

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק שבעה עשר

מאת

יעקב בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

זכות הלימוד
בספר זה תעלה לרפואת אחותי
אפרת בת יהודית
בתוך שאר חולי עם ישראל

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

כל הספרים נמצאים

במרושתת: באתר 'ויקיטקסט'

ובמאגרים תורניים ממוחשבים

נדפס: דפוס העיר העתיקה – ירושלים

לעילוי נשמות
אחינו ואחיותינו הקדושים
שנהרגו בשואה
ושמם ומקומם לא נודע
הרנינו גוים עמו
כי דם עבדיו יקום
ונקם ישיב לצריו
וכפר אדמתו עמו

לעי"נ
אבי מורי
חיים מנחם הלוי
אפשטיין ז"ל
נלב"ע י"ג אייר תשע"ג

לזכר עולם

לחברי

בני (בנימין פנחס) גינזברג ז"ל

נלב"ע ט"ו אלול תשע"ה

תנצב"ה

לע"נ

האישה היקרה

מרת

אסתר רחל רוזנצווייג

בת ר' נתן פייטל ורבקה ארנפלד ז"ל

"חכמות נשים בנתה ביתה"

יראת ה' ואהבת תורה בלבבה

צנועה וישרת דרך בהליכותיה

נלב"ע

י"ז ניסן תשע"ג

חבל נחלתו

תוכן העניינים

7	הקדמה
9	הסכמות וברכות

אורח חיים

	ברכה או מצוה עוברת לאחר נגיעה במקומות המכוסים	סימן א
13	
20	סימן ב
26	סימן ג
30	סימן ד
36	סימן ה
40	סימן ו
42	סימן ז
47	סימן ח
	הוצאת ממון כדי שלא יחלל שבת במצב של פיקוח נפש	סימן ט
53	
57	סימן י
63	סימן יא
76	סימן יב
81	סימן יג
84	סימן יד
91	סימן טו
92	סימן טז
100	סימן יז
106	סימן יח
112	סימן יט
119	סימן כ
123	סימן כא
	הדלקת נרות חנוכה כשאין חייבים משום נר איש וביתו	סימן כב
137	
143	סימן כג
		יורה דעה
149	סימן כד
153	סימן כה

חבל נחלתו

	מכירה לנכרים בע"ח טהורים שחוטים ולא מוכשרים	סימן כו
163 לאכילה	
165 אכסון עובד כוכבים בביתו	סימן כז
170 הלואה דולרית במדינת ישראל	סימן כח
174 הליכה בחוקות הגויים במאכל ובמשתה	סימן כט
179 איחור טבילה לליל שבת בתחבולה	סימן ל
184 דרך כתיבת בית אל	סימן לא
192 מכירת בכורות וספקות נוספים	סימן לב
198 הלכות גפן מודלית	סימן לג
202 העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה	סימן לד
207 רחיצה בירק טבל	סימן לה
212 אכילת אבטיחי גידולי תרומה בשביעית	סימן לו
	האם בפירות שנקטפים כל השנה יש ביעור	סימן לז
217 בשביעית	
224 איסור חדש בהפקר	סימן לח
229 אמן לאחר ניחום אבלים	סימן לט
		אבן העזר
234 יחוס גר בן ישראל	סימן מ
		חושן משפט
239 חשבון עובר ושב בבנקים לדין פרוזבול	סימן מא
241 קנה חפץ לאחר ונגנב לו	סימן מב
247 גדר מצות ואיסור צער בעלי חיים	סימן מג
260 נהג שהזיק אופניים	סימן מד
262 טרמפיסט שהתיישב על טאבלט	סימן מה
263 בורות בהשכרת רכב	סימן מו
264 שואל בית למגורים האם שואל את תכולתו	סימן מז
268 הריגת גוי שרודף אחר ישראל להורגו	סימן מח
278 הבעל ארמית קנאים פוגעים בו	סימן מט
		קודשים
282 ברכה על עבודת כהנים במקדש	סימן נ
289 הכבשים של המזבח לפי רש"י	סימן נא
291 שמן המשחה	סימן נב
298 שחיטה עבודה הכשרה בזרים	סימן נג
303 עמודי זכרון	

הקדמה

מרגלא בפומיה דמו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק דברי האמוראים ביומא (עד ע"ב-עה ע"א):
"כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים... כל הנותן עינו בכוסו – כל העולם כולו דומה עליו
כמישור". והיה אומר: 'רק שיכור רואה את העולם כמישור'.

כי יש בעולמנו הרבה עליות וירידות לכלל ולפרט, ויש יסורים לכלל ולפרט.
היסורים חלקם יסורים של אהבה וחלקם יסורים של תוכחה בנפש ובגוף ובכל אשר
לאדם. ועיקר הקושי הוא לקבלם באהבה.

למדנו ביבמות (קכא ע"א): "תניא אר"ג פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת
שנשברה והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי עקיבא וכשעליתי ביבשה בא וישב
ודן לפני בהלכה אמרתי לו בני מי העלך אמר לי דף של ספינה נזדמן לי וכל גל וגל שבא עלי
נענעתי לו ראשי מכאן אמרו חכמים אם יבואו רשעים על אדם ינענע לו ראשו".

ההבנה וההרגשה שכל גל וגל שעובר עלינו בא בשליחות אלוהית ואפילו היינו יודעים
לחשב צעדינו מקודם למען לא יבוא עלינו, סוף סוף אם הסתבבו הדרכים והוא בא על עמנו
או עלינו או על מי מכל אהובינו – סוף סוף הוא בא בשליחות אלוהית, והדרך לקבלו הוא
בנענוע הראש מתוך הכרה שהוא שלוח לנו מרבש"ע.

באגדות רבה בר בר חנה (בבא בתרא עג ע"א): "אמר רבה, אשתעו לי נחותי ימא: האי גלא
דמטבע לספינה, מיתחזי כי צוציתא דנורא חיוורתא ברישא, ומחינן ליה באלוותא דחקיק
עליה: אהיה אשר אהיה יה ה' צבאות אמן אמן סלה, ונייח".

ומבאר המהרש"א בחידוש אגדות: "הנראה כלפי שאמרו בסוף יבמות דאמר רבי עקיבא
דף של ספינה נזדמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענתי לו ראשי מכאן אמרו חכמים אם יבואו
רשעים על אדם ינענע לו ראשו. ויש לעיין מאי מכאן אמרו כו' מה ענין זה לזה? וביאורו
שאמר הכתוב כל משברך וגליך עלי עברו וגו' דימה הכתוב הצרות והגלות שבאו עלינו
מהרשעים לגלי הים ואמרו בילמדנו נמשלו ישראל לחול שנאמר והיה מספר בני ישראל וגו'
ונמשלו העכו"ם לים שנאמר הוי עמים רבים כהמות ימים והם מתייעצים על ישראל והקב"ה
מתיש כחם. וע"כ אמר ישעיה והרשעים כים נגרש מה הים הגל הראשון אומר אני עולה
ומציף כל העולם כולו, כיון שהוא בא לחול הוא כורע לפניו ואין הגל הב' לומד מן הראשון,
כך פרעה נתגלגל על ישראל והפילו הקדוש ברוך הוא וכן עמלק וכן סיחון כו', ואין א' למד
מראשון. ולזה ע"פ דמיון זה אמר מכאן אמרו כו' דנותנין לו לרשע דין גל להיות האדם נכנע
מלפניו בהכנעת ראש, וע"ז אמר אשתעו לי נחותי ימא שהם יורדי הים הגלות כמ"ש
שהדמיון בגלות כספינה המטורפת בים והגלים עברו עליו והיינו האי גלא הרשע שבכל דור
שבא להטביע לספינה דהיינו ישראל המטורפין בגלות כספינה המטורפת בים".

כן בכלל וכן בפרט, האדם ראוי שיקבל עליו את היסורים בהכנעת הראש עם כל הקושי
בלב, יש שהקב"ה מביא את הגל על האדם ויש שהגל כורע לפניו.

וכן ביחידים נאמר בעבודה זרה (נה ע"א): "א"ל זונין לר"ע: לבי ולבך ידע דעבודת כוכבים
לית בה מששא, והא קחזינן גברי דאזלי כי מתברי ואתו כי מצמדי, מ"ט? אמר לו: אמשול
לך משל, למה"ד? לאדם נאמן שהיה בעיר, וכל בני עירו היו מפקידין אצלו בעדים, ובא

חבל נחלתו

אדם אחד והפקיד לו בעדים, פעם אחד שכח והפקיד אצלו שלא בעדים, אמרה לו אשתו: בוא ונכפרנו, אמר לה: וכי מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן אנו נאבד את אמונתנו? אף כך יסורין, **בשעה שמשגרין אותן על האדם, משביעין אותן: שלא תלכו אלא ביום פלוני, ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית, ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני**, כיון שהגיע זמן לצאת הלך זה לבית עבודת כוכבים, אמרו יסורין: דין הוא שלא נצא, וחוזרין ואומרים: וכי מפני ששוטה זה עושה שלא כהוגן אנו נאבד שבועתנו? והיינו דא"ר יוחנן, מאי דכתיב: וחלים רעים ונאמנים? רעים – בשליחותן, ונאמנים – בשבועתן".
וכך פותח המהר"ל את נתיב היסורין (פרק א):

"בספר משלי (ג') מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו, כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה, אשרי אדם יפיק חכמה וגו'. שלמה המלך רצה לומר כאשר יסורין באים על האדם אל יהא בועט בהם **רק יקבל היסורין באהבה**. ואמר עוד אל תקוץ בתוכחתו, הראשון אמר כנגד יסורין של אהבה שהיה מחפש ולא מצא חטא בעצמו ובודאי הם יסורים של אהבה, וכנגד יסורין שבאים בשביל חטא אמר ואל תקוץ בתוכחתו כאשר מצא חטא בעצמו באים יסורים עליו ולא יהא קץ בתוכחתו. ואמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח, כלו' כי במוסר ובתוכחה שמביא עליו הקב"ה בשביל האהבה, איך יהיה מהפך אותם לשנאה שיהיה מואס בתוכחתו. ואמר וכאב את בן ירצה, כי כאשר מביא עליו תוכחה חוזר האב לרצות אותו כך עושה האב, וכך השם ית' כאשר מביא יסורים על האדם מרצה אותו ומרחם עליו כאב שמרחם על הבן".

"ואמר אשרי אדם יפיק חכמה, כלו' אם תרצה להיות נשמר מן היסורין **ילמד תורה ואז יסורין בדילין ממנו**, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ה', א') אמר ר"ל כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו שנא' ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנא' התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנא' ולחומי רשף ע"כ".

"לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעונוי" (תהלים קיט, צב). הרבה יסורים עוברים על האדם וקבלת היסורים תוך נענוע הראש ולימוד תורה בשקידה לפי הניתן, מסייעים לקבל את יסורי הכלל והפרט.

חשבתי כי אפשר לרמוז זאת גם בשם ספרי: 'חבל נחלתו' – "חבלים נפלו לי בנעמים אף נחלת שפרה עלי" (תהלים פרק טז, ו). ישנם חבלים שהם חלקים בתורה ובארץ, וישנם אף חבלים של צער כחבלי משיח וחבלי לידה (ישעיהו יג, ח, רש"י: "צירים וחבלים – הם לשון יסורי אשה הכורעת לילד שצירי דלתי בטנה מתפרקים להפתח"). ויש שהיסורים מתקבלים בנעימות ונחלתם שפרה להם, ואשרי מי שחלקו עמהם.

תודות רבות לכל המסייעים לי בהוצאת כרך זה, ותודות לרבנים שעברו על דברי והעירו והאירו כיד ה' הטובה עליהם. יתברכו מברכות ה' בכל דרכיהם.

תודה רבה לאשתי הנושאת עמי בעול המשפחה ומסירה ממני הרבה דאגות וטיפול. ונזכה כולנו לראות בנים ובנות נכדים ונכדות עוסקים בתורה ובעבודה. ונזכה כולנו כל בית ישראל לראות צאצאינו יודעי שמך ולומדי תורת ה' לשמה.

יעקב הלוי אפשטיין

שומריה

אדר ב' תשע"ו

ברכת ראש ישיבת מרכז הרב הרב הגאון אברהם אלקנה שפירא זצ"ל (הברכה הזאת ניתנה לספרי הששי)

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

מרבה ישיבה מרבה חכמה, ודברי תורה פרים ורבים. כבוד ידידי הרה"ג רבי יעקב אפשטיין שליט"א, מבוגרי ישיבתנו הק' "מרכז הרב", וכיום מגולי גוש קטיף, הראני גליונות מהחלק הששי של ספריו הנקובים בשם "חבל נחלתו", והם חיבורים העוסקים בשאלות ותשובות בד' חלקי השולחן ערוך, בשאלות המצויות בזמננו. וכבר איתמחי גברא במאמריו ובספריו הקודמים, שמקיף הנושאים הנדונים בהרחבה ומברר השיטות השונות בטוב טעם. והנה הרב המחבר ידוע לי שלן בעומקה של הלכה כבר שנים רבות, ודן באריכות בסוגיות רבות, דבר דבור על אופניו בשפה ברורה ונעימה, וביראה הקודמת לחכמה.

ואם כי לא עברתי בעיון על דבריו ומסקנותיו להלכה, מ"מ ראוי לברכו שיזכה לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם את חיבורו החשוב, להגדיל תורה ולהאדירה. ובעז"ה יזכה להוסיף כהנה וכהנה בבירורי הלכות וסוגיות כיד ד' הטובה עליו, וגליונות אלו שנכתבו בחבל נחלתנו שבחבל עזה – קודם הגירוש שאירע בעוה"ר, וחלקם נכתב בימי אף וחימה, בזמן גזירת הגירוש – יוסיפו כוח ואומץ לחיזוקה של ארץ ישראל. ויקויים בו בהרב המחבר "הרוצה להחכים ידרים" במקום המיועד לקימום מכון התורה והארץ. ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה בכפליים לתושיה.

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

ברכת הרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן

מכתב ברכה ל"חבל נחלתו" תשע"ו

ב"ה פורים קטן תשע"ו

ליהודים היתה אורה זו תורה
לכבוד הרב יעקב אפשטין שליט"א
שלו' רב לאוהבי תורתך

ליהודים תהיה אורה זו תורה ושמחה
בכל פעם אנו מופתעים מחדש מהוצאתו של הקובץ התורני השנתי שלכם
"חבל נחלתו" שכולו פרי של מחבר יחיד – היוצא בקביעות מדי שנה בשנה
זה שנים רבות. יישר כוחך על מעיינך המתגבר לדון בנושאים כה מגוונים,
על פי הלכה, ללבנם ולבררם על סמך מקורותינו העשירים. אכן חבל נחלתך
שזור מכל חלקי התורה. אתה מראה עד כמה תורתנו היא תורת חיים וליכא
מידי דלא רמיזי באורייתא. הפוך בה והפוך בה דכולא בה.
ה' יעזרך ללכת מחיל אל חיל להגדיל תורה ולהאדירה.
ובשולי מאמריך ברשותך כמה הערות*

ושוב, יישר חילך לאורייתא
בברכת התורה והארץ
הרב יעקב אריאל
ר"ג

* הערות הרב צורפו למאמרים להם הם מתייחסות.

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון דוב ליאור
רב העיר קרית ארבע – חברון
(הברכה ניתנה לכרך טז)

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע – חברון ת"ו

ר"ח שבט תשע"ה

כתב הסכמה

הובא לפני החיבור חבל נחלתו להרב יעקב אפשטיין ועברתי על חלק ממנו, ראיתי שהרב בהמחבר ממשיך להפיץ מעיינותיו חוצה גם בחיבור הזה. ראיתי את גודל ידו לברור נושאים הלכתיים ואקטואליים לאור תורת ישראל בבירור מקיף ומעמיק לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וישר כחו של הרב מחבר שמזכה את הרבים ומאיר עיני חכמים בירור נושאים חשובים לאור תורתנו הקדושה. ישר כחו של הרב המחבר והשם יזכהו בבריאות גופא ונהורא מעליא, שיפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את עיני המעיינים בהם ובהם וחפץ השם בידו יצלח.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד

מה נכבד היום אשר זכינו בו לכרך השבעה עשר של ספר חבל נחלתו, של הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א. המחבר כדרכו מקיף מקורות שונים, ראשונים ואחרונים ומאיר את הנושאים בכל חלקי התורה באור יקרות. יזכה ויאריך ימים על ממלכתו ממלכת התורה, כי היא חיינו ואורך ימינו, ויפוצו מעינותיו חוצה עד מלאה הארץ דעה בב"א.

תלמידו מפי כתבו

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

חבל נחלתו

סימן א

ברכה או מצוה עוברת לאחר נגיעה במקומות המכוסים

שאלה

מי שידוע שנגע במקומות המכוסים בגופו ונקרתה לפניו ברכה שזמנה עובר וכד', האם מותר לברך קודם נטילה או רחיצת ידיו.

תשובה

א. נאמר בשולחן ערוך (או"ח סי' קנח סי"א) לגבי נטילת ידים לסעודה והברכה עליהם:

"מברך קודם נטילה, שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן; ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה, משום דפעמים שאין ידיו נקיות, ומפני כך מברכין עליהם אחר ששפשף ידיו, שכבר ידיו נקיות קודם שיטול עליהם מים שניים".

ורמ"א הגיה: "גם יכול לברך עליהם קודם נגוב, שגם הנגוב מן המצוה, ומקרי עובר לעשייתן (הגהות אשירי פ"ק); ואם שכח לברך עד אחר נגוב, מברך אח"כ".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק מ) מדוע אין מברכים לפני הנטילה: "דפעמים שאין ידיו נקיות – כגון שיצא מבהכ"ס או שנגע במקומות המכוסות בגופו שאינו ראוי לברך קודם שנטל ידיו ומפני זה נהגו בכל הנטילות לברך אחר הנטילה".

ולכאורה משמע מכאן שאם יודע שידיו אינן נקיות אסור לו לברך שום ברכה עד שלא ירחצם.

אולם יש לדחות ראיה זו שכן בנט"י לסעודה הלא ממילא נוטל ידיו לסעודה,

ולכן החמירו עליו שאם יודע שידיו אינן נקיות ימתין בברכה עד אחר הנטילה וקודם הניגוב. אבל אין לשמוע מכאן לגבי סתם מי שידיו אינן נקיות האם מותר לברך.

ב. נאמר בברכות (ס ע"ב): "כי מתער, אומר: אלהי, נשמה שנתת בי טהורה, אתה יצרתה בי, אתה נפחתה בי, ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא, כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות, **ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים**. כי שמע קול תרנגולא, לימא: **ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה**. כי פתח עיניה, לימא: **ברוך פוקח עורים**. כי תריין ויתיב, לימא: **ברוך מתיר אסורים**. כי לביש, לימא: **ברוך מלביש ערומים**. כי זקיף, לימא: **ברוך זוקף כפופים**. כי נחית לארעא, לימא: **ברוך רוקע הארץ על המים**. כי מסגי, לימא: **ברוך המכין מצעדי גבר**. כי סיים מסאניה, לימא: **ברוך שעשה לי כל צרכי**. כי אסר המייניה, לימא: **ברוך אוזר ישראל בגבורה**. כי פריס סודרא על רישיה, לימא: **ברוך עוטר ישראל בתפארה**. כי מעטף בציצית, לימא: **ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית**. כי מנח תפילין אדרעיה, לימא: **ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין**. ארישיה, לימא: **ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין**. כי משי ידיה, לימא: **ברוך**

חבל נחלתו

אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים. כי משי אפיה, לימא: ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי...".
וא"כ, אם הברכות נאמרות כסדר קימתו, כמעט את כל ברכות השחר מברך לפני שנטל ידיו.

ג. וכך כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קנג):

"ולענין מה שאמרו בפרק הרואה (דף פ"ב ב) כי מיתער לימא הכי וכי שמע קל תרגולא לימא הכי וכן כולם. ושאלת אם צריך ליטול ידיו תחילה כיון שצריך להזכיר את השם בברכות אלו או אפילו בלא נטילת ידים? ואם איתא [קודם] עובר לכולן היה לו ליטול ידיו ולברך כן. והיה להם לומר כי מתער משי ידיה ומברך אשר קדשנו וכו' והדר מברך המעביר חבלי שינה מעיני. אלא אין נטילת ידים עד לאחור כל אלו שהדברים אמורים על הסדר. ועל סדר מעשה האדם משהוא נעור וזוקף ולובש ונועל ונוטל מים לידיו ולהרחצת פניו. וסתם ידים אינם פסולות לברכה. ותדע לך שהם אמרו הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח ואף על פי שהוא צריך לברך על הפירות ברכת הנהנין וברכה אחרונה. ולא תקנו נטילה אלא לסעודה ורחיצה ונקיות לתפילה וקריית שמע. ומכל מקום מסתבר ודאי שאדם ישן על מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידים. וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים ופסולות הן להזכרת השם אלא שאינו צריך לנטילת ידים. אבל מנקה ידיו ברחיצת מים או בצרורות או בכל דבר דמנקה ואחר כך עושה צריכין אלו ולבסוף נוטל את ידיו".

משמע מדבריו שלכתחילה עדיף שיטול ידיו, אולם בדיעבד וכן פירוש הגמרא הוא שאי"צ ליטול ידיו קודם ברכות השחר ודי בניקוי כלשהו ואח"כ יברך ואח"כ יטול אחריהן.

וכן הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כג) כתב:

"כי משי ידיה אומר ברוך אקב"ו על נטילת ידים לפי שידיו של אדם עסקניות הם ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה. תיקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל... והאידיא נהגו לברך אלו הברכות על הסדר אחר שנטל ידיו דכל זמן שאין ידיו נקיות אין לברכן והא דאמרינן (פסחים ז ב) כל הברכות כולן מברכים עליהם עובר לעשייתן היינו ברכת המצות שאומר בהן וצונו צריך לברך להקדוש ברוך הוא תחלה על מה שצונו וקרבתו לעבודתו אבל ברכה של הודאה ושבח כגון אלו יכול לברך אחר כן. מיהו מלשון שסדרם הגמרא משמע שיכול לברך כל אלו הברכות קודם נטילת ידים וזהו סעד לדברי שלא תקנו נטילת ידים אלא לק"ש ולתפלה".

היינו לכתחילה צריך ליטול ידיו קודם ברכות אולם בדיעבד אין מעכבת נטילת ידים, אפילו ידיו מלוכלכות, לברכות. וגם מהרמב"ם (הל' תפילה פ"ז) משמע כן.

ד. בשו"ת יביע אומר (ח"ד - או"ח סי' ב) דן:

"אודות הנייעור משנתו וברצונו לשתות מים לצמא ולחזור לישון אח"כ, אם אפשר להתיר לו לשתות בלי נטילת ידים, ויברך שהנ"ב על המים, או יהרהר הברכה בלב, מפני שאסור להזכיר את ה' בלי נט"י. או דילמא אין להתיר לשתות בלי נט"י, ורק

סימן א — ברכה או מצוה עוברת לאחר נגיעה במקומות המכוסים

אחר נטילה ישתה בברכה כדן. וכן יש לבאר אם ניעור משנתו לקול רעמים, אם יוכל לברך עליהם בלא נט"י.

לאחר שהביא את הראש הרשב"א והרמב"ם כתב (שם אות א):

"וכן דעת הריא"ז בפ' ה' הוואה, והובא בשלטי הגבורים. וז"ל הארחות חיים (דיני מאה ברכות אות ה, בדפ"ח ד"י ע"ד), ואף על פי שמלשון התלמוד משמע שראוי לברך בשעת מעשה אפי' בעודו על מטתו ואפי' קודם נט"י, **הגאונים ז"ל החמירו בזה, והנהיגו לסדר את כולן אחר נט"י, בענין שיברכם בטהרה ובנקיות.** וכ"כ הרא"ש. עכ"ל. וכן הוא בכל בו (סי' א). ע"ש. והגאונים שהזכירו, הם: רב עמרם גאון בתשובה, והיא לו נדפסה בשו"ת מהר"ם מרטנבורג ד"פ (סי' מ), ורב נטרונאי גאון בתשובה שהובאה בסידור רע"ג השלם (ד"ה ע"א), ובשבולי הלקט (סי' א), שכ', שא"א לברך כל אחד בשעתו מפני טינופת ידים שהן עסקניות. ע"ש. וכ"כ תר"י (סי' פ' הוואה), וז"ל: והר"מ (הרמב"ם) כתב שמברך אותם על מטתו על הסדר שכתובים בתלמוד, **וזה תימה הוא, שמאחר שאין ידיו נקיות, היאך אפשר לומר שיברך אותם, ומה שסדרו אותם בתלמוד כך, מפני שהם היו קדושים, ומתוך כך היו נזהרים ורוחצים ידיהם ועומדים בענין שהיו יכולים לומר הברכות בנקיות, אבל אנו שאין יכולים ליזהר ולשבת בנקיון כ"כ אינו נכון לאמרם אלא עד אחר נט"י.** וכ"כ רע"ג. עכ"ל."

"ומשמע מד' הארחות חיים והכל בו ומדברי התר"י, **שגם הגאונים מודים שמעיקר דין התלמוד יש לברכם כסדר האמור בגמרא, ורק הגאונים הנהיגו**

לסדרם ביחד אחר נט"י... וז"ל רבינו אשר בר חיים תלמיד הרשב"א בס' הפרדס כת"י, וכתב הרמב"ם, שאלו הברכות כולן מברכן על מטתו כמ"ש בתלמוד. וזה אינו, חלילה, דשאני בימיהם שהיו קדושים בתכלית הקדושה, ואף שהיו שוכבים ערומים היו ידיהם נקיות, **אבל בזה"ז היאך יברך שום ברכה על מטתו בידיים טמאות.** וכ"כ רע"ג. וכ"כ רבינו יונה שמברכן בבהכ"נ על הסדר. וכן עמא דבר. עכ"ל. והובא בס' ברכי יוסף בשיו"ב (סי' ד סק"ב). והרי הוא כמבואר."

עולה שכל הראשונים שהובאו מודים שבדיעבד מברך קודם נטילת ידים, אלא שהגאונים מחמת ברכה בידיים שאינן נטולות תקנו שקודם יטול ואח"כ יברך. ה. באות ב הביא הגרע"י דעות נוספות, וז"ל:

"אולם בח' הרא"ה ברכות (ס': כ'), כי מיתער לימא אלהי נשמה וכו', וברכות אלו אינו צריך לברך תיכף למעשה, ולא עוד אלא שאינו יכול לברך אותן בשעת מעשה, שהרי אין ידיו נקיות לברכה, אלא ממתין (אחר נט"י) ומסדרן. וכן נהגו. ע"כ. ובשיטה מקובצת (שם) כ' וז"ל, וברכות אלו נהגו לאומרן שלא כסדר שהן אמורות בגמ', **מפני שאין הידים נקיות, שהן עסקניות כל הלילה,** ובגמרא לאו בדוקא נקט האי סידרא, אלא כלומר על מעשה פלוני אומר ברכה פלונית וכו'. ע"כ. וכן מוכח מדברי הר"ח שהובא בראבי"ה ברכות (סי' קמו, ברלין תרע"ד צד קמ). ומדברי הר"י אלברצלוני שהובא בשלטי הגבורים סביב המרדכי (סי' פ' הוואה). ע"ש. (וכן בס' המנהיג (ד"ז ע"ב), ובס' האשכול (עמוד ו), כתבו דברי הגאונים רב עמרם ורב נטרונאי, לברך תחלה ענט"י ואשר יצר ואח"כ שאר ברכות השחר. ע"ש.

חבל נחלתו

אלהי נשמה וכו' (ולבסוף) כשיטול ידיו יברך ענט"י. ושם (בסעיף ב) כ', עכשיו מפני שאין הידים נקיות וגם מפני ע"ה שא"י אותם, נהגו לסדרם בבהכ"נ ועונים אמן וי"ח. ע"כ. והסביר בס' מטה יהודה עי"אש (סי' מו סק"א), שאע"פ שעכשיו נהגו לסדרם ביחד כמ"ש בס"ב, והסדר דסעיף זה אינו אלא בזמן חכמי התלמוד כמבואר בטור. **מ"מ נ"מ דהאידינא נמי מי שירצה לעשות כימים הראשונים שפיר דמי, שהתקנה לסדרם בבהכ"נ לא באה לעקור מנהג ראשון לגבי כל יחיד בביתו.** ע"כ".

"וכן פסק הרמ"א בהגה (סי' מז ס"ג) וז"ל: ולכתחלה יטול ידיו קודם שיברך ללמוד, ואם אין לו מים יכול ללמוד ולברך בלא נטילה, כמו בשאר ברכות שמברך קודם נטילה, כדלעיל (סי' מו). **והסביר בבאורי הגר"א, שלא תקנו נט"י אלא לק"ש ולתפלה.** ע"ש. והמגן אברהם (ר"ס ד) כ', כ' בסדה"י שאסור ליגע במלבושיו לפני נט"י שחרית ולא משמע הכי בברכות (ס':) כשלוש מברך מלביש ערומים, כשנטל ידיו מברך ענט"י. ע"כ. ומבואר דס"ל ג"כ דהאי סידרא דוקא קתני...".

וממשיך ועוסק בברכה בגילוי הראש. נראה שאין לפי הש"ס מצב ביניים שבו לא חייבו בנטילת ידים אבל אמרו שחייב לנקות ידיו משום שהן אינן נקיות. וישנם שני מצבים בלבד, או היתר לברך או לקיים מצוות אף שאינן הידים נקיות או חיוב ליטול ידיו כדי להתעסק בתפילה או במצוה.

ז. בהמשך תשובתו באות ו עוסק הגרע"י בדעת הזוה"ק שחולק על כל הדעות הנ"ל לברך לפני שנטל ידיו וז"ל: "אמנם בזוה"ק ח"א (בהקדמה דף י ע"ב)

אך י"ל דס"ל כמ"ש תר"י ור' אשר ב"ח דמשום דאחסור דרי הכי תקינו גאוני בתראי. אכן הר"ד אבודרהם (דף יד ע"א) כ', ברכת אלהי נשמה אינה פותחת בברוך, ולא מפני שהיא סמוכה לברכת אשר יצר, דהא אמר' בפ' הרואה כי מתער לימא אלהי נשמה וכו', אלא פ' הראב"ד מפני שהיא סמוכה לברכת המפיל חבלי שינה על עיני, ושינה אינה מפסקת וכו'. והנכון כפי ר"ת שאינה פותחת בברוך לפי שהיא ברכת הודאה. ע"כ. **ומוכח דס"ל דסידורם בגמ' הוא בדוקא.** (וע"ע להלן בסמוך). גם הטור (ר"ס מו) כ', דמלישנא דהש"ס משמע שצ"ל כאו"א בשעתה, דגרסי' פ' הרואה, כי מתער משנתיה לימא אלהי נשמה וכו', **ולפי שאין הידים נקיות תקנו לסדרן בבהכ"נ,** וגם מפני שרבים מע"ה אינן יודעין אותן תקנו לסדרן בבהכ"נ ויענו אמן אחריהם ויצאו י"ח. ע"כ. וכן בטור (ר"ס ה) כ' דאלהי נשמה אינה פותחת בברוך, י"א דה"ט לפי שהיא סמוכה לאשר יצר, וי"א מפני שהיא ברכת הודאה, והכי מסתבר, דהכי מוכח בברכות פ' הרואה דקאמר, כי מתער משנתיה לימא אלהי נשמה, ובתר הכי קאמר כי משי ידיה לימא ענט"י. וכן סדרן הרמב"ם ז"ל. ע"כ. וזה כשיטת הרא"ש אביו דסידורן בגמ' הוא בדוקא".

ומביא עוד דברי ראשונים ואחרונים שעוסקים בכך ונו"נ בדבריהם.

ו. באות ג הביא פסק השו"ע והרמ"א: "ומן בש"ע (סי' ד ס"ג) פסק בזה"ל: לא תקנו נט"י אלא לק"ש ולתפלה, אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, אא"כ הוא ישן על מטתו ערום, שאז אסור להזכיר את ה' עד שינקה אותם. ע"כ. וכן פסק בש"ע (סי' מו ס"א) כשיעור משנתו יאמר

סימן א — ברכה או מצוה עוברת לאחר נגיעה במקומות המכוסים

ליגע במלבושיו בעוד רוח הטומאה שורה על ידיו קודם נט"י שחרית. ע"ש".

ח. אולם הוא מסיק:

"ובאמת שדעת מרן ז"ל היא שאע"פ שהזהוה"ק אוסר לברך, הואיל ומהגמ' והפוסקים מתבאר להיפך, נקטינן כד' הגמרא והפ'ו. שבכל מקום שהקבלה חולקת עם הפשט נקטינן כהפשט. וכמ"ש בתשו' הרדב"ז ח"ד (סי' פ) וז"ל, שיש בידי כלל גדול, שבכל דבר שנכתב בגמרא או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות, אפי' שיהיה היפך ממ"ש בספרי הקבלה, אני מורה בו, ולא אחוש למ"ש באחד מאותם הספרים. ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג אותו, ואם קולא לא אחוש לה. ע"ש. וכ"כ עוד הרדב"ז שם (סי' לו) שבכ"מ שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמ' הלך אחר הגמרא והפוסקים ע"ש".

והמשיך והביא את דברי המקובלים שמחשש רוח רעה לא ברכו קודם נטילת הידים. והוסיף: "ובאמת שראיתי להחיד"א בברכי יוסף (סי' סב סק"א), שהביא מ"ש הגאון מהר"י זיין (בעל פרח שושן) בתשו' כת"י, שהניעור בלילה וצמא למים, ינקה ידיו בכותל ובכל מידי דמנקי, ויברך וישתה. ושכ"כ הרדב"ז (הנ"ל). והעיר ע"ז, דלפמ"ש מהרח"ו ומהר"ם די לונזאנו שע"פ הזהר אסור לברך כשרו"ר שורה על ידיו, נראה פשוט דלא מהני בזה נקיין ידים בכל מידי דמנקי. אלא אם הוא אנוס שאינו יכול ליטול ידיו יהרהר הברכה בלבנו. וכמ"ש להדיא הט"ז (סי' סב). בדין זה עצמו. ע"ש. וכ"כ בס' פרי האדמה ח"א (דט"ו ע"ב), ובס' ברכות המים (או"ח סי' ד), ובס' מנחת אהרן (כלל א אות ג, וכלל יג אות טוב), ובחיי אדם (כלל ה אות טז). ובס' שלמי צבור (דמ"ד ע"ב),

איתא בזה"ל, כד ב"נ קאים בצפרא אית ליה לברכא למאריה, בשעתא דפקח עינוי היך מברך, הכי הוו עבדי חסידי קדמאי, נטלא דמיא הוו יהבי קמייהו, ובזמנא דאתערו בליליא אסחן ידיהו וקיימי ולעאן באורייתא ומברכי על קריאתה וכו', ואסיר לברכא בידיים מזוהמות ומסואבות, וכן כל שעתא, בגין דבשעתא דב"נ נאים, רוחיה פרחא מניה. ורוחא מסאבא שריא על ידוי ומסאב לון, ואסיר לברכא בהו בלא נטילה. ע"ש. ומבואר מזה שאסור לברך שום ברכה בלי נט"י. וזה שלא כד' הגמרא והפוסקים שמתירים. וכן העיר בהגהת דרך אמת (שם אות ג), שנראה מכאן שאסור לברך בלי נט"י, והפוסקים כתבו שמוותר. וצ"ע. עכ"ל".

כאן, מביא הגרע"י את התיחסות הפוסקים למחלוקת בין הש"ס לזוה"ק: "גם הכנה"ג (סי' ד בהגב"י), העיר עמ"ש הב"י בשם הרא"ש והרשב"א שמוותר לברכת ברכ' השחר קודם נט"י, שמהר"ם די לונזאנו בדרך חיים (דק"ד ע"א) תמה ע"ז מדברי הזהר, וכתב, שבודאי שאילו היה רואה הצדיק (מרן ז"ל) מאמר הזהר לא היה כותב כן. ע"כ. וכן בברכ"י (סי' ד סק"ח) כ', שגם מו"ז בס' אור החמה כ"י בשם מהרח"ו כ', דבזהר מוכח דלא כמ"ש בש"ע. ע"ש. וכן העיר בס' פרי האדמה ח"א (דט"ו ע"ב). גם הגר"ז בש"ע (סי' א ס"ז) כ', מי שישן במלבושיו מאחר שיכול להיות שלא נגעו ידיו במקומות המטונפים שבגופו, הרי סתם ידים אלו כשרות להזכיר ה' בברכות ולדבר ד"ת מדין התלמוד והפוסקים. ואצ"ל שמוותר ליגע במלבושיו קודם נט"י, אף על פי שרוח רעה שורה עליהן. אך בזוהר החמירו מאד שלא לברך ולא לתלמוד ושלא

חבל נחלתו

ובס' זכור לאברהם (מע' ברכות אות נקיות),
ובס' כף החיים פלאג'י (סי' ח אות ח). ובס'
פנ"י אבולעפייא (אות ע). שיהרהר הברכה
בלבו וישתה. ע"ש. ועי' להלן בסימן ד אות
כב). ומהר"י הררי בשו"ת זכור ליצחק (סי'
א), האריך לתמוה בזה על הרדב"ז, שאיך
נעלם ממנו הזוה"ק שאוסר לברך כשרו"ר
שורה על ידיו. ומסיק כד' הברכ"י וש"צ
שיהרהר הברכה בלבו. ע"ש. ולפי האמור
לק"מ על הרדב"ז, דכל רז לא אניס ליה,
אלא דס"ל דנקטינן כהש"ס והפוסקים בזה,
ונקיס נפשיה בקצירי כדרוכו בקדש בכמה
מקומות. [ועי' בתפארת ישראל (פ"ג דברכות
מ"ד) שדייק מהש"ע (סי' סב ס"ד) בהגה,
שהרוצה לשתות בלילה יהרהר הברכה
בלבו, ושכן הורה מר אביו הגאון. ע"ש.
ולפלא שלא הזכיר שכ"כ הט"ז שם. ועמ"ש
בשו"ת מתת ידו ח"א (חאו"ח סי' לז). וי"ל
ע"ד. ואכמ"ל].

מתבאר שהמקובלים החמירו ולא ברכו
קודם נטילת ידים והתכוונו על ברכה
בלבם. אמנם שאר הפוסקים סברו
שבדיעבד יברך ואח"כ יטול ידיו.
ט. וכן מצאתי אצל אחד הראשונים
בספר אהל מועד (שער הברכות דרך ה נתיב
ד):
"סתם ידים כשרות לברכה ולת"ת וכתב
הר"מ שברכת נט"י עובר לעשייתן כשאר
מצות ואעפ"י שאמרו [ברכות נ"ג ע"ב]
ידים מזוהמות פסולות לברכה דוקא
לברהמ"ז ולמי שנוטל את הכוס לברכה כמו
שנתבאר בנתיב שני **הא לברכות בעלמא**
ידים מזוהמות אינן פוסלות ואפשר דכיון
שצריך לנגב ידיו דכל שלא נגב הרי זה
עובר לעשייתן".

וכן מצאתי בשו"ת וישב הים (ח"א סי'
ב, תשובות הרב יעקב הלל שליט"א) בתשובה
העוסקת: 'בענין הרהור בדברי תורה
כשידיו טמאות, לדעת הפוסקים
והמקובלים' שכתב באות א:
"ובתחילה אבוא לעיין בהא דפשיטא ליה
להרב שמחת כהן ז"ל דאסור להרהר בד"ת
בעוד ידיו מסואבות לפני נט"י שחרית".
"ואומר, דהא כתב מרן ז"ל (בש"ע סימן ד'
סעיף כ"ג) וז"ל: לא תקנו נט"י אלא לק"ש
ולתפלה, אבל ברכות דשחרית יכול לברך
קודם נטילה, אלא אם כן הוא ישן על
מטתו ערום, שאז אסור להזכיר את השם
עד שינקה אותם, עכ"ל. הרי שלדעת מרן
ז"ל אם לא ישן ערום מותר לברך בהזכרת
השם אף בלא נט"י. ואפילו אם ישן ערום,
נראה מדב"ק, דלהזכיר השם הוא דאסור,
אבל שאר לימוד או תפלה בלא הזכרת
השם שרי, (עיין עולת תמיד אות ט"ו, הביאו
בכף החיים למהר"ח סופר ז"ל אות ק"ז). ועוד
מבואר בדבריו שכתב "עד שינקה אותם",
דלא בעינן נטילה גמורה, במים וכלי
ושלשה פעמים בסרוגים וכו', אלא שינקה
אותם בכל מידי דמנקה ויועיל להזכרת
השם, וכמפורש כן בבית יוסף בשם
תשובת הרשב"א ז"ל, שאם ישן על מטתו
ערום, ידים עסקניות ופסולות להזכרת
השם, עד שינקה אותם בכל מידי דמנקי,
עכ"ל. ועוד יש לדקדק מדבריו, דלהזכיר
את השם בפיו הוא דאסור בישן ערום,
אבל להרהר בשם הוי"ה או בשאר שמות
הקודש, כמו בכונות שבסידור הרש"ש ז"ל,
מותר. (וכעת נדפס הסה"ב שו"ת איש מצליח
חלק א' וראיתי שם בסימן ג' שכן כתב בדף ג'
ע"א).

סימן א — ברכה או מצוה עוברת לאחר נגיעה במקומות המכוסים

בשמות הקודש גם כן נראה דמותו אפילו בישן ערום. ואפילו לדעת הזוהר והמקובלים שהחמירו לאסור לברך כשידיו מסואבות לפני נט"י שחרית, מכל מקום שפיר יש לדקדק מלשונות הזוה"ק הנ"ל דלדבר דברים שבקדושה הוא דאסור, אבל הרהור מותר.

וראיה נוספת נראית מהשולחן ערוך

(או"ח סי' קפא ס"י) שפסק:

"יש שאין נוהגים ליטול מים אחרונים; ואפי' לנוהגים כן, אדם שהוא אסטניס ורגיל ליטול ידיו אחר הסעודה לדידיה הו' ידים מזוהמות וצריך ליטול ידיו קודם ברכת המזון".

וכתב על כך המשנה ברורה (ס"ק נג):

"וצריך ליטול ידיו וכו' – ר"ל דזה מדינא צריך ליטול ידיו במים אחרונים לכו"ע וכתבו האחרונים שאפילו רוצה לברך על היין או פירות באמצע הסעודה צריך לקנחם מקודם כיון שידיו מלוכלכות והוא איסטניס".

וא"כ אינו צריך ליטלם במים אלא די בקינוח בכל מידי דמנקה.

מסקנה

מצד הדין אדם שנזדמנה לו ברכה וידיו מלוכלכות או מחמת נגיעה במקומות המטונפים או שיצא מן השרותים – יקנח ידיו במה שיכול או ירחצם במים (ללא נטילה וברכה) ויברך את הברכה.

"והנה פסק מרן ז"ל בזה הוא שלא כדברי הזוה"ק והמקובלים ז"ל, וכמ"ש ג"ע החיד"א ז"ל בברכי יוסף (סימן ד' אות ח'), וז"ל: בספר הזוהר אסור בפירוש [היינו לאו דוקא הזכרת השם, אלא אפילו שאר דברי תורה, וכמו שנכתוב לקמן בדעת הזוה"ק בס"ד] כמ"ש הרמד"ל ז"ל בדרך חיים (דף ק"ב), והביאו הרב כנה"ג, וכזה ראיתי למו"ר זקננו בספר אור החמה כ"י משם מהרח"ו ז"ל דבזוהר מוכח דלא כמו שפסק בש"ע עכ"ל. ועיין בהגהת דרך אמת על הזוה"ק (דף י' ע"ב)".

"והילך לשון הזוהר בהקדמה (דף י' ע"ב): ואסיר לברכא בידין מסואבות ומזוהמות בגין דבשעתא דבר נש נאים רוחיה פרהה מיניה, ובשעתא דרוחיה פרהה מיניה, רוח מסאבא זמין ושריא על ידו ומסאב לון, ואסיר לברכא בהו בלא נטילה וכו', וכד עאל לבית הכסא לא יברך ולא יקרא בתורה, אפילו מלה חדא, עד דיסחי ידו וכו' עי"ש. וכן איתא בזוה"ק פרשת וישב (דף קפ"ד ע"ב), הביאו מרן ז"ל ביתה יוסף (בסימן ד' הנ"ל) וז"ל: ועד דיתעבר זוהמא מעל ידו לא יברך וכו' עי"ש".

"נמצינו למדין מכל האמור שלדעת מרן ז"ל מותר אפילו לברך בהזכרת השם בעוד ידיו מסואבות לפני נט"י, וכגון שלא ישן ערום, או כגון שנקה ידיו בכל מידי דמנקה וכנזכר. ושאר דברי תורה ותפלה בלא הזכרת השם, משמע דסבירא ליה דאפילו אם ישן ערום מותר. והרהור

חבל נחלתו

סימן ב

שירותים כימיים

שאלה

בהרבה אירועים ציבוריים נהגו לפזר מבני פלסטיק קטנים של שירותים כימיים. האם מותר להתפלל כאשר המבנים הניידים הללו מול המתפלל או שצריך להרחיק מהם מלוא עיניו?¹ מבנה השירותים הוא ביתן עשוי פלסטיק. בתוכו מחובר לקיר מושב ותחתיו מיכל ובו חומרים כימיים. הצואה נופלת למיכל ונשאבת החוצה ע"י המתחזק של השירותים.

השאלה התעוררה בגלל פסיקת הש"ס שבית הכסא נחשב ככולו צואה ואסור להתפלל כנגדו כמלוא עיניו. ויבוארו הדברים להלן.

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' פג):

"כשם שאסור לקרות כנגד צואה כך אסור לקרות כנגד בית הכסא אפילו אין בו צואה ודוקא יִשְׁוֹן..."

והביא הבית יוסף את מקור הדין:

"בסוף פרק מי שמתו (כו.) אהא דתנן כמה ירחיק מהם ומן הצואה ארבע אמות אמר רבא לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מרחיק כמלא עיניו, איני והאמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל, הכא במאי עסקינן, בבית הכסא שאין בו צואה כלומר שפינו אותה. איני, והאמר רבי יוסי בר חנינא בית הכסא

שאמרו אף ע"פ שאין בו צואה אלא הכא במאי עסקינן בחדתא והא מיבעיא ליה לרבנא הזמינו לבית הכסא מהו יש זמון או אין זמון כי קא מיבעיא ליה לרבנא למיקם עליה לצלויי בגויה אבל כנגדו לא". עולה לפי מסקנת הסוגיה, שלאחריו ובצדדיו של בית הכסא מותר להתפלל בריחוק ארבע אמות (ובתנאי שלא יריח) אבל כשבית הכסא לפניו צריך להרחיק כמלוא עיניו. ומש"כ שמתפללים נגדו או בתוכו היינו בחדש.

ב. וכ"פ הרא"ש (ברכות פ"ג סי' נו): "לא יעמוד אדם כנגד בית הכסא ויקרא ק"ש ויתפלל [ואף על פי שאין בו צואה] דא"ר יוסי בר' חנינא בית הכסא שאמרו אף על פי שאין בו צואה".

וכן המאירי (ברכות כו ע"א) כתב:

"כבר ביארנו שבית הכסא אף על פי שאין בו צואה אסור לקרות כנגדו ומ"מ הוזמן המקום לבית הכסא ולא נעשה עדיין בית הכסא מתפללים כנגדו אבל להתפלל בתוכו לא הוברר הדבר ביד מפרשים שמא בזו אחר שרוצה בקיומו הזמנה מילתא היא ולכתחלה לא יקרא ולא יתפלל".

ג. באר את הדין הבית יוסף:

"משמע לי דהא דאסרינן לקרות ק"ש כנגד בית הכסא דוקא בבית הכסא שאין לו מחיצות כמו בתי כסאות שבזמן חכמי התלמוד אבל אם יש לו מחיצות כמו בתי כסאות דידן אף על פי שיש בו צואה

1. שאלת הרב אוריאל ספז' שליט"א.

אין מגיע לו ריח וכהאי גוונא כתב ב"י בסוף סימן זה (ד"ה משמע לי) אלא שהוא ז"ל מיקל אפילו באינו גבוה י' וכן כתב בשלחן ערוך (ס"א) בסתם בדאיכא מחיצות שרי ולא נהירא שהרי בעל כרחך אף בזמן חכמי התלמוד היה להם מחיצות מדתני בהו כניסה בפרק מי שמתו (פג א) ובסוף פרק הרואה (ס ב) כדתניא הנכנס לבית הכסא וכו' אמר רבי עקיבא (סב א) פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא וכו' וכניסה לא שייך אלא היכא דאיכא מחיצות אלא שהיו נמוכות שלא היו גבוהות עשרה ומשום הכי הוה ליה לבית הכסא דין צואה כן נראה ל"י.

היינו הב"י סבר שרובא דיבר על בית הכסא שאין לו מחיצות, ואם יש לבית הכסא מחיצות אין צריך להרחיק כמלוא עיניו. אמנם הב"י התיר במחיצות כלשהם ובלבד שלא יראה את הקרקע של בית הכסא, והב"ח דוקא במחיצות שגבוהות עשרה טפחים. והב"ח הבין שאף בית הכסא בימי הש"ס היה עם מחיצות, אולם עם מחיצות שאינן גבוהות. והתיר להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא שגבוהות עשרה טפחים.

ה. ביתר חריפות חלק על הבית יוסף הגאון יעב"ץ בספרו מור וקציעה. וז"ל: "ומשמע לי כו' דהא דאסרי לקרות כו' דווקא שאין לו מחיצות כמו בתי כסאות שבזמן חכמי התלמוד כו'".

כאמור זאת לשון הב"י בהסבירו את הטור. וחולק המור וקציעה: "לענ"ד כל דבריו הללו אינם מוכרחים, כי עם שבדאי כך משמע בכמה מקומות שהי"ל בתי כסאות בלי מחיצות, כמש"ל מרבא, מ"מ כבר הוכחתי מרבא גופיה

קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש דכיון דמחיצה מפסקת הוי רשות בפני עצמו, וראיה מדאקשינן עליה דרבא דמרחיק מצואה שלפניו מלא עיניו מדאמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל ואי בבית הכסא שיש לו מחיצות מאי קושיא שאני התם שיש לו מחיצות אלא ודאי סתם בית הכסא דידהו הוא בלא מחיצות, וא"כ כי אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא הוי ליה צואה לפניו וקאמר דקורא כנגדה ופליגא דרבא דאמר מרחיק מלוא עיניו ואפשר דאפילו במחיצות שאינן גבוהות עשרה כל שאין קרקע הבית [הכסא] נראה לו שרי לקרות כנגדה דדמי לכפה כלי על הצואה או מי רגלים דשרי לקרות בסמוך להם, ואף על גב דאיכא למימר שאני בית הכסא דחמיר שאף על פי שאין בו צואה אסור לקרות כנגדו מכל מקום כיון שיש בו מחיצות המעכבות מלראות קרקע הבית הכסא הדעת נוטה להתיר לקרות כנגדו".

ועולה מדבריו שבית הכסא שנאסר בש"ס הוא ללא מחיצות אולם בית הכסא עם מחיצות אם אין רואה את הצואה מותר להתפלל כנגדו.

ד. אמנם הב"ח (או"ח סי' פג, א) חלק וכתב:

"פירוש דכל בית הכסא שהיה בו צואה אף על פי שפינו אותה כאילו עדיין הצואה בתוכו וצריך להרחיק לפניו כמלוא עיניו ולאחריו ד' אמות ממקום שכלה הריח. ונראה דדוקא בבתי כסאות שלהם שהיו על פני השדה ולא היה להם מסביב (דין) מחיצה גבוה עשרה אבל אי איכא מחיצות מכל צד גבוה עשרה מותר לקרות כנגדו בסמוך אפילו יש בתוכו צואה אם

חבל נחלתו

כיון דמיוחד לכך ה"ל כב"ה אף על פי שאין שם בהם ריח רע ונראה דחומר דב"ה בזה הוא דוקא במחיצות שאינם נעשים אלא בשביל ב"ה כגון שעושה בחצירו חדר מיוחדת לזה אבל אם בנה ב"ה במחיצה של בית הסמוכה לאותה מחיצה אף על פי שאותה מחיצה היא מחיצה של ב"ה ממש אין על אותה מחיצה דין ב"ה לענין זה ומותר לקרות אפילו בסמוך כיון שאין המחיצה מיוחדת לב"ה בלבד. כ"ז נלע"ד ברור דאין להקל בהאי מלתא שכתב כאן בשביל המחיצות שהוא שלא בדקדוק ומ"ה כל שיש ב"ה בחצירו חדר מיוחד אין לקרות ק"ש או להתפלל בחצר כל שהבית הכסא לפניו כמלא עיניו כדין צואה והיינו בב"ה שאין בו חפיר' אלא הצוא' מונחת על הקרקע כאותן שהיו בימי חכמי התלמוד ע"פ השדה כנ"ל ברור".

וא"כ לענין בית הכסא בבית כיון שמחיצותיו אינן רק לעצמו (ולעתים הדופן כפולה) מותר להתפלל על ידו, אבל לגבי שירותים כימיים שהדופן משמשת רק אותם לא סייע להתיר. אולם סוף דבריו שהמדובר בבית הכסא שאין בו חפירה מוכיח שבבית הכסא עם חפירה – יש חפירה ש'סוגרת' את הצואה ועל כן המחיצות הן מחיצות של צניעות, אבל אינן מחיצות של הצואה ולכן אם יש מקום נפרד בתוך בית הכסא בו מונחת הצואה מותר להתפלל כנגדו.

המגן אברהם הסכים עם הדעה המחמירה והעלה:

"אלא ע"כ המקשן ס"ל דדין ב"ה וצואה שוין כדפריך אח"כ מרב יוסף א"כ אפילו יש לו מחיצות ס"ל דדין צואה יש להם לכן נ"ל דאין להקל והמיקל עכ"פ יראה

שאחר שעלה לגדולה הי"ל ודאי בית כסא צנוע וחדר בעל מחיצות קבוע, וכ"מ בהדיא בפ"ק דתמיד (כ"ז ב) ובדוכתי טובא, כמו שהיא משנה שלמה ובית כסא של כבוד היה שם כו' וזולת זה. והוכחנו כמו כן אינה מכרעת, די"ל ההיא דר"ח מיירי בכל גוונא אפילו עומד כנגד הפתח של בית כסא בלתי מוגף (ופרוץ מרוח רביעית) שהצואה עומדת לפניו ורואה אותה נמי. וכבר זכרתי לעיל, דבית מיוחד לבית כסא ודאי חמיר, דמחיצותיו לא מהנו מידי, וכמ"ש הוא ז"ל עצמו בסמוך. והתימה שעכ"ז נטה להקל. שוב ראיתי שגם האחרונים לא הודו לו בכך. וכיונתי גם לדעת תו' בענין בית כסא שבימיהם של חכמי תלמוד. איברא גם דברי רש"י בסוכה יש להם מקום, דודאי הכי והכי משמע כמו שכתבתי לעיל".

נראה שהמור"ק אינו מחלק בין מחיצות גבוהות עשרה או לאו. ומבין בטור שכל מקום שמשמש כבית הכסא אסור להתפלל לכיוונו מלוא עיניו!

ו. בשולחן ערוך (או" סי' פג ס"א) פסק עפ"י דרכו:

"אסור לקרות כנגד בית הכסא ישן, אפילו פינו ממנו הצואה. ויראה לי דהיינו כשאין לו מחיצות, אבל אם יש לו מחיצות, אף על פי שיש בו צואה, קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש אם אין מגיע לו ריח רע".

ז. הט"ז לאחר שנו"נ בדברי הב"י והב"ח חולק ומצטרף לדעת המור"ק, ומסיק:

"ע"כ נלע"ד ברור דב"ה ה"ל דין צואה ממש לענין זה דכיון שהמחיצות שלו מיוחדים לקבל צואה ה"ל כצואה אפ"י במחיצה גבוה ל' ודומה לספסל נקוב דבסמוך ולגרף של רעי שכתב ב"י בסי' פ"ז בשם הרא"ש

סימן ב – שירותים כימיים

כדבעינן למימר לקמן אי"ה במ"א [אות] ב' ג'. ועוצם עיניו כהאי גוונא יראה להתיר, עיין מ"א [סימן] ע"ט [ס"ק] ח'. ולאליה רבה [ס"ק ח] דמחמיר שם, י"ל הכא מודה".

ומוסיף:

"והוי יודע, להמחבר כל שהוא ברשות אחרת מהני לבית הכסא, ובסימן ע"ט [שם] צואה ברשות אחרת מותר, מהו **רשות אחרת** אם דווקא ד' מחיצות או שלש מחיצות או אפילו ב' מחיצות גבוהות י' טפחים ורחבין ד' על ד' טפחים הוה רשות היחיד, עיין סימן שס"ג ובט"ז שם [ס"ק א]. אלא שראיתי להב"ח ז"ל כאן [ד"ה כשם] שכתב מחיצות מכל "צד" גבוה יו"ד, משמע דבעינן רשות היחיד גמור עם פתח, הא רוח רביעית פרוץ במילואו כרמלית הוה, ואנן בעינן רשות היחיד דווקא כעין מה שכתב הפרי חדש בסימן ע"ט [אות ב] לדא"ש, והבן, וצ"ע".

הפמ"ג מעלה שתי שאלות כיון שבית הכסא בחצר מה יעשו בסוכות שאף הסוכה כנגדו. ועוד שואל מהי הגדרת רשות אחרת האם הגדרתה כרשות היחיד של שבת וא"כ היא צריכה להיות עם ארבע מחיצות.

הגר"א נראה שנוטה לדעת הט"ז והמג"א.

י. המשנה ברורה (ס"ק ה) פסק:

"ודע דדעת המחבר להתיר אפילו במחיצות שאין גבוהות יו"ד כדאיתא בב"י ובזה חולקים עליו כל האחרונים ובגבוהות יו"ד יש מן האחרונים שסוברין כוותיה והרבה מן האחרונים שחולקין גם בזה וטעמם **דס"ל דכיון דהמחיצות מיוחדות לקבל צואה כמו צואה דיינינן להו וכגרף של רעי**

שיהיו גבוהות י' כנ"ל ואם מגיע לו ריח רע נ"ל דאסור לכ"ע עס' ע"ט ס"ב וכ"כ הל"ה דמחיצות ב"ה אין מועילות לריח".

ח. **הפרי חדש הסיק כב"ח שדי במחיצות עשרה טפחים אבל כותב כלל נוסף שאם לבית הכסא דין מקום (רשות לעצמו) מותר להתפלל לכיוונו ואפילו דלתו פתוחה וז"ל:**

"אם יש לו מחיצות וכו'. מסתברא ודאי דדוקא במחיצות גבוהות עשרה, שאעפ"י שבזמן התלמוד היו נפנין בשדה, מכל מקום היו נפנין אחר הגדר, וכדמוכח בפרק מי שמתו [ברכות כג, א] גבי תפילה שנכנס ומניחן בחורים הסמוכים לבית הכסא, וכן בהרואה [שם סא, ב] לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאיין גדר וכו'. וכן יוצאין מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר [שם סב, א]. וכן בכמה דוכתי. ולזה הסכים בב"ח [ד"ה כשם] ושיירי כנסת הגדולה ז"ל [אות ג]. **ומיהו כשחלק רשות לעצמו כמו בתי כסאות דידן אפילו אם הפתח פתוח מותר לקרות כנגדו אם אין מגיע לו ריח רע, וזה ברור".**

ט. הפרי מגדים במשבצות זהב כתב:

"עיין ט"ז. האריך, ומסיק דמחיצות המיוחדין לבית הכסא, דין בית הכסא, וד' אמות לאחריו ולפניו כמלא עיניו בישן. ועיין מ"א [ס"ק] א' כתב כן... ודעת הפרי חדש [אות א] להתיר בגבוה עשרה (ורחב ד' באפשר, כדעת הב"ח סימן עט ד"ה היתה).

והנה **בסוכות יושבין ובית הכסא במחיצות נגד הפתח**, י"ל ספק ספיקא, שמא כהמחבר ושמא כרא"ש [ברכות פ"ג סימן מו] בסימן ע"ט סעיף ב', וי"ל מכל מקום לכתחלה אין לעשות ספק ספיקא בידיים, כמו דאין לעשות ספק דרבנן בידיים,

חבל נחלתו

יא. בערוך השולחן (או"ח סי' פג סעי' א-ח) הציע דרך אחרת להתמודד בשאלת ק"ש ותפילה כנגד בית הכסא. וז"ל:

סעיף ב

"ומשמע להדיא בגמרא שם דכנגד בית הכסא אסור מלא עיניו כמו כנגד צואה ומלאחריו ד' אמות ממקום שכלה הריח וכן כתבו האחרונים ולפ"ז לדעה שיתבאר דלא מהני מחיצות לבית הכסא אפילו בחצר גדול ונקי וכשיש בקצה החצר בית הכסא אין לעשות שום ברכה כשפניו נגד הבית הכסא וגם עצימת עינים לא מהני כמ"ש בר"ס ע"ט וכן לילה לא מהני כמ"ש שם. מיהו בעיקר דין מחיצות יש לנו דרך אחרת כמו שיתבאר בס"ד בסעיף ו'".

וכך כתב בסעיף ו':

"ולענ"ד נראה דדברי רבינו הב"י צודקים דאפילו לפמ"ש התוס' דהיה להם מחיצות מ"מ מוכח להדיא בריש תמיד [כ"ז:] **שלא היה להם דלת להפתח** דאמרינן שם רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא אתא ר' אבא נחר ליה וכו' ופי' רש"י דלא היה להפתח דלת אלא זה היה מנהגו אדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו וכו' עכ"ל ופי' זה מוכרח **דבית הכסא שהיה בו דלת היה נקרא בית הכסא של כבוד** כדתנן במשנה דריש תמיד [א' א'] שכך היה בבית המקדש וז"ל המשנה ומדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח בידוע שאין שם אדם ע"ש. ולכן יש אצלינו שקורין לבית הכסא בית הכבוד מפני שיש שם דלת אבל סתם בית הכסא לא היה בו דלת ולכן שפיר אמרו בגמרא ספ"ג דברכות דאסור לקרות

לקמן בסימן פ"ז דאסור אפילו אין בו ריח רע וכן מדברי הגר"א בביאורו משמע ג"כ שדעתו להחמיר בזה **וכן בפמ"ג ובה"ח ושאר הרבה אחרוני זמנינו כולם מחמירין בזה וס"ל דצריך להרחיק מהמחיצות ד"א** ולפניו כמלא עיניו אפילו פינו ממנו הצואה ואין בו ריח רע ולכן צריך ליזהר שלא לקרות ולהתפלל ולדבר בד"ת בחצר כנגד בית הכסא כמלא עיניו אף על פי שהוא סגור ואי אפשר לראות הצואה שבו ולכן נכון ליזהר כשעושה סוכה בחצר שיעשה בענין שלא יהיה מכוון מחיצות בה"כ נגד פתח הסוכה כשהיא פתוח דאז יהיה צריך ליזהר בזה בעת שהוא מדבר ד"ת ושאר דברי קדושה וכן אם יש נגד חלון ביתו בית הכסא והחלון פתוח והוא עומד בביתו ופניו כלפי בית הכסא נכון ליזהר מלדבר אז דברי תורה, ומ"מ לעת הדחק יש לסמוך להקל אם אין מגיע לו ריח רע דאיכא ס"ס [היינו הב"י והב"ח בסימן זה דמתירין במחיצות גבוהות עשרה והרא"ש בסימן ע"ט ס"ב דמתיר אפילו בצואה כשהוא ברשות אחרת אף דרואה אותה] ובעוצם עיניו לכו"ע מהני בכה"ג. עוד כתבו האחרונים דמה דאנו מחמירין במחיצות בה"כ לדונם מבחוץ כצואה דוקא במחיצות שאינם נעשים אלא בשביל בית הכסא כגון שעשה בחצר חדר מיוחד לזה אבל אם בנה במחיצה של בית שהסמיכה לאותה מחיצה אף על פי שאותה מחיצה הוא מחיצה של בה"כ ממש אין על אותה מחיצה דין בה"כ לענין זה ומותר לקרות אפילו בסמוך כיון שאין המחיצה מיוחדת לבה"כ לבד".

ועיין בביאור הלכה.

סימן ב – שירותים כימיים

כנגדו כלומר כנגד הפתח (=שאיין בו דלת) מפני שבשם הצואה נראית אבל כגון שלנו שפיר הוי מחיצה גמורה".

והוסיף בסעיף ז:

"ועוד יש ראיות ברורות שיש בתי כסאות שאיין להם מחיצות כלל דאמרין שלהי ברכות [ס"ב.] א"ר עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים שאיין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום וכו' ע"ש וזהו ודאי דאם היה יושב ר' יהושע בבית הכסא של מחיצות לא היה יכול לראות דזהו פשיטא שלא היה עמו בהמחיצות ועוד דאלו היה במחיצות גמורות הרי יכול לראות מקום המושב גם כשאינו שם כמו בשלנו דבהכרח לישב רק למקום אחד, אלא ודאי שהיה בלא מחיצות והיה יכול לישב באיזה צד שירצה ועמד ר"ע מאחוריו וראה איך ישב וגם איין לומר שהיו במחיצות בלא פתח דא"כ גם בכה"ג מקום הישיבה ניכרת לאיזה צד ועוד דא"כ היה צריך ר"ע לעמוד נגד פניו וזה פשיטא שלא היה עושה כן אלא ודאי דעמד מאחוריו וגם על זה אמרו לו עד כאן העזת פניך ברבך והשיב דתורה היא וללמוד אני צריך ע"ש".

והמשיך בסעיף ח:

"ואפילו לפי לשון התוס' שהיו שם מחיצות ונאמר דמכל ד' רוחות היו י"ל שהיו מחיצות נמוכות מעט למעלה ממקום המושב ועיקר הענין כן הוא דודאי יש מחיצות להבית הכסא עצמו והיינו מחיצות של מקום המושב שהם כצואה עצמה אבל המחיצות הנבנות סביב מקום המושב דינם כמחיצות הבית לענין כנגדו והדין שנתבאר

באומר בית זה לבית הכסא הוה ג"כ לענין פנים הבית ועוד אני שואל דהא בזה מודים החולקים דכשיעשו מחיצה קודם מחיצת הבית הכסא מהני וא"כ גם מחיצות אלו הוי כקודם מחיצת הבית הכסא דעיקר מחיצות בית הכסא הם המחיצות של מקום המושב. ולכן נלע"ד שביכולת לסמוך על דברי רבינו הב"י והפוסקים שהסכימו לדבריו דבית הכסא שסביביו יש מחיצות מד' רוחותיו שיכול לקרא כנגד המחיצות כשאינו מגיע לו הריח רע [ובמה שבארנו נסתלקו כל הראיות של הט"ז והמג"א ע"ש היטב ודו"ק]."

עולה לפי דברי ערוה"ש שאם בית הכסא בתוך חדר בעל ארבע מחיצות (וגג?) המחיצות אינן נחשבות לבית הכסא ומותר להתפלל סמוך להן מבחוץ לכל הדעות.

נראה שבשירותים כימיים יש שני דברים למעליותא: א. המתקן הכימי הוא כלי בפני עצמו הסוגר בתוכו את הצואה (אפילו קיר השירותים משמשים לו) וזה לדברי הט"ז וסיעתו הסוברים שאף הדפנות נאסרות ככלי מלא צואה. ב. הוא מוגף מכל צדדיו אף בתקרה – והיינו לשיטת הב"י והב"ח וכן לדעת ערוך השולחן. וראיתי שכן הורה הגר"ד ליאור הי"ו בשו"ת דבר חברון (או"ח סי' עז) ובש"כ.

מסקנה

נראה שבשירותים כימיים הקירות אינם מצטרפים להיחשב בית הכסא ולכן אי"צ להרחיק מהם מלוא עיניו אלא הרחקת ארבע אמות ממקום שכלה הריח.

חבל נחלתו

סימן ג

שתיה בתוך תפילה

שאלה

ראיתי כמה אנשים הבאים לתפילת שחרית עם כוס מים או תה או בקבוק מים קטן ותוך כדי התפילה לוגמים להרוות צמאונם או לחזקם מחולשתם. האם הדבר מותר ואם כן באלו תנאים.

תשובה

א. בינתיים, לא מצאתי מי שדן בשאלה זו בצורה ישירה. אולם מצאתי בסדר רב עמרם גאון (הרפנס, סדר פסח) שהסביר מדוע בליל הסדר כל כוס מארבע כוסות טעונה ברכת בורא פרי הגפן בפני עצמה ונותן לכך מספר טעמים ואגב הסברו כותב במפורש שאין לשתות תוך כדי התפילה וז"ל:

"ומברכין בפה"ג בפני עצמו. מאי טעמא מפני שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא. ושוב טעם אחר, בסעודה של כל השנה אעפ"י שיושבין וקבועין על היין והן שותין, כיון שברכו ברכת המזון צריכין לברך בפ"ה, ולמה הן צריכין והלא עדיין הן קבועין, אלא כך אמרו חז"ל כיון שהפסיק ברכת המזון, שאין יכול לשתות בין ברכה לברכה חייב לברך בפ"ה. וכן בני מסיבה שהיו יושבין וקבועין על היין ושותין ועמדו להתפלל והתפללו, וחזרו וישבו לשתות, צריכין לברך בפ"ה. ולמה הן צריכין והלא עדיין לא עקרו, אלא כיון שעמדו להתפלל ואין יכולים לשתות בתוך התפילה נעשו כמי שהפסיקו וחייבין לברך, אף כאן כיון שאמר ההגדה ואין יכול לשתות בתוך ההגדה, כמי שהפסיק דמי, וצריך לברך. ומן

הטעמים הללו למדנו שארבעתן צריך לברך על כל אחד ואחד בפ"ה בפני עצמו".

עולה מדבריו שבתוך התפילה אין לשתות. רב עמרם גאון לא חילק בין התפילות ונראה שבכל תפילה ובכל חלק מן התפילה אסור לשתות.

ב. לגבי שתיה לפני תפילת שחרית פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"ג): "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח. (ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה), (תרומת הדשן סי' י"ח) ולא לאכול ולא לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפלה, בין בחול ובין בשבת וי"ט. וכן אוכלים ומשקין לרפואה, מותר..."

המדובר בתפילת עמידה של שחרית וכל שתיה לפנייה בין לפני כל תפילת שחרית ובין בתוך חלקי התפילה שלפני עמידה (פרט למים) אסורה, אא"כ צריך דוקא משקה שיחזקו כדי שיוכל להתפלל.

ובאר המשנה ברורה (סי' פט ס"ק כב):

"מים מותר – דלא שייך בהו גאווה ודוקא בלא צוקער אבל עם צוקער אסור וכ"ש משקה שכר (שקורין ביער) ודאי אסור. וטיי"א וקאפ"ע מותר לשתותו קודם תפלה כדי שיוכל לכיין דעתו ולהתפלל ובפרט בהמקומות שרגילין בהם ואין מתיישב הדעת בלתם וכ"ז בלא צוקער ובלא חלב [אחרונים], והעולם נוהגין להקל לשתות עם צוקער. ואפשר דכוונת האחרונים וכן הרדב"ז שכתב דעם צוקער אין לך גאווה גדולה מזו קודם התפלה רק אם נותן הצוקער בתוך הטיי"א למתקו דזהו אסור

סימן ג – שתיה בתוך תפילה

קודם התפלה אבל אם לוקח מעט צוק"ר בפיו בעת השתייה ובלתי זה אין יכול לשתות הטי"א אין זה בכלל גאווה. היוצא מדברינו דבנתינת הצוקע"ר בתוך הטי"א או לאכול מעט מיני תרגימא בעת השתייה כדי שלא לשתות הטי"א וקאפ"ע אליבא ריקנא אין שום צד להקל בזה קודם התפלה אם לא מי שיש לו חלישת הלב והוא צריך זה לרפואה. ומ"מ טוב שיאמר מתחילה עכ"פ פרשת שמע ישראל...".

ונראה לפי"ד שאין לשתות שום משקה לפני התפילה פרט למים וק"ו בתוך התפילה עצמה.

אולם בפסקי תשובות (או"ח סי' פט) כתב:

"אמנם לענין שתיית תה וקפה, נוהגים להקל לכתחילה ללא פקפוק, (דעת תורה להמהרש"ם הכא, ערוה"ש סעי' כ"ג, שו"ת תשורת ש"י סי' שס"ז, תורת חיים סופר סקי"א, שו"ת קרן לדוד סי' כ"א, פסקי תשובה סי' רפ"ה בשם כמה גדולי עולם, כה"ח סק"א, קצוה"ש סי' י"א סעי' ב', שו"ת יב"א ח"ד סי' י"ב, שו"ת אז נדברו ח"ב סי' כ"ז, אורחות רבנו ח"א עמ' נ"ז בשם הגר"י קניבסקי זצ"ל, ס' הליכות שלמה פ"ב אות ב' בשם הגר"ש אויערבאך ועוד. ורובם הדגישו בדבריהם שההיתר אמור גם בנתינת סוכר וחלב לשתיה, כי נשתנו ההרגלים בזמננו מזמניהם שרק העשירים והמפונקים היו רגילים בזה, ובשו"ת תשורת ש"י שם דאדרבה בזמננו אם יקח אדם קוביית סוכר או סוכריה לפיו יש בזה משום גאווה, הו"ד להלכה בשערים המצוינים בהלכה סי' ח' סק"ב, וכ"כ בס' הליכות שלמה שם.) ואפילו

ע"י המתקתם והטעמתם בסוכר וחלב או פלח לימון בתה, (לקט הקמח החדש סק"ז, והיינו לאלו שרגילים בכך ואין עושים זאת לתענוג או לכבוד בעלמא.) וכן שאר משקאות קלים למי שאין רגיל בתה וקפה אלא בהם (ערוה"ש סעי' כ"ז, שו"ת רבבות אפרים ח"ח סי' כ"ד, אבל משקאות חריפים ומשכרים ובכלל זה י"ש וביירה לסוגיהן אסור בהחלט [וכאמור אפילו לצורך מצוה, כגון לשתות לחיים עם מי שנותן 'תיקון' בי"א צ וכיוצב"ז] כמבואר בשע"ת ומשנ"ב סק"ב. ובפסקי תשובה סי' רס"א מתיר מעט י"ש למי שצריך לצורך חיזוק גופו לתפילה), וטעם ההיתר כי אין בזה משום גאווה, ועקב חולשת הדורות יקשה מאד לרוב בני אדם להתפלל בישוב הדעת ללא שתיה, וגם עוזר לנקיון הגוף, (שו"ת השיב משה שם ועוד פוסקים הנ"ל. ומזה הטעם התירו לעשן סגריות לפני התפילה¹ שלכמה בנ"א עוזר הדבר לנקיות גופם וגם מיישב דעתם לתפלה – לקט הקמח החדש סק"א, אבל לתענוג בעלמא ולכבוד אין להתיר – אורח נאמן סקי"ב, וכן במנהגי מהר"ץ דושינסקיא זצ"ל שהקפיד שלא לעשן קודם התפילה) אכן יש לימנע מלהרבות בהם, אלא כפי הצריך לחיזוק כוחותיו..."

אולם כל זה לפני תפילת שחרית אולם בתוך תפילת שחרית ודאי אין ללמוד מכאן להיתר, אלא אם אמנם גופו חלוש והוא זקוק לשתות ואז מותר גם שתיה ממותקת, וצריך לדון מתי מותר למי שהוא חלוש לשתות.

ג. נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' נא ס"ה): "בין המזמורים האלו, שואל מפני הכבוד

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: כיום אין לעשן אף לאחר התפלה מפני פק"ו.

חבל נחלתו

הטור וש"ע מודים בעניית אמן שהרי אמן לא גריע מכל השירות ותשבחות **אלא דאינהו קאמרי לענין להפסיק בדברי חול דמיין לברכות ק"ש** ולא לעניית אמן וכן **אנו נוהגים**, אבל לענות ברוך הוא וברוך שמו אסור כיון שאין זה מדינא כלל".

והוסיף בסעיף ו:

"וכן מותר להפסיק באמצע פסוקי דזמרה לברך ברכת אשר יצר וכן לענות מודים דרבנן וכן לענות ברכה המוכרחת להשעה כמו שמע קול רעם וכיוצא בזה מותר לענות באמצע פסוקי דזמרה רק יראה לסיים הפסוק כי זה אפשר תמיד כמובן וכ"ש אם לא היה לו טלית ותפילין יכול להניחם באמצע פסוקי דזמרה ולברך עליהם וכן מותר לענות שמע ישראל עם הציבור באמצע פסוקי דזמרה וכ"ש לעלות לתורה ומה שעשאו הטור והש"ע פסוקי דזמרה כברכות ק"ש זהו לעניני הרשות". מתבאר מדבריו שבתוך פסוקי דזמרה אסרו להפסיק לענייני רשות, ועל כן נראה שמי שאינו חולה ומוכרח לשתות תוך כדי התפילה לא יפסיק לשם שתיה **אפילו בין הפרקים של פסוקי דזמרה**.

ד. בסימן נד פסק השו"ע בסעיף ג:

"המספר בין ישתבח ליוצר, עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ויש מי שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה למי שבא להתפרנס מן הצדקה, מותר להפסיק". ורמ"א הגיה:

"ומזה נתפשט מה שנהגו בהרבה מקומות לברך חולה או לקבול² בבהכ"נ שיעשה לו דין, בין ישתבח ליוצר, דכל זה מיקרי

ומשיב שלום לכל אדם; ובאמצע המזמור, שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד". והכוונה לפסוקי דזמרה.

ומבאר המשנה ברורה (סי' נא ס"ק יב):

"מפני הכבוד – בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום. בפסוק ד' מלך ד' מלך ד' ימלוך לעולם ועד לא יפסיק באמצע כמו בין ד' אלהיכם לאמת [א"ר]. כתב בדרך החיים כשצריך להפסיק והוא עומד סמוך לפרק יש לו ליהדר ולמהר לסיים עד הפרק **כי טוב יותר להפסיק בין הפרקים מבאמצע הפרק** ועיין לקמן בסימן ס"ו במ"א סק"א שכהיום שאין אנו רגילין לשאול בשלום בבהכ"נ בעת התפלה **חלילה לשאול או להשיב לא בין הפרקים דק"ש ולא בפסוקי דזמרה**".

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' נא ס"ה):

"צריך ליהדר מלהפסיק בדיבור מן ברוך שאמר עד סוף שמונה עשרה **ואפילו לצורך מצוה אין להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח** וכן בין ישתבח ליוצר לא יפסיק ויתבאר בסימן נ"ד וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף ה' בין המזמורים האלו שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד עכ"ל וכ"כ הטור ופירושא דמפני היראה והכבוד יתבאר בסימן ס"ו ודימו פסוקי דזמרה לברכות ק"ש וא"כ גם לענות אמן אסור באמצע הפרק אבל בכונות להאר"י ז"ל פסק דמותר לענות אמן [מג"א סק"ג] ואפילו באמצע הברכה של ברוך שאמר מותר לענות אמן [שם] ונ"ל דגם

2. מהי קבילה כתבתי בספרי ח"ב סימן סד.

סימן ג – שתיה בתוך תפילה

לצורך מצוה"...

ובביאור הגר"א השווה זאת לשח בין תפילין של יד לתפילין של ראש ששח הוא עבירה כאשר מפסיק לדבר הרשות, אבל לדבר המצוה אין זו עבירה בהפסקה בין ישתבח ליוצר.

וכך באר בהמשנה ברורה (סי' נד ס"ק ו): "לפסוק צדקה – וה"ה לכל דבר מצוה ודוקא בין ישתבח ליוצר שהוא ענין אחר אבל בין קדיש וברכו או בין הפרקים של ק"ש וברכותיה או של פסוקי דזמרה אסור להפסיק אפילו בצרכי רבים ולדבר מצוה וכדלעיל בסימן נ"א ס"ד [א"ר והגר"א לעיל בסימן נ"א שם ע"ש]".

ולפי דבריהם, נראה שמי שאינו נצרך ועושה זאת כדבר הרשות מן הראוי שיתאפק ולא ישתה כל התפילה. ומי שאמנם נצרך לשתות בתפילה, מן הראוי שישתה בין ישתבח ליוצר.

ה. האם השותה צריך לברך לפני ולאחריה מפני שהתפילה מהווה הפסק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה או לא. לפי רב עמרם גאון לעיל צריך לברך לפני ולאחריה והתפילה בין השתיות השונות מהווה הפסק.

בחולין (פז ע"א) נאמר:

"הכי השתא! התם – משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, הכא – אפשר דשחיט בחדא, ומכסי בחדא".

ובתוספות (שם ד"ה משתא)

"מכאן היה אומר הר"ר יום טוב שאם עמד מאכילתו והתפלל כשחוזר ובא לאכול צריך לברך ברכת המזון וליטול ידיו ולברך המוציא משום דמיכל וצלווי בהדי הדדי לא אפשר. ואין נראה דלא דמי כלל משום הדכא הב ונברך הוא גמר דבר והוי הפסק

וכן כסוי אי לאו דאפשר בהדי הדדי אבל תפלה לא הוי גמר לסעודה דאטו אם בירך בסעודה על הרעמים או אפילו בפה"ג יצטרך ליטול ידיו ולברך המוציא משום דמיכל וברוכי בהדי הדדי לא אפשר ובהדיא אמרינן בערבי פסחים (דף קב). דאם הניחו מקצת חבירים ועקרו רגליהן לילך לבהכ"נ כשהם חוזרין אין טעונין ברכה לא למפרע ולא לכתחלה אף על פי שהתפללו בנתיים".

וכן הטור (או"ח סי' קעח) כתב:

"כתב ה"ר י"ט בר' יהודה אדם שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל כשהוא חוזר צריך ליטול ידיו ולברך ברכת המוציא הואיל וצלווי ומיכל בהדי הדדי לא אפשר כדאיתא בפ' כיסוי הדם משתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. והר"י אומר שא"צ דלא אמרינן הכי אלא גבי ברה"מ שהוא סילוק והיסח הדעת על מה שאכל ושתה".

ובשולחן ערוך (או"ח סי' קעח ס"ו) פסק

כר"י:

"מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל, אפי' אם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, עם כל זה לא הוי הפסק".

וא"כ אף שאין ראוי ואולי אף אסור לשתות בתוך תפילתו, נראה שהיא להלכה אינה הפסק, ואי"צ לברך על כל שתיה ושתיה בתוך התפילה.

ו. אולם כיון שהראינו לעיל שהזמן היותר מותר הוא בין ישתבח ליוצר ואח"כ אסור עד אחר עמידה (שהיא עיקר התפילה ותחנון ועלינו לשבח שייכים כבר ליציאה מבית הכנסת) נראה שמלכתחילה ראוי לברך לפני ולאחריה ולא לסמוך על כך

חבל נחלתו

ילמדו לשתות סתם לענג עצמם וכו'. ועל כן נראה לי שאם אדם נצרך לשתות יצא החוצה למבואה של בית כנסת או לחדר צדדי ושם ישתה.

מסקנה

נראה כי מי שמטעמים רפואיים נצרך לשתות תוך כדי התפילה כדי להתחזק גופו שיוכל להתפלל יכול לשתות לפני פסוקי דזמרה או לכל היותר בין ישתבח ליוצר אור אבל לא בשאר התפילה, לא בין הפרקים בפסוקי דזמרה ולא בקריאת שמע וברכותיה ותפילת עמידה. וראוי שאם מתפלל בציבור יצא מבית הכנסת וישתה בחדר צדדי, ונלענ"ד שיברך לפני השתיה ואחריה (גם מצד הפסק בתפילתו וגם מצד שינוי מקום) ויחזור למקומו וימשיך ויתפלל.

והרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן הורה שלא ישתה כלל בתוך התפילה, אלא לפני התפילה, ולא ישתה בבית הכנסת.

שתפילה לא מהווה הפסק, כיון שבמקרה בפסחים מדובר על מקרה של דיעבד שקבועים בסעודה ומפסיקים לתפילה ואילו כאן הוא קבוע בתפילה ושותה לחיזוק גופו. כמו"כ אין זה מכבד את התפילה שמברך לפנייה ושותה בתוכה וממשיך אחריה כאילו השתיה עיקר והתפילה טפל ולכן נראה שיברך לפנייה ולאחריה.

ז. עוד נראה לומר, מכיון שאין זה ראוי להתעסק בצרכיו הגופניים שאינם הכרחיים תוך כדי התפילה, ולכן אף חולה שצריך לשתות, נראה לי מן הראוי שלא ישתה בתוך בית הכנסת הן מחמת קדושת בית הכנסת (שו"ע או"ח סי' קנא ס"א: "בתי כנסיות ובתי מדרשות, אין נוהגין בהם קלות ראש כגון: שחוק והתול ושיחה בטילה, ואין אוכלים ושותים בהם ולא מתקשטין בהם ולא מטיילין בהם..."), והן מחמת דוגמא רעה לציבור שאינם יודעים שפלוגי חולה וחיבב לשתות בתוך תפילתו, והוא יעשה מאונס והם

סימן ד

תפילה לפני הנץ

שאלה

התורה) או שצריכים להגיע למנין פועלים כדי שלחבריהם יהיה מניין? כמו"כ האם מי שרגיל להתפלל ותיקין רשאי או חייב להצטרף למנין פועלים?

פתיחה

כדי לברר את השאלה, צריך לעיין מה דין מניין פועלים האם הוא לכתחילה או בדיעבד ומה השוואתו למניין בהנץ כותיקין, ומתוך כך יש לעיין מה ראוי לאותם מתפללים.

במנין פועלים מצומצם (כ-12 משתתפים) המתפללים כארבעים עד חמישים דקות לפני הנץ (ותפילת עמידה כחצי שעה לפני הנץ החמה), יש אנשים שאינם זקוקים כל השבוע למנין המוקדם, האם הם צריכים בימים שאינם זקוקים להתפלל בהנץ ולהשאיר את חבריהם ללא מניין לאמירת דברים שבקדושה (ברכו, קדיש, קדושה, חזרת הש"ץ, וידוי ו"ג מידות ובימים ב-וה קריאת

סימן ד – תפילה לפני הנץ

א. תפילת פועלים

פסק הטור (או"ח סי' פט):

"זמן תפלת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח שהיא כנגד תמיד השחר ומאותה שעה ואילך הוא זמנה ומ"מ עיקר מצותה עם הנץ החמה אלא שאם התפלל משעלה עמוד השחר יצא ונמשך עד סוף ד' שעות ואם עבר (ס"א ולא) והתפלל אחר ד' שעות (ס"א יתפלל) עד חצות אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה שכר תפלה מיהא איכא".

ובסיום הסימן כתב:

"אף על פי שעיקר מצותה עם הנץ החמה מי שהוא אנוס כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנו ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה כי הא דאבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו מקדמי ומיזל לאורחא הוו מקדמי ומצלי פירוש מקדמי לעיקר מצותה שהוא הנץ החמה והיו הם מקדימין מעלות השחר כמאן כי האי תנא השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע ומתפלל ולכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל פי' בזמנה במאי קאי מיפלגי מ"ס תפלה מעומד עדיף ומ"ס מיסמך גאולה לתפלה

עדיף ופסק ר"ח כאבוה דשמואל ולוי וה"ג פסק כרשב"א וא"א ז"ל הסכים לפסק ר"ח".

לגבי שאלה דילן הסיום אינו משמעותי מפני שהמדובר במקרה שלפנינו על תפילה אשר סמוכה להנץ מה שמאפשר סמיכת גאולה לתפילה והתעטפות בציצית והנחת תפילין בזמן חיובן. וא"כ עולה שהמצוה להתפלל ביום (מעלות השחר עי' מ"ב ובאה"ל) ומצוה מן המובחר להתחיל בהנץ את התפילה עצמה כותיקין.

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"א):

"זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: ייראוך עם שמש (תהלים עב, ה) ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא. ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שלישי היום. ואם טעה, או עבר, והתפלל אחר ד' שעות עד חצות, אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא".

ורמ"א הגיה:

"ואחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית (ב"י בשם הרשב"א פרק תפלת השחר) וע"ל ריש סי' ק"ח".

וכך סיכם החפץ חיים בביאור הלכה (סימן פט ס"א):

"יצא – היינו בדיעבד כמו שכתבתי במ"ב וכן העתיקו הרבה אחרונים והפר"ח חולק על השו"ע¹ וס"ל דמשהאיר הוא זמנה

1. אלו דברי הפרי חדש (או"ח סי' פט ס"א): "ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא. המחבר סתם בכאן ולא פירש, והעיקר הוא דשלשה זמנים (נראה שכוונתו לפני הנץ – משעלה עמוד השחר והאיר פני מזרח, בהנץ, אחרי הנץ – אעפ"י שאת הזמן השלישי לא פרט בלשונו.) יש להתחלת זמן התפילה. והנה עיקר מצותה הוא מהנץ החמה וכותיקין דכתיב [תהלים עב, ה] יראוך עם שמש. ולכתחילה יכול להתפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, מידי דהוה אתמיד, ומיהו אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא, וכדתנן במגילה [כ, א] וכולן שעשו

חבל נחלתו

ס"א ע"ש אך כשמשיכים לצאת לדרך וכה"ג שאר דחק ואונס דמותר להקדים כדלקמן בס"ח עכ"פ ימתינו מלברך על התפילין עד שיכיר את חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ד"א דמקודם אסור לברך עליהן² וכדלעיל בסימן ל' ס"א עי"ש במשנה ברורה כתב בפמ"ג בסימן תצ"ד דבאג השבועות שניעורין כל הלילה מותר להתפלל קודם הנץ דכשילכו לביתם בהשכמה טורח הוא להתקבץ שנית. ומ"מ יש לזהר שלא לקרות ק"ש כ"כ בהשכמה דהיינו קודם שיראה את חבירו ברחוק ד' אמות ויכירו דזה אסור לכתחלה וכדלעיל בסימן נ"ח עיין שם".

והוסיף בס"ק ד:

"יצא – בדיעבד ואפילו שלא בשעת הדחק, ובשעת הדחק כגון במשיכים לצאת לדרך וכה"ג שאר דחק ואונס אפילו לכתחילה וכדלקמן בס"ח עי"ש. ודע דדברי השי"ע אינם אמורים רק לענין חובת מצות תפלה בלבד דיצא בה אחר שהאיר המזרח דבזה כבר הגיע זמנה דניתקנה כנגד התמיד ושחיתת התמיד היה תיכף משהאיר המזרח אבל לענין ק"ש שקודם התפלה לא איירי המחבר בסימן זה ועיין לעיל בסימן נ"ח במ"ב סקי"ט דלא יצא בזה ידי חובת ק"ש אף דיעבד אם רגיל לעשות כן עד שיכיר את חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ד"א וזה מאוחר מזמן דהאיר המזרח ובפרט כשרוצה

לכתחלה רק לוותיקין הוא קודם הנץ ואמנם לפי מה שכתבנו למעלה דקודם שהאיר לא יצא אף בדיעבד א"כ מוכח מכל הפוסקים דאף אחר שהאיר לכתחלה אין להתפלל דזהו עדיין בכלל עה"ש גם אין נ"מ בכל זה לדינא לדין דדבריו הוא רק לעיקר מצות תפלה אבל לפי מה שכ"א מיראדל נוהג וזהיר לכתחלה לסמוך גאולה לתפלה איך יכול לכתחלה להתפלל תיכף משיאיר היום הא צריך לקרות ק"ש וברכותיה ובדידהו בעינן דוקא עד שיכיר את חבירו ברחוק ד"א וכנ"ל בסימן נ"ח אך לאחר הזמן הזה אפשר דאין למחות ביד הנוהגין להקל עיין בב"ח ודרישה מה שכתבו לדעת רי"ו ועיין לעיל בסימן נ"ח בבה"ל אך למצוה מן המובחר לכ"ע אין להתפלל י"ח קודם הנץ".

עולה מן הדברים שמצוה מן המובחר להתפלל בהנץ אולם אם סומכים גאולה לתפילה אין הבדל מבחינת המעלה ההלכתית בין קודם הנץ (=מנין פועלים) לאחר הנץ – מנין מאוחר ורק להנץ מעלה על שני הזמנים.

וסיכם זאת המשנה ברורה בס"ק א:

"עם הנץ – היא השעה שהחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים. וראוי ונכון לזהר בזה לכתחלה אף בימי הסליחות וכן בחורף כשמשיכים ובאים לבהכ"נ בבוקר השכם ימתינו מלהתפלל עד הנץ וכדלעיל בס' נ"ח

משעלה עמוד השחר יצא, וגם התמיד אם שחטוהו משעלה עמוד השחר לא נפסל, אלא שלכתחילה כל דברים שמצותן ביום עיקר הזמן הוא מהנץ החמה, אלא שבתמיד שצריך להקריב כל הקרבנות קודם תמיד של בין הערבים הקדימו זמן מועט קודם הנץ החמה, אבל אם עשו משעלה עמוד השחר פשיטא דיצא. ודלא כדמשמע מדברי רבינו ירוחם ז"ל [נתיב ג ח"ג] שהביא בב"י [ד"ה זמן] ומדברי המחבר ז"ל וזה פשוט".

2. וכאמור לגבי מניין פועלים זה, הברכה על ציצית ותפילין היא לאחר זמן שיכיר את חברו.

סימן ד – תפילה לפני הנץ

לתפילה קודם הנץ (עם סמיכת גאולה לתפילה).

ונלענ"ד כי גם בזמן שמעמוד השחר יש לחלקו לשנים: מעמוד השחר עד זמן תפילין וק"ש שהוא יותר בדיעבד מהזמן של משיכיר עד הנץ שאם מתפלל אז כסדר גם ברכות ק"ש וק"ש ודאי יצא י"ח ואי"צ לחזור ולקרוא ק"ש או להניח תפילין ורק אם התחיל תפילה בהנץ יש בכך מצוה מן המובחר.

ב. האם עדיפה השלמת מנין קודם הנץ על תפילה ביחידות של אחרים

השאלה העולה היא הידור של המתפללים בהנץ, כאשר אותם המתפללים בהנץ היא להם ודאי מניין כנגד תפילה בציבור של המתפללים מקודם שאם לא יצטרפו אותם מהדרי-הנץ לא יהא להם מניין. וכאן התשובה נראית ברורה.

כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך ח, הדור מצוה):

"הידור מצוה שלו ועיקר מצוה של חברו, עיקר המצוה של חברו קודם, כגון מי שיש לו שמן בצמצום לנר חנוכה ולחברו אין כלום, מוטב שידליק בכל לילה נר אחד בלבד ויתן גם לחברו, מכיון שמן הדין אין צריך אלא נר אחד והשאר הם משום הידור (מג"א סי' תרעא ס"ק א ומחצה"ש שם)".

ואף כאן ההידור של תפילת ותיקין נדחה מפני המניין של הפועלים שכל אחד מהם יתפלל ביחידות.

וכך כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מג ס"ק יב):

"עוד בה שלישי' טעם נוסף להתיר בנד"ד אפי' אם היו מפצירין בהרב לתת להם

אז להניח תפילין ולברך עליהן דבוודאי אין לברך עד שיגיע הזמן דמשיכיר הנ"ל".

ובאר בפסקי תשובות (או"ח סי' פט, ד) לגבי תפילה לפני הנץ בשעת הדחק ואונס:

"שם: ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא. בדיעבד, ואפילו שלא בשעת הדחק. ובשעת הדחק כגון במשכים לצאת לדרך, וכהאי גוונא שאר דחק ואונס, אפילו לכתחילה (- מ"ב סק"ד). ובכלל זה אנשים פועלים ושכירים הנאלצים

להתייצב למלאכתם מוקדם בבוקר, ואין באפשרותם להספיק תפילה בציבור אם ימתינו בשמונה עשרה עד לנץ החמה (שו"ת אג"מ ח"ד סי' ו' "אנשים הממהרים למלאכתן אין לך אונס גדול מזה", ועיין בס' הליכות שלמה פ"ה אות י"ג בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שיש לפועלים ולעובדים לעשות השתדלות לסדר עבודתם באופן שיוכלו להתפלל בזמן וכהוגן).

הנץ ולא ביחידות לאחר הנץ, ואף אם באפשרותם להתפלל במנין לאחר הנץ אך זקוקים להתחיל במלאכתם עם הנץ או לפניו, ואם ימתינו בתפילתם עד לאחר הנץ נמצא עוסקים במלאכתם לפני התפילה, ואיסור יש בדבר (כדלהלן בשו"ע סעי' ג' ועיי"ש אות ט"ו, בס' תפילה כהלכתה פ"ג הערה ס"ג בשם הגר"ש אלישיב שליט"א כתב: עדיף להתפלל לפני הנץ מלעסוק בצרכיו לפני התפילה ולהתפלל בזמנו).

לסיכום: שלשה זמנים לתפילת עמידה של שחר מצוה מן המובחר להתחיל בהנץ החמה ומותר לכתחילה, אם סומך גאולה לתפילה להתפלל בין עמוד השחר להנץ, ותפילה אחר הנץ (=מאוחרת) שווה בערכה

חבל נחלתו

ממצות מצוה שלו, דקיי"ל ישראל ערבים זב"ז דהיינו שעל כל אחד מישראל לדאוג שחברו יוכל לקיים המצות המוטלות עליו, ועיי' מג"א (סי' תרנ"ח ס"ק י"ב) שכ', אדם שיש לו אתרוג מיוחד ובעיר אחרת אין להם כלל "מוטב" שישלחנו לשם והוא יברך על של הקהל ע"כ. משמע דרק מוטב שישלחנו לשם אבל חיובא ליכא, ומוטב ג"כ ל"ה רק יען הוא צורך רבים בעיר האחרת, וכן מפורש בס' מטה משה שממנו מקור הלכה זו, שכ', וישלח להם כדי שיצאו רבים ידי חובתם עכ"ל. מ"מ נראה דרבים לאו דוקא אלא ה"ה דליחיד הדר באיזה ישוב ואין לו אתרוג ראוי לשלוח לו והוא יברך על אחר כמבואר בשע"ת (שם ס"ק י"ב) בשם הא"ר. וכן מבואר גם במג"א (סי' תרע"א סק"א) שאם יש לו שמן בצמצום ולחברו אין כלל "מוטב" שידליק בכל לילה אחד ויתן גם לחברו דהא מדינא א"צ אלא אחד ע"כ. הרי דגם ליחיד צריך ליתן אלא שגם בכאן כ' המג"א לשון מוטב דמשמע דחיובא ליכא, ונלענ"ד דהיינו דוקא לפי שאם יתן אתרוג שלו לחברו יצטרך הוא לצאת בשל הקהל ויש בזה כמה חששות עיי' שע"ת הנ"ל, אבל יש לו שני אתרוגים בודאי חייב לתת אחד לחברו שישלם לו עבורו, וכן בנר חנוכה שכיון שאין לו שמן רק בצמצום ואם יתן לחברו יתבטל ממצות מהדרין וגם כי אין הדבר ברור דבמצוה דרבנן שייך ערבות עיי' ברכי יוסף (או"ח סי' קכ"ד אות ג') ובמקו"א הארכתי בזה מכמה מקומות, אבל ברור דלהסוברים דגם בדרבנן שייך ערבות ויש לו שמן בריוח, מחוייב ליתן לחברו שאין לו שמן כלל כדי לצאת יד"ח מצות נ"ח והלה ישלם לו עבורו. – ועיי' בשער הציון שבס' משנה ברורה (סי'

תרנ"ה אות ה").
"ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ל"ח) הורה במי שיש לו שני כזיתים מצה כזית לכל לילה ולחברו אין כלום, שיתן לחברו כזית א' שיוכל לקיים מצוה דאורייתא בליל ראשון, אף שע"ז יתבטל הוא בעצמו ממצות מצה בליל ב' שהוא מדרבנן ע"ש. ועיי' בס' דעת קדושים (הל' מזוזה סי' רצ"א סק"ב) מי שיש לו מזוזה בחדר שפטור ממזוזה והוא קבעה שם לשמירה נכון שישאילה למי שחייב במזוזה ואין לו, ואם יש לו מזוזה בחדר שחיובו במזוזה אינו אלא מספק כגון בחדר קטן וארוך (ר"ל שאין בו ד"א על ד"א בארוך ורוחב) לת' התוס' דרק בפשע חברו אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך הי' צד לומר דאף דקיי"ל דספק בדאורייתא מה"ת לחומרא י"ל שידחה הספק מפני הודאי כיון שלא פשע, וגם לת' הב' שבתוס' דרק במצוה דרבים אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך י"ל שמעליותא של ודאי על הספק עדיפא ממעליותא דרבים על דיחיד, אך אם אונס פטור פשיטא שאין לדחות ספק בשבילו וע"ש עוד ובהגה שם. – ברור לפי"ז שאם יש לו מזוזה אחת יתירה ולחברו אין מזוזה לקבוע בפתח חדרו המחוייב במזוזה, שהוא מחוייב להשאילה לחברו – אם יוצאין במזוזה שאולה עיי' דע"ק שם – או למוכרה לו כדי שיוכל לצאת יד"ח מצות מזוזה".

"ואמנם ראיתי בשו"ת מחנה חיים (ח"א סוסי' כ"ט) נסתפק במי שיש לו ב' זיתים מצה משומרת אם יתן לחברו כזית א' והוא יצא בא', דחבירו שאין לו אנוס הוא ופטור וי"ל דלא שייך ערבות בכזה ע"ש בתחילת דבריו. מ"מ ביש לו כזית מצה יתר על

סימן ד – תפילה לפני הנץ

הספר יד אליהו לעיין בו, אבל בספר תורת חיים שם הביאו והעיר עליו הרבה, שכתב שם דלהתפלל בציבור הוא רק משום הידור מצוה, וע"כ כתב המחבר שם בש"ע (א"ח סי' צ' סעי' ט') בלשון ישתדל להתפלל בציבור, ור"א ששיחרר עבדו אינו אלא מדת חסידות והא (דסי' ק"ח) שאני דהוא שלא לעבור זמן תפילה, עיין שם. והעיר עליו התו"ח דאיך אפשר לומר שהוא רק הידור מצוה, הלא הרמב"ם כתב (בפ"ח) ולא יתפלל יחיד כ"ז שיכול להתפלל עם הציבור. ועי' בהג"מ שם. וכן כתב הטור שאל יתפלל אלא בביהכ"נ ובציבור, והא דשינה המחבר וכתב לשון ישתדל הוא לאשמעינן דיתפלל בביהכ"נ ובציבור ולא בביתו בעשרה, דבזה י"ל דהוי רק מצוה מן המובחר משום ברוב עם, ודוחק מאד לומר דהא דשיחרר ר"א עבדו שיש בו משום לעולם בהם תעבודו שהוא רק ממדת חסידות, דהלא כל הפוסקים כתבו שהוא מצות עשה דרבנן לומר קדיש וקדושה וברכו, ולדבריו היאך ידחה העשה דלעולם בהם תעבודו, הלא אי אמר לא בעינא ליכא לעשה כלל, ומשום מדת חסידות ומצות הידור א"א לומר שידחה אם ירצה עכ"ל...".

"אמנם התו"ח שם הביא שוב מדברי המג"א (סוס"י תרע"א) דכתב דכמה פעמים שהוא טרוד בעסקיו א"צ לילך לביהכ"נ עיין שם דפשוטות דברי המג"א נראה כיד אליהו, ונ"ל דבודאי מצוה דרבנן היא לענות קדיש וקדושה וברכו, אמנם אם במצוה דא' אמרו אל יבזבז יותר מחומש (עיין סי' תרנ"ה), א"כ במצוה דרבנן אפשר אם צריך רק להפסיד ממונו יוכל לבטל המצוה דרבנן עיין שם. והנה במ"ב (סי' ק"ח

הצריך לו גם לדידי פשיטא שצריך לתת לו. ולדעת שאר אחרונים גם בזה צריך לתת כדי שיצאו שניהם יד"ח מעיקר הדין ואף שע"י כך יתבטל הוא עצמו מהידור מצוה".

עולה שעדיף וראוי שאף מי שהתכוונן להתפלל ותיקין יבוא וישלים מניין פועלים ויוותר על ההידור של ותיקין בשביל תפילת במניין של הפועלים.

ג. תפילה במניין הידור מצוה בלבד?

אלא שלכאורה יש להקשות: הרי התפילה במניין היא ג"כ הידור, ומדוע שפלוני יוותר על ההידור שלו – תפילת ותיקין, בשביל ההידור של חבריו – תפילה במניין?! לכאורה עדיף שכל אחד יעמוד בהידורו, ואם אחד לא זכה להדר, אין על השני חובה ליבטל מהידורו בשביל הידור חברו?!

ויש להשיב כי חובת התפילה במניין עולה על חשיבות ההידור של ותיקין, וכיון שבשני המצבים יתפלל במניין, ואם יתפלל עם הפועלים ישלים להם מניין ויתיר להם לומר דברים שבקדושה צד זה עדיף.

דן בגדרי חובת התפילה בציבור בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ו) ואלו דבריו:

"והנה הבאה"ט (סי' צ' ס"ק י"ב) הביא מתשו' יד אליהו (סי' ז'), דאם הוא אונס ממון שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבוא לידי הפסד ממון אין מחויב עפ"י הדין להתפלל ויכול להתפלל ביחיד בביתו או בביהכ"נ כשאין שם ציבור, ואפשר דמשום מניעת ריוח מחויב קצת עפ"י הדין להתפלל עם הציבור דחילוק יש בין מניעת ריוח לבין הפסד מכיסו עיין שם. ואין לי

חבל נחלתו

ישתדל וכו' וק"ל".
ונראה הדבר כי חשיבות תפילה בציבור של רוב מניין עולה על תפילה כותיקין של היחיד, וחשיבות זו מחייבת את המתכונן להתפלל בותיקין לוותר על הידורו ולדאוג מצד מצות ערבות שתשעה יהודים אחרים יתפללו במניין.
אמנם כל זאת דווקא אם הפועלים הם רוב מניין, אולם אם הם מיעוט מניין, אין חיוב אף מצד מצות ערבות שתשעה ישלימו מניין לאחד כדי שיתפלל במניין פועלים.

מסקנה

מי שמתפלל בדרך כלל במניין פועלים או מי שקם ומתכונן למניין ותיקין מן הראוי שיצטרף להשלים מניין פועלים כדי שלא יתפללו כל אחד ביחידות.

סעי' ח') בביאור הלכה שם, על דברי הרמ"א דלא יעבור זמן תפילה משום הפסד ממון, הביא מהפמ"ג דאפשר דיותר מחומש נכסיו אינו מחויב עיין שם, אף דזמן תפילה לכ"ע ל"ה רק דרבנן, עי' רמב"ם (פ"א מה"ת ח"א), מ"מ חמיר מתפילה בציבור כנ"ל.
"והנראה לומר עוד בלשון ישתדל אדם להתפלל בב"ה עם הציבור וכו', דכוונתו כמו דאיתא בטור שאחרי שהביא כמה מאמרי הש"ס המדברים במעלת וגודל הפלגתו של תפילת הציבור סיים בזה"ל **לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הציבור** וכו' עכ"ל, דהדגיש בכל כחו, ובודאי רצונו לומר כלפי מה שיש לפעמים מניעות אשר לפיהו פטור מתפילה בצבור ע"י אונס וכיב"ז וכיוצא בזה, מ"מ מחמת גודל מעלתו ישתדל בכל כחו לפנים משורת הדין אם יש באפשרותו להתגבר על המניעות יעשה כן. וכן י"ל כוונת המחבר בש"ע בלשון

סימן ה

חזרת הש"ץ במניין מצומצם

שכן הכל בקיאים. ובכ"ז לא בוטלה חזרת הש"ץ. והשאלה היא בכ"ז אחר שכולם בקיאים האם צריך שיהיו לפחות תשעה שיכולים לצאת ומתכוונים לתפילת הש"ץ או שדי בהיותם בבית הכנסת.

ב. קיימת סתירה בפסק השו"ע.
בסימן נה (ס"ג) כתב: "אם התחיל באבות ויצאו מקצתן, גומר אפילו קדושה". ומשמעות הדבר שמתפללים גם כאשר אין מניין.
ובסעיף ו פסק: "ואם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות

שאלה

עשרה מתפללים במניין ששה סיימו תפילה בלחש וארבעה עדיין לא סיימו, האם הש"ץ יכול להתחיל חזרת הש"ץ, או שהוא צריך להמתין לכולם?

תשובה

א. חזרת הש"ץ נתקנה בשביל מי שאינו יודע להתפלל בעצמו שצריך לעמוד ולהתכוין לחזרת הש"ץ כאילו מתפלל בעצמו (וכן נוהגים התימנים עפ"י הרמב"ם). לכאורה בימינו, אין צורך בחזרת הש"ץ

סימן ה – חזרת הש"ץ במניין מצומצם

ולכתחילה אכן צריכים להקפיד על תשעה עונים בקדיש וברכו וחזרת הש"ץ ושאר דברים שבקדושה, אלא שבמקום דחק העיקר להלכה דאפילו ליכא תשעה עונים שפיר דמי (ובענין אם סגי ברוב עונין או בעינן שמונה – להלן), וזו היא שיטת הפרישה (סימן קכ"ד, דרישה סק"א), וכן סתימת הט"ז (סק"ד), ואינם כותבים לחלק בין חזרת הש"ץ לשאר דברים שבקדושה".

ולפי תירוץ זה מלכתחילה מן הראוי שיהיו תשעה עונים ובדיעבד ניתן לצאת ידי חובה בפחות.

שיטה שניה שהכריעה כבסימן נה:

"שיטת המג"א (סק"ח) בשם המהרי"ל (סימן ק"ג) שדברי השו"ע (סי' קכ"ד) בשם הרא"ש נדחים, וזה לשונו: "אף על גב דכתב הרא"ש דבעינן שייכונו תשעה לברכת הש"ץ, כמו שכתוב בסימן קכ"ד, לא נהיגין הכי, דהא חזינן דאפילו מי שמשיח ואינו שומע מצטרף", וכן סתמו בא"ד (בא"ז סק"ג) ודרך החיים ועוד אחרונים (דעת תורה סעי' ז', תורת חיים סופר סק"ב, ס' מקוה ישראל עמ' ע"א בשם הגה"צ מנאסויד זצ"ל, ובשורת מהר"א אסאד ח"א סי' כ"ו) מנהג עיקר ומבטל הלכה ולא נתפשטה הוראת הרא"ש ופסק השו"ע דסי' קכ"ד, ופוק חזי מאי עמא דבר", וגם המה אינם כותבים לחלק בין חזרת הש"ץ לשאר דברים שבקדושה".

ולפי"ז אם יש חמישה עונים מותר להתחיל חזרת הש"ץ.

עוד כתב תירוץ שלישי לסתירה:

"שיטת שו"ע הרב (סעי' ז') דשני פסקי השו"ע אמת הן להלכה, אלא דהכא מיירי לענין קדיש וברכו או אפילו קדושה אם הש"ץ עדיין לא התפלל בלחש לעצמו, אבל כשהש"ץ חוזר התפילה פעם שנית על זה

עמהם, או שהוא ישן, אפילו הכי מצטרף עמהם".

ופסק המשנה ברורה (שם) בס"ק לב:

"אחד מהעשרה – ה"ה יותר מאחד ובלבד שישארו רובם שאין מתפללים ש"ע ויכולין לענות עמהם ויש מחמירין ביותר מאחד, ובישן בודאי אין לצרף אפילו במקום הדחק ביותר מאחד כי בלא"ה יש הרבה פוסקים המחמירין בישן וכדלקמיה".

ובס"ק לד הוסיף:

"מצטרף עמהם – דבכל עשרה שהם גדולים שכניה שריא ביניהם דונקדשתי בתוך בני ישראל קרינן בהו ולא דמי לקטן דלאו בר קדושה הוא. ועיין בט"ז שחולק לענין ישן וס"ל דאין מצטרף והסכים עמו הפר"ח דישן חשיב כשוטה ע"ש. ע"כ לכתחילה בודאי צריך להקיצו ועכ"פ לעוררו שיהיה מתנמנם ועיין בבה"ל". (לא נעסוק בבירור זה בישן).

לעומת זאת בסימן קכד (ס"ד) כתב השו"ע: "כשש"צ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן; ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה; לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן".

הלשון לקוחה מהטור ומתשובת הרא"ש, אבל עניינה ברור צריכים תשעה ולא אחד פחות.

ג. בפסקי תשובות (או"ח סי' נה ס"ו) עסק בסתירה וחילק את תשובות האחרונים לשלש שיטות:

בתירוץ הראשון כתב:

"העיקר מדינא כדכתב הכא בשם רבו (=מהר"י בירב), והתם הלשון קרוב להיות ברכותיו לבטלה, ולא ממש לבטלה,

חבל נחלתו

קאי דברי השו"ע בסימן קכ"ד שצריך לזהר שיהיו תשעה שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיו ברכותיו לבטלה. וכחילוק זה כתוב ג"כ בפמ"ג (מ"ז סוסק"ד) המוזכר בביה"ל (ד"ה או) ובעוד כמה אחרונים (אשל אברהם בוטשאטש, קיצור שו"ע סי' כ' סעי' ב', בן איש חי ויחי אות ה', כה"ח סקמ"ח, ואולי גם החי"א מחלק בכך, ובהו יתיישב היטב לשונו דבסי' כ"ט סעי' א' דמתיר צירוף אחד המתפלל [ולשיטתו דדווקא אחד וכדלהלן] דווקא בדיעבד מיירי לענין חזרת הש"ץ, ובסי' ל' שמתיר בשופי ולא ציין דווקא בדיעבד, מיירי לענין קדיש ושאר דברים שבקדושה).

ולפי"ז אין הפסיקות סותרות אלא בסימן נה המדובר בשאר דברים שבקדושה, ובסימן קכד בחזרת הש"ץ.

ד. וסיים הפסקי תשובות:

"והנה, חלקו דיעות הפוסקים בדברי השו"ע הכא, האם ההיתר הוא רק על צירוף אחד שאינו עונה ולא יותר, או אפילו יש שניים ושלושה ואף ארבעה (ומש"כ במשנ"ב סקל"ב ובשאר אחרונים 'זבלבד שישארו רובן וכו' ויכולים לענות עמהם, לאו דווקא שישה עונים, אלא די בחמישה ויחד עם הש"ץ ששה, ודוק בלשון המג"א בשם הרלנ"ח) אשר אינם עונים נמי שפיר דמי, כיון שיש רוב מנין המכוונים, ומסקנת גדולי האחרונים כהמקילים (א"ר סק"ז, שו"ע הרב סעי' ז', דרך החיים, קיצור שו"ע סי' ט"ו סעי' ז', בן איש חי ויחי אות ה', ערוה"ש סעי' י"ג), וכן סתם המשנ"ב (סקל"ב), אלא שאח"כ מביא בשם חי"א ובאר היטב שמחמירים".

"וממוצא הדברים נבין שמנהג רבים וטובים אשר בששה שגמרו שמו"ע מתחיל הש"ץ אמירת קדיש שאחרי שמו"ע דערבית (או גם בחזרת הש"ץ כשהש"ץ עדיין לא התפלל

לעצמו לחש), וכן באם מתפללים תפילה קצרה שאומר הש"ץ מיד בקול עד אחרי קדושה, שפיר (וכ"ה בשו"ת קנין תורה ח"ז סי' ט', שו"ת אור לציון ח"ב פ"ה אות ו', ס' הליכות עולם על הבא"ח שם, שו"ת צ"א ח"ב סי' ט', שו"ת משנת יוסף ח"ה סי' י"ז, שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' ט'). יש להם על מי לסמוך... (אבל כשליכא משום טירחא דציבורא ודאי צריך להמתין שיהיו ט' עונין ועכ"פ שמונה עונין דבאחד הלא המג"א מקיל אפי' בישן חדא, למיחש לשיטת הט"ז והפרישה), ובפרט אם יש בהמתנה משום ביטול מלאכה ושאר טירחא דציבורא, וכל שכן ביטול המנין עקב יציאת המתפללים מביהכ"נ מחוסר סבלנותם להמתין זמן ממושך וכדומה, שהמחמירים להמתין לתשעה יצא שחרם בהפסדם".

"ואלא לענין חזרת הש"ץ יש להחמיר עפ"י שיטת הפמ"ג ושו"ע הרב ודעימיה שתשעה עונין לעיכובא הוא, אך גם בזה יש מקום להקל בשעת הדחק כהמג"א בשם מהרי"ל, וכדכתבין גם בסימן קכ"ד אות ט', עיין שם". וכך כתב בסימן קכד.

ה. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' ט) כתב:

"נשאלתי על מה שנתקלים הרבה פעמים שבביהכ"נ נמצא מנין מצומצם ובזמן חזרת הש"ץ נמצא אחד מהם שמאריך עוד בתפלת הלחש, אם מחויבים להמתין עד שיגמור זה תפלתו כדי שיהיו ט' שומעים ומכוונים לחזרת הש"ץ, או שאפשר להתחיל חזרת הש"ץ גם כשזה היחיד עודנו מאריך בתפלתו".

ואף הוא עוסק בסתירה לכאורה בין סימן נה לסימן קכד ובתוך דבריו (באות ה) כתב:

סימן ה – חזרת הש"ץ במניין מצומצם

בכל ברכה או בסופה. (וכפי שראיתי שר"ל כן בס' כסא אליהו על או"ח סי' נ"ה אות ז' יעו"ש), וגם ליכא לפי"ז בכלל הקושיא מההיא דסי' קכ"ד דשם שאני שהמדובר שלא מכוון ומפנה לבו לבטלה ולדבר אחר שלא מענינא צרכי שמים וגורם על כן לסילוק שכינתא, ומשא"כ כאן שגם יחיד זה בקבלת עול מלכות שמים קעסיק ולכן שפיר מצטרף בהדיהו וקדמא שכינה ואתיא ויעוין בברכי יוסף בס' נ"ה אות ו' שמביא ומדבר רק מזה שדינא דיין האמור כאן סותר למ"ש בס' קכ"ד ומשמע הא מעומד ומתפלל לא היה קשה לו והיינו כנ"ז.

והסיק שם באות י:

"מכל האמור ומבורר נראה דשפיר אפשר לסמוך ולהקל ולהתחיל חזרת הש"ץ במנין מצומצם גם כשאחד עומד עדנה בתפלה, מובן כשאין נחיצות ויש אפשרות לחכות, דצריכים לחכות עד שיגמור גם היחיד, וזהו גם אפילו כשיש בלעדו עשרה, כדי לזכותו, כדאיתא במהר"ם שם וכנפסק בשו"ע שם בס' נ"ה סעי' ז'... אבל כשיש נחיצות, אי משום חשש שבינתיים יתפזר המנין, ואי משום טורח הציבור לבטלם ממלאכה, וכדומה, שפיר אפשר בכגון דא למיעבד עובדא אפילו לכתחילה ולהתחיל התפלה בקול רם גם כשאחד מהם עומד עדיין בתפלת הלחש".

ו. וכן בכף החיים (סי' נה ס"ק מח) הביא דעת המקילים להתחיל חזרת הש"ץ בששה (חזן וחמישה עונים).

מסקנה

נראה שבדיעבד ובעיקר במניינים המכוונים כדי שהמתחילים עבודתם

"וכוון הערוה"ש בזה לדברי הר"ם בעצמו שבהגהות מיימון ובב"י, דעיינתי בגוף דברי הר"ם בשו"ת מהר"ם בר ברוך סי' תקכ"ט וראיתי שמדבריו נלמד אימות כל הנז"ל, דז"ל: וששאלת על עשרה מצומצמין בבית הכנסת ואחד מהם מתפלל ביחידי אם יכולים הט' הנותרים להוריד לפני התיבה א' מהם לומר קדיש וברכו וכל דבר שבקדושה כל זמן שלא סיים תפלתו וכו'. ודאי טוב הוא והגון שיהי' ממתנינים ליחיד עד שיגמור תפלתו כדי שגם הוא יענה עמהם, אפי' יש עשרה במילוי ה' טוב להמתין אם יש שהות ביום להתפלל, אבל משום דבר שבקדושה כיון דהוי בביהכ"נ מן האגף ולפנים מצטרף עמהם אע"פ שאינו עונה עמהם דכל בי עשרה שכינה שריא. וכו' ואפי' אלם חייב בכל מצות והרי הוא כפקח לכל דבריו ומצטרף אע"ג דלא עני בהדיהו, וכ"ש האי יחיד דאיהו נמי בתפלה קא עסיק ומקבל עליו עול מלכות שמים דמצטרף בהדיהו וקדמא שכינה ואתיא עכ"ל, הרי בהדיא במהר"ם שהמדובר לא רק על קדיש וברכו אלא על כל דבר שבקדושה, והיינו גם לרבות חזרת הש"ץ וקדושה ולא הצריך להמתין על אפילו משום מהיות טוב, ורק כדי לזכותו שגם הוא יענה הצריך להמתין לו משום הגינות וטובה (וזהו הנפסק בכזאת בשו"ע שם בס' נ"ה סעיף ז'. ויעו"ש בספר נהר שלום על או"ח בסק"ב עיי"ש). והרי מבואר גם ההסבר בזה כהסברו של הערוה"ש, דהא איהו נמי בתפלה קא עסיק ומקבל עליו עול מלכות שמים, ואם אנו נוכחים לדעת שאכן זהו הסברו של המהר"ם שמשם מקורה של זאת ההלכה א"כ ברור שלא צריכים שהעומד בתפלה ישתוק ויתן דעתו לכוון

חבל נחלתו

מוקדם יתפללו בציבור, ואם יגיע הזמן מצומצם עם חמישה עונים והשאר יצאו ולא יתפללו במנין, יש להתחיל במנין מתפללים.

סימן ו

לעולם ישליש אדם את מעותיו

שאלה¹

ב. הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה הלכה יב) כתב: "ואסור לו לאדם להפקיד או להקדיש כל נכסיו ויטריח על הבריות, ולא ימכור שדה ויקנה בית ולא בית ויקנה מטלטלין או יעשה סחורה בדמי ביתו, אבל מוכר הוא מטלטלין וקונה שדה, כללו של דבר ישים מגמתו להצליח נכסיו ולהחליף הכלה בקיים, ולא תהיה כוונתו ליהנות מעט לפי שעה או ליהנות מעט ויפסיד הרבה".

והעיר בהגהות מיימוניות: "ענין במה לא ישתכר וטוב להרחיק ממנו, שם (דף נ'), מציעא (דף מ"ב) אמר רבי יצחק לעולם ישליש אדם מעותיו שליש בקרקע שליש בפרקמטיא ושליש תחת ידו ע"כ".

ג. פירושה של המימרא אינו לגמרי ברור. המהרש"א בחי' אגדות כתב שני הסברים למעות בקרקע:

האחד, שישמור שליש הכספים בקרקע שכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, והשני ששליש ממה שיש לו יקנה בו קרקע. כשהפירוש השני כוונתו ליצור לו מקור מחיה ע"י זריעת שדות.

ד. רבינו בחיי (בראשית פרק לב, ט) מזכיר מימרא זאת כחלוקת השקעות ובלשון ימינו 'פיזור סיכונים'. וז"ל: "והיה המחנה הנשאר לפליטה. הם לאה ורחל ומחנה

בבבא מציעא (מב ע"א): "ואמר רבי יצחק: לעולם יהא כספו של אדם מצוי בידו, שנאמר וצרת הכסף בידך. ואמר רבי יצחק: לעולם ישליש אדם את מעותיו, שליש בקרקע ושליש בפרקמטיא ושליש תחת ידו". וכן במדרש תנאים לדברים (יד, כה). האם אנו מחויבים לכך גם בימינו.

תשובה

א. הראשונים הפוסקים לא הביאו מימרא זאת כמחייבת, אלא הבינוה כעצה טובה בהלכות דרך ארץ.

בין היחידים שהביאו מימרא זאת בפסקי ריא"ז (בבא מציעא פרק ג – המפקיד הלכה ח סעיף ה).

המאירי כתב: "הצדיקים ראוי להם לחוס על ממונם ובלבד בכדי שלא יפחיתו עצמם בכך מפני שאין הריוח מצוי להם כל כך כשאר בני אדם שכל אומנות נקיה להם ומתוך כך צריכים להזהר בכל דבר שיהא ממונם מתקיים דרך עצה אמרו לעולם ישליש אדם את נכסיו שליש בקרקע שליש בפרקמטיא ושליש תחת ידו".

1. שאלת הרב אליעזר פוזן הי"ו.

סימן ו – לעולם שלישי אדם את מעותיו

פירושים למימרא, במהר"ל ע"ד הסוד ובבן יהוידע בדרך הרמז.

ז. ויש להקשות לפירוש שקרקע הוא לשדות ופרדסים, וכי בגולה היו ליהודים שדות ופרדסים והלא לרוב הציבור אף פרקמטיא לא היתה, ונראה על כן שזוהי עצה טובה אבל לא דברי חכמים לחיוב.

ח. הראה לי הרב פוזן בסיפור תולדות חייו של הגר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה ח"ח עמ' 33) שמסופר שם כך:

"בשלהי תשל"א התחולל משבר המטבע בעולם, ואברכים רבים שהשקיעו את כספם בשוק זה מתוך תקווה לרווח קל ומהיר הפסידו את כספם. בשבת קדש תשעה באב תשל"א בסעודה שלישית במחנה הקיץ של ישיבת סטעטן איילענד דרש רבנו דרשה גדולה בענין החובה לקבל את דברי חז"ל בכל הנוגע להנהגת העולם. הוא אמר שההפסד נגרם לאנשים על שלא שמעו לדברי רבי יצחק (ב"מ מב ע"א) לעולם ישליש אדם מעותיו שליש בקרקע ושלש בפרקמטיא ושלש תחת ידו. והדגיש תמיד את הצורך לשמוע לדעת חז"ל ולהאמין בחכמתם ועצתם הטובה".

מסקנה

נראה שמימרא זו היא הכוונה לאדם שלא יהא נבהל להון וידע שדרכם של נכסים שהם עולים ויורדים ועל כן יחלק השקעותיו ולא ישים את כולם על קרן הצבי, אבל אינם מחייבים שכל שלא נהג כן נקרא עבריינ ח"ו.

שעמם. ומקרא מלא פירש הכתוב: 'ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות'. לפליטה, מן החרב, כענין שכתוב: (ירמיה נא, ג) פלטים מחרב'. ומכאן למד עובדיהו שעשה מן הנביאים ב' חלקים שלא החביא אותם במקום א', הוא שכתוב: (מלכים – א יח, יג) 'ואחביא מנביאי ה' וגו', חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים'. ואמרו רבותינו ז"ל: (ב"מ מב א) לעולם ישליש אדם מעותיו שליש בקרקע שליש בפרקמטיא שליש תחת ידו, שנאמר: (דברים כח, ל) 'יצו ה' אתך את הברכה באסמך', זו פרקמטיא. 'ובכל משלח ידך', זו תחת ידך. וברכך בארץ', זו קרקע".

ה. בעל תורה תמימה (דברים פרק יד הערה סו) העיר על מימרא זו וקודמתה: "פירש"י מצוי בידו שלא יפקידנו לאחרים במקום אחר כדי שאם תזדמן לו סחורה לשכר יהא מזומן לו, עכ"ל. והנה מצינו עוד מאמר בענין זה לר' יצחק זה, לעולם ישליש אדם מעותיו שליש בקרקע שליש בפרקמטיא ושלש תחת ידו, והיינו שיהיה לו מזומן לצורך עסק הבא לידו, וצ"ל דמאמר ר' יצחק שלפנינו איירי באותו השליש שצריך להיות תחת ידו".

ו. וכן המגן אברהם הזכירה בסימן קנו. ובצואת הגאון ר' משה יקותיאל כץ – קופמן חתן המגן אברהם מצוה לבניו שלא ילכו כל ממונם לאיש אחד שאם הוא לא יוכל לשלם לא יאבדו כל ממונם (בספר אשר יצוה המכיל צואות של גדולי אשכנז). במהר"ל בחי' אגדות ובבן יהוידע ג"כ

נטילת ידים לדבר שטבולו במשקה

שאלה

באירועים וכד' יש מזנונים בהם מגישים פיצה או בורקס עם רוטבים למיניהם שמורחים על גבי פת הבאה בכסנין או ירקות וכד', וכן יש המגישים גלידה עם סירופ וכד'.

האם המזון הנאכל עם הרוטבים המרוחים טעון נטילת ידים מצד דבר שטבולו במשקה.

א. טעם נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

המשנה ברורה (סי' קנח ס"ק א) באר את טעם תקנת נטילת ידים לסעודה כך: "טעם תקנת נטילה הוא משני דברים אחד מפני סרך תרומה והיינו כיון דידיים עסקניות הן ונוגעים בכל דבר ובזמן שהיה נוהג טומאה וטהרה והכהנים אכלו תרומה היו צריכין ליטול ידיהם מדברי סופרים קודם אכילת תרומה כדי שלא יטמאוהו בנגיעתן וכדי שיהיו רגילין הכהנים בזה גזרו ג"כ על כל איש ישראל האוכל פת שאסור לאכול עד שיטול ידיו וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בהמ"ק ב"ב לאכול בטהרה. ועוד טעם לתקנת נטילה משום נקיות וקדושה וסמכו בגמרא [ברכות נ"א] אקרא דוהתקדשתם והייתם קדושים [סמ"ג]."

מתבאר כי שני טעמים לתקנת נטילת ידים.

וכך כתב הטור (או"ח סי' קנח): "ולאו דוקא כשאוכל פת אלא לכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים".

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קנח, ד [א]) בביאור הטור:

"בפרק ערבי פסחים (קטו.) א"ר אלעזר כל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. ופירש רש"י צריך נטילת ידים משום משקין שהידיים שניות וכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה. וכן דעת ה"ר יונה (ברכות מא. ד"ה כל שטיבולו) שכתב בפרק אלו דברים פירוש עיקר נטילת ידים הותקנה על הפת שנאחז בידיים שהנטילה היא משום סרך תרומה ורוב התרומות הם מהפת אבל לפירות אין צריך נטילת ידים שאין תרומתן מן התורה אלא הענבים אחר שעשה מהם יין והזיתים אחר שיעשו שמן שלא מצינו תרומה מן התורה אלא בראשית דגנך תירושך ויצהורך אבל המשקים כיון שאינם נאחזים בידיים שאדם שותה אותם על ידי הכלי לא היו צריכים נטילה מן הדין אלא מפני שהמשקים עלולים יותר שמקבלים טומאה מהידיים שהן שניות כמו התרומה ונעשים ראשונים לטמא דברים אחרים כדאמרין (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה לפיכך החמירו בהם והצריכו לכל דבר שטיבולו במשקה נטילת ידים עכ"ל".

היינו עיקר טעם נטילת ידים לפי רש"י ורבנו יונה לאכילת פת הוא משום סרך תרומה. בפת הדבר מובן, ובדבר שטיבולו

לפירות הרי זה מגסי הרוח כיון דאיכא משקין וקי"ל כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה ה"ל הנך משקין כמו נהמא וצריך ליטול כמו בנהמא. והתוספות כתבו דהך נטילה לאו משום קדושה ונקיות כמו בנהמא אלא משום שלא יטמא משקין להיות תחלה ויהא אסור לשתותן ולפסול גופו כדמשמע בפ"ב דחולין".

וכ"נ מהרשב"ם (פסחים קטו ע"א):

"כל שטיבולו במשקין. כגון ירק בכוח או בחומץ צריך נטילת ידים משום משקה שהידים שניות וכל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה [לעיל יד ב]."

ממשיך הב"י בדעה החולקת:

"והתוספות (פסחים שם ד"ה כל שטיבולו) כתבו שאין נראה לפרש כן ונראה דנטילה דהכא **לאו משום קדושה ונקיות כמו בנהמא** אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה ויהא אסור לשתותן ולפסול גופו ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי רבי אלעזר בן ערך (חולין קו). וכל שכן שאין אנו נזהרים מלטמאות עצמינו ומלאכול אוכלים טמאים ואין אנו צריכים לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה ובכל הסדרים כתוב שצריך לברך על הנטילה ואין נראה כדפרישית עכ"ל".

היינו תוס' מחלקים בין נטילת ידים לפת שעיקרה הוא **משום טהרה וקדושה באכילה** ולכן סמכו את הנטילה עה"פ

במשקה גזרו ג"כ מפני שאם ייגע בידים במשקה בו מטבילים, המשקה יהפוך ראשון לטומאה ויטמא את האוכל הטבול בו. וכנראה כשם שהכהנים היו צריכים להיזהר בגלל אכילת תרומה גזרו על כל ישראל כדי להרגיל גם את הכהנים. וגזרו רק באוכל הטבול במשקה משבעת המשקים¹ אבל לא בשתית משקים מפני שאין דרכו לגעת בהם בידים אלא בכלי. ונראה שכשם שאסרו לא רק יין ושמן אלא כל שבעת משקים כך נאסרו בעת טיבולם במשקה כל סוגי האוכלים אף בשר וכד' שאינו יכול להיות תרומה לא מן התורה ולא מדרבנן.

וכן נראה מהרמב"ם שהגורם העיקרי לנט"י בדבר שטבולו במשקה הוא סרך תרומה, וכלל את שתי הנטילות יחדיו (הל' ברכות פ"ו ה"א) פת וטבולו במשקה:

"כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא צריך נטילת ידים תחלה וסוף, ואף על פי שהיא פת חולין ואף על פי שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להן טומאה לא יאכל עד שיטול שתי ידיו, וכן כל דבר שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים תחילה".

ובאר הכסף משנה (הל' ברכות פ"ו ה"א): "וכן כל דבר שטיבולו במשקה וכו'. פרק ע"פ (פסחים קט"ו) מימרא דרבי אליעזר אמר ר' אושעיא ופי' שטיבולו במשקה עניינו שהוא בלול בא' מז' משקין שהם המים והיין והחלב ושמן זית ודבש דבורים וטל ודם ופירש"י אף על גב דקי"ל הנוטל ידיו

1. לענ"ד, הגזרה דוקא באוכל הטבול בשבעת משקים מורה כי חששו שהכשר וטומאה יבואו כאחד וכיון שרק שבעת משקים מכשירים גזרו רק בהם.
הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: לדעת הרמב"ם (בנגוד לראב"ד) שאר משקים אינם מק"ט כלל.

חבל נחלתו

שם דנטילה זו אינה משום קדושה ונקיות כבפת אלא משום שלא יטמא המשקין ויהא אסור לשתותן ולפסול גופו וכו' ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי חכמים וכו' עכ"ל כלומר דבאמת משום טומאה וטהרה לא שייך אצלינו דאטו אנן נזהרין מטומאה ועיקר חיוב דנט"י הוא מוהתקדשתם וזה אינו אלא בפת באכילה קבועה כמו"ש וטעמא **דסרך תרומה הוא טעם נוסף** וכיון דבזה לא שייך הך דוהתקדשתם לא שייך ברכה וכמה וכמה מראשונים הסוברים כן ולדיעה זו אין חיוב כלל בזמן הזה ליטול ידיו לטיבולו במשקה וזה אינו רק בזמן הקדמון שאכלו בטהרה וכ"כ להדיא הטור לקמן בס' תע"ג בשם הר"ם מרוטנבורג ומטעם זה מקילים האידינא בזה"...

ממשיך הב"י:

"וכן כתב שם המרדכי (לד.) בשם רשב"ם וגם רבינו כתב בסימן תע"ג שהר"ם מרוטנבורק (תשב"ץ קטן סי' צט) כתב דהאידינא אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה ועל כן לא היה מברך על נטילה של טיבול ראשון, וכן כתב בעל העיטור (ע' עשרת הדברות מצה ומרור קלד ע"ג) ומיהו רבינו כתב שם דלא נהירא והכא נמי אזיל לטעמיה ולא חילק לענין ברכה בין דבר שטיבולו במשקה לפת וגם המרדכי כתב שם שרבותיו חולקים על אותו פסק **ומצריכים ברכה** וכן נראה שהוא דעת הרא"ש שכתב בפרק כל הבשר (סי' י) לפי שהמשקה עלול לקבל טומאה הצריכו נטילה לדבר שטיבולו במשקה משום סרך תרומה וכדברי רש"י וכן נראה דעת הרמב"ם בפ"ו מהלכות ברכות (ה"א) שמברכין על נטילת ידים לאכילת דבר

'והתקדשתם' והוסיפו כסניף אף את סרך התרומה, אע"פ שרוב ישראל אינם אוכלים תרומה, ולכן בסתמא לא היו גוזרים על כל ישראל; לבין נטילת ידים לדבר שטבולו במשקה שאינה משום סרך תרומה אלא מצד הנהגת אכילת קודשים ותרומות בכהנים (ובישראל שאכלו חולין בטהרה) אחר שגזרו על הידים, וקבעו נטילה בדבר שטבולו במשקה כדי שלא יעשה את המשקין תחילה (=ראשון לטומאה). ולפי"ז כיון שאיננו נוהגים כלל דיני טומאה וטהרה אין מקום לנטילת ידים בימינו שאיננו חשים לטומאה וטהרה. עולה ששני הטעמים לנטילה על הפת נמצאים במחלוקת בין הראשונים ביחס לדבר שטבולו במשקה. רש"י והרשב"ם, רבנו יונה והרמב"ם סברו שהגורם העיקרי הוא משום סרך תרומה. אולם תוס' סברו שהחיוב בפת הוא משום טהרה וקדושה, ואילו בטבולו במשקה החיוב משום טומאת ידים וכיון שאיננו נוהגים בכל דיני טומאה בימינו, אף נטילת ידים לטבולו במשקה אינה נוהגת. וממילא אף הנוטל אינו מברך על נטילתו.

וכך באר זאת בערוך השולחן (או"ח סי' קנח ס"ד):

"אמרין בפסחים [קט"ו.] כל שטיבולו במשקה צריך נט"י ויש שפירשו הטעם דכמו דבפת גזרו משום סרך תרומה דשני עושה שלישי בתרומה ובמשקין קיי"ל דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה אפילו בחולין וא"כ כשלא יטול ידיו יטמאו הידים להמשקין להיות תחלה והמשקין יטמאו להאוכל דראשון עושה שני בחולין [תר"י בברכות פ"ח] ולפ"ז צריך ברכה כמו בפת אבל התוס' כתבו בפסחים

ב. הלכות דבר שטבולו במשקה

ממשיך הב"י (שם):
"ולדברי הכל אין דבר שטבולו במשקה צריך נטילה אלא **בעוד שהמשקה טופח עליו** אבל אם נתנגב לא וכן נראה מדברי הכל בו (סי' כג) ופשוט הוא. בפרק ערבי פסחים (קטו:) על הא דאמרינן כל דבר שטבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה כלומר בחרוסת משום קפא דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה נטילת ידים למה לי ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה וקפא מריחא מיית אלא למה לי נטילת ידים דילמא משקעו ליה ונראה שיש ללמוד מכאן שאע"פ שאינו מטביל אלא ראש הירק או הפרי שנמצא שאין המשקה נוגע כלל בידים עם כל זה צריך נטילת ידים".

וכ"כ הרמ"א על השו"ע: "ואפ"י אינו מטביל רק ראש הירק או הפרי, אפ"ה יטול בלא ברכה (ב"י)".

ופסק השולחן ערוך (שם סעיף ה): "הנוטל ידיו לפירות, הרי זה מגסי הרוח".

ורמ"א הגיה: "ודוקא שנוטל בתורת חיוב, אבל אם נוטל משום נקיות, שלא היו ידיו נקיות, מותר (הגהת סמ"ק)".

עוד פסק שם השו"ע: "ובשר צלי, יש מי שנראה מדבריו אף על פי שמוהל טופח עליו, דינו כפירות; ותבשיל מחטים, והם נגובים, דינו כפירות".

וכתב על כך המשנה ברורה (ס"ק נו):

שטיבולו במשקה כשם שמברכין לאכילת פת: וכתב רבינו ירוחם (נט"ז סוף ח"ו) יש מפרשים דהא דמצרכינן נטילה לטיבולו במשקה יש לו כל דין נטילת ידים ומברך עליהם ויש להם כל דין מים ראשונים ויש מפרשים שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהם שלא תקנו נטילה אלא בפת וכן נראה עיקר ואין להם דין מים ראשונים עכ"ל וכיון שיש חולקים בדבר יש לחוש מלברך וגם רבינו כתב בסימן תע"ג והרוצה לצאת ידי ספיקא יביא עצמו לידי חיוב נטילה מצד אחר כגון שיסך רגליו וישפשף ע"כ ומיהו אותו תיקון הוא על פי דעת הסוברים שאחר נטילה דעשיית צרכיו צריך לברך על נטילת ידים אבל לדין דאינו מברך על נטילת ידים כמו שכתבתי בסימן ז' (ד"ה וא"א ז"ל) ליתא להווא תיקון הילכך נכון שלא לברך על נטילה לדבר שטבולו במשקה".

עולה מדברי הב"י שפוסק להחמיר ולחייב נטילה לדבר שטבולו במשקה, ואעפ"כ אינו מברך על הנטילה מצד הדעות החולקות.

וכן פסק בשולחן ערוך (סי' קנח ס"ד):
"אם אוכל דבר שטבולו באחד משבעה משקין שסימנם: י"ד שח"ט ד"ם (דהיינו: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים) ולא נתנגב, ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה, צריך נטילה בלא ברכה".

ואף הגר"א פסק כרש"י ורמב"ם שצריך נט"י בברכה. וכ"כ המשנ"ב.

חבל נחלתו

"דינו כפירות - והאחרונים הסכימו דמיני תבשיל כיון שאין דרך ליגע בו ביד אלא לאכול בכף א"צ נט"י ואפילו אם נוגע בו בדרך מקרה בתוך הכף ג"כ א"צ נטילה וכן נוהגין². אבל מה שדרך ליגע בו בידיו אף על פי שאוכל בכלי לא מהני. פירות המבושלים במים יש דעות בין האחרונים אם צריכים נט"י וע"כ נכון להחמיר לאוכלן ע"י כף אם יש משקה טופח עליהן ובכבושים [כגון אוגערקעס וכה"ג] בודאי נכון להחמיר ליטול ידים אם לא שנתנגבו ממים שעליהן. כתב בדה"ח האוכל לעק"ך למתק השתיה וטובל הלעק"ך ביי"ש לא הוי דבר שטיבולו במשקה משום דזיעה הוא מהתבואה והוי מי פירות ואף אם הי"ש מזוג הוא במים מ"מ מועט הוא וא"צ נטילה עכ"ל משמע מזה דאם המים הוא רוב [לפי הגראדיין] הוי בכלל משקה. ואם הלעק"ך הוא פחות מכזית נראה דיש להקל וכמיש"כ לעיל במ"ב ס"ק י'".

מתבאר מדברי המשנה ברורה שמרק אפילו סמך אין צריך נטילת ידים מפני שדרך לאוכלו בכף, אבל דברים שנוהגים להחזיק ביד ולאכול - צריכים נטילת ידים. ולכן במזנון שמגישים בורקס או כנפי עוף מטוגנות ושמים עליהם רוטב או מטבילים בחומץ וכד' - כיון שהרוטב או החומץ רובו מים - ויש ברטיבות זו טופח על מנת להטפוח - אפילו אוכל אותם

בצלחות וחותר בסכין ומזלג - צריך נטילת ידים.

כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קנח ס"ז):

"כל משקה שנקפה ונקרש עד שאין בו טופח על מנת להטפוח יצא מתורת משקה בין שנקרש על ידי בישול בין ע"י צינה. ולכן א"צ ליטול ידיו למרקחת מרוקחת היטב עד שאין על גבה דבש טופח על מנת להטפוח ויש אומרים שהדבש אינו יוצא מתורת משקה לעולם אפי' נקפה ונקרש לגמרי ואין בו משקה טופח כלל ויש לחוש לדבריהם ומכל מקום אם אין מים מצויים בקל לפניו יוכל לאכול בכף או בסכין אף אם דרך מרקחת זו להאכל ביד שאין להחמיר כל כך בזה ולגזור שמא יגע מאחר שיש מתירין ליגע".

"אבל אם יש על המרקחת דבש טופח על מנת להטפוח אין להקל כלל על ידי כף וסכין".

"אך אם בתחלת יציאת הדבש מהשעוה דהיינו כשריסק החלות של דבש כדי להוציא הדבש מהם חישב עליו לאוכלין בלבד ולא למשקין דהיינו שחישב כדי לעשות ממנו מרקחת וכיוצא בה או ליתנו לתוך התבשיל או לערב בו אוכלין אחרים ולאכלו עמהם בדרך אכילה ולא לשתותו כלל נעשה אוכל ע"י מחשבה זו ולא ירדה עליו תורת משקה כלל ויש חולקין בזה

2. עי' שו"ת פרח שושן חלק אורח חיים כלל א סימן ט ו-י שמחמיר בנאכל ע"י כף או מגריפה ומצריך נט"י.

חבל נחלתו

- ולכן יש להקל גם בזה על ידי כף או סכין".
ולמדנו מדבריו כמה הלכות לגבי מיני אוכלין בימינו:
- א) שלגון קרח שמלקקים או מוצצים (קפוא בשקיות – 'פופאי') אי"צ נטילה לפניו כיון שהוא קרוש.
- ב) גלידה קשה אי"צ נטילת ידים לפניו.
- ג) גלידה רכה שהיא נשפכת מכלי לכלי – אין צריכה נטילת ידים לפניו אף אם דרך אכילתה בשלגון.
- ד) גלידה קשה ששמו עליה סירופ אע"פ שהוא רובו מים – אין צריכה נטילת ידים לפניו משום שדרך אכילתה בכפית.
- ה) האוכל ג'לי וכד' שהם מים עם חומר מקשה כיון שהם כעת קשים ואין אכילתה ביד אין צריך נטילה.
- ו) בורקס שרגילים לאכול ביד, אם שמו עליו רוטב צריכים ליטול ידים, ואם אוכלים ללא רוטב אין צריכים נטילת ידים.

סימן ח

ברכת הגומל על תאוונה בשבת

שאלה

האם מי שחילל שבת במזיד, ותוך כדי נסיעתו ארעה לו תאוונת דרכים (בשבת) ונפגע אנושות ולאחר מכן התאוושש יכול לברך ברכת הגומל?

תשובה

א. בספר שו"ת אבני דרך (כרך ח סימן קעו) הביא שאלה זו, וזו תשובתו:
הגר"י זילברשטיין כתב כי אין לאדם כזה לברך שכן זה דומה למברך בורא נפשות אחר אכילת חזיר ועליו נאמר (תהלים י, ג) "בצע ברך נאין ה'" (שו"ע או"ח קצו, א). ועיין ברא"ש (ברכות ט, ג) ובחתם סופר (או"ח נא) שביארו כי ברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה ולא יתכן שאדם אשר חילל את השבת יקריב על זה עוד קרבן, וזהו בכלל (משלי כא, כז) "וזבה רשעים תועבה".
"אולם ראיתי שבקונטרס 'וכל החיים' (ב), (טז) העלה שיברך הגומל אף שעבר על

איסור חילול שבת, ודחה בהערה (21) את דברי הגר"י זילברשטיין עיי"ש".
"אולם ברצוני להפנות לדברי שו"ת ציין אליעזר (י, כה) הדן אם מי שהכניס עצמו לסכנה יכול לברך ברכת הגומל, כגון: מי ששתה סם המוות וניצל, אשה היולדת ממזר וכו' והעלה שלא לברך ועכ"פ בלי שם ומלכות, ונראה דה"ה צריך להיות בנידוננו". עד כאן דברי שו"ת אבני דרך.
ב. נראה לי לעיין בשאלה זו.
על דברי הגר"י זילברשטיין יש להקשות מה הקשר בין הודאה על הצלה מתאוונה שהיתה בשבת לבין אכילת חזיר.
לגבי אכילה, ברכה שלאחריה היא חלק מהאכילה, הוא משבח ומודה על אכילה זו, וכיון שאכל דבר איסור עולה השאלה מדוע יברך?! הרי עשה פעולה המנוגדת לרצון הקב"ה וכיצד יברך על אותה פעולה?!

אבל בתאוונה בשבת אף שחילל שבת במזיד ואסור היה לו לנסוע, אבל פציעתו

חבל נחלתו

בצדיקים. וא"כ מה לי אם חטא באכילות אסורות ומה לי אם חטא בחילול שבת, בשניהם אם הוא מאלה שצריכים להודות, הוא מודה – על שהקב"ה לא השיב לו כגמולו, אלא אעפ"כ הושיעו מצרותיו.

ובכלל קרבן בבית המקדש שונה מברכת הגומל. בבית המקדש הוא מביא עם כל ישראל בבית הכולל את כולם (אף שקרבנו פרטי) הוא מקריב ע"י שליח (=כהן) וכן זורק את הדם על המזבח של כל בית ישראל ומקריב אברים ופדרים ע"י שליח, ואוכל (בקרבות הנאכלים) את חלקו מכוח ההקרבה בבית המקדש. אבל ברכה היא פרטית בינו לבין הקב"ה הוא מבטא בשפתיו את הרגשת לבו ואינו נזקק לשליח, (אף שמברך לפני עשרה וביניהם שנים שלומדים). וא"כ אם הוא חש שהוא רוצה להודות לקב"ה בברכת הגומל מדוע למונעו מכך, וכי הוא משתמש או נזקק לשירותים של אדם אחר כדי להודות לקב"ה?²

ה. ובכלל מי אנו שנאמר לאדם בעולם שלא להודות לקב"ה וכי אנו מנהלי חשבונות של הקב"ה?

על מנשה שמילא את ירושלים בדם נקי אומר בדברי הימים (ב' לג, יג): "ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלם למלכותו וידע מנשה כי ה' הוא הא-להים".

ונאמר במשנה בראש פרק עשירי ('חלק'): "רבי יהודה אומר מנשה יש לו חלק

לא היתה מחמת חילול שבת, וק"ו הצלתו ממוות לחיים, ומדוע אינו צריך להודות לבוראו שהצילו ממוות לחיים!¹!

ובקצרה, הברכה האחרונה היא על אכילה מסוימת שהיא אסורה, אבל הגומל הוא הודאה על נס שקרה לו וזה שהנס ארע בשבת בעת שהוא עבר עבירה רק מגדיל את ההודאה שהקב"ה הצילו.

כמובן שגנב לא יכול לברך על הצלה מהמשטרה 'הגומל', אבל אם העבירה אינה קשורה בהכרח לחטא ולא היא גרמה להצלה שתבוא ולברכה שמברך עליו – מדוע אינו יכול לברך?!

ג. מדברי הגר"י זילברשטיין המובאים בתשובה משמע שהוא מתייחס לכך כ'זבח רשעים' והדבר כלל לא נראה לענ"ד. וכי מנ"ל שלא הרהר בתשובה?!

ועוד, רבים היום האנשים שלדבר אחד הם מומרים לתאבון ודברים אחרים הם מקיימים. כגון נוסע למשחקי כדורגל בשבת או מעשן סיגריות בשבת, אבל הולך בערב שבת לבית כנסת ומדליק נרות ועושה קידוש, וכן בימות החול מניח תפילין ועוד. ואמנם המחלל את השבת חמור ככופר בכה"ת, אולם חומר זה הוא מחמת קנס של חכמים, וצריך ללמד זכות לגבי בני אדם אלו, שהם מחלקים בין קידוש לבין נסיעה בשבת, ולכן אין לראותם כרשעים גמורים.

ד. יש להוכיח מנוסח הברכה 'הגומל לחיבים טובות' שהמדובר בחוטאים ולא

1. נאמר בברכות (סג ע"א): "דרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה – בכל דרכיך דעה והוא ישר ארחתיך. אמר רבא: אפילו לדבר עבירה". ובעין יעקב הוסיף כאן: "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי". וא"כ גם גנבים מכירים ברבש"ע וצועקים אליו.
2. עיין בספרי ח"ח סי' ט על היחס שבין ברכת הגומל לקרבן תודה.

סימן ח – ברכת הגומל על תאוונה בשבת

דבר. ביקשו לצרף את שלמה עמהן בא דוד ונשתטח לפניו ויש אומר אש יצאת מבית קדש הקדשים וליהטה סביבותיהם. הדר עילה היה יליף מצלי ומתענה כיון שנמנה עמהן צלי ולא איתעני". (פני משה: "הדר עילה. כך שמו והיה רגיל להתפלל על הצרה ומיד נענה ומאותה שעה שנמנה עם אלו לצרף את שלמה התפלל ולא נענה").

וכל זאת עוד לפני דרשתם של דורשי רשומות (בבלי ובירושלמי) שכולם באים לחיי העוה"ב. וא"כ לא נראה שיש לנו כוח הלכתי ומוסרי שנאסור לחוטא הודות לה' ולברך הגומל, אם רצונו בכך.

ז. ניתן לדמות את המקרה לשאלה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פכ"ג) ששם הוא מכניס את עצמו בידיעה למצב רפואי שאינו מחוייב. כשמסקנתו שיברך בלי שם ומלכות.

אלא שדברי הצי"א צריכים עיון גדול לדעתו.

כתב שם אות ב:

"ובאמת הדבר נפתח בגדולים, דמצינו בספר מחזיק ברכה להחיד"א ז"ל או"ח סי' רי"ט שנחלקו בדיעותיהם על בדומה לזה הגאון בעל חזון נחום עם הגאון ר' יצחק זרחיה אזולאי אביו של החיד"א ז"ל, השאלות שחקרו שם המה: אם יצחק אבינו כשניצול מן העקידה בדרך ברכת הגומל דהא בא לידי סכנה, או לא, וכן ד' שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה שהרי א' מהם הציץ

לעולם הבא שנאמר (ד"ה ב' ל"ג) ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו אמרו לו למלכותו השיבו ולא לחיי העולם הבא השיבו".

ו. וראיה נוספת שאנו לא מחליטים על מדרגות החוטאים ועל שכרם.

בבבלי סנהדרין (קד ע"ב) נאמר:

"אמר רב יהודה אמר רב: בקשו עוד למנות אחד (=שלמה המלך), באה דמות דיוקנו של אביו ונשטחה לפניו – ולא השגחו עליה, באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם – ולא השגחו עליה. יצאה בת קול ואמרה להם חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשכים, מי שהקדים ביתי לביתו, ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה לפני מלכים יתיצב [בל יתיצב] לפני חשכים – ולא השגח עליה. יצאה בת קול ואמרה **המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני** גו'".

היינו, וכי אתם הנותנים חלקים בעוה"ב לבריות?! הקב"ה הוא המשלם והוא יחליט למי ייתן עוה"ב.

ובנוסח חריף יותר בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א):

"ר' חנניה ור' יהושע בן לוי בשעה שנמנו ואמרו שלשה מלכים וארבעה הדיטות אין להן חלק לעולם הבא יצתה בת קול ואמרה [שם לד ג] **המעמך ישלמנה כי מאסת אלא כי אתה תבחר ולא אני** ומה ידעת

3. רש"י (איוב לד, ג): "המעמך ישלמנה כי מאסת וגו' – כך אמר אליהו לאיוב המעמך היה לו להקב"ה להימלך בפירעון תשלומין ממך".

"כי מאסת – לאמר מאסתי לא לעולם אחיה (לעיל ז) יתר ידו ויבצעני (לעיל ו) **סבור אתה שיגבה ממך לפי דעתך ורצונך** ואתה תבחר התשלומין ולא אני במקום הקדוש ברוך הוא דבר אליהו בתמיה".

חבל נחלתו

על מחלוקת זו בנה כל דבריו. ולענ"ד דבריו צריכים הרבה בירור. וכי יצחק אבינו בעקדה או ד' שנכנסו לפרדס מה עניינם לברכת הגומל; הרי יצחק הלך בגזרת נביא – אברהם אבינו, והנכנסים לפרדס עסקו בלימוד תורה. וכי משה רבינו לאחר שירד מהר סיני ברך הגומל, עפ"י דברי המדרש בספרי (דברים האזינו פסקא שו):

"אמר להם משה לישראל שמא אין אתם יודעים כמה צער נצטערתני על התורה וכמה עמל עמלתי בה וכמה יגיעה יגעתי בה כענין שנאמר (שמות לד כח) ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה ואומר (דברים ט, ט) ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה נכנסתי לבין המלאכים ונכנסתי לבין החיות ונכנסתי לבין השרפים שאחד מהם יכול לשרוף כל העולם כולו על יושביו כענין שנאמר (ישעיה ו, ב) שרפים עומדים ממעל לו נפשי נתתי עליה דמי נתתי עליה".

אלא כיון שעלה בציווי, מי שציווה הוא מי ששומר, וכן לגבי שאר מדרגות לימוד התורה. ולכן ללמוד מכאן לגבי מי שהכניס עצמו למצב סכנה וניצול שאינו צריך להודות לקב"ה, מפני שלא עליו תוקנה ברכת הגומל נראה לי מופרך לגמרי.

ח. אמנם הוא כותב בהמשך:

"דהא הרי הגרי"ז אזולאי מדגיש בדבריו בהדיא וכותב שמעולם לא תקון רבנן לברך ברכת הגומל אלא דוקא בצרה הבאה לו לאדם בע"כ ושלא מדעתו ונעשה לו נס, כי הני ארבעה חיי"ם הם חולה הירצה אדם שיחלה וכו'. דון מינה הא כל צרה שבאה לו לאדם מדעתו ומרצונו לא תיקון לברך.

ומת וא' מהן הציץ ונפגע א"כ ר' עקיבא שיצא בשלום בדרך ברכת הגומל או לא, וכן כהן גדול כשהיה נכנס ביוה"כ לפני ולפנים שהוא מקום סכנה בצאתו בשלום מן הקודש היה מברך הגומל או לא. אביו של החיד"א ז"ל השיב חוות דעתו: כי מעולם לא תקון רבנן לברך ברכת הגומל שהיא ברכת הודאה אלא דוקא בצרה הבאה לאדם בע"כ ושלא מדעתו ונעשה לו נס אז חייב לברך כי הני ארבעה וכו' ויורדי הים ג"כ דמקום סכנה הוא בע"כ צריך לעבור בו וכן הולכי מדברות כי בע"כ צריכים ללכת במדבר הגדול. האמנם בדבר שהוא במאמר ובציווי ה' לעשותו או אפי' שלא יהיה בפרטות וביחוד רק מימרא דרחמנא לקדש שמו יתברך בכלל לקיים כל דבר המלך ודתו, אז אף שהקב"ה יעשה לו נס אינו מברך וכו' וההיא דד' שנכנסו לפרדס הדבר ברור שאינו כפשוטו שהיה שם כניסה ויציאה כדרך מהלכי שתיים אלא הכל ע"י מחשבה והתבודדות וכו' ומאחר שכן הנמצא כזה לברך הגומל על המחשבה והתבודדות? והגאון בעל חזון נחום ז"ל השיב לו וחלק על דעתו, וס"ל דיצחק אבינו וכן אברהם אבינו ע"ה בודאי הודו לד' כשניצלו, וכל אחד הודה כפי צחות לשונו עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ותקנו ברכה כוללת שהיא הגומל וכו' וכן ד' שנכנסו לפרדס כיון ששלחו מחשבתם אל מקום סכנה פשיטא שמחייבים לברך כשניצלו וכו' וגם כה"ג פשיטא שהיה מברך בצאתו בשלום מן הקדש שניצול ממקום סכנה עיין שם. הרי לנו שכבר נחלקו שני גדולים בדורות שקדמונו כעל כגון ספיקתנו אם צריכים לברך ברכת הגומל או לא".

סימן ח — ברכת הגומל על תאוונה בשבת

דהלב חיים שם לא נתן לבו למו"מ שיש על כגון דא שגרם לעצמו הסכנה בספר מחזיק ברכה בין הגרי"ז אזולאי לבין הבעל חזון נחום ובהיות כן לא יכולה להיות הכרעתו כהכרעה שלישית"...

בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' ח) המשיך בדרכו. ופסק שמי שהכניס עצמו מדעתו בסכנה ונתרפא דא"צ לברך ברכת הגומל, ושוב על בסיס המחלוקת שהביא שהיא עצמה לפי מיעוט הבנתי צריכה סיוע.

י. מצאתי בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' יד) שאף הוא הביא את המחלוקת שבין אבי החיד"א לרב אליעזר נחום (וראיתי שכיוונתי לכמה מן הראיות בדבריו, ובש"כ). ואחר שציטט דבריהם כתב:

"ועינא דשפיר חזי שבשאלה זו עצמה דן הגאון רבי אברהם מיוחס ז"ל בשו"ת שדה הארץ חלק ג' (סימן ז), האם צריך לברך הגומל על מי שחלה בצנים פחים, ובתוך דבריו כתב, ואף על פי ששמעתי בשם הרב המובהק רבי יהודה הכהן ז"ל, שאמר, שבחולי כזה שבא על ידי האדם עצמו אינו צריך לברך הגומל וכו', מכל מקום מכיון שאין ספק שהסרת החולי אינו אלא על ידי הקדוש ברוך הוא, שאין רפואת החולי על ידי בשר ודם, אלא השי"ת שולח דברו הטוב וירפאהו, בודאי שצריך לברך הגומל, ולהודות להשי"ת אשר גזר אומר לרפאותו מחוליו, ומה איכפת לנו שהחולי בא על ידי פשיעתו. וכבר כתב הטורי זהב (סימן רי"ט סק"ז), שאף על פי שבאה לו תשועה ונתרפא בדרך הטבע, צריך להודות להשי"ת בברכת הגומל ולתלות הדבר בהשגחה הפרטית של הבורא יתברך, אשר עיניו פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו.

ועוד זאת הרי הגרי"ז שם מוסיף בדבריו להביא ראי' לכך מר"א בר"ש דבאורתא אמר בואו אחי ריעי היתכן כי כל יום היה מברך אין הדעת מקבלו דמסורין היו בידו ומהיכא תיתי שיברך בכל יום, הרי בהדיא בדברי הגרי"ז ז"ל שאין לברך על יסורין שהאדם מביאו אותן על עצמו וברצונו, ומינה לכל סכנה שמביא על עצמו וברצונו, ואין אפשר לבוא לדייק מדבריו היפוכו של דבר, אתמהא".

ולענ"ד ראיות הגרי"ז אזולאי משונות. וכי יצחק אבינו או ד' שנכנסו לפרדס או ראב"ש דומים לאדם המכניס עצמו לצרה לדברי הרשות!?! הרי אפילו ראב"ש קיבל על עצמו יסוריו והיה יכול לדחות 'לא הם ולא שכרם' וא"כ אף הליכתם לא היתה לצורך ריפוי אלא כדי לחזור למחרת ואיך יברך על הליכתם. ואין בדבריו כל ראייה לפענ"ד. ואפילו הכניס עצמו לצרה מדעתו, וניצל מדוע לא יודה לקב"ה!?! ולהיפך תודתו כפולה ומכופלת בכך שאע"פ שהכניס עצמו ביודעין לצרה הקב"ה הצילו.

ט. מטעמים אלו גם דחייתו את דברי הר"ח פלאגי' אינה נראית לי. ז"ל (שם אות ה):

"האמנם ראיתי בספר לב חיים להגר"ח פלאגי' ז"ל בח"ג סי' כ"ג (מובא בקצרה גם בכה"ח ס"ק מ"ח) שהעלה להלכה דמי ששתה סם המות ונסתכן והשתדלו עמו הרופאים ועלתה לו ארוכה והבריא דחייב לברך ברכת הגומל עיין שם. וא"כ לפי"ז הרי פשוט דגם בכגון נידוננו יש ג"כ לברך ברכת הגומל. אבל לפענ"ד ראייה זאת היא עדנה בבחינה של ערבך ערבא צריך, וההלכה לא מכרעת גם בשם אם לברך,

חבל נחלתו

השמים גזרו עליו, וכשקם מחוליו צריך להודות להשי"ת בברכת הגומל, אבל בנ"ד הוא עצמו הביא את עצמו לחולי מסוכן זה, מכל מקום נראה לי שאין חילוק בזה, שעיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה, שמן השמים חסו עליו וריפאוהו, ולכן אין כל הבדל בין סתם חולה שנתרפא לזה שניסה לאבד עצמו לדעת, כולם צריכים לברך הגומל, ואדרבה נוסח הברכה הגומל לחייבים טובות מתאים יותר למי שפשע בעצמו ועבר על ושמרתם מאוד לנפשותיכם, ועם כל זה חסו עליו מן השמים, בודאי שצריך לברך הגומל".

ואח"כ האריך הגרע"י במצבים שונים של מכניס עצמו לסכנה ומביא עוד תשובות שעסקו בכך, וכן מדברי הצי"א. ופסק שצריך לברך הגומל בשם ומלכות, פרט למאבד עצמו לדעת שניצל שלא יברך כדי לא להזכיר עווננו, (ואף על דבריו אלו ניתן להשיב).

מסקנה

נ"ל מכל הטעמים שהזכרנו כי אם העבריין רוצה לברך הגומל ודאי צריכים לשמוע את שבחיו והודאתו לרבש"ע ולענות שייגמל טוב גם לעתיד.

וסיים, וכן מנהג העולם לברך ברכת הגומל על מחלת הקדחת של צנים פחים לאחר שעבר החולי מכל וכל ונתרפא לגמרי. ע"כ... הרי מבואר בפירוש שגם אם נפל למשכב באשמתו על ידי חוסר זהירותו מהקור והחום, כשיתרפא צריך לברך הגומל".

אחרי כן מביא דברי הברכ"י (סי' ריט סק"ד) שעסק בתשובת הר"י מיגאש, וכן הביאה הצי"א. וסיכם הגר"ע יוסף: "על כל פנים למעשה נראה שהעיקר בזה כדברי הגאון בעל שדה הארץ הנ"ל, שבכל אופן צריך לברך הגומל, ושכן המנהג".

עולה מדברי בעל שדה הארץ שאין הבדל אם הכניס עצמו לצרה או לא הכניס עצמו, הוא צריך להודות לקב"ה שהצילו והודאתו על מעשה ה' ולא על איולתו שלו שהכניס עצמו לצרה.

יא. אח"כ הוסיף בשו"ת יחווה דעת: "וגדולה מזו כתב הגאון רבי חיים פלאג'י בשו"ת לב חיים חלק ג' (סימן נ"א), אודות מי שניסה לאבד עצמו לדעת, על ידי שתיית רעל מסוכן, ועל ידי טיפול רפואי נמרץ שב לאיתנו ועמד על בוריו, האם יברך הגומל, והשיב, שנראה פשוט שחייב לברך הגומל, שאף על פי שסתם חולה שנתרפא שמברך, היינו כשהחולי בא לו בעל כרחו, שלא היה רצונו בכך, ומן

הוצאת ממון כדי שלא יחלל שבת במצב של פיקוח נפש

שאלה

בשור"ת אבני דרך (לרב אלחנן נפתלי פרינץ הי"ו, ח"ח סי' שי) הביא שאלה זו: אשה הגיעה לבית חולים הקרוב אליה ללדת בשבת, בית החולים השיב לה שאין לו מקום כיון שלא נרשמה מראש והפנה אותה בשבת לבית חולים אחר מרוחק יותר. בית החולים שבאה אליו הציע לה להתקבל לבית החולים תמורת תשלום ובאופן פרטי, ואז לא תצטרך לנסוע בשבת לבית החולים המרוחק יותר. ושואל הרב פרינץ: "האם הותר לאשה לחלל שבת ולנסוע לבית חולים אחר, או כיון שיכולה למנוע את חילול השבת ע"י תשלום ממון, אסור לה לנסוע לבית חולים אחר..." ומוסיף: "ואולי יש לומר שכיון דהתירו הרבה דברים בשביל יתובי דעתא, אם האשה תצטרך לשלם ממון היא תפחד ממה היא ובעלה יתקיימו בהמשך". והביא הכותב את תשובת הגר"י ליברמן שליט"א אליו (ונדפסה בשור"ת משנת יוסף חי"א סי' קמג): "יש לעיין בזה, כי לישוב דעתה מותר

לעשות הנוגע לצרכי החולה עצמו, דהיינו לצרכי החולה עצמו, דהיינו להדליק אור בשבת ושאישי או אשה אחרים ילכו אותה בנסיעה בשבת וכדומה (עי' שו"ע ר"ס של ובמ"ב) אבל מה שיחסר לה כסף הוא דאבון נפש חיצוני, ומאן יימר שגם לצורך זה מותר". "אכן יתכן מאד דכמו שמתירים גדולי ההוראה ליולדת לנסוע לכתחילה לבית חולים רחוק, מטעם של יתוב דעתה כמו אם סומכת עליהם יותר וכדומה. כמו כן אם באמצע הגיעה לבית חולים קרוב ולא קבלה, א"כ הרי היא עדיין כבאמצע הדרך, ומותר לה להמשיך לבי"ח רחוק, כמו שלכתחילה היתה מותר לה לנסוע לשם. ואינה חייבת לעשות טצדקי למעט בנסיעה ע"י הוצאה מרובה. דבשלמא אם היה לה כסף לפרטי, אבל הרי אין לה, א"כ שוב הותר לפקו"נ. וע"ע בשור"ת שבט הלוי (ח"ח רס"י פח"א) - ומאידך י"ל דמכיון שכבר הגיעה לבי"ח הקרוב נגמור ההיתר שלה לנסוע בשבת, ואם רוצה לנסוע מחדש מטעמים כספיים אין לה רשות לכך. וילע"ע

1. ז"ל שור"ת שבט הלוי (ח"ח סי' פח): "וכהיום שנוסעים לבית חולים בודאי צריכים להקדים כשמופיעים סימנים שהלידה קרובה, איברא שכיח טובא שנשים רשמו לידתם במרחק גדול שיעור נסיעה כמו שעה ועוד יותר, ולעת הצורך הם יכולים ללדת גם בבי"ח בקירוב מקום, וכמה פעמים מענה בפיהם שמרגישים עצמם בטוח יותר בבי"ח הרחוק או שהם מומחים יותר כדבריה, בזה צריך שקול הדעת כי לפעמים אומרים כן רק בשביל טעמים שאינם מספיקים עפ"י הלכה ומחללים שבת שלא לצורך כלל, ומכ"ש כשאומרים שברחוק המאכל כשר ומהודר יותר שאין זה טעם לחלול שבת".

חבל נחלתו

דהנסיעה עם נהג גוי הוי רק שבות במקום מצוה".

ומסיים הגר"י ליברמן שהיום השאלה אינה שכיחה.

תשובה

א. נראה לי לעיין בשאלה מכיוון אחר. היולדת נמצאת בפיקוח נפש מצד מצבה. פיקוח נפש דוחה איסורים ודוחה אף אסורי שבת. היא יכולה למעט באיסורים ע"י הוצאת ממון, השאלה היא האם היא חייבת כדי שלא תעבור על איסור להוציא ממון או שכיון שאיסור זה דחוי מפאת פיקו"נ אינה חייבת להוציא ממונה.

ב. כתב הר"ן על הרי"ף (יומא ד ע"ב):

"וגרסי' בגמ' ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחלה. כלומר שאם יש שני איסורין לפנינו הא' איסור לאו כגון נבילה והאחד איסור כרת מאכילין אותו איסור לאו וכן הדין בכל חולה ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו ודאי איסור שבת לא איסור נבילה תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה (כי) אלא שחטה וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבה היתר גמור לא איסור אחר ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה עכ"ל".

כותב הר"ן בשם הראב"ד: כיון שפיקוח נפש דוחה שבת – והאיסור העומד כנגד החולה הוא שחיטה ביו"כ/שבת האיסור הזה דחוי ומותר² ואיננו מחייבים אותו לעבור על איסור אחר (=נבלה) כיון שאיסור זה מותר לגמרי עבורו.

אם נדמה זאת למצב בו אשה זו עומדת, נראה לומר שהאיסור העומד בפניה הוא דחוי ואינה צריכה להוציא ממון משלה כדי לסלקו.

ג. ומצאתי מעין ראייה בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ב סימן רצד) שנשאל: "חייל (יהודי) בצבא רודזיה אשר לעתים מוכרח מאונס לחלל שבת ואפילו יוה"כ, האם מחוייבין לפדותו בממון רב".

וז"ל בהסבר השאלה:

"נשאלתי בחייל שגייסוהו ומשתדל לשמור שבת ויוה"כ, אבל לעתים יש שעת חירום ומוכרח לחלל שבת ואפילו יוה"כ, ויש עצה לפדותו בממון רב מאד, ונשאלתי אם מחוייבין בכך לשלם ממון רב להצילו מהצבא".

הוא דן מצד פדיון שבויים וצדקה ומוסיף:

"אמנם עיין ברמ"א י"ד שע"ד (סעיף ג') שאפילו מת מצוה אם אינו מוצא הכהן לקבור אלא בשכר, אינו מחוייב, אלא מטמא עצמו למות מצוה מפני שנדחה, וכאן גם כן שלדבריו מוכרח לעבוד בשבת ויוה"כ ויש בזה ענין פיקוח נפש שדוחה, אין לנו חיוב להוציא ממון הרבה כדי שלא תדחה שבת מפני פיקו"נ. ואולי טומאת כהן קיל

2. ונשאלתי האם לפי הראב"ד מותר לה לנסוע לבית חולים רחוק מלכתחילה ונראה שהדבר תלוי בהותרה ודחוייה, ולגבי שבת אנו פוסקים שהיא דחוייה ולכן צריך למעט באיסורים.

סימן ט — הוצאת ממון כדי שלא יחלל שבת במצב של פיקוח נפש

מצוה אף אם מוצא אחרים שיקברוהו בשכר".

וא"כ דוקא על הבעל שיטנו **חיוב ממון** מוטל לשכור משמשת לאשתו, ולא שהוא יטפל בה בנידתה. אבל על אחרים אין מוטל להוציא ממון, כדי שהחולה הנמצא בפיקו"נ יאכל דוקא בשר כשר.

ה. ולכאורה ישאל השואל: הלא מצוה על אדם להוציא כל ממונו ולא לעבור על ל"ת כאמור באו"ח סי' תרנו וביו"ד סי' קנז ס"א. וענה לשאלות אלו בציץ אליעזר. בשו"ת ציץ אליעזר (הי"ד סי' נז) נשאל: "חולה שהותר לו לאכול ביום הכפורים פחות פחות מכשיעור אם יש חיוב שישתדל שיקבל במקום זה מזון נזול דרך הורידים כדי שלא יצטרך לאכול דרך אכילה אפילו פחות מכשיעור".

והשיב:

"(ג) אולם אחרי התבוננות התחשבתי שענין זה מה שהדבר כרוך בהוצאות כספיות כן יכול לשמש נימוק שלא להצריך לחזר אחרי זה, וביותר יוכל לשמש בזה נימוק מה שע"כ צריך לחבל בעצמו ע"י הכנסת מחט בוריד במשך יותר מלעת /ממעט/ לעת, שכפי שידענו, חוץ מה שעצם הכנסת המחט נתקל לא פעם בקשיים ובחבלה עד שמצליחים להכניסו לוריד, הרי הדבר הזה של המצאותו בוריד גורם לא פעם גם לדלקת בוריד ולוקח מספר ימים ולפעמים עוד יותר, עד שמתרפא, וא"כ י"ל שמשום כך אין חיוב לעשות בכזאת, וגם לא משום מדת חסידות כפי שמצינו במג"א באו"ח סי' ש"ל סק"א בשם הס' חסידים ע"ש. וכדיבואר.

"דהנה ישנם שני מיני אונסים אשר עבור כן מתירים לו לאדם לעבור על לא תעשה,

שאינו שוה בכל, ונדחה גם מפני כבוד הבריות, אבל להצילו מחילול שבת שאני דחמיר, וחייבין להוציא ממון הרבה כדי שלא תדחה שבת מפני פיקו"נ, ובפרט כאן שתדחה הרבה פעמים, ובה יש לפלפל הרבה, ודנו בזה האחרונים, ואכמ"ל".

היינו כיון שטומאת כהונה דחווה אצל מת מצוה, אינו מחוייב להוציא ממון כדי להציל עצמו מטומאה ולקבור את מת המצוה, וה"ה לפדות את החייל מצבא גויים כיון שמה שעובר משום פיקו"נ עושה בהיתר.

ד. סיוע נוסף לסברה זו משו"ת מנחת שלמה (תניינא ב - ג) סימן לח ד"ה א) שכתב: "א) מבואר בדברינו [מנח"ש ח"א סי' ז'] בד"ה הרי, שיש חילוק בין בעל לאחר, דכיון שבעל חייב ברפואת אשתו הרי הוא מתחייב מיד גם להוציא ממון עבור רפואתה, ולכן אסור למשש דופק של אשתו נדה חולה אם אפשר ע"י אחר אפילו בשכר, וכמו"ש בדרכ"ת סי' קצ"ה ס"ק נ"ג מהגאון ר"ח פלאג'י זצ"ל דחייב לשכור לה משרתת שתשמשה, משא"כ באחרים נלענ"ד דאם נמצא בבית החולה מאכל איסור אף על גב דיכולים לקנות בשוק מאכל מותר, מ"מ אין אחרים חייבין להפסיד ממון משלהם [אם לא יהיה להם אח"כ ממי לגבות] כדי לקנות מאכל כשר [אי לאו משום טעמא דהחולה קץ נפשו במאכא"ס], כיון דעל אחרים רק חובת הצלה הוא דחייל עליהו וחייבים גם לבזבז ממון חומש או יותר ולשכור אחרים כדי להצילו, אבל אין חייבין כלל מעיקר הדין להוציא ממון כדי להמנע מאיסור הנעשה בהיתר משום פקו"נ, וכמ"ש מהרמ"א ביו"ד סי' שע"ד ס"ב דכהן מטמא עצמו למת

חבל נחלתו

והמה: (א) אונס שמחוץ לגופו, דהוא כשלעצמו אסור לו לעבור על הלא תעשה ורק משום אונס הקם עליו מבחוץ מתירים לו לעבור על זה, (ב) אונס שבגופו, שמשום מצב גופו הרעוע מתירים לו לעבור על הל"ת כפי דין תורה כדי שלא יסתכן עיי"כ." "ונראה לפשוט לחלק ולומר, דהאמור באו"ח סי' תרנ"ו וכן זה שפוסק הרמ"א ביו"ד הנז' שאם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא לעבור על לא תעשה, כל זה הוא דוקא באונס שמחוץ, דהיינו שחייב מן הדין שלא לעבור אלא משום דאנוס הוא בא פטורו, כההיא דיו"ד סי' קנ"ז שאונסים אותו לעבור, שע"ז מסובים דברי הרמ"א, אבל היכא שאינו חייב מן הדין כלל כבכגון נידוננו שהאונס הוא בגופו ובמצב חליו מותר לו מן הדין לאכול, אזי אין עליו כל חיוב לבזבז מממונו כדי לאחוז באמצעים כאלה שלא יצטרך לאכול כדרכו כפי שהותר לו (עיין בדומה לזה בנקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א לט"ז סק"ה עיין שם), ומכש"כ שאינו חייב כאמור לתת לחבול בעצמו עבור כך, כי שבכזה לא מציינו שצריך לעשות בכזאת אפילו כשחייב מצד עצמו והוא אנוס עפ"י אחרים שאונסים אותו, ועל אחת כמה שאינו חייב בכזאת כשהאונס מצד גופו ופטור מן הדין, באופן שיש איפוא לומר שיש אפילו איסור על כך".

"(ד) עוד זאת יש לומר שהחיוב לפזר ממנו כדי שלא יעבור על לא תעשה הוא דוקא בשעת חלות האיסור, אבל אינו מחוייב מדינא לפזר מממונו לפני כן כדי שבשעה שיבוא האיסור לידו ויהא מותר לו לעבור אז מחמת אונסו שג"כ לא יעבור, והוא הדבר איפוא גם בנידוננו, ענין התחליף

לקבל במקום האכילה מזון דרך הורידים (אימפוזיא) יכול להיות רק אם יעשה התחלתו לפני יוהכ"פ, דביוהכ"פ הא אסור לעשות זאת משום חבלה והוצאת דם, וא"כ לפני יוהכ"פ אין עליו אז חיוב כזה בהיות ואין עוד חלות איסור, ובשעה שחל האיסור הא אין כבר בידו לעשות זאת, ומכיון שאין לו אז עצה של תחליף כזה הרי אזי לפי מצבו איננו עושה איסור כלל (ויעוין בספרי שו"ת צ"א ח"ח סי' ט"ו פי"א אות ז' עיין שם ויש להאריך).

"(ה) ועוד בה שלישיה, דמציינו להרמ"א בעצמו ביו"ד סי' שע"ד סעי' ג' שפוסק בשם הנמו"י בשם הריטב"א לגבי כהן שמותר לו לטמאות למת מצוה, דאם אינו מוצא שיקברוהו רק בשכר אינו חייב לשכור משלו אלא מטמא אם ירצה, **הרי לנו דאין האדם מחויב להוציא ממון כדי שלא יצטרך לעבור על דבר שהתורה מתירה לו לעבור לפי מצבו שנמצא בו** (ויעוין מ"ש בביאור דברי הרמ"א והסרת השגות כמה מהאחרונים עליו בספרי שו"ת צ"א ח"ט סי' י"ז פ"ג ע"ש), והיינו מפני שאין זה דומה לההיא דרמ"א בעצמו ביו"ד סי' קנ"ז, מפני דהתם הוא בעצם מחויב שלא לעבור והאונס בא עליו מצד אחר, והיינו במה שאונסים אותו על כך, אבל היכא שהתורה מתירה לו במצבו העצמי מצד הדין לעבור על הל"ת אזי אין עליו כל חיוב לבזבז ממנו שלא יעבור, וראיה מזה לדברינו האמורים באות א' לחלק בכה"ג מצד הסברא, ובנדוננו עוד עדיפא יותר מההיא דרמ"א, דשם הא הפטור הוא בגורם מחוץ לגופו, דהיינו מפני שלא נמצא אחר במקומו, ובכל זאת לא מחייבים אותו להוציא ממון עבור כך, וא"כ דון מינה

חבל נחלתו

וא"כ ה"ה לדידן אין מוטל על אשה זו להוציא מכספה כדי לבטל איסור דחוי ומותרת לנסוע לבית חולים אחר.

מסקנה

איסור שנדחה בגלל פיקו"נ, לא מוטל על הנמצא בפיקו"נ לבטל את האיסור ע"י הוצאת ממון. וכמובן שאם ההוצאה היא קטנה ממידת חסידות להוציא ממון כדי לא לעשות את האיסור.³

במכש"כ לבכגון נידוננו שהפטור הוא מצד מצב גופו העצמי הרעוע אשר זה אין אפשרות להסיר ממנו, שבודאי איננו מחויב בכה"ג להוציא ממון כדי למצוא תחליף למה שמותר לו מן הדין, ואשר זה לא מוסר ממנו, ויש אפוא גם לומר שכל כה"ג שההיתר נשאר בו יודו להתיר גם החולקים על הרמ"א שם, ושאינ צריכים להוציא ממון למציאת תחליף, ומכש"כ שאין לחבול בעצמו וכנז"ל".

סימן י

שהיה בבין השמשות

שאלה

האם מותר להניח את הסיר על הפלטה בשעה זו? בדיעבד, האם מותר לאוכלו למחרת בשבת בסעודה שניה?

תשובה

א. אנו מחשיבים פלטה של שבת ככירה גרופה וקטומה משום שאי אפשר להגביר את חומה, ולכן לא שייך לגזור בה שמא יחתה, כמו"כ חומה נמוך ולא מיועד לבישול (אם כי ניתן לבשל בכלים קטנים).

לאחר תפילת ערבית בליל שבת ניגש אלי אדם ושאל: הוא שכח להעביר את הסיר עם החמין המבושלים מהכיריים שם הוא נתבשל אל הפלטה של שבת לפני שבת. כשנודע לו מן השכחה, הוא בלי לשקול את הדבר הניח את הסיר על הפלטה. ההנחה היתה ב'בין השמשות' (לפי השעה שאמר המניח). הסיר היה עדיין חם מאד והאוכל היה כבר מבושל.

3. **הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה ירושלים:** גם אדמו"ר זצלה"ה (=הגרש"ז אויערבאך) הורה שחולה הזקוק לשת"י ביוה"כ אין לו לעשות שיכניסו לו עירוי מעיוה"כ למשך כל היום, כי יבואו לחשוב שאם אי אפשר בעירוי אסור לשתות ביוה"כ. כמדומני שגם הורה שחולה הנצרך לנסוע לטיפול רפואי של פיקו"נ ויכול לנסוע בשבת, אך אם יתרמו לו כסף מספיק אם יצא ביום ראשון, ואין מחויבים לתרום לו כסף כדי לנסוע (מפני ש)חילול שבת בהיתר. בקרע מסוכן (של) חוט חשמל הורה שמותר לו לטלפן לחברת חשמל שיתקנו, במקום שישמור שם עד מוצאי שבת. כמדומני שר' פנחס עפשטיין זצ"ל רב העדה החרדית, חלק עליו בזה.

חבל נחלתו

אבל אם לא נתבשל כל צרכו אסור, אפי' לאותה כירה (מיימוני פ"ג). וי"א דכל זה אינו אסור רק כשנטלו מן הכירה מבעוד יום, ולא החזירו עד שחשכה; אבל אם לקחו משם משחשכה, אפי' הניחו ע"ג קרקע מותר (ר"ן פ' כירה וכל בו), וכן נוהגים להקל בתנורים שלנו שיש להם דין כירה, וסומכין עצמם על דברי המקילין, **וטוב להחמיר**.

מיהו אם נצטנן, לכ"ע אסור (ב"י). וי"א דאם הוציא מאכל מן התנור, אסור להניחו בכרים ובכסתות (הגה"מ פ"ז). י"א דכל שהוא סמוך לחשיכה, או סמוך לברכו שהוא קבלת שבת לדין, (הגהות מרדכי), אם הוא סמוך כ"כ שאם נצטנן הקדירה אי אפשר להרתיחה מבעוד יום, דינו כמו בשבת עצמו. ויש מקילין בזה, והמנהג להקל, אך טוב להחמיר במקום שאין צורך כל כך. ודוקא ע"ג כירה ממש, אבל לסמוך, אפי' לאש, במקום שהיד סולדת בו, שרי אפילו סמוך לחשיכה (הגמ"ר והגמ"י). ובתנור אין חילוק בין להחזיר עליו או לסמוך אצלו; ודוקא במקום שהיד סולדת, אבל אין היד סולדת שם, שרי אפי' בשבת, כמו שיתבאר לקמן סי' שי"ח.

בשאלה שלפנינו הקדרה רותחת וכתב **המג"א** (ס"ק יט):

"רותחת - שהיס"ב עמ"ש סי' שי"ח ס"ד דלא כע"ש ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי כמ"ש סי' שי"ח סט"ו ועס"י זה בהג"ה וכ"כ בשם רי"ו דלא כב"ח אבל אם נצטנן אז הוי בישול ועס"י שי"ח ס"ד."

וא"כ ההנחה ע"ג כירה גרופה וסתומה לכאורה מותרת כדין מחזיר, ועם זאת תנאי החזרה בשבת לא נתקיימו כאן: היא לא היתה בידו אלא מונחת על כיריים גז (=קרקע) שכיבה אותם ושכח להעביר מהם,

ב. מותר להשהות על גבי כירה גרופה וקטומה מערב שבת מאכל שהוא מבושל כל צרכו או אפילו שנתבשל כבר כמאכל בן דרוסאי (במחלוקת ראשונים). רמ"א כתב להקל כדעה אחרונה (כמאכל בן דרוסאי) והשו"ע נוטה להחמיר - עי' שו"ע או"ח (סי' רנג ס"א) ובביאור הלכה (ד"ה ונהגו להקל כסברא אחרונה).

ג. אלא שהשהיה המותרת על גבי כירה גרופה וקטומה היא **מלפני השבת** וכאן הוא העביר את הסיר בבין השמשות.

ד. בין השמשות לשיטת הגאונים והגר"א, וכן נוהגים בארץ ישראל, הוא לאחר שקיעת החמה לפני שעברו 18 דקות. והוא ספק חול (=יום ששי) ספק שבת וספק באיסורים כה חמורים הוא לחומרא.

ה. אמנם במקרה זה האוכל כבר היה מבושל, יותר מבן דרוסאי ואולי מבושל כל צרכו, ואין בהנחתו איסור תורה אלא אולי איסור דרבנן. ומכיון שההנחה על הכירה היתה בשבת צריך לדון לא מדין שהיה אלא מדין חזרה.

ו. לגבי החזרה בשבת, פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רנג ס"ב):

"כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדירה מעליה אפי' בשבת, מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת. [ורמ"א הגיה: ועודה בידו (טור)], ולא הניחה ע"ג קרקע. [ורמ"א הגיה: ודעתו להחזירה (טור)]; ודוקא על גבה, אבל לתוכה אסור. ובתנור, אסור להחזיר אפי' הוא גרוף וקטום; וה"ה לכופח, אם הסיקו בגפת ועצים."

עוד הגיה הרמ"א:

"ודוקא שהתבשיל מבושל כל צרכו (ב"י), ואז מותר להחזיר, ואפילו לכירה אחרת,

סימן י – שהיה בבין השמשות

החזרה שנזכרו אלא כאשר עקר בערב שבת והניח בשבת כדי שלא יחשב כהנחה מחדש בשבת וא"כ לכאורה לשיטה זו תאסר הנחה בבין השמשות כשלא התקיימו התנאים של כוונה להניח ואחיזה בידו ולא הניח על הקרקע, ואף במקרה דילן היינו אוסרים עליו לו היה בא ושואל.

ח. ולכאורה ניתן להוכיח שמותר להניח בבין השמשות משולחן ערוך (או"ח סי' רסא ס"א):

"ספק חשיכה, והוא בין השמשות, (והיינו כדי שיעור הלך ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה) (טור בסימן רצ"ג וכדלקמן ס"ס ב') (ושיעור מיל הוא שליש שעה פחות חלק ל') אין מעשרים את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות ואין מערבין עירובי תחומין (וע"ל סי' תט"ו ס"ב), אבל מעשרין את הדמאי וטומנין את החמין...".
ובאר המשנה ברורה (ס"ק ז):

"וטומנין – בדבר שאינו מוסיף הבל כמ"ש בתחלת סימן רנ"ז עי"ש שמבואר כל פרטי הדין בטעמיהן. ולשאר דברים שאסור מדרבנן חוץ מאלו דקחשיב פה דין בה"ש כמו שבת עצמה אם לא שהוא לדבר מצוה או שאר דוחק וכמבואר לקמן בסימן שמ"ב עי"ש".

וא"כ מה לי טומן בדבר שאינו מוסיף הבל ומה לי מניח על גבי כירה גרופה וקטומה בשניהם אינו עובר על איסור תורה, ואם יש לאסור הוא משום חשש שאחרים ילמדו ממעשיו ויטעו באחד הפרטים ויגיעו לידי איסור תורה.

ט. אמנם השו"ע פסק בסעיף ה: "מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון

וכן לא היתה דעתו להחזירה כי לא היתה עדיין הנחה ע"ג כירה.

נראה לכאורה, שהנחה זו מותרת בדיעבד אף ללא התנאים הנ"ל והיא נחשבת למצב בין שהיה להחזרה, כיון שאין עוברים באיסור מן התורה. ולכאורה אילו היה בא ושואל היינו מתירים לו להניח בבין השמשות.

ז. הרמ"א בס"ב (ה"ד לעיל) הביא דעת הר"ן:

"וי"א דכל זה אינו אסור רק כשנטלו מן הכירה מבעוד יום, ולא החזירו עד שחשכה; אבל אם לקחו משם משחשכה, אפ"ל הניחו ע"ג קרקע מותר (ר"ן פ' כירה וכל בו), וכן נוהגים להקל בתנורים שלנו שיש להם דין כירה, וסומכין עצמם על דברי המקילין, וטוב להחמיר".

ובאר המגן אברהם (על הרמ"א בס"ב, ס"ק כד): "כשנטלו – מבע"י וא"כ אם מחזירו בשבת ה"ל כמושיב בתחילה".

והוסיף הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק כד):

"כשנטלו. עיין מ"א. דתנאים עודן בידו ודעתו להחזירה, דווקא כשנטלו ערב שבת ומחזיר בשבת, דאז לא מקרי חזרה כשהניח על גבי קרקע ערב שבת, אלא מושיב לכתחלה בשבת, ואסור. ועיין סעיף ה' בהגה"ה דלא התירו אלא חזרה כו'".

וכן המשנה ברורה (ס"ק סד) באר:

"כשנטלו מן הכירה מבע"י וכו' – דכיון שלא היה הנטילה בשבת נראה חזרתו כפעולה חדשה והוי כנותן לכתחלה ומבשל משו"ה מצרכין עכ"פ עודנה בידו וכה"ג כי היכי דליהוי הכירא שאינו אלא חזרה".

היינו הר"ן מיקל בעקירה בשבת והחזרה בשבת עצמה, ואינו מצריך תנאי

חבל נחלתו

י. נשארה השאלה לגבי אכילת החמין שהונחו באיסור דרבנן בבין השמשות. ונראה שכאן ניתן להשתמש בצדדים להקל שאין כאן איסור תורה אלא רק איסור דרבנן.

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ג ה"ט):
"כל תבשיל שאסור לשהותו אם עבר ושייה אותו אסור לאכלו עד מוצאי שבת וימתין בכדי שיעשו, ואם שכחו, אם תבשיל שלא בשל כל צרכו הוא אסור עד מוצאי שבת, ואם תבשיל שבשל כל צרכו הוא ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו מיד בשבת".

היינו תבשיל שאינו מבושל כל צרכו שהשהה במזיד על כירה שאינה גרופה וקטומה אסור לאוכלו בשבת, לעומת אם שכח ושייה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה אם התבשיל מבושל כל צרכו מותר לאכלו בשבת ואם אינו מבושל אסור לאכלו.

ובשאלה שלפנינו התבשיל היה כבר מבושל כל צרכו ולכן נראה שמותר לאוכלו אפילו בשבת עצמה.

פאנדי"ש וכיוצא בהן, לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך; אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם, ודאי אסור".

ורמ"א הגיה:

"וה"ה שאסור להניחו ע"ג כירה, אפילו גרופה וקטומה, דלא התירו אלא חזרה וכדרך שנתבאר".

והמשנה ברורה (סי' רנ"ג ס"ק פט) פסק:

"שאסור להניחו – והנחה לכתחלה בשבת אסור אפילו הוא עדיין רותה ומצטמק ורע לו [הגר"א]¹".

וא"כ מתבאר שאע"פ שלא עוברים על איסור תורה בהנחת קדרה כשהיא רותחת ולא היתה על כירה גרופה וקטומה בעת כניסת השבת ומניחים אותה בשבת על כירה גרופה וקטומה בכ"ז אסור להניחה לכתחילה בשבת.

ונראה שכן יהיה הדין לגבי בין השמשות (אף שניתן להסתפק מהאמור לגבי הטמנה), כיון שהוא ספק יום ספק לילה והוא ספק שבת יש להחמיר בו כבשבת, ואם האדם היה בא ושואל לפני שהניח בשבת היינו פוסקים לו שלא יניח.

1. אמנם מפסקי ריא"ז (שבת פרק ג אות ב) משמע שחולק וז"ל: "עקר התבשיל או החמין מעל גבי הכירה (= שאינה גרופה וקטומה) לא יחזיר אותו שם בשבת ולא בין השמשות, ואף על פי שכבר נתבשל כל צרכו מבעוד יום, ואם בא לסומכו מצד הכירה מבחוץ מותר. ואם היתה הכירה גרופה וקטומה, כגון שגרף משם את הגחלים, או שנתן אפר על גבי גחלים לצנן חומם מעט, אף על פי שחזרו והועברו, ואפ"י היו גחלים שלרותם שחומם גדול, הואיל וקטמן באפר הרי זה מותר להחזיר התבשיל על גבי הכירה, ואפילו בשבת. וגחלים שעממו או שנתן עליהן נעורת שלפשתן דקה הרי היא כקטומה. וכן אם הסיקה בקש ובגבבה, שהן עצים דקים הנגבבין על פני השדה, הרי היא כגרופה וקטומה ומותר להחזיר התבשיל על גבה. בד"א על גבה, אבל תוכה לא יחזיר אף על פי שהיא גרופה וקטומה. ונראה בעיניי שלא אסרו להחזיר בתוכה אלא בכירה שיש לה תוך וחלל כעין התנור, אבל הכירות שלנו שהן פשוטות ואין להם תוך וחלל הרי תוכה ועל גבה אחד ומותר להחזיר בה".

ונראה מדבריו לפי מה שהקביל בין אינה גרופה וקטומה לגרופה וקטומה שסובר שמותר להניח על גבי כירה גרופה וקטומה בשבת ובבין השמשות אע"פ שעקר מהכירה בחול.

אמנם הטור (או"ח סי' רנג) חלק ופסק: "כל דבר שאסור להשהותו אם עבר ושיהיה אותו או ששכח ושיהיה אותו במקום שלא היה לו להשהותו אסור לכל אפילו למי שלא שהה אותו והרמב"ם ז"ל חילק בשכח בין תבשיל שלא בישל כל צרכו ובין מצטמק ויפה לו כשלא בישל כל צרכו אסור עד מוצאי שבת ובמצטמק ויפה לו התיר ובעבר ושיהיה אסור בשניהם, ואיני יודע למה חילק ביניהם דהא בגמרא מייתי ראייה מעבר ושיהיה לשכח".

ומהר"י קארו בב"י על הטור ובכס"מ על הרמב"ם תרץ שלר"ף ולרמב"ם היתה גירסא שונה. וז"ל הכסף משנה (פ"ג ה"ט): "ולבאר זה אכתוב סוגיא דגמרא והכי איתא בעו מר' חייא בר אבא שכח קדרה ע"ג כירה ובשלה בשבת מהו ואסיקנא דלא יאכל משום דגזרו ביה רבנן ולדעת הר"ף ורבינו אף בהגיע למאכל בן דרוסאי מיבעי ליה וכגון שלא נגמר בישולו לרוב בני אדם דאי נגמר בישולו ומצטמק ויפה לו היינו בעיא דבסמוך ואי מצטמק ורע לו מישורא שרי ותו איבעיא לן עבר ושיהיה מאי ולא איפשיטא וכתב הרא"ש דהאי בעיא כגוונא דבעיא קמייתא היא ומיבעיא ליה אף לאחר גזירה אי גזרינן דוקא לאותם ששיהו אבל לבני בית לא וסובר הטור דלחומרא נקטנן. ולפיכך כתב אסור לכל אפי' למי שלא שיהיה אותו ומדברי הר"ף נראה שהוא גורס עבר ושכח במקום עבר ושיהיה והוא מפרש בעיא זו בשנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו דאע"ג דקנסו על השוכח דילמא ה"מ בשלא נתבשל כל צרכו אבל נתבשל כל צרכו אף על פי שהוא מצטמק ויפה לו לא קנסו ולא איפשיטא ולקולא וכן דעת רבינו. ולפי שלא עלה פירוש זה

על דעת הטור הוקשה לו על רבינו למה חילק בין עבר לשכח דהא בגמרא מייתי ושיהיה לשכח כלומר דאיבעיא קמייתא אמרינן בגמרא נפק ודרש המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל ולא שנא ואסיקנא דה"ק ול"ש בין מזיד לשוכח בכל גוונא אסור כי היכי דלא ליתי לאיערומי הרי שפושט בשכח ושיהיה אסור כמו בעבר ושיהיה דהוי מזיד וא"כ אין לחלק ביניהם. ואין זו קושיא לפי מאי דמפרשי הר"ף ורבינו בעיא שניה במצטמק ויפה לו דהא דלא מפלגינן בין עבר לשכח היינו דוקא בשלא נתבשל כל צרכו אבל בנתבשל כל צרכו אלא שנצטמק ויפה לו ע"כ מפלגינן ביניהו מדאיבעיא לן במצטמק ויפה לו עבר ושכח מאי אלמא דפשיטא ליה שאם עבר במזיד אסור דהא לא איבעיא להו אלא בעבר ושכח ובעיין דעבר ושכח כיון דלא איפשיטא נקטינן לקולא ובזה נסתלקו תמיהת הטור והרמ"ך".

ונראה כי בשאלה שלפנינו אין נ"מ בין הרמב"ם לטור שכן הם חלקו בשכח על כירה שאינה גרופה וקטומה, אבל בשאלה שלפנינו המדובר בגרופה וקטומה ומבושל כל צרכו ועל כן לדעת כולם מותר לאכול. ואע"פ שעבר על דברי חז"ל בהנחה בין השמשות – לא מצינו שקנסו במקרה זה. יא. עוד ניתן להוכיח מביאור הלכה (סי'

שיח סעיף א ד"ה המבשל בשבת):

"המבשל בשבת או שעשה וכו' – ואם הוא מלאכה דרבנן עיין בפמ"ג שכתב דחד דינא אית להו ובשוגג צריך להמתין עד מו"ש ע"ש דראיתו משבת ל"ח ע"א דאמר שם מבשל הוא דקעביד מעשה אבל האי דלא קעביד מעשה וכו' ולא אמר משום דהוא דרבנן ולפלא דשם רצה הגמרא לומר

חבל נחלתו

נתבשל מערב שבת על גבי כירה או פלאטה בבין השמשות], אף אם עשה כן במזיד, בדיעבד יש להקל לו ליהנות מהתבשיל בשבת, דאף שאסור בהחלט לעשות מלאכה בבין השמשות משום דספק דאורייתא לחומרא, מכל מקום לענין איסור הנאה ממלאכת שבת שאינו אלא מדרבנן, יש להקל משום דהוה ליה ספק דרבנן ולקולא. [ובפרט דבזה יש לצרף סברת רבינו תם לענין ספק ספיקא²]. ולכן אם עבר ונתן דבר חי שלא נתבשל כלל, על הפלאטה של שבת, בבין השמשות של ערב שבת, אין לאוסרו משום מעשה שבת. [ילקו"י שבת כרך ג עמוד כד, ובמהדורת תשס"ד עמוד תמה. שארית יוסף חלק ג' עמוד תכג].

ועי' בהערה ב לילקוט יוסף סימן שיח שהביא תשובת אביו בנושא.

מסקנה

אסור להניח קדרה חמה ומבושלת ע"ג כירה גרופה וקטומה בבין השמשות. אולם אם הניח מותר לו ולאחרים לאכול את התבשיל בשבת.

דאפילו במזיד מותר בו ביום מטעם זה כדאיתא שם בהדיא ומזיד אין שום אחד מהפוסקים שיקל בו ביום אפילו באיסורא דרבנן ולכן הוצרך הגמרא לטעם זה וחפשתי ומצאתי בביאור הגר"א שכתב ומסיק להלכה דאפילו לדעת השו"ע שפסק כר' יהודה היינו בדאורייתא אבל במלאכה דרבנן הוא סובר דלא קנסו שוגג אטו מזיד והביא לזה סוגיות מפורשות וכן פסק הרמב"ם דהמטביל כלים בשבת בשוגג ישתמש בהן במזיד אל ישתמש בהן עד מו"ש... שוב מצאתי שגם בח"א כתב דנ"ל דבשוגג באיסור דרבנן מותר אפילו לו בו ביום וכבר קדמו הגר"א בביאורו.

וא"כ כאן זו ודאי אינה מלאכה מדרבנן אלא רק איסור דרבנן כסייג שלא יגיע לבישול מן התורה ולכן מותר אף למניח לאוכלו בשבת.

יב. ויותר מכן מצאתי בילקוט יוסף (קצוש"ע או"ח סי' שיח סעיף א - דין הנאה ממעשה שבת ס"ט):

"המבשל בבין השמשות של ערב - שבת, או בבין השמשות של מוצאי - שבת, [דהיינו שנתן קדרה עם תבשיל שלא

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אדמו"ר זללה"ה (=הגרשז"א) במקרה דומה אמר דאי אפשר אצלנו לצרף דעת ר"ת דלא נהגינן כוותי'.

חבל נחלתו

סימן יא

טעם עליון וטעם תחתון

שכל שעל ידהן אדם מבין המקרא כפי תנועת הטעמים כדאמר פרק קמא דחגיגה (דף ו) נפקא מינה לפסוקי טעמי".

"המסורות - מה שנמסר במסרה".

"אמר רבי יצחק מקרא סופרים - הקריאה שמסרו לנו הראשונים שנקראו סופרים".
"ועטור סופרים - תיבות יתירות שנכתבו ליפות הלשון ונקראות עטור לפי שהן מעטרין את הלשון".

"קריין ולא כתיבן - תיבות הנקראות ולא נכתבו".

"כתיבן ולא קריין - שנכתבות ואינן נקראות".

"הלכה למשה מסיני - כך קבל משה בסיני ומסר לישראל".

וכן בירושלמי מגילה (פ"ד ה"א):

"ר' זעירה בשם רב חננאל [נחמיה ח ח] ויקראו בספר תורת ה' זה המקרא מפורש זה תרגום ושום שכל אלו הטעמים ויבינו במקרא זה המסורת ויש אומרים אלו ההכריעים ויש אומרים אלו ראשי פסוקים".
ובמגילה (כב ע"א): "קסבר: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה".
משמע שסופי פסוקים ניתנו ע"י משה רבינו.

מהמסורת בקריאת עשרת הדברות וממסירת הפסוקים והטעמים מסיני עולה השאלה:

אם הטעמים ניתנו מסיני וכן סוף פסוק וראשיתו איך הגיעו לכמה טעמים ולכמה פיסוקים, האם שתי צורות הקריאה ושני הפיסוקים והניקוד - הכל ניתן כפול בסיני, וא"כ מדוע רק לעשרת הדברות,

א. טעם עליון וטעם תחתון בעשרת הדברות

כתב המגן אברהם (סי' תצד):

"כתב המ"ב (=המשאת בנימין) סי' ו' בשבועות קורין בטעם העליון שיש בעשרת הדברות, ובשבת פ' יתרו קורין בטעם התחתון..."

ועם זאת יש גם טעם עליון ותחתון בדברות שבפרשת ואתחנן ונדון על כך בהמשך.

ב. דעת חז"ל למקור הטעמים

החלוקה לשני מיני קריאה ולשתי חלוקות פסוקים קשה, הרי נאמר בבבלי (נדרים לו ע"ב):

"דא"ר איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מ"ד: ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא? ויקראו בספר תורת האלהים - זה מקרא, מפורש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקים, ויבינו במקרא - זה פיסוק טעמים, ואמרי לה: אלו המסורות. אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתיבן ולא קריין - הלכה למשה מסיני".
ופרש הר"ן:

"קסבר פיסוק טעמים דאורייתא הוא - ואסור ליטול על לימודם שכל דכיון דמדאורייתא ניהו הוו להו כחוקים ומשפטים".

"מפורש זה תרגום - דמפרש ליה לקרא".
"ושום שכל אלו הפסוקים - נקודות המפסיקות בין פסוק לפסוק וקרי להו שום

חבל נחלתו

קהילות ישראל, הן בבית המקדש¹ והן בכל ארץ ישראל ובתפוצות. וממילא הדרשה שהובאה לעיל, שכל אלו נמסרו בסיני היא מחויבת המציאות.

באיזו תקופה עברו מע"פ לרישום על גבי ספר את הטעמים והניקוד בספרי תורה (שאינם ראויים לקריאה בציבור) לא ידוע לנו. יש סוברים שכבר מימות משה רבינו עברה מגילת סתרים של חומשים עם כל המסורה בצד הכתוב. הדבר הברור הוא שמעזרא הסופר היו כבר רשימות המופיעות במסכת סופרים ובמסורות הכתובות בספרים (גדולה, קטנה, בראשי ספרים).

בסוף תקופת הגאונים רשם הרב אהרן בן אשר את הניקוד ואת הטעמים וסימני המסורה בספר תורה שכתבו שלמה בן בויאעא הסופר בעיר טבריה. חומש כתר ארם צובה שהגיע לידינו מיוחס אף הוא לבן אשר. והרמב"ם כותב (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ח ה"ד):

"ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם, וספר שסמכנו

ולא לשאר התורה, או שניתן לומר שכך התחיל מנהג הציבור שהתפשט?

ננסה להביא את דעת המפרשים ראשונים ואחרונים בענין, ולהבין זאת.

ג. תפקיד הפסוקים והטעמים במקרא

הפסוקים כפי שציין הר"ן בקצרה לעיל, מאפשרים לנו להבין את הכתוב בתורה, כשכל פסוק מכיל משפט בעל תחביר. הטעמים בתורה מחליפים את סימני הפיסוק בימינו ונותנים לנו אפשרות להבנה נכונה של כל פסוק ופסוק. עסק בכך הרב מרדכי ברויאר בספרו 'טעמי המקרא' והביא לכך דוגמאות רבות. ישנם כללים להצמדת הטעמים לפסוקים ואין הם באים בצורה אקראית ח"ו.

עפ"י הבנה זו הטעמים הם בעצם 'משרתים' של סופי הפסוקים (שאף הם כלולים בתוך הטעמים), ואלה ואלה הם כלים על ידם מובן התוכן המסור במקרא.

ברור הדבר, שהספרים שנמסרו לנו ע"י משה רבינו היו ללא סופי פסוקים וללא טעמים, והפסוקים והטעמים נמסרו לנו ע"י משה בעל-פה, שהרי מימות משה ועד עזרא התורה לא היתה 'גולמית', מעין ספר ארוך, שכל לומד עושה בו כרצונו – היא נלמדה מדור המדבר בציבור וביחידים, היא נקראה בציבור מתקנת משה רבינו ואילך, ונמסרה מדור לדור בכל

1. נאמר במסכתות קטנות (סופרים פ"ו ה"ד): "אמר ר' שמעון בן לקיש, שלשה ספרים נמצאו בעזרה, ספר מעון, ספר זעטוטי, ספר הוא. באחד מצאו כתוב מעון, ובשנים מצאו כתוב מעונה אלהי קדם, וקיימו שנים וביטלו אחד; באחד מצאו כתוב וישלח את זעטוטי בני ישראל, ובשנים מצאו כתוב וישלח את נערי בני ישראל, וקיימו שנים וביטלו אחד; באחד מצאו כתוב אחד עשר הוא, ובשנים מצאו כתוב אחד עשר היא, וביטלו אחד וקיימו שנים". וכן בספרי (דברים פרשת וזאת הברכה פסקא שנו, כז מעונה אלהי קדם).

סימן יא – טעם עליון וטעם תחתון

... (זי) **ששינה צורת הפרשיות**... ושאר הדברים למצוה לא לעכב".
וא"כ הפרשיות לעיכובא בכתבת ס"ת, אבל פסוקים וטעמים כיון שאינם כתובים בתורה אינם מעכבים.

ד. פסוקים וטעמים הסתירות בין הש"ס למסורה

נאמר בבבלי קידושין (ל ע"א):
"לפיכך נקראו ראשונים סופרים – שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו דגחון – חציין של אותיות של ס"ת, דרש דרש – חציין של תיבות, והתגלח – של פסוקים, יכרסמנה חזיר מיער – עי"ן דיער חציין של תהלים, והוא רחום יכפר עון – חציו דפסוקים. בעי רב יוסף: וא"ו דגחון מהאי גיסא, או מהאי גיסא? א"ל: ניתי ס"ת ואימניהו! מי לא אמר רבה בר בר חנה: לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאום? א"ל: אינהו בקיאי בחסירות ויתרות, אן לא בקיאינן. בעי רב יוסף: והתגלח מהאי גיסא, או מהאי גיסא? א"ל אביי: פסוקי מיהא ליתו לימנוי! בפסוקי נמי לא בקיאינן, דכי אתא רב אחא בר אדא אמר, במערבא פסקי ליה

עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר² ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו".

ואמנם הרמב"ם (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ח ה"ג) פוסק:

"ספר שאינו מוגה במלא וחסר אפשר לתקנו ולהגיהו כמו שבארנו, אבל אם טעה בריוח הפרשיות וכתב פתוחה סתומה או סתומה פתוחה או שהפסיק והניח פנוי במקום שאין בו פרשה או שכתב כדרכו ולא הפסיק בריוח במקום הפרשה או ששינה צורת השירות הרי זה פסול ואין לו תקנה אלא לסלק את כל הדף שטעה בו".

וכן סיכם הרמב"ם (הל'ת תפילין ומזוזה וספר תורה פ"י ה"א):

"נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה, ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשין שמלמדין בהן התינוקות ואין בו קדושת ספר תורה ואין קורין בו ברבים, ואלו הן:

2. דוגמאות למחלוקות בין בן אשר לבן נפתלי מובא בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, שמות טו סימן ה): "תהומות יכסימו. ויש קורין יכסימו, והוא מחלופי בן אשר ובן נפתלי הנקדנים, והוא לשון אחד, כמו וגם לא תעבורי מזה (רות ב ח)... וכן במראה הפנים (סנהדרין פרק א): "אשר ירשיען אלהים אין כתיב כאן אלא אשר ירשיעון. כדדריש אליבא דרבי התם בדף ג' ע"ב וקאמר ורבנן ירשיען כתיב ופליגי במסורת וכדכתב הר"ן ז"ל בהא דלקמן קרנות קרנת משמע מהכא דלפום גמ' צריך להיות בס"ת קרנות בוא"ו בפרשה כבשה דיחיד וכתבו מקצת מפרשים ז"ל בשם הר"ר שלמי' ז"ל דלא כתיב קרנות לא במכתב ולא במסורה וא"כ הוא צ"ע ויש כיוצא בזה ביום כלות משה מלא ורבותינו אמרו דכלת כתיב וכן ולבני הפילגשים מלא ורבותינו אמרו פילגשם חסר וכתב הרשב"א ז"ל דהא הוי פלוגתא דמדינחאי ומערבאי בפלוגתא בן אשר ובן נפתלי ובכל מקום שאנו מוצאים מחלוקת בספרים אמרו במס' סופרים שהולכים אחר הרוב עכ"ל וכלומר אחר רוב ס"ת הנמצאים כתובין לפנינו".

חבל נחלתו

היינו, יש סתירות בין הנמסר בש"ס לבין הנמסר במסורת, מבחינה עיונית אין לנו תשובה, מבחינה מעשית אנו נוהגים לפי רוב הספרים כמובא לעיל בהערה 1 וכמובא בתשובת מהר"ם חלאווה לקמן. וכך נכתב בשו"ת מהר"ם חלאווה (סי' קמד) על ספרי התורה העתיקים בברצלונה:

"עוד תשו' שאלות לרב ר' משה חלואה ז"ל. בכתבך ספרת כל משפטי פיך אמרת: נמצא חומש מוגה בתכלית ההגהה מחסרות ויתרות ופרשות ותגין, הכל כתיקון ס"ת, ובסוף כל סדר וחומש סכום אותיות ותיבות, ונעתקו ממנו ספרי תורה ופרשת נשיאים שבמדבר סיני ושבשלח לך כתובות בו ראשי שבטים בראשי שטות. וכך נמצא במסורת: שבטיא דבמדבר סיני ודויתורו בריש שיטיא. ואתה שמעת וידעת שהרב ר' ניסים ז"ל הרגיש בספר התמיד שבהיכל ברצלונה שהפרשיות הנז' היו מתחילין הפסוקין בראש שיטין ומסיימין בחצי שטין, ובטל התמיד, שאמ' שהוא כעין שירה, עד שהתקין והאריכו האותיות עד סוף כל שטה ושטה, ותמהת על הדבר מה נעשה למסורת, ושני ספרים אחרים קדומים לקדומים: ספר כתר תורה וספר סיני נמצאו הפרשיות הנזכרות מתחילין בראשי שיטין ומסיימין בסוף שיטין, ובקשת להעמידך על דעתך".

תשובה:

"דעות חלוקות לחכמי תורה בידין במצות ובאיסור והתר רבו כמו רבו, עד שירדה תורה לסוף דעתן של (בנות) [בריות] ונתנה קיצבה לדבר בשני פנים, הא' אחרי רבים להטות, והשני אשר תקראו אותם אתם אפי' שוגגין אפי' מוטעין ואפי' מזדיין. גם

להאי קרא לתלתא פסוקי: ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן. תנו רבנן: חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ס"ת, יתר עליו תהלים שמונה, חסר ממנו דברי הימים שמונה".

כתב על כך המנחת שי (ויקרא ח, ח):

"קודם וישם עליו את החשן: חצי התורה בפסוקים, כ"כ בספרי. ונר' שכן צריך להגיה במס' סופרי פ"ט. וקשיא לי הא דאמרי' בפ"ק דקדושין, לפיכך נקראו הראשונים סופרי' שהיו סופרי' כל אותיות שבתורה, שהיו אומרי' וא"ו דגחון חציין של אותיות ס"ת, דרש דרש חציין של תיבות, והתגלח של פסוקי', יכרסמנה חזיר מיער, עי"ן דיער חציין של תילים באותיות, והוא רחום יכפר עון חציין דפסוקי'. ועוד קשה הא דתניא התם ת"ר ח' אלפים ותתפ"ח פסוקי' הויין ס"ת, יתר עליו ספר תילים ח', חסר ממנו ד"ה ח', ופסוקי' דידן חסרי' ממנין זה למאות ולאלפים, ולמאי דקסבר רב במגלה פ' הקורא עומד, כל פסוקא דלא פסקיה משה און לא פסקינן ליה, קשה טפי איך נפל הפרש גדול כזה במנינם. ונוכל לומ' שאין אנו בקיאים בפסוקי', כי הא דאמרי' התם בקידושי', בעי רב יוסף, והתגלח מהאי גיסא או מהאי גיסא, אמ' ליה אביי פסוקי' מיהת ליתו לימנינה, בפסוקי' נמי לא בקיאינן, דכי אתא רב אחא בריה דרב אדא אמ' במערבא פסקי להאי קרא לתלתא פסוקי', ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן, ומייתי לה נמי בנדר' פ' אין בין המודר. ועדיין אין דעתי נוחה בזה, כי ההפרש גדול מאד, מלבד שפסוקי' תילים הם קצרים, ולא שייך בהו הפסק כשל תורה. ועזרא יתרון".

ובטלו אחד. לפיכך אין משנין מדרך רב הספרים לעשות פרש' הנשיאים כשירת האזינו, שאם עשה פרשה שבתורה כאחד השירות פסל, כדאיתא בפ' הבונה, וכ"ש בענין הזה שאפשר לקים מסורת בלא פסול, ואמרו בריש יבמות כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה. וכאן איפשר להתחיל בראשי שיטות ולמלאות כל שיטה ושיטה בהארכת האותיות. גם אם נכתבו תחלתן בראשי שיטין ומסיימין הפסוקים באמצע שיטין בלתי הפסק ובלתי צורת שירה אין לפוסלו בכך בדיעבד אעפ"י שרוחב הדף מתקצר באותן השיטין, אחר שאין שם לא צורת שירה ולא צורת פרשה שהם לצורך ענין שני הדף בקצור מקצת רחבו אינה מעכב, כדמשמע בפ' הקומץ רבה גבי לעיני כל ישראל באמצע שיטה ובסוף הדף, דאמר מקצר ועולה עד שמגיע לסוף הדף, פי' מקצר ארך השיטין בסופם. ולא דמיא הא להיא דפ' הקומץ דקרי למזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת עשויה כשירה, דהתם שעשה דפין או תיבות כפי הפירושו שתים ושלש ואחת למטה באמצע והיא כעין שירה אבל הכא בשיטין שוות אלא שהן קצרות משאר שיטות הדף אין זה כשירה, ואלו כדרך זה נמצאו אותן הפרשיות בספר התמיד, שכך נראה מלשונן, תמה אני מה ראו על ככה לבטל ולחזור ולתקן. ואם אתה עושה אותו כשירה צריך היה לסלק כל הדף כמו שאכתוב וכמדומה אני בתחלת שימושי לפני הרב נאשתרוק שלמה ז"ל נתעוררו על ספר התמיד הנז' על אותה פרשה ולא הוציאוהו מחזקתו ולא הורידוהו מקדושתו

רבתי ז"ל נתנו קצבה לדבריהם ואמרו כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך צבור נוהג ונהוג כן, ואלמלא סייגין הללו היו רגליהן של שונאי ישראל מתמוטטות, שהרי אפי' בגופה של תורה ובקריאתה נחלקו, אמרו בפ' קמא דקדושין ובפ' אין בין המודר: במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי, ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן, ואעפ"י שהכל הלל"מ כמו שאמרו שם ושום [שכל] אלו הפסוקים, ובפ' עומד ויושב אמרו כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקי ליה, ובפ' הישן לבוד הלל"מ כל פחות מג' כלבוד דמי רשב"ג חולק ואומ' ארבעה, ובפ' העור והרוטב ר' יוסי לית ליה טומאה רצוצה בוקעת ועולה והיא הלכה למשה מסיני, והרבה כדומה לזה, והכל מתנוקן על ידי אחרי רבים להטות. ולפי' אין מחדשין שום דבר על פי המסורת שיש בחדושו ספק פסול, אלא הולכין אחר ספרי רוב הסופרים שהם כדאי לסמוך עליהם ואחר מנהג הכללי".

"תדע לך שהרי בגמ' ובמדרשים אמרו כלת כתיב, פלגשים כתי', ואשמם כתי' ובספרי התורה אשר אתנו כלם מלאים ולא עלה ל... לתקן, ולא תהא המסורה גדולה מן הגמ' ומן המדרש. וכבר העמידו חכמים דבריהם בהגהת הספרים על דין זה של תורה ללכת אחר הרב. אמרו במס' סופרים אמר רשב"ל ג' ספרים נמצאו בעזרה ספר מעון וספר זעטוטי בני ישראל וספר היא, באחד מצאו כתו' מעון אלקי קדם ובשנים מצאו כתו' מעונה אלקי קדם וקיימו שנים ובטלו אחד, לפיכך אין משנין. באחד מצאו כתו' וישלח אל זעטוטי בני ישראל ובשנים מצאו כתוב אחד עשר היא וקיימו שנים

חבל נחלתו

וכך כתב החזקוני (שמות כ, יד):
”יש ברוב הדברות שתי נגינות ללמד
שבעצרת **שהיא דוגמא מתן תורה**,
ומתרגמינן הדברות קורין כל דברת לא יהיה
לך וכל דברת זכור **בנגינות הגדולות** לעשות
כל אחת מהן **פסוק אחד** שכל אחד מהן
דברה אחת לעצמה. ודברות לא תרצח לא
תנאף לא תגנוב לא תענה קורין בנגינות
הקטנות לעשות ד’ פסוקים שהם ד’
דברות. אבל בחודש שבט כשקורין בפרשת
יתרו כשאר שבתות השנה קורין לא יהיה
לך וזכור **בנגינות הקטנות** לעשות מכל
אחת מהן ד’ פסוקים, ודברות לא תרצח
לא תנאף לא תגנוב לא תענה קורין
בנגינות הגדולות לעשותן פסוק אחד לפי
שלא מצינו בכל המקרא פסוק משתי
תיבות חוץ מאלו, ובשבועות דוקא כמו
שפי’ למעלה. גם בדברות אנכי ולא יהיה
לך **יש נגינה גדולה** לעשותן שתיהן פסוק
אחד לזכרון שבדבור אחד נאמר, כיצד
בתיבת אנכי פשטא ובתיבת אלהיך זקף
קטן ובתיבת הוצאתיך תלישא ובתיבת
מארץ מצרים קדמא ואזלא ובתיבת עבדים
רביעי”.

עולה מדבריו שיש שתי סוגי קריאות
לעשרת הדברות, האחת לסדר פרשות
השבוע והשניה לשבועות, הוא אינו מכנה
זאת עליון ותחתון אלא גדולות וקטנות.
וההבדל הוא האם כל דיבר הוא פסוק
בפני עצמו – כך קוראים בשבועות ומכונה
על ידינו – טעם עליון, ויש את הקריאה
בפרשות השבוע שהיא על פי החלוקה
הרגילה לפסוקים.

וכך כתב המנחת שי (שמות כ, א) לגבי
עשרת הדברות:
”ברוב הפסוקים שבעשרת הדברות יש בכל

ולא נתתי אל לב מה הוא הענין, כי נער
הייתי, אבל אין משיבין את הארי לאחר
גניזה זהו דעתי באותן הפרשיות”.

וא”כ באופן מעשי אנו הולכים אחר
הרוב, עפ”י רוב ספרי תורה בכל
המחלוקות במסורה וכנראה שרוב ספרים
אינם רק רוב מנין אלא רוב מקורות
הסופרים מפני שאין טעם בהליכה אחר
רוב באפלי ספרי תורה מה גם שאף אחד
לא עבר מספר לספר ופתח בכל פרשיה
כדי להשוות בין הספרים.

ה. טעם עליון וטעם תחתון

החילוק העיקרי בין טעם עליון לטעם
תחתון הוא האם הפסוקים נחלקים לפי
מסורת הפסוקים הרגילה וממילא אחריה
עוקבים הטעמים. או שכל דברה מעשרת
הדברות נקראת כפסוק אחד ללא
התחשבות באורך הדברה בין אם היא
שתי מילים ובין אם עשרות מילים. ולפי
מבנה הפסוק הוכנסו הטעמים והניקוד.

לפי הנאמר לעיל, נבין שהשם ‘טעם
עליון’ ו’טעם תחתון’ הוא שם בלבד,
לתופעה הרבה יותר מהותית והיא חלוקה
שונה של סופי פסוקים בתורה על אף
הנאמר שפסוק שלא פסקו משה רבינו
אנחנו איננו מפסיקים, וממילא הטעמים
משתנים לפי חוקי הטעמים. השם ‘עליון’
ו’תחתון’ הוא מטעה כאילו הגורם הם
הטעמים, אבל בעצם הטעם הוא פועל
יוצא מסופי הפסוקים.

בראשונים, היחידי שמצאתי שעסק בכך
הוא החזקוני (וקדמו בן אשר שבספרו [אם הוא
’תור ארם צובה] אשר מציין בעשרת הדברות
שתי מערכות טעמים לפי ט’ עליון ולפי ט’
תחתון).

בסוף פסוק, כי כן דרך המקרא כל מלה הנקודה בפתח כשתבא בסוף פסוק או באתנה תנקד בקמץ, והפתח לקורא ברביעי. אבל לא שיהיה ליו"ד של פני נקודה כלל. ומזה הטעם יש לתי"ו של בארץ מתחת, ולצד"י של תרצה, קמץ ופתח. הקמץ לקורא מתחת באתנה, תרצה בסוף פסוק, והפתח לקורא מתחת באזלא, תרצה בטרחא, ע"כ. וכתב המקובל האלקי הרמ"ע ז"ל בחיבורו הנקרא מאה קשיטה, שהקורא שתי הנקודות לנו"ן ויו"ד של פני, ולצד"י וחי"ת של תרצה (וכן תי"ו וחי"ת של מתחת), טעות גדולה היא ומשתקין אותו בנזיפה, עליו ליתן את הדין".

"עוד כתב ראיתי למקצת נקדני מי שדקדק בקדימת הקמץ לפתח במלת פני, וכן במלת מתחת, וההפך במלת תרצה, לפי שעשו קריאת הפסוקי עיקר, עכ"ל. וזה הטעם מספיק ג"כ לד' אותיות רפין ודגשין שזכרתי למעלה. **שלקורא ביחיד** כ"ף של כל מלאכתך דגושה, מפני הטפחא שבמלת ועשית הקודמת לסוף פסוק, ושלת ת"וין רפין שאין טפחא לפני שום א' מהן במלות לא, **ולקורא בצבור** כ"ף של כל מלאכתך רפה, שאין טעם מפסיק לפניו. ושלת ת"וין דגושי' מפני הטפחא שלפניהן".

"ולכן אמרו בספר הזוהר **פסקא טעמא בכל הני תלת**. וז"ל, לא תרצה, אי לאו דפסקא טעמא לא הוי תקונא לעלמין, ויהא אסיר לן לקטלא נפשא בעלמא אף על גב דיעבור על אורייתא, אבל במה דפסקא טעמא אסיר ושאר. לא תנאף, אי לאו דפסקא טעמא אסיר אפילו לאולדא או למחדי

תיבה ב' טעמים. ובארבע תיבות מהן דגש ורפה, ואלו הן, תיבת כל של ועשית כל מלאכתך, ותי"ו של תרצה, תנאף, תגנב. ויש ג"כ ג' אותיות בשתי נקודות, והן נו"ן של פני, תי"ו של בארץ מתחת, צד"י של לא תרצה, ששלתן בקמץ ופתח. וכתב הר"י נ' חביב בפ' ע"י (=עין יעקב) בירושלמי דשקלים פ"ו, **שהטעם האמתי לכל זה מפורסם שיש ב' קריאות בדברות**, הא' כשקורא **היחיד בינו לבין עצמו** אינו מדקדק לקרוא כל דבור ודבור בפני עצמו, אלא מחלק הפסוקים בסדר נגון קריאתו, ודבור לא יהיה לך שהוא ארוך עושה ממנו פסוקי רבי, וכן זכור את יום. וד' דברות אחרונות שהם קטני, עושה מכולם פסוק א'. אבל הקורא בצבור צריך שיקרא **כל דבור ודבור בפני עצמו**, בין שיהיה גדול בכתב בין שיהיה קטן. יתחייב מזה שנוי בטעמים, ובנקודות, ובדגש, ורפה, להבדיל בין שתי הקריאות, כפי סדר הנקודה".

היינו, שני אופני הקריאות מחולקים בין שני סוגי הקוראים. הסוג הראשון הוא בין אדם לעצמו והוא קורא לפי הפסוקים כהרגלו בכל התורה, הסוג השני הוא בקריאה בצבור (ללא הבדל בין פרשת השבוע בשבת לבין הקריאה בשבועות) והוא קורא לפי הדברות בתורה.

ממשיך המנחת שי:

"ובעל אור תורה³ ביאר הדבר יותר, וכתב כלשון הזה, כמו מלת פני יש בה רביעי, וסוף פסוק, **היחיד** קוראה בסוף פסוק, **והקורא בצבור** קוראה ברביעי, ולכן הוכרחו לנקוד נו"ן פני בקמץ ובפתח, הקמץ לקורא

3. בעל אור תורה – ר' מנחם די לונזאנו.

חבל נחלתו

תגנב, לא תענה, קורי' בנגינות גדולות, לעשותן פסוק אחד, לפי שלא מצינו בכל המקרא פסוק מב' תיבות חוץ מאלו, ובשבועות דוקא כמו שפירשתי למעלה. גם בדברו' אנכי ולא יהיה לך, יש נגינה גדולה, לעשותן שתיהן פסוק אחד, לזכרון שבדבור אחד נאמרו. כיצד, בתיבת אנכי פשטא, ובתיבת אלקיך זקף קטן, ובתיבת הוצאתיך תלשא, ובתיבת מארץ מצרים קדמא ואזלא, ובתיבת עבדי' רביע, עכ"ד. ועיין עוד מ"ש בעל ערגת הבשם⁴ בפ' כ"ז.

נראה שיש חילוק הלכתי-מעשי בין המנהג עליו מדבר החזקוני למנהג שמביא המנחת שי. למנחת שי בציבור קוראים תמיד בטעם עליון, לעומת זאת לחזקוני רק בשבועות זכר למתן תורה קוראים בטעם עליון.

1. טעם עליון ותחתון במעשה ראובן

לא רק בעשרת הדברות יש טעם עליון ותחתון, ישנו מקום נוסף בתורה, וכך מביא המנחת שי (בראשית לה, כב):

באתיה חדוה דמצוה, ובמה דפסקא טעמא אסיר ושאר. לא תגנב, אי לאו דפסקא טעמא הוה אסיר אפי' למגנב דעתא דרביה באורייתא, או דעתא דחכם לאסתכלא ביה, או דיינא דדאין דינא לפום טענה דאצטריך ליה למגנב דעתא דרמאה, ולמגנב דעתא דתרוויהו לאפקא דינא לנהורא, ובמה דפסקא טעמא אסיר ושאר, וע"ש, ובלקח טוב לכמה"ר משה נאגארה. "החזקוני נתן טעם אחר, וזל"ש, יש ברוב הדברות שתי נגינות, ללמד שבעצרת שהוא דוגמת מתן תורה ומתרגמינן הדברות, קורין כל דברת לא יהיה לך, וכל דברת זכור בנגינות הגדולות, לעשות כל אחת מהן פסוק אחד, שכל אחד מהן דבר' אחת לעצמה, ודברות לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא תענה, קורי' בנגינות קטנות, לעשות ד' פסוקי' שהם ד' דברות, אבל בחדש שבט שקורי' בפ' יתרו כשאר שבתות השנה, קורי' לא יהיה לך וזכור בנגינות הקטנות, לעשות מכל אחת מהן ד' פסוקי', ודברות לא תרצח, לא תנאף, לא

4. ספר ערוגת הבשם לר' שמואל בן אלחנן ארקיוולטי נדפס בונציה ש"ס"ב-ש"ס"ג (1602). פרק כז עוסק בטעמים ובסופו כתב: "וראשונה יוסר מעל עיניך מסוה ויתגלה לך סוד הטעמים מפסיקים ובלתי מפסיקים שהולכים צמידים בכל א' מתבות לא תרצח לא תנאף לא תגנוב כי הטעם בהבלתי מפסיק הוא להמשיך הדבור כפשוטו, והמפסיק ומעמיד בלאוין הוא כדי שיובן תרצח ע"פ ב"ד את העובר על התורה, תנאף בכל ביאה של מצוה, תגנוב דעת הרמאים או הנדונין כדי להוציא לאור משפט. ועם הטעם המפסיק בלאוין יצדקו הדגשין בתוין, ועם הבלתי מפסיק יצדקו הרפין כדון בג"ד כפ"ת דסמיך ליהו"א. וכן בבחינת הדבורים יצדקו הטעמים המפסיקים בתרצח ותנאף ותגנוב והקמץ בתרצח, ובבחינת הפסוק שלא נשלם עד עד שקר יצדקו הטעמים הבלתי מפסיקים והפתח. והטעם הזה עולה ג"כ בקמץ ובפתח של על פני, כי בבחינת הפסוק שנגמר ראוי לו הקמץ, ובבחינת הדבור הנמשך והולך ראוי לו הפתח, ובאו הטעמים בתבות ה'ספ?? עד ולשומרי מצותי להורות ששם הוא קצת דבור לא סופו. וקצת דברים אלה תמצא ברעיא מהימנא בפרשת יתרו. ושמעתי מפי הרמ"ך נ"ע מרומי דורש טוב לעמו בפירארה שכל מה שהזוהרנו בו בדברות דרך לעשותו בסתר. אמנם העכו"ם ושפיכות דמים שעושים אותם בסתר ובגלוי באו בקמץ ובפתח". (עי' בדברי הזהר המובאים לעיל במנחת שי).

סימן יא – טעם עליון וטעם תחתון

פסוקים של ברכת כהנים, יברכך. יאר, ישא. וקרי להו ברכה אחת, לפי שלא היו עונין אחריהן אמן בין פסוק לפסוק כדרך שעושים בגבולים".

וכן במשנה בסוטה (פ"ז מ"ו): "ברכת כהנים כיצד במדינה אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת".

והאריך על כך בתוספות יום טוב (סוטה פ"ז מ"ו): "ובמקדש ברכה אחת – כתב הר"ב לפי שאין עונין אמן במקדש ואין כאן שום הפסק".... ובאר האם היו עונים ברוך שם כבוד מלכותו וכו' בין פסוק לפסוק.

ונראה לומר שלא היו טעמים אחרים לדרך אמירתם במקדש, אלא מתוך שלא היה אמן אחר כל פסוק, היתה הברכה נראית כפסוק אחד ארוך, אבל לא היתה חלוקה שונה או צירופם לפסוק אחד ורק ההשמעה היתה במקדש כפסוק אחד.

ה. מקור החלוקה לטעם עליון ולטעם תחתון

יש לעיין מה הוא המקור לחלוקת הפסוקים השונה בעשרת הדברות, האם היא נובעת ממנהג הציבור כאשר רק הקריאה משתנה בציבור או שעצם שתי מערכות הטעמים מקובלת מסיני.

מצאתי דיון דומה בפירוש ר' חיים פלטיאל⁷ (שמות פרק יז) כתב:

"וצא הלחם בעמלק מחר. זה מחר אחד מן הפסוקים שאין להם הכרע. ותימ' דבנדרים

"ויהי בשכן וגו'⁵: כתב א"ת (=אור תורה) לפי שפסוק זה בבחינה אחת הוא פסוק א' ובבחינה אחרת הוא ב' פסוקים⁶, לכן בקצת מלותיו ב' טעמי'. בבחינת היותו פסוק א', ראובן ברביע, וישכב בפשט, בלהה בפשט, אביו בזקף קטן, ישראל באתנת. ובבחינת היותו ב' פסוקי', ראובן בזקף קטן, וישכב בזקף גדול, בלהה בטפחא, אביו באתנח, ישראל סוף פסוק. ובגליון א' מס"ס המוגה' ישראל קדמאה בזקא ופשט, ההיא בזקף גדול וסגולתא, עכ"ל. וזהו על הדרך שכתבנו בעשרת הדברות".

לא מבואר האם כך נמסר מסיני או שמחמת הספק הגיעו לכך.

ז. טעם עליון ותחתון בברכת כהנים?

מצינו מקום נוסף שחלוקת פסוקיו משתנה, וא"כ לכאורה גם טעמיו שהם סימני הפיסוק (כמבואר בספרו של הרב ברויאר).

אמנם לא בקריאת התורה אלא בין אמירתו במקדש לאמירתו בשאר מקומות והוא ברכת כהנים. נאמר בתמיד (פ"ז מ"ב): "וברכו את העם ברכה אחת אלא שבמדינה אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת".

ובסוטה (מ ע"ב): "וכל כך למה? לפי שאין עונין אמן במקדש".

ר' עובדיה מברטנורא מפרש בתמיד: "וברכו את העם ברכה אחת – והן שלשה

5. בראשית פרק לה פסוק כב: "ויהי בשכן ישראל בארץ הוא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל פ ויהיו בני יעקב שנים עשר".
6. אם קוראים לפי הפרשות הוא שני פסוקים, ואם לפי סופי הפסוקים הוא פרשה אחת.
7. בן דורו של החזקוני.

חבל נחלתו

ולכן מה טעם לחלוקה שונה בקריאה שאף פעם בשנה אין קוראים אותה – אלא מכאן שאם יש חלוקה שונה הגורם לכך הוא הקריאה **בציבור**. ולפי"ז טעמו של החזקוני יידחה שהרי קוראים בציבור בואתחנן רק בפרשות השבוע ולא בשבועות⁸ או בחג אחר.

ויש להוסיף לכך שבני תימן (אף הנהגים כרמב"ם) קוראים בטעם עליון **גם שירת הים וגם בסוף התורה מ'ועל משה'** והרי לפרשיות אלו אין מערכת טעם עליון המסורה בישראל. אלא זוהי תוספת שהציבור קיבל עליו.

אולם אם נאמר שמקור החלוקה של הדברות מסיני תוסר השאלה על טעם עליון שבואתחנן מפני **שכך נמסר** אע"פ שבציבור תמיד יקראו בטעם תחתון, והטעם העליון נמסר במסורת ללא שימוש בו. ויש ראייה לכך מן הפיסקה בזוהר שהביא המנחת שי. הזוהר טוען שההטעמה השונה יש לה משמעות הלכתית מאד חשובה. לדוגמא 'לא תרצח' אם ה'לא' הוא בטעם מחבר יצא שתמיד אסור להרוג אף את הפושע הגדול ביותר, אבל אם הטעם הוא מפסיק אזי בחלק מהמצבים מותר להרוג לצורך מצוה כאמור בזוהר: "אי לאו דפסקא טעמא לא הוי תקונא לעלמין, ויהא אסיר לן לקטלא נפשא בעלמא אף על גב דיעבור על אורייתא, אבל במה דפסקא טעמא אסיר ושארין".

וא"כ לפי הזוהר אין החלוקה לטעם עליון ותחתון רק מפני צורך הציבור אלא

אמרינן ויבינו במקרא מפורש שום שכל, **שכל זה מסורת**, הרי מאותו פסוק מוכיח שהיתה להם נקודה וכן אמרינן כל מקום שהנקודה רבה על הכתב, א"כ נקודה היא הלכה למשה מסיני ואמרינן כמו כן התם עיטור סופרים כתיב' ולא קריין קריין ולא כתיב' הלכה למשה מסיני, א"כ אמאי נסתפקו והא ניגון מאתנחתא נשארת בעמלק, א"כ מחר קאי אדבתריה, וי"ל כדאמ' בפרק קמא דקידושין **דשכחום** אפ' חסירות ויתרות כ"ש נקודות דה"נ **צריך למימר שהיו מסופקים באורו אפס** כי קאי אדקמיה או אדבתריה והא איכא סוף פסוק בין עקרו שור לאורו אפס, אלא ודאי כדאמרי', וכן אמר במערבא פסקי להאי קרא דהנה [אנכי] בא אליך לתלתא קראי". וא"כ הר"ח פלטיאל סובר שהספק נובע משכחה של המסורת הנכונה, אולם לגבי עשרת הדברות לא ניתן לומר כן.

ויש לצדד שהיא נובעת ממנהג הציבור מכך שבכל המקורות מהש"ס עד החזקוני (למעט בן אשר) אין שום איזכור שלה. הרמב"ם השו"ע והרמ"א לא מזכירים כלל טעם עליון או קריאת עשרת הדברות בסדר אחר בעתים מסוימות. וכעין ראייה לכך היא ברכת כהנים במקדש שהיתה כפסוק אחד מפני שאין עונים בו אמן.

כמו"כ אם הקריאה בטעם עליון נובעת ממנהג הציבור נראה לומר שבכל קריאה בציבור היו קוראים בטעם עליון, וראייה לכך טעם עליון בדברות שבפרשת ואתחנן. הלא **אין קוראים בדברות שבואתחנן בשום חג ומועד אלא בפרשת השבוע**,

8. ביו"ט שני של שבועות קוראים בפרשת ראה ולא בדברות שניות שבואתחנן.

סימן יא – טעם עליון וטעם תחתון

הקריאה מעין זכר למעמד הר סיני, וע"כ קורין בטעם העליון שע"ז הקריאה מתחלקת לדברות ולא לפסוקים. ולפי"ז י"ל דהמנהג לעמוד בקריאת עשרת הדברות נוהג במקום שקורין את הדברות בטעם עליון, דאזי קורין בתורת קריאת דברות והקריאה חלה מדין זכר למעמד הר סיני, וליכא בזה משום תערומת (=תערומת) המינים. והרמב"ם מיירי באופן שקורין בטעם תחתון בתורת קריאת פסוקים דאזי אין לעמוד בעשרת הדברות מפני תערומת (=תערומת) המינים".

"ובאמת יש מנהגים לקרוא בטעם עליון רק בשבועות דאזי הוי הקריאה זכר למתן תורה. אמנם הגר"ח זצ"ל נהג לקרוא את עשרת הדברות **בטעם תחתון אף בשבועות** משום דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן".

במאמר של פרופ' יוסף עופר (התפרסם בבית המדרש האלקטרוני הר עצינו) מסביר שמקור הטעם העליון במסורה של בבל. במסורת בבל לא היה טעם תחתון לדברות, המסורה הזאת הגיע לנקדני טבריה שלפניהם היתה החלוקה הרגילה (=טעם תחתון) ולפי מסקנתו של הרב מרדכי ברויאר הם עיבדו את הטעמים והניקוד כדי שיתאימו לכללי הניקוד שלהם בארץ ישראל, ובכתר (ארם צובה שמקורו מטבריה) סימנו שתי מערכות טעמים האחת המתאימה עם מסורת בני בבל ליצור מכל דיבר פסוק בפני עצמו בין

חלוקה נוספת שנמסרה בסיני כדי שלדברות תהיינה שתי משמעויות.

ומצאתי בספר לוח ארש (סי' תסב לר"י עמדין) שכתב לגבי טעם עליון ותחתון בעשרת הדברות: "אבל בכאן אין צורך להכניס עצמו במחלוקת לגמרי שכל אחד יש לו מקום, ומעיקרא משה רבינו ע"ה הכי תקנינהו"⁹.

ויש שרצו לחלק בין הטעמים עפ"י מהות קריאת התורה באותו אירוע (בלא לקבוע מה מקור השינוי בין עליון לתחתון). כתוב ברשימות שיעורים (ר"ד סולובייצ'ק, ברכות יב ע"א):

"אמנם בישוב מנהג העולם לעמוד דוקא בעת קריאת עשרת הדברות ודלא כתשובת הרמב"ם נ"ל דבקריאת עשרת הדברות אפשר לקרותן בשני טעמים: א) בטעם עליון שמחלק את הקריאה לדברות ולא לפסוקים, למשל, דקורין כמה פסוקים בדבור דשבת כחד פסוקא, ואילו הפסוק דלא תרצח לא תנאף לא תגנוב ולא תענה קורין בטעם העליון כד' פסוקים, ב) בטעם תחתון שמחלק את הקריאה לפסוקים דעלמא".

"ונראה דבכל קרה"ת דעלמא דיסוד קיומו מצות לימוד ת"ת שבכתב ברבים, וקורין את הקריאה בטעם תחתון משום דצריך לקרות בתורת פסוקים, דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. אמנם כשקורין עשרת הדברות בטעם עליון בנוסף לקיום מצות לימוד תושב"כ ברבים מהווה

9. במנחת שי (דברים ה, ט) כתב: "ובפסיקתא דר' טוביה (= לקח טוב דברים, י ע"א) ארבעה ו"וין, ולא תנאף, ולא תגנוב, ולא תענה, ולא תחמד... ד"א למה ולא ולא, לפי שכשנאמרו מפי הגבורה נאמרו בהפסקות זה מזה לעשרה פרקים, לכך נאמרו בלא ו"וין, אבל משה אמרם ביחד כקורא בספר לכך נאמ' ולא תנאף ולא תגנוב".

חבל נחלתו

משלשתן, וראיתי קורין אותם לכבודם בקול רם בניגון באורך כמו הדברות".
ובלקט יושר¹¹ (ח"א, או"ח עמ' ל ענין א) כותב: "ואמר בב"ה צריך לומר הקורא בנגינות העליונות מעשרת הדברות, אבל כשאחד מעביר הסדרה בתרגום צ"ל הנגינות התחתונות על סדר התרגום".
לענ"ד, אולי חלק מהקהילות התחילו בקריאת עשרת הדברות, בניגון שונה, לא מחמת החלוקה של טעם עליון, אלא מחמת חשיבות הדברים, ולכן נגנו במנגינה מיוחדת לא רק את הדברות (כפי שבני אשכנז מנגנים את המסעות בפר' מסעי).

וראיה לכך ברכת הכהנים במקדש, וקריאת התורה בדברות, בשירת הים, ובפסוקים אחרונים שבתורה במנגינה שונה על ידי התימנים (וגם את התרגום הם מנגנים בטעם שונה). וכן קריאת פסוקי ויסע ויבא ויט במנהג טרויש. לכל הפסוקים הללו לא היה גם טעם עליון, אלא מנהג הציבור היה לנגנם במנגינה שונה כדי לציין את חשיבותם.

ארוך ובין קצר, והשניה עפ"י החלוקה לפסוקים הרגילה (טעם תחתון).
עולה עפ"י הרב ברויאר ופרופ' עופר כי הטעם העליון והתחתון נובעים מספק היאך המסורה הנכונה כטעם העליון (בבל) או כטעם התחתון (ארץ ישראל), לאחר שחכמי המסורה של טבריה אמצו את שניהם, אף עם ישראל קיבל את שניהם למעשה בקריאת התורה, יש שנטלו את הטעם העליון רק לשבועות ויש שנטלו זאת לכל הקריאות בציבור. ומתאימים הדברים לפירוש הר"ח פלטיאל לגבי פסוקים שאין להם הכרע שג"כ חז"ל מצביעים על ספק בגלל שכחה.

ט. שני מנהגים שנתחברו

חפשתי ומצאתי כמה מקורות מן הראשונים שכותבים שהיו מנגנים בניגון אחר את הדברות.
בסדר טרויש¹⁰ (סימן י) עוסק בקריאת התורה של שביעי של פסח ומבאר: "ואין זה נכון כי אין להפריד פסוקי ויסע ויבא ויט כ"כ זה מזה כי שם המפורש יוצא

10. ביוגרפיה – סדר טרויש – מתוך פרויקט השו"ת:
ר' מנחם ב"ר יוסף ב"ר יהודה חזן (חזון) היה מרבני העיר טרויש (טרואה, צפון צרפת) כמאה שנים אחרי תקופת רש"י, במאה הראשונה לאלף השישי (סוף המאה ה"ג). אביו ר' יוסף ב"ר יהודה, נכדו של ר' ברוך ב"ר יצחק מרגנשבורג, היה רב וחזן בעירו טרויש. ר' יוסף איזן וחקיקר את מנהגי התפילות ואת הסדרים והנוסחים שנהגו בקהילה על פי פסקי רש"י ותלמידיו וכן הוסיף סדרים משלו, ובנו ר' מנחם כתב את הדברים בספר שנקרא 'סדר טרויש'. את הספר ההדיר על פי כת"י מאיר צבי ווייס, והוא נדפס בפרנקפורט דמיין בשנת תרס"ה (1905), ומאז בדפוס צילום רבים.

11. ביוגרפיה – לקט יושר – מתוך פרויקט השו"ת:
רבי יוסף בן משה נולד בשנת ה"א קפ"ג (1423) בהוכשטט, בווריה, ונפטר בשנת ה"א ר"נ (1490?). הוא למד אצל מהר"י וויל, אצל ר' יהודה מינץ ואצל המהרי"ק, אבל רבו המובהק היה ר' ישראל איסרלין. ספרו לקט יושר הוא מעין ביוגרפיה ולמעשה אוסף של מעשיות, רישומים, מנהגים, תשובות וכד' של רבו האהוב. חומר הלכתי רב וחשוב מצוי בו.

היא בפתח והאלף של תנאף היא בקמץ לפי שיש שם אתנחתא".

"וטעם ב' נגינות הוא שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפ"ע שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודיבור אחד לכך נעשה ממנו פסוק אחד וכן מזכור עד לא תרצח אבל מלא תרצח עד לא תחמוד נכתב בד' פרשיות סתומות והם ד' דיבורים לכך נעשה מהם ד' פסוקים, והשני הוא מסודר לפי הקרי שלענין הקריאה אין מלא תרצח עד לא תחמוד אלא פסוק אחד בלבד דהיינו שאסור להפסיק קריאתו לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד (שא"א לומר שתיבת לא תרצח הוא פסוק בפ"ע שאין לנו בכל התורה פסוק פחות מג' תיבות) וע"כ כשקוראין בפעם אחד הם נקראין בנגינה המחברת אותן דהיינו בטעם התחתון וכן מאנכי עד לא תשא ומזכור עד לא תרצח הן מופסקים לכמה פסוקים לכך הם נקראים בטעם התחתון שהוא גם כן נגינה המפסקת אותם שם. זהו תוכן שתי הנגינות וע"כ בשבועות נוהגין לקרות בצבור בהראשון דהיינו בטעם העליון לעשות מכל דיבור פסוק אחד לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות. ובפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קורין אף בצבור בטעם התחתון, ויש נוהגין לקרות בצבור לעולם בטעם העליון דהיינו אף בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני. זהו תמצית דברי האחרונים".

ולפי מה שבדקתי בידי הכהה עולה כך: רוב האשכנזים נהגו לקרוא בטעם עליון בשבועות, ובפרשות השבוע בטעם תחתון. ספרדים וכן תימנים וכן חלק ממנהגי האשכנזים (חב"ד ועוד) נהגו בטעם עליון

לעומתם, הגיעה דרך כתר ארם צובה ותולדותיו החלוקה לשני טעמים בעשרת הדברות. וכיון שהמנהגים התאימו זה לזה אחזו בשניהם ואף נימקו את הקריאה של עשרת הדברות במנגינה שונה עפ"י הטעם העליון.

י. מנהגי עדות ישראל בקריאת עשרת הדברות

באר בביאור הלכה (סי' תצד ס"א):

"מבחודש השלישי - עיין מ"ב ואבאר קצת. דע שבעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות הא' עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר מאד דהיינו שאנכי ולא יהיה לך ולא תעשה לך ולא תשתחוה ועושה חסד הם פסוק אחד שאנכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמרו, ולפיכך תיבת פני הנו"ן נקודה פתח ולא קמץ שהרי אין שם אתנחתא ולא סוף פסוק, וכן זכור וששת ימים ויום השביעי וכי ששת הם פסוק אחד ולפיכך הכ' של תיבת כל הסמוכה לתיבת ועשית היא רפויה ולא דגושה וב' תיבות לא תרצח הם פסוק אחד שלם ולפיכך הצד"י היא נקודה קמץ כיון שיש שם סוף פסוק והתיו דגושה לפי שתיבת לא היא מוטעמת בטעם מפסיק דהיינו טפחא וכן לא תנאף הוא פסוק אחד שלם והתיו דגושה והאל"ף נקודה קמץ וכן לא תגנב התיו דגושה".

"והשני עושה מאנכי פסוק אחד ומלא יהיה לך פסוק ב' ולפי זה הנו"ן של פני הוא בקמץ שיש שם ס"פ וכן זכור הוא פסוק אחד וששת ימים הוא פסוק ב' ולפ"ז הכ"ף של תיבת כל היא דגושה לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה הכל פסוק א' ולפ"ז כל תיו מהם רפויה והצד"י של תרצח

חבל נחלתו

בקריאה בציבור בין בפרשות השבוע בין ר' חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק נהג בשבועות, וביחיד בטעם תחתון (כף החיים סי' תצד ס"ק כא)¹².
תמיד בטעם תחתון.

סימן יב

ספר הפטרות

שאלה¹

מאיזה ספר ראוי לקרוא? מה קדושתו של ספר הפטרות?

א. מנהג קריאת ההפטרות

מנהג הקריאה בנביא בשבת הוא מנהג עתיק², ונראה שתוקן לאחר סתימת הנבואה בתחילת בית שני³. חז"ל סדרו להפטרות בנביא אף ברכות לפנייה

בית כנסת של קהילה מסוימת קיבל במתנה 'ספר הפטרות' בו כתובות כל הפטרות השנה בכתב סת"ם על קלף, מנהג הקהילה היה לקרוא בתנ"ך או בחומשים מההפטרות המצורפות בסוף הפרשות.

12. הב"י וכן הבן איש חי, וכן הילקוט יוסף לא הזכירו מכך מאומה, ואולי לשיטתם קוראים תמיד בטעם תחתון.

1. שאלת ר' אבי ויסרוזן הי"ו.

2. הב"ח (או"ח סי' רפד) כתב: "והטעם מפורש (טעם זה מופיע באבודרהם) דפעם אחת גזרו שמד שלא לקרות בתורה ותקנו לקרות בנביאים מעניינה של פרשה והיו קורין בנביאים כ"א פסוקים כמו אילו היו קורין בתורה כ"א פסוקים ג' לכל אחד מהשבעה שקורין בתורה וגם היו מברכין אנביאים שבעה ברכות כמו אילו היה קורין בתורה דהיו מברכין שבעה ועל כן גם לאחר כך שנתבטל השמד וקורין בתורה מכל מקום תקנו שהמפטיר יהא קורא בנביאים כ"א פסוקים ויהא קורא בתורה תחלה מפני כבוד תורה שאם לא היה קורא בתורה אלא בנביא ומברך על קריאתו יהא כבוד תורה וכבוד הנביא שוה ע"כ צריך שיהא זה שמפטיר בנביא קורא בתורה תחלה ואח"כ בנביא דבמה שמקדים לקרוא בתורה אנו רואים דגדולה היא התורה מהנביא ולכן יברך המפטיר ג"כ ז' ברכות כנגד ז' שקראו בתורה". וכן הביא זאת הט"ז בס' רפד.

ונלענ"ד שתקנת ההפטרות בנביא קדומה לגזרה והיתה תקנת חכמים כדוגמת הקריאה בתורה. ועי' במאמר הרב שמואל וינגרטן סיני פג עמ' קה-קלו, בענין ההפטרות.
3. נאמר בתשובות הגאונים (מוסאפיה [ליק] סי' צב): "עוד לו (=רב האי גאון). מצוה לתרגם בבית הכנסת על הקורא בתורה ועל המפטיר בנביא והלכה זו ירושה מימות הנביאים".

סימן יב – ספר הפטרות

כמו שכתובים בספר ההפטרות. מר בר רב אשי אמ' אפי' לטלטוליה נמי אסיר דהא לא חזי למיקרי ביה, ולא היא שרי למיקרי ביה ושרי לטלטוליה, דר' יוחנן וריש לקיש מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב, דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן בספר, אלא כיון דלא איפשר עת לעשות ליי הפרו תורתך, שהתורה משתכחת ואם לא יכתבו תורה שבעל פה תשכח לגמרי הילכך מותר להפר דברי תורה מפני תקנת שמי', הכא נמי כיון דלא איפשר עת [לעשות] ליי הפרו תורתך שאין כל ציבור וציבור יכולין לכתוב כל הנביאים הילכך מותר ללקט כל ההפטרות ולכותבו בספר אחד".

מתבאר שהיו כותבים לציבור בבתי כנסיות (במקום עשירות) את כל הנביאים כספרי תורה (וכן נוהגים היום בבתי כנסיות בירושלים הנוהגים כמנהג הגר"א) ובשבת היו פותחים את הנביא המתאים וקוראים בנעימה כמו בספר תורה, עם ברכות לפניו ולאחריו ככתוב במסכת סופרים⁶. במקומות שלא היתה ידם משגת היו כותבים רק ספר הפטרות בו היו כתובות כל ההפטרות לפרשות השבוע ולמועדים. ומשמע שכתבו לפי סדר פרשות השבוע

ולאחריה⁴, התקנה מופיעה במשנה ובשני התלמודים בתוספתא ובמס' סופרים (בעיקר בפרק יג).

בשבת במנחה היה מנהג שקורים הפטרה, עקבות לכך במגילה (כד ע"א), אע"פ שכבר במשנה צויין שאין קוראים הפטרה במנחה⁵.

ב. התגלגלות המנהג של ספר הפטרות

נאמר בבבלי גיטין (ס ע"א):

"ורבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: האי ספר אפטרותא – אסור למקרי ביה בשבת; מאי טעמא? דלא ניתן ליכתב. מר בר רב אשי אמר: לטלטולי נמי אסור; מ"ט? דהא לא חזי למיקרי ביה. ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה, דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב! אלא כיון דלא אפשר – עת לעשות לה' הפרו תורתך, ה"נ כיון דלא אפשר – עת לעשות לה' הפרו תורתך".

וברש"י: "שאין לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם".

מסכם את הסוגיא בפסקי הרי"ד:

"מאי טעמ' לא ניתן ליכתב. שאין כותבין אלא כל הנביאים ביחד ולא מגילה מגילה

4. נראה שבארץ ישראל שמנהגם היה לסיים את התורה אחת לשלש שנים או מעט יותר היו הרבה הפטרות נוספות או שונות בהתאם לפרשיות.
5. עקבות המנהג היו בקהילה היהודית בסין בקאיפנג. עי' על כך בספר עשרת השבטים לר' אלתר ולנר עמ' 139-196.
6. במסכת סופרים (פי"ד ה"א) נאמר: "ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים. והקורא בכתובים צריך לומר, ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש". ונלענ"ד שהמנהג הקדום היה בקריאה ולימוד בספרים שנכתבו בקדושה לברך על הקריאה לפנייה. וכן כנראה היה המנהג בקריאה בנביאים הכתובים כהלכתם.

חבל נחלתו

ולא הקפידו על נביאים ראשונים לפני האחרונים וכו'.

לספר זה לכאורה אין דיני קדושת ספר תורה או נביא, וא"צ לשמור בו על חסרות ויתרות לפי המסורה או על פרשיות פתוחות וסתומות.

וכך כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רפד ט"ד):

"אף על פי שספר תורה החסר אפילו אות אחת אין קורין בו, אבל בהפטרה אין צריך שיהא הנביא שמפטירים בו ספר שלם אלא די בפרשה שמפטירין בה (כדי שלא יקרא בעל פה דברים שבכתב) ואף אם גם פרשה זו אינו כתובה כמשפט כתיבת ספרי הנביאים בימי חכמי הגמרא דהיינו על הגויל או על הקלף של עור בהמה טהורה ועשוי בגלילה כספר תורה כמ"ש בי"ד סי' רע"א אעפ"כ (היו) יכולים להפטיר בה (אף בימיהם) שההפטרה לא נתקנה כלל שיקראוה בספר כשר כמו שתיקנו בקריאת התורה לקרות בספר תורה כשר אלא שאסור לקרותה על פה ואף שבימיהם היה אסור לכתוב פרשיות פרשיות בפני עצמן כל שאינן ספר שלם בין שהן מן התורה בין שהן מנביאים וכתובים כמ"ש בי"ד סי' רפ"ג אעפ"כ התירו לכתוב הפטרות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שאין יכולת ביד כל צבור לקנות להם נביאים שלמים ויתבטלו מקריאת ההפטרה לגמרי".

ג. התגלגלות המנהג לקריאה מתנ"ך ומחומשים

שאל הלבוש (או"ח סי' רפד):

"וכיון שכן שאין קריאת ההפטרה אלא בצבור, תמהתי כל ימי שלא ראיתי באחד מן המקומות שנוהגין לכתוב ההפטרות כדין ספר, כמו שכותבין המגילה שקוראין בציבור, כי היה נ"ל שאין יוצאין בציבור כלל בקריאת ההפטרות שקוראין בחומשין הנדפסין, כיון שאין נכתבין בכל הלכות הספר תורה או במגילה וצ"ע".

נראה ששאלתו היא לא על ספרי הפטרות שהם משום עת לעשות לה' אלא על הקריאה של ההפטרות מחומשים מודפסים, שאין יוצאים בהם כלל בתקנת הפטרה.

ענה לדבריו הט"ז (או"ח סי' רפד ס"ק ב): "כתוב בלבוש וז"ל וכיון שאין קריאת הפטרה אלא בצבור תמהתי על שלא ראיתי נוהגין לכתוב ההפטרות כדין ספר כמו שכותבין המגילה כי היה נ"ל שאין יוצאין כלל בקריאת הפטרה בחומשים הנדפסים וצ"ע. ואשתמיטתי סוגיא דהנוקין דף ס' האי ספרא דאפטרות' אסור למקרי בשבת דלא ניתן להכתב [ופירש"י פחות מספר אחד שלם לעצמו] ולא הוא דעת לעשות לה' הפרו תורתך פירש"י שאין לכל ציבור יכולת לכתוב נביאים שלם עכ"ל. א"כ אפי' אם יהיו נכתבים אין להם דין ספר אלא משום עת לעשות כו' ה"נ בחומשים הנדפסים דהדפוס יש לו ממש דין כתיבה כמו שכתוב בי"ד סי' ער"ב ועיין עוד סי' תקנ"ט לקמן ובמגילה א"צ לו' משום עת לעשות כיון שהוא ספר בפ"ע ע"כ כותבים אותו".

תירוצו של הט"ז בנוי על כך שמשום עת לעשות לה' אף להפטרות בתוך

כמוך [מהרמ"פ ע"א וראב"ח ח"ב].
 עולה מדברי המגן אברהם שבדורנו
 לקריאה מתוך נביאים שלמים עדיפות על
 ספר הפטרות מפני שכתוב כל הנביא
 לפניו, ומה שכתובים בספרים דינם
 ככתיבה על קלף ועל כן הקריאה בתנ"ך
 או בנביא שלם עדיפה על ספר הפטרות.
 אמנם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רפד
 ס"ד) חולק עליו, ודעתו שאמנם מותר
 לקרוא הפטרה מתוך הדפסה בספרים
 כשלנו, אבל אין דינם כקדושת ס"ת:

"ואף שעכשיו שנתגלית מלאכת הדפוס
 והספרים בזול אעפ"כ מותר להדפיס או
 לכתוב הפטרות בלבדן לפי שאף אם
 ידפיסו ספר נביא שלם על הנייר לא יהיה
 מותר לקרות בו אלא משום עת לעשות
 לה' כיון שאינו על עור בהמה טהורה ואינו
 עשוי בגלילה ואף אם בהפטרה זו הנדפסת
 או הכתובה יש בה חסרון הרבה תיבות
 קורא החסרון בעל פה אם הוא בענין שאין
 איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי
 לאמרם בעל פה (עיין סי' קמ"ג)."

ועי' שם בהערה א שלו בקונ' אחרון
 שאין הבדל בין קריאה מתנ"ך או נביא
 שלם לבין קריאה מהפטרות שנדפסו
 בחומשים וכד'.

גם באליה רבה (סי' רפד ס"ק ג) מתייחס
 לדעת המג"א וכותב:

"וכתב עוד המלבושי יום טוב (=בעל התוס'
 יו"ט) וחדשים מקרוב באו כותבין] הפטרות
 לבד, וטועים שלא הועילו כיון שאין ספר
 שלם, וגם עושין ב' עמודים, ואנכי תיקנתי
 עמודיה בק"ק פרא"ג שלא יהא רק [עמוד]
 אחד, דבבא בתרא דף י"ג [ע"ב] הקפידו
 שלא לעשות רק אחד לנביאים, ועיין לקמן
 במנהגים [שבסוף הלבוש] סעיף ג' עכ"ל.

החומשים דין הפטרה, ועוד שכיון שהם
 מודפסים בין הפרשות או לאחריהן הן
 נחשבות בדיוק כספר הפטרות.

המגן אברהם (ריש סי' רפד) אף הוא
 השיב על דברי הלבוש. וז"ל:

"ואני אומר שמנהג קדמונים הוא עיקר
 שכתוב בב"י סי' קמ"ד בשם ת"ה מה
 שמדליגין עתה מנביא לנביא היינו לפי
 שהפטרות שלנו כתובים בקונטריסים
 ואפשר לסמן למצוא מהר וכו' ע"ש, ואיתא
 בגיטין דף ס' שאסור לכתוב הפטרה
 משום מ"ש ב"ד סי' רפ"ג ס"ב אלא משום
 עת לעשות לה' הפרו תורתך כל' שאין
 יכולת ביד הצבור לקנות להם נביאים
 שלימים וא"כ השת' שנתגל' מלאכת
 הדפוס והספרי' ת"ל בזול אסור לכתוב
 הפטרות דהא קי"ל דפוס כתיב' מעלית'
 היא כמ"ש מ"ע סי' צ"ג ומ"ב ול"ח, ואי
 משום שכתובין בנייר הא כ' בש"ג רפי"ו
 דשאר דברים נכתבים בכל מיני צבעונים
 ולא בעי דיו ואם כן ה"ה דנכתבים על
 הנייר כמ"ש התוס' שם וה"ה שא"צ גליל'
 דוק ברי"ו ובתו' ועוד דמברכין על שיר
 השירים ואיכה אף על פי שכתובים בדפוס
 בנייר ועמ"ש ססי' ת"צ וכ"מ תשו'
 הרשב"א סי' תפ"ז דדוקא בס"ת אסור
 לברך כשכתובה בקונטריסים אבל על
 הפטרות לא קפדי' ע"ש וכ"כ הכל בו בשם
 הרשב"א ז"ל: ובהפטרה ששאלת א"א
 [ר"ת אני אומר ב"ח דלא כב"י] שאין
 מקפידין בה ומברכין על הקריאה אפי' בלא
 ספר עכ"ל פי' אפי' אינה כתוב' על הספר
 מברכין עליה וכל זה ברור דלא כמה
 שנדחק הרב"י ע"ש ובקצת מקומות שקורין
 במנח' י"כ רק ג"פ בהפטרה יונה והשאר
 אומרים בלע"ז ואחר כך אומרים מי אל

חבל נחלתו

"וברור הוא שאין כוונתו שיכתבו נביאים בשלימות שהרי בזה התירה הגמ' משום דלא אפשר אלא כוונתו למה לא יכתבו ההפטרות בקלף ובדיו ובגידין כמו שכותבין ס"ת כמו שעשו בזמן הגמ' דזהו אפשר לכל צבור דמילתא זותרתי היא ובהנדפסין וודאי אין יוצאין אפילו אם נאמר שיש קדושה בדפוס כמו בכתב מ"מ הא ליכא קלף ולא דיו אלא צבע בעלמא ועוד דאין כל ההפטרות מחוברין יחד והרי עלינו לעשות כמו שעשו חכמי הש"ס ולענ"ד דבריו ברורין".

וכך הוא מסיק (שם ס"ו):

"ובודאי גם עתה ע"י הדפסה אין לקרות אלא בכתובה כס"ת אך לא נביאים שלימים אלא ספר הפטרות שבזה התירו חכמים ושפיר קאמר הלבוש ובל"ט"א יש הרבה מקומות שכותבין נביאים שלימים ויש שכותבין רק ההפטרות וכך חובתינו וכך יפה לנו אלא שיש להזהירם שלא לעשות שני עמודים כבס"ת אלא עמוד אחד דכן אמרינן שם בב"ב [ט"ו]. ע"ש [וכ"כ הא"ר]."

וכן פסק להלכה המשנה ברורה (סי' רפד ס"ק א):

"מפטידין – כתב הלבוש תמהתי על שלא ראיתי נוהגין לכתוב ההפטרות כדן ספר כי היה נ"ל שאין יוצאין כלל בקריאת ההפטרה בחומשים הנדפסין כיון שאין נכתבין בכל הלכות הס"ת או מגילה והט"ז ומ"א יישבו המנהג וס"ל דאף שהוא ע"י דפוס וגם על הנייר ושלא בגלילה מותר לענין זה ומ"מ דעת המ"א דצריך לקרות ההפטרה מתוך נביא שלם הנדפס (שער הציון אות ב: אף דבפרי מגדים כתב תנ"ך, לאו דוקא הוא) ולא מתוך הפטרה לבד הנדפסת בחומש (שער

ולמה שפירשתי ודאי הועילו שנכתב על קלף וכהלכות ספר תורה, ומה שאין ספר שלם כבר כתב דכשר כיון דלא אפשר וכו'. ומג"א [ברישי הסימן] כתב וז"ל, השתא שנתגלה מלאכת הדפוס והספרים תהלה לאל בזול אסור לכתוב הפטרות, דהא קי"ל דפוס כתיבה מעלייתא הוא, ואף שהם על הנייר כשר בספרי נביאים ואף שאינם בגלילה כמו שמברכין על שיר השירים ומגילת איכה עכ"ל. ולא ראייה כלל משיר השירים ואיכה כמו שכתב הלבוש סימן תקנ"ט ס"א עיין שם. ועוד דקצת פוסקים ודאי ס"ל דוקא קלף בעינן וכמ"ש בתשובות רמ"א סימן קל"ד עיין שם. ועוד דודאי עדיף כתיבה מדפוס. ועוד שלא נדפסו השמות לקדושה כמו כתיבה, ועיין סימן מ' [אליה רבה] ס"ק ב'. ומ"מ נראה לי דאותן שאין להם הפטרה כתובה בקלף לא יקראו מחומשין הנדפסים בהפטורה לחוד, דכיון שחשיב להו כמו נכתבין א"כ עדיף שיקראו מספר נביאים שלם הנדפסין כיון שאפשר לכל צבור וצבור".

האליה רבה מחלק. אמנם התירו לכתוב ספר הפטרות אבל דיני כתיבתו הם כדיני כתיבת ס"ת כלומר על קלף ובדיו. ולכן הוא מדרג את סדר העדיפות: ראשית ספרים שלמים כתובים ביד, אח"כ ספר הפטרות כתוב ביד, אחריו מתוך נביא שלם בדפוס, ואחרון הפטרה הכתובה בתוך חומש. (והוסיף אף בעמוד אחד ולא שניים וכן כתב אף באליה זוטא). ובשו"ע הרב הסכים עמו שאין לנדפס קדושת ס"ת ולא הבחין בין נביא שלם לבין הנדפס בחומשים.

וכן בערוך השולחן (או"ח סי' רפד ס"ב) באר את השגת הלבוש כך:

חבל נחלתו

יכתבו ספר הפטרות ויקראו ממנו.
וכן הגר"ע יוסף הסיק בשו"ת יחווה דעת
(ח"ה סי' כו):
"בסיכום: מצוה להדר לקרוא ההפטרה
מתוך ספר הכתוב בכתב – יד ובקדושה
על קלף, ואפילו אם הוא רק ליקוט
הפטרות של שבתות השנה, ואינו ספר
נביא שלם. ואם אין שם ספר כזה, עדיף
לקרוא ההפטרה מספר נביא שלם (בדפוס),
מאשר לקרותה בחומשים הנדפסים"
ובש"כ.

מסקנה

ציבור שקיבל ספר הפטרות יקראו מן
הספר ולא יקראו מתנ"ך. ואם יש להם
ספרי נביאים שלמים על קלף ובדיו כמובן
שעדיף לקרוא מהם.

הציון א: ובתנ"ך הידועים הנדפסין על ידי המינין,
מוטב יותר שיקרא ההפטרה בחומש ולא בם) וכן
ג"כ דעת הא"ר ע"ש ומ"מ אם אין להם
רק הפטרה הנדפסת בחומש יש לסמוך
להקל שלא לבטל קריאת הפטרה אך
**לכתחלה בודאי ראוי ונכון שיהיה לכל
צבור נביאים שנכתבין בקלף כדן שאז גם
השמות נכתבים בקדושה** משא"כ כשהוא
על הנייר הנדפס [עיין בא"ר] וכן הנהיג
הגר"א בקהלתו וכעת נתפשט זה בהרבה
קהלות ישראל ואשרי חלקם".

כשנסכם את הדעות השונות, מרבית
הפוסקים לא קבלו את החידוש של הט"ז
שדין הפטרות בחומשים כדן ספר
אפסרתא, וגם לא את החידוש של המג"א
שהדפסה ככתיבה לגבי הפטרות, וקבלו
את הכיוון של הלבוש וא"ר וכן הגר"ז
וערוה"ש שאם לא נביאים מלאים אז

סימן יג

גרמא בכיבוי כיריים גז ביום טוב

הגז הראשי², האם יש הבדל בין ספרדי
לאשכנזי?

תשובה

א. כיבוי בידים אסור ביום טוב. והותר
רק לצרכי אוכל נפש, אם מפני שריפה

שאלה¹

אדם שאין לו מערכת של 'חגז' לשם
כיבוי האש ביר"ט, איך עדיף לכבות את
האש בכיריים גז: על ידי גלישת מים
מורתחים או שעדיף לכבות ע"י סגירת ברז

1. שאלת הרב אוריאל ספז' הי"ו.
2. בדרך זו מצדדים הרב נתן צבי פרידמן (שו"ת נצר מטעי אר"ח סי' ט אות א) והרב דוב ליאור (שו"ת דבר חברון אר"ח סי' תקלז) כדרך העדיפה.

חבל נחלתו

5. פתיחת דלת מול המדורה והרוח מלבה את המדורה כיון שהרוח אינה מגיעה ברגע הפתיחה אלא אח"כ נחשב כגרמא.

6. נטילת שמן מנר דולק – תוס' בביצה (כב ע"א) הסבירו משום שבשעת נטילת השמן מתוך הכלי השלהבת הדולקת מתעמעמת. והרא"ש (ביצה פ"ב סי' יז) כתב משום שממעט את זמן דליקתו של הנר כיון שנוטל מהשמן.

ד. הגר"ע יוסף בשו"ת יחווה דעת (ח"א סי' לד) התייחס לחגז וסובר שמבחינת גרמא הוא הפתרון הטוב ביותר, מפני שהוא מכויץ ע"י שיעון את סגירת הברז עוד לפני הדלקת הגז. ומביא פתרון אחר לכיבוי הגז ביו"ט וז"ל:

"ואמנם כבר ביארנו במסגרת פינת ההלכה אפשרות אחרת לכבות הגז ביום טוב, על פי היסוד הנ"ל, באופן שימלא קומקום מים על כל גדותיו ויניחנו על הכיירים של הגז להרתיח את המים לצורך שתיית קפה או תה, ולאחר שירתחו המים ויגלשו סביב הקומקום, ישפכו על הגז וכבוהו, ואז מותר לסגור הכפתור של הגז למנוע זרימתו, מאחר שכבר נכבה הגז. וזה גם כן נחשב גרמא, הואיל ואין הכיבוי נעשה מיד עם נתינת הקומקום על הגז. אלא שמבחינת ההלכה עדיף יותר להשתמש במיתקן הנ"ל מפני שהגרמא לכיבוי באמצעות המיתקן נעשית עוד לפני הדלקת הגז".

הגר"ע יוסף לא הבליט שבישול המים הוא דוקא כשצריך להם לשתיה, ומשמע שהתיר אף בלי זה את הבישול לשם כיבוי בגרמא. אמנם בשש"כ (פי"ג סי"ג) כתב שבדיעבד אם הדליק את הגז ויש הפסד

כללית בבית או כשהאוכל ישרף ולא יהא לו אוכל ביום טוב (שו"ע או"ח סי' תקיד ס"א).

ב. לגבי גרם כיבוי ביום טוב, יש שנקטו שדינו כשבת ואסור – תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי – אופק; או"ח סי' קנד) ובשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א – או"ח סי' יט) כתב כן בשם הר"ף. ויש שכתבו שגרם כיבוי ביו"ט מותר – תוספות (ביצה כב ע"א ד"ה והמסתפק ממנו) וכמוהו סברו רוב האחרונים.

השאלה הקשה שבה חלקו ראשונים ואחרונים היא להגדיר מהו מעשה ומהו גרמא. תוספות (ביצה כב ע"א) אוסרים דבר הקרוי בפי אחרים גרמא, כיון שלדעתם הוא מעשה בפועל ולא רק גורם.

ג. בתשובת מנחת יצחק (ח"ב סי' טז) מדרג פעולות גרמות בכיבוי. ואלה מדרגותיו (המנחת יצחק האריך, והבאתי רק את הכללים ולא את המו"מ עליהם):

1. עשיית מחיצה בכלים מלאים מים – אין שום פעולה בדליקה עצמה אלא האש תכבה כאשר תגיע לכלים ותמיס אותם.
2. נתינת מים על צד של הכלי שבווער שעדיין לא הגיעה לשם הדליקה – גם במקרה זה אין פעולה ישירה באש הבווערת אלא הנחת מים **ללא כלי** (זהה פחיתותו מהגורם הראשון) והמים על הכלי עצמו ולכן מותר משום גרמא (רא"ש ביצה כב).

3. עשיית מחיצות ממים ללא כלי מלפני הדליקה (כגון מקרח) – הוא מביא שיש אוסרים זאת מן התורה כמעשה כיבוי אבל בירושלמי משמע שמותר.

4. נתינת מים תחת הנר וכיון שהוא מתחת לנר הוא יותר גרוע ממחיצת מים.

בתנור גאז כשברז מיכל הגאז וצינוריו המחוברים לתנור פתוחים אליו הרי הכל מקושר ומאוחד אחד למשנהו באמצעות זרימת הגאז הנוזל ובא מהמיכל אל התנור והכל נחשב כגוף אחד וכלי אחד המכיל הגאז המיוחד הזה ונותן לו לזרום בחיבורו ישר ממיכל הגאז לתנור הגאז ואשו, ממש כדוגמת שמן ופתילה (אם כי לא ע"י יניקה כי אם בדרך של זרימה ישירה אל מקום הלהב, שכמובן אין בזה בכדי לשנות, מכיון שמהיה הכל כגוף חי אחד מחובר ומשועבד בצורת דמות תבניתו לאש – התנור). וא"כ ברור שסגירת ברז מיכל הגאז הרי הוא דומה בציורו ממש כהסרת שמן מן הנר, וכעושה פעולת כיבוי בגוף הדבר הדולק, דהצינורות הרי מחברים הגאז הנוזל לתנור עם הנשאר עוד במיכל לגוף נוזלי אחד. ומכיון שכך גם אם נידון דבר פעולת סגירת ברז מיכל הגאז רק כגרם כיבוי ג"כ לא שרי בכגון דא שעושה פעולת הגרמא בגוף הדבר הנמשך ומחובר לגוף הגאז הדולק בחיבור נוזלי אחד בלתי נפרד כלל כי אם במקום פסידא..."

ואחרי בקשת מחילה כתלמיד הדין לפני רבותיו בקרקע, דברי האוסרים סגירת הברז מהבלון למערכת הגז אינם מוכרחים. במיכל שמן בגוף הנר כל השמן מוקצה ומיועד לבעירת נר זה. ואילו בבלון גדול או צובר רק חלק קטן מאד מיועד להדלקה זו, ובכך שהוא סוגר את הבלון ולא את ברז הגז בכיריים הוא משאיר עוד כמות גדולה יחסית של גז בצנרת עד לכיבוי עצמו והכיבוי הוא זמן מה אחר סגירת הברז. הכלי בו מונח הגז הוא כלי אחר ואינו כשמן שבנר שהוא באותו כלי. גם ההסתכלות על כל המחובר בצינור

ניכר בהשארותו דולק מותר לכבות ע"י גלישת מים אולם בתנאי שאמנם ישתמש במים לשתייה. וטעמו שהשימוש בגרמא לכיבוי הוא רק במקרה ובדיעבד ולא במכוון לשם כך.

לעומת זאת בראש דבריו שם כתב:

"ואפילו סגירת הברז של מיכל הגז למנוע על ידי כך זרימת הגז יש לאסור ביום טוב, כפי שנראה מדברי הרא"ש (ביצה כב ע"א) וכן העלה הגאון מברודי בשו"ת מחזה אברהם (סימן מא). וכן דעת הגאון משאוול בשו"ת זכר יהוסף (סימן צה). וכן כתב בשו"ת מהר"ם בריסק חלק ב' (סימן צ). ואף על פי שבשו"ת נצר מטעי (סימן ט) נטה קו להקל בזה, להלכה יש להחמיר וכמו שהעלה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סי' ח ט) –

וכדבריו כתבו בשש"כ (שם) ובילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן תקיד ס"ג).

ה. את ההגיון בהשוואה בין נטילת שמן מנר דולק לבין סגירת ברז הגז על המיכל מבאר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ח) כך: "כל המעיין הישר רואה בעליל ומבין מדעתו שענין כיבוי תנור הגאז ביום טוב ע"י סגירת ברז מיכל הגאז הוא דומה במהותו ממש למסיר שמן מן הנר ואך כעוכלא לדנא הוא לבוא לדמותו לדין אגודה של עצים שברמב"ם ושו"ע שמוותר לשמוט עץ שלא אחזה בו האור, דבאגודה של עצים כל עץ שעוד לא אחזה בו עדנה האור הרי העץ הזה הוא גוף מיוחד ונבדל שאין לו עוד שום קשר וחיבור ליתר העצים שאחזה בהן כבר האור, ולכן מחשבין אותו שפיר כגוף נבדל ונפרד שאין לו עדנה כל מגע להעצים הבווערים, ומתירים לסלקו ממקום קרבתו להאש, אבל

חבל נחלתו

להתיר בסגירת ברז הבלון. וא"כ הדימוי של בישול על גז בימינו דומה לנטילת ענף שהמדורה עוד לא הגיעה אליו כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' תקב ס"ב):

"אגודה של עצים שהודלקה במדורה, כל עץ שלא אחזה בו האש מותר לשמטו, ואינו דומה למסיר שמן מהנר. הגה: ומותר ליקח עץ הדלוק מצד זה של מדורה ולהניחו בצד אחר, הואיל ואינו מכוין לכבוי (מרדכי)".

מסקנה

נראה ששתי הדרכים ראויות, וכל אחד ינהג עפ"י הוראת רבותיו.

לשלהבת כגוף אחד אינו מחוור בעיני. הגז בבלון מוכנס כנוזל ובלחץ שהוא שריו בו הוא מנוע מלהיפך לגז (חלק מהבלון הוא גז כ-15 אחוזים). ברגע שנפתח ברז הבלון הנוזל המשתחרר מהלחץ הופך לגז וכך הוא מגיע למבערים. הלחץ במיכל הוא הגורם לגז להגיע למבערים, וא"כ סגירת ברז הבלון היא מניעת המעבר של הגז בבלון לכיוון המבערים, אבל אינה נטילת שמן או נוזל שהוא חלק אחד עם המוכן לבעור. ובמיוחד בימינו שאין מבשלים על פתיליה או בלון גז קטן אלא על בלון גז מספיק למשפחה לכמה חודשים או על צובר שמספיק לעשרות משפחות. ושמעתי משמו של הגר"מ פיינשטיין שאף הוא סבר

סימן יד

תיקון מכונית בחול המועד

המועד ואינו דבר האבד, כגון שצריך לבגד למועד, מותר מעשה הדיוט, אבל לא מעשה אומן, כמו שנבאר במלאכות תופר ובונה (תקמ"א).

סעיף ד

"ואם היה **דבר האבד**, כגון שנפל כותל ביתו הסמוך לרשות הרבים ואם לא יבנהו יגנבו כליו, מותר אפילו מלאכת אומן, וכן כל כיוצא בזה. ומכל מקום כל מה שיכול להקל בטרחה, יעשה (סי' תקל"ז ותק"מ). ולא נקרא דבר האבד אלא כשעיקר הדבר נפסד. אבל בשביל מעט תוספת קלקול, לא מקרי דבר האבד. ולכן, אסור לתקן מלבושיו ומנעליו אף על פי שיתקעו מעט יותר. אבל אם יתקעו ויתקלקלו הרבה, מותר, דהוי הפסד גדול (סימן תקמ"א ט"ז).

שאלה

אדם רצה לבקר את הוריו ורכבו התקלקל בחול המועד, אלו תיקונים מותר לתקנם במועד וע"י מי הותר לתקן, ואלו אסור כלל לתקן?

א. כללי התרי מלאכה בחול המועד

כתב החיי אדם (חלק ב-ג כלל קו) כך:

סעיף ב

"כל מלאכות שהן **לצורך אכילה במועד**, אף על פי שאסורות ביום טוב, כגון הקצירה והטחינה והצידה, מותרות בחול המועד. ולא עוד אלא שמוותר לכתחלה להמתין ולכוין לעשותן במועד (מ"א סימן תל"ג סק"א)".

סעיף ג

"דבר שאינו צורך אוכל נפש **והוא לצורך**

סימן יד – תיקון מכונית בחול המועד

ומכל מקום, ישנה קצת (א"ר).".

סעיף ה

"ספק דבר האבד, מותר. ולי נראה שיעשה על ידי נכרי (סימן תקל"ז)".

סעיף ו

"מלאכה גמורה אפילו לא יהיה בנמצא אחר המועד, כגון ללקוט פירות לצורך אחר המועד, אסור, ואף על גב שיהיה לו ריוח מזה, דאעבורי רווחא לא מקרי פסידא. אבל לקנות ולמכור, כיון שאין זה מלאכה גמורה, אם אינו בנמצא אחר המועד, מותר לקנות ולמכור (תקל"ג מ"א ס"ק ו' ס' תקל"ט). וכיון דמותר לקנות אף על פי שצריך לעשות כלים לזה, כגון שקונה יין וצריך לחביות והוי מלאכה גמורה, מכל מקום מותר (סימן תקל"ט סעיף ט").

סעיף ז

"כל המלאכות שהם לצורך המועד, כשעושין אותן אומניהם, כגון הציידים והטוחנין העושין לרבים למכור בשוק, צריכין לעשות בצנעה, שלא יהיה נראה שעושה לצורך חול, כגון שעושים הרבה (סימן תקל"ג)".

סעיף ח

"צרכי רבים מותר לעשותן בחול המועד. ויש בזה ב' התיירים, א' במעשה הדיוט, אפילו אין צריך עתה במועד. ב' מעשה

אומן, דוקא אם צריך לה במועד. וב' התיירים אלו, מותר אפילו כיון מלאכתו, ובפרהסיא, ובטורח, דכל צרכי רבים, אינם נגמרים אלא בשעה שהם בטלים ומתחברים כולם, ואם לא יעשו עכשיו, יתבטל הדבר. ולכן, אם יש להם מנהיג שהרשות בידו לעשות לבדו, אסור לעשותו במועד¹. ולכן מותר לתקן הדרכים להסיר המכשולות, ולציין הקברות מפני הכהנים, ולתקן המקואות. ובורות ומעיינות של רבים שנפל בהם עפר ואבנים, מותר לתקנם אפילו אין רבים צריכים להם עתה, כיון שאינו מעשה אומן. אבל לחפור בורות מחדש, שהוא מעשה אומן, דוקא אם רבים צריכים להם עתה, מותר. ואם אין צריכים להם עתה, לא יעשו. ודוקא צרכי רבים כאלו, שהם צריכים לגוף האדם. ומרחץ של רבים, לרשב"א מותר אפילו מעשה אומן, דחשוב לו צורך המועד. ולרא"ש, דוקא מעשה הדיוט, דלא חשוב לו צורך המועד. ושאר צרכי מצוה אפילו בנין בית הכנסת, אם אין לחוש שיתבטל לגמרי אפילו צריך להם עתה, אסור לעשות מעשה אומן. ובורות ומערות של יחיד, אסור לחפור מחדש. ואפילו צריך להם עתה שאין לו מה לשתות אלא ממקום רחוק הרבה (כ"ה במ"מ וכצ"ל במ"א), אסור. ואם עשויים כבר

1. בערוה"ש (או"ח ס' תקמד ס"ו) חלק שמותר בצרכי רבים אף במעשה אומן וז"ל: "ודע שיש מי שאומר דבצרכי רבים כשיש מנהיג שרשות בידו לעשות לבדו אסור לעשותו במועד כיחיד [שם סק"ג] ותמיהני דאטו בזמן הבית ובזמן הש"ס לא היו ממונים על כל דבר ודבר והיתה רשות בידם לעשות כפי ראות עיניהם והרי שנינו ברפ"ה דשקלים דנחוניא היה ממונה על חפירת שיחין ועכ"ז הותרו מפני צרכי רבים אלא וודאי דגם להממונה ויכול לעשות ע"ד עצמו יש כמה מניעות בצרכי רבים ואיך סתמו חז"ל לומר דצרכי רבים מותרים והוה להו לומר כשיש ממונה אסור ובוודאי בזמן הקדמון היו ממונים על כל הדברים וכ"ש עתה שאין ביד כל ממונה להעמיד ע"ד עצמו דבזה יתרבה מחלוקת כידוע ולכן מותר בכל עניין [כנלע"ד]."

חבל נחלתו

ג. פועל שאין לו מה יאכל.
לגבי רכב מקולקל במועד אין בו בדר"כ צרכי אכילה במועד, אולם יכולים להיות בו צרכי מועד (ביקור, טיול) או רכב המשמש להסעות יש בו צרכי רבים, ורכב המשמש לעבודה שהתקלקל הוא דבר האבד.

לפי דברים אלו ניתן להתיר כל תיקון ע"י פועל שאין לו מה יאכל (מישראל) אמנם בימינו קשה למצוא יהודי כזה. אם המדובר בתיקונים קלים (החלפת נורה, החלפת גלגל, תיקון תקר בגלגל, החלפת מצבר) מותר לעשות במלאכת הדיוט בין של בעל הרכב ובין של מכונאי או חשמלאי. ואלו רוב התקלות במועד.
רכב הנצרך לרבים או שמשמש את הרבים כגון משאית לחלוקת מוצרי חלב שהתקלקלה במועד ונצרכת לחלוקת המוצרים בחול המועד – מותר יהיה לתקן אף במעשה אומן, וכן ראיתי שכתבו לגבי תיקון משאית סילוק אשפה (שמירת המועד כהלכתו, לרב משה אפרים ליברמן פ"א עמ' רצז).
רכב המשמש את בעליו לעבודה, אפילו אינו עובד במועד והתקלקל במועד – מותר יהיה לתקנו בחול המועד אף במעשה אומן בגלל דבר האבד שלאחר החג (עי' מאמר הרב מרדכי הלוי קנר ב'קול תורה' ס"ד תשס"ח עמ' פ-פז. וכ"כ בשו"ת ויצבור יוסף ח"ד סי' לד לרב יוסף בר שלום).
מסקנות אלו נובעות מן הכללים העיקריים של דיני חול המועד, בלא התעמקות בנושא הרכב הפרטי בימינו, ומסכימים לה כל הפוסקים. ויש שהורו שכל דבר שניתן לעשות ע"י נכרי יעשה ע"י נכרי ובצינעא.

ונתקלקלו, אם צריך להם עתה, מותר לתקנו. ואם אינו צריך עתה, אסור לתקנו. ואפילו להמשיך להם מים דרך חריץ, אסור. אבל מותר לקבל מי גשמים ולהוליך לבור, שאין בזה טורח גדול. וכל צורך מצוה המותרת במועד, מותר ליטול עליה שכר (תקמ"ד)."

סעיף ט

"אפילו המלאכות המותרות, אינן מותרות אלא לעשותן לעצמו או לאחרים בחנם. אבל בשכר, אסור. ודוקא בשכר קצוב. אבל כשנותן לו לאכול בשכרו, מותר. דבר האבד, מותר לעשות אפילו בשכר, דכשם שהתירו לבעל הבית ליתן מלאכה לפועל שאין לו מה לאכול כדבסמוך, הכי נמי התירו לפועל שיעשה בשביל בעל הבית (הגר"א). ויש מתירין לצורך המועד אפילו בשכר, אם אינו מעשה אומן (תקמ"ב א"ר בשם כלבו)."

סעיף י

"כל מלאכה האסורה במועד, מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה לאכול כדי שישתכר וירויח (שם). ומכל מקום, יעשה בצנעה, מפני הרואים שלא ידמו שיש לו מה לאכול (סימן תקל"ד מ"א ס"ק ז")."

עפ"י פסקי החיי אדם יש כמה גדרים כלליים בהיתר מלאכה במועד, ולכל אחד התנאים המלווים אותו.

מצד הצרכים:

- א. צרכי אכילה במועד.
 - ב. צרכי מועד שאינם אכילה.
 - ג. צרכי רבים.
 - ד. דבר האבד.
- מצד עושי הפעולות:
- א. מלאכת אומן.
 - ב. מלאכת הדיוט.

סימן יד – תיקון מכונית בחול המועד

ב. רכב כאמצעי תעבורה

יש להסתכל על השאלה מצד זה שהרכב הפרטי משמש בימינו כעין סוס לרכיבה או עגלה לנסיעה מעיר לעיר בימי חז"ל והראשונים, ולהתבונן האם הסתכלות זו אינה משנה את הפסיקה.

מובא בסיידור רש"י (סימן תרכה):

"...ולתקן פרסות הסוסים בנגרי ברזל דכי שמין לו בחולו של מועד יש לומר כדבר דאבד דמי ושרי על ידי אומן גוי לצורך המועד, כל הני מותר במקום שנהגו...".

וכן הראב"ן (מועד קטן) כתב:

"משום רבינו אמרו סוס שרוכב עליו וחמור שרוכב עליו מותר לגלח ציפורניו בחולו של מועד, והוא הדין לתקנם בברזילים..."

נראה שמלאכת פרזול הסוס: להתקין על פרסותיו מעין מנעלים ממתכת (שהיו נצרכים במקום בו רוכבים בהרים וסלעים והללו פוצעים את פרסות הסוס בעוד שבמקומות שרוכבים על אדמה אין בכך צורך) נחשבת מלאכת אומן ואעפ"כ התירוה מצד צרכי המועד!

עפ"י פסק החיי אדם (חלק ב-ג כלל קטז ס"א):

"הצריך לרכוב במועד אפילו לטייל ולא יוכל לילך ברגליו, יכול לעשות כל צרכי הרכיבה וליטול צפרני הסוס ולשום ברזל ברגליו, ובלבד שלא יכין מלאכתו במועד. אבל מארץ ישראל לחוץ לארץ, אסור לתקן צרכי רכיבה, אם אינו לצורך כלל. אף על פי שמותר לרכוב אפילו מעיר לעיר..."

ונראה שיש להתייחס לרכב כאמצעי תעבורה המשמש את צרכי המועד ולכן מותר אף מעשה אומן, וכ"כ חלק מן הפוסקים.

וכ"כ בערוך השולחן (או"ח סי' תקלו ס"א):

"ולפ"ז גם בנסיעה בעגלה ג"כ הדין כן לעניין תקון העגלה דאם ידע קודם המועד אסור ואם לאו מותר".

ומשמע שאף מעשה אומן מותר בעגלה מאחר שלא התכוין לתקנה במועד.

וכך השיב בשו"ת אור לציון (חלק ג פרק כד – דיני חול המועד ס"ה):

"שאלה. האם מותר לתקן רכב בחול המועד".

"תשובה. אם צריך הוא את הרכב בחול המועד להגיע למקום שאי אפשר לו להגיע בלעדי הרכב, מותר לתקנו, ואם לא, אסור לתקנו". (והביאו דבריו כמה וכמה פוסקים).

ובאר הרה"ג אבא שאול בהערה:

"בשו"ע בסימן תקל"ו סעיף א' כתב, מי שצריך לרכוב במועד לטייל או לצורך המועד, ולא נסה ללכת ברגליו, יכול ליטול צפרני הסוס, ולתקן ברזליו, והאוכף, והרסן, וכל צרכי רכיבה, ובלבד שלא יכין מלאכתו במועד. ומבואר בב"י שם, שאם אין זה לצורך המועד, או שנסה ללכת ברגליו, אסור לתקן את צרכי הרכיבה. וראה במ"ב שם ס"ק ב'. ומרן שם וכן הפוסקים שם לא חילקו בין מעשי הדיוט ומעשי אומן. על כן נראה שגם לענין תיקון רכב, הדבר תלוי אם יכול להגיע למקום חפצו ללא הרכב, שאם אינו יכול, יכול לתקנו, ואם יכול, אסור לתקנו".

בשו"ת אור לציון סמך על רכב כאמצעי תעבורה הכרחי שהותר בשבילו אף מעשה אומן אם אינו יכול להגיע בדרך אחרת.

לעומתו בפסקי תשובות (או"ח סי' תקלו) החמיר בתיקון במעשה אומן, והמשיך את פסק ההלכה עפ"י דיני המועד שהזכרנו לעיל. וז"ל:

חבל נחלתו

"...ומכאן נלמד לענין מכונית (רכב) בזמננו, שאם נתקלקל במועד אין היתר לתקנו אלא (וגם זה רק אם צריך את הרכב לצורך המועד, וטיול במועד בכלל זה, אבל לצורך אחר המועד אסור אפילו תיקון מעשה הדיוט) כל מה שבגדר 'מעשה הדיוט', דהיינו תיקונים קלים ופשוטים שכל אדם יכול לעשות ואין צריך אומנות ידים מיוחדת, כגון (שו"ת שבה"ל ח"א סי' קס"ו, ועיי"ש שלתקן גלגל רזרי כדי שיהיה מוכן אם יתקלקל גלגל על אם הדרך יש לאסור, ובקובץ מבית לוי ח"א עמ' מ' שאם החוק מחייב לצרף תמיד גלגל רזרי אפשר להקל, וע"ע שש"כ פס"ו הערה רכ"ז בשם הגרש"ז זצ"ל דיש להסתפק אם מכונית אינה נוסעת והאומנות היא להבין את מקום הקלקול, אבל לאחר שהאומן אומר לו, יכול גם הדיוט לתקנו האם מותר לעשותו בחוה"מ) החלפת צמיג. אך תיקון תקר (פנצ'ר) אף על פי שאפשר שאין זה מעשה אומן, מ"מ כיון שהדבר כרוך בטירחא יתירה, יש (חוה"מ"כ פ"ז סעי' ע"ז) להימנע מלעשות ע"י יהודי (ועיי' נכרי מותר).

"ואם הרכב מיועד לצרכי רבים או חולה שההליכה תזיק לבריאותו, או באופן שאם לא יתקנו יגרום הדבר להפסד כספי גדול, ואפילו אם ההפסד יהיה לאחר המועד, (וכדלעיל סי' תק"ל אות ג', וכגון שיגרם לו הפסד בעבודתו אחרי החג בהעדר הרכב מחמת שהיית הרכב במוסד) מותר לתקן הרכב אף במעשה אומן, **כדין דבר האבד**".

מעניין שהסתמך על הרב יקותיאל פרקש (חול המועד כהלכתו פ"ז סעיף עו)

שאמנם פסק באותו כיוון אולם כתב להתיר מצבים מסוימים במעשה אומן: "תיקון המוגדר כמעשה אומן אסור לעשותו, מלבד במקרים שזקוק לרכב מכיון שההליכה ברגל עלולה להשפיע לרעה על בריאותו"².

ונראה שלא רצה לומר בפירוש מותר מעשה אומן במקרים מסוימים, אולם הדוגמא שהביא מלמדת שמותר במעשה אומן אם אין אפשרות סבירה בדרך אחרת, ומצטרף לדעת הרב אבא שאול וערוה"ש על היתר מלאכת אומן לתיקון רכב במועד.

אמנם לדעת הפסקי תשובות מצטרף בתשובות באר משה (ח"ז סי' נו) שאסר לתקן לצורך פרטי של צרכי החג במעשה אומן. וכן בספר מועדי ה' לרב משולם משולמי כתב שרק מעשה הדיוט מותר אבל תיקון במעשה אומן אסור.

וכך כתב בספר אבני ישפה (או"ח סי' קז) שהתיר כרב אבא שאול:

"ואל תתמה שאנו מדמים צרכי רכיבה של טיול לענין אוכל נפש שהרי מצינו עוד דברים שדימו אותם לאוכל נפש ע' ריטב"א מו"ק ח' ב' על המשנה האשה עושה תכשיטיה במועד דכתב ז"ל פ' שזהו צורך הגוף הוא וכעין אוכל נפש וכו' עיי"ש. וכן נראה לי שמותר להתקין בחוה"מ חשמל במקום שהוא חסר ואפילו מעשה אומן דזה הוי כאוכל נפש דידוע מה שכתבו הפוסקים דאם נכבו הנרות פטור מלאכול בסוכה א"כ ודאי דכל עניני

2. נראה לי שהרב פרקש לא התיר זאת משום דבר האבד אלא משום צרכי מועד ולכן אם יצטרך לשכור רכב או לקחת מונית נראה שיתיר תיקון אף במעשה אומן.

סימן יד – תיקון מכונית בחול המועד

בתחבורה ציבורית או שיהיה לו הפסד מרובה אם יצטרך לשכור רכב או מונית וכדומה **מותר לו לתקן את מכוניתו גם במלאכת אומן** ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד". (ומתיר שם החלפת גלגל עם תקר ותיקון גלגל רזרבי).

ובספר 'חיכו מממתקים' לרב אבנר זאדה (סימן תקלו) פסק שאם צריך לצורך נסיעתו במועד לשכור מכונית אחרת מותר לתקנה אפילו במעשה אומן.

וכך ענה הרה"ג יעקב אריאל (באתר שלו במרושתת) לשאלה על תיקון רכב במועד: **השאלה היתה:**

"אלו קלקולים ברכב ניתן לתקן בחול המועד, כגון: האם מותר להחליף מצבר או חלק הנעה אחר? האם מותר להחליף נורה שנשרפה? לתקן פנצ'ר כדי שיהיה גלגל רזרבי תקין? לתקן קודנית של רכב שהתקלקלה?"
והשיב:

"כל השאלות ששאלת מותר ע"י פועל שאין לו לצרכי החג, אלא שקשה לאתר מכונאי או חשמלאי רכב שזה מצבו".

"בימינו יש הרבה גויים שעוסקים בתיקון בפועל, ונראה שע"י נכרי כיון שיש לו צער ולפעמים גם דבר האבד ניתן לתקן. אולם אסור לתכנן להכניס רכב למוסך דוקא בחול המועד לצורך טיפול שוטף וכד'".

"קלקול שמחייב מעשה אומן ע"י ישראל הוא בעייתי ויש לדחותו לאחר המועד אא"כ המדובר בדבר האבד אמיתי כגון קלקולים קטנים שבלעדיהם הרכב לא יכול לנסוע במועד, תיקון פנצ'ר וכד' אך לא החלפת מנוע וכד'".

ויש להעיר לגבי נכרי שאפילו בעל המוסך הוא אדם מישראל מותר לתקן ע"י

תאורה הוי כצורך אוכל נפש. ואף אנו נאמר דהרגילים לטייל ברכיבה הרי זה להם כאוכל נפש והוא דבר שעושים אותו יום יום, ואם לא יוכל לנסוע בגלל קלקול הרכב יש לו צער רב ולכן **מותר לתקן כלי רכב כדי שיוכל לטייל בחול המועד אפילו כשהמדובר במעשה אומן**. וגאון אחד שליט"א הסכים שאפשר להתיר תיקון המכונית ואפילו היכא שיש בו מעשה אומן אבל אין לעשות פעולה שהיא עושה כלי והיינו שצריך ליצר איזה חלק חדש עבור המכונית ורק יכול לתקן חלקים הקיימים או להחליף אותם בחלקים מוכנים אבל לא ליצר חלק חדש שהוא עשיית כלי ע"כ".

נראה שלפנינו אבחנה שמקום המכונית הפרטית בצרכי האדם השתנה מלפני חמישים שנה, והיום כמעט כל משפחה החיה מחוץ לעיר (בה יש תחבורה ציבורית מסודרת, ורכב מהווה נטל כלכלי) מחזיקה מכונית לצרכיה היום-יומיים כגון נסיעה למקום עבודה או לקניות. הוראה לאדם או משפחה כזאת במועד – תתנייעו בתחבורה ציבורית או תימנעו מלנסוע ברכבכם המקולקל עד אחר המועד, או תשכרו או תשאלו רכב (דבר שהוא לא מעשי במועד) הוא בעצם הוראה להם: שבו בביתכם. הצורך לרכב תקין הוא כעין אוכל נפש בימינו ולכן הותרה מלאכת אומן. אמנם גם הפוסקים המתירים מבארים שאם ניתן לתקן ע"י אומן נכרי הדבר עדיף.

וכן נכתב בספר 'דרכי הוראה' (ג עמ' סז מבית ההוראה של הרב אשר וייס שליט"א, בסעיף ג):

"כשרוצה לנסוע חוץ לעיר או למקום רחוק שקשה ללכת ברגל ואין יכול להשתמש

חבל נחלתו

הכרחי בדירתו מפאת קלקול בלתי צפוי
יהא מותר אף במעשה אומן.
אמנם כיון שיש פוסקים שלא תפסו כן
את מקום הרכב בחיי האדם בימינו, יש
להשתדל מלכתחילה לתקן ע"י נכרי, אולם
אם אין אפשרות אחרת מותר ע"י אומן
ישראל, וכמובן שתיקונו יועיל מיד במועד,
אבל אם תיקונו יסתיים אחר המועד ואין
בתיקון משום דבר האבד – אין להתחיל
את התיקון במועד.

מסקנות

- א. לצורך דבר האבד או צרכי רבים
מותר לתקן רכב אף במעשה אומן ע"י
ישראל.
- ב. רכב לצרכי טיול וביקור במועד
שהתקלקל, אם התיקון הוא מעשה הדיוט
כגון החלפת גלגל או החלפת נורה כל
הפוסקים מסכימים שמותר.
- ג. תיקון גלגל רזרבי – רוב הפוסקים
מסכימים שמותר במועד (ולדעתי אינו מעשה
אומן).
- ד. רכב שהתכוין להשתמש בו במועד
לצרכי טיול והתקלקל וטעון תיקון
במעשה אומן – רוב הפוסקים האחרונים
מתירים משום שנחשב כצרכי אוכל נפש,
ויש מן הפוסקים שאוסרים³.
- ה. אף הפוסקים האוסרים מתירים
ברובם תיקון במעשה אומן ע"י נכרי
במועד.

נכרי שהוא פועל אצלו ולשלם על התיקון.
ובעל המוסך מן הראוי שלא יהנה מן
התשלום אלא לתשלום החלף וזמן
העבודה של הנכרי.

ג. הערות לגבי דורנו

נראה שצריך להגדיר בדורנו 'מעשה
אומן' כדבר אשר צריך **חכמת** אומן (או
הכשרה נרחבת) לתקנו אבל כלים וציוד שיש
רק לאומן שזה מקצועו אבל מצד הידע
כמעט כל נהג יודע לתקן אינם נחשבים
מעשה אומן. היינו, אדם פרטי אינו מחזיק
כלי תיקון תקר כמו שיש ב'פנצ'ריה'
מקצועית. אולם תיקון התקר היינו פירוק
גלגל לחלקיו ותיקון התקר במדבקה אינו
מעשה אומן – אעפ"י שאין אדם מחזיק
בביתו שום כלי מכלי התיקון. וכן איזון
גלגל הכל נעשה ע"י מכונה המסמנת היכן
להוסיף משקולת ואין בכך שום חכמה
יתירה של האומן. ונראה כי מה שלפני
חמישים שנה היה נחשב כמעשה אומן,
בימינו לא יחשב מיידית כמעשה אומן.
כמו"כ צרכי המועד ובמיוחד אותם
הנחשבים כהכרחיים עד כדי כך שיחשבו
כאוכל נפש שונים מדור לדור עם השתנות
תנאי החיים. ולכן נסיעה ברכב בימינו
הפכה לצורך הכרחי ואדם משתמש ברכבו
כמעט לכל צרכיו מחוץ לביתו מידי יום
ביומו. ולכן צרכים אלו כמו תיקון חשמל

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וכן נלענ"ד.

חבל נחלתו

סימן טו

כביסה בחול המועד*

ב"ה כ"ו מנ"א תשע"ה

חז"ל. ולכן הברור.

ד. איני חושב שלימוד גזירות חז"ל, טעמן וגדרן הן פלפול סרק. אלו דרכי הלימוד ואם בדברי תורה שבכתב כך, על אכר"כ בגזירות חז"ל שנועדו להניח סייג לדברי חכמים. אבל לא נועדו להחריב את כל הענין כולו.

ה. הכיבוס ע"י נכרי אינו מעשי בימינו, אמנם נמצאים פה ושם נכרים לצרכים יעודיים (עובדים זרים בחקלאות או מטפלים לבעלי מוגבלויות), אבל אין מכבסות של נכרים בישובים יהודיים, וודאי שאינו יכול לשכור פועלת נכריה לשם כביסה בחול המועד ולכן צריך לדון על המציאות ולא על פתרונות שלא מציאותיים.

ו. גם באבלות יש המתירים לאבלים להחליף בגדיהם בגלל דרכי הלבוש וההיגיינה (איסתטיס). וק"ו לניוול במועד. ועי' בספרי חלק י' סי' יט.

ז. איני חושב שעל כל מקרה שאין לו מה ללבוש צריך לדרוש 'שאלת חכם' – בניגוד למצבים מיוחדים בדיני נידה או טבילה, המציאות של 'אין מה ללבוש' היא מציאות שכיחה מאד בימינו, ולהגיד לציבור: המשיכו ללבוש את אותם בגדים מלוכלכים ומסריחים היא אינה תשובה הולמת, ובמיוחד כאשר יש סיבות ופתחים להתיר זאת.

בברכה יעקב אפשטיין

לרב חברון לוי שלום וברכה!
לא אענה על כל סעיף בשאלותיך אלא על הענין באופן כללי.

א. עיקר הסתמכותי היא על ענין חלוק אחד. כאשר בימי חז"ל חלוק אחד או שניים לפי הדעות השונות היה סטנדרט והיום רוב הציבור מחליף בגדים בתדירות רבה יותר (לא מעילי 'פרק' ומגבעות, אלא חולצות ומכנסיים, שמלות וחצאיות). ולכן אין כאן פריצת גדר חכמים, אלא לימוד מה כוללת הגזירה והתאמתה לימינו.

ב. באופן עקרוני מי שלא חסרים לו בגדים לחול המועד ודאי שאסור לו לכבס, אבל לא כל אדם זוכה לשני שולחנות ובודאי אם המדובר במצבים מיוחדים כמו אשה בהריון שאין לה בגדי הריון בכמות מספיקה לשבעה ימים ללא כביסה, או אשה שילדיה הקטנים מטנפים את בגדיה ולכן היא נזקקת לכביסה במועד. (מפאת כמות הבגדים, אני הולך עם בגדי חול – במועד, בידיעה שאין לי בגדי חג בכמות מספיקה לכל הרגל.)

ג. כשם שעלינו לחוש לגזירות חז"ל: שלא יכנס מנוול לרגל, כך וביתר שאת עלינו לחוש לחוש לנוול ברגל לאלה שאינם מתרשלים ומקיימים את גזירות

* תשובה לרב חברון לוי ראש בית ההוראה 'נתיבות ההוראה' שע"י ישיבת 'נתיבות ישראל'. שהקשה על תשובתי להיתר כביסה במועד בחלק יא סימן יט.

חבל נחלתו

סימן טז

ברכת הטוב והמטיב בבין המצרים

שאלה

מצינו שברכת הטוב והמטיב 'מחליפה' את 'שהחיינו', היינו במקומות שהנהנים רבים ולא רק המברך עצמו, ונשאלת השאלה: האם מותר לברך 'הטוב והמטיב' בבין המצרים.
נברר קודם את מנהג האיסור בשהחיינו וממנה נעבור להטוב והמטיב.

א. ברכת שהחיינו בבין המצרים

בש"ס אין זכר למנהג זה, וכן בגאונים וברוב הראשונים.

יש ראייה מדברי הראשונים שמותר לברך שהחיינו. כתב הטור (או"ח סי' תקנא): "תניא בפרק החולין קודם לזמן הזה פירוש מר"ח עד התעני' העם ממעטים בעסקיהם מלישא וליתן מלבנות ולנטוע... וי"א כיון דגמרא דידן אוסר בניין סתם כל בניין קאמר כדרך שאסרו כל משא ומתן כמו שאבל אסור בכל כדי שיהו נראין כמתאבלין על ירושלים..."

וא"כ אם קונה במשא ומתן כלים חדשים לעצמו מברך עליהם שהחיינו, ומדוע אף אחד מהראשונים לא הזכיר את המו"מ (עי' ב"ח לקמן) כסיבה להימנעות מקניה. ועוד שכל הסימן באו"ח מדבר מר"ח מנ"א, ובין המצרים התחילו כבר ב"ז בתמוז. ומכאן ראייה כמעט מפורשת (ניתן לדחות שהמדובר במו"מ לשם מכירה, אם

כי זה מותר בין המצרים, ואין עליהם ברכת שהחיינו) שלא חשו כלל לברכת שהחיינו בין המצרים.

מקור המנהג הוא מספר חסידים (סי' תתמ"א):

"יש חסידים מחסידים הראשונים שלא היו אוכלים שום פרי חדש בין י"ז בתמוז לט' באב כי אמרו איך נברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. ויש מברכים על פרי חדש כשנזדמנו להם בשבתות שבין י"ז בתמוז לט' באב, א"ל החכמים היה לכם לברך שהחיינו כשראיתם אותו כר' יהודא כשראה קרא חדתא ואלו אמרו לא כי אלא כשאכלו."

ובברית עולם ושומר הברית לרב חיד"א כתב: "כן כתב רבינו האר"י ז"ל אפילו בשבתות שבינתים..."

ניתן ללמוד מכאן שאין זה מנהג כללי אלא מנהג חסידים והוא דוקא הונהג בברכת שהחיינו של רשות כגון על פרי חדש.

וכן כתב בשו"ת מהרי"ל (סי' לא, ב):

"ולברך שהחיינו בין המצרים כתוב בספר חסידים דלא. ונראה לע"ד כגון מילתא דאפשר לדחויי כגון פירי או מלבוש, אבל אי מיקרי פדיון הבן אין מחמיצין את המצוה או הברכה, וצ"ע."

היינו המהרי"ל סובר שמברך שהחיינו על מצוות בבין המצרים, ושהחיינו רשות יימנע. הוא אינו מזכיר שדוקא כמעשה

1. בכנה"ג כתב שבסי' תתמג.

עצמי שלא ללבוש טלית חדש בין המצרים, מפני ברכת שהחיינו. ועיין במ"ש בסימן רכ"ה בהגהות בית יוסף אות ד'."

השולחן ערוך (או"ח סי' תקנא סי"ז) **פסק:** "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה..."

והרמ"א הוסיף בסוגריים שפרי שלא יוכל לברך אחר שלשת השבועות יברך אף בימות החול שלא יפסיד את ברכת שהחיינו.

הט"ז (ס"ק יז) כתב להתיר **כל ברכת שהחיינו** בבין המצרים שמא ימות ולא יספיק לברך קודם מותו. וכיון שחיישינן בכל יום למיתה, מותר לברך שהחיינו אף בימות החול ולא רק בשבת, וכן הסבירו הפמ"ג.

המגן אברהם (ס"ק מד) לא הרחיק עד כדי כך, אלא העיר: "ולדעת המתירים בשבת צ"ל שגם בשבת אינו בנמצא, ואם יקחהו בחול וישמרהו לשבת יתקלקל כגון גודגדניות קטנות". ולגבי חידוש הט"ז העיר במחצית השקל שאין חוששים למיתה בזמן מועט. ובס"ק מג העיר המג"א שכיון שנהגו לברך רק באכילה אין באיחור מראה לאכילה בגדר החמצת מצוה.

עוד הוסיף המגן אברהם (ס"ק מב): "ובשבת שרי (מט"מ בשם ס"ח ולבוש) ובכתבי האר"י אסר אפ"ל בשבת, ונ"ל דאם חל י"ז בתמוז בשבת ונדח' מותר לכ"ע ועס"ד וטעם האיסור נ"ל כיון דהזמן הוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא

חסידות אלא כותב שבכל דבר שניתן לדחותו.

הבית יוסף (או"ח סי' תקנא, יז) **מביא:** "מצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' לא) לברך שהחיינו בין המצרים כתוב בספר חסידים (סי' תתמ) דלא, ונראה לעניות דעתי כגון מילתא דאפשר לדחויי כגון פרי או מלבוש אבל אי מיקרי פדיון הבן אין מחמיצין את המצוה או הברכה עכ"ל²". והדרכי משה (הקצר או"ח סי' תקנא ס"ק יא) הוסיף:

"וכן הוא בתשובת מהרי"ל (סי' לא אות ב) וכן כתב בבנימין זאב סימן קס"ג דאם יכול לברך על הפרי אחר תשעה באב שהחיינו לא יברך עליו בין המצרים משמע דבדבר דאי אפשר לברך עליו אח"כ מותר לברך עליו ולאכלו דלא כמהרי"ל (מנהגים הל' ת"ב סי' ו) שכתב דלא לברך שהחיינו על שום פרי".

וכן הב"ח (או"ח סי' תקנא) **כתב:** "ובספר חסידים והאחרונים (מהר"א טירנא עמ' עד אות נה) הביאוהו לפסק הלכה **דאין לברך שהחיינו בין המצרים** ולפי זה ג"כ אין לקנות אז כלים חדשים או ללבוש כלי חדש מאחר שאי אפשר לו לברך שהחיינו כל בין המצרים".

בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף או"ח סי' תקנא, י) העיר שמספר חסידים משמע שיש **מברכים שהחיינו בשבתות**.

ובשיירי כנסת הגדולה (אות מב) **כתב:** "נ"ב: ולפי זה אין לקנות ג"כ כלים חדשים או ללבוש כלי חדש, שא"א לו לברך שהחיינו בין המצרים. ב"ח. ועפ"ז מנעתי

2. נראה שהשמיט את הצ"ע שבסוף המהרי"ל או שלא היה לפניו.

חבל נחלתו

- י. מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו".
ורעק"א הביא מתשובות בית יהודא שה"ה לר"ח (מנחם אב) דינו כשבת.
בביאור הגר"א (או"ח סי' תקנא סי"ז) יצא כנגד כל הקביעה לגבי איסור שהחיינו בבין המצרים. וז"ל:
"חומרא יתירא היא דאינן חמורים מאבל יום המיתה ואמרינן בפ' הרואה א"ל מת אביו כו' ודוקא בדאיכא אחר בהדיה הלא"ה מברך שהחיינו אף שהמ"א דחק עצמו אינו כלום וע"ל סר"כ ג' ס' ב".
וכמו שאבל שירש מברך שהחיינו ה"ה בבין המצרים. ונראה שכוונתו לרמוז שאין הברכה על האבלות אף שהברכה היא בזמן האבלות, וא"כ ה"ה לבין המצרים אינו מברך על הזמן אלא מברך על שמחתו בפרי חדש, ועל כך ראוי לברך שהגיע לזמן הזה שהקב"ה החייהו לאכול פרי חדש. ואף שהזמן של הציבור כולו הוא זמן פורענות הברכה אינה על זה.
הברכי יוסף (או"ח סי' תקנא סעי' ח"י) הקל בכמה מקרים:
ח. "...יש מי שכתב דלאשה מעוברת זה יתנו פרי חדש ותאכל בלי ברכת שהחיינו, כיון דכמה פוסקים ס"ל דברכת שהחיינו רשות אף בעושה או אוכל דבר שמברכין שהחיינו, והכא יש לחוש שמא תתאוה ויגרום נזק לה ולולד".
ט. "יש מי שאומר דקטן שיש לו ידיעה קצת, אבל לא ידע להבחין בין ימים אלו לשאר ימות השנה, ומתאוה לפרי חדש, שרי לתת לו, ויברך שהחיינו, כדי שלא יטעה ולא יברך שהחיינו בשאר הימים".
- יא. "י"ז בתמוז שחל להיות בשבת ונדחה, כתבו האחרונים שמותר לברך שהחיינו. וכ"כ מהר"ם זכות בתשובה כ"י וז"ל: הן בזאת צדקה אענך במה שאמרת לברך שהחיינו ביום י"ז בתמוז שחל ביום שבת קדש, כי אפילו בין המצרים הגמורים היתה הסברא רווחת שבכל השבתות שבינתיים ראוי לברכה, דקי"ל אפי' בט' באב שחל להיות בשבת שמעלה על שלחנו כסעודת שלמה, ואי לאו דמון האר"י זלה"ה כתבו, היינו מברכין והבו דלא לוסף עליה, עכ"ל. אבל הרב כנה"ג בתשובה א"ח ח"ב סי' ע' כתב דלנוהגין שלא לומר שהחיינו בשבת אסור גם ב"ז שחל להיות בשבת, ע"ש. ודעתי הקצרה הוא כמותו".
- יב. "אם לקח בין המצרים פרי חדש ובירך עליו ברכת הפרי, יברך ברכת שהחיינו. מהר"י ן' נעים, הובא בתשו' הרב כנה"ג ח"ב א"ח סי' ל"ד, והסכים עמו הרב כנה"ג שם סי' ל"ה. וכן יש לדקדק מלשון מהרח"ו זצ"ל בספר הכוונות (דף פט ע"ג) שכתב וז"ל, גם צריך להזהר למנע מלאכול בימים ההם שום פרי חדש ושלא ללבוש שום מלבוש חדש, כדי שלא יצטרך לברך

בנימין זאב סי' קס"ג. וכן הסכים מהר"ש פלורנטין בספר בית הרואה דף נ"ט ע"ב וע"ג.

דברי הברכ"י הובאו גם בשערי תשובה (ס"ק לח) בקיצור.

המשנה ברורה (ס"ק צח) שקל את הדעות ופסק כך:

"טוב ליזהר מלומר שהחיינו – אף על גב דאפילו אבל מברך שהחיינו מ"מ ימים אלו כיון שהזמן ההוא הוא זמן פורענות אין כדאי לומר שהחיינו לזמן הזה. והגר"א בביאורו חולק ע"ז וכתב שהוא חומרא יתירא וכן הט"ז מפקפק בזה, וע"כ בשבת אין להחמיר בזה דבלא"ה הרבה אחרונים מסכימין להקל בשבת".

והביא את עיקר דברי הברכ"י.

בערוך השולחן (או"ח סי' תקנא סל"ח) הביא את המחלוקת לגבי שהחיינו בבין המצרים וסיים וכתב:

"ומנהגינו לבלי לברך שהחיינו מר"ח אב ואילך ואפילו בשבת אבל מקודם מברכין ויש שגם מר"ח מברכין שהחיינו".

המחלוקת שבין ספר חסידים לגר"א נראית מחלוקת עקרונית מהו נושא הברכה הפרי או הבגד שזוכים להתחדש בם ביום זה, או על עצם הזמן שזכינו להגיע אליו. ולסוברים שאף בשבתות בין המצרים לא יברך נראה שטעמו משום שאף הן חלק מבין המצרים. והמשנ"ב הטיל פשרה ביניהם שבשבתות מותר משום שרוב הפוסקים התירו בשבת.

ב. מתי מברכים הטוב והמטיב

במסכת ברכות (נט ע"ב) נאמר: "והתניא: קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של

עליו ברכת שהחיינו, וכמו שנזכר ענין זה הספרי הפוסקים, וענין זה נוהג אף בשבתות ור"ח אב, עכ"ל. הרי שכתב דצריך להזהר להמנע מלאכול וכו', משמע דהזהירות הוא מלאכול, אבל אם הוא נצרך לאכול, כנדון זה דכבר בירך ברכת הפרי, יברך שהחיינו. וכי האי גוונא דקדקו מהר"י ן' נעים והרב כנה"ג בתשו' הנז' מלשון ספר חסידים סי' (תתמ"ג) [תתמ"מ], ע"ש. והכי משמע מסוף דברי מהר"ו שכתב כדי שלא יצטרך לברך עליו ברכת שהחיינו, נראה דאם אוכל צריך לברך שהחיינו. אמנם ראתה עיני לרב המקובל מהר"י צמח זלה"ה בהגהותיו לא"ח כ"י שכתב וז"ל, ספר לי בנו של הרב ז"ל (=ר' חיים ויטאל) [כמה"ד] שמואל נר"ו, כי הוא זוכר שפעם אחת היו חכמי הדור אוכלין בשלחן אביו והפצירו בו לאכול פרי חדש ואכל אותו בלי ברכת שהחיינו, עכ"ל. וק"ק דמדבר עצמו בספר הכונות משמע להפך".

יג.

"חולה מותר אפי' בחול, שהפירות פותחין לו תאותו לאכול דברים טובים, ובמקום חולי לא גזרו רבנן. הרב מהר"י צמח בהגהותיו לא"ח כ"י".

יד.

"מי שאכל פרי בין המצרים ולא בירך שהחיינו, שחשב דאסור לברך, אחר בין המצרים יאכל פרי אחר חדש ויברך עליו, ויכוין לפטור גם אותו פרי. הרב מהר"י ן' נעים והרב כנה"ג בתשו' הנז'".

טו.

"הא דאין אומרים שהחיינו בין המצרים, הטעם משום שהוא זמן פורענות ולא משום אבלות, דאין אבל אסור לומר שהחיינו. מגן אברהם ס"ק מ"ד, ודלא כמשמעות דברי

חבל נחלתו

שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן: שהחיינו; ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך: הטוב והמטיב."

ורמ"א הגיה:

"שאינ מברכין הטוב והמטיב אא"כ יש לו שותפות באותה טובה (טור)."

וכתב השו"ע בסעיף ג:

"בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם, שהחיינו..." ובסעיף ה הוסיף לגבי ברכת הטוב והמטיב על קניינים:

"קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו, מברך: הטוב והמטיב; אם נתנו לו במתנה מברך: הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן."

אולם כל הברכות הנ"ל הן על הנאת רשות שאינו מחוייב בה ואם ירצה יינה, אבל בברכות חובה כגון בשהחיינו על מצוה או יום טוב – לא מצאנו ברכת הטוב והמטיב.

ג. ברכת הטוב והמטיב בין המצרים

בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קעה) שאל:

"אם יש לברך הטוב והמטיב על שינוי יין בבית האבל."

והשיב:

"אין להביא ראיה (ברכות נ"ט:) מאמרו לו מת אביו ויורשו דמברך הטוב והמטיב דהתם הוי כמי שפודה בנו בין המצרים דמשום דלא יחמיץ המצוה יאמר שהחיינו (או"ח סי' תקנ"א ס"ז) אבל להרבות ביין כדי לברך אין ראיה, וכן להביא לפניו פרי חדש לומר עליו שהחיינו. ונראה דאין ללמד מההוא דשאני אבילות בית המקדש דחמיר

חבירו – אומר ברוך הטוב והמטיב. וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמטיב? – והתניא, אמרו ליה: ילדה אשתו זכר, אומר ברוך הטוב והמטיב! – התם נמי, דאיכא אשתו בהדיה, דניחא לה בזכר. תא שמע: מת אביו והוא יורשו, בתחלה אומר ברוך דין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב! – התם נמי, דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה. תא שמע: שינוי יין אינו צריך לברך, שינוי מקום צריך לברך. ואמר רבי יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו שינוי יין אינו צריך לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב! – התם נמי, דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה."

וכך נפסק להלכה שמברך הטוב והמטיב כאשר יש עמו אחרים הנהנים יחד עמו.

בהנאת רשות הבאה לו אשר מברך עליה שהחיינו כאשר הוא נהנה יחידי – מברך הטוב והמטיב כאשר נהנים עמו אחרים. וכך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רכג):

בסעיף א:

"ילדה אשתו זכר, מברך: הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן.

ורמ"א הגיה:

"ואם מתה אשתו בלידתה, מברך: שהחיינו, דהא ליכא הטבה לאחריני; וכן אם מת האב קודם שילדתו, היא מברכת שהחיינו (כן נראה לי ליישב הרשב"א סימן רמ"ה)"; וסיים השו"ע:

"ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו, שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות."

ובסעיף ב הוסיף:

"מת אביו, מברך: דין האמת; היה לו ממון

(עמ"א שם ס"ק מ"ב ושד"ח אבילות סי' ע"ט) והרי הרבה נמנעים באותם הימים מבשר ויין ובאבל יחיד אדרבא מרבים מהם משום ויין למרי נפש. ונראה דבין המצרים הנוהגים שלא לומר שהחיינו גם יש למנעם שלא ישנו ביין כדי שלא יברכו ברכת הטוב ומטיב דבמקום שהחיינו הוא אלא שזה ליחיד וזה לרבים ובתוס' דאם אין אחרים עמו בשינוי יין לא יברך הטוב ומטיב ע"כ. ואפשר שיברך שהחיינו³.

עולה מדברי שו"ת הלכות קטנות שכשם שאין לברך שהחיינו בבין המצרים, כך אין לברך הטוב והמטיב לגבי שינוי יין ולכן לא לגרום שיהא מחוייב בברכה. ונראה שה"ה לגבי קניינים חדשים בימי בין המצרים אסור לברך. ומבין שברכת הטוב והמטיב בין המצרים היא מצד אבלות ולכן מושווית לשתיית יין באבלות. לעומת זאת בשו"ת אור לציון (ח"ג פכ"ה

— דיני בין המצרים סי' ד) כתב:

"שאלה. האם אפשר לברך הטוב והמטיב או ברכת הגומל בימי בין המצרים".
 "תשובה. אפשר לברך ברכת הטוב והמטיב, ואפילו בתשעה באב, וכגון מי שנוהג לברך ברכת הטוב והמטיב כשנולד לו בן זכר. וברכת הגומל אפשר לברך בימי בין המצרים, אבל בתשעה באב אין לברך, אלא יברך לאחר תשעה באב. ובשאר תעניות אפשר לברך ברכת הגומל".

ובהערותיו הסביר:

"אף שנתבאר בתשובה הקודמת שאין מברכים ברכת שהחיינו בימי בין המצרים, מכל מקום נראה שאפשר לברך ברכת הטוב והמטיב בימים אלו. דלא דמי ברכת שהחיינו שמזכיר בברכתו והגיענו לזמן הזה, ואין ראוי לאומרה בימי בין המצרים שהוא זמן פורענות, וכנזכר בספר חסידים, וכמו שהתבאר לעיל, משא"כ המברך ברכת הטוב והמטיב שאינה אלא הודאה בלא הזכרת זמן, רשאי לברך ברכה זו בימי בין המצרים. וכגון ברכת הטוב והמטיב כשהיה שותה יין עם אחרים והביאו להם יין אחר, כמבואר בשו"ע בסימן קע"ה. וראה גם בסידור יעב"ץ ובשערי תשובה סימן תקנ"א ס"ק י' ובספר מועד לכל חי סימן ט' אות כ"ד, ע"ש".

"ואף ביום תשעה באב אפשר לברך ברכת הטוב והמטיב מהטעם שנתבאר. וכגון מי שילדה אשתו זכר, שכתב בשו"ע בסימן רכ"ג סעיף א' שמברך הטוב והמטיב, ונתבאר בספר אור לציון תשובות ח"ב פרק י"ד תשובה מ"ז, שהמנהגים חלוקים אם לברך ברכה זו בשם ומלכות, ושהרוצה לברך ברכה זו בשם ומלכות רשאי, שאף אם ילדה אשתו בתשעה באב, רשאי לברך ברכת הטוב והמטיב.

"ולענין ברכת הגומל, בפתח הדביר בסימן רי"ט אות י"ז הביא מחלוקת בזה לענין ת"ב, ע"ש. וראה גם בשדי חמד אסיפת דינים מערכת בין המיצרים סימן ב' אות

3. בהערות תמהו עליו: "צ"ע דהתוס' ברכות נ"ט ע"ב ד"ה התם כ' להדיא דיחיד לא יברך על שינוי יין אפי' שהחיינו דלא אשכחן שהחיינו אלא על חדתא וכ"כ בתוס' ר"י החסיד שם וכ"כ האו"ז הלכות סעודה סי' קנ"ז. אולם הראב"י פליג עליהם דכ' בהלכותיו סי' קמ"ו וז"ל וכן בשינוי יין אי שתי אינש בהדי' או אם יש לו שותף בחביות מברך הטוב ומטיב ואי לא מברך שהחיינו. ועי' זכ"א או"ח אות ב' ד"ה סי' קע"ה סק"ו".

חבל נחלתו

מוזכר בלשון הברכה זמן.

ד. עיון בנוסח ברכת שהחיינו והטוב והמטיב

לגבי ברכת שהחיינו כתב השולחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ד):

"בשעת הקנין יש לו לברך אף על פי שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו, וכשילבשם מברך: מלביש ערומים".

משמע שעל שמחת הלב מברך הן שהחיינו ביחיד, והן הטוב והמטיב – כאשר יש שותפים לשמחתו.

וכן הב"ח (או"ח סי' תקנא) כתב: "וראוי להחמיר בזה מראש חדש וכו' כלומר אף על פי שבתספורת וכביסה אין איסור מראש חדש מפני שאינו בכלל מיעוט שמחה אבל תיקון בגדים חדשים יש בהן משום מיעוט שמחה. ונ"ל קצת סמך לדבריו שהרי הקונה כלים חדשים מברך שהחיינו וזה פשוט דברכת שהחיינו אינה באה אלא על דבר שמחה".

יש להעיר שברכת שהחיינו אף שמצויין בה ה'זמן הזה' אינה על שמחת הזמן אלא על כך שבזמן הזה נפלה הנאה או שמחה זו בחלקו. והשבח הוא לקב"ה שהגיעו לזמן זה, בעוד שבברכת הטוב והמטיב השבח הוא ישיר לקב"ה שהטיב לו.

מצאנו באחרונים שהבחינו בין הברכות. כתב הח"י אדם (ח"א כלל סב ס"ו):

"הרואה את חברו שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו, אם הוא ל' יום שלא ראה אותו, מברך שהחיינו. ואפילו אם גם הוא שמח בראייתו או שיש אנשים הרבה, אין

ג' שהביא כמה דעות בזה, ע"ש. ובכה"ח בסימן תקנ"ט אות ל"ח כתב, שאין מן הראוי לברך ביום זה לפני קהל ועדה ברכת הגומל, ע"ש בדבריו. וכן נראה, שאין לברך ביום זה ברכת הגומל. וראה בספר אור לציון תשובות ח"ב פרק י"ד בבאורים לתשובה מ"ב, שברכת הגומל יש לה תשלומין כל זמן שירצה, ע"ש. אבל בבין המיצרים ובשאר תעניות אין חשש לברך ברכת הגומל".

וכן כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' קעה): "ודע, שמוותר (וכדכתבין בסי' תקנ"א אות נ"ד בשם פוסקים) לברך ברכת הטוב והמטיב בבין המצרים, אך יש (כה"ח סק"א בשם שו"ת הלק"ט ח"ב סי' קע"ה וזכור לאברהם ועוד) שכתבו שנוכח לימנע מליכנס בימים אלו למצב של שינוי יין באופן שיצטרכו לברך הטוב והמטיב".

ובפסקי תשובות (או"ח סי' תקנא) כתב בשנית:

"וברכת הטוב והמטיב לכו"ע מותר (סידור יעב"ץ, הר"ד בשע"ת סק"י לענין מי שקיבל מתנה כלים חדשים בתשעת הימים מברך מיד הטוב והמטיב) לברך בימים אלו דבין המצרים כגון ללידת בן זכר, וכן מותר (שד"ח אס"ד מע' ביהמ"צ סי' ב' אות ג' בשם יפה ללב) לברך 'הגומל' בימי בין המצרים, ואף בט' באב מותר (שם ובכה"ח סי' תקנ"ט סק"ח שיברך בקריה"ת דמנחה דאז קורין פסוקי דנחמתא) אם יעברו ג' ימים במקרה שימתין עד קריה"ת דאחר ט"ב".

עולה מן הדברים שאע"פ שדעת הלכות קטנות שלא לברך הטוב והמטיב, רוב האחרונים לא ראו בכך בעיה והתירו לברך בבין המצרים הטוב והמטיב כיון שלא

עולים מדברי הראי"ה קוק (בעל תשובות אורח משפט) חילוקים אלו:

א. שהחיינו ניתן לברך על הנאה גשמית ועל הנאה רוחנית; הטוב והמטיב רק על הנאה גשמית.

ב. הטוב והמטיב הוא על טובה שהמברך קיבל ובמצוה על שכר המצוה, לעומת זאת שהחיינו במצוה היא הודאה על עצם קיום המצוה.

ובספר חסידים (מרגליות, סי' תתמג) כתב: "זקן אחד היה בעיר אחת ובנו בעיר אחרת כשנולד לבנו בן וכן כשנולד לבתו בן היה מברך הטוב והמטיב, אמרו לו הלא לא אמרו אלא אם נולד לו בן לעצמו, אמר אפי' נולד לצדיק בן ואני אוהבו מפני צדקותיו אם נולד לו בן אני מברך".

וההגדרה העולה מדברי ספר חסידים תמוהה שכן ודאי הברכה אינה על טובה והנאה אלא השתתפות בשמחה של בנו שנולד לו בן וא"כ איך יברך עליו הטוב והמטיב.

והרב חיד"א העיר בברית עולם על ספר חסידים:

"אפילו נולד בן לצדיק ואני אוהבו וכו' טעמו כי היכי דאשכח דברין בריך רחמנא דיהבך לן וכו' ה"נ יכול לברך הטוב והמטיב ואין זה ברכה לבטלה כי הוא דרך שבח והודאה על טובת חברו ששמח בה כמ"ש הטור א"ח סימן רי"ט על מאן דאמר בריך רחמנא דיהבך לן והכא דכוותא או עדיפא מינה דמברך על הטובה שקבל הוא עצמו מן הטובה הזו שהטיב לחברו באהבתו אותו ולא ראיתי לאחרונים שהביא דין זה רק הרב כנה"ג כתב לעיין בכמה סימני ס' זה ועל כן נראה שלא יברך בשם ומלכות".

שייך לברך הטוב והמטיב דאין זה טובה אלא שמחה".

עולה מדבריו שיש טובות המשמחות אותו ועליהן ניתן לברך הן שהחיינו (ביחיד) והן הטוב והמטיב (ברבים), ויש שאין בהם שמחה אלא טובה בלבד ועליהן מברך הטוב והמטיב, ויש דברים שיש בהם רק שמחה ולא טובה ועליהם מברך רק שהחיינו.

וכך כתב בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' מז):

"בענין ברכת שהחיינו על ספר תורה של ציבור. בתשו' חת"ס תשובה נ"ב הביא בשם הלכות קטנות שיברך ש"ץ הטוב והמטיב, ומנהג העולם לומר שהחיינו. וצ"ע לכאורה היא טובה משותפת. ואולי משום דמצוות לאו להנות ניתנו לא שייך הטוב והמטיב כי אם בטובות גופניות. וי"ל עוד כיון דאמרו חז"ל נחל עדנך, עדנך לא כתיב אלא עדנך, מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו, א"כ טובת עוה"ב לא חשיבא טובה משותפת, ע"כ ראוי לברך שהחיינו, דמברכין ג"כ על שמחה של מצוה הבאה מזמן לזמן או שבאה בקנין".

"ומש"כ בחת"ס שלא יברכו משום שאינו מגיע לכ"א דבר מסוים. נלע"ד דלא שייך כ"א בציבור גדול, שכ"א מגיע לו דבר מועט, אבל חבורה קטנה שנשתתפו לכתבת ס"ת, וכ"א מגיע לו איזה רו"כ בהוצאותי, ה"ז דבר חשוב לדין, וש"ד לברך. ועוד נלע"ד שיותר ראוי לברך שהחיינו מהטוב והמטיב, שהרי ראוי שנעבוד לפניו ב"ה שלא ע"מ לקבל פרס, והטוב והמטיב מורה ג"כ על שכר המצוה, אבל שהחיינו ההודאה על שזיכנו לקיים עצם מצותו לעשות רצונו ית'".

הבדלה בתשעה באב שחל ביום ראשון

שאלה

איך ומתי מבדילים במוצאי שבת שחל בו תשעה באב? האם נשים צריכות להמתין במוצאי תשעה באב להבדלה או יכולות לאכול בצאת התענית לפני הבדלה על כוס?

הקדמה

כתב המשנה ברורה (סי' רצו ס"ק א):
"סדר הבדלה וכו' – הנה הרמב"ם סובר דמצות הבדלה היא ד"ת כמו קידוש והוא בכלל זכור את יום השבת לקדשו שצריך לזכור אותו ולקדשו בין בכניסתו ובין ביציאתו בכניסה בקידוש וביציאה בהבדלה לומר שהוא מובדל בקדושה בראש ובסוף משאר ימים וי"א שהוא מד"ס ואסמכוהו אקרא. וצריך להיות ג"כ בכוס כמו בקידוש ואם הבדיל בתפלה לכו"ע הבדלה על הכוס דרבנן".

וא"כ מלכתחילה כל אחד צריך לעשות שתי הבדלות: בתפילה ועל הכוס. ומי שצריך לעשות מלאכה לפני הבדלה יגיד ברוך המבדיל בין קודש לחול.

כדברי השולחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"י):
"אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפלה מותר אף על פי שעדיין לא הבדיל על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה אומר: המבדיל (בין הקודש ובין החול) בלא ברכה, ועושה מלאכה".

בסימן רצו (סעיף ח) כתב השו"ע: "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק".

ורמ"א הגיה ופסק: "ע"כ לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים".
ובאר המשנה ברורה (סי' רצו ס"ק לד):
"נשים חייבות – אף על גב דהוי מצוה שהזמן גרמא דבדיני שבת איש ואשה שוין דאיתקש זכור לשמור וכמ"ש בריש סימן רע"א והבדלה נמי בכלל זכור הוא למ"ד הבדלה ד"ת וכמ"ש בריש הסימן ואפילו למ"ד הבדלה דרבנן דומיא דקידוש תקנוה והיש מי שחולק ס"ל דהבדלה כיון שהיא בחול אינה תלויה בעניני דיני שבת והיא בכלל שאר מצוות שהזמן גרמא דנשים פטורות".

ובס"ק לה:

"לא יבדילו לעצמן – והב"ח כתב אפילו למ"ד שפטורות מ"מ יכולות להמשיך על עצמן חיוב ולהבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב שג"כ פטורות ואפ"ה מברכות כמבואר לקמן בסימן תקפ"ט ומסיק המ"א דהעיקר כדברי הב"ח. והנה לפי מה שכתב המ"א לעיל בסק"ד דנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה א"כ בלאו כל הטעמים האיך תבדיל בעצמה והלא אינה יכולה לשתות הכוס וכ"כ בעל דרך החיים אלא כונת המ"א להקל בשאין לה ממי לצאת דאז בע"כ תבדיל לעצמה ותשתה כדי שלא לבטל מצות הבדלה".

והוסיף בס"ק לו:

"מן האנשים – ואם האנשים כבר הבדילו לעצמם או שנתכוננו לצאת בבהכ"נ לא יבדילו כדי להוציא הנשים אם אין שם זכרים גדולים או קטנים ששומעין ממנו דלהיש חולקין הוא ברכה לבטלה [מ"א

סימן יז – הבדלה בתשעה באב שחל ביום ראשון

הב"י הביא שנהגו ככה"ג ולא מברכים על בשמים. וציין להבאת המחלוקת בצורה רחבה בפסקי הרא"ש (תענית פ"ד סי' מ).

הרא"ש שם הביא מקרה המסייע לרמב"ן וחולק על הראיה שבו לשיטת הרמב"ן. וז"ל:

"וכיוצא בזה מצאתי כתוב שפעם אחת היה רבינו יהודה אונן ואכל בלא הבדלה ולמחרתו כשבא מבית הקברות אמרו לו תלמידיו למה אינך עושה הבדלה הא אמרי' (פסחים קז א) טעם מבדיל. והשיב להם מאחר שהיה פטור אמש בשעת הבדלה משום שהיה אונן גם עתה נמי פטור. שכן מציינו בפ"ק דחגיגה (דף ט א) חגיר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דכיון שנדחה ביום ראשון שוב אינו חייב בשני".

והרא"ש דוחה:

"ולא דמי כולי האי דהתם גופיה הוי דחוי דאונן פטור מכל המצות ודמי לחגר. אבל הכא גופיה מיחייב והזמן גורם שאין יכול להבדיל וכשיעבור הזמן יבדיל וכן נהגו העם כדברי ה"ג".

ובדרכי משה וכן בפרישה כתבו שמבדיל בתפילה (=אתה חוננתנו).

הב"ח סיים:

"וכתב הרא"ש וכן נהגו העם כדברי בה"ג וכן כתב רבינו ירוחם (ני"ח ח"ב קסד ע"ג) שראה כן בכמה מקומות, אבל כתב לשם שלא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה ושכן עיקר".

היינו רבנו ירוחם בגלל מחלוקת הראשונים וספק ברכה לבטלה כתב שלא יברך על הבדלה במוצאי התענית. ובשכנה"ג הביא את דברי רבנו ירוחם בשם הב"ח.

וש"א] והנה בספר זכור לאברהם בערך הבדלה וכן בספר ברכי יוסף הביאו כמה פוסקים דס"ל דאפילו מי שהבדיל כבר יכול להבדיל בשביל הנשים מ"מ למה לנו להכניס עצמן בחשש ספק לענין ברכה אחרי דהיא יכולה להבדיל בעצמה וכמו שכתבנו בס"ק הקודם ועיין מה שכתבנו בביאור הלכה לענין ברכת הנר אם אשה חייבת בה כשמברכת לעצמה".

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' תקנו):

"כתב בה"ג אף על גב דקיי"ל מתפלל אדם של מוצ"ש בשבת ואומר הבדלה על הכוס אם חל ט"ב באחד בשבת לא יבדיל מבעוד יום דאי אבדיל קבליה לתשעה באב ואסור לו לשתות אלא יברך במ"ש על האש ואינו מבדיל עד אחר התענית ואז מבדיל על הכוס ואינו מברך על האש, והרמב"ן כתב שאין לו להבדיל על הכוס. וא"א הרא"ש ז"ל הסכים לדברי הלכות גדולות וכ"כ רב נטרונאי".

עולה מדברי הטור שישנה מחלוקת: לפי בה"ג מברך על הנר במוצאי שבת ומבדיל במוצאי התענית על הכוס וזאת הדעה שהטור קיבל. לפי הרמב"ן אינו מבדיל כלל במוצאי שבת והתענית.

הטעמים לדעות השונות לא הובאו בטור. ונראה כי לפי בה"ג, כיון שתקנו הבדלה על הכוס המשיכו את החיוב אף ליום הבא ואע"פ שבפועל כבר עשה מלאכות וא"כ מה טעם בהבדלה בליל שני בכ"ז תקנו זאת. לפי הרמב"ן נראה שלא תקנו הבדלה במוצאי התענית כיון שכבר הבדיל בתפילה.

חבל נחלתו

ב. כנה"ג כתב שהרשב"א בתשובותיו סבר כרמב"ן. וז"ל התשובה (שו"ת הרשב"א ח"א סי' קיז):

"תמהת עוד על הרב רבינו משה ב"ן ז"ל שכתב בשם הרב בעל הלכות¹ ז"ל בענין תשעה באב שחל להיות במוצאי שבת דכיון דלא יכיל לאבדולי אכסא בשעתו תו לא מבדיל במוצאי תשעה באב דהא אידחי לגמרי. ואמרת מה בין זו לאותה שאמרו בפרק כסוי הדם (דף פ"ז) כסתו הרוח פטור מלכסות ואם חזר ונתגלה חייב לכסות? ואמר רב פפא זאת אומרת אין דחוי אצל מצות".

ומשיב הרשב"א:

"דע כי בעיקר הענין יש טעמים אחרים שמוכיחין כן שאין מבדילין על הכוס. ואפילו לאותו טעם אינו קשה כלל. דהתם בשעת שחיטה זו ראוי היה לכסות אלא שקדם הרוח וכסתו. ולפיכך כשחזר ונתגלה חוזר הוא לראיותו וחייבו. מה שאין כן כאן שנדחה מעיקרו ולא (נראה) [ראוי] כלל לכוסו. **הילכך כל שלא נתחייב ולא נראה כלל בזמנו הקבוע לו שהוא מוצאי שבת שוב לא יראה ולא יתחייב שכבר נדחה.** וזה טעם ברור".

וכן בחידושי הריטב"א (סוכה נד ע"ב):
"אבל למוצאי יוה"כ בליל יום ב' היו

מבדילין כשם שמבדילין בכל מוצאי יוה"כ, משא"כ בט' באב שחל להיות באחד בשבת שכיון שנדחית במוצאי שבת הבדלה על הכוס דליכא כוס, נדחית לגמרי ואין לה תשלומין, ואפילו למאן דאמר שאם לא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך עד יום רביעי כדאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ו א), שאני הכא שאין חיוב הבדלה על הכוס במוצאי שבת זו שהוא ליל תשעה באב, שלא קבעו הבדלה על הכוס כשהענו אלא כשהעשירו כדאיתא בברכות (ל"ג א), **וכל ישראל עניים מרודים בלילה זו ולא** חייבוהו הבדלה על הכוס² ונדחה לגמרי. מורי נר"ו בשם רבו רבינו הגדול ז"ל".

ג. השולחן ערוך (או"ח סי' תקנו ס"א) פסק:

"ליל ת"ב שחל באחד בשבת, כשרואה הנר אומר: בורא מאורי האש; ואין מברך על הבשמים. ובליל מוצאי תשעה באב מבדיל על הכוס, ואינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים".

היינו פסק כנה"ג ולא כרמב"ן וסיעתו. וכ"כ הלבוש.

הט"ז (ס"ק א) כתב:

"אומר בורא מאורי האש. – דזה אין טעון כוס ואין בזה משום תענוג כמו שיש בבשמים וכ' ב"י בשם אבודרהם שיש לברך

1. מן הרשב"א משמע כאילו בה"ג סבר כרמב"ן וצ"ב, ואולי חסרות מספר מילים.
2. זאת הסוגיא בברכות (לג ע"א): "אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות, נחזי היכן תקון. – אמר ליה: בתחילה קבעוה בתפלה, העשירו – קבעוה על הכוס, הענו – חזרו וקבעוה בתפלה, והם אמרו: המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. איתמר נמי, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות. בתחלה קבעוה בתפלה, העשירו – קבעוה על הכוס, חזרו והענו – קבעוה בתפלה, והם אמרו: המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס".

ע"א". ובהמשך כתב שחולה זה יכול לשתות מהבדלה ולהוציא את המתענים כבר במוצאי שבת בהבדלה על הכוס.

בשערי תשובה (סי' תקנו ס"ק א) כתב:

"וכ' בר"י בשם תשו' כנה"ג ח"ב חולה שאוכל בט"ב יבדיל תיכף במוצאי שבת. והב"י שם דעתו נוטה קצת שיכול להוציא ג"כ בני ביתו בהבדלה זו ע"ש ועיין בגן המלך סי' קמ"ד **שדעתו שאינו מבדיל על הכוס במוצאי ט"ב לכתחלה** רק אם שכח להבדיל בתפלה בליל ט"ב (וני"ל שגם במוצאי ט"ב לא הבדיל בתפלה שאל"כ היה די בזה לדידה) ובכה"ג ניחא טפי שיבדיל על הכוס משיחזור להתפלל י"ח ברכות ע"ש ואין המנהג כן רק כמ"ש בש"ע להבדיל במוצאי ט"ב על הכוס ואין מבדילין במוצאי ט"ב בתפלה כלל כיון שהבדיל אתמול בתפלה ונראה דאפילו שכח אתמול להבדיל בתפלה א"צ להבדיל עתה בתפלה בחלוף שעתה ואין לו להפסיק עתה בתפלה ובמה שמבדילין עתה על הכוס סגי בהכי"...

ה. **בערוך השולחן (או"ח סי' תקנו ס"ב)**

סיכום:

"ובליל מוצאי ת"ב מבדיל על הכוס ואז אינו מבדיל לא על הנר ולא על הבשמים דעל הנר כבר בירך ובשמים לא שייך רק במוצאי שבת וגם לא יבדיל על היין אלא על שאר משקה דיין אסור במוצאי תשעה באב אפילו בנדחה ליום ראשון כמ"ש בסי' תקנ"ח ודע דאפילו למי שסובר בסי' רצ"ט דאין תשלומין להבדלה רק ביום ראשון מ"מ בט"ב מודה שמבדיל בהתחלת יום שני כיון שלא היה אפשר להבדיל עד עתה ומי שמתענה שני ימים ישמע הבדלה

על האור קודם שקורין איכה. ונ"ל הטעם דבאיכה כתיב במחשכים הושיבני ע"כ יברך תחלה על המאור ומ"מ נראה דאם שכח יכול לברך אח"כ בלילה כיון שהחיוב עדיין עליו".

המג"א חזר על הסיבות המחייבות בורא מאורי האש בליל תשעה באב והבדלה במוצאי תשעה באב.

ד. **באליה רבה (סי' תקנו ס"ק א) באר:**

"...כתב בשל"ה [תענית, נר מצוה, ד"ה כשחל] **הנשים שאינן יודעין להתפלל להבדיל בתפלה, צריך כל איש להזהירן שביום לא יעשו אש כדי לבשל לצורך הלילה, או שיאמרו ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול.**"

וכ"כ באליה זוטא (סי' תקנו ס"ק א):

"כתב בשל"ה הנשים שאינן יודעות להתפלל ולא הבדילו בתפלה ואין עושין הבדלה על הכוס, צריך כל איש להזהירן שביום התענית לא יעשו אש כדי לבשל לצורך הלילה, או שיאמרו ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול ע"כ"...

הפרי מגדים (אשל אברהם) כתב בראשיתו:

"ונשים שאין מבדילין בתפלה שאין מתפללין במוצאי שבת לא יעשו מלאכה עד שיאמרו המבדיל, עיין סימן רצ"ט במג"א אות י"ד **בלא ברכה**. ועיין אליה רבה כאן בשם של"ה משמע **דיאמרו בברכה**, וי"ל בזה".

הברכי יוסף (או"ח סי' תקנו אות ב) העיר: "חולה שאוכל בט"ב באב יבדיל תכף במוצאי שבת. הרב כנה"ג בתשו' א"ח ח"ב סי'

חבל נחלתו

אומר: המבדיל (בין הקודש ובין החול) בלא ברכה, ועושה מלאכה".

ורמ"א הגיה:

"וכן נשים שאינן מבדילין בתפלה יש ללמדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה (כל בו). וי"א דכל זה במלאכה גמורה כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות א"צ לזה (ר"י נ"ב חי"ט), ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקים נרות מיד שאמרו הקהל ברכו, אבל העיקר כסברא ראשונה".

השו"ע והרמ"א הסכימו שאם צריך לעשות מלאכה קודם הבדלה שיאמר לפני כן 'המבדיל בין קודש לחול', וגם הרמ"א דחה את הדעה שרצתה לחלק בין סוגי המלאכות.

המג"א הוסיף בס"ק יג שאין לאכול לא באמירת המבדיל ולא בהבדלה בתפילה עד שיבדיל על הכוס. וכן כתב שאומר המבדיל ללא שם ומלכות.

המשנה ברורה אסף את דעות האחרונים על סעיף זה וז"ל:

בס"ק לב כתב שאין לעשות "שום מלאכה – ואפילו חפצים האסורים מדברי סופרים [א"ר]".

ובס"ק לג: "קודם שיבדיל – היינו אפילו משתחשך כיון שלא הבדיל עדיין חל במקצת קדושת שבת עליו ואסרו חז"ל במלאכה".

וא"כ נראה שאם נוטל שרפרף לבית הכנסת וכש"כ אם נוסע ברכב לבית כנסת מן הראוי שיאמר 'המבדיל'.

והוסיף המשנ"ב בס"ק לד:

"אומר המבדיל – בלבוש איתא אומר ברוך המבדיל בין הקודש ובין החול ומ"מ אינו

מאחרים [מג"א] ובורא מאורי האש יכול לברך כל הלילה של מוצאי שבת ולא יותר".

וכן המשנה ברורה (סי תקנו ס"ק ב ו-ג) כתב:

"ובליל ט"ב מבדיל בתפלה ואף על פי שאין יכול להבדיל אז על הכוס ואם טעה אז ולא הבדיל בתפלה א"צ לחזור כיון שיבדיל על הכוס במוצאי ט"ב. והנשים שאינן יודעות להתפלל ולא הבדילו במוצאי שבת בתפלה צריך כל איש להזהירן שביום התענית לא יעשו אש לבשל לצורך הלילה עד שיאמרו המבדיל בין קדש לחול".

ובמוצ"ש כשמבדיל על הכוס, כתב המשנ"ב:

"וא"צ להבדיל בתפלה כיון שהבדיל מאתמול ואפילו שכח אתמול להבדיל בתפלה ג"כ נראה דא"צ עתה להבדיל בתפלה שכבר חלף שעתא וסגי במה שיבדיל עתה על הכוס [שע"ת]. איתא במהרי"ל כשהחשיך בירך בפ"ה והבדלה א"כ משמע שמותר להבדיל על היין ומשמע שמותר לשתות בעצמו וא"צ ליתן ליתניוק [דגול מרבבה]".

וא"כ המשנ"ב הקל שמותר להבדיל על היין ולשתות ממנו במוצאי ת"ב נדחה שלא כערוה"ש.

ו. נעיין עתה האם ראוי שגם גברים יברכו ברוך המבדיל בין קודש לחול עוד לפני תפילה בבית הכנסת במוצאי שבת שהוא ליל תשעה באב.

השולחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"י) פסק: "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפלה מותר אף על פי שעדיין לא הבדיל על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה

סימן יז – הבדלה בתשעה באב שחל ביום ראשון

להמתין מלאכול עד אחרי הבדלה, ואם מן הראוי שתבדלנה לעצמן או שימתינו לבעליהן.

בפסקי תשובות (או"ח סי' תקנו אות ב)

כתב:

"ואשה שבעלה מתאחר לבוא מביהכ"נ וקשה לה להמתין בצום עד שוב בעלה, לא תבדיל לעצמה אלא צריכה להשתדל לשמוע הבדלה משכן וכדו' (שו"ת מנח"י ח"ח סי' נ"א דלדעת כמה פוסקים בסוס"י רצ"ו אין לנשים להבדיל לעצמן, ואף כי הנהוג עפ"י הרבה פוסקים שמבדילות לעצמן מ"מ במוצט"ב נוסף דיעות הפוסקים דס"ל דאין כלל חיוב בהבדלה [עיין בב"י] והוי כעין ס"ס לא להבדיל, ואם אין לה ממי לשמוע הבדלה יש לצדד **שתטעום בלא הבדלה** (וכשיבוא בעלה מביהכ"נ תשמע ממנו הבדלה, לוח דבר יום ביומו, ס' ט"ב שחל בשבת פ"י הערה י"א, ובשו"ת מנח"י שם נשאר בצ"ע בזה), ועדיף, אם באפשרותה, להסתפק בשתיית תה או קפה בלא טעימת מאכל (ס' ט"ב שחל ביום א' – דבליצקי סעי' ע' דאפשר דדינים כמים המותרים לפני הבדלה, ועיי"ש עוד שהכרעתו שאם לא די לה וחייבת לטעום שתבדיל קודם)".

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' נד אות ז)

כתב:

"אם יש להתיר להנשים לאכול במוצאי יוה"כ עוד קודם הבדלה, כי בעליהן שוהין עוד בבית המדרש, וקשה להם התענית".

והשיב:

"כיון דלהלכה עיקר כדעת הפוסקים דנשים חייבות בהבדלה ויכולות להבדיל בעצמו

נקרא זה ברכה כיון שאין אומר בה שם ומלכות ומה שדי בלשון זה לענין עשיית מלאכה שהוא להכירא בעלמא ללוות את המלך".

כלומר המילה ברוך אינה הכרחית כיון שאין זו ברכה³.

וכן בס"ק לה:

"בין הקודש וכו' – וא"צ לומר כל הלשון של הבדלה ומ"מ לענין אכילה לא מהני עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס וגם בתפלה".

וכן כתב שם בס"ק מ:

"העיקר כסברא הראשונה – ובעל נפש יעשה כמ"ש בדרכי משה בשם אור זרוע וכן איתא בזוהר (פ' במדבר) שלא להדליק נר עד אחר סדר קדושה, אבל חזן הכנסת מותר להדליק נר אחר שהבדיל בתפלה או אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול משום כבוד הצבור שיושבין בחושך וטלטול הנר שרי לכו"ע [מ"א] ולהביא יין ביום טוב שני אחר שחשכה אף שלא התפלל עדיין וגם לא קידש אפ"ה שרי דהא אין בזה משום מלאכה רק משום הכנה מיו"ט לחבירו וכיון שנתקדש היום שרי. מהרי"ל היה מקפל הטלית שלו בכל מוצאי שבת כדי להתעסק במצוה מיד".

ולפי"ד צ"ב אם מי שמחליף בגדיו ומנעליו במוצאי שבת שהוא ליל תשעה באב צריך להגיד המבדיל שהרי אין בכך איסור תורה או דרבנן.

ז. נדון עתה לגבי מוצאי תשעה באב שחל לאחר השבת האם נשים צריכות

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו נלענ"ד. תשובת המחבר: אבל כן כתבו הלבוש והמשנ"ב.

חבל נחלתו

עשה שהזמן גרמן בשבת או שפטורות ורק יש אומרים שיכולות לחייב עצמן. ולענ"ד יכולות לאכול ללא הבדלה וישמעו אח"כ מבעליהן, שכן כל הבדלה במוצ"ש זה היא במחלוקת בין בה"ג לרמב"ן, ומצטרף הספק מסימן רצו והוי ספק ספקא לקולא. ואכילה קודם הבדלה במקרה זה נראה שלא תעכבן שכן נראה שהסיבה שלא יאכל קודם הבדלה הוא מפני המצוה המוטלת עליו של הבדלה, וא"כ כאן שכל ההבדלה רופפת וכבר הבדילו ממוצ"ש, די בעצם הבדלה על הכוס ואין צורך בהמתנה מלאכול לפני כן.

כמבואר באו"ח סו"ס רצ"ו בכל הפוסקים האחרונים, פשיטא דאם בעליהן מתאחרים דיבדילו בעצמן, – ואין שום חשש על שתית הכוס או עכ"פ טעימה, – דהוא הקפדה בעלמא, ואין בכחה לדחות מה שהוא מן הדין".

וא"כ המנח"י ושבט הלוי חולקים האם מן הראוי שנשים תבדלנה לעצמן עוד לפני הגעת בעליהן מבית כנסת או שלא תבדלנה ואם נצרכות מאד תטעמנה משהו לפני הבדלה. ומחלוקתם נובעת משתי הדעות בשו"ע (או"ח סי' רצו ס"ח) האם נשים חייבות בהבדלה כדין כל מצוות

סימן יח

הערות לדיני שופר של ראש השנה

פרה לשופר מפני שהקין נראית כשנים ושלושה שופרות (רש"י: "גילדי גילדי – בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו, והוא כמין גלד מוסיף על גלד ראשון, בתכליתו של ראשון תחילת השני"), ור' יוסי סובר שכיון שכל הגלדים מחוברים ניכר שהוא כשופר אחד. באר בחידושי הרמב"ן (ראש השנה נו

ע"א):

"ולי נראה שאין בכלל השופרות אלא הקרנים החלולים שזכרותן ניטלת מהן, אבל קרני מקצת החיות שכולם עצם אחד אינם בלשון שופר אלא קרן שמם ואפי' קדח בהן פסולין לתקיעה, וקרני הראמים כך הן עשויין, ומשו"ה תנן כל השופרות שהם הקרנים החלולין כשרין חוץ משל פרה שאע"פ שהוא שופר [פסול] מפני שנקרא קרן כאותן שאינן חלולים ששמן קרן, והא דקתני מפני שהוא קרן ולא קתני שנקרא

א. איזו קרן כשרה לשופר

במשנה בראש השנה (פ"ג מ"ב):

"כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן אמר רבי יוסי והלא כל השופרות נקראו קרן שנאמר במשון בקרן היובל".

לכאורה, המחלוקת בין ת"ק לר' יוסי היא לשונית האם קרן של פרה נקראת שופר, אולם מהסוגיא בראש השנה (כו ע"א) עולה שלפי חכמים קרן של פרה פסולה לשופר אע"פ שהיא חלולה ולפי ר' יוסי קרן של פרה כשרה לשופר.

לפי חכמים קרן של פרה אינה נקראת שופר, ועולא מוסיף טעם לאיסור קרן פרה שאין קטגור נעשה סגור ותקיעת שופר כיון שהיא לזכרון כלפנים דמי. ור' יוסי חולק שאין תקיעת שופר נחשבת כעבודת פנים. ואב"י הוסיף טעם לפסול קרן של

קֶרֶן, משום דכיון דקֶרֶן איקרי שופר לא איקרי כקֶרֶן גמור הוא ולא שופר הוי, ונסיב לה תלמודא וקרני ראם קרניו לומר שקרני השור כשל ראם שהם קֶרֶן ודאי, ועכשיו (נתרפה) [נתייפה] טעם המשנה בשל יעל ואותן שלא הוזכרו בכתוב דכיון דשופרותיהן [חלולין] ודאי כשרין אלא פרה שפסלה הכתוב בשמו".

לפי הרמב"ן רק קרניים שיש בהם זכרות ונקבות היינו עצם/סחוס המצופה בחומר הקרני, או שיש רק נקבות ואין זכרות היינו רק קֶרֶן ובתוכה חלל שני סוגים אלו כשרים לשופר, אבל אם כל הקֶרֶן מחומר קרני הקֶרֶן אסורה לעשיית שופר. ופרה יש לה רק חומר קרני חיצוני ואין לה זכרות ואעפ"כ קרניה פסולות לשופר.

וכן בחידושי הרשב"א (ראש השנה כו ע"א) בקצרה:

"פי' כל השופרות החלולין אבל השאר שאינן חלולין כגון של ראם ושל שאר החיות כקרני הצבי ודומיהן לא איצטרך ליה למעוטי דפשיטא דלאו שופר ניהו אלא אותן שהן חלולים מלשון שופורת, ותדע דהא קדחו בזכרותו נמי אי לאו דמין במיניו אינו חוצץ הוה פסלין ליה וזכרותו נמי ודאי אי אפקיה לבר וקדחו ותקע בו לא יצא דלאו שופר הוא".

והאריך בכך הריטב"א (ראש השנה כו ע"א):

"לכך פירש רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל דודאי שני ענינים יש בשופר אחד הכשר גופו והשני הכשר שמו, ושופר הוא לשון הדור ותקון מלשון אף נחלת שפרה עלי (תהילים ט"ז), והכשר גופו הוא שאין בכלל שופר אלא השופרות החלולין שזכרותן נטלת

מהם, אבל אותן שאינן חלולין והם כולם קֶרֶן אחד אינן נקראין שופר, וראיה לדבר מדאמרין לקמן (כ"ז ב') קדחו בזכרותו יצא דמין במיניו אינו חוצץ ואילו היה זכרות כשר לתקיעה לא היה צריך לומר שאינו חוצץ אלא לפי שהוא פסול אמר שאעפ"כ אינו חוצץ, ולמדנו שהתקוע בזכרות לא יצא, וכן הדין בתקוע בקֶרֶן שאינו חלול שכולו זכרות, ולפי שהפרה קֶרֶן שלה חלול ויש לו הכשר שופר בגופו ואין פסולו אלא מחמת שמו שקראו הכתוב קֶרֶן ולא קראו שופר לכך שנינו כל השופרות שחלולין כשרין חוץ משל פרה שאעפ"כ שהוא חלול פסול מפני שהוא קֶרֶן, ולא הוצרך לומר חוץ משל ראם כי קֶרֶן של ראם אינו חלול ואינו בכלל כל השופרות, ומיהו אכתי ק"ל כיון שאין פסולו מגופו אלא מחמת שמו היכי קתני מפני שהוא קֶרֶן הו"ל למיתני מפני שנקרא קֶרֶן, וכתב הוא ז"ל דודאי כל שהוא מחובר בגוף בהמה קֶרֶן שמו ואפילו של יובל ולא נקרא שופר אלא כשנתקן בתלוש והוא מן החלולים וההדורים, ומפני שקֶרֶן של פרה פסלתו תורה אף לאחר תלישה נקרא שמו קֶרֶן כמו שהיה לענין פסלות, ולהכי קתני מפני שהוא קֶרֶן כלומר מפני שעדיין הוא קֶרֶן כמו שהיה בתחלה בעודו מחובר ואף על פי שפסולו מחמת שמו, והרי הוא כאילו קֶרֶן מגופו לענין שמו שאף הוא אינו הדור לשם"...

דין זה שרק קֶרֶן חלולה או מורכבת מזכרות ונקבות כשרה לשופר הביאו התויר"ט (ראש השנה פ"ג מ"ב) מדברי הר"ן בשם תוספות. וכן הטור (או"ח סי' תקפו) משם הרמב"ן, והב"י. וכן הפרישה (או"ח סי' תקפו) כתב על דברי הטור: "והוא הדין בקרני רוב החיות וכו'. פירוש

חבל נחלתו

זכרות בפנים ונקלף גידן מן הזכרות כגון של כבשים ואילים ועזים כי שופר הוא מלשון שפופרת אבל קרני רוב החיות הם עצם אחד ופסולין אפילו בדיעבד כמו של פרה ושל שור".

ב. שופר של בהמה טמאה

כתב הר"ן (על הרי"ף ר"ה ו ע"א):
"ומיהו אף על גב דמסקינן חוץ משל פרה אפשר דדוקא בטהורים אבל בטמאין לא דהא אמר' בפ' במה מדליקין (דף כח א) לא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה בלבד ושופר מלאכת שמים הוא דהא אמר' לעיל כיון דלזכרון קאתי כלפנים דמי ומיהו לאו ראייה גמורה היא דהתם בפ' במה מדליקין משמע דמשכן גופיה לא גמרין מההיא דלא הוכשרו למלאכת שמים דהא אמר' בההיא שמעתא מאי הוי עלה דתחש וכדאיתא התם ולפיכך הדבר צ"ע".

היינו הר"ן מסתפק האם שופר מבהמה טמאה כשר למצות תקיעה בר"ה או ששופר נחשב למלאכת שמים כיון שבא לזכרון ולכן פסול לשופר של מצוה.
הרמ"א על שולחן ערוך (או"ח סי' תקפו ס"א) פסק: "וכן שופר מבהמה טמאה, פסול (ר"ן פ"ד דר"ה)".

והלבוש (או"ח סי' תקפו) כתב:
"ושופר מבהמה או חיה טמאה פסול, משום שנאמר [שמות יג, ט] למען תהיה תורת יי' בפיק, כל שבתורת יי' יהיה מן המותר בפיק, אף על גב שהוא של נבלה או איסור אחר כגון עבודת אלילים של גוי בפיק קרינן ביה דמין מותר בפיק הוא, כדאמרינן גבי תפילין וספר תורה, והוא הדין לכל מלאכת שמים שיהא מותר בפיק".

אף על פי שלא נזכר בהם לא שופר ולא קרן ואין כאן הוכחה מכל מקום כיון שאינם חלולים לא איקרי שופר ושל פרה חלול הוא לכך צריך לומר שטעמא הוא מפני שלא נקרא שופר וק"ל".

עולה שלא כל הקרוי 'קרן' מותר להופכו לשופר אלא רק קרן העשויה שני חלקים חלק בשר או עצם (זכרות) ועליו חלק קרני קשה, או קרן חלולה לגמרי, אבל קרן מלאה שכולה חומר קרני וצריך לקדוח את כולה כדי להעביר אויר בתוכה – פסולה לשופר. ולכן קרן הראם פסולה לשופר. ומן הקרניים החלולות, קרן הפרה פסולה.

הברכי יוסף (סי' תקפו ס"ג) כתב בשם אליה רבה (אות ג) שלדעת שיירי כנה"ג ראם הוא חיה טמאה, והקשה מדוע הובא שקרן הראם פסולה משום שאינה חלולה, הרי הוא חיה טמאה וא"כ עצם ההסתפקות בו מוכיחה שתוס' שהביאו את החילוק בין חלולה לבין שאינה חלולה סוברים שאף חיה טמאה כשרה לשופר. (עי' לקמן בפרק על שופר מבהמה טמאה).

ופסק השולחן ערוך (סי' תקפו ס"א): "וכן קרני רוב החיות שהם עצם אחד ואין להם מבפנים זכרות, פסולים".

וכן פסק בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקפו ס"א):

"שופר של ראש השנה מצותו שיהיה כפוף כדי שיכפפו את לבם להקב"ה בתפלה. וכל השופרות הכפופין כשירים חוץ משל פרה ושל שור מפני שאינו נקרא שופר אלא קרן שנאמר בכור שורו וגו' וקרני ראם קרניו והוא הדין קרני רוב החיות שהם עצם אחד ואין שמם שופר שאין נקרא שופר אלא קרנים החלולים שיש להם

דף כ"ח ע"ש והטעם דאיתקש כל התורה לתפילין כדאיתא בקדושין דף ל"ה וגם נראה לי דראם טהור הוא דמתרגמין תאו ורימא ועוד דהא יש לו קרנים ולחד פל' הוא סימן טהרה".

ובארו הפרי מגדים (או"ח א"א סי' תקפו ס"ק ג):

"ועולת שבת הקשה דלא קיימא לן דמלאכת שמים בעינן ממותר בפין, דאם לא כן למה לי קרא בתפילין תורת ה' בפין, תירץ המ"א דמתפילין יליף כל התורה כולה בהיקשא דבעינן ממותר בפין (הוא הדין נבילות וטריפות, רק טהור) ועיין אליה רבה [ס"ק ה]".

"ולדינא אם אין שופר רק קרן ממין טמא, בר"ן [ראש השנה ו, א ד"ה ומיהו אף על גב] הניח בצ"ע (ובר"מ) [ובדרכי משה] [אות א] וטוב להחמיר, וכאן כתב פסול, י"ל מחמת ספק. הלכך באין אחר תוקע בלא ברכה ביום טוב ראשון, וביום טוב שני י"ל ספק דרבנן לקולא, וצ"ע, ואי"ה בסימן תקפ"ט [משבצות זהב אות א] יבואר עוד. ועיין פרי חדש כאן [אות א] והביא דברי התוספות זבחים קי"ג ע"ב ד"ה אורזילא, דאם חיה טהורה, מתרגמין אקו ודישן יעלה ורימא. ואם כן מה שכתבו התוספות בראש השנה [כו, א ד"ה חוץ] דראם שופרו פסול דקרן מקרי קרני ראם קרניו כו', דראם טהור הוא, ולזה נתכוין המ"א הא טמא פסול בלאו הכי [דאינון] מותר בפין, ועיין עולת שבת. ומה שכתב המ"א

ונראה שהרמ"א והלבוש פסקו לחומרא אע"פ שהגמרא נשארה בספק.

וכך כתב הפרי חדש:

"ומה שכתב [הגה] וכן שופר מבהמה טמאה [פסול]. הר"ן [ראש השנה ו, א ד"ה ומיהו] בתחילה כתב, דאע"ג דאסיקנא [ראש השנה כו, א] "חוץ משל פרה" אפשר דוקא בטהורים אבל בטמאים לא, ולבסוף הניח הדבר בצ"ע. אבל מדברי התוספות [ראש השנה כו, א ד"ה חוץ] שכתבו אמתניתין דתנן חוץ משל פרה, וז"ל, הא דלא קתני נמי חוץ משל ראם דשל ראם נמי איקרי קרן דכתיב וקרני ראם קרניו, שמא אינם חלולים ואינם ראויים לשופר. ומדלא משני דתנא בטהורים קמיירי, אבל ראם דהוי טמא, פסול משום דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה בלבד, משמע דסבירא להו דאפילו שופר מבהמה טמאה כשר. אבל בתוספות דאלו טריפות [חולין] דף מ"ד [עמוד א] בד"ה כדי תפיסת וכו' כתבו, ופירש ריב"ם ד' אצבעות בראמים גדולים, משמע דמין טהור הוא, וצ"ע".

נראה שהפ"ח סובר שהוא עדיין ספק ומביא מתוס' שחלקו בשני מקומות האם הראם הוא בהמה טהורה או טמאה.

המגן אברהם (סי' תקפו ס"ק ג) העיר בתחילה לגבי דברי באר הגולה¹ ואח"כ הוסיף:

"ומ"ש הע"ש (=העולת שבת) דלא קי"ל כהיא דלא הוכשרו וכו' לא עיין בשבת

1. דבריו עוסקים בדברי הר"ן לגבי שופר של בהמה טמאה ומוכיח מנדה נא ע"ב שאין בהמה טמאה בעלת קרנים. ומתוך שטמאה ילדה בעלת קרנים והיא טמאה. והאחרונים עסקו בדבריו עי' שערי תשובה בסי' תקפו ועוד אחרונים.

חבל נחלתו

ותאו ורימא, צ"ל ודישן ורימא, עיין פרשת ראה [דברים יד, ה]. [ומה שכתב] ולחד פירושא קרן סימן טהרה, הוא פירוש הריב"ם בתוספות חולין שם".

וכן באר הברכ"י (סי' תקפו ס"ה):

"טמאה פסול. הר"ן (ר"ה ו א) בתחילת דבריו כתב, דאפשר דהיינו דוקא בטהורים אבל בטמאים לא, דהא אמרו פרק במה מדליקין (כח א) לא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה וכו'. ובתרי הכי כתב, ומיהו לאו ראייה גמורה היא, דהתם משמע דמשכן גופיה לא גמרינן מההיא, דאמרינן מאי הוי עלה דתחש. ולפיכך צ"ע. עכ"ד. והקשה הרב מקראי קדש דף ע"א דאמאי אסקיה בצ"ע, והא אמרינן התם דלא תני (לה) {לא} הוכשרו וכו' אלה לרצועות, ומשו"ה שאלו מאי הוי עלה דתחש, א"כ שופר מבהמה טמאה כשר. וע"ש, ולמורי הרב זלה"ה, מה שתירצו". והאריך בדיונו בנושא.

בערוך השולחן (או"ח סי' תקפו ס"ז) חידש כלל:

"וכתב רבינו הרמ"א וכן שופר מבהמה טמאה פסול עכ"ל כלומר דאפילו להפוסקים דמכל המינים שופר כשר מיהו מבהמה טמאה פסול דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה בלבד כדאמרינן בשבת [כ"ח:] לעניין מלאכת המשכן ע"ש כלומר דכל דבר שהמצוה הוי רק מבעל חי צריך בעל חי טהור לאפוקי כשא"צ להמצוה בעל חי כמו דפנות סוכה דגם עץ ואבן כשר פשיטא שמוותר להעמיד אף בעל חי טמא לדופן כדאיתא בסוכה [כ"ג.] שמוותר

להעמיד פיל לדופן סוכה ע"ש משום דלא גרע מעץ ואבן ודע דאע"ג דממשנה דנדה [נ"א:] משמע להדיא דבהמה טמאה אין לה קרנים ע"ש וא"כ לא משכחת לה להאי דינא לאו דברי הכל היא ורבנן פליגי על משנה זו כדאיתא בחולין [נ"ט.] ועוד דהרמב"ם מפרש שם דאחיה קאי אבל בבהמה יכול להיות גם בטמאה קרנים [עבאה"ג ומג"א וא"ר]².

והוסיף בשערי תשובה (סי' תקפו ס"ק ג): "טמאה – ועיין בשו"ת חוות יאיר סי' כ' שכתב בענין זה ליישב דברי ההגה שהיא מדברי הר"ן ע"ש ועיין בפר"ח כאן וביו"ד סי' פ' ובבר"י מ"ש בזה ועיין בשאלת יעב"ץ ח"א סי' נ' דקרני הבופלה הם פסולים לשופר דבופלה שאנו קורין הוא שור הבר דקי"ל שהוא בהמה עיין ביו"ד סי' פ' וא"כ פשיטא דפסול ע"ש שתמה על המג"א ושכנה"ג".

בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקפו ס"ג) פסק לפסול:

"שופר מבהמה טמאה יש לפוסלו אפילו בדיעבד לפי שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד".

והמשנה ברורה (סי' תקפו ס"ק ז) הכריע כפרי מגדים:

"וכן קרני רוב החיות – כמו (תוספות דף כ"ו דיבור המתחיל חוץ, ור"ן וריטב"א שם), הראמים והצבאים וכדומה ופסול שלהם הוא משום דשופר צריך להיות חלול דשופר הוא מלשון שפופרת. ופסולים אלו דפרה ודעצם אחד (כן מבואר בר"ן ובריטב"א בשם הרמב"ן) הוא מן התורה (כן כתב במטה אפרים, ופשוט)

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: א"נ בחמורה שילדה כמין כבש.

עקידת יצחק. והרמב"ם ז"ל כתב כל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבשים והכל תפשו עליו בזה".

ובאר הב"י שבעצם יש כאן ארבע דרגות: א) הפסולים – פרה ושאר החיות שהם עצם אחת. ב) יעל ועזים כשר אפילו פשוטים. ג) לכתחילה מכל קרני החיות המתאימים לשופר דוקא כפוף. ד) מצוה מן המובחר של איל.

והשיג הטור על הרמב"ם כראב"ד שכל השופרות כשרים ולא רק קרן האיל.

וכתב על כך ערוך השולחן (א"ח סי' תקפו ס"ג):

"והנה כדעת הרמב"ם פסקו ג"כ רש"י ותוס' והסמ"ג והגהות מיימוני שם דהנה רש"י [כ"ו. ד"ה כמה] כיון שכתב בכפופין גם להזכיר עקידת יצחק מבואר שהוא של איל דווקא והתוס' [ט"ז. ד"ה בשופר] כתבו וז"ל אבל קיי"ל כר"י דתוקעין בשל אילים כפופין כדפסקין התם בגמ' עכ"ל וכ"כ הסמ"ג במצוה מ"ב וז"ל גרסינן בפ"ק דר"ה א"ר אבוה למה תוקעין בשופר של איל וכו' אף על פי ששינינו כל השופרות כשרות חוץ משל פרה ר' אבוה סובר כר' יהודה וכו' לוי דס"ל דמצות שופר של ר"ה בשל זכרים כפופין פירוש אלים מתרגמינן דיכרין וכן הלכה עכ"ל וכ"כ בעל הגהמ"י באות ב' וז"ל כר"י וכו' וכן אמר ר' לוי וכו' וכן אמר ר' אבוה ודלא כמתניתין וכו' וכן פסק בס' המצות וכן פסק בספר יריאים וכו' עכ"ל.

ולפ"ז מאד תמיהני על רבותינו בעלי הש"ע שלא הביאו כלל דעת הרמב"ם ונראה שמפני שראו שהטור הביא דעת הרמב"ם וכתב שהכל תפסו עליו ע"ש ולכן לא הביאו דעתו אבל באמת אף על פי שהראב"ד והרא"ש והר"ן והטור פסקו שלא

ואפילו אין לו שופר אחר אין לתקוע בהם".

ג. שופר כשר

הרמב"ם פסק (הל' שופר וסוכה ולולב פ"א ה"א):

"מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר (במדבר כ"ט) יום תרועה יהיה לכם, ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף, וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש, ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה הרי הוא אומר ביובל (ויקרא כ"ה) והעברת שופר תרועה וכו' תעבירו שופר, ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר".

והראב"ד השיג:

"וכל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבש. א"א הפריז על מדותיו אלא מצוה בכפופין ואם תקע בשל יעל יצא".

שיטת הרמב"ם ששופר של ראש השנה של איל בלבד והראב"ד השיג שמצוה לכתחילה בכפופים ולכן אם תקע בשופר של איל יצא.

וכראב"ד כתב הטור (א"ח סי' תקפו):

"נמצא שיש בו ג' חילוקים של פרה פסול אפילו בדיעבד וכו' הרמב"ן וה"ה בקרני רוב החיות שהם עצם א' ואין שמם בלה"ק שופר שאין נקרא שופר אלא מקרנים החלולים שיש להם זכרות בפנים ונקלף מן הזכרות כגון של כבשים ואילים ועזים אבל רוב החיות הן עצם א' ופסולים כמו של פרה וכל שאר מינין כגון יעל ועזים כשרים בדיעבד אפילו הם פשוטים ולכתחלה בעינין שיהא כפוף ואפילו בשל עזים ומ"מ מצוה מן המובחר לחזור אחר של איל לזכור

חבל נחלתו

עמרם בוסקילה משלומי בהוצ' הספריה הספרדית ירושלים, תשס"ז) מפי הרב יוסף קאפח זצ"ל והרב אברהם צדוק ז"ל. והסביר שם מפי הרבנים שבתנין, האילים – זכרי הכבשים – לא האריכו ימים מפאת תנאי המחיה, ועל כן קרניהם לא צלחו לשופרות, וחפשו ומצאו את קרן הקודו. וא"כ מן הראוי שבני תימן יחזרו לפסיקת הרמב"ם המקורית אשר צידד לה ערוה"ש.

כדבריו כמו שיתבאר מ"מ כיון דרש"י ותוס' וסמ"ג והגהמ"י והיראים פסקו כהרמב"ם דאין שופר כשר רק של איל וכפוף פשיטא שיש לנו לחוש לדבריהם ובפרט באיסור תורה שלא להכשיר שום מין שופר אחר וכן נהגו כל ישראל". מתוך דברי ערוה"ש עולה תמיהה גדולה שדוקא בני תימן שקבלו עליהם את פסיקת הרמב"ם הם תוקעים בקרן של 'קודו' שהוא מין איל (בקמץ) ולא איל (בחיריק) כ"כ בספר 'קול שופר' (עמ' 508, לר'

סימן יט

צום יום הכיפורים יומיים

בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא (רש"י: אכלו לחם למעדנים ביום הכפורים שבארץ ישראל, שהרי בית דין עיברו את החדש והיו מתענים). אמרי ליה: אסהיד? (רש"י: אסהיד – ונקבל עלינו ולא נאכל) – אמר להו: לא שמעתי מפי בית דין מקודש. (לא אעיד לכם, דאמרין לקמן בפרקין (כא ע"ב): על כולן שלוחים יוצאים מבערב, כגון אם לא קדשוהו ביום שלשים – יוצאין השלוחים לערב לומר מעובר הוא, אבל על ניסן ותשרי, אף על פי שיודעין שיקדשוהו למחר ביום שלשים ואחד, שהרי אין ראש השנה נדחה לשלשים ושנים – אפילו הכי אין יוצאין עד שישמעו מפי בית דין מקודש, ואני לא שמעתי מפי בית דין, שלא הייתי במקום שישבו סנהדרין שם¹). מכריז רבי יוחנן: כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי

שאלה

האם בחו"ל צריך לעשות יום הכיפורים יומיים?

תשובה

א. מעבר למקורות שנביא להלן אשר מעידים על שמירת שני ימים ע"י גדולי ישראל בזמן התלמוד אין לנו שום מקורות ברורים המורים על שמירת יומיים או על אי שמירת יומיים. והשתיקה מעידה לנו כי לא נהגו יומיים ואף בעיות המתעוררות כתוצאה מכך (שנביאים להלן) לא נדונו בש"ס.
ב. איזכור לצום יומיים יש בראש השנה (כא ע"א), שם נאמר: "לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. אמר:

1. הראשונים והאחרונים בארו מדוע בבבל לאחר שידעו שצמו בתשיעי לתשרי לא התאמצו וצמו בעשירי הלא סר"ס עשו יו"כ בתשיעי, ולא בעשירי באותה שנה. תוספות (ר"ה כא ע"א) כתבו: "וא"ת והיאך ינחם לאכול ויש כאן ודאי איסור כרת דאורייתא ו"ל

סימן יט – צום יום הכיפורים יומיים

אייבו בר נגרי ורבי חייא בר אבא (רש"י): רבי אייבו ורבי חייא בר אבא – תלמידי דרבי יוחנן היו ושמעו מפיו, לכך הקפיד כנגדם) איקלעו להווא אתרא דהוה מטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי, ועבדי חד יומא (רש"י: בני המקום), ולא אמרו להו ולא מידי. שמע רבי יוחנן ואיקפד. אמר להו: לאו אמרי לכו: היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי – ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי. רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי, זימנא חדא אשתכח כוותיה. רב נחמן יתיב בתעניתא כוליה יומי דכיפורי (רש"י: יתיב בתעניתא תרי יומי – עם לילותיהם, שמא עיברו בית דין את החדש, ויום אחד עשר שלנו הוא עשירי שלהן). לאורתא

תשרי (רש"י): דמטו שלוחי ניסן – שבית דין שלוחין לגולה להודיע יום שקדשוהו, וכל מה שהם יכולין לילך – הם הולכין עד הפסח, וכן בתשרי עד סוכות, חוץ משבתות וימים טובים שלא ניתנו לחלל לשלוחין, כדתינא בפרקין (כא ע"ב): על קריאתם אתה מחלל, ואי אתה מחלל על קיומם, לפיכך שלוחי ניסן מגיעין למקום שאין שלוחי תשרי מגיעין, שהרי אין ימים טובים בינתיים לעכבם, ובתשרי יש ראש השנה ויום הכפורים, שאין השלוחין הולכין בו) – ליעבדו תרי יומי (רש"י: תרי יומי – טבי, ואף על פי שהגידו להם השלוחים יום קביעתו), גזירה ניסן אטו תשרי. (רש"י: גזירה ניסן אטו תשרי – שאם תנהיגם לעשות בניסן יום אחד – ינהגו כן בתשרי שלא על פי שלוחים, ופעמים שיטעו) רבי

התנן לקמן בפרק שני (דף כה. ושם) אשר תקראו אתם מקראי קדש בין בזמנן בין שלא בזמנן ואמרינן בגמ' אתם אפי' שוגגים אתם אפי' מזידים ואפי' מוטעין... ובאר החזו"א (אר"ח סי' קל):

"(ב) ונראה כיון שנתקבל הל"מ ב' חשבונות, הא' בזמן שיש סנהדרין ומקדשין ע"פ ראי', והב' בזמן שאין סנהדרין שאז רשות לב"ד לכוון חשבון מכוון לכיון שנות הלבנה עם שנות החמה, ולכוון קביעות החדשים שיכוונו עם חדשי המולדות, שלא יעדיף המולד על ימי החדש ולא שנות החמה על שנות הלבנה, ולקדש כל השנים ע"פ חשבונם ולקבעם לכל ישראל עד שישבו הסנהדרין לקדש ע"פ הראי', ואשר ע"פ חשבון זה קבעו הלל ובית דינו את חשבונם לכל ישראל, ועיקרא דמלתא הלכה היא כמש"כ בתשובת הרשב"א ח"ד סי' רנ"ד, וא"כ נראה דבכ"מ שאין שלוחי א"י יכולים להגיע יש להם רשות לחשוב ולכוון חשבון אשר המולדות והחדשים והתקופות ישאו יחד ולקבוע שנותיהן על פיו לכל בני ארצותם, וזה היה חשבוננו של הלל בנו של ר"ה, וזה שאמר שמואל ר"ה כ' ב' יכילנא לתקוני לכלה גולה, היינו לקבוע את החשבון המכוון לקביעות השנים, ולפ"ז מבואר הסוגיא שהראשונים עוד לא היה להם חשבון בזה אלא היו מסורין להועד שבא"י שהיו מקדשין ע"פ ראי' והיו עושין ב' ימים מספק, אבל אח"כ ישבו ב"ד וקדשו להן את חדשי בני הגולה ע"פ חשבון שתקנו להן, ומה"ת אין להם לעשות רק את יום היר"ט ע"פ חשבונם, אלא משום אבותיהם שעשו ב' ימים וכדמסקינן".

"(ג) ומיהו אי הגיעם שלוחי ארץ ישראל דינם לגרור אחר הועד שבא"י, והוא יו"ט שלהם מה"ת, ובזה יתפרש עובדא דלוי אקלע לבבל ר"ה שם כיון דלא שמע מפי ב"ד מקודש, יש להם לילך אחר חשבונם ואינם נגרין אחר בני א"י, אבל אי שמע מפי ב"ד מקודש, יש להם לעשות כקביעות א"י, בפעם הזאת שהגיעם ידיעת קביעות הועד, ואח"כ חוזרין לחשבונם, וכ"מ בתשובת הרשב"א ז"ל שם, ודברי התו' אינם מובנים לכאורה, דאם קביעות חו"ל לאו כלום הוא, אלא שעליהם לעשות קביעות הועד בא"י, מאי שייך אתם ואפי' שוגגין בזה".

חבל נחלתו

אתא ההוא גברא, אמר ליה: למחר יומא רבה במערבא. אמר ליה: מהיכא את? – אמר ליה: מדמהריא. אמר ליה: דם תהא אחריתו (רש"י): דם תהא אחריתו – הריני מת על ידך, שתזקיני להתענות שני ימים ושני לילות, דם תהא אחריתו – נוטריקון של דמהריא), קרי עליה קלים היו רדפינו".

וכן איזכור נוסף בתלמוד ירושלמי (חלה פ"א ה"א וכן בר"ה פ"א ה"ד):

"תמן חשין לצומא רבא תרין יומין אמר לון רב חסדא למה אתם מכניסין עצמכם למספק הזה המרובה חזקה שאין ב"ד מתעצלין. בר אבוי דשמואל בר רב יצחק חש על גרמיה וצם תרין יומין איפסק (ברובה) [כרוכה] ודמך". (בסוף הצום של שני הימים הפסיק כדי לאכול ומת).

ג. בבבלי (פסחים נד ע"ב) מקור נוסף:

"מיתבי: אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר. מאי ספיקו מותר – לאו בין השמשות שלו? – אמר רב שישא בריה דרב אידי: לא, לקביעא דירחא".

ומפרש המאירי:

"לפי דרכך למדת שזה שאמרו כאן שתשעה באב ספקו מותר ויום הכיפורים אסור לא על בין השמשות נאמר שאף תשעה באב בין השמשות שלו אסור וא"כ לא נאמר אלא על קבועא דירחא ופירשו בו גדולי הרבנים (=רש"י) שהוא נאמר לזמן שמקדשין על פי הראיה **שעושין שני ימים מיום הכפורים ולא מתשעה באב** אלא יום אחד והקשו בתוספות שהרי במסכת ראש השנה אמרו **שאין עושין שני ימים מיום הכפורים** וכמו שאמרו שם לוי איקלע לבבל בחד סר בתשרי אמר בסיים תבשילא דבבלאי ביומא דכפורי דמערבא, אלמא

שמן הספק לא היו עושים אלא יום אחד ומ"מ גדולי הדורות פירשוה שאם מנה מיום שלשים על סמך שממות עזרא לא מצינו אלול מעובר והתענה בעשירי ונתברר לו בלילה שנתעבר אלול ושלמחר יהא עשירי צריך להתענות וכמו שאמרו שם ברב נחמן כל יומא יתיב בתעניתא ולאורתא אתא איניש אמר ליה למחר יומא רבה וכו' וכיצא בזה בתשעה באב פטור וי"מ שזו שנראה במסכת ראש השנה שאין מתקינין שני הימים מספק פירושו כשיצאו שלוחים על אלול והיו מונים ליום שלשים ממנו על סמך שלא מצאו אלול מעובר אבל אם לא יצאו שלוחים מאלול עושין שני ימים מיום הכפורים ובתשעה באב אפילו לא יצאו עליו שלוחים אין מתענין אלא יום אחד ומונים מיום שלשים ודברים אלו כלם אין להם מקום אלא בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה אבל בזמן הזה הואיל ואין שני הימים בכל יום טוב אלא מנהג הקלו בו שלא להתענות שני ימים רצופים".

ג. נראה שהיו שלש תקופות לגבי דין

שני ימים ביום הכיפורים.

התקופה הראשונה שהיו מקדשים עפ"י הראיה **ומשיאים משואות**. עד יו"כ יכלו לדעת היטב בחו"ל האם אלול היה מעובר ומונים מיום שני של ר"ה או שאלול היה חסר ומונים את יום כיפור מל' אלול מפני שהוא היה א' תשרי. בתקופה זו בכל מקום עשו יום כיפור רק יום אחד. ועפ"י המשואות יכלו להיות בטוחים בכל מקום מתי נקבע ראש השנה.

התקופה השנייה בה קדשו עפ"י הראיה, אבל שלחו שליחים להודיע מתי נקבע ראש השנה וכיון ששלוחי תשרי לא הגיעו

סימן יט – צום יום הכיפורים יומיים

דמערבא אמרו להו אסהידו אמרו לא שמענו מפי ב"ד מקודש דילמא אימליכו ולא קידשוה למחר ושיוה חסר".

השאלות כותב שעתה שאיננו נוהגים מחמת הספק אלא מחמת המנהג (לאחר פרסום הלוח) ממשיכים ועושים את כל הימים טובים יומיים פרט ליו"כ. ומבאר שאף בזמן ששלחו שלוחים עשו יום אחד יוה"כ מפני שסמכו על כך שאלול אינו מעובר אלא חסר³.

וכן אנו שומעים מהריטב"א (ראש השנה יח ע"א):

"וכי תימא אכתי כי היכי דעבדינן ר"ה תרי יומי מספיקא דעברוה לאלול אמאי לא עבדינן נמי יום הכפורים תרי יומי היכא דלא מטו שלוחים, והלא יום הכפורים חמור מאד שהוא בכרת ושמא אנו אוכלין ביום העשירי ואנו מתענין בתשיעי שמצוה לאכול בו, וי"ל דכיון דקיי"ל דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר והוא גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה הקילו בה, וכל שכן בזמן הזה שאנו יודעין בקביעה דירחא ואין עושין שני ימים אלא מפני המנהג שאין להחמיר לצום שני ימים ואנו מונין מיום ראשון שהוא ידוע לנו בודאי שנקבע בו החדש".

ה. ספרי ראשונים שיצאו מבית מדרשו של רש"י מעידים על שיטת ראשונים והנהגתם לעשות שני ימים יום הכיפורים אפילו לאחר שהתפרסם הלוח.

כתב במחזור ויטרי (סימן שמה):

לכל מקום מפני שבר"ה לא הלכו ואם נפלה שבת באמצע הימים הראויים להליכה נעו בין ששה לשבעה ימים, במצב הזה, גדולי ישראל החמירו על עצמם² לעשות יומיים עם כל הסיכון שבדבר. אולם רוב הציבור נהג ביו"כ יום אחד, ומנו מא' תשרי שהיה ביום שלשים של אלול (שלא מצינו מימות עזרא אלול מעובר).

התקופה השלישית היא מעת שסודר הלוח ואז יום י' בתשרי ידוע בכל גלויות ישראל, ועשיית יום שני של גלויות אינה בגלל ספק אלא ממנהג.

בזמן הש"ס בימי התנאים עברו להודיע את החודש עפ"י שליחים ועל כן היו שמחת הספק נהגו יומיים יו"כ.

ד. וכך כתב בשאלות דרב אחאי (פרשת בא שאלתא מו):

"האידינא אע"ג דידעינן קבועה דירחא אימת קא אתי עיבורא אפילו הכי נקיטנן תרי יומי במקום דלא מטן שלוחים דשלחו מתם אל תשנו מנהג אבותיכם זימנין דהוי שמדא ומיקלקלא מילתא וימא דכיפורי משו דלא איפשר למינקט תרי יומי דתריין יומין ותריין לילותא כדלא אכל איכא דאתי לידי סכנה נקיטנין חד יומא ולא חיישינן למילתא דילמא מליוה לאלול ואפילו אתו אמרי מליוה לאלול ולא שמעינן מב"ד מקודש לא חיישינן לה למילתא כי הא דרבי איבו בר נגארי ור' חייה בר אבא איקלעו בחד עשר בתשרי לבבל אמרו בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה

2. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: רק רבא החמיר על עצמו.

3. וכן מעיר ר"א אבן עזרא (ויקרא כג, ג): "והמתענים יום הכפורים שני ימים מה יועילם בעבור הדחיות"...

חבל נחלתו

העם. וראייתם מהא דרבא הוה יתיב תרי יומי בתעניתא בצומא רבה ואשתכח כוותיה. וגם אנו אי איפשר להתענות שני ימים רצופים. טוב היה הדבר ואין לאכול [במוצאי] יום הכיפורים ראשון [בלילה]. דכיוון דמקבלי עליהו [לשם] יום הכיפורים, כל דין יום הכיפורים עליה. והאוכל הרי הוא בעונש כרת. וגם לא יאכלו [בלילה שנייה] שום דבר שנעשה ביום הכיפורים שיני. ויש להם להרבות תפילה ותחנונים כיום ראשון".

ו. הראב"ה (ח"ג הלכות תענית סימן תתפו)

חלק עליהם והביא שיטתם:

"ואנו בזמן הזה תש כחנו מן הגליות ואפילו יום הכיפורים לא עבדינן תרי יומי, כדגרסינן בפרק קמא דראש השנה רבא הוי רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי זימני חדא אשתכח כוותיה, רב נחמן בר יצחק יתיב בתעניתא כולי יומא לאורתא אתי ההוא גברא אמר ליה למחר יומא רבה במערבא אמר ליה מהיכן את אמר ליה מדמהריא אמר ליה דם תהא אחריתך קרי עליה קלים היו רודפינו. ובפרק מקום שנהגו גרסינן לימא מסייע ליה אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו לאו בין השמשות שלו, דתשעה באב שרי (דלא) דלא מיבעיא ליה לאפסוקי מבעוד יום, ומשני לא כדאמר רב [שישא בריה דרב אידי] לקביעא דירחי הכי נמי לקביעא דירחא. פירש רש"י התם לעשות שני ימים מספיקא כי מספיקא אם עיברו בית דין

"שמעתי על הגאונים ר' יהודה בר ברוך. ור' יצחק בר יהודה זכרונם לברכה. שהיו מתענין ממחרת יום הכיפורים. ובניהן ותלמידיהן עדיין נוהגין כן. וראיה לדבר. מההיא דרבא דהוה יתיב תרי יומי בתעניתא. ואשתכח כוותיה. ושאין מתענין אומר' דרבא לא הוה אכיל מערב יום הכיפורים עד מוצאי יום שני. שני לילות ושני ימים. ואם איפשר לעשות כן יפה לעשות. אבל למה אוכלין המתענין מוצאי יום הכיפורים בלילה עד מוצאי יום שני⁴ הלא לדבריהן יום הכיפורים הוא ואכילתו בכרת. והמתענין שומרים עצמן מכל מלאכות שיש בהן כרת".

ובסידור רש"י (סימן רד – ליקוטין):

"שמעתי על הגאונים ר' יהודה בר ברוך ור' יצחק זצ"ל שהיו מתענין ממחרת יום הכפורים, ובניהם ותלמידיהם עדיין נוהגין כן, וראייה לדבר מההוא דרבא הוה יתיב תרי יומי בתעניתא ואשתכח כוותיה, ושאין מתענין [אומרים], דרבא לא הוה אכיל אלא מערב יום הכפורים עד מוצאי יום הכפורים שיני לילה ויום. ואם אפשר לעשות כן יפה לעשות, אבל המתענין אם הם אוכלים מוצאי יום הכפורים בלילה, הלא לדבריהם יום הכפורים ואכילתו בכרת והמתענין יום שיני שומרין עצמן מכל מלאכות שיש בהן כרת".

וכן במנהגים ישנים מדורא (עמוד 161):

"רבינו יצחק הלוי ורבינו יהודה בר ברוך היו מתענין ממחרת יום הכיפורים, הם ובניהם ותלמידיהם. ועדיין נוהגין כן קצת

4. משמע שהיו מפסיקים בלילה לאחר היום הראשון ושוב נוהגים את היום השני. וכל הספרים הללו העירו על כך.

סימן יט — צום יום הכיפורים יומיים

להתענות בשני ימים טובים של ר"ה אינו צריך להתענות לעולם כי אינו דומה ליום הכיפורים שהוא איסור כרת והואיל ואסרו עליו פעם אחת אסור לו לעולם".

הר"מ עליו דיבר הכלבו הוא מהר"ם מרוטנברג ומביא דעתו בספר תשב"ץ קטן (סי' קלז):

"ומי שהתענה ב' ימים לשם יום הכפורים צריך לעשות לעולם ב' ימים הואיל וקבל עליו יום שני לשם יום כפורים. אבל אם לא התענה לשם יום כפורים כ"א בשביל שהוא רגיל להתענות או בשביל תענית חלום אינו צריך להתענות לעולם. וכן בב' ימים דר"ה. אבל אם התנה אין צריך להתענות לעולם בשני ימים טובים של ר"ה. כי אינו דומה ליום כפורים שהוא איסור כרת והואיל ואסרו פעם אחת אסור לו לעולם".

וכך כתב על כך בספר האגור (הל' יום הכיפורים סי' תקנז):

"החסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילים לעשות שני ימים יום הכפורים והיו מתפללין ככל סדר של יה"כ. והרא"ש היה מוחה בידם. ויש אומרים מי שעושה פעם אחת שני ימים יום הכפורים שוב אינו יכול לחזור לעולם כיון שקבלו עליו הרי הוא עליו באסור כרת. והרא"ש היה מתיר לשאול עליו".

ז. הטור (או"ח סי' תרכד) מביא זאת:

"וחסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילים לעשות ב' ימים י"ה שמתענין ב' ימים ולפעמים היה מהן עשרה והיו מתפללין ב' ככל סדר יום הכיפורים וא"א הרא"ש ז"ל היה מוחה בידם אבל לשאר כל דבר ואיסור מלאכה נוהגין כמו בראשון הלכך אפילו אחרים לא יבשלו לו וי"א מי שעשה פ"א

את החדש שעבר אי לאו מותר בתשעה באב. וגרסינן בירושלמי פרק קמא דראש השנה אבוה [דרב] שמואל בר רב יצחק חש על גרמיה וצם תרין יומא אפסק כרוכה ודמך. הילכך משום [סכנת] נפשות שבקינן למיצם אפילו ביום הכיפורים תרי יומי. ושוב מצאתי בתשובת הגאונים רבי ותלמידיו היו נוהגין להתענות ביום הכיפורים שני ימים משום ספק".

וכן מביא בספר שבולי הלקט (סדר יום הכיפורים סימן שכג):

"מצאתי להרב ר' יהודה בר' ברוך והרב ר' יצחק הלוי זצ"ל מתענין ממחרת יוה"כ הם ובניהם ותלמידיהם נוהגין עדיין כך וראיותיהן מהא דרבא הוה יתיב תרי יומי בתעניתא ואשתכח כוותיה. ושאינן מתענין אומרין דרבא לא הוה אכיל ביוה"כ עד מוצאי יום שני בלילה ואי הוה אפשר לעשותן כן יפה לעשות אבל המתענין ואוכלין במוצאי יום הכיפורים והלא לדבריהם יום הכיפורים הוא ואכילתו בכרת. והמתענין הן שומרין עצמן בכל מלאכות שיש בהן כרת. ויש אומרים השתא לא חיישינן להא דרבא משום דאיתשוש דארי ואינן יכולין לסבול תענית שני ימים ותו דהשתא בקיאינן בקיבעא דירחא ואין מקדשין על פי הראייה אלא על פי חשבון סוד העיבור המסור ליחיד ולצבור".

וכן בספר כלבו (סימן סט):

"כתב ה"ר יצחק יש נהגו להתענות ב' ימים לשם יום הכפורים וחומרא יתירה בעלמא היא שהרי אחרי שאין אנו מקדשין על פי הראייה בשום מקום אין לחוש, וכתב הר"מ כי מי שהתענה ב' ימים לשם יום הכיפורים צריך לעשות לעולם הואיל וקבל עליו יום שני לשם יום הכיפורים אבל אם התנה

חבל נחלתו

ב' ימים שוב אינו יכול לחזור בו לעולם דכין שקבלו עליו הרי הוא עליו באיסור כרת וא"א הרא"ש ז"ל היה מתיר לישאל עליו".

הבית יוסף (או"ח סי' תרכד) הביא את הסיבות לתענית יומיים וממשיך:

"וסמ"ק (סי' רכא עמ' רכו) כתב יש מתענין שני ימים אבל חומרא יתירא היא אחר שאין מקדשין בשום מקום על פי הראיה אין לחוש ע"כ".

ועוד מסביר את התנגדותו של הרא"ש: "ואדוני אבי ז"ל היה מוחה בידם. נראה שטעמו משום לא תתגודדו (דברים יד א) לא תעשו אגודות אגודות ואף על גב דבפרק קמא דיבמות (יד) אמרין דהיינו בית דין אחד שלא יהיה פלג מורין כבית שמאי ופלג כבית הלל אבל שני בתי דינין בעיר אחת לית לן בה הכא כבית דין אחד דמי אי נמי היה מוחה בידם משום דמיחזי כיוהרא ואתו לידי מחלוקת וכדעת הרא"ש מצאתי בשם ספר אגודה (יומא סוף פרק יוה"כ) וז"ל העושין שני ימים יום הכפורים לא יתפללו יום שני כי אם עם שאר הקהל ואפילו הם עשרה ומצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' קפד) שני ימים יום הכפורים אין משנין כלל התפלות ואפילו היו עשרה אך פיוטים וסליחות יאמרו כרצונם".

"ויש אומרים מי שעשה פעם אחת שני ימים שוב אינו יכול לחזור בו לעולם וכו'. כך כתב סמ"ק (הגהות סמ"ק לר"פ סימן רכא אות ד) בשם הר"ם (תשב"ץ קטן סי' קלז)". "ואדוני אבי ז"ל היה מתיר לישאל עליו."

טעמו משום דמדינא א"צ להתענות אלא יום אחד לבד וכמו שכתבתי בשם סמ"ק והגהות ואם כן הוי כמו נדר ונשאל עליו וכמו שכתב המרדכי בפרק מקום שנהגו (פסחים סי' תרב) בשם ר"מ מי שרגיל להתענות תעניות שבין ראש השנה ליום הכפורים ושלפני ראש השנה צריך שלשה שיתירו לו וכגון שבשעה שהתחיל לנהוג היתה דעתו לנהוג כן לעולם ואפילו בפעם אחת אם נהג צריך היתר עד כאן".

ח. הבעיות ההלכתיות אותם העלו הראשונים בשיטת המתענים הם: עצם התענית, האם מתפללים תפילה של יו"כ והאם מניחים תפילין, להישאל על הקבלה ולהפסיק את התענית של יומיים, כיון שהיום השני אסור להם בהכנה מה יאכלו אם הוא חל בערב שבת.

סיכום זאת המטה אפרים (סי' תרכד סעי' י"ג):

"יש מחמירין על עצמם לעשות ב' ימים יה"כ ואין לנהוג בחומרא זו שיש לחוש שיבא לידי סכנה וגם יש עוד טעמים שאין לנהוג כן".

"יא. האנשים שמחמירים לעשות ב' ימים יוה"כ צריכים לנהוג כל דיני יוה"כ⁵: אסור במלאכה ושאר עינויים הנוהגים ביה"כ ומ"מ אין להם להתפלל רק כמו בחול ואפילו הם עשרה או מאה. גם יניחו תפלין אך הפיוטים והסליחות רשאים לומר כרצונם. ואמירת י"ג מדות כאדם הקורא בתורה אך לא יאמרו הפיוטים והסליחות באמצע התפלה רק אחרי התפלה גם לא יקראו בתורה כלל. ואפילו פ' ויחל".

5. קראתי שרבי לוי יצחק מברדיצ'ב 'סנגורן של ישראל' היה נוהג בצינעא שני ימים יום הכיפורים.

חבל נחלתו

יב. מי שעשה פ"א שני ימים אינו יכול לחזור וצריך לעשות כן כל ימיו משום דהוי כמו קיבל על עצמו בנדר, ואם נתחרט ע"ז ואינו רוצה לעשות כן רשאי להתיר לעצמו בפני ג' ע"י פתח וחרטה, ואם היתנה בפ"א שאין עושה כן רק שנה זו ואין מקבל על עצמו שיעשה כן בכל שנה א"צ התרה".
יג. האנשים העושים ב' ימים יה"כ וחל יה"כ ביום ה' אסורים להכין לעצמם צרכי שבת ביום וא"ז שהוא יה"כ שלהם וצריכין

לאכול מה שמבשלין האחרים לעצמם והוא שלא ירבו בשבילם אפילו אם הישראל מבשל לעצמו הוא מכירו של זה אין גוזרין שמא לשנה הבאה ירבה בשבילו ואם בישל דבר שאי אפשר לאכלו חי כגון דגים וכיוצא אסור לאכול בשבת שיה"כ ושבת קדושה אחת הן. ואם בישל א"י המכירו אפילו דבר שאפשר לאכלו חי אסור לזה לאכול שמא ירבה בשבילו".⁶

סימן כ

בעיות בסוכה ישנה

א. מהי סוכה ישנה

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרלו ס"א):
"סוכה ישנה, דהיינו שעשאה 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 זהו; ואם עשאה לשם החג, אפילו מתחלת השנה, כשרה בלא חידוש".
משמע מהשו"ע שמשמעות 'ישנה' הוא יותר משלשים יום קודם סוכות שסתם סוכה שנעשית סמוך לחג נעשית לשם החג (משנ"ב ס"ק ב). ובסוכה זאת שנבנתה לצל אין גריעותא, ובלבד שיחדש בה דבר לשם החג. ואם עשאה לשם החג אפילו יותר משלשים יום כשרה.

והעיר המשנה ברורה (רוב הערות המשנ"ב בנויות על דברי אחרונים ולא הזכרתים בשמם) בס"ק א שסוכה ישנה היא דוקא שהסכך הונח לצל ולא דוקא לשם החג הוא ישן אבל אם הדפנות ישנות אין לכך משמעות. מוסיף המשנ"ב בס"ק ד שהחידוש בגופה של סוכה אינו להתיר אותה, אלא למצוה – "היינו לכתחלה ולמצוה בעלמא כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא וכדלעיל בס"י תרל"ה וכ"ש בסוכות גנב"ך ורקב"ש האמורים בס"י תרל"ה בודאי מצוה לחדש בה דבר לשם החג".
ומשמע שבסוכה שנעשית לשם דירה לא מועיל חידוש לא של טפח על טפח ולא על פני כולה כדי להכשירה. ורק

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: ובארץ ישראל כל זה אינו שייך. הוספת המחבר: זה תלוי בדיני יו"ט שני של גלויות ויש שיטות (רמב"ם) שאף בארץ ישראל בימינו שמפת ההתיישבות אינה מקבילה למקום אליו היו מגיעים השלוחים חייבים אף היום בשני ימים, אם כי למעשה איננו נוהגים כן.

חבל נחלתו

על הסוכה כגון אם הונח בגד אף שנעשה מפתתן או כותנה ובמקור גידולו מן הארץ עתה הוא מקבל טומאה ככלי. שונה הדבר לגבי פסול מחובר אותו ניתן לתקן ע"י קציצה.

מבאר זאת בערוך השולחן (סעיף י):

"אם קצץ האילן להכשירו ולהיות הוא עצמו מהסיכוך כשר ודווקא שינענעו והיינו שיגביה כל ענף כל אחת לבדה ויניחה לשם צל וחוזר ומגביה אחרת ומניחו כן וכן כולם ואם לא עשה כן פסולה משום תעשה ולא מן העשוי כלומר דכל דבר שנעשה בפסול אף על גב שאח"כ תיקן את הדבר הפוסל כגון בכאן שהפסול היתה משום מחובר ותיקן זה בקציצתו מן האילן מ"מ אם לא עשה מעשה בגופו של סכך אח"כ הרי עשויה בפסול וכן הוא בכמה מצות ודווקא כשהפסול היתה בגוף הסכך צריך עשייה חדשה כמו מחובר וכיוצא בו, אבל אם הפסול היתה בדבר שחוץ לסכך כגון שעשה סוכה בתוך הבית או תחת האילן ואח"כ סתר הבית וקיצץ האילן שוב א"צ לעשות עוד מעשה בגוף הסכך שאין בזה משום תעשה ולא מן העשוי כיון שהסוכה עצמה נעשית בהכשר מסלק הפסול הצדדי ונתכשרה. ולפ"ז בסוכות הבנויות שלנו שפותחין הגג בסוכות אם סיכך הסכך בעת שהגג היתה מקורה על גביו לא נפסל הסכך ופותח הגג ונתכשרה. ומ"מ לכתחלה אנו מהדרין לפתוח הגג בעת שמסככין אותה ויש שמחמיר גם בדיעבד [ב"ח] וע' בסעי' כ"ה".

היינו, סכך שנעשה בצורה שהוא עצמו פסול כמו באילן מחובר אי אפשר להכשירו אלא ע"י הנחה של כל ענף בפני עצמו, ולא במלאכת 'סילוק' – הקציצה.

בסוכה שהיא בעצמה כשרה צריך לכתחילה לחדש בה דבר לשם החג.

לגבי החידוש לשם החג, כתב המשנ"ב (ס"ק ה):

"ר"ל יחדש קודם יום טוב בגוף הסכך דהיינו שיניח בה סכך מעט כטפח ע"ט מרובע וכדלקמיה". או (ס"ק ו) שיניח סכך "ע"פ כל אורך הסוכה או ע"פ כל רחבו סגי אפילו אין בארכן או ברחבן אלא משהו".

עוד הוסיף המשנ"ב בס"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 ואף על גב דכשרה היא שהרי נעשה מתחלה לשם צל העשייה שהיתה לשם החג נבטלה וע"כ צריך לחדש בה דבר".

ומשמע שבסוכה ישנה משנה שעברה אין צריך יותר מחידוש דבר. ולהלן נעסוק בכך.

ב. הכשרת סוכה שלא נבנתה לצל – לסוכה כשרה לחג

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרכו ס"ב) לגבי אילן מחובר המצל על הסוכה והוא חלק מן הסכך עליה:

"אם קצץ האילן להכשירו ולהיות הוא עצמו מהסיכוך, כשר והוא שינענעו, שיגבה כל אחד לבדו ומניחו, וחוזר ומגביה חבירו ומניחו; ואם לאו, פסולה משום: תעשה, ולא מן העשוי".

בסכך כשר יש שלושה תנאים: (א) גידולו מן הארץ, (ב) אינו מקבל טומאה, (ג) אינו מחובר. שלושת התנאים מעכבים את כשרות הסכך. את שני התנאים הראשונים לא ניתן לשנות לאחר שהונחו

סימן כ – בעיות בסוכה ישנה

ומדגיש ערוה"ש שלא ניתן בפעולת סילוק לתקן את הסכך הפסול כאשר הפסול הוא בסכך עצמו, אבל אם הסכך עצמו כשר ומונח כראוי ויש דבר אחר שפוסלו, כאן מלאכת סילוק תכשיר את הסכך ואת הסוכה.

ולפי דבריו האחרונים מובנים דברי הרמ"א בהגהתו באותו סעיף:

"אבל מותר לעשות סוכה תחת מחובר או בית, ולהסירו אחר כך, ולא מקרי תעשה ולא מן העשוי, הואיל ואין הפסול בסכך עצמו (כל בו והגהות אשרי"י פרק קמא דסוכה)".

וכך באר זאת בערוך השולחן (סעיף כד):
"כתב רבינו הרמ"א בס"ס זה וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור ומותר לסגור מפני הגשמים ולחזור ולפתוחן ואפילו ביום טוב שרי לסגור ולפתוחן אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן ואין בזה לא משום סתירה ובניין אהל ביום טוב ולא משום תעשה ולא מן העשוי רק שיזהר שלא ישב תחתיהן כשהן סגורין שאז הסוכה פסולה עכ"ל וטעמא דמילתא דכל הגג שפותח ע"י הצירים הוא כפתח בעלמא ויראה לי דאפילו לשיטת ר"ת והגאונים שהבאנו בסעיף ד' דכל שקדם הסכך כשר להפסול אין הפסול פוסלו אפילו כשהוא צילתו מרובה מחמתו ובכאן אם סככו בעוד שהגג היה פתוח כמנהג הרי הסכך כשר קדים ומ"מ כשסוגר הגג פסול שזהו כסוכה שבתוך הבית דפסולו מחמת גזירת הכתוב בסוכת תשבו ולא בבית של כל ימות השנה ולא מפאת סכך פסול על סכך כשר בלבד".

ומוסיף ומבאר בסעיף כה:
"והנה כבר כתבנו בסעיף י' דכל מה שאינו בהסכך עצמו לא שייך בזה תעשה ולא מן העשוי ולכן יכולין לסכך גם כשאין הגג פתוח ע"ש ויש מי שאומר (=הב"ח) דגם בכאן צריך דווקא לסכך בעת שהגג פתוח דדווקא כשמסיר הגג ממש אח"כ מקרי זה עצמו מעשה ולא כשפותחו דזה לא מקרי מעשה ואינו מחלק בין כשהפסול הוא בסכך עצמו ובין שלא בסכך כדעת רבינו הרמ"א אלא דבכל גווני שייך תעשה ולא מן העשוי אך בהסרת הגג ממש הוא מעשה גמורה להכשיר ואין לומר בזה ולא מן העשוי בפסול דאין זה עשייה שעברה אלא עתה הוא מעשה גמורה ואינו כן בפתחת הגג, ולפיכך יש ליזהר שלא לסכך רק בעת שהגג פתוח וכן המנהג ואין לשנות ואם סיכך בעת שהגג היה סתום יחזור ויפתחנו וינענע כל הסכך והיינו לחזור להגביהו ולהניחו".

היינו, לפי האמור לעיל, כאשר הסכך עצמו כשר ונפסל ע"י דבר אחר מספיקה מלאכת סילוק ולא עשייה בגוף הסכך כדי להכשירו. אולם הב"ח מחלק (לפי רבו המהרש"ל להחמיר ב'תעשה ולא מן העשוי') בין ההנחה הראשונה של הסכך על הסוכה שצריכה להיעשות בכשרות לבין הסרת הפוסל (מלאכת סילוק). הנחת הסכך על הסוכה צריכה להיעשות בכשרות על אף שהסכך עצמו כשר. ולכן מצדד בערוה"ש שבהנחת הסכך לשם בניית הסוכה יסיר את המכסה העליון (או התחתון) ורק אח"כ יניח את הסכך הכשר. ואח"כ אם נאלץ

חבל נחלתו

לסגור את המכסה כגון בגלל הגשמים ושוב לפותחו לשבת בסוכה אינו צריך לנענע כל ענף וענף.

ג. סוכה ישנה שפרקו דפנותיה

אם הסכך והדפנות נשארים משנה לשנה והסכך הונח לשם צל הרי צריך רק לחדש בה דבר בטפח על טפח ואף זה הידור מצוה. אולם אצל רוב הציבור המשאירים סכך באותו מקום משנה לשנה מפרקים את הדפנות ומתקינים אותן בשנה הבאה וכאן אנו נכנסים להנחת סכך לפני דפנות.

כתב הרמ"א (שו"ע או"ח סי' תרלה ס"א): "ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות; ואם עשה טפח סמוך לסכך, מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש. (הגהות מיימוני פ"ה).

ובאר המשנה ברורה (סי' תרלה ס"ק ט) "ואין לעשות הסכך קודם וכו' – דבעינן בשעה שהוא עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהיינו אוהל וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אוהל ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי ולא מן העשוי".

וא"כ לשיטת האוסרים הרי זה נחשב כחוטט בגדיש שלא היה שם אוהל וסוכה בסכך בלבד.

וכתב באליה רבה (סי' תרלה ס"ק ז, על הלבוש):

"לא יעשה וכו'. בריש סימן תרכ"ו פוסל אף דיעבד, וכן הסכים הט"ז [סק"ד] ודלא כב"ח [סוף הסימן], וכן בספר אמרכל כתב דהוי כסוכת גנב"ך דלא נעשה לצל".

והברכי יוסף אורח חיים (סי' תרלה אות ב) כתב: "הגהה. ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות וכו'. הרב ב"ח כתב דביעבד כשרה, והשיג על הרב הלבוש דפסל. והרב ט"ז (ס"ק ז) האריך ודחה דברי חמיו, והעלה דאף בדיעבד פסולה מן התורה. עש"ב. והמעייין יראה דאין ראיותיו מכריעות. והעיקר כדברי הרב ב"ח. ומסתיין ליזהר לכתחילה במילתא חדתא אשר איננה בשום פוסק אלא בהגמ"י (פ"ה אות מ), וגם מרן לא העלה על שלחנו סברא זו אפי' לכתחילה. ובהא תיסגי לן להחמיר ולהזהר לכתחילה. אבל בדיעבד כשרה. ותו דאעיקרא מרה דשמעתא הגמ"י לכתחילה קאמר, כמו שדקדק הרב ב"ח. וגם הרב שיירי מסכים הולך עם הרב ב"ח. וכן עיקר. ועיין בספר אליה רבה (אות ז)".

אולם המשנ"ב בס"ק י פסק:

"הדפנות – ובדיעבד אם עשה קודם הב"ח מכשיר והרבה אחרונים חולקין עליו ודעתם דאף בדיעבד פסול".

ואמנם בערוך השולחן (שם סעיף ה) סבר להקל וז"ל:

"כתב רבינו הרמ"א דאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות ואם עשה טפח סמוך לסכך מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות כמו בחוטט בגדיש עכ"ל ובוודאי אין זה רק זהירות בעלמא דאיזה פסול יש בעשיית הגג קודם הדפנות דאין זה דמיון לחוטט בגדיש שאין על זה שם גג כלל אבל הכא גג גמור הוא ויש שפסלו אפילו בדיעבד [לבוש וט"ז] והביא ראיה משום דגג בלא מחיצות לא מקרי אוהל

1. משפט זה צ"ע: הרי סוכת גנב"ך כשרה לשיבה בסוכות.

חבל נחלתו

ע"ש ואני תמה דהא לעניין טומאה הוה אהל גג בלא דפנות וראיה מפורשת ממשנה [סוכה פ"א מ"ט] דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה ע"ש ברש"י ויש שדחו ראיה זו ולא נהירא ומ"מ יש חוששים לדיעה זו [והב"ח והמג"א מכשירים ע"ש].

ונראה שמלכתחילה ודאי צריך לחוש לדעת הפוסלים וסוברים שהנחת הסכך לפני דפנות אסורה והסוכה פסולה מן התורה. ולכן מי שאינו מפרק את הסכך כל שנה והסכך הוא ישן אלא רק מוסיף דפנות צריך להרים את הסכך לאחר שקבע את הדפנות ולהניחו לשם סכך. ורק בדיעבד אם בא לשבת בסוכה כזו בלילה הראשון יצא בדיעבד. הפרי מגדים (א"ח משב"ז סי' תרלה ס"ק

ה) העיר: "ואם. עיין ט"ז. אפשר כל שעשה מחיצה אחת אורך ז' טפחים די, הוה אהל, עיין אות הקדום. ואפשר עכ"פ אורך כל הסוכה, אם היא גדולה, ולא הוה בזה כפסל היוצא מסוכה".

היינו הפמ"ג מעיר שאם דופן אחת לא פורקה והיא נשארה עם הסכך מעת הנחתו, אע"פ ששאר הדפנות המכשירות את הסוכה הונחו אח"כ, בכ"ז לא בטל שם אוהל מן הסוכה ולכן אף לדעת הסוברים שסכך קודם דפנות לא מקרי אוהל, סכך ודופן אחת מקרי אוהל. ונראה עפ"י דברי הפמ"ג שמי שהסכך על פרגולה הצמודה לאורך הבית אינו צריך להרים את כל הסכך, אלא די שיחדש בה דבר לשם החג.

סימן כא

פניה לימין בנרות חנוכה

שאלה

באיזה סדר מדליק את הנרות בחנוכה¹?

א. מקום ההדלקה ומקום הנחת החנוכה

כיון שסדר ההדלקה קשור למקום ההדלקה נזכיר בקצרה את פסיקת השו"ע. באורח חיים (סי' תרעא ס"ה) פסק: "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו; ואם יש חצר לפני

הבית, מניחו על פתח החצר; ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים"...

והוסיף בסעיף ז:

"מצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל, כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל; ואם אין מזוזה בפתח, מניחו מימין; ואם הניחו בדלת עצמו, יניחו מחציו של כניסה לצד שמאל".

ורמ"א הגיה:

"ומיהו בזמן הזה, שכולנו מדליקין בפנים

1. למרבית הפלא לא מצאתי שעסקו בשאלה על סדר ההדלקה במנורה במקדש ולא העלו את בעית הסדר ופניה לימין וצ"ב.

חבל נחלתו

ואין היכר לבני ר"ה כלל, אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח; ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם, ואין לשנות".

ב. דעות הראשונים והפוסקים

כתב בתרומת הדשן (סי' קו):

"שאלה: המדליק מליל ראשון דחנכה ואילך, באיזה צד מתחיל להדליק בנר שהוא כנגד צד ימינו או בנר שהוא כנגד צד שמאלו?"

"תשובה: יראה דבדבר זה יש חילוק. בני רינו"ס ואגפיה מתחילין להדליק בנר שהוא כנגד צד שמאל. וגם נמצא כתוב בשם מהר"ם שהיה מדליק בנר שמאל ופונה דרך ימין, משום כל פינות שאתה פונה איננו אלא דרך ימין. ובני אושטרייך ואגפיהן מתחילין לצד ימין, ומדליקין כדרך שאנו בני ברית כותבין, דאפשר חשיב לה כה"ג פונה דרך ימין, ואף אם אינו פונה דרך ימין כה"ג נראה ליישב המנהג. דמשום דהאידינא ברוב מקומות ורובא דרובא דעלמא, אפילו ת"ח אין להם המזוזות בבתי חורף שבהן מדליקין². א"כ צריכין להדליקן בימין הכניסה בצד הטפח הסמוך לפתח, אף

לדין דמדליקין בפנים, כדאינתא במרדכי. וא"כ אותו נר שהוא כנגד ימינו הוא הסמוך לפתח לעולם. וכן צריך להתחיל שהוא עיקר המצות דבדידה לחוד הוי סגי, אי לא הוי בעיא למיהוי מן המהדרין³. אבל מהר"ם מזוזה היה לו בפתחו, וא"כ היה צריך להדליק בשמאל הכניסה, וא"כ נר הסמוך לפתח לעולם כנגד שמאלו. וא"ת א"כ מה צריך לטעם דכל פינות כו', תיפוק ליה משום האי טעמא? י"ל דנ"מ אם היו הנרות מסודרים מצד הפתח לצד דופן שכנגד הפתח, כמו אם הפתח במזרח והנרות מסודרים ממזרח למערב. שאז צריך להפוך פניו לדרום ולהתחיל בנר שסמוך לפתח, ולא יהפוך פניו לצפון ויתחיל באותו הנר, משום דכל הפינות כו' וק"ל למדקדק". היינו, בני רינו"ס ומהר"ם מרוטנברג מדליקים משמאל לימין, ובני אושטרייך מימין לשמאל. ובפירוש המחלוקת מבאר תרוה"ד שהעמדת החנוכיה היא בצד ימין של כניסתו לבית ולכן המדליק עומד וגבו כלפי הבית ופניו כנגד הכניסה והנר הימני הוא הסמוך לפתח ולכן בו עיקר המצוה לבני אוסטרייך (ולא משום פניה לימין), ואצל מהר"ם החנוכיה היתה מבפנים משמאל

2. כתב בתשובת מהר"ל (סי' מ): ואנו בני רינו"ס סומכין משום שהנשים מתקשטות בבית החורף ומ"מ חשיב בית בפני עצמו... ולכן הניחו בימין ולא קבעו בו מזוזה.

3. הפרי חדש (או"ח סי' תרעו ס"ה) הביא מקור אחר לשיטת בני אוסטרייך: "ולי נראה דטעמייהו הוא, משום דסבירא להו כשינוייה דפרק הוציאו לו [יומא נח, ב] בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, שרבי עקיבא סובר שהיה מתחיל לחטא מקרן מזרחית דרומית, דרומית מערבית וכו', ורבי יוסי הגלילי סובר, מקרן מזרחית צפונית צפונית מערבית וכו', ואמרינן עלה, לימא בדרמי בר יחזקאל דאמר כל פונות וכו', קמפילגי, דמר אית ליה דרמי בר יחזקאל, ומר לית ליה דרמי בר יחזקאל. ומשינין, מר סבר הקפה ביד ומר סבר הקפה ברגל, כלומר ולא אמרינן כל פונות שאתה פונה אלא בהקפה ברגל. ואף על גב דאיכא שינוייה אחריני, בני אושטרייך סבירא להו כהך שינוייה, ואנן סבירא לן כאינך שינוייה דאיכא התם, ולהנהו שינוייה לעולם ילפינן יד מרגל. ומנהג הנכון כמו שכתב הרב המחבר, וכך הוא מנהגנו".

סימן כא — פניה לימין בנרות חנוכה

לפתח או משמאלו. (ותהיה נ"מ בין אם מדליק את החנוכה בחוץ כשגבו לבית או פניו אל הבית).

הבית יוסף (או"ח סי' תרעו, ה) מביא דעה נוספת:

"כתב ה"ר דוד אבודרהם (סדר הדלקת נ"ח עמ' ר ד"ה כתב) בשם ה"ר יונה שבליל ראשון מברך שלש ברכות אלו קודם ההדלקה דכל המצות מברך עליהם קודם עשייתן ובליל שני מברך קודם ההדלקה להדליק, ושעשה ניסים מברך לאחר שמדליק נר ראשון קודם שידליק נר שני שהוא נס אותו היום וכן בליל שלישי קודם שידליק נר שלישי וכן ברביעי וכן על כולם עכ"ל, נראה מדבריו שבנר שהתחיל להדליק בליל ראשון בה מתחיל בכל הלילות".

לפי רבינו יונה מתחיל תמיד בנר שהדליק בראשון ומסיים בנר החדש ועליו מברך שעשה ניסים.

לאחר מכן מביא הב"י את דעת המהרי"ק ודעת תרוה"ד ומסיים:

"ונראה שמנהג בני רינוס הוא הנכון וכפי מה שכתבתי בשם מהר"י קולון ואין לחלק בין היכא שהנרות בימין הכניסה להיכא שהם בשמאל הכניסה וכן אנו נוהגים"⁴.

וכן בדרכי משה (הקצר או"ח סי' תרעו, ב) העיר:

"וכן כתב מהרי"ל (שם עמ' תב אות ב, שו"ת סי' מ) להתחיל כל לילה בשמאל ולפנות לימין וכן נוהגים".

לפתח כיון שהיתה לו מזוזה. אולם מביא נ"מ בין הדעות בהבנת פניה לימין אם החנוכה עומדת לאורך החדר בין הפתח לקיר הנגדי. כמו"כ ניתן להסביר שכל המחלוקת היא רק לגבי העמדה לימין ופירושה, כאשר לכו"ע ההדלקה נעשית בנר החדש.

בפסקי מהרי"ק (סי' רפה) כתב:

"על דבר הדלקת נרות של חנוכה ראוי להתחיל לצד שמאל כדי לפנות לצד ימין מפני שאמרו כל פינות שאדם פונה לא יהיו אלא לימין: לפיכך יתחיל בליל ראשון בפתיחה היותר ימיני ויברך עליו, ובליל שני כשיוסיף נר אחד סמוך לו יתחיל ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי לפנות לימין, וכן בליל שלישי כשיוסיף נר אחד סמוך לשתי נרות הראשונות יתחיל באותו הנוסף ויברך עליו ויפנה לצד ימין, וכן בכל לילה ולילה, ונמצא שלעולם הוא מברך על הנוסף שהוא המורה על הנס שהרי בתוספת הימים נתוסף הנס. אבל אם היה מתחיל ביום ראשון להדליק בנר שמאלי גם בליל שני היה צריך להתחיל בו כדי לפנות לימין וכן בליל שלישי וכן בשאר הלילות ונמצא שאינו מברך אלא על נר אחד כל ימי חנוכה".

לפי דעת המהרי"ק שני כללים מנחים את סדר ההדלקה: מברך על הנר החדש שבו ניכרת תוספת הנס, וכל פניות יהיו לימין. ומשמע שלא משנה היכן מקום עמידת הנרות מבפנים או מבחוץ מימין

4. וכן מצאתי באחד הראשונים ספר הנייר (ד. הלכות חנוכה) שכתב: "והמדליק מתחיל להדליק לשמאל, והולך ומדליק ופונה לימינו כדאמ' כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין. ועוד כי לענין זה תהיה ברכה לכל נר ונר לח' הלילות". ואף לשיטתו מברך על החדש ופונה משמאל לימין.

חבל נחלתו

וכך אמנם פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תרעו ס"ה):

"יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני, ובליל ב' כשיסיף נר אחד סמוך לו יתחיל ויברך על הנוסף, שהוא יותר שמאלי, כדי להפנות לימין; וכן בליל ג' כשיסיף עוד אחר סמוך לשני נרות הראשונות, יתחיל בנוסף ובו יתחיל הברכה, ואח"כ יפנה לצד ימין, וכן בכל לילה; נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס, שהרי בתוספת הימים ניתוסף הנס".
מתבאר כי לפי פסיקת השו"ע לא משנה מקום החנוכיה אלא רק ברכה על הנר החדש והדלקת הנרות הישנים משמאל לימין.

וכך מבאר זאת באליה זוטא (סי' תרעו ס"ק ו):

"(ו) דעת ב"י וש"ע ודרכי משה דלעולם מתחילין להדליק בשמאל כדי להפנות לימין בין שמדליק בימין הכניסה בין שמדליק בשמאל הכניסה, ולעולם מברכין כל הברכות קודם הדלקה, ושכן המנהג, ולכן קצרת".

בשו"ת מהרש"ל (סי' פה) מציע דרך כשמדליק בפנים לקיים אף את דברי המהרי"ק. וז"ל:

"סדר הדלקתן מצוה להניחה בתוך עשרה ולמעלה מג' בטפח הסמוך לפתח ובבתי חורף שלנו שאין מזוזה צריך להדליק בימין (ואין) [ואם] הנרות מונחין לרוחבן צריך להתחיל בנר הימיני בסמוך לפתח והוא נר הראשון ולא כמהרי"ק וא"כ נמצא שלא יהא פונה לימין אלא מימין לשמאל, ע"כ המדקדק יניח לאורכן בטפח הסמוך לפתח שאז כולן שוין בעניין טפח הסמוך לפתח שכולן סמוכין בכניסת הפתח ואז ידליק משמאל לימין ויתחיל לברך לעולם בנר השמאלי ויפנה ויוסיף לימין וד"ק". ודבריו הובאו בקיצור בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סי' תרעו אות א)⁵.

ובאליה זוטא (שם) מסיים:

"גם לא הבאתי דברי רש"ל וב"ח ומטה משה ושל"ה בזה, מ"מ טוב לשמור דבריהם ולהניח הנרות במזוזה בתוך חלל הפתח, דאז הם כל הנרות בטפח הסמוך לפתח".

יחודו של המהרש"ל שהוא סובר שיש חשיבות לנר הסמוך לפתח אולם מסכים עם דרכו של המהרי"ק⁶.

הב"ח (או"ח סי' תרעו) חלק על אי ההבחנה בין מיקום החנוכיה לפי שיטת המהר"ם וז"ל:

5. בספר מטה משה (עמוד העבודה ימי החנוכה סימן תתקעט) כתב: "וכדעת מהרא"י כן הוא דעת מורי הגאון ז"ל (שו"ת מהרש"ל סי' פ"ה). וכתב על כן המדקדק יניח לאורכן בטפח הסמוך לפתח, שאז כולן שוין בענין טפח הסמוך לפתח, שכולן סמוכין בכניסת הפתח, ואז ידליק משמאל לימין ויתחיל לברך לעולם בנר שמאלי ויפנה ויוסיף לימין וד"ק. ומה שכתב יניח לארכן בטפח הסמוך לפתח, רוצה לומר יניחם במזוזה בתוך חלל הפתח, וכן הגיד לי הפה קדוש בעצמו, והראה למשה באצבעו כזה ראה".

וכ"כ במחצית השקל (סי' תרעו ס"ק ד): "בתוך חלל הפתח כמו המזוזה. וכן פירש של"ה [מסכת תמיד ענין חנוכה ד"ה בבית] מה שכתב מהרש"ל יניחן לאורך כו', ור"ל יקבעם במזוזה עצמה בחלל שבין שתי המזוזות".

6. שיטת המהרש"ל חולקת עם המהרי"ק בנושא נר הקרוב לפתח, אבל חולקת גם על שיטת הגר"א

סימן כא – פניה לימין בנרות חנוכה

ששיטות ריינוס ואוסטרייך אינן חולקות אלא לפי מיקום החנוכה מדליק בנר הסמוך לפתח ורק אם ניתן לשלב את הדין של כל פינות משלב אף אותו.

בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אות ג) כתב שאמנם הב"י הבין שמנהג בני ריינוס הוא כפי דברי המהרי"ק אולם נראה לו לפרשם בדרך מעט שונה:

"דמנהג בני ריינוס היה בליל ראשון מתחיל מן הנר השמאלי, וכן בליל שני מתחיל להדליק אותה שהדליק בליל ראשון, ואחרת נוספת בצדה, וכן על זה הדרך בכל הלילות, ונמצא שבכל הלילות פניותיו לצד ימין".

והוא מסביר את הב"י: "ומיהו אפשר לומר דמנהג בני ריינוס היו כמו שפירשתי בתחלה, ומה שכתב רבינו המחבר וכפי מה שכתבתי בשם מהר"י קולון ז"ל, לא בא לומר שמנהג בני ריינוס הוא ממש כדברי מהר"י קולון ז"ל, אלא בא לומר שמנהג בני ריינוס הוא שמתחילין משמאל והולך משמאל לימין הוא הנכון..."

לפי דבריו העיקר בשיטת בני ריינוס הוא שמתחיל תמיד בנר השמאלי ופונה לימין והשמאלי הוא הנר הקבוע ובו מתחיל כל יום.

המגן אברהם (ס"ק ז) מבאר שאמנם שיטת ריינוס מוותרת על דין נר הקרוב לפתח ומסביר כך:

"בנר היותר ימיני – ואין חילוק בין אם מדליק בימין הפתח או בשמאל הפתח

"כתב מהרי"ק בשורש קפ"ג דלדעת הר"מ כשמדליקין בשמאל יתחיל בנר היותר ימיני ובליל שני יוסיף נר אחד סמוך לו ויברך על הנוסף וכו' ואם כן לפי זה כשאין מזוזה בפתח ומדליקין בימין מתחיל בליל ראשון בנר היותר ימיני ובליל שני יוסיף נר אחד סמוך לו ויברך על הנוסף וקשה שהרי צריך הוא להדליק בטפח הסמוך לפתח ונר הראשון שמברכין עליו הוא עיקר מצות ההדלקה ולמהרי"ק אם מדליק בשמאל לא ידליק בטפח הסמוך לפתח כי אם בליל אחרון וכשמדליק בימין לא ידליק בטפח הסמוך לפתח כי אם בליל ראשון. לכן נראה עיקר כמהרא"י בתרומת הדשן דלעולם הוא מתחיל בטפח הסמוך לפתח וכשמדליק בשמאל מתחיל בכל לילה בנר שהוא היותר [שמאלי] בטפח הסמוך לפתח ופונה דרך ימין וכשמדליק בימין מתחיל בכל לילה בנר היותר ימיני ומדליק כדרך שאנו בני ברית כותבין ואף על פי שאינו פונה דרך ימין אין לחוש כיון שצריך להדליק בטפח הסמוך לפתח מיהו כבר יש מהנדסין לומר אדרבה כשמדליק כדרך שאנו בני ברית כותבין זהו נקרא פונה דרך ימין וכו' כדכתב בתשובת מהרי"ל סימן מ' ומהרא"י בסימן ק"ו ע"ד בני אוסטרייך ע"ש".

הב"ח טוען שהכלל של כל פינות לימין אינו חשוב מספיק כדי לקבוע את ההלכה במקרה זה אלא הוא מצטרף לדין העיקרי – נר הסמוך לפתח, וכפי שבאר תרוה"ד

(מובא לקמן) מפני שלמהרש"ל ולמהרי"ק נר החדש והדלקה לימין – עיקר, ואם צד אחד קרוב לפח הוא עיקר, ואילו לגר"א קרוב לפתח – עיקר וימין – טפל. והמשנ"ב כתב ששיטת הגר"א ושיטת המהרש"ל אותה שיטה וצ"ע.

חבל נחלתו

ויש הנוהגים כמהרש"ל (של"ה, ט"ז) ומניחים את החנוכיה בתוך חלל הפתח.

ג. כל פינות לימין

מתוך הבירור הקודם נברר עתה מהי פניה לימין שעליה נחלקו לעיל.

על שיטת השו"ע חולק הלבוש (אר"ח סי' תרעו ס"ה) הוא מדגיש כי לפי שיטת השו"ע, הברכות כולן מסודרות על הנר החדש ומוסיף ומדליק את אלו שמיימנו כדי שיפנה לימין. וז"ל:

"יש אומרים כשמדליק יותר מנר אחד כגון מליל ראשון ואילך, יתחיל בצד שמאל כדי לפנות לצד ימין, משום כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין. הלכך מי שיש לו כלי מיוחד לנרות של חנוכה שיש בו ח' פיות, או מקום מיוחד שבו מדליק הנרות, ראוי הוא שבליל ראשון יתחיל בנר ימיני או בצד יותר ימיני, ויברך קודם לכן כל הג' ברכות, ואח"כ בליל שני כשיוסיף נר אחד סמוך לו, יתחיל ויברך כל הברכות על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי להפנות לימין, וכן בליל שלישי שיוסיף עוד אחד סמוך לשתי נרות הראשונות, יתחיל בו הברכות ואח"כ יפנה לצד ימין, וכן בכל לילה ולילה, נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס, שהרי בתוספות הימים ניתוסף הנס, אבל אם היה מתחיל בליל ראשון להדליק בצד שמאל או בנר השמאלי, וגם בליל ב' וג' היה צריך להתחיל בה וכן בכל הלילות כדי להפנות לימין, נמצא אף על פי שהיה פונה דרך ימין מ"מ לא היה מברך כל ימי חנוכה אלא על נר אחד, ואין בזה כל כך פרסום ניסא. ואם אין לו מקום מיוחד או כלי מיוחד, אז בליל ראשון יברך כל השלשה ברכות

[ב"י] 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".

בביאור הגר"א חלק על שיטת השו"ע והמהרי"ק וז"ל בביאור על השו"ע: "ויברך על הנוסף. מהרי"ק. ואין לו טעם וריח שזה אינו רק למהדרים מן המהדרים ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות וע' סי' תרע"ד ס"א בהג"ה וגם משום פינות לימין יבטל עיקר המצוה טפח הסמוך לפתח אלא העיקר שיתחיל בנר הסמוך לפתח בין מדליק בימין הפתח או בשמאל ויברך כל הלילות עליו ובזה מדליק ומברך תמיד על סמוך לפתח ועל עיקר המצוה ועמ"א בשם רש"ל אבל מ"ש שיניח כשפוד לא נראה".

לפי הגר"א עיקר הברכה על נר איש וביתו ולא על נרות התוספת ומקום נר זה בטפח הסמוך לפתח מימינו או משמאלו לפי הדין אם יש מזוזה או לאו ועליו מברך בכל הלילות וממנו ממשיך לשאר הנרות בלי התחשבות לפניה לימין (אם כי בביאור לפני כן כתב שדרך ימין היא כשיטת המהר"ם וריינוס). ושולח למהרש"ל שאף הוא כתב בדרך זו, ומעיר ששיטת המהרש"ל לסדרם כשיפוד אינה נראית לו. עולות לנו שלש שיטות הנהוגות בהדלקת נרות חנוכה:

- א. שיטת בני ריינוס ומהרי"ק והשו"ע.
- ב. שיטת בני אוסטרייך (וכ"כ הלבוש, הט"ז והפמ"ג).
- ג. שיטת הגר"א.

שני עדים נאמנים הכתיבה והטבע⁷, וחוט המשולש הקפת המזבח. וכן היה נראה לי לנהוג ג"כ בענין נייענוע הלולב מזרח צפון מערב דרום, כי מפני שרוב העם עומדים עם פניהם לצד מזרח בשעה שאומרים ההלל כנגד הארון, ומתחילין במזרח ואח"כ פונים כדרך הפנייה הטבעית לצד צפון, כן נ"ל, אם לא שנאמר שבניענוע כיון שצריך לפנות לכל ד' רוחות העולם, יגרור ג"כ גופו אחר ימינו כמו שהיה הכהן עושה בהקפת המזבח, וא"כ כשעומד בהלל ופניו למזרח יהיה הניענוע מזרח דרום מערב צפון וכן נוהגין רוב העולם, אף על פי שהוא דוחק כמו שכתבתי לעיל סימן תרנ"א [סי"א], אבל בענין הדלקת נרות חנוכה שהיא בשורה אחת, יראה ודאי לנהוג כמו שעושים בכתובה מצד ימינו לצד שמאלו וכמו שכתבתי, נ"ל".

הלבוש סובר שפירוש 'פניה לימין' היא להתחיל בימין ומשם לפנות לשמאל. וכותב שכך צריך לנהוג בהדלקת נרות חנוכה וראיותיו מהכתיבה העברית מהתנהגות האדם ומדרך הקפת המזבח. מי שחולק עליו בחריפות-לשון גדולה מאד הוא תלמידו (כנראה שכתב זאת אחרי שפסק מלהיות תלמידו) – ר' יששכר דב מאיילנבורג שהיה תלמידו בפוזן (=פוזנא) וכך (באר שבע, סוטה טו ע"ב) כתב: "כל פנות שאתה פונה כו'. יען שראיתי כי מקרוב עמדו קצת אנשים מחזיקים עצמם חכמים גדולים בעיניהם כמו סנהדרי גדולה, שחייב האדם לשמוע להם אפילו אומרים

קודם שיתחיל להדליק, שכל המצות מברך עליהם קודם לעשייתן, ובליל שני יברך ברכת להדליק קודם שידליק הנר הראשון, וברכת שעשה נסים יברך בשעת ההדלקה על הנר הנתוסף באותו לילה שהוא עיקר זכרון הנס, וכן בכל הלילות באופן שיסיים ברכת שעשה נסים קודם שידליק הנר האחרון".

"ואומר אני שאין פירוש כל פינות שאתה פונה וכו' כמו שאומרים הם, אלא פירושו נ"ל הוא **כדרך הכתיבה שאנו כותבין שהוא מצד ימין לצד שמאל**, כי לא לחנם היה הנחת הכתב על דרך זה, וכן מוכח מהקפת המזבח שהיה הכהן עולה בכבש שהיתה בדרום, והתחיל בקרן דרומית מזרחית, ואח"כ מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית, ואם היה יכול הכהן לעמוד במקומו ולזרוק הרי הוא ממש כמו שכתבתי מדרך הכתיבה, שלעולם צריך אדם להתחיל מכנגד ימינו והלאה כדי שימשיך ימינו אצלו, אלא מפני שהמזבח היה גדול לא היה אפשר לזרוק בעומדו במקום אחד, היה צריך להלך ולהקיף המזבח על דרך זה שהיתה הפנאת גופו גוררת אחר ימינו שהרי היה צריך לזרוק בימינו, והגע עצמך בטבע ובהרגל כל בני אדם כשמסבין את עצמן במקרה כגון במחול, תראה שהם אינם מסבבים ופונים עצמן מצד טבעם בלי כוונה ורצון רק בדרך זה. וא"כ יהיה סדר ההדלקה ממש בהיפך מה שכתבתי, **וכן היו נוהגין בני אוישטרייך וכן נ"ל הלכה למעשה, על פי**

7. ראיתי בעלון 'שבת בשבתו' שד"ר משה רענן כתב שבטבע, רוב המינים מבחינת המבנה שלהם פונים תמיד משמאל לימין (כיוון השעון) כגון חלזונות וכן בדגים, בניגוד לשיטת הלבוש.

חבל נחלתו

מתחיל להקיף מקרן דרומית מזרחית מזרחית צפונית צפופית מערבית כו' כפי המקום שפוגע בו ראשון, כהיא דתנן בפרק איזהו מקומן (זבחים סב, ג) ובפרק בתרא דתמיד (שם), אבל בכל אופן שיהיה נקוט מיהא שאין כל הפניות דרך ימין מן המזרח אל הדרום וכו' אלא להפך, ונמנו וגמרו שכל הראשונים ז"ל טעו או שלא הרגישו מראות דברים המפורשים בכל הני משניות הנזכרים, ולא תהא כזאת בישראל. על כן אמרתי להאריך כאן קצת להראות שטותן ושבושם של האנשים האלה, ולקיים דברי הראשונים ז"ל הנאמרים באמת ושאיין לשנות מנהג אבותינו.

"וקודם כל דבר ראיתי לדקדק בזה הלשון כל פנות שאתה פונה כו', לא ראיתי מי ששת לבו אליו, ואגב חדא תרתי דהיינו סתירה מבוארת ומבוררת שאי אפשר בשום פנים להשיב עליה מכל המשניות הנזכרים שנסתייעו מהם הנהו חכמים החולקים על הראשונים ז"ל, וגם ישוב לכל הדקדוקים שדקדקתי בזה הלשון. והוא, למה אמר בלשון שלילה "לא יהו", ולא אמר בלשון חיוב כל פנות שאתה פונה יהו דרך ימין. ומיהו בהא איכא למימר לפי מה שאני גיל לפרש בכלי גמרא כל היכא דנקט בלשון שלילה, הטעם מפני שאותו הדין אינו בחיוב לעולם אלא לפעמים הוא משתנה כפי הענין, הלכך לא נקט בלשון חיוב דהוה משמע דלעולם הדין כך, והכא נמי איכא למימר הכי דמשום הכי לא נקט בלשון חיוב, מפני שאין כל הפניות דרך ימין אלא לפעמים צריך לפנות דרך שמאל,

על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין⁸, והמצאיו ובדו מלבם לפרש זה הלשון כל פנות שאתה פונה לא יהו אלא לדרך ימין דהיינו מצד ימין לצד שמאל, כדרך שאנו בני ברית כותבים, שלא כדברי הראשונים ז"ל אשר מפייהם אנו חיים והם המרדכי בשם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל בפרק במה מדליקין (אות רס"ו) ומהרא"י ז"ל בתרומת הדשן בסימן ק"ו ובסימן צ"ח, ומהר"י קולון ז"ל בשורש קפ"ד, ומהר"ל בהלכות חנוכה (סימן מ'), ובית יוסף בטור אורח חיים בסימן קכ"ח (ד"ה וכשמחזירין פניהם), כולם כאחד ענו ואמרו בפשיטות ובלתי מסופק כלל שפירוש דרך ימין היינו מצד שמאל לצד ימין, וכן המנהג פשוט בנענוע לולב ובהדלקת נרות חנוכה ובשאר מצות, והנהו חכמים חדשים מקרוב באו להסיג גבול אשר גבלו הראשונים ז"ל, והרגילו עצמם ותלמידיהם משובשים עמהם לנענע לולב מזרח צפון מערב דרום, וכן בהדלקת נרות חנוכה להתחיל מצד ימין ולפנות לסיים בצד שמאל, ונסתייעו מכל המשניות דבכל הגמרא המדברים בענין עליה והיקף המזבח דרך ימין, שלא נמצא בשום אחת מהם שיהיה דרך ימין מן המזרח אל הדרום, ומדרום אל המערב וממערב אל הצפון, אלא להפך כהיא דתנן בפ"ה דיומא (נח, ג) התחיל מחטא ויורד מהיכן הוא מתחיל מקרן מזרחית צפונית צפונית מערבית כו', וכהיא דתנן בפ"ד דתמיד (ל, ב. ע"י זבחים סד, ג) בא לו לקרן מזרחית צפונית ונותן מזרחית צפונית מערבית דרומית ונותן כו', לפעמים הוא

8. ברמז לנושא המחלוקת ביניהם.

להיפך דמדרום למערב הוא שהולך לימינו. ודבר זה יותר מבואר באר היטב בדברי רש"י בפרק לולב וערבה (סוכה מח, ב ד"ה ומקיפין), על ההיא דתנן כל העולין למזבח עולין דרך ימין⁹ כו', וז"ל והאי דאין חוזרין על העקב דא"כ נמצא מהלך לצד שמאל[ו], שהרי פניו למזבח ואינו מחזיר לו אחוריו, ורחמנא אמר כל פנות שאתה פונה כו'. עם מלות קצרות האלה האיר לנו את עינינו בכל המשניות דבכולי גמרא המדברים בענין עליה והיקף המזבח דרך ימין שהוא מן המזרח אל הצפון ומצפון למערב כו', דדוקא גבי היקף המזבח הוי דרך ימין מן המזרח אל הצפון ומצפון למערב כו', כיון שהנהנים העולים אל המזבח ומקיפין אותו פונים פניהם בכל סבובם אל המזבח ואחוריהם אל הרוחות, כדפירש רש"י בכל הני משניות הנזכרים, וכן אנו נוהגין כשמקיפין את הבימה עם הלולב או עם הספר תורה, והכל עולה אל טעם אחד כמו שאפרש בסמוך. אבל אם פניו פונה כלפי הרוחות, הוי דרך ימין להפך מן המזרח אל הדרום ומדרום אל המערב כו', וזהו שכוון רש"י לומר והאי דאין חוזרין על העקב, דא"כ נמצא מהלך לצד שמאל שהרי פניו למזבח כו', הרי בהדיא משמע שאם יהיה האדם ברוח מזרח ופניו פונה אליו, ישוב הדרום שהיה לשמאלו כשהיה אחוריו כלפי מזרח ישוב עתה לימינו, ולכן כיון שפנינו פונה כלפי רוח מזרח בשעת נענוע הלולב נמצא שצפון הוא לשמאל ודרום הוא לימין, לכן צריך לנענע מן המזרח אל הדרום

כהיא דתנן בפרק לולב וערבה (סוכה מח, א) עלה בכבש ופנה לשמאלו כו', וכהיא דתנן בפרק קדשי קדשים (זבחים סד, ב) כל העולין למזבח עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל, חוץ מן העולה לשלשה דברים אלו שהיו עולין ויורדין על העקב, ואלו הן נסוך המים ונסוך היין ועולת העוף כשרבתה במזרח, וכהיא דתנן בפ"ב דמדות (משנה ב') כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל חוץ ממי שאירעו דבר שהוא מקיף לשמאל כו'".

"אבל אכתי איכא למידק בזה הלשון "דרך" למה לי, למה לא אמר כל פנות שאתה פונה לא יהו אלא לימין. ונ"ל ליישב מתוך דברי רש"י בפרק קדשי קדשים (זבחים סב, ב ד"ה לא יהו) גבי ים של שלמה, דילפינן מיניה כל פנות שאתה פונה כו', וז"ל דרך ימין מצפון למערב וממערב לדרום וכשאתה מקיף שום דבר ופניך אליו ואתה סובבו מצפון למערב לימין אתה הולך ע"כ. והנה כל מי שלא הוכה בסנורים בעיניו יראה דמשום הכי דקדק רש"י לומר ופניך אליו, להורות לנו שיש חלוק בין אם פניו פונה כלפי דבר המוקף ואחוריו אל הרוחות, ובין אם פניו פונה אל הרוחות שמה שהיא שמאל אל האדם, אם פניו פונה אליו יהיה ימין כשיחזור אליו אחוריו, וזהו שכוון רש"י לומר וכשאתה מקיף שום דבר ופניך אליו ואתה סובבו מצפון למערב לימין אתה הולך, כלומר אבל אם לא היה פניו אליו אלא אחוריו אליו, פניו אל הרוחות הוא

9. הריטב"א בסוכה (שם) חלק על רש"י, ולדעתו אינו 'הולך על הצד' כשהולך על הסובב אלא כתף שמאל שלו צמודה לקיר המזבח ופניו אל כיוון הליכתו ולא למזבח.

חבל נחלתו

ומדרום למערב וממערב לצפון. וכן חלקו התוספות בהדיא בין אם פניה כלפי דבר המוקף ואחוריו אל הרוחות ובין אם פניה פונה כלפי הרוחות, ולא במקום אחד בלבד אלא בשני מקומות חלקו כן, בפרק קמא דיומא (יז, א ד"ה ומשינו) גבי מר קא חשיב דרך ימין כו', וגבי והאמר מר כל פנות שאתה פונה כו' (שם ד"ה והאמר מר), ומדברי כולם נקטינן דהיכא שפניו פונה כלפי רוח מזרח הוי דרך ימין להפך מדרך ימין של היקף המזבח וים של שלמה".

"ומזה הטעם עצמו מצינו שאין אנו נוהגים בכל הפניות דרך ימין שוים בכל המצות אלא הפכות זו מזו, כי יש מהן שהן מן המזרח לצפון, כמו שאנו נוהגין בהולכת הספר תורה מן הארון אל הבימה, וכן נמי כשמקיפין את הבימה בחג הסוכות עם הלולב או עם הספר תורה בשמחת תורה. וזה מפני כמו שכתב רש"י וכשאתה מקיף שום דבר ופניך אליו ואתה סובבו מצפון למערב לימין אתה הולך שהבאתי לעיל, דהכי נמי המוליך הספר תורה להביאו אל הבימה מחזיר אחוריו אל המזרח ופניו למערב, ומי שפניו אל המערב נמצא שדרום לשמאלו וצפון לימינו, ולכן צריך שילך דרך ימינו שהוא מן המזרח אל הצפון ומצפון למערב. וכן נמי כשמקיפין את הבימה עם הלולב או עם הספר תורה, כיון שפני המקיפין כלפי הבימה בכל סבובם ואחוריהם אל המזרח והצפון והמערב והדרום, כמו שהכניס העולין למזבח פניהם פונים אל המזבח בכל סבובם ואחוריהם אל המזרח והצפון והמערב והדרום, הלכך צריך שילכו ויקיפו דרך ימינם שהוא מן המזרח לצפון ומצפון למערב וממערב לדרום. ויש מהם מן

הפניות שהן מן המזרח אל הדרום, כגון בנענוע הלולב שמנענעין במזרח ואחר כך בדרום ואח"כ במערב ואחר כך בצפון, וכן בהגבהת הספר תורה פונה ממזרח לדרום ומדרום למערב וממערב לצפון, וכן בהדלקת נרות חנוכה אנו מתחילין להדליק מצפון שהוא בצד שמאל המדליק אם הנרות קבועים בכותל מזרח, ופונים לסיים לדרום שהוא בצד ימין המדליק, וזה מפני שהוא כמו שדקדקתי לעיל מדברי רש"י, שאם יהיה האדם ברוח מזרח ופניו אליו ישוב הדרום שהיה לשמאלו כשהיה אחוריו כלפי מזרח ישוב עתה לימינו, ולכן כיון שפניו אל כותל מזרח בשעת נענוע הלולב והדלקת נרות חנוכה, נמצא שצפון הוא לשמאל ודרום הוא לימין, לכן צריך שיפנו דרך ימינם שהוא מן המזרח אל הדרום וכו', וכיון שהימין והשמאל מתחלף שישוּב הימין שמאל והשמאל ימין, כפי מה שיהפוך האדם את פניו אם כלפי דבר המוקף העומד באמצע אם כלפי הרוחות כמו שנתבאר, הלכך נקט דרך ימין ולא נקט לימין".

"ומתוך כל הני משניות ופירוש רש"י והתוספות שהבאתי לעיל, נסתם פי החולקים על הראשונים ז"ל, וחייבים להודות לומר הראשונים ז"ל הם אמת ותורתם אמת ואנו בדאים".

"ומעתה והלאה אתחיל לסתום פי החולקים על הראשונים ז"ל שלא יהיה להם דרך לנטות ימין ושמאל גם מתוך שמעתין דהכא, מדקאמר דאמר מר כל פנות שאתה פונה כו' על המשנה דקתני ופנה לימינו, והא ודאי דהא דקתני המשנה ופנה לימינו היינו מצד שמאלו לצד ימינו, להפך ממה שאנו בני ברית כותבין, כי ידוע שאין

ב; יז, ב] ובפרק טרף בקלפי [שם מה, א] ובפרק לולב וערבה [סוכה מח, ב] ובזבחים פרק קדשי קדשים [סב, ב] ובכמה דוכתי אמרינן כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין. וקצת מחכמי דורות שלפני פנינו נשתבשו בלשון זה ופירשו דהיינו שצריך לחזור פניהם לצד שמאל, ומסתיעא הק טעותא מהא דתנן ביומא בפרק הוציאו לו [נח, ב] התחיל מחטא ויורד, מהיכן הוא מתחיל מקרן מזרחית צפונית צפונית מערבית וכו', ובזבחים [שם] נמי אמרינן עלה בכבש פונה לסובב ובא לו לקרן דרומית מזרחית מזרחית צפונית, ותנן נמי בתמיד [סוף ל, ב] בא לו לקרן מזרחית צפונית ונותן מזרחה צפונה מערבית דרומית וכו'. הנה בכאן לפונה מן הדרום למזרח וממזרח לצד צפון נקרא דרך ימין, ומכאן למדו לנענוע הלולב שצריך לנענוע מזרח צפון מערב דרום, וגם הכהנים בברכת כהנים כשמחזירים פניהם שיהיה לצד שמאלם, וכיוצא בזה דימו מילתא למילתא ולא חשו לקמחייהו שאין הנדון דומה לראיה כלל, שכל שמקיף שום דבר ופניו כלפי אותו דבר הניקף ואחוריו כלפי הרוחות, כשמקיפה דרך ימין, דומיא דהיקף המזבח וההזאה שממזרח לצד צפון הוי דרך ימין, אבל כשפניו כלפי הרוחות ורוצה להפך עצמו לצד אחר פשיטא ופשיטא דממזרח לדרום הוי צד ימינו ומיקרי דרך ימין, וכן מוכח בהדייא מדברי רש"י בפ"ק דיומא [יז, א] אהא דאמרינן תנא דמדות קחשיב דרך ימין, וכתב הוא ז"ל [ד"ה ומשנינן] הבא להקיף סביב כל הבית דרך ימין מבחוץ זהו סדר הקפתו, ולפי דבריהם של אלו אפילו מבפנים זהו סדר הקפתו, וכן מדברי התוספות ז"ל שם [ד"ה ומר

נכנסין בהיכל כי אם דרך פשפש שהיה בצפון מצד השער הגדול שבאמצעי שהיה ברוח מזרח כדתנן בפ"ד דמדות (משנה ב'), וידוע שמקום העפר היה לימין הנכנס, נמצא שהיה נכנס בהיכל משמאלו ופנה לימינו, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהדיא בפ"ד דהלכות בית הבחירה (הלכה ו) וז"ל ושני פשפושין היה להיכל מצדי שער הגדול שבאמצעי אחד בצפון ואחד בדרום כו', ושבצפון בו נכנסין ומהלך בין שתי הכתלים עד שמגיע למקום פתוח לקדש בשמאלו ונכנס לתוך ההיכל וכו' ע"כ. הרי אתה רואה בפירוש שכתב שנכנס בהיכל משמאלו, ובפ"ג דהלכות סוטה (הלכה י) כתב וז"ל ומקום היה שם אמה על אמה לימין הנכנס ובו טבלא כו' ע"כ. הרי אתה רואה בפירוש שכתב שהמקום עפר היה לימין הנכנס. וכבר הוכחתי לעיל שכן דייק לשון המשנה מדקתני שם משמע לימינו הנזכר, דהיינו לימין הנכנס, ולהכי קתני המשנה ופנה לימינו ולא קתני בקצור נכנס להיכל לימינו, וזה מפני שהוא כמו שכתבתי שלא נכנס להיכל לימינו, אלא אדרבה לשמאלו נכנס, והיה צריך לפנות ממקום הכניסה שהיה בצד שמאלו לצד ימינו, כי מקום העפר היה בצד ימין הנכנס, והיינו דקתני המשנה ופנה לימינו, דמשמע ופנה מצד שמאלו לצד ימינו להפך ממה שאנו בני ברית כותבין. ודכוותה איירי הא דמייתי עלה דאמר מר כל פנות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין. ובזה נתקיימו דברי הראשונים ז"ל, וכל המפרש בענין אחר הרי הוא משבש ומהפך דברי אלהים חיים".

תמך בדעת הבאר שבע הפרי חדש (או"ח סי' קכח סי"ז):
 "לא יחזרו אלא דרך ימין. בפ"ק דיומא [טו,

חבל נחלתו

בפ"ה דמנחות דף ס"ב מוליך ומביא לצפון ודרום ומזרח ומערב. כדי לעצור רוחות רעות הבאות מארבע רוחות ע"כ. מסייע ליה להרא"ש. ומיהו ז"ש לצפון ודרום וכו'. ודאי דלא כסדרן נקטינהו דהא כל פינות כו' לא יהו אלא לימין. כדפירש הר"ב משנה ה' פ"ד דיומא. ועוד דמסתברא דהתחלה למזרח שכנגד פניו דא"צ עדיין לשום פנייה. וכן הוא בטור סימן תרנ"א. מזרח דרום צפון מערב. וגם זה קשה. ובשם מהרי"ל בב"י מזרח דרום מערב צפון ובעל לבוש מלכות כתב מזרח צפון מערב דרום. ועקר ראייתו מהחוש שכן דרך הפונים ואינה ראייה למצות מלך עלינו, ומ"ש שכן סדר היקף המזבח ג"כ אינה ראייה. דהתם שאני דמבחוץ מסבב ונמצא שפונה לימינו בזה הסדר. אבל עם הלולב הוא עומד בפנים ומסבב הרוחות בתוכם. ונמצא כשיפנה בתחלה לצפון דלשמאלו הוא פונה. [וכן אתה מוצא בגבולות הארץ בפרשת מסעי שיהושע החולק הוא יעמוד בפנים של ארץ ישראל. ומסדר לו גבולותיה מנגב לים ומים לצפון. ומצפון למזרח. ומה שלא התחיל במזרח ויפנה אח"כ לנגב. לפי שא"כ כדי להגביל גבולי המזרח יהיה צריך להתחיל בקצה מזרחית צפונית ומשם לנגב

(הראשון)] אלא ודאי כדכתיבנא שהמקיף מבחוץ כיון שמקיף הלשכות ממזרח לצפון הוי דרך ימינו, והמקיף בתוך הבית כיון שאינו מקיף שום דבר אלא מקיף את עצמו הוי צד ימינו ממזרח לדרום, וכן פירש בהדייא בפרק קדשי קדשים [זבחים סב, ב ד"ה לא יהו]. וכן משמע מהא דתנן בפרק הוציאו לו [יומא נא, ב] היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכות וכו' החיצונה הייתה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון, הגיע לצפון הופך פניו לדרום מהלך לשמאל כו' [שם נב, ב]. ובפ"ב דסוטה [טו, ב] נכנס להיכל ופנה לימינו כו' ואמרינן עלה בגמרא מ"ט דאמר מר כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, וזו היא דעת מר"ן ז"ל בב"י, ומהרא"י בתרומות הדשן סימן ק"ו, והרדב"ז במודפסות (ס"י) [ח"ד סימן אלף פט]¹⁰. ועיין בספר באר שבע שהארץ בענין והעלה כסברתינו יע"ש בחידושי לסוטה פ"ב [טו, ב ד"ה כל] ודברים ברורים הם."

וכן התוספות יום טוב (סוכה פ"ג מ"ט) תמך בשיטת בני ריינוס והבאר שבע וז"ל: "מנענעין – פירש הר"ב מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות בגמרא וכתב רש"י

10. כך כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' טו [אלף פט]): "שאלה עלה דהא דאמרינן כל (פונות) [פינות] שאתה פונה לא יהיו אלא לימין שראיתי מי שפי' שהכהנים בשעה שהופכים את פניהם לברך את העם פונים על שמאלם וזהו לימין כלומר תפנה בימין והפונה בימין פונה על שמאל".
"תשובה פירוש זה אינו נכון כלל לא בלשון ולא בענין כי הלשון אומר לימין משמע שיפנה לצד ימין ולא ימין בעיני משום דגמרינן לה מדתנן ופנה לסובב ובא לו לקרן דרומית מזרחית והכבש היה מונח בדרום המזבח והעולה בו יהיו פניו לצפון ומזרח לימינו ומערב לשמאלו ובשעה שהוא סובב בא לו לקרן דרומית מזרחית הרי שפנה לצד ימינו שהוא המזבח. וכן כל פונות שאתה פונה יהיו לצד ימין. וכן כתב רשב"י ז"ל ונתן משנה זו סימן לסידרא דחודא וזה פשוט מאד. הכי איתא בזבחים פרק קדשי קדשים ויליף מקרא ומעלותיהו פונה קדימה ע"ש. דוד ן' אבי זמרא".

כדפרישית]. ומה שרוצה להסתייע מדרך הסוד שלא יסיים במערב שהיא מדה"ד. וקורא על העושים כן שומר פתאים. הגם שלא עמדתי בסוד ה'. ודעת קדושים אדע. אכן שעפישי ישיבוני שהרי אחרי המערב חוזרים לרום ותחת. והנה ישובו הדברים לתחת שהוא סוף ותשובת ההיקף. ורחמים הם".

אמנם בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' צח) סבר כלבוש וז"ל:

"א"ח סי' תר"עו ס"ה ז"ל יתחיל להדליק בליל אחד בנר היותר ימיני ובליל ב' יברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי להפנות לימין וכתב המג"א וכ"מ ביומא דף נ"ט דזה מקרי דרך ימין עכ"ל ואני אומר דאין משם ראייה כלל דהא בעל הלבוש כתב להדליק מימין לשמאל כדרך הכתיבה וראי' ממזבח שעלה בכבש שהיה בדרומו והתחיל בקרן דרומית מזרחית ואח"כ מזרח' צפונית צפונית מערבית מערבית דרומית ואם היה הכהן יכול לעמוד במקומו ולזרוק הרי הוא ממש כמו שכתבתי מדרך הכתיבה שלעולם צריך אדם להתחיל מכנגד ימינו והלאה כדי שימשוך ימינו אצלו אלא מפני שהמזבח היה גדול ולא היה אפשר לזרוק בעומדו במקום אחד עכ"ל ולפי זה אין ראי' מההיא דיומא דהתם אמרינן גבי מתנות במזבח פנימי דסבר ר"ע דהתחיל מקרן מזרחית דרומית דרומית מערבית מערבית צפונית צפונית מזרח' ור"י סבר דהתחיל מקרן מזרחית צפוני' וגומר בדרומי' מזרחית ואמרינן בגמרא דפליגי אם ילפינן פני' מחוץ ואי בעית אימא אי סבירי לן הקפה ברגל דכולי עלמא לא פליגי דילפינן פנים מחוץ והכא בהא קמפליגי מ"ס הקפה ביד ומר סבר הקפה ברגל ואיבעית אימא דכ"ע

ונמצא שיהיה תחלת פנייתו לשמאלו לקצה מזרחית צפונית. והא דכתבתי שם ביומא דהא דכל פינות הוא מים של שלמה ילפינן. ואמאי לא יליף לה מדפרשת מסעי שכתוב בתורה. נ"ל דהיא דמיא טפי דקאי אהיקף דכהן גדול בחיטוי מזבח פנימי שהקיפו מבחוץ הוא. ומיהו למ"ש בס"ד בפ"ג דמסכת תמיד משנה ג' בשם רש"י ז"ל דחושבנא לאו בכלל דכל פינות כו' דדוקא עבודה כו' אין ראייה כלל מהך דבפרשת מסעי. שג"כ אינו אלא כחשבון בעלמא. עוד עיין בפ"ב דסוטה משנה ב' נכנס להיכל ופנה לימינו כו' [וראייתו מהכתיבה ג"כ אינה ראייה. שאע"פ שהשורות אל עבר שמאלו פונות והולכות. מ"מ כל אות ואות שהוא כותב מושכוהו לימינו בפרט בכתב אשורית. [ועם היות שסדר האותיות שבזה אחר זה בשורות פונות אל השמאל. זה ג"כ מטעם אחר שפנייה זו היא אליו. מה שאין כן פנייה הימנית שהיא לחוץ ממנו וידוע שפניית אליו. מעולה מפניית החוץ ממנו. ונמצא עכשיו שבכתיבה אשורית נמצאו שתי הסגולות. אבל כל שלא נוכל לקיים שתיהן אמרו ז"ל שכל הפינות יהיו לימין. מטעם הכתוב שכתבתי בפ"ד דיומא משנה ה' בד"ה עולין במזרחו וכו'. וראיתי בתשובות מהרי"ל סימן מ' כתוב ותמיהני על כתיבת [תורתינו] הקדושה דמפנין לשמאל. ושם משה רבינו עליו השלום עיניו ראו את מורו יתברך ופנה לימינו שרא לי מר ע"כ לשונו. וזה דוחק משני פנים חדא דלא הוי כמו לימינו דכל פינות כו'. ועוד דנצטרך לומר הואיל ומשה הוצרך לכתוב כך. מש"ה אנן נמי צריכינן לכתוב כמ"ש הוא ז"ל. אבל לדידי הכתיבה עצמה היא לימין של הכותב

חבל נחלתו

דליכא מזוזה **דמדליקין בימין דכל מידי דמצוה ימין עדיף**, ואפילו תפילין קשירה בימין והנחה גלי קרא, אבל כל שאר דוכתין ימין עדיף דמהאי טעמא לולב בימין ואטר בשמאל, כדאיתא במרדכי ובבהכ"נ מדליקין בימין לחד טעמא משום דליכא מזוזה והנך מפרש דאין בכל בית זה מצוה מזוזה, לא ידענא מה הוא מה ענין פתרון זה לזה, כל החדרים חייבים במזוזה. ואנו בני ריינו"ס סומכין משום שהנשים מתקשטות בבית החורף ומ"מ חשיב בית בפני עצמו, ומה יועיל לו שעשית מצוה בפתח הבית בימין".

וכן מובא בחידושי הגרי"ז (סוטה טו ע"ב): "וכן מבואר במנחות לד ע"א דמייתי ראייה שדרך ימין הויא ביאה וכל דבר הנתון דרך ביאה צריך ליתנו מימין, מהקרא דויקח יהודע ארון אחד ויקב חור בדלתו ויתן אותו אצל המזבח מימין וכו', ולכאורה צ"ב דאמאי באמת העמידו אותו בימין והרי פשוט דהך ארון לא היה לו דין מקום עמידה, ועכצ"ל דכיון דכל פינות שאתה פונה אינו אלא בימין, משו"ה העמידו אותו בימין, ומבואר כנ"ל דגם בביאה שאין בה דין ביאה נאמר הך דינא שאינו פונה אלא בימין".

הקפה ביד והכא בהא קמפלגי מ"ס ילפינן יד מרגל ומ"ס לא ילפינן יד מרגל ש"מ לר"ע דלא יליף יד מרגל והת' במקומו הי' עומד במזרחית דרומית ופניו למערב והי' יד ימינו לצד צפון ולאחר שנתן קרן מזרחי' דרומי' הי' ראוי ליתן דרומית מזרחית לסיים דרומית מערב' כדרך שאנו כותבי' להביא יד ימינו אצלו והוא הי' מוליך יד ימינו מכנגדו ולר' יוסי שהי' עומד בקרן מזרחית צפונית ופניו למערב ופונה דרך ימין ממזרחית צפונית לדרומית מערבית ומשך ידו אליו כדרך הכתיבה ש"מ דזה הוי דרך ימין אבל מה שמושך יד מנגד גופו ולהלאה הוי דרך שמאל ודוק ותשכח שדברי הלבוש ברירין".

עולה למסקנה שרוב הראשונים והאחרונים פרשו כל פינות לימין שמתחיל בשמאל ומושך לימין, ועם זאת ישנה קבוצה מגדולי האחרונים שסברו דוקא בכיוון ההפוך שמתחיל בימין ומושך לצד שמאל בהדלקה וכד'.

ולענין התחלה בימין כתבו רבות ראשונים ואחרונים שימין הוא יותר חשוב כדברי המהרי"ל (סי' מ): "ונר חנוכה לא ידענא מאי דוחקך לעיולי פילא בקופא דמחטא הא ודאי במקום

חבל נחלתו

סימן כב

הדלקת נרות חנוכה כשאינן חייבים משום נר איש וביתו

שאלה

א. עדויות ראשונים על מנהג הדלקה בבית כנסת

נראה לי שבכל מקום שיש עדות על הדלקה בבית כנסת הכוונה הדלקה עם ברכות², ולסתם הדלקה ללא ברכות לא היתה התנגדות אלא א"כ היתה בה בעיה הלכתית וכדומה (ועי' להלן בדברי שבלי הלקט).

יש להבחין כי המקורות המדברים בהדלקת נר חנוכה בבית כנסת הם די מאוחרים, מתקופת בעלי התוספות ומאזור פעילותם, בשאר המקומות איננו שומעים על כך מאומה, לא בגאונים בבבל, לא בקדמוני ספרד ואף לא הרמב"ם והרמב"ן לא מזכירים כלל דברים בנושא. גם הרמב"ן והרשב"א בספרד וראשונים קדומים לתוספות כרש"י (שפעל באותו אזור) אינם מזכירים מאומה.

בשורת מן השמים (סי' כה, מתקופת בעלי התוספות)³ כתוב:
"ועוד נסתפקנו על המקדשין בבית הכנסת,

א. האם מותר לברך על הדלקת נרות במסיבה שהנוכחים בה לא ידליקו ולא יראו נרות אחרים?

ב. כולל שמתפללים בו מנחה וערבית – האם דינו כבית כנסת וחייבים להדליק בו?

ג. מה הדין אם מתקיימים בו ב' מנינים לערבית – בזמן ובשעה מאוחרת – האם צריכים להדליק פעמיים¹?

פתיחה

המשותף לשאלות בראש המאמר שהמדובר בהדלקת נרות שלא עפ"י מצות 'נר איש וביתו'. וננסה להתחקות אחר מקור המנהג של הדלקה בבית כנסת ומקור המנהג לברך עליה. ולפי"ז האם ניתן להקיש מקרים דומים כמסיבות ואירועים וכן במקומות תפילה שאינם קבועים.

1. שתי השאלות האחרונות של הרב שלמה גרינץ שליט"א.
2. הגיה רבי עקיבא איגר (או"ח סי' תרעא ס"ז) על [באר הגולה אות פ]: "אעפ"י שאינו אלא מנהג. כן הוא בריב"ש שדומה זה להלל דר"ח בתשו' חכ"צ סי' פ"ז הקשה הא המחבר ס"ל סי' תכ"ב דאין מברכים על הלל דר"ח דכ' שם דכן נוהגים בכל מלכות א"י וסביבותיה וא"כ איך סתם כאן כריב"ש דהא במלכות א"י דאין מברכים על הלל דר"ח. ראוי שלא יברכו על הדלקת נר בבהכ"נ ע"ש". ולפי"ז לבני ספרד לדעתו אין לברך. אולם לא נהגו כן.
3. סדר הבאת המקורות מהקדום למאוחר בראשונים.

חבל נחלתו

וכן ניתן להבין מקביעת מקומה בבית כנסת, כאמור בספר העיטור (עשרת הדיברות – הלכות חנוכה):
"ונהגו להדליק נ"ח בביה"כ ויש מקומות שנהגו על הפתח ויש שמניחין בבה"כ באמצע"...

לעומת זאת מספר המנהיג (הלכות חנוכה עמוד תקלא) נראה שהוא משום זכר למקדש ולשם פרסום הנס. וז"ל:
"ויראה לי דאין חיובא בבית הכנסת להדליק נר שלחנוכה כ"א בבית שאדם דר בו מדאמ' כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, ובית הכנס' פטור ממזוזה, כדאמ' בפ"ק דיומ' [י"א ע"ב], אלא אם כן יש שם בית דירה (לדור) [לחזן] (גבית הכנסת, אלא נהגו כך על זה שהנס בא במקדש בית עולמי ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים שם. אב"ן".

בסדר טרוייש (סימן י) כתב בקצרה:
"ונר חנוכה רגילתינו להדליקה בבית הכנסת בערב שבת קודם תפילת המנחה".
בספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפה) מביא התנגדות למנהג:
"כתב בעל הדברות ז"ל (=העיטור) נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת ויש מקומות שנהגו להניחה על הפתח ויש שמניחין אותה באמצע בית הכנסת עד כאן דבריו. וגם אנו נוהגין להדליק בבית הכנסת ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה. ומורי ר' יהודה אחי שני נר"ו היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה וכן דעתי נוטה⁴ כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק

כי יש מקומות שנהגו שלא לקדש ושלא להבדיל בעבור שאין אורחים שם, ושאלתי אם הדין עמהם וטוב למנוע המקדשים, או אם טוב לקדש ולהבדיל כמנהג רוב המקומות".

"והשיבו: אף על פי שאין קידוש אלא במקום סעודה מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת, משום ברוב עם הדרת מלך, ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אף על פי שכל אחד ואחד מדליק בביתו, ועוד כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם".

שומעים מן התשובה שישנה חשיבות להדלקה בציבור אף בלי שיוצאים בה ידי חובה.

עדות נוספת מאותה תקופה היא משו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד, דפוס פראג סי' סו):

"וששאלת על נר חנוכה בבית הכנסת היכן יניחנו כל היכא דליכא מזוזה לאנוחי בימין טפי עדיף הלכך מניחה בימין פתח ארון הקדש וכן עמא דבר".

וכן בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר חנוכה):

"ונהגו להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא ומניחין אות[ן] מימין החזן. ונהגו לעשות[ן] משעוה ומיהו מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית".
מכך שלא השוו זאת למנורת המקדש לא במקום החנוכה ולא בסדר הדלקתה ניתן ללמוד שההדלקה אינה משום זכר למקדש אלא כעין תפילה בציבור.

4. וכע"ז כתב בשו"ת חכם צבי (סי' פח): "ואפשר שהרב"ז"ל סמך לו על פשיטות דברי הפוסקים

סימן כב — הדלקת נרות חנוכה כשאין חייבים משום נר איש וביתו

חייב במצות נר חנוכה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור כסותו, יען המצוה חביבה, וא"כ, כל אחד חייב להדליק ולברך בביתו. ומה שנהגו כל ישראל להדליק ש"צ או השמש בבהכ"נ, למה? אי לפרסומי ניסא, כל אחד חייב להדליק בביתו! ואי להוציא עניים ידי חובה, כמו קדוש, הרי העני המתפרנס מן הצדק' חיי' להדליק בביתו! וכמו שבליל הפסח אין מקדשין בבה"כ, כן ראוי לעשות בנ"ח; א"כ, הברכה שמברך המדליק בב"ה, יראה שהיא לבטלה! ואם נאמר להוציא עצמו, באותה הדלקה בודאי אינו יוצא, משום חשד. שאם חצר שיש לה שני פתחים לב' רוחות צריכה שתי נרות, כרבא, משום חשד, שמא לא הדליק (שבת כג), כ"ש החזן, או אחר, שחייב להדליק בביתו. ועוד, שלא נהגו כן, אלא שחוזר ומדליק בביתו. ובקשתי וחפשתי טענה להציל החזן מברכה זו והי' קרובה ממנו.

"תשובה: המנהג הזה, להדליק בבהכ"נ, מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו, שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ; כדתנן (שבת כא:) בההיא דגמל טעון

בביתו מה צורך להדליק בבית הכנסת ואילו היו אורחין ישינין בבית הכנסת היו הם צריכין להדליק דקי"ל אכסניי חייב בנר חנוכה ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק ושמא מפני שהיא בית דירה אין להדליק".

באורחות חיים (חלק א הלכות חנוכה, וכן בכלבו סי' מד ו-ג) מביא בקצרה עם הטעמים:

"ונהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת המצוה גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס זכר למקדש".

וכן מזכיר בפסקי ר' מנדל קלויזנר (בשיטת הקדמונים שבת כג ע"א):

"נראה דאין להדליק נר חנוכה בעיגול, כגון שעושיין בבית הכנסת". ומתבאר שבבית כנסת לא הקפידו על כל דיני הדלקת נר חנוכה מפני שבלא"ה אין יוצאים בה ידי חובה.

הרחיב בהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת בן דורו של הר"מ קלויזנר, שפעל בספרד ואח"כ באלג'יר – בשו"ת הריב"ש (סימן קיא):

"עוד כתבת: ידוע הוא, שכל אחד מישראל

שהביא הטור ז"ל שמשמע שהיה מנהג פשוט לברך בימיהם ובאמת אינה ראייה כי כל הפוסקים ההם ז"ל הם האשכנזים וצרפתים דס"ל דמברכין על המנהג כבהלל דר"ח וכדברי ר"ת ז"ל אבל להרמב"ם אין לברך והוא ראייה שלא הביא הרמב"ם ז"ל מנהג זה". אמנם קושייתו מיושבת עפ"י דברי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף, או"ח סי' תרעא): "אמר המאסף: שם כתב הרב ז"ל ואעפ"י שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטה בעלמא. עד כאן. ואני לא באתי לידי מדה זו, דהא אין מברכין על הערבה מפני שהמעשה בעצמו הוא מנהג נביאים, ואמנהגא לא מברכינן. אבל בנר חנוכה דאינו מנהג אלא משום מעשה שהיה, ותקנו חכמים שידליקו, אף שההדלקה בבית הכנסת הוא מנהג, כיון שעיקר נר חנוכה אינו מנהג ומברכין עליה, מברכינן גם כן בב"ה. ומטעם זה גם כן מברכין על ההלל בראש חדש, כיון שעיקרו של הלל בשאר ימים הוא חובה ולא מנהג ומברכין עליו, אף בראש חדש שהוא מנהג מברכין עליו".

חבל נחלתו

ובבית הכנסת מניחה לדרום זכר למנורה שהיתה בדרום ע"כ".

נראה שהמנהג התחיל מאזור צרפת ואשכנז בתקופת בעלי התוס' ומשם התפשט לספרד (טור, ריב"ש) המנהג לא מוזכר בגאונים ובראשוני ספרד וסביר להניח שלא נהג שם. אמנם לאחר שהתחיל להתפשט נהגו בו כל גלויות ישראל.

וכ"כ הבית יוסף (או"ח סי' תרעא):

"ומ"ש שמניחין נר חנוכה בבית הכנסת. נראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בני כנישתא (עי' לעיל סי' רסט) וכן כתב הכל בו (סי' מד ד ע"א). וכתב [עוד] טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להשי' וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלות". וכ"פ בשו"ע.

ב. הדלקת נרות באירועים ומסיבות

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' סה) נשאל: "וע"ד אם לברך על נרות חנוכה בהתאסף הציבור והנוער בככר העיר בחנוכה משום פרסומי ניסא".

והשיב בקצרה:

"הנה כמה דחקו רבותינו למצוא טעם על ברכה זו בביהכ"נ כמבואר בתשו' הריב"ש (סי' קי"א) ובתשו' חכם צבי (סי' פ"ח), ואיך יעלה על הדעת לחדש מעצמנו מה שלא שערו אבותינו, וביותר על עיקרם של אסיפות כאלה אין רוח חכמים נוחה הימנם ואיכמ"ל וגם כהדג"ק כתב טעמים לשבח דאין מקום לברכה זו שם".

פשתן וכו'. וכיון שעתה, שיד האומות תקפה עלינו, ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא. ואף על פי שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה, שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה, שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים, מברכין עליו. כמו שנהגו לברך על ההלל של ר"ח, ואף על פי שאינו אלא מנהג, ואין בזה משו' ברכה לבטלה כלל; וכדעת ר"ת ז"ל. ומ"מ, באותה הדלקה של בהכ"נ, אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל א' בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו".

בריב"ש נוסף שהדלקת בית כנסת באה לפרסומי ניסא לכל הציבור מפני שאיננו יכולים לקיים את המצוה כתיקונה ואף הברכה היא היא ברכה על מנהג ואינה לבטלה.

בספר המנהגים (טירנא, חנוכה) שהוא מקביל לאותה תקופה כותב:

"ומדליקין נר חנוכה בבית הכנסת בדרום. אבל בברונא נוהגין להדליק בצפון לשמאל החזן". ואולי המחלוקת על המיקום בבית הכנסת מלמדת משום מה נהגו. המניחים בדרום מימין לש"ץ זכר למקדש שמנורה בדרום. והמניחים בצפון או במרכז משום עצם פרסום הנס. וכן בספר אבודרהם (חנוכה):

"ונהגו להניח נר חנוכה באמצע בית הכנסת".

והטור (או"ח סי' תרעא) כתב:

"ובס"ה הקטן כתב שאם מניחה בדלת עצמה יניחנה מחציו של כניסה לצד שמאל

דאין לברך, וטעמי ונמוקי דהפוסקים נתקשו בעצם המנהג של הדלקה גם בבית הכנסת, וכ' הריב"ש בתשובה סי' קי"א דבהדלקה זאת אין אדם יוצא בה, ובב"י תרע"א כ' בשביל האורחים שאין להם בית שמוציאים אותם בהדלקה זו, וכבר נתקשה בדבריו החכם צבי סי' פ"ח, ועיין ג"כ בתשובת בנין שלמה סי' נ"ג מה שמהסס בזה, אלא דמכ"מ מנהג ותיקין הוא כמש"כ הריב"ש בתשובה שם, ובכל בו כ' הטעם כדי להוציא למי שאינו בקי, וגם כי הוא הידור המצוה ופירסום הנס וזכר למקדש, – והנה בטעם להוציא שאינו בקי חולק הריב"ש שם שה' אביר הפוסקים שכ' שאין אדם יוצא בזה, – וא"כ עיקר הטעם במש"כ הכל בו משום הידור מצוה פרסום הנס וזכר למקדש, וא"כ אולי לא נתיסד המנהג רק בבית הכנסת דיש בזה דמיון להדלקת מנורה במקדש ואיכא בזה זכר למקדש, והא ראי' דפליגי בזה הפוסקים אם להדליק בבית הכנסת מזרח מערב או צפון דרום, כמבואר בטור סו"ס תרע"א ובשאר פוסקים בזה, ואם אמרו בבית הכנסת דנעשה כאחד ממנהגי בית הכנסת הקדושים מנ"ל להוסיף במה שאינו דומה, וכל מנהגי ישראל נתיסדו בטעמים שנגלו לפני מיסדי התקנה, וכיון שאין נ"ד דומה לגמרי אין בכחנו להוסיף, וידעתי גם ידעתי שהיו מדינות שהיו מברכים במסיבות כאלה אבל מי יודע אם רוח חכמים נוחה מהם." "ומה"ט נראה דהקפידו להדליק בבית הכנסת בין מנחה למעריב לעשות דמיון להדלקת מנורה מקדש שבאה הדלקתה אחרי תמיד של בה"ע לפני הקטרת האימורים כל הלילה כמבואר פסחים נ"ט ע"א, ואפי' בערב שבת דעת הד"מ סי'

ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' ל) אף הוא נשאל:

"אם מותר לברך על הדלקת נרות חנוכה במסיבה. ב"ה, טו"ב מרחשון תשמ"א. ירושלים עיה"ק תובב"א. לכבוד התורני היקר הר"ר שמואל כץ שליט"א. שלום וברכה. יקרת מכתבו קבלתי ועל דבר שאלתו אם מותר לברך על הדלקת נרות חנוכה במסיבה, הנני להשיבו כדלקמן ובקצרה".

"ברור הדבר שאין לברך, ופוק חזי כמה דיות נשתפכו בקשר למנהג ההדלקה בבית הכנסת ואיך שאפשר לברך על כך, וכמה מגדולי דורות הקפידו באמת שלא לברך על ההדלקה בביהכ"נ [הגם שלמעשה כן מברכין כפסק השו"ע] יעוין בספר ארחות חיים להר"א מלוניל ז"ל ה' חנוכה אות י"ז, ושבולי הלקט סי' קפ"ה, שו"ת ריב"ש סי' קי"א, ברכי יוסף או"ח סי' תרע"א סק"ו, שו"ת מהר"מ שיק חיו"ד סי' שע"ד ושו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ק"ג, ועוד יעו"ש".

"על כן ברור ופשוט הדבר שאין בכחנו להוסיף עוד ולהנהיג להדליק ולברך על הדנ"ח במסיבות, ויש למנוע זאת, והמברך מברך ברכה לבטלה, והנמנע יקבל שכר על הפרישה. בברכה ובהוקרה אליעזר יהודא וולדינברג".

וכן באר בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' סה): "ואשר שאל במי שכבר בירך על נ"ח בביתו ונזדמן לו לאיזה מסיבה ושם מכבדים לו בהדלקת נרות אם מותר לו לברך בשם ומלכות דודאי ישנם שם אנשים שלא הדליקו ומכוון להוציאם וגם יש בזה פרסומא ניסא". "הנה כבר נשאלתי ע"ז כ"פ, ודעתי העני'

חבל נחלתו

ישראלית התיר והגר"ע יוסף בחזון עובדיה
כתב שהמברכים שם 'יש להם על מה
שיסמוכו'.

הגרש"ז ברוידא (שם דרך שבת סי' כה)
רצה לחדש שהדלקה בבית הכנסת היא גם
מדין נר איש וביתו, ועל כן ברחבת הכותל
המערבי שלצערנו אין לנו בית אין להדליק
נר חנוכה בברכה. ויצא כנגדו במועדים
וזמנים וכתב שהיא מדין פרסומי ניסא
ואי"צ לה גברי בית.

תשובות לשאלות לעיל

- א. באירועים ומסיבות מותר להדליק
נרות אולם ללא ברכה⁵.
- ב. בכולל שמתפללים בקביעות מנחה
וערבית יש להדליק נרות לפני ערבית כדין
בית כנסת.
- ג. אין לברך פעם שניה על הנרות לא
בבית הכנסת ולא בכל מקום אחר שכבר
הדליקו בברכה.

תרע"א ס"ק ה' להקפיד להדליק אחרי
מנחה יע"ש".

וכן כתב בספר 'חנוכה' (פרק כא סעי' כז)
לרב צבי כהן:

"אין לברך על הדלקת נר חנוכה במסיבות
חנוכה, גם אם יש שם אנשים שלא
הדליקו נרות, וגם אם יש בכך פרסומי
ניסא ואפילו יתפללו שם ערבית".

ויש מעט להשיב על דבריהם שלא
נראה שהיתה כאן תקנה ברורה אלא
מנהג שהתקבל ופשט בישראל, ועל כן אין
להגדיר גדריו דוקא לבית כנסת.

ובהערות כתב בשם הגר"ש אלישיב
ושבט הלוי (ח"ד סי' סה) שאין לברך. וכתב
בשם הגר"ש אלישיב שהתקנה היתה
דוקא לבתי כנסיות.

אמנם בשו"ת אבני דרך (ח"ד סי' קיד)
מביא בשם שו"ת אז נדברו (ח"ה סי' לז)
שאפשר לברך בלא פקפוק כלל ועדיף
מבית הכנסת. וכן נאמר לי שהגר"ש

5. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני כך גם דעת אדמו"ר
זללה"ה.

בין צדקה למתנות לאביונים

שאלה

מה בין צדקה למתנות לאביונים בפורים?

א. המתנה הניתנת

מטרת הניתנה

כתב הריטב"א (מגילה ז ע"א):

"פירשו בירושלמי (פ"א ה"ד) שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות, ולפיכך נהגו ליתן מעות פורים לגוים ואפילו עשירים, שכיון שאנו נותנים לכל אדם אם לא ניתן להם יהא שם איבה, וכדתנ' (גיטין ס"א א') מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום..."

מתבאר מדברי הריטב"א שמתנות לאביונים שונה מצדקה מטרת הניתנה היא לא רק שיהיה לעני אלא לשמח את העני ועל כן אם מספק בשר ויין לעניים והם שמחים בכך, יוצאים ידי חובה. בספר דף על הדף (בבא מציעא עח ע"ב)

הביא:

"הגאון ר' חיים פנחס בניש שליט"א כותב בקובץ פעמי יעקב (קובץ מד ע' קא) עפ"י דברי הראשונים, דמגבת פורים היא מדין מתנות לאביונים, וכותב שם (בהערה ד): "אמנם אם מגבת פורים היא מדין מתנות לאביונים יל"ע בהמשך דברי הגמ' "ואין מדקדקין בדבר", דבירושלמי מגילה (פ"א

ה"ד דף ה, א) הלשון: "מגבת פורים לפורים... אין מדקדקין במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול - נותנים לו" כלומר, אין מדקדקים בדבר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע. א"כ האיך יוצאים בזה ידי מתנות לאביונים? וראיתי בחי' ריטב"א החדשים (ב"מ כח, ב) שכתב ליישב זאת, וז"ל: "שאיין יום זה מדין צדקה בלבד - אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב: ומשלוח מנות איש לרעהו".

"ובספר אילת השחר להגאון רבי אהרן ליב שטיינמן שליט"א בב"מ כאן כתב בהסבר דברי הריטב"א, דחיוב מתנות לאביונים בפורים אינו מחיוב צדקה, אלא הוא מאותו גדר כמו משלוח מנות - משום שמחה, ולכן גם כשאין ידוע אם הוא עני נותנים לו, ויוצא בזה ידי חובתו. דזהו גדר החיוב דמי שרוצה ומבקש - צריך ליתן לו. עיין שם".

וא"כ חילוק עקרוני בין צדקה למתנות לאביונים, צדקה מגמתה להרויח את העני שיחיה יותר ברווח, לעומת זאת מתנות לאביונים הן משום שמחה, ולכן גם אין מדקדקים מי הנוטלן.

הלואה, שותפות, המצאת מלאכה

כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז): "שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד

חבל נחלתו

לאביונים, למען שמח לב עניים ויתומים, ואי צריך להחזיר שמחה זו מה עושה, והוא תמוה לכאורה".

"אלא שלענ"ד הפרמ"ג קאי אדלעיל מ"ש בשם המחבר בה' צדקה סי' רנ"א סי"ב והש"ך סי' רנ"ג ס"ק י"א, דעני שחייב ג"כ בצדקה יכול ליתן הצדקה לחבירו עני, וקיימו מצות צדקה ואין מפסידין. ואם כן שוב מה בין זה למתנה על מנת להחזיר, הכא והכא ליכא טעמא דרמב"ם, ומ"מ צריך לקיים מגזירת הכתוב מ"ע בצדקה דכל מ"ע שבתורה אחד עני ואחד עשיר בכלל. ובזה שפיר עלה בספיקי' במתנה על מנת להחזיר, והלא גבי פדיון הבן אם בדעתו ליתן ומצפה להחזיר לו כידוע וגרע ממתנה על מנת להחזיר, והדברים עתיקים".

מחילת חוב

בחשוקי חמד (מגילה ו ע"ב) דן בכך והשווה לקידושין שאין אשה מתקדשת כיון שאינו נותן עתה כלום אלא רק מוחל חוב ולא מגיע עתה ליד העני כלום. והביא שבשו"ת תשורת שי (ח"א סימן ט) דן בשאלה זו ודעתו שאינו מועיל. ולבסוף חידש הרב זילברשטיין: "ומ"מ נראה שיש לו עצה, שבכל פורים ירויח לו הזמן לעוד שנה, ויצא בזה מתנות לאביונים, כדאמרינן בקידושין (דף ו ע"ב) שאם מקדש אשה בהרווחת הזמן היא מקודשת, ואף על פי שהתם אמרינן שאסור לעשות כן משום הערמת רבית, שאני התם משום שהאשה מתקדשת עצמה בזה, הרי כאילו נתנה לו עבור זה מעות, אבל הכא שאין הלוה נותן לו כלום, אלא שהוא מקיים מצוה, אין בזה משום רבית, וצ"ע".

שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך".

ונראה שדרכי הצדקה של הלוואה או שותפות או ממציא מלאכה, אינם שייכים כלל למצות מתנות לאביונים בה צריך שיוציא לגמרי ויתן משלו לעני, אבל נתנה שיש לו עליה שעבוד או אף שותפות אינו מוציא מחלקו אלא משאיר זאת תחת ידו.

מתנה על מנת להחזיר

בביאור הלכה (סי' תרצד) הביא מהפרי מגדים: "נסתפקתי מתנה לאביון אי מהני ע"מ להחזיר... ונראה שהסתפקותו מפני שאע"פ שנותן אבל כיון שהעני מחזיר לו את המתנה מכח התנאי נמצא שאין העני מקבל מאומה.

והרב חיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' פב אות ה) כתב: "סימן תרצ"ד דין א'. שתי מתנות לשני עניים. נסתפק בספר משבצות זהב אי סגי במתנה על מנת להחזיר ע"ש. ומפדיון אין ראייה ולפי הטעמים שנתנו מהראנ"ח ומהר"י ביערת דבש נראה דלא סגי אלא שאין להוציא דין מכח הטעמים וכמ"ש מהרא"י בכתבים סימן ק"ח. וכמ"ש במ"א אך מסתברא דלא סגי במתנה ע"מ להחזיר והדבר פשוט בעיני".

ובשו"ת לבושי מרדכי (וינקלר, או"ח מהדו"ת סי' ט) הבין ספקו של הפמ"ג כך: "ראיתי מה שהתפלל ע"ד פרמ"ג סי' תרצ"ה [עין א"א סק"י ומשב"ז סק"ה] שמסתפק אם יוצאין ידי מתנות לאביונים במתנה על מנת להחזיר. וקשיא ליה, הא מבואר ברמב"ם [הל' מגילה וחנוכה פ"ב הי"ז] בטעמא דמשלוח מנות ומתנות

סימן כג – בין צדקה למתנות לאביונים

תלושי קניה

אם נותן תלושי קניה לעני והוא יכול ללכת ולקנות בהם בפורים יצא ידי חובה, והרי זה כממחה את העני אצל החנווני. ואין צריך שהממון או המזון שנותן לעני יגיע מתוך ידו של הנותן. וכשם שיכול לתת ע"י שליח הוא יכול לתת בדרך זו.

אולם אם הוא נותן 'קופוני הנחה' שאם קונה בסכום מסוים והלאה מוזילים לו את הקניה נראה שאינו מזכה לו מאומה. (וזו היתה תרעומתו של ינאי המלך על ר' שמעון בו שטח – שהוא ינאי נתן בפועל ור' שמעון בן שטח מצא פתח למאה וחמישים נזירים אבל לא נתן בפועל. אולם בניגוד להסכם בין ינאי לר' שמעון בן שטח שלא התחייבו לנתינה בפועל, ורק ינאי הבין זאת בטעות - במתנות לאביונים אם לא מגיע ליד העני מאומה – מה נתן?¹)

ב. האביונים במתנות לאביונים

בתלמוד ירושלמי (מגילה פ"א ה"ד):
"מגבת פורים לפורים א"ר לעזר ובלבד שלא ישנה ממנה העני רצועה למנעלו. אין מדקדקין במצות פורים אלא כל מי שהוא פושט את ידו ליטול נותנין לו אין משנין במעוות פורים הא שאר כל המעוות משנין אלא כל המעוות עד שלא ינתנו לגיזברין את רשאי לשנותן משניתנו לגיזברין אין את רשאי לשנותן".

ובאר הרמב"ן (בבא מציעא ע"ב):
"הא דתנן מגבת פורים לפורים. מותר מגבת פורים קאמר שאם הותירו יהא לפורים

ונראה שבמתנות לאביונים הרווחת זמן אינה מועילה שכן אין נתינה עתה וכי אדם שייתן מתנה לעני יכול להתנות שהמתנה תועיל לו לעשר שנים למתנות לאביונים?!

ומאותו טעם נראה שנתינה בדרך של 'מכירי עניים' לא תועיל.

פריעת חוב עבור אביונים

בחשוקי חמד (שם) דן ב"פורע חוב של עני במכולת האם יצא ידי מצות מתנות לאביונים".

והסיק שאינו יוצא בכך במתנות לאביונים משום שהעני אינו יודע שנותנים לו ואפילו אם הודיעוהו כיון שאין ניתן לעני בפורים ממון או מאכל שיוכל ליהנות ממנו בפורים. ובשם הגרשז"א כתב שאינו יוצא משום שצריך לתת מעות לעני שיוכל ליהנות בהם כרצונו ולא כשנותן לו רק עבור מתנה מסוימת.

ויש להעיר על נימוק זה שהרי גם אם נותן לו אוכל מוכן לסעודתו אינו יכול לסחור בו כרצונו.

ונראה שאם העני יודע שפרעו חובו במכולת וקונה לעצמו מאותו מקום בהקפה יוצא ידי חובת מתנות לאביונים, מפני שאין צריך שמעות שנתן הן תגענה ליד העני, ודי לצאת ידי חובת נתינה במה שנותן לשלוחו והוא נותן לעני.

1. הריטב"א (מגילה ז ע"א) כתב: "ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשוה פרוטה חשיבא מתנה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין (כ' א') ובדוכתי אחרית".

חבל נחלתו

מפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל משום דרכי שלום.

וכן בתוספות הרא"ש (ב"מ ע"ב): "ואין מדקדקין בדבר. י"מ אין מדקדקין בדבר לומר זה עני ויתנו לו זה אינו עני אלא כל דכפין ייתי ויכול כדי שיהו הכל שמחים, וה"ג בירושלמי דמגילה אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול יטול".

וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' תרצד ס"ג): "אין מדקדקים במעות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו; ובמקום שנהגו ליתן אף לא", נותנים".

נראה לבאר ולחדש שהנתינה לנכרי היא מתוך פגימת השמחה שלנו, ולא מחשש איבה של הנכרי, אלא האיבה מחריבה את השמחה ועל כן אף הם כלולים בשמחת בית ישראל.

הלבוש (או"ח סי' תרצד ס"ג) הביא והוסיף: "אין מדקדקין במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו שישמח בשמחת פורים, אחד ישראל ואחד גוי משום דרכי שלום, שאם לא יתנו לו יש שם איבה. והני מילי במקום שהורגלו הגוים ליתן להם, אבל במקום שלא הורגלו אסור ליתן להם כי בשמחתנו אל יתערב זה, ומתנות לאביונים באביוני ישראל מיירי".

ולולא דמסתפינא נלענ"ד שאין זו כוונת הראשונים, וכיון ששמחה שלמה היא בשמחת כל המשתתפים, אין זה נראה שראוי שלא לתת לנכרים באותו מקום. לדוגמא: מי שמחלק מתנות לאביונים ממתקים וכד' בבית חולים, ובין החולים שם גם נכרים ראוי שייתן אף לנכרים השוכבים שם.

הבא, ויש לפרש שכל מה שגבו ביום פורים אף על פי שגבו סתם יהא לסעודת פורים, וכן עיקר. וקתני עלה בתוספתא ומגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוה מנות נמי כתיב, וכן מצאתי בירושלמי פ"ק דמגילה אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, וכן מנהג בכל ישראל ואפי' ליתן לגוים דהואיל ואין מדקדקין בדבר ונותנין לכל אם אין אנו נותנין לגוים יש בו משום איבה, ותנן (גיטין ס"א א') מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום...".

נראה כפי הכתוב לעיל שמגבת פורים היא מתנות לאביונים, וגבאי צדקה היו גובים מעות ומאכילים את האביונים ואף אביונים נכרים ומשמע שאין צורך שהנותן ידע למי נותן, לא ידיעת מצבו הכלכלי ובכלל שום ידיעה עליו, ולכן אף גוים שאכלו מסעודת הגבאים יוצא הנותן ידי חובה.

וכ"נ מדברי נימוקי יוסף (בבא מציעא מח ע"ב):

"...ואין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי וזה אינו ראוי אלא כל הפושט ידו ליטול יטול כדי שיהיו הכל שמחים דימי משתה ושמחה כתיב והכי גרסינן בירושלמי דמגילה [פרק א' הלכה ד] אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול יטול, וכתב הרמב"ן שכן מנהג בכל ישראל ואפילו ליתן לעובד כוכבים דהואיל ואין מדקדקין בדבר ונותנין לכל ואם אינן נותנין לעובד כוכבים איכא משום איבה ותנן

ג. זמן מתנות לאביונים

במשנה במסכת מגילה (פ"א מ"ג): "אף על פי שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד ובתעניות ומתנות לאביונים". ופרש הרמב"ם: "ואמרו ובמתנות לאביונים, רוצה לומר שאם נתן באותם הימים כלומר י"א י"ב י"ג מתנות לאביונים יצא ידי חובתו".

והתוספות יום טוב עה"מ אף הוא כתב כן: "מותרין כו' ומתנות לאביונים - ר"ל כי מי שנתן באותם הימים ר"ל יום י"א י"ב וי"ג מתנות לאביונים יצא ידי חובתו הרמב"ם. אבל משלוח מנות אינו אלא בזמן סעודה דמנות מידי דמיכל הוא והר"ף הביא ירושלמי דסעודת פורים לא מקדימין. [וכמ"ש הר"ב במשנה דלעיל]."

וכן התפארת ישראל (יכין אות כה): "ומתנות לאביונים. מותרים לחלק אז אף שאינו בזמנו, ר"ל אעפ"כ אם נתנו אז מתנות לאביונים נפטרו מלתת בפורים, אבל שלוח מנות אינו רק בפורים".

דן בכך בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצח אות ב): "ואם אפשר לקיים מצות מתנות לאביונים בנתינה קודם פורים. הנה בגמ' בדרף ב' ע"א בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, וברי"ף שם פירש הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלק להם מעות פורים אין קורין אותה אלא בזמנה, ובבעל המאור שם מהא דאמרין לקמן דגובין בו ביום וכו', וראיתי לה"ר אפרים ז"ל שפי' בזמן הזה שישאל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יחייבין להו מתנות בי"א ובי"ב ובי"ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא, ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה עיין שם, והובא במג"א סי' תרצ"ד

סק"א וז"ל, וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלי להו קודם פורים עכ"ל. אך בפירוש המשניות להרמב"ם במשנה ג' כתב בפשיטות דמי שנתן מתנות לאביונים מיום י"א יצא ידי חובתו עיין שם, והביאו ג"כ בתוס' יום טוב שמה, ועיין בדעת תורה למהרש"ם שצינעם ושלפלא על האחרונים שלא העירו מזה, [וע"ע שפע חיים לפורים סי' ט"ז].

"ובספר המנהיג לראב"ן הירחי הל' מגילה סי' כ"ה, אביי ורבא מחלפי סעודתיהו וכו' הרי שהיו מקיימים מנות בכל שנה איש לרעהו ומתנות לאביונים, ע"ז נהגו בליל התענית לפני קריאת המגילה לתת מעות פורים זכר למתנות לאביונים עכ"ל, וצ"ב במ"ש דהוי רק זכר למתנות לאביונים, גם מה שהוצרך להביא ראיה מהא דאביי ורבא. ואולי כוונתו שמשם ראיה דגם במתנות לאביונים יש לתת מאכלים וכמו שיבואר עוד להלן, ולכך כתב במעות דהוי רק כמו זכר, ומשום הכי ג"כ אפשר ליתן בלילה וצל"ע".

"ובמחצית השקל (=הפוסק מפרש המג"א) כאן בסק"א כתב דמנהג העולם ליתן קודם פורים, וצ"ל דעכ"פ נותן גם ביום פורים עיין שם. ובפרמ"ג בא"א סק"א דמתנות לאביונים כתיב עם משלוח מנות ובמנות בעינן ביום י"ד דוקא וכו', וי"ל דסברא הוא ליתן לעני קודם שיכין לפורים, ומשו"ה רש"אין ליתן בתענית אסתר וכו' עיין שם. ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש צידד ללמד זכות על מה שיש שולחים בתענית אסתר או קודם דאף אם יוציא קודם פורים סתמא דמילתא דעתיה לשם הלואה כיון שיודע דעת בעה"ב שנתנו לו לצורך סעודת פורים וכו' עיין שם".

חבל נחלתו

ד. ידיעת נותן ומקבל

בשורת רבבות אפרים (ח"ד סי' קעב) דן בכך, והביא מגליוני הש"ס למהר"י אנגל שלמד מחי' גור אריה למהר"ל (שני האחרונים עמ"ס שבת י ע"ב הנותן מתנה לחברו) שכתבו תוספות (שם): "הנותן מתנה לחברו צריך להודיעו - ודוקא במתנה שנותן לו ע"י אהבה שאין המקבל מתבייש אבל הנותן צדקה שהמקבל מתבייש מתן בסתר יכפה אף (משלי כא)".

והמהר"ל ובעקבותיו הגר"י אנגל חילקו בין מתנה שצריכים הנותן והמקבל לדעת זה מזה שע"י כך מתרבה הרעות ביניהם לבין צדקה שממעלות הצדקה שאין יודעים זה מזה ולא מתבייש העני. הרב גרינבלאט למד מדברי גליוני הש"ס למתנות לאביונים (בניגוד לדברי הרבבות אפרים לא נזכר בדברי גליוני הש"ס כן). ולכן סבר שצריך ידיעת נותן ומקבל. והביא רבנים שציידו לכאן ולכאן.

והביא משורת בית זבול (ח"ג סי' יח) שמתנות לאביונים הם בכלל משלוח מנות להראות האהבה והריעות.

וכן הביא מפירוש האלשיך (אסתר פרק ט) ומגילת סתרים לבעל נתיבות המשפט הר"י מליסא ש"סוד דין מתנות לאביונים

"וברמ"א כאן בסעיף א', במחצית השקל דיש ליתנו בליל פורים קודם שמתפללים מנחה, ובמג"א סק"ב במדינתנו נותנין בשחרית קודם קריאת המגילה, ובפרמ"ג שנוהגין ליתן קודם מנחה עיין שם. ושם במג"א סוף סק"ג, אבל לא נפקי בזה ידי מתנות לאביונים אא"כ מחלקים מהם לעניים, ובבאר היטב דקאי אמחצית השקל עיין שם, וביד אפרים ובשערי תשובה הקשה עליו דקאי אסעיף שלאח"ז דאין משנים מעות פורים, ומעולם לא עלה על הדעת דמחצית השקל לחזן דשייך לעניים עיין שם. ואם מחלקים מחצית השקל לעניים לצאת ידי מתנות לאביונים, י"ל דלהמג"א שנותנים בשחרית היינו משום דמתנות לאביונים דוקא ביום הפורים, ולהמנהיג ליתן בלילה או קודם מנחה ס"ל שגם אז יוצאים ידי חובתם ודו"ק. ועיין ביוסף אומץ מנהגי פראנקפורט תתרפ"ז, שנהגו בתענית אסתר בשלש קופות למחצית השקל ולמתנות לאביונים ואגרא דתעניתא עיין שם, [וע"ע לעיל סימן רצ"ג]."

ונראה שדעתו נוטה להתיר לתת מתנות לאביונים מ"א באדר, והאביון המוציאם הם כהלוואה למצוה עצמה.

2. ז"ל האלשיך: "ועל כן כאשר ראה ה' את עניים ויצילם מצרתם, עשו לעומתם ארבע סוגי שמחות להודות לשם ה' אשר הפך להם טובה תחת רעה בכל ארבעתן, והוא כי עשו יום טוב תחת אבל, ומשתה תחת צום, שמחה תחת הבכי, ומשלוח מנות תחת ההספד, והוא כי כאשר היו מספידים איש על רעהו על היותו נכשל איש בעון אחיו ומיצר כל איש בצרת אחיו ולא היה פונה איש לעברו להצד על עצמו, על כן ומשלוח מנות איש לרעהו להחזיק טובה איש איש את כל זולתו על הצד לו על צרתו, והיו שתי מנות כי כל אחד היה צר לו על גופו ועל נפשו של חברו שהיו אבודים מתים בעון בעצת המן. ועל כן תחת ארבע צרותם אבל וצום ובכי ומספד, החליפו לעומתם שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו".

"והנה מסקנת הגמרא (מגילה ה ב) שיום טוב להבטל ממלאכה לא קיבלו עליהו, והוא כאשר

חבל נחלתו

ולפענ"ד טעו השומעים. כי המהר"ל וגליוני הש"ס לא דברו כלל במתנות לאביונים, ומתנות לאביונים כפי שהבאנו בראשית דבריו תכליתם היא השמחה, ולא החיבור בין איש לרעהו. ובמגבת פורים שגבאים נוטלים מעות ומכינים סעודות לעניים אין ידוע מי הנותן ומי המקבל, ולכן ודאי ממעלות הצדקה שאין יודעים כמבואר ברמב"ם (הל' מתנ"ע פ"י).

הוא דין מיוחד של עשיית הצדקה ביום הפורים ואין זה רק לשמח לב עניים בפורים אלא דבעינן עשיית מעשה צדקה בפורים".

ועי' ברבבות אפרים שהביא חכמים שדנו בכך לכאן ולכאן, וכן בתשובות והנהגות (כך א' סי' תד) דן בכך וכותב שהוא דבר חדש ואי"צ להזדקק לכך.

סימן כד

מצות גיד הנשה ודרך הבאתה בתורה

רבינו בתורה על פי ה', אבל לפירז"ל בסיני נצטוו וכתבה במקומו להודיע הטעם שנאסר בעבורו".

גיד הנשה הוא מנהג לזכרון של בני ישראל – בני יעקב לאירוע שעבר על אביהם, זכר וציון משפחתי לאירוע של המאבק של יעקב אבינו עם המלאך כעין יום ההודאה של הרמב"ם על שעלה מן הים והגיע לא"י. דוגמא לכך אף דומה בלשונה מצאנו להבדיל בעבודה זרה (שמו"א ה, ה):

"על כן לא ידרכו כהני דגון וכל הבאים בית דגון על מפתן דגון באשדוד עד היום הזה".

א. מצות גיד הנשה שונה מכל מצוות התורה בכך שאין עליה ציווי מפורש אלא היא באה בסיום המאבק של יעקב עם המלאך (בראשית לב, לג):

"על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה".

המצוה באה בתורה באופן סיפורי. הרד"ק כתב:

"בני יעקב אסרוהו על עצמן לכבוד אביהם שלקה בו והם צוו לבניהם (כמצות יהונדב בן רכב לבניו שלא ישתו יין), ונאסר להם ולבניהם ולבני בניהם עד עולם, וכתבו משה

יבוא כי מה שהיהודים הפרזים וכו' היו עושים שמחה וכו' ויום טוב לא היה רק שהחילו לעשות כן בעצמם, אך לא בקבלה מחויבת, עד אשר כתב להם מרדכי כאשר יבא בס"ד שיקבלו עליהם, ובכן בראותו כי יום טוב שהוא לשובת ממלאכה לא קיבלו עליהו שהוא משום חסרון כיס, על כן מה עשה התחכם לעשות דבר שמבלי קבלה יתבטלו ממלאכה, והוא כי אין צער ביטול המלאכה רק לעניים ולאביונים מבקשים לחם ואין, על כן גזר שיקבלו במקום יום טוב לתת מתנות לאביונים למה שעל ידי כן לא ידאגו האביונים ללחם איה על ביטול המלאכה, כי הלא לחמם ניתן מאת העשירים לאכול ולשתות כהם, וגם כי כה משפטם כי מגבת פורים לפורים שיהיה להם לאכול לשבעה, ועל כן כתב מרדכי אליהם לעשות אותם ימי משתה וכו' ומתנות לאביונים שעל ידי כן איש במקומו ישישו בשמחה וישבתו ממלאכה אם דל ואם עשיר".

חבל נחלתו

הקליפה כי אין בה טעם כיון שנעקרה קדושה ממנו, ויש בזה פשטים לומר אלא שהעיקר כמו שכתבת".

ואף ספר החינוך (מצוה ג) מבאר:

"משרשי מצוה זו, כדי שתהיה רמז לישראל שאף על פי שיסבלו צרות רבות בגלות מיד העמים ומיד בני עשו, שיהיו בטוחים שלא יאבדו, אלא לעולם יעמוד זרעם ושמם, ויבוא להם גואל ויגאלם מיד צר. ובזכרם תמיד ענין זה על יד המצוה שתהיה לזכרון, יעמדו באמונתם ובצדקתם לעולם. ורמז זה הוא לפי שאותו מלאך שנלחם עם יעקב אבינו, שבא בקבלה שהיה שרו של עשו, רצה לעקרו ליעקב מן העולם הוא וזרעו ולא יכול לו, וציערו בנגיעת הירך, וכן זרע עשו מצער לזרע יעקב, ולבסוף תהיה להם ישועה מהם, כמו שמצינו באב שזרחה לו השמש לרפואתו ונושע מן הצער. כן יזרח לנו השמש של משיח וירפאנו מצערנו ויגאלנו, אמן במהרה בימינו".

וכן כתב בספר חסידים (סימן רלא):

"מה שמתענין ביום שמת אביהן שהרי דוד התענה על שאול כי קראו אבי וצם על יהונתן ועל אבנר כי יש לצום על מיתת אדם חשוב וכתוב (בראשית ל"ב ל"ג) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה כי אמרו הואיל ופשענו שהנחנו הלילה הזקן לבדו לכך אירע לו בשבילנו לכך נדרו שלא לאכול גיד הנשה".

וכן חז"ל גזרו על סנדל המסומר (שבת ס ע"א) ועל ספינת הירדן (חגיגה כג ע"א)¹.

ב. מה הנקודה אותה רצו לזכור מאותו אירוע חלוקים המפרשים.

בחזקוני מובאים מספר הסברים לקשר שבין אי אכילת גיד הנשה לאירוע שעבר על יעקב אבינו וז"ל:

"על כן לא יאכלו כמו והוא לא כן ידמה, (1) כלומר בדיון הוא שיש לקנוס ולענוש בני ישראל מאכילת גיד הנשה שהניחו את אביהם הולך יחידי כדכתיב ויותר יעקב לבדו. והן היו גבורים והיה להם להמתין אביהם ולסייעו אם יצטרך והם לא עשו לו ליה והוזק על ידם ומכאן ואילך יהיה להם לזכר והיו זריזים במצות ליה ולכך ליה יעקב את יוסף. (2) ד"א על כן שיכול יעקב לעמוד נגד המלאך לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה להיות להם לזכרון ולתפארת כי אביהם נלחם עם המלאך. (3) ד"א על כן שהוזק יעקב בגיד הנשה קבלו עליהם בניו משם ואילך שלא יאכלו ממנו. משל לאדם שחש בראשו או באחד מאיבריו, שמקבל עליו שלא לאכול מאותו אבר מעולם כדי שיהא לו אותו האבר לרפואה".

וכן אור החיים מחדש:

"על כן לא יאכלו וגו'. פי' לצד שנזדעזע הגיד ממקור הקדושה ושלט בו הקליפה בחינה זו בכל מקום שהיא נטמאה ואסרה הבורא כי הוא היודע, ותמצא סוד בזה כי גיד זה אין בו טעם והוא סימן לבחינת

1. וכן הרמב"ם גזר על יוצאי חלציו – כן כתב בספר 'עמודי המחשבה הישראלית': "הם עזבו בשנת תתקנ"ה את פאס ופנו לארץ ישראל בד' אייר אותה שנה עלו לאנייה ואחרי הרפתקאות רבות הגיעו לעכו בג' סיון. את יום צאתו מאפריקא וכן את היום בו היו נתונים בסערה על הים קבע הרמב"ם עליו ועל יוצאי חלציו לימי צום, ואת יום הגיעו ארצה ואת ימי בקורו בירושלים לימי חג ושמחה כמו שמוסר לנו הרמב"ם עצמו בפרושו לראש השנה..."

וכן מבאר גם במדרש שכל טוב (בובר):
 "על כן לא יאכלו בני ישראל. זהו סיפורו של משה רבינו ע"ה, שכתב איסור גיד הנשה במקום סיפור המעשה, ולא שנו בסיני, לפי שאין בני נח מוזהרין עליו שלא פשט איסורו אלא בישראל, שהן נהגו בו איסור, שכל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, כגון שבת מילה וע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל ואבר מן החי ופריה ורביה ושבועת שוא ודינין, לזה ולזה נאמרו, פירוש שגם בני נח מוזהרין עליה, ואלבא דר' יודא, וכן פסק ר' טוביה בחיבורו".

ד. המשנה במסכת חולין (פ"ז מ"ו) מביאה מחלוקת לענין גיד הנשה:
 "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה רבי יהודה אומר אף בטמאה אמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו".

עולה מן המשנה שלפי ר' יהודה בני יעקב כשהיו עדיין בני נח נאסרו באכילת גיד הנשה, ואילו לפי חכמים הוא נאסר רק מסיני ונכתב ע"י משה בפר' וישלח אולם לא היו חייבים בו ואולי אף לא נהגו בו.

מפרש הרמב"ם:

"לדעת ר' יהודה האוכל כזית מגיד הנשה של בהמה טמאה חייב שתי מלקיות משום בהמה טמאה ומשום גיד הנשה. ואין הלכה כר' יהודה".

מוסיף הרמב"ם יסוד חשוב בענין חובת קיום המצוות:

"ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים

עולה מן המפרשים שהעלו מספר הסברים לקבלת בני יעקב על עצמם את איסור גיד הנשה.

ג. אמנם אין גיד הנשה רק מנהג אלא מצוה מן התורה.

כתב בספר החינוך (מצוה ג) על דרך כתיבת המצוה בתורה:

"וישלח יעקב יש בה מצות לא תעשה אחת, והיא אזהרת גיד הנשה, שנאמר [בראשית ל"ב, ל"ג] על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה. והאי לא יאכלו לא נאמר על דרך סיפור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו".

היינו, 'על כן לא יאכלו' וכו' אינו השלמת סיפור המעשה אלא ציווי לא לאכול את גיד הנשה, אלא שנכתב בספר בראשית.

וכך נאמר בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב):
 "א"ר יוסי ב"ר חנינא מאי דכתיב דבר שלח ה' ביעקב ונפל בישראל (ישעיה ט ז), דבר שלח ה' ביעקב, זה גיד הנשה, ונפל בישראל, שפשט איסורו בכל ישראל: ואמר ר' יוסי ב"ר חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן (בראשית מג טז), פרע להם בית השחיטה, והכן, טול גיד הנשה, שכך נהגו קודם מתן תורה שלא לאכול גיד הנשה, וכשבא משה רבינו ואסרו במקומו אסרו, במקום סיפורן של מעשה, אבל מהר סיני נאסר ולא נכתב אלא במקומו, שכל מה שנאמר לבני נח ונשנית בהר סיני, כגון מילה וע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, בני נח מוזהרים עליהם, אבל מצוה שאינה נשנית, אין בני נח מוזהרין עליה, כגון גיד הנשה".

חבל נחלתו

פליגי ואמרו: בסיני נאמר ולא להם, אלא שנכתב במקומו, ואחר מתן תורה כתבו משה במקום המעשה, על העתיד, לידע מאיזה טעם נאסר להם ולר' יהודה גופיה – לישראל נאמר ולא לשאר בני נח, דהא בני ישראל כתיב, והא דקאמר הכא דאותן העומדות באיסורן לבני נח לעולם הוצרך לשנותן בסיני – לאו משום דאי לא אהדרינהו הוה אמינא נגמר מגיד הנשה דלא נשנית ולישראל נאמר ולא לבני נח, דמהא ליכא למיגמר שהרי לא נאסרה אלא לישראל, ובעוד שהיו בני נח נמי להם נאסר ולא לאחרים, אלא מדאתני עבודת כוכבים הוה גמרינן להו".

וכן מדגיש בחידושי הר"ן (חולין צ ע"א): "שכן איסורו נוהג בבני נח. לאו למימרא דאיסור' גיד הנשה נוהג בבני נח כלל דהא אמרינן בסנהדרין כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לבני ישראל נאמרה ולא לבני נח ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר' יהודה אלא ה"ק שכן איסורו קדים לנהוג בישראל אפילו מתחלה שהיו בני נח וכיון דקדים איסורו כולי האי חשיב לן חומרא".

ו. הרמב"ם בפרק ח מהל' מאכלות אסורות פוסק במפורש כחכמים שגיד הנשה אינו נוהג בטמאה. אולם במקום אחר משמע קצת שפסק כר' יהודה שכתב (הל' מלכים פ"ט ה"א):

"על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אף על פי שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא

ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות".

לכלל שהרמב"ם מביא בסוף דבריו מסכים ודאי אף ר' יהודה, ואף ר' יהודה לא סבר שמקור החיוב לקיומנו היום הוא יעקב אבינו, אלא שלר' יהודה ישראל נצטוו להמשיך באותם גדרים של בני יעקב ולכן גם גיה"נ של טמאה אסור באכילה.

ה. כן נאמר בבבלי סנהדרין (נט ע"א, והוזכר לעיל בפסיקתא ובשכל טוב):

"דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני – לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני – לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה".

ופרש רש"י:

"ואנו אין לנו – אזהרה בבני נח, ולא נשנית בסיני אלא גיד הנשה".

"ואליבא דר' יהודה – דאמר בפרק גיד הנשה (חולין ק, ב): מבני יעקב נאסר גיד הנשה, שהיו בני נח קודם מתן תורה, ורבנן

חבל נחלתו

"ועי' תפארת למושה ליו"ד סי' סה שכתב בדעת הר"ף והרא"ש שהשמיטו כל הדין סוברים שנוהג בטמאה וכן הטוש"ע, ועי' ט"ז סי' סד ס"ק א שאינו סובר כן בד' הטוש"ע".

ויש פוסקים כחכמים, שאינו נוהג בטמאה, אלא בבהמה שכולה מותרת רמב"ם (הל' מאכ"א פ"ח ה"ה), מאירי (חולין), יש"ש (חולין פ"ז סי' סב). וכתבו באנ' תלמודית:

"וכן תפסו האחרונים שאינו נוהג בטמאה, עי' ט"ז יו"ד סי' סד ס"ק א) ופמ"ג (סי' סה משבצות ס"ק ד) ומנ"ח (מצוה ג) ויד אברהם (סי' ק ס"א) וערוך השלחן (סי' סה סט"ו) ועוד".

תאכלו, נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוו עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו".

הרמב"ם, ברור שלא חזר בו מדעתו בפה"מ ולכן נראה שבני יעקב קבלו עליהם איסור זה ללא הציווי מסיני בתור קבלה משפחתית וכך הסבירו אף ברמב"ם, אמנם הלח"מ נשאר בצ"ע על הרמב"ם.

ועי' שו"ת עונג יו"ט (סי' עו) שטרח בשאלה האם גיה"נ נוהג בטמאה.

להלכה נחלקו הראשונים יש פוסקים כר' יהודה שנוהג בטמאה: בה"ג (סוף הל' גיד הנשה). וכתבו באנ' תלמודית:

סימן כה

איסור שתיית מים בתקופה

עמ' שיא) מצאתי כתוב שיש ליזהר בכל תקופה שלא לשתות מים בשעת התקופה משום סכנה שלא יתנזק ויתנפח והטעם כי טפה דם נופלת בין תקופה לתקופה למים. אבל החכם בן עזרא כתב: שאלו חכמי קיראו"ן לרב האי למה נוהגין ישראל שבמערב להשמר שלא ישתו מים בשעת התקופה והשיב כי **ניחוש בעלמא הוא** בעבור שהוא תחלת השנה או רביעית ולא ירצו לשתות מים שימצאו בחגם ע"כ יאכלו

שאלה

מהו עניין איסור שתיית מים בתקופה, מה טעמו, באיזו תקופה מדובר, ובאלו גדרים אסור לשתות וכמה זמן.

א. אלו מים אסור לשתות איך ניתן להתירם

כתב בדרכי משה (הקצר, יו"ד סי' קטז ס"ק ה):

"כתב הרב ר' דוד אבודרהם (שער התקופות

חבל נחלתו

דה"ה דאין בכה"ג משום ארס התקופות (ועיין בזוהר פרשת יתרו עמוד קמ"ג ענין התקופה) וטוב להחמיר בזה להניח ברזל עליו".

עולה מדברי הש"ך שיש לחוש לאחר התקופה על כל מים בזמן התקופה שאינם בקרקע ונמצאים בכלים, ואם הניח ברזל במים בתוך הכלי אין לחוש. וכן חש הש"ך אף למי בישול וכד' להניח בהם ברזל.

אמנם בחשוקי חמד (פסחים מב ע"א) כתב:

"והנה המחזיק ברכה (או"ח סימן תנה ה"ד בדרכי תשובה י"ד סימן קטז ס"ק פה) כתב דבארץ הצבי וטורקיה ואיטליה נזהרים לא לשתות דוקא בשעת התקופה, **אמנם לאחר זמנה שותים מאותם המים שהיו בתלוש בשעת התקופה**, אמנם ברמ"א (שם) לא משמע כן".

בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף י"ד סי' קטז אות לו) כתב:

"מנהג פשוט שלא לשתות מים בשעת התקופה וכן כתבו הקדמונים ואין לשנות, אבודרהם, ספר המפה. ובט"ז הביא בשם ד"מ דהטעם כי טפת דם נופלת, אבל החכם ן' עזרא השיב על זה כי ניחוש בעלמא הוא ואין בו סכנה כלל. ויש מהגאונים אמרו כי לא נחש ביעקב, אלא הקדמונים אמרו אלה הדברים להפחיד בני אדם שיראו מהש"י וישיבו כדי שישלם השי"ת מארבע תקופו' השנה ע"כ. **ועכשיו מנהג פשוט ליזהר מן התקופה** וכ"כ בעל תיקון יששכר בסוף ספרו, וכן יש להוכיח מספר הרוקח סי' רע"ה, ומהמרדכי פכ"ש גבי מעשה ונפלה התקופה ביום שלפניו מונה, וכתוב בלקוטים אשר בסוף הספר מהרי"ל **דהיה נזהר ג' שעות מלפני**

בה כל מינים מתוקין להיות שנתם מתוקה. ואני אומר מתוקה שנת העובד הש"י הבוטח בו לבדו והנה היודעים תקופת האמת לא אמרו כי תזיק בו אכילה או שתיה ודבר ניפוח שיחות הזקינות ויש מהגאונים שאמרו כי לא נחש ביעקב אלא הקדמונים אמרו אלו הדברים להפחיד בני האדם שיראו מאת השם יתברך ולא יוסיפו הרשעים לרשוע וישובו כדי שיצילם הש"י מד' תקופות השנה עכ"ל (=הראב"ע)".
וכן פסק הרמ"א על השו"ע (י"ד סי' קטז, ה):

"ומנהג פשוט **שלא לשתות מים בשעת התקופה**, וכן כתבו הקדמונים, ואין לשנות (אבודרהם ומרדכי ס"פ כל שעה רוקח סימן ער"ה ומהרי"ל ומנהגים)".

הרמ"א פסק לאיסור משום חשש סכנה (ולא משום סימן טוב) ונראה כי טעם זה נתפס בפוסקים כעיקרי, ולא הבדיל באלו מים מדובר והיכן היו מונחים וכן לא באר אם התקופה פוסלת מים הנמצאים בכלים משתיה אף לאחר שעברה (כמו לגבי אם נפטר שם אדם ששופכים אותם).

וכן כתב הש"ך (י"ד סי' קטז ס"ק ו):
"שלא לשתות מים כו' – וכתב במנהגים ובמהרי"ל הלכות מי לישות המצות **דאם יש ברזל במים כל זמן התקופות דאז אין רשות למזיק** וכן נוהגים העולם להניח ברזל על כל המשקים ומאכלים. ועל מאכלים ומשקים מבושלים או כבושים ומלוחים אין מניחין שום דבר כי אומרים שאין לחוש במבושל וכבוש ומלוח משום תקופה ואולי יצא להם כן ממ"ש הרמב"ם פי"א מהל' רוצח ושמירת נפש דין ט' מי כבשים ומי שלקות אין בהם משום גילוי ארס הנחש והוא מהירושלמי פ"ח דתרומות, וא"כ ס"ל

דרכינו מהר"א בעל הרקח כתב זה, אפשר דהוה שב מידיעתו. ועמ"ש אני בעניי עוד במחב"ר. ויש מי שהביא ראיה לשים ברזל מעובדא דאתמר במדרשא ויקרא רבה ריש פרשה כ"ד (אות ג), כמ"ש בלחם הפנים מ"ב. ע"ש. ולי הדל אין הנדון דומה לראיה. ע"ש. ודוק".

בשו"ת יוסף אומץ (לרב חיד"א, סימן מב) דן על כך שהפר"ח לא חשש למים בכלים שעברה עליהם התקופה וכתב על דבריו: "ומ"מ הגם שנראה מדברי הרב פרי חדש לבטל המנהג. יש לסמוך על מהרי"ל שנראה בהדיא שלא רצה לבטל המנהג והחמיר לעצמו. [עיקר הסמיכה על מה שנתבאר בסמוך בס"ד ולישנא קייטא הוא]. כמה דהוכיח הרב צמח צדק וגם כן נראה מהרב הלבוש וכמו שהעלו הרב תוספת יום טוב והרב צמח צדק. אמנם יש לחקור דהיה ראוי לכל מבין להחמיר על עצמו כמהרי"ל ולא חזינן לרבנן קשיישיאי דנהוג הכי גם הרב כנה"ג י"ד סימן קי"ו הבי"א אות ל"ו כתב שאינם נזהרים אלא חצי שעה".

"ואפשר שטעם הדבר דחזינן לגאון רבינו הא"י בתשובה הביאה מהר"ר דוד אבודרהם כי נחוש בעלמא הוא מה שנזהרו קצת שלא לשתות מים ואין לחוש לו ע"ש. ומאחר דאעיקרא דמילתא פירכא ורבינו הא"י גאון ז"ל לא חש לה. מסתייה במאי דנהוג (=שתיית מים בזמן כניסת התקופה החדשה) ולא רצו להחמיר יותר. וכיוצא בזה כתבתי בעניותי בספר הקטן מחזיק ברכה בא"ח סימן תנ"ה דאע"ג דמרבינו יהודה החסיד והמרדכי והגמ"י והרב שבלי הלקט כ"י סימן רי"א וסיעתם מוכח דאין לשתות מים שהיו בתלוש בשעת התקופה. מ"מ

ומאחריה ותקופה הנופלת בלילה היה מונ' לה השעו' משקיעת החמה בין בימות החמה בין בימות הגשמים ע"כ".

"ולא ראיתי עכשיו נזהר בזה כי אם כחצי שעה קודם או אח"כ ובקושטאנדינא ראיתי מנהג פשוט להניח ברזל במים, ושוב נדפס ספר ש"ך וראיתי הביא מנהג זה מהמנהגים, ובמהרי"ל הלכות מי לישת המצות דאם יש ברזל במים כ"ז התקופה אין רשו' למזיק, וכן נוהגין העולם להניח ברזל על כל המשקים והמאכלים ומשקין מבושלים או כבושים ומלוחים אין מניחין שום דבר, כי אומרים שאין לחוש במבושל וכבוש ומלוח משום תקופה, וטוב להחמיר בזה להניח הברזל עליו ע"כ. והעולם אינם נוהגים להזהר מן התקופה אלא ממים בלבד אבל בשאר משקין אינם נזהרין ולא עוד אלא בין מזוג ג"כ אינ' נזהרים".

הפרי חדש (או"ח סי' תכה) כתב שיש להיזהר ביום התקופה ולא לסמוך על דברי ראב"ע המובאים באבודרהם כיון ששמע על: "כמה וכמה ניפוחים משתיית מים בשעת התקופה, ומהם מתים ומהם מתרפאים". וכותב שהעולם אינם חשים אלא לתקופה ראשונה (=ניסן) שהיא חשובה להם כעיקרית.

הרב חיד"א בשו"ת ברכה (יו"ד סי' קטז, יב) דן האם ברזל במים מציל מן המזיק או לא. ומביא שתר"ד בביאוריו לפרשת וארא דחה זאת ומוסיף:

"ואחרי כן בא לידי חיבור רבינו אפרים כ"י על התורה, ובסוף כל פרשה חידושי רבינו מהר"ר אלעזר בעל הרקח זכר כלם לברכה, ושם רבינו אלעזר כתב בפה מלא דמשימין ברזל במים בשעת תקופה, לפי שאין מצוי בכלי מתכות. ואלו הרב תה"ד הוה ידע

חבל נחלתו

"וכמדומני שמעתי ממו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שאותם הנוהגים לשאוב ולשמור את המים שלנו בפחים של ברזל, הרי הפח עצמו כברזל ושומר על המים מכל נזק".

ודבריהם שייכים לגבי מים בכלים אולם על עצם שתיה בזמן התקופה משמע שמן הראוי להחמיר.

וכך פסק בילקוט יוסף (קצוש"ע יו"ד סי' קטז סעיף לא):

"יש להזהר שלא לשתות מים בעת התקופה מחשש סכנה, דהיינו חצי שעה קודם התקופה, וחצי שעה לאחריה, וכן המנהג בארץ ישראל, ובשאר מקומות. והיה המנהג בירושלים שמכריזים בבתי הכנסת בשבת שלפני התקופה ולהודיע שהתקופה נופלת ביום פלוני שעה פלונית. וראוי להדפיס בלוחות השנה להודיע על כך. וכתבו האחרונים שיש לתת ברזל בתוך המים בשעת התקופה, ואין להחמיר אלא במים, אבל בשאר משקים אין לחוש. [הליכות עולם חלק ז' עמוד קפג].

ועי"ע פרי האדמה (הל' קידוש החודש פ"ט ה"א).

סיכום

שתיית מים בכניסת תקופה חדשה נהגו בה שני עניינים, האחד עצם שתיית המים ברגע הכניסה, וכיון קשה לדייק לא שתו מים חצי שעה לפני התחלפות התקופה וחצי שעה לאחר התחלפות התקופה. הענין השני הוא שמים שהיו בכלים בזמן התחלפות התקופה נהגו לשופכם ויש שהקלו ע"י הנחת ברזל נקי בתוכם או הנחת המים קודם התקופה בתוך כלי ברזל. ומשמע מן האחרונים שמים

רוב העולם לא זהירי בזה ושותים המים שהיו בתלוש בשעת התקופה אחר זמן התקופה. והיינו דנקטי מילתא מציעתא דהרי לדעת רבינו האיי גאון אין לחוש כלל. וכן אני אומר דהיינו טעמא דלא חיישי להחמיר כמהרי"ל וכמעשהו ממנו ליזהר ג' שעות".

"ועוד יש לומר דכתוב בדרשות מהרי"ל דף ח' ובמטה משה סימן תק"ן דאין להקפיד בתקופה אלא בנהרות ולא בעיר אך גזרו עיר אטו נהרות והרב כנה"ג י"ד סימן קי"ו הב"י אות ל"ז הביאו משם מטה משה ולא זכר שהם דברי מהרי"ל. וגם הרב שבלי הלקט שם כתב דאין התקופה מזקת בישוב ומאחר שכן דבעיר אין קפידא אלא משום גזרת נהרות לא ראו להחמיר כל כך בעיר. ועמ"ש הרב מר וקציעה ומ"ש במחזיק ברכה שם סימן תנ"ה בס"ד ויש לצרף גם זה בטעם מהרי"ן".

למעשה בימינו, כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' קט):

"ולענין מים שנפלה בהם התקופה (עיין שם בס"י ר"ו) בזה"ז (וכדכתבינן בס"י תנ"ה אות ב' בשם גדולי הפוסקים) נוהגים להקל בשתייתם וה"ה לנט"י".

ובסימן תנה כתב הפסקי תשובות: "ולמעשה, בזמן הזה, נוהגים להקל בכל זה ואין חוששים לסכנת התקופה, והרבה טעמים נאמרו בדבר". והוסיף בהערות: (מור וקציעה סי' זה, ערוה"ש סעי' ז) "אצלנו אין מנהג כלל לשפוך המים רק יש שמישימים ברזל, (דע"ת סי' תכ"ח) שבזמננו שיש בגגות הבתים או בחלונות ובדלתות קבועים ברזלים די בזה להגן נגד התקופה". אף בחשוקי חמד (פסחים מב ע"א) הביא את דברי המהרש"ם והוסיף:

סימן כה – איסור שתיית מים בתקופה

אומרים שהוא משום סימנא בעלמא לפי שאינם רוצים להתחיל בראש התקופה במים שהוא דבר הקל. ודמיון לזה מה שאמר דוד הע"ה והורדתם אותנו אל גיחון כלומר שתמשך מלכותו אף כאן בעבור שהיא תחלת התקופה עשו זה המנהג".

עולה כי רב האי גאון³ חשש למנהג זה – שלא לשתות מים כשנכנסת תקופה חדשה. הטעמים שמביא לא הועברו במסורת, אלא טעמים שרב האי משערם, או מחמת חשש נזק לבריות או לסימן בעלמא.

עולה מטעמי הגאון שאין שותים מים בהתחלפות התקופות מסיבה שחוששים מחילוף משמרות המלאכים או שהוא לסימן טוב בעלמא.

וכך כתב האבודרהם (שער התקופות):

"מצאתי כתוב שיש לזיהר בכל תקופה מארבעתן שלא לשתות מים בשעת התקופה משום סכנה שלא ינזק ויתנפח. מפני שתקופת ניסן היא לפי שנהפכו מימי מצרים לדם לפי רגע. ותקו' תמוז לפי שבשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה ולאהרן (במדבר כ, ח) ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו וגומר והם לא עשו כן והכו אותו וזבו ממנו דם שנאמר (תה' עח,

המונחים בכלי מתכת מותר לשתותם אף בתקופה עצמה, כמו"כ יש מן האחרונים שכתבו שגזרו על מים בעיר משום מים שבנהרות.

ב. טעם המנהג

המנהג הזה לא מובא בש"ס ועל עומק השתרשותו בציבור אנו שומעים מן הגאונים ואילך.

כך מובא בתשובות הגאונים (מוסאפיה [ליק' סי' יד]:

"עוד לו ששאלתם על מה שנהגו העם להזכר בשעת התקופה שלא לשתות מים. אף על פי שלא ידענו טעם צריכין אנו לחוש שלא על חנם פשט מנהג זה בישראל. וקאמרי בגמרא דבני מערבה בפרק אין מעמידין אמר ר' אמי צריכין אנו לחוש על מה דברייתא חוששין וכו' ובערבי פסחים (קיב א) אמרי אפ' מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהם². ויש אומרים לפי שבכל אחת ואחת מארבע תקופות מלאכים ממונים עליהן ובעוד שמתחלפים מלאכים אחרים יתכן שיצא נזק לשום אדם כמו מלך בשר ודם שמת ואח"כ מקימים מלך אחר תחתיו ואינם יודעים הבריות אם יהיה טוב (אצ"ל: או) רע. ויש

2. כך בבבלי פסחים (קיב ע"א): "תנא: אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל – רוח רעה שורה עליהן. תנו רבנן: לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות. ואם שתה – דמו בראשו, מפני סכנה. מאי סכנה – רוח רעה... תנו רבנן: לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים בלילה, ואם שתה – דמו בראשו, מפני הסכנה. מאי סכנה – סכנת שברירי, ואי צחי מאי תקנתיה? אי איכא איניש בהדיה לימא ליה: פלניא בר פלנא, צחינא מיא. ואי לא – (נימא) (מסורת הש"ס: [לימא]) איהו לנפשיה: פלניא, אמרה לי אימי איזדהר משברירי שברירי בריירי רירי ירי רי, צחינא מיא בכסי חירוי". אבל תקופה לא מופיעה שם. וצ"ב ללמוד מזה על זה.

3. המסורת אותה מביא האבודרהם בשם רה"ג שונה מתשובת הגאונים לעיל.

חבל נחלתו

בטור זה סימן תנ"ה מחודשין אות ה'."

ממשיך האבודרהם:

"וכתב החכם בן עזרא שאלו חכמי קריאות (בד"מ: קיראון) לרבינו האיי למה נהגו ישראל הדרים במערב להשמר שלא ישתו מים בשעת התקופה. והשיב **כי ניוחש בעלמא הוא** מפני שהוא תחלת השנה או תחלת רביעיתה ולא ירצו לשתות מים שימצאו חנם על כן יאכלו בה כל מתוק להיות שנתם מתוקה. ואני אומר מתוקה שנת העובד השם הבוטח בו לבדו. והנה היודעין תקופ' האמ' לא אמרו כי תזיק לאוכל ולשותה, ודבר הנפוח שיחות הזקנות. ודרש שנשחט יצחק ובת יפתח יש לו סוד כי לא נשחטו כלל כאשר פירשתי בספרי. ויש מהגאונים שאמרו על התקופה (במדבר כג, כג) כי לא נחש ביעקב אלא הקדמונים אמרו אלה הדברים להפחיד בני אדם שיראו מהשם ולא יוסיפו הרשעים לרשוע וישבו כדי שיצילם השם מד' תקופות כי ידוע ידענו כי כל דברי חכמים אמת כאשר הם במשמעם או יש להם סוד סתום כאשר רמזתי מקצת סודם בספר הישר שהוא פ' התורה עד כאן דבריו".

ראב"ע מביא בשם רבנו האי גאון שאי-שתיית המים אינו מצד סכנה אלא מצד ניוחש בעלמא שכבי' אכילתו עתה תקבע גורלו בכל רבע השנה. ראב"ע עצמו דוחה את כל הטעמים, ומבאר שחז"ל

הרגילו כן לחשבון נפש וחזרה בתשובה. בספר טעמי המנהגים (סימן תתצט) מביא בהערה טעם נוסף: "ובספר ארחות חיים סימן תנ"ה כתב דלפי מ"ש בזוהר (פרשת ויקהל ובפרשת ויקרא ובפרשת קדושים) בארבע תקופות הכרוז יוצא למעלה על תשובה

כ) הכה צור ויזובו מים ואין זיבה אלא דם שנאמר (ויקרא טו, כה) ואשה כי יזוב זוב דמה. ובאותה שעה לקו כל המימות בדם. ותקופת תשרי **לפי שבאותו פרק באברהם לשחוט את בנו וטפטפה הסכין דם** ואותה הטיפה נתפרשה במימות. ותקופת טבת היא לפי שבאותו הפרק נשחטה בת יפתח ונהפכו כל המימות לדם וא"א לעולם בלא צחצוח דם באותן פרקים והיא מלקת. וי"א שארבעה מלאכים ממונין על המים בארבעה תקופות אלו כל אחד ואחד בתקופתו ומתחלפין וכשזה יוצא זה נכנס ועומדין המים בלא שמירה. וי"א כי עקרב מתגרה עם אריה ועקרב משליך טפת דם במים כשאומרים תקופה נופלת". האבודרהם מביא שמצא שאין לשתות מים בכניסתן של ארבע תקופות ואין הבדל לדבריו היכן המים, בכלי או באדמה. ומביא שבכל ארבע התקופות אין לשתות מים והשתיה גורמת לשותה שמתנפח וניזק. ונותן כמה טעמים לכך: א) ישנה טיפת דם של מלאך המות במימות באותו זמן בכל תקופה. ב) משום חילוף משמרות במלאכים הממונים על המים. ג) עקרב מתגרה באריה ומטיל טיפת דם במים. ולפי דבריו כל הטעמים הם משום סכנה ולא לסימן טוב או לתשובה.

וכך כתב בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' תכח) לאחר שהביא בקצרה דברי האבודרהם:

"וכך אנו נוהגים. ובעל תיקון יששכר בסוף ספרו האריך להוכיח שיש סכנה בשתות מים בשעת התקופה. ועיין במרדכי פרק כל שעה [סי' תקצג] גבי מעשה אירע בפסח שחל להיות בשבת, וגם נפלה התקופה בלילה שלפניו. והביאו רבינו בית יוסף ז"ל

סימן כה — איסור שתיית מים בתקופה

החשבון של שמואל אינו מדויק והוא מונה בשנת חמה 365 יום ועוד שש שעות וכל תקופה היא תשעים ואחד יום ועוד שבע וחצי שעות. לפי רב אדא החשבון מעט פחות משש שעות והוא יותר מדויק.

בחשבון התקופות לגבי שתיית מים לכ"ע אזלינן אחר תקופת שמואל ולא אחר תקופת רב אדא, מפני שהוא מובן וקל לחישוב⁴. ובלוחות שנה הרושמים דינים ומנהגים, כתוב בחודשים הרלוונטיים באיזה יום מתחילה התקופה⁵. נאמר בעירובין (נו ע"א) בביאור תקופת שמואל:

"אמר שמואל: אין תקופת ניסן נופלת אלא בארבעה רבעי היום, או בתחלת היום, או בתחלת הלילה, או בחצי היום או בחצי הלילה. ואין תקופת תמוז נופלת אלא או באחת ומחצה או בשבע ומחצה, בין ביום ובין בלילה. ואין תקופת תשרי נופלת אלא או בשלש שעות או בתשע שעות, בין

ודינן מתערין עי' שם, לכך הנהיגו הקדמונים לשפוך המים לזכרון התשובה".

ג. באיזו תקופה מדובר

לעיל בתשובת הגאונים כתבו הגאונים וכן האבודרהם שהמדובר בכל ארבע התקופות. התקופות בשנה הן תקופת תשרי, תק' טבת, תק' ניסן, ותק' תמוז.

חשבון התקופות בנוי על היקפה של החמה, כאשר במקורם של דברים תחילת תקופת ניסן ותחילת תקופת תשרי מציינים את יום השוויון בין יום ללילה, תקופת תמוז את היום הארוך ביותר בחלק הצפוני, ותקופת טבת את היום הקצר ביותר. התקופות 'זזו' במשך השנים ועל כן בימינו זה לא מקביל לתאריכים האמיתיים.

חשבון התקופות הבנוי על אורך השנה המדויק, נמנה בכמה דרכים בין חכמי ישראל. ישנו חשבון התקופות של שמואל ויש חשבון התקופות של רב אדא.

4. כך כתב הרב חיד"א (שו"ת יוסף אומץ סימן מב): "חוזרנו לעניינינו כי גם מ"ש הרב תוספת יום טוב בתשובה כי באה בספר צמח צדק דמוכרח לסמוך על שומר פתאים ה' שהרי נהגו העולם ליזהר בתקופה לפי חשבון מר שמואל וכבר נודע דיש חשבון רב אדא ואינם נזהרים בזמן שהתקופה נופלת לרב אדא והאריך בזה שמיסדי המנהג ידעו כי גזרת הסכנה הוא בחשבון האמצעי וכפי מנין זה וכלל גדול כל שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר זהו תורף דבריו. יש להשיב דהרב פרי חדש סבר דמאחר כי על פי חכמת התכונה נתברר דכ"ד שעות מתחילים מחצות יום זה אינו הלכה רופפת דהלכה ברורה היא נגד המנהג. וכל שלא ידענו מאן גבר בכלא ייסד המנהג. דעת הרב פרי חדש דאין לילך אחר המנהג. ומה שהוסיף דאכתי יש להסתפק אי כמר שמואל אי כרב אדא ושומר פתאים ה'. אין זו טענה כי במנהג הזה לא יעשו כרב אדא. וגם למר שמואל אינו עולה לפי האמת ונמצאו קרחים מכאן ומכאן. ובאמת דיש כמה וכמה אנשים חשובים שזוהרים בין בתקופת מר שמואל בין לפי חשבון רב אדא".

5. בשלש הלכות אנו הולכים לפי תקופת שמואל: שתיית מים בתקופה, ברכת החמה, שאילת גשמים בגולה ששים יום לתקופת תשרי (תענית י ע"א, רמ"א י"ד סי' רכ סל"ב). תקופת רב אדא המדויקת יותר שימשה לגבי עיבור שנה שחג המצות יהיה באביב, והיום כאשר אנו נוהגים עפ"י חשבונות העיבור שמופצים בלוחות שנה אינה משמשת.

חבל נחלתו

ולפי הש"ס המשמיע מתי זמני התקופות לפי שמואל ניתן לדעת מתי זמן התקופה.

ובספר פרי האדמה (הל' קידוש החודש פ"ט ה"ג) כתב:

"הרב דבר שמואל סי' רי"ג כתב ז"ל דמכל מקום בחשבון התקופות והמולדות מונין לעולם השעות שוות שהם כ"ד בין היום והלילה ולעולם מתחילין משקיעת החמה בארץ ישראל שמשם התחיל אדם הראשון למנות הימים בהקדימו הלילה ליום כמ"ש ויהי ערב ויהי בוקר וגם במועדות וכו' יעו"ש ומ"ש דתקופת תמוז אינו אלא או בשבע שעות וחצי או באחד וחצי בין ביום בין בלילה הוא בדרך משל במקומות השוים לילה ויום לעולם אבל בשאר מקומות אלו השמות של יום ולילה אינם אחר האור והחשך אלא י"ב שעות ראשונות נקרא לילה אף על פי דבתמוז כבר זרח השמש וי"ב אחרונות נקרא יום אף על פי שבטבת עדין לא הגיע לנו זריחת השמש וכו' יעו"ש ועיי"ש סי' רכ"א והכריח דתחלה הוא משקיעת החמה כנראה ממסכת ערובין פ' כיצד ובזה יתיישב קושית התוספות שם בעירובין דף נ"ז וכו' יעו"ש".

ד. בעיות ופתרון במים של התקופה

הביא הבית יוסף (או"ח סי' תנה, א) "כתב המרדכי בפרק כל שעה (סי' תקצג) מעשה אירע בפסח שחל להיות באחד בשבת וגם נפלה התקופה בלילה שלפניו ואף על פי כן לא חשו ולשו במים שאובים בלילה, וכתב רבינו יהודה החסיד (עי' ספר חסידים סי' תתנא) דאין להקפיד

ביום ובין בלילה. ואין תקופת טבת נופלת אלא או בארבע ומחצה או בעשר ומחצה, בין ביום ובין בלילה. ואין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה, ואין תקופה מושכת מחברתה אלא חצי שעה".

מפרש רש"י:

"ואין תקופת תמוז נופלת אלא באחת ומחצה או בשבע ומחצה או ביום או בלילה – שכשתקופת ניסן נופלת בתחילת היום אותה של תמוז בשבעה ומחצה ביום וכשתקופת ניסן בחצי היום – של תמוז באחד ומחצה בלילה לפי ששבע שעות ומחצה יש בין תקופה לתקופה, שבאותו יום שזו נופלת זו נופלת, אלא נמשכת להלן משעה שנפלה זו שבע שעות ומחצה, שהן שלשים שעות לארבע התקופות, דהיינו יום ורביעי, ולפי זה החשבון אותה של תשרי נופלת או בשלשה או בתשעה, אם נפלה תקופת תמוז באחד ומחצה של תשרי נופלת בתשעה, ואם של תמוז בשבע ומחצה של תשרי בשלשה וכן כולם וזהו סימן אזג"י ואט"ד כשתקופת ניסן באחד של תמוז בשבע ומחצה, ושל תשרי בשלשה, ושל טבת בעשרה ומחצה, ושנה שניה של ניסן בחצי היום, דהיינו בשש שעות ושל תמוז באחד ומחצה, ושל תשרי בתשעה, ושל טבת בארבע ומחצה ביום".

"ואין בין תקופה לתקופה כו' – כדפרישית, חשוב תשעים ואחד יום כולן שביעיות תמימות הן, ושבע שעות ומחצה היא נמשכת אחריהן, שימי התקופות כך הם תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה הם שהן רביעי של שלש מאות שישים וחמשה ורביעי".

רק שלא ישתה אבל שלא ללוש אינו מזיק, כי אין סכנה לשתות רק בשעת תקופה. ועוד כי ליל שימורים הוא. ובשאר ימות השנה מניח לתוך המים מלח או ברזל בשעת נפילת התקופה ואינו חושש".

ובמטה משה (עמוד העבודה נטילת ידים, סעודה, ברכות סימן שנו) כתב: "אם יאמרו לאדם אל תשתה עתה מים כי התקופה נופלת, ושמא עתה עת נפילתה, וכבר בירך, ימתין ואל ידבר עד שידע בטוב שעברה התקופה, ואז ישתה ואל יברך פעם שנייה. ואם בירך על המים ושמע שמת יש בעיר, ישפוך מעט מן המים וישתה השאר. מספר חסידים (סי' תתנא)".

ה. מקומות התפשטות המנהג

כאמור לעיל כבר הגאונים נשאלו על המנהג אע"פ שהרי"ף והרמב"ם וכן הרא"ש לא הביאוהו.

בספר טעמי המנהגים הביא מספר זכור לאברהם שכתב שבארץ הצבי (א"י) וכל גלילות טורקיא"ה וערי איטליא נזהרין שלא לשתות מים בשעת התקופה דוקא, אמנם אחר זמנם שותים מאותם מים שהיו בתלוש בעת התקופה, ואין פוצה פה. ובמהרי"ל כתוב שהיה נזהר ג' שעות בין מלפניה בין מלאחריה.

ובספר מנהגי א"י (גליס, עמ' רסא ס"ט) הביא מספר נהר מצרים:

"ומנהג פשוט שלא לשתות מים בשעת התקופה (הגה קטז, ה). המנהג במצרים להכריז על התקופה בבתי כנסיות. ושמש הממונה על הכרוזים מכריז בבית הכנסת ביום שב"ק שקודם התקופה, שביום פלוני שעה פלונית התקופה נופלת, וזה חוץ ממה שרשום זמני התקופות בלוחות העיבור,

דכתיב (קהלת ח ה) שומר מצוה לא ידע דבר רע וכן כתב בהגהות מיימון פרק ה' (דפוס קושטא ה"ו)... ועוד יש לתמוה כי נפלה תקופה בלילה שלפניו מאי הוי כיון שבשעה שלשין בהם אינה שעת התקופה ועוד שאפילו היתה שעת התקופה בשעה שלשין לא היה להם לחוש דלא חיישינן אלא כשאדם שותה מהם בשעת התקופה ואפשר דסבירא ליה שכל מים שהיו בתלוש בשעת התקופה כל ששותה מהם או לש בהם ואוכל אפילו אחר כמה ימים הם מזיקים".

שמענו מדבריהם שלגבי מים ש'לנו' שומר מצוה לא ידע רע.

במנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן שעה) מסופר:

"בביתו של מה"ר שלום שכחו נפילת התקופה ניסן שנפלה בתחילת ליל ג'. ואומר מה"ר שלום לשתות היין שעירבו בו מים לאחר נפילת התקופה, ושאר כל המים שבבית אומר לשפוך אותם. ואומר שבספר הרזים שלכך מסוכן כי הוי בין משמר למשמר ואז יש רשות למזיקים להזיק, ודווקא לאותם השותים מן המעיינות והנהרות בשעת נפילת התקופה, אך שחכמים גזרו על שתיית כל המים אפילו בכלים, ובאותה שעה יש דווקא רשות למזיקים על המים אבל שאר דברים אין להם רשות להזיק".

ובספר המנהגים (קלויזנר, סימן צג) מסופר:

"ופעם אחת חל י"ד להיות בשבת, וציוה הרי"י להביא מים מערב שבת ולהחתיים המים במפה ולהניחו בתיבה אף על פי שהתקופה נפלה בתחילת ליל י"ד. וה"ר חיים אומר שאין צורך, כי אין צריך ליזהר

חבל נחלתו

בתקופה חצי שעה לפני ולאחריה. במנהג מרוקו נהגו שלא לשתות מים בתקופה. במנהגי תוניס כתב שנוהגים שלא לשתות מים שנשאבו בתקופה וכן היו מכינים מים מקודם ונותנים בהם מסמר מלובן. ובשם יהודי ג'רבא שנזכרו הן בשתיית מים והן בעניין השהייתם בבית. וכן בגרמני' ומשם במרכז ומזרח אירופה חששו לכך.

וצ"ע מדוע בימינו לא חששו לכך. ואולי מפני שהמים מובלים בצינורות מתכת ורובם שרויים בהם או בבבריכות ותעלות הובלה, וכל המים שבכלים הם מים שנמצאים במקרר (שעשוי מתכת) לכן הפסיקו לחשוש על מים שבכלים. אולם מן הראוי לחוש על עצם שתיית המים בתקופה⁶.

הניתנים מאת בי"ד הצדק בכל בית כנסת בכל שנה ושנה, על כל זה המנהג להכריז. וכן הוא מנהג עיקר"ת ירושלם ת"ו להכריז, אלא שביה"כ ירושלם יש להם שמש קבוע להכרזת התקופות, ומסבב בכל החצרות להודיעם זמן התקופה, אולם במצרים מכריזים רק בבית הכנסת לבד". ובסעיף הבא הביא כן בשם ארץ חיים (סתהון). ומביא עוד בשם ספר שולחן גבוה שנהגו להניח ברזל על כל המשקים והמאכלים בשעת התקופה, ובירושלים נהגו להניח כלי ברזל בחביות של יין.

בספר ילקוט מנהגים של ר' אשר וסרטייל מביא מנהגים מעדות שונות, מיהדות כורדיסטאן: בימי התקופה נהגו לכסות כל מאכל ומשתה. ונהגו לשים שפוד או מטיל ברזל לתוך כד מים. במנהגי לוב שנהגו לא לשתות מים

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: הורי זצ"ל מגרמני' ומשפחת אשתי ממזרח אירופה וכן למדתי בישיבות גם של יוצאי גרמני' וגם של יוצאי מזרח אירופה, ואיני זוכר שמישהו נזהר בכך. תשובת המחבר: וצ"ע.

מכירה לנכרי בע"ח טהורים שחוטים ולא מוכשרים לאכילה

שאלה

יהודי רוצה להקים מפעל לאספקת בשר למכירה לנכרים, את המפעל הוא רוצה להקים בארץ בה הוא ימכור את התוצרת, שאין בה יהודים כלל. כדי שלא לסחור בנבלות וטריפות בכוונתו להביא שוחטים יהודים שישחטו את הבהמות והעופות, ולספק את הבשר לגויי הארץ כמות שהוא ללא בדיקת טריפות, לא מנוקד ולא מומלח.

האם הדבר מותר, והאם עליו להוסיף משהו לטיפולים שהוא עושה בבשר טרם שיווקו?

תשובה

א. כתב הטור (יו"ד סי' קיז):

"כל הדברים האסורים מן התורה אף על פי שמוותרין בהנאה אסור לעשות בהן סחורה כדתנן אין עושין סחורות בנבלות וטרפות שקצים ורמשין אבל נזדמנו לו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים או שצד טמאים עם טהורים מותר למוכרם ובלבד שלא יתכוון לכך וכן מי שנזדמן לו נבילה וטריפה יכול למוכרה לנכרי או ליתנה לו במתנה ופי' ר"ת דוקא בסתם שאינן מוכרה לו בחזקת כשירה אבל אסור למוכרה לנכרי או ליתנה לו בחזקת כשירה משום גניבת דעת ומשום שמא יתננה לו בפני ישראל והישראל יקחנה ממנו... ומסקנת א"א הרא"ש ז"ל כר"ת. כתב הרמב"ם מותר לעשות סחורה בחלב שחלבו נכרי ובגבינות

הנכרי' וכיוצא בהם זה הכלל כל שאסור מן התורה אסור לעשות בו סחורה וכל שאיסורו בדבריהם מותר לעשות בו סחורה בין בספק בין בודאי".

וכ"פ בשולחן ערוך (יו"ד סי' קיז ס"א):

"כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמוותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה"... והוסיף (עפ"י דברי הש"ס בירושלמי שביעית פ"ז ה"א והראשונים) שדוקא המיוחד לאכילה אסור. ב. בשאלה שלפנינו נראה שאין מוכרים דבר האסור באכילה מן התורה, הבהמות והעופות נשחטים כדן, ואפילו אם השוחטים נבלו בשחיטה בשוגג הרי יש לראות בכך כעין נזדמנו לו של הצייד ומכירת נבלות וטריפות שנזדמנו לו אגב שחיטה, ועל כן אינו עובר באיסור המכירה לגוי.

אמנם הוא מוכר להם את הבשר מעורב בדם וללא ניקור אולם מותר למכור כך לישראל, אם הוא יודע שלא נעשתה בדיקת טריפות ולא ניקור ולא מליחה. וכן הגויים אם ירצו להוציא את הדם ע"י מליחה וכד' – יכולים לעשות זאת.

לא שמענו מעולם שיש איסור למכור בהמות ועופות שחוטים ליהודי כאשר הן אינן מנוקרות ואינן מומלחות וכן לנכרי, ומה שהמפעל הוקם לשם מכירה לנכרי אינו משנה זאת. והרי כל השחיטה של בשר מיובא לארץ (ארגנטינה וכד') נעשה עפ"י אותה דרך שאת החלק האחורי אין

חבל נחלתו

ס"ב שהסכים עמו ע"ש. [וכ"כ בתשובת ח"ס סימן ק"ו והוסיף עוד דה"ה אבר מ"ה דאיתקש לדם ובזה אזדא קושיית התוי"ט פ"ז דשביעית ע"ש. ושם בסי' ק"ח כתב ג"כ הכי ליישב קושיית התוי"ט בשינוי לשון וז"ל שם דדם ואמ"ה על כרחק מה"ת מותרים בסחורה ואם אסורים היינו מדרבנן ע"ש אך שם עיקר דבריו בישוב הקושיא. ולזה די אם רק מה"ת מותרים אבל לעיקר הדין י"ל שלא חזר בו ממ"ש בסי' ק"ו הנ"ל דמותרים לגמרי]."

ד. בכנסת הגדולה (הגהות טור י"ד סי' קיז סעיף ט) כתב: "לנחור התיישם בשביל העופות שלא יקלקלו בשחיטה ולמכור הבשר לגוים, נשאל משאת בנימין בסי' כ"ה צידד להתר, אבל בהגהה שם כתב בנו החכם המגיה שקרא תגר לפני הרב אביו בהתר, וכתב בסוף ימיו תשובה זו צריך למוד במה שהשיב לי בני יצ"ו וכן תפס ש"ך לאיסור, וכתב שגם הב"ח בא"ח סי' תקנ"א אוסר, אבל הט"ז מתיר וכן הסכים הדרישה בי"ד סי' כ"ח אות י"ט. ויש להסתפק למאן דאסר אם מותר כשאינו רוצה למכור את הבשר לגוים אלא להאכילו לעבדיו ושפחותיו הכנעניים, ויר' דשרי ור"ש כשרוצה להאכיל הבשר לגוים שאינם עבדיו ועיין, מ"ש בסי' א' בהגהת הטור".

וכל השאלה היא במנבל לכתחילה לצורך חיצוני, אבל במקרה דידן הוא שוחט כראוי ע"י שוחט מישראל ואינו נוחר, וא"כ אין שום איסור במכירה כמות שהם לנכרים.

ה. ישנה לכאורה בעיית הטעית ישראל שמא יבוא לקנות ולאכול. אולם יש לדחות חשש זה שאין באותה מדינה כלל אדם מישראל (אולי תיירים). ועוד שעל

מנקרים אלא מעבירים אותו כמות שהוא לנכרים ורק את החלק המובאים לישראל בודקים מטריפות הריאה ומנקרים. וא"כ נראה שמותר לסחור בשחוטות אף עם נכרי.

ומה שבמדינת ישראל הבשר משווק לצרכנים לאחר בדיקת טריפות וניקור ומליחה הוא משום נוחיות הצרכנים, אבל אין איסור מכירה של בשר בהמות שנבדק מטריפות ללא ניקור ומליחה, וכן בשר עופות שנשחטו כדין ללא מליחה – ובלבד שיהא מסומן וברור לקונים כי הם קונים בשר שלא נוקר ולא נמלח.

ג. כך כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת י"ד סי' סב): "אך ראיתי שם בפרי תואר (=לבעל אור החיים על התורה) **שמתיר הדם לסחור בו** כיון דאיתקש למים הרי הוא כמים שמותר לסחור בו כמו במים. **ודבריו בזה ודאי נכונים** שאם מועיל היקש זה לר' אבנה להתיר דם בהנאה כמבואר שם בפסחים דף כ"ב ולמה לא יועיל להתיר הסחורה...".

וכן בשו"ת חתם סופר (חלק ב' יורה דעה) סי' קו): "ובחידושי למס' פסחים כתבת דאין למדין מן הכלל' שכייל הרמב"ם דאסור לעשות סחור' **חוץ מקלב דה"ה דם ואבר מן החי מותר לעשות בו סחורה** דהרי היתר הנאה דדם נפקא לן מעל הארץ תשפכנו כמים אתקיש למים והיתרא דאמה"ה דאיתקש לדם יע"ש, וא"כ הרי הוא כמים לכל מילי גם להתיר סחורה ואין היקש למחצה ורחמנא שר'..."

וכן כתב בפתחי תשובה (י"ד סי' קיז ס"ק א): "כל דבר שאסור – ע' בס' פרי תואר שמתיר את הדם לסחור בו כיון דאיתקש למים ועיין בתשובת נו"ב תניינא חיו"ד סי'

חבל נחלתו

לא יקנה בשר מאותו מפעל, יארוז באריזות ויחתים גופי כשרות וימכור במדינה אחרת ליהודים. ובמדינת ישראל יש פיקוח של הרבנות הראשית על כל היבוא שלא יגיע בשר שאין עליו פיקוח ומקורו אינו ברור.

מסקנה

מותר למכור שחוטות לנכרי, ומותר להקים מפעל בארץ אחרת שאין בה יהודים וכל הבשר מיועד לנכרים בלבד, כדי למכור להם בשר שחוטות כדן.

האריזה של הבשר אין שום סימון שנשחטו ע"י ישראל כל הכיתוב בשפה זרה, ואף אדם מישראל המקפיד בדיני כשרות לא יקנה סתם בשר המשווק לגויים מתוך ידיעה שהוא אינו כשר, ומדוע שנחוש כאן יותר ממקומות אחרים. וכן בבשר המיובא לארץ שחלקים ממנו שאין רוצים להכשירם מוכרים לציבור המקומי במקום השחיטה, לא נאסר למוכרם לגויים ולא חששו שמא יבוא אדם מישראל המתגורר בגלות ארגנטינה ויקנה מאותו בשר המשווק לנכרים. כמו"כ צריך להבטיח שאף אדם מישראל

סימן כז

אכסון עובד כוכבים בביתו

שאלה

שלום או משום איבה ומה דין השתי וערב עם הפסל עליו, האם זו עבודה זרה או אסור רק מדרבנן.

במסגרת עבודה משותפת של אדם מישראל עם מדען מחו"ל (עמית מחקר), הישראל מארחו בביתו בחדר מיוחד עבורו למספר ימים. התברר לישראל כי הגוי יש לו שתי וערב (=צלב) וכשהוא מתפלל בחדרו הוא מוציא את השתי וערב עליו יש פסלון של הצלב. כמו"כ לפני הסעודה או בתוכה הוא עושה תנועות שתי וערב על חזהו. האם מותר לו להכניס את עמית המחקר לביתו?

וכן מה הדין אם העובד הסיעודי של זקן מישראל הוא עובד ע"ז, האם מותר לו להכניסו לביתו?

פתיחה

יש לדון מה האיסור להכניס עבודה זרה לביתו, כמו"כ האם מותר משום דרכי

א. ולא תביא תועבה אל ביתך

נאמר בתורה במפורש (דברים ז, כו): "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא". ונעייין מה כולל איסור זה. בתרגומים מסבירים זאת כפשוטו, מתרגם כתר יונתן (=תרגום לעברית של תרגום יונתן): "ולא תביאו תועבת אלילים ותשמישה לבתיכם שלא תהיו מוחרמים כמותם".

כלומר הכנסת עבודה או תשמישה לביתו אסורה.

המשך חכמה (דברים ז, כו) מבאר: "ולא תביא תועבה אל ביתך. עיקר פשוטו הוא

חבל נחלתו

החרם, ששני ענינים הם, אחד המכניס דבר עבודה זרה לרשותו **כדי ליהנות בו**, ואחד ה**נהנה בו**, שבשניהם מראה האדם בנפשו החפץ עליה, ולוקה על שניהם כמו שכתבנו. ואף על פי ששניהם עיקר אחד להם והיא ההנאה, שהרי אינו לוקה אלא בשביל ההנאה, מכל מקום מכיון שיהנה לוקה שתים, וכענין שאמרנו למעלה בסדר אמור לאו ח' בסימן רצ"ד [מצוה רע"ג] בכהן גדול שבעל אלמנה שלוקה שתים, ואף על פי ששני הלאוין עיקר אחד להן כמו שכתבנו שם".

"ובכלל איסור זה בין עבודה זרה עצמה בין משמשיה בין תקרובת שלה, ובין עבודה זרה של ישראל או של גוי..."
"ועובר על זה ולקח שום דבר מעבודה זרה והביאו לרשותו ונהנה בו, לוקה שתים, משום ולא תביא וגו', ומשום ולא ידבק וגו', כן כתב הרמב"ם ז"ל [פ"ז מעבודה זרה ה"ב]".

ועפ"ז אם לא נהנה מהע"ז כגון בשאלות שלפנינו שהגוי מכניס (אמנם בידיעתו) את הע"ז לבית ישראל ודאי שאינו לוקה, כי לא עשה מעשה וגם אינו רוצה בהכנסת הע"ז לביתו.

מוסיף בספר יראים (סימן שסד) הלכה נוספת הנלמדת מ'לא תביא תועבה':
"תועבה לא תביא. ויראת מאלהיך ולא תביא עבודה זרה בביתך דכתיב בפ' עקב ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו ותניא בע"ז פ"א [כ"א א'] אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכניס לתוכו ע"ז והתורה אמרה לא תביא תועבה אל ביתך וכל משמשי עבודה זרה ונוייה בכלל תועבה הם וכולם לא תביא שהרי כולם הוזהרו למעלה

בישראל המכניס עבודה זרה לביתו. והא שאמרו במשנה פרק קמא דעבודה זרה (כא, א) דאין משכירין בית לדירה לעובד עבודה זרה (מפני שהוא מכניס לתוכו ע"ז, שנאמר "לא תביא תועבה אל ביתך") הוא אסמכתא (בעלמא) - דברי רבינו נסים. ונראה עיקר פשוטו, משום דכתיב ביפת תואר במלחמה (להלן כא, יב) "והבאתה אל תוך ביתך", לכן אמר שהיא חסה על העבודה זרה על מחמדיה הכסף והתכשיטין שיש עליהן, ותביא עמה לביתך. לכן אמר "לא תביא תועבה אל ביתך" שלא יביא רק החשוקה לבדה, ומגלגל עמה עד שתתגייר. לכן אף שהוא אינו זוכה בהעבודה זרה, כיון שלוקחה לאשה מוזהר על זה. לכן אסרו חכמים להשכיר בית למי שמכניסה לשם אף שאינה של ישראל. ולכן אמר "תועבה", שכשהיא עדיין לא קיבלה שבע מצוות, אז יכולה לבטל ויהיה ככל כסף וזהב שאינה חשובה אצלם, ואין זה "תועבה". רק אם לא ביטלה אסור להביא. כן נראה לפי הפשט, ויעויין ספר המצוות בזה".

ודבריו עולים בתוכנם כדברי התרגום. וכך דברי החינוך (מצוה תכט), הכולל בדבריו דברי ראשונים אחרים, וז"ל:
"שלא נדביק שום דבר מעבודה זרה עם ממונו וברשותנו ליהנות בו, ועל זה נאמר [דברים ז', כ"ו], ולא תביא תועבה אל ביתך וגו'".

לפי פתיחת דברי החינוך האסור הוא דוקא ליהנות ממנו, אבל אם הוא נאלץ להכניס ע"ז לביתו – אינו עובר בלאו.

בהמשך מפרט דיני הלכה זו:
"וביארנו לנו [מכות כ"ב ע"א], שהמבשל בעצי אשרה לוקה שתים, משום ולא תביא תועבה, ומשום ולא ידבק בידך מאומה מן

ואפילו בארץ אלא להשכיר לו ביתו. אבל אם נכנס גוי לביתו של ישראל ועבודה זרה שלו בידו לא שמענו שיהא חייב ישראל בעל הבית להוציאו דלא תביא אמרה תורה".

עולה מדברי הרשב"א שהאיסור הוא הבאה ע"י ישראל אבל ע"ז שהובאה ע"י גוי לבית ישראל צורך הגוי, אין בעל הבית חייב להוציאו.

בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' פה) דן "באיסור כניסת כמרים שיש שו"ע בבגדיהם לביהכ"נ".

וזאת לשון השאלה: "ע"ד השאלה בכמרים הנכנסים לביהכ"נ מעצמם ועליהם שו"ע, אם מחוייבים לעכב עליהם שלא יכנסו משום הלאו דלא תביא תועבה אל ביתך".

בהתחלה מברר מה דינה של צורת שו"ע (=צלב) ועליה נדון להלן.

בהמשך באות ב הביא דברים שכתבנו מסה"מ לרמב"ם שדוקא בנהנה ממנה אסור להכניס, ומן היראים ומן הרשב"א, ואח"כ מביא מן הגר"ף פערלא שרצה לחדש מן הירושלמי שאפילו נכרי נכנס ובידו ע"ז ולא הוציאו עובר עליו. והגרצ"פ פרנק כותב שהוא פירוש חדש ומפרשי הירושלמי לא פרשו כן.

בחשוקי חמד (עבודה זרה כא ע"א) דן לגבי מטפלת נכריה הבאה לעבוד בבית ישראל ועונדת ע"ז על לבה – האם יש בזה איסור של לא תביא תועבה אל ביתך?

ומביא משו"ע (יר"ד סי' קנא ס"י) שרק אם מכניס בקבע אבל באופן ארעי משמע שמותר ומביא עוד מתשובת הרשב"א. והוסיף: "אכן יעוין בכנסת הגדולה (סימן קנא שיירי כנה"ג הגהות טור אות כב) שהביא

פסילי אלהיהם תשרפון באש לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך וכתוב בתריה ולא תביא תועבה אל ביתך למדנו ע"ז ונוייה בכלל תועבה הם הלכך הלוקח נויי ע"ז ומשמשיה במשכון כגון מעילים וגביעים וכל שאר נוייהם ומשמשיהם עובר בלא תביא תועבה אל ביתך ועוד שנהנה מהם ועובר בלא ידבק בידך מאומה מן החרם ואפי' מכניס בביתו בפקדון או השאיל או השכיר ביתו לאחרים בשאלה ושכירות לא קניא ועובר בלא תביא וגו' המשאיל והמשכיר. והפורש מהם ושם דרכו רואה בישע אלהים".

נראה מדברי היראים שאוסר יותר מן החינוך. ואוסר הכנסת פקדון שהוא ע"ז או משמשיה או משכון לביתו או לרשותו. לגבי שאלה דילן, אמנם הוא מכניס עבודה זרה לביתו אולם ההנאה מכך היא עקיפה. הוא מכניס את העכו"ם לביתו, והעכו"ם מכניס את הע"ז שלו איתו לצרכו ולא לצורך ישראל ח"ו, וא"כ מנלן שהדבר כלול בלאו של 'לא תביא תועבה'!?

בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קעז) השיב על השאלה האחרונה שהעלנו. וז"ל:

"שאלת עוד גוי מהו שיאכל חמצו בביתו של ישראל? מי שרי לישראל להניחו להכניס חמץ שאין זה כעבודה זרה שעובר על (דברים ז) לא תביא תועבה אל ביתך או לא?"

"תשובה דבר ברור הוא זה שהרי מקבלין פקדונות מן הגוים בשלא קבל עליו אחריות. ולא עוד אלא שנראה בגמרא שאם ייחד לו בית אפילו בקבלת אחריות מותר. אלא שהרב ז"ל השמיטה להחמיר בדבר וכן ראוי להחמיר. ואפילו בעבודה זרה בכי הא מנין שהוא אסור? שלא אסרו

חבל נחלתו

בשם מהר"ש הלוי שאסר אפילו בדרך עראי, וכתב עליו הכנה"ג שאולי ס"ל שכל מה שהרשב"א התיר היינו שלא מדעת הישראל, אבל להכניסו מדעתו אסור אפילו באופן עראי, יעו"ש". והעלה הרב זילברשטיין עוד סברות ונשאר בצ"ע.

ולענ"ד לא ניתן להסביר כן ברשב"א אחר שכתב בפירושו להיפך, שהרי העכו"ם נכנס עם ע"ז בידו. ולכן נראה להסיק שבכניסת הע"ז לבית ישראל אינו עובר בלא תביא תועבה ואינו צריך להוציאו מביתו.

ב. שתי וערב האם נחשב עבודה זרה

בתשובת הר צבי שהבאנו לעיל פתח: "בראשונה יש לברר בצורת שתי וערב התלוי בצואר של הכמרים אם יש לו דין ע"ז. והנה בשו"ע יו"ד (סימן קמא סעיף א) כתב וז"ל: צורת שתי וערב שמשתיחיים לו דינו כדין צלם ואסור בלא ביטול אבל שתי וערב שתולים בצואר לזכרון לא מקרי צלם ומותר. וכתב שם הש"ך בס"ק ו' וז"ל: אבל שתי וערב שתולין בצואר כו' היינו בידוע שלא השתחוה לו (ואתא לאשמועינן דל"ת דכיון שתולין אותו בצואר מיד נאסר), הא לאו הכי לא גרע מאם מצא כלים שעליהם צורת עכו"ם דהכלים אסורים אם הם מכובדים: דכיון שדרך לעבוד אותה הצורה חיישין שמא נעבדו הכלים כדלקמן סעיף ג, והכא נמי איכא למיחש להכי ובעכו"ם עצמו אין לחלק בין מכובד לבזוי דדוקא בכלים אמרינן דעל המבוזים ודאי לנוי הכלי נעשו משא"כ הכא, ומצאתי בהר"ן פרק כל הצלמים וז"ל: כתב הרשב"א דבזמן הזה שחוקקים חקק בכלים ומציירים בהם שתי וערב ודמות מניקה אף המוצא אותם

הכלים אסורים, ע"כ. וצל"ע שאפשר שאין עובדים היום לצורות הללו אלא לזכר בעלמא עושים אותם עכ"ל הר"ן וכ"כ רבינו ירוחם נתי"ז ח"ד אם נמצא צורת אשה ובנה בחיקה או צורת שתי וערב ואדם תלוי בו אסורים ואפשר דעכו"ם אלו שאין אדוקים בעכו"ם כל מה שעושין בצורות הללו בכלים אינם עושים אלא לנוי ומותרים בהנאה כו' ואסור להשהותן משום חשד אם הם בולטים וראוי להחמיר בספק איסור תורה ע"כ: ואפשר בשתי וערב עצמו כיון שדרך שמשתיחיים לו לכו"ע אסור: עכ"ל הש"ך. הנה מסקנת דברי הש"ך נראה שצורת שתי וערב התלוי בצואר של כמרים ספק ע"ז יש לו ואסור מספק. ויעויין בתרומת הדשן (סימן קצו) (תשובה זאת הושמטה ממקומה מפני הצנזורה ונדפסה בסוף הספר), ובחכמת אדם".

והגרצ"פ פרנק נשאר בספק אם שתי וערב הוא עבודה זרה גם בסוף תשובה. במקום אחר עסק החשוקי חמד (מכות כב ע"א) במטפל פיליפיני שהכניס עבור חברו פסל של עבודה זרה למספר שעות ודן האם צריך לכפותו להוציא מרשותו לאותו זמן. והביא את המו"מ לעיל, ובהמשך מביא:

"והנה דנו האחרונים אם יש איסור דלא תביא תועבה אל ביתך, רק כאשר יש לו הנאה מהע"ז, או גם בלי הנאה, אלא בעצם ההבאה לביתו יש איסור, והביאו ראיה לנידון זה מדברי הראשונים. וכן הביאו ראיה לנידון זה מסוגיית הגמרא במכות דף כב ע"א שהקשתה הגמרא על המבשל ביום טוב בעצי אשרה דלילקי נמי משום לא תביא תועבה את ביתך, ולמה בהמשך הסוגיה שהגמרא רצתה להוסיף לאוויים על

ולשואל היה פשוט שבע"ז כה"ג הדבר אסור, ולכן שאל רק על חמץ, והרשב"א השיב שבאופן ארעי מותר אף בע"ז. עכ"פ מבואר שלגבי איסור זה של הכנסת ע"ז של אחרים, איסור ע"ז חמור יותר משל חמץ".

"ועוד דהגע עצמך, הרי הבאנו לעיל את הגמרא בדף כ"א ע"א שאסור להשכיר בית לגוי משום שהוא מכניס ע"ז לתוך הבית, וכי אסור להשכיר בית לגוי כשיכניס לתוכו חמץ. ועוד שבתוס' שם (ד"ה אף) הביאו שיטה שלא תביא תועבה אל ביתך מיירי רק בחו"ל ולא בא"י, וכי שיטה זו תסבור שגם בחמץ אינו עובר רק בארץ ישראל. ע"כ דשאני חמץ שאינו עובר רק בשלו והוא חובת גוף שלא יהיה חמץ שלו, ומה שנאמר בבתים מגלה שאינו עובר רק אם הוא גם ברשותו. ולכן מה שהביא האדר"ת ראייה מחמץ לע"ז, שלא עוברים על האיסור דלא תביא תועבה אל ביתך בהכנסה גרידא, צ"ע".

ובמסקנה זו נשאר.

מסקנה

לפי רוב הפוסקים אינו חייב להוציא מביתו עבודה זרה שגוי נכנס עימה לביתו בשתי השאלות פטור ומותר לו להשאיר את המצב כמות שהוא, על אף ששתי וערב הוא ספק ע"ז.

החורש תלם אחד מתקיף לה רב אשי וליחשוב נמי החורש בעצי אשירה, לא שאלה הגמרא דיש בזה גם לאו דלא תביא תועבה אל ביתך. והוכיחו מכאן דהאיסור דלא תביא הוא רק כאשר מביא אל ביתו, ולא כשנהנה מהע"ז מחוץ לבית".

"ויעוין במנחת חינוך (מצוה תכט) שכתב בפשיטות דהמכניס ע"ז לביתו חייב אפילו שלא ליהנות מהם, אלא דאם גוי הכניס ע"ז לבית הישראל, לא לוקים, ואם ישראל הכניס לביתו, הוא לוקה.

"והעיר עליו האדר"ת בחשבונות של מצוה (שם) וז"ל: דבדאי 'תועבה אל ביתך' שאמרה תורה היינו רק כשרוצה לקנותה או כשמייחד לה מקום, ונאסר הבית בשבילה וכדתנן בע"ז דף מז ע"ב, אבל בהבאה גרידא לבית ישראל איך יעבור בלאו. והרי הכי נמי כתיב בחמץ 'לא יראה בבתים' ומכל מקום הוא רק כשרוצה לקנות, אבל בהבאה והמצאה לבד אינו עובר ב'לא ימצא', ורק כשרוצה לקנות היא ההבאה והיא ההנאה, והכי נמי ממש דכוותה, עכ"ד".

"ויש להעיר על דבריו הקדושים, דראייתו מחמץ לכאורה צ"ע, דהרי בחמץ נאמר לא יראה לך ולא ימצא לך, ואם החמץ אינו שלו, אינו עובר בלאו, אבל בע"ז לא נאמר 'לך'. ולעיל הבאנו את דברי הרשב"א שדן בגוי שנכנס עם חמץ לתוך בית ישראל,

הלוואה דולרית במדינת ישראל

שאלה

אדם הלווה לחברו סכום כסף גדול בדולרים (עשרות אלפי דולרים) לפני כעשר שנים, ללא רבית (הסכום הומר מיד לשקלים לצורך הוצאה במדינת ישראל). לא נחתם ביניהם חוזה. ההלוואה היתה לזמן קצר. הלווה לא החזיר את ההלוואה כעשר שנים.

עתה הלווה רוצה להחזיר למלוה את כספו בשקלים לפי שווי הדולר עתה. הלווה טוען: אחזיר את ההלוואה לפי שווי הדולר היום, אף שהדולר ירד ביחס לשקל ביותר מעשרים אחוזים (בזמן ההלוואה כארבעה שקלים וששים אגורות לדולר ועתה בסביבות שלשה שקלים וששים עד שמונים אגורות).

המלווה טוען: לא רק שהלווה לא החזיר את ההלוואה בזמנה ומשך כ"כ הרבה זמן, אלא שיפסיד אותי בהלוואה זו ואקבל רק כ-80 אחוז מכספי?! אני מעונין שיחזיר לי את ההלוואה לפי שווי הדולר ביום ההלוואה.

יש לציין כי לא היה פיחות או ייסוף יזום ע"י המדינה, אלא בגלל השינויים בכלכלות ארצות העולם – הדולר ירד והשקל עלה.

נתייחס לדולר כאילו הוא מטבע היוצא בארצנו ולא פירות. (על דולר כפירות עי' להלן)

תשובה

א. נאמר במסכת בבא קמא (צ"ב-צ"ג ע"א):

"בעא מיניה רבא מרב חסדא: המלוה את חבירו על המטבע, והוסיפו עליו, מהו? (רש"י: והוסיפו עליהן מהו – אליבא דרב דאומר נותן לו מטבע של אותה שעה היכא דהוסיפו עליו מאי אמר רב) אמר לו: נותן לו מטבע היוצא באותה שעה (רש"י: באותה שעה – בשעת פרעון). א"ל: ואפילו כי נפיא? א"ל: אין. א"ל: אפי' כי תרטיא? (רש"י: כי תרטיא – סלע גדול במדה מחזקת רובע), א"ל: אין. והא קא זיילין פירי! (רש"י: והא קזיילין פירות – לגבי מטבע זו נמצא שמשתכר זה בתוספת ואינה דומה לראשונים והוי רבית). אמר רב אשי: חזינן, אי מחמת טיבעא זיל – מנכינן ליה, [צח ע"א] ואי מחמת תרעא זיל – לא מנכינן ליה. (רש"י: מחמת תרעא – שבאו גשמים ונמצאו רוב תבואות בעולם והוזלו הפירות), והא קא שבח לענין נסכא! (רש"י: לענין נסכא – אם בא להתיכן ולעשות מהן גרוטאות יש יותר מן הראשונים והוי רבית). אלא, כי הא דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי עובדא בזוזי דאגרדמיס טייעא עד ' בתמניא (רש"י: עבדו עובדא – באדם שהלוה את חבירו על המטבע והוסיפו עליו והלכו אצל אגרדימוס סוחר ישמעאל והיה לו מן הראשונה ומן השניה ומצאו בח' של מטבע שניה ' מן הראשונה ונתן לו שמנה)".

עולה מן הסוגיא כי מלוה שהלוה שמונה שקלים ועתה הם שוים תשעה שקלים (לפי השווי בזמן הלוואה) מקבל את שמונת השקלים אע"פ שנוטל בפועל יותר ממה שהלוה ואין זה אסור מצד רבית, בתנאי שהתוספת נובעת מירידת שער הפירות (=מחמת תרעא). אולם אם התוספת

סימן כח – הלוואה דולרית במדינת ישראל

עליה אלא כל שהוא מגבי ליה מהאי טיבעא כוותיה, ואי אוסיפו עליה טפי מחומשא אף על גב דלא קא זילי פירי לא יהיב מהא טיבעא דנפיק אלא כשיעורא דאית ליה מטיבעא קמא וכ"ש אי קא זילי פירי דמנכי ליה כל דהוא טופיאנאה דאוסופו ליה עד גמירא. והוא הדין למלוה את חברו על המטבע ופחתו ממנו והוא הדין נמי במקום שנושאין ונותנין בכספים של משקל ופוחתו מן הכסף שבהן או שהוסיפו עליו הכל ענין אחד הוא".

נראה שבעקרון אין הבדל בין דעת רש"י לדעת הר"ף.

עוד עולה מהר"ף שאף אם פחת המטבע יש לדון באותה דרך. היינו אם ירדת ערך המטבע מחמת עצמו (טיבעא) צריך הלווה להשיב יותר מעות ממה שלווה ואין זה רבית. ואם ירד ערכו ביחס לפירות עד חומש מלבר אין הלווה מוסיף, ומחומש מלבר בירידת ערך ביחס לפירות על הלווה להוסיף לפי ערך ההלוואה בשעת הלוואה.

ג. אף הרמב"ם כתב שכן הדין הן לענין ייסוף והן לענין פחות (הל' מלוה ולוה פ"ד הי"א):

"המלוה את חברו על המטבע וכן הכותב לאשתו בכתובתה מטבע ידוע ופירש משקלו והוסיפו על משקלו אם הוזלו הפירות מחמת התוספת מנכה לו שיעור התוספת¹ ואפילו הוסיפו עליו כל שהוא, ואם לא הוזלו מחמת התוספת אינו מנכה לו אלא נותן לו ממטבע היוצא באותה

היא מחמת עלית ערך המטבע (=מחמת טיבעא) מנכים מתשלום ההלוואה את התוספת בערכו. וכך בחידושי הרשב"א (ב"ק צז ע"ב): "אבל בדזל תרעא אפילו כל שהוא לא דהא איכא משום רבית". כמו"כ אם השינוי גדול מחמת תרעא ששמונה שקלים עתה שוים עשרה שקלים (של זמן ההלוואה) מקבל מהלווה רק שמונה שקלים.

לגבי שאלה דידן. המדובר בירידת ערך המטבע (דולר, לא בפיחות יזום) והשינוי בשער הדולר הוא מול מטבעות אחרים כגון השקל והאירו. וברור שכיון שערך המטבע עתה פחות מזמן ההלוואה יכול לקנות פחות פירות. וצריך לעיין מה הדין וכמה על הלווה להשיב למלוה.

ב. הר"ף (ב"ק לה ע"א) מבאר את הסוגיא כך:

"פירוש כגון דהוה ליה גביה חברה מאה זוזי כל זוזא מינייהו אית ביה תמוניא פריטי ואוסיפו עליה השתא ועבדוניה לכל זוזא עשרה פריטי חזינן אי לא קא זילי פירי מחמת ההיא תוספת אלא תרעא כדקאי קאי יהיב ליה השתא מאה זוזי מהאי טיבעא דהוא סכום כל מה דאית ליה גביה מההוא טיבעא קמא ולא מנכי ליה כלום ואף על גב דקא שבח לענין נסכא חומשא מלבר דאינון תרתי פריטי בכל [זוזא] כיון דליכא גביה שבחא לענין פירי לא איכפת לן בההיא תוספת חומשא דאיכא בנסכא והיינו דקאמר רב חסדא נותן לו מטבע היוצא באותה שעה. ואי קא זילי פירי מחמת ההיא תוספת אפילו לא אוסיפו

1. באר בחוות דעת (חידושים סי' קסה ס"ק ג): "מנכה לו. ואם לא ניכה יש אומרים דהוי רבית קצוצה ויש אומרים דהוי אבק רבית. וכשמנכה מנכה לו כל התוספת. ועיין ביאורים ס"ק ב".

חבל נחלתו

שעה, בד"א בשהוסיפו עליו עד חמישיתו כגון שהיה משקלו ד' ועשאו ה' אבל אם הוסיפו לו יותר על חמישיתו מנכה לו כל התוספת אף על פי שלא הוזלו הפירות וה"ה למלוה על המטבע ופחתו ממנו".

השו"ע (יו"ד סי' קסה ס"א) כתב את לשון הרמב"ם.

וצריך להעיר שבימינו אין המתכת במטבע שווה את משקלו (וכש"כ בשטרות כסף), והכל נאמד בשווי כלפי מטבעות אחרים וכח הקניה שלהם. ולכן כל החשבון שעשו הראשונים והאחרונים שמה שהוא מרויח חומש בשווי המטבע מפסיד בהתכה אינו שייך ומתאים למצבנו בימינו שהמטבעות נאמדים לפי כלכלת המדינה אותה הם מייצגים, והיחיד אינו טובע מטבעות וגם אסור להתיכן.

משמע לפי הרי"ף וסיעתו שבמקרה כמו המקרה שלפנינו על הלווה להוסיף למלוה לפי ערך המטבע בשעת הלוואה ואין זו רבית.

ד. הרא"ש (ב"ק פ"ט סי' יב) באר כרש"י ורי"ף, והוסיף:

"כתב רב אלפס ז"ל דה"ה למלוה את חבירו ופחתו ממנו והוא הדין במקום שנושאים ונותנים בכספים של משקל ופחתו מן הכספים שבהם או שהוסיפו עליו הכל ענין אחד. והראב"ד ז"ל כתב דדוקא בהוסיפו על המטבע הוא דאמר הכי משום דמיחזי כרבית. אבל בפחות לא. ומסתבר כרבינו רב אלפס ז"ל דהכי נמי אית למיחש לפסידא דמלוה".

נראה כי הראב"ד חולק וסובר שהניכוי במקרה של הוספה הוא כדי שלא תהא רבית, ולכן אנו מתערבים בגובה התשלום שלא יהא יותר ממה שהלווה, אבל

בירידת ערך הלווה אינו משלם רבית שהרי משלם פחות ממה שהלווה בערך המטבע, וכאן אין מקום לתקנה שישלם לפי הערך בשעת הלוואה. ולפי דעתו גם במקרה כמו שלפנינו הלווה משיב את כמות הדולרים שלוה, אף שערכם פחות.

וכן בשיטה מקובצת (ב"ק צז ע"ב) כתב: "אבל הראב"ד ז"ל כתב וז"ל: כתב הרב ז"ל דהאי שיעורא בין להוסיפו בין לפחתו דאם פחתו עד חומשא נותן לו מטבע היוצא אבל טפי נותן לו כשיעור מטבע שהלווה. ולי נראה דלענין פחתא ליכא למיחש להאי שיעורא דכיון דקיימא לן כרב דאמר נותן לו מטבע היוצא באותה שעה אפילו פחת כמה נותנו לו ופטור והא דהקפידו בתוספת בין חומש ליתר מחומש אינו אלא משום איסור ריביתא אבל בפחות שאין בו הפרש. ע"כ. והרא"ש ז"ל בפסקיו דחה סברת הראב"ד ז"ל עיין שם".

עולה מדברי הראב"ד שאם נותן כמספר המטבעות שהתחייב אף שערכן ירד וכח קנייתם פחות אפילו פחתו לחצי נותן לפי מה שהתחייב והמלוה מפסיד את כספו.

ה. בספר התרומות (שמ"ו ח"ח) כתב:

"אך הראב"ד ז"ל חולק עליו (=על הרי"ף) ואמר דלענין פחתא ליכא למיחש להאי שיעורא, ואפילו פחות כמה נותן לו ופטור, שלא הקפידו בתוספת בין חומש ליתר מחומשא אלא משום איסור רבית, אבל נפחת אין בו הפרש, ע"כ. וסברא זו רחוקה היא מאד שזה ישתכר וזה יפסיד הקרן שלו שהלווה, ואם הלווה מנה שיחזיר לו שוה חמשים בכסף. אלא ודאי מסתבר דה"ה לפחתו. והכי שדרו ממתנתא גברא דאוזיף זוזי ואפחת וחד זוזא דאוזיף שוה תרי זוזי מהני דאפקי השתא ואפחות לענין

ולא יוכל לומר הלוה אם כן אתן לך נסכא כמשקל המטבע הישן או אחזיר לך המטבע שהלוית לי אף על פי שנפסלה, שיוכל המלוה לומר שמא אימלך ואקנה פירות, ובעד מה שתתן לי לא אוכל לקנות פירות, ואני בעת שהלויתך הלויתך כסף שהייתי יכול לקנות בעדו פירות, לפיכך יד המלוה על העליונה".

לפי דברי הלבוש בימינו, כאשר ערך המטבע פחת לא צריך להיות הבדל בין חומש לפחות מחומש, כיון שלעשות כלי אף אחד אינו מתוך את המטבע ומדוע שהמלוה יפסיד!?

וכן בביאור הגר"א (יורה דעה סימן קסה, ב) כתב:

"וה"ה למלוה כו'. הרי"ף ושל"פ דלא כהראב"ד שכתב דוקא והוסיפו משום רבית וכבר הקשה עליו בסה"ת וכתב וסברא רחוקה היא מאד שזה ישתכר וזה יפסיד הקרן שלו שיחזיר לו חמשים בעד מנה וכ"כ עליו הרא"ש שם".

נראה שה"ה בדין דידן, ירידת ערך הדולר בעשר שנים אינה מירידת ערך הפירות אלא פחות בערך המטבע ולכן אפילו אם הירידה פחות מחומש כיון שהמלוה נפסד צריך לשלם לו דולרים לפי ערכם ביום ההלוואה.

ז. וכך כתב בכנה"ג (חור"מ הגה"ט סי' לט): "נקטינן מהסכמ' הרמב"ם והרי"ף והרא"ש דכל החלוקים שאנו מחלקים בהוסיפו על המטבע לענין רבית צריכין אנו לחלק בפחותו לענין מקח וממכר דהא בהא תליא. הילכך כמו דבענין התוספת אם הוולו הפירות מנכה ואינו נותן לו אלא כפי אותו שיעור או אותו משקל, ה"ה בפחותו והוקרו הפירות מחמת הפחת נותן לו כפי אותו

נסכא דינא הוא דמשלם לפי מה שפחתו שבחא".

והעיר על כך בגידולי תרומה (שמ"ו ח"ח אות ג):

"בהך פלוגתא דגבי פחת הסכימו רוב האחרונים ז"ל כסברת הרי"ף ז"ל דל"ש מהוסיפו, ודלא כהראב"ד ז"ל מטעמא דיהיב רבינו ז"ל דלא מסתבר שזה ישתכר וזה יפסיד מהקרן שהלוהו".

ו. וכך באר הלבוש (יר"ד סי' קסה):

"וכן הדין אם הלוה לו סכום מטבע ופחתו ממנו, שאם לא הוולו הפירות בשביל החסרון, שאין נותנין כל כך הרבה פירות בעד המטבע החדש כמו שהיו נותנין בעד הישן, צריך להשלים למלוה לפי חשבון הראשון. ואם הוולו הפירות שנותנין כל כך הרבה פירות בחדש כמו שהיו נותנין בישן ואין כאן הפסד למלוה אלא בהתכה, אז אם לא פחתו רק עד חומש, שחמש מן החדש אינם שוקלין רק כמו שהיו שוקלין ארבע מן הישן, אינו צריך לשלם לו רק ארבע מן החדש בשביל ארבע מן הישן, שיאמר לו הלוה הוציאם בהוצאה ולא תפסיד כלום, כי גם בטבעא קמא הוי זוזי דקילי טפי עד חומש ושמא שלך היו כן, ואם אתן לך חמש מן החדש בעד משקל ארבע של הישן תרויח בפירות ויהיה כאן ריבית. אבל אם פחתו יותר מחומש צריך לשלם ממטבע החדש כפי משקל מטבע הראשון ולא לפי המנין, אף על פי שהוולו הפירות ונותנין בחדש כמו שהיו נותנין בישן, מכל מקום למה יפסיד המלוה משקל הכסף שהלוהו. וכי תימא הרי ירבה בפירות מכל מקום יפסיד בהתכה ויאמר המלוה פירי הוא דזל החזר לי משקל מטבע שהלויתך דשמא אימלך ואעשה ממנה כלי,

חבל נחלתו

משקל שנעלו המעות בזהובים. ונאמר: כמה זהובים היו עולים המעות באותו זמן נותן לו זהובים לפי הערך דמה לי הוקרו הזהובים מה לי הוקרו הפירות דהא בהא תליא, דמאחר שהוקרו הזהובים הוקרו הפירות והסחורות. וכל זה בשלא פחתו מחומש, אבל אם פחתו מחומש לא שאני לן בין הוזלו הפירות ללא הוזלו, מהר"א מונסין ז"ל בתשו' כת"י".

וכאמור במקרה שלפנינו לא הוקרו ולא הוזלו הפירות אלא המטבע ירד ערכו לעומת מטבעות אחרים. ועי' ברית יהודה פרק כ שהביא דעות שונות בדבר.

ח. כל זה אם היתה הלוואה מוסכמת אמנם במקרה הנוכחי, הלווה השתמט מתשלום ההלוואה וגרם נזק למלווה, ולכן מן הראוי שהמלווה לא יפסיד מגמילות חסד זו, ולכן נראה לענ"ד שהלווה ישלם את ההלוואה בשקלים לפי ערכם בדולרים בעת ההלוואה.

ט. כל דברינו הם בהתייחסות לדולר – לפי חלק מהפוסקים, כמטבע ולא כפירות, אולם אם נתייחס לדולר כפירות (לפי דעות פוסקים אחרים) הרי הדבר פשוט שכל הלוואת סאה בסאה נאסרה כשלא קובעים מחיר לסאה אבל אם קבעו מחיר לסאה הרי מחירו נקוב. וכדברי ספר הלכות גדולות (סי' מה – הלכות ריבית עמוד תפא) "הלווה חבית של יין או סאה של חיטים בשעת הלוואה בעשרה דינרין ובשעת פירעון בדינר, אם עשאה [עמוד תפב] דמים ואמר לו מלוה ללווה חבית זו שאני מלוך עומדת בעשרה דינרין ועכשיו אני נושה בך עשרה דינרין, נוטל עשרה דינרין, ואם לא עשאה דמים אסור, דהיינו סאה בסאה דאמור רבנן אסור ללווה".

וכן עולה בפשטות מדברי כל הפוסקים, שאם העריכו את סאת ההלוואה בממון הרי הדבר מותר הרי משלם כשעת ההלוואה ולכן גם כאן עליו לשלם לפי שווי הדולרים בשקלים ביום ההלוואה.

סימן כט

הליכה בחוקות הגויים במאכל ובמשתה

שאלה

האם מותר לאכול כעך (בייגעלה)? מקור הכעך בעל שלשת החורים לפי אחת מהדעות מבוסס על דרך הנזירים הנוצריים בזמן תפילתם-תפלתם, ושלושת החורים מיצגים את השילוש של שיטתם הנלווה.

השואל (עו"ד דוד אייזן) שגדל באמריקה סיפר שעל שקיות הכעכים בחו"ל היה הכשר ועל ידו כל השתלשלות הכעכים עם זיקתו לתפלתם של הנוצריים¹. והשאלה היא האם באכילת הכעכים בצורה זו יש משום הליכה בחוקות הגויים

1. בשיחה של עו"ד אייזן עם פרופ' שאול שטמפר שלל האחרון לגמרי הסבר זה, וטען כי לפי מחקרו אין לכך שום קשר עם ע"ז. ואעפ"כ השאלה העקרונית עומדת.

תלכו. ויראת מאלהיך ולא תלך בחוקות הגוים ולא תעשה כמעשיהם של שבעה אומות דכתיב בפ' ואלה המשפטים [שמות כ"ג כ"ג] והביאך אל האמורי וגו' וכתוב בתורה ולא תעשה כמעשיהם וכתוב בפ' אחרי מות כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו פירוש אפילו אינם עובדות אלא מעשיהם וחקותיהם שהורגלו לעשות לשם תורה שלהם הזהירה תורה עליהם וחכמים פירשו מה המעשים וחוקים שהורגלו לעשות לשם תורה שלהם בשבת בפ' במה אשה יוצאה [דס"ז] ובתוספתא דשבת **מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים שהיו מחוקותיהם ואין להוסיף עליהם ואינם מסברא כי אם בקבלה** וכאשר הזהיר הכתוב על מעשה שבעה אומות וחקותיהם כך הזהיר על מעשה מצרים וחקותיהם שהרי הוקשו זה לזה דכתיב כמעשה ארץ מצרים לא תעשו וכמעשה ארץ כנען וגו' ואף על גב דמפרשי בתורת כהנים על עבירות לאו לאפוקי חוקות שאינם עבירות דהא תניא טובא חוקות שאינן עבירות כדתניא [ב"ק פ"ג א'] המספר קומי הר"ז מדרכי האמורי וכו' וכי"ב אלא להעביר על חוקות שניהן עבירות ב' לאוין לאו דעבירה ולאו דבחוקותיהם לא תלכו והכי מתנין בספרי כמעשה ארץ מצרים יכול לא יטעו נטיות ולא יבנו בנינים כמותם ת"ל ובחוקותיהם לא תלכו לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם מה היו עושים איש נושא איש ואשה נושא אשה אשה נשאת לשנים ואיש נושא אשה ובתה לכך נאמר ובחוקותיהם לא תלכו".

ויש לאוסרה, או שאין לאסור מטעמים אחרים.

כיון שנושא חוקות הגויים הוא גדול ננסה להתרכז בקוים הכלליים שלו ובצדדים המיוחדים הנוגעים לשאלה שעלתה.

תשובה

א. הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"א ה"א)

כתב:

"אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן שנאמר ולא תלכו בחקות הגוים, ונאמר ובחקותיהם לא תלכו, ונאמר השמר לך פן תנקש אחריהם, הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים, לא ילבש במלבוש, המיוחד להן, ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית, ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שעושין הן, ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של עכו"ם כדי שיכנסו בהן רבים כמו שהן עושין, וכל העושה אחת מאלו וכיוצא בהן לוקה".

והראב"ד השיג:

"ולא יבנה מקומות כבנין היכלות עכו"ם. א"א איני יודע מהו זה אם יאמר שלא יעשה בהם צורות כמו שהן עושים או שלא יעשה שם חמנים סימן לקבץ בו את הרבים כדרך שהם עושים".

ואילו בספר יראים (סימן שיג) כתב:

"לא תעשו כמעשיהם ובחוקותיהם לא

חבל נחלתו

"כבר כתבתי שדברי הר"נ תמוהין וגם דברי מהרי"ק אינן נראין ממ"ש בסנהדרין נ"ב תניא א"ל ר"י כו' והא סייף טעמא איכא ואף על גב שנדחקתי ליישבן אבל לדינא לא נ"ל. וכן שורפין על המלכים **ודאי טעמא איכא** כמ"ש הר"נ ואפ"ה פריך דאלת"ה כו' אלא **דודאי הכל אסור רק דוקא ללמוד מהם אסור** וכמ"ש כיון דכתיב לא מינייהו גמרינן ול"ד משום דכתיב באורייתא **אלא כ"ד שהיינו עושין זולתם מותר** וכן במלבושים אבל כל שלובשין מלבוש המיוחד להם אסור וכפ"ש דברי הר"ף הנ"ל אפילו ערקתא כו' וודאי משום רצועה אחת אינו משום פריצות וז"ש אפילו ערקתא כו' וכמ"ש בספרי הנ"ל הואיל והן יוצאין כו' **אבל מלבוש שהיינו לובשין בלא"ה מותר** לכן ל"ק כל ראיות מהרי"ק הנ"ל לפי שלא היה מיוחד להם דוקא וכ"כ הרמב"ם המיוחד להם וכן בכ"ד ודברי מהרי"ק אינן נראין כלל (ע"כ)."

עולות כמה שיטות לגדר חוקות הגויים:
(א) שיטת הראב"ד והיראים שרק חוקות ע"ז נאסרו בלימוד מן הגויים (ולפי היראים רק משבעת עמי כנען ומצרים).
(ב) שיטת הרמב"ם הטור והשו"ע שלא נמסרו גדריה ולכאורה אוסרת כל חיקוי לנכרים אף בדבר שאינו משום ע"ז.
(ג) שיטת הרמ"א עפ"י המהרי"ק שנאסר ללמוד מן הגויים חוקים של ע"ז שלהם או דברים שאין בהם טעם אולם מנהגים לשם כבוד או רווח ממוני אף אם נלמדו מן הגויים מותרים.
(ד) שיטת הגר"א האוסר כל דבר שהגויים עושים אותו לפי מנהגיהם, אא"כ ישראל עושים זאת מעצמם ואז מותר.

ובאר השרידי אש (ח"ב סי' לט) כי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (וכן היראים כתב כראב"ד) האם נאסרה כל התדמות לנכרים בצדדי חיים שונים (רמב"ם) או רק לדרכי עבודה זרה שלהם, וזו תמיהת הראב"ד לגבי בניין היכלות.

ב. מוסיף השרידי אש:

"והנה הטור והשו"ע ביור"ד סי' קע"ח העתיקו דברי הרמב"ם בשלימותם. והרמ"א הגדיר את הדינים של איסור חוקות העמים עפ"י דברי המהרי"ק סי' פ"ח שאין משום חוקות העמים אלא באחד משני פנים:"

"א. דבר שאין טעמו נגלה, שכיון שעושה דבר משונה שאין טעמו נגלה אלא שהם עושים כן, יש לחוש שיש בו שמץ עכו"ם מאבותיהם (ובד"מ כתב הרמ"א הטעם, שאז נראה ודאי שנמשך אחריהם ומודה להם, שאם לא כן למה יעשה כדבריהם התמוהים)."
"ב. דבר שיש בו משום פריצות כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים (ובד"מ הביא מ"ש בסנהדרין ע"ד, ב: אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא ופירש הר"ף, שמנהג של עכו"ם שרצועותיהן אדומות ושל ישראל שחורים, דזה המנהג הוא משום צניעות, דאין דרך ישראל להיות לבושו אדום וצבע השחור מורה על ההכנעה והשפלות)."
"אבל דברים שאין בהם משום הנ"ל, **אלא שנהגו לתועלת**, כגון שדרכן שכל מי שהוא רופא מומחה לובש מלבוש מיוחד, שע"ז הוא ניכר שהוא רופא אומן, וכן אם עושים משום כבוד או טעם אחר, מותר. והכלל העולה הוא, שכל האיסור הוא כשהוא עושה כדי להידמות לעכו"ם בלא תועלת אחרת, **אבל אם עושה לשם תועלת ממון או כבוד וכיו"ב מותר**."

ג. ישנה דעה נוספת – דעת הגר"א (ביאור הגר"א י"ד סי' קעח ס"ק ז בליקוט):

בסנהדרין: כשם ששורפין על המלכים, כך שורפין על הנשיאים, אבל לא על ההדיוטות; כבר פירש הרמב"ן ז"ל הטעם בספרו: משום דאיכא יוהרא והשחתה...
ו. ואמנם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' יא) כתב:

"בדבר שטיחת עשבים והעמדת אילנות בחג השבועות, שהגר"א (הובא בחיי אדם כלל קל"א סימן י"ג) אסר מאחר שעושין העכו"ם בחג שלהם סמוך לשבועות, וטעם מהרש"מ (בדעת תורה, שכתב שכל דבר שיש לו טעם אין בו איסור דובחוקותיהם, וא"כ כיוון שאנו עושים לזכר שנידונים בו על פירות האילן מותר. ועוד שהגויים מעמידים האילנות בחג שלהם גם בחוץ, ואנחנו עושים כן רק בפנים) אינו כלום כדכתב כתר"ה. ועיין בעה"ש שג"כ כתב שבדורות שלנו ביטלו, כוונתו להגר"א שנתקבלו דבריו".

וא"כ לפחות לגבי קישוט בענפי אילן בשבועות דעת האג"מ היא שהתקבלה דעת הגר"א למעשה.

אולם בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' לג) הביא אחרונים רבים מאחרוני אשכנז שלא נהגו כגר"א וקשטו בתי כנסיות ובתים בענפי אילנות ובעשבים, ונראה שרק בקרב יוצאי ליטא נתקבלה למעשה דעת הגר"א.

ז. צריך להוסיף בעיון לגבי הליכה בחוקות הגויים את דברי המנחת חינוך (מצוה רנא, א):

"דזה דבר ידוע דהלאו ובחוקותיהם כו' הוא בכל דור ודור משתנה מלבושיהם ובודאי אם בימים הראשונים היו לובשים מלבושים אחרים ועתה לובשים בגדים אחרים בודאי אסורים לישראל לילך כמלבושים ההם אשר נהגו בהם עתה וכ"ה בלשון הר"מ

ד. הרמב"ם הזכיר כי אם עשה כן לוקה, ומכך עולה שהאיסור הוא מן התורה אולם נראה שכלולים בו אף אסורי דרבנן של הליכה בחוקות הגויים. לגבי החלוקה בין איסורים דאורייתא או דרבנן מבאר השרידי אש עפ"י המאירי:

"שבדברים שיש בהם סרך של עבודה זרה אסור אפילו באינו מתכוין להדמות להם, שהרי אין לומר שהוא רוצה להדמות לאומות הראשונים שהם עובדי אלילים ועושים מעשי שטות, אבל דברים שאין בהם סרך של עבודה זרה אסור רק אם רוצה להדמות להם. ודוגמא לכך מה שאמרו שם בתוספתא: 'האומר אל תעבור בינותינו שלא תפסיק אהבתנו הרי זה מדרכי האמורי. ואם מפני הכבוד מותר', ה. ונראה שנהגו ישראל למעשה כרמ"א, ועל כן אם יש טעם מצד כבוד או רווח במנהג אין הוא נחשב כחוקות הגויים.

דוגמא לכך ניתן להביא משו"ת הריב"ש (סי' קנח) שנשאל על המנהג – "לצאת לבית החיים בקר כל שבעה ימי אבלות, כל מחוייב אבלות כזולתנו. ולקחו זה המנהג מהישמעאלים"... והשיב:

"...ואם מפני שעושין כן הישמעאלים, אין זו חוקה שיהא אסור משום: ובחוקותיהם לא תלכו. כדאמרינן בפ"ק דע"ז (יא): שורפין על המלכים, ואין בו משום דרכי האמורי; ומפרש התם, דשרפה לאו חוקה היא, אלא חשיבותא. וכן שורפין על הנשיאים מטתן וכלי תשמישן; ואף על פי שגם העובדי כוכבים עושין כן, לא נאסר משום דרכי האמורי; שאם באנו לומר כן, נאסור ההספד, מפני שהעובדי כוכבים ג"כ מספידין. ואף על פי ששנו בתוספתא

חבל נחלתו

מנהגים, לא בקשר לעבודה זרה ולא ביחס למנהג גוים.

וראיתי שכתב בשו"ת אגרות משה (י"ד

ח"ד סי' יא):

"והנה פשוט לע"ד דאף מה שהוא ודאי נחשב חוק העכו"ם, אם הוא דבר שחזינן שעושין כן כולי עלמא דנכרים, גם אלה שלא שייכי כלל לאמונתם ולחוקותיהם, מטעם שכן יותר ניחא לעלמא להנאתם, **כבר ליכא על זה איסור דבחוקותיהם לא תלכו.** וגם פשוט שאם יעשו עכו"ם חוק לע"ז שלהם לאכול איזה מין מדברים הטובים והראויים לאכילה – **שלא יאסר אותו המין לאכילה.** וכמו כן כל הנאה שבעולם, לא שייך שתיאסר בשביל שעכו"ם עשו זה לחוק".

ומתבאר על פי דבריו שכיון שכל העמים עושים זאת להנאתם בין נוצרים ובין מוסלמים ובין אתאיסטים וכד' – אין לאסור אכילת כעכים בצורת 'בייגלה', ואפילו הם היו מחליטים לעשות כן לע"ז שלהם כתקרובת (מה שבפועל היה רק פרס לתלמידים עם צורה המאזכרת את תפלותם) – הכעכים לא היו נאסרים.

ט. עוד ניתן להוסיף מסברה, אפילו אותם כעכים היו נעשים מלכתחילה כדי להזכיר ע"ז. הרי לגבי ע"ז עצמה אם עובדיה שברוה ועשו ממנה תשמיש נתבטלה הע"ז והותרה בשימוש. וא"כ אף לגבי הכעך בצורה מסוימת כיון שכל העולם כבר שכח ממקורו ומקשרו הראשון לע"ז, וכבר אין הוא משמש כלום בבתי תפלתם, בטל הקשר שלו עם תפלתם ואין לאסור אכילתו.

מסקנה

מותר לאכול כעך בצורת 'בייגלה'.

פי"א ה"א אין הולכין כו' כדי שיהי' ישראל מובדל וידוע במלבושו כו' ונ"ל פשוט דמותר לישראל לילך במלבושין הקודמין אשר העכו"ם עזבו עתה כיון שהישראל ניכר במלבושיו. וגם מצד הסברא נ"ל דזה תלוי בכל מדינה ומדינה שלא יהי' לבוש בבגדים כדרך שהעכו"ם בני המדינה לובשים... וכ"כ אחרונים נוספים עי' אנ"ת (ע' חוקות הגוים הערות 16 ו-17).

ועל כן ברוב הדברים בימינו צריכים להתבונן האם הגויים אמנם נהגו כן, וגם אח"כ יש לעיין האם זה מנהג גויים שפשוט בכל העולם או רק מקום מסוים נהג בו. דוגמא לכך המובא בשו"ת יביע אומר (ח"ז י"ד סי' לד ד"ה ג) שעוסק בשתילת פרחים ע"ג קברות, וכתב שם:

"ולכאורה בלא"ה זריעת דשא ועשבים ע"ג הקברות היא מנהג עכו"ם, ויש לדון בה משום ובחוקותיהם לא תלכו, וכמ"ש כיו"ב בשו"ת בית שערים (חי"ד סי' תכח) שנטיעת פרחים על הקברים היא מעשה התדמות לעכו"ם שעושים כן על קברותיהם. והבל המה מעשה תעתועים, והרוצים להנהיג כן ראוי לגעור בהם בנזיפה. ע"ש".

ומאיך נחלקו חכמי אמריקה האם לאסור אכילת תרנגול הודו בחג ההודיה של אמריקה. עי' שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ) ושו"ת משנה הלכות (ח"י סי' קטז).

ועי' שו"ת משנה הלכות (ח"י סי' קיא) ששיטתו מחמירה להתרחק ולא לנהוג בשום דבר כמנהג הגויים.

ח. כאשר נדון ב'בייגלה' נראה שאולי הוא התחיל מהטעמים שהבאנו לעיל, אולם בימינו מייצרים אותו במאות אלפי טונות בעולם ללא שום זיקה לאותם

סימן ל

איחור טבילה לליל שבת בתחבולה

שאלה

אשה, מסיבותיה (נוחיות כלכלית של הפסד כלכלי) ובהסכמת בעלה רוצה לאַחַר טבילתה לליל שבת, אולם אם תפסיק בטהרה ביום חמישי לא יינתן לה לאחר טבילתה לליל שבת, ועל כן אע"פ שיכולה להפסיק בטהרה ביום חמישי, היא רוצה להפסיק ביום ששי כדי שתספור מששי ותטבול בליל שבת לאחר שבעה נקיים. האם תחבולה זו מותרת, ומותרת לטבול בליל שבת?

פתיחה

הרה"ג יהודה עמיחי שליט"א השיב על שאלה זו ומסר לידי העתק, וסמך להתיר על פי הרמ"א שהתיר במקום שאין מנהג לאיסור – לטבול בליל שבת אף שיכלה לטבול לפני כן אם נאנסה ולא יכלה לטבול בזמנה לטבול אף בליל שבת. ומכאן למד גם למקרה זה של איחור הפסק טהרה, והביא מספר פוסקים שמתירים לאחר טבילה לשבת ע"י איחור הפסק טהרה ושבעה נקיים, ומיעוט פוסקים שאסרו זאת. אחר בקשת המחילה נראה לי שאין להוכיח כדבריו.

א. איחור טבילה לליל שבת

הטור (יו"ד סי' קצז) הביא מחלוקת קדמונים אם טבילה בזמנה מצוה. ר"ח פסק שהיא מצוה ולכן אין לאשה לעמוד בטומאתה אלא חייבת להיטהר אפילו אם

אין בעלה בעיר. ואילו ר"ת פסק שטבילה בזמנה אינה מצוה. והירושלמי מסייע לר"ח. נ"מ בין שתי הדעות שאם הטבילה מצוה היא דוחה את יו"כ ות"ב וטובלת בהם אף שאסורה לבעלה משום העינוי. בימינו שום טבילה אינה בזמנה מפני שאנו מחמירים על כל אשה שתספור ז' נקיים כזבה. ואעפ"כ כתב בערוה"ש (יו"ד סי' קצז ס"ב):

"דכיון דקבלנו עלינו חומרות אלו דעד הזמן הזה לא נטהרה מקרי הזמן הזה טבילה בזמנה [ב"י]". וא"כ למ"ד טבילה בזמנה מצוה צריכה לטבול מיד בסוף ז' נקיים ואפילו אין בעלה בעיר.

ומסיק מכאן הב"י שכיון שאנו נוהגים שאם אין בעלה בעיר אינה טובלת אנו נוטים לצד שטבילה בזמנה אינה מצוה. (אולם אם בעלה בעיר אסור לה לבטל טבילתה). המרדכי הסיק מבה"ג שאם טבילה בזמנה אינה מצוה אסורה לטבול בשבת וכן סבר ר"ת הסובר שטבילה בזמנה אינה מצוה. והעירו האחרונים שאף אם אנו פוסקים כן ועוד שמאחרים את טבילת הנדה כזבה בכ"ז אם בעלה בעיר טובלת בליל שבת.

אולם נהגו הנשים שלא לדחות טבילה לליל שבת אם ניתן לטבול לפני כן, ומסביר זאת בשו"ת מהרי"ל (החדשות, סימן צו):

"מה שהנשים אין טובלות שלא בזמנן בליל שבת אף על גב דאדם נראה כמיקר מ"מ כיון דקיימא לן טבילה בזמנה לאו מצוה היא לא טבלה בשבת דילמא אתי לידי

חבל נחלתו

היינו, כיון שהטבילה אינה בזמנה אינה מצוה ואין לטבול בשבת.

הבית יוסף (יו"ד סי' קצז) הקשה על כך: "ואף על פי שכתבתי בסמוך דסוגיין דעלמא דטבילה בזמנה אינה מצוה אפשר לומר דס"ל דטבילת אדם בשבת מישרי שריא כדאיתא בפרק ב' דביצה (יז:) ואדרבה על מה שכתב המרדכי בשם רבינו תם שאסור לטבול בשבת משום דטבילה בזמנה אינה מצוה יש לתמוה דההיא דפרק ב' דביצה הויה תיובתיה¹".

והשיב על כך הדרכי משה (הקצר, יו"ד סי' קצז אות ג):

"וכן כתב מהרא"י ז"ל בתרומת הדשן סימן רנ"ה וזה לשונו אשה שרוצה לטבול אחר לידתה בשבת והיתה יכולה לטבול קודם לכן אפילו לרבינו תם דפסק דהואיל ואין טבילה בזמנה מצוה אסורה לטבול בשבת היינו דוקא כשאין בעלה בעיר אלא שרוצה לטבול משום טבילה בזמנה אבל כשבעלה בעיר מותרת לטבול בשבת אפילו שלא בזמנה משום מצות פריה ורביה או מצות עונה דאין איסור בטבילה בשבת דאדם נראה כמיקר. מ"מ כשהיתה יכולה לטבול בחול אלא שהמתנה על שבת משום דיותר קל תוכל לרחוץ או כהאי גוונא לא

סחיטה. וביש מקומות שטובלות בנהרות דילמא אתי לאיסור טלטול אלונטית או מים שעליה ד' אמות בכרמלית. ואף על גב דמדינא דגמרא מותר לרחוץ בשבת בצונן מ"מ פוק חזי דעמא דבר שלא לרחוץ כלל בשבת. ומסתייע להן מ"ש בא"ז דקיימא לן טבילה בזמנה מצוה הילכך נשים טובלות בין בשבת בין ביום כפורים, אלמא דתלי היתר שבת בטבילה בזמנה מצוה, וא"כ אגן דקיימא לן כיתר רבותי' דלאו מצוה אסרינן להני נשים דלאו בזמנן כיון דאיפשר להו בימי חול, [אף על גב דכשחל ליל טבילה בשבת שרינן] אף על גב דקיימא לן לאו מצוה, היינו משום ביטול פריה ורביה ולא איפשר או משום מצות עונה. אבל היכא דאיפשר כיון דאיכא דררא דאיסורא לא שרינן".

וכן בחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סי' מח) פסק בקצרה:

"ומ"ש אם נשים מותרות לטבול בליל שבת בליל ט' או י' לספירתם היכא דבא בעלה מן הדרך נראה דאסור לה לטבול עיין במרדכי שלהי הלכות נידה דמשמע אי לאו דהוי טבילה בזמנה מצוה לא היו יכולות לטבול בשבת אפי' לאחר ז' של ספירה והכי נמי הוי שלא בזמנה".

1. דבריו צ"ע שהרי המהר"ל הזכיר דין מיקר ובכ"ז בגלל חשש עשיית איסורים בשבת לא טבלו טבילה שלא בזמנה בשבת, ובעיקר שבטבילה אין דין מיקר משום שהיא מחוממת, ורק ניתן לסמוך על כך שלא חששו לאיסורים בשבת.

וכן כתב בדברי יציב (יו"ד סי' קד אות ד): "ובערוך השלחן כאן סעיף ח' כתב, שהמנהג הפשוט אצלנו שכולן טובלות בלילי שבת אף גם כשהיתה יכולה לטבול מקודם השבת. והוסיף, ובפרט בזמננו שרבים אנשים טובלים בשבת בשחרית וכו' עיין שם. ודבריו צ"ב ד"ל דלגבי נשים שאני דיותר מחזי כמתקן, וטבילת אנשים גם אי לא בטלה טבילת עזרא לא הוי אלא מדרבנן וקילא ליה לגבי מתקן, ועיין מג"א סי' שכ"ו סק"ח, ובפרט עכשיו שטובלין בחמין דליכא מחזי כמיקר".

סימן ל – איחור טבילה לליל שבת בתחבולה

ובמהרי"ו בפסקיו סימן מ"ח כדעת ב"י; וכן נהגו במקצת מקומות, אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר".

והעיר בתורת השלמים (סימן קצז ס"ק ה): "אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר. הב"ח מחמיר בדינים אלו ואחריו נמשך הט"ז [סק"ד] אכן הש"כ השיג על הב"ח וגם בנה"כ האריך מאוד לדחות כל דברי הט"ז ולקיים דברי הרב שהם כנים וברורים ע"ש שדבריו נכונים".

וכן ערוך השולחן (יו"ד סי' קצז ס"ח):

"ונראה להדיא דעת רבינו הרמ"א דדעתו נוטה דבכל עניין מותרת לטבול בשבת אלא שכתב מפני המנהג ולכן במקום שאין מנהג מותר ויש שהשיגו עליו וס"ל דכשיכלה לטבול מקודם אסור בכל מקום לטבול בשבת [ב"ח וט"ז סק"ד] אבל באמת דבריו צודקים דכן העיקר לדינא [ש"ך סק"ג ובנקה"כ האריך ע"ש] וכן המנהג הפשוט אצלנו שכולן טובלות בליל שבת אף גם כשהיתה יכולה לטבול מקודם השבת וכן כשטבלה וצריכה טבילה אחרת כגון שמצאה איזה חציצה או שכחה צפון או פגעה דבר טמא יכולה לטבול בשבת פעם שנית ושלישית [עי' ש"ך סק"א] ובפרט בזמננו שרבים אנשים טובלים בשבת בשחרית אף שלא מטומאת קרי ורבים חושבים זה למצוה ולחובה ע"פ חכמת הנסתר כידוע פשיטא שהאשה לבעלה יכולה לטבול בכל עניין".

אולם בפתחי תשובה (סי' קצז ס"ק ה) כתב:

"שאסורה לטבול – עי' בתשו' חוט השני סי' ע' שכתב דבדיעבד אם טבלה אם

שרי דהאידינא בזמנינו כולי עלמא זהירי שלא לרחוץ בשבת אפילו להקר כגון בנהר ומטעם זה נראה דנהגו הנשים ליזהר שלא לטבול בשבת כלל, אלא אם כן בעלה בעיר ולא היה אפשר קודם לכן עכ"ל (=לשון תרומת הדשן)".

"ונראה לי דאף על גב דדברי הבית יוסף נראים בטעמן מ"מ אין להקשות מההיא דפרק ב' דביצה (זו ג) אדברי המרדכי דאפשר לומר דאע"ג דמתיר התם לטבול בשבת משום דנראה כמיקר דוקא טבילה בזמנה אבל שלא בזמנה לא ומ"מ מאחר דנהיגי לטבול בשבת אם כן שמע מינה דלא קיי"ל כדברי המרדכי בהא א"כ הוי לן למישרי בכל ענין אפילו היתה יכולה לטבול קודם לכן ומ"מ נראה ליישב המנהג קצת ולומר דכל שלא היתה יכולה לטבול קודם לכן אפילו ע"י חומרא שנהגו הנשים בעצמן מיקרי טבילה בזמנה כמו שנתבאר ריש סימן זו ולכן טובלות בשבת אבל במקום דאפשר למיטבל לא. ומ"מ לא נראה לי להחמיר בזה במקום דלא נהגו להחמיר כן נ"ל".

וכדעתו בד"מ, להקל במקום שאין מנהג להחמיר, פסק הרמ"א (סי' קצז ס"ג): "הגה: ומותרת לטבול ליל שבת (ר"ח ור"אליה וא"ז ובה"ג וסה"ת וסמ"ג בשם ר' שמואל שהנהיג כן בתו) אם לא יכולה לטבול קודם לכן, (ב"י ומרדכי בשם כמה רבוותא ע"ש). ודוקא אם בעלה בעיר, אבל בלאו הכי אסור, (כן משמע בת"ה סימן רנ"ה). ואם היה אפשר לה לטבול קודם לכן, כגון שהיה אחר לידה או שלא היה בעלה בעיר ובא בערב שבת, י"א שאסורה לטבול (שם

חבל נחלתו

בשוגג מותרת מיד ואם במזיד טבלה בליל שבת יש להחמיר לאוסרה בשבת לבעלה ובמ"ש מותרת".

וכן בדרכי תשובה (סי' קצ"ד ס"ק י"א) הביא מסדרי טהרה שבמקום שאין מנהג דעת הרמ"א להקל אפילו פשעה. אולם למעשה כתב הסד"ט שאין לנהוג כן. וז"ל הד"ת: "אולם לדינא כתב כיון שהב"ח והט"ז מחמירים לגמרי יש להורות לכתחילה גם במקום שאין מנהג שלא לטבול בליל שבת טבילה שלא בזמנה אם אירע שעברה זמן טבילתה קודם שבת במזיד במרד ובמעל בלי שום טעם אבל אם היה לה שום טעם בהמתנתה משום סרך מצוה וכה"ג אפי' הי' טעם של טעות יש להתיר... והביא לשונו גם בלחם ושמלה (לר"ש גאנצפריד, לחם ס"ק יב).

נראה שהפוסקים האשכנזים נטו להחמיר ולאסור טבילה שלא בזמנה כאשר היא נדחתה מזמנה ללא הצדקה (במרד ובמעל) ונראה על כן שכן ראוי לבני אשכנז לנהוג.

הפוסקים הספרדים (כפי שראיתי דעתם) הגר"מ אליהו בדרכי טהרה והגר"ע יוסף בטהרת הבית לא חששו לדעת אחרוני הראשונים וכתבו ששבת דינה כחול לגבי טבילה עד שהיו גדולים (מובאים בטהרת הבית) שהיו דוחים טבילת נשותיהם ללילי שבת.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' ק"ד ד"ה ברמ"א ס"ב) כתב:

"ברמ"א ס"ב, אבל במקום שאין המנהג אין להחמיר והט"ז והב"ח החמירו – והש"ך ותוה"ש והרבה גדולי הפוסקים הקלו, ובספר דעת תורה העתיק מספר מקו"ח שבמקום שאין יכולים לברר המנהג

צריכים להחמיר לחוש לדעת הב"ח והט"ז כיון שכ"ה הנהג בקהילות אשכנז יע"ש, אבל בעניותי פה אה"ק ובקהילתינו אין להחמיר בכלל בזה, ופשוט לפסוק כהגאון סדרי טהרה בס"ק ד' דהקיל בכל אופן כשבעלה בעיר אפילו פשעה ולא טבלה בימים שלפני השבת ומכ"ש באונס כל דהו אב"א אונס הגוף ואב"א אונס דצניעות, וכן למעשה פשוט להקל באם לא טבלה קודם מחמת איזה חומרא שהחמירה על עצמה כדמשמע בד"מ כאן, ובספר פ"ז כאן הניח בצ"ע ולמעשה יראה להקל כמש"כ, כי בזמן הזה למי שמכיר מצב הדור ותכונותיו אסור לנו לדחות טבילה כיון דע"פ עיקר הדין אין חשש כמש"כ רבינו הרמ"א בד"מ".

והסתמכותו על הסדרי טהרה צ"ע, כי לא הזכיר שאם במזיד ללא סיבה של אונס או טעות דחתה את הטבילה אסורה לטבול.

ולמעשה נראה לי שאשה שדחתה מטעמי נוחיות את טבילתה מסוף שבעה נקיים אם היא נוהגת כמנהג הספרדים מותרת לטבול בליל שבת, ואם היא נוהגת כמנהג האשכנזים אם דחתה במזיד אסור לה לטבול בליל שבת, ואם דחתה מאונס או טעות וכד' מותרת. ואם כבר טבלה מותרת לבעלה כתשובת חוט השני לעיל.

ב. דחיית הפסק טהרה לשם טבילה בליל שבת

בדחיית הפסק כדי שתחול הטבילה בליל שבת אין המדובר באונס או בטעות אלא בכוונה במזיד לאחר את הטבילה (לפחות בשאלה זו), וכאן הפוסקים הספרדים שסברו ששבת כחול לענין טבילה היה

סימן ל – איחור טבילה לליל שבת בתחבולה

כשיכולה להתחיל הנקיים באופן שלא תחול הטבילה בזמנים אלו, האם מותר לדחות את התחלתם באופן שהטבילה תחול בזמנים אלו נחלקו הפוסקים: הדעת קדושים (הגה"ק מבוטשאטש) שהובא בדעת למהרש"ם (סעיף א ד"ה ואם הי' ובשו"ת אבני נזר יו"ד (סי' רמז) סבורים שניתן להקל. לאידך גיסא מפורש יוצא משו"ת נו"ב תנינא (סי' קלא) ופ"ת סק"ד שאסרו גם בזה. ובשיעורי שבט הלוי (עמ' שה) הביא ב' השיטות ולא הכריע – ולאור כל האמור הכנסתיו בפנים במוסגר).

וא"כ מפאת מחלוקת האחרונים הסתפק בכך.

בשו"ת דברי יציב (יורה דעה סי' קד) האריך בבירור שאלה זו (אמנם הוא דן בשכחה להפסיק בחמישי והפסיקה בששי ולא בדחיה מכוונת). ומביא את דברי האחרונים שהובאו במחשבת טהרה ונוטה להקל משום שהיא נחשבת כשוגגת ולא כמזידה.

מסקנה

מן הטעמים שהבאתי לעיל נראה לענ"ד שאין לאחר טבילה ע"י דחיית הפסק. והיותר טוב לאשה כזו שתפסיק בזמנה ותטבול בבין השמשות של ליל שבת ודרך זו הובאה גם בדרכי תשובה (ס"ק יא) מתוך ס' סדרי טהרה. וכן הורה הר"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן.

נראה שלא יחמירו ויתירו לעשות את הטצדקי הזה כדי לטבול בליל שבת. אולם נראה לי שלשיטתם עדיף שתפסיק בזמן ותדחה טבילתה כדי לנהוג כפי שכתב הגר"מ אליהו (דרכי הטהרה פי"ז סכ"א):

"נשים שטובלות שלא בזמן בערב שבת – עדיף שתטבולנה בין השמשות ולא אחר צאת הכוכבים. ואם אירע וכבר יצאו הכוכבים יכולות לטבול אז".

ונראה שפסק כן משום חומרת האשכנזים שלא לרחוץ בשבת ובהש"מ קל יותר ושבית מותרת.

אמנם לבני אשכנז נראה שצריך להחמיר בכך לאסור, שהרי היא עושה במזיד, והיא מעונינת שהטבילה תהיה כבי' 'בזמנה' ותותר בשבת, אע"פ שמעיקר הדין יכלה לטבול (אם היתה מפסיקה בזמן) עוד לפני השבת. ולענ"ד זהו מעין 'נבל ברשות התורה'. ואף הפוסקים שהקלו בתיקון מעין זה בשבת ולא אסרו בגלל עצם הרחצה כאן היה ראוי שיאסרו. ובכ"ז יש פוסקים שהתירו זאת.

הרב יקותיאל פרקש תלמיד הרב וואזנר בספרו מחשבת הטהרה כתב בפרק כא סעיף י לאיסור, ובהערה 20* כך:

"האיסור כשכבר מוכנה לטבילה ודוחה אותה לליל שבת או למוצאי שבת ויו"ט מוסכם מכל הפוסקים². לאידך גיסא

2. דבריו מעט תמוהים שהרי יש מן הפוסקים האשכנזים שהקלו. ואולי התכוון שזהו מנהג הפוסקים בימינו.

חבל נחלתו

סימן לא

דרך כתיבת בית אל

באר שבע, פוטי פרע, צפנת פענח, חרה אפי, אף ה', רבי יוסי אומר אין נחלקין. והכל מודים שאין חולקין עמיאל, עמינדב, צוריאל, צורישדי".

וא"כ אם פוסקים כת"ק בברייתות הללו המילה בית אל אע"פ שהיא שם מקום, בל"ז נכתבת עם רווח בין המילים ובתורה ואף בשאר ספרי הנ"ך יש לכתוב דוקא ברווח ולא במחובר¹, ועדיין צ"ב האם **חייבים** לכתוב שלא במחובר או **מותרים** לכתוב שלא במחובר. ומן הלשון במסכתות החיצוניות משמע שנחלקו אם מותרים לכתוב בחלוקה או לאו.

כת"ק במסכת סופרים פסקו במחזור ויטרי (סי' תקנד) ובאגודה (מסכת סופרים פרק ה)². ולא ציינו האם זו חובה או מצוה. בירושלמי (מילה פ"א ה"ט) מובאת לשון הבריתא במס' סופרים ללא דעת ר' יוסי החולק. ומפרש הפני משה: "שאינן נחלקין. שצריך הסופר ליזהר שלא יעשה אותן כשתי תיבות". ומשמע שאותם הנחלקים אין זו חובה אלא רשות.

על השם בית אל יש לחקור מכמה צדדים:

- א. האם בתנ"ך כותבים אותו מחובר כמילה אחת או כשתי מילים?
- ב. האם מותר לכתוב אותו בשתי שורות בתורה או לאו?
- ג. האם הוא קודש או חול, וא"כ מה דין המילה 'בית' האם גם היא מתקדשת?
- ד. דרך כתיבתו שלא בכתבי הקודש, כגון באגרות או שטרות?

א. בית אל – מילה אחת או שתיים ומה המשמעות להלכה מכך

נאמר במסכת סופרים (פרק ה הלכה יב): "אילו שמות הנחלקין, בית אל, בית און, באר שבע, צפנת פענח, פוטי פרע, בן אוני, ידיד יה, הללו יה, וחרה אף, וחרה אפי, ר' יוסי אומר אין נחלקין. אבל הכל שוין שאין חולקין עמיאל, עמינדב, צוריאל, צורישדי". וכן במסכת ספר תורה (ממסכתות קטנות פ"ה ה"א): "אלו שמות הנחלקין, בית אל, בית און,

1. לעומת זאת במפרשי המקרא רבים הכותבים כמילה אחת מחוברת.
2. לא מצאתי שהרמב"ם עסק בבירור המילה בית אל אלא כתב בהלכות תפילין ומזוזה וספר תורה (סוף פרק ח): "כל התורה כולה בין בשירות בין בשאר הכתב יתכוין שתהיה אות סמוכה לחברתה ביותר ולא תדבק בה ולא תתרחק ממנה כדי שלא תתראה התיבה כשתי תיבות אלא יהיה בין אות לאות כחוט השערה, ואם הרחיק אות מאות כדי שתראה התיבה כשתי תיבות לתינוק שאינו רגיל הרי זה פסול עד שיתקן". ובפרק י הלכה א כתב: "נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה, ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשין שמלמדין בהן התינוקות ואין בו קדושת ספר תורה ואין קורין בו ברבים, ואלו הן: ... (ז) שהרחיק או שהקריב בין אות לאות עד שתראה התיבה כשתי תיבות או שתי תיבות כתיבה אחת... ושאר הדברים למצוה לא לעכב".

אולם המנחת שי (בראשית יב, ח) כתב:
 "לבית-אל: מס' סופרי' אלו שמות הנחלקי'
 בית אל וכו', ר' יוסי אומר אין נחלקי'.
ובירושלמי פ"ק דמגלה נמנה עם השמות
שהן נחלקים בלא פלוגתא, וכך הם כולם
 ברוב הספרים. [לבית-אל]."

וכן כתב המנחת שי (בראשית לה, א):
 "בית-אל: תרתי מילי ברובא דספרי, כמו
 שכתבתי ריש פ' לך לך. [בית-אל]."
 ומשמע שחובת הכתיבה של בית אל
 בתורה היא דוקא בשתי מילים.

ב. האם מותר לחלק מילת בית אל לשתי שורות בתורה

בקסת הסופר (בראשית יב, ח) כתב:
 "לבית אל – שתי תיבות ויש לכתבן **בחד**
שיטה ותיבת א-ל קדש (נדון בכך בהמשך),
 וכ"ל (וכל לישנא?) דבית אל דכותיה".
 ובלשכת הסופר (ס"ק ח) הביא את מס'
 סופרים והירושלמי ופסק כת"ק והביא:
 "ובס' מנחת שי כתב בשם ס"י כת"י **דלא**
ליפסקינהו בתרין שיטין". ונו"נ מדוע לא
 לחלקן לשתי שורות האם כדי שלא ליצור
 מחלוקת רחוקה בין ת"ק לר' יוסי,
 וממשיך: "לא ידענא שום סברא דלא
 נפסקינהו בתרין שיטין ואי נימא דעכ"פ
 בית אל ודכותיה שהן שמא חד אף
 דנחלקין בתרי מילין לא נפסקינהו בתרין
 שיטין וכדאמר' במס' חולין דף סה בשם
 כדרלעמר הא נמי קשיא דהא חזינן דתנא
 דמ"ס ותנא דירושלמי בחדא מחתא
 מחתינהו. ואם הללו-יה ודכוותיה נחלקין
 אף לתרין שיטין הכי נמי בית אל דכותיה.
 וכ"כ הט"ז והב"ש באה"ע ס' קכט בשם
 פסקי מהרא"י דכשם שאנו רואים דהללויה
 למ"ד נחלק אפילו לשני שיטין ה"ה לידיד

יה דנחלק אפילו לשני שיטין... לכן נראה
 לפענ"ד דלכתחלה ודאי יש לכותבן בחד
 שיטה אבל בדיעבד אם כתבן בתרין שיטין
 אינו מעכב וכשר... שוב מצאתי בס' שערי
 אפרים שער ו ס"ח שכתב וז"ל: בית אל
 הוא שתי תיבות ולכתחלה יש
 לכתבן בשיטה אחת ואם חלקן וכתב בית
 בסוף שיטה ואל בתחלת שטה לא נפסל.
 ומכ"ש שאין להוציא אחרת עכ"ל. ושוב
 ראיתי בס' נחלת אריאל במ"ס שם כ' וז"ל
 אלו שמות הנחלקין בין בקריאתן בין
 בכתיבתן בין בשתי שיטות בין בשתי
 תיבות. ושוב ראיתי בשו"ת פ"י או"ח סי'
 ו כתב ג"כ דבית אל נכתב בשתי שיטין".
 וכך כתב ערוך השולחן (י"ד סי' רעה

סכ"ד):

"יש תיבות שנהגו הסופרים לכותבן בשיטה
 אחת אף שהן שני תיבות ואלו הן: תובל
 קין, בית אל, ומלכי צדק, באר שבע, בן
 אוני, בעל חנוך, צפנת פענח, פוטי פרע, את
 והב, משומו אל, וחרה אף, וחרה אפי, וכל
 זה לכתחלה **ואם כתבן בב' שיטין אינו**
מעכב..."

וכך באר הגר"ח קנייבסקי שליט"א
 בביאורו למסכת ספר תורה:
 "כלומר שם מקום או שם אדם ונחלקין
 לב' תיבות". ובהרחבותיו הוסיף:
 "גם מוכח כאן **דכל אלו השמות אין**
נחלקין בב' שיטות דהרי מוכח שהן שם
 אחד ולא נחלקו אלא לחלקן לב' תיבות
 ועיין בזה בפ"ת יו"ד סי' רע"ו סקי"ד".
 וכך כתב הפתחי תשובה (י"ד סי' רע"ו ס"ק

יד):

"וע' בספר נחלת עזריאל בחולין דף ס"ד
 ע"ב בס"ת שנכתב מלת בית אל בשתי
 שיטין והסופרים נהגו לכתוב בב' תיבות

חבל נחלתו

שאין לחלק לשתי שורות את השם בית אל.

נראה כי למעשה אם בדיעבד כתב בית אל בשתי שורות לא יתקן. מאחר ויש פוסקים שמותר לעשות כן אף לכתחילה, ואין מי שפוסל זאת בדיעבד.

ג. האם שם אל בבית אל – קודש או חול

הבאנו לעיל דברי קסת הסופר שכל א-ל שבבית אל הוא קודש וצריך א"כ לקדשו בכתיבתו בס"ת. ולהלן בהערה מובאים דבריו בלשכת הסופר.

מכל הראשונים, היחידי שמצאתי שהתייחס למס' סופרים הוא המאירי בספרו קרית ספר (מאמר ב חלק ב) ולא מצאתי אחרונים המביאים דבריו. וכך באר המאירי:

"ויש תיבות שהן נראות כב' תיבות והן תיבה א' כגון עמינדב צורישי צוריאל עמישידי שאין נחלקין והוא שאמרו במס' סופרים אלו שמות הנחלקין כגון בית אל בית און באר שבע צפנת פענח פוטיפרע בן אוני ידידיה הללויה) [בפרק ערבי פסחים ד' ק"ז. נראה דה"פ נחלקין ר"ל מלה שיש לה שם בסופה השם הוא קדש כגון ידידיה ידיד חול יה קדש ולפי"ז אינו נמחק², שאין נחלקין ר"ל שהשם שבסוף המלה הוא חול כי כל המלה הוא דבר אחד

ובחדא שיטה מה דינה בדיעבד וכאן אי אפשר לעשות תיקון שכ' הרשב"ץ הנ"ל דהכא היה במלות אל בית אל ולא יוכל לגרור ולהרחיב מלת אל שלפניה וגם להניח תיבת בית פנוי א"א לפי שכ' בתשובת כנסת יחזקאל סימן ל"ו דיש לחוש לחומרא לדעת הטור דבשלש אותיות הוי פרשה והאריך בזה והעלה אף שאין כותבין לכתחלה בב' שיטין מ"מ בדיעבד לא מצינו לפסול בזה ופשיטא בנ"ד דא"א למחוק האזכרה ע"ש] ועיין בתשובת חתם סופר סימן ע"ר שאלה כזו בס"ת שנחלק בית אל לשני שיטות. וכתב דמ"ש בס' אם למסורת בשם מנחת שי לפסקינהו בתרין שיטין ט"ס הוא מכמה ראיות. ונ"ל דלא לפסקינהו וקצת סעד נמי מהא שאין הסופרים מקדשים שם אל שבתבת בית אל. וכתב בא"ר הטעם מדלא תרגם אונקלוס בית אלהא רק בית אל א"כ מהא גופא מוכח שיש שייכות להתיבות זה עם זה ואינם נחלקים לגמרי אמנם מ"מ נראה דכל הני (ר"ל מה דחשיב במס' סופרים בית אל וכן אוני וחרה אפי וחרה אף) בדיעבד לא עיכב ומכ"ש שהבא להחמיר ולתקן שעכ"פ לא ימחוק שם אל אף על פי שלא נתקדש כי טוב יותר לתלות בית למעלה מתיבת אל ע"ש".

וכן ראיתי בתשובת פרדס רמונים (לרב משה יצחק אביגדור, ח"א יר"ד סי' יט) שכתב

3. וכך כתב בלשכת הסופר (ס"ק ט): "בס' מלאכת הקודש הביא בזה פלוגתא דרבוותא אם הוא (=השם בית אל) קודש או חול". ומביא בשמו כדברי המאירי שאם נחלקין קודש ואם אינן נחלקין חול ומוסיף: "ולפע"ד הא ודאי כי למ"ד דנחלקין הוא קודש אבל למ"ד דאינן נחלקין אינו מוכרח לומר דהוי חול כי י"ל דס"ל כריב"ל בפסחים (ק"ז ע"א) דאמר הללויה כולל שם ושבח בבת אחת... כמו"כ י"ל בבית אל דכולל שם הקודש ושם המקום בב"א". וסיים שהדעת נוטה שהוא שם קודש אא"כ ישנה מסורת סופרים שונה.

חול וחציה קדש, וצריך לקדש תיבת אל לכתבו לשם קדושת ה', ואם כתב בחד תיבה וגם לא נתכוון לקדשו הרי הוא כשם חול בעלמא, ויכול למוחקו ולכותבו נפרד לשם קדושת ה'. מהר"ד גבריאל קונפורטי בתשובה כ"י, הובאה בשו"ת שערי ישועה כ"י להרב מהר"י זיין שער ט' סימן א' מחלק י"ד. והרב המחבר מהר"י זיין שם סימן ב' הביא תשובת הרב מהר"א הלוי בעל גנת ורדים, שאין בתיבה זו של אל דבית אל שום קדושה, והראיה מהתרגום שתרגם בית אל ולא בית אלהא. והוא מהר"י זיין הביא ראיה לדבריו ממ"ש רש"י בהושע אקרא תקעו שופר וכו' הריעו בית און. ופירש"י בית אל. הרי דאין בו קדושה. והכי מסיק דאין בה קדושה ומותר למוחקו. ובענין איסור מחיקת השם העלה דכותב השם במקומו אלא שלא כיון לכותבו לשם קדושת ה', חל עליו קדושה בסתם ואסור למוחקו. אבל בשנתכוון לדבר אחר, כגון שנתכוון לכתוב יהודה וכתב השם מותר למוחקו. וכ"כ הרדב"ז בתשו' סימן אלף תשכ"ו. וכל זה כשאותו שם כתוב במקומו, אבל אם הוא שלא במקומו, כגון שהיה רוצה לכתוב יהיה וכתב השם מותר למוחקו. ודוקא בסתו"ם, אבל לדבר הרשות אסור למוחקו. ואפילו לתלות עליו דל"ת מלמעלה אסור. כך מצאתי כ' בזכרונותי, ואין עתה עיקר תשובות הנז"ל ביד".

"והנה במשפט 'בית אל' ראיתי להגאון מהר"ד יהושע בשו"ת פני יהושע א"ח סימן ו', דמסיק דבית אל נכתב בשני תיבות, וברור דאל ודאי על שם המקום נקרא, ואף

שאינו נחלק ולפיכך אל שבצוריאל שדי שבצורישדי שדי שבעמישדי כלם חול הם ונמחקין וכן מוכח בירושלמי דמגילה. כך נמצא כתוב על הגליון] שאין נחלקין עמינדב צוריאל צורישדי עמישדי ישראל ראובן געתם פוטיפר נבוכדנצר נבוזראדן".

עולה מדברי המאירי שבשם המקום בית אל – מילת הסיום היא קודש וצריך לכוון לקדשה בכתיבה בתורה.

אמנם בשו"ת חתם סופר (ח"ו, ליקוטים ס"ה) כתב:

"ופ"א נשאלתי מסופר אחד אם צריך לקדש בית אל ואז עדיין לא נדפס הספר בני יונה⁴ ואמרתי מסברא דאינו קודש דהרי חז"ל עשו יום טוב מגלת תענית ביום דאתבטלא אדכרתא מן שטר' שהיה רגילין לכתוב שנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון ונמצא דהפורע שטרו משליכו לאשפה ע"כ בטלוהו, וק' אכתי מה יעשו בשטרות הנכתבים בעיר בית אל שצריך לכתוב שם העיר ומכ"ש גיטי נשים אע"כ אינו קודש מ"מ מוכח דבמ"ש כהן לאל עליון לא נאסר השטר בהנאה רק שחששו שאח"כ ישליכו לאשפה, אבל זולת זה אין חשש והיינו משום שהוא חיבור דברים ונכתב על דרך כבוד ד' והדברים ברורים לפע"ד".

ומשמע מדבריו שאין מקדשים את השם 'בית אל' לא בתורה ולא בשטרות.

הברכי יוסף (יו"ד סי' רעו ס"ק כז) מביא על כך מחלוקת בין האחרונים:

"תיבת 'בית אל' אשר באה בס"ת (בראשית לג, יא ועוד רבים) נחלקת לב' תיבות חציה

4. חיפשתי בספר בני יונה ולא מצאתי שכתב על המילה בית אל.

חבל נחלתו

ישפוט בצדק. ודעתי הקצרה נוטה לדברי הרב פני יהושע ומהר"ג קונפורטי, שהוא קדש, וצריך לקדשו. ויש סיוע לזה מהנקודות ש'אל' נקוד בציר"י, כמו שנקוד אל שהוא קדש, אך להיותו שם מקום מיהא – תרגומו בית אל, דכך שמו, והנביא על רוב פשעיהם קראו בית און, כמעלליהם, שהעמידו שם בעלים, כמו שפירש"י על ואל תעלו בית און, דשם הוא שפירש בית אל, באופן דיש צדדים לקדשו, כמו שיראה המעיין. ואחר זמן רב ראיתי בתיקון סופרים חדש שכתב שהוא חול, ואם קבלה נקבל, וצריך שיעידו סופרים מובהקים שכך קבלו מרבנותיהם דקבלו מרבם דאין צריך לקדשו והקבלה מכריע".

"ומה שכתב מהר"ג קונפורטי דאם כתבו בחד תיבה ולא נתכוון לקדשו הרי הוא כשם חול ושרי למחקה, דבריו הם כדברי הירושלמי דמגילה (פ"ג ה"ב) דר' חייא שרי למחוק הללויה דכתב ר"מ, דלא חלק ולא קדש, כמבואר (לעיל אות כד). ומ"ש הרב מהר"י זיין בענין איסור מחיקה, דבריו הם כדכתבין לדעת הפר"ח לעיל אות כ"ד. אך בחלקות, דנראה דלהרב מהר"י זיין איסורא איכא בכותב שם אלא שלא קדשו, אך נראה דלא לקי לדעתו. ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ב סימן ע"ז. ומה שהביא ראייה

את"ל דשם מקום הוא שתי תיבות הן. ע"ש. והרב אליה רבה בא"ח סוף סימן קמ"ב⁵, כתב דנשאל בסופר ששכח איזה שורה בס"ת אחר ויקרא שם המקום ההוא בית אל' (בראשית כח, יט), ואין תקנה אלא לגרוד פסוקים קודם שיכניס שורות אלו, ויגרוד גם תיבת 'בית', והיא נקרא 'אל בית אבי' (ו) לא 'אל' בציר"י, אי רשאי למעבד הכי שישתנה השם בקריאה. והשיב מי הגיד לך דבית אל הוא מקודש, ושאלתי לכמה סופרים ואומרים שאין מקדשין אותו כלל, והתרגום מוכיח כן, דבכל מקום מתרגם על אל אלהא, והכא בתרגום בית אל, ומ"מ בשם הקדש נ"ל דאסור אם השם משתנה, וראיה מי"ד סימן רע"ו דין י"ב, הכותב יהודה ולא נתן בו דל"ת יתלה למעלה, וכתב הלוש הטעם שהרי לא היתה דעתו וכונתו לכתוב השם. וא"כ בנ"ד דכונתו לשם אסור לשנות הקריאה. ועוד דע"ז יבא למחיקה, כי הדורות הבאים לא ידעו שזה היה שם. עכ"ל. ומדברי הרב פני יהושע הנז' מוכח דפשיטא לדעתו דהוי קדש, וכדברי מהר"ג קונפורטי הנז"ל. אך הרב אליה רבה חולק, ודעתו כדעת הרב מהר"א הלוי והרב מהר"י זיין. וראית התרגום שהביאו הרבנים הנז', גם ראית מהר"י זיין מפירוש רש"י דהושע הנז', לי ההדיט לא מכרעו כלל, כאשר המעיין

5. וכן הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם סי' קמג) הביא: "באליה רבה [סימן] קמ"ב אות ג' (המה) [כמה] דינים וז"ל, נשאלתי מחכם, סופר א' אי שרי לעשות מאל בציר"י שם הקדוש, אל בסגול, (היינו בראשית כ"ח פסוק יט ויקרא שם המקום ההוא בית אל, והשמיט פסוק כ"ף עד מלת בית אבי והיה ה' כו', וא"כ אי אפשר למחוק השם, אם יש תיקון למחוק פסוקים קודם תיבת אל ולהכניסם שם ומאל בציר"י יהיה נקרא אל בסגול), והשיב בית אל אין קודש, וכן תרגם [בית אל] ולא [תרגם] אלהא, וסופרים אין מקדשים, אבל שם גמור כהאי גוונא אסור לשנות הקריאה דשמא יבוא אח"כ למחיקה, שלא ידעו..."

סימן לא – דרך כתיבת בית אל

הרב אליה רבה לנדון שלו דעל ידי התיקון ישתנה השם בקריאה ממה שכתוב לקמן דין י"ב, הדבר מבואר שאין משם ראייה לנדונו כלל. ומיהו מסתברא דאיסורא איכא. וגם מאי דחייש דאחר כך יבואו למחוק השם בבלי דעת שנכתב לשם השם, דבריו טובים ונכוחים. וכן עיקר.

ובשו"ת יהודה יעלה (אסאד, ח"ב אבן דעה, סי' קסד):

"יקרתו עם הרצאת הדברים ע"ד הס"ת הגיעה לידי, ואין לי פה ספרים לברר הדברים יפה. אמנם לפו"ר יפה הורה כת"ר לתקן ולחבר יחד את השמות עמישדי וצורישדי, הנחלקים כב' תיבות בשיטה אחת, דודאי יש לתלות שלא כיון הסופר לקדש את השמות, ביחוד בשמות בנ"א, דחציפא מילתא לקרא אותם בשמו הקדוש בהוראת קדושתו, ולא חציף אינש לשוויי לשמא דאבוה סימנא כבב"ת קס"א ב', וק"ו אבינו שבשמים. וידידיה, דאמרינן בפסחים קי"ז א' דנחלק לידיד חול ויה קודש, משום שע"פ הדיבור הוא, כדאיתא בשמואל ב, י"ב כ"ה, ויקרא את שמו ידידיה בעבור ד', וגם הלשון מורה בעצמו על הוראה זו של השם הקדוש, מה שא"כ עמישדי וצורישדי, שהם לשונות כפולים של חוזק, יתכן בהם הוראת החול גם בהיותם נחלקים. ודי לנו במה שטעה לחלק את השם האחד, מפני שיש בו שתי הוראות."

והעיר על כך בנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל:

"וכיון שעיקרי השמות האלה במקרא שם באו בתור שמות בנ"א, אבותיהם של נשיאי שמעון ודן, א"כ אם הסופר היה מקדש אותם בודאי לא היה מבטלם מעיקר זכר משמעותם הפשוטה, אלא היה חושב לסמן בשם הק' את אותם האנשים,

הער, חושן משפט סי' קז) העיר אגב התיחסותו לשינוי שם המקום: "ומלתא אגב אורחא קמ"ל דבית אל אינו קדש כשמות הקדוש ברוך הוא שאינו נמחק דא"כ מפני כבוד ד' הו"ל לקראו בשם זה החדש תחילה בית אל לז, אלא שוויים שניהם חול ונכתב תיבה אחת ביתאל וכמ"ש במסכ' סופרים, עכ"פ לא שינה שם העיר אלא הוסיף עליה עוד שם אחד לשון נופל שם על המאורע לו שם וכמ"ש ויבא יעקב לזזה וכו' הוא בית אל וכו' כנ"ל, וליתא א"כ לראיי' בית אפרים הנ"ל."

ובשו"ת יהודה יעלה (אסאד, ח"ב אבן דעה, חושן משפט סי' קז) העיר אגב התיחסותו לשינוי שם המקום:

"ומלתא אגב אורחא קמ"ל דבית אל אינו קדש כשמות הקדוש ברוך הוא שאינו נמחק דא"כ מפני כבוד ד' הו"ל לקראו בשם זה החדש תחילה בית אל לז, אלא שוויים שניהם חול ונכתב תיבה אחת ביתאל וכמ"ש במסכ' סופרים, עכ"פ לא שינה שם העיר אלא הוסיף עליה עוד שם אחד לשון נופל שם על המאורע לו שם וכמ"ש ויבא יעקב לזזה וכו' הוא בית אל וכו' כנ"ל, וליתא א"כ לראיי' בית אפרים הנ"ל."

בתשובות בית שלמה (יר"ד ח"ב סי' קע"ה) יצא לחלק בין בית אל המוזכר באברהם שהוא חול לבין הכתוב ביעקב אבינו שהוא קודש וכתב שאין זה אותו מקום ולכן זה חול וזה קודש.

ושאלתי סופר מומחה ואמר לי שרגילותו לקדש מספק את השם בית אל. ונראה שכך צריך לעשות לכתחילה ובדיעבד אם ידוע שהסופר לא קידש את השם נראה שאם אין ספר אחר יקראו בו.

ד. כתיבת חולין בשטרות ומכתבים וכד'

החת"ס בדבריו שהובאו לעיל השווה בין ס"ת לשטרות, ולענ"ד אפילו נאמר שבתורה צריך לקדש את השם בתוך

חבל נחלתו

בכנוי שם אלהי, ודאי אין כנוי האלהות בתחתונים קובע בזה עצמיות קדושת השם. ומה דמבואר ביומא ל"ח דמעליותא היא הא דמסקינן בשמייהו של צדיקים, וכהא דר' נתן הבבלי, שבת קל"ד, וכהא דאלו הממונין שהיו במקדש, לפי הגר"א בתקלין חדתין ותוס' מנחות ס"ד ד"ה אמר, הרי זה רק בדוגמא של השם הקודם ולא בכנות אותו השם ממש. וכן ל' התשב"ץ ח"א סי' קע"ז **על צורישדי עמנואל ואלהיו:** שאע"פ שהם נקראים בשם הב"ה שמות בני אדם הם ולא נתקדשו. וע' תה"ד ח"ב סי' קפח בענין חלוקת שם ידידיה וע' הא"ג מהרש"א פסחים ריש ד' קי"ז. [וע' זוהר ויקהל ר': שקרא ד' שלום משום דכגונא דשלום דלעילא קרא לו הקדוש ברוך הוא שלום לתתא: וע' תוס' מגילה י"ח. ד"ה דאי ומהרש"א שם].

וא"כ בית אל שנכתב לצרכי חולין אינו לשם שמים ולא התכוין לקדשו והרי זה כמחויאל ומתושאל בסוף פרשת בראשית שאף אחד לא הזכיר שנחשבים כשם קודש ולכן גם בית אל בסתם אינו לשם קודש⁶.

ולא חציף לשווייה סימנא. וידידיה, בין אם נפרש בפסוק זה ויקרא שמו שקרא אותו כן נתן הנביא ובין אם נפרשו שקראו כן דוד, עכ"פ בפשט ד"ק נקרא השם הזה ע"פ נתן הנביא בעבור דבר ד' ואהבתו. וכן בתוס' יומא נ"ד: דע"פ הדבור הוה כדכתיב וישב שלמה על כסא ד' למלך וכו' למיגדר מילתא. ומ"ש בסוטה י': על יוסף שהוסיפו לו אות א' משמו של הקדוש ברוך הוא, ויהודה שנקרא כולו על שמו של הקדוש ברוך הוא, וכן מ"ש ברש"י פ' שלח, והוא ממד"ר, על הוספת היוד ליהושע ע"ש י-ה יושיעך, הרי אין זה אלא מחשיבותן של האותיות האלה, שהן משמשות ומרמזות לשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא שיש בהן עצמן מקדושת השם, וכדאמרי' נמי בסוטה שם על שמשון שהוא ע"ש של הקדוש ברוך הוא. וכ"כ הרמב"ן בפ' וישלח פ' ויקרא לו אל אלהי ישראל, שהוא שקראו בשבחי האל, והוא להזכיר את קשור האמונה והבטחון בו, ולא מעצם קדושת השם, וגם למ"ש שם אח"כ ע"פ דרז"ל, ממסכת מגילה ומבראשית רבה,

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: אם שם העיר בתורה הוא בית קל על שם הקב"ה והוא יקראנה עכשיו על שם חול אם כן עובר על מה שצותה התורה ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' לאלקיכם. ומה שכתבו (שכחתי כרגע שם הכותב) שזה כתוב אצל אברהם, קודם יעקב, הוא ודאי חול אינו מוכרח לענ"ד, דיתכן דהתורה כתבה על שם העתיד כדאיתא בכתובות י' ב'.

שם הישוב "בית-אל" האם יש לחשוש לכך שהוא שם קודש? הערת הרב יעקב אריאל

לענ"ד לא שנה השם "ביתאל" מכל השמות המכילים שם שמים, כגון אליהו וכד'. למרות שכוונת נותני השם הייתה ברורה להזכיר ש"ש, הם לא התכוונו לקדשו. וזאת ע"מ שיוכלו לקרוא בשמו בכל מקום ובכל זמן, כגון כשיקראו בשמו גם כשהוא תינוק ומלוכלך, או שהוא חשוף וכדו'. ולא דמי לברכת "שלום", אע"פ שאינה שם קודש, אסור לאומרה בבית המרחץ כמבואר בשבת דף י עמ' ב. כי היא הנותנת, אומנם המילה שלום אינה שם קודש אך תוכנה הוא קודש. ברכת שלום משמעותה העמוקה היא שיש בורא אחד לעולם ואין בו שניות, סתירות ועימותים. לכן אין לאומרה בבית המרחץ. ובכ"ז מותר לקרוא לאדם ששמו "שלום" בבית המרחץ וכמש"כ הט"ז בסי' פד. וכן עמא דבר. ובמשנ"ב שם פסק כד' הט"ז, אך המליץ ליר"ש שיחמיר ויקרא לו "שלו" ללא ס או "שלוון". אך לא ראינו מי שנוהג כך. והב"ח כ' לקרוא לו בשם לעז. ואכן בחו"ל הוסיפו להרבה אנשים שם לועזי (ואולי זאת הסיבה שהוסיפו לשם שלום "שכנא" וצ"ע). והיו חסידי עליון שנהררו מלאיית את שמם באותיות ה', כגון ר' חזקיאו מדיני שקרא את שמו חזקיאו בא'. אך על הגאון מוילנא לא שמענו שאיית את שמו אליהו באותיות אחרות. היו אומנם שכינו שם זה בקיצור – "אלה", אך גם כינוי זה לא נמלט משם הקודש "א-ל". ופה בארצנו שכולם דוברי עברית א"א להוסיף שם לועזי. גם מי שרוצה להדר לא יכול להדר. ולענייננו אין תחליף לשם ביתאל.

ולענ"ד המהדרין לכתוב ולומר "ביתקל" אינם מובנים לרוב הבריות ואף מעוררים גיחוך. כגון א"א לשלוח מכתב כשהמען הוא ביתקל, כי הוא לא יגיע לתעודתו. וכן המזמין מונית לביתקל הנהג לא ידע במה מדובר ויגיע למקום אחר.

וראיתי לגאון הרב אביגדור נבנצאל שליט"א שכ' שהמתיחסים למקום ביתאל כשם חול עוברים על מש"כ בתורה "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". המקום נקרא בשם קודש והם מחללים אותו לשם חול. לענ"ד אין כאן שום איבוד שם. השם נשאר ככתבו, אלא שבספר התורה הוא ספר קודש יש המקדשים שם זה, לדעתם, התורה רצתה ששם זה ייכתב בתורה הקדושה בקדושה. אך כשאנשים קראו למקום ביתאל, למרות שהוא נקרא ע"ש הכתוב בתורה, בכונה לא קדשוהו, ע"מ שלא תיגרם תקלה, שאם ייכתב שם זה בשטרות הוא יושלך לאשפה ויתחלל. ואדרבה, רק כך שומרים על כבודו של השם. ולענ"ד הקורים למקום ביתקל הם המאבדים את שם המקום ממש"כ התורה. עכ"פ הרוצה להדר מן הראוי שיכתוב את השם "ביתאל" במילה אחת, שאז ברור יותר שאין הכוונה לקדשו.

חבל נחלתו

סימן לב

מכירת בכור וספקות נוספים

שאלה¹

האם בכה"ג הוי אומדנא דמוכח כדי לפטור את הולד השני מבכורה באופן ודאי.

הקדמה

מצד האמת נראה שכל המכירה היא מעשה שחוק וליצנות, ואעפ"כ נדון על המכירה כמכירת אמת. שלש שאלות לימודיות עולות מדברי השואל:

- א. האם קניין כסף בלבד מועיל לפקיעת קדושת הבכורה מן העובר שבמעיה.
- ב. האם מכירת קרן, שן זונב מקנות לנכרי שותפות באם המפקיעה את קדושת הבכור.
- ג. האם אומדנא מועילה לפטור מבכורה או ששני הוולדות הם ספק בכור.

א. קנין כסף לנכרי במבכרת

פסק בשו"ע (יר"ד סי' שכ ס"ג): "שותפות העובד כוכבים פוטר, שאם היה העובד כוכבים שותף בפרה או בעובר, אפילו היה לו אחד מאלף באם או בולד, הרי זה פטור מהבכורה. לפיכך המקבל בהמה מן העובד כוכבים להיות מיטפל בה והולדות ביניהם, או עובד כוכבים שקבל מישראל כזה, הרי אלו פטורים מהבכורה, שנאמר: פטר רחם בבני ישראל (שמות יג,

לגבי בהמה מבכרת, הבעלים מכר חלק מהעז לגוי בלי לדעת יותר מדי על אופן המכירה המועיל לכתחילה, הוא ניגש לגוי ותמורת שקל מכר לו קרן, שן ואת הזנב. הוא אמר לגוי שזה שייך לו ואחרי מות העז הוא יוכל לקבל את החלקים ששייכים לו².

לא נעשה קנין משיכה אלא רק קנין מעות.

הבעלים לא פירט בזמן המכירה אם מוכר את כל הקרן – גם החלק הזכרי, שבהעדרו העז בעלת מום, או רק את החלק הנקבי – השופר. גם לגבי הזנב לא סוכם אם מדובר בכל החוליות.

הבעלים אמר שבפשטות הוא התכוון לכל הקרן ולכל הזנב. שאלותי לכת"ר הן:

א. אם בכה"ג הוי קנין המועיל לפטור את הולד מקדושת בכור, הן מצד החלק מהבהמה שמכר והן מצד אופן הקנין שלא היה במשיכה.

ב. נולדו שני זכרים לעז, הבעלים לא ראה את ההמלטה אך הגיע מעט אחריה, ומעריך מי נולד ראשון עפ"י זה שכשהגיע אחד הוולדות היה קצת יותר יציב ויותר יבש מרעהו שהיה חלש יותר ורטוב.

1. לשון שאלת הרב חנניה פולק.
2. הקנין הוא עתה אלא שאינו יכול ליטול את החלקים שקנה עד לאחר מיתה. ולפחות גוף מעתה ופירות לאחר מיתה.

ב) עד שיהיה הכל מישראל".

לגבי הקנין פסק הש"ע (יו"ד סי' שכ ס"ו):
 "בזמן הזה, מצוה לשתף עם העובד כוכבים
 קודם שיצא לאויר העולם, כדי לפטרו
 מהבכורה, אף על פי שמפקיע קדושתו,
 הכי עדיף טפי כדי שלא יבא לידי מכשול
 ליהנות ממנו בגיזה ובעבודה. ואם יקנה
 לעובד כוכבים חלק בעובר, אין הקנין חל,
 לפי שהוא דבר שלא בא לעולם, **לכך יקנה
 לו חלק באם**, (או יקנה לו האם כדי להקנות
 לו חלק בעובר) והקנין יהיה שיקבל פרוטה
 מהעובד כוכבים ויקנה לו המקום שהבהמה
 עומדת שם והמקום יקנה לו חלק באם".
 ורמ"א הגיה:

"או שיקבל מעות מן העובד כוכבים,
 וימשוך הבהמה לרשותו או לסימטא דאז
 משיכה קונה לו עם המעות (טור לדעת רש"י
 ורבינו תם)".

וכך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' שכ
 ס"ב):

"וכיצד הוא הקנין כתבו רבותינו בעלי
 הש"ע בסעי' ו' וז"ל והקנין יהיה שיקבל
 פרוטה מהכותי ויקנה לו המקום שהבהמה
 עומדת שם והמקום יקנה לו חלק באם או
 שיקבל מעות מן הכותי וימשוך הכותי
 הבהמה לרשותו או לסימטא דאז משיכה
 קונה לו עם המעות עכ"ל ביאור הדברים
 דכבר בארנו בח"מ סי' קצ"ד סעי' י' דקנית
 כותי במטלטלין לדעת רש"י **דווקא בכסף
 ולדעת הרמב"ם בפ"א מזכיה דקונה בין
 בכסף בין במשיכה** ולדעת ר"ת **רק
 במשיכה לבדה** ולא בכסף **ולדעת ר"ת
 הסכימו רוב רבותינו** וכתבנו שמה דכן
 עיקר לדינא ורק בענין בכור החמירו
 רבותינו בעלי הש"ע בס"י זה לצאת ידי כל
 הדיעות ולעשות כסף ומשיכה וזהו חומרא

בעלמא מפני חומר קדשים בחוץ [הגר"א
 סקי"א ושם בח"מ ע"ש].

וא"כ כדי לצאת ידי חובת כל הדעות,
 נעשים במבכרת הן קנין כסף (לפי רש"י)
 והן קנין משיכה (לפי ר"ת) והן קנין אגב
 (רמ"א עפ"י הטור) והן קנין חליפין (סודר –
 תרוה"ד סי' רע).

השאלה העולה היא מה הדין אם היה
 רק קנין כסף, כמו במקרה דנן.
 שאלה זו שאל גם הדרישה (יו"ד סי' שכ,
 ג):

"יש להסתפק בזמן הזה שרוב המוכרים
 הבכור אינן מקבלים מן העכו"ם אלא
 מעות ואינן מקפידין על המקום אי י"ל
 בזה כל המקבל מעות מהעכו"ם אדעתא
 דרבנן הוא מקנה ודעתו גם אמקום
 כדאמרינן באבן העזר סימן כ"ח (עמ' רסד)
 לענין קידושי אשה גבי המשאיל חפץ
 לחבירו לקדש בו אשה"...

והש"ך (סי' שכ ס"ק ח) כתב:

"ויקנה לו המקום כו' – משום דיש
 מחלוקת בין הפוסקים ר"ת וסייעתו סוברים
 דמשיכה קונה בעובד כוכבים ולא מעות
 ורש"י וסייעתו סבירא להו דמעות קונות
 ולא משיכה ולצאת ידי ספק צריך לעשות
 קנין דמשיכה ומעות, ומשמע דאפ"י דיעבד
 אם לא עשה אלא קנין אחד משיכה או
 מעות לא נפטר מבכורה וכ"כ בתשו'
 מהרי"ל ומביאו הדרישה וכ"פ הב"י ושאר
 אחרונים וכתב עוד הב"ח דאפ"י עביד
 תרוייהו משיכה ומעות אלא דלא נתן
 העובד כוכבים מעות מיד בשעת הקנין
 אלא שהבטיחו ליתן לו מעות כך וכך
 והאמין לו אף על פי שנתן לו העובד
 כוכבים אח"כ מה שהבטיח לו אין אלו
 מעות קונות ואין צריך לומר אם הישראל

חבל נחלתו

לחוד לכ"ע לא מהני גם בדיעבד וכו"ת אלא שפרו"מ נ"י העיר כדי שלא ישלבו בו בגיזה ועבודה אולי יש להתיר להטיל בו מום כיון דבזה"ז ליכא בזה רק איסור דרבנן כדאיתא בש"ס ע"ז י"ג ע"ב כיון דלא חזי לא לגופיה ולא לדמי".

"הנה בפסקי מהרא"י סי' קס"ט העלה דבספק בכור כזה שהקנה לנכרי בכסף בלבד לא מהני בדיעבד לפוטרו ואפ"ל נהגו וסוג' דעלמא להקנות בכסף היינו סיטומתא לא מהני להקל נגד כל הגאונים באיסור דאורייתא שי"ב כרת".

עולה מדברי האחרונים שלמעשה במקנה בקנין כסף בלבד את המבכרת או חלק ממנה לנכרי, הולד לא נפטר מבכורה והוא ספק בכור. ועי' פ"ת (י"ד סי' שכ ס"ק ו).

ב. מכירת איזה אבר פוטרת את הוולד מבכורה

פסק בשו"ע (י"ד סי' שכ ס"ד): "היה לו באחד משניהם אבר אחד, כגון יד או רגל, רואים כל שאלו יחתוך יהיה בעל מום, ה"ז פטור; ואם אפשר שהעובד כוכבים יחתוך אבר ולא יפסל, חייב בבכורה".

וכן באר בבית יוסף (י"ד סי' שכ): "ומ"ש ואפילו אין לו עמו שותפות אלא באוזן בין באם בין בעובר פטור. פלוגתא דאמוראי שם (ג) ופסקו הרא"ש (סי' ב) והתוספות (ד"ה דקא מפקע) **כרב הונא דאמר**

היה חייב לעובד כוכבים ואמר ליה עובד כוכבים פרתך קנויה לי במעות כך וכך שאתה חייב לי והקנה לו הישראל דפשיטא דאין זה קנין מעות כל זה נתבאר בתשובתו ע"כ"...

בחשוקי חמד (סנהדרין י ע"א) אגב שעסק בענין אחר, כתב:

"והנה המהרי"ט אלגזי (פ"ב מהלכות בכורות דף י ע"ב ד"ה ואולם) כתב שהמוכר בהמה מבכרת לעכו"ם בקנין כסף לבד, אף דהוי ספק ספיקא לטובת העכו"ם³, ולענין איסור, הבהמה נחשבת כבהמת עובד כוכבים, אולם מכיון שאם העכו"ם היה בא להוציא את הבהמה בדיננו, לא היה מוציא, שהרי ספק ספיקא הוי כרוב, ואין מוציאין ממון על פי הרוב, וא"כ הוי תרתי דסתרי, שלענין איסור נאמר שהבהמה הוא של עכו"ם, ולענין ממון נאמר שהבהמה הוא של ישראל. ולכן **אומרים שאיסורא בתר ממון גריד אפילו להקל, והבהמה אסורה.**

בשו"ת כתב סופר (י"ד סי' קנח) דעתו להחמיר שהבכור לא נפטר ע"י קנין כסף בלבד באמו.

ובשו"ת יהודה יעלה (אסאד, ח"א י"ד סי' שמה) כתב:

"מיהת בנ"ד מי יבא אחרי רבותינו שהחמירו שלא לסמוך אפ"ל על קנין משיכה לבד וגם הרמ"א בתשו' סי' פ"ז ובתשו' אמונת שמואל דהעיקר כר"ת ומשיכה לחוד מהני בדיעבד ולא כהש"ך סק"ח ויעי' בתשו' חב"י סי' פ"ד אבל כסף

3. בהערות (הערה כז) באר: "שנחלקו רש"י ור"י אם הלכה כר"ל שמשיכה קונה, והעובד כוכבים קונה במשיכה, או כרבי יוחנן שכסף קונה, והעובד כוכבים קונה בכסף. ואף לשיטת ר"י שהלכה כרבי יוחנן שקונה בכסף, מ"מ דעת הרמב"ם שאפילו לרבי יוחנן עובד כוכבים קונה או בכסף או במשיכה, ובמחלוקת הפוסקים, הרי זה נחשב לספק ספיקא, יעו"ש."

קצר ועד כמה בגדי חוליא אחת מום, שתים כשר, ובטלה אורך שתי חוליות מום, היתה שלש כשר, זנב הגדי שהיה רך ומדולדל דומה לשל חזיר, אם נשבר עצם מן הזנב, אבל אם נשבר עצם מצלעותיו כשר מפני שאינו בגלוי".

לגבי המקרה שלפנינו הוא הקנה לגוי: זנב, קרן ושן. בכלום לא הוגדר המכר במדויק ונראה שכיון שרוצה לפטור את הבכור מקדושה מתכוין למכור בדרך הראויה להפקיע קדושת הוולד ולכן צריך להתייחס כאילו מכר כל השן – עד שורשה בלסת, וכל הזנב כולל העצם, וכל הקרן כולל הזכרות. ולכן מבחינה זאת יש מקום לומר שאם זה היה כל הפגם במכירה, היא היתה תקיפה.

ג. אומדנות לפטור מבכורה

כתב הרמב"ם (הל' בכורות פ"ה ה"א): "רחל שלא בכה וילדה שני זכרים, אפילו יצאו שני ראשיהן כאחד אי אפשר שלא קדם אחד, הואיל ואין ידוע אי זה מהם יצא ראשון הכהן נוטל את הכחוש והשני ספק בכור, מת אחד מהן אין לכהן כלום שזה החי ספק הוא והמוציא מחבירו עליו הראיה, וכן אם ילדה זכר ונקבה הרי הזכר ספק שמא הנקבה יצאת תחלה לפיכך אין לכהן כלום שהמוציא מחבירו עליו הראיה". וא"כ אם לא נסמוך על האומדנא שהאחד יותר יבש ומקדים את אחיו היה נראה שהכחוש לכהן והשני ספק בכור. ובימינו שאין נותנים לכהן, שניהם ספק בכורות. ולא מצאתי שסומכים על אומדנא שהעלה השואל, שבגלל שהאחד יבש וכבר עומד על רגליו סימן שהוא יצא ראשון.

אפילו אזנו בין באם בין בעובר דרבי יוחנן קאי כוותיה דאמר אפילו מום קל ואמרינן דהיינו כדרב הונא ולאפוקי מאינך אמוראי ומיהו בפרק בתרא דע"ז (עא.) כתבו התוספות (ד"ה רב אשי) וז"ל בפ"ק דבכורות פליגי אמוראי מה צריך שיקנה הגוי מן הבהמה איכא מאן דאמר שצריך שיקנה דבר שעושה אותו טריפה ואיכא מאן דאמר אפילו אזנו ונראה להחמיר ולהקנות לגוי דבר שעושה אותו טריפה כגון הריאה והראש מן הבהמה או מן העובר אמנם אין צריך שיתן הגוי מעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנם בפרוטה ואף על פי ששוה יותר כפלים אפילו הכי אין לחוש משום ביטול מקח דאנן סהדי שישראל גמר ואקני לגוי כדי להפטר ע"כ".

וא"כ לפחות בדיעבד אם מקנה לנכרי אבר שנטילתו יוצרת מום בבהמה שאינה ראויה ליקרב לקרבן, מכירה זו יוצרת שותפות נכרי שגורמת לכך שהעובר שבמעיה אינו קדוש בקדושת בכורה.

הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח (פ"ב הל' ב-ד) פרט מומים שישנם בבהמה ואוסרים אותה לגבי מזבח, ונזכיר את המומים הקשורים לשאלה דידן. וז"ל:

"ויש מומין אחרים מיוחדין בבהמה ואינן ראויין להיות באדם וכ"ג הם ואלו הן: **חטיה החיצונית** שניקבו או שנפגמו אף על פי שנשאר מקצתן או **שנגממו**, אם נעקרו **חטיה** הפנימיות שהרי בעת שפותחת פיה וצווחת הן נראין חסרין. אם ניטלו קרניה וזכרותן עמהן ולא נשאר מהן כלום... אם נפגם הזנב מן העצם אבל לא מן הפרק, אם היתה ראש הזנב מפוצל לשנים בשני עצמים, אם היה בין חוליא לחוליא מלא אצבע בשר, אם היה הזנב

חבל נחלתו

וקנין אדרבה מתיר מטעם דלא ביכרה אלא משום שותפות הנכרי. ותו נראה דכמה נרגא אית למשרי בקנין כסף דנ"ד. חדא דרוב הגאונים פסקו דקנין לא מהני אלא דוקא במשיכה כדמסיק באשירי פ"ג דבכורות".

והמשנה למלך (הל' בכורות פ"ד ה"א) הקשה:

"כתוב בכתבי מהרי"א סי' (קס"ח) [קס"ז] אבל בנ"ד אין נ"ל לצרף קנין הכסף לטעם דחולבת וכו'. ולא ידעתי מהו זה שכתב הרב שהרי בולד זה שלפנינו יש תרי ספיקי להקל ספק שמא כבר בכרה וחלב מוכיח שבכרה כבר ואת"ל שחלב זה אינו פוטר וזהו בכור ספק שקנאו הנכרי וכיון שיש לנכרי שותפות אין זה בכור דישאל ודוק. ושמא כוונת הרב היא לומר דהוי ס"ס שאינו מתהפך ולא חשיב ס"ס דכי שקלת הספק השני תחלה ותאמר הבכור זה אינו של ישראל אלא של נכרי ואת"ל של ישראל שמא אינו בכור שכבר נפטר לא מצית אמרת שכבר נעשית של ישראל ועדיין צ"ע".

ובחידושי הר המוריה (הל' בכורות פ"ד) כתב על שאלת הספק ספיקא:

"ועיין מל"מ שתמה על כתבי מהרי"א בסימן קס"ח שכתב דחולבת ושוב הקנה לעכו"ם בכסף דהוי ספק בכור יעו"ש והקשה המל"מ דהוי ספק ספיקא שמא ביכרה כבר ואת"ל לא ביכרה מקודם שמא הלכה דכסף קונה ותירץ דלא הוי ס"ס

ברמב"ם (הל' בכורות פ"ה ה"ד) ישנה אומדנא אבל יותר חזקה:

"מי שהיה בעדרו מבכרות ושאינן מבכרות וילדו ואין שם אדם ונכנס ומצא את המבכרות מניקות נקבות ואת שאינן מבכרות מניקות זכרים, אינו חושש שמא בנה של זו בא לו אצל זו ובנה של זו בא לו אצל זו אלא הרי הדבר בחזקתו שכל אחת מניקה בנה". אמנם בשאלה שלפנינו האומדנא ודאי אין לה כח של חזקה, ויכול להיות שהאם ליקקה את היבש בראשונה אף שיצא שני, ואולי הבחינה שהוא יותר בריא ולכן העדיפה לחזק אותו עוד לפני הנולד ראשון שהיה חלש.

ועל כן נראה שאין לסמוך על אומדנא זו כדי להחזיק רק את הבריא יותר שהוא נולד ראשון.

ד. הסתמכות על ספק ספיקא

כיון שאין כאן קנין ברור לנכרי אלא בכסף נראה לדון מצד ספק ספיקא להתיר את הבכור, ספק אחד אם הלכה כרש"י שמעות קונות ואף את"ל שאין מעות קונות ספק אם גדי א' הוא הבכור או אחיו⁴.

אולם כתב בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' קס"ז):

"אבל בנ"ד אין נראה לי לצרף קנין הכסף לטעם דחולבת ולהתיר מבינייהו דשניהם לא שייכי אהדדי כלל, דטעמא דחולבת מתיר משום דמוכח מילתא דכבר בכרה,

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אבל גם לאחיו יש אותו ס"ס, ואי אפשר להתיר שניהם הא סתרי אהדדי.

תשובת המחבר: אבל שני הספקות להקל, וא"כ לגבי כל אחד מהם ניתן לומר את הספקות.

סימן לב – מכירת בכור וספקות נוספים

שמא אינו בכור ואת"ל הוי בכור א"כ אסור מאי אמרת דילמא קנוי לעכו"ם א"כ הוי משני עניינים והבן).

וא"כ הספק שמא הלכה כרש"י לגבי קנין כסף אינו ממין הספק השני, כמו"כ הובאו לעיל דברי המהרי"ט אלגזי שכותב שהספק ספיקא של האיסור נגרר אחר צד הממונות ועל פי ספק ספיקא אין מוציאים ממון. כמו"כ, כדברי תרוה"ד, כיון שנפסקה הלכה שלא כרש"י אלא כר"ת שקנין מטלטלין בנכרי במשיכה, לא ניתן לעשותו כספק.

מסקנה

כיון שבבכור אנו מחמירים ואיננו סומכים על קנין כסף בלבד וכן אין להתחשב בו כספק, שני הגדיים הם בספק בכור ואסורים בגיזה ועבודה עד שיפול בהם מום ואז מותר למוכרם לאכילה לכל⁵ (ואי"צ ליתנם לכהן מפני שהמוציא מחברו עליו הראיה). ואם נחוש למכירה באטליז (כדברי הגר"א נבנצל בהערה), נ"ל שאפשר לתנו לסעודת מצוה וכד'.

המתהפך יעו"ש. ולא ידעתי למה דהא שפיר י"ל דילמא קנה העכו"ם ואת"ל לא קנה העכו"ם והרי הוא של הישראל מ"מ שמא כבר ביכרה ולא ידעתי למה יגרע מכל שאר ס"ס בכגון זה ובפרט לפי מש"כ הש"ך בכללי ס"ס אות ט"ו דהיכא דיש ספק אם יש שום איסור צריך על כרחך אתה להתחיל מהספק שמא אין כאן קדושת בכורה וא"כ יש שפיר ס"ס המתהפך והבן).

"אמנם נראה לענ"ד דמהרא"י שפיר דקדק בלשונו שם שכתב דאין הספקות מועיל אחד להדדי דספק האחד הוא אם יש שום קדושת בכור והספק השני דילמא הוא קנוי לעכו"ם יעו"ש היטב והכוונה דאינו מועיל ס"ס רק היכא דבא אחד לסייע להשני משא"כ הכא ואם יבאו לפנינו לדין הכהן והעכו"ם הכהן יאמר שלי הוא והעכו"ם יאמר שלי א"כ אין לעכו"ם רק ספק אחד שמא קנה הוא ובספק אחד אינו קונה. והבן היטב ומ"מ צ"ע בזה וה' יאיר עיני (והכלל בזה דבעינן שיהא שני הספיקות מענין אחד וכמו שהאר"ך הש"ך בכללי ס"ס מאות א' ואילך אמנם כאן הוי הספיקות משני עניינים

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: גם במשקל?

תשובת המחבר: כיון שמדובר בספק בכור יש אומרים שהוא מותר. כך כתב בחשו"ק חמד (בכורות – הערות לדף לא ע"א אות א): "ויעוין מש"כ מו"ח מרן הגר"ש אלישיב שליט"א (זצ"ל) בקובץ תשובות (ח"א סימן קכא) בנידון זה, ועל פי זה נוטה להתיר למכור בשוק ספק בכור בעל מום".

חבל נחלתו

סימן לג

הלכות גפן מודלית

פתיחה

אמנם בספר כפתור ופרח (פרק נח) מעיר

על סתירה בפירוש הרמב"ם:

"הפרח היוצא מן העריס או הדלית, רואין כאלו מטוטלת תלויה בו כלומר משקולת, כנגדו אסור, וכן בדלית והוא גפן בלא עריס. כך פירשו החכם רבי משה בר מיימוני ז"ל הכא מסכת כלאים (פ"ו מ"ט). אבל מסכת מנחות פרק כל קרבנות צבור גבי אין מביאין מן הדליות אלא מן הרגליות ומן הכרמים העבודים, פי' שם ז"ל (פ"ח מ"ו), דליות גבוהות מן הארץ על עריס של קנים ורגליות הסמוכות לארץ כשאר הכרמים". וא"כ, במקו"א (כלאים) כתב הרמב"ם שאינו מודלה בעריס והגפן מודלית על אילן או על סמוכות. ובמקו"א (מנחות) כתב שהוא גפן מודלית ע"ג עריס וצ"ע.

ב. כלאים

לגבי דיני כלאים שני אילנות סמוכים ואפילו גפן המודלית על אילן מאכל אחר אין בהם משום כלאים לא כלאי אילן ולא כלאי הכרם.

כלאי אילן כיון ששניהם אילנות ואינם מורכבים זה על זה אלא יש להם קרבה 'שכונית'.

מטיילים שהגיעו לבוסתן ראו גפן מטפסת על עץ אחר ושאלו האם מותר לאכול מן הפירות האם אין כאן כלאים. בעקבות שאלתם נביא כמה הלכות הנוגעות בפירות גפן מודלית¹, ובלשון חכמים: 'דלית'.

א. מהי דלית

פירוש הריב"מ² (פאה פ"ד מ"א):

"פי' דלית גפן גדולה המודלה על גבי עצים או על גבי אילנות אחרות".

ובאותה לשון כתב הר"ש:

"דלית – גפן גדולה המודלית ע"ג עצים או על גבי אילנות אחרים" (וכ"כ הרע"ב).

הרא"ש (פאה פ"ד מ"א) באר:

"בדלית – ענבים מודלים על גבי כלונסאות ויש סכנה בעלייתם".

ובתפארת ישראל (יכין, פאה פ"ד מ"א אות ב) כתב:

"בדלית. גפן המודלה ע"ג כותל גבוה".

פירוש לדבריהם: 'עצים' בלשון הריב"מ² והר"ש הם סמוכות מעץ היוצרים את הדליית הגפן, 'אילן' הוא אילן חי ומחובר לאדמה.

1. התחשבות הלכתית בגפן מודלית מצאנו לגבי סוכה – 'הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה פסולה ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן כשרה' (סוכה פ"א מ"ד). ולגבי עירובין – 'מבוי המקרה מרוח אחת והדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס מרוח אחרת אין צריך כלום' (תוספתא עירובין פ"א ה"ז). אולם הלכות אלו אינן עוסקות בפירות אלא בגפן המודלית עצמה.

סימן לג – הלכות גפן מודלית

טפחים שהם עבודתה".

ג. פאה

לגבי פאה נאמר במשניות בפאה (פ"ד מש' א ו-ב):

"הפאה ניתנת במחובר לקרקע **בדלית** ובדקל בעל הבית מוריד ומחלק לעניים. רבי שמעון אומר אף בחליקי אגוזים אפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבזו לזה שומעין שאמר כהלכה. בדלית ובדקל אינו כן אפילו תשעים ותשעה אומרים לבזו ואחד אומר לחלק לזה שומעין שאמר כהלכה".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"הפאה ניתנת במחובר – דכתיב (ויקרא יט) לעני ולגר תעזוב, הנח לפנייהם והם יבוזו". "בדלית – גפן המודלית על גבי עצים או על גבי אילנות".

"מוריד ומחלק – דכתיב (שם) תעזוב אותם, אותם שאין בהם סכנה אתה עוזב לפנייהם ואי אתה עוזב אותם שיש סכנה בעלייתם, אלא מוריד מן האילן ומחלק להם".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הל' טו-טז):

"הפאה של תבואה וקטניות וכיוצא בהן מזרעים הנקצרים, וכן פאת הכרם והאילנות ניתנת במחובר לקרקע והעניים בוזזין אותה בידם, ואין קוצרין אותה במגלות ואין עוקרין אותה בקרדומות כדי שלא יכו איש את רעהו, רצו העניים לחלקה ביניהם הרי אלו מחלקין, אפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבזו לזה האחד שומעין שאמר כהלכה".

"פאה של דלית ושל דקל שאין עניים מגיעין לבזו אותה אלא בסכנה גדולה, בעל הבית מוריד אותה ומחלק אותה בין

וכלאי הכרם כיון שהאילן השני הוא רב שנתי ולא תבואה או ירק.

ההלכה היחידית בכלאי הכרם שדנו לגבי גפן מודלית הוא בשאלה האם בגפן מודלית ע"ג אילן מותר לזרוע ירק מתחת לענף שהגפן כבר התחילה לטפס עליו אבל הזריעה היא מחוץ לאזור ההתפשטות.

וכן אומרת המשנה (כלאים פ"ו מ"ד):

"המודלה את הגפן על מקצת אילן מאכל מותר להביא זרע אל תחת המותר ואם הלך החדש יחזירנו. מעשה שהלך רבי יהושע אצל רבי ישמעאל לכפר עזיז והראהו גפן מודלה על מקצת תאנה אמר לו מה אני להביא זרע אל תחת המותר אמר לו מותר, והעלהו משם לבית המגנייה והראהו גפן שהוא מודלה על מקצת הקורה וסדן של שקמה ובו קורות הרבה אמר לו תחת הקורה זו אסור והשאר מותר".

במשנה זו ישנה הדגמה של דלית על אילן מאכל ועל ענף מחובר של סדן השקמה. ובשניהם מותר להביא זרע במקום שהגפן לא מתפשטת. ובדרך אגב למדנו שאין שום איסור בעצם הדלית הגפן על אילן מאכל אחר כגון תאנה.

וכן בפרק ו משנה ט:

"הפרח היוצא מן העריס רואין אותו כאילו מטוטלת תלויה בו כנגדו אסור וכן בדלית, המותח זמורה מאילן לאילן תחתיה אסור ספקה בחבל או בגמי תחת הספוק מותר עשאה כדי שיהלך עליו החדש אסור".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"וכן בדלית – וכן משערין בגפן יחידית המודלית על גבי כלונסות שאינה עריס (= מעין עריסה גבוהה עליה מניחים את הגפן והיא יוצרת כעין סוכה) אם פרחו חוץ לשישה

חבל נחלתו

בו ושכחו אינה שכחה עד שיבצור את כל סביביו".

ה. יין לנסכים

במשנה במנחות (פ"ח מ"ו) נאמר:

"אין מביאין מן הדליות אלא מן הרגליות ומן הכרמים העבודים".

הכוונה היא ליין לנסכים שאין מביאים מגפנים מודלות אלא דוקא מגפנים רוגליות הגדלות ומתפשטות על גבי הקרקע, ואינן מודלות על אילנות אחרים או סמוכות³.

וכן בתוספתא (מנחות פ"ט ה"י):

"אין מביאין לא מן הכרמת ולא מן הדלית אלא מן הרגליות המיוחדות לכך".

ופרש רש"י (מנחות פ"ט ע"ב):

"מן הדליות – שקורין טריילי"ש לפי שאין יינו יפה".

"אלא מן הרגליות – יין שגדל בגפנים נמוכים שהוא יפה".

ור' עובדיה מברטנורא (מנחות פ"ח מ"ו) מפרש:

"מן הדליות – מן הגפנים המודלות על גבי כלונסות וקנים גבוהים מן הארץ".

"אלא מן הרגליות – מגפנים ששוכבות על גבי קרקע בין רגלי בני האדם שאינן מודלות".

"העבודים – שנעבדו שתי פעמים בשנה.

העניים, ואם רצו כולן לבזוז אותה לעצמן בזזין, אפילו תשעים ותשעה אומרים לבזוז ואחד אומר לחלק שומעין לאחד שאמר כהלכה ומחייבין בעל הבית להוריד ולחלק ביניהן²".

ד. שכחה

נאמר במשנה בפאה (פ"ז מ"ח):

"איזה היא שכחה בעריס כל שאינו יכול לפשוט את ידו וליטלה וברגליות משיעבור הימנה".

בתוספתא (פאה פ"ג הט"ז) נוסף משפט לגבי גפן מודלית:

"אי זו היא שכחה בעריסין גדולים כל שאין יכול לפשוט את ידו וליטלה בעריסין קטנים משיעבר הימנו. בדלית ובדקל משיירד ממנו ושאר כל האילן משיפנה וילך לו, במה דברים אמורים בזמן שלא התחיל בו אבל אם התחיל בו ושכחו אין שכחה עד שיבצור את כל סביביו".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ו):

"איזהו שכחה בעריס, כל שאינו יכול לפשוט את ידו וליטלה, ובכרם משיעבור מן הגפן (או) ומן הגפנים וישכח אותה, בדלית ובדקל משיירד הימנו, ושאר כל האילנות משיפנה וילך לו, במה דברים אמורים שלא התחיל בו, אבל אם התחיל

2. הרמב"ם פסק בהלכות מתנות עניים (פ"א ה"ז): "נמצאת למד שארבע מתנות לעניים בכרם, הפרט והעוללות והפאה והשכחה". במשנה נאמר שפאה שיש סיכון בקטיפתה ע"י העניים – בעה"ב מוריד ומחלק. לא נאמר מה לגבי שלש המתנות האחרות: שכחה, פרט, עוללות – האם גם בהן בעה"ב מוריד ומחלק. ונלענ"ד שבהן בעה"ב אינו חייב להוריד, ואם העניים מעוניינים לעלות ולבצור יטלו ואם לאו יהיו הפקר.

3. לגבי בכורים לא מצאנו שיש פגם בהבאת ענבים או צמוקים לבכורים מגפן מודלית.

סימן לג – הלכות גפן מודלית

שחופרים סביבות הגפנים להפך בקרקע שבשרשיהן ועושין בהן גומות להשקותן, וזו היא עבודתן".

וכך פסק הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ו):

וכ"פ הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ו ה"ו):
"יין שנתגלה פסול לגבי המזבח, הדלה גפן על גבי תאנה יינה פסול לנסכים מפני שנשתנה ריחו, הרי הוא אומר זבח ונסכים מה זבח שלא נשתנה אף נסכים שלא נשתנו".

"היין – מביא ענבים מן הרגליות מן הכרמים העבודים פעמים בשנה, ודורך וכונסין אותו בחביות קטנות"⁴...

ו. גפן מודלית על גבי תאנה

ישנה הלכה מיוחדת בגפן שהודלתה ע"ג תאנה.

נאמר בבכורות (ז ע"א):

"הדלה הגפן על גבי תאנה – יינו פסול לנסכים, מ"ט – זבח ונסכים, מה זבח – שלא נשתנה, אף נסכים – שלא נשתנו". ומפרש רש"י:

וצריך לעיין, הלא בלאו הכי אין מביאים מפירות גפן מודלית נסכים וכפי שכתבנו לעיל. וצ"ל שברוגליות לעומת גפנים מודלות ישנו הידור אבל גם המודלות אינן פסולות לנסכים, ואילו יין שנשתנה ריחו מריח יין פסול לגמרי. ומצאנו שקבעו בדלית לפסול לנסכים דוקא המודלית על גבי תאנה ולא על אילנות אחרים.

"זה נשתנה ריחו – יין של אותו גפן".

4. יש לעיין מה נעשה לכשייבנה בית המקדש ב"ב. בימינו, רק חקלאים נחשלים מגדלים גפנים רוגליות (אולי מפני שהחקלאות נעשתה אינטנסיבית). בימינו, כל גפן מאכל או יין מגדלים על גבי סמוכות. בגידול ענבי מאכל מדלים על גבי עמוד מרכזי המתפצל לשתי קרניים בצורת אות Y, ובענבי יין מדלים על גבי מעין גדר כשבין חוט לחוט כמה עשרות ס"מ. בשני סוגי ההדליה הקוטף את הפירות עומד על הקרקע ולא מטפס על עמודי ההדליה ולא עולה בסולמות. ויש מקום רב לומר שגפנים המודלות בצורה כזו לא יחשבו 'דלית' הן מפני שאין סיכון בבצירה, ובצירתם הידנית היא כדרך קטיף כל הפירות. ואף לגבי שכחה לא שייך ש"ירד ממנה" מפני שאין מטפסים לשם הבצירה. וגם מצד שבח הענבים נראה שהם משובחים ומשמשים בכל העולם ליין.

חבל נחלתו

סימן לד

העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה

שאלה

המשנה בפאה (פ"ו מ"ו) קובעת:
"העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה".

באיזה עומר מדובר, שמשקלו סאתים או שנפחו סאתים.

תשובה

א. מקור השיעור של סאתים שנוי במחלוקת. בספרי (דברים פ"קא רפג) נאמר: "לא תשוב לקחתו, **כולו כאחד** וכמה יהיה בו שיערו חכמים בעושה סאתים מיכן אמרו העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה". (וכן בירושלמי פאה פ"ו ה"ה).
ופירש הריב"מ"ץ:

"פי' מדכת' לקחתו מכלל שהוא דבר שיכול ללקחו כאחד, ועד כמה אדם יכול ליקח כאחד, שיערו חכמים פחות מסאתים, הא סאתים לא, ולפיכך לא הוי שיכחה, מיהא שמעינן דכעומר הוא. פי' סאתים מ"ח לוגין".

לעומת זאת בהמשך המשנה משיבים חכמים לרבן גמליאל:

"אמרו לו לא אם אמרת בעומר אחד שהוא כגדיש תאמר בשני עמרים שהן ככריכות".

וכן בירושלמי (פ"ו ה"ה):

"אית תניי תני ושכחת עומר ולא גדיש".

עפ"י המשנה והירושלמי כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה ה"ח):

"העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה שנאמר: ושכחת עומר בשדה ולא גדיש".

ישנן כמה נ"מ להלכה בין הטעם שיכול לקחתו כולו כאחד והטעם של גדיש ואכ"מ, עי' ירושלמי בסוף ההלכה ובבלי בבא בתרא עב ע"ב וראשונים ומשנה ראשונה.

עכ"פ ניתן ללמוד שעומר של סאתים הוא עומר שלא ניתן לקחתו כאחד. והשאלה העולה האם בגלל משקלו או בגלל נפחו.

ב. מידת סאתים היא מידת נפח. עפ"י ספרו המקיף של הרב בניש 'מידות ושיעורי תורה' עולה כי סאתים, לפי מידות הרמב"ם הן 14.4 ליטר. לפי הגר"ח נאה הן 16.58 ליטר. ולפי שיטת החזון איש 28.8 ליטר. (כדי לשבר את האוזן דלי לשיטת רצפה הוא כבן 20 ליטר).

מצד משקלם, אם שוקלים במים משקלם מקביל לליטרים בקילוגרם, אם שוקלים בחטים או שעורים, שהשכחה היא בהם (ולא במים) משקלם הסגולי כ-0.78 וע"כ המשקל פוחת בהתאם.

משקל כזה, אפילו לפי שיעור החזון איש ניתן להרמה ע"י מעמר ללא קושי רב וגם נפח בגודל כזה ניתן לנשיאה בלא קושי.

ומכאן קשה מאד על דברי הדרך אמונה (מתנ"ע פ"ה ה"ח סעיף קיד):

"סאתים. היינו נפח של סאתים ואין נ"מ בהמשקל וסאתים הוא מ"ח לוגין שהוא רפ"ח ביצים ושיעור זה הוא עם התבן והקש שבו".

סימן לד – העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה

לך ועיין במשנה ה' פ"ו דב"מ".
וכן התפארת ישראל (יכין אות כז) כתב:
"סאתים. ר"ל שיכול לדוש מהעמיד ההוא
סאתים גרעינים".

והוסיף באות כח:

"אינו שכחה. מדאינו יכול להגביה, דאע"ג
דאין סאתים כבדים כ"כ עכ"פ נפח קשה
למשא ולפיכך א"א לומר בה לא תשוב
לקחתו".

ד. לעומתם במלאכת שלמה הקשה: "פי'
הח' הר"ש שיריליו ז"ל סאתים ר"ל משקל
סאתים דהיינו תשעים ושש ליטרין וכל
ליטרא מאה זוז והזוז ששה מעין שהוא
דרהם וחצי ע"כ. ובתי"ט כ' ואין נ"ל לפרש
מפני כובדו דהא רבותינו כו', ותימה שרוצה
לדמות מעשה נסים לטבע רוב העולם".

שתי טענות בדבריו, האחד מה שהביא
התויו"ט ראייה מאבני הירדן שמשקל כ"א
היה ארבעים סאה לא שייך לעומרי השדה
וליכולת המשא בזמננו, ודבריו ברורים
ארבעים סאה הם נפח של אמה על אמה
על שלש אמות אם נשקול זאת במים הוא
לממעיט מעל 300 ק"ג ולמרבה יותר מ-500
ק"ג. ואם נזכור שמדובר באבנים
שמשקלם יותר ממים (משקל סגולי כ-2.5)
נגיע למשקל גדול מאד מאד.

ועוד הוא עושה חשבון שהמשקל הוא
הקובע והוא של סאתים ולא הנפח.

ודבריו קשים ביותר מבחינה מעשית –
נפח של סאתים – אינו קשה למשא אף
לפי שיעור החזו"א, וכל עומר רגיל ודאי
גדול מסאתים בנפחו וק"ו עומר שהוא
כגדיש. (ועי' להלן אות' ז ו-ח).

ג. נראה כי כיוון מחשבה זה שסאתים
קלות להרמה, הביא את התוספות יום
טוב (פאה פ"ו מ"ו) לדבריו וז"ל:

"העומר שיש בו סאתים – לשון הר"ב
עומר שאתה יכול להגביהו כולו כאחת
ולשאת אותו על כתפו והן דברי הר"ש
בפירוש ספרי. ובסוף פרק י' דתרומות
בירושלמי שאכתוב שם מפורש דמשקל
סאתים בלח תשעה אלפים ושש מאות
זוז¹. והזוז והדינר אחד כדאיתא במשנה ב'
פרק בתרא דבבא בתרא. והדינר מפורש
בפ' הזהב [מד ב] שהוא כ"ד איסרין וברישי
קדושין [יב א] תנן דפרוטה אחד משמנה
באיסר. ושם פירש הר"ב שמשקלו חצי
שעורה. נמצאת למד שמשקל הזוז צ"ו
שעורות. וכשתחשו' צ"ו פעמים ט' אלפים
ושש מאות יעלו בידך תתקכ"א אלפים
ושש מאות שעורות². ומפני שהנפח
מרובה לכך לא יוכל להגביה וכו'. ואין
נראה לי לפרש מפני כובדו דהא רבותינו
שקלו אבנים שהקימו בגלגל איש אחד על
שכמו מצאו משקל כל אחד ארבעים סאה.
כמ"ש רש"י בפירוש החומש פרשת שלה

1. זוז ודינר הן מידות משקל.

2. לא הצלחתי להבין איך להשוות את המידות. כי לפי משקל הזוז (אליבא דהגאונים והר"י) בספר
מידות ושיעורי תורה 4.25 גרם עולה כי משקל סאתיים הוא כ-41 ק"ג, $(4.25 \times 9600 = 40,800)$ גרם).
ולפי שיטת רגמ"ה ורש"י משקל הזוז 3.54 גרם וא"כ לסאתים משקלו כ-34 ק"ג (33,984 גרם). ושני
המשקלות לא מתאימים לכתוב לעיל. וצ"ל שהמידה היא במים ועל כן המשקל כה גדול. אמנם
המשקל הסגולי של חיטה בימינו הוא 0.78 וא"כ סאתים חטים לפי רש"י הם כ-26 ק"ג וזה כבר
קרוב לשיעור החזו"א.

חבל נחלתו

ולאביי כדאית ליה. ובימי חכמי המשנה והברייתא אז לא היה כח לאנשים כל כך כמו לדור המדבר **וחכמי המשנה והברייתא שערו לפי דורם.** אבל כאן היה אפשר להליץ בעד הרב תוי"ט שהרי כאן מוכיח מפסוק והתורה ניתנה לדור המדבר ולהם היה כח לשאת מ' סאה. אבל זה אינו דהרי התורה נתנה שיעור לשכחה דהיינו מה שאדם יכול לקחתו וא"כ כל דור ודור לפי משאם דבזה תלה הכתוב⁵. ובלא זה דברי הרב תוי"ט רחוק מן השכל שיהא משא ב' סאין עם הנפח כבד יותר ממ' סאה בלא נפח, ואף שהייתי יכול לומר כוונת הרב שמפני הנפח אינו יכול להניח על כתפיו בפ"א וכן משמע לכאורה לשונו א"כ לא היה קשה כלום לאביי ורבא שם בב"מ ששם לא מיירי שמניח דוקא בפ"א רק כשמניחו על החמור ע"ש וגם מן הכתוב לא תשוב לקחתו לא משמע שום חילוק בין בפ"א בין בכמה פעמים רק הכתוב הקפיד מה שאינו יכול לנושא ויהיה איך שיהיה זה ודאי נעלם מהרב ברייתא קב לכתף ודו"ק".

ואלו דברי רש"י (בבא מציעא פ ע"ב):
"קב לכתף – קב הוי תוספת לאדם הנושא

כאמור בתוי"ט, אם המדובר על משקל העומר זה אינו משקל גדול לאדם ולכן לשער שעומר שהוא כגדיש וכל משקלו כאמור צ"ע. ויותר נראית דעת התוי"ט **שסאתים היא התבואה הנקיה היוצאת מעומר כזה.**

ה. כתב בחידושי מהרי"ח (על המשנה בפאה):

"העומר שיש בו סאתים לשון הר"ב כו' מפני שהנפח מרובה לכך לא יוכל להגביהו כו' עכ"ל. זהו מפ' הרב תוי"ט ולא מדברי הר"ש רק שנראה להרב תוי"ט שזה מפני הנפח אבל אין נראה לפרש מפני כובדו כו' שהרי מצאו משקל כל אבן מ' סאה וסיים ועיין במשנה ה פ"ו דב"מ כי שם תמה הן על אביי והן על רבא ע"ש. אבל נראה דבחנם תמה עליהם כי באותה שעה שכתב זה נעלם ממנו הגמ' שם בב"מ (דף פ' ע"ב) ת"ר קב לכתף³ ופי' רש"י שמזה מוכח **שמשא אדם בינוני הוא ה' סאים⁴ וא"כ לפירוש זה ניחא התם הן לאביי והן לרבא שכאן שהעומר שהוא עדיין עם התבן ועם הקש ויש בו סאתים תבואה וגם נפח אז אינו תימה אם יהיה כבד יותר מחמשה סאין משא בני אדם לרבא כדאית ליה**

3. דבריו על שכחת התוי"ט אינם מובנים שהרי בסוף דבריו הזכיר התוי"ט עצמו את המשנה של קב לכתף.
4. במגילת רות (ג, טו) בועז אומר לרות: "ויאמר הבי המטפחת אשר עליך ואחזי בה ותאחזי בה וימד שש שערים וישת עליה ויבא העיר". ופרש רש"י: "שש שעורים – אי אפשר לומר שש סאין שאין דרכה של אשה לשאת כמשאוי זה". לפי מידת הרמב"ם המשקל מעל 30 ק"ג, ולפי מידת החזו"א כ-65 ק"ג.
5. כבר העיר על כך הרדב"ז (הל' מתנות עניים פ"ה הי"ח): "העומר שיש בו סאתים וכו'. משנה פ"ו ירושלמי אית תנויי תני עומר ולא גדיש וזה טעם נכון דאילו למאי דתניא בספרי לא תשוב לקחתו כולו כאחת וכמה יהיה בו שיערו חכמים סאתים מכאן אמרו העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה ולפי טעם זה הכל לפי כח האדם וצריך לומר ששיערו חכמים באדם בינוני וכל מדות חכמים כך הם..."

בכתף, וחייב המוסיף בקלקולו, מכאן אתה למד **שמשא אדם בינוני שלשים קב שהן חמש סאין**, דתנן: תוספת החמור שלשה קבין שהן חצי סאה, ומשאו לתך חמש עשרה סאין, אלמא: תוספת אחד משלשים במשא הוא, ואשמועינן דאם הוסיף עליו קב – חייב..."

וכ"פ השולחן ערוך (חו"מ סי' שח ס"ז):

"הכתף שהוסיף על משאו קב אחד והוזק במשא זה, חייב בנזקיו, שאע"פ שהוא בן דעת והרי הוא מרגיש בכובד המשא, יעלה על לבו שמא מחמת חוליו הוא זה הכובד". דברי המהרי"ח אע"פ שלכאורה קשים על דברי התויו"ט נלענ"ד שיש בהם כדי לחזק את דעתו. נפח חמישה סאים של העומר בהחלט אפשרי שנותן סאתים גרעינים וכיון שהנפח גדול העומר הזה קשה למשא.

ו. בשו"ת חוט השני (סי' צז) אף הוא דן במידות ומשקולות ובתוך תשובתו הארוכה כתב:

"ואין להביא ראיה עוד על כובד המשקול' דשיער בהם הרמב"ם ולומר דעכ"פ גרעיני שעור' דשיער ביה היו שמיני' וגדולי' כפלים ויותר משעור' משקלו האחרוני' למשקל לוט מהא דתנן פ"ו ממס' פאה העומר שיש בו סאתים ושכחה אינה שכחה והוא מפני שאינו יכול להגביה כלו כאחד כדרז"ל מלא תשוב לקחתה אף על פי שלפי חשבון הרמב"ם בשיעור חלה אינה רק י"ח ליטראות כ"ד לוט דודאי אם יש בעומר סאת' מתבואה **יש בו כהנה וכהנה כפלי כפלי בתבן וקש וכה"ג והתי"ט** שם כתב על משנה זו חשבון משקל סאתים ע"פ הירושלמי הנ"ל לפי מה דסבר היה דכל אותן זוזי' הם דינרי צורי אבל

לא כתב מיצוי החשבון כמה שוקלים סאתים והוא לשיטתו שכתב במ"מ שזכרנו למעלה ע"ה ליטראות דידן וסיים עוד **ומפני שהנפח מרובה לא יוכל להגבי' וכו'** ואינו נ"ל לפרש מפני כובדו דהא רבותינו שקלו האבנים וכו' משקל כל אחד ארבעים סאה וע' מ"ה פ"ו דב"מ עכ"ל והנה לפי חשבוננו עכ"פ משא כבידה הוא כמ"ש ומה שהקשה מצד המשקל אפשר לאדם לשאת משקל ארבעי' סאה מאבני' שהקימו אבותינו בירדן **ל"ק דדורות ההם היו כגובה ענקי' וחזקי'** וכדאמר רבה ב"ב חנה בפ' הספינה על דור המדבר ותדע שלפי חשבוננו משקל ארבעים סאה הם ט"ו מאות ליטראות דידן ועוד שאמרו שם דכל טונא דמידלי אינש תילת' הוי וא"כ היו יכולי' לזאת על כתפם מ"ה מאות ליטראות ואף לפי חשבוננו דיגיע רק הרביעי' מסך זה **א"א בדרך הטבע** שהרי אמרו במשנה פ"ו דב"מ דתוספות משא להתחייב הוא סאה לגמל ג' קבין לחמור ואמר שם בגמ' דהוי א' משלשים למשא הראוי לו ש"מ דאפי' משא גמל לא הוי רק למ"ד סאה ומשא חמור ט"ו סאה ושם נאמר קב לכתף ע"ש דף פ' ע"ב ופ' רש"י שמשא אדם בינוני ה' סאה ולא תקשי דלפי חשבוננו לא יהא משקל ה' סאות רק מ"ו ליטראות וכ"ח לוט די"ל שאני שם דמיירי בשיעור משא שיוליכו בדרך רב כמו אינך שם **נקוט מיהא דא"א להיות שישא אדם בדרך טבע משקל מ' סאה כדעת הרב**. הן אמת שא"א לומר סאתים הוי משקל שא"א להגביה ותדע דברי' מפני' מוכח דחד גברא מפנה קופה בת שלש סאה תבואה כמ"ש התו' שם וכ"כ בש"ע סי' של"ג הגה' ובזה היה יכול לתרץ דהוי מהני ניפחה אבל

חבל נחלתו

ז. ראייה לשיטת התוויו"ט שהמדובר בעומר של שבולים שנפח הגרעינים סאתים – ניתן להביא ממשנה ז (בפרק ו): "קמה שיש בה סאתים ושכחה אינה שכחה אין בה סאתים אבל היא ראויה לעשות סאתים אפילו היא של טופח רואין אותה כאילו היא ענוה של שעורים". וקמה נלמדה מעומר שאף בה נוהגת שכחה. כדברי התלמוד הירושלמי (פאה פ"ו ה"ה): "א"ר יונה [דברים כד יט] כי תקצור קצירך בשדה ושכחת עומר בשדה עומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה קמה שיש בה סאתים ושכחה אינה שכחה". הביטוי 'ראוי לעשות' מתייחס בלשון המשנה לכמות פירות ולא לכלל גידול הצמח. כאמור ברש"י (במדבר ה, י): "ומדרש אגדה ואיש את קדשיו לו יהיו, מי שמעכב מעשרותיו ואינו נותן, לו יהיו המעשרות, סוף שאין שדה עושה אלא אחד מעשרה שהיתה למודה לעשות". והכוונה ליבול ממנו מפרישים מעשרות. ואף בעומר שיש בו סאתים נראה שסאתים מתייחס לכמות היבול מהעומר. וכן עולה מפה"מ לרמב"ם על המשך המשנה שהובאה לעיל לגבי טופח: "וכבר ביארנו שטופח הוא מין זרעונים הידוע בשם 'קרטמאן' ויבולו מועט, ומקום גדול הזרוע ממנו מוציא זרעונים מעטים והרוב יוצא תבן וקשין. אמר אף על פי שאם נידוש ונידוך ונתמרח לא יהיה בו סאתים, רואים אותם השבלים כאלו הם שעורים שגרריו גדולים והוא קל, אם היה אפשר שיהיה בו סאתים לא תהיה אותה

מגמ' דסוטה ל"ק מידי ואם קשה לא תירץ כלום ומה גם לומר דניפחה דסאתים קשה לשאת מארבעים סאה דעד כאן לא פליגו אביי ורבא שם בב"מ ד"פ ע"א אם ניפחה הוי תוספו' או תיקלא הוי תוספו' משא"כ כולי האי א"א ומ"מ אין ראייה משם דשם (=בב"מ) בתבואה גופי' מיירי משא"כ בעומרי' י"ל דניפחה מעכב אבל אין צריך לזה רק כובדה רב וכמ"ש ואלעזר בן אהרן שנשא קטורת הסמים שהיה תחילת עשייתו שס"ה מנה מלבד שמן המשחה ושמן המאור וחביתין כבירושלמי הביאו רש"י פ"י דשבת דף צ"ב ע"א וכל מנה כ"ה סלעי' וכל סלע לפי מ"ש א' לוט והרי הם רפ"ה ליטראות וה' לוט כבר כתבנו שאין ראייה מדורות ההם לקומתן וחזקם אף כי קווי ה' יחליפו כח".

עולה מדבריו כפי שכתבנו לדברי המהרי"ח שמשא דורות ראשונים אינו ככוחנו עתה לא של אלעזר הכהן ולא המרגלים ונושאי האבנים בירדן. אולם לפי הגמרא שהגרעינים הם סאתים אפשר שהנפח חמש סאים.

וכן בקצרה העיר בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' שיג):

"ועל דבר קושייתך מבבא מציעא [דף פ' ע"ב רש"י ד"ה קב לכתף, שמשא אדם בינוני שלשים קב שהן חמש סאין וכו'] אפרש"י פרשת שלח (י"ג כ"ג) לגבי משא אדם [שמבואר שם שמשא אדם הוא ארבעים סאה, וכן הוא בסוטה דף ל"ד ע"א], הנה לא נפניתי לעיין כעת, אבל מסתברא דנשתנה הכח מזמן המרגלים לזמן הש"ס".

חבל נחלתו

פרחים), ולכן ודאי שמדובר בנפח הגרעינים היוצאים מעומר כזה.

מסקנה

נראה יותר להסביר כתויו"ט ש'עומר שיש בו סאתים' היינו עומר שנפחו כחמישה סאים ומשקל הגרעינים שמפיקים ממנו הוא סאתים, ולא כרש"ס ומלאכת שלמה שפרשו שהוא עומר בנפח סאתים. כמו"כ אין להוכיח מדור המדבר ובאי הארץ שכוחם היה גדול מאד או שהמדובר במעשה נסים.

הקמה שלטופח שכחה". ועולה במפורש שמידת סאתים מתייחסת ליבול של הזרעים – גרגרים ולא לכלל העומר⁶.

ח. ראייה נוספת לתויו"ט ניתן להביא מהמשנה (פאה פ"ו מ"א):

"כל עומרי השדה של קב קב ואחד של ארבעת קבין".

עומר של קב הוא אחד חלקי-שתים עשרה משיעורי סאתים בליטרים שהבאנו בראש המאמר (ששה קבים בסאה) – אם נאמר שזה הוא נפחם של עומרי השדה נגיע לנפח של ליטר וחצי. עומר בנפח קב לא משתלם לבעליו לאוגדו (בנפח זר

סימן לה

רחיצה בירק טבל

ג. האם הנאת כזו מותרת בטבל?

ד. האם יש משמעות לכך שירק אסור רק מדרבנן?

א. רחיצה – האם נחשבת כשתיה או כהנאה

ביומא (עו ע"ב) נלמד שרחיצה וסיכה אסורים ביום הכיפורים והם אסורים כשתיה. אבל הראשונים הדגישו שדוקא לגבי יום הכיפורים רחיצה כשתיה אבל לא בשאר איסורים.

הריטב"א (יומא עו ע"ב) כתב: "וכבר כתבנו במסכת נדה (ל"ב א') ובמסכת שבת (פ"ו א') משמו של ר"ת ז"ל שאין סיכה

שאלה

אשה מישראל נוהגת לרחוץ את בתה באמבטי' ומוסיפה למים ירק נאכל (מרווה רפואית) שנקטף מגינת שכן, ומשתמשים בסגולותיו הרפואיות כתוספת למי רחצת התינוק, האם צריך להפריש מן הירק תרומות ומעשרות לפני הרחצה?

תשובה

השאלות שצריך לברר הן:
א. האם רחיצה נחשבת כשתיה או כהנאה?
ב. האם עלי ירק חייבים בתרומות ומעשרות?

6. ואף מכאן קשה על הגר"ח קנייבסקי בדרך אמונה (שהובא לעיל אות ב), שהרי שכחה בעומרים ובקמה נלמדים זה מזה, ואם בקמה המדובר בסאתים פירות אף בעומרים המדובר בסאתים פירות.

חבל נחלתו

הרמ"א (שו"ע או"ח סי' שכו ס"י) פסק: "ואסור לרחוץ ידיו במלח (אגודה)... או בשאר חלב שנימוח על ידיו והוי נולד". וכתב על הרמ"א בביאור הגר"א (או"ח סי' שכו ס"י):

"או בשאר חלב. משמע מדבריו דבחול מותר וכ"כ תוס' בספ"ד דנדה בשם ר"ת דמותר. ודבריו דחוקין דא"כ ביה"כ אין אסור אלא שמן דוקא אבל במרדכי פ"ה דשבת ובסה"ת וש"פ אוסרין להדיא כמו ביה"כ דאידי ואידי כרת וכן בתרומה ול"ת דמשום עינוי הוא ביה"כ דמדקאמר בפ"ט דשבת מנין לסיכה שהיא כשתיה ביה"כ שנאמר כו' אלמא משום דמי לשתיה וכן ברפ"ד דנדה אלא שתוס' ומרדכי וסה"ת וש"פ כתבו שאסמכת' הוא ואינו אלא מדרבנן עשו אותו כשתיה ולפיכך במקום צערא התירו כמש"ש בפ' בתרא דיומא מי שי"ל חטטין בראשו סך כדרכו ביה"כ כו' אבל שלא במקום צערא אסור ועתוס' שם ביומא וכן בחדש וכל איסורין".

עולה מדברי הגר"א שמציב מול שיטת ר"ת וסיעתו שיטת ראשונים הסוברת שרצחה וסיכה כשתיה בכל האיסורים, וההשוואה בין סיכה לשתיה מדרבנן, ולכן הקלו בחולה. ומשמע שכן הדין בכל אסורי אכילה שרק לחולה הותרה רצחה וסיכה אבל לבריא אסור.

כשתיה בשום איסור אחר אלא בתרומה דאמר רחמנא וגם לרבות את הסך, והכא לענין יה"כ מדרבנן בעלמא, אבל לא בשום איסור אחר שאין בו איסור הנאה, ולפיכך מותר לסוך בשומן של חזיר או נבילה וכיוצא בהם".

כלומר, כיון שהמדובר באסורי אכילה ולא אסורי הנאה מותר לרחוץ ולסוך בהם. וכן בקצרה בתוספות הרא"ש (יומא עו ע"ב): "מנין לסיכה דהוי כשתיה ביום הכיפורים. ודוקא לענין תענוג אסמכיה אקרא דסיכה בכלל שתיה, אבל לענין איסור לא דמותר לסוך בחלב ושומן של חזיר". וכן כתבו: תוספות ישנים (יומא עו ע"ב), תוספות (נדה לב ע"א ד"ה וכשמן בעצמותיו), רמב"ן, רשב"א, וריטב"א בנדה (לב ע"א).

אולם בפסקי הרי"ד (נדה לב ע"א) חילק בין סך לרוחץ: "ודוקא הסך שמן של תרומה הוא אסור כשותה, מפני שהוא חשוב משקה והוא צלול ונבלע באיברים, אבל מותר לסוך חלב (=ח' בצירה) או שומן חזיר על בשרו, ולא דמי לאוכל ושותה, אבל ודאי יין נסך¹ וחלב טמא אסור לסוך, שהן משקין ונבלעין". ומשמע שאסור לרחוץ באיסור נזלי מפני שנבלע באברים, ולסוך בשומן מוצק מותר באסורי אכילה, ונראה ששניהם יהיו אסורים באסורי הנאה.

1. השולחן ערוך (יו"ד סי' קכג ס"ב) פסק: "אסור לעשות מרחץ מסתם יינם לחולה שאין בו סכנה". ובב"י הסביר שכיון שסתם יינם אסור בהנאה מדרבנן נאסר לרחוץ בו. וקצ"ע על הרי"ד שהביא כדוגמא י"ג, והרי אסור בהנאה. אמנם הרמ"א (יו"ד סי' קנה ס"ג) פסק: "י"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה. (ר"ן פכ"ש בשם י"א וריב"ש סי' מ"ה רנ"ה/). ואפי' יין נסך, בזמן הזה, מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ אף על פי שהוא כדרך הנאתו, ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואין בו סכנה".

סימן לה – רחיצה בירק טבל

להחמיר בו שכל חלק שנאכל והירק נזרע בשבילו חייב בתרומות ומעשרות. כן עולה ממשנת מעשרות (פ"ד מ"ה): "...כסבר שזרעה לזרע ירקה פטור זרעה לירק מתעשרת זרע וירק ר' אלעזר אומר השבת מתעשרת זרע וירק וזירין וחכמים אומרים אינו מתעשר זרע וירק אלא השחלים והגריר בלבד".

ומפרש ר' עובדיה מברטנורא: "ירקה פטור - שהזרע עיקר וירקה לא חשיב אא"כ כוון לירק".

"מתעשרת זרע וירק - חייב לעשר בין אכל הזרע בין אכל העלין ירק כמות שהן". "וזירים - זמורות, ואפילו זרעה סתם מתעשרת זרע וירק וזירים, לפי שהשבת עושה זמורות ארוכות. אבל הכוסבר אינה מתעשרת זירים אא"כ זרעה תחלה לזירים".

במקרה של מרווה רפואית אותם שמגדלים אותה לצרכיהם כוונתם היא לצורך שימוש בעלים וא"כ העלים חייבים בתרומות ומעשרות.

וכן פוסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ה): "כסבר שזרעה לזרע ירקה פטור מן התרומה ומן המעשרות מן הירקות ומן הזרע, וכן השבת שזרעה לזרע ירקה פטור, זרעה לירק מתעשרת זרע וירק, ואינה מתעשרת זרין, זרעה לזרין מפריש תרומה ומעשרות מן הזרע ומן הירק ומן הזרין, וכן השחלים והגריר שזרען לזרע מתעשרין זרע וירק, כיצד מתעשרין לזרע ולירק שאם לקט הירק לאוכלו מפריש תרומה ומעשרות ואח"כ יאכל, וכשייבש ויאסוף הזרע שלו מפריש מן הזרע".

וכן עולה מן התלמוד בחולין (ו ע"ב):

וכן החכמת אדם (כלל פח ס"ה) פסק: "וכל זה לאכול ולשתות האיסור אף על גב שהוא רק איסור דרבנן אבל לעשות ממנו מרחץ וכיוצא בו יש מתירין אפילו דבר שדרכו בכך ואפילו בין נסך בזמן הזה ואין למחות, ובעל נפש יחמיר על עצמו (עיי' בר"ן פרק כל שעה ובריב"ש) ודוקא לחולה שאין בו סכנה אבל לבריא אסור דסיכה ורחיצה הוי כשתיה (שם)". ומשמע שמסכים עם פסיקת הגר"א וחולק על סיעת הראשונים שנמנו לעיל, וסובר שסיכה ורחיצה כשתיה ולכן לבריא אסור ולחולה שאין בו סכנה מותר. ונראה שדיבר אף באסורי אכילה וכיון שרחיצה נחשבת כשתיה תאסר.

וכן סיכם בביאור הלכה (סי' שכו ס"ד ד"ה בשאר חלב וכו'): "עיי' בביאור הגר"א שדעתו כדעת הרבה מגדולי הפוסקים דאף בחול אסור דסיכה כשתיה ועכ"פ מדרבנן אסור ודלא כר"ת וסייעתו שהתירו בזה לגמרי. מיהו מנהג העולם לרחוץ בבורית שלנו הנעשים מחלב ורק איזה מדקדקים זהירין בזה. ואם מצוי להשיג בורית שנעשים שלא מחלב בודאי נכון לחוש לדעת המחמירין בזה".

לגבי השאלה לפנינו, כיון שירק שהוא טבל הוא דבר שיש לו מתירין, א"כ אף לשיטת ר"ת וסיעתו שרחצה אינה כשתיה יש מקום בטבל להחמיר, וכש"כ לשיטת הגר"א שהיא כשתיה יש להחמיר ברחצה בטבל. ועי' מחנה אפרים (הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז).

ג. האם עלי ירק חייבים בתרומות ומעשרות?

תרומות ומעשרות בירק מדרבנן, וצד

חבל נחלתו

הנאה מכילוי טבל.

ג. הנאת כילוי בטבל

כיון שהמדובר הוא בירק שעליו נאכלים ומגדלים אותו לצורך זה ואינו הפקר, הירק עם תלישתו חייב בתרו"מ. אם משרים אותו במים חמים או מרסקים אותו הירק מתכלה ואינו ראוי שוב למאכל. השאלה היא האם מותר לכלות טבל או שחייבים להפריש ממנו תרו"מ לפני השימוש בו.

במסכת שבת (כו ע"א): "תנו רבנן: אין מדליקין בטבל טמא בחול, ואין צריך לומר בשבת..." ובהמשך מובא הלימוד על כך.

וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו ה"ב): "אין מדליקין בטבל טמא אפילו בחול ואין צריך לומר בשבת שנאמר את משמרת תרומותי מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמתה אף תרומה טמאה אין לך ליהנות בה אלא משעת הרמתה ואילך". ומבאר הרדב"ז: "אין מדליקין בטבל טמא וכו'. מימרא פרק במה מדליקין (דף כ"ז) ולא איצטרך קרא אלא לאסור לכהן שלא ידליק אותו סד"א כיון שמוותר לו להדליק שמן תרומה טמאה יהיה מותר לו להדליק שמן טבל טמא קמ"ל שאין לכהן אלא משעת הרמה ואילך אבל בעודו טבל לא אבל לישראל פשיטא דאסור שהרי יש בתוכו תרומה גדולה ותרומת מעשר ואפי' לפרוע חובו בטבל אסור".

היינו לכולם – כהנים וכל ישראל, איסור לבער טבל אפילו הוא טמא, ולישראל מלבד האיסור יש בו אף צד של גזל בהבערת טבל.

"העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו". ומפרש רש"י: "עלה של ירק - ולא עישר". משמע שעלה ירק חייב בתרומות ומעשרות כאשר הוא נאכל.

ובאר הרמב"ן (ברכות לו ע"א): "ואי קשיא לר' אליעזר לעשר נמי עלין דהא עבידי דאכלי להו אינשי ונטעי ליה אדעתא דהכי, כדקתני מתניתא דאתיא כותיה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה, לאו מילתא היא דכל דבר שעיקר זריעתו לזרע אין ירקו מתעשר, ואפי' במיני זרעים כדתנן (מעשרות פ"ד מ"ה) כוסבר שזרעה לזרע ירקה פטור, ואין צריך לומר במיני אילן שאין ירקו מתעשר אלא פירות שלהן [בין שהן] בפרי העץ בין שהן בזרעוני ירק, ולא מצינו אתרוג מן[ת]עשר עלין ואפי' לדברי העושה אותו כירק למעשר. ומיהו כיון דאכלי ליה אינשי מברך עליה בורא פרי האדמה ואפי' לשמואל, דדעתא דאיניש בשעת נטיעה אכל מאי דחזי לי מיניה כלום".

וכן עולה מפסיקת תפארת ישראל (הלכתא גבירתא מעשרות סוף פרק א): "פועל ששכרו... וכ"כ ששכרו לנכש בבצלים. והתנה עמו לאכול עלי בצלים בשעת מלאכתו. מותר לאכול עלה עלה לכשיתלשו. ואף שמעשר ירק בד"ס. אסור לצרף".

ולכן במקרה שלפנינו כיון שמדובר בירק שנזרע או נשתל לצורך אכילת עליו, אם משתמש בהם שלא לצורך אכילה וללא הפרשת תרו"מ עולה השאלה של

סימן לה – רחיצה בירק טבל

באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח, טבל הערה 536) הביאו מחלוקת אחרונים בשאלה האם טבל הטבול מדרבנן גזרו בו אף הנאה של כילוי, בין שו"ת בית אפרים (יו"ד סי' סב ד"ה ומ"ש) שסובר שלא גזרו בו ומותר ליהנות בו הנאה של כילוי, לבין האמרי בינה (דיני שבת סי' ט) הסובר שגזרו בו כעין של תורה. אולם נראה שמחלוקתם אינה בירק טבל אלא בפירות שחיובם במקום אחר מן התורה וכאן בגלל שגדלו בתנאים מיוחדים חיובם רק מדרבנן כגון שגדלו בעציץ שאינו נקוב. אבל בירק לדעת שני החולקים אסורה הנאה של כילוי.

ואם כן על אף שיש במקרה שלפנינו כמה צדדים דרבנן כגון שתרו"מ בזה"ז מדרבנן, ותרו"מ בירק מדרבנן למעשה נראה שלא ניתן להקל.

מסקנה

כיון שהמדובר בצמחי מרפא שנשתלו בגינה לשם אכילת חלקים מהם, אותם עלים חייבים בתרו"מ, ורק אח"כ מותר להפיק מהם את התמציות המשמשות לרחצה.

ונראה שה"ה לצמחי מרפא הנאכלים שגודלו לשם הפקת תמציות צריכים לפני ההפקה להפריש מהם תרומות ומעשרות ורק אח"כ להפיק את התמציות.

וכתב שם בדרך אמונה (הל' מעשר פ"ו ה"ב סעיף טז): "אין לך ליהנות בה כו'. ומינה ילפי' לכל הנאה של כילוי דאסור בטבל ומשמע מסתימת דברי רבנו דהוא איסור דאורייתא [אפי' אם נימא דבתרומה אינו אלא איסור דרבנן ע"ל פ"ו מתרומות ה"ה] ואין בזה לא לאו ולא מיתה אלא איסורא בעלמא דילפי' מהקישא מיהו אם הנהנה הוא בעלים מבטל העשה דתרומה ומעשר וכן באוכל אבל לא בשורף וי"א דאיסור הנאה של כילוי בטבל הוא רק מדרבנן".

לגבי שאלה דידן כיון שמשמשים בירק לפלוט את החומרים המרפאים שבו ואח"כ זורקים את העלים נראה שאסור לעשות כן בירק שהוא טבל, וצריכים להפריש ממנו תרומות ומעשרות.

ד. תרומות ומעשרות בירק מדרבנן

צריך לעיין אם ניתן ליהנות מירק שהוא טבל כיון שעצם חיוב תרו"מ בירק הם מדרבנן.

הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ו) פסק: "הירקות אף על פי שהן מאכל אדם אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהן, לפי שנאמר במעשר תבואת זרעך תבואה וכיוצא בה, אבל הירקות אינן בכלל התבואה, וכן יראה לי שהוא הדין בתרומה, שהרי נאמר בה דגנך תירושך ויצהרך כל הדומה לאלו אבל תרומת הירק מדבריהם כמעשר".

אכילת אבטיחי גידולי תרומה בשביעית

שאלה

”ואידך? אמר טבי רישבא אמר שמואל:
אף גידולי תרומה תרומה בו ביום גזרו.
מאי טעמא? – אמר רבי חנינא: גזירה
משום תרומה טהורה ביד ישראל. אמר
רבא: אי דחשידי להכי – אפרושי נמי לא
ליפרשו! (אלא אמר רבא: ישראל) כיון דאפשר
למעבד חטה אחת כדשמואל, ולא קעביד
– הימוני מהימני. אלא: גזירה משום
תרומה טמאה ביד כהן, דילמא משהי לה
גביה ואתי לידי תקלה.”

מפרש רש"י:

”גידולי תרומה – אם זרעה, ואפילו דבר
שזרעו כלה, כגון תבואה וקטנית.”
”תרומה טהורה ביד ישראל – ועינו צרה
ליתנה לכהן, וזרעה לבטלה מתורת
תרומה.”

”אי דחשידי להכי אפרושי נמי לא ליפרשו
– אלא חטה אחת מן הכרי, כדשמואל,
ומדאפרשו – שמע מינה לא חשידי.”
”משום תרומה טמאה ביד כהן – שאסורה
באכילה, ובא לזרעה, וגזר שתהא בשמה
הראשון, והרי היא תרומה טמאה, דחיישינן
דילמא משהי לה עד זמן זריעה, ואתי
למיכל בטומאתה.”

עולה שחכמים גזרו על גידולי תרומה
מחשש שמא ביד הכהן תרומה טמאה
והוא ישהה אותה אצלו כדי לזרעה,
ובינתיים יאכל את התרומה. (ויעבור בעשה
ואם הוא כהן טמא יש אומרים שחייב מיתה בידי
שמים).

וכן פרש הרמב"ם על המשנה:
”אם נזרעה התרומה, הרי גם הצומח
תרומה. ואם זרע הדבר שצמח פעם שניה

חקלאי האכיל אבטיחי תרומה (ע"י
שותפות כהן בבהמות) לבהמה דקה שהוא
מגדל במכלאה. מאכילת הבהמות נפלו
זרעי אבטיח ליד המכלאה, בשטח המשמש
למעבר בעלי החיים ואינו נזרע. בשטח
גדלו בשנה אחרי כן שהיא שנה שביעית
אבטיחים. האם מותר לאוכלם בשביעית
ומה דיניהם.

הקדמה

יש כאן שתי שאלות נפרדות:
(א) האם האבטיחים שגדלו מאבטיחי
התרומה אותם אכלו הבהמות הם קדושים
בקדושת תרומה או שהם אינם קדושים.
(ב) האם האבטיחים שגדלו ליד המכלאה
כלולים בגזרת ספיחים בשביעית ועל כן
אסורים באכילה או שהם אינם כלולים
בגזירה ועל כן מותרים לאכילה.
כאשר אם הם מותרים באכילה
בשביעית (על פי התשובה לשאלה הקודמת),
צריך לדון אם מותרים לאכילת אדם
(כחולין), או מותרים לאכילת בהמה בלבד
כיון שקדושים בקדושת תרומה.

א. גידולי תרומה

במשנה (תרומות פ"ט מ"ד):
”גידולי תרומה תרומה וגידולי גידולין
חולין.”
בבבלי שבת (ז' ע"ב) הגמרא מונה את
הגזרות של י"ח דבר שגזרו בית שמאי
ובית הלל וכותבת:

סימן לו – אכילת אבטיחי גידולי תרומה בשביעית

הרי אותו הצומח חולין, והוא גידולי גידולין, וזה מכלל שמונה עשר דבר שגזרו בו ביום, כמו שנבאר בתחלת שבת".

משמע שדין גידולי התרומה כתרומה לכל דבר, והראשונים הוסיפו שכן הדין גם בדבר שזרעו כלה.

וכן בחידושי הר"ן (מיוחס לו, שבת יז ע"ב) כתב:

"אף גידולי תרומה בו ביום גזרו. פי' שאם זרעה אדם שלא תהא בטלה בזריעתה אלא שתהא תרומה כבראשונה". וההו"א לביטול הוא משום שהזרע כלה באדמה והזרעים החדשים שצמחו אין בהם כמעט כלום מן הזרע שנזרע באדמה.

וכ"כ המאירי (שבת יז ע"ב):

"גידולי תרומה ר"ל שזרע זרעונים של תרומה בדבר שזרען כלה כגון גרעיני חטה ושעורה ושאר התבואות והקטניות מן הדין פרהה תורת תרומה ממנה ומותרת אף לזרים ומ"מ יראה מסוגיא זו שהן מכח גזרות אלו כתרומה עצמה ולא מגזרת תרומה טהורה ביד ישראל שיחשד לזרעה כדי להפקיע תורת תרומה ממנה שהרי מ"מ בשעת זריעה הוא נעשה גזלן ואם על הגזל אתה חושדו יש לך לחושדו שלא יפריש כלל אלא משום תרומה טמאה ביד כהן שעומדת לשריפה שאינה ראויה לו אף לימי טומאתו ושמא יזרענה להפקיע טומאתה¹ ולעשותה חולין שהכל מופקע מן הדין ממנה ר"ל הן שם טומאה הן שם תרומה ומתוך כך גזרו שתהא בחזקתה לתרומה ולטומאה וכן יראה בשני של פסחים לפי המסקנא שעשו מעלה לתרומה

לענין זה".

אמנם הר"ש (תרומות פ"ט מ"ד) מביא דעת ראשונים שונה ביחס לגידולי תרומה. וז"ל:

"גידולי תרומה תרומה מדרבנן מ"ח דבר הן גזירה משום תרומה טמאה ביד כהן דלמא משהי לה ואתו בה לידי תקלה. והקשה במגילת סתרים מהא דתניא [בתוספתא] בפ"ק דטהרות דגידולי תרומה חולין ודחק לתרץ דאיירי התם לענין לחייבו בלקט שכחה ופאה וחייב בתרומות ומעשרות כדתנן לעיל (משנה ב) ועל חנם דחק דהתם איירי לענין טומאה וטהרה שהגידולים כחולין ואין בהן שלישי".

היינו רב נסים גאון מקירואן הקשה בספרו מגילת סתרים מתוספתא בטהרות בה נאמר שגידולי תרומה הם חולין. ותרץ שהם חייבים במתנות עניים ככל שדה רגילה וכן הם חייבים תרומות ומעשרות. והכל אסור לזרים לאכילה אע"פ שאינו קדוש בקדושת תרומה, ונמכר ע"י העניים ומקבלי המתנות לכהנים בדמי תרומה. והר"ש (וכן הרא"ש) סוברים שהוא דוחק, וגידולי תרומה הם תרומה לכל דבריהם ופטורים מתרומה.

הר"ש (וכן הרא"ש) מביא ראייה מן הירושלמי לרב נסים גאון:

"ולעיל פרק ששי בירושלמי (הל' א) משמע כפירושו (=של ר"ג גאון) דאמר ר' זירא בשם ר' חנינא תשלומי תרומה הרי הן כתרומה לכל דבר אלא שגידוליהם חולין, גידולי תרומה הרי הן כחולין לכל דבר אלא שאסורין לזרים א"ר יוסי ואנן תנינן

1. ברש"י חשש לאכילה והמאירי חושש שיפקיע טומאתה ע"י זריעה.

חבל נחלתו

דהתם היינו נכרים וכן משמע בירושלמי".
ומתבאר מדברי תוס' שלהלכה אף הוא
סובר שגידולי תרומה הם תרומה לכל
דיניהם.

הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"א) פסק:
"גידולי תרומה הרי הן כחולין לכל דבר
אלא שאסורים לזרים, גזרו חכמים עליהן
שיהיו אסורין לזרים כתרומה משום תרומה
טמאה שביד הכהן שלא ישהנה אצלו כדי
שיזרענה ותצא לחולין ונמצא בא בה לידי
תקלה, לפיכך מותר לאכול הגידולין בידיים
טמאות ומותר לטבול יום כחולין".

עולה מן הרמב"ם שפסק כר"נ גאון ולכן
אין חייבים בנט"י לגידולי תרומה וטבול
יום מותר לאוכלם, וכן כתב הרמב"ם שם
בהלכה כז:

"שדה של גידולי תרומה חייבת בלקט
שכחה ופאה ובתרומה ומעשרות ובמעשר
עני, ועניי ישראל ועניי כהנים נוטלים ממנה
מתנות אלו, עניי כהנים אוכלין את שלהם
ועניי ישראל מוכרין את שלהם לכהנים
בדמי תרומה והדמים של עניים, וכן בן לוי
מוכר המעשר שלו לכהנים".

וכן כתב המאירי (שבת יז ע"ב):

"ומ"מ גדולי המחברים (=רמב"ם) כתבו שהן
כחולין ופקעה מהן שם תרומה ושם
טומאה אף לאחר גזרה ולא נשארה הגזרה
אלא לאסרן לזרים הא ליאסר אכילתה
בטומאה לכהן לא, וכן היא בשני של
פסחים בתחלת הסוגיא ולא אמרו גידולי
תרומה כתרומה אלא לזרים ופירשו גזרת
תרומה טמאה ביד כהן שלא ישהנה אצלו
לזרעה כדי שתצא לחולין ולדעתם מותר
לכהן לאכלם אפי' בטומאה אבל בזרע
תרומה טמאה כתבו שאסורה הואיל ואסור'
היתה כבר נדחית".

תרויהון תשלומי תרומה הרי הן כתרומה
לכל דבר דתנן אין משלמין תרומה אלא
חולין מתוקנים ונעשין תרומה אלא
שגידוליהן חולין דתנן גידולי תרומה
הא גידולי תשלומי תרומה חולין, גידולי
תרומה הרי הן כחולין לכל דבר דתנן
וחייבין בלקט שכחה ופאה ועניי ישראל
ועניי כהנים מלקטים אלא שאסורה לזרים
דתנן עניי ישראל מוכרין שלהם בדמי
תרומה והדמים שלהן"...

היינו מן הברייטא שהביא הירושלמי
משמע כפירוש ר"נ גאון שגידולי תרומה
דינם כחולין וחייבים במתנות עניים
ובתרומה אלא שאסורים לזרים.

והרא"ש סיים את פירושו למשנה:

"ותמיה לי אהך ירושלמי היכי מוכח דהו
כחולין מדחייבין בלקט שכחה ופאה אטו
אם הכהן זרע תרומה מי לא קרינן ביה
קצירך לחייב בלקט שכחה ופאה, וי"ל
דהירושלמי הביא רישא דמתני' ואסיפא קא
סמיך וחייבת במעשרות".

נראה שהר"ש והרא"ש נשארו בקביעה
שגידולי תרומה דינם כתרומה לכל דיניה.
וכן דעת תוספות רי"ד (פסחים לד ע"א).

תוספות (פסחים לד ע"א ד"ה טהרו מלטמא)
הביא את דעת הראשונים שדין גידולי
תרומה כתרומה ואח"כ את דברי רב נסים
גאון והסברו, והוסיף:

"ועוד הקשה הר"ר משה נבריי"ש דתנן
במסכת בכורים (פ"ב מ"ב) יש במעשר
ובכורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר
ובכורים גידולין אסורים מלאכול בירושלים
אף לזרים ולבהמה משא"כ בתרומה משמע
דגידולי תרומה שרו לזרים, מיהו בלאו הכי
לא א"ש לישנא אף לזרים דאדרבה אף
לכהנים מיבעי ליה למימר ונראה דזרים

סימן לו – אכילת אבטיחי גידולי תרומה בשביעית

אמנם בדרך אמונה (הל' תרומות פ"א ה"כא אות קצב) כתב:
"אלא שאסורים לזרים – מדרבנן כדמסיק ואפי' תרומת ירקות או שאר תרומה דרבנן וצריך ליתן הכל לכהן ואינו נוטל ממנו דמים ואפי' נזרעו שלא בכונה כגון שנפלו ממנו ונזרעו וגם אסור להאכילם לבהמה ולגוים וכן אסור לכהנים טמאים ואפי' לטבו", וכן גידולי תרומת מעשר דינו כגידולי תרומה לכל דבר".
חלק מדבריו תמוהים ומוקשים. מש"כ שאינו נוטל דמים הרי הראשונים הביאו מן הירושלמי שעניים מוכרים אותם לכהנים בדמי תרומה. ומש"כ 'ואפילו נזרעו שלא בכונה כגון שנפלו ממנו ונזרעו' הרי הוא עצמו כתב באות קפט שגידולי שביעית הם דוקא אם זרע (ועי' בדברי הלקן). ומש"כ שאסור להאכילם לבהמה ולגוים, לגויים הדבר מובן, אבל לבהמה לכאורה אין איסור לבהמת כהן לפחות במאכלי בהמה שהם תרומה. ומש"כ שאסורים לכהנים טמאים הראה מקורו בראב"ד אולם הבאנו מדברי המאירי שהם חולין ומותרים לכהנים כחולין אף בטומאתם. ועוד יש להעיר על דבריו שלכאורה דין גידולי תרומה לפי הרמב"ם שהם חולין גמורים וחייבים בכל חובות חולין אלא שאסרום לזרים והם ממון כהן (מעת שהגיעו לרשותו) ואין בהם קדושה, וכ"כ המאירי בדעת הרמב"ם וכ"כ הרש"ס על תרומות. ועל כן דבריו צ"ע.
אלא שבמקרה הנוכחי נראה לומר שלא גזרו עליהם שיהא דין גידולי תרומה (לשתי השיטות) מפני שזרעי אבטיחי התרומה לא נזרעו ע"י אף אדם, אלא הם נפלו מפי

עולה שהרמב"ם שינה בפסיקתו מפירוש המשנה וסובר שגידולי תרומה הם חולין אלא שאסורים לזרים, אבל חייבים בכל המתנות כחולין, ונמכרים לכהנים בדמי תרומה.

וכן המאירי בפסחים (לד ע"א) מסביר את המחלוקת:

"זרעים של תרומה טהורה שזרעם אם הם דבר שזרעו כלה כגון תבואה וקטניות מן הדין פרחת תורת תרומה מהם ומותרת אף לזרים וכן מן הדין מותר לכהן לאכלן בטומאה, ומ"מ יראה מסופה של סוגיא זו שהם כתרומה עצמה ליאסר לזרים וכן ליאסר אכילתה בטומאה לכהן וזהו שאמרו בסוף סוגיא זו אין זריעה לתרומה ומעלה הוא שעשו בה ובראשון של שבת י"ז ב' פירשו הטעם מחמת תרומה טמאה ביד כהן שעומדת לשריפה ושמה יזרענה להפקיע טומאתה ולעשותה חולין שהרי בזריעתה יהא נפקע ממנה שם תרומה ושם טומאה. ומ"מ גדולי המחברים (=רמב"ם) כתבו שלא גזרו עליה אלא ליאסר לזרים וכמו שאמרו בתחלת סוגיא זו הא ליאכל לכהן בטומאה מותר שאין שם תרומה עליה אלא לזרים וא"כ גידולי תרומה פירושו לזרים הא לכהן הרי הן כחולין ליאכל בטומאה".

עולה שיש מחלוקת בין הראשונים האם גידולי תרומה הם תרומה לכל דבר (רש"י, ר"ש, רא"ש, ר"ד ועוד), או שהם חולין לכל דבר וצריך להפריש מהם גם מתנות עניים וגם תרו"מ – אבל אסורים לזרים שאינם כהנים וכל מי שזכה בגידולי תרומה ואינו כהן מוכר את גידולי התרומה לכהנים במחיר תרומה (רב נסים גאון, רמב"ם).

חבל נחלתו

הבהמות או שהופרשו עם יציאותיהם. ולא מצאנו איסור על ספיחי תרומה, כי הדבר לא שכיח, ועל כן נראה שספיחי תרומה לא נאסרו בגזירת גדולי תרומה. [זכר לדבר כי כך דרכם לגדול האמור

במכות (כד ע"א):

"אמר רב, מסתפינא מהאי קרא: ...אלא מסיפא [דקרא]: ואכלה אתכם ארץ אויביכם. מתקיף לה מר זוטרא: דלמא כאכילת קישואין ודילועין!" ופרש המהרש"א:

"דלמא כאכילת קישואין כו'. פי' כאכילת קישואין שאינו נאכל כולו רק בשר שמבחין אבל הגרעינין והזרע שבתוכו נשארו כן ישארו זרע ישראל בגלותם ועוד י"ל דה"ק קרא ואכלה אתכם ארץ אויביכם כמו שהארץ אוכלת קישואין שלמים שמניחים בה **שהבשר של הקישואין הוא כלה בארץ אבל הזרע שבתוכו אינו כלה בארץ** ואדרבה הוא נשרש בארץ ומצמיח ועושה פרי שמגדל קישואין הרבה כן תאכל אתכם ארץ אויביכם שיהיה זרעכם לעתיד מפרה ומרבה בתוך ארץ אויביכם בזמן הגאולה בב"י."

ושמעתי מפי דודי הרה"ג חיים דרוקמן הי"ו שיש מפרשים (וכך אמנם המציאות) שיש זני קישואים ודלועים שצריכים אכילה ויציאה מקיבת בהמה ורק אח"כ הם נובטים].

לענין דידן משמע בראשונים שעל ספיחי תרומה אע"פ שהם גידולי תרומה לא גזרו כיון שאין כאן פעולה מכוונת ורק על זריעת תרומה בידיים גזרו.

הרמב"ם בפה"מ (תרומות פ"ט מ"ד) כתב: "אם **נזרעה** התרומה, הרי גם הצומח תרומה. ואם **זרע** הדבר שצמח פעם שניה

הרי אותו הצומח חולין".

וכן הר"ש על אותה משנה כתב:

"גידולי גדולין חולין – אם **חזר זרע** גידולי תרומה". ומן הסתם אף בגידולי תרומה מדובר שזרעם.

וכן רש"י (שבת יז ע"ב) כתב:

"גידולי תרומה – אם **זרעה**, ואפילו דבר שזרעו כלה, כגון תבואה וקטניות".

ויותר מזה במה שכתב רש"י בבבא מציעא (צ ע"א):

"גידולי תרומה – **שזרעה וגידלה**, הגידולין תרומה מדרבנן".

וכ"כ המאירי (שבת יז ע"ב):

"גידולי תרומה ר"ל שזרע זרעונים של תרומה בדבר שזרען כלה כגון גרעיני חטה ושעורה ושאר התבואות והקטניות". ועוד בראשונים.

ונראה לענ"ד שלא גזרו על בהמה שאכלה תרומה וגדלה תרומה משייריה מפני שזה דבר שאינו נפוץ ולא מכוון על ידו, ונשאר הדין מן התורה שבדבר שזרעו כלה הם חולין גמורים. ובמקרה הנוכחי הם גידולי שביעית ללא צד תרומה וצריך לדון מצד דיני שביעית.

ב. ספיחי שביעית

ספיחי שביעית היא גזירה מדרבנן ולא דין תורה. וצריך לדון לגבי ספיחים כאלו מאכילת בהמות ולגבי מקום גידולם.

הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ד) פסק: "ספיחים העולים בשדה בור ובשדה ניר ובשדה כרם ובשדה זרע מותרין באכילה, ומפני מה לא גזרו עליהם לפי שאין אדם זורע מקומות אלו, שדה בור אין אדם נפנה לשם, ושדה ניר רוצה הוא בתיקונה, ושדה כרם אינו אוסר כרמו, ושדה זרע הספיחין

חבל נחלתו

ספיחי שביעית בגלל מקום גידולם, ועל כן האבטיחים שגדלו קדושים בקדושת שביעית והם מותרים באכילה.

ב. מצד גידולי תרומה – אם נאמר כפי החידוש בסוף הפרק לעיל שהם חולין ואינם בגזירת גדולי תרומה – הרי הם מאכל אדם שצריך לאכלו בקדושת שביעית ולא ליתנו לבהמה.

ג. אם נאמר כשיטת רש"י, ר"ש ורא"ש הרי הם מדרבנן תרומה, וקדושים בקדושת שביעית, ונראה שמותר ליתנם לבהמות כיון שתרומה אינה נאכלת בדורנו לאדם.

ד. אם נאמר כשיטת הרמב"ם שהם חולין ואסורים לזרים מותר לכהנים ולהם בלבד לאכלם, ועל כן אין להאכילם לבהמה.

ה. לפי הדרך אמונה אין להאכילם לבהמה וכל אדם אסור לאוכלם, וא"כ אין לאוכלם ולא להאכילם לבהמה.

מפסידין אותה, וכן התבן של שביעית מותר בכל מקום ולא גזרו עליו".

והראב"ד השיג:

"ספיחים העולים וכו' עד לא גזרו עליו. א"א לא גזרו עליו איסור ספיחים אבל קדושת שביעית ודאי יש בה לאבדה אסור ושלא לעשות בה סחורה".

וכתבו האחרונים שמקור הרמב"ם בירושלמי בכלאים פ"ב. וטעם הדבר כהסבר הרמב"ם משום שאין אדם זורע שם.

במקרה הנוכחי זרעי האבטיחים נפלו מן הבהמות במקום שאין זורעים בו כלל משום שהוא מעבר של הבהמות ביציאתם למרעה ועל כן נראה שאין עליהם גזירת ספיחין אולם הם קדושים בקדושת שביעית ואסור לעשות בהם סחורה כדברי הראב"ד.

מסקנות

א. נראה כי מבחינת ספיחין אין על האבטיחים שגדלו איסור אכילה משום

סימן לז

האם בפירות שנקטפים כל השנה יש ביעור בשביעית

העמק וביהודה ההר שפלה והעמק ושפלת לוד כשפלת הדרום וההר שלה כהר המלך מבית חורון ועד הים מדינה אחת".

ובמשנה ג:

"ולמה אמרו שלש ארצות שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה רבי שמעון אומר לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה ושאר כל הארצות כהר המלך

א. המשנה במסכת שביעית (פ"ט מ"ב) מלמדת:

"שלש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן והגליל ושלש ארצות לכל אחת ואחת גליל העליון וגליל התחתון והעמק מכפר חנניה ולמעלן כל שאינו מגדל שקמין גליל העליון ומכפר חנניה ולמתן כל שהוא מגדל שקמין גליל התחתון ותחום טבריא

חבל נחלתו

אחרת, ומה שהק' בס' מקדש דוד מהרמב"ם בפיה"מ פ"ט מ"ד לענין אוכלין על המופקר עיין במהדורא חדשה של הרב קאפח שליט"א ושם רואים ברור שהכוונה היא מפני שאין דרך חיה לאכול בבתים וחצרים השמורות אבל לא תלוי כלל אם למעשה זה הפקר או משומר ועיין במעד"א ס' י' אות י"ד [ומה שהק' התוס' בב"ק ק"ב ע"א דאיך מותרין עצים בא"י לאחר הביעור אף על גב דאותו המין הרי מתקיים, עיין בחזו"א ס' י' ס"ק ד'] ולפי"ז בנות שוח דעושיין פירות בכל שנה אלא שנגמרין אחר ג' שנה אין להם ביעור בשנה שניה מפני שכבר מצויין בשדה בנות שוח של שנה ח' וט', וכמו כן אוכלין שפיר בשמינית ירקות שנלקטו בשביעית כל זמן שאותו המין מצוי בשדה במקומות המופקרים אף על גב שהולכין בירקות אחר לקיטה ובארנו במק"א דירקות בטלין לגבי הקרקע וכמו שקדושת הקרקע תלויה בעתות השנה ועם תחלת שנה שמינית פקעה קדושה מהקרקע, כך נפקעת גם הקדושה מהירקות המחוברין לקרקע [וכן מתבואה שלא הביאה שליש אף על גב דאם ה' נקצר בשביעית היה קדוש] ומותרין בסחורה והפסד [רק לענין הפקר מסופקני אם הבעל חוזר וזוכה בהם מדין חצר, או דמעיקרא לא הפקירה תורה אלא לשנת השבע בלבד ואם עבר הזמן והירקות עדיין מחוברין לארץ הרי הם חוזרים מאליהם לבעלים בלא שום קנין] כן נלענ"ד, אולם מרן החזו"א לא כתב כן בספרו¹ וצ"ע, ועיין גם בתו"ט פ"ז מ"ב

וכל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים".
באר הריב"מ² למשנה ג':
"ולמה אמרו ג' ארצות שיהו אוכלין בכל אחת ואחת. פ' כל אחד ואחד **עד שיכלה האחרון שבה מן השדה**, כגון ארץ מבכרת ונשלמין התפוחין והפירות מיד, ויש שם ארץ אפילה שאינן כלין משם התפוחין והפירות מיד, אוכלין במבכרת בלא ביעור, כל זמן שימצאו אותן הפירות באכילה".
כלומר בכל ארץ יש פירות מבכרים ופירות אפילים (לפי תנאי הגידול) וביעור של אותו המין רק לאחר שכלה האפיל מאותו מין פרי באותה ארץ.
ב. כתב על כך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א

סי' נא סעיף טו):

"בענין כלה לחיה מן השדה נראה דכלה לחיה מן השדה היינו שעיקר אותו מין אינו מצוי כלל בשדה אבל אם בשעה שכלו הפירות של שנה שביעית כבר נתחדשו מאותו המין בשדה משל שנה שמינית הרי זה חשיב מתקיים בארץ ואין לו ביעור, ומ"ש הרמב"ם בפ"ז הל' ה' "פירות הסתיו אין אוכלין בשבילן מפני שדומין לפירות של שנה אחרת" אפשר דלפני שפירות הסתיו מתחדשין כבר כלה המין הראשון מן השדה באמצע שביעית, ולכן אם הסתוניות לא היו נראין כשל שנה אחרת לא היו מתחייבים באמצע שביעית בביעור משום דחשיב כמו דיופרא דכיון שעושיין פירות ב' פעמים בשנה שפיר מותר לאכול בין הראשון לשני אף על פי שבאותו זמן אין אותו המין מצוי בשדה, ורק בסתוניות הוא דאסור מפני שדומין לפירות של שנה

1. דברי החזו"א יובאו להלן.

דר"י ור"ש בן לקיש קיימינן א"ר יוחנן כוותיה נהגו העם בחרובין כר' נחמיה אף על גב דחנטו קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה הבאה. איתיביה רשב"ל לר' יוחנן הא דתנן בשביעית בתחלת פ"ה בנות שוח שביעית שלהן שניה שעושות לג' שנים ע"ש שעשו בשביעית יהו שביעית. כלומר הנה בנות שוח שחנטו קודם ט"ו בשבט וחונטין עוד אחר ט"ו בשבט בכל השנה ומה שחנטו בשנת השמטה אחר ט"ו בשבט נוהגין בהן דין שביעית בשנה השניה של שבוע שמתאחרין בנות שוח הללו באילן ג' שנים. אבל מה שחנטו קודם ט"ו בשבט בשביעית מן הששית הן חשובין ומותרין בשנה הראשונה של שבוע. הנה בנות שוח אינם כגון ב' בריכות בשנה לפי שאין עושין אלא בריכה אחת בכל שנה ושנה. והנה מה שחנטו קודם ט"ו בשבט חשובין משנה ששית. ושחנטו אחר ט"ו בשבט חשובין משנה השביעית ומתבערין בשנה השניה של שבוע שהיא שנה שלישית לחנטתו. והיאך א"ר יוחנן כו' כי החרובין מפני שעושין בריכה אחת בשנה. בין מה שחנטו קודם ט"ו בין אח"כ מתעשרין לשנה הבאה אשתיק כו'.

"ירושלמי (ברפ"ה דשביעית) א"ר אבא בר כהנא ותמיהני איך מוטיב רשב"ל ומקבל ר' יוחנן מיניה ושתיק ליה ויתביניה אנא אמינא חרובין ואת אמרת בנות שוח. אנא אמינא מנהג ואת אמרת הלכה. אנא אמינא ר' נחמיה ואת אמרת רבנן. פי' בנות שוח הללו תאנים לבנות הן כדאמרין (בע"ז יד) בענין דברים האסורים למכור לנכרים בנות שוח בפטורותיהן. ואמר' (בגמ'). אמר רבה בר בר חנה תאיני חוירתא והן בנות שוח. בנות שבע וכלונסין כולן מיני תאנים וכבר

שסובר בדעת הרמב"ם דאוכלי אדם ובהמה אף אם מתקיימים יש להם ביעור, וקשה דכיון שאינם כלים כלל מן השדה איך שייך בהם ביעור, אך אם נאמר דיש גם ביעור בשכלו הפירות של שנה שביעית ניחא וצ"ע."

דעתו של הגרשז"א שדברי חכמים: "כלה לחיה מן השדה - כלה לבהמתך מן הבית" (תענית ו ע"ב; נידה נא ע"ב; ירו' שביעית פ"ט ה"ב) מתיחסים לא לפירות שנה שביעית אלא לכל המין כל הגדל בכל השנים, ולכן אם חיה יכולה לאכול מאותו המין אף שכלה כבר המין הקדוש בקדושת שביעית כל המין פטור מביעור. ובבנות שוח דעתו שאין להן ביעור מפני שהפרי בשל רק בשנה השלישית לאחר שחנט, ונמצא שעל העצים נמצאים פירות של שלש שנים כל פרי בשלב גידול אחר. וכיון שהוא מצוי בשדה אין צריך ביעור לפירות השנה השניה אחר שמיטה שהם קדושים בקדושת שביעית.

אולם ישנם כמה ראשונים שדבריהם חולקים וסותרים את דעת הגרשז"א אוירבך הן במפורש בבנות שוח והן על העקרונות אותו קובע הגרשז"א.

ג. רבינו חננאל (ראש השנה טו ע"ב) כתב: "ת"ר אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה שעברה. ושחנטו אחר ט"ו בשבט מתעשרין בשנה (שעברה) [הבאה]. א"ר נחמיה בד"א באילן העושה ב' בריכות בשנה פי' ב' בריכות דיפרין אילן שטעונין ב' פירות בשנה כגון תאנה שעושה פירות בקיץ ובחורף. אבל אילן העושה בריכה אחת כגון הדקלין והזיתים והחרובין אף על פי שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה הבאה. וקיי"ל כרב המנונא.

חבל נחלתו

שנה עושות אלא אין פירותיהן נגמרין אלא עד ג' שנים. כיצד יודע. איך יודעות פירות של כל שנה ושנה. ר' יונה אומר **קושרין בחוט**. פי' אלו בחוט לבן ואלו בחוט אדום ואלו בחוט שחור. תני (נטמא) [שמואל] תוחב בהן קסמין גם זה כענין הראשון כולי. תניא רשבג"א מהוצאת העלין עד חנטת הפגין נ' יום. ומן הפגין עד השיתין הנובלות נ' יום. ומן השיתין עד התאנים נ' יום. ליקט תאנה ואינו יודע מתי חנטה. א"ר יונה מונה ק' יום למפרע. אם חל בתוכן ט"ו בשבט הוא יודע מתי חנטה. א"ל והוא עמי בטבריא ועושות לשנה אחת א' להן והרי עמכם בציפורי ועושות לג' שנים כו'. פי' מעשר חרובין דרבנן.

רבנו חננאל קובע שבנות שוח הקדושות בק"ש, היינו שחנטו בשביעית, מתבערות בשנה השניה שאחר שביעית אע"פ שיש פירות שחנטו בשמינית ויש שחנטו בתשיעית.

ד. וכן בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב², ויקרא פר' בהר ע"א, כה, ד) נאמר:

"ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ. מהו שבת שבתון שתי שבתות להביא את שחנטו פירותיהן בשביעית ולא נגמרו עד שנה שניה או שלישית שאתה נוהג בהן דין שביעית והן חייבין בפירות בשביעית שנאמר שנת שבתון יהיה לארץ מכאן אמרו במסכת שביעית בנות שוח שביעית שלהן שניה לשלש שנים. פירוש בנות שחה תאני חירותי ואינן יפות כשאר כל

פירשנום במס' ע"ז. וכן דרך בנות שוח הללו שחונטין בשנה הראשונה הן פגין ובשניה בוחל ובשלישית נגמרין והן צמל ובכל שנה הן חונטין. וכך סידורן. מה שחונטין בשנה הראשונה של שבוע נגמרין בשלישית. ומה שחנטו בשניה נגמרין ברביעית. ומה שחנטו בשלישית נגמרין בחמישית. ונוהגין בהן מעשר עני. דקיי"ל אילן בתר חנטה. ואלו שנגמרו בחמישית בשלישית חנטו לפיכך הן פירות שלישית ושחנטו ברביעית נגמרין בששית ושחנטו בחמישית שנגמרין בשנה של שמטה מותרין הן כי פירות חמישית הן. ושחנטו בששית נגמרו בשמינית ונוהגין בהן מעשר עני. **ושחנטו בשנת השמטה בשביעית נגמרין בשנה התשיעית שהיא שניה של שבוע הנכנסת. ונוהגין בהן דין שביעית ומתבערין. כי בשביעית היתה חניטתן. וכך דרך סידורן לעולם. כל הפירות של בנות שוח שחונטין בשביעית נוהגין בהן דין שביעית בשנה השניה של שבוע והיא שנת גמירת הפרי הנחנט בשביעית עצמה.** נמצאו בכל שנה ג' מיני פירות בזה האילן **מקצתן צמל** והן שחנטו מקודם לכן בשנתים. **ומקצתן בוחל** והן שחנטו מדאשתקד **ומקצתן פגין** והן בזו השנה. וכענין שפירשנו הן מפורשין בתלמוד א"י בגמרא דהא מתניתא מהו בנות שוח פיטיראה. פי' פיטיריאה בלשון יון. ואמרו מין תאנים כאשר אמרנו. מה בכל שנה הן עושות או אחת לשלש שנים. ופירשו בכל

2. ביוגרפיה (מתוך פרויקט השו"ת): פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) – לקח טוב הוא מדרש על התורה שחיבר ר' טוביהו ב"ר אליעזר, שחי בצפון יון סביב שנת ד"א תת"ן (סוף המאה ה"א – תחילת המאה ה"ב). הוא השתמש בדברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים, וגם בדברי רבי משה הדרשן מנרבונה. הוציאו לאור מכת"י החוקר שלמה בובר בוויילנא תר"מ (1880).

סימן לז – האם בפירות שנקטפים כל השנה יש ביעור בשביעית

או' אתרוג שנכנס מערב שביעית לשביעית או שיצא משביעית למוצאי שביעית פטור מן המעשר ופטור מן הביעור **אין לך שחייב במעשרות אלא דבר שגדל בחובה ונלקט בחובה** אין לך שחייב בביעור אלא שגדל בשביעית ונלקט בשביעית". וא"כ השאלה היא להגדיר מהו אתרוג שחייב בביעור אם לקיטתו וגידולו או חנטתו קובעים, אבל לכו"ע אתרוג חייב בביעור. וברייתא זו הובאה בסוגיא בראש השנה (טו) הנוקטת כמה פעמים שאתרוג חייב בביעור. וכן בתשובת הגאונים (הרכבי סי' רמג) שבארה את הסוגיא בר"ה. וכן הר"ש (פ"ט מ"א) מזכיר אותה סוגיא.

ור' עובדיה מברטנורא (סוכה פ"ג מ"א) כתב:

"דמי אתרוג אינו יכול ליתן לו, שפירות שביעית צריכין להתבער בשביעית הן ודמיהן, הלכך צריך שיקח ממנו אתרוג במתנה ולא יתן לו דמיו, **שמה לא יבערם** עם הארץ בקדושת שביעית".

ותוס' (פסחים נא ע"ב) הזכירו ג"כ את סוגיית ר"ה שאתרוג חייב בביעור. וכ"ד הראשונים (ר"ח, תוס', רשב"א, תוס' רי"ד, ריטב"א, מאירי, ר"ן) בראש השנה לפי כולם אתרוג חייב בביעור.

והמאירי (סוכה לט ע"ב) כתב:

"אתרוג שוה לאילן לילך בו אחר חנטה לענין ערלה ולענין רבעי ולירק לילך בו אחר לקיטה לענין מעשר ולענין שביעית ויש חולקין בענין שביעית לילך בו אחר חנטה אלא שסתם משנתנו מוכחת כדברינו וכבר כתבנו במסכת ראש השנה דעת שלישית והוא עיקר והוא שלא אמרו אחר לקיטה לשביעית אלא לחומרא אבל לא לקולא ר"ל שאם היה בשביעית הנכנסת

התאנים. והא אם נחנטו בשביעית אין פירות להאכל עד שנה שניה לשמטה הבאה שהן עושות שלש השנים שביעית וראשונה ושניה. ולכל האילנות היא שנה שניה וחייבין פירותיהן במעשר ופטורין מן הביעור. **ואלו בנות שוח נוהג בהן בשנה שניה דין שביעית פטורין הן מן המעשר וחייבין בביעור שנאמר שנת שבתון יהיה לארץ.** וכן אמר רבי יהודה בפרסיות שביעית שלהם מוצאי שביעית שהן עושין לשתי שנים".

עולה מדברי רבנו חננאל ומדברי הפסיקתא זוטרתא שבנות שוח שביעית שלהן שנה שניה לשמיטה ועד אז אינן בשלות ולכן אינן נחשבות כראויות לאכילה לחית השדה. ובשנה השניה של שמיטה הן מתבשלות וראויות לאכילה וכשכלות מן העצים חייבים אף בבית בביעור. ובניגוד למה שכתב הגרשז"א שפירות שמינית ותשיעית שנמצאים על העצים גורמים שאף פירות שביעית בבנות שוח יחשבו כמצויים לחיה שבשדה פירות אלו אינם מצויים ואף אינם בשלים. ולבנות שוח יש עונת הבשלה ואח"כ ביעור כמו כל מין אחר.

ה. אם ניתן לומר את סברתו של הגרשז"א ניתן לומר זאת באתרוג (ובלימון), מפני שאתרוג הוא פרי הדר באילנו משנה לשנה ובמשך כל השנה ישנם פירות על העץ ולכן צריך לבדוק האם פרי כזה צריך ביעור.

בתוספתא (שביעית פ"ד הכ"א):

"אמ' ר' יוסה העיד ר' אבטלס משם חמשה זקנים שאתרוג כשעת לקיטתו למעשר ורבותינו נמנו עליו ואמרו באושא **שאתרוג בשעת לקיטתו למעשר ולביעור** ר' שמעון

חבל נחלתו

תמיד. וברידב"ז סימן ח' הלכה י"ג כתב דבזה"ז אין נוהג כלל חובת ביעור באתרוג".
ז. בספר השמיטה (פ"ט ס"ט) כתב שאף אתרוג חייב בביעור (אף שדר באילנו ויש מאותו המין על העצים שאינם קדושים בק"ש ולכן לשיטת הגרשז"א אין להם ביעור). ובהערה 4 כתב:

"ולכאורה קצ"ב הלא האתרוג מתקיים משנה לשנה וגם לשנה אחרת [אכן דינו הוא כאילו העושה ב"פ המבואר בר"מ פ"ו ה"ה וה"ה אתרוגים, ודינם משכלו פירות הקיץ דאין סומכין על הסתוונות וק"ו שאין סומכין על פירות שנה אחרת וכיון שכלו אתרוגים של גידולי שביעית הר"ז זמן בעורם - הערת הגאון מוהרא"י קוק זצ"ל]. עתה מצאתי תשובה שהשיב חו"ז מו"ר הגאון מוהר"ש סלנט זצ"ל להגאון הנצי"ב זצ"ל בה כתב לו הגרש"ס שכפי שחקר על זמן ביעור אתרוג - הנהו ברוב השנים בחדש שבט".

עולה שהגרש"ס והרב טוקצ'נסקי סברו שיש לאתרוג ביעור. ומדברי הרא"ה קוק למדנו להיפך מדברי הגרשז"א שפירות שביעית שיש כמותם בשדה שאינם של שביעית, אותם פירות אינם גורמים לכך שפ"ש לא יצטרכו ביעור - מפני שהביעור הוא רק לפירות שביעית ורק בהם מתחשבים אם כלה לחיה מן השדה, ולכן מעת שכלו פירות שביעית צריך לבער בבית.

ח. נראה שגם מעיני החזו"א נעלם רבנו חננאל והפסיקתא שהובאו לעיל - כיון שהוא אינו מביאם. בחזו"א (שביעית סי' יב, ב) דן:

"ויש לעי' אי בנות שוח חייבין בביעור כיון דכשכלה מן הבית עדיין יש לחיה בשדה

לשמינית אין אומרין יהא חייב במעשר ופטור מן הביעור אלא חייב בביעור שאם לא כן אף אתה מוצא שבאתרוג מותר ליקח ובלולב אסור והוא צריך שיתן לו את הלולב במתנה והוא בשל שביעית הנכנסת לשמינית אלא מתוך שלא נתברר להם הדבר הלכו באתרוג לענין שביעית לחומרא וכן עיקר".

ואף האור שמח (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ה) כתב שאתרוג חייב בביעור.

ו. מצאתי שהגרשז"א עצמו התייחס לכך שאתרוג חייב בביעור בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב - ג) סימן קכג אות ט) כתב:

"ולמש"כ צריך ביאור בגמ' ר"ה ט"ו ע"א ועיי"ש דנשמע להדיא שנוהג ביעור באתרוג, וקשה דהלא דר משנה לשנה וגם מתקיים באילן שתים ושלש שנים כדכתבו התוס' בר"ה [י"ד ע"ב] ובסוכה דף מ' ע"א [תוד"ה ולשביעית], ומצאתי כי בספר השמיטה להגרי"מ טוקצ'נסקי הרגיש בזה בפ"ט הערה 4 ומביא שם מהגאון מוהר"ש סלנט זצ"ל שביעורו הוא בחדש שבט. אך עכ"פ אתמהא מאד דכיון שיש לו ביעור א"כ לדעת הרמב"ם שמחמיר דניזיל באתרוג לחומרא בתר לקיטה, א"כ הרי הו"ל זמן ביעורו תיכף במוצאי שביעית, גם מה שכתב שם דדמי לאילנות שעושין שתי פעמים בשנה, דהתם מ"מ בין פעם לפעם איקרי שפיר כלה לחיה מן השדה, משא"כ זה שמתקיים ב' וג' שנים. ואולי י"ל דאף שיכול להתקיים, מ"מ נוהגין לתולשן בזמן קבוע בשנה. ויצא מזה חדוש גדול. ומסתפקא נמי בהני דתנן בהו שאין להם ביעור איך הוא הדין אם אירע בדרך מקרה שכלו כלם מן השדה, ולא אתרוג לא דמי משום דאפשר דשאני אתרוג שכך דרכו

שמינית חשיבי כפירות שמינית ואין אוכלין עליהן [כן מבואר בר"מ פ"ז ה"ה ומבואר דסתוניות וענבים מין אחד הם ולפ"ז אוכלין סתוניות של שביעית בשביל הקיטניות, אבל אין אוכלין סתוניות של שביעית בשביל סתוניות של שמינית אע"ג שחנטו בשביעית]...

עולה מדברי החזו"א שמגדיר כרב קוק זצ"ל שלענין זמן הביעור רק פירות שביעית כלולים במשך הזמן הקובע ולא פירות שאינם קדושים בק"ש אפילו הם על אותו עץ!

ט. וכך כתב בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"ז):

"(ב) כ"ז שאותו המין המצוי בשדה. ולקמן יתבאר מה נקרא מצוי בשדה. ובנות שוח ביעור שלהן כל שכלו הפירות שחנטו בשביעית אף על גב שיש על האילן פירות משמינית כנ"ל פ"ד הט"ז וכן כל פירות שחנטו בשביעית זמן ביעורן כשכלו אף על גב דכשהגיע זמן הביעור כבר יש לחיה פירות שמינית אין אוכלין על סמך פירות שמינית".

י. וסיוע נוסף לדעתם מדברי הרש"ס בהסברת הברייתא מהתוספתא של ביעור באוצר בית דין (שביעית פ"ט ה"ד):

"וה"פ כל מי שהיה מביא פירות לתוך ידן דאית בהו קדושת שביעית כגון לימוניש דעושין מהן כבש ואוצר ובולבסין שקורין וירדינגליאש שעושין מהן כבש דאית בהו קדושת שביעית דבתר לקיטה אזלינן בהו מיד בכניסת תשרי, הילכך נותנין לו מהן ג' סעודות וכל זה היה בתחילת שנה שביעית ומפירות ששית דאית בהו קדושה מחמת לקיטתן בשביעית מוסרין ליד הבי"ד והבי"ד מצמצמין להן ואין נותנין אלא

מאותו המין מאותן שחנטו בראשונה וכמש"כ הר"ש מהירו' דעושות פירות בכל שנה אלא שנגמרות אחר ג' שנה ונראה דכל שכלה משנה שביעית חייבין בביעור וכדתנן פ"ט מ"ד אוכלין על הדופרא אבל לא על הסתוניות ר"י מתיר כ"ז שבכרו עד שלא יכלה הקיץ, אלמא לת"ק אע"פ שבכרו עד שלא כלה הקיץ אין אוכלין עליהן וכתב הר"מ פ"ז ה"ה הטעם מפני שדומין לפירות שנה אחרת ומבואר דסתוניות הן מין אחד עם ענבים [א"נ שאין אוכלין עליהן סתוניות של שביעית קאמר] מ"מ כיון שטבען לגדל במוצאי שביעית אין אוכלין עליהן פירות שביעית, והדברים ק"ו הרי התם בכרו בשביעית וקדישין בקדושת שביעית ואפ"ה אין אוכלין עליהן, כש"כ שאין אוכלין בנ"ש של שביעית על סמך הפירות שחנטו במ"ש".

וכן בסימן טו (אות א) כתב:

"אוכלין על הדופרא אבל לא על הסיתוניות ר"י מתיר בזמן שבכרו עד שלא יכלה הקיץ, נראה דבכל פירות כשיש נכנסין משביעית לשמינית וחנטו בשביעית אוכלין עליהן דכשם שהולכין אחר חנטה לענין קדושת שביעית ה"נ חשיבי פירות שביעית לענין שאוכלין עליהן, וכן בתבואה שהביאה שליש בשביעית ויצאה לשמינית, וכן באורז ודוחן וחברותיהן שנשרשו בשביעית ויצאו לשמינית, אבל אם חנטו הפירות בשמינית אין אוכלין עליהן אע"ג דכשהגיע זמן הביעור כבר יש לחיה בשדה פירות שמינית, אבל הכא אין אוכלין על הסתוניות של שמינית אע"ג דחנטו בשביעית ויש בהן קדושת שביעית מ"מ כיון שאילנות המגדלים סתוניות אינם גדלים בקיץ ועיקר גידולן בכח הסתיו של

חבל נחלתו

יהא ביעור לפירות הקדושים בקדושת שביעית.
יא. נראה שנדחתה דעתו של הגרשז"א ואין סומכים לענין ביעור על פירות אותו המין שאינם קדושים בקדושת שביעית. ולכן בין לאתרוג ובין לבנות שוח יש ביעור בזמנם.

לכא"א נותנין כדי יומו בלבד והשאר מכניסין לאוצר שבעיר עד שמגיע ביעור של אלו. וכל פירות האילן דאין בהן קדושת שביעית בשנת שביעית דהא בתר שלישי אזלינן בהו ושלישי דידהו קמי ר"ה היה"..." וא"כ לימון שהוא דר באילנו משנה לשנה, וכל הזמן יש עליו פירות חדשים בכ"ז הפירות החדשים אינם גורמים שלו

סימן לח

איסור חדש בהפקר

כמו כן צריך לעיין האם איסור חדש תלוי במקום הגידול והאם בחוץ לארץ המקום גורם שתבואה אף של ישראל תהא מותרת.

ברור הדבר שאם תבואה שגדלו נכרים אסורה בא"י ואסורה בכל מקום בעולם, א"כ אין האיסור תלוי בבעלות או במקום והוא איסור כולל שחל גם על תבואת הפקר או ספיחי תבואה ואין שום תבואה שלא חל עליה איסור חדש עד היתרה ע"י העומר.

המשנה בסוף ערלה (פ"ג מ"ט) אומרת: "החדש אסור מן התורה בכל מקום". ומפרש הרמב"ם:

"החדש אסור מן התורה בכל מקום, שנ' ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו ולא תלה את זה בארץ".

ובירושלמי (ערלה פ"ג ה"ז):

"החדש אסור מן התורה בכל מקום: מתניתא דרבי ליעזר דתנינן תמן כל מצוה

שאלה

בצידי דרכים ובשטחים פתוחים גדלים דגני בר. יש קוטפים ואוכלים את הזרעים הירוקים שבשיבולים¹. האם עוברים באיסור חדש?

תשובה

בתוך שאלה זו טמונות מספר שאלות: א. האם איסור חדש נוהג בהפקר בארץ ישראל?

ב. באלו מינים נוהג איסור חדש?
ג. מאיזה שלב בגידול הצמח חל איסור חדש?

א. הבעלות באיסור חדש

צריך לעיין האם איסור חדש תלוי בבעלות של ישראל או של נכרי, ועל כן תבואה שגדלה אצל נכרי פטורה מאיסור חדש ואפילו בארץ ישראל.

1. עי' בספרי חבל נחלתו ח"ב סי' לט וח"ו סי' לט.

שאינה תלויה בארץ נוהגת בארץ ובחוצה לארץ וכל [מצוה] שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ חוץ מן הערלה ומן הכלאים. רבי ליעזר אומר אף החדש. מה טעמא דרבי ליעזר [ויקרא כג יד] **בכל מושבותיכם בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ**. מה מקיימין רבנין טעמא דרבי ליעזר בכל מושבותיכם בחדש שכן יצא בחוץ. רבי יונה בעי קומי רבי יוסי ולמה לא תנינן אף החלה עמהן. אמר ליה לא אתינן מתני' אלא דבר שהוא נוהג **בישראל ובגוים**. וחלה אינה נוהגת אלא בישראל דכתיב [במדבר טו כ] ראשית עריסותיכם ולא של גוים".

ר' אליעזר לומד מ'בכל מושבותיכם' שאיסור חדש נוהג בכל מקום. ור' יוסי (האמורא) מוסיף שבניגוד לחלה שבצקות של גוים פטורים מחלה הרי **תבואת נכרים אסורה באיסור חדש**.

וכן בספרא (אמור פרשה י סוף פרק יא, יא): "חוקת עולם לבית עולמים לדורותיכם שינהוג הדבר לדורות בכל מושבותיכם בארץ ובחוצה לארץ אמר רבי שמעון שלשה דברים תלוי בארץ ונוהגי בארץ ובחוצה לארץ החדש והערלה והכלאים החדש אסור מן התורה בכל מקום..."

וכך כתב הרמב"ן (ויקרא כג טו-טז): "והוצרך לומר 'חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם' באיסור החדש (פסוק יד) ובשביתת חג השבועות (פסוק כא), מפני שהוא תלוי בהנפת העומר ובמנחה חדשה, לומר שאפילו אחרי גלותנו בחוצה לארץ שאין עומר ומנחה, יצוה בהם, כי החדש אסור מן התורה בכל מקום".

וכן הטור (יו"ד סי' רצג): "כתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה שאסור לאכול מתבואת חמשת המינין עד שיקרב העומר שהוא בי"ו בניסן ואיסור זה נוהג בין בזמן הבית בין שלא בזמן הבית בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בשל ישראל בין בשל נכרי".

וכך כתב הבית יוסף (יו"ד סי' רצג): "ומ"ש בין בשל ישראל בין בשל עכו"ם. כך כתבו התוספות (שם סוד"ה כל) והמרדכי (סי' תקא) בסוף פרק קמא דקידושין וכתבו דהכי משמע בירושלמי (ערלה פ"ג ה"ז) וכן כתב סמ"ג (לאוין קמ"ו) וז"ל הרא"ש בתשובות כלל שני (סי' א) אשר נסתפק מורי אם הלכה כרבי אלעזר דאמר חדש אסור מן התורה בחוצה לארץ בהא ליכא ספיקא דהלכה כסתם משנה דמסכת ערלה ורבי ישמעאל ורבי עקיבא סברי כוותיה ורב אלפס פסק הלכה כרבי אליעזר וכן בספר המצות ובאבי העזרי (פסחים סי' תקכז) וכן פסקו בכל החיבורים **חדש נוהג בשל גוים** ודבר תימה הוא **למה לא ינהוג בשל גוים** דמאן דאמר יש קנין לגוי וכו' ורבינו יצחק כן פסק בפרק קמא דקידושין והביא ראיה מהירושלמי (קידושין פ"א סוף ה"ח) ודברי רבי ברוך הן תמוהין שכתב ואפילו אם גדלה ברשות ישראל עתה בחוץ לארץ שאין אנו סמוכים לארץ ישראל נראה להתיר ודבריו תמוהין וראיותיו אין בהן ממש עד כאן לשונו".

מתבאר מדברי הרא"ש בתשובתו שחדש נוהג מן התורה בכל מקום ובכל בעלות. אולם הביא שיטת ר' ברוך שתבואת ישראל בחו"ל מדרבנן ובחו"ל הרחוק מא"י

חבל נחלתו

האחרונים לפניו (ר' שכנא רבו של הרמ"א, והמהרש"ל) שחדש אינו נוהג בשל נכרים וכתב על כך גם תשובה ארוכה. אולם השולחן ערוך (יו"ד סי' רצג ס"ב) פסק:

"איסור החדש נוהג בין בארץ בין בח"ל, בין בשל ישראל בין בשל עובד כוכבים". ועי' נו"כ על השו"ע.

וסיכם המשנה ברורה (סי' תפט ס"ק מה): "והנה אף שאין בידינו למחות ביד המקילין מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על התירים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גווי".

נראה על כן שתבואת הפקר אסורה באיסור חדש בין בא"י ובין בחו"ל ואם נתקיימו שאר התנאים לאיסור התבואה – תבואת הפקר שלא התירה העומר – אסורה.

ב. המינים האסורים בחדש

במשנה במסכת מנחות (פ"י מ"ז, ע"א) נאמר: "החיטין, והשעורין, והכוסמין, והשיבולת שועל, והשיפון – הרי אלו חייבין בחלה, ומצטרפין זה עם זה, ואסורים בחדש מלפני הפסח, ומלקצור מלפני העומר. אם השרישו קודם לעומר – העומר מתירן, ואם לאו – אסורין עד שיבא העומר הבא".

ובתלמוד (מנחות ע"א):

"תנא: כוסמין מין חיטים, שיבולת שועל ושיפון מין שעורין; כוסמין – [ע"ב] גולבא, שיפון – דישרא, שיבולת שועל – שבולי

לא גזרו (כשיטת הראשונים לגבי חלה ברחוק מא"י שאין נותנים שתי חלות) ואין איסור חדש נוהג והרא"ש דחה את דעת ר' ברוך. וכן סברו רוב מניין ורוב בניין של הפוסקים שאיסור חדש נוהג בחו"ל ונוהג אף בתבואת גויים. וכדי להתיר שיכר (=בירה) העשויה משעורים שחששו שנזרעה לאחר פסח וממילא יום הינף לא התירה עשו ספק ספיקא, שאולי השיכר משעורים ישנות ואולי רוב השעורים נזרעו עוד לפני הפסח.

אמנם הדרישה (יו"ד סי' רצג ס"ק א) הביא:

"בין בשל ישראל בין בשל עכו"ם. משמע בפרק קמא דראש השנה (יג א) **חדש אינו נוהג בחוץ לארץ בשל נכרים** וכן כתב הר"ר אביגדור בספרו ז"ל בתשובה שהשיב ריב"א הא דחדש נוהג בחוץ לארץ הני מילי **דוקא בשל ישראל** אבל בשל עכו"ם אינו נוהג בחוץ לארץ ויכול לשתות שכר אפילו בחורף וגם בה"ג משמע דחדש לא נוהג בחוץ לארץ בשל עכו"ם ושמא משמע להן דהלכה כתנא קמא דרבי אליעזר פרק קמא דקידושין עכ"ל מהר"ם מ"ק". ונראה שר' אביגדור חולק על ר' ברוך ולשיטתו חדש נוהג בתבואת ישראל בחו"ל אבל תבואת נכרים בחו"ל פטורה.

ונראה שלשתי השיטות הפוטורות, הן של ר' ברוך המחשיב חדש כמצוה התלויה בארץ, והן לר' אביגדור שבחו"ל של נכרים פטורה – בארץ ישראל בכל תבואה אף בהפקר יחול איסור חדש.

ואמנם הב"ח צידד עפ"י מנהג גדולי

סימן לח – איסור חדש בהפקר

תעלא². הני אין, אורז ודוחן לא..."

וכ"פ השולחן ערוך (יו"ד סי' רצג ס"א):

"אסור לאכול חדש מתבואת חמשת המינים עד שיקרב העומר שהוא בט"ז בניסן, שנאמר: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה (ויקרא כג, יד)..." וע"כ אם אותם שבולי בר משתייכים לחמשת מיני דגן יש לאסור לאוכלם קודם העומר.

ג. מאיזה שלב בגידול הצמח חל איסור חדש

בספרי (ח"ו סי' לט סעיף יב) עסקתי בינינו חדש וכתבתי שם:

"מותר לקצור לפני העומר לשחת ומותר לקצור תבואה שלא הביאה שלישי בשולה כדי להאכיל לבהמה י"א שהשלישי האמור הוא השלישי הראשון של הבשלת התבואה הקרוי בתבואה הבשלת חלב וי"א שהוא השלישי האחרון של הבשלת התבואה המכונה הבשלת דונג". והובאו שם המקורות לדברי.

וכך כתב הרש"ר הירש (ויקרא כג, יד):

"ולחם וקלי וכרמל. מן האמור בכריתות ה' ע"א נראה ש"קלי" מציין את הקמח, שהופק מהתבואה על – ידי קלייה (כעין האמור לעיל ב, יד); ואילו "כרמל" מציין את גרגרי התבואה הירוקים, שלא נשתנו מברייתם. נמצאת אומר: איסור אכילת חדש נוהגת בחמשת מיני דגן בכל צורה

שהם".

ועדיין צריך לעיין לגבי איסור חדש האם נאסר בתבואה שלא הביאה שלישי.

והקדן אורה (מנחות עא ע"ב) כתב:

"אבל עיקר האי מילתא דתבואה שלא הביאה שלישי אין בה איסור חדש לדידי מספקא (ליה) [לי] ואמאי לא יהא נאסר מתחלתו כמו כלאים וערלה, ודוקא לענין טבל ומעשר בעינן גמר מלאכה, אבל חדש מנ"ל, ומדברי הרמב"ם ז"ל נראה דס"ל דיש בו איסור חדש, שכ' סתמא (ה' תמידין פ"ז הט"ו) תבואה שלא הביאה שלישי מותר לקצור להאכיל לבהמה, משמע דלאדם אסור, והוא לא כתב דאם התחיל עד שלא הביא שלישי דיקצור גם אחר הבאת שלישי, ונראה מדבריו דלא הותר אלא קודם הבאת שלישי כת"ק, ואפ"ה לא שרי אלא להאכיל לבהמה, ועיין בקידושין דף ל"ח (ע"א) דיליף ר"ש ערלה וכלאים בק"ו מחדש, ואי חדש לא נאסר עד אחר הבאת שלישי ליחשב נמי האי קולא בחדש, משא"כ בכלאים וערלה, דנאסרין מתחלת גידולין, נהי דכלאים נמי אין עיקרן נאסר כדאיתא בפסחים (כ"ה ע"א) אבל מה שגדל נאסר מיד, ואין לומר דלהכי לא שייך חדש בלא הביאה שלישי משום דלא חזי לאדם, והוי שלא כדרך אכילתו, דהא משמע לקמן דדרך לעשות קליות מתבואה שלא הביאה שלישי, וכדאמר ר"ע במנמר לקליות, וכיון דדרך לקליות אמאי לא יהי בכלל וקלי

2. ופירוש המינים הכלולים בחיטה ושעורה מתאימים לדברי ספר חרדים (מצוות לא תעשה פ"ד נ] – כא – כב): "אסור לאכול מתבואה חדשה עד סוף יום ששה עשר בניסן שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה ואין איסור חדש אלא בחיטין ושעורין ומיניהם ונוהג גם בחוצה לארץ מן התורה, ממנין תרי"ג".

חבל נחלתו

"ב"מנחת חינוך" מצוה שג [ראה אות ו, וב"קומץ המנחה" המובא שם בד"ה והנה] הבין מדברי רש"י, שאין איסור חדש קודם שהביאה שליש, וכדברי התוספות בפסחים כג א שכתבו, דאין איסור חדש קודם הבאת שליש; וראה גם ב"חזון איש" – נדפס קדשים עמוד קנו – שלכך נסתפקה הגמרא דוקא בהביאה שליש, משום שאין איסור חדש קודם הבאת שליש, ואין שייך בו היתר עומד; [וב"מנחת חינוך" שם, פלפל הרבה בדבריהם מנין לקחו דין זה, ונשאר בצ"ע; וראה בדין זה ב"שאגת אריה" בדיני חדש סימן ג, ולדעתו יש איסור חדש בתבואה קודם הבאת שליש, וראה בירושלמי חלה א ג בביאור הגר"א ובשאר פירושים שם; והאריך בענין זה בתשובות "בית אפרים" יו"ד סימן סח]. ושוב חזר בו בקומץ המנחה, וכתב, דאדרבה, מדברי רש"י נראה, שאף תבואה קודם שהביאה שליש אסורה, שהרי כתב רש"י שאין העומר מתירה, ואם כן משמע שאסורה היא; [וראה מה שתמה על חזרתו ב"שלמי יוסף" סימן צט].

לשאלה דידן נראה שאף אם איסור אכילת חדש חל בהבאת שליש, ולפני כן הם נחשבים כעשבים ולא חל עליהם איסור חדש, אעפ"כ נראה שבאכילת

לא תאכל, וצ"ע יותר בזה".

ויש לעיין בדבריו שרצה לאסור את כל התבואה מנביטה. ויותר נראה לומר שהזרע נאסר אבל הירק דינו כאכילת עשב בעלמא ואף בערלה לא נאסר.

וכתמיהת הקרן אורה כתב אף השפת אמת (פסחים כג ע"א):

"בתוס' ד"ה קוצר כו' דחדש שאסר הכתוב היינו תבואה גמורה משמע דפשיטא להו דבתבואה שלא הביאה שליש אין איסור חדש וצ"ע דהא בפ"ק דחלה איתא דחייבת בחלה³ וכ' שם הר"ש דלענין חמין ומצה נמי לחם מיקרי וא"כ י"ל דה"ה לענין חדש"...

אמנם הפני משה (חלה פ"א ה"ג) סבר שלפני שהביא שליש לא חל עליו איסור חדש וז"ל:

"מהו שחייבין על לחם שלו. שבאה מהתבואה שלא הביאה שליש אם חייבין עליו משום חדש וקאמר ר' יודן מדכתיב ולחם וקלי וגו' איתקש לחם לקלי את שחייבין וכו' ואת שאין חייבין על קלי שלו משום חדש דאין קלי בתבואה שלא הביאה שליש דאין נקרא אלא שחת אין חייבין ג"כ על הלחם שלו משום חדש".

וראיתי שסיכם זאת ב'חברותא' בהערות (מנחות סט ע"ב הערה א):

3. בהערות על השפת אמת העיר חתנו הרב בידרמן: "בירושלמי בחלה (פ"א ה"ג) בעי מה שחייבין על לחם שלו [מתבואה של"ה שלישי] משו' חדש אר"י כתי' ולחם וקלי כו' את שחייבין על קלי כו' חייבין על לחם שלו ופי' כנ"ל כיון דבקלי אין הפרש בין הביא שליש כן גם בלחם ואפי' לר"א דפוטר מחלה וליכא למילף מחלה מודה בחדש משום דאיתקש לקלי וכן פי' בשו"ת בית אפרים (חיו"ד סי' ס"ח) דלא כפי' הפני משה לפטור משום דאין קלי בתבואה של"ה שליש דהא ברש"י ותוס' כאן מפורש דשחת ראוי לקליות".

ונראה להעיר שכל זה בזרע עצמו אבל אין מכאן ראייה לגבי הירק – הגבעול והעלים של הצמח שאמנם אסורים באכילה משום חדש.

חבל נחלתו

בעמוד 113 באותו ספר מביא את דעות רש"י והרמב"ם ופרט למין אחד (חיטה דו-גרגרית כזיהוי לכוסמין לפי הרמב"ם) כל המינים זהים לרמב"ם ולרש"י.

נשאלת השאלה האם לאסור משום חדש רק את המינים המזוהים לפי הרמב"ם ורש"י או אף את שאר המינים שהעלו החוקרים כאפשרות. ונראה לענ"ד שאף המינים שהעלו החוקרים הם בכלל הספק וכיון שהספק הוא ספקא דאורייתא (כאמור לעיל במשנה ברורה) יש לדון לחומרא והם אסורים באכילה מהשלב שמתחילה התגרענות של הזרע היינו הבשלת חלב.

מסקנה

דגני בר שהם הפקר שיש להם כבר זרע והם מבשילים והולכים אסורים באכילה לפני יום הנפת העומר משום איסור חדש. ומותר לאכול מדגני בר שאינם מזוהים כלל עם חמשת מיני דגן.

גרעינים ירוקים שהם לאחר הבשלת חלב (לפני הבשלת חלב לא ניתן לעשות מהם לחם) עוברים באיסור חדש לפחות **מספק** ולאחר הבשלת דונג עוברים בודאי.

ד. דגני בר

נראה שאם ניתן להתיר אכילת גרעיני שבולי ירוקות הוא רק במיני דגן שאינם כלולים בחמשת מיני דגן. ולפי"ז ספיחים בשדות מגידולים קודמים של חיטה או שעורה ודאי אסורים. והשאלה היא לגבי דגנים שהם עשבי בר.

בספר חמשת מיני דגן לפרופ' זהר עמר (מכון הר ברכה, תשע"א) מביא את כל הספקות של הראשונים בזיהוי חמשת מיני דגן. בעמוד 111 מביא טבלא מסכמת ובה כל המינים שהחוקרים הסתפקו בהם, ועיקר הספקות הם בזיהוי הכוסמין השיפון ושבולת השועל.

סימן לט

אמן לאחר ניחום אבלים

תשובה

נעיין במשמעות אמן ואח"כ בשאלה שנשאלנו.
א. בבבלי שבועות (לו עמוד א):
"אמר רבי יוסי ברבי חנינא: אמן – בו

שאלה¹

האם אבלים אשר המנחמים אומרים להם: 'תנוחמו מן השמים' או 'המקום ינחם ... וירושלים' האם צריכים להשיב אמן?

1. שאלת הרב אוריאל ספז' ה"ו.

חבל נחלתו

כל שמטה את אזנו ומפנה את לבו לשמוע ועונה אמן הרי הוא כמתפלל".

ב. הראיה שמביא הירושלמי במלואה היא מצוויו של דוד למשוח את שלמה למלך.

נאמר שם:

"ועלייתם אחריו ובה וישב על כסאי והוא ימלך תחתיו ואתו צויתי להיות נגיד על ישראל ועל יהודה. ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן כן יאמר ה' אלהי אדני המלך (מלכים א' א, לה-לז)".

ומבאר רלב"ג:

"אמן כן יאמר ה' אלהי אדני המלך – היא תפלה שיהיה רצון השם יתברך שיהיה הענין כן ר"ל שתהיה המלוכה לשלמה כי אם לא תהיה לו מה' לא יועיל לו זה".

וכן במצודת ציון: "אמן – הוא ענין בקשה על קיום הדבר".

ובתהלים (מא, יד): "ברוך ה' אלהי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן".

ומפרש רד"ק:

"אמן ואמן, קיום וקיום, כמו שעונה אדם אמן אחר הברכה לקיים הברכה, כי אמן לשון קיום. וכן: ונאמן ביתך (ש"ב ז, טז), במקום נאמן (ישעיה כב, כג) והדומים להם".

ג. מקור נוסף לעניית אמן בשבת (ק"ט ע"ב):

"אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו – קורעין לו גזר דינו, שנאמר בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'. מאי טעמא בפרע פרעות – משום דברכו ה'. רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו יש בו שמין של עבודה זרה – מוחלין לו, כתיב הכא בפרע פרעות וכתוב התם כי פרע הוא. אמר ריש לקיש: כל העונה אמן בכל כחו

שבועה, בו קבלת דברים, בו האמנת דברים. בו שבועה, דכתיב: ואמרה האשה אמן אמן. בו קבלת דברים, דכתיב: ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן. בו האמנת דברים, דכתיב: ויאמר ירמיה [הנביא] (אל חנניהו) אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דבריו".

ומפרש רש"י:

"אמן בו שבועה – העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו".

"בו קבלת דברים – האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך ואמר אמן קבל דבריו וחייב לקיים תנאו".

"בו אמנת דברים – וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנה שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת כן".

ובדומה בירושלמי סוטה (פ"ב ה"ה):

"ר' לעזר בשם ר' יוסי בן זימרה אמן לקבלה אמן לשבועה. אמן ייאמנו הדברים. אמן לקבלה מסוטה. אמן לשבועה. [ירמי' יא ה] למען הקים את השבועה אשר נשבעתי לאבותיכם וגו'. אמן ייאמנו הדברים [מלכים א א לו] ויען בניהו בן יהוידע הכהן את המלך ויאמר אמן וגו'".

ולפי"ז שאלתנו מתמקדת בסוג השלישי אמן להאמנת הדברים, היינו להתקיימותם.

המאירי בשבועות מבאר שכל המובנים של אמן קרובים זה לזה. וז"ל:

"אמן קבלת דברים הוא ואם בא אחר שבועה שהיה אחר משביעו הרי הוא כמו שבועה מפיו ועל זה נאמר בו שבועה. ובו קבלת דברים ר"ל שאם התנה עמו איזה דבר במקחו או בממכרו והוא אמ' על אותו תנאי אמן הרי הוא כאומר הן והתנאי צריך שיתקיים. ובו האמנה לעמוד במקום תפילה

סימן לט – אמן לאחר ניחום אבלים

והאריך שם בענין עניית אמן עפ"י ההלכה ועפ"י הסוד.
ה. ומוסיף רבנו בחיי בספר כד הקמח (אמונה):

"ולכן צריך אדם להזהר בתפלה ובברכות שיענה אחריהם אמן שהיא מלה נגזרת מלשון אמונה, וכל מי שעמדו אבותיו על הר סיני וקבלו התורה הנקראת אמונה והוא מזרעו של אברהם אבינו שהוא ראש האמונה דכתיב בו (בראשית טו) והאמין בה' חייב הוא לכון לבו ומחשבתו בעניית אמן לא שיזכיר שליח צבור הברכות והוא כחרש לא ישמע וכאלם לא יפתח פיו או שירבה דברים עם חבריו כאלו היה ברחובות קריה כמנהג קצת מן בני עמנו המקילין בדבר. כי זה עון פלילי שהרי העבד השומע שמברכין את רבו חייב הוא מדרך השכל שיענה אמן וכ"ש מי שמברך את האלהים אשר בידו נפש כל חי שיתחייב השומע לענות אמן אחר מי שמברך אותו וכ"ש שהוא ית' קובע לו מצוה בדבר זה ומצוה אותו שיברכנו והוא מצות עשה שבתורה שנא' (דברים ט) וברכת את ה' אלהיך וכן אמרו חכמי המצות חכמי האמת ישמעאל בני ברכני. וכבר העלו בגמ' בבבא מציעא בסוף פ' המקבל (דף קיד) כי הקדש צריך ברכה אבל אינו צריך צדקה כדכתיב (דברים מד) ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך מי שצריך צדקה יצא הקדש שאין צריך צדקה שכל הצדקות שלו אבל צריך ברכה מדכתיב וברכת את ה' אלהיך, וכשם שהוא ית' חפץ בברכה הוא הדין בעניית אמן שהוא לשון קיום הברכה. וכבר אמרו ז"ל בברכות בסוף אלו דברים (דף כג ב) רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך

– פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אמנים. אל תיקרי שמר אמנים אלא שאומרים אמן. מאי אמן? – אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן".

מפרש רש"י:

"אל מלך נאמן – כך מעיד על בוראו, שהוא אל מלך נאמן".

והמאירי מפרש:

"אף על פי שכל התפלה צריכה כונה מ"מ בקדיש כשאדם עונה אמן יהא שמייה רבה צריך לענותו בכל כחו ובכל כונתו מפני שיש בו רמז לייחודו ית' ולנצחותו והוא שיעדו עליו שפותחין לו שערי ג"ע ויש מפרשים הטעם מפני שאמן והשם המיוחד בכתובה וקריאה עולים לחשבון אחד לצ"א".

ד. את סיבת עניית אמן מסביר רבינו בחיי (שמות פרק יד עה"פ ויאמינו... ובמשה עבדו):

"ומפני שהאמונה יסוד כל התורה כולה תקנו לנו רז"ל בתפלה ובברכות לענות אמן, שהוא נגזר מלשון אמונה ומלשון הודאה שמקבל עליו דברי המברך ומודה בהם, וזהו שאמרו רז"ל: (שבועות לו א) אמן קבלה, אמן שבועה, אמן קיום, ועל זה אמרו: (נזיר סו ב) גדול העונה אמן יותר מן המברך".
"ובאור הענין: כי המברך מעיד בברכתו של הקדוש ברוך הוא שהוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא מקיים השטר והוא העקר, שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני, שהעדות נגמר על ידו והעונה אמן הוא העד השני וצריך הוא שיצטרף עם העד הראשון שהוא המברך כי עמו העדות קיים".

חבל נחלתו

אמר לו רבי נהוראי השמים כך הוא שהרי גוליארים מתגברים במלחמה וגבורים נוצחין כלומר ואח"כ באים גבורים ונוצחין את הגוליאריין. וביאר הענין הזה כי המשיל יתרון העונה אמן על המברך ליתרון הגבור על החלוש כי הגבורה בסבת הכח ופירש בזה גדול כח העונה אמן על המברך ליתרון הגבור על החלוש כי הוא ממשיך כח ממקור הכחות כלן אשר משם יונק כח הגבורה ומשם כח כל מתגבר, ותן את לבך אלו מלך בשר ודם בצאת הקהל לקראתו מברכין אותו ועונין אמן בקול רם והיה שם אחד מן העומדים לפניו ולא ענה אמן ה"ז מבזה את המלך ומקצר בחק כבודו. ואם בעניית אמן למלך בשר ודם חושבין לעשות מצוה לפי שהוא סבת קיום הארץ וכענין שכתוב (משלי כא) מלך במשפט יעמיד ארץ ואמרו רבותינו ז"ל אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו ק"ו למלך העליון יתעלה אשר לב המלך בידו שנא' (משלי כט) פלגי מים לב מלך ביד ה' ואין מלכותו וממשלתו כי אם ממנו ית' שהוא סבת הכל וראשית הכל, בזמן שבהמ"ק קיים היה שליח ציבור מזכיר את שם המפורש ככתבו וכל העם היו עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ועתה שאנחנו בגלות אין אנו מזכירין את השם אלא בכנוי ואנו עונין אמן אחר הזכרת השם והוא במעלת ברוך שם".

ובתוספת מעשה רב (אות יב): "וצוה (=הגר"א) לכוין פירוש אמן – הלואי שיהיה כן".

ו. כתב המשנה ברורה (סי' רטו ס"ק ט): "אחריו אמן – איתא במדרש כששומע שאחד מתפלל דבר או מברך לישראל

אפילו בלא הזכרת השם חייב לענות אמן. ולכן נתפשט המנהג שעונין אמן אחר הרחמן בבהמ"ז [אחרונים]".

ובפסקי תשובות (אר"ח סי' רטו ס"ז) דן בעניין "עניית אמן אחר בקשות שונות ואיחולים, וברכות ללא שם ומלכות".

"ודע, כי הדברים האמורים הכא היינו בברכות ותפילות שונות שתיקנו לנו קדמונינו, וכגון 'מי שברך' (ובערוה"ש סעי' א' שבזה שעונה אמן אחר מי שברך שעושין לחבירו מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, וע"ע הליכות שלמה פ"ב הערה 68 שהגרש"ז אויערבאך היה מזהיר לדקדק על כך, וע"ע בס' וזאת הברכה בשמו שהיה אומר לאבלים לענות 'אמן' אחר ברכת המנחמים המקום ינחם וכו'). שעושים בעליה לתורה ולחולה וכדו', וכן בברכות ותפילות שכל יחיד ויחיד הוגה מלבו ומברך ומאחל לחבירו וכדו', אבל נוסח ברכה שתיקנו חז"ל, כשמברכין ללא הזכרת שם ומלכות עקב ספק בחיוב הברכה, וכגון ברכת 'ברוך שפטרני מעונשו של זה' גרע טפי ואין (שו"ת בצל החכמה ח"ה סי' צ', משא"כ ברכה שמלכתחילה נתקנה בלא שם ומלכות וכגון ברוך שאכלנו משלו וכו' מצינו פלוגתא אם לענות אמן, ובס' פתחי הלכה פ"ב הערה 44 כותב לענין הנוסח (דהגר"א ז"ע ועוד) בשחרית 'ברוך אתה ה' המקדש שמו ברבים' שאין חיוב לענות אמן אף על פי שמזכירים שם שמים, דאין זה אלא שבח וכטופס תפילה בעלמא ואינה נאמרת בתורת ברכה) חיוב כלל לענות. אם כי אין בזה איסור ורשאים לענות".

ז. ומצאתי בתשובות והנהגות (כרך א סימן תרצא):

"ודבר חדש מצאתי בצפונות (ניסן תשמ"ט) מכתב מהגר"ח מבריסק זצ"ל על פטירת הגאון הגדול רבי זכריה שטרן זצ"ל כותב

סימן לט – אמן לאחר ניחום אבלים

(וכן שמעתי מהגרש"ז אויערבך, וכן מנהג התימנים), והאמת שאני מסופק האם זוהי בקשה וברכה וא"כ שפיר יש לומר אמן, או שאלו דברי נחמה לאבל שאז לכאורה לא שייך כ"כ אמן, שלא מצינו אמן אלא על ברכות ובקשות להקב"ה".

"ויש ליישב, דאפילו אם מתכוון לנחמה, מ"מ האבל מקבל את הדברים כברכה, ובפרט שנהגו הרבה בארץ ישראל לסיים "ולא תוסיף לדאבה עוד" שהיא ברכה, שאז יש לענות אמן..."

וכ"כ בתשובות והנהגות (קונטרס בדיני קריעה, אנינות, קבורה וכו' [ח"ד סי' רעד] פרק ט – ניחום אבלים ס"ט).

וכן הביא בספר פני ברוך בשם הגרש"ז א לענות אמן אחרי דברי הניחומים.

ח. אמנם בשורה בבית הקברות, הן לפי האשכנזים שהאבל עובר בין שתי שורות מנחמים והן לפי מנהג הספרדים שעוברים על פני האבל ומנחמים אותו והוא יושב, לא מצאתי שציינו שהוא יענה אמן.

ותיקן אותי הרב גבי חוברה הי"ו שאצל התימנים נוהגים גם בשורה לאבלים, לענות אמן אלא הדבר נבלע בכל המעמד והצער.

"בלע המות לנצח ומחה אדני ה' דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דבר" (ישעיהו כה, ח).

"יבואו דברי תנחומין כאשר כן הוא המצוה לקבל תנחומין" ומשמע שמצוה על האבל לקבל תנחומין, ואולי מפרש כן הא דמ"ק כז. כיון שניענע האבל בראשו בו אינו צריך שקיבל תנחומין, וכן הא דבספ"ב דברכות איתא על עבדו בהא דר"ג "קיבל תנחומין" למדתנו רבינו "שאיין מקבלין תנחומין על העבדים" וזהו המצוה לאבלים לנענע ולקבל התנחומין, או כשמברכים המקום ינחם יענו אמן".

וכן כתב בתשובות והנהגות (כרך ג סי' שעז):

"ובמק"א הבאתי מדברי הגר"ח מבריסק זצ"ל שמצות ניחום היא שהאבל "יקבל" דברי ניחום, וזו "קבלת תנחומין" כלשון חז"ל, לפ"ז ראוי לו לאבל כאשר שומע המנחם שאומר לו המקום ינחם אותך וכו' להשיב ולענות אמן או ינוד בראשו, וזהו קבלה ואות שמרוצה בתנחומין, וכן שמעתי מגדולי הוראה שעל האבלים לומר אמן. ומה שמזכירים מנחמת ציון וירושלים זהו כדי לעורר באבלים את גודל האבדה, וכמו חורבן בית המקדש וירושלים שחסר השראת השכינה כך מצטרף אבל זה לחסרון על מצות ומעש"ט, והמקום ינחם האבלים בתוך שאר אבלי ציון וירושלים".

וכן בתשובות והנהגות (כרך ה סימן שט):

"עניית אמן על הניחום".

"י"ט) כשאמרו 'המקום ינחם' עניתני אמן

יחוס גר בן ישראל

נתגיירו הבנים ג"כ.

היינו, גר שהיו לו בנים בגיותו קיים מצות פו"ר יש אומרים אם התגיירו בניו עמו וי"א אפילו לא נתגיירו בניו עמו. ממשיך המנ"ח:

"ונראה דוקא אם היה לו בנים בגיותו מן הנכריות כיון דזרעו מיוחס אחריו קיים בגירותו ג"כ אבל אם הי' לו בנים מישראלית כיון דאין הבנים הולכין אחריו דקיי"ל נכרי ועבד הבא על ב"י הולד ישראל לכ"ד א"כ בודאי לא היה הזרע מתייחס אחריו כלל ואף שנתגייר לא קיים המצוה רק אם היו מנכרית דבאומות הולכין אחר הזכר ואז מתייחס אחריו א"כ קיים בגירותו כנלע"ד פשוט".

מתבאר מדבריו שישראל מנכרית גורם שאפילו עתה שני הצדדים מישראל – שהתגייר הבן, האב מישראל לא קיים בו פו"ר וה"ה לבנו מן הנכרית, אפילו התגיירו הוא ואמו לא קיים אביו מישראל מצות פריה ורביה.

טעם זה הוא משום שהם מן הנכרית, אולם מוסיף המנחת חינוך (שם) טעם נוסף בגלל שהבן גר וז"ל:

"ונראה דהא דתלינן ביחוס זרע אחריו היינו דוקא בעבד ועכו"ם דלכשנתגיירו ונשתחררו אין הבנים בנים שלהם לשום ענין מדיני התורה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי כמבואר בר"מ פט"ו לענין עריות וביבמות וסנהדרין ע"כ לענין פ"ו ג"כ לא נחשבו בנים רק בעכו"ם הגם דלא נחשבו בניו כיון דמתייחסים אחריו קיים המ"ע, אבל במקום דהם בניו אף דאינם מתייחסים אחריו זה

שאלה

ישראל שבא על הנכרית והוליד ממנה בן ואותו הבן התגייר – האם גיורו מחייבו או מזכה אותו במשהו כלפי אביו?

פתיחה

השאלה נשאלה על בת של ישראל מנכרית האם יורשת את אביה (כאשר לפי המשפט הלועזי במדינת ישראל כנראה שירשת) והשאלה היתה עפ"י דיני ישראל.

הקדמה

בשאלה זו יש שני מרכיבים בן/בת מגויה שהוא גוי לכל דבר ואין בו שום דבר מישראל, והמרכיב השני שה'בן' הזה התגייר ולכאורה יש כאן אב ובנו מישראל שאין לבן שום מחויבות כלפי אביו. ההו"א היא שכיון שעתה הבן מישראל דיניו הם כישראל וכאילו כל הריחוק מישראל נסגר. אולם סברת התורה להיפך: הוא רחוק כפליים, גם מהיותו בן נכרית וגם מחמת ש'גר שנתגייר כקטן שנולד' ולכן אין לו קשר לאביו מישראל.

א. פריה ורביה

כתב המנחת חינוך (מצוה א):

"ואם נכרי היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם, קיים מצות פו"ר אף על גב דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי כיון דבנכריותו זרעו מיוחס אחריו קיים עיין גמ' וש"ע. ודעת כ"פ משמע דאפי' לא נתגיירו הבנים קיים פו"ר אך בר"מ וטור פסקו דוקא אם

מאביו אף אחר שנתגייר ובאשת אחי אביו ובאשת אביו ובאשת בנו ואפילו נשאת להם אחר שנתגיירו שלא אסרוהו אלא בשאר אם ואף בתו שנתגיירה מותרת לו וכן מותר באחות אמו מאביה ואסור לאחות אמו מאמה ובאשת אחיו מאמו שנשאת לו אחר שנתגייר אבל אם נשאת לו כשהוא גוי מותרת כמו שביארנו וכן אסור באחות אביו מאמו וכל אלו אף בגר שהורתו ולידתו בקדושה כן הואיל והקרובות נתגיירו שלא בקדושה".

ובאר המנחת חינוך (מצוה א):

"וראיני להר"מ פ"ה מממרים ה"ט כתב אבל בנו הבא מן עכו"ם או שפחה א"ח לא על אביו ולא על אמו וכן גר שנתגייר וכו' לענין קללה והכאה ע"ש ועיין כ"מ שכתב ומ"ש רבינו דאינו חייב על אמו הוא לפי שאם עדיין לא נשתחררה אין דינה כישראלית ואם נשתחררה והבן לא נשתחרר או הבן נשתחרר והיא לא נשתחררה ה"ל כקטן שנולד ופטור כמו גבי גר וכו' א"נ דיליף רבינו ממ"ש בסמוך דכל שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו ולא הבינותי ל"ל לחפש טעם לדברי רבינו דבעדין לא נשתחררה אין דינו כישראלית וכו' א"נ דיליף וכו' הרי בלא"ה שפתי הר"מ ברור מללו כיון דסובר כאן גבי עריות דאינו שייך אצלו שום שאר כלל א"כ אף דדינה

אינו מזיק כלל וקיים פ"ו... [ויבואר לקמן אי"ה דין זה המ"ל] וראי' מיבמות דפליגי ת"ק סובר אשה אינה מצווה על פ"ו וריב"ב סובר דמצווה ולת"ק נפקא לן מקרא וקשה ל"ל קרא תפ"ל דהבנים אינם מתייחסים אחר האשה אלא אחר האיש ע' קדושין פ' האומר והיאך סובר ריב"ב דהאשה ג"כ מצווה הא אין הבנים מתייחסים אחריה א"ו כיון דהם בניה לנחלה ולעריות הם בנים ממש ואלו היתה מצווה בודאי יצאה אבל בנתגיירו דהבנים אין להם שום קרבות מה"ת דגר שנתגייר כקטן שנולד ויכול לישא אמו ומותר בכל העריות מה"ת שהוא מחמת שאר ע"כ לא יצא"...
וא"כ הגיור אינו מקרב אלא מרחק, ומתיר לו עריות.

ב. עריות בגר

כתב המאירי (סנהדרין נח ע"א):

"גר שנתגייר כקטן שנולד הוא ואין לו קורבא כלל עם קרובות שהיו לו בגיותו¹ כלל ואם נתגיירו קרובותיו מותר בכלן ומדברי סופרים לאסור לו שאר אם אבל לא שאר אב וכיצד דנין בדבר זה נשא בגיותו אחותו מן האם וכל שכן אמו יוציא אחותו מן האב וכל שכן אחות אביו מן האב וכן כל שאר עריות יקיים אחר שנשאן בגיותו ונתגיירו ומותר באשת אחיו

1. כך כתב המאירי (סנהדרין נח ע"א) לגבי עריות בנכרי: "שש עריות אסורות לבני נח א' האם אפילו ילדתו בזנות שהרי מ"מ אמו היא ב' אשת אביו שנאמר יעזב איש את אביו ור"ל אשת אביו ומוזהר עליה אפילו לאחר מיתת אביו ג' אשת איש שנאמר ודבק באשתו ולא באשת חבירו ד' הזכור בין קטן בין גדול שנאמר באשתו ולא הזכור ה' הבהמה שנאמר והיו לבשר אחד כלומר ביאה במין הראוי להוליד משניהם בשר אחד יצא זיווג עם בהמה חיה ועוף ו' אחותו מאמו אבל לא מצד אביו דקורבת אם יש להם ולא קורבת אב אלא באב לבד ר"ל לאיסור אשת אב שהרי נאמר אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה".

חבל נחלתו

כך פסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה ה"ט) שהגרות אינה מועילה ואינה מורידה וז"ל: "שתוקי חייב על אמו ואינו חייב על אביו אף על פי שנבדקה אמו ואמרה בן פלוני הוא אינו נסקל או נחנק על פיה, אבל בנו מן השפחה ומן העכו"ם אינו חייב (=בהנאה ובקללה) לא על אביו ולא על אמו, וכן גר שהורתו שלא בקדושה אף על פי שלידתו בקדושה אינו חייב על מכת אביו וקללתו". [והוסיף בהלכה י':

"כשם שאינו חייב על אביו כך אינו חייב על אמו, שנאמר ומקלל אביו ואמו את שהוא חייב על אביו חייב על אמו וזה שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו".]

ד. ירושה

נאמר בספרי (דברים, פרשת כי תצא, פ"סקא רפח):

"ובן אין לו אין לי אלא בן, בן הבן ובת הבן ובן הבת ובת הבת מנין תלמוד לומר ובן אין לו מכל מקום אם כן למה נאמר ובן אין לו פרט לשיש לו מן השפחה ומן הנכרית".

וכן במדרש תנאים לדברים (פרק כה):

"ובן אין לו אין לי אלא בן, בן הבן ובת הבת הבת טומטום ואנדרגינס מנ' ת"ל אין לו מכל מקום אם כן למה נאמר בן פרט לשיש לו מן השפחה ומן הנכרית שאינו קרוי בנו".

וא"כ בנו מן הנכרית אינו יורשו ואפילו התגייר כמבואר לעיל ולהלן.

ה. מתנת שכיב מרע

מסופר בבבא בתרא (קמט ע"א):

"איבעיא להו: שכיב מרע שהודה, מהו? ת"ש: דאיסור גיורא הוה ליה תריסר אלפי

כישראלית דחייבת בכל המצות מ"מ לא הוי בנה כלל ומוותר לישא אותה אם כן ודאי א"ח לא על הכאתה ולא על קללתה"...

ג. יבום, הכאה וקללה

במשנה ביבמות (פ"ב מ"ה):

"מי שיש לו אח מכל מקום זוקק את אשת אחיו ליבום ואחיו לכל דבר חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית מי שיש לו בן מכל מקום פוטר אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית".

היינו אח מן הנכרית אינו זוקק את אשת אחיו (מאם ישראלית) ליבום אלא אשת המת מותרת לשוק ככל אלמנה, וכן אותו בן מן הנכרית אינו פוטר אשת אביו הישראלית מיבום, ואינו חייב על הכאת אביו ועל קללתו.

מפרש הרמב"ם על המשנה:

"ומה שהכריחנו להתעלם מבן שפחה ונכרית ולא נתחשב בו כלל, דבר ה' האשה וילדיה תהיה לאדוניה, הרי פירש שבן השפחה אחר אמו נמשך ושהוא כמוה. ואמר עוד כי יסיר את בןך מאחרי, הרי פירש שהוא יסור מאחרי ה' ונחשב עם אמו. וכך בא בקבלה האמתית בןך קרוי בןך. ואין בןך הבא מן הגויה קרוי בןך אלא בנה שנ' כי יסיר את בןך מאחרי".

ונראה שלגבי גר כיון שכקטן שנולד, הדין אינו משתנה, ואע"פ שאנו יודעים שהוא בנו ממש ואע"פ שנולד לקדושת ישראל (הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה) שהתגיירה אמו בכל זאת לגבי אביו אין לו שום קשר מקשרי אב לבנו.

כירושא ממש אלא כירושא שאינה קונה מהשתא ואם עמד חוזר כירושא".
 עולה שגר אינו מוריש ואינו יורש ואין לו מתנת שכיב מרע שדינה כירושא.

1. ממזרות פוקעת

כתב המאירי (קידושין סו ע"ב) בדיונו איך ניתן לטהר ממזרות:

"וכן הדין בממזר שבא על הנכרית והוליד ממנה בן וגיירו אלא שביאתו אסורה לכתחלה". וא"כ כאן כיון שאין לו שום קירבה לאביו והוא הולך אחרי אמו אף הממזרות של אביו אינה עוברת לבנו הגר. אלא שכאמור במאירי, לכתחלה הדבר אסור שהרי ממזר חייב בכל המצוות כישראל וביאת נכריה אסורה משום נשג"ז.

2. טומאת כהן לקרוביו

כהן אסור להיטמא למת חוץ משבעת קרוביו.

נאמר במסכת שמחות (פ"ד ה"א):

"מטמא כהן על הקרובים ואפילו הם פסולים; בנו ובתו נתינין או ממזרין, אחיו ואחותו נתינין או ממזרין, הרי זה יטמא, חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית, וממי שיש לו ממקום אחר"².

כלומר אינו מיטמא לבנו מן הנכרית. ואפילו הבן התגייר אינו כהן ואסור לאביו להיטמא לו.

וכן בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, ויקרא, פרשת אמור כא, ב):
 "כי אם לשארו הקרוב אליו... לבנו. מי

זוזי בי רבא. רב מרי בריה, הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הוא, ובי רב הוה. אמר רבא: היכי ניקנינהו רב מרי להני זוזי? אי בירושא – לאו בר ירושה הוא; אי במתנה – מתנת שכיב מרע כירושא שוויה רבנן, כל היכא דאיתיה בירושא איתיה במתנה, כל היכא דליתיה בירושא ליתיה במתנה...".

מתבאר כי בנו שאף הוא גר אינו יורשו (וכן אביו אינו יורש את בנו הגר). ובאר הרשב"א (בבא בתרא קמט ע"א) לאחר עיון בשאלה למי יכול לתת במתנת שכ"מ:

"ועוד יש להקשות דבנו של גר נמי כל שלא היתה הורתו ולידתו בקדושה אינו נחשב לבנו ואינו ראוי לירש וכיון שאינו ראוי לירש כנכרי הוא ולמה אינו במתנה, ואולי דעת הרב ז"ל דלא בראוי ממש קאמר אלא ביוצאי יריכו קאמר שהוא כירשו ושכנגדו ראוי ליורשו אלא שזה קדמה הורתו לקדושתו, ומינה דמי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית אפי' נתגייר ונשתחרר אין אביהן יכול ליתן להם כלום במתנת שכיב מרע... והפלי הנכון משום דמתנת שכ"מ אינה אלא לאחר גמר מיתה וכירושא היא דכל אדם, ומן הדין אינה כלום בכל אדם שאין מתנה לאחר גמר מיתה אלא דמשום ירושה תקנוה והילכך גר שנתן במתנת שכיב מרע כיון שאינו בר ירושה אף מתנתו אינה מתנה, ועדיין צריך לי עיון דאדרבה ירושה עם גמר מיתה היא ואילו היתה מתנתו עם גמר מיתה מן הדין היתה קונה אפי' כתב ואפלי' קנו מידו ואפלי' בלא מיפה את כחו, ואפשר לומר דלאו

2. לא ברור לי מה משפט זה בא לרבות.

חבל נחלתו

שיש לו בן מכל מקום ואפילו ממזר הרי בנו לכל דבר חוץ ממה שיש לו מן השפחה ומן הנכרית. שהבן הולך אחר האם בשפחה ובנכרית... פירושו שפחה ונכרית הבנים הולכין אחריהם. שפחה דכתיב (שמות כא) האשה וילדיה תהיה לאדוניה. נכרית דכתיב (דברים ז) כי יסיר את בנך מאחרי. בנך הבא מאיש קרוי בנך ואין בנך מן הכנענית קרוי בנך אלא בנה. כל שמטמא להם קורע עליהם וחולץ ומתאבל. לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו... לפי שיש בבן מה שאין בבת. שהבן האב מחויב בו מצות הרבה למולו ולפדותו אם בכור הוא. וללמדו תורה ואומנות. לפיכך הקדים הבן לבת...".

וא"כ כל מצוות הבן המוטלות על האב אין האב חייב בהן כאשר בנו בא מן הנכרית ואפילו התגייר.

ח. אכילה בתרומה

נאמר בספרא (אמור פרשה ו פרק ה, ה): "יכול אפילו זרע מן השפחה ומן הנכרית יפסול או יאכיל ת"ל (לה לה) [זרע] יצא זה שאינו זרע כיצד בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל וילדה ממנו בן והלך הבן ונכבש עם השפחה והנכרית וילדה ממנו בן יכול יפסול או יאכיל תלמוד לומר אין לה יצא זה שאינו זרע".

ובאר המאירי (קידושין ד ע"א):

"בת כהן שנשאת לישראל ונתאלמנה או

נתגרשה אם אין לה זרע בשעה שמת בעלה חוזרת לאכול בתרומה אפילו היו לה ומתו אבל יש לה זרע הרי אותו זרע פוסלה מלחזור לבית אביה לדין אכילת תרומה בין זכר בין נקבה ולא סוף דבר זרע ממש אלא אף זרע זרעה ולא סוף דבר בזרע זרעה כשר שהרי בני בנים ובני בנות הרי הם כבנים כמו שהתבאר ביבמות פרק הבא על יבמתו בענין קיום מצות פריה ורביה אלא אף זרע זרעה פסול והוא שבבת ישראל לכהן מאכיל ומכל מקום זרעה פסול אין צריך לומר שהרי מצד אחר אתה בא לפסלה והוא שכל שנבעלה לפסול לה פסלה מלאכול בתרומה אלא שאף לגירסא זו פירושה בזרע זרעה ומכל מקום **בזרע זרעה מן השפחה ומן הנכרית אינו פוסל** כיצד בת כהן לישראל וילדה ממנו בן ובא על השפחה וילדה ממנו ומת הבן הראשון ואחר כך מת הכהן אין זרע זרעה הבא מן השפחה והנכרית פוסלה וכן הדין שאינו מאכילתה בבת ישראל לכהן שאין זה זרעה וכן היא שנויה בספרא פרשת אמור אל הכהנים".

היינו הנכד הגוי (אפילו התגייר) אינו מאכיל את סבתו שהיא ישראלית שהיתה נשואה לכהן ומתו בעלה ובנה, והיא חוזרת לבית אביה מישראל. וכן בת כהן נכדה מנכרית אינו פוסלה מלחזור לבית אביה הכהן ולאכול אחר שמתו בעלה ובנה מישראל.

חשבון עובר ושב בבנקים לדין פרוזבול

שוחחתי על השאלה עם מספר אנשים, שטענו שזה אמנם המצב בימינו שהתקשורת האלקטרונית ומחשבים מפקחים על חשבונות הבנק, ופעילויות בחשבון העו"ש הן רבות מאד במשך כל יום אצל לקוחות הבנק. ואף הם קיבלו את הגישה שיש כאן הלואות הדדיות בין הבנק ולקוחותיו.

לעומת זאת אדם אחר בעל עסקים אמר לי שאין הדברים כן. לדעתו חשבון עו"ש כולו הוא הלואה של הבנק ללקוח. הבנק קובע 'מסגרת' כלומר גבול עליון שהלקוח בעל החשבון יכול למשוך מהבנק. כאשר הלקוח נמצא ביתרת חובה הבנק גובה רבית (עם היתר עיסקא) מן הלקוח. אם הלקוח נמצא ביתרת זכות אין הוא מלוה לבנק אלא **מפקיד פקדון** בבנק שיוכל להוציאו בכל עת. הבנק אינו רשאי להוציא את הכסף והוא מתחייב להשיבו ללקוח בכל עת שירצה. בפועל הבנק משתמש בכסף וכביכול לווה מהלקוח, אולם זאת רק למראית עין. הבנק בפועל אמנם מוציא את הכסף ומשתמש בו ומשקיע ומרויח בו. אולם כל בנק חייב להניח ממון 'בצד' כדי להשיב ללקוח את כספו שהופקד בכל עת, וככל שיש יותר לקוחות במצב זכות בחשבונם, הוא חייב לפי חוקי המדינה להניח כסף 'בצד'

הרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן שליט"א בתשובתו שתופיע בע"ה בכרך ו' של תשובותיו 'באהלה של תורה' קובע כי חשבון עו"ש שבעליו נמצא בזכות בעת יציאת השמיטה חייב לכתוב עליו פרוזבול שאל"כ הבנק אשר מלוה ולווה בהיתר עיסקא והיא חציה מלוה וחציה פקדון נמצא שחצי מיתרת הזכות שלו היא הלואה לבנק ולכן היא נשמטה בכניסת השנה השמינית, אלא אם כן כתב עליה פרוזבול.

מלכתחילה דעה זו היתה לא מובנת לי בגלל רצף הפעולות בחשבון עו"ש – היינו בבוקר הוא בזכות ובערב בחובה ושוב זכות וחובה וכו' וכי כמה שעות הוא נחשב מלוה לבנק ואח"כ הוא נחשב לווה מהבנק. ולפי"ד הרב אריאל צריך לעיין בספרי הבנק מה היה מצבו עם כניסת ראש השנה של השנה השמינית כדי לדעת אם היה לווה או מלוה והאם הבנק צריך היה לכתוב פרוזבול או הוא המלוה לבנק (כי יש לו יתרת זכות) ועליו היה לכתוב פרוזבול.

כמו כן לפי קביעה זו הוא צריך לכתוב פרוזבול ממש ביום האחרון ואולי בשעות היום האחרונות של ערה"ש של שמינית כדי שכסף שהכניס לחשבונו בערה"ש לא יישמט.

חבל נחלתו

שעבוד נכסים בלבד ליתא לדין השמטה וכמו שהעלה בתומים שם סק"ה לענין מת הלוה דאיך החוב נשמט וכן שמעתי מרבינו הגרי"ש אלישיב שליט"א לצדד כן והובאו דבריו להלן בשביבי אש ס' יא".

ושם בשביבי אש כתב:

"בתומים ס' סז סק"ה כתב לחדש דאם מת הלוה אין שמיטה משמטת את החוב שהניח אחריו דכיון דליכא על חוב זה אלא שעבוד נכסים בלבד אבל שעבוד הגוף ליתא בכה"ג לא נאמר דין שמיטת כספים דעיקרה של דין ההשמטה חייל כלפי הלוה שלא יגוש אותו המלוה ולא יתבענו אבל האי חוב שאין שייך בו כלל ענין תביעה ונגישה לית ביה דין השמטה כל עיקר עכ"ד התומים והו"ד גם במנ"ח מצוה תעז עיי"ש וע"ע במקצוע בתורה ס' סז מק"י ועפי"ז אמר לי רבינו הגרי"ש אלישיב שליט"א דאיכא למימר דעל חובות שחייבים הבנקים וחברות בע"מ לא יצטרכו לעשות פרוזבול למנוע את השמטתם דכיון דבכה"ג לא רמי חיוב תשלומין אקרקפתא דגברא כלל ועיקרו של החוב הוא חל אך ורק על נכסי הבנק והחברה ובאופן כזה הרי לדעת התומים הנ"ל לא שייכא דין השמטה וכ"כ בספר עטרת משה ס' סז סק"י".

במזומן אם בעלי החשבונות ירצו למשוך את כספם¹. כמו"כ הבנק אינו נותן רבית ללקוח על יתרת זכות².

עפ"י דברים אלו אין זה נכון להסתכל על כל רצף הפעילות בחשבון כהלואות הדדיות שצריכות מעקב של מחשב כדי לדעת מה היה בדיוק בכניסת ראש השנה של שמינית ולקבוע מי מהצדדים צריך לכתוב פרוזבול שהוא נחשב למלוה, אלא הבנק בלבד נחשב למלוה לכל לקוחותיו בחשבונות עו"ש, והוא צריך לכתוב פרוזבול על צד חצי המלוה של לקוחותיו. לקוחות שנמצאים ביתרת זכות יש להם פקדון בבנק שנועד לכסות את ההלוואות שיקחו מן הבנק אבל אין הם מלוים, ולכן אין הם צריכים לכתוב עליו פרוזבול³.

וטעם נוסף כתב בספר שמיטת כספים כהלכתה (לרב שמואל אליעזר שטרן, פ"י ס"ג): "יש מי שאומר דכיון שאין בעלי הבנק אחראים באופן אישי על חובותיהם של הבנקים אין השמיטה משמטת את החובות שהם חייבים ללקוחות, אך יש שחולקים על כך ולדעתם אף חובות הבנקים הם בני השמטה".

והוסיף בהערה:

"כתב בספר עטרת משה חו"מ ס' סו סק"י דכיון דבכה"ג ליכא שעבוד הגוף אלא

1. כל בנק לפי ערך ההון העצמי של הבנק חייב להשאיר חלק מן ההון העצמי במזומן כדי שיוכל להעבירם ללקוחות הבנק, .
2. בנקים שנותנים רבית על יתרת זכות ג"כ אין זה בגדר הלואה לבנק אלא פקדון עם תוספת קטנה ואכמ"ל.
3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד כהרב אריאל שליט"א.

חבל נחלתו

סימן מב

קנה חפץ לאחר ונגנב לו

שאלה

ראובן ושמעון חברים. שמעון היה בחו"ל והתבקש ע"י ראובן לקנות לו מעיל בחו"ל. שמעון קנה מעיל לראובן מכספו והניחו במזודתו. המזודה נגנבה. האם ראובן צריך לשלם לשמעון את כל ההוצאה, או שעד שהמעיל לא הגיע ליד ראובן הוא שייך לשמעון, ושמעון הפסיד את הממון שהוציא עבור ראובן?

תשובה

א. אם אדם נותן מעות לשליח ע"מ שיקנה לו חפץ פלוני, מעת משיכת החפץ הוא קנוי למשלח. במקרה שלפנינו השליח התבקש לקנות למשלחו את המעיל אלא שהתבקש לקנות במעותיו, וכספו יוחזר לו לאחר שיעביר את המעיל לבעליו. כאמור, שליח יכול לזכות עבור משלחו, ולכן נראה לכאורה, שהמעיל היה קנוי לראובן משעת משיכת שמעון בחו"ל, וכיון שלאחר הקניה הוא היה שומר חנם על המעיל ופטור מגנבה, ראובן המשלח – חייב לשלם לשמעון השליח את מלוא הוצאתו. [בימינו כיון ששומר חנם אינו נשבע שבועת השומרים ישנה התפשרות בגובה התשלום].

ב. צריך לעיין מה קובע אם החפץ נקנה לשליח או למשלחו.

גורם אחד הוא דעת השליח למי כיוון לקנות לעצמו או למשלחו. וצריך לעיין האם צריך גם דעת מקנה: האם המקנה 'מפקיר' את בעלותו ולא מעניין אותו למי

ייקנה החפץ, או שדעת המקנה קובעת למי ייקנה החפץ.

בב"ק (קב סוע"א-ע"ב) לכאורה מחלוקת בדבר. נאמר שם לגבי שליח למחצית שכר שיחלקו ברווחים כך:

"תנו רבנן: הנותן מעות לשלוחו ליקח לו חטין ולקח מהם שעורין, שעורין ולקח מהם חטין, תניא חדא: אם פחתו – פחתו לו, ואם הותירו – הותירו לו, ותני חדא: אם פחתו – פחתו לו, ואם הותירו – הותירו לאמצע! אמר רבי יוחנן, לא קשיא: הא ר"מ (=ששינוי קונה ולכן נעקרה העיסקה ביניהם והכל של השליח 'הגזלן') והא רבי יהודה; הא ר"מ, דאמר: שינוי קונה, והא רבי יהודה, דאמר: שינוי אינו קונה".

היינו בברייתא אחת נאמר ששליח ששינה מדעת המשלח חייב בכל גם אם פחתו וגם אם הותירו ובברייתא השניה נאמר שאם הותירו שניהם חולקים ברווחים ור' יוחנן תרץ את הברייתא שחולקים ברווחים שהיא בשיטת ר' יהודה ששינוי אינו קונה ולכן השליח ששינה לא קנה והרווח הממוני של שניהם שהרי הם עשו ביניהם עיסקה.

על שיטת ר' יוחנן בהסבר ר' יהודה מביאה הגמרא:

"מחכו עלה במערבא, לר' יוחנן אליבא דר' יהודה, וכי מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטין לבעל מעות?! היינו כיון שהשליח לא התכוין לעשות שליחותו ושינה וקנה שעורים ולא חטים, איך נקנו השעורים גם למשלח. וכדברי רש"י:

"...אלא לר' יוחנן דאמר משנה הוא ולא

חבל נחלתו

הרא"ש (בבא קמא פ"ט ס' יח) כתב:
"מי הודיעו לבעל חטים שיקנה חטים לבעל המעות וליתא לחוכא דבני מערבא דאע"ג דשני השליח מ"מ אין מתכוין לקנות ודעתו לזכות לצורך בעל המעות ואף על פי שבעל החטים מזכה לשליח החטין ידו כיד בעל המעות שהוא מתכוין לזכות ולא בעינן שידע בעל החטין שהוא זוכה לבעל המעות ואף על גב דר' אבא משני הך משנה דערכין אליבא דבני מערבא דאי לאו דכל המקדיש נכסיו אין דעתו על כסותו אשתו ובניו הוה אמרי' מי הודיעו לצבע שיקנה צבע לאשה. שאני התם דכיון שהצבע מזכה לבעל האשה אפי' אם ירצה הבעל לזכות לאשתו בגד הצבוע אין אדם זוכה בשלו לאחר אם לא יזכה לו ע"י אחר הלכך צריך רבי אבא לתרין כל המקדיש נכסיו אין דעתו על כסותו אשתו ובניו, אבל הכא השליח זוכה לבעל המעות ואף על גב דקאמר גמרא אההיא ברייתא דהלוקח שדה בשם חברו לימא פליגא אבני מערבא ומשני אליביה. אורחא דגמרא לשנויי אליבא דאמוראה אף על גב דלית הלכתא כוותיה כדלעיל (דף צט א) גבי הא דאמר רב אסי אומן קונה בשבח כלי דשקיל וטרי גמרא לימא שמואל לית ליה דרב אסי ומשני דיחויא בעלמא קמדחי".

אמנם מן הדברים עדיין לא מבורר מה הדין כאשר השליח נותן את ממונו עבור המשלח, למי המוכר מקנה את החפץ, במיוחד כאשר אינו יודע שהקונה רוצה להקנות את חפץ לאחר.

ד. פסק הטור (ח"מ ס' קפג, ז):

"כתב הרמ"ה ראובן שאמר לשמעון זבין לי האי מידי וזבין ליה מסתמא קנייה ראובן משעת משיכה, דכיון דא"ל זבין לי לזבינא

הוי שליחות ומיהו שינוי לא קני קשיא דממאן קבעי למקני הא לא קנהו בעל מעות מעולם".

עולה שלמערבא דעת המוכר קובעת אם יקנה המשלח או לא יקנה, וכיון שהשליח עקר שליחותו והמוכר לא ידע, המקח לא נקנה לו. ולעומת זאת לר' יוחנן צריך לומר שהמוכר מקנה זאת לבעל המעות שהרי לא נאמר לו דבר אחר. הגמרא מביאה אח"כ ראייה לדעה שהמוכר מקנה למי שנותן את המעות או למי שרצונו להקנות לו:

"תדע, דתנן: אחד המקדיש נכסיו ואחד המעריך את עצמו, אין לו בכסותו אשתו ולא בכסות בניו, ולא בצבע שצבע לשמן, ולא בסנדלים חדשים שלקחן לשמן; ואמאי? לימא הכא נמי: מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו לאשה? אלא לאו משום דאמרינן [דשליחותיה קא עביד וכיד אשתו דמי, הכא נמי] שליחותיה קא עביד וכיד בעה"ב דמי".

היינו המקדיש או מעריך את נכסיו, בגדים של אשתו בבית הצבעי שצבע עברה לא קדשו מפני שהם שייכים לאשה וכן סנדלים חדשים משום שהצבעי והסנדלר הקנה אותם לאשתו ובניו. והגמ' דוחה שניתן להסביר בצורה שונה מדוע לו קדשו.

עולה כי לפי ר' יוחנן המוכר מקנה לבעל המעות או למי שהוא רוצה להקנות לו, ואילו לפי מערבא אם השליח עקר שליחותו ישנה בעיה שהמוכר אינו מתכוין להקנות לו.

ג. לגבי מסקנת הסוגיא להלכה עולה השאלה כמי פוסקים: כר' יוחנן או כמערבא.

סימן מב — קנה חפץ לאחר ונגנב לו

ה. בדרכי משה (הקצרה, ח"מ סי' קפג, ב*) העיר על דברי הטור מהרמ"ה: "זה שלא כדברי רבינו ירוחם נתיב כ"ח חלק א' דכתב אם קנה במעותיו וכו'". הבית יוסף (חושן משפט סי' קפג, ד) הביא את דברי רבנו ירוחם אליהם התייחס הרמ"א:

"כתב רבינו ירוחם בנתיב כ"ח (ריש) חלק א' ואם הקנה במעותיו ומתכוין לזכות לחבירו לא קנה חבירו אפילו אם אמר בפני עדים לצורך חבירי אני קונה במעותי אלא אם כן הודיעו למוכר בפרק ט' קמא עכ"ל". היינו, רבנו ירוחם מחלק בין אם קונה במעותיו או קונה במעות משלחו. אם קונה במעות משלחו זוכה עבורו ללא הודעה למוכר עבור מי החפץ נקנה מפני שהמוכר מקנה עפ"י דעתו של בעל המעות, אולם אם קונה במעות של השליח צריך שהמוכר ידע שהשליח אינו קונה עבור עצמו וצריך כוונת מוכר ברורה להקנות למשלח. ממשיך הב"י:

"ונראה לי דהיינו מדפרכינן (קב:) על רבי יוחנן וכי מי הודיעו לבעל חטים שיקנה חטים לבעל המעות. וקשה לי שהרי כתב שם הרא"ש (סי' יח) דליתא להאיא פירכא דאף על גב דשני השליח מכל מקום אין מתכוין לקנות ודעתו לזכות לצורך בעל המעות ואף על פי שמזכה לשליח החטים ידו כי בעל המעות שהוא מתכוין לזכות לו ולא בעינן שידע הבעל חטים שהוא זוכה לבעל המעות עכ"ל. ואף על פי שיש לחלק בין היכא שהמעות של משלח להיכא שאינם של משלח מכל מקום

מעליא קא מכוין וכמו דא"ל זכה לי דמי. ואפילו שחזר שמעון אחר משיכה ואמר לעצמי כיונתי לקנות אינו נאמן אף ע"ג דיהיב שמעון דמים שלו קנייה ראובן ויהיב לשמעון זווי דכמאן דאוזפינהו דמי, ודוקא שלא חזר שמעון קודם משיכה אבל אי חזר בו קודם משיכה ואומר שקונה לעצמו אפילו אם חזר בין מתן מעות למשיכה קנה כיון שמעות אינן קונות נמצא שעדיין לא קנה ראובן ובשעת משיכה זוכה לעצמו".

וא"כ נראה שגם במקרה שלפנינו משעה ששמעון משך את המעיל, אף שקנה ממעותיו שלו, המעיל קנוי לראובן והמעות שהוצאו לצורך הקניה הן כהלוואה מראובן לשמעון.

וכטור פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' קפג ס"ד):

"ראובן שאמר לשמעון: זבין לי האי מידי, וזבין ליה סתמא, קנייה ראובן משעת משיכת שמעון. ואף על פי שחזר שמעון אחר משיכה ואמר: לעצמי כיונתי לקנות, אינו נאמן, אף על גב דיהיב שמעון דמים שלו, קנייה ראובן ויהיב לשמעון זווי. אבל אם חזר בו שמעון קודם משיכה, ואמר שקונה לעצמו, אפי' חזר בין מתן מעות למשיכה, קנה לעצמו אי יהיב שמעון למוכר זווי מדלילה. אבל אי יהיב ראובן זווי לשמעון, ואזיל ויהיב זווי למוכר בשמא דראובן, ומקמי משיכה הדר ביה שמעון ואמר: לעצמי אני קונה, לא קנה שמעון עד דמודע למוכר ומכוין מוכר לאקנויי ליה. בד"א, בדאמר: זבין לי, אבל אי אמר: אייתי לי דאזבין, ואזל וזבין לנפשיה, זכה".

חבל נחלתו

להקנות לחבירו מה שבידו כי אם על ידי אחר וכיון שקונה משלו ואינו מודיע להמוכר שעל שם חבירו קונוה והמוכר דעתו להקנותו לבעל המעות נמצא דהוי כאילו המקח כבר היה בידו ואמר זה יהיה של חבירי ואני מזכהו לו דלא זכה בו חבירו ויכול לחזור בו. ולא דמי להא דכתב הרא"ש דלא בעינן דעת המוכר **דהתם חבירו נותן לו מעות לקנות לו בהן** ונעשה לו שליח וידו כידו וידו של אדם יכול להקנות לנפשו במשיכה או בהגבהה כל אחד לפי דינו וזה שדייק הרא"ש וכתב שהוא זוכה לבעל המעות, **אבל כשמודיע למוכר אזי המוכר אומר לו להאי לוקח קח זה וזכהו לחבירך והוה ליה כזכה בו על ידי אחר.** ומה שכתב רבינו ירוחם בפרק ט' דקמא היינו משום דשם כתב האי סברא דכשמודיעים להמוכר אזי הוא מקנה להלוקח ואף שהרא"ש כתב דשם לא צריכין להודיעו היינו טעמא משום דהוא שליח הא בעלמא פשיטא דנשאר אותה סברא הפשוטה דהוה להו לבני מערבא וגם גמרא שלנו שקיל וטרי בה טובא".

"ובדרכי משה (ארוך ס"ד) כתב דליתא לדברי רבינו ירוחם מטעמא שכתב בית יוסף גם ממ"ש בסמוך (ס"ד) הרמ"ה "דכמאן דאזפניהו" דמי כו' מוכח דלא כוותיה ע"כ. ואני אומר דגם מדברי הרמ"ה לא קשה מידי דשאני התם שהמשלח אמר לו זיל זבין לי האי מידי ולהכי כי אזיל וקני סתם ומשך ליה ודאי בשליחותיה זבניה ואוזיף הוא דמוזיף ליה ולהכי שוב אינו יכול לחזור בו אפילו לא הודיע למוכר אבל כי הא דמיירי ביה רבינו ירוחם שלא שלחו אדם מעולם אלא הוא מעצמו אמר אני קונה זה לחבירי ודאי כי ליכא ידיעת המוכר במה

מלשון רבינו ירוחם משמע שכך מפורש בפרק ט' דקמא וזה לא מצאתי".

ו. הדרישה (ח"מ סי' קפג) מתייחס לדברי הב"י וחולק עליהם ומחלק בין כמה מצבים:

"כתב רבינו ירוחם נתיב כ"ח חלק א' ואם קנה במעותיו ומתכוין לזכות לחבירו לא קנה חבירו אפילו אם אמר בפני עדים לצורך חבירי אני קונה במעותי אלא אם כן הודיעו למוכר בפרק ט' דקמא עכ"ל. ביאור דבריו שבבבא קמא פרק ט' דף ק"ב ע"ב מוקי רבי יוחנן להא דקתני אם הותירו הותירו לאמצע כרבי יהודה דאמר שינוי אינו קונה (וקאמר התם תלמודא) מחכו עליה במערבא לרבי יוחנן אליביה דרבי יהודא מי הודיעו לבעל החיטין שיקנה חיטיו לבעל המעות ע"כ. מבואר מזה דבידיעת המוכר תליא מילתא ואף על פי דקיימא לן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו (כדלקמן סימן רס"ט (ס"א)) ואם כן בלא ידיעת המוכר נמי ליקני חבירו נראה לי דשאני התם דזכה מהפקר והכל תולה בדעת המגביה מה שאין כן כאן דיש עוד דעת המוכר המקנה ולא ידע ממנו שום דבר שיקנה לו".

"ובית יוסף הקשה על רבינו ירוחם וזה לשונו וקשה לי שהרי כתב שם הרא"ש דליתא להווא פירכא דאף על גב דשני השליח מכל מקום אין מתכוין לקנות ודעתו לזכות לבעל המעות ואף על פי שבעל החיטין מזכה החיטין לשליח ידו כיד בעל המעות והוא מתכוין לזכות לו ולא בעינן שידע בעל החיטים שהוא זוכה לבעל המעות עכ"ל".

"ואני אומר דודאי דברי רבינו ירוחם כנים ואמתיים הם והיינו טעמא דאין אדם יכול

בספרו גם בד"מ כ' וז"ל ומ"ש הטור כמאן דאוזפינהו דמי הוא שלא כדברי ר"י נתיב כ"ח ח"א דאפי' אם קנה במעותיו ומתכוין לחבירו לא קנה חבירו אפי' אמר בפני עדים לצורך חבירי אני קונה במעותי (אח"כ) [אא"כ] הודיעו למוכר ע"כ וב"י כ' דגם דעת הרא"ש אינו כדעת ר"י עכ"ל ד"מ וזה אינו וכמ"ש גם ממ"ש הטור כמאן דאוזפינהו דמי אין ראייה **דשאני התם דא"ל זיל זבין לי כן נ"ל ודו"ק**.

וא"כ הש"ך קיבל שצריך להודיע למוכר שקונה במעותיו עבור אדם אחר. אבל גם הוא קיבל את החילוק בין אם המשלח אמר זיל זבין לי שאז אינו צריך להודיע למוכר לעומת מי שקונה מעצמו שצריך להודיע למוכר. ונראה שלדעת הדרישה והש"ך, דעת המוכר בסתמא להקנות לבעל המעות או למי שהוא קונה עבורו, ולכן אם ביקש ממנו לקנות לו כאילו הלווהו ואי"צ להודיע למוכר כיון שקונה במעות המוכר אבל אם קונה מעצמו חייב להודיע למוכר שקונה לאחרים.

ח. אולם יש לעיין האם כוונת רבנו ירוחם שאם המשלח ביקש מן השליח לקנות עבורו במעותיו שוב אין צריך להודיע למוכר, ראשית הוא לא אמר על כך מאומה, ועוד זו אוקימתא דחוקה בדבריו, ועוד כיון שהמעות שייכות לשליח מנלן שאין צריך להודיע למוכר הרי הוא מקנה לבעל המעות.

מנתיבות המשפט (חידושים סימן קפג) משמע ש'כמאן דאוזפינהו' לא מבטל את חיוב ההודעה למוכר אלא מחייב את המשלח לשלם לשליח שקנה ממעותיו וכך כתב:
"ועיין ש"ך ס"ק ב' שכתב בשם רבינו

יזכה הלה, וראייה לזה מסוף דברי הרמ"ה דכתב כשקנה במעות המשלח ורצה לחזור צריך להודיע למוכר, ש"מ דיש נפקותא בהודעה למוכר על כן נראים לי דברי רבינו ירוחם שרירין וקיימין ודוק".

הדרישה כותב שאין סתירה לרבנו ירוחם מהרא"ש שכן הרא"ש דיבר על קונה במעות משלח לעומת זאת רבנו ירוחם דיבר בקונה במעותיו. עוד הוא ממשיך ומתאים בין רבינו ירוחם לרמ"ה בטור. ומחלק בין אם אדם קונה במעותיו **לפי בקשת המשלח** ואז אי"צ להודיע למוכר ולגבי המעות 'כאילו אוזפינהו', לבין קונה במעותיו ללא שליחות, ואז צריך להודיע למוכר כיון שהוא מקנה בסתמא לבעל המעות. ונראה שלפי דעת הדרישה במקרה דילן ששמעון התבקש מראובן לקנות עבורו את המעיל אין צריך להודיע לו והמעיל נקנה לראובן במשיכת שמעון.

ז. וכן הש"ך (ח"מ סי' קפג ס"ק ב) מביא דברי רבנו ירוחם ומשיג על הב"י וטוען שמקור רבנו ירוחם הוא הרא"ש. וז"ל:
"הנותן מעות לחבירו כו' – כתב ר"י בנכ"ח ח"א ואם הקנה במעותיו ומתכוין לזכות לחבירו לא קנה חבירו אפי' אם אמר בפני עדים לצורך חבירי אני קונה במעותי, אא"כ הודיעו למוכר בפ"ט דקמא עכ"ל וב"י הביאו במחו' ג' והקשה עליו מדברי הרא"ש בפ"ט דקמא ולא ירדתי לס"ד **דבהרא"ש שם משמע להדיא כו' ירוחם** ע"ש גבי מ"ש דלא תיקשי מר' אבא גבי צבע שצבע לשמן ולכן כו' ר' ירוחם בפ"ט דקמא ואף על פי שאין בש"ס מפורש כן מ"מ דרך ר"י לכתוב כשמפורש בהרא"ש כן וכן הוא בכמה מקומות בר' ירוחם למי שמעיין

חבל נחלתו

לוקח במאי קני ליה, וחילק שם כמ"ש רבינו ירוחם, דדוקא אם קנה במעותיו של המשלח משום שדעת המוכר למכור למי שהמעות שלו, אבל לא אם קנה השליח במעות של עצמו".

ונראה מדברי הקובץ שיעורים שאין המקח נקנה אם לא הודיעו למוכר כאשר קונה במעות השליח ואפילו אם נתבקש לקנות עבורו, עוד נראה שסובר שמחלוקת קיימת בין הרמ"ה שהובא בטור לבין רבנו ירוחם שלא כפי שרצה הדרישה להשוות בין הדעות.

י. וכן כתב במפורש בחידושי ר' מאיר שמחה (ב"ק קב ע"ב):

"שם הש"ך (סימן קפ"ג סק"ב) כתב שהד"מ כתב על דברי הטור כמאן דאוזפיניהו דמי שהוא שלא כדברי רבינו ירוחם שם דלא קנה בה חברו אלא א"כ הודיעו למוכר עיין שם, והוא ישב זה ועיין בקצוה"ח, אך שפיר כתב הד"מ דמקורו מוכיח שהוא מדברי רמ"ה, ורמ"ה כתב בפרטיו (בש"מ) דלא קיי"ל כלל כבני מערבא, וגם בצבע א"צ לשנויא דידהו ואף אם לא שויה שליח ולא אמרינן מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו לאשה ל"ש דשני שליח כו' וכן יוחנן, הרי דסבר דאף בצבע שאין האשה בעלת המעות מקנה הצבע לאשה, לכן שפיר כתב דאע"ג דיהיב שמעון דמים שלו קניא ראובן ויהיב לשמעון זוזי, לא כן רבינו ירוחם אזיל בשיטת הרא"ש. דסבר דבצבע דכיון דאין האשה בעלת מעות שפיר קשה מי הודיעו, א"כ כתב רי"ו בשיטתו [שהוא רבו] דהקונה במעותיו ומתכוין לזכות לחברו צריך להודיעו למוכר וז"פ ומוכרח לכל מעיין, ומסולק כל אריכות הקצות על הרמ"ה".

ירוחם [נתיב כ"ח ח"א] דאם קנה ראובן במעותיו קרקע ומתכוין לקנות לשמעון ולא הודיע להמוכר, אף שנתכוין שיהיה זה במתנה לשמעון, לא קנה שמעון אם לא שהודיע למוכר, ודוקא כשאמר לו שמעון זיל זבין לי אז קנה שמעון משום דכמאן דאוזפיניהו דמי כמבואר בסעיף ד'."

הנתיבות מפרש כך גם את הש"ך.

ט. אף בקובץ שיעורים (בבא קמא אות קנד) מתייחס לדעת רבנו ירוחם ואינו מזכיר כלל שאם ביקש מהשליח שיקנה עבורו אי"צ להודיע למוכר. וכן כתב:

"בבית יוסף חו"מ סי' קפ"ג, כתב רבינו ירוחם ואם הקנה (קנה) במעותיו, ומתכוין לזכות לחברו, לא קנה חברו אפילו אם אמר בפני עדים לצורך חברי אני קונה במעותי, אא"כ הודיע למוכר, בפ"ט קמא (בבא קמא) עכ"ל, ונ"ל דהיינו מדפרכינן מי הודיעו וכו' וק"ל שהרי כתב שם הרא"ש, דליתא להאיא פירכא וכו' ואף על פי שיש לחלק בין היכא שהמעות של משלח להיכא שאינם של משלח, מ"מ מלשון רבינו ירוחם משמע שכך מפורש בפ"ט דקמא, וזה לא מצאתי עכ"ל ב"י".

"והנה בטעמא דלא קיי"ל כפירכא דבני מערבא כתב הרא"ש משום דלא בעינן כלל דעת מקנה וסגי בדעת שליח לחודיה, ולפי"ז אין לחלק בין אם קנה במעות של המשלח או במעותיו של השליח, אבל בשיטה בשם תוס' הרא"ש, כתב הטעם **דדעת המוכר להקנות למי שהמעות שלו** וזה דלא כמ"ש הרא"ש בפסקיו, וכן כתב הרשב"א שם בד"ה לימא פליגא אבני מערבא וכו' לעולם דעת המוכר למכור למי שהמעות שלו, וכן כתב בשיטה פ"ק דב"מ ט"ז בשם הריצב"ש [הריב"ש] גבי מכדי

חבל נחלתו

מסקנות

בדעת רבנו ירוחם נפלה מחלוקת בין הפוסקים:
א. י"א שאף הוא סבר שאם השליח קונה במעותיו עפ"י בקשת המשלח אי"צ להודיע למוכר שקונה עבור פלוני (דרישה ואולי הש"ך).
ב. יש אומרים שבכל מקרה אם קונה במעותיו עבור אדם אחר צריך להודיע

למוכר (קובץ שיעורים, ר' מאיר שמחה מדוינסק וכ"נ שיטת הב"י).
ג. בשאלה שלפנינו כיון שקנה בסתמא ולא הודיע למוכר, יכול המשלח לטעון קים לי כרבנו ירוחם ואם כן עד שהמעיל לא הגיע לידי הוא שייך לשליח וכיון שהשליח אבדו אינו צריך לשלם לו את דמי המעיל, אלא מצד לפנים משורת הדין כיון שהוציא על פיו.¹

סימן מג

גדר מצות ואיסור צער בעלי חיים

שאלה

האם יש חובה מצד צער בעלי חיים לטפל בבע"ח הפקר המצטער¹, האם יש קשר בין הבעלות לבעל חיים לבין חיוב הטיפול בו לאחרים שאינם בעליו?

התחומים צריך לברר מה הגדרים ועל איזה בע"ח חלים הכללים הנ"ל.

א. חיוב הטבה לבעלי חיים

ראיה ברורה שאין חיוב הלכתי על התחום השלישי – הטבה לבעלי חיים – יכולה להילמד בק"ו מנכרי שהוא ודאי עדיף מבעלי חיים.

פתיחה

נושא צער בעלי חיים קיים בשלשה תחומים: (1) איסור לצער בעלי חיים. (2) להציל מצער כאשר הם כבר מצויים בו. (3) חיוב להיטיב לכל בעל חיים. שני התחומים הראשונים נובעים מן האיסור לצער בע"ח ובהם הדיון האם הוא מן התורה². התחום השלישי נובע מחיוב לעשות והשאלה אם הוא בכלל קיים. בכל

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב):
"וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן שנאמר לגר אשר בשערך תתננה ואכלה, וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום בעכו"ם לא בגר תושב, אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס

1. עי' בספרי חבל נחלתו ח"א סי' מ.

1. התעוררתי לנושא מצד אגודות צער בעלי חיים המציעות כלבים וחתולים 'לאימוץ' ומפרסמות זאת בעיתונים ובמרושתת.
2. בספרי: ח"ז סי' כה, ח"ט סי' כו וח"י סי' לז עסקתי בשאלות של צעב"ח מצד גדרים אחרים.

חבל נחלתו

עניינם בכלל עניי ישראל, **מפני דרכי שלום**, הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

עולה מדברי הרמב"ם שלגבי נכרי (=עכו"ם) אין מצוה להחיותם וק"ו לבעלי חיים³. ולגבי בעלי חיים אין דרכי שלום כמו בעכו"ם, ועל כן אין חיוב או מצוה להחיותם כלומר לגרום להם שיחיו אם באספקת מזון ואם בטיפול ברפואתם.

וכן כתב הרמב"ם לגבי נכרים בהלכות עבודה זרה (פרק ז') בהלכה ב כתב:

"מכאן אתה למד **שאסור לרפאות עכו"ם** אפילו בשכר, ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר אבל בחנם אסור, וגר תושב הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאים אותו בחנם".

ומוסיף בהלכה ד:

"ואסור ליתן להם **מתנת חנם** אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה".

וכן בהלכה ה:

"מפרנסים עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, ואין ממחין בידי עניי עובדי כוכבים בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום, ושואלים בשלומם ואפילו ביום חגם מפני דרכי שלום, ואין כופלין להן שלום לעולם, ולא יכנס לביתו של עובד כוכבים ביום חגו לתת לו שלום, מצאו בשוק נותן לו שלום בשפה רפה ובכובד

ראש".

ואם בנכרי פטורים מכל סיוע בחינם וגמילות חסדים קל וחומר לגבי חיות ובהמות (ובהפקר אין שכר ואין איבה).

ישנה בתחום זה מידת חסידות של הליכה בדרכי ה' וכשם שרחמיו על כל מעשיו כן אם אדם רואה בע"ח מצטער מדרכי חסידות להקל בסבלו (עי' תומר דבורה מידת כתר ומידת חכמה) אבל נראה שאין על כך חיוב הלכתי. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ב סי' תשכו):

"ואף דשלא לצורך אסור להרגם (=לזבובים) משום ורחמיו על כל מעשיו, מ"מ לצורך אין להחמיר וכן מצאתי מפורש בס"ח שאחד לא רצה לשרוף זבובים, ואמרו עליו אל תהי צדיק הרבה הלוא מוטב לשורפם שלא יפלו במאכל, וע"ז נאמר אל תהי צדיק הרבה ע"ש (תתלא) ואין בזה בית מיחוש".

וכן בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב, י"ד סי' ה):

"ואתה צא ולמד ממאי דחזינן בפוסקים שהתירו איסור טלטול מוקצה בשבת של העברת דגים ועופות של נוי מחמה לצל משום צער בעלי חיים (עי' ביבי"א ח"ה האו"ח סי' נו, ובס' שמירת שבת כהלכתה פרק כז אות ל). ובודאי שלא יהיה מותר לעשות להם צער בידים, וכן כשרואה שהם נמצאים בצער צריך לבוא לעזרתם כיון שהם ברשותו וע"כ יש לו לדאוג לכל מחסורם, וכידוע המעשה מהאר"י ז"ל והביאו ג"כ

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים:** אם אמנם דנים ק"ו כזה יצא שאסור לרפאות בע"ח, והא ודאי ליכא, אלא עכו"ם גרע טפי מבע"ח שהוא מצווה ואינו עושה. **תשובת המחבר:** האיסור אפילו בשכר הוא ענישה ודוקא בעובד כוכבים, ולכן גם בחיה שאינה שלו אינו מחויב בה מאומה, אבל אין בכך איסור.

הדין שהרי צב"ח מדאורייתא. ע"ש. וראה עוד בדבריו שם (בסוף סימן מד) ג"כ כיו"ב. יעו"ש. וע"ע בדברי רבינו החיד"א בס' נחל קדומים (פר' בלק בפסוק הנה אנכי יצאתי לשטן⁴) שהביא בשם רבינו אפרים דמהא דנאמר לו "על מה הכית את אתונך" יש רמז למש"כ בספר חסידים שהמצער את הבהמה חינם יתן את הדין. ע"ש. ובאמת מהאי טעמא ומקושי הדבר הכרוך בזה היה ראוי בכלל להמנע מגידול בעלי חיים, וכמו שכתב הרב פלא יועץ (שם), וכעין זה כתב ג"כ הגר"ח פלאג"י בס' צואה מחיים (באות ה) כי אין לגדל אוזים ותרנגולים מכיון שקשה להזהר בהם מצער בעלי חיים. ע"ש. ובפרט לפי מש"כ המהרח"ו והביאו בס' נגיד ומצוה (בריש ח"ב, דפ"ג ע"א) שאין טוב לגדל תורים ובני יונה שיכול להגרם לו נזק בנפש ח"ו וכו'. ע"ש.

עולה בבירור שאין שום חיוב הלכתי 'לאמץ' כלב או חתול אפילו הכלב או החתול מצטער במצבו וזקוק לאוכל או לטיפול רפואי⁵, ויש רק מידת חסידות אם מתקיימים תנאי מידת החסידות כמבואר בפוסקים ובמסילת ישרים (מפרק יט והלאה).

ב. בעלי חיים שברשות האדם

לגבי חיוב למנוע צער בעלי חיים צריך לדון מה סוג זיקתו לאותו בעל חיים.

הרב פלא יועץ (מערכת ב, ערך בעלי חיים) שאחד נענש בעונש קשה על אשר היו לו אפרוחים בחצרו ואשתו הוציאה את הסל אשר היו עולים עליו אחרי אימן, ונגרם להם צער. ואף על פי שעשתה זאת בבלי דעת נענשו במיתת בניהם ב"מ. ע"ש. והובא מעשה זה ג"כ בספר קב הישר (פרק ז) בשם ספר חרדים בשינוי מעט, שכתב שם, מעשה באיש אחד שהיה לו בנים ונעשית אשתו עקרה ואמר לו האריז"ל שהסיבה לזאת משום שהיה לו סולם בביתו והתרנגולים הקטנים היו עולים בו לשתות מים מכלי שהיה סמוך לו ומאז שהוסר הסולם יש להם צער ועי"כ נגזר לאשתו שתהיה עקרה וכו' רח"ל. וסיים שם ע"ז, בא וראה מזה שהמצער לבריות הרי זה מכניס עצמו לסכנות גדולות. ע"כ. ומעשה זה הובא ג"כ בספר זכירה (עניני עוה"ז ועוה"ב), ובספר סגולות ישראל (מער' צ אות טו) וג"כ עמדו לעורר שם בזה שלא לצער שום בריה בעולם כי עי"ז הוא מכניס עצמו לסכנה ח"ו ואפילו לחיה ועוף אסור לצער בחינם והזכיר המעשה הנ"ל. ע"ש. וראה גם בשערי תשובה או"ח (סי' קסז סק"ט) שג"כ הביא למעשה זה. יעו"ש. וראה גם בספר חסידים (סי' תרסו) שכתב שם לעורר בענין הזהירות שלא לצער בעלי חיים לחינם והעושה כך עתיד ליתן את

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: כמדומני גם הרמב"ם במורה נבוכים הביא מכאן שצער בעלי חיים דאורייתא.

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: מנין שאין חיוב לתת לו אוכל או טפול רפואי?

תשובת המחבר: כלם הסכימו שאסור לצער אבל לא הטילו חובה להאכיל או לרפאות אלא כמעשה חסידות או בבע"ח שברשותו, אבל ללכת ולחפש אחר מצוה זו כמצוה חיובית – מאן דכר שמיה?

חבל נחלתו

בהמה שנפלה לאמת המים – עושה לה פרנסה במקומה בשביל שלא תמות. פרנסה – אין, כרים וכסתות – לא! – לא קשיא; הא – דאפשר בפרנסה, הא – דאי אפשר בפרנסה. אפשר בפרנסה – אין, ואי לא – מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, והא קא מבטל כלי מהיכנו! – סבר, מבטל כלי מהיכנו – דרבנן, צער בעלי חיים – דאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי דרבנן.

לא מצאתי מי שאומר שבבהמה של אחרים שנפלה לאמת המים מחויב לעשות לה פרנסה במקומה או אף להביא כרים וכסתות שלו. החיוב הוא על בעליה אבל בהמת הפקר או של אחרים אינו מחויב. ונראה שאין חיוב בבהמה מצטערת שאינה שלו להצילה מצערה⁸. וכן בדברי שו"ת עטרת פז (שהובאו לעיל) כתב:

"וכן כשרואה שהם נמצאים בצער צריך לבוא לעזרתם כיון שהם ברשותו וע"כ יש לו לדאוג לכל מחסורם"... אבל אלה שאינם שלו ואינם ברשותו ואינו משתמש בהם לצרכיו אין חיוב כלפיהם מאומה.

בחשוקי חמד (שבת קנד ע"ב) שואל: "מה דינו של התול שנתפס בגדר תיל דוקרני וכואב לו, האם מותר לטלטל אותו

לגבי מצות פריקה, עליה אומרת הגמ' שחייבים בה משום צער בעלי חיים חייב לפרוק אף בבהמה שאינה שלו בחינם, כאמור ברמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"ז):

"מצוה מן התורה לפרוק עמו בחנם, אבל לטעון עליו הרי זו מצוה ונוטל שכרו, וכן בשעה שמדדה עמו עד פרסה יש לו שכר".

אולם לפני כן בהלכה ו כתב:

"מאימתי יתחייב לפרוק ולטעון עמו משיראהו ראייה שהיא כפגיעה שהרי נאמר (שמות כ"ג ד-ה) כי תראה ונאמר כי תפגע, וכמה, שיערו חכמים משייהיה ביניהם מאתים ושש וששים אמה ושני שלישי אמה שהוא אחד משבעה ומחצה במיל, היה רחוק ממנו יתר מזה אינו זקוק לו".

היינו הבהמה מצטערת תחת משאה, אבל הוא אינו חייב מפני שראה זאת מרחוק ולא התחייב במצות פריקה⁶.

לעומת זאת לגבי בהמה שברשותו נאמר בשבת (קכח ע"ב):

"אמר רב יהודה אמר רב: בהמה⁷ שנפלה לאמת המים – מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ואם עלתה – עלתה. מיתבי:

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: כי אין הוא חייב להצטער לילך מרחק כזה בגלל צער הבהמה.

תשובת המחבר: נראה קצת דחוק וכי אינו יכול לילך 130 מטר.

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: לא נאמר בהמתו. תשובת המחבר: הדיוק של הרב אינו מסתבר, וכי היכן מצינו שאחר שאינו בעל הבהמה מצווה בכך.

8. ולכאורה, בבהמתו שנפלה לאמת המים, מדוע לא נאמר לו שיפקיר את בהמתו במקום להניח כרים וכסתות תחתיה ובכך לא יהא חייב לטפל בה. ונ"ל משום צד הערמה שבדבר לפטור עצמו מצער בעלי חיים. אבל מי שבאמת אינה שייכת לו לא חייב כלפיה כלום. ועי' שו"ת צמח צדק (הקדמון, סימן לה) בהערת בן המחבר.

עולה מתשובת הגאונים שהותר לבעל הבהמה מצד **חיובו לבהמתו** להאכילה אף מאכל אדם שבדרך כלל אין מאכילים אותו לבהמה.

הלכה נוספת שניתן להביא ממנה ראייה היא האמור ברמב"ם (שם) הלכה ג: "היה כהן והבהמה רובצת בבית הקברות אינו מיטמא לה כשם שאינו מיטמא להשב אבידה, וכן אם היה זקן שאין דרכו לטעון ולפרוק הואיל ואינה לפי כבודו פטור".

והמשיך בהלכה הבאה:

"זה הכלל כל שאילו היתה שלו היה טוען ופורק הרי זה חייב לטעון ולפרוק בשל חבירו, ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עמו". ולכאורה לא מובן מדוע זקן פטור, הרי אין המדובר בחולשת כח שאז הוא אנוס אלא בכבודו ואם יש עליו חובת פריקה מצד צער בעלי חיים מדוע כבודו עדיף. אלא נראה שהתורה לא סברה שצער בעלי חיים הוא איסור מוחלט שאדם צריך למסור כל ממונו שלא לעבור עליו (כלאו), אלא הוא חיוב מצד גמילות חסדים לבהמה ולבעל הבהמה, כאמור (שם) בהלכה ח:

"מצא בהמת חבירו רבוצה אף על פי שאין הבעלים עמה מצוה לפרוק מעליה ולטעון עליה שנ' עזוב תעזוב הקם תקים מכל מקום, **אם כן למה נאמר עמו** שאם היה בעל הבהמה עמה והלך וישב לו ואמר לזה שפגע בו הואיל ועליך מצוה אם רצית לפרוק לבדך פרוק הרי זה פטור שנ' עמו, ואם היה בעל הבהמה זקן או חולה חייב לפרוק ולטעון לבדו".

ולהוציאו מהדחק? (ולא פרט אם החתול שלו או סתם חתול רחוב).

ומביא כמה ראיות של טיפול בבהמה בשבת בגלל צער בעלי חיים ומביא:

"והנה הפרמ"ג (א"א שח ס"ח) כתב דבשבת לכו"ע צער בעלי חיים דאורייתא דכתיב למען ינוח, עשה לו ניח, וקשה מהנאמר במסכת שבת דף קנד ע"ב 'קסבר צער בע"ח דרבנן', והכא הרי מיירי בשבת? והשיב על כך הטל תורה דהפרמ"ג מיירי בבהמה שהיא שלו, **אבל של חבירו או של הפקר, דאינו מוזהר על שביתתו, גם בשבת צער בעלי חיים דרבנן**. אולם אין זה נוגע לדברינו, כי להלכה קיי"ל צער בעלי חיים דאורייתא גם בימות החול, כמבואר ברמ"א (ח"מ סימן ערב סעיף ט).

ואחר בקשת המחילה לא זכיתי להבין מאין לו שבכלל צריך לטפל בבהמת חברו שמצטערת (פרט לפריקה), ולכאורה מה שהותר הוא לטפל בבהמה שלו אבל בחתול הפקר או של חברו – סתם אדם אינו חייב לטפל ולהצילו מן הצער (ורק בפריקה נצוינו על כך).

וכך כתב בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי [אופק] או"ח סי' נא; וכן בתשובות הגאונים – גאוני מזרח ומערב סימן קה): "מי שהלך בדרך ולית ליה תבנא וכסתא ואיכא פת בהדיה, מאכיל לבהמתו – דכי אמרינן (תענית כ סע"ב) מאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמה, היכא דאית ליה מחיה בדבר אחר, אבל לית ליה מחיה בדבר אחר, שפיר דמי להאכילה פת, **דקים לן צער בעלי חיים דאורייתא**. ועוד, אמר רב יהודה אמר רב (יהודה) אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתן לבהמתו (ברכות מ רע"א, גיטין סב סע"א)".

חבל נחלתו

שהפריקה עם בעלים בחנם ואם הבעלים לשם ואינו רוצה לעזור מתוך עזות שבו פטור הלה **מלפרוק בחנם**, אבל מצוה עליו לפרוק ונוטל שכר, מעתה אפילו היתה בהמה זו מעובדי האלילים שאין אנו מחוייבין להם מצד עצמן ומשוי שעליה שלהם לענין פריקה פורקין לו מצד צער בעלי חיים ואפילו היתה טעונה יין נסך. אבל לענין טעינה בהמה שלו ומשאוי שלו פטור בהמה שלו ומשאוי של ישראל אם החמר ישראל חייב משם צערו של ישראל **ואם החמר מהם פטור** בהמה של ישראל והמשאוי מהם אם החמר ישראל חייב ואם החמר מהם פטור.

"היה אוהבו לפרוק ושונאו לטעון אף על פי שהפריקה חמורה מצוה להקדים את שונאו כדי לכוף את יצרו ומ"מ דוקא שונאו ישראל והדומים להם אבל אם היה מעובדי האלילים אין זקוק לו לטעינה אא"כ חושש לאיבה ולהטעינה יין נסך מיהא אין זקוק לה שאין כאן איבה היו שניהם אוהבים או שניהם שונאים מצוה לפרוק תחלה וכל שכן ישראל לפרוק ונכרי לטעון".

עולה מדברי המאירי כי פוסק שצער בעלי חיים מן התורה (על סמך פסיקת הר"ף בשבת) ומביא לכך ראיה מ'לא תחסום שור בדישו' שאף הוא משום צער הבהמה. עוד עולה מדבריו **שחיוב פריקה אינו תלוי מי בעל הבהמה ישראל או נכרי**, חיוב הפריקה הוא **משום צער הבהמה**. התשלום על הפריקה אינו מותנה בחיוב

היינו מצות צער בעלי חיים היא גמילות חסד לבעל הבהמה ולבהמה – ולכן אם הוא אינו מעוניין בגמ"ח זה ויושב לו אף הגומל חסד פטור **ואפילו שהבהמה מצטערת**.

ועי' להלן שזו שיטת הרמב"ם, אולם יתר הראשונים סברו שיש כאן חיוב מוחלט משום צער הבהמה ללא תלות בבעלים, ואולי יאמרו כן גם בבעל חיים מופקר המצטער.

ג. שיטת הראשונים בצער בעלי חיים

המאירי (בבא מציעא לב ע"ב) סיכם את סוגיית צער בעלי חיים⁹ כך:

"ממה שראינו במשנתנו שהחמירה תורה בפריקה יותר מבטעינה למדנו על צער בעלי חיים שאנו מוזהרים עליו מן התורה בכל מקום ואף על פי שפשוטו של מקרא לא ראינו בו חלוק בין פריקה לטעינה מ"מ כבר כתבה תורה בפירוש לא תחסום שור בדישו ויש חולקין לפסוק צער בעלי חיים דרבנן ומביאין ראיה לדבריהם ממסכת שבת פרק מי שהחשיך שנאמר שם שהוא מדרבנן, ומ"מ גדולי הפוסקים פסקו בפרק מפנין שהוא דאורייתא והוא שאמרו שם בהמה שנפלה לאמת המים בשבת מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה בטול כלי מהיכנו דרבנן וצער בעלי חיים דאורייתא ואתי דאורייתא ודחי דרבנן". "אחר שכן מה שאמרנו במשנה הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה אם רצית לפרוק פרוק פטור לא פטור לגמרי אלא

9. כיון שדברי הרמב"ם שונים לדעתי מיתר הראשונים הבאתי דבריהם בתחילה לשם השוואה.

ואם היה בעל הבהמה זקן או חולה חייב לפרוק ולטעון לבדו.

"בהמת הגוי והמשא של ישראל אם היה הגוי מחמר אחר בהמתו אינו זקוק לה, ואם לאו חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל, וכן אם היתה הבהמה של ישראל והמשוי של גוי חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל אבל בהמת הגוי ומשאו אינו חייב להטפל בהן אלא משום איבה".

מההלכה הראשונה עולה שטעינה אף עם ישראל היא רק בשכר. מההלכה השניה עולה שאם בעל הבהמה במקום ואינו מסייע גם פריקה היא רק בשכר. מההלכה האחרונה ברמב"ם נובע שבשני המקרים הראשונים בהלכה רק אם הבהמה של ישראל או שהמחמר הוא ישראל חייב לפרוק ולטעון, אבל כאשר המחמר הוא גוי אינו חייב בפריקה, ורק אם יש צד ישראל בפנים – או מחמר או משא חייב לפרוק ולטעון, ואם הכל של נכרי (כבמקרה השלישי) פטור לגמרי מן התורה אף בפריקה, וחייב רק משום איבה. ואם צער בעלי חיים מן התורה מדוע ייפטר בשלושת המקרים!?

משמע מהרמב"ם שפריקה וטעינה תלויים **בבעלות על הבהמה** והוא חייב בהם רק כלפי אדם מישראל או כלפי בהמתו¹⁰ אבל פטור מצער בעלי חיים

הפריקה אלא החיוב הוא **מוחלט**¹⁰, אלא שאם פורק עם בעל הבהמה אסור ליטול תשלום, ואם הוא פורק לבד מותר ליטול תשלום. ובבהמת נכרי חייב לפרוק אף ללא תשלום. **לגבי טעינה** אם יש צד ישראל חייב משום צער ישראל, אין יד ישראל פטור. משמע שטעינה היא רק משום גמילות חסדים ואותה אין צריכים כלפי נכרי. וכן נראה מהרא"ש (בבא מציעא פ"ב ס' ט). עוד נראה במאירי שצער בעלי חיים הוא חיוב מוחלט ואינו תלוי בבעלות על הבהמה אלא הוא סובב כולו בחיוב האדם להקל מצער הבהמה.

ד. שיטת הרמב"ם בצער בעלי חיים

הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"ז-ט) פסק בצורה שונה וז"ל:

"מצוה מן התורה לפרוק עמו בחנם, אבל לטעון עליו הרי זו מצוה ונוטל שכרו, וכן בשעה שמדדה עמו עד פרסה יש לו שכר".

"מצא בהמת חבירו רבוצה אף על פי שאין הבעלים עמה מצוה לפרוק מעליה ולטעון עליה שנ' עזוב תעזוב הקם תקים מכל מקום, אם כן למה נאמר עמו שאם היה בעל הבהמה עמה והלך וישב לו ואמר לזה שפגע בו הואיל ועליך מצוה אם רצית לפרוק לבדך פרוק הרי זה פטור שנ' עמו,

10. וכך כתב הסמ"ע (סי' ערב ס"ק יז): "ונפקא מינה שיכול לקבל שכר. בלשון זה כתבו ג"כ הרא"ש [ב"מ פ"ב ס' ל'] והטור [המובא בציונים אות כ"ד]. ובפרישה [שם] כתבתי דדקדקו וכתבו מותר לקבל שכר, לאפוקי מה שהוא עליו לעשות משום מצוה כגון פריקה ודין ולימוד תורה וכיוצא בו **דאסור לקבל עליה שכר אף אם ירצו ליתן לו**. וגם כתבתי דאפילו בזה הוא **אסור לתלות הפריקה בהשכר** ולומר אם לא תתנו לי שכר לא אפרוק, **דאף אם לא ירצה ליתן לו הבעל שכר, חייב לפרוק משום צער בעלי חיים**".

11. מהרמב"ם בהמשך (הלכה יד) נראה שדין פריקה וטעינה הוא דוקא בישראל שכתב: "השונא

חבל נחלתו

ב. מדוע הרמב"ם נימק בבבבמה של ישראל ומשא של כותי שחייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל והלא חייב לפרוק משום צער בעלי חיים.

הב"י עונה על שאלה א שהרמב"ם ברישא דן על החיוב מהתורה ולא דן על חיוב משום איבה (והסכים עמו וקלטו הרמ"א בדרכי משה). על השאלה השנייה ענה הב"י שהרמב"ם דיבר על טעינה אבל לגבי פריקה סמך על הנאמר בהמשך הלכותיו שצער בעלי חיים מדאורייתא וחייב לפרוק בכל מצב. וכ"כ בכס"מ (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ג ה"ט).

וכך כתב בכסף משנה (הל' רושה"נ פ"ג ה"ט):

"והשתא מ"ש רבינו גבי בהמת העכו"ם אם היה העכו"ם מחמר אחר בהמתו אינו זקוק לה היינו דוקא לטעון אבל לפרוק חייב משום צער ב"ח דאורייתא וכדאוקימנא וכך מתפרשים דברי רבינו משום דמסיפא שכתב ואם לאו חייב לפרוק ולטעון דמשמע אבל ברישא אינו חייב בתרוייהו אלא בחדא דהיינו לטעון וסמך עוד על מ"ש בסוף הפרק הפוגע בשנים וכו' מצוה לפרוק בתחלה משום צער ב"ח".

עולה מדברי הב"י שסובר שהרמב"ם פסק כמאירי כי צער בעלי חיים דאורייתא הוא חיוב עצמאי ולכן כל בהמה חייב לפרוק אף אם היא של נכרי,

כלפי בהמת נכרי, וחייבו בנכרי הוא רק משום איבה. ונראה מדבריו שבבהמת הפקר אפילו היא מצטערת אין שום חיוב של צער בעלי חיים מפני שצער בעלי חיים הוא מדין גמילות חסד של ישראל, ודברים אלו מתאימים למה שכתבנו לעיל מדבריו.

הטור (חו"מ סי' רעב, יא-יד) פסק לגבי טעינה שחייב בנכרי לטעון בשכר משום איבה – "ובפריקה חייב אפילו אין הכותי שם משום צער בעלי חיים". ומשמע שסובר כדעת המאירי (לעיל) שצער בעלי חיים אינו מדין גמילות חסדים של ישראל, אלא חיוב עצמי ביחס לבהמה ואף בבהמת הפקר המצטערת חייב להקל מצערה.

הטור (שם טו) מביא את שיטת הרמב"ם ומקשה עליה:

"ואין דבריו מובנים לי ברישא שהכותי מחמר למה אין חייב לסייעו משום איבה וכי גרע מבהמה והמשא של כותי, וכן בסיפא (=המקרה השני בהלכה ט) בהמה של ישראל והמשא של כותי למה לי משום צער ישראל תיפוק ליה משום מצות פריקה כיון שהיא בהמת ישראל¹²".

הטור הקשה על הרמב"ם שתי קושיות: א. מדוע ברישא כשכותי מחמר כתב שאין זקוק לו הרי חייב משום איבה כמו בסיפא של ההלכה.

שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר (ויקרא י"ט י"ז) לא תשנא את אחיך בלבבך...". וכן העיר הסמ"ע (סוף ס"ק יד): "אבל ממה שסיים הרמב"ם שם [ה"ד] וכתבו המחבר גם כן בסעיף י"א, נראה דס"ל דמצות פריקה וטעינה היא משום צער ישראל, עיין שם".

12. לא מובנת לי הנמקתו 'כיון שהיא בהמת ישראל' הרי צעב"ח (לשיטתו) הוא אף בבהמת נכרי.

הסמ"ע (סי' רעב ס"ק יב על סעיף ח בשו"ע) הסביר:

"אינו זקוק לה. עיין פרישה [סעיף ט"ו], שם כתבתי דהרמב"ם [המובא בציונים אות כ"א] לא איירי כאן אלא מטענה, ומשו"ה אין זקוק לה דמצות טענה לא נצטוה ישראל על של גוי, אבל לפרוק מהבהמה גם הרמב"ם ס"ל דחייב עליה מדאורייתא משום צער בעלי חיים, אלא דמותר לקבל עליה שכר. ומ"ש אחר זה ז"ל, ואם לאו חייב לפרוק ולטעון כו', הכי קאמר, ואם לאו אלא הישראל ג"כ שם, חייב בטענה כמו שהוא חייב בפריקה, כלומר ובפריקה פשיטא דחייב. וגם מ"ש בסיפא [סעיף ט'] שהבהמה ומשאה תרווייהו של גוי דאינו חייב ליטפל בה אלא משום איבה, איירי ג"כ בטענה לחוד. והא דכתב כאן אינו זקוק לה ולא כתב דיזקק לה משום איבה, ס"ל דשאני הכא דכיון דהמשא של ישראל ואינו מסייעו לטעון בשביל משא דישראל, לית ביה משום איבה הא דלא מסייעו בטענה משום בהמתו, דלא עדיף הגוי מישראל דרואה דאינו [מ]סייעו במשא, משא"כ בשניהן של הגוי, וכ"כ ב"י [שם] בזה. אבל הטור [שם] ס"ל דגם בכה"ג שייך איבה, ומשו"ה השיג על הרמב"ם גם בזה, ע"ש ובדרישה".

ובס"ק יד (על שו"ע ס"ט) כתב:

"וכן אם היתה הבהמה כו'. כלל דמצות פריקה שחייב לפרוק בחנם אינו אלא כששניהן של ישראל הבהמה והמשא, ומשו"ה כתב החיוב משום צער ישראל, ור"ל ומותר לקבל עליה שכר. אבל הטור [סעיף ט"ו] השיג על זה, וכתב דבכה"ג דבהמה של ישראל חייב לפרוק בחנם משום מצות פריקה, ע"ש ובדרישה. כל זה

ולגבי טענה אצל ישראל היא מטעם גמילות חסדים, ובנכרי משום איבה. והלכה ט עוסקת בטענה בלבד ולא בפריקה.

ותרוצו מוקשה מתוך דברי הרמב"ם הרי בשני המקרים אם החמר ישראל או הבהמה של ישראל כתב שחייב לפרוק ולטעון – ותלה זאת בצד ישראל שבדבר, וא"כ איך הב"י מסביר זאת רק לגבי טענה!?

בשולחן ערוך (חו"מ סי' רעב ס"ח) העתיק את לשון הרמב"ם:

"בהמת עו"ג והמשא של ישראל, אם היה העובד כוכבים מחמר אחר בהמתו אינו זקוק לה; ואם לאו, חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל".

והמשיך בסעיף ט:

"וכן אם היתה הבהמה של ישראל והמשוי של עובד כוכבים, חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל. אבל בהמת עו"ג ומשאו, אינו חייב להטפל בו אלא משום איבה".

ורמ"א הגיה:

"וי"א לפרוק חייב אפילו אין העובד כוכבים שם, משום צער בעלי חיים דהוי דאורייתא, וכן בכל מקום דפטור לפרוק מ"מ משום צער בע"ח מיהו חייב, ונפקא מינה שיכול לקבל שכר (טור ס"ד)".

נראה שהרמ"א לא הבין את דברי הרמב"ם כהסברו של הכס"מ, שהרי הגהת הרמ"א היא כשיטתו של הר"י קארו בב"י ובכס"מ. נראה שהרמ"א הבין את הרמב"ם כהסברו לעיל בדבריו. ומעיר שיש אומרים שצער בעלי חיים אינו תלוי בבעלות על הבהמה, משמע שהרמב"ם תלה זאת בבעלות על הבהמה.

חבל נחלתו

בחידושי לחם יהודה (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"ט) מקשה על שיטת הכסף משנה בביאור הרמב"ם:

"בהמת הכותי והמשא וכו'. עיין בכ"מ שכתב דדעת רבינו דצער בעלי חיים דאורייתא כרבנן ונדחק הרבה בלשון רבינו יעו"ש. ותמיהא לי טובא חדא דלמה ליה לרבנו להזכיר כלל בדין זה ענין הפריקה כיון דהכא לא מפלגינן בין בהמת עכו"ם לבהמת הישראל אלא במצות טעינה דאילו פריקה מחייב בתרווייהו משום צער ב"ח דאורייתא. ועוד קשה דהעיקר חסר דלמה לא גילה בהדיא דין הפריקה בבהמת כותי ואף אם המשאוי של כותי כיון דבהא פליגי ר' יוסי הגלילי ורבנן היה לו לבאר לאפוקי מדר' יוסי הגלילי דאין לומר דסמך אמה שכתב לקמיה בדין י"ג דמצוה לפרוק בתחלה משום צער ב"ח דכולי האי אין לו לסתום. ועוד קשה דלשון אינו זקוק לו ואינו חייב להטפל דכתב רבינו משמע לגמרי אפי' בפריקה. ועוד קשה דין י"ד בשונא דפירש רבינו דקרא מיירי בשונא ישראל דוקא ומוכח בש"ס דזה דוקא אליבא דר"י הגלילי דצער ב"ח דרבנן ומה שתירץ בכ"מ על זה יעו"ש הוא דוחק גדול שאין הדעת סובלו כמו שיראה המעיין. ועוד קשה דאי רבינו פוסק כמ"ד צער ב"ח דאורייתא א"כ לעיל בדין ח' שכתב אם ישב בעל הבהמה ואמר לו הואיל ועליך מצוה אם רצונך לפרוק פרוק פטור היה לו לבאר דר"ל פטור בחנם וחייב בשכר כדמסקינן בגמ' דה"ק רחמנא כי איתיה למריה בהדיה עביד גביה בחנם וכי ליתיה למריה בהדיה עביד גביה בשכר וצער ב"ח דאורייתא ע"כ ומשמעות פטור לגמרי בין בחנם בין בשכר."

כתבתי כאן ובדרישה לפי מה שנראה מדברי הטור בהבנת דברי הרמב"ם [המובא בציונים אות כ"ב], אבל ממה שסיים הרמב"ם שם [הי"ד] וכתבו המחבר גם כן בסעיף י"א, נראה דס"ל דמצות פריקה וטעינה היא משום צער ישראל, עיין שם ודוק."

והוסיף שם בס"ק טו:

"ויש אומרים דלפרוק חייב אפילו אין הגוי שם. נראה דקאי אמאי דמסיק הרמב"ם [המובא בציונים שם] וכתב דאם הבהמה והמשא של הגוי דאינו חייב ליטפל בה אלא משום איבה, ואיבה ליכא אלא כשהגוי רואה שהישראל זה עומד ואינו מסייעו, ואזה כתב מור"ם דחייב לפרוק אפילו אין הגוי שם, דאף דלית בה משום איבה חייב משום צער בעלי חיים. ולפי מה שכתבתי בסמוך [סקי"ב] דגם הרמב"ם ס"ל דצער בעלי חיים דאורייתא אלא שקאי אטעינה ולא אפריקה, לא קשה מידי אהרמב"ם."

אולם בביאור הגר"א (ס"ק יא) כתב:

"...והרמב"ם שהשמיטה וכו' אינו חייב כו' מ' דס"ל צער ב"ח לאו דאורייתא ומ"ש בס"א בין כו' משום דלא דריש תחת משאו וכן רובץ ולא רבצן כו' לא דריש ובזה אתי שפיר וא"א כאן ליישב בדרך אחר אם לא בדוחק גדול ובדרך החוקה אבל בפ"ח ופכ"א דשבת פ' דצער ב"ח דאורייתא ועבא"ח סי' ש"ה סי"ח וסי"ט."

עולה מדברי הגר"א שלפי הרמב"ם צער בעלי חיים הוא מדרבנן ולכן הגדירו זאת חכמים כחייב כלפי הבעלים הישראל ולא חיוב כלפי הבהמה. אמנם קשה מסתירה בדברי הרמב"ם שבהלכות שבת פסק שצער בעלי חיים מן התורה.

ועל כן הוא מתרץ כגר"א שהרמב"ם פסק בסוגיא זו שצער בעלי חיים דרבנן: "ולענ"ד הקצרה אפשר לומר דרבינו פוסק כר"י הגלילי כפשט הלשונות והטעם דפסק כמותו כיון דהש"ס שקיל וטרי למדחי סברת הך דסבר צער ב"ח דאורייתא אלמא דסבר צער ב"ח דרבנן ועוד דבפ' ערבי פסחים דף קי"ג דשונא דקרא היינו שונא ישראל ולא שונא עכו"ם ומייתי הך ברייתא דמיירי בשונא [ישראל] דפרישנא לה בב"מ דקאי אשונא דמתני' ולפי סוגיא דפסחים מתוקמה כפשטא דקאי אשונא דקרא והיינו כרבי יוסי הגלילי דצער ב"ח דרבנן וכיון דסתמא דתלמודא דפסחים ס"ל כותיה הכי נקיטין ומיהו לר' יוסי הגלילי נמי דצער ב"ח דרבנן מודה דאיכא מין דצער ב"ח דהוא מדאורייתא כגון הך דפ' מפנין דמביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ופ' שם דצער ב"ח דאורייתא דחי ביטול כלי מהיכנו דרבנן דהוא חשש מיתה דהוא צער גדול אבל בכה"ג דפריקה דליכא צערא דמיתה אלא צער שמא תשבר כפרש"י לעיל שהבהמה נשברת תחת משאה אינו אלא מדרבנן וכיון דאינו אלא מדרבנן יש לחלק דדוקא בבהמת עצמו הוא דצריך להצילה מצערא כל דהו מדרבנן אבל בהמת חבירו כ"ש של כותי אינו חייב אפ"י מדרבנן".

"וכי תימא לר"י הגלילי במה עדיפא פריקה מטעינה דפריקה בחנם וטעינה בשכר דמודה בהא לרבנן כדמוכחא בסוף הסוגיא י"ל כמ"ש התוס' שם דפריקה אית בה חסרון כיס יעו"ש ד"ה מכלל דת"ק סבר וכו' ומעתה יתפרש לשון רבינו כפשוטו דבהמת כותי ומשאו אינו חייב ליטפל בו כלל בין בפריקה בין בטעינה והא דקאמר

בבהמת ישראל ומשוי כותי חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל קאי הך טעמא אפריקה נמי דפריקה לענין זה דינה כטעינה דדוקא בשהכל של ישראל בהמה וגם המשוי ואתי נמי שפיר הך דשונא דדין י"ד דמיתוקמה כפשטה דלא מיירי קרא בשונא אומות העולם וכן הך דדין ח' דסתם בא"ל אם רצונך לפרוק פטור ר"ל לגמרי אפ"י בשכר והיינו כר"י הגלילי כדמוכח בש"ס דלדידה פטור לגמרי".

עולה מדבריו כי יש שתי מדרגות צער בעלי חיים מן התורה כאשר הבהמה בסכנת מיתה ומדרבנן וכאשר הבהמה בסכנת שבירה, וסוגיין של פריקה היא כולה עוסקת בצער בעלי חיים מדרבנן ולכן כל החילוקים בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר הראשונים.

בין האחרונים יצאו להגדיר בצורה שונה את צער בעלי חיים דאורייתא לשיטת הרמב"ם ובכך תרצו את הקשה על דעתו.

באבן האזל (הלכות רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"ט) באר שלפי הרמב"ם צער בעלי חיים מן התורה אולם אין הוא חיוב מוחלט:

"ונראה בדעת הרמב"ם דמזה דאמר דבסוף הסוגיא דריה"ג אית ליה טעינה בשכר נאמר להיפוך ממה שכתב הרמב"ן ובצד זה כמו שכתב דנדחה סוגיא דלעיל אבל לא שנדחו דברי רבא דאמר מדברי שניהם נלמד צעב"ח דאורייתא, דודאי דברי רבא אלימי ולא בקל נדחה אלא הסוגיא שאח"כ דהוא רק שו"ט דסבר דאי צעב"ח דאורייתא, ע"כ אינו כריה"ג דמשאו שאינו יכול לעמוד בו פטור, וכן א"א לומר דמשאו של עכו"ם פטור, דע"כ חייב משום צעב"ח,

חבל נחלתו

וכדמוכח שמועה דפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ג ע"ב) דעל שונא דקרא קאי, ודוקא בשונא שפירש רבינו לקמן ה"ד, ועיין ביאורי הגר"א (ח"מ סימן רע"ג), ואף על גב דצער בע"ח דבר תורה (שבת קכ"ח ע"ב) מכל מקום כמו דכתב הר"ן (נ"י ב"מ י"ז ע"ב בדפי הרי"ף) דבזקן ואינו לפי כבודו פטור מלפרוק, **דכמו דהתירה תורה לצער בע"ח מפני צורך בני אדם כן התירה תורה מפני כבודו**, יעו"ש דברי נועם, כן סבר רבינו דלא הטילה תורה להטריח ישראל מפני צער בע"ח, דחביב עליה דרחמנא טורח ישראל טפי מצער בע"ח, ואף בשכר פטור, דלית כאן רק השבת אבידה, דניזוק החמור, ודוקא של ישראל, **אבל שאינו בן דת הלא על צער חמורו יכול הבעלים להרגו, דבהריגה ליכא צער בע"ח**, כדהוכיח במישור בספר האשכול הלכות שחיטה סימן י' מהך עובדא דר' פנחס בן יאיר בפרידות (חולין ז' ע"ב) דאמר קטילנא להו איכא משום בל תשחית, **א"כ הבעלים שאינו בן דת איהו דלא בעי לאבוד ממנו ומצער לה**, ומשום זה לא חיבה רחמנא לישראל לפרוק אפילו בשכר, דאטו אי בעי מרה לצער לה מה איכפת לישראל, ודוק". ועולה מדברי האור שמח ואבן האזל שלגבי ישראל חייב בפריקה אולם לגבי נכרי אינו חייב כלל משום שצער בעלי חיים אינו חייב מוחלט אלא התורה התירה שלא לבטל צערו ע"י מעשה כאשר הפורק מצטער או אינו לפי כבודו. ולכן בבהמת נכרי ומשא נכרי מצד עצם הדין אינו צריך לפרוק ורק משום איבה חייב לעתים.

אבל מזה דאמר בסוף הסוגיא דריה"ג נמי סבר טעינה בשכר וכיון דאמר רבא דטעמא דרבנן דטעינה בשכר הוא משום ק"ו דצעב"ח דאורייתא מוכח ע"כ **דטעמא דצעב"ח לחוד לא סגי לחייב בפריקה היכי דליכא חיוב פריקה מצד היזק הבעלים**. "ובטעמא דמילתא נראה לפימש"כ הנמוק"י בשם הר"ן במה שהקשה הרמב"ן דכיון דצעב"ח דאורייתא למה פטור זקן ואינו לפי כבודו, ות"י הרמב"ן דעשה דכבוד תורה עדיף, והקשה הר"ן דהא זקן לאו דוקא קנה חכמה דמכובד נמי פטור, ולכן כתב **דכיון דצעב"ח הותר לתשמישן של בני אדם כ"ש לכבודם בשב ואל תעשה, דגדול כבוד הבריות**. ולפי דברי הר"ן נוכל לומר דאף דלא כתב מטעם זה אלא היכי דגדול כבוד הבריות, אבל נוכל לומר עוד יותר **דמשום כל אמתלא פטור מחיוב צעב"ח** דמה נ"מ כיון שהותר לתשמיש האדם למה לא ידחה בשביל טרחא ולכן לא תוכל מצות צעב"ח להיות מצוה חיובית ועיקר דין צעב"ח דאורייתא הוא דאסור לצער אותן ואם אינו מתעצל ומצילו מצער איכא מצוה אבל א"א שיהיה מצוה חיובית כיון שרצונו וטרחו הוא יותר חשוב מצערן של בע"ח. אלא דכיון דעכ"פ כשהוא מצילן מצער ולא איכפת ליה בטורח עושה מצוה מדאורייתא לכן דוחה איסור דרבנן וכן שפיר איכא ק"ו וכן פריקה וטעינה צריך להקדים פריקה משום צעב"ח, **אבל היכי דאינו מחוייב מצד היזק לישראל ליכא חיוב משום צעב"ח**. בדומה לאבן האזל תרץ האור שמח את דעת הרמב"ם וז"ל: "פירוש דבריו דאינו חייב גם בפריקה,

צער בעלי חיים / הערת הרב יעקב אריאל

במאמרכם בנושא זה אתם מבחינים בין איסור צעב"ח שלילי לבין הטבה חיובית. החלק הראשון הוא איסור מה"ת, שנלמד ממצות פריקה. החלק האחרון הוא לדעתכם מידת חסידות משום "רחמיו על כל מעשיו".

לענ"ד רחמנות אינה רק מידת חסידות, היא מצוה מה"ת, ובכ"ז היא דומה למידת חסידות. הרמב"ם מנאה במצות עשה ח "שציונו להידמות בו יתעלה לפי יכולתו והוא אומר (תבוא כח) 'זהלכת בדרכיו' ובא בפירוש זה מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום".

ובכל זאת אתם צודקים שיש להבחין בין איסור צעב"ח למצות הטבה. עובדה היא, שהגמ' ב"ב בסוגיית צעב"ח לא מסתמכת על מצוה זו. משמע שהיא גדר שונה.

ובכך נראה לי להסביר את המג"א בסי' תמח שאסר להאכיל בהמת הפקר בחמץ משום שהוא איסור הנאה והמאכיל בהמת הפקר בחמץ נהנה (אומנם מהירושלמי משמע שזהו דין מיוחד בחמץ שנא' 'לא יאכל' האכלת חמץ אסורה גם לכלבי הפקר. אך הב"ח ב"ד סי' צד ובדרכ"ת שם כתבו שאסור להאכיל בבו"ח גם בהמת הפקר. וצ"ל כמש"כ המג"א שנהנה מזה שמאכיל לכלבי הפקר). וצ"ע, איזו הנאה יש לאדם המאכיל בהמה הפקר? אדרבה, אם מקיימים מצוה בכך הרי מצוות לאו לה"נ? וצ"ל שאדם נהנה מזה שהוא מרחם על הבריות. יש לו סיפוק נפשי ממעשה זה. ובכ"ז אין זו מצוה שנגדירה כעול המוטל על האדם שלא ליהנות ממנה (ר' רש"י ר"ה כ"ח א). וצ"ל שמצוה זו שייכת לתחום המידות, וכידוע, מידות לא נמנו כמצוות, כגון מצות ענוה, גבורה, וחסכנות וכדו'. והטעם לכך הוא משום שאלו דברים שאין להם שיעור. אין אפשרות לחייב את כל ישראל בגדר אחד במידות, אלא כל אחד לפום שיעורא דיליה. אומנם ראוי לאדם שיאמץ לעצמו מידות טובות. הדבר נכלל במצוה להידמות לה'. אך אין שום אפשרות לאדם להידמות ממש לה', לכן אי אפשר להגדיר במדויק את מידת הרחמים הנדרשת מכל אדם, אלא כל אחד לפי יכולתו. רבי נענש על שאמר לאותו עגל "לכך נוצרת" כי מרבי נדרשה מידת רחמנות רגישה יותר, שאינה נדרשת מאנשים רגילים. המידות מעלות את רמתו הרוחנית והמוסרית של האדם וא"כ יש לאדם הנאה מזה שהוא משפר את מידותיו ונעשה דומה יותר לקב"ה. ומכיון שאינן מוגדרות כמצוות עשה אינן לעול על האדם ומשום כך ליהנות נתנו.

ואכן מצד זה של תיקון המידות ראוי היה להנות גם גוי, אלא שבהנאת גוי יש חשש הפוך, עד שהישראל מידמה לה' עלולה להיווצר קירבת דעת בינו לבין הגוי והוא עלול להידמות לגוי. וזהו איסור לא תחנם. ולכן הראיות שהובאו מגוי, שאין מצוה להנות אותו, נדחות, כי בגוי יש חשש לקרוב דעת שלא ילמד ממעשיו, וכמו שהעיר הגר"א נבנצל שליט"א.

ואעפ"כ אני מסכים עם המסקנה שאין שום מצוה לפרנס חתולי רחוב. א. אין לדבר סוף האם יכול אדם לפרנס את כל בעלי החיים המצויים בסביבתו? ב. לא חסר להם מזון, פוק חזי כיצד הם נוברים בפחי אשפה. ג. הדבר גורם להתרבותם ולגרום לנזקים ומחלות. ד. הם פוסקים מלאכול עכברים וגורמים בכך להתרבותם של אלו. ה. יש מצוה גדולה יותר לסייע לילדים עניים וחולים. העדפת חתולים על ילדים מסכנים היא עיוות מוסרי.

חבל נחלתו

סימן מד

נהג שהזיק אופניים

שאלה

וכך כתב בערוך השולחן (חושן משפט

סימן שעח סעיף כ):

"וברוכב או יושב בעגלה שהזיק אדם וטוען שהוא לא רץ יותר מהמורגל אלא זה הניזק הלך נגד סוסו שלא כדרך שארי אנשים ועי"ז נתנזק ישבע שכן היה המעשה ופטור, וכן אם הזיק כלי וטוען שבעל הכלי העמידה שלא במקום הראוי להעמידה ברחוב נשבע היסת ונפטר ואם יש עדים יתברר ע"י עדים"...

ולפי"ז לכאורה הנהג פטור מפני שאין

דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים.

ב. אלא שדבר זה צ"ע וכי נהג בכביש

אינו חייב להתבונן? ולשם מה בדיקות ראייה ותמרורים וכו' הרי הדבר להיפך – **נהג חייב להתבונן בדרכים** לא רק שלא יוזק אלא בעיקר שלא יזיק או יחבול באחרים.

על כן נראה שיש לחלק בין דרכים בימיהם לבין כבישים בימינו. הדרכים בימיהם נועדו להולכי רגל ולהולכת בעלי חיים ממקום למקום. אם כל המשתמשים הם הולכי רגל צריכים לדון עפ"י התנהגותם של הולכי הרגל וכיון שאין דרכם להתבונן בדרכים – המניחים עליהם והכלים ניזוקים מהולכי הרגל או שהולכי הרגל ניזקים מן הכלים – על בעל הכלי לשלם מפני שהוא שינה מן המנהג והיה עליו לדאוג שלא יזיק אף אחד, ולשמור את הכלי שלא ייזק מהולכי דרכים. אבל כבישים נועדו דוקא לכלי רכב ולא להולכי רגל וכאן בעלי הרכב צריכים לדאוג שלא יזיקו ולא יוזקו בנסיעתם ומוטלת עליהם

נהג ירד למכולת של הישוב, כדי להיכנס למגרש החניה על יד המכולת, פונים ימינה בסיבוב (ללא נקודת עצירה) ואז מחנים את הרכב במגרש. בדיוק בפניה (ליד מדרגות היורדות למכולת) הניח ילד את אופניו **על הכביש**. הנהג שירד עם רכבו למכולת עלה על האופנים והגלגל האחורי של האופנים טעון החלפה. מי חייב בתשלום הנזק?

תשובה

א. הגמרא בתחילת פרק המניח בב"ק מסיקה שאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים. וז"ל הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' א): "ורבי יוחנן אומר בקרן זוית. ובמסקנא א"ל רבינא לרב אשי אמרי' במערבא משמיה דרבי אילעאי **לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים**. לפי שכשאדם מהלך עיניו למעלה ואינו מסתכל תמיד לפני רגליו. אבל גבי בהמה אמרינן לקמן (דף נד ב) שור פיקח ביום פטור דשור עיניו למטה ואיבעי ליה לעיוני טפי מאדם. ופסק רב אלפס ז"ל הלכה כר' אילעאי".

וכן המאירי (בבא קמא כז ע"א) הסיק: "וסוף הדברים העלו בה שבכל ענין אנו דנין כן הן שהיה ביום הן שהיה בלילה ובאפלה הן בחבית אחת הן בהרבה הן בקרן זוית הן באמצע רשות הרבים ואין אומרי' איבעי ליה לעיוני ומיזל מפני שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים מרוב מחשבותיהם וטרדת עיניהם".

סימן מד – נהג שהזיק אופניים

המשאיר אופניים על הכביש חייב לפחות אם הוא ניזק, שכיון שהכביש נועד לנסיעת רכבים – כל המשאיר דבר שיכול לפגוע או להיפגע על הכביש יודע שהוא מסכן את החפץ שהשאיר ואת הנוסעים בכביש. ואינו יכול לטעון: כיון שעליך חובת התבוננות בדרכים שמור עצמך שלא תזיק. בהנחת חפץ על הכביש הוא המשנה ועל כן אף הוא חייב¹.

וכתב המאירי (בבא קמא כז ע"א):
"שכל שנזדמנו שני גורמים בהזיק שעל כל אחד יש לך מבוא לחייבו אנו רואין איזה ראוי לחייבו יותר ומחייבין אותו ופוטרין את האחר וכן בזו המניח ראוי לחייבו יותר ופוטרין את הנתקל". וא"כ כאן ששני הצדדים גרמו יחדיו את הנזק נראה לחייב את שניהם.

מסקנה

במקרה הנוכחי נראה ששני הצדדים חייבים. הנהג 'תרם' את חלקו לנזק בכך שלא שם לב שאופניים מונחות בסיבוב ודרס אותן, והמניח את האופניים על הכביש בשפתו ג"כ גרם לנזק ולכן נראה לי ששני הצדדים חייבים בתשלום הנזק.

חובת זהירות בעת נסיעתם. ומסיבה זו ודאי שנהג שחבל או הזיק חייב.

ג. סיבה נוספת לחיוב בעל רכב (שאינה תלויה בבסיבה הקודמת) היא מפני שהוא יודע שהוא מחזיק בידיו כלי שיכול להזיק לאחרים. היינו, אפילו אם נאמר שאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים אולם מי שמחזיק בידיו כלי מסוכן חייב לשומרו שלא יזיק בו כמבואר במשנת קורה וכד (ב"ק פ"ג מ"ה, כז ע"א) ורק אם בעל הקורה הולך ראשון ולא שינה ולא נעמד ובעל הכד פגע מעצמו בקורה בעל הקורה חייב. עולה, כי נהג שפגע בחפץ או ח"ו באדם כאשר אלו היו נייחים ולא נעו אלא עמדו על הכביש או בצדו – ודאי הנהג ברכב שהזיק או חבל חייב בתשלומים.

ד. סיבה נוספת לחייב את הנהג היא מפני שכך חוקי התעבורה במדינת ישראל. וישוב בתוך המדינה אינו יכול להחליט על חוקי תעבורה שונים. ואם כן המדינה מטילה בכבישים אחריות כמעט מוחלטת על כל תאונה שהיה יכול למונעה. וזו סיבה נוספת שאינה תלויה בשתי הסיבות הראשונות.
ה. אלא שנראה שאף שהנהג חייב, גם

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה – ירושלים: אולי רק הוא חייב מדין כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור (=האחר ששינה בראשון המשנה).
תשובת המחבר: 'ושינה בו' דוקא ששינויו מחמת שינוי הראשון אבל כל אחד מהם שינה בתחמו, ולכן נלענ"ד ששניהם חייבים.

חבל נחלתו

סימן מה

טרמפיסט שהתיישב על טאבלט

שאלה

אדם עצר בדרכו והעלה טרמפיסט לרכבו. הטרמפיסט התיישב במושב האחורי ליד הדלת. נשמע קול שבר והתברר כי מחשב לוח (המופעל בלחיצות על המסך) השייך לנהג, והיה מונח על המושב האחורי נשבר עקב ישיבת הטרמפיסט. מחיר התיקון 500 שקל. האם הטרמפיסט חייב בתשלום וא"כ כמה?

תשובה

א. אדם מועד לעולם אפילו שוגג. כך נאמר במשנה בסוף פרק ב בבבא קמא (כו ע"א):

"אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן. סימא את עין חבירו, ושיבר את הכלים – משלם נזק שלם". ולכן לכאורה הטרמפיסט חייב בתשלום שהרי הוא מועד.

ב. אבל הראשונים מביאים את הירושלמי (רשב"א ב"ק שם):

"אדם מועד לעולם בין ער בין ישן. ירושלמי מתניתין כשהיו שניהם ישנים אבל אם ה' אחד ישן ובא חברו וישן אצלו זה שבא לו לישן אצלו הוא המועד".

וכן תוספות (ב"ב צג ע"ב):

"ובירושלמי נמי מוקי הא דאדם מועד

לעולם בין ער בין ישן כשקדמו כלים אבל קדם הוא וישן ואח"כ העמידו כלים אצלו ושברן פטור".

ונראה שהטרמפיסט שאינו יודע שמונח על המושב מחשב לוח הוא כישן, וא"כ הנהג הוא המועד והטרפיסט הוא כישן. ואמנם המחשב היה מונח גלוי ולא מכוסה על המושב, אולם המקום היה חשוך והטרמפיסט הנחפז לעלות כדי לא לעכב – לא הבחין במחשב.

ג. במקרה הנוכחי, הנהג אשר ידע שהניח שם את הטאבלט הזהיר בצורה סתמית את הטרמפיסט העולה לרכב להיזהר אולם לא פרט שיש דבר שביר על המושב, ולא וידא שהטרמפיסט הבין את אזהרתו ויודע ממה להיזהר. ד. נראה על כן שהרשלנות היא של שניהם.

ה. הטרמפיסט בכך שלא התבונן היטב שיש משהו שביר על המושב ובכך שלא האזין היטב להתראת הנהג.

הנהג התרשל בכך שלא הזהיר היטב את הנוסע ומנע את עלייתו לרכב בטרם ידע שיש מחשב לוח על המושב אליו הוא עולה, ועל כן עליו להיזהר.

ולכן נראה שהם חולקים בתשלום הנזק.

חבל נחלתו

סימן מו

בוררות בהשכרת רכב

התביעה

המשכיר תובע את השוכר לשלם את הנזקים לרכב שנגרמו ברשלנותו.

פסיקת הבורר

השוכר אינו אחראי לקלקול מגדש המנוע. מתוך התשלום לאחר הקלקול הראשון הוא חייב למשכיר 814.2 שקל.

ביאור הפסיקה

כיון שהבורר אינו עובד במוסך ואינו מבין במכונאות הוא התייעץ עם מנהל מוסך.

מנהל המוסך אמר שקלקול מגדש המנוע אינו שייך לקלקול הרכב המוקדם (שנגרם ע"י השוכר). ואף אם מגדש המנוע מקורר ברכב זה ע"י מי המנוע, כיון שהרכב תוקן, והוא נסע כראוי כמה מאות ק"מ קלקול המגדש אינו תוצאה של הקלקול הקודם. באופן כללי, הוסיף מנהל המוסך, שמגדשי מנוע מתקלקלים, ואורך חייהם קצר מחיי המנוע.

בחשבונית התיקון לאחר התבקעות מיכל העיבוי כלולים תיקונים וטיפולים שאינם שייכים כלל לקלקול של התבקעות מיכל העיבוי, אלא המשכיר שהכניס את הרכב לתיקון הוסיפם.

השוכר אינו אחראי אלא לקלקולים שנגרמו עקב רשלנותו, ומנהל המוסך הסביר שלא כל הקלקולים והטיפולים

המקרה

אדם נהג להשכיר את רכבו לחבריו, המשכיר היה מזהיר את השוכרים לבדוק מים לעתים תדירות כיון שהרכב היה מאבד מים. הרכב היה בשימוש לעתים רחוקות ועל כן המצבר שלו לא היה תקין לגמרי, והרכב לא היה מתניע מעצמו, אלא נצרך לעתים רבות להתנעה חיצונית.

במקרה הנוכחי, השוכר שכר את הרכב למספר ימים. ביום השני לא בדק את כמות המים במיכל העיבוי. ביום השני נסע מבני ברק לשובי מזרח בנימין. לאחר שהצליח להניע את הרכב בבני ברק חשש לכבות ולבדוק מים. בנסיעה בין ישובי מזרח בנימין שעון חום המנוע הראה שהמנוע מתחמם מאד. כיון שהשוכר חשש לעצור על אם הדרך המשיך לנסוע עד הישוב נריה ושם ליד השער עצר את הרכב. באותו מקום מיכל העיבוי נקרע מלחץ המים שבתוכו והמים נשפכו.

המשכיר טיפל בתיקון הרכב ויחד עם התיקון הוסיף טיפול שגרתי לאחר נסיעה של 15000 ק"מ ותיקונים קטנים. סך כל התיקון עלה 2537 שקלים.

לאחר התיקון, אחרי נסיעה של המשכיר כמה מאות ק"מ ברכב, מגדש המנוע (טורבו) התקלקל, ותוקן ע"י המשכיר. סך כל התיקון האחרון עלה 5090 שקל.

חבל נחלתו

הראשונה:	ששולמו לאחר הקלקול הראשון נבעו מרשלנות השוכר.
מתוך כלל העבודות שנעשו באותו תיקון וטיפול קצב מנהל המוסך 200 שקל לעבודת ההחלפה של מיכל העיבוי והטרמוסטט.	מנהל המוסך הסביר שרק התיקונים השייכים למערכת הקירור הם כתוצאה מהרשלנות של השוכר, והם: מיכל עיבוי, טרמוסטט והוספת מי קירור.
שווי מיכל העיבוי הוא 290 שקל.	התיקון והטיפול מתחלק מבחינה ממונית בין שווי החלפים לעבודת פירוק החלקים הפגומים והרכבת החלקים חדשים.
שווי הטרמוסטט 130 שקל.	עפ"י הפירוט הרשום בחשבונית
שווי מי הקירור 70 שקל.	
סה"כ 690 שקל בתוספת מע"מ 18% על העבודה והחלפים – 124.2 שקל – סה"כ 814.2 שקל.	

סימן מז

שואל בית למגורים האם שומר על תכולתו

שימוש השואל: כגון תנור בישול, מחשב ומדפסת, משרד בתוך הבית וכל תכולתו. (לדוגמא: אם יש למשאל בביתו תנור לקרמיקה הוא ודאי אינו מושאל לשואל). על הכלים ששאל הוא חייב כשואל גם באונס. על הכלים שלא שאל צריך לדון. את המקפאי השואל ודאי לא שאל הוא אינו משתמש בו, ועל כן הוא ודאי אינו שואל עליו. ב. צריך לדון על כלי הדירה שאינם בשימוש האם השואל נחשב ככל אדם, ואינו כשומר, ואין לו שום התחייבויות מוקדמות עליהם, ולכן אם הזיק אותם מאן דהוא – נדון עליו כמזיק, או כגרמא¹ וכד', וכן אם ילדי השואל הזיקו לחפצים של משאל הדירה באותם חפצים שאביהם לא שאל, נדון עליהם כמזיקים

שאלה

לאדם מקפאי תעשייתי בביתו בו הוא מאחסן סחורה מוקפאת. הוא השאיל את דירתו לשבת לאדם אחר. לאחר השבת התברר שמאן דהו מהמתארחים בבית הוציא את שקע המקפאי (כנראה אחד מילדי השואל) והסחורה במקפאי התקלקלה. האם השואל חייב בתשלומים?

תשובה

א. לשואל את הבית יש שני סוגי חפצים בבית השואל: כאלה הנצרכים לצורך שאילתו כגון: מיטות, כסאות ושולחן, לעתים מקרר למזון לילדים וכד' – חפצים שאותם שאל לצורך שימוש השואל. וחפצים שאינם נצרכים לצורך

1. שאלוני האם הוצאת תקע המקפאי תחשב כמזיק בידיים או כגרמא, והשבתי שנראה שהוצאת תקע כשבמקפאי מוצרים העלולים להתקלקל תחשב כמזיק בידיים מפני שהקלקול מתחיל כבר ברגע הניתוק החשמלי והוא יחשב כחץ שנשלח ופגע לאחר זמן.

סימן מז – שואל בית למגורים האם שומר על תכולתו

האורחים כסתם אנשים וא"כ מבחינתו ביתו נשמר ע"י השואל.

ד. לגבי השואל, אף לגבי החפצים שאינו משתמש בהם נראה לדונו כשומר שכר עליהם. הסיבה היא שהוא נהנה מן השאילה וכיון שנהנה מן הראוי שיהנה גם את מי שנהנה ממנו.

בבבא מציעא (פא ע"א) לגבי שואל שמחזיר את השאילה:

"איבעיא להו: פטור משואל וחייב כשומר שכר, או דלמא: שומר שכר נמי לא הוי? – אמר ר' אמימר: מסתברא, פטור משואל וחייב כשומר שכר, הואיל ונהנה מהנה הוה".

וברש"י:

"פטור משואל – מאונסין".

"וחייב כשומר שכר – בגניבה ואבידה".

"הואיל ונהנה – בשאילה".

"מהני – להיות עליה שומר שכר עד שתגיע ליד הבעלים".

וממשיכה הגמרא:

"תניא כוותיה דאמימר: הלוקח כלים מבית האומן לשגרן לבית חמיו, ואמר לו: אם מקבלין אותן ממני – אני נותן לך דמיהן, ואם לאו – אני נותן לך לפי טובת הנאה שבהן. ונאנסו בהליכה – חייב, בחזירה – פטור, מפני שהוא כנושא שכר".

וא"כ כאן כיון שנהנה משל חברו במגורים בדירתו בחינם נראה שהוא כשומר שכר על דירתו על החפצים שאינו שואל ממנו.

ה. ראייה נוספת שדרכם של אנשים שכיון שנהנה מהנה את מי שנהנה ממנו בשמירה על חפציו.

נאמר ביומא (יב ע"א):

"דתניא: אין משכירין בתים בירושלים, לפי

בלבד, ואז דינם כקטנים שהזיקו שפגיעתם רעה והם ואביהם פטורים. וכן בספק נאמר: המוציא מחבירו עליו הראיה וממילא השואל פטור.

או שנאמר שבעצם כניסת השואל לדירה קיבל על עצמו אחריות ושמירה על כלי הבית אף אלה שאינו משתמש בהם ולכן דינו כשומר, ואז דינו שמשלם את אשר נשבר כדן שומרים שחייבים בפשיעה.

ג. אם נאמוד את דעת המשאיל נראה שהמשאיל מתכוין שהשואל יתנהג בבית המשאיל תוך שמירה על חפציו כביתו (של השואל). הוא אינו משאיל את דירתו לכל אחד וללא שום התחייבות. כפי שהוא שומר על חפציו הוא מצפה שכל אורח ישמרם, והוא מסיר את שמירתו כשמשאיל, ומצפה שאורחיו ישמרו על חפציו כפי שהוא היה שומרם בביתו. כמו"כ הוא מעוניין שהדירה תחזור אליו כפי שניתנה מסודרת, נקיה וכמובן ללא נזקים לא בחפצים המושאלים וק"ו בחפצים אותם לא השאיל. ואם השאיל את דירתו לשבת לחבירו לשם מגורי אורחיו, הוא ודאי אינו מעוניין שהאורחים ישתמשו בתנור בישול ולא בשואב אבק ולא במדפסת ובמחשב, וכן אם יש לו משרד בביתו הוא אינו מתכוין שהאורחים ישתמשו במשרדו.

לגבי כל הציוד בביתו שהוא אינו נותן רשות לאורחים להשתמש, הוא מצפה שהאורחים ישמרו עליו שלא יוזק (לעתים הוא יצניעם מחשש זה), ולגבי שמירה מגניבה הוא מניח שהם נשמרים עם שאר חפצי הבית. נראה שהמשאיל מצפה שחפציו כולם יישמרו. ואין הוא מחשיב את

חבל נחלתו

להשכירם שכירות שלם ומכל מקום מחמת מטלטליהם היו נוטלין עורות הקדשים".
ורבינו חננאל (מגילה כו ע"א) מסביר:
"והאי תנא סבר לא נתחלקה דתניא אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינן שלהן כו' אמר אביי שמע מינה **דרך ארץ להניח אכסניא לבעל הבית הקנקן שקנה בו היין ושתאו והעור של כבש שנשחט ואכלו**".
ובדומה בחידושי הריטב"א (מגילה כו ע"א):

"לפיכך עורות קדשים של תודות ושלמים שהם לבעלים בעלי אושפיזין נוטלין אותם בזרוע **משום שכר מטות**". וכן בכסף משנה (הל' בית הבחירה פ"ז).

עולה איפוא שעולי רגלים היו רק בגדר שואלים דירות מגורים בירושלים, ובכ"ז כיון שנהנו מבתי המשאילים היו משאירים להם את הכדים והעורות, הן של קודשים והן של חולין שהקריבו ואכלו בירושלים כמעין שכר על שנהנו מן המשאילים. (וכן שואלי דירות בד"כ משאירים למשאילים תשורה קטנה כתודה על ההשאלה). ואביי כתב שכן דרך ארץ לעשות כן.

אף בשאלה שלפנינו, כיון שנהנה מדירה בבית המשאיל מהנה את המשאיל בכך שהוא כשומר שכר על הפריטים שאינו שואל לצרכיו.

ו. בערוך השולחן (ח"מ סי' שג ס"ג) כתב:
"אפילו לא שכרו במעות **אלא בעד טובה שעשה לו** כגון שאומר לו אעשה לך דבר פלוני ותהא לי שומר, דינו כש"ש דזהו כמו ששכרו בעד זה. וכן כשא"ל בעד זה שעשיתי לך דבר פלוני שמור לי דבר זה וקבל עליו וכ"ש אם אמר מפורש בשכר שעשיתי עמך וקבל עליו דהוי כשומר שכר, וכן אם שכרו בעד הלואה שמגיע לו

שאינה שלהן. רבי אלעזר בר (צדוק) [מסורת הש"ס: שמעון] אומר: אף לא מטות. לפיכך, עורות קדשים – בעלי אושפיזין נוטלין אותן בזרוע. אמר אביי: שמע מינה **אורח ארעא למישבק איניש גולפא ומשכא לאושפיזיה**. (וכן במגילה כו ע"א ומקורו מתוספתא מעשר שני פ"א ה"ב).
היינו, כיון שירושלים לא נתחלקה לשבטים, אנשי ירושלים בזמן הבית היו מתגוררים בבתים שאינם שלהם, ועל כן הם אינם יכולים להשכיר את בתיהם לעולי רגלים שהבתים אינם שלהם. אלא עולי רגלים היו 'שואלים' מדיירי ירושלים מקום לדור בו בתקופת עלייתם לרגל ומגוריהם היו בחינם. ולכן בעלי בתים היו נוטלים מעולי הרגלים את עורות הקודשים שהקריבו כמעין שכר על שהיו צריכים להשאיל בתיהם בעל כורחם.

וכך מפרש רש"י (יומא יב ע"א):
"עורות קדשים – של שלמי חגיגה ושמה, שעולי רגלים שוחטין ואוכלין שם".
"גולפא – קנקן של חרס".
"ומשכא – עור בהמה, שהוא שוחט ואוכל בבית בעל הבית".

וכן במגילה (כו ע"א) מפרש:
"אין משכירין – בעלי בתים את בתיהם לעולי רגלים, אלא בחנם נותנין להן, ונכנסין לתוכן".

"עורות קדשים – תודה ושלמים, שהעורות לבעלים".

"גולפא – קנקן של חרס שנשתמש בו".
"ומשכא – אם שחט בהמה".

ותוספות (מגילה כו ע"א) כתב:
"אף לא המטות – פירש הר"ר יוסף דסבירא ליה דכיון שהקרקע מקום המטות **לא היה מיוחד לבעלים לא היה כח בידם**

סימן מז – שואל בית למגורים האם שומר על תכולתו

ועוד, אם השמירה היתה צריכה פעולה מצד השואל היה המשאל צריך להדגיש לו טרם שאלה תטפל בנושא מסוים כגון: 'תתן אוכל לדגים באקוריום' וכד' אבל אם כל השמירה היא רק שלא יזיק או יגרום שלא יינזק אי"צ בהודעה מראש על כל פריט ופריט.

ח. ונראה לאחר שהסקנו שהוא שומר שכר הוא חייב אף אם נגדיר את סוג ההיזק כגרמא מפני ששומר שכר חייב אף על גרמא, שהרי גניבה או אבידה אינם מעשה בידים וק"ו שיתחייב על גרמא שיש בה היזק אך לא בידים.

ט. כל זאת מבחינה פורמאלית, חוקית-הלכתית.

אולם מן הראוי שהמשאל ימחל על חלק מהנזק מכמה סיבות:

א) הוא לא הודיע לשואל שיזהר במקפיא מפני שיש לו בו סחורה – אמנם השואל חייב על שמירתו אבל הוא לא ידע מחומרת הדבר ועד כמה הוא צריך להקפיד על כך.

ב) קשה לאדם לשמור על מעשי ילדיו (אף שחייב מדין שומר) ובמיוחד שהוא לא ידע להרחיקם מכל מגע עם המקפיא ואף שצריך לשמור שלא יזיקו לדירה ותכולתה, בכ"ז הוא לא התכוין כלל להזיק, ובודאי שאילו ידע היה נזהר ומזהיר את ילדיו, ואולי אפילו לא היה שואל את הדירה אם היה חושש שלא יצליח לשמור על ילדיו.

מסקנה

שואל דירה למגורים ויש בדירה חפצים שאינו משתמש בהם, הוא נחשב עליהם כשומר שכר וצריך לשמור שלא יבוא להם נזק מחמתו. בין אם יודע מערכם של

מהשומר הוה שומר שכר ואף על גב דהמקדש במלוה אינה מקודשת וכן במכירה אינו מועיל מ"מ שכר מיהא הוי ולא עוד אלא אפילו א"ל אלוה לך מעות ובעד זה תהיה שומר שלי הוה ש"ש ואף שעושה איסור וזהו ריבית גמור מ"מ הרי הושווה עמו בעד זה ואיסורא דעבד עבד וכ"ש אם שכרו בהרווחת זמן ההלוואה או בהנאת מחילת ההלוואה דגם בקדושין מועיל כמ"ש באהע"ז סי' כ"ח ואין חילוק בין שכרו בעד טובת ממון שעושה לו או שאר מין טובה כמו טובת הכבוד וכיוצא בזה והרי אף שומר חנם מתנה להיות כשואל ואפילו לא א"ל מפורש לשון שכירות אלא א"ל שמור לי בעד ענין זה הוי שומר שכר דהא זה הדבר שוה פרוטה וכן אפילו עשה לו טובה שמחוייב לעשות מן התורה כגון שהצילו מן הנהר ומן הליסטים וכיוצא בזה וא"ל שמור לי בעד טובה זו וקבל עליו דינו כשומר שכר דכיון דא"ל בעד טובה זו משמע להדיא דבשכר טובה זו קאמר והוא קבל עליו [כנ"ל בדינים אלו].

במקרה שלפנינו לא נתבקש ע"י המשאל לשמור על הכלים שאינו משתמש בשאילתו, ובכ"ז כיון שכל ההנאה היא של השואל והמשאל נותן לו את דירתו למגורים נראה שיחשב שומר שכר על הכלים שאינו משתמש בהם בבית.

ז. ואע"פ שהמשאל לא הזהיר את השואל: 'ראה יש לי כאן סחורה יקרה הישמר שלא תינזק' והשואל לא ידע ולא נזהר, נראה שחייב כשומר שכר אף ללא התראה. שהרי על שאר הדירה הוא שואל ולא מסתבר שיסמן חפץ אחד כשואל וחפץ אחר שאין לו עליו שום אחריות.

חבל נחלתו

החפצים ובין אם לאו. במידה וחפצים כאלו ניזקו בעת שהיו בחזקת השואל, אם השואל ידע על חשיבותם ולא שמרם כראוי הוא חייב למשאל את ניזקם, אם לא ידע ויצאה תקלה מתחת ידו ראוי להתחשב בו ולמחול על חלק מהנזק.

סימן מח

הריגת גוי שרודף אחר ישראל להרגו

פתיחה

במאמר של הגר"י אריאל הי"ו מימי האינתיפאדה הראשונה שהופיע בתחומין ח"י (ועתיד להופיע בספרו באהלה של תורה ח"י) וכן בשיחה בע"פ טען הרב אריאל שאסור להרוג רודף נכרי הרודף אחר ישראל להורגו, אלא צריך להצילו באחד מאבריו אפילו עתה בימי האינתיפאדה.

ואלו מסקנותיו במאמרו שם:

א. מותר ומצוה לאדם להציל את עצמו או את אחרים ע"י פגיעה בתוקף.

ב. לכתחילה פגיעה זו צריכה להיות מכוונת לאברי התוקף. יש להזהר ולהימנע מלהורגו, במידת האפשר.

ג. אחרי התקיפה אם התוקף ברח, נפצע וכדו' אסור לפגוע בו יותר. סמכות הענישה מסורה לבית דין בלבד.

ד. מותר לאדם פרטי לרדוף אחרי תוקף כדי לתופסו ע"מ להביאו לדין. לשם כך מותר לו גם לפגוע באחד מאבריו, אולם אסור לו להורגו.

ה. בדיעבד, אם תוקף נהרג תוך כדי הצלה או מרדף אחריו, יש להבחין: אם ההורג התכוון להורגו במזיד יש להעמידו לדין (אלא שאין לדונו כרוצח רגיל). אולם אם לא היתה כוונה זדונית, אלא חוסר זהירות

וכדו' אין להעמידו לדין.

ו. במצב מלחמה יש מקום לתת בידי המתגונן מרחב פעולה גדול יותר, ולהתיר לו הריגת התוקף גם אחרי בריחתו, כדי למנוע ממנו ומחבריו אפשרות לתקיפה נוספת.

ז. מלחמה מוכרזת רק ע"י הציבור, ועל הפרט לקבל את מרות הציבור כדי להבטיח הצלחה מירבית במלחמה. לכן אסור לאדם פרטי להפר את משמעת הכלל, להוציא הגנה עצמית.

ח. כשהשלטון אינו ממלא את תפקידו להשליט חוק וסדר, ואינו מסכים לכך שאחר ימלא את החלל שנוצר, אין לאזרח פרטי, או לקבוצת אזרחים, סמכות שלטונית להעניש. אולם יש להם רשות להגן על עצמם.

המדובר בכל פעולות הפח"ע 'הרגילות': אבנים, בקבוקי תבערה, דקירה בסכין, הכאה בגרזן, דריסה, ירי וכד'. הרב אריאל משווה בין רודף נכרי לרודף מישראל ועל כן מגיע למסקנה זו. ואדון בדברים כתלמיד הדין לפני רבותיו בקרקע.

א. נקודות ההסכמה ונקודות המחלוקת

הנקודות בהן אני מסכים עם הרב

סימן מח – הריגת גוי שרודף אחר ישראל להרגו

אריאל הן: מלחמה מכריז עם בלבד¹, ומלחמה מנהל העם ע"י שלוחיו – הצבא ויתר כוחות הבטחון. ולכן לאף אדם (או התארגנות פרטית) אין זכות לפעול פעולות פרטיות המוטלות על כוחות הבטחון בין פעולות מניעתיות, בין פעולות ענישה ובין פעולות תגמול והרתעה – זה מסור לכוחות הבטחון ולהם בלבד כחלק מן המלחמה.

הנקודות בהן אני חולק על דעת הרב אריאל הן:

(א) מה מותר לאדם מישראל שנקלע לפעולות טרור נגדו, כאשר בעצם, הן פעולות מלחמתיות לכל דבר, (אלא שהמדינה מעדיפה לטמון ראשה בחול ולומר תירוצים שאין אלו פעולות מלחמתיות כגון: זה רק מפגע בודד, או פעולת טרור של תא זה או אחר, או 'עצימות נמוכה' וכל מיני מונחים מטעים – ו'מכובסים'), האם הוא רשאי מד"ת² בשעת מעשה להרוג את הקמים עליו – לדעתו, או שהוא צריך רק לעשות פעולות מניעתיות כגון פגיעה באחד מאבריו – דעת הרב אריאל.

(ב) לאחר מעשה הטרור, בין אם יש נפגעים ובין אם לאו, האם אסורה כל פעולת פגיעה במחבל, מרגע שהוא הפסיק לאיים על חיי הנרדף או על חיי אחרים, אלא פגיעה באחד מאבריו לשם הבאתו לדין – דעת הרב אריאל, או שכל שהוא

יכול להרוג את מי שניסה לפגוע בו או באחרים מותר וראוי להורגו – דעתו.

ב. בשעת מעשה

הרב אריאל סבור לדון בפעולת מחבל כנגד אדם מישראל כפעולת רדיפה בין יחידים ולא כפעולה לאומית ואדון לפי דרך דיונו.

א. דיני בן נח חמורים בדיני שפיכות דמים יותר מדיני ישראל, כאמור ברמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ד):

"בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טריפה או שכפתו ונתנו לפני הארי או שהניחו ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום נהרג, וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליו, מה שאין כן בישראל".

כלומר בן נח חייב על עוברים שעדיין אינם אדם, על טריפה שהיא אינה אדם בן קיימא, על מצמצם שהוא הריגה בגרמא, כל זאת כיון שסו"ס הרג נפש. כמו"כ חייב מיתה בבי"ד על רודף שיכול להצילו באחד מאבריו (ובהמשך נדון בדיני רודף), ועל כל מעשים אלו אם עשה במזיד נהרג בבית דין שדן על שבע מצוות בני נח.

כל הדינים הללו הם בין בני נח לבין עצמם. לגבי מצבי שפיכות דמים בין בן

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צריך מלך וסנהדרין. תשובת המחבר: לעזרת ישראל מיד צר לא נראה שצריך מלך וסנהדרין, ויש לסמוך אף על דברי הרא"ה קוק זצ"ל במשפט כהן שבזמן שאין מלך חלק מסמכויות המלכות חוזרות לעם ולמנהיגות שהעמיד לעצמו. ועי' תחומין כרך יא עמ' 103 בדברי שם.
2. איני דן מה הן פקודות הצבא, ואיך תחליט המדינה לנהוג בו, אין הדיון עוסק בכך, אלא הדיון הוא מהו דין תורה במצב זה.

חבל נחלתו

שפטור ישראל שהרג עכו"ם [בימים הקדמונים] הוא משום שהחמרו, **פירוש שדמו של ישראל חשוב בעיני מלכו של עולם, ולכך אינו נהרג עבור עכו"ם, לכן הקלו העכו"ם, שישראל ההורג פטור.** ולכן אמר (המשך המכילתא): 'באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים'. ומהאי טעמא נראה דאדם המזיק לעכו"ם חייב לשלם, אף על גב דאם הורגו אינו נהרג, ולא שייך בזה 'ולא יהיה ממונו חמור מגופו' (בבא קמא קיט, א), דטעמא דפטור בהורגו משום שקשה בעיני השם להרוג ישראל 'ויקר המותה לחסידיו', מה שאין כן ממונו. ודו"ק... ועי"ש בהמשך דבריו, ועי' שו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג, או"ח סי' י אות ב).

עולה שמשום מדרגת ישראל הוא אינו חייב מיתה בבית דין על הריגת נכרי.
ג. לגבי הצלת ישראל ע"י הריגת נכרי, כך הם דברי התוספתא עבודה זרה (פ"ח הל' ד-ה):
"על שבע מצוות נצטוו בני נח... על שפיכות דמים כיצד גוי בגוי וגוי בישר' חייב ישר' בגוי פטור"...
בבבלי פסחים (כה ע"א) מובאים דברים עפ"י הברייתא הנ"ל:
"כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: בכל

נח וישראל – מחמירים על בן נח ומקילים לישראל.

ב. ישראל שהרג בן נח אינו נהרג עליו ומשמע שגם אינו עובר ב'לא תרצח'³.
כך דברי הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"א):

"כל הורג **נפש אדם מישראל** עובר בלא תעשה שנ' (שמות כ' י"ד) לא תרצח, ואם רצח בזדון בפני עדים מיתתו בסייף שנאמר (שמות כ"א כ') נקם ינקם, מפני השמועה למדו שזו מיתת סייף, בין שהרג את חברו בברזל בין ששרפו באש מיתתו בסייף"⁴.

ובאר עוד בפרק ב (הל' יא):
"ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנ' (שמות כ"א י"ד) וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי, ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו, שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'".
וכך כתב המשך חכמה (שמות כא, יז):
"על רעהו. במכילתא:

"רעהו" – להוציא אחרים. איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים [פירוש, דישראל שהרג עכו"ם אז חייב מיתה] לאחר מתן תורה תחת שהחמרו הוקלו. פירוש, דבאמת גם כעת אנו מוזהרין על רציחת אחרים, ומה

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אם אינו עובר, למה הוצרך הרמב"ם לומר שאינו נהרג.

תשובת המחבר: משום ששאר הורגים נפש אדם חייבים וישראל יצאו מכלל בני נח שאינם נידונים מצד שבע מצוות ב"נ אלא מצד 'לא תרצח' כחלק מתרי"ג מצוות.

4. הרב אריאל כתב בהקדמתו החדשה למאמרו כך: "לדעת הרמב"ם מקור האיסור הוא הפסוק 'שופך דם האדם באדם דמו יישפך' כי בצלם אלקים עשה את האדם' שנאמר לבני נח כולם, ר' כס"מ הל' רוצח פ"ב הל' יא". אבל אין משם שום ראיה, ולהיפך דיוק דברי הרמב"ם הוא שישראל פטור מ'לא תרצח'.

דמים, כיצד שאם יאמרו לו לאדם בא והרוג את הנפש ואתה מתרפא אל ישמע להן, שכן כתיב (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, הואיל וכל מי שהוא שופך דם האדם באדם דמו ישפך היאך יכול החולה להתרפאות בשפיכות דמים?

ההתרפאות היא הצלת עצמו ע"י שפיכת דמים של אחרים, ומשמע בבחייתא של תוספתא ע"ז שישראל בגוי פטור.

הירושלמי מובא בכמה ראשונים: רבינו חננאל (עבודה זרה כה ע"א), ספר אהל מועד (שער רפואה דרך א), חידושי הריטב"א (פסחים כה ע"א), אולם ללא הסבר לגבי בן נח וישראל בשפיכות דמים.

והרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ז) כתב: "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך אפילו הוא נוטל את נפשך, והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש, ועריות הוקשו לנפשות שנאמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה".

הרמב"ם הזכיר ברמז 'והריגת נפש מישראל' משמע דוקא מישראל אבל הריגת נפש גוי כדי להציל אדם מישראל מותרת.

וכך כתב האור שמח (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ו): "אבל מנין יצא לרבינו זה, נראה דמקורו מירושלמי פרק אין מעמידין (ע"ז פ"ב ה"ב) ואין דוחין נפש מפני נפש, לא סוף דבר כו' נכרי בנכרי, נכרי בישראל חייב, ישראל בנכרי פטור, וכפי הנראה קאי על מה דאמר בסמוך שאין מתרפאין על

מתרפאין, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות [כה ע"ב] ושפיכות דמים... ושפיכות דמים גופיה מנלן? – סברא הוא; כי ההוא דאתא לקמיה דרבא, אמר ליה: מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלניא, ואי לא – קטלינא לך. – אמר ליה: ליקטלוק ולא תיקטול. מאי חזית דדמא דיך סומק טפי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?". ומשמע ששני הצדדים היו ישראלים או שניהם נכרים אבל לא מצויין מה יהא הדין בין ישראל לגוי האם זה מותר ופטור.

סופה של הברייתא בתוספתא מובא בתלמוד ירושלמי (עבודה זרה פ"ב ה"ב וכן בירושלמי שבת פ"ד ה"ד):

"אמר רבי חנינה זאת אומרת שאין מתרפין משפיכות דמים. דתנינן תמן יצא רובו אין נוגעין בו וכו' חיישינן שלא ימות ואין דוחין נפש מפני נפש. לא סוף דבר שאמר לו הרוג את איש פלוני אלא אמר לו חמוס את איש פלוני. עכו"ם בעכו"ם עכו"ם בישראל חייב ישראל בעכו"ם פטור".

ובאר הפני משה (שבת פ"ד ה"ד):

"לא סוף דבר. ולא דוקא בשאומר לו הרוג את פלוני ואני אניחך אלא אפי' א"ל חמוס ממנו של פלוני ואניחך אסור להציל נפשו בממונו של פלוני".

ומשמע מהמשך פירושו של הפנ"מ שאם אמרו לישראל הרוג את פלוני הגוי או שנהרוג אותך מותר להרוג את הגוי ולהציל את עצמו כשם שבממון ('חמוס ממנו של פלוני') הדבר מותר.

כדברי המדרש בשמות רבה (וילנא, פרשה טז, ב):

"משכו וקחו לכם צאן, הה"ד (ישעיה ל) בשובה ונחת תושעון, תנינן בכל מתרפאין חוץ מעבודת כוכבים, וגילוי עריות, ושפיכות

חבל נחלתו

שהוא אף על פי שהוא חייב מיתה אינו נהרג".

עוד פסק הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ג):

"וגוי שהכה את ישראל חייב מיתה שנ' (שמות ב' י"ב) ויפן כה וכה ויך את המצרי". ובחידושי הגר"ז (סימן פה):

"והיינו שהוא (הגוי המכה) מחוייב מיתה בידי שמים". וכן שיטת המאירי שמחוייב מיתה בידי שמים אבל אינו נהרג עליו בבי"ד. וא"כ אם על הכאה חייב מיתה בידי שמים, אף שאינו נהרג ק"ו על נסיון הריגה (אבן, מחסום בכביש, בקבוק תבערה, ירי וכו') – ודאי חייב מיתה בידי שמים, ועל כן ודאי מי שהרגו מישראל פטור עליו. וחייב המיתה אינו דוקא בשעת מעשה אלא על עצם מעשיו חייב מיתה.

הר"ן בחידושו לסנהדרין (נח ע"ב) מביא דעה כי חיוב מיתה בגוי שהכה את ישראל הוא מדין גזל ("דמה לי חבל בגופיה מה לי חבל בממונו"), והקשה אם חייב מחמת גזל יהא חייב מיתה גם בהכה גוי ולא רק בהכה ישראל. ולכן הר"ן מחלק וסובר שחיוב מיתה הוא דוקא מפני שהכה את ישראל. לשיטתו חיוב מיתה בגוי שהכה את ישראל הוא בבית דין, כמו בשבע מצוות ב"נ. (ועיי' צ"ח שחייב מיתה על הכאת ישראל אף שאין בה גזל ולא חסרו ממון).

בשיעורי ר' דוד (פוברסקי, סנהדרין שם סי' תשעב) כתב שבן נח שהכה את ישראל נתחדש דהכאה לישראל הוא כמו הריגה וחייב משום שפיכות דמים.

ובקונטרס 'וחי בהם' (לרב מרדכי דוד אקרמן, סי' קיג) כתב:

"אבל גוי הבא במחתרת, בכל גוונא הותר דמו... ומשום דחשידי אשפיכות דמים..."

שפיכת דמים, וע"ז קאמר דנכרי בנכרי חייב, אף אם הרג איש לרפואתו, אבל ישראל בנכרי פטור כדינו, ואם ישראל נתרפא ברציחת ישראל ג"כ חייב, וקמ"ל רבותא דאף נכרי חייב...".

וכן הביאו בס' עבודת המלך (הל' יסודי התורה פ"ה).

מהאור שמח עולה וכן מן התוספתא והירושלמי ומן הרמב"ם שאמירת 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי' אינה נאמרת בין ישראל לנכרי ולכן ישראל שאנסוהו להרוג נכרי או שיהרג, מותר כדי להציל את חייו בהריגת הנכרי.

ד. עוד ניתן ללמוד לגבי העימות בין בן נח לישראל לגבי שפיכות דמים, כך נאמר בסנהדרין (נח ע"ב):

"אמר רבי חנינא: נכרי שהכה את ישראל – חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'. ואמר רבי חנינא: הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה – שנאמר מוקש אדם ילע קדש".

מפרש רש"י:

"ויך את המצרי – משום דהכה איש עברי".

"מוקש אדם ילע קדש – הנוקש את האדם היינו ישראל שקרויין אדם, דכתיב (יחזקאל לד) ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם – אתם קרויין אדם וכו'".

"ילע קודש – כאלו לועה את הקדש, כלומר כסוטר על לועו".

"סוטר – מכה".

היינו גוי שהכה ישראל אפילו לא הרגו חייב מיתה.

וכך פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ו): "ועכו"ם שהכה ישראל אפילו חבל בו כל

סימן מח – הריגת גוי שרודף אחר ישראל להרוג

מותר ישראל אחר להרוג".
בספר אדם ומלואו לרב שמעון מלכה
(פ"ג עמ' קיב) כתב:
"ולכן גם אם גוי רודף אחר ישראל, אין
דין להצילו באחד מאבריו, כפי שנבאר להלן
בפרק ד', שהרי אף אם הכה ישראל חייב
מיתה, אפילו שאינו נהרג בידים, אלא חייב
מיתה לשמים... אבל כאן שרודף ודאי
שנהרג וזה פשוט".

ג. לאחר מעשה

ניסינו להוכיח לעיל שגוי הרודף אחר
ישראל עדיף מאונס את ישראל להרוג
נכרי שמותר לישראל להרוג ולהציל את
נפשו וק"ו שמותר להרוג את הרודף עצמו.
וא"כ רודף אחר ישראל שונה לגמרי מגוי
הרודף אחר נכרי, ואעפ"כ נראה שצריך
להביאו לבית דין שידינוהו. אולם אם
הרגו אינו נהרג עליו מפני שנכרי זה חשוב
כבר כשופך דמים. ועי' בפרק הבא.

ד. רודף לשם מלחמה

עד עתה עסקנו בנכרי הרודף אחר
ישראל שלא בשעת מלחמה ולמדנו בק"ו
רודף מגוי האונס להרוג. במקרה הנוכחי
הפעולות של המחבלים הן **פעולות
מלחמה**. המבדיל בין פעולות מלחמה לבין
רודף 'רגיל' שפעולות מלחמה נובעות
מחוסר הכרה בשלטון ועל כן אין בד"כ
נרדף מסויים אלא נרדף סתמי ששייך
לציבור או לעם מסויים. והפעולה היא
לשם מרידה ולא רק לשם פגיעה והריגה.
המדינה בגלל סיבוכיה הרחניים
שהביאוה למצב זה מעדיפה לקרוא לכך
'פעולות איבה'. היינו, כיון שמלחמה היא
בין עמים והמדינה אינה רוצה להגדיר

היינו כיון שגויים חשודים על שפיכות
דמים יש לדון את הנכרי שבא על מנת
להרוג ולכן מותר להרוג".

ה. נעבור לגוי הרודף אחר ישראל
להורגו (לא במלחמה), נלענ"ד שגוי הרודף
את ישראל התיר עצמו למיתה ואין חיוב
הצלה בו באחד מאבריו.

בענין רודף על מנת להרוג ישנם שני
עניינים: הצלת הנרדף וענישת הרודף.
הצלת הנרדף יכולה להיעשות או באחד
מאברי הרודף או בהריגת הרודף. ישראל
הרודף אחר ישראל ישנו חיוב להצילו
באחד מאבריו, אבל בגוי אין סיבה
להצילו, והרי הוא כאונס את ישראל
להרוג נכרי שהותר לישראל להרוג את
הגוי, וק"ו שמותר להרוג את הרודף!

כמו כן גוי הרודף אחר ישראל –
רדיפתו אינה פחותה מהכאה וחייב משום
שפיכות דמים. וגוי הרודף את ישראל
חייב מיתה בעצם כוונתו לפגוע בישראל,
ולכן נהרג על כך בבית דין.

מצאתי בכמה מהאחרונים שעסקו בכך.
במאמר 'האם לפרטיזנים בימי השואה
היה מותר להרוג כל הנקרה בדרכם' (הרב
ישראל מאיר לאו, זכור לאברהם חולון
תשנ"ד-תשנ"ה, עמ' תקסה) כתב:
"אבל כותי שרודף אחר ישראל וניתן
להצילו באחד מאבריו ובא ישראל והרגו
פטור, ובגמ' בעמוד א' מבואר דלא רק
שאינו נענש **אלא ישראל בכותי מותר
אפילו לכתחילה**, עיי"ש בסוגיא".

וכך הובא מספר 'ניר' (על ירושלמי שבת)
שפירש שמדובר בגוי הרודף את ישראל
להרוג ובישראל הרודף את הגוי (כדי להציל
לנרדף).
"ועל זה אומר שגוי הרודף את ישראל

חבל נחלתו

שהמצרי היה מהנלחמים נגד דוד המלך, מדוע בניהו לא היה מצויד למלחמה ומדוע לא הרגו בקשת וחץ.) אם כי אין מכאן ראיה מוכרחת.

נראה להגדיר זאת כך: פעולות איבה לאומיות שלא הוכרזה עליהם מלחמה אינן מלחמה כוללת – אבל התגובה של הנרדף וסביבתו לפעולת התוקף היא עפ"י דיני מלחמה ולא עפ"י דיני רדיפה, ולכן הותרו כלפי התוקף פעולות מלחמתיות ולא רק לשם הצלה בעלמא.

אין שום היתר לפגוע באלה שאינם מעורבים בתקיפה מפני שרק הכרזת מלחמה של המדינה מתירה זאת, אולם בשעת הרדיפה עצמה ולאחריה מותר ומצוה לפעול כנגד המחבל בפעולות מלחמתיות ולא מדין רודף בעלמא.

דוגמא לדבר דרכו של עמלק (דברים כה, יח):

"אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים". ובפשוטו פירוש הדברים כדברי רבינו בחיי (דברים שם):

"ויזנב בך. כלומר כרת זנבך, והם הנחשלים אחריך, החלושים שלא היה בהן כח ללכת. וכן מנהג המחנות הנרדפות מן האויבים ואין כח באויבים לבקע המחנה, הם מזנבים ומכים באחרונים שבמחנה שהם חלשים מכלן, זהו פשוטו".

וכי יעלה על הדעת שמפני אותם נחשלים ידונו את עמלק כרודף בלבד?! הוא בא למלחמה ודינו כדיני מלחמה.

ה. תוצאות הלכתיות

נראה לי כי חלק מהבלבול הקיים עתה תשע"ו 'באינתיפאדת הסכינים והדריסות'

שכל הפלסטינאים הם אויבים, היא מגדירה את המחבלים כאויבים ואת שאר האוכלוסי' הפלסטינאית כבלתי מעורבים. אולם נראה שלפחות כלפי המחבלים הרודפים לפחות כתגובה יש לנהוג עפ"י דיני מלחמה וודאי שאין לנהוג כלפיהם כ'סתם' רודפים.

המדינה אינה רוצה להכריז מלחמה, אבל ארגוני הטרור הכריזו מלחמה אין שום טעם שבזמן עימות כאשר הם תוקפים אדם מישראל לא יפעל לפי דיני המלחמה ויהרוג את הבא מולו. ואף אדם אחר מישראל שיכול לפעול ולהציל מצווה להילחם כנגד הבא להורגנו, משום שאין זה רודף 'סתמי' אלא רודף מלחמתי את הנרדף הזה ואת כל עם ישראל. נראה שמה שמגדיר זאת ומתיר לפעול כבמלחמה הוא עצם פעולת האיבה-מלחמה של המחבל, ולפי"ז יוכל הנרדף וכן אחרים להרוג את המחבל בשעת מעשה ולאחריו ולא רק לפגוע באחד מאבריו.

לפי הבנתי הדלה, פעולה כזו היא מצב ביניים בין מלחמה כוללת לבין דיני יחידים בישראל, והיא מכח הנסיבות מקנה לנרדף זכויות תגובה שאין לנרדף רגיל.

מעין ראיה ניתן להביא מבניהו בן יהודע עליו נאמר (שמואל ב' כג, כא): "והוא הכה את איש מצרי איש מראה וביד המצרי חנית וירד אליו בשבט ויגזל את החנית מיד המצרי ויהרגו בחניתו".

אין איזכור בתנ"ך למלחמה בין מצרים לישראל בימי דוד המלך, ואותו איש מצרי לא תקף את בניהו בשעה שהיה מצויד למלחמה ובכ"ז בניהו הרגו. (אם המדובר

נוצר מתוך הסתכלות שהם בסה"כ רודפים, ולא קובעים שזו מלחמה ואלו כלי נשקה. ואז מרצחים שנפגעו אסור להורגם ומחבלים שפצעו והרגו קודמים לטיפול רפואי לפני בני עמנו הפגועים והפצועים. אילו היו מכריעים ואומרים זו מלחמה ובמלחמה 'הקם להורגך השכם והורגו' והוא אויב שיש להורגו ללא רחמים, היינו ניצולים מכל החקירות והעמדות לדין של מצילים ומגינים, וה"ה לטיפול רפואי בפצועים – אין לטפל באויב קודם שסיימת לטפל בבני עמך והנלוים עליהם. גם כשהוא שוכב בלא יכולת להתנגד הוא עדיין אויב ולא רודף בלבד.

הצלה מרודף גוי באחד מאבריו / הערת הרב יעקב אריאל

במאמר זה אתם טוענים שיש חיוב להרוג כל גוי הרודף אחר ישראל ולא כמו שכתבת בתחומין יח. אני מודה לך על שדברי זכו לעיון. כתוצאה מביקורתך שבתו ושניתו פרק זה ואני עדיין עומד על דעתי שיש התר להרוג אך לא חיוב. ואתיחס לטענותיכם אחת לאחת:

1. לשון הרמב"ם בריש הל' רוצח "כל הורג נפש אדם מִישראל עובר בלא את עשה שנ' לא תרצח" (זוהי הגירסה הנכונה. מחיקת המילה "מישראל" נעשתה ע"י הצנזורה) הרוצח גוי לא עובר בלא תרצח.

אמת ויציב, אך ברור שעובר על איסור דאורייתא אחר "שופך דם האדם באדם דמו יישפך" כמש"כ הכס"מ שם פ"ב הל' יא בשם המכילתא. אומנם ברמב"ם שם מדובר בגר תושב. אולם הפסוק לא עוסק בגר תושב דווקא, אלא בכל גוי. והלכה פסוקה היא שסתם גוי שאין בינינו לבינו מלחמה אין מורדין ואין מעלין (סנהדרין נז א ורמב"ם הל' ע"ז פ"י, ובאשר למלחמה ר' להלן (5).

2. דם ישראל סומק טפי ולכן ישראל לא חייב למסור את נפשו אם מאיימים עליו שאם לא יהרוג גוי יהרגו אותו.

אין ויכוח בשאלה שישראל עדיף מגוי. על הריגת גוי לא חייבים מיתה. על הריגת ישראל חייבים מיתה. גוי שנפל לבור אין מעלין אולם גם אין מורדין וכנ"ל. לא יעלה על הדעת לומר שישראל שעמדו על הר סיני ופסקה זוהמתם הותרו מעתה להרוג גויים.

גם אם ייתכן שישראל שהרג גוי ולא הציל בא' מאבריו לא יתחייב מיתה ביד"ש, כמו ישראל שעשה כן, אך היתר לכתחילה מנא לן, הרי שפ"ד של גוי אסורה מהתורה?

3. גוי הרודף אחרי ישראל התיר את עצמו למיתה ולכן הוא חייב מיתה ולא עונש אחר. גם ישראל הרודף אחר ישראל התיר את עצמו למיתה, ובכ"ז חייבים להציל באחד מאבריו, אם אפשר, ולא להורגו. ומסתבר שה"ה גוי שהרי לכתחילה אין להרוג גוי וכנ"ל.

4. גוי הרודף אחר ישראל נידון בע"א ודיין אחד, ללא התראה. לכן כל היכול להורגו חייב לעשות כן.

הכוונה היא להעמידו בדין. אולם לשם כך יש צורך בפרוצדורה משפטית מסודרת, בפרט כאשר מדובר בדיני נפשות, גם אם מדובר ברוצח שפל שנדון בע"א ודיין א' ובקרב. אך לא

חבל נחלתו

מסתבר שהמציל את ישראל מרודף גוי יהיה גם עד, גם דיין וגם תליין. וכל זאת תוך כדי הצלה.

כמו"כ החלקת יואב מה"ת סי' יד סובר שאין חובה לדון כל בן נוח בעונש מוות דווקא, אם יש מערכת ענישה אחרת.

5. טענתכם העיקרית היא שאנו במצב מלחמה ובמלחמה אין חובה להציל את הרודף באחד מאבריו ומותר להורגו.

אכן אנו במלחמת מצוה של הצלת עם ישראל ארץ ישראל וגם תורת ישראל מיד צר (האסלאם הקיצוני הכריז על תורת ישראל מלחמת דת – ג'האד) ובמלחמה חלים גדרים אחרים ובטשטוש הבחנה זו טועים רבים ומטעים. אולם גם במלחמה אין חובת הריגה טוטאלית, להוציא מלחמת ז' עממין שהמצוה היא "החרם תחרימם". שם חובתנו להרוג את כל מי שלא השלים אתנו, הוא ומשפחתו, אנשים נשים וטף. במלחמות מצוה אחרות אין חיוב כזה. יש להרוג רק את הזכרים הבוגרים (דהיינו הלוחמים) אולם אין בהם דין "החרם תחרימם" אלא זהו גדר אחר. מסתבר שאם יש נשים לוחמות אף הן בכלל. וצ"ל אפוא שדין הריגת הזכרים חל רק על הכוחות הלוחמים ולא על האוכלוסייה האזרחית שאינה לוחמת. וא"כ ה"ה זקנים וחולים שאין להורגם, גם אם הם זכרים. גדר המצוה הוא השגת נצחון מוחץ וכניעה מוחלטת, ולא דווקא החרמה כמו עמי כנען. ולכן נראה שאם עושים את הלוחמים חולים, שאינם יכולים יותר להלחם די בכך ואין מצוה להורגם דווקא. וא"כ גם בפציעה סגי ואין צורך בהריגה.

6. ואדרבה נלענ"ד שפציעה עדיפה ודווקא משום שאנו בשעת מלחמה. כי "בתחבולות תעשה לך מלחמה" וחייבים להפעיל שיקול דעת ולא לפעול מתוך אמוציות. אין לך דבר המסכן ביותר את מהלכי הלחימה מאשר פעילות אמוציונאלית לא מתוכננת ולא מחושבת. נטרול הרודף ע"י פגיעה קשה באחד מאבריו עדיפה מהריגתו מכמה סיבות:

א. אצלם כל הרוג מתעטר בכתר "שהיד", זוכה לפי אמונתם לגן עדן ונערץ ע"י יתר המאמינים. הדבר מעודד משלהב את יצריהם ומזמין "שהידים" נוספים.

ב. עפ"י אמונתם הם מצווים על גאולת דם, לנקום את נקמת דמו של ההרוג ע"י הריגת אדם אחר מבני דתו של ההורג.

ג. הם מנצלים כל הרוג לתעמולת זוועה הן בתוכם והן בעולם כולו נגדנו. הדבר גורם לנו נזק גדול.

ד. אחרי שפצעו את המחבל והוא נוטרל אין התר להורגו, כי הוא כבר לא רודף. אלא א"כ הריגתו יש בה הרתעה לאחרים. אך כאמור לא רק שאין בכך הרתעה אלא אדרבה עידוד להגברת הלחימה.

מסקנת דברי היא שמכיון שהריגת גוי אסורה בעצם מהתורה, גם רודף גוי אם אפשר יש להציל באחד מאבריו ולא להורגו. גם במלחמה, אם אפשר יש להפעיל שיקול דעת. אם כי צריך להעיר שהמציל את הנרדף מפני רודפו חייב לפעול במהירות, תוך שבריר שנייה, וא"א לדרוש ממנו בתנאים כאלו הפעלת שיקול דעת כה זהיר להבחין בין פציעה להריגה. חובתו הראשונית להציל ורק כשיש לו שהות לשיקול עליו להעדיף פגיעה באחד מאבריו.

תשובת המחבר

נקבו בשמות ויחזיקו בשביה וכל מערומיהם הלבישו מן השלל וילבישום וינעילום ויאכילום וישקום ויסקום וינהלום בחמורים לכל כושל ויביאום ירחיו עיר התמרים אצל אחיהם וישבו שומרון וגו', על אויביכם אתם הולכים, שאם תפלו בידם אין מרחמין עליכם" (סוטה מב ע"א).

במארכים יזומים וכד' שם אולי נכונים שיקולים אלו. (ודברי משוח מלחמה הם במלחמה יזומה!) אולם דוקא שם הם אינם הופכים את הנהרגים ל'שאהידים'. ולכן גם שם רק אם דעת צה"ל שמבחינה **תועלתית** פציעה עדיפה על הריגה אז יש לפצוע, אבל אם דעת צה"ל שמבחינה **מוסרית** עדיף לפצוע – זהו מוסר שאכזרי לרחמנים ומרחם על האכזרים.

כנגד טעמיו של הרב שפציעה מועילה מהריגה, ישנם טעמים הפוכים. צריך לזכור שהכלא הישראלי הוא אוניברסיטה לטרור, ומי שנכנס טר"ש יוצא מג"ד... וכמובן המליונים הנשפכים לשם אחזקתם ושמירה עליהם בכלא הם ג"כ הוצאה גדולה מאד, ומי שיכול לשקול זאת הם מנהיגי המדינה, וגם הם דוקא כששוקלים כשיקול תועלתית לגבי פעולות יזומות. אבל לא כשיקול מוסרי ולא על שעת התקיפות.

"וה' עוז לעמו יתן" ואז כשנמלא בעוז הא-לוקי – לומר את הכרעתנו המוסרית ללא פקפוק – אז "ה' יברך את עמו בשלום".

הרב מסכים שתקיפת מחבלים היא מצב מלחמה ואעפ"כ הרב מציע מלחמה 'בעצימות נמוכה'. לענ"ד דרך זו לא תואמת את המציאות. מרגע תקיפת מחבלים זו מלחמה וגדרי מלחמה עליה. איני מציע לפגוע בסביבתם אבל אותם עצמם מותר וראוי להרוג (לא חיוב אבל יותר מרשות).

הרב טוען שאם הם פצועים ונוטרלו אסור להורגם כי הם אינם רודפים, אבל במלחמה המודד של 'רודף' לא קיים.

כמו"כ פרסום דעת הרב לזיהוי המצב כ'רודף', מביאה שכל ההתייחסות הציבורית היא כאילו המדובר בתקיפה פלילית וכל מותקף שאינו מצליח לפגוע באחד מאבריו של רודף, כבר מפשפשים אחריו אם אינו בחזקת רוצח.

הטעמים שהרב מביא שפציעת מחבל עדיפה מהריגה, אינם טובים לשעת תקיפת מחבלים כיון שאין את הזמן לחשבונות אלו. ולהיפך, חשבונות כאלו מסוכנים ומסכנים את המותקפים. בשעת תקיפת מחבלים צריכים לפגוע בהם על מנת להרוג ולא להתחיל לחשוב שאולי עדיף רק לפצוע, ושיעמידו אותו לדין על כך שהרג וכו'.

וזכר לדבר דברי משוח מלחמה:

"ואמר אליהם שמע ישראל וגו' על אויביכם – **ולא על אחיכם**, לא יהודה על שמעון ולא שמעון על בנימין, שאם תפלו בידם ירחמו עליכם, כמה שנאמר: ויקומו האנשים אשר

הבועל ארמית קנאים פוגעים בו

שאלה

האם דין 'הבועל ארמית' הוא חלק מכל דיני נפשות בישראל, ונוהג כאשר הם נוהגים, או שהוא דין עצמאי הנוהג אף בדורנו?

תשובה

א. הטור מזכיר דין 'קנאים פוגעים בו' פעמיים, פעם אחת באבן העזר סימן טז בפירוט ופעם שניה בחו"מ (סי' תכה) בקצרה.

בחו"מ פותח את הסימן בדברים אלה: "מצוה לדון בחייבי מיתות ב"ד ושיגלה הרוצח לערי מקלט ועתה אין אנו דנין דיני נפשות שאף בזמן הבית בטלו דיני נפשות וכ"ש עתה שאין לדונם שצריכין ב"ד של כ"ג וכן ערי מקלט אין לנו שיגלה בהן הרוצח. והרב נטרונאי גאון כתב דעל כל חייבי מיתות ב"ד האידנא אין בידינו לא להלקותו ולא להגלותו ולא להרגו ולא לחבטו אלא מנדין אותו ומכין אותו מכות מרדות ומבדילין אותו מן הקהל ואיפשר שלא כתב כן אלא מצד הדין דודאי אין בידינו לדונו אלא במה שצריך לעשות לו משום דמיגדר מילתא בזה לא דיבר כי מי חולק על ר"א שאמר ב"ד מכין ועונשין כדי לעשות גדר".

הטור מסביר כמה סיבות שאיננו יכולים לדון דיני נפשות בימינו. ראשית מפני שכבר מזמן בית שני בטלו דיני נפשות כאמור בשבת (טו ע"א): "ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה לה סנהדרין וישבה לה בחנויות. למאי הילכתא? אמר רבי יצחק בר אבדימי: לומר שלא דנו דיני קנסות. – דיני קנסות סלקא דעתך? – אלא אימא: שלא דנו דיני נפשות".

סיבה נוספת, שאין לנו ב"ד של עשרים ושלושה לדון דיני נפשות. ועוד סיבה שמובלעת בדבריו שאין לנו חכמים סמוכים. וכל שמותר הוא דברים למיגדר מילתא.

ב. אולם בהמשך הטור מסייג את דבריו וז"ל:

"בד"א דיני נפשות שצריכין ב"ד ועדים אבל הנהרגים בלא ב"ד נידונין גם עתה. ואלו הם: "הרודף אחר חברו להרגו שמצוה על כל הרואה אותו שרודף שיהרגנו כדי להציל הנרדף"...

"וכן הרודף אחר כל אחת מהערויות לאנסה בין חייבי מיתות ב"ד בין חייבי כריתות או הרודף אחר הזכור יכול להצילו בנפשו ומצוה להרגו כדי להצילו אבל הרודף אחר בהמה לרבעה או לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה אפילו לחלל שבת

1. ההצלה היא דוקא לנשכב, אולם אם הנשכב (בזכור) מעוניין במעשה לכאורה אין רשות להרוג את השוכב אלא יביאו את שניהם לבי"ד ויהרגו. ואף בערוה נראה שדוקא כשהיא אנוסה ואם מרצונה הוא אינו רודף.

נידונין גם עתה'. ובמיוחד יש להוכיח כן מן ההלכות הבאות בטור:

ד. "מיני (אות נ' בצירה) ישראל והם שעובדים לע"ז ואפיקורסין והם שכופרים בנבואה ובתורה שבע"פ והעוברים על אחת מכל המצוות להכעיס מורידין אותן שאם הרואה **יש בו כח להרגו בפרהסיא יעשה** ואם לאו יבוא עליו בעלילה כיצד נפל לבור ויש סולם בבור יסלקנו בעלילה שיאמר לו הריני צריך להוריד בני מן הגג וכן כל כיוצא בזה".

"אבל הרועים בהמה דקה וכיוצא באלו שעוברין עבירות תמיד אין מורידין אותם לבור לסבב מיתתן אבל אם ירדו לבור אינו צריך להעלותן שנאמר לא תעמוד על דם רעך והאי לאו רעך הוא".

ולכאורה מה הדחיפות הגדולה להרוג מין או אפיקורס הרי אין בכך שום הצלה לאף אחד, ולפי הטור משמע שהלכות אלו נוהגות אף בימינו. ולכן צריך לומר שאף הריגת בועל ארמית בשעת מעשה היא הלכה הנוהגת אף בימינו משום שהותרה לקנאים ללא בית דין הריגת העבריין, או לשם הצלה אחר מפגיעה בו במיתה או בעבירה חמורה או משום חילול השם שבדבר בבעל ארמית ובמין ואפיקורוס.

דין בועל ארמית שונה מכל הדינים האחרים בכך שאין מדובר בעבריין קבוע כמין ואפיקורוס ואף הוא אינו מסכן מישהו אחר, אלא עצם המעשה בפרהסיא הוא חילול ה' הגורם לדין כה חמור של קנאים פוגעים בו, ונראה לפי סידורו של הטור שדין הקנאים הוא דין עצמאי ונוהג בכל עת.

ה. הרמב"ם ג"כ הזכיר דין בועל ארמית בשני מקומות בהלכות אסורי ביאה פרק

או לעבוד ע"ז אינו נהרג אלא בב"ד ובהתראה ועדים וכל אותן הנהגים דוקא קודם שיעשו העבירה אבל אם כבר עשו אותה אפילו לא גמרה רק שהערה בה אין רשאי להרגו"...

"**הבא במחתרת** ג"כ מותר להרגו והטעם שחשוב כרודף שעל עסקי נפשות הוא בא שאין אדם עומד על ממונו אלא ודאי בעל הממון יעמוד על ממונו להצילו וזה יקום עליו ויהרגוהו לכך אמרה תורה להרגו להציל בעל הממון לפיכך אין להרגו אלא כשיוצע בודאי שאם יעמוד בעל הממון להציל ממונו שזה יקום עליו ויהרגוהו"...

המשותף להלכות של דיני נפשות הנוהגים אף בזמן הזה הוא משום שהם עסוקים בהצלה ולא בהענשה. ההצלה היא לנפגע הנרדף והיא מותרת אף בפגיעה בנפש הרודף. ולכן אם כבר הרודף ביצע זממו ברציחת הנרדף, או בבעילה האסורה, או בא במחתרת שיצא ממחתרתו – אסור לפגוע בו, גם בימינו. ג. לאחר פירוט מקרים אלו ובירור שאר הלכותיהם (לא הובאו כאן) מביא הטור לגבי 'בועל ארמית':

"הבא על הגויה מי שמקנא לשם יכול להרגו אבל אם בא לב"ד לישאל אין מורין לו להרגו אבל אם הוא בעצמו יקנא לבו בחטאים וירצה להרגו הרשות בידו, ודוקא בשעת מעשה ובפרהסיא, אבל בצנעא או שפירש הבעל אין המקנא רשאי להרגו ואפילו אם לא פירש והרג הוא למקנא אינו נהרג עליו, הרג אדם אחר למקנא להציל הבעל נהרג עליו".

מסמיכות המקרה הזה למקרים לעיל משמע שכוונת הטור שדין 'בועל ארמית' נוהג אף בימינו שהרי 'הנהרגים בלא ב"ד

חבל נחלתו

בת אל נכר (מלאכי ב, יא) יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ולא יהיה לו ער ועונה (מלאכי ב, יב) אם ישראל הוא לא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים".

ורמ"א הגיה:

"ועון זה יש בו הפסד שאין בכל העריות, שבנו הבא מן השפחה ומן הכותית אינו בנו, משא"כ בשאר עריות (טור בשם הרמב"ם). הבא על העובדת כוכבים בפרהסיא, שדינו שקנאים פוגעים בו, כמו שיתבאר בחושן המשפט סימן תכ"ה, הוא בכלל עריות ודינו ליהרג ולא יעבור (ב"י בשם א"ח בשם הרמב"ם), כמו בשאר עריות, כמו שנתבאר ביורה דעה סימן קנ"ז".

רואים בדברי השו"ע באבן העזר שלא הזכיר את דין קנאים פוגעים בבירור אלא רק בדרך אגב בסעיף ב: 'אם לא פגעו בו קנאים'. בשו"ע בחושן משפט השמיט לגמרי את דין קנאים פוגעים ורק הרמ"א הזכירו. וכיון שבבית יוסף דן בענייני קנאים פוגעים בו, נראה שזו השמטה מכוונת. שבאה לומר שאין הדין הזה נוהג בימינו.

ז. כתב בספר מרגליות הים (סנהדרין פב ע"א אות יט):

"ע' חלקת מחוקק לאה"ע סי' טז ס"ק ד ש"כ: לא ידעתי למה השמיט (=השו"ע) דין של קנאין פוגעין בו שכתבו הרמב"ם והטור כו', ובעין אליהו² כ' שהמחבר השמיטו כיון דאין מורין כן. ואפשר דדין קנאין הוא דוקא כשיש סנהדרין בלשכת הגזית ודנים דיני נפשות ואז הקנאי דינו כסנהדרין, אבל בזמן שאין סנהדרין בלשכת

יב בהרחבה, ובהל' סנהדרין פי"ח ה"ו בדרך אגב:

"הגונב כלי שרת מן המקדש והמקלל בקוסם והבועל ארמית אין בית דין נזקקין להן, אלא הקנאין פוגעין בהן וכל שהורגן זכה".

משמע מדברי הרמב"ם שבעקרון כל העבירות שמונה 'שייכות' לטיפול ב"ד, אלא שאם קנאים הקדימו והרגו את העברין עפ"י התנאים שנזכרו – הורגן זכה. משמע שהדין 'שייך' עקרונית לב"ד, והקנאים פועלים מכח בית דין. ובימינו שאין לנו ב"ד פקע גם כח הקנאים לקנאות במקרה כזה.

ו. השו"ע פסק באבן העזר (סי' טז) כך: בסעיף א:

"ישראל שבעל עובדת כוכבים, דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לעובד כוכבים (רמ"א: דרך אישות), הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר: לא תתחתן עם (דברים ז, ג) (רמ"א: ויש חולקין בזה). אבל הבא על העובדת כוכבים דרך זנות, במקרה, חייב עליה מדרבנן משום עובדת כוכבים ומשום זונה ומכין אותו מכת מרדות. ואם ייחדה לו בזנות, חייב עליה מדרבנן משום נדה, שפחה, עובדת כוכבים, זונה. ואם היה כהן, אפילו בא עליה דרך מקרה לוקה מן התורה משום זונה (ויקרא כא, ז)".

בסעיף ב:

"הבא על העובדת כוכבים, אם לא פגעו בו קנאים ולא הלקהו בית דין, הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת, שנאמר: כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל

2. לרב אליהו שיק מלידא בזמן החפץ חיים על אגדות הש"ס שבעין יעקב.

וכיון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת".

ונראה שטעמו של החזו"א קיים אף לגבי דין קנאים פוגעים בו שבימינו אף מי שעושה זאת בפרהסיא בפני עשרה מישראל אינו מבין את חומרת מעשהו ולכן אין מצוה לקנאים לקנא בימינו ולהיפך זה יביא רק להוספת הפרצה שיהא בעיני הציבור כמעשה השחתה ואלמות ח"ו (לשון החזו"א).

ט. אמנם בספר משפט ערוך לרה"ג ז"נ גולדברג כתב בעמוד 48 במפתח ההלכות: "הבועל גויה שקנאים פוגעין בו גם בזה"ז"..." אבל בעמוד 39 (ליקוטי משפט סעיף קכא) שהוא מקור המפתח ולשם הוא מכוין לא הזכיר שדין קנאים פוגעים מתקיים גם בזה"ז וצ"ע.

י. וכעין העיכוב הזה מקנאות בימינו, כתב הראי"ה קוק באגרות הראיה (עמ' כ): "והנה כדי למלא במעשה את השלטון הלאומי צריכים שיהיו כחות האומה בתכלית השלימות, אמנם למנעו לגמרי ג"כ לא יתכן, כי האופי הרוחני של האומה הוא ב"ה תמיד חי, ודוד מלך ישראל חי וקיים (ר"ה כה ע"א). ע"כ זאת היא עצת ד' שהפליא עצה הגדיל תושיה, שכפי אותו המיעוט שכחות האומה מתמעטים, כן יהי נגרע כח היכולת, ומניעת היכולת היא לנו לעדה על חפץ ד', ומניעת החפץ יש לה הרבה דרכים לפעמים מניעה מעשית, כמו יראת מלכות וכיו"ב ולפעמים מניעה רוחנית, שמהם היא ג"כ המצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע (יבמות סה ע"ב). וכשישנן מניעות כאלה הננו מרוצים בזה מפני שאנו

הגזית ואין דנים דיני נפשות אפ"י קנאי אסור להרוג".

בסיום דבריו הפנה הגר"ר מרגליות לדבריו בדף ב ע"ב אות יד שם מנה כמה דינים שאינם נוהגים בימינו ביניהם: כפיה על מצוות עשה מפני שצריך סמוכים (קצות החושן סי' ג), דין גואל הדם (תומים סי' ג, ישועות ישראל [קוטנא] חו"מ סי' ג).

בספר דף על הדף (עבודה זרה לו ע"ב) כתב לגבי דין קנאים:

"ובספר פרי הארץ (פרשת ואתחנן), מהרה"ק ר' מנחם מנדל מויטבסק זי"ע - ביאר: 'קנאים פוגעין בו' - דין זה קיים היה בזמן שסנהדרין היו קיימין, ודנין דיני נפשות בישראל - בזמן הזה הרוצה לקנא קנאת ה' צבא-ות, יעשה זאת בלבו, ולא יקטרג על שום אדם מישראל".

וא"כ לפי אחרונים אלו עולה שאע"פ שלא נכתב במפורש, בכ"ז דין 'קנאים פוגעים בו' נוהג רק בזמן שדיני נפשות נוהגים בעם ישראל.

ח. עוד הביא במרגליות הים בריש סנהדרין מחזו"א (ו"ד סי' יג אות טז) לגבי דין מורידין:

"ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלוי' כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהי' בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו

חבל נחלתו

מכירים שכך הוא רצון ההשגחה העליונה בעתים כאלה. ואך לזה הננו מוצאים בירושלמי (סנהדרין פ"ז ה"ב), שרשב"י שמח על נטילת הדינים בישראל לשעתם, משום דלית אנן חכים מידן".

סימן נ

ברכה על עבודות כהנים במקדש

שאלה

האם כהנים שעשו עבודות במקדש כגון קבלת הדם, זריקתו או קמיצה במנחה או הנפה וכד' היו מברכים עליהן: "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציוונו לקבל הדם", או כל ברכה אחרת?¹

תשובה

א. בספר המצוות לרמב"ם כתב בשורש יב: "השרש השנים עשר שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו". ואח"כ הדגים דבריו: "והמשל בזה העולה. הנה אנחנו נצטוינו שתהיה מלאכת העולה כך והיא שישחטה ויפשיטה וינתחה ויזרוק דמה על תואר כך ויקריב חלבה ואחר כך ישרוף כל בשרה (ויקרא א), עם שיעור כך מסולת בלולה בשמן ושיעור כך מיין (שלח טו) והם הנסכים, ושיהיה עורה לכהן שיקריבנה (צו ז). והמלאכה הזאת בכללה היא מצות עשה

אחת (סג) והיא תורת העולה. כי כמו זאת המלאכה חייבה התורה שתיעשה כל עולה".

ומסביר בהמשך:

"וזה הסדר מן המלאכות היא מצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה אלא אם שם צוויין כוללים מיני הקרבנות כלם ולא יתייחדו במין זולת מין מהם שאז ראוי שיימנה כל צווי מהם למצוה בפני עצמה לפי שאינו אז חלק מחלקי מלאכת הקרבן מהקרבנות".

ומוסיף:

"ובעבור שנעלם מזולתנו (=הלכות גדולות) השרש הזה ולא הרגישו אליו כלל ולא השיגו אותו עד הגיעו שימנו מצות בפני עצמן יציקות ובלילות פתיתות מליחות הגשות תנופות וקמיצות והקטרות. ולא ידעו כי אלו כולם חלקי מלאכת המנחה. וזה כי אנחנו נצטוינו (שם) שנקריב מנחה ואחר כך בא לבאר זה השם על אי זה דבר נופל והיא תורת המנחה ואמר שהיא תהיה מן הסולת או מן הלחם העשוי על תואר כך או תואר כך כלומר מחבת או

1. כל השאלה היא מבית שני ואילך, כאמור בברכות (לג ע"א): "אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". וא"כ הברכות נתקנו רק בתחילת בית שני. ובבית ראשון משמע שודאי לא ברכו שום ברכה פרט לברכת המזון.
הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וי"א ברכת התורה וי"א על מע"ש.

סימן נ — ברכה על עבודות כהנים במקדש

מרחשת או מאפה תנור ויובלל בשמן על שיעור כך ועשה אותו פתים ויושם עליו מלח ולבונה ויגיש ויניף ויקמוץ ממנו ויקטיר על הפנים שבארנו ופרשנו במקומו במסכת מנחות. ואלו כלם הם חלקי מלאכה ועל הדבר העשוי על התואר הזה כלו יפול שם מנחה. אם כן המצוה היא הצווי שצונו שתהיה מלאכת הקרבן הלחם או הסולת שנקריבהו על הסדר הזה כלו (ע' סז).

הרמב"ם דיבר על מניין המצוות ולא על מניין הברכות, וניתן לומר שיצטרכו ברכה אף על מרכיב מן המצוה ולא רק על המצוה כולה.

ב. בהשגות הרמב"ן (לספר המצוות

לרמב"ם שורש יב) כתב:

"אבל המצוה בכהנים והקריבו בני אהרן וזרקו את הדם וגו' ימנה אותו. ולכך כתב יציקות בלילות פתיתות מליחות הגשות תנופות. ועל הדרך שאמרו (מנחו' יח ב) מנין לרבות חמש עשרה עבודות היציקות והבלילות? וכו' ת"ל המקריב את דם השלמים מבני אהרן עבודה המסורה לבני אהרן כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. ואלה העבודות נמנות מצוות שהכהן כשעושה אחת מכל אלה עושה מצוה ומברך עליה. וזה דעתו (של בעל הלכות גדולות) ז"ל".

ג. המשנה למלך (הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"א) הביא את הרמב"ן והעיר:

"כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות בעיקר ה"ב שכל העבודות כגון היציקות

ובלילות פתיתות ומליקות ודכוותיהו הכהן כשעושה אחת מאלה עושה מצוה ומברך עליה, והחכם בעל לב שמח שכתב שם דרבינו חולק בזה וס"ל שלא יברך כי אם על העבודה הגדולה לבדה וכל שאר העבודות הקטנות שבה נפטרות עמה כו' ומסיים וכתב ותהיה הברכה אחת על מעשה הסדר כולו כאחת ע"כ. ואין דבריו מוכרחים דאפשר שגם רבינו מודה בזה. גם לא ידעתי איזו היא עבודה גדולה או קטנה. גם מה שסיים שתהיה הברכה אחת על הסדר כולו זה יתכן אם כל הסדר נעשה בכהן אחד אך אם כל כהן וכהן יעשה עבודה אחת למה לא יברך על העבודה שעושה. ונוסח הברכה נראה שהוא אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לעשות כך וכך, דומיא דברכת אכילת תרומה שכתב רבינו בסוף הלכות תרומות וכן בכל אכילת קדשים מברך ברכה זו וכמ"ש רבינו בריש הלכות בכורים יע"ש".

היינו, המל"מ מביא בשם בעל לב שמח (על ספר המצוות) שהרמב"ם חלוק על הרמב"ן (בדעת בה"ג) וסובר שאין מברכים לפי העבודות אלא לפי המצוה המתקיימת באותו קרבן, ואת הברכה היו מברכים בעבודה גדולה'. ולא באר מהי גדולה וכן לא באר מה קורה כשאת הקרבן מקריבים כמה כהנים, וכל אחד צריך לברך על העבודה שעושה בעצמו. ובעל מל"מ חולק על בעל לב שמח וטוען שאולי אף הרמב"ם מודה לבה"ג בענין הברכות

2. במנחות יח ע"ב נאמר: "מנין לרבות ט"ו עבודות: היציקות, והבלילות, והפתיתות, והמליחות, והתנופות, וההגשות, והקמיצות, והקטרות, והמליקות, והקבלות, והזאות, והשקאת סוטה, ועריפת עגלה, וטהרת מצורע, ונשיאות כפים בין מבפנים בין מבחוץ". וכל עבודות אלו כשרות דוקא בכהנים, ועי' בפנים שיש חולקים על כך.

חבל נחלתו

ועיין ברש"י עירובין דף נ' ע"א ושם הארכתי בעזהש"י"ת.

בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' כז) הביא:

"וכ"כ בסדר העבודה שנדפס בספר עבודה תמה, שבעת שהכהן שוחט צריך לברך אקב"ו על השחיטה, ובעת קבלת הדם צריך לברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לקבל את הדם, וכן בהולכה וכן בזריקה, וכן בהקטרת האימורים".

ועדיין פרט לרמב"ן והמל"מ אין זה ברור שמברכים על כל עבודה ועבודה, גם כללו של הלב שמח אינו ברור, כאשר דברי הרמב"ם עצמו סתומים וחוש ממספר מקומות שמפרט ברכות המצוות על עבודות במקדש (ויובאו להן) אינו עוסק בכך ואינו מביא שום כלל בנושא.

ננסה להביא דברי ראשונים ואחרונים על ברכות המצוות במקדש.

ד. בספר אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) מביא תשובת הר"י בן פלאט בתשובה לרבי אברהם בן יצחק אב בית דין על אלו מצוות מברכים. ובה כתוב: "והוא הדין שאין מברכין על השקאת סוטה. אבל על עריפת עגלה מברכין. וכן על הקרבת הקרבנות ועל סמיכה וזריקה והקטרת אימורין ושאר מעשיהן. והוא הדין ליציקת שמן על תנוך אזן מצורע ועל בהן ידו ומאי דדמי להו, וכל מעשה מנחות דהוו מברכין עלייהו".

הר"י בן פלאט אינו נותן כלל ברור

בעשיית הקרבנות, וכ"כ המגילת אסתר שאף הרמב"ם שסובר שכל פעולה ופעולה היא רק חלק ממצוה סובר שמברכים על כל פעולה שיש בה מצוה, כל כהן בפני עצמו.

המנחת חינוך (מצוה קטז) העיר:

"ועיין מ"ל פ"א מה' מעה"ק מביא בשם הרמב"ן בהשגות לס' המצות בעיקר י"ב שכל העבודות כגון היציקות ובלילות פתיתות ומליקות כו' הכהן העושה כשעושה א' מאלה עושה מצוה ומברך עליה ובמ"ל כתב שגם דעת הר"מ כן ונוסח הברכה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לעשות כך וכך. וד' הרמב"ן צ"ע שכ' הכהן העושה וכתבתי לעיל דיציקות ובלילות כשרים בזר א"כ גם ישראל מברך וגם אינו מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן אפי' אם הכהן הוא העושה כיון דאינו תלוי בקדושתו של אהרן דגם זר כשר כנ"פ".

וא"כ על כל עבודות הכשרות בזר כמו שחיטה, יציקה, בלילה וכד' אין מברכים: 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן' כיון שכשרות בזר³.

וכתב בספר בית המלך (בוים, הל' יסודי התורה פ"ו) עפ"י דברי המל"מ:

"...הא בכהן איכא מצות הקרבת נסכים דבכל הקרבה שמקריב מקיים מצוה, וצריך לברך ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לעבוד עבודה זו. כמבואר במשנה למלך ריש הלכות מעשה קרבנות.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מו"ר הגאון ר' חיים שמואלביץ' זצ"ל סובר דאף דשחיטה כשרה בזר מ"מ אם עשאה כהן בבגדי כהונה וכיו"ב היא עבודה, ולפי"ז יוכל לברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן. אמנם לענ"ד יש להשיג על דבריו.

סימן נ — ברכה על עבודות כהנים במקדש

ועל לחם משנה (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ו) וכתר המלך (הל' ברכות פ"א ה"ב). בשו"ת שבט הלוי (ה"ג סי' סט) העיר: "ובודאי היו מברכים בשעת שחיטת קרבן פסח ב' ברכות, שהחיינו (כדין מצוה הבאה משנה לשנה) ועל מצות שחיטה קרבן פסח..."

ו. בערוך השולחן (ח"מ סי' תכז ס"י) בתוך דיונו על ברכה על מצות מעקה כתב: "ומה שהקשה מהגשה וסמיכה לא ידעתי והרי אין זה גמר מצוה דבבדשים תחלת המצוה היא השחיטה ומברך לשחוט הזבח וסוף המצוה לאכול הקרבן ומברך באמת בשעת אכילה כדתניא בתוספתא פסחים פ"י וכן במשנה שם..."

מתבאר מדבריו כי לדעתו, בקרבנות אין מברכים על קבלה והולכה וזריקה, אלא רק על העבודה הראשונה בקרבן ועל סוף המצוה, ולא באר בקרבנות שאינם נאכלים האם יש עוד ברכה בעבודות, ואולי כהן גדול שנכנס לפני ולפנים היה מברך קודם ההזאות בקודש-הקודשים, כיון שזו עבודה אחרונה ולאחריה אין אכילה.

מקורו של ערוה"ש לכלל זה אינו מצויין והוא אינו מביא שום ראיה לדבריו. ונראה מקורו מן האמור בתוספתא (ברכות פרק ה הל' כב):

"היה מקריב מנחות בירושלם אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה כשהוא מקריבן אומר ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להקריב מנחות. כשהוא אוכלן אומר המוציא לחם מן הארץ⁴. היה מקריב זבחים בירושלם אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה כשהוא

האם על כל עבודה ועבודה מברכים, א"כ מדוע הושמטה קבלת הדם והולכה. ויותר נראה מדבריו שעל עבודות עיקריות וכן כאלה שמעכבות את הקרבן מברכים, כמו"כ לא הזכיר מהו נוסח הברכה.

ה. בתשובות הגאונים (החדשות, עמנואל (אופק) סי' לא) מסביר על אלו מצוות מברכים וכתב בשם רב האי גאון:

"ואין זה כמו ביעור חמץ ולא כשחיטה, שאלו מכלל מצות עשה שהרי כתוב בהם עשה, בחמץ כתי' (שמות יב, טו) תשביתו שאור מבתיכם ובזבח כתי' (דברים יב, כא) וזבחת כאשר צויתך. ואעפ"י שעקר ברכת שחיטה על הקרבן היתה שנ' בשחיטתו ושחט ושחטו אבל נעתקה לחולין להרחבה ולפישוט מנהג שנהגו בה ישראל".

עולה מדברי הגאונים שעל כל שחיטת קרבן היו מברכים, וקצת משמע ממנו שהברכה היא אותה ברכה של שחיטת חולין: 'על השחיטה', ואולי על שחיטת חטאת או עולה וכד'.

אמנם הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הל' יא-יב) כתב:

"כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה".

"כיצד לבש תפילין מברך להניח תפילין... שחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט".

וא"כ לפי הרמב"ם, יש ברכה על שחיטה ומשמע שבכל קרבן, אולם אם בעל הקרבן או החייב בו הוא השוחט מברך 'לשחוט' ואם אחר 'על השחיטה'.

4. בברכות (לז ע"ב): "דתניא: היה עומד ומקריב מנחות בירושלם, אומר: ברוך שהחיינו וקימנו

חבל נחלתו

ולמד בצפנת פענח (הל' ברכות פ"א הט"ו)
מדברי הראב"ד:

"...עין בהשגות מש"כ דזאת הברכה
הוקבעה על נרות שבמקדש כו' **משמע**
מדבריו שצריך לברך על נרות שבמקדש
ואף דקיי"ל דאם הדליקן זר כשר כמבואר
ביומא ד' כ"ד ע"ב ועיין מש"כ רבינו ז"ל
בפ"ט מהל' ביאת מקדש הל' ז' ע"ש אך
באמת לפי המבואר בתו"כ פ' אמור פ"ז
מוכח דנר מערבי היה צריך דוקא כהן
להדליקה ומשום שהוא מדליק אותה מעל
המזבח כמש"כ רבינו ז"ל פ"ג מהל' תמידין
ומוספין הל' י"ג ע"ש ועיין ביומא ד' מ"ה
ע"א וכי תעלה על דעתך כו' ועי' בתוס"י
יומא ד' כ"ד מה שהקשו דהא הציווי
בהעלותך הוא לאהרן ולבניו ע"ש, אך די"ל
כך דהנה מבואר מנחות ד' מ"ט דבהדלקה
הראשונה אז נתחנכה המנורה ע"ש ולזה
בעי דוקא כהן דלעשות אותה כלי שרת
בעי כהן".

וא"כ לפי הראב"ד אף על הדלקת נרות
המנורה היו מברכים.

ח. מרש"י עולה כי היו מברכים על
תנופה ועל סמיכה על הקרבנות. בתוך
פירוש רש"י (עירוין נ ע"א) כתב לגבי ספק
מעשר בהמה כך:

"ומה בין שלמים למעשר, שהשלמים
טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק,
ונפדין במומן, ותמורתן קריבה, מה שאין

מקריבין אומר ברוך אשר קדשנו במצוותיו
וצונו להקריב זבחים. וכשהוא אוכלן אומר
ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לאכל
זבחים". ובסוף תוספתא פסחים (פרק י
הלכה יג, בהמשך למשנה האחרונה בפסחים
העוסקת בברכות על אכילת פסח וחגיגה) כתוב:
"אי זו היא ברכת הפסח ברוך אשר קדשנו
במצוותיו וצונו לוכל הפסח אי זו היא ברכת
הזבח ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לוכל
הזבח"⁵.

באופן כללי נראה מהברייתות שמברכים
על כל קרבן פעם אחת בשחיטתו, פעם
שניה על המצוה כולה על כל עבודותיה,
וכן על האכילה. לעומת זאת מערה"ש
נראה שהיו מברכים על השחיטה ועל
האכילה ואת הברכה 'להקריב' הוא אינו
מזכיר.

ז. עבודה נוספת שמברך עליה כותב
הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם (הל' ברכות
פ"א הט"ו) בחילוקים בין ברכה על מצוה
שנוסחה: 'ל'... לברכה שנוסחה 'על'... :
"כתב הראב"ד ז"ל קשה לי על מקרא
מגילה ואם יאמר כל מצוה שהיא מדבריהם
אומר 'על' שהיא כעין רשות, קשיא לי נר
חנוכה! ואולי מפני שאין לה קצבה
שמהדרין מוסיפין וכן המהדרין מן המהדרין
יותר, א"נ מפני שזו הברכה הוקבעה על
הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך
עשאוהו כשל תורה"...

והגיענו לזמן הזה; נטלן לאכלן – מברך המוציא לחם מן הארץ". ולא הובאה הברכה על המנחה
עצמה.

5. בעל חי' אור הישר (הל' ביכורים פ"ב) מציין לרש"י (ברכות מח ע"ב): "כי הוא יברך הזבח ואחרי
כן יאכלו הקרואים – למדך שטעון לברך לפני אכילה, על הזבח הוא אומר: ברוך אשר קדשנו
במצוותיו וצונו לאכול את הזבח, והיכן צונו – והבשר תאכל (דברים י"ב). יש בדברים חידוש
משום שמדובר עוד לפני הקמת בית ראשון, וכאמור לעיל בהערה 1 עדיין לא נתקנו ברכות.

סימן נ – ברכה על עבודות כהנים במקדש

כן במעשר, והשתא דקראן בבת אחת ולא ידע הי עשירי גמור והי אחד עשר שנקרא עשירי – בעו תרוייהו תנופת חזה ושוק וסמיכה, **ולבי אומר⁶ דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה** דלא ליהוי ברכה לבטלה... משמע מדבריו שעל תנופה ועל סמיכה מברכים על כל פעולה בפני עצמה ורק בספק אינו מברך.

וכתב במנחת חינוך (מצוה קמא) על דברי רש"י לגבי תנופה:

"וברש"י עירובין נ' מבואר דמברכין על התנופה ברכת המצוה אך לא נתבאר מי המברך אי הכהן או הבעלים ולפ"מ שהביאו בתוס' מנחות ד' רש"י שעיקר מצות תנופה על הבעלים ע"כ אינו מזיק החציצה לכהן א"כ הבעלים מברכין. אך לדברי התוספות צ"ע ואפשר ששניהם מברכין הבעלים והכהן ופשוט דברכת הכהן היא אשר קדשנו בקדושתו של אהרן. אף דמצוה בבעלים ג"כ מכל מקום הא דהמצוה על הכהן הוא גזה"כ מחמת כהונה וז"פ. ובר"מ אינו מבואר זה וע' משנה למלך פ"א

ונראה כי על הסמיכה הבעלים מברכים ולא הכהן⁷, שהרי הבעלים צריכים להתודות או להגיד דברי שבח ולא הכהן⁸.

ט. המהר"ם שיק בספרו על תר"ג מצוות (מצוה קיז) הביא את המל"מ ומבאר: "ונ"ל שחלק מהעבודה שהיא הראשונה עליה מברך ונפטרות אינך"..." ואחר שמקשה איך עושים במצוה שעושים אותה כמה כהנים, וכן אם המצוה לא יצאה כתיקונה בגלל הפעולות האחרונות:

"ואפשר שאם כל הכהנים המוכנים לעבודה הם כאן כל אחד עוסק בחלק מצוה, אפשר כה"ג יוכל כל אחד לברך או יניח להוציא עצמו מן הגומר".

היינו כדי להיות בטוח שהברכה לא תהא לבטלה מן הראוי שיברך הגומר ויוציא את כל המשתתפים בשמיעתם אבל אין לברך עך כל פעולה ופעולה. ועי' בספר 'ברכות המצוות כתיקונן' (לרב מנחם מנדל שוימר עמ' תא ואילך).

י. מצאתי בספר מקור הברכה (עמ' יג-יד)

6. צריך לנסות לבדוק אם באמת מילים אלו יצאו מידו של רש"י.
 7. כתב הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ו): "כל קרבנות בהמה שיקריב היחיד בין חובה בין נדבה סומך עליהן כשהן חייין, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח, שנאמר וסמך ידו על ראש קרבנו, מפי השמועה למדו שכל קרבן במשמע חוץ מפסח ובכור ומעשר". ושם בהלכות יד וטו כתב: "וכיצד סומך, אם היה הקרבן קדש קדשים מעמידו בצפון ופניו למערב והסומך עומד במזרח ופניו למערב ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה".
 8. "כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי, היה הקרבן שלמים סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיתה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח".
8. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וגם אין הכהן סומך.

חבל נחלתו

לרב ראובן מרגליות ששאל על איזו מצוות במקדש תקנו ברכת המצוות, ולא השיב. וז"ל:

"וראיני במשנה למלך הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"א שכתב כי על כל עבודה מסדר הקרבנות כיציקה בלילה פתיתה מליקה ודכוותיהו כהן מברך על כל עשייה בפני עצמה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לעשות כך וכך. **נמצא שבקרבן עולה אחד הוא מספר הברכות כמספר העבודות ומענתה תרבנה ברכות הכהנים**, ומלבד זה יפלא בכל אותן מ"ע מל"ט עד נ"א הקרבת תמידין מוספין חביתין שתי הלחם ועבודת יו"כ ומ"ע ס"ג-ס"ז הקרבת עולה חטאת אשם שלמים ומנחה, וכן במ"ע קי"ג עשית פרה אדומה וכאלו, מתי יברכו הברכה הכוללת על הקרבת התמיד וכדומה אחרי שמברכין בפרטות על כל עבודה שבה. ועיין בבבלי סוכה מ"ו ע"א היו לפניו מצות הרבה אומר אקב"ו על המצות ר"א מברך על כל אחת ואחת ובירושלמי דמאי פ"ה ה"ב הרוצה להפריש תרומה ותרומת מעשר וחלה כו' צריך לברך חמש ברכות תני ר"ח כוללות ברכה אחת".

"כן מצינו עוד ברכות יתירות לכהנים המ"ע כ"ד לרחוץ ידיהם (יעוין בסידור רב עמרם גאון סדר ליל פסח סי' פ"ג שכתב שמא כשהיו הכהנים רוחצין היו מברכים על החיצת ידים ורגלים שנאמר ורחצו ממנו אהרן וגו' וברמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ה ה"ח קידש בלילה כו' ומש"כ בס' נפש חיה או"ח סי' ד' סעי' י"ד), כ"ה להדליק הנרות כ"ו נשיאת כפים (יעוין בהפלאה כתובות כ"ב ע"ב ובריטב"א סוכה ל"א ע"ב ובהעמק שאלה שעל השאלות פ' בהעלותך שאילתא קכ"ה אות י"א ומש"כ בהגהותי "אור לשמים" שעל השו"ת מן השמים מרבינו יעקב ממו"ש סי' ל"ח

ובההיספות שבמהדורא תנינא שם) כ"ז לשום לחם הפנים כ"ח להקטיר קטורת כ"ט להבעיר אש על המזבח ל' להסיר הדשן, ל"א לשאת הארון בכתף ל"ה לעשות שמן המשחה, נ"ט לתקוע במקדש, ס"ב להקריב מלח לקרבן, ויעוין ברקח סי' שס"ו שהביא ברכת להזות אפר חטאת".

"ויעוין באבודרהם שכתב כי מברכין גם על הסמיכה... (ועיין במרפא לנפש שעל החובת הלבבות בשער עבודת האלהים ספ"ג שפרט עשרים וארבע עבודות כהונה), ומצאתי עוד ברכה מיוחדת במקדש לכל הבא בעזרה ראה בס' כבוד חכמים (על מצות קבלת פני הרב ברגל) בפרק ה' שהביא גם מס' זכר למקדש שכל הבא לעזרה בירך אקב"ו על מצות ראייה, והעיר שם שלכאורה הוא המצוה שאין לה קבע שאמרו בריש פאה שהראיון אין לה שיעור והאריך לישב".

ולא מצא הגר"ר מרגליות הגדרה ברורה לאלו עבודות נתקנו ברכות.

מסקנה

נראה לענ"ד, שהסוברים שמברכים על פעולה ופעולה בקרבנות, לא הביאו ראיה ברורה לדבריהם, ולא מצאתי מן הראשונים שנותנים כלל ברור, כמבואר לעיל. יש ראשונים שכתבו שעל פעולה מסוימת מברכים אולם ללא נתינת כלל. והעדויות בש"ס על ברכות המצוות בבית המקדש מעטות מאד, ואולי צריך ללכת עפ"י ערוך השולחן או מהר"ם שיק ועל כל קרבן ברכת המצוות בעת שחיתו או אח"כ, להקריב עולה או חטאת וכד' ורק אלו שיש בהן אכילה מברכים שוב באכילה וצ"ע.

חבל נחלתו

סימן נא

הכבשים של המזבח לפי רש"י

"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל – כל מלאכת התבנית שהודיעו הקדוש ברוך הוא על ידי גד החוזה ונתן הנביא".

מלימודים אלו עולה השאלה מה מקורם של הכבשים הקטנים של מזבח העולה בבית המקדש, שאינם רמוזים כלל במקרא, וכנראה היו כלולים באותה מגילה.

ב. בזבחים (סב ע"ב):

"אמר רב יהודה: שני כבשים קטנים יוצאין מן הכבש, שבהן פונים ליסוד ולסובב, ומובדלין מן המזבח מלא נימא".

מפרש רש"י:

"שני כבשים קטנים יוצאין מן הכבש כו' – אותו שפונין בו לסובב יצא במזרחו של כבש לימין ויוצא ומתחיל בשפולו של כבש ונמשך ועולה באלכסון עד שמגיע לסובב והפונה ליסוד יוצא למערבו להוליך בו שירים של חטאת שיורד מן המזבח פונה לשמאלו ליסוד דרומי ומתחיל לצאת בשיפולו של כבש רחוק מן המזבח כדי שיהא נוח לשפע ולירד ליסוד".

מדברי רש"י אנו למדים שכבש אחד מן הכבשים הקטנים עולה לסובב ממזרח הכבש העיקרי למזבח.

הכבש השני – "הפונה ליסוד יוצא למערבו (=של הכבש הראשי) להוליך בו שירים של חטאת (=בהמה, שניתנה באצבע על ארבע קרנות, וסיים במתנות חטאת בקרן דרומית מערבית ומשם שופך שירים ביסוד דרומי מתחת לקרן שסיים בה) שיורד מן המזבח פונה לשמאלו ליסוד דרומי". עולה כי

א. נאמר בדברי הימים (א' כח, יט): "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית".

וכמה מקומות בתלמודים לומדים מפסוק זה שכל מבנה המקדש וכליו ניתן במדויק לדוד המלך שהעבירו לשלמה בנו, ואין להוסיף עליו.

בירושלמי מגילה (פ"א ה"א) נאמר:

"ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש מה טעמא [דברי הימים א כח יט] הכל בכתב זו המסורת מיד ה' זו רוח הקדש עלי השכיל מיכן שניתנה להידרש".

ובפני משה:

"מגילה שמסר שמואל לדוד. לבנין הבית וצורתו ניתנה ג"כ להדרש שלא יוסיף ולא יגרע".

"זו המסורת. שמסר לו בכתב".

"מכאן שניתנה להדרש. דהשכיל משמע להשכיל ולדקדק בה".

וכן בבבלי פסחים (פו ע"א):

"שאני היכל, דכתיב ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גזכיו ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת, וכתוב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

וכן בסוכה (נא ע"ב) על הוספת עזרת נשים בשמחת בית השואבה: "היכי עביד הכי? והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל!".

ופרש רש"י:

"והכתיב – גבי דוד המלך, כשצוה את שלמה על מדת הבית ובניינו".

חבל נחלתו

שיש לו כבש קטן במזרח לפנות הימנו לשוב אבל לצד המערב אין לו [כבש] לפנות לשוב וצריך לעלות על ראש המזבח ועומד בדרומה של קרן והכי תנן במס' סוכה (דף מח) גבי נסכים עלה ופנה לשמאל ולא תנן בה ופנה לשוב..."

ונראה להסביר דברי רש"י: "אבל לצד המערב אין לו [כבש] לפנות לשוב". אינו מתכוין שאין כלל כבש – אלא שאין לו כבש לעליה לשוב אלא רק לירידה מן השובב.

אמנם תוספות (זבחים סד ע"א) כתבו: "יותר מל"א אמות – פי' בקונטרס כשהיתה במזרח היה עומד בשובב לפי שבמזרח היה כבש קטן שפנה על שובב אבל במערב לא היה לו כבש לשמאל לפנות בו לשובב וצריך לעלות לראש המזבח ולעמוד בדרומית של קרן והכי תנן במסכת סוכה (דף מח) גבי נסכים עלה בכבש ופנה לשמאלו ולא תנן בהו ופנה לשובב ונראה דאין משם רא' שלא היה כבש לשובב במערב אם כן כשהיה נותן ארבע מתנות שבחטאת ותנן פרק איזהו מקומן (לעיל דף נג) פנה לשובב גבי חטאת וכשהיה מגיע לקרן מערבית דרומית היה צריך לחזור על עקיבו ולכן נראה דהיה שם כבש אבל קשה דלא חשיב ליה לעיל (דף סב:) גבי שני כבשים קטנים יוצאים מן הכבש".

ודברי תוס' צריכים עיון מדוע לא קבלו

הכבש המערבי משמש להעברת שיירי הדם מן השובב ליסוד – ולכן ברור שהוא צריך לצאת מן השובב.

והוא יורד דרך שמאלו – מפני שלרש"י ההליכה היא עם הפנים למזבח דרך ימין, וכשהוא יורד מן השובב, היסוד עליו הוא שופך את השירים והולך אליו ופניו למזבח – משמאלו ואם כן הוא יורד בכבש המערבי והולך על הכבש דרך שמאל לכיוון היסוד הדרומי מערבי¹.

ומש"כ רש"י: "ומתחיל לצאת בשיפולו של כבש רחוק מן המזבח כדי שיהא נוח לשפע ולירד ליסוד" – נראה שכוונתו שהחלק מהכבש הקטן המוליך לכיוון היסוד יוצא בתחתית הכבש כדי שיהא נוח לרדת לכיוון היסוד. ובדרך השערה ניתן לומר שכבש זה חלקו העליון מקביל לכבש הראשי (בכיוון צפון דרום), וחלקו התחתון מופנה לכיוון היסוד (בכיוון מזרח מערב). הכבש המערבי משמש לירידה בלבד כשם שהכבש המזרחי משמש לעליה בלבד.

ג. רש"י (זבחים סד ע"א) בביאור עשיית עולת העוף בקרן דרומית מערבית (כשהיתה רבה על דרומית מזרחית) וזריקתה לבית הדשן מבאר שבניגוד לעולת העוף במזרח שנעשית על גבי השובב, עולת העוף במערב נעשתה על גבי גג המזבח. ובתוך דבריו כתב רש"י:

"...שהוא עומד בראש המזבח ולא בשובב שכשהיא נעשית במזרח עומד בשובב לפי

1. הערת הרב עזריה אריאל: דחוק מאד לדעתי לפרש כך את "פונה לשמאלו". לדבריך הוא ממשיך ללכת בצורת הליכה שנקראת "דרך ימין" שהכיוון הכללי הוא אל יעד שנמצא לשמאלו. זה לא נקרא "פונה לשמאלו".

חבל נחלתו

שהכבש המערבי היה לירידה ולא לעליה². לספר שערי ההיכל³ (על זבחים למכון המקדש מערכה קמט שהועבר אלי ע"י הרב עזריה אריאל שליט"א ראש המכון התורני בית הבחירה שע"י מכון המקדש).
מסקנתי מתאימה עם דברי ר' אלחנן אייבשיץ במאמרו על הכבשים הקטנים של מזבח הגדול (סיני צב וכנראה גם נדפס בספרו 'הבית השני בתפארתו'). ואינם מתאימים

סימן נב

שמן המשחה

המשכן הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא. אמר יתעלה ויתברך שמו (ר"פ תשא) שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בראשון מכרתות (ה א - ו ב)¹.

ומונה שתי מצוות לא תעשה בשמן המשחה: שלא לעשות כמותו ושלא לסוך ממנו (מצוות ל"ת פג ו-פד).

מעצם זה שהרמב"ם מונה זאת כמצוה ניתן ללמוד שאין מדובר במצות שעה אלא במצוה לדורות.

וכן בספר החינוך (מצוה קז) כתב: "ונוהגת בזמן הבית, והיא ממצוות המוטלות על הצבור כמו בנין הבית וכליה". וא"כ מדוע בבית שני לא הכינו שמן המשחה?

שאלה

מדוע בבית שני לא הכינו שמן המשחה?

תשובה

א. כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה לה): "שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשווח בו כל כהן גדול שיתמנה כמו שאמר (ר"פ אמור) והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה. וכן ימשחו בו קצת המלכים כמו שהתבאר בדין מצוה זו. וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו. ולא ימשחו בו הכלים לדורות כי בבאור אמרו בסיפרי (נשא עה"כ וימשחם) שבמשיחתן שלאלו כלומר כלי

- הערת הרב עזריה אריאל: הם לא יכלו להבין כך ברש"י, הן משום שכבש זה חסר מאוד בדבריו, שלכל היותר "נכנס" בו אבל לא מוזכר בו, והן משום לשון רש"י לעיל על ההליכה לשמאלו.
- הערת הרב עזריה אריאל: שם עמ' רצ כתב שהכבש המערבי לדעת רש"י יורד מהסובב ישר ליסוד ולא מגיע כלל לכבש הגדול, ולא הבנתי איך זה מתיישב בלשון רש"י "ומתחיל ויוצא בשיפולו של כבש".

- בספר המצוות כתב הרמב"ם: "השרש העשירי שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות. פעמים יבאו צוויים בתורה אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא... וכן קח לך בשמים ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר".

חבל נחלתו

ב. בתוספתא (סוטה פ"ג ה"א) נאמר:

"משנבנה בית ראשון נגנז אהל מועד ונגנזו עמו קרסיו קרשיו ובריחיו ועמודיו ואדניו ואף על פי כן לא היו משתמשין אלא בשלחן שעשה משה ומנורה שעשה משה מנורה שעשה משה לא היתה צריכה שמן המשחה שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. משנגנז ארון נגנז עמו צנצנת המן וצלוחית של שמן המשחה ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה וארגז שהשיבו פלשתים דרין (=דורון) לאלי ישראל כולם היו בבית קדש הקדשים ומשנגנז ארון נגנזו עמו דברים. ומי גנזו יאשיהו המלך גנזו מה ראה כיון שראה כתו' בתורה יולך ה' אותך ואת מלכך וגו' פיקד ללויים וגנזוהו שנ' ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדשים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה מלך ישראל אין להם משא בכתף. אמר להם גנזו אותו שלא יגלה לבבל כשאר כל הכלים שתחזירוהו למקומו שנאמר עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל מיד נגזו אותו הלויים..."

וא"כ מימי המלך יאשיהו נגנז שמן המשחה. אלא שבניגוד לשאר הדברים שנגנזו עם הארון שאין בהם צורך לחיי שעה של עם ישראל אלא הם יותר לזכרון, הרי בשמן המשחה מצוה למשוח: כהן גדול (הל' כלי המקדש פ"א ה"ז, ה"ח; פ"ד ה"ב), מלך (הל' כלי המקדש פ"א ה"ז, יא; הל' מלכים פ"א ה"ז י"ב), וכהן משוח מלחמה (הל' מלכים פ"ז ה"א).

נשאלת השאלה כיון שזו מצוה לדורות, הרי מרגע שנגנז יש מצוה על הציבור לעשותו, וכי היתה כאן הוראת שעה של יאשיהו ובית דינו? או שעם עשיית שמן

המשחה ע"י משה רבנו ניתן ציווי שזה השמן היחיד שייעשה, ואם כן השאלה מתחילה עוד לפני בית שני על שמן המשחה.

ג. במסכת הוריות (יא ע"ב) נאמר: "ת"ר: שמן המשחה שעשה משה במדבר... אמר לו רבי יהודה: וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא תחלתו שנים עשר לוגין, וממנו היה נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים, וכולו קיים לעתיד לבוא, שנאמר: שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם". ונראה שמסורת היתה בידם שכולו קיים לעתיד לבוא. אמנם עפ"ז עולה השאלה: אם כן אין זו מצוה לדורות, שהרי השמן שמור ועומד.

ד. הרמב"ם כתב בפירוש המשנה (מנחות פ"ט מ"ב) שהשמן לא נעשה בשנית, וכן לא ייעשה יותר שמן המשחה, וז"ל: "מדה זו שהיא אין אין אצלינו שום דבר למדוד בה וזה הוא שתמה ר' שמעון באמרו וכי מה היה ההין משמש, אלא שעשאו משה רבינו במדבר ומדד בו את השמן לשמן המשחה והוא שאמר ה': ושמן זית הין. חכמים אומרים כיון שהיה הין במשכן לא תחדל מן המקדש לעולם אותה המדה. ור' שמעון אומר כיון שאין לנו דבר למדוד בו לא נעשה אותו, לפי שהכל מודים שאין עושין שמן המשחה אם נעדר אותו שעשה משה כמו שבארנו כמה פעמים..." וכתב זאת אף בהלכותיו (כלי המקדש פ"א ה"ה): "הסך משמן המשחה כזית במזיד חייב כרת, ובשוגג מביא חטאת קבועה שנאמר ואשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו, ואין חייבין אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה שנאמר ממנו, מזה שנאמר בו שמן משחת קדש יהיה זה לי,

סימן נב – שמן המשחה

להעמיד מלך וכהן גדול ללא שמן המשחה³.

הרלב"ג (מלכים א' א, לד) פרש במשיחת שלמה: "ומשח אותו שם צדוק הכהן – ידענו כי שמן המשחה שעשה משה הוא נעשה לדורות כמו שנזכר שם לא נעשה עוד זולתו"... ומשמע שעם העשייה הראשונה כבר היה התנאי (הנסתר) שהוא היחיד שיעשה.

וכן בפסקי רי"ד (מגילה ט ע"ב) מזכיר שאמנם לא נעשה שוב שמן המשחה: "פי' עד יאשיהו היו נמשחין כהנים גדולים בשמן המשחה, ומימות יאשיהו ואילך שנגנזה צלוחית שמן המשחה לא היה נעשה כהן גדול אלא בריבוי בגדים שלובש שמונה בגדים ודין שוה לכל דבר". וכן כתב הריטב"א (מגילה ט ע"ב).

ה. ננסה לעיין מה יחודו של שמן המשחה.

באור החיים (שמות ל, כג): "ואתה קח לך. פשט הכתוב הוא שיקח הוא משלו שמן המשחה, לזה אמר ואתה פירוש כי מצוה זו אתה תעשנה ואינו כשאר מצות שאני מצוץ לנוכח וכוונתי שהזולת יעשה, והגם שכלל הכתוב השמן והסממנים בנדבת רבים דכתיב (לעיל כ"ה ג) וזאת התרומה וגו' בשמים לשמן המשחה וגו', כאן גילה לו ה' כי יחפוץ בשל משה בפרטים אלו".

"עוד יתבאר ע"פ מה דתניא בכריתות

ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה".

הרמב"ם אינו קובע איסור לעשות שוב שמן המשחה אלא קובע מציאות: לא נעשה ולא יעשה. ויש להקשות מדוע לא נעשה שוב, הרי זו מצוה לדורות משיחת כהנים גדולים ומלכים. ונראה לפי הרמב"ם שאין איסור לעשות אלא שכך הוא המצב והיתה הוראת שעה לגנוז עם הארון, ומתוך הוראה זו עולה התנאי שלא לעשותו בשנית.

וכעין זה ברש"י (שמות ל, לא): "לדרתיכם – מכאן למדו רבותינו לומר שכולו קיים לעתיד לבא".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא על רש"י בפירושו עמר נקא:

"לדורותיכם מכאן למדו לומר שכולו קיים לעתיד לבא שאין לפרש לדורותיכם כמשמעו הא כתיב איש אשר ירקח כמוהו ונכרת לך הוצרך לומר זה לי לדורותיכם שכולו קיים לדורות העתידים". וכן הספורנו: "יהיה זה לי לדורותיכם. שלא יקבל הפסד".

נמצא שמציאות השמן בעולם אף שהוא גנוז אינה מחייבת לעשות עוד שמן המשחה, וממילא לא היו מחויבים אף בבית שני להכין שמן המשחה.

ויש להעיר כי שמן המשחה אף שיש עליו מצוה לדורות הוא אינו מעכב בתפקיד כהן גדול ולא במלך², וניתן

2. במשוח מלחמה יכול להיות שהמשיחה לעיכובא ואינו נחשב ככהן משוח מלחמה ללא משיחה. עי' בספרי חט"ו סי' סט.

3. במלך אין נ"מ הלכתית במשיחה, ככהן גדול ישנו פר הבא על כל המצוות כאמור במגילה (פ"א מ"ט) ובהוריות (פ"ג מ"ד).

חבל נחלתו

ו. אמנם ר"א אבן עזרא פרש (הפירוש הקצר שמות ל, לא): "שמן משחת קדש – שיעשו תמיד כמוה לקדש הכהנים". ולשיטתו יש מצוה לעשות שמן המשחה. לעומתו הר"י אברבנאל (שמות ל) מבאר שיש איסור עשה לדורות לעשות שמן המשחה: "אבל אמר יהיה לי לדורותיכם. מורה שיהיה השמן העשוי ההוא מתמיד למשוח בו לכל הדורות. ולכן נאמר (תהלים פ"ט) מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתי כי שמן קדשו הוא אשר נעשה במדבר על ידי אדון הנביאים בקדושה ובטהרה. ולזה נתכבד דוד המלך בקראו עצמו משיח אלהי יעקב להיות נמשח באותו שמן האלהי הקדוש ונראה לי להוסיף על טענות הרמב"ן טענה אחרת לקיום דעת חז"ל והיא מה שנאמר כאן בשמן המשחה ובמתכונתו לא תעשו כמוהו קדש הוא קדש יהיה לכם איש אשר יעשה כמוהו וגו'. ואם בא הכתוב לצוות שיעשה שמן המשחה תמיד בזה התואר היה ראוי שתאמר התורה שלא נעשה כמוהו לצורכנו כמו שאמרה בענין הקטרת והקטרת אשר תעשה במתכנתה לא תעשו לכם ולא אמר כן בשמן המשחה אלא שלא נעשהו כלל ואמר בהחלט איש אשר יעשה כמוהו רוצה לומר לא לה' ולא לכם כי היא אזהרה מוחלטה והוא לאות שכיוונה תורה שלא יעשה בהחלט שמן המשחה זולתו בשום דור מהדורות".

וא"כ לפי ראב"ע זו מצוה לדורות כפשוטה, ותעלה שאלת בית שני. לעומתו הר"י אברבנאל למד שישנו איסור לעשות שמן המשחה זולת השמן של משה, ולכן מעת שנגנז א"א היה למשוח כהנים גדולים ממנו, ולא לעשות שמן חדש.

(כריתות ה' א) שמן שעשה משה בו שלקו וכו' בו נמשחו כהנים ז' ימים וכו' וכולו קיים לעתיד ע"כ, הא למדת שלא נעשה שמן המשחה זולתו, וכן כתב רמב"ם בפ"א מהלכות כלי המקדש שמעולם לא נעשה שמן אחר זולת מה שעשה משה, והוא אומרו ואתה קח לך, אתה תעשה ולא זולתך, ורמז באומרו קח לך על פי דבריהם שאמרו (ילקוט תשס"ד) שעתידי משה לעמוד לשרת לעתיד לבא, והגם שבפרשת הקטורת נאמר (פסוק ל"ד) קח לך שם לא נאמר ואתה".

אולם המלבי"ם (במדבר יט, ג) חולק: "ויקחו אליך, כבר אמר ביומא (דף ג') שכ"מ דכתיב ויקחו אליך הוא משל צבור והוא מתרומת הלשכה (כמ"ש בפ"ד דסקלים) ורק מ"ש שיקחו אליך ומ"ש ונתתם אותה שאמר בל"ר למשה ואהרן. מפני ששניהם היו גזברים על הקופה, אמנם מ"ש וכן בשמן המשחה משמע שאתיא כר' יונתן (שם) שאמר קח לך משל צבור לא כר' יאשיה שס"ל דקח לך משלך, ובספרי בהעלותך (על עשה לך שתי חצוצרות) מביא גם דברי ר' יאשיה. ונראה שבשמן המשחה יודה גם ר' יאשיה שה' משל צבור, דהא בין נדבת המשכן חשב בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים הרי הביאוהו הצבור. וא"כ הגם שבקטורת שאמר קח לך יצויר בקטורת שנעשה אחר שכלתה הקטורת של נדבת צבור שמאז עשה משה משלו, אבל שמן המשחה לא נעשתה רק פעם א' וכולו קיים לעת"ל ומבואר שנעשה משל צבור רק משה היה הגזבר".

אולם הן לפי אור החיים והן לפי המלבי"ם אין מצוה לעשות בימינו את שמן המשחה.

אלא מה שעשה משה שנאמר יהיה זה לי לדורותיכם כך קבלנו, עכ"ל, משמע ג"כ מפני שקבלה היא שכולו קיים לעתיד לבוא, וכן איתא בפיה"מ מנחות (פ"ט מ"ב), לפי שהכל מסכימין שאין עושין שמן המשחה עד שיכלה מה שעשה משה רבנו, ע"כ, וביאור הך דינא דמה דכתיב יהיה זה לי לדורותיכם, אין הפירוש דאחר פסול וצריך דוקא זה שעשה משה, ורק דהדין הוא באותו שעשה משה דכל זמן שהוא קיים שיהיה לדורות, וממילא דאחר לא מהני, אבל אין זה דין מסויים דצריך דוקא עשיה של משה ואחר פסול, דאם באמת יכלה של משה יהא צריך לעשות אחר ורק דקבלה היא דכולו קיים בנס, אמנם בחיוב סיכה נראה דהוא דין דאין חייבין כי אם על של משה"...

עולה לפי חידושו שיש מצוה לדורות לעשיית שמן המשחה, אלא שלא הוצרכו לעשות שמן המשחה, משום ששמנו של משה רבנו עומד בנס לדורות וממילא אין לעשות שמן אחר כיון שקיים אותו של משה⁴.

ט. הבאר שבע (הוריות יא ע"ב) מבאר: "שעשה משה במדבר. לא אמר זה להראות באיזה שמן הוא מדבר שהרי לא היה ולא נעשה אלא זה. אלא הכוונה לתת טעם לנס שהיה נעשה בשמן המשחה תמיד, והוא מפני שעשאו משה קדוש ה', כי לזה היתה בו הברכה מצויה תמיד והוה נעשה בו נסים גדולים, כי מהיותו מעשה ידיו של משה נאמן בית נמשך עליו השפע האלהי, ועוד שעשאו במדבר אשר

ז. בספר החינוך (דבריו הובאו לעיל אות א) לא הביא הגבלה או איסור לעשות שמן המשחה בימינו. אמנם המנחת חינוך (מצוה קז) הקשה והשיב:

"והנה כיון דמצוה זו נמנית בין תרי"ג מצוות ע"כ דהיא מצוה לדורות דמצוה דשעה אינה נמנית ע' בס' המצוות להר"מ, א"כ בימי יאשי' המלך שנגזז השמן המשחה ולא הי' בבית שני אמאי לא עשו כיון דהוא נוהג לדורות? ועכצ"ל כיון דכתיב יהי' זה לי לדורותיכם א"כ לא נצטוה אלא מרע"ה לעשות השמן כמבואר בש"ס דכולו קיים לע"ל וגם היא מ"ע הנוהג לדורות למשוח כהנים ומלכים בזה השמן וגם יהי' לע"ל ע"כ היא מצוה הנוהג לדורות".

נראה מדבריו שלשון 'יהי' זה לי לדורותיכם' מלמד שאע"פ שהמשיחה בשמן היא מצוה לדורות אבל הכנת השמן עצמה, שאותה הרמב"ם אינו מונה למצוה, עליה יש גילוי בתורה שאין להכין משום שהשמן שמור ועומד.

ח. בחידושי הגר"ז (כריתות ה ע"א) חידש: "והנה מה דשמן המשחה אחר פסול היינו מקרא דשמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם, ולכאורה הביאור דצריך דוקא אותו של משה, אמנם ברמב"ם (שם הל"ה) כתב ומעולם לא נעשה שמן המשחה אחר חוץ מזה שעשה משה, הרי דלא כתב דהוא דין דצריך דוקא של משה ורק דמעולם לא נעשה אחר, וכמבואר בגמרא דע"פ נס כולו קיים לעתיד לבוא, וכן בפירוש המשניות ריש כריתות, כתב וז"ל, דע שלא נעשה ממנו לעולם ולא יעשה

4. עי' בספרי ח"ד סי' מה האם מצוה לבנות את ארון הברית.

חבל נחלתו

ולמה שמן המשחה יותר קיים מכל. ולא בשמן המשחה לבד אמרו (הוריות יא:), אלא אף במנורה אמרו כך במדרש תנחומא (בהעלותך, ה) בשעה שהקריבו הנשיאים לחנוכת המזבח (במדבר ז, א – פג), ושבת לוי לא הקריב, אמרו למה נתרחקנו מחנוכת המזבח, אמר לו הקדוש ברוך הוא לגדולה מזו אתה שמור, שנאמר (במדבר ח, ב) "בהעלותך את הנרות", הקרבנות בשעה שבית המקדש [קיים] הם קיימין, ובשעה שאין בית המקדש קיים אין קיימין, אבל הנרות לעולם "מול פני המנורה יאירו" (שם). והרמב"ן ז"ל (שם) תמה על המדרש הזה, הרי אף המנורה בטילה בזמן שאין בית המקדש קיים, ולפיכך נדחק בפירוש זה בפרשת בהעלותך. ותמה אני למה לא הוקשה לו מה שאמרו (הוריות יא:), בשמן המשחה שהוא כולו קיים. ובמסכת יומא פרק בא לו (עב) "עצי שטים עומדים" (לעיל כו, טו), שהם קיימים לעולם ולעולמי עולמים".

"דע, כמו שנתן סדר המציאות שיהיה העולם על דרך אשר סדר אותו השם יתברך, ויהיה סדר זה קיים לעולמי עולמים, כך נתן שיהיה נמצא סדר המשכן באופן זה ובצורה זה, והוא ציור אלהי, ודבר זה מבואר. ובמדרש רבות בפרשת תרומה (לד), מצאנו ששקול מעשה המשכן כמעשה

היתה השכינה יותר גלויה בו מכל המקומות האחרים. כך מצאתי". וקרוב לדבריו כתב הכלי יקר.

בתלמוד ירושלמי (תענית פ"ב ה"א) קרוב במעט לדברי הבאר שבע אבל מרחיב ומעמיק יותר וז"ל: "תני חזקיה רמז כל מקום שיש משיח יש ארון וכל מקום שאין משיח אין ארון ואתייה כ"י דמר ר' שמואל בר ינא בשם ר' אחא: חמשה דברים היה המקדש האחרון חסר מן הראשון ואלו הן אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקודש⁵ על שם [חגי א ח] וארצה בו ואכבדה ואכבד כתיב חסר ה"א אלו חמשה דברים שהיה המקדש האחרון חסר מן הראשון⁶".

ונראה לומר כי הירושלמי רואה את שמן המשחה כחלק ממדרגת הארון והשראת שכינה בישראל, ולכן כשאין ארון אין גם שמן המשחה. וכעין מה שכתב הרש"ר הירש (שמות ל, לא): "שמן המשחה הוא החותם האלוהי של קידוש אנשים ועצמים". לא מדרגתו של משה עושה את חשיבות השמן, אלא מהות השמן שהיא עליונה כדוגמת הארון (ולכן נגזר עמו).

י. באר זאת המהר"ל בגור אריה (שמות ל, לא): "ומפני שכבר אמרנו לפרש כל מאמר שהביא רש"י בפירושו על אמתתו, עלינו לבאר דבר זה מה שאמר 'כולו קיים',

5. הרמב"ם לא הזכיר מי המושח את המלך או את כהן גדול, ומשמע שנציגי הציבור הם המושחים. אולם הרד"ק מדגיש כמה פעמים שלפחות משיחת מלך נעשית דוקא עפ"י נביא. ואם אין נביא אין מושחים מלך.

6. בתלמוד בבלי (יומא כא ע"ב) לא נמנה שמן המשחה: "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים". ובהשוואה בין הבבלי לירושלמי כל הדברים שחסרו זהים פרט לשמן המשחה בירושלמי ושכינה בבבלי.

אל תאמר שהיה זה נקרא משכן חדש, שאין הדבר כך, כי אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך, ואל דבר זה לא הגיע בטול ושינוי. ובשביל זה לא נאמר שהיה שינוי למשכן, [ד] כל זמן שעצם הציור קיים אין להקפיד על שינוי הגופות. ולפיכך יש לנו לומר גם כן שיש קיום לכל אלו הדברים שאמרנו, שכמו בעת עשיית המשכן היה מחייב סדר המציאות שיהיו נמצאים, כך חייב עתה הכלים אשר מיוחדים לעלוי מעלתם, ואין הפסד בהם, ואם הגיע הפסד – לא הגיע רק מצד הנושא, כמו שאמרנו. **ומפני מעלת ומדריגת השמן, נעשה בשמן המשחה כמה נסים**, כמו שמבואר במקומו. ומכל מקום התבאר לך כי הנרות יאירו אל מול פני המנורה לעולם, כי לא הוסר אור עריכתם מן המציאות, ודי בזה למבינים, כי הם דברים ברורים מאד.”

סיכום

נראה שאף שמצוה לדורות למשוך כהנים גדולים ומלך בשמן המשחה, וכן הלאוין הקשורים בעשיה וסיכת הגוף בו הם לדורות, בכ"ז אין חיוב, ואולי אף אסור, לעשות שמן המשחה מלבד זה שעשה משה. כי שמן המשחה הוא דוקא זה שעשאו משה במדבר, והוא עומד שמור ומוכן למשוך בו כשיתגלה לנו. ועד שנגיע – אנו עם ישראל – למדרגה דוגמת בית ראשון חסרון השמן אינו לעיכובא כמו בבית שני.

שמים וארץ, וכמו שמבואר שם. ומפני זה ענין אחד להם. וכמו שהיה נותן סדר המציאות בעת עשיית המשכן להיות המשכן, כך היה נותן שנחרב עד זמן הרצון שיחזיר לישראל. אמנם בדברים אשר אמרנו למעלה – **שמן המשחה לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים**, והמנורה המאירה למשכן, והקדשים שהם גוף ועיקר המשכן, **לא יכנסו בהפסד**, ואם הגיע להם ההפסד מצד שהגיע הפסד לכלל המשכן, ולא היה ראוי להיות נמצא, כי המשכן הוא שנושא אלו הכלים, ואל הנושא הגיע הפסד, ומפני שהגיע הפסד לנושא לא נמצאו אלו כלים, אבל **מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד**, והציור שהיה בעת עשיית הכלים האלו בעת עשייתם, והוא שגרם מציאותם, כן הוא עתה, רק ההפסד אל הנושא, שכאשר הנושא בטל, אז בטל גם כן אשר הם צריכים אל הנושא. ומצד עצמם הם נמצאים, כי מציאות הדברים האלו, אשר אין מציאותם במקרה, רק מסודר מסדר המציאות אשר סדר הוא יתברך, זהו מציאותם כאשר נמצא בסדור המושכל מן המסדר. ולכל הדברים אשר אמרנו, כמו שמן המשחה ומנורה, למעלתם לא היה בטול לסדר מציאותם, וכמו שהיו – כך הם עתה, אבל אל הנושא יש הפסד, שאין כל כך במדריגה. ואתה אל תאמר כאשר היה המשכן בבנינו, שכל חשיבתו לא היה רק הקדשים והדברים השייכים לו, שהרי כל אלו דברים הגיע להם שנוי, שכאשר הגיע הפסד ליריעות וקדשים, היום בזה ולמחר באחר, עד שהיה חדש הכל,

שחיטה – עבודה הכשרה בזרים

פתיחה

בגדים והשוחט לע"ז בשוגג, שאם עבדו עבודתן כשירה".

ובהלכה ראשונה של הלכות ביאת המקדש (פ"א ה"א) כתב הרמב"ם: "כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא תמותו..."

היינו, פרט לעבודת פסולים גם כניסת פסולים לפנים מן המזבח אסורה; ולכן, הבירור ביחס לשחיטה הוא באסורי תורה, אבל מדרבנן ודאי שלא יתירו לכהן שאינו כשר לעבודה או לזר לשחוט. שמא ימשך למקום שאסור לו או יעשה עבודה האסורה עליו.

ב. שחיטה כשרה בזר ובהטבת הנרות

כתב הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ו): "שחיטת הקדשים כשירה בזרים אפילו קדשי קדשים, בין קדשי יחיד בין קדשי צבור שנאמר ושחט את בן הבקר לפני י"י והקריבו בני אהרן מקבלה ואילך מצות כהונה, וכן ההפשט והניתוח והולכת עצים למזבח כשירה בזרים שנאמר באיברים והקטיר הכהן את הכל המזבחה זו הולכת איברים לכבש, הולכת איברים היא שצריכה כהונה ולא הולכת עצים".

והוסיף בהלכה ז': "וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן". והראב"ד השיג: "והוציאן לחוץ מותר וכו'. א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות".

זר מותר לשחוט קודשים במקדש. כדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"א): "כבר ביארנו ששחיטת הקדשים כשירה בזרים ומקבלת הדם ואילך מצות כהונה וכל הזבחים קיבול דמן בכלי שרת ביד כהן, אבל מקום שחיטתן ומקום קיבול דמן אינו שוה בכלן".

וכן בהלכות פסולי המוקדשין (פ"א ה"א): "כל הפסולין לעבודה מותרין לשחוט קדשים לכתחלה ואפילו קדשי קדשים, חוץ מן הטמא שאינו שוחט לכתחלה, ואף על פי שהוא חוץ לעזרה ופשט ידיו ושחט בעזרה גזירה שמא יגע בבשר".

ננסה לברר:

האם יש הבדל בין שחיטה של כהן לשחיטה של זר, או שכיון שמותרת בזר מותרת גם בכהן הפסול לעבודה? והאם יש הבדל בין שחיטה לשאר עבודות.

א. פסולי עבודה בכהונה

הרמב"ם פסק בהלכה האחרונה בהלכות ביאת המקדש (פ"ט ה"ו): "נמצאו כל הפסולין לעבודה שמונה עשר ואלו הן: העובד ע"ז, הזר, בעל מום, הערל, הטמא, טבול יום, מחוסר כפורים, האונן, השכור, מחוסר בגדים, יתר בגדים, פרום בגדים, פרוע ראש, שלא רחץ ידים ורגלים, היושב, מי שיש בין ידו ובין הכלי דבר חוצץ, מי שיש בין רגלו ובין הארץ דבר חוצץ, מי שעבד בשמאלו, כל אלו פסולין לעבודה ואם עבדו חללו, חוץ מפרוע ראש וקרוע

היינו, הדלקה כשרה בזרים אולם רק בדיעבד.

ג. שחיטה היא עבודה ולכן השוחט יכול לפגל

שינוי בזבחים (פ"ג מ"א): "כל הפסולין ששחטו שחיתתן כשרה שהשחיטה כשרה בזרים בנשים ובעבדים ובטמאים אפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר לפיכך הם פוסלים במחשבה וכולן שקבלו את הדם חוץ לזמנו וחוץ למקומו אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל".

ופרש הרמב"ם על המשנה: "אמר ה' ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן, הרי לא התנה בשחיטה בבני אהרן, אלא ששוחט כל מי ששוחט, ומקבלת הדם צריך כהן כמו שהזכרנו אמרם מקבלה ואילך מצוה כהונה וכיון שהפסולים הללו ראויים לשחיטה פוסלין במחשבה כלומר אם שחטו שלא לשמו או חוץ לזמנו או חוץ למקומו כמו שקדם. ודע שמוותר לכתחלה לזר ולאשה ולעבד לשחוט את הקדשים. ומה שאמר כאן ששחטו שמשמע שלכתחלה לא ישחוט הוא על הטמא לבדו, שהטמא לכתחלה לא ישחוט גזרה שמא יגע בבשר. ואל יהי נמנע בעיניך שיהא הטמא שוחט קדשים מפני ששחיתת קדשים בעזרה דוקא כפי שהקדמנו ואסור לטמא להכנס לעזרה כמו שביארנו בשבועות, לפי שזה אפשרי כגון שהיה הסכין ארוך וישחוט והוא חוץ לעזרה, או אם שגג ונכנס לעזרה, או גם אם הזיד. וכבר קדם בפרק השני דמסכתא זו שכל הזבחים שקבל דמן זר אונן וכו' פסל, במה דברים אמורים בשקבל דם

הזבח לשמו. וכן אמרו במה שקדם שאם קבל המקבל במחשבת חוץ למקומו פסול וחוץ לזמנו פגול בתנאי שיהא המקבל שקלקל במחשבה ראוי לקבלה. אבל הפסולין הללו שאינם ראויין לקבלה אם קלקלו במחשבה בשעת הקבלה לא נפסל הקרבן, אלא אם נשאר דבר מדם הנפש יחזור הכשר ויקבל במחשבה כשרה, לפי שאין פוסל את הקרבן במחשבה בשעת עבודה מן העבודות אלא מי שראוי לעשות אותה העבודה הוא שמחשבתו מועלת, כדי שלא יהא הפסול מחמתו אלא מחמת מחשבתו כדרך שהתנינו בפגול שיקרב המתיר כמצותו. דע גם כלל זה".

ולפי"ז כל הפסולים פוסלים אם שחטו ופגלו כיון שהם ראויים לעבודה זו. וכן המשנה במנחות (פ"ב מ"ד) מלמדת: "הזבח מפגל את הנסכין משקדשו בכלי דברי רבי מאיר והנסכין אינן מפגלין את הזבח כיצד השוחט את הזבח לאכול ממנו למחר הוא ונסכיו מפוגלין להקריב מן הנסכין למחר הנסכין מפוגלין והזבח אינו מפוגל". וכן עולה מאותו פרק במשנה ג ובמשנה ה – שהשוחט יכול לפגל. ולכאורה אין זה משנה מי השוחט כהן או זר מישראל כל אחד יכול לפגל.

ד. מחשבת פיגול בשחיטה

בשאלה זו כתב בפסקי הרי"ד (מנחות ה ע"ב): "ורבא אמר מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה ושירה נאכלין, ואינה צריכה מנחת העומר להתירה, שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה, מי שראוי לעבודה, לאפוקי כהן בעל מום, פי' שהשחיטה כשירה בו ובכל

חבל נחלתו

הזבח), אבל אם חשב זר בשחיתתו ע"מ שיזרוק בעצמו לא הוי פיגול, דרגמ"ה סבר דפיגול הוי רק במי שראוי לעבודה של אותה מחשבה, ואם חישב בשחיתה על הזריקה בעינין שיהיה ראוי לזריקה, ומה ששנינו בר"פ כל הפסולין שפוסלין במחשבה, זה רק מחשבת לאכול חוץ לזמנו, אבל בלזרוק או להקטיר חוץ לזמנו, לא מהני בשחיתת זר, והוסיף דמ"מ הוא דבר מחודש, וי"ל דכיון דשחיתה בזר כשירה מועילה גם מחשבה על זריקה שאינו ראוי לה וצ"ע."

היינו, מחד שחיתה היא עבודה ומחשבה פוסלת בה כבשאר עבודות. מאידך העובד הוא זר או כהן הפסול לעבודה. ולכן דעת רגמ"ה היא שמחשבתו פוסלת אם חשב על דבר שראוי לעשותו, אולם אם חשב מחשבת פסול שאינו ראוי לעשותה כגון לזרוק דם חוץ לזמנו או חוץ למקומו – כיון שאינו ראוי לזרוק אין מחשבתו פוסלת¹.

הרי"ד עצמו תרץ: "ונראה לי לפרש דהאי דאמר' לאפוקי כהן בעל מום, לאו בשחיתה קאמר, אלא בעבודה שהיא פסולה לו, שאם עבר וחישב או שלא לשמו או לפגל מחשבתו לא הויא מחשבה, כיון דהוא פסול לעבודה, והכי תנן בסיפא דההיא וכולן שקיבלו את הדם חוץ לזמנו וחוץ למקומו אם יש דם הנפש יחזור

הפסולין והזרים, אם חישבו בעת שחיתתן שלא לשמן או מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו, מחשבה דידהו ולא כלום היא, והקרוב כשר ועלה לבעלים לשם חובה, כך פירשו רבותי".

פירוש זה של רבותיו מובא בשטמ"ק למנחות: "וד"ל הרגמ"ה ז"ל: במי הראוי לעבודה – למעוטי אם שחט ישראל או א' מן הפסולים וחישב עליו לפגלו לא פסליה במחשבה".

והדברים קשים, הלא סותר משניות מפורשות. ואף הרי"ד עצמו הקשה: "וקשיא לי בהאי פירושא דתנן בריש פרק ג' דזבחים כל הפסולין ששחטו שחיתתן כשירה שהשחיתה כשירה בזרים בנשים כול' עד לפיכך הן פוסלין במחשבה, אלמא מחשבה דידהו מחשבה הויא כיון דשחיתתן כשירה".

והרב יעקב דוד אילן (מהדיר שטמ"ק, הערה 57) הסביר שכיון שמחשב על זריקה שלא בזמנו והוא פסול לזרוק שהרי הוא זר אינו נחשב כראוי לעבודה של זריקה ולכן אינו מפגל.

וכתירו צו של הרב אילן הביא בהערות המהדיר על תוס' רי"ד (הערה 15): "כקושית רבינו הקשה השואל בשו"ת אחיעזר ח"א ס' כט אות ה. וכתב האחיעזר בכוונת הרגמ"ה דבוודאי אם שחט זר וחשב לאכול חוץ לזמנו פסול (=כיון שהוא ראוי לאכול את

1. ולפי תירוץ זה צריך לעיין מה יהיה דין כהן שהוא כרגע כזר כגון שאינו רחוק ידים ורגלים או שהוא מחוסר בגדים שכשר לשחיתה ופסול מקבלה ואילך, וחישב לזרוק חוץ לזמנו, האם פיגול או לאו. האם בגלל שכרגע אינו ראוי לעבודות אלו גם מחשבתו לא מפגלת, או שכיון שהפסול שלו הוא מקרי ולא עצמי עדיין הוא מפגל. ואע"פ שהגמ' שם כתבה ב'כהן בעל מום' ניתן להסביר דוקא בעל מום שהוא דבר שאין רפואתו בידו, אבל רחוק ידים או מחוסר בגדים יכול ברגע לתקן, ואז יוכל לזרוק וצ"ע.

היינו, הרש"ש תרץ בעקרון כשיטת האחיעזר, שזר אינו יכול לפגל אלא בפעולות שהוא ראוי לעשותן, ולכן אינו יכול לפגל במחשבת קבלה וזריקה.

ומביא עוד בס' דף על הדף (בנדרים לו ע"א שם הרחוב מעט): "אולם בהגהות תפארת יעקב במשניות שם **חולק עליו**, דהא מצינו בזבחים ל"ו ע"ב אם שחט ע"מ שיאכלו טמאים או ערלים, וכן **ע"מ שיקטירו פסולים** אי הוה פיגול, ולא אמרינן מי ישמע לו. וכ"כ בכס"מ דקטן ששחט ע"מ לזרוק דמו שלב"ז הוה פיגול, ואף דהוא בודאי אינו זורק, ולא אמרינן מי ישמע לו. והא דנקט הכהנים וכו' חייבין, רבותא קמ"ל דגם כהנים דזריזים הם קנסו".

"ועיין עוד בשטמ"ק ב"ק ד' ע"א אמש"כ רש"י שם בכ"ד אבות נזיקין המפגל. כהן ששחט קרבנו של ישראל, דלהכי נקט כהן לפי שאין דרך לזר לשחוט רק בעליו, ולא שייך בו תשלומין".

"ובפני אר"י שבסו"ס פני יהושע כתב דרך כהן יכול לפגל לפי שהבהמה נחשבת כמו שלו, אבל זר אחר שאינו בעליו אינו יכול לפגל, לפי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ועיין בתפארת יעקב (שם) מש"כ בזה".

וא"כ תירוצו של הרש"ש כתירוצו האחיעזר והמהדיר על שטמ"ק מנחות. ובן בעל התפארת ישראל כתב כר"ד שזר מפגל בשחיטה גם במחשבת זריקה חוץ לזמנו.

וכן המנחת חינוך (מצוה קמד) סבר שזר מפגל, וז"ל: "ועתה נבא להגיה קצת בד'

הכשר ויקבל, אלמא מחשבתו לא פסלא, כיון שאינו ראוי לעבודה".

וא"כ הר"ד מבאר שכהן בעל מום אינו מדבר בשחיטה אלא בעובד עבודה שהוא פסול לה, ולכן גם אינו פוסל אותה במחשבה, וכפי שבאר הרמב"ם בפה"מ.

ה. מדוע מודגש בכמה מקומות שדוקא כהנים פגלו

בשיטה מקובצת (בבא קמא ה ע"א) לגבי אבות נזיקין כתב: "ואין להקשות אמאי הזכיר כהן? והלא שחיטה בזר כשרה ויאמר ישראל שפיגול. וי"ל דלא תמצא **שיתחייב בנוק** אלא כהן דאלו זר ששחט אין רגילות שישחוט קרבנו אלא בעליו, ולא שייך לומר בו שילום ההפסד שאם הפסיד לעצמו הפסיד. גלין".

וכן בספר דף על הדף (גיטין נד ע"א) דן במשנה: "הכהנים שפגלו במקדש" כו'.

ושאל: "הנה בהא דנקט במשנה "הכהנים" שפגלו כו', וקשה דהא פיגול שייך גם בזר, דשחיטה הרי כשרה בזר". וא"כ מדוע המשנה נקטה דוקא שכהנים פגלו.

ומביא: "וכתב הרש"ש (לעיל נ"ג ע"ב בתוס') דבזה לא שייך פיגול בקרבן של אחרים שאם הוא חושב בשעת שחיטה לקבל או להוליך או לזרוק הרי זר פסול בהם. ואם הוא חושב לאכול חוץ לזמנו הא אינו הבעלים ומי ישמע לו, ורק בכהן שייך שחיטתו שהוא יזרוק וכדו' חוץ לזמנו (וכן בעלים זר שייך פיגול, כששחט ע"מ לאכול הוא עצמו חוץ לזמנו)".

2. רש"י פירש: כהן ששחט קרבנו של ישראל.

חבל נחלתו

בימין. משא"כ ביוה"כ דמצוה היא שיהא דוקא הכה"ג שוחט כמבואר בדף ל"ב ב', ממילא בעינן שיהא שוחט בימין, דבכ"מ שבעינן כהונה הוי דוקא בימין, כדאי' בזבחים דף כ"ג ב' דמשו"ה זרק בשמאל פסול משום דכתיב כהונה. וה"נ הוי כמו דכתיב אהרן הכהן, אחר דבעינן שיהא דוקא הכה"ג שוחט".

וכ"כ **המקדש דוד** (סי' ז) "שבכל השנה דקי"ל שחיטה לאו עבודה היא, ושחיטה בזר כשרה, יכול גם כהן **לשחוט בשמאל** ולקבל בימין, אבל ביום הכפורים שהשחיטה צריכה להיות דוקא בכהן גדול ע"כ בעינן ג"כ ימין בשחיטה, וע"כ א"א לו לקבל ולשחוט ביד ימין כאחד". והו"ד גם בדף על הדף (יומא לא ע"ב).

סיכום

- א. שחיטה היא עבודה מיוחדת בכך שהיא כשרה הן בזרים והן בכהנים הפסולים לעבודה. ובכך מהווה מעין מעבר לעבודות הכשרות בכהנים בלבד.
- ב. זרים ופסולי כהונה ששחטו מפגלים בה.
- ג. הן זרים והן כהנים אינם צריכים הכנה לעבודה ככהנים, ולכן שמאל וקטן ושלא רחוק ידיים ורגלים כשרים בה.

הרהמ"ח מ"ש בתחלת דבריו. הכהן המקריב כו' תי' כהן הוא רק על הקרבה אבל על שחיטה נעשה פיגול אפי' בזר וכל הכשרים לשחיטה ומ"ש או הקרבה נכלל בכלל הקרבה ג"ע (ג' עבודות) היינו קבלה הולכה זריקה, ומ"ש לאכול כו' או להקטיר ה"ה לזרוק אח"ז הזריקה ואפי' שפית שיריים מפגל". ולא חילק בין פיגולי זר. ועי' שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' נד ד"ה מה שתמה) שהקשו עליו מאותן ראיות של התפארת יעקב.

ו. דיני שחיטת כהן כשחיטת זר

נראה ששחיטת כהן דינה כשחיטת זר ולכן אינו פוסל עבודה כשהוא מחוסר בגדים או שלא רחוק ידיים ורגלים, אפילו שהוא פסול להמשך עבודות הקרבן.

כתב רבינו בחיי (שמות ל, יח): "אין השחיטה צריכה כהן לפי שכשרה בזר **ואינה צריכה קדוש ידיים ורגלים אפי' בכהן**". היינו השחיטה היא עבודה הכשרה בפסולים, הם מפגלים בה ואף כהנים אינם צריכים בה את ההכנות לעבודה כשאר עבודות.

וכך כתב הנצי"ב במרומי שדה (יומא לא ע"ב): "ולי נראה דבכל השנה שאפילו לכתחילה כשרה השחיטה בזר אלא שנהגו בכהנים, א"כ כשר לשחוט בשמאל ולקבל

לזכרו של בני גינזברג



"ולבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן"

כזה היה בני ז"ל – ידיד נפש. "נכספה גם כלתה נפשו למצוות ה'". כל מעשיו, כל פעלו היו למען שמו יתברך, למען קידוש שם שמים. כל חייו שאף לעזור לפרט ולכלל, לתת בכל הזדמנות, לתקן עולם במלכות שדי. בני, בן קיבוץ סעד, השכיל לשלב חיי תורה עם חיי עבודה ויצירה. משעה שלש בבוקר עת השכים לחליבת הפרות ברפת, ועד שעות הלילה המאוחרות עת ישב בחברותא ללמוד פרקים, מהתורה שבכתב ומהתורה שבעל פה. בני היה גבאי בנשמתו ובהוויתו, ושרת את הציבור בקיבוץ בכל הנושאים הקשורים לחיים הדתיים. באותה מידה דאג לצרכיו של כל פרט – הן בחגים ובשמחות, והן להבדיל בשעות צער ואבל. היה חבר בחברא – קדישא, וראה זאת כמצווה חשובה לפעול ב"חסד של אמת".

בני אהב את הארץ ומעולם לא עזב אותה. הוא הרבה לטייל במרחבי ישראל והכיר את שביליה. כל מעיין, כל קניון שהתגלה – בני היה בין הראשונים להיות שם.

בקיץ 1998, קיבל בני על עצמו להקים ולרכז רפת במושב קטיף, ולמעשה היה האיש האחרון שעזב את גוש קטיף, לאחר הפינוי.

עם כל עיסוקיו, היה בני איש משפחה למופת, ודאג להקנות לילדיו חינוך תורני וערכי.

בתקופה האחרונה נבחר בני להיות ראש המועצה הדתית של שדות נגב, הפך את המועצה למקום שנועים לעבוד בו, והעלה אותה על דרך המלך.

כמו כן, לקח על עצמו לנהל את "מעוז מול עזה", על מנת להעביר את מורשת הישוב לציבור הרחב.

בימיו האחרונים, כתב בני את 'צידוק הדין' ובו הוא מודה לאלוקים על החיים המלאים והנפלאים שזכה להם.

בן 62 היה במותו.

יהי זכרו ברוך.

עמוד זכרון לרחל רוזנצוויג

ג' אביבים חלפו מאז אותו יום י"ז ניסן תשע"ג, כל כך צפוי, גזור, אבל כל כך כואב, מר ונמהר.

"חזקה על המת שישתכח" אומרים חז"ל, אך ביום, ובחדש הפטירה צפים ועולים הזכרונות מאותם רגעים אחרונים, סופיים, ספוגי ייסורים.

לעולם, עד יום אחרון, מתנגנת בראשי שירה חרישית מלאת ערגה וכיסופים של הזמר שכה אהבת – "יה אכסוף" ששרו שני בנייך המקסימים, אברהם ונתי, ליד מיטתך, מלווים את עליית נשמתך הטהורה לגנזי מרומים, אין כמו זמר זה היכול להעיד עלייך, אישיותך, אופייך וכשרונותיך.

אהבת ה' שלך, אהבת התורה אהבת והערכת לומדיה של התורה הקדושה. הטבעת באישיותך את כל משפחתך.

אצילותך – מופת לכל. מילדותך בגולת הונגריה הקומוניסטית ועד היותך אשה למופת, רעייה מקסימה, סבתא מדהימה.

חכמתך – שם דבר בכל תחנות חייך, בבית ובמוסדות החינוך בהם למדת, בעבודה ובכל מקום בו תרמת, מתנת אלוהים זו לכל נדרש.

אולם מעל לכל היית "ממוקירי רבנן", "חובשי ספסלי בית המדרש". אין כמו חתנייך המדהימים, תלמידי חכמים, וכלתך המקסימה, היכולים להעיד כמאה עדים מה היה באמת חשוב לך.

בחורים לומדי תורה, משלבי ספרא וסייפא, בחורה אולפניסטית, בת תלמיד חכם, אלו היו משאת נפשך ואליהם חתרת בהצלחה מדהימה.

"אילן אילן במה אברכך" שואלת הגמרא במסכת תענית (דף ה ע"ב).

"אם אומר לך שיהו פירותיך מתוקין – הרי פירותיך מתוקין"

"שיהא צילך נאה – הרי צלך נאה"

"...יהי רצון שכל נטיעות שנוטעין ממך יהיו כמותך"

רחל האהובה, הקמת מפעל חיים עם אילנות פורחים, עמוסי פירות מתוקין, ואין כמו שילוב הקדשה בתוך ספר של הרב יעקב אפשטיין, תלמיד חכם, איש עצמונה-שומריה, בעל ספרי 'חבל נחלתו'.

להדגיש כי 'חבלים נפלו לך בנעימים אף נחלה שפרה עלייך' (עפ"י תהילים טז).

לעד את חיה בלבבנו
מכל משפחתך