

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק רביעי

מאת

יעקב אפשטיין

נר זכרון לנשמות

סבי וסבתי, מצד אמי, אהרן וברני שפייר שנספו בשואה הי"ד

סבי וסבתי, מצד אבי, פרופ' יעקב נחום וצפורה אפשטיין ז"ל

חמי, זאב וידנפלד ז"ל איש קיבוץ אילת השחר

אחי-אשתי, יעקב וידנפלד אשר נפל בעמק הבכא

במלחמת יום הכיפורים הי"ד

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז"ל

חברי, מתיישבי גוש קטיף אשר מסרו נפשם על אחיזתם בחבל

נחלתנו

כל בני עמנו והנלוים עמו שמסרו נפשם על אחיזתנו

בארץ ישראל

ת.נ.צ.ב.ה

בהוצאת המחבר

עצמונה — 08-6847761

דפוס חמד — ירושלים

חבל נחלתו

תוכן העניינים

5	הקדמה	
7	הסכמות וברכות	
		אורח חיים	
11	טלית קטן ודרך מצותה	סימן א
17	אכילה קודם קיום מצוה שמבטלה באונס	סימן ב
21	מכירת מגילה ע"י גבאי בית כנסת	סימן ג
26	ניגוב במגבונים לחים בשבת	סימן ד
32	עשיית כדורי שוקולד בשבת מעיסה מוכנה	סימן ה
33	פתיחת פחיות ואריזות חד-פעמיות בשבת	סימן ו
42	שימוש באילן בשבת	סימן ז
43	שכירת עירובין מנכרים	סימן ח
51	הבאת אוכל חם למגדלי שמירה בשבת	סימן ט
57	עירובי תחומין לכרם עצמונה	סימן י
60	מכירת חמץ בימינו	סימן יא
62	לחמניות מקמח מצה בפסח	סימן יב
67	זמן קידוש לבנה	סימן יג
71	דופן שתי או ערב בסוכה	סימן יד
75	סוכה ישנה האם צריך לחדש בה דבר	סימן טו
79	בניית סוכה בחול המועד ע"מ לפרקה במועד	סימן טז
82	בעיות באתרוגים	סימן יז
83	טעות בתפילת מוסף	סימן יח
86	הדלקת נרות חנוכה קודם שקיעה	סימן יט
93	זמן הדלקת נרות חנוכה	סימן כ
95	זמן הבדלה בליל פורים שחל במוצאי שבת	סימן כא
98	אשה בקריאת מגילה לנשים	סימן כב
		אבן העזר	
105	היתר סריס מהקרנות לבוא בקהל	סימן כג
		יורה דעה	
125	גידול מסחרי של בעלי חיים טמאים	סימן כד
134	נתינת זרוע לחיים וקיבה בימינו	סימן כה
147	צורת כוכב ואיסור ציורה	סימן כו
148	מסירות נפש המונית	סימן כז
154	ישיבה על דם טוהר	סימן כח

חבל נחלתו

156 הסכם יששכר וזבולון	סימן כט
165 נטילת מזוזה בשיפוץ בית	סימן ל
168 מזוזה בחלל הפתח	סימן לא
170 חיובי צדקה	סימן לב
181 שילוח הקן	סימן לג
186 פדיון הבן בבן גיורת	סימן לד
195 הפרשת תרומת מעשר	סימן לה
199 הפרשת תרומות ומעשרות באיסוף תפוז"א	סימן לו
207 קבורת תרומות	סימן לז
212 חיוב תרו"מ בלימון שניטע סמוך לשביעית	סימן לח
214 הפקר ביחס לתרו"מ וביחס למתנות עניים	סימן לט
218 חיוב וידוי מעשר בימינו	סימן מ
222 המעכבים והמנועים מוידוי מעשר	סימן מא
242 קבר ביסודות בניין	סימן מב
246 פינוי בית קברות	סימן מג
250 תאומים שמת אחד מהם תוך שלשים יום	סימן מד
254 האם מצוה לבנות את ארון הברית	סימן מה
חושן משפט		
258 העברת חוות דעת מדין לדין	סימן מו
260 תשלום הוצאות ייעוץ	סימן מז
267 איסור נגישה בפקיד בנק	סימן מח
269 קניה מהוצאה לפועל	סימן מט
271 משלח נכרי לדבר עבירה	סימן נ
276 רמאות בקניה	סימן נא
284 תביעת פיצוי על מקח טעות שהסתבך	סימן נב
286 משחק בקוביא	סימן נג
292 תביעת החזר נזקים בקניה	סימן נד
294 אחריות שכיר כלפי משכירו בפשיעתו ללקוחות	סימן נה
298 תשלום לקבלן שפרטי קבלנותו לא סוכמו	סימן נו
300 אפרושי מאיסורא בגרימת נזק למופרש	סימן נז
302 קדימה בין מזמינים	סימן נח
305 שימוש ללא אישור באתר אינטרנט	סימן נט
309 שימוש בכלים שהוחלפו	סימן ס
314 תביעת שותף	סימן סא
319 גדולה נקמה	סיום

חבל נחלתו

הקדמה

כתב הרמב"ם, עפ"י חז"ל בהלכות תלמוד תורה (פ"ג הי"ב):

"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שנת לעיניו לעפעפיו תנומה. אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמה. וכך אמר שלמה בחכמתו התרפית ביום צרה, צר כחך. ועוד אמר אף חכמתי עמדה לי, חכמה שלמדתי באף עמדה לי".

איני חושב שעמדתי בכל אותם קריטריונים שמציב הרמב"ם לקניית התורה. אולם נראה לי שגוש קטיף וכל חבל עזה, שאני דר בו, עמדו גם עמדו בקניית התורה מתוך צער. לא תמצא חבל ארץ אחד בעל ישובים שאינם גדולים, שיש בו כה הרבה תלמודי תורה, בתי ספר תורניים, ישיבות גבוהות, מכינות, מכונים כוללים ועוד ועוד.

התורה הנלמדת היא תורת חיים. מתקיימת בישובים וביניהם, בשדות ובחממות, בשבילים ובבתים הפרטיים. ומתפתחים יחידים ומשפחות, ישובים וחבל ארץ שלם של מסירות נפש על התורה, לימודה והתקיימותה בתוכנו. בעיקר בארבע השנים האחרונות, אך גם בשנים שלפני כן ידע הציבור כולו סבל של פיגועים, משפחות שקברו את הוריהם ואת בניהם, ישובים שקברו את רבותיהם, מורים שקברו את תלמידיהם, ועוד עשרות פצועים ונפגעים בגוף ובנפש. ובכל זאת 'שמך לא שכחנו' והרינו מוסרים את נפשנו על ישובה של ארץ ישראל.

בשנה האחרונה נוסף מערער על אחיזתנו בחבל ארצנו זה. תכנית ראש הממשלה לתת את נחלתנו לזרים... ולא זכר דבר האשה החכמה ליואב בן צרויה מפקד צבא ישראל (שמו"ב כ, יט): "אתה מבקש להמית עיר ואם בישראל, למה תבלע נחלת ה'?" ובכל זאת רוב ככל תושבי החבל חזקים כצור באחיזתם בארצנו.

בספר מלכים (פרק יז ואילך) ובנביא ישעיהו (פרקים לו-לט) מסופר על ביאת סנחריב מלך אשור והמצור על ירושלים. ולבסוף נפילת רוב צבאו מול חומות ירושלים לאחר תפילותיו של חזקיהו ונבואות ישעיהו.

כתבה על כך הגמ' בסנהדרין (צד ע"ב): "בא נביא ואמר ליה (ישעיהו ח): כי לא מועף לאשר מוצק לה. אמר רבי אלעזר בר ברכיה: אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו...לא כראשונים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה – וראוין הללו לעשות להם נס כעוברי הים וכדורכי הירדן...".

היינו אין דינם של חזקיהו וסיעתו כדינם של עשרת השבטים – אין נמסר עם

חבל נחלתו

עייף בתורה — העמל בתורה בכל כוחו ונפשו, ומוסר עצמו עליה מידי יום ביומו ביד המציקים לו.

ובהמשך, הגמרא דורשת (ישעיהו י): "והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמך ועלו מעל צוארך, וקבל על מפני שמן, אמר רבי יצחק נפחא: חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאיין בהלכות טומאה וטהרה..."

הגמרא דורשת על השמן שדלק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות של חזקיהו מלך יהודה, שמצא צורך כדי להשיב לעם ישראל את כוחו ובריאותו, לכפות כבי' על לימוד התורה, ובכח המלכותי כפה את כל ישראל לשוב לרבש"ע ולעצמיותם הישראלית. ולמדו חז"ל שכוחו של לימוד התורה בהתמסרות ובקביעות כופה ומכריע כוחם של מלכויות נכרים וכש"כ מלכות ישראל שנוהגת כנגד התורה. לימוד התורה בכל גוש קטיף בקביעות השונות של כל הציבור, לימוד בצער מאימת המחבלים מבחוץ ומלחץ המשחית הפנימי, כוחו גדול להסיר את העול ומשא הסבל מעל כל תושבי האיזור, ולהפך את כל העצות הרעות שיועצים עליו. ספר זה הוא כרך רביעי שקיבצתי ממה שכתבתי. כפי שכתבתי בכרכים הקודמים, הארכתי לעתים בציטוט המקורות, ומטרת הציטוט כדי שהלומד לא יסמוך עלי, יעיין בעצמו, ואם יגיע אף הוא למסקנתי והיה זה שכרי. איני פוסק ולא רב אלא לומד ומנסה ללמד את המעט שהצלחתי לברר. בחלק מהמאמרים מובאים דברי משא ומתן עם פוסקי דורנו ועם המברכים והמסכימים על הספר. בחלק הראשון כתבתי כי: קראתי שם ספרי "חבל נחלתו" לכבודו של אבי-מורי חיים (מנחם) עם הגיעו ליובל שבעים שנה (חיים בן לוי) לפני כמה שנים. ואף שמי רמוז עמו ("יעקב חבל נחלתו"). ושבטנו — שבט לוי — אשר ה' הוא נחלתנו.

תודה וברכה מיוחדת לאשתי, אשת-חיל, אשר נושאת עמי בעול צרכי ביתנו וחינוך ילדינו. ונזכה לראות כל זרעינו וצאצאינו וצאצאי עוסקים בתורה ובעבודה.

לכל רבותי, חברי, ותלמידי החכמים שעיימם ליבנתי את הסוגיות, לאנשי עצמונה ששמעו, העירו וסייעו — תודות רבות.

יעקב אפשטיין

עצמונה, גוש קטיף, שבט תשס"ה

חבל נחלתו

ברכת ראש ישיבת מרכז הרב — הגרא"א שפירא שליט"א

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

כ' תמוז תשס"א

בס"ד

מכתב ברכה*

הובאו לפני גליונות מפרי עטו של ידידי הרה"ג רבי יעקב אפשטיין שליט"א, מבוגרי ישיבתנו הק' "מרכז הרב", הנקוב בשמו "חבל נחלתו", והוא חיבור העוסק בשאלות ותשובות חלקי שולחן ערוך, בשאלות המצויות בזמנינו. וכבר איתמחי גברא במאמריו המפורסמים בכתבי עת שונים, שמקיף הנושאים הנדונים בהרחבה ומברר השיטות השונות בטוב טעם. והנה הרב המחבר ידוע לי שלן בעומקה של הלכה שנים רבות, ודן באריכות בסוגיות רבות דבר דבור על אופניו, בשפה ברורה ונעימה, וביראה הקודמת לחכמה, ולא באתי אלא לברכו שיזכה לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם את חיבורו החשוב, להגדיל תורה ולהאדירה. ובעז"ה יזכה להוסיף כהנה וכהנה בבירורי הלכות וסוגיות כיך ד' הטובה עליו, וגליונות אלו שנכתבו בחבל נחלתנו שבחבל עזה הרי הם עוז ומגן לכל המתיישבים בה, ויוסיפו כוח ואומץ לחיזוקה של ארץ ישראל. ויקויים בו בהרב המחבר "הרוצה להחכים ידרים" ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

* מכתב ברכה ליציאת החלק הראשון.

חבל נחלתו

מכתב ברכה

מהרב הגאון יעקב אריאל – רב העיר רמת גן

זאת חנוכה תשסה

לכבוד ידידי

הרב יעקב אפשטיין שליט"א

מחבר חבל נחלתו

שלומך ישגא לעד

ברכותי הלבביות לספרך הרביעי של חבל נחלתו.

כספריך הקודמים כן גם ספרך זה מכיל בירורי הלכות מעשיות בכל חלקי התורה וניכרת בהם שיטתך הסדרנית והבהירה.

יתן לך ה' זמן, ישוב הדעת וכוחות נפש להמשיך ולשקוד על התורה בעיקר בברור הלכה למעשה בשאלות העולות על הפרק לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. ויה"ר שיפוצו מעינותיך חוצה ויתבדרון בבי מדרשא.

בימים אלו ראוי אתה וכל רעיך לברכה מיוחדת, שאתה וכל יישובי גוש קטיף תזכו לשבת איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד, לעד ולעולמי עולמים. הרשני להעיר על כמה מדברייך*.

ושוב, רוב ברכות והודאות על ספרך. והדרך צלח רכב על דבר אמת.

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל

רמת-גן

* הערות הרב צורפו בכל סימן במקומו.

מכתב ברכה מהרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע – חברון

ח' כסלו תשס"ה

לכבוד הרב יעקב אפשטיין

עצמונה ת"ו

השלום והברכה וכט"ס!

קבלתי את הקונטרס הגדול שלך "חבל נחלתו" ובו חקרי הלכה ובירורי נושאים אקטואליים לאור ההלכה, בראשית דברי הנני מביע את התרשמותי העמוקה מעצם המשך מלחמתה של תורה ההולכת ותופסת תאוצה על אף שמסביב יהום הסער, התורה ממשיכה לגדול ולפרוח, ובזכותה ניצל מכל הגזירות הקשות וניזכה לשחרור ארצנו מכל מיני מחבלים למיניהם.

ישר כוחך על המשא ומתן בבירורי השאלות וכן מסקנותיך לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שצריכה סייעתא דשמיא מיוחדת. עברתי על חלק מהמאמרים ומצאתים נכוחים וטובים, בשולי הדברים ביחס לקנייה מהוצאה לפועל גם לענ"ד נראה שצדקת בנימוקים שלך ויכול להיות שאלה שפסקו אחרת אינם סבורים שדינא דמלכותא דינא בזמננו בא"י, למרות שבפסקי בתי הדין הרבניים זה מקובל כדבר מובן מאליו, שכל דין שאינו סותר דין תורתנו דינא דמלכותא דינא גם במלך ישראל, ע' בית יוסף חו"מ סי' שפ"ט.

מה שנשארת בצ"ע בנוגע להיתר טלטול בערים ובמושבות בא"י שגרים בתוכה נכרים, ממני ניתן לשכור?!

נראה לענ"ד שכמו שביש"ע המפקד הצבאי הוא הריבון וממנו ניתן לשכור כי הוא רשאי מכח סמכותו להיכנס לכל בית; גם במדינה, אם הממשלה תכריז שעת חירום אז באי כח הממשלה דהיינו מפקד המשטרה באזור או מפקד העורף יכולים להיכנס לבית ולשכן שם יחידה צבאית או צורך בטחוני אחר, ולמרות שלא כלם סבורים סברה זאת, כפי שהבאת במאמך, בענייני עירובין הולכים להקל, ע' דעת תורה סי' שפ"ב סעיף ח' דבשכירות יש להקל.

בכבוד רב

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

סימן א

טלית קטן ודרך מצותה

שאלה

כדי לקיים מצות ציצית כל היום, אנו רגילים ללכת בטלית קטן מתחת לבגדים (בדרך כלל), האם זו הדרך הנכונה להתחייב במצות ציצית בימינו?

תשובה

עם התפתחות טכניקת ייצור הבגדים השתנו הבגדים, ועימם עלו שאלות הלכתיות איך דרך יישום מצות ציצית. כך פותח בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' מ) שאלה לגבי ברכת הטלית: "דע כי אם שמענת חלוק בין טלית לטלית אינו בין גדולה לקטנה אלא בין אם מכסה בה דרך עטיפה או דרך מלבוש. כי הלובשים אומרים שאין לברך להתעטף אלא כשמכסה בה דרך עטיפה ונוסח ברכה זו הוזכר בגמרא בפ' הרואה (ס' ע"ב) דאמר ר' התם כי מיכסא סדינא אומר בא"י אמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית, ובודאי שזו אינה ראייה לחייבו כשלוש טלית לברך כן, לפי שכל ציציותיהן דרך עטיפה היו מכסים בהם כדמוכח בפ' לולב הגזול (מ"ב ע"א) קטן היודע להתעטף וכו' וכן בפרק במה מדליקין (כ"ה ע"ב) גבי ר' יהודה ותלמידיו וכמה ראיות יש בגמרא שמנהגן של רז"ל במלבושיהם הי' כמנהג ישמעאלים ולא כמנהג אדום"...

א. כתב בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ד): "מורי רבינו מאיר זצ"ל, הורה לי לברך על טלית קטן שיש בו בית צואר ולובשין אותו. ואמר לי מורי שיש לברך עליו **להתלבש בציצית**, ורבינו אבא מארי כתב בקובץ שלו, וז"ל: והא דיש בני אדם שמקפידין על חלוקי

צמר, או על פשתן שתופרין אותם יחד מלפנים ומלאחריהם כדי שלא יהא בת ד' כנפים. אומר מורי אבי העזרי דאינן צריכים, **דכיון דדרך לבישה הוא, לא מיחייב בציצית, דלא מיחייב אלא דרך עיטוף**. תדע, דמדברכין להתעטף ולא מברכין ללבוש. ומזה הטעם אמר ר', דאינן יוצאין ידי חובה אותם בני אדם שעושין בית הצואר בסרביל שלנו, או בית הצואר כמו לחלוק דדרך לבישה הוא ולא עיטוף".

היינו, הר"ח אור"ז מלמד שמהר"ם מרוטנברג הורה לו לברך על טלית קטן 'להתלבש בציצית'. לעומתו הראב"ה והאור"ז תלמידו, סוברים שאין יוצאים י"ח בטלית שאין מתעטפים בה עיטוף על הבגדים (להלן יבואר מהו עיטוף). וכל בגד שיש לו בית צואר ולובשים אותו, אפילו יש לו ארבע כנפות אין חייב בציצית!

והבית יוסף (אור"ח סי' ז) הביא: "והרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תלד) כתב ששאלוהו על מלבוש הנקרא גניל"א שחותרין אותו מלפניו ומאחוריו ודומה שיש לו ארבע כנפים אם חייבת בציצית אם לאו, והשיב אין נקרא בגד של ארבע כנפים אלא בטליתות שכולם פתוחים והן יש להם ארבע כנפים, אבל הבגדים שתפורים ומחזברים למעלה כגון גניל"א או קוט"א אין זה כסות של ארבע כנפים וכך היו נוהגים בראשונה בכל מקומותינו להיות כנפי אותם המלבושים ארבעה ומעולם לא ראינו מי שחשש, ומן הטעם שאמרתי ואותן שאמרת שמחמירין להטיל להם ציציות אין אלו מן המחמירין אלא מן המתמיהין עכ"ל".

חבל נחלתו

[ורובו] וגדול יוצא בו עראי וכו' משמע שצריך שיהא עליו שם מלבוש ראוי לכסות לכל הפחות לקטן וסימן לדבר שאנו מברכין להתעטף בציצית וכן באבל עטיפת הראש, ולכך קורא רבי תגר על העושין בין בציצית בין בלא ציצית כי רפיא בידיה משום ספק מעשה להניח טלית בת ארבע כנפות בלא ציצית".

מתבאר מדברי המרדכי שהוא מסופק מה ראוי לנהוג בטלית קטן, מחד הוא עם ארבע כנפות מאידך אין בו כדי עיטוף.

ואולי ניתן להביא ראיה אף מדברי ר' עובדיה מברטנורא (שבת פט"ז מ"ד) שבין שמונה עשר בגדים שמותר להציל בשבת מן הדליקה כלל: "וטלית קטן שמכסה בו ראשו וכתפיו". ונראה שאין כוונתו לשיעור גודל הבגד אלא לתיאור הבגד גופו.

מכל הסיבות הנ"ל נראה כי פוסקים אלו שוללים לבישת טלית קטן כפי שאנו לובשים על-מנת להטיל בה ציצית.

ב. אמנם הרא"ש (הלכות קטנות, הל' ציצית סי' כ) כתב: "ומכאן יש ראיה דאדם שהוא לבוש טלית קטן שהוא נושא כל היום וכשהוא מתפלל מתעטף (ס"א בטלית גדול) צריך לברך. **דחייב אדם לעשות ציצית בכל בגדים שלו שיש להם ד' כנפות** וכל חד וחד מצוה באפי נפשא היא אבל אם מתעטף בהם בזה אחר זה בלא הפסק מברך ברכה אחת על שתיהם". ודעתו ברורה שצריכים להטיל ציצית בכל בגד בן ארבע כנפות.

וכן מביא הב"י (סי' ח): "ובנמוקי יוסף (דף פ"ו) (ציצית יא): כתוב לסתור טענות אלו שמה שמברכין להתעטף אפשר שהוא לפי מנהגם **אבל משורת הדין כל כסות של ארבע כנפות חייבת בציצית ויוצא בו ממצות ציצית** אע"פ שאין בו לא כיסוי ולא עיטוף דרחמנא

היינו, טלית שחייבת בציצית היא רק טלית פתוחה שמתעטפים בה ולא בגד תפור עם בית צואר.

דעה דומה מטעם שונה מביא העיטור (הל' ציצית עה ע"א, ודעה זו הובאה גם בס' הפרדס לר"א נביו): "והרב קרובנו חלקו עם שבע כתות הצדיקים אמר בשם הרב בן מרן לוי בכתב ששגר לאדוני הרב אבא מארי ז"ל **שאלו המכסין בטליתות תחת המקטורין אין עושין מצות ציצת מאשר תכסה בה ומיהו** (אצ"ל ומיהו) דמלאכא דא"ל ציצת מה תהא עליהן, ואי ס"ד דאית ביה מצוה לכסי בה תחת טרבלא ולדעתיהו דלא עביד מצוה מן המובחר **והמקיים אותה צריך להתכסות על כל מלבושיו ועטיפתו כעטיפתו ישמעאלים שיהיה עטיפה גמורה**".

מתבאר מדברי קרובו של בעל העיטור שהפגם בלבישת ציצית תחת הבגדים הוא משום שמצוה בהתעטפות על כל הבגדים ולא מתחתם. וע"כ בתחילה כותב שלא יצא י"ח ובהמשך שאין זו מצוה מן המובחר. וכן הביא בס' "כליל תכלת" מפירוש ר' יהודה ב"ר יקר לתפילות (הערות עמ' קנד).

ובספר האגור (הל' ציצית סי' כו): "כתב רבינו שמשון וז"ל טליתות שעושין באשכנז והם כמין לבוש ויש להם בית-הצואר וחציו מלפניו וחציו מלאחוריו אין זה מן המובחר. דלא מקרי אשר תכסה בה. ור"י קורא תגר על העושין כן בין בציצית בין בלא ציצית כי רפי' בידיה מרדכי קטן".

וכן הביא הבית יוסף (אור"ח סי' ח) משמו: "וכתוב במרדכי (ה"ק סי' תתקמג) דהני טליתות קטנים שלנו אינם מן המובחר דלא מיקרי אשר תכסה בה, ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות מדבעינן בפרק התכלת (מנחות מ:): שיעור טלית שהקטן מתעטף בו ראשו

סימן א — טלית קטן ודרך מצותה

מה). הוא שאל: "טלית קטן היאך מתקנים אותו, אם כבית הצואר שהוא חצי הטלית מלפניו, וחצי מלאחוריו, או אם תולה כל הטלית ברצועה בצוארו מאחוריו? וגם, היאך יעשה בברכה טלית קטן כשלוש בכל בקר? תשובה: יראה דצריכים אנו לדקדק ולעשות, כדי לצאת ידי כל הדיעות, כמו שאבאר. אחד מן הגדולים העתיק מתשובה הר"ח א"ז דכתב וז": מהר"ם הורה לברך על ט"ק שיש לו בית הצואר ולובשים אותו ואמר מורי שיש לברך להתלבש, ואבא מורי כתב, דחלוקים א"צ לתפור, שלא יהיו בת ד' כנפים, דלא מחייב דרך לבישה אלא דרך עיטוף, מדברכין להתעטף. מטעם זה אמר, דאין יוצאין י"ח, כשעושין בית הצואר כמו לסרב או לחלוק, דדרך לבישה היא, ולא עיטוף עכ"ל. ומהך דא"ז ראיתי כמה ת"ח נהגו לתלות ט"ק ברצועה בצואר, ומונח כל הטלית מאחוריהם למעלה בכתפיים, רק ב' ציציות העליונות נכפלו לפניהם על החזה. ולדעתם בדרך זה, חשיב עיטוף ולא לבוש". היינו, מחשש לדעת האו"ז ושיטתו היו שנהגו לתלות את הטלית מאחור ורצועה סביב הראש מנעה מהטלית ליפול ושתי ציציות היו תלויות מלפנים.

ממשיך תרוה"ד: "אבל אחד מהגדולים שהיה זהיר מאד במצות ציצית, וכן תלמידיו הגדולים אחריו, וכן כמה ת"ח אחריו, נהגו בטלית שיש לו בית צואר. אמנם לא ידענו שפיר אם ברכו להתלבש בציצית, או על מצות ציצית; ונראה דלתלות הטלית ברצועה כמבואר לעיל, לאו שפיר דמי, דבאותו דרך נמי לאו עיטוף מיקרי, דעיטוף בכל דוכתין משמע עטיפת הראש, ובימיהם היו רגילים בכסות המכסה הראש והגוף, כדאמר טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, וגדול יוצא

(בגדיכם) [בגדיהם] (במדבר טו לח) וכסותך (דברים כב יב) קאמר, וכל מלבוש וכסות במשמע ואי משום אשר תכסה בה הוא לאו לכיסוי הגוף או עטיפת הראש אתא אלא (מנחות מג.) לרבות כסות סומא או בעלת חמש והרי אמרו (שם מ:) טלית שהקטן מתכסה בה וגדול יוצא בה עראי שהיא חייבת ומסתמא אין בה לגדול כדי עטיפת הראש וכיסוי רוב גופו אלא ודאי כדאמרן. **וכן פשט המנהג בכל ישראל לעשות טליתות קטנים שלובשין שלא מיעטו (שם מג.) מוראיתם אותו (במדבר טו לט) אלא כסות לילה או כסות סומא ולא כסות שתחת המקטורין וכן פסק הרב בעל הלכות ז"ל ואין להרהר בזה עכ"ל וכן הסכים בעל העיטור".**

עוד כתב שם הב"י: "ומהר"י קולין כתב בסימן קמ"ט שאין לסמוך על מה שכתב הר"ח (=או"ז) בשם אביו דלא מחייב דרך לבישה אלא דרך עיטוף שכבר נהגו כל ישראל לברך על אותן טליתות של ארבע כנפות עשויות כעין גרוטיא, וגם האגור כתב בשם מהר"י מולין על תואר צורת טלית קטן לא ראיתי נוהגין לעשות בו לולאות אלא כמנהגינו בבית הצואר, וכן נהגו גדולי ארצנו ולא חשו על אור זרוע".

וכן כתב הב"י בסי' י: "ואין לומר שאנו סוברים כאביו של אור זרוע שכתבתי בסימן ח' (ט. ד"ה ודרך) דלא מיחייב דרך לבישה אלא דרך עיטוף שכבר כתבתי שם בשם מהר"ק שאין לסמוך על זה כלל, **ועוד דא"כ לא מצאנו ידנו ורגלנו בבית המדרש שאנו לובשים טלית קטן ומברכין עליו אנ"פ שאין אנו מתעטפין בו והיאך נפטור הגלימות מציצית מטעם שאנו לובשים אותם דרך לבישה ולא דרך עיטוף".**

ג. בירור גדול בנושא בתרומת הדשן (סי'

חבל נחלתו

מצות עטיפה בציציות שלנו יקח הציצית בשעת הברכה וישים אותו על ראשו רחבו לקומתו ובוה יצא קצת ידי חובתו".

ד. רבינו יונה בספר היראה כתב: "וצריך להתעטף מעומד, ואותו טלית קטן טוב שיהיה כעין **טרבל** כי אין בזה פקפוק".

ונראה שלדבריו טלית קטנה עדיפה בבגד סגור בחלקו. ונראה טעמו משום שזהו בגד וטלית קטן שלנו אינו בגד שניתן להתעטף בו בקביעות, ואף לא בגד רגיל בלבישה כגון חולצה, וע"כ מלכתחילה ראוי שהבגד יהיה לא רק לשם מצות ציצית אלא בגד ללבישה.

והבית יוסף (סי' י) הביא: "כתב מהרי"ק בשרוש קמ"ט שגם הרשב"א לא פטר אלא דוקא בשרוב הבגד סתום ומיעוטו פתוח למטה וכדברי רבא דאזיל בתר עיקר הבגד בהיא של עור וכנפיה של בגד, אבל אם רובו פתוח ומיעוטו סתום חייב בציצית לדברי הכל, ומשום הכי כתב הרשב"א כגון גוניל"א וקוט"א לומר דדוקא בכגון הני שהרוב סתום הוא דפטר ובהכי הרשב"א ורבינו שמחה מסכימים לדעת אחת. ואם חצי הבגד סתום וחציו פתוח נראה לי דמטילין אותו לחומרא וחייב בציצית ואין יוצאין בו בשבת". לדבריו צריך להטיל בכל בגד בן ד' כנפות ציצית. אולם אם רובו סגור ומיעוטו פתוח הוא פטור.

עוד הביא שם: "כתב מהרי"ק בשרוש קמ"ט על דבר הקאפ"ה שהיא פתוחה בענין שיש לה ארבע כנפות שאם יקבעו בה אשטרינג"א (=חגורה או חיבור אחר) לעשותה כסתומה כדי לפוטרה מציצית שאינו מועיל תיקון זה אם לא תהיה קבועה מחצי ארכה ולמטה לכל הפחות וגם שתהיה קבועה למטה מהחגור למען יהיה הרוב הסתום רוב הנראה

בו עראי, חייב בציצית, ולכך תיקנו לברך להתעטף בציצית, אבל כסות שאינו מכסה הראש, לעולם אין לברך עליו להתעטף. ולדין דכל כסות שלנו רק לכסות הגוף, אין נראה כלל שיפטור בה מציצית, דעיטוף לא כתיבה ולא רמיזה בדאורייתא".

היינו, תרוה"ד חולק על שתי הדרכים. ראשית, הוא סובר כמוש"כ הרא"ש שכל בגד בן ארבע כנפות חייב בציצית אפילו שאינו דרך עיטוף. ועוד, שדרך טלית הטלית על הגב אף היא אינה דרך עיטוף, מפני שאין בה עיטוף הראש.

והוא ממשיך: "ומ"מ, לא הפליג אדברי א"ו קאתינא, אלא נראה דבעינן למעבד בדרך דנפקין ביה, גם ידי א"ו, והנהוג בטלית שיש לו בית הצואר, יעשנו קצת גדול, שיוכל לכסות ראשו ורובו מאחוריו, בשעת ברכה יעטפנו על ראשו ויפשיטנו לאחוריו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות, ואח"כ ימשכנו מעל ראשו לפניו, שיהא נתלה בצוארו בבית הצואר של הטלית, וכה"ג מברך שפיר להתעטף, שהרי נתעטף בו, ואם היה רוצה להפשיטנו לגמרי לאחור ששהה או שהלך בו ד' אמות היה רשאי. וא"ת, לפי דעת א"ו אין שום מצוה במה שהוא לבוש בציצית כשהוא בצוארו? י"ל, דאין קפידא כ"כ, רק על תחילת חיוב המצוה, ולא על שיהיה המצוה..."

עולה מדבריו שכדי לצאת י"ח גם עפ"י האו"ז הוא מציע שלפני הלבישה יתעטף בטלית קטן ואח"כ ימשיך בלבישה כדרכו. וכן כתב הב"י (סי' ה): "ורבינו הגדול מהרי"א אבובב ז"ל כתב ג"כ להעמיד דהני טליתות קטנים אף על פי שאין בהן עיטוף שפיר נפקין בהו ידי חובת ציצית ובסוף דבריו כתב והרוצה לדקדק במצוה ולקיים

סימן א — טלית קטן ודרך מצותה

מקופל עם ב' ציצית יורד לפניו מימין וקצה השני עם ב' ציצית יורד משמאל..."

נראה דאין יוצאין בכה"ג ידי מצות ציצית וגוערין בהן משום דאין זה עטיפה כלל ובטלית בעינן עטיפה גמורה כשמואל דאמר בפרק אלו מגלחין כל העטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה. ונהי דבעל העיטור כתב דלא בעינן גבי ציצית כעטיפת ישמעאלים. מ"מ בעי שיתעטף כדרך שבני אדם מתכסין בכסותן. וכמו שכתב כל זה בטור אר"ח בסי' ח'. גם הרב ב"י ז"ל כתב ג"כ בשם שאר רבוותא. אבל כשהוא מקופל לכו"ע לאו עיטוף הוא כלל. ועוד ראה בסוף פ' חבית דאמר ר' יוחנן היוצא בטלית מקופלת מונחת לו על כתיפו בשבת חייב חטאת. עוד אמרינן התם אמר עולא אסור לעשות מרזב בשבת אמר רב פפא נקוט האי כללא בידך כל אדעתא דלכנופי אסור כל להתנאות שרי. ורבו הפירושים בזה כאשר הביא הרב ב"י ז"ל בטור אר"ח בסימן ש"א. ולכל הפירושים משמע היוצא בשבת בטלית מקופל ממש חייב חטאת דלאו דרך מלבוש הוא כלל. והו"ד בפוסקים (שערי תשובה סי' ח' ס"ק א).

ו. שיעור טלית קטן הנהוג בימינו אף הוא שרוי בספק. בברכי יוסף (אר"ח סי' טז ס"א) הביא מבעל פרי הארץ (סימן א) ששיעור הטלית המינימלי אמה על אמה. וכ"כ הרב בית דוד סי' ח. ובשם מורו בעל שו"ת נחפה בכסף (סי' א) כתב שיש לשער בקטן בן ט' שנים שיכסה ראשו ורובו מאחוריו בין באורך בין ברוחב. וסיים שירא שמים יחמיר כדעת א"ז ותה"ד סי' מ"ה.

עוד הביא מהרדב"ז בתשובה (ב' אלפים קו) שהביא שיש בכך מחלוקת הטור כתב בן ט' שנים, והרמב"ם (פ"ג ה"א) כתב המהלך

לעניים דאם לא כן יאסר משום מראית העין".

ה. לגבי דרך העטיפה כתב בספר העיטור (הל' ציצית עה ע"א): "על עטיפתה בחזקת טלית של חכם צריך שיהיה חלוקו נראה מתחתיו טפח ודרך העטיפה רחבה לקומת האיש ומחזיר שתי ציצת לפניו ושתיים לאחוריו כדי שיהיה מוקף במצות ויכסה בו ראשו שלא יעמוד בגילוי הראש. ורבותינו הגאונים כתבו ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה. ומסתברא לן דעטיפת ישמעאלים לא הוזכרו אלא גבי אבילות דא"ש קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע, וכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, מחזיר ר"נ עד גבי דדיקנא. ובירושלמי צריך לכסות את פיו, ובבלי מה עדשה אין לו פה אף אבל אין לו פה, והתם הוא דכתיב לא תעטה על שפם מכלל דכ"ע מחייבו ובמצורע כתוב ועל שפם יעטה ובמנודה מבעי' לן, אבל כ"ע לא מחייבי בעטיפת הראש כלל דא"כ יכסה את פיו".

ומביא העיטור ראיות לכך שרק אבלים צריכים בעיטוף כעטיפת ישמעאלים בטליתם, אבל שאר בני"א המתעטפים בציצית אי"צ להתעטף.

וכך תימצת זאת בספר האגור (הל' ציצית סי' ה): "הגאונים כתבו שהטלית תהיה גדולה שיכול להתעטף דוגמת עטיפת ישמעאלים. ובעל העיטור כתב שא"צ רק כדי לכסות קומת הראש".

וע"ע בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תקעא) בענין ההתעטפות.

וכן בשו"ת משאת בנימין (סי' מח): "זמה שנוהגין עוברי דרכים שמניחים הטליתות כשהוא מקופל ומשלשלין אותו סביב הצואר על כתפיהן בענין שקצה האחד כשהוא

חבל נחלתו

אם יש בו כדי לכסות ראשו ורובו של קטן והסכימו האחרונים להחמיר שלא לברך על ט"ק אף שיש בו כדי ראשו ורובו ש"ק אם הגדול מתבייש לצאת בו באקראי לשוק דאף שהוא יוצא בטלה דעתו אצל כל אדם. ובענין שיעור ראשו ורובו כתב בספר פרי הארץ בשם ספר ד"ח ששיעורו ג' ריבועי אמה באורך וחצי אמה ברוחב וכתב ע"ז המחצית השקל והארה"ח שאין סמך לזה מן הש"ס ובפרט במה שכתב חצי אמה ברוחב. **ומנהג אנשי מעשה לדקדק שיהיה בו אמה מלפני ואמה מלאחרי ונקב בית הצואר אין עולה למנין ובט"ק כזה יצא מן הספיקות ויכול לברך עליו ועכ"פ לא יפחות מג' ריבועי אמה באורך לכל צד דאל"ה יש בו חשש ברכה לבטלה, כי כתבו האחרונים שמדדו ונמצא ששיעור ראשו ורובו של קטן הוא אמה וחצי ועיין בבה"ל. ומה שנוהגין האשכנזים שלוקחין חתיכת בגד קטן אחד מלפניו ואחד מלאחריו ותופרין בהם רצועות ועושין בהם ציצית אין יוצאין בזה כלל חובת ציצית ומלבד שמבטלין מצות ציצית מברכין ברכה לבטלה בכל יום ועוברים על לא תשא גם אסור לצאת בו בשבת וכמבואר בסימן י' וי"ג ע"ש. ועכ"פ העושין כן לא יברכו עליהן אלא יברכו בבוקר על ט"ג ובזה ילכו כל היום כיון שמכונים עכ"פ בזה שלא לבטל מצות ציצית כל היום אבל כל ירא שמים לא יסמוך ע"ז כלל אלא יעשה בגד ממש כל מדינה לפני מנהגו"...**

אולם בערוה"ש (סי' טז ס"ה) לאחר שהביא בסעיף ד את הדעות שאין לברך על טלית קטנה מאמה וחצי על שלשת רבעי האמה,

לבדו בשוק. והראב"ד קלסו. וקטן בן ה' שנים הולך לבדו בשוק, ואין צריך אחר לשומרו. ודן עוד מהו ראשו ורובו. אולם כל דיונים בטליות שלמות המשמשות לעיטוף הגוף והראש, אולם בטליות קטנות שיש בהן פתח לצואר ומשמשות ללבישה עדיין השאלה עומדת. השו"ע (או"ח סי' טז ס"א) פסק: "שיעור טלית שחייב בציצית, שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו. הגה: ואז חייב בציצית. ודוקא כשהגדול לובשו פעמים עראי ויוצא בו לשוק (ב"י בשם בן חביב ובשם מהרי"ח).

המגן אברהם (סי' טז בהקדמה) כתב: "בתשובת רמ"א סימן ק"י¹ מפלפל היאך יוצאין בד' כנפות הקטנים מזה השיעור, ותורף דבריו דמוטב לילך בהם מלילך כל היום בלא ציצית, וכתב ד"מ סימן ט' ללמד העם שיברכו בבקר על טלית גדול ויפטר את הקטן וילכו בו כל היום, ומ"מ אם אפשר לאדם שיעשה גדול שהוא כשיעור מה טוב ומה נעים עכ"ל, וכתב מט"מ בשם מהרי"ל דיש לעשות הכתפים רחבים דלא ליתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ויבטל ליה". ובשערי תשובה הביא מהרב יעב"ץ שבטלית אין אומרים שאורא דהאי גיסא והאי גיסא מבטל.

המשנה ברורה (סימן טז ס"ק ד) באר: "לשוק – או לפתח ביתו ברוחב אבל אם הגדול מתבייש לצאת בו אפילו באקראי לשוק לא חשיב כסות אפילו אם לובשו בביתו, ויש חולקין בזה וס"ל דלא בעינן רק

1. לא מצאתי את תשובתו.

חבל נחלתו

שהוא כמו הסודר שבזמן הגמרא שהיה הילוכם בזה כידוע. ולכן מברכינן עלייהו להתעטף בציצית ובוה בעינן שיעור מפני שהוא על הבגדים, אבל טלית קטן שתחת הבגדים אי"צ שיעור כלל דאם רק יש בו ד' כנפות חייב בציצית"...

מתבאר מדעות הפוסקים כי לכתחילה ראוי ללבוש טלית קטן בשיעור אמה וחצי על אמה כאשר הכתפיים רחבים. אולם בדיעבד יוצאים י"ח אף בטלית קטנה בעלת רצועות לכתפיים וגודל פחות מהשיעור.

ושהיוצאים בהם בשבת כשקטנים מכך הוי כמשוי, ושצריך שהכתפיים יהיו רחבים הוסיף: "ולענ"ד כל חקירה זו בחנם והעולם מקיימים מצות ציצית בטליתות הקטנים דכבר בארנו בר"ס ח' מהנמק"י ומהריטב"א שיש מהראשונים שאמרו דציצית אינה אלא בבגד שמעטף הראש ורוב הגוף, ולפ"ז כל טליתות קטנות שלנו אינם חייבים בציצית, ונדחו דבריהם. ומן התורה כל בגד של ד' כנפות שנושא על גופו חייב בציצית ע"ש וכן דעת רבינו הב"י כן הוא כמ"ש שם. והא דבעינן עיטוף רוב הגוף זהו בטלית העליון

סימן ב

אכילה קודם קיום מצוה שמבטלה מאונס

וכך מסיק הרא"ש (שבת פ"א ס"י יח): "הא דקתני אם התחילו אין מפסיקין מיירי דוקא כשיש שהות ביום שיתפלל אחר שיגמור מלאכתו... והכי נמי אמר בהדיא במס' סוכה (דף לח ע"א) גבי מי שהיה בא בדרך ואין בידו לולב נוטלו על שולחנו, ופריך מהא דקתני מתניתין ואם התחילו אין מפסיקין, ומשני הא דאיכא שהות ביום הא דליכא שהות ביום. ואיירי נמי במתניתין אפילו התחילו באיסור"...

במסכת סוכה (לח ע"א) במשנה: "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול – לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו. לא נטל שחזרית – יטול בין הערבים, שכל היום כשר ללולב". ומבאר הרא"ש (סוכה פ"ג ס' כז): "ומסיק רב אשי דמתני' ביו"ט שני איירי מדקתני מי שבא בדרך, והא דמפסיק סעודתו ונוטלו על שולחנו איירי כשאין לו שהות ביום אבל אם

שאלה

יהודי יוצא ברכבת בחו"ל קודם עה"ש (זריחה ב-0830 בבוקר ושקיעה בסביבות 1600) וע"כ אינו יכול להניח תפילין. תפילה הוא מתפלל ברכבת, אבל להניח תפילין הוא חושש בגלל האנטישמיות, וע"כ הוא מניח תפילין מאוחר ביום, האם מותר לו לאכול אחר תפילת שחרית וקודם הנחת תפילין?

תשובה

א. המקור לאיסור אכילה קודם קיום מצוה המוטלת עליו הוא בסוגיות בשבת ובסוכה. הסוגיה בשבת (ט ע"ב) עוסקת במשנה: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו – אין מפסיקין". וטעם האיסור הוא "שמא ישכח ולא יתפלל" (רש"י).

חבל נחלתו

וני"ל דאף לר"ת שאוסר סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה דוקא כשקובע עצמו לסעודה אבל אם אוכל כביצה כדרך שאדם אוכל מעט בלא קבע מותר כמו אכילת פירות. ורי"ף כתב אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה אסור וכ"כ ה"ר יונה המחמיר תע"ב.

ובשו"ע (או"ח סי' רלב ס"ג) פסק: "והא דאסור לאכול סעודה קטנה, היינו כשקובע לסעודה; אבל לטעום, דהיינו אכילת פירות, מותר. והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל, בלא קבע, מותר."

המג"א (ס"ק ז) העיר לגבי טעימה: "אסור לאכול – משמע דטעימה בעלמא שרי כמ"ש סי' רל"א וססי' רל"ב וסי' תל"א, אך מדברי התוס' שכתבתי סי' תרמ"ט ס"ה מוכח דטעימה אסור, דאל"כ ה"ל לשנויי דר"ח (סוכה לו ע"ב) טעימא בעלמא טעים, ויש לדחות דלשון מטביל משמע דרך טיבול בסעודה וצ"ע". אמנם משמע באחרונים שלא קבלו את חומרתו הנובעת מקושייתו. ובמשנה ברורה (סי' תרנב ס"ק ז) פסק עפ"י דברי המג"א: "וטעימא בעלמא מדינא שרי, מ"מ אין להקל בזה אם לא לצורך גדול". ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ז וח"ז סי' לב) לגבי טעימה קודם תק"ש.

ג. אלא שבמקרה שלפנינו הרי הוא אנוס, שהרי ברכבת הוא מיוחד להניח תפילין בגלל התנכלויות שונאי ישראל, ומדוע אסור לו לאכול עד לאחר שיניח תפילין, הרי בכל מקרה לא יוכל לקיים את המצוה לפני כן.

וכתב המגן אברהם (או"ח סי' תרנב ס"ק ז) בהמשך: "מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב משמע לכאורה דצריך לעבור זמן אכילה א' עד שיטלנו כמ"ש סי' קפ"ב ס"א ורצ"ו ס"ג מיהו בהג"מ כתב דאם אין

יש שהות ביום אינו מפסיק כי ההיא דתנן פ"ק דשבת (דף ט ב) גבי תפלה ואם התחילו אין מפסיקין ודוקא ביו"ט שני אבל ביו"ט ראשון אפילו יש שהות מפסיק, והכי אמרי' התם דמפסיקין לקרות ק"ש שהוא דאורייתא..."

מתבאר משתי הסוגיות כי למצוה דאורייתא מפסיק בסעודתו (ושיטת הרמב"ם שאם יש שהות ביום לקיימה אי"צ להפסיק), ובמצוה מדרבנן אם התחיל אין מפסיק, ובתנאי שיש שהות ביום לקיים את המצוה. והב"י (סי' תרנב) הוסיף: "וכתב הר"ן (יח): דהא דאמרינן דלמידי דאורייתא אפילו אם התחיל מפסיק הני מילי בדאתחיל בתר דמטא זמן חיובא או סמוך לו דהיינו חצי שעה, אבל אתחיל מקמי הכי אפילו בדאורייתא כיון דאיכא שהות לא מפסיק, והביא ראיה לדבר".

ופסק בשו"ע (או"ח סי' תרנב ס"ב): "אסור לאכול קודם שיטלנו; ואם שכח ואכל ונזכר על שלחנו ביום הראשון, שהוא מן התורה, יפסיק, אפי' יש שהות ביום ליטלו אחר שיאכל; ומיום ראשון ואילך, אם יש שהות ביום לא יפסיק; ואם לאו, יפסיק. הגה: ואם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו, אפי' ביום ראשון א"צ להפסיק בדאיכא שהות ביום (ר"ן פ' לולב הגזול)".

ועפ"י מסקנות אלו פסקו האחרונים לגבי שופר, מילה, תפילה, בדיקת חמץ ועוד מצוות.

ב. לגבי טעימה לפני מצוה המוטלת עליו, כתב הטור (או"ח סי' רלב): "אבל לטעום פירות מותר דאין הלכה כרבי יהושע דאמר כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום עד שיתפלל. וה"ר יהודה כתב בשם ר"י שהיה מתיר ג"כ סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה.

סימן ב – אכילה קודם קיום מצוה שמבטלה מאונס

[סוכה כו] כד טעם בר בי רב ועייל לכלה ואפ"ה משמע בשבת דף י' דזמן סעודה הוא עד שעה ששית ובע"כ כמש"כ. וא"כ לא קשה על המג"א.

ה. במשנה ברורה (סימן תרנב ס"ק ז) הביא דעה חולקת (הג' ח"ס): "זמי שבא בדרך בחוה"מ ומצפה שיבוא למקום הלולב או הדדים על הישובים ומשלחים להם לולב ימתינו עד חצות היום ולא יותר אפילו ביום א' שהוא מן התורה דאסור להתענות. ויש אומרים דאם מצפה שיביאו לו לולב אין לו להמתין כלל דהרי יש לו מי שיזכירו לנטלו היינו אותו שיביאו לו הלולב, ומי שחלש לבו בודאי יוכל לסמוך ע"ז". ונראה שלפי הדעה החולקת אי"צ להמתין עד חצות, אולם צריך לקבוע לעצמו גורם חיצוני או פעולה שלו שתזכירהו על כך שלא הניח תפילין.

ו. ולולי דמסתפינא היה נראה לענ"ד לומר שכל החיוב שלא לאכול ולא לעסוק במלאכה הוא דוקא כשחל עליו חיוב המצוה והוא יכול לקיימה, אבל אם אינו יכול לקיימה, אין החשש שמא ישכח ויפשע מחייבו לצום עד שיהיה לו לולב². כן נראה משתיקת רוב הראשונים מאיסור זה. היינו, האיסור הוא כתוצאה מהמצוה המוטלת עליו ויכול לקיימה וע"כ הטילו עליו חכמים את המגבלה שלא להתחיל בסעודה (ובשאר דברים המנויים במשנת שבת – ע"י באור הלכה תרנב ד"ה יותר). אבל אם עוד זמן רב עד תחילת זמן המצוה, או שזמן רב עד שיוכל לקיימה, אין ההגבלות האלה חלות עליו.

לו כוס לקידוש אוכל בלא קידוש דאסור להתענות בשבת כמ"ש ססי' רפ"ט א"כ ה"ה בח"ה אסור להתענות, לכן נ"ל דאף המחמיר לא יתענה יותר מחצי היום ערסי' רפ"ח".

ולפי דבריו דוקא בחוה"מ לא יתענה אלא עד חצות, ומשמע שבשאר ימות החול יתענה (וכ"כ בשעה"צ בשם אליה רבא) עד הארוחה השניה.

ד. וצ"ע שהרי אף בימות החול צריך לאכול פת שחרית כמבואר בב"מ קז ע"ב¹.

וכן כתב הטור ביחס לפת שחרית (או"ח סי' קנח): "ומ"מ קודם שילך לבה"מ יכול לאכול פת שחרית אם הוא רגיל בו כדאמרינן בעלמא כדטעמי בר בי רב ועייל לכלה וטוב שירגיל בו כדאמרינן פ"ג מיני חלאים תלוין במרה וכולם פת במלח וקיתון של מים שחרית מבטלתן ומצוה להנהיג עצמו במדה טובה והנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהא בריא וחזק לעבודת הבורא יתעלה".

ובשו"ע (או"ח סי' קנז ס"א): "כשיגיע שעה רביעית יקבע סעודתו; ואם הוא ת"ח ועוסק בלימודו, ימתין עד שעה ו', ולא יאחר יותר דהוי כזורק אבן לחמת אס לא טעם מידי בצפרא".

אמנם נראה שפת שחרית היא כדי טעימה בלבד ולא סעודה שלמה כמבואר במשנה ברורה (סי' קנז ס"ק ה) "אבל אם טעם מידי לא הוי כזורק אבן לחמת, ומ"מ לכתחלה נראה דנכון לקבוע סעודה בששית אף אם טעם מידי בצפרא דהא דרכן היה לאכול פת שחרית קצת וכדאמרינן בגמרא

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל: אין זה חיוב אלא עצה טובה, דהא ביום חול רגיל מותר אף להתענות.
2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל: כשמשלחים לו לולב הרי הוא אנוס עד שיבא השליח ואפ"ה לדעה קמייטא אינו אוכל, ולדעה בתרייתא אוכל רק מפני שיש מה שיזכירו.

חבל נחלתו

מי שישא משואו? ואין תימר מפני כבודו של מת אסור". היינו, שתי דעות לפטור או משום כבוד המת או מפני הטורח המעשי ונ"מ אם יש טורחים אחרים. והגמ' שואלת: "ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משואו – הרי יש לו מי שישא משואו, והתני פטור מנטילת לולב תיפתר בחול, והתני פטור מתקיעת שופר אית לך מימר בחול לא ביום טוב, א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין כיי דתנינן תמן מחשיכין על התחום לפקח על עיסקי הכלה ועל עיסקי המת להביא לו ארון ותכריכין חלילים ומקוננות כמי שהוא נושא משאו".

ולפי"ז דוקא אם טורח בקבורת המת נפטר ממצוות אבל אם אינו טורח חייב במצוות. וכאן ג"כ דוקא כשיש לו להתעסק במצוה חוששים לפשיעה, אבל כשאין עליו טורח המצוה יכול להתעסק בצרכיו.

ועוד, לגבי מקרה דידן הרי הוא נכנס למצב האונס עוד לפני האפשרות לקיים את המצוה, ולדברי הר"ן שהביא הב"י (לעיל) הרי התחיל ברשות ומדוע יאסר עליו לאכול מחשש שמא ישכח, וכש"כ שהוא בזמן אכילתו (ברכת) אינו יכול כלל לקיים את המצוה?! וראיה לסברא האחרונה משיטת הרז"ה לגבי הפלגה בספינה קודם ג' ימים קודם השבת (רי"ף שבת ז ע"ב), שהסביר את האיסור מחמת שנראה כמתנה לחלל שבת, והר"ן על אתר הביא שאף הרמב"ן הסכים לטעמו. ובמקרה שלפנינו הרי התחיל בנטיעה עוד קודם חלות המצוה עליו. וע"כ נראה שמותר לו לאכול ולא רק לטעום.

וע"כ נראה למסקנה, שודאי מותר לו לטעום פת עד כביצה. ולפענ"ד מותר לו לסעוד ממש בשעות שיודע שאינו יכול

ואין זה איסור מוחלט אלא הרחקה וסייג השייכים בזמן שהמצוה מוטלת עליו.

כך כתב העיטור (הלכות לולב צג ע"א): "וכן מנהג שאין אוכלין עד שמברכין על הלולב, ותניא נמי השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע". היינו, זהו מנהג ואין זה איסור, וממילא אם הוא אנוס ואינו יכול לקיים את המצוה מותר לאכול.

וראיתי שעסק בשאלה זו באליה זוטא (תרנב, ג) שכתב: "ולפי"ז כשיש אונס שאין לו לולב מותר לאכול. ואותן הדורים בישובים שצריכים לשלוח בחול המועד אחר אתרוג למקום רחוק, יש להסתפק אם יתענו כל כך, דאפשר דפוסקים מיירי כשאפשר לו ליטול דאז לא יאכל שמא יטרד וישכח, אבל בשאי אפשר לו לא מסתבר שיתענה עד אחר חצי היום, ועוד כיון דשליח יבוא אצלו להזכירו דמי ללימוד בליל שבת לעיל סימן ער"ה. ואם הולך בעצמו אפשר לדמות לאומר משנת במה מדליקין בליל שבת או לריש פסחים הוא עצמו מחזר אחריו לשרפו ויבוא לאכול! וצ"ע לדינא". (ובכן קידם את החת"ס בסברתו המוזכרת במ"ב לעיל).

ובאליה רבא (תרנב, ו) כתב: "מכאן דקדקתי באליה זוטא דאם יש אונס שאין לו לולב מותר לאכול. עוד כתבתי הדורים בישובים... ומכל מקום לא יאכל קודם חצי היום". עולה מדבריו שחילק בין אונס שאין לו לולב – שיכול לאכול, לבין דחיה מחמת אונס במי שעוסק בהבאת ארבעה מינים או שאחרים מביאים לו.

ומעין ראיה מירושלמי (ברכות פ"ג ה"א) העוסק בפטורו של אונן מכל המצוות. וז"ל: "תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו מה נפוק מביניהן היה לו

חבל נחלתו

לקיים את מצות תפילין וזאת בהסתמך על אליה זוטא ועל הסברא שהעליתי, ועל כך שהתחיל לנסוע ברכבת עוד קודם חלות המצוה עליו. ולגבי מקרים אחרים נ"ל שצריך ראייה ברורה לכך שהוא אסור באכילה בזמן שהוא אנוס מלקיים מצוה³.

סימן ג

מכירת מגילה ע"י גבאי בית כנסת

שאלה

בית כנסת שיש לו כמה מגילות אסתר ומעוניין למכור את הישנה לאנשים פרטיים, האם מותר למוכר, ומהו דין הכסף שנתקבל במכירה, האם מותר להשתמש בו לצרכי בית הכנסת הרגילים?

תשובה

א. בראש פרק רביעי במסכת מגילה (כה), מובא במשנה: "בני העיר שמכרו רחובה של עיר – לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת – לוקחין תיבה, תיבה – לוקחין מטפחות, מטפחות – יקחו ספרים, ספרים – לוקחין תורה. אבל אם מכרו תורה – לא יקחו ספרים, ספרים – לא יקחו מטפחות, מטפחות – לא יקחו תיבה, תיבה – לא יקחו בית הכנסת, בית הכנסת – לא יקחו את הרחוב, וכן במוותריהן".

משמעות המשנה היא שקדושת התשמיש עוברת לדמים וקדושת התשמיש פוקעת, ובדמים מותר להשתמש רק לצורך קניית תשמיש אשר קדוש ממנו (או באותה רמת קדושה – למתירים – ש"ע א"ח קנג, ד).

וכ"פ בשו"ע (א"ח סי' קנג ס"ב): "בני העיר שמכרו בהכ"נ, יכולים ליקח בדמיו תיבה, דהיינו היכל שמניחין בו ס"ת או לוח שמעמידין עליו ס"ת; מכרו תיבה, יכולים ליקח בדמיו מטפחת של ס"ת; מכרו מטפחת, לוקחין בדמיה ספרים, דהיינו שכתוב כל חומש לבדו, וכן נביאים וכתובים; מכרו ספרים, לוקחין בדמיהן ס"ת, אבל איפכא להורידן מקדושתן, אסור. ואפילו אם קנו בקצת המעות דבר שקדושתו חמורה, אין יכולין לשנות המותר לקדושה קלה".

ב. אלא שבמקרה דידן, אין כאן חילול קדושת המגילה על דמים אלא שמירה על קדושתה והוצאתה מרשות בית הכנסת לרשות היחיד. ולכאורה כל הסוגיא המתעסקת בהעברת קדושת התשמיש לדמים אינה שייכת, וצריך להתמקד בשאלה: האם מכירה זו מותרת ומהו דין הדמים.

אבל בחידושי הריטב"א (מגילה כה ע"ב) כתב: "בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת וכו'. השתא לא איירי תנא בענין המכירה האין נמכר ובענין

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל: אדמו"ר זללה"ה אמר דמצות תפילין כל רגע ורגע ביום, ולמ"ד לילה זמן תפילין גם בלילה, ולר"מ ור' יודא גם בשו"ר ט. א"כ אם באנו לאסור לאכול קודם הנחת תפילין צריך לאסור כל היום, או גם בלילה או גם בשו"ר ט, ועל כרחין שאין איסור אכילה קודם הנחת תפילין.

חבל נחלתו

אולם מצאתי שהמאירי (מגילה כו ע"א) כתב: "ויחיד שיש לו ס"ת וצריך ללמוד תורה ולישא אשה, מוכרו אף לכתחילה... אלא שכל שביחיד מה שעשה עשוי, ועושה מן הדמים מה שירצה". עולה מדבריו שישנה אפשרות בדיעבד, בס"ת וכש"כ במגילות, שהדמים יצאו לגמרי לחולין.

וכן נראה להוכיח מדברי הר"ן (חי' כו ע"ב): "ולי נראה דמתניתין מיילי קתני, מעיקרא קא תני שאם מכרו בני העיר בית הכנסת לחלל קדושתו על הדמים יש להם באותן דמים לעלות בקדושתו... ואם מכרו בית הכנסת להעמידו בקדושתו עושים בדמיו כל צרכן ובזו אסר ר' מאיר למכור את של רבים ליחיד".

וכדי למעט במחלוקת נראה לי להסביר שאף המאירי והר"ן לא חלקו על הרשב"א והריטב"א שמלכתחילה אין להוציא את המעות לחולין שלא עפ"י זטה"ע, אבל אם מכרו אף יחידים שלא בכונת התקדשות המעות, מכירתם מכירה שהרי תשמיש הקדושה לא יצא מקדושתו, וע"כ הדמים לא התקדשו.

וראיה לכך שמכירה שאין בה הורדת קדושה מותרת – היא תשובת הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן (סי' קעז): "ע"ד שאלתו בענין מכירת דברים שבקדושה בעד המוזיאום, חזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי צד איסור במכירת כלים של תשמישי קדושה, כמו מעילים, מפות, פרוכות, ונויי ס"ת, במקום שהדבר ידוע שהם שומרים אותם בכבוד הראוי, ובפרט כשישנם ג"כ הרבה מישראל שנאותין מהם בעניני קדושה וידיעות העתיקות לטובת חקירות ענינים הנוגעים לישראל ביחוד. אבל על ס"ת עצמם

הלוקח האיך ישתמש בדברים אלו, ואילו בתורה וספרים וכל תשמישי קדושה פשיטא ליה מילתא שאין הלוקח משתמש בהן אלא בקדושתם דהא קדושת הגוף ניהו ואין להם פדיון וחלול לקדושתן לעולם... אלא בשאינם צריכים להם כגון דאית להו אחריני...".

משמע מדברי הריטב"א שרק בבית כנסת שהוא במקור תשמיש מצוה הדיון הוא בהוצאתו מקדושתו, אבל תשמישי קדושה אינם יוצאים מקדושתם, ואעפ"כ צריך להשתמש בדמיהם דוקא לתשמיש קדוש מהם. ולפ"ז סיבת איסור המכירה בתשמישי קדושה אינה משום הוצאתם מקדושתם, אלא משום מעשה החולין שבמכירה, וגזרו חכמים שהדמים לא יצאו לחולין אלא צריך להשתמש בהם דוקא לקדוש מהם.

וברשב"א (מגילה כו ע"ב) כתב: "והילכך בשיש להן אחרת מותר למוכרה, דהוה ליה כמפריש שבעה אתרוגין לשבעת הימים דיוצא בה ואוכלה. וספרים וכל תשמישי קדושה נמי אנ"פ שבכל מקום שהן בקדושתן הן עומדין, אפילו הכי אם מכרום לעשות בדמיהן צרכיהן – איכא משום אכחושי מצוה דמוכרין, והילכך עד שיסכימו במכירתן שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אינן רשאים להוציאן בצרכיהן, ולא משום שתהא קדושתן נתפסת ממש על הדמים, כדאמרן". מתבאר מדבריו כפי שכתבנו בדעת הריטב"א, שקדושת המעות אינה נובעת מתוך קדושת התשמיש שהרי הוא אינו יוצא מקדושתו, אלא קדושתו נובעת מאיסור של חכמים לעשות את הדמים חולין. וע"כ זטה"ע במעמד אנשי העיר יכולים למכור ולהוציא את הדמים לחולין.

כו"ע וכולם כביכול שותפים בו. ולכאורה, לכל צרכי בית הכנסת ותשמישי הקדושה שלו דין זהה, שאפילו זט"ה במעמד אנשי העיר אינם יכולים למוכרו מפני שנבנה או נקנה לבית כנסת אדעת כו"ע. ולפי"ז מגילה כזו בעיר לא ניתן למוכרה.

ונראה לדחות מסברא, שאפילו בבית כנסת של כרכים דוקא דברים גדולים מנועים זטה"ע למוכרם אבל דברים שאינם כס"ת או בית כנסת עצמו, אלא הם משימושי בית הכנסת כמו מטפחות וחומשים וכד' לא אכפת לכו"ע אם יהיו כאלו או אחרים ובלבד שימלאו את תשמישם, וע"כ רימונים וטסים וכד' רשאים למכור ולא יקרא ע"ז שם "של כרכים" וע"כ תמנע מכירתו. וה"ה לענין מגילה ושופר וכד' ניחא לכו"ע שהגבאים ימכרום לטובת בית הכנסת.

ועוד, כתב המשנה ברורה (סי' קנג ס"ק כה): "עוד כתבו הפוסקים דאפילו ביהכ"נ שבכרך אם ידוע שלא עשו אותה אלא למעט עם כגון הביהכ"נ שנושין אותה בעלי אומניות לעצמן [וה"ה כשנתקבצו הבע"ב של איזה רחוב הרחוק מן ביהכ"נ שבעיר ועשו ביהכ"נ לעצמן] ג"כ דינו כביהכ"נ של כפרים אפילו הוא בכרך דמסתמא רק על דעת עצמן בנוהו אם לא שסייעו אנשי העיר ג"כ על הבנין ואפילו מעט אז אין להם רשות על המכירה בלא דעתן". ולפי"ז רוב בתי הכנסת בימינו אינם של כרכים ורק בית כנסת של עיר שנבנה בשביל תושבי העיר ואורחים – דינו כשל כרכים.

ועוד, שכתב המשנה ברורה (סי' קנג ס"ק לג): "כתב המ"א בשם המב"ט דאפילו ביהכ"נ של כרכים אם אינם מתפללין בו יכולין למכרו". ולא תהיה המגילה חמורה

לא מלאני לבי לומר היתר ואיני רוצה להמנות בין המתירים".

וכיון שהמדובר בשאלתנו במגילה שאין קדושתה כספר תורה, מותר למוכרה לשם שימוש לאחר. (ומשתיקתו בענין הדמים לא מבורר מה דעתו לגביהם).

ג. כיון שהמגילות שייכות לבית כנסת שהוא של ציבור, צריך לדון אם אין במכירתן ליחידים הורדה בקדושתם. במס' מגילה (כו ע"ב) במשנה: "אין מוכרין את של רבים ליחיד מפני שמורידין אותו מקדושתו, דברי רבי מאיר. אמרו לו: אם כן אף לא מעיר גדולה לעיר קטנה".

בפשט הדברים המדובר במשנה במכירת בית כנסת, ואף לגביו חכמים לא קבלו את דעתו של ר' מאיר.

והרמ"א פסק בשו"ע (או"ח סי' קנג ס"א): "ודוקא בדרך שמורידן מקדושתן, אבל מותר להשאיל אפילו ס"ת לקרות בה, אפי' משל רבים ליחיד. (ב"י בשם א"ח)". היינו בהשאלה או השכרה מרבים ליחיד אין הורדה בקדושה וע"כ היא מותרת.

וכך כתב במשנ"ב (ס"ק עד): "אפילו ס"ת וכו' – וכ"ש להשאיל ביהכ"נ להתפלל בה ועיין בע"ת דזה דוקא כשהשואל והשוכר קורא בס"ת וכן מתפלל בביהכ"נ בעשרה הא לא"ה יש בזה משום זלזול קדושה והמ"א כתב בסקכ"ז דמסתימת הפוסקים משמע דבכל גווני שרי". וא"כ כאן שאין זה ס"ת אלא מגילה בלבד, והקונה קורא בה בפורים אין בכך הורדת קדושה ומותר למוכרה ליחיד לשם קריאה בה.

אמנם קיימת שאלת בתי כנסת של כרכים לעומת של כפרים שאינו נמכר. ולפי השו"ע (קנג, ז וע"ש משנ"ב ס"ק לג) בית כנסת של כרכים אינו נמכר משום שהוא על דעת

חבל נחלתו

וכו' – ר"ל דכל שמוכרין ז' טובי העיר בפרהסיא ולא בצינעא ולא מיחו בהם בני העיר מקרי במעמד אנשי העיר".

וא"כ צריך שהגבאים עם ועד בית הכנסת יחליטו על המכירה ויפרסמוה לבני בית הכנסת ועי"כ יוכלו להוציא את המעות לחולין.

ודין זה שייך אף לתשמישי הקדושה ולא רק לבית כנסת, כאמור לעיל בדברי הרשב"א וכן בסוף פסיקת השו"ע לעיל.

וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק לז): "וה"ה לכל דברי קדושה – פירוש כגון תיבה ומטפחת וכדומה הנזכרים בס"ב דינם כמו בהכ"נ עצמו לענין זה דכל היכי דאיהו נעשה אדעתא דכו"ע כגון דכרכים הנך נמי נעשו מסתמא אדעתא דכו"ע, וזהו מה שכתב המחבר דכולהו גירי בתר ביהכ"נ וכן כל דבר השייך לביהכ"נ כגון חצרות או מקוה אמדינן ג"כ כי האי גוונא ולא מצי למוכרן או לסוגרן למנוע מהן אורחין ומ"מ לא חמיר מביהכ"נ. וכן מה שנזכר בסעיף זה דזו"ה במעמד אנשי העיר בכפרים יכולים להוציא הדמים לחולין לאו דוקא בביהכ"נ אלא אפילו בתשמישי קדושה הדין כן. אך מ"מ יש חילוק ביניהם דבתשמישי קדושה אף דמותר להשתמש בדמיהם כשנמכר בזו"ה במא"ה בכפרים מ"מ הם גופא בקדושתיהו קיימי ביד הלוקח דקדושת הגוף ניהו ואין יוצא לחולין אבל ביהכ"נ ותשמישי מצוה מותר להשתמש בהן כמ"ש לקמן בסעיף ט' [מ"א וא"ד וש"א]..."

ה. בתשובות האחרונים נדונו כמה שאלות על הוצאת תשמישי קדושה לחולין, כאשר המדובר הוא בקישוטי ס"ת כגון רמונים וטסים, הן כאלה שנשברו כדי להתיכם לעשות מהם חדשים, והן להתיכם ולמוכרם כדי להשתמש בכסף לצורכי

מבית כנסת, וכש"כ שבניגוד לבית כנסת שאין מתפללים בו - במגילה יקראו אם תימכר.

ועוד, שכתב במשנה ברורה (סי' קנג ס"ק לח): "דכולהו גירי בתר ביהכ"נ – כל כלי ביהכ"נ וספסלים ויריעות שבבהכ"נ דינם כביהכ"נ, ועל כן כשמכרו זו"ה במעמד אנשי העיר בכפרים יכולים להשתמש במעות לכל מה שירצו, ואי לא"ה לא נכן הוא לפי פשוטות דברי המ"א שהעתיק דברי הר"ן בשם הירושלמי על דברי השו"ע. ובספר קובץ על הרמב"ם הלכות תפלה פי"א כתב דנ"ל דאפילו בכרכים יכולים למכרם לדברי הר"ן **דדוקא לענין מכירת בהכ"נ גופא אמדינן דלא מחלי רבים חלקם לזו"ה משא"כ בזה** ולכן יכול הגבאי למכרם בצירוף אנשי העיר ולהוציא המעות לחולין".

וא"כ עפ"י שיטת ספר קובץ בצירוף כל הטעמים שנפרטו לפני כן, נראה שמותר למכור את מגילה שאין משתמשים בה בבית הכנסת לאנשים פרטיים לשם קריאה בה.

ד. הבאנו לעיל דעת הראשונים שאם רוצים להוציא את הדמים לחולין צריך שימכרו את תשמישי הקדושה זטה"ע עפ"י אנשי העיר.

וכ"פ בשו"ע (קנג, ז): "אבל אם הסכימו ז' טובי העיר באותו מכר, והיו במעמד אנשי העיר, רשאים להוציא המעות לכל מה שירצו, ואם קבלו עליהם בני העיר בפירוש במכר זה כל מה שיעשה, אפילו יחיד מה שעשה עשוי. הגה: וכל שז' טובי העיר מוכרים בפרסום, מקרי במעמד אנשי העיר ואינן צריכין לומר הן או לאו. (מרדכי)... וה"ה לכל דברי קדושה שנזכרו כאן, דכלהו גירי בתר בית הכנסת". ובאר המשנ"ב (ס"ק לב): "מוכרין בפרסום

דלא איירי אלא בבהכ"נ. ועיין במג"א שם ס"ק ל"ז דכתב דבשל כרכים גם להרמ"א לא מהני ז"ט העיר, ועיין גם במג"א ס"ק י"ז שחולק על המ"ב **ומסיק לדינא דבתשמישי קדושה בשל כרכין לא מהני שבעה טובי העיר** ע"ש. ובפרט לפמ"ש התוספות במסכת מגילה דף כ"ו ע"א ד"ה כיון דמעלמא קאתי דטעמא דשל כרכין אינן יכולין לומר הואיל ולדעת רבים נעשה חמורה קדושתו בודאי א"א למכרן ולהפקיע קדושתן. ... גם המגדלים אשר היו כבר לפני לס"ת ועכשיו נשברו ואינן ראויין עוד לתת לס"ת ג"כ מותר למוכרן דכבר נהגו למכור השברים לעשות מהן חדשים או שנותנין לאומן א"י השברי כלים לעשות חדשים ואינן מקפידין להשגיח אם יחליף האומן כסף אחר באותן השברים, וכיון שכבר נהגו כן שוב אמרינן **דהוי כמו שהתנה מתחלה שאם ישברו יפקיע הקדושה מהם** כמש"ל כן נלענ"ד, וכן נעשה מעשה ע"פ הוראה זאת בהרבה בתי כנסיות".

החת"ס (או"ח סי' לח) **בתשובה לחמיו רעק"א מסיק:** "ע"כ נלענ"ד נהי ס"ת ותשמישים קדושים אבל אינו כענין קדושת מקדש ונדרי גבוה שמועלים בהם ונפדין וחל קדושתן על המעות אלא הכל דרבנן שעשו ס"ת ותשמישים כענין קדושת מקדש, ושוב נאמר בהם כמו שנאמר בקדושת בהכ"נ ותשמישי קדושה יוצאים לחולין ע"י פדיון וחל [קדושה] על המעות מדרבנן ושוב מדאיקלש מתחלל ע"י זט"ה במעמד אנשי העיר כמו בהכ"נ.

מיהו בנידון שלפנינו שרוצים להחליף תפוחים אתפוחים קשה וכי הקדש מתחלל על הקדש, אלא יחללו תחלה במעות והמעות לבתר דאיקלש יצא לחולין ע"י זט"ה במא"ה ואח"כ יקחו ממנו החדשים, דאי לא יצאו

הציבור. כאשר הדעות חלוקות ביחס לקישוטים שהם תשמישי קדושה של כרכים, האם ניתן להוציאם לחולין.

בשו"ת צדקה ומשפט (חי"ד סי' יח) מסיק לאחר דיון ארוך שרק בית כנסת יוצא לחולין, אבל תשמישי קדושה אינם יוצאים לחולין אפילו ע"י זטה"ע במעמד אנשי העיר.

בשו"ת שיבת ציון (סי' ז) לרבנו שמואל בן הנ"ב מחדש:

"ומכח כל אלו הקושיות נראה לי לומר סברא אחת אשר בו יתורץ הכל, דהנה ודאי בתשמיש קדושה **מועיל בו תנאי** הן למכור והן להוציאן לחולין, חוץ מס"ת עצמו שאי אפשר להורידו מקדושתו אבל תשמיש קדושה אם התנה בו מתחילה שיהיה בידו למכור ולהוציא לחולין מהני בו תנאי כמ"ש בש"ע אר"ח סימן קנ"ד ס"ח ובמג"א סימן קנ"ג ס"ק מ"ג. והנה לדעת הרמב"ם דאינו רשאי למכור תשמישי קדושה כי אם לקנות ס"ת וחומש ולדעת הרא"ש והטור דיחיד בשלו ובכפרים בז"ט העיר במעמד אנשי העיר יכול למכור ס"ת ותשמישי קדושה א"כ בכל מה שמוותר למכור **הוא כאלו התנה שאם יארע דבר זה אשר ע"י סיבה זו יהיה ניחא ליה למוכרו רשאי למכור**, ואף שלא התנה בפירוש הוי כאלו התנה וכאלו דעתו לכך מתחלה, כמו שכתב הט"ז בסימן קנ"ג סוף ס"ק א' וכ"כ הרמ"א סימן קנ"ד ס"ח בהג"ה..."

ומסיים: "כל זה הוא לענין דינא **היכא דליכא בהו משום הפקעת קדושה כגון שנמכר שגם הלוקח ישתמש בו בקדושה או בתשמישי מצוה שאין בהם משום הפקעת קדושה** אבל לענין איסורא בתשמישי קדושה להפקיע קדושתן לא שמענו ועי"ש במ"ב

חבל נחלתו

בבית יוסף (או"ח סי קנג אות ו): "כתב הרא"ש בתשובה כלל י"ג סימן י"ד כיון שמוכרים בית הכנסת ליקח תורה וספרים כל שכן שמוכרים אותה ללמוד תורה כי מה תועלת יש בקניית ספרים ותורה אם לא ללמוד בהם ויתירה מעלת הלומד ממעלת ס"ת כדאיתא בפרק בתרא דמכות (כב:) ותו דגרסינן בפ"ב דמגילה (שם) אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה..."

ובהוצאת הדמים ללימוד תורה בבית כנסת ישנה העלאה בדמים ואי"צ אף לזטה"ע במעמד אנשי העיר.

מסקנה

מותר למכור מגילה שאינה בשימוש של בית כנסת ליחידים וניתן לעשות זאת או ע"י מכירת הגבאים וועד בית הכנסת בפרסום לכל המתפללים ואז מותר להוציא את המעות לחולין לצרכי בית הכנסת, או במכירה רק ע"י הגבאים ולהוציא את המעות ללימוד תורה.

לחולין תחלה היו צריכים להעלות בקדש, אבל בשנה בשנה אבטיא ולא איפשטא פ' בני העיר ע"כ צריך לומר כנ"ל.

ובאמת מעשים בכל יום שנותנים לצורך לעשות ממנו עשת ומשנים אותם, וזה בודאי צ"ע אי לא נמכרו תחילה ופקעי קדושתן איך ינתנו לצורך... ע"כ למוסרם לצורך בלי חילול אסור בודאי אבל ע"י חילול כנ"ל נ"ל דישי ליישב פסק הרמב"ם וש"ע ויצאו לחולין".

ובשו"ת מר ואהלות (י"ד סי' ה) כתב שאמנם אסור למכור תשמישי קדושה של כרכים, אולם מותר למוכרם לעיר אחרת שאף הוא כרך. עוד תרץ שהכלול בתשמישי קדושה שאסור להוציאם לחולין הם המנויים במשנה בראש פרק בני העיר, אולם קשוטי ס"ת עשויים בעיקר לבני העיר וע"כ יכולים למוכרם זטה"ע במא"ה כתשמישים של יחיד.

ו. עוד נראה לומר לגבי מכירת מגילה ליחידים, שאם ירצו למוכרם רק על דעת הגבאים ולהעלותם בדמים, יעשו כאמור

סימן ד

ניגוב במגבונים לחים בשבת

פטיק רישא (פי' איסור נמשך בהכרח מדבר מה כמו המות הנמשך בהכרח מהתזת הראש) דלא ניחא ליה, ומותר. וחלקו עליו, ואמרו דאע"ג דלא ניחא ליה, כיון דפטיק רישא הוא, אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת, מותר מידי דהוי אספוג (פירש הערוך ספוג הוא על ראש דג אחד גדול שבים, ובשעה שמרים ראשו להסתכל בעולם יורד אותו הספוג על

שאלה

האם מותר לנגב במגבונים לחים בשבת?

תשובה

א. פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שכ ס"ח): "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אע"פ שא"א שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי; דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו, הוי

שעל הגוף והולך לאיבוד.

ב. רוב הפוסקים שדנו בשאלה זו התיירו, כשהדגישו שלא יעשה זאת בחזקה כדי שלא יהא פס"ר ליציאת הנוזל הספוג. ראש למדברים הגרצ"פ פרנק רבה של ירושלים בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קצ) בתשובתו לגר"מ חרל"פ זצ"ל רבה של שערי חסד. וכך כתב: "ע"ד השאלה אם מותר לקנח בשבת בנייר רטוב במים משום חשש סחיטה". ולאחר שמזכיר כי הרמ"א (או"ח תריג) פסק לאסור בכלי מנוגב מחשש סחיטה, אומר: "אולם בנידון שלפנינו לכאורה יש מקום להיתרא, ואקדים את הידוע שלדעת ר"ת ודעימיה (ראה תוס' שבת דף קיא ע"ב וכתובות דף ו ע"ב ד"ה מסוכרייתא וברא"ש שבת פכ"ב סימן ד) יש שני מיני סחיטה בבגדים. א' סחיטה ממים שנבלעו שאיסורה רק משום מלבו, שמשום מפרק אין לאוסרה משום שהמים הולכים לאיבוד. ב' סחיטה משאר משקין שנבלעו בו שמשום מלבו אין לאוסרה משום שבשאר משקין אין מלבנים בהם ואיסורה הוא משום מפרק תולדה דדש אם הוא צריך למשקין, ואם אין צריך למשקין הנסחטים והם הולכים לאיבוד אין זה בכלל דישה ומותר לכתחילה. אולם הר"ן בשבת (פי"ד) ועמיה עוד פוסקים סוברים שגם אם המשקה הולך לאיבוד מ"מ אסורה מדרבנן (עיין מג"א סימן שכ ס"ק כג). אולם גם להר"ן ודעימיה האוסרים מדרבנן אינו אלא במכין לסחיטה אבל אם אין מכין לסחיטה והוא רק פסיק רישא, הרי אם המים או המשקים הולכים לאיבוד הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה שלדעת הערוך מותר לגמרי ולשאר פוסקים אסור. והנה מדברי המחבר (סימן שכ סעיף יח) משמע שלענין פס"ר דלא ניחא ליה דעתו להחמיר כשאר הפוסקים

עיניו ואינו רואה כלום ולולי זה לא היתה ספינה נצולת מפניו) יש לו בית אחיזה, ולפי שאין טענה זו חזקה, ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב (וע"ל סי' ש"א עוד מדיני סחיטה).

היינו מחלוקתם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה ששיטת הערוך שמותר ושיטת הרבה ראשונים אחרים שאסור מדרבנן. ועי' בשו"ת באוהלה של תורה (ח"ב סי' לד שדן באריכות בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ועי"ש בפ"ד שמלאכה שמתכוין לתכלית אחרת אסורה משום מלאכה שאצ"ל וכשלא ניחא ליה מותר לגמרי). ועוד שבפסיק רישיה במלאכה מדרבנן פסק השו"ע שמותר לגמרי בשבת (עי' סי' שיד ס"א ועי"ש במ"ב ס"ק י), אמנם הרמ"א חלק לאסור.

והמגן אברהם (ס"ק כג) באר: "שלא יהיה כלי – ואפי' למ"ד פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מ"מ הכא שרי, משום דסוחט משקין תולדה דדש היא ואינו אסור אלא כשהמשקין היוצאין אינן הולכים לאיבוד (מ"מ פ"ט ורשב"א וריב"ש סי' שצ"ד) והר"ן ספי"ד כתב דמ"מ אסור מדרבנן".

ונראה לענ"ד, שמסעיף זה ניתן להוכיח שאין במגבונים לחים איסור, שהרי הוא אינו מעוניין לסחוט את הנוזלים המחטאים ומבשמים שבמגבון אלא מעוניין להשתמש בלחות כשהיא בתוך הנייר כדי לנקות את גופו או גוף התינוק, ואם יסחט את הנייר הרי הוא כנייר יבש ואין הוא רוצה בכך. ואין זה הכרחי שנוזלים הבלועים בנייר יצאו, ועוד שעיקר הנוזלים שמשתמש בהם הם הצפים ע"ג הנייר. וכיון שכן אף הנוזל שיוצא במקצת מתוך הנייר אינו יוצא כוונה, ואף מה שכבר יצא מתערב בכלוך

חבל נחלתו

אותו, וע"כ יש לחוש לסוחט.

ג. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן ע): "בדבר לשרות נייר במים לקנח את השלחן וכדומה.

ולשרות נייר במים לקנח איזה דבר ומשליכים לאיבוד, פשוט שאין לאסור, דלא שייך מלבן בנייר ההולך לאיבוד, ואף אם הוא נייר שנשאר קיים נמי לא מתלבן במים אלא מתקלקל וכששוררו במים לא יחוש על הנייר להוציא המים ממנו, ועדיף מבגד הנעשוי לפרוס על החבית שמותר משום שאינו חושש לסחטו, ובנייר אף בכל נייר אינו חושש לסחטו וכ"ש כשהולך לאיבוד ע"י מים שאין לחוש שיסחוט. אך אולי דמי לספוג שצריך לבית אחיזה משום שגם במים הוא סחיטה דמפרק, דפשטות לשון הטור וש"ע הוא במים דלא כתוס' כתובות דף ר' שפירשו לענין שמן, ואף שברמב"ם פכ"ב משבת הט"ו שג"כ משמע שהוא במים מפורש שהוא משום מלבן שזה לא שייך בנייר, מ"מ בטור וש"ע משמע שהוא משום סחיטה דמפרק המים שבו דלא הזכירו מלבן, ואף שלא בכלי שהוא לאיבוד סברי שאסור מדרבנן דלא כהערוך אלא כהחולקים שהביא המחבר (סי' ש"כ) בסעיף י"ח, וסחיטה זו אפשר איכא גם בנייר. אבל מסתבר דבנייר אין להחשיב זה לסחיטה דלא נבלע בתוך הנייר ואף שעכ"פ יש לאסור מדרבנן דהא גם בשער שודאי לא נבלע אסור מדרבנן כדאיתא במ"מ פ"ט משבת הי"א, מ"מ כיון דאינו בתוך כלי וגם אין דרך לסחוט מים מנייר כלל לא לצורך המים ולא למלבן ואינו מתכוין לזה יש להתיר כדאיתא (סי' ש"כ) בסעיף י"ח שמתירין בתרתי לטיבותא, וה"נ איכא תרתי לטיבותא. וגם אפשר ליכא פ"ר בנייר שאין מחזיקין בחזקה אלא לפי מה שמזדמן שודאי אין לאסור בלא

שאסור מדרבנן, ומ"מ לענין סחיטה בשאר משקין כשהמשקין הולכים לאיבוד מבואר שם מדבריו שהעולם נוהגין בזה היתר והניחם על דעתם להקל בענין זה, והטעם שם מבואר במג"א (ס"ג) דהוא משום שיש בזה עוד קולא, דמכיון שהמשקין הולכים לאיבוד לא דמי לדש בכלל, עיי"ש במג"א ובביאור הלכה".

עולה מדבריו כי אין בכך משום דש, ואף עדיף מסתם פ"ר דלא ניחא ליה משום שהמשקים הולכים לאיבוד. בהמשך מחלק בין ניגוב ביד רטוב לניגוב בנייר שאין בכך משום מלבן שהרי הוא מלכלך את הנייר וזורקו.

ומוסיף: "ומה שיש להסתפק בזה הוא אם יש לאסור כאן משום מפרק, שהרי הטעם בכל סוחט בגד מן המים שאין בו משום מפרק הוא משום שהמים הנסחטים הולכים לאיבוד, משא"כ בנ"ד הרי צריך להנסחט כדי לקנח בו יותר טוב שהוא לח יותר, ואפשר שזה לא נקרא שהמים הולכים לאיבוד".

בהמשך מיקל מכיון שאין המים בלועים בנייר בטבעם, בדומה לכבשים ושלקות. ואמנם בגדים עומדים לסחיטה יותר משלקות אבל נייר אינו עומד לסחיטה והוי כגזירה לגזירה.

ונראה שלגבי מגבונים לחים הוא אינו צריך את הנוזל הנסחט אלא הוא צריך את הלחות שבנייר ועל ידה הוא מקנח את הלכלוך שנדבק לנייר מחמת לחותו, ומגמתו שלא לסחוט כי בכך יאבד הנייר את תכליתו ויהפך לנייר רגיל, וא"כ מגבון עדיף מניגוב בנייר רטוב. ואין זה דומה למגבת לחה שאסור בשו"ע (או"ח סי' תריג) מפני שבמגבת מעוניין שרטיבות וקרירות המים שבמגבת ימרחו על הגוף ויצננו

מתכוין לסחוט".

הא קמן, שכל הצדדים להיתרא שהעלה האג"מ ישנם במגבונים לקינוח קטנים וכד'. ד. וכו"פ בשש"כ (פי"ד הל"ג): "מותר לרחוץ הפנים או את הידים בממחטה שספוגה במי-בושם, כי הרי מי-הבושם אינם נסחטים מן הממחטה ואין כאן אפוא משום איסור סחיטה". ואף שעולה מדבריו שאם יוצאים מי בושם אסור משום סחיטה, נראה לומר כדלעיל שכיון שאינו זקוק כלל לאותם מים מבושמים ומחטאים היוצאים מן הממחטות הרי זה מותר.

וראיתי בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג - ח"מ סימן יז) שהעיר על דברי הגרש"א והשש"כ: "ובס' שמירת שבת כהלכתה תיקונים ומילואים מהגרש"ז אויערבך (ירושלים תשנ"ג) הובא במילואים על סימן זה (עמוד כג) בזה"ל: להוסיף לפני ודמי: **הואיל ואם לא סוחט לא יוצא שום ממשות ממה שבפנים, ואף אם יוצא קצת אין זה פסיק רישא**, אך אפשר לדון שגם אם סוחט או מנגב בחוזק תינוק מלוכלך דכיון שהנייר והנסחט הכל הולך לאיבוד ולא נשאר כי אם ריח בלבד שאין בו ממש, אפשר שאין זה דומה כלל למפרק שנשאר בעין כדי להשתמש בו אחר"כ, אך מ"מ הרי זה דומה לצמר גפן שטבול במים או באלכוהול שכתבתי במקו"א דאסור משום מפרק. עכ"ל (=שש"כ ח"ג). ע"ש. והרי שבריש דבריו נקיט לה מר כדאמרן, דכיון שאם אינו מנגב בחזקה לא יוצא המשקה מתוך הנייר אלא רק ממה שיש ממעל לנייר, ממילא לא הוי פסיק רישא. אלא שיש להתיישב בזה ממאי דמצינו שכתב הרמ"א בשו"ע אר"ח (סי' תריג ס"ט) דאסור לשרות מפה מבערב יוה"כ ולעשותה כמין כלים נגובים ולהצטנן בה ביוה"כ, דחיישינן שמא לא תנגב יפה ויבוא

לידי סחיטה. יעו"ש. וא"כ מבואר מהכי דאסור להעביר מפה זאת על בשרו ביוה"כ משום דאית ביה חשש שיגיע לידי סחיטה, ולא אמרינן דינגב בנחת וממילא לא הוי פסיק רישא. ונאולם ראיתי בשו"ת הר צבי חאו"ח ח"א (סי' קצ"ד) ועכשיו) שכתב לבאר דטעם החיוב גבי מטפחות דיוה"כ הוא משום מלבן, וע"כ אף שהמים הולכים לאיבוד בכ"ז אסור וכו'. יעו"ש. אולם עדיין לא יעלה הדבר מזור לנו, דהרי עכ"פ אם לא הוי פסיק רישא ויש תקנה שיעשה בנחת, מדוע גבי יוה"כ אין לומר כן. וצ"ב. וגם עוד צריך להבין בדבריו של הרב שליט"א בדבריו בס' שמירת שבת משמע דמטפחות אלו אין בהם חשש סחיטה כלל כיון שאין בהם אלא משקה מועט דהא מדמהו לדברי המשנ"ב גבי מטפחת לחה נגובה דיוה"כ, ואילו בדבריו במילואים משמע דהוא אפילו בגוונא שיש בו משקה רב, דאפ"ה כיון שאם לא סוחט בכונה לא יוצא הממשות שמבפנים וא"כ לא הוי פסיק רישא וכו'. ודו"ק. וגם כאמור צריך להבין מאי שנא מדברי השו"ע דסי' תריג ס"ט, ושמא יש לחלק דהתם במטפחת הדרך לסוחטה ולהוציא המים ממנה, ועל כן גזרו בה, משא"כ הכא בניירות אלו. וצ"ע".

ומסיק בשו"ת עטרת פז: "ועכ"פ הנה יש צדדים לומר דבידון דידן שפיר שרי להשתמש במטפחות לחות אלו בדרך הנ"ל שינגב בהם בנחת, כיון דכאמור שאם מנגב בנחת ושלא בחוזק יוצא רק המשקה שטופח עליו מלמעלה, והוא די לו במשקה זה, וממילא אף אם יצא מהמשקה הספוג בתוך הנייר א"כ הוי פסיק רישא דלא איכפת ליה, וכל כה"ג דהוי פסיק רישא דלא איכפת ליה הוי כלא ניחא ליה, וכמתבאר בדברי הרש"ש בכתובות (ו' ע"א ד"ה בא"ד כיון שהנסחט) שכתב

חבל נחלתו

ומנגב במגבת. ועיקר השימוש במגבון לח הוא כדי שהלחות שע"ג תדביק אליה את הלכלוך שעל הגוף, והוא אינו מעוניין לסחוט כדי שהמגבון הלח לא יהפך לסתם נייר יבש.

ה. אף בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סימן ט) דן בעניין דומה של: "לקנח ולנקות א"ע בחתיכת צמר גפן רטובה במים". ולאחר שמשווה זאת לקינוח בספוג מתיר ע"י כריכתו ע"ג קיסם שיהא כבית יד בספוג. ומסיים: "שוב העירוני לדברי שו"ת הר צבי חאו"ח ח"א סי' ק"צ, ועיינתי וראיתי שנשאל ע"ד אם מותר לקנח בשבת בנייר רטוב במים משום חשש סחיטה, והעלה דאין זה משום מלבן, כי כל החשש של סחיטה הוא בשעת הקינוח ובשעת הקינוח הרי מלכלך הוא את הנייר וכו', ובנוגע למפרק תולדה דדש הסתפק אם זה נקרא שהמים הולכים לאיבוד, אבל כתב לומר שאפילו אם יסחוט לא יהא איסור מה"ת משום שאין המים הבלועים בתוכו בטבע ודמי לכבשים ושלקות וכו' וכיון שאפילו אם יסחוט לא יהא מדרבנן שוב י"ל דלא גזרינן שמא יסחוט דהוי גזירה לגזירה יעו"ש ומשם נקח ראיה נוספת לדברינו האמורים".

ועולה מדבריו שמסכים לתשובת הגרצ"פ פרנק. וכן ראיתי שכתב בס' מנוחת אהבה לגר"מ לוי זצ"ל (פ"ב ס"ז): "וכן מותר לקנח בנחת בממחטה לחה תינוק שענשה צרכיו". ומסביר כדלעיל שבעיקר משתמש במים הטופחים ע"ג הנייר ולא באצור מבפנים וא"כ מה שנסחט אינו פ"ר. וכבר הערנו על דברי בעל עטרת פז וה"ה לכאן.

ו. כנגדם עומדים דברי המנחת יצחק (ה"י סי' כה) שמסתמך על כך שאפשר גם שלא ע"י מגבונים אלא ברחיצת התינוק וניגובו

לבאר כן דפטיק רישא דלא ניחא ליה היינו דלא אכפת ליה שאינו מתכוין למלאכה זו כלל. ע"ש. וכן מבואר נמי כיו"ב בביאור הלכה (סי' שכ סעיף יח ד"ה דלא ניחא) שביאר גבי הא דכתב מרן (שם) חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין יש מי שמתיר אנ"פ שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהיה תחתיו כלי לקבל היין הנסחט, דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פטיק רישא דלא ניחא ליה ומותר. וביאר הבאה"ל: הנה בענינו לא ניחא ליה כלל בהסחיטה, ואדרבה הוא רוצה שלא יסחט שלא ילך לאיבוד, אבל באמת אפילו רק היכא שאין נהנה כלל בהפעולה שנעשה על ידו ואין לו שום נפקא מינא בזה נקרא ג"כ פטיק רישא דלא ניחא ליה כיון שאינו מכוין להפעולה, כן הוכיחו התוס' בשבת (ע"ה ע"א ד"ה ט"פ) מהא דשבת (קג ע"ב) בגמ' דקעביד ארעא לחבריה. יעו"ש. וכן העלה לדינא נמי מו"ר שליט"א בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' לד אות לה) ובח"ה (חאו"ח סי' כח אות ב), ובשו"ת יחו"ד (ה"ו סי' כא) דפטיק רישא דלא איכפת ליה חשיב כפטיק רישא דלא ניחא ליה. יעו"ש. וממילא הכא בנידון דידן במטפחות לחות אלו דכאמור י"ל דלכל היותר איסור סחיטה זו לא יהא אלא איסור דרבנן, כיון שלא גדל המשקה בתוכו מתחילת ברייתו, א"כ הוי פטיק רישא דלא ניחא לה במילתא דרבנן דקיי"ל דשרי, וכמו שכתב נמי מו"ר שליט"א בשו"ת יבי"א (שם), וחזר והניף ידו וחשף זרוע קודשו בזה במקומות טובא ע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ח סי' כה - ל) ועוד".

ויש להעיר כי השימוש במגבונים הוא לא משום המשקה הטופח על גביהם, שאם בכונתו לרחוץ היה רוחץ את התינוק במים

לי החומרא שבמגבונים האחרונים.
ז. יש להעיר שכל הנאמר הוא כשאין בעית חיתוך בין מגבון למגבון אלא שהמשיכה והקיפול מושכת את המגבון הבא. כמ"כ אין לפתוח את האריזה בשבת אם היא אטומה והוא חותך במקום הסימון, ועי' בתשובתי על פתיחת פחיות ואריזות.

מסקנה

מכל הפוסקים המובאים לעיל נראה כי מותר להשתמש במגבונים לחים בשבת, ומהיות טוב ראוי להקפיד שלא ללוחצם בחוזקה ע"ג הגוף אשר אותו מנגבים, ובכך אין הכרח ליציאת נוזלים מתוך המגבונים, אלא רק שימוש במים שעל גביהם ואשר אינם ספוגים בהם, והמגבון עצמו בלחות מדביק את הלכלוך אליו.

במגבת. ועוד נסמך על זריקת יין במקום מציצה המופיעה בפוסקים, ולענ"ד לא דמי משום ששם צריך ליין הספוג כדי לשימו על המילה. ונראה לי שאין דבריו עומדים כנגד כל הפוסקים המתירים כש"כ שאין כאן מפרק.

ובילקוט יוסף (סי' שב סל"א) כתב שי"א שמותר לקנח ויש חולקים והמיקל יש לו על מי לסמוך, וכ"כ בהערה בשם אביו.

ובשם הגר"מ אליהו שליט"א שמעתי, שכתב שלא להשתמש במגבונים האחרונים בכל אריזה בשבת מפני שהם ספוגים ביותר מן הנוזל המחטא והמבשם. וכבר הערתי, שלענ"ד הנוזל המצטבר הוא על גבי המגבון ולא בתוכו, והנוזל שבתוכו לא ניחא ליה ביציאתו כדי שהמגבון לא יתייבש, ומה שעל גביו הרי זה כמניח מים ע"ג הגוף ומנגבם, ומה לי מניח בידו ומה לי מניח מכוס או כלי אחר (מגבון). וע"כ לא מובנת

מכתב לרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת גן

ב"ה כד שבט תשס"ד

לכבוד מורי הרב יעקב אריאל שלום וכל טוב!

למדתי את תשובתו לרב נהוראי בעניין מגבונים לחים בשבת, וכמה הערות לדבריו. (א) אתמול בערב לקחתי מגבון לח וסחטתי אותו, לפני ניגוב על העור, בכל כוחי - יצאו כ-3 טיפות חומר מבושם. לכן שימוש רגיל לענ"ד לא מצליח לסחוט שום טיפה אלא הוא מלחלח את הגוף אבל אינו מוציא כמות של נוזל שיש בה סחיטה. ואולי מגבונים אחרונים באריזות מסוימות, הינם ספוגים עד כדי שברגע שמרימים אותם הם מתחילים לטפטף. אולם הנוזל המטפטף אינו ממה שספוג אלא ממה שנמצא ע"ג המגבונים ובו ודאי אין סחיטה. נותר מה שספוג בפנים וכאמור, פרט אולי למגבונים האחרונים ואף הם רק באריזות מסוג מסויים (באריזות פלסטיק קשיח), אין הבדל בין העליונים לתחתונים. (כך שמעתי שהורה הגר"מ אליהו שליט"א שלא להשתמש במגבונים אחרונים). (ב) לענ"ד אף אם היה נסחט נוזל מהמגבון לא ניחא ליה בו, ולא זאת אלא שכל פעולתו היא לשמירת המגבון לח. ואסביר דברי:

הסרת הלכלוך ובישום הגוף ע"י המגבון הוא בכך שללחות המגבון נדבק הלכלוך, ומה

חבל נחלתו

שנדבק מהלחות על הגוף מבשם את הגוף. אם המדובר בכלוך רב עדיף לאדם לרחוץ את המקום במים ולנגב במגבת ולא לנגב במגבון. כמו כן אם הוא ינגב בחוזקה הוא רק יגרום שהמגבון יתייבש בכך שיפלוט את כל לחותו ואז אין הבדל בינו לבין ניר יבש. נמצא שדרך פעולתו היא בדוקא שלא לשם סחיטה. וא"כ, דומה הדבר למה שהביא הרב בתשובתו (באהלה ש"ת ח"ב סי' לד) שאין זה רק פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה דלא ניחא ליה שהמאירי התיר גמרי. ואף הרב התיר כערוך בפס"ר שלא ניחא ליה במקום הצורך והדוחק.

ג) דבריו של הרב בסיום קרובים לגזירה לגזירה שגוזר אכו"ע מפני אותם שיעשו בחוזקה ויסחטו (וכ"ז לפי הנחת הרב שאיני מסכים לה שהוא זקוק למשקה הנסחט).

סימן ה

עשיית כדורי שוקולד בשבת מעיסה מוכנה

שאלה

הנ"ל ומקשה עליהם ואינו מקבל את דעתם.

בנושא זה דנו האחרונים לרוב (שו"ת באר יצחק או"ח סי' יג, ח'י שפת אמת שבת קמה ע"ב, שו"ת רב פעלים או"ח סי' טז, שו"ת מהרש"ם ח"ג סי' שלד, שו"ת אבני נזר או"ח סי' תיט, שו"ת אורח משפט או"ח סי' סט, שו"ת חלקת יעקב או"ח סי' קלד ובהערות שם, שו"ת אג"מ ח"ג סי' נב, שו"ת צי"א ח"ו סי' לד, שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' נד אות ג וסי' סג, שו"ת יבי"א ח"ג סי' כא אות ג, וח"ח או"ח סי' לה.) דעת רוב האחרונים נוטה להחמיר ולחוש לפחות לאיסור מדרבנן.

אבל לגבי דידן נראה שאין בכך נ"מ משום שאין בגמר המלאכה שלפנינו הכשרת האוכל לאכילתו, והעיסה ראוייה להאכל אף בצורתה הנוכחית וע"כ נראה שמצד זה אין בכך איסור. ודוגמא לדבר מי סודה, שבהם דנו האחרונים באריכות האם יאסרו משום מכה בפטיש, ורובם לא אסרו משום שהמים ראויים לשתייה אף לפני כן, והוספת הגז היא רק מעין יצירת טעם וכד'.

האם מותר להכין כדורי שוקולד מעיסה מוכנה בשבת?

הכדורים הם פרורי עוגה אפויים מודבקים בנוזל (מים/יין) ונמצאים בצורת עיסה, והשאלה היא האם מותר לחתוך חלק מהעיסה ולגלגלם ביד עד שיקבלו צורת כדורים.

צריך לדון מכמה פנים:

א. מכה בפטיש באוכלין.

ב. בונה באוכלין.

ג. לישה אחר לישה באוכלין.

א. מכה בפטיש באוכלין

החפץ חיים במשנה ברורה (סי' שיח ס"ד) מביא את שיטת האחרונים: הלבוש, החיי אדם והפרי מגדים שיצאו לחדש כי יש מכה בפטיש באוכלין, וזהו טעם איסורו של קולייס האיספנין. בסוגיות הבבלי ובראשונים אין לכך מקור, אולם בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) הדברים מפורשים. המ"ב בביאור הלכה חולק על האחרונים

חבל נחלתו

ב. בונה באוכלין

ודחאו מהלכה, משום שהבבלי למד ל"ט אבות מלאכה מהכנת סמנין שבמשכן, ובהם לא היתה עריכה וקיטוף, אולם הירושלמי למד ממלאכת הפת ולכן מונה אותם כתולדות לישא. ירושלמי זה הובא באו"ז וברוקת, והמ"ב (סי' שכא בה"ל ד"ה אין מגבלין) הביאו ודן בכך משום לש אחר לש שעריכה חייבים עליה אע"פ שכבר לש. ואף ערוה"ש בסי' שכא הביא את הירושלמי וכותב שהוא תולדה. וע"כ נראה שאפילו אין בכך בניה יש בכך מעין עריכה, ואע"פ שעריכה היא כהכנה לאפיה וכאן הוא משה לאוכלים צורה שלא ע"מ לאפות, בכ"ז מעין עריכה יש כאן. וע"כ יאסר לשים על הכדורים קוקוס כעין ששמים על הפת שמן או ביצים ושומשום שהכל אסור משום מקטף.

מסקנה

נראה לאסור הכנת כדורי שוקולד מעיסה מוכנה בשבת מפני שיש בכך מעין עריכת הבצק לפני אפית הפת, ואולי אף צריך לאסור משום בונה. אמנם נראה שהאיסור בשניהם מדרבנן.

תוס' בשבת (צה ע"א ד"ה הרודה) סברו שמגבן בשבת אסור משום בונה (וע"כ הותרה בניה ביו"ט). וכן הרמב"ם בהל' שבת (פ"ז ה"ו) כתב: "וכן הלוקח חלב... ואם גבנו ונעשהו גבינה חייב משום בונה, שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשהו גוף אחד הרי זה דומה לבנין". החיי אדם עפ"י המג"א בכ"ד חש לכך וכתב: "ולאו דוקא גבינה, אלא אפילו המדבק פירות ומכין לעשותם בעל תמונה ארוך או מרובע חייב משום בונה". ונ"ל שכוונתו למפסל פירות או ירקות כגון באבטיח וכד' אבל בעשייתו לכדור וכד' עדיין אין כדי בניה. וכ"נ מהמג"א (סי' שמ ס"ק יז) שדוקא כשמכין להשוותו וליפתו נחשב לבונה. וע"כ ספק אם עשיית כדור מעיסה תחשב לבונה.

ג. לישה אחר לישה באוכלין

לגבי לישה באוכלין בירושלמי שבת (פ"ז ה"ב) כתב שעורך ומקטף חייב משום לש. באגלי טל (לש אות ז) הביא ירושלמי זה

סימן ו

פתיחת פחיות ואריזות חד פעמיות בשבת

תשובה

א. נדון תחילה באריזות חד-פעמיות העשויות נייר או נילון, אשר קורעים ומוציא את תוכנם, ומשתמש בשקית לאחסון המאכל עד ריקונו וזריקתו.

שאלה

האם מותר לפתוח שקיות חלב, בקבוקים חתומים, פחיות לשתיה ואריזות שיצירת הפיה מלווה בקריעה או שבירה או חיתוך בשבת?

חבל נחלתו

אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם". היינו כיסוי שנועד לשמירה מותר לקרעו בשבת ולהוציא את השמור בכלי, ואי"צ לפותחו מערב שבת. והכלי נחשב כקליפה לאגוז השומרת על החלק הנאכל, ושוברים אותה ע"מ להוציא את הנאכל, וזורקים את הקליפה.

ובאר על כך המג"א (ס"ק יג): "ששובר אגוזים – משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם אבל כלי גמור פשיטא דאסור, כ"מ בירושלמי דף י' ע"ב".

היינו המג"א הוסיף שחיתוך וקריעה בגוף הכלי השומר את התמרים מותר בתנאי שהכלי אינו כלי גמור. ונראה על כן כי עטיפה אטומה השומרת על הפרי ואינה כלי גמור מותר לקרוע כדי להוציא את תוכנה, מפני שנחשבת כקליפת פרי. ונראה שכיון שאינה כלי אף השימוש בה כשהיא פתוחה אינו מחשיבה לכלי, ולא נחשיב את הקריעה כיוצרת כלי¹.

וכן בסעיף הקודם כתב השו"ע: "חותמות שבכלים, כגון: שידה, תיבה ומגדל שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל, יכול להתירו או לחתכו בסכין או להתיר קליעתו; ודוקא כעין קשירת חבל וכיוצא בו; אבל פותחת של עץ ושל מתכת, אסור להפקיע ולשבר דבכלים נמי שייך בנין גמור וסתירה גמורה"... מתבאר

בש"כ (פ"ט ס"א) כתב שמן הראוי לפתוח את כל האריזות בין בקבוקים ובין אריזות חד-פעמיות שיזדקק להן במשך השבת. ובהערה הוסיף מס' מנחת שבת שאם לא פתח הוא פושע. בהמשך הפרק (ס"ג) כתב שתי דעות: דעה אחת שאין לפתוח כלל אריזות סגורות (בהתבססות על החזו"א שיובא להלן), ודעה שניה שמותר לפותחן אם אין מתכוונים להשתמש בהן שימוש נוסף וכן פתיחתן נעשית ללא פתח יפה לשימוש (הגרשז"א).

ונעניי בדבריו.

ב. בפתיחת האריזות נוגעים בשני איסורים: קורע ומכה בפטיש, ולעתים אף מחתך.

לגבי קורע כתב בשו"ע (או"ח סי' שמ ס"ג): "אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי". ובבאור הלכה (ד"ה אין שוברין) יצא לחלק ולומר שקורע שייך רק בקורע לשתי חתיכות או יותר וזקוק לשתי החתיכות ואסור מדרבנן משום קורע. אבל אם חותך חלק ומשליכו אסור משום מתקן כלי (שיידון להלן).

אולם פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שיד ס"ח): "חותלות (פי' מיני כלים) של תמרים וגרוגרות, אם הכיסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל וחותך אפילו בסכין, ואפי' גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר

1. הערת הגר"א נבנצל: מנלן?

תשובת המחבר: הרי בחלק מהפירות אינו מקלף את הפרי אלא פוצעו ומוציא תוכנו מתוכו. וכן בעוקצין (פ"ב מ"ד):

"כל הקליפין מיטמאות ומצטרפות" וברע"ב: "כל הקליפין - כגון קליפי אגוזים ושקדים ורמונים וקליפי ביצים, חשיבי שומר לאוכל"... וכי אדם ששבר אגוז לאוכלו בשבת: נקרא עושה כלי?! ורק אם חקקו כדי לעשות ממנו כלי עובר בעשיית כלי, כאמור במס' כלים (פ"ז מט"ו): האלון והרמון והאגוז שחקקום תינוקות למוד בהן עפר או שהתקינום לכף מאזנים טמאין"...

להכניס האורה ולהוציא ההבל הרי זה חייב משום מכה בפטיש, לפיכך גזרו על כל נקב אפילו היה עשוי להוציא בלבד או להכניס בלבד שמא יבוא לעשות נקב שחייבין עליו, ומפני זה אין נוקבין בחבית נקב חדש ואין מוסיפין בו, אבל פותחין נקב ישן, והוא שלא יהיה הנקב למטה מן השמרים שאם היה למטה מן השמרים הרי זה עשוי לחזק ואסור לפתחו.

נוקבין מגופה של חבית להוציא ממנה יין ובלבד שיקבנה מלמעלה אבל מצדה אסור מפני שהוא כמתקן כלי, שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ומביא אדם חבית של יין ומתיז את ראשה בסייף לפני האורחין ואינו חושש, שאין כוונתו אלא להראות נדיבות לבר.

עולה מדעת הרמב"ם שמתקן כלי הוא בעשיית פתח להכניס או להוציא אבל אם שובר שלא ע"מ לעשות כלי מותר.

מקור הרמב"ם מהמשנה בשבת (קמו ע"א): "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. ואין נוקבין מגופה של חבית – דברי רבי יהודה, וחכמים מתירין..." ומלשון הרמב"ם משמע שאפילו בחבית שלמה מותר לשוברה כדי להוציא את הנתון בה.

השו"ע (שיד, א) פסק: "אין בנין או סתירה בכלים וה"מ שאינו בנין ממש כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת, ובלבד שלא יתכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דא"כ הוה ליה מתקן מנא, אבל אם היא שלמה אסור לשברה אפילו בענין שאינו עושה כלי

כי אפילו בכלים גמורים מותר לחתוך את הסגירה כשאינה כלי גמור ע"מ להוציא את תוכן הכלי. ולפי"ז נראה כי אריזות חד פעמיות מותר לפותחן ולקורען אפילו במקום הדיבוק ואין זה נחשב בנין או סתירה בכלים.

וכן ראיתי בספר מנוחת אהבה (פט"ז ס"ו) שהתיר בתנאים אלו: א) שיקרע את השקית באופן שניתן יהיה להשתמש בה כבתחילה (משום שחושש לאיסור קורע)². ב) לא ישתמש בה שימוש נוסף. ג) לא ישתה מתוך השקית אלא יעביר תוכנה לכלי אחר. ד) לא יקרע במקום אותיות.

לגבי תנאיו הראשון והשני חושש לכך משום קורע, ולענ"ד אין בכך איסור עפ"י הנפסק בשו"ע לגבי חותלות, וע"כ בין אם האריזה נזרקת כולה ובין אם לאו רשאי לקורעה בשבת שלא במקום אותיות. לגבי תנאו השלישי נדון להלן בגדר מתקן מנא.

ג. תיקון מנא אסור משום מלאכת מכה בפטיש כמבואר ברמב"ם (הל' שבת פ"י הט"ז): "המכה בפטיש הכאה אחת חייב, וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, כיצד המנפח בכלי זכוכית והצר בכלי צורה אפילו מקצת הצורה והמגרד כל שהוא והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין בין במתכת בין בכלים הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו".

ובפרק כג (הל' א-ב) הוסיף הרמב"ם: "העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא כגון נקב שבלול התרנגולין שהוא עשוי

2. הערת הגר"א נבנצל: איך תנאי זה מונע מלאכת קורע?

חבל נחלתו

שקיות מיץ או שוקו אי"צ להקפיד על העברה מהן לכלי אחר, אלא יכול לשתות מהן ישירות ודלא כדעת המנוחת אהבה⁴. ד. נביא עתה מדברי האחרונים בעניין פתיחת קופסאות וכד'.

החזון איש (הל' שבת סי' נ"א ס"ק י"א) התייחס לפתיחת קופסאות שימורים, וכתב: "קופסאות שמן או של דגים העשוין מטסי ברזל ורצופים מכל צד, וחזותיך בסכין את הטס שעל הפתח נראה דלא דמי כהסרת המגופה דשרי... דהכא מרוצף בבדיל ואבר והוי החיבור עיקר הכלי, ומיהו משום סתירת כלי ליכא כאן שאין כאן סותר כלל, שהפתיחה תיקון, וסתום מכל צד לאו כלי הוא, וכשעושה לו פתח נעשה כלי, ומקום הספק בזה הוא בשאין דעתו על הקופסא אלא להוציא מה שבתוכה ולזורקה לאשפה, וזה חשוב כשובר חבית ליטול הגרוגרות, וכמתיו ראשה וכקוטם להריח, וכשובר חותמות שבכלים, ואפילו לדעת התוס' דלא הותר אלא במוסתקי, אבל שלמה אסור משום סתירה, הכא שרי דאין כאן סתירה כלל. **אמנם יש לאסור משום גזירה דלמא יכין לשם פתח**, ומשום זה מוקי לה בביצה ל"ג ב' במוסתקי, **והרבה בני אדם דעתם על הקופסא לשמש בה להניח בה בורית או מסמרים** וכדומה, וזימנין דאינו אוכל כל הדגים השתא וניחא לי' בשימושה, ולא דמי למתיו ראשה בסייף, דהתם בפתוחה ומגופפת

ואפילו נקב בעלמא אסור... ומקור דבריו בשבורה ומודבקת הוא עפ"י הגמ' בביצה (לג ע"ב) שתרוצו דוקא במוסתקי. ולפי דבריו אסור לשבור כלי גמור ולהוציא תוכנו וכמש"כ לעיל המג"א.

אולם בערוה"ש (שיד, ז, ח) חלק עליו, והוכיח כי הראשונים סברו שאף חבית שלמה מותר לשבור כיון שהוא מקלקל בעלמא. ז"ל ערוה"ש (ס"ז): "וכן פסקו הטור והשו"ע ס"א ולא הביאו דעה אחרת כלל. ולא ידעתי כיון **דחוב מילתא דרבנן** למה לא הביאו דעת הרמב"ם והר"ן להקל ובפרט שגם להירושלמי כן הוא, וכן היא דעת רש"י והרע"ב שכתבו: שובר אדם את החבית לפי שאין במקלקל שום איסור³ עכ"ל, כלומר ולכן התירו בחבית כדי שיאכל [ר"ן] וכיון שרש"י והרמב"ם והר"ן והרע"ב מתירים למה לא הביאו דעתם כלל וצ"ע". וביחו"ד (ב, מב) האריך להוכיח כי רוב הראשונים לא סברו כתוס' וטור לאיסור. וכ"כ בחלקת יעקב (או"ח קכב).

וא"כ לגבינו, באריזות חד פעמיות שאינן כלי גמור ואינו פותח להן פה לעשות כלי לא בפתח ולא לאשוויי את השקית או האריזה לכלי אין איסור בפתיחתם בשבת. ואף בשקית חלב אם אינו פותח ע"מ ליצור פתח יפה אלא חותך פינה כלשהיא, אין זה עשיית כלי אלא שימוש בכלי, וע"כ מותר לפותחה בשבת שלא במקום אותיות. וכן

3. הערת הגר"א נבנצל: זה רק לשיטת רש"י שאין בנין וסתירה בכלים, ודלא כהשו"ע. **תשובת המחבר:** כתבתי במפורש שהאחרונים חלקו על השו"ע ופסקו שרוב מניין ורוב בניין מהפוסקים סוברים כרש"י.
4. הערת הגר"א נבנצל: צ"ע כשפותח לשימוש רב פעמי, ולא לשתות או לשפוך הכל בב"א. **תשובת המחבר:** שקית חלב וכד' אף שאין מרוקנים אותה בב"א אין בה שימוש חוזר, וכן ברוב האריזות. אמנם הערת הרב נכונה בכלים שהם רב פעמיים ונעשים לשם שמירה ימים רבים.

החזו"א שמדובר בגוף אטום שאינו כלי, והם מחשיבים את פתיחת הקופסאות לשבירת מוסטקי, וע"כ מתירים זאת לגמרי בשבת.

ה. באג"מ (ה"א ס' קכב) לאחר עיון מעמיק בדיני פתיחת קופסאות ואריזות בשבת, הסיק: "נמצא לדינא שאלו הקענע ותיבות השפראטנס (=דגים) וכן צוקער וכה"ג שאר מיני אוכלין שנמכרין חבילות כרוכין בשק של נייר שנעשו רק בשביל אלו המונחים שם וגם ידוע שאחד שלוקחין משם האוכלין זורקין אותם בני המדינה לאשפה, יש להתיר לכו"ע לשוברם ולקורעם מטעם הש"ע שדמי לשובר אגוזים שכתב בחותלות, וכל שכן באלו שרובן נשברין ומתקלקלין בפתיחה עד שאין ראויין כלל לשום דבר שמותר מטעם הש"ע דהוי כשבירת אגוזים.

ובצוקער ומיני אוכלין שבשק של בגד שראוי לתשמיש אחר וכן אלו הקענע שיש מבני המדינה שמשמשין בהם אחר שלוקחין האוכלין שבו לדברים אחרים ליכא טעם היתר זה. וכן אף בשקים מנייר אם לא נעשו דוקא לאוכלין אלו ליכא טעם היתר זה דהוא כשבירת אגוזים. אבל בשקים של בגד ושל נייר יש להתיר לקרוע אף להש"ע מהא דהתוספתא ומטעם שבארתי שסתירה לא שייך בשל בגד ונייר רק קרוע, וקרוע שאני מסותר דלא סגי בתיקון כזה דלקיחת האוכלין ואם השק אינו תפור רק קשור בחבל מותר ודאי לחתוך החבל לכו"ע שהוא דין חותמות שבכלים שבעירובין.

במגופה, ואין המגופה חיבור, והתזת גופה קלקול ולא בנין, אבל הכא כל דניחא ליה בשימוש כלי דידה חשוב פתח. ואפשר דאף בדעתו לזרקה אין מתחשבין עם כוונתו, דלא מצינו היתר שבירה אלא ביש לחבית פתח, אבל גשם חלול בפנים וסתום מכל צד, כל שענושה לו פתח חשיב בנין, והרי בשובר צריך לזוהר שלא ליפות את הנקב, והכא שמחזיקי גוף אטום לצורת כלי, בכל שבירה שענושה חשוב נקב יפה, ולא גרע מנקבה בצדה דאסור, וזכר לדבר עשיית אלפסין חרניות, לפי ר"ת ביצה ל"ב א' ד"ה אלפסין⁵.

מתבאר מדבריו כי חשש לעשיית כלי מהגוף האטום רק במידה וצריך לו לשימוש נוסף, וכן חשש לעשיית פתח העשוי להכניס ולהוציא אם ממשיך ומשתמש לאחר ריקון הקופסה שפתחה לצרכים אחרים.

והעיר על דבריו בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן קכא): "ומה שטען החזו"א, דהרבה בני אדם דעתם על הקופסא לשמש בה בורית או מסמרים וכיו"ב, אגן נמי נאמר, דזה היה במקומות שהעניות היתה מצויה מאד, אבל במקומות הללו אגן סהדי דרובם ככולם נשלכין לאשפה, ועל המציאות אין לפלפל". וע"כ נראה שלפי דברי החזו"א מותר לפתוח קופסאות שימורים בשבת אם מעבירים את תוכנם לכלי אחר וזורקים את הקופסה ואי"צ לקלקלם קודם פתיחתן. אמנם רוב האחרונים חלקו על קביעתו של

5. הערת הגר"א נבנצל: שמעתי שדעת הרב גוסטמן זצ"ל היתה שיש כאן סתירת כלי. אני בעניי לא זכיתי להבין דברי החזו"א בזה. לענ"ד מי שהמציא את קופסת הסרדינים המציא כלי נפלא לאיחסון הדגים בלי שיבאישו ובלי שישפך השמן וכו'.

חבל נחלתו

הוא ת"ח ובצנעא יש להתיר לו בצורך גדול כזה שיהיה לו בושת אבל רק בדברים שכתבתי שמוותרין מדינא, אבל לשבור כלי שלם אין להתיר אף בצורך גדול כזה אף לא לת"ח בצנעא אלא ע"י עכו"ם יש להתיר אף בהו במקום צורך גדול.

והנה לגבי רוב האריזות שלנו רובן הן חד-פעמיות ואין משתמשים בהן שימוש חוזר, ורובן אינן עמידות ואינן עשויות חומרים נוקשים, ורוב האוכל הקנוי הוא באריזות חד פעמיות, ובתביעתו שלא לפותחם בשבת נעשה חומרו קולו, שהחמיר מפני שאינם בני תורה ואסר לכו"ע את המותר. ואולי בחו"ל שהם אינם בני תורה צריך להחמיר עליהם אבל במקומותינו שישמעו להקל ולהחמיר, נראה להקל.

ו. וכן מסיק בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' קכא): "תבנא לדידן, לפתוח קופסאות סארדינען בשבת, יש לסמוך להתיר אי משום דיש לסמוך אכל הני פוסקים הנזכר בס"ק ב' דאף בכלי שלם מותר לשבור, וכשיטת הירושלמי דעירובין, אי משום דבכאן אף לפסק השו"ע לאסור בכלי שלם, בני"ד כיון דלאחר שנפתחים נזקין לאשפה, והן עשוין רק לתכלית זה לשמור האוכל, א"כ דמי ממש לחותלות דמותר אף לפסקו דהשו"ע משום דהוי כקליפי אגוזים. ועוי"ל, כיון דהני קופסאות לאחר שנתרוקנו נזקין, א"כ לפי המבואר ברש"י ובתוס' ורא"ש דשבת קמ"ו, דמשה"כ שרי במוסתקי, דמחמת גריעותו לא חייס עלי' וליכא למיחש שמא יתכוין לעשות כלי, אם כן בני"ד דנזקין פשיטא דפשיטא דלא יתכוין לעשותם כלי והוי כמוסתקי דשרי לכ"ע".

וכן הורה הגר"ע יוסף בשו"ת יחיה דעת

ולשבור הקענס שהם ממתכות באלו שיש שמשמשין בהם אחר שלוקחין האוכלין לדברים אחרים וכן כלי עץ וכלי חרס וכלי זכוכית וממיני פלסטיק, הם בפלוגתא דרבוותא שרש"י והרי"ף והרמב"ם ור"ן ורשב"א וריטב"א והרא"מ ותיירוף ראשון דתוס' עירובין והגר"א מתירין אף בשלם, ולתוס' שבת אסור מדרבנן בכלי שלם שחס עליו שמא יתכוין לעשות כלי ורק במוסתקי שלא חס וליכא למיגזר מותר, ולדידהו יש להתיר בשק של נייר וקענס כאלו שרדאי אין חסים עליהו כגון קטנים ביותר שליכא למיגזר. ולתוס' עירובין בתיירוף ב' ולהרא"ש והטור והש"ע אסור בכלי שלם מטעם שיש סתירה בכלים ולכן יש לאסור כיון שרבותינו בעלי הש"ע המחבר והרמ"א הכריעו לאסור. אך אולי באלו הנוהגין היתר בזה ע"פ הוראה מחכם אין למחות וכן כתב בערוך השלחן סי' שיי"ד סעי' ח' שאין למחות...

אולם למעשה מסיק: "וכל זה מדינא, אבל למעשה אין להתיר כיון שבני תורה מועטין בעוה"ר עיין בשבת דף קל"ט שבמקום שאינן בני תורה יש דברים שאין להתיר כדי שלא יבואו להקל, ורואה אני שכ"ש בזה וכ"ש בדור ובמקום פרוץ כבזמננו ומקומותינו שצריך להחמיר ואין לקרוע לא שק של בגד ולא של נייר ולא לשבור הקענס ותיבות השפראטן ואף לא לחתוך ולקרוע החבל שקשור בו השק אף בדברים שהם יותר צורך שבת וכ"ש בדברים שאין בהם צורך שבת כ"כ רק שהוא לכבוד ועונג שהמניעה אף רק מחמת יראה מחשש חלול שבת זהו כבוד שבת היותר גדול.

אך אם יש צורך גדול כגון בסעודת נישואין או שהזמין אורחים ויהיה לו בושת יקרע וישבור ע"י עכו"ם ואם ליכא עכו"ם אם

זו נעשה ממש פקק ואינני יודע לכאורה שום מקום לחלק בין ניתוק להרחבה, ואף שבפקק רגיל הנקרא כיום בשם פקק "כתר" ג"כ מעקמים אותו וע"י זה מתרחב וראוי לכיסוי ולפתיחה, שאני התם דגם מעיקרא יש עליו שם פקק רק צריכים כח חזק לפותחו שלא ע"י פתחון. וכן ידוע לי מעדות אישית שענה לשואל על פתיחת בקבוק עם פקק מתכת: "חוששני לו מחטאת".

אולם לגבי פתיחת פקק פלסטיק ע"ג בקבוק כתב: "מה שכתבתי בפשיטות לאסור פתיחת פקק הברגה, הוא רק כשהטבעת הנלחצת היא ממש חלק בלתי נפרד מגוף הפקק, ולכן אף אם קלקולו הוא רק בגלל הירידוק מכל מקום יש לראותו כפקק מקולקל אשר רק ע"י הניתוק מהטבעת הוא שוב חוזר להיות פקק יותר קצר ומתוקן, מה שאין כן סוג פקק של נידון דידן הרי גם לפני שהרכיבו אותו על הבקבוק, הרי הטבעת הזאת נפרדת ברובה מהפקק עצמו וניכר לכל אדם שהטבעת הזאת היא מיועדת רק להידוק הפקק על הצואר, והיא גם יותר דק מהפקק, ולכן אף שגם טבעת זו מחוברת בחלקה עם הפקק, מכל מקום ניכר ממש שהוא דבר נפרד ורואים שהפקק הוא העיקר והטבעת היא כמו עור או שעווה שמסביב למכסה ולכן הרי הם כשני דברים נפרדים. ואין דעתי נוחה מזה שאוסר בשמירת שבת כהלכתה פרק ט' אות י"ח להסיר בשבת את המכסה ממכסה של קופת קוואקער אם הפס הזה הוא ניכר ונראה כנפרד מעיקר הקופסא, ולכן נראה לענ"ד לענין נידון דידן דשפיר שרי להסיר אותו בשבת".

והנה מלבד שהפוסקים האחרים (צ"א, יח"ד, מנוחת אהבה פכ"ד סי"א) חלוקים על

(ה"ב סי' מב). וכן פסק בשו"ת צ"א (ח"ו סי' לה, חי"ד סי' מה).

וכן מצאתי בס' "שערים המצויינים בהלכה" בקונטרס אחרון (ה"ב עמ' רעו לס"ק מו) שמתיר, ובסיום דבריו כתב: "ונאדי החלב שהן מנייר ודבוקין במין דבק, בודאי מוסתקי הן ואין חשובין כלום, ומותר לפותחן, אלא כיון דהדרך לפתחן באופן שעושה כמזוב, ודרך שם שופכין החלב, וכבר כתב המג"א (שיד ס"ק יד) בשם התוספתא דאם מתכוין לעשות זינוק אסור ולכן יפתחו לגמרי וישפוך בא' מד' הזויות". ועי' להלן בדברי הגרשז"א בענין פתיחת פחיות בשבת.

ז. נעבור לדון בשיטת הגרשז"א אוירבאך זצ"ל (מנחת שלמה ח"א סי' צא יב, ח"ב סי' לב) בענין פתיחת בקבוקים שכדי לפותחם צריך לשבור את הטבעת התחתונה המהדקת את הפקק לבקבוק.

כתב בשש"כ (פ"ט סי"ז) עפ"י הגרשז"א: "אסור להסיר את מכסה הפח מבקבוק אשר עם פתיחתו נהפך המכסה לכלי ראוי לשימוש כפקק הברגה... ובהמשך מוסיף כי הדרך המותרת להשתמש בפקק פח בשבת היא לנקבו קודם השימוש בו.

עיקר סברת הגרשז"א (תניינא סי' לב) היא: "לענ"ד נראה שאם אין בדעתו לזרוק את הפקק לאשפה אלא רוצה להשתמש בו כרגיל לכסות ולחזור ולפתוח וחוזר חלילה, לא ידעתי למה לא נחשוש בזה לאיסור תורה ממש, אך אם מנתקו באופן שחלק מהפקק נשאר מחובר לטבעת התחתון אפשר דאיסורו רק מדרבנן, מפני שעדיין אינו נחשב לפקק כי אם לשימוש של אותו בקבוק בלבד ואף גם זה הוא שלא כרגיל. אולם בכה"ג שמרחיב את הידוק הטבעת נראה שבהרחבה

חבל נחלתו

ומתהליך יצורם נראה שזהו פקק אשר בפתיחתו הוא מוכן לקריעה רק במקום הזה, ואין כאן יצירת פתח אלא פתיחתו. ומצאתי ראייה מדברי הגרשז"א המובאים בשש"כ (פ"ט הע' יא, יב) שכתב ששקית חלב היא כמוסתקי היינו כלי רעוע, ובהמשך כתב: "זכך שמעתי מהגרשז"א אויערבך ... דשאני הכא דאין זה גוף אטום אלא רק כסתום במגופה, דמסתבר שמקום דיבור הנייר שעומד להפתח ג"כ דינו כמגופה, וגם אינו חשיב כמפרק ניירות דבוקין כיון שאין זה של קיימא עכ"ד". ונראה ללמוד מכאן שאף הסתימה בפלסטיק אשר קורעים אותה בפתיחת מיכל השתיה, או הפחית אשר קורעים את פיה במקום שחרוץ ומסורט מתהליך הכנתה אינה אלא כפתיחת מגופת חבית ומותרת.

ואח"כ מצאתי בתוך דברי הגרשז"א עצמו שכתב כן (מנחת שלמה תניינא סי' לב ב-ג):

"ג. הסרת לשונית מפחית שתיה (ח' טבת תשנ"ג).
"נראה דאף שמלאכת מחתך היא אפילו כשהכלי הוא רק לפעם אחת בלבד כמו קוטס קיסס לחצוץ בו שינוי וזורקו מיד, מ"מ בנד"ד אף שהשותה ודאי נהנה מאד מהסרת הלשונית והשתיה דרך אותו חלל, אפי"ה נלענ"ד דכמו שמותר לשבור חבית מוסתקי ולהוציא את הגרוגרות משום דחשיב כשובר אגוז כמבואר בש"ע סי' שי"ד ועיין גם בס' שביתת השבת (י"ב ע"ב) משום דהכל בטיל להאוכלין והמשקין שבתוכם, ומטעם זה גם מותר לקרוע את העור שעל פי הנוד וכן

הגרשז"א וסוברים כי פקק המתכת היה ונשאר פקק אף בקביעתו בבקבוק, ואין פתיחתו נחשבת ליצירת כלי. הנה אף הוא עצמו התיר בפקקי פלסטיק מפני שהטבעת נפרדת ברובה מהפקק. ומאד משונה שלא הבחין שכך הוא מבנה פקק המתכת. שמלכתחילה משאירים את רוב הטבעת חתוכה מגוף הפקק ורק משאירים חיבורים מעטים שיסיקו להידוק הפקק לבקבוק, אבל לא יפריעו לפתיחתו ביד בלא צורך לכלי. וא"כ תמוה מה החילוק בין שני הסוגים. וראיה לדעתנו שמבנה הפקקים שווה שהרי שניהם עם פתיחתם נקרעים באותו מקום ונותרים טבעת ופקק, ולא מצינו באף פקק מתכת שהוא יקרע במקו"א. ואולי הגרשז"א דיבר על פקקי מתכת שונים מהמצוי בשוק בימינו. וע"כ נראה לענ"ד שאין שום חילוק בין מתכת לפלסטיק ומותר לפתוח את שניהם בשבת⁶.

ח. ונותר לעיין בדין פתיחת פחיות שתיה או תרכיז שפתיחתן בקריעת לשונית מתכת העשויה לשם כך. וכן בפתיחת מיכלי שתיה מקרטון ולהם פתח עם הברגה מפלסטיק, אלא שלשם הוצאת המשקה דוחפים את הזרבובית לתוך המיכל ובכך קורעים סתימה מפלסטיק האוטמת את המשקה. ונראה שצריך להכריע האם כלים אלה הם מיכלים אטומים שהוא עושה להם פה כדוגמת דעת החזו"א בקופסאת שימורים, או שהם נחשבים לכלים כבר עתה ופיהם בצידם אלא שפיהם סגור והוא פותחם בקריעתם או שבירתם.

6. הערת הגר"א נבנצל: ומרן הגר"ש אלישיב שליט"א אוסר בתרווייהו.

מנוחת אהבה (פכ"א ס"ד) שאין בקריעת או שבירת חלק מכלי משום מחתך אלא משום תיקון מנא. ולענין תיקון מנא כבר הבאנו מהאחרונים שלא החשיבו זאת כתיקון. והנה שיטת הגר"מ לוי היא שאם משתמש בכלי להוציא נוזל האגור בו, נחשב למתקן מנא וצריך להעביר את תכולתו לכלי אחר ואז לשתות ממנו. אולם כבר הבאנו שהאחרונים חששו למתקן מנא בפה הנוצר בו, או אם הוא כלי אטום ובשבת עושה ממנו כלי. אבל חפץ שהוא כלי והשבירה רק מכשירה את יכולת השימוש בו ואינה יוצרת כלי חדש - מותרת.⁷

מסקנות

- א. מותר לפתוח אריזות חד-פעמיות בשבת ע"י קריעה וחיתוך וכד'.
- ב. מותר לפתוח בקבוקים הסגורים בפקק מתכת או פלסטיק ועם פתיחתם נקרעת טבעת בתחתית הפקק ואין בכך עשיית פקק.
- ג. מותר לשתות מתוך שקית מיץ או שוקו בשבת ואין צריכים להעביר את תכולתה לכוס ולשתות ממנו.
- ד. מותר לפתוח פחית ע"י שבירת הלשונית והרי זה כקריעת שקית, ומותר אף לשתות ממנו ישירות.⁸

לענין בגד עיי"ש, והי' גם כאן אנ"ג שאינו מוציא את המשקה כמו בגרונרות אלא שותה ממש דרך שם, מ"מ לגבי הפחית הרי חשיב כמקלקל בכך כיון שנוקת מיד לאחר השתיה, ומותר שפיר לעשות בה נקב בשבת ולשתות מהחלל, ולכן כמו שגם מותר לבחור ולעשות הנקב בכל מקום שרוצה וטוב לו יותר לשתות משם, כך גם בנוגע ללשונית שהכל ערוך ומתוקן טוב ויפה מלפני השבת ע"י לשונית מקום אשר נרח מאד לעשות שם חלל ולשתות דרך שם ללא שום טורח וסבל וא"כ למה נצריך אותו לעשות נקב במקום אחר, וכי אסור ליהנות מזה שיגענו וטרחו בערב שבת למקום טוב ונוח. [ואנ"פ שנעשו בצורה מיוחדת כדי שבעת השתיה יכנס איר לפחות ויצא המשקה בנקל אין זה כפתח העשוי להכניס ולהוציא]...

ואף שבגרונרות אסור לעשות פתח יפה, היינו משום דחשיב משום כך כעושה כלי להשתמש גם אח"כ, משא"כ בנד"ד הרי אינו טורח כלל בהסרתה וגם הכל יודעים שהפחיות נורקות מיד לאשפה, ולכן מסתבר דבזה שמסיר הלשונית חשיב רק כעושה נקב רגיל ולא כמחתך ועושה כלי כקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו או כעושה פתח יפה בחבית מוסתקי'.

ולגבי מחתך, הנה הגרש"ז התייחס לכך, ועוד נראה כמוש"כ הגר"מ לוי בספרו

7. במכתב נוסף שנשלח לגר"א נבוצל שאלתי: מה סובר הרב בקופסאות שיש להן נייר או רדיד מתכת האוטם את פי הקופסה?
תשובת הרה"ג אביגדר נבוצל: כשקורע נייר וכדומה שאינו מגוף הקופסה הוי כמעביר מגופה מן החבית דשרי, ובלבד שלא יעשה פה יפה.
8. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן: לענ"ד בפתיחת הלשונית של הפחית יש משום מחתך. הרי הוא מעוניין שהפחית תיפתח דווקא במקום המדויק שהמפעל המייצר סימן את הלשונית כדי שלא ייסרט תוך כדי שתייתו. אמונם החיתוך אינו בר קיימא, שכן הפחית תיזרק מיד אחרי

חבל נחלתו

ה. כלי קרטון חד פעמי שבפתיחתו את המשקה שבפנים, מותר לפותחו קורעים את סתימת הפלסטיק האוטמת בשבת.

סימן ז

שימוש באילן בשבת

שאלה

לראשון הרי הוא בטל לגביו ונחשב לדבר אחד.

הדוגמא המובאת בשו"ע (או"ח סי' שלו סי"ג) הן יתדות התקועות בעץ ועליהן שעון סולם מע"ש. אם הסולם מושען על העץ הרי אלו צדדים האסורים מדרבנן שמא יתלוש, אולם כיון שהסולם מושען ע"ג יתדות הרי זה מותר. ונראה שאם חיבר כעין תומכים לסולם שעל ידם הוא נשען על העץ השימוש אסור. ונראה ע"כ שצריך כעין שימוש-דשימוש היינו שהשימוש עצמו באילן יהיה בצורה עקיפה כאשר השימוש עצמו הוא בצדדים והם נשענים ע"ג האילן, אבל אם השימוש של צדי הצדדים הוא בעצם ללא צורך בצדדים או שהם בטלים אליו, שוב אין צורך בהם ונחשב כמשתמש בצדדים עצמם. ולכן כאן כשם שאם היה קושר לחבל הנדנדה חבל נוסף לא היה בכך צדי צדדים, ה"ה אם משתמש בשרשרת כדי לתלות את החבל ע"ג האילן נחשב כצדדים ולא כצדי צדדים ואסור.

ואולי סמך המתיר על האמור בב"י (או"ח סי' שלו): "אבל מצאתי בארזות חיים ננץ יתד באילן או שלשלת או חבל ותלה

ראיתי נדנדה תלויה על עץ כאשר דרך תלייתה היא שרשרת המקיפה את הענף כמה פעמים ואלה קשור חבל הנדנדה. האם מותר לנדנד ילדים בנדנדה כזו בשבת?

תשובה

כשהערת על כך שמנדנדים עליה ילדים בשבת. שאלתי ונענית שרוב הישוב פסק להיתר, ולדעתי יש כאן טעות בהוראה. השימוש באילן בשבת מותר בשני תנאים: מותר להשתמש רק בצדי-צדדים ולא בצדדים, ובתנאי שהאילן לא יתנועע כתוצאה מהשימוש בו. ונניח שאמנם הכבדת הנדנדה מאד קטנה כתוצאה מנדנוד הילדים, בעיקר מפני שמדובר בילדים קטנים. אולם התנאי הראשון לדעתי לא מתקיים.

השאלה היא מה המודד אם צדדים או צדי צדדים לפנינו. האם הוספת פריט נוסף לשימוש באילן היא העיקר, או שצריך שיהיה רכיב נוסף שאינו כרכיב הראשון ואין שימוש כרכיב הראשון, או כדרך ביניים אם הרכיב השני מחובר

שימושה אך כל מלאכה שאינה בת קימא אסורה לפחות מדרבנן, כמו כותב וכדו'. לכן נלענ"ד שאם לא ישתה ישירות מהפחית אלא ימזוג את המשקה לכוס ריק אז הוא לא יקפיד על החיתוך והוצאת הלשונית תהיה מותרת.

חבל נחלתו

השוניים משמשים לאותה תכלית וכל רכיב משרת את המטרה הכללית הוא אינו נחשב לצדי צדדים אלא לצדדים בלבד. ואף אם לא נרצה להגיע להגדרה כזו, נראה שאם החלקים השונים מחוברים זה לזה ואינם רק מונחים אחד ע"ג השני הם נחשבים לצדדים ולא לצדי צדדים וע"כ אסורים לשימוש בשבת.

וכן נראה מדברי המשנה ברורה (סי' שה ס"ק סז) לגבי משתמש בבהמה: "ולא נקרא צדי צדדין מפני שהעגלה מחוברת בצדי הבהמה כיון שהוא משתמש ע"ג העגלה ודינו כמו על צדי הבהמה ממש וכנ"ל בס"ק ס"ג וגם להשתמש על דף היוצא חוץ לעגלה מאחוריה ג"כ אסור ולא מקרי צדי צדדין דהכל כלי אחד הוא".

לעומת זאת אם היו תוקעים וויס בגוף העץ ועל גביו תולים את הנדנדה נראה שהיה מותר, מפני שאין הם משמשים לדבר אחד וכמו שתולה נדנדה יכול לתלות סולם או חבל או כלכלה של פירות. וכן אין הנדנדה מחוברת לוויס.

בהם כלי מותר להשתמש בכלי משום דצידי צדדין הוא אבל אם קשר הכלי באילן אסור להשתמש בכלי **כיון שהכלי נוגע באילן** וכן ביתד או בשלשלת או בחבל אסור להשתמש משום צדדין עכ"ל". משמע שאם הכלי אינו נוגע באילן מותר, וע"כ כיון שהשרשרת תלויה באילן והחבל לשרשרת מותר.

וראיה להבנה הראשונה משימוש בבהמה. שכשם שנאסר שימוש אילן נאסר שימוש בבהמה (שבת קנד ע"ב) – צדדים אסורים וצדי צדדים מותרים. הדוגמא המובאת בשו"ע (שה, יח) לאיסור היא נסיעה בקרון הרתום לבהמה, והנסיעה בו נחשבת לצדדים ואסורה. וכאן לא ניתן לטעון כאורחות חיים שהרי הוא אינו נוגע בבהמה ואעפ"כ נאסר. והרי הקרון אינו מולבש ע"ג בהמה וכמה "מתווכים" בין הקרון לבהמה: רתמות ע"ג הבהמה ואליהם מחוברות רצועות הקשורות למוטות העגלה והאדם יושב בקרון או בעגלה ובכ"ז על אף כל "המתווכים" השונים אסור להשתמש משום שימוש בצדדים. ומכאן שכל זמן שהרכיבים

סימן ח

שכירת עירובין מנכרים

עד שישכור ממנו רשות שיש לו בחצר. "לעולם אינו אוסר עד שיהיו שני ישראלים – בין לתנא קמא בין לרבי אליעזר בן יעקב דירת עובד כוכבים לאו שמה דירה ובדין הוא שלא תאסור, אלא דגזור רבנן כדי שלא ידור ישראל עם העובד כוכבים שלא ילמד ממעשיו. ת"ק סבר אנ"ג דעכר"ס חשיד אשפיכת דמים ואסור לישראל להתיחד עמו, זמנין דמקרי ודייר ישראל עם העובד כוכבים,

הצגת השאלה

במשנה במסכת עירובין (פ"ו מ"א) נאמר: "הדר עם הנכרי בחצר או עם מי שאינו מודה בערוב הרי זה אוסר עליו דברי ר' מאיר. ר' אליעזר בן יעקב אומר לעולם אינו אוסר עד שיהו שני ישראלים אוסרין זה על זה".

מפרש רבנו עובדיה מברטנורא:

"מי שאינו מודה בעירוב – כותי.
"הרי זה אוסר עליו – לטלטל מביתו לחצר,

חבל נחלתו

והוא שלא יהיה עובד עכו"ם. וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' שפה).

עולה השאלה: האם ניתן לעשות עירוב חצרות (ושיתופי מבואות) בערים גדולות במדינת ישראל, וזאת מלבד הבעיה הידועה של ששים ריבוא שנחלקו בה הפוסקים, שהרי כמעט בכל שכונה ישנם או נכרים (כגון עולים שלא התגיירו), או מחללי שבתות בפרהסיא או מחללי שבת בצניעא. הפתרון של שכירות מכל אחד ואחד כמעט ואינו אפשרי (אלא בשכונות שכמעט כולם שומרי שבת והנכרים מעטים ואז עושים עירוב שכונתי). ונדון להלן על הפתרון שנהוג – שכירת בתי העיר כולה מהממונה על העיר (=ראש העיר) וכד' והאם יש לה מקום בימינו במדינת ישראל.

שכירת רשות משר העיר

הטור (או"ח סי' שצא) כתב: "וכשיש ב' חצירות של בתי ישראל בעיר צריכין לשכור מכל חצר וחצר של כותי ואין מספיק במה שישכור משר העיר".

ובאר הבית יוסף: "זמ"ש רבינו ואין מספיק במה שישכור משר העיר. כן כתב המרדכי בפרק הדר (סי' תקט) בשם ר"מ (שם נספח סי' לב) וגם הכל בו (סי' לג כח ע"ג) כתב כן בשם ר"מ והא פשיטא שאין דבריהם בשר שהבתים שלו והשכיר לבני העיר ויכול לסלקם דאטו מפני שהוא שר העיר גרע דהא אפילו שאר משכיר דעלמא כהאי גונא שוכרין ממנו כמבואר פרק הדר (סה)... וגם אין דבריהם בשר שהבתים שלו והשכירם לבני העיר, ואין לו רשות לסלקן ויש לו רשות להניח שם כליו, דכל כהאי גונא שוכרין מהמשכיר וכמו שנתבאר בדברי רבינו בסימן שפ"ב (שם) ואי אפשר לומר דהדר ביה בסימן

ואמור רבנן אין עירוב מועיל במקום עכו"ם ואין בטול רשות מועיל במקום עכו"ם עד שישכיר, והעכו"ם לא ישכיר דחייש לכשפים ומתוך כך לא יבא ישראל לדור עם העכו"ם ולא ילמוד ממעשיו. ור"א בן יעקב סבר כיון דעכו"ם חשוד אשפיכת דמים, תרי, דשכיחי דדיירי גזרו בהו רבנן, חד, דלא שכיח דדייר, שאסור להתיחד עם העכו"ם לא גזרו ביה רבנן. והלכה כראב"י. ושוכרים מן העובד כוכבים אפילו בפחות משה פרוטה ואפילו בשבת. ואע"פ שאין העכו"ם מבטל רשותו עד שישכור ממנו, ישראל יכול לבטל רשותו ואפילו בשבת, והוא שיאמר לחברו כשלא עירבו רשותי מבוטלת לך, ויהיה הוא אסור לטלטל בחצר וחברו מותר, ואם ירצו אחר שהשלים חברו לטלטל מה שצריך לו יכול חברו לחזור ולבטל לו רשותו ויהיה הוא מותר וחברו אסור".

פרטי שכירת רשות מנכרי הובאו בבבלי עירובין (סג-סה). ועיקריהם שמספיק בשכירות קלושה מנכרי, ואי"צ הקנאות מפורשות, ודי אף בשכירות מלקיטו ושכירו. וכן נכרי שאינו רוצה להשכיר אם משאיל מרשותו לישראל שוכרים ממנו. ופסקי הלכות דיני שכירות מנכרי הובא בשו"ע (או"ח סי' שפב).

במשנה הבאה בעירובין כתב הרע"ב: "ופסק ההלכה, שכל ישראל שמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד כוכבים ואין מערבין עמו ואינו מבטל רשות, אלא שוכרים ממנו כדרך ששוכרים מן העכו"ם. והמשמר שבת בפרהסיא אע"פ שפעמים מחלל אותו בצניעא ואינו מודה בתורת עירוב, כגון הצדוקים בזמן הזה שמשמרים שבת ואינם מודים בתורת עירוב, ה"ז אין מערבין עמו, אבל יכול לבטל רשות וא"צ לשכור ממנו,

ביה כי היכי דתיקום מתא כולה ברשותא דישראל והדר ערבי. וזה היה דעת חכמי ספרד שהיו נוהגים בטוליטולא ומורסיא וודאל חג'ארה ואל קלעה ורוב העיירות המוקפות חומה לקנות רשות משרי המדינות או מן המלך. וכן הורה מורי דודי מהר"ר יצחק קארו זכרוננו לברכה לבני שיטי"ליאש וכתב שהיו יכולין לשכור מבן המלך שהיה אז שם אדון העיר או משומר החומות, דהוה ליה בן המלך או שומר החומות שכירו ולקטרו של מלך"...

עוד מביא שם הב"י מדברי הריב"ש (סי' תכו, הציטוט מתוך תשובתו ולא מהב"י): "ועוד יש טעם אחר, להתיר קניית הרשות מן האדון. כי ידוע כי דרך הרבים היא לעולם לאדון; לשנותה כמו שירצה, ולתת לבעלי הבתים דרך מצד אחר. א"כ, הרי יכול לסלק הכותים מן המבוי; ר"ל מן הדרך ההוא. וכיון שיכול לסלקם, הרי יכול להקנות הרשות... אלא שטעם זה לא יספיק, להכניס ולהוציא מן המבוי, לבתי הכותים. כיון שאין אנו מתירין, אלא מפני רשות האדון במבוי, ולא בבתים הפתוחים לו, דהו"ל כבטול רשות חצרו, ורשות ביתו לא בטל. אבל מבתי היהודים למבוי, מותרין הם. כיון שקנו רשות ממי שהדרכים שלו. ויכול לסלק בני המבוי מן הדרך ההוא, ולתת להם דרך מצד אחר. אבל הטעם הראשון (= שר עיר שהכל שלו) מספיק אפילו להכניס ולהוציא מן המבוי, לבתי הכותים. ומ"מ טוב לכם להשמר, שלא להכניס ולהוציא לבתי הכותים: רק מבתי היהודים, זה לזה דרך המבוי. ולזה יספיקו שני הטעמים שכתבתי".

היינו, טעם נוסף להתיר הוא שאדון העיר הוא בעל הדרכים, שהרי יכול להעתיקם למקום אחר בעיר, וע"כ הוא

זה. ומטעם זה ג"כ אין לומר שדבריהם בשר שאין הבתים שלו אנ"פ שיש לו רשות להניח כליו בכל בית שירצה שהרי הוכחנו לעיל בסימן שפ"ב (שם ד"ה ומ"ש אם נשאר) דלאו דוקא משכיר אלא הוא הדין לאינש אחרינא כל שיש לו רשות להניח כליו בבית שוכרין ממנו אלא שדיברו בהוה. וא"כ על כרחך לומר **שאין דברים הללו אמורים אלא בשר שאין הבתים שלו וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל ואפילו בשעת מלחמה** שצריך להושיב אנשי המלחמה וכלי מלחמתם בבתי בני העיר אינו נעשה על פי השר אלא על פי נצח והנהגת יועצי המדינה נעשים כל הדברים כמנהג קצת עיירות, שאין למלך ולשר עליהם שררה ושולטנות כי אם לקבל מסיס ידועים ולשפוט משפטיהם ושאר כל צרכי העיר אינם נעשים רק על פי יועצי המדינה ומנהיגיה... אבל עיירות שצרכי העיר אינם נעשים אלא על פי המלך והשר והנהגתו או על פי הממונים שלהם ודאי שהשכירות מהמלך ההוא או השר ההוא מהני שהרי יש לו רשות להושיב אנשי מלחמתו וכלי מלחמתם בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם".... ומוכיח דבריו מן הרשב"א שאם יש רשות להושיב אנשי מלחמתו בזמן מלחמה בבתים די בכך כדי שאפשר יהיה לשכור ממנו. וכן מוכיח מדברי הריב"ש בתשובה. היינו, שר שיש לו כח בבתי התושבים, אפילו בשעת מלחמה, שוכרים ממנו, אבל שר שתפקידו אך נתינת שירותים וגביית מסיס, השכירות ממנו לא תועיל, ולא תתיר את ההוצאה בעיר.

מוסיף הב"י: "ועל פי זה יתפרשו דברי בה"ג (פרק הדר, יז סו"ע"ד) שכתב סמ"ג (הל' עירובין רמג ע"ד) וזה לשונו: ואי מתא דגוים היא צריכין למיזבן רשותא מכל גוים דאית

חבל נחלתו

ויכול להשכיר את הרחובות והמבואות ומותר לטלטל בהם. אולם טעם זה לא יועיל אלא לטלטל לבתי ישראל מהרחוב אבל לא מבתי נכרים לרחוב.

עפ"י פסק בשו"ע (סי' שצא ס"א):

"וכשיש ב' חצרות של בתי ישראל בעיר צריכים לשכור מכל חצר וחצר של אינו יהודי, ואין מספיק במה שישכור משר העיר. הגה: ויש אומרים דדוקא לענין להוציא ולהכניס לרשות העכו"ם, אבל לטלטל במבוי יכול לשכור מן השר שהרי דרך המבוי הוא של השר ויכול לסלק כל העכו"ם משם (ריב"ש סי' תכ"ז). במה דברים אמורים בשר שאין הבתים שלו וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל אפילו בשעת מלחמה, אבל במקום שכל צרכי העיר אינם נעשים אלא על פי השר או הממונה שלו, ודאי ששכירות מהשר הוא או משכירו ולקוטו מהני, שהרי יש לו רשות להשיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם".

מתבאר כי השו"ע מביא את טעמם של בה"ג והסמ"ג שאם יש לשר העיר רשות כלשהיא בבתיים, אפילו בשעת מלחמה, מותר לשכור מהם. והרמ"א מביא את דברי הריב"ש ששכירות מועילה לרחובות ולדרכים ולא לבתי הנכרים. ר' יוסף קארו הביא תשובה ארוכה מאד בעניין זה בשו"ת אבקת רוכל (סי' מז) מדודו ר' יצחק קארו (וכן הזכיר דבריו בקצרה בב"י).

אלא שטעמי השו"ע והרמ"א צריכים בדיקה במציאות ימינו. אף אם יש שר עיר (=ראש העיר) הרי אין לו שום רשות בעיר, ואף אם נאמר שיש לו יכולת הוספת רחובות ודרכים בתוך העיר או יכול לסגור רחוב ולהעביר את המעבר למקום אחר,

המחלוקת על דרך השכירות משר העיר

על דברי השו"ע הקשה בשו"ת חכם צבי (סי' ה) וזו השאלה שעסק בה: "מהו שתועיל שכירות מראש העצה שבהאמבורג הנקרא בורגי מאשטרי לנ' שנה אף לאחזר מיתת הבורגי מאשטרי..."

"תשובה היתר הטלטול על ידי שכירות מן הבורגי מאשטרי לענ"ד שהוא **כהררים התלויים בשערה** שמ"ש הרב"ז ז"ל שכיון שיש רשות לשר העיר להניח שם אנשיו וכלי מלחמתו בשעת מלחמה השכירות ממנו מועלת לענ"ד שאין להרב ז"ל ראייה ע"ז, שכל מה שהביא ז"ל מדברי הרשב"א וה"ה אינו אלא כשיש לו רשות להניח שם כליו בכל זמן, לאפוקי כשאין לו רשות להניחם שם אלא בשעת מלחמה, **אכן כשאין שם שנת מלחמה מאיזה טעם תועיל השכירות באותו הזמן הרי אין לו רשות באותה השבת להניח שם שום דבר ואינו באותה השבת לא שכירו ולא לקוטו וגם תפיסת יד אין לו**, דאף דאין למלחמה זמן קבוע מ"מ הרי מחוסר מעשה המלחמה וכל שהוא מחוסר מעשה לאו כעשוי דמי. ואף דהמשכיר כשיש לו רשות לסלק לשוכר יכול להשכיר ואף שעדיין לא סילקו דכ"מ דבידו לאו כמחוסר מעשה דמי... ואף גם אין ביד השר לעורר מדנים ולהעריך מלחמה שלא ברצון בני העיר, וכל שאין הדבר תלוי בידו אין כוחו יפה כלל בבתי העיר. ואפשר שדברי הרב"י אמורים בשר

להניח חפציו בבתי הנכרים אין מועילה השכירות, ומסכים לדברי הריב"ש שהשכירות תועיל לרחובות ולא לבתי הנכרים.

וכן בשו"ת הב"ח (חדשות סימן ז) וז"ל: "בהא סליקנא ובהא נחיתנא... שאין לנו לשכור רשות כל הבתים להכניס ולהוציא לבתי הגויים רק יש לשכור רשות המבואות שיוציאו ויכניסו מבתי היהודים זה לזה דרך המבוי דבזה יועיל שכירות מאדון העיר או משכירו... וגם צריך לבאר בפירוש שאין מועיל שכירות זה אלא כ"ז שהמלך קיים **אבל לאחר מותו בטל השכירות** אע"פ שלא כלו החמשים שנה".

ואף הנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' לב) מפקפק: "ואמנם מה שיש לחוש הוא אותם אנשי החיל העומדים בבתי אינם יהודים שם, ועד עכשיו היה מועיל קניית רשות משר העיר ועכשיו אנשי חיל הגלוי **אינם עומדים תחת ממשלת שר העיר**. ואעפ"כ נראה לי אם אין לאנשי החיל מקומות מיוחדים רק המה עומדים באכסניא אצל העירוניים והעירוניים עממה יחד במדור א"כ ודאי שיש רשות לשר העיר להניח שם כלים ומועיל שכירות או קניית רשות משר העיר כמבואר בסימן שפ"ב סעיף י"ח. **אבל אם יש לאנשי החיל איזה בית מיוחד לעצמם** כמו שקורין במדינה זו קאזרני (=מחנה צבאי) ודאי שאוסרים הטלטול וצריך לשכור רשות מאחד מפקידי הקיסר ירום הודו או משכירו ולקיסר".

היינו חיילים שאינם סרים לפיקודו של ראש העיר וחונים במחנה לעצמם מצריכים שכירות מפקידי הקיסר ולא די בשכירות משר העיר.

בשו"ת ישועות מלכו (או"ח סי' לא) מקשה על דברי החכ"צ: "ועיינתי בתשר' ח"צ סי' ו'

שהיכולת בידו לעורר מדנים עם שכניו בכל עת שירצה ואין בני המדינה מעכבין עליו, וכיון שכן ס"ל להרב"י ז"ל אף שעדיין מחוסר מעשה מ"מ יפה כחו, לאפוקי בבורגו מאשטרי שבהאמבורג שאין בידו להעריך מלחמה כלל בלתי רצון אנשי העיר במה כחו יפה להשכיר רשותם, וכבר נודע שכתבו ז"ל שאין השכירות מהשר מועיל כלל".

היינו לראש העיר בסדרי השלטון בתקופתו לא היה שום כח כלפי הדמים בבתי העיר, ואף אם בשעת מלחמה יש להם כח כל זמן שאין מלחמה ואין זה בידם, מדוע ניתן יהיה לשכור הימנו?! והוא מציע כפתרון ראש עיר שיכול ליזום מלחמה, היינו, שהוא בעל צבא ושליטה מדינית, אבל אין זה מועיל לסתם ראש עיר.

כמו"כ הוא מקשה על שכירות לזמן רב שיש בו קפיידא, ואף לאחר מיתת המלך. ז"ל:

"ובעיקר שאלתינו נלע"ד דהיה אפשר לדקדק מדברי הרשב"א שהביא הרב"י ז"ל סי' שפ"ב דדוקא נקט שנה או שנתיים דמסתמא אין דרך המלך להקפיד על זמן כזה. אבל על נ' שנה דרך המלך להקפיד, ונהי דכל זמן שהוא שכירו ולקיסרו לא חיישינן אקפיידא דידיה שהרי אף במקום שהוא אינו רוצה להשכיר שכירו משכיר ה"מ בעודו שכירו, אבל שתועיל שכירותו לאחר שיעבור משכירותו ובהקפדה לא, ואף את"ל דלאו דווקא נ"ל דה"מ כשהמלך חי אבל כשמת המלך אף שהגזבר חי הכל בטל אם לא שמינהו המלך החדש ג"כ וכ"פ מגן דוד (=ט"ז, ס"ק ט) בסימן שפ"ב כשמת אפי' שכרו לזמן אינו מועיל".

אף הב"ח השיג בסי' שצא על דברי הב"י והוא טוען שאפילו משר שיש לו רשות

חבל נחלתו

ומזומן לעבודתו הרי הוא כשליחו של המלך לזה אנ"פ שאין לו כח ואינו פקיד על הבתים כלל ואינו ממונה להושיב שם כלום שהרי שכירו ולקישו פרש"י שהוא שכירו ללקוט קצירו אנ"פ שאינו משרתו לבית מ"מ מהני שכירתו, ואין בידי ס' נוב"י לידע יסודו אך כפי מה שהעתיק כ"ת דבריו נפלאו בעיני, גם דברי הח"צ אפשר דמיירי בשר שאין עליו קצין ומושל שיש לו כח הא כשיש עליו מהני מדין שליחות, ואפי' את"ל שדברי הח"צ המה כפשוטם ודאי המה דחיים מהלכה".

היינו הרב יהושע מקוטנא סובר שאי"צ שלמשכיר יהיה כח בבתי הנכרים או ברחובות אלא די בכך שהוא פקידו של המלך, ונחשב כשלוחו, וכיון שלמלך כח בכל בתי ורחובות העיר די בכך.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' לג): "ומ"ש ר"מ אם נכון לשכור מן הקאמיטר (=הקצין) של שר העיר, הדבר פשוט שבזה"ז שאין השר גובה שום מס ואין לו שום זכות בבתי העיר ל"מ השכירות ממנו כמבואר מדברי הב"י סי' שצ"א בשם הראשונים וכ"ה בשו"ת נודע בשערים מ"ת סי' ו'. ואולם המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל לשכור רשות מן הבורגנרמייסטיר (=ראש העיר) שיש לו רשות להעמיד אנשי חיל דמלכותא בבתי העיר ואף דלא שכח במדינתנו שיהי' אנשי חיל בעיירות הקטנות זולת בשעת מלחמה מ"מ הרי הוא ממונה לגבות מס המלך ולהעמיד אנשי חיל המלך וכיון שביד המלך לעשות מלחמה או להעמיד אנשי חילו בכל מקום ובכל עת שירצה הרי שכירו ולקישו שוכרין ג"כ ממנו וגם מן הפאליציא (=משטרה) יוכלו לשכור דגם שכירו דשכירו שוכרים ממנו כמ"ש בש"ע וע' בב"י שם בשם תשו' הר"י קאר... ואם אמנם כי בשו"ת ח"צ

ורואה אני שדבריו המה תמוהים, כי הנה נראה שהבין הרב ז"ל דשכירות ששוכרים מהפקיד לפי שיש לו תפיסת יד, לכן נשען על דברי הרב"י לפקפק, וז"א דהא דתפיסת יד הבעלים ושכירו ולקישו תרי מילי נינהו כמבואר בב"י סי' שצ"א בשם הר"י קאר דתפיסת יד הו"ל כבעלים ממש ושכירו ולקישו הוא מטעם שליח, וזה שאנו שוכרין מפקיד הוא משום שיש להמלך תפיסת יד ובידו להושיב בבתי העיר כל חפצו כרצונו לצורכו, הו"ל משרתיו כשכירו ולקישו ולזה אף שאין למשרתיו רשות לעשות דבר בלתי פקודת אדונו מ"מ כיון שהוא משרתו הו"ל כשליחו... אלא ודאי דפקידי העיר אין אנו דנין אותם כבעלים כיון דאין להם רשות כלל אלא מטעם שליחות קאתינן כיון שהם משרתי המלך. וכן ראיתי להדיא בתשו' מהרי"ט סי' צ"ד שכתב שאנ"פ שאין להם רשות לעשות שום דבר בלתי ציווי אדונם מ"מ מהני מטעם שכירו ולקישו וע"ש שהקשה דא"כ יהי' די לשכור מאדם אחר ותירץ דבעינן שיהי' מטפל בעבודת המלך, ותימא גדולה על האחרונים שהרי מבואר בב"י סי' שפ"ב דגזבר שהוסר מפקודתו יכולין לשכור הימנו כל שאוכל מפרס המלך הו"ל כמשרתו ומהני וע"כ מטעם שליחות, ומזה נדחה נמי מה שחידש בעל נוב"י דבמקומות שיש דירות מיוחדות לאנשי חייל דלא מהני שכירות הפקיד כיון דאין רשות בידי הפקיד להושיב שם כליו וז"א כלום, דשכירות הפקיד אינו מכוח רק בשליחותו של המלך (ובשליחות מהני אפי' הבעלים מוחזים דלא בעינן דעת כמבואר בפ' הדר ופסקינן בסי' שפ"ב) והרי יש להמלך כח לעשות בזה כחפצו ולא גרע מפקיד שהוסר ואוכל פרס המלך וזה כלל גדול בדינים אלו שכל שהוא משרתי המלך

הפרטית. וע"כ בפשטות אין בימינו במדינת ישראל, בערים הגדולות שכל דירה שייכת לאדם אחר ממי לשכור, וממילא יאסר הטלטול ברחובות העיר. ואף לרשות העירונית אין כח לסגור רחובות בסתמא. וכש"כ שהדבר קשה בבתיים בהם גרים נכרים, שהרי שם אף בחדר המדרגות לא ניתן לטלטל אא"כ שכרו ישירות מהדיירים הנכרים.

וכך השיב לי הרב הגאון דב ליאור רב העיר חברון וקרית ארבע, שכדי למנוע את בעיית הטלטול הוא שכר מהמפקד הצבאי את רשותו בכל בתי העיר. וכיון שהמפקד הוא שליח צה"ל אע"פ שהוא התחלף השכירות מול צה"ל קיימת. אלא שהסדר זה מועיל בשטח צבאי אולם באזורים בהם הניהול עפ"י חוקי מדינת ישראל ולא חוק צבאי אי אפשר לעשות זאת. וע"כ צע"ג מה לעשות בערים הגדולות במדינת ישראל. (עיין בהסכמת הרה"ג ליאור ובדבריו שם).

בעיית מחללי השבתות

עד עתה התייחסנו למחללי השבתות כנכרים, וע"כ אותה שכירות מראש העיר או ממפקדה הצבאי אשר מועילה לנכרים תועיל אף למחללי שבתות. אולם אין הדברים כה ברורים. מפני שאף מחללי השבתות נחלקים למחללים בפרהסיא ולמחללים בצינעה.

פסק בשו"ע (או"ח סי' שפה ס"ג): "ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם. ואם אינו מחלל אלא בצינעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא, הרי הוא כישראל ומבטל רשות".

סי' ו' פקפק בהיתר שכירות מן הבורגנרמייסטר הנה לפי דברינו הנ"ל סרו כל פקפקיו יעו"ש ותבין. וכן מצאתי בשו"ת גו"ר חא"ח כלל ג' סי' כ"ב להקל בזה, **ופוק חזי מה עמא דבר, וכן נוהגין בכמה מקומות** וכן אני נוהג ובכל עת שבורדין בורגנרמייסטר חדש צריך לחזור ולשכור מחדש. ושמעתי מזמן א' שהי' משובתי שבת אצל הגה"ק אבדק"ק בוטשאטש ז"ל ובעת סעודת שחרית בא א' מבני העיר וסיפר לפ"ת (=לפי תימו) שמת הבורגנרמייסטר וציוה תיכף להכריז בעיר שאסור לטלטל והיינו ג"כ משום דכל היתר הטלטול רק ע"י שכירות מהנ"ל... למעשה, כפי שכתב המהרש"ם, האחרונים צעדו בדרכו של הב"י, ואע"פ שהשכירות היא שכירות רעועה נהגו ישראל בה. והראוני בשו"ת ישכיל עבדי המספר שחכמי ישראל בתורכיה היו מביאים לשולטן החדש, תשורה יפה ובכך שוכרים הימנו את כל בתי הנכרים.

אלא שבכל זה לא די, שהרי בימינו אף למדינה או ראש הממשלה אין סמכות להפקיע דירות אחרים או להניח חפציו בדירותיהם. ואפילו אם במדינות נכרים היתה למלך סמכות כזו הרי כתב הר"ן (נדרים כה ע"א): "וכתבו בתוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם **אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ** אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה". (וכ"כ רשב"א נדרים בשם הר"א ממין, ובתשובותיו ח"ב סי' קלד, או"ז ב"ק סי' תמז, נמוק"י שם).

ואולי בתקנות לשעת חירום מותר למפקד האזור להניח כליו בדירות פרטיות אבל בסתם אין למדינה כח ברשות

חבל נחלתו

החולקים כי רק לחומרא דינו כנכרי, אבל לקולא אין דינו כנכרי.

המשמעות להלכה קשה ביותר, כיון שבתוך עמנו אנו יושבים, ובשכונות מצויים יהודים כאלה ואחרים, ואם שכירות אינה מועילה ביטול או נתינת רשות לא יועילו אצלם, מפני שאף אחד לא יעבור ויקנה מהם את רשותם. מה גם שאם ישראל מוציא חפציו מביתו לרחוב הוא נחשב כחוזר בו מביטול רשותו (עי' סי' שפא ס"א). בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ג סימן כב) נותן לכך פתרון: "עוד יפה כח השכירות מן הגזבר לפי שיש בינינו צדוקים (=קראים) וכתב הרמב"ם בסוף פ"ב מה' עירובין דצדוקי אינו בדין שכירות ולא מהני אלא שיבטל רשותו לישראל וצדוקים הללו לא ישמעו לנו לבטל רשותם כראוי ונמצא אוסרין עלינו, ולזכותם בעירובינו אי אפשר שאינם מודים בעירוב אמנם כשנשכור מן הגזבר נמצאו בתיהם של צדוקים גם הם מושכרות אצלנו בדינא דמלכותא ושוב אינם אוסרין עלינו".

ונראה שפתרון זה מועיל אף לנו. כך פסק השו"ע (סי' שפ ס"ג): "אם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו ו"א שמועיל כמו ביטול ו"א שאינו מועיל". וכתב המשנה ברורה (סי' שפ ס"ק יג): "וי"א שאינו מועיל – ס"ל דלא תקנו שכירות אלא בעכו"ם אבל לא בישראל. ועיין באחרונים שחתרו למצוא טעם לזה והמ"א מצדד דבחול לכר"ע יכול להשכיר דלא גרע מביטול אלא דבשבת אסור לשכור דהוי כמקח וממכר. ולענין הלכה הא"ר פוסק דאין שכירות מועלת בישראל כלל אבל שארי אחרונים מקילין בזה לענין ימי החול כהמ"א".

והשאלה נחלקת לשני המינים למחללים בפרהסיא ובצינעה האם מועילה שכירות?

בשאלה זו עסקו כמה מהאחרונים. ליבן שאלה זו בשו"ת מלמד להועיל (ה"א סי' עא, עב) הרד"צ הופמן.

בסי' עא (שהוא המאוחר) פוסק בקצרה שתועיל השכירות משרי העיר הן למחלל שבת בפרהסיא והן למחלל בצנעה.

ובסי' עב מביא בשם תשובת יד אליהו שעשו מחללי שבתות בפרהסיא כנכרים לגבי עירוב וממילא אינו מבטל רשות אלא צריכים לשכור ממנו, ואף שכירות רעועה תועיל בו כנכרי. ומהנשמת אדם (כלל עה סי' כו) מביא שהסתפק בכך.

ומסיים תשובתו: "אחר שכתבתי זאת בא לידי ספר תא"ו (=תולדות אדם וחוה) לרבינו ירוחם וראיתי שם בח"א ני"ב חי"ו בתחילה כתב וז"ל הדר עם הנכרי או עם מי שאינו מודה בעירוב כגון כותי אינו אוסר דירתו כי דירתו אינה דירה עכ"ל הרי שסובר דגם דירת כותי אינה דירה ודוחק לומר דהוא רק לאחר גזירה שעשאוהו כנכרי לכל דבריו דהא כתב או עם מי שאינו מודה בעירוב כגון כותי משמע דטעמא מפני שאינו מודה בעירוב הוא ואף קודם גזירה לא היה אוסר, ואח"כ כתב ר"י וז"ל: המחלל שבת בפרהסיא או עובד ע"ז הרי הוא כעכו"ם ואינו מועיל עד שישכור פי' אינו יכול לבטל רשות, אבל המינים שאינם עובדי ע"ז, והמחלל שבתות בצנעה וביתוסי וצדוקי וכל כופר בתורה שבעל פה שאינו מודה בעירוב אינו כעכו"ם ואין שוכרין ממנו אלא מבטל רשותו ונותן רשותו והוא אוסר על ישראל אפילו יחיד שדר עמו בחצר, עכ"ל". ומוסיף הרד"צ להביא אחרונים שנטו לקבוע דינו של מחלל שבת בפרהסיא כנכרי, ואחרים

חבל נחלתו

לכל אחד מהם שיבטלו רשותם, והלא הם במסתרים ובימים האלו בעוה"ד הם שכיחים כמעט בכל הקהלות".

ומעלה למסקנה כי בדוחק השכירות תועיל אף למחללי שבתות בסתר. וע"כ למסקנה נראה שבמקום שמועילה שכירות היא תועיל אף למחללי שבתות בצינעה שלא ניתן לשתפם בעירוב.

מסקנה

נראה כי להלכה אם היה ניתן ממי לשכור רשות היה זה מציל את בעית העירוב בערים הגדולות. אולם בימינו, ובעיקר במדינת ישראל אין ממי לשכור וע"כ כל העירוב בערים הגדולות צ"ע.

היינו לפי רוב האחרונים שכירות תועיל אף במחללי שבתות בצינעה ובתנאי שהשכירות היא בחול ולא בשבת.

דן בשאלה זו בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קפב) ומסיק: "עוד נשאר לנו לברר, מה נעשה עם ישראלים כאלו אשר הם שומרים שבתם בשוק, ואינם מחללים בפרהסי' ועם כל זה אינם מודים בעירוב, דבעוה"ד יש כמה כאלו, ומפורש בסי' שפ"ה במחבר, ומבואר בבירור יותר ברמב"ם פ"ב דעירובין הל' ט"ז וז"ל: כללו של דבר כל מי שאינו מודה במצות עירוב אין מערבין עמו, לפי שאינו מודה בעירוב, ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כעכו"ם, אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו עכ"ל, וכי אנו הולכים

סימן ט

הבאת אוכל חם למגדלי שמירה בשבת

האם מותר שבשבת יעביר הסיור אוכל חם ממטבח הבסיס למגדלים?¹

הקדמה

אכילת אוכל חם במוצבים בשבת אינה מצרכי פיקו"נ, אלא יש בה עונג שבת בלבד, וע"כ צריך לדון האם יש בהעברת האוכל איסורים המונעים פעולה זו בשבת

שאלה

ליד גדר ההפרדה מפוזרים מגדלי שמירה ("פילבוקס") בצורת גליל בטון גבוה, שבראשו עמדת שמירה. המגדלים מאוישים ברציפות אף בשבתות וחגים. בין המגדלים דרך שעליה נע סיור ממוכן שבין שאר תפקידיו עוצר ליד המגדלים ומספק למשמרות על המגדלים את צרכיהם.

1. יש להעיר:

- א. מסביב למגדל אין חצר (כמו במקומות אחרים) וע"כ הסיור נעצר סמוך לפתח המגדל.
- ב. חלק מתפקידי הסיור הם עצירות ליד המגדלים.
- ג. ישנה אפשרות של השארת "פלטת" ועליה אוכל חם במגדלים עצמם, אולם הנסיון מוכיח שהפלטת מחממת את כל המגדל, והשמירה בהם נעשית בלתי נסבלת.
- ד. שאלה זו, כאשר מעורבים בה טעמים נוספים, נשאלת לגבי הגעה של רופאים ואחיות לבתי חולים בשבת לצורך תורנות הקבועה מראש.

חבל נחלתו

או שאין בהם איסור.

הפוסקים סוברים שי"ב מיל מדרבנן, וכ"כ הרדב"ז (ח"ג סי' תק"מ) וערוה"ש (שצז, א-ב).

נראה כי עצם הנסיעה ברכב והעצירה ליד מגדלי השמירה מותרת, שהרי הם נעשים כמשימה צבאית קבועה, הן מחמת היתר מלחמה והן מחמת חשש פיקוח נפש, וכיון שנעשים בהיתר בשבת אין בפעולות אלו הנעשות לצורך כדי לאסור את העברת המזון ממקום למקום. נראה איפוא, כי האיסור העיקרי הוא איסור תחומין, היינו, המזון שובת בכניסת השבת בבסיס המרוחק מרחק רב מהמגדלים, ובמשך השבת מועבר אף יותר מי"ב מיל.

א. דין תחומין בשבת

פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ז ה"א): "היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה שנאמר (שמות ט"ז) אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, מקום זה הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה שיעור לתחום זה אבל חכמים העתיקו שתחום זה הוא חוץ לשנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל, וכך אמר להם משה רבינו לא תצאו חוץ למחנה, ומדברי סופרים שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפים אמה אבל חוץ לאלפים אמה אסור, שאלפים אמה הוא מגרש העיר".

המגיד משנה כתב שזו מחלוקת בין הראשונים. כרמב"ם כתבו הרי"ף והגאונים שחייב מהתורה אם יצא מחוץ לי"ב מיל. לעומת זאת הרמב"ן והרשב"א סברו שאף י"ב מיל איסורם מדרבנן ולא מהתורה. והבית יוסף (או"ח סי' שצז) הוסיף: "אבל הרא"ש (שם) והמרדכי (סי' תפד) כתבו דלגמרא דידן אפילו חוץ לי"ב מיל לא מיתסר אלא מדרבנן".

ונראה שאף שהלכה זו לא הוכרעה, כנראה מהחיי אדם (כלל עו"ס"א), בכ"ז רוב

ב. תחומין בכרמלית

אף לסוברים שישנו דין תחומין מן התורה בי"ב מיל, י"א שהיינו דוקא ברה"ר אבל לא בכרמלית.

מביא הב"י (או"ח סי' תד): "ובתשובה אחרת ביאר הרמב"ם שהטעם שאין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא לפי שהם כרמלית והטלטול בהם אינו אסור אלא מדרבנן, ולא יתכן שיהיה המעביר על פני המים אסור מדרבנן והמהלך לוקה מן התורה, וכל שכן שלא יעלה על הדעת שיהיה בהליכת המים איסור תחומין דאורייתא ממחנה ישראל שהוא רשות הרבים, והלא ידוע שאיסור הטלטול שיש בו חיוב סקילה אמור בו שבת (צח). המעביר ארבע אמות ברשות הרבים מקורה פטור לפי שאינו דומה לדגלי המדבר, כן בלי ספק המהלך י"ב מיל על פני המים המועטים פטור לפי שאינו דומה למחנה ישראל. ולפי דברי הרמב"ם **ביבשה תוך י"ב מיל כיון דלא מיתסר אלא מדרבנן** נקטינן בעיין לקולא דאין תחומין למעלה מעשרה, וחוץ לי"ב מיל כיון דמיתסר מדאורייתא למעלה מעשרה הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא וכן כתב בהדיא בתשובה". מתבאר מדברי הב"י שלרמב"ם בימים אין תחומין דאורייתא מפני שהם כרמלית. ולדין שאנו נוהגים שרה"ר רק בששים ריבוא כל הדרכים באיזורי המגדלים הם כרמלית, וממילא אין שם תחומין מן התורה.

וכן בשו"ת חתם סופר (ח"ה השמטות סי' קצד) כתב בתוך דבריו: "מ"מ נ"ל מבוואר מלשון התוספ' דעירובי הנ"ל **דין לרשב"ם ובין להתוספ' ליכא איסור דאורייתא תחומין**

לתוס' ליכא בענגלה משום תחומין, אלא משום גזירה שמא ירד מהענגלה, וליכא איסור תורה, והלא הוא פוסק מפורסם – א"כ ממילא גם במסילת הברזל לא היה איסור תחומין דאורייתא אף ביותר מ"ב מיל, ולא היה רק דרבנן"...

היינו, קיימת מחלוקת באחרונים, האם למ"ד תחומין דאורייתא מודה שאך בכרמלית של ים תחומין דרבנן או שבכל כרמלית תחומין דרבנן. ונ"מ לדין, שאף לפני שנכנסים לשאלת תחומין למעלה מעשרה ניתן לומר שתחומין דרבנן בכרמלית. וכאמור, כמה פוסקים נטו לכך.

ג. תחומין למעלה מעשרה טפחים

במס' עירובין (מג ע"א) שאל רב חנניה אם יש תחומין למעלה מעשרה טפחים ולא נפשט. ובאר הב"י (או"ח סי' תד) שהרא"ש והגה"מ פסקו לחומרא. והקשה על כך הב"י הלא תחומין בתוך י"ב מיל הוא איסור דרבנן ולרא"ש אף מחוץ ל"ב מיל, ומדוע פסקו לחומרא, וכן תמה רבינו ירוחם (ני"ב ח"ח). וכתב רבינו ירוחם שדעת הרי"ף לקולא ומוסיף הב"י שכן דעת הרמב"ן והרשב"א והגהות אשרי בשם האו"ז.

מתבאר לכאורה, שמותר להוציא את המזון מהבסיס למעלה מ' טפחים ולהעבירו למגדלי השמירה אע"פ שהמזון הועבר למעלה מ"ב מיל, כיון שלרוב הפוסקים אין תחומין למעלה מעשרה – אין בכך איסור².

כשהגוי מוציאו חוץ לתחום אלא משום גזירה שמא ירד מהקרן וילך ברגליו זה גזירה מחודשת והוא איסור דרבנן קל כי גם הוא שאין לו אלא ד' אמות הוא איסור דרבנן בעלמא, דמן התורה כיון שיצא יצא, ומכ"ש דאינהו לא פליגי אלא ביוצא לרצונו ע"י קרון"...

וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קח אות ג): "נבאר ענין י"ב מיל – דעת הרמב"ן והרשב"א מובא במ"מ פכ"ז משבת, דלא היה רק דרבנן, וחולקים על הרי"ף והרמב"ם, וכן דעת הר"ח מובא באו"ז הל' ער"ש, וכן ברדב"ז ח"ג סי' תק"מ באמצע התשובה מביא שכן דעת רוב הפוסקים, ואילו לדעת הרמב"ם דפוסק ד"ב מיל דאורייתא מביא רדב"ז שם תשובת הרמב"ם, דבמיס כו"ע תחומין רק דרבנן משום דאין תחומין בכרמלית ועי' בשו"ע סי' ת"ד ג"כ להדי' כן, רק שם הטעם משום דאין דומה לדגלי מדבר, אבל ברדב"ז העתיק לשון הרמב"ם **משום דאין תחומין בכרמלית**. א"כ לדין דפסקין דאין לנו ר"ה רק דין כרמלית, עי' סי' שמ"ה וכן סוגיין דעלמא, דאל"כ לא מצינו ידינו ורגלינו מה שנוהגין בכל עיר ועיר בפולני' לטלטל בשבת על ידי צורת הפתח, דבר"ה אינו מועיל צורת הפתח רק דלתות, **וכיון דסמכינן על אותן שיטות דאין לנו ר"ה רק כרמלית**, א"כ אף אי נקטינן כהרמב"ם דיותר מ"ב מיל היא דאורייתא, מכל מקום בכרמלית אף להרי"ף והרמב"ם רק דרבנן. ועי' בחת"ס חז"מ סי' קצ"ד שמוכיח מלשון התוס' עירובין מ"ג, דבין לרשב"ם ובין

2. והברכ"י (או"ח תד, א) כתב שמהר"ם (הגה"מ) והריטב"א בדעת רש"י כתבו שיש תחומין למעלה מעשרה, ועי' תשו' החת"ס (ח"ו סי' צז).

חבל נחלתו

מיהו בספינה אין לו להחמיר אפילו נודמן לו יבשה שיכול לירד לא פלוג רבנן בספינה, ועוד אם בהמה מנהיג בקרון פשיטא דאסור להשתמש בבעלי חיים שמא יחתוך זמורה". היינו הרשב"ם רצה להתיר יציאה בקרון הנהוג ע"י נכרי מחוץ לתחום, אלא שלמעשה אסר מחששות שונים, שאינן שייכות למקרה דילן, וכן ר"י בתוס' הסכים עמו. ולפי דבריו, קרון הגבוה מעל עשרה טפחים, הנוסע ברה"ר או בכרמלית נחשב כנוסע מעל עשרה טפחים וע"כ אין בו איסור תחומין.

המגן אברהם (או"ח סי' רסו ס"ק ז) סבר כרמב"ם והקשה על פי דבריו: "וא"כ ברכיבה ובישיבה בקרון דניחא תשמישתיה מה לי למעלה מי' או למטה מי', ובאמת לא הזכירו הפוסקים דבר זה והרב"י חידש זה מדעתו. ולפע"ד יש ברכיבה איסור תחומין⁴ אפי' למעלה מי' דרכוב כמהלך דמי, וראיה מדדחיק בגמ' בעמוד י' או ע"י שם ולא קאמר ברוכב אלא ברכיבה יש תחומין כשהסוס מהלך ה"ל כאלו הוא מהלך ובהכי מתישבא מעשה דאחר שמביא הרב"י והא דלא קאמר בספינה משום דבמים לכ"ע תחומין דרבנן עסי' ת"ד, ואם העכו"ם מוליך הקרון עסי' ש"ה ססי"ח".

מתבאר מדבריו כי ביבשה חושש לתחומין למעלה מעשרה בין ברוכב ובין בנוסע בקרון משום שהוא כארעא סמיכתא וכ"כ בערוה"ש (רסו, יא).

וכן בשו"ת חתם סופר (ח"ו - ליקוטים סימן צז) נטה להחמיר במערכת הספיקות של

אמנם, כיון שהאוכל שבת בכניסת השבת בבסיס, במקום שמורידים אותו אין לטלטלו יותר מד' אמות משום שקנה שביטה במקו"א, אולם נראה שכיון שפורקים אותו לתוך המגדל³, כל המגדל נחשב לארבע אמות וע"כ אין בכך בעיה. אולם, פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ז ה"ג): "המהלך חוץ לתחום למעלה מעשרה טפחים כגון שקפץ על גבי עמודים שגבוהין עשרה ואין בכל אחד מהן ארבעה על ארבעה טפחים הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה. אבל אם הלך על מקום שיש בו ארבעה על ארבעה הרי זה כמהלך על הארץ ויש איסור תחומין שם".

ולפי דברי הרמב"ם (המבוססים על הסוגיא בעירובין) עולה לכאורה, שאם הסייעו את המזון ברכב, אע"פ שהאוכל היה גבוה למעלה מי' טפחים, כיון שהרכב נשען על הקרקע אינו נחשב כגבוה מעל עשרה טפחים, אלא נחשב כרשות בה הוא עומד. אם אין לו מחיצות – כרשות בה הוא עומד או נוסע, אם לרכב מחיצות – כרשות היחיד.

אולם הרשב"ם חלק על הרמב"ם. שכתבו תוס' (עירובין מג, א) "ועוד רצה רשב"ם להתיר ליכנס בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום וזר בו משום שמא יפגעו בו ליסטיים או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות ואומר ר"י דאפילו ליכנס בו בערב שבת אסור דדוקא בספינה שרי ליכנס בערב שבת אבל הכא כיון דאפשר לו לירד אסור,

3. לגבי מלאכת הוצאה נעסוק לקמן.

4. וכן כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ג סי' תקמ), והברכ"י (או"ח תד, א).

הקרקע, ואף למ"ד שאף ברחב ד' אין תחומין למעלה מעשרה שמא הלכה כר"ף ורמב"ם שתחומין דאורייתא וממילא ספיקו לחומרא.

ואמנם המנחת יצחק (ת"ב סי' קו) הסיק עפ"י דבריו שאף בכרמלית תחומין דאורייתא ואסר לצאת מחוץ לתחום מעל עשרה טפחים.

אמנם מחותנו בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן סא) הסיק להקל בשעת הצורך, וז"ל: "אחר כתבי זאת שמחתי לראות בספר מחזה אברהם להגאון מבראד בסי' קכ"ז ממש כעין שאלה כזו וכונתי הרבה לדבריו וגם בעיקר הפסק שגם הוא העלה להתיר בנידון שלו לענין יו"ט של רה"ש יעו"ש".

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ה"א סי' כא אות כג) כתב: "בשו"ת חתם סופר (ח"ו סימנים צ"ז צ"ח) מאריך לדבר ע"ד נסיעה בשבת ברכבת, ובסימן צ"ח שם נוטה לומר שבקרון שהקיסור מוליכו ואין כאן לא חתוך זמורה ולא תשמיש בבעלי חיים ולא נעשית מלאכה עבור ישראל כי כמה מאות ערלים שם, ליכא איסורא אלא משום תחומין, גם כותב שם סברא לומר דלמעלה מי' ומתגלגל אע"פ שרחב ד' לא אמרינן כארעא סמיכתא מכיון שאיננו קביעא וקיימא, וכך מבאר בדרך זו בסימן צ"ז, עיי"ש".

ולפי"ד הפוסקים בדעת החת"ס למ"ד אין תחומין למעלה מעשרה ביבשה ובקרון, אפשר יהיה להעביר אוכל למעלה מעשרה

תחומין ולאסור נסיעה ברכבת של נכרים בשבת.

"וא"כ ממה שהעולם נוהגין להפליג בספינה אין ראוי להתיר ליסע על העגלות חוץ לתחום ונ"ל דהוה ספק ספיקא להחמיר ואין להתיר כמו שאבאר: לא מבעי' סמוך לשבת דאסור כמ"ש רשב"א הנ"ל דמוקמי' אחזקת תחום ביתו, אלא אפי' רחוק משבת (=שנכנס הרבה לפני השבת) וביום השבת אי אפשר לירד משם כידוע, מ"מ הרי להראב"ן דמפרש שברקק מים עכורים ושנוי' דחיקא היא ולא סמכינן עלה ויש תחומין למעלה מיו"ד אפי' במים מכ"ש ביבשה, ועוד הרי רחב ארבעה ולראב"ן הוכחנו אפי' קרקע המתנדנד אית בי' משום תחומין, ואסור משני צדדים: דיש תחומין למעלה מיו"ד, ואפי' אין תחומין מ"מ ברחב ד' יש תחומין, ואת"ל כרא"ס דמפרש רקק שאינו גבוה עשרה ולדידך י"ל עמוד המתנדנד לא הוה ארעא סמיכתא וגם לא הוה שינוי' דחיקא והאיבעי' לא איפשיטא אין תחומין למעלה מעשרה אפי' יושב למעלה ברוחב ד', מ"מ הוה כתחומין למעלה מעשרה וספיקא הוה מ"מ דילמא כהרי"ף ורמב"ם ד"ב מיל דאורייתא וספיקא לחומרא ונמצא ה"ל ס"ס (=ספק ספיקא) להחמיר⁵ ולא מצאתי להתיר לישראל לישב על העגלה הנ"ל בחול אם יודע שיסע גם בשבת".

היינו, הראב"ן סובר שישנם תחומין למעלה מעשרה, וברחב ד' נחשב כמונח ע"ג

5. בפתח הגליון (או"ח סי' רסו) הביא משער המלך למקואות שהראה שדעת הרמב"ם בס"ס להחמיר שהוי ככל ס"ס ומיקל, והביא מחלוקת אחרונים בכך. ובס"ס לחומרא שעורך החת"ס ניתן לומר להיפך ס"ס לקולא ולא ברור מדוע יחשב כס"ס לחומרא.

חבל נחלתו

מן הבסיס למגדלים.

ד. גדר רכב בשבת

בהמשך דבריו (רסו, ז) פרט המג"א דיני הקרון בשבת, ובאר דבריו בערוה"ש (סי' רסו ס"ק יד): "דע דאם העגלה בעצמה בלא הגלגלים גבוה י' ורחבה ד' הוי רה"י ואסור לטלטל מתוכה לרה"ר, ולכן אם יושב בעגלה וחסכה לו, לא יורד מן העגלה עם מעותיו וחפציו שבתוך בגדיו אלא מוציא חפציו לתוך העגלה בעוד שיושב בה ואח"כ יורד מן העגלה. אבל אם בעצמה אינה גבוה י' אין מצרפים הגלגלים לה מפני דהוי מחיצה שהגדיים בוקעין בה, אם יש מהגלגלים ג' טפחים לארץ והוי העגלה מקום פטור אף שרחבו ד' משום דאין כרמלית בכלים ויכול לירד מהעגלה עם חפציו, ואפילו אם נדונה כעמוד דהוי כרמלית מ"מ לדידן דלית לנו רה"ר אלא כרמלית, מותר לטלטל מכרמלית לכרמלית..."

היינו רכב שיש לו מחיצות בגובה עשרה טפחים נחשב כרה"י, רכב שאין לו מחיצות עשרה טפחים והגלגלים גבוהים מג' טפחים מהקרקע נחשב כמקום פטור, או ככרמלית. וצריך להבין איך משתלבת שאלת גדרו של הרכב בשאלת תחומין למעלה מ'. שהרי אם הרכב הוא רה"י אפילו הנוסע או הכלי המועבר בו הוא למעלה מעשרה טפחים, מדוע לא יחשב כנמצא ברה"י והיא אינה מוגבלת בעשרה טפחים.

ונראה שדין זה תלוי בהכרעת הסוגיא בעירובין אם יש תחומין למעלה מעשרה ברחב ד', אם נאמר שיש תחומין למעלה מעשרה כיון שהקרון נחשב כארעא סמיכתא, ממילא יהיה דינו כרה"י – אם יש לו מחיצות, או ככרמלית או מקום פטור

אם אין לו מחיצות. אולם אם אין תחומין למעלה מעשרה, ואף בקרון אינו כארעא סמיכתא נחשב כפורח באויר ואינו רה"י אלא כל זמן תנועתו נחשב כמקום פטור ורק כאשר הוא נח יהא דינו לפי מקום עמידתו ולפי מימדיו.

ונראה שאם רכב המוביל אוכל חם לחיילים במגדלים בשבת נעצר לידם אם הוא נחשב לרה"י תחשב הכנסת האוכל בגדר טלטול מרה"י לרה"י, אם היא ישירה מיד ליד אין צריך שום תיקון, אולם אם הוא מניח בין העברת המזון מהרכב למגדל, צריך להכין מקום פטור שאין בו ארבעה על ארבעה טפחים, להניח עליו וממנו לתוך המגדל.

ה. פסיקת הגר"ש גורן

דברינו עד עתה הם לפי דיני כל אדם, אולם הגר"ש גורן בהיותו הרה"ר לצה"ל פיתח וברר את דיני מחנה (משיב מלחמה ח"א סי' ז), ולפי"ד מחנה ישראל הנתון במלחמה או באימונים לקראתה, יש בו דיני מחנה אשר פטרו אותו מארבעה דברים ביניהם עירובי חצרות, ולמ"ד י"ב מיל דרבנן אף מעירובי תחומין. ולפי"ד אי"צ בכל העיון לעיל, אלא כיון שאין איסור תחומין לגבי מחנה (ואף פחות מעשרה הנמצאים במוצב או מגדל נחשבים למחנה בהצטרפותם לאחרים) מותר להעביר אליו מזון בשבת אם הרכב ממילא נוסע בהיתר. ואעפ"י שהשאלה היא לגבי מזון ולא לגבי אדם, הגר"ש גורן חוזר כמה פעמים שלא יהא דין אוכליו וכליו חמור מגופו. ולגבי הוצאה מרכב למגדל וכד' אף הוא מצדד בהעברה דרך מקום פטור (שם סי' ה).

חבל נחלתו

מסקנה

מעשרה ורבים הפוסקים הסומכים על כך בשעת הדחק ותחומין של י"ב מיל אינם מהתורה, אם המזון גבוה בתוך הרכב יותר מעשרה טפחים מותר להעביר על ידו אוכל חם למוצבים בשבת. ובפריקתם במוצבים או שיעבירו מהרכב למגדל ישירות, או שיניחו ע"ג מקום פטור⁶.

נראה לי להלכה ולא למעשה, כי לפי דיני מחנה, עפ"י פסיקת הגר"ש גורן זצ"ל, מותר להביא מזון חם מהבסיס למגדלים בשבת, ובלבד שלא יעשה נסיעות מיותרות ואסורות לשם העברת המזון, הן בתוך הבסיס והן בגזרת סיורו. ואף מצד דיני תחומין כיון שאין תחומין למעלה

סימן י

עירובי תחומין לכרם עצמונה

שאלה

המוקף גדר. הדרך היא בחצי קשת ואורכה הכולל כ-1400 מ'. (התשובות מבוססות על מפת 1:7,500 שהועברה אלי ע"י מזכירות הישוב).

האם צריך להניח עירובי תחומין בין עצמונה לכרם עצמונה כדי ללכת מזה לזה בשבת ולהיפך?

תשובה

א. המרחק בקו אוירי מהבית הקיצוני בעצמונה עד הקרוון המערבי בכרם עצמונה הוא 1230 מ'. כיון שעירובי תחומין נמדדים לפי קו אוירי כמבואר

תיאור המקרה: כרם עצמונה היא שכונת קרוונים ממזרח לעצמונה. הדרך לכרם עצמונה עוברת בתוך מתחם החממות של הישוב שאינו מוקף גדר רציפה. ומשם מובילה לישוב עצמונה

6. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן: הבאת את שיטת הגר"ש גורן שפסק שאין תחומין במחנה צבא, כולל בסיס אימונים. הגרי"ה הרצוג חלק עליו בפסקים וכתבים ח"ב סי' עג ו-עד בתרתי: א. יציאה מחוץ לתחום לא הותרה במחנה. ב. רק מחנה התקפי נחשב למחנה לעניין התר ערובין. בסיס קבוע וק"ו בסיס אימונים אינו בכלל ההיתר. נוסף לכך, יש בהבאת אוכלים ברכב מבצעי משום ריבוי בשיעורין שהוא אסור. אומנם הח"ח במחנה ישראל התיר ריבוי בשיעורין בהוצאה לחייל בצבא הרוסי, אולם רק בדבר הכרחי ובשעה"ד. אך בנ"ד אין שום מניעה שהאוכל יגיע למוצב עוד בע"ש. ומן הראוי שצה"ל יתקין מיכלים מיוחדים שיאפשרו שמירת חום של האוכל לפחות בליל שבת. העובדה שחיילים דתיים מסכימים לכך שהאוכל יובא בשבת היא המונעת פיתוח של מיכלים מתאימים לצורך השבת. ונוסף לכך פעמים שהנסיעה הופכת ל"מבצעית" רק לצורך הבאת האוכל בשבת.

תשובת המחבר: המגדלים הם פעילות מבצעית ואינם כמחנה אימונים. לגבי ריבוי בשיעורים יעויין בספרי ח"א סי' כא, שם הוכחתי כי פרט לדעת הר"ן אין זה בגדר ריבוי בשיעורים. אמנם בהחלט נראה שעדיף לפתור זאת בדרכים אחרות ולא בנסיעה קבועה בשבת.

חבל נחלתו

היינו, שצלעו הצפוני של הריבוע יהיה לצד צפון וכו'. ואם יש לה גדר המקיפה יש לרבע את הגדר כמבואר בשו"ע בסעיף יא, ובמשנה ברורה ס"ק כא (ולפי הרמ"א מוסיפים עוד שבעים אמה ושיריים כמב' במשנ"ב שם).

אם מרבעים את הישוב עצמונה לצפון העולם, וממנו מודדים אלפיים אמה יוצא שכל כרם עצמונה נמצא בתוך התחום של אלפים אמה, מפני שלאחר הריבוע נשכרים בתחום ההליכה המותר את הזויות, כאמור בסימן שצט סעיף י:

"עושיין התחומין כטבלא מרובעת, דהיינו שמודד על פני כל אורך העיר למזרח אלפים אמה לחוף, וכן לצפון, ואח"כ רואים כאילו היתה טבלא מרובעת בקרן למלאותו ונמצא התחום בקרן אלפים ואלכסונו, שהם אלפים ות"ת..."

ומבאר במשנה ברורה ס"ק מא: "שהם אלפים ות"ת – היינו אם הולך באלכסון נגד הקרן מותר לילך עד שיעור זה משום דכל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונוא ונמצא משיעור אלפים ניתוסף עוד שמונה מאות וכן יש לו שיעור זה לכל קרן וקרן לבד מה שיש לו אלפים אמה נגד רוחב העיר מכל צדדיו. ודע דאורך האלפים והזויות הוא שייך לכל עיר ועיר בשוה בין גדולה או קטנה אמנם רוחב של האלפים תלוי לפי מדת העיר שאם היא גדולה ברחבה מתרחב התחום שכנגדה ואם היא קצרה התחום ג"כ קצר ברחבו".

לפי"ז, לגבי תושבי הישוב עצמונה, כל כרם עצמונה נמצא בתוך תחומי האלפיים אמה, וכן הדרך העוקפת (דרך החממות) אף היא בתוך התחומים של הישוב עצמונה, ואי"צ להניח עירובי תחומין כדי ללכת מעצמונה לכרם ובחזרה.

באו"ח סי' שצט, מרחק זה הוא יותר מאלפיים אמה הן לפי הגר"ח נאה (960 מ') והן לפי החזו"א (1152 מ'). וא"כ לכאורה אף הדרך העקומה שבה הולכים עתה – מסופקת, ומצריכה עירובי תחומין.

ב. אלא שבסימן שצט בו מבוארים דרכי מדידת תחומי העיר (ס"א) נאמר: "הבא למדוד אלפים אמה של תחום העיר, אם היתה העיר אריכא וקטינא או שהיתה מרובעת ולא לרבע העולם, הואיל ויש להם ארבע זויות שוות מניחים אותה כמות שהיא ומודדים לה אלפים אמה לכל רוח מארבע רוחותיה". היינו, לפני שמודדים את תחומי העיר אלפיים האמה לכל רוח צריך לרבע את העיר ולהכניסה כבי' בתוך ריבוע חוסם. הריבוע אינו דוקא שצלעותיו שוות אלא אף כמלבן ובלבד שיצור מרובע שזויותיו ישוות כדברי הביאור הלכה (סימן שצט ד"ה כטבלא מרובעת): "כטבלא מרובעת – לאו דוקא מרובעת ממש קאמר שיהיה ארכה כרחבה דהא לפעמים כשהעיר רחב אלף אמה ואורך אלפים נמצא עיר עם התחומין אורך ששת אלפים ורוחב חמשת אלפים, אלא הא דקאמר שיהא כטבלא מרובעת לאפוקי שלא תהא עגול כדי שיהיה נשכר לזוית [אחרונים]".

במקרה הנוכחי, הישוב עצמונה אינו רבוע, וצריך לרבע את הישוב כולל את גדותיו המקיפות אותו, לפני שמודדים את אלפיים האמה לכל רוח.

ג. מוסיף בשו"ע (סעיף א): "כשהוא מרבעה, מרבעה בריבוע העולם, כדי שתהא כל רוח ממנו משוכה כנגד רוח מרוחות העולם ומכוננת כנגדם". פירוש הדבר שלפני שמודדים את אלפיים האמה מהריבוע צריך לרבע את העיר דוקא לפי רוחות העולם.

להניח עירובי תחומין בין הכרם לעצמונה. הוא אינו נוטה להסתמך על שיטת הראב"ן, כיון שהאחרונים לא פסקו על פיה. אף על אמת החזו"א לא נראה לו להסתמך, מפני שיש עליה מספר קושיות שאינן ניתנות לפתרון, כמו בית הבליעה שמחזיק ביצה, שאין לנו בימינו בית בליעה המחזיק 150 סמ"ק כפי שיטת החזו"א, כמו"כ אין לנו ביצים בגודל כזה.

ז. וע"כ הפתרון היותר פשוט הוא הנחת עירובי תחומין, ועדיף בתוך הישוב עצמונה. ודי בקופסת שימורים של מריחה ע"ג לחם (לפת את הפת) להרבה אנשים שיש בה כדי מזון שתי סעודות, ואי"צ בכל המזון הנאכל בסעודות (עי' סי' תט ס"ז). כמו"כ צריך לזכות אותו עבור מי שירצה להשתמש בעירובי תחומין אלו (סי' תיג) ולהודיע לכל מי שירצה להשתמש בעירוב היכן הוא מונח וכמה יפסיד בכיוונים האחרים. כמו"כ צריך לזכור שעירובי תחומין מניחין לצורך מצוה ולא לטיול בעלמא, וצריך המשתמש בעירובי תחומין להתכוין בערב שבת לקנות שביתה במקום האמור.

מסקנה

תושבי עצמונה אינם צריכים להניח עירובי תחומין כדי ללכת בשבת לכרם עצמונה. תושבי כרם עצמונה אם הם סומכים על החזו"א יכולים להתפלל בבית כנסת בעצמונה. והדרך היותר כשרה היא ע"י עירובי תחומין.

ד. לגבי תושבי כרם עצמונה, כאשר מרבעים את הכרם מגדרותיו ומודדים ממנו אלפיים אמה כלים האלפיים אמה בתוך הישוב עצמונה (ואינם כוללים את בית הכנסת). והשאלה היא האם מותר לאנשי הכרם הנכנסים לישוב עצמונה להיכנס לשאר חלקי הישוב עצמונה. לפי סי' תח ס"א מי ששבת במקו"א וכלה תחומו בתוך העיר אסור ללכת את שאר העיר. ואין העיר נחשבת לד' אמות אלא למי ששבת בתוכה, או שכולה בלועה בתחומו.

ולפי"ז אם תושבי כרם עצמונה רוצים להתפלל בעצמונה צריכים להניח עירובי תחומין ומפסידים בכיוונים האחרים. ה. כל המידות שכתבנו עד עתה הן לפי המידה המצמצמת של הגר"ח נאה. אולם בס' שונה הלכות פסק עפ"י פסיקת אביו (סי' שצט ס"ט) שתחומין נמדדים עפ"י אמת החזון איש. ולפי"ז רוב הישוב (עד הכביש אחר מגורי המכינה ועד למקלט ומגרש החניה) נמצא בתוך תחומי כרם עצמונה, ואינם צריכים להניח עירובי תחומין אלא לשם ביקור בבתים מסויימים בשבת.

וניתן להוסיף את שיטת הראב"ן (מובאת בא"ר סי' תח ס"ק ג) שאם רוב העיר שהולך אליה בתוך תחומו כל העיר נחשבת עבורו כד' אמות. ואלפיים אמה עפ"י החזו"א כוללים את רוב עצמונה.

ו. בהתייעצות שערכתי עם הגאון הרב דב ליאור שליט"א, רב העיר קרית ארבע חברון, נראה לו שהדרך היותר פשוטה היא

חבל נחלתו

סימן יא

מכירת חמץ בימינו

שאלה

מה הבעיה במכירת חמץ שאסור מהתורה, בימינו?

תשובה

א. יש מהאחרונים אשר כתבו שלכתחילה אדם פרטי שיש לו מעט חמץ או תערובות חמץ, יכלה אותן לפני החג ואת השאר ישרוף בערב פסח ולא ימכרן לנכרי. וטעמם: כיון שבמכירת חמץ ישנם צדדי הערמה, כמה שישתמשו בה פחות כן עדיף.

אולם יש מהאחרונים שהראו שבמכירת חמץ, כפי שהיא נעשית בימינו, ישנה בעיה הלכתית לחלק מהראשונים, וע"כ עדיף שלא למכור כלל חמץ או תערובות חמץ ידועות.

הפקוק במכירת חמץ מובא בשם הגרא"ד אורבאך אב"ד העיר טבריה שליט"א (בס' "אלה חמדה" לרב יעקב הלוי פיגנבוים רב מושב קשת לשעבר), ולאחר עיון מקור הערעור הוא בס' מקור חיים של בעל נתיבות המשפט (על חו"מ) וחוות דעת (על יו"ד), והאחרונים, כפי שיובא להלן התחשבו בדעתו. ערעורו נסמך על דברי הרמב"ם.

ב. כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ד הל' ג-ד):

"גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו הרי זה חייב לבערו הואיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו, ואם לא קבל עליו אחריות מותר לקיימו אצלו

ומותר לאכול ממנו אחר הפסח שברשות הגוי הוא".

"גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אע"פ שלא קבל אחריות הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו".

היינו לפי הרמב"ם חמץ של נכרי שמופקד ביד ישראל, וישראל חייב באחריותו כלפי הנכרי חייב לבערו. ומוסיף הרמב"ם בהלכה ד שאפילו ישראל לא קיבל עליו אחריות אלא שאם החמץ יאבד הגוי כופהו בתשלום – חל על הישראל החיוב לבערו.

השו"ע (או"ח סי' תמ ס"א) פסק כרמב"ם: "ואפילו אם אינו חייב באחריותו בדין, אלא שיודע שהאינו יהודי אלם ויכפהו לשלם אם יאבד, חייב לבערו; ויש חולקים".

וכתבו האחרונים (משנ"ב ס"ק ט) שהלכה כדעה הראשונה ולא כיש חולקים.

מקשה הגרא"ד אורבאך עפ"י המקו"ח (סי' תמ): לפי"ז כל חמץ שנמכר בפסח לנוכרי בימינו הוא חמץ של נכרי שמופקד ביד ישראל, וכיון שאם החמץ יאבד הנכרי שקנה אותו לא ישלם עבורו, הרי זה כנכרי אנס, וא"כ אם ישראל רוצה לקבל תשלום על החמץ, החמץ באחריותו, וע"כ חל חיוב על ישראל לבער את החמץ.

דרך התיקון לכך שהחמץ לא יהיה ביד ישראל, עפ"י המקו"ח, היא במכירת מקום החמץ. בחו"ל הדבר ניתן אולם בא"י ישנה בעיה של "לא תחנם" וע"כ משכירים את

וכיון שהנכרי לא ישלם על החמץ אם יאבד, נמצא שהישראל צריך לשומרו כדי להבטיח את תשלומיו.

ד. אמנם, כפי שהזכיר הח"ח, בנשמת אדם בהלכות פסח חלק על המקו"ח, וז"ל (אות ו): "ולפי"ו נ"ל דאפילו אם מכר לו החמץ לבד ולא אג"ק והנכרי נתן לו רק אויף גאב (=דמי קדימה) נמי מותר דמשום רוצה בקיומו פשיטא דבדיעבד מותר, ואי משום כמ"ש הגאון בעל ח"ד בסימן ת"מ דמדמה זה לנכרי אלם וחייב לבער לדעת הש"ע שם, נ"ל דל"ד דבשלמא בנכרי שהפקיד חמצו לישראל וא"כ הוא ברשות הישראל, אע"ג דלא קבל עליו אחריות מ"מ ויכפוהו לשלם ה"ז כאילו הוא באחריות ישראל, משא"כ כאן שהנכרי קנה החמץ כדין בכסף או גם בשטר ונתחייב בדין לשלם ואח"כ אם מחמת אלמות שלו לא ישלם אינו אלא כגזול, וממ"נ כ"ז שלא נתאבד הוא של נכרי, וכאשר תאבד הרי אינו שלו ובמה יעבור."

החיי אדם עושה חשבון, שכיון שהנכרי קנה את החמץ, אם הנכרי לא ירצה לשלם ה"ז כסתם גזלן, ואם החמץ יאבד – הרי חמץ של גוי אבד ואינו עובר עליו. אולם נראה שאין בדבריו כדי לדחות את טענת המקו"ח. אי תשלום החמץ האבוד ע"י הנכרי אינו גזל שהרי החמץ אבד ומדוע ישלם. והחשש לעבור בב"י וב"י קיים מכך שכדי להבטיח את תשלומיו ישראל חייב לשמור על החמץ, ובזמן זה הוא עובר עליו, ואח"כ אם החמץ יאבד אין זה מפקיע את אחריותו שלשעבר.

ה. בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ה אות כה) דן בדברי המקו"ח, ומביא כמה אחרונים שסברו כמקו"ח, יש מהם שרק לכתחילה ויש שאסרו ליהנות מהחמץ אף

מקום החמץ, ועי"כ החמץ אינו ברשותו של ישראל ואינו עובר עליו. ומוסיף הגרא"ד אורבאך שבהשכרת המקום ישנה בעיה האם שכירות מקום כקנין הגוף או כקנין פירות. ואם היא כקנין פירות הרי החמץ עדיין בפועל באחריות ישראל וע"כ חייב לבערו. ע"כ, הוא מסיק, שמספק לא ימכור חמץ דאורייתא ורק ספק חמץ למכור לנכרי.

ג. דברי המקו"ח הובאו ע"י האחרונים. ז"ל ביאור הלכה (סי' תמח ד"ה בדבר מועט): "ודע עוד דמה שכתבנו במ"ב לענין היכי שהחמץ בדרך דליקני באגב ואע"ג שאינם צבורין במקום הקרקע לפי דעת מקו"ח בסימן זה ולעיל בסימן ת"מ לא שייכא זה רק במכר החמץ ונטל כל הדמים, אבל בנטל מקצת והשאר זקף עליו במלוה לא מהני, שהרי אם יאבד החמץ לא ירצה העכו"ם לשלם לו המגיע ממנו. ולפי מה דקיי"ל בסימן ת"מ דהיכי דהעכו"ם אלם וכופוהו לשלם הרי הוא כבאחריות ישראל, וא"כ ה"ה הכא שהרי צריך לשמור אותו דאם יאבד יפסיד המגיע לו מן העכו"ם. וא"כ אם זקף עליו השאר במלוה אינו מותר אא"כ החמץ הוא במקום הקרקע וכשמקנה לו הקרקע הרי החמץ כבביתו של עכו"ם ויוצאין עכ"פ לדעת הפוסקים דסברי דחמץ של ישראל בביתו של עכו"ם אינו עובר עליו. אכן כמה אחרונים פליגי עליה דמקו"ח וכתבו דבשביל זה שלא ירצה העכו"ם לשלם לו המגיע ממנו לא מיקרי עי"ז החמץ באחריותו, עיין נשמת אדם סימן ו' ובשדי חמד שהאר"ך להביא דעת כמה אחרונים שמקילין בזה."

היינו, בקנין אגב, כשאין החמץ צבור ע"ג קרקע המושכרת לנכרי, נוצר מצב דומה למכירת חמץ בימינו, החמץ עובר לבעלות נכרי, אולם הוא נמצא בפועל ביד ישראל,

חבל נחלתו

בדיעבד. ולעומתם הביא כמה אחרונים שדחו את דבריו. ביניהם השו"מ בכמה תשובות, שטען שאין זו אחריות שהרי אם החמץ יאבד באמת הנכרי לא יהא חייב בתשלומים, אולם אין זו אחריות המוטלת על ישראל.

למסקנה נראה שראוי למעט כמה שניתן במכירת חמץ דאורייתא, ומפעלים וחנויות גדולות שאינן יכולות להסתדר בלא מכירת חמץ, והנזק הוא גדול – ימכרו, ויסתמכו על האחרונים החולקים.

סימן יב

לחמניות מקמח מצה בפסח

שאלה

האם מותר לאכול בפסח לחמניות מקמח מצה שאין בו חשש חימוץ ונילוש במים, האם יוצאים בהן י"ח מצה בליל הסדר, והאם מותר לאוכלן בערב פסח?

א. יציאה י"ח מצות מצה בליל הסדר

נאמר במסכת פסחים (לה ע"א): "אמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: אמר קרא (דברים טז) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ – אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה". וקמח מצה נעשה מחמישה מיני דגן, וע"כ היה ראוי לבוא לידי חימוץ, אלא שעתה אינו ראוי לבוא לידי חימוץ. והשאלה היא האם לשם יציאת י"ח מצה צריך שהמין היה פעם ראוי לבוא לידי חימוץ, או שצריך שבזמן הכנתו למצת מצוה יהא ראוי לחימוץ.

ונראה להוכיח שצריך שתהא ראויה להחמיץ בזמן ההכנה למצת מצוה. כאמור בהמשך שם: "אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: עיסה שנילושה בין ושמן ודבש – אין חייבין על חימוצה כרת... היינו טעמא

דריש לקיש: משום דהוו להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין". היינו, על אף שהקמח ראוי להחמיץ במים כיון שבמי פירות אינו מחמיץ אין יוצאים י"ח במצה העשויה עיסה עם מי פירות בפסח.

אולם הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ו ה"ד, ה"ה) כתב: "אין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אלא אם כן אכלה מאחד מחמשת המינין שנאמר (דברים טז) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ אם אכלן מצה יצא בהן ידי חובתו, אבל שאר דברים כגון אורז ודוחן וקטניות אין יוצא בהן ידי מצה לפי שאין בהן חמץ... מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה בין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו... והראב"ד לא השיגו על כך.

עולה מדברי הרמב"ם שאמנם יוצא י"ח רק בדברים הבאים לידי חימוץ, אולם אינו מצריך שבשעת האפיה יבוא לידי חימוץ, וע"כ יוצא י"ח במצה שנילושה במי פירות. ואת האיסור ללוש בין, שמן, דבש וחלב לומד משום שאינו לחם עוני. המ"מ ורבינו מנוח העירו שלפי הרמב"ם

המצות יצאה זו שאינה צריכה שימור לפי שאינה באה לידי חימוץ, ותניא לקמן מצה המשתמרת לשם מצה ולד"ה יצאה זו שאינה משתמרת כלל. וכיוצא בה אמרו בירושלמי יכול יצאו י"ח ברבוכה כל' בחלוט ת"ל ושמרתם את המצות – מצה הצריכה שימור יצאה זו שאינה צריכה שימור. הא למדנו למצה שנילושה בלא מים שאפילו היתה עניה אין יוצאין בה".

לפי דברי הרמב"ן (מלחמות ה', י' ע"ב ד"ה אמר הכותב) והר"ן, אע"פ שמצד הלימוד של ההיקש (הבאים לידי חימוץ ואינם למצה), שאותו למד הר"ן למינים ולא לתהליך העשייה, הנה ישנו חיוב נוסף של שימור לשם מצה ואם אינה ראויה להחמיץ א"א לקיים בה שימור. עפ"י דבריהם בלחם העשוי מקמח מצות, לכאורה ניתן יהיה לקיים את מצות השימור באפיה הראשונה, לפני שמרסקים את המצות לקמח, אולם כיון שבאפיה למוצר הסופי לא ניתן לעשות שימור לשם מצת מצוה שהרי אין בו חימוץ – נראה שיהא אסור לצאת בהן י"ח מצה בליל הסדר.

הפר"ח (תסב, א) לאחר שהביא את הרמב"ם והמ"מ על שתי הדעות שבו כתב: "ואני אומר דבודאי מהא דאמר' בפרק כל שעה אחמשה מינין שאדם יוצא י"ח בפסח... ליכא ראייה כ"כ דדילמא אמינין שאינם יכולים לבוא לידי חימוץ בשום צד קפיד רחמנא, לאפקי עיסה שנילושה במי פירות דאע"ג דהשתא אינה ראויה לחימוץ מ"מ הרי היתה ראויה לחימוץ אם היה לשה במים והראוי לבילה כו"..." ומ"מ הדין הוא ברור אצלי שכוונת הרמב"ם בשכתב מצה שלשה במי פירות יוצא בה י"ח בפסח היינו ע"י תערובת מים"...

יוצא י"ח בליל הסדר במצה שנילושה בשאר מי פירות (כגון ביצים) שלא מנאם. ולפי"ז אדם יוצא י"ח בלחמניות מקמח מצה שנוהרו בהן מחשש חימוץ ונילושו במים.

וכתב על כך הלח"מ שלכאורה לפי הלימוד בתורה לא יוצאים במצה שנילושה במי פירות, ועונה: "וראיתי מי שתירץ דמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינן באין לידי חימוץ בשום צד ואופן בעולם, אבל מצה שנילושה במי פירות הרי המצה היא באה לידי חימוץ אלא שהמים גרמו לה שלא תחמיץ, ולא ממעטינן מהאי קרא ודבר נכון הוא". וכאמור זו הבנתו בדברי הרמב"ם.

אולם הרב המגיד (פ"ו ה"ה) הוסיף: "וראיתי מי שכתב שאינו יוצא במצה הנלושה בשמן ויין ודבש בלבד אלא עם תערובת המים לפי שאנו צריכים שימור מחמץ וכל שאינו מחמיץ אין יוצאין בו ידי מצה, וכבר נתבאר (פ"ה ה"ב) שמי פירות לבד אין מחמיצין ודבר נכון הוא". וכן הביאו הב"י (או"ח סי' תסב אות ז). כלומר לפי פשט דברי הרמב"ם ניתן לצאת י"ח בקמח שנילוש במי פירות אע"פ שאינו ראוי להחמיץ מפני שהמין (=קמח) ראוי להחמיץ. אולם ישנה דעת ראשונים שאין יוצאים י"ח במצה כזו מפני שאין היא ראויה להחמיץ וצריכים שתהא ראויה להחמיץ. דעה זו היא דעת הרמב"ן והר"ן.

הר"ן (חי' פסחים לו ע"א ד"ה ולענין הלכה) כתב על דברי הרמב"ן לגבי היתר מצה עשירה בפסח: "אלא שהביא עוד הרב ז"ל (=רמב"ן) ראייה דבעיסה שאינה באה לידי חימוץ כלל לא צריכין לדר"נ, דהא בעינן שימור דלישה ואפיה דכתיב ושמרתם את

חבל נחלתו

לעשות סופגנין למכור בשוק¹."

הברכי יוסף (או"ח סי' תסג ס"ק ב) כתב על דברי כנה"ג: "הרב פר"ח התיר לעשות פאנאדי"ס וכיוצא מקמח מצה אפוייה ולא חיישין למראית העין, ודלא כהרב כנה"ג, דאין לנו לגזור גזרות מדעתינו, ונהגין בכמה מקומות לעשות ממצה אפוייה סופגנין, וגם הכנה"ג כתב שאין לגזור בסופגנין אלא בדברים הנהוגים לעשותם בימי שנה. ע"ש באורך סי' תס"א.

ומצאתי לראב"ן דף ע"ג עמוד ב' (פסחים סי' תלד, ווארשא, דף לד ע"ד) שכתב וז"ל: ומצה אפוייה שבישלה כמו שנושין מאכל שלקות וגם לתינוקות מאכל פרפל וכו', ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל שלא יעשו גם מקמח, וטוב הוא לאסור זה מפני זה, עכ"ל. וזה סמך גדול לדברי החכמים שהביא גזרתם הרב כנה"ג, ומיהו גם ראב"ן בדרך טוב קאמר. כלומר, לאחר שהביא את דברי הפר"ח שחולק שאין לגזור גזירות חדשות מדעתנו הוא מביא סיוע לדעת הכנה"ג מהראב"ן, אם כי הראב"ן אמר זאת כעצה טובה ולא כגזירה.

בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סימן כו) חלק על כנה"ג וכתב שהגזירה תקיפה רק לבני מקומו, וז"ל: "והעושים הקמח ממצה אפוייה ודאי שהוא מותר והפקפוק בזה משום דכ"ע לאו דינא גמירי, רוב העולם לא חששו לזה שהרי אנו ג"כ עושין סופגנין מקמח מצה אפוייה אע"פ שנהגו הרבה חומרות בשאר

להלכה כתב המגן אברהם (סי' תעא ס"ק ה): "...ועוד דמי פירות לבד אין מחמיצים וא"כ ל"ל (=למה לי) ללחם עוני פשיטא דאין יוצאין בהם כמ"ש סי' תנ"ג אלא ודאי אפילו עם מים (=מי פירות עם מים) אין יוצאין משום מצה עשירה ועב"י סי' תס"ב בשם המ"מ".

וכך הביא בשו"ע הגר"ז (תסב, א): "ועוד שאין יוצאין אלא במצה שהיתה יכולה לבא לידי חימוץ אם לא היה משמרה מחימוץ". נראה ע"כ שלהלכה התקבלה דעת הרמב"ן והר"ן שצריך אפשרות חימוץ בשעת לישא ובקמח מצה כיון שאינו יכול להחמיץ אין צורך לשומרו ולא יוצא בו י"ח מצת מצוה בליל הסדר.

ב. תבשילים ומיני מאפה מקמח מצה בפסח

הראב"ה (פסחים סי' תפב) כתב: "ורבא שרי למימח בחסיסי. פירוש טוחנים מצה אפוייה כקמח ומבשלים אותה במים". ולא חשש לחימוץ כיון שכבר נאפה. ולפי"ז מותר לעשות תבשילים מקמח מצה.

אבל בכנה"ג (הג' ב"י סי' תסא) סיפר על מקרה שהשתמשו בקמח מצה לטגן עם דג והרואים טעו וחשבו שהוא קמח ממש ולמדו ממנו, וחכמי העיר גזרו שלא ישתמשו בקמח מצה בפסח מפני מראית עין. ומסיק מכך בעל כנה"ג שכל דבר שנהגו לעשות עם קמח אין לעשותו עם קמח מצה מחשש טעות. ולפי זה למכור סופגנין בחנות אפילו ממצה אפוייה אסור, כיון דהמנהג הוא

1. וצריך להעיר שבימינו שמפעלים וקונדיטוריות מוכרים עוגות ומיני מאפה מקמח מצה באותה צורה ובאותן עטיפות כמוצרי חמץ, היו מקרים שאנשים אכלו חמץ בפסח מפני שסברו שהמוצר כשר לפסח, בגלל צורתו ועטיפתו החיצונית!

הנ"ל דהביא דברי הר"מ ממודינא להוסיף על חומרת הראב"ן, לקנוס ג"כ מי שעושה בהיתר מה שנדמה לאיסורא, אם לא דנימא דהנעשה מקמח תפ"א ניכר ונבדל מהנעשה מקמח מצה אפ"י כמו שנבדל בטעמו, וזאת איני יודע בבירור.

עולה מדבריו ומתוספת הרב חיד"א בשו"ב שאין לעשות מיני מאפה מקמח מצה הדומים למיני מאפה מקמח רגיל כדי שלא יבואו הרואים לטעות ולאכול ח"ו חמץ בפסח. ועל אף שהכיר את דעת המסתייגים מגזירות חדשות, בכ"ז חשש לכך.

חוכך בדבר בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' כב): "עוד שואל, אם מותר להתפיח את ה"לחם" הזה עם שמרים שנעשו על טהרת הכשרות לפסח (בתהליך כימי, ולא כשאור) גם בפסח או שיש בכך משום מראית עין.

ואשיבנו דמעיקרא דדינא אין לאסור זאת. וכמו שחזינן להרבה יראים ושלימים שאופים ואוכלים בפסח עוגות מקמח מצה הגם שמראיהם החיצוני הוא ממש כעוגות חמץ שאוכלים בכל ימות השנה.

אולם יש גם מקום לנהוג חומרא בזה. וכעין שמביא הבאר היטב באו"ח סימן ת"ס סק"א בשם הכנה"ג שהחמיר בכגון דא מפני שפעם אחת אירע מכשול בדבר. ודברי הכנה"ג בזה כתובים בסימן תס"א בהגהב"י ע"ש.

אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' טז אות ב) חלק וקבע: "אולם אף אם יש סמכות לחכמי הדורות לחדש גזירות, מ"מ אין זה אלא כשעמדו גדולי הדור למנין והסכימו רובם לגזור ולתקן, אבל בודאי שאין כח לשום חכם לגזור ולאסור (על כלל ישראל) דברים המותרים מצד הדין, אף אם יהיה

דברים כל שכן באלו הארצות שלא נהגו באלו החומרות. וכבר כתבתי למעלה בשם הר"ן שבני מקום אחד יש להם לנהוג ע"פ רבם אפי' רבים חולקים עליו, הלא תראה במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב, במקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים בשבת לעשות פחמין לעשות ברזל לצורך מילה. פה בעיר שאלוניקי אשכנזים אוכלים החלב הנקרא חמשה אצבעות והספרדים מחזיקים אותנו לחלב גמור שחייבים עליו כרת. ולענין הנפיחה הם מחמירין ואנו מקילים. וכל לענין פסח נוהגים הם כמה חומרות שאין אנו נוהגים נהרא נהרא ופשט' וכבר כתב הרב כמו"הר דוד כ"צ דליכא משום לא תתגודדו משום דהוה להו כשתי בתי דינין בשתי עיירות אנ"פי שכלנו עומדים בעיר אחד".

היינו, אין לחוש כלל לחומרתו של כנה"ג, ואף שהברכ"י חיזק גזרתו מדברי הראב"ן היינו, דוקא לבני עירו אולם בני שאר מקומות מותרים, ואין החומרא חלה עליהם.

בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קיז) דן בעשית מיני מאפה מקמח תפ"א ולאחר שהביא דברי הברכ"י מסיק מדבריו: "ובשו"ב שם הביא בשם מהר"ם ממודינא ז"ל פלאץ ממצה אסור לעשות ויש לקנוס אם עשהו, וכן נהגו רבני צרפת עכ"ל, ועמ"ש בשו"ת צרור הכסף סי' רמ"ד בס"ד עכ"ל השו"ב...".

ולענ"ד אין לדמות העניינים, אלא דדברי הראב"ן הנ"ל עומדים נגדנו, דכתב דטוב לאסור זה מפ"ו, **ואע"ג דרק דרך טוב קאמר כמ"ש הברכ"י, מ"מ איך תרהיבו נפשינו עוז לעשות לכתחילה בפומבי מה שנגד דרך הטוב של הראב"ן ז"ל, ועוד דמשמע משו"ב**

חבל נחלתו

ולכאורה כל מצה שאין יוצאים בה י"ח מותר לאוכלה בער"פ. אולם בהמשך מצמצם הרמ"א וכותב: "מצה שנאפה כתקנה ואח"כ נתפררה ונילושה בין ושמן, אינה נקראת מצה עשירה² ואסורה לאכלה בערב פסח (מהרי"ו)".

והעיר המגן אברהם (סי' תע"א ס"ק ח): "ונילושה בין ושמן – אפילו נאפית אח"כ שנית³, אבל מפוררת ונתבשלה מותר לאכול ומברך (במ"מ) דהוי מעשה קדירה ונימוח (מהרי"ל) עמ"ש סי' קס"ח סי' ותס"א ס"ד".

והמשנה ברורה (סי' תע"א ס"ק יח-כ) באר את דברי המג"א, שכוונתו לאוכלה מעורבת בין ושמן בין אפויה בין שאינה אפויה. ומוסיף שאם לא נילושה אלא היא רק קמח מצה יוצאים בה י"ח בליל הסדר כמבואר בסי' תס"א ס"ד. ומסיים: "וכ"ז בשלא בשלה אבל אם בשלה וכמו שנוהגין במדינותינו לעשות כדורים ממצה שקורין (קניידלעך) או מצה מבושלת בכלי ראשון מותר לאוכלה קודם שעה עשירית דזה בודאי לא מיקרי מצה וכדמבואר בסימן תס"א".

עולה מדבריו: בקמח מצה כמות שהוא, מכיון שבדיעבד יוצאים בו י"ח בליל הסדר

מופגל בחכמה ובזקנה". וכ"כ עוד בח"ו (י"ד סי' ח אות ה).

המסקנה העולה מדברי הפוסקים שיש מקום להחמיר, ולפחות ברשות הרבים בחנויות וכד' שלא לאפות ולמכור לחמניות ועוגות הדומות לנאפה מחמץ, ואע"פ שרבים הפוסקים שהתירו, נראה שבאפיה דומה יש מקום להחמיר, כפי שראינו שטעו ואכלו חמץ בפסח, אא"כ ישנו לגמרי ממראיהם בכל ימות השנה.

ג. לחמניות מקמח מצה בערב פסח

פסק בשו"ע (או"ח סי' תע"א ס"א): "אסור לאכול פת משענה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון... היינו, אף אם אין היא אסורה משום חמץ, שהרי אסור לאכול מסוף שעה רביעית, אסור לו לאכול פת משעה עשירית כדי שיאכל לתיאבון.

ובסעיף ב פתח השו"ע: "וקודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה".

והרמ"א הוסיף: "אבל מצה שיוצאין בה בלילה, אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר (ר"ן פרק אלו עוברין בשם הרמב"ם והמגיד פ"ו)".

2. בדברי הרמ"א סתירה, מחד כתב שאין לאכול מצה שיוצאים בלילה, ומאידך שאסור לאכול מצה זו אע"פ שאינה מצה עשירה. ובמשנ"ב (ריש ס"ק כ) העיר על כך: "ומ"מ לצאת בה ידי מצה בלילה אין כדאי לפי מה שנתבאר בסי' קסח במ"ב ס"ק נט עיי"ש, וגם לחוש ליש מי שאמר דגם זה בכלל מצה עשירה". ולפי מה שכתבנו לעיל שאין יוצאים בה י"ח מפני שא"צ בשימור טעם נוסף לתשובה לסתירה.

3. ומכאן תימה עמש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קיז) שנשאל: "האם מותר לאכול עוגות הנאפות עם קמח מצה בע"פ, האם דומה לקניידלך המבואר במ"ב (תע"א ס"ק כ) שמותר. ומשום שאיסור אכילת מצה ע"פ שיש בו תואר לחם, ושמה בעוגות ובסקוויטים אין בהם תואר לחם, או דילמא היות שאם קובעים בהם סעודה חייב לברך בהמ"ז שפיר נחשב לתואר לחם? והשיב: "היות דאם קובעים סעודה מברכים ברכת המזון יראה להחמיר, דלא דמי לקניידלך שנקראים מעשה תבשיל". והרי הרמ"א והמג"א אסרו כל אפיה מקמח מצה מפני שלא נתבטל שם מצה, ואין מקום להסתפקותו.

חבל נחלתו

אין לאוכלו בער"פ⁴. קמח מצה שנילוש עם מי פירות אין לאוכלו בער"פ מפני שאין נקרא מצה עשירה (ואע"פ שאין יוצאים בו י"ח בליל הסדר עי"ש משנ"ב ס"ק כ). קמח מצה שנילוש עם מי פירות ובושל בצורת כדורים וכד' מותר לאוכלו בער"פ⁵.

סימן יג

זמן קידוש לבנה

והרי"ף (סנהדרין יד ע"א, ברכות כא ע"א) הביא את שתי הדעות ולא הכריע ביניהן. וכן האשכול (הלכות ראשי חדשים).

הרא"ש (סנהדרין פ"ה ס' א) פסק וכתב: "אמר רבי אחא בר חנינא (אמר אביי) אמר רב אסי אמר רבי יוחנן עד מתי מברכין על החדש עד שיתמלא פגימתו. וכמה אמר רב יהודה עד שבעה. נהרדעי אמרי עד ששה עשר. ותרוייהו כרבי יוחנן סבירא להו. הא למייהוי כי **יתרא** (=יתר הקשת) והא למייהוי כי **נפיא** (=נפה, לבנה במילואה)¹ והלכתא כנהרדעי דרביס ניהור".

ב. הטור (אור"ח ס' תכו) פסק: "א"ר יוחנן עד מתי מברכין על החדש עד שתתמלא פגימתו אבל מכאן ואילך כבר הוא ישן ואינו ראוי לברך על חידושו. וכמה, פירוש מתי תתמלא פגימתו, רב יהודה אומר עד ז' שנתמלא הפגימה והיא כחצי עגולה, ונהרדעי

שאלה

ממתי ועד מתי - הזמן הראוי לקידוש לבנה (ברכת הלבנה)?

תשובה

א. נאמר במסכת סנהדרין (מא ע"ב): "ואמר רבי אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: עד כמה מברכין על החדש - עד שתתמלא פגימתה. וכמה? אמר רב יעקב בר אידי אמר רב יהודה: עד שבעה, נהרדעי אמרי: עד ששה עשר".

פרש רש"י:

"עד כמה מברכין - אם לא בירך היום - יברך למחר. על החדש - על הלבנה בהתחדשה. עד שתתמלא פגימתה - אבל בתור הכי לא שייך למימר מחדש חדשים - שהרי כבר נושנת היא".

4. האחרונים לא דנו באופה לחם מקמח מצה ומים. במשנ"ב (סי' קסח טוס"ק נט) כתב ש"אם גבלן עם מים לבד ואפאן יש עליהם דין פת גמור". ולגבי אכילה בער"פ ודאי אסור, ולגבי אכילה לצאת י"ח מצה דנו לעיל, ונראה לאסור מהטעמים שכתבנו.

5. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן: פרורי מצה שנילושו ונאפו מחדש דין לחם גמור יש להם לכל דבר, אפילו לצורך קיום מצות מצה בליל הסדר. כי שם הלחם שהיה על המצה קודם לכן לא פקע עם האפייה החדשה. ורק בישול מפקיע ממנה שם לחם. ואפילו טיגון כתבו חלק מהפוסקים שדינו כאפייה וברכתו המוציא וק"ו אפייה עצמה שבה כו"ע מודים.

1. בגירסת הגמרא לפנינו הסבר זה אינו מופיע, אמנם הראשונים כגון: הרמ"ה, המאירי, המהרי"ל (שו"ת יט) אף הם מסבירים אותו הסבר באותן מילים מה שמוכיח שמילים אלו היו לפנייהם בנוסח הסוגיא.

חבל נחלתו

ג. תחילת הזמן הראוי לברכה לא מצויינת בגמרא במפורש. הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"ז) פסק: "אם לא בירך עליה בליל הראשון מברך עליה עד ששה עשר יום בחדש עד שתמלא פגימתה".

מתבאר מן הרמב"ם שמהיום הראשון שנראית הלבנה צריך לברך עליה ולא להמתין ליתר מילוי. אולם אם לא ברך מברך עד אמצע החודש. וכ"נ מדברי רש"י לעיל.

וכ"כ הרמ"ה (סנהדרין מב ע"א): "אר"י: עד מתי מברכין... פגימתה. נפקא מינה דאי לא בריך **ביומא קמא** כל כמה דלא נתמלאת פגימתה מצי לברוכי עילויה דאכתי מינכר חידושי דסיהרא".

וכן המאירי פרש: "ועד אימתי מברכין אם לא בירך **בלילה ראשונה** מברך בשניה וכן עד שתתמלא פגימתה ותעשה כנפה".

רבינו ירוחם (תוא"ח נ"א ח"א) הדגיש: "עד מתי מברכין על הלבנה עד שתתמלא פגימתה וזהו עד י"ו יום לחדש, פי' ולכתחלה צריך לברך קודם שיעברו ז' ימים מן החדש". היינו כדי לצאת ידי שתי הדעות צריך לברך על הלבנה קודם ז' לחודש.

ד. וכן הביא הבית יוסף (או"ח סי' תכו): "וכתב הכל בו (סי' מג ג): לכתחלה מברכין עד ז' ואם איחר מברך והולך עד י"ו ולא עוד, והטעם כי החמה עומדת כנגד הלבנה בט"ו בחדש ולכך זיו הלבנה בחזקו עומד על מילואה כי חמה במערב ולבנה במזרח רב המקום ביניהם לכך מברכין עד שתתמלא פגימתה כי כל מה שתקרב הלבנה אחר חצי החדש לחמה יתכסה אורה ולכך מברכין על התוספת ולא על החסרון כי על הטובה יש לנו לברך".

השו"ע השמיט דעת הרמב"ם שלכתחילה

אמרי עד י"ו ולא י"ו בכלל שנעשה כולו שלם והלכתא כנהרדעי. והני י"ו משעת המולד מונין אותם ולא מיום קביעות החדש". עולה מדבריו כי פסק כרא"ש אולם הוסיף שחשבון חצי החודש צריך להיות מהמולד ולא מר"ח, ולעתים יש לכך נ"מ בלילה או שנים.

כתב על כך הב"י (או"ח סי' תכו): "ומ"ש רבינו והני י"ו מיום המולד מונין אותם. מצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהר"ל סי' יט) דטעמא משום דאמרין עד שתתמלא פגימתה אם כן במילוי תליא מילתא ולא דוקא ט"ו וי"ו אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג זהו מלאתו כן נ"ל. ולע"ד נראה אם היה ליקוי לבנה שאנו רואים ניגוד אמיתי אמצעות הלקות בודאי שאין לברך אח"כ אבל סתמא סמכינן אחשבונינו שמסרו לנו רבותינו שהוא מולד השוה אפילו אם היה ליקוי חמה שהוא מולד אמיתי קודם לשלנו או אחריו כי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ז הל' ז) כתב שרבותינו כיונו לפגוע באמיתי ע"י הדחיות (עד כאן דברי המהר"ל)".

היינו לפי המהר"ל צריך לברך על הלבנה עד חצי החודש (היינו חצי מכ"ט י"ב תשצ"ג) והב"י חולק שכל זמן שאין סתירה ברורה שכבר עבר חצי החודש, כגון שהיה ליקוי לבנה שהוא קורה במילוי החודש אין צריכים לחשוש לכך ומותר לקדש את הלבנה. ונסמך על הרמב"ם שהחשבון מתואם כמה שניתן עם המולד, וע"כ חצי החודש נופל עפ"י"ר בט"ו.

בשו"ע (סי' תכו ס"ג) פסק: "עד אימתי מברכין עליה, עד י"ו מיום המולד, ולא י"ו בכלל". והרמ"א הוסיף: "ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד, (תשובת מהר"ל)". ונחלקו לפי טעמיהם.

לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה".
והביא עוד הב"י (תנו, ד): "והר"י
גיטילי"א, בעל שערי אורה, כתב בתשובה
שע"פ הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה
עד שיעברו עליה ז' ימים".

כפי שהביא זאת הב"י הוא כהלכתא בלא
טעמא. ומצאתי במאירי שמביא: "ויש שנהגו
שלא לברך עד מוצאי שבת הראשון
לחודשה, והוציאו דבר זה ממה שאמרו
בתלמוד המערב² אין מברכין על הלבנה עד
שתתבשם, ופירשו בה עד שיברכו על
הבשמים. ואיני יודע טעם בדבר. ומכל מקום
יש מי שמפרש עד שתתבשם כענין עבד
בושמא להלולא. והוא עגול האפיריון של
חתינים העשוי כמין יתר. ובא כענין מה
שאמרו כאן עד שבעה שתעשה כיתר...
היינו דעה זו הסבירה שאין לברך אלא מז'
עפ"י הירושלמי ותלתה הסבר זה אף בדברי
הבבלי. ולפי"ז צריך לעיין מה המחלוקת
בסוגיא בסנהדרין. המאירי עכ"פ אינו מקבל
דעה זו.

וכן פסק בשו"ע (סעיף ד): "אין מברכין
עליה עד שיעברו שבעת ימים עליה".

ו. ופסקו תמוה. ראשית הרמב"ם ועוד
ראשונים כתבו שיברך עליה ביום הראשון
כשרואה אותה. ועוד שמרבינו יונה הסיק
הב"י עצמו שלאחר ג' ימים. ועוד שדעה
מפורשת בש"ס שמברך עליה עד שבעה
ימים, וכ"פ לכתחילה רבנו ירוחם והכלבו.
וכיצד עזב הב"י כל אותם ראשונים ופסק
כר"י ג'יקטיליא עפ"י הקבלה.

וכך העיר המג"א (סי' תכו ס"ק יג): "וז"ל
הרמב"ם וסמ"ג ואם לא בירך ליל א' מברך

המקדים ה"ז משובח, ודעת רבנו ירוחם
והכלבו שלכתחילה יברך קודם ז' לחודש
לצאת ידי הדעה הראשונה בסנהדרין.
ועדיין צריך לברר ממתי מברך.

ה. כתב הטור (או"ח סי' תכו): "גרסינן במס'
סופרים אין מברכין על הירח אלא במ"ש
כשהוא מבושם ובגדיו נאים ותולה ענינו
כנגדה ומיישר רגליו ומברך ואומר ג"פ סימן
טוב תהיה לכל ישראל"...

אבל הב"י כתב: "גרסינן במסכת סופרים
אין מברכין על הירח וכו' עד בלב טוב. הכל
בפ"כ (ה"א - ב), ומדברי תלמידי הרב רבינו
יונה נראה שלא היה גורס במסכת סופרים אין
מברכין על הירח אלא במוצאי שבת שכתב
בסוף פרק תפילת השחר (שם ד"ה נהרדעי)
במסכת סופרים אמרו 'אין מברכין על הלבנה
עד שתתבשם' י"א עד מוצאי שבת שמברכין
על הבשמים ואין זה מתקבל כלל דמה טעם
הוא זה לתלות הדבר במוצאי שבת, ויש
מפרשים שתתבשם לשון חופה ודומה לו
עביד בוסמא לבריה. ורצונו לומר משעה
שתעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת
ומאירה סביבותיה ונראה למורי שפירושו
משתמתק מלשון לבסומי קלא כלומר משעה
שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנה שזה
הוא אחר ב' או ג' ימים, אבל ירח בן יומו
מתוך קטנותו אין האור שלו מתוק שאין
אדם נהנה ממנו עכ"ל. ואף על פי שבספרים
דין כתוב בהדיא אין מברכין על הירח אלא
במוצאי שבת וכמ"ש רבינו מ"מ למדנו
מדברי הרב רבינו יונה שאין מברכין ברכת
הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים דמשמע
דבלא ההיא דמסכת סופרים הוא סובר כך

2. אינו בירושלמי לפנינו אלא רק במסכת סופרים.

חבל נחלתו

ז. מלבד זאת צ"ע אם לפסוק כמקובלים במקום שפסיקתם חולקת על גמרא מפורשת.

כתב הרדב"ז (שו"ת, ה"ד סי' פ): "לפי שיש בידי כלל גדול בכל דבר שנכתב בגמרא או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות אפילו שיהיה הפך ממה שכתוב בספרי הקבלה אני מודה בו ולא אחוש למה שכתוב באחד מאותם הספרים (=של הקבלה), ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג אותו ואם קולא לא אחוש לה".

וכן במשנה ברורה (סי' כה ס"ק מב) כתב: "כתב הכנה"ג בכללי הפוסקים (כלל א) כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים הלך אחר הגמרא והפוסקים מיהו אם בעלי קבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ ואם לא הזכיר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולין לכוף לנהוג כך ודין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע". וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סי' ט) בסופו. וא"כ כאן שהגמרא והראשונים פליגי על דעת המקובלים לכאורה צריך לפסוק אחר

עד יום י"ו וכ' רש"ל בביאורו מכאן משמע דא"צ להמתין ג' ימים כמ"ש בלקוטי ספרים עכ"ל, ובס' הקנה כ' ג"כ מצוה מן המובחר לקדשה ביום ראשון, אבל בהגמ"י כתוב ג"כ להמתין ז' ימים וכ"כ ב"מ מאכ"ח ח"א סל"ט (=עשרה מאמרות, מאמר אם כל חי)³, ובלבוש כ' אם חל מ"ש קודם ז' ימים סומכין על רבינו יונה ומקדשין אחר ג' מפני שהוא מ"ש וגם מפני שהציבור מקובצין וברוב עם הדרת מלך, וכ"כ הב"ח שלא להחמיק המצוה אבל אם מ"ש קודם ג' ימים אין מקדשין דיכולין להמתין עד מ"ש הבא כמ"ש ס"ב".

ובמשנה ברורה (סי' תכו ס"ק כ) פסק: "עוד שיעברו ז' – ורוב האחרונים פליגי ע"ז ולדידהו עכ"פ לאחר ג' ימים מעל"ע מעת המולד שנהנין כבר מאורה יש לברך עליה ואין להחמיק המצוה אכן אם הג' לחודש הוא באחד מימי השבוע נכון להמתין עד מו"ש הבאה וכפי המבואר בס"ב בהג"ה וכמה אחרונים והגר"א מכללם מקילין אף באופן זה וסברי דאין כדאי להשהות המצוה בכל גוני וע"כ הנהוג כן בודאי יש לו על מי לסמוך. ובפרט בימי החורף וגשם בודאי הזריו לקדש הרי זה משובח".

3. וכך כתב בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן עח, ד, בעל ס' עשרה מאמרות): "ואיכא דגרסי במסכת סופרים אין מברכין על הירח עד שתתבשם - ופירשו רבנן עד שלשה ימים, והלכתא בלא טעמא היא - ולדידן קרוב לשמוע מאי עד שתתבשם עד שבעה, לפי שפגימתה גנאי הוא לה ואז אינה נכרת כל כך, ועוד א"א לשבעה ימים בלא שבת. וליל שביעי [נגהי דליל שמיני] ראוי לברך בו, וכשלא נברך קודם שבעה למולד ולא אחר ששה עשר, וששה עשר בכלל השלילה, כי גם ליל חמשה עשר כשר לברך שהרי לא עברו עליה אלא ארבעה עשר ימים שלמים, יצאנו ידי שתי הדעות דפרישו מלתיה דרבי יוחנן סנהדרין מ"ב ע"א דאמר עד שתתמלא פגימתה ואיכא מ"ד עד שבעה ואנן דחקינן ומוקמינן ליה אליבא דהלכתא דלא פליג אאידיך דאמר עד ששה עשר אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, ועוד שבית יוסף המתיק עלינו את המליצה בסוף סימן תכ"ו עמוד עליו". אלא שפירושו לדעת רב יהודה: עד שבעה מנוגד לכל הראשונים (פרט לדעה שהביא המאירי) ולדעתו הוא משבעה וצ"ע.

חבל נחלתו

הש"ס ולא אחר המקובלים, ולהתחיל לקדש או לברך על הלבנה מתחילת החודש מישרים לשיה"ש שמבאר איחור קידוש לבנה). ועי' מגיד

סימן יד

דופן שתי או ערב בסוכה

שאלה

האם מותר להשתמש בדפנות שתי או ערב לסוכה? דפנות שתי הם עמודים תקועים בקרקע או מחוברים ביניהם בפחות משלושה טפחים זה מזה. ומחיצות ערב נעשות ע"י חבלים המתוחים במאוזן במרחק מעט פחות משלושה טפחים זה מזה.

תשובה

א. מצאנו שימוש בדפנות שתי או ערב בעירובין. נאמר במסכת עירובין (פ"א מ"ז): "מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים. בשיירא דברו דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים לא דברו בשיירא אלא בהוה. כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה דברי רבי יוסי ב"ר יהודה וחכמים אומרים אחד משני דברים".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"מקיפים בקנים – נעוצים ועומדים, וזו היא מחיצת שתי, אבל של חבלים היא מחיצה של ערב.

בשיירא דברו – הקילו אצלן שאין צריכים אלא או שתי כגון, קנים או ערב כגון חבלים, אבל ליחיד לא הקילו אלא עד שיהיה בה שתי וערב. ושלשה בני אדם הרי הן כשיירא. כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב כו' – ר' יוסי ב"ר יהודה פליג עליה דאבוה, וקאמר

אפילו לשיירא בעי שתי וערב.

אחד משני דברים – או שתי או ערב, ואיכא בין רבנן קמאי לרבנן בתראי דרבנן קמאי לא שרו ליחיד אלא דומיא דשיירא, בדרך, הואיל ואינו יכול לעשות מחיצה ראויה, ולא בישוב, ורבנן בתראי אמרי אחד משני דברים בין ליחיד בין לרבים בין בדרך בין בישוב, והלכתא כותייהו. אלא שאדם אחד או שנים ששבתו במדבר אין יכולים לעשות מחיצה גדולה יותר מבית סאתים שהוא מאה אמה אורך על חמשים רוחב כחצר המשכן, ושלשה בני אדם או יותר הן שיירא ויכולים לעשות מחיצה גדולה ואפילו כמה מילין כפי מה שצריך להם ולכלי תשמישם ולבהמתם, ובלבד שלא ישאר מקום פנוי בתוך המחיצה יותר מבית סאתים".

ההלכה נפסקה כו' יהודה וכחכמים בתראי שאפילו יחיד בישוב מותר במחיצות שתי או ערב (רא"ש פ"א סי' כג).

ב. בסוכה (ז ע"א) נכתב: "שתים כהלכתן כו'. אמר רבא: וכן לשבת. מגו דהויא דופן לענין סוכה – הויא דופן לענין שבת. איתיביה אביי: ומי אמרינן מגו? והתניא: דופן סוכה כדופן שבת, ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו שלשה טפחים. ויתירה שבת על סוכה, שהשבת אינה נותרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ, מה שאין כן בסוכה".

ופרש רש"י:

"דופן סוכה כדופן שבת – כל צידי דפנות

חבל נחלתו

שבת להתירו מכל דבר אפילו הפסול לסכך כשם שהתירו דופן שבת שדינו כמוהו בכל ענייניו אלא שצריך ליוזר שלא יהיה בין קנה לחבירו ג' טפחים, ול"נ".

עולה הן לפי רש"י והן לפי הריטב"א שבסוכה ניתן להשתמש בדפנות של שתי או של ערב בכל הדפנות ללא הגבלה.

ד. מהרא"ש (סוכה פ"א סי' ח) במשמעות דבריו משמע כפירוש רש"י אע"פ שלא כתב כן במפורש.

אמנם הקרבן נתנאל (סוכה פ"א אות ר) העיר: "תניא דופן סוכה כדופן שבת. והרי"ף והרמב"ם והטור לא הביאו הך דינא דמחיצה של שתי דמהני בסוכה משום דס"ל דהך ברייתא אתיא כחכמים בתראי בפ"ק דעירובין דף ט"ז דמתירין אפילו ביחיד בישוב. אבל אגן קי"ל כרבי יהודה כדרש רב נחמן (שם) דלא התירו אלא בשיירא. אבל ליחיד לא התירו מש"ה בסוכה נמי פסולה אבל רבינו ס"ל כיון דלשיירא מותר ש"מ דהוי מחיצה מדאורייתא מש"ה הוי דופן לענין סוכה נמי וכ"פ רבינו לקמן סי' ל"א דקי"ל דופן סוכה כדופן שבת. וכן בפ' שני (סימן מ') ע"ש".

עולה עפ"י הקרבן נתנאל שמחלוקת ראשונים לפנינו בענין דפנות של שתי או ערב. לפי הרי"ף והרמב"ם מחיצה כזו אסורה והותרה רק בשיירא. ואילו לפי הרא"ש כיון שהיא מועילה מהתורה הקילו בה אף בסוכה שתועיל. וכ"נ דעת רש"י והריטב"א.

ה. הארחות חיים (הל' סוכה אות ז) כתב: "עשה דופן מקנים אם אין בין קנה לקנה ג' טפחים הרי זו דופן מעליא אעפ"י שהן שתי בלא ערב או ערב בלא שתי ובלבד יהא גובה הקנים מעשרה ולמעלה וזו הל"מ בין

שהתירו חכמים לשבת, כגון מחיצה של שתי בלא ערב, כדאמר בעירובין (טז, ב): מקיפין בקנים, ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים, ואף על פי שרחב קנה אינו אלא מלא אצבע, ויש בין קנה לקנה שלשה טפחים חסר משהו, ואיכא פרוץ מרובה על העומד – שפיר דמי, דאמרינן לבוד – והוה ליה כולו עומד, או של ערב בלא שתי, כדתנן התם (עירובין טז, ב): מקיפין שלשה חבלים – הוי היקף נמי לדופן סוכה, ובלבד שיהא זהיר שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים כשהוא מקיף, כי היכי דאמר לענין שבת, דאם כן נפיק ליה מתורת לבוד, ודווקא במקומות הרבה, דהוי ליה פרוץ מרובה על העומד, אבל מקום אחד או שני מקומות – הוה להו כפתחים.

שהשבת אינה נתרת – אם יש בה פתחים הרבה שאין בהם צורת הפתח, ורבים על העומד, ומבטלי ליה לעומד.

מה שאין כן בסוכה – דסגי ליה בשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ואפילו היו לה פתחים בשתי הדפנות אחד או שנים, דכי מצטרפת להו בהדי שתיים הפרוצות הוה ליה פרוץ מרובה – שריא".

ג. וכ"כ בחידושי הריטב"א (סוכה ז ע"א): "איתיביה אביי דופן סוכה כדופן שבת. ועיקר הפירוש כדפרש"י דכי היכי דהתם שרינן שתי בלא ערב או ערב בלא שתי הכי נמי לענין סוכה, פירוש לפירושו סד"א דהכא דליכא אלא שתי דפנות נחמיר טפי קמ"ל, והיינו דקאמר ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים דליכא לבוד, אבל בתוספות פירשו דהא אתיא כמ"ד בערובין שלא התירו שתי בלא ערב אלא בשיירא בלבד וקתני דבסוכה הקלו, ומאי דקאמר כדופן שבת היינו דופן של שיירה, ול"נ. וא"נ דופן סוכה כדופן

זה: "בפחות משלשה סמוך לדופן – מצות סוכה בשתי דפנות דשיטה דכולהו אמוראי דלעיל בפירקין (דף ו: כרבנן דאמרי שתיים כהלכתן היינו כמין גאם ואם האחת מן הדפנות שלימות ונתונה מזרחית מוקי לה להאי פס ארבעה ומשהו לצד דרום או לצד צפון בפחות משלשה לדופן מזרחית ונחשב כסתום ויש כאן שתי דפנות שלימות. ותימה למה לי פס ארבעה יעשה פס שני טפחים ויעמידנו סמוך לדופן וירחיק שלשה טפחים פחות משהו ויעמיד פס אחד של שני טפחים ומשהו דכוותיה פריך פ"ק דעירובין (דף י: דאמר רב יהודה מביי שהוא רחב ט"ו אמה מרחיק שתי אמות ועושה פס ג' אמות ופריך ואמאי יעשה פס אמה ומחצה וירחיק שתי אמות ויעשה פס אמה ומחצה, וליכא לשנויי הכא כדמשני התם דאתי איירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה דהכא כל הפחות מג' **כלבוד דמי והוה ליה כסתום דאפילו עשה כל דפנות הסוכה קנה קנה בפחות מג' כשרה** כדתניא לעיל (דף ז: דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים ואין שייך לחלק כלל בין סוכה של ג' דפנות לסוכה של ארבעה, ועוד קשיא טפי דבשני פסין שיש בכל אחד חצי טפח ומשהו סגי דמוקי חד בפחות מג' סמוך לדופן ואידך מוקי בפחות מג' סמוך לראשון, וי"ל משום דאמרינן בסוף פ"ק דעירובין (דף טז: דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ארבעה הויא לה כמחיצה של שתי".

מסקנת תוס' אינה ברורה, אגב קושייתו מזכיר שמותר לעשות את כל הדפנות של שתי, אבל בתירוצו לכאורה חוזר בו.

המהרש"א מסביר שלהלכה אליבא דר' יהודה דוקא מחיצות שתי יועילו בסוכה

לסכה בין לשבת דאמרינן לבוד". וכ"כ המאירי (סוכה דף ז:). ודעתם מצטרפת לדעת רש"י להיתר.

אמנם הב"ח (או"ח תרל, ז) חלק על פירוש דברי רש"י וכתב: "משמע מפירושו (=של רש"י) דדוקא בכי ה"ג הוא דשרי, אבל אם **העומד בשתי הדפנות הוא פחות מהפרוץ שבשתי הדפנות עצמן פסולה לרש"י**, גם מלשון רבינו (=הטור) משמע כן... גם הר"ן ז"ל (ב: ד"ה אמר) החמיר דאין צורת הפתח מתיר ומשלים שיעור דופן בסוכה אלא בדופן שלישית וכו' וכן נראה ממ"ש הרב אלברגלונ"י עיי"ש". היינו, הב"ח מבין ומסביר שכל הקולות בדופן סוכה הן רק בדופן שלישית שיש בה קולא מהל"מ, אבל שאר דפנות צריכות להיות שלמות ולא נשענות על דין כדי להשלימן לדופן שלמה, לא על לבוד ולא על צוה"פ.

וכעין דבריו כתב המגיד משנה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ד ה"ב) בדעת הרמב"ם: "סוכה שיש לה פתחים הרבה וכו'. ברייתא שם (דף ז:) דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים, ויתירה שבת על הסוכה שהשבת אינה ניכרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ מה שאין כן בסוכה. פירוש ברוח שלשית דדי בסוכה במחיצת טפח או בפס ד' כפי מה שנתבאר אבל בשתיים הרי דינה כדין שבת וכן פירשו ז"ל". (והביאו אף הב"י או"ח תרל, ה).

וכ"כ הערוך"נ (תרל, ז) להלכה, שלדין דפסקינן כר' יהודה בעירובין, לסוכה דין יחיד, ואסור שתי או ערב בסוכה בכל דפנותיה, אלא רק בדופן שלישית כאשר שתיים שלמות ומביא לכך ראיה מן הרמב"ם.

ו. תוספות (סוכה טז ע"ב-יז ע"א) דן בנושא

חבל נחלתו

אבל לא מחיצות ערב! ומסקנת תוס' אינה אליבא דהלכתא אלא אליבא דר"י בר"י בעירובין.

ז. המגן אברהם (סי' תרל הקדמה) מביא את תוס' מדף טז ואת פירוש המהרש"א ומעיר עליו: "וזהו דוחק גדול שבערב לא מהני כיון דלא מהני אלא בשיירא ובשתי מהני אע"ג דלא מהני אלא בשיירא..." ומסיק: "וא"כ צ"ל הא דתניא דמהני קנה קנה פחות מג' היינו כשעו"ש ד' דפנות אבל כשעושה ג' דפנות בעי ב' שלימות דעריבן ושלישית בטפח וצ"ה וכ"כ הר"ן בהדיא גבי ב' כהלכתן ע"ש וא"כ אין אנו צריכין לידחק בדברי התוס' לומר שהם שלא אליבא דהלכתא כמ"ש רש"א אלא גם הם ס"ל כיון דלא הוי מחיצה אלא בשיירא כמ"ש סימן ש"ס לא הוי מחיצה גמורה ולא מהני אא"כ יש ד' דפנות בקנה פחות מג' וכן משמע בטור ס"ז וכן כוונת הרא"ש והטור ומ"ש התוס' שאין חילוק היינו קודם דידיעין סברא".

מסקנתו היא שמותר להשתמש בדין של שתי או ערב רק אם ארבע הדפנות עשויות שתי או ערב (מלבד פתח כניסה ואולי צריך בו צוה"פ), ונראה שה"ה שתים שלמות ושלישית ורביעית שתי או ערב, אבל אם הסוכה בעלת שלש דפנות וחלקן או כולן שתי או ערב היא פסולה. (ובערוה"ש [תרל, כה] הסיק שבג' דפנות וכולן שתי או ערב מותר¹). בשו"ע לא הזכיר היתר דפנות של שתי או ערב.

ובמשנה ברורה (סי' תרל ס"ק ז) פסק כמג"א: "במ"א מבואר שמוותר לעשות דפנות הסוכה בקנים שמעמידם פחות פחות מג"ט רחוק זה מזה והוא בעושה כן ד' דפנות דהיינו קנים כזה מארבעה רוחות אבל כשאין רוצה לעשות רק ג' דפנות בעינן שתי מחיצות שסמוכות זה לזה ושלמות והשלישית בטפח".

בחי' בית מאיר (סי' תרל) חולק על המג"א וסובר שאין הבדל בין ג' דפנות לד', אבל סבור שבסוכה החמירו שלא להשתמש בדפנות סוכה על דין לבוד.

ח. אולם השו"ע (או"ח סי' תרל ס"ט) הזכיר דין דפנות של שתי או ערב: "והרוצה לעשות בסדינים, טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה". ולכאורה יש בכך סתירה מסוימת לשיטת המג"א שהרי סומך על הקנים ולא על הסדינים.

והמגן אברהם (סי' תרל ס"ק יז) העיר: "קנים בפחות מג' – וא"כ אף שהרוח מנענע היריעות מ"מ נשארו מחיצות בקנים [ב"ח] ולפ"ז מ"ש ס"א אם עשו רק ג' דפנות לא מהני קנים בלא יריעות ע"ש". היינו, המג"א, לשיטתו, נדחק שאם לסוכה רק שלש דפנות לא מועילים הקנים פחות מג' טפחים בין זל"ז.

ובאר דבריו במחצית השקל "ד"ל שהסכים שם לדעת הר"ן דלא כמהרש"א דמחלק בין שתי לערב אלא החילוק הוא בין ג' דפנות לד' דפנות, ובג' דפנות לא מהני בסכה קנה קנה פחות מג"ט, א"כ אין תיקון

1. אמנם לענ"ד אין ראית ערוה"ש ראייה, משום שהיא נסמכת על פירוש רש"י באכסדרה שמועיל לבוד בג' דפנות, ורש"י לשיטתו, אולם המג"א הסיק זאת עפ"י תוס'. ועוד שדברי ערוה"ש סותרים למסקנתו (ס"ק יח) שצריכים שתי דפנות שלמות ורק בשלישית ניתן להיסתמך על לבוד.

חבל נחלתו

הקנים מועיל ליריעות".

אולם בשער הציון (סי' תרל ס"ק מט) העיר לגבי אריגה בקנים במחיצות סדינים: "ולא העתקתי מה שכתב המ"א דלפי מה שכתב בס"א אם עשו רק ג' דפנות לא מהני קנים בלא יריעות גם בענייניו יש להחמיר, כי דעת הא"ר להקל בזה מטעם שכיון שהיריעות קשורים בטוב והקנים אינם רק לחומרא יתירא אין להחמיר כ"כ וכן בביכורי יעקב הקיל בזה".

ט. בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קמ) האריך בביאור השיטות השונות בסוגיא זו ובעיקר לאור דברי תוס' בסוכה שהו"ד לעיל. וכך מסקנתו להלכה: "ולכן אומר בטח דאף דלהלכה בודאי נחוש לשיטת המג"א ומחמירים יותר שלא להתיר בסוכה של ג' מחיצות דין לבוד לכתחלה, אבל כשאין סוכה אחרת פשיטא דנסמוך אשיטת הרא"ש

והטור ובית יוסף המהרש"א מהר"ם וק"נ דמהני דין לבוד בסוכה גם מדרבנן כמו בדופן שבת עצמו וגם לברך עליה".
ואחר בקשת המחילה לא נראו לי דבריו. שדבריו הם דוקא עפ"י התוס' והאחרונים בפירושם, אבל לפי הרמב"ם והרי"ף שלא ציינו כל דין מחיצות אלו (וכפי שהסיק הקרבן נתנאל) אי אפשר כלל להסתמך על דין שתי או ערב בדפנות הסוכה, ולפי הר"ן, המגיד משנה והב"ח רק בדופן שלישית הותר לסמוך על דין לבוד, וק"ו לפי המג"א. ואע"פ שרש"י, ריטב"א, מאירי ואורחות חיים פסקו שמותו, בכ"ז שתי סיעות ראשונים עומדות כנגדם. וע"כ נלענ"ד שלמעשה אין לברך על ישיבת סוכה שיש בה שלש דפנות של שתי או ערב אא"כ הוסיף אותן על סדינים המשמשים מחיצה לסוכה.

סימן טו

סוכה ישנה האם צריך לחדש בה דבר

שאלה

הרבה אנשים משאירים את סוכתם לאחר החג על מרפסת או ברחבה מוצלת ע"י פרגולה. בהרבה מקרים הסוכה נשארת בשלמותה משנה לשנה, ועולות שאלות אלו: האם הסוכה נחשבת כסוכה ישנה, ואם אמנם כן האם צריך לחדש בה דבר, ומה צריך לחדש בה?

תשובה

א. פסק השו"ע (או"ח סי' תרלה ס"א): "סוכה, אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, כשרה; והוא שתהיה עשויה לצל"..." והעיר על כך

המגן אברהם (ס"ק א): "לצל - להגין משרב ושמש ולא לצניעות בעלמא (רש"י), ונ"ל דמודה דאם עשאה לאוצר ודירה נמי פסולה כמ"ש הר"ן וערס"י תרכ"ו. אך בסוכת יוצרים ס"ל לרש"י דאינה עשויה אלא לצל ואפ"ה פסול כיון שדר בה כל השנה והר"ן ס"ל דעשויה לדירה דלא כב"ח שנעשה מחלוקת בחנם, ועסי' תרל"ו". עולה מדבריו כי סוכה שעשאה לשם החג והמשיך לשבת בה כל השנה הופכת להיות סוכה ישנה. וכ"פ בחיי אדם (כלל קמו סעי' לט): "סוכה העומדת משנה לשנה כשרה, כיון שנעשה פעם אחת לצל. ומ"מ כיון שעבר החג הרי בטלה העשייה..."

חבל נחלתו

רבי יוסה אומר כל שהוא, מאן דאמר כל שהוא ובלבד על פני כולה.

בפשטות חובת החידוש היא עפ"י בית הלל, שהרי לפי בית שמאי הסוכה פסולה. אלא שלפי הסבר זה לא מבוארת המחלוקת בין ב"ש לב"ה. וניתן לומר שמחלוקתם כפי שבאר הבבלי, אלא שלפי ב"ה מדרבנן צריך לחדש בה דבר.

אמנם ניתן לומר שמימרא זו היא דוקא לפי בית שמאי. ולבית שמאי אם חידש בה דבר - הסוכה כשרה, מפני שחידש בה לשם מצות סוכה. ועפ"י הסבר זה ביאור מחלוקתם כמחלוקתם בבבלי, אלא שהירושלמי הוסיף דרך לתיקון סוכה ישנה אף לפי ב"ש.

הפסיקה להלכה תלויה, איפוא, בשתי שאלות: ראשית, האם הלכה כבבלי וא"כ לפי דבריו לב"ה אי"צ בשום חידוש, ואם נשווה דעת הבבלי לירושלמי, השאלה בירושלמי עפ"י מי נאמר שצריך לחדש בה דבר לפי ב"ה שהלכה כמותם או לפי ב"ש.

ד. הובא בס' התניא (וכן באוה"ג תשובות סי' ס): "וסוכה ישנה, (ש)אפילו אם עשאה קודם לחג חצי שנה ויותר ולא עשאה לשם החג, כשירה, אבל צריך לחדש בה דבר לשם החג, ואם לא חידש בה דבר פסולה - כך מצאתי בשם רב נטרונאי ז"ל". מתבאר מדברי רב נטרונאי גאון שפסק כירושלמי ולפי"ד המימרא נאמרה לדעת ב"ה.

ה. הרי"ף והרמב"ם לא הביאו דבר מסוגית הירושלמי אלא פסקו כב"ה כפי שדעתם מופיעה בבבלי.

הרא"ש (סוכה פ"א סי' יג) הביא את הירושלמי וכתב: "כתב בעל העיטור ש"מ חידוש בגופה בעינין. ודלא כבעל הלכות שכתב מיכנשא ומימך בסתריהו חידוש

וכ"פ המשנה ברורה (סי' תרלו ס"ק ז): "וסוכה העומדת משנה לשנה אף דמתחלה עשאה לשם החג כיון שעבר החג הרי בטלה העשייה וכמו שכתב המ"א בסימן תרל"ח סק"ב ואע"ג דכשרה היא שהרי נעשה מתחלה לשם צל העשייה שהיתה לשם החג נבטלה, וע"כ צריך לחדש בה דבר".

בערוה"ש (תרלו, א בסוגריים) חלק על הח"א וכתב שדבריו תמוהים. אולם אף בערוה"ש (תרלה, ב) הסכים: "וכן אם נעשית להצניע שם דבר או לאוצר תבואה וכיוצא בזה אינה סוכה כיון שלא נעשית להסתיר עצמו בצל מחוס וכן אפילו נעשית להסתיר עצמו אלא שעשאה לדור בה כל השנה א"כ הוה ביתו של כל השנה והתורה אמרו בסוכות תשבו ולא בבית שאתה יושב בה כל השנה כולה".

וע"כ נראה שלכו"ע סוכה אפילו נעשתה לשם החג אולם בינתיים השתמש בה לדירה נחשבת לסוכה ישנה, ולגבי מקרה כזה מופנית שאלתנו.

ב. במשנה הראשונה במסכת סוכה נאמר: "סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה".

בסוגית הבבלי בוארו טעמי המחלוקת שלב"ש צריך סוכה שתעשה לשם החג דוקא וע"כ סוכה ישנה פסולה, ואילו לב"ה צריך שהסוכה תעשה לשם סכך אבל לאו דוקא לשם החג וע"כ סוכת גנב"ך רקב"ש כשרה. לא צויינה שום חובה נוספת אליבא דב"ה.

ג. בירושלמי (סוכה פ"א ה"ב) נאמר: "סוכה הישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין תני צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרי טפח

למדנו מרבינו ירוחם שהשוה בין מחלוקת הבבלי לירושלמי, ולדעתו דברי הירושלמי הם למצוה מן המובחר. אולם אף הוא סובר כרא"ש שהחידוש צריך להיות בגופה של סוכה ולא בשימוש בה, ושלא כבה"ג. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף סוכה א, א): "כלומר דאנ"ג דסוכה ישנה מכשרי ב"ה למצוה מן המובחר צריך לחדש בה דבר".

ז. הטור (סי' תרלו) כתב כרא"ש שסוכה ישנה צריך בה חידוש דבר לשם החג. והב"י (תרלו, א) לאחר שבאר דברי הטור והעיטור הוסיף: "ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא, אבל הר"ן (שם) כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר". ונראה שדעת הר"ן כרבינו ירוחם. וכך פסק בשו"ע (תרלו, א): "סוכה ישנה, דהיינו שנעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג, כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם החג, ואפילו בטפח על טפח סגי אם הוא במקום אחד; ואם החידוש על פני כולה, סגי אפילו כל דה; ואם עשאה לשם החג, אפילו מתחלת השנה, כשרה בלא חידוש". ומשמע שסבר שהצורך לחדש בה דבר הוא לעיכובא.

ח. בשו"ת רדב"ז (ח"ו סימן ב אלפים נז) דן בשאלה שהעלנו:

"שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שכתב הטור סימן תרל"ו וז"ל: סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג שלשים יום כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה ע"כ. ומשמע שאם לא חדש בה דבר פסולה וקשיא לך דהוי פלוגתא דב"ש וב"ה דתנן פ"ק דסוכה סוכה ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין וכי פסק כב"ש".

"תשובה גרסינן בירושלמי עלה דמתניתין תני צריך שיחדש בה דבר וכמה חבריא אמרי טפח ור' יוסי אמר כל שהוא וכ' שכתבתי".

דהא ליכא סוכה דלא יכול לחדושי בה האי חידוש". עולה מדבריו שאף הוא מחייב לחדש בה דבר כסוגיית הירושלמי, ומוסיף שלגבי חידוש הדבר לא די בהכנסת כלים לצורך החג כפי שכתב בה"ג, שא"כ בכל סוכה מתקיים הדבר. וצריך להעיר שלפי מה שבארנו שחידוש הדבר לשם החג הוא מדרבנן, יש בכך סברה גדולה שמספיק יהיה בחידוש בשימוש ולא חידוש בסוכה גופה, שהרי הסוכה כשרה, והחידוש הוא להבליט שיושב בה לשם החג. וכן בהג' אשרי (שם) הביא מהאו"ז (הל' סוכה סי' רפו): "ואליבא דב"ה. ואם נעשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה ואין צריך לחדש בה דבר".

מתוס' בדף ט ע"א משמע שסברו כרא"ש. וכן במחזור ויטרי (סימן שס ד"ה העושה סוכה) כתב: "ואם הסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר וכשרה. ואם לאו אסורה". וכן כתב העיטור (הל' סוכה דף פה ע"ב), והראב"ה (ח"ב, מסכת סוכה סימן תריב) לאחר שהביא את הירושלמי הוסיף: "ואדבית הי"ל קאי". וכן בשבולי הלקט בשם רב יהודאי גאון.

ו. רבינו ירוחם (תואו"ח נ"ח ח"א) כתב: "סוכה ישנה כשרה והוא שנעשאה קודם לחג שלשים יום אפילו שלא נעשאה לשם חג ואם נעשאה לשם חג אפי' מתחלת השנה כשרה כך פשוט בסוכה. וכתוב בירושלמי שסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר אם החידוש על פני כלה די בחידוש כל שהוא ואם לאו צריך שיהא בחידוש טפח. פירוש וזה למצוה מן המובחר דבלא חידוש כשרה, וכתב דהחידוש צריך בגוף הסוכה, ובה"ג כתב דאפילו אינו בגוף הסוכה כגון ליכנס אנשים וליכנס בתוכה ולישן בה, וראשון נראה עקר, וכן מוכח מהירושלמי שכתבתי".

חבל נחלתו

וכבר ידעת דאיכא דוכתא דצריך הוי לעכובא ואיכא דוכתא דלא הוי לעכובא אלא למצוה מן המובחר, וזה דעת הר"ן ז"ל. אבל לשון הטור משמע לעכובא כאשר כתבת וכן נראה שהיה דעת הרא"ש. ולא למימרא דפסקו כב"ש אלא כב"ה והאי ירושלמי אליבא דב"ה אתי וה"פ דמתניתין איזו היא סוכה ישנה כל שעשאה שלשים יום קודם לחג אבל אם עשאה לשם החג אפילו בתחלת השנה כשרה. אי זו היא סוכה ישנה שנחלקו בה ב"ש וב"ה כל שעשאה שלשים יום קודם לחג כלומר בתוך שלשים לחג דב"ש ס"ל סוכה לשם חג בעינן אפילו שעשאה בתוך שלשים וב"ה ס"ל כיון דק"ל שאלין ודורשין שלשים יום קודם לחג בהלכות החג סתם עשיית סוכה בתוך שלשים לשם חג הוא אבל קודם שלשים אפילו ב"ה מודו שהיא פסולה ועלה תני בירושלמי צריך לחדש בה דבר. ולפי שטה זו ע"כ האי צריך הוי לעכובא והוא שכתב הטור ובלבד שיחדש בה דבר וכו' ואפשר דאפי' ב"ש מודו דאם חדש בה דבר כשרה והוה ששינה הטור לשון המשנה וכתב סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג שלשים יום כלומר קודם השלשים יום של החג. א"נ איכא לפרושי מתניתין אי זו היא סוכה ישנה שנחלקו בה ב"ש וב"ה כל שנעשית ביום שלשים יום קודם לחג ממש דקודם שלשים מודים ב"ה לב"ש ובתוך השלשים מודים ב"ש לב"ה לא נחלקו אלא ביום שלשים ממש דמר משוי ליה כלפני שלשים ומר משוי ליה כלאחר ל', ולכל הפירושים לפי שטה זו מודים ב"ה דמתחלת השנה פסולה אם לא חדש בה דבר. וא"ת סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה כיון שנעשית לצל ומשמע אפילו עשאה מתחלת השנה וכן הקשה הר"ן ז"ל, ולדידי הא ל"ק

כלל דלא עדיפי הנך מתנייתא דגנב"ך ורקב"ש ממתני' דתנן סוכה ישנה ופירשו בה בירושלמי צריך שיחדש בה דבר הילכך הני דגנב"ך ורקב"ש אם עשאן בתחלת השנה אפי' שעשאן לצל צריך לחדש בה דבר לשם סוכה ואם עשאן בתוך שלשים אין צריך לחדש בה דבר ולא הוצרכו בעלי שיטה זו לפרש דאמתניתין דסוכה ישנה סמכינן וחדושייהו דגנב"ך ורקב"ש מפרש בגמרא אע"פ שלא נעשו לשם מצות סוכה. ומי' משמע לי שהריא"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמ' דילן ונקטינן מתני' כפשטה דסוכה ישנה כיון שנעשית לצל אפילו שלא יחדש בה דבר כשרה לכתחלה כפשטייהו דהנך דרקב"ש וגנב"ך. א"נ דהך ירושלמי אליבא דב"ש הוא ולא ק"ל הכי ומשום הכי לא כתבוהו. נמצאת למד ג' מחלוקות בדבר לדעת הריא"ף והרמב"ם אפילו למצוה מן המובחר אין צריך לחדש בה דבר, ולדעת הר"ן צריך לחדש בה למצוה מן המובחר, ולדעת הטור צריך לעכובא. ומנקט לחומרא עדיף טפי וישראל זריזין הם ועושין סוכה לשם החג בתוך שלשים".

ט. אמנם המג"א (סי' תרלו ס"ק א) הכריע שלא כב"י: "ובלבד שיחדש – היינו למצוה מן המובחר (ר"ן ורי"ן) וכ"מ בגמרא דידן שלא הזכיר חידוש וכן גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, ונ"ל שזהו דעת כל הפוסקים דלא כב"י". היינו, המג"א מסביר את כל הפוסקים שלא כב"י לעיכוב אלא למצוה מן המובחר. וכ"פ המשנה ברורה (ס"ק ז). והערול"נ (תרל, ג) הסכים לדעת המג"א ומוסיף: "ועיין בא"ד שדעתנו נוטה לפסול גם

חבל נחלתו

החידוש יכול להיות קטן ביותר כאמור בסיום דבריו של ערוה"ש הכותב מהי דרך החידוש המספיקה לחובה זו. ודבריו מתבססים על דברי המג"א (ס"ק ג) שכתב: "ואם הגביה הסכך וחזר והניחו שרי" ... וכ"כ בחיי אדם (קמו, לח). וכ"פ במשנה ברורה (ס"ק ח).

אמנם לגבי סוכה שדר בה כל השנה (סוכת היוצרים – שו"ע תרלו, ב) פסק בשו"ע שאינו יוצא בה כלל בסוכות מפני שאינו ניכר שדר בה לשם מצוה. ובאר במשנ"ב: "וחידוש בעלמא לא מהני בזה כמו למעלה כיון שהיה דירתו ממש שם כל השנה שאכל ושתה וישן שם". ועי' בשעה"צ (אות יג) שזוהי מחלוקת ראשונים אבל לכו"ע פסולה מדרבנן.

מסקנה

אע"פ ששמע בכמה ראשונים שהחידוש הוא לעיכובא בסוכה ישנה, בכ"ז כיון ששיטת הר"ף והרמב"ם שאי"צ לחדש בה כלל ושיטת הר"ן ור"י שהחידוש הוא להידור, נראה לפי האחרונים שאם לא חידש יצא בה י"ח, ואף לגבי החידוש די בהגבהת מעט סכך והחזרתו למקומו.

בדיעבד אכן בחידושי הוכחתי שגמרא דילן חולק על הירושלמי ולא בעי חידוש כלל וא"כ עכ"פ נוכל לסמוך בזה ולהתיר בדיעבד בלא חידוש ואח"כ ראיתי שכן כתב ג"כ בספר ברכי יוסף בשם שו"ת רדב"ז כ"י.

וביותר הדגיש את דרכו של המג"א בערוה"ש (תרלו, ב) שכתב: "ובודאי הך דצריך לחדש בה דבר אינו מדין תורה ואפילו מדרבנן אין זה הכרח אלא הידור בעלמא [ר"ן ור"י ומג"א] וראיה מדלא הוכירו בגמ' זה וגם בסוכות גב"ך ורקב"ש שבס' הקודם לא הזכירו זה ומיהו למצוה מן המובחר (=ז"ל הבאר היטב עפ"י ט"ז ומג"א), פשיטא דגם בשם יש לחדש דבר טפח על טפח במקום אחד או משהו על פני כולו והחידוש הוא פשוט שיגביה מעט סכך כשיעור זה ויחזור ויניחנו לשם מצות סוכה [ט"ז ומג"א].

י. הוזכרה לעיל דעת בה"ג שאפילו שימוש מחדש נקרא חידוש לעניין סוכה ישנה. אמנם הפוסקים (עיטור, רא"ש ובי"י) חלקו עליו. ובערו"ל"נ (סי' תרלו ס"ק א) כתב: "וכתב הפ"מ במקום שצריך לחדש יהיה החדוש בסכך דוקא ולא בדפנות ואפילו עושה דופן רביעי חדשה לא מהני". אולם

סימן טז

בניית סוכה בחול המועד ע"מ לפרקה במועד

שאלה

לבנות סוכה לשעה, והאם ניתן ליצור דפנות סוכה ממכוניות ולסכך ביניהן?

תשובה

א. פסק השו"ע (או"ח סי' תרלח ס"א): "נצצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין

רבים מישראל מטיילים בחג הסוכות בחול המועד. לעתים הם יכולים לבנות סוכות לסעודות או ללינת הלילה, סוכות אלו מוקמות לשעה של סעודה או ללילה אחד ואח"כ מפרקים אותן, האם מותר

חבל נחלתו

דופן. הלכה י מדברת על עשיה מאילנות שהם חזקים או שמילא בין ענפיהם בקש כדי שלא ינועו. בהלכה יא מבעלי חיים שקשורים שם לדופן, ובהלכה יב מבני אדם. משמעות הדברים היא שאין סוגי דפנות אלו מתקדשים. ובני האדם חוזרים לעיסוקיהם בשאר ימות החג, והבהמה למלאכתה, ואף לגבי האילנות עצמם לא מבואר בפירוש שמתקדשים.

ד. אף סוכות גנב"ך רקב"ש שהן סוכות שנעשו לצל ע"י אחרים נפסק בשו"ע (סי' תרלה) שיוצאים בהן י"ח אע"פ שהן לא מתקדשות. (ואע"פ שכתבו האחרונים שצריך לחדש טפח על טפח היינו למצוה מן המובחר ובשו"ע לא הזכיר מזה כלל).

וכ"פ המשנה ברורה (סי' תרלח ס"ק ג): "ראין נ"מ בין סוכה חדשה ובין ישינה כל שסיככה לשם חג אבל היושב בסוכת רועים ובורגנין וקייצין הרי היא כסוכה דעלמא שבשביל שנכנס זה ואוכל שם פתו לא נתקדשה".

מתבאר מדבריו שישנן סוכות שאינן מתקדשות, וממילא מותר ליטול מהן ואף לפרקן. אולם לא מפורש שאדם יכול לקבוע זאת לגבי סוכתו או לפחות לגבי סוכה שבנאה במועד. וסוכות גנב"ך רקב"ש הן סוכות שבנאום אחרים ולא דוקא מקיימי מצות סוכה.

ה. ולכאורה כתב בברכי יוסף (או"ח סי' תרלה ס"ק ב) להיפך: "נשאל הרב החסיד מהר"ד יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סימן מ"ג, המחליף סוכה בסוכה אי פקע קדושת הראשונה. וזו הלכה העלה בתשובתו הרמתה ושב יעקב, דלא פקע קדושתה הראשונה. וסמוכות שלו מהדיא דלקמן סי' תרט"ה (סעי'

עצי דפנות בין עצי סכך (ואפילו קיסם לחצוץ בו שינוי אסור) (מהרי"ל), ואין נ"א ותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים, מפני שיום ה' כולו הסוכה מוקצה עד בין השמשות, והואיל והוקצה לבין השמשות של שביעי הוקצה לכל היום. הגה: ואפילו נפלה הסוכה, אסורים ולא מהני בה תנאי (טור); אבל נעצים הסמוכים לסוכה, מותרים ועיין לעיל סימן תקי"ח סעיף ד'; ואם אחר שנעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן, לא מיתסרא; אבל אם נעשה ארבעתן סתם, כולן אסורות ומוקצות. הגה: וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פנים אחד, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא (הגהות אשר"י פרק המביא)".

משמעות פסיקת השו"ע היא שהסכך קדוש מהתורה ואסור בהנאה כל שבעת ימי הסוכות, ולפי הרמב"ם והתוס' אף הדפנות אסורות בהנאה - י"א שאסור מן התורה וי"א שמדרבנן. סוכה כזו נראה, שכשם שאסור ליטול ממנה אפילו קיסם, אסור לפרקה בחול המועד, וממילא אף המקיס סוכה בחול המועד אסור לו לפרקה, כמו"כ לא ניתן לבנות סוכה ממכוניות שהרי אין בכוונתו להעמידן לכל החג.

ב. השאלה היא האם הלכה זו מחייבת שכל סוכה שאדם יושב בה בחג הסוכות נאסרת בהנאה, או שדוקא סוכה שהתכוון לאוסרה ולהחיל עליה קדושה, אבל אם התכוין שלא תתקדש אינה מתקדשת. או במילים אחרות האם ישיבת סוכה מחייבת את קדושת הסוכה או ששתי הלכות נפרדות הן.

ג. לגבי הדפנות מצאנו בפשטות הלכות שאינן מתיישבות עם קדושת הסוכה. בסימן תרל הלכות י"ב עוסקות בעשיית

ב) דהפריש ז' אתרוגים, דמשמע דוקא הפריש, דהרי כהתנה. וסוכה הזאת השנית אם נשתמש בה לשם סוכה חלה קדושה גם עליה, ואם לא נשתמש אלא שאמר זו חליפת זו לא חל עליה קדושה, דבסוכה הזמנה לאו מילתא היא".

מתבאר מדבריו שאין יכול ליצור סוכה שאינה מתקדשת. וכן ראיתי בכף החיים (סי' תרלח) שהביא מעיקרי הד"ט שנחלקו חכמי הישיבה אם מותר לפרק סוכה במועד והעלו שאסור.

ו. אולם הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד ש"ב סי' ו' אותיות ס-סב) פסק:

"[ס] סוכת החג סוכה של מצוה היא ולפיכך אין נוטלין ממנה אפילו ביום טוב אחרון של חג, ואפילו רעוה ואפילו התנה עליה אין תנאי מועיל בה, שעל כרחו חל עליה קדושת החג וקדושת הגוף היא לכל ימי החג, שהרי הוקשר לחגיגה ואין תנאי מועיל בה, שאין תנאי מועיל להוציא קדושת הגוף מקדושתו, שאין קדושת הגוף נפקעת בכדי.

[סא] ויראה לי שלא נאמרו דברים אלו אלא בסוכה שעשאה לשם חג, אבל היושב בסוכת רועים ובורגנין וקייצים הרי היא כסוכה דעלמא, שבשביל שנכנס זה ואכל שם פתו לא נתקדשה זו.

[סב] עוד יראה לי שאפילו בסוכה העשויה לשם חג, אם התנה עליה ואמר איני בודל ממנה כל בין השמשות תנאי כזה מועיל בה. ולא אמרו שאין התנאי מועיל בה אלא באומר לכשתפול אטול ממנה או למחר אטול ממנה, אבל באומר איני בודל ממנה כל בין השמשות תנאו קיים בעצי סוכה כמו בניין. וכן הדין באומר לכשארצה אטול הרי זה מותר. ומכל מקום ראוי לחוש שלא ליטול ממנה בשום תנאי, אלא מן הניין או מן

הסמוך לה".

למדנו מדבריו כי סוכות גנב"ך רקב"ש אינן מתקדשות. כמו"כ כתב שאף בסוכת החג יכול להתנות שלא תתקדש ויוכל ליטול ממנה אם מתנה שאינו בודל מהם כל בין השמשות. ונראה לדעתו שאם התנה כן יכול לפרק סוכתו בכל עת שירצה כשם שאם התנה כן לגבי נויי סוכה (שו"ע תרלח, ב).

ז. וכעין דברי הרשב"א כתב המגן אברהם (סי' תרלח בתחילת הסימן) עפ"י היש"ש לביצה: "רש"י פי' הטעם דל"מ תנאי בעצי סוכה כיון דא"א ליטלם בין השמשות משום דקא סתר אהלא ואתקצאי לכולה ז', וא"כ אם הוא בענין דליכא משום סתירת אהל כמ"ש סס"י תקי"ח מהני תנאי. והר"ן כתב דל"מ תנאי בכל ענין משום דאסור מדאורייתא. ודעת ר"י כשנפלה שרי מדאורייתא, משמע אבל בעודה קיימת אפי' היותר מהכשר סוכה אסור. וכי היש"ש פ"ד דביצה דאם בנאה בחש"מ א"כ ליכא משום סתירת אהל ומהני בה תנאי שיהא רשאי להשתמש ביתר מהכשר סוכה לכשתפול לכ"ע ע"ש שהוא כתב תי' אחר מדעתו".

ח. בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן נד) הרחיב בנושא זה: "כתב המשנ"ב סימן תרל"ח סק"ג דהיושב בסוכת רועין ובורגנין ולא ייחדה לסוכה דמצוה, לא חל עליה שם מוקצה למצוה [עיי"ש] בשער הציון, ופלא שלא הביא מהר"ן בביצה, והוא מבואר גם לדברינו הנ"ל, דמכיון שהוא יושב בה רק לשעה, וגם לא הזמן בביהש"מ, לפיכך אינה נאסרת לכל החג.

אך נראה שאפילו אם גם יושב בה בביהש"מ ש"ג"כ לא נאסר, ואף בשעה שיושב בה ג"כ מותר, כי "מצות" סוכה

חבל נחלתו

כלל סוכה דמצוה".
ודבריו הובאו להלכה אף בס' הליכות
שלמה (ליקוטים מפסקי הגרשז"א, פ"ז סעי' כה
וכו).

ט. מתבאר מדברי הגרשז"א כי ישנה דרך
בה ניתן להקים סוכה ולשבת בה ולקיים
מצות סוכה, והסוכה לא תתקדש ולא
תאסר, ויוכל לפרקה בחול המועד. וע"כ
מטיילים שבכוונתם להקים סוכה לשעה או
להשתמש במכוניותיהם כדפנות לבניית
סוכה צריכים להתנות כאשר בונים סוכתם
שאינם מעוניינים שתתקדש אלא בונים
סוכה לצל בלבד ולא לסוכה של מצוה
ועי"כ הסוכה לא תתקדש ויוכלו לפרקה
לכשירצו.

ו"קדושת" סוכה אינן תלויין כלל זה בזה,
ואמרינן דכל סוכה שנעשתה לשם צל כשרה
לסוכה, אבל להתקדש בקדושת סוכה כעין
חגיגה זה דוקא אם הזמין אותה להיות סוכה
דמצוה. ולפ"ז משכח"ל שיעשה אדם סוכה
ויהא רשאי ליהנות ממנה, וכגון שיתנה שאינו
רוצה שהסוכה תהיה לשם מצוה אלא עושה
אותה סתם לצל, ובכל פעם שיושב בה מתנה
שמקיים בה את המצוה באופן ארעי, אבל
אינו מייחד אותה להיות סוכה דמצוה, וכמו
כן באתרוג, אם לא ייחדו ונטל אותו למצוה,
הרי לפי דברינו מותר ליהנות ממנו לאחר
שעשה בו המצוה, כיון דבביה"ש לא היה
מוזמן לכך, ומה שנטלו למצוה הרי זה חשיב
כמקיים מצות אתרוג באתרוג שאינו של
מצוה, כמו שיכול לישב בסוכה אע"ג דלא הוי

סימן יז

בעיות באתרוגים (הערות לס' כשרות ארבעת המינים)

של מקל ושושנה עליו, אלא לעתים יוצר
כעין ראש מצולק ולעתים יהיה שקע
כאשר באתרוגים תימניים לעתים השקע
הזה, בגלל גודל האתרוג מתרחב ונוצר פה
פעור מעט, ללא מילוי בתוכו.
לעומת זאת ישנם אתרוגים שנשירת
הפיטם היא בשלב מאוחר יותר, כאשר
הפרי ע"ג העץ, וכאן ישאר חלק מהמקל
הנושא את השושנתא ויוצר קרום דק
במקום השבר.
מקרה שלישי הוא כאשר הפיטם כולו
לא התעבה והוא כעין גבעול דק ירוק
בדר"כ ועל ראשו השושנתא. פיטם זה
מגיע כך מהקטיף בעיקר מאתרוגי מים

פיטם עומד להישר

בספר כשרות ארבעת המינים בהגדרת
פגמי האתרוגים התייחס לבעית הפיטם
כאשר אינו או כאשר הוא שבור (עמ'
כד-לו). דבריו אינם מספיק ברורים לגבי
נפילת הפיטם והכשרו בפיטם שבור. (אגב,
לתמונות 32 ו-33 שהביא לא התייחס כלל).
פרי האתרוג נוצר מהעלי של הפרח.
האבקנים לאחר שהפרו את העלי נושרים,
הצלקת של העלי הופכת להיות השושנתא
שבראש הפיטם וגוף העלי מתרחב
והאתרוג מתפתח מגוף העלי. במידה
ונשירת השושנתא היתה בזמן החנטה
(לפניו מעט או לאחריו מעט) – לא יגדל פיטם

חבל נחלתו

יוצא מוהל מהקליפה החיצונית, מקום הפגיעה הופך להיות חום בהיר. נראה שההבדל בין פגיעת קטיף לבין פגיעה ממשמוש הידים או ממכה של הלולב, היא בזמן, פגיעות ממשמוש או מלולב נוצרות תוך כדי החג, בעוד שמכות קטיף נוצרות עפ"ר לפני החג. ונראה שאעפ"כ כיון שמראה הפגיעה זהה מכות כאלה אינן פוסלות את האתרוג.

חסר באתרוג

בתמונה 41 הביא הרב י"מ שטרן מראה חסר באתרוג. ולענ"ד אין זה חסר. המדובר במכה בקליפת אתרוג המלאה נוזלים וכתוצאה מהמכה יצא מוהל מהקליפה ונוצר קרום בעל גווני חום בהיר ולבן (מצוי באתרוגים תימניים). ונראה שאין הבדל בין מכה כזו ל"בלעטיל" שהוא מכה מקוץ היוצרת קליפת מוהל לעתים גבוהה מהאתרוג ולעתים בגובה פני האתרוג (ע"י עמ' נח, נט). וע"כ כשם ש"בלעטיל" כשר משום שהוא מראה האתרוג ה"ה במכה מסוג זה אשר גורמת להתכווצות מקום המכה אבל אין בכך משום חסר, והמראה הוא הקרום הנוצר מהמכה. וע"כ מכה כזו שיצא ממנה מוהל ונוצר קרום דק אינה פוסלת את האתרוג.

(ע"ש עמ' קפד, קפה) כשכל הפרי עדיין קטן יחסית. חלק מאתרוגים בעלי פיטם אלו מגיעים כאשר ראש הפיטם יבש בצבע חום, ובמכה קלה החלק היבש נשבר ונותר אתרוג שהקנה של הפיטם שבור השאלה היא אם אתרוג כזה כשר. שאלה זו לא נדונה בספר "כשרות ארבעת המינים".

הרב י"מ שטרן הביא מהגרש"ז אוירבאך זצ"ל ומעוד אחרונים יב"א, שכל שהפיטם נשבר בעת גידולו על העץ וכתוצאה מגידולו ולא ממכה חיצונית, הוא כשר (שם עמ' כז) כיון שזו דרך גידולו. ונראה לענ"ד, שעל אף שהפיטם עדיין לא נשבר כולו, כיון שהוא עומד להישבר כשבור דמי וכשר.

מכת קטיף

מכת קטיף היא תופעה מוכרת בכל פרי הנקטף ע"י אדם. אף באתרוגים נוצרות מכות כאלה אם ע"י קוטפים לא זהירים, אם ע"י האורזים ואם ע"י הקונים. השאלה היא האם מכה כזו נחשבת כפגיעה ממשמוש ידים. לגבי פגיעה ממשמוש הידים כתב (עמ' יט) הרב י"מ שטרן שפגיעה כזו נחשבת כשיירי מצוה שזהו הדורו. משמוש הידים הוא בעצם פגיעה בקליפת הפרי שכתוצאה ממנה

סימן יח

טעות בתפילת מוסף

בקרבנות היום קרבנות יום אחר כגון ביום השלישי את קרבנות היום הרביעי, האם

שאלה

מי שטעה בתפילת מוסף בסוכות ואמר

חבל נחלתו

צריך לחזור על תפילתו?

תשובה

א. **כתב הטור** (או"ח סי' תקצא): "כתב ר"ת שצריך להזכיר קרבנות המוספין בכל תפלות של מוסף שהן במקום הקרבת המוספין ואין יוצאין במה שאומר ככתוב בתורתך ע"י משה עבדך, אבל של ר"ח אין צריך להזכיר בר"ה שדי לו במה שאומר מלבד עולת החדש ומנחתה שבזה נכלל כל מוספי ר"ח העולות וכדי להזכיר גם השעיר שהוא חטאת יאמר ושני שעירין לכפר ושני תמידין כהלכתן. ושאר המפרשים לא פירשו כן אלא שיוצא ידי המוספין במה שאומר ככתוב בתורתך וכו' כי היכי שיוצא בו ידי מלכיות זכרונות ושופרות וכן נוהגין בספרד שא"א פסוקי הקרבנות אלא בשבת ור"ח דרגילי בהו ולא אתי למטעי אבל בשאר מועדים דלא רגילי בהו אתו למטעי לכך אין מזכיר אותם".

נראה עפ"י המחלוקת בין ר"ת ושאר הראשונים, ששאלתנו תעמוד במחלוקת ביניהם. לר"ת לא יצא באמירת קרבנות שאינם מתאימים, ולסיעת החולקים כיון שיוצא י"ח באמירת 'ככתוב בתורתך' אמירת הקרבנות אינה מועילה ואינה מורידה. אולם ניתן לסייג זאת שדוקא אם דילג על אמירת הקרבנות אבל אם אמר קרבנות שאינם מתאימים יש כאן חשש שקר ואף הפסק בתפילה.

ב. הבית יוסף (או"ח סי' תקצא אות ב-ג) באר: "כתב רבינו תם שצריך להזכיר קרבנות המוספין בכל תפלה של מוסף וכו'. בסוף מסכת ראש השנה (לה) אמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך, ופירש רש"י (ד"ה אין צריך)

דאפסוקי המוספין קאי דכיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך שגי ואינו צריך לומר מקראות המוספין. וכתבו התוספות (ד"ה אילימא) שרבינו תם פירש דאפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות קאי **אבל מקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם שהם במקום הקרבנות** אבל מוסף דראש חדש אין צריך להזכיר וכו'. וכתב הרא"ש (סי' יד) והרבה נחלקו על רבינו תם בזה כי עשה את הטפל עיקר ואת העיקר טפל כי פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות נשנות במשניות ופסוקי הקרבנות לא הוזכרו לא במשנה ולא בגמרא אלא שנהגו לאמרם במקום הקרבנות ואם על מלכיות זכרונות ושופרות אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר כאילו הזכירן כל שכן בקרבנות מוספין דהוי כאילו הזכירם וקיים ונשלמה פריים שפתינו (הושע יד ג) ונהגו בספרד שאין מזכירין פסוקי מוספין אלא בשבת וראש חדש דרגילי ולא אתי למיטעי בהו אבל בכל המועדות אין מזכירין דאתי למיטעי בהו עכ"ל. והרמב"ם נראה שמפרש כפירוש רש"י שכתב בסוף ספר אהבה בסדר התפלות (סוד"ה ברכה אמצעית) נהגו העם בכל תפלות המוספין כשהוא אומר כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מזכיר הקרבנות של אותו היום כמו שהם כתובים בתורה וקורא אותם הפסוקים ואם לא הזכיר כיון שאמר כמו שכתבת עלינו בתורתך שוב אינו צריך עד כאן לשונו".

ג. עפ"י הראשונים והחיי אדם פסק המשנה ברורה (סי' תפח ס"ק יג): "ונוהגין לומר בכל יו"ט בתפילת מוסף פסוקי מוסף היום אחר שאמר ע"י משה עבדך כאמור" (=לשון הרמ"א סוס"י תפח) – "ובדיעבד אף אם לא הזכיר אותם כלל יצא. ואם טעה במוספין

לאו, ומסיק: "זבזה נלענ"ד דס"ל דשאני אם טעה רק בפרט אחד שבתפילתו, היינו שיוודע שמתפלל מוסף, וכבר הזכיר בתפילתו הקרבת קרבן מוסף, ורק בהזכירו קרבנות היום טעה בין יום ליום, וכש"כ אם טעה במספר הקרבנות, היינו דהזכיר המספר שאינו של היום דל"ה שקר כיון דהוי טעות דמוכחא, ובין אם טעה והחליף תפילת שחרית בתפילת מוסף, דתפילות כנגד תמידין תיקנן והיינו תמיד של שחר, ומוספין נגד קרבנות המוספין, ומזכיר בשחרית את קרבנות המוספין, זה הוי שקר דשחרית נגד תמידין תיקנן, ולא כנגד קרבנות המוספין, ואיך שיהי' כיון דגם בהא גופא בטעה והתפלל מוסף במקום שחרית תלוי' במחלוקת הפוסקים, ואף דפסקינן דחזור, מ"מ אין להוסיף ע"ז".

ה. לעומתם בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' סח) פוסק שצריך לחזור משום "ונמצא שקרן בתפלתו לפני המקום שצריך לחזור להתפלל כמבואר במג"א (סי' רס"ח סוסק"ט) ובלבושי שרד (שם)".

לאחר מכן מביא שהערול"נ (בכורי יעקב סי' תרנט) וחיל"א ומשנ"ב פסקו שאי"צ לחזור משום "דכיון שאמר את מוסף יום הזה נעשה ונקריב לפניך, יצא, ואף שהזכיר אח"כ בפירוש קרבנות יום אחר". ומביא את דברי השו"מ: "והוא ז"ל דחה דבריו (של השואל) דכיון שהפסיק בהזכרת קרבן יום אחר הוי הפסק וצוין לדברי ברכ"י הנ"ל וע"ש עוד דבשינה בקרבנות שתקנו אנשכנה"ג צריך לחזור ולהתפלל, ומשמע שכן הוא גם ביו"ט ב' דחג הסוכות עש"ה. גם בס' הדרת שלום (שהוא מהדו"ב לס' משמרת שלום, קיידנוב) בהוספה לסי' מ"ג, משמע שאין יוצאין יד"ח תפלה כשמזכיר פסוקי מוסף של יום אחר ע"ש. וזה כמו שהוריתי בס"ד בנד"ד שצריך

והזכיר של יום אחר וכן בסוכות שאמר ביום א' דחזה"מ מה שאינו שייך כלל לאותו יום כגון שאמר ביום הרביעי אם לא סיים הברכה יתחיל מפסוקי הקרבנות ואם סיים הברכה א"צ לחזור (נח"א בסוף כלל כח)".

שתי ההלכות שהזכיר נסמכות זו על זו, שכוון שהזכרת הפסוקים היא מנהג, ממילא אם לא הזכירם או טעה בהם אינם מעכבים את תפילת המוספין.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ה"י סי' יז ד"ה שאלה ט): "מה שעמדת על מה שפסקתי בענייני בח"ד סי' ס"ג דאם טעה בתפלת מוסף החג ואמר קרבנות של יום אחר דיצא ולא הוי הפסק, והוא עיקר ע"פ הרמב"ם פ"ח מתו"מ הל' כ' דמספר הקרבנות גם הפרים לא מעכבים כשיטת הסיפרי, כאשר כתבתי באורך בשבט הלוי ח"ד סי' ס"ג, ואתה עמדת דמ"ש מקריאת התורה בא"ח סי' קל"ז דמוכח במג"א שם דמספר קרבנות היום מעכבים בקה"ת אם טעה הקורא, החילוק פשוט מאד, דקה"ת בקרבנות היום היא תקנה גמורה מחז"ל, וכמובן דהתקנה היתה לקרא כל יום הקרבן השייך לדידי', ע"כ מעכב במפסיר וקריאה כמש"כ תוס' מגילה כ"ג ע"א.

משא"כ הזכרת קרבנות במוספין דהוא מנהג בעלמא כמש"כ הרמ"א סו"ס תפ"ח ונהגין לומר וכו', והשו"ע לא הזכירה, ואם לא אמרה כלל ג"כ יצא כמש"כ הפוסקים ומ"ב שם ס"ק י"ג, וע"כ גם אם שינה בהם יצא כמש"כ החי"א ודלא כהגאון שו"מ".

ד. וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' מט) הביא שזו היא מחלוקת באחרונים בין החיי אדם והמשנה ברורה לבין שו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ב סי' ק"ח) ודן האם אמירת דבר שאינו נכון הוא הפסק בתפילתו או

חבל נחלתו

וי"ט שחירת וכן במוסף מפני טורח צבור". משמע שדוקא ש"צ אין מחזירים בטעות משום טירחא דציבורא אבל יחיד חוזר. ועי' בית יוסף (או"ח סי' קכו אות ג) שדן בכך. ו. אמנם נראה למסקנה שכיון שהראשונים חלקו בכך ורובם סוברים שאין חוזר בטעות בתפילת המוספין כאשר הזכיר את מוספי היום. וכן האחרונים חלקים בכך ודעת רובם נוטה שלא לחזור, וע"כ אל יחזור.

לחזור ולהתפלל". וכך מסיק להלכה ולמעשה.

ויש לסייע לדבריו מס' מנהג מרשלייאה (תפלת ראש חדש עמוד 109) שכתב בתוך דבריו: "אבל שליח צבור שטעה אין מחזירין אותו אבל אם טעה במוסף או במנחה חוזר. ואם לא עקר רגליו חוזר לעבודה ואם עקר רגליו חוזר לראש".

וכן מהסמ"ק (מצוה יא) שכתב: "בכל מקום שיחיד חוזר ומתפלל כשטעה ש"צ חוזר ומתפלל כשטעה חוץ מ"ח שחירת ובשבת

סימן יט

הדלקת נרות חנוכה קודם שקיעה

והמשיך: "הבעיה מחריפה בהדלקת נר ראשון בערב שבת. מברכים עליו 'שהחיינו וקיימנו לזמן הזה', כלומר כעת בעבורו כבר כ"ה בכסלו, ואינו יכול להתפלל מנחה של כ"ד בכסלו!"

ומסיים: "אולם בחנוכה כאשר אין אפשרות לפתור את הבעיה בצורה כזו אין מניין למנחה גדולה – אנו סומכים בשעת הדחק על הסברה שאפשר להתפלל תפילה של חול גם לאחר שהלילה התחיל בעבורנו". ב. ולעניות דעתי דבריו אינם מבוססים, וממילא הקביעה שקבע שלכתחילה בע"ש צריך להתפלל מנחה גדולה קודם הדלקת נרות חנוכה, ורק בגלל שזו שעת הדחק מתפללים מנחה לאחר שהדליק נ"ח מפני שהתחיל כבר הלילה – קביעה זו אינה נראית לי.

ג. בסוגיות העוסקות בהדלקת נר חנוכה לא נאמר זמן הדלקתה כתלוי ביום או

א. בעלון "מעייני הישועה" (לפר' וישלח תשס"ז) נדפס מאמר בהלכה של הרה"ג יעקב אריאל שליט"א ובו כתב: "לפי ההלכה אדם יכול להתחיל לקיים מצוות הקשורות בלילה מפלג המנחה, וזמן זה ייחשב לו כלילה. אלא שאם עשה כן, אינו יכול להתפלל מנחה אחר הדלקת נרות, שהרי יש כאן סתירה מיניה וביה – הרי מבחינתו הסתיים היום הקודם, ואיך יוכל להתפלל מנחה של חול!..." קביעה זו משליך גר"י אריאל אף על הדלקת נרות חנוכה ומקשה כיצד ניתן להתפלל מנחה לאחר הדלקת נרות חנוכה. בהמשך כותב: "פתרון זה (=להתנות שאיננו מקבל שבת בהדלקה) יתכן רק בקבלת שבת שבה אדם יכול להתנות שעדיין לא יקבל עדיין שבת. אך בנר חנוכה לא מצאנו אפשרות של התניה, ברגע שאדם מברך על הדלקת נר חנוכה הוא רואה את עצמו כמי ששקעה עליו החמה..."

סוכה לעצמו או' ברוך שהגיענו לזמן הזה, נכנס לישב בה או' ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה... העושה לולב לעצמו ואומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, כשהוא נוטלו או' ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב, וצריך לברך עליו כל שבעה. העושה ציצית לעצמו או' ברוך שהחיינו, כשהוא מתעטף או' ברוך אשר קדשנו במצותיו וציוונו להתעטף בציצית, וצריך לברך עליהן בכל יום. העושה תפילין לעצמו ואומר ברוך שהחיינו, כשהוא מניח ברוך אשר קדשנו במצותיו וציוונו להניח תפילין..."

המדובר הוא במצוות אשר מכינים מכשיר מצוה לעשייתן, ולפי התוספתא, וכ"כ בירושלמי, מברכים על עשיית מכשיר המצוה. (ואנו לא נוהגים כן עפי' הבבלי).

וכתב על כך הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ב): "והאידנא לא נהוג לברך שהחיינו בשנת עשייה אלא בשנת נטילה..." הא קמן שברכת שהחיינו קודם קיום המצוה, בהכנת מכשיר המצוה, מעיקר הדין פוטרת אף את הקיום. וכן כתב הרא"ש (שם סי' ג) לגבי שהחיינו על יום טוב בסוכות: "וי"ל כיון דסוכה מחמת חג עשה, סברא הוא דזמן דידה אע"פ

בלילה¹, ניתן ציון זמן בלבד: "מצותה משתשקע החמה"..." ציון זמן זה קובע זמן להדלקה, אך לא בואר שההדלקה צריכה להיות בתחילת הלילה. אפילו הטעם המופיע בפוסקים ששרגא בטיהרא מאי מהני אינו מופיע בש"ס ביחס לנרות חנוכה, אלא הטעם המופיע הוא פרסומי ניסא.

וע"כ הקישור שקבע הגר"י אריאל בין הדלקת נרות חנוכה לכך שמצות הדלקתם בלילה, וממילא זה שעם ההדלקה נקבע שהסתיים היום והתחיל הלילה, לענ"ד, אינו מבוסס². אמנם נזכר בגמרא (שבת כג ע"ב): "אמר לה רב יוסף: תניא (שמות יג) לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש, ועמוד האש משלים לעמוד הענן. סברה לאקדומה, אמר לה הוא סבא: תניא, ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר". אמנם זה נאמר בנר שבת ולא בנר חנוכה, כמפורש ברש"י. (ולהלן נביא מי שמשליך זאת על חנוכה).

ד. אף הקביעה כי אין לברך שהחיינו קודם המצוה אינה ברורה לדעתי. מצאנו שמברכים שהחיינו קודם מצוה.

בתוספתא ברכות (פרק ו' הל' ט, י) נאמר: "העושה כל המצוות מברך עליהן. העושה

1. ורק בזמננו הראשונים אמרו שיכול להדליק כל הלילה.
2. ומצאתי בדומה לדברי הגר"י אריאל בס' המנהיג (הל' חנוכה) שכתב: "משתשקע החמה כשקיעת חמה דתענית, דאמר שמואל כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית, דהוא צאת הכוכבים דמעלות השחר ועד צאת הכוכבים יממא הוא כדכתיב קרא בעזרא ומייתנין להו בריש ברכות, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין כדאמר בפסח שיני וחזי כשרגא בטיהרא וליכא פרסומי ניסא אלא משקיעת החמה הראשון ואילך. אב"ן". אולם גם הראב"ן (בעל המנהיג) לא ראה בזמן זה קביעה שבו מתחיל הלילה, ובהמשך לגבי הדלקה בע"ש כתב במפורש: "אך אם לא קיבל עליו את השבת יוכל להדליק את שלחננו (=במלה אחת) דלאו בהדלקה תלייא מילתא, אלא בהבדלה תלייא מילתא... הרי כשלא שבת בהדלקה מותר לעשות מלאכה"..." וא"כ ה"ה לתפילת מנחה אי"צ להתפלל דוקא מנחה גדולה.

חבל נחלתו

מציאות של הדלקה קודם שקיעת החמה. ואין הנר נר חולין ואסור ליהנות מאורו. ו. בחיל' הר"ן (על הר"ף שבת ט ע"א) כתב: "מצותה משתשקע החמה – לאו למימרא שלא היא ראשי להדליק קודם זמן זה דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה לרבה דאמר בשלהי פרקין משתשקע החמה הוי בין השמשות, אלא עיקר מצותה קאמר ואם רצה להקדים – מקדים. אבל מדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה ובערב שבת נמי מדליק אחר שקיעה וכרב יוסף דאמר משתשקע החמה עד שהכסיף העליון והשרה לתחתון יום". הא קמן שמביא ראיה משבת, אבל משווה דין חול לשבת לעניין הדלקה קודם שקיעת החמה, ומביא שיש ראשונים שאסרו. אולם אף לשיטתם נראה שהאיסור להדליק קודם שקיעה אינו נובע מחמת שמצותו בלילה ולא ביום אלא בגלל הקפדת הגמ' על הדלקה בשקיעה דוקא³.

ובעל אורחות חיים (הל' חנוכה) כתב: "וכתב הרשב"א ז"ל דלאו דוקא שאם רצה להדליק סמוך לשקיעת החמה הרשות בידו דהא איכא פרסומי ניסא וכענין שאמרו בנר שבת דעמוד הענן משלים לעמוד האש אלמא סמוך לשקיעת החמה ניכר דלצורך שבת מדליק ודכוותה הכא". ובהמשך כתב: "ומ"מ מי שהקדים אפילו בחול מפני שהוא טרוד יצא והוא שיהיה בפלג מנחה⁴ אחרונה"... וכן הביא מדבריו בב"י (סי' תרעב).

שבירך בחול פוטר זמן החג". וכן כתבו תוס' (סוכה מו ע"א ד"ה נכנס). ממילא אף לגבי מצוה דידן אם ברך שהחיינו קודם המצוה בכונה לפוטרה יצא, ואין מברך שוב שהחיינו.

והקשה על דברי הרב מנחם ליבמן מעירובין (מ ע"ב) שם הגמ' אומרת שאם יסדר ברכת שהחיינו על הכוס ביום כיפור שוב לא יוכל לשתותו משום שכבר קיבל עליו את היום. ונראה לענ"ד שיש לחלק בין ברכת שהחיינו על היום כשנאמרת בפני עצמה, לבין ברכה על מצוה שברכת שהחיינו יכולה להיאמר קודם קיום המצוה כפי שכתבו תוס' והרא"ש.

ונדון מעט בהדלקה קודם שתשקע החמה.

ה. נאמר במסכת סופרים (פ"כ ה"ב): "מצות הדלקתו, משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם. ואם הדליקו ביום, אין ניאותין ממנו, ואין מברכין עליו, שכך אמרו, אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו". בגמ' במס' שבת הובאו חלקים מהבריתא בשני מקומות (כא ע"ב, כג ע"ב). וכאן מזכיר את הפסוק בשונה מהגמ' ביחס לנר חנוכה (והביא את הבריתא בערוך השלחן). החלק השני של הבריתא: "ואם הדליקו ביום" וכו' לא הובא בסוגיא ואף לא בראשונים. אולם נלמד ממנו שישנה

3. ואולי שיטת הגר"י אריאל מתבססת על שיטת בה"ג, שהיא לפי הראשונים אף שיטת הר"ף והרמב"ם שלא הזכירו במפורש הדלקה קודם שקיעת החמה. אולם לא נראה שקפידתם היא על הדלקה בתחילת הלילה אלא מתוך הצמדות לקביעת חז"ל "מצותה – משתשקע החמה". וכפי שכתבו נושאי הכלים שהרמב"ם השליך את 'ובלבד שלא יקדים ולא יאחר' משבת על חנוכה.
4. פלג המנחה אינו מדברי הרשב"א אלא מסקנת האורחות חיים.

יש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק". והוסיף הפרי חדש על הדעה השניה שידליק בברכה, ולא מצאנו שהתנו שיתפלל מנחה קודם וכד'. ולמש"כ מפלג המנחה הוסיף הפר"ח שאם הדליק לפני כן לא קיים מצות נר חנוכה וברכותיו הוי ברכות לבטלה. וכאמור, דברים אלו מקורם באורחות חיים אבל הר"ן והש"ג לא הזכירו כלל פלג המנחה. נראה איפוא, שהרבה פוסקים מסכימים שמותר להדליק נר חנוכה בברכה קודם שקיעת החמה ובתנאי שישים כמות שמן הראויה לדלוק כחצי שעה אחר שקיעה, ואין הם מחשיבים זאת כתחילת הלילה, וממילא אם הוא נצרך יוכל להתפלל מנחה אחרי כן. ופלג המנחה שהוזכר, פרט לפר"ח שמזכיר זאת לעיכובא הרי בראשונים וברוב האחרונים יש בכך מעין עצה טובה, אך לא זמן המחייב.

ונעסוק בהדלקת נרות בערב שבת, בה לכו"ע מדליקים קודם שקיעה"ח.

ז. בה"ג כתב שבע"ש ידליק של חנוכה קודם נר של שבת מפני שבהדלקת נר שבת מקבל עליו שבת ונאסר בהדלקת נר חנוכה. ולדברי הגר"י אריאל יש בכך סתירה שהרי בהדלקת נ"ח כבר לילה ואיך מדליק נ"ש? וכתב על כך שבלי הלקט (ענין חנוכה סי' קפא): "וכן מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל שהשיבו על דברי ה"ג, ודאי אורח ארעא לאדלוקי דחנוכה ברישא והדר לאדלוקי של שבת למהוי ברכה קרוב לקיבול שבת. **ולעולם כי מדליק של שבת לא מיתסר במלאכה** אם יש שהות ביום ומן שש תקיעות שתוקעין ערב שבת נמי מיגלי שאף אחר הדלקת הנר לא חלה עליהן שבתא, דתניא שלישית

וכן שלטי הגבורים (שבת ט ע"א אות ג) כתב: "רוב הפוסקים מסכימים דיכול הוא להדליק נר חנוכה קודם שקיעת החמה דלא נאמר דזמנה עם שקיעת החמה אלא למצוה ולא לעיכוב. ומדברי מיי"פ"ד מהל' חנוכה כתב להדיא דאין מדליקין נרות חנוכה קודם שקיעת החמה וכן יש לדקדק מדברי רבינו". וקצת משמע מדברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה): "לא מאחרין ולא מקדימין" שסמך על דברי ההוא סבא (שבת כג ע"ב): "ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר", שנאמרו לגבי שבת אף לגבי חנוכה.

וכן בתרוה"ד (סי' קב) שאל אם הדליק בע"ש קודם שקיעה וכבתה, האם זקוק להדליקה, וענה שאין זקוק להדליקה ומברך עליה בהדלקה המוקדמת אע"פ שהנר כבה עוד קודם שבת.

ובכלבו (סי' מד) כתב: "וקודם זמן זה לא ידליק דהוי כשרגא בטיהרי, ואחר זמן זה ג"כ לא ידליק דליכא פרסומי ניסא שהרי נכנסו כל העם בבתיהן. ואיכא מאן דאמר דקודם זמן ואחריו ג"כ אם הדליק אינו מברך... ומכל מקום מי שהקדים אפילו בחול שהיה טרוד והוא שיהיה בפלג המנחה האחרון דלא חמירי מהבדלה דאמרינן רב מצלי של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס מיהו צריך שיתן בה שמן יותר משעור הדלקה כדי שתדלק הנר עד דכליא רגלא דתרמודא".

והלבוש (סי' תרעב ס"ב) כתב: "מי שהיה טרוד לצאת לדרך או כה"ג יכול להקדים ולהדליק מעט קודם שקיעת החמה כגון מפלג המנחה ואילך שהוא זמן תפילת ערבית לדידן"...

ובשו"ע (או"ח סי' תרעב ס"א) פסק: "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים.

חבל נחלתו

אחד מהן, יוכל השמש להדליק הנשארים, והש"צ יתפלל (מהר"ל). וא"כ היה מנהג שבביכ"נ מדליקים נ"ח קודם מנחה בע"ש, וכמובן אין הכוונה למנחה גדולה, אלא לפני מנחה הסמוכה לקבלת שבת. ואמנם הדלקת נ"ח בבית כנסת היא רק לפרסומי ניסא ואולי אין להביא ממנה ראיה על מנהג המצוה עצמו, אולם לגבי תפילת מנחה הדברים ברורים שהיו נוהגים בתפילת מנחה קטנה סמוך לכניסת השבת ואחר ההדלקה בבתיים.

והוסיף המגן אברהם (סי' תרעא ס"ק י): "קודם מנחה – וכ"פ רש"ל ובד"מ כתוב ואין אנו נוהגין כן אלא מדליקין בין מנחה למעריב. ונ"ל דאם הוא סמוך לחשיכה וטרם שיבואו מנין לבה"כ יתקדש היום יברך וידליק מיד דמ"מ איכא פרסומא ניסא כשבאים אח"כ לבה"כ, ודמי למדליק ברחוב בשעה שאין שם איש ואח"כ באו אנשים, וכ"ה במהרי"ל שהדליקו טרם בואם לבה"כ". וכ"כ במשנ"ב ס"ק מז.

ומה שהוזכר בפוסקים על הדלקת נ"ח אחר תפילת מנחה הוא משום שבמקדש היה תמיד של בין הערביים קודם את הדלקת הנרות.

מסקנה

נראה שבשעת הדחק יכול להקדים ולהדליק נר חנוכה מפלג המנחה הן בע"ש והן בחול ולברך, ובתנאי שמניח מספיק שמן שידלק עד חצי שעה אחר שקיה"ח, ויכול להתפלל מנחה אחרי כן הן בחול והן בע"ש.

להדלקת הנר כר' נתן ושוהה כדי לצלות דג קטן או כדי להדביק פת בתנור ותוקע ומריע ותוקע ושובת"...

הא קמן, שבנר חנוכה כלל לא הסתפקו, לא המחייבים להדליקו קודם נ"ש ולא המתירים להדליקו שאין בעיה בהדלקתו המוקדמת מצד שמחיל על עצמו את הלילה. וכן כתב הרשב"א (ח"א סי' אלף ע').

וכ"כ הטור (אורח חיים סי' תרעט): "כתב בה"ג נר של שבת ושל חנוכה ידליק של חנוכה ברישא דאי מדליק של שבת ברישא איתסר ליה לאדלוקי של חנוכה דהא קבליה לשבת והתוספות כתבו שאין הקבלה תלויה בהדלקה ויכול להדליק של שבת תחלה ואח"כ של חנוכה כל זמן שלא קבלו לשבת".

וכן עונה על דברי בה"ג, רבנו ירוחם: "ואם יש לו להדליק נר שבת ונר חנוכה מדליק של חנוכה תחילה שאם הדליק נר שבת כבר הוא נאסר להדליק עוד משום שכבר קבל עליו שבת – כך כתב בה"ג ונחלקו עליו שאר הפוסקים דאפילו הדליק נר שבת לא קבל עליו עדין שבת"...

מתבאר כי הן לפי בה"ג המחייב הדלקת נ"ח קודם נ"ש, והן לפי החולקים על טעמו מדליקים בע"ש נ"ח קודם שקיעה, ולא חששו לתחילת הלילה בהדלקה, ואף לא לתפילת מנחה לאחריה, ולא העירו בענין שהיינו קודם לילה.

ח. יתר על כן, פסק הרמ"א (סי' תרעא ס"ז): "ונוהגין להדליק בבהכ"נ בין מנחה למעריב; ויש נוהגין להדליק בערב שבת קודם מנחה (כל בו ואבודרהם); ואם רוצים למהר להתפלל לאחר שבירך הש"צ והדליק

הדלקת נר חנוכה לפני השקיעה – תגובת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן

מכיון שבנושא זה היה בינינו מ"מ ברצוני להאריך קצת. בשערי תשובה אורח חיים סימן תרעט הביא את הבר"י שכ' בשם מהר"ש אבוהב תשו' כת"י: יש לזהר להתפלל מנחה בע"ש של חנוכה ואח"כ להדליק נ"ח כי תפילת מנחה נגד תמיד של בין הערבים ונ"ח זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקת אחר תמיד של בין הערבים עכ"ל.

בפרמ"ג סי' תרעא בא"א ס"ק י דייק מלשון המג"א שבביתו יתפלל קודם מנחה ואח"כ ידליק את הנרות משום שמפלה"מ הוי לילה ואם ידליק את הנרות לפני מנחה הוי כרתתי דסתרי.

מדברי המהר"ש אבוהב משמע שלא חשש לטעמו של הפרמ"ג ולדעתו אין כאן תרתי דסתרי, אלא טעם אחר, משום שבמקדש תמיד של ביה"ע קדם להדלקת הנרות. מדברי שניהם עולה שיש להקדים את תפילת המנחה להדלה"נ. ובכ"ז נלענ"ד שיש נפ"מ ביניהם לעניין דיעבד או בשעה"ד. לדעת המהר"ש אבוהב רק לכתחילה ראוי לנהוג כמו במקדש אולם בדיעבד אין הדבר מעכב. משא"כ לדעת הפרמ"ג שיש כאן תרתי דסתרי גם בדיעבד אין להתפלל מנחה אחרי הדלה"נ.

ואולי שאלתנו תלויה במחלוקת הפוסקים אימתי זמן הדלקת נ"ח. הסוברים שזמן הדלקת נ"ח הוא עם השקיעה הראשונה (עיי' ביאור הגר"א או"ח סי' רסא) הרי עדיין לא הגיע לילה ובכ"ז זה הזמן שנקבע, וע"כ צ"ל שמכיון שהדלקת הנר ניכרת כבר באותה שעה הדלקה עושה מצוה ולא המשך הזמן שהנר דולק. ואין צורך שהדלקה תיעשה בתאריך מסויים - כגון כה בכסלו - אלא שתיעשה בזמן הראוי להארת הנר, סמוך לכה בכסלו. ולדעה זו אדם המדליק מוקדם לא קיבל על עצמו שום תאריך וממילא גם לא החיל על עצמו דין לילה, כי אין צורך בתאריך מסויים לנ"ח.

אך מ"ד שזמן הדלקת הנר הוא עם צאה"כ י"ל שזמן ההדלקה הוא בלילה דווקא וא"כ יש צורך בתאריך מסויים דווקא והמדליק קודם ע"כ קיבל על עצמו לילה. ומקור המחלוקת הוא מה שאמרו בברייתא: משתשקע החמה (שבת כא ב) בפירוש זמן זה נחלקו ראשונים:

(א) יש סוברים שהוא סוף שקיעה (ר"ת בס' הישר סי' קפא ובתוס' מנחות כ ב; וטוש"ע תרעב). שאילו בתחילת השקיעה עוד היום גדול, ונר באור היום אינו מועיל כלום, "שרגא בטיהרא מאי אהני"?

וגם בגדר זה של סוף שקיעה יש מחלוקת, יש ראשונים שפירשו שהוא שיעור מהלך שלשה מיל ורבע לאחר ששקעה החמה ונעלמה מעל האופק (עי' הגר"א רסא שכ"ד הרשב"א והר"ן שם שכ' שזמן ההדלקה הוא בתחילת בין השמשות לד' רבה, ולרב יוסף מתחיל ביה"ש כדי מהלך חלק שנים עשר ממיל אח"כ)

חבל נחלתו

ויש סוברים שהוא צאת הכוכבים (המנהיג הל' חנוכה סי' קמז; ב"ח והגר"א סי' תרעב בד' הטור) היינו, שיעור מהלך ארבעה - או חמשה - מיל לאחר ששקעה החמה מעל האופק. ולדעה זו זמן הדלקת הנר הוא לילה מוחלט לאחר שכבר מזמן אין אור והנר היה ניכר בעליל לכל הרואים הרבה זמן לפני כן, ובכ"ז עדיין לא הגיע זמן ההדלקה כי ההדלקה צריכה להיות בתאריך מסויים דווקא ולא קודם לכן.

וכתבו ראשונים לדעה זו שאם הדליק קודם לכן, אף על פי שיצא, אין כאן קיום המצוה אלא בצאת הכוכבים (תרוה"ד סי' קב).

ב) ויש מפרשים משתשקע החמה שאמרו הוא בשעה שהשמש שוקעת ונעלמת מהאופק (הגר"א או"ח סי' רסא ופר"ח סי' תרעב ס"א, ע"פ שיטתם שכל דיני שקיעה שאמרו הם בתחילת השקיעה. ועי' מעשה רב שמדליקים משתשקע החמה קודם צאה"כ ויש להדליק קודם תפילת ערבית). אע"פ שזמן זה הוא בין השמשות ואינו שייך ליום הבא ובכ"ז זהו זמן הדלקת הנר כי כבר מתחילים להרגיש בהנאת אורו.

יתרה מזאת, יש שכתבו שמשתשקע החמה היינו, שיעור הילוך שלשת רבעי מיל קודם שקיעת החמה והעלמותה מהאופק, שאף על פי שעדיין הוא קצת יום, כיון שהחשיך קצת אינו כ"שרגא בטיהרא", שבאותו זמן מתחילים בני אדם לשוב לבתיהם, ותמהים לראות נר דלוק בעוד יום, ויודעים שמחמת מצוה הודלק, ומתפרסם הנס בכך (יראים השלם סוף סי' רעד, והובא בקיצור בב"ח ריש תרעב).

לדעה זו ברור שאין שום זיקה בין התאריך לבין זמן הדלקת הנר ונמצא שמדליקים את הנר הראשון בכ"ד בכסלו ולא בכ"ה בו.

שאלתנו תלויה אפוא בשיטות השונות שהבאנו. לשיטת המצמידים את זמן הדלקת הנר לתאריך מדוייק ע"כ ההיתר להדליק את הנרות לפני הזמן משמעותו קבלת דין לילה לפני הזמן וא"א אז להתפלל מנחה. ולשיטתם של אלו שאינם מצמידים בדיוק לתאריך אלא סמוך לו אין בהקדמת הזמן משום קבלת לילה ולכן אפשר לדעתם להתפלל מנחה גם אחרי הדלה"נ. נפ"מ נוספת ממחלוקת זו היא, מה דינו של מי שעוזב את ביתו לפני השקיעה ולא יחזור לביתו כל הלילה, מהו הרגע הקובע את חיוב ההדלקה, השקיעה או לפנייה. אם השקיעה קובעת הוא לא היה בבית בזמן השקיעה. וגם אם ידליק נר לפני עזיבתו לא יצא בו יד"ח. אך אם זמן ההדלקה מתחיל לפני השקיעה מכיון שיהיה בביתו לפני השקיעה יוכל להדליק נר לפני עזיבתו ולצאת בו יד"ח

מסקנתי:

לכתחילה מן הראוי להתפלל מנחה לפני הדלה"נ. אך בדיעבד, או כאשר אין מנין למנחה מוקדמת אפשר להתפלל מנחה גם אחרי הדלה"נ. וכן כתב באליהו רבה סי' תרעט.

חבל נחלתו

סימן כ

זמן הדלקת נרות חנוכה

א. השאלה מתפרטת לאור השיטות בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים, (והשיטות מבוארות באו"ח סי' רס"א בטור ושו"ע ונר"כ).

שתי שיטות הן: שיטת ר"ת (אותה פוסק השו"ע באו"ח סי' רסא) שישנן שתי שקיעות שקיעה ראשונה עם העלמות גלגל החמה, שקיעה שנייה שזמנה כדי הליכת שלשה מיל ורבע אחרי השקיעה הראשונה (חמישים ושמונה וחצי דקות – עפ"י תרוה"ד סי' א, קסג, רכג, ושו"ע או"ח סי' תנט) וזמן זה הוא יום ומסויף בו תוספת שבת מחול על הקודש חלקו או כולו. מהשקיעה השנייה בזמן של הליכת עוד שלשת רבעי המיל (שלוש עשרה וחצי דקות) – צאת הכוכבים, ובין השקיעה השנייה לצאת הכוכבים בין השמשות.

השיטה השנייה היא שיטת הגאונים והגר"א (ויש שבארו כן את שיטת הרמב"ם) ששקיעת החמה כשיטה הראשונה, ולאחר הילוך שלשת רבעי מיל צאת הכוכבים הבינוניים והוא לילה, וביניהם הוא בין השמשות, ואחר זמן הילוך שלשה מיל ורבע צאת הכוכבים הקטנים.

ובקצרה לשיטת ר"ת שתי שקיעות וצה"כ אחד, ולשיטת הגר"א שקיעה אחת ושני צה"כ. מכאן נתבונן בזמן הדלקת הנרות בחנוכה.

ב. לשון הגמרא בשבת (כא ע"ב) "מצותה משתשקע החמה", ונחלקו הראשונים באיזה זמן המדובר. האם בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים. הרמב"ם הרשב"א הריטב"א והר"ן וכן הגר"א והפר"ח כתבו שמשקיעת החמה. אבל הטור, המנהיג וכ"פ

השו"ע והמג"א שמצותה מצאת הכוכבים. המנהיג (הל' חנוכה) כתב ששקיעת החמה הנאמרת כאן היא צה"כ – "משתשקע החמה כשקיעת חמה דתענית, דאמר שמואל כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית, דהוא צאת הכוכבים דמעלות השחר ועד צאת הכוכבים יממא הוא כדכתיב קרא בעזרא ומייתין להו בריש ברכת, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין כדאמר בפסח שיני וחזי כשרגא בטיהרא וליכא פרסומי ניסא אלא משקיעת החמה הראשון ואילן. אב"ן".

וכן בהגמ"ר (שבת פ"ב סי' תנה) כתב: "מצותה משתשקע החמה פי' מסוף שקיעת החמה דהיינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא לא מהני וכן הא דאמרין (תענית יב ע"א) כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית היינו נמי צאת הכוכבים..."

הגר"א כתב שידליק בשקיעת החמה ולפי שיטתו ששקיעת החמה עם התכסות גלגל החמה. והעיר כי אף לפי הרשב"א והר"ן מדליקים משקיעת החמה אולם מהשקיעה השנייה וכפי דעתם שפסקו כר"ת.

וכן נראה מהרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה) שמדליקים בשקיעה: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין".

וכן כתב הריטב"א (שבת כא ע"ב): "ועיקר מצותה משתשקע החמה. פי' היה נראה כי סוף השקיעה דהיינו בין השמשות קאמר (=שקיעה שניה), דהכי משמע האי ליטנא כדפירש ר"ת ז"ל בסוף פרקין (ל"ה א'), ומיהו ודאי אם רצה להדליק מתחלת השקיעה

חבל נחלתו

ביציאת השבת א"א להחמיר ולהדליק
בצה"כ של שיטת הגר"א מפני שלפי שיטת
ר"ת מחלל את השבת!

ד. והאחרונים כתבו שלפי הנוהגים
כר"ת, במוצאי שבת שבחנוכה עליהם
להדליק לאחר צה"כ אליבא דר"ת.

כך כתב בשו"ת אגרות משה (חלק א"ח ד
סימן סב): "וכן במוצאי שבת אסור להדליק
נר חנוכה קודם החמשים מינוט ולאילו
שממתינין בכל מוצאי שבת עד אחר ע"ב
כפי הראוי לבני תורה ויראי השי"ת אין להם
למהר גם בשביל נר חנוכה ואינו כלום אף
כשנוהגין כהגר"א בכל דבר דגם בכל דבר
אם הוא לקולא לא שייך ליחידים לנהוג דהא
אינם תלמידיו שהורה להם, ותלמידיו לא היה
להם רשות להורות לאחרים כמפורש בהא
דחלב דאייתירא (פסחים נ"א ע"א) דרבב"ח
שהיה תלמיד ר' יוחנן ושאל מר' יוחנן וראה
איך שאכלו היה אוכל ג"כ דאייתירא, ולבנו
אמר שאסור לו לאכול משום שהוא לא היה
יכול להורות בזה אף לתלמידיו ולבניו כיון
שלא היה יכול להכריע בעצמו וכדבארתי
בספרי דב"מ בשבת סימן י' ענף ב', וכן הוא
בכאן דתלמידי הגר"א כשלא הכריעו בעצמן
אלא מחמת שהורה להם רבן הגר"א יכולין
בעצמן לעשות אף לקולא אבל אין יכולין
להורות לאחרים, ורק כשכבר נעשה מנהג
באיזה עיר גם לקולא יש להורות כן במקום
הוא אבל היחיד אינו יכול לעשות לקולא
כהגר"א במקום שנוהגין כשיטה האחרת,
שלכן במוצאי שבת צריך להמתין עד אחר
שיהא צה"כ גם לר"ת שהיה במקומותינו
ביראפ אחר ע"ב מינוט, ובכאן לא פחות
מחמשים מינוט והממתנינים גם כאן ע"ב
מינוט אין להדליק גם נר חנוכה עד אותו זמן,
וכ"ש אצלינו שגם בכל יום מדליקין גם

מדליק, שאם לא כן נרות של שבת אימת
מדליק להו, אלא ודאי כדאמרן דכל זמן
שקיעת החמה שהנר אורו מבהיק זמנם
להדליק בברכה ולאפוקי קודם לכן". היינו
לשיטתו, מדליק בשקיעת החמה של ר"ת.

ויוצא שלסוברים שמדליקים נרות חנוכה
בשקיעה נחלקו האם בשקיעה ראשונה או
בשקיעה שניה המרוחקת ממנה קרוב
לשעה!

ג. אולם השאלה הקשה יותר היא
לסוברים כי מדליקים בצאת הכוכבים.

בימינו, המדליקים בצה"כ נהגו להדליק
נרות חנוכה בצאת הכוכבים אליבא
דהגר"א, היינו, זמן הליכה של כשלושת
רבעי המיל אחר השקיעה הראשונה. אולם
זמן זה לא מופיע בראשונים! למ"ד בצה"כ
מדליקים בפשטות בצה"כ של ר"ת, זמן
הליכה של ארבעה מיל אחר השקיעה
הראשונה, כמבואר בטור ובספר המנהיג,
וא"כ כיצד הגענו להדלקה בצאת הכוכבים
לפי הגר"א שהוא מוקדם הרבה יותר.

ועוד, לא מצאתי מן הראשונים הסובר
סדר זמנים הוא כר"ת, שיאמר שמדליקים
בצה"כ של הגאונים והגר"א.

נמצא כי זמן זה הוא לכאורה מורכב על
שתי שיטות: מחד על צה"כ בנ"ח, ומאידך
על סדרי זמנים כשיטת הגר"א.

ביום חול או בערב שבת אין בכך בעיה
עקרונית וניתן לומר שהחמירו על הסוברים
מצה"כ שידליקו מצה"כ אליבא דהגר"א.
אולם אז צריכים לשים שמן עד לאחר
צה"כ אליבא דר"ת, היינו כשעתיים! ולא
מצאתי בפוסקים שהורו כן.

והשאלה קשה יותר במוצאי שבת, כיון
שכאן השיטות סותרות זו לזו, שצה"כ של
הגר"א הוא עדיין יום אליבא דר"ת וא"כ

חבל נחלתו

והאחרונים לעניין זמן שקיעת החמה וצה"כ. כתב: "והרב נחפה בכסף ח"א בביאורו לתוס' הרא"ם דף קנד סוף ע"ג כתב דגם בעיה"ק ירושלים ת"ו אתריה דמרח ב"י ז"ל לא נהגו כוותיה בהך דפסק כשיטת ר"ת. וכתב דבודאי שהוא מנהג קדום להתפשטות קבלת הוראות מרח ז"ל ולא קיבלנו עלינו הוראתו בפרט זה ע"ש".

נראה על כן שכיון שבירושלים נהגו עפ"י שיטת הגאונים והגר"א הן לקולא והן לחומרא ואף בערב שבת ובמוצאי שבת, גרם מצב זה את ההנהגה המיוחדת שנוהגים להדליק בצה"כ דהגאונים אע"פ שלא מצאתי מי מהראשונים שסובר שחובה להדליק בזמן זה (וע"ע באנ"ת ערך חנוכה פרק זמנה).

בשעה מאוחרת בלילה מאחר שהיכר הפרסום הוא לבני הבית".

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טז סימן ג ד"ה ד) ועוד) כתב: "וכן במוצש"ק הא הרבה טוברים בכזאת מעיקרא דדינא שלא להדליק באמת הנר חנוכה לפני עבוד שיטת ר"ת... וכן במוצש"ק יש לו לאחר באמת הדלקת נר החנוכה, אם לא שהתנה מתחילה במפורש שלא מקבל חומרת ר"ת כ"א רק בגזונא ששום מצוה ושום הידור מצוה לא תידחה מפני כך".

ה. אולם כל זאת לא יעזור לנוהגים להדליק בצה"כ דהגר"א גם במוצאי שבת, כי על מי מהראשונים סמכו בהנהגם זאת? ומצאתי בספר ארץ חיים (סתהון) באו"ח סי' רסא שהאריך במחלוקת הראשונים

סימן כא

זמן הבדלה בליל פורים שחל במוצאי שבת

א"א ז"ל משמע אע"פ שמבדיל בתפלה אסור במלאכה עד שיבדיל אפילו בלא כוס ויאמר בא"י אמ"ה המבדיל בין קודש לחול שצריך לומר הזכרת השם ומלכות וכן כתב בה"ג שצריך בה הזכרת שם ומלכות".

מתבאר כי לפי הראשונים כדי לעשות מלאכה במוצאי שבת אי"צ בהבדלה על הכוס אלא די בהבדלה בתפלה. ונחלקו הראשונים האם ברכת ההבדלה לפני עשית מלאכה צריכה להיות בשם ומלכות (בה"ג, רא"ש) או אפילו ללא שם ומלכות (רש"י). ונראה כי רב עמרם גאון מסכים עם רש"י, שהרי הבדלה שאנו אומרים בתפלה אינה כוללת ברכה, ודי בהזכרת ההבדלות ואי"צ בחתימת שם ומלכות.

שאלה

מתי ראוי להבדיל על היין בליל פורים שחל במוצאי שבת, האם לפני התפילה או לאחר שחוזרים מבית הכנסת – לאחר תפילה וקריאת מגילה?

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' רצט): "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל ומיהו אפילו לא אמר אלא בא"י אמ"ה המבדיל בין קודש לחול שרי. וכתב רב עמרם דוקא אם רוצה לעשות מלאכה קודם תפלה, אבל אחר תפלה אי"צ לברך אע"פ שלא הבדיל על כוס וכן פירש"י. ופירש עוד אפילו אמר המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה שרי. אבל מלשון

חבל נחלתו

והרמ"א מוסיף עפ"י דבריו: "וכן נשים שאינן מבדילין בתפלה יש ללמדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה (כל בו)".

ג. בהמשך מביא הב"י דעה מיוחדת: "כתב רבינו ירוחם בחלק [כ'] (שם) וכל זה מיירי במלאכה כגון אורג או כותב וכיוצא בו אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות אינו צריך כל זה עכ"ל (רבינו ירוחם). ואיני יודע מנין לו, דהא בגמרא אמר רב (אסי) [אשין] הוה אמרי בין קודש לחול וסלתינן סילתינן, ופירש רש"י חוטבים עצים ומה מלאכה יש יותר בחטיבת עצים מבהדלקת הנר".

היינו דעת רבינו ירוחם היא להקל שא"צ בהבדלה לצורך מלאכה קלה כגון הדלקת הנר או הוצאה מרשות לרשות. והביא דעה זו הרמ"א (שם): "ו"א דכל זה במלאכה גמורה כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות א"צ לזה (ר"י נ"ב ח"ט), ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקים נרות מיד שאמרו הקהל ברכו, אבל העיקר כסברא ראשונה".

ד. המג"א (סי' רצט ס"ק יז) ניסה לבאר את דברי רבינו ירוחם וז"ל: "והרב"י חלק על דברי רי"ו ותמה עליו מנין לו זה וגם בעיני יפלא. ואפשר לפרש דברי רי"ו דקאי אמ"ש לעיל מניה בשם הרמב"ם דס"ל דאע"ג דהבדיל בתפלה אסור במלאכה עד שיבדיל על הכוס, וע"ז קאמר דוקא במלאכה גמורה וכו' אבל הדלקת הנר כו' שרי דהא מותר להדליק נר להבדלה וכ"מ בשבת דף ק"ן ברש"י ור"ן שכתבו ואע"ג דלא אבדיל אסיפא פריך דשרי לקצוץ מן המחובר וכו' משמע דעל יציאתו חוץ לתחום או מה שמעביר ד"א בר"ה ומוציא מרשות לרשות

ב. הבית יוסף (או"ח סי' רצט אות י) כתב על מקור הדין: "בפרק שואל (שבת קג.) תנן אבל מחשיך לשמור פירותיו (וכו') ומביא פירות בידו כלומר שתולשם מן המחובר ובגמרא (שם:) (ו)אע"ג דלא אבדיל והאמר רבי אליעזר בן אנטיגנוס [משום רבי אליעזר בן יעקב] אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל וכי תימא דאבדיל בתפילה והאמר רב יהודה [אמר שמואל] המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס אמר ליה רב אבא לרב אשי במערבא אמרין הכי המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צורכין". ומביא מפירוש רש"י: "ופירש רש"י המבדיל בין קודש לחול. להיכרא בעלמא ללוות את המלך (עי' פסחים קג.)".

לאחר שמביא את דעות הראשונים מסכם הב"י: "ולענין הלכה כיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאף על פי שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה הכי הוה חזי למינקט, אלא דסוגיין דעלמא דלא כוותייהו וכיון שהבדילו בתפלה עושין מלאכה וכדברי הגאונים והאחרונים וכיון דמידי דרבנן הוא שפיר דמי למינקט כוותייהו לקולא. והיכא שלא הבדיל בתפלה נראה לסמוך על דברי רש"י שאומר המבדיל בין קודש לחול בלא הזכרת השם כיון דמידי דרבנן הוא וגם ספק הזכרת שם שמים לבטלה הוא".

מתבאר כי דעתו היא להקל, שמותר לעשות מלאכה בהבדלה בתפילה או בהבדלה בלא שם ומלכות.

וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' רצט ס"י): "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפלה מותר אע"פ שעדיין לא הבדיל על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה אומר: המבדיל (בין הקודש ובין החול), בלא ברכה, ועושה מלאכה".

סימן כא – זמן הבדלה בליל פורים שחל במוצאי שבת

לא קפדין והיינו כיון שהבדיל בתפלה אבל כשלא הבדיל בתפלה כולי עלמא מודו שאסור".

היינו, כדי לבאר את דעת רבינו ירוחם, המג"א הופך את דעתו להחמיר, שמותר לעשות מלאכה קלה כגון הבערה והוצאה רק אחר הבדלה בתפילה וכל שאר מלאכה רק אחר הבדלה על הכוס. וכ"כ המשנ"ב בשער הציון (ס"ק נא) בשם דה"ח.

ה. עפ"י דברים אלו הכריע הרה"ג יעקב אריאל שליט"א בספרו שו"ת באהלה של תורה (ח"ב סי' קג) שכיון שבקריאת מגילה בהכאת המן בפיצוץ חומר נפץ, ובתחפושות ישנם איסורי תורה של מבעיר וצובע ועוד, - יש להבדיל על הכוס בברכה קודם קריאת המגילה.

ו. ויש לעיין בדבריו. ראשית דעת רבינו ירוחם תמוהה, ובין אם הולכים אחר הבנתו להקל כב"י ובין אם מבינים כהסבר המג"א להחמיר – אין לדבריו מקור ברור, וא"כ כיצד נסמוך על דבריו ונניח דעות ראשונים ואחרונים שלא סברו כמותו. והרי הב"י התפלא על דבריו והרמ"א הביאם להקל, וכיצד נלך אחר דעות אחרונים להחמיר?

ובערוה"ש (סעי' כ, כא) לאחר שהביא את דעת רבינו ירוחם ותמה עליה, באר אליבא דרש"י שצריך לעשות היכר בעלמא להבדלה ודוקא במלאכה. וכ"ז מסביר, כדי ליישב המנהג, אולם הנכון שכל בעה"ב ילמד שלפני שמדליקים נר וכד' יאמרו המבדיל בין קודש לחול. הנה במפורש הבין שדברי רבנו ירוחם באים ליישב את מנהג הנשים בבית להדליק נר קודם הבדלה בלא שהבדילו בתפילה. אבל לא בא למנוע מאנשים שכבר הבדילו בתפילה לעשות

מלאכה עד שיבדילו על הכוס. ועוד לשיטתו של הגר"י אריאל מה נעשה בכל מוצאי שבת שהנשים עד שבעליהן חוזרים מבית הכנסת כבר עושות מלאכות רבות של ניקוי וסידור ולעיתים התחלת כביסה והכנסה למדיח כלים, וכל זאת על סמך אמירתן המבדיל בין קודש לחול, ולפי דבריו תצטרכנה כל שבת להמתין להבדלה על הכוס. ועד שנחוש לפורים שחל במוצאי שבת נחוש לכל שבת?! על כן נראה לי שמצד זה אין צורך להבדיל על הכוס קודם קריאת מגילה, אלא די באמירת המבדיל בין קודש לחול לנשים או בתפילה לגברים.

ז. ישנו טעם אחר להבדיל על הכוס לפני קריאת מגילה – משום שכחה. כיון שקריאת המגילה דוחה את ההבדלה בשעה ויותר, והשבת כבר נשכחה, ישנם אנשים, שכמו בפורים שחל באמצע השבוע יגיעו לביתם לאחר קריאת מגילה, ויעשו חפציהם ויאכלו וישתו, וישכחו מחיוב הבדלה על הכוס. וסיבה זו נראית לי יותר גורמת לשינוי הסדר מאשר חיוב ההבדלה מחמת מלאכות. בשבת רגילה כיון שהתפילה קצרה והם חוזרים לביתם מיד אחריה הם לא יגיעו לשכחה, אבל בשבת כזו החשש קיים.

ודומה הדבר לטעם עירובי תבשילין: "זכרהו מאחר שבא להשכיחו" (ביצה טו ע"ב). וכאן אין גורם חיצוני – עירוב תבשילין – שיזכירו להבדיל עם שובו לביתו.

וכן מצינו במסכת ברכות (ד ע"ב) "זהה דקא אמרי עד חצות (ק"ש של ערבית) – כדי להרחיק את האדם מן העבירה. כדתניא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא,

חבל נחלתו

מוציאות את השבת מיד. ועוד, הגברים שיתפללו ערבית עוד כמה דקות, ויקראו מגילה, אף הם בהבדלה בתפילה ובמלאכות שתיעשנה, יוציאו בפועל את השבת וע"כ אין בכך הקדמה.

י. אולם צריך להעיר כי אף מי שמבדיל על הכוס מיד בצאת השבת קודם הליכתו להתפלל, ראוי שיאמר: "ברוך המבדיל..." ואז ידליק את הנר להבדלה, וכן אם הוא קוצץ מיני בשמים כגון הדסים וכד' צריך לומר זאת לפני כן. (בניגוד למוצ"ש רגיל שהוא כבר הבדיל בתפילה וע"כ יכול לעשות מלאכות אלו קודם הבדלה על היין ללא הבדלה נוספת).

מסקנה

פורים שחל במוצ"ש ק מן הראוי להבדיל מיד ביציאת השבת על הכוס, ולהוציא את כל משפחתו ובכך למנוע הן את השכחה והן את עשית המלאכות ללא הבדלה. ומי שאינו רוצה לנהוג כך יזכור לומר: "ברוך המבדיל בין קודש לחול" קודם שניגש לעשית מלאכות במוצ"ש.

ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך". היינו, חכמים הגבילו את זמן ק"ש של ערבית כדי שאדם יסדר את זמנו בצורה כזו שלא יבטל את המצוה. ואף לגבינו שאנו נכנסים לקיום מצוה אחרת ישנו חשש של השתקעות בה ושכחה.

ח. טעם נוסף להקדים הבדלה לפני היציאה לבית הכנסת לתפילת ערבית הוא מהסיבה שהגברים אינם רגילים להוציא שבת לפני הבדלה בתפילה. וא"כ איש שיעזור לילדיו להתחפש קודם קריאת מגילה או יכין עם בניו את כלי ההכאה למיניהם וכד', לא יזכור להוציא את השבת באמירת "ברוך המבדיל בין קודש לחול" קודם ההתעסקות.

ט. ונראה שאין בהבדלה לפני תפילת ערבית משום הקדמת הוצאת השבת, ומשתי סיבות: ראשית, הנשים שנשארות בבית ושומעות קריאת מגילה מאוחר יותר,

סימן כב

אשה בקריאת מגילה לנשים

אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, (אלא אי) [ואי] אמרת דרבנן – הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר – אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. מאי? – תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא – אתי דאורייתא ומפיק

שאלה

האם אשה יכולה להוציא אשה אחרת י"ח בקריאת מגילה וכד'?

תשובה

א. במסכת ברכות (כ ע"ב): "אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה – לאפקי רבים ידי חובתן. אי אמרת (בשלמא) דאורייתא –

סימן כב – אשה בקריאת מגילה לנשים

שמחויב אך מדרבנן.

ב. הבית יוסף (או"ח סי' קפו) כתב שמחלוקת ראשונים היא אם אשה חייבת מהתורה או מדרבנן, והביא דברי הרא"ש שנשאר בספק, וכן מסקנת הרמב"ם.

ובשו"ע (או"ח סי' קפו ס"א) פסק: "נשים חייבות בברכת המזון, וספק הוא אם הן חייבות מדאורייתא ומוציאות את האנשים, או אם אינן חייבות אלא מדרבנן, ואינן מוציאות אלא למי שאין חיובו אלא מדרבנן".

ג. בדגול מרבבה (סי' רעא) כתב: "ואמנם מה שאני מסתפק אפילו באיש המקדש ומוציא אשתו ובני ביתו אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית, וא"כ האיש אינו מחויב מן התורה והנשים שלא התפללו חייבים מן התורה, אם יוצאים בשמיעתן מן האיש ואף שכל הברכות אף שיצא מוציא... היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זב"ז... והרי כ' הרא"ש... שהאשה אינה בכלל ערבות ולכך אין מוציאים אלא מי שחיובו מדרבנן עיי"ש. ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל ערבות דהיינו שהיא אינה ערוב בעד אחרים אבל האנשים שקבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל נתערבו גם בעד הנשים וא"כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא, או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים"...

היינו חיוב האשה בקידוש על היין, אם לא התפללה - מהתורה, חיוב האיש לאחר שהתפלל מדרבנן, וא"כ איך יוציא אותה י"ח, והרי לפי הרא"ש האשה אינה בערבות. אמנם זה תלוי בספק נוסף: שהרי הרא"ש דיבר לגבי אשה שתוציא אחרים והיא אינה בערבות, אולם אולי איש ערב אף לאשה

דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? - ולטעמך, קטן בר חיובא הוא? - אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן".

עולה מהסוגיא שאם חובתה מהתורה מוציאה אחרים בני חיובא, אולם אם חובתה מדרבנן אינה מוציאה אלא מי שחובתו מדרבנן. והסוגיא לא הכריעה. ועל צד שאשה חייבת כאיש היא מוציאה י"ח מדאורייתא אנשים, ולצד שאינה חייבת כאיש מוציאה י"ח מדרבנן.

מסיק הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יג) להלכה: "ולא אפשיטא הבעיא. הלכך נשים אינן מוציאות את אחרים ידי חובתן. וא"ת מ"ש מהא דאמר ר' לקמן בפרק שלשה שאכלו (דף מח א) להוציא את אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן ובשיעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן, ואפילו הכי מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה וחייבין מן התורה, ואם כן באשה נמי אע"פ שאינה חייבת אלא מדרבנן תוציא אחרים שחייבין מן התורה? י"ל דלא דמי דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה. שערב הוא בעבורם ועליו הוא להציל מן העוון ולפטור אותן מן המצות, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן".

מתבאר כי מי שאינו מחויב בדבר מהתורה מוציא מחויב מדרבנן, אבל מי שמחויב בדבר מהתורה מוציא אחרים אף מדאורייתא, ואע"פ שכבר יצא י"ח או

חבל נחלתו

וע"כ אף אם יצא מוציא נשים י"ח.

בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהד"ק סי' ז) חלק עליו בהבנת דברי הרא"ש: "וראיתי עוד להגאון דגול מרבבה בסי' הנ"ל דיצא לדון בדבר חדש, דאיש שכבר התפלל א"י להוציא לאשה דלא התפללה, דהוא מחוייב דרבנן ולא מפיק לה מחיובא דאורייתא, דהא דיצא מוציא הוא מטעם ערבות, ונשים אינן בכלל ערבות כמ"ש הרא"ש ברכות, אלא דמסתפק דאפשר דערבות דאנשים גם על הנשים, רק נשים דעצמן אינן ערבים, ע"ש, ולדבריו אשה שיצאה ידי קידוש אינה יכולה להוציא לאחרות שלא יצאו.

ולא נראה כן **דאין חילוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות**, ולא מצינו בשום דוכתא דבאשה לא יהיה הדין דאם יצאה מוציא, והרי גבי ינאי מלכא ומלכתא דכריכו רפתא משמע דאם היה שמעון בן שטח אוכל כזית היה מוציא אותה, והא אם נשים מחוייבות בבהמ"ז מדאורייתא מה מהני שאכל כזית, הא הוא חיובא דרבנן והיא חיובא דאורייתא, ואתינן עלה רק מדין יצא מוציא, הרי דגם לגבי אשה אמרינן יצא מוציא, ודוחק לומר דהיא לא אכלה כדי שביעה [וזולת שנאמר כפי הצד דאיש ערב על אשה, וא"כ נפשט על כל פנים ספיקתו בזה הפרט].

אלא נראה לענ"ד דכוונת הרא"ש לחלק בין יצא מוציא ובין **אינו מחוייב במצוה זו בעצמותו**, דערבות רק במי שמחוייב ג"כ במצוה זו, מש"ה אף שהוא כבר יצא לעצמו מוציא לאחרים, אבל במצוה שאינו בר חיובא כלל, דהיינו לפי הצד דנשים אינן חייבות בבהמ"ז מדאורייתא אינם ערבים על מצוה דבהמ"ז, אבל במצוה דנשים חייבות גם המה בכלל ערבות, ושייך בהו ג"כ דינא דיצא מוציא".

כלומר בניגוד לדגמ"ר שהבין שאשה אינה בכלל ערבות וע"כ אינה יוצאת י"ח ע"י איש ואינה מוציאה נשים אחרות, מסביר רעק"א את הרא"ש שדין 'אם יצא מוציא' הוא דוקא במצוות שמי שמוציאים אותו מחוייב בהן וע"כ מועילה לגביו הערבות, ובברה"מ על הצד שנשים אינן חייבות בברכת המזון מהתורה אינה יכולה להוציא אחרים ולצאת ע"י אחרים. אולם במצוות שחייבת בהן כאיש כגון קידוש, יכולה לצאת י"ח ע"י איש או להוציא אנשים ונשים י"ח.

ולכאורה ראה לדברי רעק"א מדברי הרא"ש שכתב: "לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן". וקשה, הרי לפי דברי הנ"ב (בעל הגהות דגמ"ר על השו"ע) אין בה דין ערבות וכיצד תוציא אחרים החייבים מדרבנן? אלא ע"כ שבמצוות שהטילו חובה עליהן יש בהן אף דין ערבות. אולם ניתן לדחות שמדבר שהיא יוצאת חובה בעצמה וע"כ היא מוציאה אף אחרות יחד עימה. אולם אם היא כבר יצאה י"ח אינה מוציאה אף לנשים אחרות.

מתבאר איפוא, שהאחרונים חלקו בהבנת דברי הרא"ש האם בכלל אין ערבות לנשים או שישנה ערבות במצוות שחייבת בהן. ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תלט, י"ד סי' שצה) כתב בפ"י דברי הרא"ש כרעק"א.

ד. כתב המג"א (ס"ק ו) בדיני בדיקת חמץ: "משמע דאם בע"ה אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק – אותו אחר מברך. וצ"ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק, ול"ד למ"ש סי' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו אבל הכא למה יברך

סימן כב — אשה בקריאת מגילה לנשים

ערבות כדאיתא ברש"י ובר"ן ב"ה דף כ"ט, וכן בנשים שאין להן ערבות איך יכולות להוציא אף נשים אחרות, בשלמא בביתה יכולה להדליק (=נרות חנוכה) ולהוציא אף את בעלה וכל בני הבית בברכת נס וזמן להמרדכי דחייב בזה כל אדם, משום דעדיין לא יצאה בעצמה ובלא יצא מוציא אף שלא מטעם ערבות כמו שמוציאות אנשים בברכת המזון אם הן חייבות מדאורייתא כדאיתא בברכות דף כ', אבל במדלקת בעד איש אחר בביתו שהיא לא יצאה בזה בין אם הדליקה כבר בביתה או לא וכן איש בעד אשה בביתה שהוא אינו יוצא בזה איך יכולין להוציא מאחר שליכא דין ערבות, ובב"ח איתא בפירוש הובא בבה"ט שאדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך אם עומדת אצלו בשעת הברכה, וקושיא זו היא אף בלא דברי, ותימה שלא הרגישו בזה האחרונים.

אולם קושייתו היא אך לשיטת הדגמ"ר, אולם לשיטת רעק"א שבמצוות שחייבת יש לה ערבות וערבים עליה, וממילא גם היא יכולה להוציא אחרים י"ח. וכיון שנשים חייבות בהדלקת נ"ח אין בכך שאלה. ואולי אף תוציא איש.

הבודק כיון שאין המצוה עליו. וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מברך וע' בטור י"ד סי' רס"ה...

ובאר דבריו בשו"ת אגרות משה (או"ח א סימן קצ): "ואקדים לזה דהנה ברא"ש וברבנו יונה ברכות דף כ' איתא דנשים אין להם ערבות, והישועות יעקב או"ח סי' קפ"ו סק"ג הוסיף שאף אנשים אין להם ערבות דנשים. והנה תירוץ המג"א בסי' תל"ב דזה שהשליח מברך משום דמ"מ מצוה קעביד מסתבר לומר שהוא מטעם דכל ישראל ערבין זה בזה ונחשב גם למצוה דיניה... וזה הוכחת המג"א ממילה משום שסובר שמה שמברך הוא משום שמוטל עליו המצוה מדין ערבות, וא"כ לשיטת הרא"ש ור' יונה ולהוספת הישועות יעקב אין שייך זה באיש עבור אשה ולהיפוך, דאין בהם ערבות ולא יוכל השליח לברך¹, ולכן הכא שאירי במדליק איש (=נרות חנוכה) עבור אשה ולהיפוך סובר שפיר הפמ"ג דאין יכול השליח לברך אלא כשבעה"ב ישמע הברכות והוי כמו שמברך בעה"ב בעצמו דשומע כעונה. והנה יש לתמוה דא"כ מ"ט יכולין להוציא האשה הא זה שאם יצא מוציא הוא מטעם

1. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן יז - קונ' רפואה בשבת פרק יא) רצה לומר שאיסור מסייע לד"ע הוא מטעם ערבות (עפ"י דברי החת"ס יו"ד סי' יט), נשים כיון שאינן בערבות מותר להן לסייע לרופא מחלל שבת בדבר שיביאו לידי עבירה. והביא אחרונים נוספים שכתבו כן. ולענ"ד לא צדק בדבריו לא לפי רעק"א ואפילו לפי הדגמ"ר. שכל מה שלמדנו שאינן בערבות היא על מ"ע אבל במצוות ל"ת נראה שערבות אף לאנשים. וע"כ חייבות בהשבתת חמץ כשם שאסורות בחמץ בפסח, ולא קשה קושית האג"מ מבדיקת חמץ. והרי רב הונא נענש בקיום בניו (נזיר נז ע"ב) על כך שאשתו הקיפה פאתם, אע"פ שאינה חייבת במצות הקפת הראש, ולפי רב הונא אף מותרת להקיף לקטן? ועי' תוס' שבת (ג ע"א ד"ה בבא דרישא) ששאל על מציאות שהניח עני ביד בעה"ב ובעה"ב לא עביד מידי ומותר והרי חייב להפרישו מאיסורא ומסייע לד"ע. ועיי"ש בתירוץ ויכל לתרץ שבעה"ב היא אשה ואינה בערבות ואינה צריכה להפרישו מאיסור, אלא שודאי אשה חייבת בכל לאוין שבתורה ואסורה לגרום לאחרים להיכשל בהם.

חבל נחלתו

מתוך הקדמת מחלוקת זו, ניגש למצות קריאת מגילה.

ה. לגבי קריאת מגילה כתב הטור (או"ח סי' תרפט): "ופירש"י שמוציאות לאנשים ידי חובתן. ובה"ג כ' אע"ג שחייבות במקרא מגילה אינן מוציאות לאנשים. וב"ה (=ובעל העיטור) ז"ל כתב מסתברא כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון ה"נ אינן מצטרפות ל' לכתחלה".

מתוך שלש הדעות המובאות בטור לגבי חיוב נשים בקריאת מגילה, דעת רש"י אינה מתיישבת לפי הסבר הדגמ"ר לדברי הרא"ש בברכות, אבל הסבר רעק"א מתיישב עימה. ודעת בה"ג מתאימה עם דברי הרא"ש כי לנשים אין ערבות ומשמע שאפילו במצוות שחייבות בהן מדרבנן לא הגיע חיובן להיות שווה לאנשים, וע"כ רק יוצאות י"ח ע"י אנשים אבל אינן מוציאות אנשים י"ח. ושיטת העיטור נראה שהיא משום כבוד ציבור ולא משום דיני ערבות.

הבית יוסף לאחר שהביא את המחלוקת ודברי הרא"ש הנוטים לדברי בה"ג הוסיף: "אבל הר"ן (מגילה ב: ד"ה נשים) כתב על דברי בעל הלכות גדולות ואין זה מחזור, אלא שראוי לחוש להחמיר. והמרדכי (סי' תשעט) כתב שראבי"ה (סי' תקסט) פסק כבעל הלכות גדולות... והיה דערכין יש לומר לפי פירוש הלכות גדולות דהא דקאמר נשים כשרות במקרא מגילה פירוש להוציא נשים כמותן". דברי הב"י שנשים מוציאות נשים יכולים להתפרש בשתי דרכים כאשר הראינו לעיל מתוך דברי הרא"ש עצמו. וע"כ אי אפשר להוכיח כדגמ"ר או כרעק"א.

עוד כתב הב"י: "ונראה לראבי"ה דנשים מברכות על מישמע מגילה. ואפילו אי קרו לעצמן מספקא לראבי"ה אי קטן מצי לאפקי

נשים דשמא אף על גב דתרווייהו פטורים מקריאה וחייבים בשמיעה דילמא אין חייבות בשהו כדאיתא בפרק מי שהחשיך (שבת קנג.) גבי חרש שוטה וקטן הי מינייהו עדיף ע"כ". היינו, לפי ראבי"ה אינן יכולות להוציא קטנים מפני שחיובה שונה מחיוב קטנים, אבל להוציא נשים נראה שיכולות. ואף שמצותן שמיעה ולא קריאה בכ"ז מוציאות אחת את השניה.

שיטת הראבי"ה אינה קשה לרעק"א, כיון שאמנם חייבת מדרבנן אך רמת חיובה אינו שווה לרמת חיובו של האיש וע"כ אינה מוציאה אותו, ובמיוחד לשיטתו שעיקר חיובן בשמיעה.

עוד הוסיף הב"י: "ובעל העיטור (הל' מגילה ק) כתב כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון (ברכות מה:) הכי נמי אינן מצטרפות לעשרה לכתחלה. הר"ן בפרק שני דמגילה (ו: ד"ה מתני') אמתניתין (יט:) דהכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן כתב סברא זו, וכתב עליה דאי אפשר דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן, אבל כאן היאך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין. אלא ודאי מצטרפות". היינו, אם מבינים שחיובן כחיוב אנשים מצטרפות למנין להשלים לעשרה את חיובם. נמצא שהר"ן סובר כרש"י וראבי"ה כבה"ג.

ו. פסק השו"ע (או"ח סי' תרפט ס"ב): "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו; והוא שישמע מפי מי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא; וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים. הגה: וי"א אם האשה קוראה לעצמה מברכת:

י"ח אין מוציאה לאשה אחרת וה"ה קטן לאשה או לקטן אחד (שנסתפק בזה אם הם בכלל ערבות דלימא בהו ג"כ אע"פ שיצא מוציא) [אשל אברהם]. ודבריו הם עפ"י דעת הדגמ"ר שאינה בערבות כלל וע"כ אף במצוה שחייבת אינה יכולה להוציא אחרים אא"כ יוצאת י"ח בעצמה וכמבואר בדברי הרא"ש לעיל. אולם לפי דברי רעק"א יכולה להוציא נשים אע"פ שכבר יצאה י"ח.

ז. ביחס לברכת קריאת המגילה כתב המגן אברהם (סי' תרצב ס"ק ה): "ואם מברך לנשים יברך לשמוע מגילה כמ"ש סי' תרפ"ט ס"ב [ב"ח] ועמ"ש סי' תקפ"ה ס"ב ונ"ל דיקראנה לנשים אחר יציאת בה"כ דמצוה שיצא הוא בקריאת הצבור כמ"ש רס"י תרפ"ז". היינו, מצות האיש לשמוע בציבור עולה על מצות ההשמעה לנשים. וכשמברך להוציא נשים מברך את ברכתך. ונראה שהכריע בהסתפקות הדגמ"ר שאנשים ודאי ערבים לנשים וע"כ מוציאים אותם י"ח, (או שהכריע כרעק"א).

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' נד) דן בשאלת הערבות באריכות, ומסיק שדברי הרא"ש לא התקבלו להלכה. ומסיים: "והיוצא לנו מכל הנ"ל, דאף דלהלכה למעשה, האיש מוציא את האשה במקרא מגילה, אף לאחד שיצא לעצמו... אבל מכל מקום לשיטת הדג"מ, יש מקום להסתפק בזה, ועי' עוד בפמ"ג (סי' תרפ"ט א"א סק"ד), דכתב להסתפק, דלדעת הרא"ש, אשה אינה מוציאה אשה אחרת, אחרי שכבר יצאה לעצמה, משום דאינם בכלל ערבות, עיי"ש, ולשיטת הרעק"א ישנם בכלל ערבות במצוה דאיתניהו בה, וע"כ הספק דדלמא דלא כהרעק"א, אך נד"ד עוד עדיף דדלמא האנשים ערבים בעד הנשים, ותלוי בכל מה שכתבנו לעיל. אבל

לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה (מרדכי פ"ק דמגילה)". פסיקתו העיקרית כרש"י והר"ן, פסיקתו השניה כבה"ג והרמ"א מוסיף את דרכו של הראב"ה.

וכתב על כך במשנ"ב (סי' תרפט ס"ק ז): "וי"א שהנשים אינם מוציאות וכו' – ולא דמי לנר חנוכה דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הצבור, ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה משום לא פלוג, וגם דאפשר דאשה אינה חייבת בקריאה רק לשמוע וכדלקמיה ומקרי שאינה מחוייבת בדבר לגבי איש, אבל אשה מוציאה את חברתה". היינו, הביא שני טעמים ראשית משום כבוד ציבור (העיטור), ועוד לפי טעם הרמ"א אולי אשה אינה חייבת בקריאה אלא בשמיעה (בה"ג). ואעפ"כ כתב שמוציאה את חברתה. ובס"ק ח הוסיף המשנ"ב מאחרונים אחרים: "ועיין במ"א שמצדד דלא תקרא לעצמה כלל רק תשמע מהאנשים. וכ"ז ביש לה ממי לשמוע אבל אם אין לה מי שיקרא לפני תקרא היא לעצמה במגילה כשרה ומברכת אקב"ו לשמוע מקרא מגילה [ח"א]. ונראה שמה שפסק שלא תקרא בעצמה היינו, לפי בה"ג וראב"ה שאין מצוה בקריאה אלא בשמיעה דוקא. עולה אפוא כי לגבי קריאת מגילה ישנם כמה ספיקות: ראשית האם חיובן מצד שהיו באותו הנס העלה את חיובן כאנשים, וע"כ מוציאות אותם י"ח. ועוד, האם יכולות להוציא בציבור, ועוד האם חייבות לקרוא או לשמוע. וע"כ לכתחילה לא תקרא אפילו לפני נשים, ואם אין ברירה תקרא לעצמה ובברכת 'לשמוע מקרא מגילה'.

הוסיף בביאור הלכה (סימן תרפט ז"ה ונשים): "ונשים – לכאורה אם היא כבר יצאה

חבל נחלתו

י"ח. ולגבי שמיעתה בעצמה, העדיף ביותר שכל אשה תשמע מאיש ותברך לעצמה 'לשמע מקרא מגילה'. אם לא - תשמע מאשה שיוצאת בקריאתה עימה, ואעפ"כ כל שומעת תברך לעצמה. ואם אינה שומעת מאשה שיוצאת עימה בקריאה זו, תשמע מאשה שכבר יצאה וכ"א תברך לעצמה, ואם אף זה לא ניתן תקרא לעצמה בברכות².

וכן מצאתי שכתב בס' "בן איש חי" (שנה ראשונה פר' תצוה סעיף א): "אך הנשים אע"פ שיודעים לקרות ישמעו מן האנשים. וכן המנהג בעיר הקודש תוב"ב (=ירושלים) שמעולם לא נשמע שהאשה קראה מגילה".

מ"מ דעת לנבון נקל, דכל זה חזי לאצטרופי לומר, דאף דבקריאה כיון דאינם יודעים לקרות לעצמן, יקרא לפנייהם האיש, **אולם בהברכות שיודעים לברך בעצמם**, שיש בלא"ה סברות הפוסקים, שהשומעים יברכו לעצמם ביודעים לברך, א"כ בנשים שיש לדון עוד מטעם הנ"ל, בודאי **נכון שיברכו לעצמן**. וע"כ כתב שכ"א תברך לעצמה ולא אחת לכולן.

מסקנה

כיון שישנם ספקות מרובים בקריאת מגילה לנשים, לכן, אשה לא תוציא אנשים

2. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן: דנת באריכות אם אישה בת ערבות לנשים אחרות. הסוברים שאין ערבות לנשים מסתמכים על הגמ' סוטה לז ב שכל אחד מישראל ערב ל-60 ריבוא ישראלים והרי נשים אינם בכלל. משמע שאין ערבות לנשים. והנה הרא"ש, שלו מייחסים דעה זו מפרש בתוספותיו לקידושין עב ולנידה יג שהמספר 60 ריבוא המוזכר בסוטה לאו דווקא. אלא שזהו המספר הידוע לנו. ולכן יש ערבות גם לגרים שאינם בכלל 60 ריבוא וממילא גם נשים בכלל ערבות ומש"כ הרא"ש בברכות שאישה אינה בכלל ערבות ר"ל במצוות שאינה חייבת בהן. אך במצוות שחייבת בהן הרי בכל ערבות. וע"כ צ"ל שהמספר 60 ריבוא לאו דווקא שא"כ גם צעירים פחות מעשרים וזקנים מעל 60 אף הם אינן בכלל הערבות וזאת לא שמענו. אולם כל הדיון בשאלת הערבות מתייחס רק למקרה שבו אישה יצאה כבר יד"ח והיא רוצה לקרוא שנית לאישה שלא שמעה. אך אישה שעדיין לא יצאה יכולה להוציא את חברתה מעיקר הדין ואין צורך בערבות. ולעצם התופעה שיש מוציאת נשים אין דעת חכמים נוחה ממנה. מצות קריה"מ צריכה להתקיים בהמון גדול ככל שניתן, משום פרסומי ניסא. פרישתן של נשים מהציבור למניין פרטי נוגדת את רוח ההלכה, כי היא ממעטת את פרסום הנס. וכל זה לשם מה? רק לשם מתן אפשרות לאישה לקרוא. אין כאן כוונה לשם שמים, אלא רק להביע מחאה חברתית באמצעות המגילה. זאת לא דרכה של תורה. (עיין אג"מ אור"ח ד מט). קריה"מ ע"י אשה מותרת רק למקרה חריג שבו אישה לא שמעה קריה"מ בציבור ואין מי שיקרא לה (עיין באהלה של תורה ח"ב סי' קה).

חבל נחלתו

סימן כג

היתר סריס מהקרנות לבוא בקהל

השאלה

צעיר חלה במחלה ממארת (ל"ע). מחמת טיפולי הקרנות אינו מסוגל להוליד. האם מותר לבוא בקהל היינו, לשאת בת ישראל או שמותר אך בגיורת, ומה דינו אם הוא כהן?

א. דין פצוע דכא

ביבמות (ע"א) נאמר במשנה: "פצוע דכא וכרות שפכה – הן ועבדיהן יאכלו, ונשיהן לא יאכלו, ואם לא ידעה משנעשה פצוע דכא וכרות שפכה – הרי אלו יאכלו.

ופרש הרע"ב (פ"ח):

"נשיהם לא יאכלו – דשויה חללה בביאתו, דנבעלה לפסול לה.

ואם לא ידעה – שהיתה נשואה לו קודם לכן ולא בא עליה לאחר שנעשה פצוע דכא".

היינו פצוע דכא הוא בכהונתו לעניין אכילת תרומה על אף שנפצע, אולם אשתו אינה אוכלת מפני שעשאה לחללה (שכל שנבעלה לפסול הרי היא חללה וזונה¹ – אה"ע סי' ו ס"ח) וע"כ אם לא בא עליה מעת שנהיה פצו"ד אוכלת בתרומה.

במשנה הבאה (עו"א) נאמר: "פצוע דכא וכרות שפכה מותרין בגיורת ומשחררת, ואינן אסורין אלא מלבא בקהל, שנאמר: לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'".

וכך פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"א): "פצוע דכא וכרות שפכה שנשא בת

ישראל ובעלו **לוקין**, שנאמר: לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה', ומותרין לישא גיורת ומשחררת, ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחד מן הספיקות מותרת לו".

וכתב בשאלתות (שאלתא קנב): "ולא מיבעיא פצו"ד וכרו"ש דאסיר ליה למינסב בת ישראל אלא אפי' נסב איתתא ואית ליה בני בכשרותא ולבסוף הוה או פצו"ד או כרו"ש כממזרא שויה רחמנא". **וע"כ נשא ישראלית והפך להיות פצו"ד או כרו"ש – מוציא את אשתו.**

עוד נאמר במשנה שם:

"ואי זהו פצוע דכא? כל שנפצעו הביצים שלו, ואפילו אחת מהן; וכרות שפכה? כל שנכרת הגיד, ואם נשתייר מעטרה אפי' כחוט השערה – כשר".

ופרש הרע"ב:

"...ובין שנפצע הגיד כמין מכת חרב וסכין, בין שנתמעך והוקטן מאליו, בין שנכרת, בין בגיד בין בביצים בין בחוטי הביצים, כולם פסולים. והני מילי בידי אדם, אבל מחמת חולי² הכל כשר".

מתבאר מדבריו כי פצוע דכא וכרו"ש הוא דוקא בפגיעה פיזית באברי ההולדה, וכ"כ הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ג): "ואי זהו פצוע דכא כל שנפצעו הביצים שלו, וכרות שפכה כל שנכרת הגיד שלו, ובשלשה

1. פה"מ לרמב"ם (יבמות פ"ח מ"א): "וכבר ידעת שפצוע דכא וכרות שפכה בעילתם בעילת זנות".
2. לשאלת החולי נתייחס בפרקים הבאים.

חבל נחלתו

ומשתיקתו משמע שבין אם הריפוי שהיה ע"י אדם גרם להופכו לפצו"ד ובין אם החולי עצמו בשני המקרים פסול מלבוא בקהל. (נדון על כך להלן).

בירושלמי (יבמות פ"ח ה"ב) מחלוקת בכך: "אית תניי תניי בידי אדם פסול בידי שמים כשר. אית תניי תניי בין בידי אדם בין בידי שמים פסול... הוון בעיני מימר מאן דאמר בידי אדם פסול בידי שמים כשר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה (=שאמר לעיל: "שמעתי בכרם ביבנה כל שאין לו אלא ביצה אחת אינו מוליד והוא סריס חמה"), מאן דאמר בין בידי אדם בין בידי שמים פסול כרבנן. אמר רבי אחא בר פפי קומי רבי זעירא כולה דרבנן הרי שעלת חטטין מי מחכך בה או מסיית והרי הוא בידי אדם כמי שהוא בידי שמים". מסקנת הירושלמי אינה ברורה וניתן לפרשה לשני הצדדים, כפי שנחלקו מפרשי הירושלמי קרבן העדה ופני משה.⁷

יש לציין שהגר"א (אה"ע סי' ה ס"ק טז) מבאר שרש"י סבר שע"י חולי נחשב כבידי שמים, ומוכיח זאת מרש"י בכמה מקומות. אולם הרמב"ם (הל' אסו"ב פט"ז ה"ט) מבאר: "כל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו בידי שמים כגון: שכרתו אדם או כלב או

איברין אפשר שיפסל הזכר: בגיד ובביצים ובשבילין שבהן תתבשל שכבת זרע והן הנקראין חוטי ביצים. וכיון שנפצע אחד מג' איברין אלו או נדך הרי זה פסול³".

הגדרה זו מעלה את השאלה: מה דינו של פצוע דכא שפגיעתו אינה במכה מכוונת אלא בחולי או מכת טבע וכד', ומה דינו של הסריס שאין פגיעה פיזית באבריו.

ב. דין פצוע דכא בידי שמים

ביבמות (עה ע"ב) נאמר: "אמר רב יהודה אמר שמואל: פצוע דכא בידי שמים – כשר. אמר רבא: היינו דקרינן פצוע ולא קרינן הפצוע. במתניתא תנא: נאמר לא יבא פצוע, ונאמר לא יבא ממזר, מה להלן בידי אדם, אף כאן בידי אדם".

ופרש רש"י: "בידי שמים – ע"י רעמים⁴ וברד או ממעי אמו".

וכתב הרא"ש (יבמות פ"ח סי' ב): "בידי שמים פי' רש"י ע"י רעמים וברד או לקוי ממעי אמו אבל אם אירע בו חולי ונסתרטס פסול⁵. וכן משמע בירושלמי דליקוי שעל ידי חולי חשיב בידי אדם".

היינו לפי רש"י⁶, והרא"ש מוסיף שכ"נ מהירושלמי, פצוע דכא שנגרם ע"י מחלה אינו בידי שמים אלא דינו כבידי אדם.

3. המאירי מחלק בין פצוע לדכא וז"ל: "אי זהו פצוע דכא כל שנפצעו ביצים שלו ר"ל שהיתה בהם מכת חרב או על ידי קוץ והדומה להם מדברים המחתכים ויתבאר בגמרא שזהו ביאור לפצוע, אבל דכא הוא ענין אחר שלא נכלל בפצוע והוא שנידוכו ע"י אבן או מקל אלא שאין בו לא נקב ולא חתוך. ומפני ששניהם בדין אחד הוא כוללם בביאור אחד..."
4. בכנה"ג (הגה"ט סי' ה אות ד) כתב בשם הרי"ד ונכדו שרעמים לא הוי בידי שמים. וע"כ הסיק שאין להתירו בישראלית לכתחילה.
5. נראה, שהמלים האחרונות היו לפני הרא"ש בתוך גירסת רש"י, וכן נראה מדברי רבנו ירוחם (מובא להלן).
6. אמנם בכנה"ג (הגה"ט סי' ה אות ה) מביא מרש"י ישן שסבר שחולי נקרא בידי שמים.
7. ע"י ביאור הגר"א (סי' ה' ס"ק יח, יט) ובברכת אליהו הערה 4 שדן איך הבין הגר"א את הירושלמי.

אף בשו"ע (אה"ע סי' ה ס"י) לא הכריע מה דינו של חולי בפצו"ד. וכך כתב: "כל פיסול שאמרו בענין זה, כשלא היה בידי שמים, כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו. אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא, או שנולד בלא ביצים, או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו איברים אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותו או כרתן, הרי זה כשר לבא בקהל, שכל אלו בידי שמים, להרמב"ם. אבל לרש"י והרא"ש לא מקרי בידי שמים אלא על ידי רעמים וברד או ממעי אמו, אבל ע"י חולי חשיב בידי אדם ופסול, וכתב הרא"ש דהכי משמע בירושלמי".

ובחלקת מחוקק (ס"ק ה) העיר: "דהכי משמע בירושלמי – משמע דהכי נקטינן לחומרא, אבל בב"ח כתב דסברת הרא"ש היא סברת יחיד".

וכן מהר"י בירב (שו"ת סי' ב) כתב בראש תשובתו: "ואין צריך להאריך בו שרוב הפוסקים מתירין במי שנפסדו כלי הזרע מחמת חוליו... וכך נראה שנקטו הפוסקים הלכה למעשה¹⁰. ובספר נשמת אברהם (אה"ע עמ' נא) מביא מאוצר הפוסקים (קנ"ג ע"ב) רשימת פוסקים שפסקו כב"ח ומהר"י בירב ששיטת הרא"ש היא דעת יחיד והם:

הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו⁸, אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא או שנולד בלא ביצים או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו או שנולד בהם שחין והמסה אותו או כרתן – ה"ז כשר לבא בקהל שכל אלו בידי שמים".

פירוש דבריו שכל פגיעה ע"י מחלה או מלידה נחשבת לבידי שמים ואינה פוסלתו מלבוא בקהל, ואילו פגיעה ע"י גורם חיצוני אחר נחשבת כבידי אדם ואוסרתו מלבוא בקהל.

וכן הסיק רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נכ"ג ח"ד): "פצוע דכא בידי שמים כשר בידי אדם פסול פשוט. ופרש"י בידי שמים על ידי רעמים או ברד או לקוי ממעי אמן אבל אם אירע בו חולי וחסרה פסול, והרמ"ה⁹ כתב דעל ידי חולי גם כן חשוב בידי שמים וכשר. ומשמע מן הירושלמי דלקוי על ידי חולי חשוב כעל ידי אדם כמו פרש"י".

הטור (אה"ע סי' ה) פסק: "אלו אם נעשה בידי אדם או אפילו מעצמו ע"י חולי פסול, אבל נולד כך ממעי אמו או שנעשה בידי שמים כגון ע"י רעם וכיוצא בו כשר והרמב"ם ז"ל מכשיר בנעשה על ידי חולי ורש"י פוסל וכן דעת א"א הרא"ש ז"ל".

8. בפה"מ לרמב"ם (יבמות פ"ח מ"ב) בתרגום ראשון היה כתוב: "כללו של דבר כל חולי שיתחדש בכלי הזרע ממה שיתחייב מחמת הטבע שהוא לא יזרע בהם הרי זה פסול". ובתרגום הגר"י קאפח: "כל מכה שתארע באיברי הזרע". והעיר הגר"י קאפח שהכוונה למכה בידי אדם או חיה. ושינויי התרגום הביאו את מהר"י בירב (סי' ב) והגר"ש איגר בגליון מהרש"א לחשוב שיש כאן סתירה בין פה"מ לפסיקת הרמב"ם ביד החזקה.
9. ישנם מקומות שישנה החלפה בראשונים, כנראה בגלל כתיבה בקיצור, בין הרמ"ה לרמב"ם ע"י ס' תקפו כהן למרן הש"ך (סי' יד). וכנראה שכוונתו לרמב"ם.
10. למרות הכיוון הברור של הדברים מביא בכנה"ג כמה אחרונים בני דורו של מהר"י בירב שכתבו שאין להשיאו ישראלית, ואם נשא כופים אותו בנדוי להוציא, ולגבי שיטת ר"ת (בניטלה ביצה אחת) כתב בשם מהריב"ל שכופים בשוטים להוציא.

חבל נחלתו

שאינו מוליד¹². ומסיום הירושלמי מוכיח ר"ת שהלכה כר"י בריב"ב שניטלה אחת בידי אדם כשר בקהל, אבל אינו מוליד. הרא"ש, לאחר שהביא את שיטת ר"ת (יבמות פ"ח סי' ב) חולק וכותב: "וראיתי בירושלמי (שם) ומוכח שם דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה איירי בידי שמים, והכי איתא התם: פצוע דכא אית תנויי תני בידי אדם פסול בידי שמים כשר, ויליף לה ממזור, לא יבא ממזר לא יבא פצוע דכא, מה ממזר בידי אדם אף פצוע דכא בידי אדם. אית תנויי תני בין בידי אדם בין בידי שמים פסול, מנא ליה א"ר מנא לא יבא פצוע לעולם. א"ר יוסי בר בון עוד הוא יליף ממזור לא יבא ממזר לא יבא פצוע דכא מה ממזר בידי שמים אף פצוע דכא בידי שמים. וממזר בידי שמים, יצירתו מן השמים הוי בעינא למימר מ"ד בידי אדם פסול בידי שמים כשר ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה מ"ד בין בידי אדם בין בידי שמים פסול דרבנן. וכן צריך להיות דאי בידי אדם איירי ואינו מוליד היאך יהיה כשר מי גרע מההוא גברא דאיסתתים גובתא דשכבת זרע ואפיק במקום קטנים **דפסול לפי שאינו מוליד**. אבל גמרא דידן יכול ר"ת לפרש דאיירי בידי אדם ולענין פסק הלכה אין לו ראיה מן הירושלמי. ורב אלפס ז"ל שהביאה בצורתה ולא פסק כמאן הלכה אין לעמוד על דבריו שמא הוא סובר דפליגי וממילא הלכה כרבנן, או שמא סובר דלא פליגי כדפי' ר"ת. והדעת נוטה דסבר דפליגי דאי סבר דלא פליגי לא

עין יצחק (סי' ט), פר"ח (י"ד סי' לו), חת"ס (אה"ע סי' יד), צמח צדק (סי' טו), שואל ומשיב (ח"א סי' קצג), בית יצחק (ח"א סי' לו), ומהרש"ם (ח"א סי' קעו).

ג. פצוע דכא בידי אדם שכשר לבוא בקהל

ביבמות (עה ע"א) נאמר: "תנו רבנן: איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו ביצים שלו, ואפילו אחת מהן, ואפי' ניקבו, ואפילו נמוקו, ואפילו חסרו. אמר רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה, שמעתי מפי חכמים בכרם ביבנה: כל שאין לו אלא ביצה אחת, אינו אלא סריס חמה וכשר. סריס חמה ס"ד? אלא, הרי הוא כסריס חמה וכשר. וניקב לא מוליד? והא הוא גברא דסליק לדיקלא, וחרויה סילוא בביצים, ונפק מיניה כחוט דמוגלא, ואוליד! הא שלח שמואל לקמיה דרב, ואמר ליה: צא וחזר על בניו מאין הם".

על הברייתא וביאורה בגמרא נפלה מחלוקת בין הפוסקים מהי דעתו של ר' ישמעאל בנו של ריב"ב. ומחלוקתם בשאלות: האם ר"י בנו של ריב"ב דיבר בניטלה בידי שמים או בניטלה בידי אדם, האם הוא חולק על ת"ק או מוסיף והאם הלכה כמותו. ר"ת (תוס' יבמות עו ע"א ד"ה שאין¹¹) חידש שאם ניטלה ביצה אחת **בידי אדם** הוא כשר לבוא בקהל ומוליד (כפי שהמציאות מלמדת). ואפילו אם ר"י בריב"ב חולק הלכה כמותו מפני שמעיד מפי חכמים בכרם ביבנה. ומעיר שאף מהירושלמי משמע שכשר לבוא בקהל, אלא

11. ובריב"ב"א כתב שכן סברו ר"י ורבנו שמשון, וכ"כ הראב"ד בספר הזכות.

12. סיום הירושלמי: "א"ר יודן בר חנינא ובלבד שלימין" שנוי במחלוקת האם הכוונה שניטלה בלא שנפצעה, או שצריך לגרוס 'של ימין' והכוונה שזאת שניטלה היא השמאלית.

סברת ר"ה). אמנם ראיתי מקילין כסברא האחרונה, אבל טוב לחוש באיסור דאורייתא לדברי המחמירים והם רוב מנין ורוב בנין". מתבאר כי ישנה דעת מיעוט ראשונים המכשירים פצוע דכא בידי אדם בתנאים מסויימים בפגם מסויים, וטוענים שהוא אף מוליד. שאר הראשונים, שהם כדברי הרמ"א, רוב מנין ורוב בנין, פוסלים אותו מלבוא בקהל. החידוש בדברי ר"ת שאף שהוא מעיד שניטלה אחת – מוליד. בכ"ז לשאר הראשונים – פסול מלבוא בקהל.

ד. גדר בידי אדם

שאלה נוספת הכלולה בשאלה שלפנינו היא: אלו פגיעות נכללות ב"בידי אדם". כך כתב במאירי (יבמות עה ע"א): "ועיקר הענין בפסול זה אינו כשאינו ראוי להוליד לבד, אלא כשאינו ראוי להוליד ושנפקנה הולדתו בידי אדם".

ומצאתי בלבוש (אה"ע סי' ה ס"ב) שכתב: "ומה ממזר אין איסורו אלא ע"י ביאת בני אדם אף מכות אלו אין איסורן אלא ע"י מכות בני אדם... ובהמשך מתייחס להכאת קוץ ומסביר: "בכל אלו אם נעשו בידי אדם או הכהו קוץ דמעשיו גרמו לו שהלך לשם או עשה ענין שהוכה ע"י הקוץ או כיו"ב, הוה ליה נמי כמו ע"י אדם ופסול". ולפי דבריו כלי שהפעיל אדם אפילו אם הנפצע אנוס ה"ז בידי אדם, או שנפגע מצד שלישי והיה יכול להזהר מהפגיעה.

ולפי הרמב"ם שכלל כלב בפגיעה בידי אדם, צריך להבין מה החילוק בין כלב לברקים ורעמים. ואולי מתכוין שדוקא אם הנפצע או אחר שיסה בו את הכלב, דאל"כ

היה סותם דבריו דמלתא דצריכא טעמא היא".

מתבאר, כי הבין עפ"י הירושלמי (שהובא אף לעיל) שר"י בריב"ב סובר שניטלה אחת בידי שמים כשר, ואין ראייה מהירושלמי לשיטת ר"ת. ואף אם תאמר שר"י בריב"ב מיקל, נראה שהוא חולק וא"כ הלכה כת"ק, וכ"נ מהרי"ף. וכן דברי ספר הזכות לרמב"ן (כד ע"א מדפי הרי"ף): "ואנו תפוסים מבעל הלכות גדולות דר' ישמעאל בידי שמים קאמר".

הטור (אה"ע סי' ה) הביא את המחלוקת ולא הכריע. והבית יוסף (אה"ע סי' ה): כתב: "וכתב נמוקי יוסף (כד: דיבור ראשון) שכן דעת בעל ה"ג (הלכות גדולות הל' מיאון סה.) והרמב"ן (עה. ד"ה שמעתי) והרשב"א (שם ד"ה אר"י) והרא"ה והריטב"א (שם) וז"ל הרב המגיד (שם) יש מפרשים שפירשו דרבי ישמעאל בחסר ביצה אחת בידי שמים היא והוא הדין לשתיהן אלא דחסר לגמרי לא שכיח, ולפי פירוש זה הלכה כרבי ישמעאל דלא פליג את"ק וכן יתבאר בסמוך דבידי שמים בכל גונא כשר ובידי אדם בכל גונא פסול וכן כתוב בה"ג וכן דעת הרמב"ן והרשב"א שלא כדברי קצת מפרשים שהיו מכשירין ניטלה אחת לגמרי בידי אדם שלא כדעת רבינו עכ"ל".

בשו"ע (אה"ע סי' ה ס"ז) פסק: "נכרתו הביצים או אחת מהם, או שנפצעה אחת מהם, או שנידוכה אחת מהן, או שחסרה, או שניקבה (נקב מפולש) (ב"י בשם נ"י בשם תוס' פ' הערל), הרי זה פסול. הגה: וכן עיקר. ודלא כיש מתירים בעל ביצה אחת אם היתה אותה שנטלה שלימה כשנטלה ונשאר של ימין (היא

חבל נחלתו

החילוק אינו ברור¹³.

עסק בשאלה זו בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג, אה"ע סימן ב) בהקשר לאדם שעבד בצילום רנטגן וכתוצאה מאי-זהירות נסתרס, ונביא את עיקרי דבריו.

ראשית, מביא דברי הרמב"ם שאף אם הכהו קוץ נחשב בידי אדם משמע שה"ה לכל פגיעה שהאדם מתעסק בה או שוגג. ומביא שהגר"י שמעלקיס בספרו בית יצחק (סי' לו אות ב) הסביר עפ"י טעמו של ספר החינוך: "משרשי המצוה להרחיק ממנו לבלתי הפסיד כלי הזרע בשום צד כידוע במלכים שמסרטים הזכרים למנותם שומרים לנשים, ויש מן הזכרים הפחותים שרוצים בדבר כדי לזכות אל שולחן המלך ולריוח ממון, ואנחנו עם הקודש בדעתנו כי כל סריס בידי אדם יפסל מהתחבר עוד עם בת ישראל ומלשבת בית איתה דרך אישות, נרחיק הענין ונמאס אותו, ועם טענה זו נמצא טעם בחילוק האיסור בין הנפסד בידי אדם לנפסד בידי שמים". ולפי"ז מבואר שהתורה רצתה להרחיק כל מעשה אף בגרמא וכד' שלא יביא עצמו לידי פצו"ד. ומביא משו"ת אבני נזר (אה"ע ח"א סי' כא אות י) שלמד מהשוואה לממזר שאפילו שביאתו בלא מתכוין הבן ממזר וה"ה לפצו"ד. וכן מהסמ"ג (ל"ת קיח) שכתב (עפ"י ביאור הגרא"ז מלצר, וכ"כ בשו"ת צמח צדק החדש סי' טו) שאף ע"י פשיעתו הופך להיות פצו"ד, כגון שעבר בין הקוצים ונפצע, ואי"צ דוקא מעשה מכוון של אדם לכך.

ומסיק בשו"ת עטרת פז: "וממילא גם הכא בנידון דידן י"ל כן, דכל שקרניים אלו פגעו בו שלא בפשיעה וכגון שהיה הדבר שלא בידיעתו שלא ידע שהקרנה זו פועלת ודלוקה וכל כיו"ב, והוא עבר שם במקום זה ונמצא בסביבתה ונפגע, אה"נ דלא נפסל דהא בודאי דמי להכהו קוץ בלא שום פשיעה, כגון שעבר לתומו שלא ליד קוצים וכיו"ב, ושלא בידיעתו היה שם קוץ שנפל עליו והכהו". (אמנם אינו מוחלט במסקנתו).

מתבאר כי גדר פצו"ד בידי שמים שנוי במחלוקת כשעיקרו לגבי חולי וכמו"כ פצו"ד בידי אדם שנוי במחלוקת מה הן מגבלותיו והאם האונס או ההתעסקות בד"א תעביר זאת מבידי אדם לבידי שמים.

ה. סריס בידי שמים

לאחר שבואר שדין פצו"ד ע"י חולי מצוי במחלוקת, צריך לדון האם פצוע דכא הוא רק בפגיעה פיזית באברים אלו, אבל אם הפגיעה היא בדבר אחר כגון בכח ההולדה או באיכות הזרע, האם הוא ראוי לבוא בקהל, או לא. ואם אמנם סריס אדם שאין פגיעה פיזית באברי ההולדה אינו כפצו"ד בידי אדם, יוצר לנו מצב נוסף להיתר, שיש לו משמעות לעניין שאלתנו.

שאלה זו לא נתבארה ישירות בש"ס הבבלי, ותלויה בביאור הסוגיות. הרמב"ם (הל' איסור"ב פט"ז ה"ג) מנה את האברים בהם פציעה תהפוך אותו לפצו"ד:

13. הבחנה זו חשובה לענ"ד בפצועי מלחמה, או נפגעי פעולות איבה ל"ע, ושם אם נפצע, הרי רסיסים או אש שרפה את המקום וצריך להבחין האם זה נחשב בידי שמים, או כיון שהגורם הראשוני היה אדם שירה או פיצץ תוגדר אף הפציעה בידי אדם. ועי' להלן פ"ח.

על דברי המשנה (סוטה כד ע"א): "אשת סריס שותה", שואלת הגמ' בדף כו ע"א: "פשיטא! מהו דתימא מבלעדי אישך אמר רחמנא, והאי לאו בר הכי הוא, קא משמע לך".

מפרש רש"י: "מבלעדי אישך – משמע דאישה בר הכי הוא. קמ"ל – דלמיקדם שכיבת בעל לבעול הוא דאתא, וסריס בר שכיבה הוא ואע"ג דלאו בר זריעה הוא ובסריס חמה קאמר דמותר לקיימה, ולא בסריס אדם שאסור לקיימה משום לא יבא פצוע דכא (דברים כג)".

תוס' (סוטה כו ע"א ד"ה אשת סריס) משיבים על דבריו: "רש"י פי' בסריס חמה ולא בסריס אדם שאסור לקיימה. ולא ידעינן מנלן דסריס אדם כגון ששתה כוס עיקרין דאסור לקיימה אי משום האי ברייתא דמייתי בפרק שני דיבמות (דף כ:;) ובפרק הערל (שם דף פט:;) פצוע דכא וכרות שפכה סריס אדם והזקן וכ' עד אסור לקיימה, הא קתני נמי זקן וכי זקן אסור לקיים אלא על כרחיך אפצוע דכא וכרות שפכה קאי כדקתני טעמא משום שנאמר לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה, אבל אסריס דקתני בברייתא לא ידענא מנליה דקאי נמי עלה".

היינו, נראה מרש"י שסובר שכל סריס אדם (ולפי דברי הגמ' סריס חמה הוא שלא ראה שעה בכשרות וע"כ סריס אדם הוא שנפגע לאחר לידתו) הוא פצוע דכא. תוס' חולקים וסוברים שישנו סריס אדם שהוא כשר לבוא בקהל. ונראה שטעמם שסריס זה אף שנסתרס ע"י אדם כיון שלא נפגע באברי ההולדה פגיעה פיזית אלא שאין בהם כח וכד' אינו נחשב לפצו"ד שאסור לבוא בקהל, ואפילו שפגיעתו היא בידי אדם. המחלוקת אינה מצטמצמת בין רש"י

"ובשלשה איברין אפשר שיפסל הזכר: בגיד ובביצים ובשבילין שבהן תתבשל שכבת זרע והן הנקראין חוטי ביצים, וכיון שנפצע אחד מג' איברין אלו או נדך הרי זה פסול". החזו"א (אה"ע יב, ז) פוסק עפ"י הרמב"ם (כנראה בניגוד לדברי הירושלמי שיובא להלן) שפגיעה בשבילי הזרע שבתוך הגוף אינה פוסלת מלבוא בקהל. ורבים האחרונים הנשענים על דעתו. עפ"ז סריס אדם שלא נפצע באחד מאברים אלו והם בשלמותם, אלא שהפגיעה היא בכח ההולדה או באיכות הזרע – ראוי לבוא בקהל.

בירושלמי (יבמות פ"ח ה"ה) נכתב: "אי זהו סריס חמה? רבי חייב בשם רבי יוחנן: כל שלא ראתו החמה בכושר אפילו שעה אחת. הושיט ידו וסירסו מבפנים דברי הכל אסור לבוא בקהל ואינו לא חולץ ולא מייבם נותנין עליו חומרי סריס אדם וחומרי סריס חמה..." משמעות הירושלמי היא שאף אם נפצע באברים פנימיים שאינם מאברי ההולדה המזכירים ברמב"ם, הוא אסור לבוא בקהל לפחות מספק.

אמנם בשו"ת חוט המשולש (ה"ג סי' ג) כתב על הירושלמי: "וע"כ (=ועל כרחך) פירושו שכרת או פצע שם אחד מאיברי ההולדה או הגיד או הביצים, חדא דלשון סרסו משמע כן, ועוד דאם פירושו שלא חסר לו כלום רק שנטל לו (ממנו) כח ההולדה ה"ה פשוט דבכה"ג אף שבא לו ע"י אדם כשר לבא בקהל. ומוכרח מתוך דברי הירושלמי אלו דמפרש שחסר לו אברי ההולדה רק דכשר לבא בקהל משום שנולד כן דהוה בידי שמים ולא חולץ משום שלא היתה לו שעת הכושר. אבל אם היה בידי אדם וממעיי אמו אז אסור גם לבא בקהל משום פצוע דכא"...

חבל נחלתו

לפצו"ד, ולעתים הוא בא לתאר פסול קהל ולעתים לא. ואילו לפי רש"י ותוס' שאנץ הביטוי מקביל, וע"כ סריס אדם אפילו לא נפגע פיזית באברי ההולדה אסור לבוא בקהל. אמנם מרש"י עולה שסריס ע"י חולי – ואולי (עפ"י הרא"ש) בניגוד לפצו"ד ע"י חולי – מותר לבוא בקהל.

על דברי הרמב"ם (הל' אישות פ"ד ה"י): "סריס שקידש בין סריס חמה בין סריס אדם... הרי אלו קידושין גמורין". **כתב המגיד משנה:** "נתבאר פ"ו מהלכות איסורי ביאה (הל' א, ט) **שסריס אדם אינו ראוי לבוא בקהל** והוא בלא, ומכל מקום קידושיו קידושין כדאיתא ביבמות (ע"ט): ואין צריך לומר סריס חמה שהוא כשר לבוא". והר"ד בבית יוסף (אה"ע סי' מד אות ד). היינו, בניגוד למבואר מדברי הרמב"ם בהל' סוטה, מבאר המ"מ שכל סריס אדם הוא פצוע דכא בידי אדם ואסור לבוא בקהל (ואילו פצו"ד בידי שמים הרי הוא כסריס חמה וכשר לבוא בקהל). ונראה מדבריו כי סריס אדם שאינו יכול להוליד אבל לא נפגע פגיעה פיזית באברי ההולדה אף הוא נחשב כפצו"ד ואסור לבוא בקהל.

וכך הביא הב"י (אה"ע סי' קעב אות ג): "וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ו' (ה"ד) וזה לשונו: ואלו חולצין ולא מייבמין פצוע דכא וכוונת שפכה וכיצא בהן ממיני הסריס והזקן ביותר שתשש כחו וכשל, ואם בעל סריס אדם קנה שהרי היתה לו שעת הכושר **ומוציא בנט מפני שהוא אסור לבוא בקהל**."

לתוס'. תוס' שאנץ (על הדין במס' סוטה) כתבו כרש"י.

הרמב"ם (הל' סוטה פ"ב ה"ו) פסק: "...ואשת הסריס בין סריס חמה בין סריס אדם המותרות לבעליהן הרי הן ככל הנשים ושותרות". ונראה שפסיקתו כתוס'. הכס"מ (הל' סוטה שם) רצה להסביר אף את רש"י כתוס'. והסביר שכוונת רש"י בקובעו שסריס אדם אסור לקיימה, כוונתו "דלא מיקרי סריס אדם אלא בששלטה יד אדם ממש באברי ההולדה וכקרא דמייתי פצוע דכא וכוונת שפכה" (לשון הכס"מ).

דברי הכס"מ נסתרים לכאורה מפירוש רש"י **ביבמות (כ ע"ב) על הברייתא:** "פצוע דכא וכוונת שפכה סריס אדם והזקן או חולצין או מייבמין". כתב רש"י: "סריס אדם שסירסו אדם ולא מחמת חולי נסתרט מאליו¹⁴, והוי בלאו דבכלל פצוע דכא וכוונת שפכה הוא, ואסור לישא ישראלית דכתיב לא יבא פצוע דכא". נראה מדבריו, שאף שתיית כוס עיקרין נכנסת אצלו תחת הכינוי סריס אדם (וכן העיר החזו"א אה"ע קלג, ה)¹⁵.

תוס' יו"ט (סוטה פ"ד מ"ד) אף הוא מביא את הרמב"ם ומביא את הסבר הכס"מ לרמב"ם כתוס', שסריס אדם המשקה את אשתו סוטה היינו, בשתה כוס של עיקרין. ומה שלא נשנה בשאר מקומות סריס אדם זה, הוא משום שעיקר סריס אדם הוא פצו"ד וכוונת ש. (ועי' ברש"ש סוטה כו ע"א). עולה מן הדברים שלפי הרמב"ם ותוס' הביטוי 'סריס אדם' אינו מקביל תמיד

14. ומכאן ראייה כנגד דברי הרא"ש שרש"י מחשיב חולי כבידי שמים, וע"כ ראוי לבוא בקהל. עי' לעיל פ"ב.

15. עי' מל"מ (על אתר) שתרץ את דברי הרמב"ם כרש"י ומותר לקיימה כיון שאשתו גיורת או משוחררת.

התוס': הרי אם שתה כוס עיקרין מותר לבוא בקהל? ונראה שהרמב"ם דיבר במציאות הרגילה וכמש"כ לעיל.

וכן נראה מדברי כמה אחרונים שהבינו את קריאת סריס אדם ע"י הראשונים פצוע דכא, כביטוי למציאות הרגילה ולא כראיה לכך שאם שתה כוס עיקרין יחשב כפצו"ד. כך נראה מדברי הרש"ש (סוטה כו ע"א ד"ה אשת). וכך כתב ערוה"ש (אה"ע סי' ה סעי' כד): "ודע דשתיית כוס עיקרין אינו שייך לאיסור דלא יבא בקהל ד' דלא כמו שרוצה לעשות פלוגתא בזה". וכוונת ערוה"ש לפתחי תשובה (אה"ע סי' ה ס"ק ט) שמביא כמה אחרונים שסברו ששתה כוס עיקרין ראוי לבוא בקהל, ואח"כ מביא את המח' בסוטה וסבור שדעתם במחלוקת. וכן עולה מדברי החזו"א (אה"ע יב, ז) שמותר לבוא בקהל.

וכן כתב בשו"ת באר יצחק (חלק אה"ע סי' ד): "ומש"כ כת"ה להקשות אמאי לא משני הגמ' ביבמות (דף ע"ט) דהמשנה דסריס אדם מיירי באופן שמוותר לבוא בקהל, אינו קשה, דהא סתם סריס אדם הוי בדרך פסול שנסתם ע"י אדם וכמש"כ התו"ט בסוטה (פ"ד משנה ד) בד"ה אשת סריס כו' דעיקר סריס אדם הוי פ"ד וכוות שפכה, וכתב ליישב שם דעת רש"י בסוטה מקושית התוס' בד"ה אשת סריס כו' (בדף כ"ו שם) יעו"ש".

ובשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סימן קנט) כתב: "שוב ראיתי להר"ז מרגליות בתשו' בית אפרים חאה"ע סי' ב' ד' ע"ד הרגיש בהנ"ל ואעתיק לשונו אולי אין הספר זה תנח"י הדר"ג נ"י וז"ל: ומ"ש לענין שתה כוס של עיקרין אם פסול לבוא בקהל צריך תלמוד, לענ"ד פשוט דאם לא נעשה רושם מחמת זה באיברי הזרע רק שבטלו ממלאכתם ואין ראוי להוליד אין זה בכלל פצועי דכא רק

ובפרק ב' דיבמות (כ): תניא פצוע דכא וכרות שפכה סריס אדם (והזקן) או חולצין או מייבמין. כיצד מתו ולהם אחים ולהם נשים ועמדו אחים ועשו מאמר בנשותיהם ונתנו גט או שחלצו מה שעשו עשו ואם בעלו קנו. מתו אחים ועמדו הם ועשו מאמר בנשותיהם ונתנו גט או שחלצו מה שעשו עשו ואם בעלו קנו. ואסור לקיימן משום שנאמר לא יבוא פצוע דכא וכו'.

ופירש רש"י סריס אדם. **סטירוס אדם ולא מחמת חולי נסתם מאליו הוי בלאו דבכלל פצוע דכא וכרות שפכה הוא** ואסור לישא ישראלית דכתיב לא יבא פצוע דכא... וכתבו התוספות: פצוע דכא וכרות שפכה וסריס אדם. פירוש שהם סריס אדם לאפוקי בידי שמים שלא היה להם שנת הכושר..."

נראה מדברי הב"י שהבין שכל שאינו סריס חמה הוא פצוע דכא, ואע"פ שאין פגיעה באבריו.

ואולי לא ניתן להוכיח מדברי הב"י, וההבדלים בין המונחים נובעים מהדין בו עסוקים. בדיני יבום מתייחסים לסריסות מפני ששם הקובע אם היתה לו שעת הכושר. אבל אין השם סריס אדם מכריח את היותו פצו"ד שפסול לבוא בקהל. ואילו לענין ביאה בקהל מתייחסים לשאלה האם פציעתו היתה בידי אדם או בידי שמים. והראשונים השתמשו לעתים בשם סריס אדם כביטוי מקביל לפצו"ד אבל אין כוונתם הקבלה מלאה. ולפי"ז הכל מסכימים שסריס בידי אדם שלא נפגעו אבריו, מותר לבוא בקהל.

וראיה לכך מדברי הרמב"ם עצמו בפה"מ (יבמות פ"ח מ"ד) שם כתב: "ופשוט הוא שסריס אדם אינו מיבם מפני שהוא אסור לבוא בקהל". ולכאורה תשאל עליו שאלת

חבל נחלתו

רש"י שלא כל מי שאינו סריס חמה נחשב לפצוע דכא, בכל זאת יש החולקים וסוברים שאין כאן רק הבדלי מינוח אלא מחלוקת בדין עצמו. ואף לדבריהם, לפי רש"י אע"פ שפצו"ד ע"י חולי אסור לבוא בקהל, סריס ע"י חולי מותר לבוא בקהל כמבואר ברש"י ביבמות.

ו. **בידי שמים החולי או הריפוי ודין חולי בידי שמים וריפוי בידי אדם**

הובא לעיל כי פצו"ד בידי שמים כשר לבוא בקהל, ודעת רוב הראשונים להחשיב חולי לבידי שמים, וע"כ מי שהוא פצו"ד ע"י חולי ראוי לבוא בקהל. ואף רש"י כתב לגבי סריס, שאין בו פגיעה פיזית באברי ההולדה, שע"י חולי נחשב כבידי שמים וראוי לבוא בקהל.

השאלה העולה היא האם הדבר אמור גם בחולי באבר אחר בגוף שכתוצאה מהטיפול בו נסתרס החולה, האם גם במקרה זה נחשב לבידי שמים או שכיון שהריפוי היה במעשה אדם בניתוח או בסממנים נחשב לפצו"ד בידי אדם.

דן בשאלה החת"ס (אה"ע סי' יז) ולאחר שהראה שרוב הפוסקים סוברים שחולי נחשב בידי שמים, מוסיף:

"וזה לשון סמ"ג לאוין קי"ט אמר שמואל כל פסול בענין זה כשלא הי' בידי שמים אלא בידי אדם ע"י פשיעתו כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ אבל אם נולד כך או ע"י חולי אירע לו כשר לבוא בקהל עכ"ל (=הסמ"ג). מאריכות לשון זה מבואר דוקא שכרתו אדם בפשיעה ולאפוקי אם כרתו לרפואה שהי' לו חולי וכרתו להושיעו מחליו מותר בקהל, והיש"ש למד כן מלשון הרמב"ם שכי' או כרתו וס"ל שאדם כורתו

בכלל עקר ועקר אינו נפסל לבוא בקהל כמש"ל, ואפשר דאף החולקים על רא"ם בהוא דגובתא מודים כאן שאפשר שנ"י כוס עיקרין אין כאן מעשה בגיד כלל רק שחריפות הסמים גורם קלקול בזרע האיש שלא יתן פרו, ואעפ"י שהתוס' בסוטה נראה דמפרשי דברי רש"י דסריס אדם ע"י כוס של עיקרין ופסול לבוא בקהל, באמת דברי התוס' צ"ע בזה דרש"י כוונתו על מה שנקרא בשם סריס אדם דהיינו מה שהוא בכלל פ"ד, ומ"ש תוס' דבריית' דיבמות לא קאי על סריס אדם צ"ע דהא ביבמות ד' ע"ט אמר' אמתני' דסריס אדם מכדי שמעינן לר"ע חייבי לאוין וכו', ומ"מ צ"ל דסריס אדם אינו פ"ד כיון שהברייתא חשיב פ"ד וכ"ש סריס אדם נראה שר"ל סריס אדם היינו שמיעכו ביציו וכיוצא וזה כוונת רש"ל ביבמות ד' כ', ומ"ש רש"י **בסוטה דנקיט סריס חמה לא באה אלא לשלול מה דקרי בש"ס סריס אדם ומיפסל מלבוא בקהל** ודברי התוס' צ"ע בזה עכ"ל, הנה נראה שלא ראה באותו שעה שהקדימו בזה הכ"מ בכוונת רש"י, והרגיש ג"כ הגאון בתמיהת הדר"ג על תוס' סוטה הנ"ל דבריית' דיבמות אסור לקיימה לא קאי על סריס אדם אלא על פצועי דכא וכרות שפכה וכו'..."

בשו"ת יביע אומר (ח"ח, אה"ע סימן יד אות ה) הביא משו"ת אדמת קודש ומשו"ת זרע אברהם לאיסור ומשו"ת קרית מלך רב ומשו"ת תורת חסד להתיר, כיון שהשינוי לא היה באיברים עצמם. ושוב הביא מהחקרי לב לאסור. והביא עוד אחרונים לכאן ולכאן. וכן הביא בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג - אה"ע, הערות סימן ב הערה א).

נראה על כן שלא ניתן להוכיח בבירור להיתר, ואף שהאחרונים תרצו את דברי

מחמת חולי שנוולד ובאמת אין לשון זה מוכרח, שיותר נראה לפרש שהחולי המסה או כרת הבצים ולא ע"י אדם, אבל מלשון הסמ"ג בודאי משמע כן. וכן נראה מהירושלמי דפליגי במחכך ומסתת בחטטים והלכה כר"י בנו של ריב"ב דשרי, ומ"מ אין היתר זה מבואר בלשון הרמב"ם, ובלשון ר"ת שבמרדכי פ' הערל משמע מה שחזתכים הרופאים מחמת חולי אבן הוה בידי אדם.

היינו, הוא מסיק מהסמ"ג שפצו"ד בידי אדם היא דוקא בפשיעת אדם ומביא לו ראיה מן הירושלמי.

והחת"ס מסיק עוד: "ומ"מ נ"ל פשוט אם כבר נתמסמס הביצה ונתבטל ע"י חולי והי' כלא היה ועומד להתבטל ולהתמסמס מאליו והרופאים מיהרו לעשותו, בהא לית דין ולית דיין דשרי להסוברים דע"י חולי מקרי בידי שמים ומשו"ה כתב רמב"ם כרות על ידי אדם וקוץ טרם שכתב דין חולי והמסן או כרתן לומר שאם אחר שכבר המסן החולי וכרתן ובטל האברים ומלאכתם בא אדם והסיר האבר לא נאסר מלבוא בקהל בשביל זה וכן מוכח דעת הרא"ה הנ"ל וכן דעת יש"ש בפשיטות, והגאון בית מאיר חוכך קצת בזה ולדעתי הדבר פשוט, וכן משמע בפשיטות מדברי כל הנביאים שהתנבאו בס' תומת ישרים סי' נ"ב נ"ג ורי"א דלהרמב"ם הוה זה בידי שמים אנ"ג דשלטו בו ידי אדם אחר שכבר נתבטלו האיברים ושבתו מלאכתם.

אבל להרא"ש וריא"ז פסול בקהל, ובח"מ חייש להו ובית שמואל משמע דמקיל, ובתומת ישרים עכ"פ **הסכימו שלא לכוף לגרש** אפי' נשא באיסור מכ"ש בנשא בהיתר, אלא הם העלו **להודיע לו** ולומר הרא"ש

וריא"ז מחמירים ואולי ישמע ויגרש מרצונו. והנה מבואר בדבריהם שם דהוה שכחי ליה לישא גיורת **אבל היכי דלא שכיח כבזמניו** א"כ יותר ממה שחשש הראב"ד על האשה שתזנה תחת בעלה יותר איכא למיחש לגברא רך בשנים העומד בכחו ותארתו שיעשה מה שלבו חפץ ומלאה הארץ זמה ואין לפרש ע"כ ניהו **אי הי' פנוי ובא לישא אשה** הייתי אומר מה לה להאשה להכניס עצמה בספק איסור לדעת הרא"ש וריא"ז כדי להציל נפשו מני שחת ולא הייתי יועץ להאשה שתשאנה לו, אבל זה שכבר נשא אשה בהיתר למה ניעצה להתגרש במקום שרוב וכמעט כל הפוסקים מתירים"...

מבואר בדבריו הדוחק, ומסקנתו שאם לא נשא – לא יישא בת ישראל, ורק אם כבר נשא אין כופים אותו להוציא.

השאלה נדונה רבות בנושא של ניתוח בלוטת הערמונית (פרוסטטה) שבניתוח לשם **ודאות הריפוי ומניעת זיהומים** היו כורתים את שבילי הזרע. ואחרוני זמננו נטו להקל יותר מקודמיהם.

אחרוני זמננו נסמכו על דברי החזון איש (אה"ע יב, ז): "והנה כפי הידוע ע"פ הרופאים השבילין נכנסין לעומק בגוף, ועוברין כמו חצי קשת עד שנכנסין לגיד, ועוברין דרך הגיד וזורמין לחוץ, ומדלא הוזכרו בגמ' ובפוסקים משמע **דבמקום שהשבילין בפנים אינם בכלל פצ"ד ואינו נפסל אלא אם נפצע ונדך בגיד וביצים וחוטין שבהם, אבל לא החוטין הפנימים שבתוך הגוף**, ואף אם מסתרס על ידי כריתת השבילין בתוך הגיד, מ"מ אינו נאסר בקהל, ודינו כשאר עקר וכסריס חמה וכו', וע"ד הנתוח בחולי עצירות השתן ע"י סתימת שביל השתן הבא מנפיחת הבשר הידוע ולחוץ על צינור השתן וסותמו,

חבל נחלתו

חדש בדין פצו"ד. הוא מלמד כלל: מי שהרופאים הפכוהו לפצו"ד מחמת פיקוח נפש אינו נפסל לבוא בקהל. הוא לומד זאת מהשוואה לממזר, שלא דמי לממזר שיצירתו ע"י עבירה וכאן נעשה מצד פיקו"נ, "וה"נ בפ"ד לא אסרה התורה רק אם המעשה בא ע"י איסור לאו דסידוס". הוא מאריך להוכיח את טעמו ולדחות את הקושיות כנגדו.

בספר נשמת אברהם (עמ' מו) הביא בשם הגרש"זאויערבך זצ"ל, שאע"פ שאין המחלה בביצים עצמם, מ"מ לדין דקי"ל כהרמב"ם שחולי נקרא בידי שמים, מסתבר שגם בזה י"ל שנשלחה על האדם מן השמים מחלה שטיפולה בכריתת הביצים, וממילא גם זה הוי בכלל סריס חמה, ומותר לו לבא בקהל, ולחיות עם אשתו, ובכל מקום במקרים כאלה עלינו להקל.

מתבאר מפרק זה שלרוב הפוסקים (כ"א מטעמו הוא), אם חלה במחלה שיש בה פיקו"נ, אע"פ שאין היא מחלה באיברי ההולדה – ואגב טיפול נסתרים - מותר לבוא בקהל.

ז. פצו"ד שיש לו רפואה מה דינו?

בפרק זה נדון האם פסול פצו"ד וכו"ש תלוי ביכולתו להוליד. היינו, מי שהמומים הללו קיימים בו ויכול להוליד, האם כשר לבוא בקהל או אע"פ שיכול להוליד אינו ראוי לבוא בקהל ומהו דין זרעו. (המדובר בהולדה כדרך כל הארץ, ועפ"י הרפואה המודרנית על אמצעיה המיוחדים נדון להלן).

כתב בפה"מ לרמב"ם (יבמות פ"ח מ"ב): "...כללו של דבר כל מכה שתארע באיברי הזרע ממה שיחייב מדע הטבע שאינו

ובשנת נתוח מוכרחים להפטיק גם שביל השכבת זרע המובלע בגוף, למש"כ אין בזה איסור סידוס דאורייתא רק כמו שתיית כוס עיקרין, ובכל אופן הנתוח מותר משום ספק סכנה, ואינו נאסר לבוא בקהל".

ולדבריו יש כאן שני טעמים: משום שחיתכים במקום שאינו נמנה על שלושת האברים בהם נפסלים פצו"ד וכו"ש, ומפני הסכנה.

והאריך להיתר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קכג אות ו; ח"ג סי' צז, ח"ו סי' קמא) והביא מדברי האדמו"ר מלובביץ' (השמטות לאוצר הפוסקים) שאם מנתקים בגלל הסכנה נחשב כבידי שמים.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פרק כד) האריך בדין והביא בנוסף לחזו"א מדברי הגרצ"פ פרנק בתשובה שנדפסה בספר שו"ת שאילת משה (וסרמן, חאה"ע סי' כ"ב). וז"ל: "בתשובה על השאלה במי שהיה זקוק לנתוח והוכרחו לחתוך לו חוטי הביצים ונסתרים אי מחויב לגרש את אשתו הנה שאלה זו לא חדשה היא, ורוב גדולי האחרונים הכריעו שאין זה בידי אדם ומותר לבוא בקהל... ובפרט שאין להאריך במקום שהאריכו גדולי הדורות דבניתוח הרופאים משום רפואה ובפרט שהיה סכנה בדבר אין מקום להחמיר וכו' אבל עכ"פ לענין היתר הדבר פשוט שיש לנו עמודי עולם שבית ישראל נשען עליהם שבשביל הכרח של רפואה במקום סכנת נפשות אין אוסרין אותו".

ונראה שסובר שכיון שנעשה מחמת הסכנה נחשב לבידי שמים ומותר לבוא בקהל.

בחלקת יואב (אבן העזר סי' ג) מחדש טעם

מזריע מחמת כך, הרי הוא פסול¹⁶.

והמאירי (יבמות עה ע"א): "ומעתה כלל הדברים, שכל שהוא עדיין ראוי להוליד כשר, וכל שאינו ראוי להוליד ושנפקעה הולדתו בידי אדם או כלב או חיה רעה או קרן וכיוצא בדברים אלו... פסול".

מדברי שניהם עולה כי אם הוא מוליד אין מקום לפוסלו, וממילא אף בניו כשרים. אולם הובאה לעיל (ספ"ג) מחלוקת הראשונים האם מי שנטלה ביצה אחת ע"י אדם כשר לבוא בקהל ומוליד – לר"ת ולסיעתו, או שהוא פסול – הרא"ש וסיעתו. נמצא לשיטת הרא"ש שאע"פ שהוא מוליד פסול מלבוא בקהל. ובניו עפ"ז הם בחזקת ממזרים. בין הסוברים כשיטת הרא"ש – הרמב"ם שלא הבחין בין ניטלה לנפצעה וכד'. וכנראה צ"ל לשיטתו שאף אם נראה שהם מולידים מצבם מסופק.

עפ"י דברים אלו כתב הלבוש (אה"ע סי' ה ס"ב): "ויש אומרים שאעפ"כ שראוהו שמוליד (בכריתת ביצה אחת) אין להכשירו בכך לבא בקהל, ויש לחוש לדבריהם להחמיר באיסור דאורייתא, דאע"פ שמוליד מכל מקום בכלל דלא יבא נתוק וכרות הוא. ונראה לי דאפילו לדברי האוסרים שאם עבר בעל ביצה אחת ונשא אשה ונסתייעא מן שמיא והוליד, אע"פ שהוא עושה איסור לדבריהם אין פוסל בולד מן התורה משום לאו דלא יבא פצוע דכא וגו' להיות פסול לבא בקהל, שהרי לא הזכירה התורה בלאו דפצו"ד שום פסול דורות, לא ילפינן מהם לזה, אלא הולד הוי כולדות שאר איסורי לאוין שהוא פגום לכהונה בעלמא¹⁶".

אמנם היש"ש (יבמות פ"ח סי' ט) חלק על הלבוש. ולאחר דיון בדברי ר"ת והחולקים עליו מסיק: "לעניין פסק הלכה אני אומר אפי' את"ל שפי' ר"ת שפי' בידי אדם אינו אמת אלא ר' ישמעאל בידי שמים איירי וכל המעשים של הירושלמי בידי שמיים איירי אבל נכרת בידי אדם פוסל, מ"מ נראה דאין פוסל אלא מי שנכרת כדי שלא יוליד או ע"י חולי שבא כבר בבציו שהיה בהכרח להכריתו, אבל מה שכורתים עכשיו הרופאים מחמת האבן או שבירת הגוף ויודעין לתקן הדבר היטב ובבירור שיוולד ואינם מקלקלים החוטים ושביל הזרע הולך כתיקנו ותלוי בחכמת הרופאים אין בידינו לפסלו כל עיקר ובניהם כשרים וגם הרמב"ם לא עלה בדעתו לחלוק על זה. ומ"ש נכרת לשון זה משמע ע"י כריתת כמו שפי' או שלא יוליד והוא הסירוס או שכבר נולד לו חולי בבצים אבל חיתוך הרופאים אין לו שם זה ולא נחלק על אמונתו מה שהתלמוד אינו מכחיש אותו הרופאים הלכך ביצה אחת כשר לעולם..."

היינו שיטת מהרש"ל שאם ניטלה ביצה אחת, ע"י הרופאים, כיון שמוליד לא נפסל לבוא בקהל.

ביבמות (עו ע"א) נאמר: "ת"ר: ניקב – פסול, מפני שהוא שותת, נסתם – כשר, מפני שהוא מוליד, וזהו פסול שחוזר להכשירו".

ופירש רש"י (חולין מה ע"א):

"ניקב – הגיד של אדם. פסול – משום כרות שפכה. מפני שהוא שותת – ואינו יורה כחץ וקי"ל (נדה מג) כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מוליד. נסתם – הנקב אחרי כן. כשר –

16. ואם הפצוע כהן הולד חלל, שהרי בביאתו אסרה לו משום זונה וחללה.

חבל נחלתו

לבא בקהל מפני שהוא מוליד¹⁷.

וכן בספרי דברים (פי' רמז): "מה בין פצוע דכא לכרות שפכה אלא שפצוע דכא חוזר וכרות שפכה אינו חוזר זו הלכות רופאים".
ברייטא זו סותרת לכאורה את הנאמר בגמ' שפצו"ד אינו חוזר וכו"ש חוזר, ולפי הבבלי כרו"ש שנסתם הנקב בגיד חוזר להכשרו.

מתרץ הב"י (אה"ע סי' ה): "ובריתא דספרי (ה)את"ל דפליגא אאידך בריתא פשיטא דכבריתא דאיתא בתלמודא דידן נקטינן, אי נמי היא בריתא תברא בצדה דקתני זו היא מהלכות הרופאים אלמא לענין הלכות הרופאים מיתניא ולא הודו להם חכמי ישראל אלא ס"ל דכרות שפכה נמי חוזר, וכדתניא בבריתא בגמרא דידן".

הרא"ם דן בספר יראים (סימן כט) לגבי דין כרות שפכה ומתיר סתירה זו באופן שונה: "והא דתניא ביבמות בהערל (ע"ו א) ניקב פסול מפני שהוא שותת נסתם כשר וזהו פסול שחוזר להכשירו. פי' הנוול פסול וממזר הוי, דבר ברור שאינו מוליד אבל האדם כשר לבוא בקהל. ואמרינן נמי התם (ע"ה ב) הווא עובדא דהוה בפומבדיתא דאסתתם גובתא דש"ו ואפיק במקום קטנים סבר רב ביבי בר אבבי לאכשוריה אמר רב פפי משום דאתיתו ממולאי אמריתו מילי מולייתא במקומה מבשלת שלא במקומה לא מבשלה, פי' לאכשורה הוולד כי לאשת אותו האיש נולד לה בן, והיא רוצה רב ביבי לאכשורי כי אמר יכול בעלה להוליד ושליו הוא, חלק עליו רב

פפי ואמר ממזר הוא שאי אפשר לומר שהוליד זה האיש כי שלא במקומה לא מבשלה, אבל על האיש לא נחלקו שדברי הכל מותר לבא בקהל שאינו אלא עקור ואינו כרות שפכה. והמפרש כרות שפכה טועה שהרי נסתם כשר שחוזר להכשירו וכרות שפכה שנינו בספרי כרות שפכה אינו חוזר זו הלכות רופאים וגם לפסולו (אצ"ל לפסולו) משום פצוע גיד אין נכון לומר דאיתתם משום פצוע בידי שמים כשר הוא, ואמר שמואל (בבמות ע"ה ב) פצוע ב"ש כשר. והכי גרסינן בספרים מדויקים בבכורות בפ' מומין אלו (מ"ד ב) ת"ר ב' נקבים יש בו באדם, אחד מוציא שתן ואחד מוציא ש"ו ואין בין זה לזה אלא כקליפת השום. ניקב זה לזה ונעשה עקור ולא גרסינן ונעשה שפכה, הלכה למדה מעניינה דכולא שמענתתא בעקירות מיירי. ועוד היאך יתכן לומר שבניקב קרינן ביה כרות שפכה ניקב וכרות שני דברים הם אלא כך הוא עיקר כמו שפרשתי דעקור הוא ולא כרות שפכה". וכיראים כתב הסמ"ג. והו"ד במרדכי, ריטב"א ונ"י.

מדבריו מתבאר גדר מחודש, אם ניקב הגיד האב עקר וסריס והבן מוחזק כממזר ואינו ראוי לבא בקהל, כיון שניקב הגיד והרי האב סריס ואינו יכול להוליד, ואעפ"כ האב כשר לבוא בקהל. והב"ח הסביר ברא"ם שדעתו שניקב אינו כרו"ש וע"כ כשר לבוא בקהל¹⁷. אולם הריטב"א לאחר שהביא חידוש הרא"ם כותב: "אבל הגאונים והרמב"ם ז"ל פוסלים אותו לקהל". וכוונתו

17. הב"ח חולק בהסבר הרא"ם ומסביר בכמה דרכים את דעתו: א. נקב אינו כרו"ש וע"כ נקב חוזר. ב. המדובר בניקב ע"י חולי והוא כשר לעומת כרות ע"י חולי שהוא פסול. ע"י תירוצים אלו מצליח הב"ח להשוות את דעת הרא"ם לש"פ שנקב אינו פסול. אמנם הוא מסיים: "מיהו להרמב"ם ודעימיה אפילו בכרות ע"י חולי נמי כשר כדלעיל".

שניקב הגיד לא מקרי אלא עקב ולא כרות שפכה וראייתו נכונה למי שמעיין עם היות שהטור והגאונים ממאנים בפירושו. על כל זה הצדיק שבא בשאלתו לצאת ידי שמים יכול לסמוך על דבריהם שלא להוציא אשתו ממנו כנלענ"ד". עולה מדברי הקרבן נתנאל שסמך על דברי הרא"ם להלכה אע"פ שהראשונים לא סברו כמוהו.

הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סימן תקפג) מספר על מקרה באדם שמחמת חולי נעשה משותק ומחמת הטיפול הרפואי בגיד שתיקן את שיתוקו נחשד שאינו יכול להוליד, וע"כ הוא כרו"ש. והראב"ה החליט שאינו כרו"ש, ומפרש את המקורות ביחס לכך:

"ונראה דפצוע דכא וכרות שפכה נמי קים ליה לתלמודא שאינו יורה כחץ ואינו נעקר בהרגשה. ואפילו אם יאמר האדם אני מרגיש לא מהני כדאמרינן בפרק הבא על יבמתו (סה ע"א) הוא לא קים ליה ביורה כחץ. או פעמים מרגיש הכי אינו יורה כחץ. ולישנא דיורה כחץ עיקר מדנקט בהווא לישנא בהבא על יבמתו. ואפילו אם תאמר האשה הוא יורה כחץ, לא מהני באותם שפסלו חכמים אע"ג דאיהי קים לה ביורה כחץ, דחכמים פקיעי טפי מינה. דאפילו בהווא דחרזיה סילוא בבציו ונפק מיניה כי חוטא דמוגלא ואוליד שלח שמואל צא וחזור על בניו מאין הם (ע"ה סע"א)..."

ואע"ג דגרסינן בירושלמי (בפירקין ה"ב) א"ר יוסא שמענת' (ב"ר) (הלכה כ"ה) ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ולית אנא ידענא ממאן שמעיה א"ר אמאי לא הוי ר' יוסא שמע לה מן בר אינש זעיר דאמר שמואל (אמר רבא) (אם יבא) לפני בעל ביצה אחת מכשירו אני אמר רב הונא דסבר לה כר' ישמעאל בנו של

לניקב ולא אם נסתם שהרא"ם מכשירו בקהל אף שאינו מוליד. וכן סיכם הנ"י לאחר שהביא דברי הרא"ם. מתבאר לשיטה זו כי הוא מוחזק שאינו יכול להוליד וע"כ בניו בחזקת ממזרים.

הקרבן נתנאל (פ"ח אות ל) מביא על דברי הרא"ש ניקב פסול מפני שהוא שותת, את דברי שו"ת שב יעקב שאוסר לזה שניקב גידו לדור עימה בחצר אחת. וז"ל בעל שב יעקב: "ומה שנראה לו היתר ממה שילדה אשתו כמו כן פריך בש"ס: וניקב לא מוליד והא האי גברא דסליק לדיקלא ואוליד שלח שמואל לקמיה דרב וא"ל חזור על בניו מאין הם. לא ידעתי ראייתו אימא דוקא בניקב ביצתו אומרים כך אבל לא בניקב הגיד..." תו כתב ואף את"ל דחשיב יומי ואיתרמי ושאר הוכחות ברורות שמיניה ילדה אשתו שי"ל חדא שאין להכחיש דברי חז"ל בשום ענין". היינו, בעל השב יעקב סבור כי אף אם המציאות לכאורה מוכיחה שהבן הוא מפצו"ד זה, בכ"ז צריך להוציאו מאשתו, ובניו הם בחזקת ממזרים. הקרבן נתנאל חולק עליו שלא אמרו על ניקב הגיד שהוא פסול אלא שהוא שותת ורובם אינם מולידים, אולם אם זכה והוליד סימן שהוא מן המיעוט ואין מוציאים אותו מאשתו. והוא מסתייע מדברי הרא"ש שנחשב כסריס חמה ולעתים מוליד. עוד הוא מביא משו"ת שב יעקב שנסמך על הלבוש (ה"ד לעיל) שאע"פ שהוליד פסול מלבוא בקהל. ועל כך עונה הקרבן נתנאל, שאין להשיאו בת ישראל, אבל להוציא אשתו ממנו אף הלבוש לא אמר, וע"כ אין עליו חובה להוציא את אשתו. ומביא עוד: "ובר מן דין הלא הראב"ה ומרדכי וסמ"ג והרא"ש בתשובה ואגודה הכל הביאו דברי ר"א ממיץ

חבל נחלתו

באופן שלא קלקל ההולדה כיון דאיכא מציאות שיוליד ואם ספק פ"ד כשר יש להכשיר אף בניקב דרך סבה. ועיין ביש"ש לענין ניטלה ביצה אחת שג"כ כתב שהרופאים יודעים לאמן ידיהם ואיך לעשות הובא בפ"ת סק"ז עיי"ש, ולכן אין להוכיח ממה שמולידין כשנקבו הרופאים לניקבו בדרך סבה. עכ"פ בעובדא דידן רשאי להניח לרופא ליטול משהו מהביצה לבדוק למי שאיזה שנים שחי עם אשתו ולא הוליד לידע איך לרפאותו שיוכל להוליד".

מסקנת האג"מ מתאימה לדברי הרמב"ם (לעיל) בהגבלות שאת הנקב או מעין פסול פצו"ד יצרו הרופאים והם יודעים היאך לרפא את פגמו, אולם בשאר פגיעות יחשב פצו"ד או כרו"ש.

ח. מה דין הקרנות - בידי אדם או בידי שמים

בס' 'שבט מיהודה' לגר"י אונטרמן הרה"ר לישראל זצ"ל, דן מה דינם של יהודים שהנאצים יש"ו עיקרו אותם בתחבולה ע"י שנתבקשו לשבת ולמלאות שאלון, ובזמן שענו, הוקרנו בקרני רנטגן שגרמו לעקרותם, הגר"י אונטרמן נשאל לגבי דינם לבוא בקהל, ואלו עיקרי דבריו: א. הקרנה אינה פעולה שניכרת לעין וע"כ אין להם דין פצו"ד.

ב. מה שנעשה בגרמא אינו מעשה אדם וע"כ אינם נחשבים כפצו"ד בידי אדם. זהו טעמם של החת"ס (אה"ע סי' יז) ושל ערוה"ש (ה, כד) לגבי כוס של עיקרין. וכמו בקשירת חוט שגרמה לפצו"ד מתיר האב"נ (אה"ע סי' כא) משום שאם היו מסירים את החוט מיד היה נרפא והמשך הקשירה נקרא בידי שמים.

ר' יוחנן בן ברוקה, א"ר יודן בר חני' ובלבד של ימין אתא עובדא קומי ר' אמי אמר ליה ברתי דאת שריית ליה אלא הוי ידעה שאינו מוליד והוה ר' זירא מקלס ליה והוי מקיים מילתא על בריה. ואע"ג דלכאורה משמע דאע"ג דאינו מוליד הוה מכשר ליה, ונ"ל דה"פ, דעובדא דאתא לקמיה דר' אמי הוה גברא לא הוליד מימיו אפילו קודם שנחתכה לו ביצה אחת, שיש הרבה בני אדם שאינם מולידים מגזירת מלך בלא חולי ופגע, והיה אומר ר' אמי בתי את מותרת לו שאילו היה בר בניס היה מוליד, אך בתי יודעת שמקודם לא הוליד ולכך לא תנשא לו דהיא מתאוה לזרע. ונראה זרע יאריך ימים".

ומסיים הראב"ה: "ועל פי הדברים האלו החזירו לו אשתו ויבא אליה ותהר ותלד בן ואביו קרא לו אליעזר על שמי".

עולה מדברי הראב"ה שההכרעה היא עפ"י דברי חכמים ואם הם אמרו שאינו מוליד מפני שהוא כרו"ש או פצו"ד אין סומכים על כך שראינוהו מוליד.

בשו"ת אגרות משה (חלק אה"ע ב סי' ג) לאחר שדן בשאלה הסיק: "עכ"פ נתברר שאיסור פ"ד הוא רק כשאינו מוליד, ואף כשבזמן נתינת התורה לא הוליד אם נשתנה הטבע ומוליד אינו באיסור פ"ד, ולכן ניקבה הביצה אף שבגמ' איתא לאיסור כיון שעתה חזינן שהרופאים מנקבים ונוטלין משהו ומולידין כשר לבא בקהל. אבל נראה דדוקא הנקיבה שעושין הרופאים שיודעים איך לנקב וליטול כשר, שהרי רק באופן זה חזינן שמוליד ולא בניקבו דרך סבה כהא דהוה דסליק לדיקלא וחרזיה סילוא בביצים, שאולי נעשה באופן שנתקלקל שלא יוליד, אף לפ"מ שנשתנה עתה אך כשוליד לא נימא חזר על בניו שהרי אפשר שגם בדרך סבה היה הנקב

- ג. המשכיות ההקרנה נחשבת ככח שני. וע"כ הוא מסיק להתירם בקהל. הגר"י אונטרמן העביר את דבריו לגר"י בריש, ובספרו חלקת יעקב (אה"ע סי' ל) הוא חולק על דברי הגר"י אונטרמן א. על הטעם להיתר שהפציעה אינה נראית הוא חולק ואומר שאין זה משנה, אלא אם הפעולה נעשתה בידי אדם ותוצאתה שאינו יכול להוליד הוא נחשב פצו"ד. והוא מסתייע בדברי רופא שהאשכים מצטמקים במקצת ע"י פעולה זו.
- ב. על הטעם שאין זה בידי אדם הוא חולק שנחשב 'מצמצם' וע"כ זה בידי אדם לגמרי.
- ג. לגבי סברת האבני נזר, כשם שבקטן שאין לו דעת להסיר נחשב בידי אדם, אף כאן שהצוררים פעלו בתחבולה שהערימו על קרבנותיהם – נחשב כבידי אדם.
- ד. אין לחלק בין כח ראשון לכח שני לגבי פצו"ד ובשניהם נחשב בידי אדם. וע"כ החלקת יעקב מסיק לאוסרם לבוא בקהל.
- ודברי החלקת יעקב צריכים לענ"ד עיון. הוא הביא ראיה מנסתם שביל הזרע ומוציא ממקום קטנים שאעפ"כ נחשב לפצו"ד אף שאין הפציעה נראית לעין, וצ"ע הרי סו"ס זוהי פציעה פיזית בגופו, אבל בהקרנה לא ניתן לראות את הפגיעה, וא"כ ודאי שיש להקל בה יותר מנסתם. ועוד הרי הוא עצמו בשאלה הקודמת נסמך על דברי הרמב"ם שרק פציעה באחד משלושה אברים: גיד, ביצים וחוט הזרע הוא פצו"ד או כרו"ש, וא"כ כאן הרי אין פגיעה פיזית באף אחד מהם והרי הם שלמים. וא"כ אם התיר (בסי' כט) בניתוח
- ערמונית פגיעה בשבילים שבתוך הגוף עאכ"כ שצריך להתיר בהקרנה. ועוד הרי הראנו לעיל בפ"ה שסריס אדם שלא נפגע בפגיעה פיזית מותר לבוא בקהל עפ"י רוב הפוסקים וכש"כ לענין הקרנה. ודבריו צל"ע.
- וכן העיר על דברי החלקת יעקב בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג, אה"ע סימן ב) שהחילוק שכאשר אין הפציעה נראית אין הוא פצו"ד כבר נאמר בתורת חסד מלובלין (חאבה"ע סי' לח סוף אות ה) ובשו"ת אגרות משה ח"ג (סי' טו עמוד תלט) לגבי כוס של עיקרין.
- עוד העיר בעטרת פז שאף הגרצ"פ פרנק (הערות לאוצר הפוסקים ח"א בסופו, דף קנט ע"ג) סבר שע"י גרמא של אדם נחשב בידי אדם. והרא"ז מלצר (שם קסא ע"א) חלק עליו שכל שהוא בגרמא ואינו מתכוין לא חשיב מעשה כלל וממילא נמי לא הוי פצו"ד. וכך הסביר הגרא"ז מלצר בסמ"ג שהשמיט את "ע"י כלב" בדוגמאות של בידי אדם. וכ"כ האגרות משה (אה"ע ח"ד סי' כט אות ו).
- עוד הביא שם לגבי המשכיות קשירת החוט שגרמה לפצו"ד מפתחי תשובה (אה"ע סי' ה ס"ק ה) ומשו"ת צמח צדק החדש (סי' טו) שסברו כגר"י אונטרמן, וע"כ אף בהקרנות המשכם שהוא הגורם את עיקר הנזק לא יחשב בידי אדם. אמנם בהמשך מסייג דבריו שדוקא אם הוא בעצמו אינו הקושר.
- עוד מעיר בעטרת פז שאם הסירוס הוא בכח ההולדה עצמו אבל אין שינוי באבריו אינו נחשב לפצו"ד ואפילו נעשה בידי אדם. ומביא ראיה מדברי האג"מ (אה"ע ח"ג סימן טו ד"ה והנה) שכתב: "והנה לולא דמסתפינא

חבל נחלתו

"איעקר מפרקיה דרב הונא – שהיה מאריך בדרשיו וצריכים למי רגלים ומעמידים עצמן ונעקרים". **כמבואר ברש"י בכורות (מד ע"ב)**. וכן **מובא בהמשך (סד ע"ב)**: "והא אמרו ליה רבנן לר' אבא בר זבדא: נסיב איתתא ואוליד בני, ואמר להו: אי זכאי הוו לי מקמייתא! התם דחוי קא מדחי להו לרבנן, דר' אבא בר זבדא איעקר מפרקיה דרב הונא. רב גידל איעקר מפרקיה דרב הונא. רבי חלבו איעקר מפרקיה דרב הונא. רב ששת איעקר מפרקיה דרב הונא... אמר רב אחא בר יעקב: שיתין סבי הוינא, וכולהו איעקור מפרקיה דרב הונא, לבר מאנא, דקיימי בנפשי (קהלת ז) החכמה תחיה בעליה". וכולם היו סריסי אדם, אך לא פצו"ד וכר"ש. ואע"פ שלחלקם ודאי היו בניס (כאמור לגבי רב ששת), וקשה לומר שכל האמוראים הוציאו נשותיהם לאחר שנעקרו. ודומה הדבר לפגיעה של הקרנה.

ט. ספק פצוע דכא

ישנו עוד סניף להקל במקרים של ספק אם יכול להוליד, בין אם הספק הוא במציאות ובין אם הספק הוא בדין בגלל מחלוקת הפוסקים.

מראשי המדברים בכך הגר"י אלחנן בשו"ת באר יצחק (אה"ע סימן ד): "והנה בספק פצוע דכא כתב הנו"ב (מה"ק סי' ו') דמותר לבא בקהל דכמו דדרשין ממזר וודאי לא יבא הא ממזר ספק יבא כמ"כ דרשין פצוע דכא וודאי לא יבא הא ספק פ"ד יבא נ"ש, ונראין דבריו, דלא מיבעי להריטב"א בחידושי לקידושין (דף ע"ג) דכתב בהא דאמרו שם דחמשה קהלי כתיבי דחד מיניהו פ"ד א"כ ודאי דינו כמו ממזר ספק, ואף לפרש"י דס"ל דקהל דגבי פ"ד לא דרשי

הייתי אומר דכוס של עיקרין שאסור הוא דוקא כשנעשה ע"י זה סריס באבריו, לא מבעיא כשנעשה ע"י זה היכר קלקול בהאברים ממש, אלא אף הקלקול שלא יכול להתקשות כראוי שהוא ג"כ קלקול. אבל אם הוא כוס עיקרין כזה שאינו עושה שום קלקול אלא שהסיר כח החיות בהורע, אבל הוא מתקשה כראוי ויכול לבעול כמתחילה ליכא איסור דאין זה ענין סירוס כלל".

ומוסיף העטרת פז: "והרי מבואר בדבריו של האגרות משה דכל שאין במציאות שום שינוי באברים דהם נשארים כמות שהם ויש לו עדיין כח קישוי וגם אפשרות בעילה אלא רק דממית את כח הזרע דזה לא חשיב סירוס כלל, וממילא נמי גבי פצו"ד וכר"ש כל כה"ג דהאבר לא איתעביד ביה שום שינוי במציאות והוא איש בגבורתו רק כח הזרע הוא חלוש ופגום אה"נ דלא חשיב בכה"ג פצו"ד ומותר לבוא בקהל, דהא האגרות משה התם מיירי לעשות כן לכתחילה בכה"ג סירוס כזה המזחליש את הזרע ויוכל להשאיר עם אשתו". ודן באריכות מהו דין נמוקו, ואם קטנו במקצת האם נחשב לנמוקו.

מתבאר כי לרוב הפוסקים הקרנות יחשבו כבידי שמים ולא כבידי אדם, וכש"כ במקרה דידן שההקרנות היו מחמת מחלה (בניגוד לשאלה אצל הגר"י אונטרמן ובניגוד לשאלת העטרת פז שהיא בטכנאי רנטגן שלא נזהר ונתעקר). ואמנם הן היו כתרופה למחלה אך כבר הבאנו שהפוסקים הקלו בכך וראוהו כחולי שהוא בידי שמים לרוב הפוסקים.

וניתן להוסיף, במסכת יבמות (סב ע"ב) נאמר: "והא אמרי ליה רבנן לרב ששת: נסיב איתתא ואוליד בני, ואמר להו: בני ברתי בני נינהו! התם דחויי קמדחי להו, דרב ששת איעקר מפרקיה דרב הונא". **ומפרש רש"י:**

מה הדין לגביו? והשאלה היא לגבי היתרו באשתו, ולא לגבי זרעו. ראשית משום שלא מצאנו פסול דורות בזרעו כבפסולי חיתון מחמת יחוס. ועוד, הרי ישנם עדים שהזרע נלקח ממנו ונזרע במעי אשתו¹⁸.

ונראה שכאן לא יועילו דברי האגרות משה (אה"ע ב סימן ג): "עכ"פ נתברר שאיסור פ"ד הוא רק כשאינו מוליד, ואף כשבזמן נתינת התורה לא הוליד אם נשתנה הטבע ומוליד אינו באיסור פ"ד..." (עי' המשך דבריו לעיל ספ"ז).

ודברים אלו יפים אם הפגיעה באברי ההולדה היתה ע"י רופאים שיודעים לפגוע בהם בצורה שאינה פוגעת ביכולת ההולדה, אולם אם הוא אינו יכול להוליד כדרך כל הארץ, מפני שאבריו פגועים ורק ע"י תחבולות הרופאים הוא מצליח, השאלה במקומה עומדת האם יחשב כפצו"ד או כרו"ש, ואפילו אם יכול להוליד ע"י תחבולות הרופאים. והשאלות הללו עפ"י רוב בנין ורוב מנין האחרונים נדונות לחומרא. וצע"ג להתירו באשתו.

יא. הקרנות והקפאת זרע בימינו

בימינו רוב הפגיעות מהקרנות הן פגיעות זמניות. בדר"כ הזרע המיוצר בגוף לאחר הקרנות הוא פגום, ולאחר כשלושה חודשים מסיום ההקרנות הגוף מייצר זרע תקין. יוצאים מן הכלל מקרים בהם ההקרנות הן באיברי ההולדה, בהן הפגיעה קשה יותר. הדרך בה נוקטים כדי לשמר את יכולת ההולדה היא הקפאת זרע

מ"מ מוכח דחד דינא אית להו, דאל"כ מנלן דפ"ד אסור לבא בקהל לזים וישראלים. אע"כ מוכח דחד דינא אית להו וכמש"כ שם הנו"ב, ואף דספק ממוזר אסור מדרבנן, עכ"ז בספק פ"ד לא שייך לומר מעלה עשו ביוחסין דלאו בר אולודי הוא... ומבאר שהן בספק במציאות והן בספק בדין יש להקל בספק פצו"ד.

ומרחיב ומונה את האחרונים שסברו כן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ז אה"ע סי' ח מאות ח והלאה). ומסקנתו ג"כ להקל בכל הספיקות. ועפ"י עושה ספק-ספיקא לקולא ומתירו לבוא בקהל. (ובהערה מוסיף שנשא בת ישראל והוליד).

י. הולדה באמצעות תחבולות אדם

היכולות המדעיות בימינו מרובות, ואם לפני מספר שנים לא רב הפריית מבחנה היתה בלתי אפשרית, הנה בימינו היא דבר יום ביומו בבתי חולים רבים. רופאים בימינו מצליחים להוציא מאדם שהוא עקר לחלוטין זרע בודד (לעתים ע"י חדירה לתוך האשך) ובזרע זה להפרות את אשתו. השאלה העולה היא האם מי שבזמן חז"ל היה נחשב פצו"ד וכרו"ש כגון הנאמר: "במקומה מבשלא שלא במקומה לא מבשלה" (יבמות עו ע"א), והנה בימינו ניתן להפיק את זרעו ולהפרות את אשתו, האם הוא יחשב כרו"ש וכפצו"ד ואסור לבוא בקהל, או שכיון שראוי להוליד ע"י תחבולות הרופאים יחשב כאדם רגיל. והשאלה מחריפה לגבי כהן שכיון שהפך לפצו"ד הותר בגיורת וכד' שבטלה קדושתו,

18. שאלה זו תלויה איזו ראייה צריכים לכך שהזרע שנלקח ממנו הוא זה שנזרע במעי אשתו. ועסקתו בכך בספרי ח"ג סי' מג.

חבל נחלתו

שהוצא לפני תהליך ההקרנות¹⁹, ושימוש בזרע להזרקתו לרחם אשתו בזמנים המתאימים.

אלא שיש להדגיש כי פעולת הקפאת הזרע אינה פותרת כלל את בעיית היתרו לבוא בקהל. היינו, אם יתברר כי הלכתית הוא פסול מלבוא בקהל, הרי הוא אסור באשתו וצריך להוציאה. וכבר הזכרנו לעיל שפסול חיתון של פצו"ד וכו"ש אינו עובר לזרעו, וע"כ הולד שיוולד יהיה בכל מקרה כשר לבוא בקהל. אמנם אם האב כהן ואסור לבוא בקהל מצד כרו"ש או פצו"ד, נראה שבנו לא יהיה כהן. עולה איפוא שהקפאת הזרע לא תועיל לשאלה בה אנו עוסקים ואם הוא כרו"ש או פצו"ד הוא אסור באשתו.

שאלה זו תלויה במעמדו ההלכתי של מי שזמנית הוא פצו"ד או כרו"ש. כפי שהוזכר לעיל ישנו פצו"ד שפגיעתו יכולה להתרפא – ניקב ואח"כ נסתם והגמרא מסיימת: "וזוהו פסול החוזר להכשרו". הוזכרה לעיל (פ"ז) שיטת היראים לפסול את זרעו ולהכשיר את אביו לבוא בקהל, אמנם הראשונים חלקו עליו וסברו שאף האב פסול לבוא בקהל. וע"כ נראה, שלכו"ע פצו"ד זמני הוא פסול לבוא בקהל ואף אם אח"כ יתרפא הרי הוא אז יוכשר לבוא בקהל. ולפי"ז אף מי שעבר הקרנות נאסר עליו לשאת אשה מישראל או לחיות עם אשתו בתקופת איסורו. ואולי מי שסם רפואתו בידינו וידוע לנו שזרעו יחזור לבריאותו אינו נפסל אף בשעת מומו מלבוא בקהל, ובניגוד לניקב שאין זה ברור

שיסתם ויוכשר.

כל זאת אם יוכרע שנפסל לבוא בקהל מחמת פצו"ד, אולם אם יקבע שדינו כסריס ששתה כוס עיקרין, הרי אינו אסור באשתו. ונראה שניתן לדמות זאת להיתר שכתבו הפוסקים לגבי ניתוח הערמונית, שמחשש סיבוכים ניתקו בפנים את שביל הזרע. והאחרונים בעיקר עפ"י דברי החזו"א (שהוזכרו לעיל) כתבו שכיון שהפגיעה נעשתה מטעמים רפואיים וכיון שאין היא באותם מקומות אשר מזכיר הרמב"ם מותר לבוא בקהל. ונראה שה"ה לכאן, הרי הפגיעה בהקרנות היא לרפואה, ואין פגיעה פיזית באברים עצמם, ולאחר כשלושה חודשים מסיום ההקרנות הגוף חוזר ומייצר זרע בריא, וע"כ נראה שבמקרה וההקרנות לא נעשו בדוקא באברי ההולדה ניתן להתיר.

אולם אם ההקרנות נעשו באברי ההולדה, כאן הפגיעה לעתים קשה יותר, ועדיין שהשאלה במקומה עומדת, וזקוקה לסניפים הקודמים שהבאנו אם נחשב בידי אדם, ואם חולי נחשב כפצו"ד, ומי שריפוי ע"י עשייתו לפצו"ד ועוד.

ולגבי פגיעות קבועות הסיק בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' כט): "ולכן למעשה אם היה כבר נשוי ועשו לו הנתוח כשנחלה בעצירת השתן ועוד מחלות שצריך בשביל זה ליטול ממנו את הפראסטאט וחתכו הרופאים גם את שביל הזרע בהביצים, אין לחייבו לגרש את אשתו, כיון שלהרמב"ם הוא כשר. אבל לרוק שעשו לו ניתוח זה, יש לפוסלו מלישא אשה כשירה אף כשתתרצה לינשא לו, ומוכרחים להודיע אף לגיורת

19. לא נדון כאן בהיתר הפעולה או באיסורה מצד הו"ל.

חבל נחלתו

שעשו לו ניתוח זה ולא יוכל להוליד כדי שלא יהיה קדושי טעות".

או ספק כרו"ש, אולם נטו להחמיר במידה והמדובר ברווק וע"כ בפצו"ד מחמת הקרנות שפגיעתו קבועה צע"ג. כמו"כ פצו"ד שפגיעתו מוחלטת, ואעפ"כ הרופאים מסוגלים להוליד ממנו ע"י תחבולותיהם צע"ג האם מותר לבוא בקהל.

מסקנה

רוב האחרונים נטו להקל ולא להוציא אשה מבעלה בכל מקרה של ספק פצו"ד

סימן כד

גידול מסחרי של בעלי חיים טמאים

הירושלמי (שביעית פ"ז ה"א) לומד את האיסור מהתורה, וז"ל: "כתיב טמאים המה לכם מה תלמוד לומר וטמאים יהיו לכם אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנייה. (לפי גירסת הגר"א צ"ל: איסור סחורה). כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה, וכל דבר שאיסורו מדבריהן מותר לעשות בו סחורה. והרי חמור? למלאכתו הוא גדל. והרי גמל? למלאכתו הוא גדל. רבי הושעיה נסב ויהיב בהדין מורייס, רבי חונא נסב ויהיב בהדין חלתותא".

הירושלמי מבאר היתר גידול ומסחר בבעלי חיים שעומדים למלאכה, ומביא ראיה מר' הושעיא ור' חונא שמותר לסחור בדברים האסורים מדרבנן. וכך כתב בהלכות גדולות (סימן סט -

שאלה

האם מותר לגדל יענים, שהם עוף טמא, ע"מ למכור את בשרם לנכרים, להשתמש בנוצותיהם לקישוט, וכן בביציהם למעשי אומנות¹?

א. מקור האיסור

שנינו במשנה במסכת שביעית (פ"ז מ"ד): "צדי חיה עופות ודגים שנזדמנו להם מיני טמאין מותרים למכור, רבי יהודה אומר אף מי שנתמנה לו לפי דרכו לוקח ומוכר ובלבד שלא תהא אומנותו בכך וחכמים אסרין". מחלוקתם של ת"ק ור"י היא בשאלה, האם אף מי שנזדמן לו לפי דרכו לסחור במינים טמאים ואינו צייד, האם מותר לו לסחור בהם. חכמים אסורים ור' יהודה מתיר².

1. השאלה מתפרשת להרבה תחומים כלכליים, כגון: גידול ומסחר בדגים ו"פירות ים" שאינם כשרים, שותפות בבתי עסק המוכרים בשר שאינו כשר ועוד. ועי' בס' דרכי תשובה (יו"ד סי' קיז).
2. הבית יוסף (יו"ד סי' קיז) כתב: "ופירש ר"ש: מי שנתמנה שאינו צייד וחכמים אסורים למי שאינו צייד, והפוסקים לא הזכירו אלא צייד, משום דאין הלכה כרבי יהודה דחידאה הוא, ובירושלמי (פ"ז סוף ה"א) מפרש טעמא דרבנן 'תמן אין מלכות אונסת הכא מלכות אונסת', כלומר כדי ליקח מס מן הציידין. ונראה לי דאפילו במקום שאין לוקחין מס מן הציידין נמי שרי דלא פלוג רבנן במילתייהו, ולפיכך לא חילקו הפוסקים בכך".

חבל נחלתו

להשתכר ולמכור לנכרי לאכול, אבל להשתכר בשומן או בעורן לא, או שמגדל שלא למכור אלא למשוח ולהדליק אפילו הכי בחזיריים אסור, א"נ בנודמנו לו כגון שנפלו בירושא אין לגדלן³."

מדברי תוספות עולה שחומר האיסור מן התורה, ובחזיריים איסור נוסף מדרבנן.

שיטת הרשב"א אינה ברורה. הרשב"א התייחס לבעית הגידול בארבע תשובות (ח"א סי' שא, ח"א סי' תפט, ח"ג סי' רכג, מיוחסות לרמב"ן סי' קעג).

בסי' שא משמע שאיסורם מדאורייתא והביא את הפסוקים מן הבבלי והירושלמי. אולם בסי' רכג מזכיר את איסור הסחורה בדברים העומדים לאכילה משום גזירה, ודעתו אינה ברורה.

אמנם תרוה"ד (ח"א סי' ר) בתשובתו כתב שבגליון התוס' נמצא שהאיסור מדרבנן והפסוקים הם אסמכתא בעלמא.

מלשון הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח הל' טו-יח) ג"כ קשה להוכיח בבירור. הרמב"ם כתב בהלכה טו: "כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל, לא תאכלו, לא יאכלו, לא יאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה שנאמר: לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה וכחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה שכל אלו מותרין בהנאה מפי הקבלה אף על פי שהן אסורין באכילה". ובהמשך בהלכות הבאות: "...וכל דבר

הלכות כיוי הדם): "ואסיר ליה לבר ישראל למזבן בהמה טמאה ומינכס זבינן לגוים, ואסיר ליה נמי למיזבן דגים טמאים וזבינתניהו לגוים, אבל ודאי שחט בהמה טהורה ואישתכח טריפה, אי נמי זבן דגים טהורין ואיתרמי בגזירה דג טמא שרי ליה לזבני לגוים, דתנן (שביעית פ"ז) אין עושין סחורה בפירות שביעית..."

וכן בבבלי (פסחים כג ע"א) בסוגיה הדנה שכל מקום שכתוב לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה: "והרי שרצים, דרחמנא אמר (ויקרא יא) שקף הוא לא יאכל, ותנן: צידי חיה ועופות ודגים, שנודמנו להם מינין טמאין – מותרין למוכרן לנכרים! – שאני התם, דאמר קרא לכם – שלכם יהא. – אי הכי, אפילו לכתחלה נמיו! – שאני הכא, דאמר קרא יהיו – בהוייתן יהו".

ג. חומר האיסור

גדר האיסור – איסור סחורה בדבר שאסור באכילה, בלא כניסה לפרטיו, מעורר שאלה מהו חומר, איסור דאורייתא או איסור דרבנן.

כתבו תוספות (פסחים שם ד"ה אמר קרא יהיו בהוייתן יהו) – "וא"ת א"כ סוסיס וחמוריים היכי זבינן וי"ל דבמידי דאכילה מיירי דוקא. ובירושלמי דמסכת שביעית ספ"ח פריך: והרי חמור וגמל ומשני למלאכתן הן גדילים. וא"ת דאמרי' במרובה (ב"ק פב ע"ב ושמ) אסור לישראל לגדל חזירים תיפוק ליה **דמדאורייתא אסור** וי"ל דנפקא מינה למיקם בארור, אי נמי הא דאסור מדאורייתא היינו

3. בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן שא) אינו מחמיר בחזיר יותר מאשר בשאר מינים טמאים, ונראה שלדעתו חומר האיסור בחזיר הוא רק משום ארור.

אחד מהפוסקים הראשונים שהוא כתב בפרוש שהוא מדרבנן. ברם הרמ"ע בתשובותיו כתב דאיסור סחורה בדברים אסורים הוא מדבריהם ואסמכוהו אקרא (תשובות הרמ"ע מפאנו סי' כ"ט) וזו היא סברא יחידאה. הפר"ת (=הפרי תואר) כתב דרוב הפוסקים רוב בנין ורוב מנין סברי דהוי דאורייתא או מדברי קבלה שדינם כדברי תורה לענין ספקא דאסור וכדומה והכי נקטינן".

ג. גדרי האיסור

1. גדר נזדמנו במינים טמאים

הבית יוסף (יו"ד סי' קיז) הביא: "וכתב בארצות חיים (הל' איסורי מאכלות אות מה ד"ה הצייד) הא דמותר למכרם הני מילי ביחוד הטמא והטהור אבל לא הטמא בפני עצמו והטהור בפני עצמו דכיון שהוא צייד יאמרו שכיון מלאכתו להם לכן צריך שימכרם מיד לא שישחה הטמא עד שיהיה שמן עכ"ל. **ומה שאסור למכור הטמא בפני עצמו איני יודע מנין לו ומדברי הרמב"ם ורבינו משמע דשרי שהרי אפילו לא עלו בידו אלא טמאים בלבד התירו למכרם".** ונראה שדברי האורחות חיים לא התקבלו להלכה.

וכן בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ל) כתב: "רב' מרובה תנו רבנן רועה שעשה תשובה וכן מי שנפלו לו כלבים וחזירים בירושתו אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר על יד על יד **הא קמן שאין מחמירין עליו למכור בפחות משוויו עד שימצא את ההגון לו** ואפילו בהרבה פעמים ואז לא ישהה. ואסור הכלבים דלאו לאכילה ניהו הוא משום גזל שהן אונסים יונים שבישוב ועוד שנושכים ומנבחים ומפילים את העוברות, אלמא כלבים קטנים בני תרבות אינם בכלל האסור".

שאסור באכילה ומותר בהנאה אנ"פ שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכיון מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה, לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים". (הלכה יז) "הצייד שנזדמנו לו חיה או עוף ודג טמאים וצדן, או שניצודו לו טמאים וטהורים מותר למוכרן אבל לא יכיון מלאכתו לטמאים, ומותר לעשות סחורה בחלב שחלבו עכ"ס ואין ישראל הואוה ובגינות העכו"ם וכיוצא בהן". (הלכה יח) "זה הכלל כל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה בין בספיקו בין בודאו".

ולא באר הרמב"ם מדוע סחורה אסורה אבל בנזדמן מכירה מותרת, אע"פ שההנאה בכך פחותה.

נראים ע"כ דברי התויו"ט (שביעית ז, ג): "ונ"ל דאנ"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה מדכתיב יהיו, אי נמי מדרשא דירושלמי אפ"ה מדכתיב נמי לכם לומר שלכם יהיה, **נשאר האיסור והיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר.**" וכ"כ הט"ז בביאור האיסור.

ובמשנה ראשונה (שביעית ז, ג) כתב: "ואפשר דעת הר"ש והר"ב דכל עיקר איסור סחורה מדבריהם הוא שמא יבוא לאוכלן ודרשא דטמאים יהיו לכם אסמכתא בעלמא הוא וקצת פוסקים סוברים כן כמ"ש ט"ז ר"ס קיז, אבל רוב הפוסקים סוברים דמדאורייתא הוא".

וכעין דבריו סיכם בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א השמטות סי' ה): "מהאמור ומדובר יוצא ברור דאיסור סחורה בדברים האסורים באכילה הוא מדאורייתא ולא מצינו לשום

חבל נחלתו

כדאמרינן בעלמא שמא יגדל מהן עדריים בתמורה (יח ע"א וש"ג). וכן חשו לתקלה בריש מעשר בהמה (בכורות נג ע"א) ובסוף פ"ק דפסחים (כ ע"ב) וביומא (סו ע"א) ובבבא קמא (קטו ע"ב). אבל מוריים וכו' איסורן מדרבנן והילכך שריא. והיינו טעמא נמי דאסור לעשות סחורה בבכורות וכן בנבילות וטריפות. דהתם ליכא קרא וטמאים יהיו כמו בשקצים כדפרי' לעיל".

ומביא ראייה מפירוש הריב"מ"ץ למשנה בשביעית: "לא בבכורות, משום דאתי לידי תקלה. וכלל זה אמרו חכמים כל דבר שאסור מן התורה אסור לעשות בו סחורה, פירוש בקביעות. זה לשונו. משמע מדבריו דאין אסור אלא א"כ אומנתו בכך. ופירש לה אליבא דהילכתא אע"פ שלא פירש הרב דבר זה על דברי ר' יהודה מכל מקום לפי דרכו פירש כן ארישא דרישא ולא אפולגתא דר' יהודה ורבנן".

ומביא ראיות על כך שמשום שהמלכות אונסת הותר לסחור בכך.

עוד מביא הראב"ה: "וקרובי ר' אליעזר ב"ר יוסף הביא לי ראייה להיתירא מפרק כל הבשר (קו ע"א) דאמרינן כי אתא רב דימי אמר מים ראשונים האכילו בשר חזיר וכו', ורבין קאמר האכילו בשר נבילה. ומפורש במדרש תנחומא (פ' בלק סי' טו) שהיה מוכר בשר נבילה לגוי, ולישראל בשר שחוטת. והיה סבור ישראל המוכר שהגוי היה האורח מפני שלא נטל ידיו והאכילו בשר חזיר או נבילה לרבין. ולא מסתבר לאוקמי בנתמנו כגון גר וגוי שירשו אביהם גוי או נתמנה לו על ידי צידה כשהיה צד צבי. ובאיסורא נמי לא דחיקינן ומוקמינן לה, כיון דמייתי לה תלמודא. מההיא עובדא וכ"ש מראיות דלעיל שהבאתי מהם להיתר ומכירה זו היתה

ואף מכאן נלמד כי דברי האורחות חיים לא התקבלו כאן להלכה.

הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' תתקעד) מביא את תשובת אביו: "לפי שראיתי יהודים המחזירים לקנות מיהודים אחרים שבא לידם טריפה ואח"כ מוכרים אותם לגויים ומרויחים וחוזרים וקונים טריפות אחרים מן היהודים ומוכרים לגויים". ומסיק: "ומדתנן בסיפא צידי חיות ועופות שנתמנו להם מינין טמאים דמותר למוכרם, משמע דווקא נתמנו אבל לחזור ולקנות ולמכור אסור. אבל אם יכול הסרסור לסייע לבעל הטריפה למכור לגוי, מותר, ויטול שכר טרחו".

הראב"ה עצמו משיג על אביו: "ואני אליעזר בנו הלוי נראה לי דמותר. דפסקינן בגמ' ירושלמי (שם) הלכה כר' יהודה דשרי אם אין אומנתו תדיר בכך. והתם מפורש שפיר מה נחשב אומנתו בכך. ונתמנה דר' יהודה פירוש נתמנה לו לפי דרכו לקנות ולמכור, ואין אומנתו בכך"...

ומסיק שכיון שהלכה כר' יהודה מותר למוכר זה ליטול שכר בטלה כשיש לו מלאכה אחרת ומותר למכור בהבלעה.

עוד מסיק הראב"ה שבע"ח לנוי או שאינם לצורך מלאכה אסור לגדל ולמכור. "ותניא בתוספתא דשביעית פ"ה (ה"ה)... ולא יהא מביא כלבים כופרים וחולדת הסנאים וחתולים וקופים ומוכרן לגוי ולשכור עליהן אבל המוריים וגבינת בית אוניקי הפת והשמן שלהן מותר למוכרן ולשכור עליהן. ונ"ל דהיינו טעמא. דאסור לגדל כלבים קופים וחולדת הסנאין וכו' כדאיתא בפרק מרובה (פ' ע"א). ומדרבנן אסור לעשות בהן סחורה דלאו למלאכתו עומד דחשו חכמים לתקלה [שמא] ישהא אותם מפני ריוח שלו.

בשׁוֹרֹת תִּשְׁבֹּץ (ח"ג סי' רצב) כתב:

"תנס. שאלת זה לשונך בכאן הם שזוחטים בקר וצאן ויצאו טריפות אם מותר לעשות מהם עם החלב שלהם הבשול מבשר מליח וחלב שקורין ישמעאל אל בלי"ע".

היינו, אם באו לידי טריפות או שהוא קנאן האם מותר לעשות מהם תבשילים ולמוכרם לנכרים.

והוא עונה: "תשובה הטרפה מותרת היא בהנאה... וכן חלב מותר הוא בהנאה וקרא מפורש הוא חלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה וכו' וכן הזכירו זה בפירוש לענין היתר בהנאה בפ' כל שעה (כ"ג ע"א). וכל זה הוא אם נזדמנו לו לאדם טריפות שהוא מותר למכרו, אבל שיקנה טריפות ויעשה בהם סחורה אסור וכדתנן במס' שביעית (פ"ז מ"ד) צידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינים טמאים מותר למכרם ומוכח בגמרא בפ' כל שעה (כ"ג ע"א) דדוקא אם נזדמנו להם אבל לכתחלה לא... והעולה מזה הוא שלא התירן הכתוב אלא אם נזדמנו לו בדיעבד אבל לכתחלה לצוד אותם ולמכרו אסור, וה"ה למי ששחט בהמתו ויצאה טריפה שמותר למכרה מיד לעכו"ם וכן מוכחת הלכה דמכריון בפ' גיד הנשה (צ"ד) שהיו מוכרין טריפות לבני חילא העכו"ם אבל לקנות טריפה לעשות סחורה אסור וכן הזהרתי אני בכאן שהיו קצת קונים הטריפות משכניהם ומוכרים אותם לעכו"ם והזהרתים מזה ושמעו לקולי. והרמב"ם ז"ל (פ"ח מהמ"א הט"ז) כתב שמותר לעשות סחורה בחלב וכן נוהגין לקנות נרות של חלב לעשות בהם סחורה והוכיח זה מהמקרא שאמר וחלב נבלה וחלב

בהיתר שהיתה לו גם אומנות אחרת או בעניינים אחרים שפירשתי לעיל. ולא להכריע את אבא מרי באתי אך הלכה אני דורש. אבי העזרי".

בסיום דבריו הוא מביא דברי תלמידו ר' שמחה מויטרי שחלק עליו וסבר שאסור. וכל דעת ר' יוסי היא דוקא בפירות שביעית אבל לא בסחורה בדברים האסורים: "...הכא בסחורה דברים האסורים אין אונס מלכות [לא] קיימא לן כוותיה (=דר' יהודה) אלא לעולם אסור כרבנן".

הב"י הביא (יו"ד סי' קיז) תשובה זו בקצרה ומעיר עליה: "כתב המרדכי בריש פרק כל שעה (סי' תקמד) שרבינו יחיאל פסק שאסור לעשות סחורה בדבר האסור באכילה ובדבר טמא וראיה מדתנן פ"ז דשביעית (מ"ד) צדי חיה ועופות שנתמנה להם מינים טמאים מותרים למוכרם, ודוקא נתמנו אבל לא נתמנו אסור וכן מוכח בירושלמי דשביעית. אמנם ראב"ה כתב דמותר לעשות סחורה בדבר טמא והביא ראיה מפרק כל הבשר (קו) מים ראשונים האכילו בשר חזיר ואכסנאי יהודי הוה התם ע"כ. ודברי רבינו יחיאל עיקר וכן דעת הפוסקים וההיא דהאכילו את החזיר אינה ראיה דאיכא למימר ישראל רשע הוה ועוד דאיתא במדרש (רבה בלק פרשה כ אות כא) דבימי השמד היה ובפרהסיא היו מחזיקים עצמם לגוים". ונראה שהמרדכי מביא בקיצור את תשובת הראב"ה ומסקנתו כאוסרים⁴.

כדברי רבינו יואל הלוי (אבי הראב"ה) ורבינו שמחה מויטרי, וכפסיקת הב"י כתב התשב"ץ.

4. אולי צריך לתקן במרדכי מרבנו יחיאל לרבנו יואל (אבי הראב"ה).

חבל נחלתו

דיחיד ורביס הלכה כרביס. לפיכך בדרך מקח וממכר אפי' בהזדמן ואקראי בעלמא אסור לקנות מהם, אלא שאם עבר ולקח לא קנסוה רבנן שיהא אסורן אסור הנאה".

וכן בכנה"ג (הגהות הטור אות ה) כתב שאם נזדמנה לו טריפה ורוצה למולחה ע"מ להשתכר בה במכירתה לנכרי אסור.

אף הראשון לציון הרה"ג בצמ"ח עוזיאל (שו"ת משפטי עוזיאל ח"א השמטות סי' ה) דן בכך ומיקל בתנאים מסויימים לקנות טריפות ע"מ לספקן לנכרים. וז"ל:

"אולם מה שהתירן בצייד לדעת מרן הב"י אין זו משום דהמלכות אונסת וכמ"ש בירושלמי, אלא משום דאומנתו בכך ולפיכך התירו לו כשנזדמנו לפניו כדי שלא להפסידו מאומנות שהיא מקור פרנסתו. ולפי"ז יש מקום לדון דקצב ישראל שאומנתו בכך להספיק בשר ללא יהודים וקונה מירשאל חבירו בשר כשר ונו"ט או כגון נדון דידן שישראל קונה כל המעים כשרות וטרפות נעשה כנזדמנו לו ומותר לעשות סחורה בהם במכירת כשר וטרף יחד. אולם הרמ"ע בתשובותיו העלה דכל שהוא בדרך מקח אסור לסחור, והכי מסתברא שדוקא בצידה התירו משום דלאו בידו הוא ואחרי שיצוד לפניו לא הפסידוהו רבנן להשליכם לאיבוד, אבל בקונה דברים אסורים עם דברים המותרים בידו שלא לקנותם וא"כ כשקונה אותם נעשה מכין את מסחרו גם לדברים אסורים ואסור. והוא הדין בנדון דידן אסור ישראל לסחור בבני מעים אסורות אפילו אם קונה אותם בכלל הכשרות.

ואולם יש לצדד בהתירא ולומר שלא נאסר לקנות דבר אסור בכלל הכשר כדי לעשות בו סחורה אלא אם קונה דבר האסור שהוא בעין. אבל הקונה כל בני מעים מבהמות אשר

טריפה יעש' לכל מלאכה ובפ' כל שעה לא נתפרש כן יפה שיהא בו היתר יותר משאר איסורין והיוצא לנו מזה הוא כי השוחט בהמתו ויוצא טריפה שיכול למכרה לעכו"ס מיד ואם לא ימצא קונים מיד שימלח אותה עד שימצא קונים מותר אבל אם מצא קונים ומולחה להרויח אסור שזו היא סחורה לכתחלה שאסרה תורה, וכן שנינו במס' שביעית פ"ז אין עושין סחורה בפירות שביעית... ובאמת מכוער הדבר שיהא אדם טריפה בביתו זמן מרובה כדי להרויח אפי' לא מצא קונה לטרפ' שומר נפשו ירחק מזה והדבר פשוט שאם מצא קונה אפי' בזול הרבה שהוא עובר על דברי תורה אם אינו מוכרה מיד".

וכן בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן כט):
"ומאי דחזיא לן בפירושה דמתניתן הוא, דירשא דברי הכל היא ואין בה מחלוקת שמתר לכל אדם להעשות צייד בלי אונס המלכות לצוד במכמתו מה שיזדמן לו הטמא והטהור, ואפי' נתמנו לו מינים טמאים בלבד מותר לזכות בהן מן ההפקר שאין לך מציל לעצמו גדול מזה, ובלבד שימכור אותם לאוכליהם בזריזות לפי מקומם ושעתם ולא ישהם אצלו לפטמם ולהשתכר בהם, הא למה זה דומה למי שנפלו לו כלבים וחזירים בירושתי דאמר מד בפרק מרובה פ' ע"א אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר על יד על יד, עד כאן. ולא אסרו חכמים אלא לכרין מלאכתו לטמאים דאסור לכתחלה מדבריהם..."

ומדאיפסיקא הלכתא בגמרא דילן בפ' זה בורר כרבי יהודה, סבר הרמב"ם בילדותו דבמתניתן נמי דמינים טמאים הלכתא כותיה, כמו שכתב בפ' המשנה, אבל בזקנתו פסק בהלכות מאכלות אסורות דלא כרבי יהודה

תשחטנה כיון שאין האיסור ברור לפנינו נעשה כצידה שהזדמנה לפנינו.

2. גידול ומכירה לשם דברים אחרים ולא לאכילה

הירושלמי שהובא לעיל הקשה והסיק: "והרי חמור? למלאכתו הוא גדל. והרי גמל? למלאכתו הוא גדל". ומתבאר שמין אשר מגדלים אותו רק עבור מלאכה ואין מגדלים אותו לאכילה מותר לישראל לגדלו ולסחור בו. ואע"פ שבע"ח אלה נאכלים לנכרים, כיון שאצל ישראל אינם נאכלים מותר לגדלם ולסחור בהם.

הגמרא בבבא קמא (פ ע"א) הביאה ברייתא (מתוספתא ב"ק פ"ה): "כשם שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, כך אמרו אין מגדלין חיה דקה; ר' ישמעאל אומר: מגדלין כלבים כופרין, וחתולים, וקופין, וחולדות סנאים, מפני שעשויים לנקר את הבית". ומכאן, לפי ת"ק, יש ללמוד על איסור גידול בע"ח טמאים, אולם נראה שלאיסור שם ישנו טעם מיוחד כגון בהמה דקה משום שרועים בשדות אחרים וחיה דקה משום היזק אחרים, אבל ע"מ להרויח בהם ושומרם שלא יזיקו לא למדנו מכאן. ועי' שו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב י"ד סי' ה).

מדברי תוס' בפסחים (הובאו לעיל) עולה שגידול מינים טמאים הותר כשאין המין האסור משמש לאכילה, ובע"ח טמאים המשמשים לאכילה אפילו למוכרם לנכרי שיאכל אסור, אבל גידולם ומכירתם לשם שימוש בשומנם או בעורם מותר. ולגבי חזיר אף דברים אלו נאסרו.

אבל הרשב"א (ח"ג סי' רכג) לאחר שמביא את יסודות ההיתר כתב: "עוד ראיתי במה שכתבת דבר שאינו נראה לי; ואף כי אמרת שמצאת כן בתוספות בפרק מרובה, והוא

שכתבת: שאם אינו סוחר בדברים להעמידן ולמכרן לצורך אכילה, אלא כדי לתקן בהם עורות, וכיוצא בזה, הרי אלו מותרין בסחורה כזו; וראיה מפורשת, ממה שתירצו בירושלמי: בחמור וגמל, דלמלאכתן הן עומדין. וזה נראה לי כשבוש, שכל שהוא מן הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה, כחזיר ושאר המינין האסורין בבהמה ובעוף, שדרך בני אדם לגדלן כדי לאוכלן, ושאין רובן עומדין לתשמישן, אסור לעשות בהן סחורה, גזרה שמה יבוא לאכול מהם, כיון דמינן לאכילה הוא עומד; יצאו חמור וגמל, שאין אדם מגדלן רובן לאכלן, אלא למלאכתן. ותדע, שאם אין אתה אומר כן, צדי חיה עופות ודגים, למה לא יצוד מהן לכתחלה לעשות מהן סחורה ולמכרן לעכו"ם שלא לאכילה; אלא שאין הדבר תלוי אלא במה שאין של דרכן של בני אדם, ואפילו העכו"ם, לגדל רובן לאכילה, אלא למלאכה, כחמור וגמל, אבל המתגדלין ברובן לאכילה, לא ותמה אני אם התירו התוספות בענין זה שאמרת, אלא אולי בכענין שנפסד לאכילה, ושאינן (אצ"ל: ושאינו) ראוי, אפילו לעכו"ם, אלא לעבד בהן העורות, דכל שנפסד כל כך, אין לחוש ולגזור משום אכילה; ואם אולי אמרו, אפשר שכך אמרו".

היינו הרשב"א חולק על תוס' וסובר שבע"ח שבני אדם (אפילו נכרים) מגדלים אותו לאכילה אסור לגדלו אפילו שלא ע"מ לאוכלו או להאכילו לנכרים, ורק אם אינו ראוי כלל לאכילה, בהם לא גזרו משום אכילה.

וכ"כ במשפטי עוזיאל (כרך א השמטות סי' ה): "פסק מרן ז"ל כל דבר שאסור מן התורה אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה (י"ד סי' קי"ז סעיף א'), משמע שאם

חבל נחלתו

מאכילה. מכל טעמים אלה נראה לי שמותר לישראל לסחור במעים טרפות אחרי שהתיבשו לתעשית נקניקים, דלא אסרה תורה סחורה אלא בדבר המיוחד למאכל או שמוכרו לשם מאכל ולא בדבר שאינו ראוי למאכל ושמוכרו שלא לשם מאכל. וכן התייר המל"מ (ה' מ"א שם) לעשות סחורה במומיא (שלד גוף האדם שיבש לגמרי) משום דאינה ראויה לאכילה ויליף לה ממ"ש הרמב"ם אכל אוכל אסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור (שם פ"ד ה' י"א). והוא הדין בנדון דידן מעים העשויים לנקניקים שמבישים אותם לגמרי עד שנעשים כעור יבש שאינם ראויים למאכל אדם לגמרי אפילו שיש מי שאוכל אותם ע"י הבשר שבתוכם מעל מקום הואיל והם עצמם אינם ראויים לאכילה ונמכרים שלא לאכילה מותר לסחור בהם".

3. לקיחת משכון או קניה לצורך מתנה או סיבה אחרת

ראשונים ואחרונים דנו בשימושים שהנאתם בצידם ושאלת איסורם.

הרא"ש במס' שביעית (פ"ז מ"ה) פרש: "מותרין למוכרן דלא אסרה תורה אלא לקנותן לקיימן לעשות בהם סחורה..."

בתרומת הדשן (ח"א שו"ת, סימן ר) כתב: "ר"ל דווקא סחורה אסמכה אקרא משום דהאסור בא בקניין לרשותו של ישראל, אבל במשכון דקי"ל ישראל מנכרי לא קני משכון איכא למימר דלא אסרו. אמנם בהגה"ה במיימון משמע דאסור, דכתב שאם גבה ישראל בחובו דברים האסורים מותרים למוכרן משום דדמו לצייד שנזדמן לו, משמע דווקא היכא דגבה כבר ושחיה צריך לגבות כדי להציל מידם, אבל לכתחילה אסור להלוות".

אינו מיוחד למאכל אנפ"י שראוי לאכילה אין בו משום איסור סחורה בדבר האסור. וכן כתבו התוס' הא דאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול אבל להשכר בשומן או בעורן לא.

לכאורה משמע מדברי מר"ן דכל דבר שאינו מיוחד לאכילה מותר למוכרו אפילו לאכילה דלא אסרה תורה אלא דבר המיוחד לאכילה. אבל מדברי הירושלמי ז"ל מוכח שלא התייר לסחור בדבר האסור אלא בחמור וגמל שלמלאכתו הוא גדל, אבל כל שמוכר אותו לאכילה אסור אפילו אם אינו מיוחד לאכילה והרשב"א כתב שגם אם אינו מוכר לאכילה אם הדברים שעושה בהם סחורה הוא מכלל דברים שרוב תשמישן לאכילה אסור.

ולפי"ז מ"ש מרן אם הוא דבר המיוחד למאכל אדם הוא להוציא דבר שרוב תשמישו הוא שלא למאכל אדם ושמוכר שלא לאכילה כגון חמור וגמל. אבל דבר שהוא עשוי למאכל אדם אפילו אם מכרו שלא לאכילה אסור. ברם מסתברא לומר שאם נפסד מאכילה נעשה כדבר שאינו מיוחד למאכל אדם ומותר לסחור בו (עיין ב"י בשם הרשב"א וש"ך סי' קי"ז ס"ק א').

"הדרן לדינא: במעים שקונה ישראל לשם תעשית נקניקים הואיל ובשעה שהוא קונה אותם אינם בעין ולא ידוע כמות הטריפות ומציאותם, והואיל והמעים עצמם אינם מיוחדים לאכילה אלא רוב תשמישם הוא לתעשית מיתרים או כיסי נקניקים, והואיל והיהודי הסוחר בהם מיחדם שלא לשם אכילה וכבר כתבנו מ"ש רש"ל בשם העט"ז דביחודו שלא לצורך אכילה מותר.

והואיל והמעים אלה אינם ראויים לנקניקים אלא אחרי יבוש וגרידה עד שיעשו כעץ יבש שאין בו כל לחלוחית ולא טעם והוא נפסד

טריפות ע"מ להאכיל לפועליו נכרים. ואם נזדמנה לו צריך למוכרה בדמים שקנאה. וכך פסקו השו"ע והרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קיז ס"א): "אפילו לקנותו להאכילו לפועליו עובדי כוכבים אסור" (כך משמע מב"י מהגהות מיימוני פ"ח דמאכלות אסורות), חוץ מן החלב, שהרי נאמר בו: יעשה לכל מלאכה (ויקרא ז, כד). ואם נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים, (וכן מי שנזדמנה לו נבלה וטריפה בביתו), (טור), מותר למכרם ובלבד שלא יתכוין לכך. הגה: וצריך למכרה מיד, ולא ימתין עד שתהא שמינה אצלו (ב"י בשם א"ח). וכן מותר לגבות דברים טמאים, בחובו, מן העובדי כוכבים, דהוי כמציל מידם (רשב"א בתשובה)... וכל דבר שאין איסורו אלא מדבריהם, מותר לעשות בו סחורה".

מסקנה

גידול יענים לשם מסחר בבשרן נוצותיהם וביציהם נראה שאסור. ואע"פ שניתן לומר שנוצות וביצים לנוי, הם עיקר ומטרת הגידול, והבשר הוא כעין רווח צדדי ונחשב כנזדמן, ויהיה מותר ליהנות ממכירת הבשר, כיון שהבשר הוא חלק מגוף הגידול, והרי הוא צפוי בכמותו ובאיסורו, ע"כ אין זה נחשב כנזדמן וע"כ אין לגדלם ולסחור בהם.

מתבאר כי הלואה בנטילת משכון של מינים האסורים בסחורה אסורה לכתחילה. וכן כתב הב"י (יו"ד סי' קיז): "כתב בארחות חיים (הלכות איסורי מאכלות אות מה ד"ה ואסרו) עופות טמאים מותר לגדלם כגון עופות המדברים ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר אבל ליקח אותם בחוב אסורין ואם הוא כמציל מידו מותר עכ"ל. והרשב"א בתשובה (ח"ג סימן רכג) כתב סתם מותר ליקח חזיר בחובו מפני שהוא כמציל מידם. ומ"ש ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר אינו נראה דמאי שנא מגמל וחומר דמשום דלמלאכה קיימי שרי בירושלמי ומשמע דאפילו להשתכר כיון דלא מפליג בהכי: [בדק הבית] וכתוב בתרומת הדשן סימן ר' משמע בהדיא מדברי מהר"מ דחלב מותר לעשות בו סחורה אפילו אם עומד לאכילה".

לגבי קניה לצורך נתינה לנכרי כתב הב"י (יו"ד סי' קיז): "מדברי הגהות מיימון בפ"ח מהלכות מאכלות אסורות (אות ח) נראה שכל דבר שאיסורו דבר תורה כשם שאסור לעשות בו סחורה כך אסור לקנותו כדי ליתנו לגוי ונראה לי הטעם משום דמתנה כמו מכר היא (ב"מ טז). דאי לאו דקבל הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה מידי".

ובכנה"ג (הגהות הטור אות ו) כתב בשם מהר"ם די בוטון (סי' ה) שאסור לקנות

חבל נחלתו

סימן כה

נתינת זרוע לחיים וקיבה בימינו

כל מצוה שאין לה דורש ואין מי שיבקש אותה תדרשנה לפי שהיא כמת מצוה. ומצוה שאין לה רודפים רדוף אחריה לעשותה, שהמצוה מקטרגת ואומרת: כמה גרועה אנכי שנתעלמתי מכל וכל.

ספר חסידים (סימן קה)

אינו חייב לשלם, מפני שאין לו תובענים ידועים. והקונה אותם, אף ע"פ שאינו רשאי, הרי זה מותר לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות".

ב. איסור אכילה מבהמה שלא הורמו מתנותיה

האיסור לאכול מבהמה שלא הורמו מתנותיה הוא איסור מדרכי חסידות. נאמר במסכת מגילה (כו ע"ב): "שאלו תלמידי רבי פרידא: במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא קדמני אדם לבית המדרש... ולא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה. דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: אסור לאכול מבהמה שלא הורמו מתנותיה. ואמר רבי יצחק: כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה – כאילו אוכל טבלים. ולית הלכתא כוותיה".

וכן דורשת הגמרא במס' חולין (לו ע"ב) על הנביא יחזקאל: "ואומר אהה ה' אלהים הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה ולא בא בפי בשר פגול (יחזקאל ד)... ולא בא בפי בשר פגול – שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, משום רבי נתן אמרו: **שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה**".

להלכה כתב הר"ף (חולין מה ע"ב): "אמר רב חסדא האי כהנא טבחא דלא מפריש

א. חובת הנתינה

נאמר בפר' שופטים (דברים פ"ח פס' ג): "וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם שור אם שה ונתן לכהן **הזרע והלחיים והקבה**".

וכן נפסק בשו"ע (יר"ד סי' ס"א): "חייב ליתן לכהן הזרוע והלחיים והקיבה של שור ושה". ובסעיף כא פסק: "מתנות נוהגות בכל מקום, בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין בפני הבית (פי' בזמן שבית המקדש קיים) בין שלא בפני הבית. ויש מי שאומר שאינן נוהגות בחוצה לארץ, וכן נהגו (ועיין בספר החינוך להרא"ה מצוה תק"ו)".

עולה בפשטות שמצוה מן התורה בימינו לתת מתנות כהונה – זרוע לחיים וקיבה מכל בהמה שנשחטה, בין בהמה גסה ובין בהמה דקה בא"י, ובחול"ל לא נהגו בנתינתן. חובת הנתינה מוטלת בין על השוחט ובין על בעל הבהמה כאמור בסעיף כח בשו"ע: "השוחט בהמת ישראל חבירו, חובה על השוחט ליתן מתנותיה לכהן; ואם שחט בהמת כהן או עובד כוכבים, פטור. הגה: מיהו טובת הנאה לבעלים והוא יכול ליתנם לכל כהן שירצה (ב"י בשם הר"ן)..."

הבהמה אינה נאסרת לאכילה אם לא הורמו מתנותיה, כנפסק בשו"ע (סעיף לא): "המתנות עצמם אסור לישראל לאכלם אלא ברשות כהן. עבר ואכלן, או הזיקן, או מכרן

ומובא במסכת חולין (קלב ע"ב):
 "ארשפיזיכניה דר' טבלא כהן הוה, והוה דחייק
 ליה מלתא, אתא לקמיה דרבי טבלא, אמר
 ליה: זיל אישתתף בהדי טבחי ישראל, דמגו
 דמפטרי ממתנתא משתתפי בהדך; חייביה
 רב נחמן. אמר ליה: והא רבי טבלא פטרן!
 אמר ליה: זיל אפיק, ואי לא – מפקינא לך ר'
 טבלא מאונך! אול ר' טבלא קמיה דרב נחמן,
 א"ל: מ"ט עביד מר הכי? א"ל: דכי אתא ר'
 אחא בר חנינא מדרומא אמר: ר' יהושע בן
 לוי וכל זקני דרום אמרו: כהן טבח – שתיס
 ושלש שבתות פטור מן המתנות, **מכאן ואילך**
 - **חייב במתנות**, אמר ליה: ולעביד ליה מר
 מיהת כר' אחא בר חנינא! א"ל: הני מילי –
 דלא קבע מסחתא, אבל הכא – הא קבע
 מסחתא (=אטליז למכור בשר). אמר רב חסדא:
האי כהנא דלא מפריש מתנתא – ליהוי
בשמתא דאלהי ישראל; אמר רבה בר רב
 שילא: הני טבחי דהוצל קיימי בשמתא דרב
 חסדא הא עשרים ותרתי שנין; למאי הלכתא?
 אילימא דתו לא משמתין להו – והא תניא:
 במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל
 במצות עשה, כגון: אמורים לו עשה סוכה
 ואינו עושה, לולב ואינו עושה, עשה ציצית
 ואינו עושה – **מכין אותו עד שתצא נפשו!**
 אלא, דקנסינן להו בלא אתרייתא; כי הא
 דרבא קניס אטמא, רב נחמן בר יצחק קניס
 גלימא. ואמר רב חסדא: זרוע – לאחד, וקבה
 – לאחד, לחיים – לשניים; איני, והא כי אתא
 רב יצחק בר יוסף אמר: במערבא פלגינן להו
 גרמא גרמא! התם בדתורא... אמר רב חסדא:
 מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין
 נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא – אמר
 קרא (במדבר י"ח) למשחה – לגדולה, כדרך
 שהמלכים אוכלים"...
 עולות מסוגיא זו כמה מסקנות: ראשית

מתנתא בשמתא ליהוי. אמר רב חסדא
 מתנות כהונה זרוע לאחד קיבה לאחד לחיים
 לב' ומתנות כהונה דתורא פלגי להו אפילו
 גרמא גרמא והא דאמר ר' יוחנן אסור לאכול
 מבהמה שלא הורמו מתנותיה וכל האוכל
 מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל
 טבלים לית הלכתא כותיה דמתנות אין בהם
 משום קדושה אלא חובת טבח הן ואי לא
 יהיב להו הוא ניהו דקאים באיסורא אבל
 בישראל שרי וגרסי' נמי סוף הדין פירקא והרי
 מתנות דלא טבלי אלמא דבר ברור הוא
 דמתנות לא טבלי וכן הילכתא". וכך נפסק
 בשו"ע כפי שהובא לעיל.

אמנם תוס' במס' חולין (קלא ע"א ד"ה ה"ג)
 כתבו: "והא דחשיב מתנות אע"פ שמוותרות
 לזרים משום דטבלי ודמו לתרומה כדאמר
 לקמן (קלב:) אע"ג דלית הלכתא הכי היינו
 דלא הוי כאוכל טבלים אבל מ"מ איסורא
 איכא לאכול מבהמה שלא הורמה
 מתנותיה".... (והב"ח י"ד סי' סא סבר שהאיסור
 הוא מצד חובת ההפרשה המיידית).

ולכו"ע אף אם אין בעיה איסורית
 באכילת בהמה שלא הורמו מתנותיה, הרי
 ישנה בעיית גזל בכך שאין נותנים מתנות
 למי שהתורה צייתה לתיתם, וישנה מצות
 עשה שמבטלים אותה בידיים.

עולה השאלה: **מדוע בימינו בארץ**
ישראל, לא רגילים לתת מתנות לכהנים,
וכיצד מוכרים בשר זה בתור בשר
שנתקיימו בו כל ההידורים?

ג. חובת הנתינה בחוץ לארץ ונתינתה שם

המשנה בראש פרק 'הזרוע' (חולין קל
 ע"א) כותבת: "הזרוע והלחיים והקבה נוהגין
 בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית ושלא בפני
 הבית, בחולין אבל לא במוקדשין"...

חבל נחלתו

השתא דנהוג אף במתנות - לא משניני מנהגא.

היינו כיון שנהגו עלמא כתלתא סבי ואחת ההלכות היא ראשית הגז, ומתנות הושוו לראשית הגז ה"ה לגבי נתינת מתנות לכהן.

וזה שנהגו עלמא כתלתא סבי פסקו הרבה פוסקים: שאילתות דרב אחאי (פרשת אחרי מות שאילתא צו), רב נטרונאי גאון (תשובות ברודי, או"ח סי' כא), ר"ף (חולין מו ע"ב), רא"ש (ברכות פ"ג סי' כ) ריטב"א (חולין קל ע"א) ועוד, אולם ההשוואה בין מתנות לראשית הגז אינה מוסכמת.

הרמב"ן (חי' חולין קלו ע"ב) מוכיח שבמתנות לא נהגו העם כר' אלעאי בניגוד לראשית הגז. וכן שנהגו מתנות בבבל מדבריהם משום שקרובה לא"י כמו תרו"מ. ועוד, חז"ל תקנו מתנות בכל מקום כמו שתקנו חלה - "אבל מתנות עשאו כחלה שנהגת בכל מקום, והטעם משום דלכל יש חלה ואין לכל שדה וחשו עליה שמא תשתכח תורת חלה, וכן במתנות הכל שוחטים ולוקחים זרוע ולחיים ותבא להשתכח תורת מתנות כהונה, משום הכי אי דאורייתא אי דרבנן נוהגות הן המתנות בחוצה לארץ ובכל זמן נהגו בהן..." ומסכם: "ומכל מקום כיון דחזינן לכלהו רבנן דגמ' דמפרשי ומשמתי עלה וקנסי אפילו בכהן, ראוי להחמיר ולהפריש כדפרישית, אלא שאין כח לשמת ולקנוס".

עולה כי לדעת הרמב"ן צריך לנהוג מתנות אף בחו"ל מהטעמים שהזכיר.

בספר החינוך (מצוה תקו) סיים ביאורו: "ולענין אם נוהגות עכשיו בזמן הזה אם לא, כבר חלקו על זה הרבה מגדולי המפרשים, והעולה מן השמועה בפרק הזרוע עם הפירוש

בבבל שהיא חו"ל קיימו מצות מתנות לכהן. ועוד, אף כהנים-שוחטים חייבים לתת מתנות כהונה, עד כדי כך שהיו משמטים על כך. ועוד שצריך לאכול מתנות כהונה בדרך גדולה - כדרך שאוכלים מלכים. לפי"ז מן הראוי היה שקיום מצות נתינת המתנות ימשיך אף בגלות.

אבל מצאנו כתוב בהגהות אשרי (חולין פ"י סי' ו'): "שאלו לרש"י על הזרוע ולחיים וקיבה למה לא נהגין ליתן לכהן ומשנה שלימה היא שנהגין אפילו שלא בפני הבית ונהגו בהן אמוראי בתראי והשיב מי ימחה ביד הנותנין וכל הנותן תבא עליו ברכה, אבל נהגו העם כרבי אילעי דאמר עליהם ועל ראשית הגז אינן נוהגין אלא בארץ. מא"ז" (וכן הובאה תשובה זו במדכי חולין סי' תשלו).

וביתר ביאור כתב רש"י על דברי הגמרא בשבת (י ע"ב): "רב חסדא הוה נקיט בידיה תרתי מתנתא דתורא אמר: כל מאן דאתי ואמר לי שמעתתא חדתא משמיה דרב - יהיבנא ליה ניהליה".

וכתב רש"י: "רב חסדא - כהן הוה... הוה נקיט תרתי מתנתא דתורא - זוג של זרוע לחיים וקיבה שנתנה לו, ורשאי להאכילן לישראל, ואף על גב דרב חסדא בחוץ לארץ הוה - לא ילפינן מהכא דמתנות נוהגות בזמן הזה, דהאינדא נהוג עלמא כתלתא סבי: (ברכות כב, א) כר' יאשיה בכלאים, וכר' יהודה בטבילת בעלי קריין לתלמוד תורה, וכר' אלעאי בראשית הגז, שהיה אומר: אינו נוהג אלא בארץ, וכן מתנות, בימי רב חסדא אכתי לא נהוג כר' אלעאי, ובימי רב נחמן בר יצחק נהוג כוותיה בראשית הגז ולא במתנות, והשתא קא חזינא דנהוג אף במתנות, וכי היכי דאחזו במנהג בראשית הגז בימי רב נחמן ולא מחזינא בהו ונהגנא כולא כוותיה,

חכמים לנהוג תרומות ומעשרות בחו"ל, תיקנו גם כן שינהגו במתנות, שלא תשתכח תורת מתנות שכבר החזיקו בה, ובלבד בכל ומקומות הסמוכים לארץ שנהגו בה, והתם קנסי עלייה ומשמתי עלייה, אבל בשאר חוץ לארץ דלא נהגו בה והם מקומות רחוקים מן הארץ הניחו הדבר בדין תורה, ואף בבבל שלא נהגו בראשית הגז לא תקנו והעמידוהו על דינו, וזה נראה נכון וברור, ונשאר מנהגינו על הדין, והמחמיר על עצמו להפריש מתנות בחוץ לארץ תבא עליו ברכה".

המאירי בספרו מגן אבות (סימן טו) כתב:
 "ומכל מקום במתנות כהונה ר"ל זרוע לחיים וקיבה ראיתי לאותם התלמידים שאף הם מודים שאין נוהגת בזמן הזה, ואף אנו נוהגים להקל בכך. ואע"פ שהרב אלפסי ז"ל ורבינו משה כתבו בהן שנהגות אף בזמן הזה אף בחוצה לארץ וכסתם משנתנו שאמרו בה (חולין ק"ל א) הזרוע והלחיים והקיבה נוהגת בין בארץ בין בחו"ל בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, מ"מ אנו נמשכים בה אחר רבותינו הצרפתים שפסקו שאין נוהג בחוצה לארץ כלל. וממה שהם פסקו כר' אלעאי שאמר על המתנות ועל ראשית הגז שאין נוהגות אלא בארץ ומגזרה שוה דנתינה נתינה מתרומה, מה תרומה בחוצה לארץ לא אף מתנות וראשית הגז בחוצה לארץ לא, ומה שאמרו במס' ברכות (ברכות כ"ב א) בתלתא סבר כר' יהודה בן בתירה בדברי תורה וכו' יהושע בכלאים וכו' אלעי בראשית הגז, הוא

הטוב שנוהגות הן היום, וכן דעת רבנו אלפסי זכרנו לברכה והרמב"ן ז"ל. אבל עכשיו אין בנו כח על הטבחים להכריחם ליתנם, וקויי ה' יחליפו כח". וכוונתו בדבריו 'נוהג בזה"ז' היא בחו"ל, ולא על המנהג בא"י שלא חלקו עליו.

הב"ח (יו"ד סי' סא) מביא מדברי הרשב"א בתורת הבית (ע) שכתב ש"בבבל ובמקומות שבחוצה לארץ שתרומה ומעשר נוהגים בהם תקנו בהן מתנות, אבל בשאר חוצה לארץ שאין תרומות ומעשרות נוהגים בהם אף מתנות אין¹ נוהגין בהן". ומעיר הב"ח שאין זה מתיישב עם לשון רש"י.

הריטב"א לאחר שמביא דברי רש"י, מסיק כי לפי שיטת רש"י רבנן שאכלו בחו"ל בשביל נשותיהם הנתינה להם היתה ממידת חסידות. ומביא שכ"כ בעל המאור. ומקשה על כך הרי חזינן שמשמתין על אי-נתינת מתנות ולא מצאנו קנסות כאלה על מידת חסידות. ועוד הוא מוכיח שמצד הטעם היה ראוי לנהוג במתנות כמו בראשית הגז, ומסיק שהעם היה נוהג כר' אלעאי בראשית הגז ולא מטעמו. ומסיים:
 "זה נראה לפום סוגיא דשמעתתא, אלא שקשה עלינו שהרי לא נהגו העם בכל הדורות האלו להפריש מתנות, ונהגו בהם כרבי אלעאי, ומנהגן של ישראל תורה היא, וזה מסייע לשיטתן של רש"י ז"ל והר"ז ז"ל".

וע"כ מסיים: "ויש לנו לומר דאליבא דהלכתא כרבי אלעאי סבירא לן אף במתנות דגמר נתינה נתינה, אלא שכשם שתקנו

1. יש מן האחרונים (מנחת חינוך מצוה תקו, שו"ת משנה הלכות יובאו דבריו להלן) שבארו כי לפי שיטה זו, כיון שראשית הגז ומתנות הוקשו לתרו"מ, והן נוהגות לפי הרמב"ם בא"י בזה"ז מדרבנן – אף מתנות אינן נוהגות אלא מדרבנן. ואף שיש סברא בשיטה זו לא מצאתי בראשונים מי שאומר כן בפירוש, וע"כ הדברים צ"ע.

חבל נחלתו

שכתב דעדד כאן לא אמר הרמב"ם דמתנות נהגות בחוץ לארץ אלא במצרים ובבל וכיוצא בהם שהם סמוכות לארץ ישראל ותרומה ומעשר נוהגים בהם אבל בשאר חוצה לארץ אין מתנות נהגות בהם".

ובשו"ע (יו"ד סי' סא סכ"א) פסק: "מתנות נהגות בכל מקום, בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין בפני הבית (פ' בזמן שביית המקדש קיים) בין שלא בפני הבית, ויש מי שאומר שאינן נהגות בחוצה לארץ, וכן נהגו (ועיינו בספר החנוך להרא"ה מצוה תק"ו)".

בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תרנט) נשאל האם צריך לתת מתנות כהונה בחו"ל, ומשיב: "אתה השואל רוצה להכניס ראשי בין סלעי המחלוקת ומתירא אני שמא יריצו את גלגלתי כי מי יבוא אחריהם להכריע את דבריהם אשר קטניהם עבה ממתנינו. וכלם האריכו בחבוריהם לקיים סברותיהם. אבל להוציאך חלק אין ראוי. ותחלה דע כי אין המתנות טובלות ואפילו איסורא ליכא וכן דעת רוב הפוסקים אשר אנו רגילין לסמוך עליהם ואפי' לדעת התוס' שמחמירייה הרי הם סוברים שאין המתנות נהגין בחוצה לארץ. וראיתי מי שכתב שדעת רבינו האי גאון שנהגות בח"ל ממה שכתב בתשובה שמי שאינו נותן המתנות חייב נדודי דאמר רב חסדא האי טבחא דלא יהיב מתנתא וכי' והא לא מכרעא דדילמא דינא דמתני' קאמר ובא"י והכי הוה ס"ל לרב חסדא ואנן לא קי"ל כוותיה היילכך אי משום הא לא איריא. וכן ראיתי מי שכתב שכן פסק הריא"ף ז"ל ולמדו כן מדכתב מתני' כצורתה דמתנות נהגות בין בארץ בין בח"ל ולא כתב החיא דר' אלעאי דאין מתנות נהגות בח"ל והרמב"ם כתב בהדיא בפ"ט מה' בכורים שנהגות בח"ל ויש מי שכתב דע"כ לא אמר

הדין למתנות אלא דנקט חדא והה"ד לאידך. ויש כאן דעת שלישיית ממה שראו בתלמוד בחכמים שבבבל שהיו קונסין וממשכנין עליהן. ופסקו מתוך כך בדומה למה שכתבנו בבכור שבבבל ובזמן שהיו הישיבות נקבעות לשם וכן בסביבות לא"י ומקומות הסמוכים לה נהגות בדין תרומה ומעשרות, הא בדין שאר ארצות בזמן הזה כלל וכלל לא, וראשית הגז אינו נהגת אף באותם המקומות, וע"ז אנו סומכים שלא ליתנם כלל, ויש נוהגים ליתנם כדעת הרב אלפסי ורבינו משה ז"ל אלא שרוב העולם נוהגים להקל בכך". ואף דבריו אינם מתירים את אי הנתינה אלא בחו"ל אבל בארץ ישראל חייבים לתת.

הטור (יו"ד סי' סא) פסק: "ונהגין בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ ובכל זמן כ"כ הרמב"ם ורש"י פסק שאין נוהגין בזמן הזה וכ"כ ה"ר מאיר מרוטנבור"ק".

אמנם בספר תשב"ץ קטן (סימן שפי לתלמיד המהר"ם) כתב: "הזרוע מצריך ליתן לכהן אפילו בזמן הזה, ונמיהו א"צ ליתן כרש"י במסכת שבת בפ"א גבי ההיא דרב חסדא דהוה נקיט מתנתא דתורתא בידיה. ופ"ה דהשתא נהוג כר' יאשיה גס במתנות דאין נוהגין אלא בארץ אך בימי רב חסדא לא נהוג כי אם בראשית הגז ולא במתנות. אבל עכשיו נהוג כר' יאשיה גס במתנות. וכי היכי דבימי האמוראים נהוג כר' יאשיה בראשית הגז ולא מיחו בידיהו הכי נמי השתא נהוג כר' יאשיה ולא מחינן בידיהו. כן פ"ה בפ"ק דשבת. וא"כ עכשיו אין ליתן שום מתנה לכהן. ע"כ". **ולפי הב"י הדברים שאינם בסוגריים הם דברי המהר"ם, ודבריו הפוכים לדברים שהביא הטור משמו.**

הבית יוסף (יו"ד סי' סא) מביא מדברי הר"ן והרז"ה בשיטת רש"י, ומסיים: "וראיתי מי

הרב דמתנות נוהגות בח"ל אלא במצרים ובבבל וכיצא בהם שהם סמוכות לא"י ותרומה ומעשר נוהגות בהם אבל בשאר ח"ל אין מתנות נוהגות בהם. וקרוב אצלי שלמד כן מלשון כפתור ופרח שכתב וכבר אמרו חכמים שנהגו בראשית הגז כר' אלעאי שהוא פוטר בח"ל וממנו אתה דן למתנות שאין נוהגות אלא בא"י או במקומות שבח"ל שנהגו בהם חכמים להפריש שם תרומה ע"כ. ואינו נכון, דבעל כפתור ופרח לא אמרה אלא לדעת האומרים דה"ה לשאר מתנות אבל הרמב"ם ז"ל סתם דבריו ומשמע דס"ל דבכל דוכתא נוהגות המתנות ופשוט הוא שזה דעתו וכן דעת הראב"ד, אבל לא נהגו העולם כן כאשר לא נהגו להפריש תרומות ומעשרות אפילו במקומות הסמוכות לא"י. ואפילו לדעת הריא"ף ז"ל וכן נראה דעת הרא"ש לפי פשט הסוגיא מ"מ כיון שנהגו כל בני חוצה לארץ שלא להפריש ולא ראינו מי שמיחה בידם מנהג אבותיהם תורה היא ויש להם כמה גדולי עולם על מה שיסמוכו: רש"י ז"ל והתוספות והרמ"ה והר"ז הלוי ובעל תורת הבית. ואפילו מקצת האחרונים שנטה דעתם לדעת הר"ם בפשט הסוגיא כתבו בסוף דבריהם והעולם לא נהגו כן, הנה הרא"ש אחר שכתב שתי הדעות ודעת הר"ם באחרונה כתב והעולם לא נהגו כן ע"כ וכן כתב בנו ר"י וכן נוהגין כרש"י והרמ"ה וכן כתב הסמ"ג ואנו רואין שנהגו כן במתנות לא משנין מנהגא ע"כ. וכן כתב הר"ן אי נהוג ואי לא נהוג לא מקילין בהו והילכך אין לשנות מנהגם כלל ולא משמתינן להו ולא כייפינן להו ליתן המתנות בח"ל, וז"ל ריב"ש בתשובה סימן רנ"ו: ואם היה דבר מחלוקת קדומה בין החכמים ז"ל זה אוסר וזה מתיר ועשו כדברי האחד להקל מפני שהיה רבם או

שחכמי המקום נטו אחר דעתו בכגון זה מניחין אותם על מנהגם אע"פ שיש הרבה מקומות שנהגו לאסור כההיא דמוגרמת דרב ושמואל וכו' למדנו ממנו שני דברים שאעפ"י שיש מקומות שנהגו איסור והם נהגו היתר שבקינן להו אמנהגיהו וכ"ש בני"ד שכל בני חוצה לארץ נהגו כר' אלעאי גם במתנות. ועוד למדנו שאפילו במקום שרבם מחמיר לא אמרינן להו ולא מידי כיון שנהגו כך נטה דעת חכמיהם אחר המקילים הילכך בני"ד אפילו באותן המקומות שנהגו בשאר דבריהם כהרמב"ם ז"ל במתנות כהונה נהגו כדעת המקילים ושבקינן להו ולא מיבעיא במקומות הרחוקים מא"י אלא אפילו סוריא ודמשק ומצרים אם נהגו שלא לתת המתנות מניחים אותם על מנהגם דהא אפילו לענין תרומות ומעשרות דטבלי לא חזינן דמחו בהו כ"ש במתנות דלא טבלי, וכן נר' דעת בעל כפתור ופרח וז"ל בפ"ו כתוב בתורה ונתן לכהן הזרוע וגומר ואמרינן בפרק הזרוע דנוהגים בארץ וז"ל וכו' וכן פסק הריא"ף והר"ם הלכות בכורים פ"ט. אבל בראשית הגז פסקו כר' אלעאי דאינו נוהג אלא בארץ ורש"י כתב ה"ה למתנות דכי הדדי גמרי נתינה נתינה מתרומה וכן נמי דעת הר"ז הלוי וכתב עליו הראב"ד ז"ל והאי פסקא לא מחזורא וכו' וסיים ואין ללמוד ממנהג רע של איסור והרי במתנות קנסי אטמא וגלימא ומשמתינן ואפילו בכהן טבח ע"כ. והרב בעל תורת הבית כתב מתנות אלו אין נוהגות אלא בא"י לפי שהוקשו המתנות וראשית הגז לתרומה וכשם שאין התרומה נוהגת בח"ל כך המתנות וראשית הגז אין נוהגות בח"ל וכבר אמרו חכמים שנהגו בראשית הגז שפוטר בח"ל וה"ה למתנות שאין נוהגות אלא בא"י או במקומות שבח"ל שנהגו בהם חכמים להפריש

חבל נחלתו

שם תרומה ויש מחמירין ומחייבין במתנות אף בח"ל ונראין דברי המתירין וכן נהגו בכל גלילות עכ"ל. והעתקתי כל הלשון כדי שתראה שדעתנו להתיר אפילו בכל המקומות הסמוכים לא"י והוא (=הכפתור ופרח) ז"ל חבר ספרו בבית שאן שהוא לדעתו מכלל א"י אלא שהרב פטר אותה כאשר האריך בספרו הילכך כשאמר וכן נהגו בכל גלילות אלו בגלילות הסמוכות לא"י אמר. **וכיון שהיו בכל הגלילות חכמים גדולים ולא מיחו בהם ואפילו פוצה פה ומצפצף על המנהג לא ראינו והענין הוא מפורסם אין לך קביעות מנהג גדול מזה.** ומ"מ אם יבוא אחד לשאול הדין אומרים פלוגתא דרבוותא הוא והריא"ף והר"ם מן המחמירים ואם תרצה לעשות כדבריהם תבוא עליך ברכה ואם תרצה לסמוך על המנהג תסמוך והנראה לעניות דעתי כתבתי".

בשו"ת אבקת רוכל (סי' ז) מופיעה תשובה ארוכה לר' יוסף נ' צייח על כך שחייבים לתת בחו"ל מתנות כהונה זרוע לחיים וקביה. ונביא מדבריו בקצרה, ז"ל: "רא"כ ראוי והגון הוא להיות נוהגים המתנות אף בכל מקום בח"ל וכל ישראל שלא יהיה נשוי לזיה או כהנת או שלא נשתתף בבהמה הריא עם גוי או עם כהן ורשם חלקו בכולה כשישחט אי זו בהמה או כוי ראוי לתת לכהן חכם אם אפשר שימצא שם והוא קודם לכהן ע"ה ויתן לו המתנות שהם... **ואם אין שם כהן ישום המתנות בדמים ושוויין ונותן הדמים לכהן כשימצא** דבהא אמרינן מה לי הן מה לי דמיהן. וכן אם יש שם כהן **ונתפטר עמו בדמים** אם מעט ואם הרבה יתן הדמים לכהן ויאכל המתנות שהרי כהן יכול ליתן לישראל המתנות ואפילו במתנה. ולהיות המתנות ממון שאין לו תובעים לפי שלכל איזה כהן שירצה

יתנם ומצי לדחויי לכולהו וקיימא לן בפרק הורוע לא נתן המתנות לכהן אלא אכלן או הפסידן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ולצאת ידי שמים צריך לפרוע דמיהן כשיווייהן לכהן לכן אמרו רז"ל כי הדין של כהן עם הטבח וע"ז ראוי לטבח שלא ישחוט לשום ישראל החייב במתנות או לכהן ולוי השוחטים ומוכרים **עד שידע בודאי שנתפשו עם הכהן** בכל אשר יחפוץ או שיקח המתנות תחת ידו לתתם לכהנים ובזה יצא י"ח".

...ולכן לע"ד נר' שכל אנשי ח"ל אשר בגלילות הללו סביבות א"י מאחר שהם נוהגים כל דבריהם עפ"י הרמב"ם יש לנהוג כמותו גם במתנות ומה שנהגו שלא לתת המתנות עד עתה היה מנהג בטעות ולא מפני שנהגו כרבי אלעאי שהרי גם בא"י מקודם בזמנינו לא היו נוהגים לתת המתנות דלא כחד ואפי' פה ירושלים תובב"א לא נהגו לתת המתנות אלא מקרוב עפ"י החכם השלם הרב כמוהר"ר לוי נ' חביב זלה"ה שהוא הנהיג בהסכמת הכהנים לתת דמי המתנות חצי כסף לגדי ולבהמה דקה כסף ולבהמה גסה שני כספים ומינה כשם שנפל הטעות בזה בא"י כך נפל הטעות בח"ל במקומות אשר נוהגים עפ"י הרמב"ם ז"ל גם בשאר הדברים.

וסבת הטעות לראשונים בזה הוא להיות שהמתנות הם ממון שאין לו תובעים לכן הכהנים לא שתו לבם גם לזאת וגם החכמים הקדומים חלקם בחיים העלימו עין בדבר כי לא היה מוטל עליהם יען שלא נתרעם לפניהם שום כהן ע"ז לחושבו שאם לא נתנו אותם אליו אולי נתנו אותם לזולתו וחלקו אין ראוי לשאול בפיו והצנועים מושכים את ידיהם. גם כי בעוונותינו בין הגויים אנו יושבים והמעוט ממנו הם השוחטים בהמות

יחוש ליחוסו ויחזיר את המעות מחשש גזל. וע"כ לא קיימו מצות מתנות כדי לא להכשיל את הכהן באיסור גזל. ועוד, כיון שמתנות אינן טובלות אין האיסור אלא משום גזל השבט, וכיון שהכהנים כהני חזקה הולכים בספיקא לקולא ואין נותנים. אולם הרב בעל משנה הלכות אינו טוען שכך ראוי אלא בדרך תירוץ למנהג הציבור, וגדולי האחרונים שקדמוהו לא נכנסו לדחוקים כאלו.

ד. דרכי הנתינה בארץ ישראל במשך הדורות

נביא להלן מדברי האחרונים על מנהג נתינת המתנות בארץ ישראל, מתקופת גירוש ספרד ואילך, מאז היה ישוב רצוף של קהילות ישראל בא"י, ונוצרו מנהגי נתינה.

בתוך תשובת הר"י ן' צייח שהובאה לעיל סופר כי מהרלב"ח הנהיג בירושלים לתת על כל בהמה סכום מסויים לכהן במקום המתנות עצמן.

בשו"ת אבקת רוכל (סימן טז) תשובה ממנהר"י קורקוס וז"ל:

"שאלה על מה שנהגו בקצת מקומות בא"י איש אשר ישחט שור או כשב או עז מוכרו לזרים במתנתיו ואח"כ נותן לכהן פרוטה בעד המתנות והכהן לוקח ומתרצה האם קיים בכך מצות מתנות כהונה דמה לי הן מה לי דמיהן או לא, ואם תמצו לומר דלא קיים אם נתן הפרוטה קודם שימכור המתנות לזרים ונתרצה הכהן בכך אם יצא בזה ידי חובתו ויורצה [שמא צ"ל ויורשה] למכור המתנות לאחרים או לאוכלם או לא?

תשובה אם הראשונים מלאכים אנו אנשים ואם הראשונים אנשים אנו חמורים ולא

שלהם ואולי להיות הישראל נשוי כהנת או ליה פטור ממתנות ממנו למדו האחרים המועטים דהא כ"ע לאו דינא גמירי ועמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו ולכן לא שתו לבם גם לזאת. ולזה אני אומר כי במקומות שהם נוהגים כהרמב"ם ז"ל בשאר הדברים יש להם לנהוג במתנות כמותו..."

וכאמור דעתו ברורה לתת מתנות אף בחו"ל.

בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' קח) בתשובה למחותנו האדמו"ר מגור נותן מספר טעמים לכך שלא נהגו העולם במצוה זו בימינו, הן בא"י והן בחו"ל.

טעם ראשון נותן שכיון שנלמד מתרו"מ ואותם אף בא"י מבית שני ואילך לא נהגו אלא מדרבנן. ז"ל: "וי"ל קצת לפמ"ש במעדני יר"ט אות ה' ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ. מפרש רבא בגמ' דיליף נתינה נתינה מתרומה מה תרומה בארץ אין בחו"ל לא אף ראשית הגז בארץ אין בחו"ל לא וכו' ע"ש וכיון דיליף לה מתרומה והרי תרומה עצמה בזה"ו בארץ ישראל דרבנן וכמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א הכ"ו) דאפילו בימי בית שני לא היו תו"מ אלא מדרבנן שפיר יש לומר דבדורות אחרונים גם בארץ ישראל נהגו כבחז"ל כיון דלא היה דאורייתא אף בארץ ישראל, כן ה"י נראה לכאורה לדחוק עכ"פ לישוב קצת מנהג העולם". ומעיר שטעם זה ניתן לאומרו למ"ד שמתנות בזה"ז מדרבנן אולם למ"ד מדאורייתא (וכ"פ הרמב"ם והטור) לא ניתן לאומרו. עוד מביא מהכרתי ופלתי (סי' סא אות ו) מטעם שאין לנו כהן מיוחס. ואע"ג שמתנות מותרות לכל ודי בכהני חזקה. ועוד, מתוך חשש לשיטת הרב יעב"ץ מעמידן אשר כתב שכהן המקבל פדיון הבן

חבל נחלתו

מהכא דטעמא דהוי צורב' מרבנן דדחיקא ליה שעתא וטעמא דהוי מכירי כהונה ולויה הא לאו הכי בעינן דאתו לידי כהן ואי לא לא מצי מזכה ליה דבעינן ונתן לכהן וליכא אלא דבמכירי כהונה משום שנשחטה הבהמה הרי המתנות כאילו אתו לידיה ומשור' דוחקא דצורבא מרבנן סמכו על זה **ואפי"ה דוקא כשמוציא אותם הטבח מתחת ידו ונותן אותם לאחר דהיינו צורבא מרבנן דדחיקא ליה דאז ישראל זה במקום כהן עומד וקרינן בה ונתן לכהן כיון שהטבח נותן וצורבא מרבנן מכח הכהן הוא זוכה אבל לישראל ביד הטבח אפילו הוי צורבא מרבנן ודחיקא ליה ואפי"ה אם הכהן מתרצה בכך אין לנו...**

הנה הוכחנו מכאן פשוט וברור שאפי"ה יתרצה הכהן לקחת פרוטה או שתי פרוטות במתנות אין מועיל כלום אלא היכא דאתו לידיה ואפי"ה יתן שיוויים נראה שאינו מועיל כלום ואם היה יכול למוכרם אע"ג דלא אתי לידי' גם במתנות היה יכול לנותנם דמה לי מכר מה לי מתנה...

הא קמן בהדיא שאע"פ שהכהן מתרצה לקחת דמים תמורת המתנות לאו כל כמיניה עד דאתו לידיה ויחזיר אותם לו אם לא במכירי כהונה או במזכה ע"י אחר... כ"ש בנ"ד שבעל כרחם הם מוחלים כי אם לא יתרכו באותה פרוטה לא יתנו לו דבר דממון שאין לו תובעים הוא וירא שמא יקדמנו אחר כל שכן אם מנהג זה נתקן על ידי חכם שבעיר דודאי אנוס הוא וצועק ואינו נענה.

ועוד יש טעם אחר לבטל מנהג זה מדאמרינן בגמרא דצריך לתת כדי נתינה ולכך לא יתן חצי זרוע לא' אלא בשור הגדול ואיך אנו ננהוג לתת על כל המתנות

כחמורתו (כחמורו) של רבי פינחס ן' יאיר מ"מ מקום הניחו לנו להתגדר וכ"ת מונח לכל הרוצה לזכות בו כי ישירים דרכי ה' וצדיקים ילכו בס.

גרסינן בפרק הזרוע והלחיים (חולין קל"ד ע"ב) ומייתי לה הרמב"ם בפ' ט' מהלכות בכורים מקום שאין שם כהן מעלה אותם בדמים לאוכלם מפני הפסד כהן דוק מינה טעמא דאין שם כהן משום הכי מעלה אותם בדמים הא יש שם כהן הן ולא דמיהן. ודוקא מעלה אותם בדמים כלומר לשום אותם בשיוויים דלשון מעלה אותם בדמים בכל דוכתא הכי משמע ורש"י ז"ל כתב שם את דמי המתנות משמע דשומא מעולה בעי אבל פחות מכאן איכא גזל, ודוקא נמי לשום אותם תחלה ואחר כך אוכלן אבל לאכול אותם ואח"כ לשום אותם בדמים לא וכמו שדקדק הראב"ד לשון מגעילן ומטבילין מלבנן ומטבילין. **א"כ בנ"ד דאיכא כהני במתא לית דין ולית דיין שלא קיים מצות מתנות כהונה עד שיתן הן ולא דמיהן אפי"ה שיתן שיוויין כ"ש בנ"ד שכפי הנראה אינו נותן אחד מעשרה בשיוויים.** אם כן אפילו יתנו הפרוטה לכהן קודם מכירת המתנו' או אפי"ה שיוויים כיון דלא אתו ליד כהן לא נתקיימה מצות ונתן דהן ולא דמיהן ואפי"ה כשאין כהן בעיר היה אפשר לומר שיוציא המתנות ויניחם אפי"ה יפסידו אם לא מפני הפסד כהן והיינו דמטיים וקאמר מפני הפסד כהן, וא"כ איך אנו לא נחוש להפסד הכהן ונתקן לתת פרוטה בדבר השוה בכפלי כפליי' ולהפסיד מתנותיו בידיים...

תו גרסי' בפרק הנז' אמר רב יוסף האי כהנא **דאית ליה צורבא מרבנן בשיבבותיה דדחיקא ליה** ליזכי ליה מתנתא ואע"ג דלא אתו לידי' **במכירי כהונה ולויה** ע"כ מוכח

אתי למיטעי בהו אבל מתנות אתי למטעי דבר מיתחל קדושתיהו אארבע זוזי ואתי למנהג בהו מנהג דחולין ופרש"י ז"ל אבל הני מתנות ובכור דקדושת דמים נינהו דאם רצה כהן למכור בשר בכור זרוע ולחייך וקיבה מוכרן לישראל ותו לא בעי ישראל לאוכלם בצלי וחרדל כי היכי דעביד כהן הילכך אתי האי כהן למיטעי וסבר כיון דבני קנייא נינהו תו תתחלה קדושתיהו אארבע זוזי דיהיב אבי אמו ואתי למנהג בהו מנהג חולין **שלא יאכלם בצלי וחרדל** כדינם כו'. הא קמן שהחמירו במתנות כהונה בזרוע לחיים וקיבה יותר מבתרומה ומעשר משום דשמא לא יאכלם צלי וחרדל א"כ בני"ד ודאי שכיון שרואים שלעולם אין נתנים מתנו' לכהן אלא מסלקין אותם בפרוטה או שתי פרוטות ובאו לזלזל בהן ואפילו כשיתנו להם מתנות עצמם לא יקפידו לאוכלם צלי וחרדל כדינם כ"ש שכפי מנהג זה יש לחוש **שמא ישתכח זרוע ולחיים וקיבה** ויחשבו באורך הזמן שאין המצוה רק לתת פרוטה או שתי פרוטות על כל בהמה לכהן כמכס ממכסי המלכים חס ושלוש ונמצא תקנה קלקלה כ"ש בעונותינו שרבו **שמצות כהונה נשארו בידינו מעט מהרבה כי ראוי ומחוייב להזייר ולכפות לקיים אותן כהלכתן וכתקנן שלא תשתכח תורת כהונה ומתנותיה מישראל ומוטל על כל איש אשר רוח אלהים בו להשתדל בביטול המנהג הרע הזה.**

ואין להישמט ולומר דמצוה זו על הטבח היא מוטלת ואיהו הוא דמפסיד אנפשיה ומתנות כהונה לא טבילי, דמשום הא לא אירייא חדא דאע"ג דמתנות כהונה לא טבילי מ"מ כתבו התוס' לחד תי' דאיסורא דרבנן מיהא איכא ואפילו לדעת הרב

דבר שאין בו כדי נתינה אלא ודאי וברור שצריך שיבואו המתנות לידו של כהן ואז יעשה הכהן מה שירצה למוכרם או לתתם למי שירצה דמתנות אלו אין בהם קדושה אבל למוכרם קודם שיבואו לידו אינה מכירה אפי' ימכור אותם בשוויים דאימת קנה האי כהן שיוכל למוכרם לישראל ונמצא דבר שאינו שלו כ"ש למוכרם פחות משוויים בכדי שאין הדעת טועה דודאי נראה כחוכא ואטלולא. עוד אני אומר שיש איסור אחר במנהג זה **דהוי ככהן דמסייע בבית הגרנות** ובבית המטבחיים שעליהן הכתוב אומר שזחתם ברית הלוי ואומר ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו דהאי נמי כיון דמוכר לו דבר השוה עשר בשנים מוכח דמוזיל גביה כדי שיתן לו שאר מתנותיו ודמי לההיא דאמרינן בבכורות פ' עד כמה אם אמר לו הכהן בתוך הזמן תנהו לי הרי זה לא יתן לו ואמרינן בגמ' מ"ט אמר רב ששת מפני שהוא ככהן המסייע בבית הגרנות הא קמן דמפני שעושה הכהן טובת הנאה לישראל שלוקח הבכור קודם זמנו נקרא כהן המסייע בבית הגרנות. וגרסינן תו התם ישראל שהפריש תרומה מכרו ומצאו ישראל אחר ואמר לו הילך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן מותר ואם היה כהן לכהן אסור פ' רש"י אם היה כהן נתן סלע כדי שיתנו לכהן אחר קרובו אסור כיון דלדידיה חזייא הוי ככהן המסייע בבית הגרנות א"כ בני"ד נמי הוי ככהן המסייע בבית הגרנות.

תו איכא טעמא לאיסורא **במנהג זה דאתו לזלזולי במתנות כהונה** וכההיא דאמרינן בבכורות בפרק הנז' ותנא מאי טעמא לא קאמר מתנות כהונה אמר לך תרומה היא דקדושת הגוף היא דכיון דלא מתחלה לא

חבל נחלתו

דמיהן, ומינה נמי דאי ניחא ליה למשקל פחות כדי שיהיה רגיל אצלו הרשות בידו. וכל אותם סוגיות דמשמע מנייהו דבעי נתינה ממש ה"מ היכא דלא ניחא ליה או דלא ידעינן אי ניחא ליה או לא אבל אי איתיה קמן ואמר דניחא ליה בדמיהן הרשות בידו ויצא ידי נתינה. וכן כתב חכם גדול מקובל שמו רבינו יעקב שהיה שואל שאלות מן השמים² ואמרו שהוא ר"ת³ וז"ל ועוד שאלתי על מתנות כהונה הם הזרוע והלחיים והקבה שרוב העולם אין חוששין עליהם ליתנם לכהנים לא הם ולא דמיהן אם יש איסור ונדנדוד עבירה בזה או אם יש לסמוך על אותם המפרשים שנהגו העם כר' אלעאי בראשית הגז וה"ה למתנות כהונה. והשיבו קום לך למה אתה נופל על פניך חטא ישראל באמרם שלחן ה' מגועל הוא וניבו נבזה אכלו **דהזרוע והלחיים והקבה מכ"ד מתנות כהונה הם כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו** ע"כ הרי לך בהדיא כי לא נסתפק אלא מפני שלא היו נותנין כלל לא הן ולא דמיהן אבל אם היו נותנין דמיהן לא היה מסתפק כלל". ורדב"ז עצמו מודה שאין הנתינה כראוי.

הרב חיד"א בס' מחזיק ברכה (סי' סא אות יט) הביא דיון ארוך בתשו' מהר"י קורקוס וסיים: "והן היום בעיר עוז לנו ציון קרית מועדינו זו ירושלים ת"ו ועה"ק חברון ת"ו נתבטל המנהג הזה (=לתת לכהן פרוטה ומוכר את המתנות), ואדרבא משתדלים לקנות גדיים כדי לקיים המצוה ולא זולת, **וראוי לעשות לחזור ולקיים מצותו יתברך כהלכתה** ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה ביראה ואהבה

אלפסי והרמב"ם דסברי דאפי' איסורא דרבנן ליכא מ"מ מודו דמדת חסידות מיהא איכא וכדאשכחן ביחזקאל דקאמר ולא בא בפי בשר פיגול ואמרו בשם רבי נתן שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותי' ובפרק בני העיר נמי אמרינן שאלו תלמידיו לר' פרידא במה הארכת ימים כו' עד לא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותי' **כ"ש דהמתנות עצמם אסור לקנותם והקונה אותם מחזיק ידי עוברי עבירה**, דלאו עכברא גנב אלא חורא גנב. א"כ מעתה ראוי להשתדל ולהרים מכשול מלפני המוכרים והקונים ואף על פי שדברים אלו שכתבתי פשוטים הם בעיני להיות כי ידעתי שיש מפקפקים בדבר בטענות חלשות לעניות דעתי. וגם כי מנהג זה כפי הנראה הנהיגו אותו על חכם לכך כתבתי ובררתי הדברים. ולא רציתי להאריך ולהביא ראיות עוד כי לע"ד האריכות בזה מותר וגם כי ספרי כעת אינם אתי והנראה לע"ד כתבתי". מהר"י קורקוס נותן טעמים רבים שלא לנהוג בנתינת פרוטה לכהן עבור המתנות, אלא לתת אותן בפועל כדין.

בשו"ת הרדב"ז (ה"א סי' שמ) מביא את תשובת הר"י קורקוס בשלמותה, וממשיך אח"כ: "כל זה כתב החכם כה"ר יוסף קורקוס חברין.

אבל מוטל עלי לקיים המנהג ואומר דסמכו להם על בעל הלכות שכתב וז"ל: ואי ניחא לכהן למשקל בישראל חלופי מתנות הרשות בידו עכ"ל. ומינה נמי דאי ניחא ליה למשקל דמיהו הרשות בידו דמה לי הן ומה לי

2. שו"ת מן השמים סי' עג (נוספות מכת"י).

3. לר' יעקב ממרויש ולא לר"ת.

ושמחה רבה".

וכך כתב המבי"ט (ח"ב סי' קטו): "בשנים שעברו נתקבצנו בבית הוועד לפקח על בקיעי העיר (=צפת) כי רבו ולגדור גדר כרס ה' צבאות אלקי ישראל, ובכלל מה [שתקננו] אז הזכרנו קצת מצות הנשכחות מבני אדם ובכללם מצות מתנות כהונה זרוע ולחיים וקיבה לקצבים ישראלים שהבהמות הן משלו ונקבעת הלכה לדורות והיו זוכים **הכהנים בזרוע** כי הלחיים והקבה הן למלך. ונמשך ענין זה כמה שנים ואח"כ שבאו שני חירוס ויוקר נתבטל הדבר ועבר מעט זמן ולא יכולנו להחזיר הדבר לישנו, ומתנות כהונה נגזלות ביד הטבחים ואפ"ה נראה לנו להודיע לנזהרים שלא יקנו הזרוע אלא יניחוהו לבעליהן **ויאכלו הם איסור הגזלה אשר הם גוזלים לכהנים בכל יום**... הכלל כי הטבח אסור לאכול המתנות ואין שום אדם יכול לקנותן לא המתנות עצמן ולא עם בשר אחר ואם קנה במשקל נותן הלוקח לכהן ומנכה מן הדמים כמו שכתב גבי בני מעים שלקחן במשקל ומה שכתב למעלה דהקונה מותר לאוכלן היינו אם לא רצה לתתם ונתן דמיהם. אי נמי י"ל דיותר חומרא יש כשקונה המתנה בכלל בני מעים או בכלל בשר אחר ממה שיקנה המתנה עצמה, דכשקונה המתנה עצמה הרי המוכר גוזל אותה בפי' ומוכרה ומתנות כהונה נגזלות ומשום הכי מותר לאכלן אעפ"י שאינו רשאי לקנות מפני שהוא מסייע לעובר עבירה שאם לא ימצא למכור לא יגזול, אבל כשקונה בכלל בני מעים או בכלל בשר אחר אינו גוזל בפי' אפי' מוכרן במשקל ונמצא דגזל ביד הקונה ואסור לו לאוכלן אלא נותן לכהן ומנכה לו מן הדמים כיון שקנה במשקל וגם לדעת הרא"ש ז"ל שכתב הדין עם הטבח אף אם הטבח יש לו דין עם הקונה. ומפני שיחזור

הדבר לישנו שיחזרו הטבחים לתת המתנות לכהנים כמי שהיה קודם וכמו שהוא דין תורה **נראה לי לגזור על הטבחים שלא ימכרו הזרוע** ולהודיע בבתיהם שהוא אסור לאוכלו וגם אם יעברו וימכרו להודיע לעם שאם יקנו שחייבים לתתו לכהן ואח"כ יתבעו הם מן הטבח ועל ידי אזהרות אלו אולי יבואו לתת כיון שאין בנו כח להכריחם נאם המבי"ט. וחתם הרב ה"ר דוד ן' זמרה נרו".

בשו"ת חתם סופר (י"ד סימן שא) **מעיד על עצמו**: "כי רגיל הייתי ליתן מתנות כהונה זרוע לחיי' וקיבה לגיסי ז"ל בעל כהנת ווכן דרכי ממש בכל י"ט לשחוט בהמה ולהפריש ממנה מתנות וכן ראשית הגז וכן עבד עובדא בפלתי יע"ש סי' ס"א סק"ו".

וכך הביא בספר מנהגי א"י (גליס, עמ' רמב): "כתב הל"ק"ט (ח"ב סק"ע) דבזמנו לא ראה מעשה בירושלים ליתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה, כי הכל היו פודים בפרוטות. וכן כתב הרב פרי חדש בסימן ס"א סק"ז, וכתב שהוא מנהג משובש עיי"ש... ועיין בספר בית הלל שכתב שהעידו לפני שהיום לא נהיגי בא"י מצוה זו, עיין שם, והעדים טעו בדמיון, וכמו שכתב הרב פרי חדש בקונטרס אחרון עיין שם אות כב".

הרב טוקצ'ינסקי (ספר ארץ ישראל עמ' קנה ס"י) **מספר**: "בירושלים תובב"א הנהיגו הגרש"ס והגרי"ל דיסקין לפני יותר משמונים שנה – לקנות המתנות מכהן קבוע (מכירי כהונה) והתנו עמו לשלם לו מכל ראש לא פחות מגרוש... ובכל חודש שילמו לאותו הכהן או לאותם הכהנים הקבועים והמוכרים את המגיע להם. בזמנו נוהגים להקל לחלק את דמי מתנות הכהונה לאיזה אלמנות כהנות ולכהן מבלי מנות מספר הראשים כאשר היה נוהג..."

חבל נחלתו

ה. שותפות נכרי ופטורה

פסק בשו"ע (י"ד סי' סא סע' כה-כו):
"השרחט לכהן ולעובד כוכבים, פטור מן המתנות; והמשתתף עמהם צריך שירשום. ובעובד כוכבים, אם יושב עמו במטבחיים אין צריך לרשום. הגה: במקום שנוהגין לשחוט אצל עובדי כוכבים אם נמצא טריפה נשאר להם ואם נמצא כשרה לוקחו הישראל, פטור מן המתנות (מרדכי בשם ראבי"ה). במה דברים אמורים ששותפות הכהן והעובד כוכבים פטור, בשותף בכולה אפילו בכל שהוא..."

ופירוש דבריו של הראבי"ה הוא שאם הבהמות של נכרי ואם ימצאו כשרות – ישראל קונה אותן ממנו, כיון שרק לאחר השחיטה יתברר שזכה בהן פטורות ממתנות וה"ה אם היה לו חלק בהן בכולן ולא באבר מסויים. אולם אם הבהמות שייכות לישראל ואם נטרפה הוא מוכרה לנכרי הבהמות חייבות במתנות, מפני שבשעת הזביחה היתה חייבת (עפ"י ערוה"ש סי' סא סעי' מ"ה).

ולפי"ז ניתן לתרץ את אי נתינת המתנות בארץ ישראל. מפני שברוב המקומות לא נהגו לנקר את החלק האחורי בבהמות הנשחטות מחמת הקושי והצורך בדקדוק בניקור, אלא למוכרו לנכרים. וא"כ אם בית המטבחיים משתף נכרי בבהמות קודם שחיתתן ע"מ שיטול את הטריפות ואת החלק האחורי בבהמות יהיה בית המטבחיים פטור ממתנות. אולם ברור שדרך זו יש בה הערמה מסויימת והיא

משכיחה קיום מצות נתינת מתנות כהונה.

ו. דרך נתינת המתנות בימינו במדינת ישראל

במדינת ישראל היום, עפ"י בדיקתי, בחלק קטן מבתי המטבחיים נותנים מתנה כספית מועטת במקום המתנות לכהנים, ובכך פוטרים עצמם ממתן מתנות כהונה. ברוב בתי המטבחיים אין נותנים שום מתנה לכהן.

בשיחה עם אחראי על כשרות הבשר באחד מועדי הכשרות הגדולים בארץ הוא סיפר שבכל עשר שנות פעילותו לא ניתנו כלל מתנות כהונה, אפילו לא בדרך התפשרות. הממונה על בתי המטבחיים ברבנות הראשית לישראל, הרב חגי בר-גיורא שליט"א, אמר לי שהוא חילק לכל בתי המטבחיים נוסח של נתינת מתנות ע"י מכירי כהונה, היינו, הלואה כספית לכהנים מסוימים ופריעתה ע"י הפחתת המתנות משווי ההלואה (כשהמתנות מוערכות בשווי מועט). בחלק מבתי המטבחיים התחילו להנהיג זאת, ובחלק עדיין אין נוהגים כן.

נראה, איפוא, שמן הראוי שועדי הכשרות השונים יתחרו זה בזה לא רק ברמת ההידורים ההילכתיים, אלא אף ברמת קיום המצוות בבשר שהם משוקים לציבור הרחב. ולא יגרמו לכך שהציבור יאכל מבהמה שלא ניתנו מתנותיה, ולעתים (באכילת מתנות כהונה עצמן) אף באכילת גזל. וראוי שירשם ע"ג אריזות הבשר: "ניתנו מתנות כהונה כדין".

חבל נחלתו

סימן כו

צורת כוכב ואיסור ציורה

כדמות שמשים ולא לגבי ע"ז.

ונראה ללמוד זאת מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק מה): "וידוע שהאנשים ההם היו בונים היכלות לכוכבים והיו משימים בהיכל ההוא הצורה שהיו מסכימים לעבדה, ר"ל צורה מיוחדת לכוכב אחד או לגלגל אחד, וצונו אנחנו שנבנה היכל לשמו יתעלה ונשים בו הארון שיש בו שני לוחות אבנים שבהן אנכי ולא יהיה לך, וכבר נודע שפנת אמונת הנבואה קודמת לאמונת התורה". למדנו מדבריו שצורת הכוכב היא כדברי הרמב"ם בפה"מ צורה שייחסו לכוכב מסויים אבל סתם כוכב אין לו משמעות.

ב. ועפ"ז נראה לי לישב את תשובת הרב זצ"ל. אמנם דברי הראי"ה קוק בדעת כהן (סי' סד) שהצורה שנאסרה היא מה שיחסו העכו"ם לאותו מזל או כוכב כגון מרכבת השמש וכד'. ודברים אלו מוקשים מצורות הלבנות שהיו ל"ג בעלייתו, שהרי ודאי כשבדק את העדים ושאל להם כזה ראית הראה להם את הלבנה כמו שנראית בשמים, וכמש"כ הרב כהן בתשובתו. אמנם ניתן לחלק בין לבנה או שמש שהם דבר מסויים, לבין כוכבים, שבכוכב אחד ללא מבנה מסויים (כימה או כסיל וכד') אין משמעות לכוכב ולא נאסר. עוד ניתן לתרץ שאפילו הקושיה על ר"ג היא לא מהלבנה גופה, אלא ר"ג כדי לבדוק את העדים היה מראה להם את צורת השמים עם הכוכבים בהם. והיה מראה להם את גרמי השמים שהכירו העדים (כגון מזל אריה או או דגים וכד') יחד עם החמה וזה נאסר מצד כוכבים

כבוד הרב... כתב בחוברת עיטורי כהנים (אדר תשס"ד) תשובה ארוכה הדנה בהדבקת כוכבי נייר על תחפושת. מקור האיסור מהנאמר בע"ז (מג ע"ב): "לא תעשון אתי – לא תעשון כדמות שמש המשמשין לפני במרום". הרב... האריך ודן בחומר האיסור מדאורייתא או מדרבנן, ואם דרבנן מאיזה טעם. בולט או שוקע, האם מותר בעשיית אחרים ואם מותר להשהותם ואם איסור שהיה דאו' או דרבנן. ומביא את תשובת הראי"ה קוק בשו"ת דעת כהן ומשיב עליה. וסופו נדחק להתיר עפ"י מנהג ישראל, ועפ"י ספק ספיקא ועוד טעמים.

ונראה לענ"ד להעיר על דבריו.

א. לא מצאנו בשום מקום מהי צורת כוכב! כדור או כוכב, מגן דוד או בעל חמש קצוות, או שבע או שמונה? ואי אפשר לאסור דבר שלא הוגדר. וכל צורה תחשב לחלקית כמו חצי לבנה וכד' (עי' שו"ת שו"מ מה' א ח"ג סי' עא).

בש"ס ופוסקים נאמרו 'כוכבים או מזלות', ונראה לענ"ד שלא נאסרו אלא כמה כוכבים היוצרים כעין צורה מגלגל המזלות (מזל מאזניים וכו') ששייכותם לחודשים וכד', אבל צורת כוכב כפי שמציירים לא נאסר לעשותה.

ועוד, הרי איסור 'כדמות שמש' הוא כדי שיוכל לזהות את הדבר, אבל בצורת כוכב אין זיהוי לשום כוכב והיא כצורת אדם ללא פנים, ובניגוד לשמש וירח שהצורה מובהקת וידוע למה הכונה, הרי כוכבי השמים לרוב אינם מזהים, וא"כ אין לצורת כוכב פרטית שום משמעות לא

חבל נחלתו

האבר מן צורת עבודת כוכבים הנכבדת הרי היא באיסורה עד שיודע לו שהעובדי כוכבים עובדיה בטלחה". הא קמן, שלא דיבר בצורת כוכב במובן של תמונת כוכב בעל שש או שמונה קצוות וכד'.

ה. וכן נראה מתשובת הרדב"ז (ח"ד סי' קז): "לפי שחזק הוא לעובדי כוכבים ומזלות בכל מקומות מושבותם ודירתם שמציירים אותו הכוכב שעובדים בבית תפלתם ובבית ועדם ועל פתחיהם ועל הנס שלהם. כללא דמלתא אין בית ולא כלי מכובד אשר אין שם מת, ואומרים שזה הוא הגדול שבכולם **ועל כן מציירין אותו עם כתר בראש אותו הכוכב** או דבר אחר ואע"ג דבנדון דידן אין הצורה דומה לצורה שהם עובדים שפעמים עושים אותה בעלת כנפים כנשר לעוף מ"מ גם הם לפעמים מציירין אותו בלא כנפים ובלא דבר אחר".

וע"כ נראה לענ"ד להלכה ולא למעשה, שלפחות לגבי כוכבים כאשר אין יוצרים בחיבור כמה מהם צורת מזל, ואין להם צורה שייחסו להם העכו"ם, אלא זוהי הפשטה בצורת כדור או כוכב וכש"כ על בגד וכד' אין לאסור.

ומזלות, אבל השאלה אינה מצד עיגול הלבנה עצמה.

ג. עוד צריך להחליט, עד כמה הפשטה של ציור תאסור. כגון הסמל של בנק המזרחי שהוא ציור מופשט של השמש וכי אף הוא יאסור? והאם ההפשטה מתירה בעשיה. וכ"ז לשיטת החולקים על הרב זצ"ל, אמנם לפי תירוצו של הרב זצ"ל שאלה זו אינה נצרכת.

ד. ונראה להוכיח כדברינו ממשנת ע"ז (פ"ג מ"ד) "שאל.. את ר"ג בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרוטידי"..." וכתב הרמב"ם בפה"מ: "שם כוכב נוגה... והיה במרחץ זה צורת נוגה". ואין הכונה לכוכב או לכדור אלא לצורה המזוהה עם הכוכב. אבל סתם כוכב אינו זיהוי לכלום וע"כ לא נראה שנאסור.

וכן נראה להוכיח מדברי הרמב"ם (הל' עכו"ם פ"ז ה"ז): "צלמי עבודת כוכבים הנמצאים מושלכים בשוקים או בתוך הגרוטאות הרי אלו מותרין ואין צריך לומר שבדי צלמיהן, אבל המוצא **יד מצורת כוכב או מזל או רגלה** או אבר מאיבריה מושלך הרי זה אסור בהנאה הואיל וידע בודאי שזה

סימן כז

מסירות נפש המונית

האם מסירת הנפש של אנשי גמלא ומצדה וכן הקהילות בגזרות תתנ"ו היתה עפ"י ההלכה?

תשובה

נושא השאלה קשה וכבד ואיני ראוי

שאלה

אנשי גמלא קפצו לתהום כדי לא ליפול ביד הרומאים. אנשי מצדה הרגו עצמם. בגזרות תתנ"ו הרגו איש את אחיו ואת זרעו כדי לא ליפול לידם ולהמיר דתם ח"ו.

להכריע בו, ונביא את הדעות השונות¹.
 א. בבראשית רבה (פרשה לד סי' יד): "אך, להביא את החונק עצמו, יכול כשאו, ת"ל אך". מלימוד זה אף שהוא מובא במדרש אגדה למדו ראשונים ואחרונים כי מותר למי שחושש שיתעללו בו הנכרים להמית את עצמו, קודם שיתעללו בו. וכך כתב הרד"ק (שמואל א פל"א פס' ה): "ולא חטא שאול בהרגו עצמו ואנ"פ שכתוב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש כלומר מידכם אדרוש אותו אם תהרגו עצמכם וכן מיד כל חיה אדרשנו ומיד איש אחיו. אף על פי כן לא חטא לפי שהיה יודע שאול כי סופו היה למות במלחמה כי כן אמר לו שמואל, ועוד כי ראה כי מצאווה המורים אנשים בקשת ולא היה יכול להמלט מידם, טוב היה שיהרוג הוא עצמו ולא יתעללו בו הערלים, וכן אמרו רז"ל: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש יכול כשאו ת"ל אך".

הרד"ק מצרף מספר סיבות לדרכו של שאול: ראשית מפני שידע מנבואת שמואל אצל בעלת האוב כי הוא עתיד ליפול בידי הפלישתים, ועוד מחששו שמא יתעללו בו הפלישתים.

וכן הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף - ענין ההספד) כתב: "וכן מצוינו בגדול שאיבד עצמו לדעת מפני האונס שמספידין אותו כגון שאול מלך ישראל שאבד עצמו אלא שהיה אבודו מותר לו, כדאמרינן בבראשית רבה (פל"ד) אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, יכול אפילו

נרדף כשאו ת"ל אך, לפיכך לא היה בכלל מאבד עצמו לדעת ונענשו עליו כשלא הספידוהו כראוי, כדאמרינן ביבמות (ע"ה ב') ויאמר ה' על שאול ועל בית הדמים. על שאול שלא נספד כהלכה וכו". היינו, הרמב"ן מביא ראיה ששאו המלך לא היה מאבד עצמו לדעת, שהרי הקב"ה תבע את כבודו בשנות הרעב בימי דוד המלך, על שאול שלא נספד כהלכה. ומכאן שמעשהו היה ראוי שאל"כ הרי אין מספידים מאבדי עצמם לדעת.

וכ"כ הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' צד), וכן רבינו ירוחם (תו' אדם וחוה נכ"ח ח"ב), וכל"פ הטור (יו"ד סי' שמה) והשו"ע (סי' שמה ס"ג).

וכן באר הש"ך (יו"ד סי' שמה ס"ק ו): "כשאו המלך - שהרג את עצמו לפי שראה שהפלשתים יעשו בו כרצונם ויהרגוהו".

ב. עפ"י אותה הבנה שאיסור הריגה אינו עומד במקום שיודע בבירור שהוא עתיד ליהרג וביסורים גדולים הסבירו את המופיע באגדות החורבן (גיטין נז ע"ב) ולגבי עיניו וגלוי עריות: "אמר רב יהודה אמר שמואל, ואיתימא רבי אמי, ואמרי לה במתניתא תנא: מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: (תהלים סח) אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים, מבשן אשיב - מבין שיני אריה אשיב, ממצולות ים - אלו שטובעין בים; כיון ששמעו ילדות כן, קפצו כולן ונפלו לתוך

1. יש שלמדו מנושא זה לגבי נושא התאבדות בכלל, וההיתר להתאבל עליהם וכיון שאין הנושאים שוים לא נתעסק בכך, ועי' בכ"ז בשו"ת יביע אומר (חלק ב - יו"ד סימן כד) שהביא את כל הדעות בנושא.

חבל נחלתו

הים. נשאו ילדים ק"ד בעצמן ואמרו: מה הללו שדרכן לכך – כן, אנו שאין דרכנו לכך – על אחת כמה וכמה! אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: (תהלים מד) כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה".

העבירה היא גלוי עריות על כל מרכיביה עם יסורים ועינויים, ובחרו מוות מחיים תחת קלון זה.

וכ"כ תוספות (גיטין נו ע"ב ד"ה קפצו כולן): "והא דאמר במס' ע"ז (דף יח.) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו הכא יראים היו מיסורין כדאמרינן (כתובות דף לג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא. ועוד דע"כ היו מעניין אותן ולא היו הורגים אותן". תוס' מסייגים את ההיתר עפ"י מעשה רחב"ת וכותבים שדוקא איסור ג"ע אשר נעשה ע"י יסורים הותר. מתבאר מדבריהם שאין הם משווים בין ג' עבירות חמורות ע"י יסורים אלא דוקא ג"ע שע"י יסורים הותר לו ליטול את נפשו בכפו, אבל אצל רחב"ת לא הותר לו למהר את הריגתו. ואולי מפני שכבר יסרוהו וע"כ לא עמדה ההמתה לעומת היסורים.

בשו"ת משפט כהן (עניני א"י - סימן קמד ד"ה ולשיטת הרמב"ם) הסביר את היתרו של שאול המלך מצד העריות שבהתעללות. וז"ל: "ולשיטת הרמב"ם נלע"ד שמתפרש המדרש בב"ד פל"ד פ' אף את דמכם לנפשתיכם אדרוש: יכול כשאול ת"ל אף, יכול כחנניה מישאל ועזריה ת"ל אף, עפ"ד הרא"ש במו"ק פ"ג סי' צ"ד, שכתב: וכן מצינו בגדול (אחר שכתב שבקטן אין נוהג דין מאבד עצמו לדעת, משום דחשיב כשלא לדעת), שאבד עצמו בדעת מחמת שמפקירין אותו, כגון שאול מלך ישראל שאבד א"ע לדעת, אלא שהי' איבוד מותר לו, כדאיתא בב"ר: אף את

דמכם לנפשתיכם אדרוש, מיד נפשתיכם אדרוש את דמכם, יכול אפילו נרדף כשאול ת"ל אף כו'. נראה שפירש הרא"ש ענין של שאול, שהי' חושש פן יבוא הפלשתיים הערלים ויתעללו בו בענין עריות, כהא דפילגש בגבעה, שופטים י"ט כ"ה, שיש שם ג"כ לשון ויתעללו בה, וחדש בזה שאם חושש שיטמאו אותו בעריות מותר לו להקדים ולאבד את עצמו, וזהו מובן הלשון של הרא"ש מחמת שמפקירין אותו, כלשון מנהג הפקר נהגו בה, גיטין ל"ח ב'. וכבר דנו הפוסקים ע"ד אותם הקדושים, שאבדו עצמם לדעת קודם שבאו לידי נסיון, מדאגה מדבר שמא לא יוכלו לעמוד בנסיון, אם הם בכלל קדושים".

ג. מעשהו של רחב"ת מובא במסכת עבודה זרה (יח ע"א), והוא מעורר מספר שאלות: "ובחזרתן (מלוית ר' יוסי בן קיסמא) מצאווהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו. הביאווהו וכרכוהו בס"ת, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחוהו על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו: אבא, אראך בכך? אמר לה: אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי, מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני. אמרו לו תלמידיו: רבי, מה אתה רואה? אמר להן: גלין נשרפין ואותיות פרוחות. אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש! אמר להן: מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. אמר לו קלצטונירי: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן. השבע לי! נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל

מיעט, דבכי האי גונא שרי, ומכאן לומדין לשחוט הנערים בגזירות מפני העברת הדת, ע"כ מצאתי בגליוני התוספות, והם דברים שצריכין תלמוד ועיון גדול, אלא שכבר הורה זקן, ושמענו בשם גדולי צרפת שהתירו כן הלכה למעשה. וכן מובא בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית ט, יד).

בהשלכת פסקו של ר"ת אף לגבי הריגת קטנים ישנו צעד נוסף. לא רק שמתר לחבול בעצמו שמא לא יעמוד ביסורים וימיר דתו, אלא שמצוה ליטול נפשות הילדים בידים כדי שלא יגיעו לכך.

וכך מביא הבית יוסף (יו"ד סי' קנז אות א) בבדק הבית: "וכתוב בארצות חיים (סי' ד הל' אהבת השם אות א) בבראשית רבה (פרשה לד אות יג) דורש ואך את דמכם לנפשתיכם וגו' (בראשית ט ה) אזהרה לחונק את נפשו יכול אפילו כחנניה מישאל ועזריה תלמוד לומר אך. פירוש שבשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בניסיון וכן יכול אפילו כשאול בן קיש (שמואל א' לא, ד) שאם ירא שמא יעשו לו יסורים קשים שיכול למסור עצמו למיתה תלמוד לומר אך. ומכאן מביאין ראיה השוחטים התינוקות בשעת השמד. ויש אוסרים ומפרשים הך תלמוד לומר אך שאינו יכול להרוג עצמו וחנניה מישאל ועזריה מסרו עצמם ביד אחרים אבל הם לא פגעו בעצמם. ושאלו בן קיש שלא ברצון חכמים עשה. ומעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד שירא שיעבירו על דת, והיה עמו רב אחר וכעס עליו וקראו רוצח והוא לא חש לדבריו ואמר הרב המונע אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה, וכן היה, שתפשוהו גוים והיו פושטים עורו ונתנין חול בין העור והבשר ואח"כ נתבטלה הגזרה ואם

ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא."

כפי שכתבו תוס' בגיטין מעשה רחב"ת מעלה שתי שאלות: מדוע הוא לא הסכים לפתוח פיו ולמהר מיתתו. ומדוע הסכים לעשות זאת ע"י קלצטונירי? שאלה זו קשה לשיטה זו המתירה הריגת עצמו במקום יסורים.

ד. העבירה השלישית שבה דיברו חכמים על ההיתר לנטילת נפשו היא עבודה זרה. וכך כתבו תוספות במסכת עבודה זרה (יה ע"א ד"ה ואל יחבל עצמו): "אור"ת דהיכא שיראים פן יעבירו עובדי כוכבים לעבירה כגון ע"י יסורין שלא יוכל לעמוד בהם אז הוא מצוה לחבל בעצמו כי ההיא דגיטין (דף נז: גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים (וע"ע תוס' גיטין דף נז: ד"ה קפצו))."

היינו תוס' מבאר שרחב"ת לא הסכים לפתוח פיו בגלל חסידותו, אבל אחר שחושש שלא יעמוד בכך מצווה לחבל בעצמו. היתרו של ר"ת בדין זה היווה הלכה למעשה בקהילות צרפת ואשכנז במסעי הצלב, אמנם גם פתח לערעור.

ה. כתב הריטב"א (ע"ז יח ע"א): "הא דאמרינן בהגדה דר' חנינא בן תרדיון מוטב יטלנה מי שנתנה ולא אחבול בעצמי. כתוב בגליוני התוספות שהיה אומר ר"ת דהיכא שמתירא שלא יכריחוהו לעבור על דת מותר לחבול בעצמו, והכי איתא במדרש (ב"ר ל"ד י"ד) כתיב (בראשית ט' ה') אך את דמכם לנפשתיכם אדרוש מכאן אזהרה לאדם שלא יחבול בעצמו. יכול אפי' כשאול מלך ישראל, פירוש שחבל בעצמו מפני שהיה מתירא שמא יעבירוהו על דת, תלמוד לומר אך

חבל נחלתו

אבל בקש לאחריים לקרב מיתתו. ומ"מ אם מתיירא שלא יענו אותו על יהודים אחרים ויאבדו ח"ו כמה נפשות מישראל כמו שיש מקצת מושלים על דבר שקר שמענין יהודי אחד על הכלל, ואחד יאבד בעו"ה הרבה מותר להרוג בעצמו. ואולי שאול ע"ה כיון על זה כשנפל על חרבו שסבר אם יפול חי בידם יתעללו בו ויענו אותו ומסתמא בני ישראל לא יכולים לראות ולשמוע בצרת המלך ולא יעמדו על נפשם מלנקום נקמתו ולהצילו, ויפלו כמה רבבות מישראל, והוא כבר ידע שנגזרה עליו הגזירה שלא ימלט מהם. ועל זה אמר קרא פן יבואו הערלים ודקרני, כלומר שבסוף ידקרני וממיתים אותי ויתעללו בי קודם מיתה, ולפיקוח נפש אחרים מותר לחבול בעצמו וגם אפשר משום כבוד מלך משוח ד' שאין ראוי שימות בידי הערלים ויעשו בו מיתת עיניו ובזיון והוא חילול ד' בדת אמונתו. אף שמצאתי כתוב בשם הריטב"א ז"ל וז"ל: הא דאמרין בהגדה דרחב"ב מוטב שיטלנה מי שנתנה ולא אחבול בעצמי כתוב בגליוני התוס' שריה אומר ר"ת היכא דמתיירא שלא יכריחוהו לעבור על דת מותר לחבול בעצמו והכי איתא במדרש כתיב אך את דמכם... יכול אפילו כשאל מלך ישראל ת"ל אך מיעוט. פירש שחבל בעצמו מפני שהיה מתיירא שמא יעבירוהו על דת דבכה"ג שרי ומכאן לומדים לשחוט הנערים בגזירת מפני העברת דת. ע"כ מצאתי בגליוני התוס'. והם דברים שצריכין תלמוד ועיון אלא שכבר הורה זקן ושמענו בשם גדולי צרפת שהתירו בו הלכה למעשה עכ"ל. אבל כבר מוכח מדעת ר"י שאינו שכתב **אסור להרוג את עצמו מפני שירא**, ומדכתב סתם שירא משמע אפילו מיראת שמים שלא יעבירוהו על דת. וכן הרא"ש לא

לא שחט אותם אפשר שהיו ניצולים ולא היו הורגים אותם."

מהריטב"א ומהאורחות חיים נראה שהם כורכים את כל האיבודים לדעת הן בהריגה הן בעריות והן בהמרה יחדינו. ואע"פ שניתן לחלק ביניהם, הם אינם עושים זאת. ומתוסף שחטת נערים למניעת שמד.

ו. התנגד בכל תוקף לפסק זה – המהרש"ל (יש"ש ב"ק סי' נט) וז"ל: "וכן האי קרא דרשינן בגמרא בהאי סוגיא אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש אמר ר' אליעזר מיד נפשותיכם אדרוש היינו נמי שאסור להרוג את עצמו **בשביל שום דבר שירא**. וכן פסק ר"י להדיא. ונראה אפילו אם נתפס ביד גוים ומתיירא שלא יענו אותו עד שיעבוד ע"ו מ"מ לא ימית את עצמו ויסבול כל העינייים לפי כחו והבא לטהר מסייעין לו. ואולי יכול לקבל העינייים ואף שאמרין אלמלא נגדינוהו לחנייה מישאל ועזריה כבר פלחו לצלמא הלא פירש התוס' משום דהצלם דנבוכדנצר אינו עשוי אלא לכבוד המלך ולא היה ע"ו ממש. אבל אם היה ע"ו ממש, ח"ו שלא היו מקבלין העינייים דהא ר' עקיבא היו סורקין את בשרו במסרק של ברזל, ואמר כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה אימתי יבוא לידי ואקיימו, בכל לבבך ובכל נפשך תו' פרק אלו נערו. וג"כ אין דרך מלכות לענות אותו על שיעבוד ע"ו, אלא דנין אותו בשריפה או במיתה חמורה. וא"כ יהרג ואל יעבור וזה אינו קרוי חובל בעצמו כמו שכתב הרא"ש בפרק אין מעמידין שאין קרוי חובל בעצמו כשמניח עצמו ליהרג כו' **אבל בעצמו פשיטא אסור**. וכן מצינו להדיא בפ"ק דע"ז גבי רחב"ת שא"ל תלמידיו ר' פתח פיך ותכניס בו האש ותצא נשמתך במהרה, אמר מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול בעצמו.

ההלכתיות בקצרה (עמ' 403):

א. מי שנופל ביד אויב וירא שיכופו אותו ע"י עינויים לעבור אחת מג' עבירות חמורות מצוה עליו להמית עצמו ולא ליפול ביד אויב².

ב. אם יעבירו אותו על עבירות אחרות תוך כדי עינויים וכוונת האויב להעבירו על דת ואח"כ יהרגוהו – רשאי להמית עצמו ולא ליפול בידיהם.

ג. מלך ישראל וכיו"ב שבנפילתו ביד אויב נותן בידם אמצעי התגדלות והתפארות על ישראל, ובסופו של דבר יהרגוהו מותר להמית עצמו ולא ליפול לידיהם.

ד. אם יסרוהו להוציא ממנו ידיעות וסודות ביטחוניים מצוה עליו להמית עצמו ולא ליפול לידיהם, כדי שלא יהא כרוף את עם ישראל.

ה. באויב אכזרי שודאי ימיתוהו, ולפני כן יעשו זאת ע"י יסורים גדולים יש שמתירים ליטול נפשו בכפו ולא יבוא לידי יסורים.

ו. משאול המלך ואנשי מצדה ניתן ללמוד שאין הבדל אם ימיתוהו אחרים או שהוא בעצמו.

הגר"ש גורן אינו מביא את המהרש"ל והתנגדותו למסירת הנפש במקרים לעיל. והתנגדותו היא הן למעשה כעין מצדה והן להמרת הדת כעין גזירות תתנ"ו. וע"כ אע"פ שדבריו נאים לאומרם, צ"ע למעשה.

התיר אלא להניח עצמו ליהרג וזה אינו קרוי חובל בעצמו, אבל לא שיחבול בעצמו... וק"ד שאסור בשעת הגזירה לשחוט את בניו כדי שלא יטמאו אותם בשמד, כי אפילו בעצמו אין אדם רשאי לחבול ק"ו באחרים. ומסתמא אם אינם ראויים וחוכים לכך יחזור מעצמן ועכשיו הן אנוסים ופטורים לגמרי וג"כ רוב האנוסים חוזרים אחר כמה שנים, ולפעמים בניהם חוזרים. ומ"מ יכול להצית את הבית כדי שישרפו הוא ובניו בעת הגזירה וזה אינו קרוי חובל בעצמו, אלא כמו שהניח עצמו ליהרג וזהו מותר. ורחב"ת נמי ביקש לקרב מיתתו, רק שלא רצה לעשות בגופו כגון לפתוח פיו ולקבל האש דהוי כחובל בגופו ממש".

הרש"ל סובר שאסור להרוג עצמו אפילו כדי שלא יסבול יסורים או יעבוד ע"ז. ואפילו רחב"ת הסכים שאחרים יקרבו מיתתו, אבל הוא בעצמו לא הסכים לעשות מאומה. וסובר שאין על האב או אחר אחריות כלפי קטנים שישמדו אותם ח"ו. ורק אם בעבורו ימותו אחרים מתיר להרוג עצמו כמו בשאול המלך. ונראה שאת המעשה בארבע מאות ילדים שנשבו לקלון יסביר כדבר אגדה שאין למדים הימנו, ואת השו"ע יסביר, שלא כש"ך, אלא רק מהטעמים שהוא הביא להיתרו של שאול. ז. דן בכך באריכות הגר"ש גורן בספרו 'תורת השבת והמועד' במאמר 'גבורת מצדה לאור ההלכה' ואפרט מסקנותיו

2. בדבריו הוא רומז לאורי אילן הי"ד שהתאבד אחר עינויים בכלא הסורי לאחר שנשבה במשימה סודית. ומצאו בין אצבעות רגליו פתק רשום בדמו – "לא בגדתי". והגר"א הרצוג והגר"ש גורן הספידוהו ולא נהגו בו כמאבד עצמו לדעת.

חבל נחלתו

סימן כח

ישיבה על דם טוהר

תיאור המקרה והשאלה

היה עובדה, וחתונה התבטלה בבוקר יום החתונה מאחר שאם החתן נפטרה בו-ביום. עוד לפני ההלויה הודיעו לאולם החתונות ולכל שאר המסייעים על הביטול. הרב אשר ליוה את המשפחה דחף את החתן האבל וכלתו לקיים את החתונה מיד אחר השבעה. במשך יום ההלויה נעשו בירורים לגבי המועד האפשרי מבחינת בעל האולם, ונמצא שבבילה שמסתיימים שבעת ימי האבלות המקום פנוי וניתן לקבוע בו את החתונה. לאחר התייעצות בין החתן והכלה (לאחר ההלויה) הוחלט לקבוע את החתונה בבילה המוצע, מיד לאחר סיום השבעה.

השאלה היא האם הכלה צריכה לשבת על דם חימוד מחדש שבעה ימים, או שמספיק בישיבתה לפני התאריך שהתבטל. מה הדין אם צריכה לשבת ז"נ במקרה זה ולא ישיבה, והאם יש נ"מ אם לוקחת כדורים למניעת ראייה או לאו?

תשובה

א. נחלקו הרא"ש והרמב"ן (ה"ד בטור י"ד סי' שמב) האם אבל על א"א מותר לכנוס מיד לאחר שבעה (רמב"ן) או רק לאחר ל' יום (רא"ש). אמנם גם הוא התיר למי שלא קיים פ"ו, וע"כ כאן ודאי מותר מייד לאחר שבעת ימי אבלות, וכ"כ ר"ת (ה"ד בהגה"מ הל' אבל פ"א אות ה). ובפרט שבמח' זו פסק הב"י (ואף בשו"ע) כמיקל היינו כרמב"ן. וע"כ מצד זה מותרים לקיים את החופה מיד אחר השבעה.

ב. לגבי ישיבה על דם טוהר בשנית, הדין מבואר ב"ד סי' קצב. וכתב הב"י (סי' קצב, א): "כתב המרדכי בפרק ד' דשבועות (סי' תשמ) שהר"מ (תשו' דפוס לבוב סי' קטו) דקדק מלשון רשב"ם בהוא עובדא דרבינא דבסמוך דאם דחו הנישואין מחמת איזו סיבה אע"פ שישבה ז' נקיים צריכה לחזור ולישב ז' נקיים כשיתפשו וישלימו יחד ודעתם לעשות הנישואין משום דכיון שדחו הנישואין לא מסקא אדעתה דהנך ז' נקיים. וכתב מהרי"ק בשורש קנ"ט שבדבר זה נפלה מחלוקת בין בעלי תריסין היכא דנדחו הנישואין יום או יומיים אם צריכה לחזור ולספור ז' נקיים מיום אותה תביעה שהאוסרים אומרים דכל שנדחו הנישואין אין בדיקה מועלת כלל אפילו תמיד בדקה פעמיים ביום, דכיון שנדחו הנישואין אינה נהרת יפה ומביאים ראייה מדברים אלו שכתב המרדכי בשם הר"מ והמתירים אומרים שהר"מ לא דיבר אלא היכא שהניחה הבדיקה מחמת דיחוי הנישואין אבל אם לא הניחה מלבדוק תמיד פעמיים ביום כמשפטה שאינה צריכה לחזור ולמנות ז' נקיים. והוא ז"ל הכריע כדברי האוסרים ומצריכים לחזור ולמנות אע"פ שבדקה עצמה תמיד, והוכיח כן מלשון הכתוב במרדכי בענין זה באורך וגם מדקאמר כשיתפשו וישלימו וכו' שהוא מיותר אלא דאתא לאשמועינן דלא תתחיל למנות השבעה שניים עד אחר שיתפשו וישלימו מכל וכל דאז מסקא אדעתה ולא מקמי הכי, ואפילו ספרה ובדקה לא מהניא לה וטעמא משום דחיישינן לחימוד כל שענתא ושענתא איכא למיחש דילמא השתא חזיא

ולאו אדעתה הילכך בעיני דיהבא אדעתה ומסקא טובא".

מתבאר מדברי מהרי"ק שאם בטלו ולא נקבע תאריך אפילו בדקה מידי יום פעמיים ולא ראתה חוששים שמא ראתה ולא אדעתה.

ג. הב"ח הוסיף על דברי הב"י: "אבל אם הדחייה מזמן קביעות הראשון והקביעות לזמן השני בכל היה באותו מעמד ועסוקים באותו ענין, אין ספק דאינה צריכה לחזור ולספור שבעה נקיים מחדש דליכא הכא חששא שלא תהא נזהרת יפה בבדיקה דהלא יודעת היא דליום פלוני נקבעו הנישואין ותביעה חדשה פשיטא דליכא הכא אפילו אם דחו הנישואין בסתם, דדוקא כשנדחו הנישואין לגמרי מתוך קטטה בנתינת הנדוניא והסכימו שיהיו פטורים זה מזה ולא ישאו זה את זה וחזרו ונתפשרו, התם הוא דאיכא תביעה חדשה וצריכה ז' נקיים מחדש, אבל כשאינו נדחה אלא מזמן הראשון והסכימו שיקבעו זמן שני כשיתפשרו וישלימו ואח"כ ביום או יומיים השלימו וקבעו זמן שני לנישואין התם ליכא משום תביעה חדשה ואי בדקה עצמה באותה שעה ומצאה טהורה – טהורה היא אלא דאיכא למיחש שמא לא אסקה אדעתה מקודם שתהא נזהרת יפה וכיון שהדחייה וקביעות זמן השני הכל היה ביחד לא חיישין למידי. והארכתי בתשובה (פי' קיח) לבאר זה בסייעתא דשמיא. ואל תשגיח במה שכתב מהר"ם יפה בלבוש שלו (פ"ג) להחמיר בזה מסברתו בלי ראייה. מיהו אם מתוך הקטט נתפרדה החבילה ובאותו מעמד הסכימה הכלה לישא איש אחר וכנסה לחופה מיד באותו יום הדבר פשוט דהוי ליה תביעה חדשה ממש ואפילו בדקה עצמה ומצאה טהורה צריכה לספור שבעה נקיים

מחדש דאיכא כאן חימוד חדש מאיש אחר". עולה מתוך הב"ח (שהתעסק בשאלה זו הן בספרו על הטור והן בתשובה), שהדין תלוי בשאלה מה היתה דעת הכלה בעת הביטול, אם חשבה שנדחה ואינה יודעת למתי, צריכה מעת שנקבע מועד חדש לחתונה שבעה ימים לפני תאריך החתונה להפסיק בטהרה מחשש לראית דם חימוד ולספור ז"נ (ודי בבדיקה אחת כל ז"נ – פוסקים שם). אולם אם נקבע מיד בעת הביטול תאריך חדש אינה צריכה לספור מחדש ורק צריכה לבדוק שלא תראה בזמן ההמתנה.

אחד המקרים המובאים שם בנו"כ (באר היטב ס"ק ד משו"ת משאת בנימין) הוא חתן שלא הגיע לחתונתו, ושלח שליח שהתעכב ויגיע עוד מספר ימים. במקרה כזה אינה סופרת שוב ואע"פ שאינה יודעת את יום החתונה בבירור בכ"ז אינה צריכה לספור שנית. ולעומת זאת אם החתונה התבטלה מחמת מריבה בין שני הצדדים, ומייד באותו יום הלכה הכלה והשתדכה לאחר ורוצה להינשא לו עוד באותו יום, בכ"ז צריכה לספור ז"נ חדשים לחתן החדש. (ונראה שה"ה לחתן זה אם נתפייסו צריכה ז"נ חדשים).

ובפתחי תשובה (ס"ק ו) הוסיף: "ועח"ד שכתב על דברי הב"ח הנ"ל דזה דוקא כשקבעו על זמן קרוב קבוע דהיינו באופן שלא נתבטל הכנת הנישואין וא"צ הכנה חדשה, אבל אם קבעו על זמן רחוק באופן שצריכין למרמי שיכרא באסינתא מחדש על הנישואין ודאי צריכה לישב שבעה נקיים מחדש מיום שמתחילין למירמי שיכרא באסינתא על הנישואין שנקבעו שנית דאין סברא דאם קבעו הנישואין מחדש עד אחר י"ב חודש שלא תהא צריכה להמתין אח"כ".

חבל נחלתו

לבדוק כל יום שלא ראתה. ונראה שאין לסמוך על שימוש בכדורים. ואם קביעות וסתה יוצא ביום החתונה החדש או לפניו צריכה לבדוק שאמנם לא ראתה, ורק אח"כ תהא מותרת לבעלה. ואם לא בדקה צריך לעיין אם אינה צריכה לעשות זאת כחופת נידה.

לכן לגבי המקרה שלפנינו, כיון שבזמן ביטול החתונה ידעו שמתכוונים לקבוע תאריך חדש אלא שלא הספיקו לקבוע את התאריך החדש בזמן הביטול מפני שנצרכו לבירורים נוספים, אע"פ שלא ברגע הראשון ידעו את התאריך החדש, נראה שאין הכלה צריכה לספור ז"נ נוספים ויכולה לסמוך על הראשונים. וצריכה

סימן כט

הסכם יששכר וזבולון

השירים ה, ז? אמר עולא: לא כשמעון אחי עזריה, ולא כר' יוחנן דבי נשיאה, אלא כהלל ושבנא; דכי אתא רב דימי אמר: הלל ושבנא אחי הוה, הלל עסק בתורה, שבנא עבד עיסקא, לסוף א"ל: תא נערוב ולפלוג, יצתה בת קול ואמרה: אם יתן איש את כל הון ביתו וגו'.

מפרש רש"י:

"שמעון אחי עזריה – תנא הוא במשנה קמייתא דזבחים ולמד תורה על ידי אחיו שהיה עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות למודו של שמעון לכך הוא נקרא על שם עזריה אחיו וכן ר' יוחנן למד ע"י הנשיא שהי' מפרנסו.

הלל עסק בתורה – מתוך עוני רב כדמפרש במס' יומא (דף לה):

מתבאר כי לפי רבינו ירוחם, עזריה ובית הנשיא התנו עם שמעון ור' יוחנן קודם לימודם וע"כ שכר הלימוד מתחלק בין שניהם. לעומת זאת שבנא רצה להישתתף עם אחיו הלל לאחר הלימוד וכאן יבוזו לו. ואם הלל היה משתתף עמו היו מבזים אף את הלל והיה מפסיד את חלקו. לפי רבינו

שאלה

מהו הסכם יששכר וזבולון ומה תוקפו?

תשובה

א. כתב רבינו ירוחם (נתיב ב חלק ה): "העוסק בתורה קודם שיעסוק יכול להתנות שיעסוק חבירו בסחורה ויטול חלק מלמודו כמו יששכר וזבולון, אבל אחר שעסק כבר ונתן לו חלק בשביל ממון אינו כלום כדכתיב אם יתן איש את כל הון ביתו וגומר, וזה ענין הלל ושבנא כדאיתא בסוטה ומסתברא שהעוסק אבד שכבר בטל חלקו כך כתבו המפרשים".

וכ"פ הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' רמו): "ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר, אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתנו לו. (תא"ז נתיב ב' מש"ס דסוטה)". ובאר הש"ך (שם ס"ק ב): "ויחלוק עמו בשכר – כלומר שכר תורה ושכר מה שירויח זה יהיה בין שניהם ביחד".

ב. מקורו של רבינו ירוחם הוא ממסכת סוטה (כא ע"א): "מאי בוז יבוזו לו (שיר

לפי רוב המעשה, וכמ"ש הרמב"ם במס' אבות. משא"כ לדינא דרמ"א דנשתתפו חלק כחלק ודאי א"י הבעה"ב לתת לאחר מחלקו של חבירו. ואע"ג דק"ל בחו"מ סי' קע"ו סל"ט, דשותף יכול לקבל עוד שותף א', היינו דווקא ביש עי"ז תועלת לכלל השותפות, ע"י בשע"מ ססי' צ"ג ובמשפ"ש קע"ו, אבל בנ"ד ל"ש זה, לכך בנ"ד הוצרך הרי"ו לסייע דינו מהא דטוטה כ"א.

וכן הבין בשו"ת חלקת יעקב (י"ד סימן קלז) את ההסכם בין יששכר וזבולון.

ד. בשו"ת מנחת יצחק (ה"ו סי' ק) דן בענין קבלת תרומות ממחללי שבתות ע"מ שיהי' להם חלק בתורת הלומדים כיששכר וזבולון, ומסיק: "והנה הלכה למעשה הרי לפנינו פסק דברי הרמ"א הנ"ל דשפיר טוב ויפה לעשות כן לכתחלה לעשות עסק בתנאי כיששכר וזבולון".

ובשו"ת מנחת יצחק (ה"ז סי' פז) בתשובה לגיסו הרה"ג נפתלי אדלר רב דק"ק ויזניץ-דזשיקוב בנתניה, חזר על הדברים ודן מבחינה היסטורית איך התנהלה השותפות בין שבט זבולון לשבט יששכר.

ומסיק שם: "הנה פשיטא דאם יששכר אינו ממלא חובתו בטל השותפות, אבל בלא נימוק, לא גרע מאם נודר לדבר מצוה לטובת חבירו, דלא מיבעיא בלא רשות חבירו אינו יכול לבטל, אלא אף ברשותו יש לדון הרבה אם יכול לבטל וכמבואר כ"ז בש"ע (ה' נדרים), ובנוסח של החז"א ראיתי שעשה נוסח שטר הסכם לשותפות יששכר וזבולון רק על שנה אחת ואח"כ מרויחים הזמן, ונראה דהוי מטעם זה שלא להלכד ח"ו בעון נדרים... ומש"כ (באות י"ד) מה נקרא היום סיפוק כל צרכיו של יששכר, האם בכלל זה גם המותרות

ירוחם כלפי שבנא ישנו גינוי אבל כלפי שמעון ור' יוחנן אין גינוי ולהיפך כך ראוי לעשות.

ג. לפי"ז לשני השותפים חלק בשכר לימודו של האחד - הלומד, והם חולקים בשכר הרוחני המתקבל על לימודו של האחד, והשותף המפרנס צריך לתת ללומד כמה שקבעו ביניהם. עפ"י שיטה זו סברו חלק גדול מהאחרונים כי שכר הלימוד לעוה"ב מתחלק לחצאין בין שני השותפים.

כך כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' נז): "וצל"ד מה בין דינו של הטור שכתב יספיק לאחרים הלומדים, ובין דינו של רמ"א בשם רי"ו דיכול להתנות כו', ונראה פשוט דטובא קמ"ל הרי"ו ורמ"א שהעתיקו אחר דינו של הטור בש"ע, דמטוש"ע לא שמעינן רק דין תמכי דאו' שיחשב להם לצדקה וזיזים, כמ"ש ע"ן זיזים היא למחזיקי"ם בה, אבל טרם שמענו שיהי' בזה התחייבות מוחלט מאחד כלפי חבירו כדין שותפות במו"מ, דמה שמרויח א' מרויח לאמצע וא"י לחזור בתוך זמן השותפות, לז"כ רמ"א בשם רי"ו הלכתא גבירתא דאף גם זאת שיוכלו להשתתף שיתוף גמור, וכמ"ש הש"ך סק"ב ז"ל כלומר שכר תורה ושכר מה שירויח זה יהי' בין שניהם ביחד עכ"ל. א"כ מוכח דיש לזה דין שותפות לגמרי, ולפ"ז י"ל דניתן ג"כ לגבות בב"ד אם הבעה"ב אינו מקיים תנאו, ואפשר נמי דיוכל להשביעו שבועת השותפין ובכה"ג נחית לחלק בין קודם הלימוד לאחריו (וטעם החילוק נסביר איה"ש להלן) משא"כ בדינא דש"ע אין שם דין שותפות בקשר של קיימא ובכה"ג אין חילוק בין קודם לאחריו.

ועוד נ"מ בין ב' הדינים דלהש"ע יוכל הבעה"ב להחזיק לכל מי שרוצה ואדרבה הכל

חבל נחלתו

כתב:

"עוד יש צד שלישי בענין זה אבל אינו דבר של חובה כראשונים אבל יש בהם מצוה גדולה המקיימ' מובטח לו שיטול שכר הרבה ונאמן הוא בעל מלאכתו שישלם לו שכר הרבה והוא מ"ש ב' בתרא דכתובות (ק"א ע"ב) אר"א עמי הארץ אינן חיינ... כיון דחזייה דקא מצטער א"ל ר' מצאתי להם רפואה ממקום אחר ואתם הדבקים בה' אלהיכם וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו נדבק בשכינה כיוצא בדבר אתה אומר וכו'. הרי שלא מצא ר"א רפואה לע"ה שיחיו בתחית המתים אלא בשלשה דברים שזכר והם שישיא בתו לת"ח, או יעשה פרקמטיא לת"ח, או שיהנה מנכסיו לת"ח וכבר הוא מפורש בתלמוד בכמה מקומו' שכר שלשה אלה. לענין שישיא בתו לת"ח אמרו ב'פ' אלו עוברין (מ"ט ע"א) לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת' ת"ח וישא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולענין פרקמטיא אמרו בפרק מקום שנהגו (נ"ג ע"ב) ותודוס איש רומי אדם גדול בתורה הוה ולא מבעלי אגרופין הוה ומטיל מלאי לכיס של ת"ח הוה. עוד אמרו שם (שם) **כל המטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף** ועוד אמרו שם בסוטה פרק היה נוטל (כ"א ע"א) אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה

דהאידינא וסעודות גדולות שמשותפים רבים בהם כבזמנינו (חתונות תנאים בר"מ = ברית מילה = וכיב"ז) עכ"ל. הנה בודאי לכתחילה יש להם להתנות בפירוש בשעת עשיית תנאי השותפות מה הנדיב מחייב לספק, ואם התנו סתם בודאי יש לדון מה בכלל והולכים בזה אחרי לשון בני אדם ולפי המקום והזמן ואכמ"ל".

ושוב שילש זאת בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן פא).

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לה) סבר שהסכם כזה הוא תקף והביא לראיה מהמסופר בספר כת"ר ראש אות ס"ד על הגר"ח מוואלאזין ז"ל: "שאלו לרבינו ע"ד קבלת פרס מלימודו לחלק כיששכר זבולון שנראה בהשקפה ראשונה שלימודו רק בשכר, ואמר מותר, ואדרבה אם עינו צר ליתן חלק מלימודו לאחר נראה מזה שרצונו לקבל שכר לעצמו ולמעט רצון בוראו מפני רצונו, אבל צריך שיהיה מטרת חפצו ומגמתו רק שיעשה רצון הבורא ית"ש ומיניה יתקלס עילאה, שאם לא יקבל פרס ילמוד רק חצי היום, וכשיקבל פרס ילמוד כל היום ויהיה נחת רוח להקב"ה על ידו יום שלם, ולמחזיקי התורה יהיה שוה בעיניהם אם הוא עובד או אחר עובד רק שיעשה נחת רוח לפני הקב"ה ביותר".

ואף החזו"א מובא באגרותיו נוסח הסכם יששכר זבולון לשנה אחת¹.

ה. אמנם מהרשב"ץ נראה שמפרש זאת בצורה שונה. בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קמד)

1. ויש להעיר כי באגרת מט פונה החזו"א לת"ח שאל ירע בעיניו שפלוגי הנדבן רוצה לשאת באחזקתו, ושכרו הרבה מאד. ויש לענ"ד יותר מרגלים לדבר, כי סבר שההסכם יותר ממה שנעשה עבור כלכלת הלומד נעשה עבור הנדבן, וע"כ מסרהב בלומד שלא ינהג צרות עין בלימודו.

היינו, אין כאן הסכם לחלוקה בשכר לימודו של הלומד, אלא צד אחד מסייע וצד אחד לומד ולפי גודל סיועו והתדבקותו בת"ח הוא זוכה לשכרו מהקב"ה.

וכ"כ אף בפירושו מגן אבות על מסכת אבות (פ"א מי"ד): "הוא היה אומר הפירוש: אם אין אני זוכה לעצמי, מי הוא שיזכה בשבילי. שכל אדם צריך שיזכה לעצמו ולא יסמוך על זכות אחרים... וכן אמרו בסוטה (כא א) פרק היה נוטל, על שבנא והלל אחוי, ששבנא עסק בפרקמטייה והלל עסק בתורה, ואמר לו בא ונחלוק, יצאה בת קול ואמרה, 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו' [ע"פ שיר השירים ח ז]. אלא שאם מתחילה אמר לו עסוק בתורה ואני אעסוק בפרקמטייה כדי לזון אותך, כמו שעשה עזריה לשמעון אחיו, והנשיא לר' יוחנן, אין יותר גדול מזה, ויש לו שכר עם העוסק בתורה. כמו שדרשו בספרי ובבראשית רבה [פרשה ק, יג], בענין [דברים לג, יח] שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך. וזהו המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים, שזוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר 'כי בצל החכמה בצל הכסף' [קהלת ז, יב]. כמו שנזכר בפרק מקום שנהגו [פסחים גג, ב]. ודברי הלל קיימים הם, שהאדם צריך שיזכה לעצמו. על כן אמר אם אין אני לי מי לי".

מדברי הרשב"ץ עולה שאין המדובר שהמפרנס נוטל מחלקו של הת"ח המתפרנס אלא מתוקף זה שהוא זן ת"ח הוא זוכה ג"כ לשבת בישיבה של מעלה. אבל אין הכוונה לחלוקה בזכויות לימודו של הלומד. וע"כ אין מבזים את הונו של המפרנס שהרי בהונו זכה בהעמדת תורה. אבל שבנא שרצה ע"י ממונו לזכות בשכרו של הלל לו יבוזו.

בוז יבוזו לו. מאי בוז יבוזו לו אמר עולא לא כשמעון אחי עזריה ולא כר' יוחנן נשיאה אלא כהלל ושבנא דכי אתא רב דימי אמר הלל ושבנא אחי הוה הלל עסק בתורה ושבנא עבד עסקא לסוף א"ל תא נערוב ונפלוג יצתה ב"ק ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו. פי' שמעון ועזריה היו אחים אמר עזריה לשמעון אחי עסק אתה בתורה ואני בפרקמטייה ואני אפרנס אותך כדי שאחלוק עמך זכות תורתך וכן עשה ע"כ היו קורין אותו שמעון אחי עזריה. וכן הוא מוזכר במשנה קמייתא דזבחים (ב' ע"א) ופ"ח דמסכת טהרות שהוא היה מגדולי התנאים. וכן ר' יוחנן שהיה עוסק בתורה ע"י הנשיא שהיה מפרנסו. ואמרינן שלא נאמר על זה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה וגו' **שהרי שכר יש בלימודם של אלו כיון שניי פרקמטייה שלהם זכו לתורה** אבל על מי נאמר על הלל ושבנא שהיו אחים והלל עסק בתורה מתוך עוני כדמפ' ביומא (ל"ה ע"ב) דאמרי' התם הלל מחייב את העניים וגו' ושבנא עסק בפרקמטייה ואמר להלל אחי שעסק בתורה בוא ונחלוק זכותך וממוני וע"ז יצאתה בת קול ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו. וענין זה נרמז בתורה שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך, ואמרו בב"ר והלא יששכר גדול מזבולון שכן הוא מיחסן יששכר וזבולון ובנימן. למה הקדימו אלא שהיה יששכר עוסק בתורה וזבולן עוסק בפרקמטייה ובא ומאכילו לפיכך הקדימו הכתוב שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה וגו' ואמרו שם זבולון לחוף ימים ישכון בסחורתו ויששכר בתורתו כלם זה עם זה הם שותפין בעה"ז ובעה"ב ובכמה מקומות בתלמוד מצינו שיששכר היה בעלי תורה...

חבל נחלתו

וכן אמר ורשענת הרשע עליו תהיה כשם שאין אדם נתפס בעון זולתו כך אין אדם זוכה בזכות זולתו היחשוב כי מתן שכר של מצות דבר שישארה אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה אלו ידעו מה הוא השכר לא היה זה נותנו לזה ולא זה מקבל מזה וכן הוא מתן שכר כבוד ויקר שנותנים לו לצדיק על מעשיו הטובים וכתות כתות הם שהן מקבילות פני שכינה ומקלסין לפנייהם שבח ואומרים לו לצדיק עלה למדרגתך ועמוד במחיצתך אתה הוא שכבשת יצרך ונשאת משא המצות ולא נטית להנאה מצוייה אלא עזבת את תאונתך וסבלת עול יוצרך וסגפית עצמך ביראתך עתה בא וקבל שכרך ותהנה מזיו השכינה, כמו שאמר חכמים מרגלא בפומיה דרב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ולא רבייה ולא משא ולא מתן ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם והם נהנין מזיו השכינה. וכל אחד ואחד מעלתו לפי מעשיו כמו שכתוב ושבחתם וראיתם בין צדיק לרשע וגו' ומה תלמוד לומר בין עובד אלהים לאשר לא עבדו אלא כל אחד ואחד לפי עבודתו מתן שכרו. וכן אמרו חכמים אמר ליה בר ה"א להלל היינו צדיק היינו עובד אלהים היינו רשע היינו אשר לא עבדו אמר ליה עובד אלקים ואשר לא עבדו תרויהו צדיקי נינהו אלא אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה מאה ואחד, אמר ליה ומשום חדא זימנא יתירא קרי בה לא עבדו. אמר ליה צא ולמד משוק של חמרים עשרה פרסי בזווי תריסר פרסי בתרי זוזי. וזה השוטה שמכר תעניתו אכלה כלבא לשירותיה מה שכר יש לו לפני השם ית' וכבר נטל דמים זה לא ליי' ישב בתענית אלא סגף עצמו ונפשו באותן הדמים והוא קרוב לקבל פורענות מלקבל

וכ"נ מדברי ערוה"ש (י"ד רמו, ח) שלאחר שמביא את דברי הרמ"א כותב: "והטעם פשוט דשכר עוה"ב אינה במכירה ובנתינה לאחרים והנפש שעשתה היא תשיג שכרה ולא אחר, אך כשמתחילה משתתפים במצוה **ממילא דעשו שניהם המצוה** כמו יששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה וע"ז נאמר עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, וכל הישועות והנחמות וכל הברכות שהתנבאו הנביאים כולן הן למשיא בתו לת"ח ועושה פרקמטיא לת"ח ומהנה ת"ח מנכסיו (ברכות לד:): אבל ת"ח עצמן עין לא ראתה אלקים זולתך". היינו, **אין שותפות בשכר הרוחני של הלומד, אלא השותפות בעשיית המצוה מזכה את הלומד בשכרו ואת המפרנס בשכרו.**

ד. וכשיטה זו כתב בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן קא, מופיע גם בת' הגאונים החדשות עמנואל קמז): "עוד שאלת אם יש ממש באותן שמוכרין זכויותיהן זה לזה אם זכה הקונה או הפסיד המוכר ואם פעולה זו יש לה עיקר.

תשובה לא מצאתי מקום לדבר זה כי אם בתשובת שאלה **לרבינו האי גאון ז"ל** וראיתי להעתיק אותה לך ומשם תבין עקרון של דברים. שאלוהו ז"ל מי שהוא נוהג להתענות שני וחמישי ובסוף אותו הזמן אמר קבול שכר התענית הזה יהיה לפלוני מתנה וכן אם יאמר מכרתי תענית זו השנה בכך וכך לפלוני וקנו קנין על זה היש מזה כלו הנאה לאותו שניתן לו כלום, וכן מי שנתן לאדם זהב על מנת שיקרא התורה ותהיה זכות הקריאה לו וכו' תשובה כך ראינו **כי דברים אלו דברי הבל** שאין לסמוך עליהן ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה והלא הכתוב אמר צדקת הצדיק עליו תהיה

לסכם מצידו כי הוא מבטיח משכרו לזבולון. ולכל היותר יש כאן את ההתחייבות של זבולון לזון את יששכר. ה. דן בענין באריכות בשו"ת משיב דבר (ח"ג סי' יד) ועיקר השאלה עליה נשאל היתה: "אחד שהר" נודע לאדם גדול מאחיו. מכר חצי זכויותיו ומצותיו בסך גדול עשרים ושנים אלף רוביל. לאיש עשיר הולך בתומו וחפץ במצותיו מאד. וקיבל המוכר מחצית הכסף ועד ששילם מחצית השני הלך לחכם גדול ושאל בחלום והשיבו לו כי אותו המוכר אינו מצוין למעלה כ"כ ואינו אלא כא' מישראל. ואחר ששמע אותו עשיר כזה ביקש לחזור בו ותבע מעות שנתן. והמוכר תובע חציו השני. והגיעו לשאל הדין עם מי וגם אם עיקר הקנין הוא דבר שיש בו ממש". הנצי"ב פתח בבקורת חריפה על המוכר שמכר שכר רוחני בבצע כסף.

ואח"כ מבאר: "ועתה נבוא לגוף השאלה אם יש בזה איזה ממשות בקנין או לא. ומתחלה נזח לי לבאר הבדל בין שכר הרוחני של תורה לשכר של מצות. ואח"כ נבוא לענין שאנו מדברים. והנה איתא בפסחים (דף נ"ג) בהא דאיבעי להו תודוס איש רומי גברא רבא הוי או בעל אגרופין וקפשיט מדתניא את זו דרש תודוס איש רומי מה ראו חמ"ו שמסרו עצמן לכבשן האש למדו ק"ו מצפרדעים כו'. ר' יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכיס של ת"ח הוי דאר"י כל המטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה ש"מ

שכר כי עשה שם שמים פלסתר וכקרדוס לאכול בה לחם. אבל ודאי מי שנותן שכר למלמד ללמד מה שהן צריכין ומלמדין יש לו שכר גדול בכך. והמלמד עצמו פעמים יש לו שכר פעמים אין לו שכר וכן מי שמאכיל עני או חכם לברכו יש לו שכר על כך ויש לו הנאה בכך כברכת אותו עני או אותו חכם וכן המסעד מקיימי מצות כדי שיוכלו לקיים יש לו שכר על כך ולהם וביותר מי שעוזר עסוקין בתורה ובמצות להפנות לבותם לעסוק בה יש לו שכר והשכר שיש לו על פעלתו הוא. ומי שמשיא עצמו לקנות שכר חבירו בדמים או במתנה לבוז הוא ולעג וכל הון יקר וחמודות אין אדם קונה בו שכר חבירו וכן כתוב אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוז לו, ואמרו חכמים מאי בוז יבוז לו אמר עולא לא כשמעון אחי עזריה ולא כיוחנן דבי נשיאה אלא כהלל ושבנא, דכי אתא רב דימי אמר הלל ושבנא אחי הוו מר עבד פרקמטיא ומר עסק בתורה אמר ליה פלוג דאיפלוג יצאת בת קול ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז ובוזו לו עכ"ל. וכל דבריו דברי קבלה הן ואין להוסיף ולא לגרוע. ושלוס כנפש אביך. משה ו' אל אשקר. נר"ז².

דברי רה"ג ברורים: אי אפשר לעשות עסקים בשכר רוחני לא למכור ולא לקנות ולא לעשות שותפות. והוא יפרש את דברי הגמ' בסוטה כתשב"ץ. ולפי"ד אין מקום להסכם כזה על השכר ויששכר אינו יכול

2. יש מהאחרונים (שו"ת אפרקסתא דעניא) שרצו להשוות את דברי רה"ג לדברי רבינו ירוחם אולם כבר הושבו דבריו ע"י המנחת יצחק וע"י הציץ אליעזר. ואף מש"כ בציץ אליעזר (שם אות ג): "ועומד לנגד עינינו רק תשובת רב האי גאון ז"ל שבשו"ת מהר"ם אלאשקר סי' ק"א שדבריו עומדים בניגוד לדברי הרבינו ירוחם שעליו מבוססים פסק השו"ע בזה". הנה לא רק רה"ג שדבריו ד"ק אלא אף הרשב"ץ וערוה"ש ועוד עומדים כנגדו.

חבל נחלתו

שנא' כי בצל החכמה בצל הכסף. וקשה לי הא כמו שמוכיח דלאו בעל אגרופין הוי מדרש ה"נ יש להוכיח שלא הי' עשיר בעלמא ונדיב. דמה לעשיר הדיוט לדרוש ברבים אלא ודאי אדם גדול הוי. אלא מתחלה יש להבין מה העלה ר"י במה שאמר כל המטיל מלאי כו'. הלא משנתנו היא במכות פ"א דכמו דמסייע לעוברי עבירה מקבל עונש של עוברי עבירה כך מדה טובה של מסייע לעושי מצוה כעושה מצוה אלא צ"ל שאין דמיון שכר מצוה לשכר תורה. ואם שאין לנו מושג בתענוגי עוה"ב מכ"מ יש לנו להמשיל לשכר המלוכה למי שזוכה לשכר. ויש שני מיני זכויות אחד מי שעושה איזה תיקון במדינה שראה המלך לאשרו במתנה כראות עיני המלך באיזה אות הכבוד לכבודו. והשני מי שמתכשר במלחמה הרבה ה"ז המלך מריומו למעלת שרי הצבא. ואין שני הזכויות שוין. דזכות הראשון הכל יכולין לקבל אותו אות הכבוד וא"צ להוסיף השתדלות שיהא יכול לקבל שכרו. משא"כ זכות השני אין כל אדם יכול לקבלו. שהרי שר הצבא נדרש להיות מלומד ובעל עצה ותבונה ובאסיפת שרי הצבא להתיישב באיזה ענין נחוץ וכל אחד מחוזה דעתו לפני המלך. ומי שהוא באמת אדם פשוט ואם יעלה לגרם מעלת שר הצבא. ובאסיפת השרים הוא יושב ודומם הלא ישבע קלון מכבוד. וא"כ אין יכול לקבל שכרו ולהתענג עליו אלא מה עושה המלך ברצונו. מתחלה נותן אותו האיש למקום למוד בני שרי הצבא עד שהוא מתכשר לכך. ואם שמכ"מ אין מדרגתו גבוה כשאר שרי הצבא מכ"מ יכול לשבת בשבת תחכמוני עם השרים וגם הוא יחזה דבר מצער. כך מעין זה הבדל שכר מצות משכר תורה. דשכר מצות הוא כעין זכות איש מדיני. וכל ישראל

יכולין לקבלו. משא"כ שכר תורה הוא יושב בישיבה של מעלה ומי שאינו ראוי לכך אינו אפשר לקבל זה העונג הרוחני. ומה הקב"ה עושה מאציל עליו עוד בחייו איזה כח למוד. עד שלא ישבע קלון בהיותו לאחר מותו יושב בישיבה של מעלה. וכ"ז העלה ר"י דהמטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה ש"מ כו'. מעתה תודוס האף שלא היה אדם גדול בתורה מכ"מ האציל לו הקב"ה בחייו דבר מצער לדרוש ק"ו מצפרדעים. כדי שלא יהא בוש בישיבה של מעלה בעוה"ב. וכ"ז בארנו בהרחב דבר (בס' במדבר כ"א) עה"פ באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם במחוקק במשענותם. ולא עוד אלא אפילו לאחר שהעלה ר' יוחנן דהמטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב כו'. מכ"מ אינו דומה למסייע לעושי מצוה. דשם תנן שיהא שכרו כעושה מצוה דומיא דמסייע לעוברי עבירה שהענד השלישי מסייע לעדים הראשונים ועונשם שוה. ומזה למדנו במכש"כ שכר מסייע לעושי מצוה שיהא שכרו שוה לעושה מצוה. משא"כ מסייע לת"ח שילמדו אע"ג שזוכה ויושב בישיבה של מעלה מכ"מ אינו שוה לת"ח עצמו כמו שאמר ר' יוחנן עצמו בברכות (דף ל"ד ע"ב) כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו. אבל לת"ח עצמן עין לא ראתה וגו'. והדעת נותן ע"ז שהמסובין ויושבין עם המלך לא ישיבתו של זה דומה לישיבתו של זה.

מענה נבא לענין דידן. **דאפילו נעלה עה"ד שאפשר למכור שכר מצוה. א"א למכור שכר תורה.** שהרי אם יבא על שכרו ישבע קלון מכבוד בישיבה ש"מ ותו וכי אפשר לעלות עה"ד שאם יכבד המלך לעשות אותו איש שהראה גבורה ועצה במלחמה לשר

אפשרות להסכם כזה ואין הוא כלל מדין צדקה. סיבת הדבר לשם לימוד כל התורה בהיקף ובעמקות וכיון שנבצר הדבר אף בדורות ראשונים נתנה התורה אפשרות לכך ע"י השתתפות בין שני אנשים, והשותפות מוחלטת, כביכול אישיות אחת בעלת שני גופים שחולקים בכל פעילותם הכלכלית ובכל פעילותם הרוחנית.

כך הוא כותב (שם אות ג):
 "עכ"פ הא לימוד התורה כולה בכמותה ובאיכותה ובעמקותה הוא כמעט אי אפשר אף לאנשים חכמים גדולים ביותר אף בזמן חכמי התלמוד, ואף לדורות הנביאים ויהושע וזקנים לא היה לרובא דרובא, וגם כמעט לכולם, שיוכל איש אחד ללמוד כל התורה כולה כשיצטרך גם לעבוד לפרנסתו בשדות וכרמים וכדומה, ואף שהם אנוסים מ"מ הא עכ"פ לא היה שייך ידיעת כל התורה באיש אחד, רק להצדיקים שבדור המדבר שלא הוצרכו לעבוד לפרנסתם לא בשדות וכרמים וכדומה ואף לא בבית, אבל לא משבאו לארץ. ולכן עשו בשביל זה ישכר וזבולון שותפות. שישכר שהיה נפשו חשקה בתורה ביותר יעסוק רק בתורה, וזבולון יעסוק בפרנסה, שהוא בכל עבודת שתי הנחלות של ישכר ושל זבולון, וגם בפרגמטיא משום שלא היו הרבה שדות וכרמים בנחלתו, ושיחלקו שווה בשווה בהשכר שיש לשניהם בין בשכר הגשמי שבא ממעשיו דזבולון ובין בשכר לימוד התורה כל הימים שבא מישכר. **כדי שישכר שלומד תורה יהיה בכוחו ללמוד כל התורה כולה שבכתב ושבעל פה בכמותה ובאיכותה ובעמקותה, שע"י שניהם שייך שתתקיים המצווה דלימוד וידעת כל התורה ע"י שנים, אחד משבט ישכר ואחד משבט זבולון. שהוא דבר גדול לכל ישראל, לבד**

הצבא. והוא ימכור אותו זכות לאחר. הלא המלך אינו חפץ ביקרו של הקונה כלל. ואינו חפץ שיהא יושב באסיפת השרים וכמו כן אי אפשר בשום אופן להעלות עה"ד למכור שכר מלחמתה של תורה. וממילא ב"ד שמכר מחצה של כל שכרו ואותו שכר תורתו לא נמכר ממילא בטל כל המקדח".

על אף כל החשבון של שכר תורה מסיק הנצי"ב: "אחר שכן יש לנו לבאר הא דאיתא בהגהת רמ"א יו"ד (סי' רמ"ז) דאפשר להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר. דדוקא במה שממציא לו מנוחה שיהיה יכול לעסוק בתורה וכמו שבארנו לעיל הא דשמעון אחי עזריה ויוחנן דבי רבי. אבל מה שכבר למד וה"ה מה שילמוד בלי המצאת פרנסה שלו ודאי אין לו ענין. ונוסף דבר דמש"ה לא נאמר זה הדין אלא בעוסק בתורה ולא בשארי מצות. שיתנה עמו שהוא ימציא לו מצוה שלא היה אפשר לקיימו בתנאי שיחלוק עמו בשכר. דבשאר מצוה אפילו לא יתנה עמו כבר שנינו (במכות פ"א) שהמסייע לבעלי מצות כעושה המצוה. משא"כ מלימוד תורה כבר בארנו לעיל עפ"י ג' ברכות (דף ל"ד) **שאינ המסייע ללמוד דומה ללומד עצמו. בזה מהני תנאי שיחלוק עמו בשוה.** ובאמת מורידין מעט את כבוד העוסק בתורה ומגביהין כבוד המסייע לו עד שישבו יחדיו בישיבה של מעלה ויתענגו מזיו השכינה..."

נמצא שלמסקנה סובר הנצי"ב כי אפשר לעשות הסכם בין לומד למפרנס, וכבי' משוים את המפרנס ללומד לישיב עמו במחיצתו ומורידים מזה ומגביהים את זה. ו. שיטה מחודשת לרה"ג משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' לז). לפי דעתו בלימוד תורה ובמצוה זו בלבד ישנה

חבל נחלתו

לאינשי מלעשות כזבולון.

שלא שייך לעשות שותפות זה אלא כשישכר הלומד תורה יהיה במנוחה ע"ז, משום שעל פי הטבע שייך שזבולון ירוויח לפי פרנסת שניהם כסתם הוצאת אינשי במקום ההוא..

שלא שייך לעשות שותפות זו על זמן קצר דלא יהיה לומד התורה במנוחה ע"ז, אלא על זמן ארוך שיהא במנוחה לכל הפחות בתוך הזמן שהתנו. וגם שזמן המנוחה ארוך מספיק, שבזמן זה הוא ראוי להתחכם בתורה, דהא מסתבר שרק בשביל מצוות התחכמות בתורה איכא עניין השותפות – מה שליכא בכל המצוות. שלכן מוכרחין לומר **דניתנה מצוות התחכמות בתורה וגם מצוות ידיעת התורה שתתקיים גם ע"י שנים**, כעובדא דישכר וזבולון. וא"כ יש להצריך גם שיהיה זמן ששייך להתחכם ולהשיג ידיעות הרבה בתורה.

וכפי שמשמע בכתובות דף ס"ב ע"ב, הוא לא פחות משלש שנים... ואולי יש להכריע שלכתחילה ישתדל להשיג לעשות שותפות על זמן לא פחות מג' שנים, דזהו שיעור הקטן שמצינו לעניין התחכמות והתגדלות בתורה. אבל אם קשה למצוא, יעשה שותפות גם לשנה. אבל לא יעשה שותפות לפחות משנה משום שאז ודאי לא יהיה לו מנוחה יותר בשביל זה, כשאף לשנה אין לו להוצאותיו הרגיל בהם.

שצריך לעשות שותפות זו דווקא עם אחד המחשיב לימוד התורה ביותר, שכדאי לו לעמול בשביל חשיבות הלימוד כל ימיו, כמו שהעוסק בתורה לומד כל ימיו. אבל אם אינו חשוב לו כל כך לימוד התורה, אך עושה זה בצירוף אהבתו לישכר העוסק בתורה – לא מצד שהוא חכם בתורה, אלא מטעם אחר

עצם קיום המצווה, ששייך בדרך שותפות זה להרבה אינשי הרוצים לקיים מצוות לימוד וידיעת התורה. שא"כ נמצא שהוא מצווה אחת שנעשה בין תרוייהו אינשי דישכר וזבולון, שלכן ליכא לתרוייהו אלא שכר דקיום מצוות לימוד וידיעת כל התורה שהוא מצווה אחת, אבל הגדולה ביותר, ושכרה מרובה ביותר וחולקים בין שניהם מחצה לישכר ומחצה לזבולון...

וכיוון שהוא עניין קניין מצוות לימוד התורה וידיעתה לעצמו יש על זה שיווי, והשיווי הוא שיהיו שניהם שותפין בכל ענייני הרווחים בין שיהיה להם בעולם הזה – שכל העסק והמלאכה הוא על זבולון, ובין שיהיה להם הקרן בעוה"ב והפירות בעוה"ז ולהיות מגנא ומצלא – שכל הלימוד והעסק בה הוא של ישכר".

בגלל ראיית השותפות בדרך זו המסקנות ההילכתיות שונות. הוא מסיק שהעסק הזה אינו יכול להיעשות עם מחללי שבתות וכד' שאינם מאמינים בכל העיסקא. ובסוף תשובתו מסכם כמה פרטים להלכה:

"שצריך זבולון להתנות תחילה עם ישכר שהוא זבולון יעסוק במלאכה ופרגמטיא וכדומה וישכר יעסוק בתורה, ויחלקו השכר שווה בשווה – בין השכר גשמי דבעוה"ז שאיכא ע"י זבולון בכל מה שיצליחו השי"ת, בין השכר שאיכא מהשי"ת לישכר על קיום מצוות לימוד התורה, שהוא אכילת פירותיהן ומגנא ומצלא בעוה"ז ועיקר שכר הגדול שיש לישכר בעוה"ב – ג"כ שווה בשווה.

דווקא שווה בשווה, ולא תלוי כפי שיתרצה... וכן א"א להתנות על פחות מחצי שכר דלימוד התורה, שע"ז יהיה התרשלות

חבל נחלתו

שהוא שכנו וקרובו וכדומה – לא נחשב זבולון כלומד תורה.

מסקנות

ישנן שלש שיטות בהבנת השותפות בין יששכר וזבולון:

שיטה אחת (רבינו ירוחם, רמ"א, אפרקסתא דעניא, חז"א, מנחת יצחק, ציץ אליעזר ועוד) הרואה זו כשותפות רגילה עפ"י תנאיה וחולקים בשכר העוה"ב, וזבולון נותן ליששכר כדי פרנסתו ודנו האחרונים מה

הנכלל בכך. שיטה שניה (רב האי גאון, תשב"ץ, ערוה"ש, הנצי"ב) אין חלוקה בשכר הרוחני וע"כ אין מקום להסכם עליו, והותר ליששכר לעשות הסכם עם זבולון שהוא יהיה תומכו בעוה"ז ומצד זה יזכו לשבת יחדיו בצל השכינה.

שיטה שלישית של האג"מ הרואה את השותפות כמוחלטת לגמרי ויוצרת מעין אישיות אחת, והיא צריכה להיות לזמן ארוך ולחצאים בכל רכושם ובשכר תורתם.

סימן ל

נטילת מזוזה בשיפוץ בית

שאלה

יהודי מרחיב את דירתו, לשם כך הוא עבר מדירתו לדירה זמנית בשכירות, שאין בה מזוזות. כדי להפחית מהנטל הכלכלי הוא נטל את מזוזותיו מהבית בשיפוצים והעבירן לדירה הזמנית, האם ראוי לעשות כן?

תשובה

א. נאמר במסכת מזוזה (מסכתות קטנות פ"ב ה"א): "השוכר בית מן הנכרי ומן הכותי נותן מזוזה מיד, וכשיצא יטלנה. והשוכר בית מישראל יתן מזוזה מיד, וכשיצא לא יטול". וכן בבבא מציעא (קב ע"א): "תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו – על השוכר לעשות לו מזוזה, וכשהוא יוצא – לא יטלנה בידו ויוצא. ומנכרי – נוטלה בידו ויוצא. ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשתו ושני בניו. – מעשה לסתור? אמר רב ששת: ארישא" (=

היינו על היוצא מבית משכיר ישראל).

הלכה זו מופיעה בירושלמי (מגילה פ"ד ה"ב) ובפוסקים (שאילתות דרב אחאי גאון פרשת שלח שאילתא קכו, ספר הלכות גדולות סי' כו, ר"ף ב"מ נט ע"א, הלכות קטנות [לר"ף] הלכות מזוזה ו ע"ב, רא"ש ב"מ פ"ח סי' כח, הלכות קטנות [לרא"ש] הלכות מזוזה סי' יז, עיטור שכירות נ ע"א, אשכול הל' מזוזה דף עו ע"א, רמב"ם הל' מזוזה פ"ה ה"א, טור יו"ד רצא, שו"ע יו"ד רצא ס"ב).

השאלה שעל פיה צריך לדון בשאלתנו היא מה הוא האיסור בנטילת המזוזות, האם מחמת הבית ממנו תינטל המזוזה, או מחמת הדייר החדש שידור בבית, או מחמת שנטילת המזוזה היא הורדה בקדושת המזוזה.

ב. תוספות (ב"מ קא ע"ב ד"ה לא יטלנה ויצא) כתבו בטעם האיסור: "אף על גב דאמר שמואל דמטילין מבגד לבגד גבי מזוזה אסור לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה

חבל נחלתו

השאלות.

עפ"י דבריהם הביא הפתחי תשובה (י"ד סי' רצא ס"ק ז): "עיין בר"י שכתב דאם הוא מקום שאינו מוצא מזוזה לבית שהוא רוצה עתה לדור בו והיא רחוקה ממנו שתבא לידו. כדאי הם הגאונים רבינו האי ורב אחא שאמרו דאם קבעה מיד בבית אחר לית לן בה לסמוך עליהם בשעת הדחק. וכתב עוד דאף אם מיד שיוצא מבית זה יבא רעהו לדור בו זה נכנס וזה יוצא ושניהם נכונים זה להוציא מזוזהו וזה להכניס את שלו תיכף משמש כניסה ויציאה אע"ג דלא שייך בזה הני טעמים דאיתאמרו בה אפ"ה לא פלוג רבנן".

ובס' בית לחם יהודה (י"ד סי' רצא) כתב לגבי שיטה זו: "בנמק"י כ' דה"מ היכא דלא קבע לה לאלתר בבית אחר. אבל לפמ"ש בס' חסידים שיש סכנה שימותו בניו, אף אם ירצה לקבוע תיכף בבית אחר יש להחמיר". ואף שרבו החולקים עליו (עי' שו"ת יבי"א ח"ג י"ד סי' יח), יש להתחשב בדעתו, וכפי שיבואר להלן.

ד. אבל הנ"י (ב"מ נט ע"ב ד"ה תנו) מביא: "לא יטלנה – סתמא קתני אפילו בשצריך אותה לבית אחר, ואעפ"י שאמרו גבי ציצית (שבת כב ע"א) מתירים מבגד לבגד, שאני הכא דכיון דחיילא קדושת שכינה בבית זה אין לסלקו, משם הריטב"א ז"ל". ולפי דבריו טעם שלישי לא מצד הזקת מזיקין לדייר החדש ולא מצד שמוריד את המזוזה מקדושתה, אלא מצד קדושת הבית – בית שזכה במזוזה נתקדש בקדושת שכינה ונטילת המזוזה מסלקת שכינה מתוכו. ואף שהתקשה בשו"ת חלקת יעקב (י"ד סי' קס) מדוע, לפי טעם זה מותר להשכיר את הדירה לנכרי ואז צריך ליטול מזוזהו.

וכשנטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית". היינו טעם איסור נטילת המזוזות הוא כדי שלא ינזק הדייר הבא מן המזיקין. ולפי"ז עתה שלא ידורו אנשים בבית, והוא כשיכנס לביתו המורחב יקבע מזוזות אין חשש מזיקין. וכן הביא הב"י (י"ד סי' רצא אות ב) מתוס'.

ג. אולם בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קנז) נכתב: "ולענין מזוזה רב הילאי ז"ל... והשוכר בית מגוי כיון שעיקר בית של גוי הוא ומזוזה חובת הדר היא אסור לישראל להניח את המזוזה בבית של גוי אלא יטלנה עמו ויוצא, שישראל מזהרים ואין הגוי מזהר על מזוזה, שכך שנינו לענין ציצית אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לגוי עד שיתיר ציציותיה, וכ"ש מזוזה שהיא קדושה חמורה, ומזוזה שנמצאת בין הספרים מצוה לחזור ולקבעה בבית אחר ולא להוציאה מקדושתה כמו שפירשנו, וברצועות תפלין ובמפות שלהם וישראל שמכר חצרו לגוי ועקר המזוזות שהיו בחצרו יטלם ויקבעם בבית הדר בו וא"צ לחדשות". ותשובה זו הובאה גם באשכול (הל' מזוזה).

היינו טעם האיסור הוא הורדה מקדושת המזוזה. מזוזה המשמשת למצותה קדושתה גדולה, ומזוזה שמוטלת ללא שימוש יורדת כבי' מקדושתה. ולפי"ז כיון שקבעה בביתו השכור לו לתקופת הרחבת הדירה, מותר ליטלה ולקבעה מחדש.

וכן בתוספות (שבת כב ע"א): "...ושמואל אמר מתירין אע"ג דשמואל גופי' סבר דחובת טלית היא אפ"ה מתירין כיון שעושהו לצורך בגד אחר וגבי מזוזה שנענש שמא לא היה בדעתו להניח בבית אחר, א"נ מזוזה שאני שנעשה להציל מן המזיקין"... וכן הביא בברכי יוסף (או"ח סי' טו ס"ק ד) מדברי

ופרש רש"י: "משום יישוב א"י – דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפי' יוצא ממנו כדאמר בפ' השואל בב"מ (דף קב) הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת".

נראה מרש"י שאין מציאות של נטילת מזוזות מבית שכבר דר בו.

ו. ובש"ת תורה לשמה (סי' רמד) המיוחס לגאון בבל ר' יוסף חיים בעל ס' ה'בן איש חי' הביא טעם אחר. הוא נשאל: "אחד רצה לבדוק המזוזה שבפתחו לראות אם היא כשרה או לאו וקודם שהסירה לבדקה הלך וקנה מזוזה אחרת כשרה חדשה כי חשב אולי תמצא הישנה פסולה שיניח זו במקומה תיכף ולא ישאר ביתו פנוי בלא מזוזה אפילו שענה אחת והנה זה הסירה ובדקה ומצאה כשרה וחדשה ועכשיו שתיהם בידי אדם יוכל להניח איזה מהן שירצה או"ד שצריך לקבוע הראשונה דוקא כיון שזכתה מכבר".

והשיב: "א"כ השתא לענין דינא בנידון השאלה דהא ודאי צריך להניח הראשונה אשר נבדקה ונמצאת כשרה וחדשה דהוא לא הסירה משם כי אם לבדקה ולא הביא השניה אלא בשביל שמא תמצא הראשונה פסולה שיניחנה במקומה ומאחר שנמצאת הראשונה כשרה היא זוכה במקום שלה ומצוה בראשון ואיך יעשה עלבון אליה להסירה ממקום מצותה שזכתה בו וכהאי גוונא כ"ע מודו דאיכא למיחש לכבוד מזוזה הקדושה". וכדוגמת הירושלמי (שבת פ"ב ה"ג): "אמר רבי אימי והקמות את המשכן כמשפטו וכי יש משפט לעצים אלא אי זה קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום". וכ"כ הפוסקים לענין לבישת הטלית (מג"א או"ח

ניתן לתרץ שכל זאת כשיהיה עליה חובת מזוזה מצד הדייר, אבל אין קדושת שכינה ערטילאית ללא חובה הלכתית.

ולגבי שאלה דידן אם משום שני הטעמים הקודמים ניתן לומר שבעל הדירה עשה כהלכה, הרי לפי טעם זה מעשהו שלא כראוי, מפני שגורם לסילוק שכינה בכדי. ואע"פ שלא ידורו בו אחרים וא"כ ניתן לטעון כפי שתרצנו לעיל שאין קדושת שכינה ללא חיוב מצוה, בכ"ז אין מדובר בדירה שלא ידורו בה כלל, אלא רק לתקופה קצרה לא ידורו בה, וע"כ נשאר חיובה העיקרי וממילא יש בכך מעין סילוק שכינה.

וסיוע לדברי הנמו"י מסוגית הדר בחצרו של חברו שלא מדעתו שא"צ להעלות לו שכר בזה נהנה וזה לא חסר משום שהדירה בבית שומרתו ממזיקים כמפורש ברש"י (ב"ק כא ע"א ד"ה שנאמר ושאיה יוכת שער) – "שד ששמו שאיה מכתת שער בית שאין בני אדם דדין בו והלכך זה שעמד בו ההנהר, לישנא אחרינא בית שהוא שאוי ויחיד מאין אדם יוכת שער מזיקין מכתתין אותו". וכן פרש רש"י במקו"א (צז ע"א ד"ה ושאיה): "שד הוא ושמו שאיה מכתת שערים וכותלי בית שאין אדם דר בתוכה". וכן בברכות (ג ע"א): "תנו רבנן, מפני שלשה דברים אין נכנסין לחזרבה: מפני חשד, מפני המפולת ומפני המזיקין".

ומן הסתם בית שיש בו מזוזה ויש קדושת שכינה אין מזיקין. וע"כ לא עשה נכון המרחיב דירתו בנטילת המזוזות מהדירה הישנה.

ה. וניתן לסמוך את דברי הנמו"י מדברי הגמ' במנחות (מד ע"א): "אבל השוכר בית בא"י עושה מזוזה לאלתר משום ישוב א"י".

חבל נחלתו

את המשכיר לשלם עבור המזוזות שמשאיר לו ומסיק שלכוף בבי"ד אינו יכול, אבל להפחית דמיהן מדמי השכירות שחייב למשכיר מותר לו כיון שהמשכיר צריך לצאת ידי שמים ולשלם לו, והוא תפוש עתה במעותיו של המשכיר (ובשו"ת חלקת יעקב (יר"ד סי' קס) סובר שאף יכול לכופו בבי"ד). וא"כ אף אם נאמר שמאי דהוה הוה וכיון שנטל מזוזותיו אינו מחוייב לקנות מזוזות ולקובען בבית שיצא ממנו, אבל כיון שסו"ס יצטרך לקנות ולקבוע חדשות, מן הראוי לסמוך על כל הטעמים ולקבוע כבר עתה, ולא להשאיר את ביתו ללא מזוזה. ואת מחיר מזוזותיו יוכל לגבות מן המשכיר.

מסקנה

נראה שעדיף שכבר עתה יחזור ויקבע מזוזות בבית שבשיפוץ.

סי' ה, ו) ורדב"ז (ח"ו סימן ב אלפים רפו) אסר להפוך תפילין של ר"ת לתפילין של רש"י. ובמהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות אות ו) לענין דפנות הסוכה ועוד.

ואף מטעם זה היה מן הראוי להשאיר את המזוזה במקומה.

ז. והנה אף אם נאמר שמעשה המרחיב דירתו להעבירם לדירת העראי הותר, לא ימלט משאלת נטילת המזוזות ביציאתו מדירת העראי לדירת הקבע המורחבת. שהרי אז הוא צריך להשאיר מזוזותיו בדירה השכורה כדין יוצא מדירת ישראל (יר"ד רצא, ב). וממילא יצטרך לקנות מזוזות נוספות עבור דירתו המורחבת.

אמנם אז יוכל לתבוע תשלומן ממשכיר הדירה הזמנית, ולטעון כלפיו שכיון שמשאיר לו דירה עם מזוזות, המשכיר צריך לשלמן. ועי' בתשובת המנחת יצחק (חלק ט סימן קו) שדן האם השוכר יכול לכוף

סימן לא

מזוזה בחלל הפתח (מכתב תשובה להשגה על ח"א סי' נט)

לכבוד...
עצמו אלא שכשהדלת נפתחת היא שוקפת עליו (ועי' על כך בשו"ת שאילת דוד יר"ד סי' ט). וע"כ לא קשיא, ואין צורך להגיע לביאורים שאינם הכרחיים ואשר הפוסקים חלקו עליהם.

ומה שהקשית מהמימרא של שמואל מדף ל"ג ע"ב שפתח שאחורי הדלת נפטר במזוזה הראשונה. ראשית, שים לבך שבעל המימרא בשני המקרים הוא שמואל, וע"כ אין דבריו סותרים זל"ז. ועוד, במימרא בדף ל"ג ע"ב נתקשו המפרשים בציור וממילא בפירוש הפטור. לפירוש הראשון ברש"י אם

עיינתי במכתבך מספר פעמים ונראה לי שהבנתך את הסוגיא אינה נכונה. רש"י כתב במפורש "בתוך חלל הפתח – ולא מבחוץ". היינו, מחוץ לחלל הפתח.

ואשר לתמיהתך שקודם לכן הגמ' הביאה בריתא שהניחה אחר הדלת סכנה ואין בה מצוה וא"כ מאי קמ"ל? וכי אחר הדלת זהו המקום היחיד שאינו נכלל בחלל הפתח? והלוא גם הצד החיצוני אף הוא אינו כלול בחלל הפתח (ובכך הגמרא עוסקת). ועוד אחורי הדלת ניתן להיות בתוך חלל הפתח

להניחה תוך חללה של פתח בטפח הסמוך לר"ה, ר"ל בתוך עובי החומה על המזוזה שתחת המשקוף. אבל מה דאיתמר גבי נר חנוכה דיניח בטפח הסמוך לפתח ביתו, ר"ל מבחוץ בקירות הבית סמוך אצל הפתח טפח להכיר דשייך לאותה פתח. הא קמן שסרב מלפרש כדבריק, ואם היה מפרש כמוך לא היה הבדל בין מזוזה לנר חנוכה.

במגן אברהם (סי' תרע"ו ס"ק ד'): "בנר היותר ימיני – ואין חילוק בין אם מדליק בימין הפתח או בשמאל הפתח (ב"ר) אבל רש"ל כ' דכשהם מונחים לימין הפתח צריך להתחיל בנר הימיני שהוא סמוך לפתח והמדקדק יניח באורך כשפוד שיהא כולן שוין בטפח הסמוך לפתח ויתחיל בשמאל ויפנה לימין וכ"כ הב"ח. ומט"מ כ' בשם רש"ל שיניחם בתוך חלל הפתח כמו המזוזה. שוב הבחין בין מזוזה לנ"ח ולדבריק אין הבדל. וע"ע בפתחי תשובה (רפ"ט ס"ק ט') ובתשובת חכם צבי שהבאתי בתשובתי בספרי.

ושו"ת שאילת דוד (יו"ד סימן ט' ד"ה ודעת התוס'): "ולזה נראה לי דאחורי הדלת יכול להיות אף בתוך חלל הפתח רק באופן שדרך ביאתו להבית מתכסה המזוזה בהפתח אזי פסול [וכעין הך דירמיה אחורי הדלת והמזוזה שמת זכרון עפ"י דרש חז"ל במ"ד באיכה שהיתה הע"ז מתכסה בכניסת הבית ע"י הפתח] אבל באופן שאינו מונח בתוך חלל הפתח רק על צד מזוזה הפתח שייך למימרא דשמואל דצריך להניחה למצוה בתוך חלל הפתח ואפשר דהוי לעכוב.

ומצאתי קרוב לדבריק בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן קס"ד אות ב'): "ב' כשאין לו דבק הנדרש לזה (דלאו כל דבק ראוי לזה) אי אריך לקבוע המזוזה מן הצד אחורי הדלת, בשו"ע רפ"ט ס"ב לא נתבאר היטב השיטות

אין טפח נחשבים לפתח אחד ומזוזה אחת פוטרת לשני הפתחים, כשהדלת היא אחת! ולפירוש השני הפתח הקטן "מתבטל" לגדול. עכ"פ בפתח בו היא מונחת היא מונחת בחלל הפתח. ז"ל רבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב כ"א ח"ז): "פתח שעושיין אחורי הדלת אם יש טפח כגון פתח א' לצפון שהוא סמוך למקצוע הבית שהוא הקרן זוי' ולצד המערבי אצלו פתח א' והמקצוע מקרן צפוני' מערבי מן הבית ביניהם ובאותו המקצוע יש פס אחד ובאותו פס מחותכים בו שני פתחים א' לצפון וא' לצד מערב וכשפתח אותו של צפון הרי האח' אחורי הדלת וקבע מזוזה בפסים של חלל פתח הצפון אם יש בפסים טפח עובי הבדל בין פתח לפתח צריך מזוזה אחר' לפתח המערב כיון שאינה מונחת בחללו ואם לאו אינו צריך מזו' אחרת". הא קמן שצריכה להיות בחללו אלא שפתח אחד פוטר את פתחו של השני ממזוזה. אבל אם נחלקו הפתחים – צריך מזוזה אחרת בחלל של פתח.

ומש"כ במכתבך: "כל' שלא מוזכר בשום מקום דהפסול של הניחה מאחורי הדלת הוא מצד שמונח על קיר הבית ולא על המזוזות אלא הפסול כמש"כ רש"י 'שקבעה בכותל אחורי הדלת". נראה לענ"ד שדבריק מוקשים מתוך עצמם, הלא רש"י שהבאת כתב כן: בכותל. ובד"ה הבא סיים: "ע"ד שיקבענה בצורת הפתח כהילכתה". הדגיש פעמיים שלא על הקיר אלא במזוזה עצמה ובמקומה.

ראיותיך מדברי הטור לא הובררו לי. ופירושך ברמב"ם אינו נראה ואינו מוכרח. ואביא כמה ראיות מדברי הפוסקים: במהרי"ל (הלכות מזוזה אות ה'): "אמר מהר"י סג"ל הא דאמר גבי מזוזה צריך

חבל נחלתו

הדלת סכנה ואין בה מצוה, פי' בשעת השמד שנו, מסכן עצמו בכך בחינם עכ"ל משמע להדיא דעתו דאחורי הדלת לא קיים כלל וכלל המצוה, דבשעת השמד כשעושה באופן זה הוא מסכן עצמו בחינם, וגם הרמ"א בס"ב שכתב ואם שינה אינו מעכב מסיים בפירוש ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה, וזה כנ"ל דעל המזוזה בעצמה זה עיכובא אף בדיעבד, וחלל הפתח זה מצוה רק לכתחילה – ויש לדחוק ולומר דגם דעת הטור כן, וכדעת הנשמת אדם הנ"ל בדעת הטור, וכן דעת הנחל אשכול על האשכול להל' מזוזה, א"כ קשה מאד לסמוך להתיר אחורי הדלת אם קובעה על הכותל אף בדיעבד, רק על המזוזה בעצמה אף כשנקבעה מן הצד וכנ"ל יש להתיר דחלל הפתח רק למצוה".

אולם תשים על לבך כמה דברים: (1) לא הזכיר כמותך טפח סמוך לפתח (וכן לא אחד מפוסקים שציין) אלא על המזוזה שלא בחלל הפתח. (2) הוא צידד שחלל הפתח למצוה ולא לעכב. וציינתי כבר כמה פוסקים שתפסו לעכב ולא אך למצוה. ובמיוחד שהראשונים סתמו דבריהם. (3) אף בתשובתי שם סיימתי "שלכתחילה..." ביודעי שיש מצדדים להקל בהלכה זו. בברכת חילך לאורייתא וגמר חתימה טובה...

בזה רק בקיצור – דעת הטור"ז ס"ק ג' שם דאין מי שיחלוק על הטור דאחורי הדלת אינו מעכב בדיעבד, והש"ך שם ס"ק ג' בשם נמ"י ורמב"ם דאף בדיעבד מעכב, ובשעה"ד מביא בשם מעד"מ לסמוך על הרמ"א וטור להכשיר אף אחורי הדלת, אכן בנשמת אדם חיי"א כלל ט"ו וכן בערוך השלחן מבארים היטב בזה השיטות והיטב אשר דיברו בזה, דאף בשעה"ד **אינו מותר** רק כשקבע על המזוזה בעצמה אך לא בתוך חלל הפתח אבל על המזוזה בעצמה היא קבועה, ובוה האופן מותר בשעה"ד, וזה מאמר דר"י א"ש מצוה להניחה בתוך חללו של פתח, דזה רק למצוה מן המובחר ובשעה"ד כשר אף שלא בחללו רק מן הצד של המזוזה – אבל אחורי הדלת, היינו על הכותל לא על המזוזה, זוהי מימרא דברייתא בגמרא מנחות ל"ב ב' תלאה במקל או שהניחה אחורי הדלת סכנה ואין בה מצוה, דמשמע אף בדיעבד מעכב דכללו יחד עם תלאה במקל דפסול אף בדיעבד, וכדפירש"י בשם אחורי הדלת שקבעה בכותל אחורי הדלת, והנמ"י בשם חוץ למזוזות השער ובוה האופן פסול אף בדיעבד. וכן נראה לפסוק – דהא דעת הרמב"ם ורש"י (עי' ב"ח שם) ונמ"י ולבוש וב"י, וכן ראיתי ביראים להר"א ממ"ץ סימן י"ח וז"ל תניא תלאה במקל או הניחה אחורי

סימן לב

חיובי צדקה

כללים עיקריים

כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א):
"מצות עשה ליתן צדקה לעניים **כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת,**

שאלה

כמה מתוך ממונו חייב לתת הנותן **כיחיד לצדקה, עפ"י הדין, ומה תלות חיובו בצורך המקבל?**

ושיעור זה מן התורה.

כן דברי האגרות משה (חלק או"ח ה סי' מג): "והא דכתבתי שפשוט **דאף קודם תקנת אושא לא היה חיוב, אף לא ממידת חסידות, ליתן לצדקה ולהקדש יותר מחומש**, משמע כן מלשון הרמב"ם פ"ז ממ"ע ה"ה, דכתב: בא העני ושאל די מחסורו נותן לו כפי השגת ידו, וכמה, עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר. וכתב זה **לדין התורה**, שהרי לא הזכיר כאן התקנה דאושא. ואף שמה שלא הזכיר, הוא משום שסמך על הא דכתב בסוף הלכות ערכין, לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס כל נכסיו. ומסיק, בזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפור ממונו במצוות אל יפור יותר מחומש. ואיתא בכ"מ ובמ"ע וברדב"ז שהוא בפ"ד דכתובות. מ"מ הא דרך הרמב"ם לכתוב תחילה איך הוא דינא דאורייתא, ובכל זאת כתב שרק עד חמישית נכסיו הוא מצווה מן המובחר. ומזה מוכח שמש"כ בהלכה א', מ"ע ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת, הוא כשיש לו הרבה יותר. ונקט ד' הלכות אחרות, החיוב שעל העשיר גדול ועל הציבור מה שצריך ליתן לעניים. ובה"ה **כתב לסתם אינשי, כשהן יחידים, שאין ידם משגת הרבה ככל צורך העני, שעכ"פ צריך ליתן לו כפי השגת ידו, ויותר אינו מחויב אף שיש לו עוד מעות**. דהא באין לו יותר לא שייך למינקט עליו שום דין, דלבד פטור דאנוס שהוא פטור גם בשאר מצוות, הרי מצות צדקה הא לא נאמר עיקר דינו אלא על מי שיש לו. דהא כתיב מצות צדקה בלשון פתוח תפתח את ידך ולא תקפוץ את ידך (דברים ט"ו, ז"ח). שלכן כתב בלשון שאלה ותשובה, וכמה, דמאחר דא"צ ליתן כל מעותיו אלא מקצת מהם, הרי

שנאמר: פתוח תפתח את ידך לו, ונאמר: והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר: וחי אחיך עמך". דברי הרמב"ם מלמדים על גוף המצוה מהתורה והיא נתינת כדי צרכו של העני לפי הישג יד נותן הצדקה. להלן ננסה לברר את שתי ההגדרות הללו: מה ראוי לעני, והישג יד הנותן.

בהלכה הבאה מציין הרמב"ם שבאי הנתינה ישנו לאו של לא תאמץ את ידך. ובהלכה ג מגדיר את הראוי לעני: "**לפי מה שחסר העני** אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות מכסים אותו, אם אין לו כלי בית קונין לו, אם אין לו אשה משיאין אותו, ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש, אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ומצווה אתה **להשלים חסרונו** ואין אתה מצווה לעשרו".

עולה מן הדברים שמחסורו הוא יחסי לרמת החיים שהעני הורגל אליה או גדל בה. העושר - אשר אין חייבים בו, הוא תוספת על צרכים אלו אשר אינו מורגל בהם ואין הוא זקוק להם. וזהו הקריטריון העיקרי מצד המקבלים - העניים.

בהלכה ה מבאר הרמב"ם לגבי הישג יד של הנותן: "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה, ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר".

מתבאר מדברי הרמב"ם שהגבול העליון מצד הנותן להישג ידו הוא חמישית נכסיו,

חבל נחלתו

להשלים מהם לעני מה שחסר לו **ודאי חובה היא על העשיר לפרנסו וליתן לו כל צרכו כפי האפשר לפי הברכה אשר ברכו ה' ואין בזה שיעור שאפי' כבר הוציא בצדקה מעשר וגם חומש. אינו נפטר מלתת לעני הנמצא עמו די מחסורו אם אי אפשר מן הצבור, וזה לדברי הכל**...¹

היינו, לפי הר"י יעב"ץ חלה חובה מן התורה, במקום שאין הציבור יכול ואדם עשיר ויכול לתת לצדקה מעבר לחומש כדי מחסורם של העניים.

בפירוש המשנה לרמב"ם (פאה פ"א מ"א) כתב כך: "אבל השתתפותו בממונו יש לו גבול והוא חמישית ממנו, ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממנו **אלא אם עשה כן במדת חסידות**, ואמרו נמנו באושא להיות אדם מפריש חומש נכסיו למצוה¹. וביאור השאלה הזו אצלי כך, אם ראה האדם שבויס הרי הוטל עליו לפדותם כמו שצוה ה', או רעבים או ערומים הרי הוטל עליו להאכילם ולכסותם כמו שאמר ה' די מחסורו אשר יחסר לו, כלומר שישלים לו כל מה שחסר לו, והרי הוא חייב להשלים להם כל מחסורם **כל זמן שמחסורם או צורך פדיונם הוא פחות מחומש ממונו או חמישיתו**, אבל אם הם צריכים יותר מחומש ממנו נותן החומש בלבד ומסתלק, ואין עליו חטא בהמנעו מהשלים כל מה שהם צריכים כיון שהוא יותר מהחומש. אבל אם לא יזדמן לו שום דבר מכל מה שאמרנו מפריש את החומש מכל הכנסותיו לא מן הקרן ומוציאו בדבר מצוה".
החפץ חיים (אהבת חסד פ"כ ס"ב) הסיק

צריך לידע וכמה הוא המקצת שחייב. והשיב שהוא עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר. וכן כתב הטור ביר"ד ריש סימן רמ"ט.

מתבאר מדברי האגרות משה בביאור הרמב"ם שמן התורה אין אדם צריך לתת לצדקה יותר מחומש ממונו, ומדרבנן צריך לתת כפי הישג ידו (שהוא פחות מכן) ואף כאן עד חומש נכסיו היא מצוה מן המובחר.

הטור פתח בס' רנ: "כמה נותנין לעני די מחסורו אשר יחסר לו... וכן לכ"א ואחד לפי מה שצריך". והעיר על כך הפרישה (אות ב): "ז"ל רמ"א (ס"א) ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד **אבל אין היחיד חייב ליתן לעני די מחסורו** אלא כמו שנתבאר בס' רמט (ס"א)... וכ"כ ב"י". היינו, החיוב לתת די מחסורו הוא דוקא במי שיש לו יכולת לתת, ובשאר הציבור חובת הנתינה נאמדת לפי יכולתו (חומש, מעשר) ורק על הציבור נשאת חובת הנתינה די מחסורו.

בשו"ת שאילת יעבץ (ה"א סי' ג) חלוק על האג"מ וכתב: "דהא ודאי ע"כ איכא תרי גוונא צדקה חדא אית לה קצבה, והיינו מעשר וחומש, ובהכי מיירי ההיא דבעי למימר גבי סילוק בעניי דקיץ להו שהן אמורים בבינוני, או בעשיר עם עני בינוני, **אבל בעשיר מופלג שאפשר לו עיקר המצוה היא לתת לעני די מחסורו, ואין בזה שיעור אחר אלא כדי צרכו**, ופשטיה דקרא הכי הוא, דאף היחיד נצטוה בכך בדאפשר ליה וכדעת הרמב"ם ז"ל... ואף לדעת הסוברים שאין זה מוטל אלא על הצבור, אעפ"כ יודו במקום שאין רבים מצויים, ולא קופה של צדקה, כדי

1. בתשובת שאילת יעבץ שחלק ממנה צוטט לעיל דן בפה"מ לרמב"ם וסובר שהוא סותר לדבריו בהל' מ"ע ע"ש.

צדקה עד שיהיה לו פרנסתו שנאמר וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי אחיך". היינו לפי דברי רס"ג אינו צריך לתת צדקה לפני שיש לו כדי פרנסתו, משום שחיי קודמים לחיי אחיו. הבית יוסף בבדק הבית העיר: "יש לי על דברי ה"ר סעדיה גמגומי דברים". סתם הב"י ולא פירש מה הגמגום אשר נפל לו בדברי הרס"ג. בשו"ע לא פסק כרס"ג להלכה, והרמ"א פסקו (רנא, ג). והברכ"י הביא מספר חסידים (סי' תנד) שמי שיש לו חובות לאחרים לא ירבה בצדקות.

כדוגמת דברי רס"ג כתב הרמב"ן (ויקרא פי"ט פס' יז) לגבי מצות ואהבת לרעך כמוך. וז"ל: "וטעם ואהבת לרעך כמוך – הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חייך קודמין לחיי חבירך (ב"מ סב א). אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ויתכן בעבור שלא אמר "ואהבת את רעך כמוך", והשוה אותם במלת "לרעך", וכן ואהבת לו כמוך (פסוק לד) דגר, שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה,

מדברי הרמב"ם הללו, שאם באו לפניו עניים רעבים או ערומים שחייב להשביעם ולהלבישם או שיראה שבויים שהוא חייב לפדותם שמוטר לבזבז אף יותר מחומש, ממידת חסידות².

וכמסקנת החפץ חיים פסק בשו"ת שבט הלוי (ה"ב סי' קכא): "אשר שאל בשיעור נתינת צדקה להלכה, ואם משכחת חיוב גם יותר מחומש וממעשר... הרי לנו ג' גדולי הוראה האוהחה"ק – היעב"ץ – ובעל חכ"א – דפשיטא להו דחייב גם ביותר מחומש אם ידו משגת. ומה שהקשה ע"ז הגאון מ"פ מסוגיא דכתובות ס"ז ע"ב – יראה לת' עם מש"כ היעב"ץ ז"ל שם דלא אמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש אלא במקום דעניי העיר יש להם על מה שיסמוכו והוא רוצה לבזבז כדי לפרנסם בריוח, אבל כל היכא דאיכא עניים תובעים צרכם ומחסורם וידו משגת נתן אפי' יותר מחומש, א"כ א"ש מאוד ש"ס דכתובות דהתם הא מיירי דמר עוקבא חילק חצי נכסיו בלי תביעת עניים וגבאים אלא מרצונו הטוב – וע"ז שפיר פריך מתקנת אושא דאל יבזבו יותר".

פרנסתו קודמת לפרנסת חבירו

הטור (יו"ד סי' רנא) בתוך דיני קדימויות לצדקה פסק: "כתב ה"ר סעדיה חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם ואינו חייב לתת

2. אמנם דבריו ניתנים לדחיה. ראשית, הרב קאפח זצ"ל הוכיח מדברי הרמב"ם בהל' ערכין (פ"ח הי"ג) שם קרא את המפזר כל נכסיו שאין זו חסידות אלא שטות, וע"כ באר הרב קאפח שכונת הרמב"ם להוספה מעטה בלבד. ועוד אם לא נשוה בין פסיקתו להלכה לבין פה"מ יעלה בדינו, שכיון שבהלכותיו הן בהל' מתנו"ע והן בהל' ערכין לא הזכיר אפשרות הוספה על חומש, ממילא נדחו דבריו בפה"מ מחמת דבריו להלכה. אולם הח"ח בפ"ט ס"ד הסביר זאת בעשירים גדולים שמחוייבים לתת יותר מחומש ובדומה לדברי שאילת יעב"ץ.

חבל נחלתו

שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין ולובש ומכסה א"ע כראוי ודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו וחלק גדול מהצדקה יתן לקרוביו ועניי עירו ומעט מחוייב ליתן גם לרחוקים ועניי עיר אחרת דאל"כ עיר של עניים יגועו ברעב ח"ו! אלא ודאי כמ"ש דלא קאי רק על מי שיש לו לחם מצומצם להחיות נפשו ונפש אשתו ובניו ובנותיו הקטנים". ומוכיח דבריו בסעיפים הבאים.

היינו, ישנם צרכים הכרחיים וישנה פרנסה, מי שיש לו כדי פרנסתו צריך לתת לצרכי אחרים שיש להם רק צרכים הכרחיים עד חומש או מעשר. אולם מי שאין לו רק כדי צרכי ההכרחיים הוא נפטר בנתינת שליש השקל לשנה.

כעין דברי ערוה"ש ניתן להבין בדברי בעל התניא (אגרת הקדש טז לאדמו"ר ש"ז מלאדי) וז"ל: "לפי הנשמע אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרפות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים נקיים אשר עיניהם נשואות אלינו... וחי אחיך עמך כתיב ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר הטהור לשניהם בשורה לשתות להשיב נפשם בצמא, אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות בקרה וכה"ג, כל הדברים האלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכב"ב, ולא שייך בזה חייך קודמין מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שורה בשורה ממש כדאיתא בנדרים דף פ'".

יש אשר רצו להוכיח מכאן שדעתו היא להקדים את צרכי ההכרחיים של השני על מותרותיו של הנותן בצורה מוחלטת, ואפילו יותר מחומש. אולם נראה שצריך

ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבד, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן (ש"א כ יז) כי אהבת נפשו אהבו, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג יז) ואתה תמלוך על ישראל וגו'. וכעין דברי הרמב"ן בדרשות ר"י אבן שועיב (אחרי מות קדושים). בערוה"ש (רמח, א) הסביר שהגמגום אשר היה לב"י בדברי הרס"ג הוא שא"כ מדוע עני המתפרנס מן הצדקה חייב לתת לפחות שלישית השקל בשנה, הרי אין לו כדי חיותו?! וע"כ הב"י לא פסק כדברי רס"ג להלכה. אמנם ערוה"ש בעצמו אינו סובר כן, והסביר שרס"ג דיבר בנתינת צדקה בקביעות עד מעשר או חומש מנכסיו ובזה אדם שאין לו כדי פרנסתו פטור מהצדקה, אולם נתינת שליש השקל שהוא השיעור המזערי לצדקה בשנה, אף עני המתפרנס מן הצדקה חייב בה.

בסימן רנא (ג-ז) נזקק ערוה"ש שוב לדברי רס"ג וכתב שם (ד): "וגם בזה שכתבו דפרנסתו קודמת, אם נאמר כפשוטו אי"כ **הובן של בעלי בתים פטורין מן הצדקה** לגמרי לבד שלישית שקל בשנה, ידוע דרוב ישראל הלואי שישפיק להם פרנסתם להוצאתם, ולפ"ז יפטורו כולם מן הצדקה זולת עשירים גדולים, ובמקומות שאין עשירים יגועו העניים ברעב, ואיך אפשר לומר כן, וגם המנהג אינו כן". ועונה על כך (ה): "ולכן נלע"ד ברור דזה שכתב הגאון דפרנסתו קודמת היינו באיש שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ, ולכן מביא ראיה מהצרפית שבשם היה תלוי חיי נפש ממש שהיה רעב בעולם, כמבואר במלכים שם. ואם נותר לו לחם ומים אביו ואמו קודמין ואח"כ בניו וכו'. אבל האיש

או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין – תלמוד לומר והשבתו לו! – אי מהתם הוה אמינא: הני מילי – בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי – אימא לא, קא משמע לן. ומכאן נלמד שהלאו "לא תעמוד על דם רעך" אינו מחייבו רק בגופו אלא אף בממונו – ללכת ולשכור לשם הצלת חייו של אדם אחר מישראל.

השאלה העולה היא האם יש מגבלה ממונית לכך או שעליו להוציא את כל ממונו.

בהל' פדיון שבויים פסק השו"ע (י"ד סי' רנב ס"א): "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן" ובסעיף ב הוסיף: "המעלים עיניו מפדיון שבויים, עובר על לא תאמץ את לבבך (דברים טו, ז). ועל לא תקפוץ את ידך (דברים טו, ז). ועל לא תעמוד על דם רעך (ויקרא יט, טז). ועל לא ירדנו בפרך לעיניך (ויקרא כה, נג). ובטל מצות פתוח תפתח את ידך לו (דברים טו, ח). ומצות וחי אחיך עמך (ויקרא כה, לו). ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח). והצל לקוחים למוות (משלי כד, יא). והרבה דברים כאלו".

פסיקת השו"ע ניתנת להבנות שונות. כתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' לד): "ואדרבה לולא דמסתפינא הוה אמינא דאפילו כל ממונו אינו מחויב ליתן, דהא בפדיון שבויים לא נמצא בפרוסקים חיוב לתת כל ממונו אף דאיכא לא תעשה, וכמפורש בשו"ע יו"ד סי' רנ"ב סע' ג' וז"ל 'המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר על לא תקפוץ, לא תאמץ, לא תעמוד על דם רעך' וכו' ע"ש, הרי אם אינו משתדל ועושה בפדיון שבויים עובר על כמה לא תעשה, ואפילו הכי לא

לפרש את דבריו לנתינה דוקא עד חומש אבל אין כונתו לחיוב מן הדין, לתת אף מעבר לכך, אלא כמעשה חסידות עפ"י דברי הרמב"ם בפה"מ.

אף המקור עליו הסתמך מוקשה, ואין להוכיח ממנו קדימות מוחלטת של צרכים הכרחיים של המקבל על מותרות הנותן. מקור לדבריו מביא הגרש"ז מלאדי מבריתא המובאת במס' נדרים (פ ע"ב): "מענין של בני העיר, חייהן וחי אחרים – חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם [ובהמת אחרים – בהמתם] קודמת לבהמת אחרים, כבישתן וכבישת אחרים – כבישתן קודמת לכבישת אחרים, חיי אחרים וכבישתן – חיי אחרים קודמין לכבישתן, רבי יוסי אומר: כבישתן קודמת לחיי אחרים". בפשטות המדובר בנתינת מי מעיין של עיר אחת לבני עיר אחרת, וכ"נ מפירוש הר"ן. הגרש"ז מוכיח את דבריו מכך שחיי אחרים קודמים לבהמתם שצרכים הכרחיים של אחרים קודמים לצרכים שאינם הכרחיים של בני העיר וקדימתם מוחלטת.

אולם הרא"ש ותוס' וכן המאירי הסבירו שהמענין שייך לשתי הערים, אלא שהעליונה לוקחת את צורכה לפני התחתונה וע"כ צרכיה קודמים, אולם אין להוכיח מכאן שמי שיש לו צריך לתת משלו למי שאין לו. (ועכ"פ לשתי שיטות הראשונים ולשיטת הגרש"ז מלאדי אין מכאן ראיה שמי שיש לו מותרות מותרות צריך לתת למי שיש לו מותרות, אלא מי שיש לו מותרות אינו נוטל כלל מן הצדקה).

פיקוח נפש כנגד צרכי פרנסה

בסנהדרין (עג ע"א): "גופא: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו

חבל נחלתו

מצינו דמחויב לתת כל ממונו...

ומה דמבואר בגמרא שם דצריכים להוציא ממונו, מ"מ אינו מוכרח – דמיירי שהניצול עני, דאז אפשר דאין החיוב אלא מטעם צדקה ואינו מחויב לתת כל ממונו. והא דצריכים להוציא ממונו על פדיון שבויים מיירי בעשיר דיכול לקבלו בחזרה, ואז אסור לו להעלים עין רק צריך להשתדל ואפילו לשכור, מה שא"כ בעני אין הכרח דמחויב לתת כל ממונו להצילו. **ודבריו מצד חיובי צדקה, אבל ישנם חיובים נוספים.**

כתב הרמ"א (יר"ד סי' קנז ס"א): "הגה: ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה. (ר"ן פרק לולב הגזול ורשב"א וראב"ד וריב"ש סימן שפ"ז). ובמקום שאמרו: כל מי שיש בידו למחזות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון, מכל מקום בדבר שיש חשש סכנה אין צריך להוציא ממונו על זה. (מהרי"ו סימן קנ"ו /קנ"ז/). ואם מצרפים שצריך כדי לא לעבור על לא להוציא את כל ממונו, ובהימנעות מהצלת חיים ישנו לאו של "לא תעמוד על דם רעך", נמצא שאדם צריך לתת את כל ממונו.

אולם רעק"א בהגהותיו על השו"ע הביא בכך מחלוקת: "הנה מדברי תשובת חות יאיר (סי' קלט) מבואר דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה וא"צ ליתן כל ממונו. ועי' במשבצות זהב (סי' תמ"ו סק"ו). ואולם בתשובת הריב"ש (סי' שפ"ז) מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף באין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור".

והפמ"ג (א"א תרנו, ז) כתב כחות יאיר: "ויראה החילוק בין עשה לד"ת זה קום ועשה וזה שוא"ת (=שב ואל תעשה) וממילא אם

אנסו עכו"ם לעבור ב"י (=בל יראה) בחמ"פ (=בחמץ בפסח) בשוא"ת י"ל דאין מחויב לבזבו הון רב עד"מ שלא לבער חמצו שנתחמץ בפסח התם כל שאנוס אין עובר וצ"ע".

וכן הפתחי תשובה (יר"ד סי' רנב ס"ק ד) כתב בתוך דבריו בסוגריים: "ומ"ש הב"י שם ראייה לזה דהרי המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר על לא תעמוד על דם רעך, והרי כ' בא"ח סוס"י תרנ"ו דבמצות לא תעשה חייב ליתן כל ממונו ע"ש, לאו ראייה היא לפמ"ש לעיל סי' קנ"ז ס"ק ד' בשם הפמ"ג ותשר' חות יאיר דדוקא בלא תעשה שיש בו מעשה". וכן האריך בכך בפתחי תשובה (יר"ד סי' קנז ס"ק ד ו-ה). וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נד).

כעין דברי הריב"ש פסק בס' אהבת חסד (כ, ב). שם כתב החפץ חיים: "ונראה (=פי' הרמב"ם) דמיירי באופן שאין נוגע לפיקוח נפש ממש, אבל אם נוגע לפיקוח נפש ממש כגון שהשבוי עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבוננו אין שייך בזה שיעור חומש ולא אמרו בב"מ ס"ב ר' ר' דחזיר קודם לחיי חבירו, אבל דעשרו קודם לחיי חבירו לא מצינו". ואע"ג שבמשנ"ב (תרנו, ט) הזכיר שהחילוק בין ל"ת לעשה הוא שזה בעשייה וזה באי עשייה בכ"ז לא הזכיר זאת לגבי חיוב נתינת ממונו.

והבחנה זו שיש כאן שתי רמות: פיקוח נפש ופרנסה, ופיקוח נפש של חברו עדיף מממון שלו נמצאת אף בדברי הרשב"א.

כתב בשו"ת הרשב"א (ה"ד סי' יז):

"שאלת: במה שכתבתי אני בפ' הכונס צאן לדיר (סי' ע"א) על ההיא דאיבעיא להו התם: מהו להציל עצמו, בממון חבירו? שאני כתבתי שם בשם התוס': דקא מבעיא ליה:

אם חייב לשלם. וכתבתי עוד: ונראה שפשוט בעיניהם: שיוכל, על מנת לשלם, ושלא מדעת הבעלים. ואתה קשיא לך: א"כ, למה שלחו לו: אסור? לשלחו ליה: מותר להציל על מנת. ועוד: דבהדיא אמרו שם אע"פ שמשלם, נקרא רשע.

תשובה: מה שכתבתי נראה לי שהוא פשוט, וקרוב אני לומר: שלא הייתי בכך צריך לכותבו, מרוב פשיטותו. שהרי אין לך דבר עומד בפני פקוד נפש, אלא אותן ג' המנויות. הגע עצמך: מי שהיה במדבר, ומת בצמא, ומצא קיתון מים של חברו, ימות ואל ישתה, ואפי' על מנת לשלם? והיאך נקרא זה גזלן, **והבעלים חייבין ליתן לו חנם, ולהחיותו?** עד שהיה בן פטור דורש במס' בבא מציעא (ס"ב ע"א): בשנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהם קיתון של מים. אם שותין שניהם, מתים, ואם שותה אחד מהם, מגיע לישוב, מוטב שישתה שניהם, וימותו, ואל יראה אחד במית' חברו. וע"כ לא פליג ר"ע, אלא משום דכתיב: וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חבריך. הא שלא במקום חיותו, חייב. וא"כ, איזה גזל יש כאן, עד שנאמר בו: אע"פ שגולה משלם, רשע הוא? אלא ודאי: להציל עצמו ע"מ לשלם, פשיטא. וכי לא שלחו ליה: מותר על מנת לשלם, מאי דפשיטא ליה ולא מבעיא ליה כלל, מאי לשלחו ליה?..."

וכ"כ בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ג): "ועוד נ"ל דכשיש עניים עטופים ברעב שיש לחוש שימותו **ברעבון**. אפי' מי שאין לו אלא כדי פרנסתו צריך לחלק להם מה שבידו. **ולא ישאיר לעצמו רק כדי חייו**. עד שיגיע למקום

שישראל מצויים שיפרנסוהו. אף שיצטרך לחזור על הפתחים. אפי' לר"ע שלימד חייך קודמין לחיי חבריך דוק וחשכח."

וכן בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' לד עמוד תכ"א): "אבל מ"מ מהאי גמרא (דבן פטורא ור"ע) ראייה מוכרחת דצריך ליתן כל ממונו, דרק על חייו אין צריך לוותר דחייך קודמין, אבל ממונו אין הכי נמי צריך ליתן. ופדיון שבויים נמי, אם אינו מוצא אחרים שיפדו, הוא בעצמו צריך לתת כל ממונו. וצ"ע על הנושאי כלים של השר"ע, שלא הזכירו בפירוש דצריכים לתת כל ממונו לפדיון שבויים בסכנת נפשות אם אחרים אינם רוצים לסייע, דמהסוגיא דבבא מציעא נראה ודאי להלכה כן... אבל זה אינו נוגע לנדון דידך, דלהצלת נפשות אף מהרי"י מודה דצריך לתת כל ממונו מדכתיב 'לא תעמוד על דם רעיך', ורק בשאר לא תעשה פליג."

אולם בשו"ת דברי יציב (חח"מ סי' עט אות' כט-ל) חלק על כך: "ובהא דלמיגר אגורי יש לעיין כמה החיוב בזה, ועד כמה חייב לבזבז ממונו בשביל הצלת חברו, אם שייך בזה ג"כ מ"ש בכתובות נ' ע"א המבזבז אל יבזבז יותר מחומשו, ואם חייב לחזור על הפתחים כהא דבנר חנוכה באו"ח סי' תרע"א ס"א ובביאור הגר"א ובמשנ"ב שם עיי"ש. דבשאר צדקה החיוב ליתן כפי מסת ידו ואם אין לו פטור, ולא מחייבין ליה לחזור על הפתחים הרבה דהוי צערא דגופא וקצת ביוני ודו"ק. אך להצלת חברו הוי בלא תעמוד על דם רעך, ובמצות לא תעשה קיי"ל שחייב ליתן כל ממונו בשו"ע או"ח סי'

3. תשובת מהר"י ווייל (סימן קנז) אליה מתייחס בשו"ת שרידי אש (והזכרה לעיל בדברי הרמ"א סי' קנז): שאין אדם מחוייב להוציא ממונו להציל חברו מעבירה או לשם מצות תוכחה.

חבל נחלתו

על לאו בשאר"ת היא גדולה מאד, ואפשר לעמוד על כך מתוך עיון בפרמ"ג באו"ח שם סי' תרנ"ו, ועוד כמה מקומות מדבריו, ובחידושי הגרע"א ביו"ד שם סי' קנ"ז, וגליון מהרש"א שם, ובפתחי תשובה סק"ד, ודרכי תשובה שם, וכן בסי' שנ"ז בפ"ת סק"א, ועוד. ואנן נקטינן להלכה למיזל בזה אחר החיתום, ה"ה גאון הדורות החתם סופר ז"ל אשר כללא כ"ל לנו בזה בהגותיו לאו"ח סימן תרנ"ו בזה"ל: לפענ"ד לאו במצות עשה ול"ת תליא מילתא, אלא או קום ועבור או שב ואל תעשה אשר ע"כ לאכול פירות שביעית אנ"פ שאינו אלא עשה, וכן טעם כעיקר שאינו אלא עשה לחד דעה, מ"מ יתן כל אשר לו ולא יעבור, וההיפוך אין צריך להוציא כל ממונו שלא יביארו לידו לא תותירו ממנו עד בקר אנ"פ שהוא ל"ת מ"מ כיון שאינו בקום ועבור אינו צריך להוציא כל ממונו עכ"ל, וא"כ כל ל"ת שהוא בשב ואל תעשה אין צריך להוציא כל ממונו כדי שלא יעבור על זה, וכן לא להוציא למעלה מיכלתו הרגילה".

ומסיים: "עכ"פ בהכרעת ההלכה שפיר י"ל שגם לאו זה דל"ת ע"ד רעך כלול בכלל כל הלאים שהם בשוא"ת שהוכרעה לגבם ההלכה שאיננו מחוייב לבזבז ע"ז ממונו וכנ"ל.

ופוק חזי מאי עמא דבר, ומעולם לא ראינו שמי שהוא יחמיר על עצמו לבזבז כל ממונו כדי להשתדל להציל את חבריו ממחלתו המסוכנת, וכדומה לזה, ולא שמענו שיחייבוהו בכך ואם כן יש להחיל על זה דברי שו"ת הלק"ט למהר"י חאגיז ח"א סימן ל"ט שכותב וז"ל: זה כלל גדול שהיה מוסד בידינו, אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו

תרנ"ו בהג"ה וביו"ד סי' קנ"ז ס"א, וא"כ לכאורה יהיה מחוייב לבזבז כל ממונו כדי להציל חיי חבריו, ולמה לא חילקו בזה בידי צדקה.

ושמחתי מאוד שמצאתי בפתחי תשובה יו"ד סי' רנ"ב סק"ד... ושם בפ"ת ש עורר על הבית הלל מ"ש בסי' קנ"ז סק"ד בשם הפרמ"ג ותשר' חו"י דדוקא בל"ת שיש בו מעשה עיי"ש. ולפענ"ד עוד **דשאני לא תעשה דלא תעמוד כיון דגלי לן קרא דחייך קודמים, לכן אין חיוב לבזבז כל ממונו באופן שלא ישאיר לעצמו ממה לחיות ודו"ק.**

ולפי זה י"ל בהני בני העיר שכל מחייתם ופרנסתם היתה תלויה בבהמתם לחרישה ולחליבה וכדו', ולזה ס"ל לר"י דבהמתן קודמת לחיי אחרים ודו"ק.

ויצא לנו מזה שגם בזה העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו, ואינו חייב ליתן יותר מיכולתו. ושייך גם בזה גדר אל יבזבז יותר מחומש שלא יצטרך לבריות כלשון רש"י בכתובות שם, ועיין פהמ"ש להרמב"ם וברע"ב ריש פאה [ובב"י או"ח סי' תרנ"ו מהראב"ד] ודו"ק.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' מ אות ב): "אולם לענ"ד נראה שלמעשה גם להצלה לחיי עולם של חבריו איננו מחוייב להפסיד כל ממונו משום הלאו דל"ת על דם רעך אם נתפוס כללא דהח"ס שדברי הרמ"א באו"ח סימן תרנ"ו ויו"ד סימן קנ"ז אמורים דוקא בעבירה על לאו בקום ועשה ולא בעבירה בשב ואל תעשה... ובכל אופן שהוא איננו מחוייב אבל לתת לשם כך יותר ממה שמחוייב מדין צדקה, אם נאמר דבשוא"ת איננו מחוייב להוציא כל ממונו".

ומוסיף (שם אות' ד-יא): "המבוכה בדברי הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה בנוגע לעבירה

ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה".
 וחזר על עיקרי דבריו בחי"ט סימן א.

העדפות בצדקה

נראה כי אחת השאלות הקשות בימינו מבחינת היחידים היא העדפות. הפרשי המרחק כמעט ואינם קיימים. אף הידיעה ואי הידיעה אינן תירוץ. כלי התקשורת הפרטיים כגון טלפון, דואר ואינטרנט ומודעות ובקשות מבטלים את המרחקים ואת חוסר הידיעה מצרותיהם ומצרכיהם של אחרים. ולעתים אדם יודע מצרות אחרים הרבה יותר ממה שהוא שומע מצרות שכניו. וכיון שצרכי עמך מרובים צריך לברר מה ההדרגה בין הפניות השונות.

פסק השו"ע (יו"ד סי רנא ס"ג): "הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים. ואפילו אינו בנו ולא אביו, אלא קרובו, צריך להקדימו לכל אדם. ואחיו מאביו, קודם לאחיו מאמו. ועניי ביתו קודמין לעניי עירו, ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת (כ"מ בסמ"ג וסמ"ק וטור). הגה: והקבועים בעיר קרויים עניי העיר, והם קודמין לעניי אחרים הבאים לשם ממקומות אחרים (טור דלא כר"י בר ברוך). ויושבי ארץ ישראל קודמין ליושבי חוצה לארץ. הגה: פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו ואח"כ יקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים, והם קודמים לפרנסת בניו. ואחר כך בניו, והם קודמים לאחיו, והם קודמים

לשאר קרובים, והקרובים קודמים לשכניו, ושכניו לאנשי עירו, ואנשי עירו לעיר אחרת. והוא הדין אם היו שבויים וצריך לפדותן. (הכל בטור)".

וכן בתנא דבי אליהו (אליהו רבה איש שלום) פרשה כה) נאמר: "הלוא פרוס לרעב לחמך וגו' (ישעיהו נ"ח ז), כאי זה צד, יש לו לאדם, מזונות הרבה בתוך ביתו, ובקש לעשות מהן צדקה כדי שיפרנס אחרים, כאי זה צד יעשה, יפרנס את אביו ואת אמו תחילה, ואם הותיר יפרנס את אחיו ואת אחותו, ואם הותיר יפרנס את בני ביתו, ואם הותיר יפרנס את בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס את בני שכונתו, ואם הותיר יפרנס את בני מבו, מיכן ואילך ירבה צדקה בישראל". והובא בביאור הגר"א (יו"ד, רנא, ד) ולפי"ז יש קדימה מוחלטת לקרובים על אחרים ועניי מקומו קודמים לעניי האיזור וכו'. וכ"נ מס' אהבת חסד (פי"ט לחפץ חיים) לגבי מעשר כספים וצדקה.

וכן מדרג את החיוב בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן מו): "הגיעני יקרת קדשו ממקום קדוש יתהלך, ואני עני הנלע"ד אכתוב בקיצור – ואען ואומר, כבר מלתי אמורה באיזה תשובות להגאון מהר"ז מרגליות זצ"ל ולהגאון מ"ה עמרם חסידא זצ"ל כי פשוט יותר מביעא בכותחא דסדר קדימת צדקה, עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת, היינו התושבים בעיר י"ב חודש ועכשיו למ"ד יום, אפילו לא נולדו פה, הם קודמים להנולדים פה ויושבים בעיירות אחרים דלאו בלידה תלה רחמנא אלא בעניים דקיימא קמן, ועניי ארץ ישראל קודמין לעניי חו"ל, פירוש כשכבר יצא ידי חובת עניי עירו ורוצה ליתן לעניי עיר אחרת, אזי כיון ששולח צדקת פורונו לעיר אחרת

חבל נחלתו

ואצל מי רק לשם הצגת דברים לפעול על לב הקוראים.

לכן נראה שאם אין לפניו קרובים נצרכים מאד או רעבים ללחם שהוא מכירם ויודעם ראוי לחלק את הצדקה לשליש במקומו, שלישי באיזור מגוריו, ושליש לכל הפניות האחרות, שמא שם יש הנצרכים לצרכים יותר בסיסיים מאשר במקומו.

מסקנות

- א. כל אדם חייב לתת לצדקה לפי צרכיו של העני.
- ב. אינו חייב לתת יותר מחומש מנכסיו. ויש חולקים שעשיר גדול חייב לתת אף יותר מחומש.
- ג. פרנסתו קודמת לפרנסת חברו וע"כ מי שאין לו כדי פרנסתו אינו צריך להרבות בצדקה.
- ד. מי שיש לו כדי פרנסתו ופנו אליו עניים שאין להם לצרכיהם הבסיסיים אוכל לאכול ובגד ללבוש, צריך לתת עד חומש מנכסיו, לפי מרבית הפוסקים.
- ד. אם לאחד כדי צרכי פרנסתו ברווח ולשני בדוחק אינו צריך לתת לו.
- ה. אם צריך לשם הצלת חברו ליתן כל ממונו או רק כדי שיעור צדקה נחלקו הפוסקים, ומנהג הציבור שלא לתת כל ממונו.
- ו. אדם שיש לו כדי פרנסתו והפונים רבים למעלה מכפי יכולתו, ואינו יכול לבדוק את הפניות, ראוי שישלש נתינתו שליש לאנשי מקומו ושליש לאיזור ולעניי חבל הארץ בו הוא מתגורר, ושליש לפניות אחרות מחוץ לאיזור מגוריו.

צריך להקדים עניי ארץ ישראל לעניי חו"ל, וגם שם אין קדימה להנולדים במדינה או בעיר שלו, דכיון שיצאו מהעיר ונתישב במדינה אחרת יהי א"י או חו"ל שוב אין להם שום קדימה, דלאו בלידה תלי' אלא בתושב העיר והמדינה".

עולה מן הדברים שקרבת בשר קודמת לקרבת מקום, ובקרבת מקום עניי א"י קודמים לעניי חו"ל.

אולם בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רלא ד"ה אמנם ראיתי) הוסיף גורם נוסף לעדיפות: "אמנם ראיתי במורי הפלאה על התורה פ' ראה כי יהיה בך אביון באחד שערך דדריש ספרי: אביון התאב תאב קודם, ושוב דריש עניי עמך קודמין וכר' ועניי קרוביך קודמין. כ' ז"ל: לכן הקדים התאב תאב קודם, לומר עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת היינו אם שניהם צריכים למזון או לכסות אבל אם עניי עירך יש להם כדי חיותם אלא שאין להם הרוחה כלל לזה עניי עיר אחרת קודמין לעניי עירך דהתאב תאב קודם, עוד דריש בספרי כי יהי' בך אביון בך ר"ל בעצמך היינו בני ביתו קודמין אף לבני עירו ואמר הגאון ז"ל דלהכי כתיב כי יהיה בך קודם אביון לומר לעניי בני ביתו וכדומה לא אמרין התאב תאב קודם אלא קודמים בכל צרכיהם אפילו לעניי עירך שאין להם מזון ומחיה כלל". היינו הקדימה היא לפי עומק החסרון ולמי שחסר למזון היום עדיף על עניי עירו למלבוש וכד'.

ועדיין השאלה אינה קלה בהוצאתה לפועל, הלא את רוב הבעיות איננו מכירים בצורה ישירה ולעתים אף את המביאים אותה לפנינו איננו מכירים, ומאין נדע מי עדיף על מי, אצל מי תיאור הרעבון אמיתי

חבל נחלתו

סימן לג

שילוח הקן

בש"ס ופוסקים.

שאלה

שילוח הקן מצוה חיובית או מצוה קיומית?

נאמר במסכת חולין (קלט ע"ב): "תנו רבנן: כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן? ת"ל כי יקרא – במאורע לפניך..." עולה מפשט הברייתא שאין המצוה חיובית ואין מוטל עליו לחפש קיני צפורים ע"מ לקיים את המצוה.

הרי"ף והרא"ש הביאו את הברייתא כלשונה. אולם הרמב"ם השמיטה. הסמ"ג רמז עליה בקצרה: "שמצות שילוח הקן אינו נוהג אלא בשאינו מזומן שנאמר כי יקרה דרך מקרה". וכן הנ"י כתב: "יכול וכו' – שומע אני מצוה לחזור אחר המצוה הזאת עד שתבא לידו. במאורע – לכשיקרא". וכן המאירי כתב: "מצות שלוח הקן אינה מצוה שיהא צריך לחזור אחריה, ר"ל שאם ימצא לו קן שיטול את הבנים כדי שיקיים מצות שלוח באם, או שיחזור אחר מצוה זו בהרים וגבעות, אלא לכשיזדמן לידו שנאמר כי יקרא". וכ"כ בס' החינוך (מצ' תקמה). [חוזרות ועולות השאלות שהעלינו. ולשיטת הרמב"ם צריך לבאר מדוע השמיט את הברייתא].

וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן רעז) ונכתב כנראה ע"י הבן איש חי לגבי השאלה: "האם צריך לחזור אחר מצות שילוח הקן?"

בחדר מדרגות, בבית משותף, בנתה סנונית הרפתות את קינה. שומעים משם צפצוף גוזלים.

האם אחד הדיירים חייב לקיים בהם מצות שילוח הקן? אם אין למשלח מה לעשות עם הגוזלים וממילא יחזירם לקן, האם עדיין חובה עליו לקיים מצות שילוח הקן?

פתיחה

גדרי מצות שילוח הקן צריכים לימוד והבהרה. המצוה היא מצות עשה¹, כאשר אם לקח את הבנים קודם שילוח היא הופכת להיות לאו הניתק לעשה. והשאלה היא האם לפני שפגע בלאו, מוטלת עליו חובת קיום העשה ככל מצות עשה. אם נגדיר את המצוה כמצוה חיובית מוטל עליו לקיימה ולחזור אחריה, אולם אם הגדרתה מצוה קיומית, אם משלח את האם ולא לקח את הבנים, האם הוא מקיים מצות עשה? עולה השאלה: האם נטילת הבנים היא תנאי לקיום המצוה, או שאף אם אין רוצה בהם חייב לשלח את האם, או שמא אין המצוה קיומית והמצוה תלויה ברצונו ללקיחת הבנים, ואם אינו זוכה לעצמו בבנים הוא פטור מעשיית המצוה.

ננסה, לברר את השאלה עפ"י הדיונים

1. ביחס לברכה על מצות שילוח הקן עי' שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רפג), שו"ת בנין ציון (החדשות סי' יד) ופתחי תשובה (יו"ד סי' רצב ס"ק ב).

חבל נחלתו

ניתן לומר שחובה עליו לשלח ואין תלות בשאלה מה יעשה בבנים, וניתן לומר שאף אם אינו זקוק לבנים צריך לזכות בהם כדי לקיים את המצוה. וניתן לומר שרק אם רוצה את הבנים חובה עליו לשלח.

בשאלה זו נחלקו האחרונים. בשו"ת **חכם צבי** (סי' פג) כתב: "ע"כ כשמשלח האם אף אם ששילח הבנים קיים מצות שילוח שהרי חיובא הוא לשלח אף לאחר ששילח הבנים וחיובא היינו מצוה, ומה שאמרה תורה הבנים תקח לך **הוא רשות** כענין ששתי ימים תעבוד וששתי ימים תעשה מעשיך שאינן אלא רשות". וכ"כ בשיורי ברכה לרב חיד"א (סי' רצב אות ב) בשם מהר"י עייאש בספרו **שבט מיהודה** (דף לג ע"ב).

אמנם בבית לחם יהודה (ריש סי' רצב) חלק על החכ"צ וכתב: "ולי נראה... ללמוד מהוהר דצריך דווקא ליטול הבנים אף שאין למדין לענין דין מספר הזוהר ה"מ מה שהוא נגד הגמרא שלנו אבל אם אין מפורש בגמ' יכול ללמוד. והב"י הביא כמה פעמים הזוהר בטור א"ח. דכ' הזוהר בזה הלשון: כשאתה לוקח הבנים מן האם הולכת וצועקת ומלאך הנקרא עוף כו' ומכח זה נעשה התעוררות למעלה, גם לרחם עלינו בגלות. משמע **דצריך ליקח דווקא הבנים** דאם שלח הבנים ג"כ אינה צועקת".

נראה שחולק על החכ"צ בשתי נקודות: ראשית לדעתו צריך לקחת את הבנים. ועוד לפי הזוהר צריך לחזר אחר קן ע"מ לשלח ולקחת את הבנים.

בחידושי רעק"א לשו"ע (יו"ד סי' רצב) כתב: "בת' חו"י (סי' סז) העלה דבקהר קן צפור **מחוייב להזדקק לה** ולשלוח האם ואין רשאי לילך לדרכו" ובמוסגר נכתב שכ"כ בחכם צבי.

"שאלה: מצות שלוח הקן שהיא יקרה מאד שמצינו במדרש שאמרו בזכותה יבא המשיח בב"א, למה אין החכמים והיראים מחזירים עליה לקיימה, כי היה מן הראוי לחזר ולחפש במקומות שדרך העופות לקנן כדי לקיימה. יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה.

"תשובה: מצוה זו לא אמרה רחמנא אלא היכא שתבא לידינו בדרך מקרה דכתיב כי יקרא ולא רצה שאנחנו נחזר ונחפש אחריה כדי למצוא אותה, והכי איתא בגמרא דחולין דף קל"ט ע"ב, ת"ד כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך יכול יחזר בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל כי יקרא במאורע לפניך וכ"ע"ע. ולפ"ז אתם המתחסדים לחזר בהרים וגבעות כדי למצוא שלוח הקן הם עושים הפך דברי הברייתא הנזכרת כי אין צריכים לקיים מצוה זו אא"כ היא תבא לידם מאיליה. והיה זה שלום ואל שדי ה' צבאות יעזור לי. כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו".

וכן דברי המקנה בקידושין (מא ע"א ד"ה מצוה) שתרומה ושילוח הקן לא הוי מצוה חיובית אלא קיומית שאם רוצה לאכול פירות יש לו להפריש תרומה. (והו"ד בשו"ת עטרת פז ח"א כרך ג - אה"ע סימן ז).

מתבאר כי לרוב ראשונים וכ"מ באחרונים המצוה היא קיומית ואין חיוב לחזר אחריה ע"מ לקיימה, אולם אם ארע ופגע צריך לקיים את המצוה.

האם חובה לשלח כאשר פגע בקן?

לפי מסקנת השאלה הראשונה שהמצוה היא קיומית ביסודה, מתעוררת השאלה הבאה: כשפגע בקן ציפור, האם המצוה חובה עליו, ובאילו תנאים היא תלויה.

שם אות ה' שכ' דכמו שאמרו בציצית דליכא עונש כ"א בעידן ריתחא ה"ה בזה אם רואה קן ואינו נוקק לשלח את האם מענשי ליה בעת ריתחא אבל ליכא עונש כמו בעובר על מ"ע המוטל עליו דמ"ע היינו אם לקח האם והבנים ע"ש. וסבר שאף שהיא מצוה קיומית כציצית, כשם שבציצית עונשים על ביטולה ה"ה על מצוה זו.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ק) האריך, ובתוך דבריו כתב: "ולכאורה משמע קצת דתליא בפלוגתא, דלר' יהודה דס"ל שלח מעיקרא משמע א"כ עיקור מצוה הוא השילוח אפילו לא ירצה ליקח בנים, אך למאי דקיי"ל כרבנן דשלח תשלח לא אתי אלא לאינתוקי לאו דלא יטול, א"כ עיקור קרא אינו המ"ע אלא הלאו, שאם בא לזכות בקן ציפור לא יטול האם על הבנים ואם עבר ונטל יש תקנה בשילוח ואין שום חיוב להדר אחריו, ובה נקל ליישב סתירות הנ"ל ואין להאריך.

ועיין רמב"ן בנימוקי חומש שלו (דברים כ"ב – ו') כתב עפ"י רמב"ם במורה נבוכים וכ"כ בס' החנוך להרא"ה [מצוה תקמ"ה] בטעם המצוה היא שלא נתאכזר לעקור אם על בנים, דאע"ג דאסור לומר על קן ציפור יגיעו רחמיך והטעם שלא הגיעו רחמיו על בעלי חיים כל שהוא לצורך אדם דא"כ היה אסור לשחוט בע"ח, אך גזירות הן עלינו שלא נלמוד להתאכזר ונתקן מדותינו ע"ש. והנה **לפי טעם זה מבואר דאם אינו צריך לבנים, לא מיבעיא דאינו מחוייב לשלח האם אלא אכזריות נמי עביד, ובמקום שנלמוד שלא נתאכזר אדרבא נרגיל עצמנו באכזריות ולצער בעלי חיים על מגן גרש האם מעל בניה וצער בע"ח דאורייתא, אלא שכתב רמב"ן שלא הגיעו רחמיו על ב"ח אם הוא**

החוי" כתב בתשובתו כי מדברי תוספות חולין (קמ ע"ב ד"ה שני סורי ביצים זה על גב זה מהו) שכ': "פי' אי הוי חציצה ויכול ליקח התחתונים קודם שילוח ואי לא הויא חציצה אסור ליקח עד שישלח כדאמרינן לקמן". נראה שכל השאלה היא האם מותר ליקח ביצים התחתונות קודם שילוח, ואם בלא"ה חייב להיזדקק לקן ולשלח את האם לא הרויח כלום, וע"כ הבין כי לפי תוס' כלל אין חייב לשלח. אולם בסיום תשובתו כתב: "ונחזור לענין השאלה אם מחוייב להיטפל, נראה דדקדוק נכון הוא מה שיש לדקדק מגמ' יכול יחזור בהרים וכו' דמוכח דכי יקרא מיהת מחוייב ליטפל, והכי מסתבר לטעם שכתב בוהר שהוא כדי שהעוף אִם העופות תצטער ותפרח ממקום למקום לבקש את בניה וע"י כך יתגלגלו רחמי המקום ב"ה על בניו שבגלות. ומה שהוכחנו מדברי התוס' היפך זה, הלא אין דברי התוס' מוכרחין דאפשר לפרש כמ"ש הרשב"א. א"נ כמ"ש בדעת רש"י ואפשר שג"כ מפני גמ' דיכול יחזור בהרים נאדי רש"י מפ"י התוס' ודוק, **לכן נ"ל דחייב להיטפל ולקיים מצות ה' ולא יהא אלא ספק שראוי לחוש ולהחמיר בכל דבר כמ"ש החסיד רבינו יונה גבי זמן ק"ש".** וכן סיכם החת"ס (או"ח סי' ק) את דברי החוי" שחייב לשלח את האם לכשיקרה לפניו וחייב ליטול את הבנים. ומסכים עם החוי" בערוה"ש (רצב, א-ד).

ונראה שבין לשיטת החכ"צ ובין לחוי" צריך לשלח ואינו יכול להתעלם. אולם לפי החכ"צ יכול לשלח אף את הבנים, ואילו לחוי" צריך ליטלם כדי לקיים את המצוה. בפתחי תשובה (סי' רצב ס"ק א) לאחר שהביא את דברי החוי" כתב: "ועי' בספר משנת חכמים ריש הל' יסוה"ת צפנת פענח

חבל נחלתו

בפני הבית לא יצטרך לשלח קמ"ל, **אע"כ ש"ס דילן לא ס"ל כוזהר הנ"ל, וידוע היכי דפליגי הנגלה עם הנסתר אין לנו עסק בנסתרות והנגלות לנו ולבנינו.**

עולה מדברי החת"ס שאין כל מצוה אפילו קיומית לשלח אם בקן ציפור, אא"כ רוצה לזכות בבנים. ומסביר שהש"ס חלוק על הזוהר וזאלינן בתר הש"ס. אמנם אם נבאר את הזוהר כפי שכתב החו"י שרק במאורע ולא כמצוה חיובית אינו חולק על דברי הש"ס דילן.

ונראה לענ"ד שכהבנת החת"ס סבר הרמב"ם, וע"כ השמיט את תחילת הברייתא ש"יכול יחזור... וסובר שכיון שאין חיוב השילוח חל אא"כ רוצה בבנים, ממילא אין משמעות ל"כי יקרה" במובן של חיוב². וכ"פ בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' רג).

החזו"א (יר"ד סי' קעה אות ב) סבר כחת"ס, וראייתו חשובה לענייננו: "זמכאן (ממעשה לוי ורב יהודה חולין קמא ע"ב) יש להוכיח דאם פגע בקן ואינו רוצה לזכות בבנים אינו חייב בשילוח דאל"כ חייב רב יהודה בשילוח גמור ולא שייך למפסריה מפני דרכי שלום כיון דחייב מה"ת. והבעלים גופיהו חייבים כשימצאו רובצת, וגם אינו חייב ליקח הבנים כדי שיתחייב דא"כ היה רב יהודה מתחייב ליקח הבנים ע"מ שלא לזכות. ולשלח ואח"כ

לצורך האדם, אבל אם איננו לצורך אדם שאינו צריך לבנים אכזריות היא זו לגרש האם מעל בניו.

ואע"ג שכתבתי לעיל דלר' יהודה דשלח מעיקרא משמע מצוה לשלח בכנ"ל, י"ל ר' יהודה לא דריש טעמא דקרא ולטעמי' אזיל, אבל לדינא נראה כנ"ל..."

היינו החת"ס מסיק שלרבנן אין חיוב אף בנקרה לפניו קן ציפור, אא"כ רוצה ליקח את הבנים. וכל מצות שילוח היא לנתק את הלאו כדי שלא יעבור בלקיחת הבנים.

ומוסיף החת"ס: "אמנם בתשו' חו"י סיים טעם בשם ס' הזוהר בשילוח האם לעורר ייללת אימא עילאה על בניה, אם כן מצוה להדר אחר קן כדי לעורר רחמי אימא עילאה על בניה ולפ"ז ליכא משום אכזריות, דאפילו אם לצורך הנאת אדם לא הגיעו רחמי שמים על בע"ח, מכ"ש לצורך מצוה. אך ש"ס דילן ע"כ לא ס"ל הכי דהרי להנ"ל תינח בזמן שאין בהמ"ק קיים, אך בזמן שבהמ"ק קיים כגון בימי דוד ושלמה דסיהרא קמה בשלימותיה ואם הבנים שמחה ומכ"ש לע"ל במהרה בימינו מאי איכא למימר, ואם נדחוק בזה דמ"מ צריכא התעוררות לעילא א"כ ר"פ שלוח הקן [קל"ח ע"ב] דתנן בפני הבית ושלא בפני הבית ומסיק בש"ס שהוא שלא לצורך ע"ש, וקשה הא צריכה רבא כנ"ל דהוה סד"א

2. הרמב"ם כתב בהל' שחיטה (פי"ג ה"ג): "בא אחד וחטף האם מידו ושלחה או שברחה מתחת ידו שלא מדעתו לוקה שנאמר שלח תשלח עד שישלח מעצמו והרי לא קיים עשה שבה". וצריך להבין שלוקה על שלקח את הבנים בתחילה ולא תיקן בשילוח האם, מפני שאחר שילחה או פרח מעצמה. וקשה, והרי סו"ס האם פרוחה או אפילו שולחה ע"י אחר, וא"כ מדוע עבר על מצות שילוח? ונראה שכיון שהוא עצמו אינו המשלח עובר בלאו. ומכאן הערה כנגד המערבים את טעמי המצוה בגדרי המצוה. שהרי בין לטעם הרחמים על העוף ובין למטעמים כדי לחנך אותנו לרחמים, הרי סו"ס האם שולחה ומדוע ילקה. הא קמן שטעמי מצוות לחוד וגדרי הלכה לחוד, ואין לערבם זב"ז.

את הבנים וכך הוא מבין את הדין העולה מהזוהר. ומביא את התוס' ממנו עולה שאין כלל מצוה חיובית של שילוח, אלא רק מצוה מצד ניתוק הלאו. (והחזו"א כתב שלולא כי יקרא היה חייב לקיים את המצוה פ"א בחייו).

לפי החכ"צ משמע שהמצוה היא קיומית וחובה עליו אם נקרה קן לפניו, אולם אין צריך לקחת את הבנים אלא יכול לשלחם ובכך ג"כ מקיים את המצוה.

לפי בית לחם יהודה עפ"י הזוהר המצוה היא חיובית וצריך ליטול את הבנים ולא לשלחם.

לפי החת"ס משמע כתוס' שאי"צ לשלח אא"כ רוצה ליטול את הבנים. וכ"כ החזו"א.

סנונית הרפתות – עוף טהור?

פסק בשו"ע (יו"ד סי' רצב ס"א): "שלוח הקן אינו נוהג אלא בעוף טהור, אפילו אם האם טרפה. ואפילו אין שם אלא אפרוח אחד או ביצה אחת, חייב לשלח". והשאלה היא האם סנונית היא עוף טהור.

נאמר במסכת חולין (סב ע"א): "דבר אחר: למינהו – להביא סנונית לבנה, דברי ר"א: אמרו לו: והלא אנשי גליל העלין אוכלים אותה, מפני שקרקבנו נקלף! אמר להם: אף הן עתידין ליתן את הדין". לפי ר"א סנונית היא ציפור טמאה ואסורה באכילה, וממילא אין בה מצות שילוח הקן. לפי חכמים היא ציפור טהורה וחייבים בשילוח הקן. בהמשך נאמר: "אמר רב יהודה: עוף המסרט כשר לטהרת מצורע, וזו היא סנונית לבנה שנחלקו בה ר' אליעזר וחכמים. אמר אמימר: בחיורא כרסה – כולי עלמא לא פליגי דשריא, כי פליגי בדירוקא כרסה, ר"א – אסר, ורבנן – שרי, והלכתא כר"א. מר זוטרא מתני הכי: בדירוקא כרסה – כולי עלמא לא פליגי

יזכה בבנים, וכ"מ דיוני שובך אסורים מפני דרכי שלום ומניחן רובצים ואינו משלח, וזה דלא כחז"י סי' ס"ז וחכ"צ סי' ס"א, והא דאמר לעיל קל"ט ב' יכול יחזור בהרים לאר למימרא דכי יקרא חייב, אלא אי הוי אמרין יחזור בהרים היה כל אדם חייב פעם אחת בחייו לקיים מצות שילוח, אבל השתא כי יקרא לא קרינן רק אם רוצה ליקח הבנים..."

ודבריו קשים, דלפי דבריו בכל יוני שובך ויוני עליה, אם נסבור כחז"י וחכ"צ, יצא שצריך לקיים מצות שילוח הקן שהרי "חייבות בשילוח ואסורות משום גזל מפני דרכי שלום" (חולין קמא ע"ב), ולפי"ז לשיטת החז"י והחכ"צ אדם שיש לו שובך בחצרו, חייב לקיים כמעט מידי יום ביומו מצות שילוח הקן. ונ"ל לתרץ דבריו שאסורות משום דרכי שלום למי שאין השובך ברשותו, והוא חייב בשילוח, אבל מי שהשובך ברשותו לגביו נקרא מזומן, וע"כ פטור משילוח. ומצאתי כדברי בברכ"י.

כתב הברכ"י (רצב, ב) בשם "הרב הגדול סלימאן בן אוחנא זלה"ה": "נלע"ד שאף שיפקיר אח"כ הבית – פטור מלשלח, וה"ה נמי בצפורים שקננו בעליות אף שהאם אינה נקראת מזומן כיון שאינה נוחה לתופסה וכמו שפירש"י פ' שלוח הקן מ"מ האפרוחים וביצים נקראים מזומנים שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ולא משכחת התם בגמרא דיוני עליה חייבות בשלוח אלא בזמן שלא עמדה האם מעל הביצה משהטילתה שאז אסור לזכות בביצים לא זכתה לו חצירו... והו"ד אף במלאכת שלמה עה"מ בחולין. וע"כ לא קשיא קושיית החזו"א.

לסיכום פרק זה:

לפי החז"י אם נקרה לפניו קן חייב לקיים את המצוה לשלח את האם ולקחת

חבל נחלתו

כמי מהפוסקים לפסוק במידה והוא אינו רוצה בביצים או בגוזלים. ואף אם נסבור כח"י והחכ"צ שחייב בשילוח אף אם אי"צ להם, ספק אם סנונית הרפתות היא עוף טהור, וע"כ אין חייבים בשילוח במקרה זה.

ונשאלתי על יונים שבנו קן במרפסת בית פרטי, ובקן גוזלים שאמורים לפרוח ממנו תוך כשבועיים, בעל הבית אינו רוצה לא בהם ולא באימם, אלא מעוניין בסילוק הקן והלכוך שנצבר מסביבו. האם חייב לשלח או שיכול לסלק את הקן עם גוזליו לעץ סמוך. ונראה לי כיון שהספק הוא מדאורייתא, האם חייב במצות שילוח אף שאינו רוצה את הבנים, לא ייגע בקן אלא קודם יטול את האם וישלחה, ואח"כ יעביר את הקן למקום אחר.

דאסיר, כי פליגי בדחיורא כרסה, ר"א – אסר, ורבנן – שרו, והלכתא כרבנן דשרו". **למעשה הזיהוי אינו ברור** כשיש מיני עופות דומים (טסית, סיס). וכך כתב הרשב"א (תורת הבית בית שלישי שער ראשון, בבית הקצר עמ' 130 הוצ' וואלדען): "סנונית הדרה בבתים אם כריסה לבנה מותרת ואם לאו אסורה, ובמקומות האילו לא ראינו מי שנהג בהן היתר אף בכריסה לבנה". וכן רבינו ירוחם (נט"ו ח"ה) כתב שהסנונית מותרת, אבל העם נהגו בו איסור. והמהרי"ק (סי' קנח) אסרם וכן הפר"ח (יו"ד סי' פב ס"ק ט) כתב שנהגו לאוסרה משום חשש לחילופים³. ולמעשה אנו נוהגים בעוף זה כעוף טמא וע"כ אין בו מצות שילוח הקן.

מסקנה

במקרה שלפנינו ישנו ספק ספיקא: ספק

סימן לד

פדיון הבן בן גיורת

מעוברות, וילדו, אע"פ שהורתו שלא בקדושה, הואיל ונולד בקדושה חייב, שנאמר: פטר רחם בישראל (במדבר ג, יב) והרי פטרו רחם בישראל. אין ידוע אם קודם שנתגיירה או אחר שנתגיירה, המוציא מחבירו עליו הראיה".

במקרה הנשאל ברור שקודם התגיירה ואח"כ ילדה ומצד זה בנה חייב בפדיון. אולם, פסק השו"ע בסעיף הבא:

שאלה

גיורת נישאה לישראל, נולד להם בן, האם הוא חייב בפדיון, והאם פדיונו בברכה או מספק ללא ברכות וע"מ להחזיר?

א. דין גיורת שילדה בגיורתה

פסק השו"ע (יו"ד סי' שה ס"ב): "השפחה שנשתחררה וכוותית שנתגיירה כשהן

3. עי' בספרו של ד"ר זהר עמר: "מסורת העוף" במאמר "הדרור והסנונית במסורת ישראל" עמ' 69-84. וכן שם במאמרו על מצות שילוח הקן עמ' 242-222.

סימן לד – פדיון הבן בן גיורת

מצבים: שנשאה בתולה; או שנשאה בעולה, אולם היא אמרה לו שלא היתה בהריון קודם וילדה או הפילה.

עדות בעלה שהוא יודע שהיתה בתולה וודאי שלא ביכרה נראה שתועיל במקרה דנן. כן נראה מהסוגיא בקידושין (עד ע"א): "אמר רב נחמן: שלשה נאמנין על הבכור¹, אלו הן: חיה, אביו, ואמו; חיה – לאלתר, אמו – כל שבעה, אביו – לעולם; כדתיניא: (דברים כא) יכיר – יכירו לאחרים, מכאן א"ד יהודה: נאמן אדם לומר זה בני בכור... במקרה הנוכחי עדות הבעל אינה על בנו אלא העדות היא על אשתו, ומצבה בעת קידושיה, וע"כ הלימוד מהתורה לא יועיל, אולם ניתן ללמוד ממילדת ואם שנאמנותם היא בגלל שמצויים אצל הולד (כאמור בראשונים על קידושין שם), שה"ה לגבי בעל בנידון זה. וכשם שהאמינוהו בטענת בתולים לאחר ביאה ראשונה, ה"ה כאן שהוא רק לענין איסור, והוא היחידי שיכול לדעת אם אמנם לא היתה בעולה בנישואיה. ואע"פ שכתובתה מנה, וא"א ללמוד מספר כתובתה ואין לה טענת בתולים (שו"ע אה"ע סי' ס"ג), בכ"ז אם מעיד כן נאמן, כש"כ שמחייב עצמו בפדיון בנו, וע"כ יאמנו דבריו.

וכ"נ להוכיח מקידושין (עט ע"ב): "תנו רבנן: אשה נשאתי במדינת הים – מביא ראיה על האשה וא"צ להביא ראיה על הבנים". ובהמשך (פ ע"א): "ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: מלקין על החזקות, סוקלין ושרפין על החזקות". וא"כ ק"ו שנאמן להעיד שהיתה

"העובדת כוכבים והשפחה שילדו ואחר כך נתגיירה ונשתחררו, וילדו אחר כך, פטור. שאין זה פטור רחם".

היינו אע"פ שפדיון הבן היא מצוה רק לישראל, בכ"ז אם הגיורת ילדה (או הפילה לאחר יותר מארבעים יום ליצירתו) בגיורתה – בנה פטור מפדיון.

ונראה שכל הנושא אם היה לה ולד בגיורתה אינו דבר שבערוה ואינו זוקק שני עדים, אלא הוא שאלה של איסור והיתר, שהנ"מ שלה היא ממונית – אם האב חייב בפדיון בנו. וכדוגמת הכרעה במתנות כהונה אחרות, האם קיים חיוב להפריש מתנות כהונה כגון ראשית הגז או זרוע לחיים וקביה. לדוגמא: שותפות נכרי פוטרת בהם, ואם יש עדות של עד אחד שנכרי שותף הרי בעל הבהמה פטור ממתנות וראשית הגז.

אף במקרה דידן אילו היה עד אחד שנולד לה בן בגיורתה היה בעלה פטור מפדיון, וכן להיפך אם ישנה עדות ברורה שלא נולד לה בגיורתה וזה פטור רחם שלה – חייבים לפדותו.

במקרה דנן היא התגיירה בגיל מאוחר (30), וכמובן אין עדים על עברה, ועומדת השאלה עפ"י מה ניתן לברר כי אמנם לא ביכרה בגיורתה.

האנשים הרלוונטיים לבדיקה הם בעלה והגיורת עצמה, וצריך לדון באלו תנאים הם נאמנים.

ב. נאמנות הבעל

עדות בעלה יכולה להיות על שני

1. לדין ירושה ולא לדין פדיון הבן.

חבל נחלתו

בתולה כשנשאה.

ג. נאמנות האשה כמסיחה לפי תומה

אם היא ספרה לו בעבר לפני נישואיהם או מעט לאחריהם שביכרה בגיורתה או שלא ביכרה בגיורתה, צריך לעיין אם היא נאמנת. לכאורה לפי ידיעותיהם היום, היא היתה אז מסיחה לפי תומה, ולא ידעה כלל מפדיון הבן. ואולי צריך לחלק בין מסל"ת בגוי לבין מסל"ת בישראל.

במסכת בבא קמא (קיד ע"א) נאמר במשנה: "א"ר יוחנן בן ברוקה; נאמנת אשה, או קטן לומר מכאן יצא נחיל זה".

ובסוגיא (קיד ע"ב): "אשה וקטן בני עדות יננה? אמר רב יהודה אמר שמואל: הכא במאי עסקינן – כגון שהיו בעלים מרדפין אחריהם, ואשה וקטן מסיחין לפי תומם ואומר: מכאן יצא נחיל זה. אמר רב אשי: אין מסיח לפי תומו כשר אלא לעדות אשה בלבד. א"ל רבינא לרב אשי: ולא? והרי נחיל של דבורים – מסיח לפי תומו הוא! שאני נחיל של דבורים, דקנין דרבנן הוא. ודאורייתא לא? והאמר רב יהודה – אמר שמואל: מעשה באדם אחד שהיה מסיח לפי תומו ואומר: זכורני כשאני תינוק ומורכבני על כתיפו של אבא, והוציאוני מבית הספר והפשיטוני את כתנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב, ורבי חנינא מסיים בה הכי: וחברי בדילין ממני, והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות, והעלהו רבי לכהונה על פיו! בתרומה דרבנן. ואכתי דאורייתא לא? והא כי אתא רב דימי אמר רב חנא קרטיגנא, ואמרי לה רב אחא קרטיגנא משתעי: מעשה בא לפני ריב"ל, ואמרי לה: מעשה בא לפני רבי, בתינוק אחד שהיה מסיח לפי תומו ואמר: אני ואמי נשבינו לבין העכו"ם, יצאתי

לשאוב מים – דעתי על אמי, ללקוט עצים – דעתי על אמי, והשיאה רבי על פיו לכהונה! בשבוייה הקילו".

המדובר במסל"ת לגבי ממון (נחיל דבורים) וכאן הגמ' קובעת שפסולי עדות נאמנים כשהם מסיחים לפי תומם רק בדרבנן, ונראה שכיחידים. או לגבי עדות אשה להתירה להינשא או לגבי שבוייה, ורק בהם להתירם לגמרי עדות פסולים מדרבנן המסיחים לפי תומם תועיל. ולכאורה עדויות אלו צריכות כח ראיה גדול מאשר באיסורים. וע"כ באיסורים שעד אחד נאמן, יש מקום לומר שמסל"ת יהיה נאמן לפחות בכשר לעדות ואולי אף בפסולי עדות. אולם עדיין אין מכאן ראיה לגבי עד אחד באיסורים.

בתרומת הדשן (ח"א שו"ת, סי' עט) הסיק עפ"י הסוגיא בב"ק אף לגבי איסורין.

וז"ל: "שאלה: קנו ביצים מן הנכרי, ביו"ט שחל להיות אחר השבת. והנכרי היה מסיח לפ"ת (=לפי תומו) שנולדו קודם ב' או ג' ימים. יש לסמוך על דבריו ולהתיר הביצים לאוכלן באותו היום או לאו?

תשובה: יראה דלא שרינן להו, ולא סמכין אדבריו של נכרי כה"ג, אפילו במסיח לפי תומו. דחיישינן דלמא נולדו ביו"ט, והוי אסורים דאורייתא, הואיל ואחר השבת הוא מטעם הכנה. והכי פסק רב אלפס בריש ביצה, דקו"ל כרבה דסבר ביצה אסורה מדאורייתא ביו"ט אחר השבת משום הכנה (ביצה ב' ע"ב).

ובאיסור דאורייתא לא סמכין אנכרי מסל"ת, כדקאמר רב אשי בהדיא פ' הגזול (ב"ק קיד ע"ב), דאין מסל"ת כשר אלא בעדות האשה ובשבוייה דאקילו בה רבנן, ובשאר מילי דרבנן, ולא באיסורי דאורייתא. ובסמ"ק בהלכות גירושין אייתי דברי רב אשי לפסק

בכדי שיעשו, הואיל ונעשה בו איסור דאורייתא, משא"כ בדבר הבא מחוץ לתחום, ולהאי אסור אע"ג דבצד דאורייתא תליא מלתא, מ"מ אסרינן לה ביו"ט שני כמו בראשון, אפילו לדידן דבקיאיין בקביעא דירחא. י"ל שאני התם, דאותה גזירה לא שייכא אלא לענין איסור יו"ט, ומש"ה לא מפלגינן בין ראשון לשני, כמו שלא חלקו חכמים בשום איסור, אלא אסרו בשני כמו בראשון, בר מלגבי מת. אבל איסור דלא נסמך אנכרי מסל"ת, לא לגבי יו"ט איתמר, אלא כללא הוא בכל התורה, היכא דהאיסור מן התורה לא סמכינן עליה. ולפיכך בראשון דהוי דאורייתא אסור, ובשני דלדידן אינו אלא מדרבנן שרי. ונראה נמי דכ"ש ב' ימים דר"ה, דקו"ל נמי נולדה בזה אסור בזה, אם הנכרי מסל"ת סמכינן עלויה, דהכא ליכא הכנה מן התורה כל עיקר.

מתבאר מדבריו שכדי שנכרי יהיה נאמן באיסור דאורייתא הוא זקוק הן להיות מסל"ת והן שלא מרע את אומנתו. אולם אם הוא רק מסל"ת אינו נאמן אלא באיסורי דרבנן. ולא באר האם יש חילוק בין פסולי עדות לכשרים במסל"ת.

אולם כנגד דברי תרוה"ד נמצא באור זרוע (ח"ב - הלכות יום טוב ס' שלב): "והיכא שהעכור"ם מסל"ת ואומר שנוולדו קודם יו"ט ואינו יודע בטיב ישראל, זה היה מעשה בשפחת ישראל שלקחה בצים מן העכור"ם ביו"ט ושוב שאלו העכור"ם והיה מסל"ת שבו קודם יו"ט קנאם ולא היה יודע בעניני ישראל כלום, ושאלו למורי רבינו אב"י העזרי והתיר מדתניא בתוספתא דמאי בפ"ד ומייתי לה בסוף מסכת יבמות עכור"ם שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הם של עזקה הם של נטע רבעי הם לא אמר כלום

הלכה. והא דכתב במרדכי בריש ביצה, דנכרי מסל"ת נאמן על הבצים שנוולדו קודם יו"ט, שהרי אינו משביח מקחו, דיותר טובים אותם שנוולדו היום משנוולדו אמש. י"ל דההיא איירי ביו"ט דעלמא שאינו לאחר השבת, דבדידיה ביצה שנוולדה אינה אסורה אלא גזירה דרבנן, כדאיתא בהדיא בגמרא, ולכך סומכים אדברי נכרי מסל"ת. **אבל לעולם ביו"ט שאחר השבת דאיכא חששא דאורייתא, לא סמכינן עליה.** וא"ת הא דאמרינן פ' גיד הנשה (חולין צ"ג ע"א), דמין בשאינו מינו אמרו רבנן לטעום קפילא. ופרש"י, דסמכינן עליה קפילא דנכרי מסל"ת, דאין מודיעים לו שצריכים לטעום אותו בשביל איסור והיתר, ואי קאמר דאינו טועם בו האיסור שרינן התבשיל. וכ"כ א"ז במס' ע"ז בהדיא. ואע"ג דלפר"ת טעם כעיקר דאורייתא במין שבאינו מינו י"ל דקפילא שאני, **דאומנתו בכך ולא מרע חזקתו,** ולא חיישינן דלמא משקר או לא דייק והכי איתא בהדיא בטור יו"ד, דמסקנת הרא"ש דבעינן תרתין, קפילא אומן ושהוא מסל"ת. ודלא כרשב"א דסבר דכל חד מהני, מסל"ת אפי' אינו קפילא, וקפילא אפי' מודיעין לו שצריכים לטעימתו בשביל איסור והיתר, משום דאומן לא מרע חזקתיה, סמכינן עליו. וא"ת תקשה לדידי אמאי מהני מסל"ת אפי' אינו אומן. י"ל דסבר כרש"י דטעם כעיקר דרבנן, ולכך סמכינן עליו מסל"ת אפי' אינו אומן. אבל היכא דאיכא ספיקא דאורייתא לא. אמנם נראה דאם חל יו"ט ראשון בשבת וביום א', דהשתא הוי יו"ט שני יו"ט שלאחר השבת אפ"ה סמכינן אנכרי מסל"ת. משום דלדידן דבקיאיין בקביעותא דירחא, אינו אלא מדרבנן. אע"פ שלענין נכרי שהביא דורון לישראל, דבר שיש בו חשש צידה או מחובר, דאסרי לה עד מוצאי יו"ט

חבל נחלתו

דלא נתכוין זה אלא להשביח מקחו. ואם אנו תולין להקל שלא להאמינו משום שמתכוין להשביח מקחו, ק"ו היכא שמגנה מקחו דודאי יותר טובים אותן ביצים שנולדו מחדש מאותן שנולדו מאתמול או קודם לכן. וסיפא דההיא הכי מיתניא בתוספתא: אבל אם אמר מאיש פלוני לקחתים משלי הבאתים נאמן להחמיר דברי רבי, ר"ג אומר [אין] נאמן שדברי העכו"ם לא מעלין ולא מורידין, מיהו היכא דתלינן שמתכוין להשביח מקחו לכ"ע נאמן וכ"ש בגיניו מקחו שמוותר והוא שאינו יודע בטיב ישראל להתכוין כדי שיקחו מקחו ממנו, אבל אם יודע שביצה שנולדה ביום טוב אסורה לא סמכי עליה".

הראב"ה אינו מחלק בין יו"ט אחר השבת לסתם יו"ט, ונראה מהתעלמותו מהגמ' בב"ק שהוא חלוק על תרוה"ד וסובר שנכרי נאמן במסל"ת אף בדאורייתא.

הבית יוסף (או"ח סי' תקיג אות ו) הביא ג"כ דברי ראשונים בנאמנות נכרי מסל"ת. ז"ל: "וכתב עוד (=המרדכי, סי' תרמ"א) שאם החזוני גוי מסיח לפי תומו דנולדה קודם יום טוב נראה דשרי הואיל ואין הגוי משביח מקחו דיותר טובים שנולדו מחדש מאותם שנולדו מערב יום טוב והוא שאין הגוי בקי בטיב ישראל אבל אם ידע הגוי דנולד אסור ביום טוב לא סמכינן עליה דמתכוין להשביח מקחו ולהתירו. וכתוב בתרומת הדשן (ח"א סי' עט) דאירי ביום טוב דעלמא שאינו לאחר השבת דבדידיה ביצה שנולדה אינה אסורה אלא מדרבנן אבל ביום טוב שאחר השבת שאסור מדאורייתא משום הכנה לא סמכינן עליה. אמנם נראה דאם חל יום טוב בשבת וביום ראשון דהשתא הוי יום טוב שני יום טוב שלאחר השבת סמכינן אגוי מסיח לפי תומו משום דלדידן דבקיאינן בקביעא

דירחא אינו אלא מדרבנן ונראה נמי דכל שכן שני ימים טובים של ר"ה דקיימא לן נולדה בזה אסורה בזה אם הגוי מסיח לפי תומו סמכינן עליה דהכא ליכא הכנה מן התורה כל עיקר ע"כ: ואף על פי שכתב הרא"ש בתשובה כלל י"ח (סי' ט) דאין גוי מסיח לפי תומו נאמן אלא בעדות אשה בלבד וכן כתבו גם כן הרשב"א (ח"א סי' תקפ"ט) והריב"ש (סי' שעז) בתשובה כיון דמידי דרבנן הוא הסומך על דברי המרדכי לא הפסיד".

מסקנת הב"י כתרוה"ד, וע"כ לדעתו נכרי אינו נאמן בעדות על דין דאורייתא. לעומת זאת בעדות דרבנן יהיה נאמן.

אולם, הראב"ה אינו יחיד בפסיקתו שנכרי מסל"ת נאמן אף בדאורייתא. כתב באליה רבא (תקיג, יא): "ומהר"י וייל סימן קל"א ורש"ל (ביצה פ"א סי' ו) מתירים באמת בזה אפילו באיסור דאורייתא, ועוד דסברא גדולה הוא דסמכינן ארוב מוכרי ביצים שהם מנולד קודם יו"ט".

לגבי עדות ישראל מסל"ת מצאנוהו בב"ק לגבי ממון מדרבנן, לגבי אכילה בתרומה דרבנן, ולגבי עדיות אשה ובשביחה, לא מצאנו לגבי איסורים. ונראה שישראל שאינו יודע כלל לגבי מה שמעיד עליו והוא מסיח לפי תומו יהיה נאמן לפחות כנכרי.

בפסקי האור זרוע (ח"א - הלכות עגונה סי' תרצה) כתב: "הלכה רווחת היא בישראל דכל המסל"ת כשר לעדות אשה בין עכו"ם בין ישראל. ומוסיף ישראל על העכו"ם אפי' במתכוין להתיר ולהעיד כדאיתא פ' שלום ופ' בתרא דיבמות וכדאיתא בהגוזל גבי נחיל של דבורים א"ר אשי אין מסל"ת כשר אלא לעדות אשה בלבד מסקינן התם דבדרבנן מהימנא אבל דאורייתא לא - רק באשה בלבד וטעמא משום עיגונא. ומשום דדייקי

ונתן הבשר בקדרה ואין ידוע אם הדיחו אם לאו נאמן במסיח לפי תומו, ואם יודע שדרך ישראל להדיחו והיה שם אפילו נער שיודע בטיב הדחה או אפילו אם נכנס ויוצא מותר דמירתת נכרי. ויש אוסרין בזה.

היינו הטור מביא שתי דעות לגבי בשר שנמלח ואין מבורר אם בושל קודם הדחה (שאז איסור דם מדרבנן), דעת הסמ"ק שנאמן במסל"ת, ואם יודע בדין ישראל להדיח נאמן רק כשמירתת, ודעת אוסרים.

הב"י הביא מהסמ"ק (סי' רה): "אם יש גוי או גויה משמשין בבית ישראל ושמו הבשר בקדרה ולא ידעינן אם הדיחוהו או לא נאמנין במסיחין לפי תומו וכ"ש אם יודעים בטיב יהודים, ואם יש שם נער או נערה יודעינן בטיב הדחה או יוצא ונכנס מותר משום דמירתת. ועוד דיש לנו לומר דלנקיותא קפדי". ומהסמ"ג הביא שאין סומכים על דבריו של נכרי לא להיתר ולא לאיסור אלא בעדות אשה², אולם אם יודע מנהג ישראל ומירתת סומכים על דבריו. ומהריב"א הביא שאוסר הן במסל"ת והן במירתת ומתיר בטעימת קפילא.

את דעת הסמ"ק אשר שייכת לעניינינו הסביר הב"י שאין נכרי נאמן במסל"ת באיסורי תורה אלא רק מדרבנן, או שסומכים עליהם משום שמקפידים על נקיות. ולסמ"ג וכש"כ ריב"א אין סומכים כלל על נכרי מסל"ת באיסורים אפילו הם מדרבנן.

בשו"ע (יו"ד סי' סט ס"י) לא הביא את דעת הסמ"ק והרמ"א הביאו. הש"ך (ס"ק מג) באר: "או במסל"ת שהדיחו יפה – בב"י כתב דאף

ומינסבה... וכמו שאמרנו, במקרה שלפנינו לא ידעה כלל מעניין פדיוה"ב וע"כ סיפורה אפילו לאחר שנתגיירה, יהיה לפחות כנכרי. במקרה שלפנינו אם סיפרה שלא הרתה בגיורתה בסמוך לחתונה בין אם כבר התגיירה ובין אם לאו, נראה שהיא מסל"ת ואינה מבינה שיש נ"מ בכך לגבי פדיון הבן. אולם צריך לעיין אם לא היתה לה מגמה להשביח מקחה, וסיפרה שלא הרתה בגיורתה כדי שבעלה הישראלי יחפוץ בה. אמנם נראה שאם היא היתה בתולה ראיתה בצידה, ואם כבר בעולה - אין בכך נ"מ גדולה להחשיבה כיותר מתוקנת להינשא לו מאשר שנבעלה בגיורתה והרתה, וע"כ מצד זה נראה שנאמנת כמסל"ת.

הרמ"א בשו"ע (או"ח סי' תקיג ס"ו) פסק על כן: "הגה: וא"י המביא ביצים בי"ט ראשון ומסיח לפי תומו שנוולדו מאתמול, מותר לסמוך עליו, (מרדכי ריש ביצה). ודוקא בי"ט שחל באמצע השבוע, אבל בי"ט שחל באחד בשבת, שאז יש לחוש שמא נולדה בשבת ואסור מדאורייתא בי"ט, אין אינו יהודי מסיח לפי תומו נאמן; ודוקא בי"ט ראשון, אבל בי"ט שני, אפילו ר"ה, נאמן, דאינו אלא דרבנן. (תה"ד סי' ע"ט)".

והמגן אברהם (ס"ק יא) העיר: "ואם הבצים של ישראל והעכו"ם מסל"ת שנוולדו מאתמול ויודע שנוולד אסור לישראל, עבי"ד סי' ס"ט ס"י דהפרישה וב"ח אוסרין וש"ך וט"ז מתירין ע"ש". וזהו ביאור דבריו והנ"מ לעניינינו ביו"ד סי' סט.

כתב הטור (יו"ד סי' סט): "וכתב בס' המצות (סמ"ג) ואם נכרי משמש בבית ישראל

2. ועי' שו"ת ב"ח החדשות (סי' יט) שהסתפק בכך.

חבל נחלתו

הא איכא דמוכחא מילתא דלא מכוין לכך מהימן מ"מ בי"ד כתב **סתם מסל"ת לא סמכינן עליה**. ותו דאמרינן בפרק הגוזל בתרא דאין עובד כוכבים מסל"ת כשר במילי דאורייתא אלא בעדות אשה בלבד וצ"ע בדבר עכ"ל והכי משמע מדברי הרב לקמן סעיף ג' דאפילו מסל"ת שלא להשביח מקחו לא מהני אי לאו דחולבת וע"ל סי' צ"ח ס"ק ב". וכ"כ הגר"א בסי' סט ובסי' שטז עפ"י הסוג' בב"ק. אמנם הרמ"א (יו"ד שטז, ג) התיר עפ"י עדות נכרי מסל"ת אם אינו אומר להשביח מקחו, והיינו בד"ת! והגר"א באר שלעתים סומכים עליו אף בד"ת כגון להיתר אשה וכד'. ודברים אלו מצטרפים לשיטת הראב"ה, מהר"י וייל והרש"ל שהזכרנו לעיל.

נראה ע"כ שלכתחילה הותר מסל"ת רק בדין דרבנן (אע"ג שסיעת פוסקים סוברים שלעתים נכרי נאמן אף בדאורייתא), ולפנינו חיוב מצות הפדיון שהוא מהתורה לכתחילה אינה נאמנת כשהיא מסל"ת. וע"כ בין אם סחה בגיורתה ובין אם בגירותה, כמסל"ת אינה נאמנת.

ד. עדות בגירותה על גיורתה

צריך לדון מה דין עדותה על עצמה בגירותה על גיורתה, כשמבינה את הנ"מ הדינית בכך.

בכתובות (כח ע"ב): "תנו רבנן: נאמן התינוק לומר, כך אמר לי אבא משפחה זו טהורה, משפחה זו טמאה; טהורה וטמאה סלקא דעתך? אלא, משפחה זו כשרה ומשפחה זו פסולה, ושאלנו בקצצה של בת פלוני לפלוני, ושהיינו מוליכים חלה ומתנות לפלוני כהן על ידי עצמו, אבל לא על ידי אחר. וכולן, אם היה עובד כוכבים ונתגייר,

כשיודע העובד כוכבים מנהג ישראל נאמן במסל"ת, והפרישה והב"ח תמחו עליו דהיאך שייך מסל"ת כשיודע שהאיסור והיתר תלוי בזה והב"ח הוסיף להביא ראיה מלקמן סי' צ"ח ולק"מ דודאי לא דמי לסי' צ"ח דהתם יהבינן ליה לטעום אם יש בו איסור או לאו ובלא"ה ליכא למיקם עלה דמילתא הלכך כשיודע שהאיסור והיתר תלוי בזה ודאי אין כאן מסל"ת משא"כ הכא דאפשר לומר דאע"פ שיודע מנהג ישראל מ"מ משכחת לה כגון דהסיח לפ"ת לפני אחרים שלא שאלוהו אם הדיחו והסל"ת דהדיחו, והגע עצמך דהא קי"ל דמומר לעבודת כוכבים נאמן לעדות אשה במסל"ת כמו שנתבאר בא"ע סי' י"ז ולא אמרינן כיון שיודע שהאיסור והיתר תלוי בזה חזקתו משקר אלא ודאי משכחת לה בכה"ג וזה ברור".

וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' שטז ס"א) שאין נכרי נאמן אפילו מסל"ת על בהמה לומר שביכרה כדי לפטור ולדה הראשון מבכורה וע"כ הוא בספק.

ובאר הש"ך (ס"ק ב): "ואפי' אם העובד כוכבים מסיח לפי תומו כו' – דלהשביח מקחו אומר כן דבהמה שבכרה קונים אותה ביוקר מפני שחלבה היא טובה יותר ממבכרת ועוד שידועים בה שתסתכן בלידה עכ"ל עט"ז וכ"כ הב"ח. אבל הדרישה כתב דהיכא דאיכא משום להשביח מקחו פשיטא דלא מהימן אלא אפי' במסיח לפ"ת אפי"ה אינו נאמן דלא עובד כוכבים נאמן במסיח לפ"ת אלא באיסור דרבנן עכ"ל. וכן בפסקי מהרא"י סי' ק"ל וז"ל ומטעם דעובד כוכבים מסל"ת לא מלאני לבי לסמוך עליה לחודיה ואף ע"ג דמשמע שפיר באשר"י פ"ג דבכורות דהא דלא מהימנינן עובד כוכבים מסל"ת היינו טעמא משום דתלינן להשביח מקחו קמכוין

עקיבא אומר אם מותר לו מותר לכל אדם אם אסור לו אסור לכל אדם.

הר"ש על המשנה בטהרות (פ"ח מ"א) גורס כך: "וכן עובד כוכבים שנתגייר והיה לו יין ואמר ברי לי שלא נטמא בזמן שהוא עשוי ע"ג אחרים אסור לו ואסור לכל אדם ע"ג עצמו מותר לו ואסור לכל אדם. ר' עקיבא אומר אם מותר לו מותר לכל אדם ואם אסור לכל אדם אסור לו". ומפרשה: "וכן עובד כוכבים שנתגייר לענין נסך נקט ליה כגון שהיתה לו גת בעוטה שנתעסק בה עובד כוכבים קודם שנתגייר זה והוא אמר ברי לי שלא התחיל למשוך בידו".

נראה מהברייתא שמח' ת"ק ור"ע היא דוקא על שימת לבו באיסורים בעודו נכרי, אבל על עצם נאמנותו אין ספק. ולפי"ז במקרה כגון שלנו שמה שמעידה עליו אינו עניין הלכתי תהא נאמנת.

וכן נראה להוכיח משו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' צא) אשר דן לגבי אנוסים שהעידו שראו בעודם אנוסים שפלוגי נהרג וע"כ אשתו מותרת. וז"ל:

"האנוסים שחזרו והעידו כשחזרו שבעודם בין הגוים ראו את הח"ד שמעון בן ה"ד יעקב הרוג מוטל לפני פתח ביתו. נראה אפילו אם יתברר שאכלו נבילות לתיאבון שנאמנים כיון שענתה חזרו והם כשירים בברור עתה מעידים האמת. ולא בעינן בהא תחלתו בכשרות כי אם היכא דבעינן עדות בכשרים וגזירת מלך היא. **אבל הכא לא בעינן עדות רק שנדע שכך הוא האמת כמו שאומר עתה. ואפילו אם בעודו אנוס לא היה נאמן אפילו במסיח לפי תומו.** כאשר הביא מורי הר"ד יחיי' מדברי רבינו אבי העזרי זצ"ל דרפיא בידיה אם ישראל פסול מסיח לפי תומו כשר לעדות אשה עכ"ל. נראה דזהו משום כיון

עבד ונשתחרר – אין נאמנים. ואין נאמן לומר דרך היה לפלוני במקום הזה, מעמד ומספד היה לפלוני במקום הזה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר: נאמנים".

בגמרא דנו על הבריתא כך: "ר' יוחנן בן ברוקא אהייא? אילימא אסיפא, אפוקי ממונא הוא! (= וע"א אינו נאמן בממון וכש"כ נכרי שנתגייר) אלא ארישא. וכולם, אם היה עובד כוכבים ונתגייר, עבד ונשתחרר – אין נאמנין, ר' יוחנן בן ברוקא אומר: נאמנין. במאי קמיפלגי? ת"ק סבר: כיון דעובד כוכבים הוא לא הוה דייק, ורבי יוחנן בן ברוקא סבר: כיון דדעתיה לאיגורי מידק הוה דייק".

מתבאר כי נחלקו על עדות בדיני איסורים. ולדעת חכמים אינו נאמן ולדעת ריב"ב נאמן. אבל נראה שמחלוקתם היא רק האם בקיאותו בגיותו תועיל אף בגירותו, אולם אין ספק בנאמנותו עתה. ולפי"ז במקום שהוא מעיד על דבר שאין צורך בהבחנה איסורית יהיה נאמן. וכך המקרה שלפנינו שאין הספק אם היה הריון או מיא בעלמא וכד'. אלא הספק שלפנינו אם הרתה בנכריותה, וע"כ נראה שאם הסבירו לה את הנ"מ ההלכתית שתהא נאמנת לומר בגירותה אם היה לה ולד או הריון בגיותה, ולפי"ז יצטרכו לפדות או שלא לפדות את הבן.

וכן נאמר במסכת גרים (פ"א ה"ה): "גר שנתגייר והיו לו יינות ואמר בריא לי שלא נתנסך מהן, מותרין לו ואסורין לאחרים. רבי עקיבא אומר מה אם לאחרים אסורין, קל וחומר לעצמו, ואם אמר על גבי פלוני חבר נעשו בטהרה הרי זה נאמן". וכן בתוספתא (טהרות פ"ט ה"ז): "גוי שנתגייר והיה לו יין נסך ואמר בריא לי שלא נטמא בזמן שלא נעשה על גבי אחרים אסור לו ואסור לכל אדם, ר'

חבל נחלתו

בפני נכתב בפני נחתם כ"ש דלא בעינן תחלתו בכשרות. ה"ה כאן כיון דאפילו פסולים נאמנים להעיד בתורת עדות שמת בעלה ואפילו היא עצמה היכא דלא אמרה בדדמי דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות... מתבאר מדבריו חילוק עקרוני בין מקום הצריך עדות וע"כ צריכים תחילתו וסופו בכשרות לבין מקום שצריך בירור האמת וכאן אפילו אך סופו בכשרות נאמן. וה"ה למקרה דנן.

ועי"ע בפתחי תשובה אה"ע (סי' יז ס"ו) שהביא כמה תשובות אחרונים המסכימות לדברי הר"ח או"ז. ומדבריהם נלמד לגבי דין שאי"צ בעדות אלא די בבירור מילתא בעלמא, וע"כ אף פסולי עדות כשרים. ועי' בכללי הרא"ש לעד אחד באיסורין (גיטין פ"ה ס' ח ואילך) ממנו עולה שאם מעידה כע"א באיסורין אין חשש נגיעה ונאמנת.

מסקנות

- א. הבעל מישראל, אם מעיד על בתוליה בנישואיו מחייב את בנו פדיון.
- ב. האם הגיורת מסיחה לפי תומה לכתחילה אינה נאמנת לא בנכריותה ולא ביהדותה על כך שבנה בגירותה יתחייב פדיון, ובדיעבד בשעת הדחק נאמנת בהסתמכות על סיעת הפוסקים שסוברים שנאמנת אף בדאורייתא.
- ג. אם למדה ביהדותה על פדיון הבן, וטענה שלא הרתה בגיותה, נראה שנאמנת לחייב את בנה בפדיון.*

דהוא יודע ענינו שאפילו למי שאין אנו מאמינים בתורת עדות להתיר אשה נאמן לנו במסיח לפי תומו. ולכך הוא מסיח לפי תומו כדי שנאמין לו והוא מתכוין לקלקל. וכן כתב אבא מארי זצ"ל בכמה מקומות בשמו דגוי מסיח לפי תומו כשר הוא והוא שאינו יודע בטיב ישראל כלל. ואע"ג דאשכחנא דישאל מסיח לפי תומו כשר בדבר שאינו נאמן להעיד. כההיא דפ"ב דכתובות (כ"ו א') דאמר זכורני כשאני תינוק ומורכב על כתיפו של אבא וכו' והעלהו רבי לכהונה על פיו. וההיא דאמר (ב"ק קי"ד ב') פעם אחת נשבינו אני ואמי לבין הגוים ויצאתי לשאוב מים ודעתתי על אמי וכו' והשיאו רבי לכהונה על פיו. אלמא דלא אמרינן הכי התם ישראל כשר הוא ואינו חשוד לקלקל. ולעדות הוא פסול מגזירת מלך שהתורה פסלה קרובים ואדם קרוב אצל עצמו ואמו. או שמא אין לחלק כך משום הכי רפי' ביד הגאון. אבל כאן שהוא מעיד עתה אחר שחזר מה שראה בסורו ועתה אומר האמת. אע"פ שבשעת ראית העדות לא היה כשר נראה דנאמן. **כיון דלא בעינן עדות כשר דאפילו היא עצמה נאמנת** לומר מת בעלה היכא דלא אמרה בדדמי. וכן פי' ר"י זצ"ל פ"ב דגיטין (כ"ג א' ד"ה ה"ה). דגרסינן התם ה"ה אע"ג דלא חזר ונתפתח. והא דאמר ביש נוחלין (קכ"ח א') היה יודע לו עדות עד שלא נסתמא ונסתמא פסול לעדות. שאני הכא גבי גט דאפילו האשה עצמה נאמנת. תדע דאפילו סומא מעיקרא קאמר הכא. אלא סומא אמאי לא עכ"ל. אלמא כיון דלא בעינן כשירי עדות. ואפילו פסולים נאמנים להעיד בתורת עדות

* הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן: נראה לענ"ד שאם הבעל מאמין לאשתו הגיורת שמעולם לא הרתה הוא חייב בפדיון בנו (עיין קידושין סה א).

חבל נחלתו

סימן לה

הפרשת תרומת מעשר

שאלה

האם בהפרשת תרו"מ בימינו אנו צריכים לשקול את הפירות כדי להפריש בכמויות מדויקות או לאו?

תשובה

א. מדין תורה תרומות ומעשרות ניתנות בכמויות מדויקות. כאמור בתוספתא דמאי (פ"ח ה"ג): "המרבה במעשרות מעשרותיו מתוקנין ופירותיו מקולקלין הממעט במעשרות מעשרותיו מקולקלין ופירותיו מתוקנין". ומפרש רש"י (מנחות נד ע"ב): "המרבה במעשרות – תורם מן הכרי מודד ארבעת קבין לחולין והחמישי למעשר. מעשרותיו מקולקלין – טבל ומעשר מעורבין דחצי קב החמישי הוי מעשר וחציו הוי טבל כשאר תבואה שבכרי".

ב. תרומה גדולה ניטלת באומד כאמור בביצה (יג ע"ב וכן בגיטין לא ע"ב ובמנחות נד ע"ב) שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה. וכן במשנה (תרומות פ"א מ"ז): "אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין אבל תורם הוא את המדוד ואת השקול ואת המנין. אין תורמין בסל ובקופה שהם של מדה אבל תורם הוא בהן חציין ושלישן לא יתרום בסאה חציה שחציה מדה". ומפרש רע"ב: "אין תורמין לא במדה – דכתיב (שם) ונחשב לכם תרומתכם, במחשבה אתה תורם כלומר מאומד, ואי אתה תורם לא במדה ולא במשקל ולא במנין. ואף על גב דהאי קרא בתרומת מעשר הוא דכתיב, אם אינו ענין לתרומת מעשר שהרי נתנה בו תורה שיעור מעשר מן המעשר וצריך

שימדוד כדי שיתן השיעור הראוי, תנהו ענין לתרומה גדולה שלא נתנה בו תורה שיעור. אבל תורם הוא את המדוד – שמודד הוא את טבלו, או מונה ושקל את טבלו ומכניסו לתוך ביתו, וכשמפריש התרומה גדולה ממנו מפריש מאומד ולא ימדוד ולא ישקול ולא ימנה".

ג. המעשרות בימינו אינם ניתנים לידי בעליהם בצורה ישירה. מעשר ראשון אינו ניתן ללוי, ואם ניתן – לא ניתן המעשר עצמו, אלא מעות הרבה פחות משווים. מעשר שני מחולל על המעות שווה מנה בפרוטה. מעשר עני ג"כ ניתן שיעור מינימלי כפי שהרחיבו על כך הפוסקים. לכל המעשרות הללו קוראים שם בפירות בהיותם טבל, וכאמור נותנים מעות תמורתם או מחללים על פחות משווים האמתי. כיון שכך, אע"פ שמן התורה הם צריכים להימדד בצורה מדויקת, בימינו אין צורך לדעת את הכמות בצורה מדויקת.

ד. המתנה הבעייתית מצד המדידה בימינו היא תרומת מעשר.

בגמ' (ביצה יג ע"ב) מובא: "דתניא, אבא אלעזר בן גימל אומר: (במדבר יח) ונחשב לכם תרומתכם – בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר. כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה – כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה".

הראשונים נחלקו האם דעת אבא אלעזר מקובלת אף על חכמים או שלדעת חכמים "מעשר מן המעשר" בדוקא.

כתבו תוספות (גיטין לא ע"א ד"ה כשם):

חבל נחלתו

תרומה מעשר ניטלת מאומד משום הקישא דתרומה גדולה, אבל למצוה אינה ניטלת אפילו לאבא אלעזר מאומד אלא במשקל, **ובהא פליגי רבנן עליה דלדידהו אינה ניטלת כלל באומד אלא בדקדוק דמעשר מן המעשר כתיב**, ולאבא אלעזר ניטלת היא אף מאומד, ותדע לך מדתנן בתרומות בפ"ד המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משלשתן ופריך בירושלמי והא תנן אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין ל"ק כאן לתרומה גדולה כאן לתרומת מעשר ותני אבא אלעזר בן גומל אומר מנין שאין תורמין במדה ולא במשקל ולא במנין ת"ל ונחשב לכס תרומתכס במחשבה אתה תורס ואין אתה תורס במשקל ובמנין כלומר ההיא דאין תורמין לא במדה ולא במשקל בתרומה גדולה ולכ"ע וההיא דהשוקל משובח משלשתן בתרומת מעשר ואבא אלעזר בן גומל היא וכדתי אבא אלעזר וכו' ואלו לרבנן אינה ניטלת באומד, וגרסינן התם בירושלמי אההיא דהמונה משובח ממי היא משובח, אומר ר' מונה מן התורס מאומד. משמע דמאומד היא תרומה אלא דהמודד משובח, וקאמר נמי התם אומר ר' הלל מתניתא אמרה כן והשוקל משובח משלשתן כלומר מכלל דאיכא ג' לבד משוקל דהיינו מדה ומנין ואומד, וע"כ ההיא אבא אלעזר היא דאלו לרבנן הא משמע דאפי' עבר והפריש מאומד לא היא תרומה וכדמשמע הכא בשמעתין דקאמר מחשב הא מדידה בעי אלא ע"כ אבא אלעזר היא ואם אינה ניטלת אלא מאומד קאמר אבא אלעזר היכי קאמר התם דהשוקל משובח מאומד בתרומת מעשר, אלא ע"כ אף לאבא אלעזר לא ילפי' אלא דמועיל מאומד ולא שיהא מצוה מאומד."

"כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד – ומיהו אין להקיש תרומת מעשר לתרומה גדולה שיועיל במתכין חיטה אחת לפטור הכרי דהא מעשר אמר רחמנא ומיהו אם במתכין מוסיף נראה דמועיל דמקשינן להכי לתרומה גדולה..."

וכן בהמשך (שם בד"ה ניטלת מאומד): "ויש לומר דרבנן מודו דמאומד היא תרומה אבל אין מצוה לעשות מאומד ולא חשיב מרבה במעשרות במתכין לאומד יפה אלא במתכין להרבות ומרבה במתכין וההיא דבכורות דמוקי לה ר' יוסי כאבא אלעזר בן גמלא ולא כרבנן שמא התם מרבה במתכין".
ובתוספות במנחות (נד ע"ב ד"ה ניטלת באומד) כתב שתי אפשרויות: "ואי לרבנן לדידהו אין תרומת מעשר מאומד ואי כאבא אלעזר בן גומל הא אמרן דמצוה לעשות מאומד... אי נמי מודו רבנן לאבא אלעזר בן גומל דמאומד היא תרומה, אבל אין מצוה לעשות מאומד וא"ת והיכי שרי לרבנן לעשות מאומד א"כ הוה ליה מרבה על המעשר וי"ל דהיינו כשמרבה במתכין אבל כשמתכין לאומד יפה לא חשיב מרבה". **ול"כ תוספות בבכורות (נח ע"ב ד"ה כשם).**

אמנם הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"י) פסק: "תרומת מעשר אין מפרישין אותה באומד, אלא מדקדק בשיעורה ואפילו בזמן הזה, שהרי שיעורה מפורש בתורה".

וכן הרמב"ן (גיטין לא ע"א ד"ה נטלת באומד) כתב שתרומת מעשר ניטלת רק עפ"י חישוב ולא באומד. ז"ל: "ולרבנן תרומה גדולה דוקא באומד אבל במנין אינו מן המובחר, אבל תרומת מעשר דוקא במנין **ולא באומד כלל**..."

וכן הרשב"א (ביצה יג ע"ב) כתב: " דתרומה גדולה אינה ניטלת למצוה אלא מאומד אבל

תרומת מעשר עיי"ש ומשמע כהנ"ז".
ה. הבעיה השניה היא בעיית המפריש.
בפשטות המפריש הוא הלוי והוא היחיד
שרשאי לכך, כמצות התורה: "ואל הלויים
תדבר ואמרת אלהם כי תקחו מאת בני
ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם
בנחלתכם והרמתם ממנו תרומת ה' מעשר מן
המעשר" (במדבר פי"ח פס' כו).

וכן נראה מכמה מקורות בירושלמי.
במסכת דמאי (פ"ה ה"ב): "עד כדון כהן לוי
וישראל אין יאמר תרומת מעשר נמצא
מפריש על דבר שאינו שלו".

וכן במסכת תרומות (פ"א ה"א) בהו"א
סברה הגמ' לחלק בין תרומה גדולה
לתרומ"ע, שהאחרונה אינה יכולה להינתן
אלא ע"י בעליה. ז"ל: "אתם ולא שותפין
והתנן שותפין שתרמו זה אחר זה אלא כאן
לתרומ' גדולה כאן לתרומ' מעשר כלום למדו
לתרומ' גדולה אלא מתרומת מעש' אלא כאן
להלכה כאן למעשה".

וכ"כ המהרי"ט (שו"ת ח"א סי' פה): "ואתם
שקוראים שם למעשר א' לבד ומפרישין ממנו
תרומת מעשר **חוששני להם מעון שבמיתה**
דהו"ל תרום את שאינו שלו שהמעשר הזה
משקרא לו שם שוב אינו שלו אלא של לוי
הוא ואינו רשאי לתרום עד שיגיע לידו של
לוי והוא יתרום או מי שיתן לו רשות.
דאמרינן בסוף פרק כל הגט אהיה דתניא
ישראל שאמר ללוי כור מעשר לך ביד אבא
אין חוששין לתרומת מעשר שבו דכיון דקיץ
תקניה תקניה ב"ה ופרכי' וכי יש לו רשות
לב"ה לתרום תרומת מעשר ומשני אין אבא
אלעזר בן גומל היא דתניא אבא אלעזר בן
גומל או' נחשב לכם תרומתכם בשתי
תרומות הכתוב מדבר א' תרומה גדולה וא'
תרומת מעשר כשם שתרומה גדולה נטלת

לעומתם בספר יראים (סימן קמז) כתב:
"כשם שתרומה גדולה נטלת באומד
ובמחשבה כך תרומת מעשר נטלת באומד
ובמחשבה".

לפי"ז שלש שיטות ראשונים לפנינו:
1) שיטת הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א
שתרומת מעשר ניטלת בדקדוק בלבד (וכ"כ
הרדב"ז ח"ב סי' תשלא).

2) שיטת תוספות (וכ"כ בכפתור ופרח פכ"ד)
בכמה מקומות שלדעה אחת מקבלים את
השיטה הראשונה, ולדעה השניה סוברים
שעדיפות בנתינה מדויקת אולם ניתן
לתרום תרומת מעשר אף באומד.

3) שיטת ספר יראים שתרומ"ע כתרומ"ג
ניתנת במחשבה ובאומד.

בשו"ע (יו"ד סי' שלא סכ"ד) פסק כרמב"ם,
וז"ל: "תרומת מעשר אין מפרישין אותה
באומד, אלא מדקדק בשיעורה, ואפילו בזמן
הזה; דבר שדרכו למדוד, מודד. ודבר הנשקל,
שוקל. ודבר שאפשר למנותו, מונה. היה אפשר
למנותו ולשקלו ולמדדו, המונה משובח,
והמודד משובח ממנו, והשוקל משובח
משניהם"...

והנה אנו היום איננו מונים ולא שוקלים
לפני הפרשת תרומ"ע, אמנם הדבר מוסבר
עפ"י האמור בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא
סימן סו) שכתב: "ויעוין בשו"ת קרית מלך רב
ח"ב סי' ט' שכותב וז"ל: דע ששאלתי לחכמי
ירושלים ת"ו איך מפרישים תרומת מעשר
מאומד הלא פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג
דתרומות דאין מפרישין תרומ"ע באומד
אלא מדקדק בשיעורה אפי' בזה"ז שהרי
שיעורו מפורש בתורה וכן פסק מרן בש"ע
יר"ד סי' של"א סכ"ד. והשיבו לי דהם מוציאים
יותר ואומרים שהיתר על א' מעשרה יהיה
תרומה גדולה והאחד מעשרה דוקא יהיה

חבל נחלתו

הרא"ש והרע"ב והריב"מ"ן ש"ס.

אמנם בירושלמי תרומות (פ"א סוף ה"א) משמע שר' יוחנן סובר שישאל מפריש אף תרומ"ע: "רבי יוחנן בשם רבי ינאי ישראל שאמ' ללוי כור מעשר יש לך בידי והילך אותו בן לוי ועשאן תרומת מעשר על מקום אחר והלך ישראל ונתנו לבן לוי אחר אין לו עליו אלא תרעומת, הדא דתימא בשנתנו זה עד שלא עשאו זה אבל אם עשאו זה עד שלא נתנו זה לא, כהדא די מתניתה ביטל אם עד שלא תרם ביטל אין תרומתו תרומה, ואם משתתם ביטל תרומתו תרומה, וכולה מניה מכיון שאמר לו כור מעש' יש לי בידך נעשה שלוחו נמצא כתורם ברשות ישראל פתר לה כרבי יוסי דרבי יוסי אמר בעל הבית שתתם את המעשרות מה שנעשה עשוי. רבי יוחנן בשם רבי ינאי ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי והילך את דמיו חושש לתרומת מעשר שבו כהדא אילופוסה יהב לרבי שמעון בר אבא מעשר אמר ליה מתוקן הוא אתא שאל לרבי יוחנן אמר ליה אילופוסה אחינו נאמן. הוא רבי איסה בעא קומי דרבי יוחנן כמה כרבי יוסי דרבי יוסי אמר בעל הבית שתתם את המעשרות מה שנעשה עשוי. אמר ליה אין בבליה קמת עליה."

וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ב): "מצות תרומת מעשר שיפריש אותן בן לוי ממעשרו, שנאמר וכי תקחו מאת בני ישראל את המעשר, ויש לישראל להפריש אותה וליתנה לכהן, ויתן המעשר ללוי אחר שיפריש ממנו תרומתו שהיא מעשר מן המעשר." והסכים עמו הראב"ד (פ"ג ה"ב).

באומד כן תרומת מעשר וכולי וכשם שיש לו רשות לבעל הבית לתרום גדולה כך יש לו רשות לתרום תרומת מעשר. ורבנן פליגי עליה ולית להו הך היקשא דמקיש תרומת מעשר לתרומה גדולה ורבנן קי"ל דתרומת מעשר אינה נטלת באומד דתנן בפ"ד דתרומות המונה משובח והמודד משובח הימנו והשוקל משובח משלשתן, ובפרק קמא דתרומות אמתניתין דאין תורמין לא במדה ולא במשקל רמי מתניתין אהדדי ומשני כאן בתרומה גדולה כאן בתרומ' מעשר ותני כן אבא אלעזר בן גומל אומ' מנין שאין תורמין לא במדה ולא במשקל ת"ל ונחשב לכס תרומתכם כו' אלמא רבנן פליגי עליה ומתני' רבנן היא. והא דתנן בפ"ה דדמאי הרוצה להפריש תרומה ותרומ' מעשר כאחת וכו' הקשה רבינו שמשון ז"ל וא"ת היאך ישראל מפריש תרומת מעשר והלא מעשר ראשון דלוי הוא ועליו להפריש ומשני דילמא אבא אלעזר בן גומל היא כלו' ויחידאה היא. ולי נר' להעמידה בכהן ולוי התורמים שגם הם צריכים להרים להוציאן מידי טבלם כדמוכח בפ' בכל מערבין שהכהנים מערבין בחלה ובתרומה אבל לא בטבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו אלמא לא חזיא להו, ובספרי דריש לה מכן תרימו גם אתם לרבות את הכהנים ואת הלויים שלא יאכלו פירותיהן בטבלם. ושוב מצאתי בירושל' שם עד כדון כהן לוי וישראל אין ימר תרומת מעשר נמצא מפריש על דבר שאינו שלו וה"פ עד כדון כלו' מתניתין בכהן ולוי אבל ישראל אם יאמר תרומת מעשר נמצא מפריש על דבר שאינו שלו."

וכמו הר"ש שהביא המהרי"ט סברו אף

חבל נחלתו

סימן לו

הפרשת תרומות ומעשרות באיסוף תפוא

שאלות

מושב עצמונה מגדל תפוא בחלקות שונות בנגב המערבי (האזורים: ע"י קיבוץ גבולות, חבל אשכול, ע"י מושב כפר מימון ועוד). עד עתה השתמשו להפרשת תרומות בתפואה שנסארו על פני השטח לאחר מעבר מכונת ההוצאה, ומן המקולקלים שנזרקו במיון בשעת ההוצאה. תפואה אלו שנקבעו בתור תרומות נשארים על פני השטח ונרקבים לאיטם. זמן קצר לאחר ההוצאה עוברים על השטח עם משתת או 'דיסקוס' והופכים את הקרקע למניעת שכבה קשה ומהודקת ממעבר הכלים, ולמניעת נביטה וספיחים. המשך התהליך הוא: תפואה ליצוא מידי עוברים מיון מוגבר ע"ג מכונת ההוצאה בשטח ומשם נארזים ונשלחים לחו"ל. שאר תפואה א מועברים לסככת מיון ובית קירור. חלק מהם עובר מיון עם הגיעו ומוכנס לקירור כאשר הוא ממויין, וחלקם מוכנסים לקירור למיון מאוחר, בגלל חוסר יכולת למיין כמויות כה גדולות. בחלקה אחת נראו פועלים שלוקטים תפואה מהנופלים בשטח, כנראה בשליחות של מעבידם. השאלות לעיון הן:

(א) האם יצוא חייב בתרומות?

(ב) האם ראוי להמשיך ולהפריש מן הנופל על הקרקע בשעת ההוצאה?
(ג) האם עדיף להפריש בסככת המיון, וא"כ באיזו דרך?

א. הפרשת תרומות על פירות ליצוא

פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ב):

"פירות א"י שיצאו חוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבין בח"ל פטורין, ואם יצאו לסוריא חייבין מדבריהם, וכן פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבין בחלה שנאמר שמה, שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חוצה לארץ, ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם".

והשיג הראב"ד: "פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ וכו'. א"א ולי נראה שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא בזה אלא בחיוב תורה ובפטור תורה דר"א אזיל בתר גמר פרי ורבי עקיבא אזיל בתר [מקום] קביעות למעשר דהיינו מירוח אבל מדרבנן מיהא אע"פ שיצאו ח"ל ונמרחו שם חייבין מדרבנן משום דלא גריעי [מפירות] שנער ומצרים ועמון ומואב ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלס ומי שאינו מודה בזה טועה".

מקור דברי הרמב"ם והראב"ד הוא במשנה בחלה (פ"ב) ודברי הירושלמי, ומתוך ההשוואה שבין תרומות לחלה. הרמב"ם פסק שפירות א"י שיצאו לחו"ל פטורים לגמרי, הראב"ד חולק וסובר שאמנם מן התורה פטורים אבל מדרבנן חייבים.

אולם הוסיף הרדב"ז: "וע"כ איירי מתני' כגון שמירחון בחו"ל, אבל אם מירחון בא"י ונתחייבו בתרומות לא נפטרו מפני שיצאו חו"ל... זה ברור".

וכן המשל"מ העיר: "ומחלוקת זה הוא דוקא כשהחייב היה בחו"ל כגון שגלגל

חבל נחלתו

שמתוך ששה דברים הקובעים למעשר רק ראיית פני בית קובעת מהתורה והשאר מדרבנן וא"כ הוי תרי דרבנן¹. הטעם הבא שמעלה להקל הוא משום לקוח. וז"ל: "ועוד הרי שיטת הרמב"ם באם מרחן ע"מ למכור הוי בכלל לקוח ופטור מתו"מ מה"ת. ואף דהרבה חולקים ע"ז, ע' בתוס' ב"מ (פ"ח) בשם הריב"ם, והראב"ד (פ"ב מה' מעשר) ובמנ"ח שם, מ"מ צירוף יש, דבודאי אלו הפירות שבאים משם לכאן, נחתכו ע"מ למכור, ואף אם חתך איזהו לצרכו, מ"מ כיון דתורו"מ בזה"ז דרבנן יש לסמוך על ברירה בדרבנן (וכמ"ש כה"ג בשו"ת שבט סופר או"ח סי' כ') ועוד דכל עיקר מעשר פירות האילן לכמה פוסקים לא הוי רק מדרבנן, עי' בטור"ז יו"ד (שם סעי' י"ג)".

עוד נשען המנחת יצחק על דעת החת"ס (ח"ו סי' סג) לגבי דין לקוח שאם מלכתחילה מרח ע"מ למכור פטור ממעשרות ועפי"ד חידוש המהרש"ם (ח"א סי' עב) שאף לרדב"ז ולמל"מ אם מרח ע"מ להוציאו לחו"ל פטור. אולם דוחה דברי מהרש"ם עפ"י דבריו החריפים של החזו"א וז"ל המנח"י: "אכן בא לידי ספר חזון איש (על דמאי ומעשרות), וראיתי שדחה בשתי ידיים את הסברא לומר דאם ממרח ע"מ להוציא לחו"ל פטור, וכתב ע"ז (בסי' ט"ו אות ד') שהורא תורה חדשה, ועיי"ש (בסי' ה' סק"ג), ושם (בסי' ט"ו) הביא ראיה לזה, מדברי הירושלמי (מעשרות פ"ה ה"א) דאיתא שם דהעוקר לפת וצנונות לנטען בחו"ל חייב לעשר, והלא טעם

העיסה ומירח הכרי בחו"ל בזה הוא דפטור ר"ע משום דאזיל בתר קביעות למעשר אבל אם גלגל העיסה ומירח הכרי בא"י בזה פשיטא דאליבא דר"ע אף שיצאו חו"ל חייבין בחלה ובמעשר מן התורה דהחייב שנתחייבו בהיותם בארץ לא פקע מיניהו". היינו כל מחלוקתם היא דוקא אם נתמרחו בחו"ל לגבי תרו"מ, או נתגלגלו בחו"ל אבל אם נתמרחו בארץ ונתגלגלו בארץ כבר נתחייבו במתנות ואין הוצאתם לחו"ל פוטרם.

אמנם הב"ח (יו"ד שלא, לו) כתב: "נראה דברישא ביצאו מא"י לחו"ל סבירא ליה להרמב"ם שאין לחלק בין נקבעו למעשר בארץ ישראל בין לא נקבעו לעולם פטורין מדרשא דקרא שנאמר אני מביא אתכם שמה – שמה אתם חייבין בחוץ לארץ פטורין... ונראה שאע"פ שדעת הב"ח בנויה על דרשה דקרא בכ"ז אין הלכה כמותו, אלא כרדב"ז ומל"מ. וכ"נ מהשגת הראב"ד שהדגיש: "ור"ע אזיל בתר מקום קביעות למעשר דהיינו מירוח", וע"כ פירות שנתמרחו בארץ ויצאו לחו"ל חייבים מדאורייתא הן לרמב"ם והן לראב"ד. בשו"ע (יו"ד סי' שלא סי"ב) פסק כרמב"ם ללא פירוט בעית המירוח.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' פד) דן האם צריך להפריש בחו"ל מתפוזים המגיעים לשם מא"י. ונוטה מלכתחילה להקל, משום שתרו"מ בזה"ז מדרבנן ומשום דעת הב"ח והמנ"ח להקל אף בנתמרח בא"י. ועוד

1. ולא זכיתי להבין דבריו, הרי הפירות עוברים מין ואריזה ומובלים בקירור לחו"ל, וא"כ אם זה מקרי בית ודאי אסור לאכול מהם עראי, ואף אם בתי האריזה והמיון נחשבים כחצר הנשמרת אסור לאכול מדרבנן, וא"ת שתלוי דוקא כשברצונו לאכול בביתו ואז בית קובע למעשרות – זה שייך לצד הבא שהעלה – דין לקוח.

הם נשאים ללא טיפול או שמירה הם נרקבים או מוריקים וע"כ נראה שאינם חייבים בפאה ובלקט ושכחה. וכן בספרא (קדושים פרשה א פרק א): "יכול הירק והקישואים והדילועים והאבטיחים, והמלפפניות הכל בכלל? תלמוד לומר קציר, מה קציר מיוחד שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ ולקטתו כאחת ומכניסו לקיום יצאו ירקות אף על פי שלקטתן כאחת אבל אין מכניסן לקיום". לפי"ז אין בעית נטילת מתנו"ע ודי בכך שהמגדל יפרש בפיו ויתכוין לכך שאינו מפקירם ואע"פ שפועליו אינם מתכוונים לכך, והוא יכול להשתמש בנשאר ובנזרק להפרשת תרומות.

ג. גמר מלאכה בתפ"א

לכתחילה ראוי להפריש תרו"מ רק לאחר גמר מלאכה (רמב"ם הל' תרומות פ"ה הל' ד-ו). נראה כי בתפ"א המיון והאריזה אחריו הוא גמר המלאכה (עי' הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית בהוצ' מכון התורה והארץ פרק ה הערות 12-15). וא"כ באותם פירות שהמיון נעשה ע"ג מכוונת ההוצאה ומהמכונה הפרי מוכנס לצוברים ונשלח לחו"ל ניתן לתרום ולעשר בשדה מפני ששם מתבצע גמר המלאכה, לעומת זאת פרי אשר מועבר למיכלים למיון בבית המיון, או פרי אשר מוכנס למיכלים לאיסוסם בקירור (ורק אח"כ למיינו ולאורזו) מן הראוי להפריש ממנו רק לאחר המיון והאריזה. ואע"פ שהפרי עובר מיון ראשוני להוצאת רגבים ופרי רקוב ע"ג מכוונת ההוצאה, נראה שאין להחשיב זאת כגמר מלאכה. אמנם הפרי אשר נשלח מהשטח ליצוא כיון שהוא עובר מיון מוגבר בשטח עם הוצאתו, ומייד נארז בצוברים, ראוי

האיסור תנן במתני' (שם מ"ב) שזהו גרנן, והו"ל כזרע אחר מירוח, ואם איתא דהממרזח להוציא לחו"ל פטור למה חייב לעשר עיי"ש". ולאחר דיון בדבריו מסיק להפריש על תפוזים מא"י המיוצאים לחו"ל. נראה איפוא שתפ"א מא"י אע"פ שנתמרחו לשם הוצאה לחו"ל חייבים בתרו"מ.

ב. בעית ההפרשה ממתנות עניים

בהפרשה מן הנופל העלה הגר"י אריאל, רב העיר רמת-גן שליט"א (הפרשה מנשר הקומביין – באהלה של תורה ח"ד סי' מג) את בעית הפרשת תרומות ממתנות עניים. היינו הפרי הנופל (בתשובתו: גרעיני חיטה) הוא ראוי להיות לקט ושכחה וההפרשה ממנו היא לכאורה גזל מתנות עניים. והגר"י אריאל הסתמך על כך שעניים לא יבואו ללקוט וע"כ הפירות יופקרו עפ"י מסקנת הגמ' "ולא לעורבים ועטלפים" (חולין קלד ע"ב). והציע שלא להפקירם עם נפילתם מהקומביין ועוד קודם שהגיעו לקרקע. ובכך שהם לא יופקרו יוכל להפריש מהם. לעומת זאת אם הם יגיעו לקרקע הם יופקרו ולא יוכל, אפילו יזכה בהם, להפריש מהם משום שהפקר פטור מתרו"מ וההפרשה תהא מהפטור על החיוב.

תפ"א פטורים ממתנות עניים שבשדה עפ"י המסופר (פסחים נו ע"ב) על אנשי יריחו שהיו נותנים פאה לירק ומיחו בידם חכמים. ומסבירה הגמ': "ומכניסו לקיום ע"י דבר אחר קמיפלגי, מר סבר מכניסו לקיום ע"י דבר אחר שמיה קיום ומר סבר לא שמיה קיום". והלכה כחכמים שאינו קיום (הביאו מח' זו הר"ש בפאה פ"א מ"ד), ורעק"א בתוספותיו עה"מ). תפ"א בניגוד לשומים ובצלים אם

חבל נחלתו

מחוייב בשמירת תרומה, קשה ממש"כ הרמב"ם בפ"ב מתרומות הל' י"ז אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לישוב אלא כהנים יוצאין לגרנות ישראל נותנין להם חלקם שם ואם לא יצאו ה"ז מפריש ומניחה בגורן ואם היתה חיה או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהם התקינו חכמים שיטפל בה ויביאנה לעיר, והא כיון שלא משתמרת שם הרי מחוייב מדאורייתא מדין חיוב שמירת תרומה מהפסד להביאה לעיר". ונשאר האג"מ בצ"ע.

וכן בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן סח) כתב: "ולכאורה יתכן דאף את"ל דסיכה אינה אלא דרבנן, מ"מ בתרומה דכתיב בה משמרת תרומתי ומחוייב לשומרה מטומאה ומלאבדה, הדין נותן דזר שסך בשמן של תרומה נהי דמצד סיכה לית בה איסורא דאורייתא מ"מ עובר מה"ת מצד משמרת תרומתי, שהרי התרומה הולכת לאיבוד דלא ניתנה לזרים". ובשו"ת אבני מילואים (סי' יח) כתב: "ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה... והרב בעל מש"ל בספרו פרד"ר הקשה למה לא נעשה תיקון אחר להנצל מאיסור טבל ומאיסור תרומה והוא שיתקן ויפריש התרומה ויחזור ויערב אותה עם החולין דהשתא ליכא איסור תורה כלל דהא מה"ת חד בתרי בטל... יראה לענ"ד דהכא מן התורה אסור משום דאנו מוזהרין על התרומה שלא נפסידנה כדכתיב ושמרתם את משמרת תרומתי וכדתנן פ"ח דתרומות ע"ש ומן התורה צריך שימור שלא נפסיד תרומה. וכ"כ הרמב"ם פי"ב מהל' תרומות ע"ש. וכשמבטל תרומה בתוך חולין הרי נהפך האיסור להיתר ונעשה מתרומה חולין דאחרי רבים להטות וכמבואר וה"ל מאבד התרומה

להפריש ממנו עתה ולא לחכות למיון ואריזה בחו"ל.

ע"כ לגבי המועבר ליצוא מהשטח יש לתרום ולעשר בשדה וניתן להשתמש בתפוח"א הפגומים אשר נזרקו ובמה שלא עלה ע"ג המכונה לתרומות, אבל אותו יכול אשר עובר מיון נוסף ראוי לתרום ולעשר רק לאחר אותו מיון.

ד. קלקול תרומות בידים

בהשאתם ע"ג הקרקע לאחר שנקבעו לתרומות אין בעיה, אולם המעבר עליהם ע"י כלי עיבוד זמן קצר לאחר הוצאתם ופגיעה בהם וחיתוכם אסורה משום "משמרת תרומתי" (ועי' בסי' הבא).

כאמור בבכורות (לד ע"א): "וכן אמר ר"נ אמר רבה בר אבוב: ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי (במדבר יח), ר"א סבר: בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה, ואמר רחמנא, עביד לה שימור; ורבי יהושע – תרומתי כתיב".

בעיקר מצאנו חיוב שמירת תרומה מטומאה כאמור בתרומות (פ"ח מש' ח-יא) וברמב"ם (הל' תרומות פי"ב הל' א-יא). אבל כלול בזה אף איסור כילוי כדברי רש"י (פסחים יא ע"ב ד"ה ותרומה) : "ותרומה כל חזמש (=שעות בערב פסח שצריכים לבער את החמץ) דאסור להפסיד קדשים בידים כל זמן שיכול לאוכלן". והתרומות בשטח ראויות לאוכלן ואסור להפסידן בידים. וכ"כ בחי' שפת אמת (פסחים לג ע"ב).

ועי' בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קמה) שכתב: "ולמה שכתבתי דאם יש לחוש שירקבו ויתקלקלו פירות התרומה מחוייב הישראל אף בתרומה שלו שירש וגבה בחובו ליתן בחנם לכהן שיאכלם, משום דגם ישראל

סימן לו – הפרשת תרומות ומעשרות באיסוף תפ"א

לפטור את כל הכמות שנמצאת בקירור. כמו"כ כיון שהיבולים נצברו מחלקות שונות שמפוזרות גאוגרפית וגבול עו"ב ועו"מ אינו ברור באזורים אלו, ישנו חשש של הפרשה מהפטור על החיוב או להיפך. וע"כ הפרשה ממיון אחד על חברו אינה ראויה (עי' באהלה של תורה ח"ג סי' א, והגבולות לענין שביעית הם הגבולות לתרו"מ). וע"כ האפשרות העדיפה היא להמתין עם ההפרשה עד למיון, ואז יפרישו מהפגומים והקטנים על הממיון באותו יום, לאחר בירור וידיעה שבכל יבול ישנה כמות מספקת של פירות שנפסלו, המתאימים להפרשה על שאר היבול, ואם ביום אחד ימיון יבול מכמה חלקות יפרישו מכל מיון על הכמות שמוינה מאותו שטח. בדרך זו כל היבול בבית הקירור שאינו ממיון וארוז אינו מופרש וכל הממיון וארוז מופרש. ויתרון להפרשה זו מצד הפרשה מן המוקף, מפני שההפרשה מתבצעת על הפירות כשהם בבית אחד. החסרון של הפרשה בדרך זו הוא השארת הפרי לא ממיון במשך זמן רב, דבר הפותח אפשרות לתקלות. כמו"כ המפריש צריך להיות ער לזמן לקיטת היבול ואף אם הוא מפריש לאחר ראש השנה אם היבול משנה שעברה עליו לקבוע ביבול את המעשר של שנת הלקיטה.

ו. בעית המוקף

תרומה גדולה צריך לתרום מן המוקף, תרומת מעשר אינה צריכה להינתן מן המוקף (רמב"ם הל' תרומות פ"ג ה"כ). ודין מוקף בת"ג אינו מעכב בדיעבד, אם הפרישו שלא מן המוקף.

בידים כשמבטלה ברוב חולין דתו ליכא כאן תרומה והתורה אמרה ושמרתם את משמרתתי. ועי' בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ס אות ו) שכ' שגדולי האחרונים אינם מסכימים לדינו של האב"מ. אולם אף הם אינם חולקים על טעמו שאסור לקלקל תרומה טהורה בידיים.

נראה ע"כ שישנה בעיה בעליה עם טרקטור וכלי עבודה ע"ג תרומות בפירות שנשארו על הארץ. (והכלים נחשבים כידו של בעל השדה אע"פ שיש בהם כח עצמי ואפשר לראות זאת כגורמא). והדרך הטובה ביותר היא להניח אותם בשטח כשבוע עד שהם יתחילו להרקב, ואז כאשר אינם ראויים שוב למאכל אדם, מותר לעלות עליהם ולהשחיתם.

יש להוסיף שאין לתת לאנשים בין אם הם בני ברית ובין אם לאו ליטול מתפ"א שנקבעו לתרומות, הן מצד חיוב שמירת התרומות והן מצד שהם יאכלו או יאכילו לאחרים דבר האסור באכילה.

ה. הפרשה בבית המיון

הזכרנו לעיל שלגבי פרי המשווק לאחר מיון עדיפה הפרשה בבית המיון ונטילת תפ"א הפגומים לתרומות על היבול. בדרך זו נוצרות כמה בעיות שאינן ניתנות להיפתר בקלות. ראשית צריך לבדוק היטב שהכמות הנפסלת במיון עולה על אחוז (1%) מכלל היבול כדי שיהיה בה שיעור מספיק לתרומה גדולה ותרומת מעשר. כמו"כ אין המיון מדביק את קצב ההוצאה וע"כ חלק מהיבול מוכנס לקירור לפני מיון וימיון רק כמה חודשים אחר הוצאתו מהקרע. וע"כ אין בכמות המיועדת להפרשה מידי יום, לדוגמא, כדי

חבל נחלתו

כן עולה מתוספתא (תרומות פ"ג ה"ח-ה"י):
"היה מלקט גפי ירק ומניח בגינה תורם מאחד
על הכל... חמשה ציבורין בגורן תורם מאחד
על הכל... המכנס פירותיו לתוך ביתו אע"פ
שמפורזין תורם מאחד על הכל, שתי מנורות
בעלייה אחת תורם מכל אחת ואחת (שסקי)
[סקין] תבואה ועגולי דבילה וחביות של
גרוגרות כולם בהקפה אחת תורמין ומעשרין
מזה על זה."

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ז-ה"ט):
"אין תורמין תרומה גדולה אלא מן המוקף,
כיצד היו לו חמשים סאה בבית זה וחמשים
סאה בבית אחר לא יפריש מאחד מהן שתי
סאים על המאה, שנמצא מפריש ממקום זה
על מקום אחר, ואם הפריש שלא מן המוקף
תרומתו תרומה והוא שיהיה המופרש שמור...
פירות המפורזין בתוך הבית או שתי מגורות
שבבית אחד תורם מא' על הכל, שקי תבואה
ועיגולי דבילה וחביות של גרוגרות אם היו
בהקיפה אחת תורם מאחת על הכל, חביות
של יין עד שלא סתם את פיהן תורם מאחד
על הכל, משסתם תורם מכל אחת ואחת.
...היה מלקט גפי ירק ומניח בגינה תורם
מאחד על הכל... ואם הקיף חמשה ציבורים
בגורן תורם מא' על הכל בזמן שעיקר הגורן
קיים אין עיקר הגורן קיים תורם מכל אחד
ואחד."

לגבי הפרשה בשעת הוצאת תפוח"א
מתפוח"א שנשארו או נזרקו בשטח על
תפוח"א שנלקטו, צריך להגדיר את
ההפרשה כך שמכל מיכל שעל מכונת
האסיף אשר נגמרה אסיפתו יופרש בעת
שפיכתו לכלי התובלה המעביר את תפוח"א
מהשטח או לצובר ובצורה זו ההפרשה
תהיה מן המוקף – מפירות שבשטח על
פירות שבשטח. במידה והפירות יוסעו מן

השטח או יועברו למשאית אחרת
מתעוררת בעית הפרשה שלא מן המוקף.
(במידה ו'גונדולה' [=מיכל זמני] מונח ע"ג השטח
וכל מיכל שמתמלא ע"ג מכונת ההוצאה שופכים
אליו ניתן להפריש מהמונח ע"ג הקרקע על המונח
בגונדולה, אולם אם הגונדולה כבר הורמה ע"ג
משאית או הוסעה מהשטח עולה בעית הפרשה
שלא מן המוקף).

כאשר נעשית הפרשה בבית המיון צריך
להקפיד על כך שמיכל האיסוף של הפרי
הנפסל לשיווק יהיה בתוך בית המיון,
ובתוך בית אחד ניתן להפריש מזה על זה
כמבואר ברמב"ם. וכ"כ שו"ת רדב"ז (ח"ב סי'
תשלא): "עוד דע כי אע"פ שאמרו אין
תורמין אלא מן המוקף כל מה שבתוך בית
אחד מוקף נקרא כי הבית מצרף את הכל וגם
תרומת מעשר צריך להפריש מן המוקף לדעת
הרב (=רמב"ם, לכתחילה)". עוד צריך להקפיד
שלא ירוקנו אותו למקום אחר לפני שתחול
ההפרשה כיון ששוב תיוצרנה בעיות
בהפרשה שלא מן המוקף.

מסקנות

- א. פרי המיועד ליצוא ונארז בשטח
(בצוברים) ראוי להפריש בשדה, מהפרי שלא
עלה למכונת ההוצאה ומן הפרי שבמיון
בעת ההוצאה נפסל ונזרק לאדמה. פרי זה
אין להפקירו אלא לקבוע את התרומה
ותרומת מעשר על הפרי שבמיכל מכונת
ההוצאה. ראוי להימנע מלעלות
בטרקטורים או משאיות על הפרי שנקבע
לתרומה. כמו"כ אין לעלות עם כלים
חקלאיים על השטח עד שהפרי לא ירקב.
ואין לתת לאנשים לקחת את התרומות
בגלל הטעיית הרבים.
- ב. פרי המיועד למיון או לקירור ראוי

לתרום ולעשר מיד לאחר המיון בבית המיון. במשך איסום הפרי בקירור לפני מיון צריך לזכור שהפירות טבלים, וראוי לסמנם. הפירות שהופרשו מהם תר"מ ומושאים בקירור צריך לסמן שהם מתוקנים.

ג. אין להפריש משטחים שונים זה על זה בגלל הפרשי החיוב ביניהם, וע"כ מן הראוי לסמן את הפרי בקירור מאיזה איזור הגיע ולהפריש רק מיניה וביה.

נספח

גבולה הדרומי של ארץ ישראל עפ"י הרמב"ם

החוט ולפנים א"י, מן החוט ולחוץ ח"ל, וזו היא צורתה. (מובא שרטוט ע"י רמב"ם פרנקל בסופו).

מהיכן החזיקו עולי בבל, מכזיב ולפנים כנגד המזרח, ומכזיב ולחוץ עד אמנה והיא אמנום ועד הנהר והוא נחל מצרים לא החזיקו בו וכזיב עצמה לא החזיקו בה.

אי זו היא סוריא מא"י ולמטה כנגד ארם נהרים וארם צובה כל יד פרת עד בבל כגון דמשק ואחלב וחרן ומגבת וכיוצא בהן עד שנער וצהר הרי היא כסוריא, אבל עכו חוצה לארץ כאשקלון והם תחומי א"י.

ג. הקושי הגדול הוא בכך שבהלכה ז הרמב"ם מביא לגבולות עו"מ את כזיב, רקם ואשקלון, כשכולן מנויות בראש מס' גיטין כגבולות עו"ב. ואפילו אם נאמר שמונה מאשקלון עד טורי אמנום כגבולות עו"מ, הרי חסר בגבולות עו"מ מאשקלון לנחל מצרים, ומתקבל הרושם מפסיקת הרמב"ם ומשתיקתו לגבי הגבול הדרומי כאילו גבול עו"מ וגבול עו"ב בדרום חד הוא.

רושם זה נוצר אף מכמה הלכות נוספות בהן מתייחס הרמב"ם לחילוק שבין עו"מ לעו"ב ואף בהן הוא מדבר

א. גבולות ארץ ישראל לענין קיום מצוות התלויות בארץ עפ"י הרמב"ם יצרו מבוכה רבה בעיקר בהבדל שבין גבולות כיבוש עולי מצרים לכיבוש עולי בבל, ובעיקר בגבול הדרומי. ודרישות וחקירות הפוסקים נמצאים בספריהם ואוסיף מעט לפי עניות דעתי. התבוננות זו תישען על דברי הרמב"ם בספר הי"ד, ובתשובותיו.

ב. את הקושי הגדול יצרו דברי הרמב"ם בהל' תרומות (פרק א הל' ז-ט). וז"ל שם: "אי זו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון, היה מהלך מעכו לכזיב כל הארץ שעל ימינו שהוא מזרח הדרך הרי היא בחזקת ח"ל וטמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר ומן השביעית, עד שיודע לך שאותו המקום מא"י, וכל הארץ שעל שמאלו שהוא מערב הדרך, הרי היא בחזקת א"י וטהורה משום ארץ העמים וחייבת במעשר ובשביעית, עד שיודע לך שאותו מקום ח"ל, וכל ששופע ויורד מטורי אמנום ולפנים א"י, מטורי אמנום ולחוץ ח"ל, והנסיים שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנום ועד נחל מצרים, מן

חבל נחלתו

וכל שהחזיקו עולי מצרים **מכזיב ועד הנהר** ועד **אמנה** נאכל אבל לא נעבד מן הנהר ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד". וכאן הוא מקור ההגדרה: "מכזיב ועד הנהר ועד אמנה".

ז"ל השאלה והתשובה:

"שאלה: מה פרוש כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב (שביעית פ"ו מ"א) אם כזיב היא הסוף, מאין היא ההתחלה, שהיא התחלת ארץ ישראל?

התשובה ההתחלה מאשקלון. יתברר לכם זה מתחילת גטין בעת שקבע גבולות ארץ ישראל. והנני מצייר לכם צורת ארץ ישראל על גבולותיה ימיה ומזאת הצורה יתבארו לכם כל אותם המאמרים הנזכרים בתחילת גטין וממנה יתבארו לכם כל הדינים התלויים בידיעת ארץ ישראל, אחר שתדעו, שאמנה הנזכרת בשיר השירים (ד, ח) היא הנקראת במשנה אמנס והיא הנקראת בבריתא סמנוס והיא הרי באניאס. וזו צורת כל זה והנחל הנזכר במשנה הוא נחל מצרים בלא ספק".

נראה מפורש בדבריו שהגבול הדרומי של עולי מצרים הוא נחל מצרים והגבול הדרומי של עולי בבל הוא אשקלון. ולגבינו בימינו תעמודנה השאלת לזיהויו של נחל מצרים ואיך נמשך קו הגבול ממנו. וכן איך נמשך קו הגבול מאשקלון של ע"ב.

ה. וכן בתשובתו הבאה שבה הסביר את ההלכות העולות מאותה משנה בשביעית באר הרמב"ם: "ואמרה (=המשנה), שכל מה שקידש עזרא בקדושה שניה, והוא אשר החזיקו עולי בבל, הספיחים שלו אסורין

כאילו כל הרחבת ע"מ על ע"ב היתה בגבול הצפוני.

בהלכות ביכורים (פ"ה ה"ח) לגבי הפרשת חלה כתב: "ושאר א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ולא עולי בבל שהיא **מכזיב ועד אמנה** מפרישין בה שתי חלות האחת נשרפת והאחת נאכלת".

וכן בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ו) כתב: "כל שהחזיקו בו עולי בבל עד כזיב אסור בעבודה וכל הספיחין שצומחין בו אסורין באכילה, וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד שהוא **מכזיב ועד הנהר ועד אמנה**, אע"פ שהוא אסור בעבודה בשביעית, הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה, ומנהר ומאמנה והלאה מותר בעבודה בשביעית".

הקושי מתגבר מדבריו בסוף הלכה ז בו הוא אומר שלגבי נסין שבים (=איים) מודדים ע"י חוט דמיוני בין אמנה לנחל מצרים. והרי אם הגבול הדרומי זהה בין ע"מ לע"ב והוא אשקלון – מדוע למדו עד נחל מצרים וכי רק בגלל שנכתב בגבולות מסעי?!

ואמנם בעל תבואות הארץ גורס בגלל קשיים אלו גירסא אחרת ברמב"ם.

ד. אמנם מה שיצא מעורפל מדברי הרמב"ם בהלכותיו התברר מתוך דבריו בתשובותיו.

בתשובה (סי' קכז) הוא נשאל על לשון המשנה במסכת שביעית (פ"ו מ"א): "שלש ארצות לשביעית כל שהחזיקו עולי בבל **מארץ ישראל ועד כזיב** לא נאכל ולא נעבד

1. לשון המשנה: נהר, וכך נקט הרמב"ם בהל' שביעית. בהל' תרומות ובתשובה המתורגמת כתב: נחל, ולא הובררו לי פשר השינויים.

חבל נחלתו

צובא וזולתן והגבול ההוא לא נכנס בו וזה אין ספק שההבטחה קשורה בתכלית השמייעה (בקול ה') והיא לעתיד כמו שאמר במשנה תורה ואם ירחיב ה' אלהיך את גבלך לא בגבול שהיה כשנכנסו בימי יהושע".

ובפירושו לבראשית (פ' כו פס' ג) כתב: "והקמתי את השבועה אשר נשבעתי וג' רמז למה שהבטיח לו וכתת עמו ברית עליו ואמר לו: לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת וארץ פלישתים נכללת בגבול זה וכבר אמר בספר יהושע סיוע לזה והוא מן השיחור אשר על פני מצרים וג' לכנעני, תחשב חמשת סרני פלישתים..."

ז. המסקנה העולה מן הדברים היא שעפ"י הרמב"ם ובנו (שנאמן בפירושו לשיטת אביו) שלש מערכות גבולות לארץ ישראל: גבול עולי בבל המצומצם מכזיב ועד אשקלון.

גבול עולי מצרים, המקביל לגבולות פר' מסעי, והוא מהרי בניאס ועד נחל מצרים. גבולות ההבטחה לאברהם אבינו הכולל בצפון את דמשק וארם צובא ויוצא מן הנילוס (שיחור על פני מצרים) וכולל את המדבר שבין א"י למצרים (מדבר סיני).

ועבודתו אסורה, והוא ענין אומרם לא נאכל ולא נעבד. וכל מה שהחזיקו עולי מצרים בקדושה ראשונה, ממה שלא החזיקו עולי בבל, והוא מן אמנה עד נחל מצרים באורך וברוחב עד הגבול שקידש עזרא, והוא עד כזיב, כל זה נרפל מזאת המעלה שבקדושה, לפי שקדושה ראשונה קידשה לשענתה ולא קידשה לעתיד לבוא". הדגיש הרמב"ם במפורש שגבול עולי מצרים עודף על גבולות עו"ב, והביטוי "עד כזיב" כונתו לבאר את הגבול אשר קידש עזרא.

ו. ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לס' שמות (פרק כג פס' לא) עה"פ: "ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר כי אתן בידכם את ישבי הארץ וגרשתמו מפניך".

פרש: "ושתי את גבלך וג'. ים סוף ברוח מזרחית של ארץ ישראל והים הגדול והוא ים פלישתים במערבה והמדבר בדרומה והוא החול אשר בין מצרים לארץ ישראל, ופרת והוא הנהר שרמז אליו כאן כמו שביאר במשנה תורה מן הנהר נהר פרת בצפונה. והגביל להם ארבע הרוחות וגבול זה רחב מגבול ארץ ישראל המוגבל בפרשת אלה מסעי שהרי גבול זה נכנסים בו דמשק וארם

סימן לז

קבורת תרומות

עיבוד למניעת נביטה ומחלות, ותפוח"א שנקבעו לתרומות נקברים?

תשובה

א. ההפרשה נעשית כאשר התרומות טהורות ולא הוכשרו לקבל טומאה, במצב כזה התרומה צריכה שימור ואסורה

שאלה

האם מותר לקבוע תפוח"א שנפלו בשטחי הגידול בשעת האסיף, לתרומה גדולה ותרומת מעשר, אע"פ שכשבווע-שבועיים לאחר נפילתם וקביעתם לתרומה הופכים את פני הקרקע בכלי

חבל נחלתו

דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב (במדבר יח) את משמרת תרומתי כמו שאסור לטמאם הכא שרי אע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואין צריך לשרפה מכל מקום כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד שרי לשרפה כמו לטמאתה דשרי ר' מאיר בסוף פירקין לשרוף טמאה עם הטהורה".

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א): "אסור לטמא את התרומה של ארץ ישראל כשאר הקדשים ולא יביאנה לידי טמאה ולא יפסידנה אלא אוכל הטהורה ומדליק הטמאה, ומותר לטמא תרומת חוצה לארץ בטמאות של תורה, ואע"פ שאינה טמאה אלא בארץ העמים שהיא מדבריהם מפני שעיקר חיובה מדבריהם, לפיכך נדה קוצה לה חלה בחוצה לארץ שאינה מזהרת אלא לאכלה לא ליגע בה כמו שביארנו".

ובכפתור ופרח (פרק יז) כתב: "כתב הרב בעל התרומה (וכן) [כמו דהוי] אסור לגרום לה טמאה מדכתיב (במדבר יח, ח) משמרת תרומתי שצריך לשמרה מטמאה, והוא הדין מאבוד. הראיה דאמרינן פרק חלק (סנהדרין קיא, ב) גבי עיר הנדחת, ותרומות ירקבו אבל לשרפה עם שלל העיר אסור, ומשום הכי אם היא טהורה שלא הוכשרה יקברנה ולא יתננה בכלי שלא תמצא ויבא לידי תקלה שיאכלנה. ואף על גב דאסור לגרום טמאה לחולין שבארץ ישראל מן התורה (מותר להכשירה קודם הפרשתה במעט) לאחר שבא להם חיוב חלה דהיינו לאחר גלגול, או לאחר חיוב תרומה דהיינו לאחר מירוח, דחולין הטבולין לחלה כחלה דמו".

עולה מדברי הראשונים שבזמננו: תרומה טהורה אסורה בכלי או בהפסד ואסור לטמאה, וצריך לתת לה להרקב. ואיסור זה חל הן על ישראל והן על כהנים.

בהשחתה וקלקול. וע"כ מתעוררת השאלה האם מותר לקבור תרומה טהורה טרם שהתקלקלה ופקעה קדושתה או שאסור.

ב. בענין איסור הפסד תרומה טהורה נשנה במשנה (סנהדרין פ"י מ"ו): "ותרומות ירקבו". היינו, כיון שחייבים בכלי מצד עיה"נ, ומצד שני אסורים בכלי מצד היותם כקודשי שמים, הדרך שקבעו היא להשאירן עד שירקבו.

וכן נאמר במשנה (פרה פ"א מ"ז): "ושל תרומה טמאה פסול ושל טהורה לא יזה ואם הזה כשר".

ומפרש ר' עובדיה מברטנורא: "ושל תרומה טמאה – שאזוב של גינה חייב בתרומה כשלקטו לאכילה. והא קמשמע לן דאע"ג שהוא פחות מכביצה שאינו מטמא מי חטאת, אפ"ה הזאתו פסולה, כיון שהאזוב עצמו טמא. ושל טהורה לא יזה – מפני שמפסיד את התרומה".

ולגבי שריפת תרומה טהורה בערב פסח (פסחים פ"א מ"ה) לפי דעת ר"ג ששורפים בשענה חמישית כתב ר' עובדיה מברטנורא (עפ"י רש"י עה"מ יא ע"ב): "ותרומה כל חמז – דאסור להפסיד קדשים בידיים כל זמן שיכול לאכלם".

ותוספות (פסחים ט ע"א ד"ה כדי שתהא בהמה אוכלת) בארו: "והדר גמר טהורה מטמאה מה טמאה דמיתסר בהדלקה קודם הרמה אף טהורה, וכן להאכיל לבהמה וכל הנאה של כילוי". וכן הזכירו שאסור בתרומה טהורה בהנאה של כילוי בפסחים (לג, ב ד"ה אמר קרא). ולישראל אף הנאה של כילוי בתרומה טמאה אסורה – תוס' (פסחים לד ע"א ד"ה מחמין).

ובפסחים (יג ע"א ד"ה ושוּרפין) לגבי שריפת תרומת חמץ בע"פ כתבו: "אפילו אם נאמר

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קמה) ברר שחיוב שמירת תרומות מוטל על כל ישראל ולא רק על הכהנים.

האחרונים דנו רבות בשאלת האכלת תרומה טהורה לבהמת כהן בדורנו, עי' שדי חמד (מערכת המ"ם כלל א'), המעשר והתרומה (פרק עשירי בית האוצר אות כ"ד), שו"ת דעת כהן (סי' רלז), שו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קו), שו"ת באהלה של תורה (ח"ד סי' מד).

ד. רבים הראשונים הסבורים כי בדורנו, שאיננו יכולים לאכול תרומה ומצווים על שמירתה, הדרך הטובה ביותר לאחר הפרשתה הוא קבורה באופן המונע שימוש בשוגג.

כך כתב בספר התרומה (הל' א"י): "אבל בטהורה גמורה אסור מן התורה לשורפה כיון דמאבדה בידיים כמו דהוי אסור לגרום לה טומאה מדכתיב משמרת תרומותי שצריך לשמרה מטומאה והוא הדין מאבוד, ומביא מורי רבינו רביה דתנן בחלק (ק"ב ע"ב) גבי עיה"נ ותרומות ירקבו, אבל שריפה עם שלל העיר אסור, **לכך טוב לקבורה אם היא טהורה שלא הוכשרה ולא יתנה בכלי פן ימצאוה ואכלוה**."

וכן כתב בסמ"ג (ל"ת רנח): "הורה רבינו יצחק בתרומה בזה"ז בארץ ישראל אם היא טהורה כגון פירות שלא הוכשרו הואיל ואין לה אוכלין מאחר שאין לנו אפר הפרה וגם חיוב התרומה אינו אלא מדבריהם, **טוב שיקברנה** כדתנן בחלק גבי עיה"נ התרומות ירקבו ולא ישרפועם שלל העיר, **ולא יתנה בכלי פן יאכלוה**."

וכן הוזכר בטור (יו"ד סי' שלא): "אבל אם לא הוכשרה אינה ראויה לקבל טומאה והרי היא טהורה ואי אפשר לאוכלה שהכל טמאים וטמא אסור לאכול בתרומה טהורה וא"א

ג. באשר להנאות המותרות לישראל מתרומה טהורה, כתב בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סי' נג על הגמ' ביבמות סו ע"א): "כהן ששכר פרה מישראל אע"פ שמוזנותיה עליו לא יאכילה כרשיני תרומה. וקשיא לי והלא תרומה מותרת בהנאה כדאמרינן בפר' כל שענה. ועוד אמר' התם אבא שאול גבל של רבי הוה והיו מחמין לו חמין בחיטי תרומה שניטמאת. ונר' לי שהנאת תרומה כגון לערב לו בה מיגו דאי בעי דיתשיל, ולסמוך ולישב על גבי פפת שאור ולמוכרה אם נפלה לו מבית אבי אמו מותרת, אבל להאכילה לבהמת ישראל או לכלבו או להסיקה תחת תבשילו אסור דהוי דומיא דאכילה והיתר היסק בכהן בעינן בבמה מדליקין מנלן ופשיט התם אמרה תורה בשעת בעורה תהנה ממנה ולכהן קאמר. וכן מוכיח בטעמי טובא דאיכא התם. ועוד שנינו מדליקין במבואות האפלים ועל גבי חולין וברשות כהן. ובתוספתא דתרומה מוכיח ששמן שריפה ברשות כהן אבל לישראל בפני עצמו אסור. והא דאבא שאול לכהנים של בית ר' הוה עביד וכרשות כהן דמי. והכי נמי אמר' לגבי תרומה טהורה להסיקה תחת תבשילו דמשמרת תרומותי כתיב, וגם אסור להריצה לפני כלבו שאפילו לעשות מפירות תרומה יין תפוחים ומי תותים אסור שמפסידה. אבל **לסמוך עליה ולשבת עליה ולמוכרה מותר** שכל הנאה שהיא דרך אכילה אסורה לזרים שמכלה אותה. וכן גבי משמרת תרומה אבל **דבר שאין מכלה אותה ואין מפסידה מותר לזרים**. וכן לגבי תרומה ביד כהן."

ועי' בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' פח) שהוכיח כי שני לאוין במטמא תרומה וע"כ אפילו להצילה מכלוי ע"י טומאה – אסור.

חבל נחלתו

במקום שמור מטומאה ומהפסד **עד שתקרב**, אבל בטור (י"ד) סימן של"א איתא אבל אם לא הוכשרה אינה ראויה לקבל טומאה והר"ה טהורה וא"א לאוכלה שהכל טמאים וא"א לשורפה כיון שהיא טהורה אלא תקבר, וכן הובא הלשון בט"ז שם ס"ק ט', ולכאורה לא מובן דהא בקבורה הוא מפסיד בידים שהוא איסור כמו שרפה וכי אבוד ע"י שרפה הוא יותר איסור מאבוד דקבורה דהאיסור הוא מקרא דמשמרת תרומותי דצריך לשמרה מהפסד וכל הפסדים בכלל, ועיין בדב"מ שם בענף ב' שכתבתי שגם איסור לטמאות תרומה הוא מאותו האיסור להפסיד באיזה אופן התרומה, ואולי כוונתו דתקבר בכלי חרס באופן שלא יתקלקל ע"י הקרקע וצ"ע, עכ"פ אם היו עושין כן אין למחות בידם כיון שאיתא כן בטור. אף אפשר שצריך להגיה תקרב במקום תקבר. אבל הא בט"ז והב"ח לא הגיהו, אבל לכתחילה אין לעשות כן אלא להניח במקום שמור עד שתקרב מעצמו.

ו. **אולם הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן** (סימן רלז; בתשובה מאתה שנה כמו התשובה הקודמת – תרס"ז) **כתב שנהגו לקבור תרומה טהורה. ז"ל: "וע"ד הנהגתי בהוראת נתינת תרומה טהורה לבהמת כהן, לא נראה לע"ד להתיר בלא צירוף איזה ענין. כי אף שלא מצאנו מפורש איסור בד' הפוסקים, מ"מ בתנא דב"א (רבא פ"ג) איתא ע"ז בחומרא רבה ועונש גדול, ל"ע, על כהן שהאכיל בהמתו תרומה טהורה, וכאשר חקרתי להנהגים להיתר נתברר לי, שבלא צירוף לא התיר להם שום מורה, כ"א אם התרומה מעורבת עם זונין או עם פסולת, דכיו"ב י"ל דהוי מאכל בהמה, אבל כשכבר ניקה אותה לא מסתבר כלל. ומשמעות הפוסקים **כולם, שאין עצה לתרומה טהורה בזה"ז כ"א****

לשורפה כיון שהיא טהורה אלא תקבר". (ואע"פ שהרב זצ"ל כתב בתשובתו להלן שזו היא טעות וצ"ל תקרב, הנה מההשוואה לראשונים לא נראה כן).

וכן בספר כפתור ופרח (פ"ז הוזכר גם לעיל): "כתב הרב בעל התרומה... ומשום הכי **אם היא טהורה** שלא הוכשרה **יקברנה** ולא יתננה בכלי שלא תמצא ויבא לידי תקלה שיאכלנה".

מבואר שלמדו ראשונים אלו מעיה"נ בסנהדרין מחד שאסור לשרוף תרומות טהורות, ומאיך למדו שאע"פ שבעיה"נ נפסק שירקבו, במציאות דורנו עדיף לקוברם, ולדאוג שלא יבוא לידי אכילה ושימוש.

ה. ולכאורה סתירה בדברי הרב קוק. בשו"ת משפט כהן (סי' לח אות ג) **בתשובה בה דן בעניין קבורת מע"ש, כתב: "מיהו בעיקר יסוד דברי הטור, שכתב בתרומה שתקבר, וע"ז סובבים דברי הפרישה, לע"ד לא מצינו בשום מקום קבורה לתרומה, דטמאה מצותה בשריפה וקיי"ל דהנשרפין לא יקברו (שלהי תמורה), ובטהורה בודאי לא מצינו קבורה והיתר איבוד, דהא בעיא שמירה אליבא דכולי עלמא, ואיך נעשה לה דבר של אבוד בידים, והרבה אנחנו טורחים בענין גרמא, כמבואר בסוגיא דספ"א דפסחים וכמה דוכתי. ע"כ נראה דטעות סופר הוא בטור וצ"ל תקרב. וזה מצינו בכ"מ בתרומה טהורה, שאסורה באכילה מאיזה טעם, שתקרב, דהיינו תנוח במקום משומר עד שתקרב מאיליה. וכ"ה במשנה דשלהי סנהדרין: תרומות ירקבו, מע"ש וכה"ק יגנוז...".**

וכמוהו כתב בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ג סי' קכט): "ותרומה טהורה הא ודאי ליכא שום היתר לאבד אף לא בשרפה, וצריך להניח

בקבורה...

ונראה שתשובתו בדעת כהן היא הקובעת למעשה ותשובתו במשפט כהן היא לשם הסברת הפרישה והטור. ועדיין צ"ע.

ז. ובשו"ת הלכות קטנות (ה"ב סי' קמג) כתב:

"שאלה כיצד ינהגו בענין תרומות ומעשרות בירושלים ת"ו: תשובה מה שהנהגתי הוא נראה יותר בטוח לברך אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות (עיין עיקרי הד"ט יו"ד סי' ל"ג אות י"ג) ולהרים בתחילה התרומה הגדולה כל שהוא ואחר כך נוטל א' מק' מכל מה שיש עם ואומר זה החלק ממאה שהפירתי עם ט' חלקים אחרים שבראש הכד הרי הוא מעשר ראשון וזה שבידי הוא תרומת מעשר, והיא עם הת"ג שופכס במקום נקי..."

עולה מדברי מהר"י חאגיז שהשפיכה (=בנוזל) או הקבורה (=במוצק) היא הדרך הנכונה לנהוג במופרש.

וכן בס' עיר הקודש והמקדש (חלק ג' פרק ה' אות ה') כתב: "בטהור אסור לאבד ויניחנו להרקב, ובמקום שיש חשש תקלה מוכרח לקברה".

וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' יג אות ז): "אלא עכ"ח, דדוקא (הסה"ת ו) הטור, דמירי בתרומה טהורה, דאין שם מצות שריפה, רק מצות אכילה, וכיון שא"א לאכלה, שהכל טמאים, תקבר, אבל בתרומה טמאה, דמצותו

בשריפה, אין מקיימים המצוה בקבורה..."

ושנה זאת בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן קב): "אפשר לתקן ע"י שיעטפס בנייר, וכמו שנוהגים בכל א"י בתרומה ממש, וכן ראיתי בקונטרס הפרשת תו"מ (עפ"י פסקי החזון איש ז"ל), שכתב לענין תרומה דלא נטמא, דיקברם או יעטפס בנייר ויכניסם לאשפה, הרי הוא כתב כן אף לענין תרומה טהורה, דשייך גם משום גרם טומאה, ואפשר דס"ל, דעל ידי עטיפה בנייר, אין לחוש גם לזה, ומכ"ש בנוגע לבזיון לבד, די"ל כנ"ל".

וכן במאסף לספרי האחרונים, בספר דרך אמונה (הל' תרומות פ"ב הי"ד ס"ק קלט) כתב לאחר פירוט צדדי הספיקות: "ואין להניח את התרומה בכלי או במקום שמניח שאר האוכלין שמא ישכח ויאכלנה ויזהר לקבור התרומה במהרה שלא יבוא לידי תקלה".

מסקנה

נראה שדרך ההפרשה של קביעת התרומה בנופל בשעת הוצאת התפול"א והפיכת הקרקע וקבורתם לאחר ששהו בחוץ והתחילו להרקב היא הדרך העדיפה ביותר לפי רוב הפוסקים מפני שהתרומות נרקבות ונקברות. וקיים חשש שיבואו ישראל וילקטו את התרומות וע"כ צריך להזהירם על כך. אולם במקרה הנוכחי שהתפול"א מועברים מהשטח ישירות לחול"ל זו הדרך הטובה ביותר.

חיובי תרו"מ בלימון שניטע סמוך לשביעית

שאלה

אדם קנה עץ לימון בן שנתיים ממשתלה ושתלו בגוש גדול שבועיים לפני שנת השמיטה האחרונה (תשס"א), האם הוא יכול לאכול את פירותיו בחשון-כסלו תשס"ה, ואם כן אלו פעולות הלכתיות מוטלות עליו.

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א): "אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשרה אחר הקליטה ל' יום קודם ר"ה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו, נמצאת אומר שהנוטע או המבריך או המרכיב ערב שביעית קודם ר"ה במ"ד יום יקיים, פחות מכן יעקור, ואם לא עקר הפירות מותרין, ואם מות קודם שיעקור מחייבין את היורש לעקור".

עולה שאפילו אם נטע לפני השביעית, אבל בפחות ממ"ד יום לפני שביעית – חייב לעקור. והסיבה היא שאם יעשו את השנה השלישית של שמיטה לשנת נטע רבעי – נמצא שהוא נטע בשביעית, ואע"פ שנטע ונקלט קודם שביעית, נראה כאילו נטע בשביעית וחז"ל קנסו שצריך לעקור.

ב. אולם הראי"ה קוק זצ"ל הביא בשבת הארץ דעת ר"ת (תוס' ר"ה י' ע"ב) המיקל וסובר שאיסור הנטיעה הוא רק אם הקליטה תהיה בשנת השמיטה, ורק במקרה כזה קנסו, וא"כ לדעה זו, אין צריך לעקור.

עוד מובאת שם בשבת הארץ דעות ראשונים נוספים (רש"י – ר"ה י' ע"ב ד"ה צריך שלשים ויבמות פג ע"א ד"ה צריך שלשים, ר"ש – שביעית פ"ב מ"ו, רא"ש – שביעית פ"ב מ"ו) אשר סוברים שהאיסור לנטוע בתוך ארבעים וארבע יום לפני שביעית הוא בגלל תוספת שביעית ובימינו שבטלה תוספת שביעית מותר לנטוע עד ארבע עשרה יום לפני שביעית. ולפי שתי שיטות ראשונים אלו אי"צ לעקור.

ג. בתוספת שבת על שבת הארץ (בהוצ' מכון התורה והארץ ח"א עמ' 235 הערה 13) הובאה דעת אחרונים (חז"א – שביעית כב, ה; והגר"ש ישראלי בחוות בנימין – ח"א סי' סז, ובס' בצאת השנה – עמ' כח סי' א) שאין איסור קליטה בשביעית אלא כאשר נוהג דין תוספת שביעית, וע"כ בזמננו מעיקר הדין מותר לטעת אף עצי פרי שקליטתם תהא בשביעית, (אולם בגלל דעת הרמב"ם שחשש למראית עין, האחרונים אסרו לכתחילה). עכ"פ, אף לדעה זו אין חיוב עקירה בזה"ז, וע"כ השאלה היא לגבי זמן סיום שנות ערלה אך לא לגבי חיוב עקירה.

ד. ואף לדעת הרמב"ם אי"צ לעקור, שהרי התבאר בשאלה שהמדובר הוא שהנטיעה הועברה בעציץ גדול מהמשתלה, וניטעה עם גושה שיכולה לחיות ממנו, וא"כ מונים לה את שנות המשתלה, ונראה שקנס העקירה, לפי הרמב"ם, הוא בכל מקרה שסופרים שנות ערלה מחדש, וכיון שנטע בגוש אי"צ למנות מחדש. ואין נטיעה בגוש בערב שביעית אוסרת את הנטיעה. (עי' תוספת שבת שם בהערה 18).

פרנק בכרם ציון (גאון צבי פ"ז ס"ק ב).
ואעפ"כ לגבי הקנס לעקירה נראה שאין
חייב לעקור הן מצד החולקים על הרמב"ם
והן מצד שלרמב"ם עצמו אין מונה שנות
ערלה מחדש.

ו. צריך לעיין מה דין פירותיו הנקטפים
בחודשים חשון וכסלו תשס"ה.
בגלל הספק איך למנות את שנות
המשתלה נבדוק את החשבון לפי שני
הצדדים.

אם שנות המשתלה נחשבות לשנות העץ
הרי הוא עתה מתחיל את שנתו השביעית
וא"כ דינו כעץ מבוגר וצריך להפריש ממנו
תרו"מ ובתוכן מעשר עני, כיון שחנט לפני
ט"ו בשבט של שנת תשס"ה.

אם שנות המשתלה אינן נמנות על שנות
העץ, וצריך למנות מחדש את שנותיו, שנת
תשס"ה היא שנתו החמישית ופירותיו
בחורף תשס"ה הם נטע רבעי. וא"כ צריך
לחללם על מעות כמעשר שני.

אולם מחמת הספק של שנות העץ, צריך
הן לחללם על מעות כדין נטע רבעי, והן
להפריש מהם תרו"מ ואי"צ בנתינת
המעשרות ללוי ולעני מפני שהפירות בספק
והמוציא מחברו עליו הראיה.

מסקנה

אי"צ לעקור את העץ, ופירותיו חייבים
מספק הן בחילול כנ"ר והן בהפרשת
תרו"מ.

ה. אלא שטעם זה צ"ע מהל' ערלה, האם
יש חילוק בין עציץ נקוב לעציץ שאינו נקוב
בערלה. הרמב"ם בהל' מע"ש ונ"ר (פ"י ה"ח)
פסק: "הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב
בערלה, אע"פ שאינו כארץ לזרעים הרי הוא
כארץ לאילנות". ולפי פשט דבריו אין הבדל
אם העציץ היה נקוב או שאינו נקוב בכל
מקרה שנות הנטיעה במשתלה נספרות,
ואי"צ לעקור.

אולם, כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי'
ק"ז): "...רק היא גופא דבעינן עציץ נקוב לגבי
ערלה לא פשוט כ"כ דהנהגה בחזון איש שם
(ערלה סימן ב' אות י"ג) הביא מהתוספתא,
דמוכח משם דאף עציץ שאינו נקוב עולה
למנין ערלה, דכל שעברו ג' שנים משעה
שהתאחה השורש בעפר מותר, כל שיש
בגושיהו שיעור שיוכל לחיות, ומקודם רוצה
לומר דאף בעציץ של מתכות (דבלא נקובה לא
נחשב כמחבר לגבי מצוות התלויות בארץ ולגבי
שבת) הדין כן. רק שוב כתב די"ל דדוקא בשל
חרס אמרינן כן, אבל בשל מתכות כיון דלאו
נטיעה בשאינו נקוב היא כשנוטעו אח"כ
חשיבא נטיעה חדשה, וכתב ע"ז החזו"א דכן
מסתבר, רק סיים דמהתוספתא לא משמע כן
ונשאר בצ"ע. וכן סתם בדיני ערלה (אות ל"ב)
דבעציץ של מתכות יש להסתפק..."

עולה איפוא, שספק הוא אם ישנה
ספירת שנות ערלה מחדש במעביר מעציץ
שאינו נקוב (או שעמד במקום המפסיק יניקה)
לקרקע, ולחומרא סופרים. וכן פסק הגרצ"פ

הפקר ביחס לתרו"מ וביחס למתנות עניים

שאלה

בכמה מקומות בש"ס (ב"ק כח ע"א, צד ע"א; נדרים מד ע"ב; חולין קלד ע"ב; תמורה ו ע"א; נדה נא ע"א) מובאת הברייתא: "המפקיר את כרמו, ולשחרר השכים ובצרו – חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה, ופטור מן המעשרות".

מה ההבדל בין מתנות עניים לתרו"מ שלגבי דין אחד יחשב כהפקר ולגבי הדין השני אינו הפקר?

תשובה

א. המשנה במסכת פאה (פ"א מ"ד) אומרת: "כלל אמרו בפאה כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ ולקישתו כאחת ומכניסו לקיום חייב בפאה והתבואה והקטניות בכלל הזה". ובראש מס' מעשרות (פ"א מ"א): "כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ חייב במעשרות..."

הגמ' בשבת (סח ע"א) ובנדה (נ ע"א) מסבירה שהתנאי בשניהם: "ונשמר – למיעוטי הפקר". ומתבלטת השאלה כיון שבשניהם פטורים מלתת בהפקר מה שנתנו מתנו"ע מתרו"מ.

ב. שאלה זו ששאלנו לעיל, שאלה הגמרא בב"ק (צד ע"א): "ותו, לרבנן, 'תעזוב יתירא' דכתב רחמנא למה לי? מבעי ליה לכדתניא: המפקיר כרמו, והשכים לבקר ובצרו – חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה, ופטור מן המעשר".

ופרש רש"י: "חייב בפרט כו' – דאע"ג דהפקר פטור מכולם דכתיב: ארצך, שדך

וכרמך – מהני תעזוב יתירא למעוטי כי האי גוונא דלא הוי הפקר לפטור ואע"ג שפטור מן המעשר... אבל במעשר לא כתיב תעזוב יתירא". (וכן כתב בקצרה בדף כח ע"א ד"ה חייב בפרט).

היינו, במתנו"ע נוסף ציווי מיוחד לעזיבה אף בהפקר מיוחד כפי המקרה של מפקיר כרמו. לעומת זאת בתרו"מ – "אלמא הפקר כל דהו פטור ממעשר" (רש"י כח ע"א ד"ה ופטור ממעשר). וכן בנדה (נא ע"א ד"ה ופטור) כתב רש"י: "ל"ל למהדר ומכתב בפרשה קדושים בכלהו לעני ולגר תעזוב אותם – לרבות הפקר כי האי גוונא, אבל הפקר גמור פטור מכולם כדתנן לעיל ונשמר פרט להפקר".

והרשב"א בנדרים העיר כי פטור הפקר מתרו"מ הוא מן התורה אבל מדרבנן חייב לעשר מיניה וביה (כדי שלא יהא מפטור על חיוב ולהיפק).

ג. הרמב"ם (הל' מתנו"ע פ"ה הכ"ז) כתב: "המפקיר את כרמו והשכים בבקר וזכה בו לעצמו ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה שהרי שדך וכרמך אני קורא בו מפני שהיה שלו והרי הוא שלו, אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים הרי זה פטור מן הכל, ובין כך ובין כך פטור מן המעשרות כמו שיתבאר".

מתבאר מדבריו שבמתנו"ע ישנו ריבוי מיוחד שאם היה שלו, אע"פ שעבר הפקרה בין גידול לקטיפ עדיין קרוי 'שדך' ו'כרמך' וע"כ חייב במתנות עניים עליו. ולפי"ד מתבאר שהחיוב במתנו"ע נובע מכך שהוא היה בעליו הקודם של אותו שדה. הכסף משנה השווה בין פירוש רש"י

חייב, ונפקא לן מתענוב יתירא דבכולהו כתיב תענוב יתירא. ואור"י דהחזיב תלוי היכא דזכה בגוף השדה **אבל היכא דלא זכה רק בפירות פטור מכולהו**.

וכן הריטב"א (שבת סח ע"א): "זמיהו אומרים בתוספות דאפי' לגבי בעל הבית אם הפקיר הקרקע והפירות וחזר וזכה בפירות בלבד פטור מן הפאה, ולא אמרו חייב אלא כשהפקיר הכל וחזר וזכה בכל או כשהפקיר הפירות בלבד וחזר וזכה בהם".

דברי התוס' נאמרו בשיטת רש"י והרמב"ם לגבי הזוכה מהפקרו, שאם הפקיר שדה ויבוליה וזכה ביבוליה בלבד פטור אף ממתנו"ע. לא מבואר בתוס' האם הזכיה היא בתלוש או במחובר. ויש לכך נ"מ כפי שנראה להלן.

ה. שיטה אחרת כתב המאירי בנדה (נא ע"א): "אבל אם השכים הוא עצמו וזכה בו ובצרו פטור מן המעשר שלא נתחייב קודם דגון, אבל חייב בלקט שכחה ופיאה ועוללות **מדברי סופרים**, הואיל וחזיבו במחובר או קודם דיגון כך פירשו הטעם בתלמוד המערב".

ונראה שמעיקר הדין פטור אף ממתנו"ע, אלא שחכמים קנסוהו מפני שמפקיע מהעניים את שלהם. וע"כ אף שזכה מן ההפקר בכ"ז חייבוהו להפריש מתנו"ע. ונראה שאף הוא יסכים לדברי התוס' שאם זכה רק בפירות אינו חייב במתנו"ע.

לסיכום שיטות אלו עולה שהמפקיר שדהו וזכה בו פטור מתרו"מ וחייב במתנו"ע לרש"י ורמב"ם מהתורה, ולמאירי מדרבנן. ולפי שיטת הרשב"א חייב בתרו"מ מדרבנן מיניה וביה.

ו. בשיטה מקובצת (ב"ק צד ע"א) נאמר: "לכדתניא המפקיר כרמו וכו'. הקשה ריב"ק

לדברי הרמב"ם. אולם מהרדב"ז עולה שחלוקים במקור ההלכה ואולי גם במשמעותה ההלכתית. וכן הסיק המאירי (נדרים מד ע"ב) מטעמו של הרמב"ם: "וגדולי המזכרים (=רמב"ם) פרשו משום דשדך וכרמך קרינא ביה, ואין נראה כן שאם כן אף במעשר ותרומה יהא חייב, אלא שאינה אלא מטעם שהזכרנו (=תעזוב יתירא), הא אם זכה בשל אחר פטור מן הכל". (וכן עולה מרש"י לעיל שמדגיש שהפקר פטור משום המיעוט ארצך, שדך כרמך).

ואע"פ שהקושיות על לימוד הרמב"ם קשות, בכ"ז משמעות דבריו כרש"י שרק אם בעל השדה השכים וזכה בשדה מתחייב במתנו"ע ופטור מתרו"מ, אבל אחר שזכה פטור מהכל.

ד. בכל השיטות שראינו עד עתה סברנו שהפקיר שדה ביבוליה מחוברים וזכה בשדה כאשר יבוליה מחוברים.

ונראה כמוש"כ במק"א שהפקר פטור אפילו אינו בשעת חיוב ואינו דומה לרשות אחרת הפוטרת כגון הקדש, אלא אם הוא פוגע בגידול הוא פטור. וע"כ בתרו"מ שהמחייב היא שעת המירוח, ולגבי מתנו"ע: לקט שכחה פאה ופרט הנקבעים בשעת קציר ובציר — הפקר פטור.

[אמנם עוללות נקבעים בשעת גידול, וע"כ נאמר בפ"ז (מ"ז) שהמקדיש כרמו וכבר נודעו בו העוללות אינו יכול להפקיע מהם את העוללות מפני שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו (ירושלמי, רמב"ם בפה"מ, ר"ש). וקצ"ע איך הפקר פטור, הלא אינו יכול להפקיר דבר שאינו שלו.]

תוס' בתמורה (ו ע"א ד"ה המפקיר) בהתייחס לשיטת רש"י כתב: "...פירש"י אע"ג דהפקר פטור מכל אלו, הפקר כי האי

חבל נחלתו

ובציר, וחייב בתרו"מ אשר נקבעים בשעת מירוח. ולפי"ד צריך להסביר שהמפקיר כרמו והשכים לשחר ובצרו, הוא זוכה בפירות ולא בקרקע, ורק משום שהוא המפקיר מתחייב במתנו"ע, אולם אם היה אדם אחר היה נפטר אף ממתנו"ע.

לפי שיטתו הפקר הוא פעולת קנין ככל פעולה אחרת, וע"כ אם שלבי הגידול המחייבים הם בזמן ההפקר בין הפקרה לזכיה נפטר ואם לאו מתחייב בהם.

ז. הר"ש (פאה פ"א מ"ו) אף הוא התייחס לאותה ברייתא והתקשה בה. "ויש ברייתא בתוספתא (פאה פ"ב) שאין אדם יכול ליטול והכי תניא גר שמת ובזבו ישראל את נכסיו המחזיק במחזובר לקרקע חייב בכל, בתלוש מן הקרקע פטור מן הכל, החזיק בקמה פטור מן הלקט שכחה ופאה וחייב במעשרות. והשתא נכסי הגר הרי הן הפקר והן סיפא היא איפכא מהא דתניא בפ' המניח את הכד ובפ' אין בין המודר המפקיר את כרמו ולשחר עמד ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ופטור מן המעשר והא דמחייב טפי בשכחה ובפאה משום דכתיב תעזוב יתירא כדמפרש בפ"ק דתמורה. ובפ"ק דקידושין כתובה ביושר בירושלמי (פ"א ה"ה) והכי איתא התם: רב חסדא אמר נכסי הגר שהחזיק בצפונן על מנת לקנות בדרומן, בדרומן על מנת לקנות בצפונן ולא נתכוין לקנות באמצעיתן לא קנה עד שיתכוין לקנות באמצעיתן. מתני' פליגא על דרב חסדא גר שמת ובזבו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע חייב בכל, המחזיק בקמה חייב בשכחה ופאה ופטור מן המעשרות, ואין אויר מפסיק בין שבולת לשבולת, בתמיה. וגירסא זו ניחא דהחזיק בקרקע לא דמי למפקיר כרמו דפטור מן המעשר דבהיא לא זכה בקרקע מן ההפקר

מתוספתא דפאה דקתני גר שמת ובזבו ישראל את נכסיו המחזיק במחזובר חייב בכל, בתלוש פטור מן הכל. בקמה פטור מפרט ועוללות ושכחה ופאה וחייב במעשר, והיינו איפכא". היינו, מהברייתא בתוספתא עולה כי המחזיק במחזובר מן ההפקר (שלא היה שלו) חייב הן במתנו"ע והן ובתרו"מ, והמחזיק בתלוש פטור הן ממתנו"ע והן מתרו"מ, והברייתא מדברת במצב של זכיה במצב ביניים – קמה, אשר בו פטור ממתנו"ע וחייב בתרו"מ. ברייתא זו הפוכה לגמרי לברייתא בבבלי, שהרי לפי הברייתא בבבלי אף אם זכה בשדה ובפירותיה פטור הן מתרו"מ והן ממתנו"ע, ורק אם זכה בשדה חייב במתנו"ע. ועוד קשה שהרי לפי הברייתא מהתוספתא חייב בתרו"מ יותר מאשר ממתנו"ע.

ממשיך השטמ"ק: "ומפרש רבינו שמחה דוקא הכא דהחזיק הוא דכתיב תעזוב יתירא לחייבו, אבל אדם אחר פטור. להכי קאמר במחזובר חייב בכל שהרי לא בא לכלל עונת פטור דברשותו נתחייב. ובתלוש פטור מן הכל הואיל וברשות הפקר באו לעונות חיוב הפקר פטור, בקמה פטור בשכחה ובפאה שחייבן בקמה הפקר פטור אבל מעשר שאין חיובו אלא עד שימרח בכרי הרי ברשותו בא לכלל חיוב. אבל הכא בשעה שהחזיק בהן שתלשן הרי כבר נתחייבו והפקר פטור".

מתבאר מדברי רבינו שמחה שהזוכה בשדה ביבוליה חייב בכל המתנות מפני שבשעת חיוב היתה בידיו. ואילו הזוכה בתלוש פטור מן הכל מפני שבשעת החיוב היו פטורים. קמה הוא מצב ביניים והכונה היא שהוא זוכה בקמה במחזובר טרם קצירתה אבל אינו זוכה בקרקע, במצב זה פטור ממתנו"ע הנקבעות בשעת קציר

סימן לט — הפקר ביחס לתרו"מ וביחס למתנות עניים

ודמי למחזיק בקמה א"נ במחזיק בקמה קודם הבאת שלישי".

דבריו מסכימים עקרונית לשיטת רבינו שמחה. אולם לגבי הברייתא מקבל הר"ש את הגירסא בירושלמי קידושין שהזוכה מהפקר בקמה פטור מתרו"מ וחייב במתנו"ע. וצריך להסביר את הברייתא במפקיר כרמו שזכה בפירות בתלוש בלבד, ומתחייב מפני שהוא המפקירן.

שיטת הר"ש ורבינו שמחה חולקת על שיטת הרמב"ם ורש"י. לשיטתם הזוכה במחובר חייב בכל המתנות לעומת שיטת הרמב"ם וכ"כ תוס' בשיטה זו, שפטור מן הכל ורק המפקיר שזכה בשלו מתחייב במתנו"ע. לשיטת רבינו שמחה והר"ש הזוכה בפירות במחובר (=קמה) לר"ש חייב בתרו"מ ופטור ממתנו"ע, ולרבינו שמחה חייב במתנו"ע ופטור מתרו"מ. לפי שיטת הרמב"ם במקרה זה פטורים הן ממתנו"ע והן מתרו"מ. (ורבינו שמחה מסביר כך את הברייתא של מפקיר כרמו). במקרה השלישי של זכיה בתלוש לכו"ע פטור מתרו"מ וממתנו"ע פרט לר"ש שבמקרה זה מחייב במתנו"ע מפקיר כרמו.

ח. בפאת השלחן (הל' פאה פ"ה ה"י) פסק: "גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע חייב בכל המחזיק בקמה אחר שהביא שלישי חייב בלשו"פ ופטור מן המעשרות. וי"א דאפילו זכה בשדה הפקר של אחרים וגידוליה פטור מן הכל וכן עיקר".

ובדבריו שתי דעות: הדעה הראשונה היא של הר"ש עפ"י הירושלמי שהזוכה במחובר חייב בכל ורק אם זכה בקמה חייב במתנו"ע ופטור ממעשר. הדעה השנייה היא דעת הרמב"ם שכל הזוכה מן הפקר בגוף השדה פטור מן הכל, ורק אם המפקיר זכה

חייב במתנו"ע.

בבית ישראל (אות לא) עמד על המחלוקת ובאר, שהרמב"ם וכן רש"י ור"י מסבירים שהזכיה לאחר ההפקר היא בקרקע ובפירותיה ופטור הן מתרו"מ והן ממתנו"ע, ורק אם המפקיר זכה מתחייב במתנו"ע. ושיטת הר"ש חולקת. (ולא הביא בפאת השלחן את דברי רבינו שמחה). ופסק כרמב"ם ורש"י.

ט. החזו"א (שביעית ב, ד) אף הוא מתייחס לעניין זה, ומבאר שהירושלמי אשר מביא הר"ש חולק על הבבלי, ופטור ממעשר רק אם זכה בקמה, אבל אם זכה במחובר חייב בכל, בניגוד לברייתא בבבלי שפוטרת. וכמו"כ אין חילוק בין אם זכו הבעלים או זכו אחרים. וע"כ לברייתא דירו' הפקר קודם קצירה אינו פטור לא ממתנו"ע ולא ממעשרות. ואם לא זכה בקרקע בשעת קצירה פטור מן המעשר וחייב במתנו"ע, ונלמד מ"תעזוב" יתירא. והרמב"ם פסק כברייתא בגמרא שלנו ולא כירושלמי.

י. בעיונו בספר 'חבל נחלתו' (ח"ג סי' לה) הסקנו כי מחלוקת אחרונים גדולה היא האם זוכה במחובר מהפקר פטור מתרו"מ (כרמב"ם) או חייב בתרו"מ (כר"ש ורבינו שמחה) וע"כ למעשה הזוכה במחובר חייב בתרו"מ. ולא חילקנו שם בין זוכה בפירות במחובר לבין זוכה בקרקע ובפירותיה.

סיכום

1. שיטת רש"י והרמב"ם היא שהזוכה מן הפקר אפילו בשדה ופירותיה פטור הן מתרו"מ והן ממתנו"ע. ואם המפקיר הוא הזוכה חייב במתנו"ע ופטור מתרו"מ. ואם זכה בפירות בלבד פטור אף ממתנו"ע.
2. שיטת הר"ש ורבינו שמחה היא

חבל נחלתו

שהזוכה מהפקר בשדה ופירותיה חייב הן בתרו"מ והן במתנו"ע. הזוכה מהפקר בקמה במחובר לרבינו שמחה חייב בתרו"מ ופטור ממתנו"ע, ולר"ש חייב במתנו"ע ופטור מתרו"מ. ורק אם המפקר הוא הזוכה חייב לרבינו שמחה במתנו"ע. 3. לפי פאת השלחן והחזו"א הלכה כרמב"ם. והערנו במקו"א שנחלקו בכך האחרונים.

סימן מ

חיוב וידוי מעשר בימינו

התודה בכל מקום יצא, א"כ חייב להתודות בכ"מ אפילו שלא בפני הבית הילכך מה שכתוב לפני ה' אינו אלא למצוה מן המובחר אבל לעולם חייב להתודות בכל מקום כיון שאתה מודה שחייב לבער בכל מקום חייב להתודות בכל מקום שהרי הידוי על הביעור הוא בא. ועלו דברי רבינו כהוגן אין בהם נפתל ועיקש".

הגרצ"פ פרנק (שו"ת הר צבי, מילי דברכות סימן א) מברר את הכלל "כל הראוי לבילה"... ומסביר שבכך נחלקו הרמב"ם והראב"ד.

"ובענין זה אמרתי להסביר דברי הראב"ד בהשגתו על מש"כ הרמב"ם (פי"א מה' מע"ש וי"ד ה"ד)... ובחי' הרדב"ז... ולכאורה יש להתבונן בדברי הרדב"ז, מה היא תמיהתו על הראב"ד בשביל זה שהרמב"ם עצמו מבאר בהלכה ו' דלפני ד' אינו אלא למצוה ולא לעכב, הא י"ל דהראב"ד אה"נ דמשיג גם על מש"כ בהלכה ו' וס"ל דכיון דכתיב לפני ד' בעינין קרא כדכתיב ומעכב, אלא נראה דכוונת הרדב"ז הוא דהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם אלא בה"ד, אבל בה' ו' שתיק לי' ומשמע דלא פליג בזה על הרמב"ם ומודה דאם התודה בכל מקום יצא ולפיכך תמה הרדב"ז דאם מודה הראב"ד בהלכה ו' "

האם ישנו חיוב לידוי המעשרות בימינו?

יש לחלק בין מניעה מוידוי לכל עם ישראל, לבין עיכוב פרטי מוידוי (עליו דנו בסימן הבא).

במאמר זה ננסה לברר האם ישנם עיכובים כלליים לכל עם ישראל מחיוב וידוי מהתורה בזמן הזה.

א. וידוי בפני בית המקדש

נחלקו הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם (הל' מע"ש וי"ד פי"א ה"ד) פסק: "אין מתודין אלא ביום וכל היום כשר לידוי המעשר, ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות". היינו, אף שאין לנו את בית המקדש אינו מעכב, וניתן להתודות בכל מקום.

אולם הראב"ד השיג: "זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני י"י ואין לפני י"י אלא בבית". ועולה לפי הראב"ד כי כל זמן שאין ביהמ"ק בנוי אין חיוב וידוי מן התורה.

הרדב"ז (שם ה"ד) העיר על דברי הראב"ד: "ואני תמה על השגה זו, שהרי רבינו ביאר בסמוך (ה"י) כוונתו, וכתב: 'ומצוותו במקדש שנאמר לפני ה' ואם התודה בכ"מ יצא' כלומר אפילו שלא בפני הבית וכיון שאם

שהסביר הגרצ"פ פרנק את שיטת הראב"ד שקיום הבית מעכב אע"פ שהוידוי עצמו יכול להיעשות אף שלא בפני הבית.

החזו"א (דמאי ב, ו) רצה לומר שאולי החינוך סבר כרמב"ם שהרי כתב שהבית אינו מעכב מוידוי, והסיבה שאינו מתודה בזמן שאין בית מפני שאינו יכול להפריש תרו"מ כראוי.

מהמשניות במסכת מעשר שני (פ"ה מ"ח וט) העוסקות בביעור מעשר אין ראייה לגבי וידוי מעשרות. היינו, אף שהמשניות (לפחות) האחרונה המדברת בר"ג וזקנים והיינו ר"ג דיבנה) אין ראייה לגבי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד מפני שהמשניות עוסקות כאמור בביעור, וחובתו אף בזמן שהבית חרב¹.

וכתב המנ"ח (מצ' תרז) שאע"פ שלרמב"ם תרו"מ הן מדרבנן, בכ"ז סובר שתקנו להתודות מדרבנן. (ויוחנן כה"ג שביטל את הוידוי [כמבואר לקמן], ביטל אף את הוידוי מדרבנן).

אמנם החזו"א (דמאי ב, ה) כתב שכיון שלא ניתן בימינו לאכול מע"ש בירושלים ממילא לא ניתן להתודות עליו. ז"ל: "ולפי"ז הא דכ' הר"מ פ"א ה"ד ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות, עיקר דין וידוי קאמר רבנו שנוהג שלא בפני הבית, אבל לא מש"ל אלא באכל מ"ש בירושלים בזמן שהיה מזבח בני שמתודה אע"פ שחרב הבית, אבל אי ליכא מזבח לא משכחת מצות מ"ש כהלכתו וכמש"כ רבנו פ"ב ה"א, ועל שריפת מ"ש אין מתודין, ולא עוד אלא אף אם היה מ"ש שקיים מצותן – זה המעט

דבדיעבד יוצא בוידוי בכ"מ, א"כ מה מקום להשגתו בהלכה ד', הא ודאי חייב להתודות גם שלא בפני הבית. ובביאור דברי הראב"ד הי' נראה דאע"ג דמודה הראב"ד דמה שנאמר לפני ד' אינו אלא לענין לכתחלה אבל בדיעבד יוצא בכל מקום בוידוי, מ"מ ראוי לוידוי בעינן שיהא ראוי להתודות בפנים, ולכן בהלכה ו' שהרמב"ם אומר מצותו במקדש ואם התודה בכל מקום יצא, היינו בזמן המקדש, דראוי להתודות בפנים לא מעכב אם התודה בחוץ, משא"כ בהלכה ד' שהרמב"ם אומר דוידוי נוהג גם שלא בפני הבית דהשתא אינו ראוי להתודות לפני ד', שפיר השיג הראב"ד דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת וכיון דאינו ראוי לעמוד ולהתודות לפני ד', מעכב". (ומרחיב עוד עיי"ש).

לדעת הגרצ"פ פרנק אף הראב"ד סובר שחייב להתודות אף שלא בפני הבית, אולם כ"ז כאשר הבית קיים אולם כאשר הבית חרב פקע חיוב הוידוי.

דעת ס' החינוך צריכה ברור. בפתיחה למצוה (תרז) כתב שהמצוה היא להתודות לפני ה'. בדיני המצוה כתב: "ומצותו בבית המקדש שנאמר לפני ה' אלהיך, אבל אם התודה בכל מקום יצא". ובסיום כתב: "ונהגת מצוה זו בזמן הבית"...

המנחת חינוך דייק שסובר כראב"ד, ונראה לבאר בדבריו שאע"פ שיסוד החיוב דוקא כשיש בית מקדש ודוקא בבית המקדש, בדיעבד, מקום הוידוי אינו מעכב, אבל לגבי זמן הוידוי חייב דוקא בזמן הבית ולא כשאין בית. וניתן להסבירו כפי

1. הרמב"ם דייק שחייבים הן בביעור והן בוידוי, והראב"ד דייק שדוקא וידוי אין חייבים אבל ביעור משמע שחייבים אף שלא בפני הבית.

חבל נחלתו

עזריה אומר מעשר ראשון אף לכהן אימור דאמר רבי אלעזר בן עזריה אף לכהן לכהן ולא ללוי מי אמר, אין בתר דקנסינהו עזרא. ומשמע דלרבי עקיבא דקודם קנסא הוי דוקא (לכהנים) [ללויים] בתר קנסא אף לכהנים, אבל לרבי אלעזר בן עזריה דמקמי קנסא הוי אף לכהן בתר קנסא הוי לכהן דוקא וכן כתבו התוספות (ד"ה אין) וכיון דקיי"ל (שם פד): הלכה כרבי עקיבא מחבירו א"כ יתנהו לכהן או ללוי".

עולה לפי הב"י בהסברת הטור שעדיין הקנס של עזרא בתוקפו ונותנים מע"ר אף לכהנים, וא"כ לא ניתן להתודות עתה וידוי מעשר.

אולם הב"י מדייק שהרמב"ם חלוק על דברי הטור. "והרמב"ם (מעשר פ"א ה"א) כתב דמעשר ראשון ללויים שנאמר (במדבר יח כא) ולבני לוי הנה נתתי את כל מעשר בני ישראל לנחלה ואחר כך (ה"ד) כתב ועזרא קנס את הלויים בזמנו שלא יתנו להם מעשר ראשון אלא ינתן לכהנים לפי שלא עלו עמו לירושלים, נראה מדבריו שלא קנס אלא את הלויים שבזמנו לבד וכן נראה ממה שכתב עוד בסוף הלכות מעשר שני (פי"א ה"ג) ובזמן שהיו נותנין מעשר ראשון לכהנים לא היו מתודים משמע מלשון זה **דעכשיו אינו ניתן אלא ללויים** דאם לא כן הכי הוה ליה למיכתב ומזמן עזרא ואילך שמעשר ראשון ניתן לכהנים לא היו מתודים, וצריך לומר שהוא פסק כרבי עקיבא דאמר מעשר ראשון ללוי וסובר ז"ל דאף לרבי עקיבא קנסינהו [שלא] יתנו להם אלא לכהנים, ולפי זה כי אמר אין בתר דקנסינהו עזרא הדר ביה ממאי דאוקמא כרבי אלעזר בן עזריה דהשתא כרבי עקיבא נמי אתיא וסובר ז"ל דלא קנס עזרא את הלויים אלא בזמנו דוקא

שנשרף מעכבו מלהתודות". ולפ"ד החזו"א כיון שאין מע"ש ניתן כתיקונו אלא מחולל על מטבע המתבער אין להתודות.

ב. נתינת מעשרות שלא כהלכתם

מבואר במשנה במע"ש (פ"ה מט"ו וכן בסוטה פ"ט מ"י): "יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר". היינו, יוחנן כה"ג ביטל לכל הציבור את וידוי המעשר.

ובאר הרע"ב: "העביר הודיות המעשר – לפי שעזרא קנס את הלויים שלא יתנו להם מעשר, כשעלה מן הגולה ובני לוי לא עלו עמו, וצוה שיתנו המעשר לכהנים. ויוחנן כהן גדול בטל הוידוי, כיון שאינו יכול לומר וגם נתתיו ללוי".

הגמ' בסוטה (מז ע"ב) דנה בביטול הוידוי: "יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר כו'. מ"ט? אמר רבי יוסי בר' חנינא: **לפי שאין נותנין אותו כתיקונו**, דרחמנא אמר דיהבי ללויים, ואנן קא יהבינן לכהנים. ולודי אשאר מעשרות! אמר ריש לקיש: **כל בית שאין מתודה על מעשר ראשון, שוב אין מתודה על שאר מעשרות**. מאי טעמא? אמר אביי: הואיל ופתח בו הכתוב תחילה". וכ"פ הריב"מ"ץ (מע"ש פ"ה מט"ו).

מתבאר שכל זמן שמעשר ראשון אינו ניתן כתיקונו אי אפשר להתודות.

וכ"פ הטור (יו"ד סי' שלא): "ואח"כ מפריש אחד מי מהנשאר ויתנו לכהן או ללוי". וכך כתב הב"י (יו"ד סימן שלא יט): "ומ"ש ויתנהו לכהן או ללוי. בפרק ב' דכתובות (כו). תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כשם שתרומה חזקה לכהונה כך מעשר ראשון חזקה לכהונה מעשר ראשון דלוי הוא כרבי אלעזר בן עזריה דתניא תרומה לכהן מעשר ראשון ללוי דברי רבי עקיבא, רבי אלעזר בן

סימן מ – חיוב וידוי מעשר בימינו

כהן (סימן נו) כתב: "ע"ד חיוב הודוי בזה"ז אע"ג דאיפליגו הרמב"ם והראב"ד, (פי"א מהל' מע"ש ונטע רבעי) אם וידוי מעשר נוהג שלא בפני הבית, ולדעת הרמב"ם הוא נוהג אפי' שלא בפני הבית, מ"מ קשה שיהי' נוהג בזה"ז מכמה טעמים:

1) לשיטת הרמב"ם, כל תרומה הם מדרבנן בימינו, מפני שאין רוב יושביה עליה.

2) אף לסוברים שתרו"מ בזה"ז מן התורה "מ"מ כיון שאין נותנים תרומה לכהן בטהרתה איך יאמר 'עשיתי ככל אשר צויתני', שפירשו חז"ל שמחזתי ושימחתי בו, ואיה שמחתה כעת בעוה"ר כיון שאינה נאכלת.

3) מהאמירה "לא בערתי ממנו בטמא" משמע שבטהור ביער ואכל והרי לנו אין אכילה בטהרה.

4) "ועוד דאמרינן במשנתנו הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות, וההפרשה בזה"ז ודאי בטומאה היא, וא"א לקיים זה בזה"ז עד יבוא מורה צדק³."

כל הסיבות הנ"ל הן מניעות כוללות לכל עם ישראל במצבנו עתה, והסיבות אינן תלויות בז"ז, וא"כ כל זמן שהמניעות קיימות אין להתודות.

וכן החזו"א (דמאי ב, ה) העלה טעם כללי לכך שלא ניתן להתודות בזמננו. לדעתו כל שבאחת מן המתנות לא נתן את המתנה כהלכה, כגון שנשרף כזית או אבד כזית אין יכול להתודות. לפי"ז בדורנו שתרומה

ומשמע ליה הכי מדאשכחן בכמה דוכתי שהיו נותנים מעשר ראשון ללוויים בפרק כל הגט (גיטין ל). ובפרק הזרוע (חולין קלא): ובפרק יש מותרות (יבמות פו): ובמעשה דרבן גמליאל והזקנים שהיו באים בספינה (מעשר שני פ"ה מ"ט) ובכמה דוכתי **וטעמא דמסתבר הוא שלא לקנוס אלא לבני הדור ההוא שלא עלו עמו ולא לדורות הבאים שלא נמצא בהם עון**. וכן הסמ"ג (עשין קלה) פסק כרמב"ם².

מתבאר, כי קימת מחלוקת ראשונים האם עזרא קנס את הלוויים לזמנו בלבד (רמב"ם וסמ"ג) או ממנו ואילך. ולפי הרמב"ם ניתן להתודות אולם לפי הטור הסובר שקנסו של עזרא לא בטל לא ניתן להתודות.

השו"ע (יו"ד סי' שלא סי"ט) פסק: "ואחזר כן מפריש מן השאר אחד מעשרה, והוא נקרא מעשר ראשון ונתנו ללוי. וי"א אף לכהן (טור). ובאר הש"ך (שם סי"ק לז) את דברי הרמ"א: "וי"א כ' – שקנסו הלוויים בימי עזרא על שלא עלו". ומשמע שהשו"ע והרמ"א נחלקו אם לפסוק כרמב"ם וממילא ניתן להתודות, או כטור שהקנס קיים אף בימינו ולכן נותנים אף לכהן. וע"כ לא ניתן להתודות וביטולו ע"י יוחנן כה"ג עדיין תקף.

ג. סיבות נוספות

הראי"ה קוק זצ"ל מנה כמה סיבות לביטול חיוב הודוי בימינו. בשו"ת משפט

2. ולפי"ז צריך לבאר הרי יוחנן כה"ג היה שנים רבות לאחר עזרא, ואעפ"כ העביר וידוי מעשר מפני שלא ניתן כתיקונו, ועי' בב"י שמסביר זאת. ועי' בחי' חת"ס (כתובות כו ע"א).

3. זו מסקנת הגראי"ה קוק, אע"פ שדן בה באריכות ומסיק שישנו חיוב הפרשה בטומאה ואין בכך עבירה, בכ"ז להתודות אינו יכול.

חבל נחלתו

מצות הארץ פי"א סכ"ג) "ואין מתודין אא"כ הפרישו בטהרה, ועכשיו בעו"ה שמפרישין הכל בטומאה אין אנו יכולים להתודות שאינו יכול לומר ולא ביערתי ממנו בטמא, עד יערה עלינו רוח ממרום ותמיה גדולה על השו"ע שהעתיק כל דיני וידוי". וכן הביא בארץ חיים מדברי מהריק"ש. ועיי"ע בס' המעשר והתרומה (פ"א סס"ט).

אמנם ב"אחרית שנים" (פ"א) דייק מכך שהשו"ע והלבוש וכן הש"ך הביאו דיני וידוי מעשרות שנוהג אף בימינו, וכן כללם בס' חרדים בין מצוות הנוהגות אף בימינו.

ותרומת מעשר אינן ניתנות לכהן אלא מתבערות, ומע"ש מתחלל ומתבער – לא ניתן להתודות.

והסיק (דמאי ב, ו) החזו"א להלכה: "ונראה כיון דידוי בזה"ז דרבנן, יש לסמוך על דעת הראב"ד והחזו"ן שאין וידוי בזה"ז... וכש"כ שאין אנו בטוחים שלא עברנו בכל השנים על אחד מהדברים המעכבים את הידוי, והרוב בעוה"ר אינם מן המדקדקים ואינם ראויים להתודות ולר"י מטעם זה ביטלו הידוי אף שהיו מועטין אלו שלא הפרישו".

וכן הביא בארץ חיים (סתהון, סי' שלא סקמ"ב) משערי צדק לבעל החיי אדם (שער

סימן מא

המעכבים והמנועים מוידוי מעשר

- ג. וגם נתתיו – זו תרומה ותרומת מעשר.
- ד. לגר ליתום ולאלמנה – זה מעשר עני, הלקט והשכחה והפאה אע"פ שאינן מעכבין את הידוי.
- ה. מן הבית - זו חלה.
 1. הפרשת חלה
 2. מרשותו
 3. דין המוכן לאכילה
- ו. ככל מצותך אשר צויתני – הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות.
 1. שינוי הסדר אינו מעכב את הניתנה ומעכב את הידוי
 2. דוגמא או רק אלו
 3. הקריטריון להלכות המעכבות
 4. נתינה לבעליהן
- ז. לא עברתי ממצותך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא

- ראשי פרקים
- הקדמה
- [א] דיון כללי
- [ב] שלבי הבשלת הפרי המעכבים מביעור ומוידוי
1. הפירות החייבים בביעור.
 2. עונת המעשרות
 3. פירות שנה רביעית
 4. ביאור הרש"ס וקשייו
- [ג] הלכות בדיני ההפרשה אשר מעכבות
- א. בערתי הקדש מן הבית – זה מעשר שני ונטע רבעי.
1. חיוב הביעור
 2. ביכורים
 3. חיוב דרבנן במעשרות
- ב. נתתיו ללוי – זה מעשר לוי.
1. וידוי על מע"ר בלבד
 2. ביטול הידוי

סימן מא – המעכבים והמנועים מוידוי מעשר

- מנן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.
- ח. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו.
- ט. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באינה אינו יכול להתודות.
1. באילו מתנות?
2. באיסורי דרבנן?
3. לאו או עשה?
- י. ולא בערתי ממנו בטמא – הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות.
1. אלו הלכות מעכבות?
2. מאין נלמד האיסור?
- יא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו
- ארון ותכריכים למת ולא נתתי לאוננים אחרים.
1. הכלול באיסור
2. חומר האיסור
- יב. שמעתי בקול ה' אלהי – הבאתיו לבית הבחירה.
1. ביאור הפסוק
2. הביעור בביכורים
3. וידוי על ביכורים בלבד
- יג. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו.
- [ד] המנועים מוידוי מחמת יחוסם
- סיכום

הקדמה

הפסוקים המתארים את מצות וידוי המעשרות נחלקים לשלושה חלקים עיקריים: א) תיאור הזמן בו מתודים. ב) הפרק הראשון של וידוי המעשר בו המתודה מודיע כי עשה כל הנדרש ממנו. ג) סיום הוידוי בבקשה על ההשפעה האלוקית לעם ישראל בא"י.

מאמר זה יעסוק בחלק השני שבו המתודה מודיע כי עשה ככל הנדרש ממנו. אי-התאמה בין הדברים שהוא צריך לומר לבין מעשיו גורם לכך שאינו יכול להתודות. וע"כ צריך לבדוק היטב את הכלול בדבריו. נברר שני עניינים עיקריים לגבי וידוי המעשר: על אלה מתנות מן המנויות שם מתודה ואפילו הן בפני עצמן, ואת שאר ההלכות לא קיים. ואלו הלכות מעכבות אותו מאמירת וידוי.

[א] דיון כללי

הירושלמי (מע"ש פ"ה מ"ד) מביא

מחלוקת: "אית תניי תני כל המצות שבתורה מעכבות, אית תניי תני כל המצות שבפרשה מעכבות. רבי אחא בר פפא בעא קומי רבי זעירא אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד אמר ליה אוף אנא סבר כן".

מחלוקת הבריתות היא האם הוא מתודה על נתינת המתנות הכלולות בפרשה בלבד, או על כל המצוות שבתורה הכלולות באמירתו: "ככל מצותך אשר צויתני".

בביאור הדעה: כל המצוות שבתורה – נחלקו האחרונים. הרש"ס מבאר: "הקדים תפלה של ראש לתפלה של יד ועבר אמאי דדרשין כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתיים וקסבר דכי קאמר ככל מצותך אשר צויתני אכל התורה קאי". הגר"א הוסיף (ביאורי הגר"א): "אפילו הקדים תפלה ש"ר לתפלה של יד פי' דהיינו אף שלא נכתב בפירוש אלא ממדרש חכמים נמי מעכב". כ"כ בפנ"מ.

אמנם להלכה הוידוי הוא רק על המנוי בפרשה ולא על כל מצוות שבתורה, כך

חבל נחלתו

שני ונטע רבעי, אלא יש בשאר דברים מעכבין אם ישנן בעולם ולא נתנן לבעליהן והם אינם מעכבים אעפ"י שהן בעולם ולא נתנן, ומע"ש ונ"ר אעפ"י שנשרפו ואינן בעולם ג"כ מעכבין את הידויו.

לפי השנות אליהו שלש מדרגות ביחס לעיכוב ממצות וידוי בסוגי המצוות השונות. מע"ש ונ"ר מעכבים כמצוה חיובית ואפילו נשרף כל כריו אינו יכול להתודות, שאר המתנות (תרומה, תרו"מ, מע"ר, מ"ע וחלה) אם ישנם בעולם – מעכבים, היינו, כשהפרישם ולא נתנם. ואם לא הפריש ונשרפו יכול להתודות. "והם" היינו לשו"פ אפילו הם בעולם ומפורשים אינם מעכבים.

בביאורי הגר"א לירושלמי חלק על הנכתב בשנות אליהו וכתב שדין לשו"פ כשאר מתנות וע"כ אם הן הופרשו או הוגדרו מעכבות מלהתודות. ז"ל: "ז"א נשרף טבלו אין יכול להתודות – פירוש דדייק מדקאמר הלקט והשכחה והפיאה אף שאין מעכבין את הידויו. והא ודאי הא דלקט אין מעכב היינו שלא בא לכלל לקט. דאם בא לכלל לקט ולא נתן **ודאי מעכב** מכל מצותך **המצות שבפרשה** ודאי מעכבין, אלא ודאי כשלא בא לכלל לקט, ומיניה הא דקתני דמעשרות ותרומה מעכבין היינו אף שלא הגיעו דהיינו שנשרף טבלו נמי מעכב".

החזו"א (מע"ש אות ו) כתב את ביאור הגר"א בשנות אליהו וחילק שאם קיים מקצת וביטל מקצת מאונס כגון שנשרף – מתודה. אולם אם ביטל מרצון אינו מתודה. עוד טוען החזו"א שהגר"א חזר בו מפירושו בשנות אליהו וסבר כדרכו בביאור שאין חילוק בין לשו"פ ושאר מתנות אם יכול לקיימן ומבטלן.

נראה מפסיקת הרמב"ם בהל' מע"ש ורבעי (פרק יא).

בביאור הדעה: כל המצוות שבפרשה - ג"כ נחלקו האחרונים.

במשנה נאמר שמתודה על לקט שכחה ופאה אע"פ שאינם מעכבים את וידויו. הרש"ס כתב: "כל מצוות שבפרשה הנוגעות לפרשת וידויו מעשר כגון מאי דתני במתני". וכן מהרא"פ: "לא אתיא רק למנות (אצ"ל למצוות) דפרשה – והן תרו"מ וביכורים וחלה שאחת מהן מעכבת מלהודות".

ולפי דבריהם כל עבירה באחת מהמתנות הנמנות במשנה (כהונה לוי ועניים) - אינו יכול להתודות. ועל כן את הנאמר בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ד): "אמר רבי יונה זאת אומרת נשרף טבלו אינו יכול להתודות". מבאר הרש"ס: "נשרף טבלו אינו יכול להתודות כגון שהפריש מעשר שני ולא הספיק להפריש מעשר עני עד שנשרף אינו יכול להתודות דהא מתודה שהפרישו כדתנן במתני". ורק לשו"פ אין נתינתם מעכבת את ההידויו.

וכ"כ פני יהושע (ר"ה ה ע"ב): "בפירוש" בד"ה ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות וכו' ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך עכ"ל. אע"ג דהאי קרא לא איירי אלא ממעשר שני לחוד, כבר כתבתי בסמוך שכל המעשרות הוקשו זה לזה כדאיתא בכמה דוכתי אם לא היכא שחילק הכתוב להדיא. ועוד דבפרשה כי תכלה לעשר נמי כתיב וענית ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וכולהו **תרומות ומעשרות התם רמיזי** כדאיתא במסכת מעשר שני [פ"ה מ"י] ע"ש".

אולם בשנות אליהו (פ"ה מ"י) באר אחרת: "אע"פ שאין מעכבין (=לקט שכחה ופאה) פ' דכולן אין מעכבים חוץ ממעשר

מהרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פי"א הל' ז-ח) עולה כשיטת הרש"ס. שכתב:

"אינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מן המתנות, שכן הוא אומר בוידוי בערתי הקדש מן הבית, וערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתודין.

כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, נשאר אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן ה"ז מבערן ומשליך לים או שורף, נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבערו, נשאר אצלו בכורים הרי הן מתבערין בכל מקום".

וכן מהלכה יב: "ומניין שאינו יכול להתודות עד שיוציא כל המתנות שנאמר בערתי הקדש מן הבית, הקדש זה מעשר שני ונטע רבעי הקרוי קדש, מן הבית זו חלה שהיא המתנה של כהנים בבית, נתתיו ללוי זה מעשר ראשון, וגם נתתיו מכלל שקדמתו מתנה אחרת והיא תרומה גדולה ותרומת מעשר, לגר ליתום ולא למנה זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה, אע"פ שאין לקט שכחה ופאה מעכבין את הוידוי".

למחלוקתם תהא נ"מ בפירוש המשניות המפרשות את הביעור; עפ"י רוב הראשונים הדרשות העולות מפסוקי הוידוי לעיכוב יכולות להתפרש על כל המתנות, ואילו לפי הגר"א כל הדרשות עוסקות במע"ש ונטע רבעי בלבד.

[ב] שלבי הבשלת הפרי המעכבים מביעור ומוידוי

1. הפירות החייבים בביעור

מצות וידוי פותחת (פר' כי תבוא, דברים פכ"ו פס' יב): "כי תכלה לעשר את כל מעשר

תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולא למנה ואכלו בשעריך ושבעו". חז"ל מקשרים זאת למצות הביעור הכתובה בפרשת ראה (דברים פי"ד פס' כח, כט): "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך, ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידך אשר תעשה".

מפרש רש"י בפר' ראה: "מקצה שלש שנים – בא ולמד שאם השהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושנייה לשמטה, שיבערם מן הבית בשלישית". ובהמשך מוסיף רש"י: "ואתה הולך לירושלים למעשר של שנה ראשונה ושנייה שהשהית ומתודה (דברים כו, יג) בערתי הקדש מן הבית, כמו שמפורש (שם כו, יב) בני תכלה לעשר".

ובפרשת כי תבוא בפרשת וידוי מעשרות מפרש רש"י: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית – כשתגמור להפריש מעשרות של שנה השלישית, קבע זמן הביעור והוידוי בערב הפסח של שנה הרביעית, שנאמר (דברים יד, כח) מקצה שלש שנים תוציא וגו'. נאמר כאן מקץ, ונאמר להלן (שם לא י) מקץ שבע שנים, לענין הקהל, מה להלן רגל אף כאן רגל, אי מה להלן חג הסוכות אף כאן חג הסוכות, תלמוד לומר כי תכלה לעשר, מעשרות של שנה השלישית רגל שהמעשרות כלין בו, וזהו פסח, שהרבה אילנות יש שנלקטין אחר הסוכות, נמצאו מעשרות של שלישיית כלין בפסח של רביעית, וכל מי ששהה מעשרותיו הצריכו הכתוב לבערו מן הבית". עולה מן הכתובים כי הביעור והוידוי היו על מעשרות מפירות שלש השנים שלפני כן כאשר הוידוי עצמו

חבל נחלתו

היה בשנה הרביעית והשביעית.

2. עונת המעשרות

במשנה (מעשר שני פ"ה מ"ח): "אמר רבי יהודה בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינות מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שנת הבעור, עד שבא רבי עקיבא ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הבעור".

המפרשים (ר"ש ור"ב) מסבירים שעונת המעשרות היא המנויה בתחילת מס' מעשרות (משניות ב-ד). והוא שלב בהבשלת הפרי המקביל להבאת שליש בתבואה, כאשר הוא עדיין מחובר לקרקע.

עולה מהמשנה שבתחילה חכמים סברו שכל פרי שעל העץ חייב בהפרשת מתנותיו וממילא מעכב את הוידוי, עד שבא ר"ע ולימד שרק פרי שלפני הפסח הגיע לעונת המעשרות חייב בביעור מעשרות ומעכב בכך את הוידוי.

דברים אלו צריכים ביאור, והרי המדובר בפירות השנה הקודמת וא"כ כל הפירות שהבשילו ברביעית מיבול שנה שלישית כבר ודאי הרבה לפני הפסח עברו את עונת המעשרות.

כמו כן קשה הבריתא בתוספתא (סנהדרין פ"ב ה"ו, ומקבילות בסנהדרין יא ע"ב וירושלמי מע"ש פ"ה): "מעשה ברבן גמליאל זקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלה לפניהם. אמר לו כתוב לאחנא בני גלילא עילאה ולבני גלילא תחתאה שלמכון יסגא, מהודענא לכון די מטא זמן ביעורא לאפוקי מעשריא ממעוטני זיתיא. ולאחנא בני דרומא עילאה ובני דרומא תתאה שלמכון יסגא מהודענא לכון אנחנא דומטא זמן ביעורא לאפוקי מעשריא מעומרי שבלייא"...

והרי מעטני הזיתים נסחטים לשמן

בתחילת החורף (תשרי-חשוון) וכן העומרים כבר ודאי אינם בשדות מחשש הגשמים, אלא הובאו לגרנות קודם החורף להפריד את הקש והקליפות מן הגרעינים, ומה היתה כונת מכתביו של ר"ג? ואין לומר שמכתביו של ר"ג היו בסוף שלישית כיון שהמכתב השלישי עליו מסופר בבריתא עוסק בעיבור השנה, ור"ג שולח: "ולאחנא בני גלותא דבבבל ובני גלותא דימדי ושאר כל גלותא דישראל שלמכון יסגא, מהודענין אנחנא לכון כגזלייא רכיכין וכאימרייא דעדקין וזימניה דאביבא לא מטא ושפר באנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפנא על שתא דא תלתין יומין". משמע שהוא מודיע זאת בטבת או בשבט שהוא יכול כבר להבחין שעדיין לא היתה הבשלת התבואה.

בפ"ה מ' לרמב"ם (הנדפס, למשנה במעשר שני שהובאה לעיל) נכתב: "כשהיו עושין בהן כל הראוי כדי להגיע בירושלם בעונת המעשרות הנזכר במסכת מעשרות ושיוציאו מהם המתנות הראויות ויעשו בהם מה שזכר". לפחות תחילת דבריו של פירוש זה (להגיע לירושלים) מובנים יותר, מפני שאכילת מעשר שני מחייבת עליה לירושלים, וממילא כל החטים והשמן צריך לאוכלם (או בדמיהם) דוקא בירושלים ומובן הזירוז של ר"ג לאנשי גליל ודרום. אולם הרב קאפח (שם מ"ח הע' 26) העיר על תרגום זה: "ואיני מבין דברים אלו ומאין לקחם". ועל כן לא ניתן להסתמך על פירוש זה.

במדרש תנאים דברים (פרק כו פס' יג) נאמר כך:

"מן הבית מה שבבית מעכב לא מה שבשדה. שאל תלמיד אחד את ר' נחוניא בן הקנה איש אמהום, אמר לו עביטי זתים וזחמש שבליים מה הן לעכב את הוידוי, אמר לו

הביעור והוא מעכב את הוידוי אפילו אם עדיין לא הופרשו מתנותיו.

אם נשנה בין הדעות במשנה לדעות בבריתות (בתוספתא ובמדרש תנאים) נראה שבמשנה המדובר בפירות מחוברים בעוד שבבריתות מדובר בפירות לאחר אסיפתם. לגבי הבריתות ניתן לבאר בדוחק שהמדובר על אכילתם או אכילה בדמיהם בירושלים, אולם לגבי המשנה, השאלות ששאלנו קשות.

הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"א ה"י) פסק כמשנה אליבא דר"ע שחובת הביעור חלה אפילו אם הפירות מחוברים לקרקע: "פירות שלא הגיעו לעונת המעשרות בשנת הביעור אין מעכבין אותו להתודות ואינו חייב לבער". ולפי הבנתנו לעיל דבריו צריכים ביאור.

3. פירות שנה רביעית

לכאורה ניתן לומר שהנחתנו כי הביעור הוא רק לפירות שנה שלישית והקודמים לה אינה נכונה. אלא הביעור הוא לכל הפירות הראויים למעשרות ואפילו הם של שנה רביעית. וע"פ זה מובנות הודעות ר"ג ובנו רשב"ג לאנשי גליל ודרום לגמור ולהפריש את מתנותיהם מאותם פירות שנקטפו ולא נתנו המתנות. ואף לדעת המשנה שחובת ביעור המתנות חלה על פירות במחובר שהגיעו לעונת המעשרות, ניתן להבין שצריך להזדרז להביאם לירושלים ולאוכלם. מובן איפוא, הרמב"ם שאינו מזכיר כלל שהמדובר דוקא בפירות שנה שלישית בפרק המוקדש לביעור ווידוי מעשרות (שם פ"א).

אולם תירוץ זה דחוק מאד. לגבי תבואה, הרי מדובר בוידוי בפסח, ולפי תירוצינו, השעורה שכבר הביאה שליש

בערתי הקדש מן הבית, מה שבבית מעכב לא מה שבשדה. נכנס ר' יהושע אצל, אמר לו שמעת מה שאל תלמיד זה, אמר לו מה אמרת לו, אמר לו בערתי הקדש מן הבית מה שבבית מעכב לא מה שבשדה. אמר לו אמר לך דבר שראו עני, לא מה ששמעו אזני. פעם אחת עליתי לשוק העליון לשער האשפות שבירושלם ומצאתי שם את רבן שמעון בן גמליאל ואת רבן יוחנן בן זכאי יושבים ושתי מגלות פתוחות לפניהם ויוחנן סופר חלה עומד לפניהם ודיו וקולמוס בידו אמרו לו כתוב איגרות משמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחינו שבדרום העליון והתחתון ושלחליל ולשבעת פלכי הדרום שלום ידוע יהא לכם שהגיעה השנה הרביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו אלא שתמהרו ותביאו חמש שבליים שהן מעכבות את הוידוי ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם. אמרו לו כתוב איגרת שנית משמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחינו שבגליל העליון והתחתון ולסימוניא ולעובד בית הלל שלום ידוע יהא לכם שהגיעה השנה הרביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו אלא שתמהרו ותביאו עביטי זתים שהן מעכבין את הוידוי ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם. אמר לו מה את מקיים בערתי הקדש מן הבית אמר לו מה שבבית מעכב לא מה שבראש האילן".

מתבאר מהברייתא במדרש תנאים שר' נחוניא בן הקנה ור' יהושע נחלקו, לרנבה"ק כל זמן שמלאכות עיבוד הפרי לאחר הקטיף לא נסתיימו נחשב הוא כדבר שבשדה, וע"כ אינו צריך להתבער וממילא אינו מעכב את הוידוי. לעומת זאת לפי ר' יהושע מרגע שהפרי נקטף חל עליו חיוב

חבל נחלתו

מהארץ. ולפי דבריו ת"ק של המשנה סבר שיעוד לפני הגורן משעה שנאספו הרי הם טבלים וחייבים בביעור. כל זאת אמר הרש"ס כדי שלא להיכנס לקשיים שפירוש רש"י גורם להם. אולם לענ"ד אף פירושו לא ניצל מהקשיים שהעלינו. וכי לאלו מעטני זיתים ועומרי שיבולים התכוננו ר"ג ורשב"ג, הלא המדובר בחצי שנה לאחר הקציר, ושלשה חודשים ויותר לאחר עצירת השמן ואלו תזכורות צריך לשלוח, כבר כל השמן בחביות וכל הדגן בערמות באוצרות לאחר הפרדתם מהפסולת או בשקים במחסנים וכד'. וצריך עיון.

[ג] הלכות בידי ההפרשה אשר מעכבות

כאמור, את חלקו הראשון של וידוי המעשרות דורשים חז"ל שהמתודה מונה הלכות אשר עליהן לא עבר או שעשה אותן. וראוי לבדוקן ולהסיק מהן מסקנות הלכתיות אלו מהלכות תרו"מ מעכבות את הוידוי. המשנה במסכת מעשר שני (פ"ה משניות י"ב) דורשת (ומקבילתה בספרי¹):

לפני הפסח אסורה בקציר לפני העומר! ואם נרצה לתרץ שיקצרו ויאכלו בפסח לאחר הבאת העומר, הלא מדובר בעולי רגלים ששדותיהם בדרום ובצפון וודאי לא יספיקו לחזור לביתם לאחר אכילת הפסח לקצור ולעשות את כל פעולות הכנת הפת, ולחזור לירושלים ולאוכלם?! וזאת בנוסף לבעית המלאכה בחוה"מ. קושי נוסף על תירוץ זה מדברי הירושלמי: "בשנה היא אתה זקוק לבער ואי אתה זקוק לבער ירך שיצא מר"ה ועד פסח". ופרש הרש"ס: "דלא תימא כסברת ר"ג דלקמן (עפ"י פירוש רש"י כדלקמן) כיון דברביעית מתודין ומע"ש נוהג בה נימא דיבער נמי מע"ש דשנה רביעית גופה כגון דירק".

4. ביאור הרש"ס וקשייו

הרש"ס יצא כנגד כל פירושי הראשונים והאחרונים בביאור עונת המעשרות אליבא דר"ע ופרש במשנה שעונת המעשרות כונתם לגורן למעשרות (המבואר אף הוא בריש מעשרות), וזהו פירוש דברי ר"ג "מהדר והתקינו" היינו, לאחר האסיף תביאום לידי חיוב, בסיום כל פעולות עיבוד הפרי אבל לא במחובר כפי שפרש רש"י אלא במנותק

1. ספרי (דברים פסקא שג): "בערתי הקדש מן הבית, זה מעשר שני ונטע רבעי. וגם נתתיו ללוי, זה מעשר לוי, וגם נתתיו, זה תרומה ותרומת מעשר. לגר ליתום ולאמנה, זה מעשר עני לקט שכחה ופאה אף על פי שאין מעכבים את הוידוי. מן הבית, זו חלה. דבר אחר מן הבית, כיון שהפרשתו מן הבית אין את נזקק לו לכל דבר. ככל מצותך – שאם הקדים מעשר שני לראשון אין בכך כלום. אשר צויתני – לא נתתיו למי שאינו ראוי לו. לא עברתי ממצותיך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, לא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באנינה אינו יכול להתודות. ולא בערתי ממנו בטמא – לא שאני טמא והוא טהור ולא שאני טהור והוא טמא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת דברי רבי אליעזר אמר לו רבי עקיבה אם למת אף לחי אסור, מה תלמוד לומר למת שלא החלפתיו אפילו

סימן מא – המעכבים והמנועים מוידוי מעשר

במתנות אליהן מתייחס הוידוי. ומשמע, שפרט ללקט שכחה ופאה כולם מעכבים את מצות הוידוי. נסקור את הלימודים הנלמד והמושמט והמעכב את הוידוי.

א. בערתי הקודש (מן הבית)

1. חיוב הביעור

הרמב"ן (יבמות עג ע"א) לומד מהבדלי הביטוי בין "ביערתי" ו"נתתיו" על הבדלי הפעולות בין מע"ש למעשר ראשון ותרומות. ז"ל הרמב"ן: "וחייבין (=מע"ש וביכורים בניגוד לתרומה) בביעור. פי' לבעור מן העולם כגון ביעור חמץ, משא"כ בתרומה אלא שצריך להוציאה מרשותו לקיים בה מצות נתינה, וכך שנינו שם במעשר שני כיצד היה הביעור נותן תרומה ותרומת מעשר לבעליו ומעשר ראשון לבעליו ומעשר עני לבעליו, ומעשר שני והבכורים מתבערין בכל מקום כלומר דשורפן או אוכלן קודם זמן, ר"ש אומר הבכורים ניתנין לכהנים כתרומה, והיינו דתני הכא ר' שמעון פוטר כלומר פוטרן מביעור גמור דמעשר, ובתוספות מקשים תרומה נמי תהא חייבת בביעור, דניגמר מבכורים, דכי היכי דגמרינן בכורים מתרומה ה"נ גמרינן תרומה מבכורים מדאקרו תרומה כדאמרינן בהעור והרוטב גבי משקין היוצאין מהן כמותן, ולי נראה דלאו קושיא היא דהכא הכי רבינהו רחמנא לביעור דנתינה כדתנן בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני ונטע רבעי, נתינו ללוי זה מעשר לוי, וגם נתתיו זה תרומה ותרומת מעשר וכו', אלמא לנתינה

א. בערתי הקדש מן הבית² – זה מעשר שני ונטע רבעי.

ב. נתתיו ללוי – זה מעשר לוי.

ג. וגם נתתיו – זו תרומה ותרומת מעשר.

ד. לגר ליתום ולאמנה – זה מעשר עני, הלקט והשכחה והפאה אע"פ שאינן מעכבין את הוידוי.

ה. מן הבית – זו חלה.

ו. ככל מצותך אשר צויתני – הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות.

ז. לא עברתי ממצותך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.

ח. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו.

ט. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באינה אינו יכול להתודות.

י. ולא בערתי ממנו בטמא – הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות.

יא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת ולא נתתיו לאוננים אחרים.

יב. שמעתי בקול ה' אלהי – הבאתי לבית הבחירה.

יג. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו.

חמשת הלימודים הראשונים עוסקים

בדבר טהור. שמעתי בקול ה' אלהי – והבאתי לבית הבחירה. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושימחתי בו.

2. המילים "מן הבית" נדרשות בהמשך המשנה ולא מהן נדרש לימוד זה.

חבל נחלתו

ב. נתתיו ללוי

1. וידוי על מע"ר בלבד
כתב הרדב"ז (הל' מע"ש פ"א הי"ד): "לא נתבאר בדברי רבינו מי שאין לו אלא מעשר ראשון אם יתודה או לא, ונראה שאינו מתודה דאפילו בביכורים לא היה מתודה אלא משום דכתיב הקדש ומשמע הקדש הראשון, ולא הוצרך להוציא אלא תרומה משום דקראה הכתוב ראשית..."

אמנם החסדי דוד (פ"ה הי"ג) כתב על דברי הרמב"ם: "ואע"ג דלא הזכיר אלא מעשר שני נראה דלרבותא נקטיה דאע"ג דאינו מפורש במקרא עכ"ז הוא הניקור היודי דהקדש קאי עליה, וכ"ש מעשר ראשון ומעשר עני שמפורשים במקרא נתתיו ללוי ולגר וכו', לאפוקי תרומה שאינה מפורשת אלא אתיא מריבוייא, ותדע שזו כוונת רבינו, שהרי מסיים שניקור היודי במעשר סתם ולא קאמר שניקור היודי במעשר שני..."

מתבאר כי נחלקו הרדב"ז והחסדי דוד האם על מעשר ראשון בלבד מתודה או שאינו מתודה. ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ד).

2. ביטול היודי
בירושלמי (מע"ש פ"ה הי"ד): "נתתיו ללוי מיכן שאין נותנין מעשר לכהונה". ומסיבה זאת ביטל יוחנן כה"ג את וידוי המעשר כדברי המשנה (מע"ש פ"ה מט"ו) "יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר". כדברי ר"ע מברטנורא: "יוחנן כ"ג – שמש בכהונה גדולה אחר שמעון הצדיק. העביר הודיות המעשר – לפי שעזרא קנס את הלויים שלא יתנו להם מעשר, כשעלה מן הגולה ובני לוי לא עלו עמו, וצוה שיתנו המעשר לכהנים. ויוחנן כהן גדול בטל היודי, כיון שאינו יכול לומר וגם

נתרבות ולא לביעור אחר".

היינו חיוב הביעור במע"ש ביכורים (ונ"ר) הוא ביעור מוחלט. לעומת זאת בתרומות ומע"ר החיוב הוא ליתנו לבעליו כהנים ולויים, אבל אינו מכלה אותו. ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ו) שדן אם על נ"ר בלבד ג"כ מתודה. ושם (אות ד) האם כשיש לו רק מע"ש ונ"ר ואין לו תרומות האם מחסרים גם מדברי היודי.

2. ביכורים

במדרש תנאים כולל במילת "הקודש" – ביכורים – "ד"א בערתי הק' אלו הבכורים". וכן רש"י בפירושו עה"ת מכניס את הביכורים אולם לומדם מהמילה "וגם" – ממנו נלמדת התרומה. ובירושלמי (מעשר שני פ"ה הי"ד): "תני והביכורים מאן תנא ביכורין רבנין מאן לא תנא ביכורין רבי שמעון דתנין וחייבין בביעור ורבי שמעון פטר".

3. חיוב דרבנן במעשרות

בכמה מסכתות (ברכות לה, א; גיטין פא, א; ב"מ פח, א) לומד ר' ינאי מפסוק זה כי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני בית. ר' יוחנן חולק ומחייב אף בנכנס לחצר. עולה השאלה: האם יכול להתודות אם חייבם במעשרות בדרכים שאינן מן התורה כגון אש ושבת וכד' (רמב"ם מעשרות פ"ג ה"ג). ונראה לפ"ז שהחייב מדרבנן ועדיין לא הופרשו מעשרותיו אינו מעכב את היודי, ורק הנכנס לבית או לחצר (שקובעת מהתורה ש"ך י"ד שלא, קיב) ולא הופרשו מעשרותיו או לא ניתנו מעכב את היודי.

מתודה על תרומות בפני עצמן.

ד. לגר ליתום ולאמנה – זה מעשר עני, הלקט והשכחה והפאה אע"פ שאינן מעכבין את הודוי

בתוספתא (מנחות פ"י ה"ב) נאמר: "כיצד סומך זבח... מתודה עליו עון עברה... על עוֹלָה – עון לקט שכחה ופאה שאין להם וידוי דברי ר' יוסי הגלילי..."

בריתא זו מובאת במס' יומא (לו ע"א), וכתב עליה רש"י: "זעל עולה עון לקט שכחה ופאה – שאין להן וידוי, הכי גרסינן לה בתוספתא דמנחות (פרק עשירי), ולא גרסינן בה מעשר עני, דהא יש לו וידוי וגם נתתיו ללוי – זה מעשר ראשון, ליתום ולאמנה – זה מעשר עני (מעשר שני, פרק ה' משנה י'). משמע מרש"י שמעשר עני נתיתו מעכבת את הודוי.

וכ"נ ברמב"ם (ה"ב). וכן התויו"ט העיר כי הרמב"ם פסק שדוקא לקט שכחה ופאה אינם מעכבים ומשמע שמ"ע מעכב. ובמשנה ראשונה באר: "ונ"ל הטעם דהני כולו מצותן לבזו ולא לחלק... וכיון דליתנהו בנתינה לא קרינן בהו נתתיו לגר ליתום וגר". אבל תוס' (יומא שם) מקשה על רש"י שניתן לומר שהבריתא המובאת ביומא אינה אותה בריתא של התוספתא, ועוד כיון שאין למעשר עני וידוי בפנ"ע כמו מע"ש, לכן יש מקום להתודות עליו כאשר מביא עולה. ועוד שהודוי בביהמ"ק הוא על שעשה כדון, בעוד שהודוי על העולה הוא אם חטא בנתינתו. למדנו מנימוקו האמצעי שאין מתודה על מעשר עני בפני

נתתיו ללוי". מכאן עולה שהנתינה למקבל המיועד מעכבת ואין די בהפרשה בלבד.

ג. וגם נתתיו – זו תרומה ותרומת מעשר

פרש ר' עובדיה מברטנורא (פ"ה מ"י): "וגם, תוספת הוא, משמע וגם נתתיו ללוי חוץ ממה שנתתי לכהן".

בירושלמי ביכורים (פ"ב ה"ב) נאמר: "אילו במעשר ובביכורין מה שאין כן בתרומה. תמן (=במס' מע"ש) תנינן וגם נתתיו זו תרומה ותרומת מעשר, תמן (=במס' מע"ש) את אמר תרומה טעונה וידוי, והכא (=ביכורים פ"ב מ"ב) את אמר תרומה אין טעונה וידוי. אמר רבי הילא תניי תמן (התרומה) [המעשר] והבכורים אחד הנותן ואחד הנוטל טעונין וידוי, אמר רבי זעירה רבנין דתמן סברין, ורבנין דהכא אמרין מי שיש לו מעשר בפני עצמו מתודה, מי שיש לו תרומה בפני עצמה אינו מתודה". מבאר הגר"א שהירושלמי מביא שני תירוצים לישוב הסתירה. תירוץ אחד שבמע"ש ובביכורים הנותן והמקבל צריכים להתודות, בעוד שבתרומה ותרומת המקבל אינו צריך לבער ואינו מתודה. ותירוץ נוסף שמי שיש לו רק מעשר שני וביערו מתודה עליו, אע"פ שבשאר המתנות כגון בתרומה וביכורים נאנס ולא יכל לתיתן לכהנים, וכן אם יש לו ביכורים ונתנם לכהן אע"פ שאח"כ נאנס מתודה. ואילו מי שיש לו תרומה ונתנה לכהן ובשאר מתנות נאנס אינו מתודה³. הר"ש והרא"ש הביאו את שני ההבדלים, הרמב"ם (מע"ש פ"א ה"ד) הביא רק שעל תרומה בפנ"ע אין מתודה. לגבי וידוי מעשרות לכל הדעות אינו

3. תירוץ זה סותר לכאורה לשיטת הגר"א במע"ש שרק מע"ש מחוייב בביעור ומעכב את הודוי, ואולי ביכורים דינם כמע"ש, ואם קיים בהם את הביעור כהלכה נפטר מחיובו במע"ש.

חבל נחלתו

עצמו.

ה. מן הבית

1. הפרשת חלה

במשנה נדרש על הפרשת חלה. והיינו אם יש לו עיסה בבית שלא הופרשה חלתה או שהופרשה ולא ניתנה מעכבת את הוידוי. וכן נדרש בתוספתא (מע"ש פ"ה הכ"ג). וכ"פ הרמב"ם (הל' מע"ש פי"א הי"ב): "מן הבית זו חלה שהיא המתנה של כהנים בבית".

2. מרשותו

בספרי דברים (פי"ט שג) וכן בתוספתא (מע"ש פ"ה הי"ג) נלמדת הלכה נוספת ממלים אלו: "דבר אחר מן הבית, כיון שהפרשתו מן הבית אין את נזקק לו לכל דבר". ובאר בחסדי דוד: "נראה דה"פ, שאם הוא רחוק מפירותיו יכול לזכות המתנות לבעליהן ע"ד שעשו ר"ג והזקנים כדתן במשנה ט', ובהא מקרי שהפרישו מן הבית, כלומר מרשותו ושוב אין זקוק לו ויכול להתודות". וכעין זה פרש בחזון יחזקאל על התוספתא.

3. דין המוכן לאכילה

עוד דין שנלמד מחיוב ביעור הקודש מן הבית הוא האמור בירושלמי (מע"ש פ"ה הי"ד): "הכל מודין בפת ושמן שהוא צריך לבער ביין ובתבלין שהוא כמבוער, מה פליגין בתבשיל, בית שמאי אומרי צריך לבער, ובית הלל אומרי אין צריך לבער. מה טעמא דבית שמאי וצרת הכסף בלבד בידך מה טעמא דבית הלל אפילו מחללו מהו מועיל". היינו בניגוד לשאר מע"ש כגון פת ושמן או ממון מע"ש שצריך ביעור, הרי תבשיל לפי ב"ה אינו צריך ביעור ויכול להשאירו בביתו. והרמב"ם (הל' מע"ש וי"ר פי"א ה"ט) פסק: "במה דברים אמורים ששורף ומבער

תוס' ישנים (יומא שם) מקשה אף הוא על רש"י שעל כל המתנות ישנו וידוי ומה שכתוב במשנתנו שאין להם וידוי הכונה היא שאין להם וידוי בפני עצמו והם אינם מעכבים את הוידוי. (וקוש' נוספת כתוס'). ומשמע משני בעלי התוס' שאף מעשר עני אינו מעכב את הוידוי. וכ"נ מהריטב"א ביומא. וכן בחי' שפת אמת (יומא שם) הביא מחלוקת זו.

ולענ"ד שיטת תוס' והריטב"א קשה שכמעט אי אפשר לומר שמעשר עני אינו מעכב את הוידוי, והרי הפסוקים בפר' ראה עוסקים במעשר עני וממנו מתחיל כל חיוב ביעור מעשרות (כמבואר לעיל תחילת פרק ב) וא"כ איך ניתן לדלג עליו ולומר שאינו מעכב.

במלאכת שלמה הסתפק לגבי המשפט "שאינם מעכבין את הוידוי" ומה הגורם לעיכוב, והסיק: "ונ"ל טעמו של דבר דכיון דכתיב בפרשה בערתי הקדש מן הבית כל דאקרי קדש הוא דמעכב וכל הטובל אע"ג דאין בו תרומה מעכב דדרשינן ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה' ודרשי' בפ' הנשרפין בעתידין ליתרם הכתוב מדבר. ואסיקנא בפ' יש מותרות דאפי' מעשר עני נמי טביל מה שא"כ בלקט שכחה ופאה דלא טבלי ונשרף טבלו נמי שאני דטבל היה בידו". ושיטתו עולה כפסיקת הרמב"ם בפ"א לעיל.

עולה, שמחלוקת ראשונים היא האם נתינת מעשר עני מעכבת את הוידוי. ולכו"ע לקשו"פ אינם מעכבים את הוידוי. ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ה) שדן אם על מע"ש בלבד מתודה.

שעשה עשוי, ומניין שהוא בלא תעשה שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, לא תאחר דבר שראוי להקדימו ואין לוקין על לאו זה.

2. דוגמא או רק אלו

השאלה, שאותה לא מצאתי שמבררים הפוסקים היא: האם הקדמת מע"ש לראשון היא דוגמא וכל מי שעבר על הלאו של היפוך הסדר אף בתרומה וביכורים אינו יכול להתודות או דוקא במע"ש שהקדימו לראשון.

מהרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פי"א הי"ג) משמע שהמשנה מביאה דוגמא בלבד. ז"ל: "וצריך להפריש המתנות על הסדר ואח"כ יתודה שנאמר ככל מצותך אשר צויתני, האם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות". אמנם לשיטת הגר"א שנתנית שאר המתנות, פרט למע"ש ורבעי, אינה מעכבת את הוידוי אא"כ הן בעין, לא ברור ששינוי הסדר במתנות שאינו מתודה עליהן יעכב וצ"ב. ועי' שו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ג) שדן אם יכול להשאל על הפרשתו כדי לתקן את שינוי הסדר.

3. הקריטריון להלכות המעכבות

ישנן הרבה הלכות שאינן מעכבות בדיעבד ולא הובאו כמעכבות את הוידוי. כגון: הפרשה שלא מן המוקף – הל' תרומות פ"ג הי"ז. הוסיף על מה שנתכוין – פ"ד ה"ז. מן הרע על היפה – פ"ה ה"ג. מן הטהור על הטמא – פ"ה ה"ז. מן הלח על היבש ולהיפך – פ"ה ה"ח.

והרמב"ם (הל' מעשר פ"א ה"ז) מעביר זאת אף לגבי מעשרות: "כל שאמרנו בתרומה אין תורמין מזה על זה כך במעשר אין מעשרין מזה על זה, וכל שאמרנו בתרומה אם תרם תרומתו תרומה כך במעשר אם הפריש מעשרותיו מעשרות, וכל שהוא פטור מן

כשנשארו אצלו פירות שאינו יכול לאכול כולן קודם שיכנס יום טוב, אבל אם נשאר תבשיל של מע"ש ונטע רבעי אינו צריך לבערו שהתבשיל כמבוער, וכן יין ותבלין הרי הן כמבוערין".

ו. ככל מצותך אשר צויתני – הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות

הלכה זו פותחת סידרת הלכות נוספת, אשר בניגוד להלכות הקודמות הקובעות מה הן המתנות עליהן הוא מתודה, הרי בוידוי על הלכות אלו הוא מודה כי הפריש את המתנות כהלכותיהן.

1. שינוי הסדר אינו מעכב את התינה ומעכב את הוידוי

המשנה במסכת תרומות פ"ג מ"ז מלמדת: "המקדים תרומה לבכורים מעשר ראשון לתרומה ומעשר שני לראשון אע"פ שהוא עובר בלא תעשה מה שעשה עשוי שנאמר (שמות כב) מלאתך ודמעך לא תאחר". ועולה מהמשנה שעל כל שינוי בסדר עובר בלאו.

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר – ה"ק אע"פ שהוא עובר בלא תעשה שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, אעפ"כ מה שעשה עשוי, מלאתך אלו הבכורים שמתמלאים בבכיר, ודמעך זו תרומה, ומעשר ראשון נמי יש בו תרומת מעשר. לא תאחר, לא תשנה הסדר".

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג הכ"ג): "כשמפרישין תרומה ומעשר מפרישין אותן על הסדר, כיצד, מפריש בכורים תחילה לכל, ואח"כ תרומה גדולה, ואח"כ מעשר ראשון, ואח"כ מעשר שני או מעשר עני, והמקדים שני לראשון, או מעשר לתרומה, או תרומה לבכורים, אע"פ שעבר על לא תעשה מה

חבל נחלתו

המתנות מעכבות, כל הלכה מאלה אף באחת המתנות תעכב. לעומת זאת לפי הגר"א רק במע"ש מעכבות הלכות אלו, ואם עבר עליהן באחת המתנות יכול להתודות.

הלכות אלו המנויות כאן מעכבות אף בדיעבד:

שני מינים זע"ז – רמב"ם הלכות תרומות פרק ה הלכה ב.

מן התלוש על המחובר או להיפך – רמב"ם הלכות תרומות פרק ה הלכה ט. ור"ש ורא"ש פרשו שנותן מן החיוב על הפטור או להיפך.

מן החדש על הישן או להיפך – לגבי ביכורים – רמב"ם הלכות ביכורים פרק ב הלכה ז.

לגבי תרומה – רמב"ם הלכות תרומות פרק ה הלכה יא.

בהלכות אלו נראה שאם חזר והפריש כראוי – יכול להתודות ורק אם נסמך על הפרשתו שאינה תקינה ואין תרומתו תרומה אז אינו יכול להתודות.

ח. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו

פי' רש"י (ברכות מ ע"ב) "מלברכך – ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר". וכן הריב"ם (מע" פ"ה מי"א): "לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו. פי' בא"י אמ"ה אקב"ו להפריש תרומה, וכן להפריש מעשר ראשון, וכן להפריש מעשר שיני, וכן לעני, וכן לתרומת מעשר, וכן לפדיון מעשר שיני, וכן להפריש חלה מעיסה". וכן פי' רע"ב.

וכתב על כך התוס' יו"ט: "זתמיהני על המזרחי ורבינו בגור אריה שכתבו על מה שפי' רש"י בפרשת כי תבא ולא שכחתי מלברכך

התרומה פטור מן המעשר, וכל התורם מעשר, כל שאמרנו בהן לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה כך אם עשרו מעשרותיהן מעשרות, וכל שאין תרומתו תרומה כך אין מעשרותיהן מעשרות".

ונראה שאם שינה בהן אינו מעכב את הוידוי אע"פ שלכאורה דינם דומה להקדמת שני לראשון. ואולי ניתן לומר שדוקא הקדמת שני לראשון מעכבת והיא בלבד, וע"כ הלכות אלו אינן מעכבות.

4. נתינה לבעליהן

הספרי (דברים פסקא שג) לומד הלכה נוספת מהמלים "אשר צויתני": "אשר צויתני, לא נתתיו למי שאינו ראוי לו". וכ"כ במדרש תנאים לדברים (פכ"ו פסוק' יג). ולא בורר למי הכונה. הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"א הי"ג) המשיך: "נשרף טבלו אינו יכול להתודות שהרי לא הפריש מתנות ולא נתנן לבעליהן, ובזמן שהיו נותנין מעשר ראשון לכהנים לא היו מתודין שנאמר וגם נתתיו ללוי". ונראה ששתי הלכות למד מכאן: א. שנתנן לבעליהן. ב. שאם לא נתנן לבעליהן עפ"י הדין אינו יכול להתודות.

ז. לא עברתי ממצותך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר, ולא מן המחובר על התלוש, ולא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש.

כתב המשנה ראשונה: "כל הני דחשיב לא תני להו בשום דוכתא גבי מעשר דאסירי אלא גבי תרומה תני להו במס' תרומות ושמינתין דה"ה במעשר. ומכאן יצא לו להרמב"ם פ"א מהל' מעשר דין ז' שכל שאינו בתרומה אינו במעשר, והכסף משנה לא מצא לו מקום..."

נראה כי לפי שיטת הראשונים שכל

על הפרשת מעשרות שר"ל שבח והודאה דאילו נוסח ברכה אנשי כנסת הגדולה תקנה ומדרבנן היא. ואמר המזרחי שזאת המשנה שאומרת מלברכך ומלהזכיר שמך מסכים עם זה הפירוש על דברי רש"י. ואיך תסכים עם זה הפירוש אחרי שהגמרא (=ברכות מ ע"ב) מייית למשנה זו אפלוגתא דרב ור' יוחנן בכל ברכה שאין בה שם ומלכות? אלא הנכון דרש"י נוסח הברכה קאמר [וכן הוא בהדיא בפ"י רש"י בפרק כיצד מברכין (ה"ד לעיל)...] ואע"ג דמדרבנן היא אסמוכה אקרא דמי גריעא ברכה לאסמוכה אקרא משאר דברים דמדרבנן שהסמיכות על המקראות.

מתבארים מדבריו שתי דעות לגבי חיוב זה. גישה ראשונה של ר' אליהו מזרחי והמהר"ל שדברים אלו הם חיוב כללי של שבח והודאה ואינו קשור לברכה. לעומתם דעת הראשונים שהובאו לעיל עפ"י התויו"ט שהמדובר בפסוק הוא על ברכות המצוות להפרישן. הקושי בדרך הראשונה הוא שהחיוב אינו מוגדר ופירושי שאר המפרשים חלוקים על כך. הקושי בדרך השנייה שאנשי כנה"ג תקנו ברכות וא"כ כיצד ניתן לומר שהן כלולות בחיוב של התורה. ותירוצו של התויו"ט שזו אסמכתא משמעותו שאין הברכה מעכבת. ועולה איפוא כי לפי שתי השיטות ברכות אינן מעכבות.

במלאכת שלמה (פ"ה מי"א) הביא מהרש"ס שהכונה בברכה לברכה אחרונה באכילת מע"ש בירושלים על שבעת המינים שברכה אחרונה היא מהתורה. והוא עצמו תירץ כתויו"ט שזו אסמכתא בלבד.

אף הפני יהושע (ברכות מ ע"ב) על הסוגיא בברכות שהזכיר התויו"ט כתב: "וצריך להיות דתנן, דמשנה שלימה היא בשלהי

מעשר שני [פ"ה משנה י"א]. מיהו לכאורה משמע מהך מתני' דעכ"פ ברכות ז' מינין דאורייתא נינהו מדקתני לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו ועכ"פ איירי במידי דשייך בהו תרומות ומעשרות דאורייתא דהיינו דגן תירוש ויצהר וממילא דה"ה לאינך ז' מינין ומכל שכן לשיטת הרמב"ם וסייעתו דתרומות ומעשרות נוהגין בכל הפירות דאורייתא וא"כ ממילא דשייך בהו הך קרא דלא שכחתי מלברכך דמשמע דחייב לברך עליהן דאורייתא אלא דמצוין למימר דהך דרשה דלא שכחתי מלברך שמך לא דרשה גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא". וע"ע בשו"ת הר צבי (מילי דברכות סי' א) שדן האם ברכות המצוות דאורייתא או דרבנן ומתי הן מעכבות את המצוה. וכן בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא סעיף ב) עסק בכך.

ונראה לחדש כי חיוב ההודאה והברכה במצוות אלו הוא מן התורה, אולם ניסוחו בתור ברכה הוא מדרבנן, וכמצות תפילה לדעת הרמב"ן, וע"כ אם הודה וברך בדרך אחרת לרבש"ע יצא י"ח, אולם חכמים קבעוהו בברכה, ומי שלא ברך ולא הודה או שיבח בדרך אחרת – אינו יכול להתודות, ולכל שיטה במצוות לפי דרכה. לראשונים בכל המתנות ולגר"א במע"ש נ"ר וביכורים. וראיה על כך מדברי הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ לרמב"ן: "וכן דרשו בזה שלילות אחר, אמרו (מע"ש פ"ה סמ"א) ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו. והדבר ידוע שאם הפריש ולא בירך אינו לוקה ואינו עובר בלאו אף על פי ששולל נפשו מזה". היינו, ישנו חיוב הודאה אבל לא לאו אלא חיוב היוצא מתוך העשה אכילה בשמחה.

ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ג אותיות א, ב, ה) שדן בנוסח הברכה. ושם באות ג

חבל נחלתו

אם מברך שהחיינו.

ט. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באנינה אינו יכול להתודות

1. באילו מתנות?

הלכה זו שהמתודה מודה כי לא עבר עליה היא רק במע"ש ונ"ר, ולחכמים גם בביכורים. כדברי הרמב"ן (דברים כו, יד): "לא אכלתי באוני ממנו – אע"פ שהיודי בכל המעשרות כמדרש וגם נתתיו ללוי ולגר וליתום ולא למנה – (ספרי יג, מעשר שני פ"ג ה"י), אבל 'לא אכלתי באוני ממנו' יחזור על הקדש לבדו שהוא מעשר שני ונטע רבעי, והם שאסורין באונן ובטומאה".

וכן ר' עובדיה מברטנורא (ביכורים פ"ב מ"ב): "ואסורין לאונן – במעשר כתיב (שם) לא אכלתי באוני ממנו. ובבכורים נאמר (שם) ושמחת בכל הטוב מלמד שאסורים לאונן, ורבי שמעון מתיר – בכורים לאונן דתרומה קרינהו רחמנא ותרומה שריא לאונן".

2. באיסורי דרבנן?

הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"ג ה"ה) פסק: "האוכל מע"ש באנינות של תורה לוקה שנאמר לא אכלתי באוני ממנו, והוא שיאכלנו במקום אכילתו בירושלים, אבל אם אכלו בחוץ באנינות, או שאכלו בפנים באנינות של דבריהם מכין אותו מכת מרדות". ומתעוררת השאלה אם אכל כשהוא אונן מהתורה מחוץ לירושלים או שאכל אונן מדרבנן בירושלים האם יכול להתודות. ובקצרה: האם איסורי דרבנן מעכבים מוידוי מעשרות?

3. לאו או עשה?

איסור אכילה באנינות נפלה בו מחלוקת גדולה בין מוני המצוות האם

הוא לאו או איסור עשה. והנ"מ לעניין דין שלדעות חלק מהראשונים לא רק העובר בלאו באחת מן המתנות אינו יכול להתודות אלא אף העובר באיסור עשה.

כתב הרמב"ם בספר המצוות (שורש ח): "ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשתינו בשנשולל ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצוות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצוינו שנשולל אותו מנפשתינו ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) **שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת**, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ"ב) בדברינו על אלו המצוות". והרמב"ן השיג: "אבל מה שכתב הרב כי כשנצטיינו בתורה שנשולל מנפשתינו המעשה הפלוני והפלוני שימנה המעשה הוא בכלל מצוות לא תעשה ואע"פ שלא הבא בדבר הוא שלילות לא מניעה כגון הכתוב לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, וגם בעל ההלכות (אית ריע"פ) הודה כן, ואני לא באתי לידי המדה הזאת. כי מן הנראה מדברי רבותינו ז"ל בתלמוד אין מניעה בתורה שלוקין עליה באה מן הכלל. אבל אלו וכיוצא בהן **לאו הבא מכלל עשה הן שנצטיינו אנחנו החיים לאכלו בטהרה לפני ה' ובשמחה** לא באנינות ולא בטומאה ולא לתת ממנו למת".

מתבאר כי לפי הרמב"ם איסור זה הוא לאו, וכ"כ בסה"מ (לאוין קנא), ולפי הרמב"ן זהו עשה. ביראים (סי' פז) כתב כרמב"ם:

בערתי ממנו בטמא, בין שהמעשר טמא והאוכל טהור, בין שהמעשר טהור והאוכל טמא, והוא שיאכלנו בירושלים קודם שיפדה, שאינו לוקה על אכילתו בטומאה אלא במקום אכילתו, אבל אם אכלו בטומאה חוץ לירושלים מכין אותו מכת מרדות. ואפילו להדליק [בן] את הנר אחר שנטמא אסור עד שיפדה שנאמר לא בערתי ממנו בטמא".

המתמיה לגבי היודוי שהמובא בהלכה ד אינו מעכב את היודוי אע"פ שלוקים עליו. כך פסק הרמב"ם: "הערל כטמא ואם אכל מעשר שני לוקה מן התורה כדרך שלוקה על אכילת תרומה, שהתרומה קרויה קדש ומע"ש קרוי קדש שהרי נאמר בו קדש לה". ומשמע שאף בשאר המתנות הערלות אינה מעכבת. ואולי תלוי במה שנכתב לעיל פרק ו האם ההלכות שמתודה עליהן הן דוגמא ובעצם כל הלכות ההפרשה והנתינה מעכבות אפילו שאינו מפרטין בוידויו, או שדוקא הלכות אלו מעכבות את היודוי.

2. מאין נלמד האיסור

הרמב"ם לשיטתו בספר המצוות (מצות ל"ת קט) פרט חיובי לאו זה: "שהזהירנו מאכול מעשר שני בטומאה ואפילו בירושלים עד שיפדה. שהשורש אצלנו שמעשר שני שנטמא פודין אותו אפילו בירושלים כמו שהתבאר במכות (יט ב). והאזהרה מזה הוא אמרו (ר"פ תבוא הוב' סוף שרש ח) **לא בערתי ממנו בטמא**. ובאה הקבלה (שם וספרי) בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. ובגמרא מכות (יט ב) התבאר גם כן שהמעשר והביכורים אסור לבער מהן בטומאה והאוכלן בטומאת עצמו לוקה אבל בתנאי שיאכל זה המעשר בטומאה בירושלים בלא פדיון ואז ילקה כמו שזכרנו..."

"מעשר שני שלא לאכל באנינות. הזהיר הכתוב בפ' [תבא] לא אכלתי באוני ממנו. והיכן הזכר מעשר שני שם, דכתיב בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי זו תרומה ותרומת מעשר, לגר ליתום ולאמנה זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה וסמין ליה לא אכלתי באוני ממנו. ומאחר שכולם כאן מנלן דאמעשר שני לחוד קאי, דכתיב 'לא אכלתי' בעל המעשר הוא דקאמר הכי. ואין לנו בכולם שהאכילה תלויה בו אלא מעשר שני שהרי כולם יוצאים מתחת ידו ללוי או לכהן או לעני. הלכך יש לנו לומר דאמעשר שני לבד קאי".

וכן הביא מחלוקת זו בפנ"י (מכות יז ע"ב): "דהא באיסור אנינות דמעשר לא אשכחן איסור לאו אי משום דלא אכלתי באוני ממנו אמרינן בהדיא בריש פרק כל שעה ובכמה דוכתי דלא הוי אלא וידוי בעלמא ומהאי טעמא כתבו הרמב"ן וסמ"ג (ל"ת רסג) במנין דאיסור לאוין דלא אכלתי באוני לא הוי לאו ממש אלא איסורא בעלמא ומשום שמחה בעלמא למצוה מן המובחר... וע"ע בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' רכא).

לפי דעת הרמב"ם וסיעתו ברור טעם עיכוב היודוי. לפי הרמב"ן ראוי להתודות רק מי שקיים מתנותיו בשלמות, וע"כ חיובים היוצאים מתוך העשה של אכילתו בשמחה מעכבים אותו מלהתודות.

י. ולא בערתי ממנו בטמא — הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות

1. אלו הלכות מעכבות

את האיסורים היוצאים מפסוק זה מגדיר הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"ג ה"א-ה"ג) כך:
"האוכל מע"ש בטומאה לוקה שנאמר ולא

חבל נחלתו

הרמב"ן (השגות לטה"מ שורש ח) לשיטתו, חולק וסובר שעצם הפסוק הוא איסור עשה, ואם אכל בטומאה לוקה, אך לא מהפסוקים בוידוי מעשרות.

ז"ל: "והראייה בזה כי השלילות בלא ביערתי ממנו בטמא נכנס בו שלא הסיקו תחת תבשילו בהיות המעשר טמא כמו שאמרו בגמ' הערל (עג ב) ואסור לבער ממעשר וביכורים בטומאה מה שאין כן בתרומה מנא לן, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן דאמר קרא לא ביערתי ממנו בטמא ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא. **ואם יהיה השלילות מחייב להיות מניעה בלאו יהיה המדליק שמן של מעשר שני שנטמא לוקה, וזה לא עלה על דעת מעולם.** והרב עצמו (ל"ת קנ ופ"ב ממע"ש ה"ב) אינו אומר כן. ועוד אמרו שם רבי שמעון אמר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. והיכן מוזהר על אכילתו איני יודע טומאת הגוף בהדיא כתיב ביה נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים, טומאת עצמן מניין תלמוד לומר לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו. הרי לנו מזה בביאור שאע"פ שהשלילות הזה לא בערתי ממנו בטמא יש במשמעו כל אכילה בטומאה בין בטומאת הגוף בין בטומאת בשר **בקשו אזהרה ממקום אחר שתהיה מניעת לאו להלקותו עליה.** וכך אמרו עוד בגמ' מכות (יט ב) רישא דקתני מעשר שני שלא נפדה באלו הן הלוקין, במעשר שני טמא וגברא טהור וקא אכיל ליה בירושלם ומנא לן דמיחייב עליה דתניא רבי שמעון אומר וכו'. **ולמדנו שאין בשלילות הזה מעצמו מלקות עד שיביאו בו אזהרה מלאו גמור. ומה**

שנכלל בו עוד ביעור כגון הסקה תחת התבשיל שלא באה בו אזהרה במקום אחר אינו לוקה עליו. וכן כתב רבינו שלמה ז"ל בפרק כל שעה (כד א) דאתמר התם גמר ממעשר ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא קדש חמור לא כל שכן ופירש הרב ואע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו הא נפקא לן ביה באיסור לאו ביבמות בפרק הערל (עג ב). וכן בשלילות לא אכלתי באוני ממנו ולא נתתי ממנו למת אין בהם מלקות ולא אמרו מעולם בלוקח כסות וכלים בין לחי בין למת בכסף מעשר שני אלא יאכל כנגדם (עי' מע"ש ספ"א) ואם כבר נאכלו פטור". עולה שהרמב"ן מודה שישנו לאו על אכילת מע"ש בטומאה וכן איסור על ביעור מע"ש בטומאה, אולם זה לא נלמד מהפסוק בוידוי מעשר.

וכרמב"ן כתב היראים (סי' פז): "לאו זה דלא אכלתי מצאתי בבה"ג ואינו נראה לי, דהא לא בערתי ממנו בטמא אינו לאו דאמרינן עליו בהערל ביבמות [ע"ג ב'] היכן הוזהר עליו טומאת הגוף בהדיא כתיב ביה טומאת עצמו איני יודע בו וכו'".

יא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת ולא נתתיו לאוננים אחרים

1. הכלול באיסור

כתב הרמב"ן בפירושו עה"ת (דברים כו, יד): "ולא נתתי ממנו למת – לעשות לו ארון ותכריכין, לשון רש"י. ולא הבינותי זה, שהרי מפורש בכתוב (לעיל יד, כה כו) שמעשר שני אין מחללין אותו חוץ לירושלים אלא על כסף צורה ובירושלים יתן הכסף על דבר הראוי לאכילה בבקר ובצאן וביין ובשכר ויאכל לפני ה'. והרב רבי משה כתב בחבורו

למת, איזה דבר שמותר לחי ואסור למת זו סיכה. גם זה לא ידעתי מהו, שאם סך בשמן מעשר למת הרי בערו בטומאה, וכבר התודה עליו 'לא בערתי ממנו בטמא'. ובגמרא בפרק הערל (יבמות עד א), אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי סימאי מנין למעשר שני שנטמא שמותר לסוכו, שנאמר ולא נתתי ממנו למת, למת הוא דלא נתתי הא לחי דומיא דמת נתתי, איזהו דבר ששורה בחיים ובמתים הוי אומר זו סיכה. ושם הקשו, ואימא ליקח לו ארון ותכריכין, ופירוש שיהיה מותר בחי ליקח לו חלוק כשנטמא כיון דלא קרינא ביה ואכלת שם לפני ה' אלהיך, ופירקו 'ממנו' מגופו. נשאר עכשיו, כי הוידוי 'בלא נתתי ממנו למת' מחובר עם 'לא בערתי ממנו בטמא', יתודה עליו שלא אכל ממנו טמא ולא נתן מן הטמא למת לסוך אותו.

אבל במשנה (מעשר שני פ"ה מ"ב) שנינו כדברי רבי אליעזר, לא נתתי ממנו למת, לא לקחתי ממנו ארון ותכריכין למת, לא נתתי לאוננים אחרים. ומשמעות זה, שהם דורשים בו שלא נתנו למת לא לגופו של מת בארון ותכריכין ולא לאוננים שלו, שהוא מתודה על אנינות שלו ושל אחרים, ומפני אנינות של אחרים יתודה על הארון והתכריכין אע"פ שאפילו לחי אסור.

ומסיק הרמב"ן שלפי הגמרא ביבמות משמעות וידויו שלא נתן משמן מע"ש שנטמא לסוך מת, ולפי ר' אליעזר שלא נתנו לצורכי המת — ארון ותכריכים ולא לאוננים אחרים לאוכלו.

2. חומר האיסור

הרמב"ם והרמב"ן ממשיכים במחלוקתם. הרמב"ם (סה"מ מ"ט קנב) כתב: "שהזהירנו מהוציא דמי מעשר שני אלא באכילה ושתייה. והוא אמרו בו (שם ה' שם) ולא נתתי ממנו

(ה' מעשר שני פ"ג ה"י), מעשר שני ניתן לאכילה ושתייה שנאמר ואכלת שם לפני ה' אלהיך, וסיכה כשתייה. ואסור להוציא בשאר צרכיו, כגון שיקח בו כלים ובגדים ועבדים, שנאמר ולא נתתי ממנו למת, כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים את הגוף. עשה מלת "למת" בכאן כנוי לדברים אשר לא יחיה האדם בהם, ואלו דברי הבאי. ואחרים מפרשים, שמתודה שלא נתן ממנו על ארון ותכריכין אפילו למת שהוא מצוה, וכל שכן לחי בטלית וחלוק".

היינו הרמב"ן מקשה על פירוש רש"י שלא שייך וידוי על אי עשיית ארון ותכריכים ממע"ש שהרי מותר לחלל רק על מעות ולקנות ממנו בירושלים רק דברי מאכל. והוא דוחה את פירוש הרמב"ם שהוידוי הוא שלא הוציא לדברים שאינם קיום הגוף, וכן פירוש אחרים שלא הוציא לדבר מצוה של גמ"ח למת וכש"כ לחי.

ממשיך הרמב"ן: "ובספרי (תבוא יד), ולא נתתי ממנו למת, לעשות לו ארון ותכריכין דברי רבי אליעזר, אמר לו רבי עקיבא אם למת אסור אף לחי אסור, ומה ת"ל לא נתתי ממנו, שלא החלפתיו אפילו בדבר טהור. פירוש, רבי עקיבא דורש ולא נתתי ממנו, שלא עשיתי ממנו חליפין אפילו בדבר טהור הראוי לאכילה כענין ששנינו (מעשר שני פ"א מ"א) אין מוכרין אותו ואין מחליפין אותו, ולא יאמר אדם לחבירו בירושלים הא לך יין ותן לי שמן. ויהיה 'למת' על דעתו מחובר למעלה, לא אכלתי ממנו באוני למת, שאין אנינות אלא למת.

וראיתי בירושלמי (מעשר שני פ"ב ה"א) רבי אליעזר בשם רבי סימאי אומר לא נתתי ממנו למת מה אגן קיימין, אם להביא ארון ותכריכין דבר שאסור לחי, לחי אסור כל שכן

חבל נחלתו

הקודמת הוא מזכיר משפט זה כדי לחזק את דעת הרמב"ם שהיודוי מלמד על לאוים ואינו רק סיפור דברים וז"ל: "והוא כאילו אמר לא תבער ממנו בטמא כלומר לא תאכל ממנו בטמא, כי אחר שהשם ציונו שנאמר לא עשיתי כן וכן הרי הוא כאלו ציונו לא תעשה כן, ומן הטעם הזה נחשוב לשונות אלו שבפסוק זה ללאוין. והנה סוף הפסוק אומר שמעתי בקול ה' אלהי, לומר שהוא הוהירנו על כל זה".

אמנם הרמב"ם (הל' מע"ש פ"א ה"טו) הזכיר את דרשת המשנה והספרי וצ"ל שההבאה מתייחסת לביכורים. והיינו כרבנן ולא כר"ש וע"כ ביכורים חייבים בביעור ויודוי ואסורים לאונן (עי' ביכורים פ"ב מ"ב). וכ"פ בתפארת ישראל (אות ע). והמשנה ראשונה מעיר כי הרמב"ם בהל' מע"ש מסיים: "ששמח ושימח בו שנאמר ושמחת בכל הטוב". שהוא פסוק הלקוח מביכורים ובו הוזכרו אף לוי וגר. וכן באר הגר"א על מצות ביכורים. ולפי"ז הבאת הביכורים לבית המקדש מעכבת את היודוי.

(אולם בתחילת היודוי על המלים: "בערתי הקדש מן הבית" שנדרש על מע"ש ונ"ר הושטמו ביכורים משום שהמשנה והבריתא בספרי אליבא דר"ש. וק"ק שרישא אליבא דר"ש וסיפא פליגא עליה).

2. הביעור בביכורים

כיון שעסקנו בביכורים נברר אלו הלכות מעכבות בהם. הלכות ביכורים מרובות כדברי הרמב"ם (הלכות ביכורים פ"ג ה"ד): "נמצאת אומר שהבכורים טענין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקרבו, ושיר, ותנופה, ולינה". ורובן הגדול כלל לא נמנו כמעכבות את היודוי. הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"א ה"ח) כתב: "נשאר אצלו

למת. ולשון ספרי ולא נתתי ממנו למת שלא לקחתי ממנו ארון ותכריכין. וכל זמן שיוציא ממנו דבר יאכל כנגדו כמו שהתבאר במקומו (מע"ש פ"א מ"ז, ה' מע"ש פ"ג ה"י). ואמנם זכר המת לחזוק כאילו הוא יאמר ואע"פ שהוא מצוה לא הוציא בה מעות מעשר שני. ונראה לי שהוא בעבור שאמר ית' שיוציא דמי מעשר שני במזון לבד כמו שאמר (ראה יד) ונתתה הכסף וכו' שם הוצאתו בוולת המזון כאילו הוציאו למת שאין תועלת למת בזה". (וכבר הובא לעיל בדברי הרמב"ן מחלוקתו על הרמב"ם בפירוש הפסוק).

הרמב"ן (סה"מ שורש ח) נאמן לדרכו כתב: "וכן בשלילות לא אכלתי באוני ממנו ולא נתתי ממנו למת אין בהם מלקות ולא אמרו מעולם בלוקח כסות וכלים בין לחי בין למת בכסף מעשר שני אלא יאכל כנגדם (עי' מע"ש ספ"א) ואם כבר נאכלו פטור".

יב. שמעתי בקול ה' אלהי – הבאתו לבית הבחירה

1. ביאור הפסוק

דרשת פסוק זה קשה, וכי מה עניין ההבאה לבית הבחירה? הרי בכל המתנות עליהן הוא מתודה המתנה היחידה שצריכה הבאה לביהמ"ק היא ביכורים. ויותר נראה, מצד הקישור בתוך הפסוקים, דברי ספר החינוך (מצ' תרי) המבין משפט זה: "שמעתי בקול ה' אלקי", כמשפט מסכם לשלשת ההלכות הקודמות (לא אכלתי באוני, ולא בערתי בטמא, ולא נתתי ממנו למת). ואלו דברי ס' החינוך: "שלא להוציא דמי מעשר שני אלא בצרכי אכילה ושתייה, ועל זה נאמר (דברים כ"ו, י"ד), ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלהי, כלומר לא הוצאתי ממנו בדבר שאינו מקיים את הגוף". ואף במצוה

הגר"א (שנ"א פי' הקצר) כתב: "שמחתי אני בעצמי, ושמחתי את אחרים שנתתי צדקה". ונראה שהצדקה היא בנוסף לכל המתנות, אלא שקצת קשה לפי"ז מה עניינה של צדקה בתוך הוידוי, ואולי כונתו: נתתי צדקה משאר הפירות שנשארו בידי, שהרי סו"ס פרט לכל המתנות רוב הפירות נשארו בידי בעליהן⁴. ועי' בהערה 4 שם פרשנו שכונתו של הגר"א היא למעשר עני. ולפי"ז אם לא נתנו אינו יכול להתודות.

[ד] המנועים מוידוי מחמת יחוסם

במסכת מע"ש (פ"ה מ"ג, יד): "ואת האדמה אשר נתתה לנו – מכאן אמרו ישראל וממזרים מתודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להם חלק בארץ. ר' מאיר אומר אף לא כהנים ולוים שלא נטלו חלק בארץ, ר' יוסי אומר יש להם ערי מגרש".

והרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פי"א הי"ז) פסק כר' יוסי: "ישראל וממזרים מתודים, אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו, כהנים ולוים מתודים שאע"פ שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש".

ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ד) שדן באיזה נוסח אומרים כהנים ולוים את הוידוי וביחס לאמירת נשים וקטן שהגדיל.

סיכום

הרבה מאד הלכות בוידוי מעשר נמצאות במחלוקות ראשונים ואחרונים,

בכורים הרי הן מתבערין בכל מקום. ויחד עם הצורך להביאן לביהמ"ק הן ההלכות היחידות המעכבות את הוידוי.

הצורך בביעור מיוחד. המתנות הדומות לו מאלה שמתודה עליהן הן תרומה גדולה ותרומת מעשר ושתייהן אינן טעונות ביעור כאמור ברמב"ם בהלכה ח שהן טעונות בזמן הביעור נתינתן לכהן. וא"כ מדוע הביכורים לא ינתנו בירושלים לאנשי משמר כדינם (רמב"ם הל' ביכורים פ"ג ה"א). עוד תמוה שהרמב"ם כתב שהביכורים מתבערים בכל מקום, וא"כ אם אדם לא הביאם לבית הבחירה ומבערם במקומם הוא לא יוכל להתודות.

3. וידוי על ביכורים בלבד

בהל' יד (הל' מע"ש פי"א) כתב הרמב"ם: "וכן אם לא היה לו אלא בכורים בלבד מתודה שנאמר בערתי הקדש, הקדש הראשון שהוא הביכורים". אף הלכה זו מיוחדת לביכורים בדומה למע"ש ונ"ר, ואינה דומה לתרומה שאין מתודים עליה בלבד. ועי' לעיל בפ"א.

יג. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו

הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פי"א הט"ו) מבאר כשיטת המשנה והספרי: "עשיתי ככל אשר צויתני ששמחתי ושימחתי בו שנאמר ושמחתי בכל הטוב". לא בוארו מה הם גדרי השמחה האכילות שלו בירושלים או הנתינות לאחרים, ומה שיעורם לעכב את הוידוי.

4. בפ"י הארוך: כתב הגר"א: "שמחתי ושמחתי בו – זו צדקה וחושב כאן כל העשר מצות שבפת כמ"ש בירושלמי (חלה סופ"א)... ואלו הן: חלה וביכורים ותרומה ומעשר ומעשר ומע"ש ולקט שכחה ופאה וצדקה". וברשימה זו חסר לכאורה מעשר עני, ואולי לזה כונת הגר"א גם בפירוש הקצר.

חבל נחלתו

והרבה מהן מסופקות מהן מעכב את הוידי. נסינו לחקור את ההלכות המעכבות מתוך דרשת הפוסקים, ויש עוד

הלכות הנחקרות ע"י האחרונים כגון הרא"ה קוק במשפט כהן (סי' נה, נו) ועוד.

סימן מב

קבר ביסודות בניין

שאלה

מפורסם בציבור וכנראה שהדברים נכונים כי בעת בניית בניין מסויים בירושלים הטמינו עבריינים גופת עבריין בתוך היסודות, ועל הגופה יצקו בטון. האם מותר לכהנים להיכנס לתוך הבניין?

תשובה

א. השאלה העיקרית שצריך לברר היא מקומה של הטומאה ואופן קבורתה. ונראה שכיון שמדובר בבניין גדול ולא ידוע המיקום המדוייק צריך לדון על כמה אפשרויות של מקום הטומאה.

סוג הטומאה עליו צריך לדון הוא טומאה רצוצה. היינו, כזית מן המת או יותר שאין עליו אוהל של טפח על טפח ברום טפח, ואין פתח המוציא את הטומאה. וכיון שהמדובר ביציקת טונות של בטון בדחיסות גבוהה נראה כמעט ללא ספק שהמדובר בטומאה רצוצה.

כך הגדיר זאת הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ז ה"ד): "אין הקבר מטמא מכל סביביו עד שיהיה שם חלל טפח על טפח על רום טפח, אפילו הגביה הבנין על גבי חלל טפח עד לרקיע הכל טמא לפי שהכל כקבר, היתה טומאה רצוצה ולא היה שם חלל טפח טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואין טמא אלא הנוגע כנגד הטומאה מלמעלה או

המאהיל עליה מלמעלה או הנוגע כנגדה מלמטה או מה שהאהיל עליו מלמטה אבל הנוגע בצדי הבנין טהור".

היינו יחודה של טומאה רצוצה שהיא בוקעת ועולה בוקעת ויורדת והנטמא בה הוא ע"י נגיעה או שמאהיל בדיוק מעל הטומאה או שהיא מאהילה תחתיו.

והראב"ד השיג: "א"א דבריו סתומים ואולי כוונתו אינה מיושרת כי זה הענין שלש מדות יש בו: שאם יש במקום הטומאה טפח מרובע אע"פ שהטומאה ממעטת החלל והרי הוא כטומאה רצוצה ובוקעת ועולה ומטמאה באהל כמו כן מטמא כל סביביו במגע וזהו **קבר סתום**. ואם יש שם טפח פנוי חלל אינו מטמא באהל אבל מטמא כל סביביו במגע. ואם אין במקום הטומאה טפח מרובע זו היא **טומאה רצוצה** שבוקעת ועולה ומטמאה באהל ואינה מטמאה במגע מצדיה וזו הרצוצה אם היא בכותל שבין שני בתים או במעזיבה שבין בית לעליה רואים לאיזה צד היא יותר קרובה ובוקעת לאותו צד ומטמא כל מה שיש באותו אהל..."

ונראה שלגבי מקרה דידן שהוא הסוג השלישי בראב"ד, הדין מוסכם בין הרמב"ם לראב"ד ולגבי הטומאה בקיר נדון להלן.

וכך פסק הרמב"ם בהלכה הבאה:

"זה כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוף שאין

האהל שעל גבי האהל טהור ומינה משתמע כאשר כתבתי שכל האהל למטה טמא שמתפשטת הטומאה בכלו במקום שנשלם סוף בקיעתה".

וכן בהקדמת פירוש המשנה לפרק ד במס' אהלות בשם 'קריית ארבע' של בעל תפארת ישראל, הקדיש פרק לטומאה רצוצה המרכז את הלכות טומאה זו.

וכתב (שם אות ב): "...ואם יש כמה אהלים זע"ז וכולן נ"ג טומאה רצוצה או תחתיה, אז אם כולן סתומין מכל צד רואין כל האהלים שלמעלה או למטה מהטומאה הרצוצה כאילו הן אטומין כולן והטומאה בוקעת לתוך כולן אבל רק נגד הטומאה. ואם אחד מהאהלים האמצעיים פתוח טע"ט אז אותן האהלים הסתומין שסתומים מכל צד וסמוכין להטומאה בהן הטומאה בוקעת ועולה או יורדת רק נגד הטומאה ובוקעת גם לתוך האהל הפתוח ובתוכו מתפשטת הטומאה בכל ריוח האהל וטמא שם גם שלא כנגד הטומאה אבל זה האהל הפתוח חוצץ בתקרתו שלא תבקע טומאה להאהלים שחוצה ממנו ולהכי האהלים ההם טהורים לגמרי".

היינו אהל המאהיל על טומאה רצוצה (שיש לו פתח ורש"י ומהרלב"ח לא הזכירו כן) גורם שהטומאה מתפשטת בכלולו אבל אינה בוקעת למעלה לעליות הבאות. וכ"כ הגר"א בביאורו למס' אהלות (פ"ד מ"א) ביחס לכלי שיש בו שני כיסויים.

ולפי"ז טומאה שמתחת לעמוד אשר אינו ממשך לקומות הבאות החדר שמעליו גורם שהוא טמא אבל הטומאה אינה עולה ובוקעת לקומות הבאות. ומחדר זה נראה שהיא מתפשטת לכל אותה קומה אם הדלתות פתוחות מחדר לחדר.
ג. כאשר טומאה בקיר חיצוני או פנימי

לו חלל טפח, הרי הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע בוקעת ויורדת עד התהום ואינה מטמאה מן הצדדין, כיצד כרי של תבואה או גל של אבנים וכזית מן המת בתוכו וכלים בצד הטומאה ואינן נוגעין בה כלים טהורין וכל כלי שבתוך הגל מכון כנגד הטומאה מלמעלה או מלמטה טמא שהטומאה בוקעת ועולה ובוקעת ויורדת ואם היה מקום הטומאה חלול טפח על טפח על רום טפח, הוא כקבר שתום ומטמאה מכל סביביו" עולה שהטומאה היא טומאה רצוצה לכו"ע.

ב. כאשר היסוד בו מונחת הטומאה מתחת לרצפת הקומה התחתית. במקרה כזה מעל מקום הטומאה הרצוצה יצוקה רצפה וצריך לדון האם הטומאה בוקעת ועולה לתוך חלל החדר או ממשיכה בבקיעתה למעלה. כמו"כ אם מעל הטומאה עולה קיר איך עולה הבקיעה.

על הגמ' בסוכה (כא ע"א) המצטטת משנה בפרה: "חצירות היו בניויות בירושלים על גבי הסלע, ותחתיהם חלל מפני קבר התהום, ומביאין נשים עוברות ויולדות שם, ומגדלות בניהם שם לפרה". פרש רש"י: "מפני קבר התהום – כל שם קבר התהום וטומאת התהום שבתלמוד לשון ספק הוא כהה"ט שאינו גלוי, מפני קבר התהום שכל העיר היו מסופקין שמא יש שם קבר, ואין לו למת חלל טפח וטומאה שהיא רצוצה בוקעת ועולה לרקיע, לכך היו בונין אותה על גבי כיפין, שאפילו יש שם קבר מתחת הרי חלל מפסיק".

עולה מרש"י במפורש שאהל המאהיל על טומאה רצוצה גורם לכך שהטומאה לא תתפשט מעל האוהל.

וכ"כ רבה של ירושלים לפני זמן השו"ע – המהרלב"ח (סי' קמב): "הרי מבואר שטומאה רצוצה שנשלמה בבקיעתה תחת

חבל נחלתו

העולה מקומה לקומה.

נאמר במשנה במס' אהלות (פ"ו מ"ג):
"כותל המשמש את הבית ידון מחצה למחצה
כיצד כותל שהוא לאויר והטומאה בתוכו
מחציו ולפנים הבית טמא והעומד מלמעלן
טהור מחציו ולחוץ הבית טהור והעומד
מלמעלן טמא מחצה למחצה הבית טמא
והעומד מלמעלן ר"מ מטמא וחכמים מטהרין
רבי יהודה אומר כל הכותל לבית".

בפשטות המדובר בטומאה רצוצה בכותל
אשר נמשכת אחר הצד הקרוב לה, אם
לבית הבית טמא ומעליו טהור ואם קרובה
לקיר חיצוני הבית טהור. אולם הרמב"ם
התנה שדוקא שראש הקיר אינו מכוסה
בתקרה וגלוי לאויר. אולם אם ראש הקיר
מכוסה ע"י תקרה הטומאה מתפשטת
לחדרים שבצידו (עי' תו"ט ומשנה ראשונה.
והר"ש והרע"ב פירוש שאינו שייך לענייננו).

כך כתב הרמב"ם (הל' טו"מ מת (פכ"ד ה"ד):
"כותל שבין ב' בתים וטומאה בתוך הכותל,
בית הקרוב לטומאה טמא והקרוב לטהרה
טהור, היתה מחצה למחצה שניהן טמאין,
היתה הטומאה באחד מב' הבתים והכלים
בתוך הכותל מחציו וכלפי טומאה טמאים
מחציו וכלפי טהרה טהורין מחצה למחצה
טמאין, וכן מעזיבה שבין הבית והעלייה
והטומאה בתוך מעזיבה, מחציו ולמטה הבית
טמא והעלייה טהורה מחציה ולמעלה העלייה
טמאה והבית טהור מחצה למחצה שניהן
טמאין, היתה טומאה באחד מהן וכלים בתוך
המעזיבה מחציה וכלפי טומאה טמאין
מחציה וכלפי טהרה טהורין מחצה למחצה
שניהן טמאין, היתה המעזיבה לאויר וטומאה
בתוכה מחציה ולמטה הבית טמא והעומד
מלמעלה אפילו כנגד הטומאה טהור שהרי
פשטה הטומאה בכל הבית, היתה הטומאה

מחציה ולמעלה הבית טהור והעומד
מלמעלה כנגד הטומאה טמא, מחצה למחצה
הבית טמא והעומד מלמעלה כנגד הטומאה
טמא שהרי אי אפשר לצמצם".

מתבאר מפסק הרמב"ם שהחדר (או אם
הוא פתוח אף חדרים אחרים) נטמאים מטומאה
הטמונה בכותל בתנאי שהטומאה בחצי
הכותל הסמוך לחדר. וה"ה אם הטומאה
ברצפה מטמא את החדר מעליו אם הוא
קרוב אליו יותר מלקומה שמתחתיו. ובכל
מקרה אינו בוקע למעלה ולמטה.

וכ"כ בערוה"ש העתיד (הל' טומאת מת סי'
נא סי'): "ודע דבמשנה ורמב"ם נתבאר דיני
העליות כשהטומאה בכותל ויש שם טפח על
טפח ברום טפח דדיינין ליה כקבר סתום,
אבל איך הדין כשאין שם פותח טפח, ונראה
לכאורה ברור דזה תלוי באיזה מחצה מונח
הטומאה, דאם מונחת בחציו שלצד חוץ דין
בה דין טומאה רצוצה ובוקע למעלה ולמטה
כנגד הטומאה כמ"ש, ואם הטומאה במחצה
שלצד פנים הוה כטומאה בבית ואין טמא רק
הבית ולהעליות לא תגיע הטומאה דהתקרות
מפסיקות".

וכך הבין ערוה"ש בשיטת הרמב"ם
שטומאה רצוצה בקיר הצמוד לאהל
מתפשטת הטומאה לחדר שבצדו ואינה
עולה למעלה.

ולפי"ד אם הטומאה ביסוד של קיר
חיצוני מחציו ולחוץ הבניין כולו טהור ורק
כהן העומד על שפת הבניין מלמעלה נטמא,
אולם אם היא מחציו ולפנים אם היא
מתחת לבנין והקיר מעל הטומאה ממשיך
לגובה הבנין עד שיא גובהו נראה שהבנין
טהור ואינו מטמא מצידיו כדין טומאה
רצוצה. אולם אם הטומאה באחד מקירות
הבנין החדר שצמוד אליו טמא, וממנו

כתב: "ובר" נראה שאין להקל בספק שקול משום ס"ט ברה"ר לדעת הפוסקים. דכהן מוזהר על הגוסס אף שאינו מטמא עד שתצא נפשו מחלקינן בין איסור לטומאה. ועי' תב"ש סימן ל"ג סק"ה. ה"נ בס"ט ברה"ר אף דספיקו טהור. מ"מ י"ל הכהן מוזהר על ספיקו כמו בשאר ספק איסור. הגם שהשואל בתשר' הרשב"א סימן פ"ג משמע קצת שגם בטומאת כהן אמרי' ספיקו מותר ברה"ר ונאינו מוכרח די"ל חד טעם הוא עם רובן השואל לא ידענו מי הוא. או ס"ל דאין כהן מוזהר על הגוסס. אך בספק רה"י מוכח כרשב"א הנ"ל שגם בכהן כן".

וכן בשו"ת הר צבי (י"ד סימן רפג) באר: "אלא שיש לדון אם לענין האיסור של כהן להטמא אנו אומרים ספק טומאה ברה"ר מותר. (ולכאורה קצת ראייה מדברי הרשב"א הנ"ל שלא התיר אלא משום דרוב אנשי העיר עכו"ם, ולא הזכיר שאפילו הוי ספק יהא מותר משום ספק טומאה ברה"ר, אבל יש לדחות). וראיתי בספר מנחת חינוך (מצוה רסג, סוף אות יג, ד"ה והנה) שנסתפק בזה וז"ל, וכן בספק ספיקא ברה"י אפשר דאפילו לכתחילה מותר לטמאות כי לענין הלאו שלו הוי ככל שאר איסורין שבתורה וס"ס שריא, וכו'. וכן להיפך בספק טומאה ברשות הרבים דטהור לגמרי כי הוא גזה"כ לקצת שיטות דגמרינן ג"כ מסוטה אי נימא כיון דהוא טהור גמור מותר לטמאות עצמו לכתחילה בספק מת ברה"ר כמו כל ספיקא דרבנן לקולא, או נימא אף שהוא טהור מ"מ לענין הלאו הרי הוא כשאר איסורין וספיקא דאורייתא לחומרא, וכו' עיי"ש.

ומה דמספקא ליה להמנ"ח לכאורה פשוט ליה להצל"ח שלענין הלאו בכהן שלא יטמא הוי כשאר ספק איסורי תורה שספקן לחומרא

ההתפשטות לכל אותה קומה ושאר הבניין טהור. וכן אם הטומאה ברצפת חדר אפילו שהיא רצוצה החדר טמא ושאר הבניין טהור.

ד. אם היה ברור לנו שהטומאה ביסודות הבנין ועל גבי היסודות מגרש חניה ועל גבי הבנין נראה שהבנין טהור.

אולם, כיון שהספיקות לגבי מקום הטומאה רבות לא ניתן לקבוע היכן התפשטות הטומאה. והשאלה היא האם כהנים מצווים שלא להיכנס במקום כזה, ובפרט שהמסדרונות והחדרים משמשים יותר משלשה בני אדם וע"כ הגדרתם כרה"ר. והרי כלל ידוע הוא שספק טומאה ברה"ר טהור.

הטור (י"ד סי' סט) כתב שכהנים מצווים: "ראפי' ספק טומאה וכגון אילן שמיסך על הארץ וענפיו מובדלין זה מזה וטומאה תחת א' מהן ואין ידוע תחת איזה, או אבנים יוצאין מן הגדר וטומאה תחת אחד מהן ואין ידוע תחת איזה או שדה שנחרש בו קבר ואין ידוע מקומו".

והש"ך (סי' שסט ס"ק א) הדגיש: "ולא לאילן כ' - אע"פ שאין כאן אלא ספק טומאה הכהן מוזהר עליו..."

וכן נראה מרשב"י שביציאתו מהמערה טיהר בטבריה כדברי הגמ' בשבת (לג ע"ב): "אמרו ליה: איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה, ואית להו צערא לכהנים לאקופי". ומשמע שספק טומאה זה היה ברה"ר, ואעפ"כ כהנים נזהרו שלא להיטמאות והקיפו את המקום המסופק.

וכן בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' יד) כתב שאסור לכהן להיכנס למקום שיש ספק קבר ישראל המטמא באהל.

ובשו"ת אבני נזר (חלק י"ד סי' תסו אות י)

חבל נחלתו

לומר שבטומאת כהן הקפידה תורה שלא יעשה מעשה המטמא אותו, ואע"ג שאם בא לשאול אח"כ אנו מטהרים אותו ברה"ר ומטמאים אותו ברה"י, כמבואר במס' נזיר, שניזר מגלח על ס"ט ברה"י, מ"מ לכתחילה אסור לנגוע בדבר טמא, והאיסור הוא לא מה שעושה א"ע לטמא, אלא מה שנוגע בדבר טמא. ודו"ק. והדבר עדיין צריך בירור ועיון גדול". וחזר על הדברים בח"ב (סי' קיא).

אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ל) הסתפק בכך ונטה להקל, וכן בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב - יו"ד סימן ג). ובס' שערים המצויינים בהלכה (ח"ד קונ' אחרון עמ' תי-תיא) נטה להקל אף לכהנים בספק טומאה ברה"ר.

אבל בשו"ת מנחת שלמה (תניינא [ב-ג] סימן ק אות ח) אסר במפורש לכהן להיכנס לבתי חולים גדולים מחשש לכניסה באהל המת.

מסקנה

מלכתחילה ראוי לכהן להימנע מלהיכנס לבנין שידוע שהוטמן בו מת, על אף שמקומו מסופק, כדעת רוב הפוסקים. ובדיעבד אם נכנס לא עבר בלאו.

ולא אמרינן בזה ספק טומאה ברה"ר... ובקונטרס נשמת חיים (סימן ט) הביא בשם הגאון רבי יצחק רבינוביץ זצ"ל גאב"ד פאניוועז' שחילק בענין זה בין הלאו של נגיעה שספיקו ברה"ר מותר ובין הלאו של ביאה לאהל המת שאסור גם בספק רה"ר ולפי"ז אין ראייה מבית הפרס שהוא איסור נגיעה לנידון דידן שנכנס לבית ויש כאן איסור ביאה..."

וכן בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' קפא עמוד תקעב) כתב: "והנה באפר השרופין אם הנושאים הם ג' יש להתיר לכהן מטעם ספק טומאה ברשות הרבים. אלא שכבר נסתפק במנ"ח שם, אם מותר לכהן לטמא א"ע בס"ט את עצמו ברשות הרבים, דאפשר לומר שרק לדיני טומאה יש גזה"כ לקצת שיטות שהוא טהור, משא"כ לעניין לאו דבל יטמא, וא"כ ברה"ר שהוא איסורא וסד"א לחומרא, או נימא כיון דאפקי' התורה בלשון לא יטמא וא"כ ברה"ר שהוא טהור אין עלי' לאו דב"י. והוא הניח בצ"ע... והנה בחז"ט יו"ד סי' של"ז הביא ראיות לאסור, מכתובות כ', ב, שא"ש רי"ל: עילה מצאו וטהרו א"י. וקשה, הא בל"ה מותר מטעם ספק טומאה ברה"ר? אלא ודאי דלא אמרינן כן לענין היתר לכהן... וא"כ יש

סימן מג

פינוי בית קברות

פסק בשונה כנראה שגירסא אחרת היתה לפינוי. וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' שסד ס"ב): "קבר הנמצא, מותר לפנותו. פניהו, מקומו טהור ומותר בהנאה. קבר הידוע, אסור לפנותו; פניהו, מקומו טמא ואסור בהנאה. והרמב"ם גורס קבר הנמצא, מותר לפנותו; פניהו, מקומו

א. בית קברות אינו ניתן לפינוי במסכת סנהדרין (מז ע"ב) מובא בבריתא: "קבר הידוע - אסור לפנותו, פניהו - מקומו טמא ואסור בהנאה". וטעם הדבר כיון שנקבר לדעת בעל השדה אסור לפנותו. ואע"פ שהרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ח ה"ה)

חתם סופר (יו"ד סי' שנג) ובאג"מ (יו"ד ג סי' קט), ובמנחת יצחק (ח"ט סי' קכט, וסי' קלג) ועוד. אולם ע"י ישראל אין שום אפשרות הלכתית של פינוי בית קברות והתרתו בהנאה וביטול טומאתו.

ב. חומר איסור בית הקברות

מתעורר לחומרת איסור בית הקברות בשלטי גבורים (סו"פ נגמר הדין) ולאחר ששואל על הרמב"ם שכתב שבית הקברות אסור בהנאה, מסיק: "ולבי אומר לי דסבירא ליה להרמב"ם ז"ל דדין בית הקברות הוא כדין בתי כנסיות ויהיב לבתי קברות כל דין דיהיב לבתי כנסיות דאיתא פרק בני העיר וכמו שכתב איהו פ"א מהל' תפילה גבי קדושת בתי כנסיות. וזה כי ס"ל למי' דאיכא חילוק בין בתי קברות שהם של רבים ושל כרכים ובין קבר של יחיד. כי קברי הכרכים צרכי רבים ניהו כדמוכח בפ"ק דמ"ק וכן נראה מסדר ה"ג שהביא דין בית הקברות בדין צרכי רבים, והכי כתב הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם בענין קבורה... וא"כ חשיבי כבתי כנסיות של כרכים דעבדיהו אדעתא דכ"ע, ומה שאסור בזה בדברים השייכים בו אסור גם בזה. וקבר (=יחיד) הוי דומיא דבית כנסת של יחיד שלא חייל עליה איסור אלא במה שיש כח באיסור להתפשט ותו לא. הלכך בתי קברות של רבים דכיון דאקצו ההוא קרקע לבית הקברות חל עליה בכליה קרקע שם בית הקברות ואיסורו, ואפילו במקום שלא נקברו שם המתים דהא להכי אקצינהו לכולי ארעא, ומש"ה כתב מי' ז"ל סתם בתי קברות אסורים בהנאה ולא חלק בין הם של בנין או קרקע עולם, וכן במקום שיש שם חפירות המתים או לא, ודחק לפרש בהם האיסורין שיש גם בבתי

טמא ואסור בהנאה; קבר הידוע, אסור לפנותו; פינהו, מקומו טהור ומותר בהנאה". והעיר הש"ך (ס"ק ז): "מקומו טמא ואסור בהנאה – גזירה דרבנן היא שגזרו טומאה עולמית כדי שלא יפנהו".

וכן במס' נזיר (סד ע"ב) במשנה: "המוצא מת בתחילה מושכב כדרכו – נוטלו ואת תפוסתו; שנים – נוטלן ואת תפוסתן; מצא שלשה, אם יש בין זה לזה מד' אמות ועד שמונה – הרי זו שכונת קברות... והובאה אף במס' ב"ב (קב ע"א). ופרש"ר עובדיה מברטנורא (נזיר פ"ט מ"ג): "הרי זה שכונת קברות – וניכר שלשם קבורה נתנום שם ואסור לפנותם. ואפילו מת אחד אם ניכר שלשם קבורה נתון שם אסור לפנותו. אלא שבאחד או בשנים אנו תולין שלא נקברו שם אלא לפי שעה והיה דעתם לפנותם. אבל בג' מוכח שזה מקום מיוחד לקברות". וכ"כ בפה"מ באהלות (פ"ט מ"ג). וכ"כ רש"י (נזיר סד ע"ב ה"ז שכונת קברות) וכ"כ תוס' נזיר (סד ע"ב ד"ה נוטלו וד"ה מצא) ורשב"ם (ב"ב קא ע"ב) ותוס' ב"ב (קב ע"א ד"ה המוצא) ושו"ת הריב"ש (סי' תכא). והדבר פשוט בראשונים ופוסקים שאין לפנות בית קברות ואף אם פינו מקומו טמא ואסור בהנאה.

וכן עולה מרש"י (שבת לד ע"א) שפרש דברי רשב"י ביציאתו מהמערה וביקש לטהר שוק בטבריה שהיה ידוע כטמא, וז"ל: "איכא דידע דאיתחזק טהרה – בהאי שוק מימיו, שלא היה בית הקברות גמור ולא ניתן לפנותו".

ועפ"י זה עולה שהדיונים על פינוי קברים היה מטעמי כבוד המתים כאשר עמדו צרים למיניהם על ישראל מרצון ובקשו להעביר דרכים או לבנות בניינים ע"ג בתי קברות. כדוגמת המבואר בשו"ת

חבל נחלתו

נאמר שאם התנו בתחלה על ביה"ק שיהא מותר שם לאכול ולשתות דהוי כאילו לא יחדוהו רק למתים בלבד אלא גם בשביל החיים שיהיו רשאים לאכול ולשתות שם, מ"מ פשוט הוא דכיון שעיקר האיסור לאכול ולשתות בביה"ק הוא משום כבוד המתים, א"כ תנאי זה עצמו שהם מתנים בתחלה על הביה"ק שיהא מותר גם לאכול ולשתות שם הא גופא הוי זלזול בכבוד המתים בזה שאין קוברים אותם במקום המיוחד רק לקברים ולא לשום דבר אחר שהוא נגד כבודם... וכן בניגוד לבית כנסת, שניתן למכור בתי כנסת של כפרים ע"י זט"ה במעמד אנשי העיר (או"ח סי' קנ"ז), הנה בבית קברות לא ניתן למכור ולא להוציא מאיסורו והרי איסורו עולמית. כך כתב שם הגרשז"א:

"ועפ"ז נלענ"ד דאע"ג שנתנו חכמים לבית הקברות דין ביהכ"נ כמש"כ בשלטי הגבורים פ"ו דסנהדרין ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' רצ"ו ועוד, מ"מ לגבי אותם הדברים שאסור חכמים לעשות בבית הקברות הו"ל כקדושת הגוף ולא מהני ביה פדיון ולא תנאי, וכמו שתכריכי המת חמורין יותר ממעיל ס"ת בזה שאיסורן הוא איסור עצמי כקדוה"ג, כך גם ביה"ק חמור יותר מביהכ"נ וקדושתו כקדושת הגוף דמי, וחושבני משום כך דאע"ג דביהכ"נ שנתיאשו מלהתפלל בו מותר ודאי למוכרו ע"י טובי העיר [או"ח סי' קנ"ג], מ"מ בית הקברות אף אם אירע שפינו משם את המתים, מ"מ עדיין הוא באיסורו ולעולם שם בית הקברות עליו (צ"ע בפרשת מרדכי סי' כ"ד ד"ה ואמנם שכתב רק אם הקברים טמונים), שהרי לפי דבריו שרוצה להשוות ביה"ק לביהכ"נ בכל מיילי מטעם זה שכל קדושת וכבוד ביה"ק לקוח אך ורק

כנסיות להודיענו דדמי לבתי כנסיות של רבים ואין נאותים בהן אפי' במקום דליכא שם מתים כמו שכתבו ר"י והרא"ש ז"ל פרק בני העיר דלהכי אקצינהו הקונים אותן לבית הקברות וזכו בהו המתים ויוצאים לשרט בעולם כהיא דפרק מי שמתו והלכך אין נוהגין בהם קלות ראש בכל אותו מקום וגם אסורין בהנאה בכל מקום שהם דומיא דבית הכנסת של כרכין... וסמ"ג נראה דגם איהו מפליג בין קברות דרבים וכרכים לקבר יחיד... וכן נראה להדיא דעת הר"ן ז"ל בפרק בני העיר שכתב דמש"ה שורפן במקומן משום דאסורין בהנאה הן, וכיון דע"כ בקבר קרקע מיירי ואפילו הכי שורפן אלמא שמיע לי כדברי רבינו ישעיה ז"ל..."

מתבאר שלבתי קברות של רבים ישנו דין בתי כנסיות של כרכים ואסורים בהנאה.

ג. בין קדושת בתי כנסיות לבתי קברות

לכאורה עפ"י הדברים שהבאנו היה נראה שדינם זהה וניתן למכור בית קברות כדוגמת מכירת בית כנסת והמעות יתקדשו, וכן ניתן לקובעו על תנאי כמו בתי כנסיות. אולם מדברי הפוסקים נראה שלא כן.

כך כתב בשו"ת מנחת שלמה תנינא ב)

– ג, סימן צג):

"וכיון שכן נלענ"ד פשוט שאסור להתנות תנאי על ביה"ק להתיר שם לאכול ולשתות, דהן אמנם שאם בתחלה קברו אותם ע"מ לפנותם, שפיר מסתבר דאין זה חשוב כלל כביה"ק הקבוע לרבים ומותר לאכול ולשתות שם, אבל מ"מ גם זה סברא הוא דאסור ודאי להתנות על ביה"ק שלא יהיה קבוע כך לעולם, וכיון שכן נראה דאף אם

אסור, דההיתר שנאמר בש"ע (י"ד) סימן שס"ג סעי' א' דכדי לקבור בארץ ישראל מותר, הוא רק ביחיד שבני משפחתו רוצים לפנותו בשביל המעלה הגדולה שיש בא"י לכפרה ובשביל צער הגלגול, אבל לא ברוצים לפנותו מפני שרוצים לשלם לו הרבה כסף עבור המקום שקבור שם אביהם וקרובם ובשביל האיסור לפנות רוצים לקברו בא"י כדי שיוכלו למכור שזה אסור, והטעם פשוט דהא בעצם איכא איסור להוליך מת לקברו בא"י מקרא דותבואו ותטמאו את ארצי שאיתא בירושלמי פ"ט דכלאים ה"ג, ומוכרחין לומר דמצד גודל התועלת דכפרה והצלה מגלגול התירו, ולא ששהתירו איזה איסור בשביל זה דלא מסתבר שיתירו איסורין בשביל כפרה והצלה מגלגול, וראיה מהא דעל ההיתר דלקברו בא"י מותר איתא בהגר"א סק"ב ג"כ מטעם הנ"ל דניחא ליה והוא מוכרח מלשון הש"ע שכתב ובתוך שלו מותר שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו וכן כדי לקברו בא"י מותר, וכן הוא הלשון ברבינו ירוחם נתיב כ"ח ח"א שהוא מקור לדין זה...

וא"כ לא שייך זה כשהכוונה לפנות הוא בשביל ממון ולא חשבו מעולם למעלה להקבר בא"י ורק שהקבורה בא"י יעשה להם היתר לפנות בשביל הרווחת הממון אין לך גנאי יותר גדול מזו לא"י שלכן יש לאסור אף לבנים לפנות אביהן אפילו לקברו בא"י מאחר שכונתם להרווחת ממון, וכ"ש אחרים שודאי אין מחשבתן כלל לטובת המתים אלא להרווחת הממון שאסור אף שיאמרו שיעשו מצוות גדולות בהממון אסור.

ופינוי בית עלמין שלם שהוא צבור מסתבר שאסור בכל אופן אף לטובת המתים, דלכן לא הובילו הדור שנכנסו לא"י את

מקדושת וכבוד ביהכ"נ, א"כ כמו שטובי העיר יכולין לשנות ביהכ"נ מקדושה קלה לחמורה, כמו"כ יכולין גם לשנות ביה"ק ולבנות שם ביהמ"ד, והוא פלאי, והן אמנם שכעיי"ז כתב גם הש"ך בסי' רנ"ט סק"ד שאם גבו מעות לצורך בית עלמין, אף אם היינו אומרים דהזמנה מילתא, אפי"ה מותר לשנות מקדושה קלה לחמורה, אבל הוא תמוה דאי הוי אמרינן דהמעות שהן לצורך בית עלמין דינן כבית עלמין, היה אסור ודאי לשנותם גם לקדושה חמורה, דביה"ק אסור בהנאה, וכלשון הרמב"ם פ"ד מאכל הי"ג 'בתי הקברות אסורין בהנאה, כיצד אין אוכלין בהן ואין עושין בהן מלאכה' וכו', ועל כגון דא לא מצינן כלל בשום מקום שיהא אפשר להתיר את הדבר האסור, **כיון דאיסור ביה"ק אינו כלל מחמת קדושה אלא אדרבה הוי כדבר האסור, ולפיכך לא מהני ביה פדיון ולא תנאי**.

עולה מדברי הגרש"ז אויערבך שבית קברות חמור יותר מבית כנסת בקביעות איסורו ואין מי שימחל על שייכותו למתים וע"כ לא ניתן להתנות עליו לשימוש חלקי ולא למוכרו כלל.

ד. בית קברות אינו נמכר

כך כתב בשו"ת אגרות משה (חיו"ד ג סי' קנא): "נודענתי בשמעי הנבלה הגדולה שנעשה בלאנדאן (בלונדון) איך שאיזה קהל מכרו בית עלמין גדול של הרבה קברים מכמה מאות בשנים לנכרים ומפנים משם את כל המתים מדורות הקודמים אשר כולם היו קדושים וטהורים שהוא דבר מפורסם לאיסור, ועתה נשמע שעוד בית עלמין רוצים למכור ואומרים שהוא ע"מ לקברם בא"י, הנה דבר פשוט וברור שאף ע"מ לפנותם להקבר בא"י

חבל נחלתו

מה שאפשר למנוע זה. הכר"ח בלב מלא צער על שהגענו לידי כך בעוה"ד. משה פיינשטיין".
ולפי"ד אין שום מקום למכירת בית קברות.

מסקנה

בית קברות קבוע לא ניתן לפנותו ואינו נמכר, ולא ניתן להתנות עליו תנאים ואף אם פינו את המתים הקבורים הוא נשאר באיסורו וטומאתו בכניסת כהנים.

עצמות אבותיהן מהמדבר אלא הניחוס שם. ולבד כל אלה אסור מטעם איסור הנאה דאיכא על כל בית קברות וגם יביא זה תקלה שיטלו במקומות הרבה הבתי עלמין ביד חזקה ולא יוכלו למחות בידם באמירה שאסור שהרי היהודים עצמן מכרו בתי עלמין העתיקים שלהם והם לא יחלקו בין א"י לחו"ל. סוף דבר הוא דבר אסור וצריך למחות בכל הכח שאפשר וגם לילך בערכאות על שמכרו דבר האסור ע"פ דין התורה ולהכריז עליהן שהם עוברי דת וכל

סימן מד

תאומים שמת אחד מהם תוך שלשים יום

כחתן שלם ואמרינן בגמרא למאי הלכתא אר"פ לענין אבילות לימא מתני' דלא כרשב"ג דתניא רשב"ג אומר כל ששהא שלשים יום באדם אינו נפל הא לא ששהא ספיקא ושנין דקים ליה ביה שכלו לו חדשיו שבזה אפי' רשב"ג מודה".

דבריו של האור זרוע מקובלים בהלכה זו אף על יתר הפוסקים שאין מתאבלים על תינוק קודם ששהא שלשים יום אא"כ ברור שכלו חדשיו. ומחלוקת חכמים ורשב"ג היא אם מת מחמת דבר אחר (נפל מן הגג, אכלו אר"י), אבל בסתם חוששים שמא הוא נפל.

ב. ההסתפקות אם הוא נפל היא לשני הצדדים הן אם כלו לו חדשיו והן אם הוא נפל. וע"כ אם מת תוך ל' יום והתקדשה אמו לכהן (כשמת אביו לפני כן) ואם נחזיק אותו כנפל תהא אמו צריכה חליצה, אינה חולצת ונשארת תחת בעלה מצד הספק. כדברי הרא"ש (שבת פ"ט ס' ז): "דכרבנן קיימא לן אפילו לקולא דאם אשת כהן היא

א. כתב האור זרוע (ח"ב הלכות אבילות ס' תכח): "בפרק ר' אליעזר (שבת קל"ו) אומר אם לא הביא כלי מע"ש במסכת שבת אמר רשב"ג כל ששהא שלשים יום באדם אינו נפל שנאמר ופדויו מבן חודש תפדה ופליגי רבנן עליה בנפל מן הגג ומת או אכלו ארי תוך שלשים יום דרבנן סברי חי הוא ורשב"ג סבר מת הוא, אבל כשפיהק ומת דהיינו שלאחר לידתו לא ראו בו אלא חיות מועט ופיהק ומת אפי' חכמים מודים דמת הוא כי פליגי היכא שמת מחמת נפילה מן הגג או שאכלו ארי או שראו בו חיות כדרך כל התינוקות הנולדים ומת כדרכו שחכמים אומרים חי הוא ורשב"ג אומר מת הוא והלכתא כותיה, דא"ר יהודה אמר שמואל הלכה כרשב"ג. **הילכך היכא שמת תוך ל' אין מתאבלים עליו בכל ענינים שמת אבל אי קים ליה בגוויה שכלו לו חדשיו או מתאבלים עליו אפילו מת תוך ל' כדתנן פ' יוצא דופן סתם תינוק בן יום אחד הרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו**

הדבר ידוע שמשעת ביאה ראשונה נתעברה והוכר לג' חדשים כמשפטו". עולה ע"כ כדבר מוחלט בפוסקים שאין להתאבל על תינוק שמת אא"כ שהה ל' יום, או שברור מעל כל ספק שכלו לו חדשי ההריון.

ג. הראשונים העלו שאלה שאע"פ שמציאותה מעטה מאד ב"ה, הרי יש ללמוד מכאן על דרך לימודם. השאלה היא מה הדין אם נולדו תאומים ואחד מת תוך ל' יום והשני חי לאחר שלשים. והשאלה היא מפני שלכאורה עיבורם חל באותו זמן, וע"כ חיותו של האחד מוכיחה על אחיו שכשם שהחי כלו לו חדשיו כך המת כלו לו חדשיו, ואף לרשב"ג צריך להתאבל עליו. או שניתן לחלק ביניהם בדרך כלשהיא.

המשיך באו"ז: "והיכא שנולדו תאומים ומת אחד מהם תוך שלשים יום והשני קיים על דבר זה נשאל רבינו שמשון בר' אברהם זצ"ל והשיב וז": תאומים שמת אחד מהם תוך ל' והשני קיים, אין מתאבל עליו עד שכלו לו שלשים יום ללידתם ואחר שלשים יום יתקיים השני ודאי כלו לו חדשיו דטפה אחת נחלקה לשנים, ואם מת בסוף ל' דהשתא משכי ימי אבילות לאחר שלשים משלים עד ז' למיתתו וגיהוץ ותספורת עד ל' למיתתו, דכיון דקיים ליה בגויה שכלו לו חדשיו הרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם כדתנן פרק יוצא דופן וכדמוכח ס"פ ר"א דמילה ואין ראוי זה כלל לדמותו לשמועה קרובה לחייבו באבילות שלימה לאחר ל' של לידה, אבל כל כמה דלא קיים לן כגון תוך ל' לא חיישינן. ועוד יש לומר לתלות להקל דשמא לא מיחייב כלל דאפשר שהמת נפל והחי בר קיימא שאותה טיפה שנחלקה לשנים חלק האחד של זרע נקלט ביום ראשון וחלק שני נקלט ביום שני ואפשר

אינה חולצת ומחזקין ליה בולד גמור להתיר יבמה לשוק וסמכין ארוב וולדות שהן של קיימא ולא עבדינן כרשב"ג אלא להחמיר ולהצריך חליצה לאשת ישראל ולאסור בהמה שנשחטה תוך שבעה ימים ולענין אבילות דק"ל כדברי המיקל באבל". עולה ע"כ שאם שהה ל' יום לאחר לידתו הוכיח סופו על תחילתו שלא היה נפל, וכלו לו חדשיו עם לידתו.

לגבי אבילות צריך שיהא הדבר ודאי שאינו נפל. כך מספר האו"ז שם: "כבר פירשו רבותינו ע"י מעשה (היינו שאלה שנשאלה והיא בתשובות רש"י סי' קפח, וממנו בהגהות מימוניות הל' אבל פ"א אות ד) היכי דמי הוי קים ליה בגויה, שכבר היה מעשה שנפטר קטן אחר ד' ימים אחר מילתו והיתה אמו מונה עליו ט' חדשים מלאים מטבילתה, ופטר רבותינו את אביו מלהתאבל עליו ומלקבל הבראה ותנחומין ומלומר קדיש וסמכו אדרשב"ג דאמר כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל ופרכי' במס' נדה הא לא שהה ספיקא הוי ומשנינן דקיים ל' בגויה שכלו לו חדשיו ומהתם איכא למשמע מניה דכל היכא דאיכא למיתלייה בשום ספיקא בעולם לא נפיק מידי נפל היינו דמשני ליה בדליכא ספיקא למיתלייה דקיים ליה. כלומר דבר ברור הוא ופשוט הוא כאור וכצהרים דכלו לו חדשיו וזו שמנין טבילתה בידה אין זה ברור שמא לא נתעברה סמוך לטבילתה עד סמוך לוסתה דמחלוקת הוא במסכת נדה ואימר הרחיקה וסת ואשתכח דלא כלו דהא מעשים בכל יום שהנשים משנות וסתן פעם קרוב פעם רחוק, והיכא דקיים ליה בגויה היינו כגון שבא עליה סמוך לטבילתה ושוב פירש ולא דר עמה עד חודש ימים ולסוף ב' חדשים (מביאה שניה) הוכר עובר (בביאה שניה) הרי

חבל נחלתו

ארי איכא דשרי ולא אזלין בתר רוב נשים דולד מעליא ילדי דגבי אבילות הקילו כיון דמיעוט מפילות הוא מיעוט המצוי משום דאבילות דרבנן ואמרי' בבכורות פ' יש בכור הכל מודים לענין אבילות דיום שלשים כיום שלפניו דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל. שמשון בר' אברהם".

היינו הר"ש מכריע שלא להתאבל על התינוק שמת תוך שלשים ללידה אע"פ שהשני חי לאחר שלשים, וזאת משום שאולי החי נזרע יום או יומיים לפני אחיו וע"כ כשנולדו שניהם יצירתו של החי נגמרה וכלו חדשיו אבל יצירתו של המת לא נגמרה, ונולד קודם שמלאו לו תשעה חודשים.

כמסקנת הר"ש משאנץ כתב הראב"ה (ח"ג - הלכות אבל סי' תתמא ד"ה הקובר מתו): "ואם נולדו תאומים דקיימא לן טיפה אחת היא ונחלקה לשנים ומת האחד בתוך שלשים יום והשני חי לאחר שלשים יום והנה הוא מוכיח על השני שמת שכלו לו חדשיו, נחלקו רבותיי אי נקיט שבעה ושלשים או לא, ומסתברא דלא נקיט שבעה ושלשים. וגם רבותיי 'הזקנים' שבשפירא השיבו דאינו חייב להתאבל עליו, דאיכא למיתלי ולומר שחצי הטפה נקלטה לאלתר והיא נגמרה לפני מלאות הלידה וחצי הטפה השניה לא נקלטה אלא עד יום שני או שלישי ויולדת לתשעה יולדת למקוטעין, וכשנכנס יום אחד בחודש התשיעי זה שקיים יש לומר שנגמרה צורתו לתשעה לפיכך הוא קיים ואותו שמת ביום לידתו אי נמי תוך שלשים עדיין לא שלמו ימי עברו ששמא גם הוא היה [עומד] ליגמר לתשעה ומספר ימי עיבורו לא נתמלא והרי הוא נפל, דתלין להקל ופקע אבילות. ואם נפשך לומר ולהשיב נהי דהוולד פעמים שיהא

כשנולדו שזה כלו לו חדשיו וכ"ת א"כ קים לן בגויה שכלו לו חדשיו היכא משכחת לה אפשר דמשכחת לה כגון שבא עליה עכשיו ופירש ממנה ושוב לא בא עליה וילדה למאתים ושבעים ושלשה ימים שמשון בר' אברהם זצ"ל".

היינו, הר"ש משאנץ נוקט לחומרא שאמנם חיותו של השני מלמדת על הראשון שמת שאמנם היה בן קיימא. וע"כ אם מעת שיצאו שלשים יום עדיין נשארו מימי השבעה שלא תמו וכש"כ לגבי שלשים צריך להמשיך ולנהגם. אמנם בסיום דבריו דן באפשרות שלא להתאבל כלל אולם לא פסק כן. בתשובתו השניה חזר בו.

ד. ממשיך האו"ז: "ושב חזר בו בתשובה אחרת וז"ל בני שיחיה על שאילותיך כבר השיבותיך על יד ארמאי, וביום שיצא ממני נמלכתי לחזור ולומר דתאומים שמת אחד תוך שלשים והשני קיים וחי אחר שלשים לא **מיחייב באבילות כלל** אפי' מת בסוף ל' דאי הוה בר קיימא משיך ליה אבילות דידיה לאחר שלשים דאפשר שהמת נפל והחי בר קיימא אע"פ שנוצרו מטיפה אחת שנתחלקה לשתיים דפעמים שהזרע נקלט ביום ראשון ופעמים ביום שלישי קודם שיגמרו שש עונות למאן דאית ליה ואפשר שהחי היתה תחילת יצירתו ביום ראשון וכלו לו חדשיו והמת היתה תחילת יצירתו ביום שני או ביום שלישי ולא כלו לו חדשיו דאע"פ שנבראים מטיפה אחת אין יצירתם שוה כדאשכחן במס' נדה ביהודה וחזקיה שזה נגמרה צורתו לשבעה וזה לתשעה וכ"ת א"כ קים לן בגויה שכלו לו חדשיו היכי משכחת לה אפשר דמשכחת לה כגון שבא על אשתו עכשיו ופירש ממנה ושוב לא בא עליה וילדה לרע"ג ימים ואל תתמה דאפי' בנפל מן הגג ואכלו

ואחד נוצר לשבעה חודשים והשני לתשעה (נדה כז ע"א). אולם היינו בבן שבעה ובבן תשעה אבל אם שניהם בני תשעה מנלן שהמת אינו בן קיימא במקרה ששאלנו, הלא תאומו הוכיח עליו וצ"ע. ועי' בהגהות רעק"א לשו"ע (שעד, ט) שהביא מקור להסתפקות הראשונים.

ו. בדרכי משה (שעד, ח) הביא את מסקנת האו"ז.

השו"ע (שעד, ט) פסק: "יש מי שאומר דתאומים שמת א' מהם תוך שלשים יום, והשני חי ומת אחר ל' יום, אין מתאבלין עליו".

הוסיף השו"ע שאף השני מת אחר שלשים ואעפ"כ אין מתאבלים עליו. פסק זה גרם לתגובות רבות באחרונים.

הלבוש (שעד, ט) הביא את דברי השו"ע כלשונם והוסיף: "שכיון שהראשון היה נפל מסתמא גם השני נפל הוא". ולפי"ז הראשון שמת הוכיח על תאומו ועל אף שהשני מת אחר שלשים.

הב"ח (יר"ד שעד) הסביר את פסק האו"ז והשיג על הלבוש: "וה"פ דלא תימא כיון דתאומים הם ואחד חי אחר שלשים ובר קיימא הוא א"כ בודאי גם אותו שמת הוי בר קיימא וכמ"ד (נדה כז ע"א) דתאומים טפה אחת היתה ונתחלקה לשנים וכיון שזה החי אחר שלשים אינו נפל גם אותו שמת תוך שלשים אינו נפל וחייב להתאבל עליו דליתא, אלא מחזקינן את זה שמת תוך שלשים בנפל ואין מתאבלין עליו. ולא מיבעיא במת תוך שלשים אלא אפילו אם מת בסוף שלשים כלומר ביום שלשים דיכול להיות שאף על פי שזה אינו נפל מכל מקום האחר היה נפל. אבל בשלחן ערוך נדפס טעות שכתב וזה לשונו יש מי שאומר דתאומים שמת אחד מהם תוך

אחר חבירו, הטפה מנין לנו ששהה, הא ליכא לספוקי שלא תקלוט הטפה אלא תוך שלשה יום [דכל זרע שלא קלט תוך שלשה ימים, שרב אינו קולט, יש להשיב הואיל ויש אשה שיולדת לרע"א או לרע"ב או לרע"ג יום, והם בשביל קליטת הזרע ששורה פעמים, והואיל וכן בחליקת הטפה נמי יש לתלות דהאחת נקלטת לרע"א והשנית לרע"ג. ועל זה לא [הוזקקנו] לדון אפילו אם היה לו להתאבל לאחר שלשים יום אי הוה חשיב כמו שמועיה רחוקה שאינו נהגת אלא יום אחד, או דימא לא דמי דהתם לא שמע עד לאחר שלשים יום, אבל הכא הלא ידע במותו".

והוסיף הראב"ה שלא שייך לדון כאן מצד שמועה רחוקה, שהרי ידע ממיתתו של התינוק, ורק הוברר למפרע אם הוא היה בן קיימא.

ה. הבית יוסף (יר"ד סי' שעד אות ט) הביא בקצרה את דינו של האו"ז: "כתוב בהגהות אשרי בסוף מועד קטן (שם) בשם אור זרוע תאומים שמת אחד מהם תוך שלשים יום והשני חי עדיין [אחר] שלשים יום אין מתאבלין עליו כלל אפילו אם מת בסוף שלשים".

ונלענ"ד לעיין בפסק זה. הרי המרחק בין היצירות של התאומים הוא לכל היותר שלשה ימים. וע"כ אם נולדו ביחד ניתן לומר שאחד הוא בן קיימא והשני נפל. אולם אם הם נולדו בהפרש של חמישה ימים, והנולד מאוחר מת, ואחיו שנולד לפניו חי לאחר שלשים הרי ודאי מלאו גם למאוחר תשעה חודשים, ולפי"ז צריך להתאבל על המת. לא מצאתי שהעלו שאלה זו וצ"ב. וניתן לומר שיצירותיהם לגמרי שונות כמו יהודה וחזקיה שההפרש בין הלידות היה קרוב לשלושה חודשים

חבל נחלתו

והשני חי יותר משלשים ויש שתי סברות להתאבל על הראשון הן משום שמת רק ביום שלשים ועוד שהשני חי והם נוצרו מטיפה אחת בכ"ז אין מתאבלים עליו. ומביא שחמיו (הב"ח) הסכים עמו ואמר לו שכן מוסכם אצלו כבר הרבה זמן ואף הפרישה כתב כן. ומביא שמהר"ם מינץ ג"כ הסכים לדבריהם שאין מתאבלים על הראשון ולא על השני. וכן שמהר"ם מלובלין פסק כלבוש מתוך שלא ידע שבגרסת השו"ע נפלה טעות.

וכן הש"ך (שעד, ט) כתב: "והשני חי אחר שלשים יום כו' כצ"ל – ור"ל אין מתאבלין ע"ז שמת תוך ל' ולא אמרינן מדזה הוא חי והוא בן קיימא אפילו גם זה שמת מסתמא בן קיימא הוי דלא כהעט"ז שכתב שאין מתאבלין על זה השני שמת אחר שלשים שמסתמא נמי נפל היה דהא ודאי ליתא וכבר השיג עליו הב"ח בזה וכן משמע להדיא בא"ז גופיה שממנו מקור דין זה ומביאו בד"מ וז"ל תשובה על תאומים שמת אחד מהן תוך ל' והשני חי לא אמרינן מדהשני חי הראשון נמי בן קיימא הוי ואין מתאבלין עליו עכ"ל תשובת הרשב"א וכן פירש בהגה' דרישה ועיקר". וכן הסכים עימם בערוה"ש. ובשיירי כנה"ג (הג' ב"י שעד, יד) הביא בכך מחלוקת באחרונים.

שלשים יום והשני חי "ומת" אחר שלשים יום אין מתאבלין עליו עכ"ל. ומלשון זה מובן שאין מתאבלין על השני שמת אחר שלשים קאמר, דכיון שזה שמת תוך שלשים היה נפל גם זה היה נפל וזה דבר שאין לו שחר, דאם גמר שגרו וצפרניו וחי לאחר שלשים יום או חודש או יותר מהיכא תיתי שיהא נפל ופשיטא דמתאבלין עליו. אלא צריך להעביר הקולמוס על תיבת ומת וכן צריך להיות והשני חי אחר שלשים יום אין מתאבלין עליו, כלומר אין מתאבלין על זה שמת תוך שלשים ושני ליה מריה לבעל הלבוש שעשה פירוש על מה שנדפס בטעות ויגיע להוראת טעות".

הלבוש עצמו הוסיף הגהה ארוכה להסביר את פסקו. ותורף דבריו שתאומים עפ"ר טבעם דומה והם יותר חלושים. וע"כ כשמרגישים ששניהם חלושים ואחד מת תוך ל' מתוך חולשתו אף שהשני מת אחר ל' יום, הוכיחה מיתתו של הראשון בתוך ל' שאף השני אינו בן קיימא וע"כ אין מתאבלים אף עליו. אולם אף הלבוש מודה שאם אין בשני שום ריעותא ובכ"ז מת אחר שלשים מתאבלים עליו.

הט"ז (שעד, ז) ראה את הגהת הלבוש הארוכה ואף הוא משיג עליו שאין דבריו נראים ומתקן את לשון השו"ע עפ"י הד"מ וכותב שאפילו הראשון מת ביום שלשים

סימן מה

האם מצוה לבנות את ארון הברית

בספר המצוות (מ"ע ט) כתב: "והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודתו. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו

א. הרמב"ם הן בספר המצוות והן בהל' בית הבחירה לא התייחס לשאלה האם מצוה לדורות לבנות ארון הברית. אלא

שם קרבנותינו אליו, ושם תהיה העליה לרגל וקירובן כל ישראל בכל שנה, שנאמר [שמות כ"ה, ח'] ועשו לי מקדש. וזאת המצוה כוללת עמה הכלים הצריכים בבית אל העבודה, כגון המנורה והשלחן והמזבח וכל שאר הכלים כולם..."

ב. יש להדגיש שאין הרמב"ם סובר שהארון היה ונגזז ואיננו, שהרי הזכיר כמצוות לדורות לשאתו בכתף (עשין לד), ושלא להוציא את בדי הארון ממנו (ל"ת פו). וכן בספר החינוך (מצוה צו): "ומבואר הוא שמצוה זו בכלל מצוות הנהגות לדורות היא, שאין פירוש נהגות לדורות שלא יפסק מישראל מעשה אותה מצוה לעולם בשום זמן, אלא כן הוא הענין, כל מצוה שלא נצטוינו עליה לעשותה רק בזמן ידוע ולא יותר, כגון מה שכתוב [שמות י"ט, ט"ו] היו נכונים לשלשת ימים, וכמו כן אזהרה דסיני [שם ל"ד, ג'] גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא וכל כיוצא בזה, שלא היתה הצוואה אלא לשעה בלבד, אלו יקראו מצוות שאינן נהגות לדורות, אבל כל מצוה שלא נצטוינו עליה לזמן ידוע, אף על פי שיש לה הפסק בזמן מן הזמנים מצד גלותינו או בסבת דבר אחר, כגון עכשיו בעונותינו שאין לנו ארון, מצוה הנהגת לדורות נקראת, לפי שכל זמן שיהיה לנו ארון חייבין אנו לבל נסיר בדיו ממנו, כדי שיוציאוהו בהם הלויים, אם נצטרך להביאו ממקום למקום בסיבת מלחמה או מאי זה סיבה שתבוא".

אמנם הן הרמב"ם והן בעל ספר החינוך לא בארו מדוע עשיית ארון אינה מצוה לדורות אלא רק שימושי.

ג. הרמב"ן חולק על הרמב"ם. בהשגות הרמב"ן לספר המצוות (מ"ע לג) כתב: "כתב הרב והמצוה שלשים ושלש שנצטוו הכהנים

יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר, והוא אמרו יתעלה (ר"פ תרומה) ועשו לי מקדש... וכבר בארנו (ריש שרש יב) שזה הכלל הוא כולל חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק".

וא"כ, אע"פ שמנה את בניית המנורה השולחן והמזבחות כחלק ממצוות בניית המשכן, לא הזכיר את מצוות בניית הארון. ובהלכות בית הבחירה (פ"ד ה"א) כתב הרמב"ם: "אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן, ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה שנאמר ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים ליי' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את יי' אלהיכם וגו', ונגזז עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה וכל אלו לא חזרו בבית שני, ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקדש, ולא היו נשאלין בהן שנאמר עד עמוד כהן לאורים ותומים, ולא היו עושין אותן אלא להשלים שמנה בגדים לכהן גדול כדי שלא יהא מחוסר בגדים". נראה מדבריו שבניגוד לשאר כלים שמצוה לדורות להכניס בעת בניית המקדש – ארון הברית אין מצוה לבנות, אלא הוא עתיד לחזור כיתר הדברים שלא נהגו בבית שני: שמן המשחה ואו"ת ועוד.

וכן בספר החינוך (מצוה צה) הלך בעקבות הרמב"ם ולא הזכיר את בניית הארון. וז"ל: "לבנות בית לשם ה', כלומר שנהיה מקריבים

חבל נחלתו

לחם הפנים והדלקת המנורה והקרבת הקרבנות.

אולם דוקא מטעם זה יש למנות עשיית ארון. מפני שהוא איננו הכשר מצוה אלא מצוה בפנ"ע לעשיית ארון שבו יונחו הלוחות. כך כותב הרמב"ן: "ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה. ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוינו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית, ובבית שני שלא היה ארון שננגז מהם (יומא נג ב, וש"נ, ביה"ב רפ"ד) או כדברי האומר (יומא שם) שגלה לבבל לא עשו ארון אחר. שהרי כבר מנה הרב (מ"ע לד) משאו על הכתף מצוה, לפי שהמצוה היא קיימת לנו לדורות, והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם ומצות נשיאותו בלויים או בכהנים אינו נגדר בזמן אלא כל זמן שימצא אנו מצוין לנשאו בכתף, ועוד הוא עתיד ליגלות אמן במהרה בימינו יהיה במהרה, והנה היא מצוה מכלל המצות הקיימות לדורות. וכמו שמנה הרב משא הארון כן באמת תמנה עשייתו מצוה מכלל מצות עשה לפי שהיותו מצוה קיימת לנו. ועוד שאם נעלה על דעתינו חס ושלוש שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוינו. והנה מכל מקום היא מצוה מיוחדת בפני עצמה אינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן... ובהשגות הרמב"ן לספר המצוות (שכתח הלאוין ד"ה ואתה אם) כתב להוסיף על מניין הרמב"ם: "ועשיית ארון וכפורת" (כמ"ש בע' לג).

ד. וכן הרשב"ץ בפי' "זהו הרקיע" על אזהרות ר"ש אבן גבירול כתב: "ולפי טעם זה (שאינן עשיית הכלים מחלקי בניית המקדש אלא הכשר מצוה לעבודות המקדש) הוא מכניס הרמב"ן ז"ל במנין לעשות ארון וכפורת לשום

ללבוש בגדים לגדולה וכבוד ואז יעבדו במקדש והוא אמרו ית' ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת ושאר דבריו בזה. והנה זו עם פשיטותה בכתוב ואריכות התורה בביאורה לא ראיתי לבעל ההלכות שימנה אותה אבל מנה בלאוין (אות סח) מחוסר בגדים ששימש. ודעתו זאת לומר דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינו אלא הכשר העבודה שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו. והנה הוא חלק ממצות העבודה אם עבד בהן. ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביום הכיפורים מצוה אחרת. כמות זה כן מות זה. וכן ראוי למנות בגדי כהן גדול מצוה ובגדי כהן הדייט מצוה שנית. אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן וכבר נתבאר (ש"ש יב) שאין מונים חלקי המצות. ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני י"י תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה. ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (מ' כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו".

היינו הרמב"ן מקבל את דרכו של בה"ג שאין למנות מצות עשיית בגדים משום שהן הכשר מצוה ולא מצוה בפני עצמה. ומאותו טעם לדעתו אין למנות עשיית כלים בתוך בניין המקדש משום שאינן חלקים מהמקדש אלא הכשר עבודות של

לשתיקתו ממצות ישוב א"י.

"ואמנם טעם הרמב"ם נ"ל דהנה במצוה ל"ג כתב הרמב"ן שלדעתו ימנה עשיית ארון וכפורת מצוה בפ"ע והמגלת אסתר כתב מפני שארון נגנו ולעתידי לבוא יתגלה ולעולם לא יצטרך לעשות אחר. ואין דבריו נכונים בעיני שהרי הרמב"ם מנה מצות החרם תחרימם דז' אומות ול"ת דלא תחי' כל נשמה. וכתב דאף שכבר אבד זכרם חשיב נוהגת לדורות משום שאלו היה בעולם היינו מצוין להחרימם. וכ"ש שמטעם זה ימנה עשיית ארון וכפורת משום שאלו היה נאבד היינו מצוין לעשות אחר.

אך התירוץ הנכון מ"ש בס' מעיין החכמה סי' ע"ד משום שעיקר תכלית ביהמ"ק לצורך ארון וכפורת כדכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וכבר אמרו מעולם לא ירדה שכניה למטה מעשרה טפחים. ולסבת זה ארון תשעה וכפורת טפח וכתוב ונועדתי לך וגו'. ועוד הביא פסוקים מדברי קבלה המורים שתכלית ביהמ"ק לצורך ארון וכפורת ע"כ אין למנותם לשתי מצוות. ומנה ביהמ"ק שהיא מצוה לעצמה והוא לצורך ארון וכפורת ע"ש דבריו כי נעמו. וזה עצמו נ"ל הטעם בענין ישיבת א"י דמצוות החרם תחרימם היא כדי שאנחנו נשב בארץ שהרי יהושע שלח פרגמוטוטיין מי שרוצה לפנות יפנה הגרגשי עמד ופנה ולא עשה לו כלום ע"כ לא נמנה החרם תחרימם וישיבת א"י לשתיים. ומנה רק מצוות החרם תחרימם. והרמב"ן לטעמי' שמנה עשיית ארון וכפורת [הגם שבמנין ששכח הרמב"ם לא מנה. היינו דלא ברירא לי' אולי הוא בכלל משכין] ע"כ מנה גם ישיבת א"י וזה פשוט". (ועי' שם סי' תנז, ונדפסה שנית בחו"מ סי' צה, תשובה מבן האב"נ – השם

שם העדות ותחשב מצוה זו מצוה לדורות אע"פ שלא עשו אחר לפי שכל זמן היא מוטלת עלינו מצוה זו, ואלו נשבר הארון היה מוטל עלינו לעשות אחר כמדתו לשום בו העדות. ובבית שני שלא היה שם ארון לא מפני העדר מצוה זו לא עשאוהו אלא מפני היותו נגזר ויגלה במהרה בימינו לימות המשיח". מתבאר מדבריו כי המצוה קימת לדורות, ואם יבנה עתה ביהמ"ק ולא יתגלה לנו הארון מוטלת עלינו מצות לעשות ארון. ולא כמו הרמב"ם שלפי דעתו הארון היה מצות שעה ומשמש לדורות כשיתגלה במהרה בימינו. ומביא סיוע לשיטת הרמב"ן ממנחות.

ה. במנחת חינוך (צה, ח-ט) מתרץ במעט את שיטת הרמב"ם באומרו שאי"צ בארון ללא לוחות והוא אינו מעכב את הבית, וע"כ מאז שגנו יאשיהו את הארון לא היה צריך לארון. אולם המנ"ח מצטרף לדעת הרמב"ן שזו מצוה לדורות, ובימי עלי שנשבה הארון ושאל חטף את הלוחות מיד פלישתים היו צריכים לעשות ארון כדי לשים בו את הלוחות, במקום הארון שבשבי. וע"כ הוא מבאר את מידות הארון והלכותיו בהמשך הביאור למצוה צה.

במגילת אסתר (מצ' לג) עונה על השגת הרמב"ן שמצות עשיית הארון אינה נוהגת לדורות משום שאותו שעשה בצלאל הוא קיים לעולם. ואין להוכיח מנשיאתו שנמנתה לדורות כי יש מצוה נוספת לעשייתו בשנית. ודוחה בתוך דבריו את ראית זהר הרקיע ממנחות שעשיית ארון מצוה לדורות.

ו. בשו"ת אבני נזר (יר"ד סי' תנד אות' ה, ו) כורך את שתיקת הרמב"ם מעשיית ארון

חבל נחלתו

משמואל, שמחזקת תשובת אביו). ועי' עוד (ה"ג פר' נב).
בדברי הגר"פ פרלא בספר המצוות לרס"ג

סימן מו

העברת חוות דעת מדין לדין

שאלה

יזם בנה בניין מגורים ע"י קבלן. בבניין שהקבלן בנה היו קלקולים. במסגרת בוררות בין הצדדים, הכין מהנדס בניין חוות דעת על הפגמים בבניה. ועל סמך חוות דעתו של המהנדס פסק הבורר שהיזם לא ישלם לקבלן את מלוא הסכום שהתחייב, אלא יגרע ממנו את שווי תיקון הפגמים.

דיירי הדירות תובעים מהיזם אשר מכר להם את הדירות את שווי תיקון דירתם, או לחילופין החזרת חלק מהכסף בו נרכשו הדירות לצורך תיקון דירתם. לשם ברור הקלקולים ושווי תיקונם הם מעוניינים להשתמש בחוות הדעת של המהנדס שהוצגה והתקבלה בבוררות הראשונה. טענת היזם היא שהחוות דעת ניתנה עפ"י בקשתו בבוררות הראשונה ואינה מחייבת אותו, מה גם שלדעתו הדיירים לא שילמו כמוהו את שכר המהנדס.

האם יכולים הדיירים לכפות את היזם מוכר הדירות להשתמש בחוות הדעת על דירותיהם שהתקבלה בבוררות הראשונה?

תשובה

א. ראשית, עוד לפני הדיון בטענת היזם, נראה לי שההסתכלות על הדין אינה נכונה.

היסוד לתביעה זאת של היזם מהקבלן היא תביעת הדיירים ממנו, ובעצם מה שהדיירים תובעים ממנו (תיקון/החזר) מצד עמידה בהתחייבותיו, הוא תובע מהקבלן. וע"כ הטענה שהדיירים אינם צד בעניין וחוות הדעת של המהנדס אינה מתייחסת להם אינה נכונה.

יתר על כן הקבלן יכול לטעון כלפי היזם בתביעה זו: 'לאו בעל דברים דידי את' – היינו, לא הזקתי לך אלא הזקתי לדיירים, אם הם מעוניינים לתובעני – שיתבעו. אלא שכלפי הדיירים הוא טוען אותה טענה: אינכם בעלי דברים שלי, שהרי אני עבדתי עבור היזם ומה שהוא עשה בדירות שבניתי עבורו אינו מענייני. נמצא שהיזם הוא ערב לנזקי הדיירים מפגיעת הקבלן.

וע"כ המקרה דומה לאמור בכתובות (צב ע"ב, וכן ב"ק ח ע"ב): "אמר אביו: ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, ואתא בעל חוב דראובן וקטריף לה מיניה, דינא הוא, דאזיל ראובן ומפצי ליה, ולא מצי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את, משום דאמר ליה: דמפקת מיניה עלי הדר". היינו, בעל החוב רוצה לגבות שעבודו משמעון, אבל מייצג את שמעון בדין - ראובן המוכר, משום שהתביעה תחזור אליו. אף במקרה דידן בעצם התביעה היא בין הדיירים לקבלן אלא שהיזם מייצגם בתביעה זו, מפני

יכול לטעון אין זו עדות ולא קבלתי אותה על עצמי.

וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' ג):
 "אבל מ"מ, הרי הוא חייב. מפני שיש עדים שהוציאו הכתפים משם כלים. שהוא חייב לשלם מדין שומר, כמו שאמרנו. וכיון שכן, הרי העדת העדים כהודאת פיו, ואע"פ שכפר הוא בכל. וכמו שאמרנו בריש פרק קמא דמציעא: תני רבי חייא: מנה לי בידך. אין לך בידי כלום. והעדים מעידין אותו: שיש בידו חמשים, נשבע ומשלם חמשים. שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר. וכל שכן אם הוא מודה במקצת מה שהוציאו, שהוא חייב ג"כ מדין מודה מקצת." וק"ו במקרה דידן שהרי אף היזם מודה שהיו דברים שלא תקינים בשעת מסירת הדירות לדיירים, אלא שיכול לומר נזקכם פחותים וכד'. אולם עתה, שהוא לצורך עצמו הביא עד שיעיד על כך, הוא אינו יכול לכפור בו ולומר שעדותו אינה נאמנה ולא מקובלת עליו.

ג. ועוד, הרי דברי העד התקבלו בבית דין ונפסק על פיו, ואיך יבוא היזם ויבטל דינו של בית הדין הראשון?! כך דברי הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל פה סימן ה): "ולמה שאלתם לפסוק פעם אחרת דין שנפסק כבר, בי דינא בתו בי דינא לא דייקי! ומה שטען אפטרופוס של היתום, שפסק של הדיינין בטל, לפי שלא ברום בעלי הדינין אלא שבקש השר דון יהודה יש"צ לישב בדיניהם, דברי הבאי הם ואין בהם ממש. כי כיון שבאו בעלי הדין לטעון בפניהם, הרי קבלום עליהם לדיינים", (וה"ד בטור סי' מו ובב"י סי' יב, ובספרי שו"ת שונים). ונפסק שאין חוששים לבי"ד טועים וא"כ אף במקרה שלפנינו הרי היזם קיבל על עצמו את הדין הראשון ואת מעשה

שאחריות הבניה התקינה עליו. וא"כ את החו"ד שהביא כנגד הקבלן לא הביא עבורו, אלא עבור הדיירים.

והתימה היא על היזם 'כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו' (ב"מ לה ע"ב). וכי מדוע הקבלן שילם פיצוי (או שלא קיבל את מלוא התשלום) – מפני הדיירים שניזקו, וכי הדיירים ניזקו והיזם יפוצה? אין בכך כל הגיון ויושר.

ב. לפי דעתו של היזם שיש כאן כביכול שני דינים שונים שאינם תלויים זב"ז, הבאת חו"ד של המומחה היתה בתורת עדות שהקבלן לא בנה כהלכה והשאיר קלקולים בדירות. ובכך לא עמד בהתחייבותו ליזם. לפנינו עדות, ועדות עדיפה על הודאת בעל דין. כדברי הגמרא בב"מ (ג ע"א) וכפסק השו"ע (ח"מ סי' עה ס"ד): "כפר בכל, ועדים מעידים שחייב לו חמשים, ישלם חמשים וישבע מן התורה על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים". האמור כאן הוא לגבי שבועת מודה במקצת וכש"כ לגבי עצם התביעה עצמה, שאם ישנם עדים המחייבים אותו בתביעה שהוא כופר בה הוא ודאי חייב. ולכן אף במקרה שלפנינו חוות הדעת התקבלה בתור עדות בבוררות שבין היזם והקבלן, ותהיה ע"כ אף עדות מספקת לחייב את היזם בתביעת הדיירים מהיזם.

ואין היזם יכול לטעון כנגד הדיירים: חו"ד של בודק אחר תהא נאמנת עלי, חו"ד זו אינה נאמנת עלי. הרי הוא עצמו קבלה עליו בדיון הקודם, והבורר חייב על כן את הקבלן בתשלומים. וא"כ גדול כח העדות שהוא הביא לזכותו בדיון אחד וקבלה על עצמו, לחייבו בדיון אחר ואינו

חבל נחלתו

שהרי היא נאמנה והתקבלה בבי"ד ובררוה ובדקה. וכל שנותר הוא שאותו פיצוי עבור הקלקולים בדירות שקיבל היזם מהקבלן, יעבירם לפי המפרט בחו"ד המהנדס לבעלי הדירות השונות.

הבי"ד שנעשה עפ"י העדות שהוא הביא וכיצד הוא יכול לבטלה עתה.

נמצא שאין היזם יכול שלא לקבל את דברי העד שהוא עצמו הביא לזכותו בדין אחד, ואינו יכול לטעון כלפיו שאינו נאמן, ואין בית הדין צריך לבדוק עדותו מחדש

סימן מז

תשלום הוצאות ייעוץ

שאלה

הצדדים הפסיקה היא עפ"י המנהג. וכאן צריך לברר מהו המנהג. ונדון בכך בהמשך. אולם במקרה הנוכחי הרי יש הסכם חתום בין שני הצדדים שכל ההוצאות השוטפות הן ע"ח הלקוח, וע"כ אין הוא יכול להגיד למשרד עוה"ד: פרע את ההוצאה הזאת מחלקך. וכשם שאם לצורך בירור העניין היה צריך להביא למקום האירוע צלם מקצועי, או שמאי להערכת נזק, או נסיעה ארוכה למקום האירוע וההוצאות היו נופלות על כתפי הלקוח, ה"ה במקרה כזה. והכלל הוא שכל הוצאה שנעשתה לצורך יצוגו של הלקוח ואין בה הוצאה חריגה בגובה סכום ההוצאה, או שהיא לא הוצאה שאינה נצרכת וניתן לוותר עליה, בפשטות היא כלולה בסעיף המחייב את הלקוח בהוצאות. ואפילו אם הלקוח טוען שכל הוצאה שאינה ישירה של משרד עוה"ד היה צריך ליטול ממנו רשות, נראה שכיון שהוא לא כללה בתנאים שבכתב בהסכם שביניהם – אין לה תוקף מחייב. ב. נדון עתה בשאלה: אם שוכר סיכם עם שכיר שכר גבוה מהשכירות הרגילה האם יכול להתכחש להסכם ולומר: אתן לך רק לפי המנהג הקבוע.

אדם שכר משרד עו"ד ליצגו בתביעת נזיקין. המשרד חתם עמו חוזה ובו שלשה סעיפים עיקריים: א. כל ההוצאות השוטפות לשם הצגת התביעה בבית משפט – על חשבון הלקוח. ב. במידה והתביעה תזכה, שכר המשרד 20% מסך כל הסכום אשר זכה בהם הלקוח (מן הברוטו לכל הסעיפים). ג. במידה והתביעה לא תזכה אין למשרד שום שכר, פרט לתשלום ההוצאות.

התביעה נסתיימה בפשרה בה זכה הלקוח בסכום נכבד, אמנם פחות ממה שתבע. במסגרת תביעת ההוצאות תבע המשרד שכר ייעוץ לאדם שאינו מהמשרד שעפ"י חוות דעת שהכין הוכנה התביעה וחקירת עוה"ד של הנתבע. הלקוח סרב לשלם את התביעה בטענה שהוצאות היעוץ אינן נופלות עליו אלא הן כלולות בשכר המשרד בתוך 20% אשר הם קבלו מסך הסכום אשר נפסק לטובת הלקוח. עם מי הצדק?

תשובה

א. בדרך כלל אם אין הסכם מפורש בין

שאלה זו נידונה בראשונים ואחרונים בקשר לשכר שדכנים ושכר שתדלנים. לגבי שכר שדכנים היו מנהגי מקומות המבוססים על תקנות לשכר המשדכים משני הצדדים ובשלבי השידוך. לעתים כדי לזכות בשידוך הציע אחד הצדדים שכר גבוה יותר מן המנהג ועל כך נפלו מחלוקות בראשונים.

מובא בתשובות מימוניות (נזיקין תש"ב): "בפרק הגזול בתרא (קטז) ובפרק מצות חליצה (קו) תניא הרי שהיה ברוח מבית האיסורין והיתה מעבורת לפניו ואמר טול דינר (= שהוא שכר גבוה) והעבירני – אין לו אלא שכרו. מכאן נראה לי דהאומר לאותם שדכנים אני אתן לך כך וכך שפלוני יזווג בתו לי או לבני דאין לו אלא שכרו שטרחו ותו לא. אבל אם השדכן אומנתו בכך שהולך במלכות תדיר ומזווג זיווגים שמא זה ראוי לדמותו לסיפא לצייד השולה דגים מן הים דאמר ליה אפסדתן כורי בזוזא, או שמא לא דמי דהתם הריוח שלו ברור יותר 'התעלה מצודה מן המים ולכוד לא תלכוד', אבל השדכנים פעמים רבות הולכין ואין עושין ורפיא בידי אי דמיא לסיפא והבא להוציא צריך ראייה ברורה לכן טוב שיעשו בקניין סודר מה שנודרים להם עכ"ל רבינו מאיר בחידושיו". היינו, המהר"ם מרוטנברג נסתפק אם יש לדמות שדכן מקצועי אפילו התנו עמו שכר גבוה לדייג שבטלוהו ממלאכתו שצריך לשלם לו כפי שהבטיחוהו, וע"כ מציע שיעשו על השכר מעבר למקובל קנין סודר. במקרה הנוכחי ההסכם חשוב כקנין, וע"כ אף מצד זה היה ראוי שהלקוח ישלם.

וממשיך שם בתשו' מימוניות: "אמנם בספר אר"ז (לב"ק קטז) פסק בשם רבינו שמחה

דלא דמי לטול דינר והעבירני שבשכר שדכנות רגילין לתת הרבה יותר מכדי טורחו, והביא ראייה ממעשה שבא לפני ר"י באחד שעשה השבעת שדים שהחזירו הגנבה (= שיודיעוהו מי הגנב) ועל זה נדרו לו (=כשכר) זקוק, ואחר שעשה הדבר לא רצה ליתן לו אלא שכרו, ופסק ר"י לתת לו כל אשר התנה בדבר זה רגילין לתת יותר מכדי טורחו. וכן בספר המצוות (מ"ע עד דף קג ע"א) כתב בשם רבינו יהודה דהוא הדין לעניין רפואות דרך ליתן דמים מרובין ולא נאמר בזה שיחק בו. וכן נמצא בתוס' רבינו יואל פרק מי שמת (קמא ע"ב) "... ומחלוקת זו נמצאת במרדכי (ב"ק קעב) ובתשובות מהר"ם ועוד.

היינו, לפי רבינו שמחה מוטרדי על פעולות מיוחדות מותר לגבות שכר גבוה ואין המתנה שכר גבוה יכול לטעון: משטה הייתי בך, וחייב לשלם את אשר קבע עם שכירו.

וכך כתב בשו"ת דברי ריבות (סי' שצו): "שאלה ראובן שאמר לשמעון הרי שהסחריים פלוני ופלוני מבקשים לקנות קצת סחורה אם תתן לי סך כך לשכר טרחי אני אשתדל למכור סחורתך להם ואהיה סרסור ביניכם ושמעון סבר וקבל לתת לראובן מה שנתפטר עמו לשכר סרסרותו כדי שישתדל היטב בענין המכר הנז', ומקצת השכר נתן לו מוקדם קודם עשיית המכר ומקצתו אמר לתת לו אחר עשיית המכר ועל סמך השכר הנז' טרח ראובן ונתן גמר למכר הנז' ולכן ראובן מבקש משמעון שכר טורחו אשר נדר לו, ושמעון טוען ואומר: מה שנתתי לך מוקדם היה יותר ויותר משכרתך יורנו מורנו מורה צדק אם יכול ראובן על הדין ועל האמת להוציא מיד שמעון שארית שכרו הנז' או לא ומה' תהי משכרתו שלמה.

חבל נחלתו

שחייב שמעון לשלם כל מה שנדר והתנה עמו וכל שכן שאינו יכול לחזור וליקח ממנו מה שכבר נתן לו זהו מה שנראה לע"ד ואמר לי לבי הצעיר יצחק בכ"ר שמואל אדרבי זלה"ה.

עולות מדבריו כמה טענות שאין השוכר יכול לבטל את דבריו, ראשית משום שהשכיר התחיל לעשות על פי השוכר, ועוד שהשכיר הפסיד מדמי שכירותו במקו"א, ועוד שאם הרגילות לתת יותר משכרו חייב לתת כפי נדרו, והביא ראיה מהמרדכי בקידושין ששכר השתדלות כשכר שדכן ואין לו שכר קבוע.

חלק מטענותיו דומות למקרה הנוכחי. המשרד עשה על פיו והרויח לו את התביעה, וכמובן שלמשרד היו הוצאות, ודומה ההרשאה ליצוג בבית משפט לשכר שתדלן לדבר עם השלטונות, וע"כ צריך לתת כמה שקבע בהסכם.

וכן עולה מתשובת הב"ח (ישנות, סימן כח) שהביא מקרה דומה:

"ועל השדכן שנדרו לו סך כך וכך בפני עדים אם ישתדל לו שידוך זה וטרח בכל מאי דאפשר לו עד שהביא השידוך לידי גמר ואחר כך שיחזק בו באומר לו איני חייב ליתן לך אלא שכרך ע"פ תקנת המדינה ליתן כך ממאה. אדכרתן דעובדא כה"ג אתא לפני הרב הגדול כמוהו"ר ליבא מפראג ז"ל (מהר"ל מפראג) וראיתי פסק שלו **דפסק דחייב ליתן לשדכן כל מה שנדר!** ותורף דבריו הם בסגנון זה דמאחר דמנהג כל בתי דינין שבישראל אף במקום שאין תקנה קבועה לחייבו לבעל הבית שישלם לשדכן יותר מכדי טרחו כפי ראות עיני ב"ד ע"כ אי אפשר לומר דמנהג זה הוא ממנהגים הגרועים דלא אזלינן בתרייהו, שהרי הוקבע עפ"י חכמי הדור ובתי

תשובה תחלת כל דבר אני אומר שכתב הריב"ש בתשובותיו סימן תע"ו **שכל מה שאדם נודר בשכירו אפילו בעל פה ובלא שום קנין חייב לשלם כל שהנשכר עשה מלאכתו** שהתחלת המלאכה הוא הקנין וכמו שהאריך שם, וכיון שכן חייב שמעון לתת לראובן כל מה שנדר לו בשכר סרסורו ועל מה שטוען שמעון שבמה שנתן לו היה יותר ויותר משכרך ושואל ממנו המותר שנתן לו אין בטענתו ממש...

וראיה לזה שכתב הרשב"א בתשובה הביא מהרי"ק ז"ל חשן המשפט סימן רס"ד שאפילו ברישא דבריייתא דאמרינן דאין לו אלא שכרו שיכול לומר לו משטה הייתי כך היינו דוקא בשלא הקדים לו אבל הקדים לו אינו יכול להוציא מידו וכן כתב המרדכי פרק החולץ **ואפילו במקום דליכא פסידא אם הוא רגילות לתת יותר מכדי טרחו חייב לתת מה שהתנה** כמו שכתב המרדכי בהגוזל בתרא בשם רבינו שמחה שחייב לתת לשדכן כל מה שהתנה ליתן לו, ולא דמי לטול דינר והעבירני **שבשכר שדכנין רגילין ליתן יותר מכדי טרחו** והביא כמה ראיות על זה. וכן הגהה מיימונית מספר נקין סי' כ"ב באופן שעלה בידינו שחייב שמעון לשלם לראובן כל מה שנדר לו הן מטעם דאפסדתיה כמו שכתבתי הן מטעם הרגילות שרגילין לתת בסרסירות כזה יותר מכדי טרחו ואפי' לא היה שם קנין כמו שכבר כתבתי.

ועוד בהגהות מרדכי בקדושין כתוב מעשה בראובן שתבע משמעון תן לי י' זהובים שנדרת לי שאדבר עליך אל השר והשיב שמעון: אחת נדרתי לך אבל מחמת יראה שהייתי ירא פן תקלקל עיני נגד השר ולא היה שום קנין, והשיב המורה שחייב ליתן לו דהוה ליה כפועל ואין צריך קנין באופן

דינין שבישראל וא"כ צריכין אנחנו לתת טעם למנהג זה ואין זה אלא לפי שראו חכמי הדור שהכל רגילין לתת לשדכן מעצמם יתר על שכר טרחו כפי אשר יאות דאע"ג דלא התנה כמו שהתנה דמי ובטלה דעת זה המסרב אצל כל אדם, ותו דאנן ב"ד סהדי דאם היה מתנה עמו השדכן היה נודר לו בערך זה.

ומעתה נמשך לפי זה **דחכמי הדור שנהגו כך קים להו כפי רבינו שמחה ודעימי במרדכי פ' הגזול בתרא דבהתנה צריך לתת לשדכן כל מה שנדר לו** דאי הוה קים להו כמהר"מ דחולק על רבינו שמחה וס"ל דאפי' בהתנה אין לו אלא שכר טרחו א"כ קשה מאיזה טעם נהגו חכמי הדור ודור להכריח לב"ה לתת לו יתר משכר טרחו אפילו בדלא התנה והשתא לפי זה נמשך **כיון דקי"ל כרבינו שמחה השתא וודאי אפילו היכא דאיכא תקנה קבועה כמה יתן לכל מאה מ"מ היכא דנדר לו כך וכך צריך ליתן לשדכן כל מה שנדר לו** דהתקנה אינו אלא היכא דלא התנה דהתם הוי השכר לפי ראות עיני ב"ד ולפיכך תקנו דבר קצוב כדי שלא יבואו לידי מחלוקת דזה יאמר כך הוא ראוי וזה יאמר לא כך אלא כך. אבל אם התנה בפירושו עם השדכן על זה לא תקנו שום תקנה ופשיטא דצריך לקיים לו כל מה שנדר לפי טעם רבינו שמחה וסיעתו שרגילין לתת בזה שכר הרבה ואינו יכול לומר משטה הייתי בך. ותו נראה דסברא ישרה דלפי דגם הב"ה יודע שהשדכן יוכל להשתדל שידוך זה לשדכו לאיש אחר ולא יהיה נפסד משכרו הקבועה לפיכך נדר לו לתת לו שכר יתר כדי שיטרח בעבורו ביתר שאת ועוז א"כ אינו יכול לומר לו משטה אני בך שכך הוא ההנהגה בכל הדברים לתת שכר הרבה למי שטורח בעבור פלוני להשתדל לו חפץ זה שלא יקדימונו אחר

כי חפץ בו מאד... ומק"ר בשדכנות שמנהג פשוט הוא שמוסיף להרבות שכר לשדכן הלכך חייב לתת לשדכן כל מה שהתנה עמו ואף עפ"י שנדר לו יותר על התקנה הקבועה. איברא דהרב בהגהות ש"ע בח"מ סוף סי' רס"ד פסק כדעת מהר"מ שבמרדכי דבשדכנות אין לו אלא שכרו אנפ"י שהתנה עמו לתת לו הרבה נראה שדעתו דמאחר דאיכא פלוגתא דרבואתא זוזי היכא דקיימו ליקו. גם בתשובת האשר"י כתב כלל ק"ה סוף דין א' זה לשונו ויש מרבתיי שמדמין שכר שדכנין להיתה מעבורות לפניו עכ"ל, נראה דעל מהר"מ שהוא רבו אמר כך אכן **לפי ע"ד נראה הלכה למעשה כדעת רוב רבותינו רבינו שמחה וסיעתו מטעמא דאמרו וכהכרעת רבינו הגדול מהר"ל ז"ל מפראג** הנלפע"ד כתבתי וחתמתי שמי אנכי הקטן יואל".

עולה מתשובת הב"ח כי ההלכה היא כרבינו שמחה וכהכרעת המהר"ל מפראג, וע"כ אם התנו לתת שכר גבוה חייבים לתת. וק"ו לגבי מקרה דידון, שהוא כשתדלנות ולא כשדכנות, מפני שלמשרד ניתנה הרשאה לייצוג הלקוח לתביעתו, וע"כ אפילו אם לא היה מקובל שההוצאות כולן על חשבון הלקוח הוא היה חייב בתשלומן, וכש"כ שזה המקובל וההגיוני.

ג. נעיין עתה מהו שיקול הדעת שניתן לשכיר במסגרת שכירותו. האם על כל פעולה הוא צריך לשאול את דעת בעה"ב, או לאו. ונראה שהעושה לבעה"ב פעולות קבועות מסוימות צריך לשאול על כל פעולה שאיננה כלולה בשכירותו, אבל קבלן העושה דבר אומנות אשר מביא תוצר מוגמר למשכיר אינו צריך להיועץ על כל פעולותיו שהרי בשל כך שכרוהו, מפני שהוא מבין באומנות זו והמשכיר אינו יכול

חבל נחלתו

חבירו. ואם עבר ועשה שלא מדעת חבירו, ואחר כך הודיעו והסכים למעשיו, הרי זה פטור. ואין הדברים האלו צריכים קנין, אלא בדברים בלבד. ואם (שינה) האחד מכל אלו הדברים, שהלך למקום שלא היה לו לילך, או פירש בים, או שמכר בהקפה, או נשא ונתן בסחורה אחרת וכן כיוצא באלו הדברים, כל פחת שיבא מחמת זה שעבד, חייב לשלם לבדו. ואם היה שם שכר, השכר לאמצע.

כך בסדרי עבודה של שותפים וה"ה בסדרים בשאלה שבינינו. במידה והמשרד פעל עפ"י המקובל אין ללקוח שום תביעה כלפיו.

וכך כתב בשו"ת חוות יאיר (סי' רז):
"שאלה ע"ד פרנס המדינה ששלחוהו בני המדינה בשכר שקצבו לו אל המלכות להשתדל אצל המלך ע"ד הטלת אלף ר"ט שלא כסדרן על בני המדינה לסייע הוצאת המלך למלחמה עם שכנגדו. והשתדל ליטול החצי מהסך. והתלוננו בני המדינה על השתדלן ובקשו לקפח שכרו בג' דברים: הא' כי נודע להם שנמצאה הפרנס בכתב הראשון בחצר המלך לתת ת"ק ומאחר שנודע כי מלך רחמן הוא ואלו ביקש רי"ש ואפשר בלא דבר היה מרוצה מאחר כי עניינם הם והיוקר גדול ובלאו הכי הם מוכבדי' במסים תמידים הרגילי' וכאשר הביא בכתב הבקשה. שנית אמרו ע"ד הנ"ל וגם על הוצאה וד"ל אף כי נאמן בעיניהם מ"מ נראה להם כי ע"י שהמציא לעצמו כתב חריות בכמה משא ומתן וחפשי' ממכסי' גוף וממון על כן ריבה בהוצאות וד"ל בעניני הקהל כי ע"י הנאות הללו נתקרבה דעתם לסייעו בכל מבוקשו וכן המלך בעצמו איידי דנהנה סך רב מהקהל על ידו מהנה. והשלישי כי ריבה בהוצאת מזונות ושאר דברים בהמשך זמן רב אשר שם

לעשותה, וה"ה במקרה זה שהוא אינו מבין בדרך הטענה והראיה בבתי משפט והמשרד מומחה בכך. ע"כ אין המשרד צריך לשאול אותו על כל פעולה ופעולה, ובלבד שהמשרד משתדל בעבורו ואינו מתרשל בתפקידו כאמור ברמב"ם (הל' שכירות פ"ג ה"ז):

"כדרך שמוזהר בעה"ב שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במרמה, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן שהרי הקפידו על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה, וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן, לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד".

ויילמדו סדרי עבודה נכונים בין לקוח למשרד עו"ד מדיני שותפים (שו"ע חו"מ סי' קעו ס"י): "המשתתף עם חבירו בסתם, לא ישנה ממנהג המדינה באותה סחורה, ולא ילך למקום אחר, ולא ישתתף בה עם אחרים, ולא יתעסק בסחורה אחרת, ולא ימכור בהקפה אלא דבר שדרכו להמכר תמיד בהקפה. הגה: ואם התרה בו שלא לעשות, אפי' בדבר שדרכו בהקפה חייב לשלם (ב"י בשם העיטור). היו קצת בני אדם מוכרין בהקפה וקצת אינן מוכרין, לא יקויף בלא דעת חבירו (ב"י בשם רבינו ירוחם בשם הגאונים). וכל שאינו משנה או פרשע, יעשה בשל חבירו כמו בשלו (מרדכי סוף פרק אלמנה ניונית), ונטל מחבירו חלקו במה שהוציא, דכל שותף כיווד ברשות דמי (מרדכי פ' חזקת). בני חבורה האוכלין יחד וא' אוכל הרבה, יכולין אחרים לסלקו (אגודה דפסחים פ' האשה דף פ"ט). ולא יפקיד ביד אחרים אלא אם כן התנו בתחלה, או שיעשה מדעת

שכירותו האם ההוצאה עליו או שכלולה בשכר שהוא מקבל. ואע"פ שלענ"ד אין במקרה שלפנינו הוצאה חריגה.
בשו"ת מהרשד"ם (חלק חו"מ סימן רכ) נשאל:

"שאלה ראובן בהיותו בפראנקיאה עשה קאמביו עם ש' כפי הנהוג בין הסוחרים והוא שהלוה ר' לש' סך מעות על סחורות ידועות של שמעון ששולח למלכות תוגרמה וקבל ראובן עליו אחריו הסחורות בעברם דרך ים אחריות טביעה או שוללים, ובעד קבלת האחריות הנז' נתחייב שמעון לפרוע לו סך מעות נוסף על ההלוואה ויהי בבואם הסחורות ההם דרך ים הטיל ה' רוח גדולה אל הים והאניה חשבה להשבר ואנשי האניה מיראתם פן יאבדו או תשבר האניה בחרו להם לשבר תורן האניה והעצי' וכלי האניה והשליכום אל הים להקל מעליהם ויחזרו להגיע אל היבשה ויהי כאשר הניח ה' להם ועמד הים מזעפו והגיע אל היבשה תב' בעל האניה מבעלי הסחורות הבאות באניה לפרוע לו כל א' חלק מכל אותם הדברים שנאבדו או נשברו מכלי ועצי הספינה, ונתפרע מכל א' חלקו המגיע לו כפי הסחורות אשר לו באניה. ועתה נפלו דברי ריבות וטענות בין ר' ובין שמעון הנז' ששמעון בעל הסחורה טוען שאותו הסך הנפרע בעל האניה מאותם סחורות על ראובן מוטל לפרועם כיון שהוא קבל עליו אחריות הים כיון שאותה/שאותם/ הוצאות נמשכו מחמת סערת הים וקרוב היה הדבר שאם לא היו בוחרים לשבר אותם דברים ולהטילם אל הים הית' האניה נשבר' והסחורה הולכת לאיבוד אם כן על ראובן מקבל אחריות הים מוטל לפרוע אותה הוצאה. וראובן טוען ואומר שהוא לא קבל עליו רק אחריות ים דהיינו אם יהיו נטבעים

והאריך בהתרשלות באשר היה אפשר לגמור ההשתדלות בזמן קצר והוא מפני שנשא ונתן שם בכסף וזהב ואבנים טובות והרויח סך רב וכן לא יעשה. והפרנס השיב כי דברי' אלו הם רק עלילות ודברים בדוים כי לא נתרבה הוצאות אפילו פרוטה בשבילו. ומה שעשה בריצוי ת"ק הוא ע"פ עצת יועצי' ושירים עם הסכמתו פן יחרה אף המלך באם ירצה לתת רק סך של הבל וכ"ש אם יבקש לצאת חפשי: תשובה לדעתי הדין עם הפרנס וכל דברי המתנגדים אינם רק דברי קנאים ומתלונני' שבעדת קרח ואין כאן טענת ודאי כלל וראוי לגעור בהם דאל"כ אתה נועל דלת לפני הצריכי' שתדלני' ובכה"ג חששו רז"ל (עי' י"ד ס"ס רנ"ב בהג"ה וח"מ סי' ש"פ ס"ג) בכמה דוכתי. ואף אם נהנה השתדלן בהוצאת הקהל מה להם הרי זה נהנה וזה אינו חסר כמבואר בהג"ה ח"מ בסי' רס"ד ס"ד. ושאר דבריהם הם רק חששות. **ומי ששולח שתדלן דעתו שיעשה כפי שכלו מכ"ש אם דיבר עם יועצים אשר ידעו דעת עליון הוא המלך וטבעו** גם השכל נותן דיש לחוש לחרון אף בשאלה שאינה הוגנת ושאלת בת שבע מבנה לתת אבישג לאדוניהו יוכיח. וכמ"ש רז"ל על שגיאות מי יבין והמשילו לסוחר כותי ואע"פ דשם אחר הריצוי דבר קטן חוזר ומבקש שאני התם דאין בבקשתו השני' חזרה מבקשתו הראשונה מש"כ אם הבקשה ראשון ריצוי כנדון הנז'... כך נ"ל מדעת תורה ודעת נוטה. הטרוד יאיר חיים בכרך".

מבאר החוות יאיר שהמשלח שתדלן דעתו שיעשה כפי שכלו וע"כ אין לומר לו: אל תיקח יועץ זה. ולהיפך אי-התייעצות עם המומחים היא התרשלות במילוי תפקידם.
 ד. נדון בשאלה: שכיר או קבלן הנצרך להוצאות מיוחדות או נוספות עבור

חבל נחלתו

האונס הגמור וכמ"ש מהרי"ק בשרש ק"ד וז"ל פשיטא דש"ש חייב בכל אבדה ואפי' שמר כדרך השומרים ואפי' בדבר שהוא קרוב לאונס מחייב ולא מפטר אלא באונס גמור ע"כ הרי שבאונס גמור מפטר אך אמנם בנ"ד שחייב

אפי' באונס גמור ליכא למימר הכי ואדרבא דמי לשואל ועדיף טובא ובשואל אמרינן בגמ' שחייב בכל ואינו פטור אלא במתה מחמת מלאכה וכמ"ש הטור וז"ל השואל מחברו בהמה או כלים או כל מטלטלים ונאנסו בידו כגון שמתה או נשבר או נשבה חייב ובנ"ד נמי שחייב אפילו עשה כל מאמצי כחו ולא הועיל חייב לשלם נמצא כי מה שטרח להציל והוציא ממון לא טרח אלא בשביל עצמו לא בשביל חברו משא"כ בש"ש שמה שטורח חברו בשביל חברו וק"ל. אך מה שנר"ל שיש צד לפטור למלוה הוא בא' משני טעמים או בשניהם יחד שהוצאה זו היתה גזל ביד הספן שהרי הוא עשה מה שעשה להציל ספינתו ופשיטא שלעצמו טרח וא"כ בדבר כזה לא קבל עליו, עוד טעם דמאן לימא לן שאם לא היה משבר שהיתה הספינה נטבעת דבשלמא אם היה אליה (=הנביא) אומר לנו שאם לא היה שובר בעל הספינה התורן היתה הספינה נטבעת היה ראוי שישלם שהרי המלוה הוא היה המפסיד וכדי להציל עצמו הוצרכה אך אם אפשר שהיתה הספינה נצולת בלאו הכי נמצא אינו חייב אלא עלילה בעלמא הוי ואינו חייב הנלע"ד".

היינו הוצאות יתרות שנפלו בזמן טירחא עבור נכסי המפקיד אינן מוטלות על השכיר, ודינו כשומר שכר שצריך לטרוח ולהציל ממון המפקיד אפילו בשכירת שומרים וכד' אבל את ההוצאה משלם המפקיד. וה"ה למקרה דידן, אמנם אין

הנכסים או יבואו שוללים אמנם הוצאה כזאת הרי היא כשאר הוצאו' הדרך שעל בעל הסחורה מוטל לעשות יורנו מורינו הדין עם מי ושכמ"ה (=ושכרו כפול מן השמים)".

היינו מלוה שקיבל אחריות על נכסי בעל סחורות ומקבל שכר על שמירתו, וכתוצאה מסערה בים, אשר בה בעל הספינה הזיק לספינה כדי להצילה מהסער, הוא תובע שכל בעל סחורה ישלם מס נוסף על סחורתו. ותשובתו היא:

"תשובה האמת כי טענות שתי הכתות יש להם פנים וצריך שאלה זו לפנים ואלו הדברים עקרון היה **לידע מנהג הסוחרים** מה הוא אם היה אפשר ומ"מ כפי הנר' הדין נוטה עם בעל הסחורה וזה מטעם דאמר בגמ' סוף פ' השוכר את הפועלים שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים במקלות ולא קדם ש"ח בחנם ש"ש בשכר ועד כמה עד כדי דמיהן וכ"כ הריב"ה בח"מ סי' ש"ג באו לסטים עליו או ארי ודרס אם אפשר לו לקבץ רועים שיעזרו לו להציל חייב לקבצם וליתן להם שכר עד כדי הבהמ' וחזור ולקחז מבעל הבהמה מה שנתן להם כו' עד כתב הרמב"ם רועה שטען הצלתי ע"י רועים בשכר ונוטל מה שטען ע"כ. הרי לך שש"ש חייב להשתדל בכל עו ותעצומות להציל ואם לא הציל חייב לשלם **ועכ"ז בעל הבהמה חייב לשלם ההוצאה היינו שאינו חייב אלא גוף הבהמה אבל ההוצאה שהוצרך להצילה על בעל הבהמה להוציא, ה"נ זה המלוה לא נתחייב אלא להציל גוף הסחורה לא להוציא מה שצריך להוציא וכמו שיפה טען המלוה שמה לי הוצאה זו משאר הוצאות שכלם על בעל הסחורה כך היה נראה, אלא שאחר העיון נראה שיש לחלק ולומר דדוקא ש"ש שאעפ"י שחייב לשמור כל האפשר סוף פטור מן**

חבל נחלתו

מסקנה המדובר במפקיד ושומר אלא בבא בהרשאה הן לרווח והן להפסד שהוכרח להוצאה נוספת כדי להציל ממון משלחו, וע"כ ק"ו שהוצאות נוספות אינן על הבא בהרשאה אלא על משלחו.

אין שום מקום לטענת הלקוח שאינו צריך לשלם את הייעוץ הנוסף שהמשרד לקח עבור הטיפול בתביעתו.

סימן מח

איסור נגישה בפקיד בנק

לא תהיה לו כנושה, ומשום (שמות כ"ב) לא תשימון עליו נשך, ומשום (ויקרא י"ט) ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'". ואמנם הרמב"ם בסה"מ עונה על השאלה. ז"ל: "המצוה הרל"ד היא שהזהירנו שלא לבקש המלוה מן הלווה כשנדע שאינו יכול לפרעו... ודע שאזוהרה זו כוללת גם כן מי שיבקש חוב שלרביית. וכן אמרו שמי שילוח בריבית עובר על אמרו לא תהיה לו כנושה כמו שאבאר במה שאחר זה (מ' רלז)". משמע שהלאו הוא משותף הן בהלואה רגילה והן בהלואה ברבית.

ב. כדברי הרמב"ם משמע אף בספר החינוך (מצוה סז): "והעובר עליה ותבע הלואתו לחברו, ויודע שאין לו ותובעו כדי לצערו, עובר על לאו זה, והוא כעובר על מצות מלך". (ואף הוא מזכיר שהלאו כולל הלואה ברבית). אולם משמע מדברי החינוך שדוקא במתכוין לצערו.

וכן בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג אות פח): "לא תהיה לו כנושה (שמות כב, כד). הוזהרנו בזה שלא לצעור את הלוח, ולא יעבור המלוה לפניו ויודע שאין לו מה לפרוע, כי הוא מציק לו ומרפה את רוחו בזה. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"מ עה, ב): הרי הוא כאלו דן אותו בשני דינים, שנאמר (תהלים סו,

שאלה

אדם הנמצא בחובה בבנק ופקיד הבנק מתקשר אליו שיצמצם את משיכת היתר, האם פקיד הבנק עובר ב"לא תהיה לו כנושה"?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"א ה"ב, ג) לאחר שהביא את חיוב ההלואה לנצרך לכך: "כל הנוגש העני והוא יודע שאין לו מה יחזיר לו עובר בלא תעשה שנאמר לא תהיה לו כנושה, ומצות עשה לנגוש את העכו"ם ולהצר לו שנאמר לנכרי תגוש מפי השמועה למדו שזו מצות עשה. אסור לאדם להראות עצמו לבעל חובו בזמן שיודע שאין לו, אפילו לעבור לפניו שלא יפחידו או יכלימו אע"פ שאינו תובעו ואין צריך לומר אם תבעו..."

העמדת הרמב"ם את הלאו היא כלאו עצמאי שאינו תלוי בהמשך מעשיו של המלוה. אולם בב"מ (עה ע"ב) משמע שהלאו שייך למסכת לאוין ואולי אף תלוי בה: "ואלו עוברין בלא תעשה: המלוה והלוה והערב והעדים, וחכמים אומרים: אף הסופר, עוברים משום (ויקרא כ"ה) לא תתן ומשום (ויקרא כ"ה) אל תקח מאתו, ומשום (שמות כ"ב)

חבל נחלתו

לגרא"ד מבוטשאטש (ח"מ ריש סי' צז):
"...ועצמיות האיסור הוא רק אמה דמפורש
בסיפא דקרא שם שלא יבא אל ביתו לעבוס
עבוטו. אך חז"ל הזהירו בזה גם מלתבוע
כשיודע שאין לו לשלם והוא רק כעין מ"ש
במק"א גבי בל תשקצו שהיא כעין דרשה
דטעמא דקרא במה שהפסוק השמייענו כנטיה
לפרש מהות טעם דמצוה אפס קצתה. וכן
הוא בזה. שכיון שהשמייענו השי"ת שנכון שלא
להתאכזר על הלווה לכנוס לביתו לעבוס
עבוטו, ממילא נכון לעשות משמרת מדרבנן
שלא לתובעו ביותר בזמן שהוא יודע ודאי
שאינו לחברו לשלם... וממה שלא מנה גם אחר
איסור זה במנין תרי"ג לגבי להתראות בפני
הבע"ח יש ג"כ משמעות שאין בזה איסור
מהתורה"ק. אך כל הנ"ל ליתא שהרי כ"ע מודו
שלא זה הוא ממנין תרי"ג והוא בפני עצמו
חוץ נשך דכתיב שם בסיפא דקרא וחזן
העבוט דכתיב שם אחר כך בפ' משפטים.
ולאו דכניסה למשכן שבפ' תצא ואם כן ודאי
כשיודע פי אומד שלו שאין להלווה אסור
מהתורה"ק לתובעו. אך מה שאין לעבור לפניו
בדרך שמצטער הוא באולי מדרבנן, ואולי
הרי זה ג"כ מהתורה"ק שכיון שבזה הוא עליו
כנושה, ולפי כוונת הלב הם הדברים במילי
דאורייתא..."

וא"כ בתחילה רצה לומר שהוא לאו
שכלול באיסור אחר ואח"כ צמצם שהלאו
הוא עצמאי אמנם על האיסור להראות
לפניו הסתפק האם הוא מדרבנן. (יצוין כי
במכילתא דרבי ישמעאל [משפטים - מס'] דכספא
משפטים פרשה יט] נאמר מפורש כלימוד מן
התורה: "לא תהיה לו כנושה. שלא תראה לו בכל
זמן".)

ה. עפ"י זה צריך לדון מי העובר עליו רק
בעל המון או כל המלוה או אף שלוחו של

יב): הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים.
וראוי לעשות קנאה להוכיח המסתוללים
בעמנו במקצת מקומות לאסור הלוה בזיקים,
גם כי לא יזדמן לו לפרוע".

ג. לעומתם הרשב"ם בפירושו עה"ת
במפורש קושר את הלאו בלקיחת עבוט. כך
כתב הרשב"ם (שמות כב, כד-כה): "לא תהיה
לו כנושה - כשיגיע זמן הלוואה לגבות אל
תדחק אותו לקחת משכון, כדכת' והנושה בא
לקחת וגו', או מי מנושי אשר מכרתי אתכם
לו. כל נושה כשמגיע הזמן בא לקחת משכון.
אם חבל תחבל - על ידי בית דין, כדכת'
בחזן תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו
יוציא אותו החוצה. אבל אתה לא תבא אל
ביתו לעבוס עבוטו, וזהו לא תהיה לו כנושה".

וכן הרמב"ן (שמות כב, כד) קושר מצוה
זאת לאיסור ריבית. "לא תהיה לו כנושה -
הוא המלוה, יאמר שלא תהיה לו כמלוה
שהוא כמושל ללוה כענין שכתוב ועבד ליה
לאיש מלוה (משלי כב ז), אבל תהיה לו בכל
דבר כאלו לא ליה ממך לעולם, ולא תשים
עליו נשך, שהוא נשך כסף נשך אוכל (דברים
כג ט), אבל תהיה החלואה אליו חסד, לא
תטול ממנו תועלת כבוד ולא תועלת ממון".
הראשונים הללו מבינים את הלאו
כאזהרה מקדימה ללקיחת משכון ע"י
המלוה או כהפיכת חובו להלוואה בריבית,
אבל לא כאיסור עצמי.

וכ"נ משמות רבה (פרשה לא אות ו): "לא
תהיה לו כנושה, אם הלויית אותו לא תדחקנו
שאם יש לו שדה או כרם לא תאמר לו טול
לך מנה ועשה מהם פרקמטיא וכתוב לי
אפותיקי על שדך או על כרמך למחר הוא
מפסיד הפרקמטיא ואתה נוטל את שדהו או
את כרמו לכך כתיב לא תהיה לו כנושה".
ד. בשאלה זו התחבט בכסף הקדשים

חבל נחלתו

בעל הממון הדוחק את הלווה.

פתיחת הרמב"ם: "כל הנוגש העני" ... מלמדת כי אין מדובר דוקא במלוה אלא כל הדוחק אף אם הוא גבאי על הממון או ממונה אחר על הלוואתו. ראייה נוספת נראה להביא מנטילת משכון (עבוט) שהן למלוה והן לשלוחו אסור למשכן שלא בשעת הלוואה ולהיכנס לביתו. ועוד נלמד מגדרו של הלאו שהוא ביחס ללווה, וע"כ אין זה משנה מי הוא הדוחקו.

הבנה זו, שאף מי שאינו בעל הממון ואחראי לגבייתו עובר ב"לא תיגוש" מחריפה את השאלה לגבי פקידי בנק. אמנם הם אינם בעלי הממון, אבל אם הם מתקשרים ללקוחות הבנק שנמצאים במשיכת יתר גדולה יש בכך משום לא תיגוש.

ו. יש שניסו לומר, כי המדובר במשיכה שהלקוח משך ללא אישור הבנק, וע"כ הוא כבי' רימה את הבנק ולכן אף הבנק אינו צריך לנהוג כלפיו כלוהה. אלא שתירוץ זה אינו נראה לענ"ד. הרי הבנק איפשר לו את המשיכה הוא כיבד את משיכותיו והמחאותיו, וא"כ אינו יכול לומר ללקוח רומיתי וכד'. הלווה הוא ככל לווה מהבנק, והבנק יודע אם מצבו הכלכלי איתן והוא יכול לשחרר חסכוניות וכד' או שמצבו חלש

וע"כ בכל שיחת טלפון הם גורמים לו צער ודוחק.

ז. יש שניסו לתרץ שכיון שכל הלוואה מהבנק היא עפ"י היתר עיסקא, וע"כ פלגא מלוה ופלגא פקדון. וע"כ לא חלים עליה האיסורים כמו כל הלוואה. והנה אף לפי תירוץ זה לגבי חצי המלוה עדיין השאלה קיימת. אלא שאף תירוץ זה אינו מתרץ. בספרי חבל נחלתו (ח"א סי' פז) דנתתי בהשמטת חוב שנעשה עליו היתר עיסקא בשביעית. והבאתי כי מרוב הראשונים משמע שעיסקא היא שותפות ולא מלוה, פרט למהר"ם הסובר כי היא חציה מלוה וחציה פקדון וע"כ על חצי המלוה צריך לכתוב פרוזבול. אבל הובא שם כי בשו"ת שואל ומשיב חילק בין עיסקא לבין הלוואה בהיתר עיסקא. לדעתו הלוואה בהיתר עיסקא היא הלוואה. ועפ"י דבריו פסק בשו"ת מנחת יצחק כי כל הלוואה בנקאית צריכה פרוזבול. וא"כ למעשה הסיקו האחרונים שהלוואה אף בהיתר עיסקא היא ככל הלוואה רגילה וממילא חל עליה איסור לא תיגוש.

ח. ונראה למסקנה כי פקיד הבנק עובר ב"לא תיגוש" אם דוחק את הלקוח לשלם את חובו לבנק.

סימן מט

קניה מהוצאה לפועל

לקנות מ'הוצאה לפועל'.

טעמי פסקם הוא שאין פסק הדין וה'הוצאה לפועל' כשליח ב"ד מותרת, כיון שהגביה נעשית אף לגבי רבית, הוצאות

בפסק דין שנדפס בפסקי דין – ירושלים, דיני ממונות ובירורי יהדות ו' (פס"ד בעמ' יט) נפסק ע"י בית הדין בהרכב הרבנים: ברוך שרגא, שמואל שפירא ודוד דוב לבנון שאין

חבל נחלתו

לפני ב"ד ודן בבית משפט ויצא חייב, וכי נמנע מהמלוה או בעל החוב לקבל את מעותיו רק בגלל שהוא רצה לדון בבית משפט?!

ועוד, אפילו נאמר שב'הוצאה לפועל' נגבית רבית והיא גזל בידם, הרי רוב מה שהם גובים אינו עבור הרבית אלא עבור החוב, וכבר נפסק בשו"ע (ח"מ סי' שסט ס"ג): "אסור ליהנות מהגזלן (שהוחזק ממנו שבא בגזילה) (טור ס"ה). ואם היה מיעוט שלו, אף על פי שרוב ממנו גזול, מותר ליהנות ממנו. עד שידע בודאי שדבר זה גזול בידו". וא"כ רוב הדברים שנגבו ע"י 'הוצאה לפועל' הם בעבור החוב ולא בעבור הקנסות והריביות, ומדוע יאסר לקנות מהגזלן. ולא ניתן לומר שאין כאן יאוש שהרי כיון שהחפץ נגבה ממנו – מתייאש.

טענה אחרת לאיסור, שלא הועלתה ע"י בית הדין (בגלל אופי המעשה שם), היא בעיית סידור לבעל חוב היינו: שצריך לשייר לו מזון לשלשים יום ומלבושים לשנה לו ולמשפחתו וכלי עבודתו במידה והוא אומן (ח"מ סי' צז ס' כג). ונאמר לי שכן ההוראות היום אף ב'הוצאה לפועל' וע"כ מצד זה אין מניעה. ובעיקר שחלק מהגביות של ה'הוצאה לפועל' נעשות מחברות בע"מ שאין העובדים בעלי העסק אלא הם שכירים, וא"כ אין בהם פגיעה ישירה בסידורם כבעלי חובות. וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רסג) שהתיר לפנות להוצאה לפועל בתנאי שמתקיים סידור בעל חוב.

כמו"כ בחוב שהרבית באה בצורת קנס וקבועה ואינה משתנה לפי הזמנים, אין זה רבית (תורת רבית פ"ו סכ"ה) ומותר לגבותה ע"י 'הוצאה לפועל'. וכן לגבי קניות שלא

משפט והצמדה. וא"כ אין דינא דמלכותא דינא לכך, וע"כ הוי גזל גמור וכיון שאסור לסייע לגנב ולגזלן (ח"מ שסט, א) ממילא אין לקנות מ'הוצאה לפועל', ואם יבואו הבעלים הראשונים וירצו לקנות את רכושם במחיר הקרן חייבים הקונים להחזירם להם. וכראיה הביאו שכן פסק הגרי"ש אלישיב שליט"א.

ומי יבוא אחר המלך, אבל תורה היא ויהיו דברי כדברי תלמיד הדין בקרקע לפני רבותיו.

ראשית לכל צריך להדגיש כי "פריעת בעל חוב מצוה". היינו, מעבר לכל הבעיות שנוצרות עם הגביה דרך 'הוצאה לפועל', בעל חוב חייב לשלם את חובותיו הן כמצות עשה שכופין עליה (כתובות פו ע"ב) במלקות עד שתצא נפשו, או שיורדים לנכסיו למ"ד מהראשונים שעד שכופים אותו בגופו כופים אותו בממונו – אבל אין זה מספיק להתגונן אחר הטענה שכיון שהגביה בגזלות בעלי החובות פטורים מתשלומיהם. ובפסיקה כזו גורמים שבעלי חובות החייבים בסכומים גדולים מאד לא יפרעו את חובותיהם, ויסתרו אחרי פסקים מסוג זה.

כמו"כ, חלק מפעולות הגביה של ה'הוצאה לפועל' הם על דיני תורה. היינו ב"ד לדיני ממונות שפסק בבוררות לחובת אחד הצדדים והלה לא שילם את חובו, מעביר ביה"ד את הדין להוצאה לפועל'. והרי כאן כיון שדנו עפ"י ההלכה אין תשלומי ריביות וכד' ומדוע שדינא דמלכותא לא יהיה דין לגבי פסקי דינים אלו. וכי איך מי שחייבים לו יגבה את חובו אם אוסרים על אנשים לקנות מ'הוצאה לפועל'?! וכן אם לא הסכים החייב לדון

חבל נחלתו

אופן פעולתה של ה'הוצאה לפועל'. נאמר לי ע"י יודעי דבר שעיקר פעולתה היא איום על החייבים. אולם מצד האמת החפצים הנגבים מגיעים ליד בעלי אינטרס ומקבלי טובות הנאה מה'הוצאה לפועל', כמו"כ החפצים נמכרים במחיר אפסי ואינם מכסים אף מעט מחובתו של החייב. נמצא כי הפעולה אינה משיגה את יעדה, ורוב בעלי החובות אינם מקבלים את כספם. ע"כ צריך לברר היטב ממי נקנים החפצים או הנכסים, ואם הם נמכרים במחירם המלא או במחיר נמוך.

שולמו ונקבע להן קנס ג"כ אין בכך רבית. ועוד, בחברה בע"מ אין איסור תורה של רבית ולחלק מהפוסקים ישנו איסור מדרבנן ולחלקם אין כלל איסור כמובא בס' תורת רבית (פ"ז סנ"ב, ג). וא"כ ב'הוצאה לפועל' בהדינות בין חברות בע"מ או בינן לבין בנקים אין איסור מצד זה, ויכולים לקנות ממנה. סוף דבר, יש הרבה צדדים להקל, וע"כ רק במקרים מעטים מאד אסור לקנות מ'הוצאה לפועל'. כל זה כאמור, מצד ההלכה. אולם למעשה, הבעיה היום ברוב המקרים היא

סימן נ

משלח נכרי לדבר עבירה

מצינו שחצר בגניבה תהיה שליח לדבר עבירה. ומביאה בתירוץ הקושיה מחלוקת בין רבינא לרב סמא: מה הקריטריון של שליח שמחייב את משלחו אף בדבר עבירה. רבינא סבר שאם השליח אינו בר חיובא למעשה השליחות – מתחייב המשלח על העבירה. ואילו רב סמא סבר שאם השליח בעל רצון חופשי לעשות, אם רוצה יעשה את השליחות ואם לאו לא יעשה – אינו שליח לד"ע, ורק אם הוא מוכרח לעשותה הרי משלחו חייב. הגמרא מביאה כנ"מ בין שתי השיטות: איש שאמר לאשה אקפי לי קטן, או כהן ששלח ישראל לקדש לו גרושה. לפי שיטת רבינא כיון שהשליחים אינם חייבים בעבירת השליחות – המשלח הוא שחייב, ואילו לפי שיטת רב סמא כיון שהשליחים בעלי

שאלה

פלוני מישראל שלח נכרי לשבור כליו של אלמוני מישראל, הנכרי חשב שהכלים שייכים למשלח, האם המשלח חייב?

תשובה

א. נכרי וחש"ו אינם בני שליחות, וע"כ קשה להבין כיצד פעולה שנעשתה על ידם יש בה כדי לחייב את שולחם. כמו כן אין שליח לדבר עבירה, ואף מטעם זה לא ניתן לחייב את משלחם. נדון בשני המרכיבים הללו של השאלה ובהמשך נדון על השתלבותם זב"ז.
ב. שליחות להזיק היא שליחות לדבר עבירה, ובב"מ (י ע"ב) מקשה הגמרא למ"ד חצר משום שליחות אתרבאי, שלפי"ז

חבל נחלתו

ע"א) "נתנו לבכורות בנו או לבעל חובו"... היינו שבעל החוב או הכהן משך מחצר בעלים בלא ידיעה שהוא אינו לוקח מהחייב לו אלא מאחר, ובכך מתחייב המשלח ולא המושך.

וכתב תוספות (ד"ה נתנו): "וא"ת ואמאי מחייב במשיכה והא אין שליח לדבר עבירה וי"ל דהנהו לא ידעי דאתי לידיה באיסורא אלא סבורין שהיה שלו ובין ללישנא דמפרש בפ"ק דבבא מציעא (דף י: ושם) טעמא דאין שליח לדבר עבירה משום דשליח בר חיובא הוא ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ובין ללישנא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד אין שייך לכאן, דהתם אין יודע שהשליח יעבור אבל כאן יודע הוא שיקח מאחר שהוא סבור שהוא שליח²."

אולם הנ"י (ב"ק כט ע"א), לאחר שהביא את הסבר התוס', חלק וכתב: "וכתבו האחרונים ז"ל דאינו נכון דבפ' שנים אוחזין (דף י:) אמרי' גבי חצר דלאו בת ידיעה היא אי ס"ד חצר משום שליחות איתרבאי א"כ מצינו שליח לדבר עבירה ומאי קשיא שאני חצר שהוא כמי שאינו יודע בדבר ויש שליח, ובמס' קידושין (דף מג.) נמי אמר דדוד לא נענש על שהרג לאוריה לפי שיואב הרגו ואין שליח לדבר עבירה ואע"פ שיואב לא היה יודע בדבר והיה סובר כשראה הספר ששלח לו המלך שהיה חייב לו מיתה. ויש שפירשו דכמו שפסוק הכהן מלשלם לבעלים ה"נ חייב דקתני ר"ל הכהן או השומר חייב לשלם³ על דרך מה שאמרו במקום אחר (ב"מ לה:) תחזור

בחירה ורצון – משלחיהם פטורים¹. מצד חיוב שולחיהם, כל השליחים שהובאו לעיל (נכרי, חש"י) עונים לפחות לקריטריון הראשון שאינם בני חיובא. ולולא הקביעה שאינם בגדר שליחות היה שולחם לדבר עבירה מתחייב. ונראה ששני הדינים: שלד"ע וברי שליחות אינם סותרים זל"ז וע"כ אף אם מצד שליחות לדבר עבירה יכולה השליחות לחול, תבוא הסיבה שאינם בני שליחות ותבטל את השליחות.

וכן נראה מדברי רבי עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ת סי' קלד): "נלענ"ד מה דאמרינן שם שליחותא דישאל הוא לאו מדין שליחות הוא, דהא אין שליחות לנכרי, וגם אין שליח לדבר עבירה דהא הנכרי ג"כ מחוייב בדבר הוא..."

ג. הראשונים כתבו שאף לפי רב סמא יתחייב המשלח בעשיית עבירה ע"י השליח אם השליח לא ידע כלל מהעבירה. תוס' (ב"מ י ע"ב ד"ה אי בעי) כתבו: "וא"ת והא דתנן (ב"ק דף עט. ושם) היה מושכו ויוצא [ומת ברשות בעלים] פטור, הגביהו [או הוציאו מרשות בעלים ומת] חייב, ופרש"י בלשון אחד שאמר גנב לשומר שור אחד יש לי בבית פלוני קחנו ותהא עליו שומר חנם הוציאו השומר מרשות בעלים ומת חייב הגנב במשיכת השומר, ואמאי והא אי בעי לא עביד וי"ל כיון שאין השומר יודע שהוא גנב הוה ליה כחצר דבעל כרחו מותיב ביה". וכן כתבו התוס' ביחס למשנה בב"ק (עט

1. לגבי פסק ההלכה עי' רא"ש (ב"מ פ"א סי' ל) והגהות הגר"א אות א, ש"ך חו"מ (קפב, א), ועי' שו"ת שבולי ח"א סי' קסד.
2. עי' שו"ת יורו משפטיך ליעקב סי' נח שפסק לחייב משלח על גניבה בלי דעת של שליח.
3. ואולי אף חצר תתחייב משום דבר עבירה שעשתה, וכיון שאין היא ישות עצמית מחייבת את

כדי לסרסם? ובסיום דבריו כתב שאף למ"ד שסירוס אסור לב"נ "ונ"ד נמי לפני דלפני היא דהנכרי הלוקח מישראל לא קעביד איהו מיד, אנ"פ שמוסרו לשלוחו לסרס אין שליח לדבר עבירה אפשר ג"כ לגבי נכרי מנכרי ונוכל לומר דכל שכן הוא, דהא קי"ל בעלמא דאין שליחות לנכרי. ולפי"ז כיון שאין שליחות לנכרי כבי' ניתק צד האיסור שחל על ישראל המוכר להם תרנגולים לסירוס.

ה. ומצינו סוגיא שלכאורה עולה ממנה שיש שליחות לאותם שאינם בני שליחות. במס' מעילה (כא ע"א): "שילח ביד חרש שוטה וקטן אם עשו [וכו']. והא לאו בני שליחותא ניהו! א"ר אלעזר: עשאום כמעטן של זיתים; דתנן: הזיתים מאימתי מקבלין טומאה – משזייעו, זיעת המעטן ולא זיעת הקופה. רבי יוחנן אמר: כאותה עשינו נתנו ע"ג הקוף והוליו, או ע"ג הפיל והוליו (ואמר לאחר לקבלו ממנו) – הרי זה עירוב, אלמא – קא עבדא שליחותיה, ה"נ – איתעביד שליחותיה".

המדובר הוא במעילה בה יש שליחות לד"ע, ואע"פ שחש"ו אינם בני שליחות הם מחייבים את משלחם על המעילה. והגמ' מתרצת שדינם כמעטן של זיתים המכשיר לקבל טומאה לרצון בעלים או כמשלח את העירוב ע"י בע"ח מאולף שיניחו במקומו. עולה לכאורה, שיש שליחות לחש"ו במקרים מסויימים.

ו. בשו"ת שיבת ציון (סי' נג) לבן הנו"ב, רבינו שמואל, דן בשאלה האם מותר לצוות

פרה לבעלים הראשונים, וכתב הרא"ה ז"ל דזה נכון.

מתבאר כי לדברי הרא"ה, אף שליח שאינו יודע מעבירתו אין שליח לדבר עבירה.

ד. הרא"ש (ב"מ פ"א סי' ל) לאחר שהביא שהרמ"ה פסק הלכה כרב סמא, מסכם: "הלכך לא משכחת שליח לדבר עבירה אלא בחצר".

אמנם הנ"י לאחר שהביא כרא"ש שהלכה כרב סמא וע"כ רק חצר תהא שליח לד"ע, הוסיף: "אמר המחבר: ונראה דקטן שאין לו יד כלל כגון שאין מבחין בין צרור לאגוז הוי כחצר לחייב שולחו דהא לא שייך למימר ביה אי בעי לא עביד⁴".

ודבריו מלמדים שאע"פ שקטן אינו בר שליחות כלל וע"כ לכאורה אינו יכול לחייב את שולחו, בכ"ז בקטן כזה שאינו בר הבחנה כלל, מתבטל הדין שאינו בר שליחות, ואנו דנים עליו כחצר, ועפי"ז יחייב את שולחו בעונש עבירה שעשה.

דברי הנ"י עומדים בניגוד לדברי תוס' (ב"מ י"ב ד"ה אשה ועבד) שכתב: "ואם תאמר והתנן פרק הכונס (ב"ק דף נט): השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור ואמאי והא לאו בני חיובא ניהו, וי"ל דהתם משום דלאו בני שליחות ניהו".

ואף מתרומת הדשן (שו"ת סי' רצט) עולה שלא כנ"י. שכן שאל: "נכרי הלוקח תרנגולים זכרים כדי לסרסן שרי לישראל למכור לו בסתם אנ"פ שידוע שאינו קונה אותם אלא

"שולחה" משום שהוא בעליה, ומשום כך לרב סמא רק בחצר מצאנו כביכול שלד"ע, אולם לא מטעם שליחות אלא מצד הבעלות.
4. ולכאורה דבריו בב"מ לגבי קטן חלוקים על דבריו בב"ק. וצ"ב.

חבל נחלתו

לפועל נכרי⁵ שיחרוש בכלאים בבהמות ישראל עבור ישראל. בתחילה מביא ראיה מהסוגיא במעילה כנגד הש"ך (קפב ס"ק א) ולסייע לנ"י שקטן שאינו בר שליחות כיון שאתעבידא שליחותו של משלח ונעשה רצונו מתחייב המשלח, וישנה לשליחות אף לד"ע במקרה זה. אולם לבסוף דוחה זאת מדברי הרא"ש שרק בחצר מצינו שליחות לד"ע אליבא דרב סמא, וע"כ מתרץ: "ולכן נראה לפענ"ד דמה דאמרין בסוגיא דמסכת מעילה הנ"ל בחשו"ק ובקוף ופיל דאיתעביד שליחותיה לאו מדין שליחות ממש קאמר אלא הכונה הוא רק לענין מעילה והכשר טומאה בזיעת המעטן וגם לענין עירוב דכיון שני פועלות המשלח נעשה אח"כ מחשבתו ממילא היא זה הגרם שלו ונחשב כאלו נגמר על ידו של המשלח והוי כאילו הוא בעל המעשה בעצמו, משא"כ בנדון דידן בכלאים שור וחמור וכדומה שאין הישראל חייב על ידי הגרם לחדוד כיון שהישראל אינו מנהיג בידיים כמו שאיתא במסכת בבא מציעא (דף צ"ב) דהמזווג בכלאים פטור דגבי כלאים כתיב לא תחרוש ואינו לוקה אלא זה המנהיג, וכן פסקין בש"ע יו"ד סימן רצ"ז סעיף י"א דהמזווג שור וחמור בקרון ואיש אחר מנהיג בקרון המזווג פטור, הרי מבואר שאף שזה המזווג הוא הגורם לאחד להנהיג דאם זה לא היה מזווג הכלאים שור וחמור להקרון לא היה האחר יכול להנהיגם אפ"ה פטור אף שהאיסור נעשה על ידו".

עולה מדבריו שבמקום שהשליח לאו בר

שליחות אין שליח לדבר עבירה בשום מצב. וכעין דבריו כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' פט). וז"ל: "ולענ"ד נראה לתרץ דברי הנמו"י בכזאת. דזה בודאי מודה הנמו"י בדבר דבעינן שליחות ממש בכה"ג ודאי לא מחייב שולחו של הקטן דהא לא בר שליחות הוא, אלא כוונת הנמוקי יוסף היא על בגוונא שלא בעינן בה שליחות ממש, ורק שיתעבד שליחותיה סגי, על כגון דא הוא דכוונת הנמו"י בדבריו לומר דבקטן כיון דלא שייך גביה הטעם של אי בעי עביד אי בעי לא עביד מכיון דלית ליה דעת, מחייב שולחו. דהא אפילו היכי דלא בעינן שליחות רק שיתעבד שליחותיה הא נמי אמרין בכה"ג אין שליח לדבר עבירה, דהא גבי מעילה לא בעינן שליחות ומעשה קוף בעלמא סגי ובלבד שיתעבד שליחותו, כמבואר במס' מעילה ד' כ"א ע"א, ואפ"ה איצטרך ריבויא גבי מעילה. למילף מג"ש דחטא חטא מתרומה דאמרין גבה יש שליחות, כמבואר בקדושין ד' מ"ב ע"ב, ובעוד מקומות, הא לא"ה היא אמרין גם גבה אין שליח לדבר עבירה אע"פ שלא בעינן שליחות ממש ורק שיתעבד שליחותיה, כנ"ז, וא"כ על בכה"ג הוא דכוונת הנמוקי יוסף בדבריו לומר דגבי קטן לא שייך לומר אי בעי עביד ואי בעי לא עביד כיון דלית ליה דעת, ומחייב שולחו, ולא שייך להקשות דמ"מ לא ליחייב שולחו מטעם דאין שליחות לקטן, דהא המדובר הוא בגוונא דלא בעינן שליחות ורק שיתעבד שליחותיה סגי וכנ"ל,

5. בתשובתו דן אף בחידוש המחנ"א (שלוחין יא) שפועל נכרי המקבל שכר מישראל הרי הוא שלוחו ויכול לקיים על ידו מצות בניית מעקה וקשה עליו מסוגיא זו שמצינו לפי"ז שלד"ע ואכ"מ. ועי' עוד שער המלך (תרומות פ"א הי"א), שו"ת מהרש"ם (חו" סי' כד).

שליחותם של חש"ו אינה שליחות, ואעפ"כ כיון שברי היזקא ע"י "שליחותם" מתחייב משלחם בשליחות מסויימות.

ח. בס' נתיבות המשפט (סי' קפב ס"ק א) מחדש ששליחות לדבר עבירה לא נלמדה מאותו מקור ממנו נלמדה שליחות רגילה. בשליחות רגילה לומדים שהשליח צריך להיות כדוגמת המשלח מתרומה, ובהם המעשה נחשב כעשאו שליח, לעומת זאת במעילה, שליחות יד, טביחה ומכירה בהן יש שליח לד"ע נלמד ממקור אחר – מדין חצר, ובהם אי"צ שליח כדוגמת המשלח ושם לומדים שהמשלח מתחייב על מעשה השליח. ועולה שכיון שעצם שליחות לדבר עבירה לא נלמדה מתרומה, ע"כ בה לומדים שאף חש"ו מחייבים את משלחם, מפני שאין לגביהם המיעוט של "בני ברית" כתרומה. ולגבי מעשיהם נלמד מתרומה שהמעשה קיים כל זמן שאינו מעשה "חלות" אלא מעשה בפועל כהקפת הראש. "וכיון דקיום המעשה וחייב המשלח שני עניינים נפרדים הם, וחייב המשלח לדבר עבירה באינו בר חיובא לרבינא ובעל כרחיה לרב סמא, מקראי דחצר דכתיב גבי גניבה דמחייב המשלח נפקי לה [ראה ב"מ סם], כל שהוא דומיא דחצר דהיינו שאינו בר חיובא לרבינא וכו' אפילו הוא ע"י קטן או גוי חייב המשלח, כיון דגבי חיוב המשלח לא כתיב מיעוטא דגם אתם. והא דאין שליחות לקטן היינו דוקא לענין שאין המעשה של שליח קטן וגוי קיים כגון בקדושין וקנין, אבל בדבר שהמעשה א"א להתבטל כגון שאמר לקטן אקפי לי גדול, חייב המשלח".

וא"כ לפי הנתיבות בדעת הריטב"א ישנה שליחות לדבר עבירה לחש"ו ולנכרי במעשים שאינם חלויות אלא פעולות

ורק דבגדול המשלח פטור מטעם דאין שלד"ע, דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל בקטן דלא שייך זה כיון דלית ליה דעת לכן מחייב שולחו".

ז. בס' מחנה אפרים (נוקי ממון סי' ז) דן בשאלה כדוגמת המחלוקת בין תוס' לנ"י לגבי שליח לשבור כלים שחשב ששובר כלי משלחו והתברר ששובר כלי אדם שלישי. השליח ודאי פטור, לגבי המשלח מביא מתוס' ב"מ שחייב, אולם לפי דברי האחרונים והרא"ה שהביא הנ"י שאפילו השליח עושה בלא ידיעה המשלח פטור.

בהמשך חוזר בו וסובר שאף לשיטת הנ"י יתחייב וזאת משום דברי הריטב"א (ב"מ י ע"ב): "וא"ת והיאך אפשר לומר דהיכא דשליח לאו בר חיובא הוא חייב השולח, דהא תנן (ב"ק נ"ט ב') השולח את הבערה ביד חש"ו פטור, י"ל דהתם שאני שלא אמר להזיק אלא שנתן הבעירה ברשותם, ובענין דלא מצי מזקי אלא בצבתא דחרש שאין השולח עושה אלא גרמא בעלמא". ומסיק מדבריו **שאם אמר לחש"ו להזיק חייב המשלח.**

וכתב: "אלמא דאע"פ שחש"ו לאו בני שליחות נינהו אפילו הכי כיון דברי היזקא חייב המשלח". עולה מדבריו שאף ללא שליחות מכיון שברי היזקא ניתן לחייב את המשלח. ומוסיף: "ולא דמי לההיא דנתנו לבכורות בנו או לשומר דאע"פ דלא ידע השומר והיה סבור שהוא שלו... ואפ"ה כתבו האחרונים דפטור הנותן משום דאשלד"ע דהתם אי לאו משום שליחות אי אתה יכול לחייבו לנותן משום גנב דמשום מזיק לא שייך לומר שם כדי לחייבו לנותן בחיובי הגנב אי לא משום דשולחו הוי וקי"ל אשלד"ע". וסומך את דבריו מצד גרמא בנזקין שחייב. נמצא כי לפי דבריו אמנם

חבל נחלתו

חייבה באמירה ונעשה רצונו בלבד.

סיכום

- א. לרוב הדעות המשלח נכרי להזיק לישראל אחר פטור על מעשה הנכרי בין אם הנכרי חייב ובין אם הוא פטור, מפני שנכרי אינו בר שליחות.
- ב. לדעת הנ"י המשלח קטן שאינו מבין כלל (שאינו לוי יד) חייב המשלח בעל מעשי הקטן.
- ג. לדעת המחנ"א המשלח חייב משום גרמי ומשום שברי הזיקא, אבל לא מדין שליחות.
- ד. לדעת נתיבות המשפט עפ"י הריטב"א, שליחות להזיק בחש"ו ונכרי כיון שאינה מעשה "חלות" המשלח חייב, מפני שאע"פ שאינם ברי שליחות, בשליחות לדבר עבירה אי"צ בבני שליחות ובלבד שתהא שליחות למעשים ולא לחלויות.
- ה. לפי הגרצ"פ פרנק באותן עבירות שיש שליח לד"ע חייב המשלח אף על מעשה כאלה שאינם ברי שליחות ומשום שבהם אי"צ לשליחות.

פיזיות. ומסתייע הנתיבות אף בדברי הריטב"א בשולח קטן להבעיר בעירה.

ט. בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' ט) חידש עפ"י דברי המהרי"ט דין מיוחד אף לגבי אותם שאינם בני שליחות בדבר עבירה. "ועפ"י דברי המהרי"ט אלו אני אומר, שיש סברא לומר, דלאחר שמיעטה תורה דליכא דין שליחות בדבר עבירה, מהשתא אף דמצינו דחייבה תורה באיזהו מקומן גם בעושה ע"י אחרים אמרינן – כי היכי דלא ליסתרי קרא אהדדי – דבהני גלי קרא שיתחייב ע"י אחרים, אף דבאמת לא נעשה שליח – ומטעם אין שליח לדבר עבירה – עכ"ל חדשה תורה דבגרמא כוז שתעשה עפ"י מאמרו חייב הוא עליהם ואין זה נוגע לדין שליחות, ומהאי טעמא שפיר כתב המהרי"ט דבטביחה ומכירה חייב גם ע"י קטן, אף דבלא הכי אינו בר שליחות, דכיון דעיקר חיובו הוא בשביל גרמת דבורו קטן וגדול שוה הוא, ואין לחלק ביניהם כלל, וכן הדין בשליחות יד".

היינו בחלק מדברי העבירה התורה חידשה שיש שליח לד"ע ובהם אף אלה שאינם בני שליחות חייבים משום גרמא, שהתורה לא דרשה בהם שליחות אלא

סימן נא

רמאות בקניה

מזגנים, ולאחר ששילם על הרכבת המזגנים בהמחאות ללא כיסוי, מכר את האולם לאחר, וברח. למי שייכים המזגנים, לבעל האולם עתה, או למרכיב המזגנים, האם הוא רשאי לנתקם ולהסירם או שהוא גוזל בכך

שאלה

בחוזי קניה מצורפת הערה כי החפץ הנקנה איננו שייך לקונה אלא לאחר תשלומו המלא. היה מקרה ובו רמאי, אשר רכש אולם שמחות, הזמין מזגנים מספק המתקין

את בעל האולם?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פ"א ה"ה, וכ"פ בשו"ע חו"מ סי' שס ס"א): "כל הגזול חייב להחזיר הגזלה עצמה שנאמר: והשיב את הגזלה אשר גזל, ואם אבדה או נשתנית משלם דמיה, בין שהודה מפי עצמו בין שבא עליו עדים שגזל הרי זה חייב לשלם הקרן בלבד, אפילו גזל קורה ובנה אותה בבירה הואיל ולא נשתנית דין תורה הוא שיהרוס את כל הבנין ויחזיר קורה לבעליה, אבל תקנו חכמים מפני תקנת השבים שיהיה נותן את דמיה ולא יפסיד הבנין, וכן כל כיוצא בזה. אפילו גזל קורה ועשה אותה בסוכת החג ובא בעל הקורה לתבוע בתוך ימי החג נותן לו את דמיה, אבל אחר החג הואיל ולא נשתנית ולא בנאה בטיט מחזיר את הקורה עצמה". ומקורו במסכת גיטין (נה ע"א, ובמשנת עדייות פ"ז מ"ט): "ועל המריש הגזול שבנאר בבירה – שיטול את דמיו, מפני תקנת השבים". וברש"י מפרש שמריש הוא קורה גדולה, ומוסיף: "שאם אתה מצריכו לקעקע בירתו ולהחזיר מריש עצמו ימנע מלעשות תשובה".

נראה מלשון הגמרא ומשתיקת הראשונים שאין המדובר דוקא לאחר יאוש אלא אפילו בעל הקורה לא התייאש, תקנת חכמים היא שהגזלן פטור מהשבת החפץ עצמו, וחייב לבעל הקורה ממון. וכן נראה מההיא פעיטא במס' סוכה (לא ע"א) שלא התיאשה ואעפ"כ דחאה ר"נ. וכ"כ הרשב"א (ב"ק סו ע"ב).

לכאורה, עפ"י הפוסקים אף במקרה שלפנינו המזגנים נקנו למחזיק באולם, ועליו "רק" לשלם דמים.

ב. אולם ישנם מספר הבדלים בין תקנת מריש לבין מקרה דנן. כאמור, במקרה שלפנינו האולם והמזגנים הועברו לידי קונה האולם. הקונה סבר כי הוא קונה אולם שמחות עם מזגנים וע"כ לא התכוין לשלם עליהם. אם נתרגם זאת לתקנת מריש: מה הדין לגבי גזלן שמכר את הבירה על המריש הגזול בה, האם תעמוד לקונה תקנת מריש או שבמקרה כזה חז"ל לא תקנו שהמריש נקנה לבעל הבירה והוא חייב רק ממון. (והנגזל לא התייאש, כיון שאם התייאש היה כאן יאוש ושינוי רשות, וע"כ המחזיק בקורה חייב אך דמים).

ישנם פנים לכאן ולכאן במקרה כזה. מחד, הקונה לא חטא כלפי הנגזל, ומדוע יוכל הלה לעקור את שלו מתוך בירתו של חברו?! אולם מאידך, אין סיבה לתקן במקרה כזה תקנת השבים, הרי התקנה היתה עבור הגזלן שלא יימנע מלשוב בתשובה, אולם לקונה מן הגזלן אין סיבה לתקן והוא יציית לדין תורה וישיב את הקורה הגזולה.

לכאורה, ניתן ללמוד זאת מתקנת השבים במקומות אחרים. מצינו תקנת השבים בכמה עניינים:

כתב הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ב הל' א-ב): "הגזלה שלא נשתנית אלא הרי היא כמות שהיתה אע"פ שנתיאשו הבעלים ממנה ואע"פ שמת הגזלן והרי היא ביד בניו הרי זו חוזרת לבעליה בעצמה, ואם נשתנית ביד הגזלן אע"פ שעדיין לא נתיאשו הבעלים ממנה קנה אותה בשינוי ומשלם דמיה כשענת הגזלה. ודין זה דין תורה הוא שנאמר (ויקרא ה, כג) והשיב את הגזלה אשר גזל, מפי השמועה למדו אם היא כשגזלה משלם אותה ואם נשתנית בידו משלם דמיה. נתיאשו הבעלים ממנה ולא

חבל נחלתו

"בין שבח פיטום בין שבח לידה וגיזה. דלא תימא דוקא את הגזלן זיכו בשבח משום תקנת השבים. ומסקינן דה"ה אם השביח לוקח. דמה מוכר לו ראשון לשני כל זכות שתבא לידו".

היינו כשם שגזלן שהשביח מחזיר את הגזילה כשעת הגזילה והשבח נשאר אצלו, ה"ה הקונה ממנו שהשביח זוכה בשבח. וזכיה זו בשבח (לפחות בכולו) אינה מצד הדין אלא מצד תקנת השבים, ואעפ"כ גם הלוקח והיורש זוכים בשבח. וא"כ ה"ה למקרה דילן שהרי תקנת מריש אף היא משום תקנת השבים.

אלא שתקנת מריש שונה מתקנת השבים, שהרי בשינוי החוזר לברייתו נפסק שלא עשו תקנת השבים (רא"ש ב"ק פ"ט סי' א; טור ח"מ סי' שס), ומריש שנקבע בבירה הוא שינוי החוזר לברייתו כדברי הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ב ה"ה-ה"ו): "שינוי החוזר לברייתו אינו שינוי, כיצד הגזול עצים ודבק אותן במסמרים ועשה מהן תיבה אינו שינוי שהרי אפשר לפרק אותן והן חוזרין לזכות כשהיו. גזל עפר ועשהו לבינה לא קנה שאם ידוק הלבינה תחזור עפר כשהיתה, גזל לשון של מתכת ועשהו מטבע לא קנה שאם יתיך המטבע יחזור לשון כשהיתה, וכן כל כיוצא בזה. אבל הגזול עצים ושפן וקצצן, או חפר בהן ועשאן כלים, או שגזל צמר וצבעו או נפצו ולבנו, או שגזל טווי ועשהו בגדים, או שגזל לבינה ועשאה עפר, או אבנים וסתתן, או מעות והתיכן, הרי זה שינוי בידו, שאם יעשה אותן מעות אחרות פנים חדשות הן, וכן כל כיוצא בזה".

ועוד, כבר כתבנו לעיל שתקנת מריש היא אף לפני יאוש בעוד שתקנת השבים בשבח היא לאחר יאוש.

נשתנית קנה הגזלן כל השבח שהשביחה אחר יאוש ואינו משלם אלא כשעת הגזלה ודבר זה מדבריהם מפני תקנת השבים, וכשמחזיר הגזלה שמין לו השבח ונטל מן הנגזל". היינו משום תקנת השבים הגזלן זוכה בשבח שהשביחה הגזילה שלא נשתנית אחר יאוש. וכ"כ בספר החינוך (מצוה קל): "אבל חכמים תיקנו מפני תקנת השבים שכל מה שהשביחה ביד הגזלן אחר יאוש הבעלים יהיה שלו, וכשיבוא להחזירה יחשוב עם הנגזל כמה היתה שוה בשעת הגזילה וישיב לו הנגזל דמי מה שהשביחה ויקחנה".

וברא"ש (בבא מציעא פ"א סי' לט) הביא שיטת הרי"ף, ושיטת תוס' שחלקו: "ושמעתי ממינה דשבח דאתיא מזמת הוצאה דלוקח הוא הלכך שקיל ליה מנגזל. אבל התוס' כתבו דאין לו שום שבח. וההיא דהגזול עצים איירי במטלטלי דמדאורייתא קני גזלן בשינוי דלא הדר כדמוכח התם לעיל מינה הלכך תקון דליקני אפי' בשינוי דהדר מפני תקנת השבים". היינו, לפי התוס' שינוי דהדר במטלטלין נקנה גזלן משום תקנת השבים (היינו עפ"י דברי ר' יוחנן ב"ק צ"ד ע"ב ואין הלכה כמותו).

וישנה תקנה נוספת המובאת במשנה (בבא קמא קג ע"א): "הגזול את חבירו שוה פרוטה ונשבע לו, יוליכנו אחריו למדי. לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו, אבל נותן לשליח בית דין". וברש"י: "לשליח ב"ד – תקנתא הוא דעבוד רבנן מפני תקנת השבים שלא נחייב לזה להוציא מנה בהוצאת הדרך".

לגבי תקנת השבים בשבח, הרא"ש (ב"ק פ"ט סי' ג) מביא את מימרת רבא (צו ע"א): "אמר רבא גזל והשביח ומכר גזל והשביח והוריש. מה שהשביח הוריש ומה שהשביח מכר". ומוסיף הרא"ש עפ"י המשך הסוגיא:

דתיקנו תקנת מריש מפני תקנת השבים, אבל כשאינו רוצה ליתן דמיה לא תיקנו רבנן מידי ואוקמוה אדין תורה שהיא גזולה... **זוה דנת רבינו** (=הטור) שכתב: ובעל העיטור כתב שנראה שבא לחלוק עם רש"י דאם לא כן וכתב בעל העיטור מיבעי ליה למיכתב". וכ"פ המג"א (תרלז, ה) והמשנ"ב (ס"ק טז).

היינו, אם הגזלן אינו רוצה לשלם את המריש נשאר המריש גזול בידו, וחייב להשיבו כמות שהוא, ואין אומרים כי המריש קנוי לו ורק דמים הוא חייב לנגזל. והא ראייה שאינו יוצא בסוכה י"ח.

וא"כ המריש שהגזלן (או הבא מכוחו במקרה דילן) אינו מוכן לשלם עליו, אינו קנוי לגזלן, וממילא לגבי דידן המזגנים לא נקנו לקונה האולם, והנגזל יכול לנתקם ולפרקם ולהציל חלק מהשקעתו.

ד. וחילוק נוסף בין מקרה דילן לתקנת מריש:

הגזל במקרה זה התברר בדיעבד לאחר שהגזלן/גנב ברח ולא שילם עבור התקנת המזגנים, וא"כ מלכתחילה הוא לא התכוין לחזור בתשובה, ולכן אין מקום לדון מצד תקנת השבים. אף הנגזל אינו רוצה במזגנים בחזרה, הרי הוא התקינם וזו פרנסתו - התקנה ומכירה, והוא מעוניין בודאי בתשלום. וע"כ גוף תקנת מריש שהוא הקנאת המריש לגזלן וכפיה על הנגזל לקבל את התמורה - לא שייך במקרה כזה.

בפשטות נראה שבמקרה כגון זה, שהגזלן הציג זאת כקניה ואח"כ לא שילם עליה, חז"ל לא תקנו תקנת מריש, שהרי למי יתקנו? לגזלן, הלא הוא ברח בלי לשלם את שכר הבנאי שבנה את המריש שלו בבירה; לקונה ממנו, מדוע, הרי מדאורייתא לא

וא"כ לא די בדימוי לתקנת השבים ע"מ להוכיח שעשו תקנת מריש אף ללוקח. אף במקרה שלפנינו, תליית מזגן וחיבור החשמל והגז נראה שהם שינויים החוזרים לברייתם, שהרי במזגן עצמו אין שינוי אלא צורפו לו אביזרים להפעלה, ובהעברתו למקום אחר יתקינו לו אביזרים אחרים, אולם המדחס והמעבה נשארו כפי שהרכיבם הספק.

ג. אלא שאפילו אם נאמר שעשו תקנת מריש ללוקח, ישנם במקרה שלפנינו צדדים נוספים:

הלא עיקר בקשתו של המוכר/הספק היא בתשלום, הוא אינו רוצה במזגנים אלא בשכרו, וא"כ די בכך שהלוקח ישלם את שכרו ובכך תבוא המחלוקת שבהם לסיומה. ובפשטות הוא זכאי לכך שהרי קונה האולם מחזיק במזגנים שאינם שלו. אלא שקונה האולם אינו מוכן לשלם על המזגנים מפני שקנה את האולם עם המזגנים שבו, ואם הגזלן או הקונה ממנו אינו מוכן לשלם עבור המריש, כאן לא תקנו תקנת מריש, וממילא המזגנים שייכים למרכיב.

וטענה זו עומדת בביאור דברי העיטור בהל' סוכה.

הטור (או"ח סי' תרלז) כתב: "ואילו גזל עצים וסיכך בהם אין לו עליו אלא דמי עצים אפילו לא שינה בהן שום דבר ויוצא בה בדיעבד. ובעל העיטור כתב שאם גזל עצים וסיכך בהם **ואינו רוצה ליתן דמיהם הוי נמי גזולה**".

ובאר הב"י: "ומ"ש רבינו בשם בעל העיטור (הל' סוכה פה ע"ד). אפשר דרש"י נמי מודה ביה דע"כ לא אמרינן דלית בה משום גזולה אלא כשרוצה ליתן דמיה דבהכי הוא

חבל נחלתו

את מה ששילם על הגניבה, ולא לחפש אחר הגנב, והטילו על הנגזל שקיבל חזרה את מה שנלקח ממנו, לחפש את הגנב וליטול ממנו מעותיו. לפנינו מקרה הפוך. כיון שהגניבה/גזילה התבררה למפרע לאחר חזרת ההמחאות, והנגנב אינו רוצה ליטול את הגניבה, אלא מעוניין שהיא תישאר אצל הלוקח ורוצה במעותיו. עולה השאלה האם חז"ל תקנו במקרה כזה תקנת השוק שהנגזל ירדוף אחר הגנב או שכיון שהגניבה נשארת ביד הלוקח, הוא ישלמה לבעליה והוא ירדוף אחר הגנב. במקרה כזה אין מקום להטיל זאת על הנגנב שהרי חיי השוק של קונים ומוכרים לא הושבתו, ויותר נראה שחז"ל הטילו במקרה זה את הרדיפה אחר הגנב על הלוקח ולא על הנגזל.

ו. אולם יותר נראה לי שכלל אין לדון כאן מצד גזילה וגניבה אלא מצד מכר שלא התקיים. אמנם אנו מכנים זאת גניבה, אבל הכל נעשה ברצון מצד הצדדים, ביושר מצד מוכר המזגנים וברמאות מצד הקונה – בעל האולם. והקונה עם הזמנת המזגנים לא התכוין לשלם ולכן לא היה כאן מקח, והתברר כי לבעל האולם מורכבים באולם מזגנים שאינם שלו, והוא מכר את האולם עם מזגנים שאינם שלו ורימה אף את הקונה ממנו.

אין כאן גניבה בה חפץ יוצא בלי ידיעת בעליו מרשותו שהרי המתקין ידע בדיוק בכל שעה היכן מונחים המזגנים. ואין זו גזילה בה חפץ ניטל בעל כרחו של בעליו, אלא רמאות ואונאה על תמורתו שגרמה לו שיוציא מרשותו, את חפצו בתקוה לקבל תשלומיו.

וא"כ אין להחשיב זאת כנגנב או גזול

היה כאן יאוש ולא שינוי בקורה (וה"ה תליית המזגנים) ומדוע לתקן תקנת מריש?! ובמלים אחרות: מכל הצדדים בענין לא שייכת כאן תקנת מריש, אלא צריך לדון מצד תקנת השוק של הקונה מן הגנב.

ה. פסק השו"ע (ח"מ סי' שנו ס"ב): "הגונב ומכר ולא נתייאשו הבעלים (וע"ל סימן ס"ח), ואח"כ הוכר הגנב ובאו עדים שזה החפץ שמכר פלוני הוא גנבו בפנינו, חוזר החפץ לבעלים והבעלים נותנים ללוקח דמים שנתן לגנב, מפני תקנת השוק, והבעלים חוזרים ועושים דין עם הגנב. ואם גנב מפורסם הוא, לא נעשו בו תקנת השוק, (טור ס"ד בשם ר"ף ורמב"ם) ואין הבעלים נותנים ללוקח כלום, אלא חוזר הלוקח ועושה דין עם הגנב ומוציא ממנו דמים שנתן לו. הגה: וי"א דאף בגנב מפורסם עשו תקנת השוק וצריך להחזיר ללוקח מעותיו, אלא אם כן ידע הלוקח שזה הדבר שקנה גנב, שאז צריך להחזיר בלא דמים (טור בשם הרא"ש ור"י)...".

ולפי השו"ע, אם הגנב אינו מפורסם, עשו ללוקח תקנת השוק, מכיון שלא ידע שהוא קונה סחורה גנובה. ולכן צריך לדון האם הגנב היה מפורסם בשעת קניית האולם (עם המזגנים שלא שולמו) והיה ידוע ללוקח שהוא קונה מגנב. במקרה הנוכחי, בשעת העברת האולם ללוקח כבר היתה ידועה רמאותו של הגנב/המוכר, וע"כ מצד זה ראוי שהלוקח ישלם, ולא יגלגל על הנגזל/נגנב את הצורך לרדוף אחר הגנב כדי לקבל את כספו.

אלא שבניגוד לכל המצב של הקונה מן הגנב, צריך לדון האם אף במקרה דילן קיימת תקנת השוק. תקנת השוק היא עבור הלוקח שלא הבין שהוא קונה סחורה גנובה, וחייבו את הנגזל/נגנב לשלם ללוקח

אזוזי – לא קני, לא קא עייל ונפיק אזוזי – קני”.

ובהלכות גדולות (סימן מד - הלכות בבא מציעא עמוד תעו) כתב: “אמר רבא (שם עז ב) האי מאן דזבין ליה מידי לחבריה וקא עייל ונפיק אזוזי לא קני ואף על גב דמשך, ואף על גב דקיימא לן בעלמא משיכה קונה דתנן משך ממנו פירות ולא נתן לו מעות אינו יכול לחזור בו, הני מיילי היכא דקבע ליה זמן דליום פלוני יהיבנא לך זוזי ויהיב ליה בזמניה, אבל קבע זמן וחליף ליה זמניה ולא יהיב זוזי וקא עייל ונפיק אזוזי לא קני, **דאיגלאי מילתא למפרע דאטעווי הוא דאטעווייה והויא לה משיכה בטעות ולא קני**, מדקאמרינן הווא גברא דזבין חמרא לחבריה פש ליה חד זוזא וקא עייל ונפיק עילויה, יתיב רב אשי וקא מעיין בה כי האי גוונא מאי, אמר ליה רב מרדכי לרב אשי הכי אמרינן משמיה דרבא כי האי גוונא נמי לא קני, וכי אמרינן משיכה בטעות לא קני הני מיילי דלאו מוכר שדהו מפני רעתה, אבל ודאי מוכר שדהו מפני רעתה מעיקרא דגמר ואקני ואף על גב דקא עייל ונפיק אזוזי”.

וכן פסק הטור (ח”מ סימן קצ): “אבל אם מכר לו שדה באלף זוז ונתן לו מהם ה’ מאות בתורת פרעון בזה יש חילוק אי עייל ונפיק אזוזי **פירוש שתבע המוכר מעותיו מהלוקח פעמיים ושלש ודחהו בלך ושוב אפילו נתן לו כל מעותיו חוץ מזוז אחד נתבטל המקח** כנגד המעות שנשאר לו עדיין ליתן אפילו אם החזיק כבר בשדה או קנהו בשטר או בקנין סודר... **וכן בשו”ע (ח”מ סי’ קצ סי”ז):** “דין מטלטלין כדין הקרקעות לדבר זה, שאפילו משכן והכניסן לרשותו והמוכר עייל ונפיק אזוזי לא קנה...”.

וא”כ כאן שהקונה רימה את המוכר והוא

אלא כרמאות בקניינים, והחפץ נשאר של בעליו ולא יצא מבעלותו. ועי’ בריש קונטרס “שפת תמים” לחפץ חיים זצ”ל שכתב שמצד הרמאות בקניינים הם חוזרים ולא נקנו לרמאים.

ממילא, בעל המזגנים מותר לקחת את שלו מצד “עביד איניש דינא לנפשיה”. כדברי הגמ’ בב”ק (כו ע”ב): “בן בג בג אמר אל תיכנס לחצר חבריך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב, אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל”. וברש”י: “כלומר קח בחזקה”. וכן ההלכה כר”נ שיכול לעשות דינא לנפשיה במקום פסידא.

וניתן ללמוד את אי התקיימות המקח מדין מאנה את חברו ביותר משתות שבטל מקח, והלא במקרה שלפנינו שילם בהמחאות ללא כיסוי בידיעה, ואין לך מאנה יותר גדול מזה. ונראה שזהו כקונה ומשלם בכסף מזויף שהמקח לא חל. וכן מצאתי בשו”ת היכל יצחק (לגרי”א הרצוג אה”ע ח”ב סימן מט) שכתב בתוך דבריו: “והוה כמוכר חפץ במחזיר ידוע ונתן לו הלוקח מטבעות מזויפות שהמקח בטל”.

וכן עולה מדברי תוס’ בכתובות (מז ע”ב ד”ה שלא) שבפעולות קנייניות שאדם התחייב ואם היה יודע תוצאתן לא היה נכנס כלל לעשותן ולא היה נוטל על עצמו אף סיכון מחושב – אינו מתחייב, והקניין לא נקנה, ומביאים לכך מספר דוגמאות. ובמקרה שלפנינו ודאי שהמוכר לא התכוין להקנות במתנה את המזגנים למזמין, וע”כ הם לא נקנו כלל לבעל האולם.

ז. אפילו מקח שנקנה במשיכה כראוי, אבל לא שולם במזיד כלל - בטל.

ז”ל הגמ’ (בבא מציעא עז ע”ב): “דאמר רבא: האי מאן דזבין מידי לחבריה וקא עייל ונפיק

חבל נחלתו

נפיק ועייל אזוזי (כשנה) ודאי שהמקח בטל. והמזגנים שייכים למוכר.

ח. כל זה אפילו ללא התנאה מפורשת בתוך החוזה שעד לסיום תשלום הדמים, המקח אינו נקנה לקונה, וכש"כ במקרה דילן שהיה תנאי מפורש בחוזה.

כך כתב הרמב"ם (הלכות אישות פ"ו ה"ג-יד):

"שים אלו הדברים של תנאים נגד עיניך תמיד, וכל מקום שאתה שומע המקדש על תנאי כך וכך או הנותן גט על תנאי כך וכך או המוכר או הנותן על תנאי תדע שהתנאי יש בו ארבעה דברים אלו שביארנו כדי שלא נהיה צריכין לפרש אותן בכל מקום ומקום, ואם חסר אחד מהן אין כאן תנאי.

יש מקצת גאוניס אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים (במדבר ל"ב) אם יעברו בני גד וכו' ואם לא יעברו ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות. [השגת הראב"ד: וכן הורו גדולי הגאונים וכן ראוי לעשות. א"א כבר כתבנו הטעם בספר משפטים כדברי האחרונים]."

במקרה הנוכחי לא היה תנאי כפול וכל משפטי התנאים, ולכאורה ניתן לומר שתלות כל הקנין בתנאי הזה תלוי

במחלוקת הראשונים הגדולה (שכנגד פסיקת הרמב"ם כתבו הר"ף והראב"ד הרמב"ן והרשב"א) אשר מזכירה הרמב"ם (ומפורטת במ"מ ובב"י אה"ע סי' לח אות ב). אולם בסוף דברי המ"מ בהל' יד כתב: "ודע שלדעת רבינו והגאונים הראשונים יותר הוא מועיל בדיני ממון גילוי דעת או אומדנא דמוכח מתנאי שלא נעשה כתקונו וכן כתבו בתוספות וזה מוכרח מכמה דינים שנתבארו בדברי רבינו פ"א מהל' מכירה (ה"ח) ופ"ה מהל' זכיה ומתנה ה"ד-ה"). וא"כ אף אם תנאי זה אינו נחשב כתנאי יחשב כגילוי דעת ברור שאין כוונתו להקנות אם לא יקבל תשלום על החפץ והמזגנים נשארו ברשות המתקין-המוכר.

ט. טעם נוסף לראות זאת כמכירה שהתבטלה הוא האמור בחוזה כי המזגנים שייכים למוכר עד שתשלום מלוא תמורתם. סעיף מתנה זה, עפ"י בירור שערכת, הוא הליך חוקי במדינה, ומקנה למוכר הגנה מהעברת הנכס לידי קונה שלא שילם את התמורה. וכיון ש"דינא דמלכותא דינא" ובעיקר בדברים הקשורים בדיני ממונות, ותנאה תנאי, ומנהג הסוחרים הוא ודאי מנהג תקף.

מסקנה

נראה שהמזגנים שייכים למוכר, והוא רשאי ליטלם אע"פ שהם הורכבו באולם השמחות, ואם קונה האולם רוצה לשלם עליהם ימכרם לו.

מכתב באותו עניין

לכבוד...

תקנת השוק

הרב כתב שבמקרה דנן קיימת תקנת השוק, והסתפק האם הגנב הוא מפורסם ותקנו בו תקנת השוק, עפ"י פסקי השו"ע והרמ"א (ח"מ שנו, ב).

לפי מיעוט הבנתי לא שייכת כאן תקנת השוק משום שהמזגן מחובר לבנין, ואנו רואים את תלוש ולבסוף חברו כמחובר (עי' ש"ך חו"מ צה, ח וקצות החושן שם ס"ק ג). תקנת השוק של תשלום של מי שגנבו לו ללוקח מהגנב (ישנן עוד תקנות שוק) אינה חלה על קרקעות כמו שכתב הסמ"ע (שעא, א). ועל כן אין לערב בשיקולים לגבי המקרה את עניין תקנת השוק.

וישנה עוד סיבה שפחות מבוררת לי, והיא: לא היתה כאן גניבה או גזילה, היתה כאן רמאות, כשמצד מתקין המזגנים היתה כוונה להקנות אלא שכיון שהוא לא קיבל עליהם תשלום הם נשארו בבעלותו. והמקרה המדוייק הוא קונה שלא שילם ומכר לאחר וקיבל תשלום ממנו על חפץ ששייך למוכר הראשון.

נכון שמבחינת התוצאה, היא דומה לתוצאה של גנב שמכר - היינו, הרמאי מכר חפץ שאינו שלו, אולם די ברירא לי שבמקרה כזה חז"ל לא תקנו תקנת השוק. (וכאמור רק במטלטלין ולא במחובר).

תקנת השבים

כדאי לחלק בין תקנת השבים הכללית בגזלנים שאינה שייכת כאן, לבין תקנת מריש.

השאלה ששאל כבודו מדוע אין תקנת

השבים בקרקע מתורצת בכך שקרקע אינה נגזלת, וע"כ אם גזלה - צריך להשיבה כמות שהיא. תקנת מריש היא בתלוש ולבסוף חברו שלא נשתנה, ומעיקר הדין היה צריך לתלוש ולהשיבו, כיון שגזול הוא, וחידשו חכמים שיתן תמורתו ויקנה את המריש הגזול. אמנם כ"ז אם הגזלן רוצה לעשות תשובה, אך מנלן שאף לקונה מן הגזלן ישנה תקנת מריש? הרי המריש לא השתנה והגזול לא התייאש, ודבר זה צריך ראיה.

וק"ו לגבי מקרה דידן שקונה האולם טוען שאינו חייב כלום, וכי חכמים תקנו תקנת מריש להעניש את הנגזל! וכי אם הגזלן טוען בבי"ד שהחפץ הגזול שלו, ויש עדים שאינו שלו לא ישלם, ויוכל להשאיר את הגזילה אצלו משום תקנת מריש! (ומש"כ שאולי מוכר האולם רוצה לשלם ואין לו, לענ"ד בריחתו וזיפויו מוכיחים על כוונתו, ומש"כ כבודו אינו תואם את המציאות).

אלא שבכלל לא שייכת כאן תקנת מריש מפני שאין כאן גזילה. הרי מתקין המזגנים מעוניין בתשלום ולא בפירוק המזגנים והשבתם אליו, כש"כ שהם עתה משומשים ולא חדשים, ואילו קונה האולם אינו מוכן לשלם ואומר למתקין רדוף אחרי מי שרימה אותי ותוציא ממנו את כספך.

ועוד, לו יצויר שהמזמין לא היה משלם עד עתה, הרי המתקין היה מפרק את שלו ונוטלו עפ"י החוזה ביניהם, ומדוע עתה שהאולם הגיע ליד אחרים יש לו כח להוציא יותר מאשר המוכר לו?! הרי מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו - אבל מזגן בחינם הוא לא קיבל,

חבל נחלתו

ומדוע שהמתקין ייפסד?!
ועי' בפתחי החושן הל' גזילה (פ"ב ס"י)
שמסתפק לגבי תקנת מריש בחברו בברגים
ולא בטיט.
וע"כ על משמרתי אעמודה, זכותו

המלאה של מוכר המזגנים לפרק את
מזגניו ואינו צריך להיפסד מכך, שמוכר
האולם רימה ולא שילם על המזגנים
שהתקין לו.

סימן נב

תביעת פיצוי על מקח טעות שהסתבך

בו הלוקח, מחזירו אפי' לאחר כמה שנים,
שזה מקח טעות הוא, והוא שלא ישתמש
במקח אחר שידע במוס. אבל אם נשתמש בו
אחר שראה המוס, ה"ז מחזל ואינו יכול
להחזיר."

וע"כ מעיקר הדין, אם מקח הטעות היה
מתגלה לפני הריצוף, היתה החברה לחומרי
בנין צריכה לקחת את המרצפות שסופקו
בטעות ולספק מרצפות מהדגם שהוזמן או
להחזיר את הדמים עליהן. אולם דברים
אלו אינם מדוייקים. המוכר סיפק את כל
המרצפות יחדיו, וא"כ כל המקח בטל (כמב' ע"י הרדב"ז בשו"ת ח"ד סי' קלו). וא"כ או
שיחזיר את כל המרצפות ויקבל כספו
בחזרה או שיקבל מרצפות שהזמין. (ונראה
שאם היו מרגישים בקלקול לפני הריצוף אף המוכר
היה מסכים שלא יבטל המקח כולו אלא רק יחזירו
את שאינן מתאימות ויצרפו את המתאימות).

ב. ונראה שלא ניתן לשלם רק עבור
המרצפות הרצויות ולהפחית את מחיר
שאינן רצויות. כך פסק השו"ע שם בסעיף
ד: "אין מחשבין פחת המוס, אפילו מכר לו
כלי שורה עשרה דינרים ונמצא בו מוס
המפחיתו מדמיו איסר, מחזיר את הכלי ואינו
יכול לומר לו: הילך איסר פחת המוס,
שהלוקח אומר: בחפץ שלם אני רוצה. וכן אם

שאלה

בעת בניית בית, קנה בעל הבית מרצפות
מחברת אספקה של חומרי בניה. קבלן
הבנין העסיק פועל-רצף שריצף במרצפות
אלו שני חדרים. לאחר גמר הריצוף הסב
בעל הבית הנבנה את תשומת לב הקבלן
שהמרצפות אינן שוות בחזותן החיצונית
זו לזו, ומעורב בתוך סוג המרצפות
שהוזמן סוג מרצפות שלא הוזמן. הקבלן
השיב שהוא חושב שלאחר ניקוי הרצפה
יתברר שאלה אותן מרצפות שהוזמנו ורק
הלכלוך גורם למחשבה זו.

כחמישה חודשים לאחר הריצוף נכנסה
המשפחה לדירה, לאחר הניקוי נראה
בבירור כי הרצפה מורכבת משני סוגי
מרצפות ומכערות את הרצפה.

בעל הבית אינו מעוניין עתה להחליף
את המרצפות מהסוג שלא הזמין.

האם ניתן לתבוע את החברה המספקת
או את הקבלן או את הרצף על הקלקול
בריצוף ועל עוגמת הנפש של בעל הבית?

תשובה

א. פסק השו"ע (ח"מ סי' רלב ס"ג):
"המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או
שאר מטלטלים, ונמצא במקח מוס שלא ידע

המקרים, לדמות זאת לתקנת מריש. במריש הגזול, לטובת הגזלן כדי שיוכל לחזור בתשובה, תקנו לו שלא יקעקע את כל הבית שבנה עם המריש הגזול, אלא ישיב את מחיר המריש בלבד. אף כאן אם היה רצון לביטול מקח, ומכיון שהמרצפות כבר נבנו בבנין, אולי ניתן להחליף את המרצפות שאינן מתאימות ולחייב במחירן את המוכר ולא לעקור את כל המרצפות. אולם אף במקרה זה לא ניתן לחייב את המוכר במחיר ההחלפה גופה.

וכיון שבמקרה הנוכחי אין הקונה רוצה לפרק את רצפתו ולתקנה – הרי הוא מוחל ומקבל על עצמו את השימוש בסחורה הפגומה שקיבל.

ה. לגבי אחריות הקבלן, נראה שזוהי רשלנות מצידו. והקונה יכול לכופ את החליף את המרצפות שאינן מתאימות. אולם אם הקונה אינו מעוניין להחליף את המרצפות הוא אינו יכול לתבוע פיצוי על עוגמת נפש.

ו. לא מצאנו פיצוי עוגמת נפש אלא כקנס וכמנהג לקנוס. ומה שמצאנו בחבלות צער ובושת היינו, דוקא בנוזקי גופו אבל לא בנוזקי ממונו.

ולגבי קנס מצאנו במבטלי שידוכין שקנסו זא"ז משום בושתם (עי' שו"ע אה"ע סי' נ בית שמואל ס"ק יד), או בבבא בתרא (צג ע"ב): "המוליך חטין לטחון ולא לתתן ועשאן טובין או מורסן, קמח לנחתום ואפאו פת ניפולין, בהמה לטבח וניבלה – חייב, מפני שהוא כנושא שכר; רשב"ג אומר: נותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו. וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: מנהג גדול היה בירושלים, המוסר סעודה לחברו וקלקלה – נותן לו דמי בשתו ודמי בושת אורחיו".

רוצה הלוקח ליקח פחת המום, הרשות ביד המוכר לומר: או קח אותנו כמו שהוא או תקח מעותיך והחזיר לי מקחי".

היינו שני הצדדים אינם יכולים לכפות זא"ז: המוכר את הקונה לקחת את מקח הטעות בפחות, וכן הקונה אינו יכול לכופ את המוכר לקחת את מקחו בטעות ושלא להחזיר את המקח. ונראה שאע"פ שדברי השו"ע הם במקח טעות בגלל מום, ה"ה במקח טעות בגלל שאינו לפי הקביעה ביניהם.

ג. אלא שבמקרה הנוכחי הקונה השתמש כבר במרצפות וקבען בביתו. וא"כ עולה השאלה האם זהו תחילת שימוש ונחשב כמחילה או לאו. ונראה שכיון שהרצף לא הודיעו והוא לא ידע מהמום במקח ממילא לא מחל, ואין לראות זאת כתחילת שימוש ומחילה.

אולם עולה השאלה מי ישלם את כל מחיר ההחלפה, הרי צריך לעקור את המרצפות שאינן מתאימות ולרצף במרצפות מתאימות. וק"ו לפי מה שאמרנו לעיל שמצד ביטול המקח צריך להסיר את כל המרצפות. ומרצפות שנעקרו ממקומן אינן שוות מאומה.

ונראה שבכל מקרה לא מוטל על המוכר לשלם את מחיר ההחלפה שהרי בזה הוא גרמא בלבד. ונעייין להלן האם יכול לתבוע את הקבלן שהוא ופועליו היו צריכים להרגיש בטעות.

ד. נראה לענ"ד שבתנאים הנוכחיים רק אם ברצון הקונה לבטל את המקח כולו, היינו עקירת המרצפות כולן והחזרתן למוכר ניתן לכפות על ביטול מקח. ואז הקונה יהא נפסד מצד הוצאות ההחלפה. וחשבתי בתור סברא, אף שיש לחלק בין

חבל נחלתו

השבח, נותן לו את השבח בלבד".
ח. לגבי דרך החישוב של השכר אותו מקבל הקבלן כתב הש"ך (ח"מ סי' שו ס"ק ה): "העולה מזה נתן לאומן לצבוע אדום וצבעו שחור, אם השבח יותר מן ההוצאה נותן לו ההוצאה דהיינו דמי עצים וסמנין ושכר טרחה כשאר שכיר יום ולא שכרו משלם שפסק עמו בקבלנות ואין מנכה לו מן ההוצאה השבח שהיה ראוי להשביח יותר, אך משכירותו שפסק עמו מנכה לו, ואם השביח עכשיו כפי מה שהיה ראוי להשביח צריך לשלם לו כל שכירותו שפסק לו אף שהוא יותר מן ההוצאה ואם ההוצאה יתירה על השבח אינו משלם לו אלא שעור שבח".
וכאן צריך לחסר משכר עבודתו של הקבלן את שווי העבודה של ריצוף שני חדרים אלה ולהעמידו על המינימום. היינו, אם הקבלן קיבל עבור ריצוף כל חדר אלף שקל, ולו זה עולה חמש מאות שקל יפחיתו לו משכרו על כל חדר חמש מאות שקל.

ופרש רשב"ם: "דמי בשתו – שזימן אורחים ואין לו מה יאכילם וכל שכן יציאה דחסריה ממונא ומיהו לית הלכתא אלא כרבנן דפטרי מבשת דגרמא הוא...". וכן הריטב"א (על אתר) כתב שאין זה מדינא דגרמי אלא תקנה ומשום קנס. ואף הוא כתב שאין הלכה כרשב"ג.
ז. נראה ע"כ שכל התביעה מצטמצמת במקרה זה לכך שהקבלן התרשל בעבודתו ואין היא עפ"י הזמנת בעה"ב. והדין במקרה זה כאמור בבבא קמא (דף צג ע"ב במשנה): "צבעו כאור, אם השבח יותר על היציאה – נותן לו את היציאה, ואם היציאה יתירה על השבח – נותן לו את השבח".
וכן פסק בשו"ע (ח"מ סי' שו ס"א): "נתן צמר לצבע והקדיחו יורה, נותן לו דמי צמרו. צבעו כעור, או נתנו לו לצבעו אדום וצבעו שחור שחור וצבעו אדום, נתן עצים לחרש לעשות מהם כסא נאה ועשה כסא רע או ספסל, אם השבח יותר על ההוצאה, נותן בעל הכלי את ההוצאה; ואם ההוצאה יתירה על

סימן נג

משחק בקוביא

כשרים לעדות, והלכה כמותו.
פוסק ומבאר הרמב"ם (הל' גזלה פ"ו ה"י): "המשחקין בקוביא כיצד, אלו שמשחקין בעצים או בצרורות או בעצמות וכיוצא בהן ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו השחוק יקח ממנו כך וכך, הרי זה גזל מדבריהם, אע"פ שברצון הבעלים לקח, הואיל ולקח ממון חבירו בחנם דרך שחוק והתל הרי זה גזל. וכן המשחקין בבהמה או בחיה או בעופות ועושים תנאי שכל שתנצח

שאלה

האם מותר לילדים מעל גיל בר-מצוה לשחק בגולות ע"מ להרויח גולות זה מזה?

תשובה

א. במס' סנהדרין (כד ע"ב ואילך) מובאים בין פסולי עדות מדרבנן משחק בקוביא ומפריחי יונים. ר' יהודה, במשנה שם, מסייג שהם פסולים דוקא אם זו כל פרנסתם, אבל אם יש להם מלאכה אחרת

החילוק בינה לבין דיני תנאים רגילים, נביא כאן מדברי הרמב"ן שמחלק בין אסמכתא לתנאי ומקשר זאת למשחק בקוביא (חידושים בבא בתרא קסח ע"א):

"וכל דאמרינן באסמכתא הני מילי במתנה על עצמו כגון אם לא נתתי לך מכאן ועד שלשים יום החזר לו שטרו, אי נמי אם אויבך ולא אעביד אשלם, וכן כל אסמכתא שבתלמוד בדרך זו תמצא אותם, וכן הו"א דנדרים (כ"ז א) אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלן זכותאי, אבל האומר אם תעשה כך וכך או לא תעשה או שאמר אם באת מכאן ועד יום פלוני או לא באת שדי נתונה לך, זו אינה קרויה אסמכתא אלא זה תנאי בני גד ובני ראובן שנאמר אם יעברו ונתתם, בין שהתנאי בקיום מעשה בין שהוא שב ואל תעשה, וזהו דרך כל התנאים שבתלמוד שבדיני ממונות, והיינו פלוגתייהו דר"מ ורבנן (קדושין ס"א א) בתנאי כפול דלא במעכשיו בלחוד פליגי, ועוד דאמור רבנן כל היכא דאמור מעכשיו או ע"מ לא בעינן תנאי כפול ולא אחד מדיני התנאים דהכי פירשו רבינו הגדול ז"ל ורבינו הגאון ז"ל בפרק מי שאחזו, אלמא אע"ג דלא אמר מעכשיו כל כי האי גונא לאו אסמכתא היא, וטעמא בריא היא דמימר אמר איהו מקיים ואזיל תנאיה דאיהו קים ליה בנפשיה טפי מינאי הילכך גמר ומקני, ובהני שייכא הו"א דאמרינן בסנהדרין (כ"ד ב) גבי משחק בקוביא ורב ששת אמר כל כי האי גונא לאו אסמכתא היא, פי' לפי שאין הדבר תלוי בדעת עצמו אלא בדעת חברו ובמעשה חברו וכן פרש"י ז"ל והרב אב"ד

בהמתו או תרוץ יותר יקח מחבירו כך וכך וכל כיוצא בדברים אלו הכל אסור וגזל מדבריהם". וכ"כ בשו"ע (חו"מ סי' שע ס"ב).

מתבאר מדבריו שהמשחק נעשה בכלי משחק (עצים, צורות או עצמות) והרווח הוא במעות, על סמך תנאי בין הצדדים במשחק. ונחשב לגזל מדרבנן משום שאין כוונת הקנאה גמורה (אסמכתא). ומשמע שאין הבדל בין אם הרווח הוא במעות או שהרווח הוא בכלי המשחק עצמו כשהם בעלי ערך.

ב. נחלקו האמוראים מהי סיבת פסולם של המשחקים בקוביא לעדות. רמי בר חמא פסלם משום אסמכתא, היינו, שאין כוונת הקנאה גמורה כיון שחושב שיזכה במשחק¹. ואילו רב ששת סבר שאין זו אסמכתא, ופסולים רק אותם שאין להם פרנסה אחרת אלא פרנסתם – הימורים, ומכיון שאינם עוסקים בישובו של עולם הם חשודים לשקר בענייני ממון. הנ"מ תהיה לגבי מי שיש לו פרנסה אחרת האם מותר לשחק בקוביא או לאו.

הר"ף (סנהדרין ד ע"ב) הביא רק את דברי רב ששת, וכן פסק הרמב"ם (הל' עדות פ"י ה"ד). וכן הרא"ש (סנהדרין פ"ג סי' ז) פסק כרב ששת. ולפי"ז משחק בקוביא פסול לעדות משום שאינו עוסק בישובו של עולם כשאין לו מלאכה אחרת, אבל אינו אסור משום אסמכתא, ומשחק בקוביא אינו גזל אפילו מדרבנן.

ג. הראשונים הסתפקו רבות מהו גדר אסמכתא (עי' ערך אסמכתא בא"ת תלמודית) ומה

1. ולפי הרמב"ם משמע שלא רק חוסר הכוונה להקנות, אלא עצם העשייה לשם משחק ולא בכוונה רצינית.

חבל נחלתו

לעומת זאת כשחושב שבידו להגיע לתוצאה מסוימת ולא הגיע לא התכוון להקנות לחברו, וע"כ זו אסמכתא. כאן מביא תוס' שני כללים לאסמכתא מדברי ר"ת:

כלל ראשון שאסמכתא היא דוקא במתנה על דבר שבידו ולא בידו. אבל בדבר שבידו ולא גזים (קנס עמו בקנס מופלג) או בדבר שאינו בידו כלל גמר ומקני וזה המצב בקוביא.

וכלל שני שאסמכתא היא במקום שאומר זאת כדי שחברו יסתמך על דבריו ויאמינו, "אבל הכא אדעתא דהכי קעבדו שירויחו או זה או זה". היינו, כיון שהתנאי הוא הדדי ולכ"א היכולת להרויח או להפסיד אין זו אסמכתא. וע"כ לפי שני הטעמים אין בקוביא אסמכתא.

ומוסיף תוס' מדברי ר"י: "ואותם המשחקים באמנה אומר ר"י דאינו חייב לשלם דבמה יקנה דלמ"ד אסמכתא היא לא קני אפילו בקנין אלא בב"ד חשוב כדמוכח בנדרים (דף כז:). ולמ"ד לאו אסמכתא היא היאך יקנה בדברים בלא קנין בשביל שנוצח חבירו". עולה מדבריו שהמשחקים באמנה אינו חייב לשלם, אם למ"ד שיש בקוביא אסמכתא לא היה הקנין בב"ד חשוב, ולמ"ד שקוביא אינה אסמכתא – משום שלא היה כאן קנין מחייב. ולפי דבריו שפסק כרבי יהודה וכרב ששת נראה שמשחק בקוביא שמרויח או מפסיד במשחקו, הוא דוקא כשהממון שמשחקים עליו בעין ועובר מיד ליד בתום המשחק ברצונם. או שהוא נקנה אוטומאטית כיון שמונה על שלחן המשחק וכד', ובמשחקים באמנה שאין הממון בעין לא ניתן לכפות

ז"ל, וקיימא לן כרב ששת, ואפילו לרמי בר חמא דאמר אסמכתא היא הא בגמ' מפרש טעמא משום דתולה בדעת עצמו הוא דאמר קים לי בנפשאי דידענא טפי, אבל תולה תנאו בדעת מי שמתנה עליו לכולי עלמא לאו אסמכתא היא... כאמור, בראשונים חילוקים נוספים ואכ"מ.

ד. התוספות (עירובין פב ע"א ד"ה א"ר יהודה) דנו בשאלת משחק בקוביא ובתחילתו מסיקים: "אנ"ג דמסקינן דפליגי רבנן עליה דרבי יהודה הלכה כרבי יהודה כדפסיק בפרק זה בורר (שם דף כו:). א"ר אבהו הלכה כרבי יהודה ומכאן משמע דשרי לשחוק בקוביא דאפילו לרמי בר חמא דמפרש טעמא דמשחק בקוביא פסול משום דאסמכתא לא קניא היינו לרבנן אבל לר' יהודה דמכשר היכא דגמיר אומנות אחריתי קסבר דכה"ג לאו אסמכתא היא". ועולה מסקנתם כר"ף ורא"ש.

ומסביר תוס' מדוע אין זו אסמכתא: "וטעם דלא הוי אסמכתא כדפירש הקונטרס בפ' זה בורר (שם דף כד:). משום דלא דמי לההיא דב"מ (דף קד:). אם אוביר ולא איעביד אשלם אלפא וזוי דהתם הוי בידו ולהכי לא גמר ומקני דמעיקרא כי אתני אדעתא דלא יהיב ליה אסמכתא קמתני דטועה וסבור שלא יבא לידי כך, אבל הכא לא סמיך אמידוי משום דלא ידע אי נצח או לא ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כה:). משמע גבי מפוריחי יונים דקאמר וצריכא דאי תנא דתולה בדעת עצמו התם הוא דאמר קים לי בנפשאי דידענא טפי ולהכי הוי אסמכתא משמע היכא דבידו הוי אסמכתא טפי".

היינו, משחק בקוביא שתולה את הרווח בתוצאה אקראית של המשחק אין זו אסמכתא מפני שאין לו במה לתלות,

את המפסיד לשלם.

ה. המרדכי (סנהדרין ס"י תרצ) כתב בשם הר"י מקינון שטעמו של רב ששת התקבל, וא"כ אין בזה משום אסמכתא ומותר לשחק בקוביא.

אולם בסי' הבא כתב שהמשחקים בקוביא באמנה אסור משום אסמכתא, ואין מועיל בהם אסמכתא אלא בבי"ד חשוב. ורק אם המעות נמצאים על הדף שמשחקים בו והדף קנוי לשניהם שהמרויח יוכל לקנות על ידו את המעות מותר.

ודבריו חולקים על דברי תוס'. שהרי לפי תוס' אין בכך אסמכתא. ונראה שחלוקים בשאלה האם צד האמנה שבדבר גורם גם לחוסר כוונת הקנאה (מרדכי), או שכיון שאין המעות בעין אין במעשי הצדדים קנין המקנה ומחייב.

אמנם בהגהות המרדכי (ב"מ ס"י תשכב) כתב: "ושאלתם ראובן שחק עם שמעון באגוזים והרויח ממנו ל' דינר ועכשיו תובעו לדין שיחזיר לו מה שהרויח ממנו אם יכול להוציא בדיינין מי נימא גזלן גמור הוא או נדמיהו לאבך רבית ואין יוצא? נראה לי דלאבך רבית אין לדמותה שלא בא לידו בתורת הלואה ואין רבית אלא הבא מלוה למלוה. אלא איכא לדמויי לגזלן דמקניא לא קנה, חדא דאסמכתא היא ולא קני דלא גמר ומקני דמימר אמר בחישנא ועבידנא טפי, והשתא הדרא זוזי. ועוד הא דמיא לקוביא דתנן אלו הן הפסולין המשחק בקוביא ותני עלה לא פספסין בלבד אמרו אלא אף קליפי אגוזים וקליפי רמונים. ותנן נמי מפיס אדם

עם בניו ובני ביתו על השולחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה משום קוביא. אלמא דכל כי האי גוונא קוביא הוא, ומדתני פסולין מכלל דלית להו זכיה בהנהו מעות דשקלי וגזל הוא מדבריהם בידם... אלמא גזל מדבריהם אפילו לרבנן נמי יוצאין בדיינין... הלכך אותן שלשים דינר שנטל ראובן משמעון ב"ד מוציאין מידו ומחזירין אותן לשמעון". ונראה שתשובה זו חולקת על התשובה הקודמת וסוברת שכל משחק בקוביא אסור משום אסמכתא.

ו. דברי הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ו ה"ז) תמוהים: "דברים הרבה אסרו חכמים משום גזל והעובר עליהן הרי זה גזלן מדבריהם, כגון מפריחי יונים והמשחקין בקוביא". והרי הרמב"ם לא קיבל את תירוצו של רמב"ח, ומדוע כתב שהוא גזלן מדבריהם.

עוד תמוהים ברמב"ם דבריו בהלכה יא: "והמשחק בקוביא עם הגוי אין בו איסור גזל² אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ובישורבו של עולם".

וכך תמה עליו המגיד משנה בהל' גזלה. אמנם המ"מ מביא לרמב"ם ראייה ממסכת שבת (קמט ע"ב והובאה בקצרה בדברי המרדכי), שם נאמר: "מפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השלחן, אפילו מנה גדולה כנגד מנה קטנה. מאי טעמא – כדרב יהודה אמר רב. עם בניו ועם בני ביתו – אין, עם אחרים – לא. מאי טעמא – כדרב יהודה אמר שמואל. מנה גדולה כנגד מנה קטנה – אף בחזל לאחרים אסור. מאי טעמא – משום קוביא".

2. הגר"א (שע, ז) העיר שאע"פ שקי"ל שגזל עכו"ם אסור אולם משחק בקוביא שנותן לו מדעתו הוא כרבית שמתרת בנכרי.

חבל נחלתו

הרמב"ם מודה לזה כמ"ש ספ"י מה' עדות... אלא דהרמב"ם ס"ל כרמב"ח דאסמכתא היא ואעפ"כ דוקא שאין לו אומנות אחרת כר' יהודה"...

מתבאר מדברי הב"י והגר"א שאע"פ שהרמב"ם פסק כר' יהודה שפסול לעדות דוקא אם אין לו אומנות אחרת, אבל לגבי משחק בקוביא סובר שזו אסמכתא וע"כ סובר שאין להגריל מנות לא בחול ולא בשבת.

בערוה"ש (סי' רז ס"ק כג) חולק עליהם ומבאר בדרך אחרת, ובס"ל שע (ס"ק ו) חזר על הדברים וכתב: "ובארנו שם הנדמה לנו מדבריו ז"ל דבקוביא שהקנין הוא מעכשיו אין בזה משום אסמכתא, וסתם קוביא הוי הקנין מעכשיו, ומ"מ כיון דאין זה ישובו של עולם עשו חז"ל שחוק הקוביא כגזל, ובכתיב לא החמירו וכשר לעדות אא"כ אין לו אומנות אחרת".

היינו לפי הב"י והגר"א בדעת הרמב"ם יש בכך אסמכתא, ואעפ"כ לא נפסל בעדות אא"כ אין לו אומנות אחרת. ואילו לפי ערוה"ש אין זו אסמכתא מפני שמקנים זל"ז את הרווח מעכשיו, אולם נאסר משום אבק גזל.

ט. בשו"ע (ח"מ סי' רז ס"ג) כתב הרמ"א: "אבל אם אין בידו לגמרי, ולא ביד אחרים, כגון המשחק בקוביא וכיוצא בו, שאינו יודע אם ינצח או לא ואפילו הכי התנה, ודאי גמר ומקני מספק. בד"א, כששחקין במעות מוכנים. אבל אם שחקים באמנה, אין מוציאין ממנו מה שהפסיד (טור בשם ר"י)".

ובאר הגר"א: "[לד] בד"א כר' אבל כר' ר"ל בדברים ללא קנין וכמ"ש הרא"ש בפא"נ ס"ע ואע"ג דיש דברים דנקנין באמירה כר' אבל בקנין קני"..." ונראה מדבריו בהמשך (ס"ק לז)

היינו אסור להגריל מנות בין בני אדם משום משחק בקוביא.

הקושי ברמב"ם אינו רק מהסוגיא עצמה אלא אף הסתירה בדבריו מניה וביה.

ז. בשו"ע (ח"מ סי' שע ס"ב) פסק לגבי משחקי בקוביא: "וכל כיוצא בדברים אלו, הכל אסור, וגזל מדבריהם הוא". ובסעיף הבא המש"ך: "יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם העובד כוכבים אין בו משום גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ויישובו של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול אלא אם כן אין לו אומנות אחרת. הגה: אבל אם יש לו אומנות אחרת, אפילו משחק עם ישראל אינו פסול (טור). וע"ל סימן ר"ז סעיף י"ג. וכבר פשט המנהג כסברא האחרונה לשחוק בקוביא, ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא. ואם שחק עמו באמנה אם חייב לשלם, ע"ל סימן ר"ז סעיף י"ג".

מתבאר כי הב"י הסתפק האם לפסוק כרמב"ם לגבי אסמכתא. והרמ"א סבר שאינו אסמכתא ומותר לשחק בקוביא כאשר יש לו אומנות אחרת.

ח. בכס"מ (הל' עדות פ"י ה"ד) בהתייחסו לקושיית המ"מ כתב שהרמב"ם פסק בעקרון כרמי בר חמא וע"כ חשש לאסמכתא ולגזל מדרבנן. ורק לגבי עדות פסק שאם אין לו אומנות אלא הוא פסול לעדות.

וכן כתב הגר"א (ח"מ סי' רג ס"ק מד): "וטעם הרמב"ם משום אסמכתא לא קניא אף במכר... ואזיל לשיטתו דמשחק בקוביא הוי גזל כמ"ש בפ"ו מה' גזלה ושו"ע לקמן סי' שע... ומ"ש שם וחלקו עליו לומר וכו' וכ"כ בטור שם דבריהם אינם מדודקין שגם

דעה ראשונה שאין זו אסמכתא וקונה ללא קנין ונראה שאף באמנה (טור). ומשום שנהנים זמ"ז כדוגמת שותפין (ע' השגת הראב"ד הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ב). דעה שניה שצריך קנין במעות שהרויח, וע"כ או שמגביה אותם כיון שהם מזומנים לפניכם, או שקונה אותם בקנין חצר ע"י הדף (השולחן וכד') שקנוי לשניהם (תוס' ומרדכי).

דעה שלישית שכל משחק בקוביא הוא אסמכתא וגזל מדרבנן (רמב"ם והגהות מרדכי). יא. לגבי משחק בגולות, ניתן לטעון שהוא מתבסס רק על מיומנות ולא על אקראיות ומזל וא"כ אין בכך משום משחק בקוביא שהרי תולה בעצמו ולא באחרים. והרווח הוא בגולות עצמן ואין זה משחק באמנה. אולם נראה לי כי למסקנה נחשב למשחק מזל, שהרי ישנם כמה סוגי משחקים בגולות ובחלק מהמשחקים ודאי מעורב מזל ואקראיות, ומי יחלק בין אלה לאלה. ועוד, הרי הרמב"ן כבר הסביר שקוביא היא אסמכתא לרמב"ח משום שתולה בדעת עצמו, שחושב שהוא יודע ומיומן יותר מחבירו וה"ה לכאן. ועוד הרי הגמ' בסנהדרין עושה צריכותא בין קוביא למפריחי יונים ומחברת בין שניהם. ועוד שפסק המשנה ברורה ביחס להטלת גורלות בשבת וי"ט (סי' שכב ס"ק כב): "ולחטיל גורל וכו' – היינו דמי שיזכה בגורל יטול הגדולה ומי שיתחייב יטול הקטנה הוא בכלל שחיקת קוביא ממש. [קוביא הוא מה שמשחקין בעצים] וקוביא הוא אבק גזל מדבריהם שאין דעתו להקנותו בקנין גמור ולהכי אסור אף בחול ואף דבעה"ב עם ב"ב לא שייך גזל כלל שהרי הכל שלו, מ"מ אסור דלמא אתי לסרוכי בקוביא עם אחרים ובאחרים בודאי

שסבר שיש כאן שתי דעות דעה אחת הסוברת שאף ללא קנין קונים זמ"ז באסמכתא. וז"ל שם: "והטור כ' כס' ראשונה ולא הצריך שיהא קנוי וכמו בשותפין... בההוא הנאה דקא ציייתי להדדי"... ודעה שניה שצריך באסמכתא קנין וע"כ במעות מוכנים קונה, ובאמנה אינו קונה.

הרמ"א מביא עוד דעות: "אבל כשמעות מוכנין על הדף, מותר לשחוק ואין בו אסמכתא (מרדכי פרק זה בורר), ודלא כיש חולקין ואוסרין לשחוק בכל ענין (הגהות מרדכי הנ"ל). וי"א דאינו מותר רק כשהדף שהמעות מונחים עליו קנוי לשניהם (תוס' פ' הנ"ל ב"י בשם ר"י)... י"א הא דמשחק בקוביא לא הוי אסמכתא, הוא מטעם דמאחר ששניהם מתנין זה כנגד זה וכל אחד יוכל להפסיד, אגב דבעי למקני גמור ומקני. ולכן כל שנים שהמרו זה עם זה, קנו, אם קנו מידן; ודוקא שאין בידן גם כן, אבל מה שבידן, לא, כמו שנתבאר גבי ערבון בסמוך סעיף י"א (טור ומרדכי פרק איזהו נשך בשם ר"ת); ואפילו בזה יש חולקין, ולכן הוצרכו לתת טעמים אחרים גבי משחק בקוביא וקנסות שדוכין, לקמן סעיף ט"ז".

ומבאר הגר"א (ס"ק לז): "וי"א דאינו מותר כו'. דאע"ג דלא הוי אסמכתא מ"מ צריך קנין בא' מדרכי הקנאה דלא עדיף משאר מו"מ וכמ"ש בתוס' עירובין פ"ב ע"א סד"ה א"ר יהודה ואותם המשחקים באמנה כו' ולמ"ד לאו אסמכתא היא האיך יקנה בדברים בלא קנין בשביל שנוצח את חבירו וכמ"ש דברים אין בהן אף מי שפרע... אבל כשהמקום והדף קנוי לאותו שירוויח קונה לו מדין חצר ורשות"...

י. מתבאר עפ"י ביאורו כי שלוש דעות עיקריות לפנינו:

חבל נחלתו

אסור בחול וכ"ש בשבת דקוביא דמי למקח וממכר".

וא"כ נראה שראוי שילדים אחר בר מצוה ימנעו ממשחקי גולות למיניהם ע"מ שהמנצח יטול את של חבירו.

יב. ושאלוני האם ה"ה במשחקים בגלעיני מישמיש שאין קונים אותם ישירות אלא הם מגיעים משירי מאכל, ואינם שוה כסף. ונראה שה"ה למשחק בגלעינים, שהרי סו"ס הילדים סוחרים עימם ומוכרים וקונים ולדידם יש בכך שוה כסף. ואמנם למבוגרים אחרים אין בכך שום שווי כספי, אבל כיון שהילדים קונים זאת במעות זמ"ז נראה שהם כשוה כסף ואסור לגדולים

לשחק בהם.

יג. באשר להימורים אחרים, בהשתתפות בהגרלות וכד' שהמשחק קונה כבר עתה כרטיס השתתפות ובהמשך ידע אם הרויח או הפסיד, נראה שאין בכך אסמכתא, שהרי את התשלום כבר שילם, ויודע שסיכוייו לזכות מועטים ובכ"ז משקיע את מחיר הכרטיס. ומצד המפעל המבצע את ההגרלה ג"כ אין בכך אסמכתא שהרי הם מלכתחילה מגרילים בין הזוכים את הפרסים, ואינם סבורים שאף אחד לא יזכה, וע"כ מרגע קניית הכרטיס יש להם התחייבות לתת לזוכה את רווחיו.

סימן נד

תביעת החזר נזקים בקניה

שאלה

חברה לאספקת תערובת לבעלי חיים סיפקה תערובת בכמה טונות ללולים. בתוך התערובת היו כדורי פלסטיק קטנים אשר גרמו לכך שמנועים ומאביסים אוטומאטיים נשברו. והיה צורך לתקנם ולהחליפם. כשנתגלתה התקלה, חברת התערובת לא התכחשה לפגמים בסחורתה והסכימה שבעל הלול ימכור את התערובת הפגומה לערבים במחירי הפסד והיא תפצה את הצרכן על התערובת הפגומה. למעשה, התערובת לא נמכרה אלא נעשתה פעולת ברירה שמנעה את המשך כניסת כדורי הפלסטיק לתוך התערובת, והתערובת הפגומה חולקה ונאכלה ע"י העופות.

מה רשאי הצרכן-בעל הלול לתבוע

מחברת אספקת התערובת? האם הוא רשאי לדרוש רק את הפסדיו או שהוא רשאי לדרוש את מלוא הכמות הפגומה שסופקה לו, ואם אינו רשאי לדרוש את מלוא כמות התערובת האם הוא רשאי בתורת קנס לדרוש זאת, כמו שמצאנו בימינו שחברה שסיפקה בטעות מוצר פגום (כגון מוצרי חלב או ממתקים וכד') מפצה את הלקוח בחבילת מוצרים דומים הרבה מעבר להפסד הלקוח בקנייתו?

א. מקח טעות

אדם הקונה סחורה ונמצאה פגומה יכול לטעון 'מקח טעות' ולדרוש את מעותיו בחזרה או לחילופין סחורה תקינה באותה כמות ובאותו מחיר בו קנה את הסחורה הראשונה המקולקלת. אולם אם לאחר

השבת ממונו לפי הערך האמיתי של הסחורה הפגומה, או אם הוציא על כך הוצאות הוא דורש את הוצאותיו. וע"כ אין הקונה יכול להוציא יותר משווי הקניה, ואם הוא חושב שהקלקול בסחורה גדול צריך להיזהר שלא ישתמש בסחורה הפגומה. שלא יהא בבחינת מאכיל עגל לעגלים (ב"מ כח ע"ב).

ונראה שאם המוכר לאחר ששמע שמכר סחורה פגומה הודיע לקונה שלא ישתמש בסחורה והוא יקחנה ויתן לו סחורה חדשה ותקינה – יכול לעשות כן, ואם הקונה השתמש בסחורה לאחר התראת המוכר, הוא יכול לטעון: לא אשלם את המשך השימוש בסחורה הפגומה. (והדבר מעשי במוכר שיש לו אחריות של היצרן והוא מעדיף להחזיר את המוצר הפגום ליצרן).

ב. תשלומי נזיקין

בנזיקין הכלל הוא ששמים את השברים לניזק, היינו, ניזק נוטל את שברי החפץ שנשבר לו לפי שומתם ומוכרם או משתמש בהם, והמזיק משלם את היתרה עד חפץ בשווי מלא. ובניגוד לגזלן וגנב אשר קנו את הגזילה וע"כ הוציאו חפץ שלם מרשות בעלים ומשלמים את כל הגזילה כשעת גזילתה, בנזיקין אין הדין כן.

כדברי הגמ' (ב"ק יא ע"א): "אמר שמואל: אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין". ופרש רש"י: "אמר שמואל – מנהג דיינין הוא שאין שמין לא לגנב ולא לגזלן שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר גנב הפחת אלא ישלם בהמה וכלים מעולים והשברים

שנודע לו מקלקול הסחורה החליט בכ"ז להשתמש בה הרי איבד את יכולת החזרת הסחורה, וכל שהוא יכול הוא לתבוע את החזר נזקיו כתוצאה משימוש בסחורה הפגומה.

יתר על כן, אם השתמש בסחורה לאחר ששילם עבורה והחזירה לבסוף בתורת מקח טעות, צריך להחזיר למוכר את דמי השימוש בסחורה שאל"כ יהא זה ריבית. שהרי על השימוש לא שילם, נמצא שקיבל הן סחורה והן שימוש בחפץ הפגום שהחזיר לבסוף כתמורה על כך שהשאיר את הממון ביד המוכר.

במקרה הנוכחי, התשלום עדיין לא התבצע ואעפ"כ כיון שהחליט להשתמש בתערובת אינו יכול להחזירה, אבל הוא רשאי לתבוע את נזקיו. וצריך לעיין מדוע לא יוכל המוכר לטעון: 'אני רק גרמא בנזיק, שהרי הפגם היה בסחורה ואתה מרצונך השתמשת בה – וגרמא בנזיקין פטור'. מדוע לא נראה את המוכר כמספק סחורה תקינה ולגבי הנזק נראה את המוכר כמזיק, ויפטר מתשלום משום גרמא.

ונראה כי בשימוש בסחורה פגומה, בידיעת המוכר והלוקח, ניתן לראות זאת כקונה סחורה בערך נמוך יותר. היינו הלוקח שילם מאתים וקנה סחורה במאה, את המאה שלא קיבל הוא מקבל בחזרה, ואם טרח ותיקן את הסחורה הפגומה, תשלומיו הם ההחזר על הפגם בסחורה.

עוד נראה שיש לראות את הקונה כמשיב אבידה, שהרי הוא יכול לטעון מקח טעות ולהשיב את הסחורה כולה, וא"כ הוא בקבלת הסחורה עם קלקוליה אינו מקבל אותה כתקינה, אלא דורש את

חבל נחלתו

תוצרתם של המוכרים, שהרי מכירת הסחורה הפגומה נעשתה בטעות, ואסור לדבר לה"ר ולהסב נזק למוכרים. ולכל היותר ניתן לספר זאת לאדם ששואל ישירות, האם צריך לבדוק את הסחורה – בכ"ז כיון שלא כו"ע צייתי להלכה והחברות יודעות שיוציאו עליהן שם רע הן מעדיפות זאת. אבל לא ניתן ללקוח לקנוס את המוכר.

ולכל היותר לבית דין הותר לקנוס מוכרים מדין "מעביר על קיצתם", וכן אם חוזרים על משוגתם והלקוחות טועים וקונים מהם סחורה פגומה. אבל ודאי שכח זה ניתן רק לבי"ד ולא לכ"א וע"כ אין הלוקח יכול לקנוס את המוכר. ואם היה ביניהם חוזה עם קנס בתוכו צריך לדון בדיני אסמכתא, אבל כיון שאין זה המצב שלפנינו אין טעם לדון עליו.

שלו. אלא לנוקין – שמין כדכתיב והמת יהיה לו".

ואע"פ שבמקרה שלפנינו אין נזק רגיל אלא יש כאן מכירת חפץ בשווי נמוך ממה שקבעו, בכ"ז אין כאן גניבה או גזילה. וע"כ נראה שבדין שלפנינו המוכר צריך לשלם את נזקיו של הקונה, אבל אין הקונה יכול לדרוש יותר מנזקיו הישירים והעקיפים כתוצאה מהסחורה הפגומה.

ג. קנסות למספק סחורה מקולקלת

נראה שהמצב בימינו שחברות כביכול קונסות את עצמן ומשלמות ללקוחות שסיפקו להם סחורה פגומה בסחורה בכמות כפולה ומכופלת – עושות זאת על דעת עצמן. וסיבתן כנראה כדי שלא יוציאו שם רע על סחורתם. ואע"פ שלקונים אסור להוציא שם רע על

סימן נה

אחריות שכיר כלפי משכירו בפשיעתו ללקוחות

שמקבל השירות לא ינזק והקבלן צריך לשלם את השירות. השאלה היא האם הפועל צריך לשלם על פשיעתו למעסיקו, או שגדרי האחריות שבין הקבלן לשכירו שונים מגדרי האחריות שבין הקבלן למקבל השירות.

שאלה אדם שכר קבלן¹ לעבודה כלשהי, הקבלן מעסיק פועלים, והפועל שעשה את השירות פשע, וכתוצאה מכך ניזק מקבל השירות או שהוא צריך לחזור על השירות שנית, ובכך ניזק הקבלן בממונו. פשוט

1. דוגמאות:

- א. מתדלק בתחנת דלק שכח לסגור היטב, או שכלל לא סגר את מכסה מיכל הדלק (מכסה ללא מפתח אולם עם נעילה מתא הנהג) המכסה אבד, נשפך מהטלטולים מעט דלק, ובעל הרכב קנה מכסה חליפי.
- ב. מתדלק מילא בנזין במקום סולר, ועתה צריך טיפולים מיוחדים ברכב להוצאתו ולמילוי סולר.
- ג. מודד של קבלן בנין טעה במדידה ועתה צריך לפרק חלק מהבנין ולבנות מחדש.

תשובה

לפני שנדון בחיוב הפועל למעסיק נעסוק בקצרה בחיובי פועל.

א. על פועל צריך לדון משני פנים: כאדם המזיק וכשכיר העובד אצל שוכרו. כאדם המזיק דינו ככל אדם כאמור במס' בבא קמא (כו ע"א) במשנה שבסוף הפרק: "אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן. סימא את עין חברו, ושירב את הכלים – משלם נזק שלם". ועל כן אם הזיק חייב בנזקיו.

ב. חיובי אדם המזיק שחייב על פשיעתו. לגבי אונס: באונס כעין גניבה פטור ובאונס כעין אבידה חייב – כ"כ הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' א) ותוס' (ב"ק כז ע"ב ד"ה ושמואל, ב"מ פב ע"ב ד"ה וסבר). וכ"כ ב"י (ח"מ תכא, ד). לגבי פועל, על נזקיו שלא במסגרת עבודתו שלא לשם פעולותיו שנשכר להן חייב כאדם המזיק. ג. על פעולותיו שנשכר להן בנוסף על חיובו כאדם המזיק יש לו דין שומר שכר וחייב אף משום כך.

מהבריתא בתוספתא (בבא קמא פ"י הכ"ט) ובירושלמי (ב"ק פ"י ה"ד) משמע שהושוו אדם המזיק ופועל. כך נאמר בה: "פועל ועני שעלו באילן ושברו את הסוכה אם עלו במקום שדרך בני אדם רגילין לעלות בו פטורין ואם לאו חייבין". ופירושה שפועל העובד באסיף פירות עבור בעל האילן, או עני האוסף שכחה ופאה פרט ועוללות (בכרם) ושברו את הסוכה עליה נשען האילן או את ענפי האילן. אם עלייתם כדרך שבנ"א עולים על האילן או הסוכה פטורים ואם לאו חייבים. והנה העני חייב משום אדם המזיק, אולם הפועל הרי עובד אצל בעה"ב ואעפ"כ חייב כעני. ולפי"ז פועל אשר עבד שלא כראוי, כגון שהשתמש בכלי

שלא כדרך עבודתו, או שעבד בניגוד להוראות בעליו - חייב בתשלומים. ד. נעבור עתה לשאלה המקורית: חיוב הפועל כלפי מעסיקו.

אילו היתה כאן פעולת נזק ישירה שעשה הפועל ללקוח שלא מצד עבודתו, היה מקום לשקול שהתביעה היא כלפי הפועל ולא כלפי מעסיקו, שהרי את הנזק הוא עשה שלא מצד עבודתו. אולם בשאלה הנוכחית, נראה כי תביעת מקבל השירות היא כנגד הקבלן ולא כנגד הפועל, שהרי מקבל השירות סיכם עם הקבלן שיעשה עבורו את השירות, ולדידה לא איכפת לו אם יעשה זאת ראובן או שמעון. וכיון שפשיעת הפועל נעשתה "מטעם" עבודתו, אין כאן פעולת נזק ישירה מהפועל למקבל השירות, אלא פשיעה, וע"כ נראה שהקבלן המעסיק הוא האחראי על פשיעת הפועל והוא החייב לשלם ללקוחות.

[יש להעיר כי הסוגיא שלפנינו שונה עקרונית מדין "שומר שחסר לשומר" (ב"מ ל"ו ע"א). שם השאלה לגבי דיני שמירה האם מותר לו למסור לשומר אחר שאינו ידוע למפקיד, והאם נפטר מחיובו כלפי הבעלים במסירתו לשומר אחר. במקרה שלפנינו ידוע לשני הצדדים כי את העבודה בפועל לא מבצע הקבלן עצמו אלא שלוחו-פועלו, וע"כ כל טיעוני הפטור והחיוב של שומר שמסר לשומר (אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר), "את מהימנת לי בשבועה", שואל שלא מדעת – גזלן" וכד') אינם שייכים כאן. ועיקר השאלה היא אחריות המעסיק למעשי עובדיו. הבדל עקרוני נוסף: במקרה דנן כל המעורבים בדבר לא נשכרו לשם שמירה, אלא נשכרו לשם ביצוע עבודה, השמירה היא חיוב נוסף שהטילו חכמים עליו מצד

חבל נחלתו

שהעבודה תחת ידו].

והשאלה היא, האם הפועל יכול לטעון כלפי הקבלן, טעיתי במלאכתי, וזו טעות שהיא בעצם חלק ממלאכתי וע"כ אני פטור עליה, או שהקבלן יכול לומר כשם שפשעת כלפי הלקוחות, פשעת כלפי וע"כ שלם את נזקך לי.

ה. נראה להביא ראיה מבבא מציעא (פ ע"א) במשנה: "השוכר את הפרה לחרוש בהר וחרש בבקעה, אם נשבר הקנקן – פטור. בבקעה וחרש בהר, אם נשבר הקנקן – חייב". היינו השוכר את הפרה ולא שינה או ששינה מכבד לקל (=הר לבקעה) השוכר פטור. ואם שינה מקל לכבד השוכר חייב.

ובגמרא: "היכא דלא שני בה, מאן משלם? – אמר רב פפא: דנקיט פרשא משלם. רב שישא בריה דרב אידי אמר: דנקיט מנא משלם. והלכתא: דנקיט מנא משלם. ואי דוכתא דמחזקי גונדרי – תרוייהו משלמי".

המדובר בשוכר פרה ויחד עימה שוכר מבעל הפרה פועלים אשר תפקידם לחרוש עם הפרה.

ופרש רש"י:

"והיכא דלא שני – ואין לבעל הפרה לתבוע לו כלום, ואלו שהיו בפעולתו המנהיג והאוחז יחד – שכירים היו, איזה מהן פושע בשבירת הקנקן?"

היינו, אם לא שינה (או שינה מכבד לקל) השוכר פטור מתשלום לבעל הפרה, אבל שכיריו שפשעו משלמים לבעל הפרה על שבירת המחרשה. וכ"כ הרמב"ם בפה"מ (ב"מ פ"ו מ"ה): "ואמרו פטור, כלומר שאין השוכר משלם לבעל הפרה, אלא הפועל שחרש והיה מחזיק את המחרשה ושברה הוא שחייב לבעל הפרה".

וכן פסק בשו"ע (ח"מ סי' שט ס"ד):

"השוכר את הפרה לחרוש בהר, וחרש בבקעה ונשבר הקנקן, והוא הכלי שחרש בו, הרי השוכר פטור ודין בעל הפרה עם האומנין שחרשו. וכן אם לא שינה על דעת הבעלים, ונשבר הקנקן, דין בעל הפרה עם האומנים. שברה לחרוש בבקעה, וחרשה בהר ונשבר הקנקן, השוכר חייב ודינו של שוכר עם האומנים..."

עולה, כי אע"פ שהשוכר פטור מתשלום לבעל הפרה, הרי שהשכירים שנשכרו עם הפרה והם עובדיו של בעל הפרה חייבים לבעל הפרה על המחרשה שנשברה בפשיעתם. ולכאורה היה מקום לטעון שיש להם חסות של המשכיר והם פטורים על פשיעות במסגרת עבודתם, בכ"ז אין הדין כן, אלא הם חייבים על פשיעתם לבעל הפרה.

בדומה לזה דברי האו"ז (ב"מ סי' קל"ה): "וכתב רבינו אבי העזרי זצ"ל: וכן הדין באדם המפקיד דבר לחבירו ונתנו לאשר על ביתו ונרקב אם פשע מחזיב לשלם, שהיה לו להודיעו שהיה מתקלקל כמו בכאן שהיה לו להודיעו (=שהשור בהוא בקרא – ב"מ מב) שאינו אוכל. ונראה לי דהאי אם פשע טעות סופר הוא דפשיטא אם נרקבו בפשיעתו חייב לשלם דמזיק גמור הוא, אלא אפילו נרקב מעצמו הואיל ולא הודיעו חייב שזו היא פשיעתו שלא הודיעו".

מדברים אלו עולה שאין "הגנה" כלפי פועל שכיר מתביעות מעסיקו, ואם הוא הזיק ללקוחות, אע"פ שהחוב הוא של המעסיק כלפי הלקוחות, הרי המעסיק תובע את הפועל לשלם את הנזק שהזיק ללקוחותיו.

ו. אולם ניתן לומר כי מערכת היחסים שבין שלושת הגורמים שווה, והנחשב

להפחידה להבא שתזהר בזה ותשמר מלעשות היוזקות באבדון ושבירת כלים".

עולה שאע"פ שהשפחה הזיקה למעבידה בצורה ישירה בפשיעה, וא"כ נתחייבה לו בתשלומים, הוא העמידה בדין רק ע"מ להפחידה.

ח. וכן עולה מבבא מציעא (פג ע"א): "אתקין רב חייא בר יוסף בסיכרא: הני דדרו באגרא ואיתבר – נשלם פלגא. מאי טעמא – נפיש לחד וזוטר לתרי, קרוב לאונס וקרוב לפשיעה. בדיגלא – משלם כולה. רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימיהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימיהו. – אמר ליה: דינא הכי? – אמר ליה: אין: (משלי ב') למען תלך בדרך טובים. יהיב להו גלימיהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגריהו. – אמר ליה: דינא הכי? – אמר ליה: אין, (משלי ב') וארחות צדיקים תשמר".

ופרש רש"י: "ותברו ליה שלא במקום מדרון ובפשיעה אי נמי בדיגלא". מגישתו של רב ניכר שסבר שאע"פ שהפועלים מעיקר הדין אחראים בתשלום הנזק בכ"ז מן הראוי לותר להם ובעיקר אם הם עניים. וכ"כ בשו"ת חוות יאיר (סימן קו) לגבי בעה"ב ומשרתת: "דק ע"צ המנהג רוב נשים אינם מקפידות על דבר קטן, וק"ל אין הולכים בממון אחר הרוב אם יש כמה נשים המקפידות מש"כ אם לא נמצאו מקפידים רק אחת ושתיים מעיר נראה דבטלה דעתן אצל כל אדם ולא נקרא מיעוט רק מיעוטא דמיעוטא הם ציקנין מאנשי ורדינאה ובכמה דוכתי מפלגינן בין מיעוטא למיעוטא דמעוטא ע' ר"פ האשה בתרא". וא"כ מנהג בעלי בתים לפחות לגבי

כפשיעה לגבי לוקח יחשב כפשיעה לגבי המעסיק, ואעפ"כ ישנה תקנה מיוחדת להקל על הפועל כלפי מעבידו. דוגמא לדבר דברי הרמב"ם בהלכות אישות (פכ"א ה"ט): "האשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה, ואין זה מן הדין אלא תקנה, שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם".

והוסיף החלקת מחוקק (אבן העזר סי' פ' ס"ק כ"ט): "בעת שעשתה מלאכותיה – משמע קצת שאם שברה שלא בשעת מלאכה **חייבת**, אבל ל' הירושל' שהביא המ"מ בפכ"א מה"א ה"ו סתם האשה ששברה כלים בתוך הבית פטורה משמע אפילו שלא בשעת מלאכה". ועי' שו"ת תשב"ץ (חלק ד' טור א' סי' א) ושו"ת גינת ורדים (ח"מ כלל ג' סי' יח, יט) שחלקו על החלקת מחוקק וסברו שרק בעת שעשתה מלאכה חייבת.

ז. לגבי פועל לא מצאתי דברים בש"ס לפטור, אולם בשו"ת חוות יאיר (סי' קסט) הביא: "שעושר (אצ"ל שעשיר) ר"פ הידוע לך בא לדין עם שפחתו שהזהיר אותה כמה פעמים שלא תגדל המדורה בתנור בית החורף ותשגיח בפרט על העץ שתניח ליבש בנקב גדול שעל פי התנור להסירו אם תרצה להרבות בחבילות ולא השגיחה ונאחזו שלהבת מתוך התנור בעצים שעל פי התנור ונשרף לו קצת כלי בית לערך ששה ר"ט ונתחייבה השפחה לשלם כי לא טענה רק ששכחה להסיר העצים ולקח התובע הפסק כתוב וחתום וכל השומעים תמחו על התובע שנשפל עם שפחתו העניה כי הוא איש מכובד ונדיב כידוע לך עד כי הדיין עצמו שאלו על זה והשיב כי חלילה לו לבקש ממנה דבר, רק

חבל נחלתו

משרתים שלעתים נשברים כליהם בידיהם לוותר על ממונם. מוותר להם ובאיזה גובה נזק אין הוא מוותר. וכדין התנאה בדבר שבממון יפטר הפועל מתשלום על נזקים בפשיעה. ט. והיותר טוב לגבי מקרה דידן לכתוב חוזה בין מעסיק לפועליו על מה הוא

סימן נו

תשלום לקבלן שפרטי קבלנותו לא סוכמו

שאלה

דינא דגרמי ומשום שהקבלן עשה על פיו. ומש"כ "שאם לא יפסד" וכו' בארו האחרונים שהאומן חייב להיטפל במכירת הדבר והשוכר צריך רק להשלים את נזקו. וכבר כתב הש"ך (שם ס"ק מא) שישנם מצבים שלא שייך להטיל על האומן חובת מכירה. וא"כ ה"ה לנושא דידן, שכבר עשה על פיה ודאי שאין היא יכולה לכפור בהעסקתו וחייבת בתשלומים. והשאלה הנותרת היא: כמה היא צריכה לשלם.

ב. ונראה לומר שהדין, כמו בדינים רבים מסוג זה תלוי מה הוא מנהג המדינה. היינו במקרה דנן אלו מכשירים חשמליים ומתקנים למיניהם מורכבים בדור"כ בבית משפחה בגודל כזה. וברור שאין הוא יכול לחייב אותה בנברשת יקרה, אולם פלורוסנטים, שעון שבת ומפסק פחת נראה שהוא ודאי יכול להטיל עליה. וע"כ השאלה העומדת לדיון אינה מה היתה הערכתה, אלא האם הקבלנות שעשה החשמלאי היא כמנהג הציבור או שהוא הפריז בכך.

לדוגמא, במכונות שמכניסים למוסך לתיקון כלשהו והאומן מצא שיש עוד דברים שצריך לתקן, עפ"י הבנתו, הוא מתקשר טלפונית לבעל המכונה ושואל האם לתקן ומעריך כמה יעלה התיקון. במקרה הנוכחי כיון שהיא לא קבעה מראש

תלמיד ישיבה התחתן ושכר דירה. כיון שהדירה היתה במצב מינימלי, קבעה החותנת עם חשמלאי שישפר את הדירה מבחינה חשמלית ובטיחותית. החותנת לא קבעה עם הקבלן את פרטי עבודתו. החשמלאי התקין שקעים, נברשות, שעון שבת, ממסר פחת, ועוד אביזרים.

התשלום שהוא דורש על עבודתו גבוה פי כמה וכמה ממה שהעריכה החותנת ששכרה אותו. בינתיים האברך נכנס לגור בדירה על כל שכלוליה. האם החותנת יכולה לדרוש לשלם רק לפי הערכתה, או צריכה לשלם לפי דרישת הקבלן. והאם היא יכולה לטעון: הרכבת אביזרים שאינם נצרכים – פרק אותם ולא תיטול עליהם שכר.

תשובה

א. דבר ברור שאין השוכרת יכולה לומר לקבלן: איני מעוניינת בכל עבודתך קח ולך. וכך נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שלג ס"ח) עפ"י תשובת הרא"ש (מובאת בב"י): "אמר לאומן: עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך, ועשאו האומן, ואחר כך אינו רוצה לקחתו, והוא דבר שאם לא יקחנו מיד, יפסיד, חייב". והרא"ש ואחריו האחרונים הסבירו משום

הקובע הוא מנהג המדינה.

ג. נביא לכך כמה ראיות.

במשנה (בבא מציעא פ"ז מ"א): "השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו רשאי לכרפן, מקום שנהגו לזון יזון, לספק במתיקה יספק, הכל כמנהג המדינה. מעשה ברבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו צא שכור לנו פועלים הלך ופסק להם מזונות וכשבא אצל אביו אמר לו בני אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן שהן בני אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד. רבן שמעון בן גמליאל אמר לא היה צריך לומר הכל כמנהג המדינה."

וכן במשנה (בבא בתרא פ"ו מ"ד): "המוכר מקום לחבירו לבנות לו בית וכן המקבל מחבירו לבנות לו בית חתנות לבנו ובית אלמנות לבתו בונה ארבע אמות על שש דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אמר רפת בקר הוא זה. הרוצה לעשות רפת בקר בונה ארבע אמות על שש, בית קטן שש על שמנה גדול שמנה על עשר טרקלין עשר על עשר ורמו כחצי ארכו וכחצי רחבו ראה לדבר..."

בשני המקורות חז"ל קובעים רמה מסויימת כגובה הדרישה מהמספק לספק, ואם לא קבעו גודל אחר הרי רמת המזונות היא פת וקטנית בפועלים, וגודל חדר כחדר סטנדרטי הוא ארבע אמות על שש אמות.

וכן הביא הבית יוסף (ח"מ סי' שלג): "הנותן מעות לחבירו לכתוב לו ספר תורה ונמצאו בו טעיות וצריך לשכור מי שיגיה אותם, כתב הרשב"א (ח"א) בסימן אלף ונ"ו אם הם טעיות שדרך הסופרים לטעות בכך אין הסופר חייב כלום. אבל אם טעה כל כך שאין דרך

הסופרים לטעות חייב. ומכל מקום כל כיוצא בדברים הללו תלויים במנהג המקומות אם מנהג המקום שכותבי ספרים מגיהים אותם. אף זה כשקבל סתם על דעת להגיהו קבלו ובסתם המקומות שאין על הסופר להגיה אם עמד והגיהו מעצמו חייבים הבעלים לשלם לו."

למדנו שקבלנות בכל המקצועות, אם לא נקבע דבר אחר בין הצדדים, היא עפ"י מנהג המדינה.

ד. אולם יש לקבלן טענה נוספת נאמר במשנה תרומות (פ"ד מ"ד): "האומר לשלוחו צא ותרום תרום כדעתו של בעל הבית אם אינו יודע דעתו של בעל הבית תרום כבינונית אחת מחמשים פיצת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה אם נתכין להוסיף אפילו אחת אין תרומתו תרומה". וברש"י (כתובות צט ע"ב): "תרומתו תרומה – דאמר ליה בהכי אמדתיך". היינו, השליח מחייב את בעל הבית בהחלטתו לתרום בעין יפה, ואעפ"י שבעל הבית צריך לתת יותר.

אף הקבלן יכול לטעון: כאשר ביקשת ממני הבנתי שרצונך לעבודה מסויימת. וע"כ אם היה ניתן להבין זאת מדבריה, והקבלן לא הפריז בעבודתו ובדרישתו, הרי יש מקום לקבלנות אף יותר ממנהג מדינה. אולם אם הוא הוסיף יותר ממנהג המדינה ולא היה מקום להוסיף כן, יכולה המזמינה להגיד לו טול מה שעשית, איני רוצה בעבודתך ולא לשלם עליה. או שאומדים את התוספת כיווד לשדה חברו שלא ברשות ששמין לו וידו על התחתונה. כאמור בתוספתא כתובות (פ"ח ה"י): "היורד לחורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשות שמין לו וידו על התחתונה". וכן בב"מ (קא ע"א).

חבל נחלתו

מסקנה
הענין צריך לידון עפ"י מנהג המדינה. דרישתו. ואם לא היה בכך הפרזה נוטל ואם הקבלן הפריז בקבלנותו נוטל על כפי שדורש. ההפרזה רק שיעור ההוצאה ולא כל

סימן נז

אפרושי מאיסורא בגרימת נזק למופרש

הבריות, לפיכך אם היה עליו שנעטנו של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו, ואם היה של תורה פושטו מיד.¹

ואם החיוב להפריש מאיסור הוא מדרבנן, מדוע יהיה מותר לפשוט שעטנו מחברו, ומדוע ההבדל בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן ביחס לכבוד הבריות? ונראה מכאן ראייה לסוברים שחיוב הפרשה הוא מצד מצות תוכחה¹.

אמנם הרא"ש גורס (ברכות יט ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: **המוצא כלאים בבגדו** פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא – אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' (משלי כא) – כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". וע"כ לפי שיטתו לא הותר לאדם להפשיט את חברו מבגד כלאים (עי' נ"ב מהדו"ק סי' לה שהסביר בחילוקי הנוסחאות את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש).

ב. אלא שאף לרא"ש קשה מהמשך הסוגיא (ברכות כ ע"א): "קמאי הו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אגן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא

שאלה

האם חיוב הפרשה מאיסור מתיר למפריש להזיק לממון או לחבול במי שצריכים להפרישו?

תשובה

א. תוס' (שבת ג ע"א ד"ה בבא דרישא) וכן הרא"ש (שבת פ"א סי' א) כתבו שהחיוב להפריש מאיסור הוא מדרבנן. והב"ח (יו"ד סי' שג) כתב שהחיוב להפרשה מדרבנן הוא מחמת לפני עיוור.

אלא שמהרמב"ם לא משמע כן, שכתב (הל' כלאים פ"י הכ"ט): "הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה, ולמה נדחה בהשב אבדה מפני שהוא לאו של ממון, ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט הכתוב ולאחותו, מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, ואע"פ שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר הרי לאו זה נדחה מפני כבוד

1. באנ"ת ע' אפרושי מאיסורא הביא על החיוב מהת' בשם השאג"א (סי' נח), ושו"ת כת"ס (יו"ד סי' פג) וממנו גם המקור במצ' תוכחה – בשאג"א לא נאמר מפורש וכת"ס לא ראיתי. אבל נזכר כן במנ"ח (מצ' ח).

בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: מתון. אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא".

חז"ל משבחים את ראב"א וא"כ ודאי שמעשהו היה רצוי. בפירוש האיסור אותו מנע ראב"א פרושו הגאונים (אוצה"ג ברכות וכן כ' בפרישה - יו"ד סי' שג) שהאיסור היה שעטנז שהאשה לבשה. ויש שפרשו משום צניעות. וא"כ האם מותר להפריש את חבירו מאיסור בקלקול האיסור? וכי מי שרואה את חבירו אוכל איסור מותר לו ליטלו ולזרוקו לים או לאש? או מי שרואה חבירו זורע כלאים או מרכיב כלאים מותר לעקור את הכלאים או לנתק את ההרכבה?

כך כתב הרא"ש (בבא קמא פ"ג סי' יג): "וכן הדין אם אדם רואה שמכין את אביו או בנו או אחיו והכה את המכה כדי להציל קרובו פטור כמו אשה המצלת את בעלה אם אינה יכולה להציל על ידי דבר אחר. וכן אם רואה אדם שישראל מכה את חבירו ואין יכול להציל אם לא שיכה את המכה אע"פ שאין מכהו מכת נפש מותר להכות המכה לאפרושי מאיסורא. כדאמרין לעיל (כח, א) בנרצע שנשא שפחה כנענית וכלו ימיו שרבו מותר לחבול בו לאפרושי מאיסורא".

עולה מדבריו כי המותר הוא להכות אולם נראה שלא הותר לפגוע ברכושו של האחר, אא"כ יש בלבישה בחוץ חילול ה'. ורק לשליח ב"ד הותר להפקיר ממונו של אדם (כגון יציאה על הכלאים – כלאים פ"א).

וכן כתב במשובב נתיבות (סי' ג ס"ק א) שכדי להפריש מאיסור מותר בהכאה בעלמא. והדוגמאות שהביא הוא מנרצע שכלו ימיו ומפרישו משפחה נכרית (ב"ק פ"ג

וכן בלובש שעטנז).

ג. כאמור, לא מצאתי שלאדם פרטי זכות לפגוע ברכושו של אחר כדי להפרישו מאיסור. אולם היש"ש (ב"ק פ"ג סי' ט) מחלק בין מצוות בין אדם למקום למצוות בין אדם לחבירו ביכולת של אחר להפריש מאיסור. וז"ל: "ה"ה כל בר ישראל יכול להכות חבירו כדי לאפרושי מאיסורא. וכן לקמן סי' כ"ז פסק הרא"ש להדיא שמוותר. וכן איתא בערכין: יכול לא יכנו ולא יסטרנו על דבר תוכחה כו'. אלמא שמוותר להכותו על דבר תוכחה. ודוקא באדם מוחזק לכשרות שידוע שלשם שמים עשה. והוא אדם חשוב ומופלג אבל **בסתמא דאינשי** לאו כל כמיניה... ג"כ לפי שעה מותר להכות חבירו ולהפרישו מאיסורא והכל לפי ראות עיני הדיין. ודוקא **לאפרושי משארי איסורא דביני לשמים** אבל מה שבין אדם לחבירו כגון אחד שהכה חבירו שמוותר לכל אדם אפי' איש פשוט להציל אחיו ויכול להכות המכה כדי להציל המוכה".

נראה מדבריו שמקורותיו לגבי הפרשה לעבירה לשמים היא מהגמ' בברכות על ראב"א. וע"כ חילק שדוקא בעבירה לשמים ודוקא במוחזק בחסידות. לעומת זאת בעבירה שבין אדם לחבירו ישנה גם מצות הצלה, וע"כ לכ"א מותר להכות כדי להציל ולהפריש מאיסור.

עוד משמע מדברי היש"ש שיסוד ההפרשה מאיסור ע"י הכאה או חבלה, הוא בבחינת עביד איניש דינא לנפשיה בדיני שמים.

וכעין דברי היש"ש כתב המנ"ח (מצ' ח אות י): "אבל לאפרושי מאיסורא הוא קצת מצוה, אבל אם אינו מפריש חבירו, אם אינו מכשילו בידיים אינו עושה שום איסור אם

חבל נחלתו

היו מודיעים ללבן את בריחתם ומקומם, וע"כ רחל נטלתם כדי שלא יגלו על בריחתם. אולם לפי הפירוש שהיתה זאת עבודת אלילים, קשה, לכאורה. ואולי יש לחלק בין עבודת אלילים בה כל אחד מישראל מצווה בביעור ע"ז, ולא מצד הפרשה מאיסור. וע"כ אפילו שלא בשעת עבודה מצוה לבערה, ורחל גנבתם כדי לבערם ולא אך להפריש אביה מע"ז.

יודע שאינו מקבל תוכחה, או שהוכיח אותו ולא קיבל לא עבר כלל... ואף דמבואר בב"ק כח ע"א דנרצע וכו' יכול להכותו לאפרושי מאיסורא, היינו דהרשות בידו, אבל אין חיוב כלל על איש מישראל להפריש את חבירו מאיסורא עד שתצא נפשו...".

ד. עפ"י דברים אלו, צריך להבין את גניבת התרפים ע"י רחל אמנו. נחלקו המפרשים מהם התרפים: י"א שהתרפים

סימן נח

קדימה בין מזמינים

אמנם נראה שהיינו דוקא בבית דין, או במצוות שמקיימים כלפיהם כאמור בהוריות (פ"ג מ"ז): "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה, והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השבי, בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה". אבל בקניינים, או בזכויות הנוצרות ע"י קנין או פעולות דומות אין לכאורה חשיבות לקריטריונים שגרמו להקדים וע"כ צריך לחפש מדדים אחרים הגורמים להקדמה. ב. מצאנו קדימויות בשיעבודים. לדוגמא שנים שהלוו לאחד, ואחד הלווה קודם חברו, הוא קודם בגביית חובו מנכסי הלווה. קדימות המלווה הראשון היא מצד שיעבודו קדם. לראשון נוצרה אחיזה חלקית בנכסי הלווה קודם חברו, וע"כ הוא קודם לגבייה. השני אם נטל חובו מהלווה - נטל נכסים המשועבדים לראשון וע"כ אפילו שגבה לפני המלווה הראשון, יבוא הראשון שהלווה ויוציא ממנו (במידה ואין ללווה נכסים אחרים). אולם בהזמנה במקרה שלפנינו, לא נוצר

שאלה

חברת הסעות קובעת מי הם נוסעיה באמצעות הטלפון. לא מתבצע תשלום בשעת ההזמנה אלא לאחר הנסיעה. כמו"כ אין קנס על ביטול הנסיעה.

ראובן הזמין מקום לנסיעה בשעה שתיים, שמעון הזמין מקום לנסיעה בשתיים וחצי. ההסעה הגיעה בשעה שתיים וחצי. נתגלעה מחלוקת בין ראובן לשמעון מי קודם לעלות להסעה: ראובן שכבר היה צריך לעלות על הסעה לפני חצי שעה, או שמעון שההסעה הגיעה לשעה שהזמין?

תשובה

א. מצאנו סדרי קדימויות שקבעה התורה. כמבואר ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"א ה"א): "היו לפני הדיונים בעלי דין הרבה מקדימין את דין היתום לדין האלמנה שנאמר שפטו יתום ריבו אלמנה, ודין אלמנה קודם לדין תלמיד חכם, ודין תלמיד חכם קודם לדין עם הארץ, ודין האשה קודם לדין האיש שבשת האשה מרובה".

בכוונה הסעה מאוחרת, כאן נראה שאין לחברה רצון להקדים את המזמין להסעה הראשונה. וא"כ אין ביד הראשון זכות עדיפה על חברו.

ד. אולם צריך לדון על כך מדברי הגמ' במסכת סנהדרין (לב ע"ב): "כדתניא: צדק צדק תרדף – אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד? שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן – שתיהן טובעות, בזה אחר זה – שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן – שניהן נופלין, בזה אחר זה – שניהן עולין. הא כיצד? טעונה ושאינה טעונה – תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה – תידחה קרובה מפני שאינה קרובה". היו שתיהן קרובות, שתיהן רחוקות – הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו".

וכן פסק השו"ע (ח"מ סי' ערב סי"ד). ומשמע שהמדובר בין שפוגעות אחת מול השניה ובין אם הן אחת אחר השניה ושתייהן צריכות לעבור במעבר הצר ביחד כשאינן מקום לשניהם.

מסביר את הדרשה הרמ"ה (יד רמה סנהדרין): "שורת הדין טעונה ושאינה טעונה תדחה שאינה טעונה מפני טעונה, היו שתיהן שאינן טעונות או שהיו שתיהן טעונות זו קרובה לעבור וזו אינה קרובה לעבור תדחה שאינה קרובה מפני קרובה. כללו של דבר מי שטירחו מועט מחבירו ונוח לו להתעכב יתר מחבירו הוא נדחה מפני חבירו. היו שתיהן קרובות שתיהן רחוקות שתיהן טעונות ומשאן שוה וכוחן שוה הטיל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו. כלומר הרוצה לעבור

שיעבוד, וע"כ מצד זה אין לאחד קדימות על חברו.

כמו"כ אין לראות בהזמנה טלפונית במקרה הזה סיטומתא לביצוע השכירות (עי' תשובות רש"ל סי' לו), שכן ההזמנה הטלפונית לא יצרה חיוב ממוני לא על המשכיר ולא על השוכר. אלא על שני הצדדים רק חיוב לקיים את דבריהם, זה לבוא ולנסוע בהסעה, וזה לקיים את ההסעה בזמנה.

ג. ולכן נראה שהקובע את הקדימות הוא התחייבותה של חברת ההסעות. החברה כבי' מקנה למזמין את המקום בהסעה אשר בה הזמין מקום, ומחייבת את עצמה לתת לו מקום על סמך ההזמנה הטלפונית. במקרה זה צריך לדון מה כוונתה של החברה, האם היא רואה את המזמין להסעה הראשונה כקודם או שלא איכפת לה מי יכנס לרכב, ובלבד שההסעה תהיה מלאה.

חברה מסודרת המעוניינת בשביעות הרצון של לקוחותיה, מקפידה להקדים את המזמין ראשון מתוך הנחה שהזמנתו להסעה מוקדמת, מזכה אותו לעלות ראשון לנסיעה. לפי זה מעיקר הדין אין קדימות אבל מצד סדרי חברת ההסעות מן הראוי שהמזמין להסעה מוקדמת יקדם למזמין להסעה מאוחרת.

כל זאת בחברת הסעות העומדת בדרך כלל בזמני הסעותיה, ואונס כלשהו מנע ממנה לעמוד במקרה זה בהתחייבותה, אולם לגבי חברה שמלכתחילה כך התנהגותה שבגלל מיעוט נוסעים שולחת

1. לא נתעסק בבירור קרובה ורחוקה ועי' בנו"כ על השו"ע שעסקו בשאלה זו.

חבל נחלתו

לאלמנה, ואלמנה לת"ח, ות"ח לעם הארץ, ואשה קודמת לאיש מפני שבושתה מרובה ואם הכל שוה מקדימין לקודם".

פתיחתו מוכיחה שרואה את כל סדרי הקדימה לא כדין אלא כלפנים משורת הדין שחייבו חכמים הן, במעבר צר והן בהקדמת דינו בפני בי"ד. ואע"פ שהפשרה בחלק הראשון של הברייתא היא סדר קבוע שחכמים חקקו, כולם על הפשרה. והמאירי כולל בכך אף את סדרי הקדימה בדין.

נראה איפוא שישנה מחלוקת בין הראשונים איך להבין את הברייתא האם כולה עוסקת בדיני פשרה, או שחלקה בדין וחלקה בפשרה.

ו. הנ"מ בין דעת המאירי לדעת הרמ"ה היא לגבי מקרה כמו המקרה שלפנינו. האם בני אדם יכולים לקבוע קריטריונים שונים מאותם שקבעה הברייתא. מי שסובר שכן הדין לא תועיל קביעת חברת ההסעות שהמזמין הסעה מוקדמת יקדם להסעה מאוחרת, מפני שכן הדין ואין דעת חברת ההסעות קובעת במקרה זה. אולם אם כל הקדימויות הן מדין פשרה, ניתן לומר שהכללים אותם קובעת חברת ההסעות הן הנוהגים ביחס לאותה חברה, וע"כ ראובן קודם, שהרי לפי חוקי החברה זה הסדר והם קבעו חוקי פשרה כאלו. ואפילו אם שמעון סבלו גדול או טרחתו גדולה, ראובן הוא הקודם.

ז. וכעין ראייה לרמ"ה ממקור הברייתא בתוספתא ב"ק (פ"ב ה"ט), וההקשר בתוספתא ובירושלמי (פ"ג ה"ה) מלמד כי הברייתא היא דין ולא פשרה. שכן היא מצורפת לדיני הנתקלים ולא כמידת לפנים משורת הדין.

וכעין ראייה למאירי מדברי העיטור

תחלה יעלה שכר לחבירו כפי מה שנתעכב על ידו והמרבה בשכר הוא עובר תחלה".

היינו אם באו שניהם כאחד, ישנה קדימה לנצרך יותר למעבר, בין אם הוא טעון יותר מחברו ובין אם הוא צריך להגיע מוקדם יותר למקום אחר. ולפי"ז לכאורה אם זמנו של שמעון דוחק מפני שהנסיעות הן בערב שבת ושמעון צריך להגיע רחוק יותר מראובן, מן הראוי ששמעון יצא ראשון. ואע"פ שהחברה קבעה שהראשון להזמנה והגיע זמנו קודם להזמנה מאוחרת, ואפילו איתרע מזלם וההסעה איחרה ושניהם מעוניינים לנסוע, כיון שטורחו של ראובן מעט משל שמעון – שמעון קודם.

הלימוד במסכת סנהדרין, עפ"י הרמ"ה, הוא שישנם שני סוגי צדק עליהם אנו מצווים לרדוף: צדק בדין וצדק בפשרה. ובדוגמאות המובאות, אם אחת טעונה ואחת שאינה טעונה – שורת הדין שתדחה שאינה טעונה. ואילו אם שתיהן שוות כאן דוקא צריך להטיל פשרה ואחת תקנה את הזכות להקדים בממון.

ה. אולם מהמאירי (סנהדרין לב ע"ב) משמע שכל ההקדמות שנשנו בברייתא כולן מדין פשרה: "יש דברים שאין מידת הדין שולטת בהם ואתה צריך לחזור בהם אחר מה שראוי יותר ולהכריע את האחד למה שאין מידת הדין מחייבתו דרך פשרה ומידה מעולה. והוא שאמרו כתוב אחד אומר בצדק תשפוט עמיתך... שתיהן קרובות או רחוקות שתיהן טעונות או אין טעונות הטל פשרה ביניהם ומעלות שכר זו לזו. וכן כל כיוצא בה **כל שאנו רואים שיכול לסבול העיכוב ביותר ידחה מפני חברו**, וכן בריא מפני חולה וכל כיוצא בזה. אף לעניין הדין אמרו שאם היו לפני הדיין הרבה בעלי דינין מקדימין יתום

חבל נחלתו

השני והוא ינצל. אבל אין זה משפט שלום. מש"ה כופין על מדת הדין ומחויבין לעשות פשרה".

נראה מדבריו שהבין שכל הברייתא היא בדיני פשרה, אלא שראשיתה בפשרה כפויה עפ"י מה שקבעו חכמים, וסופה בפשרה ממונית בין שני הצדדים. ונראה שזו כוונת הרמ"ה. כוונתו בהדגשה שורת הדין שאין זו פשרה רגילה ששני הצדדים מסכמים ביניהם אלא זוהי פשרה מדברי חכמים לסדר באופן הנאות חיי בני אדם כיון שלא ניתן למצות את עומק הדין. וע"כ נראה שכך תתפרש הברייתא הן בתוספתא והן בירושלמי.

מסקנה

אם לחברת ההסעות סדרים שקבעה הולכים עפ"י הסדרים הנוהגים בה על אף שהפשרה שקבעו חכמים שונה. אולם אם החברה אינה "שומרת" מקומות לממקדימים להזמין ואינה רואה את המזמין הראשון כקודם, חוזרים לסדרים כפי הנקבע בשו"ע, ומי שנפסד יותר או שטורחו מרובה או שסבלו מרובה הוא הקודם.

שישק את הברייתא כולה בדיני פשרה ומביא מהירושלמי שהביא את אותה ברייתא מספר מלים שאינן בגירסתנו: "כדי לחוס על ממונן של ישראל". משמע שאלה הם סדרים שקבעו חכמים כדי לקבוע בסדרי חיינו את דרך הישר והטוב.

וכ"נ משו"ת משיב דבר (ה"ג סי' י): "אבל אם הדין אינו יכול להביא לידי שלום. ההכרח לעשותו פשרה ועל כב"ז תניא בסנהדרין (דף ל"ג) צדק צדק תרדוף אחד לדין ואחד לפשרה כיצד שני ספינות כו'. וקשה מאי כיצד וכי לא ידענו מאי פשרה. אלא משום דלא משכחת אזהרה על הפשרן אלא באופן שכופין לעשות פשרה. דאלו בכל פשרה שלא נעשה אלא ברצון בע"ד. הרי מסתמא יודעים ובטוחים בשני הפשרנים שלא יטו הפשרה לצד אחד יותר מחבירו. ואם לא חשו לכך הרי אינהו דאפסדי אנפשיהו. ולא שייך ע"ז אזהרת התורה. **אלא ע"כ מיירי באופן שכופין לעשות פשרה. וא"א להעמיד על הדין.** מש"ה שואל התנא כיצד כופין לעשות פשרה. ומפרש כגון שתי כו'. וע"פ עומק הדין אין לנו במה לכופף את שאינה טעונה שתלך לאיבוד. אלא עומק הדין ילכו שניהם ויהיו שניהם נטבעים או מי שיגבר ויטיב את

סימן נט

שימוש ללא רשות באתר אינטרנט

שאלה

בהם בדרכים שונות. פלוני פיצח את הקוד המגביל את הכניסות ויכול להשתמש בהם ללא הגבלה. האם הוא רשאי להשתמש בהם בכל עת וצורך? ואם אדם השתמש ללא רשות מה דינו?

ישנם אתרי אינטרנט אשר מבצעים שירותים בחינם לגולשים השונים, כגון: ניקוד טקסט, משלוח פקסים (עם פרסומת של בעל האתר), או הדפסה של חומר מסויים. אתרים אלו מגבילים את השימוש

חבל נחלתו

תשובה

א. עצם השאלה מתמיהה, וכי ניתנה רשות לגזלנים לגזול. ואנסה להסביר מלכתחילה את ההו"א לשאלה כזו. האתרים הללו באינטרנט נגישים לכל גולש ולכן יש המתיחסים לכך כהפקר ברה"ר. אדם הפקיר מרכושו ברה"ר, וכ"א יכול לבוא ולהשתמש באתר ולהפיק ממנו את מה שהוא נצרך.

אולם אין הדברים כן. בעלי האתרים קנו בכסף מלא את זכות הפרסום והשימוש במחשבי החברה בעלת השרתים. וא"כ להם זה עולה ממון רב, ואין סיבה שהם יפקירו את זכויות השימוש שהם קנו לכל גולש. שירותים שהם נותנים בחינם נעשים מתוך שיקולים מסחריים של פרסומת וכד'. ע"כ אין להחשיב אתרים אלו כהפקר אלא כחפץ המונח ברה"ר (כאשר הותר לבעליו להניחו שם), לשם תשמיש הציבור בשכר. וכל שימוש אשר מפר את תנאי השימוש שבעלי האתרים התנו הוא בחזקת גזילה.

דוגמא לכך: מכשיר טלפון לשימוש הציבור הפועל על אסימונים שנמכרו ע"י משרד הדואר. והנה נמצאו מערימים על המכשירים ובעליהם שקשרו בחוט את האסימון וע"כ באסימון אחד (שאף אותו משכו אליהם בסיום השיחה) שוחחו שיחות שעולות ממון רב. בכך הפסידו את בעלי הטלפון ששלמו עבור השיחות את מחירן המלא ולא קבלו כלום תמורתן¹.

ב. אדם רשאי לאסור את השימוש בשלו ללא תשלום מצד המשתמש. אם הוא אינו נפסד מהשימוש בשלו הרי בקמצנות שלא ישתמשו בשלו יש ממידת סדום. כאמור במסכת אבות (פ"ה מ"י): "ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום"... ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "שלי שלי ושלך שלך – איני רוצה להנותך, והלואי שלא תהנה אותי. ויש אומרים זו מדת סדום – קרוב הדבר לבוא לידי מדת סדום. שמתוך שהוא רגיל בכך, אפילו בדבר שחבירו נהנה והוא אינו חסר לא ירצה להנות את חברו, וזו היתה מדת סדום שהיו מתכוונים לכלות הרגל מביניהם, ואע"פ שהיתה הארץ רחבת ידיים לפניהם ולא היו חסרים כלום".

אף לגבי אתרי אינטרנט, במידה ובעל האתר אינו נפסד מהשימוש באתר ללא תשלום, כגון שתשלומיו לחברת השרתים היא גלובאלית ולא לפי מספר הכניסות ולאופי השימוש באתר. לדוגמא בעל האתר שילם עבור משלוח אלף הודעות פקסמיליה ביום ואינו מצליח להשתמש בכולן. בעל האתר אינו נפסד בכך שהרי את תשלומיו כבר שילם, והמשתמש נהנה. וא"כ זה נהנה וזה לא חסר. וההלכה היא שהנהנה אינו צריך להעלות לו שכר (שסג, ו).

אולם גם במקרה כזה אין כופין על מידת סדום. ואפילו אם בעל האתר אינו מעוניין מטעמים השמורים עמו שפלוני ישתמש

1. יש לציין שבמקרה הטלפון הציבורי ישנה שאלה נוספת מה חיסר הגולן מבעלי הטלפון. וכאן אם הטלפון שייך לאדם פרטי המשלם לחברת הטלפונים את מחיר השיחות שווי הגזילה ברור. אולם אם הוא שייך לחברת הטלפונים הרי הגולן לא חיסר ממנה אלא את עלות השיחות (ההוצאה) ולא את מחיר האסימונים. (עי' ספרי ח"ב סי' צח).

בשלו הוא רשאי.

וכ"פ בהגהת אשרי (ב"ק פ"ב סי' ו' הגהה שניה): "וגם מתחלה יכול לעכב על ידו שלא יכנס בביתו אנ"פ שאינו חסר כלום ואין בזה משום מדת סדום אלא במה שכבר דר אין צריך להעלות לו שכר אנ"פ שדר שם בע"כ פר"י".

וכ"כ הרמ"א בשו"ע (ח"מ סי' שסג ס"ו): "אבל לא יוכל לכופו לכתחילה שיניחנו לדור בו, אנ"פ דכופין על מדת סדום במקום שזה נהנה וזה אינו חסר, הני מילי בדבר דאי בעי ליהנות לא יוכל ליהנות. אבל בכי האי גוונא דאי בעי בעל חצר ליהנות ולהרויח להשכיר חצירו היה יכול, אלא שאינו רוצה, אין כופין אותו לעשות בחנם (מרדכי ונ"י פרק ה"ל)".

וא"כ אף לגבי השאלה שלפנינו אין כופין אפילו במקרה זה על מידת סדום, וע"כ אין לעשות כן.

ג. דוגמא נוספת לכך, בגיטין (כט ע"א) נאמר במשנה: "המביא גט בא"י וחלה – הרי זה משלחו ביד אחר, ואם אמר לו טול לי הימנה חפץ פלוני – לא ישלחנו ביד אחר, שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר". ובגמרא: "אמר ריש לקיש, כאן שנה רבי: אין השואל רשאי להשאיל, ואין השוכר רשאי להשכיר".

וכתבו תוס' בב"מ (לו ע"א ד"ה רב אמר) בסוגית שומר שמסר לשומר: "רב אמר פטור – וא"ת והא תנן פ"ג דגיטין (דף כט.) אם אמר טול הימנה חפץ פלוני לא ישלחנו ביד אחר וי"ל דאע"ג דאסור להפקידו ביד אחר מ"מ בשביל כך אינו חייב לפרוע".

היינו אפילו למ"ד שאסור למוסרו ביד אחר אינו חייב בתשלומים על מסירתו ליד אחר. אולם הפטור מתשלומים אינו מתיר לו להשתמש ללא רשות או למוסרו לאחר,

ואיסורו של המשלח שריר וקיים.

ד. דין נוסף שלכאורה יש בו משמעות לעניננו הוא דין מעביר על דעתו של בעל הבית. נאמר במשנה (בבא מציעא עח ע"א): "השוכר את החמור להוליכו בהר והוליכו בבקעה, בבקעה והוליכו בהר, אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין, ומתה – חייב. השוכר את החמור להוליכה בהר והוליכה בבקעה, אם החליקה – פטור, ואם הוחמה – חייב. להוליכה בבקעה והוליכה בהר, אם החליקה – חייב, ואם הוחמה – פטור..." והגמרא שאלה על ההבדל בין הרישא לסיפא מדוע ברישא חייב על כל שינוי מתנאי השכירות, בעוד שבסיפא רק שימוש ללא רשות אשר סיכן את השכירות יותר מתנאיה הראשוניים מחייב את השוכר. בין התירוצים: "רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הא מני – רבי מאיר היא, דאמר: כל המעביר על דעת של בעל הבית נקרא גזלן". ובגמרא שם בירור היכן נאמר דינו של ר"מ במקור. ועפ"ז סיוע לכאורה שאין לשנות מדעתו של בעל הבית.

אולם יש לדחות ראייה זו. ראשית לא נפסק כך להלכה ע"י הראשונים והפוסקים. כך כתב הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' יח): "תשובה: אם אמת כדברי שמעון: שדרך גיבו"ט דרך מישור כמו דרך ריאל, הדין עם שמעון. ואפי' היה אמת שאמר אליו ראובן: לך בדרך ריאל. שאע"פ שעבר על דעת בעל בהמה, אינו חייב בכך. שאין הלכה כר"מ, דאמר: המעביר על דעתו של בעל הבית, גזלן הוה..."

וכן הגדיר זאת להלכה בשו"ת מהרש"ך (ח"א סי' כא): "העולה מכל זה שכתבתי בביאור דברי הרב המגיד דסבירא ליה אליבא דהרמב"ם דאפילו אם שינה ממקום

חבל נחלתו

דגולנותא – אפי' שכרה גדול מפחתה לא יהיב אלא פחתה דכל הגולנין משלמין כשעת הגזלה".

במקרה שלפנינו השימוש ללא כונת תשלום הוא כגזל, אולם אין כאן פחת של האתר. אבל הוא אוכל חסרונו של בעל האתר.

כך כתב הרא"ש (בבא קמא פ"ב ס"ו): "פר"י דה"ה נמי בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דפטור כיון דלא נהנה אף על פי שגרם הפסד לחבירו דאפילו גירש חבירו מביתו ונעל הדלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא ולא מיחייב אלא כשעת הגזילה, וכן המקבל שדה והובירה אין חייב אלא משום דדרשינן לשון הדיוט. ואומר בירושלמי זאת אומרת המבטל כיסו של חבירו פטור ורב אלפס ז"ל כתב **אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואף על גב דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא**. וכדבריו מוכח בשמעתינן שלחוה בי רבי אמי אמר וכי מה עשה זה מה חסרו ומה הזיקו, משמע הא חסרו והזיקו פשיטא שחייב, ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא ואי איכא לחיוביה מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה ולא דמי לנועל ביתו של חבירו ולא דר בו או המוביר שדה של חבירו שלא בא לידו כלום מחסרון חבירו אבל זה אף על גב שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחנם מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד וכ"נ". **וכן הביא הב"י (שסג, ו).** **וכ"פ בשולחן ערוך (ח"מ ס' ס"ג):** "ואם החצר עשויה לשכר, אף על פי שאין דרך זה לשכור, צריך להעלות לו שכר, שהרי חסרו ממונ".

נראה על כן, שאף במקרה דידן אם נהנה מחבירו ללא רשותו, כיון שחסרו

למקום ולפעמים ימצא איזה שינוי גדול באויר ממקום למקום או קלקול נחשים כיון שאין הפשיעה כ"כ נכרת כמו שכתבתי אין לחייבו ואלבא דיש מי שפסק אם הדבר נודע שיש שינוי אויר ממקום למקום יש לחייבו דהוי פשיעתו נכרת אמנם אם אין הדבר נודע שיש שנוי ממקום למקום כמו מהר להר ומבקעה לבקעה דאין רגילות להשתנות האויר מהר להר ומבקעה לבקעה אין לחייב ובלי ספק דבדרך אוניה בלב ים אין הדבר ידוע שיהיה מצוי ועשוי להשתנות האויר ממקום למקום ולהמצא רוח סערה משונה ממקום למקום דהוי כמו מהר להר ומבקעה לבקעה, א"כ נראה לע"ד דכל אנפין שוין דאפילו אם היה משנה ראובן בלי שום אונס כלל אין לחייבו כ"ש מאחר שמה ששינה היה מחמת האונס כמו שבא בשאלה".

ועוד שכל השאלה היא האם שכירות שהגיעה אליו ברשות ושינה בה, האם שינויו מחייבו כגזלן והוא קונה את החפץ וצריך להשיב את שוויו, אולם לכו"ע אסור לעבור על דברי בעה"ב, אלא שלא כל העברה מחייבתו כגזלן.

ה. אם בעל האתר מפסיד ממון ישירות כתוצאה מהשימוש ללא הרשאתו צריך לדון האם עובר בגזל והאם חייב בתשלום ממון לבעל האתר.

נאמר בבבא קמא (צז ע"א): "איתמר: התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה, אמר רב: רצה – שכרה נוטל, רצה – פחתה נוטל; ושמואל אמר: אינו נוטל אלא פחתה. אמר רב פפא: לא פליגי, הא דעבידא לאגרא, הא דלא עבידא לאגרא. ואיבעית אימא: הא והא דעבידא לאגרא, הא דנחית ליה אדעתא דאגרא, והא דנחית ליה אדעתא דגולנותא". **ופרש רש"י:** "נחית לה אדעתא

חבל נחלתו

אתו כל חד וחד שקיל חדא, אמר ליה: אנא חדא דשקלי". נראה, איפוא, שאף שהנזק הוא בגרמא הוא ודאי אסור ולגבי חיוב ממון הדבר מסופק.

מסקנה

אין להשתמש באתר אינטרנט תוך כדי עקיפת ההגנות של בעל האתר כדי שלא ישתמשו באתר ללא רשות, וכל המשתמש ללא הרשאה הוא ספק גזלן, ולעתים חייב בתשלומי ממון לבעל האתר.

ממון חייב בתשלומי מה שחסרו.

ו. שאלה יותר מסובכת היא הוא מקרה של נזק עקיף. היינו, אם לבעל האתר חשבון רווח והפסד של מספר הפעמים שהם נותנים את שירותם בחינם, האם גם במקרה כזה ניתן לחייב ממון על כניסה נוספת. מחד אין לו הפסד כספי ישיר בכך שנעשה שירות באתר שלו ללא רשות, מאידך הרי זה כמעשה בסדום כאמור בסנהדרין (קט ע"ב): "דהוה ליה דרא דלבני – אתי כל חד וחד שקיל חדא, אמר ליה: אנא חדא דשקלי. דהוה שדי תומי או שמכי,

סימן ס

שימוש בכלים שהוחלפו

באיסורא אתא לידיה. ואיכא דאמרי: אם בא להחזיר – יחזיר לבעלים ראשונים. מ"ט? יאוש כדי קני. מיהו אי אמר אי אפשי בממון שאינו שלי – מחזיר לבעלים הראשונים".

היינו, המודד לכך אם מותר לו להשתמש הוא האם נכנס אליו בהיתר או באיסור. למ"ד יאוש כדי לא קני, אף שהיה יאוש בעלים לאחר שנטלו המוכסים את החמור כיון ששינוי הרשות היה באיסור, שהרי יאוש כדי לא קני נמצא שהחמור נכנס אליו באיסור. למ"ד יאוש כדי קני כיון שהיה יאוש, החמור נכנס אליו בהיתר, וע"כ רק ממידת חסידות היא להחזיר את החמור לבעליו. והמשנה לפי מ"ד יאוש כדי קני. עוד ניתן ללמוד מהגמרא שהחזרת החמור אינה תלויה בקבלת חמורו במקומו, אלא חמורו אצל הלסטים ואעפ"כ הוא מחוייב לחד לישנא להחזיר את החמור לבעליו.

שאלה

נער שיצא עם טלית חזר ממחנה קיץ עם טלית אינה שלו, וכן ילד חזר מהגן עם מעיל אבל הגנת נתנה לו מעיל שאינו שלו, האם רשאים בשני המקרים להשתמש בהם עד שיוחזרו לו שלו? האם רשאים לעכב את הבגדים אצלם עד שיוחזרו להם בגדיהם או שצריכים למוסרם למי שטוען בעלות עליהם גם ללא עיכובים?

תשובה

א. במסכת בבא קמא (קיד ע"א) במשנה: "נטלו מוכסין את חמורו ונתנו לו חמור אחר, נטלו לסטים את כסותו ונתנו לו כסות אחרת – הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתייאשין מהן". ובגמרא: "תנא: אם נטל – מחזיר לבעלים הראשונים. קסבר: יאוש כדי לא קני, ומעיקרא

חבל נחלתו

וכן נראה מדברי המרדכי (ב"ק ריש פ' הגזול בתרא סי' קלט) שכתב: "נטלו לסטין או מוכסין... הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהם. אבל אם נתנו לו בעוד שהבעלים של אותו כסות מרדפין אחריו ולא נתייאשו, חייב להחזיר לבעלים הראשונים אע"פ שלאחר שבאת ליד זה נתייאשו חייב להחזיר לבעלים הראשונים, דשינוי רשות ואח"כ יאוש לא קני, אבל יאוש ואח"כ שינוי רשות קני. מ"מ אם בא להחזיר ואמר איני חפץ בממון שאינו שלי יחזור לבעלים הראשונים.

ומכאן הבאתי ראיה על מעשה שבא לידי על כובסת כותית שהיתה רוחצת בגדים לכמה יהודים ואבדה סדין אחת והכותית נטלה סדין אחרת מן היהודים אחרים ונתנה לו תמורת סדין שלו אשר אבדה וצויתי להחזיר לו, שהרי אותם יהודים אחרים לא נתייאשו מסדין שלהם אלא היו מרדפין אחר הכובסת מפני סדין שלהם" (על הכובסת נדון להלן).

ב. סוגיא נוספת מובאת בבבא בתרא (מו ע"א): "ת"ר: נתחלפו לו כלים בכלים בבית האומן – הרי זה ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו, בבית האבל או בבית המשתה – הרי זה לא ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו".

מובאים שני מקרים המתארים החלפה של כלים, באחד האומן או בא כוחו הוא המחליף, בשני טעויות בנ"א במקום הצבורי הם הגורמים להחלפה. בראשון הותר לו להשתמש בשל אחרים אף שידוע לו

שהחפץ אינו שלו, בשני לא הותר לו להשתמש בשל אחרים.

הגמרא דנה בכך ושואלת: "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?"

ומתרצת: "אמר רב: הוה יתיבנא קמיה דחביבי (=ר' חייא), ואמר לי: וכי אין אדם עשוי לומר לאומן מכור לי טליתי?".

מפרש הרשב"ם:

"ה"ז ישתמש בהן – עד שיבא הלה אותו שנטל טליתו של זה האומן ולא הוא שואל שלא מדעת כדמפרש לקמיה **דאיכא למימר האומן נתן לו זה מדעת.**

אמר רבי חייא – טעם דרישא בא לפרש מאי שנא מסיפא וכי אין אדם עשוי כו' והלכך איכא למימר שהאומן מכר טלית אחת שהוא מתקן במצות בעל הבית שצוה לו למוכרו, וטעה האומן ומכר טליתו של זה ונתן לו טלית זו מדעת עד שיחזיר לו את שלו, וכיון דמדעתו נתן לו מותר להשתמש בה, מה שאין כן בבית האבל ובבית המשתה".

הגורם להבדל בין הוחלף ע"י אומן להוחלף בבית המשתה או האבל הוא שבבית המשתה החלפה נעשתה בטעות, לעומת "אצל אומן יש יסוד להניח כי החלפה נעשתה בכונה ע"י האומן. החלפה ע"י אומן נעשית מחמת שהאומן קיבל טלית לתיקון ומכירה, ובטעות מכר במקום את הטלית למכירה את הטלית של אדם זה. וכשבא אדם זה, שנתן טליתו לתיקון בלבד, נתן לו את הטלית שקיבל למכירה.

ממשיכה הגמרא ומפרשת: "אמר רב חייא בריה דר"נ: לא שנו אלא הוא, אבל

1. בתוספתא ב"ק (פ"י הכ"ב) מובאת הברייתא בהיפוך וכיון שהיא אינה מובנת, לא התיחסנו אליה בתשובתנו.

למוכרו בשכר שקצץ לו זה ממש, והאומן לא דקדק במכירה וכשמכר ראשון סבור שהוא אותו טלית שנתן חברו של זה (נותן) [ונתן] לו המעות וחבירו נתרצה במעות, ואפילו הטלית ביד האומן מוכרו לו, ונמצא שהוא קנוי לאומן, וכיון שנתנו לזה להשתמש בו הרשות בידו. וא"ת [מ"ט] אתלי בזה לקולא ויתלי דדילמא עדיין היו שניהם ברשותו של אומן ונתחלפו לו ולא דייק כדאמרינן ולא דק במכירה, י"ל דבמכירה לא דייק כיון ששכרן שוה אבל כשמחזיר לאדם טליתו ודאי מידק דייק דמיהדר ליה דיליה". היינו האומן שקיבל את הטלית למכירה קנאה ומוכרה, וכיון שמכר בטעות כליו של אחר, הרי הוא עתה נותן את הטלית למכירה, למי שמכר טליתו שלא ברשות. ומוסיף שאין לחוש שמא שתי הטליתות עדיין אצלו, כיון שבמכירה לא מדייק, ומכר טלית דומה, אבל בהחזרת פקדון מחזיר את הטלית שקבל. וכעין דבריו כתב בעליות דרבינו יונה בב"ב.

וכ"פ בשו"ע (ח"מ סי' קלו)
"סעיף א

מי שנתחלפו לו כליו בבית האומן, הרי זה ישתמש בהן עד שיבא בעל הכלי ויטול שלו. ודוקא שנתן לו האומן עצמו, אבל אם לא נתנם לו, אלא אשתו ובניו, לא. ואפילו אומן עצמו, דוקא שאמר לו סתם: הילך טלית, אבל אם אמר לו: הילך טליתך, לא.

סעיף ב

נתחלפו לו כליו בבית האבל או בבית המשתה, לא ישתמש בהם. הגה: וכשיבא בעל החפץ צריך ליתן החפץ לבעליו, אעפ"י ששלו נאבד. וכן כובסת עובדת כוכבים המכבסת לרבים והביאה לאחד שאינו שלו (תרימת הדשן סימן שי"ט).

אשתו ובניו – לא. והוא נמי – לא אמרן אלא דא"ל טלית סתם, אבל טליתך – לא, האי לאו טלית דידיה הוא".

היינו, אם לא האומן נתן לו אלא בן ביתו שאינו יודע מעיסקאותיו של האומן, או שמדברי האומן מוכח שטעה, במקרים אלו אסור לו להשתמש בהם, מפני שמוכח מן הדברים שהנתינה היתה על דעת שזו טליתו של המקבל.

והרמב"ם (הל' גולה ואבדה פ"ו ה"ו) הוסיף: "אמר לו האומן טול כלי זה הרי זה ישתמש בו עד שיבא הלה ויחזיר ויטול את שלו, שמא כליו של אומן הוא, או בעל הכלי צוה את האומן למכרו לו, וכן כל כיוצא בזה".

ג. השאלה היא: מדוע מותר לו להשתמש בשל אחר הלא סו"ס לא התברר לו בודאות כי אמנם החפץ ניתן לו לשימוש?

עונה על כך הרא"ש (בבא בתרא פ"ג סי' מז): "וא"ת היאך משתמש בו שמעון על ידי מסירת האומן והלא אם לא יאות הלוקח בטליתו של ראובן יכול לחזור הטלית לראובן ונמצא משתמש בטלית של ראובן שלא מדעתו? וי"ל כיון שראובן היה דחוק למעות ומכר טליתו אינו מקפיד אם ישתמשו בו אחרים שגם הוא משתמש במעות".

הרא"ש מסביר כי מדובר שהאומן שילם למוכר את מעותיו, וע"כ אף אם לאחר כל החליפין יתברר לקונה הטלית שאינה למכירה יחזיר את הטלית לאומן, ונמצא שהמקבל את שאינו שלו יחזיר את הטלית שקיבל ויטול את טליתו, הרי השימוש בינתיים הוא על דעתו של המבקש למכור טליתו.

והריטב"א (בבא בתרא מו ע"א) הסביר: "פ"י וכיון שנתחלפו מסתמא שוים היו לגמרי, וזו ראייה כי אדם אחד נתן לאומן כלי זה

חבל נחלתו

בעל הטלית יכול להוציא את טליתו מיד מי שנמכר לו.

ו. בתרומת הדשן (ח"א סימן שיט) עסק בשאלה כעין דידן וכדוגמת מסקנת המרדכי (אף שלא הביאו בתשובתו):

"שאלה: כובסת ארמאית קבלה בגדים מראובן ושמעון לכבסם, וכשהחזירה הבגדים נתנה לראובן מנין בגדיו משלם, ולאחר שעה דקדק בהן ומצא סדין אחת שאינו שלו, ולשמעון החזירה ג"כ בגדיו, ואמר לה שלא החזירה לו משלם כי נחסרו לו שני סדינים והכובסת אמרה שהחזירה לו משלם. ובא שמעון אצל ראובן ואמר הסדין שבידך שאיננו שלך שלי הוא, ונתת בו סימנים מובהקים. השיב ראובן הכובסת נתנה לי במקום שלי, מי שיחזיר לי את שלי אתן לו הסדין ולא בענין אחר, הדין עמו או לאו?" ולאחר שתרוה"ד מביא את סוגיות הגמ'

בב"ב ובב"ב הוא מסיק:

"וכיון דדינא הכי בטעות, כל שכן ע"י גזלן אם נתחלף כנ"ד, דאפשר הכובסת הפסידה לראובן הסדין שלו וגזלה לשמעון את שלו, ונתנה לראובן משום דקרבה נפשיה לגביה טפי או יראה מפניו. וכ"ת דאין ראייה מכאן דאיכא למימר דלעולם יכול להחזיק בחלופו עד כי יחזיר לו את שלו. ואפ"ה שפיר תנא לא ישתמש בהן משום דכיון דע"י טעות נתחלף צריך להמתין עד שיבא חבירו ויתן לו את שלו ויקח את שלו, אבל תוך כך לא ישתמש בשל חבירו. אין לומר הכי, דאם איתא דמצי לעכובי בחלופו עד שיחזיר לו את שלו, הו"ל למיתני ברישא הרי זה ישתמש בהן עד שיבא הלה ויחזיר לו את שלו. מדתני עד שיבא הלה ויטול את שלו משמע דלעולם נוטלו בין יחזיר בין לא יחזיר. ובסיפא נמי הו"ל למיתני ה"ז לא ישתמש בהן עד שיבא

עפ"י הסוגיות ופסיקת השו"ע נראה כי בשני המקרים עליהם שאלנו אסור השימוש בכלי שאינו שלו, שהרי רק מי שקבל למכור זכותו לתת לאחר להשתמש בכלי שאינו שלו. ונתבונן להלן מסוגיות נוספות.

ד. המשנה בסוכה (פ"ד מ"ד, מב ע"א) מספרת: "מצות לולב כיצד יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גב איצטבא והזקנים מניחין את שלהן בלשכה ומלמדים אותם לומר כל מי שמניע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה למחר משכימין ובאין והחזנין זורקין אותם לפניהם והן מחטפין ומכין איש את חבירו..." היינו אם היתה הקנאה מראש למי שיגיע חפצו לידו הרי מותר למקבל ליטול ולהשתמש בלא חשש בידיעה שהכלי שלו לגמרי ואינו צריך להחזירו לאחר. ונראה לקמן כי במצבים מסויימים יש לכך נ"מ.

ה. הטור (ח"מ ס' קלו) כתב (עפ"י פי' רבינו יונה): "ואם הוא שוה יותר על שלו (=היינו המקבל שאינה שלו קיבל טלית יקרה משלו), כשיבוא בעליה בשבילה יתן לו העודף, או יחזיר לחבירו טליתו, והוא (=האומן) יתן לזה דמי הטלית שלו שנמכר. ואם יבוא בעל הטלית ויאמר לא צויתי לאומן למכור טליתי ולא לקחתי ממנו שום דמים נאמן ויקח טליתו מיד זה אם יש לו עדים שזה הטלית היה שלו, או יתן בו סימן. דנהי שאנו תולין שצוה לאומן למכרו היינו כל זמן שהדבר ספק, אבל כשבא בעל הטלית וטוען ברי נאמן".

כלומר השימוש של המקבל מהאומן אינו לתמיד אלא עד שיתברר האם האומן אמנם מכר בטעות את שלו והלה נתרצה בכך, וכן

ומ"ש הט"ז והכובסת סילקה אותו (מאחרים) [בדבר אחר]. נראה טעם נוסף על כך טעמא דיאוש. וגם זה אינו נראה, דאפילו סילקה אותו בדמים כל שהסדין ישנו בעין חוזרת לבעלים, כדאיתא ר"פ המפקיד (ב"מ לה, א) אשתכח כיפי הדרי למריה, ומשום דהוי שומא בטעות. וכבר כתב הרמב"ם פ"ח משאלה (ה"א) דבשילם נמי הבהמה עצמה חוזרת. ועוד דמנא ידעינן שסילקה אותו בדמים שמא פטרה עצמה בטענת אונס. ואפילו לדעת הפוסקים בסימן רצ"ה (עין ש"ך סק"א) דשילם קנה הבהמה, היינו דוקא בשילם מדעתיה ולא אטרחיה לבי דינא, ושמא לא סילקה בדמים עד דאטרחיה לדינא. ולשון המרדכי שכתב שהרי הבעלים מרדפין, לא אתי לאפקי יאוש עכשיו, דזה לא מהני כיון דבאיסורא אתי לידיה, אלא לאפקי יאוש קודם שנתנה לו הכובסת. ולכן נראה דהדרא סדין למאריה, אא"כ ידוע שנתתיאש מריה מיניה קודם שנתנה לזה וזה ברור.

לקצות שתי קושיות על הט"ז, ראשית אפילו אם הכלים שאינם שלו נשארו אצלו ימים רבים אין זה מתיר לו להשתמש בהם, שהרי שינוי רשות ואח"כ יאוש אינו קונה (פרט לרמב"ם שלא סבר כן, הל' גזילה פ"ב ה"ג). ועוד, אפילו אם הכובסת שילמה לבעל הסדין ונתנה לאחר את סדינו, הרי הסדין חוזר לבעליו, ורק אם קודם שהגיע הסדין לידי המקבלו מהכובסת, התייאש בעל הסדין, הרי המקבל יכול להמשיך ולהחזיק בו.

הנתיבות (ס"ק ב) אף הוא מעלה את שאלות הקצות, ועונה: "ואפשר דהט"ז כתב כן מסברא כיון שאינה מכבסת רק לבני העיר, ודאי אילו לא סלקה את האחרים היה נשמע הרדיפה, וגם אפילו לא היה תחת יד הכובסת

הלה ולא יחזור לו את שלו, ואף כי דין זה א"צ ראייה כל כך. ולא מיבעיא היכא דראובן ידע בודאי שאין הסדין שלו, אלא אפי' אי הוה מספקא ליה ושמעון נותן סימנים מובהקים שהסדין שלו נתברר הדבר שנתחלף ע"י טעות או גזילה ולא מצי מעכב, ולפי שראיתי המון עם טועין בפשיטות בדין זה, כתבתי הנראה לע"ד."

היינו תרוה"ד מוכיח כי המקבל שאינו שלו צריך להחזיר אותו ואינו יכול לעכבו תחת ידו אע"פ ששלו לא הוחזר לו.

וכ"פ הרמ"א (סי' קלו ס"ב): "וכשיבא בעל החפץ צריך ליתן החפץ לבעליו, אעפ"י ששלו נאבד. וכן כובסת עובדת כוכבים המכבסת לרבים והביאה לאחד שאינו שלו (תרומת הדשן סימן שי"ט)."

ז. הט"ז מקשה על תרוה"ד כיצד נעלם ממנו המרדכי, ואח"כ מחדש: "מדכתב (=המרדכי) לפי שהבעלים מרדפים אחריה וה"ל כאמת גמור, ולפ"ז היה נראה במי שנתנה לו הכובסת סדין אחד תחת שלו ואינו יודע של מי הוא ועי"ז הוא מונח ימים רבים אצלו עד זמן שא"א לבני אדם שלא יחקור אחר שלו ודאי מתייאש ממנו, והכובסת סלקה אותו בדבר אחר. ובת"ה לא מיירי אלא בשנים באים לפנינו וטוענים בעדו שיחזיר לו, משא"כ באם לא בא שום אדם וצועק על סדין שלו אמרינן ודאי סלקה הכובסת אותו כל שנשתהה שם."

בספר קצות החושן (ס"ק ב) מקשה על הט"ז:

"ולענ"ד לא נהירא, דכיון דקי"ל שינוי רשות ואח"כ יאוש לא קנה ומשום דאתי לידיה באיסורא, א"כ אפילו ימים רבים נמי לא מהני כיון דבשעה שנתנה הכובסת לידו לא הוי יאוש, ועיין רמ"א סימן שנ"ו סעיף ג'.

חבל נחלתו

ערוה"ש סמך על התנהגות כעין המשנה בסוכה (אף שלא הזכירה), שכיון שדרכם להחליף את הערדליים והם בשווי אחד, אין בכך חשש גזל.

מסקנות

- א. מי שהוחלפו כליו ונטל אחרים במקומם אסור לו להשתמש בהם וצריך לדרוש אחר שלו ולהחזיר את הכלים שאינם שלו שבידיו.
 - ב. אם ניתן לו הכלי ע"י אומן וכד' כשיש רגלים לדבר שהאומן נתן לו כלי אחר בידעה, מותר לו להשתמש בו.
 - ג. במקום שישנה הסכמה מוקדמת שכ"א ישתמש במה שיגיע לידו מותר להשתמש בשל אחרים שנפל בידו.
 - ד. י"א שאם הכלי שהה אצלו זמן רב ולא נדרש רשאי להשתמש בו.
- ולגבי השאלה שפתחנו בה, נראה שלגבי בגדים שהוחלפו בגן אין להשתמש בהם, אבל לגבי טלית שהוחלפה במחנה קיץ נראה שכיון שאי הסדר רב, מלכתחילה הבאים יודעים שאולי יוחלפו עליהם וע"כ מותר לו להשתמש בטלית שבאה לידו.

קודם שבא לידו זמן רב היה נשמע הרדיפה, ובוודאי הוא זמן רב ת"י הכובסת עד שאינו נשמע שוב הרדיפה ומקום שבא לידו הוי יאוש".

כלומר כיון שלא ידוע על כך שבעלים מרדפים אחרי הכובסת, והכובסת אינה מכבסת אלא לבני העיר, מן הסתם הבגד נמצא כבר תחת יד הכובסת והיה יאוש בעלים ואח"כ היא מסרה למקבל.

בכסף הקודשים (לגרא"ד מבוצ'ץ) עסק באריכות בהיתרו של הט"ז, ומנסה למצוא צדדים להיתר בנטילת נעלים במרחץ לאחר שנעליו ניטלו ע"י אחרים.

בפתחי החושן (אבידה פ"ד הע' מה) מסיק כי אם החפץ שברשותו לא נדרש מן הסתם הצד השני מסכים לחילופין ונוח לו בהם וע"כ הוי כהחליפו ברצון ורשאי כ"א להשתמש בשל חברו. וכך הוא מסביר את סברת הט"ז.

ובערוה"ש (סי' קלו ס"ב) העיר בסיום דבריו: "המנהג במקומות הגדולים מקום שרבים מתאספים שם ומניחים המנעלים העליונים בפרוזדור ובצאתם יתחלפו של זה בזה אין מקפידים בדבר ומחליפים א"ע ואין בזה חשש גזילה שכך נהגו". מתבאר כי

סימן סא

תביעת שותף

ומעכב תשלומים לשאר השותפים. כמו"כ בעקבות טיפול בלתי נכון של אותו שותף, לאחר שהודרך והזהר ע"י שותף אחר, נגרמו נזקים בלתי הפיכים לשותפות והיא תאלץ לשלם מיסים גבוהים יותר על מוצריה וכמובן שע"י כך יקטנו הרווחים.

שאלה

בפרויקט כלכלי שותפים כמה גורמים. השותפות רשומה על שמו של אחד מהם. את הפרויקט עצמו מפעילים שכירים של השותפות. השותף שהשותפות רשומה על שמו מעביר את הרווחים לחשבונו הפרטי,

והרויחו ובאו לחלוק ונתן שמעון לראובן מה שרצה והשאר נשאר ברשותו. **ועכשו ראובן תובע לשמעון מה שנשאר לו ביד שמעון עם מה שהרויח באותן מעות לפי חשבון מה שהרויחו מעות שמעון מאותו זמן שעכב מעותיו בידו עד היום** מהו הדין בזה?

”תשובה אם מעות ראובן נשאר בידו של שמעון צרורין וחתומים ומנחים בקרן זוית ולא נתערבו עם מעות שמעון מחזיר שמעון מעותיו לראובן ואינו חייב לתת לו ריוח. אבל אם לא הניחן בקרן זוית וערבם עם מעותיו **חייב ליתן לו ריוח לפי חשבון מה שהרויחו מעותיו**. וכן אמרו בירושלמי (ב”מ פ”ה ה”ג) והביאו הר”ף ז”ל בפ’ איזהו נשך דגרסי’ התם הנותן מעות לחבירו ליקח לו חטים למחצית שכר ולא לקח לו אין לו עליו אלא תרעומת. ואם ידוע שלקח מוציא ממנו בעל כרחו. והכי איתא בתוספתא וכן הביא ירושלמי זה הרמב”ן ז”ל בחידושו בפרק המקבל. וכ”כ הרמב”ם ז”ל בפ”ז מהל’ מכירה וז”ל: הורו מקצת המורים שאם קנה לעצמו במעות חבירו אחר שזקפן עליו מלוה הרי זה קנה לעצמו ומקבלין ממנו כשיאמר זקפתי עלי אותן המעות על עצמי במלוה, ואני אומר **שאיין זה דין אמת אלא הרי המקח של המשלח** כמו שיתבאר בדין העסק עכ”ל. ובדין העסק כתב בפ”ז מהלכות שותפין ז”ל הנותן מעות לחבירו ליקח בהם פירות למחצית שכר ולא לקח אין לו עליו תרעומת. ואם נודע בראיה ברורה שלקח ומכר ה”ז מוציא ממנו השכר בעל כרחו עכ”ל. ואם כופר ואומר מעותיך היו צרורין וחתומין הדין ביניהם כדין כל כופר בחבירו אם חיוב ממון אם חיוב שבועה אם חרם סתם כפי מה שיחייב הדיין על פי טענותיהם.”

וע”כ צריך לדון במקרה דילן מהו דין

(א) האם השותפים האחרים יכולים לתבוע, פרט לחלקם ברווחי השותפות, את הרווחים הצדדיים שנוטל אותו שותף מעיכוב חלקם?
(ב) האם השותפים יכולים לתבוע מהשותף, אשר הזיק לשותפות לאחר שהזהר, שיפצה אותם על הנזק שנגרם להם כתוצאה מפשיעתו?

תשובה

א. במסכת בבא בתרא (מב ע”ב) נאמר: “דאמר שמואל: השותפין מחזיקין זה על זה, ומעידין זה על זה, ונעשים שומרי שכר זה לזה.”

והקשו בהמשך (מג ע”ב) שהיא שמירה בבעלים, ותרצו שאמר שמור לי היום ואשמור לך למחר. היינו, שלא התחילו שמירתם ביחד. ונראה שבשותפות שהשותפים אינם מתעסקים בה אלא יש להם שכירים העומדים לכך, לא שייכת כלל שמירה בבעלים שהרי אינם עוסקים בשותפות, וכן הם אינם שומרי שכר, אלא צריך לדון על הטענות ההדדיות מדין שותפות.

ב. ונראה שממון של שותפים אחרים ששותף מעכבו תחת ידו – לית דין ולית דיין שודאי צריך להשיב להם את ממונם, לפי חלקם בשותפות.

ג. לגבי ממון של שאר השותפים, הנמצא ביד השותף המעכב, ומושקע בעסק אחר שאינו של השותפות, ומביא לו רווחים. אילו הממון היה מושקע בעסק אחר היה ודאי חייב לתת להם את חלקם אף ברווח, שהרי זהו ממונם.

כך כתב בשו”ת תשב”ץ (ח”ב סי’ רכט): “עוד שאלת ראובן יש לו שותפות עם שמעון

חבל נחלתו

הכל לפי התנאי". וכ"פ בשו"ע (חו"מ קעה, ג).
עולה מן הרמב"ם מפורש ששותף שפשע בהתעסקותו בשותפות צריך לשלם את הנזק מכיסו ואינו יכול להפיל זאת על חברו. ויתירה מזאת אם עשה בכספי השותפות פעולה כלכלית מצליחה שלא הורשה לו, השכר לאמצע, ואינו זוכה בפירות מעשיו לבדו.

וכ"כ המב"ט (ח"א סי' שמת): **"וכ"ש אם הזהיר אותו והתרה בו** והלך לו דהוי פושע וחיוב על כל פחת שיבוא בנכסים אפי' באונס וכמו שכתב הרב ז"ל כל פחת שיבוא בנכסים דמשמע בכל גוונא ואפילו באונס והיינו משום דהוי פושע וכל שתחילתו בפשיעה אפילו סופו באונס חייב כיון שבא האונס מחמת הפשיעה שנגנב או נאנס בדרך אשר הלך שם בין בהליכה ובין בחזרה. וכל שעובר ועושה השותף במה שאין לו רשות לעשות נקרא פושע וכמו שכתב הרב רבינו ירוחם ז"ל שאם מכר בלא רשות באותו זמן שאין ראוי למכור אותה סחורה ונתיקרה חייב לשלם דהוה ליה פשיעה וכן כתב בעיטור וכן משמע מפ"י רש"י ז"ל וכ"ש כשעבר והוליד הסחורה למקום אחר דנקרא פושע וכיון דהוי פושע חייב אפילו באונסין כדין שומר שכר או שומר חנם שפשעו שחייבים באונסין אם בא האונס מחמת הפשיעה כדאמרן ומהרי"ק בשורש ט"ו כתב שכל המשנה לעשות דבר בשותפות דמסתמא חברו מקפיד עליו כל ההפסד שאפשר לתלות שבא מחמת השינוי עליו לפרוע".

הנה דברי המב"ט **ברורים** שאין השותף הפושע יכול להסתתר אחר טענות סרק שהוא נאנס, שכיון שתחילתו בפשיעה שוב אפילו סופו באונס חייב. אף במקרה דנן, כיון שאחד השותפים הזהיר את השותף על

הממון המופקד בבנק. ונראה כי ממון המופקד בבנק נותן רווחים עפ"י הריבית הבנקאית ליתרת זכות (היתרו האיטורי נדון ע"י הפוסקים). וכל זאת מלבד אשראי שהוא מקבל מהבנק. וע"כ השותף המעכב צריך להשיב את חלק השותפים עפ"י הריבית הבנקאית ליתרת זכות ולפי הזמן שהשהה את מעות שותפו אצלו.

ד. לגבי שותף שהזיק לשותפות כתב הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"ה הל' א ו-ב): **"א** המשתתף עם חברו בסתם לא ישנה ממנהג המדינה באותה הסחורה, ולא ילך למקום אחר ולא ישתתף בה עם אחרים ולא יתעסק בסחורה אחרת ולא ימכור בהקפה אלא דבר שדרכו להמכר תמיד בהקפה ולא יפקיד ביד אחרים אלא א"כ התנו בתחלה או שעשה מדעת חברו, עבר ועשה שלא מדעת חברו ואז"כ הודיעו ואמר לו עשיתי כך וכך והסכים למעשיו הרי זה פטור, ואין כל הדברים האלו צריכין קניין אלא בדברים בלבד.

ב) אחד מן השותפין שעבר ומכר בהקפה או פירש בים או הלך למקום אחר או שנשא ונתן בסחורה אחרת וכן כל כיוצא באלו הדברים **כל פחת שיבא מחמת שעבר חייב לשלם לבדו** ואם היה שם שכר השכר לאמצע כמו שהתנו ביניהם בשכר, לפיכך הנותן מעות לחברו בתורת שותפות ליקח בהן חטים לסחורה והלך וקנה שעורים או שנתן לו מעות לקנות שעורים וקנה חטים, אם פחתו פחתו לזה שעבר ואם הותירו הותירו לאמצע וכן אם הלך ונשתתף עם אחר בממון השותפות אם הפסיד הפסיד לעצמו ואם נשתכר השכר לאמצע, אבל אם נשתתף עם אחר בממון עצמו אם פחתו פחת לעצמו ואם הרויח הרויח לעצמו ואם התנו ביניהן

דרך ההתעסקות הנכונה, והוא הלך וקלקל וכתוצאה ממעשיו ניזקה השותפות, הוא חייב על פשיעתו.

וכן ענה בשו"ת הריקאנטי (סי' שיח): "שנים שהן שותפין בסחורה והלך אחד ומכר באשראי ואח"כ כפרו בו הרי השותף הזה פושע וחייב לשלם לחבירו חצי ההפסד כענין שאמרו אשראי ספק אתי ספק לא אתי, ואע"פ שמנהג המקום למכור כך אין קרוי מנהג מאחר דיש מוכרין כך ויש מוכרין כך ה"ל להרויח מעט ולמכור מיד ליד". וכ"כ בשו"ת הרי"ף (סי' קצא, וסייג את דבריו שאם מנהג המדינה למכור באשראי פטור). ובשער המשפט (קעו, א) מביא שהש"ך (קעו, טז) סבר שאם זו פשיעה בבעלים פטור, ורק אם אמר לו שמור לי ואשמור לך מתחייב. ומביא שהמשנה למלך (הל' שלוחין ושותפין פ"ה) הביא מהפוסקים שהגדירו זאת כמזיק, וע"כ אפילו בבעלים חייב. וכש"כ במקרה דנן שהם אינם מתעסקים בשותפות.

וכן דעת הראב"ד (תשובות ופסקים סי' קלד).

וכ"כ בסה"ת (שער מו ח"ד נג).
ה. ובשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן ד) מסיק שבפשיעה חייב אפילו במקום שניתן לומר שזוהי שמירה בבעלים. וז"ל: "נקטינן דלדברי כולם סתם שותף ששומר לבדו ואין שניהם שומרים יחד כדאמרו לעיל שומר שכר הוא וחייב בגנבה ואבדה של אותה חתיכה של בגד וכ"ש בפשיעה. וכן כתב הר"ד שמעון דורא"ן ז"ל בתשובת שאלה בענין שותפין שהיתה יד כולם שוה במזון השותפות וכולם מתעסקין בו ומכר אחד מהם אצעה אחת לעובד כוכבים בחמשה דינרין והוציא העכו"ם הדינרין והראה אותן למוכר ובדק אותן, ואח"כ חזר העכו"ם ולקחן ונתן אותן בכיס אחד בפני המוכר ואמר לו קח זה הכיס

של החמשה דינרין הנזכרין ותן לי האצעה להראות אותה בביתו ואם לא אחזיר אליך למחר הנה הדינרים בידך עשה בהן כטוב בעיניך, אז לקח המוכר הכיס של הדינרין מיד העובדי כוכבים והמתין לו עד למחר ולא בא פתח הכיס ליטול הדינרין מצא אותן של עופרת שהחליפו העובד כוכבים קודם שנתן לו: והשיב שהשותף חייב לשלם כל דמי האצעה לשותפו לפי שפשע שהיה לו לעיין בכיס ובדינרין קודם שנתן האצעה ואף על פי שנתן אותן העובד כוכבים בכיס לפניו מ"מ היה לו לעיין כיון דשכיחי רמאי. והביא ראיה ממכלתין דחזקת הבתים דלעיל ומההוא אפטרופא דיתמי דזבין להו תורא ליתמי ולא הוה ככי ושני וכבר נתבאר דכל היכא דהוי שמירה בבעלים פטור אפילו מפשיעה אבל סתם שותפין הוה להו כשומר שכר וחייבין בגנבה ואבדה וכ"ש בפשיעה: וידוע הוא דפטורין מן האונסין כדין שומר שכר ונשבעין זה לזה ונפטרין אפילו נאנס השותף על מזון השותפות ונתן ביד אונס נמי מיקרין וכדמוכח פרק השוכר גבי הלסטים הרי זה אונס והכי נמי מוכח ממתני' דפרק מי שמת האחין והשותפין שנפל אחד מהם לאומנו' המלך ואמרינן בגמרא דמתרפא מן האמצע אם חלה באונס ומוכחא נמי הא מילת' משילהי [פ"ק דגיטין] מדרבי אחא בר יאשיה דהוה ליה אספק' דכספא בנהרדע' וכפי מה שכת' הרשב"א ז"ל שם ומסקנא דפרק הגזול בתרא דהגזול את חבירו ונטולה מסיקין וכו' ומעובדא דהוה גברא דאחזי אכריא דחיטי דהתם דמשמע מינה דנושא ונתן ביד חייב...".

וכן בשו"ת מהרש"ך (ח"א סי' לב): "מכל מקום יראה לענין פסקא דדינא בשותף המוכר סחורה חוץ לפרקים שלא מדעת

חבל נחלתו

השותפות, ואם כן הרי אינו שותף, ונדון אותו כשליח שאמר לו ליקח חטים וקנה שעורים, שאינו משלם אלא הפחת מהקרן לא מה שהיה יכול להרויח. הא לא איריא, דכיון דהוא לא רצה בביטול השותפות אלא החזיק בשותפות ולא רצה להחזיר האיסיטיס, **הרי הוא שותף שפשע שחייב לפרוע אפי' מה שנתייקר**. כההיא דרבינו ירוחם. וכההיא דהרב מהר"י קולון זלה"ה שכתב שחייב לשלם כל הפחת הבא בפשיענותא אפילו מה שגרם לו במניעת הרווח.

אמנם נושא מניעת הרווח נראה שהוא משתנה לפי סוג התביעה. בתביעה כנגד שותף שלא מילא חלקו בשותפות אי אפשר לתובעו על מניעת רווח, מפני שזו תביעה רגילה של מזיק במניעת רווח, שאין לה מקום (עי' קצוה"ח שי, א). אולם תביעה כנגד שותף שהזיק לעיסקה שקיימת משלם אף את מניעת הרווח, כן משמע מתשובת המהרש"ם (ח"ד סי' צח).

ז. ועדיין צריך לעיין מה דין שותף שהזיק לעיסקות עתידיות, כגון שגרם לכך שהשותפות תקבל רווח מועט יותר. והנה אם השותפות היא לזמן הרי ידוע זמן סיומה וממילא ידוע בכמה הפסיד השותף הפושע את חבריו ואע"פ שעתה זוהי מניעת רווח, כיון שההזיק ברור עליו לשלם להם את הפסדם. לדוגמא, אם קבע מחיר נמוך למוצר שיסופק במשך שנה שלמה, על אף שהזהירוהו שלא למוכרו בפחות מסכום מסויים, נראה שהזיק לשותפיו בכל עיסקות אותה שנה. אולם אם היזקו מכאן והלאה ללא הגבלת זמן צריך לעיין עד כמה לחייבו על אותה פשיעה.

חבירו ודאי דס"ל דפושע הוי וחייב לשלם ע"פ הערך הנמכר בזמן הראוי למכור ולא פליגי בהך דינא.

ו. יתר על כן, חייב השותף שפשע במזיד לשלם אף מניעת רווח צפוי מאותה עיסקה כדברי מהריט"ץ (חדשות סימן קכז): "ואין להקשות על זה ולומר, למה יהיה חייב לפרוע מה שהיה יכול להרויח, למה בנתן מעות לשלוחו לקנות חטים וקנה שעורים כתב הרמב"ם זלה"ה (פ"ה מהל' שלוחין ושותפין הלכה ב) שחייב לשלם אם פחתו. משמע דוקא אם פחתו מהקרן, אבל לא ישלם מה שהיה יכול להרויח אם היה קונה מה שצוהו. ואם כן מאי שנא הכא דאמרינן דחייב לשלם גם מה שהיה יכול להרויח. הא לא קשיא, משום דשאני התם דהוי שליח שצוהו לקנות חטים, ואם לא היה קונה כלל אין לו עליו אלא תרעומת. הילכך כשקנה מעוקם אינו משלם אלא ההפסד מהקרן, אבל לא מה שהיה יכול להרויח בסחורת חטים, דהא יכול לומר לו תחשוב שלא קניתי לך שום דבר שאין לך עלי אלא תרעומת, ולא היית יכול לומר לי תתן לי מה שהייתי יכול להרויח בחטים, הכא נמי כשקניתי שעורים איני חייב לפרוע מה שהיית מרויח בחטים, אלא בפחת מה שפחתו מהקרן, זהו דוקא בשליח. אבל בנדון דרבינו ירוחם **שהוא שותף שפשע ומכר שלא בזמן מכירה ונתייקרה הסחורה, חייב לשלם כל מה שנתייקר**. וכן בנדון מהר"י קולון מה שהיו המעות שובתות בלי ריוח. וכן נמי בנדון דידן.

ואין לבעל הדין לחלוק, דהכא בנדון דידן כיון שאמר לו על מנת שילך מיד ולא הלך כבר ביארנו שנתפרדה החבילה ונתבטל

חבל נחלתו

סימן סב

גדולה נקמה (מכתב)

ב"ה ח' שבט תשס"א

לכבוד...

שאלתני ידידי האם ראוי ומותר לך לנקום דמם של ישראל הנשפך כמים בידי הפלסטינאים, הפוגעים, רוצחים ופוצעים אנשים נשים וטף, וללכת ולפגוע בערבים באותה דרך ובאותה עוצמת פגיעה שהם פוגעים בנו. והנה כדי לברר את התשובה היטב ראוי לברר בכלל את מושג הנקמה ומתוך כך את שאלתך.

הנקמה היא ענישה כתשלום על מעשים רעים. אין היא מידה העומדת לעצמה אלא תגובה על הרע הפועל בעולם. ומתוך כך מובנת שאלת הגמרא (ברכות ל"ג ע"א): "אלא מעתה גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות?" (=שני שמות של הקב"ה "א-ל נקמות ה"). ומסביר הרב זצ"ל בעין איה (פ"ה סי' צ"ז): "מידה גדולה ראויה להיקרא אותה שהיא ראויה להיות תכליתית מצד עצמה. אבל דבר שהוא חסרון מצד עצמו אלא שהוא נעשה לתכלית הגון, אינו ראוי להסמך בשם גדלות. ומידת הנקמה כיון שהיא רעה מצד עצמה, ואינה באה כי אם מפני ההכרח לאבד את הרשעים כדי לתקן עולם ולהניח לישרים מרשעתם וזדונם, אין תקרא מדה זו גדולה?"... ומשיבה הגמרא שיש בנקמה מידת שלימות מצד היושר האלוקי להינקם מן הרשעים הראויים לכך. ומידה טובה לצדיקים הנבנים מחורבן הרשעה. מתוך כך אגש לשאלתך. כל מעשה של אדם מישראל צריך להיבדק האם אנו מצווים עליו או נאסרנו בו. חוס הלב כל כמה שהוא דוחק ולוחץ צריך ניתוב עפ"י דרכה של תורה. ואע"פ שהלב כואב ובוכה ותובע את הנקמה באויבינו, עדיין אין בכך להתיר דברים שהתורה אסרה.

והנה לא מצאנו בתורה חיוב אישי לנקמה אלא ברוצח ודוקא ע"י גואל הדם וכלפי הרוצח בלבד לא כלפי בניו ולא כלפי שאר משפחתו. ואף זה בגדרים מדוקדקים. לא מצאנו שום היתר או מצוה לנקמה בשום ציווי אחר. מצאנו לעתים בתורה ציווי על הציבור לצאת למלחמה כמלחמת נקמה – "נקום נקמת ב"י מאת המדינים"... וכן דוד המלך יוצא למלחמות לנקום נקמת עם ישראל מאויביו שביזוהו – אך לא כציווי על היחיד. ובכלל, ענישה לציבור ללא הבחנה בין לוחמים לטף ונשים מצאנו במלחמה בין עמים אך לא ביחסים בין יחידים. וא"כ גם בימינו אם ברצוננו לפגוע באויבינו מבקשי נפשנו, החלטה צריכה להיות של הציבור – היינו הממשלה, ולא של היחידים. היא והיא בלבד רשאית לצאת ולנקום במבקשי נפשנו. ולא לנו היחידים על אף כל כאבנו. אולם החלטתה של המדינה אינה החלטה פשוטה. אמנם היושר האלוקי והמוסרי הוא לפגוע בהורגים בנו, אולם ראשית צריכה הממשלה והעומדים בראשה להיות חמושים

חבל נחלתו

ביושר זה, ועוד לשקול האם בכוחם להוציא את העם במצבו הרוחני והמוסרי היום למערכה זו. או לפחות לרומם את רוחו עד כדי יציאה למלחמה כזו. ועוד מה יכולות להיות כל התוצאות ממלחמה זו. והאם בכוח המדינה והממשלה לעמוד בכך. ורק אח"כ להוציא את כל העם למערכה זו. וכנראה, שלפחות כנטיה כללית אין העם מוכן לכך, עדיין. הוא אינו רואה בהריגת יהודים בפיגועים פגיעה בו עצמו, הוא אינו רואה זאת בצורה ברורה כמלחמה וע"כ אינו מוכן לצאת ולמסור את הנפש על כך.

וישנו צד נוסף. כל פעולת נקמה של יחיד, אף אם הוא חושב עצמו כהולך לפני המחנה, מחלישה את כח שלטונה של המדינה. ואף שכוונתו רצויה, כיון שהמעשה עצמו אסור עפ"י חוקי המדינה הרי הוא עובר על חוקיה וכאילו אומר במעשיו: איני חש לכם, כוחי רב מכוחכם. פעולת נקמה כזו מלבד שהיא אסורה עפ"י התורה כפי בארתי לעיל, היא מערערת את כל יציבות השלטון והחוק, היחיד הנוקם בא מכוח מעשיו להחליף כביכול את השלטון. ובכך הוא פוגע בציבוריות הישראלית כולה ובממשלתה, ביכולתה לפעול כגוף אחד. ולא יועילו כל הטענות שהוא בא לחזק – בא לתקן ונמצא מקלקל.

והלא זו כל עוצמתנו שהוספנו על ימי גלותנו, שהננו חיים כעם אחד, בעל שלטון אחד בארצנו ובעצמאותנו, ולא כיחידים או בשבטים וקהילות שכל אחד דואג לעצמו. והיציאה לנקום אף במקום ששלטון ישראל רפה, לא עלינו – היא נקיבת חור היכולה להטביע את הספינה כולה.

לא ידידי, אף שחם לבבך ודמך סוער בקרבך על אחיך וידידיך שנפלו בידי מרצחים, כלך מדרך זו, כשם שהיחידים שנרצחו היו קרבנות של העם כולו, כן האומה כולה היא גואלת הדם של בניה שנפלו בידי עם אחר, והיא בהתעצמות כוחה ובהתפתחות היושר האלוקי בקרבה תדע לתבוע את דמם, ונקום תנקום את דמם השפוך.