

דבר המערכת

הסתר פנים, האמנם?

רגילים לומר כי היום נמצאים אנו בדור של הסתר פנים, כאשר חלילה קורא אסון או דבר היוצא מגדר הטבע, הדרך היא להרתע קצת מלנסות לבאר את הדברים, והתוצאה מכך שאנשים נמצאים עם הרגשת 'חסר', וחוסר אונים, בהרגשת חדלון ממה שקורא סביבם.

אמנם ההיפך הוא הנכון, כאשר קורא דבר אשר הוא במסגרת הרגילה כפי שהנהיג השי"ת את עולמו, ניתן להבינו באופן מסויים, אך במקום אשר נעשה דבר בלתי מובן, היפך כל דרכי הטבע, הדבר מורה בבירור על גילוי הגדול של הנהגת השי"ת. ענין זה אנו מוצאים ג"כ במיתת שני בני אהרן, שכ' רש"י (במדבר כ"ג) "שכשהקב"ה עושה דין במקודשיו, הוא יראוי ומתקדש על הבריות" דהיינו שדווקא במקום בו קרה המקרה כביכול הגרוע ביותר, בזה דווקא ניכר לכל גדולתו של השי"ת, ולא משום שעי"ז מובנים דרכי השם בתכלית, אלא אדרבה בזה ניכר כי הדבר נעשה מתוך שליטה בלעדית של השי"ת ואין בשכל אנושי להבינו.

בשבוע האחרון התבשרנו בכמה מאורעות קשים שקרו בעם ישראל, אם באחינו התועים אשר נפגעו באופן טרגי כ"כ, באסון האברך הצעיר שנקטף בב"ב, ושבר על שבר הושברנו כאן בשכונתנו בעת שירד השם לגנו ונטל 'שושנה' - תינוק קט אשר לא טעם טעם חטא.

ודורשי עתידות מנסים לתת מענה לעצמם על מה קרה דבר זה, ומי יודע איזה חטא וגזירה הביאה עלינו מאורעות קשים אלו, אמנם האמת היא שדווקא בעת הזו, בה אין לשום אחד להבין את דרכיו והנהגתו של השי"ת עם עם ישראל, הרי שברור מעל לכל ספק כי בכך אנו מכירים יותר מתמיד, כי יש מנהיג לבירה ואין לנו אלא להשען על אבינו שבשמים ולדעת כי 'הכל בשליטה', ורוצה הוא רק בטובתנו.

כשעם ישראל אומר את השירה, נאמר בתוך הדברים "ה' איש מלחמה ה' שמו", וביאר התרגום יונתן בתוה"ד "בכל דר ודר מנדע גבורתיה לעמיה בית ישראל יי שמיה כשמיה כן גבורתיה יהי שמיה מברך לעלמי עלמין" (וכ"ה בתרגום ירושלמי).

בעת השירה לפני אלפי שנים, עם ישראל מתנבאים, בכל דור ודור ה' מנדע גבורתיה, אין זה הסתר פנים אלא גילוי פנים בהתגלותו, זהו יד השי"ת הטוב ומטיב, אשר יודע לכל צרכינו, וכשאין אנו מבינים את דרכיו אין לנו אלא להתלות בו ולסמוך על כך שהכל נעשה על הצד היותר טוב.

אך דווקא בימים אלו אשר הקב"ה מנסה אותנו בנסיון האמונה הנלך בתורתו אם לא, יש לנו להתחזק ביתר שאת בלימוד התורה, ובחיזוקה בכל דרך אפשרית, וכמו דאמרו בברכות סג"א בשעת המכנסים פזר. וע"כ בודאי יש לנו ליטול לעצמינו את אור התורה ולהגדיל תורה ולהאדירה, ואין ספק כי בכתיבת החידו"ת ופרסומם לרבים, זהו דרך נעלה להרבות תורה בכלל ישראל, בפרט בדברים אשר ישמרו לאורך ימים ושנים, ורבים יוכלו להינות מהם בזה ובבא.

יעזור השי"ת ויגלה כבוד מלכותו בעולם, ונזכה כולנו לקיים את תפקידנו בעולם, ולהגדיל שמו בעולם.

ברכת שהחיינו על פרי שמתחדש כמה פעמים בשנה - הרב יעקב חוקת
בעניין ברכת פצפוצי אורז - הרב צבי אליעזר רזנברג
הערה בהכנת עוגות ומאפים ביתים - הרב מנדל המניק
אם התפלה מתקבלת מיד או רק בגמר התפלה - הרב ראובן יוסף שרלין
ערובי תבשילין - הרב יעקב ישראל לוי
האם ישנו איסור ריבית בקנייה בתשלומים - הרב יעקב ישראל פרבר
בנידון אוכלים שהיו תחת המיטה/עגלת קטן - הרב מ. אליהו זקס
גדרי תומאת נדה - הרב שניאור קליימן
בעניין מידת הביטחון - הרב אורי שרגל
ישמח לב (הגר"ח סקלאר) - נערמו מים - כסף ונוער
לעינא - אפיית חלות לכבוד שב"ק
לדורות - קבלת עול תורה - לב פנוי לתורה

הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

בענין ברכת שהחיינו על פרי שמתחדש כמה פעמים בשנה

א. הנה איתא ברמ"א סי' רכ"ה ס"ו בשם הב"י שפרי שמתחדש ב' פעמים בשנה מברכים עליו שהחיינו, ויש לדון באופן שמתחדש ג' או ד' פעמים האם גם כן מברך שהחיינו דסו"ס הוא התחדשות דהרי הפרי לא היה קיים בזמנים שבין התחדשות להתחדשות, או"ד דכיון שמתחדש הרבה פעמים תו אין שמחה בהתחדשותו, וא"כ יש לברר האם הוא בדווקא שמתחדש ב' פעמים או"ד דה"ה ג' או ד' פעמים נמי מברך שהחיינו,

ב. וראיתי בהליכות שלמה **דדעת הגרשז"א** זצ"ל שה"ה אם מתחדש כל חודש נמי חשיב בא מזמן לזמן ומברך שהחיינו, ויש להביא ראיה לדבריו דהנה המג"א שם כתב שיש ללמוד את דברי הב"י והרמ"א ממה שמבואר בברייתא שהובאה בברכות לו: והכי איתא התם: "היה עומד ומקריב מנחות בירושלים ואומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", וביארו תוס' שם שמש"כ שמברך שהחיינו היינו הכהן המקריב את המנחה, ואף שכדי לברך ברכת שהחיינו בע"י שיהיה מצוה הבאה מזמן לזמן, ביארו וז"ל: "ונראה בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכ"ד משמרות היו וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת אם כן כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו", וא"כ מוכח שגם באופן שהתחדשות היא פעמיים בשנה מברכין שהחיינו,

ובסוגיא שם פירש המאירי שאירי ב"ישראל שהביא מנחה להקריב ולא הקריב אחרת מקרוב" [ולא כתוס' שפ"י דאירי לענין הכהן שמקריב] וכתב ע"ז: "ונראה לי בה כל תוך ל' מברך שהחיינו", והיינו דס"ל שאף התחדשות של שלושים יום נחשב להתחדשות, וכעין זה מצינו לענין רואה חבירו ששמח בראייתו דתליא בראיה אחר ל' יום כדאיתא בשו"ע שם סעי' א',

ג. אמנם הנה הקשה הצ"ח בברכות שם מדוע נקט "היה עומד ומקריב בירושלים" ולא "מקריב" סתמא, ותירץ ע"פ דברי תוס' שהקרבת מנחה חשיבא בא מזמן לזמן כיון שהמשמרות מתחדשות פעמיים בשנה, דבא לאפוקי אם מקריב בבמה ששם עדיין לא נתקנו כ"ד משמרות אלא ח' משמרות וכפי תקנת משה רבינו וכדאיתא בתענית דף כז. ואז חידוש המשמרות היה פעם בחודשיים וזה לח"ש בא מזמן לזמן לענין ברכת שהחיינו, ולדבריו מוכח לכאן שפרי המתחדש פעם בחודשיים לח"ש התחדשות.

והנה עדיין יש לדון לדעת הצ"ח אם מתחדש ג' או ד' פעמים, דרך לענין התחדשות של ו' פעמים בשנה מצינו מקור מדברי הצ"ח שאין מברך שהחיינו,

ויל"ע בדברי הצ"ח דהנה בתענית שם יש ברייתא שס"ל שמשנה רבנו תיקן ט"ז משמרות ורק דוד ושמואל תקנו כ"ד, ולדבריהם בבמה היה מתחדש כל ד' חדשים והשמיטו הצ"ח ושמה הבין שכה"ג חשיב בא מזמן לזמן וצ"ע,

ד. אמנם מצינו עוד מקור לדברי הגרשז"א מדברי האבודרהם שהובא במג"א סי' תכ"ב ס"ק ה' שביאר מדוע אין מברכים שהחיינו על קריאת ההלל בר"ח, וביאר האבודרהם שכיון שבחודש חסר ההלל בא אחר כ"ט יום לכן אף בחודש מלא שבא אחר ל' יום ג"כ אין מברכים [ועיי"ש במג"א מה ההבדל בין מלא לחסר הרי גם במלא קוראים ההלל יומיים ושוב הוא מכ"ט לכ"ט יום], וא"כ נמצא מפורש דעת האבודרהם שברכת שהחיינו תליא בל' יום,

אמנם **המג"א** שם נחלק עליו וכתב וז"ל: "דלא תקנו זמן אדבר שהוא רגיל דדוקא בדבר שהוא בא לחצי שנה כתבו בברכות [- שמברך לענין משמרות]", ויל"ע בכוונת המג"א האם כוונתו לומר שפעמיים בשנה הוא דוקא לאפוקי אפי' ג"פ בשנה, או"ד דרך לענין התחדשות של ל' יום נחלק וכתב שכל מה שמצינו הוא פעמיים בשנה אך לזה אין מקור, [ולכא' בפשוטו בא לומר שדוקא ב"פ בשנה, דאם פירש את דברי התוס' שאינם בדוקא פעמיים בשנה א"כ מה הביא מהם כלל].¹

ה. ודעת **האגרות משה** [א"ח ח"ה סי' מג אות ב'] דאפי' אם יצויר פרי שיתחדש פעם בשבוע נמי מברך שהחיינו דסו"ס הוא בא מזמן לזמן, [והוכיח דבר זה מה דמקריב מנחות מברך שהחיינו, והבין האגר"מ שגם בזמן שהיו ח' משמרות נמי ברכו שהחיינו אף שהיה פעם בחודשיים, והיפך מדברי הצ"ח] והוא חידוש גדול, דהרי לענין כל ברכות הראיה וכן לענין שהחיינו ברואה חבירו הוא רק מל' יום לל' יום ולא פחות ומה"ת שלענין פרי חדש הוא אף בפחות מל' יום וצ"ע.

הרב עבי אליעזר רוזנברג כולל למצויינים

בענין ברכת פעפועי אורז

יש להסתפק על פעפועי אורז, דהיינו פתיתי אורז עשויים מגרעיני אורז שלמים שנתבשלו ואח"כ נתפחו בחום דרך אפייה, מה דינם לענין ברכה ראשונה ואחרונה.

ודבר זה מתחלק לכמה נידונים:

נידון א' - מה דין ברכת האורז והדוחן המובא בגמרא
איתא בגמרא ברכות (לו-לז): "רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שהוא מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות", ומבאר הגמרא "לאפוקי אורז ודוחן דאפילו איתיה בעיניה אין מברכין עליו בורא מיני מזונות", והיינו דשיטת רב ושמואל דעל אורז ודוחן מברכים בתחילה שהכל נהיה בדברו. (כן מבואר שם בגמרא להדיא).

ומותבינן תיובתא מברייתא, "דתניא: הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה, טחנו אפאו ובישלו, אע"פ שהפרוסות קיימות, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף [אין מברך עליו ולא כלום]", ומסקינן תיובתא דרב ושמואל תיובתא.

ועל מה ד'לבסוף ולא כלום' פרש"י (ד"ה ולא כלום): "כלומר אינו טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות,³ ככל מידי דליתיה משבעת המינים". {וכן פסקו הר"ף (כו). הרמב"ם (פ"ג ה"י) והרא"ש (סי' ח)}

להלכה מסקינן בגמרא דעל אורז מבושל מברך במ"מ ובורא נפשות, ובכוסס (חי) האדמה
היוצא מהדברים הלכה למעשה דעל תבשיל אורז (או פת אורז וכיו"ב) מברך בתחילה⁴ בורא מיני מזונות⁵, ולבסוף בורא נפשות רבות, ועל כוסס אורז (חי) מברך בורא פרי האדמה⁶.

אך ברוחן יש ג' שיטות בראשונים

ובדוחן אין מבואר בגמרא אי נקטינן כרב ושמואל דמברך בורא מיני מזונות או לא, כיון דהתיובתא היה רק מאורז, ויש בזה ג' שיטות בראשונים (הובאו בטור סי' רח המצויין ס' ח):

א. דבתוס' כתבו (ד"ה תיובתא דרב ושמואל) "מאורז, אבל אדוחן לא הוי תיובתא, ואפשר דהוי הלכתא כוותיהו ולא מברכין עליה בורא מיני מזונות", והיינו דנטיית דבריהם דיברכו שהכל, וכן כתב הר"ף (כו). דמברך על דוחן 'שהכל', וכן כתב הרמב"ם (פ"ג ה"י): "פת דוחן או של שאר מיני קטניות, בתחילה מברך שהכל, ולבסוף בורא נפשות רבות".

ב. שיטת הרא"ש (סי' ח): "נראה לי שדין דוחן כדין אורז, דאיהו נמי מיזן זיין וסועד הלב כמו אורז, הילכך תחילה בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות רבות".

ג. ושיטת הבה"ג (הל' ברכות פ"ו ז ע"ב) דמברך עליו בורא פרי האדמה⁷ (והיינו אפילו כשהוא מבושל או פת).

¹ ובעיקר דברי המג"א שהוכיח ממקריב מנחות שהוא רק פעמיים בשנה, קשה באמת מאי שנא מרואה חבירו או שאר ברכות הראייה שתליא בל' יום ולא בפעמיים בשנה?

ובעקר ראייתו משהחיינו בקרבנות יש לדון דדוקא במצוות בעי' לשיעור גדול, דהרי לענין שהחיינו במצוות הגדר הוא שמברכים על מצוה הבאה מזמן לזמן וכמו שהחיינו על המועדים, אך לענין שהחיינו על פירות כתב הרשב"א בתשובה [ח"א רמה] דלח"ש בא מזמן לזמן כמועדים, וכן פסקו האחרונים וכמש"כ המשנ"ב [סי' רכ"ג ס"ז] וז"ל: "שעיקר ברכת שהחיינו נתקן על דבר הבא מזמן לזמן כמועדים וכדומה", וא"כ י"ל שכל מה שבעי' שהמצוה תבוא מזמן לזמן גדול הוא משום ששם איירינן בשהחיינו שמברכים מצד שבא מזמן לזמן, אך לענין שהחיינו של פירות י"ל דכל מה שבעי' שהפרי לא יהיה קיים כל הזמן הוא מצד שמברך על השמחה שיש לו בראיית הפרי שהחדש והשמחה קיימת רק באופן שהפרי מתחדש מזמן לזמן, וא"כ י"ל שלענין זה השיעור של מזמן לזמן יהיה כמו כל ברכות הראייה שהוא תלוי בל' יום,

ושמא י"ל שאף דעת המג"א כן הוא שדוקא לענין ברכות המצוות אמר שהוא בדוקא מש"כ תוס' דבעי חצי שנה ולא ל' יום, אך לענין פירות אה"נ דלב"ע חצי שנה, אמנם קצת משמע שבמג"א בסי' תכ"ב שם שה"ה לפירות, דציין שם לדבריו בסי' רכ"ה ששם איירי בפירות [וצ"ב מה התכוון לציין לשם, וכנראה דשם לא מצינו כי אם חצי שנה, וא"כ משמע שדעתו דכן הוא גם לענין פרי חדש].

² כן מסקנת הגמרא, אע"ג דברייתא לפנינו איתא דמברך אריו מעין שלש מקשינן מברייתא אחרת, ומתריצין על ברייתא זו "תני אין מברך אחריו ולא כלום". (שם לו:).
³ ובשו"ת הרשב"א (סי' תתנג) ביאר באופן אחר, דז"ל: "אומר אני מפני שאינו מברך על הדבר שנהנה ממנו וכו', שאינו מזכיר בברכה הדבר שנהנה ממנו בכלל הדברים לא בפירוש ולא בכלל, שאינו אומר בורא מינים הרבה וכו', אלא אדרבה הוא מברך על שברא נפשות חסיות וצריכות למה שברא, על כן קראוהו ולא כלום" עכ"ל. (הובא במעדני יו"ט על הרא"ש אות י')

⁴ אמנם יש ספרים מבה"ג דעל אורז אין מברכין בורא מיני מזונות והובאו ברא"ש הנ"ל (סי' ח, אך דחה דבריהם), וכן בהגהות מיימוני (פ"ג אות ח) סברי כן, וכן מביאים מהראב"ה, אבל המהר"ם והסמ"ג והרשב"א סברי דמברכין בורא מיני מזונות, וכדעת ג' עמודי ההוראה דלמעלה, והכי נקטינן. (על פי הבית יוסף סי' רח)

⁵ מיירי באורז בעין, אבל בתערובת עם דבר אחר, אזלינן בתר הרוב, ולא דמי לחמשת מיני דגן דהתם כל שיש בו מחמשת מיני דגן אע"ג דהוא מועט, מברכין כמוהו, ובלבד שעשוי לטעם, דבהאי רב ושמואל (כל שיש בו) פסקינן כרב ושמואל, כ"כ הר"ף שם, והסכימו לזה נמי הרמב"ם והרא"ש הנ"ל. (והובא בטושו"ע) והיינו דאין לו דין ממש כחמשת מיני דגן, מלבד מה דלאחריו רק בורא נפשות.

⁶ ודמי לכוסס חיטה דמברך עליו בורא פרי האדמה כדאיתא בברייתא שם.

⁷ ייתכן דכן שיטתו גם באורז וכמו שהבאתי מיש ספרים בהערה למעלה, ואם כן הוא לשיטתו, וכיון דשם הוא יחידאה, גם פה צריך לנקוט כן, ויל"ע.

פסק השו"ע בדוחן דיברך שהכל, ותמה עליו המשנ"ב וכתב
המברך במ"מ אין מוחין בידו
ולהלכה פסק השו"ע (סי' רח ס' ח): "על פת דוחן ופלייז"ו או של שאר מיני קטניות מברך שהכל⁸ ואחריו בורא נפשות".

אמנם בביאור הלכה (ד"ה על פת דוחן) תמה על פסק זה, דלכאורה רוב ראשונים סברי דמברכין בורא מיני מזונות גם על דוחן כדעת הרא"ש, "הלא המה הגאון שהובא בתר"י וגם הוא מסכים שמה כן, וכן הוא גם כן דעת הרא"ש והראב"ד [הובא ברשב"א] והאשכול והאור זרוע בשם ר"י שירלאון ושכלי לקט בשם רש"י והרא"ה בחידושו על הרי"ף והרי"ז והגהות מיימוני בשם מורו והרוקח ואבודרהם, כל אלו סוברין דאורז ודוחן דין אחד לשניהם בכל דבר, וסתימת המחבר הוא רק דעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יהודה [והובא באשכול]⁹".

ומסיק הביה"ל "ואולי שלא היה לנגד עיניו מאחר שלא הביאם בבית יוסף, ולפי זה אף דלא נפיק מיניה חורבא, דבברכת שהכל יוצא על כל דבר בדיעבד, עכ"פ מי שרוצה לברך במ"מ אין מוחין בידו, כן נראה לענ"ד וכו', ומכל מקום מי שמברך 'שהכל' על דוחן בודאי יש לו על מי לסמוך".

נמצינו למדים הלכה למעשה דבאורז מבושל מברך במ"מ ולאחריו בורא נפשות, ובדוחן מבושל מברך שהכל לפסק השו"ע (והמברך במ"מ אין למחות בידו), ובכוסס מברך בשניהם 'האדמה'.

דעת הרא"ש ורבינו יונה דכל מידי דזיין מברך במ"מ

ויש לציין דדעת רבינו יונה [וכן בשם גאון] והרא"ש¹⁰ שסוברים דלא רק אורז ודוחן ברכתם במ"מ, אלא כל שאר מינים שאנו יודעים שזיין וסועד הלב, ולפי זה לכאורה גם בפת מתירס¹¹ וכיו"ב יש לברך במ"מ, וכתב על זה הביה"ל (שם) ומכל מקום מי שמברך 'שהכל' על דוחן וכל אלו בודאי יש לו על מי לסמוך. {ולכאורה משמעות דבריו דיכול גם לברך במ"מ על כל אלו, ובפרט דיוצא בדיעבד בכל דבר על ידי ברכת מזונות}

ונמצא דיש לנו ג' שיטות בזה:¹² 1. דעת הרי"ף והרמב"ם [וכן משמעות התוס'] - דרק באורז מזונות. 2. דעת הרבה ראשונים - דגם בדוחן מזונות. 3. דעת הרא"ש ורבינו יונה - דכל דבר דזיין (תירס וכיו"ב).

נידון ב' - מהו אורז ומהו דוחן דגמ'

נחלקו הראשונים מהו אורז ומהו דוחן, דרש"י פירש דאורז-היר"ז (מ"ל), דוחן - פניצ"ו, ותוס' פירשו אורז - ריי"ז (אורז שלנו), ודוחן - מ"ל, והמהרי"ל בליקוטיו כתב ש"דוחן - ריי"ז, ואורז - היר"ז, ודלא כמו שאומרים העולם אורז לישנא מוכיח עליו

שהוא ריי"ז (שלנו), אכן בערוך כתב אורז - הירז"א, ונפקא מינה לעניין ברכה" ע"כ. (הובא בב"ח על ס' ח¹³)

עיקר ההלכה וסוגיין דעלמא דהאורז הוא ריי"ז דהיינו אורז שלנו, ומברכין עליו במ"מ

ולהלכה מסקו הבית יוסף והלבוש דאורז - ריי"ז, ודוחן - היר"ז, ויש מפרשים איפכא, ומביא בזה המשנה ברורה (ס"ק כה) דיש מחמירים - שלא יאכל כשנתמעכו אלא תוך הסעודה, או יברך עליהם שהכל מחמת ספק, ובלחם חמודות כתב דסוגיין דעלמא דאורז - ריי"ז, ודוחן - היר"ז, וכן מוכח בברכ"י ובמטה יהודה, וכן במעשה רב מהגר"א דאורז הוא ריי"ז ומברך במ"מ, ובשעה"צ (ס"ק לא) כתב דיש לסמוך על שיטה זו כיון דבין כך 'על הכל אם אמר מזונות יצא מלבד מלח ומים', ובפרט דיש שיטות דכל מידי דזיין מברך במ"מ כדהבאנו למעלה, ובודאי ריי"ז בכלל זה¹⁴, וממילא משמעות פשטות המשנה ברורה דעל אורז שלנו דהיינו ריי"ז מברך בורא מיני מזונות, וכן כתב בערוך השולחן (ס' כא) דעתה נתברר שאורז הוא ריי"ז ואין שום ספק בדבר¹⁵, וכן נהג מרנא החזו"א בפשיטות (דינים והנהגות פ"ז, א)¹⁶.

נידון ג' - מה דין אורז המבושל שלנו [כשהגרעינים שלמים ואינו נימוח]

לכאורה באורז שלנו כיון דהם שלמים צריך לברך האדמה והנה בדגן¹⁷ כתב השו"ע (ס' ד): "אכל דגן חי, או עשוי קליות או שלוק והגרעינים שלמים, אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בורא נפשות", והוא על פי דברי הראשונים¹⁸ דנקטו דרק בתבשיל דהיינו בנתמעך מברך במ"מ, אבל בעין אפילו מבושל אינו חשוב לקבוע לו ברכה בפני עצמו¹⁹.

ואם כן לכאורה יוצא דבאורז שלנו באופן שבישל שלמים ואינו נימוח יברך רק בורא פרי האדמה, דלא גרע משאר חמשת מיני דגן דכשהם בעין מברכין עליהם בורא פרי האדמה.

אך באמת יש לצרף בזה כמה נידונים:

פלוגתת רבינו יונה והרא"ש אם באורז מברכים מזונות אפילו שלם

א. אם באורז גם בשלם מברך מזונות - והוא על פי שיטת רבינו יונה - דברבינו יונה איתא (כו. ד"ה והפת) דחלוק דין אורז מדוחן (אע"ג דלשיטתו על שניהם מברכים במ"מ), "שעל האורז מברך במ"מ אפילו כשהוא שלם, אבל על הדוחן אין מברך עליו כשהוא שלם וכו', שאין דרכו אלא על ידי כתישה וטחינה, אבל האורז דרכו לאכלו אפילו שלם".

ומסתפק הבית יוסף האם כונתו דבאורז אפילו שלם ממש, או כונתו לאינו כתוש כדוחן אבל עכ"פ בעינן מעוך דלא גרע מדגן, ונראה נטיית סוף דבריו דאין צריך כלל מעוך, ולא דמי לדגן דאין דרך לבשלו אלא כתוש או חלוק, אבל דרך האורז לבשלו כשהוא

⁸ ולכאורה קשה דהא הוא פרי האדמה, ועוד דאשתני למעלותא דהוי פת, ולמה יברך שהכל, תירץ המגן אברהם (ס"ק יב): 1. כיון דיצא מתורת פרי אין מברך האדמה, ואינו מה' מיני דגן לברך המוציא (ומזונות "א"ה)), לכן מברך שהכל, ולפי טעם זה אם זה הדרך יברך האדמה, וכן במקום שנוהגין לאכול פת מתירס [פמ"ג] (על פי דברי המשנ"ב ס"ק לג)

⁹ ולכאורה יש להעיר דגם משמעות תוס' דבדוחן לא יברך מזונות, הגם דנקט בלשון אפשר. (וילה"ס אם תוס' הוו רבים וכעין סתמא, דהרי רבים היו בלי התוס' ולא אישתמיט תוס' לכתוב אפילו חד דפליג, ואם כן אולי יתיישב תמיהת הביאור הלכה, ודוק.

¹⁰ היינו בתורא"ש על מסכת ברכות, ואע"ג דהבית יוסף נסתפק בדעת הרא"ש, לא היה לפני אור עיניו תוספי הרא"ש. (כ"כ הביה"ל הנ"ל).

¹¹ כן איתא בביאור הלכה הנ"ל לפי התרגום שבידי, ושם הביא את דעת הראשונים הנ"ל, ולשון הגאון המובא בתר"י דמשמע דה"ה שאר דברים, כבר הביא הטור הכא.

¹² ובאמת יש גם שיטה רביעית דהיינו דעת הראב"ה והגהות מיימוני, ויש שגרסו בבה"ג, דגם על אורז אין מברך מזונות, ולא נפסק להלכה כלל. (אך אולי מועיל לצירוף).

¹³ ומצויין שם ס' ז בטעות.

¹⁴ ועוד יש לציין דבפשטות אם הרי"ז אינו אורז, הרי הוא דוחן, ובדוחן יש הרבה ראשונים דסברי דברכתו במ"מ מלבד הראשונים דכל מידי דזיין (כגון הראב"ד והאשכול והאור זרוע), ואם כן בין כך יברך במ"מ, ופלא על השער הציון דלא הביא כלל שיטות אלו.

אך יש לומר דאמנם כך משמע מלשוננו דאם אינו אורז, הרי הוא דוחן וכדאיתא להדיא במהרי"ל, אמנם ברש"י לא משמע כן, אלא דדוחן הוא פניצ"ו, והלשון 'איפכא' לאו דוקא, וכן העיר הדגול מרובה על דברי המגן אברהם שנקט בלשון זה, וייתכן דאינו אפילו דוחן, ולכן לא הביא בשעה"צ סברא זו, (אך אכתי קצ"ע דהיה יכול להביא בתורת צירוף)

¹⁵ וביאר בס' וזאת הברכה (ע' 254) דהיינו לאחר ששיער הגר"א ברי"ז אותו חיסרו שהגמרא בהמפקיד אומרת כלפי אורז. (ובשו"ת שבט הלוי כתב (י, מג, ד-ה) דחזינן דיש מקומות דאוכלים פיתם מאורז, ומשמע דראוי לכך)

¹⁶ אמנם עניוין בזה במשנ"ב דרשו (הע' 22) דיש מן הגדולים שחששו בזה, ודעת הגר"ז לברך שהכל או לאכול באמצע סעודה (סבה"נ א, יא, וכנראה המשנ"ב נתכוון לו כשכתב יש מחמירין)

¹⁷ היינו חמשת מיני דגן.

¹⁸ התוס' (ד"ה כוסס) הרא"ש (סי' ט) רבינו יונה (כה:): והרמב"ם (ג,ב).

¹⁹ לשון הטור ס' ד.

שלם, וכן כתב בכסף משנה, וכן משמעות דבריו בשו"ע דסתם (ס' ז): "ואם בישלו [הגה - עד שנתמעך (ב"י בשם הרא"ש וה"ר"י)] או שטחנו ועשה ממנו פת, מברך עליו במ"מ ואחריו בורא נפשות", ומשמע דלשו"ע לא בעי נתמעך, ואך הרמ"א סבירא ליה דבעי נתמעך.

אמנם הרא"ש כתב להדיא (ס' ח) דגם באורז צריך שייתמעך, דכתב דמברך מזונות כשבישלו ועשאו דייסא, והיינו דבלא שעשאו דייסא לא סגי בזה שבישלו, ונחלקו האחרונים כפי מי ההלכה. [וכמשמעות פלוגתת המחבר והרמ"א]

הכרעת הרמ"א והמשנה ברורה דבשלם מברך 'האדמה'
והביאור הלכה (ד"ה עד שנתמעך) הכריע כדברי הרמ"א דרק בנתמעך מברך מזונות, דכדעת רבינו יונה נמצא עוד בחבל ראשונים²¹. [אמנם בני ספרד אולי יכולים לברך מזונות, דלכאורה פשוט דברי השו"ע דא"צ נתמעך]

מחלוקת ראשונים בהסרת קליפה אם הוי שלם (לדעת המג"א)
ב. הוסר קליפה אם הוי כנתמעך - ברמב"ם איתא (גד) "שחלקן או שכתשן", ומזה מדייק המגן אברהם (ס"ק ב) דסגי בכתישה דהיינו הסרת קליפה לברך מזונות, אמנם ברבינו יונה משמע דלא סגי בהסרת קליפה לברך מזונות²², ונמצא מחלוקת ראשונים אם הסרת קליפה הוי כנתמעך לדעת המג"א, ואם כן באורז שלנו שהוסר קליפתו לדעת הרמב"ם מברך מזונות.

בצירוף הדיעות הנ"ל כתב הביה"ל דיברך מזונות
וכתב הביאור הלכה (שם) דכיון דלדעת הרמב"ם בהסרת קליפה אינו שלם, ולדעת רבינו יונה דפליג בהסרת קליפה, בין כך לשיטתו באורז אפילו שלם מברך 'מזונות', ועל כן המברך מזונות על אורז שלנו לא הפסיד. [ובפרט דבדיעבד יוצא במזונות על כל מידי דזיין]

[ולכאורה משמע מדבריו דמצד הדין ראוי לברך מזונות, ורק לצאת ידי חשש כתב דבין כך בדיעבד יצא, אך באמת יש לדון בכל זה, דעל אורז שלם כבר הביא דרוב ראשונים סברי דיברך 'האדמה' (ודעת רבינו יונה אין ברורה כלל כמו שמסתפק בב"י), ועל הסרת קליפה אמנם דעת המג"א דלרמב"ם מזונות, אך כמה אחרונים פליגי על זה (חיי"א ועוללות אפרים), וכנראה דסמך על דעת המג"א כנגדם.

אך מצד שני עצם ראייתו ברבינו יונה דיברך בהסרת קליפה 'האדמה' לא נהירא, וכמו שהבאנו בהערה].

עוד יש להוסיף מה דמובא מהגר"א שמנהיגנו לברך 'מזונות' בנתבשל אף שלא נימוח (הלכות הגר"א ומנהגיו עמ' קס"ז)

היוצא מכל זה דבאורז שלנו המבושל [דהיינו אורז לבן שהוסרה קליפתו]²⁴ מברכים 'מזונות' (ועכ"פ המברך לא הפסיד), או מצד הסרת קליפה הוי כנתחלק, או דבאורז אפילו שלם מברך.

נידון ד' - בדין הפיצפוצי אורז אם דמי לאורז מבושל לכאורה הפיצפוצי אורז הוו אורז שלמים המבושלים ויברך האדמה

ועתה נבוא לדון בעניין הפיצפוצי אורז, דהיינו פתיתי אורז שלמים המתבשלים במים ואח"כ נתפחים בחום דרך אפייה, דמצד אחד הרי מבשלים אותן עם קליפתן, ומצד שני לא נדבק ומתמעך כאורז רגיל, ואם כן היה צריך לכאורה לברך עליו 'בורא פרי האדמה'.

²⁰ אין מוכרח דהרמ"א ס"ל דגם לרבינו יונה כן, וגם לדעת הב"ב בר"י, דיזוע דהמצוין אינו הרמ"א.
²¹ תוס' רבינו יהודה, ר"י, או"ז, ריא"ז והובא בשלטי גבורים.
²² באמת שאינו יודע היאך משמע שם ואכמ"ל, אבל כן כתב הביה"ל הכא והשעה"צ ס"ק כא, והובא במג"א ס"ק ב, יעו"ש היטב ובדברי המחצה"ש שם דלכאורה פליג.
²³ אינו תחת ידי, ומסתמא מיירי דוקא על אורז, ולא ידעתי טעמו.
²⁴ דבאורז לבן הוסרה קליפתו לגמרי, אבל באורז מלא (חום) דלא הוסר לגמרי נחלקו בזה הפוסקים, ואכמ"ל.
²⁵ תו"ד המ"ב שם: דבנתמעך קצת יברך מזונות, ואפשר אפילו בהוסר קליפתו, וע"ז מצוין: פמ"ג.
²⁶ אינו יודע המציאות כלל, אך כן כתב בפשיטות בס' זאת הברכה (ביור הלכה ס' יח) דאינו באורז רגיל, והנידון אם המציאות הוא כך, והבן.
²⁷ דאם היה פשיטא ליה דמיקרי דיבוק ועכ"פ קצת, לא היה צריך לכל פלפול לצרף השיטות דמברכים מזונות אפילו בשלם, דהרי בהוסר קליפתו ודבוק קצת אפילו חיטה מברך מזונות כדהבאנו למעלה מהפמ"ג והמ"ב, ואין צריך לנוסח הביה"ל דאם יברך מזונות לא הפסיד, כיון דזה דינו, ודוק.

יאכל אלא תוך הסעודה, [ומזה התעוררו הספיקות בסופגניות וכיצ"ב ואכמ"ל].

ובמשנ"ב ס"ק פ"ב [ובבה"ל סעי' י"ג באורך] כ' דלפי דעה זו אפי' אם יטגנו בדבש או שאר משקין בסוף, הרי נחשב לפת גמור, משו' דמאחר שמתחלה היה בלילה עבה ונילוש בלי שמן, שוב לא נפקע ממנה שם לחם ע"י הטיגון שלבסוף עכ"ד. והביא כן מכמה אחרו' שכ"כ [עיי'ן בחד משה ובנהר שלום ובמאמר מרדכי ובאבן העזר].

ומבו' חידוש גדול דאע"ג דלענין ממולא קי"ל דכל שבפועל היה בשעת האפיה ביחד הרי הוא בכלל תואר פת הבבכ"ס, וגדולה מזו מבו' בכמה דוכתי דאף היכא שלא ממש נאפה ביחד אלא היה מעיקרא אדעתא שימלאו אותו בזה, מיקרי בזה שפיר פת הבבכ"ס, מ"מ לענין נילוש לא סגי בהכי, אלא כל שחל ע"ז תורת עיסה גמורה, שוב לא יועיל מה שיוסיף אח"כ מי פירות,

ואמנם הגר"ז סי' קס"ח סעי' ט"ז נחלק בזה, דהטיגון בדבש אינו גרוע ממילוי בדבש, דהמילוי אינו אלא בפנים ובטיגון כל העיסה שרויה ובלועה בדבש עי"ש. אבל עכ"פ הסכים לעיקר היסוד דדין נילוש הוא רק קודם גמר העיסה].

ומעתה לפ"ז היה מקום לעורר דכל כה"ג שהטילו בתחילת העיסה מים וקמח, וחל ע"ז כבר תורת עיסה כלחם גמור, א"כ שוב לא יועיל מה שיוסיף דבש ושאר משקין, דהא כבר נתחייב בחלה וחל ע"ז דין לחם, דהא פשוט דאפשר להפריש מזה חלה מיד שהטיל מים וקמח, וא"כ ה"ה לענין המוציא דהא לדי' ר"ת אין חילוק בזה.

אולם נראה פשוט דאין חשש בזה כלל, דאף לפמ"ש כ' כל האחרו' הנ"ל [דלא מהני שיהיה 'נילוש' אחר שחל שם עיסה כבר], מ"מ הוא רק כל כמה שיש כבר תורת עיסה גמורה, והוא לא חלק מתהליך הלישה, אבל כל כמה שדרך הלישה עצמה נותנים אח"כ דבש ושאר מיני משקין הרי שפיר דמי, דס"ס הלא המי פירות באו בתוך תהליך עשית העיסה, א"כ שוב אין מקום לחשש בזה כלל.

וגדולה מזו נראה דאף היכא שהיתה ממש עיסה עבה, ואח"כ נמלכו ורצו לעשות מזה בלילה רכה, [כגו' להוסיף חלב או שאר משקין], שוב יפקע מזה שם פת שפיר ולא יהיה אלא פת הבבכ"ס, דס"ס הוא בכלל תהליך הלישה.

[יסוד הדברים הראני הגר"י חקת שליט"א שהוא מבו' בד' הגר"ח פ"ו ממצה לענין תערובת אורז או שאר מינים בקמח, שכ' שהכלל בזה שהכל תלוי בתר גמר עיסה, דכל שנתערב קודם שנגמר מעשה העיסה, שפיר מהני תערובתו, משא"כ אחר שנגמר מעשה העיסה דכבר הוא לחם וע"כ לא פקע מיניה דין לחם גם בתערובתו בשארי מינים עכ"ד. ומזה יש ללמוד ג"כ לענין]

וכן מטו משמיה הגרי"ש ז"ל [עי' במגילת ספר סי' י'] לענין הקוגעלים שאם עושים את הטירות מעיקרא לשם אפיה, הרי יל"ד שיהיה עליהם תורת אפיה משו' סופן בא לדי אפיה ואכמ"ל, א"כ כש"כ הכא שיש להחשיב הכל בכלל לישתן ודו"ק.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין נידונים בברכת האורח

למה אין חיוב להקדים את האורח הגדול יותר מכל האורחים
א. במ"ב (סי' רא סק"ד) כ' שצריך להקדים את האורח יותר מהגדול, וצ"ע עליו בשעה"צ (סק"ד) שבאחרונים כ' שאי"צ להקדים את הגדול מבין האורחים, והביא ראיה מהגמ' בברכות שלא כיבד את הגדול מביניהם, וצ"ע הרי כמו שהבעה"ב עצמם מחויבים להקדים את הגדול, מדוע שהוא הבעה"ב מכבד את האורחים פקע דיניה לחייב את הגדול שבהם, וכן יש להעיר מדברי הביה"ל (סי' קלה) בשם החי"א שכ' שבשני כהנים צריך להקדים את הגדול מביניהם שאכתי לא פקע חיוב הגדול הגם שיש כאן דין קדימה של כהן, ולכא' ה"נ כאן הגם שיש קדימה לאורח מ"מ עדיין למה שלא נכבד את הגדול מביניהם.

ויתכן ליישב שמ"מ בדברי הביה"ל נראה שדין הכיבוד של הברכה היא זכותו של הבעה"ב וכמו שיכול ליקח הברכה ולברך בעצמו הגם שיש גדול, וא"כ אפשר על דרך זה שה"ה לכן יכול לכבד את מי שירצה אפילו שהוא יותר קטן כיון שכל הברכה היא לטובתו א"כ יכול ליתן זכותו למי שירצה וצ"ע.

למה בזמנינו אין דין כבוד האורח ויש דין כבוד הגדול

ב. בשעה"צ (סקי"ד) כ' שהיום אין כ"כ דין לכבד את האורח כיון שכולם מברכים והאורח אומר לעצמו ברכת האורח, וא"כ לפי"ז א"כ צריך לכבד את הגדול, ויל"ע האם דין גדול עדיין שייכא הגם שכולם מברכים כ"א לבדו ואין מוציא אחרים יד"ח, ומצאתי שכ' בפמ"ג שגם שכ"א מברך לעצמו שצריך עדיין לכבדו משום שלא פלוג, ויל"ע דא"כ מדוע על אורח לא נימא לא פלוג ויהיה עליו חיוב לכבדו כמו גדול הרי בשניהם יש חיוב מדינא.

[ואולי י"ל שהחיוב באורח הוא **לברך** ולכן היכא שלא שייך אין דין אבל בגדול הדין הוא **לכבד** אותו ובזה שייך לא פלוג שעדיין יש בה כבוד לגדול, וצ"ע].

אלא שע"י בשעה"צ (סקט"ז) שכ' להסתפק שם שעדיין אם המזמן חשוב עיקר המברך א"כ הוא חשוב המברך ואפי' שכ"א מברך לעצמו ויתכן שה"ה לנידו"ד שיחשב למברך שיש בזה חיוב להקדימו להיות המזמן וע"י

האם חיוב לאורח הוא הזימון בכוס או הברכה על הכוס

ג. במ"ב (סקי"ד) הביא מהמג"א שיש כוס עדיין יש חיוב יותר לאורח לברך [במחה"ש לא פי' כן במג"א] וקצת משמע שאפי' שמברכים כ"א לבדו מ"מ עדיין בכה"ג יש כן חיוב להקדים את האורח מאשר את הגדול [כנראה יש לפרש שברכה על הכוס יש בה יותר ברכה מאשר בלי הכוס].

וצ"ע לדברי המג"א אם בכה"ג שעושים זימון בשלשה ולכל המסובים יש כוס [כמו בליל הסדר] אם גם אז יש דין לכבד את האורח או שאז כבר אין נפ"מ ואי"צ ממש לזמן על הכוס אלא העיקר הדין הוא שהאורח יברך על הכוס וצ"ע.

וצ"ע אם לדין שאומרים כולם הרחמן א"כ לכא' אין דין להקדים את האורח כלל

ד. במ"ב (סימן קצה) הביא הנוסח ונראה מדבריו שמשם הגיע המנהג לברך כל פעם ברכת האורח אפי' לכל הבעה"ב אפי' שאין אורח, וצ"ע אם לפי"ז כבר אין כ"כ ענין בקדימת האורח לברך את בעה"ב כיון שהשתא כולם מברכים ברכת האורח בנוסח של הרחמן הוא יברך וכו' את בעה"ב הזה ואותנו וכיו"ב והגם שי"ל שלאורח יש חיוב יותר מאשר לכל אדם מ"מ כל הסיבה של הקדימה היא בגלל כדי שיברך את בעה"ב והשתא שכולם מברכים אולי כבר לא שייך סיבה זו ואטו נימא ביה לא פלוג ובמ"ב נראה שלא אמרינן לא פלוג וכמש"כ.

ואולי צ"ל לפי מש"כ התו' שאנץ בסוטה לג שיש חיוב לברך ברכת האורח וקצת משמע בדבריו שיש בזה חיוב דאו' א"כ אפשר שאין את הענין של עצם הברכה אלא יש ענין ומצוה מיוחדת בברכה של האורח עצמו דווקא ולא סגי שאחר יברך במקומו וצ"ע.

ביאור החילוק בין נוסח ברכת האורח לנוסח ב'הרחמן'

ה. במחבר עצמו כ' את ברכת האורח כמש"כ בגמ' ובד"ח תמה למה אנו משנים את ברכת האורח של הגמ' ובאמת שברמ"א כבר כ' לעיל בסימן קצ"ג ס"ג "שהיו מברכים את ברכת הרחמן וכו' וא"כ היה מנהג קדמון [ולפי פשוטו הסיבה היתה כיון שנמצא יחד עם ברכת הרחמן לכן תקנו אותו בנוסח שווה כמו כל ההרחמן יחד ובוזה מובן שבמזור ויטרי הביא את הרחמן ואחריו את ברכת האורח שכתוב בגמ' [ויש שם חי' במ"ב שכ' שהיום אפי' שאוכלים בבית ישראל מברכים ברכת הרחמן ע"ע אפי' שאין אורח [וזוה המנהג שלנו היום לברך כן].

ויתכן היה לתלות את מחלוקת הנוסחאות בנידון הידוע אם ברכת האורח היא חלק מברכת הטוב והמיטיב א"כ לכן הוסיפו עליו את ברכת האורח והיא ברכה מיוחדת לאורח ולכן לשון הרמב"ם 'ויש לו רשות להאריך בה' היינו שלכל אדם יש תקנה

להנשא לו ולא רצתה ורצה לשמוע קולה גירה בה הלסטים והיתה צועקת למלך אמר לה לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך (עיין גם רש"י שיר השירים ב, יד בפסוק השמעיני את קולך. וראה משל כעין זה בתנחומא יתרו ג' שגירה בהן את עמלק כשאמרו היש השם בקרבינו, הובא ברש"י בשלח ז, ח).

ונכנס עד גרונו ולא נבקע הים עד שאמר כי באו מים עד נפש כמאמרם ז"ל (סוטה ל"ז א) ובזה נתישבו הכתובים על נכון.

ונראה לי לומר כי רשם ה' לומר להם טעם תגבורת הדין עליהם לצד שהם המעיטו בלבם האמונה ואמרו הלא טוב לנו את עבוד מצרים לזה צוה ה' לעשות כנגד עון זה הצדקת האמונה בכל תוקף. גם בזה רמזם לדעת הסובב תגבורת הדין מחדש (מיהו פעמים גם להתפלל יעויין בדבריו לקמן ז, ג).

דברי הגר"ח מולאז'ין זצ"ל סדרי הנהגתו יתברך כפי התעוררות של מטה

ומהראוי לצטט גם מדברי מאור עינינו רבינו חיים מולאז'ין זצ"ל מספרו הכביר 'נפש החיים' (שער א פרק ט) ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, דאחר מה שמיסד שכל סדרי הנהגתו יתברך אתנו. הוא כפי שיעור התנועה וההתעוררות המגיע אליהם ממעשינו למטה. וכפי זה השיעור משתלשל ונמשך גם אלינו למטה פנים שוחקות ומוסברות,

כתבו: לכן בעת קריעת ים סוף. אמר הוא ית' למשה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו. **רצה לומר דבדיהו תליא מלתא. שאם המה יהיו בתוקף האמונה והבטחון ויסעו הלון ונסוע אל הים סמוך לבם לא יירא. מעוצם בטחונם שודאי יקרע לפניהם. אז יגרמו על ידי זה התעוררות למעלה שיעשה להם הנס ויקרע לפניהם.** וזהו לססתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי. ר"ל כמו בסוסי פרעה שהיה היפך מנהגו של עולם שהרוכב מנהיג לסוס. ובפרעה וחילו הסוס מנהיג את רוכבו כמשרז"ל. כן דמיתך והמשלתך רעיתי ע"ז האופן ממש. שאף שאני רוכב ערבות. עם כל זאת כביכול את מנהיג אותי ע"י מעשיך. שענין התחברותי כביכול להעלמות הוא רק כפי ענין התעוררות מעשיך לאן נוטים. וזש"ה רוכב שמים בעזרך. וכן משרז"ל העבודה צורך גבוה.

ביאור המהרש"א זצ"ל דבעת סכנה יש לקצר

וכפי הנראה המהרש"א בסוטה שם עמד בזה וכתב "דבמקום סכנה מתפללין תפלה קצרה כדאמרינן בברכות" לכאורה כונתו למשנה שם פ"ד מ"ד דף כח: בדברי רבי יהושע ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה, וצ"ב דשם הכונה משום שהוא טרוד טרדת הנפש ולא יכול לכוון (עיין פירוש הרמב"ם למשנה, ובא"ח ר"ס קי), ומשום הכי אקילו ליה, אבל משה אפשר ידע בנפשו דמכוון כולו להשי"ת בעת צרתם, ואפשר כונת מהרש"א זצ"ל לגמרא בברכות דף ג סע"א דאמר אליהו הנביא לרבי יוסי שהיה לו להתפלל תפלה קצרה שלא יפסיקו בו עוברי דרכים, וה"נ היה למשה לקצר בתפלתו [ולכוון בה כראוי] דעם ישראל שהיו לחוצים בעת צרתם דלמא יטרדוהו באם ימשיך להאריך בה וטרד כונותו, ודוחק.

יסוד המהר"ל מפראג זצ"ל שהתפלה נענת בסופה

אכן מצינו בזה יסוד מענין שכתב המהר"ל מפראג זצ"ל ב'גור אריה' בפרשה שהתפלה מתקבלת רק בסופה, ולכן היה משה צריך להפסיק בתפלתו כדי להענות תכף ומיד, וז"ל "נראה שכל זמן שהוא עומד ומתפלל לא נענה עד סוף תפלתו מה שהוא מתפלל ולפיכך היה אומר לו הקב"ה כי עתה לא עת להאריך שישראל נתונים בצרה דאם לא כן קשה יאריך בתפלה שהרי אי אפשר להם ליסע כיון שהים לפניהם אלא שאין נענה עד סוף תפלתו".

ולכאורה דבריו צרכין תבלין, הגם דשערי שמים פתוחין לפני וידע שפיר אימתי מתקבלת התפלה מ"מ טעמא בעי, הואיל וראוי להענות בסיום תפלתו מה עיכוב יש כשעומד בתפלתו?

של הברכה ואין יכול לומר כן מעצמו עוד ברכות רק לאורח אבל לפי הרמ"א זה רק נוסח מכל הבקשות של הרחמן וכמו שמוסיף בקשה זו כל אחד יכול לשנות ולהוסיף שם כרצונו ולומר ע"ע וכן כל כיו"ב [וצ"ע בשו"ע שלא הזכיר כמו הרמב"ם שמוסיף בה מיד אחר הטוה"מ ועי'].

מהדין של חיוב הברכה על הכוס ע"כ שהחיוב ברכה הוא חלק מברכהמ"ז

ו. אלא שבדרך אגב יש להעיר שמ"מ יש להביא ראיה שהברכה האורח הוא חלק מברכהמ"ז כיון שכמש"כ לעיל מהמג"א שיש כוס אז יש יותר חיוב לאורח לברך ואם זה חלק מברכהמ"ז נחיא כיון שהדין כוס הוא בא בשביל הברכהמ"ז אבל אי נימא שהברכה שלאחריה ל"ש לברכהמ"ז א"כ מ"ש כ"כ ברכת האורח לבהרכמ"ז שיהיה לו חיוב לברך יותר ברכהמ"ז על הכוס ודו"ק.

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

אם התפלה מתקבלת מיד או רק בגמר התפלה,

ובשכח יהיו לרצון אי מעכב

מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו (בשלח יד, טו)

ובסוטה לו. קאמר רבי יהודה באותה שעה היה משה מאריך בתפלה אמר לו הקב"ה ידידי טובעים בים ואתה מאריך בתפלה לפני אמר לפניו רבש"ע ומה בידי לעשות אמר לו דבר אל בני ישראל ויסעו ואתה הרם את מטך וגו', וכ"ה במכילתא בפרשה (וע"ש הרבה דעות), הובא ברש"י.

השאלה הידועה מה'אור החיים' הקדוש למול מי יצעק בפרט בעת צרה.

השאלה ידועה מרבינו האור החיים הקדוש בלשון קדשו: **ולמול מי יצעק אם לא לה' אלקיו ובפרט בעת צרה, ואם לצד שהרבה להתפלל הלא כל עוד שלא נענה מהעונה בצר לו לא ירף מתפלה?** (ובדבריו בפרשת שמות ב, כג כתב דתפלה בעת צרה מתקבלת). **עוד רואני כי נתקבלה תפלתו ואמר לו ה' הרם את מטך וגו' אם כן קבלנות זה שאמר מה תצעק אלי למה? עוד קשה אומרו דבר אל בני ישראל ויסעו להיכן יסעו אם רודף מאחור והים לפניהם?, ואם הכוונה אחר שיבקע הים אם כן היה לו לומר הרם את מטך וגו' ואחר כך יאמר דבר אל בני ישראל וגו'.**

אכן יתבאר הענין על פי מאמרם ז"ל (שמות רבה פרק כא) שישראל היו נתונים בדין מה אלו אף אלו, **ודבר ידוע הוא כי כח הרחמים הוא מעשים טובים אשר יעשה האדם למטה יוסיפו כח במדת הרחמים ולהיפך בר מינן ימעטו הכח,** והנה לצד שראה אל עליון כי ישראל אטלגה עליהם מדת הדין, והן אמת כי חפץ ה' לצדק ישראל אבל אין כח ברחמים לצד מעשיהם כנוכר, אשר על כן אמר למשה תשובה נצחת מה תצעק אלי פירוש כי אין הדבר תלוי בידי הגם שאני חפץ עשות נס כיון שהם אינם ראוים מדת הדין מונעת ואין כח ברחמים כנגד מדת הדין המונעת, ואמר אליו דבר אל בני ישראל פירוש זאת העצה היעוצה להגביר צד החסד והרחמים דבר אל בני ישראל ויתעצמו באמונה בכל לבם ויסעו אל הים קודם שיחלק על סמך הבטחון כי אני אעשה להם נס ובאמצעות זה תתגבר הרחמים ואתה הרם את מטך פירוש באמצעות מעשה הטוב נעשה להם הנס ובקע הים כי גדול הבטחון והאמונה הלו להכריעם לטובה. ותמצא שכן היה וצדיק הראשון הוא נחשון בן עמינדב וביאר בזה רבי יצחק הוטנר זצ"ל (פחד יצחק, פסח מאמר יד, דף סג), דפעמים שאין התפלה באה משום הצרה אלא הצרה באה משום התפלה, ולהכי באמצע התפלה א"א להיות נענה, דאז תהיה הישועה הפסקת התפלה, והרי כל הצרה לא באה אלא לשמוע קול תפלתם, ומכיון שרצון השם בתשועתן של ישראל לכן באה התביעה של 'מה תצעק אלי' למה אתה מאריך בתפלה?, והביא מהמדרש (שמות רבה כא, ה), שכן היה ביציאתן ממצרים שהיה הקב"ה מתאוה לתפלתם, וקאמר רבי יהושע בן לוי משל לבת מלך, והצילה מלך אחר מלסטים ולימים בקשה

והרי הורע כח מזלו של משה במים לכך אמר לו שישעו אל המים, וכו' עכ"ד, ואפשר כונתו רגע אחר התפלה, ועיין.

כבר במחשבה להתפלל נענה רק שהשי"ת נהנה ומתאוה לשמוע תפלת הצדיק

עוד מצינו לרבו של החתם סופר שכתב ב'פנים יפות' (יד, יב, ד"ה מה טוב), אחר שהביא מהאונקלוס בביאור מה תצעק אלי שכתב 'קבילת צלותיך' שכבר נתקבלה תפלתו, כתב: "כשמכין האדם את לבו להתפלל כבר גלוי לפני הקב"ה ומחשב המחשבה למעשה כמו שאמר הכתוב (תהלים י, יז) תכין לבם תקשיב אזנך, אלא שאמרו חז"ל שעיקר השבח הוא שיתפלל ואח"כ יושיע לו הקב"ה, כמו שאמרו חז"ל במסכת תענית (כה): שאמרו משיב הרוח ונשיב זיקא, והוא סימן שהקב"ה מתאוה לתפלתו של צדיקים, והיינו דקאמר (ישעיה סה, כד) 'טרם יקרא ואני אענה' שכבר ענה אותם קודם הקריאה, אלא שרצון הקב"ה שידברו עוד ענין תפלתם מפני שנהנה ומתאוה לשמוע תפלתם" ועוד הטעים זה. ועיין ערובין נד. דריש על זכה, בלבו כבר נענה.

בעת התפלה ממש השי"ת נותן לו בקשתו

והגרד"ש איבישיץ זצ"ל (בעל ה'לבושי שרד'), כתב בספרו ערבי נחל (ר"פ וארא), בביאור קרא דישעיה ל, יט 'חננו' יחנך לקול זעקך כשמעתו ענך' כשמעתו דייקא, לא קודם התפלה ולא אחריה, ר"ל בעת התפלה עצמה ממש, וזהו השלם בתכלית השלימות לפני השי"ת נותן לו בקשתו כשאמר משיב הרוח נשיב זיקא עכ"ד, ואפשר חילוק בין תפלה תמידית לתפלה בעת צרה או לא כל הזמנים שווים, וכו'. ועיין.

הרב יעקב ישראל לזין כולל בית הלל

ערובי תבשילין

ידון במקורו גדרו ותועלתו והמצב שהיה לפניו

א. אסמכתא לערובי תבשילין מן התורה
"ויאמר אלהים הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו ואת כל העדף הניחו לכם למשמרת עד הבקר" (בשלח טז כג).

ותניא עלה בביצה (טו): "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו מכאן אמר ר' אלעזר [אליעזר²⁸] אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה."

ב. ב' הטעמים לערוב תבשילין, אם כדי שישאר לו אוכל לשבת, אם לחזק איסור עשיית מלאכה ביו"ט לחול מק"ו ובפשוטו אף הוא מסכים עכ"פ לאחד מב' הטעמים שאמרו האמוראים בסוגיא דביצה שם.

אם טעמו לכבוד שבת, - כקרא דמייתי דשמואל והטעם דרבה עליו, "דא"ק זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ ח), זכרהו מאחר שבא להשכיחו, מאי טעמא, אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט [ואינו מכלה את הכל ליו"ט, רש"י²⁹] - דבר שלא יספיק אם יעשהו ביו"ט גופא [לפני סעודת יו"ט] כשעוד יש כאן זכירת שבת לברור מנותיו], - "גזירה שמא יפשע [ישכח ולא יערב משום דטרוד]".

או אם לא לכבוד שבת תקנוהו אלא לכבוד יו"ט [רש"י], - כרב אשי "כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול".

אם כשמואל ורבא, להעמיד שרק מביא לזה אסמכתא ממקום אחר, - בשונה משמואל לא אל עצם תועלתו [לזכרו במקום שבא להשכיחו], - אלא אל המציאות שסו"ס צריך בו ערוב.

הביאור בזה שהצרה באה לשמוע קול תפלתם ולא להצר ח"ו הערה על מהר"ל מהא דבהתפלל משיב הרוח, נשבה הרוח מיד ויש להקשות ע"ז מבבא מציעא (סוף דף פה), דרבי מינה לרבי חייה ובניו לחזנים בעת תענית על גשמים וכשהזכירו שבח השי"ת שהוא 'משיב הרוח' נשבה הרוח, וכשהזכירו 'מוריד הגשם' החל לרדת גשם וכשבא לומר מחיה המתים רעש העולם ('אפשר שזהו התחלת התחייה'. מהרש"א) עד שטרדם אליהו הנביא" חזינן דמיד בעת המלים מתקבלת התפלה, אף קודם סיום התפלה?, והכי אשכחן בתענית כד. כמה עובדי כשאמרו משיב הרוח נשבה רוח וכו', ועוד אמר שם שמואל הקטן (בסוף דף כה) דהכי שבחן של צבור שתפלתן מתקבלת מיד אחר האמירה, ולא בגמר התפלה, ואפשר דיש לחלק דכשמתפלל על הרבה דברים בגמר כל נושא עולה התפלה, אבל במארץ על נושא אחד זמן רב עלה קאמר מהר"ל זצ"ל דרק בסיומו התפלה עולה.

מדוע נושעו בעת ששבחו במשיב הרוח הרי לא בקשו כלל, וביאור בזה

עוד נראה בזה דשם כלל לא הוי שאלת גשם דהרי כבר בהזכרה נושעו, והרי הזכרה הוי רק ריצוי דשאלה ואינה בקשה ממש, וע"כ כשרק הזכיר נושעו הואיל וחשבו ורצו בגשם כבר פעלו דבריהם, וכן ראיתי בקרן אורה בתענית סוף דף כה, דביאר בטעם דשבחן של צבור שנענו כבר שאמרו 'משיב הרוח' וז"ל "קודם כל תפלה ובקשת רחמים, צריך לסדר תחלה שבחו של מקום ברוך הוא, והשבח הגדול כאשר יענו בשעת הזכרת שבחו יתברך קודם ריבוי התחנונים, וזהו שנאמר 'עוד הם מדברים' לפני ומספרים גבורותי אני שומע", וכן ביאר השפת אמת (ליקוטים סו"פ בשלח ד"ה שם, מה תצעק) "וכשאדם זוכה נענה תיכף בסידור שבחו של מקום", והביא מרבי חייה ובניו, (הביאו גם בנו באמרי אמת תולדות ד"ה ויעתר), ולהכי נענו מיד, אבל בתפלת משה רצה ה' בתפלתו, שמתאוה לתפלתו של צדיקים (ע"ש בתענית, ובמדרש דלעיל), ולהכי הוצרך להפסיקו.

דברי הגר"מ פינשטיין זצ"ל שתכף תפלתו מתקבלת

אכן הגאון רבי משה פינשטיין זצ"ל (אגרות משה א"ח ה, כד, ח), הוליד מכח הגמרא בתענית הנזכרת דמסתבר שהתפלה של אדם כשמתקבלת להשי"ת תיכף באמירתו אף כשעדיין לא גמר כל תפלתו ואף רק בהתחלתו כהא דרבי חייה ובניו, ומשום זה נקט דבשכח לומר 'יהיו לרצון' בסיום תפלתו, אינו מעכב בדיעבד, הואיל תפלתו היתה כראוי, ולא מתבטלת בשביל ששכח יהיו לרצון אחר שהיתה הגונה ומקובלת, עכ"ד, וצ"ל שלמד כחילוק ראשון, ולשונו 'תיכף באמירתו' אפשר לאו דוקא אלא בסיום אמירתו.

ביאור ע"פ המהר"ל מדוע כשאמרו 'מחיה מתים' בתחילת הברכה לא רגש עלמא

והנה התוספות והראשונים בב"מ שם הקשו מדוע רק כשבא לחתום מחיה המתים רגש עלמא ולא מיד בתחילת הברכה, אכן למהר"ל מפרגא זצ"ל יש ליישב בפשיטות הואיל ונזכר משבח זה בסיום הברכה טרם כלתה תפלתו, והוי כבקשה שלא נסתיימה שאינה משפיעה עדיין, ויש לעיין מהראשונים שלא יישבו כן בפשיטות אי לא סבירא להו כמהר"ל בזה.

דברי החתם סופר שנענה ברגע התפלה

ומצינו להחתם סופר זצ"ל בתורת משה בפרשה [סו.], דנראה דלא שמיעא ליה מדברי מהר"ל הללו, שביאר בזה"ל: מה תצעק אלי. כי מדרך הצדיקים שיהיה נענים ברגע בתפלה, כדהובא בגמרא גבי רבי חייה וכו' והכא א"א לעשות רצונו מיד כי חפץ הקב"ה להמשיכם לים משני טעמים א, מדה כנגד מדה שדנום במים ב, שידעו שלא בכח משה הוא אלא מאת השם היתה זאת

28 [כמו שלבאור גרסו בה התוס' (יז: ד"ה אמר), מזה שתלו הדבר להלכה שם בהיות ר' אליעזר שמותי, - דהיינו שהבינו שהוא ר' אליעזר ולא ר' אלעזר].

29 [כבר נתקשה הריטב"א (טו: ד"ה אמר) מה בא רבא להוסיף עליו, - לפי מהלך זה היוצא ברש"י דאף בשמואל גופיה מבואר להדיא כרבא. ע"ז כתב דבא לומר "מה טעם לזכר זה, ומה ראו לעשות לו זכר ע"י עירוב זה ומה הזכר שיש בזה", ע"ז פירש "כי בזה יהיה סיבה שיבחר מנה לשבת יפה"].

דגורו ביה גזירה שמא יאמרו אופין מי"ט אף לחול³², וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכרא".

ה. הנפק"מ ביניהם אם ליאסר הבישול אף למי שעשה ערוב תבשילין במקום שלא שייך בו 'הואיל'
לבלוט הנפק"מ ביניהם, בכל היכא דלא שייך לומר טעמא ד'הואיל', - כמו בבישול סמוך לשקיעת החמה³³ של סוף היו"ט, - או בדבר שלא שכיח כלל שיצטרך לו ביו"ט³⁴, - או בדבר שלא יאכלוהו בפועל ביו"ט מאיזה טעם שיהיה³⁵.

שאז לרבה דכל ההיתר הראשוני בעשיית מלאכה מיו"ט לשבת בנוי על 'הואיל', ישאר בהם איסור זה, אף אחרי שיעשה ערוב תבשילין, וכמש"כ להדיא דערוב תבשילין לא יעזור לבטל איסור זה.

בעוד לרב חסדא דלא מטעמא ד'הואיל' הוא דאין איסור עשיית מלאכה מיו"ט לשבת, אלא דכבר מעיקרא אין איסור עשיית צרכים של שבת ביו"ט, ורק מטעם הגזירות הנ"ל הוא דהיה צריך לאוסרו וגם אז רק עד שיעשה ערוב תבשילין, - ככל שיעשה ערוב תבשילין יהיה מותר אף בכה"ג דלא שייך בהם 'הואיל'³⁶.

ו. יבאר בטעמא דרב חסדא דמצד היות היו"ט חלק מימי המעשה שיוחדו להכנה לשבת הותרו בו המלאכות לצורך שבת

ובביאור שיטת רב חסדא דליכא כלל איסור עשיית מלאכה מיו"ט לשבת, - לכאורה היה ניתן לומר דכיון דכל ששת ימי המעשה הוגדרו כהכנה לשבת, להתחיל בהם במלאכות השבת כבר מתחילתם אף לב"ה (טז)³⁷.

או אם כרב אשי, אשר לא יוכל להשתמש באסמכתא דשמואל, שהיא להדיא לכבוד שבת³⁰.

ג. דהרי דלולי טעמים אלו, לא היה איסור כבר מצד עצם עשיית המלאכה ביו"ט שלא ליו"ט כ"א רק לשבת שאחריו
ועכ"פ מבואר דלכו"ע אין עניינו מעיקר הדין ומדאורייתא, כ"א רק מצד גזירה ואסמכתא, - ורק נחלקו בטעם ומקור האסמכתא, - ואף לרב אשי שסו"ס כן הניח האיסור בעצם העשייה מיו"ט לשבת, הינה רק גזירה אטו יו"ט לחול, ולא מצד היא גופא.

באופן היוצא לכאורה מוסכם לכו"ע מזה, דמצד עצם עשיית מלאכה ביו"ט שלא לצורך יו"ט גופיה, כ"א לצורך השבת שאחריו, אין שום סיבה לאוסרו, - ורק מצד טעמי הגזירות הללו, הוא די ש לאוסרו, וגם אז רק עד שיעשה ערוב תבשילין.

ד. פלוגתא דרבה ורב חסדא בהיתר עשיית מלאכות מיו"ט לשבת, אם מצד הואיל או דכלל לא נאסר

דבר שמתבאר בפסחים (מו): כפלוגתא בין רבה לרב חסדא, - אם הוא מצד דאמרינן "הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה"³¹, כדס"ל לרבה כבר בכל אופה מיו"ט לחול לפוטרו מן המלקות, - כשבלא"ה אם אכתי היה אסור מדאורייתא [מלבד מה שלא היה צורך לגזירה דערוב תבשילין כדי לאוסרו, עוד] לא היה התיקון של ערוב תבשילין יכול להתיר איסורא דאורייתא.

או אם כבר מעיקרא אין כלל איסור בעשיית מלאכה מיו"ט לשבת, גם בלי הסכמה לדינא ד'הואיל' [לצאת הנפק"מ בו רק במיו"ט שם אכן נאסר], מצד מה ד"צורכי שבת נעשין ביו"ט", - וכדבריו שם, "מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביו"ט, ורבנן הוא

30 [עכ"פ לפי הפשטות בשמואל דענינו שלא ישכח השבת במקום שבה היו"ט להשיחו, להיות דווקא כטעמא דרבא. וכמו שאכן פרש"י, "כשבא יו"ט בער"ש, קרוב שבת להשתכח מחמת יו"ט, שמרבה בסעודת היום ואינו מניח לשבת כדי כבודו, והזהיר הכתוב לזכרו, וכשמערב ערובי תבשילין נמצא שזכרו, שהרי אינו עושה אלא מחמת שבת", - ואף דייק להדיא הרא"ה (טו: ד"ה אכלו) דבריו "וא"כ אתיא הא כרבה דאמר כדי שיברור מנה יפה לשבת", - ועד"ז גם בר"ר מלוניל והמאירי.

אולם אם כנאפשר לפרש שברא"ה (טו: ד"ה אכלו) ד"בא להשיחו שא"א לבשל ביו"ט לצורכו, וכיון דכן עשה לו זכירה שיהא אפ' לבשל או שיהא לו סעודה בשבת כדי שלא יתענה", - ועד"ז ביש מפרשים שברייטב"א (טו: ד"ה אמר) ד"כיון שאסור לבשל מיו"ט לשבת הרי השבת נשכח שאין מכינין לו שום עונג, עשה לו דבר שתוכל להכין בו" [יעו"ש היטב בהמשך דבריו], - הרי ודאי יהיה ניתן להעמיד את האסמכתא הזאת של שמואל אף כרב אשי. אבל אם כתלמידי הרשב"א (טו: ד"ה זכרהו) דמחמת ה"שבת הסמוך לו כו' אדם שוכחו ליו"ט וע"י הערוב יזכרו ויברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט כו' דכיון שרואה שהוא חשוב כ"כ שאין לבשל ממנו לשבת אף הוא יברור לו מנה יפה", - אף דמחד המשיך לכת לפרשו ממש על יו"ט, - מ"מ מאידך הרי מדבריהם דהשבת בא להחשיב את היו"ט לענין ריבוי האוכל בו הרי שלא לענין חומרתו כלפי חול הוא.

אא"כ נימא בכונת תלמידי הרשב"א דלא כתבו חלק זה כ"א כלפי רבא, בעוד כלפי רב אשי יפרשו דמחמת השבת הסמוך לו דחמיר ממנו יבואו להקל ביו"ט להתיר ממנו לחול].

31 [כלשון הש"ס בפסחים שם, "איתמר האופה מיו"ט לחול, רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה, - רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה, - רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל".

ושם, "א"ל רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל, היאך אופין מיום טוב לשבת, - א"ל משום עירובי תבשילין", - ע"ז מקשי ליה רבה "ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא", וכו'.

וכן חזרו על"ז התוס' בביצה (ב: ד"ה והיה) "אך תימה הואיל והכנה דאורייתא היאך אופין ומבשילין מיו"ט לשבת, - וב"ת ע"י ערובי תבשילין וכי אתי תקנתא דרבנן וליעקר הכנה דאורייתא, ונראה ליישב דרבה גופיה אדיל לטעמיה דאית ליה הואיל ואי מקלעי אורחין חזי ליה, השתא נמי חזי ליה", - כשבטעם יל"ע מה באו לחדש באומרים 'ונראה ליישב', כשכמו שהעתיקנו מפסחים כבר רבה בעצמו נימק כן להדיא].

32 [אם נמצא לומר דמה דנקט רב חסדא בדרך תירוץ דווקא האי טעמא דערוב תבשילין דהבאנו לעיל מרב אשי, ולא הטעם הראשון הנ"ל משמואל ורבא, - היינו בדווקא לומר דס"ל דווקא כהאי טעמא דרב אשי ודלא כטעם דשמואל ורבא שם, - ואף לתלות הדבר מצד עצם מחלוקתו במה דלא ס"ל 'הואיל'.

לומר דאף רבה ס"ל מנגד בהכרח דלא כטעם דרב אשי, - יצא דאף ר' אליעזר דברייתא דלעיל [בו הסתפקנו אם כטעמיה דשמואל ורבה ס"ל או אם כטעמיה דרב אשי ס"ל], - יהיה בהכרח דלא כרב אשי.

מצד מה דלכאורה מחלוקתם זה דרבה ורב חסדא, אי אמרינן 'הואיל' או לא, נסוב על מחלוקת התנאים דלעיל מיניה [כמו שקצת נשמע גם בתוס' שם (סוד"ה הואיל)], דקמפלגי בהואיל אחר אי אמרינן ליה אם לא, "דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל", - ואם ס"ל אכן כרבה, ורבה פליג על רב חסדא ולא ס"ל כטעמיה דרב אשי, הרי דגם ר' אליעזר].

33 [במש"כ התוס' בפסחים שם (מו: ד"ה הואיל) "שהקשה ריב"א דשמעינן ליה לרבה דאית ליה הכנה בריש מסכת ביצה (ב: ובעירובין (לח:)) דאמר אין יו"ט מכין לשבת, אי אמרת הואיל היכא משכחת לה דאין יו"ט מכין לשבת, והשתא משכחת לה סמוך לשקיעת החמה כדפרישית"].

34 [במש"כ התוס' בפסחים שם (ד"ה הואיל) "וא"ת אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת, הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, - וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל"].

35 [ע"ד שכתב הגרעק"א (תשובה סי' ח) כפי שהביאו האפיקי ים (ח"ב סי' טו) בנידון אי שייך הואיל בשחיטת טריפה דרבנן ביו"ט מצד מה דמן התורה היא כשרה, - דהביא ממנו "דכיון דידעינן בודאי אורחים לא יאכלו מזה, יהיה מאיזה טעם שיהיה, ממילא לא היו אוכ"כ, אף אם בעלמא אין דרבנן גורם לשוויא דאורייתא".

דבר שיתן להכניס אולי גם הכנת מאכלי חלב בסוף היו"ט כשכולם תוך שש שעות מאכילת בשר, אף דמדאורייתא אין איסור בכך, וגם אינו איסור בעצם האוכל. או על דרך זה 'געבראכט', למנהג הקדמון אצל הרבה מהחסידיים לאכול שרויה רק ביו"ט שני של גלויות של שביעי של פסח, שאם יחול בשבת, והכינו כבר ביו"ט של שביעי של פסח שבער"ש, כשעוד נוהגים בו איסור גמור במקומם, לא יהיה שייך לומר ע"ז 'הואיל', ליאסר אף אם המכין במקרה לא נוהג בו איסור, כיון דכל אורחים שיוכלו להיזדמן לו יהיו רק מהסביבה שם שנוהגים בו איסור].

36 [וע"י פרי מגדים (פתיחה להל' וי"ט אות יז) ואפיקי ים (סימן ד ענף ג ד"ה והשתא דאתאן עלה)].

37 [כד"תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימי היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים, שנא' (תהילים סח כ) 'ברוך ה' יום יום', - תנ"ה ב"ש אומרים מחד שביך לשבתך וכו' אומרים ברוך ה' יום יום"'.]

דלכאורה פשוט דאף להלל הזקן צריך להתחיל בהכנה כבר מתחילת ששת ימי המעשה, רק דהביטחון שלהם שבודאי יוכלו לעשות הכל בסוף השבוע, מסירה מהם את הצורך בכך.

הוא, מה זה שמו עירוב אף זה שמו עירוב, ואינו כן, אלא שהוא מערב צרכי שבת עם צרכי יו"ט לעשותם יחד", - באופן שיש להבינו אם עניינו מצד עירוב הצרכים או מצד עירוב הימים⁴⁰.

אולם בריטב"א בשטמ"ק [וכע"ז בעבוה"ק להרשב"א (ריש שער ד)], - להדיא "דנקרא עירוב מפני שהוא כמערב יו"ט לשבת לעשותם כיום אחד וקדושה אחת לענין ביטול כאילו מה שמכין לשבת הוא ליו"ט".

יא. יישב דבריהם עם לשונו של רב חסדא בפסחים דחזינן בו לשון היכר

רק דיל"ע לדבריהם מצד מה דחזינן להדיא ברב חסדא בש"ס בפסחים (מו: כהרמב"ם דמצד היכר הוא, כלשונו שם, "וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכרא".

דבר שיש לפרשו, - או דההיכר הוא הגורם לבטל ההפרדה ביניהם, דנוצרה מחמת הגזירה, להחזיר על ידו את מעורבותם כמעיקרא, - להימצא שתייהם קיימים גם יחד.

או להיפך דאחרי שאסרו והפרידו בפן השווה שהיה בין יו"ט לשבת, חוזר הערוב תבשילין לערבם כיון אחד, - ורק שתועלת תקנתם לגזור לאסור דבר שמיד תקנוהו בתקנת הערוב, היא כדי שעל ידי זה יהיה היכר בדבר.

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

האם ישנו איסור ריבית בקניית מוצר בתשלומים

הנה התפרסם בזמן האחרון בקרב ציבור החרדים לדבר ה', לעורר על איסור ריבית בקניית חפץ [ומצוי כיום במוצרי חשמל] הניתנים בשלושים וששה תשלומים אשר בחוזה החברה כתוב שהמוצר נשאר בבעלות המוכר עד לאחר התשלום האחרון. ולכן יש לברר תחילה אם יש ברשותם היתר עיסקא כהלכה.

ולפום ריהטא כוונת הרב המפרסם לאסור זאת משום איסור פסיקה, והיינו בכל מקח וממכר אשר המקח של החפץ עצמו קורה הרבה זמן לאחר נתינת המעות, חשו חכמים שמא יתייקר המקח בזמן נתינת החפץ, ובכל זאת נותנו המוכר בחפץ לב משום קדימת המעות של הלוקח, ונמצא הדבר דומה לריבית אשר נתן לו מעות מוקדם ומשום הנאה זו המוכר כביכול הוסיף לו שוויות יתירה בנתינת החפץ, ואמנם אינו מדאורייתא משום דהוא דרך מקח וממכר ולא דרך הלוואה, כן מבואר בסוגיות בפרק איהו נשך, ובפוסקים (טוש"ע י"ד סי' קע"ג וסי' קע"ה).

וא"כ לכאורה ה"ה בנידון דידן אשר המקח לא באמת קורה בזמן נתינת המעות אלא לאחר גמר כל התשלומים [ל"ז חודשים], ולכן דומה הדבר לאיסור פסיקה הנזכר בש"ס ובפוסקים הנ"ל.

ואמנם משום זאת אינו אסור כלל, דהא מבואר בגמ' ובפוסקים [מתני' ע"ב ב' ובכ"מ, ובשו"ע סי' קע"ה ס"ד] דישנו היתרא בכל פסיקה של 'יש לו' והיינו דבכל איסור פסיקה אם למוכר יש לו ביכולתו ליתן את החפץ הנמכר [אפילו דאינו ממש הנמכר אלא דומה לו] ראו חז"ל זאת כאילו נסתיים המקח עתה ולא חשו עוד לאיסור פסיקה וע"כ אפילו באם באמת יתן המוכר ללוקח את החפץ לאחר הרבה זמן מ"מ מותר משום דבזמן פסיקת המכר היה ביכולת המוכר להעמיד ללוקח את החפץ הרצוי. וא"כ הרי בדין הוא כ"ש דשרי משום זה דהא באמת נותן

כשבכלל זה יש מקום לומר דאף אם יחול בהם יו"ט לא ישתנה דין אותו יום, - דעד כמה שגם הוא יחשב כחול כלפי שבת [כמו שלא משנים לומר את חמשת ימי המעשה הבאים לקראתנו, לכאורה מחמת ההתייחסות אליו כחול כלפי שבת].

יהיה מקום להחשיב אף עשיות אלו שלצורך שבת כחלק מצרכי היום של היו"ט³⁸.

ז. יבאר דאעפ"כ דווקא בהיותו צמוד לשבת מצד מה דא"א אז לעשות ההכנה באופן אחר

ומה שבכל זאת לא התרנו ההכנה ממנו לשבת אף ביו"ט שחל בתחילת השבוע, אלא רק ביו"ט הסמוך לשבת.

אינו מצד אי היותו בכלל ימי ההכנה לשבת, - אלא הוא מצד מה דעד כמה דסו"ס אין ההכנה לשבת תופסת בפועל את כל הששת ימי המעשה בשלמותם, אלא תמיד יש את האפשרות להקדים או לאחר ולהשאיר יום או יותר ללא הכנה כלל, - א"כ גם כשיחול באחד מן הימים יו"ט, לא יהיה סיבה לעשות את ההכנות לשבת דווקא באותו יום.

אבל בהיכא שיחול היו"ט בער"ש, שאז אין אפשרות להכין מבערב יו"ט, דבזמן רב כזה בודאי יתקלקל חלק גדול מן האוכל, - אזי לא יהיה מנוס מלהשתמש בעיקר דינו אף ביום היו"ט כהכנה לשבת.

ורק יהיה אולי נפק"מ בו, - לכל אוכל שלא יספיק להתקלקל מבערב יו"ט עד שבת, - [כל עוד לא נימא דכיון דהתירו בו לעיקר המלאכות התירו בו הכל].

ח. רש"י בטעם רב חסדא

אולם רש"י בפסחים (מו: ד"ה מדאורייתא) כתב מצד מה שהוא כלול בקרא ד"אך אשר יאכל לכל נפש, ושבת ויו"ט חדא קדושה היא, דתרוייהו שבת איקרו, וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר".

[כשלבדריו ניתן לומר דאף להיפך במשבת ליו"ט, ברעיון היה מותר להכין במלאכות שהותרו לעשות בשבת, רק דאין מלאכות כאלו, - ואם מצד הזמנה והכנה דחשיבא כעין מלאכה³⁹, הא זה שיטת רבה, ורב חסדא שפיר יוכל לחלוק עליו, ולא להתייחס אל עצם ההזמנה וההכנה כעין מלאכה לאוסרו].

ט. דעת הרמב"ם בגדר הערוב תבשילין דמצד ההיכר שע"י הערוב הסירו תקנתם

והנה שיטת הרמב"ם (פ"ו מיו"ט ה"ב) "ולמה נקרא שמו עירוב, שכשם שהעירוב שעושים בחצרות ומבואות מערב שבת משום הכר כדי שלא יעלה על דעתם שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת, כך זה התבשיל משום הכר וזכרון כדי שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביום טוב מה שאינו נאכל בו ביום, ולפיכך נקרא תבשיל זה עירובי תבשילין".

דהיינו בפשיטות בדבריו, - דכיון דכל תקנתם היה לצורך ההיכר ככל שיש היכר גם בלא האיסור שבתקנתם ע"י העירוב גופא, שוב מחמת ההיכר הזה הסירו תקנתם.

י. דעת הראב"ד והריטב"א דע"י עירוב הימים הרי הוא כמי שהכין ליו"ט

ובהשגות כתב הראב"ד ז"ל "הטעם הזה לנערים כי הוא שאול מערובי חצירות, כלומר זה משום היכר הוא וזה משום היכר

וכפי ש"ל להציל את רש"י עה"ת במה דפירש בקרא דזכור (יתרו כ ח) תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נדדמן לו חלק יפה יהא מזמינו לשבת, משאלת הרמב"ן עליו, ע"י העמדה בכונתו דאף ב"ה מודי בזה, - וביותר לפמש"כ הדרכי משה (ר"נ סק"א) וע"ע במשנ"ב שם (סק"ב).

38 [אולם לנסח בזה ללא כל אריכות זו, רק מצד מה דמצטער הוא בכך שלא יהיה לו מה לאכול מחר, - ע"ד שכתבו חלק מן הראשונים, בהקרבה למזבח דבראות שולחן גבוה ריקם, מצטער האדם עד כדי החשבת הבאת הקרבן לשמחת יו"ט ממש, לכה"פ במה שנוגע אל הכנסתה בכלל דינא דמתוך.

הנה מלבד מה שנמצאו א"כ תולים הדבר בפלוגתא בין הראשונים בהבנה שם, - עוד יש לחלק בה טובא, דהתם שמחתו מצד היות המזבח מלא כבר ביו"ט גופא, אבל כאן שמחתו על האוכל של מחר, ובזה אדרבה יש לראות כאילו כל מלאכתו עשויה כמו דאמרין גבי שבת, - ומהכ"ל להתיר לו בגין זה.

ובפרט דא"כ היה צריך להתיר אף בכל צורך חשוב של מחר שיביאנו לידי דאגה, או עכ"פ בסעודת נשואין ומילה וכד' שיש בהם גם מצוה].

39 [כמבואר ברש"י בביצה (ב:) בחילוקו בין הזמנה לצורך יו"ט להכנה לצורך חול, דכיון דהכנה לצורך חול אין לה משמעות אין כל איסור בה, בעוד לכאורה פשוט דאף הוא מודה דבהכנה שיש בה מלאכה ממש, כבר עצם המלאכה היא הנחשבת למלאכה לאוסרה [ונאף כך מדוייק מזה שדאג להכניס בתוך דבריו דבר דאיתכן משמים].

- ולא בא כ"א לומר דאף בהעדר מלאכה ממש בפועל, אכתי מצד ההזמנה של ההכנה גרידא יש לאוסרה במקום שיש בה משמעות [ועי' תוס' רי"ד וריא"ז].

והעולה מהנ"ל, לכאורה אפשר להקל בזה ובפרט שהוא מלתא דרבנן.

הרב מ. אליהו זקס כולל כתר תורה

בנידון אוכלים שהיו תחת המיטה או תחת עגלת קטן

נראה לעמוד בדינא דאוכלים שהיו תחת המיטה או שהיו תחת עגלת קטן, ואי יש מקום להקל בדיעבד בהם, וביסוד ההיתר ומקורו לתת לאחרים שאינם יודעים בהכי.

עיקר הסוגייה מצינו בגמ' פסחים ק"ב. תנא אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליה ונראנ לעמוד בגדר האיסור באוכלין שתחת המיטה ואי יש מה לסמוך להתירים, ועל מה שמכו העולם לתתם לאחרים בלא להודיע להם.

והנה ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יב הלכה ה' כ' ו'לא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמה **יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו**, וכבר עמדו במה שלא הזכיר להא הר"מ להא דאיתא בגמ' דאפי' בכלי ברזל, ועוד עמדו בדבריו מנליה לעיקר טעמיה דשמה יפול בו, דבגמ' פסחים משמע דעיקר טעמא הוא מחמת רוח רעה, ועי' בפר"ח סי' קנו דנשאר בצ"ע בדברי הרמב"ם, אולם בראב"ד שם כ' על דברי הר"מ הללו ו'לא יתן התבשיל תחת המטה. א"א גם זה בירושלמי **ומפרשים משום רוח רעה**, הרי נראה דפליגי הר"מ והראב"ד, דהראב"ד נוקט כהבבלי דמבואר בפסחים דנאסר אפי' בתוך כלי ברזל, ובהכרח טעם האיסור לפי הבבלי הוא משון רוח רעה.

והיה מקום לדון בטעמא דרוח רעה אי נאסר כל מה שתחת המיטה או רק מה שתחת היושן, ויש לעמוד בהאי טעמא דרוח רעה נראה להביא בתורת חיים ב"ב נח. 'אוכלין תחת המטה רוח רעה שריא עליהן וטעם הדבר נראה לפי שהשינה אחד מששים במיתה היא דבשעת שינה נשמתו של אדם הטהורה יוצאת ולהכי רוח מסאבא שריא עליה דאיניש וזה טעם נטילת ידים שחרית **וכשהוא מאהיל בשעת שינה על האוכלין הרי הן כאלו היו באהל המת ושריא עליהן ההוא רוח מסאבא**, ומעתה אי זהו הטעם לכא' ליכא חילוק בין מקום השינה לשאר המקומות שתחת המיטה, [ויש שר"ל דעצם הנתינה תחת המיטה דבר אסור למרות שאינו יושן שם].

והנה יל"ע במיני מאפה אי הם נמי בכלל האיסור דהנה בטור ובשו"ע יו"ד סי' קטז ס"ה כ' **'לא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה**, מפני שרוח רעה שורה עליהם ובפת"ש שם ס"ק ה' כ' 'תבשיל ולא משקים בספר בינת אדם כלל ס' ס"ג כתב בשם הגר"א ז"ל דה"ה **אוכלין חיון כמו צנון** ואם עשה כן יזרקם במקום שלא ימצא אותם אדם והוא ז"ל כתב ע"ז דהאידינא כיון דדשים בה רבים כו' ע"ש עוד והנה מ"ש דה"ה אוכלין חיון באמת הכי משמע בגמרא דב"ב דף נ"ח דאיתא התם מטה של ת"ח כיצד כל שאין תחתיה אלא סנדלים כו' עי' בפירש"י שם. ומ"ש ואם עשה כן כו' עמ"ש בס"ק שלפ"ז בשם שבו"ל, והנה בעיקר דבריו דכ' 'תבשיל' יל"ע אי איירי בתבשיל דווקא ובמה שכ' הפת"ש בשם הגר"א דאף אוכלין חיון, אי אתי לרבות אוכלין חיון דהם נמי בכלל תבשיל למרות שלא נתבשלו, או דלא הוסיף הגר"א אלא אוכלין חיון אבל מיני מאפה אינם בכלל, ובפרט דהיה מקום לדייק כן מריש ההל' דכ' 'ושלא ליתן ככר לחם תחת בית השחי ושלל ליתן תבשיל תחת המטה', דפתח בכך ואחר זאת כ' דיני תבשיל, אולם לא מצינו באחרונים שעמדו בעניין זה, ולכא' נראה דהא ודאי דמאפים הם בכלל תבשיל, וחי' הפת"ש בגר"א הוא דאף שלא נתבשל כלל.

והנה בעיקר האיסור המובא בר"מ בטור ובשו"ע היינו איסור לתת ולא איירו בדין המאכל היכא דנתן, ונראה להביא שי' המקלים דבפת"ש שם סק"ד מייתי לדברי השבו"ל דס"ל דהאי דינא הוא דין לכתחילה אולם בדיעבד אינו אוסר האוכלים וז"ל השבו"ל ח"ב סימן קה דכ' 'תשובה בדבר אוכלין ומשקין שנותן תחת המטה אם אסורין בדיעבד **נ"ל פשוט דאין כאן חשש**

המוכר ללוקח את החפץ הרצוי ואין לך היתר ד"ש לו גדול מזה, [ואף אם ימצא הלמדן איזה חילוק עיקש, מ"מ הרי דבכלל מאתיים מנה ובאמת למוכר היה לו את החפץ בשעת הפסיקה].

ואולי כוונת הרב המפרסם היה לאסור משום צד אחד בריבית, והיינו דבגמ' באיזהו נשך (ס"ה ב') איתא למחלוקת ר' יהודה וחכמים דלר"י צד אחד בריבית מותר ולחכמים אסור, והיינו בכגון דישנו אפשרות ללוקח אפשרות בהמשך הזמן אם ירצה לבטל את המקח וא"כ למפרע התברר דהמעות ביד המוכר היו הלואה ולבינתיים הרי הלוקח נהנה מאכילת הפירות וזו מתפרש כריבית משום החזקת המעות ביד המוכר. והא קיימ"ל כחכמים דצד אחד בריבית אסור, [ואיפלגו רבוותא אם הוי איסור מהתורה אפילו באם נמצא הדבר דהיה הלואה ולא מכר, דלרוב הראשונים הוי ריבית קצוצה, ויש מן הראשונים דסברו דהוא אבק ריבית (הו"ד בב"י סי' קע"ד), ומ"מ מבואר בדרכ"מ בשם הריב"ש ובש"ך (קע"ה ס"ק כ"ט) דעד דלא הוברר דהיה הלואה הוא איסור מדרבנן, ועי' בתוס' (ב"מ ס"ג א' ד"ה 'צד אחד בריבית מותר') דכתבו דצד אחד בריבית היינו במקום דבידו של לוח או מלוה להפוך את המקח להלואה. וא"כ לכאורה ה"ה בנידון דידן דהלא אפשר ללוה לא לשלם את התשלום האחרון וא"כ נמצא המקח בטל מצידו וא"כ נמצאו המעות הלואה ביד המוכר דבסופו של יום חוזרים ללוקח, והרי הלוקח אוכל פירות בעצם השימוש של החפץ לבינתיים.

ואמנם גם משום הא לא נראה איסור בעליל, דהא דהלוקח יכול לא לעמוד בתשלום האחרון ולהפוך את המקח להלואה, אינו באמת נכון דהא אם לא ישלם את התשלום האחרון ודאי דהמוכר יחייבו על פי חוק לשלם הכל, ולא יתן באמת ללוקח לא לשלם מרצונו את התשלום האחרון דנימא דמשום כן הלוקח יכול להפוך למלוה. וכל מה דנכתב בחוזה דהחפץ עומד ברשות המוכר עד לסוף התשלום האחרון, הוא לחיזוק כוחו של המוכר לבל יבא הלוקח באיזה עלילה ויטען דאינו רוצה עוד לשלם את התשלומים הנוותרים לחפץ והרי החפץ נקנה ללוקח מכבר, על כן חיזוק עמדת המוכר דגם החפץ לא ינתן לרשות הלוקח כל עוד לא שילם הכל. ועכ"פ ודאי דאין ברשות הלוקח לא לעמוד בתשלום האחרון על פי חוק מרצונו, וא"כ אי"ז בגדר של צד אחד בריבית, דהא סוכ"ס הוי מכר מכל צדדיו.

ולחוש שמה המוכר מרצונו יבטל את המקח, במקום שימצא איזה רוח למוכר בגלל ביטול העסקה, הא ודאי שפיר דמי דהא המוכר לוח הוא, וקיימ"ל (ב"מ ס"ה ב') דלוה אוכל פירות ושפיר דמי.

ואפשר דחשש משום פסיקה ואפילו דיש היתר ד"ש לו וכנ"ל, מ"מ כאן אפשר דאסור משום דהלוקח דהוא המלוה אוכל פירות בעצם שימוש בחפץ עד גמר העסקה, דאפשר דכל מה דהתירו חז"ל ביש לו וביציאת שער היינו רק משום חשש היוקר של החפץ ועל כן אמרו דאם יש לו חזוין דכאילו המקח נגמר מיד וכאילו ברשות הלוקח התייקר החפץ, ואמנם באם הלוקח יהנה בטובת הנאה אחרת זולת יוקר החפץ אפשר דבזה עדיין איכא לתא דריבית.

ומצאתי בנתיבות שלום (להגר"ש גלבר שליט"א) [בפתיחה לסימן קע"ה] דאיירי בזה, והביא דמבואר בריטב"א בשם הראב"ד דשרי בפסיקה להנות מהמוכר אפי' בהנאה אחרת חוץ מהיוקר, [אלא דהריטב"א איירי לענין טובת הנאה של קבלת אחריות החפץ, ולכאורה ה"ה בדין דהוא הנאת פירות מהחפץ הנקנה, (ועדיין אין ממנו ראייה להנאה חיצונית לגמרי)], וכן הביא בהמהר"י הלוי ומהחזו"א (סי' ע"ו סק"א) דבפסיקה ביש לו חזוין כאילו המקח נגמר ותו לא מקרי 'אגר נטר', וא"כ היא מותר אפי' הנאות חיצוניות מהמקח בכל פסיקה בשיש לו. ועי"ש עוד דאמנם מהא דהביא הרע"א בשם התפ"מ (בסי' רע"ג) משמע דבהיתרא דיציאת שער בפסיקה בהוולא לא הותר אפילו הנאות אחרות זולת יוקר החפץ. [ואולם אפשר דבהיתרא דיש לו יודה אף התפ"מ דיהא שרי אפילו בטובת הנאה חיצונית, דהוא היתר עדיף מיציאת שער].

דחזו"א לעצמו החמיר אך לאחרים הקל ואולי נקט כהשבות יעקב והחיי אדם, אולם יתכן סברא אחריתי והוא ע"פ סברת הגר"ח זוננפלד דכל עיקר האיסור הוא דדוקא במי שיועד ומזלזל בעיקר האיסור, אולם הנותן לאחרים שאינם יודעים כלל שהיו האוכלין תחת המיטה אין שייך בהם העניין דרוח רעה [ובפרט לדבריו יהיה מקום להקל במקום שהדברים הונחו תחת המיטה ע"י א' מאנשי הבית].

עוד מצינו היתר מצינו גבי אוכל שתחת עגלת קטן בהערות הגרי"ש אלישיב פסחים קיב דכ' תחת המטה, עניני הסגולות הם לכאורה דוקא כמו שאמרו, וכיון שאמרו תחת המטה בעינין מטה דוקא אבל דוקא אם ישן עליו פעם אחת דכיון שהוא מיועד לשינה וישנו עליו הוי מטה ומעתה ועד עולם, ושורה רוח רעה על אוכלין ומשקין שמניחים תחתיו (ותחת עגלה של תינוק אם עדיין אינו יכול לילך לבד אין בו משום רוח רעה א"ה, דאי"ז נחשב מטה אלא כלי לטלטולו או מכיון שפטור מנט"י ולכך אין רוח רעה בתינוק כזה והכי מסתבר טפי וצ"ב), וכן איתא במנחת יצחק (ח"ד סי' קיז) שיש להקל בהכי, אולם ע"י בתשובות והנהגות כרך א סימן ט דכ' גבי עגלת קטן מ"מ תלוי מי השואל ובפרט במילי דסכנה לנפש, וראוי לומר לו שבעל נפש יחמיר על עצמו.

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

גדרי טומאת נדה (ג)

עוד בגדרי כתמים⁴¹

שיעור כתמים בכגריס

א. במאמר הקודם נת' יסוד ענין כתמים והרגשה, דגדר טומאה נדה אינה בכך שיצא דם בעלמא מן האשה, אלא כל עיקרו שיבוא באופן של ראייה בגופה, דם יהיה זבה בבשרה, שיהא מורגש וניכר בה דהוי אשה השופעת דמים, וזה כל טומאתה בהיותה מקור ומעיין השופע דם⁴², ולא בכך שיש דם שיצא ממנה [וחלוק בזה מטומאת זב שא"צ הרגשה, וטומאתו בכך שיצא ממנו הזיבה, ולשון הזיבה נאמר על הזוב היוצא ולא עליו אשר בשרו זב, ומזה נובעים כל חילוקי הדינים בין זב לנדה וזבה, ונת' בהרחבה בסוף המאמר הקודם, יעו"ש].

וד"ז מחייב שתבוא לפנינו כרואה דם באופן שמיוחס להדיא כבא מבשרה, וניכר כאן נביעת הדמים דידה, ולא כדרך מציאה בעלמא [וחשבונות והסתברויות חיצוניים שממנה נולד לא משנים צורת הדבר, ואכתי כל שבסתמא אינו מתפרש כן להדיא וניתן לומר דאתי ממאכולת וכד', אינו דרך ראייה אלא מציאת דם הוא], וכן שיהא הרגשה בבשרה שזבה היא, ויסוד דינא דשמואל דבעינן הרגשה, ודינא דר"ע דדם ולא כתם, שורשם משותף.

ואף רבנן שטימאו כתמים היינו דהחשיבו לכתם צורת ראייה מסויימת מדרבנן, ולא שביטלו ענין 'דרך ראייה' שהוא יסוד כל גדר טומאת נדה.

ובדברים הבאים יתבאר עוד לפי"ז עיקרי דיני כתמים שמצינו בהם חידושים גדולים. אשר צ"ב מהו שיעור כגריס שנקבע בהו ליתד וגם באופנים מחודשים, ומהו ענין בגדי צבעונין, אשר בהרבה אופנים ההסתברות הברורה שבא הדם ממנה, ואעפ"כ לא חשיב בגדר כתם. ואף בעד מצינו באופנים מסויימים ענין כגריס ואל"ה לא חשיב דרך ראייה. ומאידך מצינו בדברים שלא מקב"ט דמפני כן לא חשיב שמתייחס לאשה ולא הוי ראייה גביה.

נדה נ"ח ב' במתני', "הרגה מאכולת הרי זו תולה בה. עד כמה תולה, רבי חנינא ב"א אומר עד כגריס של פול ואע"פ שלא הרגה". ומבואר בברייתא להלן דלרשב"ג אין תולין אלא בהרגה

איסור בדיעבד רק דבכל אלו מבואר בש"ס ופוסקים דהוא רק אזהרה לכתחלה וכמשמעות בעל העיטור, ועוד ממשך השב"י להוכיח דברי ממה דמצינו ב"ב נח דע"ה רגיל להניח דברים תחת מיטתו ואפ"ה לא אסרו לאכול אצל ע"ה מחמת האי חששא.

ועוד מצינו בחכמת אדם סי' סג שכ' 'אסור ליתן תבשיל או משקין תחת המטה אפילו הם מכוסין שרוח רעה שורה עליהם', והוסיף שם בבית אדם 'ולפי זה משמע דאין חילוק בין אוכלין חייין או מבושלין וכן שמעתי שהגאון החסיד ז"ל צוה בצנן שהניחו תחת המטה לחתוך לחתיכות קטנות ולזרקה כדי שלא ימצאנה אדם ואמנם דבר זה מצוי מאוד בבני הכפרים שמניחים כל הלפתות וביצים תחת המטה ואפשר כיון דדשי בה רבים שומר פתאים ה' וכו' ועוד נראה לי דלפי הנראה לא גרסינן בפסחים אוכלין כלל שהרי הרמב"ם וסמ"ג ורי"ף ורא"ש וראב"ד כולם כתבו דין זה על פי הירושלמי שהביא רי"ף בפרק אין מעמידין תבשילי תותא ערסא וכתב הרמב"ם והסמ"ג הטעם משום שמא יפול בו דבר. וראב"ד כתב מעצמו שהטעם משום רוח רעה שמע מינה דלא גרסינן בגמרא דידן אוכלין'.

וכן מצינו באורחות רבינו (ח"א עמ' שעו) שהחזו"א אמר שאפשר לתת לעניים מאכלים שאין לאוכלם משום רוח רעה כמו אוכלים שהיו תחת המטה, וכו מצינו בס' דרך אמונה פ"ה מהל תרומות בציון ההלכה שם אות יט כ' 'ונראה דפירות שהיו תחת המטה וישנו עליהם אפי' להמחמירים שלא לאוכלם יכול לעשותן תרומה כיון שמעיקר הדין האחרונים מתירין לאכלם ע"י פ"ת יו"ד סי' קט"ז סק"ד ה' ובח"י רעק"א שם וכן ראיתי למרן החזו"א שהתיר להאכילן לאחרים אף שבביתו החמיר שלא לאוכלן'.

ונראה לדון בעוד אופן להתיר, היכא דחד מבני הבית או אפי' אשתו נתנו הדבר השייך מדינא לו תחת המיטה אי גם יאסרו דמצינו בוהנהגות ופסקים (הגרי"ח זוננפלד) הלכות שינת הלילה ה"ד 'המניח אוכלים ומשקים של חבירו תחת המטה בלא דעתו, אין לרוח רעה רשות להתדבק בהם ומותר להשתמש בהם', ועיקר טעמו של דבר הוא מבואר בשו"ת תורת חיים (גרי"ח זוננפלד) סימן כה דכ' 'ובאוכלים תחת המטה כיון שהזהירו ע"ז ואינו חושש לאזהרה בזה ידעו חז"ל שיש רשות לר"ר, לכך החמיר הגר"א וצללה"ה. אבל לענ"ד הוא בדבר שהוא שלו, ואם אחד יקח משל חבירו בלא דעתו ויתנם תחת המטה, מאחר שכנראה הב"ד לא יוכלו לחייבו לשלם דהוי כהזיק שאינו ניכר שוב גם הר"ר אין לו רשות להתדבק בו, והיינו נוקט בדבריו דכל שורש האיסור לעניין רוח רעה הוא משום שעובר על האיסור המוטל עליו, ממילא הרור"ר יכולה להזיקו, אולם כמה דאין לאחר זכות לאסור עליו, שוב ליכא לרור"ר רשות להזיקו, ומעתה לפ"ז יתכן דיהיה היתר נוסף בהכי.

עוד היתר מצינו הובא בילקו"י סי' ד' מייתי עוד טעם להתיר כל כמה דתחת המיטה איכא רצפה מרוצפת וכ"שם 'בס' מזמור לדוד (דף קיא ע"ב), שאין להחמיר אלא כשהיה האוכל מונח תחת המטה בקרקע שתחת המטה ממש, משא"כ בקרקע מרוצפת. וכ"כ בספר יפה ללב ח"ג (סימן קטז סק"ו), דדוקא בקרקע ממש יש להחמיר, אבל אם הקרקע מרוצף באבנים או בקורות ובעצים אין לחוש בדיעבד, כי אין רוח רעה שורה אלא ע"ג קרקע ממש, שהוא אדמת עפר. כדמוכח באו"ח (סימן קפא ס"ב). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מילי דאבות ח"ה (חיו"ד סימן ה' דף רעב ע"ב). ע"ש. וכ"כ בכף החיים (סימן קטז ס"ק מב וס"ק מד). וע"ע בשדי חמד (מע' ל כלל קמא דף סז ע"ב). ובזמנינו רוב ככל הבתים מרוצפים'.

והנה בעיקר סברת החזו"א יש לעי' בטעם שהתיר לאחרים, דבארחות רבינו משמע דענינו הנתניה לעניים ואולי הוא בגדר 'שומר מצווה לא ידע דבר רע', ואילו בדרך אמונה נראה

⁴¹ יש להדגיש בכל הנכתב בעניני נדה וביחוד במאמר זה, דרוב הדברים שיבואו אי"ה, נכתבו בעבר שלא ע"מ להדפיסם כפי שהם, אלא דרך לימוד הסוגיות והשו"ט בהם, וחלקים מהם שלא בעיון ובבדיקת הדברים היטב, ובדאי שלא כמסקנות חתוכות.

⁴² 'הקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה ממקור דמיה' (ויקרא י"ב ז'). וראה במאמר הראשון בענין מקור מקומו טמא, אשר זהו יסוד טומאת הנדה בהיות השפיעה מהמקור חשיב שפיעת האשה, ולכך המקור עצמו חשיב דבר של טומאה אשר הנובע ממנו כדם הנדות דמי גם היכא דאינו דרך ראיית האשה, וזה יסוד מקור מקומו טמא.

גריס ולא היה דבר שכיח, ומ"מ בכתמים דהו מדרבנן הקילו בשיעור גריס כיון דמ"מ משכח"ל עד גודל זה⁴⁵.

ענין גריס צורת ראייה

ב. ואכתי א"א לסיים את הענין בכך שכל עיקר הדבר הוא חשש מאכולת דומיא דתליה בשש"ט כאשר עברה שם, אלא שלענין מאכולת לא נתנו דבריהם לשיעורים, וגדרו הדבר בגריס. ואין בזה טעם מספיק לומר דעשוהו באופן שידונו תליה לדורות גם כאשר ליכא זכר למאכולת. וגם בזמנא מסתבר של"ה זה המאכולת הממוצע וכנ"ל. והמשמעות בכ"ז היא, שיש כאן ענין בשיעור גריס, דפחות מכאן תולין בכל דהו, ולא שכל עיקר הדבר הוא משום חשש מאכולת.

ויסוד הענין הוא משנ"ת בארוכה במאמר הקודם, דכתמים כל עיקרם חידוש הם, משום דליכא צורת ראייה באשה עצמה, אשר זהו עצם מהות הנדה, שתהא זבה בבשרה. וענין הא דליכא הרגשה והא דאינו ודאי ממנה בשורשם תרוויהו חד, דכל כה"ג ליכא בבשרה, אם אינו נוכח כבא ממנה ויש צד שאינו כן, או דאינו בהרגשה. וכל שלפנינו אינו מזוהה אינו ראייה, ואין זה נידון בגדרי ספיקות בעלמא.

וכאשר מוצאים כתם קטן על אשה באופן טבעי נתלה בכל דהו, ותמיד יתכנו סיבות לכך שבא מעלמא, והדבר המצוי והשכיח הוא דם מאכולת, ולכך אליו נייחס. אולם אין זה מגיע מכוח התליה עצמה דומיא דשש"ט דנימא דכל אשה בפחות מגריס יש לפנינו מקור לדם, אלא תחילתו בכך שפחות מגריס הוא שיעור קטן שאין לו חשיבות, ואינו צורת ראייה הנוכחת באשה שניכר בה זיבתה וראייתה, אלא מזוהה כסתם לכלוך ודבר אדום דאתיא מעלמא (וראה דוגמא נכונה לזה בהערה⁴⁶).

ולכך אין אנו מבקשים בכל מקום האם מצוי בו מאכולת וכד', אלא תופסים זאת כדבר מוחלט וכללי, שפחות מגריס לא גורו, ואע"פ שאמרין ע"ז דנתלה במאכולת⁴⁷ הוא צורת הפירוש הטבעי וכך מוגדר באופיי⁴⁸, ואם לא מצוי יתכן שנאמר שבא מדבר אחר, אולם לא באמת אנו דנים רק האם מסתבר ומתקבל בדעתנו כן אשר בודאי מיתלא תליא בכל מקרה לגופו, אלא כבר מאליו כן מוגדר, שזהו צורת כתם הוא ואינו צורת ראייה⁴⁹.

ולחכמים תולין עד כתורמוס, ורחב"א הוא פשרה מסתברת ביניהם, דלרשב"ג אין לך אשה טהורה דטיפי דם מאכולת מצויים, ולחכמים אין לך אשה טמאה.

ופשוטו דאומדנת חכמים יש כאן, ועד שיעור זה אכן מצוי שהיא דם הבא ממאכולת ולכך תולין בו. אמנם כבר העירו דישנם כמה וכמה משמעויות דענין גריס הוא גדר ושיעור שקצבו, ולא דוקא מיתלא תליא בכל אופן לגופו האם מסתבר לתלותו.

וביחוד קחזינו כן ממה שמוסכם בפוסקים דאף בזה"ז שאין מאכולת מצויה אכתי טהורה היא עד גריס. ואף בזמן חז"ל כבר כתבו⁴³ דמסתבר שכללא כללו חכמים, ואף במקום שעל פי סברא בודאי מגופה קאתי, ואף בבני מלכים וכד' שאין מאכולת מצויה אצלם כלל. והרי יש בזה הפרש גדול בין הארצות הקרות והחמות וכד'. אולם לא מצינו שחילקו בזה כלל. וכן מצינו שנפסק בשו"ע (סי' ק"צ ה') שאם נזדמן לה גריס גדול יכולה לשער בו.

הרי שענין גריס אינו כענין הלכה בשש"ט וכעיר שיש בה חזירים וכד' דבעינן להחזיק לפנינו מקור דם שממנו יכול לבוא, אלא יש כאן שם שיעור גריס, ומעצם היותו פחות מכגריס תלינן בכל דהו. ואם זהו הגריס הנמצא כאן בהכי נמדד, וכבר לא דנים האם מסתבר שיש מאכולת גדולה כזו, אלא בגדרי גריס, ובכתמים הקילו שכל שאכתי נקרא גריס יכול למדוד בו השיעור.

וד"ז להרבה ראשונים הוא אף לחומרא, דגם יש סברא טפי לתלות שבאמת בא מן מאכולת, ה"ז מוגבל לשיעור גריס. וכמו שמצינו דאפי' הרגה הרבה מאכולת אין תולין אלא עד גריס⁴⁴. וזהו דבר שהשכל מהרהר אחריו ומתקשה להתיישב בו, הכיצד אם לא נצפה כאן כל מאכולת, מאחר דאינו אלא גריס טהורה היא ואין מחזיקים שראתה, ואילו הרגה לפנינו כמה מאכולת ודמם היה קמן, אפ"ה לא תלינן.

ולכאורה המתבקש לומר בזה הוא, דמ"מ חכמים לא נתנו דבריהם לשיעורים, ותלו הדבר בגריס ותו לא מידי. ואמנם יותר משמע (וכ"כ החכ"צ ס"ו ס"ז) שאין זה רק שיעור קצוב שנקבע לפי הממוצע, אלא באמת אף בזמנא סתם מאכולת לא היתה

⁴³ ראה בסד"ט סי' ק"ץ סקס"א וכן בדרכי תשובה ס"ק ל"ו.

⁴⁴ עי' ברא"ש כאן וכ"ה בראב"ד בבעלי הנפש. אמנם התוס' פליגי וס"ל דכה"ג תולין. ולכא"צ"ב דעת הראב"ד, דמ"ש משחטה חיה וכד' דכיון דיש מקור דם לפנינו תולין, ומה שייך לא פלוג כה"ג. ומבואר דהבינו דהעיקר הוא שיעור גריס, אשר בו אין תולין.

⁴⁵ וז"ל החכ"צ שם, "ובי יפלא בעיני הרואה איך יתכן שימצא דם מאכולת בזה, אף אתה אמור לו גדולה מזו תניא ר' נחמיה אומר דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים, ואמר שמאל בדקה קרקע עולם או שאר דבר שאינו מקבל טומאה וישבה עליו ואח"כ עמדה ומצאה עליו כתם גדול ככמה גריסין טהורה, והכל חוזר לעיקר אחד, כיון דמדרבנן הוא הם אמרו והם אמרו ולהם היה ידוע שאפשר לימצא כמותו.

ואל יצטער מעלת כ"ת לבלתי הכשל באיסור כרת בענין זה, שאף שיעור נדה בכרת בכתמים הנמצאים בלי בדיקה ובלי הרגשה אין בהם כרת ולא שום איסור דאו' כאמור, אלא שחכמים גזרו עליהם להחמיר על ד"ת כאשר הבאנו למעלה מתוך משנתנו". ואמנם מצינו כן אף מה"ת, וראה להלן.

⁴⁶ ואם תבקש משל דוגמא לדבר, הרי זה כענין הא דנגע צרעת אינו מטמא בפחות מגריס (נגעים פ"ו), ואף התם גדר הדבר הוא דבעינן שיהיה 'אדם שיש בו נגע', והנגע אינו מגדיר את האדם אלא א"כ ניכר בו, ושיעורו כגריס, שזהו דבר הנתפס ונוכח כנגדנו באופן שיש לו חשיבות. וה"נ בפחות מגריס אין זה ראייה הנוכחת בה ומגדירתה באשה שזבה דם בבשרה.

[וראה ברמב"ם פ"ט מאיסור"ב ה"ו דלמד שיעור גריס מהשיעור האמור בנגעים שם, "הנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגריס הקילקי שהוא מרובע שיש בו כדי תשע עדשות שלש על שלש". והוא מהאי מתיב' בנגעים פ"ו מ"א.

ואע"פ דנפסק בשו"ע דיכולה למדוד בכל גריס שנמצא, ואפי' גדול יותר, והוא מדברי הראב"ד בבעה"נ, אין זה משום דהוא ענין שיעור אחר לגמרי, אלא משום דאע"פ דשיעור היסודי כגריס, לענין כתמים דרבנן מקלים לדונו באופן רחב יותר לפי הנמצא קמן.

וכבר הביאו שכן מבואר בדברי הרמב"ן בהלכותיו פ"ד ה"ג, וז"ל, "אינו מטמא עד שיהא כגריס הקילקי ועוד, שהוא יותר מתשע עדשות שהן שלש על שלש, נדמן לה גריס גדול מיכן משערת בו, ששיעורו גריס של כתמים להקל".

⁴⁷ וכמובין יש הרבה סתירות בזה, האם נקטו הראשונים והפוסקים לשון של 'לא גזרו', או תליה, (כמו שיש סתירות כיו"ב לענין קטנה שאין נטמאת מכתמים, ראה להלן באות י'), אולם האמת שאין אלו דברים חלוקים כ"כ, ואע"פ שהוא ענין עקרוני יותר שליכא כתמים ולא תליא בתליה מסתברת, המשמעות היא שנימא שדבר כיו"ב תמיד דונו דרכו להיות בר תליה ולא נייחס לו משמעות, והבן.

והלא כ"ה לשון הטור והשו"ע (ק"צ ג'), "לא גזרו על הכתם אלא אם כן יש בו כגריס ועוד.. וכל זמן שאין בו כזה השיעור אנו תולין לומר דם בנה הוא, אף על פי שלא הרגה כנה. אבל כשיש בו כזה השיעור אין תולין בכנה..", פתח בלא גזרו וסיים בתולין.

⁴⁸ ואמנם יתכן דבאופנים מסויימים דאין דרכם כלל להימצאות על האשה אף בשיעור קטן ואין מצוי בהם תליה, לא נימא דכבר מיתלא תליא בשיעור גריס, אלא בהכי לא אמרו דמתפרש כדבר דאתי מעלמא. וכמו שמצינו בדברי הראב"ד בבעה"נ (שער הכתמים ד') דכתם שחור דאינו בא מדם מאכולת ול"ש בו תליה כלל נאסר אף בפחות מגריס.

ומ"מ כאשר הוא בר תליה, הוא נידון בצורה כללית. וכל כה"ג א"א לומר כללים מוחלטים, אבל ודאי לא תליא בהסתברות התליה באופן מקומי.

[ובעיקר ענין כתם שחור פחות מגריס, בדברי האחרונים אינו דבר פשוט האם יש לפסוק להלכה כדברי הראב"ד, מאחר שהוא חידוש שלא נמצא בשאר הראשונים (מלבד בס' האשכול) ולא הובא בשו"ע, וביחוד היכא דאינו נראה דם מקובל להקל ולתלות].

⁴⁹ ומה שהעירו בדברי התה"ד סי' רמ"ט, שנשאל אליבא דדעת ספר התרומות והמרדכי דבג' ימים הראשונים של הז"נ אין תולין כתם במכה וכד' אלא מוחזק לדם, מהו לענין כתם פחות מגריס, והשיב דבהכי אף הם מודו דתולין, דאל"ה אין אשה יכולה ליטרה שהרי אין לך מטה שאין עליה וכו'. ואם לא גזרו כלל מה היה הנידון בזה.

דנים בתלייתם לפי הענין, אלא בעצם הא דאינו מוזהה כדם שנמצא עליה, שוב פקע מיניה שם כתם, ותו לא מידי.

כגריס ועוד ומאכולת רצופה

ד. וכאשר נחלקו (נ"ח ב') האם לענין כתמים עד גריס ועד בכלל או ולא עד בכלל, הרי לא נחלקו בשיעור המאכולת המצויה, אלא בגדרי עד ועד בכלל, באיזה צורה לדון שם שיעור גריס. והיינו דתחילתו בשיעור זה וחשיבותו, ולא באומדנא דמאכולת.

ולכך אין תולין בשני מאכולות, ולא דוקא משום שהוא רחוק מלהיות, אלא דבאופן דהוי כגריס שוב הוא ראייה ברורה הנוכחת באשה, ואין לתלות בכל דהו ולומר דאינו מתפרש כראיה.

ובגמ' נ"ט א' נחלקו מהו במצאה כגריס ועוד ומאכולת רצופה, ויסוד הנידון בזה משום דמצד השאלה האם מצוי כה"ג שיבוא מעלמא, ודאי יש כאן מאכולת לפניך ואינך צריך לתלות אלא במאכולת אחת, אמנם מאחר דהוי גריס ועוד שוב י"ל דהוי ראייה. ומאיך, מאחר דהמאכולת מפרשת את המציאה י"ל דכלפי גריס ל"ח מציאה כלל, ואין לפניך אלא פחות מגריס.

והעל"נ כאן נתקשה בדברי הגמ' מ"ש מכל כתם בשיעור גריס ועוד שאין תולין בשני מאכולות, וכ' דהתם הוי ספק ספיקא לתלות בשנים וכאשר מאכולת לפניך אינו אלא ספק אחד, אמנם לכא' לא סגי בזה דאף בהרגה שני מאכולות לא תולים כאשר הוא כגריס, ואין הטעם משום ס"ס.

ומסתבר דהגדר בזה הוא כמשנ"ת, דכאשר נמצא כגריס שוב כתם זה נחשב ראייה לפנינו ואין תולין כה"ג, ובזה בא הנידון האם במאכולת רצופה נחשב שמעיקרא כלא נמצא אלא פחות מגריס, ודל מהכא הגריס הנוסף שהמאכולת מפרשתו דלאו

והוא יסוד דעת הרמב"ם וכמו שנזכר במאמר הקודם, דעל בשרה נטמאת בכל דהו ואין תולין במאכולת, ולא משום דמאכולת פחות מצויה שם וזהו דבר שהחוש מכחיש וכנזכר שם, אלא משום דדם על אשה בכל דהו מתפרש מאליה כראיה, ואילו דם על בגדיה בכדי להגדירו שנוכח בה ראייתה בעינין שיהא ברור, ואזי נימא דמוחזק לן כרואה ואין לתלותו בדבר אחר.

בגדי צבעונין

ג. והרי בענין כתם על בגדי צבעונין דקי"ל שאינה נטמאת בו (ס"א ב' עיי"ש), 'שאינן הכתם ניכר בו כמראה דם גמור' (רש"י שם)⁵⁰, התם ודאי אינו מסתיים בתליה, אלא אינו צורת ראייה⁵¹, דמאחר דאינו ניכר ובולט באדמימותו על האשה ויכול להתפרש כלכלוך בעלמא, שוב גם באופן שברור שממנה בא, אינו מוזהה כראיית האשה. ואף לכתחילה אומרים לה ללבוש בגדי צבעונין בכדי שלא תוגדר 'רואה'⁵².

והיינו דעצם מה שיכול להתפרש כן הוא שמגדיר הדבר, וכבר ל"ה תורת דם הנמצא על האשה. וקרוב לזה הוא ענין פחות מגריס דיכול לבוא ממאכולת, זהו שמגדיר את שם הראייה. והבן.

וראה בחזו"א סי' פ"ט סק"ד דהוכיח מד' הרמב"ם פ"ט ה"ז דאף כאשר בא ממנה בודאי אינו מטמא. וע"ש דאף בבגד הסמוך לבשר כגון חלוק וכותנת הותר כתמים (דלא כמו שרצה החת"ס לחדש), וכ' דהעיקר כסתימת כל הראשונים והפוסקים דליכא בהו דין כתמים כלל⁵³. ואין מקום להחמיר בזה ולחוש.

וברמב"ם שם בה"ו וה"ו נסמכו הני ג' קולות כתמים, פחות מגריס אמק"ט ובגדי צבעונין, ורק בהמשך באו דיני תליות. והמשמעות היא שבכולהו ליכא ענין כתמים כל עיקר. ואין אנו

אמנם המשמעות שלא גזרו על פחות מגריס, היינו שמתפרש כצבע בעלמא ואינו ראיית דם, וס"ד דבג' ימים הראשונים אף בכל דהו מתפרש כדם, מאחר שמוחזקת שמעייה פתוח, וכשם שאין תולין במכה. וע"ז השיב דלענין פחות מגריס לעולם אינו צורת ראייה כלל, ותמיד נימא שמצוי סיבות לכך. אולם אין הפירוש שהוא תליה בכל מקום לפי עיניו ויכול להשתנות במקום שקשה לתלות, אלא הוא הגדרה כללית שכך מתפרש, ולזה קורין לא גזרו. והבן.

⁵⁰ ואמנם בכתם שנמצא על בשרה גם אם לא ניכר כ"כ כגון שצבע בשרה אדמדם וכד' ודאי ליכא בהא בגדי צבעונין. משום דעל בשרה לעולם מתפרש כדם וניכר בו שהוא ראייתה. ורק בנמצא על בגדה בעינין שיהא בגד שבטבעו ניכר בו מראה הדם.

[והרי הרבה בנ"א צבע עורם קרוב לבגדי צבעונין, והגם דענין בגדי לבן כאן מסתבר דהיינו חוור ובהיר הגם דיש לו איזה גוון צבע, אכתי אצל אנשים רבים נראה דצבע עורם אינו בכלל זה, וגם בזמן חז"ל ודאי היו הרבה כאלו, ואף הממוצע לא היה לבן ממש כמו שאמרו בנגעים פ"ב "רבי ישמעאל אומר בני ישראל אני כפרתן, הרי הן כאשכרו [מין עץ ארז] לא שחורים ולא לבנים אלא בינוניים", ואפ"ה מעולם לא שמענו קולא אלא בבגדי צבעונין].

⁵¹ והגם שאם מתבוננים נראה כדם, אינה נטמאת וכבר לא חשיב ראייה, מאחר שאין זה צורת הראייה סתמא. וכן אינו מסתבר דאם נצרך ואינו נבלע ואפשר לקלפו, דינאי דלא חשיב נמצא על בגדי צבעונין, וכה"ג צריך לדון עליו בפנ"ע, אלא אין לך אלא איך שנמצא, ועל בגדי צבעונין לאו כתם חשיב.

[ובכלל כל צורת כתם הוא בכך שנמצא על דבר המיוחס לה וכמשנ"ת לעיל, וכתם על בעלה לאו שמיה כתם, ולפי"ז ודאי אין מקום לסברא זו, וכלל ל"ש לדון עליו לעצמו].

⁵² יעו"ש בגמ' דלכך בפולמוס של אספסינוס דגזרו עקב החורבן, נמנעו מלגזור על בגדי צבעונין בכדי להקל על כתמיהן. וברמב"ם מובא בסגנון שהיו כתמיהן שתיקנו. וז"ל פ"ט מאיסו"ב ה"ז, "לפיכך תקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מדין הכתמים".

⁵³ וראה במכתב מהגר"ח גריינמן צ"ל שהובא בתחילת ספר דרך ישראל, אשר מעיד שהרבה טענות לפני רבנו החזו"א בענין כתם בבגדי צבעונין וכד', שאין הדעת סובלת לומר דלא בא הדם מהאשה, וביחוד בימינו שבכל מקרה אין הנשים מרגישות ואין בהעדר ההרגשה ראייה, ולא הועיל לו. והיינו משום דדברי חז"ל בכתמים יתד הוא שלא תמוט, וכך הוא שיעור מציאת דם דתחשב ראייה ואין דנים כאן האם מסתבר הדבר אם לאו, ולעולם אפשר לתלותו דאתי מעלמא.

ומש"כ שם דלדעתו בבגדי צבעונין אין מתירין אלא בבדקה ומצאה נקי, לכאורה הוא חידוש ובפשוטו סתימת הדברים שא"צ כלל בדיקה, אלא שלעולם אשה המרבה בבדיקות משובחת, וכ"כ בספר חוט השני ע' קס"ה. וגם בדברי החזו"א בספרו משמע שדעתו לא לחוש כלל למציאת כתם בבגדי צבעונין ובעיניו לאו מידי הוא. [ואמנם כל זה כאשר הוא נראה ככתם בעלמא, אשר מצד עצמו אינו אסור ואין לחוש שמן הסברא בא מהאשה, אולם אם הוסיף קרובה והדבר נראה כהתחלת ווסת וכד' ודאי שראוי לחוש וליזהר שבעת קרובה ועלולה לראיה ואין לילך ראש בקיר. וכן בריבוי דם באופן שברור שהוא מווסת, רבים אומרים דלא מיקרי כתם וזהו כראיה לפניך. וע"ע. ועכ"פ ודאי ראוי לחוש כה"ג שעומדת לראות].

כלום הוא⁵⁴. או"ד ראייה הוא ואע"פ שהמאכולת רצופה לא חשיב אלא תליה, וכלפי ה'ועוד' ל"ש לתלות דהוי יותר מגריס⁵⁵.

בהא דאיכא תליה בראיית נדה אף בדאורייתא

ה. אמנם יסוד הדבר אינו דוקא בכתמים שכל עיקרם דרבנן דנימא דלא החמירו אלא היכא דאיכא צורת ראייה מעליא, שהרי מצינו כן אף לעיל י"ד ב' לענין בדקה בעד שאינו בדוק דנחלקו רבי ור' חייא האם טמאה משום נדה או משום כתם, ומבואר שם דאם מצאה פחות מכגריס ודאי תולין במאכולת, ואע"פ דאם הדם מגופה הרי היא טמאה מה"ת, שהרי נמצא בבדיקת עד באותו מקום ולא ככתם בגופה או בבגדיה⁵⁶.

ואמנם אין חידוש זה בסוגיא דעד שאינו בדוק בלבד, אלא אף במשניות להלן מבואר כן. וכדתנן נ"ט ב' עד שהיה נתון תחת הכר ונמצא עליו דם, עגול טהור משוך טמא, והיינו טעמא דעגול טהור משום דתלינן במאכולת, ואע"פ שמייירי בעד הבדוק, אפ"ה תלינן במאכולת מאחר דהוי תחת הכר⁵⁷.

ועוד תנן שם דנחלקו באשה שעושה צרכיה ורואה דם דלר"מ אם עומדת ויצאו מי רגלים בדוחק טמאה, דחיישינן דמ"ר הדור למקור ואייתי דם, ולריו"ס בכל גווני טהורה ול"ח לזה. ומבואר לעיל י"ד ב' דהוא הוא הפלוגתא דרבי ור"ח בעד שאינו בדוק, דריו"ס סבר כר"ח המטהר ולשיטתו הוא דמטהר בראתה דם במי רגלים, ורבי סבר כר"מ דמטמא שם.

הרי דאף במצאה דם במ"ר דמי לעד שאינו בדוק, דתלינן דאתי מעלמא, ואע"פ דאין כאן עד שלא היה בדוק, אלא עצם מציאת דם במי רגלים שבאו ממנה לכאורה ה"ז אומר על ראייה, ואפ"ה מאחר דאפשר לתלות בדם דאתי.. הוי כעד שאינו בדוק, ולריו"ס תולים להקל אף בדאורייתא.

ועולה להדיא, דלא בלבד בכתמים דרבנן מצינו ענין תליה במאכולת וכד', אלא אף בדאורייתא. אולם אין הדעת שקטה בזה בהבאת ראיות והוכחות, ובפשוטו הוא ענין מחודש ומוקשה, שהרי מקובל להבין ענין התליות המחודשות שנתייחדו לדיני כתמים משום דהוי דרבנן, וכיצד זה נמצאם אף במקום ראייה דאורייתא.

והלא כ"ה אף בלשונות הראשונים, ראה בדברי הרשב"א בתורת הבית (ריש שער הכתמים), ובטושו"ע (ק"צ סעיף י"ח), דכיון דכתמים דרבנן מקלין בהם, והכיצד זה שמקלים אף בדאורייתא לתלות בדבר דאתי מעלמא, כאשר דם לפניך.

צורת ראיית הנדות בהיותו נוכח באשה

ו. ומתחדד כאן ביתר שאת עיקר גדר ראיית הנדה, אשר עומד ביסוד ענין ההרגשה וביסוד הכתמים. דלא אזלינן הכא בגדרי ספיקות דעלמא להחמיר בשל תורה, משום דכל עיקר הנדות הוא כאשר נוכח ומתקיים בבשרה, וכל עוד שמתפרש כדם דאתי מעלמא, לאו נדות הוא לפנינו.

והרי כבר נתבאר לעיל דאף ביסוד הקולות של התליות בכתמים צריך לבוא לידי כך, ולא סגי בהא דהוה דרבנן, יעו"ש. ולכך נראה דאף מש"כ הראשונים דמקלים משום דכתמים דרבנן, המכוון בזה דאע"פ שהוא קולות מופלגות דבדאורייתא ל"ה אמרינן כן אף בראיית נדות, מ"מ כתמים דרבנן נינהו ואזלינן בהו לקולא ככל האפשר, כמבואר בסוגיות. והלא הן הן דברי ר"ע דם ולא כתם, ולא אמרו להחמיר אלא להקל. אולם אינו מסתיים בהך דהוי דרבנן גרידא, ובודאי יש כאן גדר מיוחד הנובע מעיקר ענין ראיית האשה.

ולכך גם ביחס לדאורייתא, אע"פ שאינו כקולות כתמים, אכתי במציאת דם דשמא אתי מגופה, מאחר שאינו באופן שניכר יציאתו ומורגש, ולא קאתינן לטמאותה אלא מכוח מציאת דם, אם אינו באופן שנמצא בה להדיא אלא מכוח עד שאינו בדוק, עד שלא יתברר ויהא ניכר בו ראייה לא יחשב כן.

וכל מקום שאפשר דאתי מעלמא, **עד גריס אינו נוכח כאן כראייה**, ואין כאן דם שמעיד על עצמו שממנה הוא, ואין לנו להסתפק שמא ראתה. וזהו מעצם שם ראיית נדות, דל"ח זבה בבשרה כה"ג, אם אינו זב בה באופן נוכח וברור אלא אפשר להיתלות בדבר אחר⁵⁸.

והגם שבראייה דאורייתא עסקינן, אם אינו ראייה ברורה שבא ממנה, והדבר שבו ניכר הדם אינו מצביע ומיוחס לאשה ואפשר להיות בו דם ממקומות אחרים, ל"ש ראייה היא. ול"ש ספק דאורייתא לחומרא, משום דכה"ג חסר בעיקר שם הראייה. וגם

⁵⁴ ויסוד הדבר מפורש ברשב"א בתורת הבית (בית ז' שער ד'), שנתקשה בדעת רב ינאי דטהורה ותולין את הגריס במאכולת הרצופה, דהא בברייתא להלן מפורש דנתעסקה במועט אין תולה בו את המרובה. והרי בנתעסקה יש סברא דעדיף אף ממאכולת רצופה, דהא בסמוך בעי ר' ירמיה, לר' חנינא דמטמא במאכולת רצופה מהו בנתעסקה.

ותירי, "לא היא, דלרבי ינאי טפי עדיף ליה מאכולת רצופה מעסק כתמים, משום **דשור שחוט לפניך** שהרי רצופה על הכתם, מה שאין כן בנתעסקה בכתמים דשמא לא נגע שם כתם זה".

והיינו דלא בכדי בעי רב ירמיה בנתעסקה ואין זה מענין מאכולת רצופה, משום שיש מעלה במאכולת רצופה ויש מעלה בנתעסקה, דמחד ברצופה י"ל דלא חשיב כלל כנמצא אלא פחות מגריס, ואילו בנתעסקה הרי גריס ועוד לפניך ואינך יכול לתלותו, ומאיך גיסא בנתעסקה אין זה מצד הכתם עצמו, אולם מאחר שעסקה שוב אשה זו אינה עומדת דראייתה תחשב ראייה מגופה.

ולכך אף מ"ד דברצופה אין כאן אלא כתם פחות מגריס, יכול לסבור דהיינו כאשר הוא ניכר בו ואין זה צורת כתם, ואילו כאשר הוא חיצוני ומחזיק את האשה בנתעסקה, אזי אינו מחזיק אלא ביחס לדם מועט ולא למרובה, וכאן לפנינו דם מרובה והרי ראייה לפנינו. ומאיך גיסא אף מ"ד דברצופה סו"ס כתם לפנינו ואין בו תליה, מאיך בנתעסקה שהוא ענין בהחזקת האשה, אין זה מתייחס לשיעורים, אלא אשה זו נתעסקה בדמים היא והראיה עליה אינה מזהה ככתם, והבן.

והלא פשטא דברייתא דנתעסקה במועט אין תולה בו את המרובה כר' חנינא אזלא דאלו דלרבי ינאי אפילו מאכולת דאיכא למימר מעלמא אתיא רצופה תלינן זו שנתעסקה ודאי בכתמים לא כל שכן דהוה טפי עדיף עסק כתמים ממאכולת רצופה וכדאמרינן בגמרא בעי ר' ירמיה נתעסקה בגריס ונמצא עליה כגריס ועוד מהו תיבעי לר' חנינא עד כאן לא קאמר ר' חנינא התם אלא דלא נתעסקה אבל הכא דנתעסקה תליא. לא היא דלרבי ינאי טפי עדיף ליה מאכולת רצופה מעסק כתמים משום דשור שחוט לפניך שהרי רצופה על הכתם מה שאין כן בנתעסקה בכתמים דשמא לא נגע שם כתם זה.

⁵⁵ ועיקר הדבר הנתבאר, דיסוד הנידון כאן משום דהוא שאלה מהותית האם יש כאן תורת גריס ושוב הוי ראייה וא"א לטהר ולתלות, ראיתי שהביאו כן מספר חזון יחזקאל על התוספתא פ"ז ה"ג. וראה עוד ברש"ש לעיל נ"ב ב'.

⁵⁶ נתקשה בזה החת"ס (יו"ד סי' ק"נ), ומכוח זה נקט דמאכולת בזמן חז"ל היתה שכיחה ומצויה טובא ולכך אף לענין דאורייתא יש לתלות בה, ולפי"ז חידש דבזה"ז צריך לחוש לעד שאינו בדוק אף פחות מגריס. [ורק לענין כתמים מטהרים אע"פ דליכא מאכולת, משום דמדרבנן הוא ולא גזרו כלל על פחות מגריס]. אמנם כבר השיגו עליו (עי' שו"ת דברי מלכאל ח"ד סי' ס"ח ועוד), דודאי נוהג גם בזה"ז, והרי בשו"ע הובא בפשיטות וללא חולק (סי' ק"צ סעיף ל"ו).

⁵⁷ ואמנם ברש"י נ"ז ב' ד"ה עגול כ' 'עגול אין זה דם בדיקה, דדרך קינוח להיות משוך'. ומשמע דהיינו משום דהיותו עגול מוכיח דלא בא הימנה, ואל"ה א"א היה להקל. אכן בר"ן שם כ' דעגול טהור דתלינן במאכולת, ואפ"ה משוך טמא שכיין שקינחה בו והוא משוך, מוכחא מילתא דמגופה אתיא ולא תלינן לה, וכן מבואר בדברי הרשב"א י"ד א' דעגול תלינן במאכולת, ומשוך שאני דא"א לתלות מאחר דאיכא הוכחה לאיסור, וכ"כ בתוה"ב. ולדידהו ודאי צ"ב הכיצד תולין בדאורייתא במאכולת, וביחוד שהרי הרשב"א עצמו כ' דתליות דכתמים משום דהוה דרבנן.

⁵⁸ ונעתיק מההערה במאמר הראשון בענין מקורו טמא, לבאר ד' הגמ' מ"א ב' דמקור שהזיע טיפה אחת מטומאת מקור, 'דחד אימא מעלמא אתיא', "וכבר נתקשו בזה דספק דאורייתא לחומרא. ואפשר שכל כה"ג אינו בגדר ספק וא"צ לתלותו בטומאה. אולם יש סברא לומר דעד כמה דאימא מעלמא אתיא, שוב אין לזה כלל צורה של זיעת המקור. והוא דבר מיקרי שלפעמים יוצאת טיפה בעין מרגלית. ורק אם יוצאים שנים רואים לפנינו שהמקור הזיע ופלט הימנו. ודו"ק.

והוא כענין שמצינו לענין כתמים, דנתקשו בזה מפני מה הוי דרבנן, ולא בלבד טומאת האשה אלא אף טומאת הכתם עצמו כמבואר בס"ב ב', ותיפו"ל משום מקור. והיינו דמאחר דאיכא למימר דמעלמא אתי, שוב אינו צורה ישירה דבא מן המקור ואינו קיים בה כ'רואה', ואף ענין מקורו טמא לא אמרינן, דאין כאן דבר המזוהה ועומד כחלק מן המקור".

אליבא דמי שמחמיר בזה להחשיב ראייה כה"ג למרות שיכול להתפרש דאית מעלמא, בעינן צורת ראיית דם לפנינו דאזי אף כאשר אפשר לתלותו, שם ראייה היא וא"א כאשר אינו כתם, ואילו פחות מגריס אינו שם ראייה כלל. והבן.

ואף בנידון במי רגלים האם הדור למקור, יסוד הדבר הוא מאחר דדם במי רגלים אינו דרך ראייה, ולא כך הצורה שבא הדם, לכך אין חוששים שבא מהמקור ואין לזה שם ראייה, וכל הנידון בזה לא בא אלא כאשר ישנו טעם בדבר, כגון עומדת או שותתת דחזינן דבר שיש לתלות במקור, ובזה הוא דפליגי האם כה"ג חשיב ראייה. ולכך תלי ליה בגמ' בנידון במצאה דם בעד שאינו בדוק. והיינו דבתרווייהו מחד חזינן דם דאיתי מגופה להדיא וכך הוא צורת ראייה, ומאיך אינו באופן הרגיל אלא יש כאן צד ברור לפנינו שמקור הדם חיצוני.

עד שאינו בדוק

ז. וזהו יסוד הסוגיא בדי"ד, האם עד שאינו בדוק נידון כראיה או ככתם. והיינו, דיש סברא דאף עד שאינו בדוק אינו צורת ראייה באשה, ואע"פ שלא נמצא על בגדיה אלא נמצא מעד שבדקה ועל הצד שלא אתי מעלמא הרי זה ראייה בה, עצם מה שאין הראיה מבוררת והיתה ע"י עד שאינו בדוק חשיב תליה, שאין זה צורת ראיית בבשרה.

ובזה הוא דפליגי, דסברת רבי דגבול יש בדבר, וכה"ג חשיב ראייה ולא כתם. וזהו שטען לו ר' חייא, "אי אתה מודה שצריכה כגריס ועוד, א"ל אבל, אמר לו א"כ אף אתה עשיתו כתם". ואמנם 'ורבי סבר בעינן כגריס ועוד לאפוקי מדם מאכולת, וכיון דנפק לה מדם מאכולת ודאי מגופה אתא'.

והיינו, דהנה נמצא על בגדיה ודאי לאו צורת ראייה היא, ובאים להגדירה כ'רואה' מדרבנן ולהחשיב מציאה חיצונית יותר כראיה, בזה באו כל קולות כתמים, דבעינן שיהיה ברור ונוכח שבא ממנה. אמנם בעד אשר נחשב כמציאה שבאה ממנה ממש, וזה כל ענינו לבדוק ולהראות את ראייתה, מחד גיסא כאשר נמצא דם שברור בא ממנה ודאי דאורייתא הוא וחשיב כנמצא על גופה, אמנם עד כמה שלא יהא ברור ממנה, בזה יהא דמי לענין כתמים⁵⁹, דלא חשיב צורת ראייה באשה⁶⁰.

וזהו דקאמר ר"ח לרבי, דבפחות מגריס אף אתה מודה דהוי ככתם, הרי דעד שאינו מברר להדיא ראייתה, שוב חסר בכל עיקר ראייתה⁶¹. והשיבו רבי דעד גריס דיש כאן חשש מאכולת, אינו כלל שם מציאת דם, אולם עד כמה דחשיב מציאה ובדקה באותו מקום וראתה, למיחש שמא הגיע הדם מדבר אחר לא חיישינן אף שמעיקרא ל"ה בדוק, דבבדקה שם ומצאה סתמא ראייה לפנינו ואין לתלות בדבר אחר⁶².

וכ"ז בבדקה בעד שאינו בדוק, דחסר בעיקר הבדיקה והראיה, שהרי אינו בא כעד המברר מעצם ענינו ואינו צורת ראייה ובהכי דמי לכתמים, אולם מצד עצמו הוי עד המברר, ורק אח"כ טחתו בירכה, בהכי אינו אלא ספק דעלמא, וטמאה נדה בכל שהוא⁶³.

ושם בהמשך הסוגיא נחלקו, דבבדקה בעד הבדוק לה וטחתו בירכה ולמחר מצאה עליו דם, האם היא טמאה ודאי. ומסיק לטמאותה. ומבואר בתוס' דכל הנידון ל"ה אלא בטחתו על ירכה והעד נאבד ולא נמצא אלא על ירכה, אבל כאשר העד לפנינו ונמצא עליו דם ודאי טמאה.

והדברים צ"ב, דמאחר דמספק"ל האם הדם שעל ירכה בא ממקום אחר, אף בנמצא על העד עצמו מפני מה לא נחוש שבא מירכה. ומתבאר נמי היסוד הנ"ל, דכאשר נמצא על עד שבדקה במקור דמיה הרי בסתמא מוחזק לראייה באשה, ואין מקום כלל לתלות בדבר אחר, מה שאין כן בנמצא על ירכה דחסר כאן בכל צורת הראייה, על כן נתלה בכל דהו.

ועוד הביאו בזה מדברי הראב"ד בבעה"נ, דמחלק בין נמצא על עד שאינו בדוק דעכ"פ הדם הנמצא עליו יש בו טומאת כתם, לנמצא על בגדיה שאינם בדוקים, דשאני עד כיון שבדקה בו ידים מוכיחות ניהו. והן הן הדברים. ויש להרחיב ולעיין עוד בשו"ט ובחילוקי דינים העולים בסוגיא זו אשר יש בה ענינים מיוחדים, ודו"ק בנתבאר.

כתמים בדבר שאינו מקבל טומאה

ח. בענין הא דכתמים אינם מטמאים בדבר שאינו מקבל טומאה, מצינו כמה סברות בראשונים. בתוס' נ"ח א' משמע דמאחר דלא נטמא בהגד, לא טימאו האשה, והר"ן כ' בנוסח חד יותר, דזהו תחילת הגזרה, דלא טימאו האשה אלא כדי שלא יבואו לטהר

⁵⁹ ולפי"ז לכא' הוא ככתמים ממש דהוי דרבנן. וכן הביאו מד' הט"ז ק"צ כ"ט והגר"ז ק"צ ע' יעו"ש. ול"ש בזה דהוי ספק מה"ת דכל שאינו דרך ראייה לא זה נדה האמורה בתורה, ולא אכפ"ל שמא בא ממנה, דעצם הספק בעיקר הנוכחות מפקיע היחס כרואה.

⁶⁰ והנה בגמ' שם פריך אמתני' דנמצא דם לאחר תשמיש על עד שלו טמאין וחייבין קרבן, מפני מה לא חיישינן למאכולת. ולכא' הוא תימה, מפני מה פריך דוקא הכא, והרי בכל בדיקה נימא הכי ולא נטמא האשה. ובכלל איזה טעם יש בזה, שרואים דם על עד בדיקה וחיישינן שבא מדבר אחר. ומצינו בזה כמה פירושים בראשונים. והביאו הראשונים דשיטת הר"ח לחלק בין נמצא על שלו לנמצא על שלה, ולא פריך אלא על נמצא על שלו, דהתם יש לחוש טפי למאכולת. ובתוס' פי' דהיינו טעמא, דמאחר דלא נמצא על שלה כי אם על שלו, רגלים לדבר שלא בא ממנה אלא ממאכולת.

אמנם בריטב"א מבואר שהבין הדברים באופן אחר, וז"ל, "אבל יש שפירשו דלא קשיא לן אלא בנמצא על שלו ולא על שלה, דכיון דדם לאו מגופיה הוא נחוש נמי לדם מאכולת, אבל נמצא על שלה כיון דמגופה חזיא דשייכי בה דמים, כאן נמצאו וכאן היו, וכן פירש ר"ח ז"ל ותוספות, ויש סיוע לזה ממה שהביאוהו כאן על פסקא דנמצא על שלו".

והדברים אינם מבוארים כלל, דהרי נמצא על שלו הוא בדיקה של האשה, ובדאי הדם בא ממנה, שהרי מאי שנא עד שבדק באותו מקום דהוי עדות לטמא האשה ובמציאת הדם עליו נחשב דמציאה ראייתה לפנינו, לשמש שנכנס לשם ונמצא דם על העד שבדקו, ואף זה הרי הוא כעד שבדקה, ומפני מה כה"ג נימא דבנמצא על הבעל ליכא כאן נמצא כאן היה לטמא האשה. ואם יש לחוש לדם מאכולת שהיה באשה וממנה בא על השמש (שהרי בחשש זה עסקינן) ה"כ בנמצא על שלה.

וביאר זה, דהא דעד בדיקה הנמצא כנמצא על האשה עצמה, אין זה סברא של בירור גרידא, אלא מפני שהיא מקור הדמים, כאשר בדקה באותו מקום ממילא מיוחס כצורת ראייתה, וזהו ענין כאן נמצא כאן היה בזה, ואילו בנמצא על אבר של אחר שהוא בעל רשות ושם לעצמו, אע"פ שמן הסברא בודאי בא ממנה, אכתי מיוחס לו ואין זה צורת מציאה בה, על כן בכל דהו נתלה במאכולת ונימא דאין כאן ראייה.

ואפשר דאף בדעת תוס' יל"פ דכוונתם נמי דאיכא ריעותא בעיקר הדבר שנמצא דם על אחר, ומש"כ רג"ל מדלא נמצא עליה הוא תוספת לזה, ואפשר שכן הבין הריטב"א בדבריהם אם לא היה לו דברים מבעלי התוס' אחרים, שהרי הביא זאת בשם התוס'.

⁶¹ ואע"פ דאף לר"ח בפחות מגריס מטהר ותולין במאכולת, ורק בגריס מטמא משום כתם, היינו דלדידיה כל עיקר המציאה בעד שאינו בדוק ל"ח צורת ראייה בגופה אלא כתם הנמצא עליה, אולם סבר רב חייא דעד כמה דבכגריס דיינינן ליה כראיה גמורה, אין טעם דיהא חילוק לתלות פחות מגריס, אשר יסודו דאינו כתם הניכר בה, וזה טענתו לרבי.

⁶² והיינו, דרבי מחדש דיש ענין ממוצע, דמחד גיסא עד כמה שניכר ראייה בעד חשיב ראייה גמורה מאחר שבא מן האשה להדיא, ואינו מציאה עליה, ומאיך מאחר שהיה בדרך בדיקה גרועה שאפשר לתלותה בדבר אחר, עד שלא יהא שיעור גריס שהוא דבר הניכר שאין תולין, אין לזה שם בא מגופה להדיא.

והראשונים נחלקו בטחתו בירכה דטמאה נדה לכו"ע, האם אף בפחות מגריס כ"ה. והיינו דהתם הסברא היא דכאשר בודקת בעד בדוק, הירך הרי היא כעד לפנינו, דמה שנמצא על העד ניכר כעת בירך, ושוב אין מקום לחוש שמא היה שם מאכולת, דאין כאן כל שם מציאה דרך כתם. או"ד מאחר שאינו מציאה ישירה אלא דרך שנמצא על גופה, עד שלא יהיה בשיעור גריס ל"ח דרך ראייה.

והרשב"א נתקשה אליבייהו מדוע לא פריך רב חייא לנפשיה מטחתו בירכה, דהא התם מודה דאיכא חילוק בין גריס לפחות ממנו. ויל"פ בדעתם.

⁶³ ועי' חו"ד ק"צ סקכ"א שתמה בזה, מה הפרש ביניהו, ואם בדקה עצמה מתחילה בעד שאינו בדוק טמאה כתם, ואם בדקה תחילת בעד הבדוק וטחתו על שאינו בדוק טמאה נדה, דלכא' לא גרע מטחתו בירכה. ובפשטות החילוק כנ"ל, דעד שאינו בדוק אינו צורת עד, ול"ה בדיקה דחשיב ראייה לפנינו, אולם אם הוי מתחילה עד הבדוק וביסודו מביא את מצב האשה כפי שהיא, ואח"כ נולד ספק אינו כתם אלא הוי ראייה שיש בה ספק.

הבגד⁶⁴. והרשב"א כ' דלא גזרו אלא במצוי, ודבר שאינו מקבל טומאה אינו מצוי שתשב עליו או שתשתמש בו בישיבה ולבישה וכיוצא באלו שדרכן של כתמים לימצא.

יש בזה תימה קצת, דמאחר שגזרו טומאה על כתמים, אין זה שייך לשאלה מה רגילה ללבוש, וכי אם יש מין בגד השונה בצבעו או צורתו שאינו מצוי ללבושו לא גזרו, ומה פשר החלוקה באופן זה דוקא. ואין כאן כל חילוק בעיקר המעשה דנימא דבאופן זה לא חידשו לגזור.

ומאחר שאין כאן נפקותא להלכתא אלא לטעמא בעלמא, יתכן היה להוסיף בזה טעם, להמתיק סברת ענין אינו מצוי כאן שאינו דבר מיקרי בעלמא, דהנה מלשון רבי נחמיה משמע דהוא ענין עקרוני דאינו בתורת קבלת טומאת כתם כשם שאינו בתורת קבלת טומאה, ולא רק שלא גזרו מפני סיבה חיצונית, ובגמ' להלן ס' ב' מבואר דילפינן לה מדכתיב 'ונקתה לארץ תשב' כיון שישבה לארץ נקתה, ונראה דהוא שייך להא דקרקע אינה מקבלת טומאה ואף כל המחובר לה אינו בתורת הכי⁶⁵, ולכך אין על הקרקע שם 'מושבה' ונקתה האשה.

ואף שמואל נקט 'קרקע עולם', ונראה דהוא הביטוי לדבר שאין שולט בו תפיסת טומאה, ודו"ק ותשכח בכ"מ שבא במשמעות זו שהוא דבר עצמי ואינו מיוחס ליד אדם ומעשהו, ולכך אינו נטמא במגעו להיטפל אליו, ולכך אף דינו שונים לכמה ענינים (כגון שא"א לאוסרו כע"ז), ואע"פ שכן הדין בכל דבר שאמק"ט דחשיב כן, מ"מ אבוהון דכולהו הוא קרקע.

והיינו, דמאחר דיסוד גדר הכתמים דחכמים גזרו דאף בגד שעליה נחשב נטפל אליה ומציאת הדם עליו זהו צורת ראייתה, ובהכי ניכר בה ומוגדרת רואה, כ"ז אינו נכון אלא בבגד וכד' שיש לו יחס לאדם ומשתייך אליו ונחשב כחלק ממנו, ואילו קרקע עומדת לעצמה ואינה נטפלת ומשתייכת, והמציאה עליה אינו מיוחסת כמציאה באשה שנודן בזה דנמצא בה דם⁶⁶. והבן.

ואמנם כ"ז לולא דברי הראשונים שפי' דבעינן ריעותא בבגד שנטמא בכדי לטמאות האשה, אולם אף לפי"ז אין נראה דהגדר בזה דטומאת כתמים הוא ענין לעצמו דמטמאים האשה אגב

שטימאו הבגד, וכבר נתבאר גדר הרגשה דהיינו הגדרה בגוף הראיה, וטומאת כתמים היינו דמדרבנן מציאה על בגדה אף זה מחזיק שם רואה באשה, אלא חשיב ריעותא במציאה, דאם אינו דבר טמא לפנינו לא חשיב שרואים את ראיית האשה, ואין זה אלא כהוכחה וסימן בעלמא, ועיקר צורת ראייתה הוא כאשר בא באופן של טומאה לפנינו ומחזיקה כנדה. ודו"ק.

קצת בטיב ההרגשה דבעינן

ט. הנה יש שהוכיחו דבמקום שרואה לפנינו כעת א"צ הרגשה, מל' הרשב"א בתוה"ב תחילת שער הווסתות "אינה אסורה לבעלה עד שתראה או עד שתרגיש שיצא הדם לבית החיצון". אכן בשער הכתמים לא הזכיר אלא הרגשה, ולא שמענו כלל דראיה תחשב כהרגשה.

ברם דקדוק זה טעות הוא וכוונתו שם מבוארת, דאינה אסורה עד שתראה שיצא לחוץ, או אף אם לא ראתה שיצאה חוצה אלא הרגשה שיצא לבית החיצון. אולם לא מיירי כלל בגדרי הרגשה. ופשוט.

ובעיקר הדבר כבר האריכו בגדרי הרגשה, ומציאה בעלמא אף על גופה אינו נראה כלל דתחשב הרגשה, וכבר דקדוק מד' הרמב"ם פ"ט מאיסו"ב "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפניו בפרוודור ה"ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו", הרי דלא מהני אלא משום דמסתמא היה בהרגשה.

ולכא' קרוב יותר לומר, דאכן הצורה המקורית היא דבעינן הרגשה בגופה ממש, ואף כאשר שופעת לפנינו בלא הרגשה, ביסודו של דבר לא היתה נטמאת בזה, ולא זה צורת ראייה⁶⁷. ואף זיבת דבר לח אינו פשוט בסוגיות לומר דזהו עיקר ההרגשה שעליה מיירי הגמ', והאריך בזה בשו"ת חת"ס סי' קע"א.

ויש שרצו לומר דאשה שראתה בזמן ווסתה זה עצמו חשיב הרגשה, מאחר דכעת זהו צורתה ועומדת לראיה, חשיבא 'רואה' אף בלא הרגשה, ואינו יציאת דם מיקרית. ובזה ביארו מפני מה כאשר דנו האם ווסתות דאורייתא או דרבנן, לא שאלו היאך יהיה מה"ת אם לא הרגישה.

⁶⁴ ויש בזה תימה, דהא אף הבגד עצמו אינו טמא אלא מדרבנן משום טומאת כתמים למ"ד מקור מקומו טהור, ואף למ"ד מקור מקומו טמא נראה דל"ש כה"ג דנמצא משום כתם לראות כאן טומאת מקור, ואל"ה אמאי אמרו טומאת כתמים דרבנן (ס"ב ב', וראה בזה במאמר הראשון דכה"ג דאינו מזוהה שבא ממנה ל"ח שיש כאן טומאת מקור).

ובשלמא לנוסח דברי התוס', הוי כענין ריעותא, דאם הבגד עצמו אינו טמא א"א להחזיק לפנינו הטומאה כראיה באשה, והוי כנומצא זיבה בעלמא ולא דם. אולם לנוסח דברי הר"ן דתחילת גזירת כתמים משום טומאת הבגד, הלא הוא עצמו אינו ראוי להיטמאות ואינו אלא משום האי גזרה. וצ"ע בזה.

וכבר נתקשה כן החת"ס בחידושו ובשו"ת י"ד סי' קפ"ב, ומכח זה הלך בדרך מחודשת בביאור ענין הא דבעינן לכתמים דבר שמק"ט, יעו"ש. ולכא' אם נבקש להמציא מן הסברא דרך חדשה, שוב כבר ניתן לומר בזה כמשי"ת.

⁶⁵ כלים פ"א מ"ב, ועיי"ש בפיה"מ לר"מ וברע"ב שם דהיינו משום דכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע. ובאמת אף כל הדברים שאינם מקבלים טומאה כגון כלי אבנים, היינו משום דיש להם יחס כחלק מקרקע עולם. ואכ"מ.

⁶⁶ ובתוס' (נ"ח א' ד"ה כר"נ) חידשו לענין משתייכת, דאף דבר שאינו נטמא אלא בטומאת נגיעים חשיב דבר המק"ט לכתמים. ולכא' בפשוטו התם חלוק, דאין גדר הדבר דע"י הנגע הרי הוא מק"ט, אלא הנגע עצמו הוא הטומאה, ולכך אף בית נטמא, אע"פ שהוא מחובר לקרקע ואינו דבר בר היטפלות והשתייכות לטמא. אולם כבר ייסד הגר"ח (ראה בכתבים סוכה י"ב) בזה דבר אמיתי וברור, דחלוק בזה בגד מבית, דבבית ל"ח כלל דיש עליו תורת מקבל טומאה ונטפל אליה, אלא הוי חפצא של טומאה ורקבון בעצמותו, ואילו הבגד וכל שתי וערב, מלבד היותו טמא בעצם יש בו אף את היותו מק"ט, ולכך אף לאחר ששר הנגע טעון טבילה דלא גרע מנוגע.

ועולה לדבריו להלכה דלא כמש"כ החו"ד סי' ק"צ סק"ח, אלא כתם על בית לכו"ע לא יטמא את האשה, ול"ח בית בתורת מקבל טומאה משום טומאת נגיעים. [ואמנם בלא"ה כמעט לא משכח"ל טומאת כתם בבית, דהא בעינן שיהא דבר שמיוחס אליה כבגדיה ומקומה, וכמו שזכר מהפנים מאירות דאם נמצא על בנה או בעלה ל"ש כתם. ורב נחמיה לא חידש אלא באופן שישבה על הקרקע דהיה מקום להחשיבו בתורת 'מושבה' לולא דהוי קרקע. ולכך אין הנידון אלא על קיר שבניו באופן מדורג שאפשר לישב עליו וכד'].

ובעיקר דברי התוס', כבר תמהו האחרונים דלכא' סותרים דבריהם מיניה וביה, שהרי באותו דיבור כ' תחילה דטעמא דבעינן כתם על דבר שמק"ט, משום דלא טימאו האשה אם אין ריעותא של טומאה בבגד. והכא מה שמקבל טומאת נגיעים לא מהני לענין הבגד עצמו שאינו מק"ט מדם נדות. והוא קושיא אלימתא. ולכא' צריך לומר דמאחר שגזרו בדבר שמק"ט, כל שיש בו שם זה בכלל, ואין צריך שתהיה טומאת האשה דוקא באופן שנטמא הבגד, אלא סגי שהוא במקום שיש לו שם של מק"ט, ומיגו דיכול לחול טומאה לענין נגיעים יש לו כבר שם של דבר הנטפל ומקבל כתם. [וקרוב לזה תי' בנב"ו ובסד"ט].

ואם נלך בדרך הסברת למעלה יתבאר טפי, דמאחר דיסודו שיהא בר היטפלות והשתייכות לאדם ולא קרקע עולם, יתכן לומר דסגי לזה אף בדבר שהוא בתורת קבלת טומאה לנגעים (מאחר שאינו רק חפצא של טומאה עצמי וכד' הגר"ח).

אולם אליבא דהראשונים דלא תי' דמשתייכת חשיב מק"ט משום טומאת נגיעים (אלא דהוי כלי אורגים שמק"ט, יעו"י ברשב"א ס' ב' ובר"ן ועוד), כבר כתבו דעולה דבעינן לכתמים דבר שהוא מק"ט לכל דבר. והסברא בזה היא, דנגעים חידוש הוא דיסודו בטומאתו העצמית וקלקולו, וגם אם כאשר נתרפא הנגע אכתי חשיב נוגע ומשתייך למה שהיה בעבר וכד' הגר"ח, ל"ח דמעיקרא מיקרי בתורת מקבל טומאה להשתייך לדבר אחר ולהיטפל לאדם.

⁶⁷ אולם כאשר אין דרך כלל לצאת בהרגשה כגון בימינו, וזהו סדר ווסתה וכך הוא מתקיים באשה, י"ל דחשיב דבהכי רואה וכמו שכתבו, וקשה לומר דבטל כל ענין נדה דאורייתא ואין נטמאות הנשים אלא מדרבנן. ואע"פ שודאי הצורה היסודית של נדה שמורגש בבשרה, במצבים מסויימים שזהו דרך העולם לראות ואין זה אופן חריג ומשונה באשה זו, שוב דנים שזהו צורת ראיית הנדות. [ועכ"פ אע"פ שיש כאן ענין קשה שצריך לענות בו, אולם אכתי מפני קושי זה, תמהו להוציא ההרגשה המוזכרת בגמ' מפשוטה].

ואמנם ד"ז מחודש, ובפשטות⁶⁸ לא מיקרי הרגשה אלא בהיות מצב מורגש ממש בגופה שמוציא דם⁶⁹. ולענין הקושיא מענין וסתות דאורייתא, לכא' המחווה בזה דמאחר שזהו הזמן שמוחזקת לראות, חיישין דהרגשה ולא אדעתא, כמבואר בסוגיין דהוא דבר מצוי שתולין שטעתה בהרגשה⁷⁰.

וענין הא דנימא ע"ז דבגופה אין לתלות ותולין דעברה ולא אדעתה⁷², משום דזהו האופן שבו נימא דאינה עומדת כרואה מכוח כתמים, וא"א להגדיר שהוא מצב בה עד שבפועל תראה, וכל שאינה בתורת ראייה לעולם לא יחשב שבא ממנה ויש לנקוט שהיה דבר מה שממנו הגיע, אולם עיקר המכוון בזה שתליה זו היא הגדרה בקטנה שאינה עומדת כרואה מגופה, וגם אם באופן פרטי בגוונא דידן אינו מסתבר, כך הוא היחס אליה, שאין לזה תורת ראייה, והבן.

ובאמת אפשר להקשות סתירות ממין אלו אף בדברי ראשונים אחרים, דלעיתים אמרו כדבר כולל דכתמים דרבנן ולא גזרו על כתמי קטנה (והלא כ"ה לשון הטור והשו"ע כמו שדקדק הש"ך), ולעיתים אמרוהו בלשון של טעם ואמתלא, דמאחר שלא שכח שתראה דם יש לתלות שעברה בשש"ט ולא אדעתה וכד⁷³.

אולם למתבונן בכל הסתירות המצויות בכל כגון דא⁷⁴, אלו לא דווקא דברים חלוקים ממש, וגם אם הוא הגדרה בה דקטנה לא תתפס כרואה, אפשר לאומרו כן דלעולם נחשיבו כתליה ולא יעמוד כראיה⁷⁵. וסברת הב"ח היא, דכה"ג דבדאי ממנה שוב חשיב שמוגדר ראייה לפנינו אף בכתמי קטנה, אולם הש"ך דעתו דהוא דבר מוחלט דלעולם כתמי קטנה ל"ש ראייה כפשטות הטור והשו"ע, ולד"ז קורין נמי דאין תולין אותם בראיה, משום דבסתמא כך מתפרש ומוגדר שאין כאן ראייה לפנינו, גם אם במקרה מסויים אינו מסתבר כלל שהגיע ממק"א. והבן.

והגרעק"א (בתשובותיו מהדו"ק סי' פ"א) הק', דאם ודאי בא מגופה ואפ"ה טהור כדין כתמים מאחר שהיה בלא הרגשה, מהיכ"ת שראיית הקטנה בלא הרגשה, וכיצד נאמנת קטנה על כך. ולכא' זו הערה גדולה על דברי הש"ך. וביותר הקשו, דניחוש שהרגשה ולא אדעתא מאחר דאינה מבינה להרגיש, דומיא דשוטה דחיישין הכי כמבואר לעיל ג' א'.

ולכא' בפשוטו י"ל דלא בעינן לבוא לנאמנות ע"ז, משום דכאשר אנו מוצאים דם באופן של כתם ולא באופן של ראייה לפנינו, אזי כל עיקר הדבר להעמידה כרואה חידוש הוא, ובשלמא בגדולה אשר בתורת ראייה אפשר דנימא דסתם דמים בהרגשה וכד' עד שתאמר שהיה בלא הרגשה, אולם בקטנה שבסתמא אינה בתורת ראייה, עד שלא יתברר ויוחזק שראתה בבשרה, אינו נחשב כן ואינו אלא דמים סתם. וא"צ נאמנות שלא הרגשה אלא אדרבה צריך להחזיק שהיה כאן ראייה. ודו"ק בזה.

כללא דמילתא. כאשר דנים בגדרי טומאת נדה דאורייתא, ואף בגדרי כתמים שטימאו רבנן, אין אנו דנים בגדרי ספקות דעלמא כלל, דהימצאות הדם באופן שניכר להדיא שבא ממנה הוא הוא גוף צורת טומאתה, ועד כמה שאינו מתפרש להדיא, הוי דרך מציאה ואינו ראייה, ושוב כה"ג ליכא טומאת נדות כלל. דזה עצם גדר הנדה, דרואה דם בבשרה וניכר כדם ראייתה. ומאותו ענין

וכל עיקר הדבר שהעירו בכ"ד, מפני מה הנידון האם ראתה דם מהמקור, לא נבקש לאלתר לבררו דרך השאלה הפשוטה איה ההרגשה, ובעינינו נראה כדבר בסיסי שזהו דרך המלך שנמצאת בידנו להוכיח ראייתה, ויפלא אצלנו למאד מדוע נזכר רק הכא, והכיצד לא נזכר בכל סוגיא שדנה האם ראתה ומתי (כגון לעיל י"ז ב' בדם הנמצא בפרוזדור, ועוד).

אולם לכא' יש מקום לומר, דאין מחשבתינו בזה פשוטה כלל, ולא זהו נקודת המוצא היסודית, ולכך לא מוזכר כמעט, אלא בסוגיין שנשנה עיקר דין הרגשה, ובריש מכלתין בביאור טעמיה דשמאי.

והיינו טעמא, דבעיני החכמים היה כמעט דבר פשוט דבכל מקום יש לתלות בכל דהו שמא הרגשה כדמשני הכא, דמאחר שצורת הראיה בהרגשה, הלכך כאשר נראה לפנינו ראיית דם נוקטים דמסתמא היה בהרגשה ולא אדעתה, ומציאת הדם או הווסת מחזיקה ראייתה לפנינו, ואין נכון בזה לדון ע"פ סברא דלמה לא הרגשה ולהוכיח שאינה טמאה, אלא להחזיק שאכן היה, ואין כ"כ הדרך לבוא ולעשות חשבונות מכוח קושיות, והוא ענין דברי הלל בריש מכלתין, דכסבורה הרגשת מי רגלים היא.

כתמים בקטנה שלא בא זמנה לראות

י. ובדין קטנה שלא הגיע זמנה לראות, אמרו בד"ה ע"א דאפי' סדינין שלה מלוכלכין בדם אין חוששין לה. וברש"י שם, "ואפילו אין לה במה לתלות דבשוק של טבחים לא עברה, איכא למימר עברה ולא אדעתה, דהא בגופה אין לתלות כל עיקר דכתמין דרבנן ניהו, וכי גזור רבנן בהגיע זמנה דדם מצוי בה, אבל בהא לא גזור הואיל ואין בה דמים, ולקמן מפרש איזה הוא זמנה משיגיעו ימי הנעורים שהביאה שתי שערות או בת י"ב שנה ויום אחד, ואף על פי שלא הביאה שתי שערות".

ולכא' דברי רש"י סתרי אהדדי, דמתחילת דבריו משמע דאף מתי שאין ידוע דבר לתלות משום שלא עברה בשש"ט, מ"מ ראוי לתלות. ואילו בסו"ד כ' דבהא רבנן לא גזור כתמים.

ובפוסקים מצינו פלוגתא מהו העיקר בזה, וכיצד נדון אופן שברור הדבר שבא ממנה ואין במה לתלות כלל. הב"ח (סי' ק"צ סק"ד) נקט דכה"ג הרי היא טמאה, וכן באופן שנמצא על בשרה, והש"ך (סק"ג) חלק עליו דחכמים לא גזור כתמים בקטנה כלל.

ולכא' אף פשוטם של תחילת דברי רש"י י"ל דאינו מכריח כדברי הב"ח. משום דעיקר הענין הוא, דמאחר דענין כתמים היינו דמדרבנן אף בהכי יש לזה צורה של ראייה בבשרה, וכאשר נמצא על גופה או בגדה דם חשיב דנמצאת לפנינו כרואה, אולם קטנה שכל עיקרה אינה עומדת לראיה⁷¹, אין לזה צורה כלל, ול"ח

⁶⁸ והרי בזמן חז"ל אשה שלא היה לה ווסת היתה דבר משונה ול"ש כלל, ודעת ר"מ שאסור לקיימה. וגם בזמן הראשונים סתם אשה היה לה ווסת. ובדר"כ ראייה היתה בווסתה, וזוחק להעמיד שלא נזכר בגמ' ובפוסקים דבעינן הרגשה אלא באופן חריג של ראייה.

⁶⁹ ואין זה ידיעה שמודעת בשכלה, אלא עיקר מצב בגוף שמורגש בו יציאת הדם בזעזוע וכיו"ב, וגם בשוטה מצינו דאיכא הרגשה, וכן אם מאיזה סיבה אינה מודעת להרגשה, כגון מפני שינה עמוקה או טירדה וכד', אכתי חשיב הרגשה, וזהו סברא פשוטה.

⁷⁰ וראה כע"ז בחזו"א (סי' ע"ט סק"ד), אלא ששם ר"ל דהא דמחזיקים בודאי שראתה הוא מדרבנן.

⁷¹ ובזאת חלוקה משאר מסולקות דמים דכתמן טמא כמבואר בד"ה, משום שביסודם בתורת ראייה הם, והכתם נחשב כמקיים ראייתה לפנינו.

⁷² וכבר העירו דהא אף בספק גמור האם עברה ל"ח תליה, אלא בעינן שיהא לפנינו מקור ברור של דם לתלות. והיך נסתפק ונתלה שמא עברה, וזדאי הוא ענין בקטנה שבסתמא אינה עומדת לראיה, וכל דם שעליה מתפרש ככתם ולא כבא ממנה.

⁷³ ובגון, הש"ך שם הוכיח מדבריו מדברי הרשב"א בתוה"ב ש"כ דמשום דכתמים דרבנן ולא גזרו אלא בהגיע זמנה לראות, וכבר העירו דבד"ג ע"א כ' דהיינו משום דיש לתלות דעברה ולא אדעתה.

⁷⁴ כגון לענין כתם בפחות מגריס, וראה לעיל.

⁷⁵ וכבר נתבאר דיל"פ ע"ד זה אף בדברי רש"י נ"ח א' ד"ה מדרבנן, דפי' דהא דטימאו חכמים אף בלא הרגשה, משום דילמא ארגשה ולא אדעתא, ובתוס' (ד"ה מודה) העירו דמסתבר דאפי' במוחזק לה דלא ארגשה טמאה מדרבנן, הואיל וראתה. וכבר כ' העל"ן דאף רש"י יודה לה ולא נראה שיטהר כה"ג. וזדאי בסתמא גזרו חכמים דטמאה בלא הרגשה. ועי' ש"ש דפי' דמאחר דבזמן מרובה יש לחוש לדילמא ארגשה לכך גזרו לעולם אף בזמן מועט הגם דאין לחוש.

ואפשר עוד דלא בא אלא לבאר גדר התקנה, דלעולם כאשר מוצאים דם שודאי בא ממנה, מדרבנן כן יש יחס דהויא רואה ומתפרש כדינה בבשרה, ואף שאומרת שלא הרגשה נימא דאפשר שהרגשה ולא אדעתא וכד', אולם אין הכוונה דאכן תליא באמת בכך שניתן לומר כן, אלא זהו ביטוי דמ"מ מדרבנן יש כאן צורה של ראייה בגופה. ועל אותו משקל, כאשר אינה מוחזקת כלל כרואה, הרי זה נאמר באופן שיש לתלות שלא בא ממנה.

בביתו כמה נפשות היה דואג ואומר שמא ימותו כולם למחר אם לא ירד מן, ונמצא מכוון את ליבו בכל יום לאביו שבשמים". רואים מכאן שכל המטרה של ירידת המן הייתה רק כדי להרגיל את עמ"י לבטוח בקב"ה בטחון גמור "כגמול עלי אמו", ולהשריש בליבם שבלי הקב"ה א"א להשיג שום דבר לבד, וכשהקב"ה נותן להם הוא יתן לכל אחד בדיוק מה שמגיע לו, ואף אחד לא יכול לקחת מה שמוכן לחברו. ומי שמנסה להשתדל יותר מידי לא מרוויח מזה כלום, כלשונו הזהב של מן החזו"א: "ריבוי ההשתדלות אינו מועיל מאומה". ואת כל זה עמ"י למדו במדבר, יום יום במשך 40 שנה. וכידוע שזה הדבר הכמעט יחיד שנצטוו עמ"י לשמור לדורות עולם, צנצנת המן, כדי שידעו כל הדורות הבאים שרק הקב"ה זן ומפרנס לכל, ואף אחד לא יכול לקחת שום דבר שלא מגיע לו.

אומר המדרש "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן". ובעבר שמעתי לפרש מאחד מחברי לכולל, שוודאי שאין הכוונה שצריך להיות לי מזונות מזומנים יום יום, כי אנחנו רואים הרבה ת"ח גדולים שפרנסתם היתה דחוקה מאד והיו עניים מרודים ממש ועם כל זאת גדלו להיות מאורי הדורות של עמ"י, אלא הכוונה שאם יהיה רגוע ושלו מבחינת פרנסה, ויאמין שרק הקב"ה יכול לדאוג, והוא יתן כל מה שצריך, כמו שעמ"י האמינו באכילת המן (כי הם ראו שהקב"ה שולח להם אוכל בדיוור ישיר כל יום, וכל אחד מקבל קצבה יומית בדיוק כמה שמגיע לו) כך ניתן לגדול בתורה וללמוד עם כל המרץ בלי דאגות פרנסה. אבל מי שחושב שהוא עצמו אמור לדאוג למזונותיו, והוא מאמין רק (או בעיקר) בכח ההשתדלות שלו, אז אין לו שום אפשרות להצליח בלימוד התורה ולגדול ת"ח של ממש, כי הוא יחשוב לעצמו "איך אני יכול להפקיר את כל ההשתדלות שלי? אם אני ילמד מאיפה יהיה לי כסף?" ועי"ז הוא לעולם לא ישיקיע בלימוד אלא רק ברדיפה אחרי הפרנסה.

כפי שמסופר על הגר"י מברדיצ'וב שראה פעם יהודי רץ במהירות ושאלו לאן הוא רץ, והוא ענה לו "אני רץ אחרי הפרנסה שלי". ענה לו הגר"י: "מי אמר לך שהפרנסה נמצאת בכיוון הזה, אולי היא בכיוון השני ואתה רק מתרחק ממנה?" ומכאן לומדים שגם אם יהודי צריך לעשות השתדלות ולחפש פרנסה, אבל לא צריך לצאת מגדרו בשביל זה, ולא לרוץ בטירוף אחרי כל השתדלות, כיון שכשהקב"ה רואה שיהודי מאמין יותר מידי בעצמו ובכח השתדלותו, הרי שהוא נתן לו לראות בעצמו את הכיוון האמיתי שדווקא השתדלותו היא זו שמכשילתו, וההצלחה תגיע לו דווקא ממקום שהוא לא חשב עליו כלל. וא"כ לשם מה זקוק האדם להתייגע עוד ועוד ולחפש עוד דרך להשתדלות כאשר לבסוף זה לא מועיל לו מאומה? מומלץ לו מתחילה להאמין בקב"ה ולבטוח רק בו שהוא יביא לנו את כל מה שאנחנו צריכים, ואז גם אם אנחנו צריכים לעשות השתדלות אנחנו הרבה יותר רגועים, כי אנחנו לא חושבים שזה מה שיביא את הפרנסה, אלא הפרנסה באה רק מגזירת הקב"ה, וממילא יש יותר סיכוי שההשתדלות שלנו תצליח בסוף.

וגם אם אדם עשה השתדלות מיותרת וכן הצליח בגללה, אין זה מוכרח שרק באופן זה הוא היה מצליח, אלא שלפעמים ייתכן שבאמת הקב"ה גזר עליו את פרנסתו בקלות יתירה, ודווקא בגלל שהוא לא האמין ממש בקב"ה אלא ניסה לחפש עוד ועוד השתדלות בדרך הטבע, והקב"ה הראה לו שהוא באמת לא יצליח בלי השתדלות מרובה מאד. אבל באמת זה היה אמור להגיע לו עוד הרבה קודם, ורק בגלל השתדלותו היתירה הוא נאלץ להתייגע כ"כ קשה. (משל לאדם שידוע שהוא אמור להספיק אוטובוס שיוצא עוד 2 דקות מהתחנה שרחוקה ממנו 4 דק' הליכה. אותו אחד רץ מהר לכיוון התחנה וכשהוא בא הוא רואה שהאוטובוס מאחר בחמש דק'. אז יוצא שבהתחלה הוא חשב שבלי הריצה שלו הוא לא יספיק את האוטובוס, ובסוף אחרי שהוא רץ התברר לו שהוא באמת היה אמור להספיק את האוטובוס בכ"מ, כי ככה ה' גזר, אבל בגלל השתדלותו היתירה הוא נאלץ לעשות את הדרך במאמץ גדול של ריצה במקום בהליכה רגועה.)

דאינו מטמא בלא הרגשה, אינו מטמא אם ניתן לומר דלא בא ממנה. וכתם היינו דמ"מ ניכר כאן רושם הראיה, ורבנן אחשבוה דרך ראיה. אולם גם ד"ז אינו תלוי בהסתברויות דידן, וכפה"נ גם אם יש מצלמות וכד' שאפשר לבדוק בהם מה היה ולראות הכל במדויק, לא זה צורת ראיה הניכרת במצב האשה עצמה, אלא עצם הא דמצ"ע יכול להתפרש כדם מאכולת וכד' אינו בגדר כתמים. ודו"ק.

ולכן אף בגדי צבעונים שלפי ענינם אין בהם ראיה ברורה, אינו בגדר ראיה, ולא טימא בהם משום כתמים. [והיכא דאינו מקב"ט היה מקום לומר דל"ח בגד המתייחס לה וטפל אליה דהוי צורת ראיה דידה. אמנם בראשונים מבואר דאינו מצוי, וראה בפנים]. וכן קטנה שאין דרכה לראות, בהכי בסתמא נימא דאינו דרך ראיה ומעלמא קאתיא, ומאליו מתפרש רק בתורת תליה.

הרב אורי שרגל

בעניין מידת הביטחון

בפרשתנו רואים הכי הרבה פעמים את החיזוק בנושא הביטחון בקב"ה. ראשית זה מתחיל מקריעת ים סוף, ששם כתוב "וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". ופירש רש"י שם: "תפשו אומנות אבותם בידם". שכך היא הדרך של עמ"י מדורי דורות מאז אבותינו הקדושים שעל כל צרה שיש לא פונים מיד לדרכי ההשתדלות אלא קודם כל צועקים לקב"ה. ואע"פ שוודאי צריך לעשות השתדלות, אבל יותר מחובת ההשתדלות יש חובה לדעת שההשתדלות היא לא העיקר, ורק הקב"ה מחליט בסוף מה וכמה ואיך כל אחד יקבל את המגיע לו.

וזה ממשיך דרך כל המסעות של עמ"י במדבר, בהתחלה הם הגיעו למרה ואז הם ראו שאמנם יש מים אבל הם לא ראוים לשתיה כי מרים הם. ואז נאלצו להתפלל לקב"ה והוא הושיע אותם ממקום שכלל לא ציפו, לזרוק עץ מר מאד לתוך המים, ודווקא זה מה שהמתיק אותם. ואפשר לדרוש מזה, שלפעמים יש הנהגה שכשאדם עושה איזו השתדלות מסוימת הקב"ה מראה לו שדווקא ההשתדלות הזאת היא זאת שעמדה לו לרועץ ובגלל מעשיו הוא לא מצליח, (כמו כאן שעמ"י מצאו מים במרה, אבל דווקא המים הללו היו לא ראוים לשתיה.) ואז כשהאדם מבחין שהישועה לא מגיעה מההשתדלותו אלא מגזירת הקב"ה, אז הוא מתערער וזועק לקב"ה שיושיע אותו, ואז נמצא שבגלל ההשתדלות שלו (או בגלל מה שהיא נכשלה) זה מה שהוביל אותו להתחזק במידת הביטחון. וכשהקב"ה רואה שהוא באמת בוטח רק בו ולא בשום גורם אחר, הוא שולח לו ישועה ממקום אחר שלא היה מתוכנן מראש כלל, כדי שלא יטעה האדם בסוף לומר שההשתדלותו היא זו שעשתה לו את החיל הזה. (כמו שבמרה כאשר עמ"י הגיעו למסקנה שהמים שהם מצאו בעצמם לא שווים כלום ורק הקב"ה יכול לעזור להם, הקב"ה הביא להם את הישועה דרך עץ מר שהמתיק את המים, שזה פתרון ממקום בלתי צפוי, הרבה יותר ממה שיכלו לצפות.)

וההמשך כמובן מגיע בפרשת המן שאז כל עמ"י ראו מידי יום איך שהקב"ה שולח להם מזונות בדיוק לכל אחד כפי מה שמגיע לו, וכולם ראו שמי שמנסה להתחכם יותר מידי ולקחת מן שלא שייך לו, הרי שהוא יגע לריק וכאחמ"כ בא לביתו מצא בדיוק כמה שמגיע לו. ומי שניסה לשמור למחר ראה שזה התליע והבאיש והשתדלותו לא הועילה מאומה. ועל ידי זה עמ"י למדו שא"א לברוח מגזירת הקב"ה, ומי שמנסה להתחכם ולמצוא דרכי השתדלות נוספים, במקרה הטוב הוא לא מרוויח כלום, ובמקרה הרע גם מפסיד את מה שכבר היה לו (כמו אלו ששמרו מן מיום ליום, שביום האתמול אכלו פחות ונשארו רעבים כדי לשמור יותר אוכל למחר, ובסוף הפסידו את זה ולא היה להם אוכל מיותר לא היום ולא מחר).

ואיתא בגמ' ביומא ע"ו: "שאלו תלמידיו של רשב"י, מפני מה ירד להם לישראל מן בכל יום? אמר להם...אף כאן מי שיש לו

רק כדי שששוב אליו ונאמין ונבטח רק בו, ושנדע שרק הוא זה ששולח הצלחה לאנשי הצבא ולכל אחד באשר הוא.

הרמב"ן מביא בפר' שופטים שיהושע וכל עמ"י התאבלו מאד אחרי שנפלו 36 יהודים במלחמת העי בתחילת כיבוש א"י (ולחד מ"ד בגמ' זה היה רק אחד ששקול כרוב הסנהדרין) ואומר ע"ז הרמב"ן שיהושע לא תלה הדבר במקרה שבכל מלחמה נופלים חללים, כי הוא ידע שאם באמת עמ"י היו צדיקים גמורים לא היה אמור ליפול מהם אפילו אחד, כי לה' המלחמה. ואם נופל חייל מעמ"י זה לא בגלל כשל מבצעי כזה או אחר, אלא "כי שלת בעוונך".

ומכאן הצייווי של הקב"ה לכל עמ"י, שאם נאמין רק בו ונדע שהוא עושה את הכל (ובפרט במלחמות, שע"ז אמרה הגמ' בריש מסכת ע"ז: "מלחמות אני עשיתי שנאמר ה' איש מלחמה") אז החיזוק הזה יועיל שלא ימותו יהודים במלחמה. וככל שיותר אנשים יתחזקו, ככה ימנעו ההרוגים היהודים, ובודאי כשכל עמ"י יאמינו בזה, אז לא ימותו בכלל.

יה"ר שנזכה לבטוח בה' כראוי ונזכה בכח הביטחון לכל הישועות, כמ"ש רש"י בפרשה עה"פ "מה תצעק אלי", שפירש "כדאי הוא זכות אבותם והאמונה אשר האמינו בי לקרוע להם את הים". כי הביטחון הקב"ה פועל את כל הישועות, כמ"ש: "הנה קל ישועתי אבטח ולא אפחד, כי עזי וזמרת קה ה' ויהי לי לישועה".

הערה קצרה במעשה של דתן ואבירים

ואעיר כאן שאלה קטנה, הנה ידוע המנהג לפזר אוכל לציפורים בשבת זו, זכר לכך שדתן ואבירים פיזרו מן בליל שבת והציפורים אכלו להם הכל. ומעודי תמהתי ע"ז, וכי מה הם חשבו כשעשו זאת? והרי ודאי שלא היה להם מן בכמות מספקת כדי לפזר בכל מחנה ישראל ולהטעות את כולם, שהרי אף אחד לא יכל לקחת יותר ממכסת אנשי ביתו וגם לא יכלו להותיר מיום ליום, אז איך הם חשבו שיצליחו להטעות את עמ"י כאילו ירד מן בשבת? אשמח למי שיוכל להאיר את עיני בענין זה.

ובזמנו אנחנו רואים בחוש שהדברים אמורים לא רק בעניין הפרנסה, אלא גם בעניין המלחמה שמתרחשת בארצנו כבר כמעט 4 חודשים. שעד יום שמחת תורה היו רבים אשר הרגישו בטוחים בכוחו הגדול של הצבא, בגדר ההפרדה עם המערכות והמצלמות המשוכללות, ובחיילים החזקים והמאומנים שנמצאים לאורך הגדר. ובאותו יום מר ונמהר התברר שדווקא הכח האדיר של הצבא והנשק המתקדם והגדר המוגנת והמשוכללת הם אלו שגרמו לתחושת שאנונות יתירה אצל הממונים מצד הצבא, עד שהם היו בטוחים בעצמם כי האוייבים ימנעו מלתקוף אותם, ואם הם ינסו, ודאי שהם לא יצליחו. ורואים כיצד הקב"ה עשה שדווקא ריבוי ההשתדלות שלהם הוא זה שגרם למשבר הגדול שארע להם ולכולנו, שגרם להם לסמוך על כוחם ועוצם ידם, ובגלל זה הם התעלמו מכל ההתראות שהיו להם על כוונותם לפרוץ ולהרוג, ולא עשו שום דבר בשביל למנוע את זה.

ואמנם אז באותו הזמן היו רבים שקלטו את השקר והזיוף שבהישענות על הצבא ומפקדי, אבל עכשיו בחודשים האחרונים לאחר שזמן רב אנשי הצבא נלחמים באוייב בעוצמה רבה, ואכן הם הצליחו בס"ד להרוג מחבלים רבים ולחסל חלק ניכר מתשתיות הטרור של האוייבים, (וכמובן שכל זה בזכות הס"ד שבאה ע"י תפילות ותורה ואמירת תהילים ושאר חיזוקים רבים מאד בתקופה זו) אז ישנם כאלו ששוב הנגע חוזר ופושה אצלם שחזרו לסמוך ולהאמין בכח הצבא והנשק המתקדם והמדוייק. ובשבילם הקב"ה דואג לפעמים להראות להם ולכל עמ"י כי הצבא אינו כל יכול, ולא רק שהם לא הצליחו למצוא אפילו אחד מן השבויים בחיים מאז תחילת המלחמה, אלא אף קראו להם לפעמים תאונות ובעיות, שהם הזיקו לעצמם הרבה יותר ממה שהמחבלים הזיקו להם (והדברים ידועים, וביניהם מה שירו בטעות אנשי הצבא בשלש חטופים, ומשאית החומרי נפץ שהתפוצצה והרגה כמה יהודים, והעולה על כולם האסון הגדול שקרה השבוע כשהם בעצמם מילאו בניין בחומרי נפץ והפצצות הללו הרגו אותם). וכמובן שעל הכל יש לבע"ד אפשרות לומר "מקרה הוא היה לנו", אבל יהודי שמאמין יודע ששום דבר לא מגיע במקרה, והקב"ה שולח לנו "מקרים" כאלו

כתבו להדיא שיצא ואף השו"ע פוסק כן אלא שיש חולקים, ובכה"ג לא שייך לומר שלא יוצא בברכתו שאם אכן לא יצא בנידונינו אם כן אחד כזה שבירך על פירה לדוגמא ב"פ האדמה, יצטרך לחזור ולברך שהכל? לא מסתבר כלל לומר כן שהרי יהיה סב"ל לכל הפחות.

ובמה שרצה להעמיד דין חדש על יסוד דבריו שמסתבר שתירס לאכילה ותירס לבמבה לא הוּו כלאיים (ה"ה: כן נפסק בפרוש בשו"ע סי' רצו' סעי' יד') ולכן צריך ללכת אחר כללות המין של התירס שהיות ורוב התירס בעולם לאכילה הוא, א"כ אף שאותו מיעוט מיוחד לבמבה נברך שהכל. עכ"ד.

יש לדחות ראייתו, שהרי מניין לנו ללמוד עניני ברכה לכלאיים והרי בשו"ע (שם) נפסק שהקישוא והמלפפון אינם כלאיים (יש דעות מהו מלפפון, אך לכל הדעות הוא נאכל חי). והרי הקישוא לא נאכל חי וברכתו שהכל אם אוכלו חי. והמלפפון שאוכלו חי מברך אדמה וזה ברור. וכי יעלה על הדעת לומר שהיות ורוב אותו הזן הנאכל בעולם הוא מלפפון יותר מקישוא ולכן נברך אף על הקישוא החי אדמה!?

ועוד, לו יצויר שגזר רגיל נאכל חי וגזר גמדי נאכל רק מבושל, היתכן לומר שהיות ורוב הגזר בעולם הוא רגיל לכן נברך אף על הגזר הגמדי כשהוא לא מבושל-אדמה!?

ובמה שכתב הרב להצדיק את סברתו בזה שהעתיק מהבית יוסף את דברי תרוה"ד שכתב לגבי בשמים שחוקים דאורחיהו לכתוש ולשחוק **כל הבשמים**. ע"כ. ומכאן בא הרב לפרש שכל מיני בשמים הנאכלים כולן נשחקים ועל כן חשיב שזה צורת הפרי. עכ"ל.

לע"ד אין זאת כוונת תרוה"ד כלל, שבסך הכל רצה הרב תרומת הדשן לעשות אוקימתא, שמצא סתירה מדברי רש"י בתרימא (ברכות לח). למה שפירש לענין אומלתא (יומא פא); והעמיד שאפשר שזו הייתה כוונתו וסיים הוא עצמו וכתב שאין חילוקים אלה ברורים לו כלל. ובנפול היסוד נפל הבנין.

ומיסודות הדברים האילו ועוד ראיות כגון זה (על חמאת בוטנים) כתבתי באותו מאמר שנראה שהנכון והמבורר יותר יהיה לברך על הבמבה ברכת ב"פ האדמה, בין לספרדים ובין לאשכנזים. דוד וקנין

תיקון למה שכתבתי בסוף המאמר בשבוע שעבר
הח"ח בעשין ב' כתב שהמדבר לשוה"ר על חבירו מראה שאינו אוהבו כלל, וודאי שכמוך אינו מקיים. ומשמע מדבריו דיש במצות ואהבת לרעך כמוך ב' חלקים, א' לאהוב את החבר בכל מיני אהבה, וע"ז עובר רק כאשר אינו אוהבו כלל, ב' שיאהב אותו 'כמוך' שהוא שיעור במצוה שכל אהבה שיוסיף יש בזה מצוה עד שיאהבהו 'כמוך'.

ולענין אי עובר בלא תשנא, יש לדון ולומר דאע"פ שענין שנאה שייך אף בשנאה מועטת כמו שרואים גבי לאה, מ"מ אי"ז ראייה ללאו של לא תשנא דיתכן דהוא נאמר דווקא על שנאת כולו.

אמנם ממש"כ בסמוך 'הוכח תוכיח את עמיתך' משמע שכאשר שונאו על דבר מסוים במקום להוכיחו, עובר בלא תשנא.

ולפי משנ"ת (שבוע שעבר) יש להטעים את הדברים, דכיון דרעך הוא מענין שבירה, רמוז כאן דיש מצוה על אהבת כל חלק וחלק מהחבר, משא"כ גבי לא תשנא שכתוב 'אחיק', דנים את כל השני בכללותו, ואף כאשר שונאו במקצת נמצא דיש לו שנאה כלפי האח.

יוסף יהודה גרינבוים

לענין מה שכתב הרה"ג רבי מנחם לנדא שליט"א (בגליון פרשת וארא) להעיר על מה שהוכחנו מלשונות ראשונים ואחרונים רבים (ר' האי גאון, רמב"ם, אר"ז, ריא"ז, ספר הנר, מאירי ועוד) ושכן פסק מרן השולחן ערוך (סימן רב' ס"ז) ע"פ הרמב"ם, שעל פרי שאיבד צורתו עדיין נשאר בברכתו וכתב הר' להעיר: **"נראה שאינו כן"**. ורצה להוכיח דבריו מלשון תרומת הדשן. ע"כ.

אלא שלא ברור כלל בלש' תרוה"ד שלא יצא ופשוט שאף לתרומת הדשן אם ברך אדמה/ עץ יצא לפחות בדיעבד שלא שיקר בברכה ואין הברכה **לבטלה** ממש. ועוד שהרי התרוה"ד בעצמו כתב על דבר שדרכו לאכול ע"י ריסוק וכדו', שברכתו כברכת הפרי. ולכן קשה מאוד להוכיח מתרומת הדשן שלא יצא. ועוד שהרמ"א עצמו דעתו שעיקר ברכת פרי שנימוח לגמרי, ברכתו העץ, ורק מהספק חשש לדעת תרוה"ד וכתב לברך שהכל.

ובפרט יש לי להעיר ע"ד שכתב 'שנראה שאינו יוצא' ותמוה כיצד אפשר להקל ולומר שאינו יוצא במקום שהרבה ראשונים

נערמו מים - כסף ונוער

רבי משה שפירא זצ"ל אמר כי עולם החומרי מעריץ מאד לשתי דברים שהם: כסף ונוער. כי על ידם האדם חש כי יש לו את כל האפשרויות לפניו.

אחד שיש לו כסף יכול לעשות עם זה הרבה דברים. אמנם יש תאות כסף לאסוף כסף בלי ללא מטרה עצמית אלא למען הכסף עצמו, להרגיש שיש את כל האפשרויות, בלי לבחור איך לממש אותם בפועל. כי אם החליפו כסף בשביל קנין מסוים, זה להחליף את כל האפשרויות בשביל דבר אחד שהוא מוגבל ומצומצם. וחיי החומריות הם לחיות את הפוטנציאל בלי לממש אותו, ובלי לתת לו צורה, אלא שיישאר בתורת פוטנציאל למען פוטנציאל. חיים של אפשרויות למען אפשרויות מתנגדים 'להצטמצם' ולקבל צורה. אדם שמוציא את כספו בשביל מטרה מסוימת, ה"ה מבזבז את האפשרות שלו להיות בעל אפשרויות. ועל זה אמר רבי משה זצ"ל: אין לך טירוף גדול מזה.

כן הוא העולם החומרי אשר מעריץ מאד את ה'נוער'. כי לפני הנוער יש את כל האפשרויות. הוא יכול לעשות מעצמו כל דבר. אבל העולם החומרי לא מתכנן לעשות משהו מסוים מעצמו, כי זה מדי 'מצומצם'.

תכונה זו של חומריות מוצאת ביטוי בכל תחום בחיים.

איש חומרי גם משתמש עם ה'חכמה' באותו מובן. העיקר, שיהיה לו את כל האפשרויות לפניו, להראות את חכמתו ואת יפיה, בלי שהיא תקבל צורה ותחייב אותו למשהו מסוים. זה מצומצם מדי. הוא לומד את 'החומר' אבל לא מסיק שום מסקנא בחיים שלו. גם בדרך הלימוד, הוא לומד את החומר בלי להבין את צורת הדברים, ואינו מחבר את ידיעתו לצורת החיים שלו.

וכן מוזיקה. יש שירים שהם ביטויים של ביטויים בלי שום מסר משמעותי, ואכמ"ל. איש חומרי מעדיף לא לקבוע איזה צורה בחיים שלו, רק שיישאר כל האפשרויות לפניו.

ולכן קשה לו להתחתן, קשה לו להחליט ולסגור, כי זה הגבלה גדולה... כי בזה נגמרים 'כל האפשרויות', והוא חייב לבנות את החיים שלו באופן מסוים לבד. הרי"ז הגבלה.

אבל הבשורה הכי טובה שיש לאדם אם הוא מוגבל לחיי עצמו, הוא חי רק את עצמו ולא משהו אחר. הוא חי רק את החיים שלו ולא מנסה לחיות חיים אחרים. הוא אוהב את הבית שלו ולא צריך לטייל בעולם, ואוהב את הטבח שלו ולא צריך כל הזמן לחפש משהו אחר. הוא גם יכול לקבוע איזה כובע הוא לובש ואיזה סטייל מתאים לו, ולא צריך כל הזמן להגיע עם הפתעות. כי הוא כבר קבע מי הוא ומי הוא לא. וטוב לו עם זה. כי טוב לו עם עצמו.

וככה הוא יקבל צורה. ואז תהיה לו יציבות בחיים ומשמעות אמיתית.

וכל אחד בחיים מתחיל כבחור שיכול לבחור, אבל עליו לבנות את 'בית הבחירה' שלו ולהגדיר לעצמו מי הוא ומי הוא לא, מה הוא ומה הוא לא. ואחרי שהוא מקבל צורה הוא מתחבר לעצמו, ליעוד שלו, וחי חי קדושה.

בבעלי חיים, הדוגמא למי שיש לו תכונת החומריות היא החמור. וכשמו כן הוא. חוץ מזה שחסר לו הדעה, ביחס לשאר בעלי חיים, גם אפשר להעמיס עליו כל מיני דברים למשא ולהשתמש איתו בכל מיני עבודות. ועבד נמשל לחמור, כי החיים אינו שלו, ואין לו צורה מסוימת אלא הוא כל כולו משועבד לאחר, בלי יציבות ומשעות עצמי כלל.

והיסוד בעולם שמסמל את ענין החומריות הוא המים. אין למים צורה כלל. ובכל מקום שהם נכנסים, הם מייצבים את עצמם לפי צורת הכלי או המקום שבהם הם נמצאים. אבל ברגע שהם משנים את מקומם, הם פושטת צורה חדשה ולובשים צורה אחרת, כי אין להם עצמיות כלל.

ואם רוצים לתאר אדם שאין לו יציבות אומרים עליו 'פחו כמים'.

עבדים היינו לפרעה במצרים

החיים במצרים לא היה להם שום משמעות. כל מצרי היה יכול לערור יהודי משנתו המתוקה באמצע הלילה, ולנצל אותו בשביל שירות כל דהו, תביא לי מים, תחזיק לי את האור... וגם עבדו בלי סיפוק, כי בנו בנינים על 'קרקע טחב' שאין לה יציבות כלל.

ואחרי יום של עבודת פרך למחרת חזרו לחפש את מה שבנו, ו... הכל נעלם, כי הכל שקע בתוך האדמה. ובכל זאת היו מוכרחים להשקיע עוד יום של בניית בנינים מפוארים. בשביל מי? בשביל מה? לא משנה. עבודות לשם עבודות, ועיניו לשם עיניו. חיים כאלה היא בלי צורה, בלי יציבות וללא משמעות...

זהו דוגמא לחיים חומריים. כי חומר אין לו צורה. הוא משועבד לאחרים לייצב אותו בכל רגע. במצרים החיים שלנו היו חסרי יציבות, היינו בלי צורה, כמו מים.

קריעת ים סוף

בקריעת ים סוף קבלנו צורה והשתחררנו סוף סוף מכל החומריות של העולם. במקום להיות משועבד לחומר של העולם, אנו נותנים לו צורה.

גם חומר האדם רוצה שנבוא וננהל אותו. זה טוב לו וטוב לנו. כי הוא בסך הכך פוטנציאל, וכל פוטנציאל מצד עצם מציאותו צועק 'תן לי צורה, תן לי משמעות'.

השתחררנו מעבדות, עבדות לשם עבדות, פוטנציאל לשם פוטנציאל, עברנו את הים ויש לנו את הכוח לא לטבוע בעולם הדמיון והרגש שמאיים לגזול מאיתנו את היציבות בחיים. ויותר מזה, יש לנו את האפשרות להפוך את המים לחומה, כלומר להתאים את חיי החומר לחיים של תורה. 'בכל דרכיך דעהו'.

כתיב 'וברוח אפיך נערמו מים' (שמות טו, ח). לפי פשוטו של מקרא, הכוונה בזה שהמים נעשו ערימה כמו קיר. המים קיבלו צורה כפשוטו. אמנם אונקלוס תרגם 'נערמו' מלשון 'ערמימות' שהמים נהיו חכמים. התרגום מבטא את עומק ענין הצורה שהמים קיבלו.

פתאום המים מתנהגים בתחכום ותכנון. יש מטרה ומיקוד. הים נקרע בשביל בני ישראל והטביע את המצרים. גם הטבע מתואם עם התוכנית של הבורא. לפני כן לא היה ניכר בתוך העולם מטרת הבריאה.

"וברוח אפיך נערמו מים". הגר"א מסביר כי הקב"ה נפח בתוך הבריאה חכמה, כמו שהקב"ה נפח נשמה לגוף, כמו שנאמר ביצירת אדם הראשון 'ויפח באפיו נשמת חיים'. החומר של העולם קיבל מעין 'נשמה'. הוא קיבל משמעות. כל זה כדי לקבל את הצורה העליונה, שהקב"ה הוא הוא צורה של כלל ישראל וצורה של כל העולם. כי אנו החומר ואתה יוצרנו.

פרויקט חברות

ניתן להפנות דרישות לחברות דרך מייל המערכת v384384@gmail.com

או בטל 053-3187988

כדאי לתת את מירב הפרטים הרלוונטים.

זמן/שעות	נושא	מיקום	הערות/סגנון לימוד	טל' ויצירת קשר
א-ה 23.00	עמוד היומי ע"פ דרשו	גמיש		053-3187988
יומי, 8.30 בבוקר או 6.45 בערב	דף היומי	גמיש		053-3187988

אפיית חלות לכבוד שב"ק

"והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו", "את אשר תאפו ואת אשר תבשלו בשלו"

הנה בפרשתינו נתבאר ענין המן אשר נתן השי"ת לעם ישראל בזמן שהותם במדבר, וזכר לזה אסמיכו את ההכנות לשבת כמבואר בריש סי' ר"נ.

וברמ"א סוף סי' רמ"ב כ' נוהגים ללוש כדי שיעור חלה בית לעשות מהם לחמים לבצע עליהם בשבת ויו"ט והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות, ובבה"ל כ' "ובעונותינו הרבים היום התחילו איזה נשים להשבית המנהג ההוא ולקחין מן האופה ולא שפיר עבדי דמקטינים בזה כבוד שבת".

ויש לעיין בכמה עניינים:

א. הנה בימינו יש הרבה חלות שנמכרות ע"י המאפיות וטעמם ערב, האם במקום זה לא שייך האי דינא להכין שיצטרכו להכין חלות בבית.

ב. בעיקר יש לעיין דבמקום שאי"צ חלות להרבה אנשים וסגי להם בפחות משיעור חלה האם שייך המצוה לאפות החלות בבית, דהנה מלבד הטעם משום כבוד שבת כ' המשנ"ב (רמ"ב סק"ו) דיש גם טעם כדי להפריש חלה, והוא "לפי שאבדה את אדם הראשון שהיה חלתו של עולם", ולפי"ז יש לדון דא"כ במקום בו החלות של המאפיות טעמם ערב, ובשביל שיעור חלה הרי אין צורך להכין אם נאמר בזה המנהג של הרמ"א להכין את החלות בעצמה.

ג. כ"כ יש לעיין במקום בו האופה מוכר את הבצק לאפותו בעצמה אם יש בזה מעלה של אפיה זו בער"ש לכבוד השבת.

עי"ע אור לציון ח"ב מז,א

בעזהשי"ת ניתן יהיה לשלוח מידי שבוע חידו"ת מוקלדים עד יום חמישי בשעה 14:00

את החידו"ת וכן תגובות לחידו"ת ולמדור "לעיונא" יש לשלוח למייל: v384384@gmail.com.

או להביא לאחראים, יש לציין שם מלא, כולל ומס' טלפון.

אין התחייבות להכניס כל חידו"ת שישלח, אלא הכל לפי הענין והמקום.

ניתן להצטרף לתפוצה ע"י בקשה במייל.

הדפסת גליון זה נתרם

להצלחת

עידן בן שרונה

להצלחה גדולה ברוח ובגשם

ולשמירה עליונה

קבלת עול תורה - לב פנוי לתורה

ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה', מלא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציאי אתכם מארץ מצרים. ופרש"י, לדורותיכם: בימי ירמיהו כשהיה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה והם אומרים נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס, הוציא להם צנצנת המן אמר להם אתם ראו דבר ה' וכו', ראו, בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו.

המשך חכמה העיר שהתורה ציינה את הזמן בו קבלו את המן 'בהוציאי אתכם מארץ מצרים' ללמדנו שעם ישראל קבלו את המן תיכף ביציאת מצרים עוד לפני שקבלו תורה ללמדנו שלא לחשוב שהפרנסה בדרך נס מגיעה רק למי שכבר דבוק בדרכי השם ומתנהג בדרכי גבוהות, אבל כל זמן שלא הגיע לדרגות אלו יחוש לנפשו, לא כן הדבר: 'לכן אמר בא וראה אימתי האכיל את המן לישראל האם לאחר קבלת התורה וקיומה, הלא תיכף בהוציאי אתכם מארץ מצרים האכלתי אתכם את המן, לכן כל איש אשר ידבנו לבו לקבל עליו עול דרכי השי"ת ותורתו בל ידאג מאין יבוא עזרי כי אף לא הקשיח עדיין מלבבו כל דרכי העולם ולא הורגל בתורה רק מטרת לבבו גלוי להיודע תעלומה כי כוונתו להתאמץ במעוז התורה יחלצהו ה' ולא יעזבו ויזמין פרנסתו מקודש'.

עד כאן דבריו הנפלאים.

בדברי המשך חכמה הללו נפתח לנו פתח להעמיק בעניינה של קבלת עול תורה. כיצד ע"י קבלה בעלמא כבר יזכה אדם להנהגה ניסית, מה עניינה של קבלה זו וכיצד נעשית.

תמצית הדברים בדברי הגר"א במשלי [טז א], לאדם מערכי לב ומהשם מענה לשון. וז"ל 'בעת שיצטרך לדבר לפני מלך ולפני שר אין לו רק לערוך לבבו לה', ומה' יהיה מענה לשונו וכל אשר ישים ה' בפיו אותו ידבר. וכן הוא בתורה, רחמנא ליבא בעי, וכאשר ישים מגמת נפשו לעיין בתורת ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו, ה' יתן לו דעה ובינה והשכל ללמוד וללמד! עכ"ל.

הגר"א הקביל כאן את הדברים, כשם שבדיבורי האדם בהשתדלויותיו נאמר לאדם מערכי לב ומהשם מענה לשון, דהיינו שגם אם יש בליבו מערכי לב, לא יוכל להוציא את רצונו לפועל אם לא שהשם ישים בפיו את הדברים. כך ממש בתורה, אין בכח אדם לזכות לתורה כלל בכוחו העצמי, ורק 'כאשר ישים מגמת נפשו לעיין בתורת ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו, השם יתן לו דעת ובינה להשכל ללמוד וללמד! כלומר, הזכות לתורה היא באופן סגולי בלבד, כאשר אדם מעמיד את עצמו לתורה הקב"ה מצידו נותן לו כח ללמוד.

מובן מדבריו שקבלת עול תורה היא הבסיס עליו עומד כל לימוד תורה, כל השפעה השמימי המושפע על לומדי תורה תלוי ועומד במידת מסירת ליבו לתורה, ובלי מסירת הלב א"א לזכות כלל לתורה רח"ל. וכפי הנראה זהו עומק דברי המשך חכמה, שהזכות של תורה באה מיד אחרי קבלת עול התורה, שקבלת עול זו היא תמצית פעולתו של בשר ודם בשביל להעמיד את עצמו ככלי לתורה.

הציור הנכון של התמסרות לתורה הוא כשאדם מעורר את ליבו להתעניין ולהתעסק אך ורק בתורה ומסלק מעליו כל טרדה אחרת.

במשלי [יד כט] כתוב: ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אָוֶלֶת. ופירש רבינו יונה וזה לשונו 'עוד תדע כי הכעס וקוצר רוח יבלבל המחשבה מהגיע אל עמק המחקר, וכן אז"ל כל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, ותמיד תקראנו תלאות המכעיסות את האדם, והעולם רבו יגונותיו, לכן יעקור האדם שרשי אהבת תבל מלבבו, בל יהיו יגוניה עוכרים אותו, ולא משושה וגילה מרבים שמחתו, כי שתי המדות האלה לא תתקיים האחת מבלעדי חברתה. וכאשר יעשה כן נקי יהיה לבבו למחקר החכמה. הנה כי ארך אפים אשר טהר לבבו מקצוף על הבלי תבל בשומו פניו לדרוש החכמה יגיע להיות רב תבונה עכ"ל.

גם מדבריו ללמדנו שהתנאי להשיג רוב תבונה הוא בכך שהלב תפוס כולו בתורה, לב שמרגיש את טרדות העולם הזה אינו מסור לתורה ואינו פנוי להשיג את החכמה. וזו היא קבלת עול תורה.

המעין בדבריו היטיב יראה עוד, שטמון בדבריו כדברי הגר"א. כי הנה לשון הכתוב 'ארך אפיים רב תבונה', ומשמעו שמידת ארך אפיים היא סיבה אל התבונה, והדברים לא מובנים שהרי אריכות אפיים לכאורה אינה אלא סילוק המידות הרעות שמונעות את התבונה, ובלשון הפסוק נראה שאריכות אפיים היא סיבה חיובית לתבונה, וזה אינו מובן.

אלא כוונת הדברים כדברי הגר"א, שסילוק ההתעניינות בענייני העולם וההתמסרות אל עבודת השם, היא זו שמביאה לזכות לשפיע משמים, והיא אכן מולידה תבונה בנפש האדם. לא סילוק מפריע גרידא אלא סיבה חיובית והכרחית לזכות לתורה.

כמה נחוץ לכל אחד מאתנו לעמוד על המשמר, לשמור את הלב שלו. להשגיח שליבו יהיה טרוד אך ורק בתורה, ובלא טרדות מבחוץ. וגם כאשר תקפו עליו טרדות שונות עליו להשתדל שלא להיות טרוד בהם כל כך, כלשון החזו"א [קוב"א ח"ג אגרת ס'] 'חובה על האדם, למעט את ערך מצוקותיו אשר יציקו את לבבו', שאם לא כן הטרדות 'יבהלו כל עשתנותיו, עד כי לא ישאירו בך רוח בינה'. כי אכן רוח בינה תלויה במידת פניות הלב לתורה.

וראה עד כמה נזהרו האמוראים הקדושים מכל מיני טרדה, עד שבעירובין [כב]. אביי אמר 'אי אמרה לי אם קריב כותחא, לא תנאי. ורבא אמר אי קרצתן כינה לא תנאי. כלומר, כל טרדה שהיא פוגעת בהתמסרות לתורה, וכאשר אינו מסור כל כך הוא מאבד את אותה סגולה של - מפיו דעת ותבונה כמו שכתב הגר"א, ומי לא יחוש לכך.

אשריהם עמלי התורה שמוסרים את עצמם בכל ימיהם לתורה בלבד.