במקומו אך אין בו שום חיסרון ביציבותו וכ"ש באהל קבע, אך בבנין הקפלה שנבנה ע"י ילדים זהו אהל גרוע כ"כ עד שאין בו שום יציבות כלל ולא ייחשב אפילו אהל עראי.

ונראה לי לחדש שאפילו אם משתמש באויר שמתחתיו יהיה מותר משום דין אהל רעוע, דמאי שנא בין 'אהל המוחזק בידי אדם' לאהל גרוע הנבנה בידי תינוק, וכמו שאומר הבעל שש"כ דלהלן שדבר שכל קיומו ויציבותו אינו מחזיק אפי' לא זמן מועט נתיר שקטן אינו רואה את המשחק בתור דבר יציב וחזק אלא בתור דבר רעוע שמחזיק כדי זמן מועט וכך נדמה דברי התהלה לדוד.

והנה ראיתי בדברי בעל השבט הלוי זצ"ל שדבר שצריך גבורה ואומנות יהיה אסור, אבל כל דבר שאין צריך גבורה ואומנות יהיה מותר.

והמשנ"ב (סימן שט"ו סעיף ה' ס"ק כ"ז) העלה לחלק מדברי הגמ' קלח. ממה שראינו בכסא טרסקל ומטה שיהא מותר לפתוח, שכל המטרה היא לא להשתמש בתור אהל אלא המטרה היא לישיבה בעלמא - כך יהיה מותר לבנות הקפלה ולהשתמש באויר שמתחתיו כי כל המטרה זה משחק.

וכך הם דברי רש"י על אתר בד"ה כסא טרסקל ואסלה שיהיה מותר לפותחן בשבת ואין חוששים מהטעם שישתמש באויר שמתחתיו כי כל מטרתו לעשות את צרכיו. והוא הדין בנ"ד

במשחק ילדים שיהיה מותר שכל מטרת הילד המשחק ולא האהל.

ולהשלים היריעה נביא את דברי המשנ״ב שאפי׳ אם פושט את הכסא טרסקל יהיה מותר ואפי׳ בחופה כל המטרה שלו לא לייצר אהל, ואם כן נתיר גג מגדל הקפלה ומה שמתחתיו.

והיוצא מן האמור לעיל: הבונה אהל מקפלה ואף שצריך לאויר שמתחתיו יהיה מותר מהטעם שיש לחדש פה חידוש עצום שאהל אין כאן וגם לאויר שמתחתיו לא נחשוש מהטעם שאהל זה אין דינו כאהל עראי ולא כאהל קבע אלא כדבר רעוע, כי כל המציאות של אהל עראי ושל אהל קבע הוא מעצם זמן המצאתו מבחינת חזקו ויציבתו וא״כ נתיר כאן שאין לו מציאות קיום כלל.

ולמעשה קטן עד שהגיע לגיל חינוך יהיה מותר לשחק במשחק הקפלה בשבת ולבנות גג ולהשתמש באויר שמתחתיו מכאן, וכשהגיע לגיל חינוך יהיה מותר לו לשחק בלי לבנות גג ולהשתמש באויר שמתחתיו. ויה״ר שנזכה לבנות בע״ה הרבה מגדלים בתורה וגג שמעליהם.

הרב ישראל אלישיב

דין אוהל במשחק אבני מגנטים

מעשה במשפחה ברוכת ילדים בשבת קין ארוכה אחה״צ. כל אחד ואחד מוצא תעסוקה לעצמו, זה קרא בספר והשני נח על הספה. מוישי ויענקי שני חמודים בני 9-10 משחקים במגנטים, המשחק החדש שסבתא קנתה, בונים בתים רחובות גינות ומגלשות. ממש עיר לתפארת. פתאום האבא שהתעורר משינה בשבת תענוג ושמח לראות את הילדים שמחים ורגועים, פרץ בצעקות רמות שאבעס! החתן שהתעורר מהצעקות שאל בבהלה מה קרה. אז השוער עונה לו ׳אני לא מאמין למראות עיני, בביתי מחללים שבת! בונה! אוהל! בשבת!!!

רגע, רגע, עונה החתן, ׳בוא נבדוק - בונה אין פה, שהרי כל ענינו של המשחק הוא הרכבה ופירוק ואין לזה שם בנין כלל, ואפילו לדעות האוסרים בלגו כי זה מהודק קצת, פה נגיעה קלה ואיננו. אוהל? איפה אתה רואה פה אוהל?!

עונה לו השוער א. יש פה טפח (מגנטים גדולים). ב. הילדים משחקים בתוך המגלשות והבתים עם בובות קטנות, אז זה נחשב צריך לאוירו, וחוץ מזה יש פה ארבע מחיצות ולדעות מסוימות (ט״ז) אפילו לא צריך לאוירו.

החתן (שלומד בחבורת ההלכה וב״ה שולט בענינים) השיב לעומתו, שהרי הט״ז בסוף סי׳ שט״ו כותב במפורש לענין קדירה אפילו גדולה שזה תלוי, אם כיסה בבגד או במכסה שלא מיועד עובר על איסור אוהל אם יש טפח (וצריך לאוירו), אבל במכסה המיועד לכך מותר לכסות אפילו שיש פה את כל דיני אוהל, שכיון שהכיסוי מיוחד לכך ודרכו בכך תמיד לא מחיזי אוהל. והגרש״ז מרחיב שגם לפי המג״א אם יש למכסה ׳בית יד׳ - דהיינו ׳ידית׳, אפילו שנראה שיש פה את כל דיני אוהל כיון שמוכחא מילתא מותר לכסות. הוא הדין למשחקים כיון שמיוחד למשחק ודרכו בכך, לא מיחזי אהלא.

ענה לו השוער ׳אינו דומה, במשחק תכלס כוונתם לאוהל׳.

עונה לו החתן שיש עוד ט״ז לגבי כובע בשבת (סימן ש״א), ויסוד דבריו שכל גזירת אוהל עראי מדרבנן שלא יבואו להתיר אוהל קבוע (שזה תולדה דבונה), אז כשעושה אוהל אפילו שהוא רק עראי אסור, אבל אם עושה משהו ואין לו שום דמיון ליצירת אוהל כמו לדוגמה כובע, הרי מה הרואים רואים פה - כיסוי הראש בדרך לבישה (וכמובן

שמדובר שהכובע והמצחיה בגוף אחד, אבל בכובע שמוסיף את המצחיה אח"כ בודאי אסור). ומשמע מהיתר הראשון של הט"ז שאפילו כשזה מגן מהשמש ויש טפח ופסיק רישיה שנוצר פה אוהל כיון שזה דרך לבישה מותר. אז פה אצלנו במשחקים שזה אפילו לא מגן מהשמש ורק דרך משחק, אפילו שיש את הטפח וצריך לאוירו יהיה מותר, כי הרואים רואים פה דרך משחק, ואין חשש שיתירו אוהל קבוע כמו שלא חששנו לבונה הקבוע.

ומסיים החתן שהט"ז לא לבד, שהמשנ"ב בסימן ש"א קנ"ב מביא א"ר שטעם העולם להתיר כובע אפילו שיש טפח, כי סומכים על שיטת רש"י וסיעתו שאין בכובע איסור כלל, ובשער הציון מסביר בגלל שזה דרך לבישה. והמשנ"ב בסי' שט"ו ס"ק מ"ט הביא את דעת הראב"ד והרשב"א שאין בכיסוי כלים משום אוהל. ומסביר החזו"א סימן נ"ד שכיון שכך דרך תשמישו נחשב כדלת. וכן במחלוקת לגבי החזרת מגירה סברת המתירים, הם קיצור שו"ע תפא"י חזו"א וקצו"ה, שכיון שמיוחד לכך ודרכו בכך תמיד לא מיחזי אוהל.

העולה מן האמור, מסכם החתן דנן, שמצינו מספר מקומות: קדירה כובע ומגירה שלמרות שיש להם את כל הסיבות לאיסור - טפח מגן מן השמש וכו', בכל אופן ההלכה שמותר ואין חשש אוהל, והסברא החוט המשולש בכולם שכיון שמיוחד לכך ודרכו בכך תמיד לא מיחזי אוהל. והרואה לא רואה דהם יוצרים אוהל שתגרום לו להתיר אוהל קבע, ומה הוא כן רואה: בכובע דרך לבישה, בקדירה דרך כיסוי ומגירה כמו דלת. הוא הדין למשחקים - הכלל שמיוחד לכך למשחק ודרכו בכך לא מיחזי אוהל, והרואה רואה פה דרך משחק, ולא יעלה בדעתו להתיר אוהל קבע.

הילדים כבר התחילו לרוץ בחזרה למגנטים, אך קולו של האבא השוער עוצר אותם, "מצוין וניכרים בך השליטה בסוגיא, אבל שאלה האחרונה - איך תסביר גמרא מפורשת שנפסקה בשו"ע סימן תק"ב סעיף ז' בהלכות יו"ט שאפילו ביצים לא יעמיד אותם **שורה ע"ג שורה**]במקום שצריך לאוירו] אלא ישנה ויתחיל מלמעלה למטה, ולפי המהלך שלך הרי גם דרכו בכך וגם נגיעה קלה ואין כלום. והרואה רואה מדורה ולא אוהל, ובכל אופן אסור".

ומה באמת החילוק? צ"ל שהתחדש עוד גדר באוהל **שורה ע"ג שורה**. שהרי אוהל זה תולדה של בונה וכשיש שורה ע"ג שורה זה ממש נראה כבונה, ולכך אם יש טפח וצריך לאוירו יהיה אסור. ויש לי ראיה מלשון השו"ע תק"ב סעיף ז' וז"ל: העושה מדורה ביו"ט כשהוא עורך את העצים אינו מניח זה על זה **מפני שנראה כבונה**, אלא או שופך **בעירבוב** או בשינוי. כיצד מניח עץ למעלה ומניח אחר תחתיו. וכן בקדירה וכו', וכן במיטה וכו', וכן **בביצים** לא

יעמיד אותם **שורה על גבי שורה** עד שיעמדו כמו מגדל אלא ישנה, עכ״ל.

יוצא מן האמור, מסכם השוועד, ״בשלושת המקרים אומרים את ההיתר של דרכו בכך ולא מיחזי, כי אין להם צורת אוהל ואין חשש שיבואו להתיר אוהל קבוע. אבל בביצים ומגנטים כיון שיש להם את השורה על גבי שורה שנראה כבונה לא אומרים דרכו בכך, אלא מיחזי כאוהל תולדה דבונה ויש חשש שיבואו להתיר אוהל״.

פתאום נשמע קולו של יענקי ׳רבותי הגיע זמן מנחה של שבת קודש׳.

הרב בנימין אברג'ל

בנידון אהל עראי

שאלה:

האם מותר לפתוח ולסגור גגון של עגלת ילדים שעשוי להגן

בגמרא שבת (קל"ח.) נאמר בזה"ל: מיטה וכסא טרסקל מותר לנטותן לכתחילה. ורש"י מבאר: מיטה שהיתה זקופה מותר לנטותה אפילו שעושה אהל "דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא".

כסא טרסקל ואסלה - מותר לנטותן לכתחילה "דעביד וקאי". והמג"א חיבר את כיסא טרסקל למיטה שטעמם "דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא" ומוסיף שמטעם זה מותר להעמיד חופה ולסלקה, וכן סטנדר שבכותל.

וכתב המשנ"ב (סי' שט"ו ס"ק כז): מותר לפתוח כסא טרסקל "דעביד וקאי" אלא שפושטו ומיישבו כדי ליישב עליו ומטעם זה מותר להעמיד חופה. ובשעה"צ (סקל"ה) ביאר שחופה עשויה לצל ואעפ"כ מותר להעמידה. וא"כ בעגלת ילדים יהיה מותר אפילו שזה להגן מדין עביד וקאי.

ודעת החזו"א שמטעם כסא טרסקל יהיה מותר לפתוח ולסגור גגון של עגלה אפילו שבעגלה זה עשוי להגן, ועושה גג ומחיצות, ויש בגגה טפח, כיון שזה קבוע בעגלה זה דרך שימושו וזה כדלת על צירים שמותר לפתוח ולסגור. וכמו שהמג"א התיר להעמיד חופה אע"ג שמתכוון לאהל. וכמו שהרמ"א בהלכות סוכה התיר לעשות סוכה תחת הגגות שעשויות להיפתח ולהיסגר ויהיה מותר ביו"ט לסגור הגג מעל הסכך אפילו שזה עושה אהל להגן, שכל שזה כדלת מותר.

ושמעתי מפי הרב נתנאל ניר שליט"א שיש חילוק בין ההיתר של המשנ"ב לחזו"א. לפי המשנ"ב היסוד ב"עביד וקאי" שהאהל קיים רק הוא מוחבא. ולחזו"א היסוד ב"עביד וקאי" שזה כדלת, וזה שייך רק באהל המחובר לבית או לחפץ אחר. והנפק"מ בין השיטות תהיה באהל שאינו מחובר לחפץ כלשהו כגון 'גגון עגלה' שאינו מחובר לעגלה שיתיר בו המשנ"ב כיון שהאהל קיים כאן אלא שטמון כאן בהעלם ורק אינו נראה, אך החזו"א יאסור כיון שאינו 'חלק מעגלה' ולכן אי אפשר לדמותו לדלת שהיא חלק מבית.

דעת הנודע ביהודה: שכוונת ההיתר בליתובא בעלמא שנעשה רק לשבת עליו ולא להאהיל. אבל כשנעשה לצל כבעגלת ילדים אפילו שיש צירים אסור לפותחו ולסוגרו, אלא א"כ יהיה טפח פרוס.

וכן דעת השו"ע הרב וקצות השולחן, וכן השבות יצחק מביא שכך דעת הגרי"ש אלישיב שצריך לפתוח טפח מערב שבת וכן מביא שכך דעת הגרש"ז אוירבך. ולפי"ז מה שרש"י היה צריך בכסא טרסקל את סברת "עביד וקאי" משום מתקן מנא.

וקשה על דעת האוסרים ממה שהרמ"א התיר בסוכה לפתוח את הגג שמעליה.

ויש לתרץ:

א. שהיתר הרמ"א הוא מצד דלת, שהרי המחיצות קיימות והוי רק כסוגר דלת והגג מתבטל לבנין כדלת, אבל בעגלה כשסוגר הגגון נעשה גג ומחיצות ולכן לא הוי כדלת.

ב. שהרי בסכך עצמו אין ג' טפחים מקנה לקנה ולכן כשסוגר הגג מעל הסכך האהל הוא רק מה שמאהיל על הסכך, וזה אינו צריך לאויר שמותר.

ג. אפשר לומר שאין טפח בין הגג לסכך והוי רק כיסוי.

ומה שהמג"א כתב שמותר להעמיד חופה שלכאורה יקשה על הנודע ביהודה, מתרצים שחופה כוונתה לכבוד חתן וכלה, וכן לקנין, אך לא לצל.

ואחר שביררנו בקצרה את שיטות האחרונים בגדרי 'עביד וקאי' נמצינו למידים כי יש אחרונים שאסרו ויש שהקלו ודעת רובם להקל.

ורציתי להציע רעיון חדש בגדרי 'עביד וקאי', שיסודו הוא שהוא לא עושה אהל חדש אלא רק מרחיבו, אבל כל זה לא מדובר כשצריך את המקום שתחת האהל כי אז הוא מחדש שם אהל על המקום. ולגבי המקום אין את ההיתר של "עביד וקאי" שלא היה שם אהל עליו מערב שבת. ויש ראיה לזה מרש"י, שרש"י חילק את מיטה וכסא טרסקל, שטעם ההיתר במיטה שכשהיא מוטה על צידה מותר ליישבה "דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא", ובכיסא טרסקל טעם ההיתר "דעביד וקאי" וקשה למה רש"י כתב שני טעמים ולא צירף אותם יחד מדין "עביד וקאי". ולפי הפרוש שפרשתי שיש הבדל ב"עביד וקאי" אם צריך את המקום או לא, מובן למה רש"י לא הביא במיטה את היתר "עביד וקאי" כי במיטה יש צורך במקום [גם כשזה צורך קטן ביחס לעיקר], ולכן דין "עביד וקאי" לא יעזור כי הוא מחדש אהל על המקום.

ולפי זה בגגון של עגלה אפילו שיש צירים מ"מ כיון שצריך את המקום אולי אפשר לומר ש"עביד וקאי" לא יעזור כי כשסוגר הגגון חל שם אהל על המקום.

אך עלתה בדעתי דרך חדשה לצדד לקולא בפתיחת גגון עגלה. לא באתי להכריע את ההלכה, אך המעיין יבחן. וזאת מדין טלית כפולה שהביאה הגמרא (דף קל״ח ע״א) בזה״ל: תני רמי בר יחזקאל טלית כפולה לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור, היה כרוך עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחילה. ע״כ.

יש מחלוקת ראשונים בטלית כפולה איך מדובר שלפי הרמב״ם הטלית קשורה עם חוטים למוט. ולרש״י הטלית כפולה על המוט שרק מונחת ויש חוטים שמושכה בהם, ובכל אופן נחשב כטפח פרוס שמותר למושכה מדין תוספת אהל ארעי.

כתב השו״ע (סי׳ שט״ו ס״י) וז״ל: טלית שהיתה כפולה שהיו עליה חוטין שהיתה תלויה בהם מערב שבת מותר לנטותה ולפרקה, ע״כ. והחזו״א מפרש שדעת השו״ע כרמב״ם. והמשנ״ב מבאר את השו״ע כרש״י שמדובר בטלית שנתונה על מוט בין שני כתלים והיתה כפולה על המוט וראשי הטלית מגיעים לארץ ונכנס ביניהם וישן תחתיה מפני החמה ואסור לעשות כן בשבת כי זה אהל. אבל אם היה על הטלית חוטין שיכול למשוך בקלות על ידן אז זה נחשב שהטלית היתה פרוסה טפח מערב שבת שמותר להמשיך מדין תוספת אהל ארעי. והמג״א אומר שמדובר שאין בגגה טפח ולא סמוך לגגה בתוך שלוש טפחים טפח שא״כ זה אהל קבע והחוטין לא יעזרו. [והב״י מביא בשם רש״י והרא״ש שגם אם בגגה יהיה טפח אם יש חוטין מותר למושכה].

והפרי מגדים והחזו״א אומרים שנחשב אהל קבע כשיש בגג טפח רק באופן שעושה את הטלית לזמן מרובה, אבל לזמן מועט זה אהל ארעי ומותר מדין תוספת אהל ארעי גם כשיש בגג טפח.

וא״כ בגגונים של עגלה המוכרים שהגגון מתקפל ומתכווץ לכוון מעלה אפשר לדמותם לטלית כפולה שלשיטת הרמב״ם שהטלית קשורה בחוטין למוט, הגגון הרי מחובר לעגלה. ולשיטת רש״י שהחוטין עשויים כדי למושכה אפשר ג״כ לדמות לזה את הגגון כי יסוד הענין של חוטין בדעת רש״י זה שיוכל למושכה בקלות וגגון של עגלה ודאי עשוי למשוך בקלות, וא״כ לפי שתי השיטות יהיה מותר לפותחו ולסוגרו כיון שגגון הוא כמו חוטין תלויין, ועשוי לזמן מועט ולכן נחשב ארעי וא״כ הוא נחשב פרוס טפח כטלית כפולה ומותר לפותחו ולסוגרו מדין תוספת אהל ארעי.

מדרש ציון

חבורת
מידה שלמה

הרב שמעון גבריאל כי טוב
ראש החבורה

גדרי מצות תפילה מן התורה להרמב"ם ולהרמב"ן

שיטת הרמב"ם בגדר תפילה דאורייתא. שיטת הרמב"ן בזה. נ"מ בין השיטות. ביאור בסוגיית תפילת נדבה ע"פ הנ"ל.

שיטת הרמב"ם

עיקר שיטתו

הרמב"ם ז"ל בס' המצוות מ"ע ה' כתב בזה"ל: מצוה ה. הוא שצונו לעבדו, וכבר נכפל זה הצווי פעמים באמרו (שמות כג-כה) **"ועבדתם את ה' אלהיכם"**, ואמר (דברים ו-יג) **"ואותו תעבודו"**. ואע"פ שזה הצווי הוא גם כן מהצוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד', **הנה יש בו יחוד אחר שהוא צווי לתפלה**. ולשון ספרי "ולעבדו" זו תפלה. ואמרו גם כן "ולעבדו" זו תלמוד, ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמרו מנין לעיקר תפלה מצוה מהכא (דברים ו-יג) **"את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד"**, ואמרו עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו, רוצה לומר הכוון אליו להתפלל שם כמו שבאר שלמה ע"ה.

ולהלן כתב במצוה י: היא שצונו לקרוא קריאת שמע ערבית ושחרית והוא אמרו (דברים ו-ז) **"ודברת בם"**. וכבר נתבארו משפטי מצוה זו במסכת ברכות (גמרא ברכות כא-א) ושם נתבאר דקריאת שמע דאורייתא. וכתוב בתוספתא (ברכות ג, א) כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה, **רוצה לומר שזמני התפלה אינם מן התורה אמנם חיוב התפלה עצמה מן התורה כמו שבארנו, וחכמים ז"ל סדרו להם זמנים. וזהו ענין אמרם** (גמרא ברכות כו-ב) **תפלות כנגד תמידים תקנום, רוצה לומר שתקנו זמניהם כפי זמני הקרבן**. ומצוה זו אין הנשים חייבות בה.

מבואר בדבריו שמצות התפילה היא מן התורה ומקיים בכך מצות עבודת ה', וכך כתב בריש הלכות תפילה (א, א-ג): מִצְוַת עֲשֵׂה לְהִתְפַּלֵּל בְּכָל יוֹם שֶׁנֶּאֱמַר (שמות כג-כה) 'וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם'. מִפִּי הַשְּׁמוּעָה לָמְדוּ שֶׁעֲבוֹדָה זוֹ הִיא תְּפִלָּה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים יא-יג) 'וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם' אָמְרוּ חֲכָמִים אֵי זוֹ הִיא עֲבוֹדָה שֶׁבַּלֵּב זוֹ תְּפִלָּה. וְאֵין מִנְיַן הַתְּפִלּוֹת מִן הַתּוֹרָה. וְאֵין מִשְׁנֶה הַתְּפִלָּה הַזֹּאת מִן הַתּוֹרָה. וְאֵין לַתְּפִלָּה זְמַן קָבוּעַ

מִן הַתּוֹרָה: **ב** וּלְפִיכָךְ נָשִׁים וַעֲבָדִים חַיָּבִין בִּתְפִלָּה לְפִי שֶׁהִיא מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁלֹּא הַזְּמַן גְּרָמָא אֶלָּא חִיּוּב מִצְוָה זוֹ כָּךְ הוּא שֶׁיְּהֵא אָדָם מִתְחַנֵּן וּמִתְפַּלֵּל בְּכָל יוֹם וּמַגִּיד שִׁבְחוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְאַחַר כָּךְ שׁוֹאֵל צָרְכָיו שֶׁהוּא צָרִיךְ לָהֶם בְּבַקָּשָׁה וּבְתִחְנָה וְאַחַר כָּךְ נוֹתֵן שֶׁבַח וְהוֹדָיָה לַה׳ עַל הַטּוֹבָה שֶׁהִשְׁפִּיעַ לוֹ כָּל אֶחָד לְפִי כֹּחוֹ: **ג** אִם הָיָה רָגִיל מַרְבֶּה בִּתְחִנָּה וּבַקָּשָׁה וְאִם הָיָה עָרֵל שִׂפָתַיִם מְדַבֵּר כְּפִי יְכָלְתּוֹ וּבְכָל עֵת שֶׁיִּרְצֶה. וְכֵן מִנְיַן הַתְּפִלּוֹת כָּל אֶחָד כְּפִי יְכָלְתּוֹ. יֵשׁ מִתְפַּלֵּל פַּעַם אַחַת בְּיוֹם. וְיֵשׁ מִתְפַּלְּלִין פְּעָמִים הַרְבֵּה. וְהַכֹּל יִהְיוּ מִתְפַּלְּלִין נֹכַח הַמִּקְדָּשׁ בְּכָל מָקוֹם שֶׁיִּהְיֶה. וְכֵן הָיָה הַדָּבָר תָּמִיד מִמֹּשֶׁה רַבֵּנוּ וְעַד עֶזְרָא:

מה בין דאורייתא לדרבנן לשיטתו

וחזינן שהרמב״ם מבחין בג׳ חילוקים בין צורת התפילה מן התורה לבין צורתה מדרבנן: א. מן התורה די בפעם אחת בכל יום ומדרבנן חייבו כמה תפילות ביום. ב. מן התורה אין מטבע קבוע לתפילה אלא מדרבנן. ג. מן התורה אין זמן קבוע ביום, וזה לא כמו בק״ש, אבל חז״ל קבעו זמני תפילות.

ומשמע בהלכה ב׳ דסדר התפילה הבנוי מג׳ חלקים שהם א. שבח ב. בקשה ג. הודאה, זה סדר מהותי הקיים גם קודם תקנת חז״ל, דמשמע שכך היה מן התורה קודם שבא עזרא ותיקן נוסח התפילות[א].

עוד משמע דההלכה להתפלל נוכח המקדש גם היא מן התורה, כן נראה לכאורה בהלכה ג׳ וכן בסה״מ מצוה ה׳ במה שביאר שם את דרשת הספרי עבדהו במקדשו.

הארות בדברי מדברי המפרשים

המפרשים טרחו לבאר מנא ליה להרמב״ם ז״ל דגדר המצוה היא אחת ליום, וכן מנא ליה לומר דהסדר הנ״ל קיים מן התורה, דבשלמא פתיחה בשבח המקום ילפינן ממשה בפרשת ואתחנן אתה החילות וכו׳ ואח״כ ביקש אעברה נא, אך לא ידוע לנו מנין שצריך לסיים בשבח והודאה למקום.

ולגבי ׳אחת ליום׳ כ׳ הלח״מ בשם המבי״ט וכ״כ בס׳ לב שמח על סה״מ שהוא ממשמעות הכתוב (שמות כג,כה): **ועבדתם את ה׳ אלהיכם** וברך את לחמך ואת מימיך והסרתי מחלה מקרבך. והיינו כמו לחם ומים שהם דברים הנצרכים בכל יום, כן באה התפילה חובה לכל יום בשביל הצורך המתחדש בו. והכס״מ פי׳ משום דאי תימא שאינו פעם אחת בכל יום א״כ מתי יהיה חיובו, דאין לומר שלא יהיה אלא פעם א׳ בשנה או א׳ בכל ימי חייו. ויעויין בפמ״ג

א. וכך מפורש בספר אבי עזרי למרן הגרא״מ שך זצ״ל.

בהקדמתו לסי׳ פט שכ׳ כעין זה, דלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש.

ולעניין השאלה השנייה כ׳ שם הפמ״ג שמצא לכך מקור מדברי הספרי הובא בילקוט מלכים ׳שלמה פתח בשבחו של מקום וצרכן של ישראל וסיים בשבחו של מקום וכן דוד וכו׳ וכן משה פתח בשבחו של מקום ויהי בישורון מלך ואח״כ ביקש צרכן של ישראל יחי ראובן׳ וכו׳ וסיים הפמ״ג בזה״ל: להודיע כוחו של הרמב״ם ז״ל שראה הכל וכאמור.

שיטת הרמב״ן

עיקר שיטתו

הרמב״ן בספר המצוות (עשה ה) כ׳ להקשות על שיטת הרמב״ם ולהוכיח מהגמ׳ דתפילה מדרבנן וראה להלן שהבאנו את עיקרי הדברים בזה. וכתב הרמב״ן במסקנתו בזה״ל: ׳אלא ודאי כל עניין התפילה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא ית׳ עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו׳.

ולעניין פירוש מצות ׳ולעבדו בכל לבבכם׳ כ׳ שם הרמב״ן ׳ועיקר הכתוב מ״ע שתהיה כל עבודותינו לאל ית׳ בכל לבבנו כלומר בכוונה רצויה שלמה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצוות בלא כוונה או על הספק אולי יש בהם תועלת׳. ומה שדרשו בספרי ולעבדו זה התלמוד ד״א זו תפילה אסמכתא היא, או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהינה עינינו וליבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם.

ומה שדרשו ׳ואותו תעבודו עבודו בתורתו ועבודו במקדשו׳ ביאר הרמב״ן שהוא ציווי כללי ׳שציוה תחילה עבודו בתורתו כלומר בעשיית המצוות כולן מרישיה דקרא[ב], וציוה עבודו במקדשו [בעבודת הקרבנות והשיר וההשתחואה שם מוסיף על עבודת המצוות] מן ואותו תעבודו לומר כי בזה כולו תהיה עבודתנו שלמה אליו יתעלה׳.

ובמסקנת דבריו שם כתב ׳ואם אולי יהיה מדרשם בתפילה עיקר מן התורה נמנה אותו במניינו של הרב ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא ית׳ ויתעלה שומע תפילה והוא המציל מן הצרות בתפילה וזעקה׳.

הרי לנו דלדעת הרמב״ן דרשת חז״ל אינה אלא אסמכתא, ויתכן שהיא מצוה חיובית מן התורה להתפלל בעת צרה. אבל המצוה להתפלל בכל יום אינה חובה כלל מן התורה.

ב. לשון הפסוק ׳אחרי ה׳ אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמורו ובקולו תשמעו ואותו תעבודו ובו תדבקון׳.

טענות הרמב"ן על הרמב"ם ויישובן

הרמב"ן הקשה על שיטת הרמב"ם ממה שמצינו בארבע מקומות בגמ' דתפילה מדרבנן היא:

א. בברכות כא. לעניין בעל קרי שאינו מתחיל להתפלל לכתחילה, ואמרו שם משום דתפילה דרבנן.

ב. שם לעניין ספק התפלל אמר ר' אלעזר דלא יתפלל, ומשמע משום דתפילה דרבנן ולכן שאני מספק קרא ק"ש דס"ל לר"א שקורא מספק.

ג. בסוכה לח. הקשו על מה שנתבאר שם דמי שלא נטל לולב ונזדמן לו אח"כ נוטלו על שולחנו כלומר דצריך להפסיק אכילתו והקשו שם מהמשנה בשבת ט: שאמרו שם לעניין תפילת מנחה 'ואם התחילו אין מפסיקין' וחילקו בגמ' בין יש שהות ביום לאין שהות ביום והקשה רבא ומאי קושיא הא דאו' הא דרבנן, ומשמע דפשיטא לגמ' דדרבנן היא.

ד. בסוף ר"ה אמרו על רב יהודה שאמרו עליו דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי[ג], וזה קשה על הרמב"ם שאמר דאיכא חיוב דאו' בכל יום.

והאחרונים[ד] טרחו להעמיד שיטת הרמב"ם וליישב הקושיות הנ"ל, ונביא כאן בקיצור עיקרי התירוצים:

א. לעניין בעל קרי י"ל דהתפלל כבר תפילה אחת באותו היום ואח"כ נטמא, או שיש בידו אח"כ לטבול ואח"כ להתפלל וכיון שאין המצוה עוברת מה"ת לכן צריך לחזר אחר מים ואח"כ להתפלל, אך אה"נ אם לא ימצא מים יתפלל בעודו בקריו.

ב. ר' אלעזר איירי כשהתפלל כבר היום, או עכ"פ כשהתפלל תפילה קצרה שהוא יוצא בה ידי חובתו מן התורה. [ומוכח לומר כן שהרי הרמב"ם בעצמו פסק בפ"י מהל' תפילה הלכה ו' דספק התפלל אל יתפלל אלא בנדבה ולא יתכן שסתר דבריו בריש פ"א דתפילה בכל יום היא מן התורה].

ג. שם במשנה בשבת איירי בתפילת מנחה ואדרבה משמע שהתפלל כבר היום שחרית ולכן לא נשאר עליו אלא חיוב דרבנן ובזה אמרו להקל דאין מפסיקין.

ד. לעניין רב יהודה שתי תשובות בדבר, או שהיה נמנע מתפילת שמו"ע אך היה מתפלל תפילה קצרה בכל יום וכנ"ל,

---

ג. ביארנו הקושיא ע"פ ה'לב שמח', אך יעויין כס"מ שלדבריו הרמב"ן שאל שאלה נוספת וכן משמע במגלת אסתר שם.

ד. מלוקט מדברי הכסף משנה, מגלת אסתר, לב שמח, קנאת סופרים, פמ"ג בהקדמה לסי' פט ושאג"א סי' יד.

או דשאני רב יהודה שתורתו אומנותו ופטור מתפילה כיון שטרוד כל עת בלימוד תורה.

נ"מ לדינא במחלוקת זו

האחרונים (מג"א סי' קו ס"ק ב, פר"ח ופמ"ג ריש סימן פט, שאג"א סי' יד ועוד) כתבו כמה נידונים למעשה הנובעים ממח' זו, וכן דנו מה פסק השו"ע בזה, האם כהרמב"ם או כהרמב"ן, ונציג כאן את עיקרי הדברים.

נ"מ א' לעניין חיוב נשים בתפילה. ונקדים הא דתנן בברכות כ. נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן התפלין **וחייבין בתפלה** ובמזוזה ובברכת המזון. ואמרו שם (ע"ב) וחייבין בתפלה דרחמי נינהו מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל. וגירסת הרי"ף היא תפלה ומזוזה וברהמ"ז דהוה ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא וכל מ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות.

הרי שנחלקו הגירסאות בתרתי, א' האם תפילה נחשבת מ"ע שהז"ג או לא. ב' האם הטעם לחייב נשים הוא משום שאין הז"ג או משום דרחמי נינהו. ויש מקום לומר שנחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן, דלרמב"ם כיון שהתפילה שבכל יום היא מן התורה ואין לה זמן קבוע לכן נחשב שאין הז"ג[ה] וכך הוא לגירסת הרי"ף. אך לרמב"ן כיון שאנו עסוקים במצוה דרבנן והם קבעו זמנים לתפילה ע"ש הפסוק ערב ובוקר וצהרים א"כ חשיבא מ"ע שהז"ג[ו] ורק מטעם דרחמי נינהו חייבו נשים בתפילה.

ובש"ע קו סעיף ב פסק כטעמא דהרי"ף, וז"ל נָשִׁים וַעֲבָדִים, אַף עַל פִּי שֶׁפְּטוּרִים מִקְּרִיאַת שְׁמַע חַיָּבִים בִּתְפִלָּה, מִפְּנֵי שֶׁהִיא מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁלֹּא הַזְּמַן גְּרָמָא. וכ' המג"א דלפ"ז נפקא דלדעת הרמב"ם והשו"ע לא נתחייבו נשים אלא בתפילה שנתחייבנו מן התורה, ולפ"ז גם אינן חייבות בתפלת שמו"ע ולא בזמן מסויים וכן לא יותר מפעם אחת ביום, וכתב שם 'ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזו בקשה ומדאורייתא די בזה[ז], ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר'. וסיים שם 'והרמב"ן סובר תפילה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים, ובסמ"ק כ' שמצוה להתפלל בעת צרה'.

הרי לנו נפקותא ראשונה לעניין חיוב תפלת שמו"ע לנשים.

ה. וכך מפורש ברמב"ם פ"א מתפילה הלכה ב'. הועתק לשונו לעיל.

ו. דבמצוות דרבנן ג"כ נאמר כלל זה כמו שהוכיחו התוס'.

ז. אמנם כפי שהוכחנו לעיל בדברי הרמב"ם צריך מן התורה לפתוח בשבח ואח"כ בקשה והודאה, ולפ"ז צריכות לקיים חובתן באופן זה. וכ' בספר שיח תפילה להגר"י טשזנר שליט"א דכשמברכות ברכות התורה מתקיים גדר הנ"ל.

אמנם הפמ״ג כ׳ דיתכן דאף להרמב״ם יש מקום לגירסתנו בגמ׳ והיינו דבשביל לחייבם בנוסח תפלת שמו״ע ובשאר תפלות ביום צריכים לטעמא דרחמי נינהו, וכ׳ שאף המג״א הסתפק בדבר זה ולכן כ׳ בלשונו ד׳אפשר׳ דחכמים לא חייבום יותר, וזה תלוי בהנ״ל.

ויש להוסיף דמצינו בפי׳ הרמב״ם למשנה בקידושין סוף פ״א לעניין מ״ע שהז״ג שכתב בזה״ל ׳הלא ידעת שאכילת מצה בלילי פסחים ושמחה במועדים והקהל **ותפלה** מקרא מגילה ונר חנוכה ונר שבת וקידוש היום אלו כולם מצות עשה שהזמן גרמא וכל אחד מהם מחוייבות על הנשים כמו שהם מחוייבות לאנשים׳. וזה סותר לדבריו בהלכות תפילה שקרא לתפילה מ״ע שאין הז״ג. וע״פ דברי הפמ״ג יש מקום ליישב דהתם מיירי לעניין המצוה שמדרבנן דזו מצוה שהז״ג ומ״מ רחמי נינהו לכן חייבום ודו״ק.

ולהלכה כ׳ המשנ״ב בסי׳ קו דהעיקר לדינא שנשים חייבות בשחרית ומנחה כמו אנשים, אך לא תפלת ערבית כי היא רשות והנשים לא קבלו עליהן חובה, ויעו״ש עוד לעניין תפלת מוסף.

והפמ״ג האריך למצוא עוד נפקותות, ובמסקנתו כ׳ נ״מ באופן שמעת לעת לא התפלל עד סמוך לשקיעת החמה ואז נזדמן לו מצוה מדרבנן, דלהרמב״ם יתפלל ותידחה המצוה מדרבנן, אך להרמב״ן איזו שירצה יקדים. וכ׳ הפמ״ג לדחות דיתכן לומר דאף להרמב״ן מצוה דרחמי עדיף, ולכן כ׳ נ״מ להיפך, כשמזדמנת לו מ״ע דאורייתא שזמנה עובר, להרמב״ם איזו שירצה יקדים ולרמב״ן מ״ע דאורייתא דוחה התפילה שהיא מדרבנן.

ומלבד זאת יש נ״מ בבעל קרי שלא התפלל היום ואין לו מים, דלרמב״ם יתפלל כדי לקיים מ״ע מן התורה כמו בק״ש, וכן לעניין להפסיק מאכילתו אם לא התפלל עדיין, וכמו שדנו האחרונים ביישוב קושיות הרמב״ן לעיל.

נ״מ נוספת עולה מדברי החינוך במצוה תלג שכ׳ בסוף הדברים בזה״ל: ׳והעובר על זה ועמד יום ולילה בלא תפילה כלל ביטל עשה זה כדעת הרמב״ם ז״ל. ומי שצר לו ולא קרא אל ה׳ להושיעו ביטל עשה זה כדעת הרמב״ן ז״ל, ועונשו גדול מאוד שהוא כמסיר השגחת ה׳ מעליו׳. ולפי דבריו י״ל נ״מ במי שנתחדש לו צרה אחר שהתפלל כבר, דלהרמב״ם לא מצינו חובה מן התורה להתפלל חוץ מן התפילה הקבועה שבכל יום אך להרמב״ן אפשר דיש לפניו חובה מה״ת.

דיון בדעת הרמב״ן לעניין תפילה שבכל יום

לפי העולה בידינו עד כאן משמע דלהרמב״ן כשאדם מתפלל בכל יום אינו מקיים אלא מצוה מדרבנן ולא מן התורה, אבל בהתבוננות בדברי

הרמב״ן עצמו בפירושו לתורה ל״מ כן וכפי שיתבאר.

הנה הרמב״ן בפרשת משפטים ׳(שמות כג,כד) כתב: והטעם, כי אמר לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם, **ועבודה היא הכבוד אשר יעשה העבד לאדוניו**, וחזר ואמר כי אפילו ענין שאינה עבודה אלא בזיון, כגון פעור, שפוער עצמו לפעור וזורק אבן למרקוליס, אם נהגו בה לעשות להם כן לא תעשנו אתה להם כלל. ואמרו (סנהדרין סד.) אע״ג דקא מכוין לבזויה לפעור, ואע״ג דקא מכוין למירגמיה במרקוליס: ועבדתם את ה׳ אלהיכם וברך את לחמך וגו׳. כוונת הכתוב הזה בעבור שרוב עובדי ע״ז יכירו וידעו כי השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, ואין כונתם בע״ז, רק יחשבו כי בעבודות ההם תהיה להם הצלחה. כגון שיעבדו השמש בעבור שמצאו לו ממשלת בתבואות, והירח במעינות ובכל התהומות, וכן כיוצא בהם בכל צבא השמים. וכ״ש שיחשבו כי תהיה להם תוספת טובה בעבודת המלאכים, בעבור שהם מכבדים משרתי האל הגדול. **ועל כן יאמר הכתוב הזה כי בעבודת הקב״ה בלבד תהיה להם ההצלחה והשמירה**, ועקירת ע״ז לא תזיק אבל תוסיף לכם טובה וברכה, כי הקב״ה יברך לחמך, והוא כלל לכל מאכל אשר יאכל, ויברך מימיך שהוא אב לכל משקה אשר ישתה, והברכה היא תוספת בהן, שיהיה מהן לך לרוב מאד: ואמר והסירותי מחלה מקרבך. כלומר שאסיר בהם מחלה מקרבך, שיהיו המאכלים והמשקים טובים ובריאים לא יולידו מחלה אבל ירפאו ממנה׳.

ובפרשת ואתחנן כתב בזה״ל: ׳וטעם את ה׳ אלהיך תירא. כי אחר שצוה באהבה יזכיר ליראה אותו שלא יחטא ויענש **ואתו תעבד לעשות כל אשר צוך כעבד שומר מצות אדוניו** וכו׳. ואח״כ כ׳ לעניין מ״ש ובשמו תשבע: ׳וראיתי עוד בתנחומא אמר להן הקב״ה לישראל לא תהיו סבורין שהותר לכם להשבע בשמי אפילו באמת אין אתם רשאין להשבע בשמי אלא אם יהיו בך כל המדות הללו את ה׳ אלהיך תירא שתהיה כאותן שנקראו יראי אלהים אברהם יוסף איוב **ואותו תעבוד שתהא מפנה עצמך לתורה ולמצות ולא יהיה לך עבודה אחרת לכך נאמר ואותו תעבוד** ובו תדבק וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה והלא כבר נאמר (לעיל ד כד) כי ה׳ אלהיך אש אוכלה הוא אלא לומר לך כל המשיא בתו לתלמיד שקורא ושונה והעושה לו פרקמטיא והמהנהו מנכסיו זהו שאמר ובו תדבק אם יש לך כל מדות אלו אתה רשאי להשבע ואם לאו אי אתה רשאי להשבע עד כאן לשון אגדה זו והנה פירוש הכתוב לדעתם ״ובשמו תשבע״ רשות שיתיר לנו להשבע בשמו על דרך הכבוד כאלו אמר את ה׳ אלהיך תירא אבל בשמו תשבע ולא תירא מזה ומפני ששם ההיתר הזה אחר היראה והעבודה דרשו שאין היתר לשבועה אלא לאחר כל המדות הללו או יאמר את ה׳ אלהיך תירא ותהיה יראתו גדולה על פניך עד שתהיה שמו לך לשבועה כי גם

ברצותך לקיים כל דבר תשבע בשמו להרע ולא תמיר ויהיה פירוש **"ואותו תעבוד" לדעתם שתהיה לו בכל עת כעבד הקנוי המשרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו עראי עד שיבא מזה מה שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים שאפילו צרכי גופו לשם עבודת האל יהיו יאכל ויישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה' כענין שאמרו** (בראשית רבה ט ו) **והנה טוב מאד זו שינה וכי שינה טובה היא מתוך שהוא ישן קמעא הוא עומד ועוסק בתורה ויתכוין בכל צרכי הגוף למקרא שכתוב אהללה ה' בחיי אזמרה לאלהי וגו'** וזה פירוש נכון'.

המתבאר בדברי הרמב"ן דגדר עבודה היא הכבוד שיעשה עבד לאדוניו וכמ"ש פרשת משפטים, ושם עיקר הציווי הוא בדרך השלילה שלא לכבד ולעבוד זולתו ולא לירא ממניעת הצלחות ע"י עקירת ע"ז דאדרבה זה יביא להם הברכה והבריאות והינצל ממחלות. וכעין זה כ' בריש דבריו בואתחנן: לעשות כל אשר ציוך כעבד שומר מצות אדוניו, כי על ידי כל מעשה מצוה הוא מראה הכבוד, וע"פ התנחומא הוסיף ואמר: שתהא מפנה עצמך לתורה ולמצוות ולא יהיה לך עבודה אחרת, וכפי שביאר עוד בסוף הדברים שתהיה לו בכל עת כעבד הקנוי המשרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו עראי ואפילו צרכי הגוף יהיו לשם עבודת הא-ל.

מצות תפילה להרמב"ן היא מצוה קיומית מן התורה

ונראה דאף להרמב"ן יש קיום מצות "עבודה" ע"י התפילה. וזה בשני אופנים: הא' כפי שעולה מדברי הרמב"ן בפר' משפטים שכ' דעבודה היא הכבוד אשר יעשה העבד לאדוניו, והרי בכך ודאי יש משום כבוד במה שפונה אליו בבקשת צרכיו[ח] [ומבטא בזה האמונה והתלות בו ית' וכפי שהקדים הרמב"ן בריש דבריו בסה"מ].

ויש להוסיף דאדרבה יש בזה יותר מקיום מצוה אחת, שהרי הרמב"ן השריש לנו בדבריו המפורסמים סוף פר' בא: 'וכוונת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו, **וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו**, וזו כוונתם במה שאמרו ז"ל (ירושלמי תענית פ"ב ה"א) **ויקראו**

ח. וכעין זה מצינו בדברי השאג"א סי' א שכ' לעניין מצות ק"ש אליבא דשמואל דק"ש דרבנן דלדידיה 'ובשכבך ובקומך' בדברי תורה כתיב, דעכ"פ כשקורא ק"ש ערב ובוקר מקיים בזה המצוה הנ"ל אלא דבפירקא אחרינא גם היה יכול לצאת י"ח עיי"ש.

אל אלהים בחזקה, מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, ויעו״ש עוד.

הרי שבתפילה הקבועה, וביותר בתפלת הרבים, מתקיימת כוונת המצוות כולן, וביחוד מצות העבודה.

ובאופן נוסף נראה שמתקיימת מצות עבודת ה׳ ע״י התפילה, וזה ע״י שכיון שהוא פונה אליו בבקשת צרכי גופו ועניניי עוה״ז ומזכיר שמו ית׳ על זה, הוא מפנה בזה את עניניו לבורא ומתכוין בזה להיות כל עניניי החומר משמשים לעבודתו ית״ש, וכמבואר בדבריו בפר׳ ואתחנן ע״פ התנחומא וז״ל ויהיה פירוש ״ואותו תעבוד״ לדעתם שתהיה לו בכל עת כעבד הקנוי המשרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו עראי עד שיבא מזה מה שאמרו (אבות ב יב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים שאפילו צרכי גופו לשם עבודת האל יהיו יאכל ויישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה׳[ט].

אם כנים דברינו נמצא דבתפילה שבכל יום יש לכו״ע קיום מצוה מן התורה, אלא דלהרמב״ם ז״ל מקיימים בזה מצוה חיובית ולהרמב״ן ז״ל מצוה קיומית, וכשמתפלל אליו בעת צרתו מקיים גם להרמב״ן ז״ל מצוה חיובית.

ולפ״ז מתערערת הנ״מ שכ׳ הפמ״ג לעיל באופן שנזדמנה לו מצוה דרבנן כשלא התפלל עדיין ועומד סמוך לשקיעה״ח, דלדברינו אף הרמב״ן מודה שיש קיום מצוה מן התורה בתפילה וא״כ פשוט שצריך להעדיפה על פני מצוה אחרת מדרבנן וק״ל.

תליית המח׳ בגדר מצות עבודה ובביאור מהותה של תפילה

ויתכן דסוד העניין טמון בחילוק נוסף שמצינו ביניהם בגדר ׳עבודה׳ האם היא חיוב בפנ״ע יומיומי שחובה על האדם להתחנן לפני בוראו והיא נקראת עבודה לפניו, או שעיקר העבודה עניינו על דרך השלילה, להראות שאין לנו אמון ובטחון באל זר ובכוחות הטבע ושרי מעלה ומטה אלא בעילת העילות וסיבת הסיבות ולכן אם יזדמן לנו צורך לא נשים מבטנו ומגמתנו לזולתו אלא נפנה רק אליו. ובמצב רגיל שהאדם הולך ישר ואין שטן ואין פגע רע, ואינו פונה אליו בבקשת התמדת הטובה או בבקשת הצלחה בענייניו, אינו נתפס בביטול מצות עשה, משא״כ בעת שתמצאנה אותו צרות אם במצב זה איננו פונה אליו יש כאן תפישה עליו שאם אינו מתפלל על צרכיו נראה ככופר בו וסובר שאינו משגיח ואין בידו ח״ו להושיעו וע״ז נחשב כמבטל עבודתו.

וגם בפסוק ועבדתם את ה״א הנאמר בפר׳ משפטים משמע בדברי חלק

ט. להוסיף נופך בזה ולסייע לזה יעויין דברי מהר״ל ז״ל מפראג בס׳ נתיבות עולם נתיב העבודה פ״ב לעניין מ״ש חז״ל שיכור אל יתפלל.

מן המפרשים שהעבודה היא בכך שמשבר מצבותיהם של האומות עובדי ע״ז והורס אותם ולא עבודה בפנ״ע, אך הרמב״ם להדיא כ׳ שהיא עניין חיובי.

ובמהות עניין התפילה מצינו כמה ביאורים: החינוך במצוה תלג כ׳ משורשי המצוה מה שהקדמתי כמה פעמים, כי הטובות והברכות יחולו על בני אדם כפי פעולתם וטוב לבבם וכשר מחשבותם, ואדון הכל שבראם חפץ בטובתם והדריכם והצליחם במצותיו היקרות שיזכו בהן, והודיעם גם כן ופתח להם פתח באשר ישיגו כל משאלותיהם לטוב, והוא שיבקשו ממנו ברוך הוא, אשר בידו ההסתפקות והיכולת כל חסרונן, כי הוא יענה את השמים לכל אשר יקראוהו באמת.

ומלבד ההודעה להם בזאת המידה, ציוום שישתמשו בה ויבקשו ממנו תמיד כל צרכיהם וכל חפצת לבם, ומלבד השגת חפצי לבנו, **יש לנו זכות בדבר בהתעורר רוחנו וקבענו כל מחשבותינו, כי הוא האדון הטוב והמטיב לנו, וכי עיניו פקוחות על כל דרכינו, ובכל עת ובכל רגע ישמע צעקתינו אליו, לא ינום ולא יישן שומר ישראל, והאמיננו במלכותו ויכולתו מבלי שום צד פקפוק, וכי אין לפניו מונע ומעכב בכל אשר יחפץ.**

ובדברי הרמב״ן עצמו בסה״מ מצינו שביאר גדר החיוב להתפלל בעת צרה ׳**שנאמין שהוא ית׳ ויתעלה שומע תפילה והוא המציל מן הצרות**׳.

אבל ברבינו מנוח ריש הל׳ תפילה ביאר בזה״ל: ׳למדום חכמים מפי הקבלה עד מרע״ה שפסוק זה בא למצות תפילה כלומר **התנהגו עמו מנהג עבד לאדוניו והעבד בעת חסרון צרכיו מבקש אליו להשלימם** וכן תעשו לשם יתעלה, כי כל ענייני האדם הבאים אין פגע מפגעיו בא במקרה׳ עכ״ל לענייננו.

וא״כ יתכן לפרש דהראשונים נחלקו במהות התפילה שחייבה תורה, להרמב״ם התפילה היא מצות העבודה שיש בה הוראה פרטית **להתנהג** בקביעות **כמנהג העבדים** המתחננים לאדוניהם ותולים כל מאורעותיהם וצרכיהם בידו לפיכך הם פונים אליו להשלימם, ודבר זה הוא שנתחייבנו בכל יום.

אך להרמב״ן מהות התפילה הוא **ביטוי לאמונה שה׳ שומע ועונה** בכל קריאה אליו, וזה אינו חיוב בכל יום אלא לפי צרכי האדם שכשמרגיש שהוא במיצר אזי פונה לאדוניו ובוטח בו שיצילהו. והחובה הזו עיקרה על דרך השלילה - שאם לא פונה בעת צרה לה׳ הוא מראה את ההיפך שנראה כאינו מאמין ולכן אינו עושה מה שכל עבד עושה בטבע כשנקלע לצרה. ומ״מ בתפילה שבכל יום יש קיום מצות העבודה הכללית שהיא להראות הכבוד וכן לייחס ענייני העוה״ז לשם שמים. ויתכן שלדרכו כאשר חכמים חייבו תפילות שבכל יום חייבו את ההתנהגות כעבד לאדוניו כמו שנתבאר לדרכו של הרמב״ם.

ואולי תלוי בזה ג״כ עוד חילוק דלהרמב״ם חלק ממצות תפילה הוא המבנה של שבח בקשות והודאה, וברמב״ן לא משמע כן, משום דהמצוה החיובית לדעתו היא בעת צרה ואז העיקר היא הבקשה, והמצוה הקיומית של כבוד שעושה לאדוניו תתקיים גם אם לא יקפיד דוקא על מבנה זה ודו״ק.

ביאור בסוגייא דתפילת נדבה ע״פ הנ״ל

לאור הנ״ל נראה ליישב עניין מוקשה שמצינו בסוגיא של תפילת נדבה: דאיתא בברכות כא. ׳ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לביהכ״נ ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל׳. וכתבו הפוסקים (טושו״ע סי׳ קז, א) דכמו״כ בתפילת יחיד אם רוצה להוסיף תפילה שאינו מחוייב בה צריך לחדש בה דבר. וכתב שם הרי״ף בשם הגאונים דציבור אינם יכולים להתפלל נדבה דהוי כמקריבים שני תמידין אבל יחיד שמתפלל אדעתא דרשות יכול כמו שיחיד יכול להתנדב עולת נדבה ואין הציבור מקריבים עולת נדבה.

ויש להבין דלכאו׳ מאי שנא אם מחדש דבר בתפלתו או אינו מחדש, הרי מ״מ זה שמתכוין לרשות ולא לחובה אמור לכאו׳ להספיק כדי שלא יהא נחשב כמקריב שני תמידין. ואכן רבינו יונה מפרש דלהרי״ף אין צריך חידוש אלא כשמתפלל עם הציבור, שאז נראה כמתכוין לצאת ידי חובתו וחושב שלא יצא י״ח ביחיד לכן צריך להודיע שהיא נדבה ע״י שמחדש דבר בתפלתו, אבל כשחוזר ומתפלל ביחיד סגי במה שמתכוין לנדבה וא״צ חידוש, אבל הב״י למד גם בדעת הרי״ף שצריך חידוש אף כשמתפלל ביחיד וטעמא בעי.

וישנה אפשרות לבאר ע״פ דברי הראב״ד בהשגות סוף פ״א שכ׳ בביאור דברי הגאונים ׳והתפילות כנגד חובות המצויות תקנום ולא כנגד הנדבות שאינן מצויות הלכך הציבור אינן מתפללין נדבה מפני שנראין כמקריבין שלשה תמידין ביום אבל תפילת היחיד מסעיפי הציבור היתה ולא מעיקר התקנה הלכך כמה שירצה מתפלל ואינו חייב לפסוק אלא אם רצה פוסק, ואפשר שסבר הגאון כיון דיחיד מתולדות הציבור הוא אם שנה והתפלל אדעתא דחובה וקבע עצמו בחובת הציבור פוסק כמו שהציבור פוסקין׳.

ולפי דרכו הראשונה של הראב״ד זכינו להסבר גם לשיטת הב״י בדעת הרי״ף למה צריך היחיד לחדש דבר בתפילתו, שהרי בעצם יש חילוק יסודי בין תקנת תפילת היחיד לבין תקנת תפילת הציבור. דתפלת ציבור תקנו כנגד הקרבנות ולא את תפלת היחיד, ולפיכך יש בכל תפילת יחיד 2 אופנים, או שמכוין לצאת ידי תקנת תפלת הציבור שתקנום כנגד הקרבנות והוא ׳מסעיפי הציבור׳, או שמתכוין לתפלת נדבה שהיא כנגד קרבן הנדבה שיתכן לו להיות

ביחיד אע״פ שאינו מצוי, וא״כ החידוש שמחדש בתפלתו הוא זה שמגדיר את תפלתו כתפילה של נדבה ולא כתפילה של חובה.

והדבר מוטעם יותר לפי מה שלימדנו הרמב״ם במ״ע י׳ וז״ל: ׳אמנם חיוב התפלה עצמה מן התורה כמו שבארנו, וחכמים ז״ל סדרו להם זמנים. וזהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידים תקנום, רוצה לומר שתקנו זמניהם כפי זמני הקרבן׳. הרי לנו שרק התקנה שתקנו חכמים היא כנגד תמידים ולא החובה היסודית שהיא מן התורה, וגם לשיטת הרמב״ן יוצא לנו גדר דומה לזה לעניין תפילה בעת צרה, שהתפילה מן התורה אינה במקום קרבנות שהרי אינה קבועה בכל יום, וחז״ל תקנו אח״כ תפילות בכל יום כנגד תמידים.

ולפ״ז י״ל דמי שכבר התפלל ובא להתפלל שוב, אם אינו מחדש נראה שבא לקיים את מצות חז״ל שהורו לו להתפלל כנגד התמיד ואז נראה כמוסיף על התמידין, משא״כ כשמתפלל ומבקש דבר חדש בתפלתו הריהו כאומר שתפילתו היא מכח הדין היסודי של תפילה מן התורה שהיא לפנות להקב״ה בבקשת צרכיו ולא מחמת התקנה הקבועה, לכן בזה ליכא חשש.

ויש להוסיף דלדעת הרמב״ן דתפילה שמן התורה היא בעת צרה, אפשר להציע שהוא מפרש ׳חידוש דבר׳ כדרכו של הרא״ש שהביא הטור משמו בסי׳ קז דהיינו אם נתחדש לו צורך שלא היה לו כשהתפלל מקודם לכן, ואז יש ע״י חידוש זה לתפילה של עכשיו גדר של ׳תפילה בעת צרה׳ שהיא מן התורה.

הרב אברהם רוזנברג

בסוגיא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה

ברכות (יט ע"ב): אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא אין חכמה ואין עצה לנגד ד' כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. והגמ' מוכיחה דמיירי בכלאים דאורייתא דבכלאים דרבנן אמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה הלאו דלא תסור וכו'. ומקשה הגמ' מברייתא שלגבי המוצא אבידה דרשו "והתעלמת מהם" פעמים שאתה מתעלם מהם, פי' ואינך חייב להשיב את האבידה ופעמים שאין אתה מתעלם מהם, הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חבירו, ותרצי', שאני התם דכתיב נאמר והתעלמת וכו', והקשו, ליגמור מיניה פי' שהלובש כלאים לא יהא צריך לפשוט את בגדו בשוק, ותרצי', איסורא מממונא לא ילפינן, ופריך הגמ' מברייתא דמבואר דנזיר מטמא למת מצוה מולאחותו שרק לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, ומת', שאני התם דכתיב ולאחותו. ופריך וליגמור מיניה, ומת', שב ואל תעשה שאני, ואין ללמוד מזה ללובש כלאים שעוקר בכך דבר תורה בידיים שידחה האיסור מפני כבוד הבריות, משא"כ בברייתא מיירי שמטמא למת מצוה ומבטל בזה מצוות פסח ומילה בשב ואל תעשה.

הנה ברישא דברייתא שנו שכבוד הבריות של מת מצוה דוחה את איסורם של הנזיר והכהן גדול מלהיטמא ומחוייבים הם להתעסק בקבורתו שנלמד מולאחותו ואעפ"י שעוקר דבר תורה בקום ועשה, וקשה שא"כ ליגמור מיניה, כך הקשו רש"י ותוס'. רש"י תירץ משום שההיתר של כהן גדול ונזיר לטמא עצמם במת מצוה אינו מפני שכבוד הבריות דוחה איסור טומאת כהן ונזיר, אלא שמולאחותו למדנו שאיסור טומאה בכהן ונזיר לא נאמר כלל על טומאת מת מצוה כשם שלא נאמר כלל על טומאת הכהן לקרוביו, וא"כ כשנטמאים הם למת מצוה אינם עוברים על איסור כלל, ואין ללמוד מזה שכבוד הבריות עוקר דבר תורה בקום ועשה. והתוס' תירצו שאין ללמוד מאיסור טומאה של נזיר וכהן גדול שנדחית מפני כבוד הבריות לשאר הלאווים, כיון שהלאו שנאמר בהם אינו חמור כ"כ שכן הנזיר יכול להישאל על נזירותו, וגם איסור טומאת כהנים קל הוא משום שאינו נוהג אלא בכהנים ולאו שאינו שוה בכל אינו חמור כשאר לאווים.

והקשו בתוספות על פירושו של רש״י הנ״ל, שא״כ בכ״מ שאנו אומרים עשה דוחה לא תעשה מדוע נקרא דחייה, נאמר שבמקום זה לא נאמר הלאו. ובפני יהושע ועוד אחרונים מיישבים שכיון שבאותו פסוק עצמו שבו נאמר שאסור לכהן להיטמא למתים נאמר גם ההיתר לכהן הדיוט להיטמא לקרובים שלו ולכהן גדול ונזיר להיטמא למת מצוה, משמע שלא נאמר כלל האיסור באופנים האלו, משא״כ בעשה דוחה לא תעשה שלא נאמר העשה באותו פסוק שבו נאמר הלא תעשה.

הנה הרמ״א ביור״ד (סי׳ שע״ב ס״א) בשם תרוה״ד פסק שכהן השוכב ערום באהל המת צריך לצאת מיד ואסור לו להמתין עד שילביש עצמו, וביאר שם הגר״א דאתיא כרש״י דלא תירץ כתוס׳ הנ״ל דאיסורי כהונה קלין שאינן שוה בכל, ומכיון דהוי איסור דאורייתא בקום ועשה אין כבוד הבריות דוחהו, משא״כ לתוס׳ מכיון דהוי טומאת כהן אינו שוה בכל כבוד הבריות דוחהו ואינו צריך לצאת כשהוא ערום.

והנה החוות יאיר (שו״ת צ״ה) כתב ליישב דברי הרמ״א אף לדברי התוס׳, דבפ׳ אלו מציאות (ב״מ ל:) כתבו התוס׳ שלא כל בזיון חשוב כבוד הבריות כדי לדחות איסור על ידו אלא דוקא ביזוי גדול כגון מת מצוה וכן לפשוט בגדו בשוק, והכא כיון שלצאת מביתו לבית חבירו אינו גנאי גדול בעבורו כ״כ ובפרט שמת אית ליה קלא ויודעים למה יוצא ערום, לכן אף לדברי התוס׳ אין כבוד הבריות כזה דוחה ל״ת אף בשאינו שוה בכל.

ובתוס׳ שם מבואר דבל״ת שבממון כל כבוד דוחה ואין צריך דוקא לגנאי גדול, ולפי דברי תוס׳ האלו מיישב הגרי״ש אלישיב זצ״ל בהערות מש״כ הרמב״ם בפ״י מהל׳ כלאים (ה״ט) וז״ל שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה ולמה נדחה בהשבת אבידה כמו שיתבאר מפני שהוא לאו של ממון, עכ״ל. וצ״ע בדבריו שהרי למסקנא דשמעתין שאמרינן ״שב ואל תעשה שאני״ א״כ אי״צ למה שדחתה הגמ׳ שהבאנו לעיל לענין השבת אבידה דא״א ללמוד ממנו לכל התורה שגדול כבוד הבריות וכו׳ דאיסורא מממונא לא ילפינן, שהרי בזה שמתעלם מהאבידה ואינו מחזירו הוי פעולה של שב ואל תעשה ועל כן אמרינן בזה גדול כבוד הבריות. ועפ״י דברי תוס׳ הנ״ל מיושב, דכיון דהשבת אבידה לזקן אינו גנאי גדול לא ידחה כבוד הבריות הל״ת ורק משום דהוי ענין של ממון לא צריך לגנאי גדול שידחהו.

ובאופן אחר מבואר בשאגת אריה (סי׳ נ״ח) לתרץ רמב״ם הנ״ל דהנה אי׳ בשבועות (ל:) דהא דאמרינן דתלמיד חכם היודע עדות לחבירו אינו צריך לילך להעיד בפני בי״ד שקטן ממנו, וכן הא דאמרינן דאינו צריך להשיב אבידה, היינו דוקא בממונות אבל באיסורים אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ד׳.

והוקשה להתוס׳ דהא שאינו מעיד מפני כבודו שב ואל תעשה הוא, ובפרקנו מוכח דשרי לעבור על איסורא בשב ואל תעשה מפני כבוד הבריות. ותירצו ב׳ תירוצים: א. הא דמותר להימנע מלקיים המצוה בשב ואל תעשה היינו דוקא בבזיון גדול כמת מצוה או לפשוט בגדו בשוק (אי לאו דעוקר בקום ועשה). ב. דכשעושין איסור על ידו לא מיקרי שב ואל תעשה והכא כדפירש בקונטרס כגון שבאה אשה לפני חכם להתירה לינשא ות״ח זה יודע שבעלה חי שאם ימנע מלהעיד יעשה איסור על ידו ותינשא לאחר.

והנה איתא בטור יור״ד (סי׳ ש״ג) וז״ל: כתב הרמב״ם הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו הוא בשוק קורעו מעליו אפילו הוא רבו שלמדו חכמה, ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב אעפ״י שהמוצא כלאים דאורייתא פושטו אפילו הוא בשוק דוקא שהלבוש מוצאו בעצמו שהוא מזיד, אבל הרואה כלאים על חבירו והלבוש אינו יודע אין צריך לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ואל יפרישנו משוגג. וביאר הב״י דהרמב״ם גרס בסוגיתנו המוצא כלאים פושטו אפי׳ בשוק, ואינו גורס בבגדו, והמוצא כלאים על חבירו קאמר ומשמע ליה פושטו על ידי קריעה קאמר. והרא״ש גרס בבגדו, וביאר דוקא בגדו ולא של חבירו. הב״ח שם מבאר דגם הרמב״ם לא אמר דקורעו מעליו בשוק אלא היכא שהוא מזיד, ובאמת מדויק הלשון קורעו מעליו דאם הוא שוגג סגי בלהעיר לו על זה, והרא״ש מירי בשוגג ואין כאן מחלוקת והכי נקטינן, עכ״ל הב״ח.

וביאר השאג״א שם דמחלוקת הרמב״ם והרא״ש הנ״ל לפי הטור הנ״ל תלויה בתרי תירוצי התוס׳. הרא״ש ס״ל כתירוץ קמא, על כן אי״צ להודיע לחבירו אי לאו דעוקר בקום ועשה. והרמב״ם סבר כתי׳ בתרא, ומכיון שגורם שחבירו יעבור באיסור בקום ועשה לא אמרינן שכבוד הבריות דוחה וקורעו מעליו. והנה בהשבת אבידה אם הזקן מחזירו יגרום בזה שאחר יקחנו ויעבור באיסור ע״י קום ועשה, והא דהתורה התירתו לימנע מלהחזיר הוא משום דהוי ממונא ובממון אמרינן שכבוד הבריות דוחה אפי׳ בקום ועשה, ואתי שפיר הא דביאר הרמב״ם הטעם בזקן ואינו לפי כבודו שנמנע מלהחזיר אבידה משום דהוי ממונא ולא ביאר כמסקנת הגמ׳ דהוי בשב ואל תעשה, דבאבידה נחשב לקום ועשה בזה שגורם לחבירו שיעבור בגזילה ע״י קום ועשה.

ונחזור לפסקו של הרמ״א שהבאנו לעיל בכהן השוכב ערום באוהל המת דאסור לו להמתין עד שיתלבש וצריך לרוץ מהבית כשהוא ערום, דאין להגיד לו עד שילבש תחילה, ולכאורה לא אתיא כתוס׳ דסברי דכהן מותר לטמא למת מצוה מפני כבוד הבריות אעפ״י דעובר בקום ועשה מפני שאינו שוה בכל, או שסובר כהחות יאיר דהתירו של תוס׳ הוא רק בבזיון גדול וכנ״ל, וא״כ

אפי׳ יודיעו יכול להתלבש קודם. ולמה כתב הרמ״א שאם כבר הגידו לו אינו רשאי להמתין שיתלבש כרש״י דאינו סובר היתר הזה של שאינו שוה בכל, והא דפסק שאם אינו יודע לא יגידו לו עד שיתלבש היינו משום דהרמ״א לשיטתו אזל שפסק בסי׳ ש״ג כהרא״ש גם בכלאים שאם הלובש שוגג לא יגידו לו, ואעפ״י שגורם בזה שעובר הכהן כל רגע שאינו יוצא שמטמא למת בקום ועשה סבר כתי׳ א׳ בתוס׳ דעדיין נחשב שנמנע בשב ואל תעשה וכבוד הבריות דוחהו, ודלא כתי׳ ב׳ בתוס׳ הנ״ל שבזה שגורם שחבירו יעבור באיסור בקום ועשה אין לו היתר של שב ואל תעשה דוחה כבוד הבריות ואף להחות יאיר דהוה גנאי קטן ג״כ סובר דאי״צ להודיעו.

והנה השאגת אריה (החדשות סי׳ י״ב) מבאר באופן אחר דברי הרמ״א הנ״ל שצריך לרוץ ערום ואינו דוחה כבוד הבריות אף לשיטת תוס׳ דסברי דבאיסור שאינו שווה בכל דוחה כבוד הבריות גם איסור של קום ועשה, דבמה דברים אמורים כשמקיים מצוה, כגון קבורה דאין מצות עשה של קבורה דוחה טומאת כהן דעובר בזה עשה ולא תעשה ובזה סברי כיון שאין האיסור שוה בכל אמרינן דדוחה לא תעשה ועשה, ולא משום שכבוד הבריות דוחה טומאת כהן, ועל כן באופן של הרמ״א שאינו מקיים מצוה אינו דוחה כבוד הבריות בקום ועשה אפילו איסורו אינו שוה לכל.

ובא לידי בסעייתא דשמיא לפני מסירת חבורה זו ספר ״מרקחת חיים״ מהגאון הגדול **עט״ר מרא דאתרא קדישא ביתר עלית יצ״ו הרב חיים אלעזר וייס שליט״א**, ובפרשת אמור סי׳ כ״א מבא״ר כ״ל חמיר״א דאיכ״א בסוגיא זו ובתו״ד מוכיח כדרכו של השאגת אריה הנ״ל וז״ל:

ויש להביא סימוכים לדרך הנ״ל מדברי התוס׳ בשבועות כ: שכתבו אבל קשה דלמ״ד ציצית מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות לשתרי נשים בכלאים דכל שאינן בגדילים אינן בבל תלבש שעטנז דהיינו מסיפיה לרישיה וכ״ת ה״נ א״כ בסוף פ״ק דביצה גבי משלחין בגדים בין תפורין בין שאינן תפורין ופריך כלאים למאי חזו לימא מתני׳ כמ״ד נשים פטורות מן הציצית וחזו לנשים וכו׳, והקשה הרעק״א על הוכחת התוס׳ דלמאי הוצרכו להוכחה זו דאפשר לדחות דרוצה לאסוקי דמתני׳ ככ״ע הא יש להוכיח זה מסוגיא דברכות דף י״ט ע״ב אר״י א״ר המוצא כלאים בבגדו וכו׳. ועי׳ בתוס׳ שם ד״ה שב וא״ת וכו׳ מה לכהן דאינו שוה בכל, א״כ מוכח דרב ס״ל דנשים אסורות בכלאים דאל״כ גם כלאים הוי אינו שוה בכל והרי רב ס״ל בברכות דף יד: לא יתחיל ואם התחיל גומר הרי דס״ל דציצית אינו נוהג בלילה וא״כ נשים פטורות מציצית ואסורות בכלאים ע״כ. אולם להאחרונים דלאו שאינו שוה בכל אינו נדחה ורק כשיש מצות קבורה העשה דקבורה דוחה הלא תעשה ועשה של טומאה כיון שאינו שוה בכל שפיר מובן הא דלא הוכיחו התוס׳ מכלאים. עכ״ל.

הרב חיים אורי אביטן

בגדר טפח קול ושער באשה לקריאת שמע

א] בגמ׳ ברכות כה: אמרו דהקורא ק״ש כנגד ערוה אפי׳ בעששית [מחיצת זכוכית מפסיק בינתים - רש״י] עובר באיסור תורה ד״ולא יראה בך ערות דבר״. ובגמ׳ ב״מ (קיד, ב) מבואר עוד דאף המברך ערום עובר משום ״ולא יראה בך ערות דבר״.

איסור נוסף מצאנו בגמ׳ שם (כד, א) גבי שניים שישנים ערומים במיטה אחת דאסורים בק״ש, וברש״י והראשונים פי׳ דהיינו אפי׳ מכוסים בטלית אחת, ומ״מ אסורים משום הרהור ע״י נגיעת איברי תשמיש, ופליגי אי מהני חזרת פנים באיש ואשתו. ומבואר מזה דיש איסור לקרות ק״ש בשעה שמהרהר.

ובפמ״ג סי׳ ע״ג (א״א סק״א) כתב לדקדק ממה שהרי״ף והרמב״ם הכריעו להקל באשתו בהחזרת פנים כרב יוסף, דס״ל דאיסור זה מדרבנן הוא, [והמחמירים בהחזרת פנים באשתו, אין טעמם משום דספיקא לחומרא, כי אם משום דאפשר דאילו היה יודע רב יוסף מהאי ברייתא הוי הדר ביה כמש״כ בתר״י וברא״ש], וכ״כ החיי אדם (כלל ד׳) דהרהור בק״ש דרבנן הוא. וכ״כ החזו״א (או״ח ט״ז ב׳) דהוא מדרבנן, משום קלות ראש. והסתפק בגדר איסורו, אם הוא משום לתא דגילוי ערוה מדרבנן, או דלמא משום חסרון אימה, [דק״ש צריכה להאמר באימה וביראה כמש״כ בסדר רע״ג והובא בטור ובשו״ע ריש סי׳ ס״א]. ולכאורה נפק״מ אם בק״ש ותפילה דוקא נאמר, או בכל אמירת דברי קדושה.

הנה עוד אמרו בגמ׳ שם א״ר יצחק טפח באשה ערוה, ואוקמוה באשתו ולק״ש. א״ר חסדא שוק באשה ערוה שנא׳ ״גלי שוק וכו׳ תגל ערותך גם תראה חרפתך וגו׳ (ישעיה מ״ז). אמר שמואל קול באשה ערוה שנא׳ ״כי קולך ערב ומראך נאוה״ (שיה״ש ב׳). א״ר ששת שער באשה ערוה שנא׳ ״שערך כעדר העיזים״ (שם ד׳), ע״כ.

והחיי״א בנשמת אדם שם כתב דמילתא דפשיטא דשער וקול אף דאמרי׳ שהוי ערוה, היינו משום הרהור ומדרבנן, שהרי לא מצינו בקרא שנקרא ערוה, אלא כיון שמצינו שהוא דבר נוי באשה כפרש״י שם לכן אסרו חכמים. ולפ״ז כתב דאף דקיי״ל דאפי׳ עצימת עיניים לא מהני, [ודלא כהשו״ע בסו״ס ע״ה], היינו דוקא בערוה ממש, אבל במה שאינו אסור אלא משום שלא יבוא להרהר, כיון שמעצים עיניו מותר.

אך כתב להסתפק בגדר איסור טפח מגולה באשה לק״ש, דצ״ע שמא אינו משום הרהור מדרבנן כשער וקול, אלא מדאורייתא ומשום לאו ד״לא יראה בך ערות דבר״, דהא גבי שוק מצינו בקרא שנקרא ערוה כדכתיב ״תגל ערותך״, ונפק״מ אם מהני עצימת עיניים. ועוד נפק״מ איכא לפי מש״כ (כלל ג׳ סי׳ ל״ג ובנשמ״א שם) דדבר שאסור מהתורה, בתפילה צריך לחזור.

וספיקו צ״ע דהא לכאו׳ משנה ערוכה היא בחלה והובאה בגמ׳ ברכות שם לעיל מינה ״האשה יושבת [ומברכת] וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה [שלמטה - רש״י] בקרקע״. והרי דסגי לה בכיסוי שלמטה, ואי טפח ושוק שלה ערוה ממש, ה״ל לכסותן ג״כ. וע״כ דמשום הרהור הוא, ועל כן היא עצמה מותרת לברך בטפח ושוק מגולה. וכן הוא להדיא בחידו׳ הרשב״א שכתב אהא דאמרו בגמ׳ שוק באשה ערוה ״ודוקא לאחרים ולאנשים ומשום הרהור, אבל לעצמה לא, דהרי קתני האשה יושבת וקוצה לה חלתה״.

ולכאורה נראה היה ליישב דבאמת אין טפח באשה חפצא של ערוה כבשר ערותה ממש, וע״כ מותרת לברך בגילוי גופה לבד מערותה, ואעפ״כ נסתפק החיי״א דמ״מ לאיש הקורא כנגדה דמראית בשרה גורם לו ההרהור, אין זה כשאר איסור הרהור דרבנן, אלא חשיב כעומד כנגד ערוה ממש, [ומ״מ שער אית ביה רק משום הרהור, דאין מראית שער כבשר, דהא אפי׳ בשער של ערוה היוצא בבגדו קרי עליה ר״פ בגמ׳ שם ״שער שער״, [כלומר מה בכך. רש״י], ולגירס׳ הר״ח שם שער היוצא בבגדה כלומר אפי׳ שער בית ערותה של אשה אינו כבשר ומותר לקרות ק״ש כנגדו].

אלא דיש לי להעיר לפ״ז ממש״כ הנשמת אדם מקודם שם להוכיח דדין פחות מטפח שכתב הרמ״א בריש סי׳ ע״ה דלבעלה מותר לקרות כנגדה, אך שאר אנשים אסורים, [ומקורו מהג״מ בשם בה״ג], דהוא מדרבנן. והטעם ״דלא מסתבר כלל לומר דמה שהוא נקרא ערוה מהתורה לאחרים, לא יהיה ערוה לבעלה, דמאי שנא, אלא ע״כ דאינו אלא דרבנן משום הרהור״. ולפ״ז ה״נ נימא בטפח באשה, דלא מסתבר דלשאר אנשים יהא חשוב ערוה דאורייתא, ולה עצמה יהא מותר לקרות.

ושמא י״ל דדוקא באנשים אמר סברא זו, דלא יתכן שיהא גופה של אשה ערוה דאורייתא כלפי איש זה, וכלפי איש אחר לא תחשב ערוה, אך באשה עצמה, באמת אפשר דכלפיה לא יחשב גופה ערוה, וכלפי אנשים יחשב ערוה מדאוריתא, וצ״ע עוד.

ב] והנה כתב הרמ״א בהגהת השו״ע בריש סי׳ ע״ה ״ונראה מדברי הרא״ש דטפח באשה ערוה אפי׳ לאשה אחרת, רק שבעצמה יכולה לקרות כדלעיל סי׳ ע״ד״, עכ״ל. ובשו״ת אג״מ (חאו״ח ח״ד סי׳ ט״ו) כתב להוכיח מזה דטפח

באשה ערוה מדאוריתא הוא, דהא לא יתכן דמשום הרהור הוא, דאין אשה מהרהרת באשה.

ויש להעיר להנ"ל, דלדעת החיי"א לכאורה לא יתכן לומר דכלפי עצמה אין גופה חשוב ערוה, ולאשה אחרת גופה חשוב ערוה מדאוריתא.

ובאמת כבר העיר בביאור הגר"א על הרמ"א דמאי שנא גופה מאשה אחרת, וע"כ כתב דיש ט"ס בלשון הרא"ש, ויש לגרוס "ודוקא באחרים" תחת "ודוקא באחרת", ובאמת אף שאר נשים מותרות לקרות כנגד טפח מגופה וכמש"כ הרשב"א. ובא"ר יישב כוונת הרא"ש באופן אחר.

ובמעיו"ט ראיתי שפירש הרא"ש כפשוטו וכמש"כ הרמ"א, וכתב לבאר דהטעם הוא משום הרהור, דאף אשה מצינו שמהרהרת באשה, וכפי שמצינו בדין נשים המסוללות ביבמות דף פ"ו. [ולפ"ז יצא חידוש נוסף, דכ"ש שתהא אסורה לקרות כנגד טפח באיש, דמהרהרת ביה טפי מאשה], וזה היפך דברי האג"מ הנ"ל.

ג] הנה הנשמ"א שם כתב לדייק מהרמב"ם בפ"ג מהל' ק"ש הט"ז דס"ל דדין טפח משום הרהור הוא, ולא ערוה ממש. והיינו ממש"כ בתחילת דבריו "כשם שאסור לקרות כנגד צואה ומי רגלים עד שירחיק, כך אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו". הנה כתב דבעי' החזרת פנים, ומשמע דאפי' עצימת עיניים לא סגי. אך לאחמ"כ המשיך הרמב"ם וכתב "וכל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא". הנה כתב הרמב"ם 'לא יסתכל בגוף האשה', משמע שאם אינו מסתכל, א"צ להחזיר פניו, וא"כ סגי בעצימת עיניו. וזה סותר לתחילת דבריו, אם לא שנאמר דשאני שאר גופה מערותה, דדוקא בערותה בעי' החזרת פנים, אבל בשאר גופה סגי בעצימת עיניו, כיון שהוא משום הרהור בלבד.

הנה מש"כ הרמב"ם "לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא", אפשר כונתו כלפי המסתכל באבריה הגלויים, וכדאמ' בגמ' דכל המסתכל אפי' באצבע קטנה שלה, כאילו מסתכל במקום התורף. וס"ל להרמב"ם דממילא ה"ה דאסור בק"ש כשמסתכל בה, ומטעם הרהור. וכך פי' באמת הלח"מ שם, ועל כן כתב רק 'לא **יסתכל**', משא"כ בטפח במקום המכוסה, דבזה אפשר דס"ל דחשיב ערוה ממש.

ומש"כ הנשמ"א דמ"מ מדוקדק ממה שלא אמר דמהני עצימת עיניים, אינו מוכרח, וכמש"כ הב"י לדעת הרמב"ם דהחזרת פנים וה"ה עצימת עיניים דכוותיה.

ובאמת לענ"ד יש לדייק היפך דבריו, מדהשמיט הרמב"ם לתרי הלכתות הנוספות דקול באשה ערוה ושער באשה ערוה לענין ק"ש, וקבעם

בפכ״א מהל׳ איסו״ב מצד איסורי הרהור באשה, וכתב הכס״מ דהרמב״ם ס״ל דלא לענין ק״ש נאמרו, והנה אם הא דאסור לקרות כנגד טפח באשה משום הרהור הוא, והרי הרמב״ם מודה דיש בשער וקול הרהור, וכפי שהביאן בהל׳ איסו״ב, א״כ מאי טעמא לא הביאן בהל׳ ק״ש ג״כ.

ולכאו׳ נראה דהרמב״ם ס״ל דטעמא דטפח באשה ערוה במקומות הרגילים להיות מכוסין, לאו מטעמא דהרהור, כי אם משום דחשיב ערוה ממש, וע״כ מעכב לק״ש. משא״כ קול ושער דלא מצאנו בקרא דחשיב ערוה, כי אם דגורם תאוה והרהור, והרהור אסור מצד עצמו, ואינו ענין לק״ש. וע״כ היכא שרואה שער אשה לאונסו, או שומע קול אשה לאונסו, או רואה שער אשתו או שומע קולה באופן שאין איסור הרהור, מותר לקרות ק״ש. ולפ״ז צ״ל דמה שאסרו הרהור במגע בשרו שתחת מתניו לק״ש, י״ל משום דהרהור מגע חמיר טפי, משום דמגע בשר קרוב לתשמיש, והרהור כזה הוא משום לתא דערוה ממש, ומצאתי במאמר מרדכי שכבר כתב לבאר הרמב״ם כדרך הזו.

וכדרך זו י״ל אף לדעת הרא״ש, שאמנם העמיד המימרא דשער באשה ערוה לק״ש, אך המימרא דקול באשה ערוה כתב דלא לענין ק״ש איתמר, אלא בעלמא איתמר, ומשום הרהור. ואף עליו יש לתמוה, דאם משום הרהור, מה לי טפח ושער מה לי קול, ואף בקול יאסור לק״ש. וי״ל כנ״ל, דאיסורא דטפח באשה ערוה לאו משום הרהור איתמר, כי אם מצד שהוא ערוה ממש כלפי האיש שכנגדה.

אלא דמ״מ הרא״ש פליג על הרמב״ם לענין שער, וס״ל דשער באשה ג״כ חשוב ערוה ממש. ואע״ג דבקרא לא נזכר דחשוב ערוה, כי אם דמתאוה לה, אפשר טעמו כיון שהרהור זה בא ע״י ראית מקום שדרכו להיות מכוסה. אחשביה בראיה זו לערוה כנגדו. ועוד דמצאנו דבנות ישראל הנשואות אסורות לילך פרועות ראש, וילפי׳ לה מדכתיב ״ופרע את ראש האשה״ כדאי׳ בגמ׳ פרק המדיר, והוא משום לתא דשם אשת איש, דהא בבתולות מצאנו בגמ׳ ריש פ״ב דכתובות דעד נישואיהן יוצאות וראשן פרוע. וכיון דתלי בשם אשת איש, לכאו׳ ע״כ מישך שייך בערוה. משא״כ בקול ד״קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול״ דבלא ראיה אין שם ערוה.

אכן הרמב״ם ס״ל דמראה שער אינו חשוב ערוה, דאין דין שער כבשר וכנ״ל. ומה שהבאנו סיעתא להרא״ש מהא דנשואות אסורות לצאת פרועות ראש, הנה אם טעם זה נכון, אזי רב ששת שאמר בגמ׳ שער באשה ערוה, לא ה״ל להביא קרא דשיה״ש דשער יש בו תאוה, אלא להביא קרא ד״ופרע את ראש האשה״. וע״כ הטעם שבנות ישראל

אסורות לילך פרועות ראש, הוא משום דרך צניעות, והיוצאת פרועת ראש מנוולת עצמה, ומנוולת בעלה[א].

והנה מצאתי להשיורי כנה"ג (סימן ע"ה אות ב') שכתב לדייק ממה שכתב השו"ע בדין שער באשה ערוה, דהיינו אפילו באשתו, ומאידך לענין קול באשה לא כתב כן, ורק הרמ"א הוסיף כן, דהשו"ע ס"ל דלענין קול לא נאסר באשתו, ונראה דצ"ל לשיטתו דהשו"ע הקל בקול, משום דבקול אף הרא"ש מודה להרמב"ם שאינו ערוה.

אכן באמת נ"ל דאי אפשר לקבוע מסמרות בדבר שיטת הרמב"ם והרא"ש, שכן אפשר לפרש טעמן כמש"כ המעיו"ט על הרא"ש באות פ' לדעת הרא"ש, דקול מצוי ואינו יכול להזהר בו, כך שאם נגזור לאסור ק"ש בהן, יבוא לידי קולא, ולהתבטל מק"ש וד"ת. וה"נ הטעם להרמב"ם דלא גזרו בשער, דמצוי שער בתולות ונכריות, וע"כ לא גזרו לק"ש. והוסיף דאפשר דמה"ט לא גזרו ג"כ בפחות מטפח מגופה, מפני שמצוי להיות מגולה.

וכמו כן הדיוק הראשון שאמרנו ברמב"ם ג"כ אפשר דאינו מוכרח, דאף דמדוקדק ברמב"ם דכלפי כל גופה של אשה, דהינו איבריה המגולים, [כמש"כ לעיל ע"פ הלח"מ] דאסור להסתכל, וכלפי ערוה וטפח כתב דבעי' החזרת פנים. י"ל דבאמת הכל משום הרהור, ומ"מ באיבריה הגלויים דוקא בהסתכלות מהרהר, אך בטפח מבשרה המכוסה קמ"ל דאפי' בראיה בעלמא אסור, עד שיחזיר פניו.

ד] אכן בתר"י בסוגיא דערוה בעששית כתב להדיא "וכן כשמגולה טפח אינו אסור אלא כשמסתכל בה, אבל בראיה בעלמא מותר", והובא בב"י בסי' ע"ה. ומוכח דס"ל דטפח באשה אינו ערוה ממש, כי אם משום הרהור, והביאו הבה"ל בסי' ע"ה (ד"ה במקום שדרכה), וכתב ולפלא שלא הביא הנשמ"א מש"כ תר"י[ב].

א. ומצאתי שהאג"מ באו"ח ח"א סי' מ"ג הביא ראיה זו להוכיח דאין טעם שער באשה ערוה משום האיסור דפריעת ראש, כי אם משום הרהור. וכתב דמזה ראיה גדולה לערוה"ש דס"ל דכיום שנשים רבות רגילות בעוה"ר לצאת פרועות ראש, אף דעוברות באיסור, מ"מ אין איסור לקרות ק"ש כנגדן, [ודלא כהמ"ב בסי' ע"ה ס"ק י'].

אך באג"מ בחלק ד' סי' ט"ו כתב לאסור בשער אשת איש ישראל לקרות כנגדה, מחמת האיסור, דדבר זה אינו משתנה ברגילות, משום ששערן ערוה, ונתעלם מהראיה שכתב בח"א.

אלא דלפי היסוד שכתב הוא בתשובה בח"ד שם דב' תנאים ישנם לשם ערוה, אפשר דעל כן אינה ראיה מה שלא הביאה הגמ' קרא ד"ופרע", דאכן מזה ידוע דרגילין לכסות שער ראשן, אך אינו מספיק, דבעינן תנאי נוסף לשם ערוה, והוא שמהרהר בו, וע"כ הביאו קרא דשיה"ש. ולפ"ז אזלא לה הראיה שכתבנו לדעת הרמב"ם, וא"ש ג"כ שיטת הרא"ש.

ב. ואולי אפשר שלא הביאו מפני שהב"י בסוף הסימן כאן כתב דדעת תר"י כדעת הרשב"א, דאפי' בבשר הערוה עצמו סגי באינו מסתכל, וכפי שדקדק בסי' ע"ד מדבריו בסוגיא דמתכסה במים וקורא.

ולכאו' בגמ' יש הוכחה פשוטה לדעת תר"י דטפח באשה מותר בראיה בעלמא, והיינו מדאמ' בגמ' דף כד: טפח באשה ערוה למאי, אילימא לאיסתכולי בה וכו'. ואמאי לא תי' דבאמת איירי בסתם אשה, ובראיה בעלמא. וע"כ דלא תי' כן משום דראיה בעלמא מותר, אפי' באשת איש, ואפי' בשעת ק"ש, ומשום דבראיה בעלמא אין חשש הרהור, ושו"מ שכבר העיר כן החזו"א (או"ח סי' ט"ז, ז) וכתב לדחות דאפשר דר"ל נפ"מ אפי' באשתו, אך ה"ה בכל אשת איש ובראיה. וקצת קשה, דאם נכון הדבר, ה"ל לגמ' לאשמועינן ג"כ חידוש זה, ולומר אי נמי באשת איש ולראיה בעלמא.

שו"מ בביאור הגר"א (ס"ק ב') דמשמע מדבריו דס"ל דלהסכמת האחרונים ע"פ הירושלמי כהרוקח בעצימת עיניים לא מהני כנגד ערוה, [וכפי שכתב בס"ק י"ב], ה"נ דלא מהני כנגד טפח באשה, [והזכירו הביה"ל שם]. וא"כ הגר"א ס"ל דטפח באשה ערוה ממש. ולפ"ז כתב להקשות בהא דאוקמוה לטפח באשה ערוה, באשתו ולק"ש, "קשה למה לי אשתו", וכונתו היתה להקשות כמש"כ לעיל, וכפי שפי' דבריו בדמשק אליעזר. ומזה מביא הגר"א ראיה לדעת הג"מ שהביא הרמ"א, דבאשה אחרת אפי' פחות מטפח אסור. וע"כ לא יכלה הגמ' ליישב כן בכוונת ר' יצחק שאמר טפח באשה ערוה, משמע טפח דוקא, [וכך פי' בכוונתו ג"כ הדמשק אליעזר שם]. ולפ"ז יוצא חומרא גדולה, דבאשה אחרת דאפי' פחות מטפח אסור, הינו אפי' בעצימת עיניים. ודברי הגר"א הללו הם דלא כהנשמ"א שם, דפחות מטפח ודאי הוא משום הרהור, ועל כן מהני עצימת עיניים.

ומה שהוכיח הנשמ"א כדעתו, משום דאי משום דחשיב ערוה, מה לי אשתו מה לי אשה אחרת. אולי אפשר לומר כמש"כ האג"מ הנ"ל, דשם טפח נגזר ג"כ בתנאי שמהרהר בו, ובזה אפשר דחלוק גוף אשתו מאשה אחרת, דבאשה אחרת מהרהר בכל גילוי מגופה, לפי שאינו רגיל בו. משא"כ באשתו, שמצוי לו לראותה חשופה מעט מגופה כפעם בפעם, וע"כ דוקא בשיעור גדול דטפח מהרהר.

והנה המ"ב בסק"ה הביא לשון הנשמת אדם דבפחות מטפח לכו"ע מדרבנן משום הרהור, ומהני עצימת עיניים. ותימה שנתעלם מדעת הגר"א הנ"ל, ושמא לפי שהוא יחידאה בזה.

ה] ולהלכה כתב המ"ב בס"ק א' להחמיר בטפח באשה לדונו כערוה

והנשמ"א חקר למאי דס"ל שם כהאחרונים דקי"ל כהרוקח דלא מהני עצימת עין, האם מ"מ בטפח מהני עצימת עינים. אלא דלגוף דברי הב"י דתר"י ס"ל דאף בערוה ממש סגי כשאינו מסתכל, ואפי' בראיה בעלמא מהני, צריך לי עיון, דלענ"ד בתר"י שם משמע דדוקא מפני שהמים חוצצין בין עיניו לערוה מהני, ואכמ"ל.

ממש, לענין שלא יועיל עצימת עינים, אא״כ אי אפשר בענין אחר. ובבה״ל הנ״ל הרחיב הדיבור, וכתב דלדינא לא ברירא הך דינא דתר״י להתירא, דכפי שהשיג הב״ח על תר״י כבר השיגו בספר האשכול.

ואני תמה דהא הב״ח מודה לדינו של תר״י בעצימת עינים דמהני, כפי שהביא הבה״ל עצמו שם, ולא השיגו כי אם על מש״כ להתיר אפילו בראיה בעלמא בלא עצימת עינים, דע״ז כתב דלא נהירא, ושאין כן משמעות הפוסקים, ואפשר דזו היתה ג״כ השגת האשכול על דבריו[ג].

ומש״כ הבה״ל לדקדק עוד מלשון הסמ״ג (עשין י״ח) דטפח באשה ערוה כשהיא מגולה, לא יקרא עד שיחזיר פניו ממנה, ואפילו היא אשתו, דמשמע דלא מהני עצימת עינים, איננו מוכרח, דכבר הבאנו לעיל מהב״י שפירש לשון הרמב״ם דהחזרת פנים וה״ה עצימת עיניים דכוותיה, וה״נ י״ל בסמ״ג.

וא״כ לא מצאנו למי שיחלוק להדיא על התר״י כי אם הגר״א, [אלא דלפמש״כ לעיל אפשר דהכי ס״ל ג״כ להרמב״ם והרא״ש, ומ״מ המעיו״ט ס״ל בדעתם נמי דהוא משום הרהור, והכי ס״ל להנשמ״א בדעת הרמב״ם וכנ״ל].

ו] שו״מ בראשונים חברים לשיטת התר״י דטפח באשה משום הרהור הוא, וז״ל המאירי ״אפי׳ באשתו אמרו חכמים ראית טפח באשתו בכל מקום שאין דרכו להגלות אוסרת בק״ש, אע״פ שאינה אוסרת לד״ת, שהראיה גורמת הרהור״, עכ״ל. והרי דס״ל דדין טפח באשה ערוה מדברי חכמים הוא, ודוקא בק״ש, ומשום הרהור, ולא בדברי תורה. ואם היה זה משום ״לא יראה בך ערות דבר״, לא היה חילוק בין ק״ש לד״ת, דכל דיבור קדושה בכלל, כנזכר בראשונים. [וכן אמרו בירושלמי דאפי׳ כנגד ראית צואה לא אמרו ד״ת, וצואה ילפי׳ לה לאסור בראיה, מדערבינהו וכתבי׳ קרא בהדי לאו ד״לא יראה וגו׳״, כנזכר ברשב״א].

ומצאתי שכך היתה גירסת כמה ראשונים בגמ׳, דכך הוא בספר ההשלמה ובחידו׳ הרשב״ץ שגרסו ״טפח באשה ערוה, למאי אילימא לאיסתכולי בה וכו׳, **אלא באשתו ולד״ת אמאי לא**, אלא באשתו ולק״ש״. ומוכח דדין טפח אינו ערוה ממש, כי אם משום הרהור, [ואף נתחדש דדין הרהור דין מיוחד הוא לק״ש, ונפשט ספיקו של החזו״א הנ״ל בראש דברינו]. ומצאתי עוד בלשון הרשב״ץ שם להדיא שהביא דברי הראב״ד דטפח ושוק ערוה אפי׳ באשתו, והוסיף ״ולא ערוה ממש, שהרי בד״ת

ג. ולעצם דברי האשכול. הנה לפי מה שראיתי הדברים מופיעים רק באשכול הוצאת רבי בנימין צבי אויערבך שיש בו תוספות מרובות וחשודות. וידוע הפולמוס אודותיו. ובאשכול הוצאת אלבק אינו מופיע.

הוא מותר. וכך נמי היא קוצה חלתה ומברכת ערומה, כל שיושבת ופניה טוחות בקרקע, אלא לענין ק״ש היא ערוה משום הרהור״.

וא״כ דעת הרשב״ץ להדיא ופשט דברי המאירי וגירסת ההשלמה מורה כדעת תר״י, דטפח באשה ערוה אינו ערוה ממש, כי אם איסור הרהור מיוחד בק״ש[ד].

ואם כנים דברינו, הרי שיש מקום מרווח יותר להקל בעצימת עינים כנגד טפח באשה.

ז] הנה הא דקמ״ל בגמ׳ דטפח באשה ערוה אפילו לבעלה, לשיטת הגר״א אפשר לבאר דהיא גופה קמ״ל, דלא תימא משום הרהור הוא, וממילא לבעלה הרגיל בגופה יהא מותר, אלא טפח באשה ערוה ממש, וממילא אף לבעלה חשיב ערוה.

אמנם לשיטת תר״י והראשונים הנ״ל דהוא משום הרהור, צ״ל דקמ״ל דאף בעלה מהרהר בה, לפי שאינו רגיל במראה גופה כי אם לפרקים.

שו״מ ברשב״א כאן משם הראב״ד דטפח באשה ערוה לבעלה משום דמיטריד, ואפי׳ לרב יוסף דשרי מגע עגבות באיש ואשתו, י״ל דראיה גרע ממגע.

ומ״מ בשער וקול באשה דלכו״ע הוא משום הרהור, וכמש״כ הנשמ״א הנ״ל, ודאי תלוי הוא אי טריד, וכמש״כ הרשב״א בשם הראב״ד שם ד״קול דיבורה שאינו זמר, ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה, אין חוששין להן, מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד״.

ומדוקדק מדבריו דשערה המכוסה וקול זמר שלה אף לבעלה חשוב ערוה, משום דאף הבעל אינו רגיל בשער אשתו המכוסה, ובקול זמר שלה, וע״כ טריד, [וכ״כ הב״י משם האוהל מועד]. ואע״ג דלכו״ע אשה מותרת לילך תוך ביתה פרועת ראש (ראה אה״ע סי׳ קט״ו), ורק מידת חסידות היא שלא לילך כך (ראה בה״ל כאן ד״ה מחוץ לצמתן), מ״מ כך מנהג כל נשות ישראל, וכפי שהעיד הב״ח באה״ע שם, וע״כ כתב הרשב״א דטריד בשערה. וכן צ״ל גבי קול זמר שלה, דכנראה לא היו הנשים רגילות לזמר בפני בעליהן, כדי שלא ישמעום בחוץ.

ולפ״ז היכא דרגילות הנשים לילך פרועות ראש תוך ביתן כדמעיקר הדין, ולשיר תוך ביתן, יהו בעלה וכל בני ביתה מותרים לקרות בפניה ג״כ.

אך המ״ב (סק״י) הביא מהיד אפרים ואפי׳ אם אין דרכה לכסותו רק בשוק, ולא בבית ובחצר, מ״מ בכלל

ד. אכן ביראים מצוה י״ב (ובישנים סי׳ שצד) דכתב דבעוונותינו בין הגויים אנו יושבים ועת לעשות לה׳ וגו׳, הלכך אין אנו נזהרים מללמוד בשמיעת שיר נשים ארמאות, והובא בהג״מ ובב״י. והרי דס״ל דאיסור הרהור אף בד״ת ובשאר דברי קדושה נאמר.

ערוה היא לכו״ע אפי׳ בבית, ואסור לקרות נגדה אם נתגלה קצת מהן. ובביה״ל (ד״ה מחוץ לצמתן) הוסיף על דברי היד אפרים ״וכן פשוט למעיין״.

ובעניותי לא הבינותי מדוע פשוט ליה הכי, הלא בנשמ״א הנ״ל, והובא במ״ב סק״ה דשער ראשה לכו״ע הוא משום הרהור, וע״כ מהני עצימת עיניים, וממילא אם אינו מהרהר מדוע שיאסר מחמת מה שאחרים מהרהרים בה, הלא אין שערה נעשה ערוה ממש לשיטתו, וא״כ מהיכן יצא לו החידוש הזה. ואם משום דמצאנו שאף שערה וקולה נאסר לבעלה, הנה ברשב״א מבואר הטעם מפני שאיהו עצמו טריד בה[ה], וצ״ע.

[אכן מצאתי להאג״מ באו״ח ח״ד סי׳ ט״ו שכתב לחדש דבאמת בעל אין מהרהר באשתו, אלא דמ״מ מחמת שאפשר לבוא לידי הרהור ע״י שערה, חשיב ערוה ממש מדאורייתא, וממילא אסורה אף לבעלה, וע״כ הוציא מזה ג״כ חידוש לקולא דשער ראשה ערוה, רק בשיעור טפח מרובע כדין טפח בבשרה. ולענ״ד ברשב״א לא משמע הכי, ומ״מ הנשמ״א והמ״ב הנ״ל ס״ל דשער דרבנן הוא].

והנה לכאורה היה ניתן להביא ראיה מפורשת לדברינו, דהיכא דרגיל ואינו מהרהר מותר, מדברי הראבי״ה שהביא הג״מ והובא ברמ״א בסעיף ג׳ ״אבל קול הרגיל בו אינו ערוה״, והרי שלא נאסר הרגיל בו בעבור מי שאינו רגיל בו, וצ״ע.

הנה בלבוש ובשו״ע הגר״ז ס״ל דבקול זמר שלה נאסר אף הרגיל בה, והראבי״ה איירי בקול דיבורה[ו], וכן נראה ברור כוונת המ״ב בס״ק י״ח שכתב ״ר״ל כיון שרגיל בו, לא יבוא לידי הרהור, ואפי׳ מאשת איש״, וע״כ איירי בקול **דיבור** דאשת איש, דהא ודאי לא יתכן שיהא רגיל בקול זמר שלה בעוד שאסור לו לשומעה. ומ״מ ממה שלא אסרו קול דיבורה לרגיל בה ג״כ, לכאורה צ״ל דס״ל שקול זמר שלה אף הרגיל בו מהרהר, ומ״מ צ״ע.

ה. ועוד יותר היה ניתן לדקדק ברשב״א דלא כדבריהם, דלכאורה שערה שחוץ לצמתה לא הותרה לצאת בה לחוץ, ואעפ״כ הותר לבעלה.

אלא דהמהר״ם אלאשקר (בתשובה ל״ה) כתב לחדש דאע״פ שהרשב״א איירי בבעל, הוא הדין דמותרת לצאת בשערה שחוץ לצמתה אפילו לשוק, [במקום שנהגו], ואין בה משום פרועת ראש אפילו לגבי שאר אדם. [ותמך דבריו על פי׳ הערוך בגמ׳ סוף פרק חזקת הבתים בצדעא ובת צדעא, ועל מנהג רוב נשות ישראל שבארצות ישמעאל], וציין אליו המג״א, והמ״ב אזיל בשיטתו.

ומ״מ במו״ק כאן מוכח דלא ס״ל כסברה זו, דהא כתב דהיוצאת בקלתה אסור לקרות כנגדה משום פריצותא, דכל דבר שדינו לכסותו דינו כטפח, [ולשיטתו ס״ל דאפילו בפאה נוכרית דינא הכי], ואעפ״כ ס״ל דהותר לבעלה לקרות כנגדה.

ו. ומאידך מצאתי להנחלת צבי (בעט״צ ס״ק ו׳) דכתב דקול הרגיל בו אפילו קול זמר, דהואיל ורגיל בו אינו בא לידי תאוה

הרב ישראל מאיר משמרתי

בענין גדר היסח הדעת בתפילין

איתא בגמ׳ ביומא (דף ח.): אמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ק״ו מציץ ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן הרבה אזכרות על אחת כמה וכמה.

והקשו הרא״ש ור׳ יונה בברכות (פ״ג דף כ״ג) שלכאורה רואים בברייתא בסוכה (דף כ״ו.) דלא כרבה שהברייתא אומרת שמותר לישון שינת עראי בתפילין על ראשו. ואיך מותר הרי מסיח דעתו מהתפילין כשישן? ותירצו שמבואר ברמב״ם (בהל׳ תפילין פ״ד הכ״ה) שהיסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אע״פ שעוסק באומנותו ואין בדעתו על התפילין ממש לא נחשב היסח הדעת דאלת״ה היאך יוכל אדם להניח תפילין כל היום. ולפי זה מיושב מדוע מותר לישון שינת עראי כי כשישן אין כאן היסח הדעת אדרבה כשישן עומד יותר דרך מורא ושוכח הבלי העולם ולכן מותר לישון שינת עראי עם תפילין, עכת״ד.

והן אמת שלכאורה קושייתם של הרא״ש ור׳ יונה לא קשה לפי שיטת הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ תפילין הט״ו) שפוסק שאפי׳ שינת עראי אסור לישון עם תפילין בראשו. אבל האמת שזה אינו, משום שהרמב״ם כ׳ שהטעם שאסור משום שמא יפיח בהם בשנתו, ולמה ליה טעם זה הרי גם אם לא יפיח אסור בעצם לישון בהם משום היסח הדעת, וא״כ גם לפי הרמב״ם צריך להגיע לישובם של הראשונים.

והנה כתב הטור (באו״ח סי׳ מ״ד) שלא חשיב היסח הדעת בתפילין אלא כשהוא עומד בשחוק וקלות ראש. וזה כדעת אביו הרא״ש הנ״ל. והקשה השאגת אריה (סי׳ ל״ט) שיש סתירה בדברי הטור, שביו״ד סי׳ שפ״ח כ׳ הטור בשם הרמב״ן שצריך האבל ליישב את דעתו ולכוין ליבו לתפילין שלא יסיח דעתו מהם הילכך מניח בשעת ישוב דעתו ולא בשעת בכי ומספד, עכ״ד. ואם ס״ל הטור שרק שחוק וקלות ראש אסור עם תפילין מדוע לא יניח בשעת בכי ומספד והרי אין כאן שחוק וקלות ראש, אדרבה להיפך באותה שעה הוא בכובד ראש ובהכנעה. ועכ״פ מוכיח הש״א מהרמב״ן דלא ס״ל כהרא״ש ור׳ יונה. ועוד הוכיח מהרמב״ם דלא כהרא״ש שכ׳ הרמב״ם (פ״ד מהל׳ תפילין הי״ג) מי שמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו

פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור להסיח דעתו מהם, ע״כ. ואם כהרא״ש והרי לא שוחק ולא עושה קלות ראש, ומוכח שס״ל להרמב״ם כפשוטו שצריך שיהיה דעתו ממש על התפילין, ולכן מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור כיון שלא יכול לחשוב על התפילין. וכך נקט השאגת אריה למעשה ודלא כהרא״ש ור׳ יונה, וע״ש עוד באורך מה שהוכיח כשיטתו.

וראיתי בביאור מהר״ם בנעט על המרדכי במנחות (דף ל״ו:) שהביא דברי השאגת אריה שהקשה על הרא״ש איך שייך לומר שרק שחוק וקלות ראש אסור, והרי זה נלמד מציץ וכי כהן הדיוט שאין עליו ציץ מותר לו לעשות שחוק וקלות ראש בעבודה. ועוד, שלענין קלות ראש למה צריך ללמוד כן מפסוק, פשיטא שאסור. ותירץ המהר״ם בנעט שאין כוונת הרא״ש ור׳ יונה כפשוטו שרק שחוק וקלות ראש אסור אלא ההגדרה של קלות ראש ושחוק זה כל דבר שאדם עושה שלא לצורך. ולכן כתב הרא״ש שאם ישן או עוסק במלאכתו שזה צורך לאדם ולא סתם עושה דברים ללא צורך אין זה קלות ראש, וממילא ודאי שלזה צריך פסוק שאסור להתעסק בדבר שלא לצורך בשעת העבודה. וגם תירץ שם את הסתירה של הש״א בטור, שחידש בדעת הרא״ש ור׳ יונה שהגם שאין איסור לעסוק במלאכתו או לישון עם תפילין ורק שחוק וקלות ראש אסור דהיינו להתעסק בדבר שלא לצורך, מ״מ בשעה שעוסק במלאכתו או ישן ולא חושב על התפילין ממש אין מקיים מצות תפילין כלל וכלל. ולכן כ׳ הטור ביו״ד שאבל לא מנח תפילין בשעת בכי משום שבשעה זו אין מקיים מצות תפילין אפי׳ שלא עובר איסור היסח הדעת, משום שמ״מ כשלא חושב על התפילין אין מקיים מצות תפילין ולכן למה לו להניח תפילין אם לא מקיים בהם מצוה. וזו כוונת הטור שלא מנח תפילין, לא שאסור אלא שאין בזה ענין כי לא מקיים מצוה, עכת״ד של המהר״ם בנעט.

ולפי זה נדחית הראיה של הש״א מהרמב״ם, שמה שמצטער פטור מתפילין כי מסיח דעת זה לא בגלל שעובר איסור היסח הדעת כשמצטער עם התפילין, אלא כשמצטער ולא חושב כלל על התפילין לא מקיים מצוה גם כשיהיו מונחות עליו התפילין ולכן פטור מלהניחם. ואדרבה יש לדקדק מהרמב״ם שכתב שמצטער פטור מתפילין כי אסור להסיח דעת מהתפילין ולא כתב שאסור לו להניח תפילין, ואם כהבנת הש״א הו״ל לכתוב שאסור לו להניח תפילין כיון שלא יכול לחשוב על התפילין, אבל לפי המהר״ם בנעט אתי שפיר לשון הרמב״ם שלא כתב שאסור להניח כיון שאין בזה איסור שהרי אינו מתעסק בדבר שלא צריך שנחשב קלות ראש, אדרבה הוא בהכנעה אבל מ״מ פטור משום שכל זמן שלא חושב ממש על התפילין לא מקיים המצות תפילין. ולכן אין לו ענין להניח, ולכן כ׳ הרמב״ם שפטור אבל לא כתב שאסור. אבל קצת

קשה המשך לשון הרמב״ם שכ׳ כי אסור להסיח דעת בתפילין, שלפי הבנה זו לא זה הטעם שפטור כי הרי לא אסור כשמצטער, וצ״ב.

ולפי זה אפשר גם ליישב מה שהעיר הש״א על הרא״ש מהגמ׳ במנחות (דף ל״ו) שחייב למשמש בתפילין כל שעה שהק׳ מה הטעם לפי הרא״ש למשמש והרי לא עושה שחוק וקלות ראש, א״ו שצריך גם לחשוב על התפילין ולכן צריך למשמש כל שעה. ולפי דברי המהר״ם בנעט יש להסביר שכיון שאם לא עושה כלום או דבר הנצרך חשיב קלות ראש, לכך צריך למשמש. ולפי זה יתיישב לי עוד דבר שהתקשתי בו על הטור שבהל׳ ק״ש (סי׳ ס) בסופו כ׳ שבשעה שאדם אומר ק״ש ומגיע ל״וקשרתם לאות על ידך״ ימשמש בתפילין. וצ״ב מה הטעם בזה, ואם משום היסח הדעת הרי זה פלא לשיטת הטור שרק שחוק וקלות ראש אסור ואיך בשעת ק״ש יש שחוק וקלות ראש, אדרבה מקבל עליו עול מלכות שמים, א״כ מה הסיבה בזה. ולפי יסודו של המהר״ם בנעט שכ׳ שכל זמן שלא חושב ממש על התפילין אפי׳ שאין כאן איסור כי מתעסק בדבר הצריך, אבל מ״מ בשעה זו לא מקיים מצות תפילין וכאילו הם מונחים בכיס, א״כ לפי זה נראה לומר שלכן בשעה שאומר ק״ש ואומר וקשרתם וכו׳ ימשמש בהם, כי אל״כ נמצא שלא חושב על התפילין אלא על מלכות שמים, ובזמן הזה חשיב כאילו לא מניח תפילין והוי כעדות שקר שאומר וקשרתם ולא נחשב שמניח תפילין. לכן צריך למשמש כשאומר וקשרתם. וזה חידוש.

ועוד נראה לומר ע״פ יסוד הנ״ל בדברי הטור (בסי׳ ל״ז) שכ׳ שמפני שצריך שלא להסיח דעת עם התפילין ואין כל אדם יכול ליזהר בזה לכן נהגו שלא להניחם כל היום אלא רק בשעת ק״ש ותפילה עי״ש, וכ״פ השו״ע. וקצת הדבר צ״ב לפי שיטתו של הטור שרק שחוק וקלות ראש אסור, שאם הכוונה בקלות ראש ושחוק כפשוטו קשה קצת מדוע אין כל אדם יכול ליזהר בזה. אבל לפי יסוד הנ״ל של המהר״ם בנעט בהגדרה של שחוק וקלות ראש שכל דבר שלא עושה לצרכיו זה שחוק וקלות ראש, א״כ שפיר מובן שאין כל אדם יכול ליזהר בדבר זה.

וע״פ יסוד המהר״ם בנעט אפשר ליישב עוד סתירה בטור, שהטור בסי׳ רנ״ב כ׳ שאסור לחייט לצאת עם מחטו סמוך לשבת שמא ישכח ויצא בשבת מרה״י לרה״ר אבל מותר להניח תפילין סמוך לשבת שאין חשש שישכח שיש עליו תפילין כי אסור להסיח דעת מהתפילין עי״ש. והקשה שם הדרכי משה שהרי הטור סותר עצמו למש״כ בסי׳ מ״ד שרק שחוק וקלות ראש אסור אבל סתם להתעסק בצרכיו וכדומה אין איסור, א״כ יש חשש שיצא עם התפילין, אם לא חושב עליהם ממש. ועי״ש תירוצו ולא כ״כ ברור כוונתו בתירוצו וצ״ב. אבל לפי המהר״ם בנעט יש לומר שכיון שאם יעסוק בצרכיו מפסיד את המצוה לגמרי א״כ ודאי שאדם לא רוצה

להניח תפילין ולא לקיים המצוה, א״כ יזכור את התפילין ממש מידי פעם וכך לא ישכח ויצא עם תפילין לרה״ר. ועוד אפ״ל ע״פ היסוד השני של המהר״ם בנעט שהגדר של קלות ראש זה שלא עושה דבר הנצרך. וא״כ כיון שאסור להתעסק בדבר שאינו נצרך ע״י כך גם יבוא להיזכר שמניח תפילין. ואולי זה הפשט בדרכי משה בתירוצו עי״ש היטב.

אולם דברי המהר״ם בנעט הנ״ל מחודשים מאוד, ולא נראה שנקטו כך המפרשים ודעת יחידאה היא. ובאמת מבואר במשנ״ב דלא כוותיה שכ׳ המשנ״ב (סי׳ מ״ד ס״ק ג׳) שכשעוסק במלאכתו אין זה קלות ראש והיסח הדעת, אא״כ המלאכה מטרידה אותו עד כדי שלבבו פונה מיראת שמים מחמת הטירדה. ומבואר שההגדרה של קלות ראש זה שלבבו פונה מיראת שמים וזה יכול לקרות כשטרוד מאוד במלאכתו, אבל בשינה אף פעם לא יכול להגיע שלבבו פונה מיראת שמים. וא״כ לפי זה אין הכרח לומר שאם עושה דבר שאינו נצרך זה קלות ראש כי עדיין לא פונה לבבו מיראת שמים, ורק אם עושה דברים שמפנים לבו מיראת שמיי זה קלות ראש. וכן מוכח מהמשנ״ב (סי׳ ל״ז ס״ק ז׳), דלא כמהר״ם בנעט ודו״ק.

הרב משה דניאל

דין ק"ש בישיבה או בהטיה והמסתעף

שנינו במשנה (ברכות פ"א מ"ג): בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד שנאמר "ובשכבך ובקומך", וב"ה אומרים כל אדם קורא כדרכו שנא' "ובלכתך בדרך" א"כ למה נאמר "ובשכבך ובקומך" בשעה שבנ"א שוכבים ובשעה שבנ"א עומדים. א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה ע"כ דברי המשנה.

ויל"ע איך באמת הכניס ר"ט את עצמו לחשש סכנת נפשות ושם נפשו בכפו בשביל להחמיר כב"ש, וכי כך ההלכה דשרי לסכן עצמו לקיים דבר הלכה והרי כבר אמרו "וחי בהם" ולא שימות בהם, וכל התורה כולה נדחית מפני פיקוח נפש.

וראיתי לתפארת ישראל (יכין או' כ"ה) שעמד בזה וכתב דאדם גדול שאני, ואף לדברי הרמב"ם (פ"ה מיסודי התורה) דבמקום דאמרינן יעבור ואל יהרג אין רשאי להחמיר על עצמו ודלא כהר"ן והרא"ש דלא ס"ל הכי, עכ"פ היכא דליכא ודאי סכנה ולא שכיחא הזיקא מצוה בעידנא דעסיק בה אגוני מגני, כ"ש הכא במצות ק"ש דאית בה קדושת ה' ויחוד שמו. והוכיח כן מזה שאמר וסכנתי עצמי, משמע שאח"כ מעצמו היה מתגלגל הסכנה וגם הוא ראה זאת כעונש משמיא עכ"ד. היוצא מדבריו שכשעשה זאת לא היתה סכנה מוחשית ולא ראה זאת.

ויעוין במלאכת שלמה (ד"ה וסכנתי) שמביא בשם ה"ר אפרים אשכנזי דכבר באו עליו ליסטים ובזזו כל אשר לו, וחיזק דבריו דהכי דייק לישנא דאמר וסכנתי **בעצמי** דאמנם כל ממוני כבר נבזז ועתה סיכנתי גם גופי. עוד דייק זאת מאומרו מפני הליסטים, שכבר היו שם ובזזו כל אשר לו. ולדבריו עולה שהיתה לו סכנה מוחשית ועכ"ז סיכן עצמו, וצ"ב מדוע עשה זאת.

בשו"ע (יו"ד ס' קנ"ז סע' א') פסק דרק בשרוצים להעבירו על דתו שרי להחמיר ליהרג ולא יעבור או בשרוצים שיעשה עבירה בפרהסיה דאז חייב ליהרג ולא לעבור אבל בלאו הכי אסור לו ומתחייב בנפשו אם עושה זאת. ועי' בש"ך שהביא י"ח הלא המה התוס' והרא"ש במסכתא דע"ז (כ"ז:) דס"ל דשרי בכל העבירות כולם ליהרג ולא לעבור אם רוצה. ולכאורה מדברי ר"ט הכא במשנתנו משמע דסיכן עצמו

בסכנה מוחשית וכדברי המלאכת שלמה, ובע״כ שסבר כדברי התוס׳ והרא״ש ויל״ע בכ״ז.

מרן בשולחנו הטהור (ס׳ ס״ג סע׳ ד׳) פסק: מי שרוצה להחמיר ולעמוד כשהוא יושב ולקרות מעומד נקרא עבריין. ומשמעות דבריו דבדיעבד יצא יד״ח ורק שנקרא עבריין, וכן מביא המ״ב בשם הפמ״ג דיוצא בדיעבד. ואף לדברי רב יוסף בגמ׳ ברכות (דף י״א) שעשה כדברי ב״ש לא עשה ולא כלום פ׳ הכה״ח לדברי השו״ע היינו שלא קיים המצוה כראוי, ודומיא דמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית שהביאה הגמ׳ סמך לר׳ יוסף מזה שיצא בדיעבד יעוי״ש.

ובאמת לקום כדי לאמר ק״ש אסור בין בבוקר ובין בערב, והטעם לכך דבבוקר מחמיר כדברי ב״ש ובערב אם קם נמצא עושה לא כדברי ב״ש שצריך להיות בדרך הטיה ולא כב״ה שקורא איך שרוצה ואין ענין דוקא לקום, כן מבואר בב״י בשם ר׳ עמרם, והביא זאת להלכה המ״ב (בס״ק ה׳). ובק״ש של הבוקר לפי דעת המקובלים יש ענין דוקא לשבת ולאומרה כ״כ בבן איש חי (פ׳ וארא או׳ ט״ז) ובכה״ח (ס״ק ו׳). וגם בעת שיושב מכוון טפי. ואח״כ מצאתי און לי בדברי המאמר מרדכי בסימן זה שכן הביא בשם הפר״ח דבלילה שרי לישב דמכוון דעתו טפי כשיושב, וכן דדעתו רק בשביל הנוחיות שלו שלא יהיה עייף, וכך דייק מדברי הטושו״ע שרק לעמוד בבוקר אסור ונקרא עבריין משא״כ בלילה.

והנה נשאול נשאלתי בק״ש דערבית אם עומד ורוצה לישב מפני שהוא עייף ורוצה לנוח ולקרוא בישוב הדעת, האם איכא בזה איסור שמראה שמחמיר כב״ש שלמדו זאת מ״ובשכבך״, או דשרי כיון שבדעתו לעשות כן אך ורק מפני הנוחות וישוב דעתו.

המ״ב (ס״ק ז׳) פסק דאין להטות ולישב כשעומד בק״ש דערבית דנראה דעושה כב״ש, ומקורו טהור בפמ״ג ומגן גיבורים שהסכימו לב״ח ודלא כהאליה רבה. ועיינתי בדברי הב״ח (ד״ה כתב רב עמרם בסופו) וז״ל: שמעינן מהכא דלב״ה בערבית אם היה זקוף אסור לו להטות וה״ה בשחרית אם היה מוטה או יושב אסור לו לעמוד וגו׳. ומבואר בדבריו דכל האיסור הוא רק להטות, ואין רמז בדבריו לאסור את הישיבה. וגם המ״ב דקדק בדבריו וכתב דאסור להטות ולישב, אבל לישב גרידא אין איסור. וכך הוא באמת לשון דמתנ׳: ובערב כל אדם יטה ויקרא. וכך הם דברי ר״ט שאמר והטיתי לקרות כדברי ב״ש.

וכך מפורש בדברי הרמב״ם בפירוש המשניות בדברי ב״ש: פירוש יטה עד שיהא נוטה להשען או להיות מיסב וכו׳. וכך הוסיף וכתב בדברי ר״ט: פ׳ סכנתי שמתי נפשי בכפי לפי שהוא ירד מעל בהמתו וישב לארץ והטה. ועוד איכא חבל ראשונים דסברי דהטיה היא הטיה ממש כעין שהיו מסובים בזמנם.

העולה לשיטתם דבישיבה שלנו ליכא שום איסור. זאת ועוד דישנם שיטות דשרי אף להטות בלילה כיון דאין ניכר שעושה זאת להחמיר כב״ש אלא משום דניחא ליה טפי (אליה רבה הביאו בשעה״צ שם סק״ז). ואף דשאר האחרונים לא ס״ל הכי, מ״מ חזי לאצטרופי לכעין ס״ס, ספק שמא שרי להטות ואף אי נימא דאסור, ישיבה לא הוי כעין הטיה ושרי. וכן ראיתי שהתיר בספר אלישיב הכהן לישב בערב.

וביותר נראה להקל בניד״ד אשר בודאי כוונתו הפוכה ואין יושב להחמיר כב״ש אלא מפני הנוחות, ודמיא לאדם שישב בק״ש בבוקר וקם בק״ש מפני שישב במקומו של אדם אחר או מפני זקן או שנעמדו כל הציבור להתפלל שמו״ע ואדם עומד לפניו או שעומד כדי שלא יתנמנם וכד׳, דבודאי אין צד לאסור זאת. וכ״פ כמה אחרונים וביניהם בלקט הקמח (החדש ס״ק ה׳) ובערוה״ש (סע׳ ג׳) ושם הוסיף כדברינו ממש דכל האיסור הוא רק כשעושה זאת מפני הדין וכדי לצאת ידי שיטת ב״ש וכר״ט שאמר הטיתי לקרות כדברי ב״ש, משא״כ בניד״ד שבודאי לא עושה זאת לכוונה זו אין קפידא. וביותר אם גם בק״ש דערבית וגם בק״ש דשחרית יושב בודאי מגלה בדעתו שלא עושה זאת משום דברי ב״ש, שא״כ מדוע בבוקר יושב והא לב״ש בק״ש דשחרית צריך לעמוד, ובע״כ אם יושב מראה שלא עושה זאת אלא מפני שכך נוח לו ולא שעושה כב״ש.

אחר כל זאת הראוני בעלון אליבא דהלכתא (גיליון 5) ששאלו להגר״ח קנייבסקי שליט״א אי שרי לישב בק״ש דערבית וענה דרק לשכב אסור ולא לישב. ושוב שאלוהו אי לישב שרי וענה דלשבת זה לא כדברי ב״ש. וברוך שכוונתי לדבריו.

וכ״כ בספר מאמר מרדכי (ס׳ ס״ג, ב׳), דהביא מדברי הפר״ח דבלילה שרי לישב דמכוון דעתו טפי כשיושב, וכן דלא מכוון אלא בשביל נוחיותו שלא יהיה עייף, ודייק כן מדברי הטוש״ע שלא הזכירו רק ההלכה שלא יעמוד בבוקר ונקרא עבריין ומשום דהתם מינכר טפי דעושה היפוך מדעת בנ״א שאין דעתם נוחה בעמידה, אבל לישב שפיר דמי. גם הוא חיזק את דברינו, ופשיטא דיש להקל בזה במקום צורך בשופי וכן עמא דבר.

ראיתי לחלק מפוסקי זמנינו שכתבו להחמיר לכתחילה לאלה המתפללים מנחה וערבית סמוך ועמדו לעלינו לשבח לומר איזה דבר הלכה לפני תפילת ערבית כדי שלא יהא ניכר דבשביל הק״ש ישבו ועשו כב״ש. ולענ״ד חומרא יתרתא היא ויש מספיק ע״מ לסמוך להקל לכתחילה. וה׳ יאיר עינינו בתורתו עוד.

הרב משה שצ'דרוביצקי

ביאור דעת רש"י בסוגיא דעקבו רואה את הערוה

צודתא דשמעתתא

בגמ' בברכות (כה:) על דברי המשנה "ואם לאו יתכסה במים ויקרא" מקשה הגמ' "והרי לבו רואה את הערוה, א"ר אלעזר ואי תימא ר' אחא בר אבא בר אחא משום רבינו במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו".

בהמשך הסוגיא מביאה הגמ' ברייתא מחלוקת ת"ק ורבנן אם יש לעכור ברגליו המים קודם קריאת שמע, והגמ' תולה זאת במחלוקת האם לבו רואה את הערוה מותר או אסור. הגמ' מקשה "והרי עקבו רואה את הערוה, קסבר עקבו רואה את הערוה מותר", בהמשך מביאה הגמ' ב' לישנות במחלוקת אביי ורבא, לרב זביד בעקבו רואה את הערוה לא נחלקו ולכו"ע מותר ופלוגתתם היא רק האם בעקבו נוגע בערוה אם מותר בקרי"ש, ולרב חיננא בריה דרב איקא נוגע ודאי אסור ונחלקו בעקבו רואה את הערוה, דלאביי אסור ולרבא לא נתנה תורה למלאכי השרת ומותר, והגמ' פוסקת להלכה נוגע אסור רואה מותר.

דברי רש"י וכמה דקדוקים בלשונו

עי' רש"י ד"ה והרי לבו רואה את הערוה וז"ל: קס"ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה [ורואה] אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר, עכ"ל. ויש להבין בדבריו: א. מדוע כתב כן על לבו רואה, הרי בלבו רואה גם למסקנא אסור, ובקושיית הגמ' והרי עקבו רואה שייך יותר לומר הקס"ד, ובאמת בהגהות הגר"א בהגהותיו על שו"ע או"ח (סי' עד) הגיה כן, אמנם כאן אין מגיה כלום[א]. ב. מדוע הי' הו"א שדווקא האברים שאין רואים הערוה קרינן בהו ערות דבר.

ועי' ברש"י ד"ה לא ניתנה תורה למלאכי השרת ביאר בזה"ל: "שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה". גם זה צ"ב בתרתי: א. מדוע לא ביאר כפשטות שאין אנו יכולים לישמר מזה דאין לנו כוח כמלאכי השרת, ומה צריך לבאר דהשינוי מהמלאכים הוא שאין להם ערוה ולנו יש, על כרחנו וכו'. ב. מה הכוונה אין אנו יכולים לישמר **מכל זה**, הרי בפשטות

א. עי' רש"ש שציין לדבריו.

אזיל על דברי אביי שעקבו אין רואה הערוה, ומהו ריבוי הלשון בזה, (ויתכן לבאר כמ״ש בראשונים שאין הכוונה בעקב דווקא אלא לכל האברים, אמנם בהמשך יתבאר באופ״א בעז״ה).

דעת התוס׳

בתוד״ה לבו רואה את הערוה הביאו בשם ר״י דלהלכה לבו רואה את הערוה אסור, ומוכיח כן מקו׳ הגמ׳ והרי ליבו רואה וכו׳ דמשמע[ב] דפשוט לגמ׳ שאסור. ויש לציין דכן פסקו רוב הראשונים וכן נפסק בשו״ע. מאידך הביאו תוס׳ שיטת רבנו שמעיה תלמיד רש״י (ובטור הביא שי׳ זו בשם רש״י) שלהלכה לבו רואה את הערוה מותר[ג]. ותוס׳ מקשים ע״ד שמשמע מהמשך הגמ׳ שאביי ורבא נחלקו רק בעקבו רואה את הערוה, אבל בלבו רואה את הערוה ודאי אסרו.

ומוכח מדברי התוס׳ שנקטו באופן פשוט שעקבו רואה קיל טפי מלבו רואה, דיש עניין מיוחד בלב שלא יראה הערוה, דהוא מקור חיותו ועוד טעמים[ד], ולכן הקשו שצ״ל ההלכה דאסור.

פליאה עצומה על דבריהם

במהרש״א הקשה על דברי התוס׳ מסדר דברי הגמ׳, דהגמ׳ מקשה על תנא דברייתא מדוע מתיר גם ללא שעוכרן ותירצו דקסבר לבו רואה וכו׳ מותר, ואח״כ מקשה הגמ׳ והרי עקבו וכו׳, וקשה הרי לדברי תוס׳ אם בלבו רואה את הערוה החמור מותר לקרות כנגדו ודאי דבעקבו רואה מותר.

וכן הקשה הגר״א בהגהותיו על השו״ע, ומבאר דזה מקור דברי רש״י בהא דפסק שלבו רואה את הערוה מותר, דהבין שבעקבו יש חומרא יותר מלבו רואה את הערוה, ומבאר זאת ע״פ הגירסא שהד״ה ברש״י הוא והרי עקבו רואה את הערוה, ותוכן השאלה היא, דאף אם לבו רואה את הערוה מותר מ״מ עקבו חמור יותר משום דאין דרכו לראות את הערוה כ״כ משום ריחוקו יחסית מהערוה וא״כ קרינן ביה לא יראה בך ערות דבר, וצ״ל בביאו״ד דכמו דמובן שהאברים הסמוכים לערוה כגון הרגליים אין דנים בהם משום רואה את הערוה דכן טבעם, כך להצד בס״ד עתה רק האברים הרחוקים כגון העקב קרינן ביה לא יראה בך ערות דבר - שנראה דבר שאינו נראה תמיד לערוה, אבל הלב מותר שיראה את הערוה.

הצעה בדברי רש״י

יתכן לבאר בכוונת רש״י באופ״א ע״פ יסוד הגר״א, להגירסא שהד״ה

ב. עי׳ במהרש״א שהקשה ע״ד דהרי גם בעקבו מקשה הגמ׳ והרי עקבו רואה וכו׳ ואפ״ה נוקטת הגמ׳ להלכתא דעקבו מותר. ומתרץ ששאני כשהוזכר בפירוש שלהלכה נפסק אחרת, וצ״ע.

ג. ודלא כמו שנפסק להלכה בגמ׳.

ד. כדלהלן הערה 5.

הוא והרי **לבו** רואה את הערוה, ויתבארו עפ״ז כל הדקדוקים ברש״י דלעיל. ויובן בהקדם מה שקשה לביאור הגר״א בדעת רש״י הנ״ל מהו סברת רבא דדווקא בזה ״לא נתנה תורה למלאכי השרת״, הרי להנ״ל עקבו ענייננו שהוא לא סמוך ללב כ״כ וא״כ יש להבין מדוע לא נזכרה סברא זו להיתר של לבו רואה את הערוה, ורק בעקבו שקל יותר לישמר מזה אמרינן סברא זו, ויתכן דרבא התיר בעקבו כיוון דקרוב לערוה אי״ז בכלל ראיית ערוה האוסרת דברים שבקדושה וכנ״ל אבל סברא זו נכונה גם בלבו רואה, אמנם יתכן לשאול מדוע לא הובאה בתחלת הסוגיא (ששם היתר דלבו רואה הוא כפשוטו) סברא זו.

וי״ל ע״פ דקדוק הלשון ברש״י על תחלת הקושיא והרי לבו רואה את הערוה - **קס״ד כל אבר** שאין דרכו לראות את הערוה וכו׳ קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר, שכוונתו כל אבר - בין הלב ובין העקב[ה], ובתי׳ שתרצה הגמ׳ קסבר לבו רואה מותר הקס״ד אלא רק דחיה בפרט אחד, שהלב כיוון שקרוב יותר לערוה אי״ז ערוות דבר, ומיד מקשה הגמ׳ שבעקב עדיין קיים ערוות דבר כיוון שהוא רחוק יותר מהערוה והוא דבר שאין הרגילות שנראה כלפי גילוי ערוה (כדברי הגר״א), ועל שניהם מסיק רבא שאין זה בכלל ערוות דבר משום לא ניתנה תורה וכו׳, ומובן היטב דברי רש״י למלאכי השרת - ״שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה״ דיש כאן הבנה חדשה וביאור נוסף מהביטוי הידוע לא נתנה תורה וכו׳, שכאן זה ביאור מדוע אין מגדירים העקב בכלל ערוות דבר, משום דאם הקב״ה ברא גופנו שיש בו ערוה -ולא כמלאכי השרת - א״כ ודאי אין לנו חסרון ודבר ערוה בזה דאבר יראה את הערוה, דהרי א״א לישמר **מכל זה**, שהלב או העקב או אבר אחר יראה הערוה וודאי שאינו ערוות דבר כלל. ולכן פסק דלבו רואה את הערוה מותר.

ה. ויש לציין דיתכן דמה דאמרו בגמ׳ קודם לכן על דברי המשנה ״קסבר לבו רואה את הערוה מותר״ (ללא עקבו) וסברת לא נתנה תורה וכו׳ הוא דעה אחרת באיסור, דרק הלב כשרואה הערוה אסור, והוא מטעם דהלב הוא משכן הנשמה וכו׳ (ערוך השולחן), ועי׳ פמ״ג שהביא מהלבוש שלא יראה ״בך״ היינו בלב שעיקר החיות תלוי בו, דהלב חמור יותר מכל אבר, ויוצא דיש ב׳ הבחנות בסוגיא האם לבו חמור יותר או עקבו החמור יותר כשרואה הערוה, והדברים מחודשים, וצ״ע.

הרב שמואל דייטש

טעמי האיסור להיכנס בתפילין לביה"כ

בגמ' ברכות (כ"ג ע"א): איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים וכו' שיילוה לרבא אסר להו שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן. ובתוספות כתבו: ודווקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן אבל בבית הכסא עראי שאין רגילין ליפנות שם מותר להשתין בהם ולא חיישינן שמא יפנה בהן. והשלטי גבורים חולק וזה לשונו: ונראה לי שאף בבית הכסא עראי אסור שאף ע"פ שאין לגזור שמא יפנה בהן חוששין שמא יפיח בהן שכן דרך המשתין להפיח.

והרמב"ם גם כן לא מחלק בין ביה"כ עראי לביה"כ קבוע, וביאר הכסף משנה וז"ל: ואע"ג דבעיא לא הויא אלא בבית הכסא קבוע איכא למימר דלילשנא בתרא דיהיב טעמא לאיסור משום שמא יפיח בהם, אפילו בבית הכסא עראי איכא למיחש להכי.

וזה דוחק גדול דהאיבעיא הוא על דבר אחד והתשובה על דבר שני.

ובדעת התוס' שהתירו בית הכסא עראי ולא חששו שמא יפיח, ביאר בחידושי הגר"א שלא גרסו את הלשון ואמרי לה שמא יפיח. והפמ"ג ביאר שפסקו כרבים דהאיבעיין סבר שבעראי מותר והלשון הראשון שמא יפנה ס"ל שבעראי מותר. ורק הלשון השני ס"ל שאסור, לכן לא חששו התוספות לזה. וזהו ג"כ דוחק כנ"ל שהאיבעיא עם התשובה חולקים.

ואולי יש לפרש בדעת התוספות שהם פירשו החשש שמא יפנה לא שבשעה שמשתין יפנה אלא גזירה כמו כל גזירות חז"ל שאם ישתין במקום שרגילים ליפנות יבוא ליפנות, וללשון השני יבוא להפיח, אבל כשישתין במקום שאין רגילים ליפנות לא גזרינן דאין זה זלזול בתפילין כ"כ שנגזור אטו ליפנות ולהפיח, ואין זה תלוי אם דרך המשתין להפיח או לא אלא אם עשה מעשה של קצת בזיון. ולדרך זו יבואר דברי השולחן ערוך (בסימן מ"ג סעיף ב'): בית הכסא קבוע היינו שיש בו צואה והוא על פני השדה בלא חפירה. וביאר המגן אברהם, אבל בחפירה כסתום דמי. והקשה דמכל מקום איכא למיגזר שמא יפנה בהן. ויש להוסיף על קושייתו דלכאורה אם יש חפירה בנויה ליפנות טפי איכא למיחש. ועל פי הדרך הנ"ל מובן שכיון שאינו זלזול כי בחפירה הוי כסתום לא גזרינן שמא יפנה בהן.

מענין לענין, בדברי הכסף משנה שמסביר את הגמרא בסוכה (כ״ז) כי פריס סודרא עלייהו ישן בהם שינת עראי ולא שינת קבע כי מדכר דתפילין עלייהו ולא אתי להפיח, דאפשר ללמוד שהסודר שמונח על ראשו מזכיר לו שלא להפיח כי מרגיש את הסודר, אבל אינו נראה שבן אדם מרגיש סודר יותר מתפילין. על כן נראה שכיון שכיבד את התפילין ופרס סודר עלייהו בשעה שישן עשה רושם בנפשו לזכור קדושת התפילין ולא יבוא להפיח.

הרב שמואל שטיינברג

דין מי רגלים בתפילין והנחת תפילין כנגד ערוה

בשו"ע סי׳ מג סעיף א איתא דיש אופן שמותר להשתין בתפילין בראשו וזה בבית הכסא עראי ויש לשאול, היאך אפשר להשתין כשהתפילין בראשו, האם יש כאן איסור להניח תפילין כנגד הערוה כנזכר בדיני בית המרחץ (משנ״ב ס׳ מ״ה, ס״ק ה׳).

ומצאתי ג׳ תשובות:

א) מדובר באופן שבגדיו מפסיקים בין התפילין לבין הערוה - שבילי דוד ס״ג.

ב) חמור יותר לעמוד ערום בפני המצוה מלהשתין לפניה - ציץ אליעזר.

ג) תפילין מונחות עליו כל היום ויש סכנה אם ימנע מכך - רוח חיים, כף החיים.

ועל הטעם הראשון קשה, שהרי יש לדון אם יש במחיצה י׳ טפחים, ומבואר בראב״ד שבן אדם ערום שנמצא לבד איכא משום ערוה שהאיסור אינו ״לא תראה בך״ אלא ״לא יראה בך״ וכו׳. והטעם השני נכלל בשלישי כמו שיתבאר בעז״ה.

וי״ל שהמג״א, הפמ״ג והמחה״ש בסי׳ מ״ג סוברים שיש לחוש לשמירת בריאות האדם, ואע״פ שהם הקשו על דין כניסת תפילין בבה״כ מצד הזוהמא ולא נזכר בדבריהם איסור על הערוה כלל, בכל אופן מובן שיש חשש על הסכנת הנפש, ואפשר להגיד שהחשש הזה דוחה איסור הערוה הואיל והם לא סוברים איסור זה כלל. וג״כ יכול להיות שלהשתין זהו זמן קצר ולא נחשב הפסקה ולא מטריחים שיחלוץ התפילין כל זמן שיצטרך להשתין שהרי הוא מניחן כל היום.

ולפי זה נמצא טעם לדעת הרא״ש שמתיר כניסה בבה״כ בעלמא עם התפילין בראשו אם אינו רוצה לעשות שם צרכיו, הואיל ואין כאן ערוה, ורק נשאר החשש מצד שמכניס תפילין במקום מטונף. והכי משמע שמותר, ע״ש (משנ״ב מ״ג ס״ק ט׳) ועיין אור זרוע שמסביר באופן דומה - בה״ל (מ״ה).

וכשאדם עושה צרכיו הרי זה הפסקה גדולה, ועכ״פ אסור אפילו אם הוא מפיח, וע״ז יש להקשות שהרי עמוד מ״ר הריהומאוס כצואה, ואפי׳ שכנגד תפילין יש להקל כעובר במקום מטונף כנ״ל, כיון שאיסור עמוד מ״ר מדאורייתא מהדין של מחניך קדוש ונחשב כצואה, למה יהא העמוד מ״ר קל

יותר מההפחה. ואת״ל שלהפחה יש מקור מדאורייתא מצד בזיון המצוה כנזכר בשאגת אריה, הרי ג״כ יש דין דאורייתא מצד העמוד מ״ר כנ״ל.

וע״ז יש לתרץ שמשמע מהרשב״א בברכות (כב: ד״ה היה עומד) שסובר שהדין בעמוד מ״ר הוא לא מצד מחניך קדוש, אלא מצד הלאו לא יראה בך ערוה, ואפי׳ סובר לענין הדין שצריך להרחיק ד״א ממ״ר שבקרקע כשעומד בתפילה יש להקל, וע״ז מסביר האגרות משה (או״ח כ״ז) שכיון שהוא דין דרבנן שאין לו עיקר מדאורייתא שאינו מצד מחניך קדוש, לכך יש להקל.

וג״כ הקשה הרשב״א (כג. ד״ה הא דאמרינן) על מה שאמרו שם דבבה״כ עראי חולץ ונפנה לאלתר, היכי נפנה הא בעינן והיה מחניך קדוש וליכא בשעה שהוא נפנה, ומשמע דדוקא על דין נפנה הוא מקשה אבל לא במשתין משום דבמקום סכנה לא אסרו שהרי אין האיסור מצד מחניך קדוש אלא משום ערוה וזה הקילו במקום סכנה וכנ״ל.

אבל לפי רוב הראשונים שהאיסור מצד הצואה, עדיין יהא קשיא למי שמתיר להשתין עם התפילין בראש, ויש לומר שאפילו לפי הסוברים דהוא מדין צואה, האיסור מחניך קדוש קאי שלא יגיד דברי קדושה בבה״כ, ורבנן דאחמור להניח תפילין, עיין רשב״ץ על הרשב״א, ואז מ״מ אע״פ שדין זה עיקרו דאורייתא יש להקל מהטעם שהקילו לצאת מהתפילה בחוץ מבית הכנסת כשהשתין שמה תינוק, ועכ״פ אין קולא כשהמים שותתין על ברכיו של האדם שלא תועיל הרחקה, הואיל ויציאה מהבית הכנסת היא הפסקה קטנה ופחות גרוע לתפילה, משא״כ כשהמים שותתין שהפסקה גדולה היא שיש צורך להחליף בגדים ולנקות הניצוצות וכו׳.

ואם כן אפשר להגיד שזה ג״כ הטעם כאן, כי כדי להשתין יש להפסיק קצת ולא הטריחו חכמים שיפסיק כ״ז ויחלוץ התפילין, ועיין בטעם הזה שנמצא בלבוש על דברי חמודות (פ״ג אות ע״ד) ופמ״ג (א״א סי׳ ע״ח, סק״א) ואג״מ (או״ח כ״ז).

הרב יאיר גלעדי

בית הכסא דפרסאי

יש לדון האם בה"כ של ימינו הוי כבית הכסא דפרסאי.

בגמ' ברכות (כ"ו.) מבואר שבה"כ אסור להתפלל בתוכו וכנגדו "ובה"כ שאמרו אע"פ שאין בו צואה", ומה שרפרם בר פפא סבר שמותר להתפלל כנגד בה"כ אירי בחדש כנגדו. ובתוכו הוי ספק של רבינא האם הזמנה לבה"כ הוי הזמנה, ועלה בתיקו.

ואמרו בשם רבא שבבה"כ דפרסאי מותר להתפלל בתוכו אפי' שיש בו צואה. ומשום שבנוי כשפיו ברחוק ד"א ועשוי מדרון בענין שהרעי מתגלגל מיד ולכן הוי כסתום ומותר.

בה"כ ישן. פסקו הרי"ף והרא"ש (סימן נ"ו) והרמב"ם (פ"ג מק"ש הל' ב') וטוש"ע (סימן פ"ג) שבה"כ ישן אסור לקרות כנגדו והוי כמו צואה ואפי' שאין בו צואה.

ואמנם כ' הבית יוסף ויראה לי שזהו דוקא בבה"כ בשדה אבל בבית יהיה מותר במחיצות אפי' פחות מי' טפחים כל עוד ואין קרקע הבה"כ נראית. ואפי' שיש בו צואה כיון שהמחיצה מפסקת, וראיתו מק"ו בגמ' על רבא שר"ח או' שמותר להתפלל כנגדו ומדוע לא תי' שאירי בבה"כ סגור במחיצות, אלא ע"כ איירי שבה"כ בימיהם היה פתוח, ולכן כשסגור מותר כנגדו. וכן פסק בשו"ע. ועי' בב"ח ובמג"א שהק' עליו שהרי בה"כ דימיהם היה מוקף מחיצות, ששנינו בגמ' כמה וכמה פעמים על לשון בה"כ נכנסתי, ולכן כ' הב"ח שדוקא במחיצות י' מותר אבל פחות לא מהני. ובט"ז כ' דזהו מח' רש"י ותוס' (סוכה ל"ו:) שנחלקו האם בה"כ הוי רה"י או רה"ר, ולתוס' הוי בה"כ רה"י משום שיש בו מחיצות. ולכן כ' הט"ז וכן הסכים עמו המג"א שמחיצות בה"כ אסורות אפי' בי' משום שעשויות לקבל צואה, והוי כבה"כ ממש. ואמנם הסכימו שזהו דוקא כשהמחיצות נועדו לבה"כ לבד אבל אם זה גם לבית אז שרי.

והנה יל"ע לשיטת הב"י מדוע נקט שבה"כ בזמנם אין לו מחיצות והרי משמע בגמ' שיש. ונראה לומר שסבר כמו רש"י שם שסבר שבה"כ מדובר בלי מחיצות, וחלק על תוס'. וכן בערוך לנר דחה את דברי תוס' ששייך לומר בית גם על מקום שהוא בלי מחיצות כגון "בית סאה", וא"כ אין ראיה מהגמ' שבה"כ יש לו מחיצות כיון

שהכוונה לשטח ולמקום. ועוד י״ל שהיו לו מחיצות אבל רק ג׳ או ד׳ טפחים.

ועוד באפיקי מגינים כ׳ להסביר דברי הב״י שסבר שהמחיצות לא הוי כבה״כ משום שדוקא גרף אסור משום שבולע ואפי׳ לדעות שאוסרים בכפאו עדיין בה״כ יהיה אסור דוקא לפנים אבל לבחוץ יהיה מותר.

ובערוך השולחן כ׳ לדחוק דברי המג״א והט״ז שמה שתוס׳ בסוכה אמרו שיש מחיצות זה דוקא בזמנם שהיה מחיצות בלי דלת ולכן א״כ יהיה אסור כנגד בה״כ משום שזהו מול המושב, אבל בימינו שיש דלת יהיה מותר אם הדלת סגורה.

דעת הרמ״א בדרכי משה הארוך שמותר דוקא בבה״כ שטמון בקרקע, וחולק על הב״י.

ולענין הלכה במשנ״ב פסק כמג״א והט״ז ולכן כ׳ שיש להיזהר כמלא עיניו, וכן כשבונה סוכה (עי״ש ס״ק ה׳), וכ׳ שבשעת הדחק יש לסמוך על הב״י והב״ח וכן לדעת הרא״ש שברשות אחרת מותר. ועוד כ׳ שבעוצם עיניו לכו״ע מותר.

ועיין בכה״ח וכן בבא״ח (בא, כה) שמשמע מהם שחששו לשיטת המג״א והט״ז.

אמנם בחזו״א (סי׳ י״ז) כ׳ שדוקא אם הצואה נוגעת בקירות אז אסור, אבל אם אין נוגעת ודאי מותר, ועוד שאפי׳ אם נוגעת מ״מ אם הקיר עבה של לבנים וטיח מותר.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ד, י״ג) כ׳ שמשמע מהמשנ״ב והמג״א והט״ז שאפי׳ שלא מדובק בצואה אסור. וכתב הדעת תורה (ס״א) שאם עשה הכותל עבה הוי ציפה בטיח שגם לדעת הט״ז יהיה מותר.

וא״כ יוצא לדינא שבה״כ ישן ואפי׳ בזמנם, לחזו״א יהיה מותר לקרות כנגדו אם הדלת סגורה ולא דבוק צואה בכתלים. ולב״י יהיה מותר במחיצות שרק מכסות. ולט״ז ומג״א דוקא כשעבה או שמיועד לעוד דבר כגון בבית, או שמצופה בטיח. ולב״ח דוקא בגבוה י׳ טפחים.

בה״כ דפרסאי. קאמר רבא שמותר והוי כסתום. וכן פסקו הרי״ף והרא״ש ושו״ע (פ״ג).

ובר׳ יונה כ׳ בשם רבני צרפת שכיון שדידן הם כמו פרסיים אבל מצויים שם מי רגליים תמיד אסור, ורב האי גאון כ׳ שדידן אסור כיון שהם לא במדרון.

וכ״כ הרא״ש (סימן נ״ו) שדידן אפי׳ שהם סתומין כיון שרגילין להשתין בהם אסור לקרות כנגדן. וכ״כ בטור ובב״י בשם ר׳ ירוחם, וכ׳ שאין לחלק בין שלהם שהיה מגולה לשלנו המכוסה דהא אמרו בגמ׳ בה״כ אפי׳ שאין בו צואה.

וכן פסק בשו״ע שבה״כ דפרסאי מותר לקרות בתוכו. ודוקא שהרעי והמ״ר יורדים מיד, ואין בו ריח רע ואין משתינין חוץ לגומא. וכ׳ הרמ״א שאם משתינין לפעמים אז אסור.

ובט״ז כ׳ שאין צריך להתרחק מהמחיצות כיון שא״ז בה״כ גמור רק למי רגליים.

ואמנם כ׳ המשנ״ב שאם זה מקום שמיועד להשתנה וידוע שמסריח מאוד אז אסור גם בכה״ג. והביא בשם הפמ״ג שיהיה אסור מדאו׳ אם מי רגליים מסריחים מאוד.

וא״כ יוצא לדינא שבה״כ שמרוחק פיו ממנו ד״א מותר לקרות בתוכו, ודוקא כשאין ריח רע, ואין משתינין חוץ לגומא. ואם המקום מיועד למ״ר ומסריח מאוד אז יהיה אסור אפי׳ המחיצות.

בה״כ חדש. רבינא מסתפק בגמ׳ האם בה״כ שהזמינו הוי הזמנה או לא הוי הזמנה. והגמ׳ העמידה את דברי רבינא בתוכו אבל כנגדו מותר. וספק הגמ׳ עלה בתיקו.

שיטת רש״י. מרש״י משמע שכ׳ על דברי רפרם שעומד אדם כנגד בה״כ ומתפלל ברחוק ד״א. ומשמע ממנו שהגמ׳ אח״כ העמידה את דברי רפרם על חדש. וא״כ ה״ה על חדש שדוקא ברחוק ד״א. ולא כתב כס״ד.

שיטת הרי״ף. הרי״ף לא הזכיר הבעיא של רבינא וכ׳ ר׳ יונה שהרי״ף לא כ׳ שעבדינן לחומרא כמו בתיקו של דבוקה בסנדלו, משום שכאן הוי תיקו בדרבנן והוי לקולא. ונראה שחדש אינו אסור כלל ואפי׳ בתוכו, עכ״ל. וכ״כ הראב״ד (פ״ג ה״ג).

שיטת הרא״ש. הרא״ש (סימן נ״ז) כ׳ בהו״א כמו ר״י שתיקו לקולא. ובמסקנת דבריו כ׳ ומיהו נראה כיון שר״ח או׳ שעומד כנגד ואוקימנא בחדש משמע שבתוכו אסור. ר׳ ירוחם כ׳ בדעת הרא״ש כמו שכ׳ בהו״א ובספק נפשט לקולא. והק׳ עליו בב״י שהרי להדיא כ׳ הרא״ש שחדש כנגדו דוקא, וצ״ע.

שיטת הרמב״ם. הרמב״ם (פ״ג מהל׳ ק״ש ה״ג) כ׳ ג״כ שחדש אסור בתוכו ומותר רק כנגדו, וכ״כ בשיטת ריב״ם. וכ״כ הטור וכן הסכים הב״י. וכן נפסק בשו״ע (פ״ג, ב׳) וכ׳ המשנ״ב (ס״ק ז׳) שכנגדו מותר בד״א שלו, ויש מחמירים.

ולכאורה צריך ביאור מדוע יהיה אסור בה״כ חדש והרי אין בו שום טינוף ולא היה בו מעולם.

והנה יש לחקור מדוע אסור בה״כ, שהנה י״ל שאסור משום שהוי מקום מטונף ובתורה כ׳ ״והיה מחניך קדוש״, ומאידך אי״ל שאיסור בה״כ הוא משום רוח רעה ששורה על המקום והוי טמא ולכן למשל אסור להכניס אוכל לבה״כ.

ונראה לומר שהא בהא תליא, וזהו צדדי הספק שהסוברים לקולא כמו ר״י סברו שזהו משום טינוף ולכן

נפשט לקולא. והסוברים לחומרא כשאר כל הפוסקים סברו שזהו גם משום רוח רעה ששורה שם ולכן אפי׳חדש יהיה אסור, מכיון שמהרגע שמזמינו נהיה שם רו״ר. וכיון שכל הפוסקים ס״ל לחומרא נראה שה״נ הטעם משום רו״ר (עי׳ שו״ת אורל״צ ח״א סי׳ א׳).

[ונראה שזהו דוקא המח׳ בחדש אבל בישן שיש בו צואה ודאי יהיה אסור משום ״מחניך קדוש״].

וא״כ יוצא לדינא שבה״כ חדש בתוכו אסור וכנגדו מותר אפי׳ בתוך ד״א שלו, וי״מ.

ספסל נקוב. כ׳ המרדכי נשאלתי על בנ״א שיש להם ספסל נקוב בחדרם ונפנין עליו אם מותר לקרות ק״ש כנגדו והתרתי להם. והראיה שהגמ׳ או׳ שמותר להתפלל כנגד בה״כ שאין בו צואה. וא״כ כאן אין בו צואה וגם אין הגרף תמיד תחתיו וגם שתמיד מכוסה בדף.

וכ׳ עליו הב״י שנראה מדבריו שספסל זה יש לו דין בה״כ וצריך להרחיק ממנו ד״א וכן פסק (פ״ג, ה׳). ועיין במג״א שק״ק עליו שאם זה בה״כ א״כ צריך מלא עיניו. ואמנם הפרישה הבין שמה שכ׳ הב״י שיש לו דין בה״כ זה פי׳ המרדכי שדוקא אסור ד״א ומותר מלא עיניו. והמג״א הבין שהב״י פליג על המרדכי ואו׳ שאסור, ועוד הק׳ המ״א שכ׳ שדי ד״א וזה אינו בגמ׳ במימרא דרפרם. ועוד שהמרדכי הבין שהגמ׳ העמידה בבה״כ שאין בו צואה שאז מותר והרי הגמ׳ דחתה והעמידה למסקנא בחדש.

ועי״ש שתי׳ שהוקשה למרדכי מדוע רבינא מסתפק בבה״כ חדש והרי ע״כ רפרם מדבר דוקא בחדש וע״ז או׳ שרק כנגדו מותר. אלא ע״כ שרבינא הסתפק האם רפרם דיבר על בה״כ ישן שאין בו צואה ולכן די רק ד״א ומותר מלא עיניו. והמרדכי פסק מהתיקו לקולא ומותר בתוכו בחדש. ולכן באין לו צואה מותר אחרי ד״א. ולכן הספסל מותר במלא עיניו. אבל כ׳ המ״א כיון שפסקנו שאסור בתוכו בחדש א״כ ספסל זה יהיה אסור מלא עיניו.

אמנם דעת ר״י שהספק נפשט לקולא ולשיטתו יצא כמו המרדכי.

ועי׳ במשנ״ב (ס״ק י״ג) שהביא שהב״י סבר שיש לו דין בה״כ שהזמינו ולכן מותר מחוץ לד״א, ושאר אחרונים חלקו עליו ולכן די להרחיק מלא עיניו. וא״כ יוצא לדינא שספסל נקוב לב״י מותר בתנאי שמכוסה ומפונה מיד, ולמג״א ושאר אחרונים אסור.

היוצא מדברינו שבה״כ בזמנינו י״ל כמה היתרים:

א. דילמא הוי פרסאי. וכ״כ החזו״א (או״ח ס״ק י״ז) שכיון שיורד במים הוי פרסאי. ואמנם כ׳ שיש לחלק כיון שפרסאי יורד מיד וכאן שוהה קצת, למרות ששם בפרסאי כשיורד מיד עדיין תוכ״ד גלגול נדבק ומיטנף קצת. ומ״מ

כיון שזהו מצופה באבר החרס לכך י״ל שהוי פרסאי. אבל יש להחמיר ולדונו כבה״כ. וע״ע שו״ת מנחת יצחק (ח״א סי׳ פ׳) ושו״ת חלקת יעקב (או״ח סי׳ ב׳).

ב. לדעת הט״ז (פ״ז, ס״ק א׳) שכ׳ שגרף של עביט של מ״ר שכל פעם שמשתין נותן שם רביעית מים שרי וכן פסק במשנ״ב כוותיה, א״כ אף שבה״כ אינו עביט אבל כיון שתדיר יורד בו מים קיל טפי.

ג. וכן לדעת הב״י שסבר שסגי במחיצות פחות מי׳ טפחים אפשר לומר שהאסלה הוי המחיצות וא״כ יהיה שרי בתוך בה״כ כנגדו (אמנם שאר האחרונים לא ס״ל כוותיה אבל לשיטת החזו״א שפיר).

ד. לפי דברינו בבה״כ חדש שהטעם שאסור משום רוח רעה ולא טינוף ולכן אסור אפי׳ שלא השתמשו בו, א״כ הרו״ר תהיה רק כנגד האסלה (עי׳ שו״ת אורל״צ ח״א סי׳ א׳).

ה. לדעת הב״י שסבר שספסל נקוב מותר כנגדו ברחוק ד״א אז יהיה מותר בתוך בה״כ ברחוק ד״א, שהרי בזמנינו הוי כמו ספסל נקוב שמכוסה בדף ומיד מפנים אותו.

וכן בכנגדו שדעות האחרונים שאסור לקרות כנגד המחיצות חוץ מאופן שמיועד לכמה תשמישים כאן יש להתיר: א. לדעת הרא״ש שאם הוא ברשות אחרת אין בעיה לראות, ורק על מחנהו הקפידה תורה. ב. לדעת הב״י והב״ח שמותר בי׳ טפחים. ג. לחזו״א שאין דבוק בו צואה. ד. לאחרונים שס״ל שאם הכותל עבה מאוד ונעשה לכך, או מצופה בטיח או דבר אחר מותר.

ולהלכה כ׳ בפסקי תשובות כמו החזו״א שאמנם שי״ל שהוי פרסאי מ״מ יש להחמיר.

אמנם בשו״ת אורל״צ (ח״א סי׳ א׳) כ׳ שאמנם ודאי אין לדון בזמנינו כבה״כ ישן אך לדין אינו לגמרי פרסאי, ולכן כ׳ שהטעם הוא משום רו״ר בבה״כ ולכן יהיה אסור רק מעל מושב האסלה. ומיהו לקרות בתוכו אסור.

ונפק״מ: א. לענין אוכלין ומשקין שאם נכנסו לשם מותרים ורק מעל האסלה אסורים. ב. ליטול שם ידיים שמותר. ג. לשתות ממים ששם מותר אך לא יברך שם. ד. וכן במטוס או ברכבת שיורד מים א״כ הוי גרף של רעי מטלטל ומותר ליטול שם ידיים, וכן הנכנס לשם ל״צ נטילה. אמנם בס׳ אשי ישראל כ׳ שיש להחמיר בנידון. ה. כ׳ הבא״ח (א׳ ויצא) שאסור לדבר בבה״כ דברי חולין משום רו״ר ששורה שם. ולשיטתנו יוצא ששרי. ו. בפסקי תשובות הביא שבה״כ שמיועד לעוד כמה תשמישים כגון מכונת כביסה וארונות אם נכנס לשם ל״צ נט״י. ז. אם קרא שבדיעבד ל״צ לחזור. ח. לדין תפילין, כיון שהאמור בגמ׳ איירי בבה״כ ישן, וצ״ע.

וא״כ יוצא שלדינא מותר להיכנס לבה״כ ול״צ נט״י ואין לו דין של בה״כ ישן, אך יש להחמיר.

ואמנם יל״ע בבה״כ ציבורי ששם מסריח טפי ואפי׳ יכול להיות דבוק, שא״כ יש יותר להקפיד, אולם כנגדו כיון שבד״כ מצופה בטיח יש להתיר.

וכן יל״ע בשרותים ניידים שיש כיום שבו הצואה שוהה עד שמתכלית ע״י חומר וכיון שלא מצופה מבחוץ בכלום יהיה אסור לקרות כנגדו. וגם שאחת מדפנותיו הוי גם מקום הצואה.

וכן משתנות בימינו שאם זה במקום ציבורי שבד״כ מסריח טפי, למשנ״ב לשיטת הפמ״ג הוי דאו׳ ויהיה אסור כנגדן.

הרב יאיר אוביץ

דין המסתתר בבית הכסא שהוא מעוטר בתפילין מחמת אונס וכדומה

בגמ' ברכות (כ"ג.): ת"ר הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו בריחוק ד' אמות ונכנס, אמר רב אחא ב"ר הונא וכו'. איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, רבינא שרי רב אדא בר מתנא אסר וכו'.

העולה מדברי הגמ' שהברייתא אומרת שאסור להכנס לבית הכסא עם תפילין, ואח"כ הגמ' מסתפקת אם אפי' להכנס לבית הכסא עם תפילין להשתין מים אסור. והקשו הראשונים, מה הספק של הגמ' הרי כתוב בברייתא שאסור להיכנס עם תפילין לבית הכסא וכ"ש שיהיה אסור לעשות עמהן צרכיו. ותירץ הרשב"א בשם הראב"ד, שבספק שבגמ' מדובר בבית הכסא עראי, וכך גורס בספק הגמ' וממילא לא קשה, שבברייתא נאמר שאסור להכנס לבית הכסא קבוע והגמ' מסתפקת מה הדין בבית הכסא עראי.

אך לפי הגירסא שלפנינו עדיין קושיא זו במקומה עומדת, ואכן לרשב"א אין נוח שינוי הגירסא בגמ' ומתרץ באופן אחר, שבאמת אה"נ מדובר במהלך הגמ' בבית הכסא קבוע ובברייתא שנאסר קאי להיפנות לגדולים ובספק הגמ' קאי להשתין מים, ומובן.

מבואר בדבריהם, שדנו האם נאסרת עצם הכניסה לבית הכסא קבוע עם תפילין - לפי הראב"ד עצם הכניסה אסורה ולכן תירץ שמדובר בעראי, ולפי הרשב"א עצם הכניסה **לא** נאסרת אלא כשיש תרתי לרעותא: א. בית הכסא קבוע, ב. להיפנות לגדולים, אבל להשתין מים שרי.

וכך גם הבין הרא"ש (במנחות) ותירץ כמו תירוצו של הרשב"א שהכניסה לבית הכסא כשלעצמה מותרת וכל האיסור שבא להיפנות בתרתי לרעותא. וכך הביא הרא"ש בשם רב האי גאון שנתקשה בזו ותירץ בדרך אחרת - שמה שהברייתא אומרת שאסור היינו בבית הכסא קבוע, והגמ' מסתפקת בבית הכסא **צנוע** שיש בו חשש שמא יפנה לגדולים, אז הצד להתיר שאין זה מקום קבוע אבל אולי עצם החשש לשנוי המקום יאסור. משמע מרב האי גאון שסבר כמו הראב"ד שעצם הכניסה אסורה בבית הכסא קבוע.

אמנם מצינו ראב"ד במקום אחר, בהשגותיו על הרמב"ם (פ"ד ה"ח מהל' תפילין) שנראה להדיא מדבריו שהספק של הגמ' הוא בבית הכסא קבוע, ובבית הכסא עראי מותר להשתין והוא ההיפך מדבריו שהובאו ברשב"א, ואולי יש לחלק בשם אומרו.

ולהלכה הובאו דבריהם של רב האי גאון שסובר שבעצם אסור להיכנס לבית הכסא קבוע, וגם דברי הרא"ש שסובר שבעצם מותר.

ופסק השו"ע (הל' תפילין סמ"ג הל' ה') וז"ל: אם רוצה להיכנס לבית הכסא קבוע לעשות צרכיו, חולצן בריחוק ד' אמות, ע"כ. אבל מתוך דבריו על הטור נראה שהיה לו צד ג"כ כדברי הרא"ש שעצם הכניסה מותרת.

ולכן פסק הרמ"א (הל' תפילין מ"ג, ה') וז"ל ויש אומרים אפי' בלא צרכיו (אסור...) וטוב להחמיר' עכ"ל. משמע שמעיקר הדין סובר שמותר כהרא"ש. והקשה ע"ז המג"א (ס"ק ט') וז"ל "משמע דלסברת הרא"ש מותר להיכנס בתפילין לבית הכסא בלא צרכיו, וקשה וכי עדיף ממרחץ דחולץ כמו שכתב בסי' מ"ה סע' ב' ואדרבה בית הכסא חמור, מכיון שמרחץ חדש - מותר לקרות בו, ובית הכסא חדש - אסור לקרות בו". ולכן הסיק המג"א שאסור עצם הכניסה, וז"ל "לכן נראה לי דודאי לכו"ע אסור להיכנס לבית הכסא בתפילין שלא להשתין". והבין שמשמע שכך גם למד הרא"ש, שהרי לא יתכן שיסתור דברי ההלכה מסי' פ"ג לסי' מ"ה, וא"כ קשה למג"א לשיטתו הקושיא שהבאנו, ומת' שאדרבה סתם כניסה לבית הכסא עם תפילין ודאי אסור, אבל כשהוא נצרך לנקביו להשתין מים, ודאי שמותר לו שהרי זה כדי חייו אבל סתם כך אסור, וז"ל "ולא אבעיא להו אלא אי שרי להיכנס להשתין הואיל שהוא חייו של אדם ופשוט ליה דאסור חיישינן שמא יפנה בהם, והא דנקט הטור והשו"ע סע' א' שאסור להיכנס להשתין, לרבותא נקט דאפילו להשתין אסור להיכנס וכל שכן שלא לצורך" [וצריך לבאר בדבריו אולי הלשון מעט דחוק].

וכתב המשנ"ב (ס"ק כ' ד"ה בימינו) ב' שיטות לענין כניסה למבואות המטונפות כשהוא עם תפילין בראשו אפי' שהוא יודע שיש שם מקום מטונף להדיא: שיטת הרמ"ע (סי' נ"ט) דמותר להיכנס בתפילין למבואות המטונפות אפי' יש שם מקום מטונף להדיא, וטוב לכסותן בכובע (וכן לכסותן ביד - מועיל). ושיטת רדב"ז (שו"ת חלק ד' סי' ל"ו) שמחמיר וסובר שלא יעבור במבואות מטונפות, ומדינא אם עובר צריך לכסותן ואם אינו יכול לכסותן מוטב שיניח בבית הכנסת ולא יעבור עימהן שם.

ובביאור הלכה מובא בשם האור זרוע דכתב (בסימן תקפ"ו) **דמותר לעבור בבית הכסא לפי דרכו שלא לצורך** נקביו ותפילין בראשו. ומשמע מלשונו שהוא מחלק בין אם הוא עבר או שהוא קובע עצמו להיות שם.

ואם כך הדבר, יש ללמוד לענין נידון דידן באדם המסתתר בבית הכסא מחמת אונס, שלכאורה אין אדם זה נכנס לעשות צרכיו כלל, ואם בית הכסאות של ימינו יש להם דין דבית כסא דפרסאי ולא מחלקים בין השתהות הצרכים באופן זמני להגדרת רש"י שהרעי מתגלגל ונופל למרחוק, אז יתכן ששייך להתיר כאן מצד סברת האור זרוע, שכשם שהתיר בעובר שם לפי דרכו, כן יש להתיר במסתתר מחמת אונס ממון שמתחבא מפני גייסות וכדומה שהרי הוא לא מעונין להיות באותו מקום, רק שלא רוצה להיות במקום שיתפסהו. ולכאורה זה דומה לעובר שרק מעונין לקצר הדרך דרך אותו בית הכסא. או שמא יש לומר לאידך גיסא, שיש לדייק בדברי האור זרוע כפי שכתב הביאור הלכה "לעבור בבית הכסא", שהיינו דווקא לעובר, ואולי במקרה שלנו נחשב שקובע עצמו להיות שם, וזה דרך גנאי להיות עם תפילין בראשו. ויתכן שכדוגמת מקרה זה הוא הנפק"מ בין הרמ"ע לבין האור זרוע. ויש ליישב.

הרב ליאור פרידמן

בעניין ברכה בתוך ברכה, והפסק לפני חתימת גאל ישראל

בגמרא (ברכות יד ע"ב): "רב משא ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין וצלי. והיכי עביד הכי והתניא וכו'" ומסקינן "שליחא הוא דעוית".

ופירש"י: "השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא והגיע ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו".

פסק הטור (בסימן ס"ו) שמי שלא היה לו תפילין עד אחר חתימת ברכת גאל ישראל יכול להניח תפילין לפני י"ח. ומשמע מדבריו שאף **יברך עליהם** (ובחלק מן הדפוסים מפורש כן), כי על הטלית פסק שלא יברך.

הבית יוסף (סימן ח) הביא את דברי רבינו יונה (ברכות ח. ד"ה והורה), הרא"ש (סי' י), **והרשב"א** (יד: ד"ה אמרי) ושאר פוסקים שאמרו שמניחים באותה העת אבל לא מברכים, ולדעתו גם לפני החתימה ממש.

אבל לעומת זאת כתב שתוספות (יד. ד"ה ומנח) **והמרדכי** (סי' נג) פסקו שמברכים בכל המצבים וכדעת הטור הנ"ל, וכן הזכיר את הגהות מימוניות (פ"ג מק"ש ב). ולמעשה הבית יוסף לא פוסק כמותם.

בדרכי משה נקט לעיקר ההלכה את הראשונים המתירים לברך לפני החתימה ממש כמו שכתבו התוספות והטור, למרות שלענין טלית מודה לטור והב"י.

אך לעניין אחר התחימה הסכים עם הב"י, וציין את תרומת הדשן (יב) שדיבר לעניין עניית אמן וכדומה במקום זה בתפילה. וכן את המהרי"ק והתוספות (יג: ד"ה שואל) לעניין עניית קדיש וקדושה בסמוך לגאל ישראל, שכתבו שר"ת היה מחכה בשירה חדשה (או ב'עושה פלא' לגירסת התוס') כדי לענות לפני סיום הברכה, וסבר שאפילו ישהה לגמור את כולה אינו חוזר לראש (וכן הבית יוסף הביאו על הסעיף הבא).

פסק השו"ע (בסימן ס"ו סעיף ח):

צריך לסמוך גאלה לתפלה, ולא יפסיק לאחר שאמר גאל ישראל, רק אם ארעו אנס שלא הניח תפלין, ונזדמנו לו בין גאלה לתפלה, מניח אז, ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל. אבל טלית לא יניח אז, ואם עד שלא אמר גאל ישראל

נזדמנו לו טלית ותפלין, מניחן, ולא יברך עליהם עד אחר תפלה: הגה: ויש אומרים שקדם גאל ישראל יברך על התפלין והכי נהוג (מרדכי ותוס׳ והגהות מימוני מה׳ קריאת שמע).

ובסעיף ט: אין לענות קדיש וקדשה בין גאלה לתפלה, וכיצד עושה, ממתין בשירה חדשה כדי לענות.

ונשאלת השאלה לשיטת הרמ״א: כיצד יוכל לברך את ברכת התפילין בתוך ברכת גאל ישראל, היכן עוד מצינו שאפשר לברך **ברכה בתוך ברכה**?

וכתב הלבוש (שם) בביאור דברי הרמ״א: ״ויש אומרים שעל התפילין יכול אפילו לברך אם נזדמנו לו באמצע הברכה קודם שאמר גאל ישראל, כיון שהם חובת גברא בשעת התפילה״ (וכן כתב רעק״א).

מתבאר לנו סיבת הטעם שהותרה הברכה בתוך הברכה כי היא לצורך התפילה.

וחידש על זה **האליה רבה** (ס״ק יג על סעיף ט בשו״ע) שכל מה שכתב הרמ״א שמותר לברך לפני גאל ישראל וכן שאר הפוסקים שהביא - זה דווקא במצב בו המברך מברך את הברכה **לפני הקטע ״שירה חדשה״**, ומוכיח זאת מהתוס׳ הנ״ל שנפסק בשו״ע, מהסמ״ק (ק״ד סק״ג) שכתב עד ״עושה פלא״ ומהאבודרהם כנ״ל. והוכיח כן גם מהמג״א (ס״ק יא) שפוסק שאפילו עניית אמן על ברכת החזן בברכת ״גאל ישראל״ יכולה להיות הפסק וצריך לענות לפני ״צור ישראל״ או לשיטתנו ״שירה חדשה״, וכן הביא את הב״ח שכתב מפורש שכל דברי הרמ״א הם ״כגון בעושה פלא״ [וכן נראה שיטתו של הרמ״א מתוך שהזכיר את ר״ת בסוף הדרכי משה שעל סעיף ח].

וסיכם: ״וכן בסעיף שקודם זה שכתבו עד שלא גמר גאל ישראל וכו׳ היינו שלא התחיל שירה חדשה, דכל שהתחיל שירה חדשה הוי הפסק כגמר והוי הפסק בין גאולה לתפילה״.

ואם כן יוצא למעשה שאם באמת ברכת אמת ויציב מתחילה לאחר פרשיות קריאת שמע, כן אפשר לברך ברכה בתוך הברכה אבל רק עד לפני עיקר החתימה של הברכה שהיא מהקטע של ״שירה חדשה״ - שהיא חלק מהכלל שחותמים מעין הברכה בסמיכות לסוף הברכה.

בעניין כללי ברכות - חילק להלכה **החיי אדם** (כלל ה, יג) בין ברכה קצרה לברכה ארוכה, שבקצרה לכתחילה לא יענה לאמן או קדיש וקדושה, ופסק שצ״ע אם יחזור ויברך אם ענה כי בכל אופן הוסיף בשבח המקום, אבל **בברכה ארוכה מותר**. [וכן לעניין לברך ברכה בפועל בתוך הברכה כמוזכר שם ובכלל כ סעיף ד, וכן הביא **בביאור הלכה** סימן ס״ו על סעיף ג וע״ע בדיבור שלפניו].

ומנגד לאליה רבה פסק המשנה ברורה שאפשר לברך עד גאל ישראל ממש שזה עד **ברוך אתה ה׳ גאל ישראל** (וכן כתבו הרבה אחרונים), ובכל אופן בכזה מצב ימעט ולא יגיד בשכמל״ו לאחר ההנחה ועדיף גם שלא יברך על תפילין של ראש וכשחוזר לתפילה יחזור לצור ישראל או לשירה חדשה.

ולכן לדינא התבארו כמה דברים:

א. מ״שירה חדשה״ (או ״צור ישראל״ לחלק מהדעות) **זהו עיקר חתימת הברכה.** (ולכן יתכן שבערבית מ״מלכותך״ כנ״ל).

ב. ניתן לברך ברכה בתוך ברכה רק כשישנו צורך עובר (להתפלל עם תפילין או כגון שאר מצוות עוברות כמו ברכת רעמים או קידוש לבנה בתוך ברכות אחרות וכיוצא בהן).

וזה נעשה לא בתוך חתימת הברכה בפועל (ברוך אתה ה׳ או פתיחת החתימה תלוי בדעות הנ״ל).

מדרש ציון

חבורת
אמרי שמחה

הגאון ר' מאיר שמחה אוירבך שליט"א

בדין העושה עיסה ע"מ לחלק

א) מבואר במשנה (פרק א' משנה ז') שנחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, אבל נשים שנתנו לנחתום וכו' אם אין בכל אחת כשיעור פטורה מן החלה. ולפי הר"ש והרמב"ם, וכן נפסק בשו"ע בסימן שכ"ו כשיטת רבי יוחנן שכמה נשים שנתנו לנחתום או אפי' עשו עיסה אחת כשיעור, וע"מ לחלקם לפני האפיה פטור מחלה, ונחתום שאני, וכמבואר הטעם שמא לא ימצא קונים ויאפה הכל לעצמו, או שיש חשש להיפוך שמא ימצא קונה אחד שיחלק עיסה כשיעור, [ועיין לקמן מה שיבואר דאם זה מטעם גזירה, א"כ איך אפשר עכשיו להפריש, ועם ברכה, וזה יפטור על מה שבעתיד יתכן ויהא חייב מדאורייתא כשלא יחלק בסוף].

ובעצם הפטור של ע"מ לחלק כבר דנו בזה האחרונים, האם הפשט הוא מכיון שזה עומד לחלק הוי כבר מחולק מעכשיו, וכאילו שעכשיו אין שיעור, או הפשט הוא שזה מדין "פטור", כלומר דמחשבתו לחלק בשעת הגלגול שאז הוי עיקר חיובו חל עליו פטור.

ב) ויש גם לבאר שזה מחלוקת הר"ש וכל הראשונים עם ר"ת בדין של תחילתו עיסה וסופו סופגנין, דלפי הר"ש אם בעודו עיסה חשב לבשלו לא חל עליו חיוב חלה, ומה שסופו סופגנין חייב בחלה הוא רק אם בשעת גלגול חשב לאפותה ונמלך, כלומר אמנם יש אפשרות לחיוב חלה לאחר האפיה, בצירוף סל, ויש גם חיוב של עיסה שזהו עיקר חיובו, אבל בתנאי שהוא עומד להיות לחם ע"י אפיה, אבל אם לא חשב לאפותו אין חל עליו חיוב מעכשיו, ורק אם לבסוף אפאה יהיה חיוב חדש, וכמ"ש בראשונים דבתחילתו סופגנין כלומר ע"מ לעשותו סופגנין ולבסוף אפאה, נתחייב בחלה, ולא אמרי' דנפטר בעודו עיסה (שאז לא היה דעתו לאפותו) מפני שמעשה האפיה מוציא מידי מחשבה, וממילא שגם כאן אם לבסוף לא חילקו חייב בחלה, ובאופן שחילקו ושוב הוסיף עליו כשיעור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ורק אם אפאה כך כמות שהוא מחולק, אינו חייב בחלה אע"פ שבשעת גלגול היה כשיעור.

דדעת הרמב"ם ששותפין שעשו עיסה ע"מ לחלק וחילקו ושוב הוסיפו עיסה, ונצטרף לכל אחד בחלקו עד כדי שיעור פטור מן החלה, ודעת הראב"ד שחייב בכה"ג, והוא מקשה על הרמב"ם דמה בין זה לעושה עיסתו קבין ושוב צירפן דחייב בחלה, וא"כ מפורש

בראב״ד דלא חל בה דין פטור, אלא כאילו לא היה בה כשיעור מחמת שעומד ליחלק, וממילא שוב אפשר לצרפו.

ג) והנה בשיטת הר״ש לכאו׳ יש סתירה בב׳ מקומות, דהנה דעת ר״ת בתחילתו עיסה וסופו סופגנין שכתוב במשנה שחייב בחלה, הוא אפילו אם חשב לעשותו סופגנין בתחילת העיסה, ומק׳ עליו הר״ש מדין של ע״מ לחלק, מוכח שהבין שיש כאן מחשבה הפוטרת, ולכן צריך לפטור גם בעל דעת סופגנין.

ומאידך סובר כהראב״ד בשותפין שחלקו ואח״כ הוסיפו על השיעור, שחייבין, ומוכח שאין כאן פטור בשעת העיסה, דמזה שדעתו נוטה כהראב״ד א״כ הפשט שע״מ לחלק זה לא חלות פטור, אלא הוי כמחולק מעיקרו, ולכן הוא סובר שלמה לא יתחייב כשהוסיפו כל אחד בחלקם עד השיעור, אבל בתחילתו עיסה וסופו סופגנין לא מסתבר לומר שנתברר שמתחילה היה סופגנין וכמובן, וא״כ לפי זה מה הוא שואל על ר״ת בפ״א משנה ה׳ מהדין של עיסה ע״מ לחלק, דמקושייתו כאן נראה שהוא סובר שחל כאן פטור.

ואפשר ליישב דאמנם חל פטור אבל זה מיתלא תלי וקאי, וכמו בסופגנין שאם לבסוף נמלך ואפאה, אע״פ שחשב בשעת גלגול על דעת לבשלה אז חייב, ממילא ה״ה כאן אם לבסוף בשעת אפיה כלומר לפני האפיה, כבר נצטרף שוב, יכול להתחייב מחדש.

וכיוצא בזה מבאר בחידושי הגר״ח על הרמב״ם, בדעת הראב״ד דהדין של פטור בשעת חובתה, זהו רק אם זה פטור בחפצא, אבל אם הפטור הוא מדין שחסר בשיעור, אמנם עכשיו הוא פטור, אע״פ שמציאות יש בו כשיעור מפני שזה ע״מ לחלק, אכן כשמוסיף אח״כ על השיעור כל אחד לחלקו, מתחייב עכשיו.

ד) אולם עדיין קשה, דאם כן איך הראב״ד וגם הר״ש מדמין אותו לאם בתחילתו לא היה בו כשיעור. וגם הר״ש בפרק ג׳ משנה ח׳ מקשה מעיסה שלא הורמה חלתה, שנתערב חלק ממנה בעיסה שכבר נפטר מחיובו, דמבואר שלוקח פחות משיעור ממקום אחר ומצרפן, ונאמר שזה רק נתחייב מדרבנן בגלל שמדאורייתא נתבטל, ואפילו אם נאמר שלא נתבטל ונשאר שחייב מדאורייתא ורק אי אפשר להפרישו מחמת התערובות ומצרפן לכשיעור ומפריש מזה על זה, אמנם יש כאן חידוש שיכול להצטרף, בו בזמן שהחלק שנתערב כבר נתחייב מקודם.

ויעויין במשנה ראשונה, ובפ״ת על השו״ע, עכ״פ מזה שמקשה כעין קושיית הראב״ד א״כ אי אפשר לתרץ כנ״ל. כי מה הדמיון, הרי החלק הנוסף שלא היה כשיעור, הרי שם אף פעם לא היה פטור, ומשא״כ ע״מ לחלק שהר״ש דימה אותו למחשבת סופגנין הוה שעת פטור, וצ״ע בזה.

וראיתי בחידושי הגר״ח שהרגיש בזה קצת והוא מקשה דאי אפשר

לומר בדעת הרמב״ם שזה הוי כבר מחולק דא״כ למה נפסק שאם דעתו לחלקה לאחר האפיה לא נפטר, דבשלמא אם זה פטור, אפשר להבין דאם משעת העיסה עד אחרי האפיה, שכבר קיבל ממש שם של לחם שזה עיקר חיוב חלה, לא הוה מחולק, א״כ אי אפשר לפוטרו עכשיו, אבל אם הטעם דנחשב כמחולק, למה חייב בחלה הרי דעתו לחלק לאחר האפיה.

ובזה כבר תירצו ב׳ תירוצים: א) דבאופן שצריך מעשה של אפיה, בכה״ג לא אמרינן דכל העומד ליחלק כאילו כבר נחלק משעת לישה, ובמנחת שלמה הביא כמו״כ מהחת״ס, ב) וכן מתרץ החזו״א בגליון על הגר״ח דבלחם אין חסרון של לחלק, דכל לחם עומד ליחלק, ורק יש חסרון בעיסה, אבל לחם הבא מעיסה שלימה לא נאמר בו דין צירוף, וכל שכל העיסה עתידה ליאפות הרי יש כאן עיסה בכל התנאים שאמרה תורה וכן מה שמוכיח מהראב״ד שסובר דבאשה אחת שלשה עיסה ע״מ לחלק שיש גזירה דרבנן שחייבת להפריש שמא תמלך לעשות כשיעור, ואם נאמר שזה כבר מחולק מהשתא, מה מועיל ההפרשה של עכשיו שזה רק מדברנן לפטור לחיוב שאח״כ, שיהא אז חייב מדאורייתא.

ה) וכן קשה קושיא זו בנחתום, שלא נחשב לחלק שמא יימלך ולא ימכור, היאך מועיל ההפרשה השתא, ורק אם נאמר שמתברר למפרע שלא היה עומד ליחלק, כי הרי אפשר לומר להיפוך שלא מתברר, וא״כ חל כאן פטור של לחלק, וא״כ נשאר קושיא, ורק אם נאמר בדרך אחרת: מכיון שזה אינו עומד ליחלק בוודאות, כבר חל עכשיו חיוב דאורייתא וכדלהלן.

והנה בנחתום כותב הגר״ח וכן החזו״א, דמכיון שדעתו אינו מבוררת לכן מעכשיו חל חיוב מדאורייתא. אמנם באשה סתם שפוסק הראב״ד כריש לקיש שחייב מטעם גזירה, כותב הגר״ח שזה רק מדרבנן ולכן מקשה איך מועיל ההפרשה עכשיו וכנ״ל, אולם החזו״א חולק וסובר דלפי הראב״ד בשניהם חייב מדאורייתא. ומש״כ הגר״ח בדעת הראב״ד: שאע״פ שיש כאן פטור, משום ע״מ לחלק, אבל לא מופקע לגמרי לענין להחיל עליו שם של חלה ע״כ, עיין בחזו״א בגליון שהקשה עליו.

ו) והיוצא מזה דהגר״ח לומד שהפטור ע״מ לחלק, זה לא בגלל שזה כבר נחשב חלוק מעכשיו, אלא יש כאן פטור.

עוד כתב הגר״ח שבע״מ לחלק אפי׳ אם לבסוף לא חילקו ג״כ פטור, והקשה במנחת שלמה (סימן ס״ח) אם נאמר שבשעת חובתה נקרא שיש כאן פטור של ע״מ לחלק, ולכן פטור לעולם אפילו אם נמלך אח״כ ואין בדעתו לחלק, א״כ מאי שנא מתחילתו סופגנין וסופו עיסה, שכתבו הראשונים דמכיון שהיה רק מחשבה של פטור, א״כ מעשה מוציא מידי מחשבה, וגם מספיק שיימלך

לעשותה עיסה, ולבסוף נעשה עיסה, ומשא"כ בעיסת הקדש שצריך מעשה פדיון, וא"כ גם כאן, יכול לימלך בעודה עיסה, וזה רק תלוי במחשבה, [ועיין עוד באור שמח פ"ז מהל' ביכורים].

ז) בדין ע"מ לחלק בצירוף סל - הנה העושה עיסה ע"מ לחלק לאחר אפיה חייב, וכל הפטור הוא ע"מ לחלקו בצק. ויש להסתפק באופן שהעיסה הוה פחות מכשיעור, ונתחייב רק מחמת צירוף סל אחרי האפיה מה יהא כשזה ע"מ לחלק, ויש סברא לומר שגם כאן יש דין של ע"מ לחלק, וכאילו אף פעם לא נצטרף, וחסר בשיעור, או כסברא השניה שחל עליו פטור בשעת עיקר חיובו, שזה הגלגול.

אולם יש סברא לומר דכל הענין ע"מ לחלק הוא דוקא בעיסה כי צריך שיחול עליו תורת לחם דאם חישב לבשלה פטור, ולכן דוקא בכה"ג, משא"כ בצירוף שאחר האפיה שהחיוב הוא מחמת עצמו משום דהוי עכשיו לחם עם שיעור, שפיר חייב אף אם הצירוף הוא לשעה.

ואם נאמר כן מובן מה שמק' הר"ש על ר"ת בדין של סופגנין שסובר ר"ת שזה חייב אפי' אם היה בדעתו לסופגנין, מדין של דעתו לחלק שהוא פטור.

ולהנ"ל ניחא דכל החיוב של עיסה הוא שיחול עליו שם לחם, ולכן צריך שלפני האפיה יהא כשיעור, ופטור אם דעתו לחלק לפני האפיה, אבל אם דעתו לחלק בעודו לחם לא אכפת לנו, וא"כ מקשה הר"ש דאם כל החיוב של עיסה הוא מחמת שם של לחם, ולכן מחלקינן בין דעתו לחלקה בצק לבין דעתו לחלק כשהוא כבר לחם, א"כ הוה ק"ו מה אם החסרון של פחות מכשיעור מגרע את השם לחם, כ"ש אם מחשבתו לסופגנין דלא מיקרי כלל לחם, דודאי פטור.

ובדעת ר"ת אפשר לומר ב' דרכים: א. דהחילוק בין עומד להחלק בעודה בצק, לבין לחלקו לחם לאחר האפיה, שלא אמרינן שזה כבר נחשב כמחולק, מפני דכל העומד וכו' הוא רק בלי הפסק של מעשה באמצע, והחיוב של עיסה יתכן שאינו קשור לאפיה, ולכן גם ע"מ לבשלה חייב, אבל אם נצטרף בשעה שהוא לחם אפשר דשפיר פטור אם דעתו לחלק, משום דהוה כמאן דפליג מהשתא, כיון דלא מחוסר כלל מעשה.

ב. ר"ת סובר דכל לחם עומד להתחלק, ולכן דוקא אם דעתו לחלק בצק הרי זה מגרע את החשיבות, ולפי"ז לחם שמתחייב ע"י צירוף סל שפיר חייב, אף אם דעתו לחלק.

ולפי הדרך הראשון יתכן שבכה"ג יהיה פטור של ע"מ לחלק, ולכן באופן שנתחייב ע"י צירוף סל, ודעתו לחלק, תלוי בפלוגתא של הר"ת והר"ש, עכתו"ד של המנחת שלמה.

ח) ובכל הענין בזה יש לדון מה יהא אם דעתו לחלק בעודו עיסה, ושוב

לצרפו לסל לאחר האפיה, ולכאו׳ זה גם תלוי בסברות הנ״ל, דאם כפשוטו שזה כאילו כבר נחלק מעיקרא, וא״כ אם אי פעם יצטרף, ואפילו לאחר האפיה, לא נחשב כחלוק מעיקרא, וכן משמע בפתחי תשובה שבאדם אחד אין פטור של ע״מ לחלק, כי זה עלול להצטרף ע״י צירוף סל, ומוכח מזה, שאין כאן פטור של ע״מ לחלק. וכן כתוב בערך שי כנ״ל, ומוסיף הערך שי להסביר דרק להיפוך: אם דעתו לחלק אחרי האפיה, אין פטור של ע״מ לחלק, מפני שיש הפסק של מעשה אפיה, ולכן אי אפשר לומר שחל על העיסה דין של נחלק מעיקרא, אבל בציור הנ״ל שדעתו לצרף לאחר האפיה, לא הוה כנחלק מעיקרא.

עוד רוצה לומר שם, שאפי׳ חילקו בפועל בעודה בצק, אבל מכיון שדעתו לצרף אחרי האפיה, א״כ הוא כמו שלא נחלק מעולם.

[אבל אם נאמר שהחסרון הוא דהא גופא שבשעת אפיה לא היה כשיעור יש לדון בזה].

ט) ע״מ לחלק לעצמו - מבואר במשנה (פ״ד משנה א׳) שתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זה בזה, אפילו הן ממין אחד, פטורים, ובזמן שהן של אשה אחת מין במינו חייב, ושלא במינו פטור. וכתב הרע״ב: ב׳ נשים ואפילו ממין אחד פטור, שאין נשיכה וצירוף סל מצרפן כיון שמקפידות, ואפילו לשו שתי קבין כאחד כיון דסופן ליחלק פטורות.

וכן כתב הר״ש: שאפילו לשין שני הקבין בבת אחת, כיון דסופו ליחלק.

ובתחילה כ׳ הרע״ב כיון שמקפידות, ופירושו: דכאן אי״צ להגיע לע״מ לחלק, כי עדיין לא היה כשיעור, ורק רוצים לחייב אותם ע״י נשיכה או צירוף סל, ולכן אין מצטרפין, מכיון שמקפידות. ובהמשך הרע״ב: שעשו עיסה אחת, כאן כבר כותב הרע״ב דהפטור הוא מכיון שסופו ליחלק, [ועיין בפתחא זוטא סימן שכ״ו מש״כ בזה].

י) ולכאו׳ יש להקשות דאם מקפידות מה צריך את הטעם שסופו ליחלק, הרי אין כלל צירוף. והתירוץ: באופן שדעתם לחלק אחר האפיה כי רק אח״כ הם מקפידות, ואז הפטור משום שדעתן לחלק, ולא משום שאין מצטרף.

אולם בפשטות יתכן לומר דבאופן שעשו עיסה אחת הרי רואים שאין מקפידות, ורק יש לדון אם מקפידות אחרי האפיה מה הדין, כי אם זה מטעם קפידא יתכן שאין נפק״מ אם הקפידה היא לאחר האפיה, אבל אם זה מהדין של ע״מ לחלק כבר כתבנו שעל זה נפסק שלחלק לאחר האפיה, אין פטור של ע״מ לחלק.

י״א) ועיין בביאור הגר״א סימן שכ״ו סעיף א׳ ס״ק ד׳, דהנה לשון השו״ע שם דשני אנשים פטורים מהחלה, מכיון שסתם שנים מקפידים, ומק׳ הגר״א: דעדיף לומר הטעם מכיון שזה עומד ליחלק, [והציון של הגר״א נדפס

שלא במקומו, וצריך להיות על הרישא של השו״ע: שני אנשים, כי בס״ק ד׳ זה קאי על אדם אחד, ובאדם אחד הרי סובר הגר״א שאין פטור של ע״מ לחלק, ומשמע דלא כמו שכתבנו הביאור ברע״ב. ועיין בספר דבר שאול מה שרצה ליישב כפי שנתבאר אצלינו, דכל מה שבאדם אחד אין פטור לחלק, וכמו שמבואר בהמשך בשיטת הגר״א, ודלא כהחזו״א, אבל זה הכל אם נעשה עיסה אחת, אבל בנשיכה אפי׳ באדם אחד אין מצטרף, וזהו כעין שכתבנו דברישא אי״צ להגיע לפטור של ע״מ לחלק, רק הדבר שאול מוסיף שבכה״ג אפילו באדם אחד מועיל הטעם של לחלק].

י״ב) וברשב״א בפסקי חלה משמע שעיקר הפטור הוא מצד שעומד ליחלק, וכן הוא מפורש בפי׳ ר״י בן מלכי צדק (ריבמ״צ), וכן כתוב בביאור הגר״א הנ״ל בביאור דברי הר״ש שזה הכל טעם אחד, וצ״ע לפי״ז הלשון מקפידות, ועיין בתוס׳ אנשי שם.

י״ג) שיטת הגר״א והחזו״א בלחלק לאדם אחד - הנה בביאור הגר״א מוכח בכמה מקומות דבאדם אחד אין פטור של דעתו לחלק, וכותב שכן נהגו אבותינו ואבות אבותינו להפריש חלה אע״פ שמחלקין לככרות קטנות, אולם ישל״ע הסברא בזה, והצל״ח בברכות (דף ל״ח) מסיק דמכיון דאדם אחד הוא, אינו מקפיד כ״כ על צירופן, ויתכן שאי פעם יצטרך, ואפי׳ שלא מדעתו, וכגון בצירוף סל, זה אינו נקרא לחלק. ובמהר״י קורקוס (פ״ו ה״ט) כתב הדין כמו הגר״א, והטעם כמ״ש בצל״ח, [אמנם עיי״ש בפ״ז הל׳ ח׳ וט׳ דנראה להיפך]. והנה בנחתום שחייב בחלה, שם יש חידוש גדול יותר דאפי׳ שדעתו לחלק לאחרים, בכל זאת מפני שיש חשש שמא לא ימכור, ולא יגיע לידי חילוק, ג״כ חייב.

וכשיטת הגר״א מבואר גם בש״ך ובלבוש ועוד.

י״ד) ושיטת החזו״א שאין חילוק בין אדם לב׳ בני אדם, אבל כל הענין של לחלק, הוא באופן שיש קפידא, רק סתם אשה אחת לא מקפדת ושתי נשים מקפידות [ועיין בשש״כ חלק ב׳ פרק מ״ב הערה מ״ה דאם מחלק בצק חלק לאפות בשבוע זה וחלק בשבוע אחר, חייב בחלה, אבל בלי ברכה].

וראיתי בדרך אמונה דמכח קושיות החזו״א מלשון הירושלמי מחדש שגם לדעת הגר״א בשתי נשים אם אין מקפידות לאפותן יחד, אע״ג שלא יאפו יחד ויפרידם, כיון שאין להן קפידא אם יאפו יחד לא מקרי דעתו לחלק, בדומה למה שמצינו גבי נחתום שסגי לחייבו בכך, וזהו כמו החזו״א, אלא דלדעת הגר״א באדם אחד אם אין מקפיד בנשיכתן בעודן עיסה מצטרף אע״ג שמקפיד שלא יאפו יחדיו, וב׳ בני אדם סגי שמקפיד שלא יאפו יחדיו, ולפי החזו״א גם שני בני אדם אם אינם מקפידים בנשיכתן, אע״ג שלא רוצים

שיאפו יחדיו מצטרף, ועיי״ש עוד, [ומה שהקשינו בביאור דברי הר״ש שחולק על הרמב״ם, בנשתתפו ע״ד לחלק ושוב נצטרף שאינו חייב עיין בדרך אמונה מה שתי׳ בזה].

ועוד ישל״ע בדברי הר״ש ובהרע״ב דבאופן שרק היה נשיכה מה שייך דעתו לחלק, והנה ראיתי במכתבו של הרב יעבץ לאאמו״ר זצ״ל (מנחת שלמה תנינא סי׳ קיד אות יב), שיתכן בכה״ג אינו נקרא שעת פטור, ויהא נפק״מ לפי פסק השו״ע כהרמב״ם הנ״ל, כי בשנים שנצטרפו ע״י נשיכה, ועשו צירוף ע״מ לחלק, ושוב צירפו אותו לעיסה אחרת שוב מועיל לחייבו, כי כאן זה לא מדין לחלק אלא מדין שחסר בצירוף. ומסיים שמשמעות הש״ך ועוד, שגם בכה״ג אמרינן שהיה כאן חלות של פטור, וצ״ע בכל זה, ועיין עוד במנחת שלמה סימן ס״ח.

ט״ו) מה שהבאנו מהגר״ח שבע״מ לחלק פטור לעולם, ואפילו אם לבסוף לא חילקו, מקשה במנחת שלמה הרי בתחילתו עיסה וסופו סופגנין מה שפטור אליבא דהר״ש, הוא מפני שבסוף עשה באמת סופגנין, וא״כ כאן למה פטור אם בסוף לא חילקו, וכמו״כ הרי מבואר שבתחילתו סופגנין וסופו עיסה חייב, וכן משמע מלשון הרמ״א שדוקא אם חילקו, וכ״כ בדרך אמונה בשם מקדש מעט, [ועיין באוצר מפרשי התלמוד מביא עוד אחרונים שמחייבים].

ועוד דן אאמו״ר בחילק לאחרים וחלק לבעלו כשיעור וחלק פחות מכשיעור, האם הכל חייב או לא, ועיין בזה באוצר מפרשי התלמוד על חלה פרק א׳ משנה ז׳ בשם הירושלמי ובשם הרמב״ם עיי״ש. עוד כתבו שם בפ״ד משנה א׳ שאם נאמר שהטעם שב׳ נשים פטורות מפני שמקפידות, יהא נפק״מ שאם אח״כ נצטרף, שוב חייב בחלה, כי זה לא דומה לע״מ לחלק, כי שם היה פטור, ובנידון דידן לא היה מעולם חייב.

ועוד נפק״מ בין צירוף עיסות לבין עיסה אחת ממש, בענין מה שסובר רבי יוחנן בירושלמי שאם עשה עיסה אחת שלא מדעתן, חייב בחלה, אבל באופן שהעיסות נושכות שלא מדעתן וכ״ש אם מקפידות, בכה״ג לא יתחייב בחלה, אפי׳ באופן שאין דעתם לחלק.

ט״ז) במה שנפסק בשו״ע בתחילתו סופגנין וסופו עיסה, דהיינו שהיה בלילה רכה ואפאו בתנור, שחייב בחלה, היינו דוקא לר״ת והר״ש, אבל שיטת הרמב״ן לחלוק על ר״ת בזה, כי דעת הרמב״ן שמה שכתוב במשנה עיסה, הכוונה עיסה עבה, ואם כתוב: עיסה שתחילתו סופגנין וסופו עיסה, בהכרח שהיא עבה מתחילה, דרכה אינה בכלל עיסה, אמנם אינו מבואר אם חולק להלכה על ר״ת ור״ש, כיון שסופו נאפה יתכן שחייב בחלה גם להרמב״ן, וצ״ע, ועיין בראש יוסף בפסחים שדן בזה.

י״ז) מה שהבאנו ממכתב הרב יעבץ (הנ״ל) בענין צירוף סל שיתכן שכאן

לא נקרא שעת חובתה, לענין שיטת הרמב״ם שלא יועיל אח״כ מה שמצרפו, ורצה לחלק דצירוף סל שאני שלא היה כאן שעת חובה, שלא הוה צירוף כלל, וזה חסר בצירוף, ומשא״כ בעיסה אחת על דעת לחלק, עכ״ד. ראיתי שכן משמע בירושלמי פ״ד הלכה א׳, וכן לומד האבני נזר, [וראה בספר מחשבת חיים יו״ד סימן פ״ד שמדייק מדברי הרא״ש בהל׳ קטנות שגם בצירוף סל יש פטור של ע״מ לחלק].

י״ח) סיכום הדינים ממה שכתבנו בדין העושה עיסה ע״מ לחלק:

בשו״ע נפסק בסימן שכ״ו סעיף ב׳ דהעושה עיסה כשיעור ע״מ לחלקה לפחות משיעור לפני האפיה פטורה מן החלה, וכן שני אנשים שנתנו לנחתום קמח לעשות עיסה, אם אין בכל אחד שיעור אע״פ שבכללן יש שיעור פטורה מחלה, ומוכח מכמה מקומות וכן מלשון הרמ״א דזהו דוקא אם לבסוף חילקו, ואפי׳ אם נאמר כהצד שע״מ לחלק הוי כמו שעת פטור, וכמו שכתבנו בפנים, אבל בכהאי גוונא מעשה מוציא מידי מחשבה, וכ״ש אם נאמר שהפטור הוא שזה כמו מחולק מעכשיו, [וצ״ע בזה דברי הגר״ח הלוי זצ״ל שכתב להיפך].

בביאור הגר״א מוכיח מכמה מקומות, דבאדם יחיד אין פטור של ע״מ לחלק, והסבר הדבר כתוב בצל״ח: דבאדם אחד אינו כ״כ מקפיד על צירופם, ויתכן שאי פעם יצטרף, ואפילו שלא מדעתו - וכגון שיהיה צירוף סל, וכ״כ במהר״י קורקוס.

שיטת החזו״א שאין החילוק בין אדם אחד לשנים, אלא שכל הפטור של לחלק הוא באופן שיש קפידא, וסתם אשה אחת אין מקפדת, וב׳ נשים מקפידות, ובשש״כ מביא בשם אאמו״ר שבאדם אחד יפריש בלא ברכה, ובדרך אמונה מחדש שגם לדעת הגר״א בשתי נשים אם אין מקפידות לאפותן יחד, אע״ג שלא יאפו יחד ויפרידו בפועל, כיון שאין קפידא ממש, לא נקרא דעתו לחלק, והנפק״מ בין הגר״א לחזו״א הוא: דלדעת הגר״א באדם אחד אם אין מקפיד על נשיכתן בעודן עיסה, אע״פ שמקפיד שלא יאפו יחד מצטרף, ושני בני אדם סגי שמקפיד שלא יאפו יחד, ולפי החזו״א אין חילוק בין אדם לשני בני אדם.

ובאותו ענין מסתפק אאמו״ר באם עשה עיסה ע״מ לחלקה לאחרים, וכמה קיבלו כשיעור ואחד קיבל פחות מכשיעור, האם כל החלקים חייבים, או רק אלו שקיבלו כשיעור.

הגאון ר' מאיר שמחה אוירבך שליט"א

בענין תערובות טבל בחולין

נשאלה שאלה הלכה למעשה, במעשה שהיה שנתערב חולין ברוב טבל ודאי של פירות, ובפשטות העצה הפשוטה היא לתרום ממקום אחר לפי חשבון מטבל ודאי עליו ובזה יצאנו מידי ספק, רק השאלה תהא באופן שאין לו טבל ודאי האם אפשר להפריש מיניה וביה, ונראה מקור הדברים.

במסכת חלה (פרק שלישי משנה ח') תנן, הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה, כלומר שהיה בו כשיעור חיוב חלה ונתן לתוך עיסה שהורמה חלתה באופן שהעיסה הוא רוב, כתיב במשנה דאם יש לו פרנסה ממקום אחר אזי לכתחלה יעשה כך, ובזה יש שני פירושים וכמבואר בר"ש ובמפרשי המשנה, הפירוש הראשון, ע"י שיקח עיסה שהוטבל לחלה ויפריש עליו, ואין כאן נדון של מהחיוב על הפטור כי התערובת נאסרה מחמת השאור מדין טעם כעיקר דאורייתא, ומה שמועיל מה שמפריש לפי חשבון כתוב באחרונים מכיון שמתקן את גוף ושורש האיסור, ובפרט אם נאמר שבכה"ג אין אומרים חנ"נ כי זה לא בישול, וזה רק אם סוברים שטעם כעיקר ולכל הפחות בכה"ג הוי מדאורייתא ונאמר שזה דוקא שאור אבל לא עיסה בעיסה, ודלא כהש"ך סימן שכ"ד ס"ק י"ח אלא כמו רעק"א, ואפי' אם נאמר שטעם כעיקר זהו לאו דאורייתא ובפרט אם אין בו כדי אכילת פרס כבר הקשה כן המחנ"א בהל' מעשר ועוד אחרונים, ויעויין מה שכתב בזה אאמו"ר בהערות בעניני תרומות ס' ח' ותו"ד הוא דכיון שטעם האיסור ניכר ומורגש א"כ הוי חצי שיעור בתערובות אבל האיסור נשאר ולכן לא נחשב כפטור, אבל זה הכל אם יש טעם וכמו בשאור, אבל עיסה בעיסה שזה מין במינו זה בודאי צריך להבין וכמו שהקשה רעק"א על הש"ך בס"ק י"ח, אמנם בעצם קושית הר"ש מדין חיוב על הפטור ראיתי בחלת לחם שכותב דבחלה אין כ"כ חסרון של חיוב על הפטור כי הרי כל החסרון של חיוב על הפטור כלומר מחיוב דאורייתא על חיוב דרבנן זה רק על החלה ועל העיסה שתיקנה, ולכן בשלמא במעשרות הדין הוא שמרבה במעשרות פרותיו מתוקנים ממעשרותיו מקולקלים אבל זה הכל במעשרות שיש שיעור מדויק והשיעור הוא מדאורייתא, ומשא"כ בחלה שכ"ז הולך לשריפה (וייש לעיין בדבריו), וכן הוא בחזו"א, אמנם ראיתי שמביאים בשם הלבושי שרד המובא בפתחי תשובה שמשמע ממנו שמחיוב על הפטור לא חל בכלל וכן הוא

פשטות הר״ש במשנה ט׳ מה שמקשה בדין של זיתי ניקוף דהאיך מפריש ממק״א הרי הוי מהחיוב על פטור, אם כי זה לא ראיה ברורה כי הרי לכתחלה הרי בודאי אסור, אמנם בזמן הזה שזה הולך לשרפה א״כ אין שום חשש תקלה, אמנם שוב ראיתי בחלת לחם בס׳ ז׳ מביא דברים בענין זה ומביא כן בשם הדרך החיים שבזמן הזה שאני, ורק מביא משמו שיש כאן קצת תקלה, דבשלמא תרומה טמאה מותר להסיק תחת תבשיליו ומשא״כ טבל, וא״כ באופן הנ״ל מחיוב על הפטור יש כאן תקלה על מקצת מהשיעור חלה שלא נתקן אם כיוון לפטור את הדרבנן וממילא אותו חלק לא נתקן ועיין שם שהאריך בזה, (ורק אם נאמר חידוש גדול דמכיון דחלה אין לו שיעור מהתורה וא״כ יכול להפריש אחד ממ״ח ולכוון שמקצת יהא תרומה על הכל שחייב מדאורייתא ואח״כ יכוון שמקצת הנוסף מהשיעור של הדאורייתא יפטור את הדרבנן כלומר השאלה היא האם אפשר לחלק את ההפרשה לשנים מקודם השיעור ההפרשה של הדאורייתא ומחוייב להוסיף עוד הפרשה כדי לקיים את מצות ההפרשה מדרבנן וזה יפטור רק את הדרבנן שעצם נשאר חיוב להפריש מדרבנן וזה יועיל על הכל, אולם זהו חידוש גדול וכמדומה שמפורש שאי אפשר להפריש פעמיים). ומה שבסיפא מפריש על הכל כתוב בתוס׳ אנשי שם, דמכיון שמתירין לו להפריש מיניה וביה ואין חוששים שמא יעלה בידו חלק עיסה של הפטור, וא״כ או מצד שטעם כעיקר דאורייתא או מטעם שיש בילה א״כ יוצא שמתייחסים בזה עכ״פ בעיני בני אדם כאילו שכולו נעשה טבל ולכן צריך להפריש על הכל, ומה שצריך לכתחלה להפריש ממקום אחר, על זה כתוב בחזו״א שרואים מכאן שטעם כעיקר זה לא הוי ממש כנתפח, או כמו שיש אחרונים שכותבים שאי אפשר להתחייב פעמיים ולכן אם כבר הופרשה חלה אע״פ שעכשיו קיבל טעם מעיסה שלא הופרשה, אבל פעמיים להפריש לכתחילה זה לא כ״כ פשוט. אמנם יש כאן פירוש שני וזה מהתוספתא שמיירי שלוקח עיסה פחות משיעור חלה ומצרפו לעיסה שכבר הוטבלה ונתערבה, אמנם יש כאן חדוש שאפשר לצרף עיסה פחות מכשיעור עם עיסה שכבר נתחייבה ועדיין לא הופרשה, ועוד חידוש וכמבואר בר״ש שהחלק של העיסה שכבר הופרשה אינו מפסיק בין שני העיסות, כלומר כי מסברא היינו אומרים שכל הענין של צירוף זהו רק בשני עיסות שכל אחד מהם הוא פחות מכשיעור ואז ביחד הם מצטרפים, אבל באופן שהעיסה כבר הוטבלה והוא לא נצרך לעיסה הקטנה הייתי אומר שבכה״ג לא שייך צירוף, ועל זה נתחדש כאן ששייך דבר זה כי סוף סוף עכשיו הוא מתחבר עם העיסה הגדולה, כי כל הענין של שיעור זה ענין של חשיבות, וכמו שרואים מהדין של צירוף סל שיש סוברים שאין צריך אפילו נגיעה אם כי זה לא להלכה אבל נשיכה אין צריך וא״כ רואים שהשיעור זהו ענין של חשיבות, וכן מה שלא מפסיק העיסת חולין כבר כתוב בר״ש מכיון שזה מינו לכן אינו מפסיק, וכן כתבו האחרונים שבאופן זה אין כאן

שאלה של דאורייתא ודרבנן, כי ממה נפשך אם טעם כעיקר הוא מדאורייתא אם כן יש חיוב חלה על העיסה הקטנה מדאורייתא, ובאם זה לא דאורייתא מחמת הביטול, אבל הרי יש כאן טבל מדרבנן ולכן ממילא חל כאן חיוב חדש על העיסה הקטנה מדרבנן.

ועתה נבאר ביאור דברי המשנה ט', וזה נוגע לשאלה שהתחלנו, מבואר במשנה זיתי מסיק שנתערבו עם זית ניקוף שפטורים מתרו"מ והדין הוא כנ"ל ברישא של המשנה, ובביאור דברי הסיפא יעיין במפרשים, ושואל הר"ש בפשט של הסיפא דהאיך מפריש מיניה וביה הרי קיי"ל דרק ביין ושמן יש בילה כלומר דוקא לח בלח, (ולענין עיסה בעיסה במשנה הקודמת כבר דנו בזה האחרונים האם שייך לומר יש בילה ובפרט בשאור), ומתרץ הר"ש דמיירי שעשה מהזיתים שמן ומהענבים יין, ואח"כ מקשה דהאיך משכחת פרנסה ממקום אחר הרי כאן נתבטל ברוב מדאורייתא במין במינו, וא"כ צריך לקחת מהשוק חיוב דרבנן זה משכחת בדמאי ומסיפא של המשנה משמע שכאן זה שלא כמו דמאי יעויין היטב בדבריו, ומתרץ כמה תירוצים א) שמשכחת מהשוק למ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע, ב) שגם כאן משמע שזה כעין דמאי, ג) דמיירי שהטבל הוא רוב, ונבאר תירוצו האחרון, והפשט הוא לכאורה דמכיון שיש כאן רוב טבל וא"כ יש כאן טבל מדאורייתא, ולכן מובן שאפשר להפריש עליו ממקום אחר מטבל ודאי והוי מן החיוב על החיוב, אמנם בסיפא של המשנה האם צריך להגיע ליש בילה וכמו שכתב מקודם או לא, והסבר החקירה היא האם ברוב טבל נעשר כולו טבל מכח רוב ואז לא צריכים להגיע לבילה, או לא כי ידוע שרוב לא יכול לחדש דינים וכמו שידוע מהעונג יו"ט, וממילא ה"ה כאן דהמיעוט חולין אינו נהפך לטבל מחמת הרוב, וא"כ יש כאן חשש שמא יש בהפרשה מקצת פטור, ורק אם נאמר שבזה תלינן שלקח מהרוב כי זה רק קבוע מדרבנן כי זה אינו ניכר, וזה נוגע לשאלה מה שהבאנו בתחלת הענין, ובזה יש לעיין בש"ך בסי' שכ"ד ס"ק י"ח וברעק"א שם, ומדברי הש"ך נראה כמעט מפורש שאפילו באופן שאין בילה ממה שכתב שם דבשאור בעיסה אין בילה ובכל זאת אפשר להפריש מיניה וביה מטעם דטבל אוסר במינו בכל שהוא ונעשית כולה טבולה לחלה, וגם רעק"א שחולק עליו ונראה שבעיקרו הוא מסכים רק חולק וסובר שכ"ש במקום שהטבל הוא רוב שאפשר להפריש גם מיניה וביה יעויין היטב, ורק אם נאמר שרע"א סובר מזה ששאור בעיסה שייך לומר יש בילה, ויש בזה אריכות דברים בבית מאיר וכותב בתוך דבריו שאפילו אם נאמר ששאור בעיסה לא הוי בילה אבל בכה"ג שהשאור הוא מיעוט שאני, אולם זה הכל בעיסה אבל בשאלה דידן שזה פירות בפירות שאני וכמפורש בש"ע בסע' י"ב דרק ממקום אחר יכול להפריש אבל לא מיניה וביה (ומה שהקשה שם רע"א על דברי הרא"ש עיין בב"מ מה שמתרץ ומחדש שם חידוש גדול), אמנם שם הרי מיירי

שהטבל הוא הוא מיעוט וכדמפורש בלשונו של הרא״ש, ורק מה שיש לדון בנד״ד שהיה רוב טבל.

והנה הרמב״ם בפרק ב׳ מהל׳ תרומות הל׳ י״ג מביא את המשנה של זית ניקוף כצורתה, וברמב״ם הנ״ל יש כמה תמיהות, א׳, הרי הר״ש הנ״ל כותב שצריך לתרום רק מתרומה דרבנן דאל״כ הוי מהחיוב על הפטור וכמו שהבאנו, ובתירוץ השני כותב הר״ש דמיירי ברוב טבל וממשמעות הרמב״ם לא משמע כן אפי׳ אם נאמר דמיירי ברוב טבל אבל עדיין קשה דהיאך מפריש מיניה וביה כי הרי הר״ש כותב דמיירי שעשה מזה יין ושמן והרמב״ם סתם כי הרי מסתבר דבכה״ג לכ״ע לא אמרינן יש בילה, ורק אם נאמר כמו שכתבנו שיש סוברים שבכה״ג אפשר לסמוך על הרוב שמה שהוא מפריש זהו מהטבל, והנה בענין דברי הרמב״ם יש אריכות במעדני ארץ לאאמו״ר זללה״ה, ונביא את תו״ד והוא בראשונה מביא ירושלמי בדמאי פ״ה ה״ח שסובר איפכא מהבבלי במנחות וסובר שצריך להפריש דוקא מדבר שחייב מדאורייתא, ומתרץ עפ״י הגמ׳ בבכורות לענין נבילה שנתערבה בשחוטה דלגבי טומאת משא לא אמרינן דבטל אם נושא הכל ביחד דטומאה כמאן דאיתיה דמי, ממילא ה״ה כאן דאמנם מותר לאכול אבל לא אמרינן דהטבל כמאן דליתא ולכן לא הוי כתורם מהחיוב על הפטור [וכעי״ז ראיתי בספר חלת לחם שמציין להגמ׳ הנ״ל ושכן פסק הרמב״ם, וכן מביא מהכ״מ בפ״ד מהל׳ חמץ ומצה דבתערובת חמץ אע״פ שאינו עובר באכילתו כי לית רוב שיעורא ביחד אבל חייב בביעורו שהרי יש כאן כזית חמץ, ומחדשים שאע״פ שבטל מדאורייתא עדיין אפשר לצרף אותו לשיעור חלה וג״כ לא הוי כמפריש מן החיוב על הפטור], ומוסיף להסביר דמכיון דקיי״ל דאמרינן חוזר וניעור מדאורייתא אמנם זה אסור רק מכאן ולהבא, אבל מ״מ מוכח מזה דהטבל כמאן דאיתא דמי ושפיר תורמין עליו מטבל שהוא טבל גמור מה״ת ושוב מביא כן מהמרכבת המשנה, [ושוב ראיתי בספר פתחי זוטא שמביא מהחלת לחם בסי׳ ג׳ ס״ק קי״ד שכתב כן והאריך בענין זה], והאריך שם במעדני ארץ להוכיח מכמה מקומות שזה לא נקרא מהחיוב על הפטור, וגם מוכיח מפשטות הש״ע בסע׳ י״ב שיכול להפריש ממקום אחר אע״פ שמדאורייתא זה בטל ברוב ובפרט בככרות, ומוסיף דבשלמא בסעי׳ י״א דמיירי בטעם אפשר לומר דאפי׳ לסוברים דטעם כעיקר לא דאורייתא וכמו שהקשה המחנה אפרים וכמו שהבאנו מקודם, דמכיון שהטעם ניכר ומורגש בכה״ג לא אמרינן שמדאורייתא נהפך האיסור להיתר אלא מכיון שזה בתערובות בכה״ג מותר חצי שיעור אבל האיסור עצמו נשאר באיסורו בכל מקום שהוא ואע״פ שמותר לאוכלן מ״מ אינו חשוב משום כך כפטור ושפיר תורם עליו, אולם למעשה הוא חושש מחמת הראשונים והאחרונים שסוברים דבכה״ג חשיב כתורם מהחיוב על הפטור, ומה

שקשה מלשון השו״ע בסע׳ י״ב וכמו שהקשה רע״א נצטרך לומר בתירוצו של הבית מאיר דהתם שאני, אולם מה שקשה עוד על הרמב״ם מה ששאלנו מסוף דבריו דהאיך מפריש מיניה וביה וכבר הבאנו תירוצו של הר״ש ומסתימת הרמב״ם לא משמע, ומוכיח מהרמב״ם שסובר דאין בילה בדבר יבש ודלא כמהרי״ט, ועוד מקשה דלפי זה אם נתערב חמשה זיתים של זיתים של ניקוף בחמשה זיתים של מסיק הרי יוצא שכמפריש אחד למעשר הרי חציו טבל וחציו חולין וא״כ יצטרך לחתוך ולהפריש, ומביא מהמרכבת המשנה דמכיון דמן התורה בטלי ברוב ולכן נעשה הכל טבל מדרבנן ולכן יכול להפריש מיניה וביה, ומקשה עליו דמי לא מיירי הכא גם כשהטבל הוא רוב או מחצה, וגם על זה כותב המרכבת דאם הרוב הוא טבל נתבטל המועט ונעשה הכל טבל, ועל זה מקשה כנ״ל דנקטינן שרק איסור נהפך להיות היתר ולא היתר נהפך לאיסור ועכ״פ ביבש ביבש לכ״ע אין הכל נעשה איסור, וגם יש להעיר מלשון הש״ע בסופו בסע׳ י״ב שמשמע כמעט מפורש שלא אמרין שנעשה הכל טבל, וכמדומני שכבר העיר בזה אחד מהאחרונים, אולם שוב ראיתי בדעת תורה (או״ח סימן תנ״ז סעיף א׳) שמוכיח מכמה מקומות בש״ס וכן מביא מהפמ״ג דאמרינן דהיתר נהפך לאיסור, ומביא שהקשו עליו מהשו״ע יו״ד סימן שכ״ד ס״ב שזה לא נתבטל וכן ראיתי בפתחא זוטא שמביא את דברי המהרש״ם ומקשה עליו כנ״ל, ומתרץ מדברי הרא״ש הנ״ל שככרות הוי דבר שבמנין והאריך בענין זה וכן אולי זה קבוע, עכ״פ לפי דבריו אפשר לתרץ את דברי הרמב״ם כהמרכבת המשנה וגם מסיים שם דברוב טבל אפשר לסמוך בשעת הדחק שמסתמא הפריש מהטבל, אולם הראיות שמביא שם שזה ממש בטל ההיתר באיסור יש מהן שאפשר לדחות ואין כאן המקום להאריך, ורק מה שמביא מהגמ׳ בביצה מפסולת מרובה לתוך אוכל שכותב רש״י שזה מוקצה כבר כתבנו באמרי שמחה שצריך לומר שזה לא כפשוטו מדין ביטול דהרי האוכל ניכר אלא הפשט שמחמת רוב הפסולת זה מאוס בעיני בני אדם ומקצה אותם מדעתו, ובעצם דברי הרמב״ם כותב שם אאמו״ר זצ״ל פשט מחודש, ותו״ד הוא דכיון שאין אנו יודעים איזה הוא טבל ואיזהו חולין ולכן אמרינן דמפני הספק חל חיוב הפרשה על כל הזיתים ולכן שפיר תורמין מן האחד על השני, ומובן בכך לשון הרמב״ם בפ״ז מביכורים הי״א ונעשית זו כולה טבל, וכן לשון השו״ע בסעי׳ י״א, אולם לבסוף דוחה סברא זו יעויין שם, וא״כ בשאלה שכתבנו בתחלת הענין, לכתחלה בודאי יפריש מטבל ודאי ממקום אחר כי ברוב טבל הרי מפורש בר״ש שאפשר להפריש עליו ממקום אחר ולא הוי מהחיוב על הפטור ויכול להפריש לפי חשבון וכמפורש במשנה, אבל מה נעשה באופן שאין לו טבל ממקום אחר ורוצה להפריש מיניה וביה,

יצטרך לסחוט את הפירות ואז יש בילה, ואולי בשעת הדחק גדול אפשר לסמוך בפירות דרבנן ובזמן הזה להפריש מיניה וביה ולסמוך על המרכבת המשנה ועל המהרש״ם דמחמת הרוב נעשה כולו טבל.

הרב משה אפרים אינדיק

העושה חלות לצורך משלוח מנות, האם חייב בחלה

שאלה:

יש לעיין באשה שמכינה הרבה לחמניות לחלק כמשלוח מנות, ובכל אחד מהם אין כשיעור חלה, אם כי בזמן גלגול העיסה יש כשיעור חלה, האם היא חייבת להפריש חלה עליהם, או לא.

תשובה:

נבאר ונסכם קודם את הסוגיא של הפטור של העושה עיסה על מנת לחלק, ואחרי זה נבאר הדין בנידון דידן.

א.

יסוד הסוגיא הוא ממה ששנו במשנה (פרק א׳ משנה ז׳) ׳נחתום שעשה שאור לחלק, חייב בחלה. נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור, אם אין בשל אחת מהן כשיעור, פטורה מן החלה׳ עכ״ל.

והיינו שהנחתום עושה עכשיו עיסה בשיעור חיוב חלה, אבל בדעתו לעשותו שאור, ולמכרו חלקים חלקים, ובכל חלק אין חיוב חלה, ואף על פי כן הנחתום חייב בחלה.

ואילו שתי נשים שנתנו כל אחת פחות משיעור חלה כדי שהנחתום יעשנה שאור, בזה הם פטורים מן החלה, גם אם הנחתום עושה הגלגול של שתיהן יחד.

ובירושלמי (פ״א הלכה ה׳) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בטעם דין זה, לדעת ריש לקיש יסוד הפטור משום העושה דבר שלא מדעת בעל הבית, והענין הוא שכל מי שעושה העיסה שלא מדעת בעל הבית אינה נעשית טבל לחלה, ולכן הנחתום שלוקח השאור משני הנשים ועושה הלישה והגלגול יחד, מכיון שהוא צירף אותן שלא מדעת בעל הבית, אינו נחשב צירוף וממילא לא נתחייב בחלה, ואילו נחתום שעשה את זה מעצמו, היינו הרישא של המשנה, בזה שפיר חייב בחלה מעיקר הדין, כיון שלא היה שום דבר שלא מדעת בעל הבית.

אבל דעת רבי יוחנן שיש כאן פטור מיוחד של ׳העושה עיסה על מנת לחלקו בצק - פטורה מן החלה׳ ולכן שתי נשים שנתנו לנחתום שיעשה להם

שאור, שפיר פטורים מן החלה, מכיון שהגם שהם נגעו זה בזה, עדיין אין זה מחייב אותם מכיון שכל הנגיעה והצירוף נעשית על מנת לחלקו. והא דאיתא ברישא של המשנה שנחתום שעשה שאור כן חייב, הא לכאורה גם את זה נעשית על מנת לחלק וראוי להיות פטור מן החלה, על זה מסביר הירושלמי 'נחתום לא בדעתו הדבר תלוי, בדעת הלקוחות הדבר תלוי, שמא ימצא לקוחות והוא חוזר ועושה אותה עיסה'.

כלומר מתוך שאולי ימצא הנחתום לקוחות שקונים הכל, ואז לא יצטרך לחלקו כלל, אז אנחנו חוששים שמא אין בו דעת לחלק, וממילא הנחתום חייב בחלה, הגם שהוא עושה את זה על מנת לחלק. אבל נשים שנתנו לנחתום, ששמה החילוק הוא מוכרח מצד עצמו, בזה באמת נחשב שנעשה על מנת לחלקו ופטורין מן החלה.

ובפשוטו היה נראה שזה רק חשש דרבנן שמא ישנה את דעתו, ואילו מדאורייתא הוא פטור מן החלה אם בסוף יתברר שהוא לא נמלך. אבל החזו"א (זרעים ליקוטים סי' ב) והגר"ח הלוי (פ"ו הלכה י"ט מהלכות ביכורים) הוכיחו שזה לא יתכן, כי אם מדאורייתא הוא פטור עכשיו מן החלה, אז בוודאי אי אפשר להפריש חלה עליו כלל אפילו מדרבנן, כי כל כמה שעוד לא נתחייב בהפרשת חלה וודאי אי אפשר להפריש ממנו חלה, ונמצא שאם זה רק תקנת חכמים שמא בסוף יצטרפו יחד ולא יהיה שום חילוק, מה הועילו חכמים בתקנתם.

ולכן צריכים לומר שבוודאי הנחתום חייב להפריש חלה מן התורה, ואף שיש בדעתו לחלק העיסה לשאור, מכיון שגם בשעת הגלגול הוא כבר מעלה בדעתו האפשרות שמא ימצא לקוחות שיקנו הכל, או שמא הכל ישאר אצלו ולא יהיה שום חילוק, נמצא שכבר בזמן הגלגול יש לו מחשבת חיוב, וממילא הנחתום חייב בחלה מן התורה, ולא רק מחשש דרבנן.

למעשה בנידון זה נחלקו להלכה הרמב"ם והראב"ד (פ"ו מהלכות ביכורים הלכה יט - כ), וזה לשון הרמב"ם, 'נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת. אבל העושה עיסה לחלקה בצק פטורה. נשים שנתנו קמח לנחתום לעשות להם שאור, אם אין בשל אחת מהן כשיעור אע"פ שיש בכללן כשיעור פטורה'.

ואמנם הראב"ד שם חולק ולומד שנחתום שחייב בחלה משום שאולי ימצא לקוחות, זה לאו דווקא נחתום, אלא הוא הדין שתי נשים, והביא ראיה מהירושלמי [שלדעת שאר הראשונים הירושלמי הזה שייך לסוגיא של סופגנין, ואכמ"ל].

אבל בשו"ע (יו"ד שכ"ו סעי' ב-ג) נפסק כדעת הרמב"ם שרק נחתום חייב בחלה משא"כ שתי נשים.

ב.

בפרק ד׳ משנה א׳ תנן ׳שתי נשים שעשו שני קבין, ונגעו זה בזה, אפילו הם ממין אחד, פטורים. ובזמן שהם של של אחת, מין במינו חייב, ושלא במינו פטור׳ עכ״ל.

פשטות כתוב במשנה שעיסה של שתי נשים שכל אחת מהם פחות מכשיעור, וביחד יש שיעור, אז אם זה של שתי נשים, זה לא מצטרף, ואם זה של אשה אחת, אם הוא מין במינו זה כן מצטרף, ושלא במינו לא.

אבל בירושלמי (פ״ד ה״א) איתא ׳אמר ר׳ יוחנן סתם אשה אחת אינה מקפדת, שתים מקפידות הן. אשה אחת שהיא מקפדת - עשו אותה כשתי נשים, שתי נשים שאינן מקפידות – עשו אותה כאשה אחת׳ עכ״ל.

והיינו שאין הדין תלוי כלל אם זה מאשה אחת או לא, אלא הדין תלוי אם יש קפידא או לא. אם יש קפידא ששתי עיסות לא יצטרפו, אינם מצטרפות גם אם זה רק אשה אחת, ואם אין קפידא אז גם אם זה של שתי נשים, מצטרף וחייב בחלה.

וממשיך הירושלמי שם וכותב שאם האשה היתה יכולה להכין את העיסה בבת אחת והיא עושה את זה בשני מקומות, זה נחשב קפידא, אבל אם רק מחוסר מקום היא עושה אותן נפרדות, זה לא קפידא, וממילא זה כן מצטרף.

ג.

כמו כן יש לעיין בכל הך דינא של על מנת לחלק, מתי זה נאמר ומתי לא, ויש הרבה שאלות מאוד מצויות שתלויות בדין זה, למשל מצוי לפעמים שעושים עיסה גדולה כשיעור חלה, ורק אופים ממנה מקצת היום, והשאר העיסה מניחים במקפיא, האם גם זה נחשב על מנת לחלק. ובאמת יותר מזה יש לדון, עצם זה שאנחנו עושים לחם שבכל כיכר אין שיעור חלה, ולא לחם גדול שכולו כשיעור חלה, האם אפשר לדון שזה נחשב על מנת לחלק מכיון שכל ככר לבד אין בו שיעור חלה.

והנה באחרונים ובפוסקים נאמרו כמה מהלכים להגדיר מהו על מנת לחלק.

דעת הלבוש (שכ״ו ב׳), וכן כתב המהרי״ט אלגזי (הלכות חלה אות טז), וכן נראה דעת הב״ח (תחילת סי׳ שכ״ו) והש״ך (שכ״ו ס״ק ה), וכן הרחיב הגר״א **וצריכים** להבין ההבדל בין שתי המשניות, שאילו במשנה בפרק א׳ משמע שאפילו של שתי נשים, כל כמה שזה על מנת לחלק שכל אחת מקבלת את חלקה, אינה מתחייבת בחלה בכלל, ואילו כאן מבואר לכאורה שעיסה של שתי נשים, כל כמה שהם לא מקפידות זה על זה, מתחייבת בחלה, הגם שבפשוטו בכוונתן לחלקה, א״כ למה זה לא נחשב כ׳על מנת לחלק׳ ותהיה פטור מחלה לגמרי.

שם בביאורו להוכיח, שכל הפטור של על מנת לחלק היינו דווקא אם כוונתו לחלק **לאחרים**, משא״כ אם הוא מחלקו לצורך עצמו, אין בזה שום פטור.

ולכן בדין של עיסה של שתי נשים שאינן מקפידות זו על זו, הטעם שזה חייב בחלה הגם שדעתן לחלק, צריכים לומר שהוא משום שעושים את החילוק אחרי האפייה, וכל הפטור של על מנת לחלק נאמר דווקא כשמחלקו בצק, ולא כשמחלקו לאחר אפייה. ונמצא שאם עשו הלישה של שתי נשים שאינן מקפידות זו על זו, אבל דעתן להפרידם לפני האפייה, גם זה פטור מן החלה.

ונמצא שהלשון של הירושלמי ששתי נשים שאינם מקפידות זו על זו הרי זה כאשה אחת, אינו לגמרי מדוקדק, מכיון שיש חילוק בין אשה אחת לשתי נשים, שאשה אחת שדעתה לחלקה לעצמה לפני האפייה עדיין היא חייבת בחלה מכיון שזה לא לחלק לאחרים, משא״כ שתי נשים שאינן מקפידות, אם מחלקים לפני האפייה עדיין פטור, ועי׳ בביאור הגר״א שכבר התעורר בזה, והחזו״א גם הרחיב בזה, ועי׳ מש״כ בזה בדרך אמונה (פ״ו הי״ט מהלכות ביכורים בביאור הלכה ד״ה העושה).

ואמנם בדברי חמודות (אות כ׳) הביא דברי הלבוש שכתב שכל הפטור של על מנת לחלק זה דווקא לחלק לאחרים ולא לחלק לעצמו, אבל הוא חלק על ההגדרה של הלבוש, וכתב שלא סוף דבר לחלק לאחרים, אלא אפילו לחלק לעצמו לאפותה לאחר זמן גם כן נחשב לחלק, ורק המחלק העיסה ואופה הכל מיד אכן חייב בחלה.

ואמנם כל המהלכים הללו לא מעלים ארוכה לדברי התוס׳ בברכות (לז.) שכתב על האיטריות (וירמשיי״ש) שברכתן מזונות, ומביא שם בתוס׳ שרבינו יחיאל היה מסופק אם עשה בה כשיעור חלה האם היא חייבת בחלה ׳משום עושה עיסה כדי לחלקה בצק פטורים מן החלה דלית לה שיעורא, הכא גבי הוירמשי״ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת׳ ולכך רבינו יחיאל היה מפריש חלה בלי ברכה.

ולפי דברי הלבוש ודעימיה, שיסוד זה של ע״מ לחלק הוא דווקא לחלק לאחרים, לא מובן מהו הספק של רבינו יחיאל, כי העושה האטריות הגם שאין בכל קדירה כשיעור חיוב חלה, מכל מקום בסתמא דמילתא הוא גם לא מחלקו לאחרים, ומבואר שנקט רבינו יחיאל ששייך הפטור של על מנת לחלק גם לחלק בינו לבין עצמו.

ואכן לפי דבריו צ״ע מתי כן מחייבים בחלה, כי גם ידוע לכולם שכל מי שעושה כשיעור חיוב חלה למעשה גם מחלק את זה לכמה וכמה ככרות, ובכל ככר בפני עצמו אין בו כדי שיעור חלה, ולפי דברי רבינו יחיאל גם בזה ראוי להיות כעל מנת לחלק, ואם כן יוצא מזה שאין חייבים להפריש חלה אלא אם עושים מהעיסה ככר אחד שיש כדי הפרשת חלה, וצ״ע.

ובצל"ח (ברכות לח.) העיר בזה שדעת רבינו יחיאל הוא דלא כשיטת הלבוש, ואכן הקשה איך מפרישין חלה כשבכל ככר יש פחות מכדי חיוב חלה, ונדחק בזה מאוד, וכתב שהגם שבכל כיכר אין שיעור חלה, מכל מקום זה שחוזרים ומניחים אותם בתנור אחד התנור מצרפו [והגם שצירוף תנור הוא מחלוקת, כתב הצל"ח שיש ספק ספיקא לחיובא], אי נמי בסוף יהיה צירוף סל. והיינו שיוצא מדבריו שהדין של על מנת לחלק רק נאמר אם דעתו לחלק הדברים לעולם ועד, אבל אם הוא מחלק הדברים בכוונה שבסוף כן יהיה צירוף סל או צירוף תנור, אין זה נחשב כלל על מנת לחלק גם לפני הצירוף סל, וממילא בגלל זה אפשר להפריש חלה גם כשבכל ככר אין בו כשיעור הפרשת חלה.

וכעין זה כתב החזו"א (זרעים ליקוטים סי' ב'), שכתב להקשות על המהלך של הלבוש שכתב שכל הדין של נשים שאינן מקפידות מירי שכוונת לחלק לאחר אפייה דווקא, ואופים את זה בחיברן, והקשה החזו"א ממה שמבואר בירושלמי ששתי נשים שאינן מקפידות הרי הם כאשה אחת, ולפי הלבוש זה לא מדויק כלל, מכיון שאשה אחת עיסתה מתחייבת אפילו בנשיכה ודעתה לחלקה בצק, משא"כ שתי נשים רק חייבות בחלה אם דעתם לחלקו לאחר האפייה.

ולכן כתב החזו"א שצריכים לומר שההגדרה של 'על מנת לחלק' היא דווקא 'לחלק ולהקפיד על תערובתן לאחר החלוקה', ולכן כשדעתו לחלקן ולעשותן בדפוסים מיוחדים או למשוח פניהם של מקצתן בביצים, ומצקתן בלי ביצים, ואז הוא מקפיד שגם לאחר החילוק לא ישוכו זה בזה - זה נחשב על מנת לחלק אפילו באשה אחת לצורך עצמה. מה שאין כן אם דעתה לחלקם רק משום שרוצה ככרות קטנות ובשביל הנוחות ולא מאיזה קפידא, וממילא לא תקפיד על נשיכתן גם אחר חלוקה, זה לא מקרי על מנת לחלק.

ולפי דברי החזו"א נראה לומר שהפשט בספיקו של רבינו יחיאל אינו משום שכל פעם שיש כיכר שפחות משיעור חלה זה נחשב על מנת לחלק, כי באמת שאני התם כשאופים שיעור חלה, שהחילוק נעשה רק מסיבות פרקטיות ונוחות, כדי שיהיה גודל ממוצע ונורמלי לכל ככר כמנהג כל הנשים, ובוודאי אין זה נחשב על מנת לחלק. ונראה שרק באטריות יש להסתפק בזה, כי אטריות עושים הכל עיסה אחת, ובניגוד ללחם שאין נפק"מ בגודל הכיכר, ואותו הטעם יש בין אם זה לחם גדול בין אם זה לחם קטן, משא"כ אטריות, כל התואר של אותו מאכל הוא חלקים קטנים של העיסה שמבושלת במים, ובמידה שיבשל את כל העיסה כחתיכה אחת, זה כבר אין לו לא טעם ולא תואר של אטריות, ולכן אפשר לומר שכל פעם שעושים אטריות זה נחשב על מנת לחלק, כי יש ענין מיוחד לחלקם, ולא רק מטעם הנוחות.

ומש"כ התוס׳ על האטריות שלא שמים כשיעור חיוב חלה בקדירה אחת, ולכאורה משמע שהספק אינו משום שמחלקים בין כל חתיכה לחתיכה, אלא שמחלקים בין כל קדירה וקדירה, יש לומר בכוונתו שבאמת כמו שכתבנו נחשב כעל מנת לחלק משום שעושים אותן חתיכות קטנות, רק שעדיין יש לומר שהקדירה מצרפן והרי זה לא גרע מצירוף סל, ועל הצד הזה כתבו התוס׳ שלמעשה אין בכל קדירה שיעור חיוב חלה וממילא גם צירוף סל אין כאן.

נמצא שיש לנו כמה שיטות מהו ע״מ לחלק.

דעת הלבוש והמהרי״ט אלגזי והגר״א והש״ך - שדווקא לחלק לאחרים נחשב ע״מ לחלק, וקצת קשה מהירושלמי.

דעת הדברי חמודות - כשמחלק בכדי שלא לאפותו בבת אחת נחשב לחלק, גם כשלעצמו.

דעת הצל״ח - לחלקו ע״מ שלא לצרפו עוד פעם.

החזו"א, וכן נראה דעת רבינו יחיאל בתוספות - לחלקו היינו שהוא מחלק משום שהוא רוצה באופן חיובי שכל אחד יהיה בנפרד, ולא עושה כן רק מצד הנוחות שבדבר.

ד.

ועכשיו לניד״ד, העושה לחם כדי לחלק כל כיכר למישהו אחר, יש לדון אם זה נחשב על מנת לחלק או לא. הנה הנתינה בפועל אכן אינה אלא לאחר האפייה, אבל מצד שני כל כיכר מחולק לכיכר בנפרד עוד בעודו בצק.

ונתחיל לפי שיטת החזו״א (ורבינו יחיאל), שעל מנת לחלק היינו שיש קפידא לחלקם דייקא, ומאז החילוק יש מחשבה חיובית שלא רוצים שהם יחזרו ויצטרפו לעיסה או לחם אחד. ונראה שלפי זה, הגם שלא נותנים את זה לאחרים עד לאחר האפייה, מכל מקום כבר מזמן הלישה זה נחשב על מנת לחלק, מכיון שכל כיכר וכיכר נעשית לא רק מטעם נוחות, אלא עושים בכוונה כמה וכמה ככרות כדי שיהיה מה לחלק. בפרט אם עושים חשבון מקודם כמה צריכים לחלק, ועושים על פי אותו חשבון. ולפי״ז יש לדון שמא הוא פטור מן החלה, וממילא היה אפשר לכתוב על המדבקה של המשלוח מנות ״לא הופרשה חלה - כדין״.

אמנם עדיין יש לדון שמא זה שייך לסוגיא של נחתום, שבגלל שיש צד שלא ימכור העיסה לשאור, יש חשש שמא ימלך, והסברנו שהכוונה הוא שכבר מזמן עשיית העיסה חסר בכל המחשבה על מנת לחלק מכיון שהוא כבר מעלה צד שישארו כמה ברשותו. ויש לדון שהוא הדין בניד״ד שהדבר מצוי שלא מצליחים לתת משלוח מנות לכל מי שרוצים לתת להם מכל מיני סיבות כידוע לכולם, ואם כן בסופו של דבר נשאר כמה ככרות ברשותו של האופה, ויש לומר שדין אותה אשה כדין

נחתום, כי כבר מעלה צד שאולי לא תהא קיום למחשבה זו של לחלק, וממילא יש לחייב בהפרשת חלה.

אבל באמת יש חילוק בין זה לנחתום, כי בנחתום מדובר שעשה העיסה על צד שמא יחלק כל אחד לשאור, או שמא יעשנה הכל לחם אחד, ועל הצד שהוא עושה הכל לחם גדול, למעשה לא היה שום קיום לכל המחשבת 'על מנת לחלק', כי מעולם לא היה כאן שום חילוק.

אבל בנידון דידן באמת יש כאן קיום לאותו חילוק, רק יש נמלך בצורך של אותו חילוק. ונסביר את זה במשל. לדעת החזו"א אם אחד יודע שמגיע אליו אורח שלא יכול לאכול שומשום בגלל שיש לו אלרגיה וכדומה, הרי ברור שאם עושים עיסה, ומחלקים הבצק, וחצי מהלחם עושה עם שומשום, וחצי השני בלי, דבר זה לדעת החזו"א וודאי נחשב על מנת לחלק, כי יש כאן קפידא בחילוק זו, וממילא פשוט שפטורים מן החלה. ואם במשך הזמן יתברר שאותו אורח שלא יכול לאכול שומשום לא מגיע, ומסיבה זו כל הקפידא שלא לצרפן יחד נתבטל למפרע, עדיין ברור ופשוט שהעיסה לא חייב בהפרשת חלה, כי החילוק שנעשה כבר נעשה, והיינו שיש כאן 'לחלק' ברור מאוד, רק התחדש לנו סיבה שאילו היו יודעים את זה לא היו מחלקים את העיסה מעיקרא, אבל מכל מקום בזמן שעשו החילוק היה כאן חילוק ברור, ודו"ק בזה. משא"כ נחתום, על הצד שהוא ימצא לקוחות בוודאי שלא יהיה כאן שום חילוק, וממילא חסר במחשבה על מנת לחלק.

והוא הדין בנידו"ד, גם אם האשה בסופו של דבר לא מצאה למי לתת המשלוח מנות, מכל מקום החילוק שנעשה בזמן שהיה בצק, לחלקו כל אחד ללחם אחר דייקא, עדיין לחילוק זו נשאר קיום בעולם ועדיין כל אחד נשאר לחם אחר, רק שבסופו של דבר כל הככרות נשארו ברשותה, והיינו התחדש לה שכל הסיבה היתה טעות מעיקרא, אבל מה שכבר מחולק מחולק, ולכאורה לא חסר בכוונה של על מנת לחלק, ונראה אם כן לדעת החזו"א מסתבר שהעיסה פטורה מחלה.

אבל לדעת הלבוש והגר"א ושאר הפוסקים יש לדון בזה, כי מצד אחד זה שמחלקים הבצק לכמה ככרות נעשית בעודו עיסה, מצד שני ה'לחלק לאחרים' יש לו קיום רק לאחר האפייה, וכל החילוק בין ככר לככר לפני האפייה אינו אותו חילוק של לחלקו לאחרים, אלא זה רק סוג של הכנה לאותו חילוק, אבל מכיון שכבר כתבנו שניד"ד קצת דומה לנידון של הנחתום ששייך ומצוי שישאר קצת ברשותה, יש מקום לומר שלדעת הלבוש והגר"א בזמן שעושים החילוק לכמה חלקים, אז כבר יש את המחשבה והאפשרות שישאר כדי חיוב חלה ברשותה, וחסר כאן בכל החילוק מעיקרא, מכיון שמה שעושים עכשיו

הוא רק במחשבה של אפשרות, ולכן היה נראה שזה חייב בחלה.

אמנם מאידך יש מקום לומר שגם לדעת הלבוש זה נחשב על דעת לחלק, כי באמת יש לעיין בכל הסיבה של הפטור של על מנת לחלק שרק נאמר בעודו עיסה ולא לאחר אפייה. ועי׳ במנחת שלמה (ח״א סי׳ סח) שכתב שני מהלכים בזה, או משום שהחיוב חלה תלוי בזמן היותו עיסה ומשעת גלגול, ולכן אם החילוק הוא רק לאחר האפייה העיסה כבר התחייבה בעודה עיסה וחייבת בחלה. או משום שמחשבה לחלקו לאחר האפייה אינו כלום, מכיון שגם יש מחשבה לבצוע את הפת לאחר האפייה בשעת האכילה, או לאכול קצת פת היום וקצת למחר, והטבע של כל לחם שלאחר האפיה זה עומד לחלק, ולכן מחשבה לחלקו לאחר האפייה לא מגרע כלום מהשיעור של העיסה כי כך היא דרכה של כל לחם, משא״כ מחשבה לחלקו בעודו עיסה, בגלל שזה לא הרגילות, מחשבה זו יש בכוחה להחשיב כאילו אין כאן שיעור חלה (ועי׳ מנחת שלמה שם שדן בזה אם יש פטור של ע״מ לחלק בצירוף סל, וכתב שזה תלוי בשני הטעמים הנ״ל).

ולפי הסברות הללו עדיין יש מקום לומר שהחילוק שעושים בעודו עיסה כדי לחלקו לאחרים לאחר האפיה כן נחשב חילוק, מכיון שכבר בעודה עיסה זה לפנינו, ולצד א׳ ממילא כבר חסר בחיוב בעודה עיסה, ולצד ב׳ אין פה החסרון של מחשבה לחלקו רק לאחר האפייה שזה הרגילות של כל לחם, כי כאן הוא כבר מכוון בחילוק זה שלפני האפייה לחלקו לאחרים. וכך שמעתי ממורינו הג״ר מאיר שמחה אויערבך שליט״א שמסתבר שגם לדעת הלבוש זה פטור מן החלה.

ושו״ר בשו״ת מנחת יצחק (ח״י סי׳ קב) שדן בשאלה דומה, שהיה מחשבה לתת הככרות לאחרים לאחר האפייה, וכנ״ל שהחילוק נעשה לפני האכילה, וכתב בשם שו״ת ארץ צבי שנידון כזה יש לחוש שזה פטור מן החלה ויש ליטול חלה בלי ברכה. והעירוני שבחזון עובדיה להגרע״י זצ״ל הביא דברי המנחת יצחק, וחלק על זה בגלל שהחילוק לאחרים אינו אלא לאחר האפייה. והיינו שהם נחלקו בשני הצדדים שכתבנו.

ולכן גם לדעת הלבוש והגר״א יש מקום להסתפק אם זה נחשב מחולק לפני האפייה או לאחר האפייה, וצ״ע בזה.

ולכן יצא לנו: לדעת החזו״א שהחילוק לכל ככר בעודה עיסה הוא חילוק בפועל, נראה שנמלך לא עוזר מכיון שזה עדיין עומד ומחולק, ולכן שפיר יש לצדד שזה פטור מחיוב חלה. וגם לדעת הלבוש ודעימיה הגם שהחילוק שבעודה עיסה אינו החילוק בפועל, אלא הוא רק מחשבה של ׳על מנת לחלק׳ לאחר אפייה, וכפשוטו זה נחשב ע״מ לחלקו לאחר אפייה שחייב בהפרשת חלה כי זה

דומה לנחתום, מכל מקום עדיין יש צד לומר שזה כן נחשב חילוק בעודו עיסה.

ולכן לדעת החזו״א לכאורה יש לצדד שזה פטור מן החלה, אמנם בוודאי שיש לחוש לדעת שאר הפוסקים, ולכן נראה שיש להפריש חלה בלי ברכה, והנלענד״כ.

הרב מאיר רוזנבך

חיוב חלה בקישקע

מעשה בבית תבשיל שבעליו היה יר״ש וכל השנים לא היה שם משגיח כשרות. לימים מפאת דרישות הציבור נתבקש להיות מפוקח תחת גוף כשרות.

לאחר בדיקה טען המשגיח שכל השנים הם האכילו את הציבור טבל. מפני שה״קישקע״ שעשוי מקמח היה בשיעור המחייב הפרשת חלה והם לא היו מפרישים. ונבוא לבאר האם צדק המשגיח בטענתו.

א. בגמ׳ בפסחים (דף לז.) הובאו דברי הברייתא: ת״ר הסופגנין והדובשנין והאסקרטין וחלת המסרת והמדומה פטורין מחלה. ונחלקו ר״ל ור״י בטעם הפטור. ר״ל סבר הללו מעשה אילפס הן, וביאר רש״י לפיכך לאו לחם הוא דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור. ור׳ יוחנן סבר מעשה אילפס חייבין והללו שעשאן בחמה. ומבואר בתוס׳ ד״ה דכ״ע דכל מחלוקתם באילפס בלא משקה דלר״י חייב בחלה ולר״ל פטור, אבל באילפס ע״י משקה כ״ע מודים שפטור דאין לו שם לחם.

אמנם ביארו בשם ר״ת דכל זה בבלילה רכה, אבל בלילה עבה אפי׳ ע״י משקה לכו״ע חייב בחלה דנתחייבה משעת גילגול, ולמרות שבסוף לא אפאה בתנור, כיון שנתחייבה תו לא פקע ממנה החיוב.

לסיכום: בלילה עבה לדעת ר״ת לכו״ע חייב בחלה אפי׳ במשקה, דנתחייבה משעת גילגול. ובלילה רכה בלא משקה לר״ל חייב דאפייתו משווה עליו שם לחם, ולר״י פטור, ובמשקה לר״י פטור ולר״ל חייב.

ולפי״ז בנידון דידן צדק המשגיח שחייב בחלה דהוי בלילה עבה ואפי׳ שמבושל לכו״ע חייב בחלה.

ב. במשנה בחלה (פרק א׳ משנה ה׳) **שנינו:** עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מחלה. תחילתה עיסה וסופה סופגנין תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה.

וביאר הרע״ב, עיסה שתחילתה סופגנין כגון עיסה שבלילתה רכה. וסופה סופגנין שמטגנים אותה בשמן ודבש או מבשלה במים.

ולכן בלילה רכה שסופו אפוי ולא מבושל חייבת, וכן בלילה עבה שסופה מבושלת או מטוגנת חייבת, וכך היא שיטת ר״ת בתוס׳ בפסחים (דף לז:).

מאידך שיטת הר״ש משאנ״ץ (כאן) והרא״ש (הל׳ חלה אות ב׳) והרמב״ן (בהל׳ חלה) והרמב״ם (הל׳ ביכורים פרק ו׳ הל׳ יב׳ יג׳) דבדעתו הכל תלוי, דאם דעתו מתחילה לבשל ובסוף בישלה, אפי׳ בלילה עבה פטורה מחלה. אבל אם מתחילה דעתו לעיסה היינו לאפות ונמלך ובישלה או דעתו לבשלה ונמלך ואפאה חייבת.

וצריך ביאור במה נחלקו. ונראה שנחלקו בביאור הפסוק, דהנה כתוב בתורה (במדבר טו׳ יט׳-כ׳) ״והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה׳״, ״ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה״ וגו׳.

ור״ת למד שיש כאן שני מחייבים: א) עריסותיכם דהיינו עיסה, שעיסה כשלעצמה מתחייבת בחלה אפי׳ שבסוף לא נאפתה, וזה תחילתו עיסה עבה וסופו סופגנין. ב) לחם הארץ, דאפיה בתנור מחייבת בחלה אפי׳ שבתחילה הייתה פטורה. וזה תחילתו סופגנין (בלילה רכה) וסופו עיסה (בתנור).

אבל הר״ש למד שרק לחם הנעשה בתנור הוא החייב בחלה מדכתיב ״והיה באכלכם מלחם הארץ״, ומה שכתוב ״ראשית עריסותיכם״ לומר שעיסה הנעשית לשם לחם מתחייבת בחלה מזמן העיסה, אבל אם לא נעשה לשם לחם האפוי בתנור לא מתחייב למרות שהיא עיסה עבה.

והיוצא מהנ״ל, שבלילה עבה ונעשית ע״ד לבשל ובישלה, לר״ת חייבת בחלה דנתחייבה מזמן הגילגול, ולר״ש פטורה דמתחילה היה דעתו לבשלה ולא ע״ד אפיה, אבל אם נמלך יתחייב.

ג. בגמ׳ בברכות (דף לז:) תני ר׳ חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה, והא תניא חייב, התם כדקתני טעמא ר׳ יהודה אומר מעשיה מוכיחים עליה עשאה כעבין חייבין כלימודין פטורים. ופירש רש״י, לחם העשוי לכותח, אין אופין אותו בתנור אלא בחמה. כעבין, ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי אדעתיה דלחם עשאה. כלימודין, כנסרים בעלמא שלא הקפיד על עריכתו.

ולשיטת ר״ת קשה למה עשאה כלימודין פטורה, הרי מדובר בבלילה עבה ואמנם אופין אותה בחמה ולא בצורת לחם אבל נתחייבה מזמן הגילגול.

ולכאו׳ כבר נתקשו בזה התוס׳ שם, אבל המהרש״א שם כותב ׳אלא דצריך לפרש דהעשוי לכותח תחילתו סופגנין הוא׳, ודבריו קצת סתומים. ולכאו׳ רצה לומר שלימודין היינו בלילה רכה ולכן פטור מחלה. וכן הוא ברבינו יונה בשם הר״י. ומאידך קשה על שיטת הר״ש למה עשאן כעבין חייבת הרי דעתו לאפות בחמה והוה תחילתו וסופו סופגנין וצריך להיות פטור.

אלא דהר״ש מביא ירושלמי בחלה (דף ח.) דאיתא שם: אמר רב עיסת כותח חייבת בחלה, אמר ר׳ בון שמא תימלך לעשותה חררה לבנה. משמע

שכל החיוב שמא תימלך דכיון שהיא ערוכה ומקוטפת כמו לחם רגיל, יש חשש שמא יבוא לאפותו ומתחייב על כולו. ומוסיף הר״ש דכל החשש שמא תימלך הוא רק אם באמת אפו חלק ממנו אבל בלא זה פטור מחלה.

לסיכום: היוצא מאות ב׳ וג׳ שלר״ת בלילה עבה חייבת בחלה, ובלילה רכה אם אפאה חייבת ובישלה פטורה. ולר״ש בלילה עבה ע״ד לאפות חייבת וע״ד לבשל פטורה, אבל נמלך חייב ובלילה רכה כנ״ל. ולכן קישקע לר״ת חייב בחלה ולר״ש פטור.

ד. הרא״ש בהל׳ חלה בסוף אות ב׳ כותב ורבינו מאיר הנהיג בביתו כשהיו לשין עיסה כדי לבשלה במים או לטגנה בשמן היה מצווה לאפות ממנה מעט וע״י כך נתחייבה כל העיסה בחלה. וכתב הב״י ביו״ד הל׳ חלה סי׳ שכ״ט אות ד׳ ונראה שטעם מנהג זה משום דמספקא ליה בעיסה שבלילתה עבה ועשאה ע״ד לבשלה במשקין אם היא חייבת בחלה כדעת ר״ת או אם היא פטורה כדעת הר״ש. ולכך היה מביאה לידי חיוב חלה ע״י אותו מעט שאופין ממנה כדברי הירושלמי עכ״ד.

ולענין הלכה. השו״ע ביו״ד (סימן שכ״ט סע׳ ג׳) כתב: עיסה שבלילתה עבה וגילגלה ע״ד לבשלה וכדו׳ ועשה כן פטורה. גילגלה לעשות ממנה לחם ונמלך לבשלה וכדו׳ חייבת שכבר נתחייבה משעת גילגול. גילגלה ע״ד סופגנין ונמלך לעשותה לחם חייבת, עכ״ל. ובסע׳ ד׳: אפי׳ כשעושה ע״ד לבשלה וכיוצא בו אם דעתו לאפות ממנה מעט ואפאו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה כולה מתחייבת על ידו עכ״ל. פסק כהר״ש ולא נראה שחשש לר״ת ולהצריך לאפות חלק כדי לחייב בחלה.

ולפלא קצת שהשו״ע באו״ח (סימן קס״ח סעיף יג) כתב: אפילו דבר שבלילתו עבה אם בישלה או טיגנה אין מברך עליה המוציא, אפילו שיש עליה תוריתא דנהמא ואפילו נתחייבה בחלה, דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת האפיה. ויש חולקין ואומרים דכל שתחילת העיסה עבה, אפילו ריככה אח״כ במים ועשאה סופגנין ובישלה במים או טיגנה בשמן מברך עליה המוציא. (ונהגו להקל) וירא שמים יצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע״י שיברך על לחם אחר תחילה, עכ״ל.

וזה מחלוקת הר״ש ור״ת, דלהר״ש שם לחם נקבע באפיה, ואפילו שעשה בלילה עבה ע״ד לאפות ונמלך וטיגן, דאמנם נתחייב בחלה, אבל המוציא נקבע אחר האפיה ויברך עליו מזונות. ואילו לר״ת בלילה עבה היא נקראת לחם, ואפילו שבישלה אח״כ מברך המוציא דמזמן העיסה נקרא לחם.

ולר״ת חיוב חלה וחיוב המוציא נקבע אפילו בזמן העיסה, משא״כ להר״ש חיוב חלה והמוציא נקבע בזמן האפיה, אלא שאם היה דעתו לאפות אפילו שנמלך ובסוף לא אפה בכ״ז

נתחייב בחלה, אבל המוציא הולך ממש אחר אפיה דרק אז נחשב לחם.

והשו"ע הביא בסתם את דעת הר"ש 'ולא יברך עליו המוציא', 'ויש חולקין' דזה דעת ר"ת, וכתב 'וירא שמים יצא ידי שניהם' דחשש לר"ת דהצריך לברך המוציא.

ואילו כאן בהלכות חלה לא רק שלא חשש להחמיר את דעת ר"ת שיפריש חלה בלא ברכה, אלא אפילו לא הביא את שיטתו.

אמנם הש"ך (בס"ק ד) כותב: מיהו הרבה פוסקים חולקין דהיכא דבלילתו עבה אפילו דעתו לבשלה חייבת בחלה, דמיד נתחייבה משעת גילגול כדאיתא בב"י, לכן יש להחמיר להפריש חלה בלא ברכה או לאפות ממנה מעט, שעי"כ תתחייב כולה בחלה וכדסעיף שאח"ז וכמו שכתב הרא"ש וטור ופוסקים בשם מוהר"ם, עכ"ל.

ולכן לכתחילה יש להחמיר כהש"ך, אבל אם לא הפריש או לא אפה חלק, העיקר להלכה שפטור מחלה.

ולכן לענין הקישקע, אם כולו נועד לבישול ובישלו מעיקר הדין הוא פטור מחלה, אך יש להחמיר להפריש בלא ברכה או לאפות חלק, אבל אם אפה חלק בתנור אה"נ כולו נתחייב בחלה.

הרב יצחק רוזנדורן

דין חלה ממין על שאינו מינו

א. דין עיסות הנושכות

בפ"ב תרומות מ"ד תנן 'אין תורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה'. ובמשנה ו' 'כל שהוא כלאים בחבירו לא יתרום מזה על זה אפי' מן היפה על הרע וכל שאינו כלאים בחבירו תורם מן היפה על הרע אבל לא מן הרע על היפה, ואם תרם מן הרע על היפה תרומתו תרומה, חוץ מן הזונין על החיטין שאינן אוכל'. ותנן בכלאים פ"א 'החיטין והזונין אינם כלאים זה בזה, השערין ושבולת שועל הכוסמין והשיפון הפול והספיר הפורקדן והטופח ופול הלבן והשעועים אינם כלאים זב"ז'. ופרשו בגמ' דזוגי זוגי קתני, דהיינו כוסמין ושיפון אינן כלאים אבל כוסמין ושעורין הוו כלאים.

ובחלה פ"א משנה א' תנן 'חמשה דברים חייבין בחלה החיטים והשעורים והכוסמין וש"ש והשיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זע"ז'. ובגמ' 'תמן תנינן (פ"ד משנה ב') איזהו מב"מ החיטים אין מצטרפין עם הכל אלא עם הכוסמין, השעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטים. רבי יוסי אמר לה סתם, רבי יונה בשם רבי יוחנן תמן בנשוך וכאן בבלול'. היינו בבלול מצטרפין כולן לשיעור חיוב. אבל בנשוך א"מ אלא כסדר הזה.

[ועי' לקמן פ"ד משנה ב' (הל' א) 'מה בין הנשוך לבלול אמר רבי יודן אבוהי דרבי מתניה כשחלקן והוסיף עליהן נשוכין חייבין בלולין פטורין', ע"כ. שנשוך הוא חיבור רק לחומרא].

ומשמע שמפריש מזה על זה. והקשה רבינו שמשון (כלאים א' א') וז"ל: וא"ת והנך מינים שהם כלאים היאך מצטרפים הא תנן בפ"ה דתרומות כ"ש כלאים בחבירו לא יתרום זע"ז. וי"ל דגבי חלה תלוי הטעם לפי שעיסותיהן דומות זו לזו כדאיתא בירושלמי בפר' בתרא דחלה. ועוד יש לפרש דכשיש בכ"א בפנ"ע כדי חיוב חלה אין תורמין ממין על שא"מ וכן מוכח בתוספתא דחלה דקתני קב חיטין וקב שעורין וקב כוסמין הרי אלו מצטרפין כשהוא תורם תורם מכאו"א שאין תורמין ממין על שאינו מינו. חצי קב חיטים ות"ק שעורים וחצי קב כוסמין נוטל מן הכוסמין. ונראה דזהו הטעם דה' רביעיות קמח חייבין בחלה. ומיירי כגון מינין נושכין כולן זב"ז שכ"א נושך בשני המינים משו"ה ברישא תורם מכל מין ומין כיון שהשניים האחרים מחוייבין בלא השלישי. אבל בסיפא

דבעי כולהו לצרף נוטל מן הכוסמין שעיסתו דומה לשניים וכו', עכ"ל.

ונפקא לן מינה שעיסת קב חיטין הנושכת בקב כוסמין מפריש מן החיטין על שניהם או מן הכוסמין על שניהם. ופסקו השו"ע שכ"ד סעי' ד' וה'.

ונסתפקנו בעיסה חמשת רבעים מן החיטין הנושכת בפחות מכשיעור מכוסמין, שכתב הט"ז (סק"ג) שגם הם מצטרפין בסדר האמור, אם ניתן גם לתרום מן הגדולה על הקטנה או להיפך. (עי' ערוה"ש וחלת לחם).

ועוד יש לדון בעיסה קב חיטין וקב כוסמין הנושכות שאמר הר"ש שניתן בהם להפריש גם על שאינו מינו, האם יכול להפריש עליה מעיסה אחרת של חיטין ה' רבעים או רק מינה וביה. וכן אם יכול להפריש מינה על עיסת ה' רבעים חיטים.

והנה מדברי הר"ש למדנו שעיסה קב וקב מחיטין וכוסמין הנושכין לא יקרא עוד שמה עיסת חיטין או כוסמין. וקורא להם שם חדש עיסת התערובת ולכן מכל צד ממנה יכול לתרום על כולה.

והנה יש לחקור בדין אין תורמין על שאינו מינו, האם הוא דין בתרומה שיהיה בה את שם השיריים בשביל להתירם. או שהוא דין שבשיריים יהיה שם המתיר.

ונפ"מ לענייננו בעיסת קב וקב שאם הוא דין במתיר שיהיה לו את שם השיריים יכול להפריש מהם על עיסת חיטין אחרת, אבל לא יפריש מעיסת חיטין עליהם שחסר לה את שם הכוסמין. אבל אם הוא דין בשיריים שיהיו משם המתיר יכול להפריש מחמשת רבעים חיטין עליהם, אבל לא מהם עליה.

וגם אפשר שצריך את שתי השמות במתיר ובשיריים, וכן נוטה דעת רבינו הרב מ"ש אויערבאך שליט"א, ולא יפריש מעיסת קב וקב על עיסת ח"ר ולא מח"ר עליה.

ומכאן נצא לדון במה ששאלנו בקטנה וגדולה, דהיינו בח"ר חיטין הנושכת בקב כוסמין, אם גם כאן יתיר ר"ש להפריש מן הקטנה או מן הגדולה על שניהן, שכתב הערוך השולחן בפסק (שכ"ד י"ג) וז"ל, ואם באחת יש כשיעור ואחת אין בה מצטרף כמו בשאין בשניהם כשיעור. ויראה לי דיפריש מאותה שיש בה כשיעור ויפטור גם זו שאין בה כשיעור וכו' אבל לא יפריש מזו שאין בה כשיעור לפטור על אותה שיש בה כשיעור דכיון דהיא לא צריכה לה לא נפטרת בהפרשת זו שאין בה כשיעור, ע"כ לשונו. ומנין יצא לדין זה אי לאו שהבין בחקירתינו הנ"ל בקב וקב כהצד השני שהוא דין בשיריים שא"א להתירם במין אחר ונתחדש שיש לעיסה את שתי השמות, ויוכל אף להפריש עליה מח"ר חיטין. ופסק בגדולה וקטנה שאף שנתחדש בקב וקב שיש להם את

שתי השמות זהו דווקא בקב וקב שכ״א נצרכת לשניה להשלימה לכשיעור אבל בקטנה וגדולה הגדולה לא צריכה לה וע״כ אין לה את שם הקטנה. ולכן כתב שיפריש מן הגדולה על הקטנה כיון שלקטנה יש את שם הגדולה. וא״כ הוא גם יסבור בקב וקב דלעיל שיכול להפריש מח״ר חיטין עליה אבל לא ממנה על ח״ר חיטין, וכהצד השני שהשיריים צריכים שיתיר אותם מינן. ודלא כדמסתבר לן שעיסת תערובת תפטור עיסת ח״ר שלדברינו יפריש מן הקטנה שיש לה את שתי השמות ונפטרה הגדולה.

ובתוספתא דמייתי הר״ש הנ״ל ׳קב חיטין קב שעורין קב כוסמין הרי אלו מצטרפין כשהוא תורם תורם מכאו״א שאין תורמין ממין על שאינו מינו׳, והובא בשו״ע סעיף ד׳. ועי׳ בש״ך שכתב שכיון שקב כוסמין עם החיטין יש בהם כשיעור ואין צריכים לשעורים חשוב אינו מינו ואין מפרישין מזע״ז ואף לא מן החיטים מהאי טעמא. ונראה שסבר הש״ך שאין תורמין מן הקטנה על הגדולה, אבל גם לא מן הגדולה על הקטנה.

וביותי בספרים ומצאתי בביאור הגר״א על הירושלמי שכתב על הברייתא הנז׳ המובאת בפ״ד הל״ב: תורם מכאו״א פירוש מן החיטים והשעורים, או מן הכוסמין, ולא הלך בדרך הש״ך. ונראה לי לבאר שדעת הגאון שקב וקב דומה לנידון דידן של גדולה וקטנה שהחיטין והכוסמין לא צריכים לשעורים והשעורין צריכים להם, ומכיון שסבר שבגדולה וקטנה יפריש מאיזה שירצה ודלא כדעת ערוה״ש לכן כתב שיכול להפריש מן הכוסמין על שניהם או משניהם על הכוסמין.

והנה בספר דרך אמונה (באור הלכה פ״ז ד״ה הרי אלו) כתב על דברי ערוה״ש: וצ״ע דלכאורה גם להפך יכול להפריש כיון דמצטרפת לשיעור הנ״ל כחד עיסה ומה בכך שהגדולה חייבת בפנ״ע מ״מ הקטנה חלק ממנה וצ״ע, עכ״ל. ואמנם לא מצינו שבקב חיטין וקב שעורין וקב כוסמין יחלוק הדרך אמונה על פסק השו״ע שיפריש מכל מין ממש. מ״מ ניתן לסייע לדבריו מהגאון הנז׳ שגם מדבריו משמע שאפשר להפריש מן הגדולה על הקטנה ומן הקטנה על הגדולה. [יש להדגיש שעל אף המובא בביאורי הגר״א על הירושלמי, לא כתב בביאור השו״ע שלו לחלוק על פסק השו״ע].

וא״כ לענין פסק, גם בנידון להפריש מן הנושכות על עיסת חיטים ומחיטים עליהן ששאלנו, דעת הדרך אמונה תהיה שלכאורה יכול להפריש כך וכך, וכמ״ש כן משמע מביאורי הגר״א. ואילו לדעת הש״ך יצא שאין מפריש לא מהם על הנושכות ולא מן הנושכות עליהם. ולערוך השולחן יוכל להפריש מחיטים עליהם אבל לא מן הנושכות על חיטים.

ב. דין עיסות בלולות

מעתה לענין יש לדון אף בעיסה בלולה מחיטין וכוסמין, אם יכול להפריש ממנה על עיסת חיטין או מעיסת חיטין עליה.

שכבר הזכרנו את הירושלמי פ״ד הל״א ׳מה בין הנשוך לבלול׳ וכו׳, דמשמע שצירוף נשיכה הוא רק מספק ואלו בלול הוא צירוף ודאי.

ומה שיש לדון הוא שבבלול היה צריך לילך אחר הרוב ונבטל המיעוט, ולכן בעיסה המעורבת שמה כשם רוב שבה. וזה מצאתי בביאור שבאר הדרך אמונה בפסחים (נ:) שכתוב שם בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא וכו׳ אמר רב אשי חזינן אי רובן אורז אכלי לא ניכלה זר באפייהו ולא יבטל מנהגן דילמא משתכחא תורת חלה מינייהו. ואי רובן דגן אכלי ניכלה זר באפייהו דלמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב. דהיינו נבטל מנהגם בפניהם שלא יבואו להפריש מאורז על חיטין ולהפך, והוא מחיוב על הפטור. וקשה למה ליה למימר מן הפטור על החיוב הרי הוא טעות נוספת שלהם דאין מפרישין ממין על שא״מ. וכך שאלו בתוס׳. ותירוצם דחה תורי״ד. וגם למאירי יש דרך בזה ועי׳ מהר״ם חלאוה. אבל הניחו לדר״א מן השמיים שכתב דהחשש הזה דמן הפטור על החיוב יהיה בעיסת אורז שמעורב בה דגן בנותן טעם, שנפסק שהדגן גריר לאורז וחשיבא כאילו כולה דגן וחייבת בחלה, ולכן חשיבא כעיסת חיטין. אבל לדעתם שגם אורז הוא בר חיובא בטלים החיטים ברוב וחשיבא עיסת אורז. ולדעתם בכזה אופן אם יפריש מאורז על זו ומזו על האורז הוה מב״מ, אבל להלכה שטעם דגן גורר את האורז כיון שהאורז הוא מן פטור הו״ל מן הפטור על החיוב.

ולמדנו שטעם חיטין גורר לאורז וחשיבא כולה חיטין, אבל טעם חיטין בכוסמין כיון ששניהם בני חיוב לא גוררין אלא בטלים ברוב כוסמין וחשיב עיסת כוסמין לכל הדינים ויכול להפריש ממנה על כוסמין ומכוסמין עליה. אבל ממנה על חיטים ומחיטים עליה כו״ע יודו שאין מפרישין דהם כלאים זה בזה.

הרב יעקב הורוביץ

בירור בענין חיוב הפרשת חלה באפיית המצות

סימן א׳: בדין הפרשת חלה במצות מכונה

הנה, יש להקדים דמצינו בדין הפרשת חלה דהעושה עיסה ע״מ לחלק הרי״ז פטורה מחיוב הפרשת חלה וכדאיתא בשו״ע יו״ד (סי׳ שכו ס״ב). ומקור הדין במתני׳ מסכת חלה (פ״א משנה ז׳) נשים שנתנו לנחתום וכו׳ פטורה מן החלה. ובירושלמי אמרו בשם ר׳ יוחנן שהטעם דפטורה משום דהעושה עיסה לחלקה בצק פטור מן החלה. והקשו עליו מהרישא דנחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה. ותירץ שנחתום אין הדבר תלוי בדעתו, דשמא ימצא לקוחות והוא חוזר ועושה אותה עיסה. ופירש ר״ש כלומר שלא יחלק אם ימצא קונים.

ומבואר בזה: א. דיש פטור מיוחד שאע״פ שעשה עיסה כשיעור חיוב הפרשת חלה, אבל כל שעושה עיסה ע״ד לחלק לחלקים קטנים שלא יהיה בהם שיעור הרי״ז פטור. ב. בנחתום אף שבמחשבה פשוטה יש לו תוכנית לחלק, מ״מ כיון ששייך שלא יגיע לידי חלוקה חייב.

והנה, היה מקום לומר דמה שנחתום חייב, זהו דין ודאי מדרבנן, אבל מדאו׳ אכתי הרי״ז ספק, דהרי ישנו צד גדול שיבוא לידי חלוקה.

אבל האחרונים (חזו״א ועוד) נקטו בפשיטות דחייב ודאי מה״ת. וגדר הדבר: דכל שלא ברור שיבוא לידי הפטור דחלוקה פחות משיעור, הרי״ז עומד בחיובו.

ונבוא לברר גדרי דין הפרשת חלה במצות מכונה.

הנה, במצות מכונה יש ב׳ אפשרויות:

אפשרות א׳: מפעל שאופים בו מצות לצורך כלל הציבור.

אפשרות ב׳: שיש בני חבורה שבאים ואופים בזמן מסוים לצורך בני החבורה.

באפשרות א׳, שנעשה לצורך שיווק לכלל הציבור [שהרגילות היא שמפרישים מכל עיסה ועיסה בעודה בצק] פשוט שיש חיוב גמור, שהרי בכל עיסה יש בודאי שיעור של חיוב הפרשת חלה. ומצד הפטור דע״מ לחלק ל״ש כאן מתרי טעמי: א. שזהו ממש הדין המבואר בנחתום וכנ״ל, שכיון ששייך שלא יתחלק לחלקים קטנים, הרי״ז חייב וכמשנ״ת לעיל. ב. דפטור דע״מ לחלק

זהו דוקא בע״מ לחלק בעודו בצק, אבל ע״מ לחלק לאחר אפיה אינו פוטר וכדפסקו הט״ז והש״ך וכן הגר״א.

באפשרות ב׳, באפיית מצות מכונה של חבורה, ג״כ חל חיוב הפרשה בעיסה שיש בה כדי שיעור חיוב הפרשת חלה. ומצד הנידון דעשויה לחלק: הנה, כאן לא שייך לומר את הסברא של נחתום דשמא לא יבוא לחלוקה, כיון שבני החבורה נמנו והסכימו ביניהם כמה כל אחד מקבל מהמצות. אבל שפיר י״ל דיש חיוב הפרשה מהטעם השני - שע״מ לחלק אחר אפיה אינו פוטר, ולכן יש להפריש חלה בברכה.

סימן ב׳: במצות עבודת יד

הנה, יש להקדים בדין צירוף לחיוב הפרשת חלה, וכדלהלן.

העושה שתי עיסות ובכל אחת יש פחות מכשיעור, מהני לצרפם לכשיעור ע״י שנוגעות ונושכות זו בזו, ונושכות היינו שאם בא להפרידם נתלש מזו לזו. וצריך שיהיו מאותו המין, ואכמ״ל.

וישנו צירוף נוסף - ע״י צירוף סל. והמקור לזה במשנה במסכת חלה (פ״ב מ״ד) דר׳ אליעזר אומר שהרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה, וקיי״ל כוותיה כמבואר בגמ׳ בפסחים (מ״ח:), וכן נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ תנ״ז סע׳ א׳, וביו״ד סי׳ שכ״ה סע׳ א׳).

ועוד אי׳ בגמ׳ בפסחים (שם) ספק במניח בטבלא שאין לה שפה אם מצטרף או לא, ועלה בתיקו. וקיי״ל לקולא בדרבנן, ולפיכך בזה״ז דאף בא״י חיוב חלה מדרבנן (כמבואר בסי׳ שכ״ב סע׳ ב׳), פטור מהפרשה אף בא״י, וכדנפסק בשו״ע (סי׳ שכ״ה סע׳ א׳), וכמבואר בש״ך (סק״ב) ובי׳ הגר״א שם.

ונבוא לברר דין הפרשת חלה במצות עבודת יד.

הנה, הנידון שלפנינו הוא באופן שהעיסות קטנות שאין בכל אחת שיעור חיוב לחלה [דאם באופן שיש בכל עיסה שיעור חיוב, יש לומר דודאי מתחייב בחלה וכמשנ״ת כבר לגבי מצות מכונה]. אולם לאחר שמוציאים את המצות מהתנור, אפשר לעשות צירוף סל [וכפי ששמעתי שבהכשרים המהודרים מקפידים לעשות צירוף סל לאחר האפיה] ובאופן שיש היקף מחיצות מסביב לשולחן שמניחים עליו את המצות. ויש לברר אם בצירוף סל יש פטור דע״מ לחלק. דהנה, בסברא יש לדון דפטור זה נאמר דוקא בחיוב של עיסה, דכיון שעשוי לחלק, זה מגרע שלא יועיל מה שכעת זו עיסה גדולה, אבל בדין צירוף סל שהככרות בלא״ה חלוקים, בזה לא איכפ״ל שעשוי לחלק. וכבר דנו בזה התורת לחם ותורת הארץ, וכן בשו״ת ארץ צבי כתב דבצירוף סל ע״מ לחלק פטור מחלה - הובא בשו״ת מנחת יצחק (ח״ח סי׳ מ״ב).

ולמעשה: נראה שההכרעה בכה״ג דיפריש בלא ברכה.

ושמעתי שהמנהג המקובל להפריש חלה ע״י צירוף סל ולברך. והסברות בדבר:

א. שיש את הנידון הנ״ל, שבצירוף סל יתכן שלא אומרים את הפטור דע״מ לחלק.

ב. הנה, באופן שהאפיה נעשית לצורך מכירה לכלל הציבור ודאי של״ש בזה הפטור דע״מ לחלק, דהוי ממש דומיא דנחתום וכמו שהתבאר לעיל בענין מצות מכונה. ולפי״ז באפיה של חבורה שנעשית לצורך בני החבורה לכאו׳ כאן לא שייך לומר את הסברא שאמרו בנחתום שלא יבוא לידי חלוקה, שהרי סיכמו ביניהם כמה כל אחד מקבל מהמצות. אולם שמעתי סברא מאחד הת״ח שכיון שאין כאן ברירות לומר שיש כאן כדי לחלק אח״כ, כי ישנם כאלו שלוקחים מהמצות בשיעור שיש בו כדי חיוב הפרשת חלה, א״כ שפיר י״ל דחייב בחלה שזה כעין הסברא שיש בנחתום, שאף שבדעתו לחלק מ״מ חייב כי יש צד שלא יבוא לידי חלוקה.

הרב יעקב ישראל טופיק

ביסוד דין הפרשת חלה דבעלת הבית

בתרומת הדשן בסימן קפ״ח מביא שאלה: אשה בעלת הבית, לשה לה המשרתת שלה עיסה, והלכה לחוץ קודם שהפרישה חלה, וקודם שחזרה נתחמצה העיסה כל צרכה, שאם תשהה עוד שלא תאפה תתקלקל העיסה. ובשביל כך רוצה המשרתת להפריש החלה בלי רשות בעלת הבית, שרי למעבד הכי או לאו.

ומשיב התרומת הדשן - יראה דשפיר למעבד הכי, דכיון דמתקלקלת העיסה זכות היא להבעלת הבית, וזכין לאדם שלא בפניו, וקי״ל זכיה מטעם שליחות איתרבי. ולענין תרומה רבי שליחות מ״אתם גם אתם״. וה״נ המשרתת נעשה שלוחה אפי׳ שלא מדעתה מטעם דזכות הוא לה. ואפי׳ אם אין כאן אלא חשש קלקול העיסה [דהיינו שלא ודאי תתקלקל] אמרינן דזכות היא לה, כיון דרגילות היא לפעמים שבעלת הבית נותנת רשות למשרתת להפריש חלה, אפי׳ בפניה.

ובסוף דברים מקשה התרומת הדשן מהגמ׳ דב״מ (כב.), כיצד התורם שלא מדעת תרומתו תרומה וכו׳, הרי שמצאו ואמר לו כלך אצל ב״ה, לא שויה שליח, לא משום דבעי שלוחכם דומיא ד״אתם״ מה ״אתם״ לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם. אלמא אע״ג דידעינן בתר הכי דניחא ליה במה שתרם אפ״ה לא הוי שליח כיון דמעיקרא לא לדעת הוי.

ומיישב - לא דמי כלל דהתם בשעה שנעשה שליח לא ידעינן כלל דניחא ליה אלא אח״כ שמעינן מיניה או דחזינן מיניה דניחא ליה. ובעינן למימר דלמפרע הוי שפיר שליח, הא לא מהני משום דבעינן למידע בשעה שנעשה שליח דזכות היא וניחא ליה, וכה״ג הוי דומיא ד״אתם״, דאנן סהדי אי הוי הכא הוה ניחא ליה. אבל היכא דבשעה שנעשה שליחות לא ידעי לן לא הוי דומיא ד״אתם״.

מבואר א״כ בכל התשובה שהאפשרות היחידה שתוכל המשרתת להפריש חלה זה מדין שליחות, ואפי׳ שיש אנן סהדי.

ובאמת יל״ע טובא בענין הזה - דבתחילת דבריו התרומת הדשן נקט ׳אשה שהיא בעלת הבית׳, וצריך להבין מה טעם הדגיש כן, וביותר שלכאו׳ היא לא בעלת הבית אלא בעלה.

ובאמת יש לדון מאיזה טעם יכולה כל אשה להפריש חלה. לכאו׳ באמת הרי היא לא בעלת הבית דהכל שייך לבעלה, האם כל מה שיכולה זה מדין שליחות, ולפ״ז צריך למנות אותה כל פעם להיות שליח. ואם לא ימנה אות לשליח שלו לא תוכל להפריש. ואם נאמר שזה מדין זכין, מנ״ל שיש כזו אפשרות להיות שליח או לזכות לאדם שהוא בעצמו יכול למנות השליח וזה בידו ואפי׳ הכי אינו ממנה לשליח. שהרי גם במקרה שהוא יודע שאשתו מפרישה חלה נצטרך להגיע לדין זכין או שליחות. ומניין שבאופן שהוא יודע ושותק ואינו ממנה או מגלה דעתו, ג״כ יכולה להפריש, אולי בכה״ג לא נאמר זכייה, דאם בידו למנותה שליח ואינו ממנה זה עצמו סתירה לזכין.

ועוד לכאו׳ לפי״ז יל״ע בכל מיני מצבים שבהם לכאו׳ לא תוכל להפריש חלה. כגון - אם כל מה שצריך להפריש זה מספק לחומרא, אולי אין עליה דין הפרשה דכל הלחומרא זה רק על בעה״ב. וגם אולי לא ניחא ליה שתפריש לחומרא.

ועוד - שהרי דכל הנידון של התרומת הדשן - שדן האם המשרתת תוכל להפריש או לא, הוא האם זה זכות לבעלת הבית או לא, אבל אם להדיא תגיד לה בעלת הבית שתפריש זה פשוט לתרומת הדשן שתוכל להפריש ולהיות שליח. ויש להבין הטעם, שאם כל מה שהיא עצמה יכולה להפריש זה מדין שליחות, הרי במרדכי בקידושין מביא בשם הקדוש מדרוש שמילי לא ממסרן לשליח, ולכן אם השליח לקידושין ירצה למנות שליח אחר לא יוכל דמילי נינהו ולא מימסרן לשליח. ורע״א מעמיד שגם לאלו שחולקין עליו, מ״מ לכו״ע שליח אינו עושה שליח דמילי. א״כ הכא בהפרשת חלה מילי נינהו ואיך תוכל הבעלת הבית לעשות המשרתת שליח, אם כל מה שהיא עצמה יכולה זה מדין שליח, הרי מילי לא מימסרן לשליח.

וגם אם זה מצד זכין לכאו׳ לא יועיל, חדא דצריך שיהיה זכות לבעל הבית ומנ״ל דזכות לו בשעת הפרשה, דלמא רוצה הוא שדווקא אשתו תפריש ולא יהיה שליח אחר. וגם אם יגיד אח״כ לא יועיל, כמו שכתוב בפוסקים, שאם בשעת מעשה לא ידענו אם זה זכות או חובה לא יועיל שאח״כ יגיד לנו שהיה לו זכות.

ועוד, מניין ששייך לעשות זכין אם בגדרי שליחות לא שייך לעשות זאת. הרי כיון דזכיה מטעם שליחות וכמו שכתב התרוה״ד, ושליחות לא שייך לעשות דמילי נינהו ולא מימסרן לשליח. איך יוכל לעשות ע״י זכין.

ובאמת היה אפשר לדחוק דהתרומת הדשן דיבר בכה״ג שאין בעל הבית חוץ ממנה, וכמו שמדגיש בתחילה, אשה שהיא בעלת הבית. ואין נראה דזה מישב את התרוה״ד אבל מה נעשה אנן בכל הפרשת חלה.

והיה אפשר אולי לומר, דסיבת וצורת ההפרשה אינה מדין שליחות באשתו, אלא על דרך שליחות דאשתו כגופו, דודאי בעינן ניחותא דבעל הבית עצמו כדי שתוכל להפריש חלה. אלא דמעשה ההפרשה אינו בתורת שליחות אלא בתורת אשתו כגופו. וכמו שיד פועל כיד בעה״ב ויד עבד כיד רבו, זה יותר משלוחו של אדם כמותו, וכדמוכח בגמ׳ דב״מ ר״פ השואל, לענין ספיקות הגמ׳ בדין בעליו עמו, דזה כמו שהוא עושה את המעשה ברשותו של בעל הבית, ה״ה אשתו כגופו היא קשורה לרשות של בעה״ב, וכשבעה״ב מעונין הפרשתה כהפרשתו.

וממילא מצד מילי אין חסרון שתוכל לעשות שליח נוסף, דהרי הוא כמו שבעה״ב עושה. אבל עדיין קשה שצריך את הניחותא שלו ומנ״ל דניחא ליה. ואם נאמר שמצד זכין, יתיישב רק המקרה של התרוה״ד שהעיסה הולכת להתקלקל, אבל בעלמא לפי״ז לא תוכל לעשות שליח דמנ״ל דניחא ליה.

ועוד יל״ע - בהרבה בתים ב״ה יש בנות גדולות שעוזרות ועושות במלאכה, ומה הדין אם תרצה להפריש חלה לכאו׳ לפי״ז תצטרך מינוי שליחות, דפה אין טעם דאשתו כגופו.

א״כ יוצא שקשה מה גדר הפרשת חלה של האשה. וכן מה הטעם דיכולה למנות שליח נוסף. והרי לפי התרומת הדשן זה גמ׳ מפורשת ביבמות ר״פ יש מותרות דיכולה לעשות שליח - לימד על נשואת בת ישראל שנותנת רשות לתרום תרומת מעשר. ולומדים מ״אתם וביתכם״ ומקיש ביתכם לאתם, ומכאן מוציא התרומת הדשן דה״ה לענין תרומה גדולה וחלה דיכולה לעשות שליח, והשאלה איך תוכל.

ונראה פשוט, דהתורה נתנה כח לאשה כבעל הבית לענין הפרשת חלה, דהיינו שהעיסה מחולקת לחלק הממוני, ולמצות ההפרשה שזה בעצם גשמי ורוחני. ואכן הבעה״ב בעלים על הממון, אבל על מצות ההפרשה התורה נתנה גם לה כח בעלים. דהרי אם כל הכח שלה להפריש יונק מהבעל למה הוצרכו ללמוד מפסוק שגם היא תוכל לעשות שליח, כפי שדרשו ״אתם וביתכם״ דמקיש ביתכם לאתם, הרי כבר מבואר בגמ׳ גמ׳ בב״ק (מ״א) שיש שליחות, אבל מה צריך פסוק חדש. מוכח וזה מפורש א״כ, שצורת וסיבת ההפרשה שלה זה סיבה עצמית מצד עצמה בלי שום יניקה מהבעל. אלא דהתורה נתנה לה כח, שכמו שיש לו כח, יש גם לאשה כח, שהיא בדרך כלל כנראה המתעסקת בהפרשה, ולכך התורה נתנה לה דין בעה״ב לענין הפרשה.

אמנם הממון הוא לא שלה, אבל על הממון שלו יש לה כח להפריש חלה דהיא גם בעה״ב לענין זה, ולא נצטרך שליחות לענין הממון, דעל אף שלא שייך לה הממון לא יצטרך לעשותה שליח, דסגי בגילוי דעתו שלא יעכב. והגילוי דעת הזה לא נצרך כל הפרשה מחדש, אלא זה גילוי דעת כללית שהיא

זו שעסוקה בהפרשה והוא מסכים לכך באופן כללי. ולאחר שניתנה לה הרשות להפריש מצד הממון, וממילא יש לה כבר כח לעשות ככל שמבינה בצורת ההפרשה. וגם אם תחפוץ לעשות שליח תוכל, דהיא בעה״ב גמור לענין הפרשה. וה״ה בתו וכל בני ביתו ד״אתם וביתכם״ זה לכאו׳ גילוי על כולם. ועכ״פ צריך שלבעלת הבית היה ניחא, כי היא הבעה״ב על ההפרשה, כי היא בדרך כלל המתעסקת בכך.

ולכן במשרתת, אם בעלת הבית עושה אותה שליח פשיטא דמהני. וכל הנידון כשלא נמצאת, וצריך את הניחותא של בעלת הבית. וזה מדין זכין, האם מהני או לא. ובזה יש חילוק האם ודאי ניחא לה או לא.

ואם באמת יש ספק אם זה חובה לבעל הבית, לא תועיל הפרשה שלה, דמצד הדיני ממונות יהיה מעכב עליה. וגם אם יגיד אח״כ שהיה ניחא ליה, לא יועיל דבעינן דבשעת ההפרשה נדע.

והנה, א״כ לכאו׳ המהלך הזה יסביר היטב את התרומת הדשן, שהרי התרומת הדשן דן במשרתת שמפרישה שלא מדעת בעלת הבית שיועיל מעשה ההפרשה מצד זכין ושליחות, כי היא באמת בעלים על ההפרשה.

אבל יל״ע טובא על התרומת הדשן, דאחר דנתבאר היטב שהיא בעלים מהתורה על מעשה ההפרשה, למה צריך להגיע לשליחות וזכיה. הרי יש גמ׳ מפורשת שאומרת דיד פועל כיד בעה״ב. שזה מדין ידו כידו וכרשותו דמיא. וא״כ למה צריך להגיע לשליחות. וגם קשה לתרומת הדשן שאם זה מצד שליחות יש גמ׳ אחרת לא כך. ואם נגיד שזה מצד יד פועל כיד בעה״ב, והרי המשרתת הזאת לא גרעא מפועל עכ״פ. ואפי׳ אולי יותר מכך דיותר דמיא ליד עבד כיד רבו, שזה מועיל הרי אפי׳ במקום בעלים לגבי בעליו עמו. א״כ למה שלא יועיל כאן, ובפרט כשזה זכות שהולכת העיסה להתקלקל. אבל גם כשלא הולכת להתקלקל כיון שהיא כיד בעה״ב וכאילו בעה״ב עושה את ההפרשה, איזה חסרון יש במעשה הפרשה דידה, ולמה צריך להגיע לשליחות וזכין.

ועוד קשה, שאם בעלת הבית יכולה להפריש רק מדין שליחות של הבעל, וזה נותן גם כשליחות על הממון, אז כיום הכח להפריש אצלה, וקשה שנגיד יד פועל כיד בעה״ב, ואז גם לא יהיה חסרון של מילי, דידו כידו ממש, וכאילו בעה״ב עושה זאת.

אבל אם כדברינו שכח ההפרשה שלה זה מדין בעל הבית עצמו דהתורה נתנה לה כח בעלים לענין הפרשת חלה, וזה רק על המצוה אבל לא על הממון, אלא שכמו שביארנו שעל הממון סגי שהוא מסיר את העיכוב שלו בכך שמאפשר לה תמיד להפריש. אז כל זה שהתורה נתנה לה זכות זה רק לה ולא שייך להגיד על כך יד פועל כיד בעה״ב, דהיא שדרכה

להפריש ניתן לה כח. וממילא אפשר שעל כזה גדר לא שייך כיד בעה״ב, דניתן לה כח בעלים להפרשה, שיכולה להפריש או למנות מישהו אחר. אבל כשלא יודעת בכלל מהמקרה, איך יהיה כיד בעה״ב. ולכן צריך להגיע כשהיא לא יודעת לזכין ושליחות.

שוב הראני מו״ר הגה״ג ר׳ מאיר שמחה אויערבאך שליט״א אשר תחת כנפיו אנו חוסים ושותים מימיו המתוקים שמאירים את עיננו בכל סוגיא וענין, שה״מעדני ארץ״ - אומר כדברינו - יעוי״ש (בהל׳ תרומות פרק ד׳ הל׳ י״ב) שמביא מהמל״מ והקרית ספר שלמדו ברמב״ם דאשה נשואה שיכולה לתרום הוא משום דחשובה כשליח דבעל. ואז הוא מוכיח שלפי״ז שליח עושה שליח בתרומה יעוי״ש. וכן לפי״ז אם תתרום מן הרע על היפה אין תרומתה תרומה כיון דמהני רק מדין שליחות.

אבל מביא המעדני ארץ מהמאירי דאף מן הרע על היפה תרומתה תרומה. ונביא את הנוסח: גם צ״ע דמ״ט לא נאמר כיון דמה שאשה נשואה מפרשת תרומה גמרינן מקרא ד״אתם וביתכם״ שתחשב ממש כבעה״ב ולא כשליח, וכדחזינן דבנוגע להפרשת חלה העדיפו חכמים כח האשה מהאיש. וכמו״ש בשבת ל״ב מפני שהיא אבדה חלתה של עולם. וא״כ אע״ג דבתרו״מ פשוט הוא שאין האשה יכולה למנוע את הבעל מהפרשה אבל מ״מ מ״ט לא תוכל גם היא להפריש כמנהג בעלים. ויעו״ש עוד בהל׳ זו. ועכ״פ זה היסוד שתרומתה והפרשתה כבעלים ממש, והדברים נפלאים.

[ועוד יש להוכיח כדברינו דהטור ביו״ד סוף סימן שכ״ח - מביא דין שאם הגבל הפריש בלי רשות הוי חלה. ויעוי״ש שמתקשים מה ההסבר בכך. והב״י באמת נראה שלא מסכים עם זה . ולדברינו יותר ניחא, דכיון דהטעם לכך שיכולה אשה להפריש מ״אתם וביתכם״ דגם לאשה יש דין בעלים, כיון דהיא רגילה בכך, א״כ אף גבל הרגיל בכך יוכל להפריש כיון דהוא עוסק במלאכתו בכך ורגילות להביא לו, וממילא אף הוא נכלל ב״אתם וביתכם״].

ושוב ראיתי בבאר יצחק ביו״ד סימן כ״ח ענף ו׳ - שדן איך האשה יכולה לעשות עוד שליח, והרי אין שליח עושה שליח במילי, ולכן הולך גם במהלך הזה: ויותר יש לנו לומר דנחשבת לבעלים וכו׳ לכן כיון דנתברר דאשה יכולה לעשות שליח דיליף מ״אתם וביתכם״ משום דהתורה עשתה אותה בתורת בעל דבר וכו׳, ולפי״ז יכולה לשאול על תרומתה שתרמה משום שיכולה להתיר נדרה שנדרה מצד עצמה ולא בתורת שליחות, עכ״ל. והדברים מאירים מאוד.

מדרש ציון

חבורת
ירושלמי (זרעים)

הרב מרדכי עמנואל
ראש החבורה

ראש השנה של שביעית

שלוש שיטות בראשונים

אימתי הוא ראש השנה של שמיטה?
רש"י בתחילת מסכת ראש השנה כותב: א' בתשרי הוא ראש השנה לשמיטין ויובלות - שאסור לחרוש ולזרוע מראש השנה מן התורה.

האם א' תשרי הוא גם ראש השנה של הפירות?

השל"ה הק' פוסק שלגבי פירות בשמיטה, ט"ו בשבט הוא ראש השנה שלהם כמו לגבי מעשר, וכן כותב **רבנו חננאל** בראש השנה (טו ע"ב) שבנות שוח שחנטו קודם ט"ו בשבט נוהגים בהם דין שביעית בשנה השניה, אבל מה שחנט קודם ט"ו בשבט של שביעית מן השישית הם חשובים ומותרים בשנה הראשונה וכו'. גם **ספר הערוך** בערך בנות שבע כותב שט"ו בשבט הוא ראש השנה לפירות האילן בשביעית.

הריבמ"ץ, הר"ש והרא"ש בפירושם למשנה בשביעית (פרק ב משנה ה') מביאים מהתורת כהנים (פרשה א, ד) 'כיון שיצאת שביעית מותר אתה לעשות מלאכה בגוף האילן, אבל פירותיו אסורות עד ט"ו בשבט'. משמע שגם ראש השנה בתחילת שביעית הוא ט"ו בשבט, וכן פירשו מפרשי הספרא - תורת כהנים, רבנו הלל והחפץ חיים, שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן בשביעית. [אמנם הגר"א הגיה בדברי הר"ש, ומחק 'עד ט"ו בשבט', ואילו דברי הריבמ"ץ והרא"ש לא היו בפניו, וצ"ע].

ואילן לראב"ד ומיוחס לר"ש על הספרא, יש שיטה שלישית, שפירות שחנטו בשמינית עד ט"ו בשבט הרי הם כפירות שביעית, אבל ראש השנה של תחילת שביעית הוא א' תשרי.

הקהילות יעקב (שביעית סימן ד) מביא מרש"י בסוכה (לט ע"ב) שקדושת שביעית של לולב נקבעת לפי יציאתו מא' בתשרי, כי רש"י שם (בד"ה ומשני לולב) כתב 'דעל כרחך בחמשה עשר יום שמראש השנה עד החג לא גדל, וקיי"ל אילן בתר חנטה אזלינן ביה'. ומבואר שראש השנה של שביעית הוא א' תשרי.

ויש לדחות ראייתו מלולב לגבי פירות האילן, שהרי ט״ו בשבט נקבע על פי השרף שעולה באילן כאמור במסכת ראש השנה (דף יד ע״א רש״י ד״ה ׳אף כל׳), אבל עלי הלולב אינם גדלים מהשרף, אלא מעצם החנטה שלהם, כלומר יציאת העלים הם מתחייבים בדיני שמיטה, לכן ראש השנה שלהם הוא א׳ תשרי ולא ט״ו בשבט.

עוד יש להוכיח בדעת רש״י, שראש השנה לפירות אילן בשביעית הוא ט״ו בשבט ע״פ הסוגיה בראש השנה (טו ע״א), שם מובאים דברי רבה: אתרוג בת שישית שנכנסה לשביעית פטורה מן הביעור ופטור מן המעשר. לפי רבנו חננאל, הערוך והשל״ה וסיעתם, הכוונה שהאתרוג נלקט לאחר ט״ו בשבט. ומקשה אביי: פטורה מן המעשר אמאי? דאמרינן זיל בתר חנטה, אי הכי תתחייב במעשר? אמר ליה רבה: יד הכל ממשמשים בה ואת אמרת תתחייב במעשר. וכתב על זה רש״י: שכל שדות ופרדסאות הפקר הם בשביעית ואין אתרוג זה נשמר לבדו. עכ״ד. והנה, אם הכוונה שמיד אחרי א׳ תשרי האתרוג פטור ממעשרות, זה בלתי אפשרי, כי בתקופה זו בשנה עדיין אין תבואה של שביעית בשדות וגם במטעים לא גדלו פירות בקדושת שביעית, אלא בהכרח שלפי רש״י מדובר רק לאחר ט״ו בשבט, ואחרי ט״ו בשבט יוצאים פירות אילן חדשים ויש כבר בפרדסאות פירות הפקר ברמת הבשלה כזו או אחרת, והרבה הולכים לקוטפם. אבל אתרוג שדר באילנו משנה לשנה [שכל השנה יש לו כמה גלים של חנטה, גם לפני ט״ו בשבט של שמיטה], הוא היחיד שאינו קדוש בקדושת שביעית, כי חנט לפני ט״ו בשבט, ופטור ממעשרות כיון שאינו נשמר.

שיטת התוספות - מקשים התוספות (בראש השנה שם) על קושיית אביי, שהאתרוג יתחייב במעשר, שהרי המשנה בביכורים (ב, ו) סוברת שאתרוג דומה בשלוש דרכים לאילן ובדרך אחת לירק, שאחר לקיטתו עישורו, ואם כן, לעניין שמיטה הולכים אחר חנטה, ואילו לעניין מעשרות אחר לקיטה כירק, והאתרוג פטור ממעשר. ואם כן קשה, מהי קושייתו של אביי מדוע האתרוג פטור, הרי הולכים בו אחר לקיטה?! ונדחקים התוספות שאביי לא הקשה אליבא אותו מאן דאמר, אלא בשיטת רבי אליעזר שאתרוג דומה לאילן בכל דבר, ולכן עליו ללכת אחר חנטה ולהתחייב במעשר. מקושייתם משמע שברור שהמשנה בביכורים מדברת על ט״ו בשבט הן לגבי מעשר והן לגבי שמיטה, אבל אם נאמר שר״ה א׳ תשרי הוא גם ר״ה לאילנות בשמיטה, הקושיא של תוספות לא מובנת, שהרי רק לגבי ט״ו בשבט נאמר הדין במשנה בביכורים פרק ב משנה ו׳ שהולכים באתרוג כירק במעשרות, וכלל זה לא נאמר לגבי ר״ה של א׳ תשרי, שבו לעולם הולכים לפי חנטה, אלא בהכרח שגם תוספות סוברים שט״ו בשבט הוא ר״ה לאילנות בשמיטה.

וכן יש להניח, שט״ו בשבט קובע לעניין שמיטה, שהרי כל המחזור של שמיטה מחולק לשבע שנים, ואם נאמר שר״ה הוא בא׳ תשרי הרי אין שנה שלמה של מעשר של שנה שישית.

שיטת הרמב״ם

הרמב״ם בהלכות שמיטה (פרק ד׳ ה״ט) כתב: באחד בתשרי ראש השנה לשמיטין וליובלות, פירות שישית שנכנסו לשביעית, אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ראש השנה הרי הם מותרים. הרמב״ם בהלכות מעשר שני (פרק א הלכה ב) כתב: בא׳ בתשרי ראש השנה למעשר תבואות וקטניות וירקות, **וכל מקום** שנאמר ראש השנה הוא אחד בתשרי. מדייק החזון איש (שביעית ז, יג) שגם בהלכות שמיטה ראש השנה הוא א׳ בתשרי. אמנם על הרמב״ם קשות כל הקושיות שהקשנו, ובמיוחד מהספרא[א].

הסבר שיטת הרמב״ם ע״פ הסבר בנו רבנו אברהם, בספר 'מעשה נסים'

ונראה לבאר את היסוד לכך, באופן שיש כאן מחלוקת יסודית בין הרמב״ם לגאונים בהלכות שמיטה. שהנה נחלקו אביי ורבא בהיתר השקיה בשביעית. לדעת אביי, כיוון ששביעית בזה״ז דרבנן הותרה השקיה בשדה בית השלחין. יוצא שלפי אביי, השקיה וכל התולדות והמלאכות אסורות מן התורה כמו זריעה וזמירה.

רבא חולק עליו וסובר, שרק ארבע מלאכות - שתי אבות ושתי תולדות נאסרו והשאר מותרות. ואילו השקיה היא מלאכה דרבנן שהותרה בפסידא, וכן פוסק הרמב״ם כרבא.

רבי אברהם בן הרמב״ם בספר מעשה ניסים על ספר המצוות להרמב״ם משיב בתשובה ד׳ על שאלת רבי דניאל הבבלי, מדוע הרמב״ם מונה שני לוואים נפרדים: זריעה בשדה וזמירה בכרם, וכן בקצירה ובצירה הוא מונה שני לוואים לשדה ולאילנות, ואילו לגבי מצות שכחה בשדה ובכרם, למרות שבתורה מופיעות אזהרות נפרדות לתבואה ואילנות, הרמב״ם מונה אותן כלאו אחד בלבד. וזה לשון רבנו אברהם בתשובתו: ונאמר בזה, הנה ידוע כי הזמירה נישתוית לזריעה מפני שעניינם אחד, וכן הבצירה עם הקצירה, אפילו אם לא אמרו

א. הגאון הרב שלמה פישר בשו״ת בית ישי (סימן א) כתב שהטורי אבן מביא מחלוקת בירושלמי מהי מהות ט״ו בשבט. האם באמת נחשב א׳ תשרי לר״ה, אלא שבט״ו בשבט יצאו רוב גשמי שנה, ואם כן מתברר שמה שחנט לפני ט״ו בשבט יצא מגשמי שנה הקודמת. או שט״ו בשבט קובע בתור ראש שנה עצמאי שעברו רוב הגשמים, ומט״ו בשבט האילנות חונטים בחניטה חדשה. לדעת הרמב״ם יש לומר ששבת הארץ בשמיטה הוא עניין כללי לכל הצומח ולכן לכולם יש ראש השנה אחד, ואילו לצד השני ט״ו בשבט הוא זמן של התחלת עונה חדשה, ואם כן תחילת יצירת השרף הוא קובע גם לשמיטה שמתחילה בט״ו בשבט.

זה חז״ל, ההיקש מחייב כי יכלול זמירה וזריעה בלאו אחד, וקצירה ובצירה בלאו אחד, כאשר כלל בשכחה שכחת העומר עם שכחת האילן אשר נאמר בה לא תפאר אחריך, אבל היקש זה מופרך ובטל מנוסחת דברי חז״ל אשר הבאת להקשות מהם, וביאור זה כי ההיקש יכריח, כי לא תפאר אחריך הוא ממין ושכחת עומר בשדה, ואמנם נזכר לדמיון ולהתבונן כי נרמז הדין גם בזולת עומר השכחה, **ולא מצינו במאמרו יתברך בזית ׳לא תפאר אחריך׳ לפי דברי חז״ל תועלת אחרת זולת רמיזת הדין** גם בזולת שכחת העומר, ועל כן ראוי לכוללם במנין כאשר עשה ז״ל. **כי אין תועלת מחודשת נלמדת מהאזהרה הזאת.** אמנם אמרו יתברך ׳וכרמך לא תזמר׳ אחר אמרו ׳שדך לא תזרע׳ מצאנו מפורש לחז״ל שיורה כי אין זה בא לגלות על הדין הזה הראשון שנוהג גם בזולת מקומו, אבל להסיר מהמחשבה ההיקש עליו, ולזה באמרו שדך לא תזרע היה במחשבה ללמוד ממנו כל הדומה לזריעה כמו הזמירה והחרישה והנטיעה ודומיהם, אך כאשר שנה יתברך אחר זה כרמך לא תזמור הורה הדין כי נוהג הדין אך בשני מיני זריעה אלו באילן ובשדה, והעדר דמיונם בזולתם, כמו שביארו חז״ל לומר לך אהני תולדות מחייב אאחרינתם לא מחייב, וזה נוהג מנהג שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדים.... אמנם הכתוב כיון שלא תהי נלמדת מהזריעה, כי אם היתה נלמדת מהזריעה היו נלמדים, זולתם גם כן. אמנם כיון הכתוב להזכיר שניהם מובדלים **לתועלת היוצאת מהבדלם**, ולא שתלמד לזולתה הכרח להבדילם במנין, וזה ההיקש בבצירה ובקצירה, ולא נמצא דוגמתו באמרו ׳לא תפאר אחריך׳ אחר ׳לא תשוב לקחתו׳, והוא עיון דק והבן אותו מאד. עכ״ל רבנו אברהם.

מבואר בדברי רבנו אברהם ש׳כיון שלא תהי נלמדת מהזריעה, כי אם היתה נלמדת מהזריעה היו נלמדים, זולתם גם כן.. [**אלא**] **לתועלת היוצאת מהבדלם**׳, דהיינו שיש רק לימוד אחד שניתן ללמוד מהצמד של זריעה וזמירה והצמד של קצירה ובצירה, והוא שרק הצמדים עצמם אסורים מן התורה. אבל אם נאמר שיש שני ראשי שנים לשביעית: א׳ תשרי לשדה [זריעה וקצירה] וט״ו בשבט לאילנות [זמירה ובצירה], אם כן יש הבדל נוסף בין שדה לכרם, ולכן היה נחוץ להשמיעם כל אחד בנפרד, ואם כן, כל הלימוד שיש ארבע לוואים בלבד, לא היה מתקיים.

אמנם רס״ג במנין המצוות שלו, אינו סובר כרמב״ם, והוא מונה: ׳תגרע זרע וקציר בשביעית, ובשניהם ביובל׳. מבואר במינינו של הרס״ג, שהוא מונה כלוואים בשמיטה **רק שנים** - זריעה וקצירה, ואת הלימוד של רבא שיש ארבעה לוואים בשביעית, הוא אינו מונה בתור ארבעה לוואים במניין תרי״ג. אם כן לשיטתו אין קשר מוכרח בין דיני שדה בשביעית לדיני אילן. לכן צריך לומר, שלדעת הרס״ג ישנם שני ראשי שנים לשביעית: א׳ תשרי לעבודת הארץ, וט״ו

בשבט לאילנות, כמו שהיה נותן הדין לומר, שישנן שנים שלמות ומלאות. השנה השישית, השנה השביעית והשנה השמינית. ועל פי מהלך זה של רס״ג, שט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות בשמיטה, הולכים רבנו חננאל והערוך, ושאר הראשונים שהזכרנו.

דין עונת המעשרות והבאת שליש

שיטת הרמב״ם שראש השנה לאילנות בשביעית היא א׳ בתשרי, כוללת בתוכה דין נוסף, והוא שהשתייכות השנים של הפרי נקבעת ע״פ עונת המעשרות ולא ע״פ יציאת הפרי. לפי הרמב״ם, פרי שהגיע לעונת המעשרות שלו לאחר א׳ תשרי משתייך לשנה השביעית. יצוין כי על פי זה מובנים דברי רבה בראש השנה (טו ע״א) שכל הפירות שבפרדסאות מופקרות וראויות לאכילה כבר החל מראש השנה. אבל המנהג בארץ ישראל הוא שהולכים בתר חנטה שהוא יציאת הפרי, ודין זה אומר, שפירות החורף הם של שישית כי החנטה שלהם היתה לפני ראש השנה. אבל כאמור, מנהג זה, הוא בניגוד לדעת הרמב״ם. החזון איש (שביעית ז, יג) מתרץ שאלה זו, ע״פ מה שהוא מוכיח שעונת המעשרות היא בעצם הבאת שליש, ופירות ההדר הביאו שליש בגודל הפרי לפני ראש השנה. ראייתו של החזון איש היא מהלכות מתנות עניים (פרק ב׳ הלכה ז׳) שפירות אילן מתחייבים במתנות עניים ׳משהגיעו לשליש גמירתן׳. ומוכח שגם בפירות עונת המעשרות שלהם היא הבאת שליש.

אמנם לפי דברי רבנו אברהם בן הרמב״ם שהבאנו, בהלכות שכחה ומתנות עניים באילנות, כיון שלא התחדשה אצלם הלכה חדשה ששונה מהלכות לשו״פ בתבואה, גם כל דיני פירות האילן והתבואה שווים זה לזה, לכן גם בפירות האילן הולכים כמו דין תבואה, דהיינו לפי הבאת שליש גמירתן, ולא לפי סימני עונת המעשרות שלהם. לכן נקט הרמב״ם ׳שליש גמירתן׳ גם בפירות האילן. אבל בשביעית אין בשדה וכרם דין אחד, אלא יש מהם בתר עונת המעשרות, יש בתר גמר פרי, ויש בתר לקיטה, לכן יוצא שאין דין אחיד בשדות שילמד על דין פירות האילן.

זמירה בשאר אילנות

כתב הרמב״ם שאיסור זמירה נוהג בכרם ובשאר אילנות, והחזון איש (שביעית כא ס״ק טו) נדחק לומר בדעת הרמב״ם שרק על בציר של כרם נאמר אחד כרם ואחד שאר אילנות, ולא על זמירה בשאר אילנות שהיא אסורה רק מדרבנן. אבל לדברינו אי אפשר לומר כן, אלא כוונת דברי הרמב״ם כפשוטם, שזמירה בשאר אילנות אסורה מן התורה. והכרח לכך הוא, כי אם נאמר שיש חילוק בין כרם לשאר אילנות, הרי הדין נותן שהתחדשו חידושי דינים מדאורייתא

בשאר אילנות ביחס לכרם גפנים. וזה כאמור בלתי אפשרי, כי אין שום חילוקים בדיני כרם שלא קיימים בשדה ובתבואתה בדיני תורה.

לסיכום: התבאר כיצד שיטת הרמב"ם בדיני מלאכות דאורייתא של שמיטה אחודים זה בזה, מכח גזרת הכתוב של ארבעת המלאכות, וגם דין ראש השנה של שביעית אחד הוא בא' בתשרי, מכח איחוד זה.

אבל לדעת הגאונים והרבה מן הראשונים, ר"ה של שביעית הוא ט"ו בשבט. המנהג שנוהגים בארץ ישראל שר"ה של שביעית הוא א' תשרי ואילו לגבי קביעת השנים הולכים בתר חנטה שהיא יציאת הפרי שמתרחשת בערב שביעית, אינו כדעת הרמב"ם, כי בא' תשרי רוב פירות החורף טרם הגיעו לעונת המעשרות, שכפי שהתבאר אינה השלב של שליש גדילתן, אלא כפי עונת המעשרות שלהם.

הרב מרדכי עמנואל
ראש החבורה

בענייני זריעה וזמירה בשביעית

נאמר בתורה (ויקרא כה, ד) כי בשנה השביעית 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר'.

כאשר נבחן את מלאכת זריעה לעומת מלאכת זמירה, נמצא שיש הבדל משמעותי ביניהם. בעוד שדיני מלאכת זריעה אינם מופיעים בסוגיות העוסקות בדיני שביעית אלא נלמדים ממקומות אחרים כגון: שבת, כלאיים, הרי לגבי מלאכת זמירה יש התייחסויות רבות בסוגיות של מסכת שביעית עצמן.

זריעה

א. מה היא זריעה?

האם היא קליטה או עצם זריעת הזרע באדמה? בהלכות שבת מצינו שמותר לזרוע לפני שבת על מנת שהגרגיר ייקלט בשבת, אבל האם מותר לזרוע בערב שמיטה יעל מנת שיקלט בשמיטה, אין בזה דין ברור. באם נלמד הלכות שמיטה מהלכות שבת, הדבר מותר. אבל דעת הרס"ג (פירוש על התורה פרשת ויקהל בנספחים). שחלוקה שביעית משבת, כי בשבת האיסור על הפועל ובשביעית האיסור על הנפעל, כלומר הארץ צריכה לשבות, ואסור לגרום לה להצמיח בשמיטה. אבל החזון איש והרב קוק סוברים שגם בשביעית האיסור הוא על האדם לזרוע. אבל הר"ש בשביעית (פרק ט, א), מבאר את הפסוק 'הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו' כי כוונת התורה ב'נזרע' – 'משמע שתחילת גידול בעינן בשביעית', דהיינו שהחל הירק לגדול בשביעית, ואז חל עליו דין של גידולי שביעית. אם כן 'זריעה' בשביעית היא שהתחלת הגידול של הירק היתה בשביעית. לפי הר"ש זריעה בשישית על מנת שיגדל בשביעית נחשבת לזורע בשביעית.

ב. היכן זורעים?

בשבת עג ע"ב נאמר שהזורע בשבת על צונמא כלומר על סלע פטור. לגבי זריעה במים זורמים נאמר בתוספתא כלאים (פרק א) שהזורע כלאיים באמת המים פטור. אמת המים היא מים שזורמים באמה, אבל זריעה במים שבתוך בריכה יש לאסור. ויש לברר מה הדין של זריעת נבטים על משטח בטון במקום סגור שיש בו הרבה לחות וכתוצאה מכך יש השרשה של הגרעינים.

המשנה ברורה בהלכות שבת (סי׳ שלו) כותב בשם הרא״ש שאם יש בעליה עפר ורוצה בהשרשתן חייב. אבל בירושלמי מעשרות (פרק ה, א) וברמב״ם (הלכות מעשר א, יא), ניתן לדייק שבצלים שהשרישו זה בזה בקופה פטורים ממעשרות, והטעם, כיון שאינו רוצה בהשרשתן, אבל אם רוצה בהשרשתן כמו במקרה של נבטים והם נמצאים בקופות [ארגזים] גם בלי עפר הם חייבים במעשרות, ואם כן גם בשביעית אסור לזרוע נבטים כיון שרוצה בהשרשתן. אבל הרא״ש (בפירוש המשנה מעשרות ה, ב) פירש שבקופות יש עפר.

ואילו ברמב״ם הלכות שמיטה (פרק א, ו), כתב שמותר לזרוע זרעים כדי לבודקן בעציץ מלא גללים, משמע שלזרוע זרעים בעציץ עם אדמה וודאי שאסור.

ג. חיפוי זרעים באדמה

חיפוי הזרעים בשמיטה על ידי חרישה מפורש לאיסור מן התורה כמבואר במשנה במסכת מכות (פ״ג מ״ט, כא ע״ב) שיש חורש תלם אחד ועובר עליו בשמונה לאוין וביניהם, איסור מלאכה ביום טוב ובשביעית, ופירשו, שעובר באיסור זריעה על ידי שמחפה את הזרעים בחרישתו ביום טוב ובשביעית עובר משום זורע. ומשמע שדין זריעה ע״י חיפוי הזרעים בשמיטה הוא כדין זריעה בשבת ויום טוב.

ד. זרע ועקר את הזרעים

זרע בשביעית ועקר את הזרעים, האם תיקן את האיסור. בשבת לא מצינו שמתקן, רק באופה שיכול להוציא את העיסה מהתנור, אבל בזריעה עצם הזריעה אסורה, ואם כן גם בשמיטה אי אפשר לתקן את האיסור. אבל בתשובת הרמב״ם (סימן קיב) יש לכאורה תנאי שכדי להיחשב כזורע, צריך שהזרע יצמח קצת.

ה. זריעה בבית

הדין היחידי שמצאנו בזריעה שנאמר לגבי שביעית בלבד, הוא הספק של הירושלמי בערלה (א, ב), האם זורע בבית חייב. דכתיב ושבתה הארץ וכתיב שדך לא תזרע. ספק זה של זריעה בבית לא נאמר לזורע בשבת בבית כי הזורע בבית בשבת חייב. כלומר הירושלמי מסתפק האם בשביעית יש דין מיוחד של זריעה בבית. וקשה מדוע הירושלמי לא יפשוט שאלתו על זורע בבית בשביעית מכך שבשבת חייב על כך? וכן קשה, הרי בירושלמי במעשרות (פרק ה הלכה א׳) אומר ר׳ זעירא שאיכפלא שביעית לשבת, ואיכפלא פירושו שמדמים דיני שביעית לדיני שבת, וכן מובא בירושלמי שבצלים שהשרישו בעליה הרי הם בחזקתם למעשר ושביעית, אבל אם רוצה בהשרשה, נאסרים משום ספיחין. מפורש ששביעית נוהגת בבית או בעליה. וראה בשו״ת הרמב״ם (סימן קיד) בהקדמה של התשובה, שהרמב״ם כותב, שיש הרבה שאלות בתלמוד שאינן נכונות

כלל, שמקשים האמוראים על הלכות נכונות ואמיתיות.

ו. זריעה בשינוי וכלאחר יד

כתב האגלי טל (בפתיחה אות ג) שהזורע בשבת בשינוי או כלאחר יד פטור, אבל הזורע בשינוי בשאר איסורים, צריך שיהיה שינוי באיכות נפעל ולא בפועל בלבד. וקשה, הרי ראינו שלומדים דיני זריעה בשביעית מדיני זריעה בשבת, ומדוע שבשביעית יהיה אסור. ומתרץ האגלי טל שדין שינוי הוא גזרת הכתוב כי מלאכת מחשבת אסרה תורה ואין זה נחשב למלאכת מחשבת. ובמסכת שבת (צה) נאמר 'התולש מעציץ שאינו נקוב פטור', ופירש הרא"ש בתשובות (ד, ד) שעציץ שאינו נקוב הוא מקום שאין רגילים לזרוע בו - ולכן פטור, אבל הרמב"ם בתשובה (שו"ת סימן קיב) כותב, שרק תולש מעציץ שאינו נקוב פטור, אבל הזורע בעציץ שאינו נקוב חייב, והרמב"ם מנמק, שבזריעה מספיקה תחילת גידול ואין צורך שהגידול יגיע לתכליתו. וזה קשה על דברי האגלי טל שכתב כי שינוי בנפעל מועיל, כגון זורע בעציץ שאינו נקוב לא הוי איסור מן התורה. ועוד קשה, כי ראינו בירושלמי מעשרות (ה, א) שכל שרוצה בהשרשתן של הבצלים אסור לזרוע, אפילו אם זורע בעליה שהוי שינוי בנפעל, שהרי אין דרך לזרוע בעליה. וגם הזורע על ידי שהפיל מפולת על הזרעים או על הבצלים הוי שינוי בנפעל, והוי זרוע למעשרות (רמב"ם מעשר א, יא), וכן הסכים הרא"ש בתשובה (שם). ואם כן נחשב לזורע, אף על פי שהכיסוי הוא שינוי בנפעל. ועוד קשה, שהרי תולדות מלאכות הם או לפי המעשה או לפי התכלית, ובמלאכה שהדמיון לפי התכלית כגון: הזומר וצריך לעצים שחייב גם משום קוצר, הרי יש כאן שינוי בנפעל, ומדוע שיתחייב. וצ"ע.

ז. הנחת עציץ נקוב על הקרקע

כתב המשנה ברורה בהלכות שבת סימן (שלו ס"ק מד) שהמניח עציץ נקוב על הקרקע עובר משום נוטע מן התורה. ויש לעיין האם גם בשביעית המניח עציץ נקוב עובר משום זורע מן התורה. לפי מה שכתב האגלי טל (שם) לכאורה זה נחשב שינוי בנפעל, שגם בשבת וגם בשאר איסורים פטור, כי כך לא זורעים באדמה, שהרי איננו טומן זרע באדמה עצמה, ואם כן מדוע שיאסר הדבר בשבת ובשביעית. אבל לפי מה שכתב בחידוש הגר"ח [סטנסיל] בשבת (פא ע"ב), האיסור של זורע הוא יצירת החיבור של הזרעים או השתיל לקרקע, וזה האיסור של זורע בשביעית, או משום שגורם ליניקה של השתיל לאדמה. אם כן זה מהות מלאכת זורע, ולכן לא הוי שינוי מה שמניח את העציץ הנקוב על הקרקע.

זמירה

א. מה היא זמירה

הרמב"ם בפירוש המשניות כלאים (פרק ב) מפרש מהו כיסח - כריתת הענפים המסתעפים מן הצמח שאין

לצמח צורך בהם, כעין זמירת הגפן, תרגום לא תמר - לא תכסח. וכן פירש רס"ג בפירוש על התורה כי לא תזמר הוא הסרת הענפים המיותרים.

והרמב"ן במלחמות על סוכה פירש שזמירה היא קציצת קצות הדליות. בקונטרס אחרון לספר שבת הארץ (סימן יא) חידש הרב קוק ללמוד שקיצור הזמורות עד הבסיס גם הם אינה זמירה דאורייתא, ורק אם משאירים זמורות ארוכות הוי זמירה, וכתב, שרק הורדת הזמורות לגמרי עד הבד עצמו אינה איסור תורה אלא מלאכה הקרויה פיסול. והרידב"ז כתב לו שמה שהוא מכנה 'פיסול' כלומר הורדת כל הזמורות עד הבד, הוי זמירה דאורייתא [ראה אגרות הראיה ח"א תשובה תקנה]. ויש להביא ראיה לדעת הרידב"ז מהבבלי בסנהדרין (כו ע"א) שריש לקיש ראה כהן חותך זמורות בגפן, ותמה 'כהן וזומר?'. וענו לו חבריו ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק: 'יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך'. ופירש רש"י עקל - 'דדורתא, וצריכא לבית הבד לקשור את תפוח הזיתים כשעוצרין אותה בקורה'. וכוונתו שדדורתא הוא סל, ולוקחים הענף הארוך של הזמורה ומסובבים אותו בכמה סיבובים עד שנוצר סל. ובתוכו נכנס התפוח ודוחק ומוציא השמן מהזיתים. אמנם יצירת סל כזה אפשרית רק בזמורה ארוכה של הגפן, אבל אם רק מקצרים את הזמורה כלומר את קצות הדליות, אי אפשר לייצר סל כזה. אם כן מפורש שמוסכם בגמרא שזמירת זמורה ארוכה כזו לצורך הגפן הוי זומר מן התורה.

היום הזמירה הנהוגה בגפנים לענבי יין היא שחלק מהזמורות חותכים בגובה של שני עיניים, ושאר הזמורות מורידים עד הבסיס כלומר עד הבד של הגפן. ואילו בזנים של זמירה ארוכה בעיקר של ענבי מאכל, מקצרים את חלק מהזמורות מלמעלה, והשאר [הרוב] מורידים עד הבד. אם כן כל קיצור הזמורה או הסרתה לגמרי הוי זמירה.

ב. זמירה בשאר אילנות

כתב רש"י בעבודה זרה (דף נ ע"ב בד"ה כאן וכאן): אין מגזמין, קוטע את הנוף כדי שיוציא נופות הרבה סביבות הגיזום. וזו זמירה שמתאימה לכל האילנות. ואכן לדעת הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק א הלכה ג') זמירה אסורה בגפן ובשאר אילנות, אבל דייק החזון איש מדברי הר"ש בשביעית (פרק ב משנה א') שכל המלאכות המוזכרות להיתר בתוספת שביעית הם מלאכות דרבנן, ובמשנה ג' מפרש הר"ש שמקרסמין היא מלאכת זמירה בשאר אילנות. אם כן מוכח לשיטתו שזמירה בשאר אילנות היא מלאכה דרבנן. אבל הרשב"ם בבבא בתרא (פ ע"ב) כתב שכריתת בתולת השקמה היא איסור דאורייתא של לא תזמר. אם כן זמירה דאורייתא נאמרה גם בשאר אילנות. ובפסקי שמיטה של הגרי"ש אלישיב (פרק א סעיף א) כתב שגיזום עץ קיווי הוי זמירה דאורייתא, וטעמו כי זמירה של הקיווי דומה

במהותה וטבעה לזמירת גפן. ואכן עץ הקיווי מודלה על חוטי ברזל שמוחזקים עם עמודים כמו הדליית הגפן מה שנותן לו דמיון לגפן. אמנם חידוש זה צ״ע לדעתי, שכן בזמירת גפן מטרתה להגביר את הצימוח של הגפן, ואילו זמירת עץ הקיווי מטרתה למנוע עודף צימוח, שיכול למוטט את העץ, אבל אין לו תועלת לצימוח או להוצאת פירות. אם כן גיזום עץ הקווי הוא הגיזום הכי רחוק מזמירת שאר אילנות. ובעבודה זרה שם מסיקה הגמרא שגיזום הוי אברויי אילנא, כלומר ׳מחזיקו ומשביחו׳, אבל גיזום בעץ קיווי אינו משביח ואינו גורם לצימוח נוסף, רק מונע התמוטטות של העץ.

ג. זמירת ענפונים

בעצי אפרסק, נקטרינה, שזיף ותפוח יש צורך לבצע גיזום בחורף. באפרסק ונקטרינה ללא הגיזום לא יהיה יבול בשנה השמינית. שומרי שמיטה ברמת הגולן בפיקוח ביה״ד של הרב ניסים קרליץ זצ״ל אמרו לי שביה״ד התיר למגדלים להוריד ענפונים דקים וכן ענפי מים, שהם סוג של ענפים שאינם מניבים פרי. על ידי גיזום זה נגרם גירוי לעץ להוציא ענפים חדשים באופן כללי. יש לעיין מה המקור לחלק בין הורדת ענפונים דקים לגיזום של ענפים עבים. כפי הנראה, בהורדת ענפים עבים יוצאים נופות חדשות סביבות הגיזום כלשון רש״י בעבודה זרה (דף נ ע״ב), ואילו הורדת הענפונים גורמת לצימוח אבל לא מסביב לנקודת הגיזום. אבל בתוספות בסנהדרין (דף כו ע״א ד״ה לעקל בית הבד) מבואר שכל זימור שמשביח את העץ נכלל באיסור זמירה, כן אמר לי הגרי״י פישר ותמה על המורים להתיר גיזום הסחה, שזומר ענף אחד כדי שענף אחר ילבלב. ואם כן גם גיזום ענפונים שהוא לטובת העץ נאסר משום זומר.

ד. מה היא זמירה בדקדוק

הראי״ה קוק והחזון איש למדו שרק זמירה בדקדוק, נאסרה מן התורה, ולמדו כן מדין בתולת השקמה שקוצצים אותה במקום מדויק, שמסביר הרמב״ם (שביעית ד, ה) שחותך אותה במקום ידוע. משמע שאם חותך במקום שונה לא נחשב זומר. וכן הוכיחו מדברי התוספות בסנהדרין (כו ע״א) כפי שפירשו אותם. והוכחת החזון איש על התוספות שאומר שאם זומר באופן שמקלקל את הגפן לא הוי זומר, מדוע התווכחו ריש לקיש ושני האמוראים האחרים האם מדובר בזמירה, ילכו נא לבדוק בעיניהם? ולכן נטה החזו״א (שביעית יט ס״ק טו) מפשטות התוספות, ופירש שזמירה באופן שקשה לעץ, הכוונה לזמירה שלא בדקדוק מקצועי. אבל הגרי״ש אלישיב תירץ את קושיית החזון איש, כי לדעת התוס׳ תשובת ריש לקיש: הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות, אין פירושה כדעת רש״י שהדבר משתנה לפי כוונת ליבו של הזומר, אלא הלב שלנו הרי יודע אם לעקל או לעקלקלות, כלומר אומר ריש לקיש: ברור לי ללא

ספק שמדובר באדם שזומר באיסור בשביעית, ולכן אין שום צורך לבדוק. אבל בתוספתא שביעית (ג, ה) משמע שהכוונה כפירוש רש"י שלב הזומר או המסקל יודע. ויש לומר שיש לאימרה זו שני שמושים. הרב קוק (שבת הארץ קו"א סוף סימן י') הביא ראיה מהירושלמי (בפרק ד הלכה ה) בדברי ר' יהודה על הקוצץ בקנים – מקום שנהגו לקוץ יתוק, לתוק יקצץ, ומגביה טפח וקוצץ. וכן הוא בהמשך בשם ר' שמעון בן גמליאל. ולמעשה הציע הרב קוק לחתוך את הזמורה באלכסון, תוך הסתמכות על היתר מכירה. אמנם לגופן של דברים, דברי הרב קוק תמוהים, שהרי בירושלמי שם מדובר במלאכה שבעצם היא מלאכה מותרת ומתכוון להשתמש בקנים ואעפ"כ דרש ר' יהודה שיעשה שינוי, אבל לקצוץ זמורות לשם זמירה בשינוי – אסור.

החזון איש הורה לרב הלל ברוקנטל רב קיבוץ חפץ חיים שיזמרו את הזמורות של הגפנים שלא בדקדוק, דהיינו גבוה פי 3 מכרגיל, ובמקום להשאיר שתי עיניים ישאירו חמש או שש עיניים וע"י זומרים לא מקצועיים. אבל הוסיף החזון איש שיחפשו פתרון מרווח יותר. למעשה הצעתו של החזון איש מחלישה מאד את הגפנים, ונגרם נזק גדול ליבול בשנה שמינית, לכן לא רצוי לחזור עליה.

ה. זמן עשיית זמירה

הזמן המיטבי לביצוע הזמירה הוא מאמצע החורף, כלומר בחודשים ינואר פברואר, ותחילת מרץ. ויותר מאוחר כבר אין תועלת בזמירה, כי שרף הגפן כבר עלה מן השורשים והועבר לזמורות. ואילו זמירת הגפן באלול, לאחר הבציר, הדבר גורם ללבלוב סתויי, שנובל בחורף, ורק מוציא לחינם את כוחות הגפן, מה שסתם מחליש אותה. ובחזון איש (יט, טו) כתב שאם זומר כשלא הגיע זמן הזימור ומתכוון לצורך העצים מותר.

במשנה שביעית (פ"ב, ג) נאמר שלדעת ר' יהושע פיסול וזירוד אינם נעשים בתוספת שביעית רק עד ראש השנה, אלא גם בשביעית עצמה. אם כן ברור שהן אינם סוג של זמירה שמותרת מן התורה, שהרי רק בחורף זומרים ולא בסתיו ובתחילת החורף.

פיסול נראה שהוא הסרת ענפונים שגדלים בבסיס הגזע או ענפים מהגזע עצמו, וזירוד הוא דילול הזמורות הירוקות החדשות [כן פירש הר"ש]. לכן ברור מדוע המשנה מצמידה אותן זו לזו, כי אצל זירוד ופיסול מטרתם הסרת צימוח עודף ואצל שניהם הדבר נעשה במשך הקיץ או גם בסתיו ותחילת החורף. ויש שהתירו גיזום קייצי באפרסק לאחר הקטיף, כדי לחסוך בצורך להשקות את העץ בהרבה מים, כי הנוף הגדול של העץ דורש השקיה מרובה, ולדברינו הדבר תמוה שהרי גיזום זה הוא זירוד שנעשה בסוף הקיץ.

ז. זינוב

המהרי"ל דיסקין בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סימן כז אות ב) **פירש** את המשנה **בשביעית** (פרק ד משנה ו') שמזנבין את הגפנים, שהכוונה שקוצצים את גזע הגפן. והזהיר לא לחתוך את הגזע נמוך מדי פחות מטפח מהקרקע כי בזה לדעת הש"ך (סימן רצ"ד ס"ק לא ע"פ הרא"ש) יש למנות שנות ערלה מחדש. החשש החקלאי בביצוע גרדום הוא שהגפנים בחלקם לא יתעוררו. חשש זה מצוי בעיקר בגפנים זקנות מעל שלושים שנה. הצפי הוא שבעקבות קציצת הגזע יפרצו מהעיניים הרדומות שבגזע ענפים חדשים שעליהם תיבנה הגפן מחדש. בכל אופן צפויה ירידה ביבול של כשלושים אחוז בשנה השמינית. גם לאחר הזינוב - גרדום יש להימנע מהורדת ענפונים שיוצאים מהגזע בחלק הרחב שלו ליד הקרקע או ענפים שפורצים מהחלק הצר יותר למעלה, כי זו מלאכת פיסול או זירוד.

סיכום

כתב בספר תורת רבי שמואל (סלאנט עמ' רעו): 'ושאלו ממני דעתי בענין השמיטה הבע"ל והשבתי להם כי בראשון לציון ששם אך כרמים, צריכים להושיב שמה איש אחד תלמיד חכם שיורה להם הדרך מה מותר ומה אסור, לאברויי אילנא אסור, וכי לאוקמיי אילנא מותר. ובשאר ההקולניות ששם שדות לחרישה וזריעה, יקימו מצוות שמיטה כדת, כמו שקיימו לפני שבע שנים בהקולוניא פתח תקווה, וקיימו אז מצוות שמיטה כדת'. עולה מדברי הגאון רש"ס שלגבי זריעה אינו מוצא שום היתר ואילו לגבי זמירה, יש לחלק בין מלאכות לאוקמיי למלאכות לאברויי, ע"פ הוראת חכם.

הרב ישראל סקטון

זמן קביעת החיוב לעניין שמיטה בסוגי קטניות

א. בירושלמי שביעית (פ״ב ה״ה): ״האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו לפני ראש השנה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה. ר״ש שזורי אומר פול המצרי שזרעו לזרע בתחילה כיוצא בהן״.

ובגמרא (יג.): האורז והדוחן וכו׳ בתבואה וזיתים הילכו אחר שליש, ובאורז אחר השרשה, ובירק בתר לקיטה. והקשו, נאמר אף באורז אחר שליש, אמר רב חונה בר חייא כיון שאי אפשר לעמוד עליו, והתני צובר את גורנו לתוכו ונמצא מעשר מזרעו על ירקו ומירקו על זרעו, ותירצו, כתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך, מעשר אחד את מעשר בשנה אחת ואין את מעשר שתי מעשרות בשנה אחת, התיבין הרי פול המצרי, הרי הוא שני מעשרות בשנה אחת דתני צובר את גורנו לתוכו ונמצא מעשר מזרעו על ירקו ומירקו על זרעו? (אלא) אמר רב זעירא כתיב שש שנים תזרע שדך ואספת, ששה זרעין וששה אסיפין ולא שבעה אסיפין.

והביאור הוא כיון שאורז לא מביא שליש בבת אחת לכן אזלינן בתר השרשה, וכל שהתחילו לגדול בשישית ונגמרו בשביעית, אם השרישו לפני ר״ה הם פירות שישית וחולין ואם לאו אסורין בשביעית (לר״ש והרמב״ם משום ספיחין), אף שבפול המצרי יש מקצת משנת מעשר אחד ומקצת משנה הבאה ואמרינן צובר גורנו לתוכו ומפריש מזה על זה, ואם כן נאמר גם כאן ישן וחדש מעורב ואז יש פתרון לבעיה שאי אפשר לעמוד עליו שיצבור גורנו, ותירצו שאין מעשרין שני מעשרות בשנה אחת. ונראה לפרש שני מעשרות - היינו מעשר שני ומעשר עני. אבל בצבירה של הירק והזרע הרי הולכים אחר הרוב. אם רוב של מעשר שני - מעשר שני, ואם רוב מעשר עני - מעשר עני, כך מפורש במשנה במכשירין (פ״ב משנה יא) ע״פ הרמב״ם (מעשר שני א, יא), והקשו הרי פול המצרי הוא שני מעשרות בשנה אחת? ולכן נדחה פירוש רב חונה בר חייא מדוע אורז בתר השרשה. והביאו דברי רב זעירא ששה זרעין וששה אסיפין ולא שבעה אסיפין.

הקושיא של ׳התיבון׳ בירושלמי מפול המצרי שמפרישים שני מעשרות בשנה אחת, קשה הרי לאחר שצובר גורנו מפריש רק מעשר אחד. ואכן הגר״א מוחק את דתני צובר גרנו וכו׳. ולגירסתו לא קשה, ולדעתו נראה

שהקושיה היא, שפול המצרי שזרעו לירק מפרישים לפי לקיטה וזרעו לזרע כזרע דהיינו לפי שליש וא״כ בפול המצרי אכן יש שני מעשרות. אבל הירושלמי אינו מתייחס לקושיה זו, כיון שאם זרעו לזרע או זרעו לירק הוי כשני מינים שונים. וביאר הרב מרדכי עמנואל שליט״א שכן דרכו של הירושלמי שיש הרבה קושיות שאינו מתייחס אליהם, כנראה כיון שנשאלו בדור מאוחר לאחר חתימת הירושלמי.

ב. יוצא שלרבנן ור״ש שזורי באורז וחבריו אזלינן בתר השרשה, אבל להלכה במסקנת הבבלי (ר״ה יג:) אוקמינן כשמואל שכל הקטניות הולכים אחר גמר פירי. וכתב הרמב״ם (מע״ש א, ח) ״האורז והדוחן והפרגין והשומשמין, אף על פי שהשרישו קודם ראש השנה אין הולכין בהן אלא אחר גמר הפרי, ומתעשרין להבא. וכן פול המצרי, אע״פ שמקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו לאחר ראש השנה צובר גרנו לתוכו ותורם ומעשר מן הכל כאחד, שהכל הולך אחר גמר הפרי״.

והקשה הראב״ד מדוע שיש צורך בצובר גרנו בתוכו, הרי אם הולכים אחר גמר פרי אין תערובת של שני חיובים שהכל בשנה אחת. עיי״ש כל הנו״כ שתירצו באופנים שונים.

והתירוץ לזה מבואר בדברי רבנו חננאל בראש השנה (יד ע״א) בגרסה על פי קטעי גניזה [קט״ג] במהדורת וגשל וזה לשונו: הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי פירי, ולפיכך אמר צובר גורנו בתוכה כי באותה העת נגמר הפרי, עכ״ל. כלומר צבירת הפרי בגורן היא השלב של גמר יבוש הגרגרים, ואם כן גמר הפרי מתרחש בתלוש ולא במחובר.

בתורת כהנים (בהר פרשתא א, ז) הובא: מנין לאורז ודוחן פרגים ושומשמים שהשרישו לפני ראש השנה כונסן אתה בשביעית תלמוד לומר ואספת את תבואתה בשביעית. יכול אע״פ שלא השרישו, תלמוד לומר שש שנים תזרע ואספת ששה זרעים וששה אספים, ולא ששה זורעים ושבעה אסיפים.

ולדברי רב זעירא בירושלמי שאמר דרשה זו ששה זורעין וששה אסיפין ולא שבעה אסיפין, מה שאין הולכים אחר שליש אלא בתר השרשה, כי התוצאה תהיה שמה שייאסף בשביעית יהיה דינו כשישית, והדרשה אומרת ששה זורעים וששה אוספים ולא שבעה אוספים. אבל קשה, הרי גם אם נאמר שהולכים אחר השרשה בשישית יאספו בשביעית, והרי לא ששה זורעים ושבעה אוספים.

לאור קושיא זו תירץ הרב מרדכי עמנואל שליט״א, שצריך לומר שגם ר׳ זעירא מסכים שבאורז ודוחן חייבים לעבור תהליך של יבוש כמו צובר גרנו בתוכו בפול המצרי ואז הולכים אצלם אחר גמר פרי, ורק באופן זה אין אסיף [שכולל קציר ויבוש] בשביעית. אם כן אורז וחבריו אין דינם

לפי השרשה כמו שנאמר בספרא, אלא לפי גמר פרי. והרי הוא הולך כשיטת שמואל. ולכן מה שנגמר הפרי בשישית ע״י השלב הסופי של יבוש הגרגרים דינו כשישית, ומה שנגמר הפרי ביבוש בשביעית דינו כשביעית. לפי פירוש ר׳ חננאל ברור, שהאסיפה ויבוש נעשו בשנה השישית, וזה היה גמר פרי. כלומר הזריעה בשישית והאסיף בשישית. אבל אם נפרש שגמר הפרי היה בעוד הגרגרים נמצאים במחובר והאסיף מגיע אחריו, ייתכן שגמר פרי היה בשישית והאסיפה בשביעית, ואם כן כיצד תתקיים הדרשה ׳ולא אוספים בשביעית׳ כשהולכים אחר גמר פרי במחובר בשישית, והאסיף בשביעית.

אבל שיטת הר״ש (שביעית פרק ב, ז) היא שהולכים באורז אחר השרשה, כמו שנאמר בספרא שהבאנו, ׳ולא ששה זורעים ושבעה אוספין׳ נאמר על זריעה בשישית והשרשה בשביעית עצמה, ומה שנשרש בשישית נלמד מ׳ואספת את תבואתה׳ אפילו בשביעית. הקושי בדברי הר״ש הוא שאת הלימוד מ׳שש שנים תזרע׳ שדרשו ׳שלא ששה זורעים׳, הוא מפרש שהכוונה להשרשה בשביעית עצמה, והר״ש בשביעית (פרק ט, א) פירש את הפסוק ׳הן לא נזרע ולא נאסוף׳ שתחילת גידול בעינן בשביעית אבל ירק שגדל קצת בשישית והוסיף בשביעית הנהו ספיחי שישית מקרי׳. עכ״ל. כלומר זריעה בשביעית היא ירק שלא גדל כלל בשישית, אם כן הפסוק ׳שש שנים תזרע׳ אומר שזרע בשישית והשריש בשישית, וזה מותר, וכיצד מעמיד הר״ש ׳שש שנים תזרע׳ שמדובר שזרע בשישית ולא השריש בשנה השישית, הרי זו לדעתו זריעה אסורה.

ג. בגדר מה נקרא ירק וזרע מצינו מחלוקת רש״י ורמב״ם בהא דאמר ר״ש שזורי בסיפא ״פול המצרי שזרעו לזרע בתחילה כיוצא בהן׳. רש״י (ד״ה פול המצרי) פירש, מין קטנית ודרכן לזורען לירק ולזרע, והזורע לירק מתעשר אחר לקיטה והזורע לאכול את זרעו תורת קטניות עליו ומתעשר אחר השרשה, עכ״ל. לדעת רש״י אף אם זרע לאכול את הזרע אזלינן בתר השרשה. אך הרמב״ם בפירוש המשניות כתב שזרעו לזרע לקחת ממנו זרע ולא לאכילה. היינו לר״ש שזורי אף פול המצרי בתר השרשה שלא זרע לאכול הזרעים עצמם.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ט סי׳ רל״ט) הביא שאלה אם מותר להפריש מבשר האבטיח על הגרעינים מהאבטיחים שמגדלים לגרעינים. והעיר הגרש״ז במעדני ארץ (תרומות פ״ב) כי כל דבר שזרעו נאכל חשיב קטניות, ויתכן בגידול מסוים חלק יחשב קטניות וחייב במעשר מדאורייתא (לפי הרמב״ם) וחלק כירק שהמעשר מדרבנן, ומסתפק אם להחשיב גרעיני אבטיח כקטנית אף שאבטיח הוי ירק וא״כ אין לתרום מזה ע״ז דהוי הפרשה על שאינו מינו. ותמה עליו בעל השבט הלוי שלא הרגיש במחלוקת מפורשת רש״י ורמב״ם, שלשון רש״י הוא והזורע לאכול את זרעו

תורת קטניות עליו, והרמב״ם כתב (מע״ש פ״ב ה״ה) פול המצרי שזרע לזרע ולירק אם הביא שליש קודם ר״ה מתעשר זרע וירק מזה על זה. א״כ לרמב״ם גרעיני אבטיח הוי קטנית ואיך תני בירושלמי מעשרין מזרעו על ירקו ומירקו על זרעו, אבל לרש״י שפירש לעניין פול בין לזרע ובין לאכלו כיון שגידולו כאחד מתעשר מזה ע״ז, והביא להלכה לחשוש לרמב״ם שאין לעשר מזרעו על זרע שאכלו וכדעת הגרש״ז.

בסתם קטניות אזלינן בתר שליש כמבואר בתוספתא (שביעית פ״ב ה״י) ״התבואה והקטניות שהביאו שליש״. וכן נראה מדין התבואה, שאנו לומדים מהפסוק ״עשר תעשר את כל תבואת זרעך״, והירושלמי במעשרות (פ״א ה״ג) וכן בסוגייתנו לומד ״תבואת זרעך, דבר שאתה זורע ומצמיח חייב במעשרות״. א״כ גם בדיני קטניות אנו לומדים פריו שמצמיח חייב מהבאת שליש גידולו.

השאלה היא לגבי קטניות ירוקות שנאכלות לחות האם דינם כירק או כקטניות? כגון תירס אשבולים, שעועית ירוקה וצהובה, אפונת הגינה וכדומה. הרש״ש על משנה שביעית (פ״ב משנה ח) כתב: פול המצרי שזרעו לזרע וכו׳. רש״י (בר״ה יג ע״ב) פירש לאכול את זרעו, ונראה כוונתו דהיינו לאוכלו כשיתבשל ויתייבש כל צורכו, ולירק לאוכלו כשהוא עדיין חי כמו בזמננו הפולים והקטניות. עכ״ל. ורבנו חננאל שם כתב, זרעו לזרע הוא חי ממי שנה שעברה, זרעו לאוכלו כירק הוא ממי שנה הבאה. משמע שהוא מפרש כרש״י שלירק הכוונה לזרעו לאוכלו חי.

לפי דעת רש״י (ע״פ הרש״ש) ור׳ חננאל הרי הגרגרים הירוקים דינם כירק ולא כקטניות. והנה בדרך אמונה ח״ד הביא מלוח התאריכים שפרסם ר׳ זליג שפירא ע״פ החזון איש לקראת שמיטה שנת תשי״ב שתירס אשבולים אוכלים ממנו כל החורף, כדין ירק של שישית שנלקט בשביעית. ולא הולכים בו כדין קטניות שאם הביא שליש בשביעית נחשב לשביעית. אבל בלוחות תאריכים בשנים מאוחרות יותר כתבו שנאסר תירס אשבולים שהוא נאכל חי החל מי׳ תשרי, כי הביא שליש כבר בא׳ תשרי. דהיינו דין גרגרי התירס כקטניות. ואכן גרגרי התירס הלח הביאו שליש גם כשהם לחים, ואפשר לזרעם והם יצמיחו גם כשהם לחים, אבל רגילים לזרוע אותם בשדות רק כשיתייבשו. אם כן החזון איש סבר שניתן להקל כדעת רש״י בגזרת ספיחין שגרגרים לחים דינם כירק.

ד. בספר הערות למעשה בענייני שמיטה שכתב הגר״ח נאה זצ״ל נדפס מכתב שכתב לו הרה״ח ר׳ זליג שפירא וזה לשונו: הצעתי ספיקו לפני מרן הגאון בעל החזון איש והשיב לי כדלהלן. שעועית תרמילים נקראו אותם שנתלשו רק בשביל הקליפות דהיינו התרמיל שלהם, ואין בהם קטנית כלל, או ישנם בהם קטניות קטנים עד למאד שלא

הביאו שליש, וכל זה דינו כירק ונוהג בהם קדושת שביעית, אותן שכבר הביאו שליש נתלשים לצורך עצם הקטנית ומיבשים אותן לכן נקראים שעועית יבשה, ובוודאי היינו הך כשהן לחים, אבל כן המציאות שהנתלש לשם קטנית מיבשים אותן ומאחר שהביאו שליש קודם ראש השנה אין נוהג בהם קדושת שביעית וחייבים במעשרות. עכ״ל.

ויתכן שכוונתו שתירס אשבולים אין מיבשים אותו ולכן נחשב ירק אבל שעועית שכבר מגיעה לגודל שליש רגילים ליבשה ואין אוכלים את התרמיל כשהוא חי. והנה כיום מגדלים שעועית ירוקה או צהובה שנאכלים כשהם חיים, לצורך התרמיל, ואם כן דינו כירק ולא כקטנית. והולכים בהם בתר לקיטה, ולא לפי הבאת שליש.

ולכאורה דברי החזון איש מתאימים לדברי ר׳ חננאל, דהיינו שאם גמר הפרי נעשה ע״י יבוש הגרגרים, אז הולכים אחר גמר הפרי שהוא יבוש הגרגרים, ודבר זה קובע גם כשמדובר בקטנית שהולכים בה לפי שליש. אבל אם אין דרך ליבש את הגרגרים אז הולכים לפי הירק, ודינם כירק[א].

א. בספר הליכות שלמה מועדים פ״ד סעיף כו, כתב שהנאכלים בשביל התרמילים כמו שעועית ירוקה הוי ספק קטניות. ולגבי תירס אשבולים לא מצאתי התייחסות, והמשנה ברורה (סי׳ תנ״ג ס״ק ד׳) כותב שטירכשה וויץ שהוא התירס שלנו דינו כקטנית אבל הוא מדבר בתירס יבש ולא בתירס אשבולים.

הרב יחיאל הלוי

שש מדות בפול המצרי

ביאור הירושלמי שביעית פ"ב ה"ה

בירושלמי (שביעית פ"ב ה"ה) גרסינן 'שש מדות בפול המצרי', והרמב"ם (מעשר שני פ"א ה"י) העתיק את הירושלמי כצורתו. ומאחר שהדברים צריכים עיון וביאור רב, אענה אף אני חלקי, לכתוב הדברים ולבארם כסדרם בסייעתא דשמיא.

ומתחילה יש להקדים שפול המצרי הוא הצמח הקרוי בזמנינו "שעועית". ויחודיות השעועית שהיא נאכלת בשני צורות, שכאשר לוקטים אותה בתחילת גידולה והתרמילים שלה רכים, התרמיל נאכל עם הזרעים שבתוכו והוא המכונה אצלנו "שעועית ירוקה", וכאשר לוקטים אותה באיחור, הזרעים מתקשים והם נאכלים בפני עצמם כשאר קטניות. וכאן למדנו בפול המצרי, שכאשר הזרע נאכל עם התרמיל ראוי להיות דינו כירק ולהתעשר לפי שעת לקיטתו, אבל כאשר הזרע נאכל בפני עצמו דינו כקטניות ולא אזלינן ביה בתר לקיטה.

והשיעורים שנאמרו לענין הזרע לקבוע אם שייך לשנה זו או לשנה שעברה, שניים הם: האחד, הבאת שליש, דהיינו שכאשר הגיע לשליש גידול קודם ראש השנה הרי הוא שייך לשנה שעברה. והשני, גמר הפרי, כמבואר בבבלי (ראש השנה יג:) וכפסק הרמב"ם (שם ה"ח), ולפיכך כאשר הפרי נגמר קודם ראש השנה הרי הוא שייך לשנה שעברה. ושיעור גמר פרי האמור בפול המצרי הוא ש"עשה קצצים גמורים", והיינו שכאשר הזרעים מתחילים לגדול, התרמיל נחלק לתאים, לכל זרע תא בפני עצמו, ותאים אלו הם קרוים "קצצים". ומתוך דברי הירושלמי והרמב"ם עולה ששיעור זה הוא קודם זמן הבאת שליש, וכדלהלן בס"ד. ולפי זה צריכים אנו לפרש "גמר פרי" דהיינו שנגמרה צורת הפרי, שהתרמיל שלם עם התאים והזרעים שבו, אבל עדיין יכול לגדול הרבה.

והנה החילוקים שיש בפול המצרי הוא כשזרעו לזרע וגם לקט אותו לצורך אכילת הזרע או לזורעו באדמה, אבל כשזרע אותו מלכתחילה כדי לאוכלו ירק, או אפילו זרע אותו מתחילה לשם זרע ולבסוף לקט אותו כדי לאוכלו ירק, הולכים בו אחר לקיטה, כמבואר להלן בס"ד.

ועיקר חילוקי הדינים עליהם מיוסדות שש מדות אלו, בפול המצרי

שזרעו ולקטו לזרע, הם שניים, האחד בדין הזרע עצמו, אחרי איזו שנה הולכים בו, והחילוק השני בדין הירק, באיזה אופן דינו כשאר ירק להתעשר כשנת הלקיטה ובאיזה אופן הוא נגרר אחר הזרע ומתעשר לשעבר.

החילוק הראשון בדין הזרע עצמו, שכאשר הביא שליש קודם ראש השנה, הזרע שייך לשנה שעברה בכל גווני, אבל כאשר לפני ראש השנה לא הביא שליש אלא שמכל מקום הפרי נגמר ועשה קצצים גמורים, הדבר תלוי, אם התחיל ללקוט ממנו קודם ראש השנה והחשיב את גמר הפרי, אז הולכים בו אחר גמר הפרי שהיה בשנה שעברה וגם מה שלקט לאחר ראש השנה הרי הוא שייך לשנה שעברה, אבל כאשר לא התחיל ללקוט ממנו קודם ראש השנה ולא החשיב את גמר הפרי, הרי הוא שייך לשנה הבאה.

ומהחילוק הנ״ל בדין הבאת שליש של הזרע, נולד לנו חילוק שני בדין הירק, שבאופן שזרע את הפול לזרע והוא כבר הביא שליש לפני ראש השנה, הירק נגרר אחרי הזרע ומתעשר לשנה שעברה. אבל כאשר הפול לא הביא שליש לפני ראש השנה, ואפילו לגבי הפרי עצמו אין הולכים בו אחר גמר הפרי אלא על ידי שהחשיבו ולקט ממנו קודם ראש השנה, אז הירק אינו נגרר אחרי הזרע, והירק עצמו מתעשר כשעת לקיטה.

ומעתה נבוא בעזרת השי״ת לפרש את שש המידות לפי סדר הירושלמי והרמב״ם, וז״ל הירושלמי:

תני שש מידות אמרו חכמים בפול מצרי. מדה ראשונה: **זרעו לזרע, מתעשר לשעבר. זרעו לירק, מתעשר להבא. זרעו לזרע ולירק או שזרעו לזרע וחישב עליו לירק, מעשר מירקו על זרעו ומזרעו על ירקו, בשהביא שליש לפני ראש השנה.** כאשר זרעו לזרע, והביא שליש לפני ראש השנה, הרי הזרע מתעשר לשעבר, ואז גם הירק עצמו נגרר אחריו. והיינו דוקא כשזרעו לזרע וגם לבסוף לקט את הזרע כדי לאוכלו בפני עצמו או לזורעו בקרקע, אבל כאשר לקט את הזרע כדי לאוכלו עם הירק שבו, בין אם חשב על כך מתחילה ובין אם זרעו מתחילה לזרע ועכשיו נמלך לאוכלו כירק, גם הזרע עצמו הולכים בו אחר לקיטה כירק, ואף יכול לעשר מהירק על הזרע ומהזרע על הירק כפי המעשר של שנה זו.

מדה שניה: **אבל אם הביא לאחר ראש השנה, זרעו מתעשר לשעבר וירקו מתעשר בשעת לקיטתו עישורו, בשלקט ממנו לפני ראש השנה.** כאשר הזרע הביא שליש רק לאחר ראש השנה, אם הפרי נגמר קודם ראש השנה (-שעשה קצצים גמורים), אם ליקט ממנו קודם ראש השנה והחשיב את גמר הפרי, הזרע עצמו מתעשר לשעבר, אבל הירק אינו נגרר אחרי הזרע והולכים בו אחר לקיטה של שנה הבאה.

מדה שלישית: **אבל אם לקט ממנו לאחר ראש השנה, בין זרעו בין ירקו מתעשר להבא.** כאשר הזרע לא הביא שליש לפני ראש השנה, וגם לא החשיב את גמר הפרי ולא התחיל ללקוט ממנו קודם ראש השנה, גם הזרע עצמו מתעשר לשנה הבאה.

מדה רביעית: **זרעו לזרע וחישב עליו לירק, באין [אחר] מחשבה. זרעו לירק וחישב עליו לזרע לעולם אין מחשבת זרע חלה עליו אלא אם כן מנע ממנו שלושה מורביות כשהביא שליש לפני ראש השנה.** כשזרעו לזרע, ונמלך ולקטו כדי לאוכלו ירק, בזה ודאי הולכים אחר מחשבתו השניה, וכפי שכבר נתבאר במדה ראשונה. וכאן אמרו מדה רביעית, שכאשר היה להיפך, שמתחילה זרעו כדי לאוכלו ירק ולבסוף נמלך לאכול את הזרע בפני עצמו, אפילו כבר הביא שליש קודם ראש השנה, ולא לקט ממנו קודם שהביא שליש[א], מחשבת הזרע אינה מועילה, אלא אם כן נמנע מללקוט ממנו שלוש פעמים קודם ראש השנה ובכך ניכר שהוא מיועד לזרע. שמאחר שמלכתחילה הוא גדל על דעת ירק, כל שלא מנע ממנו שלוש לקיטות אין הולכים בו אחר הבאת שליש, אבל כאשר מנע ממנו שלוש לקיטות קודם ראש השנה, כיון שכבר היה ניכר משנה שעברה שדעתו לזרע, הרי הוא מתעשר לשעבר.

מדה חמישית: **אבל אם הביא שליש לאחר ראש השנה, אפילו לא מנע ממנו שלשה מורביות.** כאשר נמלך לאוכלו זרע, אפילו כאשר הביא שליש רק לאחר ראש השנה, אם הקדים ללקוט ממנו לזרע קודם ראש השנה שעל ידי זה הולכים בו אחר גמר הפרי, אז הדין להיפך, שעל ידי שלקט ממנו קודם ראש השנה הוא החשיב את הפרי כבר משנה שעברה, ומתעשר לשעבר.

מדה ששית: **זרעו לזרע ועשה כולו קצצין גמורין לפני ראש השנה, זרעו מתעשר לשעבר ירקו מתעשר בשעת לקיטתו עישורו. מקצתן עשה קצצין גמורים ומקצתן לא עשה, הדא הוא צובר גורנו לתוכו ונמצא מעשר מזרעו על ירקו ומירקו על זרעו.** כאן מבואר מהו גמר פרי, שעשה קצצים גמורים, שעל זה נאמר במדה שניה שכאשר התחיל ללקוט ממנו קודם ראש השנה, הזרע מתעשר לשעבר והירק מתעשר להבא. ועל כך אמרו כאן מדה ששית, שכאשר חלק מהם לא נגמרו לפני ראש השנה, הכל

א. כלומר, היינו דוקא כשהביא שליש קודם שהתחיל ללקוט ממנו, שאם התחיל ללקוט קודם הבאת שליש, אז ודאי הולכים בו אחר גמר הפרי, שהרי כבר החשיב את הזרע, וכדלהלן במדה חמישית. וטעם ההבדל בין לקט קודם שהביא שליש לאם לא לקט עד אחר שהביא שליש, נראה לפרש, שכאשר לוקט ממנו קודם שהביא שליש ניכר שלוקט לצורך אכילת הזרע בפני עצמו, לפי שהירק עדין לא הגיע לשליש ממה שיכול לגדול, משא״כ כלפי הזרע שאפשר שרוצה לאוכלו בעודו רך, אבל כשלקט לאחר שהביא שליש כבר אפשר שעיקר לקיטתו היא לצורך הירק ולא לצורך הזרע.

מתעשר כפי השנה הזו כדין הירק, ויכול אף לעשר מהירק על הזרע ומהזרע על הירק. שאף על פי שהתחיל ללקוט מהם קודם ראש השנה, כיון שעדיין לא נגמר הפרי של כולם אין הולכים בהם אחר גמר הפרי כלל.

הרב יחיאל הלוי

תפילה על אתרוג נאה בט"ו בשבט

א. תפילה על אתרוג בט"ו בשבט

פתח דברינו יעיר, אודות המנהג שנהגו רבים וטובים להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג נאה. ומקורו נובע מגדולי החסידות שהתפילה על אתרוג ביום זה עושה פרי, כמובא בספר "בני יששכר" (חודש שבט מאמר ב אות ב), והארי מבבל, רבינו יוסף חיים קיבל המנהג בשתי ידיים והחזיקו בנוסח תפילה מיוחד, הלא הוא בספרו "לשון חכמים" (ח"א סי' לו), הוא הנוסח הנאמר בזמנינו בכל פה. ולפי פשוטו, הטעם שט"ו בשבט הוא הזמן המסוגל להצלחת הפירות הוא משום שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן. אלא שהדבר תמוה מאד, הלא ידענו שהזמן בו נידונים על פירות האילן הוא עצרת, וזה שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות אינו אלא לעניין דיני תרומות ומעשרות וכדומה, כדלהלן בס"ד, ואם כן היה יותר ראוי שיתפללו על האתרוג בעצרת, יום שבו נידונים פירות האילן.

ב. ראש השנה למעשרות

שנינו במשנה ריש מסכת ראש השנה "באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים, בחמשה עשר בו". ומבואר בגמרא (שם יד. ואילך), דהיינו לענין מעשרות, לענין שאין תורמין מפירות של שנה זו על פירות של שנה אחרת, וכן לענין שנות מעשר שני ומעשר עני, שפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט הם מתעשרים לשנה הקודמת ואלו שחנטו לאחר ט"ו בשבט מתעשרים לשנה הבאה. ובטעם הדבר שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן, אמרו בגמ', לפי "שכבר יצאו רוב גשמי שנה". ופירש רש"י, "שכבר עברו רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטין מעתה". ולכאו' היינו שכיון שזהו זמן שהפירות מתחילים לחנוט מכח הגשמים, וקביעות המעשר של הפירות הוא מזמן החנטה, לפיכך קבעו שט"ו בשבט הוא ראש השנה שלהן, ופירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט הם השייכים לשנה חדשה. אכן מה שהוסיף רש"י "עלה השרף באילנות" צריך ביאור מה כונתו, ויבואר להלן בסייעתא דשמיא.

ג. לענין ערלה

עוד מצינו נפקא מינה בט"ו בשבט לעניין ערלה, והוא מה דאיתא בברייתא (ר"ה ט:) שהנוטע שלושים יום לפני ראש השנה של תשרי עלתה לו שנה, ולאחר שתי שנים נוספות הפירות

מותרים, אלא שאינם מותרים מיד לאחר ראש השנה, אלא אסורים עד ט״ו בשבט. וזה נלמד מהפסוק של ״ובשנה הרביעית ובשנה החמישית״, שפעמים שבשנה הרביעית הפירות אסורים משום ערלה ופעמים שבשנה החמישית אסורים משום נטע רבעי. והיינו כמו שנתבאר לעניין מעשרות, שהפירות שלפני ט״ו בשבט עדיין שייכים לשנה הקודמת. ונחלקו בזה הראשונים האם מה שהפירות אסורים עד ט״ו בשבט זה דווקא בנטיעה שעלתה לה שנה בשלושים יום כנ״ל, שבזה החמירו לאסור עד ט״ו בשבט, או שזה בכל פירות האילן. ויבואו להלן בס״ד. ומכל מקום, מדין זה של ערלה חזינן שט״ו בשבט אינו ראש השנה לכל דיני האילן, דהא דשלושים יום הוי שנה הוא כשנטע שלושים יום קודם ראש השנה של תשרי, ולא כשנטע שלושים יום קודם ט״ו בשבט.

ד. לענין שמיטה

ולעניין שמיטה נחלקו בזה רבינו חננאל והרמב״ם, שהרמב״ם (שמיטה ויובל פ״ד ה״ט) כתב, שבאילן הולכים אחרי ראש השנה של תשרי, שאם הפירות הגיעו לעונת המעשרות קודם ראש השנה של תשרי אינם קדושים בקדושת שביעית, ומה שהגיע לאחר מכן קדוש בקדושת שביעית. ויעויין בר״י קורקוס שם דהיינו חנטה, שלדעת הרמב״ם עונת המעשרות היא נקראת חנטה. וכמו כן כתב הרמב״ם (שם הי״ג) לעניין מוצאי שביעית, שפירות שהגיעו לעונת המעשרות קודם ראש השנה של תשרי יש בהם קדושה, ואלו שבאו לאחר מכן אינם קדושים. אבל רבינו חננאל (ר״ה ט״ו:) כתב שפירות שחנטו בשמיטה קודם ט״ו בשבט הם שייכים לשנה שישית ואין בהם קדושת שביעית. ונמצינו למדים, שיש מחלוקת בין הר״ח והרמב״ם אם ט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות לעניין שביעית.

ה. שמיטת הארץ

והרמב״ם דסבירא ליה שראש השנה לאילן לענין שביעית הוא אחד בתשרי ואינו בט״ו בשבט, טעמו ברור, כיון שקדושת שביעית תלויה בארץ, כדכתיב (ויקרא כה ב) ״ושבתה הארץ שבת לה׳״, ולפיכך אף על פי שהאילן עצמו ראש השנה שלו הוא בשבט, קדושת שביעית היא תלויה בארץ וראש השנה לשמיטין וליובלות הוא תשרי. ואכן שיטת רבינו חננאל שגם לענין שביעית קדושת הפירות תלויה בט״ו בשבט, צריכה ביאור רב, הלא ראש השנה לשמיטה הוא אחד בתשרי כאמור. וכן יש להקשות לשיטת רבינו חננאל מדין עשר נטיעות בגמ׳ לעיל (סוכה לד.) שאסור לחרוש שדה האילן אחרי ראש השנה של תשרי, ואם כן חזינן דלגבי השמיטה אחד בתשרי הוא ראש השנה גם לאילן.

ו. אתרוג בשביעית

והחזון איש (שביעית סי׳ ז אות יג) הקשה עוד על דברי רבינו חננאל

מגמרא מפורשת (סוכה לט:), שאתרוג שנלקט לאחר ראש השנה של שביעית יש בו קדושת שביעית וצריך לקנותו בהבלעה. והנה לכאורה היישוב לשיטת הר״ח, כפי שכבר כתב החזו״א שם, שדוקא אתרוג ראש השנה שלו בתשרי מפני שדינו כירק, וכדחזינן דאזלינן ביה בתר לקיטה כירק ולא בתר חנטה כאילן, אבל שאר אילנות ראש השנה שלהם הוא ט״ו בשבט. אלא דעדיין צריך עיון, שהלא לענין מעשרות גם אתרוג ראש השנה שלו הוא ט״ו בשבט, וכדלהלן בס״ד, ואם כן קשה מדוע נשתנה אתרוג משאר אילנות לענין שביעית. ויבואר לפנינו בעזרת ה׳.

ז. ראש השנה לירקות

והנה, כשם שט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות, כך אחד בתשרי הוא ראש השנה לירקות, שכן שנינו בריש מסכת ראש השנה, ״באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות״. והיינו שירקות שנלקטו קודם תשרי אינם מתעשרים עם ירקות שנלקטו לאחר ראש השנה. ומעתה אף אנו נאמר בדרך צחות, דהא דאיתא בגמ׳ (הוריות יב. כריתות ו.) שראוי לאכול בראש השנה ״קרא ורוביא כרתי וסילקא״, מלבד הטעם שאמרו שם שהוא משום ״סימנא מילתא״ יש בנותן טעם להרבות במיני ירקות מפני שהוא ראש השנה לירקות, וכשם שנהגו בט״ו בשבט להרבות במיני פירות. ומלבד ההבדל שיש בין אילן לירק בזמן ראש השנה שלהם, ישנו חילוק גם כיצד קובעים את ראש השנה שלהם, והוא מה שנזכר לעיל (אות ו), שאילן אזלינן ביה בתר חנטה, ובירק אזלינן בתר לקיטה. ובזה אילן שונה מירק גם לענין שביעית לדעת הרמב״ם, דאף על גב דסבירא ליה שפירות וירקות שוים בכך שראש השנה שלהם הוא אחד בתשרי, מכל מקום בדבר זה חלוקים הם, שבירקות הדבר תלוי בלקיטה, שמה שנלקט בשביעית קדוש, ומה שנלקט לאחר מכן אינו קדוש, ובפירות אינו תלוי בלקיטה אלא בחנטה.

ח. אתרוג בתר לקיטה או לנטה

ולעניין אתרוג, מבואר בגמרא (סוכה לט:) שיש בו מחלוקת תנאים האם אזלינן ביה בתר לקיטה כירק או בתר חנטה כאילן. והם שלוש שיטות: א. דעת רבי אליעזר, שדינו כאילן לכל דבר, ואזלינן ביה בתר חנטה בין לענין שביעית ובין לענין מעשרות. ב. דעת רבן גמליאל, דלענין שביעית הוא כאילן ואזלינן ביה בתר חנטה, ולעניין מעשר הוא כירק ואזלינן ביה בתר לקיטה. ג. ודעת רבותינו שבאושא, שדינו כירק בין לענין שביעית ובין לענין מעשר. והלכה כדעה זו, שאתרוג דינו כירק לכל דבר דאזלינן בתר לקיטה.

ט. ״באספך מגרנך ומיקבך״

והנה החילוק שבין פירות לירקות לענין לקיטה וחנטה מבואר בגמרא (ר״ה יד.), דילפינן מ״באספך מגרנך ומיקבך״,

מה גורן ויקב שגדילין על רוב מים מתעשרים לשנה שעברה, כלומר דלא אזלינן בתר לקיטה, אף כל שגדל על רוב מים מתעשר לשנה שעברה. יצאו ירקות שגדילים על כל מים שמתעשרים לשנה הבאה. וטעם הדבר שבאתרוג אזלינן בתר לקיטה כירק, מבואר בסוגיא בראש השנה הנ״ל, שכיון שאתרוג דרכו ליגדל על כל מים כירק, לכך אזלינן ביה בתר לקיטה. אכן הפסוק של ״באספך מגרנך ומיקבך״, ממנו למדו חז״ל את ההבדל בין פירות לירקות דאזלינן בהו בתר לקיטה, הוא נאמר בעניין חג הסוכות, ולפי פשוטו אינו מובן מנין למדו חז״ל ממנו לדיני מעשרות ושביעית. ואכן רש״י בסוגיא שם (יד.) כתב שהוא אסמכתא בעלמא, ומה שלמדו משם בגמרא לעניין מעשר של ירק, זה משום שמעשר ירק דרבנן. ואם כן צריך עיון מדוע לעניין שביעית שהיא מדאורייתא אזלינן בירק בתר לקיטה, ומנין למדו חז״ל לחלק בין אילן לירק לעניין שביעית. ובאמת קושיה זו הקשה כבר הר״ש בשביעית (פ״ב מ״ז), ע״ש מ״ש בזה.

י. על כל מים ועל רוב מים

ומה שנראה לבאר בעניין זה, שעיקר החילוק בין פירות לירק חכמים למדוהו מסברא. והוא שיש חילוק בין אופן צמיחת פירות האילן לצמיחה של הירקות. והוא מה שאמרו בגמרא שהאילן גדל על רוב מים והירקות גדלים על כל מים. דהיינו, שפירות האילן צומחים במשך השנה מגשמי החורף ולאחר מכן בקיץ אין צורך להשקות אותם. וטעם הדבר, משום שעל ידי הגשמים גזע האילן אוגר בתוכו חומרים להצמיח פירות, ומה שיוצאים ממנו פירות בקיץ זה כח שהיה טמון בו כבר מימות החורף. אבל ירקות אין להם גזע שאוגר בו כח צמיחה כמו אילן, אלא הצמיחה שלהם מתחדשת כל הזמן על ידי זה שמשקים אותם. ובזה מבואר הטעם שחכמים קבעו שבאילן אזלינן בתר חנטה, משום שכבר קיים בעץ כח הצמיחה של הפרי מעיקרא, ולפיכך אפשר לקבוע שהפרי שייך לזמן שבו הוא מתחיל לצאת לפי שכל מה שגדל לאחר מכן זה מכח שיש באילן כבר מעת שהתחילה החנטה. ולפיכך גם פרי שרוב גדילתו היה בשנה זו מכיון שחנט בשנה שעברה הרי הוא שייך אליה שהרי הפרי כולו כבר היה טמון בעץ מעיקרא. אבל ירקות שהצמיחה שלהם מתחדשת כל הזמן, אי אפשר לקבוע לאיזה זמן הם שייכים, ולפיכך קבעו שזמנם תלוי בלקיטה. ובזה מבואר שמה שאמרו חכמים ״מה גורן ויקב שגדלין על כל מים מתעשרים לשנה שעברה יצאו ירקות שגדלים על כל מים״, אינו רק אסמכתא לפסוק, אלא הוא עיקר שורש החילוק שביניהם, כמבואר בסייעתא דשמיא.

יא. הדר באילנו משנה לשנה

ועל פי האמת והדברים האלה, מבואר היטב מה שאמרו חז״ל שאתרוג אזלינן בו בתר לקיטה כירק משום שהוא גדל על כל מים, שהלא זהו עיקר הטעם

שבפירות אזלינן בתר חנטה, מפני שאינם גדלים על כל מים, אבל אתרוג שגדל על כל מים היינו משום שדומה בזה לירק שכח הצמיחה שלו מתחדש כל הזמן, ואינו כח הטמון בעץ מעיקרא כשאר הפירות, והוא ממש כירק שגדילתו מתחדשת על ידי שמשקים אותו תמיד. ובאמת גם התכונה שמצינו באתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה ואינו כשאר פירות שנופלים מהעץ, היינו מהאי טעמא גופא, ששאר האילנות שהצמיחה שלהם היא על ידי הכח הטמון בעץ מימות הגשמים, לפיכך בזמן שהעץ גומר לתת כחו לפרי, הפרי כבר אינו חי מהעץ והוא מרקיב ונופל. אבל אתרוג שהצמיחה שלו אינה מכח הטמון בעץ עצמו אלא על ידי מה שמשקים אותו תמיד, ממילא כל זמן שמשקים אותו הוא ממשיך להתקיים באילן.

יב. פירות ערלה בשנה הרביעית

והנה לעיל הבאנו מחלוקת הראשונים האם מה שלענין ערלה הפירות של שנה רביעית אסורים עד ט״ו בשבט זה דווקא בנטיעה שנטעה שלושים יום קודם ראש השנה. שהרמב״ם פסק שזה דווקא בנטיעה זו, אבל אם נטע אילן פחות מל׳ יום קודם ראש השנה שאז השנה הראשונה שלו זו השנה שאחרי ראש השנה, בזה הדין שהפירות אסורים רק עד ראש השנה של שנה רביעית. ובעל המאור חולק, וסבירא ליה שבכל האילנות הפירות אסורים עד ראש השנה של שנה רביעית. והר״ן (ר״ה ב: מדפי הרי״ף) הביא מחלוקת זו, וע״ש שנחלקו בזה בירושלמי. וכתב הר״ן שמכל מקום דברי בעל המאור נראים, ומשום שזה שהפירות אסורים עד ט״ו בשבט היא מלתא דתליא בטעמא, שכיון שהפירות גדילים על מי גשמים, אם כן מה שחנט לפני ט״ו בשבט היינו לפי שהוא גדל מגשמי שנה שעברה וממילא הוא שייך לשנה השלישית. וממילא גם נטיעות שנטען בתחילת השנה, כל אלו שפירותיהן חנטו קודם ט״ו בשבט של השנה הרביעית הרי צמחו על ידי גשמי השנה השלישית והרי הם ערלה.

יג. שכבר יצאו רוב גשמי שנה

ואכן דברי הר״ן אלו הם פירוש לדברי הגמרא שהבאנו לעיל (אות ג), הטעם שט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות משום שכבר יצאו רוב גשמי שנה, והוא שאינו רק זמן בעלמא שקבעו משום שהפירות מתחילים לחנוט, אלא שהפירות שחנטו קודם לכן הרי הם שייכים לשנה שעברה. אמנם עדיין דברי הר״ן צריכים ביאור, מה הטעם לאסור את הפירות שחנטו בשנה רביעית מפני שהם צמחו מגשמי שנה שעברה, שהרי בפירות אזלינן בתר חנטה ומאחר שחנטו בשנה רביעית, מאי נפק״מ בזה שהם מגשמי שנה שעברה. ועוד קשה, שאם ראש השנה לאילנות הוא ט״ו בשבט ולא אחד בתשרי, א״כ הגשמים שלפני ט״ו בשבט הם גשמים של השנה השלישית.

ואם כן גם מה שחונט אחרי ט״ו בשבט של שנה רביעית צריך להיות אסור, שהרי גדל מגשמי שנה שלישית.

יד. אחד בתשרי הוא ראש השנה

אכן, דברי הר״ן האלו הם פירוש למה שט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילן, והוא, שבאמת ראש השנה לאילנות הוא אחד בתשרי, כירק. ומה שאנו אומרים שט״ו בשבט קובע את השנה של הפרי, אינו משום שהשנה של הפירות מתחילה מהזמן שהם חונטים, אלא זה תלוי בגשמים. שמה שגדל על גשמים שלאחר תשרי של שנה רביעית הרי הוא פרי של שנה רביעית, ומה שגדל על גשמי שנה רביעית שייך לגשמי שנה רביעית. אלא שהאופן לדעת אם הפרי גדל מגשמי שנה זו או מגשמי שנה שעברה הוא על ידי זמן החנטה, שאם הפרי חנט אחרי ט״ו בשבט של שנה רביעית זה אומר שהוא מגשמי שנה זו. ואם חנט קודם ט״ו בשבט הוא מגשמי שנה שעברה. ולפי מה שביארנו לעיל הטעם שבאילן אזלינן בתר חנטה, מבואר היטב, שהאילן מקבל את הכח להצמיח פירות מהגשמים והפירות נמצאים כבר בכח האילן מימות הגשמים. והזמן שבו האילן מקבל את כח הצמיחה הוא בט״ו בשבט. ולכן מה שחונט באילן אחרי ט״ו בשבט זה שייך לכח הצמיחה שקיבל מגשמי שנה זו. והנראה שזו כונת רש״י שהבאנו לעיל (אות ב), שכתב ״שכבר עברו רוב ימות הגשמים ועלה השרף באילנות״, דהיינו מה שנתבאר, שכח הצמיחה של הפירות טמון באילן מימות הגשמים, וזהו השרף שיש בתוך הגזע שהוא מוציא את הפירות, וזה מה שרש״י בא לפרש, שהפירות שמתחילים לחנוט בט״ו בשבט הם אלו שצומחים מכח השרף שבאילן משנה זו. ובזה מבואר שבין ירק ובין אילן ראש השנה שלהם הוא אחד בתשרי, אלא שבאילנות הזמן הקובע לגשמי איזו שנה הם שייכים הוא ט״ו בשבט.

טו. ראש השנה לאתרוג

אלא, דכל האמור שט״ו בשבט אינו ראש השנה ממש אלא סימן לדעת אלו פירות צמחו מגשמי שנה זו, אינו שייך אלא בשאר פירות אבל לא לגבי אתרוג, וכפי שנתבאר שאתרוג אינו גדל על הגשמים, וצמיחתו מתחדשת בכל עת. ואף על פי כן מצינו שגם לגבי אתרוג ראש השנה למעשרות הוא ט״ו בשבט, שאם נלקט קודם ט״ו בשבט הוא שייך לשנה קודמת וכשנלקט לאחר מכן הוא שייך לשנה הבאה, והכי גרסינן בגמרא (ר״ה טו.), ״אף על גב דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטה כירק, ראש השנה שלו שבט״. וכן פסק הרמב״ם (תרומות פ״ה הי״א). ואם כן על כרחינו שלענין אתרוג ט״ו בשבט הוא ראש השנה ממש, ואינו סימנא בעלמא, ואפשר להעמיס כן בכונת הגמרא ״ראש השנה שלו שבט״, דלגבי אתרוג הוא ראש השנה שלו ממש. ומעתה מצינו שאתרוג יש לו שייכות מיוחדת לזמן

הזה, ובהכי אתי שפיר שלפיכך התפילה ביום זה על אתרוג נאה היא דבר נאה ומתקבל. והנה מצינו מנהג חסידות לאכול אתרוג בט״ו בשבט, והובא בלקוטי מהרי״ח (מנהגי חדש שבט), שאתרוג שיצאו בו ידי מצוה בסוכות מטגנים אותו ואוכלים בט״ו בשבט. גם ספרדים נהגו באכילה זו, כמו שכתב רבי חיים פלאג׳י בספרו ״רפואה וחיים״ (פי״ב סי׳ רמג), שרוקחים האתרוג בדבש וסוכר ומברכים עליו בליל ט״ו בשבט. ולדברינו שהוא ראש השנה לאתרוג, יש למנהג זה טעם וריח.

טז. החילוק בין שמיטה למעשרות

ועל פי הדברים האלה מבוארת שיטת רבינו חננאל (הנ״ל אות ז), דסבירא ליה שט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות גם לענין שמיטה, שאף על פי שודאי אחד בתשרי הוא ראש השנה לשמיטין וליובלות וכמו שנתבאר לעיל (אות ה), מכל מקום הפירות שחנטו קודם ט״ו בשבט הם צמחו מגשמי השנה השישית, ושפיר אין בהם קדושת שביעית. ובהכי מתיישבת היטב גם קושיית החזו״א על רבינו חננאל (לעיל אות ו), מהא דמבואר בגמרא שאתרוג שראש השנה שלו הוא באחד בתשרי גם לענין שביעית. ומעתה ההבדל בין אתרוג לשאר אילנות מבואר, שאף על פי שלענין מעשרות ראש השנה של אתרוג הוא ט״ו בשבט, מכל מקום היינו דוקא בדינים השייכים לגוף העץ, אבל לגבי שמיטה שהיא דין השייך בארץ וראש השנה שלה הוא בתשרי בזה גם אתרוג חוזר להיות ראש השנה שלו תשרי. ואתי שפיר בסייעתא דשמיא.

מדרש ציון

חבורת
נביאים וכתובים

הרב אהרן מאיר פלדר

יחוסו של ירבעם בן נבט והתנגדותו למלכות בית דויד

הנה בפרשת ויגש (בראשית פרק מו) ביחוס שבעים נפש היורדים למצרים נאמר: בְּנֵי רָחֵל אֵשֶׁת יַעֲקֹב יוֹסֵף וּבִנְיָמִן: וַיִּוָּלֵד לְיוֹסֵף בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ אָסְנַת בַּת פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן אֶת מְנַשֶּׁה וְאֶת אֶפְרָיִם: **וּבְנֵי בִנְיָמִן** בֶּלַע **וּבֶכֶר** וְאַשְׁבֵּל גֵּרָא וְנַעֲמָן אֵחִי וָרֹאשׁ מֻפִּים וְחֻפִּים וָאָרְדּ:

ובפרשת פינחס ביחוס משפחות בני אפרים (במדבר פרק כו) נאמר: אֵלֶּה **בְּנֵי אֶפְרַיִם** לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשׁוּתֶלַח מִשְׁפַּחַת הַשֻּׁתַלְחִי לְ**בֶכֶר מִשְׁפַּחַת הַבַּכְרִי** לְתַחַן מִשְׁפַּחַת הַתַּחֲנִי: וְאֵלֶּה בְּנֵי שׁוּתֶלַח לְעֵרָן מִשְׁפַּחַת הָעֲרָנִי: אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי אֶפְרַיִם לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת אֵלֶּה בְּנֵי יוֹסֵף לְמִשְׁפְּחֹתָם:

ואצל בני בנימין נאמר שם: בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֶלַע מִשְׁפַּחַת הַבַּלְעִי לְאַשְׁבֵּל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׁבֵּלִי לַאֲחִירָם מִשְׁפַּחַת הָאֲחִירָמִי: לְשֻׁפוּפָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּפָמִי לְחוּפָם מִשְׁפַּחַת הַחוּפָמִי: וַיִּהְיוּ בְנֵי בֶלַע אַרְדּ וְנַעֲמָן מִשְׁפַּחַת הָאַרְדִּי לְנַעֲמָן מִשְׁפַּחַת הַנַּעֲמִי: אֵלֶּה בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת:

ורואים שנחסרו משפחות מבני בנימין.

ורש"י שם עמד על כך וכתב: 'חמשה משפחות חסרו מבניו של בנימין, כאן נתקיימה מקצת נבואת אמו שקראתו בן אוני בן אנינותי, ובפלגש בגבעה נתקיימה כולה. זו מצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן'.

ומכאן שבזמן הכניסה לארץ אין משפחת בכר מבנימין אלא מאפרים.

ובספר שמואל ב (כ, א) אחרי מרד אבשלום כשחזר דויד לירושלים כתוב: וְשָׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיַּעַל וּשְׁמוֹ שֶׁבַע בֶּן **בִּכְרִי אִישׁ יְמִינִי** וַיִּתְקַע בַּשֹּׁפָר וַיֹּאמֶר אֵין לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה לָנוּ בְּבֶן יִשַׁי אִישׁ לְאֹהָלָיו יִשְׂרָאֵל: וַיַּעַל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל מֵאַחֲרֵי דָּוִד אַחֲרֵי שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי וְאִישׁ יְהוּדָה דָּבְקוּ בְמַלְכָּם מִן הַיַּרְדֵּן וְעַד יְרוּשָׁלָם:

ויש לשאול, הרי משפחת הבכרי היתה מאפרים ולא מבנימין והיאך נקרא 'בן ימיני'?

ויתכן לתרץ שנקרא בכינוי 'ימיני', משום שאז שבט בנימין התנגדו

לדויד והיו נאמנים לשאול ולכן נקרא כן, אבל לעולם הוא מאפרים[א].

ועוד הוכחה לומר כן, כי בהמשך הפרק שם נאמר: וַיַּעַן יוֹאָב וַיֹּאמַר חָלִילָה חָלִילָה לִי אִם אֲבַלַּע וְאִם אַשְׁחִית: לֹא כֵן הַדָּבָר כִּי אִישׁ מֵהַר אֶפְרַיִם שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי שְׁמוֹ נָשָׂא יָדוֹ בַּמֶּלֶךְ בְּדָוִד תְּנוּ אֹתוֹ לְבַדּוֹ וְאֵלְכָה מֵעַל הָעִיר וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל יוֹאָב הִנֵּה רֹאשׁוֹ מֻשְׁלָךְ אֵלֶיךָ בְּעַד הַחוֹמָה:

ואמרו חז"ל (סנהדרין קא.): דבר אחר **ירבעם** שעשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים, **בן נבט** בן שניבט ולא ראה. תנא **הוא נבט** הוא מיכה **הוא שבע בן בכרי**, נבט שניבט ולא ראה, מיכה שנתמכמך בבנין, ומה שמו שבע בן בכרי שמו'. וכתב רש"י שם: שניבט ולא ראה. היה סבור להביט יפה ולעמוד על דבר עיקר ולא ראה שטעה כדאמרינן לקמן ראה אש יוצאה וכו'.

ובספר מלכים (א פרק יא) נאמר: וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי מִן הַצְּרֵדָה וְשֵׁם אִמּוֹ צְרוּעָה אִשָּׁה אַלְמָנָה עֶבֶד לִשְׁלֹמֹה וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ: ויש לומר שמכיון ששבע בן בכרי נהרג כדלעיל, לפיכך אשתו אלמנה.

ויש לשים לב לדמיון בין לשון הפסוק שנאמר בשבע בן בכרי כנגד דוד, ללשון הפסוק שנאמר בירבעם כנגד שלמה המלך [ורחבעם בנו]:

שבע בן בכרי כנגד דויד:	ירבעם בן נבט כנגד שלמה ורחבעם:
וְשָׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיַּעַל וּשְׁמוֹ שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי אִישׁ יְמִינִי וַיִּתְקַע בַּשֹּׁפָר וַיֹּאמַר **אֵין לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה לָנוּ בְּבֶן יִשַׁי אִישׁ לְאֹהָלָיו יִשְׂרָאֵל**: (שמואל ב כ,א)	וַיַּרְא כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֲלֵיהֶם וַיָּשִׁבוּ הָעָם אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר **מַה לָּנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה בְּבֶן יִשַׁי לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל עַתָּה רְאֵה בֵיתְךָ דָּוִד** וַיֵּלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְאָהָלָיו: (מלכים א יב,טז)
לֹא כֵן הַדָּבָר כִּי אִישׁ מֵהַר אֶפְרַיִם שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי שְׁמוֹ **נָשָׂא יָדוֹ בַּמֶּלֶךְ בְּדָוִד** תְּנוּ אֹתוֹ לְבַדּוֹ וְאֵלְכָה מֵעַל הָעִיר וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל יוֹאָב הִנֵּה רֹאשׁוֹ מֻשְׁלָךְ אֵלֶיךָ בְּעַד הַחוֹמָה: (שמואל ב כ,כא)	וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי מִן הַצְּרֵדָה וְשֵׁם אִמּוֹ צְרוּעָה אִשָּׁה אַלְמָנָה עֶבֶד לִשְׁלֹמֹה **וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ**: (מלכים א יא,כו)

א. ועוד י"ל דשמא אמו מבנימין ואביו מאפרים ונקרא ימיני משום אמו, וכעין זה מצינו בגמ' מגילה לעניין מרדכי שנקרא איש יהודי וגם איש ימיני.

ואמרו חז״ל במסכת שבת (נו:) ׳אמר רב יהודה אמר רב בשעה שאמר דוד למפיבשת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה׳, ומכאן שאכן אז בשובו של דוד ממרד אבשלום לירושלים אז נגזרה על מלכותו ליחלק לאפרים ע״י אותו פגם שהיה בקבלת לשון הרע של ציבא על מפיבושת נכדו של שאול[ב], ובאותה עת ראה נבט, הוא שבע בן בכרי, סימן שמלכות יוצאת ממנו, וע״י כן ניסה למרוד בדוד, אבל לא ראה יפה אלא רק לבנו ירבעם הגיעה המלוכה בימי רחבעם.

וכבר בימי שלמה מוצאים שהגזירה נגזרה, שנאמר אצל אחיה השילוני (מלכים א יא,לא): וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה׳ אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים:

אבא:	דויד	שבע (נבט)
בן:	שלמה	ירבעם

וראה עוד בעניין זה בסדר הדורות עמוד קסד.

ונסיים בתפילה שנזכה בקרוב לראות בקיום נבואת יחזקאל (פרק לז) הנקראת בהפטרת פרשת ויגש: וְדַבֵּר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה׳ א-לֹהִים הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָלְכוּ שָׁם וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסָּבִיב וְהֵבֵאתִי אוֹתָם אֶל אַדְמָתָם: וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמֶלֶךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמֶלֶךְ וְלֹא יִהְיוּ עוֹד לִשְׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יֵחָצוּ עוֹד לִשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד:

במהרה בימינו אמן.

ב. ויתכן שזו סיבה נוספת למה נקרא ׳בן ימיני׳, כי הגזרה של חלוקת המלכות התחילה כשהיתה טענה על דוד במה שדחה את צאצאי שאול שהוא מבנימין ממקצת נחלתם שלא כהוגן.

הרב יהודה אמיתי

זמן נבואת הושע עמוס ישעיה ומיכה

בתחילת ספר הושע (פ״א פ״ב) נאמר ״תחילת דיבר ה׳ בהושע״ וכ׳ רש״י: אמרו חז״ל (גמ׳ בפסחים פח) תחילה לד׳ נביאים שהתנבאו לישראל באותו דור הושע ישעיה עמוס ומיכה.

בתחילת הושע כ׳ ״בימי עזיה יותם אחז יחזיקה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל״. בתחילת עמוס כ׳ ״בימי עוזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל״. בתחילת ישעיה כ׳ ג״כ את מלכי יהודה ולא את מלכי ישראל. ובתחילת מיכה כ׳ ״בימי יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה״ ולא מוזכר עוזיהו ולא מלכי ישראל. ולכן כ׳ בהושע ״תחילת דיבר ה׳ עם הושע״, כיוון שאצלו מוזכר המלך עוזיהו.

וצ״ב מדוע צריך ד׳ נביאים לישראל באותה התקופה. וכדי לענות על שאלה זו נצטרך קודם לבדוק מתי היה כל נביא לפי סדר שנות מלכי ישראל ושנות מלכי יהודה ונברר את מצב הדור והתקופה שלהם.

וכך הוא, ישראל נכנסו לא״י בשנת ב׳ אלפים תפ״ח והיא נקראת תקופת השופטים (בספרים החיצונים נקראת תקופת הברזל הקדומה). אחרון השופטים הוא שמואל שהמליך את שאול למלך [מנין שנות מלכותו לא כ״כ ברור והוא בין שנתיים ל-28 שנה, עי׳ בסדה״ד, פירוש הגר״א, וכן באטלס לתקופות המקרא ועוד]. ואחריו מלך דוד המלך [היה גם את איש בושת בנו של שאול] ובנו שלמה המלך, שבונה את ביהמ״ק בירושלים וגומרה בשנת 440 שנה לכניסת בנ״י לא״י [480 לצאת בנ״י ממצרים].

מכאן ועד חורבן הבית הראשון יש תקופה של 410 שנים והיא נקראת בית ראשון או תקופת המלכים (תקופת הברזל התיכונה והאחרונה) אותה ניתן לחלק ל-3 זמנים: 1. המלכים הראשונים שהיו עד תחילת עליית אשור. 2. המלכים שהיו בצל מלכות אשור. 3. המלכים שהיו אחרי מפלת אשור וצמיחת מלכות בבל ונבוכדנצר שבראשה.

עד תקופת עוזיהו מלך יהודה וירבעם מלך ישראל לא מוצאים את מלכות אשור אלא בעיקר את מלכות ארם מימות יהושפט מלך יהודה, [היא סוריא שכבש דוד והשתחררה מעול ישראל בהתפלגות המלוכה כשהיה מלחמה ביניהם וממילא לא יכלו לשמור שם על השלטון.

בכתבים העתיקים גם מופיע בשם מלכות בן הדד]. [מלכות מצרים מוזכרת בזמן שלמה ובנו רחבעם ואח"כ יש הפסק עד תקופת אחז וחזקיהו שפול גילה שהושע שלח שליחים לסוא מלך מצרים (מוזכר גם יהורם בן אחאב שמלכי ארם ברחו שחשבו ששכר עליהם את מלכי חיתים ומלכי מצרים)].

מאמצע ימות עוזיהו מצינו את מלכות אשור [לפי סדר הדורות היא מלכות בבל ונקראת אשור ע"ש שמושב המלכות היה בנינווה אשר בבבל, אומנם בפשטות הנביא נראה שהם ב' ממלכות שונות], ומלכיהם הם פול [בזמן מנחם בן גדי], תגלת פלאסר שהגלה את דן ונפתלי, שלמנסר שהגלה את שאר השבטים, סנחריב שנלחם עם חזקיהו ובנו אסר חדון שמלך אחריו.

מלכי יהודה באותו תקופה הם: עוזיהו יתום אחז חזקיהו ובנו מנשה [מצינו גם אצלו את אשור שעל ידיהם חזר בתשובה כשהגלהו אסור בנחושתיים].

מלכי ישראל הם: ירבעם ובנו זכריה ממשפחת יהוא, שלום בן יבש שמלך חודש אחד, מנחם בן גדי ובנו פקחיה, פקח בן רמליהו שבזמנו התחילה הגלות, הושע בן אלה שבשנתו התשיעית נגמרה גלות עשרת השבטים והיא בשנת שש לחזקיהו.

שנות מלכותם הם:

מלכי יהודה	מלכי ישראל
עוזיהו מלך 52 שנה, קיבל את המלכות מאביו אמציה לאחר שהרגו את אביו בלכיש, היה צדיק כמעט בכל מעשיו. כבש את העמים שמסביבו אדום פלישתים ערבים ועוד, נתנגע בשנת -27 למלכותו כשנכנס להקטיר קטורת ובו בזמן היה רעש בא"י	ירבעם בן יואש שמלך 41 שנה, מלך ג' שנים קודם עוזיהו עד שנת 38 לעוזיהו, המשיך להחזיר את השטחים שכבשו האומות מישראל כולל דמשק, בחלק משנותיו גם שלט על יהודה שכבשה אביו בימי אמציהו
יותם בנו מלך 16 שנה, היה מלך צדיק ביותר שמת בעוון הנחש כבש את עמון	זכריה בנו שמלך 6 חודשים והרגו שלום שמלך חודש אחד
אחז בנו מלך 16 שנה, היה רשע גדול, בימיו התפוררה מלכות יהודה וכבשוה זרים [ישראל ארם ערבים פלישתים]. נכנע למלכי אשור שהצילוהו מהעמים	מנחם שמלך 10 שנים, משנת 39 לעוזיהו עליו עלה פול ושילם לו כדי שיעלה מעליו, ובנו פקחיה שמלך שנתים עד שנת 52 לעוזיהו והרגו פקח בן רמליהו
חזקיהו מלך 29 שנה, היה מלך צדיק, בשנתו ה-6 גלו ישראל ובשנתו ה-14 עלה עליו סנחריב וניצל בנס, קיבל מלכות מפוררת ובנאה, השיב את העם לה'	פקח מלך 20 שנה, מלך משנת 52 לעוזיהו, נלחם עם אחז וניצחו, הרג ביום אחד 120 אלף, בסוף ימיו תגלת פלאסר עלה עליו בשליחות אחז והגלה חלק מי' השבטים
מנשה שמלך 55 שנה והיה אחרי גלות י' השבטים	הושע בן אלה שמלך 9 שנים, משנת 12 לאחז, בימיו גלו בב' גלויות כל ישראל

אומנם בהושע מוזכר רק ירבעם מלך ישראל ולא שאר המלכים, אע״פ שהיה עד תקופת הושע בן אלה שהרי היה בימי חזקיה שהוא בתקופה מקבילה להושע בן אלה, וצריך להבין טעם הדבר.

וצריך להבין גם מפני מה בשאר הנביאים לא נזכרו כלל מלכי ישראל אלא רק מלכי יהודה, ומילא אצל הנביאים ישעיה ומיכה ניתן לומר שלא הוזכרו מלכי ישראל כיוון שהם התנבאו ליהודה [בעיקר] ולא לישראל, [ובהושע ועמוס אע״פ שהם התנבאו לישראל הוצרך הנביא לומר את מלכי יהודה כיון שהתקופה ההיסטורית נספרת בהם], אבל בעמוס שהתנבא לישראל מדוע לא נזכרו מלכי ישראל.

הנה רש״י כ׳ שדווקא ירבעם הוזכר ולא שאר מלכי ישראל כיוון שהוא לא קיבל לשוה״ר על עמוס, אבל א״כ מתעצמת השאלה מדוע לא הוזכר בעמוס ירבעם שהרי עליו לא דיבר לשוה״ר.

ובמלבי״ם יש הסבר אחר שנזכר כאן דווקא ירבעם ולא שאר המלכים, כיון שעד אמצע ימיו היו יהודה כבושים למלכי ישראל ונקראה המלוכה ע״ש מלכי ישראל, וזה היה עד שנת כ״ד למלכותו שהוא כ״ז לירבעם, ולכן שאר הנביאים שהתנבאו לאחר כ״ד לעוזיהו לא נזכר בהם ירבעם.

וצריך להבין מנין לו שעד שנת כ״ד לעוזיהו היו תחת מלכי ישראל.

וניתן למצוא ב׳ מקורות לענין: א. במלכים ב׳ פט״ו כתוב שבשנת 27 לירבעם מלך עוזיהו, והרי ידוע שמלך בשנת ג׳ לירבעם, ורש״י תי׳ מלכות מנוגעת, אבל המלבי״ם מבאר מלכות שלימה שמשנת כ״ד לעוזיהו שהיא כ״ז לירבעם מלך עוזיהו לבדו ולא תחת מלכות ישראל.

ב. לפי החשבון כאן, שהרי בעמוס כ׳ ״שנתיים לפני הרעש״, ובישעיה פ״ו כ׳ ״בשנת מות המלך עוזיהו וגו׳ וינועו אמות הסיפים״ שאז היה הרעש, ומבואר שאין הכוונה שמת עוזיהו אלא שנתנגע, והיה זה בשנת כ״ז למלכותו כפי שפרש״י במלכים, א״כ עמוס היה בשנת כ״ה לעוזיהו, ועמוס שלא הוזכר בו ירבעם היה בימות עוזיהו כשלא שלט בו ירבעם ע״כ שבשנתו הכ״ד כבר מלך לבדו.

אומנם נשארת השאלה, הרי עיקר נבואת הושע ועמוס היא למלכי ישראל, א״כ למה לא הוזכרו שאר מלכי ישראל בהושע ולמה לא הוזכרו שאר מלכי ישראל בעמוס.

וניתן לישב כך: שהנה בעיקר הנבואות יש הבדל בצורת הנבואה בין כל נביא ונביא ולמי דיבר, החלוקה הראשונה היא כדלעיל שהושע ועמוס דיברו לישראל וישעיה ומיכה דיברו ליהודה, החלוקה השניה היא, ישעיה דיבר לבית המלוכה בעיקר ולא לעם, החלוקה השלישית בזמן נבואתם לפי מה שנראה לפי נבואתם.

נתחיל בישעיה: הספר נחלק בעיקר לב׳ חלקים עיקריים והם החלק הראשון על תקופתו והוא עד פרק מ׳, והחלק השני מפרק מ׳ שמשם ועד סוף הספר מדבר לעתיד, ובחלק הראשון רואים ב׳ תקופות עיקריות, הראשונה עד מלכות חזקיה, והשניה מפרק י׳ ששם מדבר רק מתקופת חזקיה.

עד פרק י׳ מצינו ג׳ נבואות עיקריות: א. ההתחלה שמדבר על רוע התנהגות בני יהודה ולא מבואר בתקופת איזה מלך היה. ב. פרק ו׳ ״בימי עוזיהו וגו׳ [וינועו אמות הסיפים]״ ואמרו במדרש כאן תחילת ספרו. ג. פרק ז׳ ״בימי אחז עלה רצין ופקח למלחמה״ ובהמשך פ״ז בעוד 65 שנה יחת אפרים מעם, שהביא את נבואת עמוס שנתיים לפני הרעש ״וישראל גלה יגלה מעל אדמתו״ [רש״י בשם סד״ע], וכן המשך הפרקים על תקופת אחז.

ולכאורה גם החלק הראשון המבואר בו על רוע בני יהודה היה בתקופת אחז, שהרי בתקופת עוזיהו ויותם לכאורה היו העם צדיקים כמלכיהם [לא מצינו חילוק בין המלכים לעם אלא בסוף המלכות (ימי ישעיהו ויהויקים) שאז לעם היה כח יתר מחמת התחלשות מלכות בית דוד].

ובספר הושע מצינו בנבואות שמתנבא שהטוב שיש עכשיו לא ימשיך ובסופו של דבר יגלו מעל אדמתם ע״י אשור, אע״פ שבאותו זמן מלכות אשור לא כ״כ קיימת מבחינת שליטה עולמית, ובתקופות המלכים כמבואר לעיל נראה שהיה רק בתקופת ירבעם שאז היה חוזק גדול לישראל, וניתן להניח שהיה עד שנת כ״ז שאז כנראה מלכותו התחילה להיחלש כשיהודה מרדו.

וספר עמוס לא כ״כ מזכיר את עושר ותאוות העם אלא בעיקר על שופטיהם ועשיריהם, וכפי המבואר בפסוק שבעוד 65 שנה יחת אפרים מעם, שנבואתו היתה בעיקר משנת כ״ז לירבעם ,ובתקופה הזאת יהודה אינה מתחת יד ישראל [וכן ארם לכאו׳, מזה שמזכיר עוונות ארם].

ומיכה מפרק ד׳ מדבר לעת״ל ועד שם מדבר על עוונות יהודה וקצת ישראל, ולכאורה דיבר בעיקר בתקופה היותר מאוחרת שהיא בימי אחז שאז מלכות ישראל היתה כבר מלכות רעועה שהרי כלל לא מזכיר את עושרם ומזכיר רק את סוף שומרון שתהיה לעיי השדה, ומתוך דבריו נראה שכבר הכירו קצת את הגלות [עד כדי שמבואר בדיוק את המקומות שהגיע סנחריב].

לפ״ז ניתן לבאר מדוע ה׳ שלח ד׳ נביאים באותו דור, שהרי כל נביא מדבר בתקופה שונה, הושע דיבר בלשון גבוהה לאנשים בזמנו ומדבר על דברים שנראו לעם כלא מובנים ולכן גם מקלל אותם שאינם מבינים את דבריו, עמוס מדבר על עוונות ראשי העם ומזכיר את הגלות הסופית עם תאריך מדויק שבעוד 65 שנה יחת אפרים מעם, ושניהם דברו על ישראל.

וישעיה דיבר ליהודה ובעיקר הוראות לבית המלוכה משא״כ מיכה שדיבר לעם ודיבר פורענות העתידה להיות.

משום כך בהושע מוזכר ירבעם שאז היה שיא ממלכתו, אבל בעמוס לא היה צורך לכותבו שהרי את התקופה יודעים ממלכי יהודה.

ובישעיה לא היה ענין לכתוב כלל מלכי ישראל כיון שדיבר על יהודה, ובמיוחד שהתנבא בתקופת המלכים האחרונים שלא היתה להם כ״כ חשיבות מבחינה פוליטית.

ובמיכה אע״פ שגם מדבר על ישראל היה ג״כ בתקופת ההתפוררות, כך שלא היה צורך להזכירם.

אומנם בנוסח של רש״י נשאר תמוה שהזכיר את ישעיה לפני עמוס אע״פ שהתנבא אחריו.

נספח

א. לפי סדה״ד הושע נולד בשנת ג״א צ, 115 שנה קודם גלות י׳ השבטים, עמוס בשנת קי, ישעיה בשנת קמ, ומיכה בשנת קס. תחילת גלות עשרת השבטים היתה בשנת קפז שהיא השנה השניה של אחז ונשלמה גלותם 18 שנה אח״כ בשנת ג״א ר״ה לבריאת העולם, וחורבן הבית הראשון היה 130 שנה אחרי כן בשנת של״ח, 850 שנה לאחר כניסתם לארץ שנתיים לפני מנין ״ונושנתם״ כמבואר בגמ׳ בגיטין (פח).

ב. במלכי אשור יש עוד מלכים בספרות ההיסטורית סרגון אסר-חדון אשורבניפל ועוד שלא נזכרו בתנ״ך, וגם השנים אינם כ״כ תואמות. ודנו בכך חוקרי המקרא וההיסטוריה.

ג. מלכות בבל נקראת גם כשדים וי״א שהם צאצאי ׳כשד׳ בנו של בתואל.

מדרש ציון

חבורת משניות

הרב אברהם צוויג
ראש החבורה

מסירת היחיד עבור הצלת הרבים

שנינו במשנה בתרומות (פ"ח מי"א):
"היה עובר ממקום למקום וככרות של תרומה בידו, אמר לו נכרי: תן לי אחת מהן ואטמאה, ואם לאו, הרי אני מטמא את כלן - רבי אליעזר אומר: יטמא את כלן, ואל יתן לו אחת מהן ויטמא. רבי יהושע אומר: יניח לפניו אחת מהן על הסלע. וכן נשים שאמרו להם גוים: תנו אחת מכם ונטמאה, ואם לאו הרי אנו מטמאים את כלכם, יטמאו את כלן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

המשנה דנה לענין איסור טומאה [המחלוקת היא על גרימת טומאה בידיים], ומרחיבה את הדיון גם לאיסור מסירת אישה יחידה לאיסור עריות על מנת למנוע איסור של רבים, שאין דוחים נפש מפני נפש. אך התוספתא הרחיבה את הדיון גם להריגת נפשות. ובעניני נפשות נשאלו שאלות קשות ביותר במשך הדורות והצרות שעברו עמ"י בגלות, ואולי ניתן לדמות מילתא למילתא לברר גם למקרים בימינו. ומפורסמת הכרעתו של רבה של קובנה הרב אברהם דובער כהנא שפירא כאשר מפקד הגטו דרש ממועצת הזקנים לחלק 5000 כרטיסי עבודה לתושבי הגטו מתוך 30 אלף התושבים, ומשמעות הדבר היתה להכריע את ה25 אלף הנותרים למיתה. עיקר השאלה היתה האם מותר לדחות נפש מפני נפש וכיצד יקבע מי עדיף ע"פ חברו. והרב שפירא פסק שכיון שהדבר גורם להצלת ה5000 איש שישלחו לעבודה ואילו סירוב לשתף פעולה היה גורם למיתת כולם, לכן הכריע לחלק את אישורי העבודה. אך ידוע על מקומות אחרים שסירבו לתביעת הנאצים ולא שיתפו פעולה על פי ההלכה ש"יהרגו כולם ואל ימסרו נפש מישראל".

וכך לשון הברייתא:

"סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים: תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לא הרי אנו הורגין את כולכם - ייהרגו כולן, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יהרגו כולם. אמר ר' יהודה: במה דברים אמורים? בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ, אבל בזמן שהוא מבפנים והן

מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגין, יתנוהו להן ואל יהרגו כולן. וכן הוא אומר: ותצא האשה אל כל העם בחכמתה וגו׳. אמרה להם הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין, תנוהו להם ואל תיהרגו כולכם, ר׳ שמעון אומר: כך אמרה להם, כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה״.

ומשמע שהכל תלוי אם יחדוהו שיודעים בבירור מי המבוקש או לא, ויש מצב שבנסיבות מסוימות אכן יש למסור את היהודי כדי להציל את הכלל. ויש לברר את מה לדמות ליחודו של שבע בן בכרי. ועוד לפי רבי שמעון שמפרש את דברי האשה החכמה שמדובר על מורד במלכות, נמצא שרק מסירה למלכות היא שהותרה אך לא לחבורת לסטים שאין לה תוקף כלשהוא. ובמפרשים ישנם דעות שונות האם חייב מיתה גם על פי דין תורה גם דינו כן, או רק על פי דיני המלכות כמו שבע בן בכרי. ויש עוד לברר מה המשמעות של הוא והן מבפנים ומה הסבירות שהרבים יהרגו אם לא ימסרו את היחיד.

ובירושלמי תרומות על המשנה מובאת הברייתא ללא הסיפא עם דעות רבי יהודה ורבי שמעון, ולאחר מכן פסקיהם של ריש לקיש ורבי יוחנן: ״א״ר שמעון בן לקיש: והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי. ורבי יוחנן אומר אע״פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי״.

ומדויק מהירושלמי שרבי יוחנן מתיר אפילו אם יחדוהו למלכות ללא קשר לפשעו מולם, ולריש לקיש צריך גם יחוד וגם דרגת חיוב מיתה כשבע בן בכרי.

ומי היה שבע בן בכרי? לאחר שמרד אבשלום בדוד ונכשל, ניסה שבע בן בכרי לעורר שוב את המרד נגד דוד המלך ״וַיִּתְקַע בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמֶר אֵין לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה לָנוּ בְּבֶן יִשַׁי - אִישׁ לְאֹהָלָיו יִשְׂרָאֵל״ (שמואל ב פרק כ א). יואב לוקח את הפיקוד על הצבא במקום עמשא שהתמהמה ומתחיל לרדוף אחרי שבע בן בכרי ומגיע לעיר ששמה ״אבל בית מעכה״ בעבר הירדן המזרחי. הוא צר על העיר עם סוללות ומבקש את נפשו של שבע בן בכרי. באותה עת באה אשה חכמה ושואלת את יואב האם הוא מתכוון להשחית עיר ואם בישראל בגלל אדם אחד. הוא אומר לה שהבעיה היא רק עם המורד שבע בן בכרי, ש״נָשָׂא יָדוֹ בַּמֶּלֶךְ בְּדָוִד תְּנוּ אֹתוֹ לְבַדּוֹ וְאֵלְכָה מֵעַל הָעִיר״. האשה בחכמתה משכנעת את אנשי העיר לחתוך את ראשו של שבע בן בכרי ויואב מסיר את המצור מעל העיר.

הרמב״ם בהלכות יסודי התורה (פרק ה ה״ה) כתב: ״נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן - יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם - יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או

נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי - יתנו אותו להם ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה - יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

ונראה מלשונו שפסק כאן כריש לקיש כנגד רבי יוחנן, למרות הכלל ההלכתי שהלכה כרבי יוחנן, ומפרשים רבים דנו בהכרעה זאת של הרמב"ם, ובספר המפתח הביאו 42 אחרונים שדנו בזה!

ומבאר זאת הכסף משנה (שם): "ופסק רבינו כריש לקיש אע"ג דמן הסתם לא קיי"ל כוותיה לגבי דר' יוחנן משום דהוי ספק נפשות ולהחמיר דלא ימסרוהו בידים ביד העובדי כוכבים. ועוד דמתניתא מסייעא ליה דקתני כשבע בן בכרי, משמע כשחייב מיתה כמותו דוקא. ומקרא איכא למידק הכי שאם לא כן למה ליה ליואב למימר 'נשא יד במלך בדוד'. כלומר והרי הוא חייב מיתה. משמע דאי לאו הכי לא היו רשאים למוסרו לו. וכך היה גם עם עולא בר קשב שהיה חייב מיתה ולכן אע"פ שמסרו - זו לא הייתה משנת חסידים".

המקרה שהכסף משנה מזכיר שלדעתו הוא מקור הרמב"ם להכריע כריש לקיש מופיע בהמשך הסוגיא בירושלמי תרומות:

"עולא בר קושב תבעתיה מלכותא, ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל. אתון ואקפון מדינתא. אמרו להן: אין לית אתון יהבון ליה לן - אנן מחרבין מדינתא. סלק גביה ריב"ל ופייסיה ויהביה לון. והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי ולא אתגלי. וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי. אמר ליה ולמסורות אני נגלה? א"ל: ולא משנה עשיתי? א"ל: וזו משנת החסידים?".

אליהו הנביא היה מתגלה באופן תדיר לרבי יהושע בן לוי, ואחרי המעשה הזה הפסיק לבא ללמוד איתו. צם רבי יהושע בן לוי כמה צומות ואליהו חזר להתגלות לו. שאל רבי יהושע בן לוי את אליהו הנביא, למה לא באת? ענה אליהו: "ולמסורות אני נגלה?", לאנשים שמוסרים יהודים לגויים אני אתגלה? שאל רבי יהושע בן לוי: והלא זו משנה? וכוונתו שזו הלכה כמו שאמר רבי יוחנן או כמו ריש לקיש. ענה אליהו הנביא ואמר לו: "וזו משנת החסידים?".

למה נדרש מרבי יהושע בן לוי שינהג לפנים משורת הדין, על חשבון נפשות של ישראל?

עונה הט"ז (קנז ס"ק ז): "ונראה לי שעיקר החטא היה במה שרבי יהושע בן לוי עצמו הלך ומסרו, והיה לו להניח הדבר ביד המון העם שיעשו מה שירצו, וממילא היו מוסרים אותו. והוא לא היה לו לומר כלום. על זה אמר אליהו: לאו משנת חסידים היא, כלומר שלא על החסידים נשנה כן שהם בעצמם יעשוה אלא יניחו הדבר כמות שהוא". המשמעות של דברי הט"ז היא שאמנם אי אפשר לנהוג חסידות על גב יהודים

שיהרגו, אבל לא אתה צריך לעשות את המלאכה הזו. וכמו שמביא הש"ך (שם ס"ק טו) בשם הדרכי משה: "שצריך לחזור לכתחילה על כל צדי צדדים קודם שימסרוהו". ואע"פ שמדובר באיש שהמלכות מחפשת אותו. ולא ברור עוד אם הוא חייב מיתה כשבע בן בכרי, או לא, אך ברור - שייחדוהו. וכן נוסח המעשה במדרש רבה (צד, ט): "ולא מתניתא היא?... אמר: וכי משנת חסידים היא?! מבעי להאי מִלתא מתעבדא על ידי אחריני ולא על ידך".

ועדיין קשה, שהרי הוא מנע את חורבן כל העיר?!

ואכן גם המאירי בסנהדרין מתרץ שלא עצם המסירה בסופו של דבר היתה הבעיה, אלא האופן שבו הזדרז למסור: "אלא שמידת חסידות לעכב, וליתן מתון בדבר עד דכדוכה של נפש, וכל שממהר בכך הפקיע מעליו מידת חסידות וכו'. וכי משנת חסידות היא זו, נראה לי שלא אמרה אלא על שמיהר את הדבר ולא המתין עד שיראה אם יחריבו את העיר אם לא".

אם כן דעתו של ריב"ל היא הסיבה שהרמב"ם הכריע כריש לקיש. וגם בביאור הגר"א ביו"ד (סי' קנז ס"ק טז) הציע שהרמב"ם פסק כריש לקיש משום ריב"ל: "ירושלמי פ"ח דתרומות והביאו הר"ש שם מתני' י"ב וכר' יוחנן והרמב"ם פסק כר"ל משום ההוא עובדא דריב"ל שם וצ"ע". וכתבו הגאונים שהלכה כריב"ל בכל מקום (תוס' עירובין ס"ה ע"ב ד"ה אקלעו והר"ן ע"ז נ"ז ע"ב).

הבית יוסף (יו"ד קנז ג) הכריע כדעת רבי יוחנן "ומשמע דהלכה כר' יוחנן" שאפילו לא יחדו כשבע בן בכרי, ולומד זאת מפשט משנתינו שלא יחדו אישה מסוימת אלא "תנו לנו אחת מכם ונטמאה" שרק באופן זה לא ימסרו, אך אם יחדו יחוד ואפילו יחוד סתם אז הדין שמוסרים. אבל בשו"ע לא הזכיר ההלכה הזאת. הרמ"א (יו"ד קנז א) הביא את שתי הדעות וכתב: "עובדי כוכבים שאמרו לישראל: תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, לא יתנו להם אחד מהם אלא א"כ יחדוהו ואמרו: תנו לנו פלוני. ויש אומרים דאפילו בכהאי גוונא אין למסרו, אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי. וכן נשים שאמרו להן עובדי כוכבים: תנו לנו אחת מכם ונטמא אותה, יטמאו כולם ולא ימסרו נפש אחת מישראל". וכתב על זה הט"ז (ס"ק ז): "ולענין הלכה יש לנו לפסוק כן כריש לקיש ולא ימסרוהו אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי, כדעה השניה שהביא רמ"א כאן וכן פסק מורי וחמי הב"ח ז"ל". וכן משמע מתשובות הרמ"א (סי' יא) שפוסק כמו ריש לקיש.

הסברה הבסיסית במקרים אלו די ברורה מהכלל הידוע שאין דוחים נפש מפני נפש "ומאי חזית דדמך סומק טפי" (יומא פב). ואסור לאף אחד מהרבים למסור את חברם להריגה, שמי אמר שהדם שלהם יותר אדום מהדם שלו. ואין להעדיף חיים של אחד על

חיים של אחר, בין אם מדובר באיש חשוב או איש רגיל, אפילו ילד קטן או תינוק שזה עתה נולד. אבל אם הגויים רוצים מישהו מסויים אע״פ שאין עליו שום אשמה, מדוע שהחבורה תמסור את עצמה על מנת להציל אותו? האם הדם שלו יותר אדום מהדם של כל הקבוצה? לכן פוסק רבי יוחנן כי אם הגויים רוצים מישהו מסויים - לא מצילים אותו בדמם של אחרים.

וסברתו של ריש לקיש צריכה ביאור. ומביא הכ״מ את הרמ״ך שמקשה כיצד פסק ריש לקיש שלא ימסרו אותו בשום אופן ואיך זה מתיישב עם הכלל הידוע של רבא ששאל ״דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי״. ותירץ הכ״מ: ״ברישא שלא יחדוהו, שלא אמרו אלא תנו אחד מכם ונהרוג אותו, בכל אחד מהם שירצו למסור אותו, איכא למימר להו מאי חזיתו שתמסרו את זה, תמסרו אחד מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו דדמא דהאיך סומק טפי דלמא דמא דהאי סומק טפי? ועל פי טענה זו אי אפשר להם למסור שום אחד מהם. אבל אי קשיא - על ריש לקיש קשיא, דאמר שאע״פ שיחדוהו להם אם אינו חייב מיתה לא ימסרוהו. דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו״.

על זה עונה הכ״מ ואומר: ״ואפשר לומר דסבירא ליה לריש לקיש שמה שאמרו שבשפיכות דמים סברא הוא, אינו עיקר הטעם. דקבלה היתה בידם דשפיכות דמים - יהרג ואל יעבור. אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך. אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא - הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור״. ומבואר מדבריו כי הטעם שאמר רבא לאותו אדם הוא לא הטעם העיקרי, וצבע הדם הוא רק לסבר את האוזן. והטעם האמיתי הוא שאסור להיות שותפים בכל אופן בשפיכת דם של יהודים על ידי גוים.

המאירי האריך בסוגיה זאת (סנהדרין עב, ב) וחולק על הרמב״ם וסובר שהלכה כרבי יוחנן אך מכל מקום לא ימסרוהו בידיים: ״ויראה כר׳ יוחנן שהרי כל שנחלקו שניהם הלכה כמותו וכ״ש בתלמוד שלו, ומעתה אם לא נתחייב מיתה כל שאמר תנהו לי ואם לאו הריני הורג אותך יהרג ואל ימסרוהו שאין לו לדחות את זה מפני עצמו, אבל אם אמר הריני הורג את כלכם או אתה והוא ימסרהו ואל יהרגו שניהם או כלם. ואם נתחייב מיתה אם בדיני ישראל ימסרהו אף להצלת עצמו ויראה לי אף להצלת אחר, ואם אינו חייב בדיני ישראל הרי הוא כישראל בעלמא, הא כל להצלת רבים אפילו לא נתחייב מיתה או שנתחייב ולא בדיננו הואיל וייחדוהו מותר, אלא שמדת חסידות לעכב וליתן מתון בדבר עד דכדוכה של נפש וכל שממהר בכך הפקיע מעליו מדת חסידות, והוא שאמרו שם עילא בר קיסר תבעתיה מלכותא ערק ללוד גבי ר׳ יהושע בן לוי אתון אקפון מדינתא אמרין אין לית אתון

יהבין לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה ר׳ יהושע בן לוי פייסיה ויהביה לון הוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי ליה ולא איתגלי צם כמה צומין אתגלי ליה אמר ליה ולמסור אנא מתגלי אמר ליה ולאו משנה שלימה עשיתי אמר ליה וכי משנת חסידים היא זו, ויראה לי שלא אמרה אלא על שמיהר את הדבר ולא המתין עד שיראה אם יחריבו את העיר אם לאו. ומ״מ י״מ שלא על מדת חסידות לבד היה מתרעם עליו אלא מן הדין וממה שלא היה חייב מיתה בדיני ישראל, ומכאן פסקו כריש לקיש שאמר והוא שמחוייב מיתה כשבע בן בכרי ופירשו בו שיהא מחוייב מיתה בדיני ישראל. והדברים ברורים כדעת ראשון. ולפי דרכך למדת במה שאמרו מאי חזית דדמא דידך וכו׳ דוקא כשאמר לו קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לך, אבל אם אמר לו קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לדידיה ולדידך מותר לו להרגו, ומ״מ יראה שלא הותר אלא למסרו לו שמא יקח ממנו כפר או יתחרט עליו אבל להרגו בידים לא״.

ויש לשאול, שבמקרה של שבע בן בכרי, הרגו אותו בידיים, כמו שנאמר (שמ״ב כ) ״הנה ראשו מושלך אליך״, ומנין למאירי החילוק בין מסירתו לבין הריגתו בידיים? וי״ל שלא מסתבר שרבי יוחנן ס״ל שלומדים ממסירת שבע ב״ב שמותר למסרו כדי להינצל, שהרי שם היה באמת מחויב מיתה, אלא שהברייתא הביאה את הסיפור של שבע ב״ב לדוגמא של ״יחדוהו״. והברייתא לא אמרה שהגוים תובעים שהיהודים עצמם יהרגו אותו.

ולכן למד המאירי שגם לרבי יוחנן אסור לעשות זאת בידיים, והמסירה עצמה אינה ודאית שתגרום למיתתו כי אולי ישלם כופר או יסלחו לו. ומספיק צד זה אפילו שרוב הסיכוי שיהרג, כדי להתיר את המסירה ולהגדיר את ההריגה כגרמא.

ועוד מתבאר מדברי המאירי שמדייק שדוקא שמחויב מיתה בדיני ישראל ולא בדיני המלכות, ויתכן שזאת הסיבה שהברייתא הביאה דוקא את הדוגמא של שבע בן בכרי ולא את הדוגמא של הסגרת שמשון לפלשתים או הסגרת יהויקים לנבוכדנצר.

וכן דעת הרמב״ם לגבי הריגה בידיים לשם הצלת הרבים שאסורה ואפילו לאלו שעומדים בסכנה: ״זה שביארנו שכל שאין רודף אין דוחין נפש מפני נפש, לא סוף דבר באחרים שאין מצילים את זה בנפשו של זה. אלא אף בעצמו אסור לו להציל עצמו בנפש חברו, ואפילו רבים בנפש יחיד. והוא שאמרו בשמיני של תרומות״ וכו׳.

בשו״ת מגיא ההריגה לגאון רבי שמעון אפרתי זצ״ל מביא (סימן א׳) שאלה מסמרת שיער מסיפור שקרה בזמן השואה האיומה:

״בדבר השאלה אשר שמעה תסמר שערות ראש. והיא ״בבונקר״ –

במחבוא ישבה עדה שלמה של יהודים שהסתתרו מחמת המציק הצורר ימ״ש, כדי שלא ימצאו אותם הטמאים הארורים ימ״ש. ברור שאם היו מוצאים אותם היו מוציאים אותם להורג. ובעת שהרשעים הללו ערכו חיפושים למצוא את האומללים האלו, פרץ תינוק שהיה בין הנחבאים בבכי. ולא היה כל אפשרות להשתיקו. לו היה נשמע קולו החוצה היו נתפסים ומוצאים כולם להריגה. ונעמדה השאלה האם מותר לשים כר בפי התינוק כדי להשתיקו. במעשה זה היה חשש לסכנה שמא יחנק הילד. בינתיים ניגש אחד ושם את הכר בפיו של אותו תינוק. והנה אחרי שעברו הרשעים הארורים נגשו להסיר את הכר וראו לתדהמתם שהילד נחנק. והשאלה היא איפוא, אם היה מותר לשים את הכר בכדי להציל את שאר האנשים, או אין היתר בזה. והאדם שעשה זאת אם כי בשגגה עליו לקבל על עצמו תשובה, שיכופר לו על חטאו״.

ובתשובתו מביא הרב את פסק הרמב״ם על בסיס התוספתא שנקט כשיטת ריש לקיש שחייבים את שתי התנאים, שיחדוהו ושחייב מיתה כשבע בן בכרי.

ומביא את תירוץ הרש״ס לתמיהה מדוע הרמב״ם פסק כריש לקיש כנגד הכלל שפוסקים כרבי יוחנן, על פי המאמר שמובא בפרק בתרא דיומא (פב) ובפרק כל שעה (כה): ״ההוא דאתא לקמי דרבא אמר לי מרי דוראי דליקטלי לפלניא ואי לא קטילנא לך, א״ל ליקטלך ולא תיקטול. מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דחברך סומק טפי״, שלכן לא אומרים ״וחי בהם״ על חשבון נפשות של אחרים אלא יהרג ואל יעבור, והרי אין חילוק בין רבים ליחיד בענין זה. אך כל זה רק לענין סכנה וספק שיהרגו כולם, אך אם ודאי יהרגו כולם ובתוכם גם היחיד אז ימסרו את נפשו של היחיד. וכך הוא מפרש את הברייתא, שמה שהתירו כשיחדוהו כשבע בן בכרי זה דוקא שהרוצח מבחוץ ואין ודאות שיהרגוהו, אך אם הוא מבפנים ויש ודאות שכולם יהרגו אז ימסרו כשיטת רבי יהודה בברייתא. וכך היא שיטת רש״י בסנהדרין (ע״ב) לגבי אשה המקשה לילד (אהלות ז) ומביא את התוספתא כראיה: ״וא״ת מעשה דשבע בן בכרי, הנה ראשו מושלך אליך דדחו נפש מפני נפש. התם דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנו יואב והן נהרגין עמו, אבל אם היה הוא ניצל אע״פ שהן נהרגין לא היו רשאין למסרו כדי להציל עצמן, אי נמי משום מורד במלכות הוא״. כלומר, אם ברור שבכל מקרה יהרג ובמסירתו מצילים אחרים אז מותר למסרו ולא די בטעם של יחדוהו. והטעם השני שרש״י מביא שמורד במלכות הוא, גם משמעו שבין כך וכך המלכות תהרוג אותו והוא נחשב כהרוג. וכן אפשר לדייק שזאת גם שיטתו של רבי יוחנן מלשונו בירושלמי ״אע״פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי״, שמדוע הוסיף רבי יוחנן ״כשבע בן בכרי״ הרי יכל לומר בפשטות רק ״אע״פ שאינו חייב

מיתה", ולכן אפשר לדייק שכוונתו שחיוב המיתה של שבע בן בכרי היה מוחלט וודאי שהיה אמור להיהרג. וזוהי בעצם שיטת רבי יהודה בברייתא, שמשמע מדבריו שאין מוסרים אותו אלא אם יש סכנה ודאית לרבים ולאותו יחיד, ורבי יהודה בא לבאר את דברי ת"ק ולא לסייג את דבריו. וכלל הוא שהלכה כרבי יהודה מול רבי שמעון ולכן הכריע הרמב"ם כשיטתו. ויוצא לדבריו שהרמב"ם אכן פסק כדעת רבי יוחנן ולא כריש לקיש והכוונה בדברי הרמב"ם שיחדוהו למיתה כשבע בן בכרי היא שודאי ימות כמו במקרה של שבע בן בכרי, וריש לקיש דעתו היתה כרבי שמעון שכל ההיתר הוא רק מצד חיוב מיתה למלכות ולא מצד הוודאות שיהרג ושניהם השתמשו בלשון דומה אך המשמעות שונה, האם היחוד כשבע בן בכרי הוא כיון שעתיד להיהרג כמותו או שנדרש למלכות כמותו.

וכן דעת הר"ן בפרק בתרא ביומא "ומיהו אמרו הגוים תנו לנו פלוני שבידכם ואם לאו נהרוג כולכם **וידם תקיפה לעשות כן** - ימסרוהו לו ואל יהרגו כולם כיון שאם לא יעשו כן יהיה הוא והם נהרגים". ולכן פסק הרב אפרתי בתשובתו שאם היו תופסים את היהודים במחבוא היו נהרגים כולם יחד עם התינוק, אז ודאי שהיה מותר להשתיקו תוך סכנת חייו במקרה זה. ועוד שתינוק זה שמסכן את כולם בבכיו יש עליו דין רודף.

יסוד השאלה הערכית הוא האם יש למדוד פעולות רק על סמך התוצאה שלהן והתועלת, והבחירה הנכונה היא זו שתביא לפחות נזק ונפגעים, או שהפעולה צריכה להיקבע לפי אחריות האדם לפעולה, ואם כן הריגת אדם חף מפשע היא דבר שיש להימנע ממנו, ועל כן היא אסורה בעצם, ויש לנקוט ב'שב אל תעשה' ולא להביא בידיים למותו של אדם, על אף שיכל להציל רבים.

דילמה זאת כבר הביא ה"חזון איש". וכך הוא כותב:

ויש לעיין באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה יצולו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים, ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה דהתם המסירה היא פעולה האכזרית של הריגת נפש ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה אלא המקרה גרם עכשו הצלה לאחרים גם הצלת האחרים קשור במה שמוסרין להריגה נפש מישראל, אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר, רק עכשו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל, ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות, ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר, והלא לולינוס ופפוס נהרגו בשביל להציל את ישראל כמש"כ רש"י

תענית י״ח ב׳ ד״ה בלודקין, ואמרו שאין כל ברי׳ יכולה לעמוד במחיצתן, מיהו הכא גרע דהורג בידים, ולא מצינו אלא דמוסרין, אבל להרוג בידים – אפשר דאין הורגין (סנהדרין סי׳ סט).

בבסיס דבריו ישנו האיסור למסור נפש אחת כדי להציל רבים, וההלכה קובעת שאין לעשות חישוב כמותי ולמסור אחד על מנת להציל רבים. אך הוא מביא גם את הסיפור של לולינוס ופפוס ושם רואים שיש ערך לכמות האנשים שעלולים להיפגע. השיקול העיקרי לחזו״א הוא השם שניתן לפעולה שאותה הוא עושה. מהות הפעולה היא המשמעותית ואינה נקבעת מצד האחריות שלו או התוצאה התועלתית שלה, אלא משמה של הפעולה האם הוא עשה פעולת הצלה או פעולת הריגה. מה עיקר הפעולה ולא תוצאות הלואי של הפעולה. מעשה של הריגה אינו מקבל הכשר מכוח זה שעל ידו יינצלו רבים. לעומת זאת, במקרה של חץ, ניתן להגדיר את ההטיה שלו כפעולת **הצלה** ולא כ**הריגה**. למרות שהתוצאה היא הריגה של מישהו אחר, כיון שהחץ כבר שלוח לעבר המרובים הסטתו היא פעולת הצלה. התוצאה המיידית של הסטת החץ היא הצלת המרובים, וזאת מהות הפעולה שהוא ניסה לבצע. והאם ניתן להציל אדם על ידי גרימת מוות לאדם אחר זאת כבר שאלה שניה שנשאלת לאחר שהגדרנו את המעשה כמעשה הצלה. ובשלב זה סובר החזו״א שיש ערך לשיקול התועלתי של רבים מול יחיד, והצלה של רבים על חשבון היחיד מותרת.

כשהציבור מוסר יחיד להצלה אז ישנה משמעות במקרה זה האם מסר בידיים או הניח למלכות לתפסו. ומסירה בידיים הינה פעולת הריגה ותוצאת הלואי שלה הינה הצלה של הציבור.

עד כאן לא הוזכר כלל שיקול של ערך האדם שנמצא בסכנה, וזאת למרות שחז״ל הורו לנו דיני קדימה במסכת הוריות (דף י״ג), ומדוע במקרה זה לא יתחשבו באותם דיני קדימויות?

זה לשון המשנה שם ״האיש קודם לאשה להחיות ולהשבת אבדה והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי בזמן ששניהם עומדים בקלקלה האיש קודם לאשה. כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר וממזר לנתין ונתין לגר וגר לעבד משוחרר. אימתי בזמן שכולם שוים אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ״. והגמרא הביאה שם עוד רשימת דרוגי קדימות והראיות להם.

והרי הכלל של אין דוחים נפש מפני נפש נאמר במקום של עובר מול אמו ואין שם חילוק אפילו אם האמא גדולה בישראל אפילו אם היתה כדבורה הנביאה וכיו״ב. וי״ל כיון שהכלל של ׳מאי חזית׳ הינו סברא בעיקרו, והכלל במקרים של ׳להחיותו׳ שכן מחלקים לפי

מדרגת האדם, אך זה דוקא במצב של הצלה כטביעה בנהר וכד׳. ויש לברר מדוע שיקולים אלו לא יעמדו מול הסברא של ׳מאי חזית׳, ובמיוחד במקרה של רבים מול יחיד הסברא נותנת שיש להציל את הרבים על חשבון היחיד. ונראה ללמוד מפסק הרמב״ם בפ״כ מסנהדרין ה״א שלא לענוש עפ״י אומד הדעת בדי״נ: ״אין בית דין עונשין באמד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה״. באיסורי תורה אחרים סומכין על אומדנא אך בנפשות הכלל שונה. ולכן בשעה שבאים להציל ולהחיות, אין עושים פעולה כלפי השני שלא מצילים אותו אלא בשב ואל תעשה, אך כאשר הפעולה עצמה היא זאת שמכריעה את השני למיתה ואפילו בגרמא יש כאן התערבות של אומד הדעת האסור בדיני נפשות. ואם כן כאשר באים רק להציל ודאי שיצילו את הרבים תחילה אך אם הדבר כרוך בגרימת מותו של היחיד הדבר יהיה שונה לגמרי.

אם למשל בית רב קומות התמוטט על יושביו, וניתן להציל חלק מהקבורים תחת ההריסות אבל לא את כולם. ואפשר להציל בקלות את אלו בקומות העליונות אך הם המועטים ובזמן זה עלולים למות הרבים שנמצאים תחת ההריסות. והאפשרות השניה היא להפעיל כלים כבדים לסלק את הקומות העליונות ולהגיע במהירות ללכודים שתחתונים שהם הרבים אך זה היה גורם למותם של המיעוט בקומות העליונות.

ולפי מה שהתבאר עד כה הדבר יהיה אסור ויש להציל תחילה את העליונים. ומה שלמדנו שקיים דירוג וסדר עדיפות בהצלה בהוריות י״ג מדובר כשקיימות בפני המציל אפשרויות מוגבלות של הצלת חלק מאלו שנמצאים בסכנה וחייב להכריע ביניהם. ולא יתכן שבגלל שאסור להכריע על פי אומדנא בנפשות נפטור אותו מהכרעה ולא יציל אף אחד. והכלל בהוריות בעצם רק בא לאפוקי מהו״א שכיון שבכל מקרה הם עומדים למיתה ויש באפשרותו להציל אז היינו אומרים שיכול להחליט להציל את מי שהוא רוצה בדיוק כמו שהיה יכול להציל את עצמו אילו הוא היה אחד מאלו שבסכנה, וקמ״ל שלא יכול להחליט על פי דעתו אלא על פי דיני הקדימות.

ויש אולי דרך נוספת להסביר את הוראת רבי יהושע בן לוי באותה משנת חסידים שאליהו הנביא דרש מרבי יהושע בן לוי, מה היא אותה משנת חסידים? היכן היא נשנתה? ויתכן שהכוונה לדעתו של רבי שמעון בר יוחאי בתוספתא שאין שום היתר להסגיר אדם לצרים על העיר ואפילו יהרגו כולם ואפילו שיחדוהו וחייב מיתה בדיניהם, ומעשיו גרמו לו, והמקרה היחיד בו אכן מותר למסור אותו הוא אם חייב בדין תורה מיתה וזה המקרה של שבע בן בכרי. ורבי יוחנן וריש לקיש חלקו רק בדעת רבי יהודה, אך משנת החסידים היא משנתו של רשב״י. והקשר בין

רשב״י לאליהו הנביא היא ששניהם מרדו במלכות רשעה. רשב״י שהיה מהתלמידים היחידים שהעיזו להמשיך ללמוד אצל רבי עקיבא במחתרת וכמובא במסכת שבת (לג ע״ב) שסירב להכיר בטובת הרומאים ושאסור ליחס להם זכות כלשהיא על בנינם ופועלם. ולכן נאלץ להימלט מהם למערה. וגם אליהו הנביא שמרד במלכות איזבל ופעל נגדה וגם הוא נאלץ להימלט למערה שבנקרת הצור בהר חורב. וגם הוא נותר כנביא בודד ״אני נותרתי נביא לה׳ לבדי״ (מלכים א יח, כב). ושניהם נותרו וחיו עם מזון מצומצם ביותר. ושניהם זכו לגילוי סודות ושכינה במצבם זה. ושניהם התבקשו למלכות והם ברחו כיון שחששו שיסגירו אותם. ודין זה של מסירה למלכות היה מוחשי ומעשי עבורם יותר מכל אדם אחר. וסגירת המעגל מובאת במסכת סנהדרין בה ריב״ל הלך למערתו של רשב״י ושם התגלה אליו אליהו הנביא ״ר׳ יהושע בן לוי אשכח לאליהו דהוי קיימי אפיתחא דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי. אמר ליה: אתינא לעלמא דאתי? אמר ליה: אם ירצה האדון הזה״ (סנהדרין צח.). כיון שהוא עבר על משנתו של רשב״י היה צריך את מחילתו על מנת להיכנס לעולם הבא.

לסיכום, אם שנים עומדים באותה סכנה ולא ניתן להציל אלא את האחד, קיים סדר הקדמה המפורט במס׳ הוריות ובהלכה. והוא הדין אם עומדת הברירה בין הצלת רבים לבין הצלת מועטים, יש להעדיף את הצלת הרבים על המועטים. אך אם היו המועטים עדיפים מבחינה איכותית על הרבים הדבר צריך שיקול והכרעה מתוך כובד ראש ועיון רב.

וכל זה שיש רק בחירה את מי להציל תחילה, אך אסור להציל, אפילו רבים וחשובים, כשהצלתם גורמת להריגתו (אפילו בגרמא) של אחד שאילולא זה לא היה נהרג. והעובר על זה והרג אדם מישראל לצורך הצלת אחר או אפילו רבים, דינו כדין רוצח ונידון בבי״ד בדיני רוצח. אם אדם עשה כן מחמת איום שיהרגוהו אם לא יעשה, אעפ״י שעשה שלא כהוגן, מ״מ אין בי״ד דנים אותו כיון שעשה מה שעשה מתוך אונס.

אם יחדו אדם מסוים והוא חייב מיתה בדיני ישראל או מורד במלכות ימסרו אותו. ואם ייחדוהו ללא סיבה וברח לעיר אז נחשב לרודף, אך אם כבר היה בעיר אז לריש לקיש לא ימסרו אותו ולרבי יוחנן ימסרו אותו גם במצב זה.

וכל זאת במקרה שכולם בסכנה ודאית, אך אם הציבור אינו בסכנה ודאית אז לא ימסרו.

ומשנת החסידים לא למסור בשום מקרה ואופן אלא אם כן היחיד חייב מיתה בדין תורה.

ויה״ר שלא נצטרך עוד לעולם להכריע בשאלות אלו, ושומר ישראל ישמור נפשות חסידיו המוסרים נפשם לקיום מצוותיו.

הרב שמחה שלמה שטיינברג

בענין משקין שנתגלו ופירות מנוקרים

בשיעורו של ראש הכולל הרב צוויג במסכת תרומות (פ״ח מ״ד) למדנו שאם יין של תרומה נתגלה דינו לשפיכה, ואע״פ שחמור מאד לאבד תרומה [קמ״ל חומר הענין!]. ודיבר שמפורסם שהיום אין נוהגים בדיני גילוי שבטלה התקנה, ואלו הנוהגים בדיני גילוי זה משום שהגר״א אמר שיש טעמים נסתרים אבל סוברים שגם לשיטתו הטעם בעצמו בטל. ובאמת אולי אפשר לומר שהטעם בעצמו לא בטל ועדיין תקף, והתעוררתי להכנס ולהבין את הצדדים והביא לי ראש הכולל את הספר 'שמירת נפש' להרב שטיגל נכד הגרח״ק שהוא כתב וביאר באר היטב את הנושא, ורציתי להעלות את הדברים בקיצור על הכתב כדי שיהיו הדברים מסודרים ונעימים בעזרת ה', ובוודאי שאיני יכול לומר שהצלחתי להקיף את כל הסוגיא שהיא רחבה ועמוקה מאד ונכתבו הרבה תשובות וספרים על זה, אך כתבתי עד כמה שידי מגעת וה' יתן חכמה ודעת.

מיקוד הדין:

הנה החינוך כותב במצות עשיית מעקה שה' יתברך ברא את עולמו באופן שאנשים יהיו מונהגים ע״פ הטבע, ולכן ציוה שיעשו מעקה שלא יפול הנופל, שרק אנשים גדולים כאברהם ודניאל וחבריו אין הטבע שולט בהם אבל אין לו לאדם לסמוך על נס, ולכן גזרו חכמים שיתרחק האדם מדברים העלולים לסכנה כגון לשתות ממעיין בחושך וכדו' ולשתות משקין מגולים ופירות מנוקרים. וכן כותב הרמב״ם (פי״א מהלכות רוצח וש״נ) שדבר זה נאסר משום הסכנה, ומוסיף שאם יאמר האדם אני אסתכן ואתם מה אכפת לכם, ילקוהו מכת מרדות, שאסור לאדם להזיק לגופו. והירושלמי בתרומות מביא מעשים שרואים שאנשים ממש הסתכנו ומתו ממשקים מגולים ופירות מנוקרים.

הדינים בקצרה:

אסור לשתות יין, מים, חלב, וכן דבש ציר ומוריס שנתגלו, ואסור לאכול ענבים תאנים קישואין דלועין אבטיחין ומלפפונות שיש בהם ניקור כיון שיש בהם ליחה ואפי' הן גדולים, [ות״ח אחד אמר לי שיש מקום לדון שכיון שהמשנה מנתה רשימה, רק אלו בכלל האיסור, וצ״ע]. ופרטי הדינים בירושלמי תרומות פ״ח ה״ד וכן בבלי בע״ז דף ל׳-ל״א והרי״ף והרא״ש שם, וברמב״ם הלכות רוצח

ושמירת נפש פי״א, ובטשו״ע יו״ד סימן קט״ז, ויש שהביאו דינים אלו בהלכות קידוש בשבת.

שיטות הפוסקים:

הרי״ף והרמב״ם הביאו דינים אלו להלכה. התוס׳ (ע״ז ל״ה) כתבו שבזמנינו אין נוהגים בדינים אלו, וכן כתבו הרבה מהראשונים שב״מלכיות אלו״ ב״מקומות אלו״ נהגו להקל וכדו׳. הטור מעתיק ומסכם את כל הדינים ומסיים ״שעכשיו נהגו להקל אפי׳ בודאי נתגלו כיון שאין הנחשים מצויים עתה״. והבית יוסף דן ומוסיף בדינים אלו, ובשו״ע לא הביא את דיני גילוי רק הביא דברי התוס׳ שלא מצוי בינינו, וכן סתם הרמ״א ביו״ד שם. והלבוש כתב שמותר אפי׳ לכתחילה. הב״ח מביא שהטור הביא דיני גילוי למקומות שיש בהם נחשים, והכנה״ג כ׳ בדעת השו״ע שזה היתר גורף שלא מצויין נחשים אצלינו כמו שהיו אצל חכמי התלמוד, ואומר שזה לא כמו הרבה ראשונים שהדגישו ב׳אלו המלכיות׳ דוקא ולא לפי המציאות שהיו מקומות שהיו גם אז נחשים, ומציין את דברי הב״ח. [וי״א שההיתר הוא משום שיש חתולים]. והמאירי כותב שבמקומות שאין הנחשים מצויין נהגו להקל, ומ״מ במקום שההיזק מצוי ראוי להזהר. הפתחי תשובה מביא שהשל״ה הזהיר על זה, וכן החסיד הגר״א היה נזהר מאד וזה אפי׳ בחו״ל. הפר״ח כותב שבמערב צריך להקפיד מדינא כיון שמצוי נחשים ובא״י ראוי לירא נפשו להקפיד שמצויין קצת. היפה תואר (בעל האוה״ח) וכן המור וקציעה וכן בספר שלחן גבוה מביאים את סתימת דברי השו״ע ואומרים שנהגו להקפיד כיון שמצויין נחשים ועקרבים, וכ״כ בפאת השלחן כדברי הפר״ח ואומר שהמציאות בכל א״י שמצויין נחשים. (וכמובן שיש בזה עוד דעות ועיין).

היאך בוטלה הגזירה

יש לשאול, כיצד נהגו להקל בדיני גילוי אע״פ שגזרו חז״ל במנין, שהרי מבואר בש״ס שבכה״ג צריך מנין אחר להתירו:

התוס׳ כותבים שכשגזרו חז״ל גזרו רק במקום שמצויין נחשים, וכ״כ הטור. תוס׳ רבינו אלחנן מחלק בין גזירה שהיא על איסור תורה לבין גזירה על שמירת נפש (כלומר שזה לא איסור כ״כ גמור - קרן אורה). הרמב״ן תירץ שלא הושיבו מנין לאסור משום גילוי אלא בגלל שהיה מצוי אסרו. הב״י מביא את דברי הסמ״ק (הגהות ר״פ) שהחילוק בין גבינות של גוים שנאסרו אע״פ שיש צד שבטל הטעם לבין גילוי שתוס׳ כותבים שלא נוהגים בינינו, כיון שבגבינות יש עוד טעמים ויבואו להתבלבל ולחשוב שמותר לגמרי, אבל בגילוי החשש הוא מנחשים וישימו לב שבמקום שיש נחשים חזר הדין. ויוצא לדבריו שמעולם לא הותרה הגזירה על משקין מגולין אלא שיש מקומות שלא גזרו עליהם! הפר״ח הסביר שגזירה שהתפשטה בכל המקומות אע״פ שבטל הטעם התקנה

קיימת, אבל אם לא התפשטה בכל המקומות כגון בגילוי שבמקומות דלא שכיחי נחשים לא נהגו, אז אפילו במקומות שכן התפשט המנהג אם יתבטל הטעם גם התקנה תתבטל. והגר״א בביאורו מסביר שחז״ל גזרו רק במקום שיש גילוי כמו שרואים שיין מבושל אין בו משום גילוי וממילא כשאין ממה לחשוש אין גזירה. העולה מדבריהם שמכלל לאו אתה שומע הן שבמקומות שמצויין נחשים הגזירה קיימת. [הרב מ״מ קראפ (קארפ?) אמר שהתוס׳ לא התירו את האסור אלא שאמרו חז״ל ששיעור הגילוי כדי שיצא הרחש מאוזן הכלי ויחזור למקומו, ואם אין נחשים אז זה יקח הרבה יותר זמן... וממילא אפשר להשאיר מגולה ואינו נאסר כיון שזה זמן יותר ארוך !]

בירור שיטת השו״ע:

השו״ע שם בסימן קט״ז כ׳ שמשקין שהתגלו אסרום חכמים שחוששים שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס ועכשיו שאין נחשים מצויין בינינו מותר, עכ״ד. ויש מזה קושיא על דברינו שהשו״ע היה בצפת ורואים שגם בא״י לא נהגו בזה, והרגישו בזה האחרונים ונאמרו בזה כמה תירוצים, יש שהסבירו שהשו״ע פסק כתוס׳ וא״כ דיבר דבריו לשיטתם אבל סמך על הלומד שידע מה שכ׳ בבית יוסף שם הביא דברי הסמ״ק שתלוי במקומות. ויש שהסבירו שהשו״ע סבר שהנחשים התמעטו בכל המקומות, אך זה לא מובן מדוע שיתמעטו הנחשים בזמן שעינינו רואות שיש מקומות שמצוי מאד הנחשים ויש מקומות שפחות ואינו דבר קבוע בכל העולם, וכמו שכתבנו שהב״י אמר בהדיא שסובר את החילוק בין המקומות וגם שהגזירה נגזרה בעיקר בא״י ובשאר הארצות לא נוהג בתוקף כ״כ גדול, וא״כ חידוש לומר שהשו״ע יסבור שהגזירה בטלה גם בארץ ישראל, וגם שמבין השיטין של תשובת המהרי״ט שהיה בדור שאחר הבית יוסף בצפת יוצא שודאי נהגו בדיני גילוי בזמנו ובמקומו של הב״י, וכן החיד״א בשיו״ב על השו״ע מביא שהשו״ע לא הביא דיני גילוי בגלל שיטת תוס׳ כלומר שכתב את ההלכה לפי מציאות אירופה ולא לפי מציאות א״י, וכמו שהביא הטור, ומוסיף שהמנהג בירושלים שנזהרים בגילוי המשקין. וכ״כ הפר״ח שהשו״ע לא הביא דיני גילוי כי לא היה מצוי אבל במערב מצוי ובא״י מצוי קצת ולכן ראוי לכל ירא לנפשו להזהר מהם. ועוד י״ל שבזמן השו״ע לא היו מצויין נחשים בארצינו הקדושה וכיון שהתקבצו הגלויות התרבו הנחשים וכן גם המומחים אומרים שהתרבו הנחשים בשנים האחרונות ועיין לקמן.

בירור גדר 'מצוי'

ואחרי שהתברר לנו יסוד זה צריך לברר מה נקרא מצוי. וצריך לומר שודאי מצוי לא מדובר שמסתובבים בינינו וגלויים לנו, שהרי אחר שחטא אדם הראשון עקב הנחש

אמר ה׳ יתברך ״ואיבה אשית... הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב״, ״והנחש היה [ועודנו] ערום״ ויודע להתחמק מלפגוש באדם, ואומרים המומחים שנחש יכול לגור ליד אדם שנים רבות ולהכנס ולצאת בביתו מבלי שישימו לב אליו כי אינו יוצא מחורו אלא כשמרגיש שאין תנודות בקרקע מאנשים. ולכן מוכרחים לומר שמצוי הוא לפי דעת המומחים המכירים ויודעים דרכי הנחש אם מצוי אם לא, והראשונים שהתירו במקומם זה היה על סמך ידיעת מציאות ארצם שאין מצויין נחשים כ״כ כי אדם שאינו שם לבו יעבור עליו ולא ימצאנו יראהו ולא יבחין בו, אבל לעומת אירופה (מקומם של הראשונים) א״י ידועה בתור מקום שמצוי בה נחשים לפי טבעה ובצורה יוצאת דופן מהרבה מקומות בעולם, וכן בגמ׳ בשבת (קכ״א) אמרו ׳חמש נהרגין ואלו הן... נחש שבא״י׳, שיש סכנה מיוחדת בנחשים שבא״י. ויש בה הרבה סוגים של נחשים ולא כמו שחושבים האנשים שרק במקומות רחוקים מישוב מצויים, אלא להיפך שדוקא במקומות היישוב מצוים יותר כיון שהגלויות התקבצו וזה גרם גם לריבוי התיישבות וגם לחקלאות ואז יש יותר עכברים וכדו׳ שהם מזונם של הנחשים, וגם שהנחש מספיק לו מקום קטן לגור וזה יש גם בערים, ולכן גם בערים יש ריבוי של נחשים, ורואים את זה ממש בחוש שנחשים שלפני כמה שנים לא היו מצויים כ״כ אפילו במדבר היום מצויים ובעיקר באזורי ערים גדולות, ולפי הערכת המומחים בכל עיר גדולה יש כמות של אלפי נחשים ולוכד מהמומחים הגדולים אומר שכמעט אין חצר בירושלים שאין בו נחש וכן בזמן האחרון נמצא בחצרו של אחד מרבני העיר ביתר נחש באורך של יותר ממטר, וכן דיברתי עם לוכד בביתר וידיו מלאות עבודה, קמ״ל שהנחשים מצויים בארץ ישראל.

באיזה ארס דיברו:

ויש לברר האם חששו רק לנחש המכונה ארסי או גם לתת ארסי או גם לרגיל, וההבדל ביניהם שהארסי שיני הארס הם בקדמת פיו ולכן נוח לו להכיש אדם משא״כ התת ארסי שיני הארס באחורי פיו ופחות נוח לו להכיש, אבל מבחינת הסכנה שיכנס למשקה לכאורה גם בהם יש סכנה כיון שגם להם יש ארס, וגם לענין נחש רגיל יש להתסתפק, שגם לנחשים הרגילים יש ארס אלא שהוא במינון נמוך ואולי חששו חכמים גם לכמות זו, כמו שראינו שחילקו בין ארס של נחש לשל שרף ולא חילקו בשל נחש עצמו (וכן מצינו במשנה בקידושין ׳טוב בנחשים – הרוג׳), וכן כתוב בבבלי ע״ז שיש גוים כיון שאוכלים שקצים ורמשים חביל גופיהו ולא מזיק להם ארס אבל בנ״י גופם שונה ואולי גם כזו כמות יכולה להשפיע. והרמב״ם כתב ״נחשים וכיוצא בו מזוחלי עפר״ – כל המטילים ארס, ויש מקום לעיין בדבר זה שמשמע מדבריו שחוששים גם לשאר זוחלי עפר ולא רק לנחשים, וכן בגמ׳ שם מבואר שארס של

נחש ממית ושל שרצים מלקה שגם להם יש ארס. ומשמע מדברי הגרי״ש אלישיב שהולכים רק אחרי הנחשים הארסיים והנחשים שאינם ארסיים אינם מעלים ואינם מורידים לענין גילוי, והסתפק לענין התת ארסיים (ונראה שדעתו שלא לחשוש להם) אבל לא יצא ברור כ״כ, ופסק שאם יש אפי׳ מספר קטן של ארסיים חלים דינים אלו מדינא ויש לברר כל מקום לגופו, שאחר שהגזירה בטלה צריך לחזור לגזירה רק אם יהיה סכנה גלויה ואז נוכל לחזור לחייב את הגזירה.

באיזה מקרים דיברו?

והיה מקום לומר שנחלק בין מקומות שיש לחשוש יותר ובמקומות חדשים לעומת וותיקים, וכן בקומת כניסה לעומת קומה ד׳, או בקצוות העיר לעומת מרכז העיר, וכן בזמנים שאם יש שביתה נצטרך לחשוש יותר מזמן השגרה (שפעם היה שביתה בב״ב שלא פינו אשפה כמה ימים והגיעו הרבה פניות לעירייה על נחשים) וכדומה, ולכאורה לא מחלקים כמו שכתבנו למעלה שנחש יודע להסתתר ולהיות שכן שקט שלא נשים לב אליו, ואם התגלו במקומות מסוימים זה מפני שעדיין לא התרגלו להסתתר, וכך נראה מהרמב״ם ע״פ התוספתא שאפי׳ מגדל גבוה מאה אמה ומשקה מגולה בראשו נאסר משום גילוי, והירושלמי מביא מעשה שנלמד ממנו שאפי׳ בחצר מצופה בשיש נאסר המשקה משום גילוי, וכן שגילוי נוהג בימות החמה ובימות הגשמים על אף שלפי המומחים נחשים אינם פעילים כ״כ בימות הגשמים ורואים שלא חילקו במקום שמצויים נחשים (אבל בין המקומות אפשר לחלק - תוס׳ וכנ״ל).

הסכנה בזמנינו:

בפשטות רואים בכל הסוגיא שהסכנה שבעת השתיה או הניקור יטיל לתוכו ארס ולאחמ״כ ישתה או יאכל אדם ממנו וינזק או ימות, וצריך לעיין האם בימינו שהרופאים טוענים א׳ שהנחש לא מטיל ארס למשקה, ב׳ שהאדם לא יינזק בארס שנכנס לגופו בבליעה רק בנכנס דרך הדם, וכן שלא שמענו בכל העולם ואפי׳ במקומות ששכיחים נחשים מסוכנים שיינזק האדם משתיית משקין מגולים ואולי זה מראה שהשתנו הטבעים שבזמן חז״ל הדברים הזיקו ובימינו לא? ויש לומר שכבר היו דברים מעולם וכבר בימי חז״ל לא מצאנו שחששו רופאים למשקים מגולים וגם בין היהודים הפשוטים לא הקפידו כ״כ ורק חכמי ישראל בחוכמתם ירדו לסכנה שבדבר, ומוכח במשניות פרה שמובא מחלוקת האם נחש מקיא, ורבנן סוברים שלא, ונשאלה השאלה בירושלמי (תרו׳) שלפי רבנן אין מקום לגזירת גילוי, ותירצו שבסכנה ירדו רבנן לדעת ר״ג וחששו, וכן רואים שהסכנה לא כ״כ מצויה שהבהמות וודאי שתו משקים מגולים וא״כ היו אמורים למות בהמוניהם אלא שזו סכנה רחוקה גם בזמנם ומסיבה השמורה עמהם חששו לה מאד. ויש להציע עוד שחוקרים מצאו שכאשר הנחש היה צמא מאד והביאו לו

לשתות ומצאו במשקה ארס, ולפי זה אולי יש הבדל בין נחש שחי בטבע לנחש שחי אצל החוקרים שבד"כ יש לו מזון כדי צורכו ולא מגיע לשעת הדחק שיש לנחשים בטבע, ולכן לנו זה לא ידוע, וכן יכול להיות שכל מיני בעיות שמצויות היום כמו לחץ דם והתקף לב וכדו' נגרם מהארס של הנחש (במגולה או במנוקר) וחז"ל בחכמתם ידעו מזה והרופאים עדיין לא הגיעו לזה. ועכ"פ רואים שמדובר בסכנה שאינה שכיחה ב"ה, ואמר לי ת"ח אחד שא"א להגיד שיש בזה סכנה אבל א' לראות כמה שחז"ל חששו לסכנה ואפי' סכנה רחוקה כמו זה וצריך את התמימות לשמוע לחכמים שיש בזה סכנה ולכן יש מקום גדול להקפיד על משקין מגולים ופירות נקורים כתקנת חז"ל, (והוסיף שלפי זה חז"ל היו מתקנים תקנות חזקות לזמן הקורונה וכן אמר לי חכם א' שכל שכן שצריך להקפיד על דברים שגם הרופאים אומרים שיש בהם סכנה כגון סיגריות וכדומה). ואולי עפ"ז דברי הגר"א שיש טעמים נסתרים אינו כפשטותם שמשמע דברי קבלה אלא שיש סכנה שאנו לא יודעים עליה מספיק.

לסיכום:

חז"ל חששו לסכנה ובמקומות שאין סכנה באמת (כנ"ל) הקלו, ובא"י ובמקומות שיש לחוש לנחשים ולבעלי ארס צריך את התמימות לדעת שחז"ל בחוכמתם מנעו ממנו להסתכן ואפילו בסכנה רחוקה.

וה' יזכנו שנזכה שיתוקנו כל הקלקולים ויתקיים נבואת ישעיהו "ושעשע **יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".**

הרב שחר כהן

חולין בטהרה בזמן הזה

כתב הפלא יועץ בערך טומאה וז״ל:
ראוי לאדם להזהר מכל טומאה, שהטומאה מטמטמת הלב כמו שאמרו רבותינו ז״ל (יומא לט) על הפסוק ונטמאתם בם (סוף פרשת שמיני) דהיינו מה שליבנו מטומטם סתום אטום וחתום חדל להשכיל ולהיטיב בעוניתינו הרבים ובעבור טומאת ארץ העמים וכד׳ לפחות הלא טוב לבחור הרע במיעוטו ולהזהר מאשר בידינו להיזהר, עכ״ל.

ולפי דבריו יש להשתדל לאכול חולין בטהרה כמו שמצינו בימי התנאים שחברים אוכלים חולין בטהרה (דמאי פ״ב מ״ג), ויש לשאול האם דבר זה אפשרי בזמננו.

ובהשקפה ראשונה מדוע לא, שהרי אין הפירות מטמאים אלא אם נגע בהם מאחר שנתלשו אחד משבעת משקים שסימנם: י״ד שח״ט ד״ם, שמכשירים אותם לקבל טומאה שאפי׳ התייבש המשקה מהם כבר הוכשר לקבל טומאה ע״י מגע טומאה (רמב״ם טומאת אוכלין פ״א), ולכן אם נשמור על הפירות ממגע משקים אלו משעת תלישתן נוכל לאוכלן בטהרה, אמנם בפירות מן השוק שלרוב עוברים שטיפה לא שייך להיזהר בזה, ורק כשידוע שלא נגעו בהם משקין אלו יכולין לאוכלן בטהרה וכן בפירות וירקות מביתו הפרטי.

וגם בזה יש לשאול היאך יתרום פירות אלו והרי עליו לטמאם קודם הפרשה כמו שהביא הטור ביורה דעה (סימן שלא), וזה משני טעמים, האחד בגלל מעשר שני שבזמן הזה אינם יכולים לאוכלו [שיש לאוכלו טהורים, וכולנו כידוע טמאים] ולאבדו אסור אפי׳ בטומאה אך לפדותו בטהרה אפשר אבל לא בירושלים, לכן טעם זה שייך לאנשי ירושלים, והטעם השני שנוגע לענייננו, שלא תהיה לנו תרומה טהורה לאחר ההפרשה, שלתת אותה לכהן בזמן הזה שכולנו טמאים אי אפשר שאין הכהן יכול לאכול תרומה טהורה אלא כשהוא טהור, ולאבד תרומה זו בידיים גם כן אסור. ולכן היאך יעשה פירותיו טהורים. ואם נאמר שיטמא רק אותו חלק המיועד לתרומה ולתרומת מעשר קודם הפרשה והשאר ישאיר בטהרה אין זה נכון, שהרי שנינו (תרומות פ״ב מ״ב) ׳אין תורמים מן הטמא על הטהור ואם תרם שוגג תרומתו תרומה ומזיד לא עשה כלום׳. וכך פסק הרמב״ם (תרומות פ״ה ה״ח) וז״ל ׳אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם

בשוגג תרומתו תרומה במזיד לא תיקן את השיריים, וזה שהרים תרומה ויחזור ויתרום במד״א שלא ידע בטומאה ושגג [כשחשב בטעות] שמותר לתרום מן הטמא על הטהור הרי הוא כמזיד, וכן בתרומת מעשר׳, עכ״ל. הרי מבואר מדבריו שלא מועילה הפרשה שכזו, יוצא א״כ שיש לטמא את כל הפירות קודם הפרשה, שלתרום מן הטמא על הטמא שפיר דמי. וממילא לפי זה אין אפשרות לאכול חולין בטהרה בזמן הזה.

אמנם יש לדחות זאת בשני פנים, האחד שלטמא את הפירות קודם הפרשה שלא נשאר עם תרומה טהורה אינו חיוב מצד הדין, אלא עצה שכתב הטור כדי שהכהן המקבלה יוכל ליהנות ממנה בשרפתה מיד, אך כאשר הופרשה תרומה בטהרתה שאסור לאבדה בידיים כנזכר לעיל ע״י שיטמאה או בביעור (רמב״ם פי״ב), יש לתת לה להירקב ע״י קבורתה באדם [כמבואר בטור שם], ואז נוכל להפריש פירות בטהרה, אלא שאין לעשות כן וכמו שכתב הטור שבכהאי גוונא יש חשש שיבוא לידי מכשול ליהנות ממנה [עיין פרישה וב״ח בביאור דברי הטור]. ועוד יש לברר לגבי הדין שאמרנו שאין תורמין מו הטמא על הטהור מה טעמו ואם הוא מדאורייתא או מדרבנן. לגבי טעמו כתב הרע״ב וכן מהר״י קורקוס [על הרמב״ם בדין זה] שהוא משום הפסד כהן, והוסיף מהר״י קורקוס שמדאורייתא אפשר לתרום מן הטמא על הטהור ואע״ג דכתיב ״תתן לו״ ודרשינן ולא לאורו, כבר אמרו בפרק כל שעה (לג, א) דקרא שלא היה לו שעת כושר כגון שהוכשר [לקבל טומאה] במחובר ותלשו אדם טמא והכא כשהיה לו שעת כושר מיירי, כך כתבו התוספות ביבמות (פט, א) וכן כתב הרדב״ז שם, יוצא א״כ שכשתורם מן הטמא [כשטימא החלק של התרומה והתרומת מעשר] ושאר הפירות השאיר בטהרה [ע״י ששמר עליהם ממגע שבעת המשקים משעת תלישתן], יכול לאכול בטהרה ובלבד שהחלק של התרומה הייתה לו שעת כושר, כלומר שתלשו מן העץ יבש ולאח״מ טמאו, שהרי זיל בתר טעמא שגזרו משום הפסד כהן והרי אין כאן הפסד כהן, שהרי בזמן הזה התרומות לאיבוד אזלי, ומדאורייתא הוי תרומה, ולומר שבזמן הזה יש הפסד לכהן שהרי יכול ליהנות מזה לשריפה ולאכילת בהמתו, יש לדחות שאין בזה הפסד כהן אלא אדרבה שימוש כזה מותר לכהן כשהתרומה טמאה. גדולה מזו יש לומר שאפי׳ הוכשרו לקבל טומאה מעיקרא, ולא היו לפירותיו שעת כושר יהיה הדין כן ותרומתו תהיה תרומה, שהרי בזמן הזה תרומות ומעשרות הוי מדרבנן וכמו שפסק מרן בש״ע (יו״ד ס׳ לא) ולא הביא דין זה שאין תורמין מן הטמא על הטהור [וכן הטור לא הביא דין זה, אע״פ שלשיטתו הוי תרומות ומעשרות בזמן הזה בא״י מדאורייתא (ראה רמ״א שם)], ונראה דסבירא להו שהדין שאין תורמין מן הטמא על הטהור בזמן הזה שאין התרומות נאכלות לכהנים מותר אפי׳ לכתחילה ותרומתו תרומה, שכל דין זה

הוי מדרבנן ומדאורייתא הוי תרומה והעמידו הוא על דינא דאורייתא דהוי תרומה, וכמו שהעמידוהו (שו״ע ס׳ שלא ס״יט) בעניין שיעור התרומה על דין דאורייתא שתרומה אפי׳ בכל שהוא ואין צורך להפריש אחד מחמישים כשיעור שנתנו חכמין, וכן בסע׳ כה לעניין תרומה שהולכת לאיבוד, ובסעי׳ לב גבי חרש שיכור וסומא שתורם לכתחילה בזמן הזה, וכן בסע׳ נב גבי תרומה מן היפה שבכל אלו פסק שו״ע לקולא כיון שבזמן הזה התרומה לאיבוד אזלא.

העולה מדברינו שכדי לאכול חולין בטהרה בזמן הזה אפשר ע״י שיטמא את החלק המיועד להפרשה ותרומת מעשר [ומעשר שני יכול לפדותו בטהרה לאחר ההפרשה, ואם הוא בירושלים מטמא גם החלק המיועד למעשר שני שאינו יכול לפדות כשהוא טהור, או שיצא עם הפירות ויפריש מחוץ לירושלים], ויפריש מן הטמא על הטהור ויוכל לאכול חולין בטהרה, ובלבד שלא יטמא לאחר מכן את הפירות [או הירקות וכד׳] ע״י שטיפה או במגע כלשהו של אחד משבעת המשקין, ולכן אפשרי לעשות כן בפירות שאינם טעונים שטיפה מלכלוך וחרקים או כל שימוש באחד משבעת משקין שאינם טהורים, כגון בננות ואבטיחים ושקדים [או שיקלף במקום לשטוף, אך יש לתת את הדעת בפירות שנגועים חיצונית שאין החרקים נדחקים עם הסכין לתוך הפרי].

עוד יש להוסיף שניתן לאכול חולין בטהרה מפירות הפקר או מפירות שנה שביעית שאין בהם תרומות ומעשרות, אמנם הפקר אין זה מצוי וגם א״כ יש לחוש שלא הוכשרו לקבל טומאה, ולגבי שביעית הוי פעם בשבע שנים ואנן במצוי ובוודאי עסקינן. עוד אפשר לאכול חולין בטהרה מפירות חוצה לארץ אם ידוע שבוודאי לא באו במגע של שבעת משקין [כגון שמזיק להם שטיפה או אינם צריכים שטיפה], כגון אגוזים ושקדים שמיובאים בחו״ל [כמפורט בספרי הרב ויא], אך החיסרון בהם שאינם מארץ הקודש.

יה״ר שה׳ יעורר רחמיו על עמו ישראל וישגבנו ויטהרנו ויחדש ימינו כקדם ושנזכה לאכול תרומות ומעשרות בקדושה ובטהרה, אמכ״י.

הרב ישראל מאיר משמרתי

בביאור מחלוקת ר"י ור"א בבליעת תרומה שבפיו

איתא במשנה בתרומות (פ"ח מ"ב): וכולם שהיתה תרומה בתוך פיהם רבי אליעזר אומר יבלעו ורבי יהושוע אומר יפלטו. וצ"ב מה ביאור מחלוקתם של ר"א ור"י.

והיה נראה לומר בפשטות בהבנה ראשונה, שר"א סבר שכיון שהעבד או האשה של הכהן התחילו בהיתר גמור לאכול את התרומה, התירו להם לגמור את מה שהכניסו לפה בהיתר. ור"י סבר שכיון שעכשיו אסור להם להכניס עוד תרומה לפה משום שהתגרשה או העבד השתחרר והם ישראלים רגילים שאסור להם לאכול בתרומה, א"כ אסור גם לבלוע את מה שיש להם בפה.

ושוב אמרתי להסביר מחלוקתם של ר"י ור"א באופן שני, שר"א סבר שכיון שאסור לאבד אוכלין ובמיוחד לא תרומה, לכן יבלעו את מה שיש להם בפה שאם יפלטו זה ילך לאיבוד. ור"י סבר שאין בזה איסור של איבוד אוכלין משום שאסור להם לאכול תרומה כי התגרשה מבעלה הכהן או השתחרר העבד מאדונו הכהן וא"כ יש להם איסור לאכול מכאן ולהבא תרומה, ולכך גם מה שבתוך הפה שהכניסו בהיתר אין להם לבלוע ואין חשש משום איבוד תרומה.

ולכאורה יש להביא כמה נפק"מ בין שני ההסברים הנ"ל במחלוקתם של ר"א ור"י:

הנפק"מ הראשונה - שיש לדון האם מה שר"א אמר יבלעו זה חיוב לבלוע ולא לפלוט, או שמותר להם לבלוע אבל אין חובה לבלוע. ולכאורה זה תלוי בשני ההסברים הנ"ל, שלפי ההסבר הראשון אין חייבים לבלוע אלא זה רק היתר שיכולים לבלוע כיון שהתחילו בהיתר, אבל לפי ההסבר השני חייבים לבלוע משום איבוד אוכלים, ובפרט שזה תרומה.

הנפק"מ השניה - האם ר"א מדבר אף בבן גרושה וחלוצה שכאן מתברר שלא התחילו בהיתר, שלפי טעם הראשון אסור להם לבלוע, אבל לפשט השני אף בזה יש מחלוקת שמשום איסור איבוד אוכלין יתכן שגם בבן גרושה שהתברר שלא התחיל בהיתר צריך לבלוע.

וראיתי בירושלמי (בתרומות פ"ח סוף ה"א) שנחלקו ר' יוחנן ור' נתן אם

ר״א מודה בבן גרושה וחלוצה שיבלע או לא. ולכאורה זה תלוי בשני הטעמים שכתבנו, וא״כ נמצאנו למדים שחקירתנו תלויה במחלוקת אמוראים. ובאמת שהירושלמי מסביר שהטעם של ר״א זה בגלל שהתחיל בהיתר ולכן מודה בבן גרושה וחלוצה. ור׳ נתן למד שהטעם של ר״א בגלל שלעוס כבלוע, וזה כמו שכתבתי בטעם הראשון, אבל התווסף כאן טעם חדש, שלעוס כבלוע ולכן אין חילוק לפי ר׳ נתן אם התחיל בהיתר.

והנה כתב הרמב״ם בפירוש המשניות שמה שבולע לפי ר״א מצטרף עם מה שאכל לאחר מיתה או הגירושין או שאר המקרים שנזכר וישלם על הכל בתוספת חומש, עכ״ד. ורואים ברמב״ם מפורש שלמד במשנה כר׳ נתן שאמר שר״א מדבר גם בבן גרושה שלא התחיל בהיתר, ולפי דברי ר׳ נתן המשך המשנה שאומרת שאם אומרים לו נטמאת התרומה מעיקרא יפלוט זה רק בשיטת ר״י ולא ר״א, כי לפי ר״א גם אם לא התחיל בהיתר מותר לבלוע. והטעם כמו שר׳ נתן הסביר בירושלמי כי לעוס כבלוע. אולם הר״ש נקט כר׳ יוחנן, שכך משמע במשנה שלא אמרה שזה דברי ר״י אלא לכו״ע אם נטמא מעיקרא יפלוט לכו״ע.

והקשה הרש״ש (בהגהותיו על הרמב״ם) על מש״כ הרמב״ם שחייב חומש, והרי חומש חייבים רק אם אכל בשוגג וכאן מה שבולע זה לא בשוגג. ועוד שכיון שבולע ברשות מדוע שיתחייב חומש, ונבצ״ע. וכן הקשה היכין ובועז עי״ש מה שתירץ בבועז באות ב.

והאמת שלפי מה שהסברנו ברמב״ם שלמד כר׳ נתן בירושלמי והטעם של ר׳ נתן שכיון שלעס הוי כבלוע כבר, א״כ מה שחייב חומש זה לא על הבליעה, שהבליעה באמת לא שוגג, אלא על הלעיסה שהכניס לפה בשוגג ולעס ואז נודע לו שאסור לו להמשיך לאכול. וא״כ קושית הרש״ש מעיקרא ליתא, ובאמת שכך תירץ בחידושי אנשי שם את קושית הרש״ש עי״ש.

ולפי זה יוצא לנו עוד שתי נפק״מ בהבנת דברי ר״א: האחד האם צריך לשלם חומש או לא, והשני אם מדובר שכבר לעס או רק הכניס לפה. שלפי הטעם של ר׳ נתן בירושלמי יוצא שרק אם לעס מותר לו לבלוע, וגם בכה״ג חייב לשלם חומש כיון שחייב על הלעיסה שהיתה בשוגג. אבל אם לא לעס צריך לפלוט. ולפי הטעם של ר׳ יוחנן בירושלמי שההיתר לבלוע משום שהתחיל בהיתר, א״כ לא חייב חומש על הלעיסה כי עדיין לא אכל, וגם שר״א מתיר לבלוע גם אם לא לעס, כיון שהתחיל בהיתר שהכניס לפה בהיתר. ולפי הטעם של איבוד אוכלים לכאורה אם רק הכניס לפה תלוי אם זה אוכל שכבר התקלקל אם יוציא מפיו או לא. ולגבי החומש לפי הטעם הזה נראה שלא חייב, כיון שזה לא שוגג אלא מותר לו לאכול משום איבוד אוכלים, ולא רק שמותר אלא אף חייב. אולם עי׳ בבועז

שנראה שהבין שגם מטעם איבוד תרומה צריך לשלם חומש עי״ש.

וחשבתי לומר במה שכתבתי להסביר שר״א סבר שאסור לפלוט אלא חייב לבלוע זה משום איבוד אוכלין וכ״ש בתרומה שיש איסור מיוחד לאבדה, שנחלקו בסברא זו הראשונים. שהנה כתוב בגמ׳ בברכות (דף נ.) שאדם שהכניס משקין בלא ברכה לא צריך לפלוט אותם, ונחלקו הראשונים אם יכול לברך אחרי שבלע משום שעדיין נחשב עובר לעשייתן וכך דעת הרא״ש שיכול לברך אחרי שבלע. ודעת הר״ח הביאו הרא״ש שלא מברך, ואע״פ שלכאורה נהנה מן העולם הזה בלא ברכה כ׳ הר״ח שכיון שנמאסו המשקים בפיו ולא ראויים לשום אדם אין זה נחשב אוכל שצריך לברך עליו ולא חשיב נהנה מן העולם הזה בלא ברכה. ועי׳ במשנ״ב בסי׳ קע״ב בשער הציון ס״ק ג׳ שכ׳ שלדעת ר״ח גם אם רוצה לברך כשעוד המשקה בפה לא יכול לברך. ונראה שטעמו כי הטעם של ר״ח שהמשקים לא ראויים לשום אדם, ולכן לא שייך על זה ברכה כי לא נחשב משקים.

ולפי זה נראה שסברת ר״ח לא מתאימה לסברת ר״א כפי מה שהסברנו טעמו שכיון שהכניס לפה אסור לו לפלוט האוכל משום איבוד אוכלין, שהרי לדעת הר״ח לכאורה כיון שנמאס לאחרים אין זה חשיב אוכל ולא הוי איבוד אוכלים. ונראה שזה גופא ר״ח למד בר״א ובכל זאת אמר להיפך, כי למד שר״י פליג על ר״א בזה וסבר שיפלוט כי אין בזה איבוד אוכלין כי אין זה ראוי לשום אדם ולכן יכול לפלוט ואין כאן איבוד תרומה. ומזה למד ר״ח לברכות שמה שאדם הכניס לפה ולעס לא נחשב שמאבד אוכל וא״כ לא יכול לברך על זה אפי׳ שעדיין לא בלע. וזה סייעתא להסבר הנ״ל במחלוקת ר״י ור״א שנראה שכך למד ר״ח, ועי׳ במשנה אחרונה. והרא״ש שחלק על ר״ח סבר שלא בזה נחלקו ר״י ור״א ולכו״ע חשיב אוכל גם אחרי שלעס, ואפשר לברך על דבר כזה, אלא המחלוקת כמו שכתבנו לעיל שיש עוד הסברים במחלוקת ר״י ור״א.

ושמעתי שיש להסביר לפי הסברא הנ״ל את שיטת הראשונים דס״ל בדין מטעמת שאפי׳ אם בולע את הטעימה מותר ולא צריך לברך. וכ״פ השו״ע בסתם בסי׳ ר״י ס״ב. והדבר צ״ב מה הסברא בזה, שאם נאמר משום שאין כוונתו לשם אכילה אלא רק לידע אם התבשיל טוב ולכן לא מברך, א״כ מדוע מותר לו לבלוע הרי מספיק רק להכניס לפה לבדוק את התבשיל. אבל לפי הסברא הנ״ל של ר״ח מובן יותר משום שאחרי שהכניס לפה נמאס התבשיל ולא ראוי לשום אדם, ועל כן כבר לא שייך לברך על זה, ודו״ק.

מדרש ציון

חבורת מכילתא

הרב עזרא רוז
ראש החבורה

כבוד חמיו

א. מקור החיוב לכבד חמיו

כתוב בפרשת יתרו (שמות יח, ז) "וַיֵּצֵא משֶׁה לִקְרַאת חֹתְנוֹ וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּשַּׁק לוֹ וַיִּשְׁאֲלוּ אִישׁ לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֹהֱלָה", ודרשו **במכילתא**: "וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּשַּׁק לוֹ". איני יודע מי השתחוה למי, או מי נשק למי, כשהוא אומר "וַיִּשְׁאֲלוּ אִישׁ לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם", מי קרוי "אִישׁ", הלא משה, שנאמר (במדבר יב, ג) "וְהָאִישׁ משֶׁה עָנָו מְאֹד", הוי אומר לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמיו, **מכאן אמרו שיהא האדם מוכן לכבוד חמיו**[א].

מלשון המכילתא 'מכאן אמרו' משמע שהדבר ידוע ומוחלט שהאדם חייב בכבוד חמיו, ויש לעיין האם אכן דין זה מוסכם להלכה ולמעשה, ומה הם גדריו.

כתב הטור (יו"ד סימן רמ בסופו): וחייב לכבד חמיו, דכתיב (שמואל א' כד, יא) "וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה", עכ"ל. פסוק זה אמר דוד לשאול המלך שהיה חמיו, ומכיון שקרא לחמיו דרך כבוד - 'אבי', למדנו שיש לאדם לנהוג כבוד בחמיו.

ב. גדרי ודרגת הכבוד

כתב הב"ח דהנה מלשון הטור נראה שחיוב 'כבוד' זה אינו אלא באותה דרגת כבוד שמכבד שאר זקנים, דהיינו בקימה והידור ותו לא. אך מלשון המדרש שוח"ט (תהלים מזמור ז) - שממנו ועל פיו חידש הטור דין זה - נראה כי חיוב 'כבוד חמיו' אינו רק כחיוב כיבוד שאר זקנים, אלא באותה דרגה של כבוד אביו.

וזה לשון המדרש: "וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל" (שמואל א' כד, ד). מה כתיב שם (שם פסוק ה') "[וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן] וַיַּךְ לֵב דָּוִד אֹתוֹ [עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת כְּנַף אֲשֶׁר לְשָׁאוּל]", רבי יהודה אומר אמר דוד מה

א. ומצינו במפרשים שהקשו על דברי המכילתא בשני דברים. א. 'איש' הוא שם כולל, ומהיכן יודעים לדייק ש'איש' היינו דוקא משה, ושמא יתרו הוא זה שהשתחוה וקראוהו איש. ב. ביתרו עצמו מצינו בכתוב שנקרא איש, שנאמר "ויואל משה לשבת את האיש". ועיין ברא"ם, שהאריך לבאר כיצד דרשו חז"ל כך מפסוק זה, ומהו ההכרח לומר שמשה הוא זה שהשתחוה לחמיו. ובשיר מעון כתב לבאר שכיון שמשה הוא עניו מאד, אם כן ודאי שהוא זה שהקדים והשתחוה, וזו הראיה מהפסוק שהביאו.

בין קטע ציציתא לקטע רישא. אמר רבי נחמיה שביטלו ממצות ציצית שעה אחת. כיון שנכרתה, לא היה יודע [שאול], בקש [דוד את שאול, כדי להודיעו], ולא מצא אותו. אמר לו [שאול] לאבנר היכן הוא כנף מעילי, אמר לו בסירה הועדת. כיון ששמע דוד כך, אמר ליה "וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה אֶת כְּנַף מְעִילְךָ בְיָדִי" (שם פסוק יא), **מיכן שחייב אדם בכבוד חמיו כבכבוד אביו.** רבי יהודה אמר "וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה", "וְאָבִי רְאֵה" אמר לשאול, "גַּם רְאֵה" אמר לאבנר. ורבנן אמרי "וְאָבִי רְאֵה" אמר לאבנר, דהוה אריה בתורה, "גַּם רְאֵה" אמר לשאול וכו', עד כאן.

ולכאורה אם כן מדוע לא כתב כך הטור בפירוש, וגם מדוע לא הזכירו שאר המחברים דין זה.

ותירץ הב"ח, שמכיון שבמדרש מבואר שר"י ורבנן נחלקו למי קרא דוד 'אבי', לשאול או לאבנר, ואמנם שיטת ר"י שאכן קרא כך לשאול, אך מכיון ששיטת רבנן היא שדוד קרא כך לאבנר ולא לשאול, אם כן אי אפשר להוכיח מכאן שאדם חייב בכבוד חמיו **כבכבוד אביו**, ולכן השמיטו הפוסקים דין זה. אמנם עכ"פ יכולים אנו להוכיח מדברי המדרש לכו"ע שיש לכבדו לכל הפחות כשאר זקנים, שהרי גם אם נאמר כרבנן שדוד קרא לאבנר 'אבי', מ"מ הרי השוה את שאול אליו באמרו "**גם** ראה".

ובעניי לא זכיתי להבין דבריו מכמה טעמים[ב].

א. הרי שיטת רבנן היא שכיבד את אבנר בלשון 'אבי' כיון שהיה ת"ח, ואם כן לפי דבריהם אין כל מקור מדברי דוד לחיוב כבוד חמיו, ואם נאמר שהטור חשש לשיטת רבנן [ולכן לא כתב שחייבים בכבוד חמיו 'ככבוד אביו'], מהיכן למד את עיקר חיוב כבוד חמיו.

ב. אי אפשר לומר שהטור בנה יסודו על דברי המדרש האלו, שכן מנין לנו לומר שדוד כיבד את שאול כיון שהיה חמיו ולא משום שהיה משיח ה'[ג].

ג. הרי לדעת הב"ח מוכח מדברי המדרש עיקר דין חיוב 'כבוד חמיו', וכמו כן ישנם עוד מקורות בדברי חז"ל לחיוב זה, וא"כ עדיין קשה מדוע השמיטו המחברים דין זה כל עיקר.

ד. עוד יש להעיר לפי דעת הטור שחיוב כבוד חמיו אינו אלא כחיוב כבוד שאר זקנים, נמצא א"כ שכל עיקר דין חיוב כבוד חמיו אינו אלא כאשר חמיו צעיר לימים, שכן אם הוא זקן, אם כן בלאו הכי חייב הוא בכבודו, מצד כבוד הזקן. ותמוה לפרש את דברי הטור באופן

ב. ומצאתי אח"כ באחרונים שהקשו עליו בדרכים דומות לזה.

ג. ולר"י לא קשה, דהא דקראו לשאול 'אבי' מוכיח שהכבוד הוא מחמת שהוא חמיו, כי אף אחד לא קורא למשיח ה' בלשון 'אבי'. אבל לחכמים ד'אבי' קאי אאבנר, וכבוד שאול נלמד מ'גם ראה', קשה מנין שטעם הכבוד הוא משום חמיו ולא משום שהוא משיח ה'.

זה שלא בא לחדש רק תוספת ב׳זמן׳ חיוב הכבוד לחמיו, דהיינו בהיותו צעיר.

ושמא יש לבאר גדר הענין באופן אחר, ועל פי זה יתבארו היטב דברי הטור ושאר הפוסקים.

כמבואר לעיל, דין חיוב ׳כבוד חמיו׳ נזכר בכמה מקומות בדברי חז״ל, בדברי המכילתא הנ״ל: מכאן אמרו שיהא אדם **מוכן** לכבוד חמיו. בפסיקתא זוטרתא איתא: מיכן **שחייב** אדם להיות נוהג בחמיו כבוד. במדרש תהלים הנ״ל, [וכ״ה בילקו״ש שמואל]: מיכן **שחייב** אדם בכבוד חמיו **כבכבוד אביו**.

וכאשר נתבונן נמצא שהזכירו בדבריהם כמה דרגות בחיוב זה. מלשון המכילתא משמע שאין צריך רק להשתדל בדבר זה. ובפסיקתא הוסיפו עוד שאף ׳חיוב׳ יש כאן. ובשוח״ט וביל״ש הוסיפו עוד שחיוב כבוד זה הוא באותה דרגת הכיבוד שחייב בה אצל אביו[ד]. ואם כן יש לדעת האם דין זה אינו אלא כהנהגה ישרה וכמו שנראה מדברי המכילתא, או שמא חיוב גמור הוא כדברי הפסיקתא, ושמא אף ככבוד אביו וכמבואר במדרש שוח״ט ויל״ש.

עוד מצינו בדברי חז״ל בענין זה במכילתא דרשב״י על הפסוק הנ״ל: ״וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּשַּׁק לוֹ וַיִּשְׁאֲלוּ אִישׁ לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם״, מיכאן אמרו לעולם יהא אדם נוהג כבוד בחמיו. וכן דוד אומר לשאול ״וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה״, מלמד שהיה נוהג בו כבוד ככבוד אביו, עד כאן.

אף שמלשון המכילתא דרשב״י לא נתבאר האם דין ׳כבוד חמיו׳ הוא חיוב גמור או רק כהנהגה ישרה, אמנם לגבי **צורת** וגדרי ׳כבוד חמיו׳ לומדים אנו לכאורה מדברי המכילתא דרשב״י כי ישנם שתי דרגות, האחת היא ההנהגה והדרך הישרה שכל אדם חייב [או ׳צריך׳] לנהוג בה, והיא, לנהוג כבוד בחמיו באותה צורה בה הוא מכבד כל אדם חשוב, וכפי שכיבד משה רבינו את חמיו, [השתחואה, נישוק ושאילת שלום, וכן מצינו ששימש לפניו בסעודה[ה]. וכמובן שבימינו ה׳כבוד׳ מתבטא בצורה שונה, ולאו דוקא בהנהגות אלו]. הדרגה השניה, היא הנלמדת מדוד המלך, שנהג כבוד בחמיו **ככבוד אביו**, ודרגה זו היא ממידת חסידות, וכמבואר בכתוב שהיה דוד המלך נוהג בעניניו במידת חסידות, וכפי שאמר (תהלים פו, ב) ״שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד אָנִי״.

ד. יש לציין שבשונה מהמכילתא שהוא מדרש תנאים, הרי הפסיקתא הוא ליקוט ממדרשי חז״ל שנסדר בתקופת הראשונים, והיל״ש מעט אחריו.

ה. ויש שלמדו משם ראיה שיש מצוה בכבוד חמיו, כיון שמשה מלך היה, ומלך יכול למחול על כבודו רק במקום מצוה.

ולפי זה ניתן ליישב מדוע השמיטו הפוסקים דין זה, כיון שכמבואר אין זה ברור כל כך שיש בזה חיוב גמור מעיקר הדין, ואף אם נאמר שעכ״פ כך היא הדרך הנכונה והישרה, עכ״פ אין צריך לכבדו כי אם כפי שמכבד כל אדם חשוב, אמנם ׳מידת חסידות׳ ודאי יש בזה, ואף לכבדו ככבוד אביו וכנ״ל. אך הטור סבירא ליה שיש בזה חיוב ממש, אף שצורת הכיבוד ודרגתה - כאדם חשוב או כאביו - לא נתבארה בדבריו, ועכ״פ נראה לכאורה שגם לדעתו אין חיוב זה ממש כחיוב כבוד אביו.

ועיין בביאור הגר״א שכתב כמה ליקוטים על הלכה זו, ובכל אחד מהם ציין למדרש אחר[1]. ועל דברי השוח״ט כתב: ועיין שם מחלוקת ר״י ורבנן, מכל מקום לדינא משמע דלא פליגי, עכ״ל. וסתם הגר״א ולא ביאר. ונראה דכיון שבתחילה הביאו במדרש שם חיוב זה כדבר מוסכם, ורק לאחר מכן מביא המדרש את מחלוקתם של ר״י וחכמים, אם כן נראה שגם הם לא חלקו רק בפשט הכתובים, האם דורשים מהם דין זה או לא, אך לגבי הדין עצמו לא חלקו, ומפני שאף אם לא לומדים דין זה מדוד ושאול, עדיין ניתן לדרוש אותו ממקום אחר.

למעשה נראה שכמעט אין חולק שאדם **חייב** בכבוד חמיו, וכדברי הטור והשו״ע[2]. אלא שעדיין נחלקו הפוסקים בגדר החיוב ודרגתו, ובהשקפה ראשונה נראה שאף לדעת הטור והשו״ע אין זה ממש כחיוב כבוד אביו וכנ״ל.

אף שכתב הלבוש: וחייב אדם בכבוד חמיו **ככבוד אביו**, שכן קראו דוד לשאול ״וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה״, ושאול חמיו היה וקראו אביו, עד כאן. מכל מקום הרבה אחרונים נקטו בפשיטות כשיטת הב״ח, שהחיוב הוא רק בכבוד בעלמא כשאר אדם חשוב, ולא ככבוד אביו.

וראה בפתחי תשובה שהוכיח כך מהדין המבואר בשו״ע שאשה פטורה מכיבוד אב ואם, משום שאין סיפק בידה, מחמת שהיא תחת רשות בעלה. ואם נאמר שאדם חייב בכבוד חמיו כבכבוד אביו, אם כך מדוע אשתו פטורה מכבודם, והרי גם הוא חייב בכבודם. [וכעין זה הקשה בחיי אדם למאן דאמר שכבוד חמיו דאורייתא, אם כן מדוע האשה פטורה מכבוד או״א, והרי לכאורה יש לה להתחייב מפני ש׳היא ואתה חייבין בכבודו׳].

אמנם לכאורה יש לדחות ראיה זו, דהנה מקור פטור האשה מכבוד

---

1. ושמא כוונתו להראות כנ״ל שיש כמה מקומות לגבי רמת החיוב וצ״ע.

2. הרמב״ם השמיט דין זה, ולכאורה נראה שאכן לדעתו אין האדם חייב בכבוד חמיו, ושמא כך היא דעת עוד הרבה מהראשונים שלא הזכירו דין זה בפירוש, אמנם הארחות חיים הסמ״ק והמאירי הביאו דין זה בפירוש, ועכ״פ לאחר פסק השו״ע ודאי שהדין התקבל על כולם.

אב ואם לאחר נישואיה הוא מדברי הגמרא בקידושין (ל:), שם דורשת הגמ׳ את הפסוק ״איש אמו ואביו תיראו״ באופן זה[ח], מצד אחד כתוב ״איש״ ומשמע ולא אשה, ומאידך כתוב ״תיראו״ בלשון רבים, ומשמע שהמצוה מתייחסת לרבים ולא ל״איש״ היחיד. ומיישבת הגמ׳ שאכן בין האיש ובין האשה מחויבים בכבוד אב ואם, אלא שהציווי בתורה מופנה אל האיש כיון שסיפק בידו לעשות, ואילו האשה משועבדת לבעלה. וביארו התוס׳ (שם) שאין הכוונה שמכיון שהאשה משועבדת לבעלה פטורה היא לגמרי מכיבוד אביה ואמה, שהרי חיוב המורא הוא מדאורייתא, וחיוב מעשה ידיה לבעלה הוא מדרבנן, ולא ניתן לדחות ולעקור מצוה דאורייתא מפני שיעבוד זה, אלא שכיון שהיא מצויה אצל בעלה ולא אצל אביה פטורה היא מכיבודם. ונמצא כי לשיטתם אכן אין האשה פטורה רק משום הקושי לכבדם מבחינה טכנית, וכאשר היא בבית הוריה שוב חייבת היא בכבודם. ומעתה אין כל קושי לומר שאף שהאדם חייב בכבוד חמיו כבכבוד אביו, עדיין אין זה מחייב את אשתו בכבוד הוריה, מפני שהיא פטורה מכך מצד הקושי הטכני שיש בדבר[ט].

ומסברא היה נראה לחלק ולומר, שעיקר צורת החיוב בכבוד חמיו היא ככבוד אביו, אבל לא בכל פרטי החיוב. ולדוגמא, פשוט כביעתא בכותחא שכשמזכיר דבר שמועה מפיו לאחר מותו, אינו צריך לומר ׳כך אמר מורי חמי הריני כפרת משכבו׳, כפי שחייב לומר על אביו, וכן כל כיוצא בזה. ומאידך פשוט שחייב לכבדו בקימה מפניו וכדו׳. ועדיין יש לדון לגבי שאר חיובי ה׳כבוד׳, דהיינו מאכילו ומשקהו וכל כיוצ״ב, וראה בערוה״ש (סי׳ ר״מ סעיף לח) שכתב שאם החתן עשיר, כופין אותו לזון חמיו ממעות צדקה שלו, מצד חיוב נתינת צדקה לקרובו, וגם מצד כבוד חמיו, אף שבעיקר דין כבוד חמיו לא הביא רק דברי הב״ח ושאר הפוסקים הסוברים שחיוב הכבוד הוא כשאר זקנים וחשובים, ולא ככבוד אביו.

ולפי המבואר היה נראה להכריע כפי שדייקנו לעיל בשינוי לשונות המדרשים. שמעיקר הדין אין **חיוב** לכבדו כדרגת הכבוד שנוהג באביו,

---

ח. אף שדרשת הגמ׳ היא על מורא, ואין חתן חייב במורא חמיו (כמבואר בהגהות החיד״א על ספר חסידים שמה), עיין במרומי שדה ביאור לדבר.

ט. אמנם בערוה״ש פירש כוונת התוס׳ שכיון שהיא אצל בעלה הוא כופה אותה לתת לו את מעשה ידיה, וכן משמע קצת מלשון כמה מהראשונים, ואם כן א״ש ראיית הפתחי תשובה. אמנם גם בתוס׳ הרא״ש משמע שהפטור מכיבוד אב הוא מצד המציאות, שאינה נמצאת אצלו לשמשו. ובאמת יש להאריך עוד הרבה בגדרי חיוב האשה לבעלה ולהוריה ואכ״מ, ואנו לא באנו אלא לדון בדברי הפתחי תשובה בגדר כבוד חמיו, שלכאורה אין דבריו מוכרחים.

ומ״מ ודאי שחייב לנהוג בו בהנהגת כבוד מינימלית כשאר זקנים וחשובים, ואדם כשר ראוי לו שיכבד את חמיו אף יותר משאר זקנים וחשובים, ומידת חסידות שיכבד את חמיו אף ככבוד אביו.

•

בשו״ע (יו״ד סי׳ שעד ס״ו) נפסק שאדם צריך להיות נוהג אבלות בפני אשתו כשהיא אבלה על אביה ואמה, אך לא על אחיה ואחיותיה. ובטעם הדבר יש לבאר שאע״פ שחייב להתאבל בפניה מצד כבודה, מ״מ אין זה רק מחמת כבודה, דאם כן היה לו להתאבל עמה גם כשמתאבלת על אחיה ואחיותיה, אלא משום שבפטירת אביה ואמה מתווסף לבעל גם ׳חיוב עצמי׳ להתאבל, מצד כבוד חמיו וחמותו, מלבד כבודה של אשתו. אמנם ניתן לדחות ולחלק שמה שצריך לנהוג אבלות רק באביה ואמה הוא משום כבודה דוקא, ואעפ״כ אינו צריך לנהוג כך באבלותה על אחיה, כיון שהיא מקפידה יותר על כבודה באבלותה על הוריה מאשר באבלותה על אחיה ואחיותיה.

ושמא יש לומר שבזה נחלקו הרמב״ם והטור. שהרמב״ם (פ״ב מהל׳ אבל ה״ה) כתב: אשתו הנשואה, אף על פי שהוא מתאבל עליה, אינו מתאבל עמה על שאר קרובים, אלא על אביה ועל אמה, **משום כבוד אשתו** נוהג אבלות עליהן בפניה, עד כאן. ומאידך לשון השו״ע הוא: כל מי שמתאבל עליו, מתאבל עמו אם מת לו מת. ודוקא בעודו בפניו, אבל שלא בפניו אין צריך לנהוג אבילות. חוץ מאשתו, שאע״פ שמתאבל עליה אינו מתאבל עמה, אלא על אביה או על אמה **משום כבוד חמיו וחמותו**, עד כאן, [וכ״כ הטור].

ודבריהם מתאימים לשיטתם בדין ׳כבוד חמיו׳. שהרמב״ם שלא הביא בהלכותיו חיוב זה של כבוד חמיו, לא חשש לו גם בענין אבלות אשתו, ונקט כפשטות לשון הגמ׳ שטעם האבלות עימה הוא משום כבודה. והטור ובעקבותיו השו״ע שפסקו שהאדם חייב בכבוד חמיו וחמותו, חששו לטעם זה גם בענין האבלות, וכתבו שמלבד החיוב להתאבל עם האשה משום כבודה, נוסף לבעל גם כן ׳חיוב עצמי׳ להתאבל עמה מצד כבוד חמיו וחמותו.

כיום נהוג למחול על האבילות ואין מקפידים על כבוד זה [וכמ״ש הרמ״א (יו״ד שם)], אמנם לפי המבואר בדעת השו״ע שחיוב האבילות עם אשתו בפטירת אביה ואמה יש בו גם חיוב עצמי מצד כבוד חמיו וחמותו, ולא רק מצד כבוד אשתו, אם כן לכאורה לא תועיל המחילה באופן זה, וצ״ע למעשה.

ג. טעם חיוב זה

כתב בספר חרדים (מצוות עשה פרק ד) בטעם החיוב בזה הלשון: וכן האיש חייב בכבוד חמיו וחמותו, וטעמא משום דאיש ואשתו כחד גופא חשיבי, ואב ואם של זה כאב ואם של זה, עד כאן.

ד. מודא חמיו

ולגבי חיוב 'מורא' מחמיו, העתיקו הרבה מהאחרונים דברי החיד"א (בהגהות ברית עולם על ספר חסידים, סי' שמ"ה) בענין זה: כתב בספר חסידים בזה הלשון: לכך היה קורא אלישע [לאליהו] "אבי אבי", כי היה מקיים בו מה שהיה מחויב לאביו, "אבי" בכבוד "אבי" במורא, עד כאן דברי הס"ח. ובהכי ניחא מה שאמרו ז"ל על פסוק "ואבי ראה גם ראה", שחייב אדם בכבוד חמיו, ולא אמרו שחייב במורא, כי מצינו אשר צוה ה' שתי מצות "כבד את אביך" וכתיב "איש אמו ואביו תיראו", וכיון דלא כתיב אלא 'אבי' חד זימנא, אני אומר תפסת מועט תפסת, ושדייה לכבוד. אמנם היכא דכתיב "אבי אבי" תרי זמני [כאלישע לאליהו], דרשינן "אבי" בכבוד "אבי" במורא, עכ"ל.

• • •

על פי דברי המדרש שוח"ט שהזכרנו לעיל עלתה בידינו מרגניתא טבא בפשוטו של מקרא.

מהמבואר בפסוקים בשמואל עולה כי בשני מקרים 'לקח' דוד בסתר דבר מה משאול.

א. המקרה הראשון הוא בפרק **כד**, כשדוד התחבא במערה, ושאול נכנס לשם להסך רגליו, ודוד כרת את כנף מעילו בסתר. לאחר מכן כששאול התרחק מהמערה, יצא דוד אחריו וקרא לו בכינוי של כבוד 'אבי' - "וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה אֶת כְּנַף מְעִילְךָ בְּיָדִי".

ב. המקרה השני הוא בפרק **כו**, כששאול רדף אחרי דוד במדבר זיף, וה' הפיל תרדמה על מחנה שאול, ודוד ירד למחנה יחד עם אבישי בן צרויה, ולקח משאול את החנית ואת צפחת המים שהיתה מראשותיו. לאחר מכן נעמדו דוד ואבישי מרחוק - על ראש הר, ומשם דברו עם שאול המלך. בחילופי הדברים הממושכים שהיו ביניהם (פסוקים יז-כה), אנו מבחינים כי שאול מכנה את דוד כל הזמן 'בני', ואילו דוד - בשונה מהפעם הקודמת שם כינה את שאול 'אבי' - הרי שכאן הוא מתייחס אליו כמלך, וצריך ביאור מדוע אינו קורא לו גם כאן בכינוי הכבוד 'אבי'. [וזה לשון הכתוב: "וַיַּכֵּר שָׁאוּל אֶת קוֹל דָּוִד וַיֹּאמֶר הֲקוֹלְךָ זֶה **בְּנִי דָוִד** וַיֹּאמֶר דָּוִד קוֹלִי **אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ**, וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה **אֲדֹנִי** רֹדֵף אַחֲרֵי עַבְדּוֹ וגו', וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא **אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ** אֶת דִּבְרֵי עַבְדּוֹ וגו', כִּי יָצָא **מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל** וגו', וַיֹּאמֶר שָׁאוּל חָטָאתִי שׁוּב **בְּנִי דָוִד** וגו', וַיַּעַן דָּוִד וַיֹּאמֶר הִנֵּה **חֲנִית הַמֶּלֶךְ** וגו', וְלֹא אָבִיתִי לִשְׁלֹחַ יָדִי **בִּמְשִׁיחַ** ה' וגו', וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דָּוִד בָּרוּךְ אַתָּה **בְּנִי דָוִד** וגו"].

ונראה שהענין מתבאר לאור מה שארע בין שני מקרים אלו, וכפי המסופר בסוף פרק **כה** [- בין שני המקרים הנ"ל] "וְשָׁאוּל נָתַן אֶת מִיכַל בִּתּוֹ אֵשֶׁת דָּוִד לְפַלְטִי בֶן לַיִשׁ אֲשֶׁר מִגַּלִּים". ומבואר בחז"ל ששאול חשב שקידושי

דוד במיכל היו 'קידושי טעות', ולכן לקח ממנו את בתו ונתנה לאיש אחר. [דוד קיבל אותה חזרה לאחר מות שאול, וכמבואר בתחילת שמואל ב']. נמצא שבאותו הזמן שדוד לקח את החנית וצפחת המים, אכן שאול לא היה חמיו בפועל, ולכן לא קראו 'אבי'[9]. [ושמא יש לומר גם כן שמסיבה זו קרא לו שאול 'בני', כיון שהתחרט על כך שלקח ממנו את מיכל].

---

9. ובזה יש ליישב גם כן מה שהקשה בערוך השלחן על ההוכחה לחיוב כבוד חמיו ממה שדוד קרא לשאול 'אבי', והרי מצינו שאלישע גם כן קרא לאליהו רבו "אבי אבי", וכן עבדי נעמן קראו כך לנעמן, ואם כן נמצא שאין זה אלא תואר כבוד לאדם נכבד, ואף בדוד אפשר שלא קרא כך לשאול רק משום שהיה מלך. ואמנם לפי דברינו יש ליישב שמכיון שאנו רואים שדוד לא כינה כך את שאול - בכל הזמנים, אם כך שוב ניתן להוכיח שדוד קרא לו כך רק משום שהיה חמיו, וכמו שביארנו שבאותה שעה שקרא לו 'מלך' ולא 'אבי' - אכן לא היה חמיו.

הרב יהודה דייטש

גילוי מלכות ה' ביציאת מצרים והחידוש בקריעת ים סוף

איתא בתחילת פרשת בשלח במכילתא דר"י:

הפה שאמר גם את ישראל לא אשלח הוא הפה שאמר אנכי אשלח אתכם.

הפה שאמר לא ידעתי את ה' הוא הפה שאמר אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים.

הפה שאמר מי ה' אשר אשמע בקולו הוא הפה שאמר ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים.

בעשרת המכות נתבררה מלכות ה' לעין כל, במכות דצ"ך - "כי אני ה'", במכות עד"ש - "כי אני ה' בקרב הארץ", במכות באח"ב - "כי אין כמוני בכל הארץ".

פרעה, כח הטומאה הגדול, "אשר אמר לי יאורי ואני עשיתני" (יחזקאל כט ג) נתמעט כל כך, עד שלא היה לו כל ברירה והיה מוכרח להודות שיש ה', ונאלץ לתת לעם ישראל לצאת ממצרים, זכות שמעולם לא נתנה לשום עבד, על מנת שיוכלו לעבוד את ה', וכן נאלץ להודות ברשעתו כשאמר "ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים".

להשפיל את הטומאה עד כדי כך, ולהביאה להכרה כל כך גדולה, ודאי יכל להיעשות, רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח.

צ"ע, מה טעם כשמשה ואהרן באים אל פרעה, הם אומרים (שמות ה ג) "ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב". מדוע ה' אומר להם לבקש שלשת ימים, למה לא יבקשו לצאת לעולם ועד לעבוד את ה'[א].

א. ובאמת מצינו כמה תירוצים בדברי הראשונים, אך עדיין מקום יש להוסיף עוד.
י"א שכך יסכימו המצרים להשאילם כלים ובגדים.
י"א שכך היה אמור להיות בתחילה בכדי להרגילם בעבודה מעט מעט.
ויש שהוסיפו ביאור שלאחר שלשת ימי האפלה שמתו רוב העם, נשארו רק הצדיקים ולא היו צריכים ללכת מעט מעט.

ונראה טעמו של דבר, שאם הקב"ה היה מבקש שיצאו לחרות עולם, פרעה כמובן היה מסרב, אך לאחר "ריכוך" של עשר מכות, היה מתרצה לבסוף לשלחם, אך בכך יש גם חסרון מסוים, כיון שהיה נוצר רושם שפרעה "התרצה" והבין שזה לא ראוי להשתעבד בעם ה', והוא היה מצטייר כאדם שהסכים לשחרר את היהודים לעבודת ה'. על מנת שיתברר באופן המוחלט ביותר ש"אין כמוני בכל הארץ" והוא המוציא ולא על ידי שום סוג של שליח, היה צורך לבקש מפרעה בקשה פעוטה של שלשת ימים לעבוד את ה', וגם לזאת הוא לא התרצה, ולבסוף לאחר המכות הסכים לזה.

ובשלב הזה פרעה הרשע שאמר מי ה', כעת "מודה על האמת" ושולח אותם שיעבדו את ה'.

אמנם לאחר שלשת הימים "ויוגד למלך מצרים כי ברח העם", כששליחי פרעה מבקשים מישראל לחזור, הם מסרבים, וכשהם שבים ומספרים לפרעה, הוא רודף אחריהם. כעת מתברר לכולם שפרעה באמת לא מעוניין לשלוח את ישראל ואם לא יסכימו לחזור הרי שהוא יהרוג את כולם, וכפי שנאמר בשירה "אמר אויב ארדף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי".

כעת העולם עומד לחזות בהכרה מעמיקה יותר במלכות ה', וכפי שנדרש במכילתא על הפסוק "ואכבדה בפרעה" מגיד הכתוב שכשהמקום פורע מן האומות שמו מתגדל בעולם שנאמר "ושמתי בהם אות ושלחתי מהם פלטים אל הגוים תרשיש פול ולוד מושכי קשת".

כידוע, הניסים שנעשו על ים סוף היו גדולים ממכות מצרים, "יד הגדולה' לעומת 'אצבע אלוקים', ומלבד ששמו מתגדל מעצם גבורת וגדולת הנס, כעת הולך להתברר שהכנעת הרע היא גמורה, ואין לה שום שיתוף בפעולה הזו של "לקחת לו גוי מקרב גוי". פרעה לא רוצה לשחרר לגמרי את ישראל, וכעת ה' הולך להכניע את מצרים הרבה יותר, ובצורה שכולם יראו בצורה ברורה שפרעה הוא רשע ולא נותן להם ללכת, ואעפ"כ ה' מראה את כוחו כשמשחררם בצורה של "כי כאשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם".

הבחנה מעמיקה זו, שהמוציא, המציל, הגואל, והלוקח, הוא 'אני' ולא מלאך ולא שליח או כל דבר אחר, ואין מי שיעמוד בפניו, מתבררת רק לאחר שכולם רואים שמי שפועל נגד רצון ה' יעלם לגמרי מן העולם, וברור לכולם שאין כאן שום חלק לפרעה במערכת השחרור של ישראל ממצרים.

גם אם האומה שתשתעבד בישראל תהיה האומה הגדולה ביותר, זה רק בגלל שה' גידל אותה, על מנת שלא יתחלל כבודם של ישראל שנשלטים על ידי אומה שפלה, כך מבואר במכילתא על הפסוק יאכלמו כקש - "ללמדך שלא

היתה מלכות ירודה משל מצרים אלא שנטלה שררה לשעה בשביל כבודן של ישראל". אך כשה' ירצה לגאול את עמו, מי יאמר לו מה תעשה.

ובאמת אצל האומות רואים שניסי ים סוף היו הגורם לפרסום גדולת ה', יותר מעשרת המכות, כפי שמתברר בכמה מקומות, לגבי יתרו נחלקו תנאים במכילתא בדרשת הפסוק "וישמע יתרו" איזו שמועה שמע שגרמה לו לבא, ואין מאן דאמר שסובר שעשרת המכות היו השמועה, אלא השמועות היו, או מלחמת עמלק או מתן תורה או קריעת ים סוף.

כשרחב מזכירה למרגלים את הניסים היא אומרת "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני מלכי האמרי אשר בעבר הירדן לסיחן ולעוג אשר החרמתם אותם". ולא הזכירה את עשרת המכות.

ונראה דבאמת עשרת המכות היו להם הרבה מטרות, לחזק את ההבדל בין מצרים ובין ישראל, להעניש את המצרים מידה כנגד מידה, להראות שה' הוא השליט בכל העניינים, אך כדי להגדיל הדברים עוד יותר לעיני כל, היה צריך להוכיח שאין כאן שום צורך ל"הסכמה" של הרע, אלא רק ה' מוציא את ישראל ממצרים, וזה נתברר באופן מוחלט בים סוף, כשפרעה ושריו ושלישיו, לאחר שכבר נענשו כל כך הרבה, לא מבינים את העניין עד הסוף, וכאן מתברר באופן סופי כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו.

הרב אלישע רוזנפלד

בעניין קידושי משה וציפורה האם היו כדין בן נח או כישראל

הנה ידועה המחלוקת בענין האבות הקדושים, האם קיימו את כל התורה כולה כיהודים ממש, או שמא יש להם דין של בני נח.

והנה, קידושין בתורה, גם לפני מתן תורה היה נקרא בלשון קיחה. הפעם הראשונה שמופיע לשון ליקוחין בתורה הוא אצל עשיו שנאמר "וילך עשיו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה" (בראשית כח ט).

קיחה פירושו קניה, וכפי שדרשו חז"ל (קידושין ב.) קידושי כסף מנלן ודרשו 'קיחה קיחה', "כי יקח איש אשה" "נתתי כסף השדה קח ממני". וקיחה איקרי קניין דכתיב "השדה אשר קנה אברהם".

ויש לדעת דחילוק יש בין קידושין של בן נח לקידושי ישראל.

הרמב"ם בהלכות אישות (פרק א הלכה א) כתב וז"ל: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה".

נמצא דהחילוק בין קידושי בן נח לקידושי ישראל הוא, דאצל בן נח הקידושין בבעילה, ואצל ישראל הקידושין ע"י קנין.

והנה פתח דברינו, יש לעיין לגבי משה רבנו כשנשא צפורה לאשה, האם קידשה ע"י קניין כישראל, או ע"י ביאה וכבן נח, כיון שהיה קודם מתן תורה.

ונביא כמה ראיות שהקידושין היו כישראל.

הנה בפרשת שמות כשהתורה מספרת לנו על נישואי משה לציפורה, לא מובא שם לשון ליקוחין או נישואין כלל, אלא רק כתוב "ויואל משה לשבת את האיש **ויתן את צפורה ביתו למשה**" (שמות ב כא).

אמנם בסוף פרשת בהעלותך, כתוב "ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הכשית אשר לקח כי אשה

כשית **לקח**" (במדבר יב א). התורה מדגישה לנו פעמיים שהיה ע"י ליקוחין, משמע שהיה דרך קניין[א].

עוד יש להוכיח, דהרי בני נח אין להם קידושין, דב"נ שבא על מאורסת אינו חייב, ורק לאחר שנבעלה לבעלה יש עליה חיוב, וכן אין להם גירושין כלל, ואף למ"ד שיש גירושין לב"נ, ודאי שלא בספר כישראל. והרי במכילתא על הפסוק: "ויקח יתרו חתן משה את צפורה אשת משה אחר שילוחיה", נחלקו תנאים שם בדרשה האם נפטרה ממנו בגט או במאמר[ב], עכ"פ אם גירשה בגט, אזי אם הגט הוא כישראל, דלב"נ אין גט, ודאי גם הקידושין היו קידושין כישראל.

ובאמת יש לתמוה מדוע לא הוזכר בתורה שמשה קידש את ציפורה בלשון קיחה באותה הפרשה, אלא רק מצד יתרו כתוב "ויתן את צפורה ביתו למשה".

ושמא יש לתרץ על פי דברי המכילתא (מסכתא דעמלק פרשה א) "אמר משה, הואיל וכל העולם עובדי עבודה זרה, אני אעבוד למי שאמר והיה העולם. **שבשעה שאמר משה ליתרו, תן לי צפורה בתך לאשה, אמר לו יתרו, קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נותנה לך לאשה, אמר לו מהו, אמר לו בן שיהיה לך תחלה יהיה לעבודה זרה, מכאן ואילך לשם שמים, וקבל עליו.** אמר לו השבע לי, וישבע לו, שנ' ויואל משה. אין אלה אלא לשון שבועה שנ' ויואל שאול את העם לאמר, וכתיב ויאמר נעמן הואל וקח ככרים. לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה"...

והרבה נתקשו המפרשים להסביר עניין זה, וכיצד מרע"ה הסכים לכזה תנאי[ג], אך ניתן ליישב הדבר, ונאמר

א. וא"ת, גם אצל ישמעאל מצינו ויקח את מחלת. י"ל דאה"נ גם אצלו היה דרך קנין. דאיתא שם בשכל טוב: וילך עשו אל ישמעאל, א"ר יהושע בן לוי נתן דעת להתגייר. ויקח את מחלת, זו בשמת, ולמה קוראה מחלת, שמחל לו הקדוש ברוך הוא. בשמת שנתבסמה דעתו עליה. בת ישמעאל בן אברהם, שנתייחס אחר אברהם, לומר שעשה תשובה בימי אברהם כמו שדרשנו. אחות נביות, שקידש ישמעאל לעשו ומת ישמעאל עכשו כשיצא יעקב מבאר שבע ובאותו פרק הלך עשו אצל נביות אחיה והשיאה לו. עכ"ל. ומשמע שהיו קידושין ואח"כ נישואין ולא בעילה בלבד כב"נ.

ואיתא בגור אריה שמקשה כיצד חז"ל ייחסו את סדר הדורות ע"פ פסוק זה וז"ל: "ואם תאמר דילמא זמן רב היה בין הקדושין ובין הנשואין, ואחר שקדשה זמן הרבה - נשאה, דעכשיו לא ידענו בן כמה נתברך יעקב, ואין זה קשיא, דכיון דהלך אל ישמעאל מפני כי רעות בנות כנען בעיני אביו, אם כן בודאי מיד נשאה, כדי להראות לאביו כי נשא אשה כשירה. ועוד למה נאמר שהיה זמן הרבה, כי אף לבתולה אין נותנין יותר משנים עשר חודש" עכ"ל. נראה ג"כ שהיו קידושין ולא בעילה סתם כבן נח.

ב. ואה"נ יש לומר דלמ"ד גירשה בגט ס"ל כישראל קידשה ולמ"ד במאמר כב"נ קידשה (וכן ביאר העלי תמר בקידושין פרק א).

ג. יש שפי' שתלה בדעתה של ציפורה וידע שהיא צדיקה ולא תסכים, וי"מ שהכוונה לע"ז היינו שלא יהא לשמים דווקא, אלא יחנכו אותו בסתמא והוא יחליט לבד, ועיין באלשיך שם עה"פ, שביאר יותר בעומק העניין.

דכיון שהתנה עימו יתרו תנאי זה משה לא בא עליה במשך שנים רבות, עד שיחזור בו יתרו מהתנאי[ד], וא״כ ודאי שקדשה כישראל ולא בביאה.

ד. כן איתא בספר הפרשיות דלא בא עליה שנים רבות, ולא מצאתי מקורו כעת.

מדרש ציון

חבורת
התורה והמצוה

הרב אהרן ליפשיץ
ראש החבורה

לימוד תרי"ג מצוות

א. בגמרא פסחים קי"ד: נחלקו תנאים אם מצוות צריכות כוונה אם אין צריכות כוונה. וכן בגמרא ר"ה כ"ח: נחלקו בזה אמוראי. ובפסק ההלכה נחלקו הראשונים הלכה כמאן, הרי"ף פסק דצריכות כוונה, וכן הוא ריהטת לשון הרא"ש והרמב"ם. ומפני כך פסק המחבר באו"ח סימן ס' דמצוות צריכות כוונה. ואף להפוסקים דס"ל דמצוות אין צריכות כוונה, כבר כתבו האחרונים, והביא דבריהם המ"ב, שכל הנידון אם צריכות כוונה הוא רק לענין דיעבד, אבל לכתחילה ודאי לכו"ע צריך כוונה בעשיית המצוה.

ב. והנה אף שנתבאר רוב החיוב לכוון במצוות, הדבר הזה הוא מן ההלכות היותר קשות לקיים בפועל, ורבים רבים אשר אפילו במצוות דאורייתא אינם מכוונים קודם עשיית המצוה, ואפילו במצוות שבדיבור שכמעט כולי עלמא מודו בהם שצריכות כוונה אף בדיעבד. והדבר הזה הביא את הרב הקדוש ר' אריה ליב עפשטיין שהיה רבו של בעל ה"יסוד ושורש העבודה" לחבר חיבור בשם "אור השנים" ובו קיבץ אופני כוונת כל תרי"ג מצוות על פי סדר היום. וזכה לקבל הסכמה מכל גדולי דורו, ואף מהגר"א זצוק"ל זכה לקבל הסכמה נדירה והיה מן השניים היחידים שקיבלו הסכמה ממרן הגר"א. ובשנת תשכ"ט טרח הרב שטיינמן זצ"ל להוציא את הספר הזה לאור ולהדפיסו מחדש, ואמר כי בספר הזה יתעוררו כלל ישראל לראות היאך חיו צדיקים את קיום המצוות בכל ליבם ונפשם. ובדורנו חיבר ת"ח אחד ספר בשם "כאשר ציוה ה'" והוא סובב הולך סביב העניין הזה של הכוונה קודם כל מצוה.

אולם אחר כל זאת עדיין הדבר הזה שהוא עיקרי כ"כ ביהדות נעלם לא רק מן העם שבשדות אלא אף מן הצורבים ועובדי ה'. ולפי פשטות דברי ה'אחרונים' הדין הזה אינו דבר נוסף במצוה אלא חלק מתנאי גוף המצוה ממש. והשאלה נשאלת מהם הדברים המונעים קיום ענין גדול הזה, ומה הם הדרכים לקנותו.

ג. לביאור העניין שומה עלינו להעמיק במהות הכוונה המחויבת. המשמעות המקובלת ללשון "כוונה" הוא לחשוב או

לומר בפה "אנכי חפץ לקיים מצוה פלונית", אך הלא המקור לדין 'כוונה במצוות' נלמד מן הפסוק 'ולעובדו בכל לבבכם ובכל נפשכם', וצריך הדבר ביאור, איך המחשבה גרידא ודאי אינה הופכת את כל המצוה שתהיה בכל לב ונפש. והתשובה בזה, שאכן המחשבה גרידא קודם עשיית המצוה אינה התכלית המכוונת אליה כיוונו רבותינו. אלא התכלית הנרצית ב'כוונה במצוות' היא שינוי גישה מוחלט של האדם לקיום המצוות שהסיבה המניעה אותו לקיום המעשה לא תהא ההרגל גרידא אלא הרצון למילוי רצון ה', לכן חז"ל אף הגדירו זאת בלשון 'כוונת הלב' ולא 'כוונת המח'.

ד. משל למה הדבר דומה לאם ובנה ההולכים לצרכניה. הילד אינו מגיע אל הצרכניה למטרה מסוימת, אלא רק מתלוה לאמו, ועל כן אף אם לבסוף לא יקנו מוצר פלוני לא יהיה זה מעניינו כלל. אך האם היא הלא מגיעה לצרכניה עם כוונה ברורה: לקנות מוצר פלוני, והיה אם יחסר אותו המוצר, אזי לא מילאה מבוקשה בצרכניה. כן ממש הוא מי שכל חייו הוא כביכול בצרכניה לקיום המצוות ורצון ה' בעולם, וכאמרם ז"ל: 'האי עלמא כבי הילולא דמיא חטוף ואכול חטוף ואישתי'. הוא נמצא בעולם לתכלית, ולצורך זה הוא עובר כל העת על הרשימה וכאשר הוא מוצא את מבוקשו שמח על כך כל אותו היום, ובכך קיום המצוות נעשה מתוך כוונת הלב פנימית של קיום רצון הבורא.

ה. אמור מעתה כי הדרך היחידה לקיים המצוות באופן הראוי, הוא ללמוד את כל המצוות השייכות לכל אדם במצבו הוא, כמו גם את הלאוין אשר מצוי לעבור עליהם ביותר, ולחזור עליהם כל העת, ולחפש בדעתו אימתי יכול לקיים המצוה הזאת. ההולך בדרך הזאת ישיב לפתע אל ליבו כי עתה מקיים את מצות תפילה עליה למד והתעורר אליה, וכך מצות לימוד תורה, וקריאת שמע, וזכירת יציאת מצרים, ושאר מצוות שאדם דש בעקביו. כי מכיון שנתבאר כי אין חובת הכוונה מחשבה נוספת לפני קיום המצוה אלא שימת הלב לתכלית המעשה שהוא מעשה אשר ציוונו ה', מובן אם כן שלא שייך לשים את הלב ולכוונו לדבר שאינו קיים כלל בלב האדם. ומצוות רבות שאינן קיימות בתודעת האדם כלל, ואיך יכוון את ליבו אליהן? כל זאת מלבד ההתעוררות העצומה לעצם קיום המצוות אשר אינם ידועים כלל לרבים, כמו מצות וידוי אחר כל חטא שהאדם עושה בין בשוגג בין במזיד, או הימנעות מלאוין אשר מצויים כל כך כמו לא תחמוד, ואיסור הונאה, אשר מתוך שאין האדם שם אל ליבו ליזהר מהם יכול ח"ו בקל לעבור עליהם, וכדברי המסילת ישרים על זה 'מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתאי'.

ו. כדברים האלו ממש כתב רשכבה"ג החסיד מרנא בעל החי"ח זצ"ל על אופן זכירת המצוות ע"י לבישת הציצית: "כשאדם לומד ויודע המצוות אך ירא שמא ישכחם, אז מועילה הציצית

שיזכרם, וממילא יבא לידי קיום. אבל אם לא ידע המצוות, מה יועילו לו הציצית. כי הנה באמת ציצית הוא כמו רשימה שאדם עושה בשעה שנוסע לקנות סחורה, ודרך האדם לעיין בה כל העת. אבל זה מועיל רק בשעה שיודע ומכיר מיני הסחורה, אבל אם אינו מכיר את מיניהם אפילו אם יביט ברשימה כל היום לא ידע מה לקנות. על כן נכון מאד שילמד כל אדם ספר 'מצות השם' ועל ידי כן ידע המצוות".

ז. אמנם שני תנאים עיקריים יש בלימוד הזה ע"מ שיביא לתכלית הנרצית: האחד שיהיה הלימוד על מנת לעשות, ולא די שהאדם מיישם את הדברים שלומד, אלא שזו תהיה הסיבה שמניעה אותו אל הלימוד, כלומר הרצון לידיעת ועשיית המצוה. כלשון רבינו יונה ב"בפרקי אבות": "הלומד על מנת לעשות - שכל תכלית לימודו אינה כי אם אל המעשה להיותו אמיתי". וחכמינו ז"ל בגמרא שבת השוו את היראת שמים שהיא ההתעוררות לקיום המצוות למפתחות החיצונות, ואת הלימוד גופא למפתחות הפנימיות. ואמרו שהלומד ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו. וזה אף שהמעשה בפועל הוא אחר הלימוד וא"כ צריך הוא היה להיות המפתחות הפנימיות. ומבואר בזה כדברינו שהלימוד הנרצה צריך שיהיה אחר בקשת ידיעת המעשה אשר יעשון. הלומד באופן זה הוא הוא 'הלומד תורה לשמה' שהוא 'לשם קיומה', והאריך בזה השל"ה מאוד (ריש תורה שבכתב). התנאי השני והוא נספח מן הראשון הוא חיוב 'שמירת' המצוות בלב כמו שאמרו 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות' שעניינו החזרה התמידית על המצוות והציפיה וההמתנה לקיומם כמו שביאר בחיי אדם (כלל ס"ח) וב'חרדים' ושאר אחרונים. אכן האופן הפרקטי של בקשת המעשה הוא להקדיש זמן מה מדי יום קודם הלימוד להתבונן מה הם מצוות ה' שעלי לקיים, אלו מצוות אני אכן מקיים, באלו עלי להתחזק ושאר הרהורים כיוצא בזה, גם אם המחשבה המועטת הזו לא תביא למסקנות אך היא תשנה לחלוטין את גישת האדם לחיים עצמם, לחיי התורה, ולקיום רצונו יתעלה.

ח. צורת הלימוד הזו מביאה לצורת חיים שונה שבמרכזה קיום המצוות נעשה מתוך כוונת הלב באופן הנהדר ביותר. ומפני מעלת הדבר הזה ראינו הפלגת חשיבות לימוד תרי"ג מצוות אצל רבותינו הרבה מאוד, והפליג בזה פוסק הדורות מרנא הש"ך אשר חיבר חיבור בשם "פועל צדק" על תרי"ג מצוות וכתב בהקדמתו כי מה שאמרו חכמים 'עתידה תורה שתשתכח מישראל' כוונו בזה לידיעת תרי"ג מצוות, ובפרט ידיעת המצוות השייכות לכל איש ישראל. אכן הח"ח חיבר חיבור מיוחד על המצוות הנוהגות בימינו, והיה מעורר הרבה על לימוד המצוות כמו שכתבנו וכן הזכיר מזה במשנה ברורה בסימן קנ"ו. ובחיבורו "זכור למרים" (פי"ט) האריך

בחסרון ידיעת האדם את המצוות או את מעלות אופני קיום המצוות בשלימות, כי האדם יכול לראות עצמו ירא ושלם, וכשיבא לשמים יראה והנה כל מצוותיו מחוסרות איברים דלות ורקות מאוד.

ט. ומלבד מעלת ידיעת המצוות, השבתם אל הלב, ואיכות עשייתם בכוונה שלימה, עוד נוסף מעלה במצוות כוללות הצריכות הקדמות ועבודת הנפש לקיומם, כמו מצות "והלכת בדרכיו", מצות "תשובה", או מצות "קידוש ה'", אשר כל אחת מהנה כמה עצומים פרטיה מה רבו פארותיה, ואם לא יקבע האדם את עצמו ללמוד ולעיין במצוות האלו על מנת לידע אופני קיומם, יכול לחיות כל חייו ולא לקיימם ולו פעם אחת כראוי. וכך הם מצוות אהבת ה' ויראתו אשר לרוב שהם מצוות תדירות לא יקבעו עצמם עובדי ה' להתעורר לקיומם, וכבר כתב מרנא הח"ח על מצות 'אהבת השם' "וכי משום שהיא מצוה תדירה מפני זה לא נקיימנה כלל"?

י. כללו של דבר אשר אין האדם יכול להגיע לקיום כלל המצוות, כל שכן לא לקיומם בהידור ובכוונת המעשה, אם לא שיקצוב לו זמן לחיפוש ובקשת קיום המעשה בלבו, וללמוד המצוות בפועל לתכלית המעשה. ודרכו של הרמח"ל ב"מסילת ישרים" הוא הדרך הזה של קיום המצוות באופן נעלה יותר ויותר. בזריזות, בנקיות, ובחסידות, עד שיגיע למעלת הקדושה והדביקות. וכמו שכתב כי פרטי מידת הנקיות הם בכל שס"ה מצוות לא תעשה, ופרטי מידת החסידות הם בכל רמ"ח מצוות עשה. אף הספר הנורא "שערי קדושה" לקדוש מורנו ר' חיים ויטאל זצוק"ל אשר נועד כולו לבני עלייה המשתוקקים למצוא הדרך לעלות בהר ה', ורובו ענייני סוד וקבלה, אך תחילתו הוא בחשיבות קיום כלל המצוות אשר ביכולת האדם לעשותם בזמן הזה.

יא. המתבונן יראה כי כל מה שבררנו עד עתה אינו דברי מוסר, חיזוק, או התעוררות בעלמא. כי אם עצם החיים ועיקר יסוד התורה, כי הדבר אשר באו ישראל עליו בברית ושבועה הוא לשמור כל מצוותיו ולשמוע בקולו, והיא דרך הצדיקים והחסידים שבכל הדורות. והיא הדרך אשר מביאה לכל צורב מבוא לעלייה אמיתית בעבודת ה' מתוך אור אושר ושמחה.

באופן הזה נעשית מצות לימוד התורה כחלק בלתי נפרד מכל מערכת עבודת ה' וקיום מצוותיו, שזה הלא עיקר מעלת הלימוד כמו שהאריך בזה מאוד בהקדמת הספר ראשית חכמה. אמנם כל מה שדברנו הוא תמצית ותחילת העניין ממש, אך מן הדבר הזה יבא האדם לעליית מדרגה אחר מדרגה בקיום כלל המצוות, ודקדוקי המצוות, וקיום מהותם, וכוונתם, ותכליתם, ורצון ה' בהם עד אשר יבא לרוח הקודש, אמן כן יהי רצון.

הרב יצחק זאב וייס

בדיני איסור עשיית צורות אדם וכו'

נאמר בפרשת יתרו "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם". ומבואר בגמ' בר"ה (דף כ"ד), ובע"ז (דף מ"ג), וכפי איך שכתבו התוס' שלמסק' ישנם ב' דברים שלומדים מהפסוק: א. "לא תעשון אותי" שלא לעשות צורת אדם לבד. ב. כפשטות הפסוק "לא תעשון אתי", והכונה, לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות.

והנה שם בגמ', על המשנה שמספרת על רבן גמליאל שהיו לו צורות לבנות בשביל להראות להדיוטות שבאים להעיד ויאמרו איך ראו הלבנה, שואלת הגמ', הרי למדנו שאסור לעשות דמות לבנה, ומתרצת הגמ', שאני ר"ג דאחרים עשו לו. ומקשה הגמ' מרב יהודה שהיתה לו חותמת עם צורת אדם ואחרים עשו לו, ואמר לו שמואל סמי עיניה דדין, כדי שלא יהיה צורה שלמה, ומתרצת הגמ', התם חתמו בולט.

מבואר בגמ' בפשטות, וכן מבארים תוס', שכל איסור עשית אדם זה רק בצורה בולטת, אבל בצורה שוקעת או בציור וכדומה, אין איסור עשית אדם. אמנם חילקו התוס' שכל זה בצורת אדם, אבל בצורת חמה לבנה וכדומה, שכל מה שאנו רואים בשמים זה צורה של תמונה, בזה גם בשוקע אסור.

אולם הרמב"ן חולק, וסובר שכל דברי הגמ' מוסבים על אחרים עשו לו, ששם כל האיסור מצד חשד שלא להשהות, ובזה בשוקע אין חשד, אבל בעשיה אין חילוק וגם בשוקע אסור.

למעשה פסק השו"ע (יו"ד סימן קמ"א סעיף ד') כתוס' שיש חילוק, ובצורת אדם אסור רק בצורה בולטת, אולם בשאר צורות של כוכבים ומזלות אסור אף בשוקע.

וראיתי בספר בנין אב להוסיף בזה נופך. שהרי יש לדון מה טעם שורש איסור עשיית צורות, האם זה מדין ע"ז, או שזה דין בפני עצמו. דהנה המנח"ח נוקט שזה מדיני ע"ז, ויש על זה דין יהרג ואל יעבור. אולם כל הפוסקים חולקים עליו, וסוברים שאמנם סיבת האיסור הוא משום לתא דע"ז, שיש חשש שיבוא לעובדם, אולם זה לא איסור של ע"ז ממש. וא"כ יש לחלק ששמשים שבמרום שאינם כלל בארץ, בזה אפילו כשמציירים אותם בלא צורה בולטת, כביכול מוריד אותם לארץ, ויש חשש שיבואו לעובדם. אבל צורת אדם יש

מיליארדי אנשים בעולם, ורק כשמפסל לנוי שם יש חשש, ולכן רק בבולט אסור.

עכ"פ כך פוסק השו"ע. אולם הט"ז מביא את הרמב"ן וחושש לדעתו בספק איסור דאורייתא. וכך במשך הדורות היו הרבה מגדולי ישראל שהקפידו ע"ז מאד, שלא יציירו אותם, ושלא יצלמו אותם. אולם בדור האחרון נפרץ הדבר וא"א להינצל מזה. וסומכים על כל הראשונים ופסק השו"ע שהתירו. הגרש"ז אוירבך זצ"ל היו לו רעיון מקורי כדרכו, והוא הקפיד שיצלמו אותו רק על רקע מסוים, או יחד עם עציץ וכדומה. שהוא סבר, שהאיסור רק שהאדם לבד בתמונה.

יש עוד מחלוקת בראשונים. הרא"ש סובר שרק צורת אדם שלימה אסור, וכך פוסק השו"ע בסעיף ז'. אולם בט"ז מביא בשם הסמ"ג שאסור גם פרצוף אדם לבד. ובאמת לכתחילה ראוי לחוש לשיטה זו שסוגית הגמרא נראית כן. אולם זה עוד מקום להקל בתמונה או ציור של פנים לבד.

כל זה בצורת אדם. אבל בצורת חמה ולבנה וכדומה. בזה ודאי גם ציור אסור. אלא א"כ בא להתלמד, שמבואר בגמ' שמותר. והיינו שרוצה בזה לבאר דברים אחרים, אבל סתם ציור אסור.

וראיתי להביא כאן מלשונו הטהור של הגר"מ פינשטיין זצ"ל (באגרות משה או"ח חלק ה' סימן ט' אות ו') וז"ל: 'בדבר התינוקות שמציירים בדיו ובצבע צורת לבנה וחמה. אם יש ממש דמיון ללבנה ולחמה, שאנשים גדולים יאמרו שהוא צורת חמה ולבנה, יש לאוסרם לאלו שבאו לחינוך וכו' ואם לא כן אינו כלום וכו'. אבל בשביל זה לא טוב ללמד תינוקות לעשות ציורי חמה ולבנה דרוצים שילמדו ברוב הזמן לעשות ציורים הדומות ממש, שזה הוא מדבר אסור, ולמה לנו ללמדם כיון שכשיוכלו לצייר היטב נאסור להם'. עכ"ל.

עד כאן דיברנו לעניין לעשות. יש עוד דין שגם באחרים שעשו אסור להשהות בבית. וכמבואר בגמ' שגם אחרי שאמרו על ר"ג שאחרים עשו לו, הקשו שיש דין לפגום את הצורה. והטעם מצד חשד שיאמרו שעובד לצורה הזו. ורק לר"ג הותר מכמה סיבות שמבארת שם הגמ'. ודין זה פשוט ונפסק בשו"ע הנ"ל.

ולכן מן הראוי היה שלא להחזיק בבית בובות שיש להם צורה מלאה של אדם. וכן מורים הרבה פוסקים שיש לפגום ולפחות צורתם. וכתבו הפוסקים שלא די בפחיתת האוזן, אלא צריך לפחות מפרצוף הפנים.

אלא שבמהרי"ט (חלק יו"ד ח"ב סימן ל"ה) מבואר שכל האיסור להשהות זה רק בצורות שעושים לנוי, ששם יש חשד שעושה לשם ע"ז. אבל בובות שעושים דרך עראי ושחוק, ע"ז אין חשד. והנה הוא דיבר בזמנו שבובה היתה סמרטוט. אולם בזמנינו שהבובות עשויים לקיימא, ואדרבא כל שזה יותר דומה לצורה

אמיתית הרי זה משובח, א״כ אין את ההיתר של המהרי״ט.

ומה שסומכים העולם זה על החכמת אדם (סימן פ״ה ס״ז), שכתב שכיון שבזמנינו אין מי שעובד לצורת אדם, מלבד הצורות הידועות של הנוצרים, א״כ אין חשד, שכולם יודעים שנעשה רק למשחק.

וכדבריו נראה מסוגיית הגמ׳ שרבנן לא אמרו לא פלוג, אלא רק במקום חשד אסרו, ולכן בבית הנשיא שאין חשד מותר. וא״כ ה״ה בזמנינו שאין חשד, צריך להיות מותר.

אולם כל זה בצורת אדם. אבל בשאר צורות של לבנה וכוכבים שמציירים על הבגדים, את זה החכמת אדם לא התיר. ובפרט שיש מקומות שגם היום עושים סמלים אלו לע״ז. א״כ צריך להחמיר בזה.

מה שחשוב להדגיש ולעורר, שכל מה שדובר להקל, זה רק לעניין להשהות. אולם במקרה שבובה נשברה, התפרק לה היד, וכדומה. בוודאי אסור לתקנה. ונכנס לאיסור דאורייתא של עשיית צורת אדם.

דין נוסף שבסוגיית הגמ׳ נראה שגם נלמד מאותו הפסוק, שלא לעשות בית תבנית היכל, אכסדרא תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה. אבל הוא עושה (מנורה) של ה׳ ושל ו׳ ושל ח׳. ושל ז׳ לא יעשה, אפילו של שאר מתכות.

וזה גם נלמד מ׳לא תעשו אתי׳, שלא לעשות כדמות דברים המשמשים את הקב״ה במקדש או במרום.

וכך סוברים תוס׳ בע״ז (ד״ה ׳לא׳) והריטב״א והר״ן שם. אולם החינוך והרמב״ם (פ״ז מהלכות בית הבחירה ה״י) הביאו דין זה בהלכות מורא מקדש, ואכן הגרי״ז במנחות ביאר שלרמב״ם דין זה לא קשור לדיני ע״ז ודלא כמו שנראה בפשטות סוגיית הגמ׳. אלא מצד דין ׳מורא מקדש׳ שלא לעשות כצורת המקדש.

עכ״פ לכו״ע האיסור הוא אותו איסור. ומה שנוגע בעיקר למעשה זה עשיית מנורה, מכל סוגי המתכות, של ז׳ קנים, שאסור להשהותה בבית. וכן פסק השו״ע (סוף סימן קמ״א). וב׳פתחי תשובה׳ מביא שגם אם עשוי בצורת עיגול כמנורות שלנו אסור. כללו של דבר, כל שכשר במנורה אפ׳ בדיעבד, אסור לעשות כדוגמתו. אולם זכוכית וקריסטל מותר, כיון שלא כשר למנורה, כמבואר ברמב״ם (פ״א מהלכות בית הבחירה הלכה י״ח).

ולהראות חומרת הדברים יש להביא, שאחד התירוצים על קושיית הבית יוסף מדוע תיקנו ח׳ ימים בחנוכה בעוד הנס היה ז׳ ימים, הוא שאם היו מתקנים ז׳ ימים היו מכינים חנוכייה של ז׳ קנים, וזה אסור, ולכן תיקנו לדורות עוד יום.

יתן ה׳ ונזכה ללמוד ולדעת את כל מצוות התורה, ולקיימם.

הרב משה אריה יודלביץ

בענין כבוד אבי אביו

כתוב בתורה בירידת יעקב למצרים (ויגש מו, א) 'ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק'.

וכתב רש"י: לאלוהי אביו יצחק: חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד אבי אביו, לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם.

מפשטות לשון רש"י נראה דיש חיוב לכבד אבי אביו, אלא דאת אביו חייב לכבד יותר מאבי אביו.

ויש להקשות דא"כ אכתי קשה מדוע יעקב הזכיר רק את יצחק, היה לו להזכיר גם את אברהם כדי לכבדו. והרמב"ן כבר הקשה כן על רש"י וז"ל: ואיננו מספיק, שהראוי לומר לאלוהי אבותיו בלי שייחד אדם כמו שאמר האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק, ובתפילתו אמר אלוהי אבי אברהם ואלוהי אבי יצחק.

ובספר באר בשדה תירץ, דאין חיוב כלל לכבד אבי אביו כאביו. ומש"כ רש"י 'יותר מאבי אביו' דמשמע דגם בכבוד אבי אביו חייב, היינו דוקא בהידור בעלמא כמו שאר זקן, אבל אין בו דיני כיבוד אב המבואר בחז"ל איזהו כיבוד מאכילו ומשקהו וכו'. ולכן הזכיר רק את יצחק ולא את אברהם כיון שאינו מחויב בכבודו.

והנה הרמ"א (יו"ד סי' ר"מ סכ"ד) כתב וז"ל: יש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מ"ד), ואינו נראה לי אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, עכ"ל.

וכתב הט"ז (ס"ק כ): בכבוד אביו יותר, כך פירש רש"י בחומש על ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק, ותימה על דעה ראשונה שהוא מהרי"ק דנעלם ממנו פירוש רש"י בחומש, עכ"ל.

וע"פ האמור לעיל מיושב שיטת המהרי"ק, דודאי לא נעלם ממנו פרש"י בחומש, אלא דסבר המהרי"ק שאין לפרש דברי רש"י כפשוטו דיש חיוב לכבד אבי אביו דא"כ שוב קשה מדוע יעקב לא הזכיר גם את אברהם, ולכן פירש דמש"כ רש"י 'יותר מאבי אביו' כוונתו דבאבי אביו יש רק ענין הידור כשאר זקן ולא דיני כיבוד כאביו, וכדביאר הבאר בשדה.

ולכאורה יש להוכיח דשיטת רש"י שאין כלל חיוב לכבד אבי אביו וכדברי המהרי"ק, מהגמ' בסוטה

(דף מ״ט.) דאיתא שם: רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל א״ל אשקיין מיא אמר לו לאו ברך אנא בר ברתך אנא והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא. ופרש״י: איטפל ביה, גדלו בביתו. רבי רבי, גדל גדל אותי ואעפ״כ איני בנך. בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבן, עכ״ל.

מבואר ברש״י שאין דיני כיבוד אב באבי אביו, ולכן בן בתו לא היה מחויב להשקותו. והוא כדברי המהרי״ק והבאר בשדה שבאבי אביו יש רק דין הידור כשאר זקן.

והגר״א כתב לדחות ראיה זו דהתם איירי בבן בתו ולכן אינו מחויב בכבודו, אבל בן בנו ודאי מחויב בכבודו.

אבל כתב ראיה אחרת לשיטת המהרי״ק מהגמ׳ במכות (דף י״ב.), דמקשינן תני חדא אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם, ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם, ומתרצינן לא קשיא הא בבנו הא בבן בנו.

ופרש״י, הא דתניא אין בנו נעשה לו גואל הדם בבנו של רוצח קאמר, והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם בבנו של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח ׳ואינו מוזהר על כבודו׳. וכאן איירי בבן בנו ואפ״ה כתב רש״י דאינו מוזהר על כבודו של אבי אביו.

וכן מוכח ברמב״ם (פ״ה מה׳ ממרים ה״ג) דפסק וז״ל: המקלל אבי אביו ואבי אמו הרי זה כמקלל אחד משאר הקהל, עכ״ל. וכתב הכס״מ דמקור דברי הרמב״ם הם מדברי רש״י במכות (שם) שכתב שבן בנו נעשה לו גואל הדם דאינו מוזהר על כבודו.

וא״כ קשה על הרמ״א איך נעלם ממנו דברי רש״י במכות. ועוד קשה עליו מה שהקשינו לעיל דאפי׳ דברי רש״י בחומש א״א לפרש כפשטם שיש חיוב כיבוד לאבי אביו דא״כ מדוע יעקב לא הזכיר כלל את אברהם. ועוד צ״ב מה הגדר בחיוב כבוד אבי אביו לפי הרמ״א.

והנה כדי ליישב את שיטת הרמ״א יש להקדים דלכאורה קשה דלא מצאנו בשום מקום שכשאדם מקריב קרבן לה׳ צריך להקריבו לשם ה׳ אלוקי אביו מדין כיבוד אב, דמצוה צריך לעשות לשם ה׳ שהוא אלוקי כל ישראל ואין שייך בזה כלל ענין של כיבוד אב. וא״כ מדוע הזכיר יעקב את יצחק אביו כשהקריב זבחים לה׳ ומה שייכות של כיבוד אב יש כאן [והא דאיתא בקידושין (דף ל״א:) הנשמע בדבר אביו למקום לא יאמר שלחוני בשביל עצמי פטרוני בשביל עצמי אלא כולהו בשביל אבא, אינו ענין לכאן, דהתם איירי בדבר שיכול לתלות בשביל עצמו ויכול לתלות בשביל אביו שצריך לתלות בשביל אביו כדי לכבדו, אבל במצוה שעושה לשם ה׳ לא מצאנו בשום מקום שצריך לומר שעושה המצוה לשם ה׳ אלוקי אבי].

וקושיה זו הקשה הרמב״ן וז״ל: או יאמר ויזבח זבחים לה׳ כמו שאומר באברהם ויבן מזבח לה׳, ומה

צורך לפרש בו יותר. עוד העיר הרמב״ן דכאן אמר הכתוב שיעקב הקריב זבחים דהיינו שלמים, ומדוע לא הקריב עולות כאברהם דהא אמרו חז״ל לא הקריבו בני נח שלמים, עולות הקריבו, ובנח כתוב מפורש ויעל עולות במזבח.

וליישב כל זה נראה דבאמת בעשיית מצוה לשם ה׳ אין ענין להזכיר שעושהו לשם ה׳ אלוקי אביו וכדנתבאר לעיל דאין בזה דין כיבוד אב. ומה שהזכיר כאן רש״י דין כיבוד אב, יש לבאר ע״פ דברי הגמ׳ במגילה (דף י״ז.) דכ״ב שנה שפירש יעקב אבינו מאביו לא קיים כיבוד אב ולכן נגזר עליו כ״ב שנה שלא יראה את יוסף דבזה תיקן את הפגם שהיה לו בכיבוד אב.

והנה בשעה שיורד יעקב למצרים והולך לראות את יוסף, זה הזמן שנגמר הכ״ב שנה שלא ראה את יוסף ובזה נתקן הפגם שהיה לו בכיבוד אביו.

ואמרי׳ בגמ׳ בקידושין (דף ל:): נאמר כבד את אביך ואת אמך ונאמר כבד את ה׳ מהונך, השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום. תו אמרי׳ התם: ת״ר שלשה שותפין באדם הקב״ה ואביו ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב״ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני.

מבואר בגמ׳ דכשיש פגם בכיבוד אב יש גם פגם ח״ו בכבוד המקום. נמצא דכשירד יעקב למצרים ובשעה זו נתקן לו הפגם של כיבוד אב נתקן לו גם הפגם בכבוד המקום, ומרוב שמחה שתיקן פגמים אלו הקריב שלמים ״לאלוקי אביו יצחק״, דתיקן הפגם של כבוד אביו ופגם של כבוד המקום. ולכן הקריב דוקא שלמים ולא עולה, דעולה הוא רק לשם השם וכולה כליל למזבח, אבל שלמים כל מהותה היא שלום לכולם שיש ממנה גם למזבח לשם ה׳ וגם לכהן העובד עבודתה וגם לבעלים. וכאן היה ממש אותו ענין, שנעשה שלום בינו לאביו יצחק ולה׳.

והא דהוקשה לרש״י מדוע לא תלה באברהם, היינו משום דכל אדם רוצה לראות שבן בנו מכבד את בנו, וכשאין בן בנו מכבד את בנו זה מצער אותו, ובפרט ביצחק שהיה דמות דיוקנו דומה לשל אברהם כדפרש״י בריש פרשת תולדות ודאי דאם יש חוסר בכבוד ליצחק זה פוגם גם באברהם וכמאמר הכתוב (דברים כ״א, כ״ג) ״כי קללת אלוקים תלוי״, ופרש״י זלזולו של מלך הוא שהאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו, עכ״ל. נמצא דהפגם של יעקב בכבוד אביו היה גם בכבוד אברהם אבי אביו, ועכשיו נתקן פגם זה והיה ליעקב להזכיר גם את אברהם.

וע״ז תירץ רש״י דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. ונראה לחדש בדברי רש״י, דאצל אביו יש מצוה חיובית לכבדו, כלומר שמחויב לכבדו

ואם לא כיבדו ביטל מצוה, אבל אצל אבי אביו יש רק מצוה קיומית, כלומר שאם כבדו קיים מצוה, אך אין עליו חיוב לכבדו, ואם לא כבדו לא ביטל המצוה.

ולכן הכ״ב שנה שיעקב לא כיבד את אביו זה פגם רק בכבוד אביו דיש מצוה חיובית על הבן לכבד את אביו, וכשאינו מכבדו הרי פגם ונחשב שביטל מצוה. אבל אבי אביו דיש רק מצוה קיומית לכבדו א״כ אין תביעה כשלא כבדהו ולא מקרי שעבר ופגם במצוה. ולזה לא הוצרך תיקון כלל, ולכן לא הזכיר יעקב את אברהם.

ולפ״ז מיושב גם דברי רש״י במכות שכתב שאין צריך לכבד אבי אביו, דבאמת אין ׳חיוב׳ לכבד אבי אביו אלא דאם כבדהו קיים מצוה.

הלכך שפיר פסק הרמ״א דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. והגדר בזה דבאביו הוא מצוה חיובית ובאבי אביו הוא מצוה קיומית.

הרב אפרים אגרס

בגדר מצות סיפור וזכירת יציאת מצרים

המאמר בנוי על מש״כ בספר הנפלא ״מצות המלך״ של הרה״ג עזריאל צימענט שליט״א על ספה״מ של הרמב״ם (מ״ע קנז).

א. שיטת רש״י

לשיטת רש״י, המקור בתורה למצות זכירת וסיפור יציאת מיצרים הוא מה שכתוב בפרשת בא ״זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים״ (שמות יב, ג), אח״כ יש ציווי על הקרבת קרבן פסח לדורות, אכילת מצה ואיסור חמץ ואח״כ כתוב ״והגדת לבנך ביום ההוא לאמר״... (שם יג, ח).

ומפרש רש״י את הפסוק הראשון ״זכור את היום אשר יצאתם ממצרים״ - לימד שמזכירים יצ״מ בכל יום. ועל הפסוק ״והגדת לבנך...״ פירש רש״י שהפסוק מדבר על הבן שאינו יודע לשאול שאתה תפתח לו בדברי הגדה המושכים את הלב, וגם פשט הכתוב מורה שיש כאן ציווי לספר לבן ביום מסויים כמו שדרשו חז״ל שהוא בט״ו בניסן, ודוקא בלילה כאשר מצה מרור מונחים לפניך. א״כ יוצא שיש ב׳ מצוות: **א. לזכור יצ״מ בכל יום ויום, ב. לספר על יצ״מ בליל ט״ו בניסן.**

בספר דברים התורה חוזרת ומצווה לקיים את המצוות של חודש האביב ״שמור את חודש האביב ועשית פסח לה׳...״ ״ולא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך״ (פרק טז, א-ג).

ומפרש רש״י ״למען תזכור״ - שע״י מצוות של קרבן פסח ומצה תזכור את יום צאתך. דהיינו כמו שמורה פשטות הכתוב שטעם מצות קרבן פסח ואיסור חמץ ואכילת מצה - הוא כדי לזכור את יציאת מצרים כל הימים. יוצא שלפרש״י אין בפסוק ציווי על זכירה אלא רק נתינת טעם למצוות הכתובות לעיל. אמנם המשנה בברכות (יב, ב) לומדת מפסוק זה שיש מצוה להזכיר יצ״מ ביום ויום - לכל הדעות, ולדעת בן זומא מריבוי של ״כל״ - גם בלילה, וכך גם פסק הרמב״ם בהל׳ ק״ש כדלקמן. וצ״ע ליישב פרש״י בחומש, שאינו אלא נתינת טעם.

וראיתי בספר הנ״ל שהביא שהמקור לדברי רש״י הוא במכילתא, ויש מחלוקת מדרשים בענין זה - ביו מכילתא שהביא רש״י לבין מכילתא דרשב״י.

במכילתא דורשים את הפסוק "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" - על זכירה שבכל יום ויום וכדעת רש"י, אכן במכילתא דרשב"י מבואר שקרא זה קאי אליל פסח, ולומד הרשב"י שמ"זכור את היום" לומדים שחייב במצות סיפור יצ"מ בליל ט"ו אף אם אין לו בן. א"כ יש להוסיף שתנא דמשנה בברכות סובר כמכילתא דרשב"י ואין לו מקור לזכירה שבכל יום, ולכן דורש את הקרא ד"למען תזכור את יום צאתך" - שיש כאן מצוה לזכור יצ"מ כל יום ולילה, אבל רש"י פירש כמו המכילתא שדרשו מ"זכור את היום" - מכאן שמזכיר כל יום, וקרא בפר' ראה "למען תזכור" - איננו ציווי אלא טעם למצוות ק"פ ומצה, וא"ש שיטת רש"י כדעת המכילתא.

ב. שיטת הרמב"ם

בספר המצוות (מ"ע קנז) מונה הרמב"ם מצות סיפור יצ"מ בליל ט"ו בניסן, וחיוב זה למד הרמב"ם כשיטת המכילתא דרשב"י הנ"ל משני פסוקים "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" ומ"והגדת לבנך ביום ההוא" [וב' פסוקים אלו משלימים את דין המצוה, מ"והגדת" לומדים שיש חובה לספר לבנים ודוקא בליל ט"ו בניסן ומ"זכור" לומדים שאפי' כשאין לו בן (מנחת חינוך)]. ומצות זכירת יצ"מ בכל יום לא מנה הרמב"ם במנין המצוות, וכתב בהל' ק"ש (פ"א ה"ג) שאומרים פרשת ויאמר גם בלילה משום שיש מצוה להזכיר יצ"מ ביום ובלילה מקרא ד"למען תזכור" כמו שמבואר במשנה בברכות.

וצ"ב, שאם לדעת הרמב"ם יש מצוה להזכיר יצ"מ כל יום ולילה, למה לא מנה אותה במנין התרי"ג. וכך הקשה התשב"ץ ב"זוהר הרקיע" (עשין ס. כו) וכן העיר הצל"ח בברכות (יב,ב) יעו"ש.

בספר 'מצות המלך' הנ"ל כתב לבאר את דרכו של הרמב"ם, וע"פ דבריו אני כותב את הביאור בהטעמה שלי.

בפסוק האחרון של פר' ויאמר כתוב "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם", ופרש"י ע"מ כן הוצאתיך כדי שתקבלו עליכם את גזרותי, עכ"ל. הוי אומר שמטרת ההוצאה היתה להיות ה' לנו לאלקים ואנחנו עבדיו, וזה שהקב"ה הוציאנו ממצרים מהוה **מחייב** לקיים את מצוותיו. לכן נ"ל שמכח זכירת יצ"מ - אדם מגיע לקבלת עול מלכות שמים, וכשהתורה מגלה שרצון ה' שנזכור את יום היציאה כל יום ויום, מטרת הזכירה כדי להביא אותנו לקבלת עול מלכות ועול מצוות! וקבלת עול מלכות שמים זה מצות ק"ש שזה כל ענינה. ולכן יתכן לומר שמצות הזכירה היא שורש של מצות ק"ש וחז"ל קבעו את הזכירה בסוף כעין חתימת התורה, להורות שיש דבר המחייב בקיום כל המצוות, שאם ישאל השואל למה אני חייב לשמוע בקול ה' ולראות את הציצית כדי לזכור את כל המצוות? יענה דבר ה'

כי אני הוצאתי אתכם מארץ מצרים ולכן אתם חייבים לקיים את מצוותי (בספר הנ״ל כתב שראה בשם הגרי״ז ז״ל שזו הסיבה למה קבעו יצ״מ בק״ש משום שזה התכלית של יצ״מ - קבלת עול מלכות שמים). א״כ מובן למה הרמב״ם לא מונה את הזכירה כמצוה עצמאית, משום שהיא שורש וחלק ממצות ק״ש הנמנית בכלל התרי״ג [ועצם הדבר שזכירה היא חלק ממצות ק״ש, כך מבואר מנחת חינוך (מ׳ כא) בתוך לשונו].

אבל מצות סיפור יצ״מ היא מצוה בפ״ע שעניינה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לנו באותו הלילה ולהודות לה׳ על כך, כמו שהוסיף הרמב״ם בלשונו בספר המצוות שהודאה היא חלק מן המצוה. וזו המטרה של מצות הסיפור - להחיות את האמונה בכל עיקרי הדת שהקב״ה שולט בכל פינה ופינה בעולמו והשגחתו עד אפסי ארץ - במים, באויר בשמים ובארץ [שזה הוא הראה בעשרת המכות] ולהודות לו יתברך על שהוציאנו ממצרים להיות אנו עם קרובו לעולמים, א״כ הסיפור הוא מצוה בפני עצמה.

הרב ישראל אלישיב

בענין לאו דלא תחמוד ולא תתאוה

מעשה שהיה בשני בחורי ישיבה שלאחד מהם היה רמקול נייד משוכלל שרכשו בחו״ל.

חבירו שמאוד אהב מוזיקה היה נוהג בתדירות לשאול ממנו את הרמקול. הבחור שהיה בעל לב טוב הסכים לכך בשמחה עד ששאר החברים כבר לא ידעו מי בעל הרמקול באמת.

מדי פעם היה מבקש החבר מבעל הרמקול ׳אולי תסכים למכור לי את הרמקול׳, אבל הוא היה מסרב. לאחר זמן החבר התארס ולפני החתונה הוא הגיע לבעל הרמקול וביקש ׳אתה הרי חייב לי סכום כסף, תביא לי את הרמקול ואני ימחל לך על החוב׳ (שהיה יותר גדול מהשווי של הרמקול).

הבעלים שמע והתרצה ׳שווה לי שווה לך ב״ה׳, וליהודים היתה אורה ושמחה.

החבר שהתארס ב״ה התחתן ובסייעתא דשמייא גדולה הגיע ללמוד בכולל דורשי ציון. וכשלמדו בחבורת הפרשה והמצווה לאו דלא תחמוד, התחיל להסתפק אולי ח״ו עבר על הלאו?

וכדי לבאר הדבר, נקדים שבפרשת יתרו בדיברות הראשונות התורה כתבה ״לא תחמוד״. ובדיברות האחרונות פר׳ ואתחנן נאמר ״לא תתאווה״. וביאר החינוך לחייבו בב׳ לאוין.

אז בס״ד נתחיל לבדוק: א. מה הגדר של לא תתאווה. ב. מה הגדר של לא תחמוד.

א. לא תתאווה. מבאר הערוך השולחן (סימן שנ״ט ס״ק ח), כשבן אדם רואה משהו של חבירו ומתאווה לו, הוא עדיין לא עובר על הלאו רק כשמתחיל לחשוב מחשבות ותחבולות איך להוציא מהבעלים רק אז הוא עובר, ולומד כן מהפסוק ״לא תחמוד כסף וזהב ולקחת לך״ [ובודאי מידת חסידות שגם בלב לא לרצות אבל לא עובר בלאו].

ב. לא תחמוד. מצינו בזה כמה שיטות:

❖ התוס׳ בסנהדרין (נה:) כתבו: וי״ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי וכי יהיב דמי ליכא לאו דלא תחמוד כלל. משמע שתוס׳ סוברים שרק באופן הפציר והבעלים לא מסכים והוא בא וחוטף לו החפץ, אז עובר על לא תחמוד [וגם על לא תגזול], וזה השורש של לא תחמוד

שמביא לידי גזילה, אבל אם הבעלים קיבל דמים אין בזה משום לא תחמוד.

❖ שיטת הראב"ד, שתלוי אם נתרצה הבעלים או לא. אם קיבל דמים ונתרצה אין איסור, אבל אם הבעלים לא התרצה אפילו קיבל דמים עובר על הלאו של לא תחמוד.

❖ הרמב"ם כתב (הלכות גזילה פ"א ה"ט):
כל דבר של חבירו שרוצה לקנותו ממנו והבעלים לא רוצה למוכרו והכביד עליו רעים והפציר בו עד שלקחו ממנו ואע"פ שנתן לו דמים מרובים ה"ז עובר בלאו דלא תחמוד. ומבואר שהרמב"ם לא חילק אם נתרצה או לא. וממשיך הרמב"ם: ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ, שנאמר "ולקחת לך" חימוד שיש בו מעשה, עכ"ל. ומקשה הראב"ד, מפני מה נחשב שאין בו מעשה הרי הרמב"ם מצריך נטילת חפץ. ועוד מקשה המגיד משנה, הרי יש כלל שאם התורה אומרת שאסור לעשות ובכל אופן עשה כאילו לא עשה ואיך המכר קיים. ומבאר המגיד משנה שזה תלוי במחלוקת, שלפי הראב"ד במקרה שהמוכר התרצה אין לאו והמכר קיים ולא צריך להחזיר, ובמקרה שהמוכר לא התרצה אפילו שנתן דמים, האיסור היה בהפצרות ולכן נחשב כלאו שאין בו מעשה וחייב להחזיר את המכר מדין והשיב את הגזילה, ולא לוקין עליו כי זה ניתן להשבה. אבל לפי הרמב"ם שאין הבדל אם נתרצה המוכר או לא ועובר על האיסור גם אם היה ברצון המוכר, לכן נחשב כלאו שאין בו מעשה כי הרי נטילת החפץ היתה ברשות והאיסור זה על ההפצרות ונגמר בשעת המקח, אבל בהשתדלות לא היה מעשה ולכן אין גם ענין להחזיר את החפץ משום שהחזרת החפץ היא קנס למוכר. ומסיים המ"מ מכל מקום שיטת הראב"ד נכונה יותר.

למעשה פוסק השו"ע (סוף סימן שנ"ט ס' י"ב) וז"ל: הא למדת שהמתאווה עובר בלאו אחד והקונה דבר שהתאווה בהפצר שהפציר בבעלים עובר בב' לאווים, עכ"ל.

ותו"ד השו"ע שחיוב לא תתאווה מתחיל ברגע שזומם להשיג את החפץ, ולעומת זאת חיוב לא תחמוד בנוי משני מרכיבים: הראשון - ריבוי ההפצרות, והשני - הקניה בפועל. וזה בלא זה אינו עובר בלאו דלא תחמוד. ולכאורה דברי השו"ע ממש כדברי הרמב"ם, אלא שהמדקדק בדבריו יבחין כי השמיט ענין שהובא ברמב"ם - והוא 'ואע"פ שנתן לו דמים מרובים'.

ולסיכום: ברגע שהבחור התאווה לרמקול והתחיל לחשוב מחשבות איך יצליח להשיג אותו בזה עבר על לא תתאווה, ואחרי ההפצרות כשהצליח לשכנע וקנה הוסיף לעבור גם על לאו דלא תחמוד, כמו שראינו בשו"ע ורמב"ם. ובאמת לפי התוס' והראב"ד לא עבר כי הרי הבעלים התרצה לבסוף.

אלא שאולי אפשר לחדש, שבמקרה שלנו כיון שבהפצרה האחרונה הוא הוסיף נתון שלא היה בהפצרות הקודמות שהרי בתחילה ההצעות היו בשווי של הרמקול ולכן הבעלים סירב, אבל ההפצרה האחרונה הייתה ביטול החוב שהוא יותר גדול מהשווי של הרמקול, ואולי אפשר לומר שאין קשר להפצרות הקודמות וכביכול התחיל להפציר בפעם הראשונה, ואינו עובר על האיסור רק אם מפציר בו רבות וגורם לו לבלבול עם אותם הנתונים. אלא שלפי הרמב"ם אי אפשר לומר כך כי הרמב"ם כותב 'ואע"פ שנתן לו דמים מרובים'. אבל השו"ע לא הביא את המילים האלה רק נקט 'והרבה עליו רעים והפציר בו עד שלקחו', וצ"ע. וה'

יאיר עיני.

הרב ברוך מרלטקו

טיפול רפואי בהורים

הספר החינוך במצוה מ״ח מביא לאו שלא להכות אב ואם, שנאמר בפרשת משפטים (שמות כ״א ט״ו) ״מכה אביו ואמו מות יומת״. והעובר על לאו זה והכה אביו או אמו במזיד חייב מיתת חנק.

והנה, אין עוברים בלאו זה רק אם מחמת המכה יצא דם או נצרר תחת העור. ואם כן מתעוררות שאלות מעשיות מאוד: האם ילדים יכולים לטפל בהוריהם טיפול רפואי שבוודאי מוציא דם. לדוגמא, האם בן מנתח יכול לעשות ניתוח לאביו החולה? האם הבת רופאת שיניים יכולה לעקור שן לאמה או לעשות טיפול אחר? האם הבן יכול להוציא קוץ שנתחב ברגלו של אביו?

ננסה להבהיר את הנושא מהמקורות עד פוסקי זמנינו.

מקור הדין נמצא בגמ׳ סנהדרין (פ״ד:) ׳איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו? רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך (פרש״י: לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו), רב דימי בר חיננא אמר מכה אדם ומכה בהמה (היקש בתורה) מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור (ומותר). רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא (קוץ), מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא (כויה להוציא ליחה ממנה) דלמא חביל והוה ליה שגגת איסור. אי הכי אחר נמי (גם לא יוציא קוץ לחברו שמא יחבול בו ויעבור על איסור ״לא יוסיף״)? אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק.

נמצא שלגבי השאלה אם מותר לבן להקיז דם לאביו לצרכי רפואה, נאמרו בגמ׳ שתי דעות המתירות: דעת רב מתנא שהדבר מותר משום ״ואהבת לרעך כמוך״ שכיון שהאב רוצה בדבר אין בזה איסור ומותר, דכל שאוהבים ורוצים בכך לא נכלל בשם ״מכה״. ורב דימי התיר משום שכל החיוב בעושה חבורה נלמד ממכה נפש בהמה וכשם שהחובל בבהמה לרפואה לא חשיב מכה כלל כך גם החובל באביו לצרכי רפואה לא חשיב מכה.

כנגד זה הביאה הגמ׳ את דעת רב שלא התיר לבנו להוציא לו את הקוץ, ומר בריה דרבינא לא התיר לבנו לפתוח לו כויה להוציא ממנה ליחה שמא יצא דם ונמצא חובל באביו ויבוא לידי שגגת חנק.

שיטות עיקריות בראשונים:

❖ בשיטת הרי"ף נחלקו הראשונים, שהרי"ף (ריש פרק אלו הנחנקין) לא הביא כלל את דברי רב מתנא ורב דימי שהתירו לצורך רפואה, אלא הביא רק את דעת רב ומר בריה דרבינא שאסרו.

הרא"ש הבין את שיטת הרי"ף כפשוטו, שלשיטתו רב ומר בריה דרבינא חלקו על רב מתנא ורב דימי, וכיון שאסרו להוציא את הקוץ מוכח שכל פעולה לשם רפואה אסורה לבן לעשות לאביו אם יש חשש שיצא דם, ואין חילוק בין הקזת דם להוצאת קוץ. והרי"ף פסק כשיטת האוסרים.

אולם הרמב"ן למד בדעת הרי"ף קצת אחרת. שבאמת אין חילוק בין הקזת דם להוצאת קוץ ופתיחת כויה כנ"ל, אלא שרב מתנא ורב דימי התירו לעשות כן כי דברו באופן דליכא אחר, אבל רב ומר בריה דרבינא שאסרו דברו באופן שהיה מזומן לפניהם אדם אחר שיעשה כן, ואם כן עדיף שהוא יעשה כי אצלו זו שגגת לאו, ואילו לבן זו שגגת חנק. אבל אם אין אדם אחר, ודאי שמותר לבן להקיז דם לאביו ולהוציא קוץ וכו'.

❖ שיטת הרמב"ם (פ"ה מהל' ממרים ה"ז) כדברי הרמב"ן בביאור שיטת הרי"ף, וז"ל: "המקיז דם לאביו או שהיה רופא וחתך לו בשר או אבר פטור, אע"פ שהוא פטור לכתחילה לא יעשה, או להוציא סילון מבשר אביו או אמו לא יוציא שמא יעשה חבורה. במה דברים אמורים כשיש שם אחר לעשות, אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא והרי הן מצטערין, הרי זה מקיז וחותך כפי מה שירשוהו לעשות". מפורש ברמב"ם שחילק בין איכא אחר לליכא אחר, ולא חילק בין הקזת דם להוצאת קוץ. ואם אין שם אחר מותר לבן להקיז דם לאביו, ואם יש אחר אסור לבן לעשות כן.

מהו גדר האיסור? בשאילתות דרב אחאי גאון (פר' משפטים ס') מבואר שאיסור הטיפול בהורים הוא מדרבנן שמא יבוא לידי שגגת חנק. וביאר הנצי"ב בהעמק שאלה (שם י"ג) דבהכרח איסור זה הוא מדרבנן, דאם היה החשש מהתורה מה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת, ולא היה שייך לחלק בין בן לאחר.

ובגדר החשש מצאנו שתי הבנות בראשונים: הרמב"ן כתב שהחשש במקיז דם הוא 'דלמא חביל ביה טפי ממה שהוא בדרך הרפואה', דהיינו שמא יעשה את החבורה רחבה וגדולה יותר. והר"ן בחידושיו ביאר שלפעמים יטעה בהקזה ולא יכוון בוריד ויעשה חבורה שלא לצורך.

להלכה השו"ע (יו"ד סי' רמ"א סע' ג') פסק כהבנת הרא"ש בשיטת הרי"ף שאסור לבן לטפל באביו אם יש חשש שיצא דם בכל אופן, וז"ל: 'היה קוץ תחוב לאביו לא יוציאנו שמא יבוא לעשות בו חבורה, וכן אם הוא מקיז דם או רופא לא יקיז דם לאביו ולא יחתוך לו אבר אע"פ שמכוון לרפואה'.

אולם הרמ״א פסק כהבנת הרמב״ן ברי״ף וכשיטת הרמב״ם וז״ל: ׳במה דברים אמורים בשיש שם אחר לעשות? אבל אם אין שם אחר לעשות והוא מצטער הרי הוא מקיזו וחותך לו כפי מה שירשהו לעשות׳. וכך היא הלכה למעשה לבני אשכנז.

ולעניין ההלכה לבני ספרד, הנה למרות שהשו״ע פסק לחומרא, הבן איש חי (פר׳ שופטים סע׳ כ״ד) פסק בדין זה כהרמ״א הנ״ל. וכ״כ המהר״י קאשטרו בהגהותיו לסי׳ רמ״א (סק״ג) להקל בדליכא אחר. ומ״מ אין להקל לגמרי, אלא יש להשתדל להמנע מטיפול רפואי בהורים, מכיון שהמחבר פסק לחומרא. ורק בשעת הדחק אם אין אדם אחר ואביו מצטער, יש לסמוך על הפוסקים הנ״ל ולהקל.

ועוד נשאר לברר מה הכוונה ׳איכא אחר׳ או ׳ליכא אחר׳.

כתב ערוך השולחן (סי׳ רמ״א ס״ו) שאם הבן ׳עושה בטוב יותר מאחר, ואביו חפץ בו, יכול לעשות׳. מבואר שבמקום שהבן הוא מומחה ואין אחר שהוא ברמת מומחיות כמותו מזומן לפניהם, מותר לבן לטפל באביו.

ובשו״ת מנחת יצחק (ח״א סי׳ כ״ז אות ד׳) הביא כמה פסקי דין בנידון שלנו: דוקא כשהרופא האחר מוכן ומזומן כמו הבן, אבל בלאו הכי נחשב הדבר שאין שם אחר. וכל שכן כשהאב חלוש וטרחא יתירה עבורו לילך לרופא אחר או לבית חולים, בזה ודאי נחשב שאין שם אחר. ועוד אם האב נזקק לטיפול יומיומי ואם לא יתירו לו לעשותו ע״י בנו בודאי יתרשל מלעשות הרפואה בזמנה הראוי ויזיק לו, או על כל פנים יהיה לו צער ע״י זה, נחשב הדבר שאין אחר ומותר לבן לטפל בו.

ועוד נחלקו גדולי הפוסקים במקרה שהבן מרפא בחינם ורופא אחר דורש תשלום. בספר גשר החיים (ח״ב פ״א סי׳ א׳) פסק שזה נחשב שאין כאן אחר, וכ״פ הגרשז״א זצ״ל בספרו מנחת שלמה (ח״א סי׳ ל״ב). אולם בשו״ת הר צבי (יו״ד סי׳ קצ״ז) אסר בזה לבן לטפל באביו, אלא על הבן לשלם את הוצאות הטיפול. ולמעשה יש לשאול מורה הוראה.

הרב יאיר אוביץ

בענין חופר בור

חבורה שנאמרה בפני הועד בענין חופר בור ברה״ר (מצוה נ״ג).

נאמר בתורה ״וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בֹּר״ (שמות כא, לג).

תיבת בור הראשונה כתובה מלא ותיבת בור השניה כתובה חסר, ומפרש הגאון מווילנא שנרמז בזה חילוק דין. שהדין הוא שהפותח בור כשפותח את המכסה, רק אם הבור יותר מי׳ טפחים – חייב במות הנופל.

לעומתו הכורה בור – גם אם היה בור ט׳ טפחים והוא העמיק לי׳ טפחים – חייב זה שהעמיק את הבור לכדי חיוב.

ולכן לענין הפותח כתוב בור בכתיב מלא ״כי יפתח איש בור״ שחייב אם פתח בור שהוא מלא כלומר י׳ טפחים, ולענין הכורה כתוב בכתיב חסר ״או כי יכרה איש בֹּר״, כיון שאפי׳ אם הבור חסר כלומר פחות מי׳ טפחים הוא חייב.

התורה אוסרת עשיית בור ונזק ברה״ר מדין בור ואש, אך נחלקו המפרשים על איזה עבירה עובר אדם שחופר בור ברה״ר והאם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן.

א. המשנה למלך (הל׳ רוצח פ״ב ה״ב) ביאר בשיטת רש״י (ב״ק נג.) שכתב שיש איסור לקלקל את רה״ר, שלדעתו איסור זה הוא מדרבנן.

ב. המנחת חינוך (מצוה נ״ג אות ה׳) כתב שהחופר בור או המעמיד תקלה ברה״ר באופן שמסכן את העוברים ושבים עובר מדאורייתא משום ״לא תשים דמים וכו׳״.

ג. הנודע ביהודה (אהע״ז סי׳ ע״ח) ביאר שהאיסור לחפור בור ברה״ר הוא כמו שיש איסור להזיק בידים, ומקור דין זה ביארו ה״ר יונה והטור מגניבה וגזילה, והרש״ש וכן הסטייפלער ביארו, ק״ו מהשבת אבידה.

ד. המשך חכמה (ויקרא יט) כתב שהאיסור ״לפני עור לא תתן מכשול״ מתפרש גם כפשוטו שיש איסור להעמיד תקלה ברה״ר.

ויש להביא את הנידון באופן אקטואלי: מה דין חתיכה של ברזל שהיתה מונחת על משאית ועפה לכביש ואחר

נפילתו נפגעו ממנה רכב ונהגו, והאם זה שונה דברזל שנפל לכביש מנוזל צבע שנשפך ממשאית שהובילה מיכלי צבע וע״י הנוזל ניזוקו רכבים, וכן מה דין אדם שהחליק על מי שטיפה בבנין מגורים, וכן אדם שנפל מאופניים ועגלות שמונחים בצורה רשלנית בחדר המבוא של הבנין, והאם הנידון ישתנה אם מדובר ברכב שמונהג ע״פ מחשב ויש לדון באופנים אלו. ע״כ.

מדרש ציון

סדר מוסר

הרב אברהם צוויג
ראש הכוללים

עריכת שפתיים ובינת הלב

סדר הדברים של ארבעת קנייני התורה הראשונים, הוא גם השלבים של הקניין הראשון שהוזכר - התלמוד, זה ההכנה והריכוז להיות בתוך הלימוד. ושמיעת האוזן זה השלב הראשוני של הלימוד, ובשיחה הקודמת הוגדר כקשב. קודם כל צריך ריכוז וקשב כדי לקבל תורה. והחידוש אתמול שהתחדש לי שזה רק לשמוע, וגם כשלא שומעים שיעור אלא קוראים בפעם הראשונה זה צריך להיעשות ללא הוצאה מהפה שיהא מרוכז רק בקבלה ועדיין לא להוציא את החלק האישי שלו. "הסכת ושמע" אם קורא בקול אז לא מקשיב. היום בדיוק היה דיון בכולל בין שתי אברכים האם מברכים ברכת התורה על שמיעת שיעור בלבד, ולכאורה מהמשנה כאן מפורש שזה ממש תורה.

ואז מגיע שלב עריכת השפתיים, והרבה מפרשים מביאים פה את מה שהבאנו בחוברת קנין הש"ס מעירובין (נד.): בְּרוּרְיָה אַשְׁכַּחְתֵּיהּ לְהַהוּא תַּלְמִידָא דַּהֲוָה קָא גָּרֵיס בִּלְחִישָׁה. בְּטַשָׁה בֵּיהּ, אֲמַרָה לֵיהּ: לֵא כָּךְ כְּתוּב "עֲרוֹכָה בַכֹּל וּשְׁמוּרָה", אִם עֲרוּכָה בִּרְמַ"ח אֵבָרִים שֶׁלְּךָ, מִשְׁתַּמֶּרֶת, וְאִם לָאו, אֵינָהּ מִשְׁתַּמֶּרֶת. תָּנָא: תַּלְמִיד אֶחָד הָיָה לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר שֶׁהָיָה שׁוֹנֶה בְּלַחַשׁ, לְאַחַר שָׁלֹשׁ שָׁנִים שָׁכַח תַּלְמוּדוֹ וכו'. אָמַר לֵיהּ שְׁמוּאֵל לְרַב יְהוּדָה: שִׁינְנָא, פְּתַח פּוּמָּיךְ קְרֵי, פְּתַח פּוּמָּיךְ תְּנִי, כִּי הֵיכִי דְּתִתְקַיֵּים בָּךְ וְתוֹרִיךְ חַיֵּי, שֶׁנֶּאֱמַר: "כִּי חַיִּים הֵם לְמֹצְאֵיהֶם וּלְכָל בְּשָׂרוֹ מַרְפֵּא", אַל תִּקְרֵי "לְמֹצְאֵיהֶם" אֶלָּא "לְמוֹצִיאֵיהֶם בַּפֶּה" וכו'. אָמַר רַב אַמֵּי: מַאי דִּכְתִיב "כִּי נָעִים כִּי תִשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ יִכּוֹנוּ יַחְדָּיו עַל שְׂפָתֶיךָ", אֵימָתַי דִּבְרֵי תוֹרָה נְעִימִים, בְּזְמַן שֶׁתִּשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ, וְאֵימָתַי תִּשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ, בְּזְמַן שֶׁיִּכּוֹנוּ יַחְדָּו עַל שְׂפָתֶיךָ. רַבִּי זֵירָא אָמַר מֵהָכָא: "שִׂמְחָה לָאִישׁ בְּמַעֲנֵה פִיו וְדָבָר בְּעִתּוֹ מַה טּוֹב", אֵימָתַי שִׂמְחָה לָאִישׁ, בְּזְמַן שֶׁמַּעֲנֶה בְּפִיו. לָשׁוֹן אַחֵר: אֵימָתַי שִׂמְחָה לָאִישׁ בְּמַעֲנֵה פִיו, בְּזְמַן שֶׁדָּבָר בְּעִתּוֹ מַה טּוֹב.

והבאנו שם את חשיבות הוצאת הדברים החוצה בעל פה. שם הדגש היה בעיקר על הוצאת הלימוד החוצה שעל ידי כך הוא נחרט ונשמר. הקול מעורר את הכוונה ומבטא את מה שבתוכו וקובע את זה וחורט את זה

בליבו. הוא מעורב עם החומר שהוא למד. ובמיוחד שהוא אומר את זה בעל פה אז זה מכריח אותו להפנים את מה שקלט ברמה שהוא יכול להוציא לאחרים. וידוע על הרבה מגדולי ישראל שלמדו לבד היו לומדים בקול ומסבירים לעצמם כאילו יש להם חברותא. אך יש פה דבר יותר מהותי, זה לא רק הוצאה מהפה, כי אחרת המשנה היתה מכנתו "הוצאת שפתיים", ולמה זה נקרא עריכת שפתיים? ללמדנו שצריך גם שיוציא את זה באופן מסודר וערוך.

כתוב במכילתא: רַבִּי עֲקִיבָה אוֹמֵר: "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים", לָמָּה נֶאֱמַר? לְפִי שֶׁהוּא אוֹמֵר: (בהרבה מקומות) "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם", אֵין לִי אֶלָּא פַּעַם אַחַת; מִנַּיִן שְׁנֵה וְשַׁלֵּשׁ וְרַבֵּעַ עַד שֶׁיִּלְמְדוּ? תִּלְמֹד לוֹמַר: (דְּבָרִים לא,יט) "וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". יָכֹל לְמֵדִין וְלֹא שׁוֹנִין? תִּלְמֹד לוֹמַר "שִׂימָהּ בְּפִיהֶם". יָכֹל שׁוֹנִין וְלֹא יוֹדְעִין? תִּלְמֹד לוֹמַר: "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם". עָרְכֵם לִפְנֵיהֶם כְּשֻׁלְחָן עָרוּךְ, כָּעִנְיָן שֶׁנֶּאֱמַר: (דְּבָרִים ד,לה) "אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת".

לימוד, זה לפחות 4 פעמים ורק אחר כך מתחילים לשנן, והשינון עדיין לא מביא לידיעה, אלא סיכום ועריכת הדברים הם שמביאים לידיעה אחרי השינון. זה משמעות של עריכת השפתיים - להוציא את זה באופן מסוכם ומוגדר. הדיבור מוציא החוצה את הרהורי הלב באופן מוגדר וחתוך והמחשבות המעורפלות מקבלות צורה.

וכשבאים להוציא את זה בדיבור, אז מאתרים סדקים בחשיבה, מה שלא היה סגור וברור קודם לכן, ומגלים אילו נקודות צריך עוד לברר. הדבר ניכר כששמענו דרשה או רעיון מרתק ואז באים לספר למישהו ופתאום מגלים שהמילים נתקעות והרושם שאנחנו קיבלנו לא מועבר לשומע הבא, וזה בגלל שלא עיבדנו את זה תחילה ולא סידרנו מה בדיוק שמענו וסיכמנו את זה. ולכן יש חשיבות להוריד את הדברים לקרקע המציאות ולעמוד על העובדות. לא נותנים למחשבות לשכב בירכתי המח אלא עוברים לעולם המעשי. זה הרעיון של הוצאה מהכח אל הפועל, וזה לא רק החלטה אלא תהליך בכמה שלבים עד שזה יוצא מסודר. וזה לפעמים טעות של אברכים ותיקים בכולל. בהתחלה שמנסים את השיטה הם מאד מתלהבים מהשליטה בגמרות, ואחר כך כשמתרגלים פתאום עושים בלי לשים לב קיצורי דרך וכאילו יודעים כבר בעל פה הרבה יותר מהר, אבל הם פשוט למדו איך לשלוף את הנושאים או הנקודות אולם עדיין העמוד לא מסודר וערוך להם כיאות, ולכן נשמר לאורך זמן פחות טוב כי הוא בעצם יצא לא ברור. וידוע שאמר החת"ס שכתיבה לא מועילה לענין זה אלא דוקא הוצאה בפה, ובספר לב אריה אף מרחיב שהכתיבה יכולה להזיק לזכרון כי סומך על הקולמוס שיזכיר לו.

בעומק הענין, האדם נבדל מהבהמה בכח הדיבור הוא "רוח ממללא", וזה בעצם היכולת לחבר בין

שמיים וארץ לבטא בגוף החומרי את המחשבות הרוחניות. זה הגשר בין רוח לחומר וזה נותן לזה קיום וביטוי.

היעב"ץ בלחם שמיים מבאר על עריכת שפתים: "יאמר שאין די שישמע באזנו ויקבל הדברים בלבו. אלא צריך שיוציאם בשפתיו. כענין חיים הם למוצאיהם בפה. ואימתי הם שמורים בלב. בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך. ואע"ג דאמר לעיל בלמוד. סד"א אפי' בלחישה סגי. קמ"ל. והכי אמרינן נמי. עה"פ ושננתם. שיהו ד"ת שנונים ומחודדים בפיך. עוד ירצה שצריך שיהיו השפתים ערוכות. מתחלה מכוונות ומדובקות בהשואה. לא אחת נכנסת ואחת יוצאת (כל שכן שלא יהיו פתוחות. כדרך הגולם) אלא מחוברים יחד אדוקים כנושקים קודם שיפתח פיו לדבר דבר. כי הוא סימן לאנשי הדעת השוקלים מלותיהם בטרם יוציאום מן הפה. דוחקים שפתותיהם זה על זה תחלה. לעורר המחשבה. ושותקים מעט לחשוב על הדבור שיהא שקול במאזני צדק. ועל דרך זה פירשו הקודמין שפתים ישק משיב דברים נכוחים. ר"ל המשיק שפתותיו זו לזו קודם שישיב. נראה כנושק שפתיו. ומעיין תחלה איך ומה ישיב. הוא משיב דברים נכוחים ודאי. שע"י השקת השפתים תחלה. מקבץ כחות המחשבה ומקיצם. לעיין יפה ולשקול דבריו בפלס השכל. באופן שיבואו נכוחים וצחים. וכן הוא אומר ודעת שפתי ברור מללו".

והמדרש שמואל מרחיב עוד בענין העריכה, ומחבר זאת גם לקנין הבא של בינת הלב ושהדברים קשורים זה לזה: "ואמר בעריכת שפתים ולא אמר בהוצאת שפתים כלישנא דקרא לרמוז כי לא די במה שיוציאם בפיו פעם או שתים רק צריך שיחזור אותו פעמים רבות עד שתהיה ערוכה בפיו ובשפתיו וכו', יערוך ויסדר כל חלקיו כל חלוקה וחלוקה במקומה וסדרה וכל דבר דבור על אפניו, וזה לשון עריכה כשלחן ערוך לפניו בכוונת הלב בשכלות הלב כי הכל א'. הודיענו כי כאשר יחזור למודו על פה שלא יהיה בלא הבנת הדברים כמצות אנשים מלומדה כי אז ישתכח ממנו במהרה אלא יערוך אותו על שפתיו בכוונת הלב ובשכלות הלב ויבין בהבנת הדברים אשר הוא מוציא מתוך פיו. ואל זה כוון מה שאמר הכתוב כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך וגו' כלומר תדע אימתי קרוב אליך הדבר כמאן דמנחא בכיסתיה כאשר תחזור בפיך ובלבבך כלומר שיש שם עריכת שפתים וכוונת הלב כי עריכת שפתים בלא כוונת הלב איננה שוה לו, ואל זה כוון שלמה הע"ה במ"ש לב חכם ישכיל פיהו ועל שפתיו יוסיף לקח כלומר כי כאשר יכוין בכוונת הלב ישכיל את פיהו במה שהוא קורא על פה כי הפה שליח הלב וגם הלב הנזכר על שפתיו של החכם יוסיף לקח, כי כאשר תהיה עריכת שפתיו בכוונת הלב אז על שפתיו יוסיף לקח שיהיה לוקח על פה על שפתיו יותר ויותר. ועל

זה סמך התנא אל עריכת שפתים כוונת הלב ושכלות הלב כי הכל דבר אחד״.

היעב״ץ בלחם שמים מפרש על ׳בינת הלב׳: ״שהכל הולך אחר כוונת הלב. כמו שאמרו בכמה מקומות. וכוונה היא מחשבה. ר״ל שלא ילמוד כמתעסק או רק לצבור ידיעות, בבינת הלב והוא להבין דבר מתוך דבר. רואה בלבו עומק הדבר להיכן מגיע כל הנמשך והנולד ממנו רואה. ויורד לסוף הדברים שלומד. ומשיג הכללים היוצאים. גם מביט ומסתכל תכלית הדבר והתחלתו שרשו ומצאו על מה אדניו הטבעו. לדעת ראשיתו ואחריתו. ר״ל טעם הדבר וסבתו. על איזה יסוד הוא בנוי. וסוף הענין המבוקש והמסובב בידיעת תלמודו. ועניינים המסתעפים ממנו״.

וברוח חיים לר׳ חיים מוואלוזין מביא שאף אם יוסיף לקח בשפתיו לחזור כמה פעמים על לימודו, צריך להשכיל בבינת הלב כמו בפעם הראשונה. ומפרש את הפס׳ במשלי ״לב חכם ישכיל פיהו״ שהלב מחכים את השפתיים ו״על שפתיו יוסיף לקח״ במה שטעה במחשבה ירגיש בבואו להוציא בשפתיו, כי הפה מרגיש הפגימה (משל לבדיקת סכין).

על הפסוק אחרי שירת האזינו ״וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שִׂימוּ לְבַבְכֶם לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד בָּכֶם הַיּוֹם אֲשֶׁר תְּצַוֻּם אֶת־בְּנֵיכֶם לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת״, מפרש רש״י וז״ל: ״צָרִיךְ אָדָם שֶׁיִּהְיוּ עֵינָיו וְלִבּוֹ וְאָזְנָיו מְכֻוָּנִים לְדִבְרֵי תוֹרָה, וְכֵן הוּא אוֹמֵר ״בֶּן אָדָם רְאֵה בְעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמַע וְשִׂים לִבְּךָ (יחזקאל מ), וַהֲרֵי דְּבָרִים קַל וָחֹמֶר וּמַה תַּבְנִית הַבַּיִת שֶׁהוּא נִרְאֶה לָעֵינַיִם וְנִמְדָּד בְּקָנֶה צָרִיךְ אָדָם שֶׁיִּהְיוּ עֵינָיו וְאָזְנָיו וְלִבּוֹ מְכֻוָּנִין, לְהָבִין דִּבְרֵי תוֹרָה שֶׁהֵן כַּהֲרָרִין תְּלוּיִין בִּשְׂעָרָה עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה (ספרי)״.

תבנית הבית שנאמרה ליחזקאל היתה עם מידות והגדרות מדויקות, ואומר רש״י שגם שם היה צריך אזהרה מיוחדת על כוונת הלב ושימת לב מיוחדת למה שנאמר, ואם כן ודאי שבנושאים המופשטים שבתורה לא ניתן כלל לתפסם ללא התבוננות הלב ושיתופו בענין.

הבינה מיוחסת ללב - ׳לב מבין׳ הבינה היא עמוקה יותר מחכמה. החכם מבין את מה שאומרים לו; בעל הבינה מבין דבר מתוך דבר. יש כאן יסוד עמוק ביותר: את החכמה ניתן להשיג בשכל, בטוב טעם ודעת. אך האדם השואף להגיע למקום של קדושה והתחברות לקב״ה אינו יכול ליצור חיבור דרך השכל בלבד, אלא נצרך לבינת הלב. להיות אדם עם הלב במקום הנכון, עם טהרת הלב וחום של לב - זוהי בינת הלב. מקדש האדם - לא בכדי אמרו שהוא בלב. אין לזלזל בדעת ושכל, אך לא לשכוח: ״רחמנא ליבא בעי״.

הרב נתנאל ניר

שמחת עולם על ראשם

שיחה שנמסרה בס"ד בהיכל כולל 'דורשי ציון' בדמדומי יום שלישי ט"ו באייר תשפ"א

במשנה באבות (פ"ו מ"ו) נאמרו שני קניני תורה 'המכיר את מקומו והשמח בחלקו'.

בשיחה זו נבין את הקשר בין שני הקנינים הללו, ונלמד על מהות השמחה, ומהם שני המושגים שהוזכרו במשנה - מקומו וחלקו של האדם.

מקום וחלק

על פי הקבלה, לכל אדם יש ייעוד ייחודי שלשמו הוא הגיע לעולם, וכל מאורעות חייו מכוונים אותו אל המטרה הזו.

לדוגמא - יוסף הצדיק, הוא הסמל של 'המשביר' וככזה, המסלול שעבר במשטמת אחיו ומכירתו, וגלגוליו בבית הכלא - הוא מסלול הכשרה מיוחד על מנת שיוסף יוכל לבצע את תפקידו בשלמות.

וכן רשב"י - הוא סמל של האיש 'מגלה העמוקות' והמערה היא מסלול הכרחי להגיע למעלה הרמה הזו 'במערת צורים שעמדת - שם קנית הודך והדרך'.

את הייעוד האישי מכנים חז"ל בשם 'מקום' או 'חלק', ההבדל טמון במיקום של האדם ביחס לייעודו.

א. יש אדם שעדיין תועה בדרך אל מקומו ועליו נאמר הפסוק (משלי כז פס' ח) "כצפור נודדת מן קינה כן איש נודד ממקומו".

ב. יש אדם שכבר 'זיהה' את תפקידו וחותר להגיע אליו - זהו 'המכיר את מקומו'.

ג. ויש אדם שכבר 'קנה שביתה' במקומו - ולכן מקומו עובר 'שינוי השם' ומעתה ייקרא 'חלק'.

שמחה היא תוצאה של שלמות

עכשיו צריך לבאר מהו הביאור במילים 'שמח בחלקו' וכיצד היא נקנית - הרי שמחה אינה 'הרגש', ואי אפשר לקנות שמחה.

שמחה היא תוצאה של מצב רוחני - שלמות הרוחניות של האדם, והיא מתרחשת כאשר אדם 'קנה את מקומו' - הוא פשוט 'משיג' שמחה.

ועתה נבאר את עומק המושג 'שמח בחלקו' - האדם שהגיע למדרגת 'חלק' - ממילא הוא שרוי בשמחה תמידית.

ומשמ כמו בריאות - אי אפשר לקנות בריאות, אלא מאי - אפשר להגיע לחיים במצב של שלמות גופנית ונפשית, וממילא התוצאה היא בריאות הגוף והנפש.

בספר הזוהר שגילה לנו רשב"י אנו מתוודעים למושג 'חדוה' שחוזר על עצמו מאות פעמים, ובא לבטא את מצב עמידת העולמות העליונים, שם ישנם שני מצבים - מצב של 'בריאות' המתבטא בשמחה, חדוה ואור, ואילו המצב ההפוך הוא מצב של 'חולי' ומתבטא בעצבות, מרירות וחושך.

כך גם באדם - מי שהשיג את ייעודו מקומו וחלקו חי בשלמות, ומרגיש את השמחה העצומה בקיום התורה והמצות, ואם להיפך - הוא חי בתסכול של תנועה מעגלית אין סופית שלא מגיעה לשום מקום -"כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו" - תחושה של 'הלכתי לאיבוד'.

השמחה היא הכלי שבאמצעותו אני יכול לדעת אם הגעתי לחלקי או שעדיין הדרך רחוקה.

נעשה ונשמע - שמחת עולם

כולנו נמצאים היום במסע לכיוון אחד, 'חג השבועות' שבו קיבלו ישראל את התורה מתוך אמירה ייחודית 'נעשה ונשמע'.

בגמרא שבת (פח.) דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה, ופירקום. שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. אמר ריש לקיש: עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לנו, שנאמר ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם - שמחה שמעולם על ראשם, ע"כ.

הרי אנו רואים קשר נפלא בין אמירת 'נעשה ונשמע' לשפע השמחה הנשפע על האדם שהרי כתרי ישראל מוגדרים 'שמחת עולם'.

ולמדנו מכאן כי 'נעשה ונשמע' גורם לאדם 'שמחת עולם'.

הדרך להגיע לייעודנו האמיתי הוא דרך 'נעשה ונשמע' שענינו הצהרה ברורה להקב"ה 'אני איתך' ואני עושה את מה שאתה רוצה גם אם אני רגיל לחשוב הפוך - אני מקבל את רצונך, ממילא אדם מניח להקב"ה להוביל אותו בדרך אל היעד.

רשב"י, נעשה אדם נאמר בעבודך

אנחנו לפני ל"ג לעומר שבו הילולת רשב"י. במסכת שבת (לג:) מסופר על רשב"י ובנו בזה"ל: נפקו, חזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר: מניחין חיי עולם

ועוסקין בחיי שעה. כל מקום שנותנין עיניהן - מיד נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם, חיזרו למערתכם. הדור אזול. איתיבו תריסר ירחי שתא. אמרי: משפט רשעים בגיהנם - שנים עשר חדש. יצתה בת קול ואמרה: צאו ממערתכם. נפקו, כל היכא דהוה מחי רבי אלעזר - הוה מסי רבי שמעון. אמר לו: בני, די לעולם אני ואתה, ע"כ. רשב"י יוצא מהמערה וסובר כי אין מקום לחיים שאינם 'חיי עולם' אך אחר שננזף ע"י הבת קול הרי הוא מתכנס שוב אל המערה כדי לערוך 'חישוב מחדש' ויוצא משם בהסתכלות שונה על העולם במגמה חדשה של הבנה וקבלת רצון ה'.

'נעשה אדם נאמר בעבורך' - אפשר לומר בדרך מליצה 'נעשה - אדם' אדם שחי בצורה של נעשה - זהו אדם, אדם שחי בצורה של 'נעשה' משלים רצון הבורא וכוונתו בבריאת האדם.

הקב"ה מדבר אלינו כל הזמן, מתוך התורה דרך הנביאים והכתובים, דרך תורה שבעל פה, הוא מכוין אותנו לכל מיני מקומות ומקרים.

כולל דורשי ציון שם לו למטרה 'נעשה' - ללמוד וללמד אבל הכל במגמה אחת - לדעת איך לשמור ולעשות את רצון ה'. אתמול פגשתי יהודי שאמר לי: בכולל שלכם יש 'אנשים שמחים', זה מתאים לפסוק בישעיהו (פרק לה פס' י) "ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה".

ונזכה לאהבת התורה ולומדיה.