

# אשכולות

הצילון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

## פרשת תזריע-מצורע

גליון 416 | ג' באייר תשע"ז  
(שנה אחת-עשרה)

כניסת שבת 18:57  
צאת שבת 19:59  
סוזק"ש מג"א 08:37

## מלא טוב

לרב אברהם ריבלין

לרגל הולדת הנין

לרב בנימין בארי

לרגל נישואי הנכדה

לרב דוד זץ

לרגל הולדת הבן

לר' אושריאל בוכריס

לרגל הולדת הבן

ליעקב וולף

לרגל ארוסיו



קוד באתר: 7587

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

יעקב אביעד דואני

## מדוע אין צרעת בימינו?

ר' יעקב אביעד דואני



השבת לומדים אנו על תורת המצוה פְּיּוּם טְהָרָתוֹ. ושלושה סוגי צרעת הם: נגעי אדם, נגעי בגדים ונגעי בתים. דיני הנגעים ארוכים ומפורטים הם בפרשותינו המחוברות – תזריע, מצורע. יש מיני נגעים המצריכים הסגר ויש שאינם מצריכים. ויש המצריכים בנוסף גילוח ויש שאינם, ועוד דינים רבים להם.

ביחס לטעם המצווה, כתב בספר החינוך במצוה קס"ט כי "משורשי המצוה לקבוע בנפשותינו כי השגחת השם ברוך הוא פרטית על כל אחד מבני האדם, וכי עיניו פקוחות על כל דרכיהם. ולכן הוזהרנו לתת לב אל החולי הרע הזה ולחשוב כי החטא גרם אותו".

כלומר, לפי ספר החינוך, מטרת הצרעת הפוגעת באדם וברכושו, לעורר אותו שחוטא הוא ולא הולך בדרך טובים. ובאיזה חטא מדובר? אומרת הגמרא במסכת ערכין בדף טו "כל המספר לשון הרע - נגעים באים עליו".

וכן לגבי כל פרט בטהרת המצורע ישנו הסבר המבאר איך הוא מתקשר לחטא זה של לשון הרע. לגבי עץ ארז, אזוב ותולעת שני, כתב רש"י בקיצור: "מה תקנתו ויתרפא? ישפיל עצמו מגאותו, כתולעת וכאזוב".

וכן ביחס לשתי הציפורים מובא בגמרא במסכת ערכין שהוא עשה מעשה פטיט (הרבה לפטפט ולדבר לשון הרע) לפיכך יביא קרבן פטיט, ציפורים שהן מצפצפות תמיד.

אם כן, נוכחנו לדעת כי נגע הצרעת מגיע אל האדם בעקבות חטא לשון הרע, וכידוע, חטא זה לצערנו, לא פסק מעם ישראל, כמו שאומרת הגמרא במסכת בבא בתרא (קסה) שרוב בגזל, ומיעוט בעריות, והכל באבק לשון הרע. לפי זה, יש לנו לשאול, מדוע בימינו אין אנו רואים כי המספר לשון הרע נענש בצרעת, היכן הם אותם הנגעים?

ביותר קשה ממה שפסק הרמב"ם הלכות טומאת צרעת (פרק יא) כי טהרת מצורע זו נוהגת בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית ושללא בפני הבית, וכן נראה מהירושלמי במסכת סוטה פ"ב ה"ב.

תמיהה זו כבר תמהו הקדמונים, וביניהם בעל התפארת ישראל בסיום הקדמתו למסכת נגעים: "ומימי תמהתי למה אין נוהגין דיני נגעים בזה הזמן?"

תירוץ שראיתי הוא לפי מה שכתב הרמב"ם בהלכות תרומות בפרק ז ה"ט: "והמצורע הרי הוא כמי שטומאה יוצאה עליו מגופו והוא שיטמא אותו כהן מיוחס אבל קודם שיטמאנו הכהן טהור הוא". ביאר הרדב"ז: "ומזה הטעם אין טומאת נגעים נוהגת בזמן הזה שהרי טהרת המצורע נוהגת בארץ ובח"ל בפני הבית ושללא בפני הבית אלא ודאי מה שלא נהגו בה מפני שאין עתה בינינו כהן מיוחס". כלומר, כל הסיבה שאין דיני צרעת בימינו כי אין לנו כהנים מיוחסים שרק בידם יש את היכולת לטהר המצורעים.

ישנו תירוץ נוסף שחשבתי להציע, וראשיתו בקושיא. ישנה גזירת הכתוב שכל טומאות הנגעים טהרתן תהיה רק על פי הכהן. כמו שכתוב לגבי נגעי בתים וְבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהַגִּיד לַפֶּהַן לְאִמּוֹ כִּנְגַע נֶרְאָה לִי בַּבַּיִת: וְצִוָּה הַפֶּהַן וּפְנֵוּ אֶת הַבַּיִת בְּטָרָם וְבָא הַפֶּהַן לְרֵאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבַּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַפֶּהַן לְרֵאוֹת אֶת הַבַּיִת. ויש לשאול, מה פירוני הכלים יועיל, והרי הבית כבר נטמא? אלא שאין הבית נטמא עד שיבוא הכהן ויטמא אותו על פיו, ולא מרגע שנראו הנגעים, ולכן אין הכלים נטמאים למפרע.

לפי זה, ניתן לדחות את טומאת הנגע במקרים מיוחדים, כמו במקרה שמביאה המשנה במסכת נגעים (פ"ג מ"ב): "חתן שנראה בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל".

ויש להוסיף ולשאול, מדוע התורה ייחדה דיני נגעים משאר דיני התורה ותלתה את האפשרות לטמא ולטהר רק בידי הכהן?

יש הסבר נפלא של המשך חכמה בדבר הבחירה בכהנים לטמא ולטהר. נגע היא מחלה מדבקת, כמו שאמרנו במסכת כתובות בדף עז שיש להתרחק מהם, ומשום כך הדין הוא שמצורע "טמא טמא יקרא", בכדי שיתרחק ממנו ולא ידבקו.

לכן אומר המשך חכמה "ההתעסקות בו הוא ענין מסוכן וצריך לזה השגחה נפלאה פרטיות, אשר העוסק ינצל מזה והיה נבדל אשר אליו לא תדבק הנגע". ומי יכול לממלא תפקיד חשוב זה מבלי להדבק? "לכן בחרה התורה בבני אהרן אשר המה נבדלים משאר ישראל ומושגחים בפרטיות יותר, וכמו שכתוב בדברי הימים א פרק כג: 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'".

א"כ, הכהנים ממלאים חלק חשוב ועיקרי בכל דיני המצורע, רק בידם היכולת שלא להדבק במחלה הנוראית, לכן הם אלו שיכולים לטהר את המצורע. אך כיום שהיחס התערבב בעם ישראל, אם הכהנים יתקברו למצורע, עלולים הם להדבק כמותו. וגם מי שבטוח הוא ביחסו, לא ימהר לעשות זאת מחוסר וודאות. לכן יש לשער, שחס המקום עלינו וביטל הצרעת מקרבנו משום שאין בידנו היכולת לטהרה.

לפי שני תירוצים אלו, דיני מצורע יחזרו אלינו רק בימות המשיח כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק יב ה"ג: "בימי המלך המשיח, כשתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי".

שנוכה לגאולה השלמה בקרוב.

## ’וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר’ ראש הישיבה, הרב מרדכי גרינברג שליט”א

### למרכז הראוי”ה

בחצי ימיו, והייתה אשתו מחזרת בבתי כנסיות ובתי מדרשות לברר איך יתכן שבעלה “ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש ת”ח, ומת בחצי ימיו”, ולא היה מי שיחזיר לה תשובה. עד שפעם אחת התארח אליהו אצלה, ואמר לה, “בתי בימי נידותך מהו אצלך? אמרה לו ח”ו, אפי’ באצבע קטנה לא נגע בי. בימי ליבונך מהו אצלך (כגון זבה שסופרת שבעה נקיים משפסקה, וצריכה להיות לובשת לבנים לבדיקה, שמא תראה ותסתור ספירתה – רש”י)? אמרה לו, אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקרוב בשר, ולא עלתה על דעתו דבר אחר. ואמרתי לה, ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה”.

וכ’ ע”ז הרב זצ”ל וז”ל: “במקום שהדברים התוריים והדברים הטבעיים מזדמנים לפונדק אחד באורחות המוסר, שם צריך שמירה יתרה שלא יטעה אדם, ולא יטעה את זולתו, לחשוב שענייני התורה משתקפים בהשקפה אחת ובערך אחד עם העניינים הפרטיים”.

אמנם הרחקת האשה מבעלה בזמן נידתה תואם את דרכי הטבע, אך בימי ליבונה, שכבר פסק דמה, ואין כאן אלא הגבלה שמקורה בתורה בלבד, דבר זה מורה על דרכי קדושה שהן הרבה מעבר להגיון האנושי. דברי התורה “נעלים הרבה מהשקפת הטבע הפשוטה, ההיגיונית, ואפי’ המוסרית שבה”.

אותו תלמיד הראה שההגבלה הטבעית עומדת אצלו בדרגה נעלה מההגבלה התורית, וכאילו ההדרכה הטבעית היא עיקרה של תורה, וע”כ החמיר בה בימי נידותה יותר מבימי ליבונה. ובאמת הטומאה היא מושג רוחני “שרק התורה תוכל להגבילו עפ”י עצת עליון, לא עפ”י אורחות החוש הטבעי”. וע”כ מת בחצי ימיו, שהרי חצי ימיו למד, קרא ושנה ושימש ת”ח, ובחצי השני של ימיו היה אמור להשפיע וללמד, וניטלה ממנו האפשרות הזאת, כדי שלא ישפיע על הקרובים לחוגו הדרכות מקולקלות.

בס’ אורות (אורות ישראל פ”א, יג) קובע הרב קוק זצ”ל ש”אי אפשר לאדם להיפרד מדבקות אלקית, וא”א לכנס”י להיפרד מצור ישעה, אור ה’ אלקי ישראל”. אלא שההכרח הזה הוא טבעי, ומשום כך יש בו חסרון, שאינו מאפשר את הבחירה החופשית, ואין לדעה חלק בו. ודוגמא לכך היא יצירת האדם, שנבראו זכר ונקבה, דבוקים יחד, וחיבור זה הוא הכרחי, וע”כ באה “הנסירה”, הניתוח, כדי להפריד ביניהם ולאפשר את החיבור מתוך בחירה חופשית, עד שיכריז האדם מתוך הכרה, “זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי”. לאחר החיבור החופשי מגיעה האהבה לדרגה גבוהה יותר, שהרי עד עתה היה החיבור גב אל גב, ואילו עתה – פנים אל פנים.

בזה מוסבר גם איסור נידה אל בעלה. יש הכרח ליצור מידי פעם פירוד בין בני הזוג, כדי שהחיבור ביניהם לא יהיה מושתת רק על תאוות המין, אלא לרומם אותו לאהבה אצילית טהורה, וע”כ באו הלכות נידה כדי ליצור הפרדה זמנית מידי פעם, המגבירה את האהבה והגעגועים של בני הזוג.

באמת יש לרעיון זה סמך בדברי חז”ל שאמרו (נידה לא ע”ב) “היה ר”מ אומר, מפני מה אמרה תורה נידה לשבעה, מפני שרגיל וקץ בה, אמרה תורה, תהא טמאה שבעה ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה”.

אמנם בספרו מצוות ראייה כ’ הרב על דברי הפירוש ‘תורת השלמים’, שכתב בס’ קצה ביו”ד סק”ה, שזה עיקר טעם איסור נידה, וז”ל: “שיטפא דלישנא, אבל ח”ו לומר שהוא עיקר הטעם, ולא נתגלו טעמים של מצוות”.

ביתר הרחבה כ’ הרב על החילוק בין ההדרכה הטבעית לזו של התורה, בספרו עין איה, על מס’ שבת (פ”א אות ס). שם מסופר על תלמיד שמת

## האשה נקנית?! | ריש מסכת קידושין בן-ציון סופר

המדפדף בין דפי הפרק הראשון במסכתנו, נוכח לראות כי מיד לאחר המשנה הראשונה במסכת, המדברת על דרכי הקדושין והייבום והפכם, עובר הפרק לדון בדרכי הקנינים השונות של כל דבר הנקנה – עבד עברי, עבד כנעני, בהמה, ושאר קרקעות ומטלטלין.

בפשטות, המעבר מדיני קדושין לדיני שאר קנינים הוא על דרך ה”גלגול” (כדברי רבנו המאירי בפתיחה למסכתנו) – כיון שהמשנה הראשונה במסכת פתחה באופני הקנין של אשה, המשיכה לבאר את אופני הקנין בשאר דברים הנקנים.

אך לכאורה קשה להסתפק בביאור זה. הרי פשוט וברור הוא שמעשה קדושין באשה איננו ככל מעשה קנין שאדם עושה בחפץ שקונה מחברו. אשה איננה חפץ, והיחס בין הבעל אליה איננו יחס של בעלות ממונית. במעשה הקדושין האשה מתקדשת ומתיחדת לבעלה ונאסרת על כל העולם. נוצר ביניהם קשר אישות ולא קשר בעלות (והחיובים הממוניים הם הדדיים). וכיון שאין דמיון מהותי בין קדושין לשאר מקח, קשה להבין מדוע הם נשנו זה לאחר זה כרצף אחד.

### פתח במסכתא

לכאורה היה מקום ליישב, שסוף סוף מעשה הקדושין מקביל לקנין רגיל. אע”פ שבדאי אין כאן קנין ממוני גרידא, מ”מ יש כאן מעשה שבאמצעותו האשה מתיחדת לבעל, כשם שבמעשה קנין של חפץ הוא נעשה שייך אך ורק לבעליו. הראיה להבנה זו, שהמסכת פותחת במילים “האשה נקנית”, הרי שקדושין נקראים קנין.

אך מדברי הגמ’ בתחילת המסכת (ב ע”א) נראה שאין מקום להבין כך. הגמ’ אומרת שהמשנה נקטה לשון “האשה נקנית” ולא “מתקדשת”, כיון שרצתה להזכיר את קדושי כסף שנלמדו בגזרה שוה ‘קיהה’-‘קיהה’ משדה עפרון, ו’קיהה’ נקראה קנין. הרי לנו שלשון קנין שהוזכרה בקדושין נשנתה רק בגלל שהמקור לקדושי כסף הוא מ’קיהה’ שנקראה קנין<sup>1</sup>, אך באמת אין הקדושין בגדר קנין כלל. א”כ קשה לומר שרק בגלל הקשר הלשוני המקרי במילה “נקנית”, החליט התנא לשנות כאן את כל דיני הקנינים.

<sup>1</sup> וכבר הקשו התוס’ (ד”ה וכתוב) מדוע לא נקטה המשנה “האשה ניקחת”, ותיצרו שלא שייך לומר “ולוקחת את עצמה” בהמשך המשנה. וצ”ע מה עדיף “קונה את עצמה” מ”לוקחת את עצמה”. ועיין מש”כ בשיעורי הגר”ד פוברסקי.

בפרט קשה, שהרי מקומם הטבעי של דיני הקנינים הוא במסכת בבא בתרא, בפרקים ד-ז העוסקים בדיני מקח וממכר. וא"כ כלל לא מובן מדוע הוכנסו במסכתנו ולא במסכתם.

נראה שכדי להבין זאת עלינו להעמיק ביסודו של מעשה הקדושין.

כאמור, המקור לקדושי כסף הוא גז"ש 'ק'יחה'- 'ק'יחה' מהפסוק "כי יקח איש אשה". מילים אלו מופיעות שלשה פעמים בתורה, כולם בפרשת כי תצא: בפרשת מוציא שם רע, בפרשת גרושין, ובדין "נקי יהיה לביתו". מלבד זאת, במקומות רבים בתנ"ך מתוארת יצירת הקשר בין איש לאשה בפעולה זו שבה האיש לוקח את האשה.

ויש להבין פשר ביטוי זה של ק'יחה. ממי לוקח האיש את האשה, ומה טיבה של לק'יחה זו?<sup>2</sup>

אולי שורש הענין נעוץ בראשית ימות עולם, במעשה הלקיחה הראשון שנעשה בעולם, המתואר בפסוקים בפרשת בראשית (ב, כא-כג):

ויפל ה' א-להים תרדמה על האדם וישן, ויקח אחת מצלעותיו... ויבן ה' א-להים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם... לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת.

הקב"ה לוקח צלע מהאדם וממנה יוצר את האשה. את אותה הצלע שהפכה לאשה מחזיר הקב"ה לאדם, כי ממנו נלקחה.

וכמעשה שהיה באדם הראשון, כך הוא מעתה בכל אדם ואדם. כאשר איש ואשה החליטו להקים בית, המעשה שעל ידו הם נקשרים זה בזה הוא לקיחת האשה בחזרה אל האיש, שהרי היא היא הצלע שנלקחה ממנו מעודו, עצם מעצמיו ובשר מבשרו. כך שני גופים, שמלכתחילה היו גוף אחד, נפגשים שוב וחוזרים להיות לבשר אחד.

לקיחה זו במובנה הפשוט והטבעי נעשית ע"י ביאה, אך חז"ל למדו משדה עפרון שאפשר לעשותה גם ע"י נתינת כסף. לכאורה נראה שכל הקשר בין קדושי אשה לשדה עפרון הוא לשוני בלבד, אך קשה להסתפק בכך<sup>3</sup>. לפי מה שנתבאר לעיל, שיסודה של הלקיחה בקדושין היא חזרת האשה אל מקורה הראשון שממנו נלקחה, מובנת יותר דרשה זו. אברהם קונה את השדה מעפרון ונותן לו את הכסף, אך באמת השדה שייכת לאברהם מלכתחילה, שהרי כל א"י ניתנה לו ולזרעו. א"כ גם לקיחת השדה היא בעצם החזרתה לבעליה הראשונים, כשם שלקיחת אשה ע"י אישה היא חזרתה אליו. מההקבלה הזו למדו חז"ל, שכשם שבשדה עפרון הדרך שבה אברהם החזיר אותה אליו היתה ע"י נתינת כסף, כך בקדושי אשה יכול האיש להחזיר אליו את האשה ע"י שנותן לה כסף<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> לכאורה ניתן לומר, שכיון שבימים ההם אדם היה נושא אשה הצעירה ממנו בשנים רבות, ובמקרים רבים היא היתה עדיין קטנה ועומדת ברשות אביה, לכן צריך היה האיש ליטול רשות מאביה, ועל זה נאמר שהאיש לוקח את האשה מאת אביה.

אך אין זה מספיק, כיון שלשון לקיחה בהקשר זה מוזכרת בתנ"ך גם כאשר האשה עומדת ברשות עצמה ואינה בבית אביה (למשל "ויקח את רבקה", "ויקח בועז את רות"). כמו כן, מן הראוי למצוא ביאור שעל פיו יתאים הביטוי 'לקיחה' בקדושין גם למצב הרווח כיום, בו האיש והאשה שניהם בני אותו גיל בערך.

מסיבה נוספת במציאות הנוכחית לא מתאים לומר שהאיש לוקח את האשה. ב"ה, מעמד הנשים השתנה לטובה לאין ערוך מהדורות הקודמים, ובימינו שוב לא קיים פער היררכי בין בעל לאשתו. כבר לא שייך לדבר על איש שלוקח אשה לעצמו כמנהג אדון בעבדו ובבהמתו, ועל כן צריך למצוא את המשמעות העמוקה של מעשה הלקיחה המדובר.

<sup>3</sup> הן מפני שלשון 'ק'יחה' די נופצה בתורה וקשה לומר שרק על סמך לשון זו דרשו את דרשתם (מה גם שבקדושין נאמר "קח" ובשדה עפרון "קח"). ועוד, כבר העירו התוס' (ד"ה וכתבי), וכתבו שאע"פ ששדה עפרון לשון 'ק'יחה' נאמרה על הכסף, ובקדושין נאמרה על האשה. וכתבו שאע"פ לא חששה לזה הגמ"כ כי סו"ס בשני הענינים נאמרה 'ק'יחה'. אך לא ביארו מדוע (ועיין בהערה הבאה).

<sup>4</sup> ואולי זו כוונת התוס' הנ"ל, שעיקר הדרשה היא ללמד שכאשר דבר חוזר למקורו הראשון ניתן לעשות זאת ע"י נתינת כסף, ובעיני זה ישנה הקבלה בין קדושין לשדה עפרון, ולכן לא הקפידה הגמ"כ על כך שלשון ק'יחה תהיה מקבילה בדיוק בשני הענינים, אלא הסתפקה בכך שתופיע לשון זו בשניהם כדי לדרוש גז"ש מעצם ההקבלה הענינית.

על דרך זו ניתן לתת ביאור נוסף בלשון "נקנית" מעבר למובן הפשוט של קניה. השורש ק.נ.ה. מופיע פעמים רבות בתנ"ך במובן של עשייה ולא של קניה<sup>5</sup>. ע"פ הנ"ל אפשר לומר שבכל מעשה קדושין, שהוא לקיחה של האשה בחזרה אל האיש, האשה נעשית כעת לאשה שלמה בכך שהיא חוזרת סוף סוף למקום שממנו נלקחה<sup>6</sup>. ובמובן זה אומרת המשנה "האשה נקנית" - נעשית - "בשלש דרכים". ובזה הרווחנו שהלשון "נקנית" שייכת ביחס לכל דרכי הקדושין<sup>7</sup>.

על כל פנים, הראנו לדעת כי האשה איננה נעשית קנין כספו של בעלה ע"י הקדושין, אלא שניהם משלימים בכך זו את זה והם חוזרים למצבם הראשון. זאת בשונה מחפץ שנקנה, שהוא בסה"כ רכושו של הקונה. אלו שתי הקצוות של המושג "קנין": 'השלמה אישיותית' מחד ו'הרחבה ממונית' גרידא מאידך. אך יש גם דרגות ביניים: בהמה שנקנית איננה רכושו של אדונו לכל דבר, ואינו יכול לעשות בה ככל שירצה. כיון שיש לה נפש חיה אסור לאדון לגרום לה צער לחינם. יתר עליה עבד כנעני, שהוא אדם ועל אדונו להתיחס אליו בהתאם. למעלה מהם עבד עברי, שאסור לרדות בו בפרך, אדונו מחויב לתת לו תנאי מחיה אופטימליים, ועוד.

א"כ, על הציר שבין שני סוגי ה"קניין", ניצבים עבד עברי, עבד כנעני ובהמה, שבכולם יש מידה מסוימת של קנין ממוני גרידא ומידה מסוימת של השלמת הקונה (שאמור להרגיש במידה מסוימת שהקניין נעשה חלק ממנו, ובהתאם לכך להתיחס אליו), אך במינון שונה לכל אחד מהם.

מעתה, מובן מאד סדר המשניות בתחילת מסכתנו. לאחר הצגת דרכי הקנין של אשה, שכאמור לעיל מובנם איננו ממוני אלא 'השלמתי', ממשיכה המשניות הבאות לבאר את דרכי הקנין של עבד עברי, עבד כנעני ובהמה, בסדר יורד, עד המשנה העוסקת בשאר נכסים, בהם הקנין הוא ממוני בלבד. בכך המשנה מלמדת אותנו שגם בקנינים הנראים לנו ממוניים לחלוטין, כקנין בהמה ועבד, באמת יש מימד מסוים שאינו ממוני, ויש לדבר זה השלכות הלכתיות ורעיוניות כאמור<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> "קניתי איש את ה'", "קונה שמים וארץ", "עם זו קנית", ועוד רבות (וכן להיפך, לפעמים השורש ע.ש.ה. בתנ"ך הוא במובן של קנין, כמו "הנפש אשר עשו בחרן"). עיין רש"י ורמב"ן בראשית יד, יט. ועיין שו"ת הרשב"א ח"ה ס' קטו, שהוא מלשון קן (ע"פ פרויקט השו"ת).

<sup>6</sup> הגמ' בסנהדרין (כב ע"ב) אומרת: "אמר רב שמואל בר אבאי משמיה דרב: אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו". כאן מצינו שהאשה נעשית לאשה ע"י בעליה, אך ע"פ האמור לעיל אפשר לומר זאת (במובן שונה במקצת) על כל מעשה קדושין.

<sup>7</sup> ברור שפשוט המשנה הוא "נקנית" מלשון קנין (כפי שעולה מפשט הגמ', וכן מהמשנה עצמה, שהרי לגבי "קונה את עצמה" לא שייך לבאר מלשון עשייה). אך יתכן שהתנא התכוון גם למובן זה של עשייה, ולכן אע"פ שלשון קנין מתאימה רק לקדושי כסף, נקט לשון 'קנית' כי במובנה השני היא מתאימה גם לשטר וביאה. ובזה מיושבת גם קושית תוס' - מדוע לא שנינו "האשה ניקחת". לדברינו ככוונה כתב התנא לשון "נקנית" שיכולה להתפרש גם כ"נעשית".

<sup>8</sup> לפי דרכנו ניתן אולי להבין גם את הקשרו של החצי השני של פרקנו, העוסק בנושאים כלליים: באלו מצוות נשים חייבות ובאלו פטורות (משניות ז-ח), אלו מצוות נוהגות רק בארץ ואלו גם בחו"ל (משנה ט), וגודל שכרן של המצוות (משנה י). גם כאן תמוה מדוע נכנסו משניות אלו כאן. ועיין מש"כ המאירי בפתיחתו למסכת. לפי הנ"ל אפשר לבאר כך: הרי סיבת ההבדל בין חיוב אנשים במצוות לחיוב הנשים (ע"פ המבואר בכמה ראשונים), היא השינוי הטבעי באורחות חייהם. האשה, כפי נטייה וטבעה, דואגת לצרכי הבית מסביב לשעון ואין עיתותיה בידיה, ולכן לא חיבה אותה התורה (בד"כ) במצוות התלויות בזמן, משא"כ האיש. א"כ, העובדה שהאיש והאשה שונים בטבעם ומשלימים זה את זה, היא היוצרת את ההבדל של החיוב במצוות. לכן, אחר שלמדנו בתחילת הפרק על מעשה הקדושין, שנקרא גם "לקיחה" ו"קנין" כי על ידו מתחברים שני חלקים שונים ובונים בית אחד, ולכל אחד מהם תפקיד שונה בבית וכך הם משלימים זו את זה, ממילא מובן ההבדל ההלכתי בין האיש לאשה בענין החיוב במצוות, שכל אחד חייב במה שממאין לו (והמשיך התנא לבאר את החילוק בין מצוות שחייבן רק בא"י לשאר מצוות, כי גם הבדל זה נעוץ בשאלה המציאותית אלו מצוות תלויות בקרקע. וסיים שבבחינו ובשכרן של המצוות כולן, ללמדך שכל מצוה חביבה וחשובה היא, ולכן כל אחד יקיים את המצוות שהוא חייב בהן, לפי מה שהוא ולפי מקומו, וישמח בחלקו).

אם כן, מדוע הרמ"א לא חלק על השו"ע גם בסעי' י? יתכן כי סמך הרמ"א על מה שכתב קודם, אך יתכן שבסעי' י הרמ"א לא חולק. בערוה"ש (מו) כתב שבסעי' ו מדובר שהיהודי החל בבישול והגוי גמר, והתיר הרמ"א למרות שלא היה מתבשל ללא סיועו, ואילו בסעי' י מדובר שהיהודי הניח בשר על גבי גחלים עוממות והגוי היפך, וכשהסיר את הבשר מהגחלים כדי להפך הרי שביטל את מעשהו של היהודי, ולכן אסור לכר"ע (אך אם לא היה מסיר ומהפך אלא מגיס או מלבה את האש, יתר הרמ"א גם אם ללא פעולתו הבשר לא היה מתבשל, כמו סעי' ו)<sup>3</sup>.

ולדברי ערוה"ש, הסיק הרב בקשי-דורון, בנידון שלנו הנכרי לא הסיר את השווארמה ולא ביטל את מעשהו של היהודי, והרמ"א בסעי' ו יתיר. אמנם זה רק לדעת הרמ"א ואילו השו"ע יאסור.

ג. כתב השו"ע בסעי' ה שתבשיל נאסר רק כאשר הגוי התכוון לבשלו:

גוי שבישול ולא נתכוון לבישול מותר. כיצד, עכ"ם שהצית אור באגם כדי להעביר החציר ונתבשלו בו חגבים, הרי אלו מותרים, וכן אם חרף הראש להעביר השיער מותר לאכול ראשי האזניים שנצלו בשעת החריכה.

אבל אם כיוון לבישול, כגון הסיק את התנור לבשל בו והיה בו בשר תחילה ונצלה, אף אל פי שלא כיוון לזה הבשר שלא ידע בו, אסור.

לפי זה יתכן לומר, שבחיתוכו הנכרי גרם לבישול השכבה הבאה, אך במעשהו לא התכוון לכך אלא לחיתוך השכבה הראשונה.

אמנם יש לדחות שכאן הוי פסיק רישיה, שהרי השכבות התחונות ניצלות בהכרח.

בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' ט) דן באדם שמכר לפרנסתו זלביה, מאכל שנעשה מבלילה רכה ומטוגן במחבת. מאחר והכנת הצורה העגולה דורשת עדינות ומומחיות, שכר אותו אדם פועל נכרי - הנכרי מוריק את הבלילה למחבת ומעצב את צורתה והיהודי מגיס ומהפך כדי שהבלילה תיטגן כראוי.

בתשובה מובאים כמה טעמים להתיר, ובשני כתוב כך:

הישראל לא הביא את הגוי לעסוק בבישול בזלבי"א אלא הביאו לעשות מעשה רשת בעיגולים, והגוי עצמו יודע שהובא לעשות מעשה רשת דווקא ולא לבשל, ועל כן, אם יתקלקלו העיגולים בבישול מחמת איזו סיבה לא אכפת לו ולא שם לבו על זאת, דהשגחת הבישול היא ביד הישראל... וכיון דאינו מתכוון לבשל, אע"פ שמוכרח שיתבשל הנשי"א בהרקתו לתוך המחבת, הרי זה מותר לכולי עלמא מדינא דגמרא.

אמנם בשבת פסיק רישיה באינו מתכוון אסור, אך יש לחלק בין שבת לבישולי נכרי. בשבת נאסרה המלאכה, מלאכת מחשבת, ואף שהאדם לא התכוון לתוצאה זו, מכיוון שהפעולה שהוא עושה מביאה בהכרח לתוצאה, הרי זה כאילו התכוון אליה. אולם בבישולי נכרי אין איסור על הבישול אלא על האוכל שהתבשל, והשאלה היא מתי האוכל קרוי על שמו הגוי. כאשר רק הגוי מבשל את המאכל, נראה שגם ריעותות בבישול (כמו בישול בגרמא, כוח כוחו ועוד) לא יפקיעו את שמו של הגוי מהמאכל, שהרי ברור שאין המאכל יתום (אלא אם מדובר על חוסר

א. בשו"ת בנין אב (ח"ה סי' מו, ולפני כן באור תורה אדר תשס"ד) עורר הרב אליהו בקשי-דורון שליט"א שאלה באכילת שווארמה.

כדי להנצל מאיסור בישולי נכרי, כתב הרמ"א (ק"ג, ז) שיהודי ידליק את האש או יחתה את הגחלים, ואילו השו"ע (שם) הצריך שיהודי יניח את הקדירה על האש.

והנה, בהכנת שווארמה מניחים בשר רב על עמוד צליה מסתובב, ובכל פעם חותכים את השכבה החיצונית, כאשר בכל חיתוך השכבה השניה הופכת לשכבה החיצונית. בגלל כמות הבשר הגדולה ובגלל עוצמת החום הנמוכה יחסית, רק השכבה הראשונה נצליה לגמרי, בעוד שהבשר שצמוד אליה נצלה כמאכל בן דרוסאי (שלעניין בישולי נכרים הוא שלישי בישול [ב"י ק"ג, ח]) ובשכבות הבאות הבשר חי לגמרי<sup>1</sup>. אם כן, כאשר יש בעסק פועל נכרי והוא זה שמבצע את החיתוך, בכל פעם שהוא 'מגלח' את השכבה החיצונית נגרמת ממעשיו צליית השכבה הבאה. ומשכך, למרות שיהודי הצית את האש והניח את השיפוד, מעשיו מועילים רק לשכבה הראשונה, ועל שאר השכבות יש לדון מצד בישולי נכרים.

(ואם נאמר שהדבר אסור, במקרה כזה לא יועיל פיקוח של משגיח כשרות אלא חובה להעסיק פועל יהודי).

ב. נאמר בשו"ע סי' ק"ג סעי' י (ומקורו בע"ז לח ע"א):

הניח ישראל על גבי גחלים עוממות שלא היה ראוי להתבשל עליהם כמאכל בן דרוסאי, ובא עובד כוכבים והפך בא, אסור.

ומבואר בגמרא שאם היה ראוי להתבשל אלא שהגוי קיצר את זמן הבישול, מותר. לכאורה משמע מכאן שבנידונינו אסור, שהרי ללא הסרת השכבה החיצונית ע"י הגוי, הבשר הפנימי לא יכול להתבשל אפילו לא כבן דרוסאי.

אמנם, בסעי' ו שם הובא:

כל שבישלו ישראל מעט בישולו, בין בתחילה בין בסוף, מותר. לפיכך, אם הניח העובד כוכבים בשר או קדרה על האש והפך ישראל בבשר והגיס בקדרה, או שהגיס ישראל וגמר העובד כוכבים, הרי זה מותר. הגה. ואפילו לא היה מתבשל בלא סיוע העובד כוכבים.

הט"ז (סק"ו) הקשה מהגמרא שנפסקה בסעי' י, ששם משמע לא כרמ"א. בתחילה תיחף שכוונתו שלא היה מתבשל כראוי, אך היה מגיע למאב"ד. אך המש"ך הט"ז שהרמ"א שאכן הרמ"א חולק על השו"ע - הרי לשיטתו (בסעי' ז) סגי בהדלקת האש או חיתוי הגחלים, וברור שבחיתוי בלבד לא היה מתבשל לולא פעולת הנכרי, וביאר שלפי הרמ"א הגמרא חזרה בה, וגם כאשר לולא הנכרי לא היה מתבשל, כל שהיהודי סייע מעט, מותר<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> בחלק מהתשובות כתבו שאחרי השכבה הראשונה הבשר חי ובחלק כתבו שהבשר צלוי כמאב"ד, וחלק חילקו בין הבשר שקרוב לשכבה הראשונה ובין שאר הבשר, וכמדומה שכך היא המציאות, ולא זאת בלבד אלא שמקפידים שהבשר הפנימי לא יתבשל, כדי שלא יחרך או יתייבש [ובנין אב הובאה עדות הרב מרדכי חן, שהדליק את המתקן שעתים בלי לחתוך אף שכבה, ולאחר כמה סנטימטרים הבשר היה חי ממש. ותמוהים דברי הרב אליהו חיים פנחס שהובאו בנין אב, שרצה להתיר משום שהבשר מבושל כמאב"ד, שהרי הוא עצמו דיבר רק על "שכבת הבשר שמגיעה תחתיה" ולא על השכבות הפנימיות. וגם במנחת אשר (דברים סי' ה אות ז) רצה להתיר מסיבה זו, ואין אחר המציאות ולא כלום, אך הביא שם עוד טעם להקל משום שיש כאן שני מעשה בישול - היהודי עשה מעשה ישיר אלא שיש בו חסימה (הבשר החיצוני שעוטף את השכבות הפנימיות) והנכרי בישל בגרמא כשהסיר את המניעה, וכתב שמעשה הישראל עיקר. ע"ש].

<sup>2</sup> בגמרא שם ע"ב נאמר אסור כאשר תחילת הבישול וגמרו נעשו ע"י גוי, ולפי הרמ"א הגמרא חזרה בה ממה שכתבה בע"א, ולמסקנה כל שסייע היהודי אפילו קצת, מותר.

<sup>3</sup> הש"ך (סק"ח) הציע חילוק אחר: בסעי' ו מדובר שהניח היהודי גחלים והוי כמו הדלקת האש, ולכן מותר, ובסעי' י מדובר שהגוי הניח גחלים והיהודי את הבשר, ולכן אסור. כי לא היה מתבשל ללא סיוע הגוי. וסיים שלדינה צ"ע כי בגמ' מפורש שכאשר הניח יהודי גחלים והגוי היפך, אסור.

ידעיה מובהק, כמו ביהודי שהטמין בתנור). אולם כאן מדובר כשחלק מהעבודה נעשה ע"י הגוי וחלק ע"י היהודי. הרב פעלים הוכיח דבריו שאין הבישול קרוי על שם הגוי מכך שאין לא אחריות על הבישול. וראיה לדבר הביא הבנין אב משנים שעשאוהו, שבה אינו יכול וזה יכול חייב, ובבישולי נכרים, אם סייע ישראל מותר.

וגם אם לא נחלק כך, מצאנו למרדכי (פ' הזורק) ולתרומת הדשן (סי' סד) שבאמירה לגוי לא קפדינן על פס"ר כי הוא דרבנן - ואף שלא משווים בין גזירות חז"ל, אפשר לדמות לבישולי נכרי שאינו אלא גזירה ואין לאסור בו פס"ר, ומתוספים הדברים לחילוק שלעיל.

ובאבני נזר (סי' צח) כתב שאין לאסור בישולי נכרי באינו מתכוון ופס"ר, כי בגמרא (ע"ז לח ע"א) נאמר "האי נכרי דשדא סיכתא לאתונא וקבר בה ישראל קרא דמעיקרא, שפיר דמי". הנכרי השליך יתד לתנור והסיק אותו כדי לחזק ולחסם את היתד, ולפני שעשה זאת הטמין שם יהודי דלעת חיה - ומותר כיוון שכוונת הגוי לא היתה לשם בישול. וכתב הרא"ש בדעת הרי"ף (שם) שדווקא כשהיהודי שם את דלעת לפני כן ולא ידע על כך הגוי (כמו שכתוב "קבר בה"), אבל אם ידע, אע"פ שכוונתו לחזק את היתד חיישנן שמא כוונתו גם לבשל (וכ"כ הטור סי' קיג. אך בבית יוסף הקשה על כך והביא ע"פ הר"ן פירוש אחד לדברי הרי"ף). והט"ז (סק"ה) הקשה שהרי ספק בישול נכרים מותר (סע' יא), וחילק בין הדברים. והקשה באבני"ז, הרי גם אם לא יתכוון לבשל את הדלעת, אם ידע הגוי שיש דלעת ומדליק האש הוי פס"ר - ומכאן מוכח שלא נאסר.

ד. אולם עד שאנו מביאים ממרחק לחמנו, בשו"ע סי' ה עצמו מצינו פסיק רישיה, בחריכת שיער ראש הבהמה שמביאה בהכרח לצליית האזניים, ובשריפת שדה שמביאה בהכרח לצליית בעלי החיים שמצויים בה.

אלא שיש להתבונן. הפרי תואר (סק"ח) כתב שיש ההבדל בין דוגמאות שמקרה שנכרי הסיק את התנור וידע שיש שם דלעת, שם ראינו שהמאכל נאסר - כי אי אפשר לחרוך את הראש בלי לצלות את האזניים ולא להבריח את כל החגבים לפני שמבעיר את השדה, וממילא אין לומר שהתכוון לבשלם, אבל כאשר הסיק תנור וידע שיש שם דלעת, אם לא היה רוצה לבשלה היה לו להוציאה מהתנור. וכן בנידוננו, אין אפשרות לחתוך את השווארמה בלי לחשוף את השכבה הפנימית לאש.

אך הפרישה (שם) חילק באופן אחר, ששונים חריכת הראש ושריפת השדה משום שלא זו דרך לצלות בשר. ולדבריו, בנידונינו, שזו הדרך הרגילה להכין שווארמה, יש לאסור. ובספר בין ישראל לעמים (לרב דוד

<sup>4</sup> מבחינה מציאותית, לא הלכתית, שאם לא כן לא היה כלל מקום להסתפק.

טהרני, עמ' שכב-שכג) כתב שבשווארמה אולי גם הפרי תואר יודה שאסור, כיוון שכך היא פעולת המתקן, ואם לא היה רוצה בחיתוכו לבשל את השכבה הבאה, היה לו לצלות בדרך אחרת ולא להניח על השיפוד. ואף שהיהודי הדליק את האש והניח את השיפוד עם הבשר - דינו כמניח בשר על גבי גחלים עוממות שלא היה אפשר לבשל בהם ללא חיתוך הגוי.

ה. אם נסכם, מצאנו שתי סברות לאסור: 1. אולי יש לחשוש שהנכרי כיוון לא רק לחתוך את השכבה הראשונה אלא גם לצלות את השכבה השניה, כדברי הרא"ש במקרה שהנכרי ידע שיש דלעת בתנור. 2. גם אם לא התכוון הנכרי, מכיוון שזו הדרך הרגילה לצלות שווארמה, נחשב הדבר כאילו התכוון.

ותשובה כנגדן מצויה בבנין אב, שכיוון שהנכרי יודע שאסור לו לבשל, שעל כן אין לו רשות להדליק את האש ולהניח את הבשר על השיפוד, אין לומר כן. ועוד, שגם אם יכוון הנכרי לבשל אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו, שהרי בלאו הכי יתבשל מכח האש שהדליק היהודי, שבהדלקתו התכוון לבשל את הבשר לאחר שיחתוך הגוי את השכבה המוכנה (וזה כמו הנידון של רב פעלים אך בסדר פעולות הפוך)<sup>5</sup>.

ו. ואם מדובר בבית עסק של ישראל ישנו סניף נוסף להקל, והוא מה שחידש בשו"ת יביע אומר (ה"ט י"ד סי' ר), שגם להולכים אחר פסקי השו"ע אפשר להקל מכח ספק ספיקא ולצרף את דעת הרמ"א שמתיר כשהיהודי הדליק אל האש, עם הדעת הראב"ד (הובא בתוס' ע"ז לח ע"א) שהתירו כאשר הנכרי מבשל בבית או בעסק של ישראל. ואף שהיתר מחודש זה הוא בדיעבד, אפשר לצרפו כאן לשאר הסיבות להקל.

ז. כל זאת במתקני השווארמה הרגילים. אולם יש מתקנים בהם מושכים את השיפוד כלפי חוץ בעת החיתוך, כדי לא להיכוות מהאש, ולאחר מכן מחזירים אותו. ובמכשירים כאלו הוי כמהפך בגחלים ולשו"ע אסור.

אמנם במתקן כזה, אם הגוי הדליק את האש והיהודי הכניס את הבשר, מותר גם לשו"ע. אך כאשר הגוי הוציא את המתקן החוצה והחזיר, הבשר אסור גם לרמ"א.

<sup>5</sup> אמנם הבנין אב כותב שבדק ובירר שתפקיד הנכרי "להסיר הבשר הצלוי בסדר כזה שהאש תשלוט על הבשר שתחתיו כדי שיתבשל הבשר", וא"כ קשה לומר אינו מתכוון, כי חלק מתפקידו הוא לדאוג שהשכבה הבאה תתבשל, ולפי השו"ע יש לאסור. אך נראה שלא כך המציאות, ובטח שלא במכשירי החיתוך החדשים, שאינם בצורת סכין אלא כעין מכונת גילוח, ובה החיתוך נעשה בעובי הנכון בגלל מבנה הסכין גם אם לא יכוון לכך החותך, וממילא פרח טעמו לאסור וחזר להיתר.

<sup>6</sup> הובא בקצרה גם בהליכות עולם ח"ז עמ' קיא-קיב (כמה מחברים ציינו לעמ' קו, והוא טעות).

## מדיני שליח ציבור

ר' איתן גרתי

### האם לברך על טלית שאינה בבעלותי?

טלית של חבר - **אם שאלה ע"מ לקיים מצות ציצית** (כספרדי ששכח טליתו ומבקש מאחר להתעטף בה במשך התפילה) - מברך עליה<sup>1</sup>, כיון שמסתמא נתנה לו ע"מ להחזיר, וטוב שהנותן יתן לו במפורש בלשון

<sup>1</sup> **תזכורת:** בשעת הברכה על הציצית/הטלית יש לכוון שתי כוונות: א. ככל המצוות, לקיים את אשר צוה ה' להתעטף בציצית. ב. עוד נתייחדה מצות ציצית (כסוכה ותפילין שהתורה פרטה טעמיהן) שמכוון בה למען תזכרו את כל מצוות ה' לעשותם. (שו"ע אור"ח ח, ח ומשנ"ב שם סקי"ט).

## אורח חיים

בהכוונת הרב רובינשטיין

מתנה ולא בלשון שאלה. **אם שאלה לצורך כבוד הציבור** (לדוגמא, להיות ש"ץ, לעלות לתורה) - אינו מברך, וטוב שיכוון שלא לקנותה (שו"ע יד, ג ובמשנ"ב סקי"א). בכל מקרה, שלא ישכח להחזיר....

טלית הקהל - **טעונה ברכה בין לשליחי הציבור בין לעולים לתורה** (משנ"ב יד, יא; כה"ח יד, טו), **וכדאי שיכוון בלבישתו לשם מצוה ולא לשם כבוד הציבור וכדו'** (ביאורה"ל שם ד"ה שאלה שהיא מצויצת. כ"כ ציין בהליכות שלמה ג, יב בשם הגרשז"א שנהגו העולם שלא לברך על טלית

הקהל, והטעם שנקטו הוא שאין מכוונים לשם מצוה אלא לכבוד בעלמא, לכן בכה"ג שמכוון למצוה יכול לברך לכו"ע).

**רווק אשכנזי וכדו<sup>2</sup> שנקרא להיות ש"ץ לתפלת שחרית** (סמוך לישתבח), אם מתעטף בטלית הקהל, האם מברך - הרי הוא באמצע פסוד<sup>3</sup>?

נקדים לדון האם מותר להניח טלית ותפילין באמצע פסוד<sup>4</sup> ולברך עליהם<sup>3</sup>:

למשנ"ב (נג, ה) וליב"א (ט, פב) מותר להניח ולברך, אך רבים מהאחרונים נקטו שיש לדחות הנחתם וברכתם בין ישתבח ליוצר (כה"ח נג, ז; שו"ע הרב נג, ג ועוד). נהרא נהרא ופשיטה.

נשתנה הדבר כשסיים כל פסוד<sup>4</sup> והוא לפני ישתבח:

**כל אדם** אסור שם להניח ולברך עד אחר ישתבח, שלא יהא הפסק בין הפס' לברכה שאחריהם (שו"ע נג, ג). **לעומת זאת, ש"ץ צריך** להניח ולברך אף לפני ישתבח (שם בהג"ה), דגנאי הוא לציבור להמתין עליו בין ישתבח לקדיש (משנ"ב סק"ה).

**א"כ, לנידוננו**, מותר לאותו ש"ץ להתעטף בטלית ולברך עליה לפני ישתבח.

**אבל החכם עיניו בראשו** - אדם היודע שהוא מתעתד להיות ש"ץ (כגון אב"ל תוך השנה לאב ואם רח"ל או אדם שהקדימו להודיע לו שהוא חזן), עדיף שיניח כבר הטלית לפני כן (אם יכול), ואפי' תוך פסוד<sup>4</sup>.

### בקשה רבתי משליחי הציבור

שו"ע (או"ח קד, ז) פוסק שאדם הנמצא תוך שמו"ע אינו עונה כלל - לא לקדיש, לא לקדושה לא לברכו, וודאי לא לברכות. מה יעשה? ישתוק

<sup>2</sup> היינו אדם שאינו מתעטף בטלית גדול, וה"ה ספרדי בלאי...

<sup>3</sup> כגון שהגיעו לידו רק אז. כ"כ אדם שאחר לתפלה והיה חייב להתחיל פסוד<sup>4</sup> בדרך לביהכ"ס, ומתכנן להניח הטלית והתפילין כשיגיע לביהכ"ס.

ויכוון למה שאומר ש"ץ לצאת ידי חובה, והוי שומע כעונה<sup>4</sup>. אין צורך להפסיק בשתיקה בכל הקדיש והקדושה, אלא רק כששומע את שליח הציבור אומר קדוש וברוך (בקדושה)<sup>5</sup>, 'אמן יהא שמיה...' (בקדיש)<sup>6</sup> וברכו - מפסיק מתפלתו ומקשיב לעניית שליח ציבור<sup>7</sup>!

**לכן, בבקשה מכל החזנים:**

• צריך ששליח הציבור יגביה קולו מעל שאר המתפללים (בקטעים דלעיל) ע"מ שישמעו אלו שנמצאים תוך שמו"ע. אם הציבור גדול וקשה לשמעו, ימתין עד שכל הציבור יסיים את אמירתו, ואז יענה בקול רם<sup>8</sup>, וכן המנהג.

• צריך ששליח הציבור יכוון להוציא ידי חובה את הציבור בענייתו (ובפרט את אלו שעדיין באמצע שמו"ע).

אה"נ, אדם שמתפלל בביכ"ס ולא מצליח לשמוע את שליח הציבור עונה, לא יפסיק אלא ימשיך תפלתו כרגיל (כה"ח קד, לו). אם יודע שהש"ץ איננו בקיא בהלכות כ"כ, ולא מכיר שיש לכוון להוציא את הרבים ידי חובתם, י"א שלא יפסיק וי"א שיפסיק<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> בענין זה נחלקו הראשונים בברכות כא, ב ובסוכה לח, ב. לדעת רש"י ישתוק ויכוון לש"ץ, וכן פסק שו"ע. מאידך ר"י ור"ת נקטו שכיון ששומע חשיב כעונה, הרי זה הפסק בתפלה - לכן אין להפסיק אף בשתיקה. מרגלא בפומייהו דרבנן שנחלקו בהגדרת 'שומע כעונה' - האם השומע חשיב כמדבר ממש או שהדיבור רק מתייחס אל השומע (המסופק על מה לערוך חב"ה יכול לפתוח בקה"י ברכות ס"ג במהדורה החדשה, וירוה נחת...). ויש להעיר.

<sup>5</sup> כן כתבו הגרש"א (שולחן שלמה קד, ג) וילקו"י (תפלה קד, ב). מאידך בערוה"ש (קד, ג) כתב שיש להפסיק אף ב'מלוך', וכן הביא הרב רובינשטיין שליט"א בשם הגריש"א.

<sup>6</sup> לפני עדוה"מ עד דאמירן בעלמא (כה"ח קד, לח), ולאשכנזים עד יתברך (משנ"ב קד, כז). כמו בענייתם הרגילה.

<sup>7</sup> לא לעניית אחד מהקהל, כיון שאין אף אחד מהקהל מכוון להוציא ידי חובה את חברו. <sup>8</sup> ביאורה"ל קכה, א ד"ה אלא מסתפק האם מותר לש"ץ לענות אחר הציבור, דאז אולי נחשב שאומר דבר שבקדושה בפחות מעשרה. מ"מ מנהג העולם שהש"ץ ממתין (עיין פסק"ת קכה, ב, וכ"כ בילקו"י תפלה קד, ב). **ש"ץ הרוצה לצאת ידי כולם, כדאי לו להתחיל את ענייתו בסוף עניית הציבור**, ע"מ שמחד יחשב ממש כעונה עם הציבור ומאידך שקולו יישמע לאלו שעדיין עומדים בתפלה (ביאורה"ל שם).

<sup>9</sup> יב"א (ו, טז) הביא בשם הבא"ח שאין להפסיק אף גבי ש"ץ שאינו מכוון להוציא הרבים ידי חובה, מאידך, משמע מאג"מ (או"ח ג, ד) שיפסיק גם בכה"ג כיון שדעת הש"ץ לעשות כנדרש ממנו, והוא כאילו ממילא נתכוון.

## השירה הצאת

## 'ונתתי נגע צרעת'

יעב"ץ

ואילו בנגעי הבית לא אלו הם פני הדברים,  
אלא שם בתחילה רק את מקום הנגע שוברים,  
ורק לאחר שעברו עוד שבעת ימים אחרים,  
את הבית כולו ממקומו מפנים ומסירים.

ומכאן ראייה לדרשה ולרש"י כיהודה ועוד לקרא,  
שתחילה נבדוק רק אחרי הנגע רצה הא-ל הנורא,  
כדי שנגלה את המטמון אשר למענינו נברא,  
ונזכור את חסדו וטובו לאלף אלפי דרא.

בנוסף ניתן ללמוד מכאן על איסור ההשחתה,  
אשר בגינו רק מקום הצרעת מנותץ מתחילתה,  
מה שאין כן הבגד מתחילתו כבר חייב מיתה,  
כיון שעל ממנו של ישראל תורתנו חסתה.

דרשו חכמינו זכרם לברכה,  
שנגע הצרעת ניתן כברכה.  
וכך היהודי במטמוניות זכה,  
שאלתי - מה ראו לדרוש על ככה?

ואמנה, ראה ראיתי את דברי רש"י על אתר,  
דיקו מהמילה 'ונתתי' מעיני לא נסתר,  
ואף על פי שוודאי וודאי טוב פתר,  
אוסף לדבריו מעט פלפל וזעתר...

נגעי הבית שונים הם מנגעי הבגדים,  
שהבגדים ביקוד אש הם יוקדים,  
מיד לאחר שהוחלטה הצרעת באלו המדים,  
ולא קורעים רק את מקום הנגע מהבדים.