

דבר המערכת

חובת היחיד

בתרגום על הפסוק "לא תענה על ריב אחרי רבים להטות" כתב "ולא תתמנע מלאלפא מא דבעינך על דינא בטר סגיאי שלם דינא" היינו שבמקום בו מוטל על האדם להורות את ההלכה אינו יכול להשתמט מלהורות וללמד את הידוע לו בדין.

וכן הביא רש"י לפרש את דבריו "אם ישאלך דבר למשפט, לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו". שהתורה מצווה את האדם הראוי להורות בדין שלא לסלק עצמו מלהזדקק לשעבד עצמו לדון בו.

הדברים נשנו במדרש ננחומא בתחילת הפרשה "ואלה המשפטים. זה שאמר הכתוב: מלך במשפט יעמיד ארץ, ואיש תרומות יהרסנה (משלי כט, ד). **מלכה של תורה, במשפט שהוא עושה, מעמיד את הארץ.** ואיש תרומות יהרסנה. אם משים אדם עצמו כתרומה הזו שמשלכת בזוית הבית ואומר מה לי בטרח הצבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמע קולם, שלום עליך נפשי, הרי זה מחריב את העולם. הוי ואיש תרומות יהרסנה". ועי"ש מעשה ברב אסי שבכה קודם פטירתו מחשש זה.

וכן מבואר במדרש רבה שהביא כן גבי הפסוק כל אלמנה ויתום וגו' "ואיש תרומות יהרסנה, זה חכם, שהוא יודע הלכות ומדרשות ואגדות, ויתום ואלמנה הולכין אצלו שיעשה דין ביניהן, והוא אומר להן עסוק אני במשנתי איני פנוי, ואמר לו האלקים מעלה אני עליך כאלו החרבת את העולם, לכך נאמר: ואיש תרומות יהרסנה".

ובכל הנ"ל מבואר לן יסוד חשוב בקיום העולם, כי מי שיש בו את התכונות והידע שבביל לזכות את הציבור חובתו המוסרית היא לצאת מאיצטגנינותו ולהעניק לציבור את מה שיש בו, והמדרש מעמיד הדבר כשוה לקיום העולם, ושמי שלא עושה כן ה"ה מחריב את העולם.

ויש להבין במה גדלה אשמתו של מי שאינו רוצה להזדקק לדין, בפרט שלעיתים הרי הוא מרבה עליו רוב תלונות, ונתבאר בזה השו"ע (ח"מ ס"י ס"ג) "וכל המונע עצמו מן הדין מונע ממנו איבה וגזל ושבועת שוא", וא"כ במה חמור עונו של הדיין היודע את הדין במה שלא קבע עצמו לדון בו, בפרט כאשר רוצה למנוע מעצמו איבה מיותרת, וקראוהו מחריב העולם.

והביאור בזה, כי הקב"ה שברא את עולמו נתן בלב כל אחד את היכולת להועיל למי שבסביבתו ואם בא לפניו הדין כשהוא הדיין אשר יכול לדון בו, אינו יכול למנוע עצמו מלדון באותו ענין גם כאשר בידו טענת ודאי שאינו רוצה להכניס עצמו באיבה זו, ומתקנת העולם הוא שכל אחד מועיל למי שנמצא על ידו [והשע"ת האריך בתפקידו של האדם 'לטרוח בעמל נפשו על תקנת חבירו' ולא כמדת חסידות בעלמא אלא כחוב שהוא עשוי להתבע עליו].

ולפי זה הדיין אשר נמנע מללמד את הדין אשר בא לפניו, במקום שיש בידו את האפשרות הזו, הרי שמיפר הוא את הבסיס המרכזי עליו נברא העולם שכל אחד יהיה לעזר לזה שלצדו, ועל כן אינו יכול להפטר בשום טענה מחובה זו אשר חייב הוא בעצם קיומו ותפקידו עלי אדמות.

המשך בעמ' 2

כמה נידונים בפרשתינו - הרב חיים ישראל סקלאר
עניינים בדיני חושן משפט - הרב אהרן פוטולסקי
זכות המקנה לתמורה מהקונה - הרב ידיה ברויאר
ריבית בדרך מתנה וריבית ע"י שליח - הרב יעקב ישראל פרבר
הערה בקריאת התורה בפרשה זו - הרב יוסף יהודה גרינבוים
המסופק השבת אם אמר רצה והחליצנו - הרב ראובן יוסף שרלין
בענין ברכת משקאות מיץ תפוזים המעורב עם מים - הרב אלעזר אנגל
אם קרקר ועוגה מצטרפין יחד לשיעור קביעות - הרב מנדל המניק
ברכת עוגות שנאכלות תוך הסעודה - הרב יעקב חוקת
אי יצא מוציא בברכת ברקים ורעמים - הרב אורי שרגא שנברגר
בענין רחיצה וטבילה בשבת - הרב אליהו רוקח
בדין כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר - הרב יוסף גיסר
בענין הגדרת היתר דיותר מס' - הרב צבי אליעזר רוזנברג
גדרי תומאת נדה - הרב שניאור קליימן
מחשבה אחת - משפטים בל ידעום
לזרות - וימת שם משה עבד השם

הרב חיים ישראל סקלאר מרבני ישיבת בית יוסף נוברדוק באה"ק

כמה נידונים בפרשתינו

'נהנה' ו'מיטב'

א. כל ארבע אבות נזיקין כתובים בתורה, כשאדם בעצמו מזיק לאחר, או שממונו מזיק לאחר, ע"י בהמתו בורו או אשו, הרי הוא חייב לשלם ב'מיטב שדהו', דהיינו שבמקרה שאינו נותן כסף או מטלטלין אלא קרקע, חייבתו התורה לתת לניזק את הקרקע הכי טובה שיש לו.

דין זה של 'מיטב שדהו' נכתב מפורש בשן ורגל שנאמר 'ושלח את בעירו ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם', וכל שאר המזיקים נלמדו ב'גזירה שוה' משן ורגל.

ושמעתי דבר נפלא מהרב נחום נבנצל שליט"א להסביר מדוע בחרה התורה דוקא את שן ורגל ללמד דין 'מיטב' וכל שאר המזיקים נלמדים מהם.

והביאור הוא כך: הנה חוץ מחיוב 'מזיק' יש עוד חיוב של 'נהנה', וגם במקום שאדם פטור על היזק של בהמתו (כשאכל פירות ברשות הרבים), עדיין יש חיוב לשלם אם הוא חסך כסף שבהמתו נהיה שבעה ולא יצטרך לתת לה ארוחת ערב.

ודבר זה נלמד מהמשנה (ב"ק יט:) שכתבה 'אם נהנית משלמת מה שנהנית'. כי אף שהוא פטור מצד 'מזיק', מכל מקום יש סיבה נוספת לחייב אותו מצד 'נהנה'.

מה המקור לחיוב זה? האם זה מצד מזיק, (ואף שפטור הבעלים ממה שאכלה בהמתו ברה"ר, מ"מ התורה לא פטרנו בחלק שנהנה) שגם החיוב על מה ש'נהנה' הוא מחידוש התורה המחייבת את הנהנה ע"י הנזק, או דלמא ש'נהנה' פטור לגמרי מצד מזיק אבל חייב מסברא, וכמו אחד שלוה ממון מחברו שהוא חייב לשלם את החוב, כן הוא מי שנהנה מחברו יכול הבעלים לומר 'ממוני גבך' ולא צריך פסוק לחדש חיוב זה (וזה נקרא 'מלוה שאינו כתובה בתורה').

נפק"מ תהיה אם יצטרך לשלם מ'מיטב שדהו'. שאם החיוב הוא מצד דין 'מזיק' יתחייב לשלם מיטב, ואילו החיוב מסברא, לא יתחייב לשלם מיטב.

והנה הקצות החושן (סימן שצא ס"ק ב) כותב על דברי השולחן ערוך בדין 'משלם כל מה שנהנית'. וז"ל: ונראה דאע"ג דאבות נזיקין משלמין ממיטב (ב"ק ה, א),

(ומסופר על הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצוק"ל אשר מתחילה לא רצה להכנס בעול הרבנות והדיינות עד שראה תנחומא הנ"ל, ועשה דין לעצמו כי גם מי שעסק בתורה ולמד ולימד, ואף עסק רבות במדת החסד, עדיין לא נפטר מלעסוק בדין כפי שבכה רב אסי לפני פטירתו. הובא בקובץ קול התורה מד עמ' מד ע"י הרב אהרן סורסקי).

אמנם כן, כי לא כל אחד זוכה ויש בידו להועיל לחבירו לדון את דינו כפי אשר שנינו בפרשתינו, אך יסוד זה אשר למי אשר יכולת לתת לחבירו מאשר חננו השי"ת, זהו דבר השווה לכל, באשר כל אחד מבניו של מקום יש לו את החלק אשר חננו ה' אשר הוא עומד להיות חלק מבריאתו של הקב"ה, וכשם שמצינו את גודל החובה אשר יש לדיין לדון דין אמת את מי שיש באפשרותו ובמניעתו זו נחשב הוא כמחריב את העולם, ניתן ללמוד על חשיבות הדבר שיש להאדם להועיל לאחרים בחלקו האישי אשר יש בידו להועיל עבורם.

במה זו הינה הכ"ת ראויה למי אשר חננו ה' בבירור הלכה או סוגיא על הצד היותר טוב, כאשר לצורך זה האדם משיג בעצמו הבנות חדשות במה שהוא לומד להן הוא זוכה בזכות הציבור אשר אותו הוא חפץ לזכות, יתן השם וכל אחד יוכל לנצל את הזכות והחובה שלו להועיל לסביבתו ובכך לבנות את העולם התורני שלו ושל אנשי מקומו ובכך להגדיל התורה ולהאדירה.

אבל בזה אינו משלם אלא מזיבורית, דהא בעל חוב דינו בזיבורית אף על גב דנהנה הלואה ממעותיו. וחכמים הוא דתקנו בבינונית ללוה משום נעילת דלת (גיטין נ, א), והכא שלא מדעת בעלים הוא דנהנה, אינו משלם אלא בזיבורית. עכ"ל.

ולפי"ז קטן שנהנה יהיה חייב, כי אף שקטן שמזיק הוא פטור מדיני מזיק, מ"מ קטן שלוח כסף חייב.

אמנם הגר"ח הלוי מבריסק חולק על הקצה"ח וסובר שגם נהנה הוא מ'לוחה הכתובה בתורה' וחייב מדין מזיק (כי יש בזה קם ליה בדרבה מיניה) ואכמ"ל.

ולפי דברי הקצות יש לתת נתינת טעם למה התורה כתבה את דין 'מיטב' דוקא אצל שן ורגל, דהנה כתיב, 'ובער בשדה אחר' שמשלם על מזיק 'שן' כשאל בהמתו להנאתו, רק 'בשדה אחר' ולא ברה"ר, אבל אנו יודעים שגם ברה"ר שהבעלים פטור מצד מזיק, עדיין יש חיוב מצד 'נהנה', אבל כל עוד שאינו 'בשדה אחר' של הניזק לא יהיה חיוב 'מיטב' כדברי הקצות הנ"ל. כי המשלם מצד 'נהנה' ישלם זיבורית.

ולכן התורה כתבה דין מיטב דוקא בפסוק שמדבר על 'שן' כי בשאר מזיקים, או שהוא חייב או שהוא פטור. אין חיוב נוסף של 'נהנה'. ולכן התורה מדגישה שדוקא 'בשדה אחר' משלם מיטב אבל שלא בשדה אחר - אע"פ שהוא ישלם מצד 'נהנה' הוא לא ישלם מיטב.

אמנם יש להוסיף כי אף שהנהנה משלם מה שהוא קיבל, הוא משלם במחיר יותר זול, בהנחה של שלישי (כי אפשר לטעון שהוא לא יקנה דבר כזה במחיר המלא).¹

ולענין הלכה כתב בשו"ע (חו"מ הל' מתנה סי' רמו סי"ז) בהגה: "האומר לחבירו 'אכול עמי', ואחרי שאכלו ביחד מפתיע את חבירו ואמר 'עכשיו תשלם' צריך לשלם לו, ולא אמרינן שהוא

התכוון לתת לו מתנה, וכן מי שמאכיל לחתנו (עם בתו) יותר מזמן שקצב לו מזונות, צריך החתן לשלם לו מזונותיו כשיתבע ממנו, אבל לא מזונות אשתו, ודוקא דליכא הוכחה דנתן לו לשם מתנה, אבל היכא דמוכח דנתן לו לשם מתנה, רק אחר כך נפלה קטטה ביניהם ולכן תובע ממנו, פטור (ת"ה סימן שי"ז) ע"כ.

וכמובן הוא ישלם על האוכל במחיר פחות משליש כנ"ל, וכנראה, שאם החתן לא היה רגיל למאכלים יוקרתיים אלא למאכלים פשוטים יותר, לא יתחייב אלא לפי מה שחשך. אמנם אם החתן הוסיף וקנה מהמאכלים היוקרתיים על דעת עצמו, אז גילה בדעתו דניחא ליה בזה ומשלם על הכל.

דוגמה לזה הוא הגמ' (מובא בב"ק דף כ:): באחד שהקיף את חבירו משלוש רוחותיו, שבנה קיר סביב שדה חבירו רק בשלושה צדדים, המוקף פטור אחרי שרוח הרביעי פתוח לכל, נמצא שאינו נהנה כלל. ויתכן שאפילו אם הקיפו בכל ארבע רוחות עדיין המוקף יהיה פטור כי 'זה נהנה וזה לא חסר פטור' (ע"ש ב"ק כ:): מ"מ אם עמד ניקף וגדר את הרביעיית מגלגלים עליו את הכל, כי בזה הוא גילה דעתו שהוא מרוצה בזה.

(ובדרך אגב, יש ווארט נפלא מהגאון מוילנא בענין זה לפרש דברי המשנה במסכת אבות (פרק ד משנה כב): 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא'.)

ונשאלת השאלה, אם היצירה והלידה וגם עצם החיים, הכל בעל כרחו נגד רצונו, איך אפשר לבוא אליו עם טענות ולהביא אותו לדין?

והתשובה היא אה"נ. כאילו נבנה סביבו שלשה קירות נגד רצונו, ולכן הוא פטור. 'שלשה קירות' אלו הם (1) על כרחך אתה נוצר (2) על כרחך אתה נולד (3) על כרחך אתה חי.

מ"מ כשמגיע רגע האמת ובא מלאך המות ומסמן לו שהגיע זמן להיפרד מן העולם, אז הוא כבר לא רוצה, וגם זה בעל כרחו. א"כ באותו רגע הוא מגלה שבעצם ניחא לו בשלוש מצבים הראשונים (שנוצר, נולד וחי) הוי ליה כ'עמד הניקף וגדר את הרביעיית' ומגלגלים עליו את הכל! ומתגלה שבעצמם הוא נהנה מהחיים. והדברים מתוקים).

יהי רצון שתמיד יהיה לנו המצב של 'זה נהנה וזה לא חסר', אמן.

דין קם ליה בדרבה מיניה

ב. דין 'קם ליה בדרבה מיניה' נלמד מהמפורש בפרשה "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון עונש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים" (שמות כא, כב).

והנה מדובר בשתי אנשים שרבו זה עם זה ואחד מתכון להכות את חבירו, ובטעות הכה אשה מעוברת. האשה לא מתה מאותו מכה אבל איבדה את העובר. ולכן המזיק משלם לבעלה 'דמי ולדות'.

ובהמשך הפסוקים אומרת התורה 'ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש', שאם האשה מתה מאותו מכה אז אינו משלם את דמי ולדות כי הוא מתחייב בנפשו ו'קם ליה בדרבה מיניה' (לפי הפשט הראשון ברש"י).

וביאר הרב מבריסק, ובעל ה'פנים יפות' שיש רמז בפסוק זה, כי אפילו שאומרים 'קם ליה בדרבה מיניה' מ"מ עדיין הוא חייב בידי שמים.

¹ מעשה שהיה: בשמחת 'שבע ברכות' שהזמין קייטרינג ואכלו בשר ודגים וכל מטעמים ובסוף נתנו קומפוט מקולקל והציבור הקיאו את הכל. וכמובן, הקייטרינג היה מוכן לוותר על התשלום בשביל הקומפוט אבל דרש שישלמו על מה שאכלו ונהנו.

פסק הרב זילברשטיין שהם פטורים לשלם את הקייטרינג שהרי לא נהנו... שהרי מצד השירות עצמו, זו היתה 'מקח טעות', כי אילו היה יודעים על הקומפוט בסוף הסעודה לא היה מזמינים אותם כלל. וכן מצד נהנה אין, כי בסוף הם הקיאו את הכל. ואף שבשעת מעשה 'נהנו' זה נקרא שלא נהנו, כי בשעת התשלום אי אפשר לתבוע ולומר 'ממוני גבך'. וזה כבר אין...

מעשה נוסף: כשהתברר ששכן השתמש בחשמל של שכניו בטעות, שזה נחשב שהוא מזיק באונס. ואמר לו הרב זילברשטיין שישלם מצד 'נהנה', בהנחה של שלישי. וצ"ע למה יש הנחה של שלישי הרי אין חשמל יותר זול.

עפ"י² יש לחקור: מה הדין במי שנותן מכה לעבדו והוציא לו שן או עין, אבל היה מכה כדי להמית, אמנם הוא מת אחרי יומיים, דכיון שהעבד יוצא לחירות בהכאת השן, כבר אינו כספו אלא הרי הוא בן חורין, ובבן חורין לא נאמר פטור מיתה כשהמוכה מת אחרי כמה ימים (אפילו אם היה עבדו בשעת המכה, כמובא בגר"א הנ"ל). אבל אם האדון חייב מיתה, נמצא שיש דין 'קם ליה בדרבה מיניה' והעבד לא יצא לחירות.

אבל אם העבד לא יצא לחירות, הרי אין כאן חיוב מיתה לאדון כשמת עבדו אחרי זמן של 'מעט לעת', כי כספו הוא. וחוזר הגלגל, כי אחרי שאינו חייב מיתה ברי יוצא לחירות וחוזר הגלגל, וצ"ע.

מכה הראויה להרוג ולא להזיק

ה. מעשה שהיה: בשני אנשים שרבו, ואחר דחף את 'חבירו' והוא נפל מכל המדרגות. הוא נפל למשכב ובחסידי ה' נשאר בין החיים. ואחרי שנה של שהייה בבית חולים, הנה קם על מקלו ויצא החוצה, ותבע את חבירו הדוחף ל'נוק צער ריפוי שבת ובושת... וכשהגיעו לב"ד פתח פיו לטען 'כמעט הרגת אותי... הנני תובע אותך חמישה דברים...'

עמד טוען רבני (הגאון ר' מאיר שמואלביץ שלט"א) לצד הנתבע ואמר אדרבה, אם היה דחיפה שיכול להרוג, אז אי אפשר לתבוע כלום כי חל הדין של 'קם ליה בדרבה מיניה'. בשעת מעשה הוא היה רודף, ובוזה התחייב מיתה, כי היה מותר למישהו אחר להציל אותך בחייו ולהרוג אותו, א"כ אי אפשר לתבוע ממנו כלום... ופסק זה עורר הדים נרחבים בין הלומדים הת"ח ברחבי העיר ב"ב.

(אמנם אין המזיק עצמו נאמן לומר שהוא התכוון להרוג כי אין אדם משים את עצמו רשע, ועוד, שאין אדם יכלו לטעון טענה 'קם ליה בדרבה מיניה' כי יש ודאי חיוב, וקלב"מ הוא פטור, ולא יהי נאמן להיפטר בטענה זו.)

הרב אהרן פוטולסקי כולל עמל התורה

עניינים בדיני חושן משפט

המסילת ישרים בפרק י"א מביא שבדיני גזל אין האדם מתנקה בהם בלי עיון גדול ודקדוק רב. לפנינו כמה נידונים אקטואליים בהלכות ממונות שפחות מודעים אליהם.

עקיפת תור בנכס משותף

א. באופן כללי שמירה על התור זה עניין של הנהגה חשובה והחזו"א אמר לא' שעקף בתור "פרצת גדרו של עולם"3, אך יש מקומות ששמירת התור הוא חיוב ממוני גמור של חושן משפט.

הרב זילברשטיין (קב ונקי תרמ"ד) מביא בשם הגרי"ש אלישיב שבזמנינו, מבחינת ההסכם, קופות החולים מוגדרות כרכוש משותף של המבוטחים.

ב. לדבר זה יש נפק"ם בכל מיני נידונים, למשל ראיתי במקום אחר, שהיה נידון איזה תרופה לסבסד על ידי קופת החולים, האם תרופה מצילת חיים שתועיל רק למיעוט מהמבוטחים או תרופה של נוחות אך נוגעת לרוב המבוטחים. לכאורה פשוט שצריך להקדים את התרופה מצילת החיים מכיוון שמדובר בפיקוח נפש, אך הגרי"ש אלישיב זצוק"ל אמר שכיון שקופת החולים היא רכוש משותף של המבוטחים ולא ארגון חסד, ולכן יש לחלק את התקציב לפי רצון רוב השותפים.

לעניינינו, הגרי"ש אלישיב זצוק"ל אמר כי אמנם לעקוף בתור לחנות זה לא גזל, אך לעקוף בתור בקופת חולים זה גזל. סיבת החילוק, כי בחנות אין זכות ממונית ללקוחות לקבל שרות, אך

כי כתוב במקרה שלא יהיה אסון 'ונתן בפלילים' כלומר שישלם בבי"ד על פי הדיינים. ויש לבאר למה הפסוק מפרט בזה יותר מכל מקום אחר שהוא משלם על פי הדיינים, אכן יש לדייק שדוקא ולא יהיה אסון (שלא יהרוג האשה) משלמים בבי"ד, הא יהיה אסון לא ישלמו בבי"ד. ודוקא בבי"ד לא ישלם, אבל הוא יהיה חייב לשלם בידי שמים. ודוק.

ג. והנה הגמרא בסנהדרין (דף עד.) דנה בזה: כששתי אנשים רבו ביניהם, ובטעות אחד נתן מכה לאשה, ואותו מכה לא היה ברור שלא תהרוג גם את האשה, רק במקרה הראשון היא שרדה את המכה, והעובר לא שרד. ואילו היה עומד אדם בצד אם רוצה להציל את האשה, היה מותר לו להרוג את המכה מצד 'רודף', אפילו מצד ספק, וא"כ גם במקרה שלא מתה האשה, למה יתחייב על דמי ולדות, הרי בשעת אותו מכה כבר התחייב בנפשו, ולמה לא נאמר 'קם ליה בדרבה מיניה' ויפטר מדמי ולדות?

ומתרצת הגמ' שם שמדובר שהיה יכול להציל את האשה בלי להרוג את הרודף, אלא ע"י שיפצע את הרודף באחד מאבריו. ומקרה זה הוא לא התחייב בנפשו בשעת המכה, ולכן הוא חייב בדמי ולדות. ועוד תירצה הגמ' כי לא אומרים קם ליה בדרבה מיניה אם המיתה לאחד והממון לשני, ע"ש.

מפורש בגמרא הנ"ל כי עצם זה שהוא רודף, הוא אמור להיות פטור מכל הניזקין שנעשה בשעת שהוא רודף, שהרי הותר דמו ומתחייב בנפשו.

א"כ צ"ע, שהרי בתחילת הפרשה יש מקרה דומה, דכתיב: וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא (שמות כא, יח-ט). ושם מבאר בשני אנשים שרבו, ואחד הכה את חבירו במכה שהיתה יכולה להמית, שהרי רש"י כותב שחובשים את איש שהיכה את חבירו בבית אסורים כדי לוודא שאכן המוכה לא ימות. ואם הוא קם והתהלך בחוץ אז הוא יתחייב בחמשה דברים: נזק צער ריפוי שבת ובושת.

וקשה, הרי הגמ' בסנהדרין הנ"ל שאלה למה יתחייב דמי ולדות אחרי שהכה האשה במכה שיכול להמית והיה לו דין 'רודף' (ושמה הגמ' תירצה שזה מיתה לזה וממון לזה, וכן מדובר שהיה אפשר להצילו באחד מאבריו) למה הגמ' לא שאלה אותו שאלה על פסוק בתחילת הפרשה שמחייב חמישה דברים (וכאן לא שייך התירוץ הנ"ל). וצ"ע.

גלגל החוזר בהכאת העבד

ד. עוד יש לדון באדון שמכה את עבדו והוציא לו שן או עין, שהאדון נענש שיצא עבדו לחירות. (והרשב"א (ב"ק דף ה) כתב שזה אחד מכ"ד אבות נזיקין.)

אבל אם תוך כדי המעשה שמוציא את שן עבדו, הוא חילל את השבת למשל והתחייב מיתה, אז האדון יהיה פטור מהעונש של יציאת עבדו לחירות מצד 'קם ליה בדרבה מיניה'.

והנה יש דין שאם הכה את עבדו והוא מת, אם מת מתוך זמן 'מעט לעת' (כ"ד שעות) האדון חייב מיתה, אבל אם הוא מת לאחר זמן 'מעט לעת', הוא פטור ממיתה אחרי שהוא עבדו וכספו הוא. (פטור זה מיוחד בעבדו שכספו הוא ולא בבן חורין, שאפילו מת אחרי הרבה זמן מחמת המכה, הרי זה חייב מיתה.)

הגאון מביא מכילתא שמבואר שגם אם בשעת מכה הוא היה עבדו, ורק אח"כ משתחרר, יהיה חיוב מיתה וקם ליה בדרבה מיניה, וזה היסוד לקושיה שהיא 'גלגל חוזר'.

² בדרך מליצה שואלים, הרי כתיב 'ונקה המכה' כלומר שאחרי שהוא משלם לו הוא נקי מכל דבר שעה. ונשאלת השאלה הרי גם גרם לו ביטול תורה, ואין הוא יהיה נקי מכל וכל. והתירוץ הוא, שאחרי שהמוכה התרפה הוא 'התהלך בחוץ על משענתו'. וכין שהסתובב בחוץ ולא הלך לבית המדרש סימן הוא שלא גרם לו ביטול תורה, וממילא הוא נקי מכל וכל.

³ כמה מקורות בעניין זה הביא הגרי"ש זילברשטיין בתשו' המובאת כאן.

דוגמה לדבר שרוצה לנטוע אילן בחצירו אך זה יגרום שחבירו לא יוכל לעשות בחצר הסמוכה בור מים בגלל ששורשי האילן יזיקו לדפנות הבור.

ההיתר הוא משום שיש היתר של "משתמש בשלו", שאין אדם צריך לבטל את תשמישו מפני תשמיש חבירו. אך באופן שאין את ההיתר של "משתמש בשלו" אין היתר לעשות דברים שחבירו יצטרך להימנע מתשמישים כדי לא להינזק.

למשל, אם רוצה להשתמש - מבלי לזכות - ברשות של הפקר, ועל ידי זה למנוע שימושים של השכנים, להשתמש באחד השימושים שהותרו מהטעם "שעל הניזק להרחיק את עצמו", כאן זה יהיה אסור, כי אין את ההיתר של "משתמש בשלו".

מוכח שאסור לבטל את חבירו משימוש מסוים בנכסים שלו אף על פי שיכול להשתמש את יתר השימושים. לכן אסור לבטל שימושו של חבירו באופנים שאינו משתמש בשלו כלל והמבטל שימושים חשוב מזיק.

עניין זה מוכח גם כן מהסוגיא של היזק ראייה, שלרא"ש וכן נוקטים הסמ"ע ועוד שהחייב לשים כותל בין חצירו לחצר חבירו היא מפני עניין "ביטול התשמישים" של שכינו, כי כל זמן שלא מעמיד גדר ביניהם שכינו אינו יכול לעשות בחצר תשמיש צנוע.

אף החולקים, וביארו את חיוב העמדת הכותל מטעמים אחרים, לא נחלקו על עיקר עניין איסור ביטול תשמישים, אלא סברו שהיזק ראייה אינו סיבה לחייב בניית כותל למנוע את היזק הראייה.⁴

1. סיפר אברך שבאזור מגוריו יש אדם שהחליט בטענה כל שהיא שחלק מהגינה אינו מיועד למשחקי ילדים אלא רק לנוי, הוא הודיע לילדים שמי שמשחק שם והכדור יעוף למרפסת שלו לא יקבל יותר את הכדור לעולם. והנה כל מי שנכנס ממון חבירו לרשותו חייב להשיבו לו, והחרמת הכדורים היא גול גמור, אלא גם ביטול השימוש על ידי האיום שיעשה לו עוול הוא נידון כמזיק. [אף בשימושי הפקר שמתעצמים בזכירתם, המפחיד את חבירו כדי לסלקו מהמציאה שיעשה עימו עוולה, כגון שמאיים עליו שישלח נכרי להכותו, כתב החזו"א ב"ק כ"ג ל"ז שאסור ואף באופן שמבין שיסתלק על ידי הפחד ולא יבוא לידי הכאה].

2. יש לדון אם אדם רוצה להשתמש ברשות הרבים שימוש שמזיק לשכנים והותר באופן של "משתמש בשלו", האם ברשות הרבים שהוא ממון ששייך לציבור יש את הזכות של "משתמש בשלו".

בחידושי רבי שמואל ב"ב סימן א' אות ג' נוקט בפשיטות שאף שיש זכויות שימוש ברשות הרבים אין בזה את המעלה של "משתמש בשלו".

אך אחד הפוסקים אמר לי בזמנינו יש גדר ממוני אחר לרשות הרבים, מכיון שע"פ החוק שגורם למנהג המדינה, יש לרשות הרבים גדר של שותפים וזה דין שונה מממון ציבור, ויש לדון שאולי בזה כן תהיה לו הזכות. אלא שלמעשה אין להתיר מצד אחר, כיון שע"פ חוק וממילא כך נהיה מנהג המדינה, אין זכות להשתמש ברשות הרבים שימוש שמזיק לאחרים.

שימוש שמפריע

3. השימושים שנאסרו משום נזקי שכנים, הם גם בעניינים שלא מונעים את שימוש השכנים, אלא שימוש לא הולם שמפריע לחבירו להשתמש בביתו כמו נזקי עשן וריח. הגדר הוא שכל דבר שמפריע לחבירו להשתמש בממונו, כלול בדיני נזקי שכנים.

בקופ"ח יש לכל לקוח זכות ממון ולקחת לו את הזכות הזו זה גזל.

הביאור הוא, שבממון משותף יש כללים איך השותפים מתחלקים בתשמישים ולכל שותף יש את זמן השימוש שלו, ומי שקודם בתור, זמן השימוש שלו בנכס המשותף הוא לפני זה שבא אחריו, ומי שעוקף אותו לוקח ממנו את השימוש שלו בממון ולכן הוא גזל.

אך א' הפוסקים אמר לי שיתכן שאין זה מוגדר כגזל ממש - **שנוטל** את התשמיש ששייך לחבירו, אלא העוול הוא **מניעת** התשמיש של הנעקף שהוא עניין מזיק. והאם זה מוגדר גזל, זה יהיה תלוי בנידון האם איסור מזיק הוא איסור גזל כמו שנקטו רבינו יונה (אבות פ"א משנה א') ועוד קדמונים או שהוא איסור אחר.

אך בין כך ובין כך הוא איסור של "חושן משפט".

ג. בזמנינו שיש מכונת תורים דיגיטלית הנידון הזה עדיין אקטואלי, כי יש עדיין כמה מקומות עם אפשרות עקיפה, למשל בתור למזכירות שם אין תור דיגיטלי. יתרה מזו יש אפשרות מציאותית לעקוף בתור למכונת התורות עצמה. איסור העקיפה יהיה גם בשרותים של הקופ"ח, כיון שגם הם בבעלות משותפת של המבוטחים.

אחד הפוסקים הוסיף לי כי גם בחנות עקיפת תור יכולה להיות גזל, מכיון שיש קפידת של בעל הבית שישמרו על התור, כחלק מהשירות שלו ללקוחות.

הנפק"ם בין קופ"ח לחנות תהיה במקום שבעל החנות רוצה לתת לחבירו לעקוף בתור, שלבעל החנות יש זכות אך למזכירות של הקופ"ח או לרופא אין זכות לתת לעקוף (מבלי סיבה הוגנת הכלולה גם היא בצורת השותפות).⁴

זה גם ההסבר בסיפור הידוע עם הגאון רבי ישראל סלנטר, שפעם ביום הכיפורים ראה אדם שרצה יותר אויר ולכן נעמד בפתח בית הכנסת, אמר לו הגר"ס שהוא גזלן מפני שחוסם לכולם את האויר. במבט ראשון זה תמוה, מה שייך גזילה באויר שעומד להגיע, אך הביאור הוא כנ"ל, בית הכנסת זה ממון ציבור ודינו שיהיה בו שימוש משותף שוה לכולם, ושימוש של אחד על חשבון האחרים כמו בעומד ונוטל את כל האויר לעצמו וחוסם לאחרים הוא גזל.

העולה שהרבה מההנהגות הישירות בממון משותף - ובכלל זה ממון ציבור - ההנהגה בהם כדין, הינו חיוב גמור של חושן משפט.

איסור מניעת תשמישים

ד. איסור גזל ומזיק זה לא רק ליטול ממון חבירו אלא גם אסור למנוע ממנו מלהשתמש בשלו, ולא רק מניעה גמורה שלא נותן לו להשתמש אלא גם אם מונע ממנו רק שימושים מסוימים.

וזה לשון "פתחי חושן" לגאון רבי יעקב בלויא זצוק"ל "השותפים בחצר אינם רשאים לשנות תשמישם בחצר המשותפת באופן שיגיע איזה הפסד לשאר השותפים".⁵

ה. האחרונים מזכירים שכל מה שלהלכה נפסק בפרק לא יחפור שמותר לאדם להשתמש בשלו בשימוש שמונע מהשכן שלו להשתמש בשלו בשימוש מסוים כי אם ישתמש ינזק ואומרים על הניזק להרחיק את עצמו הוא רק במקום שהמזיק משתמש בשלו (כשאינו גירי דיליה).

⁴ בספר משפטי יוסר להגאון רבי יוסף פליישמן שליט"א ח"א סוף פ"ג הביא שהקובע תור אצל רופא מומחה, במקום שהתור הוא חלק משמעותי בהחלטת הזמנת השירות, הגורם לדחיית התור עובר באיסור "עניי המהפך" ובהערות שעניי המשפט הוסיף כמה פרטים בעניין זה.

⁵ פתחי חושן נדקין ח"ו פרק ט"ו סעיף כ"ה, ומציין מקורו מהרמ"א סימן קנ"ב א' מלשון הטור. מן הראוי לציין כי שם בהערה נ"ה מביא כמה הלכות מצויות של שכנים והביא ששכן שלבדל מתוך רשלנות חייב לנקות על חשבונו.

⁶ האבן האזל (פ"ב משכנים הל' ט"ז) ביאר משום שיכול המזיק לומר שלא יסתכל בשעה שחבירו עושה תשמיש צנוע ואין מקום לחייבו לגדור עצמו מהאפשרות להסתכל ולהזיק, והקה"י (סימן ה') כתב שאת התשמישים הצנועים יכול לעשות בביתו ובמקום צנוע בחצר ואם כן אין זה מוגדר שמונע ממנו שימושים צנועים.

ג. בכלל איסור נזקי שכנים שימוש שמפריע לממש את הזכויות בממון אף שאין בו ביטול של שימוש מוגדר.

ד. אסור למנוע את חבריו מתשמיש מסוים בממונו, אף שיכול להשתמש בו לשאר השימושים.

ה. מניעת תשמיש באמצעות לחץ רגשי ואי נעימות גם הוא אסור והוא אבזריהו דגזל.

הרב ידידה ברויאר כולל ליבו חפץ

זכות המקנה לתמורה מהקונה

מוכר חפץ זכאי לתשלום דמים מהקונה עבור המכר, וזכיית הקונה בממון זולתו משעבדת גופו להעמיד תמורה כספית על כך. ויל"ע בהבנת יסוד חיוב תמורה, מה משעבד את הקונה לשלם עבור החפץ שקיבל ומדוע הוא מחוייב בכך.

ניתן להבין כי עצם הקבלה אכן אינה מחייבת, אלא שהמוכר עושה תנאי עם הקונה שלא תחול ההקנאה באם לא ישלם לו הסכום שקצצו, ואם נמנע הקונה מלשלם את התנאי ומפקיע הקנין ונמצא החפץ גזול בידו. אמנם זר הוא שכל חיוב הקונה בתשלומים הינו רק בשביל קיום התנאי וכירידת גשמים במקנה על מנת שירדו גשמים, וקשה להלום שענינו של מקח במהותו הוא כמתנה אלא שיש בו תנאי מילתא אחריתי התולה את חלות ההקנאה בנתינה נגדית של דמים.

אולי אפשר להבין כי המוכר מקנה בעד התחייבות הקונה לשלם. כלומר: ההקנאה גופה אינה מחייבת וזכיית הקונה בחפץ לכשעצמה אינה משייתה עליו שום חוב דמים, אלא שהקונה מחייב את עצמו בקנין ומשעבד גופו לשלם כפי הסך שסיכמו. משיכת החפץ אית בה תרתי, ומלבד פעולתה להחיל את עצם הקנין מחילה גם חוב ממון על הקונה. וגם זה רחוק, ואין הדעת נותנת כי כל חיוב הקונה מחמת עצמו ובגלל ששעבד גופו לשלם, וכאדם המתחייב לחברו סתם. ולפי"ז כל מקח הינו שתי פעולות שונות שנכרכו יחד בצורה מלאכותית, זה נותן מתנה וזה מתחייב.

ולכאורה יראה שכך הוא מהלך המשפט, ריבוי ממון מחייב תמורה, וסברא היא בדיני הממון אשר קבלה מזקיקה את המקבל לשלם. לא תנאי שרירותי כופה על הקונה לשלם ולא התחייבות מלאכותית סיבת שעבודו, עצם קבלת ממון הזולת וזכייתו בו מחייבת אותו בתשלום, כי זכות הבעלים בשלו מכריחה את הקונה ממנו בדמים עבור זכייתו.⁷

אבל אנחנו לא נידע מהו אותו כלל שרירותי, ולמה זה אכן קבלה מחייבת תמורה. וגם עצם העניין אינו ברור, הלא המקבל חפץ עיתים יתחייב תמורה כספית ועיתים יתחייב בהשבת חפץ כמותו, אם ניתן במכירה מתחייב הקונה דמים ואם ניתן בהלוואה הוא מתחייב להחזיר כעין שקיבל, ומה נפשך מהו מהלך המשפט. וביותר יש לתמוה על הנחה זו, הרי מקבל מתנה אינו מחוייב בתשלומים כלל, ולמה איננו בכלל סברא זו כי בעלות המקנה משעבדת בתמורת דמים. ורחוק להסביר כי אכן מן הדין יש לחייבו אלא שנותן המתנה מוחל על כך, והבנה שאינה מתקבלת על הדעת היא אשר הנותן מוותר על זכותו לתבוע תשלום, ובפשטות אין על המקבל סיבת חיוב כלל.

ואשר יראה בזה כי בעלות המקנה היא המחייבת את הקונה בתשלומים, שזכותו בחפץ תובעת כי יקבל דמים תמורתו. כי הנה זכות הבעלים בשלו ניתנת למימוש בשתי אופנים נפרדים, או מתועלתו החושית בשימוש בחומר עצמו, או מתועלתו המסחרית בקבלת דמים מקומו. והבעלים הוא הקובע אם ייחנה מזכותו בעצם הממון - ע"י אכילת פירותיו ובהשתמשו בו, או שיחנה מזכותו במכירתו ומערכו הכספי. כגון בעלים על פרה,

לפי זה יצא דין מחודש אשה שהולכת ברשות הרבים בלבוש פריצות שאינו נהוג באותו המקום, היא עוברת גם באיסור של חושן משפט. זה לא רק משום שמפריע לשימוש התקין כי האנשים נאלצים לסובב את הראש, אלא עצם ההליכה ברשות הרבים שזה ממון השותפים באופן שמפריע לאחרים הוא איסור גם של חושן משפט.

כמו שכל אחד מבין שבמשרד משותף אם אחת תלך בלבוש לא צנוע זה בעיה ממונית מצד כללי השותפות, כך גם ברשות הרבים שגם היא ממון הציבור.

מניעת שימושים באמצעות לחץ רגשי

ט. יש לדון מה הדין, מניעת תשמיש לא באופן טכני, אלא על ידי שמפעיל עליו לחץ רגשי, פחד מנקמה או מסכסוך, או שגורם לו לתחושות אי נעימות מכל מיני סוגים.

דוגמה מעשית, סיפר לי אברך שהבן שלו אוהב לשחק בכדור בשעה סבירה אך יש לו שכן שהולך לישון מוקדם בשעה לא סבירה ומתלונן שהרעש מפריע לו לישון. מצד הדין, מכיון שמדובר בשעה שלא נוהגים לישון מותר לשחק אז בכדור ואין לו זכות לעכב, אך השכן לחץ אותו שימנע מהבן שלו לשחק אז בכדור. האם הלחץ למנוע משימוש הוא אסור רק מבחינה מוסרית או גם מבחינה ממונית.

לפני הכל צריך להבין שעקרונית זה דומה למי שמפעיל לחץ על חבריו ומונע ממנו להשתמש ברכב של עצמו שכולם מבינים שזה מכוער ביותר, אפילו שזה לא מניעה טכנית וודאי שאינו בכלל "ועשית הישר והטוב" שמצינו שהוא מקור לכמה הנהגות בממון. אלא שצריך לדעת אם יש כאן עוולה גדולה יותר.

נראה שהחזו"א נקט (ב"ב סי' י"א אות א') שזה אבזריהו דגזל וז"ל:

"נראה דעניין קביעות ההרחקות נמסרה לחכמים, כי לעולם אין שימושי בני אדם מצטמצמים כל אחד בחלקו, כי החופר בור בצד המצר, משמש קרקע חבירו לו לכותל, והנוטע אילן שרשיו נכנסין לחבירו וכו', ונצטוינו שחכמים ישקלו הדברים כפי הראוי והנכון לפי טבע העולם, ומה שראו חכמים להתיר ע"כ משועבד חלק שמעון לראובן לתשמיש זה, ואם הוא מוחה בו באלמות נגד הדין הרי זה כמזיקו בגרמא והוא אבזריהו דגזל, ומה שאסרו חכמים אם ראובן עושה הרי"ז מזיק לחבירו".

אף שיש להסתפק בכוונתו "באלמות" אם הכוונה לסוג המחאה שמוחה בו באלמות, אבל מחאה לא אלימה אינה גרמא, או שכוונתו "באלמות נגד הדין" וכל מחאה בכלל. בלשונו של החזו"א בכמה מקומות מוכח שקורה "אלמות" לכל מה שנוהג בעזות נגד הדין, כגון בשני הסעיפים האחרונים של ב"ק שיובאו להלן. מוכח שנוקט החזון איש שכל מי שמוחה בחבירו מלהשתמש בשימושים מסויימים הוא מזיקו בגרמא והוא אבזריהו דגזל.

לכאורה מ"היזק ראייה" שהוא לא מניעה ממשית אלא רק מניעה רגשית, יש גם ראייה שגם זה איסור של "חושן משפט" ולא רק איסור מוסרי.

דינים העולים

א. שותף חייב לנהוג בממון השותפים כפי כללי השותפות, כגון בחדר המדרגות ובחצר הבניין.

וקופת חולים מוגדרת ככנס משותף של המבוטחים ולעקוף בתור בקופת חולים הוא איסור של גזל.

ב. רכוש ציבורי הוא כממון השותפים, ואסור להשתמש באופן שמזיק לשותפים האחרים.

⁷ והנה נודע חיידוש נתיבות המשפט סי' ק"צ סק"ז, שהימנעות הקונה מלשלם גורמת לביטול המקח. לכאורה מבואר בדבריו שחובת הקונה בדמים אינה אלא משום תנאי, שזכייתו במקח הינה אם ישלם ואם לאו לא זכה. אמנם יש ליישב שבזוודאי עצם הקנין מחייב דמים, אך מ"מ אם אינו משלם פוקע המקח, כיון שישנו תנאי נוסף על עצם המקח, שהמוכר והקונה קובעים שיתבטל המקח אם לא ישלם הקונה. אומדנא ברורה היא שהמוכר לא מכר בכדי, תכליתו הייתה בשביל התשלום ומגמתו במקח בכדי לקבל מהקונה דמים, ועל דעת שלא ישלם הקונה לא מכר, וממילא פקע המכר. אבל לעולם עיקר חובת הדמים מחמת עצם הקנין ולא מחמת תנאי חיצוני.

ואמנם כבר עמד על זה התשובה מאהבה (הו"ד בפת"ש סימן ק"ס סעי' ה') והסיק דלא יתכן דמתנה ע"מ להחזיר אף בקרן יהא מותר דלא אשטימית שום תנא או פוסק מהיתר זה, ולעולם יהא אפשר ללוות ברבית בצורה של מתנה על נמת להחזיר, אלא ע"כ דהוא כרבית מהתורה, יעוי"ש.

ובעיקר טענה זו לכא' אפשר דאי"ז מוכרח די"ל דלעולם הלואה יכול מרצונו לא לעמוד בתנאי הציב המלוה דיתן לו מתנה בהחזר, וע"כ יצטרך להחזיר לו את המתנה כלעומת שבא והיינו הקרן לחוד, וודאי דאי"ז גזל דהא בהיתרא אתא לידא, ולמה"ד לכל מכר על תנאי דלבסוף אינו חפץ לעשות התנאי דיכול מלכתחילה לחזור ע"כ דלא יעשה התנאי, והמקח בטל.

וא"כ דמיא טפי לרבית מאוחרת דנותן לו זאת מרצונו במתנה, ואמנם יותר קל מזה דאי"ז הלואה כלל ולכאורה אי"ז אפילו ריבית מאוחרת, [ועוד דבכה"ג לא מקרי 'מרבחה הונא', וכמ"ש רש"י בריש פרק איזהו נשך, ודו"ק].

ואפשר לחלק בין תנאי דחייב לקיימו דאם לא יקיימו יהיה גזל למפרע על החזקתו בחלק הקרן, לבין תנאי דאם לא יקיימו לא יהיה החזקתו בקרן כגזל למפרע, דאם חייב לעמוד בתנאי דלא"כ יהיה גזל בידו, א"כ הוי כהלואה בריבית וכמ"ש התשובה מאהבה הנ"ל, [וכידוע מהריב"ש (בשו"ת סי' ש"ה) דכתב דאין החילוק בין הלואה לפסיקה דהיינו דרך מקח בלשון דהמלוה והלואה עושים ביניהם אלא במהות העיסקה אשר בינותם, וכן בדין הרי דבא להלוות אלא דמוצא לזה לשון אחרת אשר משפט הממון שווה לזה], ואמנם במקום אשר אם לא יעמוד בתנאי לא יהא גזל למפרע בידו, [ומ"מ מן הסתם הלואה יתן אף התוספת למלוה אף דאינו מחוייב משום הטובה שעשה עמו] לכאורה יהיה מותר. ויל"ע.

ריבית ע"י שליח

עוד כתב הרמ"א (סימן ק"ס סעי' ט"ז) אפשרות היתר לנתנת ריבית ע"י דיעשה את כל ההלואה עם הריבית ע"י שליח, וז"ל 'יש אומרים שמוותר לישראל לומר לחבירו ישראל לך והלואה לי מעות מפלוני ישראל ברבית ומוותר לתת אחר כך הרבית לשליח להביאו לו, דלא אסרה תורה אלא רבית הבא מיד לזה למלוה והשליח אינו עושה שום איסור, דהאי רבית לאו דידיה הוא, ואי משום ששלוחו של אדם כמותו אין שליח לדבר עבירה, ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ (ומקורו ממרדכי בשם רש"י). וכן עיקר, אף על גב דיש מפקפקין בהיתר זה ומחמירים לאסרו, יש לסמוך עליו לעת הצורך'. ועי' בב"י דכתב דתלמיד טועה כתבו, וכן הלבוש והט"ז והגר"א חלקו על ההיתר של הרמ"א, ובש"ך הסכים להרמ"א, יעוי"ש.

ועי' בט"ז (שם) מה דהק' על הרמ"א, דמ"ש מאם מלוה ללוה באופן ישיר ורק הרבית ע"י שליח דקימ"ל דאסור, עי"ש.

ולכא' אפשר ליישב דבגונא דהקרן נעשה ע"י השליח הרי דכביכול קציצת הרבית באה ע"י שליח וא"כ י"ל דאת חלק הקרן שפיר הוי שליח, ואמנם את חלק הרבית אמרינן דאין שלד"ע, ומעתה דנותן לו את הרבית יהא כמתנה מצד השליח, ואמנם באם מתחייב הלואה למלוה באופן ישיר את ההלואה ואת הרבית ומעתה דנותן לו את חלק הרבית ע"י שליח, הרי דהוא מחוייב ליתן לו את הרבית משום דהתחייב לו זאת מעצמו, וא"כ ע"ז אמרינן דהוא מעשה קוף בעלמא.

ועי' בלשון הט"ז [ס"ק י"א] דרמז לסברא זו דכתב 'ואת"ל שיש באמירה זו חטא כיון שמזכיר לו רבית ממילא אם לא היה מזכיר לו רבית רק סתם הלואה לי אין כאן איסור דהא ההלואה בהיתר היא ונתנת הרבית ליד השליח אינו כלום'. וע"ע בט"ז דהק' ע"ז 'ותימה על זה דמשנה מפורשת בסוף פרק איזהו נשך ברבית מוקדמת ומאוחרת אמרינן היה משלח לו בשביל שתלוני מעותיך או ברבית מאוחרת בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי והא התם בשעת הלואה לא ידעו כלום מן הרבית ואפ"ה אסור ע"י שליח שמביא הרבית'. ועי' בש"ך בנקודות הכסף דכתב לישב קושיא זו וז"ל 'גם מ"ש ותימא ע"ז דמשנה מפורשת בס"פ

ביכולתו לקיים בעלותו בשתיית חלבה ואכילת בשרה וביכולתו לקיים בעלותו במכירתה או בהחלפתה בדבר אחר. וכשגמר הבעלים בדעתו לממש זכותו בה ע"י מכר וקבלת דמים תחתיה אזי בעלותו היא המחייבת את הקונה לשלם.

ויל"ע גם אם אכן קיום בעלות המקנה הינו בתשלמו של הקונה, ואם לא יקבל דמים לא תתמש זכותו בחפץ הנמכר, אבל מה מחייב את הקונה בכך ולמה הוא משועבד לדאוג לקיום זכויות המקנה. בעלות המוכר על החפץ היא וממנו מגיע לו ליהנות אבל מה לו כלפי הקונה, ומדוע מגיע לו שהלה יקיים את זכותו בחפץ. אמנם באמת לא קשיא כלל, הרי סיבת בעלות הקונה הינה קביעת המוכר כי במכירה הוא רוצה לקיים זכותו, ומהאי טעמא גופא שנעשה בעלים על החפץ הוא גם מתחייב בדמים, כי כל זכיותו הייתה בשביל שיקבל המוכר דמים תחת החפץ. הרעיון המשפטי שהביא לחידוש קנין הקונה הוא עצמו מחדש עליו חוב דמים. בעלות המוכר היא הסיבה הדינית הן לעצם הקנין והן לחיוב הדמים, וכמו שקבע המוכר שיקנה זה הקונה ולכן הוא קונה, כך הוא קבע שישלם הקונה עבור קנינו ולכן הוא מתחייב.

א"כ אתי שפיר, אכן הסיבה המעשית במכר המחייבת את הקונה הינה קבלת החפץ, וזכיותו במקח היא המחילה עליו בפועל חוב דמים, אבל הסיבה הרעיונית לחוב היא דעת המוכר לממש בעלותו בדמים, ורצונו ליהנות משלו בתמורה כספית הוא המשפט המשעבד את הקונה בתשלום. היטב נבין א"כ מדוע במקח קבלת חפץ מחייבת תשלום דמים ובהלוואה היא מחייבת השבת חפץ זהה, כאן דעת הבעלים כי ייהנה משלו ע"י קבלת ערך הדמים ואילו כאן דעתו כי ייהנה משלו בקבלת הוא עצמו.

ולפי"ז יתפרש כראוי ענינה של מתנה מדוע אינה מחייבת תמורה, כי הבעלים גמר בדעתו לממש בעלותו בעצם הנתונה ולהפיק תועלת משלו ע"י ההקנאה גופה, ובשביל הנאותו מקורת רוח המקבל הוא נותן בחינם, וממילא אין בה כל סיבת חיוב. סיבת זכיותו של הקונה במתנה הינה דעת המוכר לקיים בעלותו בזכית הקונה, והרעיון המשפטי המחייב את ההקנאה הוא קביעת הבעלים כי בקבלת המקבל תתמש זכותו. כיון שאין הנותן רוצה בתמורה אין כל רעיון המחייב את המקבל בכך, ולהשית עליו חובת תשלום אין לנו כל סיבה משפטית אם המקנה אינו מבקש זאת.

לכשנשאל האם קבלת ממון מחייבת תמורה, לא תהיה התשובה חד משמעית. מחד כשחל חיוב תמורה הרי הוא חל מחמת הקבלה, ומאידך קבלה אינה מכריחה בכל אופן חיוב שכזה. הבעלים קובע אופי הנתונה ודעתו יוצקת משמעות לקבלה, ברצותו את עצם הנתונה הרי קיבל הקונה התקבלות של מתנה ואינו מחויב בתשלום, ברצותו את תמורת הנתונה קיבל הקונה התקבלות של מקח ומחויב הוא בתשלום. לא כל הקבלות שוות ולא כל הנתונות זהות, והגם שחזות הפעולה אחת היא אבל מהותה משתנית בהתאם לדעת הבעלים המקנה. הלא מעשה קנין המחיל למעשה את בעלות הקונה אינו אלא "פטיש" בידי המקנה, ומשיכת המכר ע"י הקונה הינו כלי משפטי ליצירת המקח, והסיבה האמיתית לחלות הינה דעתו של הבעלים ורצונו, ומשכך שפיר נקבעת מהות ההקנאה מדעת הבעלים.

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

ריבית בדרך מתנה וריבית ע"י שליח

לא תשימון עליו נשך (כב כד)

הנה לכאורה היה אפשר לפתור כל איסור ריבית, במקום דיהא הלואה בין הלואה והמלוה והלואה יחזיר לו יותר והיינו איסור ריבית, תחליף לזאת אפשר דיתן אדם לחבירו מתנה על מנת להחזיר יותר, והלא ריבית אסור רק בדרך הלואה, ואפילו בדרך מקח וממכר אינו אסור אלא מדרבנן, הא בדרך מתנה מהיכי תיתי דיהא אסור.

פרטים בכל מסתפק הנוגעים לכל שבת קודש, והמסתעף מזה, וכך היא הצעת סוגיא זו.

המסתפק אי אמר רצה, חוזר, ומ"מ אין חזקה שלא אמר כבירושלמי

המסתפק אם אמר רצה והחליצנו פסק המשנ"ב (קפח, טז) דחוזר, וכדמבאר בשער הציון (אות יב) דתלינן דרגילותו שבחול מזכיר, והיינו שודאי ששכח רצה, ובאמת שאין ראייה לזה מדין הירושלמי בריש תענית, דחזקה עד שלוששים יום לא אמר גשם וכו', דשם הווי שלוששים יום רצופין שהזכיר טל בקיץ, מה שאין כן כאן דכל פחות משבוע אומר רצה, אכתי יש לומר דלא מקרי 'למוד', ומכל מקום סברא גדולה היא הבנויה על יסוד הירושלמי דמה שיותר מורגל בלשונו אומר (ויתר על כן כתב הגינת ורדים) שצינתי לקמן, אף שאין לזה ראייה מוכחת מצד הכתוב רק מהמושכל הפשוט התלוי בכח הסברא והנסיון שיותר מצוי לשכוח בשאמר בלי שימת לב חיובית ממש לזכור המאורע ולהתגבר על היסח הדעת ממנו.

בגונא שודאי אמר יעלה ויבוא ומסתפק ברצה הוי ספק השקול והיינו דאמרינן בסתמא כשאמר בסיום רחם 'שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד' מסתמא המשיך ברגילותו ואמר ובה ירושלים וכו', אבל בשבת ראש חודש וכיו"ב, והוא בודאי זוכר שאמר 'יעלה ויבוא' (אף שאינו מעכב להלכה, כבש"ע קפח, ז, וע"ש בטור, ומלבושי יו"ט על הלבוש), וממילא הכא בודאי ליכא למימר דהמשיך כרגילותו כנ"ל, רק ספק אחר יש אי אמר לפני זה גם רצה או לא, ממילא יצא מכלל חזקה זו, והוי ספק השקול אי הזכיר רצה או לא, וכיון שכל ההזכרות בברכת המזון מדרבנן כבראשונים בברכות מט, ממילא הוה ספק דרבנן ולקולא שאינו חוזר, דבשלמא אי הוי בתפלה הוה אמרינן ליה מספק שיחזור בתנאי דנדבה (עיין לבוש ר"ס קז, וש"א), אבל בבהמ"ז דלא שייך לברך בנדבה, ממילא לא יכול לחזור, ואפשר דאם יש לו בקל לצאת כל בהמ"ז מאחר, מחוייב בזה.

חזקה מה שלמוד הוא אומר, היינו שממשיך בשגרת לשונו ומתבאר מזה דמה שאנו אומרים 'חזקה מה שלמוד הוא מרגיל' ולא אמר רצה, אין הכונה הואיל ואין רגילות לומר רצה ממילא לא זכר, אלא הואיל ואין רגילות המשיך בשגרא דלישניה, ולכן כשזכור שאמר יעלה ויבוא בודאי יצא משיגרא דלשניה, מה שאין כן אי הווי אמרינן כיון שאין רגילותו ברצה, אם לא זכר הכי נמי יש לומר עדיין שלא זכר הואיל וסוף סוף לא מורגל ברצה לא יהי לן זה שבודאי לא המשיך בשגרא דלישניה, מיהו בפוסקים משמע כלשון ראשון, דהמשיך בחטף לשונו כשלא שם לב לזה, ועיין.

דמיון לזה ממסופק אי חתם המלך הקדוש

ומעין זה כבר כתבו הפוסקים⁸ גבי המסתפק אי חתם 'המלך הקדוש' בראש השנה, ויודע בודאי שהתחיל קודם זה 'ובכן תן פחדך' וכו', דתלינן שודאי חתם כהוגן גם זיל בתר הסברא החזקה שבדבריהם, דכדי להחזירו בעינן חזקה שירגיל במה שהוא למוד, ואז חוזר דתלינן 'דודאי' לא אמר, אבל כל שאינו ודאי מספק לא חוזר, שהרי אין נדבה ביו"ט (כבסימן קז ס"ג), ואף שנידון דידן שונה מנידון האחרונים הללו, דבמסופק אי חתם 'המלך' ידענין דפתח כהוגן, להכי תלינן כיון דודאי נפיק משיגרא דלישניה, ודאי סיים כהוגן, אבל הכא לא ידענין אי המשיך כהוגן לומר רצה, רק ודאי זכור שאמר יעלה ויבוא, ולכך אין הוכחה והכרח שאמר 'רצה', אף על פי כן יסוד הדברים אחד הוא, דנפיק מחזקה מה שרגיל הוא אומר, ולהכי בתרויהו אינו חוזר.⁹

איזהו נשך וכו', לק"מ דהתם מקבל הלוה המעות בעצמו מן המלוה, עי"ש. ולא איברר כ"כ כונת הש"ך בזה, דהא סו"ס הרי לא היה מחוייב ליתן לו זאת, וא"כ לכאו' יהא שרי בכה"ג.

ואפשר דאכתי יש לחלק בין רבית מוקדמת ומאוחרת לרבית קצוצה ע"י שליח, דברבית קצוצה ע"י שליח הרי מעביר את הקציצה של הקרן והרבית ע"י שליח, וא"כ נמצא משום דמנסה הוא להעביר איסור ע"י שליח הא אין שליח לדבר עבירה, וא"כ מה דניתן לו זאת בכ"ז היינו דהוי כמתנה בעלמא וכו"ל, ואמנם ברבית מאוחרת הרי דנותנו לו זאת בהדיא על ממון ההלוואה, וא"כ אפי' דנותנו לו זאת ע"י שליח מ"מ הוי רבית מאוחרת, ודו"ק.

הרב יוסף יהודה גרינבוים כולל כתר תורה

הערה בקריאת התורה בפרשה זו

נאמר בפרשה 'אם רעה בעיני אדוניה אשר (לא) [לן] יעדה', כתיב 'לא' וקרינן 'לו'.

בפשטות נראה שאין הבדל בשמיעה בין הכתיב לקרי, וכל ההבדל הוא בכוונת הבעל קורא, שיש לו לכוון לומר 'לו' בוא"ו.

אמנם יתכן שלכתחילה יש לבעל קורא להאריך מעט בקריאה ולהטעים את התיבה, שבאופן זה ברור שכוונתו לומר 'לו'.

ובאופן שהבעל קורא לא ידע שיש כאן כתיב וקרי ונתכוין לקרוא 'לא', מסתבר שאין זה נחשב שינוי במשמעות, שהרי כלפי השומע זה נשמע כמו 'לו' בוא"ו.

ואין לומר דמה שמצינו מקום שאין שינוי במשמעות היינו דווקא היכא דאף לפי הכתיב אכתי יש במשמעות את הקרי, וכגון יהודיים יהודים, צביים צבאים, ישגלנה ישכבנה, אבל הכא דהכתיב חלוק במהותו מהקרי, נחשב שקרא מילה שמשנה את המשמעות, דלא מסתבר לומר כך שהרי המושג 'שינוי במשמעות' מתייחס אל השומע ושפיר הוא שומע לו בוא"ו.

אמנם לכאו' יש לדון באופן הנ"ל שהבעל קורא לא ידע שיש כאן כתיב וקרי, וקרא 'אשר לא-יעדה', שבאופן זה אף השומע מבין שכוונת הבעל קורא היא לומר 'לא', האם בכה"ג נחשב שינוי במשמעות המילה.

דיש צד לומר, דגם אילו היה כתוב 'לו' בוא"ו היה שייך לקרות 'לו-יעדה' בסמיכות, וא"כ אכתי יכול להישמע לו בוא"ו.

אך יש לדחות, דהכא ניכר הדבר שכוונתו לקרוא לא באל"ף, דהא אם היה יודע שקרינן לו בוא"ו הוא היה נותן ריווח בין המילים כדי להדגיש את הקרי.

וביותר, דשכיח שמחמת רוב הסמיכות וחוסר שימת לב של הקורא, משתבשת הגיית התיבה והוא קורא אותה כאילו הלמ"ד מנוקד בקמ"ץ, ובפרט כאן שהתיבה הסמוכה פותחת ביו"ד, ובאופן זה ודאי יש כאן שינוי משמעות, שהרי טעות זו מצויה דווקא ב'לא' ולא ב'לו'.

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

המסופק השבת אם אמר רצה והחליצנו – אופנים

שאינו חוזר

לפינו יתבאר כמה רעיונות הלכתיים בהיכי תמצי דאיכא בשבת קודש זו - שבת ראש חודש, דהמסתפק אם זכר 'רצה' והחליצנו בסעודה ראשונה ושניה לא חוזר, ואגב זה כמה

⁸ כן פסק הח"י אדם כח, ח, ורבי דוד מנובהרדוק זצ"ל בשו"ת גליא מסכת חלק א"ח סימן א', והבית הלוי ח"א ס"ס מב, וכן **צייד** הגר"ח הכהן רפפורט זצ"ל בשו"ת מים חיים כב, הביאו המ"ב תקפב, וכ"ז דלא כשדי חמד (ח"ט דף נה-ב, מערכת ר"ה סימן ג אות ח) שפקפק מחמת סתימת הפוסקים וכו'.

⁹ ובאמת איכא נפקא מינה יותר ביום טוב שחל בשבת קודש, וזכור שאמר רצה, ומסתפק אם אמר יעלה ויבוא שיותר יש לדמותו לנידון האחרונים הללו במסתפק אם חתם המלך, ולא יחזור, אף שגם בזה יש לחלק דגבי המלך הוי מטבע הברכה והמשך, מה שאין כן רצה ויעלה ויבוא שני הזכרות שאין תלויות זו בזו, ומיהו גם בזה מסתבר שלא חוזר כאמור כי אין שיגרא דלישניה.

פשיטא דלא אמרינן בהזכרה מדרבנן שמעכבת, את בהמ"ז מהתורה

היעלה ויבוא, ודאי יוצא בזה, דאין עיכוב בנוסח דרצה, רק שיזכיר שבת ובדרך בקשה, וסגי בדיעבד על כל פנים, ומיהו כשודאי לא אמר רצה, רק ספק לו אם הוסיף גם הזכרת שבת בנוסח יעלה ויבוא לא הוי ספק השקול, אלא תלינן דודאי לא הזכיר אלא אמר נוסח יעלה ויבוא כרגילותו, בלא הזכרת שבת.

כשמברכים בני הבית ביחד ואחד מסופק אי הזכיר רצה

ואיכא גונא בכל שבת שהמסתפק אי אמר רצה אינו חוזר והוא כשכל בני הבית מברכים יחד בקצב אחיד, ומוצא עצמו בברכת הטוב והמטיב, ומסופק אי הזכיר רצה, ורואה שגם בני ביתו שודאי זוכרים שאמרו רצה, נמצאים איתו, ויודע ודאי שלא בירך לאט מהם בברכת המזון זו, תלינן שאמר כדין אף אי הם היו קטנים או נשים מצילים עליו¹⁰, והוא הדין לחומרא, וכגון לענייננו דשראה עצמו שהקדים מכל בני ביתו, הוי כודאי שדילג רצה, ופשיטא שאין שום חילוק בכל זה בין ברכת המזון שכל השלש ברכות מהתורה, לקריאת שמע, גם נראה שאין לחלק בזה שקריאת שמע קצרה היא, וברכת המזון ארוכה יותר.

שבת ראש חודש אין ראייה שודאי דילג רצה

אכן כל זה בשבת רגילה, אבל בשבת ראש חודש, ובירך בקצב אחיד עם בני ביתו, ומצא עצמו שהקדים מבני ביתו, ומסופק אם דלג על רצה (שמעכב), או על יעלה ויבוא (שלא מעכב), כמובן אין ראייה שבודאי דילג רצה, דישי לומר דשכח יעלה ויבוא, והוי ספק שקול ולא חוזר בברכת המזון. וכאמור.

אם יש ראייה מזה שזכר יעלה ויבוא שזכר גם רצה

עוד סברא כתב ב'משנה הלכה' הנזכר דמתוך שזכר הזכרת 'יעלה ויבוא' יש לומר שגם זכר 'רצה והחליצנו', וגם היה מקום לומר כן בידוע ודאי שזכר 'על הנסים' דיתכן שגם זכר 'רצה', וזאת עפ"ד הנהר שלום בסימן תקפב במסתפק אי חתם 'המלך המשפט', וברי לו שאמר 'המלך הקדוש' יש לומר "מסתמא לא חזר ונשכח באותה תפלה" ואף לשו"ע דמעכב המלך המשפט לא חוזר, אא"כ סיים התפלה עכ"ד, ועל דרך זה באשל אברהם לאבד"ק בוטשאטש בסימן תקפב, במסופק אי חתם המלך הקדוש וזכר ודאי 'מי כמוך' י"ל שגם זכר 'המלך', והפליג יותר הרמ"מ קארפ שליט"א בספרו הלכות יום ביום - תפלה ח"ג דף תכ (פרק טז הערה סח), 'בדרך הערה' שבזכר הזכרת 'מוריד הגשם' לכאורה י"ל דזכר גם בקשת מטר, כי לא מתפלל כהרגלו, ויודע שהם ימות הגשמים, ובדרך כלל יזכור גם לבקש מטר, וציין שהפוסקים סתמו לא ככה. ובסמוך יבואר שבכל הני גונא רחוק לומר שמשום הכי זכר אלא חוזר.

יסוד הט"ז שאם זכר בתחילת התפלה מראש חודש וארחי זה נסתפק, תלינן שזכר, וסברת החולקים

וכוליהו קאמרי הכי על יסוד דברי הט"ז בסימן תכב ס"ק א בדעת רמ"א שפסק שבספק אי הזכיר יעלה ויבוא ביום ראש חודש לא חוזר וביאר הט"ז דאיירי בזכור באותה תפלה שהיום ראש חודש, והנה אף שכמה אחרונים הביאו דברי הט"ז בזה, ומהם שקילסוהו¹¹ מכל מקום קשה לעשות בזה מעשה בלי צירוף אחר, הואיל והרבה אחרונים דחו דבריו.

כבר בדורו של הט"ז עמד בזה מעצמו רבי יעקב חאגיז זצ"ל (שפ - תלד), בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן עח זה לשון השאלה:

"אם היה מתפלל בראש חודש ובתוך התפלה נזכר שהוא ראש חודש, וכשהשלים נסתפק אם הזכיר אם לאו?"

תשובה. בשעה אחת יבהלוהו אלף רעיונות ודאי שלא הזכיר שאם אין אתה אומר כן גם בבוקר כשבא לבהכ"נ נזכר שהוא ראש חודש, ואין עולה לו".

ויסוד הדבר שבמסתפק בשבת ראש חודש אם אמר רצה, וזכור שודאי אמר 'יעלה ויבוא' שאינו חוזר, כתב הרה"ג יוסף קלפהולץ שליט"א בספרו 'משנה הלכה' על המשנה ברורה בסימן קפח הנזכר, ובאמת זה דבספק שקול של הזכרה דרבנן שאין חוזר בברכת המזון כן נראה בבאור הלכה בסוף סימן קפז, גבי ספק אם הזכיר 'ברית ותורה' למאן דאמר דהזכרתן מדרבנן, לא חוזר.

הזוכר שאמר ודאי או יעלה ויבוא או רצה, לא חוזר

ועל פי כל האמור נראה גם כן באופן שזכור בודאי שאמר חד מההזכרות או רצה או יעלה ויבוא, ולא זכור איזה, דהוי ספק שקול, כיון דבודאי ליכא שיגרא דלישניה דמה שלמוד הוא אומר, ולא חוזר.

היכי תמצוי שהמסתפק בשבת זו על יעלה ויבוא בברכת המזון חוזר?

ונראה להוסיף יותר על פי זה שאף שהזכרת 'יעלה ויבוא' בברכת המזון דשבת זו אינה מעכבת להלכה (עיין בטור קפח פלוגתא בהא), וכל שכן במסתפק אם אמר שאין חוזר, בגונא שמסתפק אם אמר 'יעלה ויבוא' וגם מסתפק אם אמר רצה, חוזר, ולעומת זאת אם העיד בפניו שכן אמר יעלה ויבוא, שוב אינו חוזר גם על רצה כאמור, **נמצא לחידודא שלפעמים יא שהסתפק אם הזכיר יעלה ויבוא בשבת זו חוזר, ולא מחמת היעלה ויבוא עצמו אלא שמגלה שסירכיה נקט גם על רצה ושכח שתייהם.**

המסופק בתפלתו אי הזכיר ראש חודש או חג חוזר, מה שאין כן בברכת המזון

והמסופק בראש חודש, בשחרית או מנחה, מה הזכיר ביעלה ויבוא, דזוכר שאמר יעלה ויבוא, אלא דספק אצלו אולי הזכיר ראש חודש אולי הזכיר 'יום טוב', נראה דבתפלה, חייב לחזור מספק כדין ספק התפלל בריש סימן קז (ע"ש בבה"ל ד"ה חוזר), דפשיטא דאין לחלק אי ספיקו על כל תפלתו או ספיקו על ברכה או הזכרה המעכבת כיון דסוף סוף אי לא הזכירו מעכב הדבר, וכן משמע בסימן קיז ס"ב ובפוסקים שם, וכן עולה מדברי הגאון יעב"ץ זצ"ל במור וקציעה סימן קכו, דבספק שקול של הזכרה המעכבת חוזר בתנאי דנדבה, וכן מתבאר בגינת ורדים סוף חלק אורח (ד, יט), המצויין בגליון רעק"א סימן תפז, וכ"מ מהגר"א רוגולר זצ"ל ביד אליהו (בחלק הכתבים לאות ח' יחזקה ס"ק ז דף מג-ב).

ספק התפלל יש לו לחזור בנדבה מאחר שרשאי

ואף דלא קיי"ל כהראב"ד הסובר דבספק התפלל חייב לחזור בתורת ודאי, רק קיי"ל דחוזר **בתנאי דנדבה**, ומכל מקום מסיק הביאור הלכה כשיטת רבינו מרדכי כרמי זצ"ל במאמר מרדכי דאף שאינו מחובת התפלה לו לחזור כיון דסוף סוף הוא מדרבנן וספיקו להקל, מ"מ חובה מוסרית אית ליה כיון דנתנו לו חז"ל עצה לתקן ולצאת מספיקו בלי שיהא דררא דברכה לבטלה משא"כ בשאר 'ספק ברכות להקל' דלא רשאי להחמיר, ודלא כמ"ש הרב שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א בשו"ת שבת הקהתי ג, ט, דבספק לו אי אמר יו"ט אחר לא חוזר, ולא נחת לכל זה; אכן המסתפק בברכת המזון ביעלה ויבוא כגון ביום טוב, ומסופק איזה חג הזכיר ביעלה ויבוא, בגונא דמעכב, לא מצי לחזור.

בדיעבד יוצא כשכולל נוסח שבת ביעלה ויבוא

והאומר יעלה ויבוא ולא זכר כלל נוסח 'רצה והחליצנו' ורוצה להוסיף כך "וזכרנו לטובה ביום השבת וראש חודש הזה" בתוך

¹⁰ וזאת על יסוד דברי הרה"ג מרדכי כרמי זצ"ל (בר פלוגתיה דהחיד"א זצ"ל) שחידש כן גבי קריאת שמע היינו כשהיה ספק היכן אוחז בקריאת שמע, כשקרא עם הציבור, והביאו מהר"א חיון זצ"ל בשלמי צבור בדיני ק"ש סעיף כ דף צא: [בחזש דף רלא], וכן השע"ת והמ"ב ס"ס סד, [וכבר הורה כן רבי אברהם מיוחס זצ"ל (תס - תקכ), אחיו של בעל 'פרי האדמה'] בשו"ת שדה הארץ ח"ג סימן ב', הובא בכף החיים] ושם כתב (והובא גם בכל הנ"ל), דהוא הדין לחומרא, וזהו שנתבאר למעלה גבי הקדים עצמו מכולן.

¹¹ עיין להרב יעב"ץ זצ"ל במור וקציעה סימן קיד, ולהרב רפאל מילזיש זצ"ל בתוספות שבת סימן רסח, ושלחן שלמה תכב, א ושם הוסיף שגם במסופק אם זכר בתפלתו שעכשיו ראש חודש גם אין צריך לחזור; והגאון רבי שלמה איגר זצ"ל בחידושו לרי"ף שבת פרק ב', ובחידושו לרי"ף לברכות כט. מציין לשם, וכן בחידושו לא"ח קיד ס"ח מציין לט"ז, וברכת הבית שער מא סעיף ג' וסעיף כו, וע"ש ס"ק ד, ו-לג, וערוך השלחן תכבד, הביא דברי ט"ז, וסיים "וכן עיקר לדינא", ועוד.

ועוד יש להעיר לסיומא מאחר שחובת ההזכרות הם מדרבנן, המברך ברכת המזון אף לאחר שאכל כדי שביעה ושכח 'רצה והחליצנו' בגונא שחייב לחזור, כבר יצא ידי חובתו מהתורה¹³ רק מדרבנן חזור, וממילא ביש לו ספק אם חזר על ברכת המזון [בגונא שאם חזר ודאי זכר רצה, וכל הספק על עיקר ברכת המזון], הדרינן לספק דרבנן לקולא, ואין צריך לחזור אם לא דנימא שיש לו חזקת חיוב, וחזינן בשער הציון גבי המסתפק אם אמר רצה דרק מכח חזקה קאמר דחזור, ולא מצד הש"ך ב"ד קי דס"ל דיש חזקת חיוב (וע"ש בפרי חדש וחות דעת ושאר אחרונים באורך מזה), עוד נפקא מינה דיכול לצאת לכתחילה מקטן ואשה שאכלו כדי שביעה או גדול שאכל כזית, ולא אמרינן דמקרי שהקטן חייב ב'רצה והחליצנו' כתרי דרבנן, והמשנ"ב (ס"ס קפו) מחמיר שתרי דרבנן לא יוציא חד דרבנן, דבפשיטות הכונה שחייבו את הקטן מדרבנן בברכת המזון דשבת שהיא כוללת 'רצה והחליצנו', אחרי כתבי ראיתי להגאון רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל בספר הכביר 'בר אלמוגים' (סימן סט) שדן לומר בגונא דא דהוי כתרי דרבנן; עוד מצויין שם לתובות והנהגות ב, קכו שלא התיר לגדול ששכח רצה לצאת מאשתו, וחידש שם דמבעי ליה לצאת פעם שניה בגדר כעין הראשונה הגם שרק מדרבנן חייב, וצ"ב ויש לעיין היטב בכל זה.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין ברכת משקאות מיץ תפוזים המעורב עם מים

חידושו של החזו"א שכ' לברך בפה"ע על מיץ תפוזים בחזו"א [או"ח לג] האריך לבאר שכל דבר כיון שהפרי עומד לבישול א"כ כך הוא דרך אכילתו ואם לא עומד לכך חשוב כזיעה, והסתפק שם האם יתכן שישתנה הדבר במשך הדורות, וכ' שבזמנינו התפוז עומד ברובו לסחיטה וסגי אפילו במיעוט מצוי לכך ואפי' שאינו רוב מ"מ כיון שרוב בני"א ניחא להם בתשמיש זה מקרי עומד לסחיטה, ולפי"ז כתב שם שכל מידי שעומד גם לסחיטה א"כ כך הוא דרך אכילתו שמיץ תפוזים יהיה ברכתו העץ וכ"כ גם על מיץ לימון כיון שרובו עומד לסחיטה.

[וראיתי באחד המחברים שרצה לדייק בלשונו של החזו"א שאם אנשים נח להם בסחיטה זו א"כ היום אפ"ל שהיום אנשים נהנים מאד מכל הסחיטות של המיצים כיון שבודאי רובא דאינשי משתמשים במיצי פירות הללו וניחא להם בזה א"כ אפ"ל בפשיטות שגם יהיה ברכתם בפה"ע].

אלא שהחזו"א סיים שם 'וצ"ע' ולא ברירא אם כוונתו להסתפק או להכריע כן כמו ששמע בתחילת דבריו אבל מ"מ ודאי שמידי ספק לא נפקא בד"ז לכה"פ להחמיר באופן שמברך בפה"ע קודם שנפטר בברכה זו לפני שתיית משקה זה.

ויש להעיר אם יבשל ממיץ תפוזים עם מים אם יהפך למי שלקות שגם ברכתם יהיה בפה"ע

לפי"ז יש להעיר בכל המשקאות העומדות עם הרבה מי פרי [אפילו בעשר אחוז] שמוכח מתוכם שעומדות למשקה האם באופן שהוא נהיה מפוסטר בעוד מים אם נוכל להחשיבו כמי

וכן הסכים האליה רבה, ורבי פנחס אורבך זצ"ל בהלכה ברורה (נדפס בחייו בשנת תע"ז), בסימן תכב, וכן הוא דעת רבי יעקב מולכו זצ"ל, הביאו החיד"א זצ"ל בברכי יוסף תכב, והסכים לו (וכן העתיקו גם בקשר גדול כאת, ושכן הוכיח הנסיון דלא כהט"ז), וכן הסכים רבי אברהם חיון זצ"ל בשלמי חגיגה (דיני יע"ו סימן ב ס"ה, דף עח בנדמ"ח), ובשערי תשובה (תכב, ד) העתיקם, וכ"ה בסידור בית עובד, וכן נראה מהמשנה ברורה תכבי, ושה"צ אות י', וכן משמע בכף החיים תכב, יח, וזה כתבו על גוף דינו של הט"ז, על אחת כמה וכמה בגווני הנ"ל גבי זכר על הנסים והסתפק ברצה והחליצנו או זכר מי כמוך והסתפק בהמלך הקדוש וכן זכר המלך הקדוש והסתפק בטל ומטר, בכל הני אין זכרון אחד עולה לכאן ולכאן אלא אמרינן מאי דזכר זכר, שרחוק הדבר להניח שגם בהמשך זכר מחמת כן אלא תלינן באיך חזקה שאמר לא כהוגן, וכן כאן עדיין אין ראיה גמורה שזכר גם רצה והחליצנו ויתכן שאף הט"ז יודה לחלוקים עליו בגונא דא.

ואפשר מלבד הפלוגתא ההלכתית בנידון הט"ז, יש לומר **מחמת ירידת הדורות, גודל הטרדות, ופיזור הדעת והנפש, וביטול הכונה, גם הט"ז יודה להלכות קטנות' בדורינו שאין ראיה מזה שזכר כן בתחילת התפלה, וכבר החיד"א זצ"ל כתב בדורו שהנסיון מוכיח ששוכחים שוב.**

החולה במחלת שכחה, ומסתפק, הוי ספק השקול ובהמ"ז א"צ לחזור

וספק שחוזר היינו כשהתפלל לפי שגרת לשונו בלא שימת לב, וכן ברכת המזון ככהאי גונא הוי נמי בכלל מסתפק וחוזר, אבל המתפלל בכונה, והיה בדעתו להזכיר מעין המאורע, וזמן מופלג אחר התפלה הסתפק לא חוזר, כדכתב המ"ב קיד, לח, ותכב, י, ע"פ היעב"ץ זצ"ל והמגן גבורים קיד, יב באלף המגן, והוא בצירוף דברי הט"ז הנ"ל. ובאמת באדם החולה במחלת השכחה, ולא זוכר אם הזכיר בבהמ"ז רצה והחליצנו, לכאורה אין צריך לחזור, כיון דהוי כספק השקול, הואיל ואין ראיה ממה שלא זכר שהזכיר, מיהו כשיודע שאמר בלי שימת לב, ודאי המשיך בשיגרת לשונו, וכודאי שלא אמר.

גר המסתפק וכדומה מי שלא אכל פת בימי החול שבע וחצי חודשים, ומסתפק אי זכר רצה

כמו כן המסופק בגונא דאין לו שגרא דלישניה כגון גר המתגיר או חוזר בתשובה וכי"ב, כיון דהוא ספק שקול בדרבנן, לא חוזר, וכן מי ששבע וחצי חודשים לא אכל פת ביום חול - ויש לו תשעים ברכת המזון של שבת שהזכיר 'רצה והחליצנו', לכאורה יצא מחזקה שרגיל בבהמ"ז בנוסח של חול, כי נעקרה בתשעים פעמים שהזכיר, ותלינן שודאי אמר רצה, ואפשר אף בהרבה פחות מזה, כי בגשם בעינן לעקור חזקה גמורה של כל ימות החמה שרגיל בטל (או להפך), משא"כ הכא מעולם לא הורגל שלושים יום ברצף בלי הזכרת שבת קודש, דכל פחות מז' ימים מזכירה¹².

היכי תמצי שאדם אכל כדי שביעה, ומחוייב בברכת המזון מהתורה, ויוכל לצאת לכתחילה מקטן

¹² אבל אי אפשר להקל מטעם שתלוי ברצף של שלושים יום, וכבר אחר חודש לא יצטרך לחזור, כי כיון שאמר רק ארבע ימים מכלל השלושים לא אמרינן הכי ועיין ט"ז קיד שמיקל בחיסר ארבע או שש ימים משלושים וגם על זה פליגי אחרונים עימשנ"ב קיד, לח אלא שדחוק מאוד להניח שכבר בארבע פעמים יצא (ועיין אשל אברהם מבוטאשאטש בסימן תכב לס"א ד"ה ומו, שרצה להפליג דלא סגי בתשעים פעמים במשך שבע וחצי חודשים אלא בעי טפי, ועיין גם בחשוקי חמד ברכות לדף מט. שרצה להביא דימוי מסימן ק. אולם ברור שיש לחלק בזה, ואינה ראיה).

¹³ **אם בכל גוני העובר על גזירת חז"ל לא יצא מהתורה** במקום אחר עמדתי בדברי רבינו ה'פרי מגדים' (בפתיחה כוללת ג, ד; יא; ובפתיחה להלכות קריאת שמע, ובמשבצות זהב נח, ג, סג, א, קפד, ח, קפז, ג, רסט, א, רפח, ג, שג, ט, תרכז, ב; ובאשל אברהם קד, ו, תפח, א, תרלד, ב, תרנא, כב) המחודשים שדימה דברי תוספות ברכות יא. וסוכה ג. לכמה גווי שהעובר אמיתל דרבנן, קאמר שלא יצא מהתורה, כי רבנן עכבו גם עיקר המצוה מהתורה בגזירתם; אכן בהרבה מקומות מוכח להדיא שודאי אינו מעבב מהתורה, ופעמים אף מדרבנן לא מעבב כגון הטובלת בשביעי ביום מעיקר הדין לרוב רבוותא קמאי אינה צריכה לחזור ולטבול שוב (הגם שלמעשה מחמירים לכתחילה כהש"ך וב"ח ס"ס קצז, שחששו להחמיר כדעת הראב"ד, וחוזרת לטבול בלי ברכה), הרי שעברה על עיקר תקנת גזירת חז"ל ובכל זאת אינו מעבב כלל, וכן הטובלת עם חציצה של 'מיעוט המקפיד' שהוא מעבב מדרבנן שגזרו בהא, מוסכם בפוסקים שמהתורה נקרא טבילה, ורק מדרבנן חייבת לטבול שוב, וכמדומה שבמקומות רבים מספור הכין הוא, וצ"ל דרק גבי סוכה וקר"ש רבנן עכבו הדבר, והיכא דאיתמר איתמר, ובפרט שכבר חלקו הרמב"ן הריטב"א והר"ן על התוספות, וראוי למעט בפלוגתא, ותמהתי על רבינו הפרי מגדים שבהרבה מקומות קישר דברי התוספות גם לגזירות אחרות ומנא ליה הא (ובאמת בסימן קפד שם התעורר כבר שהט"ז סבירא ליה שמהתורה יצא), ובאמת גם הפמ"ג מודה שלא שייכי דברי התוספות אלא במזיד ולא באונס כדכתב להדיא בפתיחה כוללת חלק ג אות ח, ומסתבר שהוא הדין בשוגג יוצא, לכן כאן לכו"ע יצא מהתורה. ועיין ב'בר אלמוגים' ותשובות והנהגות שצינתי למעלה.

תמהו האח' הרי סו"ס הוי כמי שלקות ודינם בפה"ע וא"כ מש"כ המ"ב שנתקן למשקה היינו שיוור מחשיבותו אבל אם עדיין שם אכילה עליו כמו טרימא א"כ יתכן לפרש שהמכוון שהיא הנאה בצורת משקה ולא שהיא כמו שתיה גרידא].

ויש להעיר על החומציות דגורמות לשתייה מרובה בשביל תענוג

עוד יש להעיר קצת על מש"כ המ"ב שמתקנו למשקה שכידוע היום מניחים במפעלים חומציות מיוחדות בתוך המשקאות הממותקים שגורמים לצמאון יתר וגורמים שישתו את המשקאות בצורה מוגברת ואפי' שלא צמאים אלא רק לתענוג גרידא וא"כ נגרם מכך שהמשקה משמש לשתיית תענוג ולא למשקה שגורם רויה לצמאון וא"כ שוב הדר דינא שאינו ראוי כ"כ לשימוש של שתיה אלא רק של תענוג ולא להרוות צמאון במקום המים הרגילים וצ"ע.

הרב מנדל המניק ישיבת מיר

אם קרקר ועוגה מצטרפין יחד לשיעור קביעו"ס [ונפק"מ למה שמצוי בקידושים]

יש להתספק במי שבא לקבוע שיעור סעודה בפת הבא בכיסנין מג' סוגים שונים נילוש, ממולא, ונכסס, אם יש לו חיוב ברכהמ"ז ונפק"מ במה שמצוי בקידושים שאוכלים קרקרים ועוגות, אם יש לחוש שמצטרפין יחד לשיעור קביעו"ס, [וכן קוגעל לד' הגר"ש ז"ל, שנקט שהוא בכלל פת הבבכ"ס].

והנה ידוע דעת הדרך החיים והמאמר מרדכי [הובא בבה"ל סי' קס"ח סעי' ו'] שנקטו שאפשר שאין כלל מחלוקת, וכולם בכלל פת הבבכ"ס, א"כ לפ"ז הרי פשוט דיש לצרף כולם לכלל קביעות א', אך לד' שאר הפוסקים שנקטו שהוא ספיקא דדינא ורק חד מינהו בכלל פת הבבכ"ס, א"כ לפ"ד לכאו' ל"ש בזה צירוף לקביעו"ס, דהא מאחר שרק חד מינהו הוא פת הבבכ"ס, והשאר פת גמור ניהו, א"כ לכאו' אין מצטרפין לכלל שיעור קביעו"ס, וכי היכי דפת דעלמא אינו מצטרף להשלים שיעור קביעו"ס,

אולם לענין בכהמ"ז לכאו' יש לו לברך ממנ"פ, דהא דבעלמא מי שאוכל ג' מיני פת הבבכ"ס אינו מברך ברכהמ"ז הינו משו' דעת המאמר מרדכי והדה"ח הנ"ל שנקטו דאפשר דכולם לאו בכלל פת ניהו, א"כ כ"ז לא שייך אלא בעלמא, אבל הכא שבין כולם יש לו שיעור קביעו"ס, א"כ הרי ממנ"פ הוא חייב ברכהמ"ז דאי נימא רק חד מינהו פת הבבכ"ס א"כ הרי אכל ודאי פת, ואי נימא דכולם הן בכלל פת הבבכ"ס, א"כ שוב הרי כולם מצטרפין לשיעור קביעו"ס.

אבל לענין ברכה ראשונה לכאו' צ"ע בדינו, דלד' המאמר מרדכי ודעימיה הרי יש לו לברך המוציא, שהרי יש לו קביעו"ס מבין כולם, אבל לד' שאר הפוסקים לכאו' אין לו לברך מספק, שהרי רק א' מהן פת, והשאר אין מצטרפין עמו לשיעור קביעו"ס וכמשנ"ת, א"כ הוא לעולם הוא בספק.

ולכאו' העצה שיברך המוציא ויוכל מכולם בב"א, או עכ"פ בלא הפסק לפמש"כ המג"א סי' ר"ט דאכילה לא הוי הפסק בין ברכה לאכילה.

הרב יעקב הוקת ישיבת מיר

ברכת עוגות שנאכלות תוך הסעודה

ידועים דברי הביאור הלכה סי' קס"ח סעיף ח' שדן האם צריך לברך על אכילת פת הבאה בכיסנין תוך הסעודה, והעלה שם ע"פ דברי כמה אחרונים שאין לברך מחמת שיש ספק מהו פת הבאה בכיסנין, אלא אם כן נתקיימו שלושת התנאים יחד שאז לכו"ע הוא פהב"כ, וא"כ אפשר לברך עליו כיון שאינו טפל לפת מאחר ואוכל אותו לקינוח, [והוסיף שאם הוא "ממולא" המברך עליו לא הפסיד כיון שרוב הפוסקים סוברים שהוא פהב"כ].

ודנו פוסקי זמננו לענין עוגות טורט המצויות שמערבים בעיסה הרבה ביצים וסוכר וכד' עד שהן כמות גדולה יחסית לקמח, שדעת האגרות משה [א"ח ח"ג סי' ל"ג] דכה"ג הוא וודאי

שלקות ובכה"ג אין נפ"מ לאחוזי הפרי כלל והיינו שעד כאן לא מציינו אלא מי שלקות כגון פירות עם מים אבל מיץ שחשוב כפרי יש לדון אם שייך להפוך את המים המתבשלים עמו למי שלקות

[אלא שא"כ אם הפרי עדיף בלי בישול א"כ דרך אכילתו בלי בישול ושוב ירד לשהכל כיון שבישולו ויתכן שצ"ל שמ"מ עדיין יש דרך כזה לשתותו באופן כזה וחשוב דרך אכילתו בכך, ועיין].

ובלא"ה לכאו' אם הוי טעם כעיקר א"כ הוי בפה"ע כיון שזה נותן טעם אבל בזה יש הרי חילוק שאם דנים מצד הטעם אז תלוי כמה פירות ישים כדי שיחשב טעם כעיקרו אבל למי שלקות הרי לא כ"כ משנה כמה ישים כדי שיחשב מי שלקות אם אוכל יחד עמו את הירקות [כך לכאו' נראה במ"ב סימן רד שאי"צ טעם כ"כ חזק אלא שיהיה נרגש] וה"נ כאן כיון שאוכל ושותה גם את המיץ תפוזים הרי שותה עמו יחד ולמה שלא יהיה ברכתו בפה"ע וצ"ע

ויל"ע בחומרי טעם וריח שמחזקים את טעם השתיה אם מבטלים את כח המיץ

יש לברר האם החומרי טעם וריח הם מקלקלים את הטעם וא"כ שוב התבטל טעמו ויתכן לצדד שמ"מ כיון שבא להדגיש את הטעם של הפרי ולא להוריד ממנו כמו סוכר וכיו"ב אלא בא לחזק טעמו] ואכתי י"ל גם כמש"כ לעיל דאי הוי אתינן עליה מדין טעם כעיקר אז בעינן טפי של הפרי עצמו אבל אם מדינא דמי שלקות א"כ יתכן שאי"צ כ"כ טעם אלא סגי במקצת הטעם של הפרי וסגי בזה וצ"ע.

ויש לדון אם שייך כאן מש"כ התוס' שעומד לשתייה שאז מברך שהכל

יש לברר אם מיץ שמעורב עם מים אם חשוב כמי שלקות או כטפל למיץ ולכן בזה כן י"ל שאם יש רק קצת מיץ כבר בטל כיון שעיקרו עומד למשקה אבל אם יש קצת יותר כמו ארבעים אחוז פרי יתכן שבכה"ג כבר ודאי יותר עומד לשתיית המיץ עם תערובת של מים [לחסוך בכסף] אז יתכן שכבר נוכל לדונו כן כמיץ של הפירות.

ובהקדם שיש לדעת מדוע מחד גיסא קי"ל שמידי העומד לשתייה הרי דינו שהכל אפי' שמעורב בו עוד טעם נוסף ומאידך מי שלקות הגם שהוא משקה הו"ל דינו שמברך בפה"ע והישוּב בזה פשוט שמי שלקות הוא כמו פרי ממש שדינו לברך בפה"ע אבל משקה שמעורב אז דינו להיות שהכל.

ובמ"ב בס"י רב ס"ד הביא קו' האחרונים שדברו כע"ז שאם מעורב עם מי שלקות הוי דינו שהכל והקשו שמ"ש ממי שלקות וכ' שם לחלק שדווקא אם רובו מי שלקות אז הוי בפה"ע שאז חשיבותו עליו וכן הביא בשעה"צ מהאחרונים אבל בשם הגר"א הביא במ"ב שאם מתקנו למשקה אז אפי' שמעורב עם מי שלקות הו"ל דינו שברכתו שהכל.

ויש לדקדק בד' המ"ב שכ' בלשונו "שמתקנו למשקה" והגר"א לא העתיק בלשונו זה אלא רק את ד' התו' בברכות לח שכל שעומד למשקה ברכתו שהכל ולדברי המ"ב י"ל האם בכל גוונא נקרא תיקון וכאן לדין יש לדון האם מחד גיסא אפי"ל שקרי תיקון מה שמוסיף עליו מים וממילא יהיה ברכתו שהכל אבל מאידך י"ל שכאן ל"ש ורק אם הוא טפל למי סלקא אז הוי תיקון אבל אם המיץ הוא משקה חשוב ולא משקה טפל אולי לא נקרא שתקן אותו לשתייה וא"כ עדיין יתכן שבאופן שיש כמות חשובה של מיץ תפוזים וכיו"ב משאר פירות א"כ עדיין יהיה ברכתו העץ.

וגם מש"כ האחרונים שאם יש רוב אז בטל למשקה העיקרי מ"מ מיירי דווקא על שני טעמים אבל במים שנגרר טעמם אחר הנותן טעם שבו והוא חשוב לעיקר א"כ יתכן שעדיין ישאר עליו שם המי שלקות.

[וביתר ביאור דהיינו שיל"פ בדברי התוס' שכל שעומד למשקה א"כ אינו בחשיבותו ולכן יורד לשהכל אבל אם כך הוא צורת אכילתו ע"י המשקה משו"כ נשאר ברכתו של בפה"ע ומשו"כ

להתפחה יצא גובהה כ- 15 מ"מ שבוה יש לדון אם חשיב דק, אך לדברינו שענין ה"דקין" הוא רק סימן לרכות הבלילה לכאן משערים לפי אפיה בלי חומרים מתפחים.

וצ"ע לדינא בחידוש הני"ל, אמנם לענין לחוש שלא לאוכל עוגות אלו תוך הסעודה בלא ברכה לכאן ודאי יש לחוש, וכן יתכן לומר שאם העוגת טורט ג"כ בגדר "ממולא" וכגון שע"ג הבצק יש קצפת וכדומה דחשיב כממולא, לכאן ראוי לברך, שהרי כתב הביאור ה"ל הני"ל שבאופן של ממולא המברך לא הפסיד, וכאן אף בלא זה קרוב לוודאי שצריך לברך, וצ"ע לדינא.

הרב אורי שרגא שנברגר כולל בית אבא - קרי"ס

אי יצא מוציא בברכת ברקים ורעמים

יש לעין אי אדם שלא ראה את הברקים או הרעמים, יכול להוציא את חברו העומד בחוץ וראה ונתחייב בברכה, אי נאמר בזה הדין דיצא מוציא או לא.

אמרו בגמ' ר"ה (כט,א) כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין, ושם דאף בברכת הנהנין אמרו גבי קידוש והבדלתא דיכול להוציא כיון שחובה היא עליו אף ברכת הגפן משום חובת הקידוש.

ועל כן לפור"ר ודאי היה נ' דה"נ יכול אדם להוציא את חברו המחויב בברכת השבח וכגון ראה חברו את הים הגדול, כיון שחברו חייב בברכה, יכול להוציא ולברך אף על פי שלא ראה, דקאי עליה נמי דינא דיצא מוציא ומשום ערבות יכול להוציא אף שהוא לא מחויב כעת בברכה.

וכן הוא בהדיא בריטב"א ר"ה (שם) דברכת השבח יצא מוציא, ולא שייך לומר בזה לא לתהני ולא ליברך שאין סברא זו אלא קודם ההנאה שאינו מחויב להנות ואין בזה חובת ערבות, אך הכא חוב גמור הוא עליו כעת לברך ברכת השבח.

ומצאנו כהאי בגמ' פסחים פ' מקום שנהגו (נד,א) גבי ברכת מאורי האש דכד הוי מטי לביתא היה מסדרן על הכוס להוציא בני ביתו אף שכבר יצא בברכת האש, ואינה אלא ברכת השבח כמבואר בראשונים שם, ומברך להוציא בני ביתו אף שהוא כבר יצא ובירך לעצמו ברכת מאורי האש.

אלא מה שהיה נ' לדון בזה הוא מטעם אחר והוא דאף דחובת החייב היא חובה גמורה, ושייך בה ערבות לכאן, אך אמרו בגמ' ברכות (כב,ב) דאין מוציא ידי חובה אלא המחויב בדבר, ומה"ט אמרו שם דאי נשים בברכת המזון לאו דאו' אינם יכולים להוציא אנשים בחובה זו, ויש שפ"י דין זה דלא שייך חובת ערבות אלא במצוה שהוא חייב בה בה נאמר דין ערבות שיהיה חייב אף בקיום חברו והלכך יצא מוציא, אך במצוה שאינו חייב בה, ליכא אף חובת ערבות והלכך אינו יכול להוציא את חברו אלא אי לא יצא ומדין שומע כעונה, אך דין יצא מוציא לא שייך בה.

אך דבר זה אינו נ' כלל, דודאי חובת ערבות נאמר שיהא כל איש ישראל ערב על קיום כל מצות המוטלות על חברו, וישראל חייב בערבות אף על כל מצוות הכהונה אף שאינו שייך בהם, כמבואר בחז"ל שכל ישראל ערבים על תרי"ג מצות הכתובים בתורה אף שיש בהם שהם חובת כהונה ויש חובת מלך, וכדו' ועל הכל ערב כל איש ישראל, ועל כן אי משום הא היה מן הדין שאף אינו מחויב יוציא את חברו דחובת ערבות עליה.

אלא הביאור בהאי דינא לכאן הוא דדין ערבות אינו אלא טעם להתיר לו לברך ברכה אחר שיצא, אך בעי' נמי שיהיה מחויב בדבר שיהיה שם ברכה על ברכתו, דדוקא בחיב לברך ברכה זו אלא שיצא כבר ידי חובתו, הוא דאמרו דאף על פי שיצא מוציא, דשיך הוא בהאי בכר להוציא את חברו, אך ברכה שאינו שייך בה, אין לה שם ברכה כלל, ולא יהי לזה דין ערבות שיש לו, דס"ס אין כאן ברכה להוציא בה את חברו בברכתו.

ומעתה יש לדון בהנו ברכות אי חשיב מחויב בדבר אחר שאין זה ברכת המצות אלא ברכת השבח וכדו' שאין חובת המברך אלא משום שראה או שנעשה לו נס, וחברו אינו שייך בברכה זו

פהב"כ לכו"ע, [וכן ראיתי שיש מביאים בשם הגרשו"א], אך יש שחששו שעדיין הוא ספק פהב"כ, [וכמדומה לי שהרבה מהעולם נוהגים כן שלא לברך עליהן בסעודה].

ולכאן יש לדון שאף בלי הסברא של הפוסקים הני"ל שהוא ודאי "פהב"כ", יש לומר דעוגת טורט ברכתה מזונות בתורת ודאי ושפיר יש לברך עליה בסעודה ללא חשש, [ועכ"פ ודאי שלא לאוכלה תוך הסעודה בלי ברכה], דהנה מבואר בשו"ע שם סי' קס"ח סעיף ט"ו ד"טרוקנין" מברך עליהן מזונות ואין בהן חשש "פת-המוציא", וביאר המ"ב ע"פ המג"א דהטעם הוא משום שבלילתן רכה מאוד, ומבואר שם שאע"פ שבפועל המאפה לא יוצא "דק" אלא "מתקבץ בגומא" שעושין בכירה שנאפה שם מ"מ מברך עליו מזונות לכו"ע, וא"כ יש לומר דגם העוגות טורט שלנו שבלילתן רכה ברכת מזונות לכו"ע.

אלא שיש שטענו שאי אפשר לדעת בבירור מה כוונת הפוסקים ש"בלילתן רכה" הוא מזונות, דהרי הרמ"א בסעיף י"ד שם כתב שעיסה שבלילתה רכה מ"מ מברך עליה המוציא, והקשה המג"א שם דא"כ מדוע טרוקנין מברך עליהם מזונות, ותירץ דטרוקנין "בלילתן רכה מאוד" בשונה מדברי הרמ"א שם ולכן מברך עליהן מזונות [והעתיקו המ"ב ס"ק פ"ח], וא"כ מנין לנו לדעת מה נחשב ל"בלילתן רכה" ומה ל"בלילתן רכה מאוד" וא"כ "נפל פיתא בבירא" ואין לברך עליהן מזונות בסעודה.

אמנם נראה להוכיח לכאן שיש אפשרות למדוד את השיעור של רכות הבלילה האם נחשב "רכה" או "רכה מאוד", וזאת על פי מה שמבואר בשו"ע שם סעיף ח' ד"לחמניות" שבלילתן רכה מברך עליהן מזונות, וגם שם הקשה המג"א מאי שנא מדברי הרמ"א הני"ל ש"בלילתן רכה" מברך המוציא, ות"י כנ"ל דאירי בלחמניות שבלילתן רכה יותר מדברי הרמ"א הני"ל.

והנה לגבי לחמניות כתב השו"ע שהן "דקין ורכין", ומשמע בפשוטו שלא סגי בכך שהן מבלילה רכה מאוד, אלא בעי' שיהיו גם "דקין", אלא שלכאורה הוא תמוה, דהרי נתבאר בדינא דטרוקנין שאע"פ שהעיסה מתקבצת בגומא מ"מ מברך עליה מזונות כיון שהוא מבלילה רכה, ומבואר שאע"פ שאינו "דק" מ"מ מברך מזונות, וא"כ קשה מדוע בלחמניות מברך מזונות רק באופן שבפועל אופה אותן כשהן דקין [והיינו בלי תבנית עמוקה שע"ז מתקבץ ונהיה עבה].

ואין לומר דההבדל בין טרוקנין ללחמניות הוא שטרוקנין בלילתו רכה יותר מלחמניות ולכן לא אכפת לו במה שמתקבץ ובכל אופן מברך עליהן מזונות, דמדברי המג"א לענין טרוקנין [והעתיקו המ"ב] מתבאר לא כך, דביאר שברכת הטרוקנין מזונות משום שבלילתן רכה מאוד וכמבואר בדין לחמניות עכ"ד, הרי שלמד המג"א דמה שלחמניות מברך עליהן מזונות אינו משום שהן דקין בדוקא דהרי טרוקנין אינם דקים, אלא מצד שבלילתן רכה, וא"כ צ"ב מדוע כתב השו"ע בדין לחמניות שהן דקין דמשמע שרק מהאי טעמא מברך עליהן מזונות ולא כשהן עבים ע"י אילפס או תבנית.

ומה שנראה לומר בזה הוא, דאה"נ שלחמניות שבלילתן רכה מברך עליהן מזונות גם אם בפועל אפאן בתבנית עד שנהיו עבים, ומש"כ השו"ע שהן דקין היינו לומר שבלילתן רכה עד שאם ישפוך את הבלילה שלהן בלי תבנית יהיו דקין מחמת שהבלילה רכה, אך לעולם אין צריך שבפועל יהיו דקין, ולכן טרוקנין אע"פ שמתקבצים בגומא והרי הן עבים מ"מ ברכתן מזונות כיון שבלילתן רכה וכמו שנתבאר.

וכן נראה כסדר מלשונות המ"ב שלפעמים כתב "דקין ורכין" יחד [ס"ק ל"ז], ולפעמים כתב "דקין" [ס"ק פ"ו] ולפעמים "רכין" [ס"ק פ"ח] הרי שהכל אחד וכמו שנתבאר.

ואם כנים הדברים נמצא שעוגות שבלילתן רכה בשיעור כזה שאם לא יהיו נאפות בתבנית עמוקה אלא יתנו מעט עד שיתפשטו בתבנית ויהיו דקין אחר האפיה תהיה ברכתן מזונות אף אם אפאן בתבנית, ולפי ניסיון שעשיתי בבית במתכון מצוי של עוגת טורט אם נאפות באופן זה גובהן כ- 7-8 מ"מ שלכאן הוא ודאי דק, אך אם מערבים בהן אבקת אפיה שגורמת

בחובתו, והגרעק"א ציין בזה לדברי הפר"ח (סימן תפט) שפי' בזה ע"כ דלא כ' כן הרא"ש אלא לפרש הא דהנהו רבנן בירכו ברכה זו אף שלא ידעו שהוא יענה אמן אחריהם ויצא את חובתו, והינו משום דעצם ברכה זו יש לה טעם ואינה לבטלה אף ללא שהוציאו אותו ידי חובתו, וכעין זה פי' הגר"א וכ' דהינו אף במקום דליכא עשרה ואינו יוצא ידי חובה, מ"מ לא הוי לבטלה מהאי טעמא.

אך הרבה מן האחרונים נחלקו על עיקר דברי הגרעק"א בפי' דברי הרא"ש וסברו דודאי בעלמא לא בעי אמן כלל במוציא את חברו ואף במקום שאין המברך מחויב, ולכא' יתפרשו ע"כ דברי הרא"ש דבאמת התם לא שייך כלל להוציא את חברו בברכת הגומל מדין ערבות, ולעולם לא הוי אלא ברכה שבירכו הם על טובת חברם ששמחו בה, וזה כל תוכן ברכתם, ולא הוי ברכה לבטלה אך משום ששייך ברכה בזה, ומה"ט נמי בעי' שיענה אמן כיון שאין זה דין שומע כעונה כלל, אלא כמקבל ומצטרף לברכת חברו שבייך על שמחתו, וזה כונת הרא"ש דבעי' אמן כיון שאין המברך חייב בה כלל, ועל זה סיים וכ' דמ"מ לא הוי לבטלה וכנ"ל.

ועי' בפר"ח הל' ספירת העומר (סי' תפט) שדן באחד ששכח לספור יום אחד שדינו שסופר ללא ברכה, אי יכול לברך להוציא את חברו החייב, ובכך יעלה אף לו קיום המצווה בברכה, ותחילה רצה לדון בזה דיכול לברך ככל דינא דיצא מוציא, והביא דברי הרא"ש הנ"ל, אך בסוף דבריו העלה דודאי כיון דאינו חייב הוא בברכה זו אינו מחויב בדבר קרי' ביה, דעתה אינו בר ספירה, ולא מהני ליה הא דבעיקרו חייב הוא בספירת העומר, והביא שם הא דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך, ופי' בזה נמי דהוא בכלל אינו מחויב בדבר קרי' ביה, ובי' הדבר כנתבאר לעיל, דבכדי להוציא את חברו צריך שיהא עכ"פ מעשה הברכה או המצווה שלו, כמעשה של מחויב בדבר, אלא דאי מחויב בו תו אף אי כבר יצא יכול להוציא את חברו מדין ערבות, אך אי אינו מחויב בזה כלל, אין כאן מעשה מצוה וברכה כלל.

ועי' שם בדבריו דנ' דלדרך זו ע"כ יתפרשו דברי הטור כפשוטן, דאי לאו דהוי ברכה של הגומל לחברו, ברכה של שבח ותהילה על שמחתו בטובת חברו, הוי חשיב ליה ברכה לבטלה, ולא הוי מהני הא דהוא מוציא בה אחרים, דאדרבא לא שייך בזה להוציא את חברו כיון שהוא אינו מחויב בדבר כלל, ואין כוונת הטור משום שאינו מחויב ככל אחד שיצא, אלא דאינו בתורת החיוב כלל של הצלת חברו, והלכך אין חברו יוצא אלא משום ענית אמן, והא דלא הוי לבטלה הינו משום דיש בה שבח ותהילה.

ומעתה נהדר לריש הדברים דנ' דנחלקו בזה גדולי האחרונים בב' דברי הרא"ש והשו"ע, אי יכול אחר להוציא את חברו בכל אופן שאינו בתורת החיוב בפועל, וכגון שראה חברו את הים הגדול והוא לא ראה, או בשאר ברכות השבח, ובכללם אף יש ברכת המצוות באופן שהוא אינו מחויב במצווה זו כעת אף שהוא בתורת החיוב, וכגון חברו שלבש בגד ד' כנפות המחויב בציצית אי יכול אחר להוציאו בברכת הציצית, אי חשיב כל כה"ג מחויב בדבר, ומוציא את חברו מדין ערבות, או שלא אמרו אלא 'יצא מוציא' והינו באופן שהמוציא מחויב ממש בדבר אלא שיצא כבר ידי חובתו.

ומשמעות הדברים היא דהיא היא פלוגתת הראשונים גבי ברכת המזון שנחלקו בזה בסוגיא דברכות מח; דפליגי אי כל כהאי מחויב בדבר קרי' ביה.

והא דאמרו פסחים נד. גבי ברכת מאורי האש, דרבי כי הוי הדר לביתא מסדרן על הכוס להוציא בני ביתו, אף שכבר יצא בברכת מאורי האש שהיא ברכת השבח כדהובא לעיל, לולי דמסתפינא אמינו, דאף בברכת השבח יש לומר שייך בהו יצא מוציא, והינו דשאני בין אופן שאף הוא מחויב בדבר שראה את האש ושייך בברכה אלא שיצא והוא בכלל עיקר דינא דיצא מוציא, אף שאינו חיוב של מצוה אלא חיוב של ברכה, ובר חיוב גמור מקרי, אך באופן שאין המברך שייך כלל בברכת השבח שלא ראה, כעת, יש לומר שאינו מחויב מקרי, ואין יכול להוציא את חברו

כלל, ויש לומר דחשיב אינו מחויב בדבר, או שנימא דשיך אף הוא בחובה זו, שאף הוא חייב אי יראה או יתחייב בברכה זו ושיך בחובה ובברכה זו, אף שכעת אינו בחובה זו בפועל.

ובקצרה נימא, שלא אמרו אלא מי שיצא מוציא, כלומר שהוא בתורת החיוב ושיך בזה, אלא שיצא כבר, ומ"מ הוא מוציא משום ערבות, אך מי שאינו חייב אינו בכלל יצא מוציא, אך מאידך אי כן הוא תו הא שאינו מוציא בברכות הנהנין, טעמא רבא איכא שהרי אינו בתורת הברכה, ולא משום לא לתהני ולא לבריך דהוא טעם דליכא ערבות לכא' או דנימא דברכות הנהנין לעולם אף חברו שייך בכל ברכה שהרי יכול לעולם לברכם, ודוקא בברכות של חיוב, צריך שיהיה אף הוא חייב, ובהם אינו מוציא אלא אי הוא נמי חייב, אלא שיצא.

ולכא' היה מקום לתלות דין זה בפלוגתת הראשונים (ברכות מח): גבי ברכת המזון אי יכול אדם להוציא את חברו בברכת המזון אף שלא אכל, דמדברי רש"י שם חזי' דנקט בפשיטות דאין אדם יכול להוציא את חברו בברכת המזון אלא אי הוא בתורת החיוב בפועל שאכל ונתחייב בברכה, ולא מהני בזה דין ערבות להוציאו כל שאינו חייב בברכה דמוציא מדין שומע כעונה דעלמא,

אך התוס' שם כ' לומר דמן הדין מוציא אדם את חברו בברכת המזון אף שלא אכל כלל, והעמידו דבריהם בזה כנתבאר דאף שלא אכל, מחויב בדבר קרי ליה כיון דשיך בחובה זו אי יאכל, וכיון שכן יכול להוציא את חברו בברכת המזון, ולכא' אי חזי' דחשיב מחויב בדבר משום החובה הכללית שחייב בה, ה"נ בברכות שבח והודאה דמי לברכת המזון דהמחויב חייב בחיוב גמור משום ראייתו או הנאתו, והמברך אף ששייך בחובה זו, אך אינו בר חיוב בפועל.

ובראשונים שם הביאו מדברי הירושלמי, שלא מהני להוציא באופן שלא אכל, ודרשו ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל מברך, ומי שלא אכל אינו מברך, ויש לדון אי הוי דרשא דוקא בברכת המזון דבעי אכילה, או דר"ל יחס כללי שלא שייך מעשה ברכה באופן שלא אכל, כיון שאינו בחובה זו כעת וכאינו בר חיוב דמי, וה"נ בכל ברכות כה"ג.

והנה גבי ברכת הגומל מצאנו בגמ' ברכות ריש הרואה (נדב), רב יהודה חלש ואתפח על לגביה רב חנא בגדתא ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, א"ל פטרתון יתי מלאודויי, דיצא ידי חובתו של ברכת הגומל כיון שענה אחריהם אמן, וכ' עלה הרא"ש והובאו דבריו להלכה בשו"ע (סימן ריט) דהמברך לחברו ברוך שגמלך כל טוב, וענה החייב אמן יצא.

ובשו"ע שם אי' עוד אם בריך אחד הגומל לעצמו ונתכוין להוציא את חברו, ושמע חברו יצא אפילו בלא ענית אמן, וכ' שם הגרעק"א דהא דבברכת חברו בעי' אמן דוקא, הינו משום שנוסח הברכה היה שגמלך כל טוב, ולא שגמלני כמברך על עצמו, והלכך משום שומע כעונה לחוד לא מהני דלא סגי לו במילות חברו, והלכך דוקא בענית אמן.

עוד הביא שם מדברי הטור דהביא בזה בשם הרא"ש וכ' דהא דבעי שיענה החייב אמן, אף שבעלמא יוצא מדין שומע כעונה אף בלא ענית אמן הינו משום דהכא לא היה המברך מחויב בברכה זו, ובדברי הגרעק"א מתבאר בהדיא שנקט דאי היה המברך מברך עכ"פ בנוסח היוצא ואומר שגמלני, יכול להוציא את חברו אף שאין המברך שייך בברכה זו כלל, עכ"פ אי יענה אמן, וכדנקט הגרעק"א דלעולם בכל מוציא את חברו שאין המוציא חייב בברכה בעי' שיענה אמן כדי לצאת, ולמד כן בדברי הרא"ש הנ"ל.

אמנם המעין בטור יראה שהביא שם עוד מדברי הרא"ש וכ' דהא דלא הוי ברכה לבטלה של המברך הינו משום שמברך דרך שבח ותהילה על טובת חברו ששמח בה. ולכא' דברים אלו סתומים, דהא אי יכול אדם מדין ערבות להוציא את חברו בברכה שמחויב בה חברו וככל דינא דיצא מוציא, מאי שייך לדון בזה הכא משום ברכה לבטלה, הא שפיר מברך להוציא את חברו

טעם גזירת חז"ל שעשו סייג והרחיקו אותנו מאיסור בישול בשבת.

[ב] רחיצת כל גופו בצונן - לשון הגמ' בדף לט: חמין שהוחמו מער"ש למחר רוחץ בהם פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו משמע דווקא חמין אבל צונן שרי, והסברא בזה שלא חוששים שיבוא להחם דאין זה צורה רגילה של רחיצה לרחוץ בצונן וההגבלה הזו מרחיקה אותו מחשש גזירת מרחצאות.

והב"י הביא שאף שבמחלוקת גבי שיטוף מצינו שרבי מאיר אסר בין בחמין בין בצונן ולרבי יהודה חמין אסור צונן מותר אבל אין זה אומר שברחיצה לרבי יהודה אסרינן אף צונן דהוא רק עונה לרבי מאיר ואף שרחיצה חמורה טפי משיטוף לא ס"ל לחלק בזה. אבל הביא מהמרדכי שכתב דרבי יהודה התיר צונן בשיתוף אבל ברחיצה אסור אף בצונן, ולדעת המרדכי לכאו' מה שהגמ' נקטה לשון חמין ברחיצת פניו ידיו ורגליו לדייק שאף חמין מותר אבל לא שהאיסור בכל גופו הוא דווקא בחמין ולא בצונן כדלעיל, ולעולם רחיצת כל גופו אסור בצונן.

ובמ"ב סימן כא' הביא דנהגו שלא לרחוץ כלל בנהר או במקוה דמצוי לבוא לידי סחיטת שער, ומקורו מהמג"א (ס"ק ח') שהביא מהרי"ל שחוששים לסחיטה או לטלטול מים שעליו או גזירת שלא יעשה חבית של שייטים, והוסיף שמה שאסר המרדכי אף בצונן זה דווקא בכלי אבל בנהר או במקוה שרי ואפ"ה המנהג לאסור ואף טבילה אסור דמיחזי כמתקן ועיין שם.

[ג] רחיצת חלק מאבריו (רוב גופו, פניו ידיו ורגליו, שאר אבריו) - מבואר בגמ' שמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין שהוחמו מער"ש, ונחלקו רב ושמואל אי שרינן לרחוץ כל גופו אבר אבר, ונקטינן כדעת שמואל שאסור אף בהוחמו בערב שבת, ויש לדון האם פניו ידיו ורגליו דווקא או אף שאר אבריו כל שאינו רוחץ כל גופו או רוב גופו וכדלקמיה.

דהנה הבית יוסף הביא מסוגית הגמ' דף מ: שאסור להניח קומקום של חמין על בני מעיים בשבת, וברש"י - שמא ישפכו עליו ונמצא רוחץ בשבת החמין. והרי כשנשפכים עליו המים אינו רוחץ אלא קצת גופו ואפ"ה אסור, משמע שאין היתר בשאר אבריו שאינם פניו ידיו ורגליו.

אבל מוכיח מהרא"ש בנדה אות לו' כשחל ליל טבילתה בליל יום טוב שחל במוצאי שבת מחממת ביום טוב קיתון של מים חמין להדיח בית הסתרים ובין הקמטים כב"ה דמתירים להחם חמין ביום טוב לרגליו אבל לא כל גופו.

משמע דפניו ידיו ורגליו לאו דווקא וה"ה לשאר אבריו ואע"ג דמיירי ביום טוב והכא בשבת אבל אין זה מהדברים שבין יום טוב לשבת, ובדברי חמודות שם מבאר דלבי" שאין הבדל בין שבת ליום טוב מה נקט הרא"ש יום טוב דמותר להחם ביום טוב גופא משא"כ שבת שלא מתירים אלא הוחמו בער"ש.

ומסיים הב"י דלפי"ז החשש בקומקום שישפך עליו הכוונה על גופו, ומדייק זאת מדנקט שמא ישפך עליו ולא כתב שישפך על בני מעיו, ובבית מאיר שם גריס רוב גופו. ולכו' מבחינה מציאותית יותר מסתבר לחוש שישפך על רוב גופו דרחוק לחוש שישפך על כל גופו.

ובשו"ע שכו' א' אסור לרחוץ כל גופו בחמין אפילו כל אבר ואבר לבדו אף בהוחמו מערב שבת וכו' אבל מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו. ובהג"ה שם - או שאר אברים כל שאינו רוחץ כל גופו. ובמג"א כל גופו - ה"ה רוב גופו.

ובהתר הרמ"א לרחוץ שאר אבריו אבר אבר דייק הט"ז מהברייתא שהתירה פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר משמע שאבר אבר דווקא כל גופו אסור אבל אבר בפנ"ע איזה שיהיה מותר.

יוצא א"כ שדעת הרמ"א להתיר גם שאר אברים לרחוץ כל שאינו רוב גופו וכשיטת הרא"ש להתיר רחיצת בית הסתרים ובין הקמטים ולדבריו ע"כ החשש שישפך הקומקום זה לא על הבני מעיים דזה שרינן וכל החשש שישפך על כל גופו או על רובו. וכדיוק הט"ז ששאר אברים אסור אבר אבר רק בכל גופו

ועל דרך זה יש להעמיד אף את דברי הריטב"א ר"ה שכ' בהדיא דאף בברכת השבח יצא מוציא, שאפשר דהינו דוקא באופו זה של יצא אך לעולם שייך בחובה כעת.

אמנם מ"מ אף אי נימא כן, נ' דגבי ברכת המזון אין לחלק בין היכא שאכל ובירך להיכא שלא אכל כלל, ונימא דאי אכל ובירך מודה רש"י שיכול להוציא, דגבי ברכת המזון אחר ברכתו תו הדר אינו מחויב בדבר הוא, ואין בין אכל בירך ללא אכל ולא כלום, כיון שכל חובתו משום שנהנה והיה צריך לברך, ודוקא גבי ברכת השבח, דשיך בברכה כל העת, אלא שאינו חוזר ומברך משום שיצא ובירך, בהא יש לומר שיצא מוציא לכו"ע ככל ברכת המצוות.

הרב אליהו רוקח כולל תורה לשמה

בענין רחיצה וטבילה בשבת

יש לדון לגבי רחיצה בשבת והמצוי יותר לגבי טבילה במקוה, וכן בימות החורף שהמים קרים ורוצה ליטול ידיו ולחמם המים על ידי ששופך מים חמים מהמיחם למים הצוננים כדי לחממם (באופן המותר ששופך המים מכלי שני לרוב מים צוננים ולא מגיע לחום של יד סולדת שמותר לכו"ע), וכן ברחיצת קטנים כשרוצה לשתוף מקום המלוכלך ומחמם המים מחמין שיש לו במיחם ובאופן המותר האם שרי.

ומצינו לדון בזה בכמה פרטי דינים כדלהלן:

[א] רחיצת כל גופו בחמין. [ב] רחיצת כל גופו בצונן. [ג] רחיצת חלק מאבריו (רוב גופו, פניו ידיו ורגליו, שאר אבריו). [ד] הוחמו בשבת. [ה] שיתוף בגופו (ובצונן). [ו] טבילה האם היא כרחיצה (בקרבת נתנאל).

וננסה לגעת בדברים עד מקום שידינו יד כהה מגעת, ולדון בחילוקי הדינים בזה:

סוגיות הגמ' בשבת במתני' דף לח: מעשה שעשו אנשי טבריה והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין אמרו להם חכמים אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת ואסורים ברחיצה ובשתיה ואם ביום טוב כחמין שהוחמו ביום טוב ואסורים ברחיצה ומותרים בשתיה. ובגמ' דף לט: מאי רחיצה וכו'. ובדף מ. ת"ר מרחץ שפקקו נקביו וכו'.

[א] רחיצת כל גופו בחמין - אסורה בין בחמין שהוחמו מער"ש או יו"ט וכ"ש בהוחמו בשבת וביו"ט עצמן, ורחיצה היינו טבילת הגוף בתוך המים מהא שהגמ' מחלקת בין רחיצה לשיטוף כמו שיתבאר לקמיה דשיטוף היינו נתנית מים על גופו א"כ ענין הרחיצה להכניס גופו לתוך המים.

וטעם האיסור מבואר בגמ' שהוא משום גזירת הבלנים שהיו מחממין המים בשבת ואומרים שהוחם מער"ש, ולכו' לא חיישינן שיעבירו עצים ממש אלא שיתנו קרים בתוך חמין דהוי תולדות האור וחייב.

ולפי זה מתבארים החילוקים בין רחיצת כל גופו לשאר רחיצת אבריו כמו שיבואר כיון שרחיצת כל גופו חיישינן טפי לגזירת הבלנין דאדם מצטער יותר כשרוחץ כל גופו במים קרים לכשרוחץ חלק מגופו ויש פחות חשש שיהיו הבלנים טרודים להחם המים.

והנה אף שמצינו חלק מגזירות חז"ל שהתבטל טעם הגזירה ואפ"ה גזירה במקומה קאי כדמצינו לגבי גזירת שחיקת סממנים שלא מצוי אצלינו שיעשה האדם תרופה מסמנים בעצמו ואפ"ה גזירה לא בטלה, וכן איסור רקידה בשבת שחיישינן שיעשה כלי שיר וזה לא מצוי היום ואפ"ה לא התבטלה הגזירה.

אמנם לענין גזירת הבלנין לא צריך להגיע לזה דמצוי מאוד שיכשל בלהחם המים כגון לערב מים צוננים במים רותחים וכן בפתיחת המים החמים שעל ידי זה נכנסים מים לדוד הרוחה ומתחממים עד חום של יד סולדת (ובלי להכנס לפולמוס של דוד שמש שהוא ענין בפנ"ע), ובוודאי שייך בזה לקרב אל הדעת

והנה - בגמ' מ: ת"ר מתחמם אדם כנגד המדורה ויוצא ומשתטף בצונן ובלבד שלא ישתטף בצונן ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו.

ובתוס' שם הביא פירוש ריב"א שדומה כרוחץ במים חמים ויבוא להחם חמים לרוחץ גופו. וכן כתב הרמב"ם פ"כ כ"ג אבל אינו משתטף כל גופו בצונן ומתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין. וביאר בזה הרב המגיד שאין ההפשרה עצמה אסורה אלא מפני רחיצת הגוף. ועל זה כתב הב"י שכו' ה' דבמים שעל ידיו אם יחמם בעוד המים עליו אין בכך כלום. וביאר הדבר שרחיצת פניו ידיו ורגליו מותרים בהוחמו בערב שבת וכיון שכאן מדובר בלהפשיר ואין איסור לחמם המים בשבת א"כ נחשב כהוחם בערב שבת ולכן רק כל גופו אסור ולא פניו ידיו ורגליו.

אבל הרא"ש בס"ט כתב - לכן צריך אדם ליזהר אחר שנטל ידיו שלא יחמם אותם נגד המדורה עד שינגבם תחילה. וביאר בזה הב"י שם דסברת הרא"ש שאף שהפשרת המים לצורך שתיה מותרת אבל כאן שהוא נראה כרוחץ במים חמין ויבוא להחם חמין לרוחץ כל גופו לכן אסור. משמע לכו' שאין לזה דין הוחם בערב שבת כיון שהוחם בשבת ואף שהוחם בהיתר וגם שאף הפשרה בעלמא בכלל איסור גזירת מרחצאות ולא רק חמין ממש.

ובמ"ב ס"ק יז' ובשעה"צ שם מבאר דלכו"ע טעם ההיתר לרמב"ם ולתוס' בנטילת ידיו דחשיב כהוחם בער"ש כיון שהוחם בהיתר אמנם מביא בזה מחלוקת המג"א והגר"א דלדעת המג"א רק כאן שאין זה רחיצה גמורה (כיון שהוא משתטף ולא רוחץ) עשאוהו כחמין שהוחמו מער"ש שאסור רק בכל גופו, אבל רחיצה גמורה שהופשרו המים בשבת אף שזה בהיתר חשיב כהוחם בשבת ואסור אף בפניו ידיו ורגליו.

אבל דעת הגאון דעצם מה שאין על ההפשרה שם איסור נקרא כהוחם מער"ש וא"כ כל שהופשר בשבת כיון שאין בזה איסור נחשב כמער"ש ואף רחיצה גמורה תהא מותרת בפניו ידיו ורגליו, ולפי"ז יל"ע מה הציור לפי הגאון שהוחם בשבת הרי כל שהוחם בהיתר אף בשבת נחשב כהוחם מערב שבת ודוחק שלדבריו מדובר בהוחם באיסור בשבת ויל"ע.

ולפי"ז מה שכתב המג"א בס"ו לאסור בכלי על בטנו דהוחם מעט בשבת והתבאר דהיינו להפשיר שהוחם בהיתר ואפ"ה אסור אף שזה כפניו ידיו ורגליו ולדעת המג"א כל שאין זה רחיצה גמורה והופשר בהיתר חשיב כהוחם מער"ש ושירי ומדוע אסר הכי.

אמנם שבזה מדויק שפיר לשון המג"א בס"ו שכתב דאף באינו רוחץ כל גופו אסור כמו שכתבתי בסעיף ה' כלומר כדעת הרא"ש שאסר אף בלהשתטף ברוחץ ידיו וכמבואר שלא סבירא ליה להיתר בזה דבפועל הוחם בשבת, משמע דלדעת הרמב"ם באמת יהיה מותר בכהאי גוונ, והמג"א לא סבר ששפיכת החמין על בטנו נקראת דרך רחיצה ולכן צריך לומר שהאיסור בזה רק לדעת הרא"ש, והוסיף שם בסוף דבריו שהתוס' אסרים משום גזירת סמנין ולדין הדברים מתבארים כמין חומר דתוס' שסבר כהר"מ לא אסר רחיצה חלק מאבריו בכהאי גוונ וע"כ הוא יבאר את הגמ' אחרת.

יוצא מכל הנ"ל שיש כאן ד' סוגיות שתלויות זו בזו - האיסור להניח קומקום על בני מעים, ההשתטפות בצונן והתחממות נגד המדורה והנידון לגבי ידיו, איסור חימום מים בשבת אף לרחיצת פניו ידיו ורגליו ובהוחם בהיתר אי חשיב כהוחם מערב שבת, הנידון בשאר אבריו כשלא רוחץ כל גופו.

דאי נימא שרק פניו ידיו ורגליו מותר לפי"ז פשוט שבני מעים אסור ולא צריך להדחק שהוחם בשבת ושפיר יתכן דמה שהוחם בהיתר לא חשיב הוחם בשבת ורק לדעה שאוסרת חימום כנגד המדורה בידיו בעינן למימר שחשיב כהוחם בשבת אף כשמפשיר שזה היתר ולכן אסור אף בפניו ידיו ורגליו.

אבל אי אמרינן שלא דווקא פניו ידיו ורגליו דה"ה שאר אבריו שרינן כל שזה לא כל גופו א"כ מה האיסור בקומקום על בני מעים ובוזה מצינו ב' דעות - לבי' חיישינן שישפך על כל גופו או

אבל לחוד שרי, עוד אפשר לומר כמו שיבואר לקמיה מהמגן אברהם שמדובר שהוחמו בשבת ואז אסור אף אי ישפך רק על בני מעיו אף שחשיב כפניו ידיו ורגליו אפ"ה אסור בהוחם בשבת ואף שהוחם בהיתר.

אמנם בדעת המחבר יש מקום לדון דהוא היתר פניו ידיו ורגליו ולא כתב מה הדין בשאר אברים ויתכן שיסבור לאסור וא"כ החשש בקומקום זה שישפך על הבני מעיים לחוד ולא צריך להידחק שישפך על רוב גופו או על כולו, ומה שהתיר הרא"ש לרוחץ בית הקמטים ובית הסתרים יתכן דזה דווקא ביום טוב ושהוא קיל טפי כיון שהותר בו שתיה וא"כ אין מקור להיתר שאר אברים שאינם פניו ידיו ורגליו.

ועוד יתכן לומר שאין כלל ראייה מהרא"ש כיון שהכא איירינן ברחיצה והתבאר שיש חילוק בין שיתוף לרחיצה וא"כ הנידון של הרא"ש שמדיחה בית הסתרים ובין הקמטים הרי לא מדובר שמכניסה אבריה למים אלא שמדיחתן דהוי שיתוף ושירי טפי כמבואר לקמיה, אמנם לשון הרא"ש שם במה שהתיר דסברינן כב"ה המתירים לחמם חמין לרגליו משמע דהוצרך להיתר רגליו האמור ברחיצה ע"כ ס"ל שחשיב רחיצה ומותר מדין פניו ידיו ורגליו האמור ברחיצה.

וכן יש לדון במה שהביא הב"י מקומקום ודן שם האם חיישינן שישפך על בניו מעיו או על כל גופו או רובו ולכו' גם בזה הא הוי שיתוף דהוא קיל טפי, ובדוחק יתכן דכל ששוהים המים עליו לא חשיב שיתוף דשיתוף זה כמו מקלחת בזמנינו שהמים מיד נופלים מגופו אבל כל שהמים מתאספים ומתקבצים על גופו נחשב רחיצה אף שלא מכניס גופו או אבריו לתוך המים ממש וזהו דוחק ויל"ע בזה, ויעויין בפרמ"ג משב"ז א"א שכתב דרחיצה שמכניס אבריו בכלי משמע שענין הרחיצה להכניס גופו או אבריו למים ולא לשפוך על עצמו מים וכמבואר, ויתכן לומר בדוחק כיון שאין הבדל בין רחיצה לשיתוף ובשניהם אסור כל גופו ומותר פניו ידיו ורגליו א"כ שפיר הוכיח הרא"ש אף מדיני שיתוף לרחיצה אף שאין זה מוכרח דלעולם שייך לומר שהרא"ש היתר רק בשיטוף הקל לא ברחיצה אבל ממה שבדין זה דומה לא סבר לחלק.

ד] הוחמו בשבת - הנה ברחיצת פניו ידיו ורגליו התרנו רק בהוחמו מערב שבת דבהוחמו בשבת אסור ורק ברחיצת כל גופו אסרינן אף בהוחמו מערב שבת.

ובמג"א ס"ק ז' על דין השו"ע שאסור ליתן על בטנו כלי עם מים חמין דע"כ מיירי שהוחמו מעט בשבת דהא הכא לא מדובר שרוחץ כל גופו אלא מדין פניו ידיו ורגליו וזה אסור רק כשהוחמו בשבת, כלומר דעת המג"א דאיסור נתינת הקומקום זה מצד פניו ידיו ורגליו וכמבואר לעיל שגם שאר אברים בכלל ולכן נדחק להעמיד דמיירי בגוונ שהוחם בשבת, (והעדיף להדחק באוקימתא שהוחמו בשבת ולא ס"ל כהב"י שהחשש שישפך על כל גופו או רוב גופו דס"ל שזה דחיק טפי).

ובגדר הדבר יש לדון מה נקרא הוחמו בשבת בשלמא ביום טוב שייך שיוחם ביום טוב בהיתר לשתיה ורוצה להשתמש לרחיצה והסיבה שאסרינן דחיישינן שיבוא לחמם ביו"ט לצורך רחיצה כיון שהחם ביום טוב גופיה ואף שזה בהיתר משא"כ במקום שהוחם מערב יום טוב או שבת ל"ח שיבוא לחמם לרחיצה ביום טוב גופיה, אבל בשבת אטו ברשיעי עסקינן שחמם בשבת באיסור.

ולשון המג"א שם שהוחמו מעט וביאר במחצית השקל שם שהחם המים להפשיר דאי היד סולדת אסור משום בישול, וסבירא למג"א שאף מים להפשיר הוו בכלל חמין שאסור בהוחם בשבת פניו ידיו ורגליו והחידוש כאן שאף בהוחמו בשבת להפשיר דהוי התר אפ"ה אסור.

ולפי זה יתכן הוחם בשבת בהיתר כגון לחולה או מאיליו וכדומה שאף שהוחם בהיתר עדיין זה בכלל הוחמו בשבת ובכלל האיסור שיבוא להיתר לחמם בשבת לצורך הרחיצה.

[ו] בגדר הטבילה האם נחשבת כרחיצה (בחידוש הקרבן נתנאל) - הנה לפי כל האמור לא מצינו מי שמתיר רחיצת כל גופו בחמין והתבאר שרחיצה היינו טבילת כל הגוף במים בשונה משיתוף שהוא נתנית המים על גופו, וא"כ ל"ד לגבי טבילה בשבת היאך מותרת בחמין בשבת, והדברים ידועים ודשו בהם רבוותא ונבוא בזה בקוצר אומר.

הקרבן נתנאל (פרק ב' דשבת ס"ק ק') על דברי הרא"ש שם שבין השמשות ספיקא הוי ומקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה וחיישינן לחומרא. כתב - מכאן אני מתנגד למה שכתב בשו"ת חכם צבי יא' להתיר טבילת אשה במי חמין בער"ש בין השמשות דממ"נ אילו הזמן שטובלת הוא יום הרי אסור לה לטבול ביום ואילו זה לילה אסורה לרחוץ בחמין בשבת, וע"כ ס"ל דהוי מן היום ומן הלילה ולענין ספירת ז' חשבינן מן היום ולענין רחיצה חשבינן מן הלילה, אמנם קשה לו שהרי חיישינן לחומרא. ומסיק שם: ובעיקר הדין כתבתי באריכות שטבילת מי מקוה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות.

ובמה שכתב דאילו ביה"ש זה יום אסור לה לטבול ביום, הנה בגמ' נדה סז: נדה בזמנה טובלת בלילה דכתיב תהיה בנדתה כלומר תהא כל ז' ושלא בזמנה כלומר בשמיני טובלת גם רק בלילה משום סרך בתה שלא תבוא לטבול בשביעי של נדות ביום ולא תדע שאמה טבלה בשמיני ביום, וזבה טובלת ביום אבל חששו שיבוא עליה ביום השביעי אחר שטבלה ושוב תראה ותסתור הנקיים והוברר שבא על נדה, ואף שהיום החמירו על עצמן לחוש לזיבות ולכן תמיד מונים ז' נקיים א"כ מצד הנדות הרי עברו יותר מז' ימים דלא בעינן נקיים לנדות ואפ"ה חיישינן שהיא זבה ואי תטבול ביום שמא תראה ותסתור לכן אסורה לטבול ביום, ואף שהוי כמו גזירה לגזירה דאין זה ברור שהיא זבה ואף אילו היא זבה הוי חשש שיבוא עליה ביום ואף אילו יבוא עליה ביום הוי חשש נוסף שתראה ותסתור אפ"ה גזרינן.

ולפי זה יש לדון דמנין לקרבן נתנאל שאילו זה יום פשיטא לאסור אולי לא נגזור בכהאי גוויי שטובלת ממש בסוף היום ורחוק מאוד לחוש שיבוא עליה ותראה, וגם אילו תראה הרי אין זה יום בוודאי לחוש שתסתור הכל, וגם משום סרך בתה מנין לן לחוש לספק דאף אילו היא תטבול בבין השמשות כשהיא ודאי זבה אבל הוי ספק ומנין שאף בכהאי גוויי של גזירה לגזירה נאמרה גזירת סרך בתה, ועוד ידועה שיטת רבינו תם להתיר כשחוזרת לביתה משחשיכה דלא חיישינן לסרך בתה והכא נמי אף שטובלת בביה"ש חוזרת לביתה משחשיכה ויתכן בזה לצרף דעת ר"ת ולהתיר לטבול ביה"ש. ויל"ע בכ"ז ואכמ"ל.

ועכ"פ דעת הקרבן נתנאל להתיר טבילה בשבת בחמין מטעם שיש חילוק בין רחיצה לטבילה והדברים תמוהים מה החילוק הרי טבילה זה ממש רחיצה שמכניס גופו למים ומה ההיתר לטבול במים חמים.

ובנודע ביהודה אור"ח תניא כד' בתחילת דבריו דן האם האיסור רק בחמין או אף בפושרין והוא נוקט להתיר בפושרין ומה דנקטה הגמ' גבי שלא ישתטף אדם בצונן ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים עליו. ובתוס' שם משמע שהכוונה להפשיר ולא חמין א"כ משמע שאיסור רחיצה זה אף פושרין שאני התם שדומה לרוחץ בחמין אבל לעולם אין לאסור פושרין.

וכמובן שדבריו בזה הם לא כהמהרי"ל הובא לעיל שאף טבילה בצונן נהגו לאסור בנהר או במקוה וכאן מתיר הנודע ביהודה אף פושרים כ"ש צונן.

ובהמשך דבריו הביא דברי הקרבן נתנאל והקשה עליו דכתב מילתא בלא טעם ולא בירר לנו טעמו וכתב דאולי דווקא רחיצה אסור שעיקר הטעם שמא יחם בשבת אבל טבילה דלא משכחת אלא תיכף סמוך לשבת לא ועיי"ש בהמשך דבריו.

וסוף דבריו - ומ"מ אף שאנו מדמין אין אנו מורים להתיר רק ליתן בעוד איזה שעות עד הלילה שיהיו בלילה רק פושרין, ואמנם הבלנין לפי הנראה אינם נוהרים בזה ואני מעלים עין מזה, ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין.

רובו וא"כ אין הוכחה מכאן שבהחם בשבת אף בהיתר חשיב הוחם בשבת ולכן אסור כי כאן האיסור מצד רוב או כל גופו.

ולדעת המג"א מ"ירי בהוחם מעט בשבת כלומר הופשר וזה מותר, אבל כיון שחשיב כהוחם בשבת אסור לרחוץ בזה אף פניו ידיו ורגליו, ולפי זה אף שיתוף ידיו כנגד המדורה אסור דלמעשה הוחם בשבת רק יש צד להתיר כיון שאין זה דרך רחיצה לכן לא חשיב כהוחם בשבת.

וא"כ יוצא בזה חידוש במקרה דלעיל שרוצה להפשיר מים צוננים בימות החורף לרחוץ ידיו שהחימום הוא בהיתר אבל עושה זאת בשבת דאף שהוי פניו ידיו ורגליו אבל הוחמו בשבת לכן - לרא"ש שאף כשזה לא דרך רחיצה אסרינן אף בהוחמו בהיתר כ"ש כאן שזה דרך רחיצה שאסור אף הוחם בהיתר.

ואף לדעת הרמב"ם שמתיר בשיתוף מים שעל ידיו ומטעם דהוחמו בהיתר חשיב כהוחמו מער"ש אבל כל זה לדעת הגאון שהביא המ"ב דההיתר מצד שהוחם בהיתר לחוד אבל למג"א שההיתר רק כשמצטרף לזה שאינו דרך רחיצה א"כ הכא שזה דרך רחיצה אסרינן אף בהוחמו בהיתר כשהוחמו בשבת.

ולכו' הנידון בזה כמבואר שבגזירת מרחצאות הנידון מה יביא אותו לידי פעולת חימום אסורה בשבת וכל שלא מנענו אותו מלהשתמש במים חמים בשבת יש לחוש שיעשה גם פעולה אסורה בשביל לחממם, ולמג"א שהתירו הוחם בשבת רק דבר שהוא לא דרך רחיצה שאז רחוק יותר לחוש שיבוא מזה לרחיצה האסורה, אבל לגאון כל שהוחם בשבת בהיתר זה עומד באותה דרגה של הוחם בערב שבת שלמרות שמשמש בזה בשבת לא יבוא מזה לפעולת חימום מים האסורה בשבת.

[ה] שיתוף בכל גופו - בגמ' לט: תניא לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין בין בצונן דברי ר"מ ר"ש מתיר ר"י אומר בחמין אסור בצונן מותר. וברש"י ד"ה להשתטף שנותן על גופו ומשתטף.

ומהא דברחיצה לא פליגי משמע דרחיצה חמירא טפי והתבאר בזה מילתא בטעמא שהכל נמדד לפי החשש כמה יבואו הבלנים להחם מים וברחיצה מצטערם טפי בהיות המים צוננים מאשר בשיתוף, או שפחות הוי דרך רחיצה בשיתוף מרחיצה ממש, ועכ"פ חזינן הכא בשיטת ר"מ הרחבה לגזירת מרחצאות דלא רק שאסור גם שיתוף הוסיף עוד לאסור שיתוף בצונן ולכו' כ"ש רחיצה שתהא אסורה בצונן.

ובהמשך הגמ' אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה, ובהמשך שם דבפירוש שמיע לי דהלכה כרבי יהודה, וכן בשו"ע כשהביא איסור רחיצה בחמין אף הוחמו מערב שבת הוסיף וה"ה לשפוך המים על גופו ולהשתטף אסור, כלומר המחבר כ"ל איסור רחיצה ושיתוף להדדי לאסור בחמין, אמנם התבאר ששיתוף קיל טפי דרך בזה נחלקו תנאי אבל רחיצה לכולי עלמא אסורה, ועוד קחזינן לעיל בשיטת הרמב"ם להסבר המג"א כששוטף גופו ומתחמם נגד המדורה דאין זה רחיצה גמורה ומבואר שכל שמשטטף אין זה רחיצה גמורה.

ויל"ע לדעות האוסרות לעיל רחיצה אף בצונן אף שהשו"ע פסק לאסור רק בחמין, האם יש מקום לאסור גם שיתוף בצונן אף שמפורש התיר ר' יהודה שיתוף בצונן דלכו' לטעם שחיישינן לסחיטה זה שייך גם בשיתוף, וראיתי מביאים בזה ויכוח בין פוסקי דורינו שלמנחת יצחק אסור כי למעשה יש חשש סחיטה, אבל דעת האגרות משה להקל בזה בשעת הדחק דשיטת מהרי"ל לחוש לסחיטה זה רק בצירוף גזירת הבלנים ובשיתוף אין גזירת הבלנים בצונן.

ואף דבפירוש דעת המהרי"ל שלמרדכי אין גזירת הבלנים בנהר או מקוה ואפ"ה המנהג לאסור רחיצה בצונן מחשש סחיטה אפי' שאין גזירת הבלנים וע"כ צ"ל שברחיצה שייך יותר גזירת מרחצאות לכן יש מקום לאסור אף בצונן אבל שיתוף שקיל טפי יתכן שלא נאסור מצד גזירה אטו סחיטה לחוד כך נראה בביאור דברי האגרות משה שהביא להקל בשעת הדחק לשטוף גופו במקלחת צוננת אף לדעת המהרי"ל שכתב שיש מנהג לאסור הרחיצה אף בצונן.

אף בחמין ממש, והוי היתר דחוק דשיטת הקרבן נתנאל לא התבארה בדבריו ואף למה שהובא לדון בדבריו אין זה הסבר לחמין ויתכן דדוקא בצונן ובוודאי לטבילת אנשים שאף טבילת עזרא איננה מחויבת מדינא א"כ יתכן דבזה לא נתיר טבילה בחמין, ובוודאי מקום להשתדל לפחות בטבילת אנשים שיהיו המים קרים או עכ"פ פושרין ולהסתמך בזה על הנודע ביהודה אמנם זה דלא כהרמ"א שהביא שיטת המהרי"ל דאסר אף רחיצה בצונן.

ה שטיפת הגוף בצונן הובאו בזה דעות בפוסקים האם גם בזה יש את חומרת המהרי"ל, והתבאר שדעת השו"ע שלא חילק בזה וכלל איסור רחיצה עם איסור שיטוף ובתרוויהו רק חמין אסור.

ו בכל האמור בזה לא נגענו בחששות סחיטת שיער או המגבת, וכן חששות שיבוא לטלטל המים שעליו שבודאי צריך להיזהר בכל זה אשר נוגע לפעמים לאיסורי תורה ממש.

הרב יוסף גיסר כולל רצופות

בדין כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר

שאלה: האם מותר לטלטל בשבת לצורך גופו ומקומו. סגירות, מסמרים, סבון, מאורר שלא פועל, שופר, טלפון, מצלמה, נרות שעווה, פמוטים, עט בטרניה. רב קו, וכדו'. והאם יש הבדל בין שבת ליו"ט בזה (לבני עדות המזרח)?

תשובה: כבר נודע בשערים הנידון האם כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר אפשר לטלטלו מיהא לצורך מקומו? ושורש הספק הוא האם מה שמותר מלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, האם הוא דווקא מחמת שיש עליו "שם כלי בשבת" שהוא עדיין ראוי לאיזה מלאכת היתר, אבל אם אין לו שימושי איסור הרי הוא כעצים ואבנים ושברי כלים שאסורים גם לצורך גופו ומקומו. או שעצם זה שראוי לעשות בו מלאכת איסור (לאחר השבת) נותן לו שם כלי וממילא יהיה מותר לטלטלו לצורך מקומו. ואינו דומה גם למוקצה מחמת חסרון כיס (שלא משתמש בו שום תשמישים חוץ מהאיסור) כי שם יש הקצאה חיובית, אולם כאן שאין הקצאה חיובית משאר שימושים גם אם אין לו שום שימוש לא הוי מוקצה ומותר לצורך גו"מ. אולם בפשטות מסברא היה נראה שכיוון שאין לו כלל תשמישים א"כ ממילא לא גרע מהקצאה.

והנה ישנם החושבים שהצד שכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר הוא מוקצה הוא צד מחודש, אולם כד נעיין נמצא שהוא לכאורה הצד הפשוט יותר (אולם הגדרים בזה צריכים בירור טובא) ויבואר.

א. ראייה מדברי הגמ' בשבת מו

בגמ' (שם) יש מחלוקת האם נר של חרס מותר לטלטלו (לצורך גופו ומקומו) אפי' שמאוס, או שאסור לטלטלו כיוון שמאוס [לדעת רש"י והרשב"א המחלוקת זה לפי לרבי שמעון ואפי' שלית ליה מוקצה מחמת מיאוס בכה"ג שמאוס טפי יתכן שאסור לטלטלו. אולם ראה תוס' שהנידון גם לרב יהודה].

והגמ' מביאה את רבא ששאל את רב אויא "מ"ט רבה ורב יוסף דאמרי תרוניהו שרגא דנפטא נמי שרי לטלטוליה?", וצ"ב מה השאלה? ולכאורה צ"ל שר לא ראוי לשימוש אחר מלבד ההדלקה שהיא אסורה בשבת, וכ"כ הרמב"ן שם "שכיוון שהוא מסריח ואין משתמשים בו אלא להדלקה נמצא שהוא בשבת כ"שבר כלי שאין ראוי למלאכה" עכ"ל. (יש לעיין בהגדרת הרמב"ן שהוא "שבר כלי", שנראה שעצם ההקצאה לא מספיק לרמב"ן, ואולי מחמת שלא דחייא בידיים ואכמ"ל).

והגמ' שם מיישבת "הואיל וראוי לכסויי ביה מנא". ופי' הרמב"ן שם "שאע"פ שאינו עושה "מעשה כלי" ראוי למידי לכסויי ביה מנא". כלומר התחדש שגם שימוש גרוע שהוא "לא מעשה כלי" מ"מ מפיקע לזה שם שמוקצה שוברי כלים.

מקשה הגמ' שם "אלא מעתה כל צורות שבחצר מטלטלין והואיל וחזיא לכסויי בהו מנא?" כלומר אם שימוש גרוע נותן לזה

ובעיקר הדבר שכתב להתיר סמוך לשבת תמוה דלא מצינו שחילקו בזה חז"ל, ועוד מדוע לא ניחוש שיבואו להחם אף שזה סמוך לשבת כשיראו שהתקררו המים, ועוד מאן י"מר שטובלת סמוך לשקיעה ויל"ע בכ"ז.

וראיתי מביאים מספר נחלת שמעון ראייה לקרבן נתנאל שהרי מצינו משנה בביצה יז: שב"ה מתירים לאדם לטבול בשבת וכן פסק השו"ע בס"ח. ושיטת רבי מאיר הובא לעיל שאסור להשתטף כל גופו בצונן כ"ש לרחוץ ואם טבילה כרחיצה מה ההיתר לטבול בשבת בשלמא לשיטות שמותר בצונן נימא שהיתר הטבילה בצונן אבל לר"מ שאסור א"כ בכל גווני אסור לטבול ודוחק לומר שר"מ דלא כב"ה, ומוכרח שיש הבדל בין רחיצה לטבילה.

ונראה בביאור הדבר שכל גזירת מרחצאות דחז"ל זה רק כשרוחץ או משתטף לשם רחיצת גופו אבל כשמטרתו לטבול זה לא בכלל גזירת חז"ל כי כל החשש שיבוא להחם המים זה רק כשבא לרחוץ אבל כשיש לו מטרה אחרת שכוונתו להיטהר (ואף בגווני של איש הטובל לתוספת קדושה בלבד אפ"ה אין הגדרת המעשה כרחיצה אלא טבילה) אין זה בכלל הגזירה ובזה לא חששו שיבוא להחם המים, וא"כ אין החילוק כאן בעצם הפעולה כי אין חילוק בין רחיצה לטבילה וכל ההבדל בכוננת האדם האם הולך לרחוץ או שהולך לטבול במקווה, ולכן סבר הקרבן נתנאל שאף בחמין שרי, יוצא א"כ שאף לסומכים על הקרבן נתנאל אילו הולך למקווה בכוונה לרחוץ עצמו ולא איכפ"ל מה שמטרה עצמו לא נתיר לו וכמבואר.

ויש לדון בראיה זו מה ההכרח שר"מ כב"ה אולי באמת לר"מ אסור לטבול בשבת כ"ש משיטוף שנאסר אף בצונן ודלא כב"ה, ועוד אף אי נימא שר"מ כב"ה ואפ"ה התיר לטבול אבל מנין לחלק בין טבילה לרחיצה יתכן שהתירו טבילה לצורך להיטהר וממילא אין מכאן הוכחה להתיר טבילה בחמין אלא דהם אמרו והם אמרו וכיון שיש כאן צורך התירו לו גזירת מרחצאות ולכן לא נתיר בגווני של תוספת קדושה, וגם יתכן שרק טבילה הנצרכת כטבילה לטמאה בזמנם או נדה אבל טבילת עזרא שמעיקר הדין התירוהו אולי לא התירו טבילה לצורך כך, ועוד אין הכרח להתיר חמין כי אם כל ההכרח שאף ר"מ שסבר לגזירת מרחצאות אף בצונן אפ"ה התירו בטבילה אולי דווקא בצונן ונימא שגם לר"מ חמין חמור מצונן והוי מילתא בטעמא שהרוחץ בחמין קרוב הוא יותר לבוא להחם מאשר מי שהתירו לו רק צונן.

אם כן עלה לן בזה:

א המחמם מים בשבת בהיתר לרחוץ ידיו פניו או רגליו, במח' שנויה האם נחשב הוחם מער"ש ומותר כיון שהוחם בהיתר או דינו כהוחם בשבת ואסור. שלדעת הרא"ש בכל גווני זה אסור. ולדעת הרמב"ם להבנת הגאון בכל גווני שרי ולדעת המג"א כל שזה דרך רחיצה וכגון במקרה דידן אסור.

ב לגבי החמת מים בהיתר לרחוץ תינוק וכדומה לכו' הדין כלעיל. אמנם בבה"ל ריש סימן שכו' הביא מרעק"א להתיר רחיצה אף בכל גופו במצטער אף שאינו חולה בכל גופו ותינוק לענין זה בכלל מצטער, וכ"ש כאן שיש צד שנחשב כהוחמו בערב שבת וכלעיל ואף בלי צער שרי. ובנידון דלעיל שמחמם מים לרחוץ ידיו לכו' אין זה בכלל מצטער אלא שיותר נוח לו כן.

ג בענין טבילה בשבת פשטות הסוגיא דהוי בכלל רחיצת כל גופו שאסור אף בהוחם מערב שבת. ולענין טבילת נשים נחלקו קדמאי האם לעדיף היתר של טבילה בבין השמשות כדי להימלט מאיסור רחיצת כל גופו בחמין והתבאר להסביר שיטת החכם צבי שלא חשש לאיסור טבילת זבה ביום או לסרך בתה. וי"א שתטבול כהרגלה אחר צאת הכוכבים אף בחמין ומסתמכים על ההיתר של הקרבן נתנאל שמחלק בין טבילה לרחיצה, ועוד צד היתר לשיטת הנוב" - שטובלת בפושרין ובתחילת השבת.

ד ולענין טבילת אנשים יש המסתמכים על הקרבן נתנאל שאין גזירת מרחצאות בטבילה ומתירים אף טבילה לתוספת קדושה

ליתן איזה הרגשה, וממילא במציאות אין טועמין אותו כלל, דכל המציאות דנתינת טעם היא בפחות מס'.

אמנם דבר זה אי אפשר להיאמר כלל: 1. דהרי חזינן דהרבה דברים נעשים ממאות חומרי גלם, וחזינן דיש משמעות לכל טעם גם כשהוא יותר מס', ולא משמע דכולם שייכי לעניין מילתא דעביד לטעמא דלא בטיל, דהתם הם דברים מיוחדים שטבעם להרגיש טעמם ביותר מס' (ויעויין בזה בש"ך סי' צח ס"ק כח), אבל בודאי לא אמרינן דכל סוגי הטעמים הם כך, ובע"כ דיש פה צירוף טעמים, וכגון דמאה טעמים יחדיו יוצרים איזה טעם הניכר באופן מסויים שאותו טעם הוא כבר אחד מ', והיינו דכולם ביחד השפיעו על הטעם דאותו חלק מ', אך לא מרגישים אותם בעצמם, ודוק.

2. עוד הוכיח רבינו חיים הלוי בספרו (הל' תרומות פי"ג ה"ט ע"ב) הגע בעצמך וכי אחד שעירב ששים ואחד מיני טעמים שונים שווים בגדלם, וכי לא יהיה בתערובת טעם כלל כיון דאין בכל טעם פחות מס', ובעל כרחך דהוא יהיה טעם המורכב מכולם, והיינו דכל אחד אפילו שהוא יותר מס' השפיע על הטעם, ואם כן הכא נמי כשהכל טעם אחד ומין אחד הטעם מגיע מכל החלקים כולל מהחלק הפחות מאחד מס' שבכל אחד.

3. ובלאו הכי הדבר פשוט מסברא, דאם אין טעם ליותר מס', גם אין טעם לפחות מס', דהא הטעם דפחות מס' מורכב מחלקים דיותר מס', ואם להם אין טעם, גם לחלק הגדול דפחות מס' אין טעם, ודוק ותו לא מיד'.

ולאחר שהוכחנו דזה ברור דיש טעם גם ביותר מס', אכתי יש להגדיר ההיתר דיותר מס' בכמה אנפי:

יש לבאר דאע"ג דיש טעם, אינו נחשב טעם כל זמן שאין מרגישים אותו בעצמו (וכן משמע ברבינו אפרים)

[ב.] בפשוטו יש לומר דאמנם במציאות יש טעם גם ליותר מס', אבל אינו חשוב כטעם כי אם בטעם הנרגש והניכר, וכל זמן שהוא יותר משהוא אינו יכול לטעום אותו טעם בעצמו כי אם טעם המורכב ממנו, ממילא לא חשיב טעם.

וכן משמע בלשון התוס' חולין (ק. ד"ה בשקדם) בשם רבינו אפרים דאם הנבילה נתנה רק משהו בחתיכת ההיתר, כיון דבשאר איסורים חתיכה לא נעשית נבילה, ואין דנים אלא את הטעם בעצמו, לכן "כיון דלא נתנה טעם בחתיכה, הוי **האיסור כמאן דליתיה דלא הוי כאילו הוא בעין** ולא אסר אלא חתיכה ראשונה", ומשמע מדבריו דאם נדון את הטעם של משהו - אין כאן טעם כלל, ואע"ג דבמציאות יש כאן טעם כמו שביארנו, ולכאורה הביאור הוא דכיון דהוא יותר מס' לא נחשב כלל דהטעם הזה אינו נרגש וניכר כלל.

[והא דהחתיכה עצמה אסורה, ביאורו דכיון דנכנס כטעם אמיתי, בנקודת המפגש הרי הוא אוסר דבא מקום שאינו משהו ואפילו אינו מעורב כלל.]

[דרך אגב דבר זה גם מבאר הא דצריך בגמרא לחתיכה נעשית נבילה, ולא סגי בזה שיש טעם של המשהו, כיון דאין טעם למשהו כלל, אמנם הר"ן גם הכא וגם במקומות אחרים פליג על זה, ואכמ"ל.]

עוד יש לבאר דאמנם יש טעם אבל כיון שאינו נרגש אין עומד כנגד הדין רוב ובטל אליו

[ג.] עוד יש לומר בביאור האי יותר מס', דאמנם במציאות יש טעם, אך כיון דאינו מורגש, שוב נשאר הדין רוב לבטל.

והיינו דבאמת יש רוב של היתר ומדין אחרי רבים להטות היה צריך להתיר, אלא דנתחדש בדין טעם כעיקר (ולחלק מהראשונים הוי דאורייתא) דכיון דיש טעם בתוך חתיכות ההיתר, כיון שטועמים את טעם האיסור אינם מתנגדים אליו

הכנה שלא יהיה מוקצה א"כ מדוע צרורות הם מוקצים? **מתרצת הגמ' "א"ל הא (נר) איכא תורת כלי עליה, הני (צרורות) ליכא תורת כלי עליה"** ולכאורה חילוק זה צ"ב שהרי גם נר הסביר לנו הרמב"ן שכיון שא"א להשתמש בו בשבת למידי הוא כשברי כלים? ומבאר הרמב"ן שבנר כיוון שכלי גמור הוא **ותורת כלי עליו להשתמש בו לאחר השבת**, מטלטל הוא ככלי הראוי הואיל וחזי למידי עכ"ל. וכוונתו שבנר אפי' שלא ראוי להשתמש בשבת אבל סוף סוף יש לו תורת כלי כיוון שראוי הוא לאחר השבת לכן מהני ראוי לכסויי ביה מנא להשאיר לו את התורת כלי והכנה שאית ביה, משא"כ בצרורות שהם מופקעים לגמרי מתורת כלי.

והגמ' מביאה ראיה לזה שראוי לכסויי ביה מנא מועיל בנר כיוון שיש עליו תורת כלי ממה **ש"תניא השירים והנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלים הנטלים בחצר, ואמר עולא: מה טעם, הואיל ואיכא תורת כלי עליה"** כלומר שתכשיטים הרי אסרו ללבשם (אפי' בחצר שמה תצא בהם). ובדברי הגמ' לא התפרש מספיק האם בשירים ונזמים צריך גם להגיע לכסויי ביה מנא, אולם הרמב"ן (דף סד: ד"ה הא) כתב שהסיבה שמותר לטלטלם הוא מחמת שראוי לכסויי ביה מנא. וכן מבואר בר"ן ובריטב"א (בדף מו).

היוצא מדברי הגמ' (לביאור הרמב"ן) שבדבר שלא ראוי להשתמש בו לשימושו האסור, ולשאר תשמישים הוא לא ראוי (בנידון הגמ' מחמת המיאוס, אבל לכאורה ה"ה מחמת כל סיבה) הרי הוא כשבר כלי בשבת אלא א"כ ראוי לכסויי ביה מנא. [ובראשונים נראה שנידון הגמ' הוא אליבא דרבי שמעון (או לכה"פ גם לר"ש)] וראה הערה אפשרות דחייה לזה¹⁴.

ב. סוגיא דחצוצרות (דף לו)

בגמ' מבואר שחצוצרות בשבת כיוון שאסור לתקוע בהם א"כ לרבי יהודה (דאית ליה מוקצה) הם מוקצה אפי' לצורך גופו ומקומו, ומבארים התוס' שלא דומה לכלי שמלאכתו לאיסור שהוא לא מוקצה לגמרי כיוון שאפשר להשתמש בו מלאכת היתר, אולם בחצוצרות שלא משמשים בהם אלא מעט, לרבי יהודה אדם מוקצה דעתו מהשימוש המועט הזה והם מוקצה, אולם לרבי שמעון הם לא מוקצה. והגרע"א מוכיח מהתוס' שהטעם שלרבי שמעון הם לא מוקצה רק כיוון שאפשר להשתמש בהם "שימוש מעט" (כנראה כוונת הגרע"א שאל"כ מדוע הוצרכו התוס' להעמיד שבחצוצרות אפשר להשתמש בהם מעט, ואולי היה ניתן לדחות שבמציאות הסתבר לתוס' כך). ולכן הגרע"א כתב שבדבר שאי אפשר להשתמש בו כלל אף לרבי שמעון הוא מוקצה.

והנה בחי' הרשב"א (שם) ובספר המאורות משמע שהחצוצרות לא מיוחדים כלל להשתמש בהם במלאכת היתר (אולם לכאורה עדין יתכן שהם ראויים "לכסות בו מנא", וכן יתכן שכוונתם שלא עומדים כלל, אולם אפשר להשתמש בהם בשעת הדחק וכד').

בעז"ה בל"נ במאמרים הבאים נמשיך את הראיות, ואת ההכרעה של הפוסקים בזה למעשה.

הרב עבני אליעזר רוזנברג כולל מצויינים

בעניין הגדרת ההיתר דיותר מס' והמסתעף לעניין דיני 'סלק'

א. יש להסתפק בהא דאמרינן דיש ביטול ביותר מס' דאין כאן נתינת טעם, מה גדרו של דבר, ולכאורה היה אפשר להעמיד זאת בד' אנפי:

היה אפשר לומר דאין מציאות לטעם ביותר מס', אבל זה אינו א. היה אפשר לומר דגדר הדבר הוא דמבחינת המציאות אין טעם כלל ביותר מס', והיינו דאם הוא יותר מס' לעולם אין צורה

¹⁴ לפי דעת הראב"ד (הובא ברשב"א לקמן) שני דינו כמלאכתו להיתר, א"כ יתכן שהגמ' שואלת מדוע מותר לטלטל את זה גם מחמה לצל, אולם צ"ע א"כ מה יעזור לכסויי ביה מנא?, וגם המשך הגמ' צ"ע לפ"ז, ואולי עוד חזון למועד.

דהטעם הנכנס בפועל ברוטב מהחתיכות הוא מב' חתיכות של איסור וכנגדן מאתיים חתיכות של היתר- דהיינו פי מאה, וממילא לא נכנס כלל טעם נרגש של איסור, והיאך אפשר לאסרו¹⁵.

אמנם לפי האופן האחרון העניין מבואר דצריך ביטול של ס' כנגדו של טעמים של היתר וליכא

ולכאורה הדבר תלוי לפי הסברות דלעיל, דאם הנידון בהגדרת המציאות וכל שכן במציאות עצמה שכשהוא יותר מס' לא נחשב כלל שיש פה מציאות של טעם, גם כאן מבחינת רמת הטעם אין כאן נתינת טעם המורגש של איסור, ואם כן אין שום סיבה שיאסור, דאמנם טעם של אותו מין שיש בו איסור יש כאן, אבל טעם המורגש של איסור אין בו כלל, ולכן צריך להיות מותר אפילו אותם חתיכות של איסור שייבטלו ברוב דרוטב של איסור, ולא יהא ניחא ביאור הגמרא פה.

ואכתי פש לן לברורי לפי הסברות דתלוי בדין ביטול, וגם בזה לכאורה הדברים תלויים מצד מה הביטול, דאם הביאור הוא דכל טעם שאינו נרגש בטל ברוב של החתיכה עצמה ממילא הכא, כיון דבפועל אינו נרגש ברוטב, צריך להתבטל מצד הרוטב, דכל מה שלא מתבטל בנתינת טעם, מצד שנכנס בו ועומד שם בטעמו, ממילא אין יכול להתבטל, ועתה שאין נותן בו טעם לכאורה צריך להתבטל מצד החתיכה.

אבל לפי הביאור דהביטול הוא מצד המיני טעמים של הס' שכנגדו, ואין מועיל עצם הרוב של החתיכה דכנגדו יש טעם, ממילא בזה יש לדון דאין נכון לומר דיש טעם דהיתר כנגדו המבטלו, דהרי סוף סוף רוב הטעמים המשמעותיים לקבוע את שם הדבר הם פחות מס' כנגד חתיכת האיסור, דוק ותשכח. [וכן נקט הגר"ח הנ"ל שם באחד מצדדיו]

פלוגתא אי אמרינן סלק את שאינו מינו כמי שאינו ויתבטל ברוב דמינו לרבנן מדאורייתא

ג. ועתה יש לדון באופן שהוא להיפך, דהיינו שיש נתינת טעם ומכל מקום דין 'סלק' עומד כנגדו, והיינו הלכה למעשה לדין דלא אמרינן מין במינו לא בטיל, אלא כרבנן דבטל ברוב מדאורייתא אלא מדרבנן בעי ס' גזירה אטו מינו, אבל מדאורייתא בטל ברוב, ועתה נפל חתיכה דאיסור לתוך ל' רוטב של היתר, ועוד ב' חתיכות ממינו של היתר, דמצד המינו מדאורייתא הרי האיסור בטל ברוב, אך מצד האינו מינו הרי צריך להיאסר בנתינת טעם, האם נימא דאז מצטרף האינו מינו של היתר שמקבל טעם מהאיסור, ועומד כנגד ה' חתיכות של היתר, וממילא ייאסר הקדירה (עכ"פ כל מה שאינו מינו), או דנימא סלק את האינו מינו כמי שאינו, ויתבטל חתיכת האיסור מדאורייתא בב' חתיכות של היתר.

[ואע"ג דסוף סוף מדרבנן בין במינו בין בשאינו מינו דינו בששים, מכל מקום איכא נ"מ למעשה באופן דיש ספק אם נתערב בהם החתיכה של איסור וכהאי גוונא, דאם מצד הדרבנן, הרי ספיקא דרבנן לקולא והיינו מתירין לגמרי את כל התערובת, וכל הנידון רק מצד מה דאסור מדאורייתא, ובזה נשאר הנידון דין האם נבטל האיסור במינו ונסלק את אינו מינו, או שיאסור את מינו.]

והיה אפשר לומר בזה כמה צדדים:

א. דנאמר סלק את שאינו מינו, וממילא יתבטל במינו ויהא מותר בעצמו ולא יהיה איסור כלל בקדירה.

ב. דבכהאי גוונא עדיף הנתינת טעם דאינו מינו כיון דמביא נתינת טעם בפועל בכל החתיכות שאינן מינם וממילא רוב חתיכות לאיסור ולא יתבטל כלל האיסור ויאסור גם את התערובת של מינו דהא אי אפשר לבטלו.

ג. דבאמת יקדם הביטול מהמינו וממילא מצד שם התערובת יהיה היתר, אך סוף סוף נשאר החפצא דאיסורא וימצא את

דהרי מקבלים וניזונים מטעמו, אך כל זה באופן שניכר טעמו, אבל באופן שלא ניכר הטעם, הדר להיות בטל ברוב של החתיכות בעצמם של היתר.

עוד אפשר לומר בנוסח אחר דהטעם שאינו מורגש בטל בשאר טעמים המורגשים

ד. עוד יש לומר קצת בנוסח אחר, דמול אותו טעם שאינו נרגש עומדים שאר ס' טעמים המורגשים ומבטלים אותו.

והיינו דכנגד עצם הרוב של גוף החתיכה, כיון דטעם כעיקר ויש טעם אפילו ביותר מס', ממילא אין גוף החתיכה של היתר עומד כנגדו כלל, וכל מה דעומד כנגדו הס' של טעם האיסור שהוא מבטל את החלק היותר מס' של איסור.

ובקצרה נשאר בידינו ג' אפשרויות: א. טעם שאינו נרגש אינו נחשב מבחינה דינית. ב. אמנם הטעם נחשב מצד עצמו, אך אינו עומד כנגד רוב החתיכה ובטל. ג. הטעם שאינו נרגש בטל בשאר טעמים הנרגשים.

הבנת סוגיית 'סלק' לפי ההגדרות הנ"ל

ב. ועתה נבוא לבאר עניין 'סלק' שמבואר בגמרא לדעת רבא (ק): דאם יש ב' חתיכות של איסור וכנגדם מאתיים חתיכות של היתר, ופי ששים רוטב יותר מהאיסור, אע"ג דמין במינו לא בטיל, אין אומרים דיצטרף כל המין ליאסר, אלא אמרינן מקודם 'סלק את מינו כמי שאינו', והרוטב שהוא אינו מינו יסלק את האיסור וממילא החתיכות יותרו ולא יאסרו כלל.

בפשטות יסוד פלוגתת אביי ורבא אם מין במינו לא בטיל מגדיר שההיתר מצטרף לאיסור או לא

ובפשטות הוא סברא פשוטה, והיינו כיון שדנים כעת את הדבר בעצמו מי יתגבר על מי, והחתיכות של היתר עדיין אינם איסור, וממילא אין סיבה שיועילו לאיסור, ומצד שני יש כנגד ב' החתיכות של איסור פי ששים של היתר שהוא כנגדו ומבטלו, וכנגדו עומד רק ה' חתיכות של איסור, ממילא אמרינן דבטלים חתיכות האיסור מול הרוטב של היתר.

ואביי דפליג על עניין זה, אפשר לומר על פי דברי הר"ן נדרים (נב). המפורסמים דמין במינו הטעם דלא בטיל, דכיון דהוא אותו מין וטעם, אינו מבטלו דאדרבה הרי הוא מחזקו ועומד פה האיסור ואינו בטל, ואם כן אפשר לומר דנגד ה' אינו מינו עומד המין דעוזר לו לחזקו ולהעמיד את טעם האיסור, ונחשב שנמצא טעם האיסור בכל החתיכות וממילא לא שייך לבטלו.

ובדעת רבא צ"ל דאע"ג דהביאור הוא כר"ן (ואצ"ל דפליג על זה) דבמין במינו הרי הטעם מצטרף עם היתר, עכ"פ בפועל לא טעמינן טעם של היתר, ואין זה אלא שלא מבטלין אותו, ואין הסברא דאדרבה מחזקו כל כך חזקה עד כדי להעמיד שכל המינו של היתר יצטרף לאיסור מול האינו מינו של היתר, ופשוט.

ונמצא יסוד פלוגתת אביי ורבא עד כמה עומד המין במינו לא בטיל, האם עומד ומחזקו ונחשב שבכל המין עומד לפנינו הטעם של האיסור, או דהוא רק ברמה שאינו מבטלו.

צ"ע בגמרא למה במקום שאין ס' ברוטב נגד החתיכות אסורה הקדירה דהרי אין טעם ברוטב

והנה במקרה זה הדבר מבואר וכמו שכתבנו, אך בגמרא מיירי בעיקר באופן שאין ברוטב ששים אלא נגד חתיכה אחת, אבל נגד ב' החתיכות אין אלא ל', ואז לא אמרינן 'סלק', דהרי הרוטב אין בידו לבטל את ב' החתיכות, ואז אמרינן דמין במינו לא בטיל והכל נאסר.

ודבר זה הוא צ"ע טובא, דאמנם נכון הדבר דאין ביד ה' דהיתר לבטל את האיסור מצד עצמו, דהרי יש באיסור נותן טעם בו, אך מכל מקום הרי בפועל אין ברוטב כלל טעם של האיסור, כיון

¹⁵ ושמעתי מיד"ע הגר"י גכס שליט"א דתירץ על פי דברי הרש"י (צח). דס"ל דגם אם אין טעם בפועל בעי דין ששים, וכאן בפועל אין דין ששים נגדו, ואע"ג דהדברים נפלאים אמנם מלבד דטעון בדיקה להלכה אם נפסק כן, גם בעצם הדברים יש לדון דהרי סוף סוף אפשר להגדיר דיש כאן ששים של טעם אחר כנגד חתיכת האיסור וממילא אין לזה דין דנותן טעם, ויש לפלפל בזה, ואכמ"ל.

האינו מינו ויאסרו, ונמצא דמול המין אין סיבה לאסרו דשאר החתיכות אין בהם סיבת איסור, אך הם ייאסרו על ידי האיסור, והביטול דמין במינו אין הופכו לחפצא דהתיירא¹⁶.

ובשו"ע (סי' צח ס' ב על פי הטור בשם הרשב"א) פסק: "ואם נתערב במינו ובשאינו מינו ונשפך בעניין שאין יכולין לעמוד עליו לשער¹⁷, ונודע שהיה רובו היתר ממינו, רואין את שאינו מינו כאילו אינו, והשאר מינו רבה עליו ומבטלו", והיינו דאמרין סלק את שאינו מינו וכצד הראשון.

אמנם בש"ך ועוד תמהו על דבריו, ולשון הש"ך שם (ס"ק ח) "אבל הכא איך נאמר רואין את שאינו מינו כאילו אינו, ס"ס השתא נותן טעם באינו מינו", ולכאורה דבריו אינם מובנים דהרי דנים דההיתר נתבטל, ובע"כ הכונה כצד שנתבאר דבנו"ט חזינן דהוא קיים ברוב התערובת ואי אפשר לבטלו, ודוק, והוא בפשטות כצד השני שהבאנו.

ובש"ך גופיה¹⁸ רצה להטות דברי הרשב"א כצד השלישי דיותר המינו, אך האינו מינו ייאסר בנותן טעם, ולא ביאר היאך שייך דבר זה, דבפשטות אם יש סלק, הרי אין כאן איסור כלל, ולכאורה על כרחך כמו שביארנו בצד השלישי, [וכן כתב הפרי חדש ס"ק ח] דבמין במינו גם אם ראוי ליבטל ברוב אין הביאור דלא קיים ואין בו טעם, אלא דשם התערובת היתר ולא שייך לאסרו, אך האיסור בפועל קיים ונותן בטעם בכל מה דאינו מינו, וממילא יישאר באיסורו, [ואכתי התערובת דמינו יותר, דתמיד נדון דלקחו מחתיכת ההיתר]. ולא דמי ליותר מס' דהתם הביאור דלא דנים דיש טעם כלל, ואם כן חזינן להנהו אחרונים דסבירא להו כרבינו אפרים דטעם יותר מס' אינו נחשב טעם ולא דמי למין במינו.

ואולי יש לחלק בדוחק דהגם דיותר מס' צריך להגיע לדין ביטול, מכל מקום עצם הדין ביטול הוא דטעמו בטל כלל באחרים וכעת כאילו אינו, משא"כ במין במינו ברוב דמיעוט אינו כלל כמאן דליתא, אלא דשם התערובת נקבע לפי הרוב והרי היתר לפנינו, אך הוא קיים למצוא איסור ולאסור, ויש לפלפל בכל זה ואכמ"ל.

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

גדרי טומאת נדה (ה')

-ווסתות-¹⁹

ביסוד גדרי ווסתות

א. הנה ענין הווסתות, דהאשה מחזיקה מועד מסויים לראיית דמיה ע"י ששב ע"ע בשנית ובשלישית ביום זה, מחד גיסא יש בו חידוש יותר מחזקת ג"פ דמצינו בעלמא, שהרי בווסתות פליגי במסכת נדה (ד"ט"ו-ט"ז) האם הוי דאורייתא או דרבנן, ואילו בחזקת שור המועד וכד' לכו"ע דאורייתא הוא.

ואעפ"כ קחזינן דענין הווסת יסודי בראיית האשה. והוא ידוע ומבואר (ראה להלן) דאף למ"ד ווסתות דרבנן, עצם מושג הווסת קיים גם ביחס לדאורייתא. והלא כל צורת הנדה היא שיש לה עת נדתה, וזבה היינו ראייה שלא בעת נדתה.

ולכן מאידך גיסא, אע"פ שזהו דבר שיש סברא שלא להגדירו חזקה ממש מדאורייתא להחשיב היום ליום ראיית האשה (ראה להלן), אנו מוצאים דעדיף מחזקות דעלמא. שהרי בשור המועד אינו מניחים מעיקרא שאמור הוא להתייעד, וודאי סתם שור תם הוא, וכן סתם אשה אינה קטלנית. אלא שלאחר שנשנה ונשלש והרי לפנינו שאינו מקרה אלא עומד ומוחזק בכך, הרי שור נגחן הוא ואשה קטלנית היא.

מה שאין כן בראיית דמים באשה, נראה בסוגיות שאינו מגיע כענין מחודש, דאנו אומרים שאע"פ שבסתמא אינו כן, לאחר ג"פ הרי הוחזק בכך שיש עת וזמן מסויים לנדות. אלא מעיקרא לכך עומד, שיהיה עונה קבועה שבה תראה האשה, ולא יהיה דבר מיקרי אלא מיוחס לצורה וסגנון מסויים בחייה, שרואה ביום פלוני או עם מיוחש פלוני, ויש לו קביעות ואופי כיצד יבוא. ולא בכדי בכ"מ מכונה ענין הנדות בלשון דרך או אורח (כמו שמצינו כבר בתורה)²⁰.

וזהו דבר יסודי הקיים בעיקר צורת הנדה, אשר יש לה דרך לראות וזהו מהלך מסויים שקיים בצורת חייה, ולכן באופן טבעי ע"פ רוב יש לו הסגנון והאופי כיצד יבוא ומהו דרכה שלה לראות (ואף תולין שכך הוא וכדלהלן), אשר ישנו מצב קבוע מסויים בעולמה שמיועד ועומד שתבוא לראיה. ולכן אם אין לה וסת קבוע חוששים בראיה אחת לוסת שאינו קבוע. ועוד ית' מעט אי"ה במאמר הבא בגדרי הווסתות השונים ותוקף כוחם והחילוק בצורת החזקתם.

והוא מעצם שם נדה, שחלק מחייה שעומדת לשפיעת דם כדרכה, והוא מיסוד הא דחשיב מעיינה פתוח וראייתה דידה הוא ואינו דם שיוצא במקרה. ומעיקר ענינה של נדה שיש לה דרך בכך ומגדיר את גופה, ולכן בסתמא רואים בה את האורח כנשים שעומד להיות כמצב קבוע בעת מסויים, וכך תופסים את צורתה היסודית.

הפלוגתא בווסתות האם הו דאורייתא או דרבנן

ב. ומתחילה יש לבאר מה פשר ענין זה, אשר מחד גיסא הוא יסודי אף יותר מחזקות דעלמא, ומאידך איכא פלוגתא האם ווסתות דאורייתא או דרבנן. ובכלל צ"ב במה נחלקו. ומהו גדר הווסת שכך דרך האשה לראות.

והנה בכדי לברר את מהות הפלוגתא צריך להתבונן בנפק"מ שלה המבוארות בסוגיא דהתם. **א**) בעבר הווסת ולא בדקה ובדקה עצמה לאחר מכן, דלמ"ד ווסתות דאורייתא שוב לא יהני הבדיקה. **ב**) כאשר יש לה מכה במעיה, דאם ראתה שלא בשעת וסתה תולין במכה וטהורה, אולם בשעת ווסתה אם דאורייתא הוא תולין בווסתה וטמאה. **ג**) עבר ווסתה ולא בדקה, ולבסוף ראתה, האם תולין גם בווסת, או רק בראיה כעת. **ד**) בא מן הדרך, דאם ווסת דרבנן מחשב שיעברו ימי ווסתה ותוכל לטבול, ויכול לבוא עליה, ואם ווסת דאורייתא לא מהני עד שידע שטבלה (תוס'²¹). **ה**) האם מוחזקת לטומאה דאורייתא או דרבנן, וכגון לענין האם שורפין תרומה וקדשים על מגעה²².

¹⁶ ולא דמי לביטול מאינו מינו, כיון דהוא פחות מס' הוי כמי שאינו לפי חלק מהצדדים לעיל, אך לפי הצדדים דגם בזה צריך להגיע לדיני ביטול, יש לדון דמאי שנא, ואין סברא לחלק, ובע"כ דסבירא ליה לפרדי חדש דהוא בעל סברא זו, דהיסוד דיותר מס' הוא דהגדרתו כמי שאינו, ולא התבטלות דבדר אחר כשיטת הגר"ח.

¹⁷ והיינו ספק יותר מס', ולכן נאסר רק בדאורייתא.

¹⁸ ממילא ייתכן דגם דבריו בתחילה כצד השלישי.

¹⁹ יש להדגיש בכל הנכתב בעניני נדה, דהדברים נכתבו בדרך לימוד הסוגיות והשו"ט בהם, וחלקים מהם שלא בעיון ובבדיקת הדברים היטב. **כמו כן, המאמרים מכאן ואילך מתומצתים והושמטו ההערות והמסתעף, בכדי לעמוד במסכת המילים.**

²⁰ והמתבונן בסוגיות יראה, דזוהי נקודת המוצא של כל עניני הווסתות, שמניחים שהנדות שייכת לזמן המסויים בחיי האשה שבו באה, או למה הרגישה או עשתה קודם לכן, וממילא נחשב שאליהם מיוחסת הראיה, ואע"פ שלפעמים יבוא לכך שיראה בעינינו כענין זר לקבוע שראייתה תלויה בחודש או דילוג וכד', אולם הגישה הטבעית הבסיסית היא שהראיה איננה מקרה שאירע לפתע, אלא קשורה למציאות קבועה ומסודרת באשה, ויש לראיה השתייכות למסגרות חייה באיזה אופן שהוא. (וייתבאר עוד אי"ה במאמר הבא).

ובאמת הרי כך היו פני הדברים בימים עברו, שהיה לכל אשה מעגל מסויים של ראייה ולא היה מצוי שיהיה מיקרי אלא השתייך למצב קבוע מסויים, וזהו דבר מהותי שכך צורת הנדה, ולכן לעולם אנו דנים האם יש מקום ליחס את הראיה לסדר מסויים באורח חייה וסדר ימיה, אשר ביסודו באופן זה מתקיים בה. ודבר זה היה כה פשוט ומובן מאליו בעבר שאשה רואה דרך ווסתה, ואופן אחר של ראייה במקרה ללא דרך וצורה מסויימת, הוא משונה ביותר, עד אשר לדעת ר"מ אשה שאין לה ווסת בעלה חייב לגרשה (דל"ט-א').

²¹ אולם דעת הרי"ף והרמב"ם (פ"ב מאיסו"ב-ה"ט) דמותרת אף בישנה למ"ד דהוי דרבנן, אע"פ שלא חישב. והא דארו"ח דבעי חישוב היינו למ"ד ווסתות דאורייתא, ואפ"ה תולין שנטהרה. ערמב"ן.

²² קי"ל שאין שורפין אלא תולין דווסתות דרבנן (ערמב"ם פ"ג ממו"מ-ה"ט).

כעומדת לכך ביום זה, אלא מצריך לחוש ולבדוק וכל שלא בדק נאסר. ואין חוששים לטומאה אלא עד כמה שיכולה לבדוק.

ולכך בסתמא מוחזק הדם שתראה בתורת הווסת הקבועה, ואין מקום תליה במכה אלא כאשר ראייתה איננה דבר העומד להיות, והנה נקרה לפנינו ויש לנו לדון על הדם מהו, אזי אין לנו לחדש טומאה אלא תולין במכה הידועה.

ואילו כאשר עומדת לראיה, ממילא בסתמא יש מקום להחזיק הדם אשר בו מתקיים, שהרי לכך מוחזקת היא. וכל ענין תליה ודאית בדבר הידוע לנו, הוא בדבר הנמצא אשר משתייך למכה, ולא כאשר לכנגדו יש להחזיק כקיום ווסתה. מה שאין כן אם ווסת דרבנן, דאע"פ שחיישינן לראיה, איננה מוחזקת ועומדת בכך, והדם הנמצא נקרה לפנינו, ובסתמא תולין במכה הידועה לנו.

וזהו נמי הנידון באשה שעברה ווסתה ולא בדקה, ולבסוף ראתה, האם תולין בווסת, דמאחר שראתה כעת הרי לפנינו מוחזק שעה זו בראייתה, ודבר זה מפקיע מידי הווסת שהיתה בעבר אם כל ענינה אינו אלא חשש בעלמא, אולם אם הווסת מחזיקה ממש את היום כעומד לטומאה, אין הראיה כעת מפקיעה זאת, ותרואה מוחזקים בראייתה וקיימים לפנינו, הלכך חוששת הן לווסתה והן לראייתה.

[והטעם] שאין הווסת מפקיעה מידי הראיה לגמרי לומר שראתה בזמנו ולא כעת, מאחר שאין ענינה ודאות שראתה אלא החזקה שעומדת לכך, והראיה לפנינו נמי מחזיקה, ועוד יתבאר בעז"ה].

וכן לענין שריפת תרומה וקדשים, מאחר שהווסת מחזיקה את האשה בטומאה ולכך עומדת, הרי הקדשים שנגעה בהם בחזקה זו קיימי, ואילו אינו אלא ווסת דרבנן, אין כאן אלא חשש ומקום לדון כן, ואינו אלא בגדר ספק וא"א לשרוף התרומה.

גדר ענין ההתחזקות בג"פ

ד. והנה כבר עמדו, במה נתייחד ווסת האשה שבו אנו מוצאים פלוגתא יותר מכל חזקות דעלמא²³, ומהו עיקר ענין הפלוגתא בווסתות, ואמאי לא נחזיק בג"פ, כמו שאנו מוצאים לענין שור המועד וקטלנית וכיו"ב, דלאחר שנגח השור ומת בעל האשה באופן סידרתי, מוחזק ועומד לכך. (עי' בארוכה בסוגיא דיבמות ס"ד-ב', יעו"ש דאף ווסתות בחדא מחתא מחתינהו עם הני חזקות). והתם ודאי דאורייתא הוא, והרי פרשת תם ומועד מפורשת בתורה.

ואם בכל אופן יש סברא לגבי נדה, דאע"פ שראתה ג"פ בתאריך מסויים אין זה מעיד על העתיד, ואיננה מוחזקת ועומדת לראות ביום זה, מדוע מדרבנן פשיטא לכי"ע שיש לחוש.

ונאמרו בזה כמה סברות, אולם כבר דנו בהם טובא ואינם מיושבות כהוגן. ונציין הדברים בהערה בקצרה²⁴.

ולכאוי הפלוגתא האם הוא ודאות שתראה בו ביום, או חשש בעלמא. דמאחר שלמ"ד ווסתות דאורייתא ודאי ראתה, לכך אע"פ שלא הרגישה כלום טמאה, ויש לנקוט שלא שמה לבה. וכן אין לתלות במכה כאשר ברור שתראה.

והנה בראשונים יש בזה כמה סגנונות, יש שנטו ללשונות של ספק וחובת בדיקה, ויש שנטו לנוסח של 'מחשבינן ליה ודאי' (ויש בזה גם סתירות באותם ראשונים עצמם). אולם נראה דאף אם יש כאן חילוק שיטות מסויים, ויתכן להעמיד נפק"מ, מ"מ אין זו פלוגתא קיצונית, והכיוון הכללי מוסכם והדברים אינם רחוקים, ואין כאן ודאות גמורה, אלא צריכה בדיקה ומחזיקים בטומאה עד שיוכח אחרת, שהרי לכך עומדת.

וגם אם נקטו לשון של ודאי, נראה שאין המכוון דהוי ודאות גמורה שלא יתכן שלא תראה, אלא **חזקה באשה שעומדת לכך** ביום זה, וזה ענין 'מחשבינן ליה'. ואף ענין הלשונות דהוי ספק טומאה, היינו מאחר שאינו אלא החזקה סתמית שצריכים לבררה בבדיקה ולסותרה, ומאחר שלא בדקה מוחזק כך.

ובאמת כן מוכרח בדט"ז-א', דהא מבואר שם דכאשר ראתה אחר הווסת ולא בדקה בשעתה, חוששין לתרוויהו הן לשעת ראייתה (מעט לעת) והן לזמן ווסתה, ולא אמרינן דבודאי ראתה בזמן הווסת ולא ארגשה.

וכן התוס' גופייהו דנקטו לשונות של ודאי, מבואר בדבריהם (ס'-'ב' ד"ה עוברת) דאם שני נשים במיטה ונראה עליה דם, אחת כעת זמן ווסתה והשניה אינו זמן ווסתה, הדבר בספק עומד ואין תולין בדוקא באשה שזהו זמנה עתה לראות. ולכא' לא חילקו בזה בין אם ווסת מה"ת או דרבנן, ומשמע דאע"פ דעומדת לראות, אינו דבר מוכרח וודאי לתלות בו לגמרי, עד שנטהר האשה האחרת ולא נחשוש כלל.

ענין ווסתות דאורייתא ודרבנן והנפק"מ

ג. אלא נראה דהמשמעות בכ"ז, דכאשר אנו דנים על ענין הווסת האם הוי דאורייתא או דרבנן, איננו דנים בשיעור בעלמא, עד כמה ראוי להחמיר ולחוש שתראה דם בו ביום מד"ת או מדבריהם, ועד כמה הוי ודאות גמורה וכד'. ובודאי שיש מושג של 'אורח' וכך מצוי להיות בראיית נדות, ומ"מ **איכא פלוגתא בגדרי חזקות. האם יש מושג להחזיק את האשה בטומאה ביום זה כעומד לכך וחשיב בסתמא יום של טומאה לדידה**, ואם לא בדקה הרי היא מוחזקת לפנינו כטמאה ואורח בזמנו בא, ואילו ווסת דרבנן הוא יותר מקום לחוש מאחר שרגילה לראות בו, ולא מגדיר כ"כ שמוחזק היום לטומאה.

ולכך אם לא בדקה הרי היא אסורה, וזהו דבר מחודש לטמאות אשה אע"פ שלא נמצא דם מאחר שלא בדקה בזמן הראוי, ולנקוט שבסתמא ראתה ונאבד הדם (אע"פ שהוא דבר משונה) וא"א להוציאה מכך, והיינו מאחר ששעת ווסתה הוא והחזקה ועומדת בטומאתה, ובדיקה לאחר זמן לא מהני להוציא מחזקה שראתה בו ביום. ואילו ווסת דרבנן אינו מחזיק טומאה באשה

²³ ויתירה מזה העירו (עבחז"א י"ד פ'-סק"ב), דבלשונות רש"י מבואר (ד"ט ודט"), הובא בהערה לעיל), דאף למ"ד ווסתות דאורייתא אינו מילתא דפשיטא דומיא דחזקת שור המועד בעלמא, 'אלא הלמ"מ הוא'. ולכא' מפני מה הוצרכנו לכך, אם לא דבווסת הנדה יש חידוש יותר מכל חזקות ג"פ. [ובאמת רש"י פ"י כן משום שנקט דזהו פשטות משמעות לשון הגמ', דווסת דאורייתא היינו שנמסר מהתורה הלכה מיוחדת בווסתות].

²⁴ רבים פירשו דהיינו טעמא דליכא חזקה מה"ת, מאחר דאין נדה נטמאת אלא בהרגשה, וכיון דלא ארגשה איכא ריעותא בחזקה. וראה בחז"א (י"ד סי' פ' סק"ג-ו) שהאריך להשיג ע"ז בראיות אלימות, ועיקרם דלפי"ז עולה דבמקום דליכא הוכחה מדלא ארגשה אף למ"ד ווסתות דרבנן הוי מה"ת, וזהו חידוש מחודש, ולא משמע כן כלל בב"ד. (בא מן הדרך דאינו יודע אם ארגשה ואע"פ כ"כ מבואר דשרי, שוטה, בדקה בעד ונעלם בטרם שראתה אותו, דאפשר שהרגישה וסברה הרגשת עד היא, ועוד).

והנובי" (מהדו"ק י"ד סי' נ"ה-נ"ו) פ' טעמא הוא משום דכנגד חזקת הווסת, יש חזקת טהרה דאשה. וכבר חלקו עליו רבים, דביום ווסתה שעומדת לראות שוב אינה בחזקת טהרה. ואין זה כלל התמודדות שני חזקות סותרות הקיימות בשני מקומות נפרדים (כגון חזקת הטמא מול חזקת המקוה וכד'), שהרי על גופה של אשה אנו דנים, ועד כמה שמוחזקת לראות ביום זה אינה מוחזקת בטהרה.

(והביאו בזה הסוגיא בקידושין ע"ט דביום שנשלם שש חודשים ועתידה להשתנות ליכא חזקת נערו. והכא עדיף טפי, דאין זה רק עתידה להשתנות דהוא ריעותא בחזקה, אלא מוחזקת לראות, ואין כאן מקום חזקת טהרה כלל. והנובי" לא הוכיח בדבריו אלא דאף במקום דאיכא מעשה המוציא מהחזקה, אכתי קיימת יעו"ש), אולם אין זה ענין לאופן דאינו מעשה כנגד החזקה, אלא מוחזקת ועומדת לטומאה, דודאי שוב ליכא חזקה דמעיקרא).

ובאמת יותר מכל ההוכחות שישנם, הקושי הוא שמשמעות הסוגיא איננה שיש כאן טעם חיזוני לגרע החזקה אשר עליו דנו, אלא הנידון בגוף צורת חזקה זו האם אפשר להחזיקה, וע"ז דנו האם החזקה ווסת עצמה מה"ת, ולא פירשו טעם שיש כנגדו סברא לגרעו.

ולכא' הכיון המסתבר הוא שיש גריעותא בגוף הווסת, ובדרך זה הלכו החזו"א ועוד. אלא שהוא פ' דהיינו טעמא מאחר דאין להחזיק יום לראיית נדה והוא דבר העלול לשינוי (וקרוב לזה בשער"), ויותר נראה דד"ז כבר הוי חסרון בגוף צורת החזקה.

ובכדי להבין סוגיא זו צריך להיכנס היטב לגדרי חזקה ע"י ג"פ, ואכזה"מ. ועכ"פ יש לכתוב בקצרה. האם באמת ענינו להעמיד הוכחה ברורה שהשור עומד ליגח וכד' או התרגל כעת בכך. ומהו שורש הענין דג"פ מחזיקים הדבר.

וכבר הביאו בזה הא דבב"ק כ"ד-א' קמדמה הסוגיא חזקת ג' נגיחות דשור המועד, לזבה אשר בג' ראיות בג' ימים נעשית זבה. והלא התם אין הביאור דע"י השתלשות הימים יש כאן הוכחה שרגילה לראות, ואף לא הרגל שנתרגלה בכך עתה, אלא דע"י שיש בה זיבה ג' ימים שוב אינו נחשב דבר אקראי, ומכאן ואילך יש כאן שם התחזקות בגוף הדבר, ולפנינו שור נגחן הוא והוחזק בתורת כך.

ואשה אשר ג' פעמים ראתה זוב, בזאת שמה 'זבה' ולא אשה שהיה בה זיבה. וה"ה בהחזקת שור למועד, אשר ע"י שנגח ג"פ יצא מכלל דבר מיקרי, ונחשב דבר קבוע אשר זה סדרו ולכך עומד. אין כאן שור אשר היה בו נגיחה, אלא 'שור נגחן'. כלומר, שלשה פעמים מגדירים קביעות, וזהו מצב בגוף הדבר, שמתפרש לפנינו ונקבע שמו שזהו דרכו וצביונו. (ואינו הוכחה חיצונית, וגם לא הרגל, אלא 'התחזקות', שזה מושג בפנ"ע שהדבר הוחזק לפנינו שכן הוא וכך עומד קמן ויצא ממקורות. ויש להרחיב טובא בזה, ואכמ"ל).

גריעותא דהחזקת האשה כעומדת לטומאה ביום ווסתה
ה. ונראה דענין חזקה אינו אלא כאשר מחזיקים דבר ששייך להגדיר שזהו דרכו וענינו, אשר קבוע ועומד השור לנגיחה, או האשה עומדת להמית הנישא לה, אולם להחזיק את היום ביחס לאשה כעומדת בו לראיה ולקבוע סדר לפי יום בחודש וכד', יש סברא גדולה דאינו דבר ששייך להחזיקו, וזה סברא בגדרי חזקות שענינם בא בדבר הנמצא קמן ובחזקה נתפרש מהו, ואין זה כלל עדות על העתיד²⁵, ולא סותר הא דמצוי היה שיש לאשה 'אורח קבוע לראייתה'.

משום ששור נוגח ואשה שלא מתקיימים בעליה, דבר זה נחשב 'אורח' הנמצא לפנינו ומפרש מה הדבר קמן, שכן דרכם וענינם של נישואי אשה זו להביא מיתה, וזהו דרכו של בע"ח זה שמוחזק לילך להזיק, אולם לסיים זמן מוגדר ביחס לאשה ולומר שמוחזקת לראות ביום פלוני, אין לזה צורת התחזקות בטבעו וענינו של הדבר הנמצא לפנינו ומתפרש מהו. וא"א להחזיק זאת מעיקרא כהגדרה קיימת ביחס לאשה שיש לה זמן מסויים של ראייה'.

והיינו, דא"א לומר שזהו הגדרה באשה היאך דרכה ויומה לראות, דבשלמא בקטלנית נחשב שזהו דרך נישואיה להמית, ויש אשה שעומדת לכך, אולם להעמיד סדר וקביעות של יום ראייה להאי מ"ד חשיב דבר נתפס המפרש ומחזיק את האשה שבזמן מסויים הוא ראייתה²⁶. ולאידך מ"ד מאחר דזהו אורח הנשים חשיב החזקה דאורייתא באשה שיש לה אורח מסויים ודומיא ד'אשה קטלנית'. והבן.

[ובאמת דברי החזו"א קרובים לנתבאר ואינם דבר אחר, וכשם שאין צורת הגדרה ופירוש כזה בטבעו של דבר, אכן לא מצוי שיוחזק וקרוב בו השינוי, אולם יש כאן תפוחי זהב במשכיות כסף, ועומק ההגדרה נראה כמשנ"ת. שו"ר שהביאו דברי הנתיחה"מ בספרו מקור חיים (תס"ז ביאורים-סק"ה) בסגנון אחר קצת, ואינו משום דווסת עשויה להשתנות משום שינויי העתים וכד', אלא משום דאע"פ שיש כאן דבר ג' פעמים, אין לתלות שם חזקה אלא ב'דבר הגורם' שמפקיע זאת ממקורות. ודברים אלו קרובים ממש לנתבאר, ויש להרחיב עוד בדיוק גדר הדבר].

²⁵ ובשור אין זה דבר מוכרח שילך ויזיק, אלא מוחזק לכך. ובאשר ג"פ לא יגח שוב אינו מזהה ומוחזק לנגחן. אולם אינו מדוקדק לומר דלא חיישינן שיגח ואינו אלא דין להחזיק נגיחתו לנגיחה של העדאה, וגם אינו מדוקדק לומר שמחזיקים שיגח. כשם שווסתות אין המכוון ודאי שתראה, וגם לא ספק בעלמא. אלא מוחזק כנגחן, וממילא אם זה צורתו יש לחוש. ובאשר רואים נגיחה, יש סברא לזהותה עם השור המועד (עב"ב צ"ג-א'). ואחר ג"פ שלא יגח ישתנה שמו. (עג"ח פ"ד-מאיסו"ב ובגליונות חזו"א).

²⁶ וקרוב לומר, דאף אי נימא דווסתות דאורייתא, ה"מ באשה, שסו"ס יש לה חוק נדות לראות מזמן לזמן, ויש מקום להגדיר שעומדת לראיה כל ל' יום וכד', אולם לו יצויר אדם שעיתים חלים ועתים שוטה, וכל ל' יום דרכו להשתנות, לא נימא דיש לו ווסת, והוחזק ועומד להשתנות ביום מסויים. משום דהוי דבר חסר משמעות, לקבוע עת השתנות ולהחזיקו בהתפרשות האדם לפנינו. ואין מקום להגדיר שכן ווסת האדם להשתנות מידי חודש.

²⁷ ואמנם כבר הביאו דמציו בראשונים גם סגנונות דהווסתות הם דבר המצוי להשתנות, וכענין דברי החזו"א (ראה בהערה לעיל), וכגון בדברי הראב"ד (שער הווסתות א-כ"א), "שהוא דבר המצוי ברוב נשים שהם משנות את ווסתן להקדים ג' ימים או לאחר ג' ימים, ואח"כ חוזרות למקומן", ואכתי נראה דאע"פ שהיה דבר מצוי להשתנות, היה מושג של ווסת שע"פ רוב בא בו ביום.

ובאמת הא דמצוי להשתנות והא דאינו חזקה מצד עצמו, יש לו שייכות, ואינו במקרה שדבר שאינו יכול להיות מוגדר כ"כ בצורת האשה שכן ראייתה, בדר"כ גם בפועל אינו קבוע ועלול להשתנות לפי שינוי נסיבות.

²⁸ ראה מה שהוביח הגר"ח מהא דמציו דדעת הרמב"ם דענין זבה הוא לפי מנין הימים מיום שנקבע ווסתה. וכן בגליונות חזו"א שם הסכים לעיקר הענין דעצם הווסת הוא מושג קיים והוסיף להראות כן, יעו"ש.

ענין 'ווסתות דרבנן'

ו. ומ"מ מדרבנן איכא ווסת. אולם גדרו חלוק וכמשנ"ת. דענין דרבנן אינו להחזיק בכך גופו של יום מצ"ע ולזהותו ליום טומאתה, שמוחזקת האשה בו לראיה, אלא יותר קרוב למקום לחוש מצדנו, דודאי לאחר שראתה ביום זה ג"פ ראוי לבדוק בו ביום, ובדבר זה לא פליגי.

וכבר הביאו דברי הרשב"א בתורת הבית (בית ז'-ש"ג), "אסורה ואע"ג דוסתות דרבנן, דאימר ראתה כיון דרוב הפעמים אורח בזמנו בא", הרי דהא דווסתות אינם דאורייתא אינו סותר דמצוי הדבר וקרוב להיות, ומ"מ אין לדבר צורה של החזקה להגדיר היום שאשה עומדת בו לטומאה, ולכך רק מדרבנן מחזיקין ווסת ויש לחוש לכך²⁷. ומ"מ אינו קובע טומאה, ויכולה לבדוק אף לאחר הווסת, ובמקום שאינה יכולה לבדוק לעולם הקילו.

ואמנם יש להוסיף, דאע"פ שבכדי לחדד הפלוגתא האם ווסתות דאורייתא או דרבנן נצרך היה להעמיד היטב הענין הנתבאר, דהווסת איננה שאלה האם לחוש בעלמא, אלא האם יש הגדרה ביום ביחס לאשה דעומדת לראיה בו ולכך מוחזקת, ודבר זה אכן מתבטא בעיקר אליבא דמ"ד ווסתות דאורייתא, דזהו חזקה גמורה.

אולם גם אם הוי מדרבנן, אין הכוונה שמסתיים בחשש וחומר לזוהר שמא ראתה במקרה ביום זה, אלא סו"ס 'ווסתות דרבנן' היינו כפשוטו, ומדרבנן יש להחמיר ולתפוס מצדנו את היום כעומד לטומאתה, ויש כאן שם ווסת להחזיק טומאה ביום, אכן הוא דרגה אחרת ואיננו כ"כ עצמי, ודבר זה מתבטא בנפק"מ הנזכרות, דאינו מוחזקות בעצם שאם לא בדקה שוב נחשבת טמאה, אלא יכולה לבדוק אח"כ וכו'.

והרי כבר העמיד הגר"ח (איסו"ב פ"ד-הי"ב) מדברי הרמב"ם, דגם האי מ"ד לא חלק על עצם המושג ווסת, יעו"ש. ואולם נראה שאין ענינו אלא בעצם הא דאשה יש לה קביעות לראות זמן מסויים מתקופת הזמנים, וזהו המכונה 'עת נדתה'. שהרי עצם טבע הראיה המחזורית של האשה שיש לה 'עת' ועונה קבועה לראות, הוא מושג שהיה קיים מאז ומקדם כנזכר בתורה. ולא רבנן חידשהו²⁸.

אולם אע"פ שיש מציאות של זמן הווסת שדרך הנשים לראות, דבר חידוש הוא שיחשב שמתחזקת ומתפרשת האשה קמן כ'רואה בתאריך פלוני', מאחר ש'ההחזקה לראיה בזמן מסויים' אינו כהחזקה ב'שור שנגחן הוא' וכמשנ"ת. **והבן היטב.**

וזהו סברת האי מ"ד, שאע"פ שישנו מושג של עת זו, אין לו תוקף מה"ל להיחשב מוחזק בראיה ביום זה וקבוע לכך. ומדרבנן יש בו משמעות להחזיק יום מסויים לעונתה וממילא טעונה בדיקה. אלא שזהו תוקף אחר לגמרי ואינו מזהה ממש את היום כיום ראיית הטומאה.

משפטים בל ידעום

ר' משה מתגורר אי שם במרכז הארץ. נוסע הוא מידי יום ברכבת המהירה אל עבר מפעל גדול בה משמש כמשגיח כשרות. מידי פעם ניגשים אליו יהודיים טועים המפנים אליו שאלות וטענות מגוונות אודות היהדות בכלל והחרדים בפרט. והנה שוב מתיישב לעדו בחור צעיר המתעניין בטיב הספר אשר ר' משה מחזיק בו ומעיין במילותיו.

"זוהי מסכת בבא קמא" - מסביר ר' משה.

"לשם מה זקוקים אתם לספר הזה?" - שואל הצעיר. "וכי אין די לכם בתנ"ך בכדי להבין את התורה?"

"שאלה טובה שאלת" - משיב ר' משה ברוגע. "כך בדיוק טוענים הצדוקים והקראים למיניהם".

"הבה נלמד יחד את פרשת משפטים ונראה האם שייך להבין אותה ללא מסכת בבא קמא" - מציע ר' משה:

"בתחילת הפרשה כתוב 'כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד' (שמות כא, ב), אם לאח מכן אינו רוצה לעזוב את אדונו, אומרת התורה 'ורצע אדונו את אוזנו במרצע ועבדו לעולם' (שם, ו).

לדברי הצדוקים ודומיהם עבד זה אינו יוצא לעולם מרשות אדונו.

ואילו חז"ל לימדונו כי אינו עובד את אדונו אלא עד **שנת היובל**.

והנה בפרשת בהר כתוב "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך, עד שנת היובל יעבוד עמך" (ויקרא כה, לט). במי מדובר ?

אם תאמר בעבד שלא נרצע, הלא יוצא הוא לאחר שש שנים.

ואם בעבד נרצע, הלא עובד הוא לעולם לדבריהם.

אך לפי מסורתנו הפסוק הראשון (בפרשת משפטים) מדבר בעבד עברי שנמכר ע"י בית דין מחמת שגגב ואין לו לשלם,

ואילו הפסוק בפרשת בהר מדבר העבד שמכר את עצמו מפני דחקו.

ואומרת התורה שאם פגע בו היובל בטרם עברו שש שנים יצא ביובל.

נעבור לנושא הבא:

"ומכה אביו ואמו מות יומת" (שמות כא, טו).

לדברי הצדוקים יש לומר שכל הכאה מחייבת מיתה.

ובנוסף אין חילוק מהו גילו של המכה. ואין הבדל בין שוגג למזיד. ולא התפרש מי הורגו וכיצד, האם זוהי מיתה בידי אדם או בידי שמים.

אך על פי חז"ל אין נהרגים אלא על **חבורה** דהיינו הוצאת דם, גם אם לא הכה אביו ממש.

ואין נהרג אלא **גדול** שהכה את אביו, כמו שכתוב במקום אחר "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת" (ויקרא כד, יז), יצא קטן שאינו קרוי איש.

ואינו נהרג עד שיהיה **מזיד**, ומיתתו **בחנק** ע"י בית דין.

ודוגמא אחרונה:

"וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת, ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו" (שמות כא, לה).

לדברי הצדוקים הטועים יוצא כאן משפט מעוקל ולא הוגן:

אם השור הנוגח שווה מאה ₪ ואילו נבילת השור הננגח שווה אלפיים ₪, כאשר חולקים הם בשווה בשור ובנבלת המת נמצא כי מרוויח המזיק על חשבון הניזק, וכל זה כ"עונש" על שהזיק את חבירו.

מה שאין כן אנו המחזיקים נאמנה במסורת התורה שבעל פה יודעים כי הדין הנ"ל נכון רק במקרה שהשור המזיק והשור הניזק היו שווים בתחילה סכום זהה, באופן כזה חולקים הם בשווה בדמי השור החי ובדמי הנבלה.

ברם, במקרה שאינם שווים בדמיהם משלם המזיק חצי נזק בלבד כיון שמדובר בשור תם, ופעמים שאינו משלם כלל, כגון שהנבלה שווה מחצית מן הנזק.

ובאם אינה שווה דיו, משלם המזיק מכספו, ובלבד שלא יהא הנזק גדול מדמי השור **המזיק**, כי במקרה שכזה אין המזיק צריך לשלם יותר מדמי שורו גם אם נמצא שלא שילם חצי הנזק.

דבר זה נקרא בפי חז"ל: "שור תם משלם מגופו" ולא יותר מדמי גוף השור המזיק. וכנ"ל.

אלו הן רק מספר דוגמאות קטנות לגילוי ההבדל בין שיטת הצדוקים הכופרים באמונת חז"ל לבין מסורת האמת של התורה שבעל פה אשר מבלעדיה לא ניתן להבין את דיני התורה".

"אתה צודק" - אומר הצעיר.

"התנ"ך דומה לצופן סודי אשר לא ניתן לפענח אותו על פי השערה וסברה, אלא זקוקים לפירוש הגון מבעל הצופן עצמו".

"אכן" - אומר הרב משה, "יש לנו כלים מאת נותן התורה כיצד דורשים את הפסוקים, ובנוסף יש לנו מסורת איש מפי איש עד משה רבינו.

הלומד חומש ללא פירוש רש"י המבוסס על דברי חז"ל הקדושים אינו מבין את כוונת התורה על בוריה, ופעמים אף סובר ההיפך מן האמת.

נו, כעת הנך מבין מדוע הנני לומד מסכת בבא - קמא?"

וימת שם משה עבד השם

קווים לדמותו של הגאון רבי ברוך ויסבקר זצוק"ל ראש ישיבת בית מתתיהו

בודדות הן הדמויות שנקראו בתורה בתואר 'עבד השם', אחת הדמויות הוא כלב בן יפונה, וכמו שכתוב בפרשת המרגלים [במדבר יד כד] 'ועבדי כלב'. וצריך להבין במה התייחדה דמותו להיקרא בתואר נכבד זה. ומדוע נבדל ממנו יהושע שלא זכה לזה.

וביאר האור החיים הקדוש ביאור שיש בו מבט כללי על עבודת השם. וכך כתב: תואר עבד השם הוא רק למי שעמד במצב של התמודדות בין טוב ורע, מצב בו הוצרך להכריע את עצמו ולבחור בצד הטוב, ולכן, יהושע שלא הלך בעצת מרגלים מכח תפילתו של משה רבינו, ולא התמודד מול כוחות הרע, לא נקרא בשם עבד השם. רק כלב שהתמודד עם היצר הרע, והיה במצב לא פשוט עד כדי שהוצרך לתפילה בקברי אבות, וכלשון האור החיים 'שנכנס בגדר סכנת יצר הרע וחברתו הרשעה, ותחל רוח רעה לפעמו'. ואז כשהכריע את עצמו לצד הטוב זכה לתואר נכבד זה 'עבד השם'.

גדלות בתורה ועבודה כשלעצמה אינה מוכיחה על היות האדם עבד, העבודות ניכרת באדם רק בזמן קושי וניסיון, בזמן שאדם בוחר ומכריע את עצמו לצד הטוב, אז דמותו ראויה לתואר 'עבד השם'.

רבנו ראש הישיבה זצוק"ל זכה וכל גדלותו באה לו בבחירתו האישית מתוך עמידה בניסיון. שנותיו הצעירות עברו עליו בקרב אלו שלא זכו להכיר את ערכה של תורה כראוי, והוא בחר בטוב ובעשר אצבעותיו בנה את אישיותו, מעצמו בחר בטוב ומעצמו עשה את כל מעשיו, וכך עלה ונתעלה להיות גדול בתורה ועבד להשם יתברך.

כלפי יעקב אבינו גם כן מצאנו דגש זה. במושכל ראשון היה נדמה שגדלותו של יעקב אבינו היא גדלות טבעית, הרי הוא בן ליצחק ונכד לאברהם וממילא הייתה דרכו סלולה לפניו לגדול ולהתעלות. אולם לא כן הדבר, הריטב"א בפירושו על הגדה של פסח ביאר שגדלותו של יעקב לא באה לו אלא מכוחו ובבחירתו, וז"ל 'ודע באמת, כי לכך יצא עשו הרשע תאום עם יעקב הצדיק בבטן אחת, כדי שייבנו כל העולם כי צדקתו של יעקב הצדיק מעצמו באה לו, לא במערכת המזל, ולא בטבע אב ואם ולא מכריח אחר, שהרי בבטן אחת נולדו הוא ועשו, ועשו יצא לתרבות רעה ויעקב הלך בדרך טובים' עכ"ל. כלומר, בדווקא גדלו שניהם יחד, בשעה אחת בבטן אחד ובבית אחד, להורות כי גדלותו של יעקב מעצמו באה לו.

גדלותו של אדם לא נמדדת במידת ההצלחה שלו בלבד, הגדלות נמדדת במידת ההשקעה האישית שלו והקניין הפרטי שלו בכל מעלותיו. ואנו ראינו בעינינו אצל ראש הישיבה זצ"ל אדם גדול שכל גדלותו מעצמו באה לו.

- - - - -

סתירה גדולה יש בדברי חז"ל על הצורה הרצויה בעבודת השם. מחד גיסא אנו רואים שבח גדול לעבודה מתוך פרישות מוחלטת, ולפי דברי רבי אברהם בן הרמב"ם [ספר המספיק - ערך התבודדות] זו היתה דרך גדלותו של יעקב אבינו, מתחילה בהיותו יושב אהלים, כלומר, מתבודד בבית המדרש. ולאחר מכן ברעיית הצאן שהלך למדבר להתבודד עם קונו הרחק מחברת בני אדם. ומכח זה זכה לגילויי הנבואה.

והוסיף הכת"ס וביאר שהלשון 'יושב אהלים' לשון רבים הוא להורות כי יעקב הסתיר עצמו חדר לפניו מחדר כשלמד תורה, בל יראוהו עיני בני אדם, ולא למצוא חן בעיני אביו כמו עשו שצד את אביו. וכו', אבל יעקב איש תם יושב אוהלים תרתי משמע אוהל לפניו מאוהל, בל יתראה עכ"ל. נמצא לפי"ז שהדרך הראויה היא לעזוב את חברת הבריות ולהתבודד בעבודת ה' ובתורתו, וכך ישיג את שלימותו הרצויה.

אמנם יש בכמה מקומות בחז"ל דברים המורים להיפך, שיש חובה להיות מעורב בדעתו עם הבריות. וכמו שכתוב במדרש [תנחומא משפטים פ"ב] על הכתוב במשלי 'מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה', ומבאר המדרש שכאשר המלך שופט את העם, הרי שבמשפטו הוא מעמיד ארץ. אבל איש תרומות יהרסנה. ומבאר המדרש: 'אם משים אדם עצמו כתרומה הזו שמושלכת בזויות הבית, ואומר מה לי בטורח הצבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, שלום עליך נפשי, הרי זה מחריב את העולם. הוי, ואיש תרומות יהרסנה. מעשה ברבי אסי כשהיה מסתלק מן העולם, נכנס בן אחותו אצלו, מצאו בוכה, א"ל רבי מפני מה אתה בוכה, יש תורה שלא למדת ולימדת הרי תלמידך יושבים לפניך, יש גמילות חסדים שלא עשית, ועל כל מדות שהיו בך היית מתרחק מן הדינין, ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי צבור, א"ל בני עליה אני בוכה שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל הוי ואיש תרומות יהרסנה'. עכ"ל המדרש.

המשך בעמ' 24

הדפסת גליון זה נתרם לע"נ

הגאון הגדול רבי ברוך בן ר' משה ויסבקר זצוק"ל

וימת שם משה עבד השם - המשך

ויותר מזה אמרו בכרכות [ז.], 'מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה מענה רך משיב חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק'.

והדבר מוקשה, מה היא הדרך הנכונה, ללמוד לבדו בחדר לפנינו מחדר, או להטריח את עצמו לשמוע דברי ריב ומדון. לחיות חיי בדידות או להקדים שלום לכל עובר ושב, ואיך יסתדרו שניהם יחד.

אמנם לאור דמותו, דמות של עבד שמוסר את חייו לרצון הבורא לא יקשה לו קושיה זו.

בודאי כשנבקש לדעת מה היא הדרך האידיאלית לעבודת השם, התשובה היא ברורה, שהעבודה בבדידות משוכחת, אולם מי שהוא עבד השם העיקרון שמנחה אותו לאורך כל ימי חייו הוא מילוי רצון הבורא כמו עבד שממלא את רצון רבו. ולכן בעת שנדרש ממנו לעסוק עם הציבור הרי הוא מתפנה תיכף ומוסר את כולו לציבור.

כשתכלית עבודת השם היא הישג כלשהו, אפילו הישג יקר, שמבקש להגיע למעלה פלונית או להישג פלוני, אכן ההתעסקות עם הציבור היא סתירה מוחלטת לתכליתו. אך כשתכלית עבודת השם היא ההתמסרות לרצון הבורא ולקיים את גזירתו אין בכך כל קושי. כי כשרצון השם שייצא לצורך כלשהו הרי הוא יוצא תיכף כעבד שנמסר לרצון רבו, ומה לו אם רצונו שיעשה זה או זה, הרי הוא בטל לרצון רבו ועושה את רצונו.

- - - - -

מן הראוי להעמיק ולהתקדם צעד נוסף להכיר מה הם חיי עבדות לעומת חייו של בן חורין.

כל חייו של בן חורין סובבים סביב ציר מרכזי אחד, והוא - החיים שלו. כל בן חורין בכל מקום רואה את עצמו במרכז החיים וסביב מרכז זה הוא מנהל את כל חייו, תמיד הוא עסוק להועיל לעצמו או למנוע מעצמו נזק, ותמיד עיניו מביטות אל המרכז הזה, הוא עצמו.

חייו של עבד שונים מהותית בכך שמרכז החיים הוא האדון, תפיסת עולמו של העבד מעמידה את אדונו במרכז החיים, חיי העבד אינם של עצמו אלא של אדונו כשורו וחמורו, ומחמת כך הוא מעמיד את עצמו תמיד כעומד מן הצד בעדיפות שנייה והאדון וצרכיו במרכז החיים. מחמת כך העבד אינו מבקש הצלחה אישית גם לא קידום וכבוד, הצלחת אדונו היא הצלחתו ואין לו בעולמו יותר מזה.

בקרב עובדי השם גם כן ניתן למצוא כאלו וכאלו, ניתן למצוא אנשים שמרכז החיים שלהם הוא השם יתברך, וכל עניינם בעולם הוא רק 'להפיק רצון מהשם יתברך' [כלשון רבינו יונה בשערי תשובה א מב]. ואלו הם שזכו להיות 'עבדי השם', כעבדים ממש. ויש גם כאלו שהם נשאר במרכז החיים, ואם כי מחמת היותם מאמינים הם עמלים בכל כוחם בתורה ומצוות, מ"מ הם במרכז העניין. וזו דרגה פחותה בהרבה.

יסוד זה מבואר בדברי השל"ה הקדוש בפרשתינו [כג כ] עה"פ הנה אנכי שולח וגו' אל המקום אשר הכינותי. שם הביא רש"י את דברי חז"ל שמקדש שלמעלה מכוון כנגד מקדש של מטה, והדבר תמוה, שהיה לו לומר שמקדש של מטה מכוון כנגד מקדש של מעלה ולא להיפך, שהרי מקדש שלמעלה עיקר. וביאר השל"ה שמהות עניין המקדש היא לעמוד כאמצעי להוריד ולקבל את השפע הנשפע משמים. צורת השפעת השפע היא בכך שישאל מלמטה מעמידים את עצמם ככלים לקבל את השפע, וזה עצמו מעורר את ההשפעה העליונה. שיהשפעה זו אינה יורדת מלמעלה עד שתעלה מלמטה ההתעוררות מהכנה שלמטה, ועל זה נאמר שמקדש של מעלה מכוון כנגד של מטה. עכ"ד.

כמהותו של מקדש כך עבודתו של כל יהודי, עבודת השם בעולם לא מבקשת הישגים והצלחות, עבודת השם מהותה שהאדם מעמיד את עצמו להיות מושפע ומקבל בהתבטלות לרצון בוראו. משתוקק בכל כוחו לדעת את רצונו בלימוד תורתו, ולתת לו נחת רוח במילוי כל מצוותיו ולשרת לפניו בכל מיני אופנים כעבד לפני אדונו.

כשנודע לראש הישיבה על המחלה המקננת בגופו שלח בכתב למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל לבקש שיתפלל עליו, וחתם את שמו 'המשמש בישיבת בית מתתיהו'. תואר זה שנפלט מקולמוסו מעיד כאלף עדים על הקו שהנחה אותו כל ימיו - משמש בעלמא, בעיני רוחו ראה את עצמו כמשמש, כעבד שעומד הכן לשמש בכל אשר יישלח.

בכל פרקי חייו הוא מסר את עצמו לתפקיד הנדרש באותו עת, בימי בחרותו הוא הלך בדרכי הבדידות, פרק מעל צוואריו עול החשבונות הרבים, והשקיע את מוחו וליבו בתורה בפרישות. מסירותו לעסק התורה הייתה לשם כשהוא מדלג על ארוחותיו וממעט בשינה. וכשלאחר מכן נקרא לשמש בישיבת קול תורה, לא אמר 'מה לי לשמוע קולם' אלא בד בבד עם שקיעתו המוחלטת בתורה מסר את עצמו להנחיל תורה לכל תלמיד.

וברבות הימים כשהכיר כי הגיע העת להקים ישיבה, התחיל מהלך חיים שונה בו מסר את כולו לטובת הציבור. כמו שאמרו חז"ל לא שררה אתה נוטל אלא עבדות אתה נוטל, נעשה כעבד ממש לכל צרכי הישיבה והתלמידים, וכשהגדרתו 'משמש בישיבת בית מתתיהו'. לא ראש ישיבה במובן של שררה וכבוד, אלא במובן של ביטול מושלם לתפקידו להשפיע ולגדל עדרים עדרים של ת"ת. בתפקידו זה העמיס על שכמו כל מיני משימות פחותות, בזיון תמידי בגיוס כפים לישיבה, טרדה פרטית לכל צורכי הבחורים, וטרדה כבירה של חינוך לכל יחיד ויחיד להעמיד אותו בקרן אורה בעיון התורה.

דמותו היא דמות מחייבת כל אדם ובכל זמן, ההתמסרות המושלמת לרצון השם כעבד הממלא את רצון אדונו, אפשרית בכל מצב ולכל אדם. ויהי רצון שדמותו תהיה לנו לדוגמא לדרך חיים.