



מחשבה טובה // ר' יעקב אביעד דואני

טוב התורה

בפרשתנו, עת חוזרים המרגלים ממסעם בארץ המובטחת, הם משמיעים מספר טענות. אחת הטענות היא שארץ ישראל "אֶרֶץ אֲכָלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הוּא" (במדבר יג, לב).

מה משמעות הדברים? בפשטות יש לומר שהם ראו שם הרבה מתים, וחשבו שזה מתרחש בגלל המלחמות ושפיכות הדמים הרבה שם. לכאורה טענה זו נראת נכונה ומתבקשת לאור הדברים שהם רואים, אבל הגמרא במסכת סוטה (לה ע"א) מגלה לנו את המציאות האמתית:

ארץ אוכלת יושביה היא - דרש רבא, אמר הקדוש ברוך הוא: אני חשבתי לטובה והם חשבו לרעה, אני חשבתי לטובה - דכל היכא דמטו, מת חשיבא דידהו, כי היכי דניטרדו ולא לשאלו אבתרייהו, ואיכא דאמרי: איוב נח נפשיה, ואטרידו כולי עלמא בהספידא, הם חשבו לרעה - ארץ אוכלת יושביה היא.

דהיינו, הקב"ה גרם לכך שלכל מקום שהגיעו המרגלים מת האדם החשוב שבתושבי אותו מקום. מדוע? בכדי שתושבי המקום יהיו טרודים בקבורתו ולא ישאלו שאלות מיותרות על המרגלים. ויש אומרים שאיוב מת בכדי שלא תגן זכותו עליהם וכולם היו טרודים בהספדו (וזה מה שאמר כלב: "סר צלם מעליהם וה' אתנו אל תיראום", והיינו שמת איוב שהיה מגן עליהם).

ויש לשאול, מה תואנה יש על המרגלים בזה, מנין היה להם לדעת שכל זה לטובתם, הרי סוף סוף הם מרגלים שבאים לתור את הארץ קודם כיבושה, א"כ עליהם לחקור אחר האמת ולחשוש לה, ולא לשלות בחלומות באספמיה ולהאמין שהכל יהיה בסדר?

ניתן אולי לבאר את הדברים על פי הגדרת יסוד בהשקפת האדם. יסוד זה נרמז באותו דף בגמרא, ומבטא את ההסתכלות של המרגלים על המציאות:

אמר רבי חנינא בר פפא: דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, כי חזק הוא ממנו - אל תקרי ממנו אלא ממנו, כביכול, אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם.

המרגלים חשבו שכביכול אותם עמים היושבים בארץ חזקים אפילו מהקב"ה.

על פי זה, אפשר לבאר שראיית המציאות של האדם נובעת ממה שהוא חושב ומאמין בו. בגלל שהמרגלים לא בטחו בקב"ה בצורה מספקת, גם המציאות נראתה להם מתאימה לאותו קו חשיבה, וממילא הם ראו את אותם מתים רבים (או את איוב שמת לפי הדעה השניה) בתור דבר שלילי העומד נגד הבטחת הקב"ה שינחיל את ישראל את הארץ (דברים ו, ז): **וְהָיָה כִּי יִבְיֵאֵר ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְאִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב לֵאמֹר לְךָ עָרִים גְּדֹלֹת וְטַבַּת אֲשֶׁר לֹא בְנִית.**

אם למרגלים היה בטחון בקב"ה, הם היו רואים את אותם דברים באופן שונה לגמרי, באופן חיובי. והראיה לכך היא משני המרגלים האחרים שלא חטאו בלשונם - יהושע וכלב. יהושע וכלב ראו את אותם מחזות ובכל זאת המסקנות שלהם היו הפוכות לגמרי ממסקנות שאר עשרת המרגלים, והם קבעו נחרצות: **"עַלֶּה נַעֲלֶה וְנִרְשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי יָכוֹל נוֹכַל לָהּ"** (במדבר יג, ל).

לפי זה, ניתן לבאר פשט חדש בפסוק המפורסם בתהלים (לב, ז):

רְבִים מְכַאוּבִים לָרָשָׁע וְהַבּוֹטֵחַ בְּה' חָסֵד יִסּוּבְבֶנּוּ.

הכל מסבירים שהפשט הוא שמי שבוטח בקב"ה הקב"ה עושה לו חסדים, בעוד שאת הרשע הקב"ה מעניש. אבל המלבי"ם במקום מבאר כך:

רבים, רק לרשע נמצא רבים מכאובים, שדברים רבים הם מכאובים לו, הרשע יכאב עת יחלה, עת ירעב, וכן בכל מיני יסורים, אבל הבוטח בה' לא יכאב בכל אלה, כי המכאובים האלה הם אצלו חסד יסובבנו, כי הם לשמירה מן הבהמה הפראית בל טטה מן הדרך ובל תקרב אליו להזיקו.

המציאות לבוטח בה' ולחסר הבטחון אחת היא, אבל כל אחד רואה אותה בצורה שונה לגמרי. בעוד הרשע מקבל את הייסורים בתור דבר המזיק, הצדיק לעומתו רואה אותם בתור אמצעי חיובי להתרחק מהגשמיות ולדבוק בקב"ה.

עלינו להשתדל לבטוח בקב"ה באמונה חזקה, ועל ידי זה כל המציאות תשתנה ונזכה להיות מוקפים בחסדים.

מזל טוב //

לר' יעקב עמיחי סופר

לרגל הולדת הבן

לר' נחמיה דומב

לרגל הולדת הבת

ליהלום כהן

לרגל נישואיו



מתשלומי כפל. אבל הכופר בפקדון, כיוון שנעשה שומר לממונם של הבעלים - עדיין נחשב החפץ ברשותו של הבעלים, משום שמשמעות 'רשות' היינו שליטה על החפץ. וממילא כיוון שמעל בפקדון חשיב טפי 'וגונב מבית האישי'.

יוצא לפי דבריו, שאמנם יכול הנגנב לטעון כלפי החולק עם הגנב 'ממוני גב', אך לא רובץ עליו איסור גזילה, ולכן אינו נקרא רשע דחמס לפסלו לעדות (עי' סנהדרין כז ע"א), והוי כמי שאינו מחזיר ממון לחברו שאינו נפסל מן העדות. אך הנתיבות (סי' לד סק"ה) כתב שגם אם נאמר שהחולק עם הגנב אינו נקרא גנב, עדיין יש סיבה מספקת לפסלו מן העדות, כיון שממון הבעלים מוטל ברשותו.

אולם רוב האחרונים לא הסכימו להאי כללא דכילל הקצות. למשל, הגאון רא"ז מלצר הוכיח נגד דבריו מתשובת הרא"ש (כלל קא סימן ז) וז"ל:

על שטען ראובן על שמעון שנכנס לחדרו וגנב ספריו והוציא מרשותו, ושמעון השיב: אמת כי הוצאתים, אלא כך היה הענין, שבקשתני קרובתי כלתך להוציאם החוצה, כי לא יכלה שְׁאֵתָם, ולא ידעתי של מי הם, או שלך או שלה, וגם לא לקחתי והגבהתים ממקומם, אלא היא הגביהתם ונתנתם לי, וטרחתי בשבילה ונתתים לאביה. נ"ל ששמעון חייב להחזיר לראובן הספרים שלקח בחדרו, כי מה לו ליכנס בחדרו שלא בידיעתו להוציא ממון משם, כי כל המונח בביתו של אדם הוא בחזקת שלו, וגם ניכר יפה שכיון לסייע לקרובתו לגזול חמיה. ומה שטען שהיא הגביהתם אותם ונתנתם לו, מ"מ הרי טען שהיו כבדים ולא יכלה שְׁאֵתָם, וכו'. הילכך יגבם ממי שירצה: מכלתו, שהודתה לו שהם ברשותה, ואם ירצה יגבה משמעון.

פסיקת הרא"ש היא, שחייב להחזיר לו את הספרים, ובתשובה המורחבת נימק הרא"ש, דכיון שהבעלים לא נתייאשו, והוא לא התכוון לקנותם אלא לסייע כלכלה - אינו נקרא גזלן. ומשמע מדבריו שאילו היה מתכוון באמת לקנותם, אע"פ שנעשה כבר מעשה קניין בהגבהת הכלה את הספרים - נקרא גזלן, וחשיב 'וגונב מבית האישי', ודלא כהקצות.

ג. התייקרה הגזילה

והנה לכאורה קשה על דברי הקצות מהגמרא בב"ק (סה ע"א) שנפסקה בשו"ע (ח"מ שסב, י) וז"ל:

הגזל חבית של יין מחבירו והרי היא שוה דינר בשעת הגזילה, והוקרה אצלו ועמדה מארבעה, שיבר החבית או שתה אותה או מכרה או נתנה במתנה אחר שהוקרה - משלם ארבעה כשעת הוצאה מן העולם, שאילו הניחה היתה חוזרת בעצמה. נשברה מעצמה או אבדה, משלם דינר כשעת הגזילה.

ובשלמא אם נאמר שיש גזילה אחר גזילה לאחר שיצאה מרשות הבעלים, מובן היטב מדוע משלם ארבעה, כיון שבכל שעה נחשבת החבית גזולה. אבל לשיטת הקצות דלא חשיב גזלן אלא בשעה שיצאה מרשות הבעלים ותו לא, א"כ מדוע משלם ארבעה כשעת הוצאתה מן העולם, ולא כשעת הגזילה, שהיא הזמן המחייב? אמנם באמת כתב הקצות, שתשלומין אלה הם מתורת מזיק ולא מתורת גזלן. ע"ש.

מעשה בראובן שהביא את רכבו למוסך, עקב תקלה טכנית במערכת המיזוג. הפועלים הכניסו את הרכב לבדיקה, והודיעו לו שישנה תקלה במדחס של מערכת המזגן ויש להחליפו. עלות המדחס היא 2000 ₪ לפני מע"מ. איש בדואי מהאזור שנכח שם ניגש אל ראובן, והציע לו מדחס מרכושו הפרטי בחצי המחיר. לראובן היה ברור שהמדחס גנוב, ופנה אל בית הדין ונפשו בשאלתו: האם מותר לקנות מאותו פועל?

א. האיסור לקנות מן הגנב

לכאורה שאלה זו אינה צריכה לפנים, שהרי השו"ע בהל' גניבה (ח"מ שנו, א), ע"פ הגמ' בסוף ב"ק (ק"ח ע"ב - ק"ט ע"א) ובקידושין (נו ע"ב), פסק נחרצות:

אסור לקנות מהגנב החפץ שגנב, ועוון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גנבות אחרות; שאם לא ימצא לוקח, אינו גונב.

וכן לקמן בהלכות גזילה (ח"מ שסט, א) כתב וז"ל:

אסור לקנות דבר הגזול מהגזלן, ואסור לסעודו על שינויו כדי שיקנהו¹, שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהם מחזיק ידי עוברי עבירה, ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול. והלוקח ממנו מטלטלין, דינו כלוקח מהגנב.

א"כ לפי הדברים הללו, בוודאי שיהיה אסור לראובן לקנות את המדחס.

אך נראה שעדיין יש להסתפק בנידוננו, משום שבמקרה זה הסבירות היא שלא הפועל בעצמו גנב את המדחס, אלא קנה מגזלן אחר ועתה בא למכור את החפץ הגזול. וא"כ איכא לברורי אם הדבר מותר או אסור.

ב. החולק עם הגנב

הרמ"א (ח"מ לד, ז) הביא את תשובת הריב"ש (סימן רסו), שהחולק עם הגנב אינו נפסל לעדות. הדבר נלמד מהפסוק: 'וגונב מבית האישי' - ואינו נקרא שגנב מבית האישי. והקשה התומים (שם סק"ה), מאי שנא מהכופר בפקדון שנקרא גזלן ופסול לעדות, והרי הכופר בפקדון יותר קל הוא, דבהיתרא אתא לידיה ומ"מ פסול לעדות, וא"כ כל שכן החולק עם הגנב דבאיסורא אתא לידיה, ומדוע לא יפסל לעדות. ולכן כתב, שכל דברי הריב"ש שהחולק עם הגנב אינו פסול לעדות היינו לאחר שהתייאשו הבעלים, דבהיתרא אתא לידיה, אך קודם שהתייאשו הבעלים ודאי פסול לעדות.

הקצות (שם סק"ג) כתב, דפשט דברי הריב"ש מיירי אפילו בשלא נתייאשו הבעלים. ולכן מתרץ ע"פ הגמרא (ב"ק סב ע"ב) דהגונב אחר הגנב פטור מתשלומי כפל, משום דכתיב 'וגונב מבית האישי'. והעלה כלל, שכל איסור גניבה הוא דווקא מבית האישי, אך לאחר שיצאה מרשותו - אמנם יכול הבעלים לטעון כלפי המחזיק בחפץ - 'ממוני גב', אך איסור גניבה אינו רובץ עליו. ולכן הגונב אחר הגנב פטור

¹ ביאור דבריו ש"אסור לסעודו על שינויו כדי שיקנהו": קיי"ל ששינוי קונה (ב"ק סז ע"א): "מניין לשנוי שהוא קונה? שנאמר: והשיב את הגזלה, מה ת"ל אשר גזל? אם כעין שגזל - יחזיר, ואם לאו - דמים בעלמא בעי שלומי". וכ"פ השו"ע (ח"מ סי' שנג). דהיינו, שאחר שיעשה הגנב שינוי בגוף החפץ הגנוב, יקנה את גוף החפץ (ומ"מ עליו לשלם לבעלים דמים). ע"ז אומר השו"ע שלא רק שאסור לקנות מן הגנב, אלא שאסור אף לסייע לו לשנות את החפץ הגנוב, ע"מ שיקנה את הגניבה.



הרי הוא גונב ממש. אך באמת לא קשה, משום שהשו"ע שם עוסק באדם שקונה מהקונה מן הגנב. ובאמת הקונה מן הגנב - הוא חשוב גנב, ובד בבד הגניבה הופכת להיות בבעלותו. אבל הקונה מן הקונה - הרי הוא קונה חפץ שהוא בבעלות גמורה של המוכר, וכל האיסור שנתר הוא משום שהוא מחזק ידי עוברי עבירה ומשום 'לפני עיור', ובזה מיושבת הקושייה.

אך החידוש הנ"ל של הנתיות אינו מוסכם בפי כל, והרבה אחרונים כתבו שהקונה מן הגנב אינו חשוב גנב, ולכן מותר לקנות ממי שקנה מן הגנב.

ד. למעשה

מן הראוי לחוש לשיטת הנתיות שאף הקונה הראשון נחשב גנב, ולא לקנות ממנו, כיון שמסייע לעוברי עבירה, ובזה גורם לגניבות הרבה.

אך הנתיות תירץ בפנים אחרים: הן אמת שהגונב אחר הגנב אינו משלם תשלומי כפל, אך ישנם שני סוגי גזילה. גזילה רגילה היא מרשות הבעלים - 'גונב מבית האיש'. אך גם אחרי שיצאה הגניבה מרשות הבעלים, עדיין יש היכי תמצוי לגזול ע"י מעשה שיפקיע את החפץ מבעלותם של הבעלים - ע"י ייאוש ושינוי רשות. מעתה מובן מדוע משלם ארבעה, כיוון שגם בזה שמכר או שתה את היין, אע"פ שכבר יצאה הגזילה מחצירו של הבעלים, אך ע"י מעשה זה הוא מוציאה גם מבעלותם של הבעלים, ששוב לא יתחייב הגנב להשיב גזילה זו, אלא דמים. יוצא לפי דבריו שהקונה מן הגנב, גונב בעצם פעולת הקניין, דחשיב שינוי רשות.

לכאורה יש להעיר על דבריו, שהרי השו"ע נימק שאסור לקנות מן הגנב משום שהוא מסייע לעוברי עבירה ו"לפני עור לא תתן מכשול". ואם כנים דברי הנתיות, היה על השו"ע לנמק מפני שבמעשה הקניין

והשם את העבודה

'ריח ניחוח' - בזכות הגאולה, או להיפך? // הרב דניאל סגרון

בשבוע שעבר הבאנו את דברי הבנין ציון שלמד מהפסוק 'השמתי את מקדשכם ולא אריח בריח ניחוחכם' שלאחר חורבן בית המקדש אין להקריב קרבנות, והבאנו את מה שהשיב עליו מהר"א הלוי.

אך מתוך עיון בפסוקים ניתן לראות יישוב נוסף, שהופך את הקושיא של הבנין ציון לראיה, שדווקא כיום יש לפעול למען הקרבת הקרבנות המזרזים את הגאולה כדברי הרב קלישר.

כך נאמר בפרשת בחוקותי (ויקרא כו, לא-לג):

(לא) ונתתי את עריכם חרבה והשמתי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם: (לב) והשמתי אני את הארץ ושמתי עליה איביכם הישבים בה:
(לג) ואתכם אצרה בגוים והריקתי אתריכם חרב והייתה ארצכם שמה ויעריכם והייתה חרבה:

משמע מההקשר, שהקללה שלא יהיה ריח ניחוח נובעת מהגלות. עם ישראל יגלה מארצו, הכל ייחרב, וממילא לא תהיה אפשרות להקריב את הקרבנות המעלים ריח ניחוח.

את הרעיון של ריח ניחוח פירש רש"י (עה"ת ויקרא א, ט ועוד, ובזבחים מו ע"ב ד"ה הנחת רוח) ע"פ דברי חז"ל בספרי (שלה, קז), שהכוונה 'שאמרת' ונעשה רצוני'. כלומר הריח הניחוח העולה לפני ה' הוא מעצם העובדה שעם ישראל עושה את רצונו. לא בגלל תועלת, לא בגלל שהוא מבין. אלא בגלל שהקב"ה אמר. מכאן, מהכניעה הזו לדבר ה', מגיע הריח ניחוח. ממילא כאשר עם ישראל לא מקיים את המצוות ונענש בגלות, מתבטלת היכולת להגיע לריח ניחוח, כי אם אין 'אמרת' ונעשה רצוני אין ריח ניחוח.

כמה פסוקים לפני כן התורה מתארת גישה שרואה הכל בדרך הטבע, 'והלכתם עמי בקרי', מהגישה הזו מגיע העונש והחורבן, כי גישה זו לא רואה את הקב"ה בהתנהלות העולם וממילא היא לא נכנעת לרצונו. כשלא מכירים בהנהגת ה' בעולם, מתרחקים מעשיית רצונו, וממילא מגיע העונש של גלות וחורבן שמהם נובע החוסר בריח ניחוח.

ממילא, כאשר הגלות נגמרה וערי ישראל שוב אינן חרות, כאשר הקב"ה ברוב חסדו זיכנו לראות בקיום נבואת זכריה (ה, ח), שרחובות ירושלים 'ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה', יכולה לסור הקללה של 'לא אריח בריח ניחוחכם'. מעתה אין הדבר תלוי אלא בנו. אם נראה בגאולה מעשה לאומי 'מקרי', אם נאמר 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', עונש הקללה עדיין יחול עלינו. אך אם נראה את יד ה' שבהתקדמות הגאולה, אם נתרגל לעשיית רצון ה' לא כי טוב לנו אלא כי הוא ציווה, נוכל לזכות לחזור לריח ניחוח. או אז תסור מעלינו התוכחה של פרשת בחוקותי, וכך גם נזכה לגאולה השלמה דווקא על ידי הקרבת קרבן ריח ניחוח, כי קרבן ריח ניחוח פירושו שעבוד מוחלט לרצון ה', והשעבוד הזה הוא שיזכה אותנו בגאולה השלמה במהרה בימינו.

זיוני האכה

ספק בברכת המזון // איתמר פרץ

מסביר שם רש"י: "קסבר ק"ש דאורייתא היא". משמע מכאן שכל דבר שהוא דאורייתא ויש ספק אם נעשה או לא, אזי יש לחזור על עשיית אותו דבר, וכמו הכלל הידוע - "ספק דאורייתא לחומרא".

דינו של אדם שהסתפק אם ברך ברכת המזון לא מופיע בפירוש בגמרא, אולם עיקרו נלמד מהגמ' בברכות (כא ע"א):

ורבי אלעזר אמר: ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזר וקורא ק"ש.



ואם כן גם ברכת המזון שהיא דאורייתא, אדם המסופק אם ברך צריך לחזור ולברך. כן פסקו הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ד) והטור ושו"ע (או"ח פד, ד).

אלא שבפרטי דין זה יש מחלוקת גדולה. ברכת המזון מורכבת משלוש ברכות דאורייתא ועוד ברכה דרבנן, ונסתפקו הפוסקים האם יש לברך גם את הברכה הרביעית שהרי היא דרבנן.

ובאמת על השו"ע כתב המג"א (סק"ז), שיש לברך גם ברכה רביעית, מטעם שלא יבואו לזלזל בה. ואכן כך כתבו הר"ש חיון אותו מביא המג"א, וכן הכנסת הגדולה, הפרי חדש ועוד.

עוד טעם שכתבו הפוסקים מדוע לברך, שכשם שבק"ש המסופק אם קרא חוזר ואומר גם את הברכות שהן דרבנן, כיון שהן חלק מק"ש, כך גם כאן הברכה הרביעית היא חלק מברכת המזון, וצריך לומר גם אותה.

מיהו, מנגד כתבו הלחם משנה, המנחת חינוך והבן איש חי, שלא לברך ברכת הטוב והמטיב.

ובאמת שלכאורה צ"ע בטעם שמא יבואו לזלזל, הרי יש כאן חשש של נשיאת שם שמים לשוא, וזהו עוון חמור, וא"כ איך מטעם חשש לזלזול נתיר לומר ברכת הטוב והמטיב.

ואולי יש לשאול עוד שאלה, לדעת האומרים שלא צריך לברך הטוב והמטיב, מחשש ברכה לבטלה, מדוע לא יברך את ברכת המזון המקוצרת, שיש בה רק ברכה אחת, וכך נחסוך בברכות כמה שיותר.

וצריך להבין את יסוד המחלוקת בעניין זה.

החכמת שלמה על השו"ע (שם) כתב להוכיח את הטעם שמא יזלזלו בברכה, מהגמרא בפסחים (לט ע"ב) שמסתפקת האם יוצאים ידי חובת מרור במרור של מעשר שני. ומביאה הגמרא שהספק הוא האם אומרים "במצה דאורייתא לא נפיק אבל במרור דרבנן נפיק", או שלא, ולמסקנה "אמר רבא, מסתברא מצה ומרור". רש"י שם מסביר שמצה ומרור

הוקשו זה לזה, ולכן גם במרור של מעשר שני לא יוצאים יד"ח. אולם החכמת שלמה התקשה בהסבר זה, שהרי היקש שייך רק במה שהוא של תורה. לכן מסביר החכמת שלמה שהטעם הוא לא משום היקש, אלא כדי שלא יבואו לזלזל במצות מרור, וא"כ אותו הדבר יש לומר בברכת המזון.

אלא שהוא מסביר את שיטת רש"י לפי הגמרא בגיטין (סה ע"א), שאומרים "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" רק במה שיש לו עיקר מן התורה. לכן, הסתפקות הגמרא בפסחים היא האם יש למרור עיקר מן התורה, ומסקנתה שיש לזה עיקר, מכח ההיקש הנ"ל, ולכן דינו כדאורייתא.

וכן תרץ האור לציון את ההוכחה שיש לברך הטוב והמטיב מזה שמברכים ברכות קריאת שמע, שבק"ש מה שתקנו תקנו כעין דאורייתא, אבל הטוב והמטיב זו רק ברכה שהוסיפו, אבל לא תקנוה כעין דאורייתא.

לכן נראה שעיקר המחלוקת הוא, האם לברכת הטוב והמטיב יש עיקר מן התורה, ו"כעין דאורייתא תקון", או שאין לה עיקר מן התורה, ולכן לא אומרים "כעין דאורייתא תקון". לפי זה ברור גם למה לדעה הראשונה חשש לזלזול דוחה גם חשש איסור לא תשא, כי ברכה זו נתקנה כעין הברכות דאורייתא, והיא חלק אינטגרלי מברכת המזון.

וכן מובן למה לא לברך את ברכת המזון הקצרה, לפי דברי הגמרא בסוכה (ג ע"א), שאם לא עשה כמו שתקנו חכמים אפילו מדאורייתא לא יצא. וכיון שלכו"ע לשלש ברכות ראשונות יש עיקר מן התורה, לכן ודאי שצריך לברך שלוש ברכות ולא ברכה קצרה.

להלכה למעשה נראה שדעת רוב פוסקי ספרד, וכפי שפסק הרב עובדיה ביחווה דעת (ח"ו סימן י) ובילקוט יוסף (ברכות ס"ל פד, ה), שלא לברך הטוב והמטיב. ודעת רוב פוסקי אשכנז, וכן כתב המשנה ברורה (סק"ג), לברך גם הטוב והמטיב.

יונה מצאה בו מנוח // מלאכי גוטמן

בפרשתנו נקבעה לעם ישראל בכייה לדורות, שמשמעותה גזירת הגלות. ע"פ השיר הבא, משחק המילים והדימויים שבו, שבת היא זמן המנוחה ממבול הצרות ומהגלות, ובה מתחדשת התקווה לחיות על מי מנוחות ביום שכולו שבת.

מחבר השיר הוא ר' יהודה הלוי. ריה"ל היה משורר גדול וכמאמר המשורר ר' יהודה אלחריזי (תחכמוני, שער ג):

וְשִׁירֵי הַלְלוּ ר' יְהוּדָה, לְיִתּוֹן מִן לְרֵאשׁ הַתְּעוּדָה... וְמִלִּיּוֹ לִבֵּב הַגִּיבּוֹרִים יִחַתְּנוּ, וְלִפְנֵי סֵף אֶסֶף וְאֶזְלַת יַד יְדוּתוֹ, וְיִהְיֶה לְשִׁיר בְּנֵי קִרְחַן, לְטִרְחַן, הוּא בָּא בְּאֻצֵר הַשִּׁיר וְשִׁלַּל בֵּית נְכַתָּה, וְלִקַּח כָּל כְּלֵי חֲמֻדָּתוֹ, וְיָצָא וְסָגַר הַשַּׁעַר אַחֲרָי צֵאתוֹ, וְכָל הַיּוֹצֵאִים בְּעֻקְבוֹתָיו, לְלִמּוֹד מְלֹאכֶת שְׁוִירָתוֹ, לֹא הִשְׁיֵנו אֶבֶק מִרְפָּבוֹתָיו, וְכָל הַמְשׁוֹרְרִים יִשְׁאוּ מִדְּבָרוֹתָיו, וְיִשְׁקוּ מִרְגְּלוֹתָיו... וּבְשִׁירֵי תְּפִילוֹתָיו יִכְנִיעַ כָּל לֵב וְיִקְרַעֲנֵנּוּ... וּבְקִינּוֹתָיו יִזִּיל עֵינַי וְיִבְקַעֲנֵנּוּ, וְאִם יִחַפְּרֶה אֲגָרַת אוֹ מְגִילָה, תִּמְצָא בָּהּ כָּל מְלִיצָה כְּלוּלָה, כְּאֵלוֹ מְכֻכְבֵי רוּם וְזוּלָה, אוֹ מִרוּחַ הַקִּדָּשׁ אֲצוּלָה...

השם "יהודה" חתום בראשי הבתים. כל בית מסתיים בפסוק המתקשר למנוחה בשבת.

מאור שיר יונו השבת

יוֹם שִׁבְתוֹן אֵין לְשַׁבְּתָּהּ,

שהרי יִכְרֹוּ בְּרִית הַנִּיחָת (שאי אפשר לשכוח אותו/רצוי לפני ה' כריח הקרבנות),

יִזְנֶה מִצָּאָה בּוֹ מְנוּחָה¹ (כנס"י שנמשלה ליונה מצאה בשבת את מנוחתה),

וְשֵׁם יְנוּזוֹ וְיִגְעִי כֹזֵן (איוב ג, יז):

הַיּוֹם (שבת) נִכְבְּד לְבָנֵי אַמּוּנִים (עם ישראל - "גוי צדיק שומר אמונים" ולכן),

וְהַיְרִים לְשִׁמְרוֹ אֲבוֹת וּבָנִים ("אתה ובנך ובתך"),

תְּקַיֵּם בְּשֵׁנֵי לְיוֹזֵת אֲבָנִים (בלוחות הברית),

מִרְבֵּ אֻנִּים וְאִמִּין כֹּזֵן (מה' שיש לו כח רב. ישעיה מ, כו):

וּבְאֵ כָלֵם בְּבְרִית יְחַד (במעמד הר סיני עם ישראל באו בברית עם ה'),

נִעֲשֶׂה וְנִשְׁמַע אֲמָרוֹ כְּאֶחָד (שמות כד, ה-ז),

* המדור מוקדש לזכרו של סבי ר' אברהם מנחם בן מרדכי דוד ז"ל

¹ וְיִשְׁלַח אֶת הַיּוֹנָה מֵאֶתְנוּ... וְלֹא מִצָּאָה הַיּוֹנָה מְנוּחָה לְכַף רַגְלָהּ... (בראשית ח, ח).



וּפְתָחוּ וְעָנוּ עַל הַדִּיבּוּר "אֲנִי ה' - ה' אֶחָד (ע"פ ד"ר ב. לא), וּבִירְכוּ אֶת ה' עַל הַשְּׁבֵת -

בְּרִיךְ הַזֹּהֵר לְעֵת כֹּזֵן (ברכות השחר ע"פ ישעיה מ, כט):

דָּבָר בְּקִדְשׁוֹ (דיבר אל עם קדשו) בְּהַר הַמִּזְבֵּחַ (בהר סיני, ואמר להם-),

יוֹם הַשְּׁבִיעִי זְכוֹר וְשָׁמֹר,

וְכָל בְּקִיּוּרָיו (תהלים קיא, ז) וְיָחַד לְגִמְרוֹ (ואת כל מצוותיו יחד ללמוד/לסיים),

וְזִזְק מִתְּנִיחַ וְאִמְוִן כֹּזֵן (חזק מותנינו וחזקנו לקיים את המצוות. נחום ב, ב):

הָעַם אֲשֶׁר נָע, בְּצֵאתָן תִּעָה (עם ישראל שנע ונד ותעה כצאן אוֹבֵד בַּגְּלוּת),

יִזְכֹּר לְפָקְדוֹ בְּרִית וְשָׁבוּעָה (ה' יזכור לפקוד אותו בברית ושבועה שנשבע להם-),

לְכָל יַעֲבוֹר בְּסֵם מְקַרְהָ רָעָה (שלא יקרה להם מקרה רע, כלומר שלא יכלה אותם²),

בְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ עַל מִי נָתַח (כמו שנשבעת על המבול שלא יהיה שוב, וכמו שכתוב

בישעיה (נד, ט) "פִּי מִי נָתַח זֹאת לִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי מֵעַבְרַי מִי נָח עוֹד עַל הָאָרֶץ כִּי נִשְׁבַּעְתִּי מִקְצָפִי עָלֶיךָ וּמִגִּעַר בְּךָ". ועיין שבועות לו ע"א).

יש אומרים שהבתים "ובאו כולם" ו"דבר בקודשו" אינם הבתים המקוריים של השיר, אלא במהלך הגלות הוחלפו מפני דרכי שלום. ואלו שני הבתים המקוריים (לגבי השני הדבר מוטל יותר בספק):

ומתוך ערפל (ההסתר של השכינה. ע"פ דברים ה, ט) הָאִיר אֹפֶל (אפילת הגלות),

ועל עב הרים יושבי שפל (והרים על ענן את ישראל שיושבים בשפלות), ומגדל

צרי אראה/ארצה נופל, אֶךְ אֲנִי מוֹלֵאֲתִי כֹזֵן (אני אתמלא כח. מיכה ג, ח).

(ה') דרוך בנעל³ אויבים וצרים, וגם המעד קרסולי (עמים-) זרים, ואז יענו

לך עמי בשירים, א-ל הַמְּזַלְכֶךָ עַל כַּנְפֵי רוּחוֹ (תהלים קד, ג).

לֹא תַעֲשׂוּ עוֹל בַּמִּשְׁקָל (ע"פ ויקרא יט, לה)

ריה"ל בספר הכוזרי (ב, עג-עה) קבל על כך, שבעקבות הגלות השירים בעברית הוכנסו למשקל הערבי, ונפסדו ע"י כך, בין השאר בגלל הפיכת

² וזה נקרא 'רעה', כמ"ש (שמות לב, ז) "וַיִּחַר אִפִּי בָהֶם וְאָכַלְתִּים..." וּמִשָּׁה בִיקֵשׁ (שם, יב): "...וְהִנָּחֵם עַל הָרָעָה לְעַמְּךָ" וְנִאֲמַר (שם, יד) "וַיִּנָּחֵם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבָר לְעַשׂוֹת לְעַמּוֹ".

³ לשון דריכת ענבים בגת וכמ"ש: פְּנִיָה דְרִכְתִּי לְבָדִי וּמַעֲמִים אֵין אִישׁ אֲתִי וְאֶדְרָכְכֶם בְּאִפִּי וְאֶרְמָסֶם בְּחִמְתִּי וְיִזְוּ נִצְחָם עַל בְּגָדֵי וְכָל מְלַבּוּשֵׁי אֲגָלָתִי (ישעיה סג, ג).

המלעיל והמלרע⁴. כאשר אנו שרים בתפילה יש להקפיד יותר על דקדוק לשוננו, ומוטב לעקם את מנגינת השיר בגלל ההטעמה ולא לעקם את המילים. וכך כתב הרב עובדיה יוסף (יב"א ח"ו או"ח סי' ז) על החזנים המהפכים את המלעיל והמלרע לפי משקל המנגינה:

וחילופיהם בגולם, כשיר הכסילים, ומהפכים דברי אלהים חיים ומשעבדים את התפלה והקדושות למנגינה החילונית... ומכל שכן בשעת הזכרת השם, ושאר אזכרות שם שמים, שאע"פ שמותר לנגן בהם, מ"מ הדבר ברור מאד שצריך להזהר לאומרו כהוייתו, דהיינו מלרע, ולא להופכו למלעיל בשביל המנגינה. וכ"כ בשו"ת נו"ב קמא, שאין ספק שקריאת השם הנכבד צ"ל מלרע, והמחזיק במחלוקת ועומד על דעתו לאומרו מלעיל, הוא עצמו מלרע, וידו על התחתונה... דאטו אן מן החזנים ניקו ונגמר, והלא זה דרכם כסל למו שמשברים כל מלה לשברי שברים...

לֹא נִאֲוָה לְנַבֵּל שְׁפִת יָתֵר, אֶךְ פִּי לְנִדְיָב שְׁפִת שְׁקָר (משלי יז, ז)

מעניין לעניין יש לציין לדברי מהר"ם שיק (או"ח סי' לא) שצווח ככרוכיא על כפילת התיבות בעת השירה בתפילה. ואסר זאת מחמישה טעמים: א. בל תוסיף (לפחות מדרבנן), וכל המוסיף גורע. התפילות והברכות ספורות ומנויות, ואסור לשנות ממטבע חכמים. ב. משום שנראה שבתחילה לא כיוון ולבסוף כיוון, ואין פיו ולבו שווים, והוא דובר שקרים (ועל זה אמרו בירושלמי ברכות פ"ה ה"ג: "כי יסכר פי דוברי שקר"). ג. משום הפסק, וכמי ששח במזיד שצריך לחזור. וכך גם בחזנים הכופלים תיבות שלא לצורך (ולכאורה לא מועיל לומר ניגון של הברות, כמו "לי לי ליי"/"ני ני ני"/"אי אי וכיו"ב, כי גם זה הפסק). ד. עושים מהתפילה כמין זמר ומורידים בקודש (כך התורה אומרת כששרים בבתי משתאות, וקל וחומר במקום קדוש ובשעת התפילה). ה. משום "הקריבהו נא לפחתך", שהרי אם יבקש באופן זה מהמלך לא ישמע לו, וק"ו מלך מלכי המלכים⁵. הדברים הובאו בפוסקים ובתשובת הגרע"י הנ"ל, וקרא על דברי מהר"ם שיק "שפתים ישק משיב דברים נכוחים".

⁴ הראשון שהכניס את שירתו למשקלים ערביים הוא דונש בן לברט (מחבר השיר 'דרור יקרא'), ועל כך תקפו אותו תלמידי בר הפלוגתא שלו מנחם בר סרוק מטעמים דומים. ובפירוש קול יהודה כתב על דברי ריה"ל: "ואולם עלובה עיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה, כי הגנה זה ה"ד יהודה הלוי מחבר הספר הוא ראש המשוררים המעולים". אך באמת ריה"ל היה גמיש יותר בשימוש במשקלים ואף יצר משקלים חדשים.

⁵ ואזכיר דוגמאות למילים שאפילו בישיבתנו לעיתים כופלים, אפילו מבלי משים: "ה' על מים על מים רבים", "כמו כמו בן ראמים", "ובהיכלו ובהיכלו כולו אומר כבוד" (אפילו ה-Word מסמן לי את זה כשגיא...), "את עמו את עמו את עמו בשלום". אבל מה שהכי קשה להבין, איך במקומות רבים שרים בדביקות נפלאה לפני תפילת מוסף את המילים "חדש חדש ימינו חדש ימינו כקדם..."

סיני האכה הפרשה

האם צריך ללבוש יותר מציצית אחת? // החפץ בעילום שמו

א. האם מקיים שתי מצוות כשלוש שתי ציציות

מוטלת המצווה לשים בגד ארבע כנפות עם ציצית. ונפק"מ, אם יש לו בגדים בעלי ארבע כנפות ואינו לובש אותם, האם הם חייבים בציצית.¹

מסקנת הסוגייה בפשטות שהמצווה היא בגברא, ואין אדם חייב להטיל ציצית בבגדים שלא לובש.

¹ אך לכו"ע המצווה היא קיומית ואינו חייב לקנות או ללבוש בגד של ארבע כנפות כדי להתחייב במצווה, בניגוד לתפילין למשל, שחייב לקנות תפילין כדי לקיים את המצווה.



שנמצא בארון יהיה חייב בציצית, וזה נגד מסקנת הסוגייה במנחות, ונגד פסיקת הרמב"ם הרי"ף והרא"ש.⁶

אלא שבאמת אין מחלוקת, וגם השו"ע וגם הרמ"א סוברים כמו הצד השני של החקירה, ומצות ציצית היא מצוה על החפצא ששייכת רק כאשר לובש בגד בעל ארבע כנפות. ומה שהשו"ע פוסק בסימן יט שציצית חובת גברא, כוונתו שיש חובה רק כאשר האדם לובש את הבגד, ואין חיוב על הבגדים שבארון. ומה שהרמ"א פוסק בסימן יז, הוא לעניין שאין חיוב לקנות טלית כדי לקיים את המצווה. ושניהם מסכימים בהגדרת מצוות ציצית. וכך תירץ הט"ז (סימן יט סק"א).⁷

אם כך יוצא, שגם השו"ע⁸ וגם הרמ"א מסכימים שמצות ציצית היא חובת מנא, בתנאי שהאדם לובש את הבגד. לפי זה נראה שבכל ציצית שאדם לובש, הוא מקיים עוד מצות עשה.

ב. האם יש תנאי בבגד הציצית שיהיה להנאה

הגמרא בשבת (כט ע"ב) מביאה משנה במסכת כלאים (ט, ה):

מוכרי כסות מוכרין כדרך, ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. והצונעין מפשילין במקל לאחוריהן.

רש"י שם מפרש, שהכוונה למוכרי כלאים, שיכולים ללבוש את הכלאים כדרך שעושים המוכרים להראות לקונים. שהתורה אסרה רק לבישה שהיא להתחמם, כדרך כל הלובשים.

התוס' בגדה (סא ע"ב ד"ה אבל) כותבים, שציצית אין חייבים בה אם אין בה הנאת לבישה, ומוכרי כסות הפטורים מכלאים - פטורים נמי מציצית.

וכן כתב הב"י (או"ח י, יב) לגבי גלימות שלהם למה אין מטילין בהן ציצית:

ול"נ שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני החום והקור, זכר לדבר 'ואין כסות בקרה'. והגלימא, אין לובשין אותה להגין, אלא מפני הכבוד, שהרי אפילו יש לאדם כמה מלבושים אינו יוצא לחוץ בלא גלימא. ואע"פ שלפעמים נהנה מחומה, היינו כיון שתחילת עשייתה אינו להתחמם בה, לא חשיב כסות ופטור.

אם כן נראה שצריך שתהיה הנאה בלבישת הבגד כדי שיתחייב בציצית. והרי הלובש כמה ציציות בד"כ לא נהנה מהחימום שלהם, וא"כ לכאורה אינו מקיים בכך מצוה. ועוד, שבימי הקיץ גם מי ששם ציצית אחת לכאורה לא מקיים את המצווה, שהרי אינו נהנה מהחימום שלה, ולהפך, לפעמים יש לו צער, ובמיוחד בציצית צמר.

⁶ הב"י בסימן יט הביא את דבריהם, ששלושתם סוברים שציצית היא חובת גברא.

⁷ הבאר היטב (סימן יז ס"ק ב) כתב לבאר את דברי הרמ"א וז"ל: "אינו חובת גברא - פי' שאינו מחויב ליקח לעצמו טלית כמ"ש סי' כ"ד. ודע דאנן פסקינן גבי ציצית חובת גברא ולא חובת גברא ותרוייהו לקולא. חובת גברא לקולא למעוטי חובת מנא שכל זמן שאינו לובש הטלית אע"פ שיש לו ד' כנפות פטורה מציצית. ולא חובת גברא שאינו חייב לקנות לו טלית כדי שיתחייב בציצית רק אם יש לו טלית מד' כנפות ולובשו אז חייב בציצית".

⁸ ומוכח מהשו"ע (סימן ח סע' יב) שסובר כך, שכך פסק שם: "אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית, ואם לבשם כולם בלא הפסק והיה דעתו מתחילה על כולם לא יברך אלא ברכה אחת". וכתב הלבוש שם, שלומדים מכך שכתוב בפסוק "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם", בגדיהם לשון רבים, שגם אם לובש הרבה בגדים מטיל ציצית בכולם (ואין לומר שחייב להטיל ציצית רק כדי לא לבטל עשה בכך שלובש בגד ארבע כנפות ללא ציצית, אבל הוא מקיים רק מצות עשה אחת. שהרי אם יש ביטול עשה כשלא מטיל ציצית, בהכרח כאשר יטיל ציצית יקיים בה עשה.

ועוד, שהרי אם היה הפסק צריך לברך על כל ציצית בנפרד. ואם נאמר שאין מצוה להטיל ציצית בכל בגד, איך מברך שוב? על כרחך שמקיים עוד מצות עשה בכל ציצית.

ויש לחקור² מה כוונת הגמרא שהמצוה היא על הגברא. האם הכוונה שזאת מצוה שמוטל על האדם לקיימה, וברגע שלבש ציצית אחת וקיים את המצוה, גם אם ילבש בגד נוסף של ארבע כנפות לא יתחייב להטיל בו ציצית (אלא שיש תנאי שמתחייב במצוה רק כאשר לובש בגד של ארבע כנפות³), או שנאמר שמצות ציצית תלויה בבגד, וצריך להטיל ציצית בכל בגד של ארבע כנפות, אך יש תנאי שצריך שהאדם ילבש את הבגד כדי שיהיה חיוב על הבגד.⁴

באורחות חיים (ציצית אות ד) מביא מחלוקת באדם הלובש שני בגדים בעלי ארבע כנפות או יותר, האם חייב להטיל בכולם ציצית:

והיכא דלביש תרי מלבושים או ג' בעלי ד' כנפות או יותר, בזה יש מחלוקת בין הפוסקים: י"א שצריך להטיל בו ציצית בכלן, וי"א שאין צריך אלא בעליון. ואין אחד מהם מביא ראיה לדבריו, אלא משיקול הדעת.

ולכאורה נחלקו פוסקים אלו בחקירתנו: ה"א קמא סוברים, שמצות ציצית היא חובת מנא עם תנאי. לכן, גם אם ילבש הרבה בגדים בעלי ארבע כנפות - כולם יתחייבו בציצית. והי"א בתרא סוברים, שמצות ציצית היא חובת גברא עם תנאי, שמחוייב רק כאשר לובש ארבע כנפות. לכן, לאחר שלבש ציצית אחת שוב אין לו חיוב, וכל בגד נוסף שילבש לא יצטרך להטיל בו ציצית, וממילא גם אם יטיל בהם ציצית לא יקיים בכך מצוות ציצית נוספות.

סייעתא לדעת ה"א בתרא למדנו מדברי הרלב"ג בפרשת כי תצא (כב, יב):

ואחשוב שאין ראוי לאדם שילבש יחד שני בגדים שיש בהם ציצית, שהרי נאמר 'אשר תכסה בה' - ולא בה ובחברתה. 'וראייתם אותי' - ולא אותו וחבירו... ובכלל הנה כמו שיעברו על נשיאת שני תפילין בראש משום בל תוסיף.

מוכח מדברי הרלב"ג שסובר שאדם לא מקיים מצוה כאשר יש עליו שתי ציציות, ואדרבה עובר בכך על בל תוסיף - וכמו הצד הראשון בחקירה, שהמצוה היא על הגברא, ויכול לקיים רק מצוה אחת.

הבית יוסף (או"ח ח, יג) מביא את סברת ה"א בתרא באורחות חיים, וכותב עליה: "ואני אומר וסברא דחוויה היא זו ולית דחש לה".⁵

והנה הטור (או"ח ח) כתב:

אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות, כולם חייבים בציצית. ואם לובשם בבת אחת, די להם בברכה אחת.

וכתב שם הב"ח (ס"ק יב):

זה פשוט, ממאי דקיימא לן דציצית חובת טלית הוא, כדלקמן בסימן יט, דכל טלית שלובש חייב להטיל בו ציצית.

אם כן דעת הטור הב"י והב"ח כ"א קמא, שהמצוה על החפצא בתנאי שלובש את הבגד. אך לכאורה יש סתירה שהרי השו"ע (יט, א) פוסק: "ציצית חובת גברא הוא, ולא חובת מנא".

ומשמע לא כמו שכתב בב"י. ועוד, שהרמ"א (יז, ב) חולק על השו"ע, ופוסק שציצית "אינו חובת גברא". וקשה, שא"כ לרמ"א גם בגד ארבע כנפות

² וכעין זה חקר הגר"א וייס במנחת אשר, פרשת שלח.

³ שהיא מצוה קיומית (ראה הערה 1).

⁴ ומה שאמרה הגמרא שהמצוה על הגברא, היינו להוציא בגדים שבארון.

⁵ ומעשים שבכל יום, שבתפילה שמים טלית כאשר יש לו טלית קטן, ואין חוששים לבל תוסיף.



מדברי הגמרא עולה, שבזמן ריתחא מענישים גם אדם שלא מחייב את עצמו במצוה קיומית כמצות ציצית.

הב"י (סימן כד) הביא את דברי התוס' שאנץ:

וכתב המרדכי בשם תוס' שני, פי' מי שיש לו טלית בת ד' כנפות ומחזר עלילות כדי להפטר מן המצוה נענש. ודוקא בימיהם שהיו רגילים בטליתות בת ד' כנפים, אבל אנחנו אין דרכינו בבגדים ד' כנפים, אפי' בעידן ריתחא לא מיענשי. ומיהו מצוה מן המובחר היא, כדאמרינן (סוטה יד ע"א): לא נתאוה משה ליכנס לארץ משום פירוטיה, אלא כדי לקיים מצות התלויות בה. ומתן שכרה מרובה, כדאמרינן ששקולה כנגד כל המצות. עכ"ל.

ואם כן, בימינו לכאורה יש עניין לשים יותר מציצית אחת, שהרי כל הסיבה שאנחנו שמים ציצית היא כי אנחנו צריכים להתאוות לקיים מצוות, וכ"ש ציצית ששקולה כנגד כל המצוות. וכך כתבו התוס' בפסחים (קיג ע"ב), שצריך לחזר אחרי הציצית ולהכניס את עצמו לחיוב. וא"כ אין חילוק בין להתאוות לקיים את המצווה פעם אחת לבין לקיים אותה כמה פעמים. וכמו שהשו"ע כותב לשים ציצית כל היום, ואין זה מספיק שלובש טלית בתפילה, כך לכאורה צריך היה להיות בכמות הציציות, שכל מי שמתאוה לקיים מצוות היה לובש כמה ציציות.

ואם כך יש לשאול על מנהג העולם, שלא מצינו כמעט אנשים שלובשים יותר מציצית אחת, ואף לא מצינו גדולים שמורים לנהוג כך.

ואולי אפשר ליישב, שאם כל אחד ילבש הרבה ציציות יהיה חשש גדול שאחת מהציציות תיפסל, והחומרא תיהפך לקולא וביטול מצוות עשה.

אך קשה ליישב כך, שהרי מי שילבש הרבה ציציות סביר שיבדוק אותם לפני הלבישה, ואין מדובר בטרחה גדולה עד כדי כך. ועוד, שלא מצוי שהציצית נפסלת בתדירות גבוהה.

ולכן נראה לומר, שגדולי ישראל לא הורו כך, כיוון שראו ברוחב דעתם שאם תצא הוראה לציבור ללבוש כמה שיותר ציציות, הדבר היה יוצא מכלל שליטה, ואי אפשר להתנהל בצורה נורמלית כאשר כל אחד שם עשרות ציציות.

וכיוון שכבר רווח המנהג לא לשים יותר מציצית אחת, מי שינהג כך בפומבי יהיה נחשב ליוהרה¹⁰. לכן נראה לומר שמי שחשקה נפשו לקיים עוד מצוות עשה של ציצית, צריך לעשות כן בסתר ולא בגלוי.

¹⁰ ובפשטות יש לחלק בין אדם רגיל ליחידי סגולה שנוהגים כך.

וגם אם נאמר שלא צריך בפועל ליהנות מהבגד, אלא מספיק שבמהותו הוא נועד להנאת לבישה, עדיין קשה, שהרי טלית שאדם מתעטף בה בתפילה בוודאי אינה בשביל הנאת הלבוש, והיא עשויה כדי לקיים את המצווה ולא להנאת לבישה (ומסתבר לומר כך גם בטלית קטן).

ואכן כך הקשה הדרכי משה בסוף סימן י:

וקשה לי דרוב טליתות שלנו שאנו לובשים בשעת התפלה שאינן להגן כלל, רק לובשין אותן כדי לצאת בהן ידי ציצית, ומברכין ברכה לבטלה.

ומחדש ר' אשר וייס (מנחת אשר, פ' שלח) יסוד, שכאשר מצינו חפצא של מצוה שאינו ראוי למצוה אא"כ נעשה בכוונה מסוימת (בנידון דידן לכוונת הנאת לבישה), אזי גם אם נעשה רק לשם קיום המצווה זה מספיק, ובכך נחשב כאילו עשה בכוונה הנדרשת.

ומביא ר' אשר דוגמה מנר של הבדלה, שמבואר בגמרא דאין מברכין אלא על נר שעשוי להאיר, והרי הנר הבדלה שאנחנו עושים לא נועד להאיר, שהרי הבית כבר מואר! אלא, שכיוון שמדליקים את הנר בשביל הברכה זה מספיק, ולא צריך שיהיה בשביל להאיר.⁹

ולכן יש לחלק בין טלית שלנו, שנעשתה לשם המצוה, לבין הגלימות שעליהם מדבר הב"י, שנעשו לשם כבוד ולא לשם מצות ציצית.

על פי יסוד זה נראה ששפיר מקיים מצות עשה נוספת בכל ציצית שלובש, שהרי הם נעשו לקיום המצוה, ולא צריך ליהנות מהם. ולכן יקיים מצווה גם בימי הקיץ החמים.

ג. האם יש עניין להתחייב בכמה ציציות

אך עדיין יש לשאול, מה העניין להתחייב כמה פעמים בציצית, שהרי גם בציצית הראשונה לא מתחייב עד שילבש בגד של ארבע כנפות.

המקור לעניין החיוב במצוות ציצית הוא בגמרא במנחות (מא ע"א):

דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא. אמר ליה, קטינא קטינא, סדינא, סדינא (כסות לילה ופטורה מציצית) בקייטא (בקיץ), וסרבלא (בגד שכנפותיו עגולים ולא חייב בציצית) בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה?! אמר ליה, ענשיתו אעשה? אמר ליה, בזמן דאיכא ריתחא ענשינן.

⁹ וכעין זה תירצו האחרונים (מלבושי יו"ט ולחם חמודות המובא באליה זוטא) את קושיית הדרכי משה.

פשוט le ארר

2. בראשונה, לפי עיקר פשוטו מדובר בביאת כולם, ובא הדרש והעמידם (את הבאים) על אחד; ובשניה להפך - לפי הדרש מדובר בביאת כולם, בעוד שפשוטו לכאורה לא מוכרח כך.

2***

ביאה ראשונה (יג, כב) - "ויעלו בנגב ויבא עד חברון". ומן המפורסמות, ומובאת ברש"י, דרשת חז"ל על כלב - כי הוא לבדו בא חברונה. על דרשה זו העיר הרשב"ם: "הגדה נראית פשט (!) שעל כלב אמר הכתוב, שנאמר: 'ולו אתן את הארץ אשר דרך בה', 'והביאותיו אל הארץ אשר

² החלוקה למקטעים המסומנים ב***, מאפשרת לקרוא כל חלק בפני עצמו ולהשיג העשרת ידע מסוימת... אך אין ספק שעיקר חידושי הוא בחיבור המקטעים...

הוא/הם מי זה בא? // ר' תמיר רוצ'ס

בשני מקומות שונים בפרשתנו, מתוארות ביאותיהם של איש/אנשים לארץ ישראל. ויבוא כותב המדור לאפיין את היחס שבין פשט כל אחת מהביאות לדרשתה שדרשוה חז"ל. בבואכם הקוראים להשוות הביאות זו לזו תמצאו כי לא הרי ביאה ראשונה כהרי ביאה שניה¹, שהרי:

1. בראשונה, דרש הפסוק נראה בבירור קרוב לפשט, ובשניה להפך - על פניו לא נראה קשר כלל בין הדרש לפשוטו של מקרא.

¹ שאול מלשון חז"ל עה"פ עד יעבור עמך ה' - זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית - זו ביאה שניה. אך כאן כמובן מדובר על שתי ביאות אחרות, וכדלהלן.



בא שמה וזרעו יורישנה", לפיכך "ויבא עד חברון" - הוא כלב, ונשתטח על קבורת אבות ונתפלל שינצל מעצת מרגלים. ומצינו ביהושע שנתן לכלב את חברון...; הדרשה מעוגנת היטב בפשט, שהרי פסוקים מפורשים בתורה ובנביא, מציינים כי כלב יקבל לנחלה את המקום שדרך הוא בו, וכי למעשה קיבל את חברון.

שמה תאמר א"כ אין בין דרש ופשט ולא כלום! ומה מקום לשתי הגדרות שונות? לכך מיד מוסיף הרשב"ם: "ומכל מקום לפי עיקר פשוטו - ויבא כל אחד ואחד עד חברון, שהרי אמרו 'וגם בני ענקים ראינו שם', בחברון. וכתוב 'ושם ראינו את הנפילים בני ענק'.³ הנה לימדנו אחד מגדולי רבותינו הפשטנים, כי יש 'פשט' ויש 'עיקר פשוטו'. הדרש חייב להתאים לפשט כלשהו, אך לא חייב להיות הפשט הכי פשוט.⁴

ביאה שניה (טו, יח) - "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה: והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה". ודרשו חז"ל: "אפילו למד תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא: 'בבואכם אל הארץ' - אי בבואכם, יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים? ת"ל: בבואכם - בביאת כולכם אמרת⁵, ולא בביאת מקצתכם". (כתובות כה ע"א, גדה מז ע"א).

לפי הדרש מדובר בביאת כולם, בעוד שפשוטו לכאורה לא מוכרח כך. איך למדו חז"ל מהמילה 'בבואכם' שחייב חלה דאורייתא הוא רק בביאת כל ישראל לארץ? היכן זה מקופל במילה בבואכם? אמנם בבואכם לשון רבים, אך מיעוט רבים שניים, וכך אמנם הייתה הה"א של הדרשן - יכול משנכנסו לה שניים! ומה השתנה בהבנת המילה בבואכם למסקנה?⁶ באיזה אופן היה אפשר לבטא את בואם של מיעוט ישראל לארץ, שעכשיו שכתוב 'בבואכם' יודעים אנו שבדאי הכוונה לביאת כולכם? על פניו לא נראה קשר כלל בין הדרש לפשוטו של מקרא...

במסכת שבועות (כז ע"ב)⁷ ישנה מימרא תמוהה של רבא, וז"ל: "שבועה שלא אוכל ככר זו - כיון שאכל ממנה כזית חייב, שלא אוכלנה - אינו חייב עד שיאכל את כולה". ולכאורה קשה, מה הבדל יש בין לא אוכל ככר זו, לבין לא אוכלנה? בשני הניסוחים נראה שהכוונה לכל הככר, אז מדוע ב'שלא אוכל' חייב אפילו כשיאכל רק כזית ממנה?

ויותר קשה ניסוחו של הרמב"ם שפסק כך להלכה אך הוסיף מדיליה, וז"ל: "שבועה שלא אוכל ככר זו או שלא אוכל אותה כיון שאכל ממנה

³ בשולי המאמר הקודם, הנה לפניכם מקום נוסף בו הפשט מתעלם מזהות מדויקת, ואילו הדרש מברר ומגלה. ועיין מש"כ שם ע"פ ביאור הנצי"ב - כי גם הדרש נובע מפשוטו של מקרא, ולא דורש במופלא ממנו. ודון מינה ואוקי באתרין. וכן בכיוון ההפוך - דון מדברי הרשב"ם שבכאן בחילוק שבין פשט לעיקר פשוטו, ואוקי התם בהבדל שבין הפשטן לדרשן בהתייחסו לשינויים לשוניים ודקדוקיים בפסוק. ועיין עוד בהערה הבאה.

⁴ ומדוע הפירוש שכל המרגלים באו חברונה הוא פשוט יותר פשוט מאשר דרשת חז"ל על כלב? הלא פתח ב'זיעלו' - לשון רבים, וסיים ב'ויבא' - לשון יחיד! וכי לפרש לשון יחיד כחוזרת על רבים יותר פשוט מלפרש לשון יחיד על היחיד? ויש באמתתה רעיון אך אכמ"ל, והרוצה לשמעו יקראני ואענהו.

⁵ או רוב ישראל. וז"ל הריטב"א שם: 'וחיוב חלה ... בעינן שיהיו כל ישראל או רובם בארץ ... הלכך אינה נוהגת עכשיו מן התורה כיון שאין רוב ישראל עליה'. אשרי המחכה ויגיע.

⁶ לא אתייחס לשאלה זו במסגרת המאמר. תשובה נמצאת בתורה תמימה, כאן, אות לב.

⁷ אמנם כנראה רוב הישיבה טרם הגיעה לשם, אך לא ירחק היום, ולכשיגיעו יבינו לפי מה שנבאר כאן בס"ד.

כזית חייב, שבועה שלא אוכלנה אינו חייב עד שיאכל את כולה" (הלכות שבועות ד, ט). וכי 'אוכל אותה' ו'אוכלנה' זה צווי דינים??⁸ אני הייתי משוכנע שההבדל היחיד ביניהם הוא המשלב הלשוני, אך שתהיה נפ"מ להלכה? אתמהה...

על הלכות שבועות לא זכינו לפירוש הרב המגיד, אך יש מ"מ יסודי בהלכות מכירה (פכ"א הי"ח) וז"ל שם: "ודע שהמפרשים ז"ל חילקו בין האומר 'נכסים' לאומר 'נכסי' שהכוונה נכסים שלי, לפי שבאומר 'נכסי' אינו צ"ל 'כל' אלא אפי' בלא 'כל' נכללין כולן ... אבל אומר 'נכסים שלי', אין הכל בכלל. והטעם, שכיון שהוא מזכיר כינוי עצמו באותה מלה שהוא מזכיר הנכסים - הכל בכלל, אבל כשהוא מזכיר כנוי עצמו אחר כן, אין הכל בכלל".

כלומר, הפרדת השייכות ואמירתה כמילה בפני עצמה והמילה נכסים בפני עצמה - 'נכסים שלי', מזקיקה את האומר לפרש היטב את המילה 'נכסים' בפני עצמה, ועד שלא יאמר 'כל הנכסים' שמה כוונתו למיעוט נכסים. לעומת זאת, חיבור הנכסים וכינוי השייכות באותה מילה - 'נכסי', בזה כבר פירש לאיזה נכסים התכוון, והיינו לכל הנכסים ששייכים לו.

ומעתה מובן כי ההתנסחות 'לא אוכל אותה' בהפרדת המילה אוכל, מזקיקה את הנשבע לפרש לאיזו אכילה התכוון, וכיוון שסתם ולא פירש - סתם אכילה שבתורה היינו כזית.⁹ ומה שאמר אח"כ 'אותה' יתפרש כמו 'ממנה', כלומר באמירתו 'אותה' שלל את שאר הככרות, אך עדיין לא מפורש שהתכוון דווקא לכולה.¹⁰ לעומת זאת כשמתנסח 'לא אוכלנה', קיבלה האכילה עצמה פירוש שאין כוונתו לסתם אכילה שבתורה, אלא רק כשיסיים את כל הככר יעבור על המושג אכילה שהוא הגדיר בחיבורו הכינוי לאכילה - 'שלא אוכלנה'.

לפי"ז מיושבת דרשת חז"ל לעניין מצות חלה. לו היה כתוב 'בבוא אתם', היינו ממעטים הביאה כמה שאפשר¹¹, ומעמידים אותה אפילו על שניים שלושה מרגלים הנכנסים ראשונים לארץ. אך עכשיו שכתוב בבואכם - שהכינוי מחובר לפועל במילה אחת, 'יורה כינוי כס' על הכלל¹², ומקופלת כאן ביאת כולם. ואחתום בדברי בעל 'הכתב והקבלה' (בפרשתנו) שממנו למדתי את כל זאת: "גם דבריהם אלה (דרשת חז"ל על בבואכם - ביאת כולכם) יש להם יסוד בעומק הלשוני!".

יה"ר שנזכה ל'הביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי וכו'".¹³

⁸ עיי"ש בהשגתו החריפה של הראב"ד, ותקיפתם של הנו"כ את הראב"ד על שתלה ברמב"ם בוקי סריקי בגלל גירסא משובשת שהייתה לו ברמב"ם (רדב"ז), ואיך חשד את הרמב"ם שאמר דבר שאין בו טעם (כס"מ).

⁹ ודברים אלו כתובים בתמצית בלשונו הזהב של רש"י בשבועות שם.

¹⁰ כך באר 'הכתב והקבלה' בפירושו לשמות כא, ל, עה"פ "ולא ישמרנו בעליו". ומביא שם את המ"מ הנ"ל ומבאר על פיו את הרמב"ם בהלכות שבועות. וקדמו הכס"מ בהל' שבועות שהפנה למ"מ בהל' מכירה. ועל פיהם כתבתי.

¹¹ 'הכתב והקבלה' בפרשתנו מביא דוגמאות רבות בהן חז"ל דרשו את המילה אותו/אתם וכד', באופן של מיעוט.

¹² לשון 'הכתב והקבלה'. וכתב שהעירו לזה הרב צבי הירש סג"ל שפיץ, מח"ס 'דברי חכמים וחיזותם' (מופיע באוצר החכמה) שבו מבאר דרשות חז"ל בש"ס באופן שאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

¹³ ר"ל שע"פ היסוד שלמדנו כאן, אפשר לפרש שדברי הנביא יתקיימו כשהיו רוב יושביה עליה, במהרה בימינו... אך קטנתי מלפרש הפסוקים, בפרט שאיני רוצה להשיג גבול בעל המדור 'השב את העבודה'...

