

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

מנחת תודה ואהבה

לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין

במלאת לו שבעים שנה

מאת

יעקב אפשטיין

עצמונה ת"ו

גוש-קטיף

הדפסה: דפוס חמד בע"מ

ירושלים

נר זכרון לנשמות

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

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

חמי, זאב וידנפלד ז"ל איש קיבוץ אילת השחר

אחי-אשתי, יעקב וידנפלד אשר נפל בעמק הבכא

במלחמת יום הכיפורים הי"ד

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז"ל

חברי מתישבי גוש קטיף אשר מסרו נפשם על אחיזתם בחבל נחלתנו

כל בני עמנו והנלויים עמו שמסרו נפשם על אחיזתנו

בארץ ישראל

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן העניינים

ג	הקדמה	
ט	הסכמות, ברכות והערות	
מאמרים		
1	לזיהוי התכלת בציצית	סימן א
46	סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות	סימן ב
61	יציאת כהן לחוץ לארץ בימינו	סימן ג
69	מורד במלכות	סימן ד
91	גדרים במצות תוכחה	סימן ה
101	חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו	סימן ו
122	ציבור גויים בארץ-ישראל תחת שלטון ישראל	סימן ז
135	מסרן הכתוב לחכמים	סימן ח
149	מוסיפין על העיר ועל העזרות	סימן ט
157	עשיית מנורה לנוי ולסמל	סימן י
164	חנוכת המקדש בימי החשמונאים	סימן יא
171	יצוא נשק	סימן יב
אורח חיים		
179	מוריד הגשם	סימן יג
181	קריאת קטן בתורה	סימן יד
184	עציץ בבית הכנסת	סימן טו
185	קשוטי בית הכנסת ותשמישי קדושה	סימן טז
187	נטילת ידים ללא כלי מברז הקבוע בקיר	סימן יז
188	שימוש במים מטוהרים לנטילת ידים ולשתיה	סימן יח
192	גלידה דינה לברכה אחרונה	סימן יט
194	ברכה על ראש הממשלה	סימן כ
198	ריבוי בשיעורים	סימן כא
200	שותפות עם נכרי לשם עבודה בשבתות	סימן כב

חבל נחלתו

207	מלאכת נכרי עבור ישראל בשבת	סימן כג
210	גדרים במחיצות ליצירת רה"י	סימן כד
213	שימוש בשבת במים שהוזרמו מחוץ לתחום	סימן כה
215	בעיות בהוצאת חבל בשבת	סימן כו
217	ביטול מחיצות בהילוך רבים	סימן כז
220	בל יראה ובל ימצא	סימן כח
223	הנחת אשפה בישוב בערב פסח	סימן כט
225	אכסנאי בבדיקת חמץ	סימן ל
232	חיוב מצוות ליל הסדר בברכת שהחיינו	סימן לא
232	קמח שנטחן לפני פסח דינו לאחר הפסח	סימן לב
235	ספירת העומר וקו התאריך	סימן לג
238	דבר האבד	סימן לד
241	חיוב תעניות החורבן בימינו	סימן לה
245	בדין תקיעת שופר וברכתה	סימן לו
250	מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה	סימן לז
255	סכך צבוע	סימן לח
259	נקב באתרוג שנוצר ע"י קוצים	סימן לט
262	קנייני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים	סימן מ
270	הדור מצוה בנר חנוכה	סימן מא
272	קריאת פרשת זכור	סימן מב
273	תענית אסתר	סימן מג
275	מגילת תענית וההלכות הנובעות ממנה	סימן מד
יורה דעה		
279	נתנבלה ואח"כ נסרחה - מהי דרגת סרחונה המתירתה	סימן מה
283	תהליכי עיכול בגוף בע"ח האם מתירים אוכל אסור	סימן מו
287	נאמנות קטן	סימן מז
289	תכנית מולטימדיה בעניינים אלקיים	סימן מח
291	הלכות ציור ופיסול	סימן מט

293 כניסה למצבי סכנה - מצבים והעדפות	סימן נ
297 מתנה מסחרית לבניית מסגד	סימן נא
299 מלוי דלק בתחנה השייכת למנזר	סימן נב
301 נתינת נבילות לעובדים זרים	סימן נג
302 אהל משפחתי לאיסור נידה	סימן נד
303 טעות גזבר-הקדש בקיבוץ ופקיעת נדר	סימן נה
312 בירורים בענין אותיות הטפלות לשם	סימן נו
314 מזוזה בחדר מדרגות	סימן נז
315 על מי חיוב קביעת המזוזה ואלו ברכות מוטלות עליו	סימן נח
318 מזוזה שלא בחלל הפתח	סימן נט
319 שליחות במילה בשיטת הרא"ש	סימן ס
322 איסור עלי דפנה בערלה	סימן סא
326 מירוח נכרי	סימן סב
330 ברכת אחר להפרשת תרומה באילם	סימן סג
333 פריעת חובות ממעשר עני	סימן סד
338 היתר חדש מיין ושמן במקדש	סימן סה
341 הרבעה בבכור ובכלאיים	סימן סו
343 בכור בהמה טהורה בזמן הזה	סימן סז
347 כתב יוחסין ומעלתו בימינו	סימן סח
352 מופלא סמוך לאיש בהפרשת חלה	סימן סט
354 מתנות עניים מעץ אחד	סימן ע
355 יין חמישית	סימן עא
359 פדיון מעשר שני על מטבע	סימן עב
363 עשיית קומפוסט [זבל אורגני] מתרומה	סימן עג
367 מעמד אשה נשואה לדין עניות ועשירות	סימן עד
370 לקיטת מתנות עניים ע"י גבאי צדקה	סימן עה
382 כניסת כהן למוזיאון	סימן עו
383 עצמות רגל אדם בשיעור טבע	סימן עז

חבל נחלתו

385	אבלות לאחר חמישה חודשים	סימן עח
387	דיני סככות לטומאת כהנים	סימן עט
אבן העזר		
388	זמר בזמן הזה	סימן פ
391	רחצת נשים בפיקוח מציל	סימן פא
393	רכיבה על סוס לנשים	סימן פב
חושן משפט		
393	חיוב שמירת סוד	סימן פג
395	חרם דרבנו גרשום על מסמכי פקסמיליה	סימן פד
398	החזקת המחאת בטחון	סימן פה
400	שמיטת כספים בעסקאות ממוניות	סימן פו
408	הלואה שעברה עליה שמיטה	סימן פז
418	דליפת דוד מים	סימן פח
422	שמירה על רכב של המעביד הנמצא ברשות עובד	סימן פט
431	מתנות לסוכני מכירות	סימן צ
435	תביעה לשיתוף ברוחים ללא התנאה מוקדמת	סימן צא
438	שכר אומן שלא הצליח באומנותו	סימן צב
443	ביטול שכירות	סימן צג
447	שימוש במספרי בזקרט ע"מ לגזול	סימן צד
449	אחריות מקום העבודה על נזק מצד שלישי	סימן צה
451	חבות מזיק וביטוח על אותו נזק	סימן צו
454	אומנת שהתרשלה	סימן צז
457	מבטל כיסו של חברו	סימן צח
461	הצלת ממונו בממון חברו	סימן צט
465	גזלן שהשכיר - תשלומי שכירות - למי	סימן ק
468	החזרת רכב גנוב	סימן קא
473	מעורבות ביטוח בתשלומי מכונת גנובה	סימן קב
475	שמירת המחאות	סימן קג
478	בעליו עמו בשכיר	סימן קד

הקדמה

"כי חלק ה' עמו
יעקב חבל נחלתו"
(דברים ל"ב ט')

"אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" (ברכות התורה).

"ואמר לי, רבי שני דברים יש בעולם, ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן: תורה וישראל, אבל איני יודע אי זה מהם קודם, אמרתי לו: בני, דרכן של בני אדם שאומרים, התורה קדמה, שנאמר ה' קנני ראשית דרכו וגו' (משלי ח' כ"ב), אבל אני אומר, ישראל קדמו, שנאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתה (ירמיה ב' ג'). (אליהו רבה פר' י"ד).

"בראשית ברא אלהים, ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, התורה והכסא הכבוד נבראו. ר' הונא ור' ירמיה בשם רבי שמואל בר ר' יצחק אמרו, מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר" ... (בראשית פ"א ד').

"אמר רשב"י כתיב (ישעיה ס"ה) כי כימי העץ ימי עמי ואין עץ אלא תורה, שנאמר (משלי ג') עץ חיים היא למחזיקים בה, וכי מי נברא בשביל מי התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל תורה, לא תורה בשביל ישראל, אלא תורה שנבראת בשביל ישראל הרי היא קיימת לעולמי עולמים – ישראל שנבראו בזכותם עאכ"ו" (קהלת רבה פ"א א').

"ולפי שאישורן של ישראל היה תלוי על התורה לפיכך הקריב נפתלי אחר אשר, וכשם שמחשבת ישראל עלתה תחלה לפני המקום, ואח"כ תקן להם תורה לכך הקדים אשר לנפתלי" (במדבר רבה פר' י"ד).

"והשיב להם משל נמרץ בזה שהתורה נמשלה למסמר נטוע וליתד תקועה, יתד שהכל תלוי בה ואין לתקוע יתד למטה בכותל כי אין ראוי לתלות בו שום דבר, אבל יש לתקועו למעלה בכותל במקום שאפשר לתלות בו כל דבר. כן הוא התורה שהיא יתד שכל העולם תלוי בה, וע"כ נצטרך לתקוע אותו למעלה מן העולם דהיינו באומה הישראלית שיש להם אחיזה בעולם העליון בצורת יעקב החקוקה תחת כסא הכבוד ובנשמתן שקבלו אותה בהיותם שם כדכתיב: אשר איננו פה. וזה שסיים דמתרמי ליה בת מזליה הם ישראל שאין להם מזל בשמים כמו שיש לשאר עובדי כוכבים לכא"א מזל בשמים. אבל הם בת מזלו של הקב"ה כמ"ש יעקב חבל נחלתו והוא למעלה מן השמים... דהשתא היתד אשר עולם התחתון תלוי בו עליו דהיינו התורה הוא תקוע בישראל אשר הם למעלה מן השמים" ... (מהרש"א חי' אגדות בכורות ח' ע"א).

חבל נחלתו

"וזזהו ענין 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' כי הם כחלק ה', מדבקים כביכול בו יתברך שמו, על ידי התקשרות הג' בחינות הנ"ל, כחבל הקשור למעלה, ומשתלשל ויורד עד למטה" (נפש החיים כתב סוף פ"ז).

"תורה שבע"פ מונחת בעצם אופיה של האומה, שמצאה את ברכתה ע"י הגילוי השמימי של תורה שבכתב... אבל בצורה הפנימית הלא התורה ניתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה, הרי גרמה סגולה אלהית גנוזה זו להופעת תורה שבע"פ בשרשה משורש תורה שבכתב" ... (אורות התורה פ"א ס"ב).

התודה והשבח לה' אלקינו שבראנו לכבודו, שהחיינו והגיענו להוציא חלק מכתבי לאור. בתורתנו – נחלת ה' אשר נתנה לעמנו – נחלת ה', קבעתי ישיבתי מנעורי, וחבלים נפלו לי בנעימים אף נחלת שפרה עלי. ויצקתי מים על ידי מורי ורבי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל ועל ידי, יבלח"א, ראש הישיבה והרב הראשי לישראל (לשעבר) – הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא בישיבת מרכז-הרב בירושלים. ותורה שלמדתי עימם ובישיבתם הגיעוני עד הנה. עם למודי רשמתי מאמרים, תשובות וביירוים, חלקם הופיעו על במות שונות. עם הוצאת מאמרי, הוספתי ותקנתי אף מה שנדפס מכבר. חלק מהדברים נאמרו בשיעורים בישובי – עצמונה אשר בגוש קטיף, ומתוך שאלות ותשובות רווחא שמעיתא. המאמרים והתשובות לא נועדו לקביעת הלכה למעשה אלא ללימוד דרכה של תורה. והנצרכים להלכה למעשה, ישאלו מורי הלכה יושבי על מדין.

קראתי שם ספרי "חבל נחלתו" לכבודו של אבי-מורי חיים (מנחם) עם הגיעו ליובל שבעים שנה (חיים בן לוי). ואף שמי רמוז עמו ("יעקב חבל נחלתו"). ושבתנו – שבת לוי – אשר ה' הוא נחלתנו כאמור: "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבת לוי חלק ונחלה עם ישראל... ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו" (דברים י"ח א'-ב').

אבי, בן משפחת לויים מיוחסת עד הרז"ה בעל המאור ולמעלה בקודש, בנם של פרופ' יעקב נחום הלוי אפשטיין, חוקר המשנה והתלמודים ואמו צפורה, נכדת הגרי"ץ דינר מהולנד. ועל אף המשיכה הטבעית לשבת באוהלי התורה והמחקר התורני, מסר עצמו מנעוריו על בניין חבל נחלתנו – ארץ ישראל, בעבודה צבורית בבנין הארץ ובהקמת ישובים. ועם זאת המשיך וממשיך בלימוד התורה "שיגיעת שניהם משכחת עוון". "וזכות אבותם מסיעתם וצדקתן עומדת לעד, ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם" (אבות פ"ב מ"ב).

לאבי ולאמי שגדלוני לתורה, ולהתמסרות אליה, התודות על כך זה. מנשים באהל תבורך, אשת-עזרתי אילנה, אשר נושאת בעול צרכי ביתנו וחינוך ילדינו וע"כ חלק גדול מהמופיע כאן שלה הוא. ונזכה לראות כל זרעינו עוסקים בתורה ובעבודה. לכל רבותי, חברי ותלמידי שעימם ליבנתי את הסוגיות הרשומות כאן, תודות רבות.

יעקב אפשטיין

עצמונה, גוש קטיף

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

כ' תמוז תשס"א

מכתב ברכה

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

חבל נחלתו

ברכת הגאון הרב דוב ליאור - ראש ישיבת ניר - קרית ארבע רב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון

בס"ד

י"ב תמוז תשס"א

לכבוד

הרב יעקב אפשטיין

עצמונה

השלום והברכה וכט"ס,

קבלתי את הקונטרס הגדול שלך חבל נחלתו ובו עשרות נושאים שחקרת ופלפלת לעומקה של ההלכה לבירור השיטות והסברת טעמיהן ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. הרבה נושאים די חדשים בבחינת חדשים לבקרים גם בהם נגעת והראית שתורת ישראל מקיפה את כל תחומי חיינו, הפרטיים והציבוריים בכל הזמנים ובכל המצבים. יישר כוחך ותזכה עוד להפיץ דברים לאמיתה של תורה וחפץ השם בידך יצלח.

בשולי המכתב עברתי בעיון על נושא התכלת ולענ"ד נראה לפי מה שלמדתי ושמעתי, שהיהויה הוא כמעט ודאי וברור ולכן לא שייך כאן חשש של יוהרא, כפי שכתבת בשם המסילת ישרים זו לא מידת חסידות אלא עיקר קיום המצוה, ולא שייך שימנע מקיום עצם המצוה בגלל חששות צדדיים. ומה שהבאת ממסורת עופות טהורים שאין אוכלים אותם אלא במסורת ולא סומכים על סימנים, שמה קשה לסמוך עליהם כי יש כמה שיטות וגם המקום שאוסרים, יכול להיות שזה בגלל שהיו שמה גם טמאים וחששו להם. עיין שם בערוך השולחן ס' פ"ב סע' ל"ד ל"ה מה שאין כן בזיהוי התכלת כבר חקרו ובדקו ותרצו את כל הקושיות במאמרים שהתפרסמו בנושא. ולענ"ד נראה שהיום שניתן לקיים מצות ציצית כהלכתה ודאי שיש חיוב ללכת בתכלת. לא מיבעיא לדעת התפארת ישראל "בגדי כהונה" שלדעתו זה לא דוקא חלזון אלא כל תכלת ששומרת על יופיה כפי שהרמב"ם כותב אלא גם לשיטות שזה דוקא חלזון, היום שיודעים איך להפיק ממנו ודאי שיש חיוב לעשות לא רק מצד מידת חסידות, יעויין מאמרו של הרב שמואל אריאל תחומין כרך כ"א עמ' 475 שמסיק שיש חיוב בדבר והדברים נראים מאוד, וכידוע כתב הישועות מלכו שגילוי ההלכה זה גם כן אחד מסימני הגאולה שאנו נמצאים בעקבתא דמשיחא. נקוה שלא ירחק היום שהכל ידעו לראות באיזו דרך ישכון אור עד שנזכה שתתקיים התפילה: אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו. החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

ראש הישיבה ורב העיר

ברכת הרב הראשי לרמת-גן הרה"ג יעקב אריאל

בס"ד סיון תשס"א

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

לידידי היקר והנעלה
הרב יעקב אפשטיין שליט"א
שלומך ישגא לעד

שמחתני שמחה גדולה בחיבורך המלא והגדוש "חבל נחלתו". אכן חבל זה שזור מנימים רבים של הלכות בכל חלקי התורה פרי עמל ויגיעה בתורה שנים רבות. ניכר בו שהוא חבל המשתלשל מדורות קודמים של תלמידי חכמים ובפרט סבך הגדול פרופ' י. נ. אפשטיין. וחבל התורה מחבר גם את חבל הארץ בו אתה יושב ועוסק בתורה - גוש קטיף - לתורה. בפרט בשעה קשה זו לחבל בפרט ולארצנו בכלל. יה"ר שהיסורים העוברים עלינו יהיו חבלי לידה לקראת תקופה חדשה בעם ישראל, וזכות התורה בחבל זה בפרט ובשאר חבלי ארצנו תעמוד לנו להינטע במעמקי נחלתנו נטיעת עולמים.

עברתי מקופיא על חלק מהספר ומכיון שאין ביהמ"ד ללא חידוש הרשני להעיר את הערותי הבאות:

א. בסו"ס י' בענין עשיית מנורה בסעיף ט' כתבת שמנורה מחוברת לקרקע אסורה משום שצורתה נבדלת. בדעת כהן סו"ס נ"ז הסתפק בשאלה זו אם מנורה מחוברת אסורה או מותרת. ובהערות מו"ר הגרצ"י האריך בנושא זה ולדעתו קביעת המנורה בקרקע משנה מהותית מנורה זו ממנורת המקדש שגדרה כלי דווקא. והחיבור לקרקע מבטלה מתורת כלי ואין זו מנורת המקדש כלל, ומותר לעשותה.

ב. בסו"ס י"א הסתפקת אם החשמונאים היו צריכים לחנוך את המקדש מחדש אחרי היותו ברשות היוונים. והשאלה היא האם עצם השתלטות היוונים על המקדש וטומאתו חיללה את קדושתו והיה צורך לחנכו מחדש. ותלית זאת במחלוקת בעהמ"א והרמב"ן במס' ע"ז נ"ב. שלד' בעהמ"א רק פריצי ישראל מוציאים את המקדש לחולין ולא נוכרים. אולם כפי שידוע לנו מתיוונים יהודים הם שהשתתפו בטומאת המקדש, וא"כ גם לדעת בעהמ"א יצא מקדושתו.

ועיין גליוני הש"ס למס' שבת כ"א שתי' את הקושיה הידועה לשם מה היו החשמונאים זקוקים לשמן טהור הרי טומאה הותרה בציבור? ותירך שרק כאשר המקדש פעיל וארעה בו טומאה, טומאה הותרה בציבור. אך כשבאים לחנוך את המקדש מחדש חייבים לחנכו בטהרה ולא בטומאה בציבור. עי"ש שהביא מבעה"ת על התורה פרשת שמיני שכהן הדיוט ביום חינוכו דינו ככה"ג ואסור בטומאת קרובים ור"ל שא"א לחנוך כהן בטומאה, וה"ה א"א לחנוך

חבל נחלתו

את המקדש בטומאה. ולפי"ז כה"ג שאסור לו ליטמא לעולם הוא משום שהוא מתחנך בכל יום מחדש, שהרי עליו להביא מנחת חינוך כל יום ויום. ולענ"ד אין משם ראייה לחינוך המקדש. כי בעה"ת רק אמרו שכה"ד ביום חינוכו דינו ככה"ג. ור"ל כשם שכה"ג מביא כל יום מנ"ח ובכך מתכהן כך גם כה"ד חייב לפחות בפעם הראשונה להתכהן ככה"ג ואז חלים עליו דיני כה"ג לענין זה ולכן גם להלכות טומאה אסור לו ליטמא כדין כה"ג, אך לא מדין חינוך. וצ"ע. אך סברתו מאד מסתברת שא"א לחנוך דבר בטומאה.

לכשתמצי לומר בשאלתך נחלקו המפרשים בשם חנוכה. הר"ן מפרש: חנו בכ"ה, אך המהרש"א בחא"ג לשבת כ"א חולק עליו וכותב שהשם חנוכה נקבע ע"ש חנוכת המזבח. ומביא את הגמרא בע"ז נ"ב ששיקצו היוונים את אבני המזבח והיה צורך לבנות מזבח חדש. ובאנצ' תל' שם ערך חנוך כלי המקדש הע' 71 שלד' החזו"א מזבח שנהרס ובנאוהו מחדש לא היה צריך חינוך, אך מחברי האנצ'ת העירו מהרמב"ם שלא משמע כן. השאלה תלויה איפוא במח' בין ראשונים ואחרונים.

ג. בסי' י"ב דנת בשאלת מכירת נשק לנוכרים ובין היתר כתבת שמכיון שייצור נשק הוא יקר מאד וכדי להחזיקו מבחינה כלכלית יש הכרח לייצרו בכמויות גדולות ולמוכרו. גם אני סברתי פעם כך, אולם העירו לי שא"א לכרוך את השיקול הכלכלי בעצם הצורך ליצר נשק. חובתנו לייצר נשק משום וחי בהם, יהיה המחיר אשר יהיה. גם אם לא נמצא קונים לנשק עלינו לייצרו בעלות גבוהה. השיקול הכלכלי אינו יכול למנוע מאתנו את הצורך בנשק. וכשם שעצם החזקת צבא גדול ומצוייד עולה הון עתק ואכן הוצאות הבטחון הן גבוהות ביותר ובאות על חשבון הוצאות נחוצות אחרות כך גם יצור הנשק, ואין להתיר איסור מכירת נשק לנוכרים בגלל שיקול כלכלי.

ד. בסי' י"ז דנת בנטילת ידים מברז. יש להבחין בין ברז הנמצא בקצה צינור היורד מאונך למעלה למטה, שאז המים שבו נמצאים בכלי ופתיחת הברז דינה כבידקא דמיא בכח ראשון שיש לה דין כח גברא והנטילה כשרה, לבין צינור הבא במאוזן או שעולה מן הקרקע שאז אין להחשיבו ככלי, כי ברגע שייפסק הלחץ (אם לחץ גרויטציוני או לחץ חשמלי) המים לא ישארו בצינור וא"כ לצינור דין כלי.

ה. בסי' י"ח בענין גילוי לא מצינו דין גילוי במים זורמים בנהרות, מעיינות באגמים וכד' אלא רק בכלי. ואכן צ"ע מדוע לא חששו לגילוי במים אלו? וצ"ע.

ו. בסי' כ"ב דנת בשאלת שותפות עם נוכרי. בשותפות עם מוסלמי אין חשש שישבע לע"ז. מסקנתך לאסור שותפות עם נוכרי במפעל שיעבוד בשבת אתה צודק מאד. כבר עתה יש פירצה שסוחרים מוכרים את חנותם לנוכרים לשבת וטוענים שאינם עוברים על החוק. לכן אסור ליצור פירצה כזו שתוצאותיה הרס כל השבת במדינה. לכה"י יש להתיר מפעל בבעלות נוכרית בעיר נוכרית מובהקת כגון טייבה וקלנסואה אך לא במקום בו יש יהודים.

ז. בסי' מ"א בענין ברכה על הידור מצוה עי' בחי' הגרי"ז על הל' חנוכה.

ח. בסי' מ"ט בענין ציור אדם, נהגו להקל בציור וצילום של אדם כדעת רוב הפוסקים. גם הרב קוק בדעת כהן ס' ס"ו לא כתב לאסור אלא ממידת חסידות בלבד.

בובות בפרצוף שלהן מן הראוי שישראל לא יעשה אותן. אך מותר לקנותן ולשחק בהן. מודל של אדם ללימודי טבע נראה לי שמותר. כמו שמצינו לענין צורות של ר"ג שללימוד מותר.

ט. בסי' נ"ח כתבת בסוף שהקובע מזוזה בבית חדש יברך גם שהחיינו על המזוזה וגם הטוה"מ על הבית. והסתמכת על הגר"א באו"ח סי' כ"ב ס"א. אך המשנ"ב שם מסופק אפילו אם המדובר במצוות שאדם מקיים פעם ראשונה בחיים, אלא שכותב שיראה עצמו להכניס עצמו מצד אחר, כלומר שיברך על בגד חדש. וכאן שהוא כבר מברך על הבית הטוה"מ אינו יכול לברך גם שהחיינו על המצוה. אמנם מנהג א"י לברך בשעת המילה על כל ילד וילד, אך זוהי מצוה הבאה לעתים רחוקות יותר ולא דמי למזוזה הבאה לעתים מזומנות. ואם כי יש פוסקים הסוברים שהמקיים מצוה פעם ראשונה יברך שהחיינו, אך כאן לא מדובר במצוה בפעם הראשונה. ועי' על כל זה במאמרו של הרב דוד כהן בספר ברורים בהל' ראייה.

י. בסי' ע"ב בשאלת פדיון בכור ומע"ש במטבעות ימינו שבעצם אינם אלא שטרות, מאידך לפי החוק והנהוג אנו מתייחסים לשטרות אלו כאל שווי ערך עצמי. עי' עונג יו"ט סי' ק"ב שהבדיל בין שטרי נייר שאין להם שום ערך עצמי לבין מטבעות מתכת שיש להם ערך כלשהוא. ועל זה אנו סומכים כנראה בפדיון מע"ש.

יא. בסי' פ"ט דנת בדבר אחריותו של סוכן שרכבו – שהוא רכב המעביד – נגנב מדוע שלא ישלם? נלענ"ד שמצינו הטבות דומות בימינו שאין באים על הפועלים בתביעות מצד הדין. כגון, פועל שהזיק בעבודתו לרכוש בעה"ב אינו משלם. לכל היותר יפטר והוא אם נזקו רב מתועלתו, אך תשלום נזיקין – מאן דכר שמיה?! ונראה שנוהגים כמו שדרש רב מרבב"ח בסוף פ' האומנין "למען תלך בדרך טובים". המעבידים מבינים שא"א להטיל את כל האחריות רק על הפועלים, ולכן הם פוטרים אותם מחיובים מסוימים. וא"כ ה"ה בגגבת רכב. ומכיון שבלא"ה הביטוח משלם הנזק אינו גדול כל-כך, והמעביד סופג נזק זה כשם שהוא סופג הפסדים אחרים הנגרמים לו ע"י הפועלים.

ונלענ"ד שאע"פ שכל זה הוא רק לפני משוה"ד, אולם הנוהג ההופך זאת לחיוב הוא נוהג טוב. וכמו שמצינו בכמה דברים שהפכו מלפנים משוה"ד לעיקר הדין, כגון כופין על מידת סדום, וכדו'. ובפרט בהל' פועלים מן הראוי שיתייחסו אל הפועלים בעין יפה. ואכן כל תנאי עבודתם של הפועלים השתנו לטובה, כולל פיצויים וכדו'. ואע"פ שיסודם הוא לפני משוה"ד מנהג המדינה הופך אותם לדין וכך נאה וכך יאה.

ואני שוב מברכך שיפוצו מעינותיך חוצה

בברכת התורה והארץ

יעקב אריאל

סימן א

לזיהוי התכלת בציצית

תוכן

פתיחה

פרק א - דרכי הזיהוי למכשירי מצוה

הקדמה

א. ודאות מכשירי מצוה

ב. הדרכים לברור ספיקות בזיהוי

1. מסורת

2. גדרים במסורת

3. סימנים

4. חוזק ראיית סימנים ביחס לראיות אחרות

5. סימנים מקריים וסימנים עצמיים

6. אומדנא

7. הוכחות מדעיות

8. זיהוי מחודש ע"י חכמים

סיכום

פרק ב - התאמת הארגמונים לחלזון התכלת

א. תכלת אינה כשרה אלא מן החלזון

ב. זיהוי הארגמן והתכלת המלכותית ע"י החוקרים

ג. תכלת הציצית מקורה בחלזון הארגמן

רקע כללי

1. שיטת המזהים החדשים וראיותיהם

2. דרך האלימינציה

3. עיון בתלמוד ומדרשים

4. בדיקת דברי הראשונים והאחרונים

ד. צבע התכלת

1. עיון במדרשים ובראשונים

2. תהליך צביעת התכלת בימינו והתאמתו לצביעת חז"ל

סיכום

חבל נחלתו

פרק ג - תכלת מסופקת דינה בציצית

הקדמה

- א. קיום מצוה מספק
 - ב. גזירת קלא אילן
 - ג. ספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה
 - ד. בל תוסיף
 - ה. חשש איסור כשתתגלה התכלת המבוררת
 - ו. חשש טעות כשתתגלה התכלת המבוררת
- סיכום

פרק ד - משמעות ההטלה והלבישה למטיל תכלת בזמננו בכסותו

- א. יוהרא
 - ב. הדיוטות
- נספח: מסחר בבע"ח טמאים
רשימת ספרים ומאמרים בנושא התכלת

לזיהוי התכלת בציצית

פתיחה

רבים הטוענים כי התכלת בציצית הופקה מהחלזונות הקרויים ארגמונים. ננסה לבדוק עד כמה ניתן להסתמך על כך לשם קיום המצוה בודאות. האם מותר להטילה במידה וזהו ספק, ועל מה צריך להקפיד. וכן אם הזיהוי מסופק, האם חלה חובה להטילה או לא.

הבעיה העיקרית בהוכחה כי התכלת הופקה מהארגמונים, היא במציאת הקשר הברור והודאי שבין הארגמונים לתכלת הציצית. יש לנו ממקורותינו ידיעות מסוימות על חלזון התכלת וידועים לנו הארגמונים בימינו, אולם השאלה היא האם הזיהוי ודאי ומוחלט, או שיש בו ספיקות וא"כ איך להתיחס לתכלת המופקת מהארגמונים.

מאמר זה נחלק לארבעה פרקים:

א. כללי זיהוי מכשירי המצוה במצוות השונות, והיאך ניתן לשוב ולזהות מחדש במקרי שכחה.

ב. ודאות הראיות לתכלת הארגמונים והספיקות שנפלו בהן.

ג. הבעיות ההלכתיות הנוצרות כתוצאה מהזיהוי המחודש.

ד. בעיות של דרך ארץ בלבישת תכלת עתה.

פרק א - דרכי הזיהוי למכשירי מצוה

הקדמה

בפרק זה ננסה להגדיר עפ"י אלו ראיות ניתן לחזור ולקיים מצוות, הלכות וכד' שנשתכח זיהויו, שיש לשים לב לנושאים השונים, ולמידת הודאות הנחוצה בכל נושא. לא נדון בנושאי הספיקות, וכיצד לקיים מספק, אלא אך ורק בהחזרת קיום המצוה ע"י זיהוי מכשיר המצוה.

כל עשיית המצוות המשתמשות בחפצים ובגדרים פיזיים בנויה על יסוד הזיהוי הודאי. כדברי הגמ' [מנחות כ"ט ע"א]: "תנא דבי רבי ישמעאל שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו ואלו הן מנורה וראש חדש ושרצים. וי"א אף הל' שחזיטה..." וכן בחולין [מ"ב ע"א]: "דתנא דבי ר' ישמעאל: 'זאת החיה אשר תאכלו' מלמד שתפס הקב"ה מכל מין ומין והראה לו למשה ואמר לו זאת אכול וזאת לא תיכול". וכן ארבעת המינים – זיהויים בימינו נשען על מסורת ברורה בעם ישראל שיעורי כזית, ביצה, אגודל וכד' נמסרו עד ימינו מדור לדור (על אף הספיקות שנפלו בהתאמה למקורותינו) גבולי מקומות כמו הר הבית ומקום ביהמ"ק לענין כניסה בטומאה ובניית מזבח וביהמ"ק וכד' גם בהם המקום מדוקדק מאד [עי' רמב"ם הל' בה"ב פ"ב ה"א]. גבולות הארץ: עולי מצרים ועולי בבל לענין מצוות התלויות בארץ, יחוסי כהנים ולויים, בע"ח כשרים וטמאים, מקום מצות מילה וכד'. בכל חפצי המצוות הללו צריך הן את גדר המצוה מהתורה: בגוף, במקום או בזמן, והן זיהוי ודאי של הדבר אין די בידיעה תאורטית שמצוה מתקיימת בחפץ מסויים, צריך להיות זיהוי ודאי שאמנם זהו החפץ עליו נצטוינו.

במצוות המתקיימות ברציפות, בדר"כ לא נפלו ספיקות. עשיית המצוה מידי זמן מה מנעה שכחה, וקיומן נשען על מסורת נאמנה. אותם ספיקות שנפלו אינם בזיהוי עצמו אלא בסתירות בינו לבין התאורים במקורותינו (כגון בשיעורים או בסדר ומקום הפרשיות בתפילין). כדברי הכוזרי [מאמר א' כ"ה]: "דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה עפ"י ראות עיניים ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה הדומה למראה עיניים". גם במצוות כאלו עדיין צריך לברר האם המסורת היא היחידה עליה ניתן לבסס קיום נאמן של המצוות, או שניתן לעשות זאת עפ"י דרכי ודאות אחרים. ואף אם המסורת היא הדרך היחידה – עדיין טעון ברור מהי מסורת שאין להסתפק בה, ומהי מסורת שאין לסמוך עליה. הבעיה מתעוררת בתוקף במצוות בהן אין רצף מסורת ברור, על אילו ראיות ניתן לסמוך ולקיים את המצוה בודאות ועל אילו א"א לסמוך.

על אף חשיבות הנושא ובמיוחד בדורנו שזכינו שהרבה מצוות שהיו דורות רבים בגדר 'הציבי לך ציונים', חוזרות לקיומן המלא בא"י לא מצאתי מי שעוסק בנושא וארשום את אשר דליתי בעניי.

חבל נחלתו

א. ודאות מכשירי מצוה

רוב הספיקות שנפלו בזיהוי מכשירי המצוות בדורות השונים הם עקב הגזירות בא"י, תלאות הגלות, ופיזור ישראל, עד שהופסק קיומן מאונס. (מיעוט הספיקות, שלא מחמת הסיבות לעיל, נפלו בגדר הגופים עצמם כגון פלגס, כו', אנדרוגינוס וכד' ואלו אינם מענין המאמר).
כתב הרמב"ם בהק' לפירוש המשנה [עמ' ט'—מה' הרב קאפח]: "וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון, ומביאים ראיה על אחד מן הפירושים הללו ודומיהם, כמו שאמר: על אמרו יתעלה: 'פרי עץ הדר' — ואולי הוא הרימון או הפריש או זולתו, עד שהביאו ראיה מאמר: 'פרי עץ' ואמר: עץ שטעם עזו ופריו שוין. ואמר אחר: פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר: פרי הדר על כל פנים, אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו בראיות אלו, אלא ראינו בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה."
וכ"כ הרא"ה זצ"ל בספר 'עץ הדר' [עמ' רמ"ט-ר"י במהדורת הרב זולדן]: "משום דזה פשוט הוא שהתורה שקראה בשם את המינים, אנ"פ שלא פירשה אותם מפורש, מ"מ כונתה היא ודאי רק למין אחד מכלל כל המינים שאפשר שהם כלולים בזה השם, ולא עלה מעולם ע"ד חז"ל לומר שיהיו כשרים למצוה מינים רבים... אבל ודאי לא כונה התורה כי אם על מין אחד, וא"כ כיון שידענו לבסוף שכונת התורה היא על אותו המין הידוע לנו, בין יהיה מקור ידיעתנו מפני דרשות הפוסקים, בין יהיה מצד הללמ"ס, זהו רק לענין התייחדות המין, אבל כיון שנתייחד הוא, ודאי אינו כשר כי אם אותו המין לבדו, שלא הזכירה תורה במצוה כי אם מין אחד."
ושם בעמ' רנ"ב הסיק: "עכ"פ בכל מקום שמבורר לנו שהתורה מדברת במין אחד די לנו הכרעה כל דהו להוציא מה שהוא משונה במינו בין מצד שם ליווי בין מצד שינוי בעצם, דעוד הוא עדיף מזה של השינוי הבא מצד השם".

ב. הדרכים לבירור ספיקות בזיהוי

כדי להמשיך מצב או זיהוי קיים די בחזקה. כדוגמת הנאמר בכתובות נדף כ"ד ע"ב, קידושין ס"ט ע"ב: "ר' יוסי אומר גדולה חזקה שנאמר: 'ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלענדי אשה ויקרא על שמו, אלה בקשו כתבם המתחששים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהונה ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולתומים'. אמר להם הרי אתם בחזקתכם במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן בקדשי הגבול"... ועד אחד נאמן באיסורין במקום שלא איתחזק איסורא [יו"ד סי' קכ"ז ס"ג], והוא גם יוצר חזקת כשרות, וע"כ אי"צ במסורת או בהוכחה אחרת. שונה הדבר לגבי יצירת מצב או זיהוי חדש או חידוש מצב הלכתי שלא נהג מאות שנים. כאן ההתבססות על עדות אינה אפשרית, ועדויות שבכתב מאותם ימים אינן קבילות שהרי — "מפיהם ולא מפי כתבם" ומי יכול להעיד שהנמסר בכתב הוא אמת?! וע"כ נותרו דרכים אחרות לבירור: מסורת — במידה וישנה, סימנים ואומדנות שונות. בכל דרך בירור צריך לדון על עצם סוג הראיה מה כוחה, ומתוך כך על איכות הראיה בענין אותו מבררים.

1. מסורת

שנינו [תוספתא ערכין ספ"ה, שבועות ט"ז ע"ב, מגילה י' ע"א]: "אלא כיון שגלו ישראל לבלבד בטלה מהן מצות ערי חומה וכשעלו מן הגולה מצאו אלו שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקדשום. ולא אלו בלבד אלא כל שתבוא לך במסורת שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון כל המצוה הזאת נוהגת בה..." (רש"י שבועות: "מצות בתי ערי חומה, ושילוח מצורעים, ושאין עושים מגרשיהן שדה"). והגמרא בשבועות מתקנת את הגירסא שאין לשנות קידשום אלא מנאום. עולה שלמ"ד קדושה ראשונה קדשה אף לעת"ל, אי אפשר היה לחדש את מצות בתי ע"ח שלא עפ"י מסורת. אמנם ניתן לטעון שזו היתה הדרך הפשוטה יותר כיון שעברו אך כשבעים שנה מגלות בית ראשון, אלא שרבי ישמעאל ברבי יוסי, בעל השמועה, אמר זאת כשש מאות שנה אחר עליית הגולה ולשומעיו הוא מוסר: 'וכל שתבוא לך במסורת'... משמע שזו הדרך היחידה לחדש על פיה מצות בתי ערי חומה.

(מכאן לענ"ד פירכא לרוצים לחדש קריאת מגילה בט"ו כמוקפות חומה מימות יב"ג, כשאיין להם מסורת מבוררת על זיהוי המקום, אלא על סמך השואת השמות מערבית, חפירות ארכיאולוגיות ומציאת חומות מהתקופה, ומרחקי המקום ממקומות אחרים לפי המצויין בכתבי דיררים ותיירים שונים. [עייני תחומין א' ו-ט']. אמנם ניתן לטעון שרמת הודאות הגבוהה הנצרכת להשבת מצוה מהתורה איננה נצרכת למצוה מדברי קבלה או מדרבנן, כש"כ שאין גרדי שתי המצוות שוים – שהרי בתי ערי חומה נוהגים אך בא"י ומוק"ח לקריאת מגילה אף בחו"ל, אולם מדין ספיקות שהוקל דרבנן מדאורייתא נראה להיפך שהודאות צריכה להיות יותר גדולה ע"מ לחייב בקיום. וע"כ צ"ב.)

כללי התורה לכשרות בעלי החיים הנאכלים המזוהים עפ"י סימנים, שונה ממין למין. יש הנאכלים עפ"י סימנים בלבד: דגים – עפ"י סנפיר וקשקשת, (ועי' ע"ז דף מ' ע"א וברא"ש סי' מ"א בפלוגתת הראשונים לגבי סימני דגים נוספים – עפ"י הערת הרב יוסף הורוביץ). בבהמה וחיה טהורים, ניתנו סימני טהרה; אולם להבחין בין בהמה טהורה לחיה טהורה לגבי כסוי הדם ואכילת החלבים לא ניתנו סימנים מהתורה אלא מדרבנן, ונפלו בהם מחלוקות. לגבי חגבים טהורים נתנה התורה בהם סימנים בכל מקום שיש ספק בסימנים (כגון חגבים – להוציא קהילות ששמרו על רציפות המסורת), או שהם אך מדרבנן להבחין בין בהמה לחיה, נפסק שאין לסמוך על הסימנים ואינם נאכלים אלא עפ"י מסורת. [עי' ש"ך סי' פ' ס"ק א' ופמ"ג בשפתי דעת].

כתב הרמב"ם [ריש הל' מאכלות אסורות] וכ"פ השו"ע [יו"ד סי' פ"ב ס"א]: "סימני עוף טהור לא נתפרשו מן התורה אלא מיני טמאים בלבד ושאר מיני העוף מותרים... כל מי שהוא בקי באותם מינים ובשמותיהם הרי זה אוכל כל עוף שאינו מהם ואינו צריך בדיקה, ועוף טהור נאכל במסורת. והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שזה עוף טהור. ונאמן צייד לומר: עוף זה התיר לי רבי הצייד, והוא שיוחזק אותו צייד שהוא בקי במינים הטמאים האמורים בתורה ובשמותיהם". בהמשך מביא השו"ע סימני עופות טמאים ומסכם: "ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו אין לאכלו לפי שאנו חוששין שמא הוא דורס אלא א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור". הרז"ה משם הגאונים כתב סימנים נוספים ונפסקו ע"י ראשונים נוספים ובשו"ע [ס"ג], ואעפ"כ פוסק הרמ"א: "ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על

חבל נחלתו

זה ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו עליהם שהוא טהור וכן נוהגין ואין לשנות". נ"כ"כ בשו"ת הראב"ד סי' י"ד, ובשו"ת הרא"ש כלל כ' תשובה כ', ובשו"ת יכין ובוועז ח"א סי' ס"ד לענין חגבים שאף הם לא נאכלים אלא עפ"י מסורת, מהרי"ל סי' צ"ה]. ובענין סימני עוף טהור כתב בס' כרתי ופלתי נסי' פ"ב ס"ק א': "שורת הדין, אם עד אחד אומר שמקובל מפי נאמן שעוף הזה טהור הוא נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין, רק עכשיו לגרעון הדורות בע"ה אין לסמוך רק על אדם מוחזק בכשרות ובר דיעה שלימה ושמועתו מכוונת ואומר מפי ת"ח בקי בדברים ובקי בהן ובשמותיהן. ולכן מאוד צריך עיון חדש בזמנינו מסורת חדשה על עופות לא שערום אבותינו".

במאות השנים האחרונות עלתה בעית האתרוגים המורכבים וכתב על כך החת"ס נקובץ תשובות סי' כ"ה]: "אודות האתרוגים הנה כל הסימנים אינם סימנים דאורייתא, ואפילו מדרבנן אינם אלא שהמציאות האחרונים לפי הגדלים במדינתם, ואין לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר... ובמקו"א [או"ח סי' ר"ז] כתב: "כבר כתבתי... כי כל אלו הסימנים לאו דאורייתא ולא נזכרו בש"ס ובשום מקום, ומן הדין דינו של אתרוג כדין עוף טהור נאכל במסורת"... ואמנם הרב קוק זצ"ל [ספר עץ הדר סי' נ'] חלק על החת"ס, אולם דוקא באתרוגים שעץ מזדקן ומת וע"כ אף אם פעם הוחזקו אתרוגים מסוימים בכשרות אין מכאן ראיה על אותו מקום עשרות כש"כ מאות שנים מאוחר יותר, שעצים שלשעבר כבר מתו וצריך מסורת חדשה על כשרות העצים החדשים.

2. גדרים במסורת

אף לגבי מסורת לא כל מסורת התקבלה "נאמן צייד לומר עוף זה התיר לי רבי הצייד"... [יו"ד סי' פ"ב ס"א] והעיר הש"ך ממסקנת הסוגיא [הולין ס"ג ע"ב] שדוקא רבו צייד אך לא רבו חכם. ובאר בשפתי דעת: "דרבו חכם אין כלום שמא סמך על חכמתו ובדק בסימנים ושמא דורס הוא". כלומר חוששים שמא רבו דן עפ"י חכמתו ולא עפ"י מסורתו. וכע"ז ענה הרא"ש [כלל כ' סי' כ'] לאנשי מקום אחד שהיו אוכלים את החסידה. "דע כי בארצנו ובספרד אין אוכלין עוף המקנן בביתם... אבל טוב לחקור אחר קבלתם שמא אדם אחד סמך על חכמתו ובדק בסימניו והכשירו ואין לסמוך על זה כי שמא דורס הוא". עוד הוסיף הרא"ש [שם] "ודע כי אני לא הייתי אוכל עפ"י המסורת שלהם כי אני מחזיק את המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החורבן, וכן קבלת אבותינו רבותינו שבצרפת, יותר מקבלת בני הארץ הזאת". למדנו שבין שתי מסורות אחת האוסרת ואחת המתירה יש לילך אחר הגדולים יותר בתורה ובעלי מסורות שדייקו במשנתם ובמסורתם. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל [סי' צ"ה].

וכתב המהרי"ל [שם] עוד: "ודאי אם היה עוף שאין בו מסורת איסור אלא שאין מכירין אותו, ובמקום אחר יש להן מסורת שהוא מותר, ע"ז כתב הרא"ש דיש לסמוך על המסורת של אותו מקום"...

עוד כתב שם: "והבא להעיד על מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירין אותו, יצטרך שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג פשוט שם לאכול, או שמקובל מפי אדם גדול, דכדאי לסמוך על עדותו, דודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסחיד עליה.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

אבל איניש דעלמא או דאסהיד שראה או שמע מאיניש דעלמא אהא לא סמכין, דילמא לא דייק שפיר, ובשיני מועט מתהפך הענין ועביד דטעי... ואכה"ג קאמר תלמודא והוא שיהא בקי בהן ובשמותיהם, וזה אינו נמצא האידנא כלל". [ועיין בענין זה בשו"ת יכין ובוועז ח"א סימן ס"ד]. ונ"ל לדייק עפ"י דבריהם שבניגוד לכמה מקומות שמסיח לפי תומו מתירים על פיו – בדברים שצריכים להתרתם או להנהגתם מסורת, א"א לסמוך על מסיח לפי תומו מפני שכאן צריך לדקדק בדברים, וחשש של חוסר דקדוק או 'מדמה' הוא גדול כש"כ שצריכים עדות ברורה של עיר או מדינה, ואחר שכתב המהרי"ל שאין בימינו חכם גדול שיהא בקי בהן ובשמותיהן, צריך בירור אם יש אדם גדול להנהיג חידוש מצוה על פיו. (וכן במאמרו של ד"ר זיידמן בהמעין תמוז תשנ"ה מובאים מתוך דברי הרב י"ד סולובייצ'ק זצ"ל שכתב: "הרב יוסף דוב [בעל ס' בית הלוי] טען כנגדו ואמר שאין ראיות וסברות יכולות להוכיח שום דבר במילי דשייכי למסורת של: 'שאל אביך ויגדך'. שם אין הסברא מכריעה כי אם המסורת עצמה. כך ראו האבות וכך היו נוהגים – וכך צריכים לנהוג הבנים").

3. סימנים

לעומת ההסתמכות על מסורת בחידוש מצוות שנשתכחו, יש דרך בירור אחרת והם הסימנים. סימנים משמשים להוכחת בעלות (אבידה) או לקבוע זהות (היתר עגונה). הראשונים פסקו שסימנים מובהקים הולכים על פיהם מדאורייתא, אף בהשבת גט להתיר אשה [רמב"ם הל' גירושין פ"ג הי"א, טור ושו"ע אה"ע סי' קל"ב ס"ד]. סימנים בינוניים הולכים אחריהם אך מדרבנן [אה"ע סי' י"ז, חו"מ סי' רס"ז ונו"כ]. לא מצאנו שהסתמכו על סימנים, אף מובהקים, להשיב מצוות או זיהויים שנשכחו. וכ"כ המאירי [ב"מ כ"ז ע"ב]: "ויש אומרים בכל אלו שלענין פסק אנו אין לנו, שאין סומכין על הסימן לעולם אלא במה שנתברר בתלמוד לסמוך עליו ועל הצדדין שהתבאר בהם הן באיסור הן בממון". למדנו שככלל אין להשתמש בראיית הסימנים במקום אחר פרט להשבת אבידה והיתר עגונה. אולם ניתן לטעון ששילוב של מספר סימנים שאינם מובהקים שכולם מצביעים על זיהוי מסויים, כוחם כסימן מובהק על פיו הולכים אף בדאורייתא. טענה זו העלה מהריב"ל [ח"א סי' ז'] ודחאה. וז"ל: "ועל החקירה שכתבתי היכא דאיכא תרתי סימני הגוף כיוצא בנידון דידן אע"ג דלא להו סימנים מובהקים אי מהנו ומעלו כסימן מובהק אעפ"י שמצד שקול הדעת יש מקום להקל מכל מקום לא מצינו רמו לדבר בשום אחד מהמחזברים, וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, אלא אפילו דאיכא תרתי סימני הגוף דלא הו מובהקים לא סמכין עלייהו וכש"כ דלישנא דמתניתין הכי דייקא, והכי קתני: אעפ"י שיש סימנים בגופו משמע דאפילו תרי לא מיהנו כסימן מובהק". דברי מהריב"ל הובאו במל"מ בהל' גירושין [פי"ג הכ"א]. וכן מצאתי בחדושי הצמח-צדק [ב"מ פרק שני] שהסיק שצירוף שני סימנים מועיל לממון ואינו מועיל לאיסור אא"כ יש עוד צד להקל. מכל זה נראה שאפילו צירוף מספר סימנים שאינם מובהקים אינו מועיל, וכ"ש שאין להשיב מצוות שאבדו לנו על-פי סימנים כאלו.

חבל נחלתו

4. חוזק ראיית סימנים ביחס לראיות אחרות

איתא בחולין [צ"ו ע"ב]: "אמר רבא מרישא הוה אמינא סימנא עדיף מטביעות עינא דהא מהדרינן אבידתא בסימנא ולא מהדרינן בטביעות עינא השתא דשמעתינהו להני שמענתתא אמינא טביעות עינא עדיפא... אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא תדע דאילו אתו בי תרי ואמרי פלניא דהאי סימניה והאי סימניה קטל נפשא לא קטלינן ליה..." ובתוס' [שם ד"ה פלניא] כתב שמחזיקים עפ"י סימנים במקום שאין מוחזקות ממון לאף אדם, ולא מוציאים מבעלות עפ"י סימנים וכ"כ תוס' הרא"ש. ובאר בחזו"א [אה"ע סי' ל"ב]: "ועיקר דלא סגי סימנים למקטל נפשא אף אי סימנים דאורייתא הוא, דקטילת הנפש הוא הוצאה מיד בעלים, ולא קיל נפשות מהוצאת ממון וכמש"כ תוס' ב"ב נ' ב' ד"ה וספק, וכיון שאין מוציאים ממון בסימנים ה"ה דלא קטלינן".

וכן כתב המאירי [חולין צ"ה ע"ב] ביחס לסימנים: "טביעות עינא גדול הוא מן הסימן שהסימן אדם קרוב לטעות בו, מה שאין בטביעות עינא, וכבר ידעת שאין הורגין את הנפש בסימן. ר"ל אם אמר שהרגו אדם בחזר בקוצות שחורות ובחוטם עקום וכיוצא באלו, ואע"פ שמצאו אדם אחד בסימנין אלו, ואם אמרו אנו מכירין בזה שזה הוא שהרג, אע"פ שלא נתנו בו סימן נהרג... וכדוגמת מה שכתב הרמב"ם [יסוה"ת פ"ח ה"א]: "משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שנעשה שהמאמין עפ"י האותות יש בלבו דופי..." ובשו"ע [הור"מ סי' רס"ז ס"ט] כתב: "נתן האחד סימנים והשני הביא עדים יתן לבעל העדים..." ובאר הש"ך [ס"ק ר']: "אפילו סימנים מובהקים — הרא"ש. ומשמע שם דר"ל אפילו מובהקים ביותר וכן משמע מדברי מהרש"ל בח"ש"ש... (וע"ש שדן בשיטת רש"י). וכ"כ בנתיבות המשפט [חידושים ס"ק ד].

ובנו"ב [מהדו"ק סי' נ"א] כתב שבסימן מובהק למ"ד סימנים דאורייתא לכ' אף הורגים, ולכ' הרמב"ם שלא הביא את הגמ' בחולין (שהובאה לעיל) היינו משום דס"ל סימנים דרבנן. אולם מסיק שגמרינן מאבידה "והיינו דוקא דומיא דאבידה שאין זה שמוצאה המוחזק בה טוען ברי להכחיש הסימנין... אבל בבי תרי דאמרי פלניא דהאי סימניה קטל נפשא הנה זה מכחישם ואומר דלאו איהו קטל, אלים ברי דידיה ואמרינן איתרמי אחרניא בסימניו, ואף דלא שכיח מהני ברי".

ובפנ"י [כתובות קונטרס אחרון סי' ע"ב, ע"ג] כתב דסימנים הוי כרוב וא"א להרוג על פיהם. ז"ל: "דנהי דסימנין הוי כמו רוב דלא שכיח שיזדמן אדם אחר שיהיה לו אלו הסימנין מובהקין. אפ"ה כיון דמצד מיעוט אפשר דזימנין דמתרמו אי אפשר לחייב מיתה ע"י סימנין דהתורה אמרה נקי אל תהרוג..."

המסקנה מכאן שסימנים, אף מובהקים ביותר, חוזק הראיה שבהם נשקל בפוסקים כרוב או כחזקה, אבל עדיין נותר מקום למיעוט, שאף שסימניו אותם סימנים, משמעותם שונה.

5. בין סימנים מקריים וסימנים עצמיים

יש מקום לבוא ולחלק בין סימנים בדיני ממונות לבין סימנים לזיהוי מין מסוים באיסורים או במצוות. באיסורים ומצוות תפקיד הסימן לזהות את נושאו שהוא המין הנרצה. לדוגמא: סימני חיה ובהמה טהורים הבאים ללמד שהם מותרים באכילה, או

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

בדיני עגונות סימני אדם שמת ע"מ לזהותו כבעלה של פלונית להתירה להינשא. בניגוד לכך בסימנים בדיני ממונות החפץ ידוע וסימניו ידועים וידיעת הסימנים ע"י דורש החפץ מוכיחה שהוא בעליו.

ועוד בדיני ממונות מדובר על כלל מסוים ממנו מייחדים פרט מסויים עפ"י סימניו, בטענה שהסימנים מצביעים על כך שהחפץ בעל הסימנים הוא בבעלות פלוני; הסימנים הם אקראיים וייתכנו פרטים דומים ללא אותם סימנים. שונה הדבר בסימן הבא לזהות מינים, כאן לכאורה הסימן עצמי ואינו מקרי, ובא להצביע על מין אחד בלבד. אולם לא תמיד סימן טבעי מצביע על מין אחד בלבד וע"כ אף אם מצאנו מין המתאים בסימנים טבעיים עדיין אין זה הכרחי שהוא המין הנדרש. וכראיה ניתן להביא את הגמל השפן והארנבת [ויקרא י"א ד-ד'] שיש להם סימן טהרה אחד ובכ"ז אסורים באכילה. וע"כ אף מספר סימנים טבעיים אם נרצה לדבוק בהם לחידוש מצוה, לא ניתן לתת להם משקל יותר מאשר סימנים שאינם מובהקים בגלל הספיקות המשמעותיים שהם מותירים.

עוד צריך לחלק בין סימני מינים שהתורה או חז"ל נתנו בידינו את סימניהם, לסימנים שהוסקו בדרכים אחרות. בעוד שמהראשונים אין לזוז מהם, הרי בסימנים שהוסקו נופלים הרבה ספיקות אם דרך הסקת המסקנות נכונה, הביאורים רבים וכמובן שאינם שוים. יש סימנים שיצאו מדמיון שם (כמו חלזון בבכור ובאביזרי הנעילה בדת) ויש מפירוש למדרש, או מהסקת העובדות המעשיות מהסוגיות לגבי צידה בשבת. ועל כן סימנים אלו אין גדרם אלא אומדנא שתידון להלן. (כדוגמא לבעייתיות ההסתמכות על הסימנים נציין את תכלת-ראדזין שסמיכתה על סימנים. והקורא את קונטרסיו הראשון והשני של האדמו"ר מראדזין עומד נפעם מהתאמת דיונון הרוקחים לסימנים אותם העלה האדמו"ר בפלפולו, עוד קודם שהכיר את דיונון הרוקחים. אלא שבאו האחרונים עתה ובטלו דבריו).

6. אומדנא

חכמים ור' אחא חולקים האם הולכים עפ"י אומדנא במקום בו אין המציאות ברורה, [ב"ב צ"ג ע"ב, שבועות ל"ד ע"א] והלכה כחכמים שאין הולכים אחר אומדנות להוציא ממון או להרוג רוצח [רמב"ם נזקי ממון פ"ח הי"ד, סנהדרין פ"כ ה"א]. ובטעם הדבר כתב הרמב"ם בסה"מ [ל"ת ר"צ בתרגום הרב קאפח]: "האזהרה שהוזהרנו מלהוציא לפועל את העונשים על פי אומדן חזק ואפילו קרוב לודאי... ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תחשוב שזה דין עוול, לפי שהדברים האפשריים יש מהם שאפשרותם קרובה ומהם שאפשרותם רחוקה מאד, ומהם בינוניים בין אלו, והאפשר רחב מאד. ואילו הרשתה תורה לקיים עונשים באפשר הקרוב מאד, אשר כמעט קרוב למחויב המציאות כדוגמת מה שהזכרנו (עיין ברמב"ם שם את הדוגמא) — כי אז היו מקימים את העונשים במה שהוא יותר רחוק מזה ובמה שהוא עוד יותר רחוק, עד שיקימו את העונשים וימיתו בני אדם בעוול באומדן קל לפי דמיון השופט. לפיכך סתם יתעלה את הפתח הזה".

היינו: אומדנא מכיון שיש בה השלמה ע"י השערות לעובדות החילוק בין השערה קטנה לגדולה אינו מוגדר ויש חשש שיגיעו לענישת מוות עפ"י השערה בלבד. אולם רק בדיני

חבל נחלתו

נפשות קיים הלאו שלא לענוש עפ"י אומד.

אמנם מצאנו הלכה שסומכים בה על אומדנא. "נחבל כיצד היו מעידים אותו שנכנס תחת ידו שלם ויצא חבול, ואמר לו חבלת בי והוא אומר לא חבלתי, ה"ז נשבע ונטל". המקרה הוא שאת החבלה עצמה העדים לא ראו אלא את נסיבותיה ותוצאותיה. וכתב הרמב"ם באותו ענין (חובל ומזיק פ"ה ה"ד): "קנס קנסו חכמים לאלו השוטים בעלי זרוע שיהא הנחבל נאמן ונשבע בנקיטת חפץ שזה חבל בו חבל זה – ונטל מה שראוי לו, והוא שיהיו שם עדים, כיצד היו שני עדים מעידין אותו שנכנס לתוך ידו שלם ויצא חבול ולא ראוהו בעת שחבל בו, והוא אומר לא חבלתי, והלה אומר אתה חבלת בי – ה"ז נשבע ונטל". הראב"ד חלק וכתב: "א"א לא היה קנס אלא שאין דרך בני אדם לחבל בעצמן ע"כ האמינוהו לזה בשבועה". ונראה שגם לפי הראב"ד צריך לומר שיש כאן תקנת חכמים. וכדברי הרמ"ה (פנהרין ל"ז ע"ב ד"ה ומתמהינן): "ההיא תקנתא דרבנן היא...". ועוד הוסיף (שם): "אבל היכא דלא ראוהו שנכנס לתוך ביתו שלם ויצא חבול, דאיכא למימר דילמא חבול הוה, ואם תמצי לומר שלם הוה כיון דלא ראוהו שנכנס תחת ידו דילמא אחרים חבלי ביה, לא תקינו ליה רבנן דמשתבע ושקיל. והיינו דקא פטרי רבנן גבי גמל האוחר בין הגמלים לגמרי כדאיתא בפרק המוכר פירות" (ב"ב צ"ג ע"ב). אמנם תנאי באותה הלכה הם העדים וע"כ ללא עדים הדין המע"ה, א"א כ הודה החובל.

והוסיף הרמ"ה: "וההיא דאמר רב יהודה לא שנו אלא במקום שיכול לחבול בעצמו אבל במקום שאין יכול לחבול בעצמו נטל שלא בשבועה, התם ליכא מאומד כלל. וכי אמרינן עדות מאומד פטולה בדיני ממונות, הני מילי היכא דאיכא למימר דלאו איהו אזקיה, מיהו באומדן דעתא מסתברא דאיהו אזקיה. אבל היכא דודאי נכנס לתוך ידו שלם ויצא חבול, וידעינן בודאי דלא איניש אחריןא חבל ביה ולא איהו חבל בנפשיה, הא ליכא ספיקא במילתא וכי האי גונא לאו אומדנא דזו היא עדות המתקיימת ידיעה בלא ראיה, והני מילי בדיני ממונות אבל בדיני נפשות פטולה...". וע"כ מכונה הלכה זו בשם "ידיעה בלא ראיה", ובדיני נפשות נחלקו הראשונים אם הולכים עפ"י ידיעה בלא ראיה זו. (תוס' שבועות ל"ד ע"א ד"ה דאי, רמ"ה לעיל, וכרמ"ה שאין דנים משמע מהרמב"ם בסה"מ שהובא לעיל. ויעויין עוד בתשובת המבי"ט ח"א סי' רכ"ו שפוסל אומדנא דמוכח בקידושין. וע"ע אנ' תלמודית ערך אומדנא סי' ז).

נראה שהדיון דילן בענין זיהוי הארגמונים כחלזון התכלת כל ראיותיו הן אומדנות – היינו הערכות ולמוד סימנים הנובעים מצירוף מדרשים והלכות העוסקים בעניני החלזון, אולם אי אפשר לתת להם חוזק של עדות או מסורת ואף הסימנים אינם כאלה שניתן להתבסס עליהם בלבד וע"כ לפנינו אומדנות, וצ"ע רב מידת חוזקן. (ועי' דברי הרב קוק בסיום פרק זה).

7. הוכחות מדעיות

עיקר ההתבססות של הסוברים שהארגמונים הם חלזון התכלת היא על מסקנות מתחומי מדע שונים: הסטוריה, ארכיאולוגיה, ביולוגיה ימית ובלשנות (עי' ספר התכלת לרב מ' בורשטיין). וראוי לתת את הדעת על משקל דבריהם בבירור עובדות וודאותן, כשעל פי דבריהם תפסקנה הלכות.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

אלו דברי הרב קוק זצ"ל בתשובתו ביחס למציצה במילה [דעת כהן סי' ק"מ]: "אבל כ"ז אינו מועיל אלא אם נחליט שדברי הרופאים הם מוחזקים אצלנו כודאי, אבל באמת נראה שדבריהם בכלל אנו מחזיקים רק לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה, (והה"ד בכל החכמות), ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בא דור אחר וחקרה, שכל דבריהם מהבל המה, ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כ"א באסמכתא ואומדנא. א"כ יש לכל דבריהם דין ספק, ומה שסומכין עליהם להקל באיסורים, לענין יוה"כ ושבת, היינו משום דאפילו בספק נפשות ג"כ נתנו כל אסורי תורה להדחות, (בר מהני תלת)... והנה להביא ראיות שאין דברי הרופאים כ"א בגדר ספק כמעט למותר הוא, באשר חכמיהם בעצמם אומרים כן. ועלובה עיטה שנחתומה מעיד עליה, בכ"ז נביא איזו ראיות". (וע"ש בראיותיו).

עולה מדבריו שההסתמכות על הערכות מדענים אינה נחשבת כודאות, וממילא אומדנות לפנינו שיש להתחשב בהן, אך כוחן כאסמכתא לדברי רבנן, ולא יותר מכן. (במאמרו של ד"ר זידמן 'גילוי חלזון התכלת בימינו' שנדפס ב'המעין' תמוז תשנ"ה עמ' 30 ואילך הובאו דברי הרב שכתר בענין שיטת בית הלוי להתבסס על מסורת בלבד שא"א לשחזר מסורה של זיהוי שנשתכחה ע"י חקירות מדעיות, ובהערה נכתב בשמו ע"י הרב יואל קטן שלדעתו תורצו כבר כל הקושיות של בית הלוי בזיהוי התכלת מן הארגונונים ובהערה ציין "שיש ראייה גמורה שניתן להסתייע ממדע הארכיאולוגיה בעניינים הלכתיים, מתוך שלגמ' בב"ב ע"ד ע"א היתה ה"א לפסוק הלכה בדיני ציצית מבגדיהם של מתי מדבר". והדברים תמוהים, וכי ידיעות רב"ח בפרק הספינה הן ידיעות פיזיות הלא כולן ידיעות והבחנות רוחניות, וזה שתואר הענין כ'גילוי ארכיאולוגי' זהו אך הלבוש האגדתי של הנושא, וככל משל יש לחלק בין פרטי משל שיש ללמוד מהם, לפרטי משל שנוספו לצורך המעטה האגדתי. יעוין בפירושי הראשונים על אתר, ובעין יעקב, במהר"ל ובטוב ראייה לרב קוק ועוד).

8. זיהוי מחודש ע"י חכמים

מצינו בחז"ל חידוש זיהויים. בכמה פרטי הלכות נזכר ששכחום וחזרו ויסדום. (שבת ק"ד ע"א, מגילה ג' ע"א - בענין אותיות מנצפ"ך, יומא פ' ע"א - שיעורים של עונשים, סוכה מ"ד ע"א - הקפת מזבח בערבות, מגילה ג' ע"א - תרגום התורה). אולם נראה שכל ההחזרה והחידוש נשענים או על נביאים (צופים אמרום, וברש"י מגילה שם - נביאי הדורות) או על רה"ק או לפחות הסכמה של רה"ק.

ובמס' זבחים [ס"ב ע"א] שואלת הגמרא: "בשלמא בית מנכרא צורתו" (רש"י: "בשלמא בית ידעו אנשי כנסת הגדולה מה קדוש לעזרה ומה קדוש להיכל. שניכרים צורתו - יסודות החומות"). "אלא מזבח מנא ידעני?" (רש"י: "מקומו היכא") ומתמצת הגמרא: "אמר ר' אלעזר: ראו מזבח בני ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו. ור' יצחק נפחא אמר: אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום. ר' שמואל בר נחמני אמר: מכל הבית כולו הריחו ריח קטורת, משם הריחו ריח אברים". פשוט שכל שלש הדעות מתכוונות לאבחנה ברוה"ק ולא לראיה והרחה פיזיים. כל זאת ללא הדעות של ראב"י ור' יוחנן (בסוגיא שם) שלשיטתם נביא הורה על המקום. ומתאימים הדברים לשיטת הרב קוק זצ"ל [נגזי ראי"ה יום העצמאות]: "וביחוד מבורר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין ביהמ"ק מצד התכלת למשל, ומצד יחוס הכהנים, מצד

חבל נחלתו

דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב, רוח הקודש תסייע לברור ההלכה, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות, וקיום עפ"י בי"ד גדול מוסכם". הרב קוק זצ"ל מזכיר מספר תנאים: רוח"ק, אומדנות ברורות, קיום ע"י בי"ד גדול המוסכם על כלל האומה ואמנם דברים אלו נכתבו לגבי פרטים המסופקים בביהמ"ק, ובענינים אחרים ניתן לכאורה לטעון שאי"צ בבירורים כה רבים, אבל נראה שמגמת דברי הרב קוק היא להסביר מדוע במקדש א"א לגשת לפעולות מעשיות מצד הספיקות ההלכתיים בענינו. ובמקומות אחרים יתכן שניתן לקיים מצד הספק לפחות בחלקם, מה שבמקדש אינו ניתן מצד חילול הקודש ועונשו.

סיכום

לקיום מצוה בודאות יש צורך במסורת ברורה על מכשירי המצוה. באין מסורת, ניתן להסתמך על סימנים ואומדנות. אמנם הללו אינם חזקים דיים שאפשר יהיה להסתמך עליהם בודאות, וע"כ נופלים ספיקות באמתות הזיהוי. וממילא כל מצוה שתיעשה באותו מכשיר אינה ודאית ויש לשקול אותה כספק מצוה, על כל המשתמע מכך. באיכות הראיות לענין תכלת הארגמונים נדון בפרק הבא.

פרק ב - התאמת הארגמונים לחלזון התכלת

א. תכלת אינה כשרה אלא מן החלזון

בתוספתא [מנחות פ"ט ה"ן] נכתב: "תכלת אין כשרה אלא מן החלזון שלא מן החלזון פסולה". וכן נכתב בברייתא דציצית: "שאין צובעין תכלת אלא בחלזון". וברמב"ם בריש הל' ציצית כתב: "ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף וחוט זה הוא הנקרא תכלת". ובהמשך [ציצית פ"ב ה"ב] פרט הרמב"ם את תהליך צביעתו: "ואח"כ מביאין דם חלזון והוא דג שדומה עינו לעין הים ודמו שחור כדיו...". וכן דבריו בפה"מ [מנחות ד' א']:
"וחוט זה נקרא תכלת והוא אמרו 'ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת', ואינו אצלנו היום לפי שאין אנו יודעים צביעתו, לפי שאין כל גון תכול בצמר נקרא תכלת, אלא תכלות מסויימת שאינה אפשרית היום... ובהל' כלי מקדש [פ"ח ה"ג] כתב הרמב"ם: "ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם שמים שהוא פתוך מן הכחל". והעיר המל"מ: "כדומה לדברים כתב בריש הל' ציצית, ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו שצבע זה צריך שיהיה בדם חלזון; ואף אם ימצא צבע אחר שיהא עינו דומה לעצם השמים פשיטא דלא מהני כיון שאינו מדם חלזון. ובריש פ"ב מהל' ציצית ביאר רבינו שתכלת האמור בציצית הוא מדם חלזון, ופשיטא שגם כאן הדין כן, ואולי סמך על מ"ש בהל' ציצית". ויש מן האחרונים שרצו להוכיח משתיקת הרמב"ם בהל' כלי מקדש מענין החלזון שבתכלת המקדש אי"צ שמקורה יהיה דוקא מן החלזון, עי' בעיר הקדש והמקדש [ח"ה עמ' מ"ג-מ"ד] שדן בכך והביא את החולקים בדבר, אמנם נראה שלגבי ציצית כלם תמימי דעים שאין כשרה אלא מן החלזון.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

ב. זהו הארגמן והתכלת המלכותית ע"י החוקרים

במקורות הזרים בספרי היסטוריונים (פליניוס) וחוקרים (אריסטו) ישנם תאורים על החלזון בו צבעו את הארגמן והתכלת המלכותית (לצביעת בגדי מלכים), סדרי חייו ודרך הפקת הצבע. התיאורים הם של החלזון ממנו הפיקו את הפורפור – צבע הארגמן; והחלזון ממנו הפיקו את האינקט – הפורפור הסגול-כחול. [המקורות הנ"ל הובאו בספר 'התכלת' של הרב מ' בורשטיין]. כמו"כ באתרים ארכיאולוגיים ליד מתקני צביעה עתיקים נותרו המוני קונכיית של הארגמונים שבורות מול בלוטת הצבע, ומלמדות על העבר כי מהן הופקו חומרי הצביעה.

בעולם נתגלו בסה"כ ארבע פיסות אריג כחולות שמקור צבען זוהה מארגמונים. אף אחת מהן לא מפתילי ציצית. שאר האריגים בצבע תכלת זוהו כחקויים מן הצומח (קלא אילן). (שתי פיסות אריג מתוך אותן ארבע מחפירות עין בוקק שנכתב עליהן שצבועים בתכלת חלזון התברר לאחר בדיקות נוספות שאף הן צבועות בצבע מן הצומח – כך ענתה לי גב' אורית שמיר העוסקת מטעם רשות העתיקות בבדים עתיקים. וא"כ לא נמצא עד עתה, בכל ארץ ישראל אריג צבוע בתכלת מן החי).

ג. תכלת הציצית מקורה מחלזון הארגמן

רקע כללי

העקרון החוזר בכל דברי המזהים החדשים שחלזון התכלת בציצית הוא אותו חלזון ממנו הופקו הארגמן והתכלת המלכותיים בעולם הקדום. (אשר לדינון הרוקחים אשר הוא החלזון עפ"י האדמו"ר מראדזין, והינטינה [סגולית] אשר היא, עפ"י השערת הרב הרצוג, חלזון התכלת יעוין בדחיית השיטות בספרי ובמאמרי הרבנים והחוקרים ברשימה הבבליוגרפית).

בחופי ארץ ישראל מצויים שלשה סוגים: ארגמן קה-קוצים, ארגמן חד-קוצים, ארגמונית אדומת-פה. (וראיתי בתצוגה חלזון ימי בשם ארגמונית מבריקה ולא מצאתי מדברים בה וצ"ב). לחלזונות אלו בלוטת צבע, שבהיותה בגוף החלזון היא חסרת צבע, ולאחר הוצאתה הופכת להיות חומר צובע שבתהליכים כימיים ניתן להביאו לגוונים שבין סגול-שחור דרך אדום-ארגמן לכחול-טורכיז.

הסתמכות העוסקים בזהוי היא על: מקורות הסטוריים וארכיאולוגיים וחקירתם, מחקרים ביולוגיים-ימיים ובלשנות. מתוך מקורות חכמינו נותר לנו נוסח ירושלמי ברכות בראשו, המובא בראבי"ה בלבד ובו מצוינת התכלת כפורפירין. ממנו ניתן להסיק שמקורות הפקת צבע התכלת זהים למקור הפקת הפורפור – הארגמן. כמו"כ כתב זאת רבי בנימין מוספיא בעל מוסף הערוך (ממגורשי ספרד), ובעל החוות יאיר בספרו מקור חיים (הם אינם מביאים ראיות לדבריהם).

אין בידינו אף פתיל תכלת אחד, מימים שהתכלת נהגה בישראל, שום טלית בציציותיה לא נשתמרה לנו מאז (וזאת על אף שעולה מהתלמוד ומהפוסקים שהיו קוברים את המתים

חבל נחלתו

בטליתותיהם המצויצות), ממילא א"א להסתמך על אנאליזה כימית כדי לזהות את מרכיבי התכלת ועל ידם את המקור ממנו ניטלו. חוטי התכלת (המלכותית) שנמצאו, אינם יכולים להוות הוכחה מוחלטת למקור תכלת הציצית, סוף סוף מניין לנו שהמקור אחד? כן שמחקר מדעי בשטחים שונים ובדיקתם זה כנגד זה, הוא עדיין בגדר מחקר מדעי שיש בו ספיקות, ועדיפה ממנו ללא עוררין עדות ישירה ומסורת.

אף ההסתמכות על אתרי צביעת הארגמן, אין בה כדי להוכיח על צביעת תכלת הציצית באופן ברור, שהרי לא נמצאו באתרי הצביעה חוטי תכלת של ציצית אלא קונכייות שנשברו מול בלוטת הצבע, ובמקצת מקומות שיירי צבע נוטים לארגמן.

פרט למקורות שצויינו אין לא במקורותינו ולא במקורות זרים זהו מפורש לחלזון ממנו צבעו את התכלת לציצית. כל זה מאוחר מתבסס על הסקת מסקנות מהידוע בש"ס, חידוש סימנים, והשלכה על תכלת הציצית.

וכן בשיחתי עם פרופסור צבי קורן ממכללת שנקר לטקסטיל ברמת גן (מגדולי המומחים של הצבעים בעולם העתיק), אמר שא"א להוכיח בודאות שתכלת הציצית הופקה מהארגמונים.

יש מן הרבנים המבררים את הנושא שהתבססו יותר על סימני החלזון אשר נלקטו מש"ס ומראשונים (כאדמו"ר מראדזין וכרב הרצוג), ויש שבררו בדרך האלימינציה ופסלו את כל בעלי החיים הבאים בחשבון עד שהגיעו לארגמונים (כרב טבגר במאמר התכלת בסוף ספרו כליל תכלת). עפ"י כל הדרכים צריך לברר האם ניתן לקיים את מצות פתיל התכלת בציצית או שעדיין המצוה גנוזה מאתנו. כמו"כ צריך לברר אם בעיות אחרות שהועלו כגון הצבע המדויק וכד' נפתרו אף הן.

1. שיטות המזהים החדשים וראיותיהם

האדמו"ר מראדזין הסיק את זהויו עפ"י סימנים ובעקבותיו הלכו עוד מחוקרי הנושא (כגון הרב הרצוג במאמרו וד"ר זיידמן – בתחומין ט'). הסימנים עצמם צריכים ביאור, והתאמת הנמצא (החלזון) לפי אותם סימנים מסופקת. מה גם שאין מקור הסימנים אחד, חלקם לקוחים מש"ס בבלי לפי תיאורו את החלזון, חלקם מירושלמי שבת, שבדבריו חלוק האדמו"ר על בעל קרבן העדה, חלקם לקוחים מהשוואות למשניות בכורות וכלים, בהן מום בעין וחלק מהמנעול קרויים חלזון, חלקם מלשון הרמב"ם, מספרי קבלה [ספר הקנה], ומדברי אגדה מהש"ס ומהמדרשים. עצם ההזדקקות לכ"כ הרבה סימנים מתמיהה, מה גם שהסימנים כ"א בפני עצמו יכול להתפרש בצורה שונה. וע"כ עדיין זהו בספק. מסיבה זו נראה שרוב גדולי ישראל לא הסכימו לזהויו של האדמו"ר מראדזין כודאי. עד שערוך השלחן [או"ח ט' י"ב] כתב עליו בחריפות: "ודע שזה שנים ספורות שאחד התפאר שמצא החלזון ועשה ממנו תכלת והמשיך אחריו איזה אנשים, אך לא היה שומע לו מגדולי הדור ומכלל ישראל, ונתבטל הדבר עד כי יבוא גואל צדק בב"א". וכן כתב הישועות מלכו [או"ח א' וב'] שאין זהו זה ודאי. וכן נמסר בשם החפץ חיים [הובא בספר 'התכלת' עמ' 189 ומקורו בס' 'החפץ חיים חיי ופועלו' לרמ"מ ישר] בלשון זו: "אני לא הייתי מכניס את ראשי לתוך האש ומסתכן לעבוד את עבודת המקדש על סמך תורתו" (של האדמו"ר מראדזין).

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

וכן כתב הרב כשר בתורה שלמה (מלואים לכהן כ"ג) שהספק בזהו האדמו"ר מראדזין גדול מדי. והראיה אולי הגדולה מכולן, שהן הרב הרצוג שנטה לינטינה (סגולית), והן הרבנים והחוקרים היום שהלכו אחר הארגמונים, לא קבלו את סימני הדיונון כמוכרחים. יצוין, שאם מחמת ההסתמכות על הסימנים, לא נצלו מספיקות אף שאר הרבנים (הרב הרצוג) והחוקרים (פרופסור פליקס, ד"ר זיידרמן) שהסתמכו על הסימנים; והקושיות המופנות כלפי שיטת האדמו"ר מראדזין, קשות באופן עקרוני אף להם.

2. דרך האלימינציה

הרב אליהו טבגר במאמר התכלת שבסוף ספרו 'כליל תכלת' הלך עקרונית בדרך האלימינציה. המזהה בדרך כזו צריך לבדוק האם הקריטריון העיקרי לפיו פסל אפשרויות שונות הוא האמתי, כמו"כ האם הוצאת האפשרויות הכרחית או לאו. ביחס לקריטריונים להבחנה מהו חלזון, נקט הרב טבגר קריטריונים אלו: א) החלזון הוא בעל חיים. ב) מצוי בים (התיכון). ג) חלזון זה אינו חלזון של הרים. ד) החלזון הוא בעל נרתיק.

אשר לקריטריונים הראשון והשני כולם מסכימים על כך. אולם ביחס לקריטריון השלישי במפורש חולק על רש"י. בשלשה מקומות [מגילה ו' ע"א, סנהדרין צ"א ע"א, מנחות מ"ד ע"ב] כותב רש"י שהחלזון יוצא מן הים ועולה לארץ או להרים, תכונה שאצל הארגמונים לא מצאנו. כמו"כ אשר לנרתיק, האדמו"ר מראדזין אף הוא הכיר את הסוגיות ומסביר את הנרתיק, ועצמות וגידים (הנזכרים בירושלמי שבת) שלא כרב טבגר. עוד מביא הרב טבגר מפירוש הראב"ד לס' יצירה הכותב: "החלזון א"א לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח כי הוא חי ומתנועע אינו מזחליף מקומו כי הוא נעוץ ותקוע בארץ". גם הגדרה זו אינה מתאימה לחלזון היבשתי שהרי כל השם לבו עליהם רואה שהם אינם נעוצים אלא דבוקים ומתנועעים כשהם משאירים אחריהם ריר המסמן את תנועותיהם. כמו"כ הביא מהערוך שצורתו טבעת ואף ציור שהיה מצורף לכתבי-היד השונים, אלא שאין ההגדרה 'טבעת' והציורים דומים כלל לחלזון.

אחר הבאת הקריטריונים וחזקן באסמכתאות, בדק הרב טבגר את כל החלזונות המתאימים ואשר ניתן לצבוע בהם, והגיע לארגמונים. זאת על סמך שתי הנחות: א) ידועים לנו כל מיני החלזונות בים התיכון. ב) לא נעלמו מינים מסוימים שהיו בעבר. לבסוס שתי הנחות הוא נשען על דעת חוקרי המדע. לגבי ההנחה השניה מכך שלא היה שינוי בתנאי הטבע מאז, וכן לא היתה הכחדה מכוונת מצד האדם, וע"כ אין סיבה להעלמות החלזון. ולגבי ההנחה הראשונה מצד שזה שנים שהמדענים מחפשים חלזונות נוספים, והחידושים בשטח זה נדירים מאד. והיה והנחותיו נכונות, עדיין הן השערות, אבל להוכיחן אי אפשר, ובמיוחד לגבי ההנחה השניה.

נוסיף עוד שהרב הרצוג הכיר היטב את נטיית המדענים לזהו הארגמונים כחלזון התכלת ולא קבלה. ואף שמדרש מסוים לא התפרש לו כמתאים לארגמון, אף הוא ידע ששערי פירושים לא ננעלו. ואף לגבי הצבע שהכיר מהארגמונים שלא תאם את התכלת, ג"כ הכיר את דרכי הכימאים ושינוי הגוונים. ודומה שמה שלא רצה לקבלם כמתאימים

חבל נחלתו

לחלזון התכלת כיון שלא ראה עדיין את הדברים כודאיים ומוכחים בכך...

3. עיון בתלמוד ומדרשים

לצערנו במקורותינו, פרט למקור אחד שיוזכר להלן, לא זוהה בעל החיים ממנו הופק הצבע פרט לשם הסתמי 'חלזון'. ע"כ כל הזיהויים הם אך ורק לפי סימנים שנלמדו מסוגיות הגמרא ומדרשים.

היחיד שמזכיר מקור מדויק יותר הוא הראב"ה שמצטט את הירושלמי בברכות: "וגרס בירושלמי בין תכלת לכרתי בין פירפירון ובין פריפינין והוא מעיל שקורין בלע"ז פירפורה ויש שדומה לו קצת". הפירפורה הוא החלזון ממנו לפי עדויות ההסטוריונים היוונים והרומאים הפיקו את הארגמן ואת התכלת לבגדי מלכות.

אלא שעצם מקור זה טעון בדיקה. ראשית, לא מצאנו חבר לראב"ה בגירסתו זו. אף אחד מהגאונים או מהראשונים (לפי בדיקתי) לא מצטט את הירושלמי כן, מה שמחשיד את מקורו, האם זו גירסת אמת או הוספה מאוחרת שנכנסה לירושלמי שהיה לפני הראב"ה. (אמנם יש דוגמאות נוספות לגירסאות יחידאיות המופיעות אך בראשונים. ולעומת זאת ישנן הוספות בתוך הירושלמי שהן מדברי מעתיקים שונים).

בנוסף לכך השם 'פורפירא' מופיע במקורות חז"ל עשרות פעמים הן במדרשים המפורסמים כרבה ותנחומא והן בזוהר, אולם בשום מקום לא זוהה כקשור במישרין או בעקיפין לציצית. ואם תכלת הציצית נצבעה מאותו מקור של פורפירא איך שתקו מכך ולא רמזו זאת בשום מקום. ניתן לטעון שחז"ל לא קראו לתכלת פורפור, וע"כ לא ראו צורך לזהות מקור צבעה בצובע של הפורפור, אלא שאם כן מדוע בירושלמי (עפ"י ראב"ה) כתבו כך?! כמו כן התכלת נזכרה בש"ס ומדרשים פעמים רבות, ואף לה לא ניתן זהו כפורפור, אם בגלל שלא נתכנתה כך, ואולי מפני שאין מקורה מאותו חלזון. קושי נוסף מסביר קיים לענ"ד מכך שהשמות פורפירא וארגמן מופיעים עשרות פעמים בדברי חז"ל, ובשום מקום לא צויין שמקורם מחלזון ולא סתם חלזון אלא אותו חלזון ממנו מפיקים את התכלת, והוא אחד משבחי א"י (ב"ר פר' צ"א עה"פ "קחו מזמרת הארץ"). ולעומת זאת צויין רבות שמהחלזון מפיקים את התכלת. וע"כ אותו חיבור שקשרו בין התכלת והארגמן ששניהם באו ממקור אחד לדעתי טעון ראייה. מה שמקשה עלינו ביותר לזהות בודאות מוחלטת את התכלת כמופקת מהארגמונים. סוף דבר, אין בידינו קישור של חז"ל בין התכלת לפורפור כש"כ שמקור הצבע אחד, אין בידינו קישור בין תכלת לארגמן שמקורם אחד, ואין בידינו קישור בין ארגמן ופורפור שהופקו מחלזון.

פירכא לדברים לעיל ניתן להביא ממדרש פרקי דר' אליעזר [פרק מ"ט] בו נאמר: "ד' פנחס אומר מלך מרדכי, שנ': 'זמרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחזר וכו'" מה המלך לובש פורפירא כן מרדכי שנ' ומרדכי יצא מפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחזר וכו'". אולם נראה לדחות ראייה זו. ראשית, מפני שהיא קוראת פורפירא ללבוש המלכות ולא לתכלת. ועוד אף אם פורפירא הוא כנוי לתכלת הלא לא דובר כלל בציצית, ומניין שהפקת הציצית ובגד התכלת מאותו מקור.

המקור היחיד שמצאתי בחז"ל (עפ"י רש"י) ממנו ניתן להוכיח על מקור זה לתכלת

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

המלכותית ולתכלת הציצית הוא במסכת שבת [דף כ"ו ע"א]. שם נאמר: "ומדלת הארץ השאיר נבזר אדן רב טבחים לכורמים וליוגבים... יוגבים אלו צידי חלזון מסולמות של צור ועד חיפה". מסביר רש"י: "וליוגבים לשון יקבים שעוצרין ופוצעין את החלזון להוציא דמו כדאמרן בפרק כלל גדול לקמן, והניחם נבזר אדן ללבושי המלך". למדנו מרש"י שהחומר בו צבעו את התכלת (החלזון של פרק כלל גדול) הוא-הוא החומר בו צבעו בגדי מלכות – החלזון. אלא שחסר במדרש זה זיהוי החלזון, כמו-כן לא בואר שהוא חלזון הארגמן, ועל כן גם אם נוכל לטעון שיש מקור בחז"ל שהתכלת המלכותית ותכלת הציצית הופקו מאותו מקור, עדיין צריך להוכיח שהוא חלזון הארגמן וזאת יודעים אך ורק עפ"י הסטוריונים יוניים ורומאים. לעומת זאת בחז"ל לא מצאתי שכותבים שארגמן ותכלת באו מאותו מקור כפי שטוענים המפיקים תכלת מהארגמונים, ולא העירו על כך אפילו ברמז.

ולכאורה ממדרש אחד יש לעורר על כך. בתנחומא [תרומה סי' ה'] נאמר: "אמר להו הקב"ה, אין אתם מביאין משלכם, אלא מביזת היס... ותכלת וארגמן, תכלת שצובעין אותו בדם – זכר לאות שכבר התקינו אבות העולם, תולעת שנאמר וכו'". הבוחן את המדרש ימצא שחסרה ההסברה לגבי ארגמן ומתכלת דילג המדרש לתולעת. וניתן לטעון שנשמטה ההסברה לארגמן וצריך לגרוס: "תכלת וארגמן שצובעין אותם בדם". אולם לא מצאתי לכך סימוכין, ואף בגירסאות אחרות של מדרש תנחומא לא נמצאה גירסא כזו.

4. בדיקת דברי הראשונים והאחרונים

הראב"ה

המבורר ביותר, לזיהוי הארגמונים כמקור לצביעת התכלת, הוא הראב"ה לפניו היתה גירסא בתוך הירושלמי שתכלת היא פורפירא ודנו בדבריו לעיל.

רב נחשון גאון

קדם לראב"ה בדבריו אודות התכלת רב נחשון גאון בתשובה המופיעה בספר העיטור [ציצית] שכתב: "ובשאלה לרב נחשון ריש מתיבתא, תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד ושמו על שם ערבי למאסמ"א וארגמן בנספגא"ה... עכ"ל". המונח בערבית הנקוט כאן למאסמ"א אינו מוכר. בספר פתיל תכלת [לאדמו"ר מראדוויץ – עמ' ס"ד] השהו זאת לכתוב בספר קאנון הגדול (ספר שני סי' רס"ט שהוא ספר רפואה לאבן סיני) שיש חלזון שלוקחין ממנו קליפת העצם לבית המרכולת ותרגומו בלשון לאטינית עתיקה למאס"ה. והסביר האדמו"ר שמלה זו נלקחה מערבית והיא מכוונת לדיונון הרוקחים שהוא לדעתו חלזון התכלת. ושוב חזר על הדברים בספרו עין התכלת [סי' כ"ד, עמ' קכ"ד]. ודחה שם את הסברא שהשם בערבית הוא שם כולל לכל שרצי המים, ולא דוקא חלזון, דאי הכי אין טעם להגיד שזה שם התכלת בערבית. (אולם צ"ע למה רב נחשון כורך את לשון הגמרא: תכלת דומה לים וכו' לארגמן, ומה הכריחו לכך. וכיון שאין לפנינו את כל התשובה קשה להסיק מה היה נושא התשובה ומה הקשרה.)

חבל נחלתו

הרב טבגר במאמרו הביא גירסא בעיטור שתכלת הוא צבע לר"ן אסמ"א. ותרגומו, צבע השמים. עפ"ז מובנת יותר הבאת תכלת עם ארגמן כשענין התשובה ציון צבעים. אמנם הקושי בהסבר זה הוא המונח שכתב הרב טבגר. הגירסא הכתובה בספרי האדמו"ר מראדזין היא הנמצאת לפנינו בספר העיטור – למאסמ"א, ולא לר"ן אסמ"א. (ובתור השערה ניתן להוסיף שאולי נקטעו דברי הרב נחשון גאון ופרושם צריך להיות: ושמנו... שתרגומו לערבית 'אל מאסמא', והא' נפלה או הושמטה ע"י מעתיקים שלא הבינו ערבית. אולם מהו השם נשט מהעיטור, ועדיין האפשרויות פתוחות.)

שאלתי בלשנים בערבית לפירוש שתי המלים שבערבית בתשובת ר"נ גאון, האם הן מצינות מין מסויים בבע"ח או צבע או אולי שניהם. הרב קאפח זצ"ל ענה בלשון זו: "שתי המלים הללו אינם אלא מראות וגוונים. הראשונה כמראה הכיפה הכחולה החופפת את הארץ. והשניה שהיא תרגום ארגמן הוא גוון הסגול ע"ש הצמח הנקרא בנפסג' ורגילים להשתמש בצמח זה נגד שיעול". ותמוה בעיני שהרב קאפח תרגם כך את המונח 'למאסמא', כשבמקום אחר (בפירוש רס"ג בראש פר' תרומה) על המלה תכלת-אסמאנגון' כתב הרב קאפח: "כצבע השמים בבירורם שהם תכולים מאד ונוטים לשחרות". ועולה ששתי מלים שונות תרגם הרב קאפח באותו תרגום.

שאלה זהה שאלתי את הרב ניסים סבתו (העוסק בתרגומי גאונים מערבית לעברית) והוא דן עליה עם פרופ' בלאו (שתרגם את תשובות הרמב"ם מערבית ועוד ספרים), ובאשר ל'למאסמא' שניהם לא ידעו תרגום למילה זו, ואמנם אם מתרגמים לר"ן אסמ"א' הדברים פשוטים שתרגומם: צבע שמים, אך לא על כך נשאלו. באשר לארגמן הם ענו כרב קאפח, ואך העירו שארגמן היום מכנים לצבע אדום, בעוד שלר"נ גאון גונו כחול כעין סגול (VIOLET).

העולה מכלל הדברים שאין בדברי ר"נ גאון זיהוי חלזון התכלת אלא לכל היותר, לפי חלק מהגרסאות והמתרגמים, זהו לצבע התכלת.

הרמב"ם

בהל' ציצית מתאר הרמב"ם את החלזון בו צובעים את התכלת. ז"ל: "והוא דג שדומה עינו לעין הים ודמו שחור כדיו ובים המלח (ימים מלוחים ולא במים מתוקים) הוא מצוי". תיאור זה ניתן לפרשו כמתאר את חלזונות הארגמונים בהיותם בים אלא שלשון 'שחור כדיו' אינו מתאים לארגמונים. ניתן לדחוק שהרמב"ם הכיר את הנוזל הצובע כאבקה מיובשת, ולא את מצבו בעת פציעת החלזון אבל סוף סוף הדברים דחוקים. (ועיין בפ' הרב קאפח להל' ציצית [פ"ב הערה ו'] שפרש את הרמב"ם כמתאר סוג של דג כפשוטו ולא הסכים לשום זהו לא של הרב מראדזין, ולא של הרב הרצוג ואף לא לארגמונים, והציע זיהוי נוסף).

פירוש רש"י

אף פירוש רש"י לסנהדרין [צ"א א'] אינו מסכים עם אף אחד מהזהויים המקובלים, שכתב: "תולעת שיוצא מן הים אחד לשבעים שנה וצובעין בדמו תכלת ולכתחילה אינו נראה בכל ההר אלא חלזון אחד".... ואף הגר"א בהגהותיו לספרי [והא' הברכה פי' שני"ד] מוחק

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

את המילה 'בים' המופיעה בספרי. וכבר הערנו לעיל (בסעיף על מחקר מדעי) שתיאורו של רש"י לחלזון כבעל חיים העולה מן הים ליבשה אינו מתאים לארגמונים.

ראשונים נוספים

הרדב"ז [ח"ב סי' תרפ"ה] כתב: "ובחלקו של זבולון היה עולה מאליו מן הים ליבשה והיו מלקטין אותו, ואחר שגלה ישראל לא היה עולה... ואמרו רז"ל אלו צדי חלזון משמע שהיו צדיקים לצודו". שתי התופעות אינן מתאימות לארגמונים לא העליה מים ליבשה, ולא שנינה את טבעו לאחר החורבן ואינו עולה אלא ניצוד ע"י רשתות בלבד. בשו"ת בנימין זאב [סי' קצ"ה] כתב: "והוא דג שדומה עינו לעין הים ודמו שחור כדי ועולה אחת לשבעים שנה כדפירש"י בשבת פ' כלל גדול... " והוא מחבר בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם, וע"כ תיאורו מאד לא מתאים לארגמונים כמובא לעיל.

ד. צבע התכלת

1. עיון בדברי ראשונים ואחרונים

לשון הרמב"ם בהל' ציצית [פ"ב ה"א]: "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכחול וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע... וכל שלא נצבע באותה הצביעה פסול לציצית אנ"פ שהוא כעין הרקיע כגון שצבעו באסטיס או בשאר המשחירין...". עפ"י דברי הרמב"ם כתב הרב קאפח [הערה ב'] שצבע התכלת עפ"י הרמב"ם הוא כחול הנוטה לשחור. וראיותיו עפ"י ההשוואה לצבע המופק מהאסטיס, ולפי הכתוב בהל' ב' שדמו של החלזון שחור, ועוד הביא ראיה לדבריו מן הנאמר במדרש [במדבר רבה פ"ב ד'] "וששכר ספיר ומפה שלו צבוע שחור דומה לכחול". וכן חכמים השוו תכלת לספיר ולכסא הכבוד [מנחות מ"ג ע"ב].

ולענ"ד אין הכרח בכך. לשון 'פתוך' משמעותו מעורב [כן עולה פירוש הרמב"ם לנגעים פ"א] וא"כ גוונו כמורגל אצלנו היום כחול המעורב בלבן הנותן תכלת. הלשון שחור ברמב"ם מתפרש הן כצבע שחור ממש [הל' תפילין ומזוזות פ"ג ה"א, הי"ד] והן כהגדרה לצבע כהה [הל' עכו"ם פ"ב ה"י, הל' תרומות פי"ד ה"א, הל' טומאת צרעת פ"ח ה"י, הל' עדות פ"א ה"ן]. הרמב"ם לא השתמש בכינוי 'משחיר' על התכלת אלא על חקוייה, וע"כ יותר ממה שבא להורות שהיא כהה – בא לומר שאינה כהה כחקוייה. ויעויין בהל' שחיטה [פ"ז הי"ז ו-י"ט] שהשתמש במילה שחור-כדיו לתאר את מראה האסורה, ושחור-ככחול לתאר את מראה המותרת. עוד נראה שקשה לשנות מלשון הרמב"ם שכתב שהיא כמראה שמים. וכן תאר בהל' יסוה"ת פ"ג ה"ג את השמים שצבעם תכלת. וכן בהל' כלי מקדש [פ"ח הי"ג] כתב: "ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם השמים שהוא פתוך מן הכחול".

(יצויין שזוהי שיטתו של הרב קאפח הטוען שתכלת בצבע שמים כהה דוקא. בשמות כ"ה ד' תרגם רס"ג תכלת-אסמאנגון". והעיר הרב קאפח: "כצבע השמים בבהירותם שהם תכולים מאד ונוטים לשחרות". אעפ"י שהתרגום עצמו הוא צבע שמים, ואין הכרח לטעון שהוא דוקא כהה).

חבל נחלתו

אשר לראייתו מאבן הספיר, פרט לדמויים שאינם מוכיחים דוקא על דימוי צבעו במיוחד לא לגבי כסא הכבוד, יעויין בפירוש ראב"ע הארוך [שמות כ"ח ט'] הדן בגווה של הספיר. ועוד ממקום שהביא ראה ממדרש רבה שם פרכתו שנאמר שם: "באותות, סימנין היו לכל נשיא ונשיא מפה וצבע על כל מפה ומפה כצבע של אבנים טובות שהיו על לבו של אהרן... יהודה נופך וצבע מפה שלו דמותו כמין שמים ומצוייר עליו אריה, יששכר ספיר ומפה שלו שחור דומה לכחול..." הרי שהבחין המדרש בבירור בין כחול כהה הנוטה לשחור לבין צבע שמים. וכיון שהרמב"ם השווה צבע התכלת לצבע שמים [וכן רס"ג וכן רב נחשון גאון בתשובה המופיעה בעיטור עיין לעיל] קשה לשנות מדבריהם. (ולהגיד שצבע השמים יש בו שחור כפי ששמעתי טוענים מלבד החוכא שבדבר, מה אכפת לנו מה השם שיקראו לו ובלבד שיהא צבע שמים).

מדברי הראב"ה (אם נקבלם כגוף הירושלמי ולא כהוספה מאוחרת) לכ' עולה שצבע התכלת סגול-ארגמן, שהרי קורא לתכלת פרפרין ולא מצאנו בחז"ל שפורפירא הוא כנוי לתכלת אלא לארגמן. (ואולי כמובא בתחומין ט' במאמר ד"ר זיידמן וכן בראיון עתונאי עם אדלשטיין שמשוים זאת לפקעות הצמר הצבועות סגול ממצדה ולאבן האחלמה וע"כ מסיקים שתכלת הציצית היתה סגולה, וא"כ אין זה כצבע התכלת שלנו כלל. ובמד"ר [במ"ר ב', ז'] "אחלמה - יין צלול שאין אדמתו [=אדמומיתו] עזה", ואינו מושווה כלל לתכלת).

בשורת בשמים ראש כתב שהסיבה שאי אפשר לחדש את מצות התכלת "שאין אפשר להשוות עין הצבע עפ"י האמור בספר עד תכלית". [בענין היחס לתשובות ולזיופים שבתוכו עיין נועם ח"ב מאמר הגרי"פ פרלא, והערת הרב מ"מ כשר במלואים לפרשת תרומה סי' ג.].

2. תהליך צביעת התכלת בימינו והתאמתו לצביעת חז"ל

תהליך הצביעה בימי חז"ל מתואר כך [מנחות מ"ב ע"ב]: "מייתנין דם חלזון וסמנין ורמינין להו ביורה ומרתחינין ליה..." והרמב"ם כתב [ציצית פ"ב א, ב]: "והתכלת האמורה בציצית צריך שתהא צביעתה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה. וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אע"פ שהוא כעין הרקיע... כיצד צובעין תכלת של ציצית לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד ואח"כ מכבסין אותו עד שיהיה נקי ומרתיחים אותו באהלא וכיו"ב כדרך שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העין. ואח"כ מביאין דם חלזון... ונותנין את הדם ליורה ונותנין עמו סממנין כמו הקמוניא וכיוצא בהן כדרך שהצבעין עושין ומרתיחין אותו ונותנין בו הצמר עד שיעשה כעין הרקיע וזו היא התכלת של ציצית".

מלשונה הסתומה של הגמרא, ומחזרת הרמב"ם "כדרך הצבעין" נראה שצביעת התכלת היתה ככל הצביעות להוציא כוונת הצביעה ששונה בה. מוסיף הרמב"ם תנאי: "צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה". מלשון הרמב"ם נראה שאין תהליך מסוים שנצטוונו דוקא עליו. אלא כל תהליך צביעה שהצובע הוא דם החלזון והתוצאה היא שהתכלת עומדת ביופיה די בכך.

עוד מובאות בגמרא [מנחות שם] בדיקות להבחין בין הנצבע בתכלת לבין הנצבע בקלא אילן עפ"י העמידות, וחלקו רש"י והרמב"ם בחומרי הבדיקה עפ"י פרושיהם השונים.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

תהליך הצביעה שחודש בימינו פותח ע"י פרופסור אוטו אלסנר ז"ל, עפ"י ידיעותיו, ועפ"י המתואר אצל הסטוריונים יוונים ורומאיים שתארו את תהליך הצביעה בעת העתיקה (ופרופ' קורן מסר לי שאין זה כלל ברור שכך צבעו בעולם העתיק). הצובעים בפועל (עמותת פתיל תכלת) בדקו את תהליך הצביעה הן עפ"י חמרי הבדיקה ברש"י והן עפ"י הרמב"ם ומסרו שהצבע עמד בעינו. וא"כ לכאורה מצד זה אין חשש לפגם בצביעה אף שתהליכי הצביעה היום אינם זהים לתהליך שבש"ס.

יש לעיין בתהליך זה מסיבה אחרת. פרופסור אלסנר עצמו הודה שבעצם תהליך הצביעה שלו הוא בידוד היסודות הכימיים הצובעים והרחקת כל החומרים האורגניים מדם החלזון שצובעים בו. משמעות הדברים שלא ניתן להבחין בתוצאת הצביעה בדרכה בימינו בין צביעה מדם חלזון לבין צביעה שמקורה בצמח האנדיגו (קלא אילן) או לצביעה מחומרים סינטיטיים לגמרי. בדיקות הש"ס גופן יתנו את אותן תוצאות בכל סוגי הצובעים הנ"ל. נראה שדבר זה לכשעצמו אינו מעכב את השימוש בתכלת שהרי הבדיקה כשמה, נעשית לשם ודאוי המקור, אך אין הכשרות תלויה בבדיקה וע"כ אי היכולת לבדוק אינו פוסל. כמו"כ ניתן לטעון שתהליך הצביעה של ימינו מאבד את החומרים על ידם נעשית ההבחנה בין שני מקורות הצבע ואולי אף מכלה את החומר הגורם לעמידות הגבוהה של תכלת מן החלזון. אמנם ניתן לטעון לאידך גיסא שהוא שלא תהליך הצביעה בתכלת חלזון הוא הפחות משל חז"ל אלא דוקא הצביעה בקלא אילן השביחה מחמת הידיעות היתירות בנושאי הכימיה והצביעה. ניתן עוד להוסיף, שאין ראיה שהחומר שעל ידו הבחינו בין שני מקורות הצבעים הוא גם החומר הגורם לעמידות הצבע, וע"כ זה שלא ניתן להבחין במקור הצבע עדיין אינו מוכיח על אי התאמת הצבע לקריטריון של התכלת מהתורה.

בשיחה שקיימתי עם פרופסור צבי קורן, הוא הסביר שאע"פ שבזמן פרופ' אלסנר לא היה ניתן להבחין בין קלא אילן לתכלת עפ"י התהליך שפרופ' אלסנר פיתח, עתה באמצעים משוכללים יותר ניתן לבדוק זאת ולהבחין האם המדובר בצבע מהצומח או בצבע מן החי. כמו"כ הוא מסר לי שבחומר המופק מארגמון קהה הקוצים יש לפחות ארבעה צבענים שונים, ואף לפי השיטה שפיתח פרופ' אלסנר אין הצבע הומוגני אלא נותרים כל הצבענים בתוך צבע התכלת. בשיחה נוספת עמו, אמר פרופ' קורן שאף חוטי התכלת (המלכותית) הידועים היום ואשר היו נחשבים עד ימינו כבאים מן החי, בבדיקות משוכללות ומדויקות יותר הוכח שאינן מן החי אלא מן הצומח.

סיכום

עולה מברורינו שלא הוכח בודאות שהארגמונים למיניהם הם החלזונות מהם הופק הצבע לתכלת הציצית. עיקר ההסתמכות היא על חוקרי הארגמן והתכלת בעולם הקדום בו שמשו הצבעים הנ"ל לבגדי פאר. הקשר שבין בגדי הפאר לתכלת הציצית אינו מוכח דיו.

בנוסף לכך אין בידינו שום חוט תכלת ציצית מימים שנהגה התכלת בישראל שאפשר ע"י אנאליזה כימית לברר את הצבע המדויק ומקורו.

חבל נחלתו

אף הש"ס והמדרשים לא מקדמים בבירור את ההסתמכות על הארגמונים. מכל חכמי ישראל יש לנו מקור אחד (ראב"ה בגי' בירושלמי) שעליו אפשר להסתמך ואף על מקור זה ניתן לערער. הגוון המדויק אינו מוסכם בין כל הראשונים והאחרונים (אם כי לא ברור עד כמה זה מעכב). כמו"כ לא ברור שתהליכי הצביעה שפותחו בימינו הם תהליכי הצביעה של חז"ל, מה שגורם שלא ניתן להבחין בין תכלת לקלא-אילן, אלא בבדיקות משוכללות מאד.

פרק ג - תכלת מסופקת דינה בציצית

הקדמה

רבים מסתפקים האם החלזון המזוהה עתה כחלזון התכלת (ארגמון קהה קוצים) הוא החלזון של הציצית. כיון שהשאלה עדין לא התבררה בודאות צריך לדון האם בכלל יש בהטלת תכלת מסופקת זו מצוה, או שמא אף עבירה ביד המטילים אותה, כיון שאינה ודאית. בבירור ההלכה עולות השאלות הבאות:

א. השאלה ניתנת להפטר לכאורה במספר אפשרויות, האחת: לולא תכלת מסופקת זו היינו מטילים ארבעה חוטי לבן כפולים (שהם שמונה סה"כ). וא"כ אפשר שבהטלת חוטי התכלת המסופקת, על צד שאינה תכלת, אותם חוטים לא יחשבו על הציצית, נמצא שהולכים עם בגד בעל ד' כנפות וללא ציצית כהלכה ויש בכך ביטול עשה בידיים, אפשרות שניה שחוטי התכלת המסופקת פוסלים את כל הציצית ושוב נחשב כמבטל עשה בידיים (מהטעם הקודם). אפשרות שלישית היא שהמצוה מתקימת בשאר החוטים של לבן וע"כ אין כאן ביטול עשה בידיים, אמנם בחוטי התכלת המסופקת לא מתקיימת שום מצוה והם כנטולים דמו. אפשרות רביעית שעל אף שהתכלת אינה התכלת האמתית החטים הצבועים מצטרפים ללבן ומתקיימת מצוה ציצית בה ובחוטי הלבן. מתוך שאלה זו יצורף עיון בשאלה מהי גזירת קלא אילן.

ב. שאלה שניה שצריך לדון בה האם יש חובה בהטלת תכלת מסופקת בציצית.
ג. שאלה נוספת הצריכה לידון לפי האפשרויות שאינה מצטרפת ללבן: האם אין בהטלתה משום בל תוסיף.
ד. אף אם אין שום חשש מהחששות הנ"ל, עדיין צריך לחוש שמא נבוא לכלל טעות לכשתתגלה לנו התכלת הודאית, (במידה ויתברר שהתכלת הנוכחית אינה האמתית).

א. קיום מצוה מספק

האם יש איסור בהטלת תכלת מסופקת בציצית?
הפתרון לשאלות ולאפשרויות דלעיל מתברר מתוך מספר סוגיות:

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

נחלקו התנאים האם תכלת ולבן מעכבים זא"ז או לא [מנחות ל"ח ע"ב]. רבי פוסק שמעכבים, וחכמים חולקים וסוברים שאין מעכבים. הרז"ה [שבת פרק ב' דף י"א ע"ב ברי"ף] וכן דעה שהובאה בעיטור ובמאירי פסקו כרבי, אולם שאר הראשונים פסקו כרבנן. ואמנם הרז"ה סבר שאף בה"ג סבר כן אך חלקו עליו [הרמב"ן במלחמות בשבת שם]. לשיטת הרז"ה וסיעתו אין אפשרות לקיים את מצות ציצית בחוטי לבן בלא תכלת ובתכלת ללא לבן, וע"כ כל הדורות מאז שפסקה התכלת לא קיימו את המצוה מהתורה. ולדעתו, מצות ציצית ללא תכלת היא מדרבנן, (עיי' מלחמות שבת שם שהקשה על כך). וא"כ בזמן שיש תכלת ודאית אסור להטיל קלא אילן מספק שהרי אם אינו נותן את התכלת עצמה נמצא שאין ציצית לפנינו. אולם כיון שלא נפסק כדעה זו, נראה שאין צריכים לחוש לה.

בראש פרק התכלת [ל"ח ע"א] שנינו: "התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת". אם נפרש זאת כמשפט הבא אחריו: "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש", היה מתפרש דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וא"כ במקום שאין תכלת ישים אך שני חוטים לבן (לש"י רש"י, ולראב"ד ג' חוטים לבן) וכן להיפך, וא"כ היה אפשר לומר שחוטים שאינם תכלת ולא לבן (כגון קלא אילן) יפסלו את הציצית כולה. אמנם רש"י פירש: "ואע"ג דמצוה לתת תכלת ב' חוטי ציצית כדמפרש לקמן, אפ"ה אין זה מעכב את זה, ואי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא". (וכן כתבו שאר הראשונים. עיי' תוס' ד"ה "התכלת" ובש"מ"ק אות י'. וברא"ש אות ו'. ובמעדני יו"ט [אות ש'] הביא מבעל הלבושים שבציצית כיון שהוי מצוה אחת אם אין לו תכלת יטיל לבן במקומה. ועדיין צ"ב. ותמוה שהן ברש"י והן בתוס' וברא"ש לא הביאו מקור לדבריהם, וברא"ש כתב: "ונהגו כפירוש רש"י", וצ"ב שכבי' תלוי אך במנהג ואכ"מ). עולה שעיקר המצוה הוא בהמצאות ארבעה חוטי לבן או תכלת, וצווי נוסף הוא פתיל התכלת בציצית. (ברמב"ם לא נזכר מפורש שיכול לשים כל הציציות מתכלת). והנה בסוגיית סדין בציצית [מ' ע"א] לאחר שהגמרא מסיקה דבית הלל מחייבים בציצית מביאה דברי ר"א ב"ר צדוק: "והלא כל המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין". ומסביר רבי מדוע אסרוה: "גזירה משום קלא אילן". היינו שמא יטיל צמר הצבוע בקלא אילן וכיון שסדין הוא מפשתן הוי כלאיים שלא במקום מצוה. ומקשה הגמ': "לא יהא אלא לבן", היינו: שאם אין לו תכלת מטיל לבן. ואף קלא אילן לא גרע מסתם צמר לבן. ומתרצת, כיון שאפשר בלבן ממין הטלית – פשתן, ואין כאן תכלת, אסור להטיל צמר לבן שלא יפגע באיסור כלאיים, ואך אם היה לו תכלת היה מותר לבית הלל להטיל אף לבן מצמר. שמענו מכאן שרק בטלית של פשתן גזרו שלא להטיל ציצית של צמר מחשש קלא אילן, אבל בטלית של צמר לא שמענו שום איסור ואף הצבע אינו מעכב. ומשמע כאפשרות הרביעית שהועלתה לעיל, שמתקיימת בצמר הצבוע קלא אילן מצות לבן ואך מצות תכלת לא התקיימה בו, ובבגד פשתן גזרו שלא להטילו כדי שלא יעבור באיסור כלאים במקום שאין הכרח בכך. וכן כתבו תוספות [ד"ה התכלת ל"ח ע"א] ואף שדנו לענין כלאים ולענין בל תוסיף – לגבי קלא אילן לא חלקו. וכ"נ מדברי הרא"ש [סי' ו'].

סוגיא נוספת היא סוגית טלית שכולה תכלת [מ"א ע"ב]: "ת"ר טלית שכולה תכלת כל מיני

חבל נחלתו

צבעונין פוטריין בה חוץ מקלא-אילן. מיתבי: טלית אין פוטר בה אלא מינה, טלית שכולה תכלת מביא תכלת ודבר אחר ותולה בה, וקלא אילן לא יביא ואם הביא כשר. אמר ר"נ בר יצחק: לא קשיא כאן בטלית בת ארבעה חוטין כאן בטלית בת שמונה חוטין". ברש"י שני פירושים לטעם הכשר צבעונין ופסול קלא אילן והכשרו בדיעבד. האחד: כיון שבטלית שכולה תכלת אי אפשר לקיים 'מין כנף' ע"כ כל מיני צבעוניים פוטרים לשם לבן, פרט לקלא אילן שחוששים שיקח מהטלית ויעביר לטלית אחרת בתור תכלת (כשרה), ויהיו כלאיים שלא במקום מצוה. וחילקו למסקנה בין טלית בת ד' חוטים שאין חשש שיקח ממנה לטלית אחרת שהראשונה תפסל, לטלית בת ח' חוטים, שקיים חשש שיטול לטלית אחרת. בפירוש השני הקפידא שלא יטיל קלא אילן הוא משום דקפדינן שיהיו שני מיני צבעיים בטלית. ולמסקנה בטלית שיש בה ד' חוטי תכלת לא יטיל עוד ד' חוטי קלא אילן, שלא יהיו שני מינים, ובטלית בת ח' חוטים שארבעה לבן אם הטיל עוד חוטי קלא אילן כשר.

והנה כל החשש הוא לכלאיים, אמנם נפסק [או"ח סי' ט' ס"ב] שלא להטיל כלל פשתן בשל צמר וצמר בשל פשתן, וממילא אין חשש של הטלת קלא אילן בתור תכלת שלא במקום מצוה, ובנוסף לכך הלא כל החשש הוא דוקא בטלית של תכלת ואף בזה פסק המשנה ברורה [סי' ט' ס"ק ט"ז] עפ"י הט"ז שראוי לירא שמים לעשות את הטלית לבנה. וכמסקנה אחרונה כתב הרשב"א למנחות [הביאו האדמו"ר מראדזין עין התכלת סי' מ' אות ב'], וז"ל: "ונ"ל הטעם שכל הצבעים פוטריין משום לבן חוץ מתכלת שהרי אם היה נותן תכלת בשביל לבן יהיה צבע אחד ואין כאן שני מינים. ומכל מקום מה דבעינן בלבן שיהא מין אחר שאינו דומה לתכלת היינו דוקא כשיש שם תכלת, אבל כי לא רמי ביה תכלת כי אם מצות כנף בלבד שהיינו לבן אזי יוכל לתת בו גם צבע הדומה לתכלת כמו קלא אילן מאחר שאין נותן בהדיא תכלת. הלכך קבעי הע"ס דלו יהא האי קלא אילן אלא לבן יפטור מסדין בציצית כיון דליכא תכלת". עולה מדברי הרשב"א שקלא אילן בטלית שאינה כולה תכלת עולה ללבן של ציצית.

אמנם הרמב"ם פסק [הל' ציצית פ"ב ה"א]: "והתכלת האמורה בציצית... וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אע"פ שהוא כעין הרקיע כגון שצבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין ה"ז פסול לציצית", ונראה שכונתו פסול לתכלת שבציצית אבל בפסול לבן לא עסק. (והמפרשים לא עמדו על כך).

במסכת ב"מ [ס"א ע"ב] נאמר: "אמר רבא למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים... גבי ציצית... אני הוא שעתידי ליפרע... וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא". וכן בספרי לפרשת שלח: "וכי מה ענין יציאת מצרים בכאן אלא שלא יאמר הרי אני נותן צבעונים וקלא אילן והם דומים לתכלת ומי מודיע עלי — אני ה' אלקיכם דעו מה עשיתי למצרים". ולכאורה משמע שיש עונש על תלית קלא אילן בתור תכלת בציצית. אמנם משני המקורות עולה שדוקא כוונת הרמאות פסולה, ואך בגלל שיודע שאינו מטיל תכלת וטוען על תלית תכלת נענש בידי שמים. אבל הלא כאן השאלה בעושה כן ע"מ להתחייב ומשום ספק, וע"כ אינו דומה כלל. אלא שעדיין צריך בירור התוספות שכתב [ד"ה שהולה]: "שתולה קלא אילן בבגדו

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

ואומר תכלת הוא, ואע"ג דעובר על מצות ציצית מ"מ אצטריך קרא לעבור עליו משעת תליה".
ודבריו קשים שמשמע מהם שלא רק שמבטל מצות תכלת אלא שעובר על מצות ציצית
כולה ואף משעת תליה. וקשה חדא הלא נפסק שחייבים בציצית אך בשעת לבישה וכלי
קופסא פטורים. ועוד שנפסק כחכמים שתכלת ולבן אינם מעכבים זה"ז.

גם מפרשיו התקשו בלשונו ואלו הסבריהם: הרש"ל [חכמת שלמה] כתב שמדובר בתולה
קלא אילן בבגדו ומוכרו לאחרים, והתקשו בתוס' הרי עובר בלא תונו ולא שייך דוקא
לתכלת, ותייצו שעובר עליו כבר בשעת תליה. ורצה להבין כן אף ברא"ש [פסקים סוף אות
ד]. וכעין זה כתב המהר"ם מלובלין. אולם בפלפולא חריפתא [אות ט'] כתב שמדובר בתולה
קלא אילן בבגד למכרו לאחרים ולא בבגדו שימכרנו לאחרים. ובמהרש"א חלק וסבר
שמדובר בתולה בבגדו, ומה שהקפידה התורה דוקא כאן היינו משום שעובר עליו משעת
תליה ואין זה דומה לריבית או משקלות שהוא גוזל את חברו. (וע"ע במהר"ם שיף ופנ"י וחת"ס
על סוגיא זו ואין נ"מ לפירושיהם בענייננו). ובפנ"י לאחר שהביא דברי תוס' ודן בדבריו כתב:
"ומיהו הרא"ש ז"ל כתב דהאי שתולה קלא אילן בבגדו היינו שמוכרו לאחרים בחזקת תכלת,
ופירושו נ"ל מוכרח שהוא אליבא דהלכתא, דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן ובדיעבד
יוצא בלבן לחוד, ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצוה מן המובחר. וא"כ לפי"ז קשה ל"ל
קרא ביציאת מצרים בציצית דהא קלא אילן לא גרע מיהא מלבן כדאיתא בפרק התכלת אי
לאו משום גזירה, ע"ש. וא"כ מדאורייתא שרי לכתחילה לעשות קלא אילן אלא שאינו מצוה
מן המובחר כמו תכלת וא"כ לא שייך שום רמאות בזה, אע"כ דמיירי במי שמוכרו לאחרים".
ודבריו ברורים שאך מטעם גזירה נפסל קלא אילן.

ובכיוון זה פרש אף בחתם סופר, זו לשונו: "הנלענ"ד דלכאורה קשה כיון שאינו אלא
מאנה חברו שמוכר לו קלא אילן במד דתכלת באונאה גופיה לא כתיב יצ"מ, א"כ מ"ש בהך
אונאה דכתיב ביה יצ"מ ולא דמי... משא"כ בקלא אילן הלא עכ"פ חברו יוצא ידי ציצית דלא
יהיה אלא לבן ומה שביטל מצות תכלת פטור מזה שהרי טרח לקנות תכלת ומה לו לעשות
יותר. נמצא שאין כאן אלא כשארי אונאת ממון...". עולה לענייננו שבקלא אילן ודאי יוצא
י"ח מצות לבן מדאורייתא, ואך אונאת ממון יש כאן שמוכרו בדמי תכלת.

וכן כתב בישועות מלכו [ארי"ה סי' ב']: "אמנם מש"כ עוד לא יהא אלא ספיקא כיון שאפשר
שיקיים מצות תכלת נכון, ומחויבין לעשות עכ"פ מצד הספק אחר שזה אינו מזיק – בזה ודאי
יפה כתב כי החוט לא נפסל עפ"י דין כדאמרינן בפ' התכלת דף מ' לא יהא אלא לבן, הרי
דגם התולה קלא אילן נהי דמשום תכלת לא יצא משום לבן מיהו יצא, והגם כי קצת פוסקים
חלקו ע"ז, (לא מצאתי מי הם ואולי כוונתו לר"ה וסיעתו). מ"מ דעת רוב הפוסקים הוא כן".

על שאלה זו של חידוש התכלת בציצית גם אם היא עדיין בספק עמד אף הרב כשר
[מלואים לתורה שלמה לפי תרומה] וניסה לתרצה בד' תירוצים. האחד שצריך לחדש עפ"י
מסורת דוקא וללא מסורת לא ניתן לחדש. השני שסימני הרב מראדזין בדיונון הרוקחים
אינם מספיקים ומכריחים וע"כ אין לחוש לכך. השלישי שלרמב"ם לא היתה תכלת, וברביעי
הביא מקור לדברי האר"י שכשארין בימ"ק דיינו בלבן לציצית מפאת העניות כדי שעניים
לא יתביישו. ובכל תשובותיו אין די כדי לדחות את השאלה של קיום התכלת בימינו,

חבל נחלתו

ומסיים: ואם בסייעתא דשמיא ימצאו מין כזה, שלא יהיה בו שום פקפוק אז יהיה מקום לגדולי התורה לדון שוב על אפשרות של קיום מצוה זו. וכיום שרבים הסכויים שחלזון ארגמון קהה קוצים הוא החלזון לכאורה אין סיבה שלא להטיל את תכלת הארגמונים מספק בציצית.

ב. גזירת קלא אילן

יש הטוענים שיש גזירת חכמים שלא לנהוג בשום תכלת מסופקת וכל שהותר הוא תכלת ודאית בלבד. תכלת מסופקת היא לדידם כחתיכה של איסור, וע"כ ההמנעות מהטלתה עדיפה על הטלתה מספק.

הראיות שמביאים בעלי שיטה זו הם: בב"מ דף ס"א ע"ב: "אמר רבא למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים... אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור אני הוא שענתיד ליפרע... וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא". לכאורה עולה ממימרא זו שהמטיל קלא אילן בבגדו נענש; ואם יש עונש, יש עבירה והיא לשיטה זו עצם ההטלה בבגד.

ראיה נוספת מביאים מלשון הגמרא שאחד הטעמים שאסרו סדין (של פשתן) בציצית הוא: "גזירה משום קלא אילן" [מנחות מ' ע"א]. ופרשוה שאסרו ללבוש בגד שהוטל בו קלא אילן.

סיבה נוספת היא כפי מה שכתב הרב קוק זצ"ל: "וביחוד מבורר אצלי שבכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין ביהמ"ק, מצד התכלת למשל, ומצד יחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב, רוח הקודש תסייע לבירור ההלכה ויצטרפו לזה אומדנות ברורות וקיום עפ"י ב"ד גדול ומוסכם". ולכאורה נסתתמו על ידו האפשרויות לחידוש מצות התכלת עד שלא יבורר בגילוי רוחני ובהסכמת סנהדרין הגדולה.

אולם לכאורה אין בדברים אלו כדי להפקיע חובת חידוש מצות התכלת בציצית ולפחות מצד הספק.

ראשית, לא מצאנו כלל לא בגמרא ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים שום זכר לגזירה כזו, להפוך את הקלא אילן, שהוא כשר כמעט בכל הבגדים, (פרט לזה שכולו תכלת ובתנאים מסוימים) לחתיכא דאיסורא. והלא הגמרא עצמה מקשה בסוגיית סדין בציצית "לא יהא אלא לבר"?! וא"כ מנין לנו לחדש גזירה מדעתנו.

גם את הראיה ממימרת רבא מב"מ, ניתן לפרוק, הרי מדובר כאן ברמאות ובגניבת דעת הבריות וע"כ הופך הקלא אילן לאיסור, אבל מי שעושה זאת מתוך כוונת קיום מצוה ובהודעה ברורה שעושה כן מצד הספק מדוע שיאסר הדבר? ולפי דרך זו היה צריך לומר שכל מקום שאנו עושים מצד הספק, כגון ספיקי גברא (טומטום ואנדרוגיניס), או ספק בזמן (יו"ט שני של גלויות), או ספק בגוף המצוה (כגון בקולות השופר לדעת חלק מהראשונים) וכד', יהיה אסור, וזה דבר שאי אפשר לאומרו. אלא ודאי שהאיסור הוא דוקא באונאת הבריות ולא בדברים אחרים.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

אף הטעם של גזירה משום קלא אילן הוא מוטעה. כל החשש הוא שמא יטיל בסדין של פשתן חוטי צמר הצבועים בקלא אילן ואז הוי כלאיים שלא במקום מצוה. מכיון שאת מצות התכלת אינו מקיים, וחוטי לבן יכול לקיים אף בשל פשתן. וכפי שנאמר בגמרא: "כיון דאפשר במינן לא, כדריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה". וכאן ניתן לקיים שניהם ויעבור באיסור כלאיים. אבל הלא נפסק שאין מטילים בטלית של פשתן אלא חוטי לבן, וממינה כלומר פשתן [סימן ט' ס"ב] ו"א שאף זה נאסר [שם ס"ד]. ותכלת הלא נאסרה הטלתו בבגדי פשתן כבר מימות חז"ל, וכל המטיל תכלת לסדינו בירושלים אינו אלא מן המתמיהין [מנחות שם], וא"כ אין שום חשש לכלאיים שלא במקום מצוה אף אם אין זו תכלת אמתית. באשר לראיה מדברי הרב קוק זצ"ל יש לשים לב שהרב כתב דבריו ביחס למצוות המקדש. יש לחלק בין תכלת של ציצית לתכלת של מקדש. רבים מהאחרונים כבר העירו על ההבדל בלשון הרמב"ם שכאשר הוא מציין תכלת של ציצית הוא מזכיר חלזון, וכן שהתכלת צריכה לעמוד ביופיה ולא ישתנה ציבעה, לבין תכלת של מקדש שהשמיט ענינים אלו. יש מהאחרונים שהסיקו מכאן שהרמב"ם למד שאין תכלת של מקדש נצרכת לכל המיוחד תכלת של ציצית אלא לצבע בלבד. בין האחרונים שעמדו על החילוק (אם כי חלקם נשארו בתמיהה, וחלקם הסיקו לחלק), המשנה למלך [הלכות כלי מקדש], מרכבת המשנה, אבני נזר [אור"ח סי' ט"ז], יד דוד, ערוך השלחן [כלי מקדש פכ"ח ס"ח], הרב טיקוצ'נסקי [עיה"ק והמקדש סוף ח"ה]. ואף אם נסבור שזו אותה תכלת גופה יש לחלק בין מקדש לשאר מצוות, במקדש כל פרט הלכתי הוא לעיכובא ואין עושים לחומרא מצד הספק אלא במקרים ספורים ובדיעבד, (כמו בתערובת דמים וכד'), בעוד שבמצוות שאינן של מקדש מחמירים לעשותן אף כשהן מסופקות. מכאן נראה שאין להמנע מהטלת תכלת מצד הספק, בגלל חשש לגזירת חכמים לאיסורא.

ג. ספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה

האדמו"ר מראדזין בספרו עין התכלת סי' מ"א [עמ' קע"א-קע"ז] נקט שאף אם התכלת שנתגלתה על ידו היא אך מסופקת חייבים להטילה כדין כל ספק דאורייתא לחומרא. הגאון הנ"ל מתוכח עם השגה עליו שאם כתוצאה מעשיית המצוה לא יתברר הספק אין חיוב לעשותה מהתורה. ומוכיח ממקומות רבים שאין הדברים כן ויש חיוב לעשותה. ויש לעיין בדבריו.

מחלוקת ראשונים האם ספק דאורייתא לחומרא באיסורים. שיטת הרמב"ם שמדאורייתא לקולא ואך מדרבנן לחומרא, ושיטת הרשב"א שמדאורייתא לחומרא. והאריכו בכך האחרונים [עיין שב שמעתתא שער א', שערי יושר שער א' ועוד]. למאן דאמר שספיקא דאורייתא לחומרא יש שמסבירים שאנו מחשיבים את הספק לאיסור, יש אומרים כודאי – וכן לשון הרשב"א בתורת הבית. (ובשערי יושר שער א' פרק ח' הסביר שהספק הוא כאיסור נוסף, ולא כיחיה דעת ח"ו בהערה לסימן ל"א שהבין בדבריו כאיסור עצמו שבו מסופקים). אולם י"א שמתייחסים לכך כספק איסור, אלא שמדאורייתא צריך להחמיר בו,

חבל נחלתו

וכשם שמביא אשם תלוי על ספק חלב ולא חטאת. מכאן גם נובע שיש לפרוש מספק כאילו היה ודאי, וכמובן שא"א לחייב מלקות על מזיד בספק איסור וכד'. לגבי התכלת המדובר הוא במצות עשה, וצריך לבדוק האם אף בה המחלוקת קימת.

כתב המהרי"ט אלגאזי בפירושו להלכות בכורות לרמב"ן [פרק ג' אות מ']: 'ואין להקשות על הר"ם באופן אחר בלאו הכי, דכיון דאיהו ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדת למה חייבה התורה קרבן על הספק הא מספיקא פטורה, דהא ליתא, דסברת הר"ם אינו אלא באיסורין, אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה מן התורה — חייב מספק לקיים העשה, דכיון דעשה אלים מלאו דהא קי"ל דאתי עשה ודחי ל"ת, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק'. וכ"כ בעונג יו"ט [סימן ע"א]: "אבל אם נימא דספק מצוה לחומרא אתי שפיר, דביעור עכו"ם הוי מצוה שנצטוו אחר כניסתן לארץ כדאמר בעו"ז [דף מ"ה] וספק מצוה לחומרא". משמעות דבריהם שספק מצות עשה הוא כחלק ממצות עשה וכשם שחייבים לרדוף אחר מצוה ולעשותה כך גם בספק מצות עשה.

יש אחרונים (עיין הר"ע יוסף בטהרת הבית עמ' רמ"ג-רמ"ד בהערה, יחיה דעת ח"ד סוף הערה לסי' נ"א, יביע אומר או"ח סי' ל"ג, וכן הל' בכורות למהריט"א בהוצאת הרבנים אורבך ושדמי, עין התכלת סי' מ"א ועוד) שהשוו את שיטת המהריט"א לדברי החוות דעת בריש סי' ק"י. לענ"ד קיים חילוק בין השיטות. החוות דעת דן בבעית הספק בקושיות הראשונים על הרמב"ם הפוסק שספק מדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא, מתרצם, ומסיק: "ומזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה. כגון בכל הלאוין, דכתב רחמנא את זה לא תאכלו כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק יאכל, דומיא דדריש הש"ס דהא דכל טמא לא יאכל דספק יאכל. ובמקום דמזוהר קרא בקום ועשה כגון בתולה יקח אשה וכן לקיחת אתרוג, ואכילת מצה אמרי' דמחויב שיהיה בודאי ולא בספק כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק".

משמעות דבריו לענ"ד כפי שכתב האבני נזר [ני"ד של"ד י"ט]: "אך הנה האחרונים העלו בדעת הרמב"ם דבר נחמד דכל מה שכתוב בתורה היינו ודאי ולא ספק. ע"כ המצוה נמי צריך שיהיה ודאי ואל"כ לא יצא..." היינו בה"א רצו לומר שכמו שלרמב"ם ספק דאורייתא לקולא בלאוין כך אף בעשין — וא"כ, יצא אף בספק ידי חובת המצוה. והחוות דעת בירר והביא מקור לכך שאך בודאי יוצא ולא בספק.

יש מהאחרונים שהסיקו מכך שספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה, ולשני ענינים האחד שבספק לא יצא, והשני שמחויב מהתורה לקיים אף את הספקות שמא יקיים מצוה מן התורה, אמנם לא כן דברי החוות דעת, עפ"י דבריו קיום מצוה מהתורה הוא אך בודאי ואך אז קיים חיוב לעשיית המצוה מהתורה, וע"כ, המחויב במ"ע ומסופק אם קיימה ולפניו עומדת אפשרות לקיומה בודאי חייב לקיימה מהתורה, אבל אם לפניו ספק קיום מצוה ואינו יודע אם יקיימה בכך פטור מלקיימה מהתורה. (ולשון ספק דאורייתא לחומרא מתפרש בכמה דרכים). הנ"מ בין הסברות תהיה בחיוב טומטום בקיום מצות עשה או בקיום מצוה בין השמשות כשחייב לקיימה היום, לשיטת המהריט"א חייב שמא יקיים מצוה מהתורה,

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

אבל לשיטת החוות דעת אין חיוב מהתורה לקיום המצוה כיון שמקיים את המצוה רק מספק.

ונראה שלשיטת החוות דעת התכוון המהר"ם בנעט בביאורו למרדכי [הל' ציצית תקמ"ט] ז"ל: "איברא די"ל לגבי ספיקא דמצוה מודה הרמב"ם דאזלינן לחומרא ולא מתקיים חובת המצוה כ"א ע"י ודאי, וראיה לכאורה מהא דכתב בפ"ב דהל' ק"ש דספק קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה, ואי אמרת מדאורייתא להקל ורק מדרבנן הוא חוזר וקורא — איך יברך הא הו"ל ספק ברכה לבטלה... אנ"כ דבמצוה מודה הרמב"ם דאינו יוצא עד שיקימונו בודאי ומדאורייתא הוא חוזר וקורא וע"כ שפיר יברך". אבל לשיטת המהריט"א שספק מצוה הוא מדאורייתא כודאי — לכאורה גם יכול לברך. ונ"ל שגם החתם סופר הבין כן בחוות דעת לפי דברי הכתב סופר [הו"ד בשד"ח מערכת הסמ"ך כלל מ"א]: "וכבר השריש לנו החוות דעת ריש סי' ק"י וכן קיים אבא מאור הגולה (החת"ם סופר) ז"ל מדייליה דספק מ"ע מהתורה לחומרא דלא דברה תורה על הספק. ושקיל וטרי בזה ומטיק דדוקא במי שהוא בר חיובא ודאי, אבל בספק בר חיובא (כגון ספק כהן וחייב לישא כפיו ספק ישראל וספק קטן) לא אמרינן מהתורה לחומרא". ולדברי המהריט"א לכאן' אף מי שהוא ספק בר חיובא חייב במצוה מהתורה. וכ"כ שסבר המהר"י אסאד [יהודה יעלה ח"ב סי' הני"ן] ז"ל "ולק"מ דמודה הרמב"ם מספק לא נפיק י"ח לקיים מצות פסח...". עולה מדבריו שספק אינו מוציאו ידי חובת המצוה, ואינו מטיל עליו חובת קיום מצוות מסופקות.

אמנם האחרונים שעסקו בכך טענו שיש חולקים בכל הסברא שבספק מצות עשה לחומרא. יש הטוענים שכמחלוקת הראשונים בל"ת כן מחלוקתם בעשה, ויש הטוענים שאף לרשב"א וסיעתו דוקא במצות לא תעשה סברו שמדאורייתא לחומרא, אבל במ"ע סברו שמדאורייתא לקולא. ביניהם מונה השד"ח [מערכת הכללים אות סמ"ך כלל מ"א] את הפרי מגדים [או"ח סי' שד"מ משבצות זהב], תורת חסד [סי' ז'], הגהות סמ"ק למוהרי"ץ, הנצי"ב ועוד אחרונים. כמו כן הפמ"ג באו"ח סי' י"ז [ס"ק ב' א"א] הסתפק ודעתו נוטה שלחומרא אך מדרבנן, מפני שבאיסור עובר בקום ועשה משא"כ במ"ע עובר בשוא"ת, וע"כ בספק מדאורייתא פטור. וכ"כ בפנ"י ברכות [כ' ע"ב ד"ה שם בגמרא אמר, וכדף י"ב ע"א ד"ה ויותר]. (לגבי חומר הספיקות האם נחשב כודאי מדאורייתא עד כדי כך שמוציא אחרים ידי חובתם, או אך ספק ואף אם חייב היינו לגבי עצמו, אבל לא מוציא לאחרים. עיין עוד בפר"ח או"ח קפ"ד, ובשו"ת רעק"א סי' ו', ובאור לי לבעל השד"ח סי' נ"א, וביחוד דעת ח"ו הערה לסי' ל"א).

עולה מבירור זה שמח' אחרונים האם יש חיוב מהתורה ומדרבנן לקיים מ"ע שספק אם מקיימה בעשייתו.

ד. בל תוסיף

שאלה נוספת שצריך לבררה היא האם יש חשש בל תוסיף בעשית מצות עשה מספק או לא. מסקנת הגמרא בר"ה [דף כ"ח ע"ב] "אמר רבא לצאת לא בעי כוונה, לעבור בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה". ופרש רש"י: "לצאת לא בעי כוונה דבלא מתכוין יוצא ידי חובתו". אבל בבל תוסיף לדוגמא בתוספת מין בד' מינים או ה' טוטפות בתפילין

חבל נחלתו

בזמנם לא צריך כוונה לעשיית המצווה ע"מ לעבור בבל תוסיף. שלא בזמנם צריך כוונה לקיום המצווה ע"מ לעבור בבל תוסיף, וע"כ הישן בשמיני בסוכה שלא לשם מצוה אינו לוקה. מהגמרא ומהראשונים [עי' רבינו ירוחם סוף נתיב י"ג] משמע דלמ"ד מצוות צריכות כוונה – הרי"ף וסיעתו – לעבור בבל תוסיף בזמנו בעי כוונה לשם מצוה לעומת זאת למ"ד מצוות אין צריכות כוונה – תוס' ורשב"א וסיעתם [עיין אר"ה סי' ס"א] – אף לעבור בבל תוסיף אין צריך כוונה ע"מ לעבור בזמנו. כאשר יש ספק קיום מצוה צריך להגדיר האם יש כאן כוונה שלמה בספק מצוה, או כוונת ספק במצוה, והנ"מ יבוארו להלן.

בתוס' [שם ד"ה מנא] כתבו: "תימה מאי אולמיה דהך (הנתנין במתנה אחת שנתערבו בניתינן במתן ד' שיתן במתנה אחת בלבד משום בל תוסיף) מהריא דכהן שעולה לדוכן (שלא יוסיף ברכה מעצמו) ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך ולהוסיף יכול להיות שעובר אנ"ג דלאו זמניה הוא, אבל כאן שאין מתכוין להוסיף ואינו עושה אלא מחמת הספק אין לו לעבור אי לאו משום דחשיב זמניה, אלא ודאי אמרינן דחשוב זמניה דאי מתרמי ליה בוכרא הדר מזה מיניה". עולה מדבריו שבזמנו, כשעובר בבל תוסיף אף בלא כוונה (לדעת רבא התם), אף אם עושה מספק עובר בבל תוסיף וע"כ ינתנו במתנה אחת.

אולם נראה לדחות ראיה זו מפני שאין כאו ספק אלא תערובת דמים שונים, שברובי מתנות או במיעוטן יפגעו ממ"נ באיסור. אבל בספק שלנו צד אחד שיצא יד"ח חובת מצוה ולא יפגע באיסור כבתערובת דמים, וע"כ לשון ספק בתוס' היא בהשאלה.

וכן נראה מתוס' הרא"ש ששינה מעט בתירוץ [ד"ה לאן]: "...אבל הכא דאין מתכוין להוסיף דאינו עושה אלא מחמת תערובת אין לו לעבור אי לאו דחשיב זמניה..." ההבדל שבין ספק ותערובת הוא שבתערובת יש כוונת עשייה למתנה אחת או לארבעתן אבל בספק אילו היה יודע שאין בכך מצוה כלל לא היה עושה. מתברר שאין מהתוס' ומתוס' הרא"ש ראיה לעניננו.

המרדכי במגילה [פ"א סי' תשע"ה] כתב מפורש שאף בספק עובר בבל תוסיף "זמה שלא נהגו לקרות המגילה יום י"ד ויום ט"ו מספק בזמן הזה כדעבדינן ביו"ט, יש לומר משום דדילמא י"ד נקבע בזמנו ואיכא בט"ו משום ולא יעבור ואנ"פ שקראו כבר – איכא איסורא בעלמא משום בל תוסיף... אי נמי יש כאן משום בל תוסיף דהא זמניה הוא אי מתרמיא ליה מבי מוקפין חזומה והיה יכול להוציאם י"ח". נראה מדבריו שחשש שמא עדיין זמנו הוא וע"כ אף אם קורא מחמת הספק עובר בבל תוסיף.

רש"י בעירובין [צ"י ע"א] מסביר את פירכת הגמרא: "...ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה", כותב רש"י: "דמוסיף שמיני על השביעי, ואנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחלה. אלא שלא בזמנו בלאו כוונה לאו תוספת הוא ולהכי שרינן דאי שמיני הוא לא מכונינן למצות סוכה". עולה מרש"י שכיון שמדובר לעבור שלא בזמנו הצריך כוונה, אם הוא אינו מתכוין – אם זהו שמיני אינו עובר. עוד יוצא מרש"י שספק כוונה אינו פוטר מבל תוסיף וצריך כוונה שלא לעבור, אבל הוא חלוק על המרדכי וסובר שהוא עושה תנאי שאם אינו חיב במצוה עתה אינו מתכוין לצאת בה, וע"כ אינו עובר בבל תוסיף.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

הרא"ש נהל' תפילין סי' ר"ן מסכים לדעת רש"י ומסיק: "ולפי שנחלקו בדבר גאוני עולם ותפילין של אלו פסולים לאלו, ואמרו חכמים מקום יש בראש להניח שם ב' תפילין, וכן בזרוע, ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגי תפילין ויניח שניהם, ויכוין בשעת הנחתן באותן שהן כתובין כתקנן בהן אני יוצא ידי חובתי ושאר הן כרצועה בעלמא ואין כאן בל תוסיף אלא בעושה ה' בתים". וכן נפסק בטור ושו"ע סי' ל"ד ס"ב. החידוש ברא"ש על פני רש"י, שרש"י דיבר שלא בזמנו וצריך כוונה לעבור, אבל הרא"ש מחלק ע"י כוונה על תנאי בזמנו שלא יעבור בבל תוסיף.

במה שהסברנו לשון הרא"ש כרש"י הדברים מסכימים לדברי הב"ח שפרש החשבת הזוג השני כרצועות מטעם בל תוסיף. וכ"נ שפירשו המג"א והגר"א וכ"כ ביום תרועה נר"ה כ"ה עב' סוף ר"ה תוס' ומנא ז"ל: "ומיהו יש ליתן טעם למניחין תפילין של רש"י ור"ת דאינם עוברים על בל תוסיף כיון שאינו מתכוין להוסיף אלא מניחין מחמת הספק אין זה בל תוסיף והרי הוא כאילו מתנה דהוא יוצא בכשר שבהם והשאר כרצועות בעלמא". (ונראה שלא את הרא"ש בהלכות קטנות).

הראשונים (ר"ה ט"ז ע"א) הקשו שבתקיעות דמיושב ודמעומד עוברים לכאורה על בל תוסיף. התוס' (שם ע"ב ד"ה ותוקעים) תירצו שאין בחזרה על אותה מצוה עצמה פעם נוספת משום איסור בל תוסיף. והריטב"א כתב: "וכ"ת: והא איכא משום בל תוסיף? ואפילו תימא כיון שתקנו פעם אחת עבר זמנו וקיימא לן דלעבור בעי כונה — הכא נמי הרי אנו מתכווין למצוה! הא ליתא, דהכא משום ספיקא עבדינן לה".

רואים כאן דעה חדשה: עשייה משום הספק אין בה כלל משום בל תוסיף. ולא משום שהכונה משויא לה דבר המותר, אלא משום שאיסור בל תוסיף לא חל על כונת ספק לעשית מצוה.

וכן כתב במאירי נר"ה כ"ה ע"ב ד"ה כלן: "כל דבר שנעשה מספק כגון: ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שע"י ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותה מצוה, או להוסיף בגוף המצוה, וכן כל סדך ספק — אין בו משום בל תוסיף כלל. ומה שאמרו כאן: אלא מעתה הישן בשמיני ילקה פירושו לאותם שקדשו עפ"י הראיה, שהוא ודאי חול. וגדולי הרבנים (רש"י) שפירשוהו בשמיני ספק שביעי אין דבריהם נראין, שאם כן אף בכל יו"ט שני כן". ויסוד דבריהם שספק הוא דין לעצמו, ואינו פוגע כלל בדין בל תוסיף כיון שכונת ההוספה היא תמיד בתוספת למצוה-גופה בעוד שבספק אין כוונה כלל להוסיף אלא לצאת ידי חובה המצוה. וכן כתב בריא"ז (שלטי גבורים ר"ה ט' ע"ב) וז"ל: "וכן המוסיף על המצוות אינו עובר על בל תוסיף עד שיתכוין להוסיף על המצוות, ולפיכך אנו יושבין בסוכה ביום ח', וכן תוקעין בשופר ביום ב' של ר"ה, ואוכלין מצה בליל ב' של פסח ומברכים עליה על אכילת מצה. אע"פ שי"ל שמא חול הוא והרי הוא מוסיף על המצוה מ"מ כיון שאינו מתכוין להוסיף שאין עושין כן אלא משום ספק אינם עוברים משום בל תוסיף וכן המדבחה בתקיעות אינו אלא כמדבחה בתפילה, וכן המדבחה בנסילת לולב לנענע בו אינו מתכוין להוסיף על דברי תורה אלא להידור מצוה הוא מתכוין". רואים בדבריו שהשוה תוספת מדין הידור לתוספת משום ספק, ובשתייהן כיון

חבל נחלתו

שאינו מתכוין להוסיף על המצוה אלא מכוין לעשותה בעצמה בשלמות אין כאן משום בל תוסיף.

לפנינו ג' שיטות:

שיטת המרדכי שקיום מצוה מחמת הספק יש בו משום בל תוסיף.
שיטת רש"י והרא"ש שבדרך תנאי בעת ספק אין עוברים בבל תוסיף.
שיטת הריטב"א והמאירי שכל עשייה מחמת ספק אין עוברים בבל תוסיף.
כשדנים עפ"י שיטות אלו בהטלת תכלת מסופקת בציצית נראה שלפי שיטת המרדכי אסור להטיל תכלת מפני שעובר בבל תוסיף; לשיטת הריטב"א והמאירי מותר; לשיטת רש"י והרא"ש עפ"י דברי הגמרא [מנחות מ' ע"א]: "לא יהא אלא לבן". צריך לכוון שאם החוטים הצבועים שמטיל הם חוטי התכלת הודאית יוצא בהם ידי חובה, ואם לאו יהיו כחוטי לבן בעלמא. (וכן ניתן לומר אף לריטב"א וסיעתו).

על מסקנה זו הקשה הרה"ג הרב יעקב אריאל רב העיר רמת גן ותורף דבריו שכיון שהצבע הוא חזותא בעלמא וע"כ אפילו יהיה קלא אילן הרי ג"כ ראוי ללבן, ואם מתנה מאי בל תוסיף איכא גם לדעת המרדכי. ולענ"ד כיון שהתנה לא מועילה לדעת המרדכי, והוא עושה עוד פרט במצוה שאין ודאותו מבוררת, יש בכך בל תוסיף. (ועי' חכמת שלמה אר"ח סי' ל"א).

ה. חשש איסור כשתתגלה התכלת המבוררת

בביצה נדף ה' ע"ב: "רב אדא ורב שלמן תרוייהו מבי כלוחית אמרי אף מתקנת רבן יוחנן ב"ז ואילך ביצה אסורה (בר"ה כשמקבלים עדים מן המנחה ולמעלה). מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביו"ט שני השתא נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד שתי קדושות הן והשתא קדושה אחת היא; אי הכי עדות נמי לא נקבל... התם עדות מסורה לבי"ד, ביצה לכל מסורה". למדנו מסוגיא זו שני כללים לתקנות חכמים. האחד – הציבור בכללו אינו שם לב לשינויים היוצרים את ההלכה הנהוגה וע"כ היתר שאינו קבוע אלא מותנה בשינוי המצבים יכול לגרום לו לתקלה כאשר ישתנה המצב. (במקרה הנוכחי: בנין ביהמ"ק הגורם לקבלת עדות עד המנחה בלבד וע"כ קובע אם שני ימי ר"ה הם קדושה אחת או שתי קדושות, וממילא נקבע לפי זה היתרה או איסורה של ביצה שנולדה ביום ראשון של ר"ה לאכילה ביום השני). הכלל השני הוא שלגבי בי"ד לא חוששים לכך, ומתירים אף לזמן קצר "והם יודעים טעמו של דבר ולא יטעו" (רש"י).

מקור נוסף לבעיית התקנה לציבור במצבים משתנים הוא בסוגיית ברכת שהחיינו ביום כיפור [עירובין מ' ע"ב]. ז"ל הגמרא: "ולברוך עליה ולנחיה? המברך צריך שיטענוס; ליתביה לינוקא? לית הילכתא כרב אחא בר יעקב, דילמא אתי למיסרך". דהיינו יש חשש בילדים שיטעו, ויחשבו בגדלותם שכשם שכאשר היו קטנים היה מותר להם לטעום כוס של ברכה ביו"כ, כן כשהם גדולים הם מותרים בכך, ולא יבחינו בין גדלות לקטנות.
עפ"י דברים אלו צריך לבדוק אם קיימים חששות כתוצאה מהטלת תכלת מסופקת, כאשר יתכן שתתגלה לנו התכלת הודאית ויתברר שאינה אותה שנהגנו ואז שמא בהכנסת

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

התכלת המסופקת לתודעת הציבור עד כדי הטלתה ע"י רבים מן הציבור, נמצאנו מכשילים את הציבור לעתיד לבוא. שהרי המצב שיווצר בע"ה הוא לא אך הטלת תכלת ע"י יחידים המהדרים במצוות, אלא ינהגו מכל שכבות הציבור, וצריך לבדוק האם לא נמצאנו מכשילים אותם לעתיד לבוא!

ונראה לומר שהחשש קיים רק שמא יעברו על איסורים, ולא בקיום מצות עשה שלא בשלמות אם יתברר שאין המצוה נעשית כפי שחשבו אלא אחרת, ובנידון דידן – שהתכלת שבה נוהגים אינה התכלת האמתית.

בהלכה יש הבדל בין זמן שנהגה תכלת לזמן שנגנזה. פסק הרמב"ם [ציצית פ"ג ה"ה]: "כסות של צמר עושיין לבן שלה חוטי צמר, וכסות של פשתן עושיין לבן שלה חוטי פשתן ממינה, ושאר בגדים עושיין לבן של כל מין ומין ממינו כגון חוטי משי לכסות משי וחוטי נוצה לכסות נוצה, ואם רצה לעשות לבן לכל שאר מינים מצמר או מפשתים עושה מפני שהצמר והפשתן פוטרין בין במינן בין שלא במינן, ושאר מינין במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין". לכאורה קיים קושי בדברי הרמב"ם מראשיתם לסופם שהרי פתח בכך שאין עושים לבן של פשתן לצמר ושל צמר לפשתן, וסיים שצמר ופשתים פוטרין אף שלא במינן, ומשמע שאף צמר פוטר בשל פשתן ופשתן בשל צמר. בעיה נוספת מתעוררת מההלכה הבאה: "ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר, בדין הוא שיהא מותר שהשעטנו מותר לענין ציצית, שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן ומפני מה אין עושיין כן? מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שתיהן הרי מוטב, ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה, וכאן אפשר לקיים את שתיהן". והקשה הכס"מ שאם נסביר שמדובר בזמן שיש תכלת יקשה מדוע הרמב"ם התיר להטיל לבן של פשתן בשאר מינים בהם המצוה מדרבנן בלבד [שם ה"ב], והלא כשיטיל תכלת יהיה כאן כלאיים שלא במקום מצוה. ותרץ הכס"מ שהרמב"ם דיבר במי שמטיל לבן בלבד ואצלו אסור להטיל אלא ממינם. אבל מן התורה אם מטיל תכלת בשל פשתן מותר להטיל לבן של צמר כיון שכבר הטיל בה צמר (תכלת). ועולים הדינים לרמב"ם כן:

אם מטילים תכלת:

בגד צמר – יטיל בו לבן של צמר. (ופשתן אסור עיין בכס"מ).

בגד פשתן – יטיל לבן הן מפשתן והן מצמר.

בגד משאר מינים – יטיל לבן או ממינם או מצמר. (ופשתן אסור משום כלאיים).

בזמן שאין תכלת:

בגד צמר או פשתן – יטיל לבן אך ממינו.

בגד משאר מינים – יטיל לבן ממינו או מפשתן או מצמר אך לא יערבם.

אולם על הלכות אלו נוספה עוד גזירת חכמים: "כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת אלא עושיין הלבן בלבד של חוטי פשתן, לא מפני שהציצית נדחית מפני השעטנו, אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצות עשה" [שם הלכה ז']. ונוספו בבגד פשתן עוד שתי הגבלות מדבריהם. אין

חבל נחלתו

מטילין בו כלל תכלת ואין מטילין בו לבן של צמר אף בזמן שיש תכלת. לפי דברים אלו החשש של שינוי בין תכלת מסופקת לתכלת ודאית עלול להיות בבגד פשתן שבו המצב היחיד של כלאיים, אולם כיון שגזרו חכמים על התכלת ועל הלבן של צמר בה ואסרוהו אין שום חשש. (ומובן שלפוסקים כר"ת וסיעתו [עיין שו"ע סי' ט' ס"ו ונו"כ] שבסדין של פשתן אסרו חכמים הן צמר והן פשתן אף החשש לא קיים.)

תוס', רא"ש, סמ"ג ועוד ראשונים פסקו שאף בשאר בגדים ציצית מהתורה, ומטילים בה הן ממינן הן מצמר או מפשתן [שו"ע סי' ט' ס"א]. ולכאורה אם יטילו בהם ציצית של פשתן וישובו ויטילו בהם תכלת מצמר אפשר לפגוע באיסור כלאיים שלא במקום מצוה. אמנם כל זה דוקא עתה שהתכלת מסופקת, אמנם אם נקפיד עתה בתכלת כדיני הזמן שאין תכלת – אין שום חשש כלאיים, ולעת"ל כשתתברר התכלת הודאית תהיה הטלת התכלת כלאים במקום מצוה. כמו"כ לאשכנזים שפסקו כתוס' וסיעתו שמדאורייתא יוצאים אף בשאר מיני בגדים פסק הרמ"א [סימן ט' ס"ב] שלא יטילו כלל חוטי פשתן אף בשאר מינים – לכתחילה, [עיין סי' ט' ס"ו ומ"ב ס"ק י"ח] ונמצא שהסיכוי לפגוע באיסור כלאיים קטן גם כן.

לסיכום נראה שאין שום חשש של הכשלת הרבים בתכלת מסופקת – כל זמן שינהגו בה כדין זמן שאין תכלת, ויטילוה אך לחומרא, ולא יקילו לנהוג בה כתכלת ודאית.

ו. חשש טעות כשתתגלה התכלת המבוררת

מצאנו בסוכה [ל"א ע"א]: "לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמון ולא דבר אחר". ופרשו בגמרא [ע"ב]: "פשיטא מהו דתימא ליתי כי היכי דלא תשכח תורת אתרוג? קמ"ל זמנין דנפיק חורבא מיניה דאתי למיטרך". והסביר רבנו חננאל: "ואע"ג דאיתיה לאתרוג – מייתי דבר אחר, אמרי האי כי האי, זה פוטר וזה פוטר ונפיק מיניה חורבא הלכך אסור דבר אחר זולתי אתרוג". כלומר כל לקיחת מכשיר למצוה שאינו זה שנצטוינו עליו, אף שנעשה מחמת חיוב המצוה ושלא תשתכח – אסור מחשש שמא הציבור יטעו ויכשירו את ה"תחליף" כמכשיר המצוה עצמו. סיבה זו לכאורה מונעת מאתנו לקיים את מצות ציצית בתכלת מסופקת. שהרי לכשתתברר התכלת הודאית, במידה ואינה זו שאנו נוהגים עתה, תצא תקלה שהציבור יאמרו יוצאים הן בזו (הודאית) והן בזו (המסופקת), ולא ידעו שהמסופקת היא כקלא אילן ואין מקימים בה מצות תכלת.

וכעין זה כתב בשו"ת בשמים ראש [סי' רמ"ד] שענה מדוע לא ישימו צבע מדג מסוים זכר לתכלת והשיב שאין לעשות כן פן יאמרו למחר בנינו, שזו היא תכלת האמורה בתורה כמו שאמרו לא מצא אתרוג לא יביא רמון. (וכך לכאורה קורה לחסידי האדמו"ר מראדזין, עפ"י הדוגלים בארגמונים, שמטילים קלא אילן).

ולכאורה, יש לחלק בין ד' מינים בהם ארבעתם מעכבים זה את זה [מנחות כ"ז ע"א, או"ח סי' תרנ"א סי"ב], לבין תכלת בציצית שאינה מעכבת את הלבן. היינו בד' מינים התקלה העלולה היא שלא יקיים כלל את המצוה, בעוד שבציצית לא יקיים מצות תכלת. ואמנם ניתן לטעון, שחששו רק לתקלה שעלולה לפגוע במצוה כולה ולא חששו לחלקי מצוה, אבל סוף סוף זהו דוחק.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

נראה שהחילוק העיקרי בין הגמרא בסוכה לכאן הוא: שם ברורה העובדה שהוא נוטל דבר שאינו מינו, אבל כאן יש אומדנא גדולה שזהו חלזון התכלת (למרות שמכלל ספק לא נפיק). וע"כ לא שייך לטעון שמא יש כאן פריש או רמון דסו"ס, שמא זהו אתרוג וכן בתשובת החת"ס [או"ח סי' קפ"ג] התיר ליטול אתרוג ספק מורכב עפ"י סימנים, ולא חש לחשש פריש ורמון. ואמנם עדיין צריכים לחוש שמא תצא מכך תקלה אם יתברר שאין זו התכלת האמתית. וע"כ נ"ל כמו שכתבנו לעיל, שצריך להודיע שהמטילים תכלת זו עושים זאת מחמת הספק, ולעתיד לבוא כשיתבררו הדברים יהיה צורך להודיע ברורות אם אמנם צריך ליטול חלזון אחר לצביעת הפתיל התכלת או לאו.

סיכום ומסקנות

א. קיום מצות התכלת בציצית מחלזונות הארגמונים, לפי הדרך המקובלת עתה, אפשרי כמידת חסידות, אולם בשלב זה אין חובה מצד הדין להטילה בציצית. בע"ה כשתתגלה ותתברר התכלת הודאית יזכו בע"ה כל בית ישראל להטיל תכלת בכסותם. ב. גם הנוהגים להטיל תכלת בציציותיהם עליהם להקפיד על ההגבלות דלעיל, ומובן מאליהם שאין להקל ולהטיל כלאיים בציצית על-פי זיהוי התכלת הקיים, ואולי אף מן הראוי שלא לשנות בצורת הכריכות ובמספרן ממה שמקובל בציצית ללא תכלת.

פרק ד - משמעות פעולת הטלת התכלת למטיל עצמו

מכיון שהסקנו בפרקים הקודמים שהטלת התכלת בימינו היא מידת חסידות צריך לדון על מניעות נוספות שיש בהטלת תכלת הארגמונים – בעיות הנובעות מהקיום המעשי ביחס למטיל עצמו.

א. יוהרא

צריך לדון האם בלבישת התכלת יש משום יוהרא. ולכ' עצם העלאת השאלה תמוהה וכי קיום מצוותיה של תורה יש בו משום גאוה ויוהרא, ואף אם לא קוימה המצוה עד עתה מחמת אי ידיעה אבל ברגע שיודעים איך לקיימה לכאורה צריכים לקיימה. ותשובה זו נכונה אם מחליטים שזו התכלת של תורה ולא נופל בה שום ספק, אולם כיון שיש בה ספיקות (וכן כתב הרב ליאור במכתבו מאלול תשנ"ז) הרי הטלתה היא מצד הספק כחומר ומידת חסידות, וע"כ א"א שלא להעלות את השאלה ולדון אם ואיך ראוי ללובשה.

1. המקורות בש"ס

המקור לדין יוהרא הוא בסוגיא החוזרת בברכות [י"ז ע"ב] ובפסחים [נ"ה ע"א]. הגמ' מקשה שרבנן אמרו שכל אחד רשאי לקרות ק"ש כשהוא חתן לעומת רשב"ג שסבר שאסור משום יוהרא, והנה בפסחים [נ"ה ע"א] קבעו שיש מקומות שנהגו לעשות מלאכה בת"ב ויש שלא, ובכל מקום ת"ח בטלים ממלאכתם ורשב"ג מוסיף שלעולם יעשה כל

חבל נחלתו

אדם א"ע ת"ח. ומכאן סתירה שחכמים בברכות לא חששו ליוהרא ובפסחים חששו לה, ורשב"ג בברכות חשש ליוהרא ובפסחים לא חשש. ושני תירוצים בגמ': ר' יוחנן: מוחלפת השיטה, ורב שישא בריה דרב אידי מסביר שרבנן בדר"כ חוששים ליוהרא ובק"ש כיון שכולם קוראים והוא עמם לא מחזי כיוהרא, לעומת זאת במלאכה בת"ב שכולם עובדים והוא אינו עובד נראה כיוהרא. ורשב"ג אף הוא חושש ליוהרא אלא שבק"ש כיון שצריך לכוון אנו סהדי דלא מצי כוונתי, אבל במלאכה בת"ב יאמרו שאין לו מלאכה.

הר"ח פסק הלכה כרב שישא ורשב"ג, וע"כ חוששים ליוהרא וכ"פ הרא"ש. הר"ף פסק הלכה כת"ק לגבי ק"ש ורשאי לקרות, וכ"פ הרמב"ם [הל' ק"ש פ"ד ה"ז] ולכאורה אין חוששים ליוהרא. הב"י והב"ח [סי' ע' ס"ק ג'] נחלקו בשיטת הר"ף, הב"י סובר שפסק כר' יוחנן וע"כ דברי חכמים הם דברי רשב"ג ופסק כמותם ואין חושש ליוהרא, לעומת זאת הב"ח סובר שפסק כחכמים אליבא דרב שישא משום דמסתבר טעמייהו. ולכ' לפי הר"ף והרמב"ם, דפסק כמותם בשו"ע, לא חיישינן כלל ליוהרא. אלא שדרכו של הב"י צ"ע שהרי הר"ף לא כתב בפסחים כמי הלכה, והרמב"ם לא הביא את דברי רשב"ג שכל אדם יעשה עצמו ת"ח, (והשו"ע הביאם [סי' תקנ"ד סכ"ב] ועי' במג"א ובמ"ב שנמקו את דברי רשב"ג עפ"י דברי רב שישא), ואם משנת ברכות היא המוחלפת הרי היה צריך להביאם כיון שפסק כרשב"ג. (ועי' במחצית השקל סי' ע' שדן האם הר"ף והרמב"ם פסקו כרשב"ג בכ"מ חוץ מג'). וע"כ נראה יותר כב"ח. ולכו"ע יש דין יוהרא. ואף השו"ע, כפי שיבורר להלן, חשש ליוהרא. (וכנראה הסביר בשיטת חכמים לפי ר' יוחנן שדוקא במקרים אלו לא חששו ליוהרא).

מקור נוסף בבבלי [ב"ק פ"א ע"ב]: "רבי ור' חייא הוו שקלי ואזלי באורחא אסתלקו לצידו הדרכים (עפ"י תקנת יהושע בן-נון) הוה קא מפסיע ואזיל ר' יהודה בן קנוסא קמיייהו. (רש"י: "מיתד ליתד פסיעות גסות ולא היה רוצה להסתלק אל מצר השדה"). א"ל רבי לרבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? (רש"י: "שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע ומחזי כיוהרא"), א"ל ר' חייא שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא וכל מעשיו לשם שמים, כי מטו לגביה חזייה, א"ל אי לאו ר' יהודה בן קנוסא את גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא". (רש"י: "בגיזרא דפרזלא כלומר נידוי"). כמעט אותו מקרה מופיע בשינוי שמות אף בירושלמי ברכות [פ"ב ה"ט], שם מסתיים המעשה כך: "א"ל: ולא כן תני כל דבר שהוא של שבח לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, תלמיד חכם עושה, אא"כ מינו אותו פרנס על הצבור. אמר ליה והתני כל דבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, ת"ח עושה, ותבוא עליו ברכה, א"ר זעירא ובלחוד דלא יבזה חורנין".

2. המסקנות מהתלמודים

מהבבלי עולה שירא שמים מותר להחמיר על עצמו אף לפני רבותיו, לעומת זאת לפי הירושלמי משמע שדוקא במקום צער רשאי להחמיר על עצמו ובלבד שלא יבזה אחרים. ופרש בעל ספר חרדים: "ובלבד שיעשה הדבר בצנעא ולא יראה הדבר בפני אחרים כנראה שהם בלתי יראי השם כמוהו". ובשדה יהושע באופן מעט שונה: "ובלבד שבעשייתו זה עצמו יחיד לא יהיה דבר הגורם בויון לאחרים דהווא אפילו תלמיד חכם לא יעשה". וכ"נ מהגר"א בשנות אליהו [ברכות פ"א מ"ג]. וכן דייק ה"ם של שלמה' [ב"ק פ"ז סי' מ"א] "משמע לפי

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

פירוש (של רש"י) דוקא כשהוא מראה יוהרא בפני אחרים. ובשו"ת שבות יעקב [סי' מ"ד] כתב כלל דדוקא יחיד ובצנעא אין בו משום יוהרא אבל "משא"כ מקצתן יש חשש יוהרא וכן אפילו יחיד שנושה דבר בפרהסיא מה שהוא שלא כדרך העולם יש חשש יוהרא כי ראוי להיות הכל בהצנע".

אמנם ל"ם של שלמה' עצמו לא משמע כן וסבר שעל עצם היוהרא מנדים אף שר"י בן קנוסא לא ראה אותם ולא עשה ע"מ להתייחר בפניהם. ואם עושה בידיעה לפני רבו – "אם ר"י בן קנוסא רואה אותם שהלכו בצידי הדרך והוא רצה והחמיר על עצמו פשיטא שאיסור גמור הוא דהוה כחולק על רבו. ועל זה ודכותיה מנדין לכבוד הרב"...

3. פסק השו"ע לגבי יוהרא

עוד למדנו שאדם גדול החסיד בכל מעשיו הוא רשאי להחמיר על עצמו ולנהוג במעשים ששאר הציבור לא נוהגים. וכן עולה ממקרה אליעזר זעירא בב"ק [נ"ט ע"ב]. וכן מצינו בשו"ע [או"ח סי' ל"ד] לגבי הנחת תפילין דר"ת ש"לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" [ס"ג]. ובמשנה ברורה הביא משו"ת מהר"ש הלוי שמי שמניח לאחר התפילה בפרהסיא בפני הקהל יש בכך משום יוהרא, וכ"כ משם השבות יעקב [ח"ב סי' מ"ד] שאפילו מקצת הציבור עושים כן יש בכך משום יוהרא. עוד הוסיף במ"ב [סי' ט"ז] שאם מניח בפני אדם גדול שאינו מניחן אלא בצנעא יש בכך משום יוהרא. למדנו שהנוטל ע"ע חומרא ועושה אותה בציבור כשרוב הקהל אינו עושה כן, יש בכך משום יוהרא, אולם רשאי לעשות כן בצנעא ובכך אין משום יוהרא. (ולא קשיא ממה שכתב בברכ"י שבמקומותיהם רוב תופסי התורה ומקצת בעלי בתים נהגו כן ולא מיחזי כיוהרא דסו"ס אף הוא כתב לגבי תפילין דשימושא רבא כשו"ע). וכן המ"ב [סי' ע' ס"ק י"ד] ומקורו בתוס' ברכות [י"ז ע"ב ד"ה רב] הביא שהיום חתן שאינו קורא לילה ראשון מחזי כיוהרא כאילו כל שאר לילותיו קורא ומתכוון.

וכן פסק בשו"ע [סי' תרל"ט ס"ב] דלא חוששים ליוהרא במחמיר ע"ע שלא לאכול ולשתות כלום חוץ לסוכה. משמע שדוקא כאן לא חיישינן אבל במקו"א חוששים. וכ"כ הבי" [או"ח סי' כ"ד] "כתב הרב רבי דוד אבודרהם בדיני ק"ש. בשם רב נטרונאי גאון. שהאוחז בציציתו בידו כשהוא קורא את שמע. יהירותא היא שכל דבר שאין אדם מחוייב בו ונושה ברבים במדת חסידות, וכל העם אינם עושים אותו מתחזי כיוהרא". (והבי" הוסיף שעתה שנהגו בזה קצת בנ"א שוב אינו נראה כיוהרא – וידון להלן). וכן חשש השו"ע ליוהרא באו"ח סי' י"ז ס"ב לגבי ציצית בנשים, ובסי' צ"ה ס"ג לגבי כיוון אבריו בשעת תפילה, ובסי' קכ"ג ס"ד לגבי הוספה על ג' פסיעות, ובסי' רל"ה ס"א לגבי תפילה בשנית למי שהתפלל עם הציבור קודם שקיעה.

ומצאנו שנחלקו לגבי מנהגי חסידות שיש בהם צער בתענית [י' ע"ב] שהמתירים (ר' יוסי ורשב"ג) התירו במקום שיש בהם צער "דצער הוא לו ולא גסות" (רש"י), אולם נראה הן מהבבלי שעסק בתעניות יחידים והן מהירושלמי לגבי הליכה בצדי השדה שצער היינו צערא דגופא, אבל לא חסרון ממון וע"כ אף אם הוציא ממון רב על קניית פתילי תכלת אין

חבל נחלתו

זה בכלל צערא, וע"כ אפילו הקולא שבירושלמי לגבי צער שמותר להחמיר על עצמו לא שייך אצלנו.

4. המשמעות לגבי המטיל תכלת בגדו

אם נשליך על ענין דידן. תכלת אינה חומרא היא גוף המצוה מהתורה, אולם בימינו עדיין לא שבה למקומה, וע"כ הנהגתה היא מידת חסידות, וכללי מחזי כיוהרא קיימים בה. ונהי דאף לפי ה"ם של שלמה' אין מנדים עליה ראשית מטעמו "שידוע אל החכם שבדאי לש"ש עושה התלמיד", ועוד שהרי הוא עצמו חולק על רש"י (וכרש"י נראה מדברי הגר"א בשנו"א ברכות פ"א מ"ג, וכ"כ במאירי נתיב לירו' ברכות סופ"ב). אבל בעצם הטלתה בפרהסיא כשציציותיו טופחים ע"פ שאר הציבור יש משום יוהרא הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי. ופוק חזי מה שכתב בשו"ת פנים מאירות [ח"ב ס"י קנ"ב] על לבישת בגדי לבן בשבת דברים חריפים וסיים: "ואם רוצה לצאת ידי שמים ראוי להתנהג כשיבא לביתו ללבוש בגדי לבן ושם אינו חושש יוהרא כולי האי אבל בפני המון העם בבית הכנסת הוא כחותן בין אבלים ויש לחוש ליוהרא ושב וא"ת עדיף".

והובא לעיל מה"ם של שלמה' שאם מחמיר לפני רבו בדבר שרבו מיקל חייב נדוי משום כבוד רבו אפילו עושה לש"ש ואפילו במקום שאינו פשוט להיתרא, [והר"ד במג"א ס"י ס"ג ס"ק ב]. ולנדון דידן בודאי תלמידים בפני רבם שאינו נוהג בתכלת יש עליהם להצניע ציציותיהם מפני שנראים כחולקים על רבם.

5. הפיכת יוהרא לדרך כל אדם

באנ"ת [הוספות לערך גאון] הביא ממהר"י ברונא [ס"י צ"ן] שבזמנו לא נהגו הבחורים (וכן שאר העם) ללבוש טלית קטן על בגדיהם בפרהסיא, ואך הרבנים נהגו בכך. "לפיכך בחזור העושה כן אינו אלא מן המתמיהים, שלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול". וביחודה דעת [ח"ב ס"י א'] הביא עוד אחרונים שכתבו כן. והביא שם מדברי האמרי בינה [אורי"ה ס"י י"ג אות ד'] שהרוצה לנהוג ולהחמיר על עצמו עפ"י דעת גדולים המחמירים אין לו לחוש ליוהרא. וכן הביא מבעל פתח הדביר [ס"י קמ"ו סק"ג]. ולמדנו מדבריהם שאין כל המקומות והזמנים שוים וע"כ אף אם במקום אחד נחשב כיוהרא אין זה כך בשאר מקומות. וכע"ז כתב בראב"ד [הל' ק"ש פ"ד ה"ז] שאין זה יוהרא בזמננו לקרוא ק"ש למי שפטור מקריאת שמע, ואין דעתו מכוונת לקוראה, כיון שאין מכוונים עתה ומביא ראיות לדבריו. וכן עולה מדברי הב"י לגבי אחיזת ציציותיו בשעת ק"ש ומדברי החיד"א לגבי תפילין דר"ת. וצריך לעיין כיצד משתנה מנהג ממצב של יוהרא למצב שאינו יוהרא. (וביחוד הביא משאלות שבסוף מעשה רב על הגר"א שאין חוששים עתה ליוהרא כלל וצ"ב). עכ"פ נראה שכל זמן שלא הוחלט ע"י גדולי ישראל בדורנו שזו היא תכלת דאורייתא, ואין רוב ישראל נוהגים בהטלת תכלת הארגמונים א"א לומר שאין בעשייתה בפרהסיא משום יוהרא וע"כ המטילים אותה צריכים לעשות זאת בהצנע לכת.

ונסיים בדברי המסילת ישרים [פ"ב ז"ל]: "הנה חייב האדם לשמור כל המצוות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה ולא יירא ולא יבוש. וכן הוא אומר: 'ואדברה בעדותיך נגד מלכים

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

ולא אבוש' וכן שנינו: 'הוי עז כנמר' וכו'. אמנם גם בזה צריך חלוקה והבחנה, כי כל זה נאמר על גופי המצוות שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה שבהם ישים פניו כחלמיש. אך יש איזה תוספות חסידות, שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו, והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת. הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחו משיעשהו. והוא מה שאמר הנביא: 'הצנע לכת עם אלהיך'. וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם משום דמחזי כיוהרא..."

ב. הדיטות - כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט

דין זה שייך לקיום חומרות הלכתיות מנהגים וסייגים, וביחש לקיום מצות התכלת עתה, כיון שלענ"ד זוהי מידת חסידות ולא חיוב מדין תורה צריך לדון על כך גם מההיבט הזה ונקשר הדבר לדין יוהרא שנתברר לעיל.

1. המקורות בש"ס

המקור לדין בירושלמי [ברכות פ"ב ה"ט ושבת פ"א ה"ב]. בשתי המסכתות מובא מעשה בר' ייסא ור' שמואל בר רב יצחק שהיו יושבים בעלית בית הכנסת ואוכלים והגיע זמן תפילה והפסיק ר' שמואל, ושאלו עליו שאם התחילו (באכילה) אין מפסיקין, וכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט? ותורץ להם שנהג כר"ג שאמר: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים". ובפ"מ וכן בחדושי הרד"א לירושלמי מסביר שמח' חכמים ורשב"ג (ור"ג אביו שקרא חכמים) האם ק"ש שיש בה קבלת עומ"ש שאני ואין בכך יוהרא (חכמים), או שאף בק"ש כיון שפטור נקרא הדיוט. אבל בשאר דברים לכו"ע נקרא הדיוט ואסור להחמיר.

כלל זה נפסק להלכה בראשונים ואחרונים ורשימתם הארוכה מובאת בשד"ח [מע' כ' כלל ט"ז — ח"ג עמ' 164].

2. טעמי ההלכה

יוהרא

בב"י מסביר דברי הרמב"ם שבשחיה של הודאה לא ישוחו יותר מדאי, והסביר משום דמחזי כיוהרא שהוא שוחה יותר משאר העם. ובשו"ת אבקת רוכל [סי' ל"ה] מסביר מדוע לא נאמר לכל העם שישחו שחיה גדולה, ומתורץ: "י"ל שמאחר שהצבור אינם מחויבים לשחות אלא שחיה בינונית מסתמא אינם שוחים יותר מדינם, וכשזה שוחה יותר מדאי מחזי ודאי כיוהרא, ונראה שהוא מטיל פגם בשחיית הצבור שלא היתה הגונה, וכהיא דאיתא בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט..."

וכן במהר"ם פדובה [סי' ל"ט] הסביר שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט שיש בכך משום יוהרא. וכ"כ בפ"י בעל ס' חרדים [ברכות סוף פ"ב] דנקרא הדיוט משום יוהרא.

חבל נחלתו

וכן ביד מלאכי [ה"ג סי' של"ד]. והברכ"י צידד דבריו לדברי השבות יעקב [הובא לעיל] שבפרהסיא אסור ובצנעא מותר.

וצריך לעיין מסוכה [כ"ו ע"ב] לגבי אכילת עראי המותרת חוץ לסוכה מתרצת הגמרא לאחר מעשה רב: "אם בא להחמיר על עצמו מחמיר ולית ביה משום יוהרא". ובר"ן על הרי"ף כתב דהא דרשאי שאינו נחשב כהדיוט אם עושהו, וברמב"ם [סוכה פ"ו ה"ן] כתב שהמחמיר ע"ע לגבי אכילה בסוכה ה"ז משובת. ועולה השאלה מהמגדיר את עשית החומרא הזאת כמותרת ולא כיוהרא? ותרץ במהר"ץ חיות שכמו בהבטלות ממלאכה בת"ב [פסחים נ"ה ע"א] שיאמרו 'מלאכה הוא דלית ליה' כמו כן כאן יאמרו שאכילה אית ליה ולא טעימה בעלמא. מתבאר לטעם זה שיש חשיבות גדולה כיצד יתפרש מעשה החסידות בעיני הציבור האם כחומרא ואז מן הראוי שלא לעשותו בפרהסיא או שיתנו לכך משמעות שאינו מעשה חסידות כאכילה ולא כטעימה או שאין לו מלאכה וכד'.

דררא דבל תוסיף

מדברי הרמב"ן [גיטין ל"ו ע"א] משמע טעם אחר. הוא מסביר שמצוה מדאורייתא שאינה נוהגת ולא תקנו חכמים לעשותה מדרבנן (כגון למ"ד שמיטת כספים בזה"ז מידת חסידות) אין בעשייתה חסידות אלא נקרא הדיוט. וכל"כ בחדושי בקידושין [ל"א ע"א] "אי קשיא... נקרא הדיוט? התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנן אע"פ שלא נצטווה הוא בהם כגון נשים מקבלים עליהם שכר שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". ובריטב"א [קידושין ל"א ע"א] הביא כן בשם הרמב"ן. וכן נראה מדברי המאירי [ר"ה ל"ג ע"א] שהסביר את שיטת חכמי הצרפתים שנשים מותרות בעשיית מצוות שהז"ג ולברך עליהן וז"ל: "ואעפ"י שאמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, דוקא במה שכל בני אדם פטורין".

והמהדיר [הוצ' מוסד הרב קוק] כיון לברכ"י [יר"ד של"ג א'] שהקשה על הרמב"ן מחתן שפטור מק"ש ויושב בסעודה שלא יפסיק ונחשבים הדיוטות לפי הירושלמי אע"פ שאצל אחרים זו מצוה, ותרץ שבהני אף הרמב"ן מודה משום שפטורם ארעי, לעומת נשים במ"ע שהז"ג. ודבריו לא מובנים שהרי איפכא מסתברא דמי שהוא מצווה ואתרע מקרהו ופטור וקיים לא יחשב הדיוט, אבל מי שלא מצווה ועושה ודאי יחשב הדיוט שהרי הוא כלל לא נצטווה ומוסיף על צויה ש"ת?!

ונ"ל שזו כוונת החיד"א: מי שהוא אינו בר חיובא אבל אחרים חייבים במצוה, אם עושה אינו נקרא הדיוט שהתורה לא אסרה עליו, אלא, אך לא הטילה עליו חיוב, אבל מי שהוא בר חיובא ופטור מאיזו סיבה היאך "יתחכם" כבי' לקיים מה שפטרוהו וע"כ אם עשה נקרא הדיוט.

משקל חסידות

החיד"א עצמו סבר שנקרא הדיוט לא מטעם יוהרא ואף לא מטעם בל תוסיף אלא מפני שעצם המעשה אסור. ומפי' המשניות לרמב"ם [סוטה פ"ג מ"ג] משמע כברכ"י שכתב: "חסיד שוטה" אמרו בתלמוד שענינו ההגזמה בזירות ובדקדוק עד שנמאס בעיני בני אדם.

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

ועושה מעשים שאינו חייב בהם, וכאילו אמר שוטה בחסידותו. ואמרו בגמרא שבת ירושלמי כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט" (תר' הרב קאפה). מבואר מדבריו שאין הדבר מצד יוהרא אלא מצד מוזרות הענין שאדם שדרכו במידה בינונית ינהג בדקדוק וחסידות. וכן במאירי בקרית ספר [מאמר ראשון ח"ג]: "שלא נאמר (שנקרא הדיוט) אלא בכיוצא בזה שמתחסד במה שאין דרך בני אדם לעשות כן. אלא במה שהוא חובה גמורה כגון זה שהיה אוכל ומפטיק באכילתו ומראה לכל שהוא סבור שחובה לעשות כן, אבל כל שמכוין להיות מלאכתו נאה וחסידה כגון זה של תפילין שהוא עושה כן כדי לכתוב ביושר ושלא בעוות אין זה הדיוטות אדרבא סלטול ומידה הגונה הוא". (וכע"ז הביא בשטמ"ק ב"ק פ"ז ע"א בשם המאירי). וכן נראים דברי המהרש"ל [נים של שלמה חולין פ"ח סי' ו'] שכתב על חומרת מהר"ם שלא לאכול בשר אחר גבינה: "אבל אחר שנסתם התלמוד פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד וזלת סיבה ותקלה שבא לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם וכ"ש שנראה כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אפילו אחר תבשיל של גבינה... ובהמשך מוסיף: "ומ"מ נראה אפילו נוהר בכל הפרישות לא יכול להחמיר למנוע עצמו שלא לאכול בשר אחר גבינה משום פרישות, אם לא שבא מכשול לידו או שהשיניים נקובים והקרוב לודאי שלא יכול לנקרם ויבא לידו מכשול".

וישנן נ"מ בין השיטות השונות. החיד"א [או"ח סי' ל"ב] כתב שהמסביר הדיוטות מצד יוהרא בצינעא יהא מותר, אבל לשיטתו שיש בכך איסור עצמי נאסר אף בחדרי חדרים, שסו"ס אין מידת חסידות מתאימה לכלל מעשיו.

עוד נ"מ תהיה במצוות שבין אדם לחברו. בספר פתח עינים לחיד"א [ב"מ ל' ע"ב הו"ד יב"א ח"ג יו"ד כ"ז אות ו'] כתב שדוקא במצוות שבין אדם למקום העושה דבר שפטור ממנו נקרא הדיוט, אבל במצוות שבין אדם לחברו אינו נקרא הדיוט. (ובכך הסביר את מעשהו של ר' ישמעאל בר' יוסי שעשה לפניו משה"ד – ב"מ ל' ע"ב), והוסיף ביביע אומר [שם] שכ"כ החיד"א בספריו מראית עין [לקוטים סי' י"ד] ויעיר אוזן [מע' פ' אות י"ג]. ונראה שהדבר תלוי בטעם האיסור, דלפי מש"כ הוא עצמו בברכ"י שהאיסור הוא איסור עצמי מצד משקל החסידות לכאורה יש איסור לעשות דברי רשות בהפרזה, ואף אם נאמר שבגמ"ח שבגופו אין לה שיעור, הלא בממונו יש לה שיעור (חומש) ונמצא המוסיף הדיוט.

3. החילוק בין מעשה הדיוט לחסידות

כתב בשו"ת באר שבע [סי' כ"א]: "כל ימי הייתי תוהה על זה המאמר ועל הא דאמרו לא דיין במה שאסרה התורה, היאך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש שהרי אנו עושין הרבה דברים למאות ולא לפים שאנו פטורים מן הדין משום חומר או פרישות, וכך צוו החכמים קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת". וכעין דבריו כתב במג"א [סי' ל"ב ס"ק ח'] "ובאמת צריך להתיישב בדין זה דמצינו הרבה חומרות שמחמירין על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט". הבאר שבע עצמו תרץ חלקית: "ושמא י"ל שלא אמרו קדש עצמך במותר לך אלא דוקא שלא ילך אחר מותרות אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה, וכה"ג מ"ש עשו משמרת למשמרת ועדין הדבר צריך עיון".

חבל נחלתו

ונסקור כמה חילוקים מדברי הראשונים והאחרונים (אם כי גם עליהם ניתן להקשות). המאירי בגיטין נ' ע"ב כתב: "וממה שאמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ר"ל שכל העולם פטורין ואין בו סרך מצוה או מדה הגונה או צד מוסר". וכדבריו כתב בשו"ע הרב [סי' ל"ב ס"ח]: "ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא (במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו) וגם אין בה משום הידור מצוה, אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה, וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבא לידי איסור אינו נקרא הדיוט. וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים שהן אחת משתיים: או לסייג וגדר שלא יבואו לעבור על איזה ל"ת אפי' איסור קל של ד"ס כשראו שצריך לכך, או משום הידור לאיזו מ"ע אפי' של ד"ס..."

והגר"א [שנו"א ברכות פ"א מ"ג] הסביר: "דבכמה מקומות אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושה הוא מצוה מן המובחר. ונראה כל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים, אם עושה נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר וכמו שאמרו ההוא דעבד כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא וע"ש בתוס' בד"ה בכולא פרקין... אלא שלא הטריחוהו וכן בעשרה דברים שצריך הכוס... שהיו מחמירין על עצמן. וכן אמרו בסוכה שהיו מחמירין על עצמן לשתות מים בסוכה... וכן אי"צ להפסיק לתפלה בתוך הסעודה ואם הפסיק תע"ב. (וע"ש בהסברו לירושלמי). וכן הוא שם בירושלמי בסמוך לעיל מיניה מעשה בר"ג ור"י... אמר ר"ז: 'ובלבד שלא יבזה חוריין' פי' ולכן היה צריך לומר על יהודה בן פפוס שכל מעשיו לש"ש ולא כיון לבזות אותנו, אבל במקום שאין שייך לבזות אחרים מותר לעשות". יוצא מדברי הגר"א שהכלל הקובע אם חסידות או הדיוטות לפנינו הוא האם יש לפנינו חיוב שחכמים צמצמוהו וע"כ הותר לו לחזור לעיקר החיוב, לבין מקום שאין חיוב וע"כ זוהי הוספה מדיליה ואסורה. ואולי לכך נתכוון ביד מלאכי [ח"ג סי' של"ן]. וכעין זה כתב רעק"א [ברכות פ"א מ"ג] אשר הסביר עפ"י הרא"ש [סופ"ה דברכות] ותוי"ט [שבת פ"א מ"ט] שבמקום שאף מי שנפסק כמותו מודה לדעת חברו אלא שפוסק שלא הטריחוהו העושה אינו נקרא הדיוט.

חילוק נוסף בשו"ת הרמ"א [סי' צ"א] אשר כתב שאין להביא ראייה מסוף פ"ח דברכות בההוא תלמיד דעשה כב"ש ומצא ארנקא דדהבא – דדוקא בדבר שאין בו קולא כלל רשאי לעשות כדעה החולקת ואינו הדיוט, אבל אם עושה ומיקל אסור והוי הדיוט. וכע"ז במ"ב על דברי הרמ"א [תרל"ט ס"ז]: "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות". ומקורו מהגה"מ פ"ו וכ"כ מהרי"ו [סי' קצ"א]. ובבאור הלכה [ד"ה כל] כתב משו"ת עולת שמואל [סי' צ"ח] דהיינו דוקא במקום שיש בו צד איסור (כגון ביו"ט או בחוה"מ שחייב בכבוד החג) או שמצטער אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר. (וכע"ז כתב שם בד"ה הבא משם בכורי יעקב).

ובעין זוכר [מערכת פ' אות י"ג] תרץ בזה"ל: "דכל דאיכא פלוגתא והלכה כמקל אם החומרא הדיא זריזות וזריזות גם לסברת המקל אז אמרינן המחמיר תע"ב, אבל כשהחומרא לדעת המקל אין בה זריזות וטיבותא אז נאמר כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". ובשער יוסף [סי' ח'] כתב כלל נוסף במקום שאין חולק להחמיר בין התנאים או האמוראים והוא

סימן א - לזיהוי התכלת בציצית

מחמיר על עצמו ה"ז הדיוט. וקרובים דבריו לדברי המהרש"ל פ"ח דחולין.

4. ביחס לאדם גדול

ומצינו חילוק גדול בין סוגי בני אדם ביחס לכלל זה.

המרדכי [ריש ברכות] כתב ז"ל: "וראבי"ה כתב... המאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל בלילה (ואינם סומכים על ר"ת) מיחזי כיוהרא שכל העושה דבר שאינה צריך נקרא הדיוט אא"כ הורגל בפרישות גם בשאר דברים". שמענו מדבריו שהותר להחמיר ולא מיחזי כיוהרא דוקא למי שמתנהג כן אף בשאר עניניו. וכע"ז כתב המהר"ם פדובה [סי' ל"ט] המסביר את פסק הרא"ש בברכות כרשב"ג שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, דאע"פ שבדורותינו איננו מכוונים ואף חתן יקרא נ"מ בפסק זה (שהוא תאורטי לגביו), לדבר שהוא פטור ממנו אף שאחרים חייבים בכ"ז לא יעשהו משום דמחזי כיוהרא ואם עשה נקרא הדיוט "אם לא שכל מעשיו הם בחסידות". וכ"כ תוס' [ברכות ט"ז ע"א ד"ה מעשה] דאין סתירה מר"ג שקרא לילה ראשון שנשא שאדם גדול הבוטח בעצמו שיוכל לכוון מותר והרשות בידו לקרות. והמאירי [ברכות י"ז ע"ב] לאחר שסיכם שהלכה כרבנן לגבי קריאת שמע של חתן מסיים בה: "אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים יש כאן יוהרא ועזות מצח. ומכל מקום הלכה כרבנן לענין ק"ש ואין מונעין בכך. אבל מכל מקום אין למי שאינו חשוב בעיני הכל להתראות בדבר זה בפני רבים. אלא אם יודע בעצמו שכן יקרא בינו לבין עצמו ותבא עליו ברכה".

מסקנת הדברים לגבי הטלת תכלת הארגמונים עתה, מחד התכלת לכשעצמה אינה חומרא אלא היא גוף המצוה עצמה, מאידך, לע"ע אין בה לענ"ד חיוב מהתורה והרי היא מעשה חסידות, וע"כ אף שטעמו של הרמב"ן (לתא דב"ת) אין כאן, אמנם שני הטעמים האחרים והם יוהרא ומשקל החסידות בהחלט קיימים, וע"כ מי שהוא חסיד בכל הליכותיו יכול לצאת עמם בפרהסיא, אולם מי שעדיין לא במדרגה גבוהה זו מן הראוי שיטיל זאת בצנעא – לפי טעם היוהרא ולפי דברי הרמב"ם בפה"מ מן הראוי שירומם את כל מעשיו לכלל החסידות ואז ינהג בהטלת תכלת שאינה מקובלת עתה על כלל ישראל ועד אז לא ינהג בצנעא וכש"כ בפרהסיא.

(וישנו טעם נוסף לבישת תכלת בצנעא הנכון אף לגדולים בימינו. יש טעם לפגם שכל דור אנו משנים את זיהוי התכלת, והנה לפני מעט שנים האדמו"ר מראדזין דבר על הדיונון, והיום מדברים נכבדות בארגמונים כשוללים לגמרי את האפשרות לתכלת מדיונון. למשקיף מן הצד נראה הדבר נלעג שכל כך וכך שנים מחליפים את המצוה ונראה הדבר שמשנים את גוף התורה. ויש להזהר אף מספק שלא לגרום בכך לחילול ה', וע"כ הצינעא יפה עד שיבורר הדבר לאמתו).

נספח: מסחר בבע"ח טמאים

אחת הבעיות שלא הועלתה ע"י המזהים החדשים של התכלת היא בעיית המסחר בבע"ח טמאים. נקדים שלקונים את החלזונות (בין הדיונון לראדזין, ובין הארגמונים) מנכרים בעיה זו לא קימת. אולם למעוניינים לגדל את החלזונות בעצמם בעיה זו קימת.

נסכם צדדי הלכה זו בקצרה עפ"י הש"ס וראשונים טור ושו"ע [סי' קי"ז]. במשנה [שביעית פ"ז מ"ג] שנינו: "לא יצבע (פירות שביעית) בשכר, שאין עושין סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים". ושם מ"ד: "ציידי חיה עופות ודגים שנתמנו להם מינין טמאין מותר למוכרן וכו'". בתוספתא [שביעית פ"ה] נשנה: "לא יהא מביא כלבים כופרים וחולדת הסנאים וחטולים וקיפוד ומוכרן לנכרי". בירושלמי [שביעית שם] נכתב: "כתוב טמאים הם מה ת"ל וטמאים יהיו לכם אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה וכל דבר שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה". (הרש"ס על שביעית גורס "שקץ הם לכם" ו"שקץ יהיו לכם" משום שהפסוקים לעיל נכתבו בתנור וכיריים). הרש"ס מסביר שאין המדובר באיסור הנאה כולל שאל"כ מדוע לצייד שנזדמנו לו מינים טמאים מותר למוכרם, אלא נאסר דוקא להרויח בהם.

בבבלי פסחים [כ"ג ע"א] על מימרת ר' אבהו: "כל מקום שנאמר לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה..." מקשה הגמרא ממשנת שביעית ומתרת: "שאני התם דאמר קרא לכם – שלכם יהא". מסביר ר"ח: "שאני התם דכתיב לכם להתיר בהנאה". ושוב מקשה הגמרא שיותר מלכתחילה ולא אך בדיעבד ומתרת: "שאני הכא דאמר קרא יהיו בהיתן יהיו", ואסור לכתחילה.

חומרת האיסור האם הוא מהתורה או מדרבנן, שנויה במחלוקת. הראב"ד [ספרא שמיני סוף פרק ג] לאחר דיון קובע: "ונ"ל שאין אסורין לכתחילה אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא כל דהוא". אמנם התוס' יו"ט [על שביעית] הסיק מהסוגיות ומהראשונים: "ונ"ל דאנ"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה... אפי' הכי מדכתיב נמי לכם לומר שלכם יהיה. נשאר האיסור והיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר... ודברי הרמב"ם בספ"ח מה' מאכלות אסורות אין להן הכרע אי סבר מדאורייתא אי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא". וכ"כ הט"ז [ס"ק א'] והפ"ח.

בירושלמי [שם] הקשו: "זהרי חמור"? ותרצו: "למלאכתו הוא גדל". וכן לגבי גמל. הסביר הרש"ס: "ולא אסיר לסחורה אלא דבר העומד לאכילה". וכ"כ בב"י. והביא מתוס' [ב"ב]: "וא"ת ת"ל דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים (וא"צ לגזור על גידול חזירים)... ותנן ר"ת דהיינו דוקא בדבר העומד לאכילה אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומן או למוכרן לישראל שימשח בהם שרי..." עוד מביא הב"י מא"ח: "עופות טמאים מותר לגדלם כגון עופות המדברים (=תוכי) ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר".

אמנם הרשב"א חלק בתשובה [ג' רכ"ג] על התוס' ז"ל: "זה נ"ל כשיבוש שכל הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה כחזיר וכבהמה ועוף שדרך בני אדם לגדלן כדי לאכלן ואין רובן

עשויון לתשמישן אסור לעשות בהם סחורה גזירה שמא יבא לאכול מהם, יצאו חמור וגמל שאין אדם מגדל רובן אלא למלאכתן. ותמה אני אם התירו תוס' בכענין זה שאמרת אלא אולי בכענין שנפסד לאכילה ושאינו ראוי לאדם אלא לעבד בהם עורות דכל שנפסד כ"כ אין לחוש ולגזור משום לאכילה". ומחלוקתם בדבר הראוי לאכילה שסוחר בו שלא לאכילה. עוד הביא בב"י את הראב"ה שמתיר לעשות סחורה בדברים טמאים וכתב שאין הלכה כמותו.

ספרים ומאמרים בנושא התכלת

ספרי האדמו"ר מראדזין (שפוני טמוני חול, פתיל תכלת, עין התכלת)
ספר התכלת לרב מנחם בורשטיין
מאמר התכלת לרב אליהו טבגר בסוף ספרו כליל תכלת
תורה שלמה לרב מנחם כשר (מלואים לפר' תרומה סי' ג)
תחומין כרך ט' – מאמר ד"ר י' זיידרמן
שו"ת ישכיל עבדי (ח"ז סי' ד)
מאמר כריכה בתכלת (סיכום שיטות הכריכה בתכלת) – יהודה ראק ישיבת הר עציון
מאמר חידת התכלת – ברוך סטרמן
מאמר היבטים של תעשיות הארגמן והתכלת – ד"ר אהוד שפנייר
הערות הרב קאפח להל' ציצית בהוצאתו
גנזי ראייה ליום העצמאות
מאמר חוט תכלת – יצחק בראנד
ספר הקנה עמ' ל"ח ע"ב-מ"ד ע"ב
פתחי שערים מ"ו ע"ב-מ"ז ע"ב
ספר חרדים פ"ב, פ"ד
אנ' מקראית, ערך צביעת אריגים
מאמר אריגי עין בוקק מאביגיל שפר (מתוך א"י מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה י"ט)
עיה"ק והמקדש ח"ה לרב י"מ טיקוצ'נסקי
תפארת ישראל הקדמה למשניות בגדי כהונה
אנ' עברית ערך חלזון, תכלת
מאמרים: בים דרך, ראשית אוני – ר"ב נאור
התכלת ועצי שטים במשכן – פרופ' י' פליקס מתוך ס' טבע וארץ בתנ"ך
הגלוי מחדש של חלזון התכלת בימינו – ד"ר י' זיידרמן מתוך המעין תמוז תשנ"ה

חבל נחלתו

סימן ב

סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות

ראשי פרקים

הקדמה

פסיקת הלכה עפ"י בירור בנבואה

א. שיטות ראשונים

ב. אלה המצוות

ג. לא בשמים היא

ד. הוראת נביא בספק מציאות

ה. הוראת נביא בהלכה שנשתכחה

ו. קרא אשכח ודרוש

הלכות לדורות עפ"י נביא

נספח: אליהו הנביא בהלכה

הקדמה

שיבתנו לארצנו, לעמידה בגבולנו ולחזרת מלכותנו ממלאת אותנו צפיה לשיבת כחנו הלאומי-רוחני לבצרונו. כח כלל האומה כולה המתגלה במלכות ומקדש כהונה ונבואה. וצפית ישועה זו הממלאת הויתנו, מכריחתנו לתת את הדעת על סדרי נבואה ומקדש העתידיים לשוב אלינו בבריאותנו השלמה.

בירור זה על סמכות הנביא בהכרעת ההלכה לדורות, לאחר בירורי הדברים באחרונים ובמיוחד ברב חיד"א וברב קוק זצ"ל הוא בעיקרו מלאכה ואינו חכמה. ועם זאת פה ושם ימצא המתבונן חדושים שלא הובאו באחרונים.

דיון זה מוקדש לכח הנביא ברוה"ק ולא בכח החכם שהשפעה רוחנית מרוה"ק וממקדש מסייעים בעדו לבירורי הלכות. בבירור האחרון עוסק הרב קוק זצ"ל בכמה מספריו ולא נגענו בו.

ואנו תפילה לשיבת ציון השלמה ולחזרת גאותן של ישראל ורוח קדשו וניב שפתיו לישראל במהרה אכ"ר.

פסיקת הלכה עפ"י בירור בנבואה

א. שיטות ראשונים

א. הרמב"ם בהקדמתו למשנה כותב מפורשות [ע' י"ד הוצ' מוסד הר"ק]: "ודע שהנבואה אינה מועילה בפרושי התורה ובהוצאת ענפי המצוות בשלש עשרה מדות. אבל מה שעשה

סימן ב - סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות

יהושע ופנחס בענין הענין והסברא הוא שעשו רבינא ורב אשי".

ובסוף חלק זה כותב:

"אבל בעינין וסברא ובהשכיל המצוות הוא כשאר החכמים שהם כמוהו שאין להם נבואה, שהנביא כשיסבור סברא ויסבור כמו"כ מי שאינו נביא סברא, ויאמר הנביא: כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת לא תשמע אלי. רק אלף נביאים כלם כאלוהו ואלישע יהיו טוברין סברא אחת ואלף חכמים וחכם טוברין הפך הסברא ההיא — אחרי רבים להטות, וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו חכמים: האלקים, אלו אמרה לי יהושע בן-נן בפומה לא ציתנא ליה ולא שמענא מיניה. וכן עוד אמרו: אם יבא אליהו ויאמר: חולצין במנעל — שומעין לו, בסנדל אין שומעין לו. ירצו לומר שאין להוסיף ולא לגרוע במצוה על דרך נבואה בשום פנים, וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך וכן סברת פלוני אמת — יהרג הנביא ההוא, שהוא נביא שקר כמו שיסדנו: שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון. ואין להוסיף ואין לגרוע כמו שנאמר: לא בשמים היא, ולא הרשנו הקב"ה ללמד מן הנביאים אלא מן החכמים אנשי הסברות והדעות, לא אמר ובאת אל הנביא אשר יהיה בימים ההם, רק; ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכבר הפליגו כחכמים לדבר בענין זה מאד והוא האמת" [ע' כ"ז-כ"ח הוצ' מוסד הרב קוק].

הרמב"ם חוזר בקצרה על אותן הלכות בהל' יסודי התורה [פ"ט ה"א]:

"... וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצוות, פירוש שלא שמענו ממש או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוות לפי זמן היו — הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה, ומיתתו בחנק על שהזיד לדבר בשם ה' אשר לא צוה שהוא ברוך שמו צוה למשה שהמצוה הזאת לנו ולבנינו עד עולם ולא איש אל ויכזב".

וכן שם בהלכה ד':

"אכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר ויחנק אע"פ שעשה אות, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא. אבל לפי שעה שומעין לו בכל".

מבורר מדבריו בשני המקורות שאין לנביא לפסוק הלכה בנבואה ולא לאשר סברא או למוד ב"ג מדות בנבואה. כש"כ, שלא להוסיף או לבטל מצוה מהתורה, או ביאור שלה בתורה שבעל פה. וטעמו שכל נביא שאומר כן עובר על עדות התורה שכולה נתנה לנו וא"כ לא יכולה להיות שום הודעה לנביא על דין או הלכה. ואל טעם זה הוא מכוון בהקדמתו לפרק חלק [עמ' קמ"ו — הוצ' מוסד הר"ק] "והיסוד התשיעי — ההענתק; והוא כי תורת משה זאת מעתקת מאת הבורא יתברך לא מזולתו ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע.

חבל נחלתו

לא בתושב"כ ולא בתורה שבע"פ שנאמר: לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. וכבר בארנו מה שצריך לבאר ביסוד זה בפתיחת החבור".

ב. ראשונים אחרים כתבו מפורשות על הלכות שנלמדו מפי נביא. על תרוץ הגמ' "שכחום וחזרו ויסדום". בסוכה [מ"ד ע"א] בענין ערבה שהיא הל"מ ונשכחה ונתיסדה עפ"י נביאים מסביר רש"י: "וחזרו נביאים אחרונים ויסדום עפ"י הדבור". וכן תתפרש הגמ' בענין חזרת יסוד מנצפ"ך שבסופי תיבות במגילה [ג' ע"א] ובשבת [ק"ד ע"א] ונראה שלכך כיון רעק"א [בגליון הש"ס] שהעיר על חזרת בטוי זה בסוגיות השונות. (אמנם על תרגום של תורה שאונקלוס הגר אמרו [מגילה שפ] מפי ר' אליעזר ור' יהושע א"א לומר כן. וכן שמעון הפקולי שחזר וסדר תפילת עמידה [מגילה י"ח]. אמנם באחרון הבטוי "וחזרו וסדרום").

ג. וכן ר' יוסף אלבו בספר העקרים כותב:

"כי הנביא שיתן אות על היותו נביא בראיה שהוא ילך במו אש ולא יכוה וכיו"ב הנה זאת אות שהוא איש שראוי שיעשו על ידו נסים אותות ומופתים, אבל אין זה אימות עצמי לנבואה וכ"ש שאיננו אות שתנתן תורה על ידו. כי כבר ימצאו אותות ומופתים נעשים בלהט וכשוף או נעשים ע"י צדיקים שאינם נביאים כמו שנזכר בבבא מציעא בענין מחלוקתו של ר' אליעזר שנעקר החרוב ממקומו וחזר אמת המים לאחוריו וזולת זה ואעפ"כ לא קבעו הלכה כדבריו לפי שלא היה מוסכם בנביא".

משמע שאם היה מוסכם לנביא היו קובעים הלכה כדבריו ואמירתו של ר' יהושע: לא בשמים היא – לא היתה מועלת. וכן הוא כותב במאמר ג' [פרק י"ט]:

"ומה ששמענו ישראל לירמיה לבטל מנין החדשים מניסן כמו שאמר, אפשר שעשו כן משום דאשכחו קרא ודרשו כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה... או לפי שלא היתה המצוה היא אחת מעשרת הדברות, וגם שלא היתה הכונה בה לבטל דברי משה אלא לעשות זכר לגאולה השנית כמו שעשו זכר לגאולה הראשונה, שכך היו מקובלים שראוי לעשות לה זכר ובלבד שלא תעקר יציאת מצרים ממקומה".

ד. אף המאירי בהקדמתו לאבות כותב:

"ומה שהיה מתחדש והצטרכו בו להתבוננות לפי חידוש הענינים נמסרו להם העקרים והמדות שמהם היו מוציאים תעלומותיהם לאור ומבררים כל הדינים ומה שלא הספיק בהם בו ההיקש והסברא, לפעמים היו הולכין בו אחר הרוב כאומר אחר רבים להטות. ולפעמים היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה. כמו שידעת מדברי קצת חכמינו השלמים שהנבואה תגיד השגות עיוניות לא תוכל העיון להשיגם כש"כ הסברא... וכ"ז באין מחלוקת ביניהם כלל כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים למשמעתם ונשמעים אליהם" [פיסקא "ידע"].

וכן בפיסקא הבאה כותב "אבל כשהגיע הזמן לאנשי כנסת הגדולה הכירו בהתחלת חסרונם והיו כותבים כל אחד לעצמו מה ששמע מרבו אם ראשוני החכמים במה ששמעו מאחרוני הנביאים אחרי שהרגישו בהעדר הנבואה והתחלת המחלוקת"... כלומר ראשוני החכמים כתבו דברי אחרוני הנביאים מפני שהרגישו בחסרון הנבואה וחוסר היכולת לברר על פיה וממילא נפלה במחלוקת.

סימן ב - סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות

העולה מדברי רש"י, ר"י אלבו ור"מ המאירי שהובאו, שבתנאים מסוימים הם סוברים שיש יכולת לנביא להורות הלכה עפ"י נבואה. וכ"כ הרב קוק זצ"ל [אגרות ראייה א' ע' קכ"ג] "כי הך כללא ד"לא בשמים היא" יש בו כמה הררים גדולים אנ"פ ששיטת הרמב"ם היא ביסוה"ת [פ"ט] דאין שיכות לנבואה לענין הלכה, מ"מ הלא שיטת תוס' [יבמות י"ד ד"ה רבי ועוד כ"מ] היא דאין זה כלל גדול, ופשוט שהיו לכלל זה ג"כ יוצאים והיתה הנבואה מעולם פועלת ג"כ על הליכות תורה שבע"פ..."

ב. אלה המצוות

האיסור לפסיקת הלכה ע"י נביא בנבואה מובא מלימוד הספרא [סוף פר' בחוקות] "אלה המצוות — אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". וכן תרגם יונתן בן עוזיאל לאותו פסוק: "אילין פקודיא דפקיד ה' ית משה ולית אפשר לחדתא בהון מדעם". ומסביר המלבי"ם: "אלה ולא אחרות כי רק מרע"ה היה נביא תורה והנביאים אחריו לא באו רק להזהיר על תורת משה".

ברור מכאן שכל תוספת או חסרון או שינוי נאסרו, וממילא נביא הטוען לכך הוא נביא שקר. שאלה היא האם איסור זה מכוון אף כנגד הזכרת נשכחות או לברור ספיקות, או שדוקא על חידוש ודאי. ברוב סוגיות הש"ס שנזכר איסור זה אינו אלא כנגד מעשים מחודשים עפ"י נביא. בשבת [ק"ד] ובמגילה [ב' ע"ב] נזכר האיסור כבעיה כיצד צופים-נביאים חדשו אותיות סופיות במנצפ"ך. ביומא [פ' ע"א] על חדוש שיעורי עונשים ע"י ב"ד של יעבץ (עתיאל בן קנז) מקשה הגמ' "אלה המצוות" וכו'. וכן בירושלמי מגילה [פ"א ה"ה] ומקביל לו ברות רבה [פ"י, ד'] על כתיבת מגילת אסתר שעמד כנגדה איסור כתיבת מחית עמלק יותר מג' פעמים. ובשני המקומות מקשה הגמ' שאין נביא רשאי לחדש. יוצאת מן הכלל בסוגיות הש"ס היא הסוגיא בתמורה [ט"ז] שבקשו מיהושע ושמואל אלעזר ופנחס לברר שכחות וספיקות עפ"י נבואה. ובכל זוג חד נוקט "לא בשמים" וחד "אלה המצוות". וקשיא שהרי הלמוד "אלה המצוות" הוא איסור על חידוש ודאי ולא על ספיקות. אמנם ניתן לתרץ שאע"פ שמעיקר הדין היה מותר לברר עפ"י נבואה נמנעו אותם נביאים מפאת מגדר מילתא של חזוק התורה בדורותיהם. ועוד כתב בחדושי הגאונים לעין יעקב בתמורה סברא שכלפי הדורות הבאים שהלכות מסוימות נשכחו ונסתפקו היה זה נראה כחידוש עפ"י נביא אם היו מתחילים לנהוג הלכה ובכך תפרץ פירצה בתורה שבעל פה. (אמנם נ"ל שעיקר גמ' זו הוא דבר אגדה שאינה להלכה. ואין להביא ממנה ראייה לברור ענין זה, והיא באה להביע את ההבדל העקרוני שבין משה ותורתו לנביאים שאחריהם, וע"כ אותה שכחה שבגזרת רבש"ע הבאה להוכיח את חסרונות הדורות הבאים לעומת דורו של משה רבינו שזכה בגלל משה, אין לתקנה ב"קונצים" של שאלה עפ"י נביא שבאה להשלים חסרונות קטנים אבל לא מדרגות דוריות), הרמב"ם שבא לטעון שכל ברור בתורה עפ"י נביא — אסור, לא מביא למוד זה בס' היד החזקה מפני שאינו מהוה מקור ברור לשיטתו, וסמך משפט זה — "ואין נביא רשאי לחדש דבר עתה" שנאמר בספרא על הפסוק "אלה המצוות" — על הפסוק "לא בשמים היא" (יסוה"ת פ"ח ה"ד).

חבל נחלתו

ג. לא בשמים היא

הרמב"ם, הן בהקדמת המשנה והן בהל' יסוה"ת כותב שאין לשמוע לנביא המורה הלכה עפ"י נבואה משום ש"לא בשמים היא". איסור זה מופיע בהקשרים שונים בש"ס וצ"ב. בב"מ [נ"ט ע"ב] מקשה תוס' מטענת ר' יהושע כלפי בת קול של ר"א לא בשמים היא, ומכך שלא פסקו כבת קול על הכרזת בת קול שהלכה כב"ה ותרצו שני תירוצים: (א) בתנור של עכנאי בת קול באה לחלוק על ד"ת – "אחרי רבים להטות" ובת קול של ב"ה מסייעת לד"ת שב"ה היו מרובים. (ב) בת קול דר"א יצאה מפני כבודו של ר"א. ואמנם ר' יהושע אמר שאין משגיחין בבת קול בשום מקום אולם אין הלכה כמותו [מהרש"א]. משני התירוצים יוצא שמשגיחים בבת קול, בתירוץ הראשון כשאינה חולקת על ד"ת, וכחה להכריע ספיקות השקולים כל זמן שאינה עומדת כנגד רוב. בתירוץ השני מבחינים בין בת קול שיוצאת משום כבוד חכם לבת קול רגילה שהולכים על פיה אפילו כנגד רוב. אותם תירוצים מופיעים ביבמות [י"ד ע"א ד"ה ר' יהושע].

בשטמ"ק מביא הסברי רב נסים גאון על בת קול דר' אליעזר: הסבר אחד שבת קול היתה סתומה והתכוונה לומר שבמקומות אחרים כיון להלכה אבל פסקה במקום זה כמותו. והסבר שני שדבר ר' יהושע עיקר שאין משגיחים בבת קול, שהיא אינה אלא נסיון מהקב"ה לבדוק האם הם חזקים בקבלתם ואין סומכין על בת קול בשום מקום. שני תירוצים אלו חלוקים בכלל האם שומעים לבת קול, לתירוץ ראשון שומעים ולר"א הבת קול לא היתה מכריחה ולכן לא פסקו כמותה (באור שמח יסוה"ת פ"ט כיון לאבחנה בתי' א' דרנ"ג אמנם בכיון הפוך, דלדעתו במקום שהיא כללית ובאה להמליץ על מעלת אותו חכם שומעים, וע"כ לבת קול של ב"ה שומעים ואינה כנגד עקרון לא בשמים, אבל לבת קול דר"א אין שומעים מפני שהורתה הלכה כמותו ונוגדת לכלל זה) לעומת זאת בתירוץ השני אין שומעים כלל לבת קול.

ברמב"ם עצמו אין ברור כלפי בת קול אלא אך כלפי נביא, ולשיטתו אין נביא רשאי לפסוק הלכה לא במחלקת ולא בספיקא דדינא. וראיה לדבריו מתמורה [ט"ז ע"א]:

"אמר רב יהודה אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע שאל! א"ל: לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל שאל! אמר להם: אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. א"ר יצחק נפחא אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה, אמרו לפנחס שאל! אמר להם: לא בשמים היא. א"ל לאלעזר שאל! אמר להם: אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה".

מדברי הגמרא עולה שאין רשות לנביא לא לברר ספיקות ואף לא להזכיר דברים שנאמרו. כן נראה שהכלל ש"לא בשמים היא" אמור אף לגבי נביא ולגבי אורים ותומים (הבטוי: שאל מכוון לכ' לשואל באו"ת. אבל תמוה מדוע נקטו שאין נביא רשאי לחדש הלא אין כאן חידוש אלא הזכרת נשכחות. ואולי סברו שאף היא אסורה לנביא). אבל לפי"ז יקשה לתוס' ולרב נסים גאון היאך סומכים על בת קול. נראה לתרץ דלרמב"ם איסור "לא בשמים" היא גלוי תורני שאין שום מקום לקבל הכרעה שמימית ביחס לתורה בין בכתב ובין בע"פ, וכל הכרעה כזו היא שקרית ומכחישה לנבואת משה רבינו, וע"כ הנביא נענש בחנק. ממילא אף אם בבת-קול א"א להעניש לשומעים בכ"ז אין לשמוע לה. וכמו"כ הדין באורים ותומים שאילת חלום וכד'.

אבל לפי תוס' ורנ"ג מקירואן אין זה איסור אלא למוד על חובת העיון והבירור בתורה שבעל פה עפ"י המידות, הפסוקים והסברות, אבל אינה איסור (כשם שהרמב"ם בשה"מ בשרשים ח': כתב שאין למנות שלילות), ולכן עצם הנטייה לפסוק עפ"י בירור משמים היא פסולה, וזהו שענו כל הנביאים ומנהיגים בתמורה. אמנם אם יש גלוי שמימי ע"י בת קול או השפעה מיוחדת לנביא או ספק שא"א לבררו מן הארץ ניתן לפשטו משמים. במקרה האחרון נראה שאף עצם השאלה מן הארץ מותרת.

עפ"י תירוץ זה יובנו דברי החיד"א [שם הגדולים — רבינו יעקב החסיד] שברר שאלה זו והביא מגליון תוס' כ"י ומהרשב"א בכ"י למנחות שאליהו כנביא פושט ספיקות ומברר שאלות. ושני תירוצים ענה: האחד שמח' ראשונים בפסיקה להלכה אם משתמשים בבת קול, והשני שבספיקות שלא הותרו מותר לשמוע לנבואה או רוה"ק. ז"ל:

"אמנם בדבר שנחלקו בזמן הסנהדרין ועמדו במחלוקתן ואין מכריע ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, בזה אם יבא בת קול או רוה"ק לומר שסברת פלוני אמת צייתין לה מאחר דסנהדרין והשופטים לא יכלו להסכים בדבר ויש פנים הנראין לכאן ולכאן, והבת קול הוא כהלכה — דקודם הבת קול ידענו טעם סברא זו, וכי מדלית הכרעת הכהנים והשופטים דאין מכריע בזה שומעין לבת קול ורוה"ק שאמר כהלכה".

תירוץ השני מוקשה. מדוע אף הרמב"ם יסכים לתירוץ זה [כפי שכתב שם] הלא זהו גלוי שמימי ואם זה איסור, וכי משום ספק הותרו איסורים. ועוד מהסוגיות עצמן מבורר שאף בספיקות עומד האיסור של "לא בשמים היא" מסוגיא דתמורה שהובאה לעיל ובשבת [דף ק"ה] בהו"א: צופים (נביאים) הכריעו בספק באותיות מנצפ"ך אלו הן הסופיות ואלו הפשוטות ודחתה משום "לא בשמים היא". אלא נ"ל לנטות מתירוץ, שאה"נ לרמב"ם עדיין האיסור במקומו עומד, אמנם לראשונים שהביא ולתוס' ורנ"ג (בתרוץ אחד) היתר השמיעה לבת קול מפני שאין כאן איסור אלא הכוונה אלקית. וכך יתפרשו דברי ר' יהושע שכיון שחכמים נחלקים בארץ ויש דעה בתחתונים אין לעליונים להתערב, וכגערתו בכתלי בהמ"ד כן הודעתו כלפי שמיא.

וראיה להבחנה זו בין איסור – לרמב"ם, להוראה – לראשונים אחרים, אפשר להביא מתוס' נדה [דף נ' ד"ה "כל"] שכתב שדבורה היתה דנה עפ"י הדיבור. ואמנם על עצם ההיתר לדון באשה ועפ"י נבואה כתב מהר"ץ חיות [ב"ק ט"ו ע"ב] שבקבלה עליהם מותר, ולגבי משפטים הותרה קבלה. והביא מהר"ץ חיות ראיה מראב"ש שלאחר פטירתו היה מונח בעליה והיו בעלי הדין משמיעים טענותיהם וקול יוצא לפסוק. אמנם קשיא הלא סו"ס יש איסור לשאול ולקבל איזה בירור משמים משום "לא בשמים". אמנם כפי שבואר לעיל לתוס' אין זה איסור אלא הוראה לברר עפ"י תורה שבעל פה, ואם אין אפשרות אף במציאות רגעית (כדבורה) כש"כ בדורות שלמים (כר' יעקב ממרויש בשאלות חלום שלו) מותרת השאלה.

ונראה עוד להוסיף מדוע בתמורה לא פשטו משמים לפי הסברו של הרב ר' מרגליות [הקדמה לשו"ת מן השמים] שליהושע עד דורו של שמואל היתה כעין הוראת שעה שלא לברר משמיא ע"מ לחזק תורה שבעל פה שבאותם דורות, ואע"פ שהיה מותר לשאול לא ברר,

חבל נחלתו

כדי להוסיף דעת בפשיטת הספיקות ובהעלאה בפלפולים. ואחר-כך נ"ל להוסיף ראייה לשיטת הראשונים הנחלקים על הרמב"ם, שסוף סוף עד שענו יהושע ואלעזר ופנחס ושמואל משום לא בשמים וכו' יענו להם הלא נביא שהורה בחנק ומה להם כי יסיתום לדבר עבירה וכו'. אמנם אם אין זה איסור אלא הוראה, ניתן להבין תירוצם משום "לא בשמים" ומשום "אלה המצוות". קרובה לכיוון זה דעת הרב קוק זצ"ל באגרותיו [כרך א' ע' קכ"ד]:

"ויר"ל דבמקום שאין שם שום צד מקום ספק עפ"י סברת העיון שייך לא בשמים היא אליבא דכו"ע, אבל במקום שיש ע"פ עיון משרשי התורה, הכתובה או המסורה, צדדי ספק, כבר אין זה בכלל לא בשמים היא. ויר"ל שההלכות שנשתכחו בימי אבולו של משה נשתכחו לגמרי ומשו"ה לא היה אפשר להחזירן כ"א ע"י פלפול של עתניאל בן קנז. ויר"ל שהיה די באמת שיוציא את צדדי הספיקות מתוך פלפול, וההכרעה תהיה ע"פ נבואה או רוה"ק דיהושע עפ"י השכל היוצא מפלפולה ש"ת, וזכה עתניאל וברר אפילו את גמור ההחלטה עפ"י פלפול". שיטת הרב זצ"ל קרובה לחיד"א אמנם הוא מבחין שאין דבריו אמורים אליבא דהרמב"ם אלא לראשונים דפליגי עליו ויבשו"ת משפט כהן ע' קע"ה הסביר באופן אחר.

אבל במאירי נראית שיטה אחרת. בהקדמתו לאבות כתב שיש בירורים שיתבררו ע"י נביא [הובא לעיל], ולעומת זאת בסנהדרין [צ' ע"א ד"ה "נביא"] כתב שנביא העוקר הלכה בין דין תורה בין דין מדברי חכמים אין שומעים לו – "שהרי הוא מכחיש מה שנודע מפי הקבלה ומה שנאמר לא בשמים היא". ומתברר שלמד דין "לא בשמים" כאיסור לחדוש הלכה מפי נביא, ולא אך כהוראה לחקור עפ"י תורה שבעל פה. ולכאורה קשיא למה שכתב בהקדמת אבות. ונראה לתרץ שכל זה לא שייך לבירור הספיקות שהרי אין נבואת הנביא באה להכחיש נבואת משה רבינו אלא לאשרה ולבררה, וא"כ הן בשכחות הן בספיקות שנפלו אין הנביא מכחיש למשה רבינו אלא מחזק דבריו. משמע שסבר איסור "לא בשמים" לא כאיסור לברר עפ"י הוראה משמים, אלא דוקא בהכחשת נבואת משה רבינו, ואת דחיות יהושע ושאר רועי ישראל לברר עפ"י נבואה צריך להסביר לדעתו כפי שהסביר הרב מרגליות משום חזק תורה שבעל פה בדורות ראשונים וכעין הוראת שעה.

ד. הוראת נביא - בספק במציאות

המשנה למלך [הלכות אישות פ"ט ה"ן] כתב בסופו: "ומיהו נראה דדוקא בספק דמציאות כגון היא דנתערב ולדה בולד שפחתה משום הספק במציאות שייך לומר: אם יבוא אליה, אבל בספקא דדינא לא שייך לומר אם יבוא אליה". יצא לחלק בין ספק בדין דהיינו מחלוקת הפוסקים או אבעיא דלא אפשר, לבין ספק פרטי של פוסק שאין ההתרחשות המציאותית ברורה אבל לו יצויר שידע את המציאות – נדע לפסקה. ספק זה שייך לגבי מהות ההתרחשות כגון – כהנת שהתערב ולדה בולד שפחתה, או זמן התרחשות כגון: מחליף פרה בחמור, ואולי אף מקום שהוא מסופק באיזה מקום אירעה התרחשות וכד'.

יסודה ההגיוני של סברא זו שבעצם אין כאן שום חידוש דין ואך בירור מה היתה

סימן ב - סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות

המציאות. ולאחר הבירור הפסיקה היא בכח השכל ולא עפ"י נבואה. אבל סברא זו תלויה בבירור מהו האיסור בפסיקה עפ"י נביא: האם כל גלוי שמימי לגבי הלכות נאסר לאחר שניתנה תורה, או שהאיסור הוא חידוש דין או הלכה. ונפקא-מינה לגבי ספק במציאות שבירור הנביא אינו את עצם הדין אלא את פרטי המעשה – והדין יפסק עפ"י חכמי תורה שבעל פה.

מהרמב"ם יוצא מפורשות שאין לנביא לפסוק אף בספק. ומכמה צדדים:

(א) לא הביא בשום מקום את הלמוד של "אלה המצוות" – שאין נביא רשאי לחדש דבר אלא מטעם לא בשמים.

(ב) בהקדמה המשנה הביא דברי הגמ' בחולין [קכ"ד] "אי אמרה לי יהושע בן נון משמיה לא צייתנא ליה" ומשמע לרמב"ם בנבואה ושם הוא ספק במציאות.

(ג) טעמו העולה מדבריו בהק' המשנה ובהל' יסוה"ת שעצם הבירור משמים אסור ולא אך החידוש.

המוציא דברי המשנה למלך – ר' יעקב כולי הביא לאחר המשנה למלך את שיטת מהר"ם אבן-חביב בס' תוספת יוה"כ שצייד ששיטת הרמב"ם שאין נביא רשאי להכריע אף בספק במציאות. אבל הרב חיד"א ב"שם הגדולים" ובברכי-יוסף [ס' ל"ב ס"ק ד'] נקט בשיטת רש"י, תוס', רשב"א ורא"ש שאין איסור ולהיפך מותר לנביא לברר בהכי.

וראיה ברורה שיותר לברר מציאות עפ"י נבואה שהרי רש"י השוה אורים ותומים לנבואה שכתב בשבת [ק"ח] שאין אסור והיתר תלוי בנביא, וכתב בערובין [מ"ה]: "הרי שמואל ובית דינו קים – ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים". אמנם בס' עזרא פרק ב' פס' ס"ג הרחיק נחמיה את כהני החזקה מאכילת קדשי קדשים: "ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדשי הקדשים עד נעמד כהן לאורים ותומים". ופשט הדברים כדברי הרלב"ג: "אם הם כהנים כשרים אם לא". אולם רש"י הסביר: "כאדם האומר לחבירו עד ימות המשיח לא יעלה דבר זה". וזאת מפני שבבית שני לא היו אורים ותומים. אך גם לפירושו צ"ל שנחמיה תלה בדבר היכול לברר את הספק. והרי אם הם כהנים או לאו זהו ספק במציאות. וקשיא מכאן על הרמב"ם שלכאורה זוהי ראייה ברורה וצ"ע.

עוד ספק שלא בורר בפוסקים כח בירור נביא בספק במציאות, האם יועיל כבי-תרי אף להוציא ממון על פיו או לאו, וכן בדבר שבערוה או אך כעד אחד ועד אחד כשר באיסורים אבל לא בממונות ועריות וצ"ע.

ה. הוראת נביא בהלכה שנשכחה

צ"ע מה נאסר בהוראת נביא האם עצם גלוי שמימי לגבי הלכה שבתורה, או חידוש דין או הלכה. באותה שאלה תלויה הבנת הגמ' בתרוצה "שכחום וחזרו ויטודום". תירוש זה נאמר על הקושיה שאין נביא רשאי לחדש דבר, על בירור אותיות מנצפ"ך מה הן אותיות רגילות ומה הן סופיות. וכן על תרגום של תורה [מגילה ג' ע"א] שנכתב ע"י אונקלוס אע"פ שניתן בסיני, ועל הסדרת התפילה ע"י שמעון הפקולי כנגד תקונה וסדורה המוקדם ע"י אנשי כנה"ג, וערבה בהקפת מזבח חזרה ונוסדה ע"י נביאים אעפ"י שהיא

חבל נחלתו

הל"מ. לאותם מקורות ניתן להוסיף מקומות בהם מצאנו עדות נביאים כבזבחים [ס"ב] "שלשה נביאים עלו עמם מן הגולה: אחד שהעיד להן על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקומו של מזבח ואחד שהעיד שמקריבים אע"פ שאין בית". ביבמות [ט"ז] "שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר שלשה דברים: צרת הבת אסורה, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית ומקבלים גרים מן הקרדוין ומן התרמודין" דלפחות הלכה ראשונה היא דין תורה, וכן בירושלמי ע"ז [פ"ג סה"ה] "ביהמ"ק היכן יבנה?" (אם בכל מקום עבדו ע"ז) ותוצו: "עפ"י נביא".

בכל אותם מקומות הבעיה היא האם זו עדות שכלית או עדות נבואית. רבינו חננאל במגילה מסביר: "צופים אמרום — כלומר חכמים תקנום, ואקשינן ואלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ופרקינן לעולם מתוקנים היו, וכן היה מסורת בידם מהנביאים להיות... ושכחום וחזרו הצופים ויסדום". וביתר ביאור לגבי תרגום: "ופרקין אין תרגום מיהוה הוה בידיהו מקמי עזרא ושכחוהו רובא דאינשא ואתא אונקלוס ויסדיה למקרי ביה צבור". אבל רש"י בסוכה כתב: "שכחום — בגלות בבל שכחו את התורה והמצוות במקצת, וזו נשכחה לגמרי וחזרו נביאים אחרונים ויסדום עפ"י הדבור". ונראה שחולקים במה שהזכרנו האם הנביא רשאי לברר עפ"י נבואה בלא חידוש, או שאינו רשאי כלל. והרמב"ם נראה דאזיל לשיטתיה שכל גלוי נבואי אסור וע"כ יפרש בירורים אלו כמסורת נביאים, ובעיקר שלשיטתו בהקדמת היד החזקה רובא דנביאי היו ראשי סנהדרין. וכן יתבאר דבריו בהל' בה"ב [פ"ה ה"ד] "ושלשה נביאים עלו עמם מן הגולה..." לא כנבואה אלא כהלכה המסורה בידם. וראיה לשיטת הרמב"ם שאותן הלכות שנשכחו בתמורה [ט"ז ע"ב] וחטאת המתה לא הסכימו נביאים לבררם בנבואה. אמנם רש"י וראשונים המסכימים עמו (כפי שהביא החיד"א בברכ"י) סברו שגלוי לברר מציאות לחדש נשכחות מותר, שאין כאן שום חידוש, וע"כ יוצרכו להסביר שמניעת הנביאים בבירור נשכחות הוא מגדר מילתא של דורות ראשונים לשם חזוק תורה שבעל פה כפי שבואר לעיל.

ו. קרא אשכחו ודרוש

יסוד אחר להוספה הלכתית ע"י נביא בנבואה בכ"ז מצאנו בתלמוד ובדברי הראשונים אף לשיטת הרמב"ם המחמירה והוא נביא שחידש הלכה והביא מקור לתוספת או שנוי זה מדברי תורה עפ"י דיוק או למוד בי"ג מידות — הלכתו מקובלת. בירושלמי מגילה [פ"א ה"ה].

"ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה אמרו: כתיב 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה' — אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר, ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר. (פי' דבר ששילשתי אי אתה רשאי לרבעה, לפיכך אין להוסיף במצוה זו כמו שהוסיפו בשאר מצוות דרבנן כיון שיש בה קצת סתירה לדת" — קרבן העדה) לא זו משם נושאים ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים הדא

סימן ב - סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות

הוא דכתיב: ויאמר... אל משה: כתב זאת זכרון בספר". (ומצאו אותה סמך לכתבה בתורה ובנביאים וכתובים).

על שינוי הכתב בימי עזרא [סנה' כ"א ע"ב] כותב הרשב"א [מגילה ב' ע"ב ד"ה "הא דאקשינן"] "הקשו בתוספות והא איכא למ"ד התם בסנהדרין בפרק כה"ג דעזרא שנה הכתב כשעלה מבבל דלמה נקרא אשורי שעלה עמהם מאשור, ותירצו התם מקרא אשכחו ודרוש, דכתיב: וכתב לו את משנה התורה הזאת ודרשינן מיניה: כתב העשוי להשתנות". אמנם הרשב"א דוחה תירוצין זה שהרי ספרים נכתבים בכל לשון ומסביר שחלוף אותיות מותר, ואינו חידוש אבל תוספת אותיות כמו מנצפ"ך אסורה משום חידוש (והריטב"א מגילה תירץ תירוצין אחר). מהרשב"א נראה שליסוד הדין מסכים ואך בענין זה דחאו.

ר' יוסף אלבו [ספר העקרים מאמר ג' פרק ט"ז] מביא ענין נוסף:

"וכן עשו דבר אחר זכר לגאולה השנית והא שהניחו מלמנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליצ"מ וחזרו למנות מנין אחר לחדשים... כלומר שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסלו כמו שהיו מוניס אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחילה וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה. ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמני, ר"ל כל עוד שתמיד הגאולה הדיא, אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו ע"י ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני"מ מא"מ כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו', ראוי להניח המנין הראשון שהיה זכר ליצ"מ וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם, והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית".

לפי דברי בעל העקרים אחר נבואת ירמיהו חדשו שמקרא של "החדש הזה לכם" הוא זמני ולא קבוע. וקבלו את הוראת הנביא להזכיר גאולה שניה ע"י שמות החדשים. אך ראייה זו ניתנת לדחיה שהרמב"ן הן בפר' בא והן בריש דרשת ר"ה שמביא בהרחבה ענין שנוי שמות החדשים, אינו כותב שמנין החדשים לתשרי הוא מצוה לדורות, אלא כשניתנה הותנתה בזכרון הגאולה, וע"כ כשבטלה הגאולה בגלל חברתה שנעשתה עיקר, ממילא מנין ראשון נתבטל, וע"כ אין כאן חידוש עפ"י נביא ומציאת מקור למפרע. (ואף הר"י אלבו עצמו [בפרק י"ט] דחה את יכולת החדוש ללא כל ראייה וטען שהסתמכו על הפסוק).

ז. הלכות לדורות עפ"י נביא

התורה הותירה מספר הלכות לקביעה דוקא עפ"י נביא "אין מעמידין מלך בתחילה אלא עפ"י ביד של שבעים זקנים ועפ"י נביא, כיהושע שמנהו משה רבינו ובית דינו וכשאלו ודוד שמינס שמואל הרמתי ובית דינו" [רמב"ם, מלכים א', ג].

התראת נביא הכובש נבואתו אף היא ע"י אחיו הנביאים – "אמר אביי חבריה נביאי מנא ידעני? אמר אביי: דכתיב כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו" [סנה' פ"ט ע"ב והרמב"ם לא הביאו וצ"ע].

אך במיוחד ענינים רבים בביהמ"ק. מקומו של ביהמ"ק – "כי אם אל המקום אשר יבחר

חבל נחלתו

ה' אלוקים מכל שבטיכם — עפ"י נביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה. דרוש ומוצא ואח"כ יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד... מנין שלא עשה אלא עפ"י נביא שנא: ויבא גד אל דוד היום ההוא" וכו' [ספרי דברים ראה י"ב ח'].

מקומו של מזבח אף הוא נקבע עפ"י נביא, ולא מיבעי בבית ראשון שבו דוד לאחר בניית המזבח בגרן ארונה קובע: "זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל" [דבהי"א כ"א, ל], אלא אף בבית שני הגלויים הם נבואיים: "בשלמא בית מינכרא צורתו אלא מזבח מנא ידעני? א"ר אלעזר: ראו מזבח בניו ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו. ור' יצחק נפחא אמר אפרו של יצחק ראו באותו מקום. ור' שמואל בר נחמני אמר: מכל הבית כולו הריחו ריח קטורת משם הריחו ריח אברים" [זבחים ס"ב ע"א]. וכלם אינם כפשוטו אלא גלויים נבואיים. וכן הקשרם של דברים המובאים אחרי כן: "אמר רבב"ח א"ר יוחנן שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח (מבנהו), ואחד שהעיד על מקום המזבח, ואחד שהעיד שמקריבין אע"פ שאין בית (וכ"פ הרמב"ם). במתניתא תנא ר"א בן יעקב אומר: ...ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית". וכבר דנו לעיל על הבטוי: העיד. אמנם פשט הדברים ודאי בנבואה. וכל מבנהו של ביהמ"ק הוא עפ"י נביא: "ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגזכיו ועליותיו וחדריו הפנימיים ובית הכפרת... הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, כל מלאכות התבנית" [דבהי"א כ"ח, י"א-י"ט]. ובהוספה על העיר ועל העזרות חיב להשתתף נביא [בה"ב פ"ו י"א], ונביא הוא הקובע משתי לחמי התודה איזו נשרפת ואיזו נאכלת [שם הל' י"ב]. ותוס' ישנים ליומא [י"ב ד"ה "מה"] כותבים שלמ"ד שאין מחלקים עיר לשני שבטים, אעפ"כ ירושלים נתחלקה ליהודה ובנימין עפ"י הדיבור לנביא.

מבנה הבית כ"כ מוחלט עפ"י נביא עד שהגמ' בהרבה מקומות מקשה כיצד אפשר להוסיף או לשנות את מבנה ביהמ"ק [פסחים פ"ו ע"א, זבחים ל"ג ס"ב ע"א, סוכה נ"א ע"ב, עירובין ק"ד, חולין פ"ג ע"ב] ובכל המקומות הגמ' משיבה: "קרא אשכחו ודרוש". למדנו שסמכות הנביאים בקביעת מבנה ביהמ"ק היתה כה קובעת שאי אפשר לחלוק עליה כלל אף לא נביא אחר, אלא בהסתמכות על פסוקים.

ח. אליהו הנביא בהלכה / נספח

אליהו הנביא מובא רבות בש"ס ופוסקים כמברר בעיות ומתיר ספיקות כשעומדת השאלה מנגד הלא נביא הוא, ואין נביא רשאי לחדש, ובאמת גדר אליהו בכלל צריך בירור וממילא תתברר יכולת הבאת הראיות ממנו.

במסכת שבת [ק"ח ע"א] בירור "מהו לכתוב תפילין ע"ג עור של דג טהור?" ענה ר"נ בר יצחק: "אם יבוא אליהו ויאמר: מבררת הגמ': "מאי אם יבוא אליהו ויאמר?" מסביר רש"י: "היתר ואיסור אין תלוי בו דלא בשמים היא". ועולה מדבריו דאליהו ככל נביא ואין סמכותו גם לאחר שנתעלה לעליונים שונה מסמכות כל נביא, ואין ביכולתו לפסוק בבעיות הלכה. הרמב"ם בהק' למשנה הביא ראיה לכך שאין דעת נביא מועלת בפסיקת הלכה: "וכן עוד אמרו: אם יבוא אליהו ויאמר: חולצין במנעל — שומעין לו, בסנדל אין שומעין לו. ירצו לומר שאין להוסיף ולא לגרוע במצוה על דרך הנבואה בשום פנים". מבוואר שהבין שאליהו יאמר

בנבואה לשנות מהנהוג, וכיון שאין נביא רשאי להוסיף אין שומעים לו. וכן הוא בירושלמי ביבמות [פ"ב ה"א]: "אם יבוא אליהו... שהרי הרבים נהגו לחלוץ בסנדל והמנהג מבטל הלכה". דהיינו דברי אליהו נכונים אלא שבטלו מחמת מנהג, וכן כ' ר"ח [מוכא באוצה"ג] ונראה שהרמב"ם סבר שמוכרחים לומר בדרך נבואה דאל"ה במה אלימא עדותו של אליהו מחכם אחר. ואז אף אם יאמר בנבואה אין שומעין לו משום "לא בשמים היא".

החיד"א מביא [שם הגדולים — ר' יעקב החסיד] מדוע הראשונים פסקו כר"ש שקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל [הרמב"ם פסק כך בהל' אבל פ"ג ה"ג] ובהגהות מימוניות [פ"ג אות ב] כתב: "וכ"כ בספר יראים דק"ל כרשב"י מאחר שאליהו ז"ל עשה מעשה כמותו כדאיתא בב"מ פרק המקבל". וכן הביא החיד"א מס' החינוך, וכן הסביר הרשב"ץ [ה"ג סי' שכ"ג], ומרן בב"י ביר"ד סי' שע"ב, ובכס"מ הל' טו"מ כולם בארו זאת עפ"י מעשה רב דאליהו.

המשנה למלך [הלכות אישות פ"ו ה"ן] סיים דבריו: "ומיהו נראה דדוקא בספק דמציאות כגון ההוא דנתערב ולדה בולד שפחתה משום דבספק דמציאות שייך לומר אם יבוא אליהו וכו' אבל בספקא דדינא לא שייך לומר אם יבוא אליהו". ברור שהבין כוחו של אליהו ככל נביא, ומשום כך בספק במציאות על אופן התרחשות מאורע או זמן התרחשותו נביא אינו מחדש מאומה ולפיכך נביא רשאי לחדש. חדושו זה אינו מוסכם, וכבר הביא המוציא דבריו שבספר תוספת יוה"כ לר"מ אבן חביב לא חילק בין שני סוגי הספקות.

ביותר שדא בהן נגרא רעק"א בהגהותיו לרמב"ם [נדפס ס' נשים — הוצ' פרנקל] ועיקר טענתו שמצאנו במחברים ובש"ס שתלו באליהו הכרעת הלכה בספקות בדין ולא אך בספקות במציאות: "ענין בסמ"ע סי' רמ"ח ס"ק מ"א – שכתב בדין הנותן במתנה נכסים לחברו ותפס המקבל ספר תורה אין מוציאין מידו. וכתב הסמ"ע ז"ל: 'דספיקא דדינא הוא ואם יבוא אליהו יופשט האבעיא וכל ספק העומד להתברר במקום דקאי הממון יקום בידו' עכ"ל. וע' בשו"ת סי' קצ"ב אות ס"א ז"ל שם: ונ"ל שבכלל עשית שלום (דאליהו הנביא בסוף עדויות) הוא בירור ספיקות ההלכות בכל מקום שאמר תיקו או קשיא או אבעיא דלא אפשריטא... ומפרט שם ספקי הלכות שנתלו באליהו: 'ולכאורה מסוגיא דבכורות כ"ד ע"א דאר"י אסור באכילה עד שיבא ויורה צדק לכם ומסקינן שם דמספקא ליה לדינא אם ילדה מרחמא א"כ משמע דגם מספק הדין יתברר ע"י אליהו. וכן נראה מדברי רש"י חולין ל"ו ע"א ד"ה לעולם משמע עד שיבא אליהו ויודיענו". ושם ההכרעה היא האם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא בסוף. וזה ספק בדין. "וכן משמע גיטין מ"ב ע"ב אם יבא אליהו ויאמר דחיד מינייהו קנין כספו" (בראיה זו לא ירדתי לעומק דעת רעק"א דשם בעית מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה ותליא בשאלה: האם קנין כספו מקרי לא אפשריטא. ודברי רעק"א הם מהו"א לפשוט מכהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה שאוכלים בתרומה, ודחתה הגמ' שבכהנת הספק במציאות: מי הכהן ומי עבדו אבל ודאי שכהן אחד יש כאן ואליהו יכול לפשוט, אבל בעית הגמ' לא נתנת לפשוט בדרך זו. אמנם ראייה זו מתאימה לדעת המשנה למלך דהא הספק במציאות ולא בדין). "וע' ברכות ל"ה ע"ב אם יבא אליהו ויאמר דהוי קביעתא", אם קביעות על יין הוי קביעות סעודה וחיב בבה"מ או מעין ג' בלבד. "וע' ברש"י שבת ק"ח ע"א ד"ה מאי אם יבא אליהו" שצטטנו לעיל, "וע' סנהדרין מ"ח ע"א לא יגע בהן עד שיבא אליהו. במשנה שקלים פ"ב מ"ה שדעת ר"מ: מותר

חבל נחלתו

המת יהא מונח עד שיבא אליהו מספק אי המותר למת או לירשיו. עכ"ל רעק"א. עולה לבירורנו ששיטת המשנה למלך לגבי נביא מוקשית מאליהו הנביא, ואף שלגבי נביא בכלל אולי ניתנת להאמר, לגבי אליהו קשיא. עוד קשה מרש"י מדבריו אהדדי שבשבת [לעיל] כתב דאין לברר מאליהו איסור והיתר, ובחולין [ל"ו ע"א] אליבא דרב אשי שתולין לעולם מחמת ספק, כתב רש"י: "לעולם משמע עד שיבא אליהו ויודיענו..." (וקשה לומר שהספק בשחיטה הוא ספק במציאות). וכן משאר המקורות שהביא רעק"א מבכורות ושקלים וברכות קשיא לרש"י על שיטתו בשבת.

מהר"ץ חיות במספר מקומות מעיר על ענין אליהו הנביא ומתקשה בנביאותו. ביבמות [מ"א ע"ב] הוא מעיר שכבר כתב בספרו שכוחו של אליהו בבירור ספיקות במציאות אבל לא בחדוש הלכות או בירור ספיקן. וכן בברכות על הלכות שאמר אליהו בחורבה, הקשה שאין נביא רשאי לחדש, והביא מרש"י בשבת [ק"ח], שהובא לעיל. ותרץ שאליהו אמרם מפי חכם אבל לא עפ"י נבואה. השד"ח במספר מקומות התיחס לבעיית אליהו והיאך יכול לפשוט ספיקות הלא "לא בשמים היא", והביא מספר דרכים לתרץ הבעיה. האחת כמשנה למלך שבספיקות במציאות אליהו מורה וככל נביא [ח"א עמ' 280], תרוץ אחר שאליהו יכול לפרש פשוט כתובים שנסתפקו בהם ואינו עובר על "לא בשמים", אבל להורות איסור והיתר אין שומעים לו ד"לא בשמים היא". ודחאו דסו"ס הפירוש מכריע באו"ה והביא מס' דרכי הוראה [עמ' 44] דוקא כשיש ב"ד בארץ שאפשר לשאלו קים הדין ש"לא בשמים היא". אבל אם אין ב"ד היכול לברר – מותר ללמוד אף מנביא או מאליהו ז"ל. החת"ס בדיונו מברר את ענינו של אליהו בכיוון חדש מיתר האחרונים שהובאו לעיל, ומפאת חשיבותם יובאו דבריו בלשונו:

"אבל האמת יורה דרכו כי מעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מיו"ד טפחים אך נפרדה נשמתו מגופו שם והנשמה עולה ומשמש בין מלאכי השרת, וגופו נתדקדק ושורה בג"ע התחתון בעוה"ז, וביום הבשורה ב"ב תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל והוא מוסמך מרב אחיה השילוני, או ממדע"ה אם הוא פנחס, והוא יסמוך את חכמי ישראל ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה"ז מלובש בגופו הזך, אך כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו מחויב במצוות – במתים חפשי כתיב. ועוד שיורד ממטה למעלה (נראה שצ"ל מלמעלה למטה) לא שייך שם תחומין כשמתגלה על אופן זה הרי הוא מלאך אנפ"י שלומד תורה ומגלה דינים אין לקבוע הלכה עפ"י דבריו דה"ל כמו חלום ורוח נבואה ואין משגיחים בבת קול, אך כשמתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשבי יתרץ קושיות ואבעיות, ואליו תשמעון כי מי כמוהו מורה..." [שו"ת חת"ס ח"ו סי' צ"ח].

לפי דברי החת"ס לאליהו שתי הופעות בגוף ובלא גוף. בדרך הרוחנית אין פוסקין כדבריו שהופעתו כמלאך וכנבואה. אמנם בענין בירור ספיקות נראה שמעמדו יהיה כנביא, ולמ"ד שרשאי לברר ענינים שבמציאות כגון המשנה למלך מבררים ענינים עפ"י, וע"כ בקידש אחת משתי אחיות יכול לברר בנביא איזו התקדשה [יבמות מ"א], ובתוס' [יבמות ס"ז] שאליהו

יכול לגלות על קטנה שאינה אילונית, ובפסחים [ל"ד ע"א] שלמ"ד היסח הדעת פסול טומאה, אליהו יכול לטהר אם יעיד שלא נטמא. וככל בעיות הרמאות שאמרין יהא מונח עד שיבא אליהו [כ"מ ל"ז]. וכהחזרת אבידה שאין יודעים בעליה [כ"מ כ"ט כלי זהב וזוכית]. כל זה בגלוי הרוחני. אבל בגלוי הגשמי בגוף מבחינה נבואית כוחו כהופעתו הרוחנית ויכול להעיד על דברי חכמה מרבתי ולסמוך. אמנם עדיין נשארים קשים אותם מקומות עליהם הצביע רעק"א שבהם צריך פשיטת ספק בהלכה ולא במציאות.

ונראה לי להוסיף על דברי החת"ס ובכך תפשטנה חלק מהבעיות. כתב הרמב"ם שאליהו היה אב בית דין דסנהדרין הגדולה. בהקדמתו ליד החזקה: "... ואליהו קבל מאזחיה השלוני ובית דינו ואלישען קיבל מאליהו ובית דינו". עוד צריך להוסיף שעד ימי יוסי בן יעזר איש צרידה שנפלה מחלקת בין נשיא לאב"ד בעניני סמיכה לא היתה מחלקת בישראל וגם בימיהם אך מחלקת אחת, ואך משרבו תלמידי הלל ושמאי רבו מחלוקות וכו' כפי שבאר הרמב"ם בהקדמתו למשנה. נמצא שכל הספיקות שהיו עד אז הוכרעו ע"י הסנהדרין. ובידי אליהו הלכה ברורה לכל התורה מימות משה רבינו עד ימינו עם הכרעת הספיקות בפרט לאותם שנפלו מימות ב"ה וב"ש. וגם ספיקות בהלכה שהוכרעו יכול הוא להעיד עליהן ככל ספיקא דינא שכבר הוכרע בב"ד. באותם ספיקות שהתחדשו ולא היו לפני הסנהדרין צריך בירור האם הם באמת חדשים או ישנים שנפלו בהם ספיקות, כגון ספקותיו של יהושע בתמורה [ט"ז ע"ב] ששמע ואח"כ נסתפקו לו, וכחגיגה [ג' ע"ב] שעל אותה בעיה שנמנו וגמרו – עמון ומואב מעשרין מ"ע בשביעית – העיד ר' אליעזר שהוכרע בדורות ראשונים, וכן ביבמות העיד ר' דוסא בן הרכינס על מחלוקת בין הלל ובית שמאי שנפסקה כב"ה כבר העיד חגי הנביא ופסק כב"ה. ובכך תתורצנה שאלות רעק"א מספק במתנה, האם כולל ס"ת, שהרי הספק נפל לנו אבל עד ימות ב"ה וב"ש לא היה בו ספק. וכן הספק בבכורות אם ילדה מרחמא, וחולין, אם שחיטה מתחילה ועד סוף. וכן ברכות, לענין קביעות על יין וכד'. כל אותן בעיות אפשר לומר שהם ודאיות שנסתפקו מחדש ולא ספיקות מחודשים, שלא עלה על דעת ראשונים ועלה על דעת אחרונים. (אמנם לגבי כל ספיקות שלא נפשטו בש"ס שבהם סובר בעל ה"חות יאיר" שיפשטו ע"י אליהו, קשה לומר שתירוץ זה יועיל ואולי סובר כמו בעל בנין יהושע שכותב שכשיבא אליהו יחיו מתים ויבא משה רבנו ותפשטנה כל בעיות על ידו [אדר"נ ל"ד, ד'] ואי הכי קשה מאד להוכיח מכאן שום בירור הלכתי לגבי כוחו של אליהו). עפ"י הרחבה זו לתירוץ החתם סופר, יש בכחו של אליהו להכריע ברוב הספיקות ואף לברר מקראות אשר בשעת אמירתן ודאי הובנו כמובא בס' יחזקאל פרשת דמלואים שאלבא דר' יהודה ור' יוחנן אליהו עתיד לדורשן [מנחות מ"ה], שהרי לגבי אין בכך חדוש אלא מה שנאמר יאמר שנית. והשתא דאתינן להכי אין הכרעת אליהו בספיקות במציאות צריכה להיות עפ"י נבואה, אלא בהופעתו ללא לבוש גופני הרי דבריו כנבואה ורוה"ק. אבל בלבושו הגופני הרי דבריו כמי שהיה באותו מקום: "תנא: מיכאל באחת, גבראל בשתים אליהו בארבע" [ברכות ד' ע"ב], וידיעות שקבל מרבתי או ספק במציאות שהתחדש בימינו כמחליף פרה בחמור וכד' אף שהוא יודע את דיוק המציאות לא ע"י לבושו הגופני עצם בירורו ע"י הגוף מתיר אמירתו ואינה כאמירת נביא.

חבל נחלתו

(לפי דברים אלו נדחה בירורו של הגאון בעל צפנת פענח [בהל' יסוה"ת ט', ד'] שרצה לתלות דעתו של הרמב"ם בהל' יסוה"ת דאין נביא רשאי לחדש אף בספיקות במציאות במשנה אחרונה של עדויות האם אליהו עתיד לעשות שלום או לקרב ולרחק. והרמב"ם סובר כדעתו בסוף הל' מלכים שאליהו בא לעשות שלום, ולא לפסוק הלכה איזו משפחה טהורה או לאו. ולפי דברים אלו בכחו של אליהו ודאי לפסוק בכך שאין זה אלא גלוי מציאות ולא הכרעה שאין נביא רשאי לחדש בה ואליהו רשאי להתיר ספיקות אלה, ואם לא יתיר לא מטעמא דכח נביא אלא מחמת מטרת ביאתו).

אמנם הרמב"ם ודאי שסבר שכוחו הוא כנביא בלבד שהרי ביסס ראיותיו על מוגבלות כח נביא מדברי הגמ' באליהו בסנדל ומנעל [יבמות ק"ב ע"א], או בשתי אחיות איזו מקודשת [יבמות מ"א] ובכהנת ושפחה מי ולדה של מי וכד'. ודבריו צ"ע ממקורות שהביא רעק"א כיצד יבין כוחו של אליהו כנביא רגיל.

ונ"ל לומר שרעק"א עצמו ידע לתרץ קושיותיו בדרך זו שהרי לא השאיר קושיותיו בצ"ע אלא כתב אך ועיין וכו', משמע שלא הוקשה לו, מפני שלא ס"ל שכוחו של אליהו ככל נביא וממילא אין להביא ממנו ראיה, משום כך גם לא הקשה מעניני נביאים אחרים אלא מאליהו דוקא.

אף לרש"י נ"ל לומר שסבר חילוק זה שבין אליהו לשאר נביאים, שהרי בשבת שההו"א היתה שאליהו יחדש היתר או איסור בדין כתיבת תפילין, רק שם כתב רש"י שאין איסור והיתר תלוי באליהו אבל בשאר מקומות לא העיר כן. ויתר על כן, הוא עצמו תלה ספק בהלכה בפשיטת אליהו. משמע דס"ל דספיקות אליהו יכול לפשוט, ואך לחדש הלכות איסור או היתר – אין בכחו של אליהו. וע"כ משאר מקומות בש"ס לא קשיא ליה שהגמ' תולה פשיטת ספיקות אף בהלכות מאליהו.

סימן ג

יציאת כהן לחוץ לארץ בימינו

ראשי פרקים

- א. דיני טומאת ארץ העמים
- ב. חלות הדין בימינו
- ג. חלוקת העולם לענין טומאת ארץ העמים
- ד. טומאת ארץ העמים בכיבוש עולי מצרים
- ה. כניסת כהנים לשטח שכבשו עולי מצרים
- ו. ביטול טומאת ארץ העמים בחלקים שבשליטתנו

א. דיני טומאת ארץ העמים

כהנים נאסרו בטומאה מן התורה. ז"ל הרמב"ם בהל' אבל [ג', א']: "כל כהן שנטמא למת — חוץ מששה מתים המפורשים בתורה או אשתו — בעדים והתראה, ה"ז לוקה, שנאמר: לנפש לא יטמא בעמיו. ואחד הנגוע במת או המאהיל או הנושא ואחד המת ואחד שאר טומאות המפורשות מן המת, שנא': לנפש לא יטמא בעמיו". דין זה נוהג אף בימינו כפי שכתב בשו"ע [יו"ד סי' ט"ט-ש"ע]. אמנם הראב"ד [הל' נזירות ה', י"ט] חולק וסבור שכיון שכל הכהנים טמאי מתים אין מוזהרים על טומאה, אך חלקו עליו הראשונים וכן פסקו האחרונים¹.

"יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים" [שבת ט"ז]. וג' גזירות הווי: "אתו אינהו (יוסי ויוסי) גזרו אגושה לתלות ואאזירה ולא כלום, ואתו רבנן דשמונים שנה גזרו אידי ואידי לתלות, ואתו באושא גזרו אגושה לשרוף ואאזירה כדקאי קאי" [שם טו, ב].

בגזרה הראשונה גזרו שגוש של ארץ העמים הנוגע בתרומה – התרומה טעונה שמירה שלא תטמא ודאי, ואין לשורפה. בגזירה השניה קבעו שאף תרומה הנכנסת לאזורה של ארץ העמים בלא מגע בגושה, כך דינה. בגזירה השלישית קבעו שתרומה שנגעה בגוש מארץ העמים, טמאה ודאי, ונשרפת כדין תרומה טמאה, הנכנסת לאזורה דינה כגזירה השניה. הרמב"ם בהל' טומאת מת [י"א, א'] כתב שלאחר גזירותיהם: "כיון שהכניס ראשו ורובו לאויר ארץ העכו"ם נטמא". ובפ"ג ה"ב הוסיף שמטמאת במגע ובמשא ולא באהל. אלו עיקרי דיני טומאת ארץ העמים לזמננו.

1. שו"ע יו"ד ש"ע"ג, ז'; מל"מ הל' אבל ג', א'; הדגול-מרכבה סי' ש"ב מסביר שאף לראב"ד אין מלקות, אך יש איסור וכן הסיק השאג"א תשובות חדשות סי' י"א.

חבל נחלתו

אמנם הותר להיכנס לצורך מצוה, כנפסק בשו"ע יו"ד [שע"ב, א']: "אעפ"י שהכהן אסור ליכנס לבית הפרס או לארץ העמים אם צריך לילך שם לישא אשה או ללמוד תורה ואין לו דרך אחרת יכול לעבור דרך שם, אפילו אם מוצא ללמוד במקום אחר. וכן אבל העובר דרך שם יכול לילך אחריו לנחמו. וכן מטמא בטומאה של דבריהם לדון עם עובדי כוכבים ולערער עממם מפני שהוא כמציל מידם, וכן כל כיו"ב". אבל מה שאינו לצורך מצוה נאסר לכהן גם היום. בירור זה עוסק בשאלות: השטח עליו חלה טומאת ארץ העמים; האם מוסכמת חלות טומאת ארץ העמים היום; והיסודות לבטולה. המשמעות המעשית בביורור היא: האזורים אליהם מותרים כהנים להיכנס בימינו, והאם נאסור בימינו לכהנים להיכנס לחלק משטח מדינת ישראל. זאת מלבד עצם היציאה מא"י לחו"ל והשהיה בחו"ל (פרט למצות ישיבת א"י החלה על כל ישראל).

ב. חלות הדין בימינו

במשנה אהלות פי"ח, מובא דין זה, וכן בגמרא עירובין [מ"ז, א'] ועבודה זרה [י"ג, א'] ואין רמז להתבטלותה. בגאונים היא נזכרת בשאלות פר' אמור. הר"ף [הל' טומאה], הרמב"ם [הל' אבל פ"ג] והרא"ש [הל' טומאה] בהלכותיהם המכוונות לימינו ג"כ כתבו הלכה זו, ומשמע שנוהגת. וכן הביאו דין זה בטור, בשו"ע וברמ"א [יו"ד סי' שס"ט]. הראשון שעורר על כך הוא המהרש"ל על הטור שם שכתב: "פי' בזמן שא"י היה בטרה היה אסור לכהן לילך מא"י לחו"ל. פירוש לדבריו: כיון שכהנים טמאי מתים, ואין לנו אפר פרה לטהרם, הרי אף בא"י כהנים טמאים. וממילא אין הבדל בין הימצאות כהנים בא"י או בחו"ל". בדרכו הלכו הב"ח והפרישה, הש"ך והט"ז. בשו"ת שבות יעקב [ח"ב סי' צ"ח] חלק עליהם ולדעתו טוהא"ע נוהגת היום. וסיים: "הלואי שיהא כל שמעתיך ברירין כדבר זה דדין אה"ע נוהג בימינו אף בזה"ז, דלא כדעת האחרונים שנמשכו בזה אחר דברי מהרש"ל". הגר"א ביו"ד לא הזכיר שבטלה (דלא כמו בחלה, סי' שכ"ב ס"ק יא, שכתב מקור לכך שאין דין שתי חלות נוהג היום). וכן בהל' חול המועד [או"ח סי' תקל"א ס"ד] הביא מהירושלמי איסור כהן לצאת לחו"ל ולא הזכיר שלא נוהג היום. רעק"א [יו"ד סי' שס"ט] מביא ממהר"י קשטרו שעתה לא נהגו לזהר בכך, וז"ל "ואולי יש להקל מפני הפרנסה כי היכי דשרי להציל מיד עכו"ם, א"נ מפני שכולנו טמאי מתים". הטעם השני הוא כמהרש"ל, והראשון חולק, שאך מחוסר ברירה נשארים כהנים באה"ע, וברגע שאפשר להתפרנס ברחבה בא"י צריכים לצאת מאה"ע. החכמת אדם [סי' קנ"ט ס"א] פוסק כמהרש"ל, וערוך השלחן מביא את שתי הדעות ונוטה לדעת המהרש"ל.

מתוך מנהגי טומאה וטהרה שנהגו בא"י קשה להביא ראיה, מפני שעוד עולא שהיה מדורות אמוראים, ועבר בין ישראל לבבל מעיד בחגיגה [כ"ה א'] ובנידה [ו' ב'] שנהגו בא"י הל' טומאה וטהרה: "חבריא מדכן בגלילא". וכן כתבו תוס' בנידה [י"ב א' ד"ה דמתנין]: "דהא בא"י לעולם היו עסוקים בטהרות". משום כך נראה שא"א להביא ראיה מן הירושלמי במו"ק פ"ג ה"א שחשש לטומאת אה"ע, משום שאנשי א"י פסקו למקומן. הקושי בשיטת המהרש"ל הוא שכשם שלא הותר לכהנים להוסיף טומאה על טומאתם בטומאות דאורייתא כמו"כ

סימן ג - יציאת כהן לחוץ לארץ בימינו

הדין בטומאות דרבנן. וכיון שטואה"ע הוא דבר שנגזר במנין ופשט בישראל א"א לבטלה בכדי. ובמיוחד שעד האחרונים לא היה מי שחלק על קיומה, וכיצד יכולים אחרונים לחדש דין שאין לו שורש, ועומד בניגוד לדברי ראשונים.

מתוך דיוק בדברי המהרש"ל שכותב ש"א"י היה בטהרה" נראה לכאורה שבזמן הגלות ועזיבת הארץ, גם תחומין שקודם לא נכללו בגזרת אה"ע פשטה בהם הטומאה וע"כ אין חילוק בין א"י לחו"ל. ולא קשר דינו דוקא בדין כהנים שכלם טמאי מתיים. אמנם כ"ז לא היה בבית שני שא"י היתה טהורה, וממילא בימינו כשישראל בארצם מסתלקת ממנה טומאתה. ואפשר להביא כדמות ראייה שרעק"א אף שכתב דברים זהים לא הזכיר את המהרש"ל בשמו, משמע קצת שס"ל שאין דבריו זהים למהרש"ל. וכלשון הרש"ל כתבו הפרישה והב"ח והש"ך. אמנם הט"ז אינו סובר כך וכתב: "בזמן שהיה טהרות בא"י ותליא בטהרות ולא בטהרות הארץ. אבל במהרש"ל לכאורה אינו כך, וצ"ב.

ג. חלוקת העולם לענין טומאת ארץ העמים

ברמב"ם [הל' טומאת מת פ"א ה"ה וה"ן] ג' חלוקות בשטח עליו חלה טומאת ארץ העמים: "המהלך בארץ העכו"ם בהרים ובסלעים — טמא טומאת שבעה. בים ובמקום שהיה עולה בזעפו — טהור משום נוגע בארץ העכו"ם וטמא משום איריה... סוריה — עפרה טמא כחוצה לארץ ואיריה טהור. לא גזרו על איריה". בכך שונה טומאת אה"ע ממצוות התלויות בארץ, שלענין טואה"ע יש לים דין מיוחד משאר חו"ל². בטור ובשו"ע כתבו בצורה כוללת: "וכל ארץ העכו"ם אסור לכהן לטמאות בהן". סיבת אי פירוט הטור והשו"ע מפני שאין לכך תוצאה מעשית פשוטה, אלא לכהן הנכנס בשידה תיבה ומגדל לסוריא דטהור, כמוש"כ הרמב"ם שם.

בשטח א"י עצמה צריך לברר עד איזה גבול טהור ומאיזה גבול טמא בטומאת אה"ע, שהרי לענין מצוות התלויות בארץ הולכים בעיקר לפי כבוש עולי בבל, וכן בשאר מצוות לאו דוקא גבולות ההבטחה או הנזכרים בפר' מסעי הם הקובעים³.

ד. טומאת ארץ העמים בכיבוש עולי מצרים

הכפתור ופרח בבירורו הארוך בפ"י, שא"י קדושה ללא תלות בקדושת המצוות המתקיימות בה, נוגע ישירות בבעיה זו וקובע שכל שנתקדש ע"י עולי מצרים אין בו טומאת ארץ העמים⁴.

2. לא ראיתי בירור בענין ים לענין טואה"ע בחלק החייב במצוות התלויות בארץ — "חוט המתוח מאמנום ועד נחל מצרים" [הל' תרומות א' ז'].
3. ע' אנציקלופדיה תלמודית בערך ארץ-ישראל.

4. ראיתו מתוספתא סוף אוהלות: "עירות המובלעות בא"י כגון סוסיתא וחברותיה אשקלון וחברותיה, אע"פ שפטורות מן המעשרות ומן השביעית אין בהן משום אה"ע". ומכאן ראייה שאע"פ שלא נתקדשו בקדושת עזרא אין בהן טומאת אה"ע משום שהן חלק מכבוש עו"מ. ומוסיף

חבל נחלתו

אמנם כמה קושיות לשיטתו:

1. מעירובין [מ"ז א'] ועבודה זרה [י"ג, א' וכן שמחות פ"י]: "ואם היה כהן מטמא בחוצה לארץ לדון ולערער עמהם... ומטמא לישא אשה וללמוד תורה. א"ר יהודה: אימתי בזמן שאין מוצא ללמוד אבל מוצא ללמוד לא יטמא. ר' יוסי אומר: אף בזמן שמוצא ללמוד נמי יטמא לפי שאין מן הכל זוכה אדם ללמוד. וא"ר יוסי: מעשה ביוסף הכהן שהלך אצל רבו לצידן ללמוד תורה". צידן היא צידון בחלקו של שבט אשר, כמוש"כ הכפ"פ בפרק י"א, והיא צפונית לכזיב וע"כ לא נתקדשה בקידוש עזרא. ואע"פ שהיא מכבוש עו"מ, בכ"ז טמאה בטומאת אה"ע⁵.

2. הברייתא "עירות המובלעות בא"י כגון סוסייתא וחברותיה אשקלון וחברותיה אע"פ שפטורות מן המעשרות ומן השביעית אין בהן משום ארץ העמים" מקומה בתוספתא [אהלות פ"ח] בקבוצת ברייתות העוסקות בארץ העמים. ומובנה שדוקא הן משום שהן מובלעות אינן אה"ע אבל שאר כבוש עו"מ טמא. ולהוציא מטעות מנו אלו⁶.

3. בירושלמי מ"ק פ"ג ה"א מובא "חד כהן אתא לגבי ר' חנינה. א"ל: מהו לצאת לצור לעשות דבר מצוה לחלוף או ליבם? א"ל: אחיו של אותו האיש יצא. ברוך המקום שנגפו, ואת מבקש לעשות כיוצא בו". ובקרבן העדה כתב: "מהו לצאת לצור — שהוא חו"ל. לעשות דבר מצוה — דכהן אסור לצאת לחו"ל דגזרו טומאה על ארץ העמים". וכ"כ בפני משה וכ"מ בביאור הגר"א [א"ח ס"י תקל"א ס"ב]⁷.

4. בגיטין ז', ב' מובא "היה מהלך מעכו לכזיב מימינו למזרח הדרך טמאה משום אה"ע ופטורה מן המעשר ומן השביעית עד שיודע לך שהיא חייבת". ופירש רש"י: "משום אה"ע — דגזרו טומאה על אה"ע". ומפורש שלא ככפ"פ דמשום מדורות גויים בלבד⁸.
הראשונים החולקים על הכפ"פ:

1. רש"י — משיטתו בגיטין משמע שכבוש עו"מ שלא כבשו עו"ב טמא משום אה"ע.
2. הרמב"ם כתב בהל' בכורים [פ"ה ז']: "שאר א"י שהחזיקו בה עו"מ ולא עו"ב, שהיא מכזיב

"ואם שמא נמצא בתוך גבולי הארץ מקומות טמאים כמו שיש דרך רצועת עכו לכזיב יש לומר שהוא משום מדורות הגויים". וקובע כלל שחכמים קוראים לחלקי א"י ארץ העמים מפני שהם מדורות גויים.

5. קשה לומר לשיטת הכפ"פ שטומאת צידן משום מדורות הגויים, שהרי היא מובאת כראיה להיטמאות בארץ העמים בחוץ לארץ.

6. אע"פ שהכפ"פ מוכיח מהתוספתא להיפך (הערה 4) שוברו בצידו: שמשום מובלעות ולא משום כבוש עו"מ. וכן כתב בר"ש מקואות פ"ח מ"א.

7. צור אף היא מכבוש עו"מ [כפ"פ פ"א]. והראיה מכאן אינה מוכחת לשיטתו שמשום מדור העמים. אמנם הביטוי "לצאת" לא עולה יפה, וכן הקשרה דסוגיא התם שמדבר בבאים ממדינת הים.

8. לענ"ד היינו טעמא דר' אבא מנשק כיפי דעכו [כתובות ק"ב, א'] להדגיש שגושה טהור ואלו מטעם מדור גויים אין ייחוד לעכו. ועוד שכל מדור העמים תולים ולא מטמאים [רמב"ם הל' טו"מ י"א, ז'].

סימן ג - יציאת כהן לחוץ לארץ בימינו

ועד אמנה, מפרישין בה שתי חלות. האחת נשרפת והאחת נאכלת. ומפני מה מפרישין בה שתי חלות, מפני שהחלה הראשונה טמאה, שהרי לא נתקדשה אותה הארץ בימי עזרא, והקדושה ראשונה בטלה משגלו. והואיל והיא א"י מפרישין בה חלה אחד מארבעים ושמונה ושורפין אותה". מבואר בדבריו שכבוש עו"מ טמא משום טומאת אה"ע.

3. סמ"ג בעשין קמ"א הביא לשון הרמב"ם.
 4. מאירי בגיטין פי' כרש"י. [וכן בחלה פ"ד, ח'].
 5. בחלה פ"ד מ"ח פירש ר' עובדיה מברטנורא – "מכזיב ועד הנהר לצד מזרח ומכזיב ועד אמנה לצד מערב, ואינה א"י ממש לפי שכבשוה עו"מ ולא כבשוה עו"ב. וקדושה ראשונה לא קדשה לע"ל מפרישין שתי חלות הראשונה נשרפת לפי שהיא טמאה בטומאת אה"ע כיון שלא כבשוה עולי בבל".
- אמנם יש שיטות ראשונים המסייעים לכפ"פ:

1. תוספות חולין [ק"ד ד"ה חלת]: "והכי פרושו מכזיב ועד הנהר ועד אמנה שהיו סמוכים לאה"ע ואין יכולים לשמור עצמם ופירותיהם בטהרה והיו חלותיהם טמאות וטעונות שריפה". עולה מדבריהם שלא מקומם טמא אלא קרבתם לחו"ל, שטמאה לכולי עלמא משום אה"ע, גורמת להם טומאה.
 2. רא"ש – דבריו סותרים אלו לאלו. בחולין [פ"ח סי' ד'] פירש כתוס' הנ"ל, אבל בפירוש המשניות חלה [פ"ד מ"ח], ובהל' חלה המובאות לאחר מס' מנחות [סי' י"ד] כתב שטמאה. וצ"ב אילו הם דבריו האחרונים⁹.
 3. ר' משה בר' חסדאי הובא בחי' הרמב"ן ובחי' הריטב"א [גיטין ד' ב']: "מפני שמכזיב ועד הנהר ועד אמנוס היא א"י, אלא שאין זהירין לשמרה בטהרה".
- דעות האחרונים בענין זה הן כדלהלן:

1. שו"ת מהרי"ט [ח"א סי' מ"ז] – מסיק שכל א"י שלא כבשו עו"ב היא כסוריא שבג' דברים שוותה לא"י ובג' לחו"ל [גיטין ח', א]. ראייתו מיוסף הכהן בגמ' בעירובין וע"ז שהובאה לעיל, ואינו מבסס דבריו על שיטות הראשונים.
2. משנה למלך [הל' טו"מ י"א, ר'] – מביא את שיטת המהרי"ט, אך מקשה מהרמב"ם בהל' תרומות [א', ד']¹⁰.

9. לשי' תוס' ורא"ש בחולין חלה נוהגת בכיבוש עו"מ מן התורה, ולשיטת שאר הראשונים מדרבנן. עי' משנה ראשונה פ"ד מ"ח ד"ה מכזיב.
 10. מדברי הרמב"ם משמע שמימינו למזרח הדרך חוצה לארץ ומשום הכי טמאה משום אה"ע. ודברי הרמב"ם קשים ביותר שכתב בה"ז: "איזו היא ארץ שהחזיקו בה עו"מ מרקם שהוא במזרח א"י מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון..." ובהל' ח' כתב: "מהיכן החזיקו עו"ב מכזיב ולפנים כנגד המזרח ומכזיב ולחוץ עד אמנה היא אמנוס ועד הנהר והוא נחל מצרים לא החזיקו בו, וכזיב עצמה לא החזיקו בה".
- וקשים דבריו: א) והלא במקורות כגון: ירו' פ"ו דשביעית נזכרו אותם המקומות שכת' בה"ז בגבול עו"ב ולא עו"מ. ב) במה עדיפים עו"מ על עו"ב הלא השטח תואם ורק עיירות שבגבולין שייכות

חבל נחלתו

3. מלבושי יו"ט [ח"ב סי' י"ז] – מסיק עפ"י שיטות הראשונים שאך כבוש עו"ב טהור מטומאת אה"ע והשאר טמא.
4. ישועות מלכו [יו"ד סי' ס"ז] סובר ככפתור-ופרח ודוחה ראית המהרי"ט מצידון. לדבריו צידון לא נכבשה בימי יהושע.

ה. כניסת כהנים לשטח שכבשו עו"מ

עפ"י המבורר לעיל (פרק ב') ישנה מחלוקת פוסקים בחיוב כהנים בזהירות מטומאת אה"ע האידנא. עפ"י רוב הפוסקים (מבואר לעיל בפרק ד') יחול חיוב זה גם במקומות שכבשו עו"מ ולא כבשו עו"ב, כש"כ לגבי יציאה מחוץ לגבולות הארץ בכלל. מכל מקום נראה שהכניסה היום לכבוש עו"מ תהיה מותרת לכהנים מג' סיבות: א. בדרך דחיה – לצורך מצוה. ב. בביטול הטומאה באה"ע בזמננו ועפ"י הגזרה. ג. לפי שיטת המתירים. א. דרך דחיה – לצורך מצוה: נחלקו הראשונים לצורך אלו מצוות הותרו כהנים ליטמא בטומאות דרבנן, התוס' בע"ז [י"ג א'] וכן הר"ף [ע"ז ג' ב'] והרא"ש [סוף הל' טומאה] כתבו דאך לישא אשה וללמוד תורה. בבכורות [כ"ט א' ד"ה היכי כתבו תוס' בשם ר"ת דלכל מצוה אפילו לצאת לקראת מלכי גויים כדי שיזכה להבחין בינם לבין מלכי ישראל. וכתבו שכ"כ בשאלות פר' אמור. אמנם בהעמק שאלה לנצי"ב כתב בדברי השאלות שאך לצורך מצוות דאורייתא הותרו כהנים ליטמא בטומאה דרבנן. הרמב"ם הל' אבל [ג' י"ד] כ' שלישיא אשה או ללמוד תורה בזמן שאין אלא דרך זו, או לכבוד הבריות הותר ליטמא בטומאה דרבנן. בשו"ע [יו"ד סי' שעב ס"א] פסק כרמב"ם והתיר אף לצאת ולדון עמם ע"מ להציל מידם. רעק"א כמובא לעיל בפרק א' כלל בזה אף פרנסה. ממילא אותם כללים חלים לגבי השטח שכבשו עו"מ ולא עו"ב.

ב. ביטול הטומאה בארץ העמים – בתוספתא [אהלות פי"ה ה"א] כתוב:

"ארץ העמים אם יכול ליכנס לה בטהרה טהורה. וכמה תהא סמוכה ויהא יכול ליכנס לה בטהרה? רשב"ג אומר: אפילו תלם אחד הרי זה מפטיק. אומר ר"ש: יכול אני להאכיל את הכהנים טהרות בבורסקי שבצידן¹¹ ושבעדירות ושבלבלב מפני שסמוכין לים או לנהר. אמרו לו הרי פסלין מפטיק. חזקת דרכים של עולי בבל אע"פ שמובלעות בארץ העמים טהורות. רשב"ג אומר עד מקום שאדם פונה מימינו ומשמאלו ואינו בוש".

הרמב"ם [הל' טו"מ י"א, ו'] פסק כרשב"ג שמקום שיכול ליכנס אליו בטהרה בלא הפסק של אה"ע או בית הקברות או בית הפרס נבדק אם אין בו מת טמון ונכנסים כהנים אליו. ובכס"מ: משום שלא גזרו על אה"ע הסמוכה לא". ולפי דבריו כל מקום מכבוש עו"מ

לעו"מ ולא לעו"ב. ג) בתשובותיו (מהד' בלאו ע' 233) כתב: "וכל מה שהחזיקו עו"מ בקדושה ראשונה ממה שלא החזיקו עו"ב והוא מן אמנה עד נחל מצרים". ושם (עמ' 229) כ' מפורש כמו בהל' ח': "והנחל הנזכר במשנה [שביעית פ"ו ה"א] הוא נחל מצרים בלא ספק", והאחרונים עמלו לתרצו.

11. עפ"י הג' הגר"א.

סימן ג - יציאת כהן לחוץ לארץ בימינו

הפתוח בצד אחד לכבוש עו"ב מותר לכהנים ליכנס אליו. אמנם בר"ש [אהלות פ"ח מ"ז] משמע קצת אחרת: שמקום טמא מפסיק, וכן כל קרקע שאינה בתולה, אבל קרקע בתולה בגבול עו"ב אינה טמאה משום אה"ע. לכן יכול היה ר' שמעון להאכיל טהרות בבורסקי שבצידן¹².

ג. שיטת המתירים – כאמור לעיל הרש"ל ובעקבותיו אחרונים רבים סברו שכיון שכהנים טמאי מתים ממילא בטלו אסורי טומאה בטומאת אה"ע ואין הבדל בין א"י לאה"ע היום כלל.

ו. ביטול טומאת אה"ע בחלקים שבשליטתנו

צריך לברר איך נגזרה טומאת אה"ע. ויתכן לומר שגם בתי דינים דגזרו לא חסמו את הדרך לבטולה. שאם גזרו לגמרי על השטח ללא תלות בשום תנאי אחר, לכאורה א"א לבטל גזירתם שאין בי"ד רשאי לבטל דברי בי"ד חבירו וא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין [עי' רמב"ם הל' ממרים ב', ב.]. לראשונים הסוברים שיש טומאת ארץ העמים בכבוש עו"מ נראה לומר שמקום הטומאה תלוי במצוות התלויות בארץ, דהיינו בקידוש בי"ד, ואם סנהדרין תקדש חלקים נוספים מא"י ותחיל עליהם חובת מצוות התלויות בארץ ממילא יבטל מאותם מקומות שם ארץ העמים, ותהא טומאתה בטלה. וכך משמע שכל אותם כרכים שכבשו עו"מ ולא כבשו עו"ב והניחום כדי שיסמכו עליהם עניים, (כמובא ברמב"ם בהל' תרומות [פ"א, ה"ה]) משמע שעו"ב הניחום מלקדש, הא אם יקדשו יקדשו. וכ"כ מפורש במאירי חלה [פ"ד מ"ח]:

"השניה היא מכזיב ועד הנחר ועד אמנום ר"ל הור ההר וכל תחום זה לא כבשו עו"ב כרכים שבו ולא נתקדשו בימי עזרא אלא שכבר כבשום עו"מ ונתקדשו קדושה ראשונה. וכמו שאמרו לענין שביעית כל שהחזיקו בו עו"מ מכזיב עד הנחר ועד אמנום, אנו סוברים קדושה ראשונה קדשה לשענתה ולא קדשה לע"ל כמו שביארנו... ולענין חלה אמרו כאן שדינה בשתי חלות, אחת לאור מפני שלאחר שתחום זה היה מעיקר א"י ולכשיבואו בה כל ישראל ויקדישוה תהא מוקדשת עשאוה כא"י להפריש חלה אחת כדמיון חלת הארץ וכשיעורה, אלא מתוך שעכשיו מיהא חוצה לארץ היא הרי היא חלה טמאה ונשרפת". מפורש בדבריו שכשיקדישו אותה ישראל לגבי מצוות התלויות בארץ תחזור ותפקע ממנה אף טומאתה.

משיטת רבנו אלחנן בתוס' חגיגה [כ"ה, א' ד"ה רצועה] בענין רצועה של כותים המפרדת בין יהודה לגליל אפשר להוכיח, שכאשר יושבים גויים בא"י או לפחות בשלטונם, חלה על המקום מיד טוואה"ע. ולפי"ז אפשר שגם להיפך, בהסרת שלטונם ושיבתם פוקעת

12. צריך לברר עד איזה מקום שאינו מופסק אינו טמא משום אה"ע, דא"א דכל דלא מופסק, דא"כ גם בבל תהא טהורה משום שבילי עו"ב. ונ"ל עד מקום שאדם נפנה ואינו בוש, משום דנגרר אחר א"י. וקצת ראיה מדין מובלעות שפטורות ממעשרות ושביעית ואעפ"כ אינן טמאות משום אה"ע דענינן משום דמגרירי בתר א"י.

חבל נחלתו

טומאת הארץ. אמנם ניתן לדחות שאין הכרח שגזירת כותים כעובדי ע"ז הביאה מיידית לטמא מקומם בטומאת אה"ע, ונמנו במיוחד אף על מקומם וטמאוהו. וממילא צריך מנין אחר להתירו, (או בדרך תנאי בגזירה כפי שהסברנו למעלה) כל זאת אם נבין טומאת הרצועה מדין אה"ע. וודאי לדברי הכפ"פ [פ"י] שהסבירה משום מדור גויים אין מכאן ראיה.

סימן ד

מורד במלכות

ראשי פרקים

הקדמה

א. גדר מלכות (לעניין מרידה)

1. שלטון שאינו מלך
2. הסכמת רוב ישראל
3. שלטון בפועל

ב. גדר מרידה - פריקת עול

1. במעשה, בדיבור, במחשבה ובסיוע
2. המראת צו המלך
3. ביזוי מלכות
4. פגיעה עקיפה בכבוד מלכות
5. ציווי מלך לעבור על דבר תורה
6. העוסק במצוה

ג. סדר הדין של מורד

1. גדר העבירה
2. סמכות הדין - למלך או לסנהדרין

ד. עונשי מורד במלכות

1. המקור לעונש מוות
2. חנינה
3. מיתה בסייף
4. עונשי גוף
5. ענשי ממון

ה. דיכוי מרידה של מיעוט זר

1. חיוב השלטון
2. סמכות ההחלטה
3. דרכי תגובת המלכות למרידה

ו. למעמדו האישי של המורד

1. חזקת כשרות
2. אבילות

חבל נחלתו

הקדמה

עם חורבן בית ראשון וגלות העם בטלה מלכותנו, ועמה בטלו סדרי שלטון שכה נחוצים לנו. המלכות בישראל יונקת כוחה ממלכות שמים, וערכה אינו אך זמני וחולף. שואפת היא לסדר אלוקי בארץ, סדר המונחל לה ע"י התורה והנבואה, ובהתעלותה במלכות הנצח – מלכות בית דוד, שאיבתה מהמעיונות האלה בלתי פוסקת. "דוד מלך ישראל חי וקיים". בפריקת העול, מרידה, יש משום יציאה כנגד ערכה של מלכות בכלל, והחשבתה אך מצידה האנושי-חברתי ולא האלוקי-הנצחי. וע"כ דוד המלך אומר: "איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח ה'" [שמו"ב א', י"ד]. כי המלכות מקורה במשיחה האלוקית – ברוח ה' אשר על השופט, וסופה ישיבה על כסא ה', וחיבור כל אברי האומה הישראלית לגוף אשר השכינה שורה בו. ומי שעוקר את המלכות, פוגע בלב העם. על אף הפשע החמור לא נמסרה לנו מסכת מיוחדת המוקדשת לו. גלותנו מחקה מאיתנו אוצרות גדולים ואך פה ושם גרגרים מועטים פזורים על כך בספרינו.

א. גדר מלכות (לעניין מרידה)

1. שלטון שאינו מלך

כתב הרב קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן [סי' קמ"ד ס"ק י"ג-ט"ו]:
"וחוץ מזה נראים הדברים שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלו הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה. ובמיוחד נראה שגם כל שופט שקם בישראל, דין מלך יש לו לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד במה שנוגע להנהגת הכלל".

הדברים מפורשים ע"י הר"ן בדרשותיו [יא]:
"אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלל שני הכוחות, כח השופט וכח המלך. שהרי מצינו בסוף נגמר הדין. א"ל עמשא אכין ורקין קא דרוש... יכול אף לד"ת, ת"ל רק חזק ואמץ. הנה שנתנו בכאן ליהושע כח מלכות, אף שלא היה מלך¹. וכן דרשו רז"ל: ויהי בישורון מלך – ירמוז למשה".

ועי' במאירי [סנהדרין נ"ב] שכתב כעין דברי הר"ן. עפ"י דברים אלה נראה פשוט, שגם המורד במי ששולט על האומה יהיה לו דין מורד במלכות, שהרי עיקר תפקיד המלכות הוא שמירת העם, והמורד מסלק את השלטון ושמירתו. מכאן שאב גדעון את כוחו להעניש את אנשי סוכות ופנואל שלא סייעו למלחמתו. נושא זה נדון בהרחבה באחרונים, ואין ראוי שיניף המקצר ידו על המאריכים.

נוסיף כאן אך הערה אחת: במורד בשלטון שאינו מלך צריך בירור האם תהינה לשלטון כל סמכויות שפיטת מורד. נראה שלמלך סמכויות נרחבות, עד כדי כך שהפוגע בכבודו או

1. לא כאן המקום לדון בשאלת מעמדו של יהושע כמלך.

סימן ד - מורד במלכות

ממרה מצוותו בדבר הרשות נידון כמורד. אולם לסמכות שלטונית אחרת – עפ"י מידת קירבתה למלכות – לפי מידת הסמכויות שניתנו לו ע"י העם תהיינה סמכויותיו כלפי מורד. ברור, שבשלטון בימינו אין אדם שפגיעה בכבודו או המרת צוויו תחשבנה כמרידה. רק מלך או שופט, שבאישיותו מתרכזת כל המהות הלאומית, יש בפגיעה בו או בדבריו משום מרידה. עם זאת יסוד הענין של פריקת עול קיים אף בימינו.

2. הסכמת רוב ישראל

כתב הרדב"ז [הל' מלכים ג', ח':] "והאי מלך, היינו שהומלך ע"י נביא, או שהסכימו עליו כל ישראל². אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמוע אליו. והמורה את פיו, לא נקרא מורד במלכות". הרדב"ז חילק בין שני אופנים של העמדת מלך – ע"י נביא; או בהסכמת הכלל. עפ"י נביא זוהי המלכה מוחלטת, בין אם ההמלכה היא של אדם מסוים, ואף לחלק מעם ישראל ולעתים ניתנה לציבור מסוים (עפ"י נביא) סמכות להחליט מי הוא מלכם. וכדברי הר"ן [סנהדרין כ', ב'] לגבי אחאב:

"אבל ליכא למימר דלא המליכו לאחאב מן השמיים. אדרבה, הוא מורד במלכות בית דוד שהיתה קיימת באותה שעה, שהרי השי"ת קרע הממלכה מבית דוד רק משבט יהודה לבדו. וכל מלך שהמליכו עשרת השבטים עליהם, דין מלך יש לו לכל דבר". לדבריו, איפוא, לעשרת השבטים ניתנה סמכות החלטה (במידה ולא נמשח או נקבע איש מסוים) מי יהיה מלכם. וע"כ מוצאים בקורותיהם מלחמות בין אנשים ומשפחות שונים. הדרך השניה היא הסכמת הכלל, וכך היה מעמדם של מלכי בית חשמונאי הכשרים שהיו מצד ההסכמה, לעומת הרשעים שמלכו בכוח הזרוע ומסכימים לכך דברי הירושלמי [הוריות פ"ג ה"ב]. ונראה שלא דוקא כל הציבור, אלא אף רובו כופה את מיעוטו להסכים למלכות, כמו שבכל התורה כולה "אחרי רבים להטות". שאם יצטרכו בכל דבר הסכמת כל אחד ואחד, לא יגמרו הדברים לעולם. עיין בשו"ת הרשב"א [ח"ז סי' ק"ח]. וכו"כ עוד [שם סי' ת"צ]:

"אין רשות ביד אדם להסתלק ולפטור עצמו מתקנות הקהל ולומר לא אכנס בגזרותם וכיו"ב, לפי שהיחידים משועבדים לרוב. וכמו שכלל הקהילות משועבדות לבי"ד הגדול או לנשיא, כך כל יחיד ויחיד משועבד לציבור שבעיר" [ע"י שו"ע יו"ד רכ"ח, ל"א-ל"ד]. וכן בתשובת מהר"ם מרוטנבורג [הובאה בהגהות מימוניות פ"א מהל' תפילה ס"ב]:

"נל אשר שאלת אם יש קטטה בין הקהל ואינם יכולים להשוות דעתם לברור ראשים בהסכמת כולם, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ומחמת שחלוק ליבם מידת הדין לוקה, ואין אמת ושלוש בעיר ולא בכל המלכות הנגררים אחריהם, איך יעשו? נראה בעיני, שיש להושיב כל בעלי בתים שנותנים מיסים, וקבלו עליהם ברכה שכ"א יאמר דעתו לשם שמים ולתקנת העיר, וילכו אחר הרוב הן לברור ראשים, הן להעמיד חזנים, הן

2. וכן תוס' [סנהדרין כ' ע"ב] כתבו שמלך באופן השני (הסכמה לאומית) הוא דוקא המולך על כל ישראל ויהודה.

חבל נחלתו

לתקן כיס של צדקה, הן למנות גבאים, הן לבנות, הן לסתור בבית הכנסת להוסיף ולגרוע... סוף דבר כל דבר צורך הקהל יעשה על פיהם ככל אשר יאמרו. ואם ימאנו המיעוט ויעמדו מנגד לשמור לעשות ככל הכתוב, יש כוח ביד הרוב או ביד שימנו הרוב עליהם לראשים להכריחם ולכופם”...

העולה מהדברים שהרוב כופה את המיעוט לדרך השלטון ועפ”י השלטון שהונהג יצאו ויבואו כל בית ישראל.

3. שלטון בפועל

המאירי [הוריות י”א, א’] מוסיף תנאי למלכות: “ויראה, שאין לו דין נשיא, אלא בעוד שהוא מחזיק במלכותו. והוא שאמרו בתלמוד המערב: כל אותם שישה חודשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בשעירה היה מתכפר לו כהדיוט”. אפשר היה לומר שכל הסייג הוא אך לגבי דין קרבן נשיא, שמפני שיש על גביו אימת אדם הרי הוא נבדל מכלל נשיא, ויורד לקרבן יחיד. וכדברי התשובה לר”י הנשיא: “הרי צרתך בבל” [הוריות יא, ב’]. אלא שדברי המאירי מוכיחים, שכיון שהמלך דחוי ממלכותו, אין דינו כמלך. ניתן להרחיב זאת אף לגבי מורד, שבעת שאין המלך או המלכות שולטים, אין לפועל כנגדם דין מורד. ועל כן בתקופת השופטים לא נחשב כל שבט שלא הצטרף למלחמה למורד, ולשופט היתה סמכות שלטונית רק באזורי שליטתו. בכך ניתן להסביר את תשובת שאול “לא יומת איש ביום הזה” [שמו”א י”א, י”ג] כלפי אותם שביזו אותו לאחר המלכתו הראשונה. לדידה, כיון שהלך לביתו ועסק בפרנסתו [והנה שאול בא מן השדה” שם ה’] לא היה לו דין מלך. ואף אנשי יבש גלעד אינם פונים אליו להושיעם מנחש העמוני. וכן להיפך, לשופט מקומי לא ניתנות סמכויות מלך, אף אם המלכות שולטת בחולשה באותו מקום, והוא בא למלא את מקומה. על כך דוד מודה לאביגיל “שמנעתו מבוא בדמים”. שאף שנמשח בידי שמואל, כיוון ששאלו הוא המלך, אין לו סמכות מלך לדון את נבל מדין מורד במלכות, וכדברי הגמרא [מגילה י”ד, ב’]: “אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם”. ומסביר הרב אברבנאל [שמו”א כ”ה]: “הטענה הראשונה, לפי שלא היה נבל בן מות כפי הדין, יען דוד לא היה עדיין מלך, ונבל בדברו נגדו לא היה מורד במלכות”.

אולם בפירושו הראשון מבין הר”י אברבנאל, שהיה בסמכות דוד להרוג את נבל, “לפי שכבר היה גלוי ומפורסם בכל ישראל שהיה דוד משוח מלך”. בקשת אביגיל היתה יותר בגדר חסד מאשר מצד הדין. המחלוקת בין שני הפירושים היא בשאלה האם מלך משוח שלא יצא טבעו, סמכויותיו הן כמלך; או לאו. בשלטון הנובע מהסכמת העם נראה ששני הפירושים יסכימו שאך לשלטון הכולל, אף אם רופף הוא, סמכויות מלך, לדון דיני מורד במלכות.

ב. גדר מרידה - פריקת עול

1. במעשה, בדבור, במחשבה ובסיוע

פעולת המרידה אינה עבירה לתיאבון, אלא עבירה להכעיס - פעולה שמטרתה הפרת שלטונה של הרשות השולטת, ופריקת עולה. וכן אומרים חכמים: "עוונות - אלו הזדונות... פשעים אלה המרדדים, וכן הוא אומר: מלך מואב פשע בי" [וימא ל', ב']. ומסביר רש"י: "המרדדים - עושה להכעיס. מלך מואב פשע בי - מרד בי". למדנו שהמבדיל העיקרי בין העבירה בזדון לבין מרד הוא בכוונת העבירה, זו לשמה - לשם גוף העבירה, וזו לשם הכעסה - כלפי מעלה, או כלפי שלטון בשר ודם. המרידה שייכת הן במעשים והן בדיבור. מעשים עלולים להיעשות ע"י הקמת שלטון אחר מהשלטון הקיים, כגון אבשלום שהמליך עצמו במקום דוד אביו [שמ"ב ט"ז], או שבע בן בכרי שהמליך עצמו [שם כ']. כמ"כ ביציאה מעול השלטון הקיים, כמו "אז תפשע לבנה" [מל"ב ה', כ"ב]; או התקשרות עם שלטון אחר כנגד המלכות, כגון שבנא כנגד חזקיה מלך ישראל [סנהדרין כ"ו] ובמלכי אומות העולם: "וימצא מלך אשור בהושע קשר אשר שלח מלאכים אל סוא מלך מצרים" [מל"ב י"ז, ד]. וביחזקאל [י"ז, ט"ח]: "וימרד בו לשלח מלאכיו מצרים לתת לו סוסים ועם רב". יש מעשי מרידה שהם כעבריינות ממון רגילה, אלא שנועדו לשם פריקת עול, ובכך יצאו מכלל מזיק לכלל מורד, כמסופר [שופטים ט', כ"ג-כ"ה]: "ויבגדו בעלי שכס באבימלך... וישומו לו בעלי שכס מארבים על ראשי ההרים ויגזלו את כל אשר יעבור עליהם בדרך ויגד לאבימלך". ומסביר הרד"ק: "ואותם מארבים היו גוזלים את כל אשר עבר עליהם, לומר שיצאו מתחת רשותו, ואין להם מושל, והיו עושים הישר בעיניהם". מעין זה אי תשלום מס לשם מרידה: "וימצא מלך אשור בהושע קשר אשר... ולא העלה מנחה למלך אשור כשנה בשנה" [מל"ב י"ז, ד]. מרידה בדברים היינו כגון געל בן עבד, האומר: "מי אבימלך ומי שכס כי נעבדנו" [שופטים ט', כ"ח]. ורש"י מסביר: "אין לו משפט מלוכה בעיר, ואף פקידו אינם כלום". לא רק דיבור ישיר של פריקת עול הוא בגדר מרידה, אלא אף דיבור שכתוצאה ממנו יש גרימה למרד. כן מצינו בעמוס הנביא [ז', י"א]: "וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל, לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו. כי כה אמר עמוס, בחרב ימות ירבעם, וישראל גלה יגלה מעל אדמתו". עמוס אך ניבא על חורבנה של מלכות ישראל והריגת מלכה, ועל כך נאשם במרידה. וכן הסביר בעל המצודות: "ר"ל, מדבר דברים המביאים קשר למרוד בך ולהרגך. כי כשישמעו שונאיו, שהנביא מיעד עליו חרב, יתעוררו להרגו בדבר ה'". המסייע למורד דינו כמורד. שכן יואב בא להרוג את כל יושבי אבל, בגלל סיועם לשבע בן בכרי. וכן אמר שאול המלך לאחימלך בנוב [שמ"א כ"ב, י"ג]: "למה קשרתם עלי אתה ובן ישי, בתתך לו לחם וחרב ושאוול לו באלוקים לקום אלי לאורב כיום הזה", ובתרגום יונתן: "למה מרדתון עלי וכר". ואף את כהני נוב הרג שאול על סיועם למרידה, שכן הוא אומר: "ויאמר המלך לרצים הניצבים עליו, טובו והמיתו כהני ה', כי גם ידם עם דוד, וכי ידעו ולא גלו את אזני". היינו, אף על אי גילוי מקומו של דוד למלך. אף על מחשבה למרידה מצאנו שהיא מצטרפת לענישה. על הפסוק "כי יואב נטה אחרי אדוניה ואחרי

חבל נחלתו

אבשלום לא נטה" [מל"א ב', כ"ה] אמרו בגמרא: "אמר רב יהודה: שביקש לנטות, ולא נטה" [סנהדרין מ"ט, א']. מצאנו איפוא, שעבירת המרידה במלכות עיקרה פריקת עול. ועכ"פ אין המעשה בלבד מכריע בה, אלא הכוונה. לכן סיוע או אמירה גם הם יכולים להחשב כמרידה במלכות.

2. המראת צו המלך

סוג נוסף של מרידה הוא המראת פי המלך, לאו דוקא מתוך כוונה לפרוק עול, כגון עמשא, שלא גייס את הצבא בזמן (אלולא הותר לו כמבואר להלן), או שמעי בן גרא שנצטווה ע"י שלמה המלך שלא לצאת את ירושלים, ויצא. וכן כותב הרמב"ם: "כל המורד... אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני, או שלא יצא מביתו, ויצא" [הל' מלכים ג', ח']. כמו כן מסביר רבנו מאיר בתוספות [קידושין מ"ג, א' ד"ה מורד] את מרידתו של אוריה החתי: "דהוי מורד, דבטיפא דקרא כתיב: ואני אבוא אל ביתי לאכול ולשתות ולשכב את אשתי וגו', שדוד אמר לו לעשות, ולא רצה לעשות". תוס' בסנהדרין [מ"ט, א' ד"ה מאין מסבירים לפי עקרון זה, מדוע חשב יואב את עמשא למורד במלכות, שהרי לא עשה את מצוות המלך. במרידה זו יש חשיבות גם לתוצאה, האם המעשה או הדיבור יצרו פריקת עול או לא.

החידוש במרידה כזו הוא, שלמרות שלא התכוון בעליל לפרוק עול, כדוגמת עמשא או שמעי שנזכרו לעיל, נחשב כמורד. אמנם כל זה בציווי פרטי, או אף בציווי מיוחד המופנה לכל, כאיסור שהטיל שאול לאכול ביום המלחמה. אבל אין לומר כי כל העובר על חוק מחוקי המלכות נחשב למורד. בטעם הדבר יש לומר, כי מי שבזדון רגיל לעבור על מצות המלך עלול למרוד בסמכותו בכלל. וכן מצינו בפירוש הרד"ק לתהלים [ק"ט, י"ד]: "וניקיתי מפשע רב — הפשע הוא יותר רע מהזדון, כי הזדון הוא מתאוותו בדבר הוא מזיד, אבל הפשע רב הוא המורד באדוניו ויבזה מצוותיו, ויעשה העבירה אע"פ שאינו מתאוה אליה. ומי שהוא רגיל בזדונות, יבוא לידי המרד". אמנם כל זה במזיק, אך לא בשוגג. וכן מצינו ביונתן, שעבר על מצות שאול המלך, ואכל מן הדבש. וכאשר חשב שאול להורגו, נאמר: "ויפדו העם את יונתן, ולא מת" [שמו"א י"ד, מ"ה]. וכתבו המפרשים, שיונתן נפטר מעונש, לפי שעבר בשוגג על מצות המלך ושבועתו [רמב"ן סוף ויקרא]. וכן תירגם ריב"ע: "ארי קדם ה' גלי דבשלו עבד יומא דין". וכן משמע מדברי שאול על כהני נוב: "וכי ידעו כי בורח הוא ולא גלו את אזני" [שמו"א כ"ב, י"ז]. משמע שדוקא בגלל ידיעתם נחשבים כמורדים.

3. ביזוי מלכות

הרמב"ם [מלכים ג', ח'] צירף דין מבזה המלך לדין מורד במלכות. וז"ל: "כל המורד... ואם רצה להרגו, יהרג, שנאמר כל איש אשר ימדה את פיך. וכן כל המבזה את המלך או המחזרפו, יש למלך רשות להרגו, כשמעני בן גרא". בפשט הדברים ההבדל בין מורד לבין מבזה הוא מצד עצם המעשה, במורד — פריקת עול, ובמבזה — זלזול וגידוף, אך לא פריקת עול. עם זאת מהרמב"ם משמע שאין חילוק ביניהם, לא במהלך הדין ולא בסמכות הענישה. כבר במקרא מצאנו שהישוו בין שני המעשים, שכן לגבי שבע בן בכרי אומר

יואב [שמר"ב כ', כ"א]: "כי איש מהר אפרים נשא ידו במלך בדוד", ולגבי ירבעם בן נבט נאמר [מל"א י"א, כ"ז]: "וזה הדבר אשר הרים יד במלך: שלמה בנה את המלוא, סגר את פרץ עיר דוד אביו". ובמפרשים: שהוכיחו ברבים על בניית המלוא וסגירת הפרץ, ובכך מרד בשלמה. ואע"ג שלא היתה כאן כוונת מרידה, אלא ביזוי ופגיעה בו.

4. פגיעה עקיפה בכבוד מלכות

הדברים הובאו ע"י המנחת חינוך [מצוה תצ"ז], והוא הוסיף גם את הפוגע בכבוד המלך, כמו אוריה החתי שקרא ליואב "אדוני" בפני דוד. כיון שהרמב"ם לא הזכיר דוגמא זו, משמע שפגיעה בכבוד בדיבור שלא לשם ביזוי אינה נחשבת כמרידה. הדבר תלוי בהסבר הגמ' בקידושין [מ"ג, א]: "ואיבעית אימא, שאני התם דגלי רחמנא, אותו הרגת בחרב בני עמון. ואידך? הרי לך כחרב בני עמון — מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו, אף אוריה החיתי אין אתה נענש עליו. מ"ט? מורד במלכות הוה, דאמר ליה, ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונים". הראשונים התקשו בפשר המרידה של אוריה. רש"י כתב: "ואדוני יואב — זהו מרד, שקראו אדון בפני המלך". וכן פירש בשבת [נ"ו, א]: "ואדוני יואב — לאו אורח ארעא לקבל עליו מרות אחרים בפני המלך". וכ"כ החינוך [מצוה תצ"ז].

הר"ח והתוס' ביומא [ס"ג, ב] תלו זאת בשאלה אם חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב [ע"י ב"ב ק"ט, ב]. תוס' הרא"ש העיר: "ולא מסתבר דמקרי בהכי מורד, אם הוא מכבד אחד מעבדי המלך בפני המלך". הריטב"א מסביר שיטת רש"י, שאוריה היה צריך לומר "ועבדך, אדוני יואב". וכ"כ המהר"ל [באר הגולה, באר חמישי, ד"ה ואם יקשה], שכן היה לו לומר, כיון "שכך תמצא בכל מקום. בפרט בענין זה, שהיה יואב עושה מלחמה גדולה, עד שהמלך יש לו לחשוב שיתנו לו הגדולה, על דרך 'הכה שאול לאלפיו ודוד ברבבותיו'. ואין חילוק בין שימרוד הרבה או מעט, כל דבר שהוא נגד המלך נקרא מרידה". אם כי תוס' בקידושין חולקים על רש"י, נראה שאינם חולקים על העקרון שפגיעה בכבוד המלך יכולה להחשב כמרידה, שכן בפרושם השני הם אומרים: "דהמרד היה, שהקדים לומר אדוני יואב קודם המלך דוד", כלומר שהדיבור שלא בכבוד אף הוא קרוי מרידה. אולם תוס' בשבת וכן תוס' בהסברם הראשון, הרא"ש בתוספותיו ובפסקיו בקידושין, והסמ"ג [עשין קט"ו] הביאו את הסברו של רבינו מאיר, שאוריה לא שמע בקול המלך, כפי שהוזכר בסעיף הקודם. נראה שהם חולקים, וסוברים שפגיעה בכבוד אינה נחשבת כמרידה במלך, כל זמן שאין זה גידוף או ביזוי. זו כנראה גם שיטת הרמב"ם, שלא הזכיר את דוגמת אוריה.

5. ציווי מלך לעבור על דבר תורה

מלך שציוה לעבור על ד"ת, אין תוקף לציוויו, ואסור לשמוע לו. ממילא אין העובר על מצוותו נידון כמורד במלכות. לכאורה זוהי סברה פשוטה, כדברי הרמב"ם [הל' מלכים ג', טז]: "המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצוה קלה, ה"ז פטור — דברי הרב ודברי העבד דברי מי שומעין. ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה, שאין שומעין לו" וכך נראה טעם הירושלמי [סנהדרין פ"י ה"ב]: "ויאמר המלך לרצים הניצבים עליו, טובו המיתו כהני ה'. מי היו? א"ר שמואל בר רב יצחק; אבנר ועמשא היו. אמרו ליה: כלום אית לך

חבל נחלתו

עלינו אלא הדין זונרא והדין כלינירין. הא טריפין לך. ולא אבו עבדי המלך לשלוח ידם בכחני ה". אבנר ועמשא, עפ"י הירושלמי, אינם מביאים מקור לדבריהם, אלא דוחים דברי שאול מסברא. אולם בבבלי סנהדרין [מ"ט, א] הביאו לאותו מעשה לימוד שונה. עה"פ "והשיב ה' את דמו על ראשו, אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו" מביאה הגמרא: "שרהו (אבנר ועמשא) דורשין אכין ורקין, והוא לא דרש. צדיקים — שהן בפה, ולא עשו; והוא באיגרת, ונעשה". רש"י על ספר שמואל מביא את הדרשה שדרשו אבנר ועמשא: "ולא אבו — דרשו אכין ורקין. כל איש אשר ימרה את פיך וגו' [יהושע א, יח]. יכול אפילו לדבר עבירה? ת"ל רק". משמע שללא המיעוט היתה הוה אמינא שממרה פי מלך נחשב כמורד אף אם ציוה המלך לעבור על ד"ת. נראה שהיה מקום להנחה כזו, אף שנדחתה מהלכה, אם משום שמינוי מלך הוא מצוה על ישראל, וממילא אף למצוותיו יש תוקף הלכתי; או משום שציווי מלך הוא כציווי נביא, שלשעה רשאי להורות אף לעבור על התורה.

5. העוסק במצוה

האם למחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי יש נפקא מינה מעשית? מהרמב"ם נראה שהוא הרחיב את השימוש בסברא, אף לביטול מצות המלך כשהמצווה עוסק במצוה. כיון "שדברי הרב ודברי העבד מי שומעין". לפי הלימוד של הבבלי קשה להרחיב את הסברה עד כדי כך, לפטור אף את העוסק במצוה. אמנם פטור העוסק במצוה נדרש במפורש בגמ' בסנהדרין שם ביחס לעמשא, שלא גייס את לומדי התורה כמצות המלך בגלל עיסוקם במצוה. אך נראה שיש הבדל בין הרמב"ם, הלומד זאת מסברה, לבין הראשונים המביאים את דרשת הפסוק שבבבלי. לפי הבבלי משמע שאסור לעוסקים במצוה לשמוע לו, שהרי זהו אותו מיעוט שממנו נלמד שאין בסמכותו לצוות לעבור על ד"ת, ושם ודאי אסור לשמוע לו. מאידך גיסא, מסתבר שזה דוקא בזמן שעוסקים במצוה ממש. אך אם פסקו מלעסוק במצוה, ואף אם בכונתם להמשיך אחר כך, יש תוקף למצותו של המלך כעת, וחייבים לשמוע לו. אולם לרמב"ם אין זה איסור, אלא פטור. מחד גיסא אפשר שכל עוד הם בגדר עוסקים במצוה פטורים הם, אף אם כרגע עושים הפסקה בלמודם. ומאידך גיסא נראה שמי שפטור, אין עליו איסור להתנדב ולשמוע למלך, אם כי אין שום חובה להציע לו זאת. וכך כתב הרב קוק זצ"ל באגרותיו [ח"ג עמ' צ"א]: "ומבאר שלא רצה עמשא להטרידם בדבר המלחמה עד שלא הפסיקם ממשנתם. גם לשאול אם ירצו ללכת בתור מתנדבים, כיון שפתחו במסכתא". ברור שהוא הבין את מצבם כפטור, ולא כאיסור.

שונה משיטת יתר הראשונים היא שיטת המאירי, שכתב: "וכל שבאה מצות המלכות לבטל תלמוד תורה של רבים, ולא של יחיד, ולא עשו, אין זה בדין מרד כלל". נראה שהוקשה לו, כיצד תלמוד תורה, שהיא מצוה הנדחית מפני מצוות אחרות, דוחה את המצוה לשמוע לפקודת המלך. ועוד, שא"כ אין לדבר סוף, שהרי כל לומד יכול לבטל מצות

סימן ד - מורד במלכות

מלך. על כן הכריע, שאך בתלמוד תורה דרבים, וכעין זה של יהושע בן נון [מגילה ב', ב'], אין לשמוע למלך, אבל בשאר מקומות רשאי לצוות, וחייבים לשמוע לו.³

ג. סדר הדין של מורד

1. גדר העבירה

גדר העבירה שדינה מיתה כמובא להלן, אינו ברור די צרכו, ולכך השלכה גם לשאלת סדר הדין. נראה שאין לדונו כעובד על עשה של "שום תשים עליך מלך" גרידא. אך מאידך, אין במלך מצוה נוספת על מוראו, כפי שמצינו בכיבוד אב ואם או בתלמיד חכם [ע"י בבאורו של הגר"י פרלא על סהמ"צ לרס"ג].

ניתן לבאר את העבירה בשתי דרכים:

א – המורד נהרג על הפגיעה בכבודו של המלך. אב ות"ח רשאים למחול על כבודם⁴, אך מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול [הל' מלכים ב', ג'], ואף הנביא מצווה לעמוד בפניו. כדרך זו כתב הרמב"ם [פיה"מ סנהדרין י"א, ג'] על זקן ממרא: "לפי שאין זקן ממרא הורס חזומות התורה ולא כופר בכל תושבע"פ כליל כמו הצדוקין ובייתוסין, אלא הוא איש המחשיב את דבריו על דברי בית דין הגדול, וחייבו הכתוב מיתה משום כבודם. כמו שחייב מקלל אביו מיתה משום כבוד הוריו".

ב – המורד נהרג על פגיעתו בעצם הציבוריות הישראלית, בעקירת השלטון הכללי של עם ישראל. בכך הוא הופך להיות מעין "רודף" של כל הציבור. המלך אינו תובע את כבוד

3. שיטת הרמב"ם היא, כאמור, שאף אם ביטל מצות המלך בשביל שנתעסק במצוה קלה רשאי מפני שדברי הרב ודברי העבד דברי מי שומעין. הכס"מ לא הביא מקור לדבריו. בנימוקי מהרא"י (בהשמטות) הראה למד"ר [נשא י"ד]. שם דרשו על הפסוק [קהלת ח' ב'] "אני פי מלך שמור, ועל דברת שבועת אלקים" – "יכול אפילו יאמר לך לעבור על דברי המקום... בא הכתוב להודיעך שדברת שבועת אלוקים יהיה עליון על ציווי בשר ודם". אולם במקור זה מדובר על מלך שציווה לעבור עבירה, ואילו הרמב"ם פטר אדם מקיום מצות המלך מחמת עסקו במצוה. עוד מפנה שם מהרא"י לביאור הגר"א [י"ד ר"מ, כ"ו], שיש סמך להלכה "אמר לו אביו לעבור על ד"ת, בין מצות עשה בין מצות לא תעשה ואפילו מצוה של דבריהם, לא ישמע לו" מהמדרש שהוזכר לעיל, כיון שמורא אב ואם הרי הוא כמורא מלכות. אלא שקשה בתרי: ראשית, אף לגבי מלך עצמו אין הראיה ברורה כל כך, כמו שכתבנו לעיל, ושנית, הרי הרמב"ם דיבר בפטור כשעוסק במצוה, ולא באיסור. נראה לומר, שהרמב"ם למד דין זה מביטול תלמוד תורה, והוקשה לו כפי שכתבנו לעיל במאירי, הרי מצוה זו מפסיקים בקיומה מפני מצוות אחרות (ודלא כט"ז או"ח תרפ"ז, ב') ומדוע כאן לא תידחה? ולמד הרמב"ם ממעשה עמשה שציווי המלך אינו עומד כלל בפני שום עיסוק במצוה. אם מצות ת"ת שנדחת מפני קיומן של מצוות אחרות, כשא"א ע"י אחרים, או כשצריך שיעשה דוקא גופו – אעפ"כ אינה נדחית מפני המלך, כש"כ מצוות אחרות, שיש להם זמן ומקום קבוע, שיחשיבו את העושה כעוסק במצוה, ופטור לשמוע למלך. וכמו"כ מצוות דרבנן, שאף להן מפסיקין מתלמוד תורה ע"מ לקיימן. וע"כ כתב "אף מצוה קלה".

4. אב – הל' ממרים ו', ז'; רב – הל' ת"ת ה', י"א.

חבל נחלתו

עצמו, אלא פועל כשליחו של ציבור. וילמד ממגילת אסתר [א', ט"ז]: "לא על המלך לבדו..." מרידה במלך מסכנת את שלום הציבור.

עפ"י זה ניתן להבין מדוע מורד אינו צריך התראה, שהרי גם רודף אינו צריך התראה. ומכאן לסדר הדין. לסברא שהמורד דינו כרודף, הרי שאין צריך משפט כלל, כדין כל רודף, פרט למי שרדיפתו בספק. אולם לסברא שהמורד חייב מיתה משום כבוד המלך ומוראו אפשר לומר, שכמו כל עבריין בדיני נפשות, אף במורד צריך סנהדרין של כ"ג לדונו. אולם ניתן לומר, שהמורד דינו מסור לגמרי למלך, ואין צריך כלל במשפט. משפט הוא אך דיון שבדיעבד כדי לברר את המעשה [ע"י טורי אבן לקמן].

אמנם גם אם המורד צריך בי"ד לדונו, צ"ע האם כל דיניו כדיני נפשות, או שדיני הראיות וכן דיני הצלה לא ינהגו בו. מעין זה כתב הרמב"ם [סנהדרין י"ח, ו]: "זוה שהרג יהושע עכ"ל, ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם, הוראת שעה היתה, או דין מלכות היה". לשון זו מופיעה גם בהל' מלכים [ג', י] לגבי הורג נפשות שלא בראיה ברורה, ושם באר אור-שמח שהטעם הוא משום שדיני המלכות קרובים לשכל האנושי.

כמו"כ צריך להסביר, מדוע הריגתו של המורד היא דווקא בסיף. לסברא שדינו במיתה משום כבוד מלכות ניתן להסביר שהיא מצד דיני מלכות. אולם לסברא שהמורד דינו כרודף, הרי לכאורה צריכה להיות מיתתו בכל דבר, כרודף.

כמו"כ צריך בירור, מדוע יש מי שסובר שמלך רשאי למחול למורד. בשלמא אם נידון כעבריין רגיל – ניחא, אולם אם נידון כרודף – הרי המלך הוא רק הרשות המבצעת ולא הרשות השופטת, ולכאורה אין בכוחו למחול. על כרחך שהמלך, כמייצג העם, רשאי להחליט אם מרידה מסויימת אכן מסכנת את העם או לאו. אולם אם כן, כוחו של המלך למחול – למאן דאמר זה – מוגבלת רק לפני מעשה המרידה. אך לאחר מעשה שוב אין הוא יכול למחול.

2. סמכות הדין - למלך או לסנהדרין

תוספות [שבת נ"ו, א'; מגילה י"ד, ב'; סנהדרין ל"ו, א'] מעלים סתירה בין סוגיות הגמרא. בשבת ובסנהדרין משמע שצריך לדון מורד במלכות בסנהדרין של כ"ג, כשאר דיני נפשות. אולם במגילה נאמר בפירוש שמורד במלכות אין צריך לדונו. תוס' עונים שצריך לדונו בסנהדרין קטנה, כדי לדעת שהוא מורד. למלך אין סמכות לגזור דינו של אדם בתור מורד, אלא שהוא רק מבצע את הדין. מה שנאמר בגמ' במגילה, שאין צריך לדונו, פירושו שיש דיני הצלה שאין נוהגין בו.

המאירי כותב במגילה [ד"ה כשם]: "המורד במלכות אי"צ דין, ומעתה רשאי לדונו אף בלילה". בשבת [ד"ה אעפ"י] הוא מוסיף:

"אעפ"י שדיני המלכות דינים קבועים הם, ויש לה רשות להרוג ביותר ממה שאין יד הסנהדרין שולטת להרוג, כמו שיתבאר במקומו, מ"מ כל שבא להרוג מצד כבודו ונקמתו ראוי לו לדונו בסנהדרין, עד שלא יאמרו שיהו כעס או נקמה מביאים אותו לכך. ומ"מ אם עשה, אינו נענש. והוא שאמר: את אוריה החזתי הכית, שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנתו".

וכעין זה כתב הר"ן [סנהדרין ל"ו, א' ד"ה ויאמר דוד], כשהניח שדוד דן את נבל הכרמלי מדין מורד במלכות, ובודאי:

"הוזקקו לדונו מתחילה מפני שאול שהיה עדיין קיים. וזה היה סדר הדין כשאמר דוד חגרו איש חרבו. וכשבא לאביגיל, אמר לה, שכבר דנהו שהיה מורד במלכות, ותו לא צריך למדיניה אם הוא חייב מיתה אם לא. שהמלך דן אותו כדעתו. בין ביום בין בלילה. שאין אומרים בדין המלכות שאין דנים בלילה. וכן אמרו בירושלמי: כבר נגמור דינו מבעוד יום".

הרי שאין המלך נזקק לבי"ד, אלא לצרכים מקדימים, כגון להוציא מלעז [למאירי] או לברר במקרי ספיקות [לר"ן] שהוא מורד במלכות.

נראה שהרמ"ה [סנהדרין מ"ח, ב' ד"ה תנון מסכים לשיטתם, ומביא ראיה שבי"ד אינם יכולים לגמור דינו של מורד למיתה, שהרי יואב ברח ואחז בקרנות המזבח על מנת שיהרג בדין סנהדרין על שהרג את הנפש והיה נכסים ליורשיו, ולא בדין מלכות והיו נכסיו למלכות. מכך הסיק הרמ"ה, "דבי"ד אינן מצווין לחייב מיתה למי שמורד במלכות, אלא המלך רשאי להרגו. דאי ס"ד סנהדרי נמי רשאיין. לידונה אינהו כדין מורד במלכות ולהו נכסיה למלכות. והכי נמי מסתברא, מדלא תנינן בהדי חייבי מיתות". הוא חולק איפוא על המאירי ביכולת של בי"ד לדונו בדין מלכות, ומסכים עמו שדינו מסור למלך בלבד⁵.

טורי-אבן [מגילה י"ד] כתב, שמורד במלכות דינו מסור ביד המלך, ואך במקרי ספיקות – כגון: האם השליט שמרדו בו קרוי מלך, או אם המעשה הוא מרידה – צריך דיון בסנהדרין. בזה שוים דבריו לדברי הר"ן. אולם הוא מחדש, שמורד במלכות נגמר דינו למיתה מרגע מרידתו. וא"כ, כל דיון שאח"כ אינו אלא גילוי מילתא, אך אין הוא יוצר את היותו בר חיובא. הנפקא מינה היא להורגו לפני הדיון בסנהדרין – לתוס', או לפני דין המלך – למאירי ולר"ן. לשיטת ראשונים אלו, ההורגו חייב מיתה, שהרי אינו נחשב למורד עד אחר גמר הדין. אבל לטו"א אם ידוננו אח"כ המלך כמורד, אין נהרגים עליו. הרמב"ם לא הזכיר כלל מה הם סדרי דינו של המורד במלכות [תמה על כך באבן-האזל הל' מלכים שם]. משתיקתו נראה שדינו מסור לגמרי למלך, כשיטת המאירי לעיל. בדברי בעל החינוך [מצ' תצ"ז] יש קצת ראיה שלדעתו אין בירור המרידה מסור לבי"ד, שכן כתב:

5. אולם מקשה: "מיהו קשה לן: אי הכי, הכי הוה טעין יואב (עמשא מורד במלכות) לאפטורי בהכי, אטו מי אמר ליה מלכא זיל קטליה?! והוא בעצמו, אף שהיה ראש סנהדרין, לא היה רשאי לדונו כמורד. לשיטת התוס' לעיל ל"ק, שהרי הסמכות היא לבי"ד. וצ"ל שיואב דן אותו בסנהדרין, ואח"כ הרגו. ניתן לחלק בין מורד במלך לבין מורד במלכות. פגיעה בכבוד המלך או הפרת פקודתו, זוהי מרידה דוקא במלך. אולם בפגיעה בכלל המלכות, אולי אף ראשי המלכות רשאים להרגו מדין מורד. יואב החשיב את עמשא כמסייע לשבע בן בכרי בכך שלא הזעיק את העם במועד. בכך ניתן לתרץ גם את הריגת אבשלום ע"י יואב, שאעפ"י שהמרה את פקודת המלך, עדיין היתה זו סמכותו להרגו מדין מורד במלכות.

חבל נחלתו

"ושהוא יכול לדון בני אדם כפי מה שיראה לו האמת, ואפילו בלא עדים ברורים". ואף שהוא מתייחס בכך לכל דיני המלך, מ"מ נראה משתיקתו שאף במורד הדין כן. הבחנו, איפוא, בין שתי שיטות ראשוניות עיקריות. שיטת תוס' – מורד במלכות צריך דין סנהדרין; שיטת המאירי – מורד אינו צריך דין סנהדרין, אלא המלך דן אותו. מדברי התוס' נראה שנידון ככל עברייך, אלא שלכך יש כמה יוצאים מן הכלל: אין צריך להלין את הדין עד למחר כדי לגמור הדין לחובה [תוס' שבת נ"ו, מגילה י"ד]; מותר להושיב מלך בסנהדרין, "דהא דאין מושיבין מלך בסנהדרין היינו משום דלא הוי כבודו להיות יושב ושותק, אבל גבי מורד – כבודו הוא להיות יושב ושותק, שנוגע בדבר" [תוס' מגילה שם ד"ה מורד]. תוס' הרא"ש כתב בצורה כוללת יותר: "אבל לישב ולעייך בדינו ולהפך בזכותו כשאר חייבי מיתות ב"ד – אין צריך". אך המאירי והר"ן כתבו, שהמלך דן את המורד במלכות בין ביום בין בלילה. נראה שהמלך דן לפי סדרי דיני המלכות באותה שעה או על אתר כרצונו, כשאל בכהני נוב.

ד. עונשי מורד במלכות

1. המקור לעונש מוות

עונשו של המורד – מיתה [סנהדרין מ"ט, א'; רמב"ם מלכים ג', ח']. במקורו של עונש מיתה דן החת"ס [או"ח סי' ר"ח] במכתבו למהר"ץ חיות. הוא תמה על כך, ש"בתורת מרע"ה לא מצינו כלל שיהיה רשות למלך יהודה וישראל להמית איש. גם שתהא אימתו עליך, היא רק מדרשא מיתורא – תשים עליך, לשון עליך שתהא אימתו עליך. אבל שיהא רשאי לענוש ולענות נפש, ומכ"ש להמית, מנא לך? המקום היחיד שבו נמצא במפורש שמורד חייב מיתה הוא בדברי העם ליהושע "כל איש אשר ימרה את פיך יומת", אך הרי "אין נביא רשאי לחדש"? על כן מוסיף החת"ס: "ולא מצאתי לה פתר כי אם ממ"ש רמב"ן פ' בחוקותי, וכן בקונטרס משפט החרם שלו, דהא דכתיב 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, כי מות יומת' אין בו פירוש ע"פ פשוטו, אלא כל נשיא בישראל, ומכ"ש שכל ישראל שמסכימים להחריס דבר, העובר על החרם חייב מיתה".

ע"פ דבריו אין הענשת המורד מצד דיני המלך אלא "מטעם חרמן של ישראל בימי יהושע" להמית המורדים. וקשה, הרי הקבלה שם היא של שבטי ראובן גד וחצי שבט המנשה בלבד, ולא של כל ישראל. מדברי הרמב"ם⁶, הסמ"ג, החינוך והר"ן משמע שדין מורד אינו צירוף מאוחר לדיני המלך, אלא זהו מעצם דיניו של המלך, וזוהי תשתית כל קיום המלכות, שענינה הוא להעמיד במשפט את העם בארצו, ולחזק את כח התורה. המורד פוגע בכבוד

6. בסה"מ תרגום הרב קאפח כתב: "כמו שקיבלו אבותינו על עצמם ואמרו כל איש וכו'". אמנם במהדור' ר"ח העלר כתב "כמו שאמר", ואין להכריע מהלשון. הרמב"ם חזר וכתב, שהמורד דמו מותר למלך.

המלך ובסמכותו, וע"כ נתנה התורה רשות למלך להמית את הקמים עליו. אין זו איפוא תוספת לדין מלך, אלא מעצם מלכותו.

ניתן להביא לכך ראיה מדברי הגר"א בביאורו [יר"ד ש"מ, ט"ו] להלכה שאם אמר לו אביו לעבור על ד"ת, ואפילו מצוה מדבריהם, לא ישמע לו. הוא כתב שמקור ההלכה הוא במדרש רבה, אשר שם נלמד שאין לשמוע למלך האומר לעבור על ד"ת, וק"ו מכבוד אביו ואמו, "דהא מלך חמור מאביו, כמ"ש בפ"ק דקידושין, והעובר על מצות מלך חייב מיתה, ובאביו עשה בלבד". אם נאמר כחת"ס, שכוחו של מלך הוא אך ורק ממשפט החרם, נפל ק"ו שבמדרש. וכן הבין הרב קוק במשפט כהן [עמ' של"ז] שאין כאן קבלה, אלא דין תורה.

3. חנינה

כתב הרמב"ם [מלכים ג', ח':] "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו... ואם רצה להרגו יהרג". וכן כתב בסה"מ [קצ"ג]: "והעובר על פקודתו ואינו מקיימה, רשות יש למלך להרגו בסייף". וכ"כ בסמ"ג [עשין קט"ו]. אף מלשון המאירי שהובא לעיל עולה שרשות למלך להרוג, ולא חובה.

יש מהאחרונים שדייקו מלשון הרמב"ם, שלמלך זכות חנינה, ואין הוא מחויב להמית את המורד, כפי שמצינו בדוד כלפי שמעי ואבשלום. כ"כ במנחת חינוך [הצ"ח], והתקשה שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. אולם נראה, עכ"פ בדעת הרמב"ם, שאין זה דין חנינה, אלא דינו תלוי לגמרי בדעת המלך. ואע"פ שנגמר דינו כמורד, שעונשו מיתה, עדיין דינו תלוי בדעתו של המלך. הרמב"ם כתב כך במפורש בפיה"מ לערכין [פ"א, מ"ג] על המילים "והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך": "רוצה לומר מיתת ב"ד, שהוא דבר שאינו תלוי ברצוננו, אלא התורה הרגתו. אבל אם היה יוצא ליהרג בפקודת המלך, מעריך ונערך לדברי הכל, לפי שאפשר שיחזור המלך מגזרתו" (מכאן קושי' על שיטת טורי-אבן, שבמידה עצמה כבר נגמר דינו למיתה). דברים אלה כתב הר"א הרצוג זצ"ל [במאמרו ב"התורה והמדינה" ח"א]. הרב הרצוג חיבר שיטת תוס' עם שיטת הרמב"ם. אולם לענ"ד נראה, שבעוד שהרמב"ם אינו מתייחס כלל לדין ב"ד בדיני מורד, הרי תוס' הזכירו מפורש שצריך דיון בב"ד, ומיעטו רק כמה דיני הצלה. עפ"ז נראה, שגמר הדין אינו רק על העבירה, אלא אף על עונשה, ורק ביצועה תלוי במלך. א"כ לפי תוס' ורא"ש אין למלך יכולת לשנות את עונש המיתה.

לפ"ז יקשה משמעי ואבשלום שמרדו, ודוד לא המיתם. נראה שגם לשיטת התוס', עצם הבאתו לדין תלויה ברצון המלך, שהוא בעל הדין לתבוע או למחול. רק משנגמר דינו למיתה בסנהדרין, אין אפשרות מחילה. אמנם עדיין צריך ביאור לפי דרך זו, שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. וביותר שהגמ' [יזמא כ"ב, ב'] אומרת: "מפני מה נענש שאול? מפני שמחל על כבודו". ונראה לחלק בין מחילה שאין לה סיבה, לבין מחילה מטעמים אחרים שהם לטובת המלכות, שטובת המלכות והמלך הם הם כבודו. לדוגמא: כל ישראל השתתפו עם אבשלום במרידה, וע"כ יש להם דין מסייע למרידה, ולכאורה חייבים מיתה. דוד המלך החזר מבריחתו, אינו עושה דין עם כת המורדים, אלא משאירים על כנם, ולהיפך, מקרב חלקם (עמשא).

חבל נחלתו

הא למדנו, שהמלך כבעל דין הוא המעורר את הסנהדרין לשבת בדינו של מורד או לאו. וראה עוד שו"ת הרשב"א [ח"ה סי' רל"ח].

3 מיתה בסייף

הרמב"ם כתב בהל' מלכים [ג', כ:]: "ואין למלך רשות להרוג אלא בסייף בלבד". וכן בהל' סנהדרין [י', ב:]: "כל מיתה מהם (ד' מיתות בי"ד) מצות עשה היא לבי"ד להרוג בה מי שנתחייב בה, ואין רשות למלך להרוג באחת מהן אלא בסייף בלבד".

בחדושי בן-אריה ובחי' מהר"ץ חיות על הרמב"ם כתבו שהמקור לדברי הרמב"ם בתוספתא סוף פ"ט דסנהדרין וכן בירושלמי ריש פ' ארבע מיתות. בחי' בן-אריה הביא מהזוהר [משפטים ק"ז, ב'] השואל על שמעי, וכי היה טיפש שלא חשש שדוד יהרגו בכלי אחר ולא בחרב. משאלת הזוהר משמע, שלמלך מותר להרוג אף בכלים אחרים.

חילוקים אלה אינם שייכים רק לדין מורד, אלא לכל דיני הרוגי מלכות. אולם במנחת חינוך חילק ביניהם, וכתב שרשות המלך להרוג רק בסייף, "היינו אם הרגו בעבור כבוד עצמו, שמרד בו, לא נתנה לו התורה רשות רק בסייף. אבל לחזק הדת, כמו שמבואר אחריו זה, כל ההורגים נפשות בלא ראייה ברורה, יש למלך רשות להרוג בכל דבר... אע"פ שדין מלכות אינו אלא בסייף, מ"מ שם לא היה בתורת מרידה מלכות, רק מפני כבוד שמים, יש רשות למלך להרוג בכל דבר". דבריו צריכים ראייה. מה שהביא מעכ"ן, שהמתתו היתה בדין מלכות, זה לא נאמר לגבי אופן המתתו, אלא לגבי הריגתו בהודאת פיו. ועוד, שהריגת עכן בשריפה היתה עפ"י הדיבור [יהושע ז', ט"ו]. ומש"כ לגבי הריגה בכל דבר "לשבר יד רשעי עולם", הרי הרמב"ם לא כתב כן אלא לגבי רוצחים בלא ראייה ברורה, או בלא התראה [הל' מלכים ג', י'] אך לא לגבי כל הרוגי מלכות. גם עצם סברת החילוק אינה ברורה, שהרי אין המרידה רדיפה פרטית כלפי המלך, אלא פגיעה בכבוד מלכות ישראל שהיא כבוד שמים, ואין לחלק בינה לבין שאר רשעות שבעולם.

לענ"ד שיטת הרמב"ם היא כפי שהדגיש בהל' סנהדרין, שבעוד שלבי"ד נתנו ארבע מיתות, למלכות ניתנה רק מיתה אחת מתוך אותן ד' מיתות – מיתת הרג. אך רשאית המלכות להרוג גם שלא במסגרת ד' מיתות אלו. שכן בניגוד למיתות בי"ד שניתנו לענישה ולכפרה, הרוגי מלכות הם לענישה והרתעה, ובעיקר לגבי מורדים ומבזי המלך. לפיכך נכתבו בתוספתא ובירושלמי הרוגי בי"ד והרוגי מלכות יחד. ועל כן השחית יואב את חומת אבל בית מעכה כדי להרוג את אנשי העיר. ואת בני שאול (שהם ג"כ הרוגי מלכות) הוקיעו הגבעונים [שמואל ב' כ"א, ט"ו], ות"י: "וצלובינן". וכמו"כ לא מצינו שהקפידו דוקא בהתזת הראש בסייף, כדין הרוגי בי"ד [הל' סנהדרין ט"ו, י"ד]. וכן הרג בניהו את יואב ואת שמעי בפגעו בהם, ולא משמע שבהתזת הראש דוקא.

אם בדעת הרמב"ם ניתן ליישב כך, הרי המאירי כתב בפירוש שלא כן: "המלך אין לו רשות להרוג אלא בסייף, ולא בשאר מיתות בי"ד ולא במיתה אחרת". לפירושו צ"ע השאלות לעיל, שלא מצינו, פרט לשבע בן בכרי, הרוגי מלכות הנהרגים במיתת סוף בהתזת הראש.

4. עונשי גוף

הרמב"ם כתב: "ויש לו לאסור ולהכות בשוטיין לכבודו" [הל' מלכים ג', ח']. משמע שמותר לו להעניש מורדים בעונשי גוף, אך לא בעונשי ממון. באור-שמח כתב, שמקרא מפורש הוא ברחבעם: "אבי יסר אתכם בשוטים. ואני איסר אתכם בעקרבים" [מל"א י"ב, י"א]. אמנם אין דבריו מוכרחים, שהרי הדיון בין רחבעם לעם לא היה במקרה מרידה, אלא על מסים שהעם העלה לשלמה, וכל כוונתם היתה להקל את העול הכללי של המלכות מעל העם. אולם מצאנו מקור לכך בגדעון [שופטים ח'], שהעניש את הערים שלא באו לעזרתו. את אנשי סוכות העניש בעונשי גוף, ואת אנשי פנואל אף בעונשי נפשות. ונראה שהענישם לא כלסטים, אלא כשופט, הנוהג בעצמו חלק מדיני מלכות. כמו"כ פשוט: אם יש למלך כח להעניש את המורד בו במיתה – כש"כ שיש בכוחו להעניש ביסורי גוף.

5. ענשי ממון

לשון הרמב"ם: "ויש לו לאסור ולהכות בשוטיין לכבודו, אבל לא יפקיר ממון. ואם הפקיר, ה"ז גזל". הקשה על כך במנחת-חינוך [תצ"ז]: "למה אין לו רשות להפקיר ממון, כיון דיש לו רשות להרוג, ולא יהיה ממוןו חמור מגופו?" לדבריו, אין לתרץ שאסור למלך להפקיע את ממוןו משום בנו, שיהיה צדיק, כמו במוסר, שהרי "אם הורג אותו, נכסיו למלך ולא ליורשים. ואפשר הא דאין לו רשות להפקיר היינו באינו חייב מיתה. אבל בחייב מיתה, והמלך רוצה להפקיר ממוןו, בודאי רשאי".

הרמב"ם כתב בהל' גזילה [ה', י"ג]: "וכן מלך שכעס על אחד מעבדיו ושמשין מבני המדינה, ולקח שדהו או חצירו, אינה גזל ומותר ליהנות בה. והלוקחה מן המלך – שלו, ואין הבעלים מוציאים אותה מידו". המגיד משנה הקשה מהלכה זו על ההלכה שאחריה, שבה כתב הרמב"ם: "כללו של דבר, כל דין שיחזוק אותו המלך לכל, לא יהיה לאדם אחד בפני עצמו – אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה – ה"ז גזל". לעיל כתב שאם כעס ולקח אינו גזל, וכאן כתב שאם לוקח מאדם יחיד ה"ז גזל. ותירץ המ"מ: "פירוש בדין החזוקה, וכמ"ש למטה. וזה מבואר, שהרי הרוגי מלכות נכסיהן למלך". לפי"ז רק חוק מגמתי לגבי איש מסוים אינו תקף.

לכאורה אין בדין זה להשמיע לגבי מורד, שהרי הרוגי מלכות – ממנם למלך היינו אף בשאר חוקים ולא אך במורד. אמנם הטור [חו"מ סי' שס"ט] מביא דברי הרמב"ם ומנמקם: "שכן חוק המלך ליקח ממון המורד בו". משמע שלמלך סמכות לקנוס ממון אף בלא ענישת מיתה למורד, ולא אך כחוק כללי. וכן כתב בתשב"ץ [ח"א סי' נ"ח]: "והרמב"ם פסק ג"כ בפ"ה מהל' גזילה ואבידה, דדינא דמלכותא בכל דבר שהוא מחזקי המלכים, כגון להטיל מסים וארנוניות או לענוש המורדים וכיוצא באלו".

דברים אלה סותרים לדברי הרמב"ם בהל' מלכים, שכתב שלא יפקיר ממון, ואם הפקיר – ה"ז גזל. ואף דברי הרמב"ם בפשטם נראים יותר כטור וכתשב"ץ, ולא כמ"מ, שכן כתב "מלך שכעס על אחד מעבדיו", ואם מדובר בעבירה על חוק ידוע, אין הדבר תלוי בכעסו של המלך. מקורם של הטור והתשב"ץ נראה שהוא מדוד המלך, שהעביר נחלת מפיבושת לציבא לאחר שקיבל לשון הרע על מפיבושת שהצטרף לסיעת אבשלום. משמע שעבירתו

חבל נחלתו

של דוד היתה שקיבל לה"ר, ולא שעשה מעשה שאינו בסמכותו. למדנו, שדרך המלכות להעניש מורדים בלקיחת ממונם.

הגר"ש ישראלי [התורה והמדינה" ח"א עמ' 12 הע' 3] מסביר, שדברי הרמב"ם בהלכה ח' בהל' מלכים, "אבל לא יפקיר ממונן" מתייחסים למה שכתב בתחילת ההלכה, "אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני וכו'". מסייג הרמב"ם, שהיינו דוקא בצווים כאלה אבל לא בהפקעת ממונן. הגבלה זו שייכת להלכה הבאה, העוסקת בביטול גזירת מלך בשביל שנתעסק במצוות. דברים אלה מדויקים מאד בסמ"ג [עשין קט"ו] שכתב:

"כל המורד במלך, יש למלך רשות להרגו בסייף. אפילו גזר וכו', חייב מיתה. אא"כ ביטל גזירת המלך מפני שנתעסק במצוה, שנאמר כל אשר ימרה את פיך וגו' יומת דק חזק ואמץ וגו'. אין למלך רשות להרוג אלא בסייף, והרוגי מלכות נכסיהם למלך. וגם אין לו רשות להפקיר ממונן, אבל יש לו רשות ליתן מס על העם ולקבוע מסים, שנא' ואתם תהיו לו לעבדים, ולהלן הוא אומר יהיו לך למס ועבדוך וכו'".

הסמ"ג, בניגוד לחלוקת הרמב"ם, סובר שאין מדובר כאן ביכולת הענשה על מרד, אלא בנושאים שבהם יש למלך רשות לצוות, לעומת נושא המיסים. אולם להעניש על מרד רשאי המלך אף בהפקעת ממונן. עפ"ז מתורצות קושיות המנחת חינוך לעיל.

ה. דיכוי מרידה של מיעוט זר

1. חיוב השלטון

מרידה של מיעוט זר החי בארץ ישראל תחת שלטון ישראלי מחייבת התייחסות מיוחדת, אך במקורותינו לא הרבו לעסוק בכך. חובת דיכוי המרידה נובעת קודם כל מדין פיקוח נפש, כדברי הגמרא בעירובין [מ"ה, א']:

"נכרים שצרו על עיירות ישראל — אין יוצאים עליהם בכלי זינן, ואין מחזלין עליהן את השבת... בד"א, כשבאו על עסקי ממונן. אבל באו על עסקי נפשות — יוצאין עליהן בכלי זינן, ומחזלין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר — אפילו לא באו על עסקי נפשות, אלא על עסקי תבן וקש, יוצאין עליהן בכלי זינן, ומחזלין עליהן את השבת".

וכ"פ הרמב"ם [הל' שבת ב', כ"ג] והשו"ע [או"ח שכ"ט, ו'ד']. דין זה נוהג בכל מקום שיש בו ציבור או עיר של ישראל, כמ"ש בגמרא [שם] לגבי בבל. וכן הביאו בב"י ובדרכי-משה מתרומת-הדשן [סי' קנ"ו]. דיכוי המרד נחוש איפוא בין משום פיקוח נפש באופן ישיר, בין כשיש רק ספק נפשות, ואפילו על עסקי תבן וקש.

בצפנת-פענח [הל' שבת ב', ג'] דקדק מלשון הרמב"ם על עיר הסמוכה לספר: "זה לא מין גדר פקו"ן, רק משום כבוש". ולגבי נהרדעא, שבגמרא אמרו שהיא סמוכה לספר, תירץ שבחול"ל שבה אין מצות כיבוש א"י הטעם הוא מחשש פקו"ן, וכפי שכתב הר"ן בשבת י"ט, שלגבי רבים נזק הוי סכנה דפקו"ן, ומחללים ע"כ את השבת. עולה מכאן, שכדי

שלא יצא חלק מא"י מתחת ידי ישראל יוצאים עליו אף בשבת, אף כשאין חשש פקד"נ. בצ"פ שם משוה זאת להל' כ"ה, שמתחילים מלחמת מצוה אף בשבת. יסוד הדברים במצות כיבוש א"י, אשר לגביה נתבאר ע"י הרמב"ן [בהוספתו לס' המצוות עשה ד'] שאין להניח את הארץ "בידם, ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות". כיון שמרידה ופריקת עול בארץ-ישראל מטרתה לקרוע מאיתנו חלקים מא"י, הרי שאף מטעם זה מחויבים אנו לדכאות מרידת עמים אחרים בתוך א"י.

במסירת חלק מהארץ לזרים עוברים גם על "לא תחנם", שענינו לגבי יחידים – מכירה ונתינת בעלות על חלקים מהארץ לנכרי, ולגבי הכלל – מסירת שלטון. כל מרידה שאינה למטרת "ונלחם בנו ועלה מן הארץ", אלא למטרת השתלטות על חלקי ארץ ישראל, הרי היא קריעת הארץ מיד ישראל, ועבירה על "לא תחנם" ועל מצות ישוב הארץ.

הרמב"ם [הל' מלכים ה', א'] מנה בין שלושת סוגי מלחמות המצוה את עזרת ישראל מיד צר. לכאורה, אם בהצלה בלבד עסקינן, בהא איכא עשה (השבת גופו) ול"ת (לא תעמוד על דם רעך), א"כ מה הוסיפה המצוה להילחם לעזרת ישראל מיד צר. ניתן לומר כפי שביאר הצ"פ ברמב"ם, שהלאו מדין כיבוש. אלא שא"כ ההגדרה "עזרת ישראל מיד צר" חסרה את העיקר, כיבוש ארץ ישראל והחזקתה תחת שלטון ישראל. ועוד, ש"עזרת ישראל מיד צר" משמע אף מחוץ לא"י.

על כן נראה שיש כאן גדר נוסף של מלחמת מגן לחירות העם בארצו ושלטונו העצמי בה, אשר הם מהתפקידים הראשוניים של המלך או המלכות כלפי העם, כפי שאומרים העם לשמואל: "ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו" [שמו"א ח', כ']. וכן היו כל מלחמות השופטים ומלחמות שאול ודוד בפלישתים. נראה שזהו הכיבוש, אליו התכוון הצ"פ, ואשר אותו הזכיר הרמב"ן. המצוה היא לא רק שכל א"י תהיה בשליטת ישראל, אלא גם שעם ישראל יחיה בארצו בחירות וללא שעבוד זר. מלחמה זו אינה אך מחמת פקד"נ, שהרי בעירובין [מ"ה, א'] מביאה הגמרא מפלישתים שהיו שוסים את הגרנות בקעילה, שהיתה עיר בספר, ומכאן מוכיחה הגמ' שיוצאים אף על ממון בספר. הא קמן שלא היה כאן פקד"נ. כשקמה מרידה בתוך א"י, אין לך חוסר שליטה של ישראל בחבלי א"י גדולה מזו.

עלו לנו איפוא שלושה טעמים לחיוב דיכוי מרידה ציבורית בא"י: פיקוח נפש; קריעת חלקים מא"י והעברתם לשליטת נכרים; חיוב החירות של ישראל בארצו והעמדת שלטונו בה.

2. סמכות ההחלטה

למי הסמכות לקבוע שמרידה לפנינו? לכאורה הסמכות היא בידי המלכות בלבד. כשם שבמזיק, הניזק הוא התובעו בבי"ד, כך גם במרידה. אולם ניתן לומר שאין צורך בסמכות המלכות אלא המציאות לכשעצמה מוכיחה, והמלכות אך מחויבת להגן על העם. אם זו סמכות המלכות הרי שכל עוד לא פסקה המלכות שמדובר במרד, אי אפשר לתובעה לעשות תפקידה.

חבל נחלתו

על כל פנים, כבר הראינו לעיל, שמלך רשאי שלא לפסוק דינו של מורד דוקא למיתה. א"כ חופשי הוא להחליט כיצד להגיב למרידה. אלא שצריך להבדיל בין מחילה, או אי הזדקקות לענישה שלאחר ביצוע המרידה, לבין עצימת עיניים. לענ"ד נראה, שבמצבים מסוימים המרידה אינה הכרעה של המלכות, והיא ככל מלחמה שמציאותה גורמת אותה, והמלכות מצווה בתגובה לכך.

3. דרכי תגובת המלכות למרידה

במלחמת עזרת ישראל מיד צר, אין המלך רשאי להכריע האם ילחם או לאו. אם החליט שלא להלחם, הרי שבכך הוא הוציא את האיזור שבו מתרחשת המרידה מתחת שלטונו. כמו כן אין הוא רשאי להתעלם מסיכון נפשות ישראל החיים באותו איזור. אם כן, הרי זו חובת המלכות לעם לקרוא למלחמת מצוה, ולהוציא את כל ישראל למלחמה.

על כל פנים תכסיסי המלחמה נתונים ביד שרי הצבא, והם יחליטו על דרכי התגובה. היחיד צריך לסור לגמרי למשמעת הציבור, ואינו יכול לקבוע דרכי פעולה פרטיות. לכאורה הפרט נדרש לכך רק בתנאי שבעלי השררה אינם מתחמקים ממילוי תפקידם. אולם אם כתוצאה מהמרידה קיימת פגיעה בישראל או ברכושם, והמלכות יכולה למנוע זאת, אך אינה עושה כך, הרי התרשלה בתפקידה.

אולם נראה שאף אז אין יחידים רשאים לתפוס את מקומה של המלכות, להקים צבא ולצאת למלחמה. מרידה אינה ענין פרטי, וכל זמן שיש שלטון באותו מקום, בין חזק בין חלש, עדיין עליו התפקיד, ולא על היחידים. לכאורה ראייה לכך מיואב שהרגו לעמשא, כיון שחשבו למורד במלכות, ומתוס' [סנהדרין מ"ט, א'] משמע שעל כך אי אפשר היה להרוג את יואב. משמע שאף אם מאן-דהוא פגע במורד במלכות ללא פקודת המלכות, אינו נענש על כך. אלא שאפשר לדחות, שאמנם גדר מורד לא היה ליואב, עד כדי שיהרג על כך, אבל עבריון היה. וכן כתב ביד-רמ"ה על סנהדרין [מ"ח, ב'].

ו. למעמדו האישי של המורד

1. חזקת כשרות

אשר למעמדו האישי של המורד, ניתן לומר שהמורד הרי הוא ככל אדם המוחזק בכשרות, וכל עוד לא נפסק דינו הרי הוא כשר לדין ולעדות ולכל הצריך חזקת כשרות. אולם אפשר לומר שהמורד הוקבע כמורד מעת שמרד (שיטת טורי-אבן לעיל פרק ג'), ומעמדו משתנה עוד קודם לפסק הדין עליו.

במדרשי האגדה [ב"ר פר' ל"ב, שוח"ט תהלים פר' נ"ב ועוד מקבילות] נזכר: "אמר (דואג) לשאול: יש אישות לדוד, הלא מורד במלכות הוא וחשוב כמת?! ועכשיו התר קונעתו (אשתו) ועשה אותו זיטויטוס (משולל ומוסר מן החיים – מתנות כהונה), וכאילו הוא מת, ודמו מותר, ואשתו מותרת".

לפי המדרש היתה זו טעות מצד דואג. הטעות לא היתה בקביעה שדוד נחשב כמורד, אלא בהוראה שעצם המרידה קובעת אותו כמת. וכבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפה"מ [לערכין פ"א] שהיוצא ליהרג בדיני מלכות יש לו דמים, ונחשב כחי לכל דיניו. לגבי כל עבריין אחר מצאנו בשו"ע [או"ח נ"ה, י"ז-א] , שכל עוד לא נידוהו הוא נמנה למנין עשרה. באשר למורד במלכות יתכן שניתן יהיה להקיש מתוך דיני האבלות עליו.

2. אבילות

במו"ק [כ"ו, א'] מסופר, שהאמורא שמואל לא קרע על יהודים שמרדו בשבור מלכא (מדין הקורע על שמועה רעה), "דלא אמרו אלא ברוב ציבור, וכמעשה שהיה". והקשה הריטב"א: "היאך לא קרע שמואל מדין אדם כשר או אדם חכם, דהא לא סגיא דליכא בתליסר אלפי חכם או כשר?" ותירץ בתרוצו השני: "דכיון דאינהו גרמו לנפשיהו אינם בני קריעה, כיון שאינן רוב ציבור".

למדנו מכאן שאין קורעים על מורד, אף אם הוא חכם. ואלי שווה דין מורד באומות העולם לדין מורד במלכות ישראל, ואף ק"ו הוא, שמורד בישראל חמור הרבה יותר. בראשונים האחרים [רא"ש, רמב"ן מאירין] לא מצאתי שהעלו את השאלה.

הרמב"ם [הל' אבל א', ט'] כתב: "כל הרוגי מלכות, אע"פ שנהרגו בדין המלך והתורה נתנה לו רשות להרגו, הרי אלו מתאבלין עליהן, ואין מונעין מהן כל דבר. וממונם למלך, ונקברין בקברי אבותיהן". זאת בניגוד להרוגי בי"ד, שאין מתאבלין עליהם, כמבואר בהמשך אותה הלכה. מקורו של הרמב"ם הוא במסכת שמחות [ב', י"א] ובסנהדרין [מ"ז, ב'] – "הרוגי מלכות, כיון דשלא בדין קא מיקטלי, הויא להו כפרה". אולם בהלכה י' כתב הרמב"ם: "נ"ל הפורשין מדרכי ציבור, והם כאנשים שפרקו עול המצוות מעל צווארן... וכן האפיקורסין והמומרים והמוסרין, כל אלו אין מתאבלין עליהם". מקורו במס' שמחות [ב', י']. ומה בין מורד למוסר?

נראה לחלק ע"פ דברי הרדב"ז בה"ט, שכתב שהטעם לכך שאין מתאבלים על הרוגי בי"ד הוא "כדי שתהא בזיונם כפרה להם. אבל הרוגי מלכות, כיון דשלא בדין גמור קטלי ליה, הויא ליה כפרה, ולפיכך מתאבלין עליהן... דצדיקי ניהו". לפ"ז אפשר שאם מורד מת מיתת עצמו, או נהרג שלא ע"י המלך, אין מתאבלין עליו, ודינו כמומר או מוסר.

אמנם רש"י בסנהדרין [מ"ז, ב' ד"ה הרוגי מלכות] פירש, שהגמ' עוסקת בהרוגי מלכות עכו"ם. ולפי"ז אפשר שהרוגי מלך ישראל, שבדין נהרגים, דינם כהרוגי בי"ד, שאין מתאבלים עליהם. וכבר עמד הלח"מ שם על ההבדל בין רש"י לרמב"ם בזה.

חבל נחלתו

נספח

סמכויות המלך בהפקעת רכוש והממרה בו

לאחר שבארנו תוקף צווי המלך בביטול מצוותיה של תורה, ממילא מתברר שאין למלך כח לצוות על פגיעה בגוף או בנפש אדם, שהרי הוא בגדר חובל או רוצח, ושניהם אסורים מהתורה. (פרט למקרי ענישה שאינם כלולים באיסור והותר למלך בתחומים עליהם מופקדת המלכות). ועדין צריך בירור תוקף צווי בעניני ממון.

נפסק עפ"י הגמ' בסנהדרין [כ' ע"ב] "כל האמור בפרשת מלך — מלך מותר בו" ולכאורה יש בפרשת מלך זכויות ממון רבות שצריך להגדיר עד היכן הן מגיעות. ומאימתי שוב אין זו זכות אלא גזלנות ואסור לשמוע לו. הרמב"ם מגדיר בהלכה א' (פ"ד ממלכים) שלמלך מותר לתת מסים, וכמו כן בהלכה ז' כותב שיש לו מעשר מהתבואות מהבהמה. (ועוד זכויות המפורטות שם). ממילא מלך שצוה עליהן אסור להמרות פיו. וממרה הרי הוא מורד. זכות אחרת הוא בשמשיו אם שרי מלחמה וצבא ואם אומניו משרתיו. בכולם אין זכותו בגוף עבדיו אלא זכות כפיה לעבדו תמורת שכר. והרי הם כפועלים שאינם רשאים לצאת מרצונם. (ואגב אעיר שאלה שלא נתבררה לי שהרמב"ם כתב: "וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופילגשים, נשים בכתובה וקידושין ופילגשים בלא כתובה ובלא קידושין... ויש לו רשות לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות שנאמר ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות" [שם ה"ד]. ולכאורה צ"ב מנ"ל שהמלך רשאי לאסור אשה בעל כורחה לכל העולם שהרי פילגשים נאסרות להדיוט ומותרות אך למלך כש"כ נשים שנאסרות לכל העולם. ומש"כ את בנותיכם יקח וכו' היינו לשמשות אבל לא להאסר באישותן. ולפי פשט דבריו כשם שכופה שרי צבא ובעלי אומנות לעבודתו כן כופה נשים לאישותו והרי אין זו זכות ממון?! ואין למלך כח לבטל ד"ת שאשה מתקדשת לרצונה בלבד. ואף המאירי בסנהדרין כתב כרמב"ם. ומצאתי שהגרא"א שפירא שליט"א בספרו מנחת אברהם [ח"א עמ' ח'] תרץ שיכול לצוות על אביה שיקדשנה ועדיין צ"ע).

זכות אחרת שנזכרת בפרשת מלך היא לקיחת שדות שנאמר: "ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו". פשט הפסוק היתר כללי ללקיחת שדות בעת שירצה וממי שירצה. אולם קשה על כך, ראשית מנבות היזרעאלי מה היה חריג במעשהו של אחאב לקחת את כרם נבות, הרי מותר בכך, וא"כ נבות מרד בו בכך שלא נתן לו. וכמו כן בב"ק [דף ס' ע"ב] מה הוקשה לדוד האם רשאי לעשות דרך בתוך שדה שעורים או לתת לפני בהמתו גדישין של ישראל, והלא מלכתחילה מותר בכך?

הרמב"ם מסייג מאד היתרו של מלך: "ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם ונתן דמיהן" [שם ה"ן]. נושאי הכלים נחלקו בפירוש דברי הרמב"ם, הרדב"ז הסביר שלוקח את גוף השדה אולם מותר ליתן אך לעבדיו ולא לעצמו ובשעת מלחמה. ומשמע שנתנית שדות וכרמים זו היא או לשם תשלום לצבאו או לאפסניא. וא"כ לא היה כח לאחאב לצוות לנבות על כרמו. הלח"מ חלק על הרדב"ז ולדעתו לא ניתן למלך ליטול גוף הקרקע אלא אך את הפירות לעבדיו ובשעת מלחמה, ומשיב דמיהם. כפי דרכו של הלח"מ כתב המאירי [סנהדרין כ' ע"ב]

סימן ד - מורד במלכות

ד"ה "כל" ז"ל: "וכן לוקח בשעת מלחמה תבואת השדות והכרמים, אם אין להם מה יאכלו שנאמר ואת שדותיכם... אלא ששם דמיה ופורע". עפ"י הרמב"ם אין למלך זכות כללית להפקעת ממון ואם צוה על הפקעה או הפקרה אין תוקף לצויו וממילא אין זו מרידה. וכן כתב הסמ"ג: "והרוגי מלכות נכסיהם למלך, וגם אין לו רשות להפקיר ממון. אבל יש לו רשות ליתן מס על העם" [ע' קט"ו]. (ולדברים אלו כיון הגר"ש ישראלי זצ"ל בהערת המערכת ב"התורה והמדינה" א' עמוד כ"ב הערה 3).

תוספות בסנהדרין [דף כ' ע"ב] הביאו ששה תירוצים לבעיית נבות וגדישי דוד, ונעבור עליהם. הראשון למלך מותר ליקח שדות ליתן לעבדיו או לצורך הציבור (וכן הר"ן) אך לא לעצמו. ומשמע בלא שום תשלום (ואחאב שרצה לשלם – מרצונו ולא מעיקר הדין). וכן הסמ"ג מביא תירוץ זה בשם ר"ת וכן בהגה"מ [פ"ד ה"ב]. ובר"ן דייק וכתב שאחאב אמר לנבות: "להיות לי לגן ירק" וע"כ נבות לא היה מורד במלכות.

עולה ברור שר"ת חולק על הרמב"ם המסייג זאת רק לשעת מלחמה וכש"כ על המאירי שבגוף הקרקע אין לו שום תוקף בצויו.

בתירוץ השני כתב תוס': "...ועוד י"ל דבחנום היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור". ופירוש דבריו שמלך רשאי הן ליטול משדות הציבור אף לו לעצמו והן לקנות מהן. ואחאב נענש מפני שהיה צריך לברר דבריו שאינו מציע כקונה אלא לוקח בכפיה ונותן דמים כמלך. הר"ן וכן הגהות מימוניות שם כתבו בדרך מעט שונה תירוץ זה: שאם המלך רוצה ליטול בחינם רשאי – אבל אם רוצה לקנות כאן, הוא תלוי בדעת המוכר ואין המוכר כפוי למכור לו ובכך חטא נבות.

התירוץ השלישי מודה לתירוצים הקודמים שאחאב היה רשאי ליטול את השדה ועל נבות דין מורד אלא שנענש על שרצה לעשות בו עבודה זרה ונתפש על מחשבתו. בתירוץ הרביעי כתוב: "והנקדן תירץ דאינו מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר דלא מעלי כ"כ אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון". שוב בעקרון מלך רשאי, פרט למקומות מסוימים.

ובאותה דרך בתירוץ החמישי: "ועי"ל דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא – כמו שהשיב נבות חלילה מתתי נחלת אבותי לך". וכן כתב בהג"מ בשם ר' ורדימס.

התירוץ הששי טוען שלאחאב לא היו סמכויות מלך שעליו נאמרה פרשת מלך (והר"ן חולק – סנהדרין דף ב' ע"ב) אולם למלך מבית דוד וכד' זכות אף ליטול שדות לעצמו. עומדת לפנינו מחלוקת גדולה בסמכויות המלך: הרמב"ם הסמ"ג והמאירי סברו שאין בסמכות המלך ליטול ממון מאדם אחד בלבד שלא בענישה [ע' רמב"ם גזילה פ"ה הי"ד], ואם נוטל קרקע או פירות חייב בתשלום ממון. לעומתם בעלי התוס' בסייגים מסוימים סברו שזכות המלך ליטול אף מאדם יחידי קרקע כמס מלכותי. כגון: אם מלך מצוה ליטול ממון מראובן לצורך מלכותו, שלרמב"ם וסיעתו הממרה אינו מורד ולתוס' וסיעתם הממרה ה"ז מורד. ולפי זה יהיה הבדל בהבנת דברי דוד למפיבושת בחזרו ממרד אבשלום [שמו"ב י"ט ל']

חבל נחלתו

"...אמרתי אתה וציבא תחלקו את השדה". לפי תוס' וסיעתו היה בכוחו של דוד ליטול ממפיבושת וליתן לציבא אלא שקיבל לה"ר. אבל לפי הרמב"ם וסיעתו לא היה זה בסמכותו. ואם בבריחתו היה לו דין מלך [ע' פר"ד דרוש י"ב] ורשאי היה ליטול וליתן בשעת מלחמה עתה ששב ממלחמתו לא היתה לו (לדברי הרמב"ם) סמכות לכך, ובנוסף לכך קיבל לה"ר. עולה לפנינו שיש תחום נוסף שאין המלך חפשי לגמרי לפחות לחלק מהראשונים וממילא הממרה פיו אינו מורד ואינו צריך לשמוע לו. (כל זה אינו אמור לגבי דרך המלך ופריצת גדר שהיא אינה זכות ממונית ביסודה אלא זכות מעבר המולידה זכות ממונית).

תחום שלא מבורר דיו הוא זכותו בשאר ממונות של אדם. לרמב"ם וסיעתו שהתירו שדות אך בשעת מלחמה ובתשלום כש"כ ממון אחר ובאותם סייגים לצורך עבדיו או מלכותו. לתוס' וסיעתם צריך בירור האם יש חלוק בין שדות לשאר ממון או לאו.

סימן ה

גדרים במצות תוכחה

ראשי פרקים

- א. מחלוקת רמב"ם וס' החינוך בענין הלבנת פנים בתוכחה
- ב. הבושה כגבול לתוכחה
- ג. החלוק שבין סוגי מצוות
- ד. שיטת המנ"ח בהסבר הרמב"ם בהבדלה בין סוגי מצוות
- ה. שיטת המגדל-עוז בהסבר הרמב"ם
- ו. בירור שיטת הרמב"ם לפי דבריו בסה"מ
- ז. גדר עד היכן תוכחה
- ח. מח' הראשונים בפסיקה עד היכן תוכחה ומקורה
- ט. שיטת המהר"ל בבאור סוגית עד היכן תוכחה
- י. הגדר מצוה וחובה לשתוק בדבר שאינו נשמע, בירור הבדל בין מצוה וחובה וקושיה ממס' שבת
- יא. שיטת הרמב"ם בדבר שאינו נשמע
- יב. שיטת הסמ"ג והרא"מ בדבר שאינו נשמע
- יג. בירור שיטתם ביחס לשאר הסוגיות בנושא תוכחה
- יד. שיטת הנמוקי יוסף ביחס לדבר שאינו נשמע ובהשתלבותו בשאר הסוגיות
- טו. שיטת שאר הראשונים ביחס לדבר שאינו נשמע
- טז. הפסיקה להלכה ביחס לדבר שאינו נשמע
- יז. גדר הכלל: מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין
- יח. שיטת הרמב"ם באלו מצוות אומרים "מוטב"
- יט. שיטת בעל העיטור ומקורה
- כ. דין רבים לענין "מוטב"
- כא. דין "מוטב" בספק בדין תורה
- כב. אמירת דין "מוטב" היום

א. מחלוקת רמב"ם וס' החינוך בענין הלבנת פנים בתוכחה

שלוש מצוות אמורות באותו פסוק: "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" [ויקרא י"ט י"ז]. אם נתיחס לשתי המצוות האחרונות – תוכחה, ואסור הלבנת פנים, לכ' אין קשר ביניהן. אמנם חכמים בתורה שבע"פ מסבירים שיש כאן סייג למצות תוכחה: "יכול יוכיחנו אפילו כשמשנתנים פניו מפני הבושה? ת"ל ולא תשא עליו חטא" [ערכין ט"ז ע"ב]. ברמב"ם [הל' דעות פ"ו ה"ח] משמע שאסור הלבנת פנים אינו דוקא ברבים אלא אפילו בינו לבינו עצמו דז"ל: "המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו

חבל נחלתו

שנאמר: ולא תשא עליו חטא. כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות? ת"ל ולא תשא עליו חטא. מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכש"כ ברבים". אמנם בס' החינוך [מצוה ר"מ] משמע שדוקא ברבים דז"ל: "זה העוון יקראו חז"ל מלבין פני חבריו ברבים..." ובסוף המצוה כתב: "ועובר עליה והלבין פני חבריו ברבים במזיד שלא מחמת העבירה" וכו'... ועולה מדבריו שלצורך תוכחה מותר לביישו ביחידות.

ב. הבושה כגבול לתוכחה

לפי המחלוקת אפשר לברר מדוע בושת מקבל התוכחה תמנע את המשך תוכחתו ומדוע לא תלתה תורה את הפסקת התוכחה בקבלתו ותשובתו. ונראה שלרמב"ם הבושה מעידה על קבלת תוכחה, כברכות נ"ב ע"ב: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עוונותיו". ולרמב"ם כיון שהתבייש סימן שקיבל את התוכחה, וא"כ אי"צ להוסיף ולהוכיח. אמנם החינוך כתב בטעם הדבר שעצם הבייש הנו יסורים גדולים למתבייש, ועל אף מצות תוכחה מנעתנו התורה מלהוכיחו ולביישו ברבים. אלו דבריו [מצוה ר"מ]: "שרש המצוה ידוע לפי שהבשת צער גדול לבריות אין גדול ממנו ע"כ מנענו האל מלצער בריותיו כל-כך כי אפשר להוכיחו ביחוד (שלא-ברבים) ולא יתבייש החוטא כ"כ". והנה לפי הגמ' בברכות הבושה כסימן לקבלה אינה תלויה אם התבייש ברבים או לאו. וגם הראיה משאול המלך שם היא ביחידות. אמנם אם נבין את הבושה כסייג שלא הותר להוכיח על אף עבריותו כאן אפשר להבין שמה שאסרה הת' הוא אך ברבים ולא ביחיד. וזוהי שיטת ס' החינוך.

ג. החלוק שבין סוגי מצוות

אבל סייג זה – שלא להכלימו – אינו מוחלט. ואלו דברי הרמב"ם [דעות פ"ו ה"ח]: "כך אמרו חכמים המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב. לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבריו ברבים בין קטן בין גדול. ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו. ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו. במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו; אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים, ומפרסמים חטאו, ומחזרפים אותו בפניו, ומבזין ומקללים אותו עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל".

לא מבורר מהו מקור הרמב"ם לחלוקה בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחבירו. וכמו"כ לא ברורה הסיבה שמכלימין ברבים את העובר על מצוות שבין אדם למקום. בכסף משנה כתב: "פשוט".

ד. שיטת המנ"ח בהסבר הרמב"ם בהבדלה בין סוגי מצוות

במנחת-חינוך [מצ' ר"מ] הגדיר את הרמב"ם בדרך שונה מהבנתנו וז"ל: "ונ"ל דמה שחילק הר"מ והרב המחבר בדברים שבין אדם לחבירו דאסור ובין דברים שבין אדם למקום ב"ה דמכלימין היינו דוקא אם איש חוטא לחבירו, אין לחבירו

סימן ה - גדרים במצות תוכחה

לבישו דמוטב שימחול על החטא, כמבואר שם בד' הר"מ. אבל אם אדם רואה שחבירו חוטא לאנשים אחרים נראה דמותר ג"כ להכלימו אם אינו חוזר, כי הנביאים ע"ה הוכיחו בפרהסיא גם על עבירות שב"א לחבירו וספרי הנביאים מלאים מזה. אלא הבע"ד בעצמו אסור להכלימו ומוטב שימחול. אבל אם חוטא לאחרים, נראה ברור לע"ד דמותר ג"כ להכלימו אם אינו מקבל בצינעא והשי"ת ישים חלקנו ממקבלי תוכחות".

הסבר בעל המנ"ח אינו מדוקדק בדברי הרמב"ם. שבהלכה ח' כתב את ההבחנה בין המצוות, ובהלכה ט' לימד דין מחילה. ועוד שכל חדושו להבחין בין חטאים שנעשו כנגד המוכיח לשאר חטאים אינו כתוב ברמב"ם. אמנם קושייתו שבנביאים מרובים ביותר תוכחות על חטאים שבין אדם לחבירו – קשה.

ה. שיטת המגדל-עוז בהסבר הרמב"ם

במגדל-עוז [דעות פ"ו ה"ח] להלכה זו כתב את המקור מדין פרסום החנפים מפני חלול ה' [יומא פ"ו ע"ב]. ועל-כן הותר להכלימו ברבים לא מדין תוכחה אלא למנוע חלול ה'. אמנם לפי"ז בינו לבין עצמו עדיין יאסר לבישו. ואולי לא יהא דין צינעא בו חמור מפרהסיא. וכשם שהותר בפרהסיא, הותר גם בצינעא. אך עדיין תקשה קושיית המנ"ח מהנביאים. ונ"ל שמי שעושה עבירות שבין אדם לחבירו ומרבה בהן הרי זה ודאי מחלל את ה'. כדברי הר"מ [יסוה"ת פ"ה ה"י]: "כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצוות האמורות בתורה בשאט נפש להכניס הרי זה מחלל את השם". ואולי לניזוק מאותו עברין היא אסור לפרסם חטאו גם מפני שנראה הפרסום כנובע מריב ולא מצד חלול ה'. ומאותה סיבה יחשב הפרסום ללה"ר ולא כצעד לתיקון.

ו. בירור שיטת הרמב"ם לפי דבריו בסה"מ

לפי דברי הרמב"ם בסה"מ [עשין ר"ה] יוצא שהר"מ מבין את מצות "הוכח תוכיח" בשתי משמעויות האחת כתוכחה מצד שכל ישראל ערבין זל"ז. והשניה מצד שאיש החוטא לחבירו, מצווה חברו להוכיחו כדי לסלק טינא שבלבו. ולימד הרמב"ם כלל נפשי שהתוכחה מסלקת את נטירת הלב. עולה מזה שהתוכחה למי שלא חטא כנגדו היא בגדר מכשיר להחזרתו בתשובה ולטובתו. והתוכחה שבין אדם לחבירו היא לטובת המוכיח להסיר נטירת לבו, ואם מחל שוב אי"צ באותה תוכחה. על פ"ז נראה לומר שלרמב"ם נלמד מ"לא תשא עליו חטא" אסור הלבנת פנים. מכך שאף בדברים שבינו לחבירו לא התירה הת' לבישו. ושוב אצ"ל כמו שאמרנו לעיל [סעיף ב'] שהטעם משום שיקבל את התוכחה, אלא אף אם לא קבל, כיון שהתוכחה לטובת המוכיח מרגע שיש בכך נזק למוכח מדוע הוא עדיף. אמנם בתוכחה בדברים שבין אדם למקום שאף ההלבנה ברבים היא לטובת המוכח כלל לא אסרה תורה הלבנת פנים. וע"כ אין לשיטת הרמב"ם סייג מיוחד למצות תוכחה כללית (בין אדם למקום) מהלבנת פנים כיון שהאיסור הוא כללי. ובתוכחה כלל לא נאסר. ובתוכחה פרטית שהיא לטובת המוכיח – מאי חזית דתסיר טינתך בהלבנת פני חבירך. ונראה להוסיף שגם

חבל נחלתו

בתוכחה בדברים שבין אדם למקום צריך לימנע לכתחילה מהלבנת פנים. (וזה ביאור הרמב"ם בהל' ח' שהתקשה בו הלח"מ שדבר הרמב"ם גם בבין אדם לחבירו וגם בבין אדם למקום להוכיחו בעדינות ואח"כ ביאר אסור הלבנת פנים ולבסוף חילק אדם לחבירו לאדם למקום). אמנם בדברים שבין אדם למקום שלא חטא כלפי המוכיח נראה לפי"ז שג"כ הותר להכלימו ברבים, מפני שאין התוכחה לטובת המוכיח אלא לגבי מקבל התוכחה.

ז. גדר עד היכן תוכחה

סייג נוסף לחיוב תוכחה [ערכין ט"ז ע"ב]: "עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ור' יוחנן אמר: עד נזיפה". הכאת המוכח את המוכיח קללתו או נזיפתו פוטרת את המוכיח. לא ברור מה הטעם, אפשר לומר: משום שאין תועלת יותר בתוכחה. וכאילו אין כאן את מי להוכיח. ואפשר לומר: משום חשש לנזקו של מוכיח ויותר מכן לא חיבתו התורה. (כשם ש"לא תגורר" דוקא בדין ולא בשאר אינשי). מלשון הרמב"ם משמע כפירוש הראשון דז"ל: "אם קיבל ממנו מוטב ואם לא יוכיחנו פעם שניה ושלישית. וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכחו החוטא ויאמר לו: איני שומע" [דעות פ"ו ה"ז]. לפירוש השני משום חשש היזק, אין סיבה מדוע המשיך הר"מ וכתב: "ויאמר לו איני שומע". מה לי אם אמר או לאו, עצם הכאתו או שנאתו שהוציאה ע"י נזיפה וקללה מסכנת את המוכיח, וע"כ נפטר.

ח. מח' הראשונים בפסיקה עד היכן תוכחה ומקורה

הרמב"ם פסק כרב דעד הכאה. אמנם בסמ"ג [עשין י"א] תמה עליו דהלכה כר' יוחנן לגבי רב, וכרב באיסורי לגבי שמואל. וע"כ פסקו הוא והרא"מ כר' יוחנן. הכס"מ [דעות פ"ו ה"ז] תרץ את הרמב"ם בשתי אפשרויות או שהלך אחר מח' תנאים בנושא מקביל או שהחמיר מספיקא. והלח"מ [שם] הקשה על הסברו הראשון. בהגהות מימוניות [שם אות ה'] תרץ את הרמב"ם: "אמנם בתנחומא פר' תזריע משמע כדברי רבינו המחבר דאמר: אמרה מדת הדין: רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו וכו' עד אנפ"כ היה להם להתבזות על קידוש שמך ולקבל על עצמן הכאות מישראל כשם שהיו הנביאים סובלים, שהרי ירמיה וישעיה כמה צרות סבלו מישראל כדכתיב גוי נתתי למכים. מיד חזר הקב"ה וכו'..." אולם בביאור הגר"א [או"ה סי' תר"ה ס"ב] הסביר שאין הלכה כר' יוחנן במקום שרב ושמואל שניהם חולקים עליו. וכיון שכן נפסק בר"מ כרב. והביא הגר"א ראיתו מהר"ף בשבת [פכ"ב דף ס"א ע"א לענין חטאת בסוחט כבשים].

ט. שיטת המהר"ל בביאור עד היכן תוכחה ומקורה

ראוי להעיר שהמהר"ל בחדושי אגדות [ערכין ט"ז] חולק לגמרי על כל ההסבר הנ"ל בגמ' בערכין. וסובר שעד הכאה וכו' הכונה אלו מאמצים מצווה המוכיח לעשות כדי להוכיח. לפי רב אפילו להכות את המוכח, לשמואל: לקללו, ולר' יוחנן: לנזוף במקבל התוכחה. (בנתיב התוכחה לא פרש כך). אך לכ' קשה והלא למדנו שאם פני המוכח משתנות אסור

סימן ה - גדרים במצות תוכחה

להמשיך ולהוכיחו. אמנם לפי דברי הרמב"ם אין זה כ"כ קשה שבדברים שאינם בינו לבין המוכח אלא דברים כלליים מותר בכל אלה ואף ברבים.

י. גדר מצוה וחובה לשתוק בדבר שאינו נשמע, וההבדל בין מצוה וחובה

סייג נוסף למצות תוכחה ביבמות [דף ס"ה ע"ב]:

"ואמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. ר' אבא אמר: חובה שנא': אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך" [משלי ט' ח'].

מדברי ר' אבא משמע שמדובר בסייג לדין תוכחה, ואע"פ שמדברי ר' אילעא משמע הוראה כללית. עוד צריך להבחין מה ההבדל בין המצוה לחובה, אך בגודל החיוב או גם בהנמקת אי השמעת הדברים. מהראשונים אין נראה הבדל בטעם אלא אך בגודל החיוב. וכן במהרש"א [יבמות שם] מסביר שחובה יותר מחייבת מאשר מצוה. כהבדל בין מלחמת מצוה לחובה או במים ראשונים ומים אחרונים. אבל במהר"ל מסביר שיש הבדל נח"א אגרות יבמות שם]:

"פי' אם הדברים אינם נשמעים הוא מבזה דבר ה' שאמר להם דברי הש"י ואין מקבלים ודבר זה בזיון יותר לבזות התורה. ולפיכך כשם שהמצוה לומר דבר הנשמע שהוא כבוד אל הש"י כך מצוה שלא לומר דבר הבלתי נשמע שהוא נגד כבוד שמים אם מדבר הבלתי נשמע. ולר' אבא חובה מפני שהוא מביא על עצמו רעה כאשר ישנא אותו הרשע וגורם רעה לעצמו".

משמע שלמ"ד חובה יש גם בזוי כבוד שמים וגם חשש נזק. ומתאימים הדברים לפירושו בערכין שלדעתו עד הכאה מדבר במוכיח שצריך להכות ולא על המוכח. אמנם לראשונים שמסבירים שמדובר במוכח המכה את מוכיחו שוב אין צורך להפריד בהסבר בין חובה למצוה. המהר"ל עצמו בחדושו לערכין [דף ט"ז] בדיונו בדברי רש"י מסביר את הטעם מדוע התורה פטרה מתוכחה בחשש שנאת לץ ז"ל: "כיון שהוא שונא אותו והוא תוכחת חנם ולמה לי התוכחה". עולה מדבריו שבמקום שאין הדברים נשמעים וכש"כ אם יביאו לשנאה לא חיבה התורה בתוכחה, שהרי היא מצוה הנעשית כדי שיקבלה אחר, ומקום שאין מקבל או שבדעתו לא לקבל למה יוכיח. אמנם מסקנה זו סותרת לדברי הגמ' בשבת [דף נ"ה ע"א]: "א"ל ר' זירא לר' סימון לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא. א"ל: לא מקבלי מינאי. א"ל: אע"ג דלא מקבלי לוכחינהו מר". ומביאה הגמ' ראייה שבכל מקום צריך להוכיח ואע"פ שנראה לו שלא יקבלו.

יא. שיטת הרמב"ם בדבר שאינו נשמע

ואמנם ברמב"ם באמת הסייג של יבמות למצות תוכחה אינו מופיע בהל' תוכחה. ואך לגבי דבור ת"ח הסביר [דעות פ"ו ה"ז]: "אם רואה דבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק". ונראה שחילק בין מצוה לחובה. ומצוה באר בדבור ת"ח. וחובה של שנאת לץ דחה מפני הגמ' בשבת. שכל זמן שלא ארעו נזק צריך להוכיח. אא"כ הכהו – אז פטור.

חבל נחלתו

יב. שיטת הסמ"ג והרא"מ בדבר שאינו נשמע

יתר הראשונים כל אחד הסביר זאת בשיטתו. הסמ"ג [עשין י"א] הסביר: "אבל אם העוברין מזיקין וברור לו שלא יקבלו אעפ"כ שפטור מעונש מיתה (עפ"י ראית הגמ' בשבת)... מכל מקום מעשה דהוכח תוכיח לא מפטרי. ואע"פ שמוסיף על עונשם שלא יקבלו הלעיטהו לרשע וימות, ולכך ציוה התלמוד השתיקה בשוגגין דוקא. ואני אומר שאין זו כי אם עצה טובה (מוטב...) כי אף במזידין צריך לשתוק. כדאמ' בפרק הבא על יבמתו שחובה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע...". שתי השיטות נמצאות בהגהות מימוניות [דעות פ"ו אות ג'] השיטה הראשונה היא שיטת הרא"מ הסובר כרמב"ם שעשה של תוכחה אינו סר ממנו אף אם לא יקבל החוטה והכריע כגמ' בשבת. ולא לפי המשמעות שאילו ידעו שאין מקבלים אין חייבים, אלא כפשט הדברים. אך הסמ"ג עצמו הכריע כגמ' ביבמות, וע"כ במקום שלא ישמעו לו אין לו חיוב תוכחה. וסובר שיש בכח אדם להעריך זאת. (כמידת הדין בשבת שם).

יג. בירור שיטתם ביחס לשאר הסוגיות בנושא תוכחה

אבל צריך להתאים סוגית יבמות עם הסוגיא בערכין עד היכן חיוב תוכחה. מסביר זאת המהרש"ל [עשין י"א] בביאורו לסמ"ג וז"ל: "...ומה שאמרין הוכח תוכיח מאה פעמים היינו היכא שמקבל תוכחה רק שחזר לסורו ואינו כובש את יצרו, אבל מי שבועט בתוכחה ואינו מקבלה, עליו נאמר אל תוכח לץ פן ישנאך. ומה שאמרין שיעור תוכחה עד הכאה היינו בפעם הראשון צריך אתה להוכיחו כ"כ עד שירצה להכות ואח"כ אל תוכיח אותו כלל". מתברר עפ"י הרש"ל שכך מבנה המצוה ופטוריה לסמ"ג: מלכתחילה מוטל חיוב תוכחה. אם מקבל את התוכחה חייב להמשיך ולהוכיחו. ואם בועט בתוכחה. חייב להוכיחו פעם ראשונה. וזוהי הגמ' בשבת שחייבים להוכיח. מכאן והלאה נחלקו הסמ"ג והרא"מ. לסמ"ג פטור משום "אל תוכח לץ" (גמ' דיבמות) ולרא"מ חייב. עד הכאה ואם הכה פטור ע"פ ערכין, ומצוה לא להוכיחו משום גמ' דיבמות.

יד. שיטת הנמוקי יוסף ביחס לדבר שאינו נשמע והשתלבותו בשאר הסוגיות

בנמוקי יוסף [יבמות ספ"ו] מתיחס ג"כ למקומה של ההוראה מיבמות במצ' תוכחה ואלו דבריו:

"דבר הנשמע — למי שמקבל מצוה דכתיב הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים. אבל למי שאינו מקבל מצוה וחובה שלא להוכיחו. והקשו ז"ל מהא דאמרין במסכת ערכין שחייב להוכיחו עד שיכנו או שיקללנו. התם ביחיד אבל לרבים לא. והא דאמר' במסכת שבת לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא ואמר לא מקבלי מינאי ואמרין אפילו הכי לוכחינהו מר התם שלא הוכיחם כלל אלא שהיה מכיר בהם שלא ישמעו. ומשום דאולי ישמעו או משום שלא יהיה להם פתחון פה היה חייב להוכיח פעם אחת".

מתברר מהנ"י ששני אפיקים למצ' תוכחה. האחד ליחיד ובו עוסקת הגמ' בערכין. וחובה עד הכאה. השני תוכחה לרבים. אם יקבלו חייב להוכיח ונתפש עליהם. אם לא

סימן ה - גדרים במצות תוכחה

יקבלו מחויב פעם ראשונה כעולה מגמרא שבת (והנהו דריש גלותא - רביס הס) או משום הספק או משום פתחון פה. ויותר מכך אינו חייב כלל, וזוהי הגמ' ביבמות.

טו. שיטת שאר הראשונים ביחס לדבר שאינו נשמע

בספר החינוך [מצ' רל"ט] ג"כ משמע כסמ"ג שהגמרא בערכין מדברת במקרה אחר מיבמות והסוגיא דיבמות עוסקת במי שמפחד מפניו. לעומת ערכין שבשאר אדם. "ומ"מ ארז"ל ג"כ שאם יראה המוכיח שאין בדברי תוכחותיו שום תועלת ומתירא ממנו שמא יעמוד עליו ויהרגנו שאינו חייב במצוה זו באיש כזה. וזהו אמרם כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה לשתוק במקום שאין הדבר נשמע לפי שיהיה בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכיח. וגם יש להתישב כל בעל נפש ולהשגיח הרבה בענינים אלה ולראות אם יהיה תועלת בדבריו אל החטא שיוכיחנו. ויבטח בהש"י כי הוא ינזרנו בהלחמו עם שונאיו, ואל ירד לבבו ואל יירא כי הש"י שומר כל אוהביו וכל הרשעים ישמיד. ואם ישוב החוטא מחטאו יהיה לו בזה שכר גדול. ומי שבידו להשיבו ולמחות בו ולא מיחה הוא נתפש על חטאו. וזה דבר ברור מדברי רבותינו גם מן הכתוב".

וכענין הזה כתב המאירי [יבמות ס"ה ע"ב, שבת נ"ה ע"א] וכן כתב ספר חסידים [סי' תי"ג]. ובהערות לגר"ר מרגליות הביא מקורות מקבילים ליבמות מירושלמי ומתנא דבי אליהו.

טז. הפסיקה להלכה בנושא דבר שאינו נשמע

הרמ"א [או"ח סי' תר"ח ס"ב] פסק עפ"י שיטת הנ"י וז"ל: "ואם יודע שאין דבריו נשמעין לא יאמר ברבים להוכיחן רק פעם אחד. אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שיודע שלא ישמעו אליו. אבל ביחיד חייב להוכיחו. עד שיכנו או שיקללנו". [במג"א שם העיר על הרמ"א משיטת הרא"מ ולענ"ד אין זו אותה שיטה כלל].

יז. גדר הכלל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין

גדר נוסף למצות תוכחה מופיע בגמ' בביצה [ל' ע"א] ובשבת [קמ"ח ע"ב]. "א"ל רבא בר רב חנין לאביי: תנן אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין והאידינא דקא חזינן דעבדין הכי ולא אמרינן להו ולא מידי א"ל ולטעמך, הא דאמר לא ליתבי איניש אפומא דלחיא דלמא מגנדר ליה חפץ ואתי לאתויי והא הני נשי דשקלן חצביהו ואזלן ויתבן אפומא דמבואה ולא אמרינן להו ולא מידי, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. והני מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא. ולא היא לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו, דהא תוספת יוה"כ דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי".

חבל נחלתו

תנאים מפורשים לגדר זה – "מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין". גם שהאנשים יהיו שוגגים וגם שהתוכחה לא תגרום להם שיחזרו בהם מכל מיני סיבות. תנאים אחרים לאמירת גדר זה טעונים בירור.

יח. שיטת הרמב"ם באלו מצוות אומרים "מוטב" וכו'

ברמב"ם [הל' שביתת עשור פ"א ה"ז] משמע שסייג זה נאמר בדאורייתא ובדרבנן ללא הבדל והתנה זאת בדברים אחרים שיבוארו להלן, וכ"מ מהרי"ף [ביצה ט"ז ע"א], וכ"כ הר"ן [ד"ה הך] בשבת. ואלו דבריו: "והך סוגיא מיחלפא בסוגין דשבת (בנוסחאותינו אין הבדל) בפ' השואל דהתם אסיקנא דדוקא בדרבנן אבל בדאורייתא מזינין בהו, וכדסוגין נקטינן כיון דעביד עובדא ולא מזחו בהו בדאורייתא". וכ"כ הסמ"ג [עשין י"א].

יט. שיטת בעל העיטור ומקורה

ברא"ש הביא שיטה חולקת [ביצה פ"ד סי' י"ב]: "כתב בעל העיטור דוקא במידי דאתי מדרשא כגון תוספת עינוי דיום הכפורים אבל במידי דכתיבי באורייתא בהדיא מזינין בהו וענשינן להו עד דפרשי". דהיינו לא לכל אומרים מוטב יהיו שוגגין. אלא בדברים המפורשים מוחים ועונשים ככל דיני תוכחה. שיטה זו הביא גם הר"ן בביצה. ולה הסכים הריטב"א [שטמ"ק ביצה ל' ד"ה והקשה], והמאירי [ביצה ל' ע"א]. וכ"כ היש"ש [ביצה פ"ד ס"ב]. ונראה שמחלוקת הראשונים בזה היא מחלוקת השו"ע והרמ"א [או"ח תר"ח ס"ד]. דהשו"ע פסק כרמב"ם והרמ"א כבעל העיטור. ובאר הגר"א [שם] שמקור בעל העיטור הוא מהגמ' בשבת לגירסת הר"ן הסוברת שרק בדרבנן אמרינן "מוטב..." ולא קשה להם מתוספת יו"כ שכל המפורש בתורה קרוי דאורייתא, ושאינו מפורש מכונה דרבנן. אע"ג שחומר מהתורה. והביא ראיות לדבריו. [ע' שו"ת מהרי"ט ח"א סי' פ"ג ודבריו צ"ע].

כ. דין רבים לענין מוטב

הרמב"ם לימד גדר נוסף [שביתת עשור פ"א ה"ז]: "נשים שאוכלות ושורות עד שחשכה והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש אין ממחין בידן שלא יבואו לעשות בזדון שהרי אי-אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו והנח להן שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן כל הדומה לזה". למדנו מכאן שדוקא במצוה המסורה לכל לעשותה ביחידות אבל בציבור ובפרהסיא לא נאמר דין זה. וכ"כ בספר חסידים [סי' תתשכ"ה]: "קהילה גדולה כל עוון שרבים חוטאים בה אומרים להם לפני רבים קלונם ועלבונם ואין לומר מלבינים פניהם כי רבים שחוטאים אף ילבינו פניהם ברבים לבישם שלא יחטאו עוד. אבל יחיד שחטא לא ילבין פניו ברבים". וכ"כ מפורש במקו"א [סי' רס"ב]: "ומה שאמרו הנח לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים זהו במקום רשות אבל בבית הכנסת לא". ויוצא מדבריו שכל מקום שה"מוטב" תנתן לו כעין גושפנקא של היתר לא אמרינן מוטב הן במעשה של הצבור והן בפרסום ובמקום שנוהגים עפ"י ההלכה. לפי שיטת הנ"י שהבאנו לעיל [סעיף י"ד] יש מעט מחלוקת בינו לרמב"ם שהרי לשיטתו בציבור במקום שלא יקבלו מוכיחם פעם

סימן ה - גדרים במצות תוכחה

אחת ודיו. אמנם ניתן להטיל פשרה שכאן במקום שלא יגיע לו נזק ושנאה. וסופו תתקבל תוכחתו אבל במקום שלא תתקבל תוכחתו מגיעו לשנאה אומרים מוטב. גם לרמב"ם וס"ח פטור מתוכחה. ואמרינן מוטב. וכעין זה בטור [או"ח סי' ס"ב] בשם הרמב"ם שלדעתו אסור להפסיק בברכות ק"ש באמירת קרוב"ץ ואעפ"כ הוא בא לביה"כ ולא אומרים ולא מוחה בידם "אך מה שהוגד לכם שיש בידי למחות לא הוגד לכם האמת, ע"כ אמרתי הנח להם לישראל מוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין". וכ"כ במאירי [ביצה ל' ע"א]: "ומכל מקום נראה לי שאין כל האסורין שוין בענין זה והוא שרמזתי באמרי מדברים שאין אסורם מפורסם להמון. ואין לו לדיין אלא מה שענין ראות". ובחכמת שלמה [או"ח סי' תר"ה] כתב: "דהיינו דוקא אם אינו בפרהסיא אבל אם הוא בפרהסיא דיש חשש שאחרים ילמדו ממנו — חייבים למחות אף בדרבנן".

כא. דין מוטב בספק בדין תורה

בעיה נוספת היא האם אומרים דין מוטב גם בדבר המפורש בתורה – בספיקו. היש"ש [ביצה פ"ד סי' ב'] כתב: "ומש"ה נראה, לא זו ודאי דאורייתא אלא אפי' ספיקא דאורייתא מאחר דספיקא דאורייתא לחומרא הוא כודאי. דאל"כ הו"ו שפיר גר' שאפי' משחשיכה (ג"י שרשי מחק) ור"ל בהש"מ אלא ודאי אף בה"ש הו"ו מחינן בהו"ו אי הו"ו אכלי כי ספיקא כודאי". אבל בספר חסידים [סי' רס"ב] משמע להיפך שבביה"כ לא אמרינן "מוטב" בספק אבל במקום הרשות אומרים אף בספק דאורייתא.

כב. אמירת דין מוטב היום

כתב בשיטה מקובצת [ביצה דף ל']: "והעיר הריטב"א ז"ל בשם רב גדול מאשכנזים שהעיר בשם רבותיו הצרפתיים ובכללם ר"י והר"מ מרוטנבורק שלא נאמרו דברים הללו אלא לדורותם אבל בדור הזה שמקילין בכמה דברים ראוי לעשות סייג לתורה אפילו בדרבנן מחינן וקנסינן להו"ו עד דלא לעברו לא בשוגג ולא במזיד ושכן הוא במדרש ירושלמי והדבר נראה לי נכון". ונ"ל שהכל תלוי ביכולתו לכפותם לעשות כשורה אבל אם אין ביכולתו עדין אמרינן מוטב.

חבל נחלתו

סיכום שיטות הראשונים בגדרי תוכחות

הראשון	בגמ' ערכין - עד הכאה	בגמ' יבמות - מצוה וחובה שלא לומר	בגמ' שבת - מחאה ולפחות פעם אחת
רמב"ם	חיוב כללי עד הכאה	מצוה – בדבור ת"ח חובה – נדחה מפני גמ' שבת וערכין	חיוב משום ערבות שאינו מתבטל עד הכאה וכו'
סמ"ג/רא"מ	פטור כולל	לסמ"ג: בבוועטים נפטר לאחר תוכחה ראשונה לרא"מ: חייב להמשיך ולהוכיח (אע"פ שלא נתפש עליהם) עד הכאה	חיוב בפעם ראשונה לפחות
נמוקי יוסף רמ"א (או"ח תר"ח)	ביחיד – עד הכאה	מאחרי פעם ראשונה ברבים	בפעם ראשונה – לרבים
ס' החינוך, מאירי ס' חסידים	בחוטא רגיל	בחוטא אלם ורשע רשאי לפרוש	בספק, וצריך להתגבר ולעשות

חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

תוכן
הקדמה
רקע רוחני

פרק א - חטאו של חנניה

- א. גניבת תוכן
- ב. רשות לדרוש ק"ו מנבואתו
- ג. גניבת סגנון
- ד. סדרי הדין
- ה. חנניה נביא אמת
- ו. קיבוסת
- ז. מחלוקת התלמודים

סיכום

פרק ב - בחינת הנבואה

- א. בחינת הנבואה בנבואה לטובה
- ב. סימני הנבואה – אות לטובה
- ג. אין הבדל בין נבואה לטובה או למוטב
- ד. נבואה שנחלקה ע"י מעשה

סיכום

פרק ג - נבואות לטובה על תנאי

- א. הודעות הקב"ה לנביא
- ב. הודעות לטובה מותנות במעשים [שי' הרמב"ן]
- ג. שיטת הרלב"ג
- ד. קושיות הר"ח קרשקש על שיטות קודמיו
- ה. שיטת בעל אור ה' [ר"ח קרשקש]
- ו. שאלות הר"י אברבנאל על קודמיו
- ז. דעת הר"י אברבנאל
- ח. שיטת בעל עקידת יצחק
- ט. נבואות לטובה לעתים מתאחרות [שי' הרדב"ז]
- י. תנאים נוספים להתקיימות נבואה לטובה
- יא. שיטת המהר"ל

סיכום

חבל נחלתו

הקדמה

הלכות נבואה הן מהלכות הסתומות שבש"ס. עם הסתתמות הנבואה בתחילת ימי בית שני נשארו דלים וריקים עם הלכות בודדות וגם הן ללא בית אב. מעט מאד במשנה ובתלמודים, כשכל עומקן של אותן הלכות סמוי מאתנו. לא טעמנו טעם נבואה, לא התהלכו בינינו נביאים וכל ההתעצמות הרוחנית – ההתעלות היוצאת מתוך המפגש עם הנביאים היא בשבילנו מן הפה ולחוץ. אעפ"כ חשובה ההתבוננות בדברים, ומתוך הצבת הציונים נגיע להתחדשות נבואה. וכדברי הרב קוק זצ"ל:

"ספיחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים, רוח הנבואה הולך ושט בארץ... ורוח אמונים יקר מחרוץ ירומם עם ישראל יעמוד על רגליו..." [איה"ק א' עמ' קנ"ז]. נושא המאמר עולה מתוך פרקים בס' ירמיהו. כשהוא מעורר את אחת הבעיות המרכזיות בהבנת הנבואה: האם כל דברי הנביא צריכים להתקיים במלואם או שיש סייגים מסוימים לכך. שורש הבעיה נעוץ בחוקי ההנהגה האלוהית. מה עלול להשתנות ממה שיועד לבני האדם, אף שנודע כבר לנביאים. והאם הנאמר מפי נביא יש לו אותם חוקי קיום או לאו. שורש נוסף לבעיה הוא הכרח האמונה בנביא שהוא נביא אמת, וממילא באמיתות נבואותיו. מצב הנביא בין ה' לבני האדם יוצר חוקים הלכתיים מיוחדים לתוקף דבריו. בנושא זה נפלו מחלוקות גדולות ממדרשים ותלמודים דרך ראשונים ועד האחרונים וכפי שיבואר להלן.

המאמר חולק לשלושה חלקים. חלק ראשון עוסק בחנניה ונבואתו. חלק שני עוסק בכללי הנבואה אלו חייבים להתקיים ואלו עלולים שלא להתקיים. החלק השלישי מבאר את שיטות המפרשים אלו נבואות לטובה עלולות שלא להתקיים. אין ביכולת מאמר קצר זה לפרט את כל הקושיות, תרוציהן, ומה שהושב עליהן. כמו כן אי אפשר להביא את כל הראיות לכל שיטה ושיטה. נסיתי לעמוד על עקרי הדברים, כפי שידי יד-כהה – משגת.

רקע רוחני

דומה שאין תקופה רוויה יותר בהשפעה רוחנית של נביאי שקר המתחזים לנביאי אמת כבזמן חורבן בית ראשון. וכך היא משתקפת מנבואות ירמיהו. להבדיל מתקופות אחרות בזמן ומקום, אין הנביאים מתנבאים בשם עבודה זרה (כבימי אחאב – מלכים א' פרקים י"ח ו"ב) אלא כביכול בשם ה'. ההטעיה והדמיונות כה מבלבלים שאפילו ירמיהו עצמו מלמד סניגוריה על עם ישראל ההולך שבי אחר מטעיו:

"ואומר אהה ד' א-לקים הנה הנביאים אומרים להם: לא תראו חרב, ורעב לא יהיה לכם, כי שלום אמת אתן לכם במקום הזה".

ותשובת ד' אליו:

"שקר הנביאים נבאים בשמי, לא שלחתיים, ולא צויתים, ולא דיברתי אליהם, חזון שקר, וקסם ואליל ותרמית לבם, המה מתנבאים לכם" [ירמיהו פרק י"ד פס' י"ד, ט"ו].

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

ובקינתו, שנכתבה ברוח הקודש, על חורבן ירושלים ובית המקדש וגלות הארץ הוא אינו שוכח להזכיר:

"נביאיך חזו לך שוא ותפל, ולא גלו על עוונך להשיב שבותך, ויחזו לך משאות שוא ומדוחים" [איכה פרק ב' פס' י"ד].

וכמוהו הנביא צפניה, בן דורו [פסיקתא רבתי כ"ז ב'], גם הוא מזכיר: "נביאיה פוחזים אנשי בוגדות" [פרק ג' פס' ד'].

המתח העצום שבין נבואות השקר על שלום וביטחה - משאת לב העם ומנהיגיו, לעומת נבואות הגלות והחורבן של ירמיהו ונביאי האמת גרמו למלחמה בלתי פוסקת של ירמיהו הן על חייו, והן על אמיתת נבואתו. כשנבואתו ומעשיו כוונו לא אך לקיים את נבואתו, אלא להזים את נבואות מתנגדיו. כמעט כל פרק כ"ג מוקדש לנבואות על נביאי השקר מעשיהם, הטעיותיהם ונבואות על סופם המר. נביאי האמת וירמיהו בתוכם נרדפו עד מות. כמובא בפרק כ"ו מחשבת הריגת ירמיהו, ורדיפת והריגת אוריהו ע"י המלך יהויקים. בעצם המצור על ירושלים ירמיהו מושם בבית הכלא [פרקים ל"ב פס' ב'; ל"ג א'; ל"ז ט"ו, כ"א]. ובסופו אף מנסים לרוצחו נפש [פרק ל"ח].

חלק מנביאי השקר נזכרים בשמותיהם:

"פשחור בן אמר הכהן" — "פקיד ונגיד בבית ה'".

אשר מכה את ירמיהו ונותנו בבית המהפכת. וירמיהו מנבא לו:

"ואתה פשחור וכל יושבי ביתך תלכו בשבי ובבל תבוא ושם תמות ושם תקבר אתה וכל אוהביך אשר נבאת להם בשקר" [פרק כ' פס' א'-ו].

אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה:

"הנבאים לכם בשמי שקר... יען אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי רעיהם וידברו דבר בשמי שקר אשר לא צויתים..." [פרק כ"ט פס' כ"א-כ"ג].

ושמעיהו הנחלמי אשר מבבל שולח ספרים עם נבואות שקר [פרק כ"ט פס' כ"ד-ל"ב].

הד לכאב וצער האומה על נביאי השקר שלה נמצא בתנא דבי אליהו [פ' ל']:

"אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע כשהייתי על אדמתי הייתי עושה את המועדים יום אחד והוא כתיקונו. ועכשיו הרי אני עושה אותם שני ימים ואין אחד מהם כתיקונו. רבש"ע מי גרם לי שאבוא לידי מידה זו אלו נביאי שקר שבעמנו שנאמר: בני אמי נחרו בי, אל תקרי בני אמי אלא בני אומה שלי, כגון חנניה בן עזור ואחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה שהם נתנבאו עלי שקר, לכך נאמר בני אמי נחרו בי".

מקום לעצמו במאבק כנגד נביאי השקר קובע פרק כ"ח שבו מובע המאבק של ירמיהו בחנניה בן עזור. מפרק זה נלמדות הלכות על נביאי שקר, ונפלו בו מחלוקות גדולות בין ראשונים ואחרונים על יסודות הנבואה.

פרק א - חטאו של חנניה

א. גניבת תוכן

המשנה בסנהדרין קובעת:

"נביא השקר: המתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו מיתתו בידי אדם, אבל הכובש את נבואתו, והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתו בידי שמים" [פרק י"א משנה ה'].

הבריתא בתוספתא סנהדרין [י"ד, ד'] מפרשת:

"המתנבא מה שלא נאמר לו — כחנניה בן עזור שהיה שומע דברים מפי ירמיהו הנביא שהוא היה מתנבא בשוק העליון, וחזור הוא ומתנבא בשוק התחתון". ונכפל בכבלי דף פ"ט עמוד א'; ירושלמי פרק י"א הלכה ה'; ספרי שופטים פסקא קע"ז].
פשט הדברים שחנניה היה שומע נבואות מפי ירמיהו וחזרו עליהן במקומות אחרים כאילו נאמרו אליו. הדברים שהודיע היו דברי אמת, אולם הפה המכריזן היה של נביא שקר מפני שטען שהנבואה נאמרה אליו. עפ"י דברים אלו הלכה זו ענינה להעניש את מי שמשתמש בכתרה של נבואה בלי שיהיה ראוי לכך. עצם הדברים שהוא אומר – אמת הם, אולם זקיפת הנבואה לעצמו היא הגורמת למיתתו בחנק. ובטעם הדבר נראה שמעלת הנבואה כמו סמכויותיה ההילכתיות הן מתנה ושליחות אלוקית ועל כן כל המתמר לטול את השם ואינו ראוי לכך נענש. וכן נראה שהבין הלכה זו הרמב"ם:
"או מי ששמע דברי נביא חבירו ואמר שדבר זה לו נאמר, והוא נתנבא בו, הרי זה נביא שקר ומיתתו בחנק" [הל' עכו"ם פרק ה' הלכה ח'].

(ראוי לציין שהרמב"ם חילק בין נביא שקר שמקומו הוא שקרי וכתבם בהל' עכו"ם, לבין נביא שקר שהורה עפ"י נבואתו הוראה שקרית או שאר סיבוכי נבואה שכתבם בהל' יסודי התורה).
אמנם פשט הפרק קשה לבארו עפ"י בריתא זו. חנניה בן עזור הרי מנבא בדיוק הפוך מדברי ירמיהו. בפרק כ"ז ירמיהו עושה לעצמו מוטות ומוסרות עפ"י צווי ד' כאות לכל הממלכות שעליהן לעבוד את נבוכדנצר מלך בבל. אף למלך יהודה הוא שולח:

"הביאו את צואריכם בעול מלך בבל ועבדו אותו ועמו וחיו... ואל הכהנים ואל כל העם הזה דברתי לאמר... אל תשמעו אל דברי נביאיכם הנבאים לכם לאמר הנה כלי בית ד' מושבים מבבלה עתה מהרה כי שקר המה נבאים לכם. אל תשמעו אליהם עבדו את מלך בבל וחיו למה תהיה העיר הזאת חורבה. ואם נביאים הם ואם יש דבר ד' איתם יפגעו נא בד'... לבלתי באו הכלים הנותרים... בבבלה. כי כה אמר ד'... בבבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם..." [פרק כ"ז פס' י"ב-כ"ב].

כנגדו אומר חנניה בן עזור:

"כה אמר ד'... שברתי את עול מלך בבל בעוד שנתיים ימים אני משיב את... כל כלי בית ד'... ואת יכניה... ואת כל גלות יהודה הבאים בבבלה אני משיב אל המקום הזה..." [פרק כ"ח פס' ב'-ה'].

היינו, חנניה מנבא בדיוק להיפך מירמיהו וכיצד ניתן להבין את הבריתא!?

ב. רשות לדרוש ק"ו מנבואתו

תשובה לכך מצויה בדברי הבבלי [דף פ"ט ע"א] המסביר את הבריתא כך:
"כגון חנניה בן עזור דקאי ירמיה בשוק העליון וקאמר: כה אמר ד' צב-אות הנני שובר את קשת עילם [פרק מ"ט]. נשא חנניה קל וחומר בעצמו: מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל אמר הקב"ה הנני שובר את קשת עילם, כשדים עצמן על אחת כמה וכמה. אתא איהו בשוק התחתון אמר כה אמר ד' וגו' שברתי את עול מלך בבל. א"ל רב פפא לאביי **האי לחבירו נמי לא נאמר** א"ל כיון דאתיהיב ק"ו למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי — הוא ניהו דלא נאמר לו".

רב פפא מתקשה: הרי חנניה מנבא דברים שלא נאמרו לשום נביא? ועל כך משיב אביי: לנביא מותר ללמוד קל וחומר מנבואותיו ויש לדבריו הנלמדים **בהגיונו** את אותו תוקף נבואי כמו לדברים שנאמרו לו משמים. אמנם אך לנביא עצמו נתונה רשות זו ולא לאף אחד אחר. וכן כותב רבי מנחם המאירי בחדושיו למס' סנהדרין:

"אע"פ שהמתנבא מה שלא נאמר לו בחזק יש צדדין **שנביא האמת** יכול להתנבא בדבר **אע"פ שלא נאמר לו** אותו דבר בפרט, הואיל ונאמר לו דבר אחר שהוא יכול לדרוש ממנה לעצמו ק"ו על זה. הרי שירמיה מתנבא: 'כה אמר ד' הנני שובר את קשת עילם ראשית גבורתם', והרי סיבת קללתם על שבאו לעזור את הכשדים אף הוא היה יכול מכח נבואה זו להתנבא על הכשדים שאם על העוזרים מתעוררת נבואה אלקית עליו, כל שכן על האויבים עצמם. והוא הענין שנכשל בו חנניה בן עזור... הרי שנתנבא מה שלא נאמר לו אלא שנאמר לחבירו מכח מדרש קל וחומר".

וכן כותב רבינו חננאל על אתר:

"זוה הק"ו יש לו לירמיה לשאת אותו אבל לזולתו לא".

תשובת אביי עונה אף על הסתירה כביכול היוצאת מתוך פשט הפרקים כלפי הבריתא. לפי זה אמנם עצם נבואת השקר של חנניה אם היתה נאמרת מפי ירמיהו באותו לימוד הגיוני של ק"ו שעשה חנניה היתה נבואת אמת. אבל כיון שנאמרה מפי מי שלא נאמרה לו היתה נבואת שקר. וזו כונת הבריתא בהביאה דוגמא למנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לזולתו.

כשנשאל את עצמנו: מדוע באמת לא ניתן הק"ו להידרש ע"י אחר פרט למקבל הנבואה ומשמיעה גופו, הרי אין הלימוד נבואי אלא שכלי הגיוני. נראה להשיב: ראית הנביא את המציאות שונה משלנו הסיבות והמסובבים שבעיני בשר ודם הן "יוצרי" המציאות וממילא סיבה אחת לכמה תוצאות, בעיני הנביא הרואה את סיבת הסיבה, המבין איך הסיבות הן כלי היוצר ביחס לתכלית האלוקית הוא רואה את ארג הפעולות העולמיות בדרך שונה מהאדם הרגיל, ע"כ אך הוא יכול ללמוד ק"ו כעין זה.

חבל נחלתו

ג. גניבת סגנון

אמנם מרש"י נראה שהסביר את הברייתא בצורה שונה. על הפסוק:
"לכן הנני על הנביאים... מגנבי דברי איש מאת רעהו" [פרק כ"ג פס' ל'].

מסביר רש"י:

"יש להם מרגלים אצל נביאי האמת, ושומעים סגנון שלהם שהם מתנבאים בו, ואומרים נבואת שקר באותו לשון, כמו שעשה חנניה בן עזור שמע את ירמיה מתנבא בשוק העליון הנני שובר את קשת עילם, והוא ניבא בשוק התחתון שברתי את עול מלך בבל כמו שאמרו רבותינו בסנהדרין".

עפ"י רש"י הגניבה היא גניבת הסגנון, התוכן עצמו הוא שקר, בדוי ע"י נביא השקר. העבירה אינה בדרישת הק"ו ע"י מי שלא ראוי לכך, אלא בחיקוי השקרי. אם לפי רבינו חננאל והמאירי ניתן היה להסביר שיש כאן שגגת תלמוד, שאמנם עולה זדון, אבל בשגגה יסוד החטא, בא רש"י ומלמדנו שאין הוא שוגג אלא מזיד גמור וראוי א"כ שיהרג בחנק.

נותר להסביר לפי ביאור זה את משמעות הלשון "מה שלא נאמר לו" וכדיוק רב פפא שנאמר לחברו ולא לו, והרי לפי רש"י גם לחברו לא נאמר! תשובת השאלה היא שכיון שיש בדברי נביא השקר גניבת סגנון הרי באזני השומע הוא מנבא כביכול את דברי נביא האמת, אעפ"י שלפי האמת לא נאמרו לו.

(פירוש זה מבאר גם את דעת הרמב"ם. קשה בדברי הרמב"ם שדוקא בתוך הלכותיו בי"ד החזקה, שכולל בתוכו אף הלכות שאינן נוהגות בימינו. והנה הן בהל' יסודי התורה והן בהל' עכו"ם, בהן מנה את הלכות נבואה, השמיט הלכה זו שלנביא רשות ללמוד ק"ו מנבואותיו. ונראה שהרמב"ם סבר כרש"י ולא כר"ח והמאירי, שעבירתו של חנניה בן עזור היתה בגניבת הסגנון וע"כ לא פסק כהסבר הבבלי לעבירת חנניה).

ד. סדרי הדין

בש"ס נכתב מפורש לפני מי נידון נביא שקר זה. בפרק א' [משנה ו'] נשנה:
"אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא עפ"י בית דין של שבעים ואחד".

בכלל נביא שקר זה, נראה מסתימת הש"ס והפוסקים שכלולים כל מיני נביאי השקר. וכן דברי הרמב"ם בהל' עכו"ם [פ"ה הל' ו'-ח]:

"נביא המתנבא בשם עכו"ם... אם התרו בו בפני שנים הרי זה נחנק... וכן נביא השקר מיתתו בחנק אע"פ שנתנבא בשם ד' ולא הוסיף ולא גרע (על מצוות התורה)... אחד המתנבא מה שלא שמע במראה הנבואה, או מי ששמע דברי נביא חבירו ואמר שדבר זה לו נאמר והוא נתנבא בו הרי זה נביא שקר ומיתתו בחנק".

וכן נראה שהמשנה בפרק הנחנקין בסנהדרין באה לפרט את המשנה שבפרק א'. ההתראה לנביא זה יכולה להיות ע"י כל שנים מישראל. הסנהדרין הגדולה היתה צריכה לברר האם נביא אמת לפניו או נביא שקר. עפ"י הביאור הראשון של ר"ח והמאירי

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

הבירור קל יחסית, שהרי התלמוד [מס' סנהדרין דף פ"ט ע"א] מביא משם יהושפט מלך יהודה:

"כך מקובלני מבית אבי אבא: סיגנון אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד".

מבאר רש"י:

"סיגנון דבר מליצות של רוח הקודש; עולה לכמה נביאים. נכנס בלבם לזה בלשון זה ולזה בלשון זה והכל אחד; ואין שני נביאים מתנבאין בסיגנון אחד. בלשון אחד".

וא"כ בעת שנשמעת אותה נבואה משני פיות של נביאים ברור לכל שאחד הוא נביא שקר ונותר לברר מי הוא מהשנים. אמנם לפי הביאור השני, אין בכלל ודאות לפני בי"ד שנביא שקר לפניהם, וע"כ הם נזקקים לתוכן הנבואה כדי לברר את שיקרותה. בירור זה יידון בחלק השני של המאמר.

ה. חנניה נביא אמת

בפר' ראה [פרק י"ג פס' ב"ר] אחת הפרשיות העוסקת בנביא שקר. בפרשה מציינת התורה שנביא שקר זה יתן אות או מופת לדבריו, שיתקיים, ואעפ"כ אסור לשמוע לו. על פסוק זה נחלקו בספרי [פיס' פ"ד].

"ובא האות והמופת אשר דבר אליך וגו'. א"ר יוסי הגלילי: ...שאפי' מעמיד חמה ולבנה כוכבים ומזלות אל תשמע להם... א"ר עקיבא חס ושלום שמעמיד הקב"ה חמה ולבנה ומזלות לעובדי ע"ז הא אינו מדבר אלא במי שהיו נביאי אמת בתחילה וחזרו להיות נביאי השקר כחנניה בן עזור...".

היינו, לפי ר' עקיבא, חנניה בן עזור היה בראשיתו נביא אמת אלא שחזר להיות נביא שקר, והאות שנתן לדבריו היה בעת שעדיין היה נביא אמת. הטעיתו של נביא כזה גדולה עוד הרבה יותר, שהרי הוא מצטייר בעיני העם כנביא אמת. נביאי אמת העידו עליו או שהוא נתן אות על שליחותו האלקית [כ"ע בספרי]. אף הוכחת שיקרותו ע"י נביאי האמת קשה הרבה יותר, ואך התגשמות הנבואה עפ"י כלליה הם המבררים את אמיתותה. (כפי שיבואר בחלק השני).

מתעוררת השאלה מה גרם לו לחנניה בן עזור שיתהפך לנביא שקר, הלא לא סתם שקרן בעל רוח גבוהה לפנינו, אלא נביא, שליח הקב"ה, ואיך ירד לדרגה כה שפלה!?

תשובה לשאלה טמונה בדברי הירושלמי:

"רבי יהושע בן לוי אמר חנניה בן עזור נביא אמת היה, אלא שהיה לו קיבוטת, והיה שומע מה שירמיה מתנבא בשוק העליון ויורד ומתנבא בשוק התחתון. אמר חנניה בן עזור כל סמא דמילתא לא דא היא, אלא 'לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם... כה אמר ד'... שברתי את עול מלך בבל בעוד שנתיים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ד'...' א"ל ירמיה אתה אומר 'בעוד שנתיים

חבל נחלתו

ימים אני משיב' וגו' ואני אומר שנבוכדנצר בא ונוטל את השאר 'בבלה יובאו רשמה יהיר' וגו'...".

בפיסקא זו אין חידוש לכאורה והיא כבר כלולה במדרשים ובריתות אחרות שהובאו לעיל. החידוש הוא במילה **קיבוסת** והיא המפתח להבנת התהפכותו של חנניה.

ו. קיבוסת

מילה זו היא יחידאית בלשון חז"ל ואינה נשנית בשום מקום אחר בתלמודים ובמדרשים. בעל פני משה על הירושלמי נטה בהסבר המילה אחר מילה דומה בבבלי, וז"ל: "צענר ודאגה מלשון קבסתן בפ' ד' מיתות **צערתני**. א"נ לשון טעות הוא וכן התם מיתפרשא כמו כן **הטעתני** ודבר שאינו שאלת, וכלומר שהיה טועה בעצמו כשהיה שומע פורענות מה שהתנבא ירמיהו על הכלים הנותרים בבבלה יובאו וגו' והיה יורד ומתנבא בעוד שנתיים ימים...".

עפ"י הפירושים של הפני משה, צערו של חנניה העבירו על נבואתו, הפירושים בנויים על הבבלי על המילה "קבסתן" [קידושין כ"ו ע"ב, סנהדרין נ"ה ע"ב]. וכעין זה בערוך בסיום דבריו [ערך קבס]:

"ועיקר לשון זה האדם המרבה במאכל ואוכל אכילה גסה ומצטער ומגיע לו שלשול מלמטה וקיא מלמעלה נקרא בלשון ארמי קיבסא".

מתוך ידיעת המדרשים לעיל שחנניה נביא אמת היה וחזר להיות נביא שקר צריך להבין שלא היה זה אך מתוך רשעות, אלא ה"מערך" הפנימי שלו התקלקל מתוך צערו וגרם לו שיטעה בפירוש נבואת ירמיה שאף הוא קיבלה בנבואה.

וכעין התנהגות זו מציינו בנביא אמת אחר: יונה בן אמיתי.

"הכובש את נבואתו כגון יונה בן אמיתי" [סנהדרין דף פ"ט ע"א].

ובמכילתא [פתיחתא] שנינו:

"יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב שנאמר ויהי דבר ד' אל יונה שנית לאמר שנית נדבר עמו ולא שליטת... וכן את מוצא האבות והנביאים נתנו נפשם על ישראל".

כלומר יונה נענש על כבישת נבואתו שנסתלקה ממנו נבואה על אף שעשה כן מתוך סנגוריא על ישראל, אבל לחנניה גרמה אהבתו לישראל לקלקול של נבואת שקר.

אמנם לבעל הערוך פירוש נוסף ל"קבס":

"ר"ח ז"ל פי' גנבת דעתנו כדאמרינן [כתובות נ"ז] נמצא גנב או קוביוסטוס והוא בלשון יון מטעה בני אדם בדברי מרמות כגון גנב בעצמו".

פירוש זה מחזיר אותנו לדברי הבבלי על גניבת דברים. אולם כאשר אנו יודעים שחנניה היה נביא אמת משמעות הגניבה כאן היא שחנניה שמע את דבר ד' לירמיהו ע"י **נבואתו האישית**, ופרשם שלא כהוגן, כשהוא מאשים את ירמיהו בעל הנבואה שהוא לא הבין את פישרה. (אח"כ ראיתי שאף בתוספת הערוך הציע לפרש כן מילה זו. [אחר שהערוך עצמו השמיט קיבוסת וקוהוט בערוך השלם הוסיפו]).

וכעין זה פירש הר"י אברבנאל [ירמיהו שם].

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

"ולפי דעתי שחלם חנניה את הדבר הזה (מפלת בבל) וחשב שהיה חלומו נבואי והנה היה חלום פשוט מהרכבות הדמיון ובזה טעה לא להיותו מכוון לנבואות שקרים אבל לפי ששגגת תלמוד עולה זדון לכן נענש כי היה לו להבחין ענין חלומו".

ז. מחלוקת התלמודים

עפ"י הדברים לעיל, הבבלי והירושלמי ושתי הבריתות מהספרי חלוקים בענינו של חנניה בן עזור הנביא מגבעון; לפי הבבלי היה נביא שקר מתחילתו לעומת הירושלמי שהיה נביא אמת שחזר להיות נביא שקר. בבבלי אי אפשר לישוב את דרכו של ריב"ל שהיה נביא אמת. ראייה ברורה לכך מהמשך הסוגיא:

"תני תנא קמיה דרב חסדא הכובש את נבואתו לוקה. (תוס'): מכות לכפותו לומר נבואתו כמו כל מבטל מצ' עשה).

אמר ליה: מאן דאכיל תמרדי בארבלא לקי מאן מתרי ביה? (פי': מי יכול להתרות בו כמי שאוכל תמרים בכברה שאין מי שיודע בו).

אמר אביי חברי נביאי. (פי' אחיו הנביאים שיודעים שנשתלח לנבואה זו הם המתרים בו).

מנא ידעני? אמר אביי דכתיב כי לא יעשה ה' א' דבר כי אם גלה סודו...
ודלמא הדרי ביה? אם איתא דהדרי ביה אודועי הוּו מודעי לכולהו נביאי" [נסנהדרין דף פ"ט ע"ב].

עולה מהסוגיא שכל נבואה ידועה לכל הנביאים ולא אך למי שנשתלח להודיעה. ולכאורה אם הבבלי סבר כירושלמי שחנניה היה נביא אמת ששינה טעמו לנביא שקר היה על הגמרא לשאול עוד קודם שאין מי שיכול להתרות בו אלא אחיו הנביאים שהרי לכל אדם הוא עדיין נחשב לנביא אמת. אלא מוכח שהבבלי הבין שמתחילה היה נביא שקר. ממילא נביא כזה אי אפשר לדון בסנהדרין על פי סימנים חיצוניים, אלא אך ע"י בחינת המציאות בהתאמה לנבואותיו וכפי שיבואר להלן.

סיכום

נחלקו התלמודים, וכן מדרשי ההלכה בספרי אם חנניה בן עזור היה נביא אמת או נביא שקר.

עפ"י הבבלי חנניה היה נביא שקר.

לשיטת הר"ח והמאירי דרש מעצמו ק"ו מנבואת ירמיהו מה שאך ירמיה הורשה בו. לשיטת רש"י והרמב"ם חנניה חיקה בסגנונו את סגנונו של ירמיהו, וניבא את אשר עלה במחשבתו.

עפ"י הירושלמי חנניה היה נביא אמת בתחילה ושב להיות נביא שקר. טעותו היתה או מחמת צערו הרב על ישראל שהעבירו על נבואתו. או שטעותו נבעה מחמת נטיות הרעה לגנוב דברי אחרים, ולזקפם לעצמו.

סדרי דינו של המתנבא מה שלא נאמר לו בבית דין של ע"א כנביא שקר.

פרק ב - בחינת הנבואה

א. בחינת הנביא בנבואה לטובה

לאחר שחנניה מנבא על שיבת כלי בית ד', ירמיהו מאחל לו שדבריו יתקומו. אולם בפסוקים שלאחרי כן [פס' ז-ט] אומר ירמיהו דברים הטעונים ביאור:

"אך שמע נא הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני העם. הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם וינבאו אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר. הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא, יודע הנביא אשר שלחו ד' באמת".

הרמב"ם בסוף הלכות יסודי התורה מתייחס לפסוקים אלו.

"דברי פורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות, או שנה פלונית רעב, או מלחמה וכיוצא בדברים אלו אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו ואין אומרים הנה דבר ולא בא. שהקב"ה ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה. או שתלה להם כחזקיה. אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר. **שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר** ולא מצינו שחזר בדבר טובה אלא בחורבן ראשון, כשהבטיח לצדיקים שלא ימותו עם הרשעים וחזר בדבריו, וזה מפורש במסכת שבת, הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראייה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דברייך — יודע שאתה נביא שקר שנאמר אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ידבר שלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ד' באמת".

למדנו מדברי הרמב"ם שהתקיים ויכוח בין ירמיה לחנניה, וירמיה מזכירו מכללי הנבואה, שנבואה שלא התקיימה אם היתה נבואה לטובה הוברר שמנבאה היה נביא שקר, אבל אם היתה נבואה לרעה אין ראייה מכאן שמנבאה היה נביא שקר. וכעין דברים אלו כבר כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה.

מקור דברי הרמב"ם הוא במדרש תנחומא נירא פיס' י"ג:

"א"ר הונא הכהן בשם רבי אחא, בוא וראה בשעה שאמר ירמיה הביאו את צואריכם בעול מלך בבל ועבדו אותו ועמו. והיה עמו חנניה בן עזור הנביא השקר והיה מתנבא טובות כמה שנאמר וירפו את שבר בת עמי על נקלה לאמר שלום שלום ואין שלום.

אומר להם הנה כלי בית ד' מושבים מבבל עתה מהרה. א"ל ירמיה אני מתנבא רעות מפי הקב"ה ואתה מתנבא טובות של שקר, מעצמך אתה אומר. יקם ד' את דברייך אשר נבאת להשיב כלי בית ד'.

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

וכן הקב"ה אומר לירמיה: עשה לך מוסרות ומוטות ונתתם על צוארך. כמו שנבוכדנצר עתיד ליתן בצואריהן של בני וכן עשה, וחנוניה נוטלן מעל צוארו ושוברן שנא' ויקח חנניה את המוטה מעל צואר ירמיה הנביא וישברהו. א"ל כך אמר לי הקב"ה, ככה אשבר את עול נבוכדנצר מלך בבל. א"ל ירמיה: כבר עמדו נביאי אמת לפני ולפניך, והנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ד' באמת. ואני מתנבא רעות אם לא יביאו דברי אין אני שקרן שהקב"ה אומר לעשות רעה וחוזר בה. ואתה מתנבא טובות ואם לא יבואו דבריך אתה נביא שקר שהקב"ה אומר לעשות טובה ואע"פ שסרחנין הן אינו חוזר בו".

מדרש זה מביא גם רש"י בירמיהו. ומסכים לדברי הרמב"ם אף הרמב"ן [ספר הגאולה עמ' רע"ח]. וכן כתב בקצרה הר"ן בסוף דרשותיו:

"וזה אמנם צריך תנאי שיהיה מה שהתנבא הנביא לטובה, כי אם ינבא לרעה אפשר שיבטל כענין נינוה, אבל מה שינבא לטובה א"א שיבטל. וזה קיום גאולתנו. וזה מ"ש ירמיה לחנניה בן עזור הנביא: אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ד' באמת".

ב. סימני הנבואה - אות לטובה

בירושלמי [סנהדרין פ"א ה"ה], נוספו עוד דברים הטעונים בירור:

"א"ל ירמיה אתה אומר בעוד שנתים ימים אני משיב וגו' ואני אומר שנבוכדנצר בא ונטל את השאר — בבלה יובאו ושמה יהיו וגו'. א"ל: תן סימן לדבריך. א"ל: אני מתנבא לרעה ואיני יכול ליתן סימן לדברי שהקב"ה אומר להביא רעה ומתנחם. ואתה מתנבא לטובה אתה שצריך ליתן סימן לדבריך. א"ל: לאו, אתה הוא שאת צריך ליתן סימן לדבריך. א"ל: אין כיני, הרי אני נותן אות ומופת באותו האיש. השנה ההיא הוא מת כי טרה דיבר על ד' והות ליה כן..."

לפי הירושלמי יש כאן ויכוח פנימי מי צריך ליתן סימן לנבואתו ירמיהו או חנניה, ולא אך ויכוח מי הוא נביא השקר. ולאחר שמגוף הנבואה אין ירמיהו יכול להוכיח אמיתות נבואתו הוא מוכיחה ע"י נבואה נוספת על מיתתו של חנניה. מיתתו אינה אך עונש אלא אף אות לכך שנבואת ירמיהו היא נבואת אמת. והדברים מוקשים על מה הויכוח ביניהם, איפה מצאנו שאיש הבדוק כנביא לד' צריך להביא אות על נבואתו?! קושי נוסף הוא שלפי דברי מדרש תנחומא דרשתו של חנניה אינה מובנת הלא ירמיהו שניבא לרעה אינו יכול להביא ראיה לנבואתו?

התשובה לכך מתבררת לפי הנאמר לעיל, שיטת הירושלמי היא שחנוניה היה נביא אמת שקלקל דרכו, וא"כ יש לפנינו ויכוח בין שני נביאים המוחזקים כנביאים לד' וע"כ הערעור על נבואת האמת מצריך סימן נוסף על אמיתות הנבואה. ממילא שלא כדברי התנחומא, הכונה להבאת הראיה היא לא מתוך נבואותיהם, אלא אות נוסף לאמיתות

חבל נחלתו

הנבואה. (דברים אלה חולקים על בעל ציון ירושלים על הירושלמי שרצה להוכיח שהירושלמי הוא מקור הרמב"ם).

באשר לשאלה מדוע דוקא על ירמיהו להביא סימן לדבריו. מתרץ בעל קרבן העדה על הירושלמי:

"אמר חנניה אין הדבר כן אלא אתה צריך ליתן סימן לדברך ואני איני צריך לסימן שנבואתך מסייעני: לפי מלאת לבבל שבנים שנה".

למדנו מהירושלמי הלכה נוספת בהל' נבואה: אף באותות שהנביא מביא להוכיח שהוא נביא אמת, מתקיים הכלל שאות לרעה שלא התקיים אינו הוכחה שהנביא הוא נביא שקר, לעומת זאת אות לטובה שלא אירע הרי הוא הוכחה לכך. ובלשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה [הר' אבן תיבון]:

"שהקב"ה כשיבטיח אומה בבשרות טובות ע"י נביא, אי אפשר שלא יעשן — כדי שתתקיים נבואתו לבני אדם".

יש לעורר בעיה נוספת: הלא ירמיה מנבא על מיתת חנניה והיא שוב נבואה לרעה וא"כ מה האות לאמיתת נבואתו? נראה שירמיה תלה ראיתו ביושרו של חנניה. אם חנניה יעשה תשובה ויחזור מדבריו הראשונים, אף אם דברי ירמיה האחרונים לא יתקמו הרי חזר בו ושב בתשובה. ואם לא ישוב ממילא יענש ושתי הנבואות תתקיימה. תשובה אפשרית נוספת היא, שלנביא שהעיד ביודעין נבואת שקר אין דרך תשובה, וע"כ נבואת ירמיה היתה חייבת להתקיים.

ג. אין הבדל בין נבואה לטוב או למוטב

מי שחולק על הרמב"ם בכל תוקף הוא ר' יצחק אברבנאל [פרי' שופטים] זו לשונו: "לא תחשוב שבבעבור שאני מנבא רעות ואתה מנבא טובות יאמנו דברך ולא יאמנו דברי, אין האמונה נתלית בדברים כי אם במציאות כי מה שיצא לפועל יודע שהוא אמת ומה שלא יהיה במציאות יודע שיהיה שקר... אבל בבוא דבר הנביא ובהתקיימו אז יודע ששלחו ד' באמת... ולא כמו שפירשו הרב המורה בפתיחתו לפי המשנה... וממדרש תנחומא הוא ונמשכו אחריו המפרשים כולם... אבל הפירוש האמיתי הוא כמו שאמרתי".

מחלוקתו של הר"י אברבנאל יוצאת מתוך פשט הפסוק, אמנם השלכתה גדולה להלכה מפני שלדעתו נביא נבחן הן בנבואות לטובה והן לרעה. אין הבדל בין זו לזו. (פירוט דעת הר"י אברבנאל להלן בחלק ג').

ד. נבואה שנחלקה ע"י מעשה

פוסע בעקבות שני גדולי עולם הרמב"ם והר"י אברבנאל, המלבי"ם. מחד הוא מקבל את העקרון ההלכתי שברמב"ם אמנם הוא מוסיף סייג בנבואה לרעה. "מבואר אצלנו כמה פעמים שאם יעשה הנביא איזה פעולה עם נבואתו, גם נבואה לרע היתה מתקיימת בכל אופן..." [פס' י"].

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

היינו: אם נביא ליוה את נבואתו במעשה, הלה יוצר תוקף בחוק א-לקי שדברי הנביא לא יושבו ריקם. ואם לא יצאה נבואתו לפועל אות הוא שנביא שקר לפנינו.

סיכום

שיטת הרמב"ם וסיעתו היא שנבואות הנביא הנבחנות כסימן לאמיתות הנבואה הן אך נבואות לטובה. עפ"י הירושלמי, אף נבואות שהנביא מנבא כדי לתת סימן לאמיתות נבואות אחרות שניבא בעבר, גם בהן אך נבואות לטובה מהוות סימן. לפי הר"י אברבנאל נבואות לטובה ולרעה שתיהן שוות ושתיהן צריכות להתקיים בשוה.

המלבי"ם משלב את שתי השיטות נבואה לרעה מוכרחת להתקיים, כשנחקה ע"י מעשה נביא.

פרק ג - נבואות לטובה על תנאי

א. הודעות הקב"ה לנביא

כעין דבריו ב"יד החזקה" כבר כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה. אלא שבה הוסיף הלכה נוספת בהל' נבואה [והשמיטה בהל' יסוה"ת].

"אבל ענין פחד יעקב, אחר שהבטיחו הקב"ה בבשרות טובות, כמו שנאמר: והנה אנכי עימך ושמרתך בכל אשר תלך, והיה מפחד פן ימות, כמו שנאמר: וירא יעקב מאד ויצר לו — אמרו חכמים בענין ההוא שהיה מפחד מעוון שמא יהיה גורם לו מיתה, והוא מה שאמרו: קא סבר שמא יגרום החטא. יורה זה שהקב"ה יבטיח בטובה ויגברו העוונות — לא יתקיים הטוב ההוא? **ויש לדעת שענין זה אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא.** אבל כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי, ואחר כן לא יתקיים הטוב ההוא זה בטל ואי אפשר להיות".

למדנו מהרמב"ם בהקדמת המשנה הסתייגות לכלל האמור לעיל. והוא שאין הקב"ה חוזר מנבואה לטובה בתנאי שלא נאמרה כהבטחה לנביא בצורה אישית, אלא לשם אמירה לאחרים. אבל הבטחה לנביא בצורה אישית אף לטובה, עדיין יכול לגרום החטא לאי התקימותה.

ב. הודעות לטובה מותנות במעשים (שיטת רמב"ן)

קושי זה של נבואות לטובה שמצאנו שלא התקיימו, או שמקבל הנבואה חשש שלא תתקיימה ברר הרמב"ן ותורף דבריו: הודעות אלקיות על העתיד מותנות במעשי בני האדם, ואינן בגדר נבואות לטובה שאינן חוזרות. "כבר פירשתי זה כי יאמר מעת שהוצאתיך מאור כשדים ועשיתי לך נס היה הרצון

חבל נחלתו

לפני לתת לך הארץ הזאת. והנה עתה לא גזר שיתננה לו אבל אמר שהוציאו מאור כשדים על דעת שיתננה לו, ולכן חשש אברהם פן יהיה בירושת הארץ **תנאי המעשים**... אבל ביקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שיירשנה ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם, או שמא יעשו הכנענים תשובה ויקיים בהם: רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ להאביד ושב הגוי הוא מרעתו ונחמתי על הרעה, והקב"ה כרת עמו ברית שירשנה על כל פנים" [בראשית ט"ו פס' ז].

שלא כרמב"ם שחילק בין נבואה לציבור לנבואה לנביא, מחלק הרמב"ן בין נבואה מותנה לנבואה שאינה מותנה ואשר בה ייבחן הנביא.

ביתר ביאור הוא מסביר זאת בספר הגאולה [עמ' רע"ח, רע"ט]

"ונשאר לנו לבאר עוד, ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה. והענין הזה אצלי איננו בדבר הנאמר ע"י נביא, כי היה צריך ליאמר מתחילה על תנאי מפורש כאשר נאמר לדוד אם ישמרו בניך את דרכם וגו', וכמו שנאמר ליהושע הכהן הגדול ואם את משמרת תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגו'.

אבל ענין רגע אדבר, ר"ל אע"פ שאגזור להיטיב להם, ואכתבם בספר חיים, אם ישונו מדרכם הטובה ימחו מספר חיים. וענין "אדבר" המחשבה והגזירה. וכמוהו אמירה ודבור בלב במקרא למאות ולאלפים ג"כ".

עולה מדבריו שדברים הנאמרים לנביא בלבד אין חיוב שיתקמו ותלויים במושאי הנבואה. לעומת זאת נבואה הבוקעת מפי נביא אם היא לטובה אינה חוזרת, אא"כ הוצב בה תנאי.

בהמשך לדבריו מתקשה הרמב"ן בלשון הגמ' בברכות שעליה התבסס הרמב"ם וכתב:

"שכל טובה שיגזור הקב"ה אפילו על תנאי אינו חוזר" [סוף הל' יסוה"ת].

והרי זה סותר לדבריו שיש נבואות מותנות. מתרץ הרמב"ן שכללו אמת ויציב, ומה שבמקרה של משה רבינו היה זרעו לגוי גדול, היה בגדר מתנת חינם למשה כשכר חסידותו בחטא העגל. אבל מקרה זה עצמו חריג ואין ללמוד ממנו על נבואות לטובה מותנות.

ג. שיטת הרלב"ג

לרלב"ג [מלחמות השם מאמר ששי פרק י"ג], בהתאם לדרכו המיוחדת, שיטה משלו להסבר היעודים הטובים אשר לא התקמו בבחינת הנביא. הוא פותח בכך שיש סדר המסודר מצד הגרמים השמימיים, בלשונו: סדר זה כמעט ולא עלול להשתנות ואך האדם יכול לתקן ולישר סדר זה. אמנם חידוש נוסף בדבריו: גם אם הטוב המיועד מתקיים אין בכך ראייה מוכרחת כי הנביא נביא אמת.

"...לזה יהיה רחוק שיהיה טוב מסודר לאדם ולא יגיע ובזה הצד יתכן שתשלם בו בחינת הנביא כשלא יגיע, וזה כי אז יתאמת שאינו נביא שאם היה זה הטוב מסודר מצד הגרמים השמימיים היה רחוק שלא יגיע. ואולם אם יגיע הטוב הוא לא

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

יתאמת מפני זה שהמגיד היה נביא כי יתכן שישלם זה בקסם או בחלום והוא מבואר מדברי ירמיה שהוא שם זאת הבחינה בכאן...".
אמנם קיימת השגחה נוספת והיא ההשגחה האישית היא עלולה לשנויים וכל טובתה על תנאי.

"ואולם הטוב המסודר **מההשגחה האישית** הנה ימצא ביעוד בו תנאי ולזה לא יחויב שיגיע. והמשל: שכבר יעדה התורה לנו טובות רבות אם נלך בדרכיה על צד ההשגחה האישית והוא מבואר שכאשר לא נלך בדרכיה יסורו אלו הטובות כמו שאמרה התורה ואם לא תשמעו...

והנה ההשגחה האישית ימצא בה תנאי בהכרח כי היא לא תהיה אלא למי שידבק בשכל הפועל באופן שתדבק בו זאת ההשגחה. וכן יעוד יעקב היה בהכרח מצד ההשגחה האישית כי לא יתכן שתשלם לו השמירה בכל אשר ילך מפאת הסידור אשר מהגרמים השמימיים. ולזה היה ירא יעקב שמא יגרום החטא..."

עולה לפי הרלב"ג ששתי השגחות לפנינו השגחה כללית שהיא בד"כ לטוב ועל ידה השגחה פרטית שהיא עפ"י מעשה האדם. הנביא נבחן אך בהשגחה הראשונה, וגם אז אך הוא יכול להיות מוכחש אך לא יכולה להתברר נבואתו כודאית.

הרלב"ג בסיום דבריו מקשה על הרמב"ם שתי שאלות, האחת מסברא שחילוק הרמב"ם בין נבואה הנאמרת לאחרים לבין נבואה שנאמרה לנביא עצמו איננו ברור כי מה החילוק בין זה לזה. השאלה השניה מנבואה שנאמרה בשליחות ואעפ"כ לא התקימה והיא: "והוא אמרו על ישראל ולא יוסיפו בני עולה לענותו..."

נותר לסנהדרין, עפ"י הרלב"ג, כשמובא לפניהם דין הנביא לברר את מקור ההשגחה שעליה ניבא הנביא ועפ"י זה להסיק את דינו. (אך זה שייך לברור אחר ואכמ"ל).

ד. קושיות הר"ח קרשקש על שיטות קודמיו

בעל אור ה' [מאמר ב' כלל ד' פרק ב'] רבי חסדאי קרשקש מביא הן את שיטת הרמב"ם והן את שיטת הרלב"ג ומקשה על שתי השיטות.

על שיטת הרלב"ג הוא מקשה: אי אפשר לברר שאמנם הנביא נביא שקר שהרי אם נבואתו לא תבוא יטען נביא שהטוב שלא יצא לפועל היה טוב מעותד מצד **ההשגחה האישית** התלויה בהתנהגות מי שנתנבאו לו. ועוד שגם השגחת הגרמים השמימיים אינה מוכרחת לבוא (עפ"י הרלב"ג) וא"כ איך תהא בחינת נביא?! ולאחר מספר הערות נוספות לשיטתו הוא מסכם:

"אלא שהדרך הזה אין לו על מה שיסמך".

על שיטת הרמב"ם מקשה הר"ח קרשקש הרי פסוק מפורש הוא בירמיהו:
"רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ושם הגוי ההוא מרעתו וגו'..."

ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני וחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותה..." [י"ח, ז].

חבל נחלתו

והנה פשט הפסוק משווה את הנבואה לטוב ולמוטב, אבל עפ"י הרמב"ם בפירוש המשניות, הנבואה לרעה היא אף נבואה בשליחות – ואי התקימותה אינו מוכיח שמנבאה נביא שקר. אבל הנבואה לטובה אינה יכולה להיות נבואה בשליחות, שהרי, לפי הפסוק אפשר שד' ינחם עליה, והרי נבואה לטובה אינה חוזרת וא"כ שני חלקי הפסוק אינם מתאימים.

שאלה שניה הוא מקשה מהפסוק שהוא יסודו של הרמב"ם, "הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא, יודע אשר שלחו ד' באמת" [כ"ה, ט]. הרמב"ם למד מכאן שנבואת טובה שהתקימה מוכיחה את שליחות הנביא. אבל הר"ח קרשקש מניח שאפשר שיבוא הדבר בקסם או בחלום, וא"כ אין הבחינה בהתאמתות הנבואה, אלא אם לא תבוא הנבואה לטובה סימן שהנביא הוא נביא שקר.

ה. שיטת בעל אור ה'

לאחר שהוא מסביר את דברי ירמיהו מסביר הר"ח קרשקש את שיטתו: "... שאין הפרש בין היעוד הטוב לזולתו, וכמו שיורה עליו פשט הכתוב. שאמר אשר ידבר הנביא בשם ד' וגו' ולא חילק בדברים. אלא שהכונה בו, כאשר ידבר הנביא להודיע על היותו נביא. ויודע אם בחידוש אות, וזה יאמן בפעם אחת, כשלא יהיה חשד באות ההוא. או ביעודו לדברים העתידיים ויצטרך בזה הישנות. וכאשר ידבר הנביא בדרך הזה אם שלחו השם אי אפשר בדבר ההוא שישתנה היה יעוד טוב או רע".

בעל אור השם מחלק, נבואה לראיה על נבואת הנביא אינה מתבטלת בין אם היתה נבואה לטוב ובין אם למוטב – אבל נבואה לבשר על שכר או לאיים בעונש, אף אם אין הנביא מפרש את התנאי הרי היא מותנית, ואין בהתבטלותה הכחשה לנביא. "אם היות שהנביא ביעוד, ישמיט התנאי ההוא ולא יזכירו – הרי הוא כאילו נאמר בפירושו. וכאשר לא יגיע הטוב או הרע שיעד, איננו סתירה לדברי הנביא כי כבר התפרסם, שדבריו בזה על צד הגמול והעונש... ויתחייב מזה גם כן שדבור הנביא, כשאיינו ביעוד טוב ורע כי אם בענינים קרו או יקרו... הנה צריך שיגיע דבר הנביא, ואם לא יגיע, הוא הדבר אשר לא דברו השם". היינו, חלק שלישי לבחינת הנבואה והוא בדברי עתידות סתמיים בהם כל הכחשה היא הכחשת הנביא שאינו נביא אמת.

בהמשך דבריו מסביר הר"ח קרשקש את חשש יעקב אבינו שמא יגרום החטא לא בתוצאה הסופית של הבטחת ד' אליו, אלא אי ידיעה באיזה אופן היא תתקם ואלו השתדלויות מוטלות עליו אשר יביאוהו לשמירה האלוקית.

ו. שאלות הר"י אברבנאל על קודמיו

על שאלות הר"ח קרשקש על הרמב"ם, מוסיף הר"י אברבנאל [פרי' שופטים] שתי שאלות, הראשונה מדוע נבואה שנאמרה לנביא שלא ע"מ להיאמר לזולתו אינה מוחלטת:

"הנה חזרת היעוד אין ראוי שימנע לא מצד המיעד ולא מצד המיועד ולא מצד היעוד עצמו. אם מצד המיעד יתברך אינו ראוי שימנע להיותו בלתי משתנה בעצמו. ואם מצד היעוד עצמו אם היה בלתי ראוי לחזור ממנו כמו שאמר ביעוד הטוב שלהיותו טוב ראוי שיתקיים על כל פנים גם מצד המקבל אין ראוי שימנע אם היה ראוי לקבלו. ושלא ימנע ממנו היעוד הטוב. וביעוד הטוב בין שיהיה ע"י נביא שלוח לזולתו או שלא יהיה לנביא שלוח. אין הפרש אצלו יתברך לשיחזור באחד מהם ולא יחזור באחר. כיון שבשניהם המיעד הוא אחד השם יתברך קיום ובלתי משתנה. והמקבל הוא לאחד והיעוד הוא יעוד טוב אחד בשניהם".

ושאלה שניה אם ההבטחה האלוקית היא ראויה למי שנתנבאו עליו, מדוע כשהירע הלה מעשיו תבוא הנבואה מכל מקום וכי רק מפני שיצאה מפי הנביא, היכן קו היושר הלא ימצא חוטא נשכר?!

על הרלב"ג הוא משיב כתשובות הר"ח קרשקש.

על הר"ח קרשקש הוא מקשה: לשיטתו שנבואת נביא אינה חוזרת כשהיא לאמת נבואתו, מדוע ינעלו שערי תשובה מהשב בתשובה כ"ש אם אומה שלמה שעליה התנבא הנביא לרעה. וכי עדיף אימות נבואתו של נביא אחד מאומה שלמה?!

הר"י אברבנאל הבין בדברי בעל אור השם שהיעוד הטוב אינו חוזר. וע"כ הוא מקשה: מדוע מצד שכר ועונש ראוי שכשם שהפעולה הטובה תיגמל כן הפעולה הרעה תיענש? אף על הסבר הר"ח קרשקש בסיבת יראת יעקב אבינו הוא מקשה שפשוט הכתובים אינו החשש באלו פעולות לנקוט כדי שיזכה לקיום ההבטחה, אלא ספק על קיום ההבטחה עצמה.

ז. דעת הר"י אברבנאל

הר"י אברבנאל מסביר את דעתו:

"שפעולות הנביא ודבריו הנפלאים הם בג' מינים, מין האותות והמופתים שיעשה בשינוי הטבע. ומין הגדת מה שקרה או מה שיקרה מדברים היו או יהיו מבלתי שיהיה בהם טוב או רע כמו מה שהגיד שמואל לשאול [שמואל א' ט'] שנמצאות האתונות. ומן היעודים הרעים או הטובים שיהיו לאומה מן האומות או לאיש מן האישים בעתיד. והנה בחינת הנביא תהיה במין הראשון ובמין הב' הנזכרים בלבד. לא במין השלישי מן היעודים העתידיים מהטוב או מהרע והשכל יגזור בזה כי הבחינה אין ראוי שתהיה כי אם בדרכי הנעשים לתכלית הבחינה או הנסיון לא במה שיכלול הגמול והעונש לאחריה. ולכן תהיה הבחינה האמיתית בעשיית האותות והמופתים בזולת המנהג הטבעי כדי שיכירו וידעו בני אדם כי שם ה' נקרא עליו הוא נבואתו פועל בחומר העולם, ועושה בהיותו כרצונו וכן בהגדרת מה שקרה או שיקרה בהיותו דבר נעלם ונסתר מאותם השומעים כי כל זה יורה על הרוח האלהי אשר בו ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא".

חבל נחלתו

בסכינא חריפא חותך הר"י אברבנאל את ספיקות קודמיו. אין הנביא נבחן בנבואות לטוב או למוטב, כל בחינתו היא באותות למעלה מן הטבע או בידיעת העתידות. ואלו בעניני נבואות לטוב או למוטב בהן יתכנו שנויים עפ"י התנהגות המקבלים.

ח. שיטת בעל עקידת יצחק

בעל העקידה [שער תשעים וששה] לאחר שהביא את שיטות קודמיו וקושייתיהם אהדדי, (את דעת הר"י אברבנאל כנראה שלא הכיר), כתב כי לדעתו כל נבואה עלולה להשתנות בין לטובה ובין לרעה לפי מעשה המקבלים. ובעצם כל נבואה היא מותנית.

"ומה שאמרו שמעולם לא חזרה מידה טובה מאת הקב"ה לרעה אלא אותה בלבד [שבת נ"ה ע"א], הנה דברו בזה נכונה בלי ספק כי לא נמצא מידה טובה שחזרה בלא שינוי מעשה המקבל זולתי זאת... ועתה ראה כי האל יתב' העיד עליהם שהיו צדיקים, והנה בין גזרה ראשונה לשנייה לא שינו מעשיהם ולזה אמרה שהיא לבדה נמצאת שבלא שינוי מעשה..."

אמנם דרך הכרת הנביא המנבא שקר היא אם הוא אומר שנבואתו תתקם בין אם מקבלי הנבואה יעשו טוב ובין אם ירעו – ולא יבוא דברו זהו נביא שקר. ועפ"י זה מסביר בעל העקידה את מחלוקת ירמיה וחנוניה.

"וזה שירמיהו היה מזהיר אותם שיפקחו עיניהם על דרכיהם המקולקלים. ואם אין... ויוליכם בבלה... וחנוניה בן עזור לא כחש שהוא טוב שיתקנו מעשיהם, אבל יבטיחם שלא נתמלאה סאתם בשיעור ההוא ושלא עלתה חמת ה' עליהם כאשר דיבר ירמיהו, אדרבה היה מתנחם על הרעה אשר הביא עליהם ודיבר עליהם טובה. משל לשני רופאים שנכנסו אצל החולה האחד הזהירו וזרו מהמאכלים הגסים והמשקים הרעים ואמר כי ביום אכלו מהם מות ימות. והשני הבטיחו לאמר אכול ושתה מאשר ייטב לך כאחד האדם כי ודאי לא ייגע בך רע... והנה הרופא הזה השני לא יכחיש שהשמירה מהמאכלים הגסים אינה טובה, אלא שאמר שאינה צריכה לו יותר משאר האדם ההולכים בשוק. אמנם הרופא הראשון לא יודה לדברי השני כלל. ודאי הנביא או הנביאים הראשונים יוכלו לומר כאשר לא יבוא הרע שכבר שינו מעשיהם ומחשבותיהם לטוב. אמנם זה לא יוכל לומר שבעבור שהיטיבו את דרכם מנע מהם הש"י הטוב כמו שלא יוכל לומר הרופא השני שמת החולה יען נוהר מאכול כל תועבה".

נמצא לפי דברי בעל עקידת יצחק שדברי הנביא תמיד מותנים בהתנהגות המקבלים. אולם נביא השקר יתפס בדבריו בהבטיחו בשם ד' טובה שלא תבוא.

ט. נבואות לטובה לעתים מתאחרות (ש"י הרדב"ז)

הרדב"ז נשאל ג"כ על אותה בעיה [ח"ג סי' תרל"ח].
"שאלה: הנה מצינו כמה יעודים לטובה ולא נתקיימו, וכ"ת מפני שגרם החטא א"כ

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

במה יודע איפוא נבואת נביא אמת מנבואת נביא שקר, ומה ראייה הביא ירמיה הנביא לחנניה בן עזור הנביא אשר ידבר לשלום וכי?
תשובה: דע כי הסכמת הראשונים היא כי הבטחת ד' לטובה אפי' על תנאי אינו חוזר ועכ"פ תבוא הטובה ההיא אלא שלפענמים גורם החטא לאַחַר אותה זמן מה. וכ"כ הרמב"ן על פסוק ומושב בני" במצרים שלוש שנה וארבע מאות שנה. ומה שחטאו בארץ מצרים גרם להאריך להם הגלות שלשים שנה כי יעוד האל לא יהיה אלא לפי מה שהוא באותה שעה. ואם תרצה לעמוד על פרטי דבריו ע"ש. (לא מצאתי למקום שמכיון אליו).

דברי הרדב"ז מציגים דרך נוספת: נבואות לטובה מתאחרות אך לא בטלות אבל הן תמיד תלויות בהתנהגות מי שהתנבאו עליו. ואף שהרדב"ז מיחס דרך זאת לרמב"ן לא מצאתי שסבר כן.

י. תנאים נוספים להתקימות נבואה לטובה

הרדב"ז מסייג מפאת קושיות את דבריו בשני תנאים. שאך אם הם התקימו ייבחן הנביא: "שתהיה הנבואה לרבים... אבל נבואת יחיד אפשר שיגרום לו החטא ולא תבוא הטובה כלל..."

...כי לא היה ייעוד הנביא אלא א"כ יעמוד בעל הייעוד במקומו ובביתו ולא יתגרר בדעת אחרים אבל שיכניס עצמו בסכנות זה אינו בכלל הייעוד. הא למה זה דומה לאדם שנגזר עליו חיים והוא הולך למלחמה או במקום סכנה או מטיל עצמו לים ועל זה וכיוצא בו נאמר יש נספה בלא משפט..."

היינו אך אם התקימו שלשת התנאים: נבואה לטובה, לרבים, ומי שנתנבאו לו לא הכניס עצמו למקום סכנה, אך אז ניתן לבדוק את נבואת הנביא וגם אז היא עלולה להתאחר.

יא. שיטת המהר"ל

המהר"ל בגור אריה [בראשית פ' ל"ב ובגבורות ה' פ"ז] אף הוא נזקק לשאלה זו. בראשונה הוא דוחה [בגבורות ה' שם] את שיטת הרמב"ם שחילקה בין נבואה בשליחות לנבואה ללא שליחות, ומקשה מדברי המדרש בב"ר וישלח [פר' ע"ן] שחז"ל כותבים על נבואה מפורשת (הולדת שלמה) שהיא עלולה להיבטל מפאת מפריעים למיניהם.

עוד מביא המהר"ל את דברי הרד"ק:

"כי החטא אי אפשר לשנות הכל, אבל מקצת אפשר להשתנות ע"י החטא".

והמהר"ל דוחה:

"ופשרה זאת אין בה קנין הלב. ועוד מה היה מתקיים ביעקב שאמר והכני אם על בניס? וכל אלו הדברים אין להם יסוד ושרש".

אלא מחלק המהר"ל בין נבואה לבין הבטחה. האחרונה היא על תנאי ואין הנביא נבחן בה, ואין הכחשתו בה מוכיחה שהוא נביא שקר.

חבל נחלתו

"אבל העניקר הוא כי חלוק יש בין ההבטחה ובין הנבואה. כי ההבטחה הוא מה שהוא מבטיח הצדיק בשביל צדקתו או בשביל שאהוב לפני ה' דבר זה נקרא הבטחה לצדיקים, ואין הנביא נבחן בדבר זה, כי בטל דבר בטלה אהבה... ואין הנביא נבחן בדבר שהוא הבטחה רק בדבר שהוא נבואה. וזה כי הנבואה הוא מצד עצמה, דבר זה יהיה כך או לא יהיה כך, ואין תולה בשום הבטחה. ולפיכך היעוד של רע גם כן אין בחינה בזה כלל שיובחן הנביא, כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו שמאיתו ית' יבוא טוב. ולפיכך אפשר להשתנות כאשר הוא חוזר בתשובה שהרי הרע לא יבוא רק ע"י מקבל.

וזהו שאמר ירמיה הנביא אשר ידבר לשלום, כלומר אותו יש לו בחינה אם הוא נביא אמת מפני שהטוב יש לו ענין בפני עצמו שהוא תולה בעצמו ושייך בזה הכזבת הנביא, אבל אשר הוא מתנבא לרע אותה הנבואה הוא בודאי מצד המקבלים ולפיכך אפשר להשתנות ע"י תשובה".

אמנם מאין יודע מהי נבואה ומהי הבטחה:

"... ובמה שאמר הנבואה בלשון עבר אין זה הבטחה שאפשר שתהיה או לא תהיה, אלא כאלו היה עבר ור"ל שכך הדבר בעצמו, לכך אמר זה בלשון עבר ולא בלשון עתיד...

ואפשר עוד שהבטחה לא שייך רק בצדיק יחיד שהוא מבטיח אותו בשביל צדקותו, ולא לרבים שאין הבטחה שייך בהם רק נבואה..."

סיכום

הרמב"ם והרמב"ן מחלקים בין סוגי הודעות האלקיות לנביא על טובה העשויה לבוא. ישנה נבואה שתתקיים עכ"פ. ויש הודעות לנביא. הרמב"ן מוסיף סוג שלישי והיא הנבואה המותנית מתחילתה.

הרלב"ג אינו תולה זאת באופי הנבואה, אלא במקור ההשגחה הפועל. כשבאופן עקרוני כל נבואה עלולה שלא לצאת לפועל. אלא שפעולה שמקורה הגרמים השמימיים כמעט ואינה עלולה ליבטל לעומת נבואה שמקורה ההשגחה האישית שהיא כמותנית במעשי מקבליה מתחילתה.

הר"ח קרשקש מסביר: נבואה היא בדר"כ מותנית במעשי מקבליה, פרט לנבואה שבאה לראיה על נבואת הנביא כדבר ירמיה לחנניה.

הר"י אברבנאל טוען שנביא נבחן בנבואותיו בשני מישורים: ידיעת העתיד או במופת למעלה מן הטבע, ואינו נבחן בנבואה לבני אדם, כיון שהיא עלולה להשתנות עפ"י מעשיהם.

בעל העקידה קובע: כל נבואה עלולה להשתנות פרט לנבואה לטובה שלא קלקלו מקבליה וע"כ בה יבחן הנביא, כשטוען שנבואתו אינה מותנית ונמצאת מותנית.

סימן ו - חנניה בן עזור - המתנבא מה שלא נאמר לו

הרדב"ז מנסה לפסוע בעקבות הרמב"ם אלא שהקושיות גרמו לו לשנות במעט: היעוד הטוב עלול להתאחר. נבואה לרבים אינה עלולה ליבטל ונבואה ליחיד תתקיים ובלבד שלא הכניס עצמו למקום סכנה. (כעין זה הביא המהר"ל בשם הרד"ק).
המהר"ל מחלק כרמב"ם בין שני סוגי הודעות אלוקיות לנביא נבואה – אינה עלולה להשתנות, הבטחה – תלויה במעשים. והחילוק ביניהן בלשונה ואם נאמרת ליחיד או לרבים.

וביסודי השיטות:

הרמב"ם, הרמב"ן, הרדב"ז והמהר"ל תולים את החילוק בדרך ההודעה לנביא, והאחרונים [רדב"ז, מהר"ל] במי שנאמר עליו.
הרלב"ג יחיד בשיטתו שתולה זאת בצינור האלוקי דרכו עתידה להתבצע הנבואה.
הר"ח קרשקש, הר"י אברבנאל ובעל העקידה סוברים שכל הנבואות מותנות הן, ולכל מפרש יוצא מן הכלל.
ואין לנו אלא להתפלל לשיבת נבואה לישראל ובירור כל הספיקות וכל הקושיות במהרה בימינו.

חבל נחלתו

סימן ז

ציבור גויים בארץ-ישראל תחת שלטון ישראל

הקדמה

- א. תנאי ההשלמה עם מיעוט שאינו מ-ז' עממין בתוך א"י
- ב. האם מיעוט דינו כגרים תושבים
- ג. מס ועבדות בעת קריאה לשלום – חובה או רשות?
- ד. המתקבלים שלא על דעת מס ועבדות – האם צריך לכפותם לכך?
- ה. עיקרי ההבדלים בין גר תושב למיעוט
- ו. גדר מיעוט
- ז. גדר מס ועבדות
- ח. אסור לשקר בבריתם
- ט. נאמנות לעם ישראל ויחסי חוץ
- י. שאר דיני מיעוט
- יא. מעבר ממיעוט לגר תושב
- יב. גדר ידינו תקיפה

הקדמה

האחרונים שנקטו בימינו עמדה לגבי המיעוטים בא"י, עסקו רובם ככולם בבעיה אחת: מצבם האמוני, ומתוך כך למדו את החובות והזכויות ההלכתיות הנובעות מכן, כשתנאים הלכתיים נוספים כמו יובל או יד ישראל תקיפה מחלקים את מצבי ההתייחסות השונים. מתוך כך הגיעו למסקנה שפחות או יותר היחס העקרוני של מדינת ישראל למיעוטיה הוא הנכון, עם שינויים בין דעות מחברים השונים [ע' מאמרי הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני, הגר"י גרשוני בספרו "קול צופיך" ובתחומין ב', ושם מאמר הגר"י הרצוג זצ"ל והערת הרצי"ה קוק זצ"ל סוף ס' משפט כהן ס' ס"ג, ר"ש פדרבוש בס' משפט המלוכה בישראל ועוד באחרונים]. מאמר זה נוקט דרך שונה וביסודו מונח שיש להבדיל בין ההנחיה שנתנה התורה להתייחסות לגויים כיחידים לבין ההתייחסות אליהם כציבור. באשר להתייחסות לציבור יש על כך מצוה מפורשת בתורה המצמצמת כוחו של ציבור גויים בא"י (יקרא להלן מיעוט) מכפי שההתייחסות אליהם בהיותם יחידים. ומכאן למסקנות מחודשות והשלכה על הדרך אותה אנו צריכים לנהוג בחיינו. כותב המאמר אינו רב ואינו פוסק אלא תלמיד הדין לפני רבותיו בקרקע. ויתלבנו הדברים ויצורפו בהתעסקות תלמידי חכמים באותן הלכות, והרחמן יאיר עינינו בתורתו ויצילנו משיאות, אכ"ר.

א. תנאי ההשלמה עם מיעוט שאינו מ-ז' עממין בתוך א"י

שיטת הרמב"ם [מלכים ו', א'] שבין מלחמת מצוה עם ז' עממין ועמלק ובין במלחמת רשות קוראים לשלום, כשתנאי השלום הם:

א. קבלת ז' מצוות בני נח. ב. מס. ג. עבדות.

אם השלימו וקיבלו ז' מצוות בני נח, מס ועבדות אסור לשקר להם [שם ה"ג], ואם לא השלימו ולא ברחו מא"י ב-ז' עממין ועמלק – יש חיוב להרוג כולם. במלחמת הרשות הורגים זכרים גדולים ובוזזים טף ונשים.

הרמב"ן חולק עליו במלחמת הרשות ולדעתו אין מתנאי ההשלמה ז' מצוות בני נח [דברים כ', י'], אלא קבלת מס ועבדות. וכ"כ הנצי"ב [פי' העמק דבר דברים כ', י'] שרש"י סובר כרמב"ן (אמנם הרמב"ן עצמו הביא שרש"י בפירושו למס' סוטה כרמב"ם והנצי"ב נשען על רש"י בפירוש התורה. אמנם בפס' י"ח כתב הנצי"ב דברי רש"י מסוטה ולא כתב שסותרים לדבריו לעיל). וגם הראב"ד [שם, וכס"מ ה"ד] סבר כרמב"ן.

הן לפי הרמב"ם והן לפי הרמב"ן התורה לא הגדירה בצורה ישירה תנאי ההשלמה עם גויים שאינם מ-ז' עממין בתוך א"י. שהרי בתורה וכן בספרי ובגמרא, מלחמת מצוה – בתוך א"י עם ז' עממין, ומלחמת רשות מחוץ לגבולות א"י – עם עמים אחרים. צריך ללמוד אם כן את הסתום מהמפורש. לשיטת הרמב"ם לא מסתבר שהתורה תשלים השלמה שאינה כוללת ז' מצוות מס ועבדות, שהרי בין בחו"ל ובין בא"י נתבעה דרישה זו. ואין ה"א לומר שיקלו על גויים שאינם מ-ז' עממין בתוך א"י אם החמרנו עמהם אף מחוץ לא"י.

לשיטת הרמב"ן הטעם שאין תובעים במלחמת הרשות ז' מצוות הוא ריחוקם והיותם מחוץ לא"י. אבל אם הם בתוך א"י, גם מהם יתבעו ז' מצוות בני נח. וכך כתב הרמב"ן: "ונראה שיש הפרש עוד בשאלת השלום, שבערים הרחוקות נשאל להם לשלום ושיהיו לנו למס ויעבדונו, אבל בערי הערים האלה [ז' עממין] נשאל להם לשלום ומיסיים ועבדות על מנת שיקבלו עליהם שלא לעבוד ע"ג, ולא הזכיר הכתוב זה בפרשה הזאת, שכבר נאסר לנו בעובדי עבודת גילולים לא ישבו בארץך פן יחטיאו אותך כי תעבוד את אלוהיהם".

וכ"כ הנצי"ב [שם]: "אבל להניח לגמרי בשלום בא"י גויים עובדי עבודה זרה, א"א אפילו רוצים להיות למס ועבדות, מה שאין כן בחו"ל – אם רוצים להשלים. אין חוששין להם אם יעבדו עבודה זרה".

עולה מדבריהם שאין מוותרים על ז' מצוות בני נח כתנאי להשלמה. (ברמב"ן שם מברר שאין כוונתו דווקא לע"ז). לגבי מס ועבדות, גם כן ברור שאם בערים רחוקות מחוץ לא"י נתבעים מו"ע כתנאי להשלמה, כל שכן בערים קרובות בתוך א"י. ועולה על פי זה בין לרמב"ם ובין לרמב"ן וראשונים שבשיטתו, שכל מיעוט בא"י שקוראים לו לשלום מתנים את השלום בקבלת ז' מצוות בני נח, מס ועבדות.

פרשה זו עם מקורות נוספים שיבוארו בהמשך מהווה יסוד ללימוד יחסינו למיעוט בא"י, חובותיו וזכויותיו, כשהיסוד הנלמד ממנה: מיעוט, לפחות זה המתקבל ע"י קריאה לשלום

חבל נחלתו

במלחמה מקבל על עצמו – אם רוצה לחיות תחת שלטון ישראל – מס ועבדות. אם אינו מוכן לקבל את התנאים הנ"ל יכול הוא לצאת מא"י או להלחם עליה. ניתן להקשות שלכאורה אי אפשר ללמוד מפרשיה זו על מציאות אחרת. דהיינו, ציבור שאינו מ-ז' עממין (שנצטוו להכריתם בא"י) או שמקיימים במידה מסוימת ז' מצוות בני נח. אולם אם נתבונן מצד הסברא הרי חובה על עם ישראל לשלוט בא"י, מצד מצות ירושת הארץ (שמלמדה הרמב"ן בהוספותיו למ"ע מצ' ד) וע"כ המלחמה לכיבוש הארץ היא מלחמת מצוה, ואם במלחמת הרשות מתנאי ההשלמה מו"ע קל וחומר למלחמת המצוה. וכן דברי הרמב"ם [מלכים ר', א']: "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו לשלום, אחר מלחמת הרשות ואחר מלחמת המצוה..." ומפרט את תנאי ההשלמה, ואך בהלכה ד' מפרט חילוק בין מלחמת מצוה למלחמה רשות. למדנו, שאין אפשרות נוספת אלא זוהי הדרך היחידה במלחמה כזו.

ב. האם דיני מיעוט כדיני גר תושב?

בררנו עד עתה שמיעוט בארץ שהתקבל בקריאה לשלום מקבל ע"ע: ז' מצוות בני נח, מס ועבדות. אמנם עדיין עומד לביור מהו היחס של ישראל לכל אחד מהמיעוט? האם חייבים כלפיו בכל אותם חיובים שחייבים כלפי גרים תושבים, דהיינו, האם מיעוט הינו ציבור של גרים תושבים שבגלל התאספותם הציבורית ויצירת גרותם בכפייה חייבים אף במס ועבדות או שבעצם הם אינם גרים תושבים ועיקר היחס אליהם הוא מצד היותם מבני נח שמעוניינים לישב בתוך א"י בצורה ציבורית וע"כ הוגבלו בתנאים מסויימים, ואז נאמר ש-ז' מצוות בני נח אינן לגרות אלא דרישה מינימלית מכל מי שנמצא תחת יד ישראל ועיקר בחינתם כבני נח – גויים מאומות העולם המקיימים שבע מצוות בני נח ויושבים בא"י, אבל אין דינם כגרים תושבים.

הגבעונים מ-ז' עמי כנען היו הממלכה היחידה שהשלימה [יהושע י"א, י"ט] ובתנאי מס ועבדות [רמב"ן דברים כ', י'] ומצאנו שהמדרש [במ"ר ח', ד'] וכן הגמרא [יבמות ע"ט. ע"א "גרים גרויים"] מכנים אותם גרים. ואולם, אין זו ראייה מכרחת שאולי שם זה בהשאלה, ואולי ניתן להביא מכאן ראייה להיפך. לא מצאתי במדרשים שדיברו על זכויות הגבעונים כגרים תושבים (להחיותם, אסור עושק ואונאת דברים), ואך על הפגיעה בפרנסתם (שהיו מספקים מים ומזון לנוב עיר הכהנים), ואם מדובר כאן בגרים תושבים, חטאו של שאל גדול עוד יותר. גם ברמב"ן אין הזכרה לאותם יתרונות הלכתיים של גר תושב ביחס למיעוט, פרט לשיבה בארץ. ונראה שלדעתו אין למיעוט זכויות נוספות, ולהיפך – הם עבדים: שכירים לשיטתו, אף ליחידים מישראל [יבואר להלן]. ולשיטת הרמב"ם, לציבור.

ברמב"ם [מלכים פ"ו], בו הוא מדבר על השלמה במיעוט, אין מזכיר גם כן גר תושב. בפ"ח בו הוא מזכיר שאין משלימין וכורתים ברית לעיר עד שיקבלו ז' מצוות – אינו כוללם בגר תושב. ורק בהלכות הבאות מסביר מה הם גרים תושבים ובאיזו כוונה צריכה להיות קבלתם. עולה לפי דבריו אלו, וכן לפי דבריו בספ"י: "נוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל", שאף הוא סובר שלא הותר אלא להושיבם תחת ידינו ואף

בא"י. אך כל דיני ג"ת ודאי שאין להם, וביחוד שביחס למיעוט מציון: "שיהיו נבזים ושפלים ולא ירימו ראש" [פ"ו, ה"א]. ואילו לגבי ג"ת, צריך לנהוג בהתקרבות גדולה. נראה אם כן שיש כאן שני סוגים שונים של גויים שהצטרפו לעם ישראל ואין עניינם שווה. נביא עוד מדברי הנצי"ב שכותב עה"פ: "... ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה, וגם מבני התושבים הגרים עמכם, מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם והיו לכם לאחוזוה". [ויקרא כ"ה, מ"ד-מ"ה]. ז"ל בפ"י העמק דבר: "התנה הכתוב 'בני' ו'התושבים' לאפוקי התושבים עצמם ולאפוקי בני גר צדק. והיינו כמש"כ דמהם תקנו הוא מצוה להוציאם מע"כ, וא"כ תושבים עצמם כבר אינם עובדים עבודת כוכבים ואע"ג שעדיין אוכלים נבלות..." מבואר שלבני גרים תושבים אין שום יתרון ואף שום חובה והם חוזרים לנוכריותם בעכו"ם מחוץ לא"י, או צריכים קבלה מחדש בפני ג' חברים. אבל במיעוט הלא מפורש שבניהם מחוייבים במה שקיבלו אבותיהם, שהרי שלמה, 400 שנה לאחר שישראל מותירים מעמי כנען, נותנם למס עובד. ומובא כראיה ברמב"ם [מלכים ו', א']. וכן בגבעונים אין קבלה בפני ג' חברים לכאור"א בכל דור ודור, אלא הם ממשיכים לשמור על תנאי הקבלה הראשוניים (אפשר לכ' לטעון שהיתה בגבעונים קבלה ציבורית מכאן ולהבא, לכל דורותיהם. אמנם גם אפשרות כזו טעונה ראייה). ועוד ראייה שאין הגבעונים גרים תושבים – שהרי אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג [ערכין כ"ט, רמב"ם אסורי ביאה י"ד, ח'], וקבלת הגבעונים היתה תוך שבע שכבשו. ושמיטין ויובלות לא מנו אלא לאחר שבע שכבשו ושבע שחילקו [ערכין י"ג, וסע"ר פ"א בביאור הגר"א], וא"כ לא יכלו לקבלם. (אמנם ניתן לדחות דהרי יהושע שלח ג' אגרות וגם אז לא מנו, ומי שהיה רוצה להשלים לג"ת א"א לקבלו. אבל לשיטה דלעיל ל"ק מפני שבאמת אף המשלים לא היה ג"ת אלא מיעוט בלבד).

ג. מס ועבדות בעת קריאה לשלום - חובה או רשות?

שתי אפשרויות להפחית ממס ועבדות. האחת, לאחר קריאה לשלום, בעקבות הסכמה חלקית של הגויים למס ולא לעבדות וכדו'. אז נשאל האם מותר לעם ישראל להסכים לתנאי השלמה כאלו. אפשרות נוספת: עוד טרם הקריאה לשלום, האם רשאים ישראל לוותר על חלק מהדרישה למס ועבדות. כאן השאלה היא על מצות התורה, האם זו עצה או ציווי?

אשר לדרך הראשונה, חז"ל בספרי לומדים שאין לעשות כן – "יהיו לך למס ועבדוך" – אמרו מקבלים עלינו מיסים ולא שיעבוד, שיעבוד ולא מיסים – אין שומעין להם עד שיקבלו עליהם זו וזו". וחז"ל מתנים תנאי נוסף: "והיה אם שלום תענך. יכול אפילו מקצתם, ת"ל ופתחה לך כולה ולא מקצתה". דהיינו, ההסכמה לשלום זה היא מצד כולם, ותנאי השלום מס ועבדות חייבים להתקבל בשלמותם [ספרי דברים סימן י']. הרמב"ם פוסק כן [מלכים ו', א'] וכן הרמב"ן עה"ת [דברים כ', י"א]. יוצא שאין משלימים עם גויים אם אין הם מקבלים מס ועבדות.

ישראל עצמם – האם מצווים דווקא על תנאי ההשלמה באופן זה או שאולי רשאים לוותר עליהם. תשובה לכך לא מצאתי במפורש במקורות ונסה ללמוד מהמפורש על

חבל נחלתו

הסתום. הסברא הפשוטה אומרת שישראל מחוייבים על כל המצוה כפי דבריה בכתוב עפ"י תושבע"פ. ואי אפשר לשנות לפי רצונם או תנאי הזמן. וכשם שבכל מצוה אחרת אין מוותרים על חלקיה, גם מצוה זו היא פרשה בתורה שמילותיה מדוקדקות ואיננו רשאים להחליט זה עיקר וזה טפל. נוסיף על כך שלשיטת הרמב"ם שאין בערים הרחוקות חיוב לכפות לז' מצוות בני נח. נמצא שמשם ועבודת הם הביטוי השלטוני היחיד של ישראל עליהם. בתוך א"י אמנם חייבים ב-ז' מצוות בני נח, אבל כבר בארנו שחיוב זה אינו נובע מהשלטון הישראלי, אלא נובע מקדושת העם והארץ, ואסור ע"ז בתוכה. נמצא שאין סברא להפקיע מס ועבודת ממיעוט היושב בא"י.

אף בספרי [שם], אמנם ע"י דברי אגדה, מבורר שאין להניח להם מקבלת מס או עבודת. ז"ל: "...ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמה — הכתוב מבשרך שאם אינה משלימה עמך לסוף שהיא עושה עמך מלחמה". אם אין השלום עמה — שלום כפי שהתורה מחייבתו, סוף מצב זה הוא מלחמה. וממילא נסיק מכאן שויתור על מס או עבודת בל' התורה אינו השלמה, וסופו להסתיים בכשלון.

נאמר למעלה שאותו חיוב חל עלינו בכיבוש הארץ וכלפי כל מיעוט שאינו מעם ישראל ורוצה לגור בה. שהתורה קבעה (בזמן שיד ישראל תקיפה), ואם מאיזו סיבה ישראל אין עושים כן, אף שאותם מיעוטים נשמעים לשלטון בארץ ישראל, לא נגמרה ההשלמה עמם.

ד. המתקבלים שלא על דעת מס ועבודת - האם צריך לכפותם לכך?

במצב שישראל הם היוזמים את החלת השלטון על מיעוט הגויים, ברור שמוטל להתנות את ג' התנאים. נשאלת השאלה בדיעבד, אם אותם גויים לא קיבלו על עצמם את אותם ג' תנאים - האם מותר להניחם כן, או חובה שלא להשאירם במצבם הקיים? לגבי איסור ע"ז ו-ז' מצוות בני נח נראה בפשטות שאין שום היתר להניחם, שהרי אם נאסרה ישיבת עובדי עבודה זרה בארץ-ישראל [רמב"ם הלכות עכו"ם פ"י, ה"ן] אין שום אפשרות להתיר להם. אמנם באשר למס ועבודת צריך ביאור, ונראה דברי הרמב"ן [דברים כ' ס"פ י"ג], שכתב:

"וזה הענין שעשה המלך שלמה שכתוב בו: וזה דבר המס אשר העלה המלך שלמה לבנות בית ה' ואת ביתו ואת המלוא ואת חומת ירושלים וגו' כל העם הנותר מן האמורי, החיתי, הפריזי, החיזי והיבוסים, בניהם אשר נותרו אחריהם בארץ אשר לא יכלו בני-ישראל להחרימם ויעלם שלמה למס עובד עד היום הזה. ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד. והענין הזה כתורה עשאו, כי קיבלו עליהם מצוות ודבר ברור הוא כי כיוון שנתנם שלמה עושי מלאכתו גברה ידו עליהם ויכול היה להחרימם, אלא שהיה מותר לקיימם כמו שכתבנו".

הרמב"ן כותב מפורש שאותם בני עממין שכבר קיבלו ז' מצוות בני נח (שלולא כן אסור לקיימם), ולפני כן לא גברה יד ישראל עליהם - שלמה המלך, שתקפה ידו כפאם למס ועבודת.

סימן ז - ציבור גויים בארץ-ישראל תחת שלטון ישראל

אותם פסוקים מצטט הרמב"ם כראיה לקבלת מס ועבדות [מלכים ו', א'], למדנו שאותם גויים שקיבלו ז' מצוות בני נח לא קנו מעמד לעצמם וצריך היה לכפותם לקבלת מס ועבדות. (וא"ת שהיה זה מס המלך שאם כן מאין ראית הרמב"ם והרמב"ן למס ועבדות).
ראיה נוספת ניתן להביא מהגבעונים שכריתת הברית בטעות עימם היתה ללא תנאי למס ועבדות, ואף-על-פי-כן נתנם אח"כ יהושע חוטבי עצים ושואבי מים לכל העדה. ואין לומר שהיה זה עונש, שהרי כתב הרמב"ן [שם פ' י"א]: "ועשה להם כמשפט הראוי לעשות בהם לקיים מה שנאמר למס ועבדוך, שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים לעדה למזבח לה' והוא המס והשעבוד כמו שפרשנו". וכן הרלב"ג [בפירושו ליהושע ט'] כתב, שמה שנתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים היה הכבדת העבדות עליהם יותר ממס ועבדות הפורמלית שהיתה נדרשת מהם ללא רמאותם. וכן מדברי הרמב"ם עולה שכפו אותם לקבל מס ועבדות לאחר כריתת ברית ללא תנאים נוספים, שכתב "ולמה קשה הדבר לנשיאים וראו שראוי להכריעם לפי חרב לולא השבועה, מפני שכרתו להם ברית והרי הוא אומר לא תכרות להם ברית אלא היה דינם שיהיו למס עבדים..." והנה לפי שהיו עובדי עבודה-זרה אסור לזרות להם ברית, ואם-כן אין משמעות לסיום דבריו: "אלא היה דינם שיהיו למס עבדים" בתור עובדי עבודה-זרה ולכן צריך לומר ש"אלא" מתייחס לתוצאה שנתנם חוטבי עצים ושואבי מים. וכן [שם] בה"ג כתב: "ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחר שהשלימו וקיבלו ז' מצוות". ומקורו בגבעונים [רדב"ז שם] והביטוי השלמה בכל הפרק מתייחס לקבלת מס ועבדות. עולה שמעוט שמסיבה כל-שהיא לא קיבל מס ועבדות מותר וראוי לכפותו לכך.

ונראה להסיק יותר מכן. מצד הסברה, התורה התירה לעם ישראל להשכין ציבור גויים בארץ-ישראל אך בתנאים אלו, שהרי התורה נתנה הנחיות לשני מצבים: מלחמה או שלום ושניהם בתנאים אלו. וכיון ששני המצבים נשענים על-כך שיד ישראל תקיפה, אין מצב ביניים. ואם-כן, צריך לכופף כל מיעוט בארץ-ישראל לקבל את השלטון על-פי התנאים. מברור זה מסתבר שאף מיעוט ששוכן בארץ ישראל, ומשום חולשת ישראל או הערמה או כל סיבה אחרת לא קיבל עליו מס ועבדות, יש חובה תורנית והגיונית, מצד שלטוננו על ארץ-ישראל [רמב"ן הוספות למ"ע ד'] לכפותו לקבל מס ועבדות, כפי שעשה שלמה המלך לכל הנשואים מז' עממין שעדיין לא קיבלו מס ועבדות.
מסקנה אחרת מהברור לעיל, היא הצורך להגדרה מדויקת מהו מיעוט ומהן זכויותיו וחובותיו של הכלל - המיעוט כולו ושל הפרטים שבו.

ה. עיקרי ההבדלים בין גר תושב למיעוט

מברורינו הקודמים עולה שהתורה הגדירה מצב מיעוט בארץ (ולפי הרמב"ם אף בחו"ל) כמצב ביניים שבין גר תושב לבין גויים בשאר ארצות, אף המקיימים שבע מצוות בני נח. גר תושב אינו מקבל מס ועבדות לעומת מיעוט המחוייב בכך. עוד לפני שניגש לפרטי ההלכות צריך להתבונן בצורה כללית על המפריד בין גר תושב למיעוט. שני הבדלים עיקריים ביניהם. האחד - היסוד הרצוני, והשני - היסוד הציבורי.

חבל נחלתו

הרמב"ם בהלכות מלכים [פ"ה הי"א] כותב: "כל המקבל עליו ז' מצוות בני נח ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה אותן, מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". [בג" מהר"ם אלשקר ועוד "אלא מחכמיהם", אנצ' תלמודית, גר תושב הע' 11]. כשנשוא להגדרות אלו של הרמב"ם, מצבו של מיעוט שנכפה והסכים לקיים שבע מצוות בני נח נראה שמדרגת מיעוט כזה לא חסידות ולא חכמה אלא הם כפויים לכך בגלל שלטון ישראל. בעוד שגר תושב בשום צורה אינו מגיע לכך בכפיה, ואפילו עבד הנלקח מעכו"ם א"א לכופו להיות גר תושב [רמב"ם אסו"ב פי"ד ה"ט]. וכיון שמיעוט כפוי לקיים שבע מצוות בני נח יש סיבה לשמור על השליטה בו במס ועבדות. הסבר זה מתאים לשיטת הרמב"ם המקשר קיום ז' מצוות בני נח לשלטון ישראל, ואינו מספיק לשיטת הרמב"ן. כמו כן קשה שאם אותו מיעוט מקיים מעצמו ז' מצוות בני נח ואין צורך לכפותו לכך בשל טעם זה.

אולם הטעם השני מתרץ קושיות אלו. גר תושב השוכן בא"י מאבד את זהותו הלאומית, אינו דר בארצו, אינו מדבר בשפתו, אינו מקיים את תרבותו הקודמת, גר בארץ יושבוהו, ובחלק מהליכותיו פרש מכל דיני עמו (אפילו מקיימים שבע מצוות בני נח). גר תושב כזה, המקבל מרצון שבע מצוות בני נח בגלל ציווי ה' לישראל בתורה, מכיר את מקומם של ישראל בעולם, ומקומם של אומות העולם והיחס שביניהם ואין צורך כ"כ לכפות שלטון ישראל עליו ולהזכירו שהוא נשלט (אע"פ שגם בו מזהרים שלא להושיבו בספר ועוד עניני זהירות – עיין א"ת ערך גר תושב). לעומת זאת, מיעוט, אף בא"י, שומר על צביונו, על תרבותו, על מנהל ושלטון פנימי עצמי, על שפתו ועל מקומו, וממילא אי זיקתו לשולט בארץ – עם ישראל. ברור אם כן שסכנה גדולה צפויה בהשאת מיעוט כזה בשלטון פורמלי ללא אמצעי שליטה נוספים המבטאים את השלטון ואת יחס ישראל למיעוט. (שסו"ס אינו מעונין להשתלב בישראל אלא לשמור על מקומו וזהותו). דוגמא לכך שמיעוט עדיין יכול לפרוק עול נמצא באדום, שכתוב בו: "וישם באדום נציבים. בכל אדום שם נציבים, ויהי כל אדום עבדים לדוד" [שמואל ב', פרק ח', י"ד]. ובימי יורם בן יהושפט כתוב: "...ויפשע אדום מתחת יד יהודה עד היום הזה" [מלכים ב', ח', כ"ב]. וכן לגבי שלמה מודגש "היה מושל בכל... מגישים מנחה ועובדים... כל ימי חייו" [מלכים א' פ"א, א', מדוייק: בימיו ולא אחריו. מבואר שאם בציבור גויים מחוץ לארץ ותחת שלטון ישראל זקוקים לאמצעי שליטה בו, כל שכן ציבור כזה בתוך א"י זקוק לאמצעים שלטוניים כפיתיים הרבה יותר מאשר יחיד המסתפח לעם ישראל מרצון כדוגמת גר תושב.

ו. גדר מיעוט

להגדרה מהו מיעוט יש חשיבות הלכתית מכמה טעמים. האחד, חיוב מס ועבדות מוטל על המיעוט ומוטל על ישראל להעבידם בכך. והשני, ההבדלים ההלכתיים שבין שניהם בארץ-ישראל.

בספרי כתוב: "כי תקרב אל עיר — אל עיר ולא לכרך ולא לכפר". [סי' קצ"ט, הוצ' מלבי"ם ס' קט"ו] והמלבי"ם מבאר: "ומ"ש אל עיר ולא לכרך כבר ביארתי ששם עיר בדיוק מציין עיר בינוני וכל זאת לא אדע מה ממעט שאין שום פוסק מזכיר דבר זה, שאין מחוייבים לשאול בשלום כשקרבים להלחם על הכרך. ובדוחק י"ל..."

לכאורה, לאחר שמהספרי לא למדנו להלכה הגדרת מיעוט יש הו"א לומר שמפריד בין מיעוט וכל פרט בו לג"ת היא ההשתייכות לציבור שאינו מישראל. הבעיה היא במקרי הגבול שאינם קשורים בדעות והליכות, לא לעם ישראל ולא למיעוט בארץ-ישראל, מה דין אותו פרט לאחר שמקיים ז' מצוות: גר תושב או לאו. ונראה לומר שאינו גר תושב, שהרי לא קיבל על עצמו בפני ג' חברים עד שציווה בהן הקב"ה בתורה והנחילן על-ידי משה לישראל. לענ"ד זו ההגדרה: כל היושב ישיבת קבע בארץ-ישראל ואינו גר תושב, דהיינו גר תושב צריך קבלה בפני ג' חברים [רמב"ם מלכים פ"ח ה"ן] ובקבלתו נכנס בגדר גר תושב וחלות על ישראל כלפיו ועליו בפנ"ע כל החובות והזכויות ההלכתיות. ומי שלא קיבל על עצמו בדרך זו, ועל דעת הכוונה שמזכיר הרמב"ם [שם בהל' מלכים], אינו בגדר גר תושב אלא בגדר מיעוט ואין זה משנה אם יושב בארץ-ישראל בצורה ציבורית ומשתייך לקבוצה או פרט בודד.

(נראה להביא ראיה מדברי הרמב"ם [ריש פ"ו ממלכים] ומהרמב"ן [דברים כ', י'] אשר מסבירים ששלמה קיים מס ועבדות בבני ז' עממין שנשארו בארץ-ישראל ואע"פ שקיימו כבר ז' מצוות בני נח, וניתן לידחות).

עפ"י הגדרה זו תתבאר יפה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכ' עכו"ם ספ"י ובעוד מקומות. כותב שם הרמב"ם [ה"ן]: "אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין עובדי כוכבים, או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה, לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו ז' מצוות שניצטוו בני נח, שנא': 'לא ישבו בארץ אפילו לפי שעה'. ואם קיבל עליו ז' מצוות הרי זה גר תושב ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד".

והשגת הראב"ד: "אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. א"א איני מושה לז' בשיבת הארץ". מחלוקת זו נשנית בהל' אסו"ב [פי"ד ה"ן] והשגת הראב"ד שם יותר מורחבת. הכס"מ [בהל' עכו"ם פ"י ה"ן] הסביר השגת הראב"ד: "טעמו לומר שאע"פ שאין מקבלין גר תושב בזמן שאין היובל נוהג, אם קיבל ז' מצוות למה ימנעו אותו משיבת הארץ, הא ליכא למיחש ביה פן יחטיאו. ולדעת רבינו נ"ל דאה"נ שאם מעצמו קיבל עליו ז' מצוות שאין מונעין אותו משיבת הארץ ולא בא לומר אלא שאין בית-דין מקבלין אותו". אמנם דבריו לרמב"ם דחוקים מפני שמלשונו נראה שבא להוציא מאפשרות זו. ואף הראב"ד לא הבין ברמב"ם כרבי יוסף קארו [עיי' עמוד הימיני עמ' קט"ו]. נראה להסביר ששיטת הרמב"ם שכיוון שאינו בגדר גר תושב עד שיהיה היובל ויכלו לקבלו, אם-כן, גידרו כמיעוט ומחוייב במס ועבדות והלכות מיעוט. לעומת זאת, לשיטת הראב"ד, אף גוי סתם יכול להוציא עצמו מגידרי מיעוט בקבלו על עצמו ז' מצוות בני נח. ונראה לומר שאף

חבל נחלתו

הראב"ד אינו חולק על עצם גדר המיעוט, אלא שסובר שאף הגוי בלי קבלה בפני ג' חברים מסוגל להוציא עצמו ממיעוט. אבל אם לא קיבל מטעם ש"ציווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן" [מלכים ספ"ה], גם לראב"ד גדרו – אע"פ שמקיים ז' מצוות בני נח משכלו – כמיעוט.

ז. הגדרת מס ועבודת

הרמב"ם כותב: "והמס שיקבלו שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם ובממונם. כגון: בנין החזמות וחזוק המצודות ובנין ארמון המלך" וכיו"ב [מלכים פ"ו א']. וכך כותב הרמב"ן: "וענין המסים שיעלה עליהם מלך ישראל או הסנהדרין – מס לבנות בית למלך וערי המסכנות אשר לו, וכן לבנין בית השם".

עולה עפ"י שניהם שהמס פירושו מיועדים לעבודה ציבורית. ברור גם-כן ששכרם מוטל על הציבור המעסיק אותם. אבל הרמב"ן מוסיף מספר מילים לשלול הבנה אחרת: "לא כענין שכתוב ויהי כי חזק ישראל וישם את הכנעני למס והורש לא הורישו, כי שם איננו מזכיר עבדות, אבל כמלך שנותן שוחד למלך תקיף ממנו שלא ילחם בו". כלומר, לא מס כספי ככופר, אלא עבודה בפועל לצרכי הציבור.

הרמב"ם [שם הלכ' ב'] מוסיף בענייני המס: "ויש למלך להתנות עימהם שיקח חצי ממונם או הקרקעות ויניח כל המטלטלים או המטלטלים ויניח הקרקעות כפי מה שיתנה". וזה מתוסף למס העבודה הקודם. מסתבר שתנאי זה הוא חד-פעמי ואינו יכול להשתנות בכל שנה ושנה, שהרי בהלכה הבאה קובע הרמב"ם שאסור לשקר בבריתם, משמע שאין לשנות תנאים אלה.

לגבי עבדות כותב הרמב"ם: "והעבדות שיקבלו שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל אלא יהיו כבושים תחת ידם, ולא יתמנו על ישראל לשום דבר שבנולדם". עפ"י דבריו משמעות העבדות היא מצב חברתי חוקי שתוצאותיו הן שלא יתמנו על ישראל בשום מינוי.

הרמב"ן חלוק עליו וז"ל: "והשעבוד הוא שיוכל כל איש מישראל ליקח מהן, לחטוב מהם עציו ולשאוב מימיו ונותן לו שכר הראוי". כלומר, העבדות לפי הרמב"ן היא פרטית לכל אחד מישראל, והיא כעין שכירות. אמנם נעשית בכפיה ואין הם יכולים לסרב בה.

ח. אסור לשקר בבריתם

כתב הרמב"ם: "ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחר שהשלימו וקיבלו ז' מצוות" [מלכים פ"ו ה"ג]. כיון שלפני כן לא כתב על כריתת ברית עימם עולה שמצב ההשלמה בג' התנאים הוא הברית אשר בה אסור לכחש. וראיה לכך שאין הברית דבר נוסף שבהלכות עכו"ם [פ"ט ה"ח] מביא הרמב"ם איסור מכירת כלי זיין לעכו"ם, ובהלכה הבאה כותב: "היו ישראל שוכנין בין העובדי כוכבים וכתרו להם ברית, מותר למכור כלי זין לעבדי המלך וגיסותיו" וכו'. בהלכות רוצח ושה"נ [פ"ב ה"ב—ג] מביא את אותו איסור מכירה ואותו היתר וכותב: "ומותר למכור כלי זין לחיל של בני המדינה מפני שהן מגינין על ישראל", ואינו מזכיר ברית.

סימן ז - ציבור גויים בארץ-ישראל תחת שלטון ישראל

וגם במקור בגמ' [ע"ז ט"ז] אין נזכרת מלה זו משמע שעיקרה ותוכנה – הסכם ולא כ"כ הבטוי אע"פ שנזכר בתורה.

מה כולל ההסכם, עניינו העיקרי שלום ואי פגיעה זה בזה. כן עולה מדברי הרמב"ם [הלכ' ע"ז ריש פ"ח]: "אין כורתין ברית לשבעה עממים כדי שנעשה עמוהם שלום..." וכן בפ"ח [ה"ט ממלכים]: "וכן עיר שהשלימה אין כורתין להם ברית". הרמב"ם בביאורו מברר יותר ענין הברית: "והם (הנשיאים לגבעונים) כרתו להם ברית להיותם שווים ובעלי ברית ועוזרים זה לזה במלחמותיהם". דהיינו, ברית הנשיאים המוטעית היתה על בסיס שיוון בין הצדדים ועזרה הדדית בצרות כגון מלחמות. ואילו כאן במיעוט, וכן היה צריך להיות בגבעונים, הברית כוללת מס ועבדות ואזי הברית או ההסכם בין שליט ונשלט. וכן מסביר הלח"מ [ריש פ"ו ממלכים] ומנחת חינוך [מצוה צ"ד] אליבא דהרמב"ם. וניתן להוסיף עפ"י ענין הגבעונים שמרגע כריתת הברית מוטלת על עם-ישראל חובת ההגנה על המיעוט החי בתוכם מהתקפת זרים ואין הם יכולים להניחו בצרתו.

ט. נאמנות לעם-ישראל וקיום יחסי חוץ

הבסיס העיקרי לכל המציאות של מיעוט הוא שלום – "והיה אם שלום תענך..." [דברים כ' י"א] וכדברי הגר"א באדרת אליהו: "ג' דברים צריכים שתשלים עמך ועבדוך במס". על-כן כל הפרת נאמנות לישראל או צרירתם בכל דרך שהיא (מטעמים לאומיים) דינה כמרידה בישראל וכהפרת הברית-הסכם שנכרת עימם. אם זה ביחיד דינו כמורד ואם בציבור, נראה, שוב אין ישראל מצווים לשמור בריתם עימם וחוזר הדין: או יציאה מארץ-ישראל או מלחמה עימם.

לעומת מלחמת הרשות מחוץ לגבולות א"י שבה המלכויות שנכבשו והיו למס עובד אולי היו להן יחסי חוץ משלהן עם אומות אחרות, בתוך א"י, נראה שאין מיעוט רשאי לנהל יחסים עצמאיים אחרים עם כל ציבור אחר, אלא הרי הוא כאנשי המדינה ונשלט ע"י המלכות ועפ"י יחסי החוץ אשר היא מנהלת.

י. שאר דיני מיעוט

מדברי הרמב"ם נראה שמושיבים מיעוט בעריו. אמנם אין זה ברור אם בתור חובה או היתר, ובפשט הדברים זהו היתר. שסוף סוף ישראל צריכים לשלוט בארצם ושטח ישיבת המיעוט נחסר מהשבט שבתחומו נמצא מיעוט זה. ואם, הן משיקול בטחוני והן משיקולים אחרים, נראה לשנות מקומם, נראה שמוותר. וראיה – שאף גר תושב יחידי אין מושיבין בספר [ספרי דברים כ"ג "בקרבך – ולא בספר"] כש"כ מיעוט מטעמים בטחוניים. וכן כותב הרמב"ם שבתנאי השלמה יכול המלך להתנות על קרקעותיהם. אך נראה שיש חובה להשאירם בישוב או ישובים בפנ"ע ולא לפזרם דאדעתא דהכי השלימו. וכן בגבעונים הושארו בעריהם. ועל אוריה מקרית יערים שנבא על החורבן [ירמיה כ"ו, כ"ז] אמרו ישראל [ילק"ש תשע"א] שהוא מן הגבעונים שהרי בא מקרית יערים שהיא אחת מעריהם [יהושע ט', י"ז], משמע שהניחום בעריהם.

חבל נחלתו

אשר למכירת קרקע להם, נראה שנתון במח' האחרונים ביחס ל"לא תחנם" למי שאינו ג"ת וגם אינו עו"ע וע"י משפט כהן (סי' ס"ג) והערת הרצי"ה קוק זצ"ל בסוף הספר ועמוד הימיני [קכ"ו—ק"ל]. כיון שמיעוט אינו עו"ע אינו מבטל ע"ז [י"ד קמ"ו, ה'] ונראה שמותר לקבל ממנו שבועה כגר תושב [עפ"י תוס' כתובות צ"ד ע"א ד"ה "שנמצאת" והבועל בת מיעוט אין קנאים פוגעים בו ובה כדן ג"ת [רמב"ם אסו"ב פי"ב ה"ה]. ואינו אוסר בהנאה בנוגע בין כדן ג"ת [י"ד סי' קכ"ד] וכ"ז מפני שאינו עו"ע בשאר הדינים שבינם לבין ישראל דינם כשאר ב"נ ולא באו לכלל ג"ת. ובינם לבין עצמם דנים עפ"י ז' מצוות ב"נ ועפ"י נמוסיהם.

ונראה פשוט מכח העבדות שמוטלת עליהם שאין למיעוט לעשות שום שררה על ישראל ואין זה משנה אם בגדר קבלה [כפי שרצה לומר ר"ש פדרבוש בספרו משפט המלוכה בישראל ועיין הערות הרצי"ה קוק בסוף ספרו] או מגדר שליחות [כפי שר"ל הגר"ש ישראלי בס' עמוד הימיני] שסו"ס התוצאה נאסרה – התמנות על ישראל.

יא. מעבר ממיעוט לגרים תושבים

הכרענו לעיל שאין דיני מיעוט כדיני ג"ת בגלל אופיו הציבורי ואופי קבלתן השונה של שבע מצוות בני נח. נשאלת השאלה האם יש אפשרות מעבר ממיעוט לג"ת בלא שיוותר על ישיבתו בא"י. ונראה שהתשובה קשורה לענין המיעוט, ואם פרש מציבורו וקבל בפני ג' חברים את ז' המצוות בגלל שצוום ה' לישראל בתורתו נראה שפוקע ממנו חיוב מס ועבדות, וחייב ההתנהגות של ישראל כלפיו הוא מדין ג"ת.

עוד צריך לברר אם יבוא ציבור מרצונו לקבל ע"ע גרות-תושבות מרצון וכצבור האם צריכים לקבל מו"ע, שוב נראה שהיסוד הוא מגמת רצונם, ואם מתוך ציווי ה' לישראל בתורתו מכירים בזמב"נ אין צריכים לכפותם למס ועבדות (אף שקבלה כזו טעונה בדיקה מדוקדקת מאד). ובכל מקרה אין הגרות-תושבות עוברת לבניהם אחריהם והם צריכים קבלה מעצמם.

יב. גדר יד ישראל תקיפה

כתב הרמב"ם [הל' עכו"ם פי' ה"ן] "אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העכו"ם או שיד העכו"ם תקיפה על ישראל. אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עו"כ בינינו". כיון שיש כמה דרכים להבין "יד ישראל תקיפה", נבדוק את האפשרויות השונות.

במסכת כתובות [כ"ו, ב'] שנינו: "האשה שנחבשה בידי עו"כ ע"י ממון מותרת לבעלה ע"י נפשות אסורה לבעלה". ובגמרא "לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על עו"כ אבל יד עו"כ תקיפה על עצמן אפילו ע"י ממון אסורה לבעלה". ורש"י: "אלא שיד ישראל תקיפה על העו"כ ויראים לעשות שלא כדן שלא יפסידו ממונם". וע"כ ע"י ממון מותרת וע"י נפשות אסורה לבעלה וכן להלכה. בשטמ"ק [כתובות שם] כתוב: "תימה אם-כן אפילו ע"י נפשות מותרת (שהרי דיני ישראל ודאי שלא כדן הם עושים, ואם ביד ישראל תקיפה תהיה מותרת גם ע"י נפשות).

וי"ל דה"פ דינו תקיפה שאינם רשאים לעשות שלא כדין — כדינם, אבל שיצטרכו לעשות דינו ולא דינם לא, ודיניהן הוא שמפקירים נשי הגנב". למדנו מכאן שאין ענין יד ישראל תקיפה לעשות בדין ישראל ושליטה וכח כפיה גמור, אלא שאין ישראל מופקרים לשרירות לב הגויים ודינה דמלכותא דינא באותו מקום. וכעין זה ניתן להסביר ברא"ש במס' ע"ז לגבי השכרת בתים לעובדי כומ"ז בזה"ז [פ"א ס"י כ"ב] שכתב: "ועוד נהי דלדידן שכירות לא קניא, כיון שיד אומות תקיפה ובדיניהם שכירות ליומא כמכר ואף אם נפל ביתו של משכיר אינו יכול להוציאו הוי כמכר". וכאן ודאי שימושו באותו ביטוי אין לו ענין עם כח כפית השלטון אלא שדינא דמלכותא דינא לענין זה.

בצפנת פענח [לגר"י מראז"ין הרוגצ"בין] מציין כמקור לרמב"ם בהלכה שהובאה לעיל לגיטין (מ"ה ע"א), ונראה שכוונתו לברייתא: "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו' יכול בעו"כ שקיבל עליו שלא לעבוד ע"כ הכתוב מדבר ת"ל לא תסגיר עבד אל אדונוי אשר ינצל אליך מעם אדונוי מאי תקנתו עמך ישב בקרבך". ואף שנדחה לימוד זה מדיוקא דקרא פשטא דקרא לא נדחה וכן כתב הרמב"ן בפירושו עה"ת שאין מסגירין עבד שברח לא"י מידי בעליו הנוכרי. וצריך לומר שיש ביד ישראל ריבונות שלטונית ויכולת הגנה ציבורית דאל"ה הגויים בין כה וכה יוציאוהו מישראל. וכאן משמעות תקיפות היד – שלטון. וכ"נ שהשתמש הרמב"ם בתשובות [מ"ה בלאו ע' 285] שנשאל: "מאמר רבי יוחנן: גוי שעסק בתורה חייב מיתה, האם זה הלכה והחייב כל בר ישראל להמנע מללמדו דבר מן המצוות חוץ מז' מצוות או להעמידו עליהן אם לאו?", והשיב הרמב"ם: "היא הלכה בלא ספק וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגייר...". וצריך לדייק, הלא נשאל אם זו הלכה שצריך להמנע והשיב שצריך למנוע בכפיה. למדנו מכאן שיש פה שני צדדים: על היחיד להמנע מעצמו ועל הציבור, אם כח שלטונו חזק, חייב אף למנוע, ושוב משמעות תקיפות היד היא כח שלטון ויכולת לכוף.

הגר"ש ישראלי בספרו עמוד הימיני [עמ' קכ"ב] חידש שיד ישראל תקיפה היא אך ברוב ישראל בארץ-ישראל ולפי זה רצה לחדש שבאין רוב ישראל בארץ, אף שיד ישראל תקיפה, אין חייבים בהוצאת עו"ז מארץ-ישראל שהתורה התכוונה לסילוק כללי ואם כן כל זמן שנשאר עו"ז אחד לא התקיימה מצוה זו. ובכך רצה להסביר מדוע הרמב"ם חילק בין שני מצבים: גלות או יד ישראל תקיפה. אלו דבריו: "ולזה מיושב שחילק הרמב"ם הרישא לשתי בבות כי יש כאן שני אופנים שפטורים. האחד מצד שאין כאן רוב ישראל, והשני מצד שישאר ממילא עוד עכו"ם בארץ ואז הוצאת איזה מהם אינה מעלה ואינה מורידה. ולפי זה אין הפירוש המצווה קיימת אלא שאנוסים מלקיימה, אלא שגם במה שיכולים גם-כן פטורים, ואין זה בדומה לפטור מצד אונס או אי-אפשרות ולזאת הצריך הרמב"ם להשמיענו פטור זה". ולתירוץ צריך הסבר איך מיישבו בתוך דברי הרמב"ם. שמה מורה בתוך המילים ש"גלו ישראל... או שיד העו"כ תקיפה" וכו' לחילוק שכתב. וגם לא נראה שכל זמן שנשארו עו"ז בא"י, אפילו גורשו חלקם או שאינם תחת שלטון ישראל, שלא נתקיימה המצווה (לפחות בחלקה), ויותר נראה שיד ישראל תקיפה, היינו שלטון היכול לאכוף לדין התורה ולא שייך כלל לכמות המספרית והיחסית, אלא חובה על היושבים בא"י, כדברי הפירוש: "לא ישבו בארצך".

חבל נחלתו

וכוונת הרמב"ם להסביר שמפרנסים עניי עכו"ם או משכירים להם בתים בא"י וכדו' בזמן שאין מעמד שלטוני לעם ישראל, ובשתי אפשרויות או בזמן שגלו לבין העכו"ם ואז אף אם יד ישראל תקיפה מוכרים להם וכדומה, אם מפני שאינם בגדר יד תקיפה ככל מצב ישראל בגלותו – ל"ע ואם מפני שאין זו א"י. ובכך מתיישבת תמיהתו שאף שלא מחמת אונס בטלו ממנו חיובים כלפי עו"ז או בזמן שישראל בארצו ואעפ"כ בגלל חסרון ציבורי או שעבוד לאחרים אין השלטון מסוגל לכפות שלטונו, וע"כ גם הפרטים מותרים להשאיר עו"ז ולנהוג עימן משא ומתן כפי שפירש הרמב"ם. ובזמן שהציבור שולט ותקיף, ממילא אין עו"ז בא"י וכל ההיתרים שניזקקים להם בטלים. וכ"כ בעל המנ"ח: "ונראה שאם ידינו תקיפה, אף כשא"י בחזרונה, נוהג לאו זה" [מצוה צ"ד].

ויתירה מזו מצאתי בביאור הרש"ל לסמ"ג שעל איסור כריתת ברית עם ז' אומות [ל"ה מ"ז] כתב: "ומיירי כשאין ידינו תקיפה עליהם". דהיינו, שאיסור כריתת הברית להשאירם עו"ז הוא אפילו בחולשת ישראל, שאין כח לסלקם מא"י אבל כריתת ברית אסורה. ומאין מקורו? נ"ל שמקורו ברמב"ם בפ"י מהל' ע"ז וסבר שמש"כ הרמב"ם לסוף הפרק: "אין כל הדברים" וכו' מוסב על כל הפרק כולל איסור כריתת ברית. ואי-אפשר להסביר כאן שמדובר שיד ישראל תקיפה אבל אין רובם בא"י דאיזו הו"א יש שיותר לכרות ברית להשאירם עו"ז!?

עולה למסקנה, שלשון יד ישראל תקיפה משמש בשתי משמעויות: האחת – חוק וסדר, כמו שהבאנו ממסכת כתובות ול' הרא"ש בע"ז. והשניה – כח שלטון לכפות ולא תליא בכמות העם. ואלו דברי החינוך [מצוה תל"ו] במצוות איבוד ע"ז: "זנוהגת בזו"נ בכ"מ ובכ"ז שמצוה עלינו לאבד שם ע"א אם יש כח בדינו. אבל אין אנו חייבים לרדוף אחריה לאבדה אלא בא"י בזמן שדינו תקיפה על עובדיה". ושוב עולה שהתקיפות היא כח שלטון לכופ להלכותיה של תורה. (וע"ע לקמן עמ' 174 הערה 4).

סימן ה

מסרן הכתוב לחכמים - למשמעות המונח בלשון הש"ס ראשונים ואחרונים

ראשי פרקים

הקדמה

- א. המקורות בש"ס וביאורם
 - ב. מקרים של מסירה מלאה לחכמים
 - ג. רשימת האזכורים בראשונים והבחנות ביניהם
 - ד. בדיקת שיטות רש"י, תוספות וריטב"א
 - ה. הדיון באחרונים
- סיכום

הקדמה

- בהקדמת הרמב"ם למשנה חילק את הלכות תושבע"פ לחמישה חלקים:
- א. פירושים מקובלים מפי משה רבנו ויש להם רמז בכתוב ואפשר להוציאם בסברא.
 - ב. דינים שהם הלכה למשה מסיני ואין להם רמז בכתוב.
 - ג. דברים שהוציאו בסברא ובי"ג מידות.
 - ד. גזרות חכמים.
 - ה. תקנות ומנהגים.

בשורש השני של ספר המצוות מסביר הרמב"ם את ההבדל בין החלק הראשון לחלק השלישי בכך שבחלק הראשון הדינים מקובלים למשה, והלימוד מסברא וי"ג מידות לאותם דינים הוא אך תוספת ראייה ומחכמת הכתוב. אבל בחלק השלישי אותן הלכות שנלמדו מסברא ומי"ג מידות והעידו עליהן חכמים שהן מהתורה אותן ראוי למנות כמצוות מהתורה. ולימודים שלא העידו עליהם חכמים שהם מן התורה אינם אלא הלכות מדרבנן ואינם נמנים בתרי"ג מצוות.

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות חלק על הרמב"ם, ודעתו היא שפרט לגזירה שוה אותה מותר לדרוש רק מי ששמעה מרבו "מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה כי התיבות יכפלו בתורה כמה פעמים אי אפשר לספר גדול להיות כל במלות מחודשות". וע"כ הוא מסיק: "ולפי זה הראוי הוא שנאמר בהפך שכל דבר הנדרש בתלמוד באחת מכל י"ג מדות הוא מדאורייתא עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא". המונח שננסה לברר במאמר זה "מסרן הכתוב לחכמים" מוסב אף הוא על המעבר שבין דאורייתא לדרבנן, האם הוא מלמד על דין תורה או שהוא מלמד על אסמכתא ודין מדרבנן, או שאין בו משום ראייה כלל.

חבל נחלתו

השאלות שנבדוק הן:

1. המקרים השונים שהשתמשו במונח.
 2. האם לכל הראשונים פירוש זהה וע"כ חומרא הלכתית זהה לביטוי זה.
 3. השוואות ממדרשי הלכה במידה ותמצאנה.
 4. החילוק בין מקרים אלו לבין שאר מקומות של לימוד בי"ג מידות.
- המונח מופיע בש"ס פעם אחת, ופעם נוספת בצורה מעט שונה (ידון להלן), ומשם נלקח ע"י הראשונים למקרים נוספים. המונח לא נזכר במקורות אחרים כמו מדרשי הלכה ותוספתא¹.

בפרק הראשון הבאנו את המקורות מהש"ס והרחבנו בביורם. בפרק השני הבאנו מקורות מן הראשונים המלמדים על כח חכמים להגדיר פרטי מצוה מן התורה. בפרק השלישי הבאנו את יתר האיזכורים בראשונים ומיינו אותם לפי משמעות המונח בהם ועפ"י הראשונים השונים. בפרק הרביעי הסברנו מה משמעות המונח לראשונים הרואים בקביעת חכמים קביעה מן התורה. בפרק החמישי הבאנו את דברי האחרונים שמצאנו על המונח הנ"ל, הן הפוסקים בספרות התשובות והן המלקטים השונים והתייחסנו לדבריהם. ולבסוף סיכמנו את המתברר לנו מכלל כל הביור.

א. המקורות בש"ס וביאורם

א. מלאכת חול המועד^[1]²

המקום המפורסם בהלכה והוא היחידי המופיע בש"ס, עוסק במקור לאיסור מלאכת חול המועד. בתוך מספר ברייתות נשנתה ברייתא זו [חגיגה י"ח ע"א]:

"תניא אידך: 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' [דברים ט"ז] מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה, ת"ל 'וביום השביעי עצרת' השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר, אי זה מלאכה אסורה ואי זה מלאכה מותרת". (בג"ר"ח שעל הדף, כסיום לברייתא של ר' עקיבא הבנויה על פסוקים מפר' אמור ממשיך הר"ח: "הא אין הכתוב מדבר מועדי ה' אלא בחולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה. ולא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת").

ברייתא זו בתוך דבריה מזכירה מה נמסר ביד חכמים: איזה יום ואלו מלאכות וכך פרש רש"י:

1. המונח נזכר בילק"ש אך רק כציטוט מקורות מהש"ס.
2. לכל מקרה ואיזכור של המונח הנידון ניתן מספר בין שני סוגרים מרובעים ע"מ להעיר עליהם בקצרה בהמשך.

סימן ח - מסרן הכתוב לחכמים

"הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים — כלומר מאחר שאמר לך הכתוב שהן עצורין ממלאכה ולא בכלן, ולא פירש אי זו המותרת ואי זו אסורה, דע וראה שלא מסרן אלא לחכמים היודעים להבין על איזהו להטיל ההיתר ועל אי זו להטיל האיסור, והם יאמרו אי זהו יום טוב על פי קידוש הראייה ואסור בכל מלאכה, ואי זהו חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה. ועל חולו של מועד יגידו לך אי זו מלאכה אסורה דבר שאינו אבד, ואיזו מלאכה מותרת דבר האבד".

לא מבורר בדברי רש"י האם חוה"מ ומלאכותיו האסורות איסורן מהתורה, וחז"ל הם רק היד המצביעה, או שהיום ומלאכותיו אסורים רק מדברי חכמים.

רשב"ם [פסחים קי"ח ע"א ד"ה כל המבזה את המועדות] כתב שאסורה מהתורה. הטור בסיומן תקלו"ו כתב שכן סבר הר"ף, והב"י [סי' תק"ל] העיר שלא ידע מקורו. עוד כתב הב"י שהרא"מ אף הוא סבר שמלאכת חוה"מ אסורה מן התורה.

תוס' [חגיגה י"ח ע"א ד"ה חולן] כתבו שמלאכת חוה"מ אסורה מדרבנן. לדעת התוס' הסכים הרמב"ם [הל' יו"ט פ"ז ה"א] שכתב: "חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים..." והעירו על דבריו בהגהות מימוניות [אות ב:]: "וכן פר"ת, וכל הפסוקים דמייתי פרק אין דורשין אינם אלא אסמכתא בעלמא דאי מדאורייתא לא היו מקילין ומחלקין החכמים בין דבר האבד לשאינו אבד. ואע"ג דאמר תלמודא התם לא מסרן הכתוב אלא לחכמים אין לדקדק משם דמדאורייתא הוא דאי אפשר שיהו חכמים מקילין כולי האי..." וכ"כ הרא"ש [ריש מו"ק].

הנמוקי יוסף [ריש מו"ק] הביא שמלימוד הברייתות מפסוקים משמע לכאורה שהאיסור מדאורייתא, מאידך לא מצאנו שמוני המצוות מנו איסור מלאכה בחוה"מ לא בתור עשה ולא בתור לא תעשה, וע"כ נראה שהלימוד מהברייתות הוא אסמכתא בעלמא ואיסור מלאכה בחוה"מ מדרבנן. וכן הביא מהירושלמי והבבלי שמשמע שאיסור מלאכת חוה"מ מדרבנן. וכ"כ באריכות הרא"ש [ריש מו"ק].

עוד כתב הנ"י שהרמב"ן הטיל פשרה וכתב שכל מלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד אסורה מן התורה, ומלאכה שהיא לצורך המועד מותרת בין מלאכת אומן בין מלאכת הדיוט. וכן דבר האבד מותר מן התורה אף שלא לצורך המועד. וחכמים מדבריהם אסרו קצת מלאכות ואותן מלאכות אמרו בירושלמי שהיה מן הראוי להתיר. ולכך הסכים הרשב"א בסוף פ"ק דע"ז. והביא ג"כ את דברי הרמב"ן המגיד משנה בהל' יו"ט [שם].

עולות לפנינו שלוש שיטות בהסברת החומרא ההלכתית של מלאכת חול המועד:

לפי הרשב"ם משמע שאיסור מלאכה בחול המועד מן התורה.

לשיטת התוס' והרמב"ם יחוד הימים מהתורה הוא בקרבנותיהם ובהיותם נמצאים בין שני ימים טובים (פסח – ראשון ושביעי, וסוכות ראשון ושמיני עצרת), אבל כל אסורי והיתרי המלאכות מדרבנן.

חבל נחלתו

לפי הרמב"ן חלק ממלאכות היום אסורות מהתורה, ומקום הונח לחכמים מה לאסור ומה להתיר וכשהתירו חכמים משלך נתנו לך.

עפ"י שלשת השיטות מתבאר גם המושג "מסרן לחכמים". השיטה הסוברת שמלאכת חוה"מ אסורה מן התורה מסבירה שנמסר בידי חכמים ללמוד בי"ג מידות מה המלאכה האסורה מן התורה ומה הם פרטי איסורה מן התורה, ואין לחז"ל "אוטונומיה" לקבוע מהו דין תורה. השיטות הסוברות שמלאכת חוה"מ מדרבנן, וכן שיטת הרמב"ן סוברות שמונח זה מעיד על דין דרבנן ככל תקנות ואיסורי דרבנן. לשיטה הראשונה יש צד חידוש בביטוי, אבל אין בדין עצמו כח מיוחד שהופקד ביד חכמים, אלא חלק מלמוד בי"ג מידות הרגיל אצל חכמים.

ביאור חדש משמיע הבית יוסף [ס' תק"ל] לאחר שהביא את כל הדעות הנ"ל, וז"ל:
"ולע"ד נראה דאיסור מלאכה בחוה"מ ד"ת כדמשמע בסוגיא שבפ' אין דורשין אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם וכעין מ"ש הר"ן בריש יומא גבי עינוי דיוה"כ בר מאכילה ושתיה, וכן מבואר בהדיא בפרק אין דורשין שלא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת..."

מתבאר מדבריו שדעת חכמים קבעה באיסורי חוה"מ לא אך בחלק המותר מן התורה **שאותו התורה הודיעה**, אלא בכלל האיסור, מה אסור ואיסורו מן התורה, ומה מותר והיתרו מן התורה.

ואולי סבר כן הריטב"א [ריש מו"ק]³ בדעת הרמב"ן, שהסביר: "הא עיקר מלאכה בחוה"מ דאורייתא היא בדבר שאינו אבד ושלא לצורך המועד **ומסרו הכתוב לחכמים להודיענו שזה אסור והשאר מותר**, והם הכריזו ואסרו דברים אפילו במה שהתירה להם תורה משום משמרת למשמרתי כמו שעשו בשאר גופי התורה, וזה נראה ברור וכן דעת רבותי שיחזיו". משמע מדבריו שאף את הדבר האסור מן התורה חכמים הם שהודיעונו. המג"א [ס' תק"ל] הבין שהב"י פסק בשו"ע כדעתו וכהבנתו בענין מסרן לחכמים. וכ"מ שהבין המשנה ברורה [ס' תק"ל ס"ק א']⁴.

3. הריטב"א לכאורה "משתמש" בחידושו של הרמב"ן גם לגבי מלאכות שביעית ז"ל: "ואע"ג דמדאורייתא תולדות שרו והשקאה תולדה, חכמים אסרו תולדות שאינו אבד ואסרו ג"כ בדבר האבד דבר של טורח עשאוהו כעין חולו של מועד בדבר זה". אולם המדייק יבחין שאך לגבי מה שמן התורה מותר כתב הריטב"א לאסור במקרים מסוימים.

4. אעפ"י שמן הראשונים שהבאנו לעיל לא נראה מוכרח ללמוד כב"י, יש שהבינו כב"י בשיטת כמה וכמה ראשונים לדוגמא: תוס' יו"ט כתב בשביעית [פ"ז מ"ג] לענין איסורי סחורה בבעלי חיים האסורים באכילה: "ונראה לי דאע"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה מדכתיב יהיו אי נמי מדרשא דירושלמי, אפ"ה מדכתיב נמי לכם לומר שלכם יהיה נשאר האיסור והיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר ודאשכחן בברייתא שהביא הר"ף בריש מסכת מו"ק דחוש"מ אמרה התורה עצור ממלאכה ואמרה התורה השביעי עצור ולא הששה הרי שלא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה מלאכה אסורה ואיזה מלאכה מותרת. לדעת קצת

נלמד לגבי ענינו יסוד חדש לגבי המעבר בין דינים דאורייתא לדרבנן שיטנו כביכול תחום חופף בו התורה כתבה את הכללים והשאירה את הפרטים בידי חז"ל. הראשונים בדין זה לא ייחסו זאת לרמב"ן (פרט לריטב"א) אף שהדברים קרובים לדבריו. לא מבורר בדברי הבי"כ כיצד לזהות את אותם דינים בהם נמסר הדבר בידי חכמים וידון הענין להלן⁵.

ב. זמן גידול בכור בהמה אצל ישראל עד נתינתו לכהן [2]

המשנה בריש פ"ד דבכורות כותבת: "עד כמה ישראל חייבין ליטפל בבכור? בהמה דקה שלשים יום ובגסה חמישים יום". בגמרא מובא המקור לכך: "אמר רב כהנא דאמר קרא: 'בכור בניך תתן לי כן תעשה לצאנך מלאתך ודמעך לא תאחר כן תעשה לשורך', (היינו בכור צאן בכור ישראל ובכור בקר בכיכורים המובאים בשבועות). איפוך אנא מסתברא דמקדם למקדם דמאחר למאחר, אדרבה דסמיך ליה לדסמיך ליה? אלא אמר רבא: אמר קרא 'תעשה' הוסיף לך הכתוב עשייה אחרת בשורך. ואימא שיתין לא מסרך הכתוב אלא לחכמים". הביטוי בבכורות כמעט זהה לביטוי בחגיגה⁶, ואף הוא מכוון ללמד שרשות ההכרעה נמסרה ביד חכמים.

מרבנו חננאל משמע שהדין דרבנן בלבד שכתב: "אלא חכמים הוא דמפרשי נ' יום וסמכו אמלאתך ודמעך לא תאחר". וכן הסיק תויו"ט [בכורות פ"ד מ"א] מפה"מ לרמב"ם ותוס' חדשים על המשניות.

אולם מרש"י משמע שהדין מן התורה ונמסר לחכמים "הואיל ולא גילה לך שיעור עשייה שתוסיף ודאי לחכמים מסרך שיפרשו לך הטעם ואחריהם תלך". ולפי"ז סברת חכמים מבררת את דין התורה.

פוסקים שסוברים דלאו אסמכתא הוא ומעתה אע"פ שמן התורה אסורה המכירה יפה כתב הר"ב (= הרב ברטנורה) ואסרו וכו" [28].

5. דברים חשובים בנידון עיונו כתב המהר"ץ חיות [חגיגה שם] ז"ל: "נ"ב הרבה ענינים מציינו דהתורה מסרה לחכמים כמו כל שבותין דשבת – רמב"ן פ' אמור, וכן שאר עינויים דיום כפור – ר"ן פ' בתרא דיומא. ועי' טורי זהב יו"ד סי' קי"ז* וב"י יו"ד סימן קע"ח. ועי' רא"ש פ' לולב הגזול דפסולי לולב מסרם התורה לחכמים והח"צ בתשובה סי' ט' תמה עליו דלא מציינו התורה מסרה לחכמים ר"ל בשני כתובים המכחישים זא"ז. ונעלם במחכ"ת גמרא ערוכה בכורות כ"ו ע"ב ותפסו כבר הרב יד מלאכי סימן רמ"ז ובחיבורי הארכתי". דבריו הם בהתאם להבנת הבי"כ במילים "מסרן לחכמים", ואעפ"י שבפירוש התויו"ט למו"ק לא ציין פוסקים נוספים פרט לבי"כ. דבריו ידונו להלן.

*[מלכתחילה חשבתי שמהר"ץ חיות מתכוין לכללו הידוע של ה"ז, המופיע בסי' קי"ז, שאין חכמים יכולים לאסור את היותר במפורש בתורה. שבתי וראיתי שדברי ה"ז נתכוונו לדברי התוס' יו"ט (לעיל הערה 3) לגבי סחורה בבע"ח אסורים, וכ"כ רעק"א בשו"ת סי' ע"ד].

6. בחלק מכתבי היד לחגיגה (עפ"י דקדוקי סופרים) ובמאירי [ריש מו"ק] גורסים אף בבביתא בחגיגה "לא מסרך הכתוב אלא לחכמים". וכן גרס הר"ח.

חבל נחלתו

אולם יש להבחין בין מלאכת חוה"מ לבין המקרה דנן, גידול בכור בהמה אף אם מדובר בדין תורה הזמנים נתונים, וחכמים צריכים אך להכריע מי חמישים יום ומי שלשים. כלומר התורה לא הפקידה בידם "שיקול הדעת" מעבר לפרט זה. שונה הענין משיטת הב"י במלאכת חוה"מ הרואה במסירה שליחות מלאה של הכרעה בשיקול הדעת בכלל הענין (וכפי שנראה במקומות אחרים)⁷.

ב. מקרים של מסירה מלאה לחכמים

א. עינויי יום הכיפורים [3]

"יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובעילת הסנדל ובתשמיש המטה" [יומא פ"ח מ"א, ע"ג ע"ב]. לגבי מקורם הביא הר"ף [יומא א' ע"א]: "הני חמשה ענויין כנגד מי? אמר רב חסדא כנגד חמשה ענויין שבתורה", ומוכיח בהמשך שכל אחד מהאיסורים קרוי עינוי.

כתב על כך הר"ן [על הר"ף שם] שאכילה ושתיה לכו"ע איסורם מן התורה וחייבים עליהם במזיד כרת. "ובאידיך כולו דהיינו רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה איסורא הוא דאיכא, אבל כרת ליכא. ויש מי שאומר עוד דהני מדרבנן בעלמא הוא דאסירי, ואע"ג דבגמרא מפקי להו מקראי אסמכתא בעלמא ניהו והיינו דמקילינן בהו... והיינו נמי דאמרינן בגמ' הני חמשה ענויין כנגד מי, ומדאמרינן 'כנגד מי' ולא אמרינן 'מנא לן' משמע דמדרבנן בעלמא ניהו ולא בעי אלא אם יש להם שום רמז מן התורה כך העלו בתוס'".

הר"ן עצמו אינו מסכים לדברי התוספות וכותב: "לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא ניהו, אלא דכיון דלאו בכלל עינויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא ניהו אלא מריבויא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים, והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' שביתת עשור דכולהו מדאורייתא ניהו".

מתבאר מדברי הר"ן שאף הוא מסכים שיש סוג מיוחד של איסורי תורה שהופקדו בידי חכמים, כשגוף האיסור מהתורה אבל הגדרותיו להלכה ולמעשה הן עפ"י דברי חכמים, וחומרם מהתורה, ואין עליהם ענישה מן התורה.

ב. פסולי לולב [4]

בדומה לכך כתב במפורש הר"ן [ריש לולב הגזול ד"ה מיהו] שהקשה מדוע יש מקומות שמשמע שפסולי ד' מינים בכל שבעת הימים, ויש מקומות שמשמע שאך ביום הראשון?

7. מהר"ץ חיות בהערות שהובאה לעיל לא חילק בין הגמרא בבכורות לגמרא בחגיגה אעפ"י שהחילוק מתבקש, ונראה שהחכם צבי לא דימה בין הענינים על אף הביטוי הזהה (הדברים יתבארו היטב לקמן).

סימן ח - מסרן הכתוב לחכמים

ותרץ: "ומשמע לי דהיינו טעמא שאלו אמרה תורה בפירוש דנקב וחסר כלשהוא פסול אף בשני של דבריהם היינו פוסלין אותו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, אבל הכתוב לא פרט בהדר כלום אלא סתם ואמר שתהא מצוה זו מהודרת ומסרה לחכמים, ובודאי שכל שהמצוה חמורה יותר יש להחמיר בהדר ולפיכך קיימוהו חכמים בכלל בשל דבריהם כשל תורה אבל בפרטיו אינו בדין".

פירוש לדבריו: חכמים התאימו את פסולי שאר ימות החג שכל מצות לולב בגבולין מדבריהם לפסולי היום הראשון שהוא מן התורה. ולגבי פסולי היום הראשון התורה קבעה את יסוד הפסול אבל גדריו המדויקים נקבעו ע"י חכמים. ובהתאמה ליום הראשון קבעו את פסולי דרבנן בימים שהחויב מדרבנן. בפירוש זה נוטה הר"ן מפירושי כל מי שקדמוהו. ואף הרמב"ן שאת ביאורו הוא מביא בהמשך, סובר שהימים שחויבם מן התורה פסוליהם מן התורה, והימים שחויבם מדרבנן פסולם מדרבנן.

במהר"ץ חיות [לעיל הערה 5] מכוון לרא"ש בסוכה [פ"ג סי' י"ד] הסובר שבשעת הדחק התירו חכמים ליטול ולברך על לולב יבש. וז"ל הרא"ש: "אבל מודו רבנן דבמקום הדחק היו מברכין דאם לא כן יאמרו לו בשעת הדחק נמי לא היו מברכין **אלא כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים** והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא כדי שיזוהרו ישראל במצוות, אבל במקום הדחק הכשירום כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן". החכם צבי [סי' ט'] הקשה על הרא"ש שאך במקום ששני כתובים מכחישים זא"ז כמו לגבי מלאכת חוה"מ מסרן הכתוב לחכמים⁸. עוד הקשה שאין זה דומה כלל לדברי הר"ן לעיל לגבי הדר ששם עוד יש בכך הדר כלשהו, משא"כ כאן שסותר לגמרי להדר שכתבה תורה. האחרונים דחו את דברי החכם צבי [יעיין לעיל בדברי מהר"ץ חיות].

ג. **שבותין** [5]:

כתב הריטב"א [ר"ה ל"ב ע"ב ד"ה וברם]

"וברם צריך את למידע דכל מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות דרבנן, לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, דא"כ נמצאת שבת כחול מן התורה, שהחנניות פתוחות ואוצרות תבואה ויין, ומטלטלין חפצים מבית לבית דרך כרמלית, ומודדין ושוקלין ומונין, ואינו בדין שאסרה תורה הוצאה כגרוגרת והתירה העמל הגדול הזה, שא"כ אין זה יום מנוחה, אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מ"ע שבות של תורה לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול, אבל בכל פרט ופרט כי עביד ליה וזוהיר באידך דלא הוי שבת כחול הוי שבות דרבנן. נמצא

8. עיינתי בפירושי הראשונים למדרש י"ג מידות בראש הספרא ולא מצאתי חד מינייהו שמזכיר ש"יבוא השלישי ויכריע ביניהם" אותו שלישי הוא חכמים, ולהיפך בדוגמאות שהם מביאים ישנו פסוק ולא הכרעה מסברא. וצ"ע מהו מקור דבריו של החכ"צ.

חבל נחלתו

שיש לשבות עיקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה. **זו מרגלית שבידינו מרבינו הרמב"ן** מפי מורינו ז"ל.⁹

החידוש בהסברה זו של שבותי שבת, לעומת הפירוש הרגיל שכל איסורי שבות מדרבנן, הוא: שעפ"י הסברה זו מקור איסורי שבות מן התורה, אבל החומרה של כל איסור פרטי היא מדרבנן, וע"כ אף הענישה עליו אינה כענישה של תורה, ובכ"ז כיון שיסודו מן התורה הוא נותן כח ביד חכמים להעמיד דבריהם ולעכב אף מצוה מן התורה! בענין זה שונה מעט הכיוון מהמקורות הקודמים שהוזכרו, שהרי בהם חומרת האיסור שקבעו חכמים מן התורה בעוד שבשבות יסוד האיסור מן התורה, אבל כל פרטי האיסור מדרבנן.

את מרבית הדברים שמביא הריטב"א כתב הרמב"ן אף בפירושו על התורה ויקרא כ"ג כ"ד.⁹

ד. ר"ה למעשרות [6]

הריטב"א מביא שוב אותו יסוד לגבי קביעת שלב הגידול בצמח כקובע לר"ה למעשרות. ז"ל [ר"ה י"ב ע"ב]:

"וא"ת מפני מה הלכו באילנות לכל דיניהן בתר חנטה חוץ מעונת המעשרות, והלכו בתבואה אחר שליש לכל דבריה... ועוד היה הוא (מורו הרא"ה) נ"ר אומר כי הטעם שקבעו חכמים שבט ר"ה לאילן וקבעו תשרי לתבואה, מפני שהאילן שתה רוב גשמי שנה עד שבט כדמפרש ואזיל תלמודא לקמן, אבל התבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתתבשל היטב לפיכך קבעו לה תשרי. וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה"¹⁰.

המחודש בהלכה זו שסברת חכמים היא המכריעה מהו זמן המעבר של שנות האילן והתבואה וסברתם מכרעת מתי נגמרת שנה למעשר זה ומתחילה שנה למעשר אחר.

9. אי-הזכרתו של הריטב"א (דור לאחר הרמב"ן) מפירושו על התורה מלמדת לכאורה שלא הכיר את פירושו, לפחות בעת כתבו את חידושו לר"ה.
10. יש לציין שהריטב"א עצמו בהמשך חידושו למסכת ר"ה [י"ג ע"ב] על מימרת רבה: "אמור רבנן אילן בתר חנטה, תבואה וזיתים בתר שליש, ירק בתר לקיטה" אינו מסביר כרבו, אלא כותב: "או מדרבנן לגמרי כגון לקיטה דמעשר ירק, או אמור רבנן אדינא דאורייתא דגמירי הכי או דנפקא להו מקראי כגון תבואה וזיתים בתר שליש..." ולכאורה זו אותה שאלה שעליה הביא לעיל את תירוץ רבו, וכאן הוא מקור דברי רבו ('אמור רבנן'). ויש מכאן ללמד שאע"פ שקיבל את היסוד שיש דינים שעקרונן ניתן מן התורה ופרטיהם מדברי חכמים לא השתמש בעקרון לשם תירוץ כל קושיה.

ה. שיעורי איסורים [7]

ישנו תחום אשר יש הסוברים שנמסר ביד חכמים, והוא קביעת השיעור לעבור עבירות. כדברי הגמרא ביומא [פ' ע"א]: "א"ר אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין". ומסקנת הגמרא לפי רש"י [ד"ה דלא מחייבין]: "האוכל כזית בינוני אל יכתוב 'מחוייבני חטאת' אלא יכתוב: 'כזית בינוני אכלתי' שמא יבא בית דין ויפטרנו מקרבן ונמצא מביא חולין לעזרה"¹¹. שטח זה מעט חורג מענייננו, אין כאן סברא המכריעה אלא אומדן דעת שזו כוונתה של תורה¹², ואע"פ ששיעורי ב"ד שבדור שיקום ביהמ"ק הם יקבעו אם חייב בקרבן חטאת או לא¹³.

ו. אשה דייקא ומינסבא [8]

הריטב"א ביבמות [פ"ח ע"א] השתמש במונח הזה להסביר היתר חכמים להשיא אשה בעד אחד. וז"ל: "וי"ל דקים להו לרבנן דמילתא דעבידא לגלויי שהחמרת עליה בסופה כ"כ ודאי קושטא קא מסהיד וכי דייקא ומנסבא בדין מנסבא, ואנן סהדי במילתא ופרסום כזה נחשב בכ"מ כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם שנכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות, וזה כפתור פרוח ממ"ה הר"ם ז"ל"¹⁴. אף דוגמא זו שונה מהדינים שהובאו לעיל כגון עינויי יו"כ ופסולי לולב אין כאן סברא ל"בניית" איסור, אלא אומדן דעת שהוודאות שדרשה תורה מתקיימת. מקרים אלו שהבאנו הם דוגמא למסירה לחכמים ובסוגי מסירה שונים, ובמקרים שיובאו להלן יש מכל הסוגים הללו.

11. לאחר דברי ר' אלעזר הובאו דברי ר' יוחנן ששיעורין לעונשים הם מהלמ"מ. ישנה אפשרות להסביר שדברי ר"י ור"א חולקים, ולשיטת ר' יוחנן לא מופקדת ביד חכמים הרשות לשנות שיעורים. וכן נראה מהרמב"ם שלא הביא מימרת ר' אלעזר להלכה וגם המאירי התעלם ממימרא זו ולא פרשה כלל. אמנם בר"ח וכן ברש"י משמע שאין מחלוקת בין שני האמוראים ודברי שניהם התקבלו להלכה. ונראה שלשיטתם ר' אלעזר דיבר בשיעורים לקרבן חטאת ואילו ר' יוחנן דיבר בשיעורים לעונשים.
12. אבל בעירובין [פ"ג ע"א] מצינו שהוסיפו על המידות אבל לא על השיעור של התורה, והוא נשאר בכמותו.
13. ולא דומה לכריתות ח' ע"א שבא רבן גמליאל ולימד שמביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, ששם דרש מצד "עת לעשות לה" ולא מצד המסירה לחכמים.
14. וכ"כ הרא"ה כמובא בני"י יבמות.

ג. רשימת האזכורים בראשונים והבחנות ביניהם

א. רשימת מקורות בהם איזכור המושג

בספר יד מלאכי מביא מקורות מן הראשונים המזכירים ביטוי זה:
רש"י: בכורות כ"ו ע"ב (הוזכר לעיל [2]). קידושין י"א ע"ב [ד"ה ותנן שבועת הדיינין] – בענין השיעור המינימלי לשבועת הדיינין [9]. תמורה כ"ז ע"א [ד"ה ואם תחתיה] – בענין המלה 'תחת' מתי היא לשון התפסה ומתי לשון חילול¹⁵ [10].
תוספות: יומא מ"ה ע"ב ד"ה תמיד – בענין אי-הוספת מערכה על מזבח החיצון עבור אש תמיד [11]. יומא נ"ד ע"ב סד"ה כרובים – בענין אימתי מותר ליצור צורות בולטות [12].
רא"ש: סוכה פ"ג סי' י"ד (הוזכר לעיל [4]).
ריטב"א כ"י: יבמות ריש פ"י בשם רבו הרא"ה (הוזכר לעיל [8]).
שטמ"ק: ב"מ מ"ב ע"ב – לגבי חצר שהתרבתה משום יד [13].
ר"ן על רי"ף יומא [הוזכר לעיל] [3].
כסף משנה: הל' עכו"ם פי"א ה"ב – לגבי איסור בחוקותיהם לא תלכו לקרובים למלכות [14] [וכן ב"י יו"ד קע"ח]. יא. הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב – מסר הכתוב לחכמים באיזה חמץ די בביטול ובאיזה צריך בדיקה וביעור [15].
ויש להוסיף על דבריו (פרט למקורות שהוזכרו לעיל מאותם שלא הביא) עוד את המקורות הבאים (אשר לקטתי):
רש"י: שבת ס"ט ע"ב [ד"ה הכי גרסינן] – מתי חייב חטאת אחת ומתי כמה חטאות [16]. מועד קטן ב' ע"א ד"ה משקין [1]. סוטה י"ט ע"א ד"ה ור' יהודה – אימתי אשה שנחשדה כסוטה שותה ושונה [17]. קידושין כ"א ע"ב ד"ה ריבויי [29]. שבועות ז' ע"ב ד"ה מטומאות – על אלו טומאות שעיר פנימי של יו"כ מכפר [18].
תוספות: יומא כ' ע"א ד"ה אהיכא קיימינן – סדרי פינוי המערכה [19]. יומא כ' ע"ב ד"ה אלא – זמן תרומת הדשן [20]. יומא ע"ט ע"ב ד"ה לומר לך – שיעור כותבת לגבי יו"כ ולגבי חמץ [21]. מו"ק ב' ע"א ד"ה משקין [1].
ראב"ד: הל' יו"ט פ"ד ה"י מכשירי אוכל באיזה מהם צריך שינוי [22].
רמב"ן: שבת צ"ה ע"א באיזה עיר חז"ל גזרו ובאיזו לא גזרו [23]. מו"ק ב' מלאכות בחוה"מ שחכמים גזרו עליהן [1].
מאירי: ברכות כ"ב ע"א תקנת חכמים בענין טבילה ללימוד תורה [24]. מלאכות בחוה"מ [1]. שיעורי ממון לטענה והודאה ושאר מצוות [25].
ריטב"א: שבת צ"ה ע"א בענין באיזו עיר גזרו [23].

15. בהגהות הגר"א אות ג' כתב: "לא יכולתי להולמה וצ"ל דמסתמא דעתו של אדם על לשון המועיל". היינו כלל לא נראה לגר"א לקשור זאת להכרעת חכמים.

סימן ח - מסרן הכתוב לחכמים

רשב"א [שו"ת ח"ב סי' שכ"ב] - פסיקת ההלכה כמי מחכמים [26].
הוספת המגיה על יד מלאכי (הרב משה חי): **רא"ש** [גדרים סוף פ"ד] משם ר' אליעזר
ממין [בעל היראים] - בתוך ג' ימים לא הוי הפקר [27].
תוס' יו"ט [שביעית פ"ז מ"ג], **ט"ז** [יו"ד סי' קי"ז] - סחורה בבע"ח האסורים באכילה
[28].

המעין במקרים אחד לאחד ימצא שברוב המקרים השתמשו הראשונים בביטוי כדי
לומר שרשות הגזירה היא ביד חכמים ועל פיהם יצאו ויבואו כל ישראל. אולם ישנם
מקרים בהם קביעת חז"ל היא קביעת דין תורה, ובהם ג"כ יש להבחין:
(א) יש מקרים או מפרשים שכל הדין מהתורה וחז"ל למדו ובי"ג מידות או ריבוי ומיעוט
ללא יכולת לשנות מסברתם וכד'.
(ב) יש מקרים שחז"ל קבעו שיעורים למצוות ועונשים כמקרה בבכורות שלחז"ל נותרה רק
קביעת השיעור המדוייק.
(ג) ישנם מקרים אשר בהם אומדנא של חז"ל היא בעלת תוקף מן התורה.
(ד) וישנם מקרים לפי חלק מהראשונים והאחרונים בהם כל "עיצוב" ההלכה שביד חז"ל
נחשב כדין תורה.
להלן רשימה מסכמת של אבחנות בין המשמעויות השונות לביטוי "מסרן הכתוב
לחכמים"¹⁶:

- (א) דאורייתא במלואו: 17, 18, 19, 20, 26
 - (ב) קביעת שיעורים: 7, 9
 - (ג) אומדנא והכרעה בין שני מקרים: 2, 8, 10, 13, 16, 21, 25, 27
 - (ד) "עיצוב" הדין: 1, 3, 4, 5, 6, 12, 14, 15, 28, 29
 - (ה) דרבנן: 11, 22, 23, 24
- אמנם אם נבדוק בין הראשונים נמצא שרש"י, תוספות הר"ן (במקרים מסוימים), והריטב"א
השתמשו במונח כדין תורה ואילו הראב"ד, הרמב"ן, והמאירי זיהו זאת תמיד כדין דרבנן.

ד. בדיקת שיטות רש"י, תוספות והריטב"א

חשוב לעיין בשיטות ראשונים המשתמשים במונח לדין דאורייתא, כדי לבדוק מהי משמעות
ה"מסירה" לפי פירושיהם והאם היא אחידה. בחרנו בראשונים הנזכרים אשר אצלם מרובה
השימוש במונח זה.
הריטב"א רואה זאת כסברא ולא כלימוד בי"ג מידות וכד' כמובא לעיל בדבריו¹⁷.

- 16. המיון הוא לפי הראשון שהשתמש בביטוי. במקרה הראשון והשני ישנם כמה דעות בראשונים
והתייחסו אך לדעות המשייכות זאת לדאורייתא.
- 17. יש להעיר שהריטב"א בכמה מן המקורות מביא זאת בשם רבו - הרא"ה. לרא"ה עצמו לא
מצאתי דברים מפורשים בנידון.

חבל נחלתו

ברש"י אנו מוצאים שהמונח משמש כבסיס לסברא – שבת ס"ט ע"ב (שגגות וחטאות) וסוטה י"ט ע"א (לא לו מקנאים ובעלים סוטה שותה), כהכרעה באחת מ"ג מידות – שני כתובים המכחישים זא"ז במלאכת חוה"מ, וכלימוד בבנין אב – שבועות ז' ע"ב (שעיר הנעשה בפנים). מתוספות¹⁸ למסכת יומא עולה שהמסירה עניינה הכרעה עפ"י סברא: לקביעת סדרים מסוימים לעבודה בביהמ"ק כמו פינוי מערכה או זמן תרוה"ד, לקביעת שיעורים לעבירה (חמץ ויו"ט) ולגבי עשיית צורות כדמות שמשים שבמרום. בכל המקרים לא מדובר על לימוד ב"ג מידות או עפ"י ריבויים ומיעוטים וכד' אלא אך מסירה לסברת חכמים. מתברר שאף בין הראשונים יש להבחין מהי המסירה: לרש"י הן הלימוד ב"ג מידות והן הלימוד מסברא נחשב כנמסר לחכמים, אבל מסתבר שלפי תוספות-יומא והריטב"א כשמשמשים במונח מסירה אין הכוונה ללימוד ב"ג מידות, אלא לסברא בלבד. שיטתו של רש"י מקבילה לפי"ז לשיטת הרמב"ן בשרשים לספר המצוות [הובאה לעיל], אשר סוברת שכל שנדרש ע"י חכמים ב"ג מידות ולא נאמר בו במפורש שהוא דרבנן הרי הוא דאורייתא. שיטת תוס' יומא וריטב"א אינה בהכרח חולקת על עקרון זה אלא סוברת שלא נקרא עליו המונח מסירה. כמו"כ נראה שהרמב"ם לא יוכל לקבל את המונח "מסירה לחכמים" כדאורייתא אלא כדרבנן.

ה. הדיון באחרונים

א. איזכורים בפוסקים ומובנם¹⁹

הרדב"ז בשו"ת [ח"א סי' שע"ז] מזכיר את המונח ביחס לנעילת הסנדל ביו"כ כפי שכתב הר"ן.

הובאו לעיל דברי מרן ר' יוסף קארו הן בבית יוסף והן בכסף משנה בו הוא משתמש בכלל המסירה לחכמים, כשהמובן אצלו מסירה מלאה לברר אסור ומותר וקביעת חכמים היא איסור תורה. נראה שאצל מרן ההכרעות הן בסברא ולא עפ"י י"ג מידות. המהרי"ט [ח"ב חו"מ סי' קכ"ה] בתשובה סתומה למדי, בענין קבלת קרבנות מן הגרים ולא מן המומרים מסביר את דרשות חכמים בכך שהכתוב מסרם לחכמים, [משמעות המונח בדומה לדרשה בבכורות כ"ו].

בשו"ת גינת ורדים [או"ח כלל ד' סי' ט"ז] מזכיר את המסירה בחוה"מ לענין אכילת פועל שאין לו מה שיאכל. ובשו"ת רעק"א [הוזכר בהערה 5] הביא את תוס' יו"ט וט"ז

18. פרט לזה במו"ק לגבי מלאכת חוה"מ, השימוש במונח חוזר מספר פעמים בתוספות למסכת יומא וע"כ ניתן ליחסם לבעל תוס' אחד ולא למספר ראשונים שלכ"א המונח בעל משמעות שונה.

19. הובאו (כמעט) אך מקורות בהן שימוש חדש או אחרונים שרכזו דיון במונח.

סימן ח - מסרן הכתוב לחכמים

לגבי סחורה בבע"ח האסורים באכילה. בשו"ת מהרש"ם [ה"ג סי' קפ"ח] מצטט את שו"ת בשמים ראש²⁰ הנוקט מונח זה כבסיס לגזרות חכמים לחיזוק שמירת השבת. ובאחרונים הקרובים לזמננו הרב קוק זצ"ל הזכיר זאת ביחס לסחורה בדברים האסורים באכילה [דעת כהן סי' נ"ח]²¹, והרב פינשטיין לגבי פסולי לולב [אג"מ או"ח ח"א סי' קפ"ז].

ב. הגדרת יד מלאכי למונח

בספר יד מלאכי [כללי ההא אות רט"ז]²² דיון ארוך על המונח, בראשיתו הוא קובע: "אמרינן בכל מילתא דלא אתפרשא באורייתא בהדיא וענפי התורה אשר יורו החכמים נעשה ונשמע". לא הבחין בין המקורות השונים ומשמעות המסירה וממילא ההכרעות השונות של חז"ל, ופירושים השונה ממקום למקום.

סיבה זאת גרמה לו (לעני"ה) לתקוף את החכם צבי ז"ל: "שוב הגיעו לידי שו"ת מהרב צבי אשכנזי דפליג על הרא"ש בהרי"א דפרק לולב הגזול שהבאתי, וזו הלכה העלה דלא אמרינן 'הכתוב מסרו לחכמים' אלא בשני כתובים המכחישים זה את זה כאותה דפרק אין דורשין באיסור מלאכה בחולו של מועד דההכרעה מסורה לחכמים, אבל כשאין גילוי בפסוק להכשיר את הפסולין (בדיני ארבעת המינים) מסירה זו מנין ע"כ". [עיי' לעיל הערה 8].

וממשיך ביד מלאכי: "ולדידי המך ליתא להאי כללא אחרי המחילה רבה, דסוגיא דפרק עד כמה [בכורות כ"ן] שהבאתי בראשית מאמר היא תיובתיה, דהא התם ליכא כתובין המכחישים זה את זה וממילא דלא שייך הכרעה כלל, ואפ"ה קאמר בברייתא ובש"ס לא מסרך הכתוב אלא לחכמים, ובהך שיאטא שייטי כולהו רבוותא דאדכרנא לעיל. וגם הרא"ש באחד מהם כיון שממנו לא יפלא כל דבר וידע ליה להרי"א סוגיא אזיל אבתרה למימר הכי אף היכא דלא שייך הכרעה כתובים ונמצאו דבריו שרירין וקיימין".

והנה אף שהיד מלאכי השיג על החכ"צ אין דבריו צודקים לגמרי, שהרי מצינו כמה וכמה מקרים שאף שאין ממש שני כתובים הבאים כאחד וכו' בכ"ז המקרים דומים לכך, וע"כ אף דבריו צריכים חיזוק²³.

ונראה שאבחנתו שדבר שלא התפרש בפירוש – נמסר בידי חכמים – כוללנית, ויותר מדויקת החלוקה שחלקנו בין השימושים השונים של המונח, ובין הראשונים השונים כל אחד לפי דרכו.

20. מקורו כידוע מפוקפק. עיי' נועם ח"ב מאמר הגרי"פ פרלא והערות הרמ"מ כשר במילואים לפרשת תרומה סי' ג'.

21. הרב קוק מחדש שכיון שהדבר נמסר לחכמים, אף שחומר מהתורה ניתן להקל בספיקו, עיי"ש.

22. ולא כמצויין במהר"ץ חיות אות רמ"ז.

23. עיי' גם התקפתו על הקרבן נתנאל [על רא"ש סוכה] שאף הוא השיב על החכ"צ והיד מלאכי חשב את תשובתו לתשובה גנובה (= תשובה עלומה וי"א דחהו בקש. עיי' ע"ז מ"ד ע"ב, מעילה ז' ע"ב).

חבל נחלתו

סיכום

המונח "מסירה לחכמים" בש"ס מתפרש ע"י הראשונים עפ"י השקפתם הכללית עד כמה יכולים דינים דאורייתא להיקבע ע"י חכמים. הראשונים וגדולי האחרונים, הרואים במונח יותר מגזרות ותקנות חכמים, מוסיפים ומשתמשים במונח לבאר מקומות בש"ס שלא נתפרשו. המודד מתי להשתמש במונח זה ומתי אין להשתמש בו (לאותם ראשונים) אינו מבורר. כל ראשון בהתאם לתפיסתו הכוללת ביחס שבין דאורייתא לדרבנן מרחיב או מצמצם את משמעות המסירה לחכמים.

סימן ט

מוסיפין על העיר ועל העזרות

ראשי פרקים

הקדמה

- א. על מה ניתן להוסיף
- ב. כל שלא נעשה בכל אלו מה קדושתו?
- ג. תפקיד המרכיבים בקידוש התוספת

הקדמה

במשנה (שבועות י"ד) העוסקת בכניסה בטומאה לעזרה וחיובו בקרבן עולה ויורד נאמר: "אחד הנכנס לעזרה ואחד הנכנס לתוספת העזרה שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכל ישראל אחריהם".

ובתוספתא [סנהדרין פ"ג ב] בתוספת בירור:

"כיצד הן עושין ב"ד מהלכין ושתי תודות אחריהם, הפנימית נאכלת החיצונה נשרפת וכל שלא נעשית בכל אלו הנכנס לשם אין חייבין עליה. שתי תודות שאמרו בלחמן אבל לא בבשרן. אבא שאול אומר: שתי בצעים היו בהר המשחה תחתונה ועליונה, תחתונה שהיתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלים שם קדשים קלים אבל לא מע"ש וחברים אוכלים שם מע"ש וקדשים קלים, עליונה שלא היתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מע"ש וחברים אין אוכלים שם לא קדשים קלים ולא מע"ש. ומפני מה לא קידשוה מפני שתורפה של ירושלים משם ונחזה ליכבש משם". (עפ"י גירסת רש"י בשבועות).

א. על מה ניתן להוסיף

התוספת כפשוטה היא הוספת מקום הקדוש בקדושת המקום לו הוא מתוסף. והנה המקדש וירושלים היו מחולקים לעשר קדושות כמשנת כלים [סוף פ"א] ומסכמן הגר"א [אליהו רבא מ"ט]:

"זה הכלל שלש מחנות שבמדבר מחנה שכינה ומחנה לוי ומחנה ישראל. ומחנה שכינה נחלקה לשנים: החצר לפני מן הקלעים והמשכן של קרשים הרי ארבעה מקומות. וכנגדן יש כנגד כל מקום ומקום שלשה מקומות משונות בקדושתן זו מזו. כנגד מחנה ישראל הוא: א"י ועירות המוקפות חומה וירושלים. כנגד מחנה לוי: הר הבית והחיל ועזרת נשים. כנגד החצר ממחנה שכינה: עזרת ישראל, עזרת כהנים בין האולם ולמזבח. כנגד המשכן ממחנה שכינה: האולם וההיכל וקדש הקדשים".

חבל נחלתו

ואם נניח לקדושת א"י ועירות מוק"ח יותרו לנו עשר קדושות וצריך לברר האם כל מקום קדוש ניתן להרחיב עפ"י סדר המשנה.

ומצד הסברא היה נראה לומר שהרחבה היא בתוך תחומים פנימיים שבתוך אותו מחנה אינה נחשבת בגדר הוספה על העיר ועל העזרות. שהרי כיון שכל המדרגות הפנימיות הן מדרבנן (פרט לרמב"ם בענין בין האולם ולמזבח) אין צורך להרחבת מדרגה גבוהה בקדש על פני חברתה כח תוספת מיוחד. כגון להרחיב עז"נ שהיא ממחנה לוייה על פני החיל שאף הוא ממחנה לוייה מאין צריך לכח קידוש שהוא מהתורה ובא להחיל מדרגות קדושה של תורה. ולפי"ז לא תצויר מדין תוספת אלא הרחבת מחנה שכינה ע"ג מחנה לוייה אבל לא שנוי מרחקי המדרגות שבתוכו שהן מדרבנן. אבל קשה ע"ז ממחנה ישראל שלפי"ז לא יצטרכו לכח קידוש בהוספה על העיר והא ודאי ליתא מדינא דמשנה. וע"כ נ"ל שבכ"מ שהרחבה משנה לדיני תורה יצטרכו לקידוש בי"ד. וא"כ בתוספת על העיר אף שהוא בתוך אותו מחנה עצמו כיון שהתוספת משנה בדיני תורה שהרי יהיו מותרים לאכול שם קדשים קלים ומע"ש. זקוקים לקידוש בכל אלו. דהלא חזינן שהתורה נתנה חלות מיוחדת לאותה מדרגה פנימית אף לדיני תורה. אבל במקום שאין לחלוק המדרגות מקור מהתורה אי"צ בקידוש התוספת. ועפ"י דברים אלו תצא לנו מחלוקת חדשה בין הרמב"ם לשאר המפרשים [רע"ב כלים א', ט'] שהוא החשיב בין האולם ולמזבח מדרגה מהתורה ואם ירצו להרחיבה – יצטרכו לקידוש התוספת, משא"כ לשאר המפרשים. והנה בדה"ב [כ', ה'] "ויעמד יהושפט לפני החצר החדשה" ובפסחים [צ"ב ע"א] ויבמות [נ' ע"ב] "שחזרו בה דברים – טבול יום לא יכנס למחנה לוייה". ואע"פ שאין בכך שום איסור מן התורה בי"ד גזרו על כך. ותוספת זו לא היתה צריכה קידוש מיוחד מפני שעיקרה הוצאת טמאים.

אמנם עוד יותר עומדת לגבי התוספת השאלה: כיצד בכלל מותר להוסיף הלא כל מבנה המקדש נמסר לדוד המלך ברוה"ק כמו שנאמר: "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" [דבה"א כ"ח, י"ט]. וברש"י בכ"מ שמדות הבנין ניתנו לו ע"י גד החוזה ושמואל הנביא. נסוכה נ"א ע"ב ד"ה "הכל", זבחים ל"ג, חולין פ"ג ע"ב, זבחים ס"ב, ערוכין ק"ד ע"א] וא"כ מדוע בכלל ניתן להוסיף?

ולכאורה ניתן לדחות קושייה זו בנקל. שכיון שכל מבנה המקדש והעזרות אינו אלא עפ"י נביאים – גד החוזה ושמואל הרואה, ובתוספת על הבית חייב להיות שותף נביא ואו"ת, יבררו נביא או באורים ותומים האם התוספת מותרת או לאו. וביותר שהן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי תנאי התוספת נלמדים ממשא רבנו. וא"כ מצאנו מקור בתורה להוסיף על בית המקדש שתשימו ברוה"ק. ועוד, שכפי שיבואר להלן הוסיפו בבנין עפ"י למוד מפסוקי נביאים ("קרא אשכחו ודרוש") וא"כ יש בכך תקדים ברור שנביא יכול לבטל דברי נביא חברו.

אלא שאין הדברים כה פשוטים שלא מצאנו שנביא ואו"ת מעורבים בעצם ההחלטה להוסיף, ולהיפך הן הרמב"ם והן המאירי [סנהדרין ט"ו ע"ב] תלו זאת ברצון בי"ד בלבד. ועוד אליבא דר"נ שדי ב"אחת מכל אלו" ניתן להוסיף אף שלא בהשתתפות נביא, ואם

כל יסוד התוספת הוא אך עפ"י נביא או או"ת איך אפשר להוסיף לדעתו. ואף אליבא דרב הונא קשיא שכיצד בי"ד הוסיפו לירושלים עוד חלק אעפ"י שאין זו סמכותם להחליט על כך שהלא זה נראה כסותר לעצם התוספת. אמנם אם המחליט על התוספת הוא בי"ד הלא בימי עזרא היו אנשי כנסת הגדולה, וע"כ על עצם ההוספה יכלו להחליט, ואך כח קידוש חסר להם, ולכן יש בכך זכר בעלמא.

המשנה דברה על העיר ועל העזרות ומכאן ניתן להוכיח שלפחות ההיכל אינו ניתן להוספה. גם הרמב"ם כתב: "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין. ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית, ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו." [הל' בית-הבכירה פ"ו ה"ן]. וצ"ל לכ' שהיתה להם מסורת שההיכל שנבנה עפ"י נביא אין להוסיף עליו אלא עפ"י נביא.

בפסחים [פ"ו ע"א] מתרצת הגמ' שאין להקשות מהיכל שהוקדשה עליתו לרב דסבר: גגין ועליות לא נתקדשו משום: "שאני היכל דכתיב: ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גזוזתיו ועליותיו וחדריו הפנימיים ובית הכפורת, וכתוב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". ולכאורה מכאן ראייה לחלק בין היכל בו נאמר: "מיד ה'" וכו' לבין שאר קדושות. אולם בדה"י כתוב בפסוק שלאחרי כן: "ותבנית כל אשר היה ברוח עמו לחצרות בית ה' ולכל הלשכות סביב לאוצרות בית האלקים ולאוצרות הקדשים". משמע שגם החצרות דהיינו עזרת כהנים וישראל ועזרת נשים ניתנו ברוה"ק (וכ"כ שם המפרשים כלם ברוח נבואה). וכן רש"י כתב בפסחים שההוכחה מהיכל נדחית לא בגלל ההבחנה בין היכל לעזרות אלא בגלל שנכתב "ועליותיו" והחלוק הוא בין מקום שצוין בנבואה לשאר מקומות. וכן תוס' (הובא בגליון הש"ס בפסחים שצוין שבועות י"ז ע"ב ד"ה "וטמא") למדו באותה דרך וע"כ סברו דגג דהיכל לא נתקדש. וא"כ עולה שאין לחלק בין ביהמ"ק ללשכות ועזרות ואף בהם אין להוסיף.

הגמ' בסוכה [נ"א ע"א] שואלת על תוספת זיזים לבנין בעזרת נשים – עליה היו מסדרים גזוזטראות לעמידת נשים בשמחת בית השואבה איך הוסיפו והלא אסור להוסיף משום שתבנית המשכן ניתנה בנבואה ומתוך רב: "קרא אשכחו ודרוש". ועולה שעפ"י דברי נבואה (בסוכה – זכריה) שנדרשים מותר להוסיף. וכן בזבחים [ס"ב ע"ב] שואלת הגמ' היאך הוסיפו בבית שני על מידות המזבח מבית ראשון ומתרצת לבסוף: "אלא אמר רב יוסף קרא אשכחו ודרשו..." ועפ"י סוגיות אלו תרץ תוס' [זבחים ל"ג ע"א "וליעבד"]:
 "והא דמוסיפים על העיר ועל העזרות היינו היכא דאיכא למימר: קרא אשכחו ודרשו..." אף בירושלמי [מגילה א' א' אמרו: "ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק: מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש מה טעמא: הכל בכתב – זו המסורת, מיד ה' – זו רוה"ק, עלי השכיל – מכן שניתנה לידרש". ויוצא שממגילת הבניה עצמה ניתן ללמוד ולשנות והוסיף לפי דרכי דרישת הכתוב.

אבל במאירי לא נראה שקבל תירוץ זה: "קרא אשכחו ודרשו..." כיסוד להוסיף על הבנין, וממילא לא יסביר בכך הוספה על העיר והעזרות. שכתב: "ופירשו בגמ' שהיו מוציאים זיזים מכותליה ובונין עליהם גזוזטראות לעמוד שם הנשים ואעפ"י שהבנין כולו ע"י

חבל נחלתו

נביא היה ולא היה להם להוסיף, סמכו בה בבנין עראי לגדור פרצות שלא להקל ראש להעמיד אנשים ונשים בערבוביא..."

ונראה שסבר שקרא אשכח הוא אסמכתא. ועיקר הסיבה היא אפרושי מאסורא ובנין עראי. ולאפרושי מאסורא כיון גם המהרש"א שם בחדושי אגדות. ונשאר קשה עפ"י המאירי כיצד מוסיפים. ואולי ניתן למצוא רמז בדבריו שכתב שהבנין עפ"י נביא ומשמע שאין הקפדה בעזרות.

וני"ל להסביר לשיטת המאירי והרמב"ם (שלא הזכיר דין "קרא אשכחו") שסברו שכשם שאתרבי מ"וכן תעשו" כח הקדושה לקדש כדוגמת המקדש כמו"כ נתרבית היכולת וההיתר להוסיף ולקדש, ואין צורך בהיתר עפ"י נביא או דרישת הכתוב. ולשיטתם הותר להוסיף למחנה שכינה עד מחנה לוייה ועד בכלל. ולא במחנה ישראל שאינו ראוי כלל לשכינה. ואולי משום שמקדש צ"ל דוקא בהר כדברי הרמב"ם: "ואין שם בית לדורי דורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה..." [בה"ב א', ג'] וכך מתדייקת המשנה בשבועות שדברה בהבאת קרבן על כניסה בטומאה לעזרה או לתוספת העזרה. ועזרה הנאמרת היא עזרת ישראל. כדברי הרמב"ם [הל' ביאת מקדש פ"ג הי"ב] "...ואין חיבין כרת או קרבן אלא מעזרת ישראל ולפנים או על תוספת שנתקדשה קדושה גמורה כמו שביארנו". אמנם לירושלים השיכת למחנה ישראל הותר להוסיף בכל מחנה ישראל.

ולשיטתם נראה להסביר דהא דמצריכה גמרא ל"קרא אשכחו ודרוש" היינו בבית שני שלא היה כח לקדש. (עפ"י שי' רב הונא – שבועות ט"ז ע"א – דנפסקה להלכה) וא"כ כל שנוי שאינו מתבסס על קרא דיחזקאל או שאינו בדיוק כבית ראשון צריך מקור. וע"ז תרצו "קרא אשכחו ודרוש...", אבל בשאר מקומות שהקשו מ"הכל בכתב" וכו' הוכיחו רק שאי"צ לעשות כן כמו בכסוי הדם במוקדשין [חולין], או בעשית פשפש לסמיכת מצורע. [זבחים ל"ג ע"א] וא"א לתרץ כאן קרא אשכחו וכו' משום שעצם מבנה ביהמ"ק ללא הוספות סברה הגמ' שהוא הראיה שאין לעשותן.

יוצאת עפ"י מח' בראשונים מדוע מותר להוסיף ולמה. לפי הרמב"ם והמאירי התוספת היא מהיתר התורה: "וכן תעשו – לדורות" [שבועות ט"ו ע"א], כשהמבנה המקורי הוא עפ"י נביא: או שמואל או יחזקאל. [בה"ב א' ד']. והשנויים בבנין בית שני כגון גודל המזבח היו עפ"י נביא. (אחד מג' נביאים – שם ב' ד') והותר להוסיף לעזרת כהנים וישראל עד הר הבית. אם משום שמחנה ישראל אינו ראוי למחנה שכינה, אם משום שהר הבית בלבד ראוי למח' שכינה. ומה שהוצרכו לדרישת הכתוב לשנויים היינו דוקא בבית שני שהוצרכו למקור בדברי נבואה לשנות מבית ראשון ושלא עפ"י בנין יחזקאל. ועצם ההכרעה על תוספת העזרה היא ביד ב"ד.

אבל לתוס' אין היתר להוסיף על העזרות אלא עפ"י קרא דאשכחו ודרוש. וטעמא מפני שנאמר: "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". אשר לשיטתם מתנגד ליכולת להוסיף. וא"כ בלא מקור א"א להוסיף. (ובאמת קשיא להו מקומות מהגמ' שלכ' היתה יכולת לדרוש ולא דרוש – זבחים ל"ג ע"א ד"ה "וליעבד").

ולתוס' לא אתפרש עד היכן מותר למשוך את העזרה ומסתמא תליא בדרישת הכתוב. (אמנם במבי"ט בקרית ספר [בה"ב, ר'] כתב בעזרות: "ועיר עד מקום שירצו") עפ"י בי"ד או עפ"י נביא בהוראה ישירה גודל העזרה נתון לשקול דעת של בי"ד. אבל ברמב"ם [הובא לעיל] ובמאירי [בסנהדרין] משמע שהחלטה על ההוספה וגודלה היא של בי"ד בלבד. ונראה שגם לתוס' לגבי ירושלים אי"צ בפסוק אלא די בשיקול דעת של בי"ד.

מח' נוספת בין הרמב"ם והתוס' היא האם ניתן להוסיף להר הבית, הרמב"ם לא הזכיר את היכולת להוסיף להר הבית אלא לעזרות או לירושלים, וכן כתב במאירי. אבל תוס' מפורש כתבו אחרת [שבועות ט"ו ע"א ד"ה "ויוצא"] ששאלו: "וא"ת הר הבית היכי קדיש שאין דבר נאכל בו שיוצא ממנו נפסל ויש לו קדושה בפני עצמו שהוא מחנה לוייה..." ותירצו שאין מקדשים אותו בנאכל בו משום שא"א. עכ"פ לשיטתם מוסיפים אף על הר-הבית.

ב. כל שלא נעשה בכל אלו מה קדושתו?

במשנה [שבועות י"ד ע"ב] אמרו: "וכל שלא נעשית בכל אלו הנכנס לשם אין חייב עליה". ולא בררה המשנה מהי מדרגת קדושתה של מי שלא נעשית בכל אלו. לפי ר"נ [שם ט"ז ע"א] אף באחת מכל אלו. אבל לפי רב הונא צריכה להעשות בכל הענינים שהוזכרו, ועזרא זכר בעלמא עשה. ומביא בריתא דתוספתא דאבא שאול משמע שמקום החומה העליונה שלא נתקדש ע"י שלמה אסור לאכול בו קדשים קלים ואעפ"כ קרוי ומצורף לירושלים. ולמדנו שאין העזרה בקדושה מלאה שחייבים על כניסתה, ואין ירושלים בקדושה מלאה שמתיר לאכול בה קדשים קלים ומעשר שני. אף הרמב"ם בהלכותיו [בה"ב פ"ו י"ד] כתב: "כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור..." ולא פרט האם כונתו שאין קדוש כלל או שקדוש יותר ממקום שלא נעשה כן אבל עדיין לא קדוש בצורה מלאה. במאירי [ט"ז ע"א] כתב מפורשות: "שכל שלא נעשה בכל אלו אינו קדוש". וכן בהמשך: "כל שחיסר אחת מכל אלו אינו קדוש". ומשמע שאין בכך שום קדושה.

אבל בשו"ת מהרי"ט [יור"ד סי' ל"ז] כתב:

"ובבית שני שחזרו וקדשו אעפ"י שהיו שם נביאים וב"ד של ע"א וב' תודות וכו'... מ"מ זו שניה לפי שלא היה במלך ואו"ת ומפני מה הכניסוה בתוך קדושת ירושלים דנפיק מינה חורבה לענין אכילת קדשים מפני שתורפה של ירושלים היתה ואעפ"כ לא היו קוברין בה שום קבר... וטעמא שאעפ"י שלא נתקדשה לענין קדשים ומעשר שני היינו משום דלענין זה בענין מלך ונביא וכל הנך דקחשיב במתני' אבל מ"מ לענין עשר מעלות שבירושלים דקחשיב בסוף מרובה היא תוספת חשיב תוספת ונדון כיוצא בו".

ומביא לראיה תוספתא פ"א דב"ב. שקבר חולדה היה בתחילה מחוץ לירושלים ולבסוף הוקף בבתיים מכל סביביו ובחומה ומפני כבוד הנביאה לא פנו אותו. משמע שמעלת ירושלים שאין קוברים בה מתים קימת אף במקום התוספת. ואולי מדברי המהרי"ט רומז הרמב"ם שכתב שאין הקדושה גמורה. ולא כמאירי שאין קדוש כלל.

חבל נחלתו

ג. תפקיד המרכיבים בקידוש התוספת

במשנה ובהלכה הובאו ששה מרכיבים לקידוש התוספת בצורה מלאה: מלך, נביא, אורים ותומים, בי"ד של שבעים ואחד, שתי תודות ושיר. וכלם נלמדו מגז"כ. והרמב"ם הוסיף עוד תנאי – סדר קידוש. וז"ל: "וכל שלא נעשה בכל אלו **וכסדר הזה** אין קדוש גמור". וצריך לדון מה תפקיד כל מרכיב בהחלת הקדושה ומה גדרו.

התוי"ט [שבועות ב', ב'] כתב:

"...כל מה דתנו ב"ד מהלכים והדר מפרש כיצד. שתי תודות היו מהלכים תחלה והב"ד אחריהם. וא"ת ואמאי לא חשיב מלך ונביא וכו' וי"ל דאין הכי נמי שהם לא היו מהלכין כלל. ואלא הא דתנן במלך. וכו' ע"פ מלך קאמרינן. וכן ל' הרמב"ם בפ"ו מהל' בה"ב אין מוסיפין וכו' אלא עפ"י מלך ועפ"י נביא ובאורים ותומים וע"פ סנהדרין של וכו' והא דלא כתב באו"ת ע"פ משום דפשיטא הוא דאו"ת להכי עבידי שיהו נשאלים בהם". (לגבי או"ת לא הסביר ונראית כונתו שלא היו בתהלוכה או"ת מפני שנצרכו לשאלה בלבד).

עולה עפ"י דעתו שמלך ונביא ואו"ת אינם צריכים להיות בפועל בתהלוכת הקידוש אלא עצם היותם בעם ישראל הוא הנותן את תוקף הקידוש.

כל המרכיבים יוצרים את כח הקידוש ולא דוקא בפעילותם בפרט זה או אחר. כן עולה מדברי המאירי שכתב: "ומעתה אחר שנתוסף תוספת זה בכל אלו דין הוא שתהא קדושתו כקדושת העזרה עצמה". היסוד לדברי המאירי הוא דרשת הכתוב – "וכן תעשו – לדורות". דהיינו כשם שהמשכן עצמו נתקדש בכל אלו גם בהמ"ק לדורות, ותוספת העזרה כשתעשה בכל אלו וכיון שנעשית כך דין היא שתתקדש.

מלך – נראה שענינו בעיקרו סגולי בעם ישראל ולא ביחס למעשה הקידוש. נביא – ענינו בעיקרו סגולי ועם זאת בקידוש עזרא הורה הנביא שהפנימית תאכל וחיצונה תשרף. כך מסביר רש"י את מסקנת הגמרא. ז"ל "עפ"י נביא חגי זכריה ומלאכי היו שם ועל פיהם ברוה"ק עשו ואין טעם לדבר". ולפי פירושו משמע שקביעתם היתה לדורות וכן משמע ברע"ב. אמנם ברמב"ם משמע שצריך בכל קידוש הוראת נביא איזו לאכול ואיזו לשרוף. והכס"מ במקום [בה"ב פ"ו הי"ד] מסביר היאך למד את הגמרא. וכ"כ במאירי.

או"ת – ג"כ ענינם כפי הנראה סגולי.

בי"ד של ע"א – לפי שיטת התוס' (הוזכר לעיל) ענינם דרישת הכתוב על התוספת לעזרה ולפי הרמב"ם עצם ההחלטה לגבי העזרות על הוספה להן. ולגבי העיר לשתי הדעות ההחלטה ביד בי"ד. כמו"כ על בי"ד להשתתף בפעל בקידוש בהליכה אחר שתי התודות כפי שהזכירו בסנהדרין [י"ד ע"ב], סוטה [מ"ה ע"א] ובשבועות [ט"ו ע"ב].

שיר – בבריתא בגמ' [שבועות ט"ו ע"ב] נאמר: "ת"ר שיר של תודה בכנורות ובנבלים ובצלצלים ועל כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה שבירושלים. ואומר ארוממך ה' כי דילתני וגו' ושיר של פגעים וי"א שיר של נגעים. מ"ד דנגעים דכתיב: ונגע לא יקרב באהלך ומ"ד

סימן ט - מוסיפין על העיר ועל העזרות

פגעים דכתיב: יפול מצדך אלף. ואומר יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן עד כי אתה ה' מחסי. וחזור ואומר ה' מה רבו צרי עד לה' הישועה". (עפ"י נוס' הגר"א).

רש"י מסביר ששיר של תודה הוא מזמור לתודה. אחרי כן מזמור שיר חנוכת הבית לדוד ואחרי כן יושב בסתר עליון ואחרי כן ה' מה רבו צרי. בטעם ד' מזמורים אלו. למזמור הראשון אין רשי מסביר ונראה משום ההודאה על הרחבת גבולות ירושלים. לגבי מזמור חנוכת הבית אומר רש"י שבגלל פתיחתו וענינו אמרו. לגבי יושב בסתר כותב רש"י: "ולפי שאמרו משה בהקמת המשכן דכתיב ויברך אותם משה ומה ברכך: יהי רצון שתשרה שכניה במעשה ידיכם ויהי נעם ה' אלקינו עלינו הכי איתא בתורת כהנים...". נשמיני פר' א' פיס' ט"ן. ביחס למזמור הרביעי כתב רש"י: "לפי שנא' בו רבים אומ' לנפשי אין ישועתה לו באלקים סלה, שהיו מתלוצצים צרי יהודה ובנימין כשהיו בני' הגולה בונים את החומה שנאמ': מה היהודים האמללים עושים וגו' היחיו את האבנים מערמות העפר והמה שרופות ואומר גם וגו' אם יעלה שועל ופרץ חומת אבניהם".

תוס' כתב את טעמו של רש"י לגבי המזמור הרביעי אף לגבי המזמור השלישי, וז"ל "עד כי אתה ה' מחסי, דכתיב לעיל מיניה ושלומת רשעים תראה דמשתני באויבים שהיו מצירין להם בשעת הבנין, אבל משם ואילך לא מתשני בהכי". לפי דבריו מובן טעם החלק במזמור שאינו נאמר בשעת הוספה.

אבל רבנו חננאל מסביר בדרך שונה: שיר של תודה לפי הסברו הוא מזמור חנוכת הבית. בשיר של פגעים הוא כולל הן "יושב בסתר" והן "ה' מה רבו צרי". ומביא לסיוע ירושלמי [סוף ערוכין פ"י ה"א] שכתב: "אי זהו שיר פגעים מה רבו צרי וכל המזמור יושב בסתר עליון עד כי אתה ה' מחסי". הרמב"ם לא הזכיר שאומרים אלא מזמור – חנוכת הבית לדוד [פ"ו ה"ב]. והכס"מ הסביר כתוס' ששני מזמורים אחרונים נאמרו אך כנגד צרי יהודה ובנימין (ומזמור לתודה לא נאמר לפי שיטתו) וע"כ לא הוקבעו לדורות. אבל בריטב"א מביא טעם אחר לאמירת שיר של פגעים: "ואינו מחזור שהרי במשכן ובבית ראשון לא היו אויבים (ואעפ"כ אמרוהו), אבל קבלנו כי עד כי אתה ה' מחסי ששים תיבות כנגד מ"ש הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה". ונראה שעפ"י הבנתו אין אמירת שיר של פגעים כנגד אויבים אלא כנגד מזיקי עלמא וכדברי המהרש"א: "איך שיהיה ענינו להעביר רוח הטומאה מאותו מקום שנתקדש, דפגעים הם בעצמם המזיקים ורוחות הטומאה השולטות במקומות שלא נתקדשו, וכן הנגעים באים מהם, שע"כ כל מצורע מחוץ למחנה מושבו וטמא טמא יקרא וכו'...".

שתי תודות – לגבי שתי התודות לומדים בגמ' שהכונה בשני לחמי תודה. במשנה: פנימית נאכלת וחיצונה נשרפת. ובגמ' חלקו בסדר הליכתם האם הוליכו שני הלחמים בזא"ז או זה בצד זה. ובירושלמי הביאו מקור למחלוקת בהבנת פסוקי נחמיה. מי הפנימית? למ"ד זו אחר זו האחרונה – הפנימית. למ"ד זו בצד זו לבבלי הפנימית הקרובה לחומה שהיא בין החיצונה לחומה. לירושלמי הקרובה לבית (המקדש). אמנם מחלוקת בין המפרשים היכן היו מהלכים, לרש"י מהלכים מחוץ לחומה ויוצא שפירושו מתאים אף לירושלמי. אבל

חבל נחלתו

לתוס' מהלכים מבפנים וע"כ לשיטתו פליגי בבלי וירושלמי. (את הקביעה שפנימית נאכלת וחיצונה נשרפת הסברנו לעיל בענין נביא).

סדר ההליכה – הגמ' מתקנת סדר ההליכה שבמשנה שתודות בראש ואח"כ בית דין ואח"כ כל ישראל. ומסלול ההליכה כתב ברש"י [וכ"כ כתב במבי"ט בקריית ספר]: "ואעמידה שתי תודות גדולות אצל החומה מבחוץ ותהלוכות לימין מעל החומה להקיף את העיר בתהלוכות שהלכו דרך ימין כשפניהם לחלל העיר הלכו תמיד לצד ימין עד שהקיפו את כולה". וא"כ קפיד על הקפה דרך ימין. אבל בראשונים אחרים לא נזכר זאת.

הזכרנו לעיל מחלוקת בין רש"י לתוס' האם ההליכה היתה מבפנים [תוס'] או מבחוץ [רש"י] ועיקר ראיתו של תוס' שהיה מבפנים שאם הלכו מבחוץ הרי הלחם נפסל ביוצא ואיך לאוכלו. (ויכל לתרץ עפ"י נביא – ולא תרץ). ולפי הסברו אע"פ שחלונות ועובי החומה כלפנים – היה מתקדש כל שבדעתם לקדש. ועד גובה פני הקרקע כמסקנת הגמ' בפסחים. אמנם בפסחים [פ"ה ע"ב ד"ה "החלונות"] מסבירים גם בצורה שונה: לפי מסקנת הגמ' שם שהיתה חומה ולפנים ממנה חומה נמוכה בגובה הקרקע יכלו לילך מחוץ לאותה חומה נמוכה. ובהגהות יעב"ץ בשבועות [ט"ז ע"ב] הקשה עליהם: "לק"מ (ראיתם מפנימית נאכלת) לפי המסקנה דשורא ובר שורא... ומ"ש שפרדים בפסיעה אחת מחוץ לחומה היינו חוץ לחומה נמוכה. ודברי תוס' תמיהים שהשיגו על רש"י בחנם ובדו פירוש זר ונלחצו מאד לפרש פנימה דלהדי חומה לפי דרכם, וכן נדחקו בההיא דכיכר צולין ולמסקנא דהתם ודאי פירש"י דהכא א"ש בלי דוחק והוא האמת הגמור... אמנם במבי"ט בקריית ספר הביא אך את פירוש התוס' שהלכו מבפנים, וכן רש"י בסוגין בשבועות לא הביא ענין שורא ובר שורא. הריטב"א הביא פירוש שלישי ודחאו: "ומיהו למאי דמשמע מפשטיה דקרא שהחלונות היו על החומה ממש נאמר שהלכו על החומה בצמצום בקצה של חוץ ולכן נתקדש הכל אבל אינו נראה מלשון הגמ' דהכא ועוד..." ונשאר בפירוש התוספות. (ועיי' במלבי"ם לנחמיה י"ב ובאבני נזר י"ד סי' ת"ג)¹.

1. בסוגיא דשבועות – לא ראיתי שהביאו להלכה דין קדוש בשעת בנין וצ"ע מדוע. אע"פ שאת הדינים אין בנין ביהמ"ק בלילה ואינו דוחה יו"ט הובא ברמב"ם הל' בה"ב.

סימן י עשיית מנורה לנוי ולסמל

ראשי פרקים

פתיחה

- א. מקור האסור וחומרותו
- ב. מהות האיסור
- ג. עשיית תבנית מנורת המקדש – בהיתר
- ד. מנורת מצוה – פרטי דינים המעכבים
- ה. שינויים מתירים
- ו. פרטי השנויים

פתיחה

יש ובישובים, מוסדות ומחנות צה"ל, מציבים מנורה על נס להעיד על היחס למדינתנו מדינת ישראל, שלקחה לסמלה את נבואת זכריה (פ"ד ב'): "והנה מנורת זהב כולה...". בלא יודעין אפשרית הפגיעה באיסור דאוריתא. לשם כך מובאים בירורי הדברים הבאים. המאמר הוא סיכום שיטות הראשונים, ספרי האחרונים רובם מובאים ממלקטים כגון הפתחי-תשובה ודרכי תשובה. אין להורות הלכה ממאמר זה אלא להיועץ עם מורה הלכה מוסמך לכך.

דרך הבירור: א. מקור האיסור וחומרותו. ב. מה כולל האיסור ג. דרך עשייה בהיתר של תבנית מנורת המקדש. ד. שינויים המתירים עשייה. כשלפרק זה מקדים קיצור הלכות מנורת המקדש.

א. מקור האסור וחומרותו

"לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה, אבל הוא עושה של חמישה, ושל ששה, ושל שמונה, ושל שבעה לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות..." [ר"ה כ"ד ע"א, ע"ז מ"ג ע"א, מנחות כ"ח ע"ב].

איסור זה מובא כתירוץ לקושיא איך עשה רבן גמליאל דמות צורות לבנה, והלא נאמר "לא תעשון אתי [שמות כ', כ'] — לא תעשון כדמות שמושי המשמשים לפני". ויוצא שאיסור זה נלמד מהפסוק "לא תעשון אתי", והוא בכלל הלאו של עשיית שמשין אף שלא לעבדם. גם בשאלתות דרב אחאי [שאלתא נ"ז סוף פר' יתרון נכלל איסור זה בכלל הלאו: "לא תעשון אתי — לא תעשון שמושי". וכ"מ מתוס' ז"ל: "אר"י דכל אלו תירוצים של אביי אמת הן" [ע"ז מ"ג ע"ב ד"ה לא]. וכן בטור [יר"ד סי' קמ"א] ורמב"ן [בחדושי שם] ור"ן [על הרי"ף]

חבל נחלתו

ומהר"ם מרוטנברג [בר"ן שם] וריטב"א [בחדושי שם] ומהרי"ק [שרש עה] ובשו"ע [יו"ד שם]. ומכולם משמע שנכלל בלאו של עשיית שמיים לנוי ולוקים על עשייתו.

המאירי בסיום דיונו בסוגיא בע"ז כותב: "אחר שכל איטורין אלו יוצאין מלא תנשון אתי יראה שלאו שבכללות הוא ואין לוקין עליו, אלא שגדולי המחברים (הרמב"ם) מחייבים אותו במלקות", ואף החינוך כתב דאין לוקין עליו (נמצ' ל"ט), אלא שהחינוך שיטתו שונה ותובא להלן). וכותב שם המנחת חינוך בשם ס' משנת חכמים שטעמו משום לאו שבכללות. הרמב"ם לא הזכיר איסור עשיית בית תבנית היכל וכד' בהל' ע"ז, אלא הביאם בהל' בית הבחירה [פ"ז ה"ן] כסניף למצות מורא מקדש שהיא מצות עשה. אף בספר החינוך הלך בשיטה זו [מצ' רנד] שכתב: "וכן איסור לאדם לבנות בית תבנית היכל... וכ"ז למווראת המקום". המנ"ח התקשה מדוע הפרידו הרמב"ם והחינוך את אסור בית תבנית היכל משאר אסורי שמיין אע"פ שכולם נלמדו מאותו פסוק [מצ' רנ"ד]. המנ"ח תירץ זאת במצוה ל"ט שהלאו לא נזכר בבריתא גופא. והגמ' צרפה את האיסור ללימוד כדי לתרץ קושיא, ולאחר שנדחה תירוצו זה שוב אין הכרח ללמוד משם, וכ"כ בחת"ס [בדרשות לפר' יתרו הובא בהערות למאירי ע"ז מ"ג ע"ב ע"י ר"א סופר]¹ ואף בר"ף הביא את הברייתא כאיסור ללא הסתמכות על הפסוק. המבי"ט [קריית ספר הל' בה"ב פ"ז] כתב דאיסור בית תבנית היכל הוא מדרבנן, וכ"כ בחת"ס בדרשותיו פר' יתרו. נראה שרצו להסביר כן את הרמב"ם. מבין הראשונים לא מצאתי להם חבר שכתב כן מפורש. אמנם הסמ"ג [ל"ת כ"ב, עשין ק"ד] לא מזכיר איסור זה במצוות המקבילות, ואולי סבר שכיון שנדחה תירוץ זה בע"ז לא נפסק כן. סיכום השיטות באיסור זה. לרוב הראשונים הוא לאו במלקות, לדעת מעוטם לאו שבכללות, וי"ס עשה (איסור עשה) ואולי אף כאלה שאינם סוברים איסור זה כלל².

1. עיין להלן בפרק ד' תשובה נוספת בדברי הר"ן.
2. הנ"מ באבחנת האיסור ברורות. אמנם צריך לדון על לאו זה האם יש בו אביזריהו דע"ז. שהרי הרמ"א פסק בהל' עכו"ם [סי' קנ"ז, ס"א] "וכל אסור ע"ז וג"ע וש"ד אע"פ שאין בו מיתה רק לאו בעלמא צריך ליהרג ולא לעבור". ומקורו מרמב"ן בתוה"א ור"ן ונ"י. הרמב"ן והר"ן סברו שבית תבנית היכל איסורו משום לאו דשמיין. הרמ"א [יו"ד סי' ק"נ ס"ג] כתב: "לא דכל שאינו אסור אלא מפני מראית העין כגון בדיון זה (שתיית מים מפרצופות המקלחות מים בפני אלילים דנראה כמנשק לאלילים), אם יש סכנה בדבר כגון אם ימות לא ישתה מותר לשתות ואין בזה משום יהרג ואל יעבור". ומקורו מהר"ן [ע"ז י"ב], וא"כ לר"ן אולי אין זה אביזריהו דע"ז שחייב במס"נ. בביאור הגר"א [שם ס"ק ד'] כתב שהטור והרשב"א חלקו. ונראה שהגר"א לא סבר כר"ן. במקור מים חיים [על הדף בשו"ע] חילק בין איסור שמחמתו יגיע לע"ז לאיסור שלא יגיע מחמתו לע"ז. באיסור שלנו בשמיין שבשמים אפשר להגיע מהם לע"ז אבל משמיין שבביהמ"ק רחוק שיגיע מהם לע"ז, וע"כ אף אם נאסרה עשייתם משום לתא דע"ז לא נאסרו באונס, וצ"ב.

סימן י - עשיית מנורה לנוי ולסמל

ב. מהות האיסור (עשיה, קיום, תשמיש)

בשו"ע [י"ד קמ"א ס"ח] נפסק: "לא יעשה בית תבנית היכל... מנורה תבנית מנורה". ומקורו בגמ' (שהזכרה לעיל) וכהעמדת תוס' שכל האוקימתות לא נדחו, והאיסור הוא בעשיה בלבד, אבל להשהות מותר. ואף שבשאר שמשין אף אם אחרים עשאו ואינו מקום רבים, חוששים חשד ע"ז ואסור להשהות. בתבנית היכל וכל שמשין שאפשר לעשות כמותן, נראה שאין חשש חשד ומותר להשהות³. כשיטה זו פסק בשאלתות דרב אחאי [שאי' נ"ז] שהאיסור בעשיה בלבד, וכ"פ תוס' ורא"ש וטור.

הר"ן [על הרי"ף בע"ז] הביא את שיטת מהר"ם מרוטנברג שקיבל את כל הבריתות להלכה אך לא כתוס', וז"ל:

"ונמצא פסקן של דברים דמשמשים שבמדור העליון כארבעה פנים בהדי-הדדי ופרצוף אדם אסור לקימן ואפילו כשאחרים עשו לו, וכן שמשים שאפשר לעשות כמותן בתבנית היכל ואולם ואינך, אבל שמשים שבמדור תחתון כגון חמה ולבנה וכוכבים ומזלות מותר בשאחרים עשו לו, כל היכא דליכא למיחש לחשדא".

מדבריו עולה שהאיסור למסקנה הוא גם קיום ולא רק עשיה, ואף אם נכרים עשו לו אסור לקיימם וצריך לבערם. טעמו של המהר"ם אינו מחמת חשד אלא איסור תורה עצמו של "לא תעשון לכם".

שיטה שלישית שלא נפסק כמותה, היא שיטת הריטב"א שכתב: "ודעת רבותי דבשמשים אלו כשם שהעשיה אסורה כך התשמיש אסור בהם. ואעפ"י שעשו לו אחרים. ואע"ג דדמות שמשים העליונים כל שאחרים עשו לו מותר כל היכא דליכא חשדא כדאיתא לקמן הכא שאני שהם עשויים כתבניתם ממש ועיקר עשייתם בהקדש לצורך גבוה. משא"כ באידך שא"א לנו לעשותם כתשמישם ולא כתבניתם ודי שאסרה תורה העשיה בלבד".

דהיינו, הריטב"א סובר טעם מיוחד במשמי מקדש, שאף במקום שאחרים עשאו ואין חשש לחשד, בכ"ז אסור השמוש משום פגיעה בקדושת גבוה ועשייתם חול. וכלמודו

3. בס' מקור מים חיים תמה על הגר"א שכתב [ביאור הגר"א ס"ס כ"א]: "ודעת תוס' ורא"ש דמן התורה אין איסור אלא לעשותן כל הצורות האסורות בית תבנית היכל ואדם וד"פ ומדור העליון ותחתון ודוקא בולטות, ובמדור תחתון אף שוקעות ומדרבנן אוסר אף להשהות אותם שאסור לעשותם משום חשדא דעשייתן..." מביאורו משמע שאסור להשהות, מחשש שיחשדו בו שעבר על לאו דעשיה. ובאמת ביאורו קשה שמהגמרא משמע שאין חשד של עשיה אלא של ע"ז. וכ"כ בתוס' [ע"ז מ"ג ע"א ד"ה והא] וכ"מ ברא"ש שהשמיט שמשין שאפשר לעשות כמותן כשהזכיר איסור שהיה, שבבית תבנית היכל לא חוששים לחשדא, משום שאין ענינם משום ע"ז ממש. וכ"כ הב"י על רבינו אליקים שציווה להסיר צורת אריות ונחשים שציירו בביה"כ בקולוניא: "ומשמע דלקימו נמי שרי דכיון דלית ביה חשש אליל אמאי אסרינן לקיימו, ומשמע דה"ה בעשאו ישראל, נהי דהעושה עבד איסורא מ"מ לקימו מותר ועושה איסורא דעבד בשעת עשיה עבד ושוב אין לו תקנה..." ושיטת הריטב"א אף היא מסיעת לבעל מקור מים חיים.

חבל נחלתו

של הרמב"ם שאיסור דילן משום מורא מקדש. וכמוהו כתב המאירי [ע"ז מ"ג]: "ואפילו עשו לו גויים — שתשמיען בעצמו נאסר כלומר: לא תשתמשו בדמות שמי". [בדרכי תשובה שם ס"ק נ"ב חלקו האחרונים בזה].

שיטה רביעית (שכמותה ג"כ לא נפסק) היא שיטת הרמב"ם בהל' בה"ב [פ"ז ה"י] שהזכיר רק את איסור עשייה ולא איסור קיום ושימוש, ולדידה טעם האיסור הוא משום מורא מקדש ולא משום ע"ז. (ולא הזכיר היתרי עשייה שנזכרו בגמ' וע"כ א"א להסיק דעתו בשהיה וקיום). נמצא סדרן של השיטות: לפי השאילתות, הרמב"ם, תוס' ורא"ש, אסור לעשות בלבד, אך להשהות כשנעשה ע"י אחרים – מותר, כיון שאין חשד ע"ז. לשיטת הגר"א (הובאה בהערה 3) שחושש לחשד עשייה אסור להשהות – ומדרבנן. לכל דברים אלו מסכימים רבותיו של הריטב"א⁴ והמאירי אלא שסוברים שאף שמותר להשהות התשמיש אסור מדרבנן כיון שצורה זו מיוחדת לגבוה. לפי המהר"ם מרוטנברג אסורה הן עשייה והן שהיה מדאוריתא, וממילא אף תשמיש (אך נראה שמדרבנן). בשו"ע פסק כשיטה הראשונה.

ג. עשיית תבנית מנורת המקדש – בהיתר

בתלמוד ע"ז [מ"ג ע"ב] שלשה תירוצים להיתר עשיית צורות לבנה של ר"ג על אף איסורם שנלמד מאותו לאו של עשיית תבנית מנורת המקדש: (א) אחרים עשו לו. (ב) פרקים "של חוליות ולא היה מחברם אלא בשענת עדים וכל יומא לא חזו לה וליכא חשדא" – רש"י. (ג) עשאים להתלמד. הרי"ף והרמב"ם השמיטו את שני התירוצים הראשונים והותירו אך את האחרון. לעומתם הרא"ש, הטור המאירי, הריטב"א, מהר"ם מרוטנברג ותוספות [שם], קבלו את שלשת התירוצים להלכה כמוסבים על כל אסורי תשמישים למיניהם (מדור עליון, מדור תחתון, אדם, שאפשר לעשות כמותם).

בהסבר השמטת הרי"ף והרמב"ם ישנם מספר תירוצים. הר"ם [שם] כתב: "ונראה לי שהם סוברים דכיון דקושטא דמילתא היא דלהבין ולהורות שרי ומעתה לית לן למימר בדרבן גמליאל דאחרים עשו לו, ומדחיינן הנהו אוקימתא דאחרים עשו לו ודפרקים, ולפיכך לא הזכירן הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו ובודאי שזו שיטה נכונה היא..." (עפ"י תירוץ זה מוסבר מדוע הרמב"ם לא שייך את איסור עשיית תבנית מקדש להל' ע"ז אלא למורא מקדש). וכן תרץ הב"ח [יו"ד סי' קמ"א ד"ה ומ"ש ואף] והגר"א כתב: "ודעת הרמב"ם דחשדא אינו אלא בצורת אדם לבד וצ"ל שלא היה גורם בגמ' מן ומי חישנין לחשדא ועד ואב"א להתלמד" (שם ס"ק כ"א) ויש קצת סמוכין לגירסא זו מפירוש ר"ח בע"ז. מכל מקום נראה שאין היתרי הרמב"ם נוגעים לעצם ענינו, שהרי לא הזכירם משום איסור עשיית משמישים אלא משום מורא מקדש, ולכן קשה לברר את דעתו לגבי מנורה.

4. עוד כתב בריטב"א בסוף הסוגיא בע"ז [מ"ג ע"ב ד"ה אלא]: "...וש"מ דהעשייה אסורה אבל קיום מותר כל היכא דליכא חשדא".

סימן י - עשיית מנורה לנוי ולסמל

ראשונים אחרים שהוזכרו לעיל וכמותם פסק השו"ע, הביאו את ג' ההיתרים בהסתייגויות מסוימות. לגבי ההיתר של עשיית אחרים תוס' [ע"ז מ"ג ע"ב ד"ה שאני] שאל והרי יש בכך שבות של אמירה לנכרי, ותרץ משום מצוה. הריטב"א והמרדכי פירשו את תי' הגמ' "אחרים נעשו לו" שאחרים עשו בלא ציוויו והביאו לו. רבינו ירוחם כתב שאף שאחרים עשו מכוער הדבר להשאירם, והסתייגות הש"ס מתירוף זה הוא החשש לחשד ע"ז, שעליו מתרצת הגמ' שני תירוצים: או ברבים שאין לחשוד בהם, או שעשוי פרקים ואף ליחיד מותר להחזיקם עצלו, מפני שאך לעתים הוא מורכב ורוב הזמן מפורק. אמנם כבר עוררנו בפ"ב שלגבי עניין דילן - עשיית שמשין שבמקדש - תלוי בגוף החשד וכיון שבו אין חשד ע"ז (פרט לדעת הגר"א בהערה 3) אם אחרים עשו מותר להשהות, ואולי אף רבינו ירוחם לא יאמר בשמשין אלו שמכוער הדבר.

ההיתר של להתלמד לדעת המהר"ם מרוטנברג (והרמב"ם עפ"י הר"ן) לא שייך לענינו, ואסור להשהות אף להתלמד, וכש"כ לעשות, ולדעת הראשונים האחרים מותר לעשות ע"מ להתלמד. בשו"ע לא הביא לגבי משמשי מקדש שום היתרי עשיה, ונטה לדעת הרמב"ם שלא הביא שום היתר. וצ"ע בשיטתו שהרי כיון שבשמשין מדור תחתון וכד' הלך בשיטת תוס' ורא"ש כיצד נטה לשיטת הרמב"ם והוי תרתי דסתרי. עוד צ"ב מדוע לא הביא בשמשין מדור תחתון היתר פרקים.

לסיכום: אף שבראשונים יש המתירים עשיית שמשי מקדש להתלמד או מתפרקים (כשבדר"כ מפורקים) או שאחרים עשו, השו"ע אוסרם ואין לעשותם. כיון שנאסרה מנורה בתבנית מנורת מקדש יש צורך לדעת פרטים המעכבים ומצויים במנורת המקדש.

ד. מנורת מצוה - פרטי דינים המעכבים

במנורה הראויה למקדש מספר פרטים לעכוב ומספר פרטים למצוה. יש להבדיל בין מנורה העשויה זהב לבין מנורה העשויה משאר מתכות.

מנורת זהב מעכבים בה: א. ארבעים ושנים גביעים כפתורים ופרחים. [בה"ב פ"ג ה"ד. לרמב"ם - כולם משוקדים, שם ה"ב. לרש"י נראה שאך אותם שבגוף המנורה - מל"מ שם ה"ב]. ב. עשויה ככר זהב [רמב"ם שם ה"ד]. ג. מקשה מן העשתות [רמב"ם שם שם]. ד. ז' קנים [שם ה"ז]. ה. ז' נרות [שם, שם]. ו. אסור שתיעשה מן הגרוטאות (שם ה"ד ומל"מ שם כתב דאך לכתחילה, ובדיעבד כשרה)⁵.

נעשו בה עוד פרטים למצוה: א) ג' רגלים בבסיסה [שם ה"ב]. ב' גובהה י"ח טפחים [שם ה"י]. ג) נרותיה כולם פניהם לנר אמצעי והוא פניו לקה"ק [שם ה"ח]. ועוד פרטי מבנה צורת גביעה כפתוריה ופרחיה הרחקותיהם וכדו'.

5. צ"ע, דבריתא [מנחות כ"ח] "עשאה מן הגרוטאות פסולה".

חבל נחלתו

במנורה של שאר מתכות מעכבים: (א) ז' קנים [שם ה"ז]. (ב) ז' נרות [שם]. (ג) אסור שתיעשה מן הגרוטאות [שם ה"ד, למל"מ אך לכתחילה]. (ד) במל"מ [שם ה"ד ה"ה] דייק עוד: אסור לעשות בשאר מתכות גביעים כפתורים ופרחים ולכתחילה בשאר מתכות צריכה להיות מקשה.

ה. שינויים מתירים

שינויים בתבנית המנורה המתירים עשייתה (בשני צורה) מצויים כבר בדרשות חז"ל בש"ס: "לא יעשה אדם... מנורה תבנית מנורה, אבל הוא עושה של ה' ושל ו', ושל ז' לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות, ר' יוסי ב"ד יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו בית חשמונאי, אמרו לו: משם ראייה שפודים של ברזל היו ומחופים בעץ". (רש"י: בדיל). העשירו עשאוים של כסף, חזרו והעשירו עשאוים של זהב" [מנחות כ"ח ע"ב]. במחלוקת זו שני היתרים. הראשון המוסכם לכולם: עשיית מנורה של חמישה, ששה ושמונה קנים. השני – החומר ממנו עשויה המנורה. לריב"ז אסור לעשותה מעץ. הכלל המנחה את שתי הדעות לגבי עשיית מנורה ע"י הדיוט הוא שמה שראוי להיות מנורת המקדש (אף שלמעשה עשויה ביתר הידור) נאסר למנורת הדיוט. וע"כ בשנוי מספר קנים או בשנוי חומר המנורה הותרה העשייה. אבל באחרוני הראשונים ובאחרונים מחלוקת עקרונית בנדון. המהרי"ק [שורש ע"ה. הובאו מסקנותיו בב"י ס"י קמ"א] סובר שבמראית עין תליא מילתא, וכל שתבניתו כעין מנורת המקדש אסור לעשות דוגמתו מהתורה. החכם צבי [סי' ס'] חלק עליו בחריפות ולדעתו אין הדבר תלוי במראית עין כעין מנורת המקדש, אלא כל שפסול במנורת מקדש כשר במנורת הדיוט, וע"כ התיר לעשות מנורה בעלת שבעה קנים עם ח' נרות. שורש המחלוקת הוא האם המלה "תבנית" היא בדקדוק או אף צורה כללית (עפ"י המהרי"ק הגבול בין צורה כללית שאסורה לצורה המותרת לא מבורר וכך מקשה עליו החכ"צ). הגר"א [סי' קמ"א ס"ק ל"ה] תומך ראיותיו של המהרי"ק.

לענ"ד אפשר להראות (כפי שהסביר המהרי"ק באפשרות אחת) שזו מח' ראשונים. הר"ח [ר"ה כ"ד] והרמב"ם [הל' בה"ב] והטור הזכירו באיסור: לא יעשה חמישה קנים. אבל רש"י הן בסוגיא בר"ה והן בע"ז מדייק לכתוב דוקא נרות, כלומר, לא יעשה חמישה נרות וכו', ודעתו צריכה בירור. האם כונתו להחמיר שאף שאין קנים אסור לעשות שבעה נרות, או כונתו להקל שעיקר ההבדל צריך להיות בנרות, ואף מנורה של ז' קנים אך ח' או ו' נרות מותרת (כחכ"צ). לצד המחמיר פירכא ממנחות [כ"ח]. שם הגמרא מקשה: "ואימא נמי באה זהב באה קנים אינה באה זהב אינה באה קנים", ודחתה: "הוא פמוט מקרי". וכ' רש"י: "פמוט – מנורה קטנה". נשמע שבלי קנים אינה נקראת מנורה. נראה מרש"י מספר מסקנות: (א) גם שנוי בנרות, בקנים השוים למנורת המקדש, מתיר לעשות, להדיוט. (ב) בלא נרות אינה נקראת מנורה. ונראה שרש"י אינו חושש שגדר העשייה הוא תבנית כללית (כעין מראית עין) אותו יוצרים הקנים בהסמכותם על הקנה המרכזי אלא צורה מדוקדקת. אבל לר"ח ורמב"ם וראשונים נוספים שנקטו הלשון בקנים ולא קפדי בנרות, נראה שעשיית שבעה קנים אף בלי נרות אסורה. (וכ"מ מהגר"א ס"ק ל"ה), וסוברים כמהרי"ק

סימן י - עשיית מנורה לנוי ולסמל

וכר"י מקורביל שהביא בתשובתו. וכדעת רוב הראשונים פסק בשו"ע [סי' קמ"א ס' ח'] ומחלוקת זו מתאימה למחלוקת רש"י ותוס' שמהרי"ק צידד בה כאפשרות אחת. עפ"י אסור לעשות מנורה בעלת שבעה קנים בין עם נרות בין בלי נרות ואע"פ שהמנורה לא נועדה להדלקה. וביותר שהמהרי"ק חתם תשובתו: "כל המתיר ומקיל בעשיית מנורה זו מקיל באיסור תורה ועתיד ליתן את הדין".

ו. פרטי השנויים

1. חומר המנורה הנאסר הוא דוקא מתכות (שו"ע יו"ד קמ"א ח') וכל חומר אחר מותר. לגבי שלד המנורה מחומר אסור וצפוייה בחומר מותר לא פורט בפוסקים. מנורה של עץ מותר, שהלכה כרבי מחבירו וכ"כ במאירי.
 2. גובה – המהרי"ק [שרש ע"ה] כתב כיון שאינו מעכב במקדש אסור לעשות אף יותר קטנה או יותר גדולה מ"ח טפח דבמקדש.
 3. ירך (בסיס). בדרכי תשובה [שם, שם ס"ק נ"ו] הביא בירורי דברים, ואך מותרת מנורה התלויה באויר.
 4. קנה אמצעי – הובא לעיל [פרק ג' במאמר זה] מגמ' מנחות שללא קנים מקרי פמוט, וכן צדדו באחרונים [בדרכי תשובה שם].
 5. גביעים כפתורים ופרחים. האחרונים עסקו בהערת הש"ך [ס"ק ל"ו] והעולה מדבריהם שבמנורה העשויה שאר מתכות ולא זהב, פשוט שאסור מהתורה בלעדיהם שהרי כן היתה מנורת בית חשמונאי, ואף בזהב אסור בלא גכפר"פ מפני שאינם לעכוב.
 6. ציור – במאירי כתב: "רצה לציירם ע"ג כלים מותר הואיל ואין מפרדין כ"א בעצמו. להיותם על גוף הכלים עצמן, אלא צורות ע"ג הכלים. ואפילו בבולט וכש"כ צורות קטנות שאינן שוות להן בדמותן". ועיקר היתרו מכך שאינו כלי עומד בפני עצמו אלא ע"ג כלי ואפילו בולט. וכן בריטב"א כתב: "אבל בציור בעלמא מותר וכן נהגו בעטרות ומטפחות ספרים ובתי כנסיות לציירן ואין בכך כלום". ומשמע שאף חצי תבליט מותר. ומנורה מחוברת לקרקע אף שבמקדש היתה מטלטלת, נראה שאסור, שהרי צורתה נבדלת. (ועי' בהערות הגר"י אריאל בראש הספר הערה א').
 7. נרות שעוה חשמל וכד'. במנורה בעלת קנים בדרכי תשובה [יו"ד קמ"א ס"ק ל"ו] הביא דיון בכך. ולפי מש"כ לעיל נראה שתליא במח' ראשונים וספק דאורייתא לחומר.
 8. שנויים נוספים. הובאו דיונים בפתחי תשובה ודרכי תשובה על עמידת קנים בעגול או מרובע וקנה אמצעי.
- לגבי פרטי חומר העשייה, כגון מגרוטאות או מקשה זהב, כיון שמרוב הראשונים משמע שנאסר יותר מהכשר למקדש ובתבנית יש תבנית מנורה בקניה – אסור לעשות. (ואף שלמנורת מקדש פסולה).
- לסיכום:** כל העושה מנורה בז' קנים צריך לברר תכניתה עם מורה הוראה שלא יפגע באיסור תורה, ונזכה להעלאת נרות בבית המקדש ע"י בני אהרן הכהנים בב"א.

חבל נחלתו

סימן יא

חנוכת המקדש בימי חשמונאים

ראשי פרקים

פתיחה

א. פגימת נכרים במקדש

ב. שיטות האחרונים

פתיחה

צריך לעיין אם היה צריך חנוכת הבית בימי חשמונאי או רק חנוכת מזבח וכלים. ויש להבחין בין חנוכת המקדש לחנוכת כלים. לגבי חנוכת הכלים נכתב במשנה [מנחות מ"ט ע"א]: "שאין מזבחין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, ולא את השולחן אלא בלחם הפנים בשבת, ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים", וכן נפסק להלכה (עיין בעין משפט במקורות המפורטים)¹.

אמנם אין קשר בין חנוכת הכלים שהיתה צריכה מעשה אחד, לבין חנוכת המקדש עצמו. הכלים שעשה משה נתקדשו בשמן המשחה, ומכאן ואילך עבודתם מקדשתם [הל' כלי מקדש פ"א הי"ב]. ועדיין צריך לשאול על הצורך בחנוכת המקדש.

הרמב"ם [מעה"ק פ"ב י"ט-ט"ו] נוקט שבימי משה וכן בימי עזרא ויחזקאל היתה חנוכת המזבח ובסדר קרבן מיוחדים, ונראה שהסדר היה לחנוכת הבית שהרי לחנוכת כלים כבר שמענו שאין צורך בקרבנות מיוחדים, מה גם שפרט לקרבנות וקטורת בחנוכת המשכן לא היו עבודות נוספות. אולם כל החנוכות היו עפ"י הדיבור וע"כ הרמב"ם אינו סובר שיש כאן מצוה לדורות אלא מצוות לשעתן עפ"י נביא.

אבל הרמב"ן [סוף פרשת נשוא] כתב:

"ולפיכך יתכן שהיא מצוה לדורות שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח, ולכך עשה שלמה חנוכת הבית, דכתיב ויחנכו את בית האלהים המלך וכל העם [דבה"י ב' ז' ה']. וכן אנשי כנסת הגדולה עשו חנוכה דכתיב ועבדו בני ישראל כהניא וליואי ושאר בני גלותא חנוכת בית אלהא [עזרא ו' ט"ז], וכן לימות המשיח שנאמר ביחזקאל [מ"ג כ"ו כ"ז] שבעת ימים יכפרו את המזבח וטהרו אותו ומלאו ידיו... והיא חנוכה למזבח

1. מכאן תירוץ פשוט לקושית הב"י מדוע קבעו שמונה ימים לחנוכה. שהרי במקדש ההדלקה היתה בין הערביים עוד לפני תמיד של בין הערביים. והנרות דלקו לפחות עד למחרת בבוקר, כלומר במקדש השמן שהספיק ל-7 ימים דלק שמונה ימים, שהרי במקדש הלילה הולך אחר היום ובמדינה היום אחר הלילה.

סימן יא - חנוכת המקדש בימי חשמונאים

במילואים. והנה תהיה ענין זו המצוה כענין פרשת טמאים בפסח, ופרשת בני יוסף שהסכימה דעתם לדעת העליונה ונצטוינו בהם לדורות".

וכ"כ בשה"מ בהשגות לשורש השלישי:

"ונראין הדברים עוד שאף המשכן בהקמתו ובית המקדש בהבנותו צריכים חנוכה לעולם, ונדבת הנשיאים היתה הוראת שעה בשיעורים ההם שהיו בדעתם אבל החנוכה חובה היא. וכן עשה שלמה חנוכה, וכן אנשי כנסת הגדולה ואף לימות המשיח".... ניעי זהר הרקיע נ', קכ"ז].

וקצ"ע על הרמב"ן שלא מנה מצוה זו כמצוה שהחסיר הרמב"ם וצריך להוסיפה למנין. ובקנאת סופרים תרץ שהיא חלק מבנין בית המקדש, ואינה מצוה בפני עצמה. עולה מהרמב"ן שהקרבת הקרבנות ע"ג המזבח והשמחה המתלוית לכך, היא חנוכת הבית ואי"צ במעשים נוספים. (ולחנוכת המזבח עצמו די בתמיד של שחר - רמב"ם תמידים ומוספים פ"א הי"ב). תמוה שהרמב"ן לא הזכיר בין שאר החנוכות את חנוכת בית חשמונאי, ועפ"ז משמע שבית חשמונאי לא נזקקו לחנוכת הבית, וצל"ע מדוע. אמנם בספר חשמונאים [א' פ"ד] מוזכר שחנכו את המקדש לאחר טיהורו ותיקון פרציו שמונה ימים! וכ"כ בשו"ת רב פעלים [ח"ג אר"ח סי' ה']:

"אמנם כשחידש דוד המלך ע"ה מזמור ברוה"ק, הגם כי נתבא בו על עניינם הסתכל עוד ברוה"ק שדברים אלו שייכים גם לישראל בגלות יון שיעשה להם הקב"ה נס ויהיו ניצולים מיד היונים ויחנכו בית המקדש והמזבח מחדש, ואז שייך להם השיר הזה לאומרו על הדוכן בימי החנוכה, ולכן אמר בתחלתו פסוק זה של מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, מפני ששייך המזמור הזה גם לענין של חנוך הבית בזמן היונים".

והנה צריך לשים לב לכמה חילוקים שבין חנוכות המקדש האחרות לבין חנוכת בית חשמונאי. בכל החנוכות האחרות מדובר על בנין שנבנה מחדש בעוד שבבית חשמונאי מדובר על בית שהיה כבר בנוי, אלא שהזניחו אותו ופרצו בו פרצות (סורג). וצריך לדון האם הבית יצא לחולין בגלל שהיה ברשות היוונים ועבדו בו ע"ז? ועוד צריך לבדוק האם נאסר הבית (כמו הכלים) כיון שעבדו בו ע"ז, ואם נאסר כיצד הותר ללא הריסתו שוב לעבודת ה'?

א. פגימת נכרים במקדש

כתב הרמ"ע בתשובותיו [סי' כ"ה] שאסור להכנס למקום ביהמ"ק אף בזמן הזה. ומה שחשב השואל לפטור מטעם שכיון שחללוהו פריצים פקעה קדושתו אינו, דהיינו דוקא באבני מזבח ששקצום מלכי יון או מטעם שכיון שנכנסו יצאו להפקר וע"כ היוונים לא אסרו דבר שאינו שלהם, ואפילו לא סתרו את המזבח יכולים לאסור דבר שיש תפיסת יד אדם בו, אבל קרקע אינה נגזלת ואינה נאסרת וע"כ אינה יוצאה לחולין. למדנו מדבריו כמה פרטי הלכות: ראשית כדי לאסור צריך שיהא שייך ליוונים, וזה או מטעם "ובאו בה פריצים" ויצא לחולין והפקר, היינו יצא מרשות ההקדש ונקנה לנכרים ואז אסרוהו. או מטעם שאסרוהו אע"פ שלא קנאוהו. אולם לשני הטעמים קדושת הקרקע

חבל נחלתו

לא פקעה מפני שהיא אינה נגזלת (לטעם הראשון), וקרקע אינה נאסרת ע"י ע"ז וע"כ הקרקע בקדושתה עומדת.

אולם משמע מדבריו שהבנין עצמו לפחות מהטעם השני יכל להתחלל. ונראה שהדבר תלוי בהבנת המושג "ובאו פריצים וחללוה".

והענין תלוי בהבנת הסוגיות בע"ז דף נ"ב ע"ב ונ"ד. בדף נ"ב קובע רבי שאף כלים שנשתמשו בהם בבית חונו למ"ד שהיה לשמים, עם זאת, קנסו חכמים שהכלים אסורים בשימוש לגבוה [רש"י: ד"ה מקרא היה]. והגמרא מנסה להביא ראיה מאבני מזבח ששקצו יוונים לע"ז וגנזום בית חשמונאי באחת הלשכות הפתוחות לבית המוקד [מידות א' ה'] ומתריצים: "התם קרא אשכח ודרש דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה". ופרש רש"י: "התם קרא אשכח ודרוש — דמדאורייתא אסירי אפילו להדיוט. דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והוה להו דידיהו, וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו". כלומר בהו"א סברנו שאע"פ שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וא"כ הנכרים לא יכלו לאסור אבני מזבח שהם של הקדש והיא רשות אחרת, וכן אחז לא היה יכול לאסור כלי המקדש, אעפ"כ נאסרו הכלים מחמת קנס. ודחו שלגבי אבני מזבח עם כיבוש ההיכל ע"י יוונים הוא יצא לחולין, ויש חידוש מיוחד בפסוק שאע"פ שלא שייך לאסור ואף ע"י מעשה של אחרים, כאן כניסת הנכרים לביהמ"ק גרמה ליציאת כליו לחולין והופקעה רשות הקדש, וכיון שכליו יצאו לחולין הופקרו, ויש בכח הנכרים לאסור בעבודת כוכבים על ישראל, הן להדיוט והן לגבוה. לפי"ז ההיכל עצמו אף הוא יצא לחולין שהרי אין הפרש בין היכל למזבח וההבדל הוא אולי בשימוש המקום לע"ז, שאת אבני המזבח שקצו ואת אבני ההיכל לא שקצו אלא אך עבדו בתוכו, ומעת שסלקו ממנו את הע"ז, הרי הוא מותר להדיוט, ואך מטעם קנס או מיאוס אפשר לאסור לגבוה וכאן לא גזרו על כך.

הרז"ה מסביר את הסוגיא כפי שקבל מרבתינו ופליג על רש"י. כל הסוגיא היא כמ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואפילו ע"י מעשה, (הן בהו"א והן במסקנה — דבר שלפי רש"י לא הכרחי), ואעפ"כ טוען רבי שמאוסים לגבוה, הסיוע לרבי מאבני מזבח הוא שאע"פ שמלכי יוון לא יכלו לשקץ לעכו"ם ולפסול אבני מזבח, כיון שאין המזבח שלהם, ואפילו שעכו"ם קונה מישראל בכיבוש מלחמה, היינו דוקא מישראל ולא מגבוה (כמבואר במאירי), אפילו הכי גנזו אבני מזבח ומשמע משום שנמאסו ולא משום שנאסרו. ודוחה הגמרא ומחדשת שלומדים מהפסוק "ובאו בה פריצים וחללוה", שהפריצים הם מישראל והם מעלו והוציאו לחולין, ואח"כ נכרים זכו מיד ישראל ושקצו לע"ז, וע"כ נאסרו. ובכך נדחית הראיה לרבי. עוד מוסיף הרז"ה לחלק בין כלי שרת לאבני מזבח, הראשונים אינם יוצאים לחולין מפני שיש בהם מועל אחר מועל ואילו אבני מזבח יוצאים לחולין. וכן אין נכרים יכולים למעול, וע"כ הוצרכו למעילה קודמת המוציאה לחולין. עולה מדברי הרז"ה שדברים ששמשו לע"ז (ומשמע אף בגזל) נמאסו לגבוה, אמנם אינם יוצאים לחולין. וחילול הוא משום מעילה, וע"כ נכרים אינם מחללים אלא אך ישראל.

המאירי מפרש אף הוא כשיטת הרז"ה, וע"כ יש מקום להשוות בין כלי בית חונוי לכלי אחז ולאבנים ששקצו יוונים, שהרי בכל שלשת המקרים לא יצאו הדברים מקדושתם. והחידוש בפסוק היה שיצאו כבר לחולין ע"י ישראל ואז בתפיסת נכרים ושקוצם נפסלו. וז"ל: "יראה עוד מסוגיא זו שהגויים שאנסו כלי בית המקדש ושקצום לע"ז לא נאסרו מן הדין... ואעפ"כ לגבוה מיהא נמאסו ולא ישתמשו עוד בהם".

שיטתם מוקשית מנדרים [ס"כ ע"א] שם רבב"ח מביא בשם ר' יוחנן שהמשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, וראיתו מבלשצר – "שנשתמש בכלי קודש שנעשו חול שנאמר 'ובאו בה פריצים וחיללוה' כיון שפרצום נעשו חול נעקר מן העולם"... וקשה שהרי אף אם נסביר שהמחללים היו ישראל הרי המדובר הוא בכלי שרת שאינם יוצאים לחולין, ויש בהם מועל אחר מועל, וצ"ע. (ועי' שטמ"ק בשם הרא"ם [בעל היראים ממיץ] שדוקא לישראל התחלל ויצא לחולין ומותר להשתמש בו, אבל לפריצים המחללים עדיין הם בקדושתם וע"כ נעשו בלשצר עליהם. והיינו דלא תקשי מדוע נענש הרי יצא לחולין).

העולה מדבריהם שביהמ"ק כיון שלא חללוהו פריצי ישראל לא יצא לחולין, ובודאי שלא ע"י מעילה ולכן לא היה צורך בבניתו מחדש. אמנם המאירי (המהדיר הרב סופר מביא כן בשם הריטב"א), כותב שמשמשי ע"ז אף שנתבטלו פסולים לגבוה, וצ"ל שבית אינו ממשמשים ולכן לא נאסר.

הרמב"ן חולק על הרז"ה בהנחות היסוד. ראשית, אף באבנים יש מועל אחר מועל ואינם יוצאים לחולין, ומוכיח זאת מתוספתא דמגילה. ועוד שהרי ביהמ"ק עצמו יצא מקדושתו כמט"כ "וחללוה" ואע"פ שאין בו מעילה. אלא מסביר הרמב"ן שבפסוק ובאו וכו' יש חידוש שאע"פ שאין מעילה מוציאה לחולין באבנים, ובקרקעות אין כלל מעילה – בכ"ז גזירת הכתוב היא שיתחללו. ולגבי כלי אחז הם אמנם לא יצאו לחולין. בחידושו הוא כותב:

"איכא דקשיא ליה כלים דאחז נמי נימא משום ובאו פריצים וחיללוהו, ואינה קושיה דכי כתיב קרא בפריצי גוים כתיב ובכבוש הארץ אבל לא בישראל, תדע שהרי חללוה לבית המקדש גופיה קאמר, ואע"פ שהעמידו צלם בהיכל לא בטלה קדושתו אלא בחורבן הוא שבטלה לגמרי כדכתיב וחיללוה, וגזירת הכתוב היה שיצאו לחולין ע"י כבוש הגוים, ואע"ג דלאו בני מעילה נינהו".

משמע מדברי הרמב"ן שחלול נעשה דוקא ע"י כיבוש ולא ע"י פולחן לע"ז, ואין גדרו מעילה וע"כ ישראל לא מחללים אלא אך נכרים. הרמב"ן משתמש בדין חילול פריצים גם במכות [י"ט ע"א] כדי להסביר את שיטת ר' יוסי שקדושה שניה לא בטלה אבל קדושת הבית והמקדש בטלה משבאו פריצים וחיללוה, (ומציע גם תירוץ אחר עיי"ש. אמנם הריטב"א בחידושו למכות דוחה תירוץ הרמב"ן).

לפי שיטת הרמב"ן חילול הפריצים הוא מדין כיבוש וכקנין מלחמה, ובכך נראה שחולק על רש"י שאצלו הכניסה המוציאה לחולין היא כניסה לשם ע"ז, ושניהם מסכימים שאין החילול מדין מעילה אלא גדר חדש של הוצאה לחולין. לפי הרמב"ן נראה שההיכל יצא

חבל נחלתו

לחולין והיה צריך חנוכה מחדש. אמנם לא ברור לפי הרמב"ן מה עשו יוונים בהיכל עצמו פרט להכנסת צלם.

וכן כתב בתשב"ץ [ה"ג סי' ה']:

"שאפילו בביהמ"ק שקדושתו יותר חמורה מקדושת מקדש מעט אמרי בפ' ר' ישמעאל [ג"כ ע"ב] שכיון שנכנסו עכו"ם בו הופקעה קדושתו משום דקרא אשכח ודרוש: 'ובאו בה פריצים וחללוה'".

ב. שיטות האחרונים

החת"ס [יו"ד ר"ג] מביין (כנראה עפ"י הרמב"ן) שביהמ"ק יצא לחולין מרגע הצתת האש ע"י שליטת הפריצים. וע"כ כשנשרף הבית היה כבר חול, ואין ראוי לקבוע אבלות עליו בעשירי באב אלא בתשיעי.

ובשו"ת מהרש"ם [ה"ג סי' ר"ן] כתב לגבי בית כנסת: "ואפילו בא ליד עכו"ם בגזל פקע קדושה לגמרי כמ"ש בתשרי פאה"ד להרמב"ם סי' קל"א... ואף שדעת רמ"ע מפאנו סי' כ"ה דגבי קרקע דאינה גזולת ל"ש לומר דבאו פריצים וחללוה, אבל במכרו לעכו"ם לעו"כ נתחזל כל הקדושה". ונראה שדוקא בבית כנסת גזל מפקיע קדושתו, (והיינו עפ"י שיטת הרמב"ן), אבל בבית המקדש קדושתו לעד כמו שכתב הרמב"ם בהל' בה"ב [פ"ו הי"ד והט"ז].

ובמחזיק ברכה בקונטרס אחרון [סי' קנ"א] מביא חילוק מגדול אחד שהתיר לאכול ענבים הגדלים בזמן הזה בהר הבית, מפני שמטעם "ובאו בה פריצים וחללוה" יצאה מכלל מעילה, וזאת אע"פ שהר הבית התקדש אף לעת"ל "היינו דוקא להשראת שכינה וקדושה, אבל למעילה וכיוצא לא". ומסיים הרב חיד"א: "וצריך להתישב בזה". ונראה בפשטות שלפי הרמב"ן אין כלל מקום לדברים, שהרי ביאת פריצים לאו מכלל מעילה. ואף לשיטת הרז"ה הרי אין מעילה בקרקע, וע"כ דין חילול פריצים לא יועיל, וא"כ הדברים תמוהים. בשו"ת ר' אליהו מזרחי (הרא"מ) [סי' פ"א] כתב בין דבריו:

"ומה אם בית מקדשנו שהוא מקדש בית עולמים שהשכינה שרויה בו והוא קדש קדשים לא נאסרו תפלתנו בו, אע"פ שהכניסו בו ע"ז כדתניא במס' ע"ז בפרק ר' ישמעאל: מזרחית צפונית בה גזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצו מלכי יון, ואמר רב ששת ששקצום לע"ז, ואפילו הכי חזר הבית בקדושה כמו שאמרו רבותינו בנוסח על הנסים: 'ואח"כ באו בניך לדביר ביתך ופנו את היכלך' וכו'. וכן כתוב בספר יוסיפון: ויטהרו את הבית מגלולי הגוים ויבנו מזבח חדש... (זה מקורו של המג"א בסי' קנ"ד ס"ק י"ז).

ובתוספותיו לסמ"ג [הל' חנוכה] הסביר לגבי טומאת השמנים שא"א לומר שהיה זה מחמת גזרת טומאת נכרים כזבים שהרי גזרה זו נגזרה יותר ממאה שנה אחר נס חנוכה. אולם בגדי הנכרים כיון שאינם משמרים אותם בטהרה הם מסתמא בחזקת טמאי מתים, וע"כ כל הטהרות שבמקדש היו בספק מגע בגדיהם וטמאים. ומוסיף:

"אבל לא משום דמההיא דפרק ר' ישמעאל: מזרחית צפונית בה גזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון ואמר רב ששת ששקצום לע"ז. משמע שכבר נהיה

סימן יא - חנוכת המקדש בימי חשמונאים

הבית ההוא בית ע"ז, ותניא בתוספתא במסכת זבים כלי חרס שהכניס אורן לבית ע"ז טמאים".

והיינו משום תקרובת ע"ז:

"משום דאותם אבנים לא מיתסרי כאותו שקוץ ששקצום הגויים מדאורייתא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא רבן הוא דגזור לאסרם לגבוהא אע"ג דלהדיוט שרו, וכ"כ רש"י ז"ל. מיהו נהי דאותם אבנים לא מיתסרי משום ע"ז מ"מ מדשקצום לע"ז מסתמא הכניסו צלם בהיכל, וא"א זה בלא תקרובת ע"ז כדאמר בפרק כל הצלמים ומטמאה באהל וטמאו כל השמנים שבהיכל..."

עולה מדבריו בשני המקורות שביהמ"ק ג"כ נאסר, ולא רק אבני מזבח או השמנים, אמנם משמע שנאסר בהכנסת ע"ז באוירו אך לא הבנין עצמו. (אולם מש"כ שאבני המזבח לא נאסרו אלא מדרבנן תמוה שהרי מש"כ מרש"י היינו בהו"א ולגבי בית חנוני, אבל במסקנה לגבי אבני מזבח כותב רש"י במפורש שנאסרו מהתורה אף להדיוט).

ואמנם הפרי חדש [או"ח סי' תר"ע] יצא כנגד הנחתו של הרא"מ שהבית נאסר מצד הכנסת ע"ז לתוכו וכד', מפני שאם הוא נאסר היה אסור מדאורייתא אף להדיוט. ולא מצינו בבית חשמונאי שבנו את הבית מחדש. וז"ל:

"ודברי תיממה הם דהא אמרינן בפ' כל הצלמים המשתחוה להר אבניו מהו למזבח ואסיקנא באת"ל יש נעבד במחזבר אצל גבוה, וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מה' אסורי מזבח, ואפילו להדיוט אמרינן פ"ד דחולין אמר רבא פשיטא לי תלוש ולבסוף חברו לענין ע"א הוי תלוש דאמר מר המשתחוה לבית שלו אסרו, ואי ס"ד הוי מחזבר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם, ואע"ג דבפ' ר' ישמעאל אמרינן דף ג' וד"ן שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הא אסיקנא התם דקרא אשכח ודרש דכתיב ובאו בה פריצים וחיללוהו, וכ' רש"י: 'קרא אשכח ודרש דמדאורייתא אסירי אפילו להדיוט דכתיב ובאו בה פריצים וחיללוהו מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין וכיון דנפקי לחולין קניניהו בהפקירא והוה להו דידיהו וכשנשתמשו בהן לעכו"ם נאסרו"ם עכ"ל. ואי כדברי הרב ז"ל שבית המקדש נעשה בית לעכו"ם הרי היה נאסר! אלא מחזורתא כדשנינן מעיקרא ודוק".

רואים בדעתו שסובר שביאת פריצים אוסרת יותר מאשר סתם בית שהכניסו לתוכו ע"ז, וע"כ בהוצאתה הותר הבית [ע"ז מ"ז ע"ב]. ובכך הוא חלוק על הרא"מ: הפר"ח סובר שצריך לדון על פי גדר ובאו בה פריצים וא"כ הבית כולו יצא לחולין ונאסר בע"ז, ואילו הרא"מ דן אך מצד בית ששימש לע"ז בתוכו.

ובשו"מ [חלק א' תליהא סי' מ"ב] יצא לתרץ שלפי תשו' הרא"ם הבית עצמו לא נאסר שרק הכניסו ע"ז ופינו אותה, ובכך הבית נאסר בזמן שהיתה בו ע"ז ועם פינויה הותר. אבל בימי חשמונאים הבית עצמו נאסר שעבדו לו. (ולא התברר לי במה תורץ הפר"ח).

בתפארת ישראל [מידות פ"א מ"ן] כתב:

"א"נ נ"ל דלהכי היו רשאים לקנקע כל בנין המזבח, משום שכשנכנסו עכו"ם להיכל, נעשה הכל גם המזבח חולין מדכתיב ובאו בה פריצים וחיללוהו. ומה דקאמר התם

חבל נחלתו

נתברינהו, ופי' רש"י דהיינו לבטלן ע"י עכו"ם, היינו הכל מדרבנן... אבל מדאורייתא לא נאסרו כלל".

ולכ' נעלם ממנו רש"י ע"ז [נ"ב ע"ב ד"ה התם קרא] שכתב שאסורים מדאורייתא אף להדיוט.

צריך להבין עפ"י שיטת הרמב"ן שהיכל יצא לחולין שלא מצינו שבנו אותו מחדש? ותשובה מסויימת נמצאת בישועות מלכו [יו"ד ס"ז]:

"ניין ברמב"ן בע"ז פ' ר' ישמעאל שכתב דאבני ביהמ"ק כיון שבאו פריצים וחללוהו אע"פ דאבני מזבח דינם כקדושת הגוף ולא נפקי לחולין מ"מ גזה"כ הוא כשבאו נכרים חללוהו, אולם יש הפרש בין קרקע למטלטלין, במטלטלין נפיק לחולין אבל בקרקע רק החיצונות נתחלל לפי שעה, אמנם הפנימיות לא נתחלל וגם החיצוניות לא נתחלל בדבר התלוי בקדושת האויר... וגם אנו נאמר דנהי דגזה"כ כשבאו בה פריצים וחללוהו והפקיעו קדושתה לתרו"מ חובת קרקע, מ"מ לא הופקעו לגמרי ונשאר מעט קדושה כפי מה שקבלו חז"ל לענין ערלה וכלאים ולענין סמיכה"...

אולם עדיין צ"ע לגבי הבנין שלכאורה נאסר וצ"ע.

והעירני הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן שהגרצ"פ פרנק זצ"ל בקונטרס בית הבחירה ובספרו מקדש מלך (עמ' ט"ז) כתב שבהסתלקות הפריצים חוזרת הקדושה למקומה, ובכך מיושבת תמיהתנו עפ"י הרמב"ן מדוע בית חשמונאי לא חנכו את המקדש. (ועי' עוד בהערות הגר"י אריאל בראש הספר - הערה ב').

סימן יב יצוא נשק

ראשי פרקים

- א. איסור מכירת כלי זיין וטעמיו
 1. מקור האיסור
 2. הטעם: גרימת מוות
 3. הטעם: לפני עוור לא תתן מכשול
 4. הטעם: סיוע לדבר עבירה
- ב. דברים שמכירתם מותרת
- ג. נשק לצרכי הגנה על יהודים
- ד. קוני הנשק
 1. חשש נזק ליהודים או גם לגויים
 2. מכירה למדינות המסייעות לישראל
 3. מכירה למדינות חוק וסדר
 4. מכירה ליחידים ומכירה למדינות
- ה. מכירה מסיבות כלכליות
- ו. "וכתתו חרבנותם לאתים"

א. איסור מכירת כלי זיין וטעמיו

1. מקור האיסור

יצוא נשק ואביזריו הוא אחד מענפי היצוא הגדולים של מדינת ישראל. המדובר הן במערכות נשק שיוצרו בארץ, והן בזה שנתפש שלל. כמו"כ עוסקת המדינה ביעוץ בטחוני ואימון כוחות זרים. כל זה עומד, לכאורה, בנגוד למשנה במס' ע"ז [ט"ז, א'], לפיה אין מוכרים לעכו"ם דברים שיש בהם נזק לרבים. וז"ל המשנה "אין מוכרין להם דובין ואריות וכל דבר שיש בו נזק לרבים. אין בונין עמהם בסילקי, גרדום, אצטדיא ובימה. אבל בונין עמהם בימוסאות ובית מרחצאות". לפי רש"י בסילקי, גרדום ובימה הם מקומות שבהם דנים בני אדם למוות, ובאצטדיא מעמידים שור שהוא מנגח והורג אנשים, ושחוק הוא להם. בגמ' ע"ז [ט"ו, ע"ב] מובא מהתוספתא: "אין מוכרין להם זיין ולא כלי זיין, ואין משחזיין להם את הזיין, ואין מוכרין להם לא סדן ולא קולרין ולא כבלים ולא שלשלאות של ברזל, אחד עובד כוכבים ואחד כותי".

הדברים הנאסרים למכירה לגוי מתפצלים איפוא לארבעה סוגים: כלי זיין; כלי ענישה ועינויים (סדן, קולרין, כבלים ושלשלאות); בעלי חיים המזיקים; מבני משפט וענישה.

חבל נחלתו

2. הטעם: גרימת מוות

להלן (ד/ו) נמצא רש"י וריא"ז צמצמו את החשש שמא ינזקו אחרים מכלי הזיין הנמכרים אך לישראל, ואף אם ינזקו נכרים כתוצאה מכך – לא מפקדינן בהכי. ואע"פ שלנכרי הקונה זה וזה אסור, מכל מקום נראה שסיבת האיסור אינה משום לפני עוור לא תתן מכשול (אע"פ שמכירת צרכי ע"ז לגויים או העמדת בהמה בפנדקאותיהם נאסרה לפי רש"י משום לפ"ע). נראה איפוא שטעם האיסור לרש"י הוא כמו שכתב הריטב"א (על המשנה): "כיון דחשודין לשפוך דם ולהזיק, אסור לגרום דבר זה על ידינו". משמע, איסור הריגתו של ישראל חל גם על הריגתו בגרמא ע"י אחר. איסור זה הוא מדרבנן, שהרי המעשה נעשה בגרמא¹.

3. הטעם: לפני עוור לא תתן מכשול

מדברי הרמב"ם בהל' רוצח [י"ב, י"ד] עולה שטעם האיסור משום לפ"ע. וז"ל: "כל שאסור למכור לעו"כ אסור למכור לישראל שהוא ליסטים, מפני שנמצא מחזיק יד עוברי עבירה ומכשילן. וכן כל המכשיל עוור בדבר, והשיאו עצה שאינה הוגנת, או שחזק ידי עוברי עבירה, שהוא עוור ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר: ולפני עור לא תתן מכשול – הבא ליטול ממך עצה, תן לו עצה ההוגנת לו".

איסור מכירת המזיקים לנוכרים אינו איפוא גזירת חכמים מיוחדת, אלא ביאור והשלכה של דין תורה על מצב זה. וכ"כ בס' החינוך: "וכן משארז"ל שאסור למכור כל כלי המלחמה, כל דבר שיש בו נזק לרבים, לעכו"ם... ואיסור הכל משום לפני עוור"². לרמב"ן שיטה המשלבת את שני ההסברים הנ"ל – האיסור הוא מדרבנן משום חשש היזק לכולי עלמא. וז"ל

1. בט"ז [י"ד קנ"א ג'] כתב בשם הרא"ש, שאם תארע תקלה לישראל מפקדינן אף "בלפני דלפני". אפשר לומר כן בשיטת רש"י, דחוששים דוקא לנזק ישראל.
2. הרמב"ם הזכיר דין לפ"ע במספר מקומות [כלאים י', ל"א; נזירות ה', כ'; אסו"ב כ"ב, ו'; גזלה ה', א'; גניבה ה', א'; רוצח י"ב, י"ד; מלוה ד', ב'; אבל ג', ה'; ממרים ו', ט'] ובשום מקום לא הזכיר דין תרי עברי דנהרא, שמקורו בסוגית הגמ' בע"ז דף ו'. האחרונים תמהו על כך, ע"י שדי-חמד. נראה לי שדין תרי עברי דנהרא תלוי בדין אחר. הרמב"ם כתב בכמה מקומות, שסיוע לעבירה אסור מן התורה. כך בהל' גזלה ה', א': "אסור לקנות דבר הגזול מן הגזולן ואסור לסעדו על שינויו כדי שיקנהו, שכל העושה דברים אלו וכיו"ב מחזק ידי עוברי עבירה, ועובר על לפנ"ע לא תתן מכשול". וכ"כ בהל' רוצח ובהל' מלוה. וכ"כ בפירושו המשנה שביעית ה', ו'. מפורשים הדברים בפירושו לתרומות ו', ג', שסיוע אסור משום "אל תשת ידך עם רשע", וכשם שאסור להצטרף לרשע המעיד אמת [הל' עדות י', ד']. בכך חולק הרמב"ם על ראשונים אחרים הסוברים שסיוע אסור רק מדרבנן. זוהי דעת תוס', רא"ש ור"ן בשבת [ג', א'] וריטב"א בע"ז [ו', ב']. אבל בס' החינוך [מצוה רל"ב] כתב: "וזה הלאו כולל כמו"כ מצוה שיעזור עובר עבירה, שהוא מביא אותה שיתפתה בזולת זה לעבור פעמים אחרים עוד. ומזה הצד אמרו ז"ל במלוה ולווה ברבית, ששניהם עוברים בלפני עוור וגו'". מקור דבריו בשהמ"צ לרמב"ם [ל"ת רל"ט].

סימן יב - יצוא נשק

במלחמות (ד', ב'): "אלא כלי זיין שהיתה גזירה בהם משום חשש הניזק". משמע שהחשש אינו דוקא לנזק ישראל.

הריטב"א (ט"ז, א' ד"ה והאידינא) ומאירי (ט"ו, ב' ד"ה כותים) כתבו שהאיסור הוא משום לפני עוור³, ומשום גזירת חכמים. האיסור אינו מדאורייתא, משום שאין וודאות שהנכרי ישתמש בהם להזיק וע"כ צריכים גזירה לאסור כל מכירה.

4. הטעם: סיוע לדבר עבירה

כיום ניתן להשיג נשק ממקורות רבים, ולא דוקא מישראל. על כן מבחינה הלכתית מוגדר המצב כ"חד עברא דנהרא", שאין בו איסור דאורייתא של לפני עוור, אלא איסור מסייע לדבר עבירה. בסיוע לנכרי יש מחלוקת הפוסקים. הרמ"א (יר"ד קנ"א, א') הביא: "א. הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתה של ע"ז, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיו"ב, שלא יוכלו לקנות במקום אחר. אבל אם יכולים לקנות במקו"א, מותר למכור להם כל דבר. ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה. וכל בעל נפש יחמיר לעצמו".

הש"ך כתב, שהחולקים המתירים סוברים שאין בנכרי איסור מסייע. וכן מגן-אברהם [שמ"ז, ד'] כתב, דליכא איסורא במקום שיכול ליטלו מנכרי, אם כי הביא דעה חולקת. אולם הגר"א תמה על כך, משום ש"זה דוחק גדול שכל המתני, וכן שם ט"ו, ב' — רבה זבין וכו', שלא הוה ליה ליקח חמור במקום אחר. וכן כלי זיין דשם". ולכן הכריע לאיסור. האריך בכך ה"ר יהודה גרשוני, במאמרו ב"ברקאי" גליון א', והראה שיש בכך מחלוקת בראשונים ובאחרונים.

ב. דברים שמכירתם מותרת

גם אם ניתן לסמוך על הדעות המקילות בשאלת הסיוע לנכרי לעבור עבירה רק בדיעבד, עדיין יש מקום למצוא היתרים לכתחילה במכירת ידע או חומרי גלם העשויים להועיל לייצור נשק לנכרים.

בגמ' ע"ז [ט"ז, א']:

"אמר רב אדא בר אהבה: אין מוכרין להם עששיות של ברזל. מ"ט? משום דחשלי מינייהו כלי זיין. אי הכי, אפילו מרי וחציני (כלי עבודה ממתכת) נמי? אמר רב זביד: בפרזלא הינדואה" (רש"י - שאין עושין אותה אלא לכלי זיין).

הרי שחומרים שאין להם שימוש אלא לכלי זיין, הם האסורים במכירה. אבל חומרים שמשמשים גם לבניית חפצים אחרים מותר למכור להם, אף שיש סבירות שימשו לכלי זיין. אם כן, אף לדידן, אין איסור במכירת חומרים שאינם משמשים דוקא ליצור נשק, אלא

3. אף שהריטב"א כתב לגבי דובים ואריות משום גרמא בנזקין, היינו דוקא במכירה זו, אבל כלי זיין אסור למכרם משום לפני עוור.

חבל נחלתו

נמצאים גם בשימוש אזרחי. וכ"כ המאירי: "ואפילו חתיכת ברזל, אם הוא ברזל הידוע שעושים ממנו חרבות, והוא הקרוי כאן פרזלא הינדואה — אין מוכרין אותו להם". אולם הטור והשו"ע (יו"ד קנא, ה) כתבו: "ואפילו עשת של ברזל, שראוי לרדד ולעשות ממנו כלי זיין, אסור". משמע שדי בחשש לעשית כלי זיין כדי לאסור, אע"פ שאין זה ודאי שכך יעשה הגוי. ומכאן שאסור יהיה למכור לגויים חמרי גלם המשמשים לתעשית הנשק, אף אם השימוש אינו דוקא צבאי. ואולי אף הטור יגביל זאת דוקא לחומרים המשמשים בייצור נשק, אך חמרי גלם שישמשו למכשירים אחרים — כגון מכשירי קשר, רכב, מדים וכד' — לא נאסרו. סיוע לכך מהדעה המתירה מכירת תריסין המשמשים להגנה בלבד [גמ' ע"ז ט"ו סע"ב].

ג. נשק לצרכי הגנה על יהודים

הגמ' [ט"ז, א'] שואלת: "והאידנא דקא מזבנינן? על כך עונה רב אשי: "לפרסאי דמגני עילוין", ופירש רש"י: "נלחמים לשמור העיר ואת יושביה". אע"ג שמחשש היזק לא יצאנו, מכל מקום הסיוע הבא על ידם עדיף מחשש הנזק.

מכאן פסק הרמב"ם [הל' רוצח י"ב, י"ג]: "ומותר למכור כלי זיין לחיל של בני מדינה, מפני שהן מגינין על ישראל" ובהל' עבודה זרה [ט', ח']: "היו ישראל שוכנים בין העובדי כוכבים, וכתרו להם ברית⁴, מותר למכור כלי זיין לעבדי המלך וגיסותיו, מפני שעושים בהם מלחמה עם צרי המדינה להצילה, ונמצאו מגינים עלינו, שהרי אנו שרויים בתוכם". וכן פסקו בטור ובשו"ע יו"ד [קנ"א, ר'].

ד. קוני הנשק

1. חשש נזק ליהודים או גם לגויים

במשנה נאסר למכור לגויים "כל דבר שיש בו נזק לרבים". נחלקו הראשונים בזהות הניזק שמחמתו גזרו. רש"י כתב לגבי מבנים האסורים לבנות עמהם: "ובכל אלה יש נזק לרבים, וכדי שלא יתפשט ישראל שם אסור לבנות עמהם". לגבי כלי זיין וכלי עינוי וענישה כתב: "וכל הנך משום דלא ליזקו בהו ישראל"⁵. החשש לרש"י הוא אם כן שאדם מישראל עלול

4. לשון כריתת ברית ברמב"ם לענ"ד אינה מסוג כריתת הברית האסורה הנזכרת בהל' ע"ז [י' א'], אלא משמעה שהם מגינים וחיים בשלום יחסי עם ישראל. ועיי' "עשה לך רב" מהגר"ר ח"ד הלוי זצ"ל [ח"א סי' ל"א], שלא פירש כן. אמנם בכך מיושבת תמיהת ה"ר יהודה גרשוני במאמרו "ברקאי" א'.

5. רש"י לא הזכיר סיבת דובים ואריות. וכיון שלא פרש, משמע שחש גם בהם לנזק של ישראל. וכן כתב מפורש ריא"ז. ולפי"ז האיסור למכירתם הוא מחמת שישתמשו בהם להזיק את ישראל כעין שור האצטדין, אך אין הם משמשים לגויים כדי להעניש על ידם. הראב"ד, בפירושו לע"ז, כתב

סימן יב - יצוא נשק

להנזק כתוצאה ממכירת חפצים אלו לגויים או תיקונם. הוסיף עליו הריא"ז [שלטי גבורים, דף ה' מדפי הרי"ף]:

"ומותר למכור כלי זיין לעובדי כוכבים שישראל דרים ביניהם, לפי שהעובדי כוכבים מגינים עליהם ונלחמים כנגד האויבים. ולא נאסר למכור כלי זיין לעו"כ, אלא כשהיו העו"כ נלחמים עם ישראל. אין מוכרין להם דובים ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים, לפי שהיו מזיקין בהם את ישראל. וכן אין בונין עמהן מיני בנינים שדנים בהם דיני נפשות, לפי שעשויון להזיק בהן את ישראל. ונראה בעיני שלא אמרו כל אלו אלא כשהיו סמוכין לחורבן הבית, שכל מחשבתם היתה להצר לישראל ולהכניע אותם. אבל היום, ישראל יושבים בנחת ביניהם, ואין חוששין עליהם. והכל לפי הבתים והמקומות".

גם מלשונו משמע שהחשש הוא לישראל דוקא. אמנם הריא"ז מצמצם את האיסור דוקא לעת שהיה לישראל עימות ברור עם אומות העולם, גם אז נראה שנאסר דוקא לאותם שרדפו את ישראל, אבל שלא בזמן מלחמה עמהם מותר, לדעתו, למכור להם. מאידך גיסא, הרמב"ם פירש על המשנה:

"כל דבר שיש בו נזק לרבים, כגון כלי מלחמה כולן וכלי יסורין, כגון שלשלאות וכלי ברזל וצינוקים. וכמו"כ אין מתקנין להם כלי מלחמה, ואין מלטשין להם החרבות והרמזים וכיוצא בהם, שלא לעזור המשחיתין בארץ להשחית".
ברור שהחשש לפי הרמב"ם הוא לנזק בכלל, ולא דוקא לישראל. וכן כתב בהל' ע"ז נט', ח"ז:

"כשם שאין מוכרין לעו"כ דברים שמחזיקין בהן ידיהן לעבודת כוכבים, כך אין מוכרין להם דבר שיש בו נזק לרבים, כגון דובים ואריות וכלי זיין כבלים ושלשלאות. ואין משחזין להם את הזיין". וכן נראה מדבריו בהל' רוצח נ"ב, י"ב-י"ג.
הר"ן והמאירי חילקו ביחס לנזקים. בכלי זיין וענוי – וכן דובים ואריות (במאירי) – אסרו מחמת נזק לרבים: "שכל אלו מאחר שאינם בעלי שום דת בעולם, ואינם נכנעים תחת יראת אלהות, אלא שמקטירים לצבא השמים, ועובדים את האלילים, אין נוהרין משום עבירה, והרי הם מזיקים בהם" (מאירי). וכן לגבי דובים ואריות כתב: "ופרשוה בגמ' בשאינן בני תרבות, מפני שיוצא בהם נזק לרבים, ושמא הם לא יהיו נוהרים בכך".
אמנם לגבי מבני משפט וענישה כתב הר"ן: "ומכל אלה יש נזק לרבים, וכדי שלא יתפס שם ישראל, אסור לבנות עמהם". וביתר הסבר במאירי:
"חיישין דוקא לנזק דישראל, מפני שענישתם של נכרים בכלים אלו את בני מינם מותרת מצד דינים של שבע מצוות בני נח, אבל לגבי ישראל, מה שהם מענישים

שאיסור מכירת כלי זיין הוא מחמת חשש נזק לישראל, ולגבי דובים ואריות כתב: "מפני שמזיקין את ישראל, ולא ישמרו אותם".

חבל נחלתו

מחמת חוקי דתם וכדו', בכך לא אמרינן דינא דמלכותא דינא, וא"כ מפסידים את ישראל ממונן ונפשות שלא כדין".

לשיטת רש"י ורי"א², איפוא, אם מכירת הנשק אינה עלולה לגרום נזק לישראל אלא לנכרים בלבד, מותר למכור נשק. עדיין לפי זה ייאסר למכור נשק למדינה שעלולה להשתמש בו נגד מדינה אחרת, שגרים בה גם יהודים. אולם גם אז יש מקום לאמר שהואיל ויש ליהודים אפשרות לעלות ארצה, ולא להסתכן במלחמה שבין המדינות, הרי שבצירוף לאפשרות רכישת הנשק ממקור אחר ("חד עברא דנהרא"), יתכן שמכירה כזו תהיה מותרת.

2. מכירה למדינות המסייעות לישראל

נוסף על כך, שיטת הרי"א² היא, שהגזירה נגזרה רק לתנאים ששררו בזמן חורבן הבית. אם כן, אין איסור למכור למדינה של ישראל אין מלחמה איתם. יתר על כן: המאירי מוסיף להיתר מכירת הנשק לפרסאי את המשפט הבא: "וכל שאדם חוסה בצלו ראווי לו לעזרו כפי האפשר". נמצא, שמדינות המסייעות בדרכים אחרות למדינת ישראל (יחסי מסחר, יצוא ויבוא) מותר למכור להן כלי זיין, על מנת לעזרם כפי האפשר.

3. מכירה למדינות חוק וסדר

לפי המאירי שצוטט לעיל ("שאינם בעלי שום דת בעולם, ואינם תחת יראת אלהות, אלא שמקטירים לצבא השמים, ועובדים את האלילים, אין נזהרים משום עבירה...") איסור המכירה הוא רק לגויים משוללי מוסר וחוק. אולם כיום ברוב מדינות העולם שוררים חוק וסדר, ואין השימוש בנשק מותר אלא באישור המדינה (להוציא לבנון, למשל). על כן מותר יהיה למכור למדינות אלו נשק. לא נראה שהמאירי קושר זאת דוקא להיותם של הגויים בגדר עובדי עבודה זרה או לאו, אלא אף אם עובדים ע"ז, ובכ"ז נזהרים משפיכות דמים, מותר למכור להם.

4. מכירה ליחידים ומכירה למדינות

אלו כלי נשק נכללים ב"כלי זיין" הנזכרים במשנה, והאסורים במכירה לגוי? כאמור לעיל המאירי כתב, שאיסור המכירה לגוי הוא מפני ש"אינם בעלי שום דת, ואינם נכנעים תחת יראה אלהות, אין נזהרים משום עבירה, והרי הם מזיקים בהם". אולם למרות היות הגויים בימינו בעלי-דת, בכל זאת מתנהלות מלחמות בין מדינות. על כרחנו לומר שאיסור מכירת "כלי זיין" אינו חל על כלי הנשק המשמשים את המדינות במלחמותיהם (ספינות מלחמה, מטוסים וכדו'), אלא על מכירת כלי נשק ליחידים. כן נראה לדייק מהמאירי, שהתייחס למלחמות, ולא אסר מכירת כלי מלחמה לפחות לחלק מהנכרים.

איסור עריכת מלחמה אינו כלול בשבע מצוות בני נח, ואין הוא חל על הגויים. כך

כתב הנצי"ב [העמק-דבר, בראשית ט', ה']:

"מיד איש אחיו — פירש הקב"ה, אימתי האדם נענש? בשעה שראוי לנהוג באחווה. משא"כ בשעת מלחמה, ועת לשנוא. אז עת להרוג, ואין עונש על זה כלל. כי כך נוסד

סימן יב - יצוא נשק

העולם. וכדאיתא בשבועות ל"ה ב' מלכותא דקטלא חד משיתא לא מינענש. ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות, אנ"ג שכמה מישראל יהרגו ע"י זה".
נוסיף על כך, שכלי מלחמה אינם משמשים בהכרח להריגה בפועל ממש. מדינות מצטיידות בכלי נשק גם לצורך הרתעה ויצירת "מאזן אימה". אם כן, מכירת כלי מלחמה למדינות אינו גורם בהכרח לשפיכות דמים, ולעתים אף מונע שפ"ד.

ה. מכירה מסיבות כלכליות

בעל המאור כתב:

"והאידנא מזבינא להו סוסיס ופרידות לעכו"ם, דמגנו עילוון. מידי דהוה אתריסיס, דמזבינן לפרסאי דמגנו עילוון".

הקשה עליו הרמב"ן במלחמות:

"ופרדים, אפילו לפרסאי אסירי, שהרי עושין בהם מלאכה בשבת, שחייבים עליה חטאת, וגזרה משום שאלה ומשום שכירות ומשום נסיוני... אבל בהמה גסה לא, דהוה גזירה בדין היא, דמשום שבת איתסר. מה ענין היא להגנה שלהן שיתירוה?"

אמנם המאירי הבהיר את דברי בעל המאור:

"ועיקר הדברים, שכל שבמכירה מותר לגמרי מטעם דמגנו עלן, כדאיתא לקמן, כדאי הוא טעם לבטל מפניו מה שאין בו גוף איסור אלא מחמת גזירה. וכל שאנו נעזרים בהם במה שלוקחים ממנו הוא בכלל זה".

לדעה זו היתר "דמגנו עלן" מועיל כאשר אין המכירה אסורה אלא משום גזירה דרבנן. טעם אחר דחזי לאיצטרופי הוא, למשל, הפסד מרובה שעלול להיות לישראל אם לא ימכור לנכרי.

כך מצינו, כי ר"י [בתוס' שם] התיר מכירת בהמות לנכרים משום הפסד, ואף לכתחילה. הר"ן [ה', א' מדפי הרי"ף] הביא את הדברים בלשון זו:

"בימי חכמי התלמוד היו יהודים הרבה ביחד, והיו יכולין למכור זה לזה. אבל עכשיו, שאין אנו ביחד, כי אם מעט במקום אחד, איכא הפסד אם לא היו מוכרין לעובדי כוכבים. וכי האי גוונא אמרינן בגמ' גבי אין מוכרין כלי זיין לעובדי כוכבים, דפרכינן, אי הכי אפילו חיטי ושערי נמי, ומשנינן אי אפשר, כלומר: בלא הפסד. הכי נמי דאסור, אבל משום הפסד שרי".

כל זה כתב לגבי מכירת בהמות, שהן גזירות אטו שבת. לגבי לפני עוור וגרמא בנזקין נראה שיש להתיר בקל-וחומר.

בהביאו את קושית הרמב"ן על בעל המאור כתב הר"ן בדעת הרמב"ן:

"שאם היתה איסור מכירת פרדים משום כלי זיין, היה ראוי להתיר מטעם זה. שכיון שאין איסורן אלא משום היזק הרי הגנתן עולה יותר מן ההיזק שלהן".

נראה לומר, שהרמב"ן והר"ן יודו לגבי כלי זיין במקום רווח כלכלי ומשום הפסד ממונו, שאז מותר אף ליצר לכתחילה על מנת למכור.

חבל נחלתו

אמנם בתוס' [ט"ו, א' סוף ד"ה אימור] הביאו בשם רבנו ברוך (ספר התרומה), שהפסד נחשב כטעם להיתר רק כשאכן יש ליהודי הפסד, אולם מניעת רווח אינה נחשבת להפסד. גם במקרה דנן אפשר להחיל את דברי התוס' "לא יקחם ולא יפסיד בהם", ואין איפוא הפסד באי שיווק נשק לנכרים (פרט לנשק שלל, שבאי מכירתו יש הפסד).

אולם אם ייצור הנשק ויצואו למדינות זרות מהווה מקור פרנסה למדינת ישראל, הכורעת תחת נטל כלכלי כבד, הרי שיש מקום להיתר היצוא משום הפסד מרובה. ואף בעל התרומה (המבחינ בין הפסד לבין מניעת רווח) יתכן שלא אמר דבריו אלא לגבי מכירת בהמה לגוי, אך לא לגבי מכירת כלי זיין.

ועוד: לשם הבטחת עצמאות ייצור נשק עבור צה"ל יש צורך לייצר נשק בכמויות גדולות ורווחיות. עלויות הפיתוח והייצור הן עצומות, וללא אפשרות למכור את התוצרת למדינות זרות לא תוכל המדינה להיות עצמאית בייצור כלי הנשק הדרושים לה. יתכן שמצב כזה יכונה ע"י הכל "מקום פסידא", שבו מותר למכור לנכרי כלי זיין.

ו. "וכתתו חרבותם לאתים"

ראינו איפוא, כמה וכמה צדדים להיתר יצוא נשק ממדינת ישראל למדינות זרות. אך עדיין יש לדון בדבר מהיבט של קידוש ה' וחילולו, חלילה. חכמים שנו במס' שבת [ס"ג, א'], שכלי נשק אינם תכשיטין אלא גנאי הם, "שנאמר, וכתתו חרבותם לאתים, וחניתותיהם למזמרות; לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה". עם כל סבוכי מלחמותיו בהווה, נושא עם ישראל את עינו אל העתיד, בו יבטלו כלי משחית. על כן, כבר בהווה צריך עם ישראל לסלול את דרכו עד עת תמלא הארץ דעה את ה', ולא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה.

מוריד הגשם

שאלה

חזן שטעה ואמר בימות החמה "משיב הרוח ומוריד הגשם" ותוך כדי דיבור תיקן את עצמו והמשיך "מוריד הטל — מכלכל חיים" וכו', האם צריך לחזור לראש הברכה או שיכול להמשיך בחזרת הש"ץ?

תשובה

א. הרי"ף בתענית [א' ע"א] הביא מהירושלמי: "ר' זעירא בשם ר' חנינא היה עומד בגשם והזכיר של טל אין מחזירין אותו, בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו. והתניא: בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, אם בא להזכיר מזכיר. לא דמי ההוא דמצלי ומיקל להווא דלא מצלי ולא מיקל".

והר"ן הסביר [עפ"י הרי"ף] את הקושיא בירושלמי שנשאלה על הסיפא, והמקשן הבין שמחזירין אותו לפי שהשמיט טל, וע"כ הוקשה שהרי לא חייבוהו לחזור, ותרץ לא דמי וכו' כלומר עדיף שלא יזכיר ולא יקלל ויקלקל ממי שמזכיר, והקללה והקלקול הוא בגשם בימות החמה. והסיק הר"ן: "ולפי"ז קרוב הדבר שכל שהזכיר גשם אע"פ שהזכיר טל ג"כ מחזירין אותו מפני שקלל". וכן פרש הראב"ד וכן פרש המאירי בתענית. וכן מסביר הכס"מ את דברי הרמב"ם [תפילה פ"י ה"ה] "ואם טעה בימות החמה ואמר מוריד הגשם חוזר לראש".

ב. אמנם הר"ן מביא שהרמב"ן חלק על הסבר זה בירושלמי שלשון "לא דמי" [של התרצן] אינה מתאימה, אלא היה מן הראוי לומר: "טעמיה דר' חנינא משום דמיקל".

וע"כ הסביר הרמב"ן שהתרצן הסכים למקשן שבגלל שלא הזכיר טל, ולא בגלל שהזכיר גשם, מחזירין אותו, אלא שהסביר את הסיבה בכך שמזלזל באמירת הטל יותר כשמזכיר גשם במקומו מאשר כשאינו מזכיר לא טל ולא גשם. ועוד חלק על כך שהגשמים בימות החמה אינם סימן קללה אלא דוקא אם במועדם בחורף לא ירדו והביא לכך ראיה מן הירושלמי. ועוד שלפי הסבר זה, הבללי, שפסק אותו הרי"ף, מיקל עוד יותר שאפילו אמר "מפריח הטל" (=מעביר הטל) אין מחזירין אותו. וע"כ הסיק שאין הלכה כירושלמי אלא אף אם אמר גשם וטל אין מחזירין אותו. ולפירוש זה כיון הרז"ה על הרי"ף, והראב"ד השיגו עפ"י פירוש הר"ן.

ג. הר"ן הוסיף וכתב שהרמב"ן נדחק ומיקל הוא לשון קללה [וכן המאירי הביא מקורות לכך], ועל קושית הרמב"ן מנוסח התשובה (לא דמי...) ענה שאף התרצן מסכים שדוקא אם הזכיר גשם בלא טל מחזירין אותו, אבל הזכיר טל וגשם אין מחזירין אותו.

נמצא שהרי"ף [עפ"י הסברו הראשון של הר"ן] סובר שצריך לחזור אף אם הזכיר טל וכן משמע מהראב"ד והמאירי. לעומת זאת, הן הרמב"ן והן הר"ן מסכימים שאין מחזירין אם הזכיר טל וגשם. ונראה שהר"ן הסביר זאת אף לפי הרי"ף. ומה שכתב הרי"ף שצריך לחזור היינו בהזכיר גשם בלבד.

והתוס' בתענית [ג' ע"ב ד"ה בימות] הביאו ג"כ את סוגית הירושלמי, והסבירו משם

חבל נחלתו

מוריד הגשם בימות החמה חוזר ואחרי כן את דברי הראב"ה, ומשמע שהסכים לדעתו.

ו. הטור כתב: "ואם אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירין אותו וחוזר לראש הברכה ואם סיים הברכה חוזר לראש התפלה..." ואח"כ הביא דברי הראב"ה על החילוק בחזרה בין ימות החמה לימות הגשמים. ולכאורה אם הטור סבר כראב"ד שבגלל שהגשמים קללה בימות החמה תמיד חוזר, אף אם הזכיר טל, אי"צ להנמקתו של הראב"ה, וא"כ הטור סותר את עצמו. וע"כ צריך להסביר בו כדברי הר"ן בשיטתו השניה שאע"פ שהזכרת גשמים בלבד היא קללה, גשם וטל אינו קללה. וע"כ היה צריך להנמקת הראב"ה, וא"כ לדין שמזכירים טל בפירוש בימות החמה, אי"צ לחזור אם הזכיר שניהם.

הב"י [סי' קי"ד] הביא את דברי הרא"ש ופרשן לפי מסקנת הר"ן הראשונה, ואח"כ הביא את דברי הר"ן ומסיק: "ורבינו [הטור] סתם דבריו כדברי הרא"ש וכן נראה שהוא דעת הרמב"ם בפ"י מהל' תפלה וכן הלכה". ועולה לדבריו שאף אם הזכיר גשם וטל צריך לחזור לראש הברכה. והסברו את דברי הטור כמסכימים עם הר"ף והרא"ש מוקשה. כן קשה לענ"ד שהרמ"א [ס"ד] פסק כב"י והתעלם ששיטת ראשונים רבים [רמב"ן, רז"ה, ר"ן, ראב"ה, רבינו ירוחם, מרדכי] אינה מסכימה שאם הזכיר גשם וטל שצריך לחזור, ובפרט שהירושלמי מתבאר היטב לשיטתם. אמנם האחרונים הסכימו לשיטת השו"ע, ואך המ"ב [ס"ק י"ט] כתב שבדיעבד אם לא חזר אלא ל"רב להושיע" אינו חוזר. ז. ומקורו של המ"ב מהחיי אדם [כ"ד ו'] בהערה בתוך דבריו שאם אך חזר ל"רב

רבינו נתנאל כר"ן, אמנם לא כתבו האם הסיקו כר"ן בדרכו הראשונה (רי"ף - וחוזר בגשם וטל) או האחרונה. והב"ח הסיק מדבריהם שסברו כרא"ש שצריך לחזור, וכן פרש הגר"א בדבריהם [קי"ד ד'].

ד. הרא"ש בברכות [פ"ד סי' י"ד] הביא בשם הראב"ד את הירושלמי בתענית, עפ"י הסברו הראשון של הר"ן והסכים לו. ובמעדני יו"ט [אות נ'] הביא שהקשה במרדכי מה תקנה יש בכך שיחזירוהו, וע"כ הסיק שאין מחזירין אותו אלא גוערים בו בלבד. אלא שהמרדכי הביא בשם הראב"ה שחוזר לראש. והמעדני יו"ט תרץ את שאלת המרדכי שכיון שבדר"כ חזרה תוך כדי דיבור היא חזרה – כאן שא"א בענין אחר יחזור כל תפלתו, וקמי שמיא גליא שחוזר הוא. ובדברי חמודות [אות מ"ז] הביא שהב"י הסיק שהרמב"ם סבר כרא"ש וע"כ אף אם הזכיר גשם וטל חוזר וכן פסק הרמ"א [קי"ד ד'].

ה. אלא שהמעייין בדברי הראב"ה [מרדכי ריש תענית] יראה שסיבת החזרה אינה מטעם הירושלמי, אלא משום שבמקומו לא היו מזכירים טל בימות החמה וע"כ אם אך יגערו בו תהא ההזכרה כימות הגשמים: "משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים"... וע"כ מחזירים אותו, אבל בימות הגשמים מה שמחזירים אותו היינו לומר: משיב הרוח וכו' אבל לא לראש הברכה. ועולה שלדין שאנו מזכירים טל בפירוש דיינו בהחזרה להגיד מוריד הטל, וע"כ אם הזכיר גשם וטל, לפי הראב"ה, אין צריך לחזור לראש הברכה. (ולמד את הירושלמי כאן כרמב"ן, שבגלל שהשמיט טל ע"כ החזירוהו ולא בגלל שהזכיר קללה בימות החמה). אף רבינו ירוחם [נג"ג ח"ה] הזכיר את הפסק שאם הזכיר

להושיע מכלכל חיים" אינו חוזר. ובדבריו רבותא גדולה עוד יותר מכל הראשונים לעיל, שהרי אינו מזכיר טל כלל אלא משמיט לגמרי כמנהג האשכנזים ואעפ"כ אינו צריך לחזור.

ובנשמת אדם [אות א'] הוסיף שקי"ל שבכה"ת (חוץ ממספר קטן של מקרים) תוך כדי דיבור כדיבור דמי, והתם הכונה היא שהוא חוזר ועוקר דבריו הראשונים ואסיק דמועיל לשיטות הפוסקים. ועוד טעם נראה לי להוסיף שאי"צ לחזור כשתוכ"ד חזר בו והוסיף מוריד הטל, שאף לסוברים שיש

בכך קללה היינו דוקא אם טעה וחשב שצריך לאומר, אבל אם טעה בלשונו ומסוך אחר רגילותו מה נחשבת הזכרה זו?! וע"כ נראה שבהזכרה זו אין שום משמעות ולא צריך לחזור עליה אם הזכיר טל.

מסקנה

נלענ"ד שלמנהגנו שאנו מזכירים טל מועיל התיקון במקומו תוכ"ד – לשיטת חלק גדול מהראשונים, ואף לאותם שלא סומכים ע"ז, קאי פירוש הר"ן שאינו חוזר.

סימן יד

קריאת קטן בתורה

שאלה

נהוג בבית ספר שבר-מצוה עולה לתורה בשני וחמישי הסמוך ליום כניסתו למצוות. בבית הספר לומד נער אתיופי שאביו חוגג לו בר מצוה, העדות על היותו בן י"ג שנה לא אמינה, ואין על כך שום ראיה מתעודות וכד' פרט לחגיגה עצמה. בדיקה אם הביא ב' שערות ג"כ לא אפשרית. שאלו מביה"ס האם מותר להעלותו לתורה בב' וה' כיון שלא בטוחים שהוא בן י"ג שנים ובר מצוה. (בקשר להנחת תפילין פשוט שיכול להניח ולברך).

תשובה

א. "לעולם הוא קטן עד שיביא ב' שערות אחר שיהיה בן י"ג ויום אחד" [או"ח סי' נ"ה ס"ט].

ובסעיף ה' כתב הרמ"א: "ומיהו אין מודקדקין בשערות אלא כל שהגיע לכלל

שנותיו מחזקינן אותו כגדול ואומרים לענין זה מסתמא הביא ב' שערות". והמ"ב כתב [ס"ק ל"א] שכיון שתפילה דרבנן אין מצריכים ב' שערות בהגיע לכלל שנים. אולם במקרה דנן אף שאיננו רואים ב' שערות ולא נבדק (מחמת הבושה), עדיין צריך להסתפק האם הגיע לכלל י"ג שנים.

ב. והנה מי שטוען כן הוא האב, ועל נאמנות האב כתב המשנה ברורה [ס"ק מ"א]: "ואביו מהימן ע"ז ולא איש אחר כן איתא בקידושין ס"ד ע"א בתוד"ה נאמן". לגבי המקרה דידן ראוי לברר עם האב, האם הוא מבין שחוגגים את בר המצוה דוקא כשהגיע לי"ג שנה, ועל מה הוא מסתמך שכן זה הוא בן י"ג שנים.

ג. כמו"כ צריך לדון האם במקרה זה האב נאמן, שהרי דנים על עולי אתיופיה כגרים לחומרא, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואין לו יחוס לאביו, וע"כ אינו יורשו מד"ת

חבל נחלתו

דמפטיר בנביא ומברך ברכת הפטרה".
וברמב"ם [פי"ב מתפילה הי"ז]: "קטן היודע
למי מברכין עולה ממנין הקוראים". ובהגהות
מימוניות מביא מירושלמי ברכות פלוגתא
באיזה קטן דברו וסיים: "וכ"כ מורי בשם
רבינו שמחה דלאו דוקא למנין ז' דה"ה לג".
ובטור [רפ"ב] "הכל עולין למנין שבעה
אפילו אשה וקטן".

וכתב בב"י בשם ר"ד אבודרהם שבעיר
שכולה כהנים יעלה כהן פעמיים (לכהן
ובמקום לוי) ואח"כ יקראו נשים או קטנים.
וכ"כ בשם רבינו ירוחם. ובשם הרוקח [סי'
של"ד] כתב שאין קטן מצטרף לג', וכן
לשבעה אינו עולה אלא לאחר שקראו ג'.
ובב"י [סו"ס קל"ה] הביא בשם הרוקח [סי'
של"ד] מירושלמי [ברכות פ"ז ה"ב] "קטן לספר
עושין אותו סניף" לקרותו לתורה אבל לג'
אין מצטרף, וכן והביא מתשובת הערוך.
והב"י הבין שלרוקח קורים אותו אחר מנין
שבעה.

עולה לדבריו שמח' ראשונים היא האם
עולה למנין שלושה ושבעה בין רבינו ירוחם
והרוקח ומשתיקת הרמב"ם הטור והר"ן
משמע שעולה למנין ג'.

ובפה"מ לרמב"ם [מה' קאפח מגילה פ"ד
מ"ן כתב הרמב"ם: "אמר אחד מן הגאונים
האחרונים שזה (=עלית קטן לתורה) אחד
השלישי". והעיר הרב קאפח שבמהדורה
ראשונה כתב הרמב"ם בסתם (ללא ציון
שאמר זאת אחד הגאונים) שקטן עולה אחר
שלישי. ובמהדורה בתרא תיקן כמועתק
לעיל וכונתו שדחה דעה זו וכ"פ להלכה, וכן
מנהג התימנים "שקטן עולה אפילו לשלשה
ומברך וקורא ומוציא את הרביע".

ו. אמנם בפרישה [רפ"ב ג'] כדי לתרץ את
המנהג שאין מעלים אף קטנים כתב שכיון

ואינו מתאבל עליו. ועוד, בזמן שנולד לאו
אדעתיה דאב לדקדק על יום ושנת לידתו,
ועוד, שנימוק התוס' [קידושין שם] לנאמנות
אב אינו שייך לכאן, שכתב: "וי"ל דאב דייק
טפי לדעת שניו לפי שעליו להודיעו לאחרים
ולכך לאב עשאוהו כבידו ולא לאחרים".
ובגויותו ודאי לא האמינוהו על בנו. וא"כ
עדותו על בנו מסופקת מצד נוסף.

ד. במידה ואינו יודע זמן גדלותו כתב
במשנה ברורה [שם]: "ואם מת אביו ואינו
יודע אימתי נעשה בן י"ג שנה לכאורה דינא
הוא דמכיון שהביא ב' שערות חייב ליזהר
במצות התורה כדין שאר גדול דספיקא
דאורייתא הוא ועיין". ביאור לדבריו, כיון
שהבאת ב' שערות בגיל י"ג היא הגעתו
לגדלות, ונער זה כיון שאינו יודע את
שנותיו ינהג לחומרא, ובהבאת ב' שערות
יחמיר על עצמו כגדול. (ועי' תוס' קידושין ס"ג
ע"ב ד"ה "בני זה" שלגבי דינים מסוימים צריכים
הן עדות אב והן ב' שערות).

ה. והנה אף אם הנער הזה הוא קטן צריך
לדון על עלית קטן לתורה.

נאמר במגילה פרק הקורא עומד [כ"ד
ע"א]: "קטן קורא בתורה ומתרגם". ובר"ן על
הרי"ף [י"ג ע"א]:

"הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה
ואפילו קטן — פי' עולין להשלים קאמר
ולא שיהו כולם קטנים ולא נשים דכיון
דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי.
ולפום עיקר דינא נמי שאינו מברך אלא
הפותח והחותם אשה וקטן אין קורין
ראשון ולא אחרון משום ברכה לפי שא"א
לקורין האחרים שיצאו בברכתם. ומיהו
השתא דתקון רבנן שיברכו כולם אשה
וקטן קורין אפילו ראשון ואחרון, וכיון
דקורין ודאי מברכין מידי דהוה אקטן

והרמב"ם והרא"ש (משתיקתם), ור"ת ור"ן ורבנו ירוחם פסקו שעולה הן למנין שלשה והן למנין שבעה. ובשו"ת פנים מאירות [ח"ב סי' נ"ד] פסק במקרה שכבר קראו לתורה נער בן אחת עשרה שנה בר"ח לשלישי שלא יקראו לאחר כדי להשלים במקומו, והביא את הראשונים שהבאנו וציידד שהב"י אף הוא סובר שעולה למנין שלשה.

ז. וע"כ למסקנה נראה לענ"ד שישאלו את האב וינסו לבדוק ככל הניתן את גילו האמיתי. אולם אם לאחר כל הבירורים לא יצליחו לברר הוי ספק-ספיקא לקולא שהרי הוא ספק בן י"ג שנים שיש לו חזקת סימנים, ואף אם האב אינו נאמן (בין מצד עצם הנאמנות ובין מצד גירות) הרי רוב הראשונים סברו שעולה למנין שלשה, ואף שרוב הקהילות לא נהגו כך הרי התימנים נהגו כך.

ונוסף לכך הטעם שלא לביישו ולהלבין פניו אם יראו שסעודת מצוה עושים לו ותפילין הוא מניח ואילו להעלותו לתורה – אין מעלים אותו.

וע"כ יעלו אותו לתורה בשלישי.

ועי' עוד מאירי בקרית ספר ובמגילה שאין עליה לתורה כשאר מצוות שמוציא אחרים י"ח.

שקי"ל כרמב"ם שאין מברכים על מצוה שפטורים ממנה ע"כ לא יעלו נשים וקטנים. אבל הפטרה אינה חשובה וע"כ קטן מברך עליה.

במג"א [רפ"ב ה'] כתב שקטן עולה למנין ז' אבל לא למנין ג'. אבל אינו יכול להיות מקרא (=בעל קורא) עד שיביא ב"ש [שם ס"ק ר']. ועפ"י המג"א כתב שו"ע הגר"ז שעולים למנין ז' בשבת, ועתם נהגו לקרות למפטיר בלבד.

בערוך השלחן [רפ"ב אות י'] הביא מקור נוסף מפרי ע"ח [שבת פ"י] שקטן עולה רק לשביעי שעליה זו קטנה במעלה. והביא מתשו' הריב"ש [שכ"א] שכתב בשם ר"ת שעולה למנין שבעה ורק למפטיר הקורא בספר בפנ"ע אינו קורא. ותמה על המג"א שכתב משם ר"ת שקטן אינו עולה למנין שבעה והלא הריב"ש הביא את ספר המנהיג בשם ר"ת שעולה למנין שבעה. ולמעשה לא מצא מי שמנעו מלעלות למנין שבעה, ומצא כמה פוסקים וכך נהגו שאינו עולה לתורה ביום שקוראים פחות משבעה.

העולה לענינו: בפרי ע"ח פסק שעולה אך לשביעי. המג"א פסק שעולה למנין שבעה ולא לשלשה ונהגו להעלותו אך למפטיר. ונסמך על שיטת הרוקח והערוך ואחד הגאונים האחרונים [פה"מ לרמב"ם]. אולם מרבית הראשונים, והם הרי"ף

חבל נחלתו

סימן טו

עציץ בבית כנסת

שאלה

האם מותר לשים עציצים לקישוט בבית כנסת?

תשובה

כתב רעק"א [או"ח סי' ק"ג ס"א]:

"כ' הרמב"ם ספ"ו מהל' ע"ז: 'הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק ובין אילן מאכל אע"פ שעשאו לנוי למקדש ויופי לו ה"ז לוקה. מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים נוטעים אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם. וכ' הר"ד עראמה בפירוש להרמב"ם דאפי' אצל ביהכ"נ אסור מדרבנן".

ובהר צבי לגרצ"פ פרנק הביא מח' אחרונים בענין נטיעה סמוך לביה"כ, והתיר כשמוכח שהנטיעה לא ניטעה אדעתא דבי"כ אלא קיימת בלאו הכי, וכן בקיום הנוטע כבר. ובהר צבי לא חילק בין בתוך בי"כ לחוצה לו וסמוך לו. אמנם המדייק בדברי רעק"א יראה שכל דבריו בסמוך לבי"כ (אצל), ונראה שתוכו חמור יותר.

וראיה לחילוק בין תוך ביה"כ לחצרו שנפסק ברמ"א [או"ח סי' תצ"ד ס"ג]: "ונהגין לשטוח עשבים בשבועות בביה"כ

והבתים זכר לשמחת מתן תורה". ובמג"א [ס"ק ה'] הוסיף: "ונהגין להעמיד אילנות בביה"כ ובבתים ונ"ל הטעם שיזכירו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם", וכ"פ בשו"ע הגר"ז. אולם בחיי אדם [כלל קל"א סי"ג] כתב: "הגר"א ביטל מנהג מלהעמיד אילנות בעצרת משום שהוא חוק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם". וכ"פ משמו במשנה ברורה [ס"ק י']. ובערוה"ש [שם ס"ו] כתב: "זיש נהגו להעמיד אילנות אמנם בדורות שלפנינו ביטלו האילנות והעשבים מטעמים שידעו הגדולים שבדור". ולדעתו הגר"א ביטל אף בעשבים. וכיון שלא מצאנו כדבריו נראה שבשטיחת עשבים יש להקל, אבל בהעמדת אילנות היינו ענפים גדולים ראוי לאסור. ועציצים יש בהם צד שהם קבועים יותר מאילנות כיון שחיים מהעפר שצבור בהם, ואמנם בדור"כ הם קטנים אבל אין הכרח בכך. וע"כ נראה שמן הראוי להחמיר בתוך ביה"כ מאשר בחצרותיו. ולא יעמידו בקביעות עציצים בתוך ביה"כ, לפחות מטעמא דהגר"א אם לא מטעמא דרעק"א. וחוצה לו לנוי וליופי נראה שאי"צ להחמיר, אם מטעם המקילים ואם מטעם שברור לכל שנעשה אך ליפוי ולהידור ולא לשום טעם אחר.

קשוטי בית-הכנסת ותשמישי קדושה

- א. ראוי [או"ח סי' צ' סעיף כ"ג] שלא להתפלל כנגד תמונות או עטורים מצוירים, בדים מצוירים וכד' ומי שקרה לו להתפלל כנגדם יעצום עיניו.¹
- ב. ראוי (רמ"א שם) שלא לצייר בספרים בצדי התפילות ציורים שלא תתבטל כונת המתפלל.²
- ג. ציורי תפלות [עניני עריות] אסור אף לישוב עליהם, ואסור להכניסם לביתו³ [רמ"א שם משו"ת הרא"ש].
- ד. ראוי (משנה ברורה ס"ק ע"א ממגן אברהם) לשים עטורי ביה"כ מעל קומת המתפללים כדי שלא יפגעו בכונת המתפללים.⁴
- ה. אין להתפלל (מ"ב שם) בעיניים עצומות מול מראה, ובעיניים פקוחות אסור אף משום ביטול כונה.⁵
- ו. ראוי (בית לחם יהודה יו"ד סימן קמ"א ס"ו) שלא לעטר ביה"כ בצורת חיות בהמות ואילנות אף בציור.⁶

1. עטורי ביה"כ הם בכלל כל אסורי עשיה משום אביזריה דע"ז וע"כ אין לכאורה להחמיר בהם יתר על צורות האסורות בכל מקום, ובכ"ז הם יצאו מן הכלל להחמיר אף בצורות וקשוטים שלא נאסרו מאסורי דאורייתא ודרבנן שבכ"מ. בקשוטי ביה"כ שלשה צדדים להחמיר:
- א. נראה כעובד להם. ב. חציצה בין המתפלל לבין הקיר. ג. הסח הדעת.
- לגבי הטעם הראשון: בצורות בולטות הוא נתון במחלוקת ראשונים המובאת במרדכי פ"ד במסכת ע"ז. שרבינו אליקים אסר כל הצורות. אמנם ממקורו במכילתא נראה שאך בע"ח אבל לא צומח ודומם. (פרט לחמה ולבנה כוכבים ומזלות), ורבינו אפרים התיר בכל הצורות שאין בהם לאו דעשיה או חשד של ע"ז. בשו"ע [יו"ד סימן קמ"א] פסק כרבינו אפרים. אבל בברכי יוסף [סעיף ו'] הביא משו"ת אבקת רוכל למרן ר' יוסף קארו, שלגבי ביה"כ אסר לשים צורות בולטות כגון אריות כר' אליקים. וכן הכריע בברכ"י לגבי צורה מצוירת שטוחה מתשובת מהר"ם במרדכי שסובר כר' אליקים. ומתוס' יומא [נ"ד. ע"א] נראה שאין איסור וחשד דע"ז, אעפ"כ אסר מהר"ם לשים כן בגלל הטעם השלישי שאין מכוונים ליבם למקום. הטעם השני מופיע בהגהות אשר"י ושייך במקום שהצורה בולטת ואינה מגוף הקיר אבל בתמונות וכד' אין משו"ה – כ"כ במשנה ברורה.
2. המקור מתשובת מהר"ם במרדכי ע"ז וטעמא משום ביטול כונת הלב.
3. משום "לא תביא תועבה אל ביתך" וצריך להוציאו מביתו.
4. שכיון שצריך לשים עיניו למטה או לעוצמן – ממעל לקומתו לא מטרידהו.
5. מקורו מתשובת רדב"ז [ח"ד אלף קע"ח] וטעמא משום שנראה כמשתחוה לבבואה שלו.
6. בביה"כ מחמירים בצורות יותר מבשאר חפצי נוי. ובכמה ענינים: א. בצורות עצמן – בבריתא דמכילתא יתרו עה"פ "לא תעשה לך פסל", לא נזכרו אילנות ובהגהות אשר"י אסר אף אילנות. ב. בולטות – מהר"ם בתשובתו במרדכי לא אסר שטוחות אלא בגלל סילוק כונה, אבל רבינו אליקים הוסיף עוד [כהג' אשר"י לע"ז] חציצה בינו לקיר ונראה כמשתחוה להם וע"כ אסר אף

חבל נחלתו

- ז. אין (דר"ת ס"ק מ"ד משו"ת מבי"ט) לקשט ביה"כ בדמויות אדם אף בפרצוף פחוס⁷.
ח. אין (דר"ת ס"ק מ"ח משו"ת רדב"ז) לשים צורת אריות בולטות בביה"כ וראוי שלא לשים אף בציור ורקמה ע"ג פרוכות⁸.

- תמונות ולא אך בולטות. וכ"נ ממרן קארו באבקת רוכל ומברכ"י וכ"כ בפ"ת סק"ח שיש להחמיר בבי"כ יותר מתשמישי חול.
7. במכילתא עה"פ: "אלהי כסף ואלהי זהב" וכו' כתוב שאין לעשות צורת כרובים בביה"כ והם צורת אדם [רמב"ן, ריטב"א, ר"ן], ואנדרטי [ע"ז מ"ג ע"ב] בבית כנישתא היתה באונס וכן נהגו כל ישראל.
8. ובפתחי תשובה ס"ק ו' הביא שבעל שו"ת כנסת יחזקאל התיר בפרוכת ישנה שעליה צורות חמה ולבנה להשאירה, ולא להסירה.

נטילת ידים ללא כלי מברז הקבוע בקיר

שאלה

א. מהו ליטול ידיו ישירות מברז הקבוע בקיר ללא כלי לנטילה?
 ב. כמו"כ מהו ליטול ידיו מעוקב [מיכל מיטלטל] ישירות מהברז ללא כלי לנטילה?

תשובה

צריך לדון מצד שני יסודות כלי וכח גברא.

כלי

המים צריכים לבוא מכלי על ידיו. והראשונים כולם פה אחד בסוגיית צינור שחקקו ולבסוף קבעו – [ב"ב ס"ה ע"ב] הסיקו, דצינור הפתוח משני צידיו לא הוי כלי. וכ"פ בשו"ע [או"ח קנ"ט ס"ז ע"ש ובנו"כ], וע"ש בביאור הלכה ד"ה מפני. וכן הסיק להלכה בשו"ת משיב מלחמה לגר"ש גורן זצ"ל [סי' קל"ז].

אלא שיש לערער על הלכה זו משני פנים:
 א. הצינור עליו דברו הוא צינור שלא עשוי לקבלה שאין ברזים בקצהו, וכל תפקידו הוא העברת מים או יין ולא השהית הנזל בתוכו. אבל צינורות בימינו עשויים לקבלה ע"מ שהמים ישהו בתוכם והצרכנים יוכלו לפתוח ברז ולקבל מים בכל עת, ולשם כך יש בהם ברזים. א"כ מה לי חבית שיש בה ברז ומה לי "חבית ארוכה" – צינור – שיש ברזים בקצוותיה. והלא כל הסיבה שסברו שאין לצינור דין כלי, הוא מפני שאין עשוי לקיבול, אבל בימינו עשוי לקיבול ומקבל.

ב. בש"ס בדר"כ דברו בצינור של חרס או של עץ, אבל רוב הצינורות השתא הם של מתכת, ובכלי מתכות אף פשוטיהן טמאים. וכ"נ מיר"ד [סי' ר"א סעיף מ"ח]. וא"כ צינור הוי כלי! (אף אם סוברים שסתם צינור אינו כלי). ע"כ נראה שצינורות דילן שם כלי עליהם, וא"כ מצד זה ראויים לנטילה אף בלא כלי נוסף. והנ"מ בין שתי הדחיות לעיל הוא בצינורות פלסטיק (העירוני שכך נוהגים השתא בבניה חדשה). לטעם השני, כיון שהצינורות מפלסטיק אינם כלי, ולטעם הראשון עדיין נחשבים ככלי. (ועדיין צ"ע מה הדין אם הצינור פלסטיק והברז של מתכת דלכ' כיון שיש לו שם בפני עצמו הוי כלי, אולם לא עשוי לקבל בתוכו וצ"ב).

אלא שבאותו סעיף [ביר"ד] נפסק שאם הצינור מחובר לקרקע אינו פוסל את המקוה, אע"פ שהוי חקקו ולבסוף קבעו, וא"כ לכ' לא הוי כלי ולא ראוי לנטילה. אלא שטעם הכשרו לגבי מקוה הוא לא מפני שאינו כלי, אלא משום שבטל לקרקע, וככלי המחובר לקרקע הוא טהור. אולם בנט"י נפסק שאף חקקו ולבסוף קבעו, כיון שהיה שם כלי עליו בתלוש מים הבאים ממנו דרך ברזא הוי באים מכלי ע"ש בס"ז בהג"ה מהאגודה.

ולפי"ז על אף שהמים באים מצינור המחובר לקרקע לענ"ד באים מכלי, וע"כ די בשפיכה מהברז.

כח גברא

נחלקו בכך תנאים במס' ידים, וחלקו הראשונים כמאן לפסוק.

חבל נחלתו

להיות דוקא כלי המקבל טומאה שהרי אף כלי אבנים ואדמה ראויים לנט"י.
למסקנה בשאלה ב' ג"כ מותר, ולכך נ"ל שאף מסכים בשו"ת משיב מלחמה שם.
ועדיין צל"ע בצינור שמרכיבים את הברז כשהוא מושחל בקיר (העירוני שכך בונים עתה).
ונ"ל לחלק שלא דמי לקבעו ולבסוף חקקו דסו"ס החקק נוצר עוד מחוץ לקיר, ואך ההרכבה של הפקק או התחתית נעשתה בקיר. אמנם אין ליטול ידיים מברז גינה שהצינור אינו מחזיק בתוכו מים. (ועי' בהערות הגר"י אריאל בראש הספר - הערה ד').

עכ"פ נפסק שאם יש לכלי ברזא בפתיחה וסגירה חשיב כח גברא אף לר' יוסי. עי' חולין ק"ו וראשונים. ובמ"ב [סי' קנ"ט ס"ט].
למסקנה: בשאלה א' מותר לענ"ד. והאחרונים [משיב מלחמה סי' קל"ז] אסרו.
ביחס לשאלה השניה שמעתי טוענים שעוקב מים הוא מיכל שמחזיק יותר ממ' סאה וע"כ אינו ראוי ליטול ממנו. ולענ"ד לפי הנאמר לעיל צריך להבדיל בין כלי לבין אינו מקבל טומאה. כלי העשוי לנחת [עי' כלים פט"ז מ"א] אינו ראוי לקבל טומאה אבל לא בטל ממנו שם כלי, ולנט"י אינו צריך

סימן יח

שימוש במים מטהורים לנטילת ידיים ולשתיה

שאלה

האם מותר להשתמש במי ה"שפדן" לנטילת ידיים?

תשובה

א. כתב הרמב"ם [הל' ברכות פ"ו ה"ן]: "כל הנוטל ידיו צריך להזהר בארבעה דברים: במים עצמן שלא יהיו פסולין לנטילת ידיים..." ובהלכה הבאה מפרט: "ארבעה דברים פוסלין את המים: שינוי מראה, וגילוי, ועשיית מלאכה בהן, והפסד שמונע את הבהמה מלשתות מהן..." ובהלכות הבאות מסביר כל סוג פסול.

לגבי מי השפדן הדברים העקריים הצריכים דיון הם שני הדברים האחרונים: מים שנעשתה בהם מלאכה, ומים שנפסדו משתיית בהמה. לגבי שני מראה אף אם נשתנה מראה המים, אם חזרו למראיהן

תיאור טכני

ה"שפדן" הוא מפעל מים המנקז את גוש דן ממי השופכין (ביוב) וממי המפעלים התעשייתיים, ומעבירים להשקיית שדות ומטעים. מי השפדן עוברים שלש רמות של טיהור: א. מסירים את כל הפסולת הגסה (=טיהור ראשוני). ב. המים עוברים טיהור כימי וע"י כך מסירים חלקים אורגניים (=טיהור שניוני). ג. המים מוחדרים לחולות ונשאבים אח"כ כשאר מי התהום שבאקויפר החוף, כשע"י חלחולם בקרקע ושהייתם שם מספר חודשים ממיתים את כל המיקרואורגניזמים שנשארו במים (=טיהור שלישוני).

המים נשאבים כשהם ברמת מי שתיה, ורק מחמת רגישות הציבור הם משמשים להשקיה בלבד.

סימן יח - שימוש במים מטוהרים לנטילת ידים ולשתיה

[חולין ק"ה ע"ב] והר"ש [ידים שם] כתבו משום שבטלם מתורת מים. ובכף החיים [סי' ק"ס אות ט'] הביא משיירי כנה"ג שנ"מ בין הטעמים שלדעת הר"ש צריכים שינוי מראה כלשהו, ולדעת הרמב"ם אף אם הם צלולים פסולים, ונפסק כרמב"ם. לפי"ז רוב מהמים המגיעים ל"שפדן" הם מים שנפסלו מחמת מלאכה שנעשתה בהם.

ג. נפסדו משתיית בהמה

פסק השו"ע [ס"ט]: "מים מלוחים או טרוחים או מרים שאין הכלב יכול לשתות מהם פסולים לנטילת ידים". ובטעם הדבר כתב במשנ"ב [ס"ק ל"ט] שכיון שהם סרוחים עד שאין הכלב יכול לשתותן נתבטלו מתורת מים ופסולום. לפי"ז מי ה"שפדן" קודם טיהורם פסולים לנטילת ידים, בגלל כל ההפרשות והלכלוך שבתוכם.

ד. רוח רעה

בגמרא שבת [ק"ה ע"ב — ק"ט ע"א] מוסבר שרוח רעה שורה על הידים לאחר שנת לילה ואינה עוברת אלא ע"י נטילה, ובשו"ע [סי' ד' ס"ט] פסק "מים של נטילת ידים שחזרית אסור ליהנות מהם ולא ישפכם בבית ולא במקום שעוברים שם בני אדם". וסיבת הדבר הובאה באחרונים עפ"י הזוהר שרוח רעה שורה עליהם. ובסעיף י"ח מנה שורת דברים שהעושה אותם שורה על ידיו רוח רעה ביניהם עשיית

הותרו [משנ"ב סי' ק"ס ס"ק ה']. ולגבי גילוי פסק הרמב"ם [רושה"נ פי"א הי"ב] ששיעור המים שיאסרו בגילוי הוא כדי שיהא הסם ניכר בהן ומזיק, דבר שבכמויות בהן מדובר אינו קיים. מלבד זה שהטור [סי' ק"ס] הסתפק אם חוששים לכך בימינו¹. וע"כ לא נדון בכך. צריך לדון עוד, האם אין סיבה אוסרת נוספת והיא רוח רעה, אשר הרמב"ם לא הביאה.

לאחר הדיון על הגורמים האוסרים יש לדון האם הגורמים האלה הותרו לאחר פעולות הטיהור או לא.

ב. מלאכה

השו"ע [ק"ס ב' ה'] פסק שאם ניקה במים כלים ("הדיח בהם כלים"), או השתמש בהם לעיבוד מזון ("הטביל בהם הנחתום הגלוסקין"), או שהשתמש בהם לקירור ("שלפני הנפח") – כל אלו מקרי מלאכה במים והם נאסרים. לעומת זאת מים שהשתמשו בהם לרחיצת הגוף ("טבל ידיו וטח פני הגלוסקין" – שו"ע; "מים שהנחתום מדיח ידיו... מן הבצק הדבוק בידיו" – רמ"א) אינם נאסרים משום עשיית מלאכה. ולפי"ז מי רחיצה לא נאסרו לנטילה, אבל מי הדחת אסלות, או מי שטיפת רצפות או מי כביסה או מי מפעלים כשהמים שמשו לקירור וניקוי נאסרו.

בטעם הדבר: הרמב"ם כתב בפה"מ [ידים פי"א מ"ג] משום שנעשו כשופכין, וכ"כ בתורת הבית [בית ששי שער שני]. ורש"י

1. חוץ מטעמים אלו, אם חוששים לגילוי, כל מי ה"מוביל הארצי" פסולים לשתיה ולנטילה והרי רובה של מדינת ישראל שותה מהם. אלא ודאי שכמויות המים הן כאלה שלא חוששים לגילוי. (עי' הערות הגר"י אריאל בראש הספר הערה ה').

חבל נחלתו

מש"ז ה' [הביא מתה"ד [סי' ר"ח] שמים פסולים בטלים במיעוטם בכשרים ואי"צ חד בתרי כמו במים שלנו [סי' תנ"ה ס"ד], וכ"ש שאי"צ ששים בדבר שאין תלוי בטעם. וכן בחכמת שלמה (קלוגר) [סי' ק"ס ס"א] דן בעירוב מים פסולים במים כשרים, ומביא ראייה לפסול אף במיעוט פסולים ממסכת פרה, ולבסוף מסיק שכיון שבמי חטאת הוי רק מטעם גזירה – במי נטילת ידים לא גזרינו, וע"כ בטלים במיעוט.

אולם מבירור שערתי אצל מומחים נראה לי שאי אפשר להסתמך ב"שפדן" על ביטול ברוב. צריכת המים של משפחה ממוצעת בישראל היא כמאתים ליטר ליום. מחצית הכמות משמשת להדחת אסלות! אם נוסיף את כל השימושים האחרים שבהם המים משמשים למלאכה: ניקוי, קירור והשקית צמחים נמצא שרוב המים ב"שפדן" הם מים הפסולים מחמת מלאכה וחלקם אף שורה עליהם רוח רעה. ואמנם למי ה"שפדן" מתווספים מי גשמים של אקויפר החוף, אולם אין בהם לשנות את הקביעה של רוב מוחלט של מים פסולים.

ח. קמא קמא בטיל

לכאורה צריך לדון שכיון שקדמו למי ה"שפדן" מי התהום שאותם שואבים, וכניסת המים המטוהרים לתוך מי האקויפר היא איטית טיפין טיפין ולא כנחל שוטף, ניתן להתיר את המים עפ"י היסוד של: קמא קמא בטיל. וכלשון הגמ' בע"ז [ע"ג ע"א] "כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן: המערה יין נסך מצרצור קטן לבור אפילו כל היום כולו ראשון ראשון בטל". תוס' [שם ד"ה כי ושם צויינו עוד

צרכיו וכד', וצריך להעביר ע"י נטילה את הרוח הרעה. האחרונים הסבירו שהרוח הרעה ששרתה על הידים עברה למים. וא"כ נוסף לשני הפגמים הקודמים, חלק גדול מהמים שורה עליהם רוח רעה, וצריך לעיין איך ניתן להעביר זאת.

ה. היתר לאחר שנאסרו

היתר המים לאחר שנאסרו צריך לידון הן מצד גורמי הפסול והן בדרכי התיקון. בגורמי הפסול יש להבחין בין אותם שנפסלו משתיית בהמה כאשר אצלם משמע שבאופן עקרוני אם יחזרו ויראו לשתיית בהמה יותרו, ובין אותם שנפסלו מחמת מלאכה ורוח רעה שנוצרה חלות אסורה על המים, ואי אפשר לתקנם בהסרת המניעה בלבד.

ו. הסרת הגורם האוסר

במג"א [ס"ק י"ב] הביא משו"ת הרדב"ז [ח"א רצ"ד] שמי ים אע"פ שאינם ראויים, אם הרתיחו אותם כשרים. בילקוט יוסף (סי' ק"ס הערה י"ח) הביא אחרונים הסוברים שמכיון שיש דרך לעשותם ראויים לשתייה – אף קודם עשיית אותה פעולה הוכשרו המים לנטילה. והביא [שם הע' י"ז] מתשובת אביו שבנסרחים או מלוחים מעיקרא ודאי אם זקקום הותרו לנטילה, אבל בנראו ונדחו כלומר שהיו ראויים ושוב נסרחו אין לברך עליהם, ואף במי ים שהורתחו אוסר לברך. (ולפי"ד עולה שאין לברך על מים שהותפלו וצ"ע).

ז. ביטול ברוב

צריך לדון מה יהיה הדין אם ביטל ברוב מים פסולים במים כשרים. בפמ"ג [ק"ס

סימן יח - שימוש במים מטהורים לנטילת ידים ולשתיה

המים השפירים המעורבים במים המטוהרים ניתן לתלות שכל נטילה ונטילה היא מהמים השפירים.

י. פנים חדשות

נראה שצריך לדון האם לאחר הטיהור השלישוני א"א לטעון שבטל פסולם הקדום כיון שחזרו ונספגו האדמה. והרי זו הדרך שלכאורה מטהרים את כל המים הפסולים שופכים אותם, והם נספגים באדמה, וזה שלאחר חלחולם באדמה אנו חוזרים ומשתמשים בהם לא מגרע אותם משאר מים. ואמנם בשאר מים ניתן לטעון שלא נוצר מצב שידוע שרוב המים מקורם מים פסולים, אולם לא מצאנו שחששו לפסול מים לאחר שנספגו באדמה. וכע"ז מצאנו [י"ד סי' ר"א ס"א] במים שאובים שהפכו קרח וחזרו ונמסו שראויים למקוה. וכן פסק בילקוט יוסף [סי' ק"ס ס"א] לגבי מים שנעשתה בהם מלאכה והגלידו ושוב נמסו שראויים לנט"י משום פנים חדשות, ע"ש במקורותיו.

ואף שלא מצאתי ראייה לטענה זו שמים נכשרים לנט"י עם חלחולם בקרקע כנלענ"ד.

סיכום

נראה לענ"ד להלכה ולא למעשה שמותר ליטול ידים במי ה"שפדן" (עפ"י שני הטעמים האחרונים). אולם במים שעברו אך טיהור ראשוני ושניוני נ"ל שאסור ליטול ידים.

מקומות] מסיקים שדוקא אם בהיתר יש עדיין ששים לבטל את האיסור הותר היין בדרך זו, אמנם הרמב"ם [מאכ"א פ"ז הכ"ח] לא סייג זאת כלל, ומשמע אף אם נתרבה ביותר מכדי נתינת טעם - מותר. אולם נראה שהיתר זה עדיין צ"ע: לשיטת המתירים עד ששים אף אם נאמר שבמים צריכים רוב בלבד, הרי בנד"ד רוב המים פסולים. ולשיטת הרמב"ם לא כתב היתר זה אלא בי"נ (וכ"כ הרב קוק זצ"ל באורח משפט סי' פ"ז), וא"כ אי אפשר להשליך מדרך זו לכאן.

ט. תליה

דרך נוספת שעל פיה ניתן להתיר נטילת ידים במי ה"שפדן": עפ"י תליה. היינו לתלות שכל מים המגיעים לכלי הנטילה הם מי תהום ולא מי שפכים מטהורים. וזאת משתי סיבות: א) תמיד יחד עם מי ה"שפדן" נמצאים גם מי גשמים שחלחלו ונשאבו עם המים המטוהרים (אע"פ שבסוף החורף כמותם מעטה מאד). ב) בעונות מסוימות שאין בכמות מי ה"שפדן" לספק את מלוא כמות המים הנצרכת להשקאה, מוסיפים מים שפירים. כמות זו מגיעה לכ-15% בכמות שנתית.

בדינים דרבנן תלינן לקולא, ואפילו אי"צ רוב היתר כמבואר ביבמות [פ"ב ע"ב], וכן פסק הרמב"ם [הל' תרומות פ"ג הי"ד], וכ"פ בשו"ע [סי' קי"א ס"א]. ולפי"ז בנטילת ידים שהיא מדרבנן בלבד בגלל

חבל נחלתו

סימן יט

גלידה דינה לברכה אחרונה

שאלה

האם דין גלידה כמאכל או כמשקה לשיעור אכילה לברכה אחרונה.

תשובה

א. ראשית צריך לזכור שדין משקה עצמו מסופק לברכה אחרונה וע"כ צריך לשתות או פחות מכזית או יותר מרביעית כדי לצאת ידי הספק. (על הצד הראשון פטור מברכה ועל הצד האחרון חייב) כמובא בשו"ע או"ח נסימן ק"צ ס"ג]:

"שיעור שתיית יין להתחייב בברכה אחרונה יש ספק אם די בכזית או ברביעית לכך יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית כדי להסתלק מן הספק. והכא א"א לשתות פחות מכזית דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות ממנו כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית הלכך ישתה רביעית שלם".

ומבאר הב"ח:

"וטעם הספק הוא מדאשכחן גבי יה"כ דהוי שיעור חשוב להתחייב בשותה כמלא לוגמיו שאינו אלא רוב רביעית כד'... א"כ לענין שתייה נמי מיחייב בפחות מכמלא לוגמא דהיינו בכזית, או שמא דהלכה כר"מ, ור"מ דריש 'אכלת' זו אכילה, ו'שבעת' זו שתייה, א"כ בעינן ששתייה כדי שביעה דהיינו כביצה דלא הוי שביעה בפחות מכביצה... או שמא יש לחלק בין שתייה לאכילה, דדילמא שביעה דשתייה הוי פחות מכביצה, או שמא שביעה דשתייה לא הוי אלא בכדי

רביעית שהוא ביצה ומחצה"...

וא"כ אם נדון שדינה כמשקה עדיין ישאר הדבר בספק ברכות ולהקל. אמנם אם נחליט שדינה כמאכל, תהיה חייבת בברכה בכזית ולחומר.

ב. באשר להכרעה האם דינה כמשקה או כאוכל, השאלה כפולה במצבה הקפוא ובמצבה הנוזלי. כשאפשרות שלש תשובות:

א. בשני המצבים נחשבת כמאכל.

ב. בשני המצבים נחשבת כמשקה.

ג. במצב קפוא כאוכל ובמצב נוזלי כמשקה.

ג. במס' טהרות נפ"ג א' ב': "הרוטב והגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחילה, קרשו הרי אלו שניים, חזרו ונמחו כביצה מכוון טהור, יותר מכביצה טמא, שכיון שיצאה טפה הראשונה נטמאת בכביצה. ר"מ אומר השמן תחילה לעולם, וחכ"א אף הדבש, ר"ש שזורי אומר אף היין".

מסביר הרמב"ם:

"כבר בארנו כמה פעמים שהמשקין תחילה לעולם ואפילו נטמאו באוכל שני... אם היה אחד המשקין הללו (רוטב, גריסין, חלב) אשר דרכן להקרב בהשארותן, התחיל להקרב ונשתיירה בהן לחלוחית שיש בה כדי להרטיב את היד הרי אלו כמשקין ואם נטמאו נעשין תחילה, ואם קרשו אחר שנטמאו ונגמרה קרישתם נעשו שניים לפי שהן אז אוכל והרי הן כאוכל שנגע במשקה טמא שהוא שני... ענין אמרו תחילה לעולם שאם נטמא ואח"כ נקרב ושרב נפשו ושרב נקרב ושרב

[קפיאה] מעידים אף אחר ג' ימים, [אה"ע סי' י"ז בית שמואל ס"ק מ"ז, ופ"ת שם] וכן מהל' מליחה [סי' ס"ט ס"א בהגה] וע"כ אף ברוטב בהקפאה ולא בקרישה, לא יחשב כשני לטומאה, אלא ראשון לטומאה וצ"ב.

ד. ובפירוש הר"ש מביא שהוסק במנחות [ל"א ע"ב] שרש"ש סובר שיין דוקא הוי תחילה, ולא שמן ודבש, ור"מ הוסיף אף שמן והלכה כרש"ש. ובהו"א סבר לומר שלרש"ש שמן נחשב בכל מצב כאוכל. ולמסקנת ר"ת על פי הר"ש: "דבקרש וחזר ונמחה איירי, דבתוספתא משמע דכ"ז שהוא קרוש אינו לא אוכל ולא משקה. ו'לעולם' דקתני (במשנה) משום דחלקנו ברוטב וחלב וגריסין בין כביצה מכוון ליתר מכביצה וכאן אפי' פחות מכביצה... משום דחזרו לטומאתו ישנה... ה"נ תניא בתוספתא גבי מים טמאים שהגלידו טהורין. חזרו ונמחו חזרו לטומאתו ישנה". למדנו מדבריהם שהיין (לכ"ט) ובשמן (לר"מ) כשהם מוצקים אינם טמאים ואינם מקבלים טומאה, היינו כעין פנים חדשות, אבל כשנמחו חזרו לטומאתם הישנה, וע"כ אי"צ שיעור של ביצה לטמא. אבל רוטב וחבריו כשנקרשו הפכו לאוכל שני שנגע בראשון. וקרח דינו כיון וחבריו ולא כרוטב. עולה משיטת ראשונים אלו שיש שני חילוקים עיקריים בין רוטב וחבריו ליין וחבריו. א' ביין כשהוא מוצק אין דינו כאוכל לעומת רוטב שדינו כאוכל. וב' יין חוזר לטומאתו הישנה לעומת רוטב שאינו חוזר.

ולשיטת ראשונים אלו, אם נשוה גלידה לרוטב בכל מצב יהא דינה לפי עניינו: אם היא קרושה אוכל ואם נוזלת משקה. אולם אם נדונה כיון וחבריו, אם היא נוזלת ודאי דינה כמשקה. ואם היא מוצקה ניתן לומר

נפשו, ואפילו היה זה אלף פעמים הרי הוא תחילה בכל אופן מהן... כי קרישתו אינה קרישה גמורה ומשקה הוא נחשב ואפילו בעת שהוא קרוש.

וכן הרע"ב כתב: "השמן תחילה לעולם" ואע"פ שקרש אינו יוצא מתורת משקה". וכן הגר"א בפירושו למשניות כתב: "השמן תחילה לעולם", ואפילו נקרש עדיין בלחותו עומד, וכן אם חזר ונימוח הרי הוא תחילה כאילו לא נקרש, וכן פי' הרמב"ם. ומשמעות דבריו שאף בקרישתו מטמא כמשקה מפני שלא נשתנה בעצמו. למדנו מדברי המשנה עפ"י הרמב"ם שיש שני סוגים של מאכלים כאלה שהמצב הנוכחי הוא המגדירם כמו: רוטב, גריסין וחלב, לעומת סוגי משקה (שמן לכ"ט, דבש אף לחכמים ויין לרש"ש) שבהם מצב המוצק אינו מקנה דין לעצמו, ועדיין נחשב כנוזל. והשאלה היא מה המגדיר מאכל האם להחשיבו מאלה או מאלה.

וג"ל בטעם החילוק בין רוטב ליין שרוטב הקרישה אינה הפיכה, וע"כ אף שיפשירו אותו אין כאן אותו רוטב. אבל יין אם יפשירו אותו חוזר למצבו וע"כ יש בו טומאה ישנה. ובאשר לשאלתנו עפ"ז עולה ש'קריטיב' היינו מי קרח שבהם בכל הקפאה יחזור המצב לקדמותו נחשבים תמיד משקה כדוגמת שמן ויין, אבל גלידה על בסיס קצפת צמחית או מחלב שאם יקפיאו אותה לאחר שהופשרה לגמרי אין כאן אותו מאכל היא כדוגמת רוטב ותלוי באיזה מצב אוכלה מוצק או נוזל.

(ויש אולי להסיק מכאן שיש הבדל בין הקפאה וקירור לבין קרישה, קרישה היא המשך ההתפתחות הפנימית של החומר, בעוד שקירור והקפאה הם עצירת תהליכים מלאכותית. וראיה לדבר במישורים אחרים בעיגון שבקרישה של קור

חבל נחלתו

לפירושו ומסייעת לפסיקתו, עיין בפ"י תפא"י [בועז אות ג'] שהסביר אותו. (והסביר אך לגבי שמן אבל ביחס לשאר משקין לא הסביר). ומצד הסברא נראה שאף שיטה זו מסכימה עם הסברא שכתבנו לעיל.

וע"כ גלידת קרח דינה כמשקה אף בעת קרישתה לשיטת הגר"א, ואולי אף שיטת הר"ש תסכים לכך, ולגבי טומ' אוכלין שאני כמו שכתבתי לעיל. וגלידת חלב וכד' דינה כרוטב וע"כ כשהיא מוצקה דינה כאוכל וכשהיא נוזלית דינה כמשקה, כלענ"ד.

(אחר שהבאתי את הדברים בשיעור, הראוני בס' מקראי קדש לרב מ' הררי פרק ו' הערה מ"ד שדן לגבי אוכל ומשקה ביו"כ דאין מצטרפין והביא עוד מקורות רבים ופסיקות שונות עי"ש).

שאע"פ שלגבי טומאת אוכלין – מים וכן יין במצבם הקרוש אינם מקבלים טומאה ואינם כאוכל או כמשקה, דוקא בהם ומשום שאין אוכלים אותם כך, אבל גלידה שכך דרך אכילתה, מקבלת טומאה. אולם עדיין לא ברור אם כמשקה או כאוכל. ולפי הדין שטומאה ישנה עדיין עליהם, מסתבר שדינה כמשקה.

ופסיקת הרמב"ם [טומאת אוכלין פ"א י"ח-כ"ב, ופ"ט א' וב'] עולה כר"ת והר"ש בהבחנה שבין רוטב לשמן, ושמן אינו מקבל טומאה ולא מטמא כשהוא מוצק. (אם כי פסק כחכמים שחלב ודבש תחילה לעולם). ודבריו סותרים לפירושו בפה"מ. ועמד על הדבר המשנה אחרונה. ולגבי התוספתא שסותרת

סימן כ

ברכה על ראש הממשלה

"שאלת ממני אם מברכין לבאשא (=פחה) אשר שולח המלך למצרים שחלק מכבודו לבשר ודם ואימתו מברכין? תשובה, דבר זה נשאל מלפני הר"ר אברהם אב ב"ד, והשיב ז"ל: כללו של דבר כל מי שהוא חשוב בשולטנותו כמלך, ודן והורג במשפט ואין מי שמשנה על דבריו מהן ללאו, ומלאו להן כמלך הוא, ומברך עליו שחלק מכבודו ושנתן מכבודו". (ונראה שגדר מלך – שיכול להרוג הוא מיהושע ב"נ: "כל איש אשר ימרה את פיו יומת" - י.א..)

אבל צריך לדקדק אם השר של מצרים דומה לשלטונים שהרי אין לו רשות להרוג במשפט אלא במאמר השופט הגדול הממונה מאת המלך יר"ה. וא"כ צ"ל

שאלה

האם צריך או ראוי לברך על ראש ממשלת מדינת ישראל "בא"ה אמ"ה שחלק מכבודו ליראיו", כשם שמברכים על מלך ישראל [או"ח רכ"ד, ח'].

תשובה

א. גדר מלך עליו מברכים נלמד מהאורחות חיים [ברכות סי' מ"ט]: "זכתב הראב"ד (=בעל האשכול) ז"ל בתשובה שכל מי שהוא חשוב בשולטנותו ובנשיאותו ישראל כמלך וכן הורג במשפט ואין מי שימחה בידו ואינו משנה דברו מלאו להן ומהן ללאו אפילו מאה"ע".

ומופיעה התשובה בהרחבה ברדב"ז [ח"א סי' רצ"ו]:

שכשיראה השופט הגדול יברך ולא כשיראה הבאשה שהוא השר. ולתרוץ דבר זה צריך שתדע שיש להם שני מיני משפט אחד שרעי ואחד עורפי. והמשפט השרעי הוא מסור לשופט הגדול והוא פוסק הדין והשר מצווה לעשות המשפט. והמשפט העורפי שהוא כמו הוראת שעה הוא מסור לשר המדינה ויכול להרוג כפי העורפי אפי' שלא מן הדין ובלא ידיעת השופט הגדול. נמצאת למד שיש דברים שיכול לעשות הבאשה לבדו ואין מי שישנהו מהן ללא ומלאו להן. ואעפ"י שיש ביד המלך יר"ה לשנותו לכל אשר יחפוץ שהרי הוא עבד מעבדיו, ה"מ אם היה במדינה שהמלך עומד בה, אבל כיון שהוא במקום רחוק ונתן לו המלך יר"ה שררה ושולטנות במצרים הרי היא כמלך בעצמו ומברך ברוך שחלק מכבודו. דמי לא עסקינן באותם השלטונים ששאלו מלפני הרב ז"ל שהיה המלך יכול לסלקם ואפילו הכי השיב שמברך.

ולענין לברך לשופט לא מסתברא כלל, שהרי אעפ"י שהוא פוסק הדין מ"מ אין יכול להרוג אלא בהסכמת השר. אעפ"י שכתבתי כל זה, **אין דעתי מסכמת לברך על השרים הבאים למצרים ולא על שום שר משרי המלך בשם ומלכות שהרי המלך יר"ה משנה דבריהם מהן ללא ומלאו להן ע"י כתבים ומאמרים כאשר אנו רואים בעינינו, ולכן הטוב והישר בזה לברך בלא שם ומלכות, שבזה לא הפסיד כלום שהרי הוא נתן שבח להקב"ה שחלק מכבודו לבשר ודם. ואותם השלטונים ששאלו מלפני הרב הנז"ל הם שולטים בעריהם אין עול מלך עליהם לשנות דבריהם מהן ללא ומלאו להן.**

והנראה לענ"ד כתבתי".

ותמצית הדברים הובאה במשנה ברורה [רכ"ד, י"א].

עפ"י דברים אלו א"א לברך על ראש ממשלה במדינה דמוקרטית שהרי אין בסמכותו להרוג, וישנן רשויות מחוקקת ושופטת שעוקבות אחר מעשיו ומעכבות אותו מחלק ממעשיו.

ב. אמנם הגרע"י בשו"ת יחווה דעת [ח"ב סי' כ"ח] כתב שעל נשיא המדינה שבכוחו לחון אסירים צריכים לברך והביא כמה אחרונים שכתבו כן, אולם נראה לדחות זאת. תפקיד הנשיא במדינת ישראל שהוא אינו משטר נשיאותי, הוא תפקיד ייצוגי בעיקר, וסמכותו לחון היא קטנה מאד ביחס לסמכותו של ה"מ.

והגרע"י עצמו הסתפק בכך, עפ"י שו"ת נבחר מכסף ועוד אחרונים, מפני שאין מברכים עליו אלא בתלבושתו המלכותית וכשהולך עם פמליא שלו. ואילו הנשיא היום לבוש כאחד האדם. ומביא שהחיד"א כתב בברכ"י שעל ספינת המלך כשידוע שהוא נמצא שם מברכים אע"פ שאין רואים אותו. ולפי תשובת הראב"ד גדר מלך לא שייך להופעתו החיצונית אלא לסמכויותיו, היינו לא למלך-אישית אלא לתוקף המלכות. והסיק להלכה לברך עליו בלי שם ומלכות.

כהגרע"י פסק הרב משה לוי זצ"ל בספרו ברכת ה'. ומוסיף שעל מלך ישראל שאינו שומר תורה ומצוות אין מברכים "שחלק ליראיו", אלא כעל מלכי עכו"ם: "שנתן מכבודו לבשר ודם".

ג. נראה לי להציע כיוון נוסף לגבי מלך ישראל לא עפ"י סמכויותיו להרוג, ולא עפ"י כבודו החיצוני והפמליא המלוה אותו.

חבל נחלתו

במעדני יו"ט על הרא"ש בברכות [פ"ט סי' ח'] כתב:

"לשון הב"י בסי' רכ"ד הטעם שבחכמי ישראל אומר שחלק ובחכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן, נראה שהוא מפני שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשם, אבל נפשות עובדי כוכבים רחוקים ממנו ית' והם כמי שנתן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו. והר"ר אבודרהם כתב שהטעם מפני שהחלק הוא כמו צנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו, משא"כ במתנה כי תלושה ופסוקה, ובישראל כתיב כי חלק ה' עמו ולפי זכותם מתרבה ומתמעט ע"כ. ורמ"י (=בעל הלבושים) נתן טעם בדבר לפי חכמת ישראל בתורה א"א לבא עד תכונתה כי היא בלתי תכלית לכך אמר ל' חלק, אבל חכמת חכמי עובדי כוכבים אפשר לבוא עד תכליתן לפיכך שייך לשון מתנה שניתן להם כל החכמות והן כולן על שלמות תכליתן. וכל הני טעמים היו שייכים נמי בברכות המלכים דלקמן דגם כבוד המלך בתורת ה' כמ"ש וכתב לו את משנה התורה". וכעין דבריו כתב במהרש"א.

עולה מדבריהם שהכבוד הנסוך על מלכי ישראל, שונה במהותו מהכבוד הניתן למלכי אוה"ע. הכבוד למלכי ישראל הוא מעין הכבוד האלוקי, לעומת זאת הכבוד למלכי אומה"ע הוא חלקי ובעיקרו כבוד חברתי מצד הציבור. וא"כ לא רחוק לומר שאף מצד חולקי הכבוד – מישראל, יש להבחין בין מלכי אומות העולם – בהם הברכה בעיקרה על הסממנים החיצוניים,

נראה לומר שכל מי שכבוד ה' מתגלה בו יש לחלוק לו כבוד. ובישראל כשהכבוד האלוקי מתגלה במלך או בסמכות שלטונית גבוהה כרה"מ, יש לחלוק לו כבוד, כי לא על הסמכות והפמליא מברכים כי אם על כבוד ה' המתגלה באותו מלך או שר. ובמדינת ישראל, נראה לומר שב"ה שזכינו לשיבת עצמאותנו וליסד מדינה בעוז מדיני, אע"פ שאין היא בשלמות, יש מקום לברך על בעל הסמכות השלטונית המייצג במעמדו את כבוד ה' המתעלה. וכשם שגלות ישראל היא חילול ה' (חגיגה ה' ע"ב) כן שיבת ישראל לבצרון היא התגלות כבוד ה'. ועל זה אנו מבקשים בימים נוראים: "תן כבוד לעמך".

ולכך מכוונים דברי הגמ' [ברכות נ"ח ע"א]: "אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה – יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם". וברש"י: "שאם יזכה – לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח". "יבחין – כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצוות יותר ממה שיהיה כבוד האומות בעולם הזה".

וכונת רש"י באיכות ההבחנה אינה למאפיינים החיצוניים של המלך, אלא לכבוד האלוקי המתגלה בו ועליו. ובימינו מתחילה להתגלות הבחנה זו.

ד. והנה האחרונים בארו בכמה דרכים את חילוק הלשון (שנפסק בשו"ע) שבישראל – שבין בחכמים ובין במלכים – מברכים שחלק... לבין אומה"ע שמברכים שנתן. (ואע"פ שלפי גירסאות הראשונים השונות דיוק זה אינו מוכח, בכ"ז יש בו ללמדנו על תוכן הברכה).

לבין מלכי ישראל בהם מברכים על השלטון האלוקי המתגלה בהם.

ה. ובמיוחד בימינו, כשצורת הממשל היא דמוקרטית ולעומד בראשה, נשיא או ראש ממשלה, אין את אותם סממנים חיצוניים של פמליא או בגדי מלכות (ומה שבמדינת ישראל מלווה את ראש הממשלה צבא של מאבטחים אינו פמליא של כבוד אלא מפחד בלילות). במצב הנוכחי, לפי גדרי השלטון העומד בראש אשר עליו מוטלת מירב האחריות הוא הקרוב ביותר לתפקיד המלך. וכי דוקא יכולתו להרוג ללא ערעור היא הנותנת תוקף למלכותו! וכ"כ הרב קוק זצ"ל [משפט כהן סי' קמ"ד י"ג-ט"ו] שבזמן שאין מלכות לפי דיני תורה חוזרות חלק מסמכויות המלכות לעם. וע"כ אם העם בנה את משטרו בצורה שלפנינו שראש הממשלה בידי מרוכזות הרבה סמכויות והרבה אחריות, והמצב המדיני, הבטחוני והכלכלי תלוי במידה מרובה בו – דינו כמלך לגבי דין זה.

וניתן ללמוד זאת מתשובת הראב"ד שהתייחס לתוקף המלכות ולריכוז הסמכויות בידי המלך, וכיום הריכוז הגדול נופל בחלקו של ראש הממשלה וע"כ צריך לחלוק לו כבוד. (ובודאי סמכויותיו יותר מאחד הפחות בזמן השולטן התורכי).

ו. ולכאורה, עומדת בפנינו קביעתו של בעל "ברכת ה'" שאין לברך על מלך שאינו שומר תורה ומצוות שחלקו ליראיו שהרי המלך אינו מיראיו. אולם ב"ברכת ה'" לא הזכיר שהרש"ש על הדף כתב: "מלכי ישראל כו' ליראיו. אף דרובם היו מלכי רשעה וי"ל שמלכו בזכות אבותם כדאשכחן כ"פ כתוב גבי מלכי יהודה כי למען דוד נתן לו ניר וכן י"ל גבי מלכי ישראל". ומילתו אמורה

שמברכים אף על מלכי ישראל שאינם כשרים. וכן הביא בשערים המצוינים להלכה משו"ת לב חיים (ומטעם אחר).

וכן נראה ללמוד מאליהו הנביא שרץ לפני מרכבתו של אחאב מהר הכרמל עד למגידו [מ"א י"ח] וברש"י [זבחים ק"ב ע"א] "אחאב רוכב והוא רץ לפניו שהיה אחאב יחידי ולא אורח ארעא". ולא נראה לומר שלרוץ עשרות ק"מ חייב משום כבוד מלכות, ולברך אינו מחוייב.

ז. עוד דיוק שלא צויין באחרונים הוא לשון הרמב"ם [ברכות פ"י הל' י"א]: "הרואה מזכמי אומות העולם אומר ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שנתן מזכמתו לבשר ודם, חכמי ישראל מברך שנתן מזכמתו ליראיו, מלכי ישראל אומר שנתן **מכבוד ומגבורתו** ליראיו, מלכי אומות העולם מברך שנתן מכבוד לבשר ודם".

הרמב"ם הוסיף נוסח שאינו נמצא לפנינו שעל מלכי ישראל אומר: "מכוחו ומגבורתו". ונראה שגבורתו היא אותה שביומא [ס"ט ע"ב] "נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו". וב"ה כשמלכות, אף אם חסרה במעט חוזרת לישראל, והם בני חורין יש ודאי לברך עליה.

ח. וראיה נוספת לאבחנה זו בין מלכות ישראל לעמים היא משאול לאחר משיחתו למלך מסופר בשמואל [א' פ"י פס' כ"ז-כ"ז]: "וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החייל אשר נגע אלהים בלבם. ובני בליעל אמרו מה ישענו זה ויבזהו, ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחיריש".

ומפרש רש"י לפס' כ"ו: "אשר נגע אלהים — גברין דחלי חטאה דאתיהב דחלא מן קדם ה' בלבהון". המכבדים את מלכות

חבל נחלתו

ט. הדברים לעיל, אינם דוקא בראש ממשלה התואם את צפיותינו המדיניות, אלא לכל ראש ממשלה שרוב עם ישראל בארצו בחר בו, וזאת כמו שהבאנו מצד המלכות האלוקית המתגלית בו, ואפילו אינה בשלימות, ולא יפחת ראש ממשלת ישראל בדבר זה מאחאב ושאר מלכי ישראל שלא התנהגו בכשרות.

י. לסיכום, נראה לענ"ד להלכה ולא למעשה, שראוי לברך על ראש הממשלה בימינו בשם ומלכות (והמסתפק: ללא שם ומלכות) שחלק מכבודו ליראיו. ובע"ה גדולי ישראל ידונו בדברינו, ויפסקו.

ישראל אע"פ שהיא מלכות שעה, מצומצמת ואינה מלאת סמכויות (כשאלו אחר משיחתו שחזר לביתו ולא התנהג במלכות עד לאחר הנצחון על בני עמון) – הם אנשים יראי חטא ויראי שמים המכבדים את המלך ומלכותו ומביאים לו מנחה. לעומת זאת אותם המזלזלים ומבזים הם אלה שללא יראת שמים.

ומכאן ניתן ביאור נוסף לברכת שחלק מכבודו ליראיו וכן שחלק מחכמתו, היראים הם לא דוקא החכמים או המלכים אלא עם ישראל כולו, שבחכמת התורה של חכמיו ובכבוד השלטון הניתן לו מתפרסם כבוד שמים.

סימן כא

ריבוי בשיעורים

שכיון שהוא מקום מצוה לא אסרו חכמים, ולר"ן אסור אגב אימיה, ומותר אך ע"י נכרי. שיטת בניינים מצאנו בריטב"א [עירובין ס"ח] שהביא מרבו (רא"ה) סברא להתיר להחם מים לתינוק אגב אמו ע"י ישראל, וטעמו: שהמים נחשבים לגוף אחד (ולא משום תוספת השבח). והריטב"א דחאו שהקפידא היא על "תוספת בישול ותוספת מלאכה" ואין זה משנה אם בגוף אחד או בכמה גופים. עכ"פ שיטת רבו שיש מצבים שאין בהם ריבוי בשיעורין על אף הריבוי בפועל.

לגבי מבשל בשבת לחולה אסור לבריא בשבת שמא ירבה בשבילו, לר"ן בכל אופן בין לפני הנחת הקדרה על האש ובין לאחריה וכש"כ בכלי נוסף, ולרשב"א שלא יוסיף לתבשיל כשהוא על האש, אבל הוסיף

נחלקו הרשב"א והר"ן [ר"ן על רי"ף ביצה ריש פ"ב] האם מותר להרבות בכמות תוצאת המלאכה, במקום שנעשית מלאכה לצורך חולה.

מקור השאלה במנחות [ס"ד] חולה הצריך שתי גרוגרות ויש שתים בשני עוקצים ושלוש בעוקץ אחד ומכריעה הגמרא שמיעוט במלאכה עדיף, וע"כ יקוצו אותן שבעוקץ אחד.

מכאן דייק הר"ן שאם שתים בעוקץ אחד ושלוש בעוקץ אחד, אסור לקוץ את שלוש ואם קצץ עבר באיסור תורה (אבל לא חייב עליו עונש כעין חצי שיעור – רב פעלים אר"ח כ"א בשם מג"א). והרשב"א חולק וסובר שאסור מדרבנן.

וכן נחלקו לגבי תינוק [עירובין ס"ז] ולרשב"א מחממים לו אגב אמו ע"י ישראל

שבת, אף אם מחמת תוצאתו לחולה מותרים לעשותו. (וניתן לומר שהפעולה מותנית היינו: אם תוצאתה נצרכה לחולה היא מותרת, ואם תוצאתה לא נצרכה היא אסורה, ויתברר הדבר למפרע).

אולם נראה שא"א לומר כן, שא"כ מדוע בהמה שנשחטה לחולה מותרת לבריא הרי נשחטה בשבת? ועוד, אם ירבה בבישול בעוד גרוגרת לכאורה יתחייב חטאת ולא שמענו בריבוי עונש אלא איסור תורה בלבד, כמו"כ יצא שאם לא ירבה כלל, ולא הוצרך לחולה אסור מדאורייתא.

ולכאורה היה ניתן להבין את שיטת הר"ן לאיסורא שהאוסר הוא מעשה לשם התוספת, ולכן הוספה עבור בריא לתוך כלי שיבושל אח"כ לחולה אסורה, אבל בשחיטה התוספת מעצמה, ונובעת מחוסר הצטרפותו של החולה ליותר, ממילא הריבוי לא נאסר וע"כ לא גזרו בו לאיסור לגבי בריא.

אולם לפי זה קשיא מדוע עובר בריבוי בקציצת שלש ולא שתיים בעוקץ אחד (דבר שאסר הר"ן בפירוש), הלא אף כאן לא הוסיף לא בפעולה ולא בכמות מאומה, אלא שכך היתה דרך הגידול על התאנה. וה"ה אם צריך להוציא מהסיר כדי לא לעבור בריבוי אינו עושה מעשה לתוספת.

ונראה להבין שהמלאכה מתיחסת לכל חלק וחלק מהכמות וע"כ עבור הנצרך לחולה הותר, ועבור הבריא היתרו של החולה לא דחה את האיסור. ולפי"ז הפעולה עצמה מותרת לזה ואסורה לזה. אולם עדיין יקשה משחיטה מדוע הותר לבריא?

וניתן להסביר זאת בשני אופנים:

א. בשחיטה אין שיעורים כמותיים

לפני שהניחו על האש אסור אך מדרבנן, אבל השוחט לחולה בשבת מותר לבריא בשבת בלא מליחה - דא"א לכזית בשר בלא שחיטה. ובי"ט הותר למלאות תנור ולחמם כל הקערה מים אף שאין צריכים אלא למעט.

הר"ן נימק את איסורו בכך ששבת היא דחוייה ולא הותרה וע"כ לא הותר בחלק שלא נצרך לחולה. הרצ"פ פרנק [הר צבי אר"ח קע"ז] הסביר את יסוד ההיתר של ריבוי בשיעורים (בי"ט לר"ן) שההיתר פשוט בכלו.

צריך לעיין בשיטת הר"ן מהו גדר הדין של ריבוי. ומצאנו לר"ן שלא אוסר מחמת ריבוי בשיעורין - בשחיטה, וצריך לשאול מה שיטתו כשמת החולה, האם מה שבשלו עבורו מותר לבריא מהתורה? (ונראה דלא פלוג וכיון שגזרו בכל בישול שמה ירבה אף במקרה כזה גזרו אולם היינו מדרבנן ומדאורייתא השאלה קיימת).

לרשב"א היתר הריבוי הכמותי ללא תוספת מעשה איסור מובן, מפני שהתוספת הכמותית באה ממילא וכדוגמת נר לאחד נר למאה. ואפילו הוספה מכוונת קודם מעשה האיסור אשר תגרום שהמעשה יוסב אף על התוספת מותרת מהתורה. וע"כ במבשל בשבת הוצרך להסביר שהחשש שמה ירבה הוא בהוספה בעוד הקדרה ע"ג האש. אבל להוסיף קודם שהניח על האש מותר מהתורה [רשב"א חולין ט"ן].

לר"ן ניתן לומר (לפי נימוקו ששבת דחוייה אצל חולה) שכל תוספת נאסרת מחמת מעשה שבת שבה, היינו ההיתר בדחוי הוא לא בפעולה אלא בתוצאה, ותוצאה שנצרכה מותרת, וכל חלק שאינו נצרך לחולה ממילא נאסר, שהרי נעשה בו מעשה

חבל נחלתו

מים אף שאין בהם חלקים אין כל חלק מהם נצרך לבישולו לשאר המים ובעצם החיבור ביניהם מקרי ולא עצמי. אמנם בר"ן נראה יותר להסביר כצד הראשון, וכן נראה באור שמח [שבת פ"ה ה"א].

והאחרונים חקרו בחולה הזקוק לברר ויכולים לשחוט עוף קטן ושחט גדול האם לפי הר"ן עובר באיסור דאורייתא. לפי המנ"ח [סוף מוסף שבת] עובר בריבוי בשיעורין, והאור שמח סבר, וכן נטה ברב פעלים שאינו עובר. ולפי שתי הסברות שהסקנו לעיל נראה שאינו עובר, וכאמור לעיל אם יכול לקוץ אך שלש בעוקץ וקצץ שתיים בעוקץ האיסור הוא או מחמת השיעורים (סברא א'), או מחמת האחדות המקרית. אבל לא זה שיש לפניו עוף קטן יגרום שבשחיטת הגדול יעבור בריבוי. והחילוק בין ההסברים לעיל יהיה אם יש שתי גרוגרות אחת גדולה מגרוגרת ואחת בגודל גרוגרת והחולה נצרך לגרוגרת אחת, לפי הסברא השניה אין הבדל בין הקציצות ואין כאן ריבוי בשיעורין. אבל לפי הסברא הראשונה דוקא בשחיטה אין שיעורים אבל בגרוגרות יש שיעורים.

למעשי עבירה (כזית, גרוגרת וכד') וע"כ בניגוד לתוספת על הנצרך בבישול או בקצירה ששיעור מסויים הותר, והמעשה האסור מתיחס לשיעור אסור – בשחיטה אין שיעורים וע"כ מה שלא נצרך לחולה הותר מחמת שכולו כביכול שיעור אחד עם הנצרך. (ובכך תורצו קושיות הרצ"פ פרנק [סי' קע"ז] על האור שמח ועל החפץ חיים, כיצד למדו שאין או יש שיעורים בהוצאה ממקום איסור לדין שהותר בגלל חולה. ולא קשיא קוש' הרב פעלים שאף בשחיטה שיעור של רוב שנים – שבשחיטה השיעור הוא לא שיעור לגבי שבת אלא שיעור לגבי המעשה).

ב. בשחיטה כדי להתיר כמות קטנה חייבים לשחוט כולה, אבל בבישול או קצירה אי"צ להתיר כמות גדולה מהנצרך. ואף אם צריך לקוץ יותר מהנצרך אין זה בעצם כשחיטה שיש חלקים שהחולה ודאי לא יאכלם והותרו ע"י השחיטה, אלא הצירוף בבישול או שחיטה הוא מקרי. ונראה להסביר בריטב"א כחילוק ב' לעיל, שבשחיטה האחדות שבין חלקי הנשחט היא מהותית אבל בגרוגרות היא מקרית, ומצד האמת יש כאן קציצה לכל גרוגרת וא"כ ריבוי בשיעורין, וה"ה לגבי

סימן כב

שותפות עם נכרי לשם עבודה בשבתות

האם הדבר מותר, ואם כן באלו תנאים?
תשובה
א. שותפות עם נכרי
עצם השותפות עם נכרי צריכה עיון. נאמר

שאלה

בעל מפעל שומר תורה ומצוות מעוניין להרחיב את מפעלו ולשם רווחיותו רוצה ליצור שותפות עם נכרי, ע"מ שהמפעל יעבוד שבעה ימים בשבוע ע"י פועלים נכרים.

סימן כב - שותפות עם נכרי לשם עבודה בשבתות

ועובר משום לא ישמע על פיך. ומיהו אם נשתתף ונתחייב לו שבועה יכול לקבלה. ומיהו אין כל אדם יכול לעמוד בזו, וגם רש"י התירם שאין עכשיו עו"ג.¹ בחו"מ [סי' קפ"ב] חזר הטור והביא את האיסור. לאחר בירור הדעות בראשונים, סיכם הב"י:

"נמצא דלר"ת והרמב"ן והר"ן ואב"ה והרא"ש והג"א מותר לקבל שבועה מן העכו"ם. ולענין להשתתף עמו לכתחילה, להגהות אשיר"י אסור, להרמב"ן והרא"ש ואב"ה נראה דשרי כיון דליכא למיחש בזה"ז להזכרת שם אלהים אחרים. ולהרמב"ן אפילו אי איכא למיחש ליכא איסורא אלא ממידת חסידות".

והנה על אף מסקנת הב"י להיתרא כתב בשו"ע [הו"מ סו"ס קע"ז] שאסור להשתתף עם עכו"ם ואם נתחייב לו שבועה מותר לקבלה. ובאו"ח [סי' קנ"ו] כתב שיזהר מלהשתתף מחשש שיתחייב לו שבועה. ולא ברורה כוונתו האם אוסר רק מחמת החשש להגעה לשבועה או שאוסר בכלל מחשש שילמדו מדרכיהם. והרמ"א הוסיף: "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמה"ז משום שאין העכו"ם בזה"ז נשבעים בע"א ואע"ג דמזכירין הע"ז מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפין שם שמים וד"א..."

משמע שלפחות לדעת השו"ע לכתחילה אין לעשות שותפות עם נכרי ואפילו שאין חשש לשבועה בשם ע"ז.¹

במסכת סנהדרין [ס"ג ע"ב] אמר אבוב דשמואל אסור לאדם שיעשה שותפות עם העובד כוכבים שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיך. עולה שלא עצם השותפות אסורה אלא מחמת שהיא מביאה לשבועה באלילים. הר"ן [על הרי"ף סוף פ"א דע"ז] הביא את מחלוקת הראשונים האם במידה ונתחייב הגוי שבועה מותר לחייבו להישבע. ומקשה מה הרבנותא של אותו אמורא [מגילה כ"ח ע"ב] שהשתבח שלא עשה שותפות עם נכרי, הרי אין זה מעשה חסידות אלא איסור. ומתוך שהחסידות היא שאפילו שפטרן משבועה לא עשה שותפות כדי שלא ילמד ממעשיו. ותירץ נוסף שאפילו בזמן שאין נשבעים בתרופתם (=עכו"ם שלהם) לא עשה עמהם שותפות. ומוסיף: "ומן הטעם הזה נהגו היתר בדבר לפי שאין נשבעין בעבודת כוכבים". כלומר למעשה הוא מסיק שבזמן שאין נשבעים בעכו"ם שלהם נהגו העם לעשות שלא עפ"י אבוב דשמואל. ובשם הרמב"ן כתב הר"ן שאין האיסור לשותפות עם נכרי (אפילו אם מגיע לשבועה בתרפות) אלא מעשה חסידות כיון שאין הישראל משיעו אלא הגוי נשבע מעצמו. עולה שמצד מידת הדין, ובעיקר בדורנו שהסיכוי לשבועה קטן, אין איסור לשותפות עם הנכרי אלא ממידת חסידות.

הטור באו"ח [סי' קנ"ו] כתב: "ויזהר מלהשתתף עם העו"ג דשמואל יתחייב לו שבועה וישבע בשם יראתו

1. עי' בשד"ח [כרך ה'] שיש מהאחרונים אשר דנו האם יש הבדל מבחינה הלכתית בין נוצרים לישמעאלים אבל לא הביא את דבריהם והספרים הנ"ל אינם תח"י. ובהערות הגר"י אריאל בראש הספר, כתב בהערה ו' שאין בשותפות עם מוסלמי חשש שבועה בע"ז.

חבל נחלתו

ב. שותפות עם נכרי שיעבוד בשבת

בסוף פ"ק דע"ז מסופר:

"הנהו מוריקאי (רש"י: "זורעי גנות כרכוס") דעובד כוכבים נקיט בשבתא (רש"י: "לחרוש ולזרוע ולקצור") וישראל בחזד בשבתא, אתו לקמיה דרבא שרא להו. איתיביה רבינא לרבא: ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה בשותפות לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול חלקך בשבת ואני בחול ואם התנו מתחילה מותר. ואם באו לחשבון אסור, איכסיף לסוף אגלאי מלתא דהתנו מעיקרא".

מפרש רש"י:

"שקיבלו שדה באריסותן מבעה"ב ומשקבלוה הוטלה על שניהם לעסוק בה ביחד. לא יאמר ישראל טול אתה חלקך בשבת לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו. ואם התנו מתחילה קודם שהוטלה עליו מותר, דהא לא קיבל עליה ישראל עבודה דשבת ואין העובד כוכבים שלוחו".

היינו החשש בשותפות עם נכרי, הוא שהנכרי יהיה שלוחו לעבוד בחלקו של ישראל בשבת. וע"כ אם התנו מתחילה שהשותפות שייכת לנכרי בשבת ולישראל בחול השותפות מותרת. (לא ניכנס כאן למצב של דיעבד שלא התנו מתחילה). כדברי הגמרא לגבי התנאה מתחילה המתירה שותפות עם נכרי שיעבוד בשבת פסקו הרי"ף והרא"ש.

ובב"י [סי' רמ"ה] הביא מספר התרומה:

"וטול חלקך בשבת ואני בחול, כלומר תעמוד לזרוע ולחרוש בשבת ותטול בשעת קצירה או בצירה כנגד עמלך בשבת, ואני או שלוחי אטרח לעשות כן בחול כדי ליטול בשעת קצירה או בצירה כנגד יום שלי".

וכך פסק הרמב"ם [שבת פ"ו הי"ז]:

"המשתתף עם הגוי במלאכה או בסחורה או בחנות, אם התנו בתחילה שיהיה שכר השבת לגוי לבדו אם מעט אם הרבה ושכר יום אחד כנגד יום השבת לישראל לבדו מותר... וכן אם קבלו שדה בשותפות דין אחד הוא".

וכך פסק השו"ע [סי' רמ"ה ס"א] ובסעיף ב' הוסיף: "היכא שהתנו בתחילה אם אח"כ בשעת חלוקה נתרצה העכו"ם לחלוק בשווה מותר". וכן הביא כף החיים [ס"ק ר"ן בשם כמה אחרונים שאם לא נודע כמה הרויח בשבת כגון בחנות רשאים לחלוק בשווה.

הר"ן [במס' ע"ז] הביא בשם הראב"ד הגבלה, שאף אם התנו אם בשעת חלוקת הרווחים חלקו שווה בשווה ולא חישובו את הרווח של שבת המגיע לגוי אסור משום שיש בכך הערמה. ואי חישוב השבתות הוא לשני הצדדים של ישראל ושל הנכרי ואם לאו אסור. וכתבו כן הפוסקים לחומרא [מג"א ומשנה ברורה ס"ק ה'].
ובהגהות אשר"י מתנה את השותפות

בבעלות. ז"ל: "ואם אין לאופה עובד כוכבים חלק בתנור אפילו התנו (=קודם תחילת השותפות) לא מהני דלא שייך למימר שיהא קנוי לעובד כוכבים בשבת ולישראל ביום אחד בחול אם לא יקנה לעובד כוכבים חלק בתנור שיהיה לעולם שלו בשבת". היינו צריכים בעלות שלמה של הנכרי בנכס בו שותפים עמו ולא אך נטילת חצי מן הרווחים ועבודה בחצי הזמן וכד'.

ג. שותפות בעבודה פרט לשבת

הר"ן [ספ"ק דע"ז] כתב:

"מרחץ שלקחוהו ישראל ועכו"ם בשותפות ועכו"ם מחזמו בשבת בשביל

סימן כב - שותפות עם נכרי לשם עבודה בשבתות

"הנותן מעות לגוי להתעסק אע"פ שהגוי יושב ונותן בהם בשבת פי' הגאונים שחולק עמו בשוה ואין חשש בדבר. וכן פי' אף בסחורה להתיר אף בלא התנו. ונתנו טעם לדבריהם לפי שמאחר שאין ריוח הסחורה תלוי בימים אין קפידא בשבת והרבה פעמים אדם מוכר בשעה אחת יותר מבכמה ימים".

וכ"פ השו"ע [סי' רמ"ה ס"ד]:
"יכול ישראל ליתן לעכו"ם מעות להתעסק בהם ואע"פ שהעכו"ם נושא ונותן בהם בשבת חולק עמו כל השכר בשוה, מפני שאין מלאכה זו מוטלת על ישראל לעשותה שנאמר שהעכו"ם עושה שליחותו וכן אין העסק ניכר ממי הוא".
וכ"פ בערוה"ש [סט"ו].

ה. עבודה ע"י פועלים

כתב בערוך השלחן [סי"ן עפ"י המג"א ס"ק א']:

"וכן אין איסור זה אלא כשהם עצמם עוסקים בהעסק בגופם כמו חנות וריחיים ושדה וכיוצא בהם. אבל אם הם בעצמם אינם עוסקים כלל כגון תנור שכל מי שרוצה לאפות ולבשל מסיקו ואופה ומבשל ונותן בעד זה שכר התנור, וכן בריחיים; אם עושין כן רשאים לחלוק השכר בשוה ובלבד שיטול השכר שבת בהבלעה והטעם דבכה"ג לא שייך לומר שהוא שלוחו כיון שאינו עושה כלום. ואי משום שיאמרו שהישראל מרויח בשבת מעסק התנור שלו הלא הכל יודעים שהאינו יהודי יש לו חלק בהתנור והוא לא יניח שלא יסיקו בו בשבת וא"כ אדעתא דנפשיה מניח לאפות שם ולהישראל מגיע הריוח ממילא כמו

חלקו ונותן מחצית מה שמשתכר בו לישראל ובימות החול שניהם מחזמים אותו שרי. דעכו"ם אדעתא דמחצה שלו קעביד. ואע"ג דמטא ליה לישראל רוחא במלאכת עכו"ם בשבת שרי דה"ל כשדה".

ומסביר הב"ח:

"וצ"ל דס"ל להר"ן דאע"ג דר"ת והרמב"ם אוסרין אף בתנור שלקחו בשותפות דכיון דעבודת התנור אישראל נמי רמיא מיחזי כשלוחו אי נמי משום שכר שבת כדפי', היינו דוקא בשא"ל הלשון שאמרו בגמרא טול חלקך בשבת ואני בחול לפי שנעשה העכו"ם שלוחו של ישראל בשבת על חצי היום המוטל עליו והישראל נעשה שלוחו של עכו"ם בחול על חצי היום המוטל עליו, א"נ משום חליפי שכר שבת אבל הכא דבחול שניהם מחזמים את המרחץ בכל יום, ובשבת העכו"ם מחזמו לבדו ואין הישראל מחזם בחול כנגדו, לאו שליחותא דישראל קא עביד בשבת אלא אדעתיה דנפשיה קא טרז, וישראל מטיא ליה הנאה ממילא ושרי ומ"מ לא שרי אלא בהבלעת שאר ימים".

הב"ח מסיק שדעת הרמב"ם במקרה כזה מסופקת וע"כ הלכה כר"ן ששותפות ששניהם עמלים בו יום יום פרט לשבת מותרת אף בלי התנאי של שכר שבתות לנכרי. וכן פסק הרמ"א [סי' רמ"ה ס"א].

ד. נתינת עיסקא לנכרי

כתב הרמב"ם [פ"ו הי"ח]: "הנותן מעות לגוי להתעסק בהן. אע"פ שהגוי נושא ונותן בשבת חולק עמו שכר בשוה. וכן הורו כל הגאונים".
וכן **כתב המאירי** [ספ"ק דע"ז]:

חבל נחלתו

באריס".

על בסיס הלכה זו (לה מסכימים אף פוסקים אחרים) מסיק ערוה"ש [שם סי"א]: "זכן יראה לי דאפילו בעסקים שעושים בעצמם כחנות וכיוצא בו אם הם בעצמם אינם עוסקים כלל אלא ששוכרים פועלים שיעשו בהם מותר ג"כ להישאר לקבל שכר השבת בהבלעה אפילו אם הפועלים הם שכירי יום. דלמאי ניחוש לה?! דהאינו יהודי שותפו אינו כשלוחו כיון שאינו עושה בעצמו. ואי משום דהפועל הוא שכיר יום הלא אם היה בידו כח שלא יעשו בשבת ודאי מחוייב לעשות כן. אבל הלא שותפו האינו יהודי לא יניחנו לעשות כן, וא"כ אדעתא דנפשיה מושיב פועלים והריווח של הישראל ממילא בא ויטול שכר השבת בהבלעה".

ו. בין שותפות לדרכי שכירות למיניהן (אריסות, קבלנות, שכירות-יום)

במסכת עבודה זרה [כ"א ע"ב] נאמר:

"תניא רשב"ג אומר: לא ישכור אדם מרחצו לעובד כוכבים מפני שנקרא על שמו ועובד כוכבים זה עושה בו מלאכה בשבתות ובימים טובים... אבל שדהו לעובד כוכבים מאי — שרי! מאי טעמא אריסא אריסותיה קעביד, מרחץ נמי אמרי אריסא אריסותא קעביד. אריסא דמרחץ לא עבדי אנשי".

היינו הגמרא מחלקת בין מרחץ לשדה שבשדה מותר ע"י אריסות ובמרחץ אף ע"י אריסות אסור מפני שאין רגילות להעסיק מפעיל מרחץ באריסות אלא כשכיר יום. תוס' [ד"ה אריסא] דנו בעובד בקבלנות ומביאים מהירושלמי, ז"ל:

"אומנים עובדי כוכבים שהיו עושים עם ישראל בתוך ביתו אסור. בתוך בתיהם מותר. אמר ר' שמעון בן אלעזר בד"א בקיבולת, אבל בשכיר יום אסור. בד"א בתלוש, אבל במחזובר אסור. בעיר אחרת בין כך ובין כך מותר. ומהו בין כך ובין כך? א"ר אילא בין בתלוש בין במחזובר ובלבד בקיבולת. ר"ש בן ביסנא בשם ר' אחא אמר: בשבת ובאבל ובעבודת כוכבים הלכה כר"ש בן אלעזר".

ממשיך תוס':

"ואע"פ שהלכה כר"ש בן אלעזר בקיבולת מ"מ באריסות שדה אין הלכה כמותו אלא כרשב"ג דהא סתם לן תנא דמתני' כוותיה והטעם מפרש דאריסא אריסותיה קא עביד... והר"ם היה נותן טעם דלהכי מותר באריסות שדה דכיון שאינו נוטל מעות בשכרו אלא נוטל בגוף הקרקע דמי לשותף, אבל בקבלנות דבית שנוטל מעות בשכרו לא הוי כשותף ואסור. ולהכי קאמר הכא דמרחץ אסור דאריסותא למרחץ לא עבדי אינשי דכיון שנוטל מעות בשכרו ולא שייך ליטול זה בגוף המרחץ אסור. ולפי"ז יש להתיר להשכיר ריחים לעובד כוכבים היכא שנוטל בקמח לפי חלקו ואינו נוטל מעות כמו שותפין. ומסקנא דשמעתא שמעינן מהכא דקבולת דתלוש אינו מותר אלא בתוך ביתו של עובד כוכבים אבל במחזובר אינו מותר אלא חוץ לתחום, אבל תוך התחום אסור".

דיונים רבים באחרונים בתנאי ההיתר להעסקת נכרי במלאכת ישראל ומכונסים בדברי הפוסקים בסימנים רמ"ג-רמ"ו, רנ"ב. ב"חיי אדם" [הל' שבת כלל ב'] מפרט שמונה תנאים בנושא זה: א] שלא יעשה

כמו שכתבתי הטעם משא"כ לסחורה... ולכן נ"ל דיש להתיר בפשיטות. אך נ"ל דזה דוקא שאין נוסרין לבנין שהוא מיוחד לישראל רק לסחורה כשיזדמן לו למכור, אבל אם היו מיוחדים לאיזה בנין של ישראל אפילו אינו ידוע בעלים שבונה והדבר ג"כ מפורסם שהנסרים אלו מיוחדים לבנין זה יש לאסור".

מתבאר מדבריו שלהלכה חשש בשותפות למלאכת מחובר בבית ישראל או שמפורסם שנעשה לצורך ישראל, אבל להגבלות אחרות, לאחר שנעשה חוזה לשותפות כדין לא חשש.

ז. גישה כללית וחילול ה'

כתב במשנה ברורה בריש סימן רמ"ה: "דע ההיתר גמור הוא באם הישראל יש לו איזה עסק או מלאכה בשותפות עם הא"י שיתנו מתחילה קודם שלוקחין בשותפות, עבוד אתה בשבת ותקח כפי מלאכתך הן רב או מעט, ואני אעבוד כנגדך יום אחד בחול ואטול כפי מלאכתך, ובשנת החלוקה יטול הא"י שכר עבוד השבת והישראל יטול יום א' כנגדו הן רב או מעט".

לשון החפץ חיים: "דע ההיתר גמור הוא" מלמד שלא סובר שזהו מצב של בדיעבד, אלא אפשרות רגילה.

אולם יש מגדולי הפוסקים התנגדו לכך. בשו"ת שאילת יעב"ץ [ה"ב סי' ס"ן] מתאר שותפות בבית חרושת בין ישראל לגוי שהרב הקודם התיר לו. והרב יעב"ץ התנגד לכך מטעם שנעשית במפעל מלאכה גמורה, ועוד שרוב המסחר גורם שיוצרך להתעסק במפעל אף בשבת, וכן ששם ישראל נקרא על בית החרושת ומתפרסם

בבית ישראל. ב] שיפסוק לו שכר. ג] שלא יהיה שכיר יום אלא בקבלנות. ד] שלא ייחד לו המלאכה בשבת. ה] שיהיה דוקא מלאכת תלוש ולא יהיה צורך מחובר וכ"ש מלאכת מחובר. ו] שלא יהיה מפורסם שמלאכה זו של ישראל היא. ז] שלא ירויח במה שהנכרי עושה בשבת. ח] שהנכרי לא יהיה מושכר לשנה לעשות לו תמיד מלאכה. [ביאור הכללים והיוצא מהם למסקנה יעויין בחיי אדם].

לאחר הבאת כללים אלו כתב החיי אדם בסעיף כ"א:

"כל הדברים האמורים הוא כששייך המלאכה לישראל לבדו. אבל ישראל ונכרי שיש להם בשותפות שדה או תנור ומרחץ וריחיים וכיוצא בו או שהם שותפין בסחורה דבזה ליכא חשדא כיון שיודעין שיש לנכרי חלק בו... דכיון שהתנו, לא הוטל על הישראל מעיקרא לעשות בשבת וא"כ אין הנכרי שלוחו..."

בנשמת אדם [סעיף ה'] דן האם הגבלת שאינו מחובר או צורך מחובר שייכת אף בשותפות. ומסיק:

"ולפי"ז לנסר הנסרים ברשות ישראל אפילו אינו בחצירו אסור לכו"ע אפילו שהוא מפורסם שהוא בקבלנות. אבל אם הנכרי עושה בחצירו בקבלנות רק כיון שהוא לצורך מחובר, נ"ל פשוט להתיר דהא דמחולקים לפסול קורות ואבנים לצורך מחובר היינו כשישראל בונה בית ופוסל אבנים וקורות לצורך אותו בית בזה אוסרין האוסרים. אבל כשאינו בונה כלל רק שעושה למכור מהיכא תיתי לאסור ומה בכך שהוא לצורך מחובר, דהא טעמא דמחובר אסור כיון שזה רשות ישראל הוי כאילו בציווי הישראל

חבל נחלתו

כאלו בנוגע לשבת, מטעם דאיתא בתשו' הרדב"ז [ח"ד סי' אלף קכ"ג] דלא אתי למיסרך ולדמות מילתא למילתא ואתי לידי מכשול ח"ו, ואתו הסליחה".

לעומתם הרב פרנק בשתי תשובות [או"ה סי' קכ"א וקכ"ב] עורך כתב שותפות עם התנאים שצריכים להיות מותנים בחוזה שביניהם בלא לחוש לשום תקלה. וכן באגרות משה [ה"א סי' צ'] פותח: "בדבר אם מותר לישראל לעשות שותפות עם עכו"ם לכתחלה בתנאי המבואר בסי' רמ"ה. ודאי מותר אף לכתחלה ויתנה עמו..." (ומביא שתי דרכים). ומסיים: "ומה שיתנה עם העכו"ם בין כאופן א' בין כאופן ב' ודאי נכון יותר שיכתבו זה בשטר ואם יעשו השותפות בשטר של ערכאות ע"י לאיער (=עורך דין) ודאי צריך לעשות שטר... ושותפות הנקרא קארפארישאן (חברה בע"מ) הוי ג"כ לענין שבת כסתם שותפות וצריך להתנות באחד מן הדרכים שנתבאר".

מברר את הבעייתיות ואת הצדדים להקל ולהחמיר בשו"ת שבט הלוי [סי' כ"ג]:

"בהיתר שותפות גוי אין מה לדבר... אין כאן איסור על עצם השותפות, ואין אנו חוששים למראית עין כמש"כ שם מג"א ס"ק א' וס"ק ה' וטעמא כיון דהגוי שותף באמת הדבר ידוע וליכא חשש מ"ע. אמנם יראה דאיתא בזה"ז ג' מיני שותפות. א' שותפות גלוי שהכל יודעים שגם לגוי חלק בעסק הוא המבואר בשו"ע סימן רמ"ה ובש"ס הנ"ל, דאין חשש מ"ע. ב' שותפות סמוי מן העין דהעיקר נקרא על שם הגוי כדשכיח טובא דהגוי הוא בעל העסק וישראל משקיע כספו כדי לחלוק עמו ברווחים בזה כ"ש דמותר ואין כאן מ"ע ועי' כיו"ב

בציבור שהמפעל של ישראל. והוא הורה להיתר בשלושה תנאים: א. לאומן המצייר יקצוב שטר בעד כל חתיכה שמצייר (קבלנות). ב. שלא יעשה בבית ורשות ישראל אלא בבית גוי ובלא שם ישראל עליה. ג. שלא יצוה לנכרי לעשותה בשבת. (לאחר מכן הישראל קנה אחוזה גדולה והעביר אליה את המפעל שעבד ללא הפסקה אף בשבת וסופו שבערב שבת אחד נשרף כל הבית עד היסוד, כדברי חז"ל [שבת קי"ט ע"ב] שאין הדלקה מצויה אלא במקום שחילול שבת מצוי). כך עונה הרב יעקב בריש נשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' ס' בדבר שותפות בחנות עם נכרי (בפניית הגוי) שהישראל יספק לו את הסחורה והנכרי ימכור ויחלקו ברווח. וכך הוא עונה לרב השואל:

"ידידי יקרי כלך מדרך הזה, במדינות הללו (שווייץ, גרמני) שכמעט כל המסחר תלוי ואגוד עם יום השבת... אם נפתח פתח היתר אפי' נקב מחט של סדקית, כבר יופתח פתח כפתחו של אולם וכל החניות יפתחו בשבת, ושם שבת ישכח מפיהם ומפי זרעם. כשהייתי רב בדיסבורג באשכנז ראיתי זאת בעיני, ועובדה דמילתא היא יותר חזקה מכמה תיאוריות, וע"ז נאמר חכמים הזהרו בדבריהם. והיטב אשר עשו בזה הרבנים החרדים שלא לעשות שום היתר על יום השבת..."

וכן בשו"ת מנחת יצחק [ח"ב סי' נ"ה] ובח"ט [סי' כ"ד] (ביחס למכסה אוטומאטית בשבת), סיים:

"וכ"ת השכיל בעצה ליקח שותף עכו"ם וכו'. הנה הגם דמעיקרא דדינא יש מקום לעצתו דמר בשו"ע ברמ"א [סי' רמ"ה ס"א], אבל אני חושש מעולם ליתן עצות

בתנשו' מהר"ם שיק אר"ח סי' צ"ט. ג' שותפות סמוי מן העין דהעסק נקרא ע"ש ישראל, והגוי הוא השותף החשאי, בזה פשיטא דאיכא משום איסור מראית עין. וכן אם היה העסק שנים הרבה של ישראל לבד וכל השלטים וכל הפרסומים ומודעות בזה הכל מפורסם על שם ישראל קשה לבטל מראית עין גם אם הגוי נכנס לשותפות בגלוי עד שיתפרסם הדבר באמת שמענתה עסק זה הוא שותפות גוי וכך נכתב על הפירמ"א..."

ח. בשולי הדברים - מספר הערות

1. בכל הכיוון להיתר מלבד כל ההגבלות, במקרה הנוכחי כל הפניה היא לשם עבודה בשבת והרווחת העבודה בה, דבר שאף אם מותר מבחינת הכללים, ודאי שאינו ראוי והוא כנבל ברשות התורה [רמב"ן ריש פר' קדושים]. ורבים מן האחרונים [עי' ערוה"ש שצוטט והודגש, ואגרות משה ועוד] מדגישים, שדעת ישראל צריכה לכתחילה שלא יעבדו בשבת. בעוד שבמקרה זה הכיוון הפוך ויש בו הערמה ברורה.

2. בארצנו שחילול השבת גדול בלאו הכי, כל פירצה אף הקטנה ביותר תוכל לגרום לפירצה רחבה ולחילול ה' גדול ביותר בכך שהתירו פרושים את הדבר. ושבת נהפכה להם לחול, ומכרה בעד בצע כסף.

3. בארצנו נראה לי שקשה לחלק בין מקום קרוב לרחוק ואפילו לא יבנה המפעל המשותף ברשותו של ישראל יש לחוש למראית עין ולחילול ה'.

4. בדורנו, בעידן התקשורת והרכילות, אף אם יוקם מפעל בחו"ל בשותפות עפ"י כל כללי ההלכה, יש לחוש לענ"ד ללזות שפתיים וחילול ה'. ואם כבר הוחלט לעשות שותפות עם נכרי בדרך המותרת, יש לעשות זאת בדרך השניה הרשומה בשבט הלוי. ואולי היותר טוב הוא שהעסק יהיה כולו ביד נכרי היינו מנהל מפעל ומנהל תיפעולו, והישראל יהיה שותף בהשקעה הכספית ויועסק או כפועל מקצועי השכור לבית החרושת בימות החול, או (ונלענ"ד עדיף) כנותן שרותי ייעוץ ללא אחריות יום יומית על התנהלות המפעל (נתינת עיסקא).

סימן כג

מלאכת נכרי עבור ישראל בשבת

שאלה

מחלקת חיילים שומרת על חניון רק"מ בשבת. החניון נמצא בשדה. למחלקה נהג נכרי אשר בימות החול מביא אוכל חם ברכב מהבסיס הקרוב. האם ניתן להביאו כך אף בשבת?

תשובה

נקדים ונסקור אלו איסורים יש בהבאת האוכל (בהנחה שאין בעיות ביטחון בשבת) ע"י ישראל, ואח"כ ע"י נכרים. בהבאה מחוץ לתחום שבת קיים איסור יציאה מחוץ לתחום - מדרבנן, איסור

חבל נחלתו

בעניינהן יבואו לעשות בעצמן". באמירה קודם השבת ישנו החשש שהזכיר הרמב"ם. באמירה בשבת מצטרף טעם נוסף: "ממצוא חפצך ודבר דבר" (עי' סי' ש"ז ס"ב) שהוא ג"כ איסור דרבנן. היינו שכל מה שאסור לישראל לעשותו אסור לומר לנכרי לעשותו ואפילו ברמז (רמ"א שם סעיף כ"ב).

מותר לרמוז לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה בשבת שלא בלשון ציווי אלא בלשון סיפור דברים בעלמא (רמ"א סי' ש"ז סכ"ב).

באותו פרק בהלכה ט' פסק הרמב"ם, והביאו דבריו הטור והשו"ע (סי' ש"ז ס"ה): "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה... או להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו המצטער". היינו מותר לומר לנכרי לעשות פעולה האסורה מדברי חכמים אם לצורך מצוה או לצורך חולה (ואינו פיקוח נפש) או לצורך גדול. היתר זה נקרא: **שבות דשבות**, כלומר: אמירה לנכרי שהיא איסור דרבנן, ולעשות דבר האסור מדרבנן, והוא הותר לצורך גדול. (מהו צורך גדול כתב השו"ע כגון סחורה שנפסדת בגשמים, וי"א דוקא צער גופני ולא הפסד כספי [שער הציון שם ס"ק כ"ד]).

אבל השו"ע הוסיף: "ויש אוסרין". כלומר: דעה זו אינה מתירה שבות דשבות אלא לצורך מצות מילה בשבת (שהיא בעצמה דוחה את השבת). לכתחילה מחמירים כדעה השניה ובדיעבד במקום צורך מקילים כדעה הראשונה. (עי' מנוחת אהבה פט"ו ס"ב).

הוצאת המזון ממקום ששבת יותר מאלפיים אמה אף הוא מדרבנן. כמו"כ העקירה מרשות היחיד וההנחה בכרמלית וטלטול המזון ד' אמות בכרמלית הם איסורי דרבנן אפילו בתוך התחום. אם העברת המזון נעשתה ברכב יש כאן איסור תורה של מבעיר.

אם כל הפעולות נעשו ע"י נכרי, צריך לדון על שני צדדים: אמירה לנכרי והנאה ממלאכת נכרי בשבת.

אם אפשר לעשות בהיתר והנכרי עשה מעצמו באיסור צריך לדון האם ניתן להתיר במקרה זה.

א. הבאה ע"י ישראל

בהבאה בתוך התחום קיימת שאלת הוצאה מרה"י לכרמלית וטלטול בכרמלית, שהרי המביא מטלטל יותר מד' אמות בכרמלית, ואח"כ מניח בתוך אוהל וכד'. הדרך היחידה להבאת האוכל לשדה ע"י ישראל היא בהבאה בידיים בתוך התחום וע"י הנחה על מקום פטור. ואח"כ או טלטול פחות פחות מד' אמות (ועדיף ע"י שניים), או הליכה ללא עצירה כלל בכרמלית. ואח"כ הנחה שנית על מקום פטור ומשם עקירה והנחה ברה"י (בתוך אוהל). דרך זו היא היחידה המותרת ע"י ישראל ואף היא בשעת הדחק תוך השענות על חלק משיטות הראשונים.

ב. דרך אמירה לנכרי לעשות פעולה בשבת עבור ישראל

פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"א): "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת אע"פ שאינו מצווה על השבת, ואע"פ שאמר לו מקודם השבת... כדי שלא תהיה שבת קלה

מותר אפילו בו ביום, ואם הביאו בשביל ישראל מותר לטלטל אפילו מי שהובא בשבילו, אבל לאכול אסור בו ביום למי שהובא בשבילו, ולערב בכדי שיעשו... במקרה שלנו המדובר שלא נעשתה פעולת חימום האסורה בשבת אלא אך הבאה מחוץ לתחום, אבל כיון שהובא לצורך המחלקה שבשטח, לא יועיל הצד הקל שבאיסור תחומין. כמו"כ כיון שההבאה נעשית ע"י רכב שמניעים אותו לצורך הבאת האוכל, זוהי פעולה האסורה מן התורה, והאוכל אסור אפילו בטלטול.

ה. הנאה ממלאכת נכרי במלאכה דרבנן, כשישראל יכול לעשות בהיתר

לגבי עשיית איסור דרבנן ע"י נכרי כתב השו"ע (סי' שכ"ה ס"ז): "ואם מילא מבור רה"י לכרמלית מותר לאחזר שלא מילא בשבילו". והוסיף הרמ"א:

"ויש מקילין דאף אם הובא דרך רה"ר לצורך ישראל מותר לאדם לשתות מהם, הואיל ואפשר לילך שם ולשתות, ויש מתירין אף לכתחילה. וכן נהגו היתר לומר אף לכתחילה לאינו יהודי להביא שכר או שאר דברים דרך כרמלית או בלא עירוב ואע"פ שיש להחמיר בדבר, מכל מקום אין למחות ביד המקילין לצורך שבת, ובשעת הדחק יש להקל באמירה לאינו יהודי לצורך כמו שנתבאר סי' ש"ז וכ"ש בכה"ג".

מתבאר מדברי הרמ"א והמשנה ברורה (על אתר) שלצורך שבת אנו מתירים אפילו לומר לנכרי להביא דרך כרמלית. ומותר לאכול בשבת מכיון שהאמירה היא בשבות דשבות ומכיון שההנאה היא ממלאכה דרבנן שאף ישראל יכול לעשותה בהיתר. (ועי' שמירת שבת כהלכתה פל"א ס"ד).

ג. האם מותר ליהנות ממלאכת נכרי?

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"ב וג):

"נכרי שעשה מלאכה מעצמו אם בשביל ישראל עשה אותה — אסור ליהנות באותה מלאכה עד מוצאי שבת וימתין בכדי שתעשה... (=זמן הנצרך לעשיית המלאכה במוצאי שבת), ואם בשביל עצמו בלבד עשה מותר ליהנות בה בשבת. כיצד נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. עשה נכרי כבש לירד בו מן הספינה ירד אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור".

מה הדין אם הנכרי עשה את המלאכה בשבת לצורך נכרי וישראל יחדיו? כתב הרמב"ם בהמשך (שם ה"ג וד):

"זכן כל דבר שאפשר להרבות בו לא יהנה בו בשבת אא"כ אינו מכירו. אבל דבר שאין בו להרבות ולמעט כגון נר וכבש הואיל ועשה בשביל עצמו נהנה אחריו ואע"פ שהוא מכירו".

לענייננו, כיון שנעשית מלאכה האסורה מהתורה וריבוי בה לצורך ישראל (הוספת אוכל), לכאורה אסור לישראל ליהנות מהמלאכה עד מוצאי שבת. וממילא זה לא יועיל לפתרון שאלתנו.

ד. בין בישול להבאה מחוץ לתחום שבת
(2000 אמה)

מצאנו הבדל בדין הנאה ממלאכת נכרי בין הבאה מחוץ לתחום (שהוא איסור דרבנן) לבין מלאכה דאורייתא. כתב השו"ע (סי' שכ"ה ס"ח):

"דבר שאין בו חשש צידה ומחובר (=חשש קצירה בשבת) אלא שהובא מחוץ לתחום, אם הביאו האיני יהודי לעצמו

חבל נחלתו

המזון. (ודומה הדבר לשולח נכרי להביא לו ספר או להדיח כלים והוא הדליק עבור עצמו נר – שו"ע סי' רע"ו משנה ברורה ס"ק כ"ז, וכ"כ בשש"כ פל"א הערה י"א). אבל אין היתר להגיד לנכרי שיסע בשבת או אפילו לתת לו רשות לפני שבת.

ו. יכלו להביאו בדרך מותרת, והנכרי עשה על דעתו בדרך אסורה, מה דין המזון?

ואמנם הנכרי מביא את האוכל במכונית צבאית אולם פעולה זו הוא עושה להקל על עצמו שלא מחמת אמירת המפקד מישראל, וע"כ אין היא אוסרת את אכילת

סימן כד

גדרים במחיצות ליצירת רה"י

ונראה היה להסביר שהמחיצות כמאן דליתא אבל הקרוי מונע ממנו שם כרמלית דא"כ מצינו כרמלית שחמורה מרה"ר, דהרי אין רה"ר מקורה [ה' ע"א]. ואמנם מצאתי שכן שקל לומר המ"ב בבאור הלכה [סי' שמ"ה] ודייק מן הלשון: "אין מטלטלין בכולו" – ומכך שהגמ' לא אמרה מפורש: הוי כרמלית. (וכן עולה מדברי תפארת שמואל על הרא"ש אות ט').

ג. וכן מצאתי במאירי: "וקצת מפרשים ראיתי שמפרשים שמועה זו בקרפף ר"ל בית יתר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה שהוא ככרמלית שלא לטלטל אלא בד' אמות שקרויו הוא רה"י..." אלא שבמאירי הוכרח מתוך שלא רצה לצאת ולדון בדבר החדש לומר שמדובר בקרפף ממש, דהיינו שגודלו יותר מבית סאתיים, אמנם להא דפי' בר"ח נראה לדחות מלשון הר"ן [בהידושים] שכ': "אבל בתוכו אין מטלטלים אלא בארבע אמות משום דכיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא הרי הוא כמי שאין שם מחיצות, וכיון דשוה קרקעו לקרקע רה"ר חשבינן ליה כקרוי זויית שמעכב את הרבים ליכנס לתוכו ומיקרי כרמלית". ולשון הר"ן היא היא לשון הר"ח בתוספת דברים

א. הגמ' מקשה על ההו"א:

"ותופסת [כרמלית] עד עשרה מאי ותופסת עד עשרה אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא — לא הוי כרמלית — והאמר ר"ג אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה על גג מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ד' אמות".

ומשמעות השאלה שמחיצות החיצונות לא מועילות לרשות הפנימית וע"כ אע"פ שבחוץ יש י' טפחים אין מועילות מחיצות החיצונות לפנימיות ובפנים הוי כרמלית אע"פ שאין י' טפחים, ומכאן נסתרת ההו"א של הגמ' וכ"כ ברש"י. ועולה עפ"י שרשות שיש לה תוך (כרשות זו) נדונה פנים לבדו וחוץ לבדו.

ב. עדיין צריך לברר מפני מה מבפנים יידון ככרמלית כפי שמשמעות הגמ' וכ"כ רש"י ותוס' [ד"ה אילימא], הלא יש לה גג ויש לה מחיצות. והיה נראה לכאורה לומר שאין זו כרמלית אלא רה"י ודינה כקרפף וכן ניתן לדייק מר"ח שכ': "מ"ט (=בפנים הוי כרמלית) כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו".

להבהרה. (ונראה שאם קרקעו לא ישוה לקרקע רה"ר אלא עמוק ממנו אם אין בו ' מבפנים אע"ג שיש בו ' מבחוץ [דקרויו עבה] יחשב כמקום פטור ולא ככרמלית). עכ"פ עולה מדברי הר"ן שבפנים הוי כרמלית גמורה ובחוץ על גביו הוי רה"י.

ד. והנה אם אין בתוכו ' וקריו אינו משלימו ל'. נראה שבתוכו הוי כרמלית, דלא נשתנה דבר לגבי תוכו, אבל על גביו הוי רה"ר ואם יותר מג' כיון שרחבו יותר מד' על ד' הוי כרמלית. ואם קרויו משלימו לעשרה "אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו ל' מותר לטלטל בכולו". והראשונים שאלו מדוע בסוכה הצריכו חקק לבוד לדפנות אם אין בהם עצמן להשלים ל', וכאן משמע שאי"צ בחקק לבוד לדפנות ותירצו בתו"י: "ועו"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ ואי"צ לצרף הגידוד אלא דאין אויר וכשחקק דאיכא אויר ' במקום אחד הוי רה"ר, אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף". ועולה מדבריו שע"מ ליצור רה"י בפנים צריך שני תנאים: א) מחיצה ' , ב) מקום ' לצרוף דיורים. וכאן את מחיצת ה' קבעה המחיצה החיצונית והועילה ליצור בפנים רה"י ואין המקום המוקף במחיצה ' צריך ל"ראות" את ' הטפחים, אמנם להשלמת רה"י למקום ' צריך את החקק הפנימי, ולמדנו מכאן דין חדש שרה"י כיון שמוקפת מבחוץ מחיצה ' , אי"צ לראות מבפנים את כל גובה ה'.

ה. ותירוצ' תו"י זה תלה תוס' בגיטין נט"ו ע"ב במח' רב חסדא ומרימר: "אמר רב חסדא גידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין עד שיהא או כולו במחיצה או כולו בגידוד. דרש מרימר גידוד חמשה ומחיצה ה'

מצטרפין והלכתא מצטרפין". ותוס' נד"ה גידוד] לאחר שדחה דברי רש"י פרש: "א"נ לענין תל ברה"ר גבוה חמישה והקיף על גביו מחיצה חמישה דלא חשיב רה"י לענין שבת". היינו רב חסדא ומרימר פליגי בשאלתנו דלרב חסדא הוי התל כרמלית ולמרימר רה"י. וניתן להסביר שפליגי האם מחיצות החיצוניות שאינן נראות לתוך הרשות מגדירות לרשות או לאו (וכן הסביר במהרש"א גיטין ס"ט), אמנם מהלשון: "גידוד ומחיצה" נראה שפליגי בצירוף המחיצות ולא בשאלה שלנו. וגם רב חסדא וגם מרימר יודו שמחיצות החיצונית מועילות להגדיר רשות הפנימית כרה"י אף שאין רואים מבפנים ' טפחים, אמנם להלכה לא קי"ל כרב חסדא, ותו"י יסכימו לתוס' בגיטין.

ו. וכן כתב בתוס' הרא"ש בשם ריב"א: "ותירץ דלא דמי, דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך כדאמרינן התם שאם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה, אבל גבי שבת מחיצות חיצוניות של הבית, הוין ליה מחיצות אע"פ שרחוקות מן הגג אין בכך כלום, כי הוא משתמר על ידם ונקרא רה"י, ע"י מחיצות החיצוניות הגבוהות עשרה אבל לא ע"י המחיצות שבתוך אויר הבית כי אינן גבוהות עשרה, ואין גדודי החקק מצטרפין עמהם כיון שמופלגין מהם ג". אמנם ברשב"א נראה שחלק, שתירץ על אותה קושיא ז"ל:

"אבל לענין שבת אין ההקפדה במחיצות ממש שיהו מכשירות את החקק, אלא שיהא החקק נשמר ע"י שלא יהו הרבים בוקעים בו. וכיון שיש בחקק רוחב דע"ד, ויש בגבוהו כשיעור רה"י עם גובה המחיצות, והמחיצות שומרות אותו

חבל נחלתו

החיצונית לחקק א"א לצרפם אף בפחות מג'.

ח. ובריטב"א אף שסבר כרשב"א הוסיף תנאי: "אבל הכא לא בעי אלא שיהא עומד מוקף מחיצות ושיראה עצמו תוך מחיצות". ולכ' יש תנאי נוסף שיעמוד ויראה עצמו תוך מחיצות, ולפי"ז במקרה שהעלה תוס' בגיטין [ט"ו ע"ב] יראה שיחלוק הריטב"א ויסבור שאין לו דין רה"י דאע"פ שמחיצה וגידוד מצטרפין, אבל להגדיר את תוכו רה"י צריך שיראה עצמו תוך מחיצות והיינו שגובהו י', וכאן אין רואה מחיצות י'. ומחיצות החיצוניות לא יועילו להגדיר תוכו כרה"י אם אין רואה מחיצות י'. ולכ' קשיא הלא גם בעמוד עשרה ורחבו דע"ד אין רואה מחיצות י'. ואומרים גוד אסיק מחיצתא. ומדוע במחיצה וגידוד לא נאמר ג"כ גוד אסיק מחיצתא. ונראה לתרץ שאף הריטב"א לא יחלוק במקרה בגיטין, ורק הכא שמחיצות החיצונות לא פועלות מידי (פרט למניעת רגל רבים), צריך שמחיצות יראו מבפנים. ועולה מדברים אלו. שלתוס' ורא"ש וסיעתם מחיצות החיצונות הן היוצרות רה"י, ואם אין לבד מבפנים (או חקק י') לא תהיה רה"י מבפנים, לעומ"ז לרשב"א וריטב"א וסיעתם כל תפקיד מחיצות החיצונות הוא מניעת רגל הרבים, וליצירת רה"י אי"צ במחיצות י' שלמות אלא בהצטרפות כלשהיא אף בלא לבד די בכך.

ט. וכעין מחלוקתם הכא מצאנו בדין חולית הבור שאינה גבוהה י' מרה"ר, דלרשב"א בור שעמקו י' יוצר בתוכו רה"י וגג החוליא אף שהוא בגובה פחות מג' לרה"ר נחשב רה"י, כיון שבצד אחד הוא רה"י והרי יש לחוליא מקום שעמוק עשרה.

מבחוץ לא חיישינן. בין שיהו על שפת החקק. בין שיהו מרוחקות ממנו כמה".

ונראה לרשב"א שמחיצות הפנימיות אף שאינן לבודות לחקק הן המשלימות לחקק בגובה י' ובמחיצות החיצוניות לא דרש גובה י'. והנ"מ תהיה בבית שקרויו אינו משלימו לי' ומבפנים חקק בו לעומק י'. דלרשב"א כיון שהוא שמור מבני רה"ר ובתוכו יש י' הוי רה"י. ואי"צ חקק לבד לדפנות. אבל לרא"ש וסיעתיה אם אין במחיצות החיצוניות י' ואין החקק לבד לדפנות, א"א לקרות לבפנים רה"י. והוי מקום פטור או כרמלית. ז. וכ"כ במאירי:

"ויש מי שכתב בענין זה דוקא בשקיריו משלימו לעשרה שנראו מחיצות אלו מיהא לטלטל בכל הגג אבל אם אין קיריו משלימו לעשרה אין חקק מועיל אא"כ שפת החקק בפחות משלשה לכותל... ולא יראה כן שהרי בזו אין הטעם אלא שעיקר הבית הוא מן החקק ושאר המקומות טפלים לו כדין חורי רה"ר"

עולה מדבריו מפורש שאף שהחקק מרוחק מקירות הפנימיים בכ"ז כיון שיש בחללו י' טפחים הוי רה"י. וטעמא דאי"צ למחיצות החיצונות כדי ליצור רה"י בפנים, ובלבד שיש בה חלל י'. ולפי"ז לכו"ע מחיצות החיצונות מועילות להגדיר תוכו כרה"י. אבל מחיצות הפנימיות לא מועילות להגדיר עליונו של בית כרה"י. ואפילו בחקק לבד לדפנות. ונראה שכאן בבית שאין קיריו משלימו לי' ניתן להסביר בפשטות שהרי א"א לומר גוד אסיק מחיצתא. שהרי הקירוי נמשך מעבר לדפנות הפנימיות ואף אם החקק עד לדופן כיון שהדופן עצמה מפרידה בין מחיצה

אולם מתוס' ורש"י עולה שרק אם החוליא גבוהה מעל רה"ר י' טפחים נחשב גגה לרה"י (ורק כשהחוליא משלימה ליצירת ד' לבור אף גג החוליא רה"י עיין בכ"ז בעירובין ע"ח). והדמיון בין המחלוקות דלרשב"א בקל הוי רה"י וע"כ גג החוליא שיש לו עומק י' נחשב לרה"י, אמנם בריטב"א כתב שגג החוליא הוי כחורי רה"י דהיינו שאך מטעם שמחובר לרה"י (הבור) יחשב כרה"י. ונראה שלכך יודה אף הרשב"א דאל"ה, וכי המוקף מצד אחד במחיצה י' יחשב כרה"י כמו בחולית הבור. (עי' בריטב"א עירובין ע"ח ד"ה "שם", "לא שמיעא" ושבת צ"ט ד"ה "חולית הבור", ותוס' הרא"ש לעירובין ע"ח).

י. ובעירובין [פ"ד ע"א]: "גג הסמוך לרה"ר בתוך י' טפחים הואיל והרבים מכתפין עליו אסור לטלטל עליו עד שיעשה לו סולם קבוע להתירו". והסבירו הראשונים (ר"ת ורמב"ם ורשב"א ועוד) שמדובר שגבוה י' מעל החצר ופחות מ' לרה"ר, וצריך סולם קבוע להתירו. וכתב ע"ז הרשב"א [בעבוה"ק שער ג' הוב"ד במ"מ פ"ד ה"ט]: "ומה בין זה לעמוד ברה"ר שאינו גבוה י' שהוא נדון משום כרמלית (פי' לדבריו: למה גג זה לא ידון ככרמלית) יראה לי לפי שאינו גבוה י' וגג זה

גבוה מצד החצר י'. למה הדבר דומה לבור ברה"ר עמוק ז' וחוליא ג' משלימתו שהחוליא נדונית רה"י אעפ"י שאינה גבוהה מרה"ר יותר מג". עולה מדבריו שכיון שגג זה גבוה י' מצד רה"י נידון כמוה וגריר בתרה אע"פ שמצד רה"ר אין בו שיעור י'.

יא. ור"ת נתן טעם אחר להיתר ע"י סולם, והוא לטעמו אזיל שכשם שבחוליא צריך שתהא גבוהה י' בעצמה כדי להתירה ה"נ הכא לא יועיל האי טעמא דמצד אחד, הוי גובה י'. והוא אוקים דבתוכו הוי רה"י "ולחכי צריך סולם קבוע להתיר כרמלית גרוע כזה דהוי תוכו רה"ר". ועולה לדבריו שמחיצות הפנימיות מועילות להתיר גג שעליהם אף שהן אינן "יוצרות" אותו. (והגר"א בשו"ע [שס"א ס"א] סייע לרשב"א ולא הביא דעת ר"ת. אבל המג"א כתב: "ואם תוכו י' אע"פ שמצד החצר אין בו י' אי"צ סולם". והאחרונים כתבו שנפלה טעות וודאי צריך סולם, והפמ"ג הוסיף שהמג"א סובר דשני הפירושים בגג לא פליגי, ואף הרשב"א יודה לר"ת שכרמלית גרועה ובתוכה יש רה"י אפשר לתקנה בסולם. ולפי"ז מצאנו שמחיצות פנימיות יועילו להכשיר כרמלית. ולהחזירה להיות רה"י. [אבל ר"ת לא מסכים לרשב"א לענ"ד כמוש"כ].

סימן כה

שימוש בשבת במים שהוזרמו מחוץ לתחום

הגדרת הבעיה

במקומות רבים אשר אין להם בריכות אגירה בישוב או דוודים על הגג, המים מגיעים בהזרמה בצניורות ממקומות רחוקים, ויתכן א"כ שמים שבכניסת השבת היו מחוץ לתחום הישוב (=אלפיים

אמה) יבואו לידי שימוש בתוך הישוב. אותה שאלה וביתר חומרה תהיה למי שסובר שיש תחומין דאורייתא של י"ב מיל. כמו"כ צריך לדון בבריכות מים השייכות לישוב, האם כ"א מגביל את חברו בהוצאת המים מן התחום.

חבל נחלתו

א. האיסור

הרמב"ם [סה"מ שכ"א] כתב שלא מהתורה הוא לצאת מחוץ לאלפיים אמה מהעיר, וכ"כ השאילתות [סי' מ"ח] ובה"ג שהובא בס' העתים, ורבינו אפרים שהובא ע"י הרמב"ן. אמנם בהלכות [שבת פכ"ז] חזר בו הרמב"ם והגדיר שחוץ ל"ב מיל אסור מדאורייתא וחוץ לאלפיים אמה מדרבנן. וכן כתב הר"ף [סף פ"ק דעירובין], והראב"ד והרא"ש והמאירי וספר החינוך. (אבל הרמב"ן ועוד ראשונים פרשוהו כמסתפק. ומח' ר"ע וחכמים היא באלפיים אמה אבל ב"ב מיל גם חכמים מודים שיש לא מהתורה).

אבל הר"ה והרמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן [כולהו בסוף פרק קמא דעירובין] וטור [שצ"ז], חלקו וטענו שכיון שלא נזכר הדבר בבבלי כלל, ונזכר אך בירושלמי, ובבבלי בכ"מ תחומין הם דוקא לר"ע מדאורייתא (עפ"י סוטה כ"ז ע"ב), ע"כ פסקינן כבבלי ואין תחומין מדאורייתא. והשו"ע [ת"ד] התייחס לכך כמחלוקת וספק.

ב. לכליו ובהמתו

בהמה וכלים לענין יציאה חוץ ממקומם הרי הם כרגלי הבעלים [סוף ביצה]. ולגבי הדין מן התורה: בכנה"ג [שצ"ז] הביא שנחלקו מהרלב"ח [סי' כ"ח] ומהר"ם אלשקר [סי' מ"א] האם הלאו מדאורייתא אף על שבינת כליו ובהמתו או אך מדרבנן, והביאם במג"א [ת"ד א']. והמנ"ח [כ"ד] הביא שמחלוקת רש"י (להחמיר) וריטב"א (להקל) האם ישנו חיוב על הוצאת כלים ובהמה חוץ לתחומם בשבת. ובבה"ל לסי' ת"ד הביא מהרמב"ן שלמ"ד תחומין מהתורה אף לגבי בהמתו וכליו מהתורה.

ג. חפצי הפקר

נחלקו ר"י בן נורי וחכמים האם חפצי הפקר קונים שביתה – לריב"נ קונים ולחכמים אינם קונים. וכיון שאינם קונים הרי הם כרגלי מי שזכה בהם. ובגמרא [עירובין מ"ו ע"א] נפסק כריב"נ במה שפסק לקולא, והיינו שאדם ישן קונה שביתה אבל חפצי הפקר אינם קונים שביתה. וצריך לשאול האם חכמים חולקים דוקא בתחומין דרבנן וסוברים שחפצי הפקר אינם קונים שביתה, או אף בתחומין דאורייתא. ולע"ע ל"מ ראיות לכאן או לכאן.

(ולשון הלכה כדברי המיקל בעירובין מ"ו ע"א קצת משמע דהיינו משום דהוי דרבנן. אמנם מצד הסברא אם נאמר שרשות הבעלים היא יוצרת את מוגבלות החפץ לתחומו ובחפצי הפקר לא גזרו כבחפצי נכרי, נראה שהפקר אף אם תחומין דאורייתא לא קנו שביתה).

ד. בור יחיד ובור ציבור

בשו"ע [שצ"ז י"ד]: "בור של יחיד הרי הוא כרגלי בעליו ושל אותה העיר כרגלי אנשי אותה העיר ושל הפקר כרגלי הממלא". ולגבי בור אותה העיר העיר פסק במ"ב שכל אחד מאנשי אותה העיר יכול להוליכם כשביתתו (כבהלכה י' לגבי חבית של יין ולא כבהמה שחלקיה יונקים מהדדי) שיש ברירה. אבל מי שאינו מהעיר אינו יכול להוציא אלא למקום שבני העיר משותפים בו (לעיר עצמה).

לעומת זאת אם המים היו הפקר בכניסת השבת הרי הם כרגלי הממלא ומטעם ברירה (מ"ב שם).

וכ"ז בביריה בדין דרבנן, אמנם בדאורייתא אין מועילה ברירה, וע"כ

1. בריכות שמחוץ לתחום, ושייכות למדינה וכד' מימיהן כהפקר (עי' הגדרות רש"י סוף ביצה לגבי בור עולי גולה) וע"כ מים אלו בשבת כרגלי הממלא, ומחוץ ל"ב מיל יש להם אך ד' אמות.
2. במידה והבריכות שייכות לשוב והן בתוך תחומו, כ"א יכול להוציא את המים כרגליו, ואף כאן מחוץ ל"ב מיל כד"ן הקודם.
3. במידה והבריכות שייכות לשוב ואינן בתוך תחומו לכאורה המים אסורים בשימוש מפני שהם קנו שביתה במקומם [שצ"ז י"ז].
- אם יש זרימה קבועה של מים לבריכות:
4. במידה וישוב מקבל מצינורות זורמים או מבריכה שמתמלאת כל הזמן (ונועה לויסות לחץ) נראה לומר שהם ניידים ולא קנו שביתה והרי הם כרגלי הממלא.
- ה. נהרות המושכין
- עוד מסיקה הגמרא לגבי מים שניידי אינם קונים שביתה ומביאה ראיה מברייתא: "נהרות המושכין ומעינות הנובעין הרי הן כרגלי כל אדם". היינו שהזוכה בהם מחיל עליהם את תחומו. והיינו אף במעינות של יחיד (תוס' ורשב"א וריטב"א).
- השאלה היא אם הלכה זו מהתורה או אך מדרבנן? כלומר האם זה שדבר נייד אינו קונה שביתה הוא אף בתחומין דאורייתא או אך בדרבנן?! ול"מ ראיה בינתיים.

ו. מסקנות

אם אין זרימת מים לבריכות:

סימן כו

בעיות בהוצאת חבל בשבת

- שאלה**
- חבל תלוי באויר לרוחב דרך מחוץ לכפר, הדרך משמשת למעבר חקלאים יהודים וערבים לשטחים חקלאיים ולסוירים צבאיים. בשבת עוברים במקום מספר חקלאים ערבים בלבד. המעבר מתבצע בצורה זו: החייל שע"ג מגדל השמירה מרפה את החבל והוא מוטל על הכביש, והרכב עובר על גביו, לאחר מכן נמשך החבל ע"י החייל ומוגבה לגובה הרצוי. השאלות העולות הן:
- א. האם במצב שהוא תלוי אפשר לראותו כ"מונח" וע"כ הוצאתו מהמצב הזה תחשב עקירה?
- ב. האם בהנחת החבל ע"ג הקרקע כשצד אחד קשור למגדל השמירה, אפשר לראות הנחה?
- ג. האם בהרפיית אותו קטע חבל שעובר

חבל נחלתו

מתוך רה"י של הכפר לכרמלית שסביבות
הישוב יש לראות הוצאה או לאו?

תשובה

א. אין מלאכת הוצאה מהתורה ללא עקירה מוחלטת של כל החפץ מעל גבי האדמה והנחתו מחדש. וע"כ כתב הרמב"ם [שבת י"ג י"א]: "היה קנה או רומח וכיו"ב מונח על הארץ והגביה הקצה האחד והיה הקצה השני מונח בארץ והשליכו לפניו וחזר והגביה הקצה השני שהיה מונח בארץ והשליכו לפניו על דרך זו עד שהעביר החפץ כמה מילין פטור. לפי שלא עקר החפץ כולו מעל גבי הארץ".... והובא להלכה ע"י המג"א [שמ"ח ס"ק ד].

במקרה הנוכחי ששני הקצוות קשורים זה ברה"י וזה בכרמלית אין מלאכת הוצאה ואפילו הצד השני היה ברה"ר. ובכך תשובה לשלוש השאלות לעיל. אין החבל נעקר בהרפייתו, ואין הוא מונח ברשות השניה שהרי אגוד הוא בשתי הרשויות. וממילא גם אי אפשר לומר על הקטע שיוצא ונכנס שהוא עובר הוצאה מרשות לרשות, מפני שמסתכלים על כולו ולא על חלקו. אולם עדיין אפשר לשאול אולי דוקא בחפץ קשיח צריך שתהא העקירה בכולו והנחה בכולו אבל בחפץ רך, כמו אצלנו בחבל, מנלן שצריך שכולו יעקר ויונח? הלא חלק מהחבל שהיה באויר נח כרגע על גבי הקרקע (לפחות יש אפשרות כזו), ואולי אותו חלק, אע"פ שהוא מחובר, תחשב הנחתו כהוצאה ומתיחתו כהכנסה?

ב. כתב הרמב"ם [שם י"ד]: "הזורק חפץ מרשות לרשות והיה קשור בחבל ואגדו בידו, אם יכול למשוך החפץ אצלו פטור, שהרי אין כאן הנחה גמורה ונמצא כמי שעקר ולא

הניח". ומקורו בשבת [ק"ב ע"א] כמבואר בנו"כ. וברעק"א [בהגהות לסי' שנ"ב] תמה על מקור הרמב"ם והעלה להלכה שצריך יכולת להביאו אצלו, דוקא כשהחפץ הקשור לחבל כולו ברה"ר ויכול להביאו ע"י החבל, והחבל נועד אך למשיכתו אליו. אבל אם מקצת החפץ בידו אף אם אינו יכול להביאו אצלו פטור. ובפמ"ג משמע שבכל מקרה תולה זאת ביכולת להביאו אצלו, ואינו מחלק. במקרה דנן החפץ הוא חבל, ואותו קטע שהוציאו יכול להביאו אצלו, כך שאין מח' בין רעק"א לפמ"ג. כל זה אם היינו מסתכלים על הקטע שעובר בין הרשויות כמנותק, גם אז יכול להביאו אצלו, אבל כאמור מסתכלים על החפץ כולו כמקשה אחת. וע"כ אף שבפועל אינו יכול להביאו כולו אצלו, אבל גם אינו צריך לכך, וע"כ אין בהוצאת הקטע איסור הוצאה.

ג. אולם עדיין צריך לברר האם זה אסור מדרבנן. ונראה לענ"ד שאין כאן איסור מדרבנן שכל שאסרו [ע"י סי' שמ"ז] הוא אם עושה עקירה או הנחה עם הוצאה אבל במקום שאינו עושה לא זה ולא זה אף שמשמש בשתי רשויות בו-זמנית מנלן לאסור?! ויתרה מזאת מצאנו שמותר לאדם לעמוד ברשות אחת ולעשות פעולות ברשות שניה אם אין חשש שיביאהו אצלו כגון בסי' ש"נ ס"א: "עומד אדם ברה"י ומטלטל שם חפצים שאינם צריכים לו במקום שהוא עומד שנוטלן מכאן ומניחן כאן ובלבד שלא יעבירם ארבע אמות, ולא חיישינן שמא יביאם אליו כיון שאינם צריכים לו במקום שהוא עומד שם. הילכך מותר לעמוד ברה"ר ליטול מפתח ברה"י ולפתוח שם". וע"כ נראה לענ"ד שכאן הפעולות בחבל מותרות לגמרי. ולא שייך להקשות מכל ההגבלות

בסי' שנ"ב המדבר בספר שנשמט מידו, ששם הרי רוצה להביאו אצלו וכאן להיפך אינו מעוניין בכך, ואף אינו יכול. ועם כל ההיתר שבדבר, נראה לי שרצוי לבדוק את קשירת החבל מערב שבת שלא

ישמט ויגרום למלאכות אסורות בשבת, כמו כן לעשות איזה סימן בשבת על החבל כדי להזכיר לחייל המרפה ומושך שלא יבוא להתיר פעולות אחרות הדומות לפעולה זו.

סימן כז

ביטול מחיצות בהילוך רבים

שאלה

בית מלון נשען בעירוב (שתופי מבואות) על מדרגות היורדות לחוף הים בתור תל המתלקט, האם זה שהאורחים עולים ויורדים במדרגות אינו מבטלן מלשמש כמחיצה?

תשובה

א. המלון הוא רשות היחיד. הוא מוקף מכל עבריו בגדר והפתחים בגדר הם בכניסה (שער נע), ובירידה זו לכוון הים (ורוחבה כעשר אמות). חוף הים הוא כרמלית. השאלה העומדת לפנינו האם בקיעת רבים מרה"י לכרמלית דרך מחיצות רה"י מבטלות שם מחיצה או לאו.

ב. סוגיית ביטול מחיצות בבקיעת רבים היא בעירובין דף כ"ב – ד' יהודה אומר אם היה דרך הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדין. וחכמים אומרים אינו צריך. לר' יהודה בקיעת רבים מבטלת פסי ביראות (שהן רה"י ומוקפות רה"ר), ולדעת חכמים אינה מבטלת. לכאורה הלכה כחכמים וביותר לאחר שר' יוחנן ור' אלעזר הוסיפו: "כאן הודיעך כוחן של מחיצות". אלא שהגמ' הסתייגה מכך שזו שיטת ר' יוחנן שהרי ר' יוחנן פסק: "ירושלים אלמלא דלתותיה

ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר". וטעמא משום שבקיעת הרבים דרכה מבטלת את המחיצות. ומסיקה הגמ' שדברי ר' יוחנן ביחס למשנה הם "כאן ולא ס"ל". השאלה היא כיצד לפסוק להלכה במחלוקת זו.

ג. הרמב"ם למרבית הפלא פסק במח' ר' יהודה וחכמים כחכמים – [הל' שבת פי"ז הל"ג], אבל פסק כר' יוחנן שמדינה המוקפת חומה ודלתותיה ננעלות בלילה הוי רה"י – [שם פי"ד ה"א ופי"ז ה"י], וא"כ לכאורה סתירה בפסיקתו. ונראה שהרמב"ם לא פסק בנושא דלתות מטעמא דר"י אלא מטעם חומרת רה"ר והפיכתה לרה"י עפ"י הסוגיא בדף ו' ע"ב. ומצאתי שאת הקושיא על פסק הרמב"ם הקשה המאירי משם הרשב"א, ותרץ שירושלים כיון שכל מבואותיה מפולשין אין בה שלש מחיצות, אבל במקום שיש שלש מחיצות אין בקיעת רבים מבטלת, וכמוש"כ בגמ' שלרבנן שכיון שדיומדין נחשבים לד' מחיצות אין בקיעת רבים מבטלת.

ד. ובעל ההשלמה השיג עליו וכתב שהלכה כר' יהודה כיון שר' יוחנן פסק כוותיה. וכן כתב במאירי: "ולענין פסק יש פוסקים כשניהם לחומרא ששתי מחיצות

חבל נחלתו

למג"א). ועפ"ז לתוס' במחיצה ביד"ש דלא ניחא תשמישתיה הוי מחיצה. (וע"ע בשאילת יעבץ סי' ז' שכתב אף הוא כחת"ס).

ז. וכך סיכם את הסוגיא החזו"א [או"ח סי' ק"ח ס"ק י"א]:

"בדין ביטול מחיצות יש ג' שיטות:

יש פסקו כר' יוחנן דירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר, ולמש"כ בבה"ל סי' שס"ד ד"ה והוא, בשם אחרונים ז"ל, הפוסקים כן לא ס"ל מתנ' דפסי ביראות כ"ב א' אלא כר' יהודה שם דיסלקנה לצדדין, ולפ"ז אף מחיצה העשויה בידי אדם אתו רבים ומבטלי מחיצה, אף באיכא שם ד' מחיצות. וזה דעת ריטב"א כמש"כ לעיל סי' י' ס"ק ז'. (וכן השלמה ובעה"מ).

ודעת הר"מ דדרך הרבים בין הפסין אי"צ לסלקה, ויש שפירשו דלא פסקו כר' יהודה בירושלים, ולפי"ז מחיצה העשויה ביד"א אין רבים מבטלין לה אף מחיצה של צוה"פ, ויש מחלקין (בשיטת הרמב"ם – ג. א.) בין פסין להא דירושלים דלא מקרי שם ד' מחיצות נוכמש"כ לעיל סי' י', (היינו הרמב"ן במלחמות – ג. א.).

ובתוס' עירובין כ"ב ע"ב פירשו דמחיצה ביד"ש לכו"ע אתו רבים ומבטלי ואף באיכא ד' מחיצות, ופי' בחת"ס סי' פ"ט דהיינו בניחא תשמישתיה דליכא עלה שם מחיצה רק כשנעשאה אדם חשיבה מחיצה, אבל ביד"ש זהו טבע הארץ וליכא עלה שם מחיצה כמו היקף אוקינוס ושאר נהרות והתם על המחיצה ליכא רבים כלל, אלא בין המחיצות איכא רה"ר והלכך ניחא תשמישתיה, אבל כל הני דמייתא בגמ' עירובין כ"ב ע"ב אע"ג דביד"ש הוא כיון דרה"ר על המעלות

שלימות או ארבע גרועות רגל רבים מבטלתן והוא עיקר הדברים". וכעין זה כתב בבעל המאור [נ' ע"ב ברי"ף].

אולם הרמב"ן במלחמות השיב עליו: "וכי כל דבריו של ר' יהודה תלוין הן זה בזה, אלא ר' יוחנן סבר לה כר' יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא... וכל מה שאנו מחמירין בהן להצריך לרשות הרבים דלתות נעולות ולמבואות מפולשין צוה"פ או דלת כולהו אליבא דרבנן, ור' יוחנן כרבנן סבירא ליה, ולית דחש לה לדר' יהודה בהא, וכן דעת רבינו הגדול ז"ל שכתבה לדר' יוחנן בהלכותיו". ה. ובגמ' "בעא מיניה רחבה מרבא תל המתלקט עשרה מתוך ארבע ורבים בוקעין בו חייבין עליו משום רה"ר או אין חייבין עליו?" ומסיקה הגמרא שלרבנן הוי רה"י ולר' יהודה אף שלא ניחא תשמישתיה הוי רה"ר. ובתוס' [כ"ב ע"ב ד"ה דילמא] שאלו שלרבנן כיון שרבים לא מבטלי מחיצתא כל א"י תחשב רה"י ע"י סולמא דצור ומחתנא דגדר ותרצו: "וי"ל דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי, ואפי' רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצה". יוצא לפי תוס': שאף לרבנן יש מחיצה המתבטלת ע"י רבים והיינו שאינה עשויה בידי אדם.

ו. ובחת"ס [שו"ת או"ח סי' פ"ט] הסביר תירוצו של תוס' וחילק בין מחיצה בידי שמים שניחא תשמישתיה כגון ים ונהר, למחיצה בידי שמים כגון תל המתלקט, וע"כ לרבנן הוי מחיצה ולא יבטלו מחיצותיו בבקיעת רבים. והסביר שבקיעת רבים אינה תמיד במעבר ע"ג המחיצות, דאי הכי לא שייך בים ונהר (ולא הסביר כמג"א בבקיעת ספינות ואף בשאילת יעבץ דחה

אין הילוך הרבים מעכבת ובצורת פתח מכאן ולחצי וקורה מכאן סגי ליה וכדאוקימנא ההיא דכיצד מערבין רה"ר דמבואות המפולשין לרה"ר קאמר, ומשום ההיא דר' יוחנן אוקי' ליה בהכין. אלמא אפילו לר' יוחנן סגי ליה בהכין ולא בעי' דלתות נעלות".

וכ"כ החזו"א [שם סי' י"ב]:

"ודין ביטול מחיצות לא נאמר בגמ' אלא ברה"ר... והכי מסקינן דמבוי מהני ליה צוה"פ אע"ג דברה"ר לא מהני צוה"פ דאתו רבים ומבטלי ליה וכי היכי דמחיצה העשויה ביד"א בצוה"פ אינה מתבטלת אלא ברה"ר ולא במבוי ה"נ מחיצה ביד"ש אינה מתבטלת אלא ברה"ר. וכל הני רבים דהוזכר בגמ' כ"ב ב' היינו רה"ר ממש והרי מסקינן התם בשבילי בית גלגול דהוי רה"י משום שמסרן ליחיד ואע"ג שהן שביל לעוברים יחידים מ"מ אינן מבטלין מחיצות, וכן פשוט בל' הפוסקים..."

ובהמשך בסי' י"ג כתב: "אבל דירודין העוברין בבתיים או בחצר או במבוי לית דין ולית דיין דניתרין בצוה"פ ולא מבטלי לה רבים וכש"כ מחיצות גמורות... ועולה לפי דבריו שבמציאות הנידונה במעבר מרה"י לכרמלית ודאי מדרון המתלקט עשרה טפחים בתוך ד' אמות מהוה מחיצה, וכש"כ כאן שהן מדרגות בידי אדם.

י. ואמנם כתבו תוס' נכ"ב ע"ב ד"ה ואיזהו "וי"ל דבעינן שלא יהא ניחא תשמישתיה שלא יהא עשוי כעין מדרגה דלא תהוי מחיצתא נדרסת דאמר בפרק כל גגות דלא הויא מחיצתא". אמנם כבר דחה בתשובת

והמורדות ואם לא יעברו על המורדות יסגר עליהם הדרך ויתבטל כל רה"ר וזה מקרי לא ניחא תשמישתא ובוה אין חילוק בין מחיצה ביד"ש למחיצה בידי אדם, ובוה נתישבה שם הסוגיא לפי' תוס'... ולפי"ז אם הנהר מקיף כרך גדול ובתוך הכרך רה"ר גמורה אין מועיל מחיצות הנהר, אבל דעת הרמב"ן וריטב"א דאין חילוק בין מחיצה בידי אדם לביד"ש אלא כל שהאדם רואה עצמו תוך מחיצות [עיי' לעיל סי' מ"ג ס"ק א'].

ח. אם נבוא לסכם עד עתה יצא שפרט לשיטת הריטב"א (וכן רז"ה ובעל השלמה) הסובר שבקיעת רבים מבטלת מחיצות ומשום שפסק כר' יהודה, הרי לשיטת הרמב"ם (עפ"י שני ההסברים בשיטתו בחזו"א) לא חוששים לכך, ואף לשיטת תוס' הרי מדובר במדרגות שנעשו בידי אדם ולא ניחא תשמישתיה, וע"כ בקיעת רבים עליהם לא מבטלת מחיצותם.

ט. אלא שאף לשיטת הריטב"א אי"צ לחוש כאן על פי מה שכתב הרשב"א נכ"ב ע"א ד"ה הכאן:

"ומיהו הא דאמר ר' יוחנן דבקיעת הרבים מבטלת מחיצות הני מילי מחיצות העשויות ברשות הרבים ויש ביניהן רחב שש עשרה אמה ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה שדומה לדגלי מדבר, דכיון דבקעי בהו רבים אתיא בקיעת רבים ומבטלת כח המחיצות והרי הוא רה"ר כמות שהיתה והיינו טעמא דירושלים אבל מבואות המפולשין אפי' לרה"ר ואע"פ שזה שהשערין מכוונין זה כנגד זה

חבל נחלתו

שכאן זו מחיצה בידי אדם אף מש"כ במג"א לא שייך להכא.

יב. מכל הטעמים הנ"ל נראה שאין צורך בשום תיקון נוסף כדי להכשיר את הטלטול בשטח המלון, ואי"צ ב'שער' שנעשה שם שמבחינת דיני מחיצות אינו מועיל במאומה, אולם יש לתלות שלט בולט בערב שבת המודיע שהיוצא מכן אסור לטלטל ע"מ שהאורחים לא יעברו באיסור הוצאה מדרבנן.

(יג. ולכאורה היה ניתן להמשיך מחיצות עד היס ולהסתמך על היס שיהא מחיצה כפי הנאמר בסעיף כ"ט [שם]. אלא שהעיר שם במ"ב [סוס"ק קי"ח] שהיינו דוקא בים שקרקעיתו היא מקום מדרון דבר שבחוף שלנו אינו מתקיים).

החת"ס הנ"ל שהיינו דוקא אליבא דר' יהודה אבל לחכמים כל שמתלקט הוי מחיצה.

יא. וראיה לכך מן הנפסק בשו"ע [שס"ג סל"ן]: "מבוי ששוה מתוכו, ומדרון (פירוש מקום משופע) לרה"ר או ששוה לרה"ר ומדרון לתוכו אם הולך ומתלקט מעט מעט עד שמגביה עשרה מתוך ארבע אמות הרי הוא כאילו זקוף כולו ואינו צריך שום תיקון. הג"ה: ובזה התל הוי כמחיצה [כ"י]. ובבה"ל שם כתב שהמג"א [ס"ק מ'] כתב שאם רבים בוקעים לא הוי מחיצה עפ"י תוס' כיון שהמדרון לא נעשה בידי אדם. אמנם לפי מה שחילקו בשאלת יעבץ ובחת"ס לא שייכת הסתיגותו של המג"א. (גם בצורך לששים ריבוא דן בבה"ל שם). וכאמור כיון

סימן כח

בל יראה ובל ימצא

אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא... אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מדרשותנו. אבל מדברי סופרים הוצרכנו לבער חמץ שלנו מכל מקום. ולפי"ז אמרו בגמרא ייחד לו בית אינו עובר עליו, לומר שחמץ של נכרי שקבל עליו אחריות אע"פ שנדון כשלו אינו אסור אלא ברשות ישראל, אבל ברשות גוי מותר, ואפילו מדבריהם לא גזרו עליו כלל". מתבאר מדבריו שמהתורה עוברים לאחר שהושלמו שני תנאים – שלו וברשותו. וע"כ חמץ שלו ברשות נכרי אינו עובר עליו, וחמץ של נכרי המופקד אצלו, לא נחשב כשלו – וע"כ פטור, ואם קבל עליו

בין האיסורים מיוחד מאד איסור "בל ימצא" בכך שהוא תלוי בבעלות קניינית ללא שום מעשה של העובר, אלא הבעלות והזמן בלבד הם "היוצרים" את האיסור. יחוד נוסף של לאו זה הוא שאינו שווה בכל בכך שחמץ של פלוני אין אחר עובר עליו, ועד שלא יכניסנו לרשותו/קניינו הוא אינו עובר עליו.

א. ננסה לבדוק את גדר הבעלות לעבור על לאו זה ועל ההשלכות מכך. הרמב"ן עה"ת [שמות י"ב י"ט] כתב שאינו עובר על חמץ של ישראל אלא כשהוא שלו וברשותו: "ולמדנו מן הברייתא הזו שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בבתינו בין בגבולינו, אבל

במז"ל כתב בפ"ד מהלכות חו"מ **שישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא** ולא ידעתי מנין לו...
ב. לעומתם כתב הרמב"ם [חו"מ פ"ד ה"ב]:

"הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו אפילו טמון ואפילו בעיר אחרת ואפילו מופקד ביד גוים ה"ז עובר משום לא יראה ולא ימצא. וחמץ... או של גוי שהיה אצל ישראל אפילו היה עמו בבית ה"ז מותר מפני שאינו שלו..."

ובהלכה ג' כתב:

"גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו ה"ז חייב לבערו הואיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו..."

עולה שבאופן עקרוני, לשי' הרמב"ם, עובר על כל חמץ שלו אף שאינו ברשותו. וקבלת אחריות מוסיפה לגרום לו לעבור אף על חמץ שאינו שלו. ועולה שאם הפקיד אצלו ישראל שלא באחריות אך המפקיד עובר, ובאחריות אף הנפקד עובר. (ולא משמע שקבלת אחריות של נפקד תוציא מבעלות המפקיד ולא יעבור עליו).

ג. הרא"ש [פסחים פ"א סי' ד'] הביא שיטת הגאונים שעליהם חלק הרמב"ם:

"יש מן הגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חברו וקבל הנפקד עליו אחריות — הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד אע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו. והביאו ראיה ממכילתא דתני התם: 'בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כפשוטו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל שהוא בביתו ואינו יכול

אחריות נחשב כשלו, וע"כ אם הוא ברשותו חייב עליו, אך אם יחד לו בית (השאל לו מקום) פטור. (וכן סוברים תוס' פסחים ו' ע"א ד"ה "יחד" שהשאלת מקום מועילה לגבי חמץ של נכרי שבאחריותו). ויחוד הבית ניתן לומר שמחשיבו לגמרי ברשות המפקיד, אבל יותר נראה שדוקא לגבי קבלת האחריות המחשיבה כשלו ויעיל יחוד הבית להפקיע את ה"שלו" שבדבר.

לפי"ז, חמץ של ישראל שמופקד ביד ישראל שני הצדדים אינם עוברים ב"י וב"י מן התורה, שהרי לא התמלאו התנאים המחייבים. ולגבי קבלת אחריות והשאלת מקום נראה (כיון שאינו מפורש בדבריו) שהדין יהיה כמו בנכרי לגבי הנפקד, ולגבי המפקיד השאלת המקום לא תחשיבהו אף כברשותו לחיבו. (כצד השני לעיל).

וכן כתב הר"ן [על הרי"ף ב' ע"ב]

"אפילו חמצו של ישראל כל שהוא ברשות הנכרי אינו עובר עליו והכי איתא במכילתא בפ"י דתניא התם בכל גבולך למה נאמר לפי שנאמר בבתיכם שומע אני כמשמעו ת"ל בכל גבולך א"כ למה נאמר בבתיכם לומר לך מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות הנכרי אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, ויצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמצו שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו אינו יכול לבערו. ומיהו ה"מ מדאורייתא אבל מדרבנן חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי צריך ביעור... ואפ"ה גבי ייחוד לו בית כיון דלאו דישאל הוא אלא דפקדון אע"ג שקבל עליו אחריות לא החמירו עליו שיהא חייב לבער — הרמב"ן ז"ל. אבל הרם

חבל נחלתו

לבערו, יצא חמצו של ישראל ברשות הנכרי שהוא שלו ואין ברשותו".

לכאורה, עפ"י הברייתא, היה נראה ששיטת הגאונים היא שיטת הרמב"ן שמצריכים שלו וברשותו, אלא שתחילת דבריהם נשמעת לא כן, שדוקא בגלל שהנפקד קבל אחריות המפקיד פטור, הא אם לא קבל אחריות אע"פ שהחמץ ביד נפקד המפקיד עובר בב". ונראה ששיטה אחרת לפנינו הסוברת שמעיקר הדין שלו בלבד מחייבו, אלא שקבלת אחריות מצד הנפקד מפקיעה את ה"שלו" של המפקיד **וע"כ המפקיד פטור**. (ואת הדרשה מסבירים הגאונים דוקא בקבל הגוי עליו אחריות, ואז שלו ואינו ברשותו ובאחריות הנכרי פטור עליו).

וכ"כ ברבנו ירוחם [נ"ה ח"ה]:
"יש מהגאונים שכתבו שישראל שהפקיד חמצו אצל הגוי או אצל ישראל חברו וקבל עליו הנפקד אחריות שאין המפקיד חייב לבערו כיון שעל הנפקד באחריות ואע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו".

ד. הרא"ש הביא שרבנו יונה חלק עליהם: "וה"ר יונה היה אומר דלעולם ברשות המפקיד הוא וחייב לבערו מן התורה". ולאחר שעוסק בראיותיו של הר"י כותב הרא"ש:

"ונ"ל דדבר פשוט הוא דאע"פ שהנפקד קבל עליו אחריות, מ"מ עיקר הממון של הבעלים הוא וכיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו, קרינא ביה ביתו. וההיא דמכילתא מיירי בנכרי שהלווה לישראל על חמצו כדתנן בפ' כל שעה".

ומרבנו ירוחם שם עולה שכן הבין אף ברבנו יונה, שכ':

"ורוב הפוסקים הסכימו שחייב המפקיד כמו כן לבערו, כי מ"מ עקר הממון של

בעלים הוא דכיון שהשאלו לו מקום הנפקד בביתו לשמור ממונו — ביתו קרינא ביה וכ"כ הר"י יונה".

עולה משיטתם שסוברים שאין קבלת אחריות מוציאה מיד המפקיד שלא יעבור בלאו שעצם ההפקדה יש בה השאלת מקום וכיון שהחמץ שלו עובר עליו. אולם נראה שאף הנפקד יעבור עליו אם קבל אחריות שהרי זה שחברו עובר לא מפקיע את האיסור ממנו וכשם שאצל נכרי בקבלת אחריות עובר, כן יהיה אם ישראל הפקידו אצלו. ושיטת הרא"ש ורבנו יונה שווה לשיטת הרמב"ם.

לפי"ז תתפלגנה הדעות במפקד ונפקד ישראל בדאורייתא כך:

כשלא באחריות — לשיטת הרמב"ן והר"ן שניהם אינם עוברים.

לשיטת הרמב"ם המפקד עובר.

באחריות — לשיטת הרמב"ן והר"ן הנפקד עובר ואם יחד לו בית שניהם אינם עוברים.

לשיטת הגאונים הנפקד עובר.

לשיטת רבנו יונה והרא"ש כיון שהשאלו מקום המפקד והנפקד עוברים, ונראה שכן סבר אף הרמב"ם.

ונ"ל שיש חילוק בין הרמב"ן לרבנו יונה בענין השאלת מקום/יחוד בית, לרמב"ן היחוד מוציא מ"הבעלות" של הנפקד אבל אינו מחייב למפקד, בעוד שרבנו יונה היחוד אינו מוציא מ"הבעלות" של הנפקד אלא מוסיף את מעט ה"ברשותו" ע"מ לחייב אף את המפקד. ולשיטת הגאונים נראה שאין לכך חשיבות.

ה. וכל השיטות הנ"ל אינן תואמות לדברי הלכות גדולות [פרק כל שעה] ז"ל:

"ומאן דאפקיד גבי ישראל חמץ וליתיה

למריה [פסחים י"ג ע"א] נטר ליה עד ארבע שני דארבסר דחזי לאכילה דילמא אתי ובעי ליה ודאי שלים ארבע שני ולא אתא במיעל חמש מזבין ליה לגים ואי לא מזבין ליה אנ"ג דלא (עפ"י הגהת המהרא"ש טריוב) קביל עליה אחריות שריף ליה שהכל מצווין עליו לבערו".
ואם חיוב השריפה הוא מהתורה תצא לנו שיטתו שלא כאף אחת מהשיטות לעיל

שהרי כיון שלא קבל אחריות אינו עובר עליו, ואולי היינו מדרבנן. (ובמיוחד שאף בגמרא לא נזכר במקרה שהוא מקור דבריו [יוחנן חקוקאה י"ג ע"א, ירו' פ"א ה"ד] חיוב השריפה וצ"ע).

(האור זרוע [ח"ב סי' רמ"ו] מביא מיר' [פ"ב ה"ב] האם מפקיר חמצו מותר בו אחר הפסח ומחלוקתם משום הערמה [מדרבנן]. ואף ר' יוחנן מודה בגר שמת ובזבזו נכסיו שמתרים).

סימן כט

הנחת אשפה בישוב בערב פסח

שאלה

האם מותר לזרוק חמץ בפחי אשפה שישפכו וישרפו אחר שעה ששית?

תשובה

בשו"ע סתירה, בסי' תל"ג ס"ו כתב:

"וכן אמצעה של חצר א"צ בדיקה שאם היה שם חמץ, העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו, וה"מ מספק חמץ אבל ודאי חמץ לא".

ומקור דבריו הסמ"ק שכתב שהא דאמצע החצר אי"צ בדיקה היינו מספק חמץ אבל ודאי חמץ צריך בדיקה. וממילא יהיה אסור להשליכו שם. וכתב הב"ח בטעם הדברים:

"ונראה שטעם דין זה משום דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכ"מ לק' בסי' תל"ח דמטעם דאין דרכה של עכבר לפרר צריך לבדוק אחר הכיכר שהכניס העכבר, ואין מחלק בין כשהכבר אינו גדול דתלין לומר דאכלו כמו שמחלק בסי' תל"ט, אלא ע"כ דבדאי חמץ צריך בדיקה ולא

תלין לומר שאכלו שאין ספק מוציא מידי ודאי אנ"פ דכבר בדק וכדאיתא בפ"ק דפסחים ומק"ו היכא דלא בדק והכניס חמץ בידים".

לעומת זאת בסימן תמ"ה ס"ג פסק

השו"ע: "קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים אנ"פ שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו". ומקורו בהג"מ [חומ"מ פ"ג ה"כ] והועתק אף בהג' אשר"י [פסחים פ"ב סי' ג'] "דיב"ק היה אוטר להשליך חמץ במקום הפקר דחזינת בתמורה [ל"ג ב] כל איסור הנאה מצריך להו קבורה ומביא ראיה מירושלמי [פ"ב ה"א] לא יאכיל חמץ אפילו לכלבים, במה אגן קיימין אם לכלבו היינו הנאה אלא אפילו לכלבים אחרים, והא דתנן מפרר היינו משום דממחי ליה מיא קודם שיבוא לידי איסור אכילה. מיהו קודם זמן איסורו יכול להשליכו לכל מקום שהעורבים מצויים שם הואיל ולא נאסר בהנאה, ובהא מיירי

חבל נחלתו

היינו ההלכה בסי' תל"ג היתה בחצר של יחיד לעומת זאת בסי' תמ"ה עוסקים בחצר של רבים. ולא מבואר כ"כ מדוע עדיין צריך לבערו במקום הפקר. ובשו"ע הרב [תמ"ה ס"א] הסביר בסעיף ב' שעל חמץ שהפקירו במקום שאינו מופקר לכל אינו עובר מהתורה בבי' וב"י כיון שהפקירו, אעפ"כ לא נפטר מגזרת חכמים לבדוק ולבער.

הט"ז דחה את דברי הב"ח [תמ"ה, ה'] וכתב שאם החמץ ברשות השותפים חייב לבערו כרשות היחיד. ולגבי הקושי בפסק כתב שאם הפקירו במקום הפקר אמנם פטור מלבער. ומש"כ בסי' תמ"ה שיש יכול להוציא חמץ היינו למקום המופקר לעורבים ואז אם מצאו חייב לבערו. ובמשנה ברורה [תל"ג, כ"ח] כתב שתירוצו של הב"ח נתון במח' אחרונים, הרבה אחרונים כתבו שאסור לזרוק ודאי חמץ קודם זמן איסורו בחצר השותפין ואם הניחו שם עובר עליו (ומשמע מדאורייתא), ויש שחלקו וסברו כמו שבאר בשו"ע הרב שמותר להשליך חמץ ודאי ברשות השותפין ואינו צריך לחזר אחריו לבערו, ואעפ"כ אם ראהו לאחר זמן איסורו צריך לבערו.

והחק יעקב (וכן המג"א לפי ערוה"ש) תרץ שאף כונת הסמ"ק לא היתה לחייב ביעור עוד מבערב אלא שאם הגיע זמן איסורו ויש ודאי חמץ חייב לבערו. ובסי' תמ"ה הסכים לדעת הט"ז שאין חילוק בין חצר שותפין לחצר של יחיד.

אמנם הגר"א [תל"ג] כתב שזו מחלוקת. ונק' המחלוקת היא אימתי נחלקו ר"י וחכמים אם ביעור חמץ שריפה או כילו אחר. לסמ"ק ועוד ראשונים לפני זמן איסורו וכש"כ אח"כ. ולריב"ק דוקא לאחר זמן איסורו אבל קודם זמן איסורו יכול

דחצר אי"צ בדיקה [ה' ע"א]. ואם ימצא חמץ בחצר אחר זמן איסורו אסור להניחו שם כדי שיקחוהו העורבים דעיקר ביעור חמץ שריפה.

העיר על כך הרמ"א [בסי' תל"ב שפ]: "אבל לקמן סימן תמ"ה ס"ג מבואר דמותר להשליך חמץ במקום שהעופות מצויים כ"ש שא"צ לבער משם חמץ ודאי עד לאחר זמן איסורו". הרמ"א הקשה מחיוב הבדיקה ומחויב הביעור, וכ"כ בדרכי משה: "אמנם לקמן סי' תמ"ה כתבתי דשרי לזרוק לחצר חמץ קודם זמן איסורו א"כ כ"ש דא"צ לבדוק". (ועוד קשה לכאורה אם השליכו במקום הפקר מדוע צריך לאחר זמן איסורו לבערו, הרי יצא מרשותו). וכן הב"ח מקשה "ויש לתמוה דבהג"ה מיימוני... הנה שמתיר להשליך חמץ קודם זמן איסורו ואי"צ לבדוק אחריו אע"ג דבידוע הוא שהשליך שם חמץ ודלא ככל הגאונים דלעיל".

השו"ע והרמ"א לא ביארו את הסתירה והשאירו זאת כבי' בשאלה. הב"ח נסי' תל"ג ד"ה כתב הסמ"ק] תרץ את השו"ע בכך שבסי' תל"ג דיבר בחצר של יחיד וע"כ צריך לבערו, אבל בסי' תמ"ה דיבר:

"בחצר המשותף להרבה בתים כסתם חצר שבתלמוד ודינו כמקום הפקר לענין חמץ הנשלך לשם כאילו נשלך למקום הפקר, ולא חיישינן לשמא ישאר שם קצת חמץ לאחר זמן איסורו שאינו עובר עליו כשמונח במקום הפקר, ומ"מ אע"פ שהמקום הפקרא אם מצאו שם לאחר זמן איסורו יבערנו כדינו דעיקר ביעור חמץ שריפה, אבל בחצר המיוחד לאדם אחד מודה דבודאי חמץ צריך לבדוק ולבערו ואז יהא עובר עליו כיון שהחמץ ברשותו".

להשליכו במקום עורבים, ואין עליו חיוב בדיקה שם. ופסק כסמ"ק ואך ברה"ר רשאי להפקירו קודם זמן איסורו.

והנה גדולי אחרוני זמננו עסקו בשאלת הנחת חמץ קודם זמן איסורו במיכלי אשפה, וכולם עפ"י שאלת הרב יחזקאל שרגא רובין הלבדשטאם האדמו"ר והאב"ד מצ'כנוב והם האג"מ [או"ח ג' נ"ז] החלקת יעקב [ח"ג סי' קס"ה] והמנחת יצחק [ח"ד סי' נ"ן] והו"ד בשערים המצויינים בהלכה [סי' קי"א סעיף י"ד]. האג"מ סובר שאם הגיע שעה ששית צריך לבער ובשריפה כדברי הב"י. ואף שמדינא דגמרא אי"צ לבער ואף שחצרו לא קנתה לו את החמץ מכיון שבטל ואף אינה יכולה לקנות לו שהפקירו ואינו רוצה לקנות. בכ"ז יש חיוב שריפה כשהגיע

זמן ביעורו. ובחלקת יעקב רוצה לדמות למשליך לבית הכסא ומסתפק בכך ומציע למכור הפח לנכרי. ובמנח"י כתב להתיר כשהפח שייך לעיריה של נכרים.

ובכל ג' הדרכים לא מצאנו ידינו ורגלינו כשאנו בא"י שהרי פחי האשפה שייכים לעיריה או למועצה מקומית או אזורת, וזו הרי של ישראל, ובמיוחד שלא מצאנו ישות מישראל שאינה חייבת בביעור חמץ (פרט להקדש), וחברה בע"מ שהיא יצירה מודרנית אינה תופסת באיסורי תורה, וע"כ לכתחילה צריך להקפיד שלא לזרוק לפח חמץ שלא ישרף קודם זמן איסורו, ואולי כיון שעובדי הנקיון מחזרים אחריו לשורפו אין עוברים עליו, ובלבד שישרפו אותו קודם כניסת יו"ט וצ"ב.

סימן ל

אכסנאי בבדיקת חמץ

שאלה

אדם מישראל שבדק וביער חמץ מרשותו ומתארח בחוה"מ פסח בחדרי אירוח מושכרים שלא נבדקו מחמץ קודם הפסח, בתחילת הפסח שהה בדירה שוכר ראשון ויצא. והשואל רוצה להתארח שם, ולצאת בתוך חול המועד, האם צריך לבדוק את החדרים מחמץ?

א. חיובי משכיר ושוכר מדאורייתא ומדרבנן

בגמרא [פסחים ד' ע"א]:

"בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא

או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי... אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא, המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק".

וכתב הר"ן בחידושינו:

"פי' מדאורייתא אין אחד מהם חייב לבדוק, שוכר לפי שאינו שלו ומשכיר לפי שאינו ברשותו, ומדרבנן מיהא צריך לבדוק"...

וכן כתב המאירי:

"זכל שהבדיקה על השוכר יראה שהשוכר מבטל ואע"פ שאינו שלו **סתם הדברים**

חבל נחלתו

הנפקד אחריות אינו עובר א' משניהם ואינו מחוייב לבערו"...

כאמור בפר"ח – הטור הרוקח והמחבר סברו שישראל שהפקיד אצל ישראל אחר המפקיד עובר עליו מן התורה, והנפקד צריך לבערו מדרבנן.

אבל רבינו מנוח [הל' חו"מ פ"ב הי"ח] **הסיק:**

"ונראה דשוכר אם לא נשתמש בבית זה חמץ אינו צריך לבטל ועל המשכיר לבטל דחמירא דידיה הוא, אבל שוכר איך יבטל דבר שאינו שלו? וא"נ לאידך גיסא דשוכר נמי צריך שיבטל **גזרינן ביה דלמא אתי למיכל מיניה**, ותו שכל המשכיר בית בסתמא מקנה כל החמץ הנמצא שם לשוכר וחשבינן ליה כדידיה, והשתא דאתית להכי משכיר אנ"ג דלא מבטל ליה לא עבר עליה בכל יראה ובכל ימצא שהרי הוציאו מרשותו קודם זמן איסורו והקנהו לשוכר אגב ביתא".

לשיטתו עולה **שהנפקד עובר ולא המפקיד**, ונותן שני טעמים לכך שעל השוכר לבטל משום חשש אכילה ומשום שעובר בב"י וב"י, ועפ"י הטעם השני עובר בכך מן התורה.

וכן בערוה"ש [סי' תל"ז ס"א במוסגר] כתב: "...ול"ק כלל דזה שאומד בהגמרא 'או דילמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי', ה"פ: **וקנה החמץ מטעם זה כיון שמשכיר הפקידו והוא נתרצה בהבית נתרצה בכל מה שיש בה...** ואף שאין עצם החמץ שלו ואולי שאינו רוצה לזכות בו מ"מ מקרי מצוי בידך ועובר בב"י וכ"כ הפ"י ע"ש".

במשנה ברורה [סי' תל"ז ס"ק ו'] **פסק:** "על השוכר לבדוק — אף שאין דעתו

שהמשכיר הקנה לו אגב ביתו, וי"א שבזו על המשכיר לבטל שאין זה מבטל מה שאינו שלו. ואין נראה לי כן שאם התרת לו את הביעור לא תתיר לו את הביטול. וכל שלא בטלו לא זה ולא זה **יראה לי שאין אחד מהם עובר בכל יראה ובכל ימצא זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו**, שאילו היה אחד מהם עובר לא היה מקום לשאלה זו שבודאי על העובר היה לבדוק אלא שאין אחד מהם בלאו זה, והוא שאמר במכילתא בפרשת החדש יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי אנ"ג פ שיכול לבערו הואיל ואינו ברשותו, **וודאי הוא הדין אף ברשות ישראל שאין ההיתר משום דהוה ליה ברשות גוי אלא מפני שאינו ברשותו**, אלא דרבנן אחמור בהו, ומכאן למדו גדולי הדור שישראל המפקיד חמצו לישראל הנפקד זקוק לבערו. וכן נראה ממעשה האמור בפרק זה באחד שהפקיד דיסיקא מלאה חמץ אצל ר' יוחנן זקוקא. וכן ראיתי שכתבו שאין אחד מהם חייב בביטול ואין נראה כן".

מתבאר מדבריו שהשוכר והמשכיר אינם עוברים בב"י מן התורה, וחובת השוכר לבטל היא מדרבנן. וכן הסיק להלכה בפר"ח [ת"מ א']. ובסי' תמ"ג ס"ק ב' כתב:

"ומ"ש חייב לבערו בזמן איסורו זהו לפי דעת הטור והמחבר בסו"ס ת"מ שישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו עובר עליו המפקיד ולכן חייב לבערו אולי לא נזכר בעל החמץ למוכרו לעכו"ם בקנין גמור או לבטלו... וכן דעת הרוקח בסי' רס"ז. אבל לפי מה שהעליתי בסו"ס ת"מ דבעינן תרתי לעבור עליו: שיהא שלו וברשותו הכא כל כמה דלא קיבל עליו

סימן ל - אכסנאי בבדיקת חמץ

בהנאה ואינו שלו, ואעפ"כ התורה עשאה אותו כאלו הוא שלו שיעבור עליו בב"י וב"י. ולפיכך אף כשמוציאו מרשותו הרי הוא עובר עליו בב"י וב"י, שעשאתו התורה כאלו הוא מונח ברשותו ממש ואין לו תקנה אלא שיבערנו מן העולם לגמרי"...

אבל השאג"א כתב:

"אלא ודאי דלענין שלא לעבור עליו על ב"י וב"י במוציאו מרשותו אפילו לאחר זמן איסורא ואפילו בתוך הפסח נמי מהני. אבל לענין מצות השבתה כל שלא הוציאו מרשותו קודם זמן איסורא שוב אין לו תקנה בענין אחר אלא בהשבתה, ולא סגי ליה במוציאו מרשותו משום מצות השבתה"...

והמנ"ח [מצי' י"א אות י"א] הביא ראייה

לדעת שו"ע הגר"ז מהירושלמי.

ואולי במקרה דידן שהתיימש מהחמץ, יצא החמץ מרשותו, ואף לפי הגר"ז נחשב לגבי בעל החמץ כמבוער. וכאן שלא הוא הוציא את החמץ מרשותו, אלא הוא יצא מהרשות והחמץ בתוכה בלא ידיעתו. וע"כ נראה שאינו עובר עליו מכאן ולהבא. והרי זה כחמץ ששטפו נהר שנתבער מאליו. ואף אם יצא את הדירה לאחר זמן איסורו והתחייב בביעורו, נראה שאינו עובר עליו בב"י וב"י מכאן ולהבא.

ומצאתי בערוה"ש [ת"מ, כ'] שכתב:

"ודע דמי ששכח למכור חמצו עד חצות אין לזה שום תקנה ומחוייב לבערו תיכף, ואם יבוא גוי המכירו ויטלם לעצמו אחר שהוציא החמץ לרחוב כדרך הפקר ורצונו של הגוי להחזיר לו אחר הפסח

לכנוס לדור שם עד אחר הפסח, וכתבו האחרונים דצריך לבטל ג"כ דהמשכיר הפקיר חמצו כשיצא מן הבית וזכה בו השוכר, ומ"מ המשכיר יבטל ג"כ בהדיא". במקרה דידן המצב מעט שונה מסוגיית הש"ס. היה שוכר ראשון שהחדר היה ברשותו מלפני הפסח, והלה לא בדק ולא ביער. ממנו חזר החדר לבעליו בפסח. ואף הלה לא עשה פעולות לתיקון הענין. מבעל הדירה שוב הושכר החדר ליהודי שומר תורה שהפנה את השאלה הנ"ל. וע"כ צריך לדון האם מישהוא עובר בבל יראה, והאם מוטלת חובת בדיקת חמץ.

ב. האם עוברים בבל יראה

השוכר הראשון

בדירות אירוח מושכרות, החמץ הוא בדרך כלל משארותיו של השוכר הקודם שיצא ולא ביער. ובעל הדירות על אף שניקה בין דייר ראשון לשני - לא בדק, לא מצא ולא ביער.

הדייר הראשון שהשאיר מן הסתם התיימש ממנו והפקירו, וע"כ לכאורה אינו עובר עליו, ואע"פ שיצא תוך כדי החג וכבר התחייב בביעורו.

אולם בשאלה זו חלקו השאג"א [סי' פ"ג] ושו"ע הגר"ז [תמ"ה ג].

האחרון כתב:

"ואם הוא מבער חמץ בזמן הביעור דהיינו מתחילת שנה ששית עד כלות ימי הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי, ולא די במה שמוציאו מרשותו ומניחו במקום הפקר, שהרי משנה ששית כבר נאסר

חבל נחלתו

יכול ליטלו שהרי הגוי זכה מן ההפקר¹ והוא חמצו של גוי שעבר עליו הפסח דמותר אף באכילה. אבל אם מכרו או נתנו לעכו"ם אינו מועיל כלל והוא עובר על ב"י. דלענין בל יראה אוקמה התורה ברשותו ומחוייב לבערו אחר הפסח.² ודבריו יכולים להתפרש כמסכימים לשיטת השאג"א שחמץ שיצא מרשותו ואחר זכה בו שוב אינו עובר עליו בב"י. אולם יקשה החלק השני בדבריו מדוע כשמכרו לגוי אחר שעה ששית ממשיך לעבור עליו, ומאי נ"מ אם הגוי נטל או שהוא נתן לגוי? וצ"ע.

בעל הדירות

בעל דירות, נראה לכאורה שקנה את החמץ, עם סיום השכירות בפסח. ואע"פ שנחלקו הרמב"ם וראב"ד ורש"י בהפקר האם נקנה לשוכר או למשכיר [ב"מ ק"ב, רמב"ם הל' שכירות פ"ו ה"ה], כאן שהדירה יצאה משכירותו של שוכר ראשון וחזרה למשכיר לשעה ושוב הושכרה לשוכר שני, החמץ נקנה לבעל הדירות מדין קנין חצר. וכן עולה מסוגיית המוצא בפונדק [ב"מ כ"ן]. ומפסק השו"ע [ח"מ סי' ר"ס ס"ד]. אולם החמץ אסור בהנאה שהרי יצא מתח"י השוכר הראשון לאחר זמן איסורו, ואיך זכה בו?² ונראה שלדעת הראב"ד [סוכה כ"ט ע"ב] ותוס' [סנהדרין פ' ע"א ד"ה

בשורן שאין בעלות באיסורי הנאה אין הוא יכול לזכות בחמץ. ואע"פ שהחמץ ברשותו לא קנאו. אבל אליבא דהריטב"א (סוכה ל"ד ע"ב) שישנה בעלות באסוה"נ נראה שיכול לזכות בחמץ של ישראל שהופקר.

והמנ"ח [מצ' י"א אות י"ג] הביא מהר"ן בע"ז [י"ה ע"ב מדפי הרי"ף] שיכול לזכות בחמץ של נכרי בפסח. ומסיק שכל איסור הנאה שיש תקנה לאיסורו קודם שיזכה בו יכול לזכות בו. (ומסתפק בחמץ של ישראל שנאסר והופקר אם יכול לקנותו). וכן הריב"ש [סי' ת"א] כתב: "ואם החמץ הוא ברה"ר הרי הוא כשל הפקר וא"כ כ"ש שאסור לטלטלו שהרי יזכה בו בהגבתו וה"ל חמץ שלו וקא עבר עליה בבל יראה ובל ימצא". והביאו הב"י [סוסי' תמ"ן]. וכן המנ"ח [י"א, י"ג] כתב שאם משך ישראל, חמץ בפסח – קנה (במידה וקנין דרבנן מועיל לדאורייתא).

אמנם צריך לברר האם קונה חמץ שאין לו בעלים שאסור בהנאה משעה ששית בקנין חצר, שהרי אף לגביו, שאינו מבער חמץ, מן הראוי לומר היתרא ניחא ליה דליקני, איסורא לא ניחא ליה דליקני. ומצאתי בשו"ת הרשב"א [ח"א סימן קע"ח] שהתייחס ישירות לשאלות שהעלנו. וכתב מפורש:

"דכל שרדצה לזכות בו (=בחמץ). אף על פי שהוא אסור בהנאה זכה בו ליאסר בהנאה לעולם ולעבור בו כחמצו. וכענין

1. מכיון שלא הפקירו נשאר עליו בעלים והמכירה לא הועילה והריהו ברשותו (הערת הרה"ג יעקב אריאל).
2. לחומרא, שני דברים אינם ברשותו ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. ואכן לשיטת הריטב"א שיש בעלות באיסורי הנאה מה חידשה לנו התורה בחמץ? עי' שו"ת עונג יו"ט סי' ל"ב (הערת הרה"ג יעקב אריאל). ולענ"ד, התורה לא "הקנתה" לו חמץ שאינו שלו והוכנס לרשותו בע"כ, ע"מ שיעבור עליו (תשובת הכותב – י.א.).

ושעה"צ אות כ' כתב שכן כתבו בה"ג ורי"צ גיאת וכ"נ מדברי רש"י כמש"כ שם הגר"א) שגם אם אינו קונה אותו, עובר בחמץ של ישראל הנמצא ברשותו בבל יראה, עפ"י שיטה זו נראה שגם כאן, אע"פ שאין החמץ שלו חייב לבערו, ואם לאו עובר בב"י וב"י.

ונראה שאף לפי הגר"א, יש לחלק בין אם הופקד אצלו אף בלא אחריות שעובר עם כניסת החג, לבין אם הושאר ברשותו ומצאו לאחר מכן. במקרה הראשון עובר מפני שחמץ ברשותו, במקרה השני שהוא מקרה דידן, אינו יודע על החמץ וצריך לברר אם עובר עליו למפרע.

המג"א [תל"ד ס"ק ה'] כתב שזוהי מח' בין הרמב"ם והרא"ש אשר סוברים שאם מצא חמץ שלא בטלו אינו עובר עליו למפרע, לעומת זאת הטור סבור שעובר עליו למפרע. ואולי כיון שהחמץ נכנס לרשותו בתוך החג, ואינו יודע בו, ועדיין לא מצאו, גם כשימצא החמץ אינו עובר עליו למפרע. אע"פ שאינו שורפו. (ואם מתכוון לשורפו אינו עובר כלל בב"י — בי הגר"א תמ"ז סעיף ב').

השוכר השני

לגבי הנכנס בתוך הפסח לחדר, נראה שכל דיונונו לעיל לגבי בעל הדירות שייך אף כאן. הוא קונה את הדירה לצורך תשמישו, ולפי הגר"א, שעובר על חמץ של ישראל שברשותו – אף כאן יכול לעבור.

ונראה לומר, בפי' הגר"א, שאע"פ שהחמץ ברשותו של הנפקד אף המפקיד שאחריות החמץ עליו עובר בב"י. במקרה דידן, כיון שחובת בעל הדירות היתה משום שהחמץ ברשותו ועובר בב"י ולא משום שהחמץ שלו, מעת שהשכיר רשותו

שאמרו בעבודה זרה שאף על פי שאסורה בהנאה ואי אפשר לו לזכות בה, מכל מקום כל שדעתו לזכות בה ע"ז דישאל קרו ביה עד שיבטלה גוי, עד שלא הגביהה ישראל לזכות בה".

ומתבאר שלחומרא להתחייב עליו, קונה חמץ שאסור בהנאה.

אבל הרשב"א מסביר שדוקא אם מתכוון לקנות בהגבהה וכד', אבל ע"י חצרו אינו קונה. ז"ל:

"אלא דישאל הוא דלא ניחא ליה באיסורא וחצרו נמי לא קניא ליה. ואפילו משתמרת, דחצרו אי משום שליחות איתרבא אין חבין לאדם שלא מרצונו. ואי משום ידו אפילו עומד בצד חצרו לא קנה. ולא דמי לגט שהיא מתגרשת כל שעומדת בצד חצרה. דשאני אשה שנעל כרחה מתגרשת כשורקו לה לתוך חזיקה או שנתנו לתוך ידה וכן הדין בחצרה בשעומדת בצד ביתה. אבל בכל מקום שאינו נוטל בעל כרחו אף חצרו לא זכתה לו".

עולה שבעל הדירות אינו קונה ע"י חצרו חמץ שנעזב בפסח ע"י שוכר בתוך רשותו והוא אינו יודע עליו. (וכמובן שכל זה אם החמץ הוא נותר דאחריני, אבל אם הוא חמץ שכבר היה שלו קודם הפסח ומשום מה נשאר ברשותו כיון שלא ביערו ולא ביטלו עובר עליו בב"י מן התורה).

כל הדיון זה הוא אליבא מ"ד דבחמץ שהופקד אצל ישראל בלא אחריות נב"י וש"ע סי' תמ"ג ס"ב], אין הנפקד עובר עליו בב"י וב"י (וצריך לבערו כדי להפריש את המפקיד מאיסורו ומשום שכל ישראל ערבין זב"ז – ב"ח ומג"א, מ"ב תמ"ג י"ד). אבל לפי הגר"א (בביאורו, שם ד"ה ואם לא ביערו, ובמ"ב שם

חבל נחלתו

לעיל (ולפי ש"ע הגר"ז אולי חייב), נראה שאף הוא אינו מחוייב לבדוק שהרי רק הוא עצמו יכול לעבור עליו אם ימצאנו. אבל הטעם השני לבדיקת חמץ, שנקטוהו רוב הראשונים – שמא יבוא לאוכלו [תוס' ב' ע"א ד"ה אור, י' ע"ב ד"ה ואם לא בדק] אם ימצא חמץ בחדר אליו הוא נכנס – עדיין קיים, ואפילו אינו רוצה לזכות בו.

וכן פרשו הראשונים את המשנה השניה במס' פסחים אליבא דחכמים: "לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד". ופרשו הראשונים שמא יבוא לאוכלו. וחלקו על רש"י שבאר את חיובי הבדיקות לפני כניסת החג. והם פרשו בתוך החג ולאחריו שמא יבוא לאוכלו, ואף אחרי החג החמץ אסור משום קנס.

ועפ"ז לכאורה חל עליו חיוב בדיקה להצילו מחשש שמא יבוא לאוכלו.

אולם לשון המשנה מלמדת שהבדיקה השניה והשלישית הן תשלומין³ של הבדיקה הראשונה שלא נעשתה ומשלימים לה, ואילו לגבי אורח זה שבדק וביטל בביתו, ובמקום זה כלל לא היה חייב בביעור ובבדיקה לפני החג. וחוזרת השאלה: האם מוטלת עליו חובת בדיקת חמץ בחדרים ששוכר במועד. ועד כמה שידי – יד כהה מגעת לא מצאתי חיוב בדיקה במועד שאינו מבוסס על חיוב בדיקה קודם המועד שלא נעשה (עי' הערה 3 בדברי הרה"ג י. אריאל). וע"כ, כיון שלדעה

אינו עובר בב"י (אף אם ננקוט שעובר על חמץ בלתי ידוע שנכנס לרשותו בחג למפרע). וע"כ, אף לפי שיטת הגר"א, השוכר השני הוא העובר לבדו.

ג. חיוב בדיקה

כל הנכתב לעיל תקף אם נמצא חמץ בפועל ע"י השוכר השני. ואז השוכר הראשון – לפי דברי ש"ע הגר"ז (אם לא ננקוט שאף הוא מסכים לשאג"א במקרה זה) עובר כל זמן שלא ביערו בפועל. והשוכר האחרון – לפי שיטת הגר"א, שהרי נמצא שהיה ברשותו חמץ בפסח. ואע"פ שנודע לו לאחר מעשה, כיון שהחמץ לא נתבטל ולא בוער, אם אמנם עובר למפרע הרי הוא עובר.

לשיטת הגר"א נראה שחייב בבדיקה שמא ימצא בתוך החג. ואליבא דרש"י הבדיקה היא שלא יעבור בבל יראה [פסחים ב' ע"א]. אמנם לפי רש"י אין בודקים בתוך המועד כמבואר בדבריו בדף י' ע"ב. אולם שאר הראשונים חלקו עליו ולדעתם בודקים במועד. וא"כ אם נצרף את שתי הדעות, נראה שחובת הבדיקה והביעור מוטלת עליו כדי להציל אותו ואחרים מלעבור בב"י.

אולם לפי הב"ח והמג"א שהנפקד אינו עובר בב"י וב"י בחמץ של ישראל שהופקד ללא אחריות, עדיין אין בדברים לעיל, כדי לחייב את השוכר השני בבדיקת חמץ. ומטעם ערבות ואפרושי מאיסורא אם קודמיו אינם עוברים בב"י, כפי שבואר

3. אינו מוכרח, דברה המשנה בהווה. ומסתבר שמי שקנה דירה בפסח ונכנס לתוכה בפסח חייב בבדיקה. דין דומה לזה יש בפוסקים במי שירש את אביו בפסח, והאב לא הספיק לבדוק את החמץ, עי' שד"ח כרך ח' עמ' 338 ואילך ודעת תורה סימן ל"ה. (הערת הרה"ג יעקב אריאל).

סימן ל - אכסנאי בבדיקת חמץ

מהפקד ויעבור עליו בב"י וב"י [תוס' וראב"ד עם הר"ן והריב"ש ומנ"ח].
ז. חצרו של אדם אינה קונה לו חמץ בפסח משום שהיתרא ניחא ליה דליקני ולא איסורא, וחצרו היא משום שלוחו [רשב"א].

ח. הראשונים נקטו שני טעמים לחיוב בדיקת חמץ שלא יעבור בב"י וב"י [תוס' ושמא יבוא לאוכלו] [רש"י].
ט. חיוב בדיקה בתוך המועד הוא רק כתשלומים לחיוב בדיקה קודם המועד, ויש חולקים.
י. מי שלא נתחייב בבדיקה קודם המועד, אם מצא חמץ במועד שורפו.

מסקנות מעשיות

- א. השוכר הראשון אם השאיר חמץ מצבו מסופק האם עובר בב"י וב"י.
- ב. בעל הדירות שהשאירו ברשותו חמץ בלא ידיעתו, אינו עובר כלל על ב"י וב"י.
- ג. השוכר השני לפי הגר"א וסיעתו עובר בב"י אם בתוך רשותו חמץ, ולפי שאר השיטות אינו עובר.
- ד. שוכר שני שמצא חמץ שהושאר ברשותו בתוך החג ולא היה חייב בבדיקתו וביעורו אינו עובר עליו בב"י.
- ה. כיון שכל החשש הוא שמא ימצא חמץ במועד וחייב הביעור נולד במועד, אין מוטלת עליו בדיקת חמץ במועד, וי"א שחייב (עי' הערה 3).

זו אינו עובר בב"י, אין מוטל עליו חיוב לבדוק את החדר אליו הוא נכנס. אולם הוא צריך להיזהר במשנה זהירות מחמץ שימצא במועד שלא לזכות בו, אלא לשורפו מייד.

מסקנות הלכתיות

- א. דעת חלק מהראשונים והאחרונים היא שעוברים בב"י וב"י רק כשהחמץ שלו וברשותו בין אצל ישראל ובין אצל עכו"ם [ר"ן, מאירי, פר"ח].
- ב. דעת חלק מהראשונים והאחרונים היא שבחמץ המופקד בידי ישראל ללא אחריותו עובר המפקיד בב"י וב"י והנפקד פטור [רמב"ם, טור, ב"י].
- ג. לשיטות אלו חיוב הבדיקה הוא משום אפרושי מאיסורא ומעין ערבות למי שעובר על החמץ.
- ד. דעת חלק מהראשונים והאחרונים היא שבחמץ המופקד בידי ישראל ללא אחריותו עוברים המפקיד בב"י וב"י והנפקד גם יחד [בה"ג, רי"צ גיאת, רבנו מנחם, גר"א]. חיוב הביעור על הנפקד הוא כדי שלא יעבור בב"י וב"י.
- ה. מי שהחזיק בחמץ ולא ביערו במועד נחלקו האחרונים האם יכול להיפטר מחיוב הביעור ע"י הפקר [שו"ע הגר"ז והשאג"א].
- ו. נחלקו ראשונים ואחרונים האם אדם מישראל יכול לקנות חמץ בפסח

חבל נחלתו

סימן לא

חייב מצוות ליל הסדר בברכת שהחיינו

רבנו פרץ, ואגב לשונו משמע שמברכים שהחיינו: "אלא על מה שהוא נהנה ממנו כחגים שנהנה בשיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעניים והפסח באכילת המצה והחטא".

באבודרהם [ע' ט"ז] כתב: "וא"ת והרי מצה ומרור וארבעה כוסות שיש בהן שמחה והנאה לגוף ואין מברכין שהחיינו. וי"ל שדי לו ברכה שאחר ההגדה שמזכיר בה והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. א"נ די לו בזמן שאומר על הכוס במועד... תירוצו השני הוא כפי ששיערנו לעיל, וכ"כ הברכ"י. ואעפ"כ קשיא שראשונים ואחרונים לא הזכירו כלל שצריך לכוון לכך, כשבמצוות אחרות ציינו זאת במפורש.

והנראה הוא כתירוצו הראשון של האבודרהם שכיון שכל ההגדה היא שבחי של רבש"ע, ואנו מציינים זאת בברכת הגאולה, ומוסיפים עוד באמירת הלל שוב לא ראו צורך להוסיף ברכות שהחיינו נוספות.

בליל הסדר אנו מקיימים הרבה מצוות מהתורה ומדרבנן ואעפ"כ פרט לשהחיינו שאנו אומרים בקידוש [ע"י רמב"ם הל' שבת פ' כ"ט] איננו מברכים שהחיינו על שום מצוה כגון: מצה, סיפור יצ"מ, מרור, ד' כוסות, הסבה ועוד. לא מצאתי שהתייחסו לשאלה כלל ברמב"ם, טור, שו"ע ומשנה ברורה. ועוד יותר קשה שאפילו לא הזכירו לכוון בשהחיינו של קידוש על כלל המצוות של הערב.

והשאלה במקומה עומדת מאי שנא מקרא חדתא [עירובין מ' ע"ב]. וא"ת שעל כולם יוצא בשהחיינו של קידוש שהוא על היום קשה הלא יש הפסק די גדול בין הברכה לעשייה, ואמנם מצאנו שבשהחיינו של יום בקריאת מגילה בפורים כתבו שיכוין למשלוח מנות ומתנות לאביונים, [תרצ"ב א' במג"א בשם השל"ה]. אבל אפילו אחרונים אלה לא הזכירו שצריך לכוון בשהחיינו בקידוש על כל מצוות הערב [ונזכר בברכ"י]. ובשו"ת הרשב"א [ח"א שע"ט] הקשה על

סימן לב

קמח שנטחן לפני פסח דינו לאחר הפסח

תשובה

המצב העובדתי לאחר בירור עם טוחני קמח מתקבלת התמונה הבאה: כל הקמח שאינו מיועד לפסח (למצות) עובר תהליך זה: לפני הטחינה מוסעים הגרעינים במסוע סגור (חלזון) בו הם

שאלה

נודע לי כי הקמח הרגיל אשר אנו משתמשים בו כל השנה הוא חמץ, במידה וקמח כזה לא נמכר לפני הפסח, האם מותר להשתמש בו לאחר הפסח?

סימן לב - קמח שנטחן לפני פסח דינו לאחר הפסח

התורה, אלא אך קרוב להחמצה. שיטת רבינו אפרים [רא"ש שם, טור סי' תס"ז] שהבחין בין חיטים שנפל עליהן מים ולא התעסקו עימן שאצלן חוששים לחימוץ אף אם לא התבקעו, לבין חיטים שהתעסקו עימן שאך בהתבקעות מחמיצות.

שיטת היראים [הגה"מ חו"מ פ"ה אות ו'] שהבחין בין זליפה מועטת שדוקא ביקוע הוא סימן לחימוץ, לבין שריה מרובה שאפילו לא נתבקעו אסורות.

שיטת הרא"ה [מובא בר"ן על הרי"ף] והריצב"א [הגה"מ שם אות ז'] שחיטים בגלל סידקן אפילו לא נתבקעו כיון שנרטבו החמיצו.

להלכה פסק הב"י [סי' תס"ז] כרי"ף וכרמב"ם, ובשו"ע פסק לאסור לתיתה והביא דברי רבינו אפרים להלכה [סי' תס"ז סי"ב].

המשנה ברורה [סי' תס"ז סי"ק ז'] כתב שהאחרונים פרשו את רבינו אפרים בנפלו עליהם מים אפילו שלא נתרככו כלל, ובשער הציון [שם אות י"א] התקשה בדעתם.

ב. הגדר ההלכתי של הקמח

גדר החיטים בתהליך הטחינה בימינו, נראה שזוהי לתיתה שנאסרה מזמן הגאונים, וע"כ לפסח אסור להשתמש בקמח. אולם נראה שאפילו לשיטת רבינו אפרים אין חיטים אלו בכלל חיטים שלא עסקו בהן, וע"כ הביקוע צריך להיות סימן העיקרי לחימוץ. ואפילו אם נחוש שהביקוע אינו סימן במקרה זה, הרי הטוחנים מעידים שאם לא נטחנו לאחר

עוברים תהליך הרטבה (אבל לא שריה), לאחר כעשר שעות מההרטבה החיטים נטחנות לקמח. ההרטבה מסייעת להפרדת מלוי הגרעין מקליפתו. במוצרי קמח רגיל לא נעשה שימוש בקליפה (סובין). בתהליך ההרטבה אין החיטים שרויות במים ואינן תופחות או מתבקעות. הטוחנים יכולים להבחין, בסמוך לטחינה, ע"י ריח החימוץ, איזו חיטה הורטבה. כל החיטים נטחנות לאחר פרק הזמן הנקוב, ואינן מונחות להמשך החימוץ. במידה ולא טחנו אותן בזמן החיטים מתייבשות, ולא ניתן לברר ע"י ריחן אם הורטבו.

בטחנות הקמח עצמן כמעט ולא נשאר קמח מלפני הפסח, והנשאר נמכר בדר"כ לנכרי. עיקר הצטברות הקמח היא במערכת הייצור והשיווק של הקמח ומוצרו.

השאלות העומדות לביורן הן:

- א. מאיזה שלב קרוי שם חמץ על חיטים שנרטבו?
- ב. איך יוגדר מבחינה הלכתית, הקמח שעבר את התהליך הנ"ל?
- ג. האם צריכים למכור לנכרי את הקמח בפסח, ומה דין הקמח לאחר הפסח, אם לא נמכר?

א. דין חיטים שנרטבו

מסוגיית לתיתה [פסחים מ' ע"א] עולות כמה שיטות ראשונים:

שיטת הרמב"ם [חו"מ פ"ה ה"ז וה'] והרי"ף [פסחים שם] שחיטים שלא נתבקעו אינן אסורות מן התורה, אלא מדברי חכמים.

שיטת הרא"ש [פסחים פ"ב סי' כ"ז] שאף ביקוע אינו סימן לחמץ גמור האסור מן

חבל נחלתו

הלתיתה... וא"כ עולה לפי המ"ב שאין צורך למכור את הקמח לנכרי קודם הפסח.

אמנם החת"ס [או"ח סי' קי"ד] פסק שסולת לאחר לתייה היא ספק חמץ, וע"כ עבר באיסור בל יראה מדרבנן ואסור בהנאה לאחר הפסח, אף שכל דין חמץ שעבר עליו הפסח רק מדרבנן. אולם נראה שדברי החת"ס שתבואה לתותה נחשבת לחמץ ועוברים עליה בפסח ודין חמץ שעבר עליו הפסח בה – לא התקבלו להלכה, והמ"ב לא חש אף לספק חמץ בלתייה שזמן מה אחריה באה טחינה.

ובשו"ת בית יצחק [יו"ד ח"ב קו"א סי' ט' הו"ד שד"ח מע' חו"מ סי' כ"ח אות כ"ד] חלק על החת"ס דבספק עבר בב"י לא קנסו ולא נאסר. ודעת החק יעקב [סי' תמ"ט] שבכל ספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר באכילה. וכתב בשו"ת בית שלמה [סוסי" פ"ו, הו"ד בשד"ח מע' חו"מ סי' ה' אות ל'] שדעת רוב האחרונים להקל בספק חמץ שעבר עליו הפסח אף באכילה.

ובאנ' תלמודית [ע' חמץ שעבר עליו הפסח הערה 257] הביא שבספק משום מחלוקת שנחלקו בו אם הוא חמץ כתבו האחרונים שדינו (של חמץ שעבר עליו הפסח) ככל ספק דרבנן ולהקל. וציין לכמה אחרונים. והיינו מקרה דגן וא"כ אף מטעם זה נראה להקל כאן.

מסקנה

נראה לענ"ד שלכתחילה צריך למכור קמח מחיטה לתותה (כפי שתוארו תהליכי עיבודה לעיל). ואם נשאר קמח כזה אסור להשתמש בו בפסח. ולאחר הפסח אפילו לא נמכר – לפי המשנה ברורה ורוב האחרונים (לפי דברי הבית שלמה) הוא מותר באכילה.

כעשר שעות, הן מתייבשות ואינן רכות ולא ניתן להבחין בכך שהרטיבו אותן (עי' שער הציון שם שהסיק שאם הן קשות מותר למכרן לעכו"ם). וכש"כ לשיטת הרא"ש שביקוע אינו סימן להחמצה. ואף לשיטת היראים זהו זילוף מועט. ונשארה שיטת הרא"ה והריצב"א שהמצב שלנו אסור לפי דבריהם.

וע"כ מעיקר הדין נראה שקמח זה אינו חמץ, ואף אם נחוש לחיטים שנשארו בחורים ופינות של המסוע שהחמיצו לגמרי ונטחנו קודם פסח, הרי הקמח שלהן שהוא קמח חמץ נתערב בשאר הקמח קודם הפסח, ונחשב כתערובת לח בלח שאינו חוזר וניעור [סי' תמ"ז ס"ד ובמשנה ברורה ס"ק ל"ב].

ג. חיוב מכירת הקמח

לפי מה שהסקנו אין צריכים למכור כלל את הקמח לנכרי קודם הפסח. אולם אם נעמיד חיטים אלו כחיטים שלא נתעסקו בהן, הרי חיטים אלו אסורות, וצריך לכאורה, למכרן או לבערן קודם הפסח. אולם נראה שאף השו"ע שהביא את דעת רבינו אפרים פסקו לחומרא מצד חשש חימוץ, אך לא כחמץ ודאי, שהרי פסק כר"ף וכרמב"ם שאך ביקוע הוא סימן לחימוץ האסור מן התורה. (וכש"כ לפי המ"ב שהזכרנו לעיל). ועי' בחזו"א [או"ח סי' קכ"א אות כ"א] שהסיק שהעדר ביקוע סימן לאי-החמצה.

אולם לפנינו אין עתה חיטים שהורטבו, אלא קמח שנטחן מחיטים אלו, ולגביו פסק במשנה ברורה [תני"ג, כ"ז]: "ואם עבר ולתת אסור לאוכלן וליהנות מהן בימי הפסח, ומ"מ להשהות קמח החיטים הלתותים מותר בפסח אם שרן במים מעט וטחנן מיד אחר

ספירת העומר וקו התאריך

קו התאריך

קו התאריך יוצר ביחס לספירת העומר בעיה חמורה (בלי קביעה עקרונית האם הוא 90 מעלות מירושלים או בקו התאריך הבינ"ל). העוברו ממזרח למערב נוסף לו יום אחד. העוברו ממערב למזרח נחסר לו יום. נצטמצם בבעיה השניה. תתכנה שלש אפשרויות עקרוניות: 1. ימשיך ספירה כרגיל, אף שבמקומו החדש יקדימו אותו ביום. 2. ידלג על יום ויספור כמקומו החדש. 3. יפסיק לגמרי את ספירתו לפחות בברכה.

לאפשרות הראשונה קשה מפני שיצא שבחג השבועות הוא ימשיך לספור, אולם כן כתב האדמו"ר מלובביץ' זצ"ל בס' חידושים וביאורים בש"ס. (ושיאחר את חג השבועות שלו זהו דבר שא"א לאמרו). לאפשרות השניה קשה שאין זו ספירה כשהוא מדלג ימים בתוכה כש"כ שאין שאין זו ספירה תמימה. נדון בעיקר שיטות הפוסקים במצות ספירת העומר, ומתוכן ננסה לפתור את הבעיה.

ספירת העומר דאורייתא או דרבנן

שיטת הרמב"ם שמצות ספירת העומר מדאורייתא בזה"ז כן משמע מדבריו הן בהל' תמידין ומוספין [פ"ז הכ"ב] והן בסה"מ [מצ' קס"א]. אמנם תוס' [מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר] וכן משמע מהרא"ש והטור סברו שספירת העומר בזה"ז מדרבנן וזכר למקדש. (ולתוס' צריך לחקור האם הספירה משום שמונים לעומר או שמונים להבאת המנחה חדשה דשני הלחם, והנ"מ אם חרב בהמ"ק בין

פסח לעצרת). ומשמעות מחלוקתם: לתוס' המצוה תלויה במקדש ואם אין מקדש אין ספירה כי כל עניינה לשם קביעת עצרת. ולרמב"ם הספירה אינה תלויה במקדש אלא מצוה בפ"ע. ואף לשיטתו ק"ק שכתב [מצ' מ"ה] "הצווי שנצטוינו להקריב קרבן מוסף גם ביום חמשים מיום הקרבת העומר שהוא יום ט"ז בניסן"..." וא"כ נערכת ספירה במקדש שהיא הקובעת את עצרת, בין אם זו ספירה בפה ובין אם ספירה בלב ובין אם נסמכים על הספירה האישית, עכ"פ הספירה הכרחית למקדש לסדרי הקרבנות, ולקביעת חג השבועות [שם פ"ח ה"א].

ושיטה מחודשת ברבינו ירוחם [נ"ה ח"ד] שספירת ימים בזה"ז מהתורה וספירת שבועות מדרבנן. ז"ל:

"ונראה לן משום דכתיב ז' שבועות תספור לך וגו' [דברים] וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר וגו' ז' שבתות תמימות תהיינה [ויקרא], נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם גבי העומר אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר. נמצא דספירת הימים הוא מן התורה אפילו בזמן הזה, וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר והיו מברכין על זה בזמן שביהמ"ק קיים..."
ואמנם הרמב"ם [מצ' קס"א] סבר שאין כאן שתי מצוות אולם רבנו ירוחם הכי ס"ל.

תמימות

"וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת

חבל נחלתו

י"א שאם בראשון שגג ה"ז בכלל מעוות לא יוכל לתקן שאין כאן תמימות ואין לו עוד מנין, ואין הדברים נראין שלא נאמר תמימות לפירוק עול מנין, ולהפקיעו מכל וכל. אלא שהמצוה כך היא ואפילו שכח את כלן ונזכר באחרונה סופר את האחרונה, ולא עוד אלא שיש אומרים שכל שספר ביום קודם שעת מוסף תמימות הן..."

בתוס' [מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכרן] כתב בשם בה"ג: "עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפטיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות ותימה גדולה ולא יתכן". וכ"כ הטור בשם בה"ג. (דברים אלה שהביא התוס' אינם בהוצאה שלפנינו). למדנו מהם שלשיטת בה"ג עצמו תמימות הוא עיכוב בכל יום, היינו שצריך לספור כל יום ויום כדי שתהינה תמימות ולא משום ספירת השבועות, וכל הספירה היא יחידה אחת. אמנם מתוס' עצמו עולה שהספירה בכל יום היא מצוה בפנ"ע, ולכל יום תמימות בפני עצמו. וכ"כ הטור בשם רב האי גאון שאם החסיר יום חוזר וסופר. (ומדבריו המובאים ברבנו ירוחם עולה שפליג על בה"ג בתרי. א. כל יום מעכב. ב. דוקא בזמן הבית אבל עתה שמדרבנן לא קפדינן אתמימות).

יוצא ששלש שיטות לפנינו בהבנת תמימות בספירת העומר.

שיטת רס"ג ורב יהודאי גאון שתמימות לעיכובא ביום ראשון בלבד.

שיטת בה"ג שתמימות לעיכובא בכל יום. שיטת רה"ג (לאחר החורבן לכה"פ) ושיטת תוס' שתמימות אינו מעכב את ספירת הימים והוא כעין הידור בלבד.

השביעית תספרו חמישים יום והבאתם מנחה חדשה לה'".

התמימות מתאר את השבועות ולכ' אינו מיוחס לימים. בדר"כ מובן תמים – שלם בסופו, כאן הסיום ברור בחג השבועות, והתמימות יתפרש או על תחילתו או על סדירות הספירה.

בגמרא [מנחות ס"ו ע"א]: "אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב". ובפה"מ לרמב"ם [מנחות פ"י מ"ג]: "ולא תהיינה תמימות אלא אם יתחיל לספור מתחילת הלילה", ולא מבורר האם הכוונה לכל יום או ללילה ראשון בלבד. ובמאירי כתב: "ומונה בכל אחד מבערב וזהו תמימות".

בהלכות גדולות [הל' מנחות] כתב: "מר רב יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מני בשאר לילוותא מ"ט דבעינא שבע שבתות תמימות ולילות, אבל בשאר לילוותא היכא דלא מנה מאורתא מני ביממא ושפיר דמיו". וכ"כ הטור בשם רס"ג. יוצא שהבין שמצות ספירת הימים היא מצוה אחת לכל הספירה, ותמימות הוא תנאי במצות שבע השבועות אבל לא מצוה בכל יום בפנ"ע, והתמימות הוא לעיכובא. (ואמנם אם החסיר יום שלם לילו וימו נראה שאין יכול להמשיך ולספור, ולא משום תמימות אלא משום חסרון בעצם הספירה, ואולי סופר שבועות, וצ"ב). ונראה ששיטתו היא שכיון שכל הספירה יחידה אחת התמימות גורם שתחילת הספירה וסופה הוא העיקר כיון שבכך הוגדר המשך הספירה. ובמאירי [סוף פסחים] כתב:

"ואם שכח ולא מנה כלל בכל אותו היום,

מצוות היחיד ומצוות הציבור. מצוות היחיד זמנם הוא לפי היחיד גופו כמו פדיון הבן ומילה. שינוי מקום לא ישנה בגוף זמן החיוב, לעומת זאת שבת היא מצוה שמוטלת על כל הציבור יחדיו ויש לה מרכז [ירושלים], כל ישראל מקיימים אותה ביחד, וע"כ היא תלויה בזמן ומקום. ולדוגמא, אם יבנה סוכה בספינה מקום הספינה יקבע את זמן הסוכות.

ספירת העומר אף שחיובה הראשוני בכל אחד ואחד, בכ"ז מצאנו (לפחות לחלק מהראשונים בצורה ברורה) שהיתה ספירת ב"ד ולא רק לשם קביעת עצרת, וברור ששתי הספירות חייבות להיות תואמות. וע"כ אין הבדל בין מועדים אחרים שנקבעים בב"ד ונוהגים בכל ישראל בהתאמה לב"ד עפ"י מקומם לספירת העומר. וניתן להוסיף לכך את שיטת התוס' התולים ספירה במקדש. וע"כ נראה שכמו שעצם הספירה תלויה בכך, כן תלותה בזמן המקדש.

וברוקח [סי' רצ"ד] כתב: "בפרק ר' ישמעאל במנחות תקנו רבנן וספרתם לכם שתהא ספירה לכאור"א". דבריו קשים שמשמע שספירת העומר דרבנן?! וניתן היה לתרץ שהספירה לכאור"א היא מדרבנן מפני שעיקרה לב"ד לשם קביעת עצרת, ואך חכמים הטילו זאת על כל אור"א. וקשה שאח"כ כתב: "ולמה לא אמר ששה בסיון תעשו שבועות אלא לענין שבועות הוצרך לספירה, כי כל הרגלים היו בביתם, אבל בשבועות לא היו מצויין בעיירות, כדכתיב ופנית בבקר והלכת לאהלך זה בפסח ולא בשאר רגלים, היה כ"א בשדהו אצל תבואתו כבועז, הואיל ולא היו מצויין בעיירות היאך ידעו מתי שבועות? וצוה

לשיטה הראשונה והאחרונה חסרון של יום (פרט ליום הראשון לשיטה הראשונה) אינו מעכב בדיעבד, ואף לספור בברכה לשיטה השנייה עדיין טעון בירור.

ספירה בב"ד

בתו"כ [אמור פרק י"ב]: "וספרתם לכם כל אחד ואחד". אבל בספרי ראה [קפ"ה]: "תספר לך בב"ד, ומנין לכל אור"א, ת"ל: 'וספרתם לכם' לכאור"א. וכן במנחות [סי' ע"ב]: "ת"ד וספרתם לכם שתהא ספירה לכאור"א. ושם [סי' ע"א]: "דיב"ב אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספור לך ספירה תלויה בב"ד יצתה שבת בראשית שספירתה בכל אדם". למדנו שיש שיטת תנאים שחובת ספירה אף בב"ד. וכ"נ שסוברים הראשונים: הלכות גדולות [הל' מנחות] היראים [סי' רס"א] ושבה"ל [סי' רל"ד] שהביאו שיטה זו. יתירה מזאת כתב בחזקוני [ויקרא כ"ה ח'] "וספרת לך שבע שבתות שנים לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בב"ד אי"צ לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה אחת לב"ד ואחת לציבור צריך לברך". אבל ברא"ש [סוף פסחים] פסק: ספירה לכל אחד וא' ולא לב"ד. וכ"כ בעיטור.

פוסקי ההלכה הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו מזה מאומה. אולם קביעת עצרת היא ליום החמישים מהחל חרמש בקמה, וקביעה זו היא של ב"ד, וע"כ אף לרמב"ם לכו' חובת ספירה (אף אם לא בפה) על ב"ד. [עי' רמב"ם תמידין ומוספין פ"ז, וסה"מ עשין מ"ה, מ"ן].

סוגי מצוות ביחס לקו התאריך

נראה שיש לחלק בין שני סוגי מצוות:

חבל נחלתו

ואינה באה ללמד אם יש חובת ספירה על בי"ד או לאו, וכ"כ בשבחה"ל [ס"ס הל"ן]: "ובטעמים דר' יהודה החסיד זצ"ל מצאתי לפי שהימים הללו ימי מלאכת השדה הן ואין מי יגיד לכפרים אם אייר מלא או חסר לכך אמרה תורה תספרו חמשים יום ואז"כ מקרא קודש יהיה לכם".

(ובדברים אלו מתישבים דבריו האחרונים של הרוקח אולם דבריו הראשונים עדיין קשים, ואולי ניתן לתרץ שיש חובת ציבור ויש חובת יחיד וחובת הציבור מהת' וחובת היחידים מדרבנן ועדיין צ"ע).

לספור בלילה ולא ביום שביום יהיו טרודין וישכחו".

וכן ברבנו ירוחם כ': "ולא תקנו שיברכו בי"ד על ספירת העומר (משמע מדבריו שעצם המצוה על בי"ד ואך ברכה לא תקנו עבורם) כמו בספ"י השמטה לפי שהם ימי קציר והעם טרודים ואינם מצויים בבתייהם לשמוע משלוחי בי"ד היוצאים ולא היו יודעין מתי קדשו החדש, ולכך צוו לספור שיודע כל אחד מתי הוא שבועות ומטעם זה נמי הספירה בלילה לפי שהעם טרודין". אולם נראה שזו דרשה בטעמא דקרא

סימן לד

דבר האבד

מיגזרינהו שרי (רש"י): לחותכן לשנים ולאוכלן הכי ביו"ט שרי דלצורך יו"ט קעביד), מייצנינהו אסיר (רש"י): לכובשן במשוי ומוציא ליחה שבהן לחוץ היינו אסור שעכשיו אינן נתלעים אלא לעשות מהן צימוקים לאכלן בחול הוא מכוינ ואסור לתקן ביו"ט מאכל דחול). רב פפא אמר כיון דמיתלעני (רש"י: אי לאו דמייצנינהו) כפרקמטיא האבד דמי ושרי". (רש"י: כלומר כסחורה שאדם יכול לעשותה במועד כדי שלא יפסיד בה אם לא עשאה, ה"נ מצי למייצנינהו דאי לא עביד הכי מיתלעי ושרי).

ובתוס' [ד"ה דבר האבד]:

"פי' בדבר שאם לא ימכרנה עתה שמא לא ימכרנה יפה פעם אחרת ויפסיד מן הקרן, אבל אם לא יפסיד מן הקרן אלא שלא ירויח כל כך אין זה חשוב דבר האבד, וכש"כ לקנות סחורה שמא תהיה ביוקר אחר המועד, אבל לקנות יין כשר בתוך המועד מותר, והר"ר יוסף פירש

שאלה

האם מותר לתת בחוה"מ לנכרי ששכור ליהודי לתקופה, מלאכה בעבודי קרקע, ואם לא – יהא נפסד הישראל את שכר הנכרי.

תשובה

השאלות שצריך לדון בהן הן:
א. דבר האבד – הפסד בגוף הקרן או אף הפסד ממוני.
ב. האם יש להקל בשכיר נכרי.
יצוין שאין שתי השאלות תלויות זו בזו, ואף אם התשובה לשאלה הראשונה שלילית, אולי ניתן להקל בגלל השאלה השנייה.

א. דבר האבד - הפסד בגוף הקרן או אף הפסד ממוני

במו"ק דף י' ע"ב: "ואמר רבא הני תמרי תוחלני (רש"י: תמרים שלא נתבשלו כל צרכם)

שכר פועלים ואך יש חשש חשד של שכיר יום, וברבים ליתא ע"ש. ועולה מדבריו שסבר שיש בכך דבר האבד. ובערוה"ש [תקל"ג ג] כתב:

"ואין לשאול דא"כ איך אצלנו כל בעלי הריחים טוחנין במועד וכן כל עושי שכר די"ל דזהו מדיני מסחור שיתבאר בסי' תקל"ט וכל שיש הפסד מכיסו מותר כמ"ש שם ואצלנו הוי הפסד מכיסו שהרי משלם שכירות בעד הריחים ומחזיק אנשים בשכירות ומשלם בעד כל יום, והגמ' מיירא בטחינה ושכר שכל אחד עושה לעצמו".

ובי"ד [ש"פ ו] כתב לגבי אבלות (שהושותה למועד וי"א דחמירא ממנה):

"ולכן נלע"ד דבעל מלאכה המחזיק פועלים ומשלם להם יכולים לעשות מלאכתו בביתו אפילו מיום הראשון שהרי אין לך דבר האבד יותר מזה שמשלם להם מכיסו בעד כל יום או שמספיק להם מזונות מכיסו וזהו הפסד גמור... ולכן הפועלים יכולים לעשות אפילו הוא עשיר".

ובילקוט יוסף [הל' חוה"מ י"ד-ט"ז] הביא משו"ת דברי מלכיאל [ח"ב סי' ק'] ומשו"ת מהרש"ג [ח"ב סי' ע"ח] שאף הם דחו את דברי מהר"ם פרובינצאל.

עוד מוסיף בילקוט יוסף מאביו הגר"ע יוסף שאף אם יחשב לספק, כשם שספק דבר האבד מותר כדבר האבד [ריש סי' תקל"ז במג"א], כמו כן יחשב ספק בדינא דדבר האבד כספק דבר האבד. ונ"ל להוסיף שאף לשיטת החיי אדם שספק דבר האבד יעשה ע"י נכרי, לדין שהעשייה היא ע"י נכרי הדבר יהיה מותר.

דיש לאסור דאנ"פ שלא ימצא בזול הרי ימצא ביוקר ואין זה דבר האבד".

אמנם בעמ' הבא בגמרא תרי לישני בצידת ומליחת דגים בכמות גדולה מיכולת האכילה במועד. בלישנא הראשונה מחמת פרקמטיא האבודה, אבל בלישנא שניה אך מפני שאפשר ליהנות בהם במועד בדוחק. ונפסק כלישנא שניה [מאירין].

הרמב"ם פסק [יו"ט פ"ז הכ"ב] שהעברת רווח מקרי פסידא, כ"כ המ"מ והרמ"ך והוא עפ"י הירושלמי [פ"ב ה"ג], והרמב"ן חלק עליו (ע"ש ברב המגיד). אמנם תרוייהו סיימו: "והטעם בזה לפי שאין בכל אלו מלאכה גמורה שתהיה אסורה דבר תורה ואין כאן אלא מקח וממכר שאסור מדבריהם ביו"ט גורה שמא יכתוב, ובחולו ש"מ התירו מפני העברת רווח" [מ"מ]. וכע"ז כתב ברמ"ך.

נשאלת השאלה במקרה שלנו, האם ניתן לראות את שכר הפועל כקרן הנאבדת כיון שהפועל בטל, או שזוהי הרווחה בעלמא ובסה"כ יצטרך להוציא מעות נוספות אחר המועד כדי לעשות את אותה מלאכה אך אין זה כעין קרן שברשותו ונפסדת.

ובשערי תשובה [סי' תקל"ז] הביא מהברכ"י שבתשובת מהר"ם פרובינצאל כ"י כתב "שאיין להדפיס ספרים בחוה"מ אף שיש לו פועלים שפסק להם שכרם קבוע בין אם יהיה לו פעולה בין אם לא יהיה לו. לא מקרי דבר אבד בשביל שמאבד שכר פועלים מאחר שמלאכת הדפוס עצמה אינה דבר האבד". משמע דחילק בין הפסד קרן לבין הפסד בשכר פועלים וכד'.

אמנם בנו"ב [תניינא אר"ח ק"ג] התיר לבנות בית כנסת במועד כשלא התנו על

חבל נחלתו

ב. האם יש להקל בשכיר נכרי

נבדוק עתה האם יש להקל בעשייה ע"י נכרי מאשר בעשייה ע"י ישראל. בסי' תקמ"ג ס"א: "כל דבר שאסור לעשותו אסור לומר לאינו יהודי לעשותו".

אמנם בסי' תקל"ז ס"ד: "אין מכניסין צאן לדיר בצה"מ לזבל השדה... ואם היה האיני יהודי שכיר שבת, שכיר חדש, שכיר שנה מסייעין אותו בצה"מ ומוסרין לו שומר לנער הצאן". ובכס"מ [פ"ח הי"א] כתב על דברי המ"מ: "נראה מדבריו דבצה"מ שוכרים אותו דכיון דלאו מלאכה היא לא אסרו אמירתו לנכרי... ועולה מדבריו שדוקא כאן שאינה מלאכה גמורה התיירו. אמנם מרבינו ירוחם [נ"ד ח"ה] משמע קצת שאף במלאכה גמורה יהא הדבר מותר שכתב:

"ואם היה הגוי שבא לדייר שכיר שבת כלומר שכיר שבוע או שכיר חדש או שכיר שנה כלומר ששכרו הישראל לשבוע אחת או לחדש ובא לדייר מאליו בחולו של מועד מסייעין אותו ומוסר להם הישראל שומר לשומר צאנם דכיון דמתחלה לא שכרו לדעת המועד אין זה מכיון מלאכתו במועד כך פשוט".

באוצה"ג [מו"ק תשובות א'] מובאת תשובת רב נטרונאי גאון מהלכות ר"צ גיאת:

"כך ראינו שכל מלאכות חול המועד בין חרישה בין קצירה בין זמירה כולהו לקולא עבדינן ואפילו בדבר שהפסדו מועט. הלכך אם כמות ששאלתם ("בשביל כרמים... שזמן חרישתם וזמירתם

מגיע לחדש ניסן שהגשמים רבים ונמשך עד הפסח ומעכבין את חרישתן ונפרחין ומבלבבין כשחורשין אותן הן נשמטין ונופלין ויש הפסד גדול, כגון פסידות אלו יש תקנה לזמור ולחרוש בתוך ימי המועד"...) **אם אפשר לעשות ע"י גוים** הרשות בידכם".

אולם בנוסח שונה של אותה תשובה (מתוך תשובות גאוני מזרח ומערב) "אי אתם צריכים לחרוש ולזמר ע"י גוים אלא אתם בעצמכם..."

וברוקח [סי' ש"ח] "רבינו שמריה התייר לומר לא"י לתפור עור קרועה ממושכת [אצ"ל ממושכות] במועד משום דדבר האבד הוא. מפ"י רבינו י"בא הלוי". **אולם עדיין אין מכל הראשונים הללו ראייה מוחלטת להתייר מלאכה ע"י נכרי מכיון שהוא שכור לזמן רב.**

אולם במהרי"ל [הל' חוה"מ] מצאתי כתוב:

"יש פוסקים אם הוא מחוץ לתחום בשבת וביו"ט מותר מאחר דאין הישראל יכול לבוא שם ולא הוא כעושה מלאכת ישראל, אבל במועד ובימי אבדו אסור כיון שיכול לילך שם הוא כעושה מלאכתו. **ונהגו להתייר אם שכרו מקודם.** אכן אם בא לשכור מתחילתו במועד או בתוך אבדו לכ"ע אסור. ואמר שהמיימון וסמ"ק פסקו שאסור גם אם שכרו קודם. ופעם אחת שאלו מאתו על ששכרו מקודם והיו עמו שם מה"ר אהרן בלומלין הי"ד ושאר לומדים ויצאו ובדקו בדבר עד

שמצאו להם היתר בסמ"ג שהשוה שבת
ואבל יחד. והשתא הואיל ובשבת חוץ
לתחום שרי לכ"ע, הכי נמי גבי אבל
נמצא מועד נמי, דמועד ואבל דין אחד
לתן".

נמצא שהתיר אך מחמת שהיו שכורים
לו מקודם.

ונראה שדעה זו לא התקבלה להלכה
שבשבלי הלקט [סי' רכ"ב] כתב:

"אמר שמואל מקבלי קיבולת בתוך
התחום אסור חוץ לתחום מותר, ואסקינן:
ה"מ בשבתות וימים טובים והא דליכא
מתא דמקרבא להתם אבל בחולו של
מועד אע"ג דליכא מתא דמקרבא להתם
כיון דשכיחי אינשי דאזלי מדוכתא
לדוכתא אחריתי אסור [מו"ק י"ב ע"א].
שאלו לגאונים ז"ל (לא מצאתי באוצר
הגאונים) ישראל שהשכיר פועלים קודם
הרגל לבנות לו בנין שלו והתחילו לבנות
קודם יום טוב ולא הספיקו לגמור אותו
מהו שיגמרו במועד לפי שאינם רוצים
ליבטל ואם לא יהיו מניחין אותו לגמור
במועד שוב לא יהיו גומרין אותו וכבר
הוא ככולו אבוד, והשיבו: כך דעתי נוטה
שאסור להניח לגמור במועד דאמרינן
מקבלי קבולת".

וכן פסק בשו"ע [סי' תקמ"ג ס"ב]. ועכ"פ
עלה לנו שמחלוקת ראשונים בכך.

ויש להוסיף ששיטת ר"ת היא שכל
סוגית מקבלי קיבולת היא דוקא לגבי
אבלות אבל לענין מועד אם קבלו קבולת
בחול מותר אף במועד ע"י נכרי. ובשיטת
ריב"ב הביא "והרב ר' משה ז"ל כתב שהשוכר
את הכותי לשנה או לשנתיים הרי הוא כמקבל
קבולת וכל שמוותר במקבל קבולת מותר
בשוכר אותו לשנה או לשנתיים". ולפי"ז אם
נצרף את שתי הדעות יהיה מותר לתת
לנכרי ששכור מכבר לעבוד במועד.

מסקנה

נראה לענ"ד שמוותר, בשעת הדחק, כשאין
אפשרות להסב את הנכרי למלאכה מותרת
ויהא הפסד כספי ניכר בבטלתו לתת לו
להמשיך בעבודתו הרגילה, על סמך שתי
הסיבות: הן מחמת שלרוב הפוסקים יש
בכך דבר האבד, ועוד מצאנו שיש שיטות
בראשונים שהקלו בנכרים שהיו שכורים
לתקופה ארוכה (ובלא להגדיר זאת כמלאכת
דבר האבד). וכ"כ בילקוט יוסף (בהתבססות
על הטעם הראשון), וכן צידד בשערים
המצוינים בהלכה [ק"ד ג', ד].

סימן לה

חיוב תעניות החורבן בימינו

את פני ה', לאמר אל הכהנים... ואל הנביאים
לאמר: האבכה בחודש החמשי הנזר כאשר
עשיתי זה כמה שנים". תשובת ה' היא בסוף
פ"ח בזכריה: "כה אמר ה' צבאות צום

א. יסודות ההלכה

כשנתיים לאחר תחילת הבנין המחודש של
בית שני (לאחר שבטלוהו צרי יהודה), שלחו
מבבל לא"י [רש"י ריש פ"ז בזכריה] "לחלות

חבל נחלתו

ואולי ניתן ללמוד מכאן שמותר לשאול בנבואה על תקנות וגזירות חכמים וצע"ג. ועי' לעיל סי' ב'.

ב. פירושי שלום ושמד

נחלקו הראשונים בפירוש דברי רב פפא. רש"י: "שיש שלום: שאין יד העובדי כוכבים תקיפה על ישראל. יהיו לששון ולשמחה: ליאסר בהספד ובתענית. יש גזרת המלכות צום: חובה להתענות בהן". וכרש"י כתב הר"ן (על הרי"ף). וכ"נ במאירי: "אין שלום ואין שמד — שיד האומות תקיפה עלינו אלא שאין גזרין עלינו גזרות לבטל את המצוות".

עולה לרש"י שהמצב האמצעי בו תלוי ברצו הוא שיד האומות תקיפה על ישראל וללא גזירות והכל תלוי בגורם זה. לא מבואר ברש"י על איזה ציבור בעם ישראל יד נכרים תקיפה, ונראה שהיינו בארץ ישראל ששם שלטונם על ישראל אינו כסדרו של עולם, אבל בארצותם הן חלקם ודינא דמלכותא דינא. וכעין זה ברשב"א: "פי' בזמן שיש שלום, שישראל שרויין על אדמתן". אין שמד ואין שלום: "בשישראל בארץ האויב אלא שאין שמד". (ושרויים היינו בשלטון עצמי).

לפי"ז יוצא לכאורה, שבבית שני היו תקופות שהיו חייבים בד' צומות – בזמן שיש שמד ושלטון נכרים, היו תקופות שתלוי ברצו – בשלטון נכרים ללא שמדות, והיו תקופות שהם ימי שמחה – כשיד ישראל גברה ושלטה.

עפ"י דברים אלו תתפרש המשנה המדברת בששה חדשים שהשלוחין יוצאין בין בתקופת הבית ובין לאחר החורבן, ובין בזמן הבית ובין לאחריו היו יוצאים על חודש אב מפני ת"ב, וסיום המשנה:

הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".

פרשו בגמרא בר"ה נ"ח ע"ב]:

"דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר' שמעון חסידא: קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום. אמר רב פפא: ה"ק בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזרת המלכות — צום (גירסת רמב"ן בתוה"א: בזמן דאיכא צרה ו"ג שמד), אין גזרת המלכות ואין שלום — רצו מתעניין רצו אין מתעניין".

מסביר הריטב"א:

"שהצומות הללו עיקר גזירתן היה על חרבן ראשון כל אחד לענינו כדמפרש ברייתא לקמן (מח' ר"ע ור"ש), וכשנבנה בית שני אמר הנביא: 'כה אמד... ולמועדים טובים' כלומר שלא ינהגו בהם צום, רק שיעשו אותם ימים טובים. ומ"מ מדקרי להו נמי לאחד הבנין צום, ולא כתיב אשר צמתם... משמע שלא נתבטלו לגמרי ולא נעקרה לגמרי גזירה ראשונה ואע"פ שריה ראוי שתעקד כיון שעל בית ראשון נגזרה והרי נבנה, והטעם לפי שידועין היו שסוף בית שני זה ליחרב, ושיהא גלות זה שאנו בו, ובנין שני לא חשיב להו כולי האי דליהוי נגדר הפרץ הראשון, ולפיכך לא עקרו גזירתן לגמרי".

(הריטב"א וכן הרמב"ן מדברים על גזירה או תקנה שקבעה את הצומות, והיינו ב"ד של נביאים וחכמים שבדור החורבן. וע"כ בשבעים שנות גלות בבל צמו בהם. עפ"ז מוקשית שאלתם את הנביא האם לצום שהרי 'לא בשמים היא'. ועוד קשה שבנבואה נקבע צום וששון וכו' ובי"ד אך פרשו.

"וכשהיה ביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר..." מוסיף על שאר החודשים שבהם יוצאים בין בזמן ביהמ"ק ובין לאחר חורבנו. (ואין להסביר שהמשנה מדברת רק לאחר החורבן ומציינת לגבי אייר, שא"כ היה ראוי שתוסיף שעל אב בזמן הבית לא יצאו).

אלא שהבנה זו שהכל מתבסס לרש"י על יד תקיפה מוכחשת מכמה מקומות:

א. הש"ס מקשה מדוע אין יוצאים על תמוז וטבת ומביא את דרשת רב חנא בשם ר"ש חסידא (שהובאה לעיל), ומסביר רש"י: "דכולהו ימי תענית ניהו בזה"ז שאין ביהמ"ק קיים, ומתניתין בזה"ז קא מיירי מדקתני וכשהמקדש קיים כו". כלומר רש"י תולה את הצומות בבית המקדש ולפי"ז כל ימי בית שני לא יצאו השלוחים על אב. ואת המשנה יסביר שיוצאים תמיד על ששה חודשים אלא שבזמן הבית על אייר ולא על אב ולאחר החורבן על אב ולא על אייר.

ב. בהמשך הגמרא אומרת: "רב ור' חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך (ימי מג"ת) כי הני (ד' צומות)". ומסביר רש"י: "אין שלום — צום, ואע"ג דבזמן הבית קרינהו מועדים טובים". משמע שבזמן הבית ד' צומות היו ימי שמחה.

ג. את קושיית רב ור"ח מתרצים: "ד' יוחנן וריב"ל אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין ביהמ"ק אבל הנך כדקיימי קיימי". ומפרש רש"י: "דתלינהו בבנין דע"י החורבן הוקבעו לצום ועל ידי הבנין הוקבעו ליום טוב, שכשנבנה בית שני שלחו בני הגולה האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים מיום החורבן כמו

שנאמר שם שהשיבם הקב"ה כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה וגו', ומכאן ואילך יהיו לששון ולשמחה ולמועדים טובים". שוב עולה מדברי רש"י שבזמן הבית ד' צומות הם ימי שמחה.

ד. בהמשך הסוגיא מובא שכאשר בטלו חז"ל הזכרת השם בשטרות קבעוהו לר"ט בג' תשרי ונמנה היום במג"ת. והגמרא מקשה למ"ד בטלה מג"ת: איך הוסיפוהו אם את כל קודמיו בטלו? ומתרצים שיום הביטול היה בזמן שבהמ"ק קיים (אבל לאחר החורבן בטל אף הוא). ועל כך מקשה הגמרא שהר"ז יום שנהרג גדליה בן אחיקם. ומפרש רש"י: "אי בית המקדש הוה קיים בלאו הכי הוי יו"ט דהיינו צום גדליה וקריא רחמנא מועדים טובים בזמן הבית".

מכל דברי רש"י אלו עולה שבזמן בית שני כל ד' צומות היו ימי שמחה.

מקצת מסתירות אלו הקשה הגר"י גרשוני בספרו קול צופיך [עמ' רכ"א ואילך] ותרץ: "דלרש"י אם בזמן שהמקדש בנוי זה ג"כ מספיק שיקרא שלום, ויש שני אופנים בפירוש בזמן שיש שלום: או שיד אומות העולם אינה תקיפה על ישראל או שהמקדש בנוי" [עמ' רכ"ב]. ודבריו אינם מוכחים ונ"ל לבסס דבריו.

לרש"י, לכו"ע הנבואה היתה שכשנבנה ביהמ"ק ד' צומות אלה הם מועדים טובים. ולא הוסיפה הנבואה על העתיד מאומה. לאחר חורבן בית שני כשהתברר שבית שני לא השיב עטרה ליושנה וחסר חמישה דברים ובטלה הנבואה, תקנו חכמים לשוב ולצום את הצומות ואסמכינהו אקרא. ומלאחר החורבן תוקף הצומות גם בימי

חבל נחלתו

צרה הוא מדברי חכמים. ותקנתם היתה עפ"י הפסוק בזכריה ביצירת מצב ביניים של לא שלום ולא צרה.

וכשנדייק נבחין שיד תקיפה מזכיר רש"י דוקא בדברי רב פפא, ואילו בדברי רב חנא הוא מזכיר את בית המקדש, ובפעם השניה שמוזכרים דברי רב חנא בקצרה לגבי ביטול מג"ת הוא ג"כ מסביר על בית המקדש. מפני שהסבר רב חנא היה על זמן הבית, ואילו דברי רב פפא באו לבאר את המצב שלאחר החורבן שתנאיו שונים. וע"כ לגבי מצב שלום בזמן בנין הבית מזכיר רש"י מועדים טובים ויום טוב, ואילו לגבי מצב שלום בדברי רב פפא הוא מזכיר להיאסר בהספד ובתענית.

וזו נקודת המחלוקת בין האמוראים לגבי מגילת תענית: מאן דאמר דבטלה – כשם שנחתין דרגא לגבי ד' תעניות הן בחיוב והן בחומרת הצומות, כך צריכים לירד דרגא בימי מג"ת, וכיון שכל עניינם היה יחסית קטן – אך איסורי הספד ותענית – ממילא הם בטלו. ולמ"ד דלא בטלה מג"ת כיון שיסודם של ד' צומות הוא בחורבן בית ראשון, אין לקשור ימי מג"ת שכולם נקבעו לאחריו אליהם ולבטלם כשאלו בטלו. (וכשתמצי לומר מחלוקתם היא האם בית שני הוא המשך של בית ראשון וע"כ נסיו נקבעו במג"ת, או שמלכתחילה ידעו שתקופה אחרת לפנייהם וקבעו ימי מג"ת לזכרון הנסים שארעו בתקופה דלה בנסים, ואין לבטלם עם החורבן).

לעומת שיטת רש"י (ואולי גם הראשונים המתנבאים בסגנונו), ברבנו חננאל שלום – בזמן שבית המקדש קיים, וכ"כ ברמב"ן [תוה"א שער אבלות ישנה], וכ"כ הטור וכ"כ הב"י בשיטת הטור.

ונראה שהרמב"ן והטור למדו שדברי רב פפא מלמדים את תקנת הנביאים ובית דינם, וע"כ הרמב"ן מסביר שמעיקר הדין כל ד' צומות שוים היינו אסורים בחמישה דברים ומפסיקים מן הערב. אלא כיון שחלותם בימינו תלויה ברצו לא קבלו עליהם יותר. אבל תשעה באב כיון שהוכפלו בו הצרות קבלו עליהם את כל החומרות.

ובריטב"א: שלום – ישראל שרויין על אדמתם ובית המקדש קיים אז ששון ושמחה. אין שלום שבית המקדש חרב ויש שמד על ישראל – צום גמור מגזירת נביאים הראשונים, אין שלום ואין שמד (חדא לגרעותא) תלוי ברצון בי"ד.

וברמב"ן ואין צרה – במקום ידוע בישראל, וכ"כ הטור. ונראה שגורם זה אך שייך לרמב"ן בזמן שאין שלום ואין גזרה, שאז כל שיש גזרה במקום אחד חייבים להתענות כולם מדברי נביאים. אבל בזמן שיש בית מקדש אף צרה במקום אחד אינה מבטלת לדין ששון ושמחה, ואזלינן בתר רובא מצד חשיבות יושבי א"י. (ועיי' שו"ת תשבץ ח"ב סי' רע"א שחולק על הרמב"ן).

ג. רצו מתעניין - רצון אישי או החלטה ציבורית

המצב האמצעי שתלוי ברצו מעורר את השאלה: כאשר תקנו נביאים את ד' הצומות האם במצב האמצעי (אין שלום ואין גזרה) השאירו את הקביעה ביד כל אחד ואחד, או בהחלטה כוללת של רוב הציבור, ולמעשה בי"ד הגדול באותו דור, או ביד בי"ד של אותו מקום.

ונראה שאם השאירו זאת ביד כאו"א המשמעות היא שתקנת הנביאים היא

שהזמן המדובר הוא כתעניות יחידים בתעניות גשמים (ומכאן פתח גדול לכך שג' תעניות קלות יותר ואין חייבים בהן בה' דברים כת"ב). אם השאירו זאת ביד בית דין של אותו מקום נראה שמעיקר הדין תלוי בכא"א אלא משום חשש מחלוקת הפקידו זאת ביד בי"ד. לעומת זאת אם נאמר שהופקד הדבר ביד הכלל לדורות, נראה לומר שבי"ד של נביאים השאירו לבתי דין שלאחריהם להכריע.

ברמב"ן:

"רצו רוב ישראל ונסכמו שלא להתענות אין מטריחין עליהם להתענות, אין שלוחין יוצאין, רצו רוב ישראל להתענות מתענין, ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות וקבלו עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן, וכש"כ בדורות הללו, שהרי בעונותינו שרבו צרות בישראל ואין שלום, הלכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים".

וברא"ש: "פי' לא רצו — הציבור, אבל היחיד אין לפרוש מן הציבור כל זמן שלא נמנעו הציבור שלא להתענות". וכ"כ הטור [סי' תקנ"ג]. עולה שהדבר ניתן ביד בי"ד גדול שבדור ועליהם נאמר אם רצו או לא ואין היחיד רשאי לשנות.

אמנם בב"ח פרש על הטור: "זמ"ש רצו רוב ישראל — פירוש רוב ישראל שבאותה

מדינה והיינו רוב ציבור". אבל לאחר עיון נראה שלפחות ברמב"ן רוב ישראל משמעותו דוקא בית דין של כל ישראל. ואך בטור ניתן להסביר כך.

אבל באוצר הגאונים [ר"ה תשובת ל"ד]: "הילכך שלשה צומות מי שאינו רוצה לצום אין בכך כלום ואינו מחייב בהן אבל ט' באב הואיל והוכפלו בו הצרות חייב לצום ולהתענות בו". וכן ברשב"א אע"פ שהורגלו להתענות, לא רצו אין מתענין, וע"כ לא שלחו שלוחים, ורחוק בעיניו לומר כיון שמעיקרא אילו רצו שלא להתענות בגלל זה אין שולחים שלוחים. ונראה מדבריו שתלוי ברצון כ"א. וכ"כ הר"ן אלא שקבל להלכה דעת הרמב"ן.

ובריטב"א מאריך בבירור השאלה ומסיק שאמנם היה תלוי ברצון היחידים, אולם לאחר שקבלו עליהם הרי היא חובה (אם כי עפ"י הדינים להקל שקבלו עליהם), אולם בעת שנשנתה המשנה עדיין לא היה מנהג הציבור ברור ורק בזמן האמוראים נתחזק המנהג, וע"כ לא יצאו על תמוז וטבת. אמנם מלשונו קודם "רצו בית דין" משמע שתלוי גם בבית דין וע"כ נראה שבכל מקום היה בי"ד מחליט עד שקבלו עליהם כל ישראל בימי האמוראים.

(לגבי שיטת הרמב"ם קשייה והסברה עיין במאמר הגר"י גרשוני שהוזכר לעיל.)

סימן לו

בדין תקיעת שופר וברכתה

חצוצרתא בידיה ומברך: בא"י אמ"ה אקב"ו לתקוע בשופר... וכעין זה כתב ברא"ש: "ור"ת כתב שיש לברך על תקיעת שופר

א. מחלוקת הגאונים והראשונים בברכת השופר

בשאלתות דרא"ג [קע"א] כתוב: "ונשקול

חבל נחלתו

שתוקע תרועה ובאתריה דמר נקרא המריע כי אם מריע..."

ג. מחלוקת אחרונים בלישנא דברכות אם הולכים אחר לישנא דקרא

אמנם הא דכתב לבסוף דאזלינן בברכות אחר לשון בנ"א, הגר"א כתב לא כן, לגבי ברכת הפרשה בחלה. בשו"ע [יו"ד שכ"ה ס"א] כתב: "וברך אקב"ו להפריש תרומה". וברמ"א הוסיף מהטור: "או להפריש חלה". והגר"א כתב [ס"ק ב']:

"כמ"ש תרימו תרומה ובלשון המקרא חלה נקרא העיסה כמ"ש חלות בלולות והרבה כיוצא. אבל בל' המשנה נקרא חלה בכ"מ וז"ש או [להפריש חלה — ברמ"א] ומ"מ נכון לברך בלשון מקרא כמ"ש ברפ"ו דברכות: ר' יהודה אומר: בורא מיני דשאים. ולא קאמר ירקות בלשון מתני".

ועולה מדבריו שלא הולכים בברכות אחר לשון משנה אלא אחר לשון תורה.

ד. שיטת הרא"ש שיוצאים בשמיעת שופר

אולם מדברי הרא"ש עולה שהמחלוקת בברכה עמוקה יותר, וענינה הוא גדר המצוה וז"ל:

"וכ"כ בה"ג הא דמברכים לשמוע בקול שופר ולא מברכים לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר. כדתנן: התוקע לתוך הבור וכו' ופעמים שהתוקע בעצמו לא יצא כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותקע".

דהיינו מדברי השאילתות ור"ת משמע שהמצוה בתקיעה, ואלו בה"ג והרא"ש

משום דעשיתה היא גמר מצותה. וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר ושהחיינו ואח"כ תוקעין. וכן כתב בה"ג... [פ"ד ע"ה סימן י']. ולפנינו מחלוקת הגאונים (וכן הובאה בשבלי הלקט) שממשיכה בראשונים ורמב"ם וטור כראבי"ה שמברכים לשמוע קול שופר. וכ"פ בשו"ע [סימן תקפ"ה]. (ובקרבן נתנאל שם ס"ק ד' כתב שלא מצא לירושלמי וטעות היא, וראיה שרמב"ן ורז"ה חולקים אם היא מחלוקת הגאונים).

ב. הסברי הפר"ח והנצי"ב

בטעם ר"ת ושיטתיה כתב בפרי-חדש [סימן תקפ"ה] שנטה אחר הירושלמי שמברכים אף על עשית מכשירי המצוות וע"כ אע"פ שאין עיקר המצוה בתקיעה אלא השמיעה [ויבואר להלן] בכ"ז יכול לברך אף על התקיעה, אמנם אנו דפסקינן כבבלי אין לברך על התקיעה. והמברך על התקיעה לא יצא [לדעת הפר"ח]. והנצי"ב בהעמק שאלה [שם סימן ג'] כתב:

"ובאבודרהם הלכות פורים הוסיף דא"א לברך לתקוע משום שמריעים ג"כ וא"א לברך להריע משום דתוקעים ג"כ, ורבינו לא חש לה. וכמו שמברכין על נטילת לולב אע"ג דמצוה בד' מינים, אלא משום שגובה במינו ונראה עיקר, ה"נ כיון דתקיעה מרובה לפניו ולאחריה מברך לתקוע. ויש להוסיף דלפי לישנא דקראי ותקעתם תרועה הרי דגם תרועה מיקרי בפעולת התקיעה... מיהו כבר כתבנו בסימן ח' ובכ"מ דלא נאמרו ברכות בלשון תורה אלא בלשון בנ"א, ומעתה אפשר דלא פליגי [שתי השיטות שהובאו לעיל] ובאתריה דמר קרו למי שמריע

צריך לבא דוקא מבר חיובא. וכמו שאין יוצא בקול החמור – מפני שאין כאן שופר, ואין יוצא בקול המתעסק בשופר מפני שאין כונת השמעת קול כך גם צריך שהקול יצא ע"י בר חיובא.

וכעין זה מצאנו בתפילין שאין יוצאים בכתיבת קטן אע"פ שאין הכתיבה חלק ממעשה הקשירה. ואפשר להביא ראיה מהעובר אחורי ביה"כ, שעולה משם שצריך כונת תוקע להוציא י"ח המצוה את השומע, ואי לא התכוון – לא יצא. ולכאורה כאן הקול היה ראוי לצאת ואחרים יצאו בו, ואך זה שלא התכוון אליו לא יצא. ונראה שצריך שגם התקיעה תהא של השומע, מדין שליחות או דרך אחרת. וכן כ' המנחת חינוך [מצוה ת"ה] "וע' מ"ש האחרונים דשניהם הן שמיעה והן התקיעה הוא המצוה, ואחד בלא חבירו ל"י... דצריכים השמיעה והתקיעה להיות ביחד אך על השמיעה לא שייך שליח. וצריך לשמוע בעצמו. וחלק התקיעה יוצא ע"י אחר, ודוקא ממצוה בדבר ככל המצות". (על ראיתו ששמיעה בלא תקיעה לא מהני – הקשינו לעיל והבאנו ראיה אחרת. ויש מהאחרונים שהסיקו שאין מצוה בתקיעה אלא בשמיעה בלבד. עי' ישועות יעקב סימן תקפ"ה).

ז. שיטת ר"ד אבודרהם שתקיעה ושמיעה מגוף המצוה

בראשונים יש אשר כתבו מפורש שהמצוה תקיעה ושמיעה. באבודרהם [הלכות פורים] כתב:

"הטעם שאין מברכין לשמוע מקרא מגילה כמו לשמוע קול שופר, ואין מברכין על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה מפני שבשופר צריך לברך לשמוע ואין

בעקבותיו, סברו דהמצוה היא השמיעה. ובראיה זו של התוקע לתוך הבור שעד שלא השמיע לאזניו לא יצא כלולות שתי ראיות: ראשונה שבתקיעה בלא שמיעה אינו יוצא י"ח. ושניה דאולי יכולנו לומר שזה שצריך שמיעה בכל מקום הוא דוקא כשאינם תוקעים לעצמם ואז מדין שומע כעונה, השמיעה היא כעניה ואין חובת שמיעה אלא תקיעה בלבד – קמ"ל שאף התוקע לעצמו שאי"צ לשמיעה מדין עניה, גם הוא לא יצא י"ח עד שישמע.

ה. ראיה נוספת לשיטתו

ואפשר להביא ראיה מדין שומע מט' בנ"א יצא, שבשופר כיון דחביב עליה יהיב דעתיה. ושומע קול כשר וקול פסול משני שופרות באדם אחד נחלקו הראשונים והרמב"ן [בדרשת ר"ה] והריטב"א פסלו. ולכאורה כל הפסול וכל השאלה בשמע מט' אנשים דוקא לשומע ולא לתוקע ומהא דלא חילקו משמע שאף התוקע לא יצא. עכ"פ עולה מהרא"ש וראיתו שאין יוצאים י"ח בתקיעה לבדה וצריך שמיעה.

ו. בירור שאף התקיעה מגוף המצוה

אולם דברי הרא"ש צריכים בירור האם כונתו שצריך שמיעה בלבד, או צריך תקיעה ושמיעה. כלומר האם התקיעה היא מגוף המצוה או שהיא הכשר מצוה. ולכאורה ניתן להכריע ממשנת חרש שוטה וקטן שאינם מוציאים י"ח את החייבים. ומכך שצריך שהתוקע יהיה בר חיובא במצוה, נראה שהתקיעה היא חלק מהמצוה. אמנם אין בכך ראיה כיון שאולי אף שאין התקיעה המצוה, קול שהתורה צותה עליו שבו יוצא י"ח שמיעת שופר

חבל נחלתו

ט. היחס בין משמיע לשומע

לאחר שעלה לנו שצריך תקיעה ושמיעה, צריך לדון מה סוג הקשר בין השומע [שאינו תוקע] לתוקע. אפשר להבין מדין שליחות ושלוחו של אדם כמותו. (כן הבין המנחת חינוך שהבאנו לעיל). ויוצא שאת חיוב התקיעה המוטל על השומע עושה שלוחו ונוכחות השומע במקום היא מדין שמיעתו. וכיון ששלוחו מוציא י"ח, צריך שיהא בר חיובא במצוה. ומדין ערבות גם אם התוקע יצא מוציא לשומע. ואפשר לומר מדין שומע כעונה. והתוקע משמיע, והשומע בשמיעתו עושה שתי פעולות: עונה לקול השופר וכביכול הוא התוקע, ושומע את הקול מדין שמיעת שופר. ואף כאן צריך כונת משמיע לשומע כדכתב השו"ע [סימן רי"ג ס"ג] "אין יוצא י"ח בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן אא"כ ששמעה מתחלה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין ג"כ להוציא ידי חובתו".

י. בירור בדין שליחות דתקיעה

אמנם אם התוקע מוציא י"ח מדין שליחות צ"ע איך מוציא את עצמו מעצם חיובו, ולאחר בגדר שליח באותה תקיעה עצמה. וכיצד מעשה אחד יעלה לשניהם וכש"כ כשהשומעים מרובים. ונראה שכדי לענות על שאלה זו חידשו הלבוש [סימן תקפ"ה] ומהר"ם חביב (כנראה ביום תרועה הובאו דבריהם "בהרצ"ב" לגרצ"פ על הטור) דילפינן בגמרא מקרא שכל ישראל יוצאין בתקיעה אחת (אלא שללבוש כיון שהיא מצוה בגוף אין התקיעה מכלל מצוה אלא הכשר, ולמהר"ם חביב התקיעה מהמצוה והתורה חדשה בה שליחות – כן כתב בהרצ"ב שם). ונראה

לברך לתקוע לפי שצריך שישמע התוקע קול ואם לא שמע לא יצא. כדאמרינן התם: זמנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור והיה אדם תוקע בבור ואדם שחויץ לבור אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. נמצא שהשמיעה עיקר ולא התקיעה שאין הבנת הלב תלוי בה. אבל במגילה יוצא בה בקריאתה לבדה אע"פ שלא השמיע לאזנו. כדאיתא בברכות נמצא שהקריאה עיקר שהבנת הלב תלוי בה בלא שמיעה כק"ש".
מבואר בדבריו שצריך שמיעה עם התקיעה, והשמיעה היא עיקר המצוה.

ח. שיטת הר"ן - תקיעה ושמיעה

וכן בר"ן כתב שמצוה בתקיעה ושמיעה יחדיו. שכתב:

"ותו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה ב"על" מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותקנוה בלמ"ד (לשמוע) לפי שא"א להתקיים ע"י שליח. נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת שופר על התקיעה וב"על", י"ל לפי שבמגילה יש פסוק אותיות שצריך לשמוע אותן תקנו ברכתה על קריאתה, ללמוד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה. אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה. מיסוד רבותינו הצרפתים והרמב"ן ז"ל בלקוטיים" [ר"ן על פסחים].

מעצם השאלה עולה שמצריך תקיעה ושמיעה ולהנחה זו שותפים רבותינו הצרפתים והרמב"ן.

אשר הוא העושה, הוא מצווה שלא להסיח דעתו והשומע מקיים חלק השמיעה בשמיעתו. (עוד יש בדבריו חדוש שהסחת דעת היא אך בתקיעה ולא בשמיעה ולא ברר את סיבת החילוק ונראה שכונתו בין מצוה פעילה למצוה סבילה שנעשית ממילא). העולה משיטת רבנו שמחה שבתקיעת שופר התוקע שלוחו של השומע.

יג. הר"ן - תקיעה לאו מדין שליחות

אבל הר"ן חלק על הנחה זו בדבריו על מודר הנאה שרשאי לתקוע לחברו בשופר של מצוה [כ"ה ע"א ד"ה "אמר"] כתב: "מיהו מסתברא לי דכי אמרינן מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דוקא כגון שהוא תוקע מאליו להוציא המודר הנאה, אבל כל שאמר לו המודר תקע לי והוציאני אסור דשליחותיה קעביד..." ומביא ראיה מסוגית כהנים שלוחי דידן או דשמיא בנדריים [ל"ה ע"ב]. ולכאורה אם התוקע הוא בלאו הכי שלוחו של שומע מה אכפת לן במנוי השליחות הא בלאו הכי יש כאן שליחות שאסורה למודר הנאה. ומכאן שאין היחס בין תוקע למתקיע שליחות. וא"כ צריך להסביר לר"ן שכל דין תקיעה אינו מדין שליחות אלא מדין אחר.

יד. בין שליחות לשליחות מצוה

אמנם ניתן לחלק בין שליחות דמצוה לסתם שליחות ולומר דהא דאסרה הגמרא בנדריים היא סתם שליחות משום הנאה דמודר, אבל הנאה דמצוה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו. חילוק זה מצאנו בשיטת הראשונים בנדריים דנחלקו הרא"ם ושיטה [בשמ"ק ד"ה "נפקא"] האם נאסר דוקא בשליחות מפורשת או בכל מצוה

שאחת הסיבות לחידושם הוא ענין זה שהתוקע מוציא עצמו ואחרים בתקיעתו. אך לאחר שהת' אמרה "יום-תרועה" וכל ישראל יוצאים בתרועה אחת ממילא ניתנה אף דרך זו.

יא. ספק בדין שומע כעונה לתקיעת שופר

מדין שומע כעונה צריך בירור האם זהו גדר שאפשר לאומרו בכלל, כלפי מצות שופר. שהרי יש מצוות שהן בגופו, וא"א בשליחות ויש מצוות שאינן בגופו ועליהן מועילה שליחות. אבל למצוות שבדבור המוטלות על כ"א בהן נתנה תורה גדר אמצעי שאע"פ שהמצוה בגופו אפשר לצאת ע"י שליח וע"י "שומע כעונה". אמנם כ"ז בדבור, אבל בהשמעת קול שופר מנ"ל דבכלל שייך דין "שומע כעונה" להחשיב השומע כאילו תקע?

יב. רבינו שמחה - תקיעת שופר מדין שליחות

כתב בהגהות מימוניות [הלכות שופר פ"ג ס"ט] "עוד כתב רבינו שמחה שכשם שאין לתוקע להסיח בינתיים כך אין לשומעים להסיח הואיל והתוקע הוא שלוחן ומוציאן. ושלוחו של אדם כמותו וכאילו השומע עצמו תוקע". דהיינו התקיעה עצמה נעשית בשליחות, אבל על הסחת הדעת אין שליחות ונמצא שהסיח השומע את דעתו בעת תקיעתו. סברא זו ניתנת להאמר בין בדין שליחות בין בדין "שומע כעונה" [הבנוי על שליחות]. ועוד יותר באחרון בו השומע ממש שותף לתקיעה. אמנם ניתן לחלוק על סברא זו לפחות לגבי שליחות רגילה. דאם נאמר שאי-הסחת הדעת כלולה בעשית המצוה א"כ השליח-התוקע

חבל נחלתו

דנים מפורשות. אמנם פשטא דמשנה ברכות "המתפלל וטעה סימן רע הוא לו ואם שליח צבור הוא סימן רע הוא לו ולשולחיו ששלוחו של אדם כמותו". משמע ששליח צבור הינו ממש שליח אע"פ שמוציא את הרבים ע"י דין שומע כעונה. אמנם אי הכי היה צריך להיות מוזכר בשו"ע שהמודד הנאה אין יוצא בתפילת מי שמודד הימנו ולא מצאתי לא באו"ח בדיני ש"צ ולא בהלכות נדרים).

הנעשית ע"י שליחות. ואם נאמר שהר"ן סבר כרא"ם אפשר להסביר תוקע מדין שליחות. (אבל בר"ן לא כתיב מפורש ועוד שקשה מכהן המקריב. וצ"ע). ובפשט הדברים צ"ל שתקיעה לר"ן אינה מדין שליחות אלא מדין שומע כעונה (אי אמרינן דאינו מדין שליחות וצ"ע) או כהכשר מצוה בלבד. וה' יאיר עיני. (ולעיל כתבנו דקצת משמע בר"ן שסתם תקיעה מדין שליחות, בדין שומע כעונה אי הוי מדין שליחות או ענין נפרד לא מצאתי

סימן לז

מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה

שיעורין חציצין ומחיצין הל"מ" נעירובין ד' ע"א סוכה ה' ע"ב. וכיון שכך בכל מקום שהמחיצה מגדירה מקום או מפרידה בין רשויות דיניה לכאורה מהל"מ. ושייכות הלכות אלו לדיני: סוכה, רשויות שבת, מקום לאמירת דברים שבקדושה, הגדרת תחומין, לדיני קדשים, מחיצת המנוגע – מהתורה, ומדרבנן: מחיצת אונן ומחיצות לעירובין. עוד נידון נושא מחיצה לענין עשית מחיצה בשבת, כפי שהזכיר הגרע"י בתשובתו. נתיחס לכל תחום שבו הוזכר התנאי של עומד ברוח מצויה.

א. דופן סוכה

א. על המשנה [סוכה כ"ד ע"ב] "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה". הביאה הגמ': "א"ר אחא בר יעקב: כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה". ומקשה הגמ' מהמשנה: "והא קאזיל ואתי? הב"ע בקשין, והאיכא נופו? דעביד ליה בהוצא ודפנא". מפרש רש"י:

הצעת השאלה

הגאון הרב עובדיה יוסף הי"ו כתב בספרו "יחוד דעת" [ח"ג סימן מ"ו] שאסור לעשות מחיצות של דפנות סוכה מסדינים ויריעות מפני שרוח מצויה מנדנדת אותם. שכל מחיצה שהולכת ובאה ברוח אינה מחיצה. זו לשונו בסיום תשובתו:

...ויש להזהיר לעושים מחיצות הסוכה או מחיצה אחת ממנה מסדינים או מיריעות מבלי שיארגו אותם בקנים לבל יעשו כן. ולהעיר למוסר אזנם שעל ידי-כך הם יושבים בסוכה פסולה ומבטלים מצות סוכה כהלכה וגם מברכים ברכה לבטלה". משמעות דבריו שדופן כזו פסולה מהתורה, וע"כ היושב לא קיים מצות סוכה וברכתו ברכה לבטלה. מי אני שאחלוק על דבריו, בכ"ז תורה היא וללמוד אנו צריכים. ויהיו דברי דברי תלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע.

הלכות מחיצה מקורם בהלכה למשה מסיני: "דא"ר חייא בר אשי אמר רב:

ג) אם נתקו יריעות הפשתן הסוכה פסולה. וע"כ ראוי לסרג בקנים. את לשון ר"פ הביא מרן הב"י בשו"ע [סימן תר"ל סעיף י'] וכפי ההסבר השני לעיל כתב בחיי אדם [כלל קמ"ו סעיף ז']:

"כל הדברים כשרים לדפנות בין מדבר שאינו מגדולי קרקע כגון עורות וכן מדבר המקבלת טומאה כגון סדינין וכיו"ב וכן מכלים ובלבד שיכולה לעמוד ברוח מצויה, ולכן אם עושה מחיצות מיריעות וכיו"ב צריך לקשור אותם מלמעלה ומלמטה כדי שלא יניד אותם הרוח. ומ"מ אין נכון לעשות מיריעות שמא יפסקו ולא אדעתייה..."

וכן במשנה ברורה [ס"ק מ"ח שער הציור] שהביא מחלוקת בין הט"ז לשבות יעקב שלראשון מותר לעשות אחת מהמחיצות מיריעות ולאחרון אסור כלל (עפ"י סיגוי של ר"פ). וכתב: "זכן בנהר שלום ובאליהו רבה שתירצו לקושית הט"ז דבהמה אם תברח יראה, משא"כ ביריעות אם תנתק הקשר שלמטה ולא יראה כלל..." ובס"ק מ"ט הוסיף: "ולא העתקתי מה שכתב המ"א... כי דעת הא"ר להקל בזה מטעם כיון שהיריעות קשורים בטוב והקנים אינם רק לחומר יתירא אין להחמיר כ"כ. וכן בבכורי יעקב הקיל בזה". הא חזינן שלא חשש לנדנד היריעה אלא להנתקות קשר שלמטה. בכך הם חולקים על הגרע"י בתרי: א) לא הנדנד פוסל אלא הניתוק שהופכה ממחיצה לזילון. ב) הפסול אינו בפועל כבר עתה, אלא אם ינתק תפסל הסוכה. ב. במשנה [דף י"ב ע"א] שנינו: "וכולן כשרות לדפנות" והיינו כל הפסול לסכך מצד חומרו שהוזכרו לעיל. וביניהם כלי פשתן שאע"פ שגידולם מהארץ מקבלים

"שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה: שהרוח מזליכה ומביאה". ויתכנו שני פירושים:

א) תנועת המחיצה אף שקשורה מכל עבריה מבטלת שם מחיצה ממנה.
ב) שכיון שהיא תלויה כוילון וצדדיה ותחתיתה אינם קשורים הרוח מניעה את החלק התחתון לכאן ולכאן, וע"כ אינה מחיצה, אלא כדלת.

מלשון הראשונים (כרש"י) קשה להוכיח איזה סוג כונתם לפסול את השניה או אף את הראשונה. (אם כי מוליך ומביא כגון בלול משמעותו תנועה כוללת ולא אך נדנד בעלמא). עפ"י ההסבר הראשון תוסבר שאלת הגמ' כפי שהבינה הגרע"י. עפ"י ההסבר השני: "והא קאזיל ואתי" הכונה היא לנוף היורד לארץ שהוא מחובר בצד אחד והענפים באים והולכים וממילא בצידם התחתון או בצד שאינו מחובר אינם חוצצים. ועל כך תרצו בקשין ובהוצא ודפנא. ונראה שכך למדו כל הראשונים ואף לא אחד ראיתי שהזכיר סדינים לפסול משום שנעים ברוח מצויה, אם קשורים בכל צידיהם. היחידי שהתייחס להסבר השני הוא רבנו פרץ שהובא בטור [מהגהותיו על הסמ"ק]:

"ע"כ אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אע"פ שקושרן בטוב זימנין דמינתקי ולא אדעתייה, והוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה והרוצה לעשות בסדינין טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות מג".

רבינו פרץ החמיר לעשות את המחיצות בפחות מג' מחשש שמא ינתקו הסדינים. ועולה מדבריו: א) מחיצות סדינים כשרות מהתורה. ב) חשש ניתוק ביריעות פשתן אינו גורם לפסילת המחיצות לפני שנתקו.

חבל נחלתו

מבעוד יום למחר מצאו (עפ"י מסקנת הגמ') סדינין פרוסין על העמודים והביאו ס"ת וקראו בו... ואותו מעשה היה להתיר טלטול בחצר שאינה מעורבת, ובמחיצה תלויה עפ"י הוראת ר' ישמעאל בר' יוסי בשיטת אביו [רש"י שם]. ואם סדינים בלא"ה פסולים למחיצות איך התירו זאת.
ב. וכן הובא לעיל לגבי מחיצת השלטון מסדינים בירושלמי וכן הובא אף בעירובין [פ"ח ה"ח].

ג. מחיצה המתרת בשבת

א. במסכת שבת [דף קכ"ה ע"ב] נחלקו רש"י ור"ת בעשית מחיצה בשבת, לרש"י אך עשית גג אסורה מדין אהל עראי, ולר"ת אף מחיצה המתרת כגון דופן סוכה או להתיר טלטול. ולפי"ז כל מחיצה שעשיתה אסורה בשבת לר"ת דין מחיצה לה. וכמו"כ אם הוצרך לשייר טפח מע"ש כדי שיהיה כמוסיף על אהל עראי ג"כ דין מחיצה לה. ובב"י [סימן שט"ו] הביא מהמרדכי:

"בחדר שהיה ישן בו מהר"ם היו בו ספרים וכל לילה היה עושה מחיצה עשרה טפחים גובה בפני הספרים. ובכל ע"ש היה עושה מחיצה מבע"י, לפי שלפעמים היה משתין בלילה. והיה כורך המחיצה לצד מעלה ונותנה על המוט ומשייר בה רוח טפח. ובלייל שבת פושטה למטה..."
ולאחר דו"ד הסיק שם בב"י: "וצ"ל שהוא סובר כר"ת דמחיצה המתרת ואסור לעשותה בשבת". וכן מסיק בב"י בהמשך: "לכן נ"ל שאע"פ שתלוי שם בקביעות שרי [להלות וילון כפתח] שהרי כיון שכולו נע ונד ברוח מצויה וגם אינה מעכב דהולכים ועוברים דרך שם מיקרי לא

טומאה. וכן בריש סימן תרכ"ט כתב השו"ע שעורות פסולים לסיכוך אף שעשית מחיצה בעורות רכים היא כביריעות שמותחים אותן מהצדדים. ופשט ההלכה שכל החמרים כשרים לדפנות ואם לפי הצעת ההלכה של הגרע"י הרי היו צריכים מיד לפסול יריעות רכות שאף אם הן נמתחות הרוח מנידה אותן.

ג. על המשנה "פירס עליה סדין" אמרו בירושלמי [פ"א ה"ד] "תני תולה בה קטיות כשרה". (פני משה: מיני מכסאות ובגדים כשירה קרבן העדה: יריעות מצוירין. ערוך ערך "קטה" – וילונות). "א"ר חנניה: הדה דאת אמר מן הצד הא מלמעלן פסולה". והטעם שלסכך פסול משום דבר המקבל טומאה, ולדפנות כשרה.

ד. על המשנה המביאה את המחלוקת בשלשל דפנות כתב בירושלמי [פ"א ה"י]: "א"ר יוחנן לא א"ר יוסה אלא לענין סוכה אבל לענין שבת אף ר' יוסי מודה. (שאיין לטלטל בתוך המוקף יריעות משולשלות – י"א) מילתיה דר' חנינא אמר אף לענין שבת. דא"ר חנינא שלטון בא לצפורין ותלו בו קיטיות והתיר ר' ישמעאל בר' יוסי לטלטל תחתיהן. בשיטת אביו". נחלקו ר' יוחנן ור' חנינא האם ר' יוסי התיר מחיצות משולשלות בסוכה בלבד או אף בשבת. והלא לשיטת הגרע"י מחיצות אותו שלטון שהיה מסדינים בין כך ובין כך פסולות דנעות ונדות ברוח!?

ב. מחיצות לשבת

א. מחיצות שחדשו חכמים לענין רשויות דרבנן דינם כמחיצות דאורייתא לגבי רה"י. ובעירובין [דף פ"ו ע"ב] כתוב: "פעם אחת שכחו ולא הביאו ספר תורה

כזו תהא מותרת שאינה כלום.

ד. מחיצת אנינות

א. בטור י"ד [שמ"א] הביא מהברייתא במו"ק:

"מי שמתו מוטל לפניו... אוכל בבית אחר, אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו, אין בית לחבירו עושה לו מחיצה ואוכל, אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל".

והביא הבי"י משו"ת הרשב"א [ח"ג סי' ש] על המחיצה:

"איו מחיצה שתהיה ואפי' סדין שכל שיש מחיצה הרי הוא כבית אחר, כל שתוקע שולי הסדין בארץ או שיעשה בענין שלא יהא ניטל ברוח ואי"צ מחיצת אבנים ולא אפי' מחיצת עצים וקנים. דוילון מחיצה היא לכל דבר שכווצא בזה, וסימן לדבר והבדילה הפורכת לכס".
 וכ"פ בשו"ע: "אין בית לחבירו עושה לו מחיצה ואוכל ואפי' מחיצה של סדין סגי אם תקע שולי הסדין בענין שאינו ניטל ברוח".
 והגר"א באר: "עבאו"ח סימן שס"ב. שם [בסעיף א'] הביא בשו"ע לשון המשנה בסוכה ומסקנתה לגבי עשית מחיצות מאילן:

"הלכך אילן שענפיו יורדים למטה... והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה".

הא קמן שאף הגר"א סבר שמחיצת אנינות היא כמחיצת שבת וסוכה וסדין הקשור הוי מחיצה הן בשבת וסוכה והן באנינות.

קביע. זהו שכתב [רש"י בעירובין ק"ב] דלא קביע התם אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא. אבל אם קבעו מלמעלה ומלמטה ומן הצדדין בענין שאין מזיזין אותו ממקומו הוא מתסר משום בנין..."

וכ"פ בשו"ע [שט"ו א']: "אבל מחיצות מותר ואין מחיצה אסורה אא"כ נעשית להתיר או להתיר טלטול". והסבירו ברמ"א בפירוט. ובמג"א כתב [ס"ק א'] שוילון מותר כשאינו קבוע מכל צדדיו [ככ"ט], וכ"כ [בס"ק ג'] לגבי מחיצה דוגמת המהר"ם: "ולכן אסור לעשותה בשבת דבזה עושה רשות בפ"ע וגם צריך לקשור שלא יהא הרוח מניד אותו כמ"ש סי' תר"ל ס"י. וכ"כ ביר"ד סימן שמ"א בשם הרשב"א". (מובא לקמן).

עולה מדבריהם: מחיצה הקובעת רשויות לגבי שבת וסוכה וספרי קודש צריך לעשותה מסדינים הקשורים מעלה ומטה. וכ"כ שם בלבושי שרד על המג"א: "צריך לקשור — דכל מחיצה שבא לעשות רשות בפ"ע צריך שתהא עומדת ברוח מצויה". (ואף לרש"י נאסר לקשור בשבת מעלה ומטה ויש לה דין סתימת קבע — כשער הציון שט"ו ס"ק ו'. וע"ע בספר שש"כ ע' שי"ח הערה קי"ז שאף דעת הגרש"ז אויערבך בסוכה שמחיצת סדינים כשרה מהת' וצריך לסרג בפחות מג' מדינו של ר"פ ואך במחיצה המתרת התקשה מדוע אין צורך בסירוג ותשובתו התם).

ב. הובא בירושלמי [שבת פ"ז ה"א] "בימי ר' יודה בן פזי הוה ריבעא בבי מדרשא והוון פרסין קילעיה מאתמול בד' אמות ולמחר הוון פרסין כולהון". ולפי הגרע"י שאין במחיצת קלעים משום מחיצה — שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה נראה שאף הוספה

חבל נחלתו

ה. מחיצות מקדש

א. במדבר היה המשכן בתוך החצר. קלעי החצר היו מחיצה להתיר ומהם ולפנים היה מחנה שכינה לאכילת קו"ק ולהתחייב חטאת הנכנס בטומאה. וכ"פ הרמב"ם [הלכות בה"ב פ"א ה"ה] "ואלו הן דברים שהם עיקר בבנין הבית: ...ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר. וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה". אונקלוס מתרגם קלעים: "סרדין, ומפרש": "עשוין כמין קלעי ספינה נקבים נקבים מעשה קליעה ולא מעשה אורג ותרגומו סרדין כתרגום של מכבר המתורגם סרדה לפי שהן מנוקבין ככברה". ויהונתן תרגם "ולוון" היינו וילון וכ"כ בספר השרשים לרד"ק: "קלעים לחצר — פירוש יריעות ונקראו כן כי נעשות מעשה פתוח". (צריך להעיר שאף לרש"י שהקלע הוא מעשה רשת הרי הוא עוצר את הרוח וממילא נע ונד בה, שהרי הקלע הוא מפרש הספינה. [ישעיהו ל"ג כ"ג]: "בל — פרשו נס". יהונתן: "ולא אפשר למפרש עלוהי קלע". וכרש"י: "לא יוכלו לפרוס וילון המנהיג את הספינה" ואם הקלע מנוקב בנקבים גדולים אין הרוח מזיזה את הספינה). קלעי החצר היו מוחזקין מעלה ומטה. רש"י [כ"ז י"ט]: "יתדות — כמין נגרי נחושת עשוין ליריעות האוהל. ולקלעי החצר קשורים במיתרים סביב סביב בשפוליהן כדי שלא תהא הרוח מגביהתן..." אמנם ניתן לומר שבקלעי החצר, הקליעה היינו הסירוג פחות מג' אמנם לא נזכר כן במפרשים, ועוד ניתן לדחות שא"א ללמוד משעה לדורות אולם הרמב"ם הביא מהם

למוד לדורות. וכן המשנה במגילה [ט' ע"ב]: "אין בין שילה לירושלים... וכאן וכאן קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים". הא קמן שלקלעים חשיבות לדורות, והוזכרו כמחיצות מחנה שכינה לדורות. והקלעים, כפי שבארנו, ודאי נעו ונדו ברוח ואעפ"כ היו מחיצת לאכילת קו"ק ולכניסת טמאים להתחייב חטאת.

ב. הובאה במספר מקומות בתלמוד בבלי [מגילה י' ע"א, שבועות ט"ז ע"א, זבחים ק"ז ע"ב] משנת עדויות [פ"ה מ"ז]: "א"ר אליעזר שמעתי כשהיו בונין בהיכל עשו קלעים להיכל וקלעים לעזרה אלא שבהיכל בונין מבחוץ ובעזרה בונין מבפנים". בה"א סברה הגמ' שלר"א קדושה ראשונה קדשה לשעתה בלבד. ואע"פ שנדחתה ה"א זו, נלמד לגבי דין שקלעים לכשעצמן ראויין להיות מחיצות ואע"פ שנעים ונדים ברוח מצויה.

ו. מחיצות לס"ת ולתשמיש

כתב בשו"ע [או"ח סימן ר"מ ס"ו]: "בית שיש בו ס"ת או חומשים העשוים בגלילה אסור לשמש בו עד שיהיה בפניו מחיצה". וכתב בחכמת אדם [כלל קכ"ח ס"א]:

"ועכ"פ בית שיש בו ספרים ובנ"א ישנים שם או שיש שם אור הנר... אבל מה שסומכין על היריעות שסביב המיטה אין היתר כלל שלא נקרא מחיצה כיון שהוא נד אא"כ קשר אותם מלמטה, שלא ינוד ברוח מצויה דאז דין מחיצה עליו".

והביא תמצית דבריו במ"ב [ס"ק כ"ה]. בכל המקומות שהבאנו לא מצאתי בראשונים ואחרונים מי שיתמוך ישירות ובבירור את שיטת הגרע"י, ואף המחמירים

באחרונים כשבות יעקב הסבירו זאת כחשש וסייג ולא כגזירה המבטלת שם סוכה מיניה.

ניתן לדחות ראיות מהגמ' המדברות בסדין שמדובר שפרט להן היו מחיצות שתי או ערב פחות מג' טפחים. אולם בשום מקום פרט לר"פ שהצריך בגלל חשש הנתקות, לא הוזכר זאת. וקשה לעשות אוקימתא בדברי הש"ס והראשונים בהכי.

(אף דרכו של החזו"א [הובא בהערה שם ביחוד] שכל מקום שהמחיצות נעות ונדות יותר מג' טפחים הן פסולות מעיקרא, אינה עולה מדברי הראשונים ואחרונים שלא הזכירו זאת. ומסתימת ראשונים יש ללמוד יותר מפירושם של אחרונים [דברי בית מאיר הובא בנשמת אדם כלל ג' ס"ק ג'] ואף ששיעורו אינו מוכח, עכ"פ בדברי החזו"א עצמו אין משמעות שאם המחיצה או הלחי קשורה מעלה ומטה – תנועתה הפנימית מבטלת את שמה. אלא להיפך אם הצד העליון נתרחק ג' טפחים או התחתון – על כך חידש שפסול. וע' במ"ב [סימן שס"ג] שנסתפק אם הלחי ארוך יותר

מ' טפחים ובעשרה תחתונים מחובר וקצהו העליון נע ונד אם מבטל שם לחי ממנו. ומפשט המ"ב משמע שמחובר מעלה ומטה מספיק. [סי' שס"ג ס"ד].

סיכום

נלענ"ד כי מחיצת יריעות הקשורה בכל צדיה ראוי שלא לעשותה בסוכה מחשש ניתוק, ואז יבטל שם מחיצה ממנה [חומרת ר"פ ופסיקת השו"ע], אולם אם עשה כן הסוכה כשרה ויוצאים בה י"ח מצות סוכה ואף ברכותיו ברכות כשרות. ואם נתקה המחיצה פסולה היא מכאן ולהבא, ולא למפרע. ובשאר מקומות שהתורה וחז"ל קבעו דין מחיצה אי"צ בסירוג פחות פחות מג' טפחים. כן עולה מש"ס ראשונים ואחרונים שהבאנו. וכפי שקבע בחיי אדם. אבל לפסול את הישיבה ולהגדיר ברכתה ככרחה לבטלה לא הוזכר בפוסקים ראשונים ואחרונים.

סימן לח

סכך צבוע

א. טומאת כלי עץ

במסכת כלים [פ"ב מ"א ופ"ז מ"א]: "כלי עץ... פשוטיהן טהורים ומקבליהן טמאים"... ופרש הרמב"ם בפה"מ: "ופשוטיהן – השטוחין מהן אשר אין להן שפה ולא שקנ". ובמס' בבא בתרא [ס"ו ע"א] נאמר שפשוטי כלי עץ מדרבנן, היינו שחכמים טמאים מדרבנן. וכ"פ הרמב"ם [הל' כלים פ"א ה"י]. ודוקא כלי טמא מדרבנן, אבל כלי העשוי

שאלה

סכך שנצבע בצבע או בלֶכָה האם כשר לסיכוך?

תשובה

נראה שסברת הפוסלים היתה בגלל שאסור לסכך בדבר המקבל טומאה. והסכך הכשר מצופה בדבר המקבל טומאה, או שמעמידים אותו בדבר המקבל טומאה, או שיושב תחת צל הציפוי ולא תחת צל הסכך.

חבל נחלתו

מהל' כלים כתב ג"כ בשם תשובת הרשב"א דאיכא מ"ד דפשוטי כלי עץ המשמשין אדם וכלים טמאין מדאורייתא אבל כל המפרשים לא ס"ל".

למדנו שהצביעה היא גימור העושה ארובות (=ארוכות) של בעלי בתים כלי, אבל דוקא בדבר שראוי להיות כלי. אבל עדיין לא שמענו לגבי צביעה בדבר שאינו כלי.

בהמשך מסכת כלים [פכ"ב מ"ט]: "כופת שסירקו וכרכמו ועשאו פנים ר"ע מטמא וחכמים מטהרין עד שיחוק בו". ובפה"מ לרמב"ם:

"כבר פירשנו כופת שהיא בקעת של עץ, אמר שאם לקח את הכופת הזו וצבעה בסרק או בכרכום לעשות ממנה פנים לכותל הרי כבר נעשית לה צורת כלי ומתטמא כמו שמתטמא כלי עץ. **וחכמים אומרים שאינה נעשית מכלל הכלים בצביעה בלבד עד שיחטוט בה** כלומר עד שיחרוט² בה ציורין ואז תהיה כלי". ובפי' הרא"ש: "ורבנן סברי כיון דחתיכת עץ בעלמא הוא אינו כלי עד שיחוק מקום ישיבה". ול"פ הרמב"ם נהל' כלים פכ"ה ה"א יי":

"כל פשוטי כלי עץ העשויין לישיבה או לשכיבה או לרכיבה מתטמאין במדרס

לתשמיש אדם בלבד אף מדרבנן טהור. ז"ל הרמב"ם [כלים פ"ד ה"א]: "שלוש מדות בכלי עץ שאינן עשויין לקבלה, כל כלי עץ שהוא עשוי לתשמיש אדם בלבד כגון הסולם¹ טהור ואינו מקבל טומאה כלל ולא רבו אותו חכמים לטומאה". וממילא אף בענייננו אין הסכך כלי והוא כשר לסיכוך. וצריך לדון מצד הצביעה והציפוי.

ב. צביעה

במס' כלים נפ"טו מ"בן "ארוכות של נחתומין טמאות ושל בעלי בתים טהורות, סרקן או כרכמן טמאות". ובפי' הרמב"ם: "לוחות של אופים שסודרין עליהן את הבצק והיה עליהן צורת כלי, ושל בעלי בתים לא היה להן צורת כלי, ולפיכך אינן מתטמאין אא"כ צבען ויפה אותן שאז נעשית להן צורת כלי... וכל טומאה זו מדרבנן, כי פשוטי כלי עץ טהורין כמו שבארנו, אבל מתטמאין בגזרה דרבנן".

ובמשנה ראשונה כתב:

"והש"ך בי"ד סי' ר"א סל"ה כתב בשם הב"ח שאם יחדן לערוך בו הפת או לשום מלאכה טמאין מדאורייתא ולא ידעתי מנ"ל זה. אך הרב משנה למלך פ"ד

1. היינו סולם ששליבותיו מונחות על שני עמודיו ומחוברות במסמרים ולא משולבות בתוכם – נושאי הכלים שם.
2. בתרגום הרגיל (אבן תיבון) כתוב "שיחוק בו מעט", ואמנם הרב קאפח כתב שזוהי טעות, אבל הגדרה זו יותר מתאימה לנאמר במקו"א ובהלכות כלים.

ה"ד]. הראב"ד על אתר חולק וסובר שהכלי בדר"כ בטל לציפוי. והכס"מ נדחק בהסבר הרמב"ם. [ועי' תוס' יו"ט פכ"ב מכלים מ"א וחגיגה פ"ג מ"ח].

הגר"א, אע"פ שחולק על הרמב"ם לגבי הכלל של טהרה מחמת ציפוי, סובר לגבי פשוטי כלי עץ המצופין במתכות שהם טהורים, שכתב [שם מ"ד]: "קלוסטרטא — כהרמב"ם שהוא של עץ ומצופה ברזל טהורה, שכל פשוטי כלי עץ המצופין טהורין. שהציפוי אינו עושה אותה כלי מתכת, כרבנן דחגיגה דאמרי לפי שהן מצופין".

המשנה ראשונה [פ"ו מ"ו] התקשה בשיטת הראשונים מתי אזלינן בתר הציפוי ומתי בתר הכלי. והסיק: "...ולפי שיטה זו דכל שהציפוי הוא לנוי אזלינן בתר עיקר הכלי להקל כהך דפיקא וקלוסטרטא כ"ש דאזלינן בתר עיקר הכלי להחמיר כגון קבול של עץ שציפהו לנוי בכסף או בבדיל טמא, ואין הציפוי מטהרו דבתר עיקר הכלי אזלינן. וכ"ז לשיטת הר"ב. אבל הרמב"ם בחבורו פ"ד מה"כ דין ד' כתב דהציפוי מטהר כל הכלים"... היינו דוקא בכלי קיבול אולם כאן שאינו כלי קיבול אלא פשוטי כלי עץ, אף שמצופה במתכת טהור. וע"כ מצד זה מותר לסכך בו.

ולכאורה ניתן לטעון שהיושבים בסוכה יושבים בצל ציפויים המקבלים טומאה ולא בצל הסכך. אבל טיעון זה אינו נכון במצב הנוכחי כשהציפוי הוא צבע הנבלע בסכך ולא ציפוי העומד בפני עצמו.

ד. מעמיד

נושא מעמיד המקבל טומאה מתבאר עפ"י סוגיית הגמ' במס' סוכה [כ"א ע"ב]

כגון המטה והכסא וכיוצא בהן. ראשי הכלונסאות שהאומנין יושבין עליהן ושפין את האבנים וכיוצא בהן טהורין. וכן כופת של תמרה שהוא יושב עליו אפילו גבוה טפח טהור שאין זה כלי, וכן בול של עץ אע"פ שסרקו וכרכמו ועשהו פנים לשער, וכיוצא בו אינו כלי ולא מקבל טומאה עד שיחוק בו".

מתבאר שצביעה אינה יוצרת שם כלי לחפץ הן לגבי טומאת כלים מאבות הטומאה של מגע הטומאה והן לגבי טומאת מדרס, וע"כ מצד זה אין לפסול את הסכך.

ג. ציפוי

בפי"א במסכת כלים [משניות ד-ו] הובאו כמה משניות העוסקות בענייני ציפוי כלים. וכתב על כך הרמב"ם בפה"מ:

"לפי שכלי עץ אם היו מצופין בכלי מתכות אינן מקבלין טומאה ואפילו היה להן בית קיבול, כמו שנתבאר בסוף חגיגה במאמר חכמים שמזבח הזהב והנחושת אינן מקבלין טומאה, ועשו טעם הדבר מפני שהן מצופין. והיסוד לכך אמרו יתעלה כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם, ואמרו בספרא: 'יכול שאני מרבה את חפויי הכלים, ת"ל בהם פרט לחפויי הכלים'. הכוונה שאין עושין את המלאכה באותו הכלי עצמו אלא באמצעות החפוי אשר עליו, והרי לא טמא ה' מן הכלים אלא אשר יעשה מלאכה בהם, בהם עצמם וזה הוא ענין אמרם בחגיגה שאם חפה אותם כבר בטל אותם. וזכור כלל זה בכל מסכתא זו".

היינו שיטת הרמב"ם שציפוי כלי המקבל טומאה — מטהרו. וכ"פ בהל' כלים [פ"ד

חבל נחלתו

ודברי ר' יהודה שם. ולמסקנה, השו"ע פסק שבדיעבד אף שהועמד בדבר המקבל טומאה כשרה, ואף שהרמ"א חלק לכתחילה, בדיעבד לא חלק³. וסיעת ראשונים גדולה לא פסקה כר' יהודה⁴.

אולם במקרה הנוכחי אין במעמיד כזה משום מעמיד של הסכך כתומך המקבל טומאה ואף לא מעמיד דמעמיד⁵, ולכל היותר זהו חומר המשמר את הסכך למען יעמוד ימים רבים. בחומר להעמדה כזה ודאי לא גזרו חכמים מחשש שמא יבוא

לסכך בדבר המקבל טומאה. הרי אינו מסכך בלִפְנֵי אלא בעצים, והחומר מחזקם כדי שלא יתבלו, וע"כ אין כאן אף חשש מעמיד, והסכך כשר.

מסקנה

מכל הסיבות הללו, נראה לענ"ד, שאין לפסול סכך הצבוע בצבע או בלִפְנֵי כל זמן שהצבע או הציפוי אינו עומד בעצמו אלא נבלע בחלקי הסכך.

3. בסי' תרכ"ט ס"ז השו"ע הסתפק והרמ"א כתב שאין להעמיד בסולם ובסוף סי' תר"ל פסק להיתרא והרמ"א לא הגיה עליו. ועי' ערוה"ש סי' תרכ"ט סי"ח וי"ט מה שכתב בענין מעמיד.

4. הרי"ף והרמב"ם וראב"ה ורבנו זרחיה ועוד.

5. ואף מה שפסל הרה"ג יעקב אריאל [בספרו באהלה ש"ת ח"ב סי' פ"ז] לסיכוך מחצלת שהקנים שבה עשויים מדיקט, משום שמה שמחבר בין שתי שכבות הפורניר הוא דבק ונסורת והדבק פסול מלסכך בו וע"כ מעמיד ע"י דבר המק"ט, אינו נראה לענ"ד. שהרי בין כה וכה מניח מתחת למחצלת ומעליה עצים כדי שלא תתעופף ברוח ונמצא שמה שמחזיק את המחצלת הוא מעמיד שאינו מק"ט, והדבק הוא לכל היותר מעמיד דמעמיד. והחזו"א [סי' קמ"ג ס"ק ב'] בריש הל' סוכה דחה מושג זה וכתב שאם עומד ע"י מעמיד כשר בלא המעמיד הפסול, הצטרפות הפסול אינה פוסלת את הסכך, וע"כ סיבה זו לפסול לא נראית לי.

נקב באתרוג שנוצר ע"י קוצים

נראה חסר, ועור ובשר כוונתו לקליפה הלבנה שהתקשתה במקום החסרון. מקור הרמ"א הוא מתרומת הדשן [סי' צ"ט] ז"ל:

"שאלה אתרוגים שיש להם נקבים גדולים שנראה בהם חסרון אלא שאותם נקבים נעשים בעודן באילן בשעת גידולן ע"י קוצים יש להכשירן למצוה או לאו?
תשובה יראה דנהגו בפשיטות להכשיר. ואע"ג דכתב הסמ"ק דנהגו פסול בחסרון כ"ש הך חסרון דמתחילת ברייתו הוא, לא פסלי. ונראה קצת מזה מן התלמוד פ' לולב הגזול דמוקי הריא דגדלו בדפוס ועשאו כברייתא כשר, דעבדינהו דפי דפי ואין חסרון גדול מן ההפרש דאיכא ביני דפי, ואפ"ה הואיל דמתחילת ברייתא כך הוא שרי, וכשר. עוד נראה ראייה מהא דמדמה תלמוד התם פסולי אתרוג לטריפת הבהמות דקאמר: 'אי נקלף תנינא' פי' תנינא גבי טריפות 'הגלודה טריפה', אי נסדק תנינא... אבל אשרי פי' דניקב תנינא בפנים אחרים. אמנם כתב דמדמין פסולי אתרוג לטריפות. וכן כתב בהגה"ה במיימון דכי היכי דגבי טרפות אם נשתייר בגלודה כשירה ה"ה גבי אתרוג אם לא נקלף כולו כשר, ולא כפרש"י. הא חזינן דלפסול ולהכשיר מדמינן לטריפה. **וגבי טריפות כתבו התוס' אילו טריפות דריאה שנראה**

שתי שיטות לגבי פסול ניקב באתרוג. שיטה אחת [רמב"ם, רש"י ועוד] אומרת שניקב הוא פסול בפני עצמו, וחסרון פסול בפני עצמו. ופסול ניקב הוא ללא שום חסרון בגוף האתרוג (היינו שלא הופרד מן האתרוג חלק מהאתרוג ואפילו חלק קטן מאד). ושני סוגים בנקב פסול, האחד מפולש (וגדרו אף הוא שנוי במחלוקת), והשני שאינו מפולש אבל רחב כאיסר. וי"א [ראב"ד, יראים ועוד] שכל פסול ניקב הוא דוקא עם חסרון. ולמפולש די בחסרון כלשהו, ולשאינו מפולש בחסרון כאיסר. שתי השיטות הובאו בשו"ע [סי' תרמ"ח ס"ב].

הוסיף הרמ"א באותו סעיף:

"ונהגו להכשיר הנקבים שנעשו באילן ע"י קוצים אע"פ שיש בהם חסרון שזהו דרך גדילתן. מיהו אם רואה שאין הענף והבשר קיים תוך הנקב פסול לסברא ראשונה, אע"פ שאינו מפולש. ובשעת הדחק יש להקל כסברא האחרונה להכשיר חסרון שאינו כאיסר ואינו נקב מפולש".

המונחים "עור" ו"בשר" לגבי אתרוג אינם ברורים, מהי כוונתם: האם הכוונה שהאתרוג לחוץ במקצת והחסרון הוא בתוכו אבל קליפותיו כלפי חוץ לא נחסרו, או שעור ובשר קיים כוונתו לכך שהם נקרמו לאחר הנקיבה, ונראה כלפי חוץ כפצע שנרפא (נגלד). או שכוונתו שהמקום

1. כתב בשו"ת פעולת צדיק [ח"ב סי' רל"ז] שעור האתרוג היינו עור החיצוני (קליפה ירוקה מבריקה). וכן הזכיר בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' נ"ח.

חבל נחלתו

וּכְתַב:

"וכ"ז בנקב שנעשה בו לאחר שנתלש אבל נקבים הנעשים בו כשהוא מחובר כמו שרגילות הוא להנעשות בו נקבים ע"י קוצים שנופלים עליו כשהוא מחובר נוהגין להכשירו אע"פ שהן נקבים שיש בהן חסרון, לפי שכל נקב שבאה לו בעודו גדל באילן חוזר לבריאותו ע"י שנקרם עליו עור מלמעלה כיון שהוא עדיין הולך וגדל באילנו, ואע"פ שע"ג עור זה יש גומא וחסרון בגוף האתרוג אין בכך כלום. אבל אם אנו רואים שלא נקרם עליו, ויש בנקב חסרון מגוף האתרוג ה"ז פסול אע"פ שהנקב נעשה בו בעודו באילן ע"י קוץ".

נראה מדבריו שהיה חסרון בגוף האתרוג, אלא שהחסרון הלה נתקן ע"י שנקרם עליו עור מלמעלה בעודו על העץ. אבל אם לא נקרם פסול לשיטת הרמב"ם.

חלק עליהם בערוך השלחן [ס"ט] וכתב:

"ביאור הדברים דלאו משום דנקב שע"י קוץ קילא טפי, אלא העניין כן הוא, דהנה בגמ' מדמי אתרוג לריאה, ובריאה קי"ל דכשיש בה גומא אם העור קיים בתחתיתו של הגומא כשרה אע"פ שנחסר מהבשר כמ"ש ביו"ד סי' ל"ז, וה"ל באתרוג דיש לפעמים שבגידולו נכנס קוץ מהאילן לתוכו וממילא שמחסרו בשר מבפנים ועכ"ז העור בתחתיתו שלם כשר. ומשכחת לה כשאין עוקץ חד בהקוץ, ולכן העור שלם רק הבשר מבפנים נמוח קצת. ואמנם אם רואה שאין העור קיים בתחתיתו של הנקב חוזר הדין לשני הדיעות שנתבאר..."

החסרון עפ"ד מתבאר כחסר מהמבנה השלם של אתרוג, וכדברי תרוה"ד שיש בו

חסירה שיש בה קמט וסדק אם עולה בנפיחה ועור ובשר קיים כשירה, והיינו כנ"ד שחסרון של האתרוג הנעשה לו בשנת גידולו עורו ובשרו קיים כשירה אבל לכל מה שיחסר לו אחר שנתלש א"א שיהיה עורו וגופו קיים... אבל אתרוג שאין בו איברים והכל גולם אחד אין חסרון שעור ובשר קיים פוסל בו".

הב"י סיכם בקצרה [תרמ"ח ד']: "כתוב בתרומת הדשן אתרוגים שיש להם נקבים גדולים שנראה בהם חסרון אלא שאותם נקבים נעשים בעודם באילן בשעת גידולם ע"י קוצים, יראה דנהגו בפשיטות להכשיר ונתנו טעם לדבר. ומיהו נראה מדבריו דהיינו דוקא בשעורו ובשרו קיים". והרמ"א נד"מ ס"ק ב' הוסיף: "ומשמע שם בנקיבות אלו רגיל להיות עורו ובשרו קיים ואין חוששין שלא היה קיים אא"כ רואים שאינו קיים".

הט"ז לאחר שהביא את תרומת הדשן כתב [ס"ק ד']: "מבואר כוונתו דאנו רואים שנקרם עור האתרוג במקום החסרון הוא רק שיש חסרון וגומא שם בזה התיר, אבל אם אנו רואים שלא נקרם אלא יש שם נקב וחסרון אע"פ שנעשה ע"י קוצים בדרך גדילתו פסול. וזה שסיים ומיהו אם רואה כו' והנהו קוצים לא מעלין ולא מורידין לענין נקב, אלא שזכר אותם בתרוה"ד, לפי שאז רגיל להיות שם בנקב עורו קיים והמון עם טועים בכך שסוברים שיש קולא כשנעשה הנקב ע"י קוצים".

נראה מדבריו שהבין שעור ובשר שקרמו הם הקליפה הירוקה וקליפה לבנה שתחתיה והם נקרמו (ואולי יש מעין צלקת במקום הנקב), והחסרון הוא שניכר שהמקום באתרוג נמוך מסביבותיו.

בשו"ע הרב [ס"ט] אף הוא הסביר כט"ז,

קמט וכעין סדק, ובאמת לא נחסר כלל מגוף האתרוג, אלא הוא נלחץ ונכבש לתוכו באותו מקום. ובניגוד לט"ז ולשו"ע הרב שהסבירו שלאחר שהיה חסרון בעור ובבשר, העור הוקרם ע"ג החסרון, טוען ערוה"ש שרק נקב ע"י קוץ שלא גרם כלל לחסרון אלא אך נראה כחסר הוא הכשר. עולות לפי"ז שתי שיטות בהסבר תרומת הדשן ובפסיקתו להלכה: שיטת הט"ז ושו"ע הרב היא שהיה חסרון והוקרם עליו. וההקדמה היא של עור ובשר היינו של הקליפה החיצונית הירוקה ושל הקליפה הלבנה שתחתיה. ואע"פ שניכר באתרוג שהיה בו חסרון – כשר. ושיטת ערוה"ש שהפגיעה באתרוג היא מלחץ אבל לא היה חסרון בגוף ובקרום כלל.

בשאלה זו הסתפק אף בביכורי יעקב [ס"ק ח.]. לאחר שהביא דברי הט"ז, כתב: "ולענ"ד אין זה מבואר כ"כ בתרוה"ד שהרי בתחילת דבריו כתב ח"ל: יראה שנהגו בפשיטות להכשיר... כ"ש הך חסרון דמתחילת ברייתו הוא לא פסלין עכ"ל. משמע שתלה טעם ההיתר באשר שהוא מתחלת ברייתו וכן נראה גם מסוף דבריו שם שכתב שאין להכשיר 'בלאטמאל' מטעם זה כיון דמתחלת ברייתו הוא דכיון דפסול חזוית מטעם הדר הוא דאינו הדר מתחילת ברייתו ג"כ לאו הדר הוא ע"ש. משמע דלענין חסרון ג"כ סמך אטעם כיון דמתחילת ברייתו הוא ואין סופו לרקוב כמו חסר בבהמה מתחילת ברייתה דכשר מטעם שאין סופו לרקוב. והא דכתב ג"כ הטעם דעור ובשר קיים, כונתו כיון דמסתמא באותן נקבים הנעשים באילן עור ובשר קיים תחתיהן, לכן אפילו אין עתה עור ובשר קיימים

מכ"מ כיון שבאילן היה סופו לגדל ואינו נרקב אין לו פסול חסר וכדאמרינן בריאה שנשפכה כקיתון כיון דהדרא בריא אינה טריפה. משא"כ בנחסר בתלוש דאז מייד נפסל כיון שאם נשאר כן סופו לרקוב. ולכן לענ"ד יש להקל יותר באותן הנקבים שנחסרו באילן אפילו לא קרם העור עליהם מבחסרון שנחסר אחר שנתלש דהיינו בשעת הדחק, או ביש ספק אם עור ובשר קיים טוב יותר ליקח אותו שנחסר בהיותו מחובר באילן אבל בלא"ה אין להקל נגד דעת הרמ"א."

מתבאר שדעתו להקל אפילו בחסרון שלא נקרם על פניו ובלבד שנעשה כך מעת היותו מחובר לעץ. ולדעתו ההשוואה לטריפות היא רק כדי לברר שחסרון בעת חיותו עתיד להבריא וע"כ אינו חסרון. אבל אין ההשוואה לטריפות כדי ללמוד הלכות שלמות אלו מאלו.

עפ"י בירור זה עולה לענ"ד תמיהה על ספר "כשרות ארבעת המינים".

כתב הרב י"מ שטרן בספרו "כשרות ארבעת המינים" (בהוצאת מכון אמרי דוד – ירושלים תשנ"ב) "מלשון הרמ"א 'אע"פ שיש בהם חסרון' מבואר שלמעשה אני רואה גומא וחסר, וכן מפורש בלבוש 'שנראה בהם חסרון', וכ"כ בשו"ע הרב בסעיף ט' 'זאע"פ שעל גבי עור זה יש גומא וחסרון בגוף האתרוג' ומכל מקום כשר. והטעם שהואיל והוקרם עליו עור בדרך גידולו זוהי שלמות צורתו... וצריך להזהר בזה ולשים לב שכל הנקב הוגלד בעור דאם חסר שם אפילו משהו פסול". ובתמונה 45 הראה שתי שריטות עמוקות בעור האתרוג שהוגלדו. והשריטות נראות כהות בשפתותיהן ולבנות בתוכן וחסר מבשר האתרוג. ולפי דבריו כיון שהחריצים הללו

חבל נחלתו

לפי הביכורי יעקב יש מקום לחסרון בפועל. ועוד העור השלם משמעותו הקליפה החיצונית הירוקה וכיצד יכול הוא להדגים דבריו בקליפה לבנה שקרמה והתיבשה. ע"כ דבריו צ"ע, ולענ"ד ראוי שלא לנהוג כן. והסכים לדברים הרה"ג דב ליאור רב העיר ואב"ד חברון וקרית ארבע.

הוגלדו – היינו יבשו, האתרוג כשר לשיטת הרמב"ם והשו"ע. ולענ"ד דבריו ובעיקר התמונה שהביא להדגים דבריו, קשים. לפי שתי השיטות הראשונות צריך שהאתרוג יראה חיצונית שלם ללא חוסר מגופו, והחסרון הוא בתוכו (ערוה"ש) או מתוארו העגול והמלא (ט"ז). ורק

סימן מ

קנייני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים

הקדמה

נער לאחר י"ג שנים אשר הביא ב' שערות חייב במצוות מן התורה. לגבי קטן – נאמר במשנה ובגמ' [סוכה מ"ב ע"א] שקטן היודע לנענע חייב בלולב משום חינוך. מדין תורה ד' המינים צריכים להיות ביום הראשון של סוכות של הנוטל, וכן מדין מצוות חינוך ד' המינים צריכים להיות כשרים ושל הקטן הנוטל [ריטב"א סוכה, באור הלכה סוף סי' תרנ"ז].

א. מקח וממכר ומתנת קטן

הרמב"ם [הל' מכירה פכ"ט ה"א] והטור [סי' רל"ה] כתבו שמן התורה אין מקח קטן – מקח, ואין ממכרו – ממכר [עפ"י גיטין נ"ט ע"א], אבל חכמים תקנו שמבן שש שנים ואילך אם הילד מבין טיב משא ומתן – ממכרו ממכר במטלטלין. לכן מגיל שש שנים עד שנהיה גדול, בודקים אותו אם יודע בטיב משא ומתן, וא"כ מקחו – מקח וממכרו – ממכר. לגבי מתנה של קטן – מסקנת הסוגיא [גיטין נ"ט ע"א] שכשם שמקחו – מקח, כן

מתנתו – מתנה, ומשמע שזה מועיל מדרבנן ככל מקח קטנים. אולם כתב הרא"ש [תוס' גיטין נ"ט ע"א] שבגמ' כתובות העלו שתיקנו מכירה דווקא לקטן שאין לו אפוטרופוס. ונראה שה"ה כשיש לו אב, אין הקטן יכול למכור ולקנות. וכן פסק הרמב"ם [הל' מכירה פכ"ט ה"ז] והשו"ע [הר"מ סי' רל"ה סעי' ב']. לגבי מתנת קטן שיש לו אפוטרופוס, מביא הרא"ש [פסקים שם] בשם רבנו חננאל שמתנת קטן – מתנה אף אם יש לו אפוטרופוס. ובתוס' רי"ד [כתובות ע' ע"א] כתב ג"כ בשם ר"ח משמיה דגאון. ובאריכות הביא את הדברים בפסקי הרא"ש [כתובות פ"ו סי' כג], ומשתיקתו משמע שקבל דעתו של ר"ח. ובהגהות אשרי בכתובות הביא שכן פסק המהרי"ח. אמנם הרמב"ם כתב שתלוי בדעת האפוטרופוס, שאם רצה לקיים את מקחו ומתנתו – מקיים [רמב"ם הל' מכירה פכ"ט]. ולפי"ז מתנה כמכר ותלויה בדעת אפוטרופוס. וכן רבנו ירוחם [מישרים נתיב י"ט] כתב שהרמב"ם חלק על ר"ח ופסק שאם יש לו אפוטרופוס – אין מתנתו מתנה, עד שיהיה גדול. וכ"כ הרי"ד,

סימן מ - קנייני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים

2. זכייה לאחרים

בגיטין [ס"ד ע"ב] מבואר שלכו"ע קטן זוכה לעצמו, ופליגי רב יהודה (בשם ר' אסי) ורב חסדא (שמואל) האם קטן זוכה לאחרים. רש"י העמיד את המחלוקת בשאלה האם תיקנו לקטן זכייה לאחרים מדרבנן, וכתב הר"ן [לרי"ף] שכן דעת הר"ף, וכן סבר הר"ן. תוס' בסוגיית גיטין העמידו את המחלוקת בשאלה האם קטן זוכה לאחרים מהתורה. ורב חסדא דחה את הקושיות שהקשו עליו, והסביר שהמקורות מהם הוכיח שיש זכייה לקטן, זהו בדינים מדרבנן כשיתופי מבואות ופדיון מעשר שני. והר"ן [ל"א ע"א מדפי הר"ף] הסביר (בשיטת תוס') שלרב חסדא זוכה לאחרים מדרבנן ולא מדאורייתא.

הר"ף ותוס' רי"ד בסוגיית גיטין פסקו כשמואל, שזכיית קטן לעצמו היא מדרבנן, ואינו זוכה לאחרים עד שיביא שתי שערות. וכן כתב הריטב"א [חידושים מכת"י]: "זקי"ל כשמואל דאין זוכה לאחרים עד שיהא גדול". (אבל לעצמו בדעת אחרת מקנה זוכה מהתורה). התוס' פסקו כרב יהודה שזוכה לאחרים (מגיל שנתנו לו "חפץ ומחזירו לאחר שעה") מן התורה וכש"כ שזוכה לעצמו מן התורה. והרמב"ם פסק [הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ז] שקטן שנותנים לו צרור וזורקו אגוז ונטלו – זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים; ואינו זוכה לאחרים עד שיגדיל. וכן נפסק בשו"ע [סי' רמ"ג סעי' ט"ז].

ג. זכייתו וקניינו של הסמוך לשולחן אביו

עד עתה כתבנו כללי קנייני קטן, אמנם בבן הסמוך לשולחן אביו, חז"ל תיקנו

והראב"ה [הג' אשרי]. ובשו"ע [שם] פסק כרמב"ם וסיעתו.

ב. זכיית קטן לעצמו ולאחרים

1. זכייה לעצמו

בגיטין [נ"ט ע"ב] נאמר: "מציאת חרש שוטה וקטן – יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום; ר' יוסי אומר – גזל גמור".

ורש"י מבאר: גזל גמור – מדבריהם שעשו שאינו זוכה כזוכה מפני דרכי שלום. ומכאן, שלקטן אין יד לזכות לעצמו מן התורה אלא מדרבנן מפני דרכי שלום. אבל הראשונים הוכיחו שבדעת אחרת מקנה קניינו – קניין; יש אומרים שקניינו – קניין מן התורה [תוס' גיטין לט ע"א ד"ה קטן, סנהדרין ס"ח ע"ב ד"ה קטנים ועוד]. ור"א שקניינו – קניין רק מדרבנן [רש"י].

כתב המגיד משנה [הל' מכירה פכ"ט ה"א]: "וי"א דקטן זוכה לעצמו דבר תורה בשיש דעת אחרת מקנה... אבל במתנה אם זכו לו קנה דבר תורה כיון שיש שם דעת אחרת...".

האחרונים הבינו בדבריו (שאינם לגמרי ברורים וניתן לפרשם בדרך אחרת), שגם הרמב"ם סובר כתוס' שבדעת אחרת מקנה, קונה מהתורה.

והשו"ע [סי' רמ"ג סעי' ט"ז] פסק: "קטן שנותנים לו צרור וזורקו אגוז ונטלו זוכה לעצמו. הג"ה: ודוקא כשיש דעת אחרת מקנה לו אבל במציאה לא".

השו"ע לא הכריע בדבריו האם קטן זוכה מן התורה במתנה או רק מדרבנן.

חבל נחלתו

הרמב"ן [ב"מ שם] לאחר שהביא מחלוקתו על ר"ת כתב:

"ומיהו בקטן ודאי כיון דאין זכיה לקטן אנ"ג דגבי שתופי מבואות דרבנן זכיא שפחתו העברית שהיא קטנה כדאיתא בפרק התקבל, גבי אב כיון דתקינן רבנן שיהא של אביו בסמוך על שלחנו אינו זוכה לאחרים אפילו ברשותו, שהרי אין לו יד אלא מדרבנן ואתיא דרבנן ועקרא דרבנן לגמרי, דלא תקון ליה זכיה במקום אב אלא לצורך האב".

ולפי"ז משמע שאף באב הנותן מתנה לבנו קטן – אין זוכה לעצמו אף מדרבנן דאין יד לקטן במקום אב.

וכן כתב הנ"י [ב"מ דף ו' מדפי הרי"ף] שכשם שקטן אין לו יד לזכות לעצמו במציאה, כך אם נתנו לו מתנה או במקרה שאביו נתן לו מתנה – אינו זוכה לעצמו אלא לאביו. ובשם הר"ן כתב שכן הדין דווקא בקטן ממש הסמוך לשולחן אביו אבל בגדול הסמוך לשולחן אביו – זוכה לעצמו כאשר נתנו לו מתנה מפני שלא גרע מאשתו.

ד. מחמירים כר"ת

המרדכי [ב"מ אות ר"מ] מביא תשובת מהר"ם מרוטנברג ובתוך דבריו הזכיר שרבנו שמשון משפירא חלק על ר"ת וסובר שכאשר יש דעת אחרת מקנה, אף קטנים זוכים לעצמם ולאחרים. והוסיף: "אנו נוהגים לחומרא כר"ת".

ובשו"ת הרשב"א [מיוחסות לרמב"ן סי' ק"ה] כתב שבן גדול הסמוך לשולחן אביו, אין לאב זכות על הבן מהתורה, אבל מדרבנן, כל שסמוך לשולחן אביו – אביו

תקנות לגבי קנייניו וצריך לראות כיצד הם מתיישבים עם שאר דיני קטן.

נפסק עפ"י ב"מ י"ב ע"ב [שמציאת בנו ובתו הקטנים הרי אלו שלו (של האב)], ונפסק כר' יוחנן שקטנים היינו הסמוכים על שולחן אביהם אפילו אם הם גדולים, ואם הם קטנים ואינם סמוכים על שולחן אביהם – מציאתם לעצמם.

וכתבו תוס' [גיטין ס"ד ע"ב ד"ה אלא] שלשמואל אין לקטן "יד" מהתורה לגבי מציאה [ב"מ י"ב] משום שמריצה אצל אביו וידו כיד אביו לכל דבר. ולר' יוחנן שגדול שהוא סמוך על שולחן אביו – נחשב קטן, שיטת ר"ת [בתוס' ד"ה רבי וכ"כ בתוס' גיטין סד ע"ב ד"ה אלא] היא שאינו יכול לזכות בעירוב עבור אחרים. ונראה שזו תקנת חכמים כמו במציאה, אך מן התורה כל אדם מגיל י"ג שנה והביא ב' שערות – הרי הוא גדול לכל דבר, ויכול למכור ולקנות וכד'. ואף במקרה שהאב הוא המקנה, בכל זאת תיקנו שאינו יכול לזכות עבור אחרים. לגבי מתנת אב לבנו לא גילה ר"ת דעתו והדברים נוטים לכך שכל הסמוך על שולחן אביו – בין גדול ובין קטן, אינו יכול לזכות מעצמו אפילו במתנה שנותן לו אביו. וכ"כ במפורש הריטב"א [ב"מ] אליבא דר"ת ז"ל:

"דכל שהוא סמוך על שולחנו של אביו ידו כיד אביו ואינו זוכה לאחרים מידו של אביו, וכאילו לא יצא הדבר מרשות אביו דומה".

ובריטב"א [ב"מ י"ב ע"ב] כתב בשם הרמב"ן שדווקא לגבי מציאה אנו מחשיבים את יד מי שגדול הסמוך על שולחן אביו כיד אביו, אבל בעלמא יש לו יד. ובחי'

סימן מ - קנייני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים

ובמחנה אפרים [הל' זכיה פ"ב] הסיק:
"וגבי בנו קטן הסמוך על שולחנו נראה
דכו"ע ס"ל דהוי של אב בין מתנה שנתן
לו האב בין שנתנו לו אחרים זולת ר'
שמשון ז"ל".

ובאומרו "דכו"ע" כולל המחנה אפרים
את הרמב"ם (אא"כ זיכה לו ע"י אחר) שמצא
ממנו תשובה שכתב כן במפורש [ע"י מהר'
בלאו סי' רל"ו והשאלה נשמטה].

לפנינו (עפ"י המחנה אפרים) שלוש דעות
עיקריות לגבי קנייני מתנה מאב לבנו.
א. שיטת ר"ת שבקטן ודאי אין לו יד לקניה
ובגדול הסתפק ר"ב אשכנזי.

ב. שיטת הר"ן המחלק במפורש בין גדול
לקטן.

ג. שיטת רבנו שמשון שדוקא במציאה
קבעו שיד בן כיד אביו אבל בשאר
דברים קניינו לעצמו, למ"ד מדאורייתא
ולמ"ד מדרבנן.

ה. הקנאת ד' מינים מאב לבן קודם סוכות

אב שקנה כמה לולבים וכמה אתרוגים
קודם סוכות צריך להקנות אותם לבניו
כדי שיצאו ידי חובתם, מי מן התורה, ומי
מדרבנן (מדין חינוך). אם קנה מן המוכר
לולב זה לבנו ראובן וזה לבנו שמעון
והגביה עבורם זיכה להם. אולם אם קנה
במרוכז ועתה מחלק להם צריך לבחון איך
יקנה להם. (וא"א להסתמך שקנה עבורם שהי
המקח לכל אחד מהבנים לא היה מבורר, ולא
מסתמכים על ברירה בדיני תורה).

לשיטת ר"ת הן בגדולים והן בקטנים,
ולשיטת הר"ן בקטנים נתינתו לידם
והגבהתם לא תועיל שידם כידו, וע"כ דרך
ההקנאה הכי פשוטה היא בזיכוי ע"י אחר.

זוכה בכל מה שאתי ליה מעלמא. ובתשובה
אחרת [סי' רי"ג] נשאל אם ניתן לזכות ע"י
בן גדול הסמוך לשולחן אביו? וענה שר"ת
סבר שגדול הסמוך לשולחן אביו נחשב
כקטן; והביא דעת החולקים שרק במציאה
אינו זוכה לעצמו ומשום איבה, אבל
במתנה – זוכה לעצמו, ופסק "וטוב
להחמיר כדעת ר"ת".

וכן נראה מפסק השו"ע [או"ח סי' שס"ו
ס"ז].

ובתשובת רבי בצלאל אשכנזי [סי' ל"ה]
כתב:

"נמצא דעיקר הדין (אי קטן הסמוך לשולחן
אביו מעשה ידיו לאביו) תליא בפלוגתא
דרבוואתא דלדעת התוס' והרב"ה (בעל
הטורים) והרשב"א והרא"ש והרב המאירי
ז"ל בן הסמוך על שולחן אביו אפילו
שכרו ומעשה ידיו של אב, ולדעת
הראב"ד והרמב"ן והרא"ה והריטב"א
והר"ש משפירא ז"ל שכרו ומעשה ידיו הוי
של בן דדוקא במציאתו זכה האב משום
איבה ולא במידי אחרניא. ואפילו נתן
האב מתנה לבן כדת וכהלכה לא נפקא
מיהא מידי פלוגתא דהא כתב הר"ן ז"ל
בחידושו דאיכא מ"ד הכין וכדכתיבנא
לעיל, ומשמע להדיא מלשון הרמב"ן ז"ל
בחידושו למציעא פ"ק דר"ת ודעימיה
אינהו ניהו מרייהו דסברא זו... והילכך
משמע דס"ל דהבן אין לו יד כלל אפילו
לקבל מתנה מאביו, ואע"ג דלא שייכא
טעמא דאיבה בהכי כלל".

אמנם בסוף דבריו חזר בו וכתב שאף
לר"ת אף שאין לו יד לזכות במתנת אחרים,
אך במתנה שנתן לו אביו – יש לו יד
(ומשמע בגדול), ולבסוף הביא מהר"ן שחילק
בין גדול לקטן הסמוך על שולחן אביו.

חבל נחלתו

מימרת ר"ז בפחות מגיל פעוטות, אם סבר שזוכה לעצמו מדרבנן בדעת אחרת מקנה. ואם סבר שזוכה לעצמו מן התורה, בדעת אחרת מקנה, ויסבור שקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא – אפשר להסביר אף בגיל פעוטות).

כר"ן כתב במרדכי [גיטין סי' תי"ג]:

"הפעוטות מקחן מקח וכו' והריא דסוכה פרק לולב וערבה דינוקא מיקנא קני אקנויי לא מקני מיירי קודם שהגיע לפעוטות דאי הגיע מתנתו מתנה, אי נמי ביש לו אב ומפרנסו דהתם לא תקנו משום כדי חייו, אבל אם אין לו אב מתנתו מתנה אפילו יש לו אפוטרופוס. והוא עבדא דהוה לבי תרי ואזל חד ואקנייה לבנו קטן כו' פ' השולח התם ה"ל אב אך לא הגיע לפעוטות".

ולפי"ז מימרת ר' זירא אינה תקפה ביתום שהגיע לגיל פעוטות. והרשב"א [גיטין ס"ה ע"א] כתב שיש לקטן זכייה לעצמו מד"ת כשאחרים מקנים לו, והוסיף: "והריא נמי דאמרינן בסוכה: לא ליקני איניש לוליבא לינוקא, דינוקא מיקנא קני אקנויי לא מקני; מיירי קודם שיגיע לפעוטות אבל אם הגיע לפעוטות מתנתו מתנה, וא"נ בשיש לו אב המפרנסו, א"נ אפוטרופוס דאז אין מתנתו מתנה כדאמרינן בכתובות" [ע' ע"א].

(ושיטת הר"ן והרשב"א שקנין דרבנן מועיל לדאורייתא, וע"כ אם הוא בגיל פעוטות ואין לו אב – אע"פ שהקנתו רק מדרבנן, מועיל לדאורייתא, עי' אב"נ יו"ד סי' ת"ה סעי' ב').

ז. מימרת ר"ז אליבא דר"ת

אלא שלפי ר"ת והר"ן וסיעתם צריך לעיין במימרת ר"ז – מיהו ה"איניש" שמוזהר. שהרי לשיטתם בן אינו יכול לזכות מאביו בנתינה מיד ליד, וא"כ אם האב נותן לבנו

ולשיטת הר"ש משפירא אין צריך בכך ויכול להקנות בנתינה מידו לידם.

ו. החזרת לולב ע"י קטן לגדול ביו"ט ראשון

במס' סוכה [מ"ו ע"ב] נאמר:

"א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא. מ"ט? דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו".

וכתב רש"י בהסבר מימרא דר' זירא דקטן מיקנא קני מדרבנן שחכמים תקנו לו זכייה, אבל אינו יכול ליתנו במתנה שאינו בר דעת (ולשיטתו, שאף זכיית קטן לעצמו היא מדרבנן).

הרמב"ם פסק בהל' לולב [פ"ה ה"י] שאין נותנים לקטן אחד מד' המינים "שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה". וכתב על כך הלח"מ שהר"ן הסביר שקטן שהגיע לעונת פעוטות – קונה ומקנה מדרבנן. אבל הרמב"ם סובר שאף הגיע לעונת פעוטות – אין מקנים לו מפני שקונה לעצמו (במתנת אחרים) מן התורה, ואינו מקנה מן התורה [כן כתב המגיד משנה בהל' זכיה]. ורש"י כתב כר"ן. (ותמה הלח"מ על הכ"מ שכתב שדברי הר"ן פשוטים והנה הרמב"ם פליג עליה).

עולה שנחלקו הראשונים באיזה קטן אמר ר' זירא: "לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא" – האם קודם עונת פעוטות [ר"ן], או לאחר עונת פעוטות [רמב"ם]. אמנם כ"ז דווקא באין לו אב ואפוטרופוס אבל אם יש לו אב – אין מתנתו מתנה לשיטת הרמב"ם וסיעתו [לעיל א']. וע"כ אף לאחר עונת פעוטות – לא יקנה לו ביום הראשון לפני שיצא י"ח. (ולפי דברי רבנו חננאל שקטן אף אם יש לו אפוטרופוס – מתנתו מתנה, צריך להעמיד

סימן מ - קנייני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים

שלחנו או כשאחרים מקנים לו למ"ד דמתנתו היא של בן דאלו למ"ד דהויא של אביו יכול להחזירה אביו או משום דלא הוי של אביו אלא מדרבנן.

סיכום

נלע"ד שיש להחמיר גם במקרה שמקנים לבנים ארבעת המינים לפני החג וגם כאשר מקנים להם אותם בתוך החג:
1. בהקנאה קודם החג יש להחמיר כר"ת וסיעתו ולהקנות אף לגדולים (הסמוכים לשולחן אביהם) ע"י אחר. ולכל הפחות, יש לעשות כן בהקנאה לקטנים.
2. בהקנאה בתוך החג יש לחוש לשיטת הר"ש משפיירא ולכן יש להקפיד שהאב לא יתן לקטן את ארבעת המינים לפני שהוא עצמו יצא י"ח נטילת לולב.

– הבן לא זכה ולא יצא האב ידי מצוות חינוך, וממילא יכול האב לצאת בו ללא חשש.

וע"כ לפי שיטתם זה יכול להיות באחד משני המיקרים:

1. כשהאב מקנה לבנו ע"י אחר ובתנאי שלו עצמו לא תהיה רשות בו.

2. אדם מעלמא המקנה לבן ע"י אחר (ולא ע"י עצמו דידו כיד אביו) ובתנאי שאין לאב רשות בו (ע"י מחנה אפרים [שם] שמסיק שהדבר ניתן גם אם מתנת בן לאביו). שתי האוקימתות הן רחוקות.

ומצאתי שכן העלה במחנה אפרים [זכיה סי' ב' בסופו]:

"אבל בפסקי תוספות בפ"ק דערכין נראה שאם הקנה אותו לבנו קטן דלא קנאו. ולפי דבריהם צ"ל דהויא דלא ליקני (= איניש הושענא וכו') מיירי כשאינו סמוך על

מכתב הרה"ג דוב ליאור שליט"א

קניני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים

(מכתב תשובה)

לכבוד...

שלום וברכה!

קבלתי את הקונטרס שלך ונהנתי מכל המשא ומתן שהעלית בחקירתך. ביאור שיטות הראשונים בזכות קטן ובמתנה של אביו לקטן גופא. אולם המסקנה שלך לא נראית לענ"ד. בראשונה פשטות הגמ' "לא ליקני איניש לולב לינוקא" שזה מדבר דווקא באינו אביו, ומרש"י [שם] נראה בעליל שמדבר באביו. אולם אתה יכול לטעון שרש"י סובר כמו שיטת הר"ש שהבאת. אולם בעל משנה ראשונה [מע"ש פ"ד מ"ד] מדייק בפשטות מדברי הסמ"ע להלכה שאם אביו נותן לו מתנה מהני כמו שבעל נותן לאשתו. לבר מן דין נראה לענ"ד שגם הראשונים שהבאת שסוברים שאם אינו יכול ליתן מתנה לבנו משום שידו כידו, נראה שבארבעת המינים שאני, היות והקטן צריך לצאת במצוה, וכפי שמבואר בפוסקים [סי' תנ"ז] שהמינים צריכים להיות כשרים וצריכים גם להיות שלו, ומן הסתם האב צריך לדאוג לכך. לכן לא מסתבר כלל שחז"ל לא יאפשרו זכייה לקטן מאביו לצורך קיום המצוה, ולכן גם אם לדברים אחרים אב שנותן לבנו הקטן – אינו זוכה, כאן צריך לצאת ידי חובה – ואין אפשרות אחרת רגילה – לא יתכן שחז"ל לא יתקנו לו זכייה מדרבנן. מעין דבר שכזה מצאנו שאסור להקנות ביו"ט, אולם לקנות ארבעת המינים לצורך מצווה ביו"ט הראשון – מותר. הוא הדין בנד"ד משום שהקטן צריך לצאת ידי חובה ואי אפשר אלא א"כ יזכה – תיקנו לו חז"ל יד לענין זה בלבד, לאותן שיטות הסוברות שגם אביו אינו יכול להקנות לבנו קטן.

בברכה,

הרב דוב ליאור

ראש הישיבה ורב העיר ק. ארבע – חברון

עוד בעניין קניית ד' מינים ע"י אב עבור בנו

הטור הביא בשם הרמ"ה [חוי"מ קפ"ג	בין שאר הדברים כתבתי לעיל:
והובא באריכות בשטמ"ק ב"ק ק"ב ע"ב]:	"אם קנה מן המוכר לולב זה לבנו ראובן
"כתב הרמ"ה: ראובן שאמר לשמעון זבין	זה לבנו שמעון והגביה עבורם זיכה
לי האי מידי זבין ליה, מסתמא קנייה	להם".
ראובן משעת משיכה , דכיון דא"ל זבין לי	שבתי וראיתי שאין דברי מדויקים.

לזבינא מעליא קא מכין, וכמו דא"ל זכה לי דמי. ואפילו שחזר שטען [אצ"ל: וטען או שמעון] אחר משיכה ואמר לעצמי כיוונתי לקנות, אינו נאמן. **אף ע"ג דיהיב שמעון דמים שלו** — קנייה ראובן ויהיב לשמעון זוזי, **דכמאן דאזופינהו דמי**".

כלומר אע"פ שהמוכר אינו יודע עבור מי קונה השליח, והשליח קונה במעותיו, זכה המשלח במקח מעת שהגיע ליד השליח.

וכ"פ השו"ע [קפ"ג, 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. אע"ג דיהיב שמעון דמים שלו, קנייה ראובן ויהיב לשמעון זוזי".

ועפ"י שיטה זו דברי לעיל נכונים להלכה. אולם בב"י הביא: "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**". מתבאר שהקונה לאחר בממונו (של השליח/זוכה), והמוכר לא ידע עבור מי הוא קונה, אפילו אמר השליח בפני עדים שקונה עבור פלוני – לא קנה מי שנקנה עבורו, **אא"כ הודיע למוכר** עבור מי הוא קונה. ואם לא עשה כן, מי שנקנה עבורו צריך לקנות מיד הזוכה. (ועל כך הערנו במאמרנו שם שאינו יכול לזכות ישירות מיד האב לבן אלא צריך לזכות לו

ע"י אחר). וכדברי רבנו ירוחם כתב הרא"ש. וכתב על דבריו בקצות החושן [סי' קפ"ג ס"ק ג']: "ומבואר מדבריו דאפי' לדידן דליתיה דבני מערבא היינו דוקא **היכא שהמשלח נותן מעותיו** ויד השליח כיד בעה"ב, אבל **היכא דליכא מעות אלא שהשליח קנאו במעותיו ודעתו לזכות לו ודאי בעינן הודעה למוכר**, ומש"ה גבי צבע אין האשה קונה כיון דלא נתנה מעות וליכא הודעה לצבע". והש"ך [ס"ק ב'] כתב דברי רבינו ירוחם וכתב שדבריו מתאימים לדברי הרא"ש.

ואמנם הש"ך [ובעקבותיו ערוה"ש ס"ק ד'] העיר שרבנו ירוחם דיבר בזוכה מעצמו עבור חברו, והרמ"ה במי שנשתלח לכך, ואינם חולקים, ולא מקור המעות (של הקונה או השליח) הוא הקובע, אלא אם נשתלח או זוכה מעצמו¹. אולם מהקצות עולה שמקור המעות הוא הקובע את צורך ההודעה למוכר ולא אם נשתלח במפורש או אך זוכה מעצמו. וכן עולה מדברי הרא"ש בפסקיו [ב"ק פ"ט סי' י"ח]: "דכיון שהצבע מזכה לבעל האשה אפילו אם ירצה הבעל לזכות לאשתו בגד הצבוע **אין אדם זוכה בשלו לאחר אם לא יזכה לו ע"י אחר**". וכן עולה מדברי תוס' ר"פ בשם ר"י.

וע"כ **למעשה**, אדם הקונה במעותיו עבור אחר אפילו נתמנה כשליח, וכש"כ אב לבניו, ומעוניין שבהגבהת החפץ הוא ייקנה למשלח (או באב – לבניו), יודיע למוכר עבור מי הוא קונה.

1. ובמקרה דנן – אב הקונה עבור כמה מבניו – אף שלכאורה האב זוכה מעצמו, נראה שהוא כשליח שנתמנה על ידם, וכאפוטרופוס שאינו צריך מינוי. ולפי"ז לש"ך וערוה"ש אינו צריך להודיע למוכר ודי בכוננת האב לקנות לולב זה עבור בן זה, ולולב זה עבור אחר. אולם הסקנו שיש ראשונים ואחרונים שאין נראה מהם כן, וראוי במצוה דאורייתא, להחמיר כמותם.

הידור מצוה בנר חנוכה

אך שלשה נרות ואח"כ נודעה לו טעותו לא יברך. שעל הידור אין מברכים. וכן העלה הפר"ח בסי' תרע"ב שנשאל במקרה האחרון והסיק שלא יברך. ובברכ"י [תרע"א ס"ק ג'] הסתפק במקרה הראשון והסכימו שלא יברך. (אמנם רעק"א בתשובותיו [ח"ב י"ג] הביא שאליו רבה דקדק מהאורחות חיים המובא בב"י שטעון ברכה. ז"ל הב"י: "וכתב בא"ח מי שלא הדליק בלילה ג' אלא ב' נרות או בליל רביעי אלא ג' זה היה מעשה בלונל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק וא"צ לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עש"א". והבין מכך בא"ר שדוקא בגלל שהתכוין, הא בלא"ה טעון ברכה אף על הידור המצוה).

עוד יקשה לפי ההבנה שהזכרנו לעיל, שלפי מנהג האשכנזים שכ"א מבני ביתו מדליק ומוסיף והולך מדוע יהיה מותר בברכה, הלא הנר דמצוה הוא של בעה"ב והוא טעון ברכה, והשאר ברכה על הידור. ואם נרצה לתרץ שהם אינם מתכוונים לצאת בו י"ח, וע"כ הדרא המצוה לכל אחד מהם, הלא זוהי מח' הראשונים שהביא בתרוה"ד [סי' ק"א] האם אכסנאי שאין לו בית בפ"ע, ואשתו מדלקת עליו בביתו רשאי להתכוין שלא לצאת י"ח בהדלקת אשתו כדי להדליק בעצמו. והפר"ח לשיטתיה וסבר שאין בכך הידור ונקרא הדיוט. אבל הרמ"א פסק כתרוה"ד שיכולים לברך, ומתכוונים שלא לצאת [תרע"ז ס"ג] ועל זה הקשה רעק"א על הרמ"א, שלעיל בהדלקה מנר לנר כתב שאסור, והלא אם מתכוין שלא לצאת בנר של אחרים, אף שלו היה של מצוה ותרווייהו נרות דמצוה.

ההבנה הפשוטה בהידור מצוה שהוא כתוספת על מעשה המצוה. תוספת כמותית או צביונית שהופכת להיות כתוספת איכותית. ולדוגמא ציצין שאין מעכבין את המילה, שלשיטת הטור, חוזר עליהם אף אם גמר את המילה עצמה, בחול. כתוספת אין עליה ברכה וע"כ גם בציצין שאינם מעכבין אין ברכה. ולפי"ז בנר חנוכה עיקר המצוה היא בנר אחד (נר איש וביתו) וכל הנרות הנוספים הם הידור שאין עליו ברכה.

וכן משמע מהגר"א [סימן תרע"ו סעיף ה'] שהשיג על שיטת הב"י שמברך על הנר הנוסף והולך משמאל לימין. והשיג עליו הגאון: "ואין לו טעם וריח שזה אינו רק למהדרים מן המהדרים ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות..." היינו שנר העיקרי הוא המצוה וכל השאר שהם משום הידור הם בגדר רשות, לעומת הראשון שהוא חובה. וכן עולה מדברי הרמ"א [סי' תרע"ד ס"א] על דברי השו"ע: "מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה ודוקא להדליק זמ"ז בלא אמצעית... " וכתב הרמ"א: "ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפי' מנר לנר דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו אלא למצוה כל כך לכן אין להדליק זמ"ז". והסבירו במג"א ובבב"ש שרד שאפילו ביום א' אם כבה נרו של אחד מבני הבית אין להדליק מנר אחד דמדינא נר איש וביתו.

ולפי"ז אם היה חסר לו נר דהידור ואח"כ נזדמן לו נר אין מברך עליו, מפני שעל הידור מצוה בפ"ע אין מברכים וכמו"כ מי שטעה וחשב ביום ד' שהיום יום ג' והדליק

ועל כרחנו צריך להסביר שלא כמג"א דהכונה בתוך נרותיו של המדליק עצמו. ובלא"ה קשיא לי שדחוק להסביר בנרות של שני אנשים שאם מדליקים מנר לנר נמצא שאם מביאים את הנר הכבוי לדולק והלא הדלקה עושה מצוה. ואסור. ואם נאמר שמביא את הדולק לכבוי, מי ימר דמותר להפסיק מצותו בידיים והלא דמי למכבה ומדליק מחדש בכך שעוקרו ממקומו. וגרוע מיניה דהתם סוף-סוף מדליקו במקומו אבל הכא דולק מכח נר שנעקר ממקומו ובטלה מצותו. וא"ת ששם שני נרות של שני אנשים בהדדי, הלא כתבו תוס' שצריך היכרא. ועוד קשיא בדברי הרמ"א שפסק מדליק לעצמו, שהביא מקורו מהרמב"ם ריש הל' חנוכה. והרי הרמב"ם כתב שבעה"ב מדליק עבור כולם, וע"כ לפי הרמב"ם לא מברך על ההידור, אבל לפי הרמ"א קשיא. ונראה לתרץ שהרמב"ם בתשובה אשר הובאה באבודרהם נהל' חנוכה ובמג"א ס"י תרנ"א ס"ק כ"ה] פסק שמברך על ההידור ז"ל:

"מי שהדליק נ"ח וברך עליו ואח"כ הדליק נרות אחרות אם צריך לחזור ולברך או לא, וכן פעם אחר פעם. והשיב שזה הענין חוזר לכונת המברך כמו בשאר ברכות אם כשהדליק נר חנוכה וברך עליו היתה כונתו להדליק נרות אחרות ברכה אחת לכולן ואם בירך והדליק ואח"כ נודמנו לו נרות והדליק מברך בכל פעם ופעם."

ולכן פוסק הרמ"א שלפי הרמב"ם שמברך על ההידור, כ"א מבני הבית יכול להדליק ולברך. ולענ"ד לא דמיא לגמרי לשאלת תרוה"ד, ששם כל הנרות עצמם הם בגדר הידור שלא תקנו חכמים, אבל הכא מה לי

אם בעה"ב מדליק את כולם או ב"ב, כיון שהוא לא התכוין לברך על כל הנרות הם יכולים להדליק בברכה אלא שלפי"ז קשיא שהנרות שלהם הם כולם נרות הידור ואין בהם אף נר אחד של מצוה מעיקר הדין, וגריעא מאכסנאי שאינו בביתו וע"כ אם מתכוין שלא לצאת, יש לו נר של מצוה ונרות הידור, ואם תאמר שגם בני הבית מכוונים שלא לצאת, נראה עוד יותר כברכה שאי"צ, ואיך יגמרו להידור "מלאכותי" כזה.

ונראה לי להסביר שלרמב"ם מברכים על ההידור אך לא מתורת הידור אלא מדין מצוה. וההבדל הוא שלשיטת הרמב"ם יש כנראה שלש תקנות חכמים, לג' סוגי אנשים: רגילים, מהדרים ומהדרים מן המהדרים, וההידור הוא לא בתוספת הכמותית של הנרות ואפי' לא בתוספת של המדליקים אלא בעושים, ומרגע שהעושה משייך עצמו להיות מהדר או יותר מזה, חל עליו סדר מצוה יותר גדול, וכל נר הוא נר דמצוה. וע"כ הוא טעון ברכה אף בפ"ע. ועפי"ז מבואר מדוע כ"א מב"ב יכול לברך לעצמו. ואכסנאי עדיין צ"ב האם יכול "לקחת" לעצמו דרך הידור שאינה כתובה בדברי חכמים. ויוכיחו על כיוון זה – שיש כבי' ג' סוגי מצות הדלקת נ"ח – שיטת רבינו יונה המובאת ברד"א, שהמהדרין מן המהדרין מברכים להדליק לפני הדלקת כל הנרות. אבל "שעשה נסים" מברכים על הנר הנוסף בכל יום. וצ"ב הלא אם אין לו אלא נר אחד ודאי מברך עליו אף ביום ב' ואילך "שעשה נסים" ומדוע כאן שינה. אלא שנ"ל שהבין שיש מספר סדרים למצות נ"ח, וע"כ אם הוא מהמהדרין מן המהדרין יש לו סדר אחר לברכות על נ"ח.

קריאת פרשת זכור

וכ"כ בתוס' בברכות [י"ג ע"א ד"ה בלשון].
וברא"ש [ברכות פ"ז ס" כ] כתב דהא דשחרר
ר"א עבדו לא משמע שהיינו לשמוע קה"ת
דפרשת זכור. משמע דס"ל דקריאת התורה
של פרשת זכור היא מהתורה בעשרה דוקא.
ועל כן הסיק בתרוה"ד [ס" ק"ח] שצריך
יותר לשמוע קה"ת דפר' זכור בעשרה
ממקרא מגילה.

ובטעם המחלוקת נראה שלרמב"ם
ודעימיה הרי מצוה זו ככל המצוות
המוטלות על היחיד. אמנם לתוס' וסיעתו
ה"ז מצוה המכינה את מחיית עמלק שהיא
בעיקרה מצוה ציבורית, וע"כ אף הזכירה
צריכה להיות בעשרה דוקא.

ובב"ח [ס" תרפ"ה] הביא מחלוקת בינו
לבין המהרש"ל. לפי המהרש"ל אין קטן
עולה למפטיר זכור ואע"פ ששליח הציבור
קורא בקול, העולה קורא בלחש וש"צ
בקול, כדי לא לבייש את מי שאינו יודע.
והב"ח חלק עליו. ראשית, שקטן היודע למי
מברכין עולה למנין שבעה ועוד שקה"ת
בכל שבת היא מהתורה, דמשה תיקנה
כמבואר בירושלמי. ועוד שאין נ"מ אם
העולה גדול או קטן אלא יוצאים בקריאת
הש"צ שקורא מתוך ספר תורה. מחלוקת
אחת היא בשאלה האם הציבור יוצא
בקריאת ש"צ (ב"ח) או בקריאת העולה
(רש"ל), ומחלוקת שניה האם קטן היודע למי
מברכין יכול להוציא את הציבור כולו.
והט"ז הטיל פשרה שבקטן שאינו יודע למי
מברכין אין יוצאין י"ח בברכותיו, אבל
היודע – יוצאין י"ח בברכותיו ויכול לעלות
לפר' זכור, והביא שכן פסק הרמ"א בס"י

צריך לעיין בקריאת פרשת זכור מה עניינה.
מה חיוב המצוה כמות שהוא, ומה הן
הרחבות מדברי חכמים. כמו"כ לעיין מהו
גדר המצוה קריאה, שמיעה וכד'.

הרמב"ם כתב בספר המצוות [עשין קפ"ט]
שהמצוה היא לזכור בפה את שעשה לנו
כדי שלא תחלש שנאתו מאתנו. וכן בלאוין
[נ"ט] חזר על כך שנחדש שנאתנו והוסיף
מספרי: "זכור בפה, לא תשכח בלב, לומר לא
תשליך שנאתו ולא תסירנה מנפשך". וכ"כ
בהל' מלכים [פ"ה ה"ה]. ונראה שהוספת
לאו בשכחה אינה על השוכח מתוך אונס,
אלא על המסירה מלבו, או במלים אחרות:
עושה עצמו יפה נפש ורחמן יותר מהקב"ה.
ובלאו זה חטא שאול המלך לפי מדרש חז"ל
ביומא [כ"ב ע"ב] על הפסוק "וירב בנחל".
וכדוגמתו כתב בספר החינוך [מצוות תר"ג
ותר"ה]. ולפ"ד עולה שאין מצוה דוקא
בקריאת התורה בעשרה וכד' לשם קיום
המצוה, אלא עצם ההזכרה בפה ומשמע אף
שלא בפסוקי התורה אלא במעשה עצמו די
בה. עוד כתב בחינוך שדי לקיים מצוה זו
פעם אחת בימי חייו כדי שלא יבטלה.
ובמג"א [תרפ"ה] כתב שאף בקריאת ויבא
עמלק בפורים יוצאים י"ח מצות זכור.

אמנם הרמב"ן [דברים כ"ה י"ז] כתב:
"ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם
לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור
ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור,
ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה..."
ואף בתירוץ לא משיב על שהקשה.
אמנם בתוס' [מגילה י"ז ע"ב ד"ה כל] כתב
קריאת התורה בפרשת זכור היא דאורייתא,

רפ"ב שקטן עולה למפטיר בד' פרשיות ומפרשו בידוע למי מברכין. בטעם מחלוקתם נראה שלב"ח הציבור יוצא י"ח בקריאת הש"צ שהוא גדול ובר חיובא, וע"כ אין זה משנה האם העולה בר חיובא או לאו. ונראה שיוצאים מדין שומע כעונה. ולרש"ל נלענ"ד שיוצאים דוקא ע"י העולה, וע"כ אינו יכול לקבל את דעת הב"ח שקה"ת בכל שבתות השנה היא דאורייתא, שא"כ כיצד קטן מוציא את הרבים?! אבל קה"ת דזכור היא דאורייתא וע"כ צריך עולה בר חיובא והש"צ הוא כשופר אצל התוקע, אבל אם אינו בר חיובא אינו יכול להוציא את הרבים. ובתשובת ראב"ן [הו"ד בשו"ת הר צבי סי' נ"ח] שקה"ת שבכל שבת הרבים יוצאים י"ח בברכת העולה ובקריאתו כאילו הם עצמם

מברכים וקוראים. ומביא הגרצ"פ פרנק שהרדב"ז [ח"א סי' תקע"ב] חלק שהברכה היא למברך בלבד אבל השומעים לא נתחייבו בברכה זו. ואולי את מחלוקתם ניתן להשליך על מח' הב"ח והרש"ל. הב"ח סבר כרדב"ז ובעצם יש כאן שני מעגלים האחד קטן בין העולה לש"צ הקורא, והשני בין הקורא לכל הציבור, ואין הם יוצאים בברכותיו ולא במצותו (וכ"נ מהרא"ש ר"פ ג' במגילה), אבל הרש"ל סבר כראב"ן, וע"כ העולה הוא המוציא בקריאתו את הציבור מחובתם של קה"ת (וכש"כ בפר' זכור), וע"כ אף כשחילקו את הקריאה והעבירו אותה לש"צ, לא נטלו מהעולה את הוצאת הציבור י"ח והם כעונים אחר קריאתו שהש"צ קורא עבורו.

סימן מג

תענית אסתר

נהגו ישראל בתענית ציבור ביום י"ג אדר (אא"כ הוקדמה) וצל"ע במקורותיה ובבעיות ההלכתיות הקשורות בה.

המקורות לתענית

במגילת אסתר נזכרת התענית שגזרה אסתר בימי התרחשות המגילה. ימי צום אלו היו לפי החשבון בפסח, ובודאי שלדורות אין מתענים בימים אלו. עוד נזכרו ימי הצומות בסוף פ"ט במגילה: "ותכתב אסתר המלכה בת אביחזיל ומרדכי היהודי את כל תקף... לקים את ימי הפדים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה

וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם..." לכאורה דברי הצומות וזעקתם אין בהם קביעה לדורות אלא סיפור דברים על העבר. וכן תרגם המתרגם על המגילה (אע"פ שבאוצר הגאונים כתבו הגאונים דאין מקורו מאונקלוס או ר"י בן עוזיאל). והב"י [סי' תרפ"ו] הביא משבלי הלקט [סי' קצ"ד] שאלה שנשאל רש"י במקרה של תענית אסתר שהוקדמה לחמישי, ואשה שהיתה צריכה לדבר עם השלטון שאלה אם יכולה לדחות את התענית למחרת מפני טורח הדרך. ומשיב: "זאמר רבינו תענית זה אינו לא מדברי

חבל נחלתו

היינו תענית אסתר היתה של שלשה ימים ונהגו לצום בה"ב, ורבותינו שבא"י נהגו לדחות הצומות אחר הפורים, משום שלפני פורים היה יום ניקנור שהוא אחד מהימים המוזכרים במגילת תענית שאין להתענות בהם וע"כ דחו את התענית, ועוד משום שמאחרין בפורענות. ממקור זה שהוא הקדום ביותר לתענית אסתר, עולה שלא נהגו את התענית כפי שאנו נוהגים היום. ובמקור"א במסכת סופרים נפכ"א א' יב' מסבירים שאין מתענין בניסן אלא באדר. והובאו הדברים להלכה בשו"ע נ"ס"י תרפ"ו ס"ג.

בשאלות וניקהל ס"ז נאמר:

"אבל תענית בין כרכים בין כפרים בין עיירות כולן מתענין בשלשה עשר באדר דאמר שמואל בר רב יצחק; שלשה עשר זמן קהילה לכל היא שנאמר: ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם ביום שלשה עשר לחדש אדר, מאי קהילה — יום תענית ומאי יום כניסה שמתכנסים בו ויושבין בתענית ומבקשים רחמים... ובזמן שחל שלשה עשר באדר להיות בערב שבת או בשבת מקדימין ומתענין בחמישי בשבת מפני שהוא נס ונס מקדימין ולא מאחרין, אבל תשעה באב... מאחרין ומתענין לאחד שבת מפני שהיה בו פורענות, ופורענות מאחרין ולא מקדימין".

ומסביר בהעמק שאלה שיום הכניסה לפי בעל השאלות הוא יום הקהילה המצויין במס' מגילה והוא תוקן בימי מרדכי ואסתר וע"כ הוא מדברי קבלה, וזמנו בי"ג אדר. (ועיין לקמן בדברי השאלות).

וברא"ש [מגילה פ"א ס' א'] כתב:

"ופירש ר"ת זמן קהילה לכל היא, שהכל

תורה ולא מדברי סופרים **אלא מנהג בעלמא**, שהרי תענית אסתר ומרדכי בימי הפסח. ואם נפש אדם לומר דברי הצומות וזעקתם כתוב? אין זה פירושו אלא כך פירש: על דבר הצומות והצעקות שעברו עליהם בימי המן קיבלו עליהם ימי הפורים לזכר להם לדורות הנס, ואעפ"כ אסור לו לאדם לפרוש מן הצבור משום לא תתגודדו"...

במס' מגילה נ"ז ע"ב: "ומאמר אסתר קיים, מאמר אסתר אין דברי הצומות לא, אמר ר' יוחנן: הכי קאמר דברי הצומות ומאמר אסתר קיים הפורים האלה". **ובתורה תמימה** [אות נ"ז] **הסביר את הרישא:** "ד"ל ענין הצום ג' ימים שצמו אז באותה השנה לא קבלו עליהם לדורות ורק לזכרון נוהגים להתענות יום י"ג באדר". **אולם לא הסביר את הסיפא ולכאורה ר' יוחנן פליג. אולם המהרש"א הסביר שמאמר אסתר** "היינו שאמרה למלך לבטל את מחשבת המן הוא קיים דברי הפורים. ואהא מתמה וכי מאמר אסתר למלך בלחוד עשתה זאת ולא דברי הצומות ומשני דקושטא דכן הוא דהא והא גרמו, והמקרא מחובר למעלה דברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר וגו'". **וראב"ע הסביר שישראל קבלו על עצמם לשמוח בפורים כשם שקבלו על עצמם להתענות בצומות החורבן. ובפירוש לר"י מטראני אמנם הסביר על תענית אסתר דילן שהיא זכר לצומות בשושן.**

במסכת סופרים [פ"ז ד'] נכתב:

"לפורים שלשה ימי הצום אין מתענין אותם רצופין אלא פרודין שני חמישי ושני. רבותינו שבא"י נהגו להתענות אחר ימי הפורים מפני ניקנור וחבריו, ועוד שמאחרין בפורענות ולא מקדימין".

מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים. וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק דכתיב ומשה ואהרן וחור עלו ראש הגבעה ודרשינן

במסכת תענית מכאן לתענית צבור שצריך שלשה, מכאן נראה לרבנו תם סעד שאנו עושין כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם. **ולא מצינו לו סמך בשום מקום אלא בכאן...**

סימן מד

מגילת תענית וההלכות הנובעות ממנה

במגילת תענית נלמד לגבי פורים [תענית י"ח ע"ב, מגילה ה' ע"ב]:

"יום ארבעה עשר בו ויום חמשה עשר בו יומי פוריא אינון דלא למספד בהון, ואמר רבא לא נצרכה אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה".

מסביר רש"י (בתענית):

"לא נצרכה לכתוב במגילת תענית לגזור ההספד ותענית לבני י"ד בי"ד ולבני ט"ו בט"ו דהא קרא כתיב בהדיא להיות עושים את ימי הפורים האלה וגו'. אלא לאסור את של זה בזה כגון בני ט"ו בי"ד ובני י"ד בט"ו".

משמעות דבריו: שני זמנים וכן שתי רמות איסור לגבי פורים. הנאסר מימות מרדכי ואסתר והנאסר ממגילת תענית. מימות מרדכי ואסתר ככתוב במגילה [פ"ט פס' י"ט]: "שמחזה ומשתה ויו"ט" נאסרו בתענית ומלאכה ונצטוו ביו"ט [מגילה ה' ע"ב]. לאחר שהונהגה מגילת תענית נאסרו בהספד ותענית בני י"ד בט"ו ובני ט"ו בי"ד.

עוד נוסף ממגילת תענית ונכתב במשנה [תענית ט"ו ע"ב]: "כל הכתוב במגילת תענית דלא למספד לפניו אסור לאחרי מותר. ר'

יוסי אומר לפניו ולאחריו אסור. דלא להתענאה לפניו ולאחריו מותר, ר' יוסי אומר לפניו אסור ולאחריו מותר". וברש"י: "דאית יומיא דלא להתענאה ומקצתהון דחמיירי טפי דלא למיספד, ואותן שהן חמורים ואסורים בהספד לפניו אסור בהספד דילמא אתי למיעבד ביו"ט גופיה". בגמרא מחלוקת: ר' חייא בר אסי אמר רב הלכה כר' יוסי, ושמואל למסקנה פסק כרשב"ג שלפניהם אסור ולאחריהם מותר. ור' יוחנן אף הוא סבר כשמואל (ויש מפרשים זאת מעט אחרת). בין הימים של מגילת תענית שנאסרו בתענית (ואף עליהם מחלוקת ת"ק ור' יוסי לעיל) הם י"ג באדר משום יום נקנור, וי"ב באדר משום יום טוריינוס [תענית י"ח ע"ב]. יום טוריינוס עצמו בוטל מאיסוריו משום שנהרגו בו שמעיה ואחיה, ומשום כך הותר בתענית על אף שהוא יום שלפני יום נקנור. לאחר מכן בטלה מגילת תענית [שבת י"ג ע"ב, ר"ה י"ט ע"ב].

וכן מסיקים בר"ה [י"ט ע"ב]: "והלכתא בטלו (מגילת תענית) והלכתא לא בטלו, קשיא הלכתא אהלכתא, לא קשיא, כאן בחנוכה ובפורים כאן בשאר יומי". מסקנה זו מביא הרי"ף במסכת תענית סוף פ"ב. וכותב הר"ן

חבל נחלתו

(על ה"ר"ף): "ומעתה יש לנו לבאר דינן של חנוכה ופורים לפנייהם ולאחריהם, דודאי כי אמרינן דבחנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית לא בהן בלבד אמרו אלא אף לפנייהם או לאחריהם". ומברר הר"ן שהלכה כר' יוחנן שאסורים לפנייהם בתענית ולאחריהם מותרים.

מתוך כך שואל הר"ן מדוע נהגו בתענית אסתר ב"ג אדר הלא זהו היום שלפני פורים, ואסור בתענית כיון שלא בטלה מגילת תענית לגבי פורים.

תירוצי הראשונים

בתוך פסקי ה"ר"ף במגילה [ד' ע"א] נכנסה תוספת מדברי רבינו אפרים (דבר שלא היה ידוע לכל הראשונים והאחרונים עיין גר"א סי' תרפ"ו), הפוסק כר' יוסי לגבי ימים שלפניהם ואחריהם במגילת תענית, (ואע"ג שר' יוחנן פסק כר' יוסי אך לגבי ימים בהם נכתב "דלא להתענאה", כיון שרב אשי פסק שכל שלאחריו אסור בהספד ובתענית מותר, והיינו כר' יוסי לגבי ימים דלא למספד). ולכן חנוכה ופורים שנאמר בהם דלא למספד ולגבייהם לא בטלה מגילת תענית: "ולגבי פורים בני י"ד אסורין נמי בט"ו בהספד ובתענית ובי"ג אסור בהספד לחודיה, ובני ט"ו אסורין בתרווייהו בהספד ובתענית ובט"ז אסור בהספד". ויוצא מדבריו דין משונה: בני י"ד אסורים ב"ג בהספד בלבד, בט"ו אסורים בהספד ותענית ובט"ז מותרים. ואילו בני ט"ו ב"ג ובי"ד אסורים בהספד ובתענית ובט"ז אסורים בהספד.

מה סיבת ההבדל שבין בני ט"ו לבני י"ד שתק רבינו אפרים, והרז"ה מסבירו. הרז"ה משיג על גירסת רבנו אפרים ועל הסברו בדברי רב אשי, ואעפ"כ צעד

בעקבות רבינו אפרים לגבי איסורי ימים שלפניהם ואחריהם. ומקשה, מדוע נהגו להתענות ב"ג אדר הלא ימי הפורים אסורים בתענית לפנייהם. ותרץ שימי הפורים הרי הם מדברי קבלה ואינם צריכים חיזוק כדברי תורה. וע"כ לבני י"ד לא נאסר יום י"ג, ורק לבני ט"ו שי"ד נאסר עפ"י מגילת תענית, ולגביו לא בטל יום שלפניו אסור יום י"ג בתענית ציבור. ומוכיח שלגבי פורים ביטול מגילת תענית אינו מבטל איסורי ימים שלפניהם ושלאחריהם. (והאיסור בהספד הוא על אף ההיתר בתענית). וכדוגמת הרז"ה שהתענית מדברי קבלה הביא בהגה"מ [הל' תענית פ"א אות ב'] בשם הרב שב"ט, וכ"כ הנצי"ב בדעת השאלות.

הראב"ד בהשגותיו למגילה הקשה על דברי הרז"ה: כיצד יהיו בני ט"ו אסורים יותר מבני י"ד והלא הם נאסרו בגלל שהוא יו"ט לבני י"ד. ועוד "אם נאמר כי מפני הנס של עצמן נאסרו בשניהם נמצא שגם הם דברי קבלה", ומגילת תענית לא הוסיפה חיובים הלכתיים על דברי מצות הפורים מימי מרדכי ואסתר, ועל כן כיון שבני ט"ו אינם עושים את י"ד לפורים, אינם נאסרים יותר מבני י"ד עצמם. ומוסיף בחריפות: "והאומר שהוסיפו (חיובים הלכתיים במגילת תענית על ימי הפורים) נחשוב אותו מן החיצונים והזרים".

גם הר"ן בתענית השיג על דברי הרז"ה שמהירושלמי שהקשה על יום י"ג אדר – יום נקור: "לית הוא עצמו אסור מפני יום י"ד" משמע שאין יום שלפניו אסור מדברי קבלה, וטעמא מפני שמגילת אסתר לא נכתבה ע"י נביא וע"כ אינה דברי קבלה. (אולם כותב שניתן לתרץ שהירושלמי לא סבר

הראב"ד עצמו סובר שמאחר שבטלה מגילת תענית אף הימים שלפני ואחרי פורים וחנוכה בטלו, "דלא עדיפי טפלי דהני מעיקרי דהני". אמנם הוא מוסיף שביטול מגילת תענית נותן ליחיד כח להתענות בו, אבל אין גוזרים בימים המנויים במגילת תענית ולפניהם ואחריהם (עפ"י מחלוקת ת"ק ור' יוסי) תענית ציבור. ומוכיח זאת מרב נחמן שגזר תענית ציבור בי"ב באדר והקשו עליו מיום טוריינוס ויום שלפני יום נקנור אע"פ שר"נ היה זמן רב אחרי החורבן וביטול מגילת תענית - אעפ"כ הקשו עליו ממגילת תענית. עולה מדברי הראב"ד שיש בעיה בקביעת תע"צ דוקא בי"ג אדר. הר"ן בתענית לאחר שהביא את דברי הראב"ד טוען שלפי תירוצו א"א היה לגזור תענית ציבור בי"ג אדר, ומסביר:

"אלא שהוא ז"ל כתב די"ג אינו דומה לשאר תעניות דזכרון הוא לנס שנעשה בו, ועוד שיש לנו סמך בכתוב שאמר: וכאשר קימו על נפשם דברי הצומות לומר שכשם שקבלו עליהם לעשות יו"ט כך קבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם כלומר לעשות תענית בכל שנה ושנה". ומקשה על זה והרי אמרו בש"ס שיי"ג אסור בהספד ותענית מחמת יום נקנור ולפי דברי הראב"ד הרי קבועה בו תענית ציבור, ותרץ שבתענית מותר מפני תענית שנקבעה בו עוד קודם קביעת יום נקנור, וכל הדיון בגמרא היה על היתר הספד בו. על תירוץ הראב"ד, שתענית אסתר הוא צום מדברי קבלה עוד מימי אנשי כנה"ג, מקשה הר"ן שבמסכת סופרים (היבאה לעיל) אין זכר לי"ג אדר בהקשר של תענית אלא דוקא על תענית של ג' ימים מפוזרים. ו"דברי הצומות וזעקתם" ענינם שאת

כבבלי שדברי קבלה אינם צריכים חיזוק, וע"כ מחשיב פורים כדברי קבלה, ואעפ"כ גזרו על יום שלפניו וכן תרץ הגר"א [סי' תרפ"ו] שלירושלמי דברי קבלה אינן כדברי תורה).

הרמב"ן [מלחמות - תענית] משיג אף הוא על דברי רבינו אפרים. ראשית הוא מסביר שבמקרה דנן הלכה כשמואל שלפניהם ולאחריהם מותרים. ואע"פ ששמואל חלק על רב ור' יוחנן כיון שבטלה מגילת תענית הלכה כמיקל. וע"כ נהגו להתענות בי"ג, וזוהי דעת הנשיא הרב ר' יהודה אלברגלוני, וכך סבר הר"ף, וע"כ לא דן בימים שלפניהם ואחריהם שבמגילת תענית. כתירוץ זה כתבו אף התוס' בתענית נ"ה ע"א ד"ה רב בתירוץ הראשון: "וי"ל דהא דאמר חנוכה ופורים לא בטלו ר"ל הדין שלהם לעשות יו"ט ודלא להתענא בהון, אבל בדינים דלפניהם בטלו". וכן כתבו הרא"ש [מגילה פ"א סי' ח'], והטור [סי' תרפ"ו].

עוד תירוץ מביא הרמב"ן להיתר להתענות בי"ג. והוא שמאחר שבטל יום נקנור עם ביטול מגילת תענית, ממילא אין לאוסרו משום יום שלפני פורים. ומביא ראיה מסוגיית תענית. ותירוצו כתבו אף התוס' בתענית בתירוצם השני.

הר"ן [על הרי"ף בתענית] הקשה על דבריו שאין דומה ביטול יום טוריינוס, שבטלוהו בגלל שארעה בו צרה וע"כ גם אין לנהוג בו משום יום שלפניו - לפורים שיום שלפניו בטל אך מחמת ביטולה הכללי של מגילת תענית.

הר"ן [שם] מסיק שלפי תרוצי הרמב"ן הר"ה והר"י אלברגלוני אין לבני י"ד להתענות בט"ו, ולהיפך שלפחות לענין זה לא בטלה מגילת תענית לגבי פורים.

חבל נחלתו

ארבעת צומות החורבן שנזכרו בזכריה קבלו עליהם לקיימם בשמחה בימי מרדכי ואסתר. אמנם הוא מסתייג מעט מפירוש זה מחמת המלה "וזעקתם" המלמדת על התענית בשושן ולא על ימי האבל לחורבן. וע"כ הוא מסיק שמעיקר הדין לא נקבעו ימי התעניות האלה ביום מסויים כמבואר במס' תענית, ויש לסמוך על אחד מהטעמים שכתבו הרמב"ן או הרז"ה או הר"י אלברגלוני כדי להסביר את קביעת התענית בימינו ב"ג. עוד הוא דוחה את שיטת הראב"ד שימים של מגילת תענית אין לגזור בהם תענית ציבור.

הרמב"ם הזכיר את תענית אסתר כנהוג בימינו בהל' תענית [פ"ה ה"ה] "זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר: דברי הצומות וזעקתם", ובהל' אבל [פ"א ה"ג] כתב: "ומותר לספור לפני חנוכה ופורים ולאחריהן". ולא הסביר מדוע לא נוהגת מגילת תענית בימים שלפניהם. והב"י [סי' תרפ"ז] כתב בקצרה שהוא מן הטעמים שכתב. עוד הביא הב"י מהגהות מימוניות ריש הל' תענית בשם הרב שב"ט שמנהג ישראל להתענות לפני פורים, אולם אין להביא ממנה ראיה שהיא מדברי הגאונים ומנהג כל ישראל, אבל תענית רשות לעולם אסור. והב"י הוסיף שלפי הטעמים שכתב אף תענית רשות מותרת.

כלל את הטעמים המאירי בפירושו ז"ל: "יש מי שאומר הואיל וי"ג עצמו כתוב במגלת תענית מטעם יום נקנוד ובטל אינו חוזר וניעור מטעם יום שלפניו (רמב"ן). ויש מי שאומר שתענית זה של שמחה הוא ואינו בכלל שאר התעניות,

ועל הדרך שאמרו שאף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים בנין של שמחה מיהא מותר, כמו שיתבאר בראשון של מגלה (ראב"ד). ויש מי שתירץ שתענית י"ג מעקר התקנה היה ולא היה כח ביד חכמים לסלקו כדכתיב קיימו על נפשם דברי הצומות וכו' (מובא משם הראב"ד בר"ן). או שמא הואיל ודברי קבלה הם הרי הם כעין תורה שאין צריך חיזוק (רז"ה). ויש מי שתירץ שיום י"ג אינו בדין שיאסר לנו מתורת יום שלפני י"ד שהרי יום י"ד אינו נאסר לנו ר"ל לבני כפרים ועיירות מתורת מגילת תענית אלא מכח המקרא ואינו צריך חיזוק, אבל בני כרכים שיום י"ד להם מימים שבמגילת תענית נאסר להם להתענות ב"ג. ויום ט"ז נאסר לנו מתורת יום שלאחריו הואיל וט"ז לנו יום שבמגילת תענית ומותר להם מפני שט"ז להם אינו מדין מגילת תענית אלא מכח המקרא ואין צריך חיזוק (רבינו אפרים).

הנצי"ב [אות י"ט] בהעמק שאלה תרץ את דברי השאלות על קביעת תענית אסתר ביום י"ג אדר על אף שהוא יום שלפני פורים ואסור בתענית. שהמדובר במגילה "דברי הצומות וזעקתם" היינו יום י"ג שהיה יום קהילה לכל, וכפירוש ר"ת והראב"ד. ומלכתחילה טרם נהגה מגילת תענית נקבע צום תענית אסתר כחובה כשעדיפות לעשותו ב"ג, ואם אי אפשר מקדימין. ומשנהגה מגילת תענית הוקדם הצום ל"א שי"ב ג"כ אסור משום יום טורינוס. ומשבטלה מגילת תענית חזרו ליום הכניסה של המגילה.

נתנבלה ואח"כ נסרחה - מהי דרגת סרחונה המתירתה (בירור על דברי הנו"ב)

כשרץ וזיבה וש"ז הוה אמינא שאסור קמ"ל שסרחה מעיקרא אינה מטמאת. וכעין זה תרץ בתוס' רי"ד ז"ל: "ומתרצים דאסור אכילה לחוד וטומאה לחוד. באסור אכילה דריש ליה כר"ש ובטומאה דריש ליה כר"מ". ובריטב"א כתב בפשיטות: "פירוש סרחה מעיקרא שהיתה מוכת שחין מחיים שבאה לכלל נבלה ולאיסורא הוא דאמרינן דלא בעיא קרא דהא מאיסא טובא וטעמו פוגם מעיקרא אבל לטומאה בעיא קרא כדאמר ר' יוחנן במס' כריתות" (צ"ל בכורות). אמנם ר"ת בסה"י [סי' תשכ"ב] חלק וסבר שאין לחלק בהכי בין איסור לטומאה, ולדעת ר"ת אם באיסור מותרת כש"כ בטומאה. ודחה דרכם של תוס' וריטב"א. (הביא דברים אלו אף הרב ניסן זק"ש בהערות לתוס' הרי"ד).

הנו"ב [י"ד קמא כ"ה] העלה בשיטת הרמב"ם שפסק באיסור כר"מ וע"כ נתנבלה ואח"כ הסריחה אם סרחה מאכילת גר עדיין אסורה ואך אם נפסלה מאכילת כלב מותרת, ודייק כן מדפטר הרמב"ם [מ"א פ"ד הי"א] אוכל נבלה סרחה משום שלא כדרך הנאה, ולא משום דאינה ראויה לגר. ואף לשיטת תוס' בכורות דייק הנו"ב דכיון דפסקינן כר' יוחנן בין לטומאה בין לאיסורים, אף לגבי אסור נבילה שנתנבלה ואח"כ נסרחה עד שלא נפסלה מאכילת כלב, לא הותרה.

שיטתו להחמיר בנתנבלה ואח"כ נסרחה עד לכלב. ורבים הראשונים החולקים עליה ואף בהסבר הראשונים שהזכיר הוא

בגמ' ע"ז [ס"ז ע"ב] תלו, האם נותן טעם לפגם מותר או אסור, במח' תנאים ר"מ ור"ש, וטעמו של ר"ש "דתניא לא תאכלו כל נבלה. לגר אשר בשעריך — כל הראויה לגר קרויה נבילה, שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה. ור"מ ההוא למעוט סרחה מעיקרא, ור"ש סרחה מעיקרא לא צריכא מיעוטא עפרא בעלמא היא". לר"מ קרא דנבילה בא להתיר סרחה מעיקרא באכילה, אבל אם נאסרה כבר משום נבלה שוב לא פקע. ולר"ש סרחה מעיקרא ל"צ קרא ובא הכתוב לרבות נסרחה לאחר מכן.

לענין טומאה במסכת בכורות [כ"ג ע"ב]:

"גופא, בר-פדא אמר טומאה חמורה (משא) עד לגר, וטומאה קלה (מגע) עד לכלב. ור' יוחנן אמר אחת זו ואחת זו עד לכלב. מ"ט דבר-פדא דכתיב: לא תאכלו כל נבלה לגר וכו' הראויה לגר קרויה נבלה ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה. ואידך (ר' יוחנן): למעוט הסריחה מעיקרא. ואידך (בר-פדא) הסריחה מעיקרא לא צריכא קרא למעוטי, עפרא בעלמא הוא".

ויוצא שר' יוחנן למד קרא כר"מ ובר-פדא כר"ש. וקשה שר' יוחנן בע"ז סבר דנ"ט לפגם מותר ומקורו כר"ש וא"כ סבר שסרחה מעיקרא ל"צ קרא ואיך הפך דעתו בכורות?! זו שאלתם של תוס' בכורות התם [ד"ה "ואידך"]. ותרצו דלר' יוחנן לענין אסור אכילה ודאי סרחה מעיקרא ל"צ קרא דכעפרא בעלמא הוא, אבל לענין טומאה כיון דמצינן אף טומאות סרחות

חבל נחלתו

שנסרחה לגר – "ל"ק דהתם היינו להחזירה בפני עצמה והילכך עד דמייפגמה לגמרי מאכילת גר אוסרה..."

מיהו מדברי הרמב"ן [מלחמות ה' סוף פ"ח דחולין] א"א להביא ראיה דהוא דחה לגבי קיבה: "אבל יבשה פירשא בעלמא – והלא מעמידין בה ולא נפסלה מלאכול אדם והכלב יכול לאכלה".

המאירי [ע"ז ס"ז ע"ב] הביא את שאלת הרשב"א מדוע בנבלה עד שלא תהא ראויה לגר ובפגם אפילו מועט. וכתב כתירושו בשם חכמי ההר. ולאחר מכן כתב עוד:

"פרשו חכמי האחרונים שלא הקלנו בזו (נטל"פ בפגם מועט), אלא כשהאיסור מועט כנגד ההתר אבל אם היה האיסור מזחצה על מזחצה ואצ"ל אם היה יתר אין טעם לפגם ניכר בו אלא בפגימה גמורה והוא **שלא יהא ראוי לשום אדם כדין נבלה לגר**, ואע"פ שאין ראיה לדבר, הדברים נראין שהרי כל כיוצא בזה גופו של איסור הוא ויש לפקפק באסורו אף בכזית בכא"פ".

והלא כאן ההיתר ודאי לאו סרוח מעיקרו אלא פגום מעיקרו ומשום שמרובה האסור הפגום אסר עד שנפסלה לגר. עולה מדבריו שפסק עד לגר ולא עד לכלב אף בנתנבלה ואח"כ הסריחה.

הר"ן [ע"ז ס"ו ע"א ד"ה "כל שאינה"] אף הוא כתב כרשב"א: "ו"ל דהכי גמרי' מה מצינו בנבילה שלא אסרה תורה אלא כשהיא ראויה לגר מפני שהאוכלה נהנה מן האיסור אע"פ שהיא פגומה קצת אבל כל שאינה ראויה לגר כיון שאינו נהנה מן האיסור התורה התירתה ואע"פ שחל עליה איסור מתחילה..." וכן בהמשך כתב: "ומ"מ נ"ל ברור דכל דאיכא כזית בכא"פ אע"ג דנטל"פ אסור עד

במפורש. דחד מקושיותיו לתוס' "איך אפשר למפסק הך קרא לתרתי פסקי דחד נבילה הוזכרה כאן נימא דלענין טומאה מיירי בסרוחה מעיקרא ולענין איסור איירי בנסרחה אחר שנתנבלה והרי בחד נבילה מיירי קרא". והלא חזינן לעיל בשיטת הר"ד שכתב שהן לענין אכילה והן לענין טומאה דרש ר' יוחנן את הפסוק, וכן משמעות תוס' בכורות. ואף שהנו"ב למד דר' יוחנן לענין אכילה למד מסברא, לא כן סברו התוס', ולא תוס' ר"ד ולשיטתם הותרה נתנבלה והסריחה משנפסלה לגר. וכן פשטה דגמרא בענין נטל"פ דסברו כר"ש והוא התיר משאין ראויה לגר. וכן כתב ספר החינוך [מצוה תע"ב]: "מדיני המצוה (שלא לאכול נבילה) מה שאמרו ז"ל שנבלה הראויה לגר היא קרויה נבלה ויש חיוב באכילתה אבל נבלה שאינה ראויה לגר כלומר נבלה מסרחת – אין חיוב באכילתה... ומכן למדו ז"ל לומר דין נטל"פ מותר..." ומפורש לא חילק בין נסרחה מעיקרא לנתנבלה ונסרחה.

הרשב"א בתורת הבית בכמה מקומות כתב כן. בבית שני [סוף שער ג] כתב: "אפרוח שנוולד מביצת טריפה מותר לפי שהאפרוח אינו נגבל ונצור מן הביצה עד שתסרח הביצה ותבאש, וכשתסרח עפר בעלמא הוא והרי היא מותרת כנבלה שאינה ראויה לגר". והלא ביצה היתה ראויה מעיקרא ואחר נסרחה. ובבית רביעי [סוף שער ראשון] כתב:

"ור"ש מאי טעמיה דתניא: לא תאכלו כל נבלה נבלה הראויה לגר... וק"ל כר"ש דר' אבהו ור' יוחנן ור"ל הכי אית להו". ועוד הקשה התם מדוע בטעם לפגם לא חשו שיהא פגום עד לגר, ובנבילה עד

ובפחות מכדי אכילת כלב נחשב שלא כדרך הנאתן ובב"ח וכה"כ - חייב ובשאר איסורים פטור משום שלא כדרך הנאתן. אמנם מס' מים חיים לפר"ח משמע לא כן, שכ':

"פי' הכא מיירי היא דהוי רובא דאיסורא ואכלן מרין דקאמר הרב ז"ל ר"ל שבטלו מאוכל אדם לגמרי דומיא דנבילה דבעינן שאינה ראויה לגר ומ"ה בב"ח ובכלאי הכרם מיחייב אבל כי בעינן למיסר בב"ח משום תערובת דהיינו טעם אף בפגם כל דהו שרי, וכמ"ש הרב ז"ל לקמן בפ' ט"ו הל' ל'. וטעמא משום דטעם פגום לא מקרי טעם".

עולה מדבריו שהרמב"ם במלים - "בטל מאוכל אדם" נתן שיעור לשלא כדרך הנאתו אף בדברים מרים ולא הביאו אך לדברים שהסריחו והבאישו. ואך בשיעור קלקול כזה מקרי שלא כדרך הנאתו. וזה למד הרמב"ם מנבלה גופה. דמה מצינו בנבלה שלא הותר איסורו אלא משום דנפסל מאכילת אדם אף שלא כדרך הנאתו - מחמת טיב האוכלין קלקולן, כדי נפסל מאכילת אדם. אבל אה"נ שלגופה דנבלה שהסריחה לא צריך להיתר דשלא כדרך הנאתו. ובב"ח וכה"כ בממשן ללא תערובת לא הותר בנסרחה מאכילת אדם. ולגבי כה"כ ובב"ח שנפסלו מאכילת כלב לא כתב. (במנ"ח סוף מצ' קס"א הזכיר אף הוא הלכה הנידונה ברמב"ם וקשה להכריע לאיזו משתי הדעות נטה).

העולה מבירורנו שרוב הראשונים סברו שנבלה משנסרחה לגר הותרה באכילה. ובשיטת הרמב"ם חלקו גדולי האחרונים - הנו"ב הבין בדעתו שעד לכלב, לעומת הפר"ח שהבין עד לגר.

שיפטל מלאכול לאדם דהיינו נבילה גופה ופשוט הוא". (וכ"כ בחי' פסחים ל"ע"א ד"ה "א"ר קדרות בפסח" ומשמע דפסק כב"פ לגבי טומאה). מצטרפים לראשונים אלה הריטב"א והרי"ד שאף הם סברו שלגבי איסור כר' יוחנן שסבר כר"ש, וסגי בנפסלה לגר ולא בעינן לכלב.

שיטת הרמב"ם צריכה ביאור. בהלכה י' [מאכלות אסורות פי"ד] כתב: "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם..." ובהל' י"א הביא דוגמאות:

"כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור. ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בב"ח או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב".

ולכ' צודק הנו"ב דכ':

"ומדלא פטור בה אלא משום שהוא שלא כדרך הנאתן מכלל דפוסק כר"מ דמה שאינו סרוח מעיקרא לא בעינן ראויה לגר (אלא דוקא נפסלה מכלב - י"א) דאל"כ בלא"ה פטור משום שאין עליו שם איסור כלל. ונ"מ שאפילו בב"ח אם הבאיש מלאכול אדם היה פטור משא"כ משום שלא כדרך הנאתו בב"ח חייב. אלא ודאי אינו נפסל מלאכול לכלב - עדיין שם איסור עליו אלא שאם אכלו כך פטור מטעם שלא כדרך הנאתו, אבל לא מטעם שאינו קרוי נבלה".

נראה בנו"ב שסבר שבב"ח וכה"כ אם נפסלו מאכילת כלב הותרו ככל האיסורים.

חבל נחלתו

דחייב לבער אפי' נפסלה מאכילת אדם שכן כתב: הא אם נפסלה מאכילת כלב אינה צריכה שריפה. ולדידיה מתניתא תרתי אשמעינן שהוא חייב לבער ושהוא מותר לטמאה. אבל יש אומר דלא אתי לאשמעינן אלא דין טומאה אבל אינו חייב לבער מדין שנפסלה מאכילת אדם. והא דתניא בתוספ' הקילור והאספגנית והרטיה חייב לבער מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער היינו שנסרחה מאכילת אדם ואת"ל שנסרחה – מאכילת כלב משמע דהא מעיקרא נמי לא חזיא למאכל אדם. מוקמי לה שנסרחה אחר זמן איסורא דכיון דחל עליו שם איסור בעודו מאכל אדם שוב אינו נפסל עד שיפסל מאכילת כלב דהוי עפרא בעלמא זו היא שיטת הרא"ה ז"ל. אבל הרי"ט כתב דדברי רבינו אלפסי נראה יותר".

הריטב"א והרא"ה חלקו האם חמץ שנפסל קודם זמן איסורו ממאכל אדם ועדיין ראוי לכלב האם חייב בביעור או לאו, ואפשר לאוקמי מחלוקתם דלתרווייהו כיון שנפסל קודם זמנו הרי זה כסרוחה מעיקרא. אלא דאי הכי הריטב"א שהצריך עד לכלב דלא כר"ש ולא כר"מ. וע"כ צריך להעמיד מחלוקתם האם מקרי סרוחה מעיקרא או שנתנבלה ונסרחה. דלרא"ה סבר כסרוחה מעיקרא. ולריטב"א כנתנבלה ונסרחה. וע"כ לרא"ה די בנפסלה לאדם. ולריטב"א צריך סרוחה לכלב. ולריטב"א דחזינן לעיל דפסק כר' יוחנן, וכר"ש ולא כר"מ, נראה שהבין שמחלוקת בנבלה אך באסורי אכילה ולא באסורי הנאה. ובאסורי הנאה אף ר"ש מסכים שעד לכלב ולא מספיק עד לגר.

אבל בר"ן על הרי"ף ובחדושים כתב:

לאחר עיון מצאתי לנו"ב חבר – הרדב"ז בח"ג נס"י תע"א שכתב מפורשות על הא דסמכו לאכול ממאכל שמעורב בו בשר נחשים ז"ל: "אבל בשר אפעה אין בו אלא איסור אכילה בלבד הלכך כל שנפסל מאכילת הכלב בין מצד עצמו בין מצד שנתערב בדברים אחרים כי זה יצא מתורת אוכל". וכן חזר על דברים אלה בהמשך תשובתו.

ולכאורה כל הלמוד מנבלה הוא אך לגבי אסורי אכילה אבל לגבי אסורי הנאה אע"ג שנסרחה מאכילת אדם כיון שראויה לכלב הרי יכול ליהנות ממנה וא"כ עדיין אסורה. ואע"ג דטעם לפגם למדנו מהתם לגבי טעם אין משנה אם אסור באכילה או אסור בהנאה, אבל בממשות הגוף הנאסר יש הבדל דאיסור אכילה עד לגר, ואסור הנאה עד לכלב. ואם נאמר דאיסורי הנאה לא הותרו בנפסלו לגר, תתורץ קושית הנו"ב מהרמב"ם בפשטות, דהא הרמב"ם כלל באכילת אסורים שלא כדרך הנאתם אף אסורי הנאה (י"ג והתיחס לבב"ח וכה"כ) ולו יהי דלא לקי משום דשלא כדרך הנאתו, אבל לא הותרו. וא"כ בב"ח וכה"כ כיון שהיו אסורי הנאה לא נפסלו עד לכלב. ול"ק מידי.

אפשר להוכיח כן מפסחים [מ"ה ע"ב] "הפת שעניפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול אוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח...". וטעמא משום שחמץ אסור בהנאה וכיון שכן לא מסתפקים אף לגבי אסורו עד שיפסל מכלב. וכן פסק הרי"ף, וכן פסק הרמב"ם [הו"מ פ"ד הי"א].

אמנם בריטב"א מחלוקת בנדון דכתוב התם:

... "כתב הרי"ט מדברי רב אלפסי נראה

...וכי תימא אמאי צריכה ביעור, והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבילה ונטל"פ שרי אפילו בחמץ בפסח... י"ל דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות. והכי איתא בגמרא דהא שאור לא חזי לאכילה ואפ"ה אסריה רחמנא מהאי טעמא, והכי איתא במכילתא".

נראה מדבריו שלא חילק בין אסורי אכילה להנאה אלא בכל אמרינן עד לגר וטעמא דצריך בחמץ עד לכלב מפני שראוי לחמץ בו. וא"כ אפשר לומר שאף הרא"ה והריטב"א שלא רמזו על חלוק זה שחשבנו לחלק אף הם מסכימים לר"ן שאין חלוק בין אסורי אכילה להנאה וטעם אחר למחלוקתם דהרא"ה סבר בפשטות ככל איסורים, והריטב"א חלק שבחמץ טעם מיוחד משום שראוי לחמץ בו.

באור שמח [פ"ד מהל' חו"מ הי"א] הביא ג"כ שאם נפסלה לאדם מלפני הפסח מלכתחילה מותר בהנאה לולא הטעם של ראוי לחמץ כמה עיסות. אלא שבהא דכתב דחמץ שנפסל לפני הפסח הוא סרוחה מעיקרא והטה דעת הרמב"ם לר"מ קשיא לי, דאף אם נאמר דפת שנפסלה היא סרוחה מעיקרא הא אף ר"ש מסכים בהכי. ובמיוחד שאף הוא בסיום דבריו התם כתב דלראב"ד עכ"פ – פת שנתעפשה מחשיב כנתנבלה ואח"כ נסרחה. וא"כ מנלן דהרמב"ם לא סבר הכי, וטעמא דהצריך שריפה או מטעם דהר"ן או כרא"ה. ומתוך דבריו משמע שקבל דעת הנו"ב בלא ערעור וכתבתי לעיל שדבריו טעונים בירור.

סימן מו

תהליכי עיכול בגוף בע"ח האם מתירים אוכל אסור?

כתב הרמ"א ביו"ד סי' ס' [סעיף א'] "בהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת (ומקורו מהמרדכי), אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים אסורה" [תוס' תמורה ספ"ו]. אבל הש"ך חלק עליו דהמרדכי התיר לכתחילה להאכילה בדברים האסורים ולא דמי לבהמה שנתפטמה בכרשיני ע"ז שמתרת אך מטעם זוז"ג משום שכרשיני ע"ז אסורים בהנאה ודברים האסורים – אסורים אך באכילה. ועולה שלשיטת המרדכי באיסור אכילה כיון שנתעכל הרי הוא כשרוף וחזר האיסור והותר בגוף

הבהמה. אבל באיסור הנאה גם המרדכי צריך לזוז"ג ע"מ להתיר וממילא אסור לכתחילה משום מראית עין. ואף האו"ה [כלל מ"ז] הסכים לדעת המרדכי באיסורי אכילה.

אבל הגר"א חלק על הבנת הש"ך. הוא דחה את החילוק בין איסורי הנאה לאיסורי אכילה, ואף את המרדכי העמיד דוקא משום זוז"ג. ולשיטתו אף באיסור אכילה מעוכל לא אמרינן שכשרוף דמי אלא הותר הגוף האוכל בגלל מאכלי היתר שאכל. ופליגי אף בהסבר דברי התוספות בתמורה

חבל נחלתו

שכאן ודאי אינה יכולה להתקיים אך עליהם. ולפי סברת רחב"א שאינה מעלה מיוחדת למזבח אף להדיוט אסור. אם כי נראה שאף תוס' עצמם ידעו שניתן לחלק בין הדיוט לגבוה. ועוד שלא מצינו לרחב"א שחולק לגבי הדיוט. וחכמים החולקים על רחב"א ס"ל שגם בכה"ג אמרינן זוז"ז ומותר. וראיה לגבי איסור אכילה שכמעט דמי אין לנו וכן הסביר הגר"א את תוס'. אבל הש"ך הסביר כפי שכתבנו משמו אף בתוס'. ובהסבר אחד כתב שאך בכרשיני ע"ז משום שאסורים בהנאה כתבו תוס' דגם להדיוט אסור, אבל בחלב רותח מותר להדיוט, ואף בזה הסתפקו משום דיש כאן זוז"ז גורם, אף דההיתר הוא בגדר מסייע דאין בו ממש לבהמה. והוכיח כן משיטת האגור בתוס'. ובהסבר שני כתב שאף תוס' לא הסבירו כן אלא לרחב"א ולחכמים נראה שיהיה מותר. אבל הגר"א דפליג עליו הסביר בתוס' שהסתפקו האם סברתו של רחב"א היא דוקא לגבוה או אף להדיוט. ונראה שהסביר כהסברנו ברש"י דאזלינן בתר "בכח" לרחב"א ונסתפקו תוס' אם רחב"א ס"ל הכי אך להדיוט או אף לגבוה.

הרמב"ם ור"ע מברטנורא הסבירו את כל הסוגיא בדרך אחרת. ז"ל הרמב"ם:

"וזה שאוסר ר' חנניה בן אנטיגנוס כשרה שינקה מן הטרפה, הוא באותו היום בלבד שינקה, מפני שהיא יכולה לעמוד עליו מעת לעת והוא בתהליך העיכול ועד כה לא נגמר עיכולו אבל אם כבר נתעכל אפילו פטמה דרך משל בכרשיני ע"ז שהשמינה מאד הרי זו מותרת לגבי המזבח לדברי הכל. ואין הלכה... ולא כר"ח בן אנטיגנוס".

הנה לדבריו עסקינן בבהמת היתר

[ל"א ד"ה "שינקה" דהתם אמר במשנה ר' חנינא בן אנטיגנוס: "כשירה שינקה מן הטרפה פסולה מע"ג המזבח". ובגמ' אמרו: "מ"ט אילימא דמפטמא מינה אלא מעתה האכילה כרשיני ע"ז ה"נ דאסירא? אלא תני ר' חנינא טריטאה קמיה דר' יוחנן: כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית הואיל ויכולה לעמוד עליה מעת לעת". ופירש"י דהקשה מכרשיני ע"ז דאך מוקצה לע"ז שאכל כרשינים אסור למזבח, אבל חולין מותרין אף שאכלו כרשיני ע"ז, וטעמא משום דזוז"ג מותר למזבח, ותירצו שהניקה חלב רותח והסביר רש"י – כל ימיו של אותו ולד. וטעמא דאסור לרחב"א מפני שאע"ג שאכל אוכלים אחרים יכול לעמוד באותה יניקה ואינו נזקק לאכילה אחרת, וע"כ אסור למזבח. ולחכמים שחולקים על רחב"א – מותר למזבח שסוף סוף ניזונה אף מדברים אחרים, וזוז"ג, ומותר, וכן הסביר ר' גרשום. ולכאורה כל זה דוקא למזבח, ולהדיוט לא נחלקו, ואף רחב"א סובר דלא אזלינן בתר ה"בכח" אלא בתר ה"בפעל", וכיון שאכלה ד"א מותרת. אבל אם אכלה אך איסור – א"א להביא מכאן ראיה.

תוס' כתבו: "שינקה חלב רותח – וה"ה בכרשיני עבודת כוכבים אם אכלה כל ימיה שעיקר גדילתה מהן שהוא אסור ולפום ריהטא אפילו להדיוט". ונראה שנטו משיטת רש"י ור"ג דנחלקו רחב"א וחכמים אי אזלינן בתר ה"בכח" או בתר ה"בפעל", אלא דרחב"א סבר שכיון שיכולה לעמוד אך על חלב רותח ממילא רוב גדילתה באיסור ואין כאן זוז"ג דהאיסור גורם את הרוב, וע"כ טענו תוס' שאף בכרשיני ע"ז אי רוב גדילתה מהם גם בהם יחלוק רחב"א אע"ג

לגוף הבהמה וזהו תהליכו הטבעי וע"כ גוף הבהמה גדל מאיסור. ואה"נ בהמה שאכלה אך דברים האסורים, ונשחטה ונמצאו בקבתה דברים האסורים הם עצמם כיון ש"נלקחו" והוצאו באמצע תהליך הגידול מותרים כדין פרש, אבל בשר הבהמה שגדל מדברים האסורים - אסור. וזוהי שיטת הגר"א לעיל. אבל הש"ך סבר שאעפ"י שהתהליך הוא טבעי ועסקין בגוף המעכל כיון שהאיסור עבר שלב של עיכול ונחשב כשרוף וממילא מותר. אבל באיסורי הנאה אף הש"ך מודה שסוף סוף הנאה יש כאן וע"כ צריכים לטעמא דזוז"ג. ולכ' קשה על הש"ך הלא פרש איסורי הנאה מותר [ע"ז ל"ד ע"א] ומדוע באוכלת אסוה"נ נצרך לטעמא דזוז"ג אלא שאותו חילוק שיש לגר"א בין מתגדלת באיסורי אכילה לבין המעוכל בקיבתה, מחלק הש"ך בין המתגדלת באיסורי הנאה לבין פרש איסורי הנאה. עוד י"ל שכיון שבאיסור הנאה גידל את הבהמה אין לך הנאה גדולה מזו (ואחרון נראה יותר).

קשיא על חילוק זה מגידולי תרומה בדבר שזרעו כלה דמדאורייתא אמרינן שאיסור כלה והגידולין היתר ואך מדרבנן גזרינן [תרומות פ"ט מ"ד במפרשים]. והלא בגידולין התהליך טבעי ואעפ"כ אמרינן כיון שכלה הזרע - כלה עמו האיסור עם הרקבון באדמה ואע"פ שרקבון זה הוא המצמיח לגידול הבא. וה"נ בבהמה שגדלה באכילת איסור בלבד. ניתן לדחות לקושיא זו מצד שבבהמה כל אוכלין שאוכלת אסורים ובגידולים זוז"ג דהרקע ורקבון הצמח בקרקע גדלו את הצמח הבא. אבל תוס' בע"ז [מ"ט ע"א ד"ה שאם] דחו לזוז"ג מעין זה - "דאין נקרא זוז"ג אלא כששניהם

שאכלה איסור דאליבא דר"ח בן אנטיגנוס פסולה למזבח עד שנתעכל האיסור במעיה, ולחכמים מותר מיד. טעם ההיתר לאחר מעת לעת מפני שנתעכל האיסור. ואזלינן בתר גוף הבהמה שהוא מותר. ולחכמים מותר מיד משום זוז"ג.

ראיה ברורה שאיסור מעוכל אין בו שום איסור וכנשרף הוא מחלב בקיבה [יו"ד סי' פ"ז] שלשיטת הגאונים והר"ף שהן צלול והן נקרש מותר והרי הוא כפירשא. ואע"פ שכהן שדעתו יפה גומעו ואפילו למלוח ולבשל את הקיבה בחלבה מותר לשי' זו. ולשי' ר"ת צלול אסור והרי הוא כחלב וכמקור שממנו בא, אבל בנקרש סבר כר"ף. ולרש"י הן צלול הן קרוש אסור ונידון כמקום שבא משם. והרמ"א [סוף סי' פ"ז] פסק כר"ת. למדנו מכאן שאיסור שנתעכל בגוף הבהמה הרי הוא כפירשא. ולכל הפוסקים נראה לומר שמחלוקתם היא דוקא בחלב שבקיבה ומשום שלא נשתנה ונתעכל כל-כך, שהרי בפרש עצמו פרט לע"ז שאסור משום דניחא ליה בניפחא [ע"ז ל"ד ע"ב] לכו"ע מותר, וכל מחלוקתם היא בחלב שהרי כהן שדעתו יפה גומעו. וא"כ קשיא שני הענינים זה על זה, שהרי בפרש כו"ע מודים שמותר ואלו באכלה איסור לחלק מהראשונים מותר אך משום זוז"ג. והרי איסור שנתעכל היה בו שלב שקרוב לפרש ואינו ראוי למאכל, ובכ"ז לא דנו בו כדין פרש.

ונראה לחלק חילוק המסתבר בין אם מסתכלים על הבהמה או על האיסור שאוכלת, שאה"נ בגוף הבהמה האיסור מתעכל וחלקו הופך לבשר הבהמה וחלקו נפרש, והנה החלק המופרש מסתיים בכך והרי הוא כנבלה, אבל החלק המתעכל הופך

חבל נחלתו

מתקלקל, ולא כיחידה של דבר דבר אחר גדול יותר, וע"כ אמרינן ביה שאיסור שבו נתעכל ופנים חדשות באו לכאן. ראייה לחילוק האחרון שבדבר שכולו נרקב אמרינן שאיסורו פקע עם קלקולו מאפרוח ביצת טריפה [תמורה ל"א ע"א] שאע"פ שביצה עצמה אסורה כיון שהאפרוח גדל לאחר שהביצה נסרחת והרי היא כעפר – האפרוח מותר וכן נפסק בשו"ע [יר"ד פ"ו ס"ז]. ואע"פ שרמ"א כ' להחמיר כדבר דחאו הש"ך [שם ס"ק כ"א]. ואם כי צריך להזהר לכתחילה כרמ"א שם, אין זה נוגע לענינו, ואף הגר"א נראה שהסכים שמוותר.

ולסוברים שבתהליך עיכול שבתוך בהמה לא פקע האיסור, צ"ל שאם התערב בידים וקטע את התהליך וממילא יש בידו איסור מעוכל בנפרד מגוף הבהמה, כגון קיבת בהמה כאן אף להם כיון שממשות האיסור בטלה צורתה והמתעכל עומד בפני עצמו ולא כחלק מגידול הבהמה אם הוא מעוכל והרי הוא כעפר כגון חלב מוקשה וכד' או פרש מותר.

לסיכום בירור זה: מח' אחרונים באיסור אכילה מעוכל, האם פקע איסורו. ובאיסור הנאה כו"ע מסכימים שלא פקע איסורו ול"ק לאוסרים באיסור אכילה מהתרת חלב שבקיבה מטעם פירשאי, משום שיש לחלק בין הגוף הגדל מהאיסור לבין האיסור עצמו. ול"ק מגידולי תרומה האסורין משום שהם האיסור לעצמו וע"כ גם אפרוח מביצת טריפה – מותר, בעוד שבנעכל בגוף הבהמה מסתכלים על הגוף הגדל מהאיסור.

מענין אחד כמו הברכת איסור באילן היתר ששניהם אילן וכמו זבל נביה וקרקע דלעיל. אבל אגוז וקרקע שני ענינים הם". וא"כ א"א לומר בגידולי תרומה דמותרים מהתורה מצד זוז"ג והדרא קושיא לדוכתא.

אמנם על הש"ך ל"ק, דהא לשיטתיה לא צריכים באיסורי אכילה לזוז"ג ע"מ להתיר וה"ה אף בגידולי תרומה וטבל. ובאיסורי הנאה – מותר לש"ך אך בזוז"ג והה"נ באיסורי הנאה כגון גידולי ערלה. וכ"כ תוס' בע"ז [מ"ט "שאם"] – "וי"ל דערלה שאסורה בהנאה יש לאסור הגידולין שגם זה הנאה היא אבל באיסור אכילה אין לאסור הגידולין שאינו אוכל האיסור עצמו". אבל לגר"א ולשיטתיה קשיא מה ההבדל. ונראה לחלק לשיטתם באותו כיוון שהסברנו קודם בין אם התהליך נעשה בגוף בעה"ח ולמענו החלק מגידולו לבין אם בכל הדבר חל תהליך העיכול. שבאגוז או בגידולי תרומה כל הזרע או הגלעין נרקב והאדמה היא אך אכסניא אך אינה נהנית מגוף העיכול והרי זה כהסתכלות על האיסור, בעוד שבבהמה זהו תהליך גידול שלה עצמה ובתוכה כחלק ממנה וא"כ א"א, לשי' הגר"א, להסתכל על תהליך עיכול בהסתכלות של שלב אחר שלב ולומר שהעיכול התיר את האיסור, אלא כהליך אחד של אכילת איסור וממילא תוצאתו שהאיסור קים והרי זה כטוחן חיטי טבל ואפאם שאיסור שבהם לא פקע. אלא אך נשתנתה צורתו, ולגבי גוף הבהמה הכל אחד ושם איסור קרוי עליו. אבל זרע שכלה אינו תהליך לגידול ד"א, וחלק מהתגדלותו אלא הוא עצמו

נאמנות קטן

שאלה

האם אפשר לשלוח קטן לטבילת כלים.

תשובה

יש לדון:

א. האם קטן יכול לעשות מעשה הצריך כונה.

ב. האם טבילת כלים צריכה כונה.

ג. האם יש נאמנות לקטן במצוה דאורייתא.

ד. האם יש נאמנות לקטן בצווי מדרבנן.

א. כוונת קטן

מסקנת הסוגיא בחולין [י"ב ע"ב-י"ג ע"א] היא: "יש להן מעשה ואפילו מדאורייתא, אין להן מחשבה ואפילו מדרבנן, מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו מדאורייתא אין לו מדרבנן יש לו". ונחלקו רש"י ותוס'. לרש"י מעשהו נחשב מעשה דוקא בתוספת אמירה, ולתוס' האמירה אינה מועילה לקיים את מעשיו. ומסקנת המאירי בסוגיית חולין: בדברים הכשרים בקטן והם צריכים כונה, כל דבר שעושה מעשה מבורר סומכים עליו אף בדאורייתא ולהקל, וה"ה אם המעשה אינו מבורר אבל מבררו בדיבורו.

ב. טבילת כלים האם צריכה כונה

בתרוה"ד מסיק שאם גדול ראה קטן מטביל כלים אין לאסרו. ומשני טעמים: א. אף אם צריך כונה, קטן הוא בר כונה אם עומדים על גביו ומלמדים אותו (עפ"י תוס' חולין י"ב ע"ב ד"ה תיבעי).

ב. ספק אם טבילת כלים בכלל צריכה כונה.

ובשו"ע [יו"ד ק"כ סי"ד] פסק: "אין מאמינים קטן על טבילת כלים". וברמ"א הוסיף: "אבל אם טבלו לפני גדול הוי טבילה". ובט"ז [ס"ק ט"ז] כתב ששני טעמים לפסול קטן (עפ"י תרוה"ד) האחד שצריכים כונה לטבילה ואפשר שגדול ילמדו, ועוד שכיון שטבילה זו אינה מטומאה לטהרה אי"צ כונה, וצידד שהרמ"א שלא כתב שגדול צריך ללמדו סבר כטעם השני. וע"כ אם מפני שאי"צ כונה בטבילת כלים, אם מפני שאפשר ללמדו, קטן המטביל כלי אף שחיובו מהתורה טבילתו טבילה.

ג. נאמנות קטן במצוה דאורייתא

בתוס' פסחים [ד' ע"ב] נשים ועבדים נאמנים בדאורייתא בדבר שבידם, חוץ מדבר שצריך טורח ודקדוק גדול. קטנים נאמנים בדבר שבידם, ובדבר שאינו בידם אין נאמנים אף בדרבנן (אלא להעיד בגודלם מה שראו בקוטנם). וכ"כ תוס' בעירובין [נ"ט ע"א ד"ה ותחומין]. לא מבורר מתוס' האם קטנים נאמנים בדבר שבידם אף בדאורייתא ובבדיקת חמץ מצטרפים לנשים ועבדים שנאמנים אך בדרבנן בגלל הטורח. או שאף בדבר שבידם אין נאמנים אלא בדרבנן. (וחלקו בדבר, בתרוה"ד כתב שנאמנים אך בדרבנן לעומתו הגר"א [יו"ד סי' קכ"ז ס"ק ל"ב] והמג"א [סי' תל"ז ס"ק ח'] עפ"י מחצית השקל והחכמת אדם [כלל ע"ב סט"ז] סברו

חבל נחלתו

באיסורין. מ"מ בקטן חריף ובקי בדבר ואיכא רגלים לדבריו יש להחמיר אם מעיד על דבר איסור. ואם מעיד על איסור דרבנן להקל ולא אתחזק איסורא כגון בדיקת חמץ נאמן דהמנוהו רבנן בדרבנן, אבל אם אתחזק איסורא אינו נאמן כלל".

ובגר"א [ס"ק ל"ב] הביא שיטת התוס' שבדבר שבירו שבידו לתקנו נאמן אף בדאורייתא אם אין בו טורח או בספק וצד להקל. ובדרבנן אשה נאמנת אפילו אין בידה כמו תחומין אבל קטן לא. ואין בידם ודאורייתא אפילו אשה אין נאמנת. ויש בידם או בדרבנן אפילו טורח וספק בין אשה בין קטן נאמנים. וצ"ע לענ"ד בטבילת כלים. הרי בידו להטבילו ומדוע לא יהיה נאמן שהטביל בעצמו? וצ"ע. אולם לפסיקת השו"ע שאינו נאמן במה שבידו אלא בדרבנן לא קשיא.

ד. נאמנות קטן במצוה דרבנן

ברעק"א [יו"ד סי' ק"כ שם] העיר שבכלי זכוכית קטן נאמן. ובכ"ז הסתפק עפ"י התוס' בעירובין ל"א דדוקא בדבר שלהם נאמנים אבל בשליחות אחרים אינם נאמנים, וע"כ המשלח קטן – הקטן אינו נאמן. ואין כונתו לשליחות ממש, שהרי אי"צ בטבילת כלים בשליחות, ואף אם נפלו למים עלתה טבילה. אלא כוונתו לצורך אחרים. ובפמ"ג [הו"ד פ"ת ס"ק י"ד] צידד שאף בכלי זכוכית אינו נאמן משום שיש להם חזקת איסור שנקנו מנכרים. אבל היקל שבכלי זכוכית די בגיל י"ג שנה ואי"צ בבדיקת ב' שערות, והפ"ת עצמו היקל בבדיקה זו אף בכלי מתכות מפאת קולת האיסור.

שנאמן אף בדאורייתא כשבידו. אבל רעק"א באו"ח שם פרש במג"א כתרוה"ד, עיין להלן).

ובעירובין [ל"א ע"א] רש"י חילק בין עירובי חצרות דממילא מערבא לעירובי תחומין שצריך הקנאה וקטן לאו בר אקנויי. ותוס' חלק וכתב דעירובי תחומין חמירי דאסמכוה אקרא, עוד הוסיף שאינם נאמנים בדבר המצריך שליחות או פעולה בשביל אחרים, וע"כ בבדיקת חמץ נאמנים דוקא בבית שלהם.

ובריטב"א [פסחים] כתב דבדאורייתא נאמן בדבר שבידו, בדבר שאין בו טירחא כשיש בו דעת. ובדרבנן מהימן בדבר שבידו אע"פ שיש בו טירחא. ובסוכה [מ"ב] מסיק כיון שבשחיטה אינו נאמן וצריך אחר עומד על גביו, ע"כ אינו נאמן להוציא מחזקת איסור בבהמה שבחייה בחזקת היתר עומדת וצריכה עדות של גדול. אבל שמירת מטומאה או להעיד על דבר שלא הוחזק באיסור אף קטן נאמן. וכל"כ בשו"ת הריב"ש [סי' רמ"ה] דקטן אינו נאמן בדרבנן אלא להקל ולא להחמיר. ובדבר שבידו נאמן, (אולי אף בדאורייתא) עפ"י סוכה [מ"ב ע"א]. וכן אינו נאמן להוציא מחזקת איסור.

אבל בתרוה"ד [סי' רנ"ז] פסק שאין לשלוח קטן לטבול כלי שחייב טבילה מהתורה. וטעמו שאין קטן נאמן בדאורייתא (עפ"י תוס' פסחים ד' ע"ב ד"ה הימנוהו). אע"פ שהדבר בידו ואין בו טורח. ונפסק בשו"ע [יו"ד סי' ק"כ סי"ד] כתרוה"ד. ובגר"א [ס"ק ל"ן] כתב שרוב הראשונים פסקו שקטן אינו נאמן במה שאינו בידו אף בדרבנן. (ויש להקשות על סתירה לכ' בדברי הגר"א מס' קכ"ז).

ברמ"א [יו"ד קכ"ז ס"ג] פסק:

"קטן אין לו דין עד להיות נאמן

ובשו"ע או"ח [סי' תל"ז ס"ד]: "בית שהחזק שלא בדקו המשכיר, ואמרו אשה או עבד או קטן או בדקוהו הרי אלו נאמנים והוא שיהא קטן שיש בו דעת לבדוק". ורעק"א דייק שלא נפסק כתוס' עירובין

שבשליחות אינו נאמן בדרבנן, וע"כ התיר טבילת כלי זכוכית ע"י קטן. וע"כ נראה שלכתחילה אין לשלוח קטן לטבול כלי שחייב אף מדרבנן ואם טבל נאמן.

סימן מח

תכנית מולטימדיה בעניינים אלקיים

שאלה

האם מותר בתכנית מולטימדיה להכניס קולות שהם כביכול קולו של רבש"ע המתגלה לנביאים. לדוגמא: דברי ה' למשה בסנה, או בבקיעת ים סוף, או במעמד הר סיני. או האם יש איסור בדבר, וא"כ איזה?

תשובה

נקדים שעיקר הבעיה לא בקול עצמו (אף ללא תמונה) אלא בתפיסות הרוחניות הבאות מחמתו.

א. בספר דברים [פ"ד פס' ט"ו]:

"ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם מתוך האש..."

ולכאורה ניתן ללמוד מכאן לאסור תמונה, היינו כל ביטוי ציורי הנקלט בחוש הראיה, אבל לא ביטוי צלילי. והשאלה היא האם מה שהתורה לא אסרה אלא מראה היינו מטעם שזה ניתן יותר לחיקוי כביכול וממילא להגשמה ולנפילה בעבודה זרה, אבל קול פחות ניתן לחיקוי, אולם אם תיווצר דרך לחיקוי אף היא אסורה? או שמה שנכתב נאסר, ומה שלא נכתב לא נאסר, וצ"ע.

ב. בהל' תשובה מונה הרמב"ם [פ"ג ה"ז] בין סוגי המינים שאין להם חלק לעוה"ב: "והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה". והראב"ד השיגו [לשון ההשגה עפ"י ספר העיקרים פ"ב מאמר מ"א עליה סמך ידיו הכס"מ]: "אמר אברהם אנ"פ שעיקר האמונה כן הוא. המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשוטן אין ראוי לקרותו מין".

אולם גם לשיטתו אסור להאמין כן. ולפי"ז עולה שכל "הלבשה גשמית" יש בה איסור. ואע"פ שקול הוא דבר שיחסית לאופני התיאור בימינו הוא רוחני, ואין בו ממש וע"כ אין בו מעילה [פסחים כ"ו ע"א ועי' תוס' שם ובסוכה נ"ג ע"א], בכ"ז עדיין יש בו מן התיאור הגשמי.

ג. ומצאו הדברים את ביטויים ההלכתי במה שכתב הרמב"ם בהל' ע"ז [פ"ב ה"ג]: "ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה, מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתנו של אדם קצרה ולא כל הדעות

חבל נחלתו

שכל תיאור אנושי לרבש"ע נאסר מכך, מה גם שהרי קול אנושי מוקלט או מלאכותי הוא ה"מייצג" את רבש"ע.
ה. עוד יש לאסור מצד זלזול הנבואה, כדברי רבש"ע אל אהרן ומרים:

"אם יהיה נביאכם... במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו" [במדבר י"ב ו', ז].
כלומר אין הקול האנושי דומה כלל לקול הנבואי המגיע לנביא, והמדמה בין הדברים מזלזל במעלת הנבואה, ומורידה לעולם החושים. וכבר מבואר ברמב"ם במ"נ במקומות רבים שאין הנבואה ממאורעות הגוף וע"כ אין להציג את הנבואה כאחד ממקרי הגוף.

ו. ונלענ"ד שההכרעות ההילכתיות והצדדים החינוכיים אינם רחוקים במקרה זה. את תוצאת ההמחשות מסביר הרב קוק זצ"ל [אורות, זרעונים, יסורים ממריקים]:

"כשבאים להשתעבד לעבודת אלהים על-פי המצב הריקן הזה, של הציור האפל המלא תוהו-ובהו שמתהווה ברעיון כשחושבים על דבר אלהים בלא השכלה ובלא תורה, יראה תתאה הנתוקה ממקורה, שהוא יראה עילאה, האדם הולך ומאבד את זהר עולמו על-ידי מה שהוא מקשר את עצמו לקטנות המוחין. אין גאות-אלהים מתגלה אז בתוך הנפש כי אם שפלות דמיונות פרועים, המציירים תכונה של איזו מציאות בדויה מטושטשת, מדולדלת וקצופה, שמבהלת את כל מאמין בה ומדכאת את רוחו, מטמטמת את הלב ומונעת את עדינות הנפש של האדם מלהתגבר, ועוקרת את הזיו האלהי שבנשמתו".

יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו כיצד: ..ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו... ופעמים בנבואה שמא היא שמא אינה... ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו, ונמצא יוצא לידי מינות ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה: ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים כלומר לא ימשך כל אחד מכס אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת. כך אמרו חכמים: אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות. ולא זו אע"פ שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות".

ונחזי לדידן, מטרת ההמחשה של רבש"ע ודאי יש בה לטעת בלבול בלב הצופה ושומע, כש"כ כאשר זה בא בצורה הסוחפת את הדעת אחר חוויות של קול ומראה. וע"כ מי שמכין תכניות כאלה גורם לצופים לעבור בלאו זה. ואע"פ שהוא אינו מכניס את הדברים בליבם, עצם החזיון יוצר את התעיה והמינות, ועובר בלפני עוור לא תתן מכשול.

ויוכיח עליו רעו – לאו דזנות (לא תתורו...) – שקול ומראה וריח אסורים משום אבירייהו דעריות. וקול באשה ערוה וכו' [ע"י אה"ע סי' כ"א].

ד. ונראה שניתן לאסור זאת עוד מלשון הגמרא [ע"ז מ"ג ע"ב]:

"לא תעשון אתי – לא תעשון אותי".
אמנם נלמד משם לאסור עשיית צורת אדם [רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"י ו"א], ונראה

הלכות פיסול וציור

א. פיסול

- (א) אסור לפסל פני אדם בין איש בין אשה בין ילד וכש"כ בכל אבריו [שו"ע יו"ד סימן קמ"א סעיפים ד', ה']. ויש מי שאומר שמותר אם חלק מהגוף חסר [שם סעיף ד'].
 (ב) דין זה חל הן בפרצוף בפני עצמו, הן בתבליט על קיר [שם סעיף ד'], הן במטבעות [ע"ז נ' ע"א תוס' ד"ה "ה"ג" שם סעיף ה'] [פרצוף בולט והן בכלים [שם סעיף ה']].
 (ג) לשיטה המתירה [לעיל ס"א] מותר פרצוף בתבליט, כל שאין גוף שלם באבריו ופרצופו [שם סעיף ד'], וכשר שלא להקל כמותה [לשון השל"ה מובא פ"ת ס"ק י"א]. ופרופיל בולט מותר [שם ש"ך סוף ס"ק כ"ו].
 (ד) אסור לפסל ארבע פני חיות הקדש ביחד דהיינו: אריה נשר שור ואדם [שם סעיף ד'].
 (ה) אסור לפסל צורת שרפים ואופנים ומלאכי השרת [שם], וצורת פניהם פני אדם [ראשונים ע"ז].
 (ו) אסור לפסל צורת חמה ולבנה וכוכבים [שם סעיף ד'], הן בעיגול שלם הן בסהר (לגבי לבנה) [רובא דפוסקים שם דרכ"ת ס"ק ל"ח, נ"א], וכן אסור לעשותם בולטים ע"ג קירות או כלים [שם ס"ג ש"ך ס"ק ח'].
 (ז) לעשות פסל דרקון (דומה לנחש וכמין סנפירים בין פרקי חוליות שבצואר) – מותר [שם ס"ג וביאור הגר"א ס"ק י"ט].

- (ח) לפסל כל המזלות יחד או בתבליט אחד אסור [ש"ך ס"ק ל']. (ומזלות לדין זה צורות שכינו מבני כוכבים אלו כגון: דגים בתולה וכדו' [ש"ך שם]).
 (ט) לפסל כל שאר צורות: בהמות, חיות, עופות, דגים, אילנות, עשבים וכד' מותר הן בפסל הן בתבליט [סעיף ר'], ויש אוסרים [רמב"ן ומהר"ם מרוטנברג, ט"ז שם ס"ק י"ב].
 (י) אותן צורות המנויות לעיל שאסור לעשותן בולטות. (אדם וד' פנים של חיות הקדש ושרפים ואופנים ומלאכים) כשהן שקועות מותר לעשותן [שם סעיף ד']. (כגון שהרקע בולט והן שוקעים).
 (יא) חמה לבנה, כוכבים ומזלות אסורים אף שקועים [שם].
 (יב) יש אוסרים אף אדם וד' פנים ושרפים ואופנים כשהן שקועים [ט"ז ס"ק י"ב עפ"י הרמב"ן].
 (יג) שאר כל הצורות מותר לעשותן שוקעים [שם סעיף ר'].

ב. ציור

- (א) מותר לצייר אדם בין פרצוף בלבד ובין עם כל שאר אברים [שו"ע יו"ד סי' קמ"א ס"ד]. והאחרונים אסרו, אא"כ אין אברי הפנים ניכרים, או שהם חסרים [שם ט"ז ס"ק י"ב, שו"ת שאילת יעב"ץ סי' ק"ע, דעת כהן סי' ס"ה וס"ו].
 (ב) ד' פנים של חיות הקודש ושרפים ואופנים ומלאכי השרת מותר לציירם [שם ס"ד], ויש אוסרים [ט"ז ס"ק י"ב].

חבל נחלתו

ד) הסתכלות בדיוקנאות וצורות של ע"ז אסורה [סי' קמ"ב סט"ו] ובסתם צורות של נוי מותרת [ש"ך שם ס"ק ל"ג]. וע"כ ביקור במוזיאונים המציגים פסלי ע"ז וצורות שנעשו לשמה לשם הסתכלות בהן אסור.

ה) ביקור בכנסיות אסור [כיון שנעשה ליהנות מנוי ע"ז — סי' קמ"ב סט"ו].

להבין ולהורות - ביאור מורחב

מסקנת הש"ס לגבי צורות לבנה של ר"ג שמותר לעשות ע"מ להתלמד — וכתוב לא תלמד לעשות — אבל אתה למד להבין ולהורות". פסוק זה מובא בתחילת הפרשה האוסרת כשפים למיניהם [דברים, י"ח, ט'] ומשמעותו איסור עשיה. וחז"ל למדים אותו אף לאיסור לימוד לשם עשיה. איסור התעסקות כללי בדברים אלו שלא יגיע לעשיה האסורה. פשט תושבע"פ במלים להבין ולהורות כפירוש רש"י במקראות: "לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות כלמר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך שזהו חוק עכו"ם". דהיינו הלימוד לשם הבנת הקלקול לעצמו ולהורות לאחרים קלקולם — מותר ולא נאסר אלא לשם עשיה לע"ז וכשפים. ואם הותר הלימוד העיוני לשם גנוי המגונה והתרחקות הימנו, עאכ"ו שהותר לשם לימוד הלכות הימנו. במדה"ג כתוב על פסוק זה: "ד' יהושע אומר: למד אתה ע"מ לישב בדין". היתר הלימוד כדי להבחין מה נעשה בכשפים ומה באחיזת עיניים כתוס' מנחות [ס"ה ע"א "בעלי כשפים"] משם רב האי גאון. [פירוש רש"י במנחות שהסביר להורות במובן של לגמור את הדין על פיהם אם אינם יכולים שלא ע"י כשפים צ"ב]. רש"י בשבת אף הוא הסביר כרב האי גאון, ז"ל: "שתוכל

ג) חמה ולבנה כוכבים ומזלות אסור אף לציר [שם].

ד) כל שאר צורות כגון חיות ועופות ואילנות מותרים בציר [שם ס"ו].

ה) רישום בהבלטת פרטים וחסרון חלקים מותר אף לאוסרים [ש"ך נקה"כ ס"ק י"ג].

ג. דינים שונים

א) צילום נידון באחרונים כציר [שערים המצוינים בהלכה סי' קס"ח ס"ק ב', דעת כהן סימן ס"ו], וע"כ ראוי שלא לצלם דמות אדם בקומה שלמה, וכן ראוי לגבי חמה ולבנה כוכבים ומזלות בצילום לנוי (מק"ו מפרצוף אדם שנאסר דוקא בולט וחמה ולבנה נאסרו אף שוקעים, אך לא מצאתי מפורש באחרונים).

ב) בובות של ילדים כיון שעשויות למשחק ע"מ לשברן ולבלותן מותרות [מהרי"ט ח"ב סי' ל"ו וכנה"ג הובאו דבריהם בפ"ת סי' קמ"א ס"ק כ"ז]. ויש מהאחרונים שהתירו משום שנחשבות כמבוזין [שו"ת פרי השדה ח"ג סי' ל"ח הו"ד בשערים המצוינים בהלכה סי' קס"ח ס"ק ב.]. ולפי טעם הראשון ראוי לאסור בובות של חלונות ראוה להצגת חלקי לבוש שעשויות להתקיים [מדעת]. ולפי הטעם השני מותרות [מדעתי, ועפ"ד הגר"י אונטרמן בתשובה תחומין ג' שצורות שלמות כשהן טפל לעיקר מותרות אף אלה המותרות] וראוי להחמיר ללא תוי פנים [מדעתי, דהיתר מבוזין נאמר במוצא ולא בעושה. ועוד שאין תשמישם מבזה. ובובות ילדים התיר כיון שמתלככות].

ג) תמונות וצורות ע"מ ללמוד מהן אף בולטות מותרות [שו"ע ס"ד נקה"כ ס"ק י"ג], וראוי להחמיר בצורת אדם בולטת [מדעתי, וראיה מאגדרטי].

לעמוד בהן ואם יעשה נביא שקר לפניך שתבין שהוא מכשף" [ע"ה ע"א "להבין"]. לפי דרך זו הותרה הבנת הענין לשם עקירתו וכדרך אגב אף שלא ליפגע הימנו. (למודו של רחב"ת היה ע"מ לעשות. רחב"ת שהגה את השם באותיותיו – "דורשו במ"ב אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ" [רש"י ע"ז י"ז סע"ב] ופגע בכבודו ובסתרו של מקום שדרשו בפרהסיא. כאן איסור הלמוד ע"מ לעשות הוא כללי לכל ישראל ולפרטים הראויים מיודעיו של מקום מותר בדרך ובצורה הראויה).

השכלת למוד זה על צורות הלבנה אינו דומה לשאר הש"ס, בצורות הלבנה היתה עשויה לשם למוד ד"א – ראית מולד הלבנה למצות קדוה"ח. בעוד שבכל שאר מקומות הלמוד היה מיניה וביה, בין ע"מ לגנות את המתועב [רש"י עה"ת], ובין ע"מ להבחין בין הנאסר מדאוריתא לנאסר מדרבנן. ובכ"ז גם בדין זה הגמ' לומדת שאחר כונת הלב הן הדברים וע"כ מותר. כל זה לצורך מצוה אמנם מהש"ך בנקודות הכסף [סימן קמ"א ס"ק י"ג] למדנו שאף למוד עיוני בעלמא שלא ע"מ לקים מצוה, אלא להכיר בריותיו של הקב"ה אף הוא בגדר להבין ולהורות. ז"ל: "גם מה שחזק [הט"ז] על המצירים י"ב מזלות במחזורים אינו כלום

דהדבר פשוט דהוי להבין ולהורות". (ובכך מתבארת השאלה בס"ק ל"ט בד"ת על תמונות לתלמידים). ועפ"ד כל אותן צורות האסורות אם נעשו ע"מ להבין צורתם, תבניתם וכד' מותר לעשותם ואף בולטים. אם כי על בכגון זה נאמר: ויראת מאלקיך שכיון שלנו אסור בלאו מהתורה ואף להביט על העשוי לנוי אסור [שו"ע סימן קמ"ב סט"ו] צריך הבחנה ברורה לשם מה העשיה.

ובדברים המעורבים שחלקם לנוי וחלקם ללמוד או במקום שחלק מהתמונה או הצילום נעשה ללמוד וחלקו לנוי נראה לילך אחר רובו ואחר עיקר וטפל, וכ"מ שאין בו צורך אע"פ שודאי קלוקל צורתו עדיפה בכ"ז רובו קובע ועדין צ"ב והוכחה.

וצריך לעורר על סוג שלישי של עשייה והוא לשם סמל ודגל שאינו לנוי אך גם לא ע"מ להבין ולהורות, ובמד"ר [במדבר פ"ב ו'] מצאנו שלכל שבט היה דגל ועליו צורה ובהן אריה וחול"ל ושור. ואם היינו אומרים שאף זה ע"מ להבין ולהורות לכ"א שבטו היה פשוט, אולם נראה יותר כתירוץ הט"ז [סימן קמ"א ס"ק י"ג] שצבוע ע"ג בד עדיף אף משוקע וע"כ אף חול"ל הותר לעשות בדגלי שבטים, ועדיין צ"ע דאין למדין הלכה מאגדה.

סימן נ

כניסה למצבי סכנה - מצבים והעדפות

חלק מתרבות הפנאי חידשה הרבה עיסוקים – בילויים שענינם כניסה למצבי סכנה, ברב או במעט. הכניסה למצב, אין מטרתה עצם ההסתכנות לשמה, אלא בד"כ סוג העיסוק-בילוי

הקדמה

בדורנו, עקב שערי חכמה שנפתחו, שפע ירד לעולם, ולחלק גדול מכלל הציבור בארץ ובעולם נתפנה זמן רב, ויחד עם הזמן הרב נתפתחה תרבות הפנאי.

חבל נחלתו

זה שמכוון אף כלפי עצמו, ועי' אג"מ חו"מ ק"ד שלמד הכי).

בסוף דיני מעקה [רוצח ושה"נ פי"א ה"ד] כותב הרמב"ם: "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר: 'השמר לך ושמור נפשך'. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים". ובהלכה ה' כתב: "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחזים עלי בכך או איני מקפיד על כך **מכין אותו מכת מרדות**".

וראו לשים לב לטעמו של ס' החינוך [מצ' תקמ"ו]:

"משרשי המצוה לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם, וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו, לפי זכותו או חיובו... אעפ"כ צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם, **כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע**, וגזר שתהיה האש שורפת והמים מכבין הלהבה וכמו כן יחייב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתדצק את מוחו, או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות. והוא ברוך הוא, חנן גופות בני אדם ויפח בהם נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות, והמה ינהגם ויפעלו בס פעולות. ואחר שהאל שעבד גוף האדם לטבע כי כן חיבה חכמתו מצד שהוא בעל חומר — צוה לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו — יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו".

מכניס עם ההתעסקות בו את השותף בו למצבי סכנה. התועלת היוצאת מתרבות זו היא: ההנאה הנפשית שיוצאת לעוסק, פיתוח כושרו הגופני, הפגת מתח אישי, וגיבוש אישיותו לעמידה בתנאי לחץ. השאלה הנשאלת היא מה דעת התורה על הכניסה למצבי סכנה לצורך דברי רשות אלו?

והשאלות מתפרטות: איך מגדירים מצב כסכנה, האם ההגדרה היא סטטיסטית לפי מצבי הסכנה שנוצרו במצב זה, או לפי מידת ה"בכח" של הסכנה – עפ"י בחינת הגורמים המעורבים ביצירת המצב בלבד? עוד צריכה הערכה מידת הצורך: מה המדרגות [אם יש בכלל] בה, האם שוקלים רמת הסתכנות מול רמת צורך או אין שוקלים כן?

כמו כן טעון בירור: איך נשקלת התועלת הנפשית והגופנית של המתעסק בתוך רמות הצורך האלו? יש לציין שאין השאלה על תרבות הפנאי בלבד, אלא על מצבי סכנה בכלל בחיינו, ההיתר להיכנס עליהם וכד'.

א. איסור כניסה לסכנה

מספר מצוות עוסקות בנושא הסכנה:

א. מצות מעקה [סה"מ לרמב"ם עשה קפ"ד].

ב. לא תשים דמים בביתך [ל"ת הצ"ר].
ג. ונשמרתם לנפשותיכם. (צווי זה אינו נמנה כמצוה אבל מוזכר בבברכות ל"ב בפי הגמון והרמב"ם מביאו כמבואר להלן. ובמנ"ח [תקמ"ו] תמה איך גמרינן מפי הגמון ועוד שאין הפסוק מדבר כלל בשמירת הגוף ועוד שכל השמר לאו. ועי' בהשמטות שתירץ קושיותיו. עוד הבחין בין עשה ול"ת הנזכרים שבעיקרם כלפי אחרים לעשה

בדלית ובדקל בעה"ב מוריד ומחלק לעניים... אפילו צ"ט אומרים לחלק ואחד אומר לבוז לזה שומעין שאמר כהלכה. בדלית ובדקל אינו כן אפילו צ"ט אומרים לבוז ואחד אומר לחלק לזה שומעין שאמר כהלכה. ולכאורה קשה מדוע אם אין אחד שמבקש לחלק בדלית או בדקל יתנו לעניים לבוז הלא זוהי סכנה ומצוה לבעה"ב לחלק? ונראה שאין הסכנה מוחזקת, וע"כ במקום שאין מי שתובע לחלק הניחו זאת בידם. ומכאן שיש מצבי סכנה שלא גזרו בהם והותר לאדם להיכנס אליהם, אמנם אינו יכול לכפות לאחר שיכנס לכך. ועי' באג"מ שם שדן ג"כ במסתכן לצורך פרנסתו ומסיק כן.

לעומת זאת מצאנו רמת סכנה יותר גבוהה המחייבת אף הודאה: "ארבעה צריכים להודות יורדי הים כשעלו ממנה והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים" [שו"ע או"ח רי"ט א' ע"י ברכות נ"ד ע"ב]. גם במצבי סכנה אלה לא מצאנו שאסרו חכמים ליכנס עליהם, אולם צריך לשים לב שחלקם מצבים שהוא נכנס עליהם בעל כרחו [חולה, חבוש].

ג. כניסה למצב סכנה לצורך

נשאלת השאלה הרי לא שמענו שחכמים אסרו את כל המצבים הנ"ל? ונראה שחכמים במקום שלא שכיח היזקא לא אסרו לאדם להיכנס למצבי סכנה אלא הוא הנכנס והוא המסתכן ויחוש לעצמו כמב' להלן.

(אע"פ שחכמים בעצמם נמנעו ליצור מצבי חשש סכנה כמו הפיס על תרומת הדשן שמפני הסכנה ביטלו את הריצה על המזבח [יומא פ"ב

עולה מהדברים, שחובה על האדם לשמור את נפשו ואסור לו לסכנה שלא לצורך. ועפ"י זה יובנו דברי ר' יצחק: "ג' דברים מזכירין עוונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי".... [ר"ה ט"ז ע"ב]. וברש"י: "קיר נטוי ועובר תחתיו מזכיר עוונותיו שאומר כלום ראוי זה ליעשות לו נס, ומתוך כך הוא נבדק". הסומך על הנס ומזלזל בחוקי הטבע הפשוטים של בליית החומר וחוק המשיכה גורם על עצמו רעה.

ומפני כך בין חיובי האב לבנו כגון ללמדו תורה ואומנות מוסיפה הבריתא [קדושין כ"ט ע"א]: "וי"א אף להשיטו במים". ומפר"שי: "שמא יפרוש בספינה ותטבע ויסתכן אם אין יודע לשוט".

ב. מדידת הסכנה

מצאנו רמות סכנה שונות. והחיובים הנגזרים מהם שונים.

ישנם איסורי דרבנן שלוקה עליהם מרדות כנז' ברמב"ם. ועי' בהל' שמירת הנפש בשו"ע הרב בסופו שהוסיף עוד חיובים נוספים. אולם מצאנו שנכנסים למצבים על אף הסכנה שבדבר.

בב"מ [ק"ב ע"א]: "ואליו הוא נושא את נפשו מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה".... והמדובר בשכיר שמשכיר עצמו לגדירת תמרים ולמסיקת זיתים, וכדברי רש"י: "כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה שמא יפול מן הכבש או מן האילן". לא מצאנו שאסרו חכמים על האדם להשכיר עצמו למלאכה כזו. אולם מאידך בפאה [פ"ב א', ב'] "הפאה ניתנת במחובר לקרקע

חבל נחלתו

ובאב"נ הסביר בכך "הגומל לחייבים טובות" שהם חייבים בכך שסיכנו עצמם ואעפ"כ הנך גומל להם טוב.

ד. דשו ביה רבים

מצאנו "היתר" לסכנה במס' שבת נקכ"ט ע"א [וביבמות ע"ב ע"א]: "אמר רב פפא הלכך יומא דעיבא ויומא דשותא לא מהלין ביה ולא מסוכרין ביה, והאידיא דדשו ביה רבים שומר פתאים ה'". וברש"י בשבת: "כיון דדשו ביה רבים הורגלו לו מפני דוחקן". למדנו שהיתר זה הוא דחוק ומובא מחז"ל שחששו לכך, וע"כ שומר נפשו ירחיק עצמו מ"היתרים" מהסוג הזה, שנובעים מחמת הדחק ומחמת זלזול הרבים במצבי הסכנה.

באג"מ [או"ח ח"ב סי' נ"ט] דן בטסים במטוס אם צריכים לברך הגומל ומכריע שחייבים מצד חשש הסכנה בדבר. ז"ל: "זוהו הטעם שאף בנסיעות הספינות בזמננו נמי מברכין, אף שנגד הספינות דב' הגמ' ואף בזמן השר"ע הוטבו לענין סכנה בהרבה מאד שרק לפעמים אירע טביעה בספינה, ואולי הוא פחות מסתם דרכים שבזמננו שריו בחזקת סכנה... אבל כיון שאף בספינות אלו שבזמננו אינה הצלה ברורה אף שרק לפעמים רחוקות אירע טביעה שלא מצלת, נחשב עכ"פ שנעשה לו חסד מהשי"ת שיש לו לברך".

ה. אומדן הסכנה

שאלת השאלות היא: איך להגדיר מצב מסוים כסכנה, האם כמות התאונות וה"כמעט תאונות" שקורות, ואם מבחינה סטטיסטית יש מעט תאונות נחשב הדבר כמצב שאינו סכנה ומותר לגמרי, או

מ"ב]. ואפילו מצוות בטלו מפני הכניסה למצב סכנה כמבואר ביבמות [ע"א ע"ב] שלא מלו במדבר מפני שלא נשבה להם רוח מתאימה. [ובדין אינו יכול להיפטר מן הדין בחשש סכנה כעין זו כמבואר בחו"מ סי' י"ב ס"א ועי"ש בבאר אליהו אות א' שמבאר כן]. ובאבן העזר [סי' ע"ה ס"ה]: "יש מי שאומר דהא דכופין לעלות לא"י היינו בדאפשר בלא סכנה"...

בשבת [ל"ב ע"א ותענית כ' ע"ב]: "רבי ינאי בדיק ועבר. ר' ינאי לטעמיה דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו"... ולעיל מיניה הגמ' שואלת: "וגברא היכא מיבדקי? אמר ר"ל: בשעה שעוברים על הגשר. גשר ותו לא? אימא כעין גשר".... וברש"י: "וגברי היאך מיבדקי מעשים שלהם להזכיר עוונם וזכותם. כעין גשר כל מקום סכנה כגון קיר נטוי ויוצא לדרך". ומובאים התם כמה עובדות בזהירות של חז"ל. למדנו שמצבי סכנה שאדם שרוי בהם גורמים שבודקים את מעשיו ומחליטים אם ראוי הוא שינצל. וכ"כ הנו"ב [תנינא יו"ד סי' י'] שדן האם מותר לישראל לעסוק בציד חיות. ומסיק שאם לצורך פרנסה מותר על אף הסכנה שבדבר, אולם אם לצורך בילוי הזמן הפנוי אסור משום צעב"ח, ומשום כניסה לסכנה ומשום שחטאיו נבדקים.

ועי' בנו"ב [שם] ובאבני נזר [או"ח סי' ל"ט] שנתנבאו בסגנון אחד שאף שהותר לאדם לצורך דבר הרשות כגון פרנסה לסכן את עצמו הרי הוא נבדק על מעשיו. ובנו"ב הסביר בכך את התפילה הקצרה לנמצא במקום הסכנה "בכל פרשת העיבור" – שפורשים לדברי עבירה היינו עצם עיסוקם בהליכה במדבר או בחציית הים.

ואולי ניתן להתאים בין ההתייחסות הסטטיסטית לבין ההתייחסות לתלות בחוקים "אזוריים" לעומת חוקים חובקי עולם. ולומר: ככל שהמעשה בכללותו נשען על חוקים יותר אמינים הוא פחות סכנה, לדוגמא טיסה במטוס היא פחות מסוכנת מנסיעה בכביש סואן, מפני שבמטוס הוא אמנם תולה עצמו ביצירת מצב מלאכותי אבל מצב כזה הוא אמין וכמעט ואינו תלוי באחרים, וע"כ אם נעשתה בדיקה כראוי למטוס וידוע מצבו הטופוגרפי והאקלימי של אזור הטיסה יחסית, הסכנה מועטת, בניגוד לכך בנסיעה בכביש שהנוסע תלוי בהתנהגותו של הצד שכנגדו, ואם כי הבעיות האקלימיות פחות מפריעות אבל התלות בהתנהגות שנתונה לבחירה חופשית היא כניסה לסכנה. כלומר צריך לקחת באומדן הסכנה שני מרכיבים: א. תלות בכוחות או משתנים אחרים שאינם ביד הנכנס למצב. ב. כמה כוללים חוקים אלה שהוא נכנס להשפעתם.

סיכום

"אבנר למה נהרג? ריב"ל אמר על שנעשה דמן של נערים שחוק שנאמר: 'יקומו הנערים וישחקו לפנינו, ויאמר אבנר יקומו' נירי פאה א' א'. עשיית השחוק מחיי אדם נעוצה בנטילת ערך החיים, וממילא נולד זלזול בכל שמירה מסכנה ומושגי גבורה ובטחון מסתלפים מול זלזול והפקרות. ביחד עם העלאת ערך החיים בלמוד טובת הבורא עלינו והכרת הטובה לו, צריכה לבוא השמירה היתרה על החיים. או אז שירת החיים של האדם לאלקיו תצא במידה שלמה. "כי שמחחתי ה' בפעלך".

שעצם התלות בגורמים היכולים לסכן את האדם אף אם בפועל רובא דרובא לא נפגעים, אף הוא אסור מן התורה.

ונראה עפ"י ה"היתר" של דשו בו רבים שבכל מקום שיש מצב סכנה חדש צריך אומדן מדעת בני אדם לראות עד כמה תלותו בגורמי סכנה שאינם נשלטים ע"י האדם. ובמקום שכבר נהגו בו רבים ויש בדיקה סטטיסטית ניתן להתלות בה כדי להתיר עפ"י דשו בו רבים. וגם אז זהו היתר דחוק לפחות לשיטתו של האג"מ. עוד נראה שכל דבר שצויין לנו ע"י דברי קבלה (ד' צריכים להודות) שהוא סכנה אין בנו כח לשנות מדבריהם.

ונלענ"ד, שיש להוכיח מדברי החינוך שלא אך מה שמבחינה סטטיסטית הוכח כמסוכן צריך לחוש לו, אלא כל מצב שאינו טבעי יש בו יציאה מטבעו של עולם, ואם יש במצב סכנה אף שמבחינה סטטיסטית לא קרו בו הרבה תאונות הרי זה כקיר נטוי וע"כ ראוי לחוש לו. וא"ת הלא הטס במטוס או המעפיל בהרים וכד' אף הוא תלוי בחוקים שחקק רבש"ע, ומה לי אם המדובר בחוקים החובקים ארץ ומלואה או שהוא יוצר בעזרת טבעו של עולם מקום מיוחד שמתנהג להיפך מהחוקים הכוללים, ומדוע מקום כזה יחשב סכנה?

תשובתו לענ"ד, שאמנם תולה הוא את עצמו בחוקים שחקק רבש"ע, אמנם כל זאת ע"מ להכנס למצב שאינו טבעי וע"כ יש בכך סכנה. ודוגמא לכך [ב"מ פ"ו ע"א] שע"י מניפה ניתן לעשות רוח אבל ע"י רוח עצמה "כמה ככרין דנרד למרי דיכי". וע"כ יצירת אזור מוקטן, עצמאי מחוקי שמים וארץ לזמן מועט אינו גורם שלא יקרא המצב סכנה.

חבל נחלתו

סימן נא

מתנה מסחרית לבניית מסגד

שאלה

זרה אבל עיקר הנוסחא בספרי רבינו היא:
"אסור ליתן מתנת חנם לגוי".

יהודי המוכר חומרי בנין ונמצא בקשרי מסחר עם קבלן ערבי נתבקש להרים תרומתו המסחרית בהוזלת חומרי הבנין לצורך הקמת מסגד. האם מותר לו להוזיל או לתת בחינם?

ב. מתנה לנכרי בקשרים מסחריים

אולם מתנה לצורך מסחרי אינה מתנה אלא מכירה סמויה. ז"ל הרשב"א נש"ת חלק א' סימן ח':

"ומה ששאל ממך הנער בשולח אדם ירך לנכרי איך יתישב עם מה שאמרו אסור לתת מתנת חנם. ואמרת לו דהוא דשולח ירך לנכרי לא לחנם אלא לגמול למה שקדם או בגוי שאינו עובד עבודה זרה יפה אמרת. ומקרא מלא דבר הכתוב [דברים י"ד] לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי. וכש"כ לרבי מאיר דאמר אחד גר ואחד גוי בין במכירה בין לנתינה ולא אמר הכתוב במכירה בגוי ונתינה בגר אלא להקדים נתינה דגר למכירה לגוי. וסתם מתניתין כרבי מאיר. ועוד שלא אמרו אלא מתנת חנם הא לסיבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי או יתן לו להבא מותר שאין זו מתנת חנם. וכן אפילו משום דרכי שלום. ואמרינן בפרק בתרא דעבודה זרה [דף ס"ד ב'] רב יהודה שדר קורבנא לאבידונא ביום אידו. אמר ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה. וכן רבא שדר קורבנא לבר שישך".
וכ"כ הט"ז [הר"מ רמ"ט ב']: "משא"כ בעכו"ם שאינו מקבל עליו ז' מצות בני נח

א. מתנה לנכרי ודין מוסלמי

נחלקו התנאים האם מותר לתת מתנה לנכרי [ע"ז כ' ע"א]. והלכה כר' יהודה שאסור לתת מתנת חינם לנכרי. וכ"פ הרמב"ם [הל' עכו"ם פ"י ה"ד]: "ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור — לנכרי, במכירה ולא בנתינה".

על דברי הטור [הר"מ רמ"ט ב'] שאסור ליתן מתנת חינם לעו"ז, כתב הב"י: "לאו לאפוקי ישמעאליים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצוות בני נח, וזהו שאנו מצווים להחיותו, אבל שאר גוים כלם דין אחד להם". והעיר על דברי הב"י – הב"ח, שא"כ דברי הטור אינם מדויקים, ויותר משמע שישמעאלי אינו כלול באלו שאסור לתת להם מתנ"ח. אבל בדפוסים חדשים של הב"ח הובאו הדברים הבאים (שהושטו מחמת הצנזורה הנכרית): "ולפנ"ד נראה דלפי שהמלכות מקפידים אם יזכירו שם גוי בספרינו במקום שאינו לכבוד ע"כ הסירו מלת גוי וכתבו במקומו לעובדי עבודה

1. ומתוספת זו שנמחקה בהוצאות מצונזרות של הב"ח נדחית הסתמכות הרב קוק זצ"ל [משפט כהן סי' ס"ג] למכור קרקע בא"י למוסלמי דוקא – בשנת השמיטה.

אף שאינו עובד כו"מ כתיב ביה או מכור לנכרי דוקא במכירה ולא במתנה, אם לא שיש לו גם כן צד הנאה מהעכו"ם דה"ל כמכירה וה"ה במכירו או שיש בו משום דרכי שלום".

ג. האם יש נ"מ בדיעה שהוא ניתן למסגד

מוסלמים אינם עו"ז, כ"פ הרמב"ם [תשובות סי' תמ"ח הוצ' בלאו] והדבר מוסכם בהלכה. אולם לגבי מסגדיהם נפלה מחלוקת בין גדולי האחרונים בדורנו. הגרא"י ולדנברג [ציץ אליעזר ח"ד סי' צ"א והי"ח סי' מ"ז] הוכיח כי דעת הר"ן

בסנהדרין שאע"פ שהמוסלמים אינם עו"ז לבתי תפלתם דין בית ע"ז ואין להיכנס אליו וממילא אין להשתתף בבנייתו. לעומתו הגר"ע יוסף [יבי"א ח"ז סי' י"ב] האריך להוכיח שכשם שהם אינם עו"ז, לדעתו, אף בתי תפלתם אינם בתי ע"ז וממילא, מותר לתת מתנה מסחרית שתרויח את המסגד. (אולם לתת ישירות למסגד נראה לענ"ד שאין לתת, מפני שמוקירים בכך את אמונתם ח"ו).

ולמסקנה, נראה שאם אפשר ימנע מליתן, ואם לאו מותר לתת.

סימן נב

מלוי דלק בתחנה השייכת למנזר

שאלה

האם מותר למלא דלק לרכב בתחנה השייכת למנזר בלטרון?

תשובה

א. במסכת ע"ז [נ"א ע"ב] שנינו: "עבודת כוכבים שהיה לה גנה או מרחץ נהנין מהן שלא בטובה ואין נהנין מהן בטובה, היה שלה ושל אחרים נהנין מהן בין בטובה ושללא בטובה". רש"י על המשנה הסביר: "נהנין ממנה שלא בטובה שלא יעלו שכר לכומרים דאין הקדש לעבודת כוכבים..." ועולה לכאורה שהנאה היא נטילת דבר בשכר, לעומת זאת בחינם, או במקום שהשכר משותף לעכו"ם ולאחרים מותר אף בשכר. אמנם בגמרא הדברים מסתעפים מעט, שם נאמר: "אמר אביי בטובה בטובת כומרין שלא בטובה בטובת כומרין."

לאפוקי טובת עובדיה דשרי". כלומר השכר האסור (בטובה) הוא שנהנים ממנו הכומרים, לעומת זאת אם נהנים ממנו סתם עובדי כוכבים ה"ז "טובת הנאה פורתא" [רש"י] ומותר. ממשיכה הגמרא: "איכא דמתני לה אסיפא היה שלה ושל אחרים נהנין מהן בטובה ושללא בטובה – אמר אביי בטובה בטובת אחרים שלא בטובה שלא בטובת כומרין". כלומר מי ששנה זאת על הסיפא, מתיר ליהנות מאחרים בין בחינם בין בתשלום, ומהכומרין אך בחינם. ומסכמת הגמרא: "מאן דמתני אסיפא כ"ש ארישא, ומאן דמתני ארישא אבל אסיפא כיון דאיכא אחרים בהדה אפילו בטובת כומרין נמי שפיר דמי". כלומר מי ששנה דברי אביי על הסיפא כ"ש ברישא שאסור, אולם מי ששנה זאת על הרישא, בסיפא שנהנים ממנה אף אחרים מותר אף בהנאת כומרין.

חבל נחלתו

ב. כאמור רש"י הסביר בטובה – בשכר. אולם בדף מ"ד ע"ב הובאה ג"כ משנה זו, ושם פרש"י: "שלא בטובה שלא יחזיק טובה לכומרים ובהנאה לא מיתסר כדאמרין לקמן..." היינו כאן פרש"י טובה כהחזקת טובה אך לא כשכר. והקשו בתוס' נשם ד"ה נהנין על הסתירה ברש"י ועוד מספר קושיות על שיטתו בדף נ"א, והסיקו: "לכן נראה לר"ת כמו שפירש"י כאן". כלומר בשכר מותר, וטובה האסורה היא דוקא החזקת טובה.

עוד כתבו תוס' שם: "ועוד נראה לר"ת דמה שאנו אופין עתה בתנור של כומרין וטוחנין בריחים של מים שלהם ודאי ליכא למיחש דלא מיבעיא בשכר דשרי דאין אנו מחזיקין להם טובה אלא אפילו שלא בשכר נמי מותר, כיון שאין התנור והריחים בבית העב' כוכבים עצמו כמו הכא מרחץ של אפרודיטי, ולא דמי ליריד של עובדי כוכבים דאסרנא... דהתם עושין מן המכס צרכי עבודת כוכבים, אבל הכא אין עושין אלא הנאת הכומרים..." ראייה זו מביא גם הרא"ש אולם מוסיף על תוס' שאף לפרש"י מותר בשכר כשאינו זה בחצר העכו"ם.

עוד מביאים לכך התוס' ראייה מן הירושלמי, שאם נותנים מכס לעובדי כוכבים אע"פ שהללו מספקים צרכי עכו"ם מותר. הר"ן תוך כדי צידוד בשיטת רש"י מביא את הירושלמי שהביא תוס' וכותב שהוא קשה לשיטתו בכך שמתיר להעלות שכר לעכו"ם בעקיפין. והוא דוחה את הירושלמי מהלכה כיון שקי"ל כלישנא בתרא בבבלי, והירושלמי לפי לישנא קמא ומתיר כשהגנה שלה ושל אחרים.

עולה לפי שיטת ר"ת שבשכר מותר אם אין ההנאה נופלת ישירות ביד עבודת

כוכבים אלא ביד הכומרין. ולהחזיק טובה אסור, ואף אם משתמשים בשל עכו"ם בחינם, אם אין התשמיש בחצרה של העכו"ם, ואין מחזיקים להם טובה מותר.

ג. הר"ן על הר"ף הביא את שיטת הראב"ד שסבר שבטובה היינו טובת דברים ונאסר כדי שלא ימשך אחרי עכו"ם. והרמב"ם [עכו"ם פ"ז הי"ז] כתב: "עבודת כוכבים שהיה לה מרחץ או גינה נהנים בהם שלא בטובה ואין נהנים בהם בטובה. היה לה ולאחרים נהנין בהן אפי' בטובת כהניה ובלבד שלא יתן שכר". וכתב הר"ן, וכן כתב הכס"מ, שהרמב"ם פרש כראב"ד והטובה האסורה היא טובת דברים שמא ימשך אחריה. ומוסיף הכס"מ: "וטעמא כדכתב הר"ן דכיון דטובת דברים מדרבנן בעלמא הוא נקטינן לקולא". אלא שהרמב"ם סיים דבריו במלים: "ובלבד שלא יתן שכר". כלומר אף בשותפות אחרים, הן בטובה הן שלא בטובה אסור ליתן שכר. ועולה שחולק על ר"ת וסובר שבשכר אסור!

ונמצא שיש לפנינו שלש שיטות עקריות בהסבר הגמרא: שיטת רש"י שטובה היינו בשכר ולגבי החזקת טובה בדברים לא ברורה עמדתו, שיטת ר"ת שסובר שבשכר קל מבחינים, והנאסר הוא החזקת טובה, ושיטת הרמב"ם הטובה האסורה היא טובת דברים ובשכר חמור מבחינים ואסור, (ומצאתי שכ"כ הט"ז קמ"ג ה' ביחס לרמב"ם ובש"כ).

ד. הרמב"ם פסק כלישנא קמא, לעומת שאר ראשונים שפסקו כלישנא בתרא. משמעות פסיקתו שבעצם שיטת רש"י ושיטת הרמב"ם נתקרבו מאד, שכיון שתרוייהו אסור בשכר, ולגבי החזקת טובה או טובת דברים לרמב"ם הותר אף בהנאת

כומרים אם יש לה שותפים, ולרש"י הותר
אף אם אין לה שותפים.

ה. הטור [סי' קמ"ג] פסק כלישנא בתרא
וע"כ כתב: "היה לאליל גנה או מרחץ
והטובה היוצאה מהם היא לכומרים מותר
ליהנות מהם שלא בטובה ואסור ליהנות מהם
בטובה ואפילו יש לאחרים חלק בטובה עם
הכומרים, ואם אין הטובה היוצאה מהם
לכומרים אלא לעובדיה מותר ליהנות מהם
אפילו בטובה אפילו הגנה והמרחץ לאליל
בלבד". לא פרש כמי פסק אמנם מפרשיו
הסבירו דעתו כרש"י.

בשו"ע פסק כטור, והרמ"א הביא שיטת
ר"ת שאם הטובה באה לכומרין ואין הגנה
בחצר העכו"ם מותר ליהנות ממנה. (ולא
ברור ברמ"א אם פסק כתוס' דהיינו בשכר או אף
כרא"ש ובחינם, ובמקורות המצויינים חיבר בין

השיטות).

עפ"י פסק השו"ע, דחה את שיטת ר"ת
הראשונה היינו שבשכר אין זה נקרא טובת
הנאה מהלכה. ויש בכך קושי ששיטת ר"ת
הובאה בכמה ראשונים [תוס', רא"ש, מרדכי]
והסכימו לה הרשב"א והראב"ה [מובא
בטור]. וכן הביאה ברבנו ירוחם. וע"כ נראה
מן הראוי שלא לקנות דלק מתחנת דלק
השייכת לכומרים נוצרים (עפ"י המקובל על
רוב הראשונים שהנצרות היא ע"ז). ואעפ"כ כיון
שאינ התחנה בחצרה של הכנסיה, כש"כ
שכל השטח גזול הוא עימה, שהשתלטו
עליו לאחר שבמלחמת השחרור לא שלטנו
שם, נראה שהמשתמש יש לו על מה לסמוך
– על שיטת הרמ"א, ובמיוחד שקיימת
שיטת ר"ת בתוס', שראשונים רבים
מצדדים בה.

סימן נג

נתינת נבילות לעובדים זרים

שאלה

נוהגים לתת את הנבילות מהלול
לעובדים זרים (תאילנדים) שעובדים
בשכירות אצלנו, האם נוהגים כשורה?
והאם צריכים לפחות להם משכרם על כך?

תשובה

צריך לדון:

- א. האם הם נחשבים כגרים תושבים או
כסתם נכרים?
- ב. לגבי סתם נכרים האם מותרת מתנה או
צריך דוקא למכרה?
- ג. האם זו מתנה או מכירה מוסווית?

א. בפשטות נראה שאין התאילנדים גרים
תושבים. אין הם מקימים זמב"נ. לדוגמא:
אבר מן החי לא נראה שהם מקפידים לא
לאכלו. ברכת השם לכל היותר הם
אתאיסטים אבל מעבר לכך לא נראה שיראת
אלהים עליהם. נראה ע"כ שודאי אין הם
כגרים תושבים ואף למ"ד שגוי שקיבל על
עצמו ולא לפני בי"ד של ישראל נחשב
לג"ת, כאן אינם נחשבים כן. [ע"י משפט כהן
סי' ס"ג].

משמעות הקביעה שאין הם כג"ת היא
שאין מצווים להחיותם, [ע"י הל' עכו"ם פ"י
ה"ב והל' מלכים פ"י הי"ב], וכל דרכי גמילות
חסד לא שייכים בהם. כמו"כ חשודים על

חבל נחלתו

ממות לחיים אסורה. הרי"ף השמיט את ענין מתנת החינם ופסק כר"מ ולשיטתו מותר לתת מתנת חינם לגוי, וכ"פ הרמב"ן והריטב"א. לעומת זאת הרמב"ם [ה' ע"ז פ"י ה"ד, והל' זכיה ומתנה פ"ג הי"א], והרא"ש פסקו כר"י, והרא"ש אף הביא את התוספתא המקילה (ברמב"ם ל"מ). הטור [יו"ד סי' קנ"א, חו"מ סי' רמ"ט] והשו"ע [שם הי"א] פסקו כר"י. וא"כ אסור לתת לנכרי מתנת חינם.

(בש"ך [יו"ד סי' קנ"א ס"ק י"ח] העיר שבח"מ משמע שאף ישמעאלי כלול באותם שאין נותנים להם מתנת חינם, וכן הב"ח, עפ"י נוסח שלא עבר צנזורה, מדייק שאף לישמעאלי אסור).

ג. לפי דברי התוספתא שבמכירו מותר ופסק השו"ע שאסור ליתן דוקא באינו מכירו, נראה שאין במתנת הנבילות מתנת חינם אלא כמכירה.

ובנוסף לכך בלקיחתם את הנבילות יש חסכון בדלק להבערת הנבילות (כפי שאמר לי הלולון), והחסכון הוא בהחלט ניכר, כך שאין כאן רק מכירה מוסווית אלא מכירה בפועל.

שפ"ד ועל העריות, וא"כ חל עליהם הלאו של לא תחנם – לא לתת להם מתנת חינם [ע"ז כ' ע"א].

ב. בפרשת ראה [י"ד כ"א]: "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מנר לנכרי... ובספרי [פי' קי]: "מלמד שנותנה במתנה לגר תושב, מנין אף לנכרי ת"ל לנכרי. ומנין שמוכרה לג"ת ת"ל או מוכר, ומנין אף נתינה לנכרי ת"ל לנכרי. כשתמצא לומר מוכרה ונותנה במתנה לנכרי ולגר תושב. ר' יהודה אומר דברים ככתבם". והובאה בריתא זו בכ"מ בש"ס. [פסחים כ"א ע"ב, ב"ק מ"א ע"א, ע"ז כ' ע"א, חולין קי"ד ע"א].

בסוגיא בע"ז הסיקה הגמ' שמח' ר"מ ור"י בשאלה האם מותר לתת מתנת חינם לנכרי. תוס' מביאים מהתוספתא [ע"ז פ"ג] שבנכרי המכירו מותר לתת אף בחינם ואף לר' יהודה, מפני שזה נחשב כמכירה ולא כמתנה. כן מסיקים שדרכי שלום אין זו מתנת חינם. עוד מסיקים שאף לר' מאיר שמתיר מתנת חינם מתנה המצילה אותו

סימן נד

אהל משפחתי לאיסור נידה

וכתב שאין להוסיף עליה "אלא מילתא דדמיא לה לגמרי". והביא מס' הלכות נדה שהיא חומרא בעלמא. וטעם האיסור לפי תרוה"ד משום ששייבה על ספסל אחד נראה "בדרך חובה דרך אוהבים להתקבץ יחד ולהתוועד בכה"ג". ולפי"ז צריך לדון מה יהיה הדין כאן, שאמנם ההמצאות באהל אחד היא דרך חובה, אמנם לא הקרקעית האחת היא שגרמה לדבר, ועצם השכיבה בחדר אחד בהרחקות הראויות

שאלה

אהל משפחתי קטן שיש לו קרקעית בד אחת האם מותר לבעל ואשתו נדה לשכב בתוך האוהל או שנחשב כספסל אחד או מיטה אחת?

תשובה

א. צריך לדון מדין ספסל. מקור האיסור במרדכי [שבת פ"א] המביא מספר הפרדס בשם רש"י לאיסור לאיש ואשה לשכב על ספסל אחד, והביאו תרוה"ד [סי' רנ"א]

מותרת. כן מביא תרוה"ד מאחד הגדולים שהיה אוסר בספסל תלוש ומתיר בספסל המחובר לכותל כפי שעושים באצטבאות בבית החורף ובבית הקיץ. והב"י [סי' קצ"ה] הביא בנוסף לתרוה"ד מהאגודה שיכול האיש לישיב עם אשתו בקרון או בספינה אפילו היא מתנדנדת או ע"ג ספסל ובלבד שיפסיק אדם או חפץ ביניהם. ומוסיף הב"י שזו חומרא שנוהגים בה אשכנזים, והספרדים לא נהגו בה. ועפ"י דבריו משמע שיסוד הענין אינו אך משום שכן היא דרך האוהבים לישיב בספסל אחד, אלא משום משקלו של אחד או ישיבתו מטלטלת את כל הספסל או הקרון. ולפי"ז בוד הפרוש על פני האדמה יש להקל שאין משקלו של אחד משפיע על השני. השו"ע [קצ"ה ה'] השמיט דינו של רש"י והרמ"א הביאו, והביא את שתי הדעות באם אחר מפסיק ולא הכריע ביניהן. ובערוה"ש [י"ט, כ'] פסק שעיקר הענין משום שהנדנד כנגיעה (אך אין משום טומאת משא שלא שייכת בימינו), וע"כ התיר בנוסעים בעגלה לצרכיהם ובלבד שלא יגעו. ולפי"ז נראה שספרדים הפוסקים לפי

הב"י אין צריכים להזהר כלל וכ"כ בברכ"י בשם מהריק"ש, והיוצאים ביד רמ"א צריכים להפסיק בחפץ או ילד השוכב ביניהם. (וע"ע בטהרת הבית סי' י"ב ס"כ-כ"ב).
ב. אמנם כ"ז מדין ספסל אבל מדין מיטה נראה לענ"ד שצריכים להחמיר יותר. שהרי נפסק בשו"ע [שם ר']: "לא יישן עמה במטה אפילו כ"א בבגדו ואין נוגעין זב"ז". וברמ"א הוסיף: "ואפילו יש לכ"א מצנע בפנ"ע, ואפילו אם שוכבים בב' מטות, והמטות נוגעות זו בזו אסור". ואף שהשו"ע לא כתב זאת בפירוש, הרי הן הרמ"א והן הב"ח הבינו שאף דעתו לאסור, ולחלוק על המתירים במיטה אחת רחבה הוא בבגדו וכו'. וכאן הבד של הקרקעית הוא כמיטה אחת ואף שכ"א ישן במצעו ואפילו בהפסק חפץ או ילד, סו"ס אין בכך יותר הפרדה ביניהם משתי מיטות וע"כ נראה לאסור בכגון דא הן לאשכנזים והן לספרדים. וכ"כ בפתחי תשובה בשם אחרונים לאסור אף בשתי מיטות צמודות אם לא בהפסק סדין ביניהם שלא יראו זא"ז. (וע"ע טהרת הבית סי' י"ב סכ"ג).

סימן נה

טעות גזבר-הקדש בקיבוץ ופקיעת נדר

א. המקרה והשאלות העולות

סב, אשר היה תושב בקיבוץ, הפקיד בתוך פקדונות בחשבונות הקיבוץ סכום כסף. לאחר מותו, תרם בנו (יורשו) שהיה חבר בקיבוץ חלק מהכסף לצורכי בית הכנסת. הוחלט בהחלטות הקיבוץ (כגבאי ההקדש)

שהכסף יוקצה לריהוט עזרת נשים, ולע"נ אבי התורם הוצב שלט המנציח את האב. בינתיים גם התורם (הבן) נפטר. לאחר כשלושים שנה מעת התרומה, מתוך עיון בפקדונות בקיבוץ ומסמכיהם הוברר שהכסף שנתרם לביה"כ לא הוצא

חבל נחלתו

המקרה דנן הוא במקדיש חוב שהוא כנודר לתת דבר שלא בא לעולם [כמבואר בב"ק ל"ה ע"ב ובראשונים], ומת קודם נתינתו. וע"כ יורשיו פטורים מנתינה.

ב. אולם לענ"ד אין לדמות את המקרה למקדיש דבר שלב"ל, והשוואה זו אינה משקפת נאמנה את המציאות. הרי המדובר שהתורם כבר נתן, והממון בא כבר ליד הגבאי, וכיצד ניתן לטעון שיש כאן רק רצון לעתיד לתת כשהממון יבוא לעולם. ואין לומר שהממון היה בכיס פקדונות וממנו היה צריך להיות מועבר לכיס של צדקה אצל אדם אחר, שהרי זהו אותו כיס והמפריד בין פקדון לבין צדקה הוא רק ברישום הבעלות ובהגדרת היעוד. לכן הממון כבר בא ליד גבאי, והוא משום מה שכח מהממון ונטל ממון אחר, אבל עדיין הממון מצוי תחת ידו.

ועוד, נקבעה לממון ע"י גבאי ההקדש מטרה מוגדרת, והדבר פורסם בעיתון הפנימי של הקיבוץ. ואף תלו שלט לעי"נ אביו כפי הנהוג וכפי שהמקדיש רצה, (ולפרסם עושי מצוה). המקדיש (הבן) נפטר כשתים עשרה שנה לאחר שריהטו את עזרת נשים מממון שנדב בידיעה (מוטעית) שהממון הוצא מחשבוננו, והנציח את שם אביו כאמור בישיעהו: "ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם", וכיצד ניתן לטעון שהיתה זו רק רשות בעלמא ליטול מהפקדון שביד הקיבוץ?! וע"כ נראה שצריך לדון מטעמים אחרים.

ג. סברות לחיוב

א. אטען בתחילה טענות שלכאורה יכולות להיטען ואדון בהן ובחיוב התשלומים. טענות אלו קלושות יחסית

מעולם מתוך הפקדון. (נמשכו כספים מהפקדון לצרכי חולין אחרים אבל אותה תרומה לא הוצאה כלל). השאלות העולות הן:

1. האם יש כאן נדר של הבן המת, ואם כן האם הנדר חל גם על היורשים?
2. האם זה שנקנה ריהוט שלא מכספי הנדר מפקיע את חיוב הנדר?
3. האם אפשר לראות בחוסר פרעון הנדר ע"י מי שהופקד אצלו מחילה?
4. האם ישנו חיוב קנייני על נכסי המת?

ב. הסבר שנדחה

א. יש שרצו לתלות את פשיטת הבעיה בפסק השו"ע [חור"מ רי"ב, ז']:

"דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם: כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית, או: יהיה אסור עלי, או: אתננו לצדקה, אנע"פ שאינו מתקדש, לפי שאינו בעולם, ה"ז חייב לקיים דברו, שנאמר: ככל היוצא מפיו יעשה [במדבר ל', ב']; והואיל והדבר כן, אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר: כל מה שיוציא אילן זה לעניים, או: כל שכר בית זה לעניים, זכו בהם העניים. הגה: וי"א דלא קנו ההקדש ולא הצדקה כלום, דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, וממילא דבריו בטלים. אבל אם אמר: כשתלד בהמתי, או: יוציא אילן זה פירות, וכיוצא בזה, אתננו להקדש או לעניים, חייב לקיים דבריו מטעם נדר נטור בשם הרא"ש".

וסיים הרמ"א: "ודוקא אם הנודר קיים; אבל אם כבר מת, אינו כלום, שהרי אינו כאן שיקיים נדרו [מרדכי פ' מי שמת]. וסברא האחרונה היא עיקר, וכן ראוי להורות". והרי

לידך?" וענה: "מענות של פורים נתחלפו לי במענות של צדקה וחלקתים לעניים" [ע"ז י"ז ע"ב]. ולרש"י [שם י"ז ע"ב] שני פירושים למלים 'מענות פורים', אחד שהיו מעות שנגבו לצורך סעודת עניים לפורים, והשני שהמעות היו מעותיו הפרטיות שהועיד לסעודת פורים. ומשני ההסברים משמע ששורת הדין היה יכול ליטול ממעות של צדקה ולפרוע את מה שנטל בטעות מעות פורים. ורק רחב"ת בחסידותו פרע משל עצמו.

לכן גם במקרה שלנו נראה לענ"ד שהתורם חייב להשיב לגבאי מעות שהוציא בשליחותו. ואמנם התורם מת אך **השליחות נעשתה בחייו**. וע"כ נזקף עליו חוב בלא ידיעת השליח ומשלחו.

(ואמנם הגבאי לא הוציא על-פי המקדיש בלבד ורק בגלל שהקדיש, שהרי סו"ס היו צריכים לקנות את הריהוט לעז"נ. אולם, הקדשת התורם היה לה ודאי משקל בהכרעה לקנות את הריהוט בזמנו, מתוך ידיעה שיש כסוי ממוני לקניה).

לפי שתי אפשרויות אלה נוצר, אולי, שיעבוד על נכסי התורם שנפטר, והנכסים המשועבדים עברו לרשות היורשים. ואפילו אם אין שעבוד נכסים, יש עליו חוב להשיב את ממון השליח. וכש"כ כאן שהממון ביד השליח, רשאי הלה לתפוס וליטול את ממונו.

ולעיקר דינא צריך לדון כאן מצד דיני נדרים ומצד דיני קניינים עפ"י הגדרת מצב הממון שירש הבן והקדישו.

ד. נדרי הקדש בפקדון

בפשטות זהו **פקדון**, והבן ירש מאביו פקדון ביד אחרים, והקדיש מפקדונו-ירושתו, וסוגיא מפורשת בב"ב

למציאות עצמה אשר מחייבת יותר, אבל אף על פיהן חל חיוב על היתומים לפריעת החוב. ואח"כ אסביר דעתי בנידון.

ב. נניח שאין כאן לא נדר ולא מתנה, וכביכול היו שני ארנקים של מעות אשר היו מופקדים ביד גבאי הצדקה, והלה טעה ולקח משל אחר ולא משל אביהם של היורשים, ופירסם ברבים שלקח משל פלוני לעי"נ אביו, וכי היתומים מעוניינים שיסירו את השלט, ויפרסמו ברבים שהיתה כאן טעות ופלוני לא נתן מעולם לביכ"נ... לפחות, בההיא הנאה שהודיעו בשמו שנתן מעות לביהכ"נ ופרסמו שם אביו - שיעבד האב התורם את עצמו כעין דין ערב. וא"כ לא הוריש לבניו נדר שבטל עם מיתתו, אלא מעין ערבות של שעבוד נכסים, וזאת אדם מוריש לבניו (עי' רמב"ם הל' גזלה ואבדה ששעבוד נכסים חל אף מטלטלין). ויילמד הדבר מגזלן שהוריש גזלה לבניו שכדברי רבא [ב"ק ק"א ע"ב]: "אם הניח להם אביהם אחריות נכסים חייבין לשלם". ואמנם לפנינו אין גזלה ולא כוונות רשעה ח"ו, אבל צד משותף של שימוש במעות שאינן שלו, המוליד לכאורה שיעבוד נכסים. וע"כ לפחות מדין ערב חייב.

ג. ועוד, אם נמשיך ונניח שהמציאות היא כמתואר בסעיף הקודם בשני ארנקים, נראה שהגבאי נחשב כשליח שאמר לו בעה"ב קנה ממעותי, וקנה בטעות ממעות עצמו (או ממעות של אדם אחר). ובמקרה כזה פשוט שבעה"ב השתעבד מדין ערב להשיב לשליח מעותיו, שהרי ניחא ליה בשליחות, ואת גוף השליחות לא עקר השליח. ויילמד ממעשה זה. ר' חנינא בן תרדיון נשאל ע"י ר' יוסי בן קסמא: "כלום מעשה בא

חבל נחלתו

(מנז"ב) אין אדם יכול להקדיש מלוה שנמצאת ביד אחרים להקדש. לעומת זאת לפי המרדכי הדבר ניתן. ולפי"ז, לפי הרי"ף, לכאורה לא יכל התורם להקדיש. אולם גם אם נניח שהלוואה היא זו, ואינו יכול לנדור חוב שחייבים לו להקדש, הרי יכול מלוה להקדיש הלוואתו במעמד שלושתן¹.

ומעשה מפורש בש"ס [ב"ק ל"ו ע"ב] "ההוא גברא דתקע לחבריה (רש"י: הכהו כנגד איזו או שתקע באזנו)... ושל דבריהם כסף מדינה. אמר ליה ההוא גברא הואיל ופלגא דזוזא הוא לא בעינא, נתביה לעניי. הדר אמר נתביה ניהלי איזיל ואברי ביה נפשאי, א"ל רב יוסף כבר זכו ביה עניי ואע"ג דליכא עניי הכא אגן יד עניי אגן..."

היינו, הניזק היה תפוס בממונו של המזיק, והניזק בתחילה הקדיש את העודף על סלע מדינה שהגיע לו לעניי, לאחר מכן התחרט וביקש שיחזירו לו את הפלגא זוזא. ועל כך ענה רב יוסף שכבר זכו בו עניי.

תוס' [על אתר ד"ה יד עניי] שאל: "וא"ת בלא יד עניי נמי מחייב צדקה באמירה כדדרשינן בפ"ק דר"ה 'בפיך זו צדקה'. וי"ל דכמו שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, ה"ל אין אדם נותן צדקה דבר שלא בא לעולם, וכשאמר ניתביה לעניי הוי זה החוב כמו שלא בא לעולם. וכן אם היה אומר ניתביה להקדש לא היה הקדש קונה, ונחי שאם היה אומר חוב זה לכשיבא לידי אתנהו

[פ"ח ע"א] שניתן להקדיש פקדון. ז"ל הגמרא: "ההוא גברא דאייתי קארי לפום נהרא, אתו כולי עלמא שקול קרא קרא, אמר להו: הרי הן מוקדשין לשמים; אתו לקמיה דרב כהנא, אמר להו: אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וה"מ הוא דקצי דמייהו, אבל לא קצי דמייהו – ברשות מרייהו קיימי ושפיר אקדיש". וכ"פ הרשב"ם [על אתר] שאם לא קייצי דמייהו יכול להקדיש. וכ"כ תוס' ב"ק [ע' ע"א ד"ה לא] והרא"ש [ב"ק פ"ז ס' ד']. וכן פסק הרמב"ם [הל' ערכין פ"ו הכ"ב]: "אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, כיצד היה לו פקדון ביד אחר וכפר בו זה שהוא אצלו אין הבעלים יכולין להקדישו, אבל אם לא כפר בו הרי הוא ברשות בעליו בכל מקום שהוא". וכ"כ הב"י [יר"ד ס' רנ"ח סוד"ה כתב הרשב"א].

וע"כ מדין נדר בפקדון, ההקדש חל על פקדונו בחשבונות הקיבוץ.

ה. נדרי הקדש בחוב

אולם ניתן לומר שאין זה פקדון אלא הלוואה. הסב הלווה לקיבוץ מכספו והבן ירש את הלוואה וחלק ממנה הקדיש לצדקה. וא"כ צריך לדון בפעולות אשר אותן הוא יכול לעשות בחוב.

בהקדשת מלוה שביד אחרים מצינו מחלוקת ראשונים העולה מסוגית הרשאה בב"ק [דף ע' ע"א] ומובאת בטור ודרכי משה [יר"ד ס' רנ"ח ס"ק ד'] בין הרי"ף למרדכי. לפי הרי"ף והטור ועוד ראשונים

1. והקנאה במעמד שלושתן מוציאה ממח' הראשונים (המבוארת להלן פרק ז') האם אומרים אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בהקדש עניי (וכן הקדש בית הכנסת). עי' שירי כנה"ג ס' רנ"ח אות י"א, בעניין דעת הרשב"א שלא אמרין בהקדש עניי אמירתו לגבוה וכו' שהיא דעת יחיד. ושם אות י"ב שלגבי בית הכנסת אומרים אמירתו לגבוה וכו'.

1. הפקדה בקיבוץ - הלואה או הפקדת שותף

דברים שכתבנו הם אילו היה כאן פקדון או הלואה, אולם לענ"ד אין זו הלואה כפי שיבואר לקמן.

א. השאלה העקרונית שממנה נגזרות ההכרעות היא גדר הפקדת ממון בקיבוץ. האדם הנודר לבית כנסת, ירש מאביו ממון המופקד בחשבון הקיבוץ. הממון לא עמד כחשבון נפרד (כגון בחשבון בנק או בכספת בבנק), אלא הוא נרשם והוכנס לסך הממון הכללי של הקיבוץ המוחזק בבנקים, כשמותנה עליו שניתן להוציאו בעת שהמפקיד ירצה, וכן מתוספת אליו הצמדה ורבית לפי משך ההפקדה.

ב. הרב הגאון יעקב אריאל בספרו 'באהלה של תורה' במאמר 'חיי ההלכה בקיבוץ' [פרק כ"א] דן בגדרה של הפקדה בקיבוץ², בתחילה הוא נוטה לראותה כעיסקא, אולם כיון שאין הקיבוץ פטור מאחריות בחצי הפקדון הוא מכריע לראותה כהלואה רגילה הנשמטת בשביעית וצריכה היתר עיסקא.

ואף שקוטנו של הרב אריאל עבה ממותני, תורה היא וללמוד אני צריך, ואדון כתלמיד הדין לפני רבותיו בקרקע.

ג. הממון שהופקד נמצא בחשבון המשותף, ומושקע בפעילות הכלכלית,

להקדש או לצדקה דומה שמתחייב מטעם נדר אבל זה לא אמר כן אלא אמר תנהו לעניים ולא נדר... (עי"ש בפי ר"ח הר"א שונה ברצונו של אותו מזיק שקיבל את העודף). למדנו מדברי התוס' שאע"פ שא"א היה להקדישו מפני שהיה חוב ונחשב כדשלב"ע, ולא התחייב מצד נדר, הרי נקנה לעניים מצד גבאי הצדקה שהוא יד עניים.

וכן מסכם תוס': "וא"ל רב יוסף דיד עניים אגן וזכין בו במעמד שלשתן. ואמרין בפ"ק דערבין: האומר סלע זו לצדקה עד שלא בא ליד גבאי מותר לשנותו, משבא ליד גבאי אסור לשנותו" (תוס' מבינים שאי אפשר לשנותו מצד שנקנה כבר לעניים). וא"כ סלע זה אף שלא היה בעין אלא היה בגדר חוב, נקנה לעניים מדין מעמד שלשתן. וכ"כ הרי"ף [ב"ק ל"ו ע"ב].

וא"כ אף במקרה הנוכחי, מעת שאמר המקדיש לגזבר (במקרה הנוכחי - מזכירות הקיבוץ ונדרו רשום בפרוטוקולים של המזכירות): 'תנהו לבית כנסת' נקנה מדין מעמד שלשתן, ואינו יכול לחזור בו. והמזכירות היא בענין זה גם כלווה שבידו הממון וגם הגבאי הזוכה. ואל תאמר שאין המזכירות נחשבת גבאי של בית הכנסת; אלא, כיון שעליה מוטלת בניית בית הכנסת, והיא ז' טובי העיר לעניין מכירתו, היא גם יד הקדש ביכ"נ לענין זה.

2. יצויין שהרב אריאל דן בהפקדה שתוצא מהחשבון הציבורי אך בעזיבת הקיבוץ. למצב זה יכולה להיות השפעה במקרה והחבר יטיל עליו שיעבודים או ינדרנו כשאינו יכול להוציאו בפועל, והממון ברשות הקיבוץ. עי' במאמרו של הרב אריאל שם פ"ג. אמנם למעשה נלענ"ד שאין הבדל בין הפקדה זו להפקדה הנידונה, מפני שהפקדה זו מלכתחילה ניתנה להוצאה בכל עת, כיון שלא היתה במקורה של חבר הקיבוץ אלא של אביו (שלא היה חבר הקיבוץ, אלא תושב בעל זכויות ממוניות שונות במעט), ואמנם הוצא חלק מהפקדון וחולק לנכדי הסב. ובזמן הדיון השתנו התנאים, וכל חבר יכול להפקיד ולהוציא בכל עת את ממונו שהפקיד בקיבוץ.

חבל נחלתו

הנוכחי החבר ירש את ממון אביו בשותפות, והממון אינו בגדר ראוי כדין מלוה, אלא הוא מוחזק בו, ואם הוא בכור נוטל בו פי-שנים (כדין מוחזק, עי' רמב"ם הל' נחלות ריש פ"ג).

ה. ולפי"ז הממון הוקדש, והוצא למטרות הקדשתו בחייו של התורם, ואך שכחו לרשום שפלוני נטל חלק ממעותיו בשותפות ותרמם לבית כנסת. ולמעשה, כמו בפקדון והלוואה צריך להעביר את הממון מחשבון היחיד לחשבון בית הכנסת בקיבוץ.

ז. מקנה הפקדתו להקדש בית הכנסת

א. בטור [יו"ד סי' רנ"ח] פסק: "אמירת אדם לגבוה כמסירתו להדיוט, לפיכך מי שנודר צדקה אי אפשר לו לחזור בו... והניח מילי בלא שאלה אבל אם מתחרט ומוצא פתח לנדרו יש אומרים שנשאל לחכם ומתירו כל זמן שלא יצא מתחת ידו".

והמשיך הטור:

"ואפילו האומר חוב יש לי ביד פלוני

היצרנית והצרפנית של הקיבוץ. הממון משמש לשם כל חברי הישוב, והמפקיד כלול בתוכם. ואין לראות בהפקדה, הלוואה לגורם אחר, וע"כ אין לראות בקופת הקיבוץ אישיות ממונית בפני עצמה כמוסבר היטב במאמר הנזכר של הרב אריאל³. וכשם שהקיבוץ הוא שותפות, כן הממון הוא ממון המושקע בשותפות, עם אפשרות להוציאו בכל עת⁴. ההצמדה והרבית הם תנאים שבממון המתייחסים לממון המושקע בשותפות והיוצא ממנה, אבל אינם יוצרים גדר אחר להפקדה⁵.

ד. עפ"י זה לכל חבר שיש לו ממון המושקע בשותפות, ומוגדר כממונו הפרטי, זכות להקדיש את חלקו⁶. ואף שבד"כ שותף שנטל חלקו פרק את השותפות, כאן הנטילה אינה מפרקת את השותפות, אלא שארית ממנו נשארת מופקדת בקיבוץ, וכן התנו מלכתחילה בעת הקמת השותפות או הצטרפות החבר אליה. ולכן, כשם שחבר יכול ליטול את ממונו ולקנות שולחן וכסאות, כן הוא יכול להקדישו או לנדבו או לתתו מתנה. וע"כ גם במקרה

3. ואמנם הממון היה שייך לסב, וניתן לטעון שהלה לא היה חבר קיבוץ מלא ולגביו הקיבוץ הוא גוף ממוני שאינו שותף בו. אולם ההקדש לבית כנסת היה של הבן לאחר מות האב מכספי הירושה שהפכה עם מותו לפקדון של הבן שהיה חבר מלא בשותפות.
4. הרב אריאל עצמו, באותו מאמר [פרקים ד'-י"א], דן על הגדרת השותפות בקיבוץ ומכריע שזוהי שותפות כשהצד הציבורי נותן יכולת לתקן תקנות מחייבות, אך אינו יוצר אישיות קניינית אחרת. ולענ"ד דברים אלו סותרים את הכרעתו לראות הפקדה בקיבוץ הלוואה.
5. ויתירה מזאת בקיבוצים שנקלעו לקשיים כלכליים, פקדונות של חברים בתוך הקופה המשותפת הקיבוצית, נלקחו ושועבדו לשם החזר חובות הציבור לנושים מבחוץ, ואין המפקידים כנושים מחוץ לקיבוץ וזוכים אף לחלק מהפקדון ככל נושה אחר.
6. ואמנם לגבי שותף שלקח את חלקו ללא התיעצות עם שאר השותפים טוענים "מאן פלג לך", היינו אין לאף אחד מהם זכות לחלוק באופן עצמאי אלא צריכים שומא בבית דין [ב"מ ל"ב ע"א]. אבל בשותפות שהחלקים ידועים, וידוע בבירור כמה ממון שייך לכ"א יכול לחלוק בעצמו. כש"כ בשותפות שהתנו על כך מלכתחילה.

ג. במקרה הנוכחי, הממון כבר היה ביד הגבאי, בפקדון או מלוה או הוכנס לשותפות (כמבואר לעיל), והנודר קבע לתת חלק מהממון שביד הגבאי לבית הכנסת, ומרגע זה והלאה הממון כבר קנוי לגבאי לצרכי ביכ"נ, ואינו צריך להקנות אותו. וע"כ גם במיתת המקדיש אינו יוצא מתחת יד ההקדש, ולא שייך שיבואו היורשים ויוציאו מיד ההקדש שהרי הממון כבר מזמן אינו שלהם. (ועי' במחנה אפרים צדקה סי' ב').

ובב"י [יו"ד סי' רנ"א ס"ק ה'] הביא מהמרדכי [פ"ק דב"ב סי' תצ"ג]

"מעשה באחד שנתן מקצת נכסיו לצדקה בעת מותו לימים ירדו קרוביו מנכסיהם וגדולים היו אומרים שיש ליתן אותה צדקה לקרוביו משום דאמדין דעתיה שאילו ידע שירדו קרוביו מנכסיהם לא היה מניח קרוביו ונותן לאחרים, וגדולים אחרים חלוקים עליהן דאדרבה אמדין דעתיה איפכא דמידי הוא טעמא דיהיב אלא כי היכי דתיהוי ליה כפרה ותלך לפניו צדקתו... אלא ודאי הואיל ובהוא שעתא עשירים היו אין להם באותה צדקה אלא כשאר עניים".

ומייד אחרי דברים אלו הביא עוד מהמרדכי שם תשובת מהר"ם נפראג חתקמ"ב על יכולת אדם לקבוע בממון שכבר בא ליד גבאי. ז"ל:

"והשיב אחר שנתן לקהל וכבר בא ליד גבאי אין לבניו ולירשיו שום כח יותר משאר עניים והקהל יעשו הטוב בעיני ה' ואדם... וגדולה מזו נ"ל אפילו בחייו אם הודיע כבר לקהל שהוא נודר כך וכך לתת ביד גבאי לעניים שבעיר ושוב העני

יהיה לצדקה אם אומר כן בפני הגבאי ובפני בעל חוב זכה בו הגבאי והרי הוא צדקה, ואי אפשר לחזור בו, ואסור לשנותו כאילו כבר בא ליד גבאי".
וכן עולה מתשובת מהר"ק [שורש קס"א]. וכ"פ בשו"ע [סט"ז]. וכן בטור [סי' רנ"ט]: "האומר סלע זו לצדקה או שאומר הרי עלי סלע לצדקה והפרישו עד שלא בא ליד גבאי יכול לשנותו וללוותו לצרכו ויפרע אחר תחתיו. משבא ליד גבאי אסור בין לו בין לגבאי ללוותו ולפרוע אחר תחתיו". וכ"פ בשו"ע [ס"א].

ב. ובבדק הבית [יו"ד רנ"ח ה'] הביא הב"י מתשובת הרשב"א שאין אומרים 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' אצל הקדש עניים (וכן אצל הקדש בית כנסת) ולא נקנה להם אלא אם עשה קניין.

וכ"נ מדברי הרשב"א על הסוגיא בערכין נ' ע"ב] "סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה, משבאתה ליד גבאי אסור לשנותה". בש"ס ובראשונים דנו מהו השינוי עליו מדובר, האם להוציא לחולין, או להשתמש לצורך אחר לצרכי מצוה (נתוס'). ולציבור מותר לשנותה אבל אך לדבר מצוה, או ללוות ולפרוע [רש"י]. בין שאר ההסברים המתייחסים לסוגיא כתב הרשב"א [שו"ת ח"א תרנ"ז]: "ועוד שבענין זה אפילו נתחרט ובא ונשאל על ההקדש ואפילו בפתחים אינו רשאי, לפי שכבר מסר הממון ביד שני האנשים האלה וכמעכשיו, ואין אחר מסירה כלום דאנן יד עניים אנן, וכל מה שכבר מסר ביד הזוכה בו או ביד אחר שיוכה בשביל עניים אינו יכול לחזור בו דהוה ליה כתרומה ביד כהן דאינו נשאל עליה..."

חבל נחלתו

את עצמו, וע"כ אולי לא היה כאן הקדש ורק עשה זאת כלפי חוץ, אבל אצלנו אין ספק שודאי תרם והקדיש ממנו ורק בטעות הגבאי לא נטל מהכיס, וע"כ אין שום סיבה שהקדשתו תתבטל.

כמו כן אין לתלות את אי השימוש בממון במחילה שהרי עד לעת האחרונה חשבו שהממון כבר נגבה, וע"כ אף אם נחשוב זאת כמחילה הרי זו מחילה בטעות שאינה מחילה – כמבואר חו"מ [רמ"א ס"ב]. וכש"כ כאן שהממון ביד הגבאי והוא אינו יודע או שחשב שכבר הוציאו והתברר לו שהממון ברשותו, וע"כ מחילה אינה מספיקה אלא רק מתנה ואף זו כמובן לא היתה כאן.

כמו"כ קניית ריהוט בכספי פקדונות אחרים בודאי אינה מפקיעה את הנדר, שהרי הנדר היה לשם בית הכנסת, וההחלטה לאיזה צורך מצרכי בית הכנסת להשתמש בממון היא החלטה שביד הגבאי. ורשאי הגבאי לשנות לצורך אחר החשוב כמותו כמבואר ביו"ד [רנ"ט, ב]. מכל הטעמים הנ"ל אין שום סיבה שההקדש לביה"כ פקע, והגבאי צריך לבדוק בחשבונותיו מהו החלק השייך לבית הכנסת ומה החלק השייך ליורשי הנודר. וזכות הקדשו לבית הכנסת תעמוד לתורם ולנפטר לעילוי נשמתם.

ט. גדר העברות ממון בתוך הקיבוץ

אגב העיון בשאלה הנ"ל, נראה לי לעורר עוד שאלה.

א. ניהול הממון בשותפות הקיבוצית הוא ברובו ברישום בפנקסי הקיבוץ, אין העברות ממון מזומן בתוך השותפות על שירותים שהחבר מקבל מתוך השותפות,

אפילו הוא גופיה לא מצי לענכובי לעצמו".

והב"י הביא ראשונים נוספים המסכימים לו.

ובשלטי גבורים [ב"ב דף ו' ע"א מהרי"ף אות א'] הביא מרבית הדברים לעיל והוסיף שכל הקדש בסתמא עתה הוא לבית כנסת. ד. מסקנה לדינא כיון שהממון כבר היה ביד גבאי כשהוקדש אי אפשר אפילו לנודר עצמו להשאל עליו. ואין לו ולא ליורשיו יכולת לקבוע את מטרות ההקדש. מכל הסיבות הללו הממון הוא הקדש, ובא ליד גבאי בחיי הנודר.

ח. טעויות בפקדונות הקדש

אמנם במקרה הנוכחי לא הועבר הממון מפקדון המוריש להקדש שביד הגבאי, אבל הטעות היא טעות ברישום, שהרי מה ההבדל בין ממון זה לממון שהוצא לצרכי בית הכנסת מפקדון של אחר? הלא בפועל אצל זה ואצל זה לא השתנה דבר, אלא ברישום הפנימי של הגבאי (גזרות הקיבוץ) נרשם שמפקדון א' נלקח ממון לצרכי בית הכנסת והממון נלקח מממון אחר. וטעות זו כלל לא משנה, ואך צריך לתקנה. ואין זה משנה כלל שבעל הפקדון נפטר, שכיון שהגבאי מוחזק בממון והכל מודים שהנפטר הקדיש את הממון, ורק טעות הגבאי היא שלא העביר את הממון, וכיון שעדיין הממון ברשותו מדוע שלא יטול אותו?

וילמד הדבר מאו"ח [סי' קנ"ג סי"ט]: "יש מי שאומר שאם נמצא אחר מיתת אדם כתב כתוב שהקדיש כלים ואין עליו עדים ולא מסרו לקהל אפ"ה הוי הקדש". שם ההסתפקות אם אדם עשוי שלא להשביע

הם נתנו את החותמת לאחר – הקנו זכותם לאחר⁷, ועדיין צ"ע מהקנאת שטרות.

אבל בניגוד למספקים שהם מחזירים את חובם (שהרי הקדימו להם מעות), והדבר אותו הם מספקים שייך לגמרי להם עד שיצא מתח"י, הרי כאן הם נוטלים את חלקם. והרי זה כמסתפקים מתפוסת הבית שבנטילתו הוא מברר ששלו הוא נוטל. היינו אין זה ממון של אחרים והוא ברשותם יותר מחוב, ואפילו יותר מפקדון שסו"ס נמצא ברשות אחר לשמירה וכד'. כאן הממון הוא ממונם אלא שהוא מחוסר ברירה. דומה הדבר לשותפים החולקים בגורל, שהממון שלהם וברשותם אולם הוא מחוסר ברירה.

ההשלכה לגבי מקרה דנן היא, שבניגוד למחלוקות בהקדשת מלוה ופקדון, שהללו נחשבים כאינן ברשותו, כאן הממון ברשותו והוא יכול להשתמש בו לכל צרכיו. אולם אין זה נחשב כממון בעין, ואין גופו ממון (ואולי ניתן לקנות מתקציבו בקיבוץ פירות קדושים בקדושת שביעית בלי שהממון יתקדש ויהפוך לדמי שביעית). וצ"ע לגבי המקדש אשה בתקציבו בקיבוץ האם נחשב כמקדש במלוה או שבגלל שהוא שותף זה נחשב ממון לקידושין וצ"ב.

אלא נעשה עליהם רישום והם יורדים מחשבונו-תקציבו. כיצד צריך להתייחס לממון כזה? האם זו הלואה, או פקדון, או ממון בעין?

ב. אין זו הלואה שהרי אין החבר מחזיר ממון כבעל חוב, על מה שקנה בתוך הקיבוץ. אבל אף ממון בעין אין לפנינו. וע"כ אי אפשר לפדות עם העברות הכספים הללו בכור.

יותר נראה, לענ"ד, שאפשר לדמות מצב זה לתשלום קודם הקניה, וכל רישום בחשבון של חבר נגרע מהתשלום הראשוני. דומה הדבר למי שצריך לספק מצרכים מסויימים לחברו וכבר קבל ע"כ את התשלום [ב"מ פ"ה לגבי רבית וכד'], וכל אספקה גורעת מחובו והופכת את אספקת המצרכים להחזר הלואה. דוגמא לדבר מצאנו במספקים יינות, שמנים וסלתות במקדש – שקלים פ"ד מ"ה, או הקונים בהמות לקרבן ונסכים [שקלים פ"ה מ"ג], שקודם היו משלמים ממון ומקבלים חותמת המתאימה לתשלומיהם, ואח"כ היו נגשים לממונים על הקרבנות והנסכים ומקבלים את הקרבן ונסכיו. במשך הזמן שבין קניית החותמת לקבלת הקרבן מהממונה היתה בידיהם זכות לקבלת הקרבן, אך לא אותו בפועל. ונראה שאם

7. ועדיין צ"ע לגבי זכות ההקרבה וההתכפרות ועשיית תמורה – עי' תמורה [י' ע"א] ורמב"ם [הל' תמורה פ"א ה"ד].

חבל נחלתו

תשובת הרב הגאון דוב ליאור - רב ואב"ד קרית ארבע חברון ת"ו

ב"ה יום כ"ט ניסן תשנ"ט

לכ' הרב יעקב אפשטיין השל' והברכה וכט"ס.
קבלתי את שתי תשובותיך ותשובת הרב... (בענין) ולענ"ד נראה שדבריך טובים ונכונים.
דאדם זה לא אמר שיתרום בעתיד אלא שהוא תורם, ואפילו אם נחשיב את הפקדתו
בחשבון הקיבוץ כהלואה, ולשיטת הר"ף שהבאת אין אפשרות להקדיש כי זה נחשב
כאינו 'ברשותו', ורק לשיטת המרדכי ניתן להקדיש, הנה ערה"ש בסימן רי"ב סע' ג' כותב
שאם מצד דינא דמלכותא קונים גם דברים שלא באו לעולם או אינם ברשותם (אז) זה
קונה גם מצד דיננו. ולכן מסתבר שכאן חל הקנין גם מצד זה. ומה שהזכרת שאין כאן
מחילה כי זו בטעות, לענ"ד נראה שאין כאן הוה אמינא של מחילה לפי תיאור העובדה
הרי לא ידעו כלל שלא נמשך הסכום ולא שייך כלל לדבר על מחילה.
הכותב לכבוד התורה ולומדיה
דוב ליאור

סימן נו

בירורים בענין אותיות הטפלות לשם

מאחריו הן מהתורה או מד"ח. מהרמב"ם
[יסוה"ת פ"ו] וכן מהמאירי [קרית ספר]
שכותבים שהמוחקן לוקה מכת מרדות
מדרבנן נראה שיסוד מח' התנאים בשבועות
ופסיקתה כאחרים היא מדרבנן. וכן כתב
בעבודת הגרשוני [סי' צ"ה]. אבל החת"ס
[יו"ד סי' רס"ג] חלק עליו מכל וכל וכתב
שכיון שקדושת הטפל לשם מאחריו נלמדת
בריבוי בלבד, זו שיטת הרמב"ם בכ"מ שכל
הנלמד מריבוי אין לוקים עליו מהתורה אלא
מכת מרדות בלבד, אולם קדושתו מהתורה.
אמנם בתש' נוב"ק [יו"ד סי' ע"ו] כתב
שקדושת הנטפלין ואיסור מחיקתם הוא
מדברי סופרים. וכ"כ החת"ס [שם ר"ס] והביא
מקור לכך. (וצ"ע בחת"ס שתשובותיו סותרות זו

הצעת השאלה

בס"ת נפל הפסק במ"ם סופית של
א-לקיכם ובא גבאי ותיקנה ללא שום
כוונה מיוחדת.

השאלות המעשיות הנופלות הן:

- א. האם השם כשר (וכמובן כל סה"ת).
- ב. האם השם כולו נפגם או אך אות זו.
- ג. אם אות זו בלבד אינה כשרה, האם
מותר למחקה או צריך לקלפה.

א. קדושת טפל לשם מהתורה או מדברי
חכמים

עפ"י הבריתא בשבועות [ל"ה ע"ב] לא מבורר
האם קדושת אותיות הנטפלות לשם

מהנו"ב הנ"ל. וע"כ נראה שאם קדושת נטפלין מדרבנן אין צריך כוונת קידוש מיוחדת, אלא חכמים תקנו איסור מחיקה מחמת שנכתב כטפל לשם, ומחמת כבוד השם, אבל לא נתנו לנטפלים דין השם עצמו. אעפ"כ ניתן להבין שחכמים תיקנו חובת קידוש מדרבנן כשכותבו עם השם, כדי להדגיש קדושת הנטפלין. אמנם אי נימא שקדושת נטפלין מדאוריתא לכאורה אין מקום לשום חילוק בין שם עצמו לנטפלין לא בכוונת הקידוש, ולא בדרך הכתיבה, ואף לא באיסור המחיקה אלא דינן כאותיות השם גופו.

ד. איזו כונה נצרכת לקידוש הנטפלין

השאלה היא במקום שהיה הפסק בזמן הכתיבה, ולעתים אף הכותב השתנה, בין אותיות השם לאותיות הנטפלות לשם, האם קידוש השם לאותיות הנטפלות אליו נובע מעצם חיבורן כמילה אחת ולא מצד כוונת הכותב, או שצריך כוונת כותב לצרפן לשם כדי להביאן למדרגתן. ואולי בכך חלקו קסת סופר והחתם סופר. דלראשון עצם כתיבת האותיות אחר השם מושכתן לקדושתן. אבל לחת"ס [ס"י רע"ד] צריך לכותבן בקדושה וע"כ כתיבה שלא ע"מ לצרפן לשם לא תועיל. ועוד נ"מ תהיה ביניהם אם נמחק השם ונותרו אותיות הנטפלות לשם, האם אף אותן צריך לכתוב מחדש (לחת"ס) או שמקומן מקדשן (לקסת הסופר).

מסקנות

- א. מרוב האחרונים עולה שקדושת אותיות הנטפלות לשם מאחריו – מדרבנן.
- ב. אם הופרדו אותיות אלו מהשם פקעה קדושתן.
- ג. נראה שאין צורך בכונת קידוש מיוחדת

לזו). אף מהט"ז שצידד לענין תליית אותיות שהותר בנטפלים ונאסר בשם גופו נראה שסבר שאין קדושתם מהתורה דמאי שנא לחלק ביניהם!?

ב. ההבדלים בין טפל לשם לבין שם גופו

עצם המונח "טפל לשם" מלמד שהשם קדוש גם בלאו אותיות אלו וע"כ אף אם נניח שאותיות אלו פסולות, את השם גופו ודאי אסור למחוק. כמו"כ אם נמחק מאיזו סיבה השם פקעה קדושת אותיות אלו, כ"כ בנו"ב הנ"ל ומשו"ה אסר לקלפן אף למאן דמתיר לקלוף את השם גופו, דאת השם אינו מפקיע מקדושתו אבל את הנטפלין מוריד מקדושתן. והחת"ס [ס"י ר"ס] קילס לסברה זו. ועולה מדברי הנו"ב והחת"ס שאם נמחק השם פקעה קדושת אותיות אלו. כמו"כ הובא לעיל מהט"ז לחלק בתליית האותיות.

ג. האם צריך כונה מיוחדת לקידוש אותיות הנטפלות

מתוך המילים: "שכבר קדשו השם" ניתן ללמוד שבשעת כתיבה אי"צ לקידוש מיוחד של אותן אותיות, אלא הן כלולות בעצם הכוונה לכתובת השם במקום זה. אם נאמר שקדושת נטפלין מדרבנן, יותר מובן הדבר שאי"צ קידוש מיוחד אלא כתיבתן אחר השם מושכתן לקדושתן ואף החת"ס שנקט [ס"י רע"ד] שאותיות הנטפלות לשם צריכות קידוש היינו דוקא קידוש לשם ס"ת, ושלא תהא בהן טעות. אבל אף הוא כתב: "אע"כ צריכים להתקדש אלא שממילא קדשו ע"י שנתקדש השם אבל עכ"פ אם נכתב שלא בקדושה פסולה". וכ"כ בקסת הסופר [לשכת הסופר ס"י י' ס"ק ג'] שנטפלין מתקדשים עם קידוש אותיות השם. ועוד שאם צריך קידוש מיוחד אף אם נמחק השם ונשתיירו אותיות אלו היה אסור למחוקן, ולא משמע כן

חבל נחלתו

- לאותיות אלו ודלא כאותיות השם גופו, אולם עדיין צריך עיון אם הכתיבה בקדושת ס"ת וללא כוונת צירוף לשם מקדשתו, או שצריך ידיעה שמצרפן לשם.
- ד. את השם גופו, כשנפלה טעות או פגם באותיות הנטפלות, ודאי אסור לקלוף או למחוק, כיון שנכתב בקדושה ובצורה נכונה.
- ה. אותיות הנטפלות לשם מאחריו יש חומרא מיוחדת בקליפתן.
- ו. נראה שכאן שידע הגבאי שכותב אותיות
- הנטפלות לשם, די בהכי גם לחת"ס, וע"כ אי"צ למחקן ולכותבן שוב בכוונת קדושה.
- ז. סניף נוסף לפסוק דשב ואל תעשה עדיף הכא, דהוי ספק ספיקא אף בדאוריתא. ספק אי קדושתן מהתורה או מדרבנן וספק נוסף אי צריך קידוש מיוחד או די כתיבתן בצירוף לשם. (ואף שי"א שבמצות עשה אף ס"ס לחומרא, אמנם כאן שאי החמרת פגעת באיסור נראה מסברא שלקולא וע"כ שוא"ת עדיף).

סימן נז

מזוזה בחדר מדרגות

- שאלה**
- אחד הדיירים בבית משותף שכל דייריו גרים בשכירות (מחב' עמיגור) רוצה לקבוע מזוזה בכניסה לחדר מדרגות, שאר הדיירים אינם מעוניינים להשתתף בהוצאה.
- האם היחיד חייב מצד הדין לקבוע מזוזה אף ללא השתתפות שכניו? מה הדין אם השכנים גויים?
- תשובה**
- א. שותפים (בבית שלהם) חייבים במזוזה – כמבואר בחולין קל"ה סע"ב. כמו"כ חדר מדרגות חייב במזוזה שהרי משמש את הבריות ויש בו ד' על ד' אמות, ובעיקר אם קבועה דלת בכניסתו.
- ב. לגבי דירה שכורה חייב הדר לקבוע בה מזוזה אחר ל' יום. בחובת הקביעה נחלקו הפוסקים י"א שחייב שוכר במזוזה
- מן התורה, ויש הסוברים שחייבו מדרבנן. רעק"א בתשובותיו [סי' ס"ז] הראה שרוב הראשונים נוטים לכך שחייבו מדרבנן וכן סבר הב"י. ותלה זאת בשאלה האם להתחייב מן התורה במזוזה צריך קנין הגוף או די בקנין פירות ומשום חובת הדר, (והכריע כאמור כדרך הראשונה).
- ג. השאלה העולה היא מהו חיוב השותפין, האם החיוב מוטל על כ"א בכל המצוה ואף אם שותפו אינו מצטרף אליו חייב במצוה, או שהחיוב הוא על שניהם יחדיו כשותפות, ולכן אם אחד מוציא עצמו אף חברו נפטר.
- מעטות הן המצוות אשר ניתן להסיק מהן לגבי שאלה זו. שאלה דומה ישנה במעקה, ראשית הגז, תרומות ומעשרות, חלה ומתנות (זרוע לחיים וקיבה). אמנם בתרו"מ וחלה השאלה אינה רלוונטית לגמרי מפני שנאסרות בטיבולן, וע"כ

מוכרחים להפרישן כדי להתירם. השאלה נשאלת במצוות האחרות כשכולן חייבות בשותפות ישראל, ולגבי שותפות נכרי בחלקן פוטרת (מתנות, מעקה [מח' אחרונים ע"י ש"ך תכ"ז ס"ק ב]), ובחלקן חייב להפריש מחלקו.

וראיתי במנ"ח (מצ' תק"ו) לענין מי שיש לו בהמה בשותפות עם חש"ו ושחטה שחייב במתנות, שחש"ו הם בני חיובא, רק אין מי שיוציא מידם. עולה מדבריו שאף בלא להסתפק בספק דילן פשיטא ליה ששותפות שאחד השותפים מנוע מחמת סיבות צדדיות מעשיית המצוה השני חייב. וא"כ לגבי מקרה דילן ג"כ אף שהשני אינו רוצה לתת חלקו בדמי המזוזה חייב הראשון.

וספק דילן הוא במצוה שאחד השותפים פטור, ואז נסתפק האם חייב כ"א בפנ"ע או שעל שניהם יחדיו מוטלת המצוה, אבל בספק הנובע מחמת שלאחד אין ממון בכך

ודאי השני חייב. ולפי"ז ניתן להסביר שבמצוות ששותפות נכרי פוטרת, המצוה היא על השותפות וכיון שיש שותף פטור – אף ישראל חייב יפטר. אבל במצוות שחייב מחלקו סימן הוא שלא השותפות נתחייבה אלא היחיד, אלא שאם עושים אותה שניהם אין צריכים לעשותה פעמיים.

ד. לגבי שותפות נכרי במזוזה, הב"י [בדק הבית סי' רפ"ו אות א'] כתב שזו מחלוקת בין הרשב"א והמרדכי. הראשון מחייב והאחרון פוטר. וכמוהו פסק הרמ"א [רפ"ו, א']. ורעק"א תלה זאת בשאלה האם כדי להתחייב במזוזה צריך 'ביתך' לגמרי ואז שותפות עם נכרי פטורה מן התורה, או שדי בדירה כדי להתחייב וא"כ אף שותפות נכרי חייבת. וכתב שכיון שהרמ"א הכריע שלא כרשב"א שא"צ 'ביתך' שיש לו קניין הגוף, והמחייב הוא קניין הגוף פסק הרמ"א ששותפות נכרי פוטרת.

סימן נח

על מי חיוב קביעת המזוזה ואלו ברכות מוטלות עליו

שאלות

א. מי שנכנס לבית חדש האם ראוי שיקבע את מזוזת הבית בעצמו או יכול לכבד בכך אחרים?

ב. אלו ברכות צריך לברך בקביעת המזוזה?

תשובה

א. כתב הרמב"ם [הל' ברכות פי"א ה"ב]: "יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים

חבל נחלתו

אולם עדיין לא ברור האם דוקא בשליחות או לאו. ונראה מכך שאדם הנכנס לדירה בעלת מזוזות שאינו חייב להסירן ולקובען בשנית, שאין צריך למצוה זו שליחות אלא הקובעה מקיים מצוה בקביעתה אף בלא רשות בעה"ב. אולם ניתן לדחות שבמקרה כזה בכלל לא מוטל על הדייר לחדש דבר בקביעות המזוזה, וע"כ אין להוכיח מכאן על דין שליחות.

ד. ועל עצם קביעת מזוזה דנו באחרונים רבות האם ניתן לקיימה ע"י נכרי וע"י חש"ן, ונטו לאסור [ע"י שד"ח]. ומכאן שהבינו שהקביעה אינה פעולה טכנית אלא מצוה. וכן מוכח מכך שתקנו לה ברכה. וא"כ צ"ב האם מצות מזוזה כשחייטת חולין שאינה צריכה שליחות, או כמצוות שעל גופו הצריכה מינוי שליחות כהפרשת תרו"מ וכד'. (ואם נסבור שצריכה שליחות לקביעתה, אם משהו קבע מזוזה ללא רשות בעה"ב 'גזל' את מצותו של בעה"ב וצ"ע).

ובסוגיית מטבע ברכות המצוות בריש פסחים, כתב המאירי (בסופה): "וכן אף קביעות מזוזה ומעקה אפשר ע"י שליחות הבא מאליו ומברכין בלמ"ד". מתבאר שהבין שמזוזה נקבעת ע"י שליח אמנם אי"צ לכך מינוי. ובכך מתבאר גם מדוע הנכנס לדירה בעלת מזוזות אי"צ לקבעם בשנית.

ה. אולם מצאתי בערוך השלחן [רפ"ט ד'] שכתב שאם אחר קובע לו והוא עומד לידו בעל הבית מברך ולא הקובע, וזאת מפני שהמצוה היא שלו שהוא הדר (ומזוזה חובת הדר) ולא הקובע. וצ"ב מנין לו. והרי מצאנו להיפך בבדיקת חמץ ובכל מצוות הנעשות בשליחות שהשליח מברך על עשיית המצוה ולא המשלח?

לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב... וכל מצות עשה שבין אדם למקום בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה קודם לעשייתה".

למדנו מדבריו שאין מצות מזוזה כשאר מצוות שבגופו שהן חובה עליו, אלא מצוה שאם גר בבית שנשלמו תנאיו למזוזה חייב במזוזה.

ב. וראיתי ברעק"א בסוף תשובתו [סי' ט'] שכתב: "ואגב אודיעו מה דנ"ל לדינא, במי שיצא מדירתו לבית אחר לדור שם, ויש שם מזוזה מכבר שהניח שם הדר הראשון דמחוייב הוא לברך על המזוזה דזוה מצוה חדשה לו בבית זה, ואף דהוא פשוט, כמדומה אין נזהרים בזה ומצוי לשכוח".

עולה מדבריו שהבין שמזוזה היא מצוה שעל גופו עם כניסתו לדירה. (ועי' במג"א סי' י"ט ס"ק א' שחידש נוסח ברכה לנכנס לדירה שיש בה מזוזות, והאחרונים לא הסכימו לדבריו, עי' ערוה"ש רפ"ט ג').

ג. הרמב"ם חילק בנוסח ברכת המצוות בין מצוות שאדם עושה לעצמו לבין מצוה שמקיים לאחרים, וע"כ אם קבע מזוזה לעצמו מברך "לקבוע מזוזה", ולאחרים מברך "על קביעת מזוזה" [שם הי"ב, י"ג]. למדנו מדבריו שמצות מזוזה אינה מצוה שיכולה להתקיים רק ע"י המחוייב בה, אלא ניתן לעשותה אף לאחרים. (ולגבי נוסח הברכה, ספרדים ואשכנזים נוהגים לברך גם כשקובע לאחרים לקבוע מזוזה, ולא כרמב"ם – פרט לחימונים הפוסקים כרמב"ם).

סימן נח - על מי חיוב קביעת המזוזה ואלו ברכות מוטלות עליו

אחת יכול לבדוק כמה בתים, ואם בעל הבית רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך הברכה שבירך בעה"ב. והעיר המג"א [סי"ק ה']: "ועכ"פ גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלו"ח... וכן הביא הגר"א מתוספתא דברכות שעשרה שעושין מצוה אחת ברכה אחת לכולם.

ח. עוד נראה שאדם שקובע מזוזות בבית שהוא חדש עבורו מברך שהחיינו כדן כל מצוה הבאה מזמן לזמן. וכ"כ הרמב"ם [שם ה"ט] וכ"פ הגר"א [או"ח סי' כ"ב ס"א]. ומוכיח שלא כתוס' בכ"מ, הסוברים שאין מברכים על מצוה שבאה מזמן לזמן.

ט. ברכת שהחיינו על מצוות אין אדם מברך אלא במצוה שעושה לעצמו [רמב"ם שם ה"י]. וזו סיבה נוספת שדוקא בעל הבית יקבע את המזוזה הראשונה ויברך.

מסקנה

בעה"ב הנכנס לבית חדש וקובע בו מזוזות ומכבד אחרים בקביעתם, צריך לעשות כך: מזוזה ראשונה יקבע דוקא הוא, ואת כל המתכבדים בקביעה יעמיד לידו וימנם לשליחים לקבוע עבורו בשאר פתחים. ויברך שתי ברכות לקבוע מזוזה ושהחיינו, ויקבע את המזוזה (רצוי בפתח שחייב לכל הדעות). מכובדיו-שליחיו ילכו ללא הפסק דיבור לפתחים בו הם קובעים ויקבעו בלא ברכה.

וצריך לברך על הדירה עצמה הטוב והמטיב כיון שזוכה בבית חדש לו ולאשתו.

(ועי' הערות הגר"א אריאל בראש הספר - הערה ט').

ונלענ"ד, שעררה"ש למד זאת מדברי המחנה אפרים לגבי מעקה, שהבונה ע"י פועל נכרי אע"פ שאינו בשליחות כיון שמשלם שכרו, הרי הוא כידא אריכתא של בעה"ב, ובעה"ב מברך והפועל בונה. וא"כ ערוה"ש סובר שאף כאן כיון שאין הקובע הדייר אלא אדם אחר אין מוטלת עליו המצוה, וע"כ ראוי שבעה"ב יברך.

(ועדיין צ"ע, הרי בכל המצוות אנו סוברים שאם יצא מוציא, וכיון שאף הוא ראוי לדור מדוע אינו יכול לברך, ועוד שהראשונים: הרמב"ם והמאירי שהזכרנו והקרנן נתנאל [פסחים פ"א סי' י' אות כ'] כתבו שזו מצוה שבשליחות וא"כ השליח צריך לברך ולא בעה"ב, וצ"ע).

ו. וצריך לעיין בדן מצוה בו יותר מבשלו"ח, האם זהו חיוב החל בכל המצוות או אך במצוות שנזכרו בגמרא (קדושי אשה והכנה לשבת). ואמנם יד המלך [הל' שבת פ"ל] צידד שדוקא במצוות מסוימות. אמנם המג"א [סי' ר"ג ס"ק ב'] ועוד אחרונים סברו שדין זה נוהג בכל המצוות. ועיין באורך בשד"ח [ה"ד וה'].

ולכאורה דוקא ממצות מזוזה עצמה, ראייה שאין בה כלל זה, שבמנחות [ל"ג ע"א] מסופר: "דיש גלותא בנא ביתא אמר ליה לרב נחמן קבע לי מזוזתא"... הא קמן שרב נחמן קבע לריש גלותא ולא למדו היכן ואיך לקבוע. אמנם כבר דחו האחרונים ראייה זו עיין שד"ח [ח"ה]. וע"כ נראה להלכה לנהוג כמרובים שמצוה בו יותר מבשלו"ח.

ז. אולם אם קובע כמה מזוזות יכול לכבד אחרים בקביעתן, ונראה שמן הראוי שיעמדו על ידו בשעת ברכה, וכ"א יגש לפתח שלו ויקבע בברכת בעל הבית, כפי שפסק בשו"ע [או"ח סי' תל"ב ס"ב]: "בברכה

חבל נחלתו

סימן נט

מזוזה שלא בחלל הפתח

שאלה

בפתח המבוא לבית הכנסת, בגלל מבנה הפתח, א"א היה לקבוע את המזוזה בחלל עצמו על המזוזה הימנית, וע"כ קבעו אותה על המזוזה בצד החיצון. האם זה מותר?

תשובה

במנחות [ל"ב ע"ב] "ואמר רב יהודה אמר שמואל: מצוה להניחה בתוך חללו של פתח. פשיטא 'בשעריך' אמר רחמנא! ס"ד אמינא הואיל ואמר רבא מצוה להניחה בטפח הסמוך לרה"ר כמה דמרחק מעלי, קמ"ל?". וברש"י: "בתוך חלל הפתח — ולא מבחוץ". הרי"ף הביא מימרא זו ולא ביארה, וכן ברא"ש ובמרדכי. בדברי חמודות (אות י"ז) כתב: "וגם בזה אם שינה לא עיכב. ונראה שסמך על הטור שכתב: 'ואיזהו מקומה... בחלל הפתח בטפח החיצון הסמוך לרה"ר... ונראה שאם שינה באלו המקומות אינו מעכב רק שתהיה בצד ימין לביאה' [יו"ד סי' רפ"ט]. ובב"י ציין מקורו: 'נראה שטעמו משום דבכל הני אמרינן לישנא דמצוה: מצוה להניחה בתוך חללו של פתח וכו', ומשמע ליה ז"ל דהיינו לומר דמצוה הכי ואם שינה לא פסל". (והב"ח עורר על כך שבאחורי הדלת סכנה ואין בה מצוה, ולרש"י משום סכנת המזיקין, ואיך פסק הטור דאם שינה לא פסל? ותרץ שפסק כר"ת משום חשש סכנה שמכה ראשו ולא משום המזיקין).

וברמב"ם [מזוזה פ"ו הי"ב] כתב: "והיכן קובעים את המזוזה בתוך חלל של פתח

בטפח הסמוך לחוץ". והנ"י באר: "בתוך חלל הפתח ולא מבחוץ דבעינן דרך ביאתך וכתוב 'בשעריך' הוא מקום סגירת הפתח". ובב"י הבין שתרוייהו סברו כן לעיכובא מאחורי הדלת. אמנם בנשמת אדם [כלל ט"ו אות א'] הבין שהרמב"ם והנ"י כתבו כן לעיכובא שדוקא בחלל הפתח. ונמצא שיש מחלוקת בהבנת שיטת הרמב"ם האם לעיכובא שלא בחלל הפתח הוא בלא הבדל בין אחורי הדלת לשאר מקומות, או שכל שלא בחלל אסור באותה מידה.

ופסק בשו"ע [סי' רפ"ט ס"ב]: "איזהו מקום קביעתה בתוך חלל של פתח בפתח הסמוך לחוץ". והרמ"א הוסיף עפ"י הטור שאם שינה אינו מעכב, ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה. ובש"ך הביא מח' הראשונים באחורי הדלת, והתיר בשעת הדחק להניחה שם ובהסתמך על הטור.

ויש להקשות על שיטת הטור – מעבר למשמעות הדיוקים מדבריו של שמואל, הרי בפסוקים עסקינן, וע"כ או שמשמעותם אסמכתא או שמשמעותם לימוד מהכתוב, ואם בלימוד עסקינן לא מצינו בתורה באיסורים הבדל הלכתי בין לכתחילה לדיעבד?! ואי אמרת דהוי אסמכתא, מנין מקורה, הרי היא נלמדת מהפסוק, כרש"י לעיל.

וע"כ נראה להסביר כרמב"ם לפי הח"א שזהו דין תורה. ומצאתי בתשובת חכ"צ (תוס' חדשים סי' ס"ה) שהעיר ולא השלים וכתב: "לברר בירור גמור שחובת מצות קביעות מזוזה דוקא בתוך חלל הפתח, וטועים כל האומרים בהיפוך ודלא כבעל

מעדני מזלך" [שם י"ג צ"ל י"ז]. וכן בשו"ת שאילת דוד [יו"ד סי' ט] סיים תשובתו "ואפשר דהוי לעינכוב וצע"ג בכל זה, כי בעלי השו"ע לא ביארו בזה כל הצורך". ומצאתי ראיה לכך שאין להבדיל בין מקומות שלא בחלל הפתח וכולם שוים לאיסורא; בירושלמי [מגילה פ"ד הי"ב] ששנו התם: "תלייה בדלת סכנה שאין בה מצוה, חקק בראש המקל והניחו במקום שאינו ראוי לו, סכנה שאין בה מצוה" ובניגוד לבבלי שחילק בין אחורי הדלת לחלל הפתח (מצוה,

סכנה) הירושלמי כללם באותה לשון של סכנה שאין בה מצוה. וע"כ נ"ל שלכתחילה ראוי לקבוע את המזוזה ע"י עשיית חריץ בגוף המשקוף וקביעת המזוזה בו; או ע"י הרחבת משקוף ומזוזות וקביעת המזוזה בהם. ובעיקר בב"כ שהציבור ילמדו משם ויקבעו כן בבתיהם. (ועל אף שבי"כ אינו חייב במזוזה, אמנם כאן עסקינן במבוא לבי"כ אשר ממנו כניסות לבית מדרש ועזרה שסועדים בה לעתים).

סימן ס

שליחות במילה בשיטת הרא"ש

לכאורה, מהתורה אין מצות מילה מוטלת על האב אלא מצוה שבאחריותו, היינו, חובה על האב לדאוג לכך שימולו את בנו ביום השמיני. ומתאימה הגדרה זו ליתר המצוות המנויות בקדושין [כ"ט ע"א] "האב חייב בבנו למולו ולפרדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, וי"א אף להשיטו במים". ולפחות חלק מהעניינים המנויים אינם מצוה דוקא על האב במעשהו, אלא באחריותו. וכן הלימוד מהתורה בבבלי [וי"מל אברהם את יצחק בנו] ועוד יותר בירושלמי [וביום השמיני ימול בשר ערלתו] אינם מצביעים על חובת האב המיוחדת למעשה בגופו. אעפ"כ הראשונים סברו שיש חובה על האב במעשה בגופו, ושאלה נשארה לגבי שליחות, ומתוכם נעסוק בשיטת הרא"ש.

הקצות [שפ"ב] טוען שמצות מילה היא מצוה שבגופו, וע"כ א"א לאב למנות שליח לעשיית המצוה. ולכן אם אב מינה מוהל ובא אחר וחטף את המצוה ממנו פטור

מלשלם עשרה זהובים כדין חוטף מצוה מחבירו. ומתבסס על הרא"ש בפרק כסוי הדם [סי' ח'].

אולם לא נראה כן מדברי הרא"ש בתשובות [כלל י"ב סי' ב', ג' ובכלל ק"ב סי' י'] שסבר שא"א להקנות להיות מוהל או בעל ברית אם לא ע"י תקיעת כף או קבלת חרם ואז כופין אותו לקיים. (וקצ"ע שבשאלה השלישית לא הזכיר ענין תקיעת הכף ונראה ששאלה זו קדומה בזמן). וכן דברי השואל בשו"ת הריב"ש בשם הרא"ש (סי' שכ"ח) שהם דברי פי' בעל הטורים בפרשת תולדות ולא היו ידועים לריב"ש ולכן כתב דלאו הרא"ש חתים עלה), מחזקים את הבנת הנצי"ב [בראשית כ"ה ל"ג העמק דבר והרחב דבר ובתשובה שתובא להלן] שכתב ששבועה מועילה, וקשים לשיטת הקצות ולכאורה אם המצוה היא מצוה שבגופו מדוע שבועה תחזיק את מי שנשבועו לו כבעל המצוה שכיון שהאב הסתלק מהמצוה אין לו מה להקנות לאחרים.

חבל נחלתו

ובשו"ע [רס"ד ס"א ברמ"א] פסק עפ"י הרא"ש שא"א לקבל קנין על מוהלות, אבל שבועה מועילה והוא עפ"י הגהות מרדכי [פ' כל הגט] ותשובות הרא"ש הנ"ל.

ונראה לתרץ לשיטת הקצות ששבועה אינה חלה מצד חיובו המצותי אלא מצד שבנו ברשותו באופן מעשי, והוא יתננו למי שירצה, ואמנם אף השבועה לא תגרום לכך שיתחייב החוטף לשלם ל' זהובים.

אולם קשים לשיטת הקצות דברי הרא"ש: "אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב לאחר אם קדמו". לשיטתו לא מובן למה נקט שהאב אינו רוצה וה"ה אף שאינו יודע למול והוא היותר תדיר (ובין כך וכך אינו יכול למכור את מצות מילה). ועוד מה משמיענו בכך שכל ישראל חייבים למולו מה זה שייך לכאן, ועוד קשיא ליה מדוע נקט שהחסרון במוהל שלא זכה הרי אינו יכול לזכות לו מאומה כיון שאת חובתו הפקיע.

ואע"פ שאפשר למצוא דרכים דחוקות לישב את הקצות, האמת תורה דרכה שלפחות במקום אחד (לפי מיעוט ידיעתו) הרא"ש כתב שלא כקצות בסוגיית ברכות המצוות [פסחים פ"א ס"י י'] כתב: "ור"ב"א היה מחלק דמצוה דאפשר לעשות ע"י שליח מברך על אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה צריך לברך בלמ"ד וזו היא קצת סברת הש"ס דלמול משמע דלא סגי דלאו איהו מהיל". כלומר מילה היא מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח וע"כ מברכים ב"על". וע"כ יותר נראה לפרש ברא"ש שלא כקצות. ובמשיב דבר [ח"ג ס"י י"ד] כתב ברא"ש בדרך אחרת, דדעת הרא"ש שא"א ל"מכור"

מצוות מפני שהוא דשלב"ע, וע"כ אין על הגזל מחברו שנתמנה למוהל של אב להשיב עשרה זהובים. ולפי"ז אף לרא"ש יש שליחות במילה, אלא שבניגוד לשליחות שנותן ביד השליח חפצא של המשלח כגון הולכת גט או שחיטת קדשיו, כאן שמינהו לפעולה אין קנין תופס בו, וע"כ השני שחטף ומל אי"צ לשלם לו עשרה זהובים.

וקשה לשיטת הנצי"ב מדוע הכניס הרא"ש שאינו רוצה למול את בנו, הלא אף אם רוצה אינו יכול להקנות מפני שאין קנין וזכוי חל על זה.

עוד צ"ב איך למנות שליח בכלל על מצוות של פעולה ללא חפץ של משלח. והנה הרמב"ם בהל' מכירה [פ"ה ה"א] פסק: "יש דברים שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם כגון: ...או עושה שליח". ובהמשך הוסיף שנהגו לעשות קנין ואין עניינו אלא להראות שגמר בלבד. ולפי"ז שליח מתמנה בהוראת פיו בלבד. וצ"ב איך יהיה הדין במצוות. והנצי"ב [שם] לא רצה להסביר ברא"ש כמו הש"ג בב"ק [ל"ב ע"ב ברי"ף] שקנין על מצוות מועיל אם לא חזר בו וע"כ אפשר להקנות לשליח, וא"כ ס"ס איך אפשר למנות שליח במצוות לפי הנצי"ב?

ונראה לומר לשיטת הנצי"ב שדוקא אם אינו רוצה למול את בנו גם אינו יכול למנות אחר במקומו מפני שאז צריך להעביר לו את המצוה, וזה א"א בפעולה קניינית, אבל למנות שליח יכול והלה מתמנה בפה ככל שליחות, ודוקא נקט הרא"ש אינו רוצה, שאם רוצה ואינו יודע למול אינו "מקנה" לו את המצוה, אלא אך ממנהו שליח זה יכול לעשות. אמנם אף אם מנהו לשליח לא נתן

בידו כלום, וע"כ הוא או אחר יכולים להפקיע את השליחות ממי שנתמנה, ואין החוטף חייב י' זהובים.

ואף ששיטת הנצי"ב בהסברת הרא"ש נראית עפ"י דברי הרא"ש בפסקים ובתשובות, בתשובותיו המאוחרות כתב שלא כנצי"ב וסבר שתקיעת כף מועילה ומשום סיטומתא, כקנין המועיל אף בדשבל"ע, וא"כ למסקנת הרא"ש תקיעת כף או שאר סיטומתא תועיל, ודלא כנצי"ב. אלא שלפי"ז קשה שיצטרך לשלם עשרה זהובים לאב שהרי לא נתמנה לשלוחו ונמצא שהאב לא קיים את המצוה אלא החוטף. ונראה שלשיטה זו צ"ל שהוא כזוכה עבור האב וזכיה מטעם שליחות וכע"ז מצאנו בפדיון הבן. אמנם הקצות דחה דרך זו מטעם דזכיה אינה בדבר ששייך לאדם אלא בדבר חדש הנכנס לרשותו, וע"כ לא שייכת כאן זכיה, ועדיין צ"ע.

ולענ"ד הרא"ש סבר כרמב"ן בסוגיית ברכת המצוות בפסחים שכתב: "ולענין הפרשת תרומות וחלה... ויש לי לתקן דהתם כיון דאינה נעשית ע"י אחרים אלא מדעתן ע"י שליח שנעשהו בעלים שהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה... הילכך לא דמיא לביעור ומילה וכיוצא בהן דמברך בהו על דהתם השליח אי"צ לדין שלוחו של אדם כמוהו ובלא זה יכול לקיים". עולה מדבריו

שמילה היא מן המצוות שכל המקיימה מוציא את בעליה ידי חובתם ואף ללא מינוי שליחות בפועל, וע"כ אף החוטף קיימה עבור בעליה, ואי"צ לשלם לשליח הממונה עשרה זהובים. ומכל מקום החוטף מאב צריך לשלם לרא"ש כפי שכתב בחולין. ובטעם דברי הרמב"ן לא מצאתי מפורש, אמנם נראה לי שמחלק בין מצוות שהן חלויות לבין מצוות שהן מעשה פיזי. הראשונות צריכות מינוי בפועל מפני שכח העשייה תלוי בבעל המצוה וכל עוד שלא העביר כוחו לאחר אין הלה יכול לקיים מצוה עבורו, אבל מצוות שעניינן מעשה סוף סוף עיקר המצוה שהמעשה יהא עשוי, ולכן כל העושה הוא בשליחות בעל המצוה אף שלא היה מנוי מפורש. ואולי זו ההדגשה של הגמ' בחולין שהי' זהובים הם תשלום על חטיפת הברכה ולא על חטיפת המצוה. ותינוח במקום שהברכה היא צד המצוה בדבר כגון ברכת המזון, אבל בכסוי הדם הלא את המצוה גופה חטף ממנו ומדוע על כך לא ישלם ויותר מעשרה זהובים? אמנם אם נסביר כרמב"ן שמצוות של חלות א"א לחטוף שצריכות מינוי, ובמצוות של מעשה אי"צ מנוי נמצא שהחוטף לקח את ברכתו של בעל המצוה ועל כך משלם י' זהובים. (אמנם אם חטף משליח אין משלם לו שהלא לא את מצותו חטף).

איסור עלי דפנה בערלה

מנלן שהוא גם האוסר היינו שקביעתו למאכל תקבע שם איסור על העץ.

ב. נצטוינו בתורה: "זכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו" (ויקרא י"ט כ"ג). ובולט שהמינוח

התורני שונה בין הגורם האוסר (עץ מאכל) לחלק הנאסר (פרי), אולם עדיין אין להוכיח מכאן להלכה הנלמדת בתושבע"פ.

האבחנה מודגשת בלשון הסמ"ג ג'לה

קמ"ן שפוחת: "הנוטע אילן מאכל –

הפירות שעושה אותו אילן" ... וכן הכלבו נ"י

צ"ב: "הערלה היא שכל פירות שיעשה כל

אילן מאכל בג' שנים" ... שניהם מבחינים בין

הקריטריון לאיסור – אילן מאכל, לנאסר

– פרי האילן. אולם עדיין ניתן לדחות

שנקטו לשון התורה, והדגישו שאך הפרי

נאסר ולא כל חלקי העץ. (וכן הדגיש אבחנה

זו בערוה"ש סי' רצ"ד).

ג. כתב זאת במפורש, והגיע מחמת זה

לתוצאה הלכתית – הרמב"ן, שמתקשה

מדוע כתבו הגאונים לברך על אכילת

פלפלין בורא פרי האדמה ולא בורא פרי

העץ, ומתריך:

"ואפשר שסברו הראשונים מפני

שהפלפלין תמרותיהן שנעשות בעץ עצמו

כעין אבעבועות והן לבנות והוא פלפל

לבן, וכשרן מתבשלות יותר מדאי הן

פלפל השחור, זהו ענין הפלפלין בתולדתן.

ומפני זה עשו אותן הגאונים כתמרות של

צלף ושל אתרוג לברך עליהן פרי האדמה

דכגופא של אילן הם. וכן לענין ערלה

שריבה אותו הכתוב מדכתיב עץ מאכל,

הוא יתכן דעץ מאכל קרי ליה פרי

שיח הדפנה (בבוטניקה קרוי ער) מוגדר בהלכה כעץ. עלי השיח משמשים בבישול כתבלין, ולאחר נתינת טעמם אינם נאכלים. האם חייב בערלה? (השאלה קיימת אף בתה, שיבא וכד').

צריך לברר שני עניינים: א) האם עץ כזה שאך עליו נאכלים חייב בערלה. ובמידה והתשובה חיובית, ב) האם שימוש כתבלין נאסר בערלה.

(בכתיבת דברים אלו הסתייעתי רבות בתשובותיהם של הגר"ש ישראלי זצ"ל ויבלח"א הרבנים: יעקב אריאל, יואל פרידמן ויהודה עמיחי בעלון מכון התורה והארץ גליון 7. ולא דבקתי בשיטתם).

א. החלק בצמח המחייב ומתחייב בערלה

א. קיימת בערלה שאלה עקרונית מה החלק שאכילתו מחייבת את העץ בערלה? ונלענ"ד שאין לערב שאלה זו בשאלה איזה חלק נאסר כתוצאה מכך שחל על העץ דין ערלה. ואמנם המשנה בערלה [פ"א ו'ז'] מפרטת: "העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר מותרין בערלה... אמר ר' יהושע שמעתי בפירוש שהמעמיד בשרף העלין ובשרף העיקרין מותר, בשרף הפגין אסור מפני שהוא פרי. ענקוקלות והחרצנים והזגים והתמד שלהן קלפי רימון והנץ שלו קלפי אגוזים והגרעינין אסורין בערלה" ... ועולה מדברי התנאים שהחלק הנאסר הוא הפרי, אבל אין בדברים אלה כדי לפתור את שאלתנו, שהרי התנאים עסקו מה מן העץ שהוא כבר ערלה – נאסר, אבל

ערלה כלל וכן המנהג, ומנהג ישראל תורה היא".

וכשיטתם נראה מהר"ש ומהריב"מ ע"כ בערלה. וכ"נ שסברו התויו"ט והחת"ס (יובאו לקמן). ועולה שאך פרי היינו החלק בצמח בו מתפתחים הזרעים הוא האוסר והנאסר בערלה.

ה. הרדב"ז [ח"א סי' מ"ד] הסכים באופן עקרוני לשיטת הראב"ד והריטב"א שכתב בתוך דבריו:

"ולענין ערלה לא אסרה תורה אלא עץ שנטעו למאכל... הילכך כל אילן הנטוע לפירות כגון ניימון ונארג' ואתרוג וכיוצא בהם שיש להם זה"ר פי' פרח צריך לדקדק שלא יהא בפרי עצמו אעפ"י שהוא בוסר... ואם הוא אילן שאינו עושה פירות כגון הכופר... מותר להריח בו או לאוכלו, דקרא כתיב 'ונטעתם כל עץ מאכל' ואין זה עץ מאכל אלא עץ של ריח או אילן סרק... ואעפ"י ששנינו לענין שביעית הורד והכופר והקטף... שאני שביעית לפי שנוהגת אפי' באילן סרק אבל לענין ערלה עץ מאכל אמר רחמנא..."

עולה מדברי הרדב"ז שמגדיר עץ מאכל דוקא זה שפריו נאכל, וע"כ עצים שהחלק הנאכל בהם אינו פרי כגון קטף אינם חייבים בערלה. (ובורד הסתפק מה מגמת נטיעתו ע"ש).

אולם יצויין שהרדב"ז עצמו אוסר באכילה ובהנאה חלקי צמח שאינם פרי אם הם נאכלים, לפחות אם בעץ הזה פרי נאכל, וזאת על אף שמצד דין המשנה אך הפרי וחלקיו בשלבים השונים אסורים (כמצויין לעיל). הרדב"ז כתב: "וא"ת הרי כפניות של ערלה אסורים

האדמה, מברכים כעץ הנאכל, וקבלת הגאונים נקבל".

פירוש לדבריו, אף חלקים הנאכלים מהעץ עצמו גורמים לעץ להאסר משום ערלה. ואל תאמר שזהו בפלפלין שפריים נאכל אם כי גדל במקום ובצורה משונה, שא"כ מאי קמ"ל וכי מהיכי תיתי שאין ערלה חלה עליו?!

הרמב"ן לא פרט האם גם עלים או פרחים הנאכלים יקראו 'עץ מאכל' ויגרמו לעץ להאסר משום ערלה, או שהם אינם עץ אלא חלק אחר בעל שם בפני עצמו. והזכיר שיטה זו הריטב"א [סוכה ל"ה ע"א ז"ל]: "וי"א שהפלפלין אינן כשאר פירות שנעשין באילן, אלא נעשין כעץ עצמו כעין שרף או אבעבועות, ולכך הוצרכו ללמדנו שהם פרי ושחייבין בערלה אפילו שאינו פרי כדאיתא במסכת ע"ז פרק אין מעמידין ואינו נכון..."

ד. חולק במפורש על דרך לימוד ומסקנה זאת הראב"ד [מובא בשו"ת הרשב"א ח"ז שני"ז] שכתב: "שהודע הוא הפרי, והפרחים הן כמו עליו ולפיכך אין חוששין להן משום ערלה לפי שאינו פרי ולא שומר הפרי". הראב"ד לומד שעץ מאכל פירושו עץ שפריו נאכל, וע"כ חלקים אחרים כגון פרח וכד' אף שנאכלים לא נאסרו בערלה.

וכן סובר הריטב"א [ברכות ל"ו ע"ב] שכתב:

"הלכך הני ורדים... דכי שקלת לפירא אכתי משתייר אילנא, והדר מפיק פירא ופרי של זה האילן הוא זרע שנעשה בעיגול תחת הורד, והוא סתום ואינו נראה, והורדים אינם אלא פרחים שנושאים לשם כמו בשאר אילנות, ומגיעין בתחילת הפרי... הלכך אין בהם משום

חבל נחלתו

אנ"פ שהם סמדר, הרמב"ם תירץ קושיא זו וכתב: 'אין מרכיבין כפניות של ערלה בדקלים מפני שהם כפרי' [מע"ש פ"י הכ"א] כלומר כיון שדרך העולם לאכול אותם הרי הם כפרי ואסור, ולא חשוב כסמדר אלא כבוטר דנוהג בו ערלה". ובפירושו לרמב"ם בהל' מע"ש הרחיב יותר.

דברי הרדב"ז מתיחסים למשנה האחרונה בפ"א דערלה. ובפירוש הרמב"ם תרגם הרב קאפח: "שלא ירכיבו בדקל אשכול של תמרים מפני שהוא פרי אסור להרכיבו. ואשכול התמרים בתחילת צמיחתו נקרא בתלמוד כפניאתא". ובהערותיו כתב הרב קאפח שהכפניות הן נרתיק המחזיק את האשכול כשהתמרים בקטנותם, והמתרגם הראשון תרגם לולבים והטעה את הרדב"ז בהלכות מע"ש לחשוב שכפניות הם לולבים עצמם. ועי' ביאור הגר"א [רצ"ד ס"ק ל"ז] שהסביר איסורם מצד שומר לפרי ואך לר' יוסי. אמנם כ"ז אינו גורע לענ"ד ממסקנתו של הרדב"ז שלולבים שראויים להאכל בקטנותם אסורים באכילה ובהנאה מצד ערלה. (ועדיין קשים לענ"ד לולבים במשנת ערלה).

החילוק בין דרכי הלימוד הוא שהרמב"ן לומד מעץ מאכל, שעץ הנאכל אף לא בחלק הפרי יחול עליו דין ערלה, לעומת זאת לפי הרמב"ד וסיעתו גדר עץ מאכל הוא עץ שפריו נאכל, ואם חלקים אחרים נאכלים אין בכך כדי להחיל דין ערלה.

ו. שיטת לימוד שלישיית בסוגיא היא שיטת הרשב"א שלמד כראב"ד, אלא שמכניס תחת שם פרי כל חלק הנאכל

באילן, וע"כ חל על האילן דין ערלה. בתשובותיו [ח"ז שני, שני"ז והופיעו הדברים בקצרה בח"א סי' שצ"ז, ובסי' תתכ"א, ובבדק הבית י"ד סי' רצ"ד] הוא דן אם ערלה נוהגת בורדים כשהחלק הנאכל בהם הוא עלי הפרח. ומסיק שכל שהוא פרי לענין ערלה חייב בשביעית, ויתרה שביעית על ערלה שכל הנאכל מהצומח חייב בה (כולל שורשים וכד'), ומח' חכמים על ר"א היא בקטף בלבד, אבל בורד כו"ע מודו שזהו פריו ואסור. עפ"י זה למד הרשב"א שכל הנאכל מהצומח קרוי פרי ונאסר בערלה, בין באילן שפריו נאכל ובין באילן שפריו אינו נאכל, אבל חלקים אחרים בצמח נאכלים. ונראה שבשרף או בשורשים יסבור שאין זה בכלל פרי ולא יאסר.

ומוסיף הרשב"א:

"ועוד דאיכא מאן דאמר התם בנדה דאפילו רבנן לא פליגי עליה דר' אליעזר אלא באילן שהוא עושה פירות דמודו ליה דקטפי לא זה פריו דהא אית ליה פרי אחר, אבל באילן שאינו עושה פירות מודה ליה דקטפי זהו פריו, וורד ודאי פריו הוא ואין לו פרי אחר..."

המאירי בסוגיית נדה [ח' ע"א] הביא את מח' הראשונים האם להגדיר קטף כפרי ולא חלק בין ערלה לשביעית, וכתב שהרמב"ם פסק שקטף הוא פרי באילן שאינו עושה פירות אחרים וע"כ נאסר בשביעית ומסיק לפי הרמב"ם: "וא"כ אף לענין גבינת הגויים העמידה בשרף של קטף ושל אילני סרק אסור, ואף גדולי הדור (רשב"א) נסכמים בה. אלא שגדולי הדורות כתבוהו כדעת ראשון, וכן עיקר..." ומה שכתבה המשנה בערלה שדוקא

לשיטת הרמב"ם והרשב"א, עפ"י המאירי, באילן שפריו נאכל נאסר אך פריו ושומריו, לעומת זאת באילן שחלק אחר נאכל נאסר אותו חלק הנאכל, (ופריו הבוטני פטור מערלה). ולהלכה ולא למעשה נראה שבא"י שערלה דאורייתא צריך להחמיר ולנהוג בעלים הנאכלים של אילן סרק ערלה. וע"ע שו"ת מהרשד"ם [ח"א סי' קצ"א] שפסק להחמיר כרשב"א, ושו"ת מהרי"ט [ח"ב סי' ל"ד] שפסק להקל בחו"ל כראב"ד (וביחס לא"י לא כתב).

ב. השימוש בתבלין מערלה

באשר לשאלה השניה התשובה פשוטה ממשנת ערלה: "כל המחמץ והמתבל... ובערלה... אסור" [פ"ב מ"ד]. וכפסק הרמב"ם [מאכ"א פט"ז ה"א]: "כל השיעורים האלו שנתנו חכמים לדבר האסור שנתערב במינו המותר בשלא היה הדבר האסור מחמץ או מתבל... אבל אם היה מחמץ או מתבל... אסור בכל שהוא".

ובהל' ב' כתב: "וכן תבלין של תרומה שנפלו לקדרת חולין ויש בהן כדי לתבל והן ממין החולין הכל מדומע". ואם נתערבו בשאינו מינם אם אין בתערובת טעם איסור מותר [רדב"ז]. וכאן ודאי מכניסים את התבלין לתבשיל לנתינת טעם ובכמות המתאימה לכך. וכ"נ ברמ"א [יו"ד סי' צ"ה ס"ה ובאחרונים שם] וע"כ צריך להחמיר ולאסור.

שרף של פרי חייב בערלה היינו באילנות שפרים נאכל ובהם שרף הענפים אינו פרי ולא נאסר.

המיוחד בשיטה זו לפי המאירי (הרשב"א בהוספתו) שבאילן שפריו נאכל לא נאסרו חלקים שאינם פרי מפני שאין הם מוגדרים כפרי, ואילו עץ שאין פריו נאכל אבל חלקים אחרים נאכלים – הם מוגדרים כפרי ונאסרים.

יש להעיר שהמאירי לא התקשה במה שהתקשו ברמב"ם שבהל' שמיטה ויובל [פ"ז הי"ט-כ] הסיק ששרף היוצא מאילנות סרק חייב בשביעית לעומת הל' מאכלות אסורות [פט"ז הכ"ן] שבהם כתב שאך המעמיד בשרף פגים אסור בערלה. ומתוך כך התויו"ט [ערלה פ"א מ"ז] והחת"ס [חי' לנדח] יצאו לחלק בין שביעית לערלה שבאחרונה פרי בלבד אסור ובשביעית כל הנאכל.

ז. עפ"י בירורי השיטות הללו באילן שפריו אינו נאכל, ועליו נאכלים:

לשיטת הרמב"ן לא ברור אם אף עלים הם בכלל חלקי האילן האוסרים וממילא נאסרים.

לשיטת הראב"ד והריטב"א וסיעתם כיון שהפרי אינו נאכל – האילן (שיח) אינו חייב בערלה.

לשיטת הרשב"א בתשובותיו אם חלק זה נאכל חל על האילן כולו, ועל חלק זה איסור ערלה.

חבל נחלתו

סימן סב

מירוח נכרי

פ"ד] הסיק שהן לרבה והן לר' אלעזר (החולקים בגיטין [מ"ז ע"א] בדין קנין לנכרי בא"י) מירוח נכרי פוטר.

פסיקת הבבלי (בניגוד לירושלמי ואף הרמב"ם בפה"מ שפסק כירושלמי חזר בו בספר יד החזקה – ע"י בבי' הגר"א ליו"ד של"א ס"ק ח"י"ז) היא שאין קנין לנכרי בא"י להפקיע מתרו"מ, ומאיך נפסק כר' יוסי ור"ש שמירוח נכרי פוטר מהתורה. (אמנם חכמים גזרו ועי' לקמן).

ב. מירוח נכרי במצבים שונים ובירורם

ברמב"ם [פ"א הי"א-י"ד] מונה את המקרים הבאים:

- 1) פירות שגדלו בקרקע שקנה הגוי בא"י ונגמרו על ידו – פטורים לגמרי שנ' "דגנך" ולא דגן נכרי.
- 2) קנאן ישראל מנכרי לאחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתו וגמרם ישראל – חייבים בתרו"מ מן התורה. (והקנייתם מפורטת ברמב"ם שם).
- 3) מכר הנכרי פירות מחוברים לישראל וגמרם ישראל, אם מכרם קודם שהגיעו לעונת המעשרות חייב בהפרשה מן התורה וחייב בנתינה למקבלי המתנות.
- 4) אם מכרם הנכרי לישראל אחר שהגיעו לעונת המעשרות חייב בהפרשה מהתורה, ונתינתם לפי חלק הגידול ביד ישראל.
- 5) ישראל שמכר פירותיו לגוי קודם שיבואו לעונת המעשרות וגמרם הגוי פטורים מן התורה ומדרבנן מתרו"מ.

המציאות בימינו שעובדים זרים נמצאים ברוב ענפי החקלאות כשכירים, ברוב הגידולים האסיף והאריזה נעשים ע"י נכרים למצב זה השלכות בדיני הפרשת תרומות ומעשרות, ומן הראוי לשים לב אליהן כדי למנוע מצבים של קלקול בתרו"מ.

א. התלות בקנין בא"י

במנחות [ס"ו ע"ב-ס"ז] מסקנת הגמרא שהשאלה האם מירוח נכרי פוטר מתרו"מ מצויה במחלוקת תנאים [עפ"י דמאי פ"ה מ"ט]. ר"מ ור' יהודה סוברים שמירוח נכרי אינו פוטר וע"כ טבלו של נכרי חייב בתרו"מ, כמו"כ ניתן להפריש משל נכרי על ישראל ולהיפך. לעומתם ר' יוסי ור"ש סוברים שמירוח נכרי פוטר, וע"כ א"א להפריש מזע"ז. המחלוקת עפ"י המתבאר בהמשך הסוגיא היא מחלוקת בדאורייתא, (ומדרבנן הדינים שונים).

שיטת רש"י [במנחות ובקידושין מ"א ע"ב] שהמחלוקת היא בדרישת הפסוקים, אולם מוכרחים לומר לשיטת הסובר מירוח נכרי אינו פוטר שאין קנין לנכרי בא"י, וע"כ עדיין צריכים להפריש. אבל למ"ד מירוח נכרי פוטר לכ' אין צורך להגביל דוקא למ"ד יש קנין, אלא בין כך ובין כך לומד מגזרת הכתוב לפטור. וכ"נ שפרשו הר"ש והריב"מ"ץ בדמאי [פ"ה מ"ט].

תוס' [מנחות ס"ו ע"ב ד"ה מירוח] דחו את הקשר שבין שני הנושאים (מירוח וקנין נכרי בא"י) והמחלוקת במירוח נכרי היא מחלוקת עצמאית שאינה תלויה בפסיקה בדין קנין לנכרי בא"י. וכן הכפ"פ [ריש

עולה מהרמב"ם שמירוח נכרי פוטר מהתורה בכל אופן (אפילו שהפירות בבעלות ישראל וברשותו), אמנם לחייב בתבואת נכרי צריך שהיא תהא בבעלות ישראל ותגמר על ידו.

הטור לפני שמביא את הרמב"ם מביא את המקרים הבאים:

(1) ישראל הלוקח קודם מירוח בין מישראל בין מנכרי חייב בהפרשה מהתורה.

(2) המוכר פירותיו לנכרי ומרחם הנכרי נפטרו מהתורה וחייבים מדרבנן.

(3) נכרי שמרח פירות ישראל (בבעלותו) לא פטרם, (סעיף זה יתברר בפרק הבא).

השו"ע [סי' של"א ס"ד-ז'] פסק כדברי הרמב"ם.

בתוס' [מנחות ס"ז ע"ב ד"ה כדין ישנה שיטה שהובאה בראשונים [רמב"ן ע"ז מ"א ע"ב, רשב"א ביצה י"ג ע"א ועוד] לפיה מירוח נכרי פוטר מהתורה בשל ישראל רק מאכילת עראי אבל מאכילת קבע אינו פוטר, ובשל נכרי פטור לגמרי. ז"ל הרשב"א:

"ותירצו מקצת רבני צרפת דמירוח הגוי נמי לא פטר מן הדין אלא מאכילת עראי משום דמירוח ישראל מחייב בעראי אע"פ שיהיה מותר בעודה במוץ שלה ומירוח הגוי אינו מחייב אבל מיפטר לא פטר, והילכך הרי הוא כאילו לא מירוח והרי הוא כאלו עדיין במוץ שלה, וה"מ בתבואת ישראל שהיתה אסורה באכילת קבע במוץ שלה אבל מירוח הגוי בשל עצמו פוטר אפילו מאכילת קבע לפי שאפילו קודם מירוח היתה מותרת אפילו באכילת קבע".... שיטה זו לא הובאה להלכה.

(6) אם מכרם ישראל לנכרי לאחר שבאו לעונת המעשרות וגמרם הנכרי חייבים בתרו"מ מדרבנן.

(7) נכרי שגמר פירות ישראל – חייבים בתרו"מ מדרבנן כיון שדיגונם ביד נכרי.

(8) מכר הנכרי פירות מחוברים לאחר עוה"מ לישראל ומרחם הנכרי ברשות ישראל פטורים מתרו"מ אף מדרבנן, הואיל ובאו לעוה"מ ביד נכרי ואף דיגונם היה ביד נכרי. (ונראה שמירוח הנכרי פוטר מהתורה, וזה שגדלו עד עוה"מ ביד נכרי מפקיעים אותם אף מחיוב דרבנן).

עיון ברצף המקרים מלמדנו שארבעת המקרים הראשונים עוסקים בגידול נכרי ומכירה לישראל: תלושים אחר מירוח, תלושים קודם מירוח, מחוברים קודם הגעה לעוה"מ, מחוברים אחר שהגיעו לעוה"מ. בכל המקרים המדובר הוא במכירת פירות אף ללא קרקע, ופרט למקרה הראשון הם חייבים מהתורה, והטעם כיון שאין לנכרי קנין בא"י (כמבואר בה' י') אם הפירות נגמרו על ידו ה"ז דגן נכרי ופטור מכלום, ואם נמכרו קודם מירוח כביכול אריא דרביע עלייהו (הנכרי) הסתלק, וממילא חייבים. עוד למדנו שעונת המעשרות ביחס לגידול נכרי ומכירתו לישראל, אין לה משמעות איסורית של עצם החיוב, אלא משמעות ממונית מחמת יכולת הטיעון "באתי מכח מי שאין לך כח לדון אתו", או חיוב נתינה רק במה שגדל ביד ישראל.

ארבעת המקרים האחרונים עוסקים בגידול ישראל ודיגון נכרי ובכולם פטורים מהתורה בגלל הגימור ע"י נכרי. במקרים אלה לעוה"מ חשיבות בקביעה האם חייב מדרבנן או פטור לגמרי, ולאבחנה זו בלבד.

חבל נחלתו

ג. מירוח נכרי בעלות או מעשה

שאלה שניה שנחלקו בה הראשונים האם מירוח נכרי פוטר הכונה היא כשהפירות בבעלות נכרי; או כשהפעולה המעשית נעשתה ע"י נכרי אף שהפירות בבעלות ישראל. מלשון הרמב"ם [פ"א הי"ג] "וכן הגוי שגמר פירות ישראל הואיל ודיגונן ביד גוי אינו חייבין בתרו"מ אלא מדבריהן". ניתן להוכיח שמעשה המירוח פוטר ללא תלות בבעלות, דיוק זה מוכרח לאור תחילת ההלכה העוסקת במכירה של ישראל לנכרי.

לעומתו הטור [יו"ד סו"ס של"א] כתב: "אבל נכרי הממרח פירותיו של ישראל לא נפטר בכך". והב"ח [יו"ד של"א] כתב שהטור חלק על הרמב"ם וסובר שכל שמרחו הנכרי ברשות ישראל חייב מהתורה.

המאירי פסק במפורש כטור [גיטין מ"ז ע"א ד"ה זה שביארנון ז"ל: "דוקא בשלקחן הגוי והן שלו, אבל אם הם של ישראל אלא שגוי ממרחן בשכירות אין זה פוטר כלל". מרש"י נראה כשיטת המאירי שבלישנא בתרא של בעלי כיסין כתב: "משום בעלי כיסין שיש להן קרקעות הרבה וחסים על רוב מעשרות ויקנוהו לעובדי כוכבים וימריחום עובדי כוכבים ומפקע ליה ממעשר". ולכאורה לא היה נצרך להקנאה כדי לפטור. וכ"נ מהרשב"א בברכות [ל' ע"ב] שכתב: "משום בעלי בתים עשירים שמוכרין תבואתם לנכרי קודם מירוח וחוזרים וקונין מהם לאחר מירוח".

בסוגיית בכורות [י"א ע"ב] לגבי הלוקח טבלים ממורחין מן העובד כוכבים שמעשרן והן שלו, מעמידה הגמרא שמרחם ישראל ברשות נכרי, ומפרש רש"י: "שהיה ישראל אריס וקרקע של עובד

כוכבים הוי". ומקשים תוס': "וקשה לפירושו אי בחלק עובד כוכבים היינו מריחח עובד כוכבים, אי בחלק ישראל אין זה לוקח טבלים"... וכן מקשה בתוס' חיצוניות מהשטמ"ק ומוסיף: "ועוד וכי מירוח הקדש ר"ל מירוחו ההקדש עצמו, אלא הוי פירוש מירוחו ברשות הקדש, וא"כ מרחינהו ישראל ברשות עובד כוכבים הוי כמו מרחינהו העובד כוכבים עצמו"...

בתוס' אחרות [שטמ"ק אות ט"ו] חולקים על רש"י במנחות ועל תוס' בבכורות, ז"ל: "ובחינים נקט מקנים אותה לעובד כוכבים שהרי מירוח העובד כוכבים פוטר למאן דאית ליה אפילו בתבואת ישראל". ולעיל [אות א'] הוכיח זאת מהסוגיא בבכורות [י"ב ע"א], ובסופו מקשה:

"ותימה מאי שנא מגלגול העובד כוכבים דהא מעשים בכל יום דגלגול העובד כוכבים אינו פוטר בעיסת ישראל? וי"ל דהכא גבי מירוח כתיב 'דיגונך ולא דיגון עובד כוכבים' אבל התם מי כתיב גלגולך ולא גלגול עכו"ם 'עריסותיכם' כתיב וכיון דעיסה של ישראל הוא חייב בכל ענין בחלה".

במאירי בקדושין [ל"ז ע"ב] מביא שנחלקו בדבר הר"ף והגאונים; שהר"ף אזיל בתר הבעלות, ואילו הגאונים אחר המעשה בפועל.

בגוף המחלוקת נראה להסביר ששתי גישות לפנינו, המתחשבים בעושה רואים את פעולת המירוח כעשיית חלות וקובעת חיובו בתרו"מ, ונכרי שאינו מצווה אינו יכול להחיל מצוה על חפץ של ישראל. לעומתם השיטה החולקת רואה את פעולת המירוח כסיום הכנת הפירות לתרו"מ וע"כ אם זה נעשה ברשות קניינית הפטורה

שתרם, עי' בפ"ג הט"ו. לעומת הרמב"ם, משאר הראשונים נראה שפסקו להלכה גזרת בעלי כיסין. והנ"מ בין הרמב"ם לשאר הראשונים היא במידה ולא הגיעו לעונת המעשרות ביד ישראל (מקרה 5 לעיל), לפי הרמב"ם פטורים מהתורה ומדרבנן, לפי הראשונים האחרים (טור ועוד) חייבים משום גזירת בעלי כיסין.

ה. גזרת בעלי כיסין אף בתבואת נכרי?

תוס' [ד"ה גזרה] כתבו מפורש: "ואין לומר דה"מ כשהיה מתחילתו של ישראל ומכרו לעובד כוכבים ומירחו עובד כוכבים דלא מיפטר אבל באותו שהיה מתחילתו של עובד כוכבים התם לא שייכא גזרה משום בעלי כיסין. לאו מילתא היא דאפילו בגר מסקינן הך גזרה דלא מיפטר במה שממרח קודם שנתגייר... עפ"י שיטתם משמע שכל מירוח נכרי שמהתורה פטור – חכמים חייבו בגזרתם ואף בגידולי נכרי. וכן בכפ"פ [פ"ד] כתב ששיטת הר"ש, הר"י והראב"ד ורש"י ועוד ראשונים לפסוק שאף במירוח נכרי בגידוליו גזרו חכמים שאינו פטור, וע"כ צריך ישראל הקונה להפריש.

הרמב"ם חולק, ולא חייב כשהתבואה היתה של נכרי ומרח נכרי, והסבירו בכס"מ: "ומשמע לרבינו דלענין הלכה אין לנו לחייב מירוח גוי היכא שהיו של הגוי, משום דרב פפא ורבינא פליגי עליה דרבא ולית להו גזירת בעלי כיסים והלכה כוותיהו דבתראי נינהו, ובהכי אתי שפיר ההיא דפ"ק דבכורות דפטר אפילו מדרבנן". הסמ"ג [עשין קל"ג] כתב כרמב"ם שעל פירות נכרי שמרחן לא נגזרה גזרת בעלי כיסין ופטורים לגמרי. וכן הביא שאף הר"ש הסתפק להקל (והכפ"פ מביא משמו להחמיר).

מתרו"מ שוב לא ניתן יהיה לחייב את הקונה ממנו לאחר מירוח להפריש שהרי הוא בא מכח מי שפטור מהפרשה.

המשמעות המעשית למחלוקת ראשונים זו תהיה האם פירות של ישראל שפועליו הם נכרים חייבים בתרו"מ מהתורה (לשיטת הטור והמאירי), או פטורים מהתורה וחייבים במקרים מסויימים מדרבנן (לשיטת הרמב"ם ותוס' מנחות), וממילא הפרשה מזע"ז אסורה ולא יוצאים בה י"ח. וע"כ יהודי שעובדים אצלו ישראל ונכרי העוסקים בגמר מלאכה בפירות יצטרך להזהר בהפרשותיו.

ד. גזרת בעלי כיסים

בהמשך הסוגיא במנחות שואל רבינא על רבא הסובר שחלה ותרו"מ בהדי הדדי ומי שפטר מירוח נכרי פטר גלגול נכרי – "והא האי תנא דאמר מירוח הענכ"ם אינו פטר גלגול הענכ"ם פטר?" ומתרת: "מדרבנן. גזרה משום בעלי כיסים". ודנה בתירוץ ונשאתר בו. נמצא שלפי רבא חכמים חייבו במירוח נכרי הפרשת תרו"מ, והשאלה היא האם פוסקים כמותו וא"כ באלו מקרים.

הרמב"ם בהלכות העוסקות במירוח נכרי לא הזכיר גזרת בעלי כיסין ונראה שאף במקום שחייב מדרבנן נתינת תרו"מ במירוח נכרי (מקרים 7, 6 לעיל) אין זה מטעם גזרת בעלי כיסין. וראיה לדבר שהרי במירוח נכרי לא חייב מדרבנן בתרו"מ לפי חשבון, ואילו גזירת בעלי כיסין נראה שמחייבת נתינת התרו"מ כולן לבעליהן, דאל"כ מה הפסידו אותם בעלי כיסין. ואף שתוס' בכורות [יא ע"ב ד"ה דגנן] דחה סברא זו נראה שהרמב"ם החזיק בה. והזכיר הרמב"ם גזירת בעלי כיסין בנכרי

חבל נחלתו

ואחריו דיונים מפורטים בעיקר בצורות הגמר בימינו, עכ"פ בכל גידול יש לדון לגופו. ולגבי הנושא דנן נראה לענ"ד אע"פ שאנו פוסקים שתרו"מ בזה"ז מדרבנן, וחלק מהפירות ההפרשה בהם מדרבנן מצד עצמם, בכ"ז אין לערב יבולים שנגמרו בידי נכרי וחייבים אך מדרבנן מעיקר הדין – ביבולים שנגמרו ביד ישראל ולא להפריש מזע"ז מפני צד חיוב על הפטור ופטור על החיוב ואע"פ ששניהם דרבנן בזה"ז. ועוד, מלשון השו"ע לא מוכרע האם מירוח נכרי הפטור הוא בבעלותו או במעשיו אף ללא בעלות, וע"כ מן הראוי להחמיר בכך אף בימינו שהרי זה דין שעיקרו מהתורה וע"כ אין לערב את הטבילים.

וכן הביא באו"ז [חלה סי' רל"ה] בשם הר"י מקורביל לחלק בין תבואת נכרי שמרחה שפטורה לגמרי לבין תבואת ישראל שמרחה נכרי שעליה חלה גזרת בעלי כיסין.

הכס"מ [פ"א הי"א] מסיים שבא"י נהגו כרמב"ם וקם חכ"א ורצה להנהיג כטור וסיעתו עד שהוצרכו משום לא תתגודדו לגזר נח"ש על כל מי שינהג כמותם אלא חייבים לנהוג כרמב"ם דוקא.

בשטמ"ק [נדרים נ"ח ע"ב] כתב שגזירת בעלי כיסין לא גזרו באכילת עראי.

ה. המסקנות למעשה

בנושא גמר המלאכה שכה קובע לעניינינו דן הרמב"ם בהל' מעשר [פ"ג ה"ה-ט"ז]

סימן סג

ברכת אחר להפרשת תרומה באילם

שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. וברש"י: "אע"פ שיצא מוציא – שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות. חוץ מברכת הלחם והיין – ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתנה ולא ליברך". וכן פסקו להלכה הרמב"ם [ברכות פ"א ה"י] והשו"ע [או"ח סי' תרצ"ב ס"ג].

לפי"ז אילם יכול לתרום ע"י ברכת אחר עבורו, שהרי ברכת הפרשה היא ברכת המצוות, ומה שהמשנה בתרומות מנתה אותו בין אלה שיתרמו רק בדיעבד היינו

א. העיכוב בהפרשת תרו"מ ע"י אילם

שנינו במס' תרומות [פ"א מ"ד]: "חמישה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה: האילם... והסבירו המפרשים עפ"י הירושלמי משום שאינו יכול לברך. ובחגיגה [ב' ע"ב] נכתב: "המדבר ואינו שומע זהו חרש, שומע ואינו מדבר זהו אילם – זה זה הרי הן כפקחין לכל דבריהם". ולגבי אילם כיון שהוא כפקח הרי תרומתו תרומה. (ועי' רעק"א על המשנה שם שמכאן הוכיחו שתרומה ניטלת במחשבה וללא דיבור), וצריך לבדוק האם אחר יכול לכתחילה לברך עבורו והוא יתרום.

נאמר במסכת ר"ה [כ"ט ע"א]: "תני אהבה בריה דר' זירא: כל הברכות כולן אע"פ

סימן סג - ברכת אחר להפרשת תרומה באילם

משום שלא שכיח שיהא תמיד אחר לידו שיוכל להוציאו, או משום שיגיע מכך להפרשה ללא ברכה.

ב. קביעת האור זרוע וספיקו

על מסקנה זו קשים דברי האור זרוע אשר כתב [הל' שחיטה סי' שס"ז והו"ד בקצרה בהגהות אשרי ריש חולין]:

"והאילם והערום לא ישחוט לכתחילה מפני שאינם יכולין לברך כדתנן פ"ק דתרומות חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה, ואמרי' עלה בירושלמי יש מהם מפני הברכה... ואמר פרק עד כמה בבכורות [כ"ז ע"א] אמר רבינא הלכך נדה קוצה לה חלה, וע"כ מברכת להפריש חלה... דהא ליכא למימר שקוצה חלתה ואחר מברך על גבה דא"כ אילם ג"כ יתרום ואחר יברך על גביו. אבל היכא ששנים שוחטים אחד מברך על שניהם כדתיניא בתוספתא דברכות עשרה שהיו עושין עשר מצוות אחד מברך לכולם. מיהו איני יודע אם ה"ה אילם אם יוצא בברכת אחר כששניהם שוחטים הואיל ואילם עצמו אינו ראוי לברך."

מדברי האור זרוע עולים שני דברים שאינם מתאימים עם המסקנה לעיל. ראשית אילם אינו יכול לצאת בברכת אחר העומד איתו ומברך והאילם מפריש (כדין נידה שאינה יכולה להפריש חלה ואחר יברך על גבה). ועוד האו"ז נשאר בספק האם כשאחר שוחט בצידו ומברך יוצא האילם בברכת השני, או שכיון שאינו יכול לברך לא יוצא בברכת השני וע"כ גם לא ישחוט לכתחילה.

ג. שומע כעונה באילם

האחרונים הבינו את ספיקו של האו"ז שכיון שאילם אינו יכול לענות ע"כ אין כאן דין שומע כעונה. הסיוע לדברי האו"ז מכך שהמשנה בתרומות לא נתנה דרך להפרשת אילם אלא פסקה שאינו מפריש לכתחילה. והאחרונים [ב"ח ריש יו"ד ובהג' הב"ח על רא"ש ריש חולין, גר"א או"ח תקפ"ט ב', ועוד] דחו הסתפקותו של האו"ז וקבעו שיוצא בברכת אחר השוחט וכד'.

וכן בשו"ת שאגת אריה [סי' ו'] מוכיח שאילם השומע יכול לצאת בקריאת שמע של אחר אף לדעת הסובר הרהור לאו כדיבור, ואין אומרים בו: כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ובגלל שאינו יכול להוציא בשפתיו אף אינו יוצא ע"י אחר המשמיעו.

שתי ראיות הביא לדבריו:

א. החיוב בתקיעת שופר על מי שחציו עבד וחציו בן חורין אע"פ שאף את עצמו אינו מוציא, והדרך היחידה היא ע"י שמיעה מבר חיובא.

ב. מצאנו שחציו עבד וחציו בן חורין יוצא ידי חובת קריאת מגילה אע"פ שאף לעצמו אינו מוציא.

בסיום דבריו הביא את דברי האו"ז וכתב שכבר הוכיח שיוצא בברכות אחר.

ד. הצורך לעשיית המצוה אף ע"י אחר

הסברי האחרונים עונים לשאלה השניה על האור זרוע, אבל עדיין נשאר קשים דבריו הראשונים לגבי נידה שאינה יכולה לקוץ חלתה ואחר יברך (ומוכיח זאת מאילם), והרי אלו ברכות מצוות שלמדנו לגבן

חבל נחלתו

כן. השו"ע [ס"ז] פסק: "השומע ואינו מדבר אם הוא מומחה שוחט אפילו לכתחילה אם אחר מברך". והעתיק מלה במלה לשון הטור.

אמנם הפר"ח [שם] הסביר דבריו כאחרונים המנויים לעיל. ז"ל:

"מדלא קאמר ואחר מברך משמע דמיירי שהאחר מברך בלאו הכי דהיינו ששוחט ג"כ הא לאו הכי אינו יכול לברך לפטור חבריו משום דאין כאן חיוב לברך כשאר מצוות ודמייא לברכת הנהנין שאינו מוציא חברו משום דלא לתהני ולא לברוך, ה"נ לא לשחוט ולא לברוך, וכ"כ האחרונים ז"ל".

2. במצוה שהיא רשות יש ערבות

אולם הדרישה [אות ז] חלק וכתב על פסק הטור:

"יש מקשים איך הוא שוחט ואחר מברך הא קי"ל דבברכת הנהנין אין אדם יכול להוציא אחר... יש לומר דאותו האחר נהנה ג"כ משחיטה זו כגון שיאכל מן הבהמה. ובלאו הכי נמי לא קשה מידי דלא אמרו אלא בברכת הנהנין דהברכה מרומז בה ההנאה כגון המוציא לחם מן הארץ או כגון בורא פרי העץ (ובכה"ג אינו מוציא אחר), משא"כ בברכה דעל השחיטה והוה כברכת המצוה וברכת ציצית ותפילין וגם השחיטה אינו מעיקר ההנאה".

עולה מדבריו שהבין את הטור כפשטו שאחר מברך והאילם שוחט. ומסתבר שכן יפסוק אף לגבי הפרשת תרו"מ ע"י אילם. וטעמו כפשט הגמ' בר"ה שלא חילקה בין מצוות. וכשיטתו כתב בי"ם של שלמה [הולין פ"א ס"ד]. ועי' רעק"א [תרומות פ"א מ"ז] שקצת משמע מדבריו שסובר כן.

שאפילו יצא י"ח מוציא לאחר ומברך עבורו. ומדוע נזדקק לכך שאף אחר ישחוט או יפריש חלה ויברך להוציא את שניהם? שלשה תירוצים נאמרו על כך באחרונים, וכדלהלן.

1. במצוות שהן רשות אין ערבות

הב"ח כתב: "אבל אחר שאינו שוחט אינו יכול לברך על מה שחבירו שוחט ואם בירך הוה ליה ברכה לבטלה כדין שאר ברכת הנהנין...". הב"ח פרש את האור זרוע שמחלק בין שני סוגי מצוות: מצוות שהן חובה על כל אדם ובהן "אם יצא מוציא", וע"כ יכול גם לברך עבור אחר שמקיים את המצוה. הסוג השני של מצוות, הוא מצוות שהן רשות, כלומר שרק אם נכנס למצב של חיוב מקימן; בהן אין אומרים: "אם יצא מוציא", ואינו יכול לברך עבור מצוה שאחר מקימה, שכן לא היה מחוייב להכניס את עצמו למצב של חיוב ולכן אין ערבות לכך. הסברה לכך היא שהברכה נגררת אחר המצוה, וכיון שאין ערבות לקיום המצוה ממילא גם אינו יכול לברך עבורו. שחיטה והפרשת תרו"מ הן מצוות מן הסוג השני, וע"כ עליהן הסתפק האו"ז. (וקצת קשה מציצית שהאו"ז הזכירה בפירוש [הל' ראש השנה] שאם יצא מוציא, אע"ג שאין היא מצוה חיובית אלא אם יש לו בגד בן ד' כנפות חייב בה).

לפירוש הב"ח הצטרפו הש"ך [סי' א'], הפר"ח [סי' א' ס"ק ג'], הגר"א [יו"ד סי' א' ואו"ח סי' תקפ"ט ס"ב], שו"ע הרב [יו"ד סי' א' ס"ק מ"ז] ועי' בכף החיים [אות קס"ד] שהביא עוד הרבה אחרונים.

לאור האמור יוצא שאחר יכול לברך עבור אילם השוחט רק אם הוא עצמו שוחט. ולכאורה מדברי השו"ע לא משמע

לעומת זאת, במצוות שיכולות להיעשות ע"י אחר בין בשליחות או בלעדיה, חכמים לא התירו לכתחילה ברכה באחד ועשיה באחר כשאחד (השליח) יכול לעשות שתייהן, וע"כ אחר יקיים את המצוה ויברך עליה.

הרא"ש, לפי הט"ז, מסכים לפסיקה זו, אלא שהתיר ברכת אחר בשחיטה מפני שהיא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, כעין ברכת להכניסו במילה לפי ר"ת וברכת הארוסין, וע"כ גם אחר יכול לברך עליה, שאין בהן אדם המחוייב אלא מצב המחוייב בשבח לבורא (וע"כ הרב מברך ברכת הארוסין ולא החתן). אבל ברכת הפרשת תרומה היא על המצוה, והמצוה יכולה להיעשות ע"י אחרים, וע"כ אילם לכתחילה לא יתרום, שהרי אחר יכול לעשות עבורו את ההפרשה ועימה את הברכה. (חילוקו בין שחיטה להפרשת תרו"מ נראה מלאכותי, ועי' הגהות רעק"א שם שהקשה מ"ש הפרשת תרומה משחיטה, וכן השיג עליו בפר"ח ועי' בס' תורת הארץ פ"ב אות א' והלאה). עולה לדבריו שבתרומה אילם לא יתרום לכתחילה בברכת אחר, ובשחיטה (כאשר האחר אינו שוחט לעצמו) נחלקו, הרא"ש מתיר משום שזו ברכת שבח, והאו"ז אוסר משום שמשווה אותה לתרומה.

ה. המסקנות למעשה

אמנם בשו"ע מבואר שיכול האילם לתרום לכתחילה על סמך ברכה של אחר, אך נראה ממרבית האחרונים שחששו לדברי האו"ז, שאילם לא יתרום בברכת אחר אם אין הלה מפריש לעצמו. ואך העירו [עי' כף החיים או' קס"ה, קס"ו] שאם בכ"ז אחר

אבל הב"ח כתב עליו בקונטרס אחרון: "מהרו"ך (=פרישה) הבין דאותו אחר עומד על גביו ומברך ברכת השחיטה ואינו שוחט, והאריך בדברים שלא הוה ליה לרב כמוהו לכתבן, כי הדבר פשוט דהכי קאמר אם אחר ג"כ שוחט ומברך כמ"ש בחיבורי ע"ש".

ומקור מחלוקתם נראה כפי שכתבנו לעיל האם יש דין ערבות למצוות כגון שחיטה והפרשת תרו"מ שהן מצוות קיומיות ואין חובת גברא לעשותן, ואחר המצוות נגרות ברכות המצוות. ונראה שהדרישה הבין שהטור פליג על האו"ז אף בקביעתו לגבי ערבות במצוה שאינה חיובית וע"כ הסבירו כן. וכן נראה שהבין הב"י ז"ל:

"וקשה לי על הרא"ש כיון דגמר מתרומה לאינו שומע דלא ישחוט לכתחילה אמאי לא גמר מינה לנשתתק נמי דלא ישחוט לכתחילה, וכדמפרש בירושלמי טעמא דאילם לא יתרום? ויש לומר דטעמא דהרא"ש דמתניתין דתרומות לא תני תקנתא, אבל אין הכי נמי שאם בירך לו אחר כיון שהוא שומע - לכתחילה נמי תורם".

מכך שהשמיט הב"י שהאחר צריך אף הוא לתרום נראה שסבר שתורם בברכת אחר בלא שהאחר שוחט.

3. במצוות שאינן בגופו תקנת חכמים

שיעשה אחר ולא אילם

הט"ז [ס"ק י"ז] כתב פירוש אחר לדברי האו"ז, והסביר שחילק בין מצוות שמחוייב בגופו כגון תפילין וכדו' לבין מצוות שיכולות להיעשות ע"י שליח. במצוות שבגופו, אין תקנה אצל אילם אלא בברכת אחר, ובהן אחר יברך והאילם יעשה;

חבל נחלתו

ברך לו יקיים האילם את המצוה כדי שלא תהא הברכה לבטלה ויצא ידי דעת הדרישה והט"ז (שבדיעבד יוצא בברכת אחר). וכן אם המדבר ברך על שחיטה ושחט

בהמה ואילם שחט עוף, ועתה נתחייב האילם בכיסוי הדם יברך לו אחר והוא יכסה כדי שלא תבוטל המצוה וברכתה.

סימן סד

פריעת חובות ממעשר עני

שאלה

האם ניתן לפרוע חובות ממעשר עני, השאלה אמורה הן לנותן המעשרות והן לעני המקבלם, כשבעלי החובות יכולים להיות הן של בעה"ב (הנותן), והן של העני.

תשובה

בתוספתא פאה [פ"ד הט"ז] ברייתא וז"ל: "מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה ורחוב ואין משלמין ממנו את הגמולין"... הבריתא הובאה ברמב"ם [מת"ע פ"ו הי"ז] וכן בטור [יו"ד סי' של"א] כלשונה. ברייתא זו היא מקור למחלוקת גדולה בין הראשונים. נקודת המחלוקת היא למי מכוונת הבריתא באיסורים הכלולים בה ומה חומרם.

ברייתא זו שוה בלשונה לנפסק לגבי דמי שביעית ומעשר שני [תוספתא שביעית פ"ז הי"ג], בהם נפסק באותן מטבעות לשון ובאותו סדר: "אחד שביעית ואחד מעשר שני אין פורעין מהן מלוה ורחוב ואין משלמין מהן גמולין"... והובאו הדברים בירושלמי [מע"ש פ"א ה"א, דמאי פ"ג ה"א] וברמב"ם [מע"ש פ"ג הכ"א, שביעית פ"ו הי"ג]. אלא שהשוואה מוקשית – בשביעית טעם האיסור משום "לאכלה ולא לסחורה", ובמע"ש משום שהוא ממון גבוה [פי

הרש"ס לירי' מע"ש, מהר"י קורקוס לרמב"ם שמיטה ויובל, חסדי דוד לתוספתא שביעית]. בשניהם אין חשיבות ביד מי המעות, קדושתם אינה מתייחסת למחזיק אותם (גברא) אלא לחפצא עצמו, כמו כן לא קיים שעבוד נכסים עליהם מחמת האיסור הרובץ עליהם. לעומת זאת, במעשר עני אם האיסור יתפרש בבעל הבית, האיסור איסור גברא על הנותן ולא על העני, וקשה הלשון השוה בין הדינים שבאה לכאורה להצביע על זהות בסוג האיסור. ואילו אם יתפרש על העני אפשר להסביר זאת כאיסור חפצא, אולם צריך טעם לכך. (ואם כאיסור גברא מטעם כלשהו תהא קשה השוואת הברייתות).

הפרישה [ס"ק ל"ה] כתב בהסבר הברייתא: "פי' המפריש גופא, אבל העני עושה בו מה שירצה"... וכן באר החכם צבי [נוספות סי' ט"ז]. ובש"ך [סוף סי' של"א ביו"ד] כתב:

"ולפי שאמרה תורה ובא הלוי והגר וגו' ואכלו משמע שיאכלנו בחנם כי הוא שלהם, ולפיכך אמרו חז"ל: אין פורעין בו המלוה ולא משלמין בו את התגמולין, כגון שחברו עשה עמו חסד וזה בא לשלם לו גמולו, אל ישלם לו ממעשר עני שהוא כמו פורע בו את חובו". (ול' יש

בדבריו סתירה למה שיובא מדבריו להלן).
 טעם האיסור על הנותן נראה כעין
 האיסור: "כל דבר שבחובה אינו בא אלא
 מן החולין" [ביצה י"ט ע"ב], ומחמת שמוטל
 על האדם לתת מ"ע לעניים אינו יכול
 להיפטר על ידו מחובות נוספים המוטלים
 עליו (אף כאלו שהם בגדר גמילות טובה ואף אם
 הוא עני). הטעמים במקצת את האיסור
 הצפנת פענח [מתנ"ע פ"ו הי"ז] וז"ל: "ור"ל
 אם הוא עני, רק מחמת דלהזיהר לעני על
 שלו, וגם המלוה הוא עני, וה"א דהחזיב הוא
 רק שצריך להוציאם מרשותו... אבל מעת
 שבא המ"ע ליד העני מותר לו לעשות בו
 כפי רצונו.

דברים אלו חולקים על השו"ע. השו"ע
 [סי"ב] פוסק לגבי צדקה: "מי שצריך לבריות
 ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה אין בעלי
 חובות יכולים להפרע ממנו ממה שגבה
 בצדקה. הגוה: אם לא שכתב בקבוצו שחייב
 לאחרים דאז נתנו לו אדעתא דהכי שישלם".
 ומקורו באו"ז [צדקה י"א] ובשיטת הראב"ה
 שם הנסמכת על מעשר עני. למדנו
 מהשו"ע לגבי מ"ע שאין בעלי חובות
 יכולים לכפות את העני לפרוע חובותיו
 ממעשר זה. ומשמעות הדברים שאין
 שעבוד נכסים על מעשר עני. אמנם אם
 העני ירצה לפרוע – רשאי.

הגר"א [יו"ד רנ"ג ס"ק י"ח] חלק וכתב:
 "אבל בהגהות מרדכי [פ"ק דב"ב סי'
 תקנ"ט] חולק ע"ז וכתב דההיא ברייתא
 קאי על בע"ה וכן עיקר. וז"ל התוספתא
 סוף פאה: מ"ע אין פורעין ממנו מלוה...
 ובהדיא שנינו במתני' סוף ביכורים ולמה
 אמרו (הבכורים כנכסי כהן שהוא קונה מהם
 עבדים וקרקעות ובהמה טמאה) כו' ובע"ח
 גובה בחובו כ"ש במעשר עני..."

פי' לדבריו: מ"ע ביד נותן הוא אמנם
 ממון שאין לו בעלים מוגדרים והרי הוא
 כממון השבט, אבל אסור לו להשתמש בו
 לצרכיו אף כאלה שיש בהם שיירי מצוה.
 אולם ביד העני הוא ממונו וע"כ חל עליהם
 שעבוד. ראיית הגאון היא מק"ו מביכורים
 (אע"פ שאין ללימוד זה ראייה מוכחת). והסכים
 לדעתו תלמידו בעל פאת השולחן [סי' י"ב
 אות כ"ז בסופה]. וכבר הביא ראייה זו ר' דוד
 ממינצבורק שהו"ד באו"ז הנ"ל.

אמנם רבינו שמחה [או"ז שם] הסובר
 שאין על העני שום הגבלות, וכן בעלי
 החובות באים ופורעים ממנו. כשהתייחס
 לברייתא זו כתב: "וההיא דתוספתא דפאה...
 דמיירי בבעה"ב קודם שבא לידו של עני
 משום דכתיב ביה נתינה ואפי' אם דעתו של
 עני לפרוע לא יצא בעה"ב ידי נתינה, אא"כ
 תבוא ליד העני תחילה"..." ונלענ"ד שכוונתו
 לא בבע"ח של בעל הבית, אלא בבע"ח של
 העני, וטעם האיסור משום שלא היתה
 נתינה לידו של עני, ואם בעה"ב מעביר
 ישירות לידו של בעל חובו הוא ביטל בכך
 מצות נתינה, על אף שקיים את הוצאת
 המעשר מרשותו. רבינו שמחה הוסיף על
 הגמ"ר: אף אם בעה"ב פורע את חובותיו
 של העני – אינו יכול לעשות כן מצד שלא
 יקיים מצות נתינה. וכל זאת בנוסף
 למגבלות כלפי בעל חובותיו עצמו שאסור
 מחמת שצריך לתת מ"ע.

רבינו שמחה עצמו הביא ראייה נוספת
 שהמדובר באיסור על בעל הבית:

"ותנן בפ' כל הגט [גיטין ל' ע"א] המלוה
 מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני
 להיות מפריש מזחלקן עליהם מפריש
 עליהם בחזקת שהם קיימין, ופריך בגמ'
 ואע"ג דלא אתו לידיה מכלל דאי אתא

חבל נחלתו

למעוטי ב"ח דעלמא ושאר צדקה נמי לא ס"ל כרבי נתן בהא, כדתניא בתוספתא דפאה: מעשר עני אין משלמין בו החוב ופסקה הרמב"ם בפ"ו מה' מתנות עניים... א"כ היינו דקאמרין בעלמא לא ס"ל כר"נ כנ"ל ברור".

לגבי מעשר עני למדנו שאין שיעבודא דר"נ, וסובר שכ"פ הרמב"ם. (וחולק הש"ך בכך על רבינו שמחה שמפורש כתב במלוה מעות לעני להיות מפריש עליהן מחלקם, לפי דעת שמואל – שמזכה להם ע"י אחר, גובה ממי שזיכה על ידו בשעבודא דר"נ).

אלא שאף לפי שיטת הראב"ה השואת לשון הברייתות לשביעית ומ"ש קשה, שהרי בשביעית ומ"ש זה איסור חפצא כללי, בעוד שבמ"ע – ממון גברא זה הוא שאינו משתעבד. ונראה שזה הביא לשיטת הר"ן.

ז"ל הר"ן [שו"ת סי' ב']: "ואשכחן בתוספתא דמסכת פאה מעשר עני... הרי שמעשר עני אנ"פ שאינו קודש אינו כחול להשתמש ממנו כחול גמור וכדין הדיוס גמור". והו"ד בשו"ת מהרשד"ם [יו"ד סי' רי"א]. עולה מתשובת הר"ן שסבר להשוות בין שביעית ומ"ש למ"ע שאכן יש בו מעין קדושה או לפחות איסורים המונעים שימוש לכל דבר, ועניים הזוכים בו הם כזוכים משולחן גבוה. וכ"כ בערוה"ש [יו"ד סי' רנ"ג ס"ק כ'] "מ"מ הכא התורה נתנה לו להעני רק לאכילה ושתייה ואין לו רשות לשנות". וכן כתב בהבנת האיסור הרדב"ז שיובא להלן. הבנה זו מוסיפה על הראב"ה שמלבד בע"ח שאינו גובה מ"ע מחמת שעבודים, אף העני מוגבל בשימוש במ"ע ואינו רשאי לפרוע חובותיו וחיודש גדול בדבר.

מהמשנה בגיטין [לי' ע"א] שהוזכרה לעיל,

לידיה דעני מגבי ליה שפיר בחובו דהכי שפיר טפי, ושמזאל דמוקי לה נמי במזכה לו ע"י אחר איכא למימר דחוזר המלוה וגובה מאותו אחר מדר' נתן... (וביחס לבעית הנתינה ע"ש באו"ז).

לפי שיטה זו קיימים שעבודים על מ"ע ואם בע"ח אינם יכולים לגבות מבעה"ב את המ"ע (לאחר שהוקנה לעני מסויים) ה"ז מטעם חובת הנתינה (לרבינו שמחה).

אבל הראב"ה [או"ז שם] כאמור לעיל, למד מברייתא זו על כך שאין כופים לעני לפרוע חובותיו ממעשר עני ומצדקה. וכדברי הראב"ה פסק האו"ז עצמו, וכ"מ מהגהות מימוניות [מלוה ולוה פ"ב אות א]. וראיה לכך שמוכרחים לומר שהאיסור הוא אצל העני כתב בתומים [סי' פ"ו ס"ק ג'] "והיינו ע"כ בשכבר הגיע ליד עני דמקודם הוא ממון שאין לו תובעין". שיטת הראב"ה (שנפסקה בשו"ע) היא שהן בעה"ב והן העני לא יכולים לעשות את כל הכלול בברייתא מכפיה, בעה"ב משום שאינו שלו (וחל עליו חיוב נתינה) ואלו העני משום שהממון הניתן לו אינו משתעבד כלל, אולם העני אם ירצה יוכל לפרוע לו.

הרחיב את ענין השעבודים הש"ך [הו"מ סי' פ"ו ס"ק ג'] שאף הוא מסביר את הברייתא בעני. הש"ך מתרץ את השאלה: כיצד הרמב"ם פסק מחד כת"ק דקידושין [ט"ו ע"א] שמוכר עצמו אין מעניקים לו, ומאידך שקיים שיעבודא דר"נ, כשבסוגיא עולה שת"ק דהתם לית ליה שיעבודא דר"נ. ותרץ הש"ך בתירוץ השלישי:

"אלא הרמב"ם מפרש בעלמא בכל מילי דצדקה כגון מעשר עני ושאר צדקה נמי לא ס"ל כרבי נתן, דהדבר ידוע דהענקה הוא מדין צדקה... הלכך לא אצטריך לו

והאיסור קיים, וע"כ אם הוכר שמו של עני על המעשר קודם שהגיע לידו יכול בע"ח לתפסם בחובו (כעין תפיסה מחיים באשה לכתובתה). ולאחר שהגיע ליד העני העני לא יכול לפרוע בהם חוב מצד האיסורים, ועדיין צ"ע.

הרדב"ז [ח"ד קנ"ט] חולק על שיטה זו ונראה שסבר כר"ן: "הרי אתה רואה דעד כאן לא פליגי (הראב"ה ורבינו שמחה) אלא כשבאו לידו (של העני) אבל בנידון דידן שעדיין הם ביד הגבאי אין בעל חוב גובה מהם (לדעת שניהם). וראיתי מי שכתב שאם לא הגיע ליד העני מלוה גובה ממנה וראיתו מהא דתנן פרק כל הגט המלוה את הכתן וכולי, ולדידי אין משם ראייה חזא דהמלוה גופיה הוא תפוס בחובו, (ובכך מתורצת אף ראיית רבינו שמחה), ותו משום תקנת הכתן והלוי והעני מותר, ואיהו ניח ליה בהכי אבל בעלמא לא. וקל להבין". הרדב"ז סבר כר"ן שיש כאן איסור שימוש בנכסים, אף ע"י העני ולצורכו האישי וע"כ לא חילק בין ביד בעה"ב להגיע ליד העני, ואף החמיר בכך. וכן כתב בתשובתו בהמשך: "ותו דמי פטיקא להו דתוספתא איירי בעודה ביד בעה"ב, והלא סתמא היא שנויה בכל גוונא משמע אפילו הגיע ליד העני".

סיכום

עולה שיש מח' גדולה בראשונים ואחרונים על מי חלה המניעה שאין פורעין חוב ממ"ע. הגמ"ר, וכ"כ הפרישה הגר"א והחכ"צ סברו שהאיסור חל על בעה"ב הנותן בלבד. וכלפי בעלי חובותיו שלו, ומטעם דבר שבחובה שצריך לבוא מהחולין.

עולה שבע"ח במקרה של הלואה מוקדמת גובה חובו ממ"ע. וקשה לשיטת הראב"ה והר"ן. והוסיף על הקושי רבינו שמחה: "ולא תימא דוקא כשהלוון על מנת להפריש עליהן מחלקן אבל הלווהו סתם לא, דגרסי' התם בירושלמי: אתא עובדא קומי ר' אמי בבן לוי שהיה חייב לישראל מעות ואמר ליה הפרש עליהו מחלקי, אמר ליה: לא תנינן אלא המלוה מעות את הכתן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש — כשהלוון ע"מ כן הא לא הלוון ע"מ כן לא, אמר ר' זעירא אפי' לא הלוון ע"מ כן. חזילה דר' זעירא מן הדא: וכן בן לוי שהיה חייב לישראל מעות וכו' שנויה בתוספתא דדמאי".

ומוכיח מיר' ותוספתא שגובים חובות ממ"ע עוד בהיותו ביד נותן המעשר כש"כ לאחר נתינתו, ואפילו שלא מחמת תנאי מוקדם. והרדב"ז שיובא לקמן תרץ את הקושיא.

הכפתור ופרח [פמ"ד] הסיק ממשנה זו סייג לשיטת הראב"ה, וז"ל: "תוספתא מ"ע אין פורעין הימנו מלוה וחוב... זהו במעשר עני שהגיע לידו, (וכשיטת הראב"ה שבעני דוקא), אבל שלא הגיע הא אמרינן לעיל המלוה את העני מפריש עליהן מחלקן בצדקה". לכאורה הכפ"פ חולק על הש"ך וסובר שיש שעבודא דר"נ במ"ע, אמנם אם הגיע ליד העני א"א לגבות ממנו. פירושו לא יוסבר לפי הר"ן שאם יש איסור מדוע קודם שבא ליד עני יהיה מותר לפרוע מהם חובות ואח"כ אסור. ושיטתו צריכה עיון רב.

ונראה בדוחק להסביר את דעתו שבניגוד לר"ן שלמד שמחמת צד האיסור שבדבר אין שעבודים, הרי לכפ"פ השעבוד קיים

חבל נחלתו

מ"ע, אמנם העני רשאי לפרוע אם ירצה. הכפ"פ כתב שדוקא בעני לא ניתן לגבות ממנו אבל מבע"ח ניתן לגבות (ונדחקת בהסברו). והר"ן ומהרשד"ם והרדב"ז כתבו שהן בעני והן בבעה"ב אי-אפשר לפרוע מצד ש"מוקצה" למצות אכילתו של עני, וממילא לא קיימים שעבודי בע"ח עליו.

רבינו שמחה ורבינו דוד ממינצבורק סברו שהאיסור חל על בעה"ב הן כלפי בעלי חובותיו והן כלפי בעלי חובות של עני. והטעם משום חובת הנתינה, וע"כ ברצון העני אפשר לגבות מבעה"ב ומשעבודא דר"נ. הראב"ה והאו"ז כתבו שהאיסור חל על בעה"ב ואף על העני, ואין שעבודי בע"ח על

סימן סה

היתר חדש מיין ושמן במקדש

איסור הבאה קודם לשתי הלחם הוא בעשה, על מנת ששתי הלחם יהיו הראשונים לכל המנחות שבמקדש [רש"י עה"מ ד"ה קודם, סה"מ מ"ע קכ"ה].
אע"פ שהעומר ושתי הלחם מן התבואה בלבד (עומר – שעורים, שתי הלחם – חטים) בכ"ז אין להביא ביכורים מכל שבעת המינים קודם שבועות, ואם הביא פסולים [ביכורים פ"א מ"ג, רמב"ם ביכורים פ"ב ה"ן] ועל כן נשאלת השאלה על שמן הבא בתוך המנחות ועל היין הבא לנסכים, האם הם כשרים להבאה מן החדש שביכר קודם להבאת העומר ושתי הלחם¹.

ב. הסתירה במסכת מנחות

בגמרא במנחות [פ"ד ע"ב] מובאת ברייתא וז"ל: "קרובן ראשית — שתהא ראשית לכל

שאלה

האם הבאת עומר בפסח ושתי הלחם בשבועות קובעים אף לגבי יין ושמן לנסכים ומנחות וגורמת לאסור הבאתם קודם שבועות, או שאין עומר ושתי הלחם מתירים אלא תבואה למנחות, ויין ושמן אין זמנם מוגבל?

א. בירור יסודות השאלה

המשנה במנחות [ס"ח ע"ב] קובעת:

"העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר".

איסור הבאת מנחות קודם העומר הוא בלאו [ל"ת קפ"ט-קצ"א, ה"ל מאכ"א פ"י ה"ב].

1. השאלה במתכונתה הנוכחית תאורטית בעיקרה כיון שהבשלת הענבים היא בערך בחודש אב והבשלת הזיתים מאוחרת יותר, וע"כ בין פסח לעצרת אין יין ושמן מפירות א"י (שאך הם כשרים למנחות), אלא מן השנה הקודמת. ובכ"ז כשם שבביכורים נאסרה ההבאה במפורש, כן טעון הדבר דיון לגבי יין ושמן למנחות. ולהלן תתבאר ההשלכה המעשית לזמן המקדש.

ובהמשך: "אמר רב נחמן בר יצחק: לדברי יהודה בן נחמיה נסכים ביכורים (נ"א: נסכי בכורים) שהקריבם קודם לעומר כשירין, פשיטא! מהו דתימא התם הוא דהותר מכללו אצל הדיוט אבל הכא דלא הותר מכללו לא? קמ"ל כל שכן הכא דלא איתסר כלל!"

ניתן היה לטעון שדברי רנב"י על דברי יהודה בן נחמיה מצטמצמים לביכורים ולא לנסכים, אמנם לפי רש"י מימרת רנב"י עוסקת בשאלתנו, ומסקנתו שנסכים מיון שביכר קודם לעומר מותרים משום שלא נאסרו כלל באיסור חדש. ומוסיף עליו בשטמ"ק [אות ח']: "ומתניתין דקתני גבי מנחת בכורים: 'ואם הביא פסול' בבכורים של תבואה מיירי שצריכים להחזיר משל עומר".

אמנם ברבנו גרשום בסוגיא הזכיר את הברייתא מדף פ"ד והסביר שע"כ דוקא לדברי יהודה בן נחמיה הוסקו דברי רנב"י, ומשמע שהלכה כברייתא מדף פ"ד.

הסבר מיוחד בסוגיא הציע בפירוש המיוחס לרשב"א למנחות. לפירוש ר"ט הסתפק האם האיסור במקדש הוא מכח האיסור להדיוט או שהוא איסור עצמי לגבי מקדש. אם הוא נובע מכח האיסור להדיוט הרי רק דברים שנאסרו להדיוט קודם לעומר אסורים לגבוה קודם לשתי הלחם. אבל אם האיסור הוא איסור עצמי הרי נאסר גם שמן ויין, ומכיון שהוא איסור עצמי אין הבדל בחומרנו בין קודם לעומר לאחרי העומר. ולפי"ז מוסבר מדוע רנב"י הסיק דוקא לדברי יהודה בן נחמיה. בהמשך נשאר הפירוש (המיוחס לרשב"א)

המנחות, וכן הוא אומר: בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם... מנין שתהא קודמת לנסכים ופירות האילן? ת"ל... "הקרבתם שמדובר בו הוא שתי הלחם ועולה שהוא צריך להיות קודם אף לנסכים. מפרש רש"י נד"ה מנין שתהא: "שלא יביא נסכים מן החדש ובכורים מפירות תמרים וזיתים"... ויותר בברירות ברש"י כת"י: "שלא יביא נסכים יין מן החדש ובכורי פירות האילן קודם לשתי הלחם".

ברייתא זו מופיעה בספרא ויקרא פרשה י"ב ח' ומסביר עליה הראב"ד: "ומנין שיקדמו שתי הלחם אף לנסכים ג"כ מיון חדש ולבכורים פירות האילן — כי בכורי כל אשר בארצם אינה אלא מן הזרעים שבארץ, אבל פירות האילן לא, ושמא יביא בכורי פירות האילן קודם לשתי הלחם ת"ל"...

מדבריהם עולה שנאסר להביא קודם לשתי הלחם הן נסכים והן ביכורים². מן המשנה שהובאה לעיל: "אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר ואם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר". אין ראיה ברורה מפני שאפשר לטעון שעוסקת רק בתבואה ולא בשמן ויין לנסכים.

אולם מהמשך הסוגיא במנחות (על המשנה) עולה להיפך.

נאמר: "יחיב ר' טרפון וקא קשיא ליה מה בין קודם לעומר לקודם לשתי הלחם? אמר לפניו יהודה בר נחמיה: לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט"...

2. ביחס לשמן לא מצאתי התייחסות מפורשת, ונראה שהוא כלול בין או במנחות שעיינו היה בלול.

חבל נחלתו

נאמר בהן 'בכורים לה' ואם הביא כשר". וחוזר על הדברים בקצרה בהל' תמידין ומוספין [פ"ז הי"ז]: "כבר בארנו שאין מביאין מנחות ולא מנחת נסכים ולא בכורים מן החדש קודם הבאת העומר ואם הביא פסול, ולא יביא קודם להבאת שתי הלחם ואם הביא כשר".

מדברי הרמב"ם משמע שנסכים שהובאו מן החדש קודם לעומר פסולים. אולם לא כן הבין מהר"י קורקוס [אסו"מ שם] שהביא את מסקנת רנב"י, וכתב: "ומכאן יתבאר שמה שכתב רבנו ואם הביא פסול לא קאי אנסכים מן החדש פירוש נסכי יין. דעומר בין מאי עבידתיה. ולא הוצרך רבנו לפרש כי דבר ידוע הוא דאיסור חדש לא שייך אלא בחיטין, וכאשר נתבאר בגמרא דלא אתסר כלל, ולכך גבי שתי הלחם לא הזכיר נסכים. ומ"מ עוד יתבאר [מעה"ק רפ"ב] שגם הסולת הבא עם הקרבן נקרא נסכים". עולה מדבריו שהבין ברמב"ם שאין יין ושמן תלויים בהיתר חדש במקדש כלל.

לעומת דבריו הברורים של מהר"י קורקוס הבין תוס' יו"ט [מנחות פ"י מ"ז] את הרמב"ם להיפך. לפי דעתו הרמב"ם לא פסק כרנב"י מפני שר' טרפון חלק על יהודה בן נחמיה, ואף ששתק, כבר תוס' כתבו שידע בעצמו את תשובת יהודה בן נחמיה. ואף שהמשנה היתה קשה לר' טרפון הרמב"ם פסק כמותה מפני שכך סתמה רבי יהודה הנשיא. תמך בשיטת התויו"ט – ערוך השולחן [העתיד אסו"מ סי' נ"ח ט', י"ד], ומחדש שנסכים הוקשו למנחות וכשם שבמנחות עומר ושתי

בספק, האם כיון שר"ט שתק הודה לדברי יהודה בן נחמיה או שר"ט עמד בדעתו.

ג. מחלוקות הראשונים בבאור סוגיית הנצה או חנטה

בהמשך [ס"ט ע"א] שאל רמי בר חמא האם שלב הגידול הקובע שחייב לקדם בפירות האילן קודם הבאת שתי הלחם (דוגמת השרשה אצל תבואה לפני העומר) הוא הנצה, או חנטה של הפרי (רש"י מסביר שהנצה קודמת לחנטה), ונשארה בתיקו. שאלתו יכולה להתייחס או לביכורים או אף לנסכים. רש"י הזכיר אך פירות האילן ומשמע שדוקא ביכורים. מהשטמ"ק [אות א' בשם תו"ה] משמע שהשאלה מתייחסת אף לנסכים, ומסביר שעל אף שהסיק רנב"י שקודם לעומר כשרים היינו בדיעבד! וכן רבנו גרשום כתב במפורש שהשאלה מתייחסת הן לגבי ביכורים והן לגבי נסכים. אולם, בהתאם לשיטתו לעיל, היתר נסכים תלוי לגמרי בשתי הלחם, וע"כ אם לא הנצו או חנטו קודם לשתי הלחם אסור להביא מיין ושמן זה עד שתי הלחם הבאים!³

ד. שיטת הרמב"ם וביאורה

הרמב"ם כתב בהל' אסורי מזבח [פ"ה ה"ט]: "אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר... ואם הביא לא נתקדשו להיותן ראויין לקרבן אבל נתקדשו להפסל ויהיו כקדשים שנפסלו". ובהלכה י': "כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם לכתחלה שהרי

3. מועד חנטת הגפן בפסח בערך, אך מועד חנטת הזית קרוב לשבועות וא"כ יש לכך משמעות מעשית מאד!

הלחם מתירים אותן כן לגבי נסכים. (לפי הפוסקים שלא כרנב"י ואף נסכים אסורים מן החדש קודם שבועות, עולה שאלת הנצה וחנטה, אמנם הרמב"ם פרש את השאלה לגבי תבואה. עי' תמידין ומוספין פ"ז ה"כ, ועי' באריכות במנ"ח מצ' ש"ז, ועי' מהר"י קורקוס).

מסקנות

עולה להלכה שהשאלה אם יש דין חדש בנסכים נשארה בספק וחלוקים בה ראשונים ואחרונים. שיטת רש"י – אין דין חדש בנסכים.

שיטת רבנו גרשום – יש דין חדש בנסכים ובביכורים והנצה או חנטה קודם לשתי הלחם היא הקובעת מה מתירים שתי הלחם.

שיטת הרמב"ם (והראב"ד בפ' לספרא) – נחלקו נושאי כליו מה שיטתו.

שיטת פירוש המיוחס לרשב"א נשארה אף היא בספק.

ויהי רצון שיתקיימו בנו בקרוב דברי הנביא:

"וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות".

סימן סו

הרבעה בבכור ובכלאים

בהרבעה בבכור בעל מום יש שני איסורים: הרכבת שני מינים כיון שהוא מפסולי המוקדשין הנחשבים כשני מינים, ועבודה בקדשים. נעיין באיסורים ובהשוואתם לאיסור כלאים.

ברמב"ם [כלאים פ"ט ה"א ו-ב] שלש מדרגות בהרכבת כלאי בהמה. א) מכניס מכחול בשפופרת חייב מלקות. ב) העלם זה על זה או שעוררן בקול חייב מכת מרדות. ג) להכניס לדיר אחד – מותר. ומקורו בב"מ [צ"א ע"א]. ונראה פשוט שאותן ג' מדרגות קימות לגבי מרביע בשור פסולי המוקדשין [רמב"ם שם הי"א] "אנ"פ שהיא גוף אחד הכתוב עשה אותה כשני גופין". ולפי"ז בבכור שהומם אשר הוא מפסולי המוקדשין, יש בו לפי הרמב"ם איסור כלאים. והרבעה בידיים אסורה והכנסה לדיר מותרת. אלא שמקום

ההלכה בפרק ט' מלמד שהרמב"ם שייך הרבעה בשור פסולי המוקדשים לעבודה בכלאים ולא להרכבת כלאים, שהרי עד הלכה ז' עסק בהרכבה וממנה עסק במלאכה. וא"כ המסקנה הפשוטה לעיל אינה הכרחית, וצריך לעיין האם גדרי איסור הרבעה משום עבודה בכלאים יותר קלים או יותר חמורים מאיסור הרבעה גופו.

ראיה לכאורה ממקור ההלכה במכות [כ"ב ע"א] "המרביע שור פסולי המוקדשין לוקה שנים". ונראה ששתי המלקויות הן האחת משום עבודה בקדשים והשניה משום כלאים וכן שגדריהם שוים. אולם ניתן לדחות שבכלאים חייבים אף במעלה ולא אך במכניס מכחול בשפופרת, ורבי אושעיא נקט מילתא דשווא לתרוייהו. (ולומר דתרי המלקויות האחת משום מרביע

חבל נחלתו

ומהר"ן [על הרי"ף] נראה שלא סבר הכי. שנינו שם [ב"ב ע"א]: "אין מרביעין בהמה בחזלו של מועד כיו"ב אין מרביעין בבכור ולא בפסולי המוקדשין". ובמיוחס לרש"י: "אין מרביעין בהמה משום דעביד מלאכה בחזלו של מועד. 'אין מרביעין' אין אוזוין הבהמה ומביאין עליה זכר. 'בבכור' דקעביד ביה מלאכה וכתיב לא תעבוד בבכור שורך". ונראה שהמיוחס לרש"י חלוק על הרמב"ם בשתיים: ראשית שלדעתו ההרבעה בקדשים היא איסור תורה. ועוד שאף הדרגה השנייה אסורה מהתורה. שהרי לרמב"ם המעלה זכר איסורו מדרבנן, בעוד שבפ"י המיוחס לרש"י תאר את הדרגה השנייה ואותה אסר מהתורה.

ושתי השיטות קשות למל"מ שכתב בהל' מעילה שאין עבודה בקדשים בהרבעה אלא בנקבה אבל בזכר אפילו במכניס מכחול אין איסור תורה שאינו עושה מעשה. ולרמב"ם קשיא מהרבעת פסולי המוקדשין שאסור משום עבודה, ולמיוחס לרש"י הלא אוסר אף העלאה משום עבודה מהתורה, (ואף החת"ס יר"ד סי' ש"ה חלק על המל"מ).

(ומש"כ החת"ס שבהרבעה בפסוה"מ אין לוקה משום כלאיים בפסוה"מ, ותרץ משום שהזכר והנקבה שניהם מפסוה"מ ואין כאן כלאיים. לא ברירא לי. שאם "גוף אחד הוא ועשאו הכתוב כשני גופים" לא נראה שיש כאן מין חדש ובריה בפ"ע אלא דוגמת חציו עבד וחציו ב"ח שאף לישא שפחה שח"ע וחב"ח אינו יכול [תוס' גיטין מ"א ע"א ד"ה לישא]).

ולהלכה בהכנסה לדיר בכלאיים מותר, ובפסוה"מ מדין כלאיים לא יהיה טפל חמור מעיקר. ומכיון שהרמב"ם מיקל ואף במיוחס לרש"י ובר"ן לא אסרו במפורש נראה להתיר.

בכלאיים והשניה משום עבודה בכלאיים – לא ניתן, דהא תרוייהו משום לאו אחד). אבל הרמב"ם בהל' מעילה [פ"א ה"ט] לא כתב מלקות בהרבעה בפסולי המוקדשין – ז"ל: "ואסור להרביע בבכור או בפסולי המוקדשין". ונראה שלדעתו אין מלקות מהתורה על הרבעה בקדשים. וכן העיר ברש"י במכות שגירסת הגמרא דילן "לוקה שנים" סותרת את דברי המל"מ בהל' כלאים ומעילה שברביעת מוקדשין יש אך איסור דרבנן. אולם המאירי נקט כסוגיין דהוי שתי מלקויות.

עולה לפי הרמב"ם:

בהרבעה בכלאיים יש איסור תורה (לפי הדרגות לעיל).

בהרבעה בפסולי המוקדשין יש איסור תורה של עבודה בכלאים.

בהרבעה בקדשים יש איסור דרבנן משום עבודה בקדשים.

ועל אף שדחינו את הראיה לעיל, נראה שאיסור הרבעה משום עבודה בכלאיים לא יהיה יותר חמור מאשר איסור הרבעת כלאיים עצמו, וע"כ מעלה זכר על נקבה אסור אך מדרבנן והכנסה לדיר מותרת. ואחר שהרבעה בפסולי המוקדשין נאסרה משום עבודה בכלאיים לרמב"ם, כאיסור הרבעה בקדשים שאסור מדרבנן, נראה שאף האחרון נלמד מהראשון, וגם בו הנאסר מדרבנן הוא מכניס מכחול ומעלה זכר אבל הכנסה לדיר מותרת. (ובר"ן בפירוש השני כתב: "וי"מ אין מרביעין גזרה שמה יגדל מהם עדרים ואתי לידי גיזה ועבודה" ונראה שאסר הכנסה לדיר דאי בעשיית מעשה בידיים עושה בפועל לגידול עדרים ואסור. ועכ"פ חומרת המעשה מדרבנן).

אבל מהפירוש המיוחס לרש"י למו"ק

בכור בהמה טהורה בזמן הזה

פתיחה

היה מקרה באזורינו, בישראל שגידל צאן, וכדרך המגדלים סימן כל בהמה באוזנה, ע"י הטלת מספר מפלסטיק היוצר נקב באוזן. הלה לא ידע מאומה מכל דיני בכור בהמה טהורה, ולאחר שמכר כבר מספר בכורות לנכרי לאכילה התגלה הדבר. והשאלה היא האם מותר להמשיך ולמכור לנכרים לצורך אכילה או לא, ואם כן על מה אנו סומכים בהיתר זה.

בדיון זה מתוך מציאות הבדיעבד שנוצרה צריך לענ"ד לצדד לקולא, ולאו דוקא לדחות אבן אחר הנופל. ובדרך זו של קירוב ולא של ריחוק בזרוע, נגיע לכך שלהבא ימכרו את המבכירות ולא יגיעו לידי איסור ח"ו.

הכותב אינו מורה הוראה אלא מצביע על הפתרונות ההלכתיים הנראים לו במצב הקשה שנוצר.

א. מכירת בעלי מומין חיים לנכרי

פסק בשו"ע לגבי בכור [ש"ז ס"ב]: "שחטו ונמצא טריפה — עורו עם בשרו אסור בהנאה וטעון קבורה. הג"ה: ולכן טוב למכור לעובד כוכבים קודם שחזיטה". והש"ך שם חלק: "מיהו בתשובת מהרי"ל שם מסיק בשם מהרי"א דאסור למכור לעכו"ם וכ"כ מהר"ם מטיקאטין בשם תשובת אחרונים דא"ז ע"ש". ומקור המחלוקת בראשונים. במשנה [מע"ש פ"א מ"ב]: "הבכור מוכרין אותו תמים חי, ובעל מום חי ושחוט". ופרש הרמב"ם: "ואם נפל בו מום יאכלנו הכהן בטומאה בכל

מקום, או ימכרנו למי שירצה ואפילו לגוי שיאכלנו. לפי שהבכור מתנה לכהן אע"פ שנפל בו מום" ... ואמנם הרב קאפח הסביר בשם סבו שימכרנו לנכרי אך שחוט, וכן רצה המהרי"ט אלגאזי [הל' בכורות פ"ה מ"א ט'] להסביר, אמנם גם הוא חש בדוחק וכתב שהרמב"ם לא היה נוקט לשון מטעה אם זו היתה כונתו. העולה מהרמב"ם שסבר שמותר למכור בכור בעל מום חי לנכרי. ויותר מפורש כתב בספר החינוך [מצוה שצ"ג]:

"ובכור בעל מום יש לכהן למוכרו בכל זמן בין בפני הבית ושללא בפני הבית בין חי בין שחוט לכל אדם ואפילו לעכו"ם דכחולין גמור הוא, וכמו שכתוב הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל. ומ"מ הזהירו חכמים שלא למוכרו בשוק דרך פרהטיא אלא בבית".

וכן כתב המהרי"ל [סי' מ"ב] בשם ספר הפרנס "לפיכך כשיפול בו מום בבכור טוב והגון למוכרו לגוים מחיים. ועוד כתב מהרי"א ז"ל שאין להתיר למכור לגוי ולא עבדין עובדא כספרי והפרנס". היינו נחלקו בכך הפרנס והמהרי"א. אם מותר למכור לנכרי בכור בעל מום חי. וכן הובא בתשובה בהגהות מרדכי [פ' האשה ביבמות]. ובמאירי כתב [חולין קל"ו ע"ב]: "בכור יכול למכור לכל אדם אם נפל בו מום"...

אמנם באו"ז [תשו' סי' תשנ"ב אות ז'] חלק וכתב:

"...לא מיבעיא בבכור, אלא אפילו בבעל מום שפדאו מכהן, אסור למכור אותו לעכו"ם ולעבוד בו וכו', וכן השיב מרנא

חבל נחלתו

לקט יושר יר"ד עמ' ע"ג ענין ב' הביאו את תשובת ר"י הצרפתי:

"דצרימת עין ואוזן מן הסחוסס הוא מום מובהק כשניכר יפה ומגולה ונראה יפה לעיניים שהפגימה יותר גדולה מחגירת הצפורן והיינו דנקט תלמודא צרם און בכור ומת או הצורם און פרתו של חבירו משום דהוי מום ניכר ומובהק".

וכ"כ בתרוה"ד [פסקים סי' רמ"ד], וכ"פ השו"ע [סי' ש"ט ס"א].

את מקום הסחוסס הסביר בעל לקט יושר בצורה ברורה: "ופרש רש"י דהעור היינו אליה רכה שבאוזן והפגימה שם לא הוי מום דהדר ברי ונראה שהסחוסס קרוי כל מה שהוא חרוץ ופגום ולא אותו מקום שהוא פשוט ושרה"ל... המקום החרוץ ופגום הוא המקום בו עוברים הורידים והשרירים שבתוך האוזן החיצונה כפי שחש כל הממשש באוזני הבהמות.

הט"ז העיר שתנוך עפ"י פירוש רש"י עה"ת היינו "גדר האמצעי שבאוזן" ופרש בו הט"ז [ס"ק ד'] "ד"ל הוא הגבוה שבאמצע האוזן שהוא עשוי כעין גדר בפני נקב האוזן". ותמהו עליו הרי אין חלק כזה באוזן בהמה, ועוד שלפי זה תתפרש צרימת האוזן דוקא באוזן הפנימית והיינו מום שבסתר, והחזיק בדעתו בשו"ע הרב בהל' פסח. ואחר בקשת סליחה ומחילה נראה לענ"ד שנפלה כאן טעות בהבנת הט"ז (ואולי אף הוא ידע שא"א להסביר כן בבהמה).

לשון השו"ע לקוח מלשון תשובת הר"י שהובא בטור. מקורו הוא המשנה בריש פ"ו דבכורות [ל"ז ע"א]: "על אלו מומין שוחטין את הבכור, נפגמה אזנו מן הסחוסס אבל לא מן העור". הטור הסביר סחוסס כשנה לתנוך וע"כ הכניס עוד משפט

ורבנא משה ריש מתיבתא דמתא מחסיא בריה דמרנא ורבנא יעקב, דבכור שנפל בו מום ופדאו מכהן דאסור בגיזה ועבודה, ואסור למוכרו לעכו"ם, ואין בו אלא היתר אכילה"...

מקור המחלוקת לא מבורר. האחרונים העלו מספר סיבות לאיסור מכירתו. המהרש"ל חשש שמא ימצא טריפה. החכם צבי שמא יעבוד בו הנכרי או יגוזז אותו (המדויק בדבריו ימצא שאף הוא, כמהר"ם שיק סי' שכ"ג, לא חש מצד עצם חילול הקדשים אלא מצד גרם בזיונם). והמהר"ט אלגאזי, לאחר שהקשה בעצמו את חשש גיזה ועבודה וחשש טריפה, מסיק:

"ולפי מה שכתבנו בפירוש דברי הר"מ בפ"י המשנה הנזכר, נראה דאינו כן דאפילו למכור לגוי מותר. דאי מדרבנן אסור למכור לו, לא היה סותם הר"ם דבריו, ומה גם שלא מציינו לשום אחד מהראשונים שאמרו סברא זאת (של המהרש"ל), ופשיטא שאין בידינו לחדש גזירות מדרבנן מדעתנו".

ואמנם האחרונים נטו לחומרא בשאלה זו, עיין בשדה חמד [ח"ה מערכת בכור בהמה סי' א']. אמנם נלענ"ד שא"א לעקור שיטת רוב הראשונים שעסקו בשאלה זו ממשמעותה, ולנטות אחר שיטת מיעוט הראשונים ורוב האחרונים. וע"כ לפחות בשעת הדחק יש להסתמך עליה.

ב. צרימת האוזן

1) מקום הצרימה

רבים מהראשונים [רא"ש בכורות פ"ה סי' י"א, טור סי' ש"ט, שו"ת מהר"ם מרוטנברג (פראג סי' ט"ז), או"ז סי' תק"ו, רבינו ירוחם נתיב עשרים חלק ב', תש' מהרי"ל סי' מ"ב,

בתו"כ נפר' צו מכילתא דמילואים פרשתא א' כ"א וכו': "על תנוך און אהרן הימנית גדר האמצעי". ובפי' הראב"ד כתב: "תנוך משמע תוך ונמוך. אי נמי מלשון נכים כמו חסר מן הגובה מעט. ושלשה גדרים יש באותן שהם כמו אוגני כלים והשלישי יצא מלשון על מפני שהוא עליו בתוך האון הילכך אינו נותן אלא על האמצעי". מתבאר מדבריו שתנוך הוא מקום נמוך שבאוזן לא עמוק (פנימי) ועוד שבאוזן אדם שהיא מחולקת לכעין כלי ובו שלשה שקעים (אוגני כלים) השקע האמצעי הוא גדר אמצעי שבאוזן והוא התנוך. ונ"ל שלכך התכוון רש"י, ופירוש גדר אינו כפי שהסביר בט"ז הגבחה שבאמצע האוזן אלא מקום מגודר כלומר מוקף מכל צדדיו.

2) גודל הנקב

גודל הנקב הקרוי מום הוא בגודל כרשינה [בכורות ל"ז ע"ב, רמב"ם ביאת מקדש פ"ז ה"ג]. בבביתא שהובאה בגמרא נחלקו מה הגודל האם כעדשה או ככרשינה ומסכמת הגמרא: "תנא קרובין דבריהן להיות שוין". במשנת נגעים [פ"י מ"א] שנינו: "גופה של בהרת כגריס הקלקי מרובע. מקום הגריס תשע עדשות. מקום עדשה ארבע עדשות נמצאו שלשים ושש עדשות". הרמב"ם מפרש: "הפול של אותו המקום גדול ונוטה לריבוע". ולגבי העדשה מפרש: "וכן המחיה אשר שיעורה כעדשה ובתנאי שגם היא תהיה מרובעת כמו שהזכרנו... נמצא שאין אנו מתנים בה את הרבוע אלא אם היתה כעדשה מצומצמת עד שתהיה העדשה בתוכה כעגול בתוך מרובע אשר צלעותיו נוגעות בהקף אותו העגול"... עולה שאין העדשה בשטח של תשיעית הגריס, אלא בשטח של עיגול

מוסגר: "עוד שתחגור הצפורן מן הסחוס פירוש התנוך ולא מן העור". וכן הסביר אף בהמשך הסימן: "און הגדי... כגון שאין לו אלא תנוך אחד אלא שנכפל תנוך העליון"... אמנם בבכורות נ' ע"ב שם מקור דבריו לא נזכר כלל תנוך, אלא בגמרא נאמר "בחסחסות אחת ה"ז מום בשתי חסחסיות אינו מום". ומקור לשון הטור הוא רש"י שכתב: "שאיין לה אלא תנוך אחד שנכפל תנוך העליון"... והב"י אף הוא הוזהר תנוך לסחוס בבהמה וקרא לסחוס תנוך. (מה גם שבמקרה הנוכחי לא ניתן כלל להסביר תנוך עפ"י משמעות הט"ז שהוא נכפף וכמובן שלא סחוס הפנימי באוזן כפי שרצו לבאר בדעתו). ובשו"ע לא הביא כלל את השם סחוס אלא נקט שהיינו הך ופסק: "וכיצד צרימת האון שנפגמה בחסרון מן התנוך ולא העור"... הא קמן שהשו"ע לקח את לשון המשנה, אלא החליף בין סחוס לתנוך. והט"ז לענ"ד בא להדגיש שהמלה תנוך יש לה בעברית שתי משמעויות שונות, ורש"י בעצמו השתמש בה בשתי משמעויות.

וראיה לסברא זו שרש"י עצמו כתב במשנה: "החסחסוס — תנוך האון שקורין טנדריין [ובלקט יושר הביא בשם רש"י 'טנרוס'], ובפסחים [פ"ד ע"א] כתב רש"י על המשנה: "וראשי כנפים והסחסוסים שקורין טיברו"ס שבראש גף הכתף אשפרלו". והסחסוסין שאר הסחסוס שבו כגון תנוך האון. ועי' המתרגם לפסחים שכתב ששיבוש הוא בל' הלעז וצריך לגרוס כמו בבכורות. ורש"י בשמות [כ"ט כ'] כתב: "תנוך הוא הסחסוס האמצעי שבתוך האון שקורין טנדרו"ס". (וייתן לדייק בדבריו שסחוס הוא שם כולל יותר מתנוך שלולא כן לא היה צריך להוסיף אמצעי, וכ"כ בתרגום לעזי רש"י שטנרו"ס היינו סחוס). ומקור דבריו

חבל נחלתו

יאיר סי' קמ"ב, תשו' רע"א ח"א פסקים סי' ע"ד, כת"ס יו"ד סי' ע"ד, משנת יוסף על שביעית פ"ז מ"ג, וביו"ד סי' קי"ז ובאחרונים עליון.

2) איסור סחורה בבכור - איסור הרוחה, מכירה או עסק

ניתנות שתי דרכים לפרש את איסור הסחורה אפשרות אחת שלא הותר אלא למכור בשווי הקרן וללא רווחים. אפשרות שניה, הותר למכור לקבל רווח אבל לא לעסוק בכך בתמידיות אלא אך אם נזדמנו לו. ומה שנאסר הוא לעשות עסק של קניה ומכירה לשם רווחים.

כתב הר"ש על המשנה וכו"כ תוס' נסוכה ל"ט ע"א סוד"ה וליתבי [ולא משכחתי שיהיו כל הני דמותני שוין לענין סחורה אם לא בקונה למכור ולהרויח]. פי' לדבריו, יש מאותם שנמנו במשנה בשביעית כאלה שהותרו במכירה לגמרי כנבלות שפסוק מפורש מהתורה "או מכור לנכרי", לעומת שביעית שנאסרה בכך אלא אם ניתן להשוותם היינו לעשיית עסק של קניה ומכירה. לגבי בכור במשנה ד' [שביעית שם] נאמר: "לקח בכור למשתה בנו או לרגל ולא צריך לו מותר למכור". ובתוספתא [שביעית פ"ה ה"ח] הביאו דעה חולקת לאחר הבאת לשון המשנה: "רבי אומר: אומר אני שלא ימכור אלא בדמיו". ומסביר הר"ש: "כלומר בדמים שקנאו שלא ירויח בהן כלום". אולם לא נפסק כדעת רבי אלא הלכה כסתם משנה. וכן פסק הרמב"ם [הל' בכורות פ"ה ה"ז].

ולגבי הנאסר נקט הרמב"ם [מאכ"א אסורות פ"ח הט"ז]: "אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורין". והטור [סי' ש"ז] כתב: "אבל אסור לעשות בו סחורה כדי להרויח בו". וכ"כ הבי"י בהסבר הטור:

חסום בתשיעית הגריס. לפי"ז קוטר העדשה כ-4.5 עד 5 מ"מ. גודל זה מתאים לפי המראה לגודל החור באוזניים שנוקבו בשוגג. וחור זה קטן מהגודל שהסיק המנחת יצחק שחישב שלא לפי רבוע חסום [ח"ט סי' ק"ז], ואף באגרות משה [יו"ד ח"א סי' קצ"ט] הסכים שדי בחור כזה לשם הטלת מום.

העולה מהדברים שחור שקוטרו בגודל כ-4.5-5 מ"מ והוא בחלק האוזן הבולט שעוברים בו כלי דם ושרירים הוא מום בבהמה.

ועוד עומדת לפנינו שיטת הב"ח, שיעור נקב היינו בנקב שאין בו חסרון היינו שהבשר נדחק לצדדים ואין חסרון מגוף האוזן וכעין חסרון באתרוג. אבל נקב היוצר חסרון די בחור כלשהוא כשם שלפגימה וסדק די בחגירת הצפורן לשם קביעת מום. ונתמכים דבריו מדברי תשובת ר"י הצרפתי שהובאה לעיל.

ג. איסור סחורה

1) דאורייתא או דרבנן

בין הדברים המנויים כאסורים בסחורה במשנת שביעית [פ"ז מ"ג] הם הבכורות. לפי הרמב"ם ותוס' בכורות [ל"א ע"א ד"ה חוץ] האיסור מד"ת; ולפי הר"ש, האו"ז [ח"א סי' ש"ל] והרע"ב מדרבנן. וכ"כ הרא"ש בפירושו: "דילמא אתי בהו לידי תקלה, אבל מדאורייתא שרי, כדתניא בפרק כל פסולי המוקדשים [בכורות ל"א ע"ב] בבכור נאמר לא תפדה אבל נמכר הוא"... והחת"ס [יו"ד סי' ק"ז] כתב: "והנה פשוט דאיסור סחורה בבכור ותרומה איננו מן התורה אלא משום תקלה או בזיון קדשים"... וכתב כן אף בשיטת הרמב"ם. [וע"ע תרוה"ד סי' ר', חות

"ומ"ש בד"א שהלוקח קונה אותו לצרכו אבל אסור לעשות בו סחורה לקנותו כדי להרויח בו... וכ"פ בשו"ע [סי' ש"ז סוס"ג] ולא התנה שימכור ללא רווח כלל. והבאנו שאף הרמב"ם התיר בזה"ז מכירה אף לנכרי.

ולמ"ד שאיסור סחורה בבכור הוא מדרבנן ברור שיש כח ביד חכמים לקבוע אילו גדרים הם נאסרים ואילו גדרים לא אסרו, וזאת בהתאם למטרת איסור הסחורה. וכיון שבבכור, למ"ד מדרבנן, הוא מטעם תקלה או בזיון קודשים כמוש"כ בחת"ס, לא אסרו אלא פתיחת עסק מסחרי. אבל למ"ד איסור סחורה בבכור דאורייתא עדיין קשה מנין נובע גדר הסחורה הזה. והקושיה קשה ממינים האסורים כמוש"כ הר"ש והרא"ש שהרי בנבלה הותרה מכירתה לנכרי. תשובה לכך נמצאת בדברי התוס' יו"ט וכיון לכך אף ה"טז [יו"ד סי' קי"ז ס"ק א'] והוא שכיון שיש בכך צווי תורה להיתרא ולאיסורא, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לקצוב בהם איסור והיתר, וכדוגמת שיטות מסוימות בעינוי יו"כ ומלאכת חוה"מ. (עי' "

לעיל סי' ה').

ע"כ במקרה דנן אף שקשה לכנותו "נזדמנו" שהרי הוא גידל את הבכורות ופטמם (אמנם בלא ידיעת חומר איסורם), יש לצדד שהוי כנזדמנו ומותר יהיה למכרם לאכילה. אמנם הקונה הנכרי יכול להיות שירויח בו בסחורה אולם כבר הובא לעיל שהראשונים לא חשו לכך.

והקשה עלי הרב יהודה הלוי עמיחי מכך שנפסק שאין בכור נמכר באטליז ואינו נמכר לפי משקל, ומכאן שיש איסור במכירתו לשם רווח. אולם היורד לטעם ההלכה מבחין שלא נאסרה המכירה בעצמה אלא הביזוי לצורך רווחים. ובשאר פסולי המוקדשין שהנאתם להקדש הותר למוכרם בדרך הרגילה באטליז וכד'. אבל הבכור ומעשר שהנאתם לבעליהם לא הותר, וכל' רש"י בבכורות [ל"א ע"א]: "ומשום הנאת הדיוטות לא מזלזלין בקודשים לנהוג בהן מנהג חולין למוכרו באיטליז אלא בביתו ואע"פ שלא יקפצו עליהם בני אדם כל כך..." ואמנם המכירה לנכרי בעלי מומין חיים, יש בה קושי גדול אולם על כך הרחבנו דבורנו לעיל פרק א'.

סימן סח

כתב יוחסין ומעלתו בימינו

הקדמה

מחלוקת גדולה נטושה בין האחרונים על גדר הכהונה בימינו. יש מצדדים שהכהונה מסופקת, וע"כ עליהם להחזיר מעיקר הדין דמי פדיון הבן שקבלו [שאילת יעב"ץ ח"א סי' פ"ט], ויש שהקלו שלא להוציא שבוייה מכהן בדיעבד לאחר שנשאה [מהרשד"ם

אה"ע סי' רל"ה], ואת עליתם לתורה בכהנים קבעו כמנהג ועוד תוצאות להלכה. לעומתם יצאו פוסקים רבים שהשיגו על דבריהם וקבעו שהכהנים בימינו הם ודאי כהנים, וע"כ כל מצוות כהונה עליהם. הויכוח מובא באריכות בשדי חמד [כרך ג']. מרבית הפוסקים נטו לצד האחרון שכהנים

חבל נחלתו

בימינו הם ודאי כהנים.

(ועי' בתשו' מהרש"ם [ח"ה סי' ע"ב] שהלך בדרך אמצעית בדרכו של התבואות שור [סי' י"ה ס"ק כ"ט] שאע"פ שחזקת כהונה אינה ברורה מ"מ גדולה חזקה וא"א לשנות ובמה שהחזיקו מדיני כהונה – מוחזקים, ובמה שלא החזיקו – אין מוחזקים.)

ענף ממחלוקת זו הוא חשיבות ספרי היחס. לחלק מהמשפחות בימינו ישנם ספרי יוחסין, ונשאלת השאלה האם ספרי היוחסין יוצרים מעלה הלכתית אשר אינה אלאה שאין להם ספרים, או שאין ביכולת הספרים ליצור מעלה הלכתית.

א. לאלו מצוות נצרכים דוקא כהנים מיוחסים

כתב הרמב"ם [אסו"ב פ"כ ה"א]:

"כל הכהנים שבזמן הזה בחזקה הם כהנים ואינן אוכלין אלא בקדשי הגבול והוא שתהיה תרומה של דבריהם, אבל תרומה של תורה וחלה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס."

למדנו מהרמב"ם שעבודה בבית המקדש, נטילת מתנות של מקדש ואכילת תרומה וחלה דאורייתא מותרים רק לכהנים מיוחסים.

ומקור דבריו במסכת מידות [פ"ה מ"ד]: "לשכת הגזית שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה, וכהן שנמצא בו פסול לרבש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו. ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים."

מבאר הגר"א על המשנה:

"אף שהם לא היו דנין דיני נפשות אלא זקן ממרא ולעגלה ערופה, אלא מפני שהם היו דנים את הכהונה והיו צריכים

להם תמיד כי בכל יום היו נתוספין כמה כהנים לכך לא היו רשאים לצאת".

וכ"פ הרמב"ם [ביאת מקדש פ"ו ה"א]: "בית דין הגדול היו יושבין בלשכת הגזית ועיקר מעשיהם התדיר שהן יושבין ודנין את הכהונה ובודקין את הכהנים ביוחסין ובמומין..."

ב. מקור הצורך לכהנים מיוחסים

בצפנת פענח [תרומות פ"כ פ"ב] הסביר:

"אך באמת עיקר הטעם לא משום דזה (עבודה בביהמ"ק ותרומה דאורייתא) מהתורה וזה (תרומה) מדרבנן, רק משום דדבר דהוה גדר עבודה בעי דוקא מיוחס, וכ"ז שאינו מיוחס אסור לו לעבוד. אבל מתנות חז"ל כיון דלא הוה בגדר עבודה... ועיין במדות פ"ה ובתוספתא פ"ז דסנהדרין דמבואר שם ג"כ דצריך דוקא מיוחס. ועיין מש"כ רבינו ז"ל בהג"ל תרומות פ"ז ה"ט דגבי מצורע בעי ג"כ שיטמא אותו רק כהן מיוחס ע"ש. וזהו דכל דבר דבעי דוקא זרע אהרן ולא משום פסול זרות צריך דוקא מיוחס... וזהו כונת התוס' [כתובות כ"ד ע"א ד"ה אבל] דלהכשיר לעבודה לכו"ע צריך עדים ע"ש."

קצת נראה מדברי הצ"פ שבמקום שצריך כהן מיוחס היינו מהתורה.

מקור החיוב על סנהדרין לברר יוחסין בכהונה הוא מהכתוב בפר' אמור [ויקרא כ"א, ח']: "כי קדוש אני ה' מקדישכם"; והתבאר בתורת כהנים: "להזהיר בית דין על כך"; וכ"נ מדברי החזון יחזקאל [סנהדרין פ"ז ה"א].

אמנם המב"ט כתב בפירוש שזוהי מעלה דרבנן, (וכנראה מסביר את הלימוד כאסמכתא). נאמר בס' קרית ספר [אסו"ב פ"כ]:

כהנים העובדים ע"ג מזבח מן התורה או מדרבנן שסו"ס לכו"ע כדי להעלות ליוחסין צריך שני עדים עד לאחד מאבותיו שעבד ע"ג מזבח - דבר שאין לנו עתה.

ג. כח מגילות יוחסין ודרכי יחוס כהנים

כתב הריב"ש נ"ס' צ"ד בסופו:

"הנה שלא היו אלו החכמים נזהרין מלקלל הכהנים אף אם היו נודעים ביחוסם, כל שלא היו נוהגין כשורה, או שלא היו בני תורה. כ"ש בכהנים שבדורנו שאין להם כתב היחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרוא ראשון בתורת כהן..."
מתוך דבריו ניתן לדייק שלכהן שיש כתב יחס דינו ככהנים בזמן בית שני שיחוסם ידוע.

וכן כתב הרב קוק זצ"ל [משפט כהן סי' צ"ד]:

"זאנע"פ שאין לנו כהנים מיוחסים (=לעבודה בביהמ"ק) אין זו כ"כ קפידא, דמה"ת סמכינן אחזקה, ולא אמרו מעלת יוחסין אלא בזמן שהיו להן יוחסין, ואלה שבקשו כתבם המתניחש היו להו ריעותא כשלא נמצא בזמן קצר כזה, אבל באורך הזמן, שאין אבידת היוחסין ריעותא, י"ל דאין מעכב כלל ענין כתב היחס. **גם אולי ישנם ג"כ יחידים מכהנים שי"ל כתבי יחס מסורים מדורות עתיקים**."

והדברים קשים לענ"ד. וכי מי מעיד על כתב יוחסין שהוא אמת. והרי הכתב מעיד על דורות שאין ידוע עליהם מאומה, ובמה עדיף הכתב מעדות האדם על עצמו שאינה מועילה בדאורייתא?

(לענ"ד כוונת הרב קוק זצ"ל היא שכתב היחס בימינו הוא רק ליתר הידור, כשם שד' אמהות

"מן התורה כל שהוא מוחזק בבני אהרן הכהנים הוא כהן לכל הדברים דהא סוקלין ושורפין על החזקות דחזקה מדאורייתא כדילפינן מבית המנוגע ואוכל תרומה וחלה של תורה ומשמש ע"ג המזבח בזמן בית המקדש כיון דהחזקה שהוא מזרע אהרן, כדאמר מהניא ליה חזקתיה לכל הדברים, אע"ג דאכתי לא שמש ובהאי חזקה היו ב"ד הגדול מניחין אותו לעבוד. ונראה דאפילו בזה"ז כל מי שהחזקה משפחתו בכהונה ולא קרא עליו ערעור הוי כהן לכל הדברים דמהניא ליה חזקתו מן התורה.

ומדבנן הוא דצריך בדיקה עד כהן ששמש על גב המזבח אע"ג דאית ליה חזקה, **דמדאורייתא בחזקה לחודה סגי** כדאמרינן.

והנהו כהני דבימי עזרא דלא אהניא להו חזקתן אלא לתרומה דרבנן ולא לתרומה דאורייתא היינו משום דריע חזקתייהו שהיו מיחוסים אותם אחר בני ברזילי שהיה ישראל.

אבל כל דאית להו חזקת משפחת כהונה ולא ריע חזקתייהו נראה דאפילו בזה"ז מדאורייתא מהניא להו חזקתייהו אפילו למידי דהוי דאורייתא דהא סמכינן עלייהו בפדיון בכור דהוי דאורייתא בכל זמן אלא דבתרומה וחלה של תורה דאית בהו חיוב מיתה לזר חשו רבנן טפי לאצרוכי בדיקה".

עולה מדברי המב"ט שכל חשיבות היחוס הוא מדרבנן שעשו מעלה ביוחסין, אבל מד"ת אף כהני חזקה ראויים לעבוד בבית המקדש. ומשמע מדבריו שמעלת יוחסין אינה לעיכובא.

ונראה שלעיונו אין נ"מ אם חיוב יחוס

חבל נחלתו

אינה בדיקה מוחלטת; הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א).

ונראה להקשות על דברי הרב זצ"ל מדברי כמה וכמה ראשונים.

הרמב"ם כתב בהל' אסורי ביאה [פ"כ ה"ב]:

"אי זהו כהן מיוחד כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן ופלוני בן פלוני הכהן עד איש שאינו צריך בדיקה והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בי"ד הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד".

ניתן לומר שדברי הרמב"ם מצטמצמים דוקא לקביעה שקבע בראש דבריו שכל הכהנים בימינו הם כהני חזקה בלבד, ולגביהם, דרך בירור יחוסם הוא עפ"י שני עדים. אבל לאותם שספרי יחוסין בידם דרך הבירור הוא עפ"י ספריהם.

אולם הסברה זו קשה לענ"ד, וכי הרמב"ם לא ידע שיש ספרי יחוסין לכמה משפחות דבר הידוע אף בימינו? ועוד, מדוע הוא קובע בצורה כוללנית שכל הכהנים הם כהני חזקה אם יש כהנים מיוחדים.

ועוד הרמב"ם עצמו בתשובה [סי' ת"מ] כתב במפורש שקביעת יחוס כהונה לעבודה ע"ג מזבח ולתרומה דאורייתא היא דוקא עפ"י שני עדים. ז"ל:

"וששאלתם מה הם מיוחדים. דעו שכל הכהנים שבזמן הזה בחזקה הם כהנים ואינם מיוחדים, והמיוחדים הוא שיעידו עליו שני עדים שהוא בנו של פלוני הכהן ושהוא כשר. וכן צריך שני עדים על אביו שהוא בן פלוני הכהן ושהיה כשר וכן על אבי אביו הכל בעדים עד איש שאינו צריך בדיקה כגון שהעידו שני עדים

שאביו של זה או שזה ראינוהו משמש

ע"ג המזבח או ראינוהו בסנהדרין גדולה"...

הרמב"ם מסביר את הורדת משפחות בני חביה בני הקוץ לכהני חזקה [עזרא ב', ס"א; כתובות כ"ד ע"ב] בכך שלא היה להם כתב יחס או שהיה כתב יחס משפחתי ושמים נעדר. לעומת כתב יחס שהיה מעשה בית דין והיה מאושר בחתימת הדיינים. ולפי"ז כל ספרי היוחסין שאינם מעשה בי"ד – אינם קובעים את בעליהם לכהנים מיוחדים.

וכן נראה להוכיח מדברי המאירי [קדושין ס"ט ע"ב]:

"...וכל שהעידו עליו עדים באכילת תרומה של תורה מעלין ממנה ליוחסין ומחזיקין אותו בכהן מיוחד. כך היא שיטתנו וכן יראה מסוגיא זו, שמתוך שלא מצאו כתב היחס לא רצו להאכילם אלא בתרומה דרבנן. וכן נראה דעת גדולי המחברים.

ומכל מקום גדולי המפרשים נראה שדעתם נוטה לומר שכל שהוא בחזקת כהן אין מהרהרין אחריו, ואע"פ שלא נמצא כתב יחוסו ושלא נתבררה שלשלתו, ולא נאמר באלו אלא שלא יאכלו עד שיתברר יחוסם וכמו שאמר עד עמוד כהן לאורים ותמים... וסוף הענין לומר עד שיתברר יחוסכם אינו אלא מפני שיצא עליהם קול בחללות...

ומכל מקום אף לדבריהם דוקא בגלות בבל שהיה גלות מועט ועדין חזקת אבות קיימת הא לעתיד לבא אין מחזיקין אותם עד שיתברר יחוסם על פי נביא".

עולה מתוך דבריו (לגדולי המפרשים) שאף אם בבית שני חזקת כהונה עמדה בפני

ובהמשך מסיק שהצרכת שני עדים היא מדרבנן ומפני מעלת יוחסין, ומסתפק אם תועיל חזקה או עד אחד לקרבן פסח בזה"ז או שמא העמידו חכמים דבריהם.

(ואף דברי הרב קוק שהובאו לעיל ניתן להסבירם כעין דברי החזו"א שלהקרה בטומאה בזה"ז יספיקו אותם כהנים בעלי ספרי היחוס, אבל לא שספרי יחוסם יספיקו לעבודה קבועה ע"ג מזבח).

מסקנה

נראה לי עפ"י הדברים שהובאו לעיל שאין לקבוע ואפילו להחליט מחמת ספק את אותם משפחות שיש להן כתב יחוס לכהנים מיוחסים, מפני שאין המגילות מעשה בית דין ואין דיין שיכול לקבל עדות על כשרות המשפחה עד אבות המשפחה ששמשו ע"ג המזבח. ערך מגילות היוחסין הוא ערך הסטורי אבל לא ערך הלכתי

(אמנם נכון שספרי היחס אינם תקפים לאפשר הקרבה ע"ג המזבח אך מ"מ כהנים המחזיקים כתב יחס בימינו הם כהנים יותר בטוחים מאחרים; ולכן ליתר הידור עדיף להסתמך עליהם; הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א).

וכדברי הרמב"ם [הל' מלכים פי"ב]: "בימי המלך המשיח כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו'". ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי. ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל". נראה מדבריו כאן ובמקו"א שכל הכהנים בכלל אלו, ולא דוקא אותם שאינם מיוחסים עפ"י ספרי יחוס.

עצמה ללא כתבי יחס, ופגם כהני בני הקוץ היה בגלל שלא מצאו ספרי יוחסיהם, בימינו חזקה זו לא תועיל, ואף ספרי יוחסין לא יועילו, וצריך יחוס דוקא עפ"י נביא.

וכ"נ מהר"ן בכתובות [י' ע"ב ברי"ף] שמקשה מדוע לא האמינו לשנים המעידים זה על זה שהוא כהן הלא כל המשפחות בחזקת כשרות והוכיח כן מכמה מקומות; והסיק:

"לפיכך נראין דברי ר"ת ז"ל דלהשיאו אשה לאו דוקא. אלא ה"ק אין נאמנים להשיאו אשה בבדיקת ארבע אמהות לענין שיעשו בניו כבודוקין למזבח ולדוכן ולסנהדרין דלכל הני בודקין..."

מתבאר מדבריו שאין הולכים אחר חזקה וצריך דוקא שני עדים על כך. וכן היש"ש [קדושין פ"ד סי' י"ח] החזיק בתירוץ זה.

וכן הסביר הב"ח בטור [אה"ע סי' ב'] שליוחסין לעבודה ע"ג מזבח צריך דוקא שני עדים. ובבית שמואל [סי' ג' ס"ק ב']:

"והכלל שנולה מדינים אלו הוא לענין יוחסים לכו"ע בענין שני עדים כשרים". ובמקנה על קדושין [ע"ו ע"ב ד"ה וכן] כתב שבודקים מזה ששימש ולמטה עד לכהן שמיחסים עתה אף באמהות.

וכן כתב החזו"א [אה"ע סי' ב' ס"ק ד']: "לעתיד לבא לא יהיו לנו כהנים מיוחסים משום חשש זרות דהרי היינו מעלים ע"פ עצמו וע"פ ע"א לנ"כ ולתרומה דרבנן. ולענין יוחסין צריך יחוס בעדות שהוא מזרע אהרן, ומשום חשש חללות דצריך בדיקת אמהות ולא סגי בחזקה של גולה. ונראה דלענין חשש חללות סגי בבדיקת ד' אמהות... אבל לענין עדות אבות הכהונה צריכין אנו לאליהו שיגלה".

מופלא סמוך לאיש בהפרשת חלה

שאלה

בקייטנה שעשו בנות לפני גיל שתיים עשרה (אך מעל גיל אחת עשרה) הכינו חלות לשבת, הבנות (המארגנות) הפרישו בעצמן חלה, בליל שבת עלתה השאלה: האם אפשר לאכול מן החלות מחמת שהבנות קטנות ולא הביאו שתי שערות?

תשובה

א. דין הפרשת חלה כדין הפרשת תרומות ומעשרות ובה מתרכז הדיון. במשנה תרומות [פ"א מ"א]: "חמישה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה החרש השוטה והקטן..."

ובפ"א מ"ג: "קטן שלא הביא שתי שערות ר' יהודה אומר: תרומתו תרומה, ר' יוסי אומר: אם עד שלא בא לעונת נדרים אין תרומתו תרומה, משבא לעונת נדרים תרומתו תרומה". משנה א' יכולה להתפרש כשיטה שלישית שסוברת שכל קטן אף סמוך לאיש אין תרומתו תרומה וכך הסביר הריב"מ [מ"ג], ודעה זו היא דעת ר"מ שמביא הירושלמי שלעולם אין תרומתו תרומה עד שיגדיל, או היא יכולה להתפרש כאחת מן הדעות במשנה ג' וכן שהסביר הרמב"ם בפה"מ.

ב. בנדה [מ"ו ע"ב] מובאת מחלוקת בין ר' יוחנן ור"ל שסברו שמופלא סמוך לאיש דאורייתא לבין רב כהנא שסובר שמופלא סמוך לאיש מדרבנן. הרמב"ם [נדרים פ"א ה"א, נזירות פ"ב ה"ג, תרומות פ"ד ה"ה] פוסק כר"י ור"ל וע"כ סובר שתרומתו תרומה וכן

הקדשו הקדש ונדרו נדר, וא"כ אף הפרשת חלה שלו הרי היא הפרשה מן התורה.

עוד מובאת בסוגיא בנדה משנה ג' מתרומות, בנוסח שונה, בו ר' יהודה אומר: "אין תרומתו תרומה". ור"י יוסי סובר כדעתו במשנתנו. הגמרא מקשה מדעת ר' יוסי על שיטת רב כהנא. תוס' ורא"ש מקשים מדוע לא סייעו לרב כהנא מר' יהודה שסובר שמופלא סמוך לאיש מדרבנן, ומתריצים שר' יהודה סובר שלהקדיש יכול מופלא סמוך לאיש מדאורייתא, אבל לתקן טבל אינו כגדול. ולפי"ז אפילו אם פוסקים כר"י ור"ל עדיין מופלא סמוך לאיש אינו יכול להפריש תרומות ומעשרות. וכן הר"ש מסתפק מהי הגירסא הנכונה במשנה ומביא מירושלמי יבמות שלפי ר"מ ואולי לפי ר' יהודה חילקו בין הקדש לתרומות.

ג. כאמור הרמב"ם פוסק שמופלא סמוך לאיש תרומתו תרומה מן התורה, וכן הסבירו נו"כ את שיטתו. ואף את הראב"ד שתמה על שיטת הרמב"ם [הל' נזירות שם] הסבירו שלא חלק אלא אך הודיע שיש שפסקו שמופלא סמוך לאיש אינו מן התורה. (אמנם במנ"ח מצ' תק"ז סובר שלראב"ד מופלא סמוך לאיש מדרבנן). וכרמב"ם פסק המאירי [נידה מ"ו ע"ב] השו"ע [נדרים ס"י של"א סל"ג] פסק כרמב"ם, וכ"פ הש"ך [שם ס"ק ג'], וכ"פ הח"י"א בשערי צדק [פ"ה סעיפים ב' וה']. ד. אבל הגר"א [של"א ס"ק ע"ח] פסק כר' מאיר שאין תרומתו תרומה. ז"ל: "ול"נ דהלכה כסתם דלעולם לא הוי תרומה כמש"ש חמישה לא יתרומו... והביא שיטתו בדרך אמונה [תרומות פ"ד ס"ק נ"ה]. ובאמרי בינה

ובלשון הסמ"ג מסתפק. וכ"כ הט"ז [ס"ק ב'] והש"ך [ס"ק ה'] שדוקא שכוונתו לחלק בבצק ולא בכונתו לחלק אחר אפיה. ועי' בחידושי ר' חיים הלוי [הל' ביכורים פ"ו הי"ט] שחקר בדבר והסיק ג"כ כך. וע"כ אע"פ שבמקרה דנן הבנות לשות ומכניות כל אחת את חלתה לעצמה ואח"כ אופות במשותף, כיון שהן קטנות וכל החלוקה היא למראית עין והחלוקה המעשית לאחר האפיה, הבצק חייב בחלה.

ז. ואולי ניתן לומר שכיון שלגבי הבנות מדין חינוך – על הצד שצריך הפרשה הרי קטן הפריש ומועיל לגביו, ועל הצד שנחשב 'לחלק' יועיל צד זה לפטור את אכילת הבנות אף בלא לסמוך על הפרשת מופלא סמוך לאיש. ולגביהן חלות אלו לא תחשבה כטבולות לחלה. ואולם כל זה מתיר לבנות עצמן אך לא לגדולים.

שבתי וראיתי שקטן אין מעשיו מועילים אף לעצמו, כמבואר בתוס' גיטין [מ' ע"ב ד"ה וכתב] שמעמידים להם אפוטרופוס כדי שלא יאכלו טבלים, ואם מעשיו מועילים לגבי עצמו אין צורך בהעמדת אפוטרופוס. וע"כ כאן זה לא יחשב לחלק ואסור לדעת הגר"א לאכול מהן עד מוצאי שבת.

מסקנה

נראה שכיון שלמרביית הפוסקים סומכים בדיעבד על הפרשת מופלא סמוך לאיש ניתן גם כאן לסמוך עליהן ולאכול מן החלות. אולם המחמירים לנהוג עפ"י הגר"א אסורים לאכול מן החלות עד מוצאי שבת.

[הל' תו"מ סי' ח'] דייק מכמה ראשונים שסברו כגר"א. ולכאורה המחמירים צריכים לחוש לדעת הגר"א ולא לאכול מהחלות הנ"ל עד מוצאי שבת.

ה. ונראה להקל מסיבה אחרת. הרי הבנות המארגנות נתנו לכל ילדה המשתתפת בקייטנה חלק מהבצק שהכינו, וכל אחת עשתה לעצמה חלה, וא"כ הבצק נעשה מתחילה ע"מ לחלק ולכן פטור מהפרשת חלה כמבואר סי' שכ"ו ס"ב. ואף שכל הבצק היה מעורב מתחילה ואח"כ נאפה בתנור ביחד כיון שהיה שייך למספר בנות (ולכל אחת פחות מכשיעור) אינו מצטרף. ו. אלא שעדיין צ"ע, שהרי הקמח שייך למשפחות של המארגנות שנקנה מכספן, ואינו נקנה למשפחות הבנות המשתתפות בקייטנה מדאורייתא עד שיגיע לביתן, ואז ייקנה מדין חצר או הגבהה וכד'. אבל לפני כן כל הקניינים הם מדרבנן וא"כ החלות לא נתחלקו אלא לאחר שנאפו וחייבות בחלה, כמבואר בט"ז [סי' שכ"ה ס"ק ה'], וחזרנו לשאלת מופלא סמוך לאיש לפי הגר"א.

ולכאורה ניתן לומר מה משנה שהוקנו אך לאחר האפיה הלא נלושו ע"מ לחלק, ומה לי לאחר האפיה ומה לי לאחר הלישה בשני המצבים כוונתו לחלק עושה זאת כמחולק מעתה, כמבואר בראשונים על משנה זו?

עמד על שאלה זו הב"י [סי' שכ"ו] שדייק מלשון הרשב"א בפסקי חלה: "ונראה מדבריו שכל שאין דעתן לחלקה בצק אע"פ שדעתן לחלקה אחר שתאפה מצטרפין".

מתנות עניים מעץ אחד

שאלה

האם בעל גפן אחת חייב במתנות עניים שכחה פאה פרט ועוללות?

תשובה

בתוס' אנשי שם על פ"ז מ"ג דפאה כתב: "אולם צל"ע אי נהג (פרט ועוללות) בכרם גופא אף בגפן יחידי או אינו נוהג אלא בה' גפנים דבפחות מהכי אינו נקרא כרם כפ"ד דכלאים, וכן פירש"י בסוטה דף מ"ג לענין ערלה ורבעי וכן דעת רב אחאי גאון הביאו הר"ן בפ"ק דר"ה דאין רבעי נוהג אלא בכרם ולא בגפן יחידי וא"כ הדין נותן דגם פרט ועוללות לא יהא נוהג אלא בכרם שלם, וא"ל דהכא איכא שום רבוי דמרבית מיניה גפן יחידי, ז"א דהא בסוטה שם גבי חזרת מעורכי המלחמה מרבינן מריבוי דאשר נטע שאר אילני מאכל ולא ד' גפנים וא"כ ה"נ אם היה שום רבוי היינו מרבינן שאר מיניה, ולא מצאתי גלוי לדין זה" [ש"י].

עולה מדבריו שלכאורה דין פרט ועוללות צריך להיות כבעורכי מלחמה בערלה ורבעי (למקצת דעות בראשונים) שאין נוהג אלא בכרם היינו חמש גפנים, (שתים כנגד שתים וא' יוצאת זנב) אלא שלא מצא דיון בכך. וצריך לעיין מהמשנה [פ"ג מ"ה] "שנים שלקחו את האילן נותנין פאה אחת לקח זה צפוני וזה דרומי זה נותן פאה לעצמו וזה נותן פאה לעצמו". הא קמן שאף בעץ אחד צריך לתת מתנ"ע. וניתן לחלק שההסתפקות היא דוקא מגפן יחידית אבל בשאר אילנות צריך

לתת מכאו"א. ולפי"ז דייקה המשנה דוקא להשמיע לנו באילנות ולא בגפן. מי שמתנגד לדברי תוס' אנ"ש בחריפות הוא ערוך השלחן [זרעים סי' י"ג ס"ח] הוא כולל מיני אילנות עם גפן, ומקשה שאין להוכיח ממינוח התורה 'כרם' שכשם שמצינו בכלאים שכתבה התורה לשון כרם, ואעפ"כ אף גפן יחידית חייבת בכלאים, באותה מידה אף לגבי מתנ"ע. ראיתו מדיני כלאים נכונה, אבל עדיין א"א בכך לדחות את דעת תוס' אנ"ש שהביאו ראיה מערלה ורבעי (לחלק משיטות הראשונים) ומעורכי מלחמה.

אלא שכבר העיר ערוה"ש [שם] שמהלכה אחרת יש לפטור גפן יחידית מרוב מתנ"ע. ז"ל הרמב"ם [פ"ד הכ"ז]: "מי שהיו לו חמש גפנים ובצרם לתוך ביתו אם לאכלן ענבים פטור מן הפרט ומן השכחה ומן הרבעי וחיוב בעוללות ואם בצרן לשתות יין חייב בכל אלא א"כ שיר מקצתן". ובראב"ד העיר שפטור אף מן הפאה [ולכך הרמב"ם מסכים ע"י נז"כ] ולגבי הבוצר לשתות יין כתב שחייב מן המשואר על הכל, ולא רק על מה ששייר. עולה לפי הרמב"ם והראב"ד עפ"י הירושלמי [פאה פ"ג ה"ב] והתוספתא [פ"א ה"ג] שבציר לאכילה פטור ממתנ"ע משום שלא נחשב לקציר, ואינו מכניסם לקיום בביתו [רמב"ם מתנ"ע פ"ב ה"י]. ואך בבציר ליין נחלקו אם שייר אם נותן על הכל מפני שהוא אכילת קבע. (ובעוללות חייב משום שהוכרו בעודם על הגפן ועי' בירו' ובנוה"כ לרמב"ם שם).

אלא שצריך עיון במספר הכתוב
בברייתא ובעקבותיה ברמב"ם, מדוע דוקא
מנתה 'ארבע וחמש' ומה יהיה הדין בפחות
או ביותר, והאם ניתן להוכיח מכאן שגפן
יחידית פטורה לגמרי. ובחסדי דוד על
התוספתא כתב: "אבל בבוצר ענבים אינו
חייב בלקט ובפיאה אא"כ בוצר לעשותו יין.
אבל בוצר לאכלם פטור דאזלין בתר רובא.
ורובא דאינשי נטעי להו אדעתא דין. ולא
מקרי בצירה אלא בהכי. ולכך קתני היו לו ד'
וה' גפנים וכו', וד' וה' לאו דוקא אלא אפילו
טובא נמי וד' וה' כדאמרי אינשי כדאמרינן
בגמרא ריש פרק מפנין [שבת דף ק"ו סוע"ב]."
מבואר מדבריו שהמספר (ד' וה') אין לו
משמעות, ואין קשר בין המושג כרם בתורה
לד' וה' שהוזכרו כאן. ואף בכרם גדול
לאכילה פטור ממתנ"ע [פרט לעוללות].
אולם חולק על דעתו הקרית ספר [מתנ"ע
ספ"ד] שכתב: "מי שהיו לו חמש גפנים ובצרו
לתוך ביתו אם לאוכלן ענבים פטור מפרט
ושכחה ורבעי, דבפרט כתיב כרמך בתר
בצירה דמשמע דכדרך הבוצרים הוא דבעי
להניח פרט לעניים, ובכה"ג לאו בצירה מקרי
דאע"ג דאמרן דג' אשכולות שעושין רביע
הוי שיעור בצירה היינו התחלת בצירה בכרם

גדול לשיזכו העניים בעוללות, אבל כשאין
אלא חמש גפנים ובצרו לבית לא הוי בצירה...
ואם בצרו לעשותו יין חייב בכל כיון שבצרו
ג' אשכולות כדלעיל". מתברר מדבריו
שבכרם גדול אפילו בצרו לאכילה ולא ליין
חייב במתנ"ע, ואך בחמש גפנים ופחות מהן
חל החילוק שבין אכילה או יין. ונראה
שלמד זאת לא מדין כרם אלא מדין קצירת
עראי שבמעט גפנים תמיד נחשב כעראי.

לסיכום:

- א. לא נראה שיש הבדל בין גפן יחידית
ליותר גפנים מבחינת החיוב במתנ"ע
ותמיד חייב.
- ב. דרך האכילה פוטרת עד חמש גפנים,
ואם בוצר מהן אך לאכילה פטור
ממתנ"ע פרט לעוללות. ואך אם בוצר
ליין חייב. ואם בצר ליין ושייר –
מחלוקת ראשונים אם צריך לתת אך על
מה ששייר או על הכל.
- ג. בעל כרם גדול ובוצר לאכילה נחלקו
האחרונים האם חייב במתנ"ע, ונראה
להחמיר ולחייב, מפני שדברי החסדי דוד
נכתבו כביאור ולא כפסק ובפרט בזמננו
שאיין בכך חסרון לבעלי הכרמים.

סימן עא

יין חמישית

שאלה

כדי ליצור: "פרוטה חמורה" של מעשר שני
מיד בתחילת השנה הראשונה לאחר
השמיטה, הוחלט לבצור ענבים מאזור
גידול במקום שכבשו עולי בבל. לעשות יין
כבר בשנה החמישית קודם השמיטה. היין

יתחייב במעשר שני של שנה חמישית.
ישמרו את היין בחביותיו קודם שליית
הזגים והחרצנים וע"י כך לא יתבצע גמר
מלאכה, והיין לא יתחייב **בביעור מעשרות**
בפסח של השנה השביעית. ולאחר זמן
הביעור יפרישו מן היין מעשר שני, ויחללו

חבל נחלתו

אותו על פרוטה ובכך תיווצר הפרוטה החמורה מגפן מכיבוש עו"ב. האם דרך זו נכונה לכל השיטות?

החייב בביעור

א. הדרך המוצעת בשאלה מתבססת על כך שהיין אף שהוא בן שנה חמישית ונעשה באותה שנה אינו מתחייב בביעור בשנה השביעית כיון שלא נשלו ממנו זגיו וחרצניו עד לאחר הביעור.

במסכת מעשר שני [פ"ה מ"ח]:

"אמר רבי יהודה בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינות: מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שנת הביעור, עד שבא ר' עקיבא ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הביעור".

היינו: בתחילה סברו שמוטלת על בעלי הפירות למהר את הוצאת המעשרות מן הפירות, עד שבא ר' עקיבא ולימד שכל הפירות שלא הגיעו לעונת המעשרות קודם זמן הביעור נפטרו מן הביעור עתה, ויתחייבו בביעור של עוד שלש וחצי שנים. ב. השאלה המרכזית היא: מהי עונת המעשרות במשנה זו, והוא קובע האם חלה חובת ביעור לגבי ענייננו. אם עונת המעשרות היא התחלת גידול הפרי הרי כל הפירות שהגיעו לשלב גידול זה חייבים בביעור, ושמירת התבואה בקשיה או יין עם זגיו לא תועיל לפטור מן הביעור. לעומת זאת אם עונת המעשרות היא גמר הפרי לאכילה הרי ניתן לשמור יין שזגיו

עדיין לא נשלו, ולחייבו בביעור רק לאחר השביעית.

בדרך כלל המונח: "עונת המעשרות" הוא שלב הגידול המנוי בתחילת מסכת מעשרות: "התאנים משיבחילר"... ומזמן זה חלה על הפירות חובת מעשר¹. לפי הבנה זו, תמוה כיצד תתפרש משנתנו לגבי הזירוז: "מהרו והתקינו את פירותיכם", האם הכונה לזירוז לעיבוד השדות כדי שהפירות יגמרו? והרי סוף סוף אין התנאים האקלימיים של חום ומים לגמרי בידם. לעומת זאת אם הזירוז יתפרש על הפרשת תרו"מ כדי שיוכלו להתוודות כראוי הרישא של המשנה תתפרש היטב, אולם הכנסת המונח: "עונת המעשרות" תשאר מוקשית. ג. מחמת שאלה זו, נראה שהר"ש בביאורו נטה מהפירוש הרגיל של המונח: "עונת המעשרות", והסבירו כגמר מלאכה. ז"ל:

"שלא באו לעונת המעשר — קודם מירוח כל אחד כמפורש בפ"ק דמעשרות. ובירושלמי [ה' ד'] פריך ולא טבל הוא, כלומר דאפי' הגיע לעונת מעשרות אמאי חייב בביעור כל זמן שלא הופרש, ומשני ר' זירא בשם שמואל יאות הוא אומר שטבל קרוי קודש. ובראשונה היו סבורין דאפי' קודם מירוח קרוי קודש. והא דאמר' בפ"ק דסנהדרין ששלח רבן גמליאל לבני גלילא עילאה ותתאה דזמן ביעורא מטא לאפרושי מעשרי מעמרי שבולייא וממעטני זיתיא דהוא קודם ר' עקיבא".

1. פרטי הדינים עיין ברמב"ם [הל' מעשר פ"ב ה"ג, ה"ו, וה"ח]. ובפני' הריב"מ"ץ [מס' מעשרות פ"א מ"ה].

לחזור ולטרוח באמצע הקיץ להביאן לירושלים. ובא ר"ע ולימד עד שלא הגיעו לעונת המעשר לא חל עליהן חובת הביעור כלל ולכשיגמרו ויתעשרו אי"צ לבערן מיד עד זמן הביעור השני והוא פסח הבא לאחר שלש שנים".

למדנו מדבריו שהמונח: "עונת המעשרות" מתפרש במשנתנו כבשאר מקומות. והזירזו על התקנת הפירות לא היתה על ההפרשה, אלא על העיבודים להבשלת הפרי. כדי שהפרי יבשיל בזמנו. אולם לגבי הביעור פירשו של המשנ"ר דחוק, וכי היכן שמענו על ביעור שלא בזמן הביעור - בפסח של רביעית או של שביעית. (ואולי השוה זאת למקרא ביכורים אולם לא מצאנו מקור לכך). עכ"פ כך הסביר המשנ"ר ברע"ב.

ה. ולענ"ד המשנה מתבארת כפשוטה. ומה שהיו מזרזים אותם להתקין מעשרותיהם היינו משום שהם למדו שכל המעשרות, אף של רביעית שהופרשו קודם הפסח כגון מירק וכד' הרי הם חייבים בביעור. ובא ר' עקיבא ולימד שרק מין שהתחייב בעונת המעשרות של שנה שלישית חייב בביעור ויודוי ברביעית. וע"כ פרי שהביא שליש לאחר ט"ו בשבט של שלישית, או ירק ואתרוג שנלקטו בשלישית חייבים בביעור. וכך אמרה הגמרא בהלכה ג': "בשנה היא את זקוק לבער ואין את זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד פסח". ולפי"ז אף דברי רבן גמליאל באגרותיו לבני גליל ולבני דרום מתפרשים כפשוטם (ולא כתוס' בסנהדרין ור"ש במע"ש שדברי ר"ג נשלחו לפי ההבנה קודם שלימד ר"ע). ר"ג שלח אגרותיו בחורף שהרי הוא מעיד שהזיתים במעטן והיינו לאחר מסיקתם ולפני סחיטת

לפי הר"ש, קודם שבא ר' עקיבא ולימד סברו שאף קודם גמר מלאכה חייבים בביעור וע"כ רבן גמליאל זרז את בני הגליל להפריש מן העומרים וממעטני הזיתים, אף שלא היה מירוח בתבואה וסחיטת השמן בזיתים. עפי"ז עולה שאם השאיר בכוונה את התבואה בעומרים או את הזיתים שאינם סחוטים אינו חייב בביעור. וכן נראה מפירוש הריב"מ"ץ. וכ"כ בפירוש הרש"ס והביאו המלאכת שלמה על המשנה. ד. מעורר על פירוש זה המשנה ראשונה השואל:

"פי' הר"ב ובראשונה היו סבורין דקודם עונת המעשר נמי זקוק לבער ע"כ. ולשון הר"ש שהיו סבורין דקודם מירוח נמי איקרי קודם. וקשה איך היו טועין בכך והא קודם עונת מעשר אינו ראוי לאכילה ואין כאן טבל ולא קדש".

היינו, הוא מבין ברע"ב עונת המעשר כפשוטו, וא"כ הוא מקשה לא מובן מה היתה ההו"א קודם ר"ע, הלא קודם עונת המעשרות אינו טבל ואינו ראוי לאכילה אפילו בדוחק. וממשיך:

"ולשון הר"ש שפי' עונת המעשר הוא מירוח הוא תמוה, דמירוח אינו עונת מעשר אלא גורן המעשר וענין אחר הוא כמפורש פ"ק דמעשרות. ונראה שהיו סבורים שזמן הביעור חל על הפירות שלא הגיעו אחר שיגיעו לעונת המעשר ויגמרו אפילו אחר עצרת, חייב מיד להעלותן לירושלים לבער ולהתודות עליהן אע"פ שאז אינו זמן ביעור כיון שכבר עבר עליהן זמן הביעור. ולכך היו שולחין מהרו והתקינו כלומר לתקן הפירות בזיבול ובהשקאה שימהרו גידולן לגמור בזמן הביעור כדי שלא יצטרכו

חבל נחלתו

ויש במה שכתבנו צד לפקפוק עם הסדר זה של השארת יין של חמישית במצב של לפני גמר מלאכה עד לאחר הביעור משום דרך נכונה. לצאת ידי חובת כל הדעות.

גמר מלאכה בתוך הבית - האם חייב בתרו"מ מן התורה

צד נוסף שיש לערער עליו במקרה הנוכחי הוא הכנסת הענבים לבית לפני גמר מלאכה, וגימורם בתוך הבית. הרי כל הכוונה היא ליצור טבל החייב מן התורה, וישנם ראשונים רבים הסוברים שאם גמר המלאכה נעשה לאחר הכנסתם לבית שוב אין חיוב המעשרות בפירות אלו מן התורה.

בתוס' [מנחות ס"ז ע"ב ד"ה כדין] לפי שיטת רבנו אפרים פירות שנכנסו לפני מירוח לבית אף אם מרחום בתוך הבית אינם מתחייבים שוב מן התורה בתרו"מ. וכן עולה מתירוץ תוס' בב"מ [פ"ח ע"ב ד"ה לא] וכן הרשב"א [שו"ת ח"א ס"י שס"א בשם רבנו אפרים והסכים עמו]. וכן בשטמ"ק [מנחות שם אות ב']. וכן הביא הריטב"א [ב"מ פ"ח ע"ב] בשם רש"י ותוס'. והמהדיר (הרב שילה רפאל ז"ל) כתב שהרמב"ן הביא את שיטת רבנו שמואל שאפילו הוציאן ומרחן ושוב הכניסם אין מתחייבים. והמהדיר הוסיף שכ"כ השאג"א [סי' צ"ז] והרש"ש ביומא. ורבנו אפרים (לעיל) חלק שאם הוציאה בקשיה ומרחיה והכניסה מתחייבת מן התורה. והרמב"ן והריטב"א

שמנם, והתבואה עדיין בעומרים, והוא שולח באותה עת (עי' סנהדרין י"א ע"ב) שהאביב עדיין לא הגיע. והוא מזרז למרח ולהפריש מפני שפירות אלו כבר טבולים והרי הם חייבים בביעור כפירות שנה שלישית!

ומצאתי שאף הגר"א בביאורו לירושלמי סבר כן, שכתב:

"ואין את זקוק לבער ירק שיצא מר"ה פי' של רביעית ועד הפסח. שאינו מבער אלא מה שהוציא בשנה השלישית אבל לא ברביעית אף שבא לעונת המעשרות קודם הביעור והוא דעת ר"ע במתניתין לקמן שאומר כל הפירות שלא בא לעונת המעשרות פי' בשנה השלישית אינן חייבים בביעור"².

ו. והנה הרמב"ם בהלכותיו [מע"ש פי"א ה"ן] ובעקבותיו השו"ע [יו"ד סי' של"א סקמ"ד] השתמשו במונח: "עונת המעשרות" בלא להעיר שאין הכוונה לביאור הרגיל של המונח אלא לגמר מלאכה (לשון הרמב"ם - הל' מעשר פ"ג) או גרנן למעשרות (כפי לשון המשנה מעשרות פ"א מ"ה). יצוין שהרמב"ם משתמש במונח: "עונת המעשרות" כשלושים פעמים בספר הי"ד החזקה ובכל המקומות המשמעות היא כמשמעות הרגילה: שלב הגידול המחיל את חיוב המעשרות. וע"כ נראה שלפחות מכלל ספק בדבריהם לא יצאנו. ואולי כונתם לא לגמר מלאכה אלא לעונת המעשרות כפי פשוט דבריהם.

2. ועי' ב"השקפה לברכה" לרי"צ הלוי שהתקשה בדברי הגאון.

והר"ן סברו שאף אם הכניסה בקשיה ומרחה בתוך הבית מתחייבת מן התורה. (ושיטת הרמב"ם לענ"ד אינה ברורה).

והחזו"א [ב"מ ליקוטים סי' כ' פ"ח ע"ב אות ג'] כתב להחמיר כרמב"ן והריטב"א ולהפריש אבל לא על מה שנתמרח ואח"כ ראה פני בית מחמת שיטת רבנו שמואל ורבנו אפרים.

וע"כ נראה שאף אם נשאר יין זה לשם הפרשת מעשר שני, כיון שישנן דעות ראשונים הסוברים שפטור מן התורה אין לקחתו לשם פרוטה חמורה.

גמר מלאכה סיבה או סימן

עניין נוסף שראוי לעיין בו הוא המצב של השארת היין כשהוא גמור כשנתיים ללא שליית הזגים והחרצנים האם אין היין

נחשב כגמור וחייב בתרו"מ אף שהחרצנים והזגים לא נשלו. ובניסוח שונה: האם הפעולות המוגדרות כגמר מלאכה הן הגומרות את הפירות ובלעדיהן הרי הם נחשבים כפירות שלא נגמרו ומותר לאכול מהם ארעי, או שהם סימן לגימור אבל הגימור הוא תהליך שהשלייה, במקרה זה מהוה לו סימן בלבד. וצ"ע.

מסקנה

לא באתי לפסול מכל וכל את הדרך בה נקטו מנהלי הקרן, אולם מצוה שברצוננו לעשותה בהידור צריכה שתהא מהודרת מכל צדדיה, ולא יתכן שעפ"י שיטה אחת היא מצוה מהודרת ועפ"י שיטה אחרת היא פסולה לגמרי.

סימן עב

פדיון מעשר שני על מטבע

שאלה

אנו נוהגים בחילול מע"ש כדברי הכפ"פ [פ"מ]:

"ומנהגנו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שוה פרוטה ממנה, וכשאנו אומדים שהיא כבר טענה משאה (=כל פרוטות שבה נתחללו) נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה היא עליה ונשליכה באחת הבורות לאבוד, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון המעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם".

אלא שמטבעות ימינו שונים במהותם מהמטבעות בימי חז"ל.

כתב החזו"א [יר"ד סי' ע"ב ס"ח]: "האידינא נשתנו ענין המטבעות, דבימי הראשונים כל שיש לו כסף עושה מטבעות, והמלך לא היה מקפיד רק על צורת מטבעת מדינתו, והמטבע היה שוה ערכו בכסף משקלו, ועכשיו כל המטבעות **אינן שוות ערכן, ואינן רק שטרי חוב על אוצר הממשלה** והיא חייבת לשלם עפ"י החוזה שבינה ובין יתר הממלכות..."

עפ"י"ד עולה השאלה מדוע לא יפדו מעשר שני בשטרות כסף, וא"ת שאין להן

חבל נחלתו

ערך עצמי – בימינו, אף למטבעות אין ערך עצמי, וא"כ אף על מטבעות לא נפדה!?

תשובה

א. בספרי [ראה ק"ז]:

"ונתת בכסף – מלמד שאין מתחלל אלא על הכסף. ומנין לעשות שאר מטבע ככסף, ודין הוא הואיל והקדש מתחלל על הכסף ומעשר שני מתחלל, מה הקדש עשה בו שאר (מטלטלים) [מטבעות – גר"א] ככסף, אף מעשר שני עשה בו שאר מטבע ככסף, מה להקדש שעשה בו שאר מטלטלים ככסף, תאמר במעשר שלא עשה בו שאר מטלטלים ככסף, ת"ל 'כסף כסף ריבה וכו'. וצרת הכסף – דבר שדרכו ליצרר דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר: דבר שיש בו צורה פרט לאסימון שאין עליו צורה".

וכר' עקיבא נפסק בב"מ [נ"ד ע"א].

נראה מן הספרי שלפדיון מעשר שני די במטבע ולא צריכים דוקא עשוי כסף.

ב. אולם מפסק הרמב"ם [הל' מע"ש ונ"ד פ"ד ה"ט] נשמע שסבר דוקא במטבע עשוי כסף, ז"ל: "אין פודין פירות מעשר אלא בכסף שנאמר וצרת הכסף... ואין פודין בכסף שאינו מטבע **אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב**, ואם פדה בלשון של כסף וכיוצא בו הוא הנקרא אסימון לא עשה כלום". וכ"כ, בדעת הרמב"ם, הרדב"ז (הל' מע"ש שם) וערוה"ש [קכ"ה, ב].

וכן הכפ"פ [פ"מ]: "זוה הפדיון יהיה על כסף ושיהיה עליו צורה, למעוטי אסימון שנאמר: 'וצרת הכסף'... ואין פודין אותו במטלטלין, אלא על מטבע היוצא ושיהיה ברשותו, אבל של דמאי מחללין אותו נחושת על נחושת".

וכ"נ שפסק השו"ע [יו"ד סי' של"א סי' קל"ח]: "אין פודין מעשר שני אלא בכסף... ואף בזה"ז לא יפדה מעשר שני **אלא על כסף שיש בו מטבע היוצא** והוא ברשותו או יחלל על פירות אחרים". יוצא ששתי שיטות לפנינו שיטה אחת שפודים במטבע אף שאין עשוי כסף (וכ"כ באג"מ יו"ד ח"א סי' קצ"ב) ושיטה שניה שדוקא במטבע העשוי כסף.

ג. אולם שיטת החת"ס [יו"ד קל"ד] שכסף של תורה הוא מטבע וא"צ שגופו יהיה ממון, אלא כל שדינא דמלכותא שהוא מטבע – מקיימים בו מצוות התורה שנצטוינו בכסף. וע"כ שטרות ומטבעות דינם שווה בכל הדינים שעיקרם בין אדם לחבירו. ז"ל:

"אבל גדר המטבע הוא שגזר המלך עליו

שתצא. ומי שממאן מלמכור וליקח באותו המטבע יחייב ראשו למלכות, ודינא דמלכותא דין אמת ומשפט צדק הוא בזה... והיינו מטבע שגופו ממון, ואין חילוק אם יהיה זהב או כסף או נייר. **ואין לומר בזה שאינו עומד אלא לראיה שבו** דהרי קמן שכמה פעמים העם מסופקים בגירעון כסף וטוב היה להם שלא למכור אותם, ועל כרחם צריכים למכור מפני

1. בספרי שבמה' פינקלשטיין ("פרוייקט השו"ת") הגירסא: "תאמר במעשר שני שלא עשה בו שאר מטלטלים ככסף תלמוד לומר וצרתה הכסף...". ועולה שמח' ר"י ור"ע היא מסקנת הלימוד להשוואה בין הקדש למ"ש, בעוד שלפי גירסת הגר"א מסקנת הלימוד שכל מטבע נתרבתה.

"ונידון הבאנקי... אבל כבר הארכתי בתשו' זה כ"ד שנים ונלאיתי לכפול הדברים אך עיקור החקירה בזה מה בין שטרות למטבע הלא פשוט דשטר שנחזקק על טבלא של זהב וכמו שרגילי' על טס נחשת מ"מ דין שטר יש לו אעפ"י שגופו שוה הרבה, מ"מ לענין הראי' שבו אין לו אלא דין שטר. וגם זה פשוט דכל מטבע דמסגי בעלמא על פי מלך ושרים אפי' השווי שבו פחות הרבה ממה שהוטבע מהמלך ורוב מעות נחשת כך הוא וכל מעות התוגר אינו שוה אפי' הרביעי מ"מ דין מטבע יש לו ומה בין זה לזה... וקיי"ל **בענין המטבעו דינא דמלכותא דינא מן התורה** והוא גזר אומר שתצא המטבע בכך, והממאן ליקח חייב ראשו למלך, ה"ז גופו ממון אפי' אינו שוה החצי, וא"כ **מטבע כסף וזהב ומטבע נייר שוה ואין בין זה לזה כלום**..."

ד. דברי החזו"א קרובים לדברי החת"ס בהגדרת מטבע, שאמנם אינו לפי דינא דמלכותא, אלא לפי הסכס בני המדינות ניי"ד ע"ב ב': "ולמדנו שקבעה התורה את התשלומין ע"פ ערך המטבע היוצאת במדינה, ותימא דא"כ נתמכין דיני התורה בזה על הסכס מקרי, שהרי אין ענין המטבעות טבעי אלא הסכס, ואם יסכימו שלא לעשות מטבעות אין לנו הלכה בתורה במנהג התשלומין. ואע"ג דמצינו בחילול מע"ש שהקפידה תורה על המטבע ואם אין מטבע אין חילול, התם אכתי אם אין חילול יכול להביא את המע"ש לירושלים... (ואפשר שאם אין מטבע בעולם, כסף צרוף הוא המטבע לכל דיני התורה כדין פה"ב ושאר דברים...) **וענין מטבע כל דבר שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו**

אימת מלכות, כי כן יסד. **נמצא הראיה שלו אינו שוה להם רק הגזירה היא המקיימת טבען בעולם.** משא"כ שטר, אפילו על עשיר היותר גדול ואפילו על המלך בימי עשרו אשר בודאי יהיה עובר לסוחר לכל אדם, מ"מ אינו אלא מפני הראיה שבו, שיודעים שזה הוא אדם בטוח אבל אין גופו ממון שאם ירצה שלא ליקחו מי יכוף על זה..."

ובהמשך: "והנה לפי"ז אין ספק אצלי **דהני באנק"א** (שטרות כסף) **המה כסף גמור** אפילו לקדש אשה, והוי שפיר דומיא דעפרון, וא"כ **ממילא דהוי כסף לפדות הקדשות ומעשר שני**..."

ומסיק החת"ס לחלק בין מעשר שני לפדיון הבן:

"נ"ל לדין לחלק דבודאי בכל דבר שהוא בין אדם לחבירו אפילו פדיון הקדש שאינו אלא קונה מגזבר ההקדש וממלא חסרונו של גזבר בדבר אחר, וכן פדיון מע"ש לאוכלו בירושלים י"ל כל טיבעא דסגי בעלמא עפ"י גזירת המלך על הקונים והמוכרים פודים בו ונקרא מטבע לענין שבועה ושומרים, משא"כ פדיון שפודים מקב"ה כי לי כל בכור אלא שהקב"ה נתן פדיונו לכהן אבל עיקר הפדיון מהקב"ה, והקב"ה קצב פדיונו ה' סלעים שיש בהם ה' לו"ט וקווינט כסף מזוקק ואפילו נותן לו לכהן מטבע כסף השווה כך ע"י הצורה אינו יוצא י"ח **עד שיהיה בהמטבע כסף מזוקק כשיעור הנ"ל מלבד הנחושת שבתוכו**, והיינו מטעם הנ"ל דלגבי מעלה אין הצורה נחשבת לכלום..."

והחזיק החתם סופר בדעתו בשנית (נהו"מ

סימן קפ"ז):

חבל נחלתו

את כל השוק כמו שנוהגין במדינות".

וכחת"ס הסיק החזו"א [דמאי ג' י"ב] להלכה אבל לא למעשה: "ואף דמטבעות בזה"ז אין להם שיווי עצמי מ"מ כיון שיש בהן שיווי משום שהן מטבע שפיר חשיב שיווי, וכמש"כ הגר"א סי' ש"ה לענין פדה"ב, ואם באנו להחמיר דצריך מטבע שיש בו שיווי להיתוך כמו בזמן הגמרא א"כ אין לחשוב גם במטבע של כסף אלא שיווי הכסף להיתוך, וגם בזמן הגמרא היה שיווי המטבע יותר ממה שיש בו שיווי כסף להיתוך, ולפי"ז פודין אף במטבע של נייר, אלא אין עושין מעשה במה שלא שמענו מרבתינו ואפשר דלא ייתי זלוזולי בפדיונו אין לעשות כן, וצ"ע²".

והביא דברי החזו"א בשו"ת מנחת יצחק [ח"ו ק"כ].

וכדברי החת"ס העלו בפס"ד של ביה"ד הגדול [כרך י"א עמ' רל"ה] הגאון הרב שלמה גורן זצ"ל הרה"ר למדינת ישראל, הרה"ג יוסף קאפח זצ"ל ויבלח"א הראשל"צ הרה"ג מרדכי אליהו. וכתבו שאם בזה"ז פדו מע"ש על שטרות כסף המעשר פדוי.

דברי החת"ס והאחרונים שהלכו בעקבותיו חולקים על השו"ע המצריך מטבע עשוי כסף, ואף על השיטה השניה המצריכה לפחות מטבע. ולפינו שתי שיטות בימינו למעשה.

ה. החזו"א התבסס בדבריו על דברי

הגר"א בביאורו [יר"ד ש"ה, ד'], וז"ל שם: "...ועכשיו אלו היינו באין לשער בכסף המטבע עצמו והנחושת שבתוכו אף ששורה קצת אין לחשוב כלל כמ"ש בני"ש, כי אינו מספיק להתוך הכסף מתוכו והוצאתו, וכ"ה ברמב"ם וש"פ החשבון רק לפי הכסף שבתוכו היה חשבון רב, אלא שמ"מ יש לחשוב לפי השער שלוקחין כסף מוזקק ופודין במטבעות לא בתורת כסף אלא בתורת שוה כסף, ולכן אינו שוה הפדיון בב' מקומות אף במטבע אחת רק לפי השער של כסף במטבע ההוא שם".

פירוש לדבריו: בפדיון הבן שצריך משקל כסף מסויים, אין אומדים את משקל הכסף הצרוף במטבע כיון שכמות הכסף במטבעות קטנה מאד, אלא פודים במטבעות בהן נקנה משקל הכסף של חמישה סלעים, ופודים בהן מדין שווה כסף ולא מדין מטבע. אולם כל זה יכול להאמר בפדיון הבן בו פודים אף בשווה כסף [ש"ה ג'], וע"כ אף שבימינו אין במטבעות כסף אפשר לפדות במטבעות, אבל במעשר שני אין פודים בשוה כסף, אלא אף במטבע (וי"א רק מכסף). וא"כ אין להוכיח מדברי הגר"א בפדיון הבן למעשר שני.

ו. לפי דברינו, בדרך הפדיון בימינו אנו כבי' מזכים שטרא לבי תרי – מחד אנו

2. וכ"כ החזו"א עוד ביר"ד [ע"ב י'] "וכן מטבעות הנייר והזהב כולו שוין, ונראה דאלו המטבעות אף שהן כשט"ח מ"מ כיון שיש להן דין מטבע שבתורה לכל שומת הענינים לחוקי התורה הו"ל חפץ ולא אמרה תורה שט"ח אין גופו ממון אלא בהיותו בגדר הפרי איננו פרי, אבל בהיותו בגדר המטבע כבר הוחשב ערכו לעצמיות, גם י"ל דהו"ל גופו ממון מצד הנאת תשמישו ולא מבעיא שבמדינתו יש לו דין ממון אלא אף במדינה אחרת נחשב לפרי כיון שיכול להוליכו למדינתו ששם הוא מטבע, ולפי"ז יש בהן דין שומרים ופודין בהן את ההקדשות בין במדינתן ובין חוץ למדינתן, והח"ס הכריע כן בדין שומרינן והניח בספק לענין פדיית בכורו, ולפי המבואר אין חילוק דין פדיית בכור מדין שמירה בשטרות...".

מחללים דוקא על מטבעות ולא על שטרי כסף (וכאילו סוברים שמטבעות בימינו גופן ממון), ומאידך אנו סבורים שמטבעות בימינו הם כשטר הרשום על מתכת. וא"כ אחת מן השתיים: או שנחלל על שטרות כסף, ואם איננו מחללים עליהם עפ"י סברת החזו"א שאין עושין מעשה במה שלא שמענו מרבותינו³, ומשום שלא יבואו

לזלזל בפדיונו – מן הראוי שלא נחלל בימינו אף על מטבעות, אלא על סוכר וכד' ונאבדהו. והרה"ג יעקב אריאל העירני על תשובת העונג יו"ט נ"ס ק"ב] שמחלק בין מטבעות לשטרות נייר. ולענ"ד חילוקו אינו מתאים למציאות ימינו.

סימן עג

עשיית קומפוסט [זבל אורגני] מתרומה

הצגת הבעיה

האם מותר לעשות קומפוסט מתרומה ותרומת מעשר? (הקומפוסט הוא זבל אורגני, המיוצר באופן מלאכותי מתערובת העשויה שיירים שונים של בעלי חיים, מזונות, צמחים וכדומה. הם נערמים לערמה וניתנים לתהליך של התפרקות והתרכבות: עפ"י מילון אבן שושן).

א. גרימת ריקבון בתרומה טהורה

עצם עשיית הזבל היא ע"י הנחת התרומה עד שתירקב. בזמננו, שכולנו טמאי מתים ואין כהנים יכולים לאכול תרומה, זו כמעט הדרך היחידה לנהוג בתרומה טהורה. שהרי כשם שאסור לטמא תרומה טהורה, כך אסור להפסידה [תרומות פ"ה מ"ח-מ"א, סוגיא סוף פ"ק דפסחים], וכל שכן שאסור לשורפה [חכ"א שערי צדק פרק י"א סעי' ה']. וכל זאת משום הכתוב בתורה: "משמרת תרומותי" [במדבר י"ה ח']. וא"כ האפשרויות שנתרו הן: **קבורה או הנחה**

להירקב. הטור וספר התרומה כתבו "תיקבר". הרב קוק זצ"ל סובר שיש בכך משום איבוד בידים, וצידד שט"ס נפלה בדבריהם, וצ"ל "תירקב" במקום "תיקבר". לדידנו אין בכך נפק"מ, כיון שהנחת התרומה בעשיית הקומפוסט היא דווקא על מנת להירקב.

הוספת חומרים יוצרי תסיסה, או ערבוב חומרים שיזרזו את התהליך, יש בהם משום הפסד, ועל-כן הם אסורים [עי' חזו"א דמאי ס"י ט"ו ד"ה ועל דבר].

ב. פקיעת הקדושה בתרומה טהורה

קדושת התרומה הטהורה פוקעת מזמן שאיננה ראויה לאכילת אדם, ומאז מותרת הנאתה של התרומה לכל אדם, כמבואר ברמב"ם [שמו"י פ"ה ה"ג]. ובהל' מעשר שני [פ"ג הי"א] כתב הרמב"ם:

"ואין מחייבין אותו לאכול פת שעניפשה ושמן שנסרח; אלא כיון שנפסל מאוכל אדם, פקעה ממנו קדושה".

3. אף שבימי רבותינו לא היו מטבעות כבימינו. וא"כ לא ראינו אינה ראייה.

חבל נחלתו

הגברת תהליך התסיסה (פעולה האסורה משום הפסד תרומה). עצם הרטיבות הקיימת בערימת הקומפוסט אינה מכשירה את הפירות לקבל טומאה, שהרי מי פירות אינם מכשירים [רמב"ם טומאת אוכלין פ"א ה"ג], וע"כ מגע של אדם טמא אינו מטמא אותם.

ג. פקיעת הקדושה מתרומה טמאה

הגרש"ז אויערבך [כרם ציון פרק ל"ח, גידולי ציון ס"ק ב'] כתב ששם תרומה טמאה אינו פוקע ממנה אלא לאחר שריפתה, שהוא כילויה מן העולם (ולגבי ביעור תרומה טמאה יבואר להלן). אבל במנחת שלמה [סי' ס"ב אות ט"ז] מוסיף הגרש"ז א על הערתו בכרם ציון, ומוכיח מדברי הרמב"ן [מלחמות ב"מ ל"ח ע"ב] שאף בתרומה טמאה, אם נפסלה לשימוש הרגיל בה (כגון: יין והחמץ, שמן והבאיש) – פקעה קדושתה, ומותר אף לזרים ליהנות ממנה. ולפי"ז דין תרומה טמאה כתרומה טהורה. וכ"כ בחי' מהר"ם שיף [ב"מ שם]. וכן משמע מדברי הרוגצ'ובר [מכתבי תורה מכתב כ"ו], ודייק כן מהרמב"ן. וכן נראה מהחזו"א [דמאי סי' ט"ו] בתרומה טמאה שאינה שמן⁴. אולם המאירי חלק על הרמב"ן, וכתב שאין

וכ"כ הר"ש [שביעית פ"ח מ"ב]. ובטעם הדבר מסביר הגרש"ז אויערבך [כרם ציון, אוצר התרומות פרק ל"ח, גידולי ציון ס"ק ב']: "היינו מפני שקדושת תרומה טהורה הוי רק מפני שעומדת לאכילת כהנים, דמיקרי עבודה; ולכן כשנסרחה הו"ל כקדשים שמתו, דפקעה קדושתן; ולפיכך מותרת לזרים כחולין".

ובתוספתא [תרומות פ"י ה"ג] שנינו:

"הניצולות והרקבונות של תרומה – אסורות; העלו אבק – מותרות.

וכן מובא ברמב"ם [תרומות פ"א ה"ג]. ופירש במנחת ביכורים:

"והרקבניות – שנרקבו, אבל עדיין ראויין לאכילה – אסורות.

העלו אבק – שהריקבון¹ נעשה לאבק דק ועפר, ולא חזי למידי – מותרות".

ומכאן עולה שתרומה שנרקבה - בטל ממנה איסורה, וממילא היא מותרת לכל אדם². ולפי זה, הקומפוסט, שנעשה ע"י הנחת תרומה טהורה עד שתירקב, ללא פעולות לזירוז הריקבון, מותר לזרים ככל חולין³.

תרומה זו היא טהורה למרות שהיא נרטבת, משום שהפירות לא הוכשרו בכוונה לפני כן, וכן לא ריבצו אותם במים לשם

1. במהר"י קורקוס [לרמב"ם שם] הסיק ש"אבק" קאי אתרווייהו ולא ארקבונות בלבד.
2. אמנם צ"ע מהרשב"א בב"מ [ל"ח ע"ב] שבשמן והבאיש דבש והדביש לא משמע הכי.
3. ולפי"ז יש לשאול, מדוע אין אנו נותנים את התרומה לכהן על סמך ההנחה שאין לו מה לעשות בה, הלוא הוא יכול להשתמש בה בתור קומפוסט. וא"כ מדוע אין חיוב נתינה, ואיך פקעה בעלות הכהנים מהתרומה? ואולי התרומה הופקרה עוד קודם מפני שאין כהנים רגילים ליהנות בה, וכיון שזכו בה בעלים שוב אין חייבים ליתנה.
4. ויש להעיר שאף שהרוגצ'ובר והגרש"ז אויערבך ציינו מהרמב"ן לגבי תרומה טמאה דווקא – הוא עצמו לא הזכיר זאת במלחמות, ואף מהגמרא לא משמע בדוקא כן. והרשב"א הקשה במפורש [בב"מ שם] מתרומה טהורה, וצ"ע. ואולי הכריחו האחרונים כן מעצם החשש לתרומה בשמן והבאיש, ואי בטהורה עסקינן, פקעה קדושתה. וצ"ע.

בהתבסס על שיטת רש"י. לפי"ז לגבי קומפוסט - לשיטת הסוברים שאין ביעור תרומה טמאה אלא שריפה, אף בימינו אסור לעשות קומפוסט מתרומה טמאה, ולמקילים עפ"י שיטת רש"י, לכאורה יש להתיר עשיית קומפוסט מתרומה טמאה ע"י כהנים, ולשימושם. ולגבי ישראל הדבר אסור לכו"ע, שהרי הנאת הכילוי אסורה לזרים. וקיימת מחלוקת אם איסור זה הוא מהתורה או אך מדרבנן.⁵

ה. עשיית קומפוסט - הנאה קודם כילוי אלא שאף בימינו, שמקילים לבער תרומה טמאה בכל דרך שהיא, צריך לעיין אם עשיית הקומפוסט היא הנאה מכילוי התרומה. שהרי אין מכלים את התרומה אלא מניחים אותה להירקב, וההנאה מהתרומה, הבאה בטיוב הקרקע, מקדימה את הריקבון המלא. ולפי"ז יוצא שאין בעשיית זבל הנאה מכילוי אלא הנאה קודם כילוי, שהוא התערבותה והתבטלותה בקרקע. וכיון שלא כלה עדיין שם תרומה עד שתרקב לגמרי, צריך בירור אם מותר ליהנות בכה"ג.

בגמ' [ב"מ ל"ח ע"א] נאמר: "המפקיד פירות אצל חברו... שמן והבאיש, דבש והדביש — וזכמים אומרים: עושה להם תקנה ומוכרן בבי"ד... שמן והבאיש, דבש והדביש, למאי חזי? שמן — חזי לגילדאי, דבש — לכתישא דגמלי".
על כך אומר הריטב"א [שם ע"ב ד"ה למאי חזי]: "זאי לשמא עשאן תרומה קודם

חוששין באותו פקדון של שמן שהוא תרומה, שאם נחוש אסור יהיה למושח בו בהמה. (ולא פירש אם בתרומה טהורה או בטמאה). ואף משאר הראשונים [רשב"א, ריטב"א], שחשו לקדושת תרומה ולא תירצו כרמב"ן, משמע דלא סברו כמותו. מתברר מכאן שמחלוקת ראשונים היא בשאלה אימתי פקעה קדושת תרומה טמאה.

לפי"ז לגבי עשיית קומפוסט מתרומה טמאה - אם קדושתה פוקעת מעת שנפסלה משימושה הראוי לה (כדוגמת טהורה), מרגע שהרקיבה פקעה קדושתה ומותרת כקומפוסט לכל אדם. אולם אם אין קדושתה פוקעת אלא בכילוי, עדיין הדבר צ"ע, ויבורר לקמן.

ד. ביעור תרומה טמאה

תרומה טמאה - מצוה לשורפה או לכלותה, ומותר לכהנים ליהנות ממנה אגב ביעורה [עי' שבת כ"ג ע"ב, כ"ה ע"א; רמב"ם תרומות פ"ב הי"ד]. יש מחלוקת בין הראשונים אם יש חובת שריפה מדאורייתא או לפחות מדרבנן, או שמותר לכלות את התרומה בדרך אחרת: לדעת רש"י מותר לכלות את התרומה בכל דרך [שבת כ"ה ע"א, פסחים מ"ו ע"א ד"ה כיצד, ביצה כ"ז ע"ב ד"ה חלה שנטמאת]. ורוב הראשונים אסרו כילוי תרומה טמאה שלא ע"י שריפה: מדאורייתא [רמב"ן, ריטב"א], או לפחות מדרבנן [תוס' שבת שם ד"ה כך, ר"ש סוף תרומות]. ובזמננו נהגו להקל ולהאכיל תרומה טמאה לבהמת כהן,

5. עי' משל"מ [תרומות פ"ב הי"ד] שכתב נחלקו בכך התוס' והר"ש, והרמב"ם סבר כר"ש. ועי' שטמ"ק לפסחים, [לרה"ג גרשוני, דף ל"ד ע"א], שהעתיק את השו"מ שהביא ראייה על איסורה מדאורייתא, והביא מחי' גור אריה שבגורם דגורם בהנאת כילוי מותר אף לישראל.

חבל נחלתו

טיקוצ'נסקי הציג ליהנות מתפוזים לאחר הרקבתם לשם זבל. אך למעשה נראה שאין בעשיית הקומפוסט ביזוי לתרומות. וע"כ לא דמי למה שכתב בס' המעשר והתרומה [פרק א', בית האוצר ס"ק ל"ט] שלא לנהוג בה מנהג בזיון (כגון להשליכה לביה"כ וכד'). וכעין ראייה ניתן להביא מהדמ של הקרבנות, שיצאו לנחל קדרון ונמכרו לגננים לזבל, ולא חשו בכך לבזיון קדשים⁷ [יומא נ"ח ע"ב].

מסקנה

להלכה, ולא למעשה, נראה לי שמותר לכל אדם ליהנות מקומפוסט שנעשה מתרומה טהורה, מפני שהיא מותרת בהנאה לכל משנפסלה לאכילת אדם. [וצ"ע, שמהרשב"א ואולי אף מהמאירי לא משמע הכין]. ואילו בתרומה טמאה הדין עדיין נתון במחלוקת: אם נסבור כרמב"ן, שפקעה קדושתה כשנפסלה מאכילת אדם, דינה כטהורה. ואם נסבור שפקעה קדושתה רק בביעורה לגמרי, הדבר תלוי בדרך הביעור המצווה מהתורה או מדרבנן. אם נפסוק שהותרה אך שריפה, אסור להניחה להירקב, וצריכים לשורפה. ואם נפסוק כרש"י, לפחות בימינו, שהותר ביעור בדרכים אחרות, עדיין צריך לדון אם ייחשב הדבר כהנאה מכילוי כמאירי [וכ"כ בדברי ר"ת], ואז ההנאה אסורה לזרים ומותרת לכהנים. ובמידה ויש כאן הנאה קודם כילוי, כריטב"א, הרי זה מותר אף לזרים.

שנתקלקלו, ויהיבן תרומה לזרים — הא ליתא. דהא לא חזו הני לאכילה, ומאן דזבין להו, להנאה זבין להו. ותרומה אינה איסור הנאה מדאורייתא, אלא מדרבנן היכא דכליא קרנא...]

ומכאן יש להוכיח שההנאה מהקומפוסט אינה נחשבת הנאה של כילוי, שהרי שמן לגלדאי (לסוך עורות) ודבש לכתישא דגמלי (רפואת בהמה) נקראים הנאה שלא כליא קרנא⁶. וצריך לעיין, הרי השמן והדבש לא יהיו ראויים לשימוש נוסף, ומדוע לא נגדיר זאת כ"כליא קרנא"? וצריך לומר שכיון שהשימוש הזה אינו מכלה (כגון שריפה), הרי זו הנאה שאינה של כילוי.

אולם אם מגדירים את ההנאה מהקומפוסט כהנאה שקודמת לכילוי, נמצא שהדבר מותר אף לזרים, וכן עולה מהריטב"א. והראשונים לעיל חלקו בהנאת כילוי, אך בהנאה שאינה של כילוי מתרומה טמאה הסכימו דמותר לזרים. [עי' ר"ש תרומות פ"א מ"ט, תוס' יבמות ס"ו ע"ב ד"ה לא, ושם בתוס' ישנים].

1. עשיית קומפוסט - האם היא בזיון קדשים

ועדיין צריך לעיין אם מן הראוי לעשות כן לכתחילה, היינו לאסוף דוקא פירות של תרומה ולהפוך אותה לזבל, שנראה כאילו אינו חש לכבודה. ואולי כיון שזו הדרך היחידה ליהנות ממנה, כך עדיף, וצ"ע. ועי' בספר ארץ ישראל [עמ' קנ"א] שהרב

6. אמנם מדברי ר"ת [מובא בתוס' יבמות ס"ו ע"ב ד"ה לא] אין ראייה שהגדיר כך, שהרי הגדיר עירוב לישראל בתרומה כהנאה המותרת, אבל שימוש שיש בו התבלות אפשר לומר שאסור, ומדברי הר"ש [תרומות פ"א מ"ט] ג"כ אין הכרע.
7. אך עי' מאירי [ב"מ שם] שכתב שהנחת שמן להתקלקל יש בה משום בזיון קדשים.

מעמד אשה נשואה לדין עניות ועשירות

א. אשה המתפרנסת מבעלה

כתב בקהילות יעקב [סוכה סי' כ"ה], שהיה מקום להחשיב את אשתו של אדם עשיר כענייה, וכנראה, משום שנכסיה (אם יש לה) ברשות בעלה. אולם משום שבעלה חייב בפרנסתה, נחשבת היא לעשירה לדין קבלת מעשר עני. ומכאן בנה הקה"י את חילוקו בין מקבלי קצבאות בזכות, כאשה, לבין מקבלי קצבאות בחסד, כילדים מעל גיל שש שנים. עוד הובאו ראיות לכך מהמנחת בכורים והחזון יחזקאל על התוספתא במעשר שני, שאף מדבריהם משמע כן. ונראה לענ"ד שיש להעיר על דבריהם.

לפי דבריהם משמע שכל אשה אשר בעלה מפרנסה נחשבת עשירה, ולא משנה מה מצבה הכלכלי. ולענ"ד כל הראיות שהובאו מוכיחות שהיא אינה נוטלת מעשר עני מבעלה, אבל מאחר היא נוטלת, אם צריכה לכך.

וראיה לכך ממה שנאמר בגמ' [ב"מ י"ב ע"א], שאף אם אבי המשפחה מנוע מליטול מתנות עניים (משדה שהוא אריס בו) וקריו עשיר – אשתו מותרת ליטול מתנ"ע. ושם נחלקו התנאים בדינו של השוכר את הפועל למחצה, לשליש ולרביעי, שנחשב לעשיר (בשדה ז',) אם בנו מותר ללקט אחריו. מסקנת הגמרא – שאשתו ובניו מותרים ללקט אחריו; ואע"פ שאין זוכים לעצמם מן התורה – הרי זוכים מכח תקנת חכמים. וכן פסק הרמב"ם [מתנ"ע פ"ד הי"א]:

"יש לפועל להביא את אשתו ובניו ללקט

אחריו. ואפילו שכרו ליטול חצי הקציר או שלישו או רביעו בשכרו".
על כך כתב הרדב"ז: "דאע"ג דהאב עשיר, בניו ואשתו עניים הם, וזוכין לעצמן".
וא"כ הצורך לתקנת חכמים שתאפשר להם לזכות הוא לא מפני שאינם עניים, אלא מפני שבעצם הם זוכים לבעלה או לאביהם. הא קמן, שאשה מותרת ליטול מתנ"ע אף שבעלה מן הסתם מפרנסה (וכאן בעלה אסור במתנ"ע ונקרא עשיר).

ואף אם נבין בשיטת האחרונים לעיל, שדווקא אשה שבעלה מפרנסה מעבר לרמת המאתיים זוז נחשבת עשירה ואסורה במתנ"ע, ואילו הדיון במסכת ב"מ הוא באשה שבעלה עני ואינו מפרנס אותה כראוי, עדיין אין להסיק מאשה לגבי שאר עניים. אשה – אין לה ממון בפועל, מפני שכל נכסיה ברשות בעלה, ולה יש בהם אך קניין הגוף [עי' רש"י ב"ק פ"ז ע"א ד"ה עבד]. אבל בשל מצבה הזו אין היא מוגדרת כענייה; שהרי יש לה נכסים, אלא שמנועה מלהשתמש בהם, ולכן אינה יכולה ליטול מתנ"ע, שהרי בעלה מפרנסה.

ב. שיטת הר"ן באשה

הקהילות יעקב הביא ראייה מהר"ן בנדרים [פ"ג ע"ב ד"ה אימא סיפא] שכתב:
"יכולה ליהנות בלקט, שיכחה ופאה" – אבל מן בעל לא אכלה. דאי אכלה מבעל, היכי מותרת בלקט, שיכחה ופאה, דהא לאו ענייה היא?".

הראיה מהר"ן אינה ברורה לענ"ד. שם דברו באשה המודרת הנאה מבעלה, ומעיר

חבל נחלתו

שבעלה עשיר. אמנם בפשט הברייתא הכוונה היא שאשה אסורה במעשר עני מיבולו של בעלה **כיון שבעלה הוא המפריש**; אבל מאחר מותרת ליטול. וכן עולה מהיקש חלקי הברייתא. ואף בדעת האחרונים שהזכירו שבעלה עשיר, אולי צריך לדחוק ולבאר שהוא "עשיר" במעשר עני זה, משום שהוא שלו, ולכן אשתו אסורה ליטול ממנו. (ואף החסדי דוד, וכן התוספתא כפשוטה, שכתבו שהוא משום שאין אדם פורע חובו במתנ"ע, כוונתם לומר שמבעלה בלבד היא אסורה ליטול מעשר עני).

ד. אשה לעומת מקבלי קיצבאות

נראה שיש להבחין בין אשה נשואה לבין אנשים אחרים שמתפרנסים מאחרים. אשה המתפרנסת מבעלה – עושרה ועוניה נקבעים עפ"י מצבו הכלכלי של בעלה, משום שאין לה ישות ממונית נפרדת ממנו, כל עוד הוא מפרנסה (פרט למקרים מיוחדים); ולכן אי אפשר לדון בה בעשירות ועניות פרטית, שהרי היא עולה עמו ואינה יורדת עמו. לעומת זאת, שאר המתפרנסים מאחרים, הרי יש להם ישות ממונית עצמאית, ולכן יש בהם עשירות ועניות משלהם. ומכאן שאין להוכיח מאשה על אחרים לגבי המתפרנסים ע"י אחרים שאף הם ייחשבו עשירים. ואף באלמנה לא חילקו התנאים בענין כניסה לביתה לקבלת משכון, בין אם מקבלת מזונות מהיורשים לבין אם אינה מקבלת מהם [עי' ב"מ קט"ו ע"א]. ומכאן משמע שקבלת הקצבה מאחר עדיין לא עושה אותה עשירה. [ובאלמנה הרי יש לה נכסים שהיו קודם מלוג שיכולים להגדיר אותה כעשירה — רמב"ם אישות פ"ח ה"ח].

הר"ן שאילו היתה מותרת ליהנות מבעלה, היתה אסורה במתנ"ע של כלל הציבור, מפני שאינה ענייה. וכאן מדובר באשה שנכסיה ברשות בעלה, והיא אסורה ליהנות מהם, וע"כ היא באמת ענייה. ועל כך מוסיף הר"ן שאם היא ככל אשה שמזונותיה על בעלה אסורה בלקט, שיכחה ופאה; ומשמע שבסתמא הוא עשיר. אבל אי אפשר להוכיח מכאן שכל אשה נחשבת לענייה, ורק בגלל שבעלה מפרנס אותה היא נחשבת לעשירה.

ואדרבה, לכאורה מדברי הר"ן במקום אחר [נדרים ל"ה ע"ב] יש ראייה הפוכה. הר"ן מתייחס לדברי הגמרא, האומרת שאדם מביא קרבן עשיר על אשתו. על כך כתב הר"ן [ד"ה ה"ג]:

"שאנ"פ שכל אשה שיש לה בעל לא היא עשירה. שהרי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה – אפ"ה, כיון שבעלה עשיר, מביא בשבילה קרבן עשיר..."

משמעות דבריו לגבי מעמדה של אשה כשהיא תחת בעלה – **שאינה נחשבת כעשירה**. אולם היא גם לא תחשב עניה, כפי שהבאנו לעיל בשם הר"ן. ובגדרו של דבר יש לומר שהיא טפלה לבעלה.

ג. אשה במעשר שני ומעשר עני

נאמר בתוספתא [מע"ש פ"ד ה"ח]:
"כל אלו שאמרו פודין זה לזה מעשר שני, נותנין זה לזה מעשר עני. מודה ר' שמעון בן אלעזר באשתו... שאין נותנין לה מעשר עני".

המנחת בכורים והחזון יחזקאל הסבירו "דמזונות על בעלה רמיא, ובעל עשיר הוא". וכוונתם לומר שאשה נשואה אינה נוטלת מעשר עני, מפני שהיא כעשירה כיון

היא עניות אובייקטיבית, דהיינו: ממון הראוי למחיה לשנה (לו ולאשתו); בעוד שלגבי קרבנות מצאנו בדיני הגבייה מחייבי ערכין שהיא עניות של גבייה, דהיינו: עפ"י הממון שנותר ברשותו לאחר ש"סודר". (דהיינו: שהשאירו בידו אמצעי קיום מינימליים ביותר; כמבואר בסוף פרק תשיעי בב"מ וברמב"ם הל' ערכין פ"ג הי"ד ואילך).

כמה חילוקים יש בדרך האומדן הממוני בין שני סוגי העניים הללו: לגבי מתנ"ע כתב הרמב"ם [מתנ"ע פ"ט הי"ג-הי"ד] שאם יש לו כלים יקרים, יכול להשתמש בהם וליטול מתנ"ע; ואך אם לקח מן הצדקה, מחייבים אותו למוכרם. וזה בעצם הצמצום הכלכלי היחידי שמטילים עליו. אולם בקרבנות פוסק הרמב"ם: "ומוכרין כל הנמצא להם מן הקרקע ומן המטלטלין. מכסות וכלי תשמיש הבית ועבדים ובהמה, ונפרעין מן הכל". ובהמשך הוסיף שמשיירין לו מזון לשלושים יום ולא לאשתו ובניו, ועוד הגבלות וצמצומים.

לגבי קרבן עולה ויורד שאדם חייב בו, לא מצאתי במפורש מהו גדר "עני". וכן לא מצאתי מהו גדר "דלי-דלות" שבו מביא אך עשירית האיפה. אולם מסתבר שהוא נידון לפי הדמים שבידו עתה לאחר כל הסידור הנ"ל. (וזהו הנקרא "הישג יד"). וטעם החילוק בין קרבנות וערכין (ואף בעל חוב: עי' ב"מ שם) לבין מתנ"ע הוא כזה: בקרבנות הוא מחוייב, והגזברים באים וגובים ממנו. ואילו במתנ"ע העניות היא המצב שאנו מעוניינים להוציא אותו ממנו, וכיצד נכריח אותו להגיע לעניות יתירה על-מנת שיהא "ראוי" לקבלת מתנ"ע. וע"כ

ה. עניות בקרבן עולה ויורד

על שיטת הקהילות יעקב הקשה הרב עזריאל אריאל (חוברת אמונת עתיך גל' 12) מקרבן עולה ויורד, שעשיר מביא על אשתו דוקא קרבן עשיר, בעוד שעל בניו, ועל עבדיו – הן העבריים והן הכנעניים – מביא קרבן עני. מכאן הקשה על חילוקו של הקהילות יעקב בין מקבלי קצבה בזכות, הנחשבים עשירים, לבין מקבלי קצבה בחסד, הנחשבים עניים. וכתב עפ"י המשנה שאשה נחשבת ענייה מצד עצמה, וכן עבד עברי נחשב עני; למרות ששניהם ניזונים ע"י בעה"ב באותה מידה ובזכות. וקושייתו מוקשית לענ"ד מכמה צדדים:

א. לגבי אשה אין ראייה מכאן אם נחשבת כענייה או כעשירה, שהרי בעלה חייב בכל קרבנותיה מתנאי הכתובה [עי' ראב"ד על ספרא מצורע סוף פרשה ד']; וכיון שבעלה עשיר ואשתו כגופו – היא נדונית כמוהו, וע"כ מביא עליה את הקרבן שהוא היה חייב באותו מצב.

ב. לגבי בניו ועבדיו, אדם אינו מצווה להביא קרבנותיהם. ועצם היכולת שלו להביא את קרבנותיהם היא חידוש שחידשה תורה במחוסרי כפרה [עי' נדרים ל"ה ע"ב] והיא הטילה עליו קרבן עני בלבד. אבל אי אפשר ללמוד מכאן שאדם המתפרנס ע"י אחרים ייחשב עני [כמש"כ הרב ע' אריאל] או עשיר [כדעת הקהילות יעקב].

ג. עוד נראה לומר שכל ההשוואה בין עניות של מתנ"ע לעניות של קרבנות צריכה בירור רב. העניות של מתנ"ע

חבל נחלתו

ויורד האם מסדרים לבע"ח, וז"ל: "וגם לא בירא לן דמסדרין לו, דשאני עירוכין. דאמרו רז"ל 'ואם מן הוא' — החזייהו מערכך, ובעל חוב גמדין בגזירה שווה 'מיכה' 'מיכה'".

עפ"י זה עולה שלגבי מתנ"ע הוא ייחשב עני הרבה לפני שיחשב עני לעניין קרבנות, ערכין וגביית בעל חוב, ויהא מותר לו ליטול מתנ"ע. וע"כ הרוצים להביא ראיה מעניות אחת לשניה צריכים לברר היטב אם נכון להשוות בין הנושאים.

מסקנה

לענ"ד, המקור להבחנה בין מקבלי קצבאות לא הוכח, ועדיין טעון ראיה.

רק מוצרי מותרות שברשותו מגבילים אותו מלקיחת מתנ"ע, אך לא רכושו הכולל.

וכדברי מצאתי בתשובת החוות יאיר [סי' קפ"ו] שכתב:

"והוצרכתי לכל זה שלא נפרש ג"כ מה שאמרה תורה 'ואם אין ידו משגת' ר"ל שאין לו חוץ מכדי פרנסתו השגה לזה (היינו כמידת עני אצל מתנ"ע), לכן כתבנו ראיה דר"ל אפילו עני מדוכא שאין לו יותר מכדי כשבה ונסכיו מחויב להביאו רק שלא יצטרך ללוות, ולמזונותיו ע"כ ישאל על הפתחים הוא לפרנס אשתו או גם היא, ודר"ק".

ובהמשך מסתפק האם במקרה של עולה

סימן עה

לקיטת מתנות עניים ע"י גבאי צדקה

שאלה

וטושו"ע יור"ד סי' של"ב]. עפ"י האפשרות המועלית כאן גבאי צדקה של קופת גמ"ח, או ארגון חסד אחר יוכל לשכור פועלים ללקוט ולשווק את מתנות העניים, כשהפדיון כולו יפול לקופת צדקה. ואולי יוכל לשכור את אותם אוספי היבול הרגילים ולשוכרם לצורך זה ואף לשווק דרכם).

הדיון להלן הוא להלכה, ולמעשה טעון אישור של פוסקי הלכה היושבים על מדין (ולא מצאתי שדנו בשאלה זו עד עתה).

האם רשאי גבאי צדקה לאסוף לקט שכחה ופאה, פרט ועוללות (בכרם), ולחלקם לעניים? והאם במקרה ועניים אינם באים וגבאי יכול לבוא חייבים בעלי השדה להניח את המתנות ע"מ שהגבאי יאספם לעניים?

(בימינו, רוב מתנות העניים אינן ניתנות לעניים. כיון שעניים אינם באים ונוטלים¹ [ע"י חולין קל"ד ע"ב, רמב"ם מתנ"ע פ"א ה"י

1. במעשר עני, שיש חיוב נתינה, חלק מהחקלאים אינם מפרישים וסומכים על כך שזהו ממון שאין לו תובעים או עניים שאינם מהוגנים, או עפ"י הנהוג בחו"ל ובזמן חורבן הארץ שהמתנות ילקחו ע"י נכרים, והמפרישים תר"מ דרך קופות מיוחדות, נותנים ערך חלקי (כעשירית מהשווי האמתי) ע"י סידור של מכירי כהונה וכד'. גם ממון זה כיון שהוא ניתן דרך אותן קופות מועבר למוסדות צדקה המקורבים לאותן קופות.

תשובה

השאלות אותן צריך לברר:
 א. האם קיימת חובת עזיבת מתנות עניים אף בימינו.
 ב. מהי זכותו הממונית של מי שאינו עני לאסוף מתנ"ע, עבור עניים.
 ג. האם כשאין עניים באים ולוקטים וגבאי צדקה יכולים לבוא, קיימת חובת הנתינה.

א. חובת לקיטת העניים והמצב בימינו

במתנ"ע של לקט, שכחה, פאה, פרט ועוללות אין מצות נתינה², בעלי המתנות מצווים לעוזבן ע"מ שהעניים יבואו וילקטו אותן. לקיטת מתנ"ע ע"י עניים אינה מצוה אלא זכות ממונית. התורה אינה מצוה את העני לבוא וליטול מתנות אלא אך את הבעלים להניחן כדי שיבואו העניים ויקחון (פרט למעשר עני ולפאה בדלית ודקל שהיא מתחלקת ע"י בעה"ב). בכך שונות מתנ"ע ממתנ"כ שבהן יש חובת נתינה והוצאה מרשותו (וחלקן טובלות) וטעונות בהפרשתן³ ואכילתן ברכה, וע"כ אם אינו מוצא למי ליתנן צריך להעלותן בדמים [ע"י חולין קל"ד ע"ב].
 הטור פוסק שהאידינא לא נוהגים מתנ"ע לפי שהרוב נכרים, וע"כ אם יניחום יבואו

הללו ויטלום. ונחלקו הב"י והרמ"א בהסבר המונח 'האידינא'. לפי הב"י דברי הטור אמורים רק בחו"ל ששם חובת המתנות מדרבנן, אבל לפי הרמ"א דברי הטור הם טעם אף לאי נתינת המתנות בא"י (בזמנו). וכן הסבירם הגר"א בביאורו. אולם בימינו כיון שרוב עניים מישראל חוזרת חובת עזיבת המתנות אף בא"י. וכ"כ בפאת השולחן [פ"ד סוף ה' י']: "אבל בא"י נוהגין בלשו"פ אף האידינא וכן עיקר". וכ"כ במנ"ח [מצ' רט"ז].

סיבה אחרת לחלות המצוה היום היא האם לקטו"פ קשורים לתרו"מ ותלויים בביאת כולכם. בפאה"ש [פ"ד בית ישראל אות ל"ט] הכריע שנחלקו בדבר הרמב"ם והראב"ד. לפי הרמב"ם, אע"פ שלא תלה זאת במפורש, מתנ"ע חיובן בימינו מדרבנן. וכן כתב בפאה"ש [שם סעיף ט"ו]. וכ"כ החזו"א [מעשרות סי' ז' אות י']: "דבני ביקתא חדא ניהו". ולפי הראב"ד חיובן היום מהתורה⁴.

ב. חובת עזיבת המתנות כשאין עניים

צריך לעיין האם יש מצב שאין הבעלים חייבים כלל בעזיבת המתנות. כמה מצבים נזכרו לגבי הרשות של אחרים לבוא וליטול מתנ"ע.

2. מכאן ואילך הכינוי מתנ"ע יתייחס אך ללשו"פ פו"ע ולא למ"ע. כמו"כ לא נתייחס לפאה כשהעניים כולם רוצים שבעה"ב יחלק.
3. לגבי ברכה במתנ"ע ע"י בתשובת ר"י אבן פלאט לראב"י אב"ד המובאת באבודרהם [ש"ג ברכת המצות] שהעזיבה אין בה מעשה, וכן שמא העני ימחול עליהן ותיעקר המצוה, עי"ש. ובשו"ת הרשב"א [ח"א י"ח, ורנ"ד, ח"ג רפ"ג, מיוחסות קפ"ט] כ' שהמצוה נגמרת ע"י אחר ותלויה בהסכמתו וע"כ אין מברכים עליה וע"י בהערות המהדיר בהוצ' אור המזרח.
4. כתב אלי הרה"ג דב ליאור רבה של חברון וקרית ארבע: "לכן נראה לענ"ד שחיוב מתנות בזמננו בא"י לפי הרמב"ם זה יהיה מהתורה. כי קדושה שניה קדשה לעתיד לבא וכאן זה לא מותנה בביאת כולכם כבחלה ותרומה לשיטתו". והסביר אף ברמב"ם שלא כפאה"ש אלא כראב"ד.

חבל נחלתו

"שאיין אדם מקדיש דבר שאינו שלו" עפ"י התוספתא והירושלמי, וכ"כ הר"ש והרמב"ם⁶.

בלקט שכחה ופרט דרך האיטוף מגדירה את היבול כמתנות עניים. לעומת זאת פאה צריכה מעשה בפועל של הנחה.

מובא בגמ' בחולין [שם]: "לוי זרע בכישר ולא הו עניים למשקל לקט, אתא לקמיה דרב ששת א"ל: 'לעני ולגר תעזוב אותם' ולא לעורבים ועטלפים". וברי"ף: "אבל לקט שכחה ופאה דלא כתיב בהו נתניה אי ליכא עני דשקיל להו לא צריך לאסוקינהו בדמי דכתיב: 'לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ועטלפים'". מהרי"ף משמע שלמד מהפסוק פטור מלהעלותם בדמים, אבל לא שמענו האם בכלל הוקבעו המתנות או שכלל לא הוקבעו. היינו: האם המצב המציאותי שלא יבואו עניים מגדיר שאף אותו היבול הנופל בשעת לקיטה אינו מתנות עניים. או שהן מתנות עניים אבל כיון שאין חיוב עזיבה לעורבים ועטלפים בעל השדה (או אחר) מותר לזכות בהן⁷. בפאה נראה שהתשובה ברורה, שכיון שלא יבואו עניים אינו צריך להניח פאה וממילא היבול הראוי לפאה נכלל בשאר גורנו, ומפרישים ממנו תרו"מ.

מצב אחד לאחר שלקטו העניים ושיירו – ואז השירים מותרים לכל אדם. זמן זה הוא משיפסקו העניים לבקשן, ובכל גידול ובכל מתנת עני בהתאם לסדר הלקיטה המיוחדת לו [פאה פ"ח מ"א]. היתר זה מבוסס על יאוש, וכיון שאנו פוסקים שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, כאביי, לכ' צריך ידיעת עניים ויאוש בפועל מעת שכמות מתנה"ע קטנה, ולא כדאי לעניים לבוא וללקטן [ב"מ כ"א ע"ב], ואז כל אדם מותר בהן מדין הפקר. כן עולה מפי הר"ש [ר"פ ח' דפאה] מהמאירי [ב"מ כ"א ע"ב], ומהרע"ב [פאה פ"ח מ"א].

אולם הרמב"ם כ' בפה"מ שההיתר לכל אדם ליטול הוא משום 'ולא לעורבים ועטלפים'. (ודעתו תוסבר להלן).

מצב שני הוא מצב שידוע מלכתחילה שעניים לא יבואו ויאספו. מצב זה מתחלק לפי זמן הגדרת המתנות לשלושה: (א) פאה. (ב) לקט שכחה ופרט. (ג) עוללות.

בעוללות דרך גידולן מגדירן כמתנה לעני, וע"כ מעת שמבנה האשכול הוכר והוגדר כעוללת לא משנה כלל ביאת עניים להגדירו כמתנת עניים⁵. וכן מבואר בפאה [פ"ז מ"ח]: "המקדיש כרמו... משנודעו בו העוללות – העוללות לעניים". וברע"ב:

5. הגדרה זו יוצרת שאלה שלא מצאתי מתייחסים אליה. והיא: מתנות עניים פטורים מתרו"מ, בימינו שבוצרים ענבי יין בבצרת (מכונת בצירה), שאינה מבחינה בגדלי ומבני אשכולות, נבצרים העוללות ומתערבים עם שאר הבציר. ואף אם לא נחוש לגזל עניים, הרי בהפרשה על כל היבול יש חשש הפרשה מן הפטור על החיוב. וצ"ע. ונלענ"ד לתרץ שכיון שביין מפרישים דוקא לאחר שיהיה יין ולא כשהם ענבים, הרי יש בילה בלח ואין כאן מן הפטור על החיוב.

6. במשנ"ר חולק וסובר שאדם יכול להקדישן אלא שאין דעתו עליהן.

7. ניתן להסביר שהפסוק בא לומר: שאם המתנות 'מיעדות' לעורבים ועטלפים עם יצירתן לא הפכו למתנות עניים. והעתיד יברר למפרע על העבר האם יש כאן מתנות עניים או לאו. ולפי"ז לקט שכחה ופרט (ועוללות?) במקום שאינו ראוי לביאת עניים כלל לא הוקבעו כמתנות עניים. אמנם דרך לימוד כזו היא מחודשת ולא מצאנו לענ"ד מצוות המתבררות למפרע, וע"כ לא נראה להסביר בדרך זו.

עד זמן הראוי ליאוש, לבה"ג הפסוק מתיר נטילת אחרים אף קודם יאוש. שהרי מצד יאוש הוי יאוש של"מ. וכן עולה מן השאלות [קדושים צ"ח]⁹.

אמנם בטור וכן הב"י והרמ"א כתבו באופן כולל שאין נותנים כלל מתנ"ע, ועולה מדבריהם שאע"פ שהיתה שכחה ונפלו לקט ופרט בעה"ב מלקטם ונוטלם ואינם מתנ"ע. משמע שלמדו מדין עורבים ועטלפים שאי-החיוב מפקיע את הנופל בעת קצירה ובצירה משם מתנ"ע. אבל לפי"ז צ"ע על הטור והרמ"א שלא הזכירו ש'האידינא' שאין נותנים מתנות עניים צריך להזהר בהן לפחות בא"י בעירוב פטור וחיוב. ודבריהם יבוארו להלן עפ"י דברי פאה"ש.

שיטת הרמב"ם צריכה ביאור. הרמב"ם מסביר בהל' י' [פ"א ממתנ"ע]: "נאמר במתנ"ע 'לעני ולגר תעזוב אותם' כל זמן שהעניים תובעין אותן, פסקו העניים מלבקש ולחזור עליהם הרי הנשאר **מותר לכל אדם**... שלא נאמר בהן ונתן לעניים אלא **תעזוב אותם** ואינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים, והרי אין עניים". וכן כתב בפה"מ. בהלכה י"ג כתב הרמב"ם: "מתנות עניים שבשדה שאין העניים

לגבי שאר המתנות, כתב המאירי [חולין שם ז"ל: "בעה"ב שקצר שדהו והניח לקט הראוי להניח לעניים ולא באו עניים או שאין שם עניים, ה"ז מניחן עד שיעור הניתן ללקט במקום אחד... מכאן ואילך הנשאר מהם, או אם לא באו לשם מותר לבעל הבית ולכל אדם"... ועולה שלדעתו קיים חיוב הנחה בשדה בין אם יש עניים ובין אם לאו, ורק לאחר שעבר הזמן מותרים בעה"ב וכל אדם לנוטלם, ומדין הפקר וע"כ פטורים מתרו"מ. הפסוק לפי"ז חידש את היתר הנטילה של בעל הבית. עפ"י לוי לא יכל לאוספן עם שאר היבול, אלא קבע להן גורן בפני עצמן. בה"ג [הל' פאה] כתב את המקרה בחולין כן: "והיכא דזרע במדבר או בהר או בבקעה במקום דלא שכיחי בני אדם לא מיחייב בפאה דאמרינן: לוי זרע בכישאר לא הוה איכא עני למיתב ליה פאה, אתא לקמיה דרב ששת, א"ל: תניתיה לעני ולגר תעזוב אותם אבל לא לעורבים ולא לעטלפים. ותיפוק לי דהוה ליה יאוש, כיון דלא ידעין הוה ליה יאוש שלא מדעת ולא הוי יאוש". למדנו מדבריו: (א) לוי שאל על פאה ולא על לקט⁸, (ואולי לגבי לקט סבר שכבר הוקבע, וצריך לעשות לו גורן בפנ"ע כדי שלא יפריש מן הפטור על החיוב). (ב) בניגוד למאירי המחייב הנחה

8. אולם השאלות גורס "לא הוה עניים למשקל לקט שכחה ופאה". וכן התשובה שייכת לכל סוגי מתנות העניים.

9. בהעמק שאלה מסביר שלוי זרע בסמוך לעיר אבל עניים לא ידעו ולא היתה מחובתו להודיע, וע"כ אף לרבא ישל"מ לא הוי יאוש. אולם השאלות שאל על מצב שזרע רחוק וכלל לא יבואו עניים וע"כ במקרה הזה לאבוי צריך את הלימוד מפסוק: "ולא לעורבים"... אבל רבא יכול לסמוך על ישל"מ. בדברי בה"ג והשאלות (ואולי זו אף שיטת הרמב"ם) שמהפסוק לומדים שהותר ליטול אף בישל"מ מתורצת קושיית רעק"א על המשנה בפ"ה אות ע"ז שלגבי עניים קטנים תמיד הוי ישל"מ.

חבל נחלתו

מקפידים עליהן הרי הן של בעל השדה ואע"פ שעדיין לא פסקו העניים מלחזור על מתנותיהם".

מהרמב"ם משמע שלמד את הפסוק ("תעזוב אותם") לגבי שני המצבים: קודם שלקטו עניים ולא יבואו ובו המתנות של בעלים. ואחר שלקטו ופסקו מלבקש ולגבי השיריים ובו המתנות מותרות לכל אדם (וכ"נ שהסביר בצפנת פענח). ואכן בפאה"ש [פ"ד בית ישראל אות כ"א ול"ו] כתב שלפי הרמב"ם תמיד חייבים להניח מתנות עניים (אפילו אין עניים), והן הוקבעו עם הלקיטה (אפילו פאה!), ופטורים מתרו"מ¹⁰, ויכול כל אדם¹¹ ליטול¹² משום הפקר¹³. אבל אין המצב שאין עניים גורם שלא יהא עליהן שם מתנות¹⁴. לעומת זאת את השאלות

ובה"ג הסביר כטור ושו"ע שאם אין עניים אין צריך להניח מתנות כלל¹⁵.

בסיכום פרק זה קיימת מחלוקת בין הראשונים לגבי חיוב הנחת מתנות עניים אם אין עניים במקום, או שישנם אבל לא יבואו ללקוט. לפי הרמב"ם והמאירי חייב תמיד להניח ואם אין עניים יכול ליטול לעצמו וממילא מתנ"ע אלו פטורות מתרו"מ. לפי הטור וכ"כ פאה"ש לגבי בה"ג והשאלות וכ"נ בסמ"ג אם אין עניים אי"צ להניח מתנ"ע וא"כ חייבים בתרו"מ. (אולם הדבר אמור בעיקר לגבי פאה, אבל עוללות שהוגדרו בשעת גידול, ואפילו לקט שכחה ופרט יהיו פטורים מתרו"מ).

בימינו לא מגיעים עניים לאסוף מהשטחים החקלאיים ולכ' לפי השיטות

10. ועי' בצפנת פענח שאת הלכה י"א הסביר שיכול ליטול, ואת הלכה י"ג הסביר שאין עליו חיוב הנחה כלל.
11. ומש"כ הרמב"ם בהל' י"ג של בעל השדה לא פרש. ולא הסביר אם מותר ליטול אף קודם יאוש מפורש.
12. הרדב"ז אף שכתב בתחילה לגבי המצב לאחר שהלכו עניים, שאם קדמו בעלים ואמרו תזכה לי שדי זכו במתנות, בהמשך חוזר בו, ומכריע שתמיד המתנות חוזרות לבעל השדה ואי"צ לומר: תזכה לי שדי. (ומה שנאמר בהל' י"א 'לכל אדם' היינו אף לעשירים והכוונה אליו בלבד). מדברי הרדב"ז משמע שזוכה מטעם זכיה בהפקר, וצ"ע מדוע דוקא הבעלים זוכים בו. ויש בדבריו תירוץ לקוש' רעק"א [פאה פ"ח אות ע"ח].
13. לכאורה היה ניתן להסביר ברמב"ם שמתנ"ע שבשדה חוזרות לבעל השדה אם לא ניטלו משום שלא יצאו מרשותו. היינו שדינם כמפקיר שדהו שכל זמן שלא זכו בו אחרים אין בעליו צריכים לעשות פעולת קניין כדי לזכות בו (כמבואר לגבי הפקר בחו"מ סי' רע"ג ס"ט, או לגבי יאוש בעלים כדברי הנתיבות סי' רס"ב ס"ק ג'). אלא שעפי"ז יצא שפטורו מתרו"מ כדן מתנ"ע יחול עם לקיטתו וא"כ מדוע מתנ"ע שבעל השדה לוקט, כשלא באו עניים, פטורות מתרו"מ, הרי לא באו כלל ליד עניים! ומצאנו שאף מתנ"ע שלא באו לידו כלקט [פ"ה מ"ב] של שבולת שהתערבה בקמה. ולהסביר שהוקבע בתור לקט מיד אבל אם לא יצא מידו אי"צ לפעולת קנין נלענ"ד קשה.
14. ונלענ"ד שבפאה"ש דייק מכך שהרמב"ם כלל לא הביא בהלכותיו מצב שאין עניים, ולכן משמע לו שאף במצב כזה חייב להניח מתנ"ע. אמנם בסמ"ג [ל"ת רפ"ח] במפורש כתב שהיתה עיר שאין בה עניים.
15. אמנם גם לפי שיטתם כתב שפטורים מתרו"מ – אם הניחו ואין באים עניים. ונראה מדעתו שאם לא הניחו לא הוקבעו המתנות, וחייבים בתרו"מ.

סימן עה - לקיטת מתנות עניים ע"י גבאי צדקה

בעה"ב ללקוט עבור עני לא חזרו. וכ"כ תוס' ישנים יומא [ל"ו ע"ב].
אולם ניתן לדחות את המקורות לעיל (פרט לר"ה ויומא), ששם מדובר בצדקה או מעשר עני ובהם יש דעת אחרת המקנה.

ד. הסוגיות בגיטין וב"מ

בב"מ [ט' ע"ב] ובגיטין [י"א ע"ב] הובאה משנה ממס' פאה [פ"ד מ"ט]: "מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר"א אומר זכה לו, וחכ"א יתנה לעני הנמצא ראשון". בפירוש המשנה שני הסברים בסוגיות השונות. ז"ל הר"ש: "בפרק שנים אוזוין אמרינן אמר עולא מחלוקת מעשיר לעני, דר' אליעזר סבר אמרינן תרי מיגו, דאי בעי מפקיר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה, ומיגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. ורבנן סברי חד מיגו אמרינן תרי מיגו לא אמרינן, אבל מעני לעני דברי הכל זכה. ורב נחמן אמר מעני לעני מחלוקת. ובפ"ק דגיטין מפרש טעמא דרבנן משום לא תלקט לעני ור"א מוקי ליה להזהיר עני על שלד".

שאלתנו, אליבא דרבנן במשנה, תלויה בשני הסברי המשנה. לפי ההסבר שחלקו בתרי מיגו גם גבאי או אפוטרופוס יכולים ללקט עבור עניים אליבא דרבנן, אבל לפי ההסבר השני הלקיטה מותרת דוקא לעני גופו (לרבנן).

אולם נראה שהתקבל להלכה ההסבר הראשון בלבד. ראשית תירוץ זה הוא המובא הן בגיטין והן בב"מ, בעוד שההסבר האחרון נכתב דוקא בגיטין ואף הוא בדרך דחיה ("ודלמא לא היא"). ותוס' לעניינם¹⁶.

האחרונה לא קיימת חובת הנחתן, אלא שנראה שאף לשיטה זו, אם גבאי צדקה יכול לטול במקום עני חוזרת חובת ההנחה, ואין בעלי השדה יכולים לטולן לעצמם, (ועי' לקמן בנטילת מתנ"ע עבור אחרים).

ג. גבאי - יד עניים

מהרבה מקורות בש"ס ובפוסקים עולה שגבאי צדקה הוא כיד עניים ויכול לזכות עבורם, ואפילו במקומות ששליח רגיל ואפילו שליח בהרשאה אינו יכול לזכות. כן עולה מב"ק [ל"ו ע"ב] וממשנת מעשר שני [פ"ה מ"ט] במעשה ר"ג וזקנים. ומבואר בירושלמי פאה [פ"ד ה"ן] ובבבלי [ב"מ י"א ע"א] שר"ע זכה לעניים כיון שהיה גבאי צדקה (פאה פ"ד ה"ו: "ור"ע ראוי לטול הוא... ואפילו תימר משהעשיר תיפתר כשהיה פרנס ויד פרנס כיד העני"). וכן בחולין [קל"ד ע"ב] לחד לישנא ר' אמי זכה לכל תלמידי הישיבה מצד שהיה גבאי צדקה ועוד. ולכן נראה שגבאי יכול לזכות עבור עניים ואין בעלי השדה יכולים לסלקו, מכיון שאינו עני. וזכיינו מכניסה את היבול לרשות עניים והם פטורים כמו כל מתנ"ע מתרו"מ.

וכ"נ מר"ה [ד' ע"ב] בתוס' ותוס' הרא"ש [ד"ה לקט] שהקשו איך עובר בבל תאחר בלשו"פ, ותרצו בתירוצם השני שבעה"ב כיון שלא באו עניים חייב ללקטם ולהעבירם לעניים. אמנם חזרו מתירוצם מפני שמהמשך סוגית חולין [קל"ד ע"ב] עולה שיכול לטולן לעצמו ואי"צ להעבירן לעניים¹⁶. אולם נראה שמההיתר של

16. יש להעיר שתוס' כתבו שפרט ועוללות נכללו באותן מתנ"ע אע"פ שלגבי עוללות הוכחנו לעיל שהוקבעו עם גידולן וע"כ אסור לטולן לעצמו. וצ"ע.

חבל נחלתו

בגיטין כתבו שהוא דיחויא בעלמא¹⁷. ובירושלמי [פ"ד ה"ו] הסבירו כהסבר הראשון, וכן הרמב"ם והרע"ב ושנו"א בפאה וכן המאירי בגיטין, נקטו את ההסבר הראשון, וכן שאר מפרשי המשנה¹⁸.

ועל כן נראה שכשם שעני יכול לזכות בפאה לצורך עני אחר ומטעם מיגו, (וזכיה מטעם שליחות), כן גבאי צדקה יכול לזכות עבור עניים בכל מתנ"ע שבשדה¹⁹.

ה. זכיה עבור עני מדין תופס לבע"ח

בסוגיית ב"מ [י' ע"א] נפסק שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. רש"י מסביר מפני שבעה"ח, עבורו הוא תופס, לא עשאו שליח. משמע שבשליח אין את החסרון של חב לאחריני. אולם תוס' [ד"ה תופס, כתובות פ"ד ע"ב ד"ה את]

17. ואע"פ שתוס' [שם ד"ה לא תלקט] דנו בתירוץ זה נראה שהיינו לפי הו"א דדיחויא אבל לא למסקנה.

18. ואף המשנה עצמה נקטה כהסבר זה בפ"ה מ"ב ע"ש במפרשים שפרשו עפ"י הירושלמי שר"א לדבריהם דרבנן קאמר להו שעני יכול לזכות לעני אחר.

19. העירני הרה"ג דב ליאור רבה של חברון וקרית ארבע על תשובת החת"ס [י"ד רמ"ד]. תורף דברי החת"ס לענייננו: אם יאכל ע"י עטלפים חלק מהלקט ואח"כ יבואו עניים עדיין מחוייב להניחו ואסור לנוטלו לעצמו.

20. הש"ך [סי' ק"ה ס"ק א'] חלק שאינו יכול לתפוס בהרשאה. והתומים [סי' ק"ה ס"ק ב'] הביא מאסיפת זקנים דברי תוס' שיכול לתפוס בהרשאה. ובשו"ת תורת אמת [סי' ס"ז למהר"א ששון] הביא מריטב"א גיטין שאם עשאו שליח בהרשאה יכול לתפוס אף שחב לאחריני והסביר כן דברי רש"י. והתומים חילק בין הלואה שההרשאה היא מעיקר הדין ושם יכול לתפוס, לבין דינים אחרים אשר הם רק מכח תקנה.

21. התומים [סי' ק"ה ס"ק א'] הביא שמהר"א ששון פסק שהמוחזק יוכל לומר קים לי כרש"י כשעשהו שליח, והש"ך מחלק בין שכרו ללא שכרו, והתומים עצמו העלה שאף ברש"י זו היתה הו"א ולא ס"ל למסקנה הכי. ובתקפו כהן [לבעל הש"ך סי' קכ"ו] סיכם בענין הקים לי עפ"י מהר"א ששון: "ומ"מ אני חוכך בדין זה, כיון שכל הפוסקים ראשונים ואחרונים פסקו דלא כרש"י ועדיין צ"ע".

22. הש"ך בס' תקפו כהן [סי' קכ"ו] הקשה על מהר"א ששון שכתב בשו"ת תורת אמת [סי' ס"ז] שיכול לתפוס ע"י שליח. והקשה הש"ך הרי ריב"ש סי' ק"ז והרמ"א באבן העזר [סי' צ"ג סעיף כ"ג] פסקו שאי אפשר לתפוס ע"י שליח. ותרץ שהם אזלו לשיטת החולקים על רש"י. ועי' בתומים [קיצור תקפו כהן — סוף הלי' דיינים] שבמקום ספק אם חב לאחריני תפיסה ע"י שליח מועילה.

סימן עה - לקיטת מתנות עניים ע"י גבאי צדקה

כתופס במקום שחב לאחריני, לפי הרמב"ן, כיון שהממון לא בא לידם קודם תפיסה לא יחשב כחב לאחריים; לעומת זאת לפי תוס' עדיין אין לגבאי מיגו אישי לתפיסה אלא מכח מה שתופס לעניים, וע"כ אולי נחשב כחב לאחריים.

ז. תפיסה מדין פועל, ומדין אפוטרופוס

צד נוסף לחזק יכולת גבאי לזכות במתנ"ע הוא מדין פועל. הגמ' בב"מ מסיקה שפועל שנשכר לכל מלאכה שיטיל עליו בעה"ב, או ללקט מציאות יכול לתפוס עבור בעה"ב, אפילו שהוא חב לאחריני בתפיסה זו²³. ולכאורה גבאי צדקה אינו שונה מפועל וידו כיד עניים, וע"כ יכול לזכות עבורם²⁴.

ועוד, בסוגיית תופס לבע"ח בב"מ מביאים הראשונים את שיטת רבנו חננאל הסובר שאפוטרופוס רשאי לתפוס במקום היתומים עבור חובם, וכ"פ בשו"ע. וכתב הב"ח שלמד זאת מדין פועל שידו כיד בעה"ב. ובמחנה אפרים [שלוהין סי' י"א] הביא משו"ת מהרש"ך שלמד שאפוטרופוס חשיב: "בעליו עמו" כשם שיכול לתפוס עבור יתומים, אף במקום שחב לאחריני. וא"כ גבאי צדקה מדין אפוטרופוס יכול לזכות עבור עניים.

שעניים לא יבואו ללקוט, אולי אף אין זה נחשב כחב לאחריני.

ו. מח' ר"ת ורמב"ן לגבי מגביה ותופס והנ"מ לענייננו

לעומת מה שנפסק שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחריים לא קנה, פוסקים כשיטת ר' יוחנן התם שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו (וכן ר' יוחנן עצמו סבר שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחריים לא קנה) ונשאלת השאלה איך מתיישבים שני הפוסקים זה עם זה.

תוס' [ד"ה א"ר יוחנן, כתובות פ"ד ע"ב ד"ה ואמר, וכ"כ הרא"ש פ"א סי' כ"ז] תרצו שלפי ר' יוחנן התופס לא קנה דוקא כשאינו לו שום זיקה לממון הנתפס, אבל אם יש לו שייכות כגון במציאה שהוא יכול לזכות לעצמו – יכול לזכות לאחר (וה"ה אם בעה"ח חייב אף לתופס). אולם הרמב"ן וכן הריטב"א תרצו שבמציאה אינו נחשב חב לאחריים מפני שלא באה המציאה מקודם לידם לעולם, לעומת זאת בחוב של הלואה התופס חב לשאר בעלי החובות. הנ"מ בין שני התירוצים היא אם בעה"ח חב אף לתופס, לפי ר"ת רשאי לתפוס ולפי רמב"ן וריטב"א אינו רשאי. נ"מ נוספת בין השיטות תהיה בגבאי צדקה, האם יחשב

23. אמנם המרדכי [גיטין סי' שכ"ח] הסתפק לגבי פועל האם יכול לתפוס עבור בעלים, ודבריו צ"ב הרי הגמ' הביאה זאת ללא חולק. ודבריו יובנו עפ"י התומים [סי' ק"ה ס"ק א'] שכח פועל לתפוס הוא דוקא במציאה אבל לא בחוב שאינו שייך לו כלל. אולם לגבי שאלה דנן נראה שגבאי שייך במתנ"ע וע"כ יכול לתפוס עבורם. ועי' שו"ת רעק"א [ח"ב סי' קי"ב ד"ה ובוה].

24. בס' מחנה אפרים [הל' שלוהין סי' י"א] למד מעדיפות פועל על שליח שלפועל נכרי ישנה שליחות וחשיב כדין אפוטרופוס ונחשב בעליו עמו. אולם בחי' רעק"א על חו"מ [סי' שמ"ו] נשאר עליו בצע"ג, ואולי דוקא בענין זה. ועי' תשובת הגרא"א שפירא שליט"א בס' שנה בשנה – תשנ"ג לגבי דברי המחנה אפרים הללו.

חבל נחלתו

ח. טענות לסתירת חיוב העזיבה

הגמ' בקידושין נ"ג ע"ב] מכריעה שכהנים בעבודתם בביהמ"ק שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן, משום: "מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעבד ואינחו עבדי". לכאורה תמוה איך יהא כח שליח (גבאי צדקה) גדול ממשלחו, שסתם עני אינו בא ולוקט וגבאי יוכל לבוא וללקוט. אמנם המוגבלות של עני אינה שאסור לו, אלא שבמצב הנוכחי אין זה רווחי עבורו לעשות זאת, וע"כ הוא מתייאש ומפקיר. אבל לו יצוייר שהיו עניים מתאגדים ובאים ביחד, בגודל היבולים היום זה היה בהחלט רווחי. וע"כ לא נראה שיש בכך הגבלה לגבאי צדקה. כמו"כ כבר שאלה הגמרא בב"מ שאין כל העניים מתייאשים יחדיו. ואף כאן, אם אלו שלא כדאי להם ליטול התייאשו, מי יאמר שאף שאר עניים התייאשו?!

הקשה על דברי הרב יהודה עמיחי, שגבאי צדקה של מוסד מסויים חב לאחרני כלפי שאר המוסדות. ולחזוק דבריו, הנה מסוף סוגיית ישל"מ עולה שמתנ"ע שבשדה ראויים לכל עניי ישראל ולא דוקא לעניי המקום, אלא שהללו מתייאשים מחמת עניי המקום שיקדמום בלקיטה. ולפי"ז עולה שאלת חב לאחרני. אולם נראה שכיון שהם באים מכח עניים מותר להם אף לחוב לאחרים שהרי אין הם עשירים התופסים עבור עניים אלא יד עניים, וכשם שעניים חבים לעניים אחרים, וע"כ אין בכך למנוע את הלקיטה ע"י גבאים. אמנם מן הראוי להנהיג סדרי

איסוף בין גבאי צדקה שונים שלא יגיעו לקלקולים. וכשם שתקנו לגבי פאה שאין אוספים אותה לא במגלות ולא בקרדומות שלא יכו זה את זה.

עוד העירני הרב עמיחי מהחזו"א [מעשרות סי' ז' אות י' ד"ה ובעיקר] שהעיר שעדיין פטורים היום מלהניח לשו"פ. ונתן לכך מספר טעמים: א. משום טורח מול שכר של עני. ב. העניות היא בשאר דברים אבל לא בלחם והוא בזול, ואין עניים המחזרים על הפתחים מתרצים בפת, ולא ילקטו וידושו ויטחנו וכו'. ג. ערבים באים ולוקטים ואין חיוב השארת פאה עבורם. והנה כל הטעמים יחדיו אינם חזקים דיים. לטעם א' בשדה גדולה יש בהחלט כדאיות כלכלית בלקיטה. לטעם ב' אף שהלחם בזול, לענ"ד מרובים האנשים שאין להם כדי מזונות של שנה שלמה לפנייהם (=מאתים זוז), ובמתנות עניים מותרים לזכות כל מי שאין לו מזונות כנ"ל ולא אך המחזרים על הפתחים. לטעם ג' ברוב השדות לא ניתן לערבים לעלות וליטול²⁵, כש"כ שלא עם כלי איסוף. ואי חיישינן לגניבות לא נראה שמטעם זה ניפטר ממצוות (עי' הערה 19 לעיל).

אולם נראה לענ"ד שאולי בגלל סדרי הלקיטה כפי שתקנום חז"ל, אין זה מעשי שיבואו גבאים ויאספום. חז"ל תקנו שאין קוצרים את הפאה לא במגלות ולא בקרדומות כדי שלא יכו אלו את אלו. וקבעו שמי שהשליך טליתו או מקצת פאה על השאר מעבירים ממנו את מה שתפס

25. ולענ"ד, מטעם זה כתב הרמב"ם בהל' י"ג שמתנ"ע שאין עניים מקפידים חוזרות לבעל השדה. שכיון שעדיין אסור לשאר אנשים להיכנס לשדות אחרים נמצא שאף שעניים הפקירון – אחרים אינם יכולים להיכנס ולזכות.

סימן עה - לקיטת מתנות עניים ע"י גבאי צדקה

עניים הראויים ליטול לא פוקעת חובת העזיבה. וא"כ אם קיימים גבאי צדקה המוכנים להתאמץ לבוא ולאסוף את המתנות יש בכך קיום מצות מתנו"ע, ואין הבעלים יכולים למונעם. עם זאת כיון שמתנו"ע חיובם (לחלק מהפוסקים) בימינו מדרבנן. ואף אז ישנה בעיית הלקיטה שהעלנו. ועוד, עד שחשים לאביונים צריך לחוש לחקלאים שבזיעת אפם אוכלים לחם, ולעתים קוץ ודרדר... ואף מגזילת נכרים עוד לא ניצלנו, וכיון שעוד לא באנו לכלל ברכת: "ועשית את התבואה לשלש השנים" [ויקרא כ"ה כ"א] - וכל מצוות אלו אחוזות זו בזו בדרגת קיומן ההלכתי (כדברי החזו"א שם), אולי ניתן להקל ולא לתת פאה (ולקט ופרט ושכחה ממילא אינם כדאיים לעניים). ועדיין הדבר צריך הכרעת גדולי ישראל.

שלא כדין²⁶. אף כאן אם אין רשות לגבאי צדקה ללקוט בכמויות גדולות ובכלים מכניים הרי אף לעניים שהם לוקטים עבורם אין זה כדאי. וכיון שפאה היא עיקר מתנות עניים שבשדה בימינו, כל זמן שלא הותר לגבאי צדקה ע"י בי"ד ללקוט בשפע ע"י מכוונות איסוף אין זה כדאי מבחינה כלכלית לבוא ולאסוף.

אולם ניתן להשיב שכשם שבדלית ודקל, וכן כשכל העניים אומרים לחלק [פאה פ"ב מ"א וב' - בעה"ב מוריד את כל היבול בכליו הוא²⁷, ואף במגלות וקרדומות, כך כשגבאי יאסוף, יוכל לבוא עם מכוונת איסוף וללקוט. ולא יהא כח בעל השדה המלקט עבור עניים לחלק להם, עפ"י דינא דמשנה, גדול מכח גבאי המלקט עבורם. אולם הדבר טעון תיקון בי"ד.

ט. סיכום

מהדיון לעיל עולה שקיימת חובת נתינת לשו"פ פו"ע בימינו. כמו"כ כיון שקיימים

26. ופאה נקנית לעני רק כשתולש מן הקרקע. ואין הוא יכול לקנות מקצת ואגבה לקנות את השאר מפני שדינה כדין מטלטלין (אע"פ שמחוברת עדיין לקרקע), ובקרקע אין לו שום קניין חוץ מהרשות להיכנס וליטול את שלו. וע"כ אם התחיל לתלוש מקצת השדה לא זכה עדיין בשאר.
27. ותמוה על תוס' בר"ה מדוע לא מצאו היכי תמצי של בל תאחר בלשו"פ והרי יכלו לתרץ בדלית ובדקל שהוריד לעניים ולא חילק, וצ"ע.

חבל נחלתו

(התשובות ביחס למאמר במהדור"ק)

תשובת הרב הגאון דוב ליאור - ראש הישיבה ורב העיר קרית ארבע חברון

לכ'...

אחדש"ה כ"א אות.

קראתי את מאמרך אודות מינוי גבאי צדקה למתנות עניים (לקט שכחה ופאה) והדברים מאד נראים. אולי ראוי לעמוד ביתר בירור במקום שאין עניים שאין דין עזיבה, האם הפשט הוא שלא חל עליהם בכלל דין מתנ"ע וזה ממילא שייך לבעלים גם לענין תו"מ, או שחל רק שהוא חוזר וזוכה (וא"כ?) יביאם לגבאי צדקה.

בפשטות נראה שאין שייך כאן דין תופס לבע"ח דהוי ידא אריכתא של העניים. ולכן למעשה נראה שיש לפעול לחידור הרעיון הזה ככה שאחינו החקלאים יוכלו לקיים את המצוות התלויות בארץ ממש פשוטו כמשמעו. וביחוד לפי הבנת הח"ס יו"ד סי' רמ"ד בסופו בדעת הש"ך, שבארץ ישראל יש חיוב להשאיר תמיד עי"ש. לכן נראה לענ"ד שחיוב מתנות בזמננו בא"י לפי הרמב"ם זה יהיה מהתורה. כי קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא וכאן זה לא מותנה בביאת כלכם כבחלה ותרומה לשיטתו.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

דוב ליאור

תשובת הרב הגאון יעקב אריאל רבה הראשי של רמת גן (מתוך מכתב)

ובאשר ללקט שו"פ. אתה מעלה רעיון חדש. שאע"פ שעניי ישראל לא יבואו ללקט בעצמם את הלשו"פ, אם ימצא גבאי צדקה שיתארגן וילקט כמות גדולה של לשו"פ שתהיה תועלת לעניים בכך שהוא ידוש ויטחן ויאפה ויתן להם. וכשהדבר נעשה במימדים גדולים הוא כדאי ואפשרי מבחינה כלכלית. וא"כ יחול חיוב לשו"פ. (אמנם עדיין נשאר השאלה, אם אכן רק גבאי צדקה יבואו ליטול לשו"פ, או שמא יבואו גם סוחרים אחרים ויטלו. אך נניח שבעלי השדה מיידעים רק את גבאי הצדקה לבוא וליטול לשו"פ, האם יחול עליהם החיוב לעשות כן.)

והשאלה היא אם גבאי צדקה שהוא יד עניים, ראוי לזכות עבור העניים, האם אין כאן תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים? (ואתה טוען שיתכן שאין כאן חב לאחרני, שהרי העניים בלא"ה אינם באים באים ללקוט. אך י"ל שהוא חב לאחרני לבעלי השדות, שאלמלי היה גבאי צדקה היו פטורים מלשו"פ ועתה שהוא נעשה גבאי צדקה ולוקט עבור העניים הוא מחייב את בעלי השדות. וצ"ע.)

וא"כ השאלה העיקרית שעלינו לברר היא האם גבאי צדקה שונה מזוכה לאחרים. ואתה רוצה לטעון (באות ה') שגבאי צדקה דינו כשליח, ולשיטת רש"י שליח יכול לתפוס עבור עניים. אך לא הבנתי מי מינה את הגבאי לשליח. ומדוע לא יחשב כמי שזוכה לאחרים מדין זכיה ולא מדין שליחות? ואז תחזור שוב הטענה של תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. ואולי כוננתך שאם המדובר במוסד ממלכתי שהמדינה מינתה אותו לדאוג לעניים, ייתכן שהוא יכול לתפוס. כי יש לו דין פועל או אפטרופוס (וכפי שהעלית באות ו' השניה) אלא שבפועל מועילה תפיסה משום יד פועל כיד בעה"ב. ואם העניים היו משלמים לו הוא היה ידם. אך כשלא העניים משלמים לו איך ייעשה כידם? אמנם י"ל שהמדינה תשלם לו והדבר נחשב כאילו העניים משלמים לו. והדבר צ"ע אם מועיל דבר כזה שמישהו אחר ישלם לפועל שיתפוס חוב למלוה, כי הוא ידו של המשלם ולא של המלוה וצ"ע. (והדבר דומה לשוכר פועל והראהו בשל חבירו שהוא חייב בתשלום ע"י שו"ע חו"מ סי' של"א א', ועיי"ש סי' של"ב א' שאין לפועל תביעות אלא על מי ששכרו).

וראיתי למי שסובר שברגע שהשליח מקבל שכר הוא נעשה כמי שתופס לעצמו, ומכיון שתופס לעצמו התפיסה מועילה למרות שחב לאחרני. כי רק מי שתופס לבע"ח והוא עצמו לא צד בדבר אין לו סמכות לחוב לאחרני. אך כשהדבר מועיל לעצמו הרי הוא כמי שתופס לעצמו. [יד המאיר, הובא באוצר מפרשי התלמוד ב"מ י' א' 58]. אולם לענ"ד זה יועיל רק בקבלן, ששכרו תלוי בתפיסה. אך פועל שמקבל שכר יומי, אינו נחשב כמי שתופס לעצמו, כי בין שיתפוס ובין שלא יתפוס יקבל שכרו.

ועיי"ש תירוצים נוספים על רש"י שסותר למש"כ בכתובות פ"ד ב' ביימר בר חשו ששליח לא מועיל לתפוס חוב במקום שחב לאחרני ותירוצים רבים מבוססים על ההבחנה שבין מלוה רגיל לבין יתומים. שבמלוה יש לו זכות מסוימת או שיעבוד ולכן יכול למנות שליח שיעמוד במקומו, אך ביתומים אין למלוה זכות דומה, הם אינם משועבדים וכן אינם חייבים בעיקר החוב אלא רק משום כבוד אביהם ועוד עיי"ש. וא"כ בלשו"פ אם העניים עצמם אינם מגיעים א"כ הבעלים פטורים ועתה ע"י גבאי הצדקה נוצר חיוב. כלומר תפיסתו יוצרת חיוב חדש, ובלעדיה הבעלים לא היו חייבים, צ"ע אם מועילה תפיסה כזו. והדבר דומה יותר ליתומים מאשר לבע"ח ותפיסה לא מועילה בשבילם.

לכן צ"ע אם אפשר לדמות לשו"פ אפי' למציאה. כי מציאה היא הפקר ואילו לשו"פ אם אין חיוב לעזוב לעניים הם לא הפקר, וא"כ רק מינוי הגבאי יוצר את החיוב וממילא את ההפקר, ושאלה היא אם הדבר מועיל.

באות ב' אתה מסתפק בשאלה מה יהיה המצב כאשר עניים אינם מגיעים אם הלשו"פ הם הפקר או שהם שייכים לבעה"ב? ותלית את הדבר במחלוקת הרמב"ם והמאירי וא"כ הדבר ספק וספק מת"ע לחומרא, כמבואר בחולין קל"ד א'. אך משמע שם שרק כאשר יש חזקת חיוב, ובנ"ד צ"ע אם יש חזקת חיוב שהרי זה גופא תלוי במחלוקת הרמב"ם והמאירי. לד' הרמב"ם שכאשר אין עניים הלשו"פ בחזקת בעה"ב א"כ יש כאן חזקת פטור. ואכן לד' המאירי חייב לעזוב ורק כאשר לא יגיעו רשאי לזכות בחזרה הריהו

חבל נחלתו

בחזקת חיוב, וא"כ הדבר צ"ע אם הלכה כהרמב"ם או כהמאירי, ובמקביל יש ספק אם יש חזקת חיוב או לא, א"כ א"א להכריע בספק כזה לחומרא כי מי שסובר שפטור סובר שאין גם חזקת חיוב.

בברכת התורה והארץ
יעקב אריאל

סימן עו

כניסת כהן למוזיאון

שאלה

השיטות האחרות מרגע שהוצא המת אין כסוי הארון מטמא.

האם כהן מותר להיכנס למוזיאון בו מוצגים ארונות קבורה מאבן?

ב. טומאת גולל לאחר פרישה

יש מהראשונים שכתבו שגולל מטמא אף לאחר פרישה וטומאתו היא עצמית כ"כ רש"י [ערוכין ט"ו ע"א עה"מ], וכן הרשב"א [שו"ת שם] וכ"כ הרע"ב [עה"מ ערוכין שם]. והרמב"ם כתב שגולל (שלפי שיטתו הוא ארון) אינו מטמא לאחר פרישת המת. וכן עולה מפירוש הגר"א למשניות. ויש מהאחרונים שחלקו בין גולל מדבר המקבל טומאה לבין גולל מדבר שאינו מקבל טומאה [מצבת משה י"א בסוף חכ"א, ערוך השולחן].

ג. היתר כהן בטומאת גולל

הראשונים התקשו בסוגיא בברכות [י"ט] כיצד היו מדלגין מעל ארונות הרי נטמאו באוהל משום גולל. ותרץ הראב"ד [הל' טו"מ פ"ב ה"ו מובא בשו"ת הרשב"א, וכן בריטב"א ברכות] שכיון שכל הטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן אין כהן מזהר בהן [תוספתא מכות ספ"ג] ע"כ כהן מותר להיטמא בגולל. אולם יש ראשונים שכתבו שברייתא זו משובשת [ר"ת תוס' כתובות ד' ע"א וכ"מ מהרמב"ן] ולפי שיטתם אסור

א. גדר גולל

מחלוקת גדולה בראשונים האם האבן או האבנים המכסות את המת הן הגולל וכן כתבו בפ"י הגאונים לטהרות [אהלות פ"ב מ"ד], רמב"ם [פה"מ אהלות שם, הל' טו"מ פ"ב הט"ו], רש"י [כתובות ד' ע"ב ותוס' שם], רשב"א [שו"ת ח"א תע"ה].

לעומת זאת יש מהראשונים שכתבו שגולל הוא המצבה בה מסמנים את מקום הקבורה. כ"כ ר"ת [ברכות י"ט ע"ב תוס' ד"ה מדלגין], סמ"ג [עשין רל"א]. וכ"כ בט"ז [על שו"ע ס"ט]. אולם יש מהראשונים שסברו שגולל הינו כסוי הקבר [הובא תוה"א ע' קמ"ו משם הערוך ור"ח חולין וליתא קמ"ן], תוס' סוכה [כ"ג ע"א], וכ"כ בתוה"א משם הראב"ד. בתוה"א כתב שאף לרש"י אין הכוונה שכסוי ארון בלבד הוא הגולל אלא אף כסוי ארון ובמקום שאין ארון סתימת הקבר.

גולל מטמא באוהל ובמגע ואינו מטמא במשא. [אהלות פ"ב מ"ד] וכן נפסק להלכה. השאלה לגבינו היא עפ"י שיטת רש"י. לפי

להטמא לגולל אף שאינו לוקה. (ובאשר לקוש' הראשונים תרצו בדרך אחרת, עי' רמב"ן תורת האדם עמ' קל"ט). וכ"פ בשו"ע [שס"ט ס"א].

ד. האם לארונות המוצגים דין גולל?

אלא שלענ"ד צ"ע האם ארונות שלפנינו הם מקבורה ראשונה או מקבורה שניה שלאחר ליקוט עצמות. כדברי הירושלמי [מו"ק פ"א ה"ה]: "בראשונה היו קוברין אותו במהמורין. נתעכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותו בארונם". ומצאנו כמה קולות בעניני אבלות לגבי ליקוט עצמות (עי' ירו' פסחים פ"ח ה"ח ומו"ק פ"א ה"ה) אם נחשב כקבור ומותר ליטמאות לו, אע"פ שהפוסקים לא הביאו ירושלמי זה להלכה (עי' אג"מ יו"ד ח"א סי' ר"ס). וכן בענין היתר טומאה לכהן בקרובו שאך אם הוא שלם [רדב"ז ב' תשל"ב].

והכריע הרדב"ז שאין מטמא לו אם נתפרקו אבריו ע"ש. וא"כ, אף שאין זה ממש אותו עניין כיון שלא היה בארון מת שלם – בשר גידין ועצמות ספק אם הוא נותן דין גולל לארון.

סיכום

נראה לענ"ד שיש כמה ספיקות לענין טומאת גולל: ספק אם הלכה כרש"י וסיעתו, ואף אם הלכה כמותם ספק אם גולל (מאבן) מטמא לאחר פרישה מהמת. ואת"ל שמתמא מי יימר שבקבורה שניה לאחר ליקוט עצמות יש לו דין גולל. כש"כ לשיטת הראשונים שאין כהן מוזהר כלל בגולל (כנזיר) וע"כ נראה להקל. כל זאת אין מסיר את איסור ההנאה ממת ותשמישיו ומצריך בירור האם הסתכלות לשם לימוד יש בה כדי גדר ההנאה ההלכתית.

סימן עז

עצמות רגל אדם בשיעור טבע

שאלה

האם מותר להביא עצמות רגל אדם הנמצאות בכלי זכוכית ועץ לשיעור טבע מחמת כהנים שנמצאים בשיעור.

תשובה:

- א. כהנים מוזהרים שלא ליטמא במת ולא לכל הטומאות הפורשות ממנו [יו"ד סימן שס"ט]
- ב. עצם מגודל שעורה או יותר ללא בשר עליה מטמאת במגע ובמשא אבל לא באהל. [מס' אהלות פ"ב מ"ג]

- ג. יוצא עפ"י זה שאף בעצמות אלו כהנים אסורים בנגיעה או בנשיאתם.
- ד. טומאת משא אינה דוקא בנשיאה ישירה אלא אף אם נשא את הטומאה ולא נגע בה [רמב"ם הלכות טומאת מת פ"א ה"ו], וע"כ אף אם עצמות אלו בתוך כלי סגור אסור כהן בנשיאתם.
- ה. אמנם יש לדון שעצמות אלו הם מגויים שהם רוב מתים בעולם, ואולי בגלל זה יהיו כהנים מותרים אף במגע. ואכן בעל ספר היראים כתב שאין כהנים מוזהרים על כל טומאה הקשורה במתי עכו"ם.

חבל נחלתו

- גדולה. אמנם השו"ע פסק לאסור הנאה אף ממת נכרי [סי' שמ"ט ס"א].
- יד. עדיין צריך להתבונן אולי הלמוד בהסתכלות אינה הנאה כיון שאינה ממון. וא"א להופכה לממון. אמנם הרמב"ם בהלכות אבל כותב: "בתי הקברות אסורים בהנאה כיצד אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין עושין בהן מלאכה ולא קורין בהן ולא שונין בהן. כללו של דבר אין ניאוחין בהן, ולא נהגין בהן קלות ראש..." [פי"ד הי"ג]. משמע שגם הנאות שאינן ממוניות אוסר הרמב"ם בהנאות מהמת וא"כ אסור לפי זה גם ללמוד מעצמות המת האלה. ואף לשימם לנוי אסור, וצל"ע.
- טו. ועדיין צריך לעיין האם מוטל על השואל חיוב לקבור עצמות אלו.
- טז. במסכת סנהדרין [מ"י:]: כתוב: "אמר ר' יוחנן משום רשב"י: רמז לקבורה מן התורה מנין ת"ל כי קבר תקברנו מכאן רמז לקבורה מן התורה". וכ"פ הרמב"ם [אבל י"ב, א].
- יז. אם עצמות אלו עצמות גויים לרמב"ם מן התורה אין חיוב קבורה [ספר המצות עשין רל"א], ולרמב"ן מצוה מן התורה. [דברים, כ"א, כ"ג].
- יח. אמנם, גם לרמב"ם חיוב קבורתם של מתי עכו"ם מצד דרכי שלום [מלכים פ"י הי"ב], ואפילו בעובדי כוכבים ומזלות חייבים לרמב"ם בקבורתם [כסף משנה שם], ומשמעות הדברים לא מחשש הטלת שנאה אלא מפני שדרכי תורה הן דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.
- יט. יוצא עפ"י בירור זה שמוטל על השואל לקבור אותם עצמות אפילו אם הם בבירור של גויים.
- ו. אולם שיטת בעל היראים היא שיטת יחיד וכל הראשונים חלקו עליה [רמב"ם פ"א מטו"מ הי"ב ושאר ראשונים, מפרטם המל"מ שיובא להלן] וע"כ אע"פ שגויים אינם מטמאים באהל מטמאים להלכה במגע ובמשא.
- ז. אפשר לנסות להקל עוד עפ"י שיטת הראב"ד שכתב שכהן בעת שהוא טמא אינו מוזהר שלא ליטמא [פ"ה הלכות נזירות הי"ז], אמנם גם שיטתו היא שיטה יחידית והראשונים חלקו עליה. (בדגול מרבבה [סי' שע"ב] כתב שאולי אף הראב"ד סובר שיש איסור ואין מלקות).
- ח. בעל משנה למלך [הלכות אבל פ"ג ה"א] דן האם מותר לכהנים למכור מומי"א (גולגולת אדם ללא בשר) ומסיק לבסוף: "הכלל העולה דלדין פשיטא לן מילתא דאסור ליגע במומיא הלזו וכל כהן המחזיר תבוא עליו ברכת טוב".
- ט. לגבי המקרה הנ"ל נראה שמותר להביא לשעור ולהזהיר את כל הכהנים שלא יגעו שמא יזיזו, ויהיו עוברים על אסור תורה. ואולי כדאי להימנע מלהביא ע"מ שלא להכשיל את הכהנים.
- י. ואעפ"י שהכהנים הם קטנים כיון שמצווים לחנכם אולי כדאי לימנע מלהביא.
- יא. אמנם צריך לעיין בכלל אם גם לאלו שאינם כהנים מותר הלימוד מעצמות המת, כיון שהמת אסור בהנאה. והלימוד הוא לכאורה הנאה.
- יב. כאן חוזרת השאלה: כיון שכל הפורש מהרוב פרש רוב מתים בעולם גויים. צריך לברר מה דין עצמות גוי בהנאה.
- יג. בשאלה זו הסיק המל"מ [פי"ד מהלכות אבל הכ"א] שזוהי מחלוקת ראשונים

כ. אמנם לכאורה עדיין אפשר לעורר ששימור עצמות אלו הם לצורך לימוד ולא סתם. ונראה לי שבימינו שאפשר להשיג העתקי פלסטיק לכל אבר ועצם

אין צורך ללמוד מאותם עצמות. ולכן שמירת עצמות כאלו היא ללא סיבה וטוב יעשה אם יקברם בכבוד.

סימן עח

אבלות לאחר חמישה חודשים

שאלה

אשה צייתה גופתה למדע לאחר מותה. וכן היה, גופתה עברה למחקר ולא נקברה. ולא ישבו עליה באבלות שבעה ושלושים. כחמישה חודשים לאחר פטירתה התעוררו בני משפחתה ובקשו לקבורה ולהתאבל עליה. לאחר דו"ד עם החוקרים נאמר להם שבעוד מספר ימים יוכלו לקבל את הגופה. ושאלו הקרובים:

א. האם צריכים לשבת שבעה ושלושים עתה כיון שלא ישבו בעבר, וכן שאר דיני אבלות מה צריכים לנהוג?

ב. מתי יום הזכרון (יארצייט) שלה, יום המיתה או יום הקבורה?

תשובה

א. משו"ע יו"ד [סי' שצ"ו] עולה שאם היו צריכים לנהוג אבלות ומסיבה כלשהיא לא נהגו לא חוזר החיוב וחל. כך כתב הטור: "כתב הראב"ד אבל שלא נהג אבילות תוך ז' ביו בשוגג בין במזיד משלים אותו כל ל' חוץ מהקריעה שאם לא קרע בשעת חימום אינו קרע אלא בתוך ז'". וכן מביא הטור מחלוקת בין מהר"ם מרוטנברג והרא"ש לגבי קטן שהגדיל לאחר מות אביו או אמו. שלרא"ש פטור לגמרי (וכ"פ בשו"ע ס"ג), ולמהר"ם נהג שבעה ושלושים

מיום שהגדיל, אם הגדיל תוך ל' יום ליום קבורה, ואם הגדיל לאחר מכן נהג י"ב חודש מיום קבורה. ולמדנו מכאן שאם נזקק לאבלות יותר משלושים יום לאחר זמן חיובו בה שוב אינו חוזר לדין שבעה ושלושים.

וא"כ השאלה העולה היא: האם כבר חלה עליהם אבלות ביום המיתה או מסירת הגופה לאנשי המדע, וא"כ בניס ובנות חייבים בדיני אבלות של י"ב חודש – מיני שמחה [סי' שצ"א ס"ב]. או שיתחילו לנהוג כל דיני אבלות מעתה עם הקבורה.

ב. ולכאורה אלו פסוקים מפורשים ביעקב אבינו [בראשית נ' א-י"ב] שהרי לאחר מיתתו חנטו אותו ארבעים יום ובכו אותו מצרים שבעים יום, ורק אח"כ קברו אותו. ואז נאמר: "ויעש לאביו אבל שבעת ימים".

ונראה שנחלקו בכך המפרשים. רש"י ורד"ק הדגישו בלשונם שבעים היום של בני מצרים נחלקים בין ארבעים של חניטה ושלושים של בכי. והאבלות משמע שהתחילה רק אחר הקבורה וכ"כ מפורש ראב"ע: "ויעש לאביו אבל – אחר שקברוהו. כאשר אמרו קדמונינו ז"ל". ופרשו מפרשיו שכוונתו לאמור בסנהדרין [מ"ז ע"ב]:

חבל נחלתו

שלא עדיף יאוש ממצב זה, וע"כ חיוב האבלות פקע מהם.

ואף אם לא נשוה בין יאוש להפקר, ניתן לומר שהמסירה לאנשי המדע היא כשליחת הגופה לשם קבורתה במקום אחר, וחיוב האבלות עליהם חל מעת המסירה. ובין כך ובין כך פקע מהם חיוב אבלות של שבעה ושלושים ורק על הבנים נשאר מספר חיובים לעוד כשבעה חודשים.

ד. אבל נראה שכיון שהתחרטו והחליטו לקבורה, היא דינם כמי שנתייאש ונהג שבעה ושלושים ונמצא המת לאחר מכן, שכתב בשו"ע [שם ס"ז]: "...ואם נמצא אחר שתייאשו ממנו אין הקרובים צריכין לחזור ולהתאבל, אלא הבנים אם הם שם בשעה שנמצא מתאבלים אותו היום דלא גרע מליקוט עצמות אביו אבל אם אינם שם ושמענו אחר שעבר היום אין צריכין להתאבל". והשו"ך [ס"ק ח' וט"ז] חלק על המחבר, ופסק שכל ששמע ולא אך מי שהיה שם, וכן כל הקרובים באשר הם שם חייבים להתאבל ביום קבורה.

ה. וכך פסק בשו"ע [ס"ז ת"ג] לגבי ליקוט עצמות: "המלקט... מתאבל עליהם כל היום כולו בכל הדברים הנוהגים באבל, בכפיית המטה ועטיפת הראש, ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורזיזה וסיכה ולערב אין מתאבל עליהם"... ומוסיף ברמ"א שאין אנינות בליקוט עצמות להאסר בבשר ויין [שו"ך ס"ק א'] אלא חלה עליו מייד אבלות. וכהן אסור להיטמא מחשש חסרון אבר. וכל שחייב בקריעה במיתה קורע בשעת ליקוט [שם ס"ב] וכן לגבי דין איחוי. ואין עומדים בשורה אלא אך מספידים ומשבחים לקב"ה

"אבלות מאימתי מתחלת מסתימת הגולל". אולם בחזקוני כתב: "ארבעים של חניטה ושלשים של אבלות כמו שמצינו במשה ואהרן שבכו אותם שלשים יום". וא"כ עולה שנחלקו המפרשים האם בקבורה שרוקה מהמיתה מתחילים את האבלות אחרי המיתה מייד – כדברי החזקוני, או רק לאחר הקבורה.

אלא שבמקרה דנן, בשונה מיעקב אבינו לא התכוונו כלל לקבורה, ורק אח"כ חזרו בהם והחליטו לקבורה. ונהי שלשיטת החזקוני היו צריכים לנהוג אבלות עם המיתה, אבל לשיטת רש"י ורד"ק עדיין צריך לדון, אולי לא חלה עליהם אבלות כיון שלא נקברה.

ג. והנה אבלות מתחילה בדר"כ עם סתימת הגולל [סי' שע"ה ס"א], ואם שולחים אותו להקבר במקו"א ההולכים עמו נוהגים אבלות מקבורה, ואלו שנשארו במקומם מתחילים מעת שהחזירו פניהם ובלבד שגדול הבית עם הנשארים [שם ס"ב]. ומי שכלל לא ניתן לקבורה משנתייאשו לקוברו מתחילים לנהוג שבעה ושלושים [שם ס"ה וט"ז שם ס"ק ב'], ואפילו נתייאשו לאחר ל' יום [שו"ך שם ס"ק ו'] מתחילים אז באבלות.

במקרה הנוכחי צריך לדון כיצד נחשבת המסירה לאנשי המדע. ונראה שכוונתם לכתחילה היתה שלא לקבורה ומה שיעלה בדעת אנשי המדע יעשו, וחרטתם עתה ורצונם לקבורה אין בכך לשנות למפרע אלא אך מכאן ולהבא. ולפי"ז חיוב האבלות חל עליהם עם מסירת הגופה לאנשי המדע. ואמנם אין זה יאוש אלא הפקר ופריקת חיובם לקבורה, אולם נראה

[טור]. וכיון שאותה אשה מן הסתם לא נספדה כראוי ולא הצדיקו את הדין ושבחו לקב"ה; מן הראוי, לענ"ד, שינהגו בה בכבוד

בקבורתה ויספידו ויקלטו לקב"ה כראוי, וה' יכפר על עוונותם ובלע המוות לנצח.

סימן עט

דיני סככות לטומאת כהנים

שאלה

בית קברות שנשתלו עצים על יד השבילים והם מאהילים מצידם האחד על קברות ומצידם השני על השביל האם מותר לכהנים לעבור תחת העצים?

תשובה

א. שנינו באהלות [פ"ח]:
"אלו מביאים וחוצצים... והסככות והפרעות שהן יכולים לקבל מעזיבה רכה דברי ר"מ, וחכ"א מעזיבה בינונית. אלו הן הסככות אילן שהוא מיסך על הארץ והפרעות היוצאות מן הגדר."
כתב ר"ע מברטנורה שמעזיבה רכה היינו טיט מועט ונפסק כחכמים שדוקא אם יכולים לשאת מעזיבה בינונית ואם לאו אינם מביאים ואינם חוצצים.
בתוי"ט כתב שמחלוקת ראשונים האם טומאת סככות מן התורה או לאו. הר"ש וכן התוס' כתבו שכיון שיש אויר ביניהם אין ראויים להצטרף לטפח וע"כ אין בהם אוהל מן התורה, ואך חכמים החמירו שאם יכול להחזיק מעזיבה בינונית מביאים את הטומאה. ולגבי חציצה בפני הטומאה הסבירו תוס' שהיינו מדאורייתא כעין מסכת פרוסה וחבילי מיטה [פ"ה מ"ד]. ובשם הרמב"ם כתב שהיכולים לקבל

מעזיבה בינונית מביאים טומאה מן התורה, וצריך שיהיה האוהל חזק ובריא. והגר"א [אליהו רבא אהלות שם] כתב: "והני סככות ופרעות מדאורייתא חוצצין אפילו אינן יכולים לקבל מעזיבה בינונית, ולא מביאין אפילו יכולים לקבל מעזיבה רכה ואפילו בסדק כל שהוא. דכל אהל ד"ת אפילו נפחת עד שיהא בו פותח טפח חוצץ בפני הטומאה ואינו מביא את הטומאה אפילו נסדק כל שהוא דאזיר מפטיק. ורבנן הוא דגזור אם יכולים לקבל מעזיבה רכה למר ובינונית למר דליהוי אהל נמי להביא את הטומאה."
ובהל' טומאה לרי"ף: "ודיכא דמיחזת מת תותי טללא אסור לכהן למיעל תותי הוא טללא ואפי' תותי אילן המיסך על הארץ." וכ"כ הרא"ש בהל' טומאה שלו. ובד"ח אות כ"ד כתב מהטור שאפילו הוא גדול הרבה (הצל) אסור לכהן להיכנס תחתיו.
ובריש הל' טומאה הביא ממסכת שמחות [פ"ד הכ"א]: "כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה כהן לוקה עליה את הארבעים." וממס' נזיר [מ"ט ע"ב] מביא: "...אבל הסככות והפרעות... על אלו אין הנזיר מגלח עליהן".
והנה הפרישה [שס"ט ב'] הוכיח מהטור שמותר לכהן לעמוד מתחת לענף (שלא בד' אמות של קבר – שע"א ה') שאינו מאהיל על הקבר (הו"ד אף בש"ך שס"ט א') אולם היינו

חבל נחלתו

דוקא במובדל טפח מענף אחר, כן נראה מהרמב"ן והר"ן נדה נ"ז].
למסקנה נראה לי שצריך לדאוג שלא יהיו עצים המאהילים על קברים ועל שבילים מחוץ לשטח הקברות ולא לסמוך על ענפים המובדלים זמ"ז יותר מטפח.

סימן פ

זמר בזמן הזה

כשקמים ממיטתם או בשכבם לישון גם עליהם נגזרה אותה גזרה. כשיטה זו האוסרת זמר בפה ובכלי דוקא בבתי משתאות ודוקא למופלגים בעונג פסקו רוב הראשונים, וכן הרמ"א בשו"ע [או"ח תק"ס ג'].

לעומתם הרמב"ם בהל' תענית נפ"ה הי"ד פסק: "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החורבן. ואפילו שירה בפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין, וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תושבחות או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין". היינו: נאסר בכלי בכ"מ, ובפה דוקא על היין, וכן פסק השו"ע [או"ח שם]. וכן הטור [או"ח תק"ס ג'] הביא את רש"י וכתב: "והתוספות מפרשים דאפילו בלא משתה נמי (אסור), ודוקא למי שרגיל בכך כההיא דאיתא בירו' ריש גלותא הוה קאים ודמיך בזמרא. פירוש: בשכבו ובקומו היו מזמרין לפניו". ובשם הרמב"ם הביא שבפסיקתו משמע לאסור בכלי בכלל ובפה דוקא על היין, ומתשובתו שאף בפה אסור דברי אהבים, אבל שירות ותשבחות מותר אף על היין.

אמנם בתשובה החמיר הרמב"ם עוד יותר לאסור אף בפה בכ"מ, אלא שאף השו"ע שידע תשובה זו לא פסקה להלכה.

בסוטה [מ"ח ע"א] במשנה: "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות שנאמר בשיר לא ישתו יין וגו'" [ישעיה כ"ד ט]. ובגמרא: "וממאי דמשבטלה סנהדרי כתיבי? אמר רב הונא בדר"י דאמר קרא זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם" [איכה ה' י"ד]. ובהמשך "אמר רב: אודנא דשמעא זמרא תעקר".

בגיטין [ז' ע"א]: "שלחו ליה למר עוקבא: זמרא מנא לן דאסיר? שרטט וכתב להו: 'אל תשמח ישראל אל גיל כעמים' [הושע ט' א'] ולישלח להו מהכא: 'בשיר לא ישתו יין יימר שכר לשותיו' [ישעיהו שם] אי מהווא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל". וברש"י: "זמרא לשורר בבית המשתאות". וכן בתוס' הסכים לרש"י והוסיף: "ושיר של מצוה שרי כגון בשעת חופה שעושים לשמח חתן וכלה".

ובהמשך הסוגיא: "זמרא דנגדי ודבקרי שרי, דגרדאי אסיר". וברש"י: "מושכי ספינות בחבל שרי שאינו אלא לזרזם במלאכתם. ודבקרי שמזמרין בשענה שחורשין ואינו אלא לכיין את השוררים לתלמיהם שהולכין לקול השיר דערב עליהם. דגרדאי אינו אלא לשחוק".

עולה שזמר בבתי משתאות הן בפה והן בכלי אסור. עוד הוסיפו תוס' בגיטין מירושלמי שאף אותם המתענגים בשירה

ובלשון ריא"ז כתב:

"הנגינות שמנגינן בשעה שבני אדם מושכין משאוי או בשעה שמנהיגין השוורים לחרישה מותרין שאינו אלא לתקן מלאכתן, אבל הנגינות שמנגינן האורגין או שאר האומנין באומנותן אסורין שאינן אלא לשמח לבבם ודבר זה אסור בכל עת ואפילו הזמר שמזמרים בפה בלא כלי זמר אסור שנאמר 'אל תשמח ישראל אל גיל כעמים' כמו שמבואר בפ"ק דגיטין שהוא נמשך אחר החסרונות ואחר המידות הרעות. בעת שבאו הגייסות של רומיים על ישראל והכניעו אותם בסוף בית שני גזרו שלא לנגן בכלי זמר שהן כעין תופים וכינורות ואפילו לנגן בהם לתינוקות אסור".

ונראה שהחמיר כרמב"ם בתשובתו.

אמנם לענ"ד ראוי לבדוק את תוכן השירה וכאן יתברר לנו שיש הרבה מקום להקל.

תוכן הזמר

בירושלמי [פ"ט הי"ב]: "אמר רב חסדא בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר, אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהן הן אומרים דברי נבלה בשיר". ובכתובות [פ"א ה"א] דורשים עה"פ: "ויקח בועז עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו" [רות ד' ב']. – "אמר רבי פינחס מיכן לבית דין שהן ממנין זקנים בבתי משתיות שלהן", (עפ"י תיקון המגיהים) – היינו לפקח על תכני הזמר בבתי משתאות. והרא"ש בתוספותיו והמאירי מקשרים בין הבבלי לירושלמי.

וכן כתב המאירי בגיטין:

"כל מיני זמר העשוין לשמחת הוללות

ושלא לכיין בהם לשבח הבורא ית' או לצד מצוה אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשמעו ולהשתעשע בו בין שנעשה הזמר בכלי בין בשירה על פה, וכ"ש במקום שהנשים מצויות שם והדבר בא לידי הרגל עבירה. ומכל מקום כל שיש בו שבח ותהילה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים מותר אף בבית חתנים ומשתאות. וכן הדין לשמח חתן וכלה שכל שאין בו צד פריצות מותר".

וכן הרמב"ם בלשונו בפירוש המשנה [אבות פ"א מ"ז] חילק את הדיבור בישראל לחמישה חלקים: מצווה, רצון, רשות, מרוחק ומוזהר (אסור). ושם הוא מסביר:

"והחלק הרביעי הוא הרצון, והוא הדיבור בשבח המעלות ההגיוניות והמדודות, ובגנות המגרות משני הסוגים יחד, ולעורר את הנפש לזה בנאומים ובשירים, והרחקתה מהם באותם הדרכים עצמם. וכן שבח החכמים וספור חשיבות מעלותיהם כדי לחבב הנהגותיהם בעיני בני אדם וילכו באורחותם. ולגנות את הרשעים... ויש שנקרא החלק הזה כלומר למוד המדות הטובות וההתרחקות מן המדות השפלות דרך ארץ... ודע כי השירים המזוהרים באיזה שפה שתהיה אינם נבחנו אלא לפי עניניהם... שאם היה ענין אותו השיר דבר נעלה חובה לאמרו באיזה שפה שיהיה".

ועוד הדגיש בתשובתו [בלאו סי' רכ"ד]: "זכור באר התלמוד שאין הבדל בין שמיעת הזמר או ניגון על מיתרים או השמעת הנעימות בלא מלים, אלא כל מה שמביא לידי שמחת הנפש והתרגשותה הוא אסור... וטעם זה הדבר ברור מאד,

חבל נחלתו

אדם לחברו ולשבח יפה ביפיו, אבל שירות ותושבחות וזכרון חסדים שלהקב"ה מנהג כל ישראל לאמרן בבית חתונה ובבית המשתאות בקול נגינות ובקול שמחה". וברא"ש הוסיף על דברי הר"ף לגבי שירה בבית חתנים: "ולא ראינו מי שמוחה בזאת". הרא"ש מוסיף איסור נוסף: "גרסינן בפרק חלק ת"ד הקורא פסוק משיר השירים ועושה אותו כמין זמר והקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת ועומדת לפני הקב"ה ואומרת: רבש"ע עשאוני בניך ככבוד שמנגיין בו העכו"ם". כלומר יש להמנע לחבר מנגינות לפסוקי התנ"ך לפחות במגמות של שירת חול ולא להתקרב לדרכיה של תורה.

העולה מבירור זה שזמר שמגמתו להיות מושר לפני ה' ולהמשיך לב ישראל לאביהם שבשמים הוא רצוי ואף אהוב, לעומת זאת אם עניינו להיות שיר של מסיבות ומשתאות ולחקות את הגיל של העמים הוא אסור מגזירת חכמים, ולפי הרמב"ם אף מקודם. וכן הביא במשנה ברורה משם המהרי"ל שלא כדין עושים המשוררים בעת שמחת מרעות אודך וכד' משום שהתורה חוגרת שק וכו' אבל בביה"כ ברגלים מצוה לשורר. כמו"כ לא עושים כראוי שנוהגים לשורר קדיש שלא הותר, אלא זכרון חסדי ה'.

זמרת גברים ונשים

עוד באותה סוגיא: "אמר רב יוסף: זמרי גברי ועני נשי פריצותא, זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת, למאי נפקא מינה לבטולי הא מקמי הא". וברש"י: "כאש בנעורת לפי שהעונה מטה אוזנו לשמוע את המזמר לענות

לפי שכוח תאוה זה צריך לכובשו ולמונעו ולמשוך ברסנו... ואליאבא דאמת אסור לשמוע דבר טפשות, אפילו נאמר שלא בשירה, ואם מנגנים אותו על כלים, יש כאן שלשה אסורים: איסור שמיעת דבר טפשות ונבלות הפה, איסור שמיעת שירה, ר"ל זמרא בפומא, ואיסור שמיעת כלי מיתרים. ואם זה במקום שתיית יין, יש איסור רביעי, והוא אומרו יתעלה: 'היה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם'. ואם המזמרת אשה יש שם איסור חמישי לאומרים ז"ל 'קול באשה ערוה'... שהכוונה בנו שנהיה גוי קדוש ולא יהיה לנו מעשה ולא דיבור אלא בשלמות או במה שמביא אל השלמות. ולא שנעורר כוחות המונעים מן כל טוב, ולא שנפקיר עצמנו בהוללות ושחוק... ומה שאמרו הגאונים ז"ל הוא זמר דברי שירות ותושבחות, כמו שכתב בעל ההלכות (הר"ף בברכות פרק אין עומדין), אבל חס ושלום להזכיר שירי החול בהם"...

למדנו מהרמב"ם: הזמר שאסור הוא דוקא בדברי חול, אבל זמר שירות ותושבחות לבורא ית' או להמשיך לב בני אדם למעלות וכד' אינו בכלל האיסור. עוד למדנו שבעצם לפי הרמב"ם הגזרה שנגזרה אחר החורבן אינה בגלל החורבן, אלא כל הדברים הללו אסורים מחמת עצמם אלא שסמכו זאת לפסוק אחר החורבן, ונראה שלמד זאת מהירושלמי לעיל, שכל זמן שהיתה סנהדרין היא בעצמה מנעה ולא היו צריכים לגזירה.

עוד מזכיר הרמב"ם את פסקו של רה"ג שהר"ף כבר הביאו, ואף המ"מ בהל' תענית שם הזכיר בשמו: "האי דאמרינן זמרא דפומא אסירי ה"מ כגון נגינות שלא הבת

אחריו ונמצאו האנשים נותנים לבם לקול הנשים וקול באשה ערוה כדכתיב: 'השמיעני את קולך' נשיר השירים ב' ומבעיר את יצרו כאש בנעורת. אבל זמרי גברי ועניין נשי קצת פריצות יש דקול באשה ערוה אבל אינו מבעיר יצרו כל כך שאין המזמרים מטיים

אזנם לקול העונים. לבטולי האי מקמי האי – אם אין שומעים לנו לבטל את שניהם נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת". למדנו על איסור מקהלות מעורבות לסוגיהן, ואף מי שהוא מאזין ואינו משתתף לא ניצל מעוון.

סימן פא

רחצת נשים בפיקוח מציל

פורסם גילוי דעת הקובע שרחצת נשים תחת פיקוח מציל יש בה משום עריות וע"כ צריכות הן להמנע מכך, ונעיין מעט בנושא. לכאורה הצדק עם הרב הטוען כן עפ"י הר"ן ספ"ח דסנהדרין שסובר שאף אם תספר עמו מאחורי הגדר יש בו משום אביזריהו דעריות.

ונ"ל שבענייני אביזריהו דעריות חשוב מאד מהי כונת המעשה לעקל או לעקלקלות, ונוכח זאת מכמה מקומות: (א) בכתובות ט"ז ע"ב: "רב אחא מרכיב לה אכתפיה ומרקד, אמרי ליה רבנן: אגן מהו למיעבד הכי, אמר להו: אי דמיין עלייכו ככשורא לחיי ואי לא לא". וברש"י: "כקורה בעלמא שאין אתם מהרהרין עליה".

(ב) בקדושין פ"א ע"ב: "מר נמי עבר לה אדשמואל, דאמר שמואל: אין משתמשים באשה, א"ל: אנא כאידך דשמואל סבירא לי דאמר שמואל הכל לשם שמים". וברש"י: "ואין דעתי אחדיה לחיבת אישות אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה". ובתוס': "ועל זו אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים".

(ג) בריטב"א סוף קדושין:

"ואסיקנא דבין הכי ובין הכי חוששין

משום ייחוד הכל לפי דעת יראת שמים וכן הלכתא דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא במסכת ע"ז. ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש והיינו ההיא דר' יוחנן דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ור' אמי דנפקי ליה אמהתא דבית קיטר וכמה מרבנן דמשתעני בהדי הנהו מטרונייתא, ורב אדא בר אהבה דאמר בכתובות דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן, אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו ולא כל ת"ח בוטחין ביצריהן..."

בשו"ת אז נדברו [הי"ב סי מ"ד] דן בדבר ומסיק שהבעיה היא מצד הכשלת המציל בלפנ"ע. אלא שכיון שהמציל מצווה לעמוד שם כדי להצילם מחשש פיקו"נ לא מקרי שמכשילות את המצילים. ומביא ראיות שאף אם אדם מכניס עצמו למצב פיקו"נ חובה לעמוד ולהצילו. ומסיק שעיקר

חבל נחלתו

ליהנות דאיסור קריבה הוא רק בנגיעה".
ומסיק:

"והנה על הסתכלות בלא מתכוין ליהנות
אף שיבא מזה לידי הרהור והנאה יש
ראיות מפורשות שנדחה מפני פיקוח נפש
דהא הגמרא בסוטה דף כ"א שהוא חסיד
שוטה" ע"ש.

וכן מסיק הרב אבינר בס' עם כלביא
[ח"א ע' 291] וסיבותיו מצד פיקו"נ, ומצד
בעבדתייהו טרידי, ומצד צורך הנשים
שהוא שעת הדחק.

עכ"פ ודאי כונת אותו רב רצויה שבכל
מקום שאפשר תשגיח מצילה. אלא שבים
נראה לי שכמעט ואין אפשרות מעשית
מצד כוחות הגוף לכך.

ועל המציל להישמר כדברי הרמב"ם
[סה"מ ל"ת מ"ז]: "האזהרה שהזוהרנו מלהיות
חפשיים במחשבותינו... והוא אמרו יתעלה
ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם...
ואחרי עיניכם זו זנות שנאמר ויאמר שמשון
אל אביו וגו'. הכונה באמרו זו זנות רדיפת
התענוגות והתאוות הגופניות והעסקת
המחשבה בהן תמיד".

הבעיה היא לא בהכשלת המציל שהוא
מותר לו כיון שעוסק בעבודתו אלא בכך
שאנשים אחרים עוברים במקום. וכן חוזר
בקצרה בחלק י"ג נסי' ס"א, ג'. ומוסיף
שהצנועות רוחצות בחלוק על עצמן כדי
שלא להכשיל את הגברים העוברים
באקראי.

ובשו"ת אגרות משה אבן העזר [ח"א נ"ו]
כתב:

"זעוד שהסתכלות שיהיה שייך לאיסור
ג"ע הוא רק כעובדא דהתם שהאשה
באה או שהובאה לזה שיסתכל
בערמומיתה, אבל מה שהוא הולך למקום
שנשים נמצאות מגולות בבשרן אין זה
שייך לג"ע אלא שהוא איסור אחר
דמביא לידי הרהור ועובר על ונשמרת
מכל דבר רע. שהוא איסור הרהור שיש
לחוש שיבא מזה להז"ל..."

ובהמשך כתב:

"ולכן צ"ל דבכל הסתכלות ליכא איסור
קריבה אלא איסור ונשמרת מצד איסור
הרהור, בין במכוין ליהנות שאסור אף
במקומות המגולין, בין במקומות שדרכן
לכסות שאסור בכל אופן אף בלא מתכוין

סימן פב

רכיבה על סוס לנשים

נהגו נשים ברכיבה בגמל משום גובהו שיוכלו לאחוז בו בידים וברגלים, או פחד אחר של לילה או הר וכד'. העולה א"כ שמדרך צניעות אין לאשה לרכב בפישוק רגלים (ולא מחמת נזק גופני אלא מחמת הצניעות). וכ"כ במאירי.

הנ"מ בימינו תהא אף לגבי טרקטורונים שלצערנו יש נשים שנוסעות בהן, ולפע"ד יש בכך חוסר צניעות. כל זה כמובן בבגדים מתאימים שאין אבריה מתבלטים בהם ובמכנסיים בלבד ללא שמלה וכד' עליה – לענ"ד יש בכך חוסר צניעות. וגם באופניים צל"ע.

ואע"פ שמצאנו רכיבה בנשים במקורותינו (עי' רש"י על מעשה האפוד, ועי' שבה"ל סי' קצ"ד) נראה שברש"י מדובר על נשים נכריות, ובשבה"ל, בנטיעה במרכבה או בצורך דחוף כגון אביגיל בדוד. ואם יש בכך צורך בריאותי כגון טיפול בשליטה בגוף וכד' ניתן להקל, ובלבד שיעשה בצניעות ובצנעה.

לכבוד הרב...!

במאי דבדיק לן מר, מה דעת תורה בענין רכיבת אשה על סוס. איסור הלכתי לא מצאתי. אמנם במסכת שבת (ס"ג ע"ב) מסופר על משפחה אחת שהיו פסיעותיה גסות והיו בתוליהן נושרים, וע"כ עשו להם כבלים והטילו ביניהן שלשלת אולם לא נראה שיש בכך כדי לקבוע איסור על כל אשה, מה גם שנסוואה או מי שהיתה נשואה מותרת לפי"ז ברכיבה.

אבל המקור העיקרי הוא איסור מצד צניעות. בפסחים ג' ע"א: "תניא דבי ר' ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב, ובאשה קראו מושב".... וברש"י: "לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופישוק רגלים באשה, ואע"פ שהמרכב והמושב שוין בשניהם" (היינו: מרכב ומושב אסורים בין באיש בין באשה). מסוגיית הגמרא בהמשך עולה שאין זה אך איסור לשוני אלא כך היא דרך צניעות באשה, בישיבה כששתי הרגלים בצד אחד ולא ברכיבה בפישוק רגלים. וכמקרים יוצאים מן הכלל

סימן פג

חיוב שמירת סוד

אורה נינוחה והשפעה עמוקה, המורים אינם משתתפים בפעולות.)

תשובה

א. ראשית, עצם הנטייה להגיד דברים שנאמרו לו ואין בטחון שהאומר מעוניין

שאלה

מדריך בסמינריון שמיחות עם נערים או נערות הגיע אליו מידע חינוכי על אחד מהמשתתפים, האם מותר לו למסרו למורי הנערה/ע"מ שיטפלו בבעיית אותו נער/ה? (מן הראוי לציין שבסמינריון, לשם יצירת

חבל נחלתו

שפתיו ברשותו לשמרם. עוד אמר נשם י"א י"ג: הולך רכיל מגלה סוד. רצונו לומר אל תפקיד סודך למי שהולך רכיל, כי אחרי אשר איננו שומר שפתיו מן הרכילות, אל תבטח עליו בהסתר סודך. אע"פ שמסרת דבריך בידו דרך סוד והסתר".

ועפ"י דבריו פסק החפץ חיים נהל' רכילות כלל ח' סעיף ה': "וחייב אדם להסתיר סוד אשר יגלה לו חברו דרך סתר, אע"פ שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו. גם בזה הוא יוצא מדרך הצניעות והוא מעביר על דעת בעל הסוד".

ובבאר מים חיים הוסיף מסנהדרין נדף ל"א דין גליא רזיא", ומוסיף: "ודבר זה הוא חמור הרבה יותר מסתם אבק לה"ר ורכילות..."

העולה מן הדברים איסור עצמי של גילוי סוד, ואע"פ שאין בו לה"ר וכד'.

ג. המקור בסנהדרין שהוזכר הוא הברייתא [ל"א ע"א]: "ת"ר מניין לכשיצא (=הדיין מבית דין) לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי, ת"ל: לא תלך רכיל בעמך, ואומר: הולך רכיל מגלה סוד". היינו שעצם סיפור הדברים יש בו רכילות. ובהמשך מובא: "ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתין שנין אפקיה רבי אמרי מבי מדרשא אמר: דין גליא רזא".

רש"י מפרש שדבר לה"ר היה. וכ"כ במג"א [שם]. אמנם מדברי החפץ חיים נראה שמפרש זאת על עצם הגילוי, ולא על התוכן.

ד. אלא שעדיין אין בדברים אלו לענות על שאלתנו. הלא סו"ס סיפור הדברים הוא

שישמעו לאחרים היא נטיה לא בריאה, כן עולה מן הגמרא ביומא נד' ע"ב: "מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לך אמור. שנאמר: וידבר... מאהל מועד לאמר". וכתב על כך המאירי: "וממה שנאמר שם לאמר — כלומר שאמר לו דברים אלו על מנת שיאמרם. למדנו דרך ארץ למי שאומר דבר לחבירו אע"פ שלא מסרה לו בסוד — שהוא בבל יאמר, אא"כ אמר לו בעל דבר שהוא אומר לו אותן הדברים בלך אמור. והוא ענין אומר: 'נאמן רוח מכסה דבר', כלומר דבר — אע"פ שאינו סוד. 'הולך רכיל מגלה סוד' — אע"פ שנאמר לו בסוד". והובאו הדברים ע"י המג"א נס"י קנ"ו].

ב. גדר יותר חמור לדברים שהוגדרו ע"י המספר כסוד — דברים שברצונו שלא ישמעו לאחרים.

כתב רבינו יונה [שערי תשובה ש"ד סי' רכ"ה]:

"וחייב אדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר. אע"פ שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר [משלי ט"ו כ"ב]: הפר מחשבות באין סוד. והשנית — כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות, והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד. ואמר שלמה עליו השלום נשם כ' י"ט: גולה סוד הולך רכיל, רצונו לומר: אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אע"פ שאין במחשוקף הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כתות הרעות (סי' קע"ב: ליצינים, שקרים, חנפים, מספרי לה"ר), אחרי אשר אין

לתועלת ולא לגנות ח"ו. היינו מצד אחד עומדת שמירת הסוד ומצד שני טובת המתחנך. והסיפור עצמו אין בו לה"ר אם נשלמו כל תנאי הסיפור כמפורט בחפץ חיים.

ונראה שהכנסת סמינריון כזה לתוך תכנית הלימודים של המוסד מטרתה השפעה ישירה-עקיפה בדרך שאינה עוברת דרך ה"מורים מטעם", וע"כ הוצאת הדברים לאותם מורים גורמת במישרין או בעקיפין לכך שצינורות אלו יהיו סתומים בסמינריון אחר, ויצא שכרם בהפסדם.

כמו כן, המוסד עצמו נראה לענ"ד שמעדיף לשם יצירת אמון מלא שלא לדעת על בעיות פרטיות של בנות, ומחמת אותן סיבות. כשרוב המורים יודעים על הבעיות בטביעת עין של מחנכים.

ועם זאת נראה לי שרצוי שצוות הסמינריון ירכז את הבעיות (ללא קריאת שם בעל הבעיה) ויעבירן לצוות המורים הקבוע, ע"מ שיוכל לתקן את הדברים.

ה. אמנם, יש מצב שבו חובה לגלות ואין בכך משום גלוי סוד ורכילות, וזהו מצב של

תלמיד בעל השפעה מקלקלת על כל הכיתה, כאן זו לא רק רשות אלא חובה, וצריך לקרות לבעיה בשמה המלא. הסיבה היא שאין דוחים נפש מפני נפש, ואי אפשר בגלל חששות לפעמים הבאות לשתוק ולעמוד על דם הנפש של אחרים – זו אמונתם. וכשם שאם היה מתברר למדריך על מי שהוא חולה במחלה מדבקת, היתה חובה עליו להודיע לעוסקים עמו כש"כ בענייני אמונה. ועי' בנשמת אברהם [אה"ע ס" ב] שמביא דעת האחרונים ובראשם החפץ חיים [רכילות כלל ט'] על חובת הגילוי, ועיי"ש שהאחרונים דייקו בדבריו שלגבי אפיקורסות מחמיר יותר ממחלה גופנית. וכן ביחוד [ה"ד ס" ט'] לגבי רופא שע"י בדיקותיו נתגלתה לו מחלה אצל נהג מחוייב להודיע למשרד הרישוי אע"פ שיש בכך פגיעה בנהג ופגיעה בהתחייבויותיו כרופא.

אולם אף שחובה לגלות צריך לעשות זאת באחריות לאחר שנשלמו כל פרטי ההיתר לספר דברים אלו [חפץ חיים הלכות לה"ר כלל י'. הלי' רכילות כלל ט' ציור שלישי].

סימן פד

חרם דרבינו גרשום לגבי מסמכי פקסמיליה

שאלה

במשרד ציבורי נמצא מכשיר פקסמיליה. במכשיר מתקבלים מכתבים והודעות עבור אנשים שונים. ישנם מסמכים ממוענים, וישנם שאינם ממוענים, וע"כ העובד ליד המכשיר נאלץ לקרוא את תוכנם, האם עובר בחדר"ג?

תשובה

צריך להבין מהו חרם דרבינו גרשום, על מי הוא חל, ומה דיניו. א. כתב בסוף שו"ת מהר"ם מפראג בתוך מנין התקנות שהתקין רבנו גרשום מאור הגולה: "חרם שלא לראות בכתב חבירו ששולח לחבירו – בלא ידיעתו אסור.

חבל נחלתו

ואם זרקו מותר. ובכלבו [סי' קט"ז] כתב: "ושלא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו בלא ידיעתו ובלא רשותו". והעתיקו בבאר הגולה [יו"ד סי' של"ד].

ב. החרם הוא בעצם תקנה ועונש לעובר עליה, שנתקנה במעמד רבני הקהילות בצרפת בזמנו של רגמ"ה. לדוגמא לגבי חרמו על איסור הוצאת אשה בעל כורחה או לאיסור נשיאת אשה שניה, התנה ר"ג שבהיתר מאה רבנים מותר ואינו עובר על החרם. (לגבי קריאת מכתבים של חבירו לא ניתן היתר בספרים לעיל).

ג. חרם הוא העונש החמור ביותר, יותר מנזיפה ונדוי. כמבואר בשו"ע [יו"ד סי' של"ד סעיפים א', ב']:

"ואין נדוי פחות מל' יום ואם אינו חוזר בו שונים לנדותו לאחר שלשים יום, ואם אינו חוזר בו ממתנינים לו עוד ל' ומחרימין אותו... המנודה אין יושבין בד' אמותיו חוץ מאשתו ובניו... ואין אוכלין ושותין עמו ואין מזמנין עליו ואין כוללין אותו לכל דבר שצריך עשרה... ואסור בתכבוסות ובתספורת ובנעילת הסנדל כאבל, ומותר בדברי תורה. שונה ושנין לו נשכר ונשכרין לו. והמוחרם לא שונה ולא שונין לו לא נשכר ולא נשכרין לו וכן אסור להנותו יותר מכדי חייו..."

ד. איך חל החרם על כך דן בהגהות מרדכי [ס"פ החובל ולא מצאתי שם]. ומובאים הדברים בשלטי גבורים [שבועות סוף פ"ה]. הוא מביא שאלה שושאלה כבר לפני רש"י, על מי שעבר בחדר"ג בשוגג בתקנה אחרת. ונשאל רש"י האם הוא בגדר מוחרם. והשיב:

"כי גזרי גזירות אינם מכוונים לענוש השוגים שאינם יודעים הגזרות, אלא

מקללין כל שיודע בה ומפקפק בה... ועוד כתב רש"י ז"ל שאם יתברר שר"ג גזר בנדוי עולם שלא להזכיר גנאי זה לא לבעל תשובה ולא לדורי דוריהן והתרו למכנה בשמו — אז הוא מנודה לעולם וחל עליו נדויו מיד, אע"פ שלא התריע בשפורות כשנידה. אבל כל זמן שלא נתברר שגזר ר"ג על המגנה, כך יש לנו לדון ולומר שלא היה בדעתו דר"ג לגנות המגנה כ"כ שלא יועיל לו היתר, דיודע היה שא"א שלא יולדו פריצים שיזכירו לחבריהם גנותם, ויודע היה שלא יולד אחריו גדול להתיר נדויו לבאים אחריו. ובודאי אם עבר איש נדויו בחייו ולא בא להתיר נדויו אין לו היתר עולמית, אבל עבר על נדויו לאחר מותו יש לו היתר, ואפי' אמר כל העובר יהא בנדוי, לא אמר אלא שיהגו בו חביריו נדוי כמשפט כל דור ודור עד שיפייס באנא שא נא וילקה, ואח"כ כל בי עשרה שבצבור שלוחי ר"ג הן להתירו, כי י"ל שלא גזר ר"ג אלא על הדור לנהוג בו נזיפה ונדוי לדעתם."

מסכם הש"ג: "ונראה מדברי רש"י ז"ל שזכרנו דלדידיה ס"ל כיון שעבר אחד דברי ר"ג וגזירתו מיד הוא בנדוי, ממילא מבלי שינדוהו אנשי הדור". אולם מר"ת והסמ"ג מביא הש"ג שסוברים שאף במקום שחז"ל אמרו שהוא בנדוי, אינו בנדוי עד שינדוהו בפירוש. ולבסוף מסיק שיש לחלק בין מקום שאמרו שיהא בנדוי לבין תקנות רבנו גרשום שחלות מיד כשעוברים עליהן. **בסוף הש"ג כותב:**

"ומה שנוהגים לכתוב על האגרות דאיכא חדר"ג נראה שאם הפותח האגרת יודע שיש חרם ר"ג בזה דאז אפילו לא היה

[י"ד של"ד סכ"א] שכתב: "ואני מסתפק בזמן הזה שהרבה שולחים מכתבים פתוחים על הבי דואר אם מותר לקרוא בהם כיון שאינו מסתיר אותן". ואולי מחמת שבגלויה ישנו מקום קבוע של שם השולח ומענו, הקריאה מכניסה את הקורא לדעת ערוה"ש לספק חרם. ולענ"ד כיון שעיינו אינן ברשותו על הכותב לשמור עצמו שלא ייפגע ע"י סגירת המכתב ולא להניח מכשול לפני מי שעוור בדבר.

ו. כתב בהלכות קטנות [ח"א סי' נ"ט]: "שאלה: המוצא אגרת פתוחה בשוק וכתוב עליה ופג"ן דרגמ"ה (=ופורץ גדר ישכנו נחש דרבנו גרשום מאור הגולה), אם מותר לקרותה ואם חייב להחזיר." "תשובה: נהי דלגבי המקבל איכא למימר כיון דנפול איתרע ולא חש לה, אבל שולח שמא אין רוצה שידעו בעסקיו. ולפי זה אם היא חתומה כ"ש שאין ליגע בה דמסתמא אין לומר שהשליכה קודם שיקראנה."

היינו, אע"פ שהמקבל מן הסתם כבר קראה, חושש הר"י חאגיז שמא השולח אינו רוצה שיקראוה ואוסר על המוצאה לפותחה ולקוראה. וכל זה דוקא במכתב סגור שאולי יגרם נזק למקבל שמא המכתב עדיין לא הגיע לידי, אבל בפקסמיליה שמלכתחילה נשלחה גלויה, למקום ציבורי, וללא נמען ברור, וכי איך היא תגיע ליד מי שנשלח אליו. וע"כ פשוט לי שאין כאן חדר"ג. אלא שהקורא ע"מ להביא לידי מי שנשלח אליו ראוי שיהיה אדם נאמן ושומר סוד ולא יפיץ את הדברים ברבים.

לסיכום, נראה לענ"ד שאין חדר"ג על מכתב גלוי (=גלויה) ששוברו בצידו הרי הוא גלוי לכל, אלא לכל היותר מדרך היושר

האיש שרשם על האגרת בר סמכא ואפילו תימא שאינו מנודה הפותח עד שינדהו, מ"מ הרי הפותח בנדוי דכיון דבר נדוי דר"ג הוא בדין נידהו, וכל אדם יכול לנדות כל עוד שבדין מנדהו."

למדנו מדברי הש"ג שחרם דרבנו גרשום אינו צריך התראה ולא נדוי מפורש אלא הוא חל מיידיית על העובר עליו. תוקפו כנדוי כפי מנהג הדור, והתרתו בעשרה.

ה. נעבור לנושא שאלתנו. לא מבואר במקורות טעמו של ר"ג לחרם לגבי פתיחת מכתבים, אולם נראה שבא להגן על עסקי השולח והמקבל שאינם מעוניינים שיקראו בהם אחרים, ואולי אף שמירתם מנזקים שיגרמו כתוצאה מהקריאה. הפתיחה ללא רשות אף ללא החרם היא שלא כראוי, ור"ג נתן לכך תוקף של חרם. ונראה שהאיסור הוא על קריאת מכתב שנעשה מעשה ע"י הקורא שלא כדין לפתיחתו, אולם א"א לטעון כן על השולח מכתב הפתוח לכל (=גלויה), כאן השולח הסב את הנזק לעצמו ואולי אף למקבל בגלל השארת התוכן פתוח לכל.

ואסמכתא לכך ממדרש תנחומא [תולדות י"ב עה"פ ויחרד יצחק חרדה]: "זש"ה [משלי כ] ארזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם... שלשה דברים ברא הקב"ה ברשותו של אדם ושלשה שאינן ברשותו... הללו שאינן ברשותו: העינים והאזנים והחוטם. העינים כיצד היה עובר בשוק, ראה עבירה או דבר שהוא מאוס בעיניו או אדם שאין לו בו חפץ לראות, או שלטון שלא היה רצונו לראותו — מה יעשה רואה הוא שלא בטובתו". אף השולח גלויה או פקסמיליה מה יעשה רואה הוא שלא בטובתו.

וע"כ תמוהים במקצת דברי ערוך השלחן

חבל נחלתו

מופיע בבירור אין לקרות בו, אבל הקורא אינו עובר על חדר"ג. (ובשו"ת מנחת יצחק [ח"ט סי' צ"ו] דן במי שעבר בשוגג על חדר"ג ופוסק שדי בהתרה בג' ואי"צ התרה בעשרה יעו"ש).

והמוסר אין לקוראו. עאכו"כ במכתב הנשלח בפקסמיליה שאינה פרטית, נראה שמצד המקבל היודע את מקומה של הפקסמיליה ודאי אין איסור. ולגבי הנמען נראה שהמשלח צריך להודיעו שהמכתב נשלח למקום ציבורי. ואם שם הנמען

סימן פה

החזקת המחאת בטחון

והגמרא מבררת: "מאן דאמר שטר פרוע כל שכן שטר אמנה ומאן דאמר שטר אמנה אבל שטר פרוע לא דזמנין דמשהי ליה אפשיטי דספרא". (מפרשי: "שעל הלווה ליתן שכר הסופר ופעמים שאין לו ונותנו המלוה וחוזר וגובהו ממנו בשעת פרעון ומעכב השטר עליו"). שטר אמנה מסביר רש"י: "לא לזה כלום אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללוות ילוה והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלוהו". הר"ד (על הדף) חולק על רש"י וטוען ששטר כזה המתואר ע"י רש"י הוא שטר כשר, וע"כ גובה בו ממשועבדים (ועדים שטענו שחתמו על שטר כזה טענתם מתקבלת), ואין זה שטר שיש בו עולה. וע"כ מסביר ששטר אמנה הוא שטר שנעשה שלא לשם הלואה אלא הלווה מעוניין להראות עצמו כלפי העולם שאינו עשיר – "שלא נעשה מתחילה ללוות בו, אלא הלווה עשאו כדי להראות עצמו לעולם שאינו עשיר שהרי לזה מאחרים ומוסרו למלוה ומאמין בו שלא יתבענו כלום אלא שיראה לעולם כי הוא חייב לו ומחפה עליו שלא יראה עשיר מפני שהוא אוהבו". וכן שטר פסים: "שלא נעשה בתחילה בעבור הלואה אלא המלוה פייס את הלווה עשה לי שטר שאתה חייב לי כך וכך.

שאלה

בעסקאות בתשלומים, כגון שכירות או מכר, יש הנוהגים לתת המחאה ללא ציון זמן על כל סכום העיסקה. המחאה זו נשמרת אצל הצד לו משלמים את הממון עד לאחר הפרעון האחרון. התפקיד המיועד לה הוא במידה והמקח לא ישולם בזמנו תוגש ההמחאה לפרעון. האם מותר למוכר או למשכיר להחזיק בהמחאה כזו?

תשובה

א. במסכת כתובות [י"ט ע"א] נאמר: "דא"ר כהנא: אסור לו לאדם שישהה שטר אמנה בתוך ביתו משום שנאמר: 'אל תשכן באהליך עולה'... אמר ר' יהושע בן לוי אסור לו לאדם שישהה שטר פרוע בתוך ביתו משום שנאמר: 'אל תשכן באהליך עולה'. במערבא משמיה דרב אמרי: 'אם און בידך הרחיקהו' זה שטר אמנה ושטר פסים, ו'אל תשכן באהליך עולה' זה שטר פרוע". (תוס' [ד"ה אפ]: "דהכי משמע לשון און דמעיקרא הוי שקר, ואל תשכן באהליך עולה זה שטר פרוע שעתה הוא עולה אבל מעיקרא הוי אמת").

הלווה חייב אלא חמישים. [והביאו הב"י בסי' נ"ז]. בשו"ע [סי' נ"ז ס"א] כתב: "אבל מותר להשהות שטר של מנה אע"פ שאינו חייב אלא חמישים והוא שיכתוב שובר על גביו ממה שנפרע או יכתוב שובר בפני עצמו וימסרנו ללווה".

אולם הש"ך חלק על השו"ע והוכיח שאף בלי כתיבת שובר על שטר שחלקו נפרע, השטר כשר ומותר להשהותו. כנגדו עורר בקרבן נתנאל [כתובות פ"ב סי' י"א אות ד'] שבכך שישאיר שטר שחלקו גבוי תחת ידו הוא יכול לפשוט שהרי אם ימות יורשיו יבואו לגבות את כל השטר. וע"כ מכריע שצריך לכתוב שובר או לכתוב ע"ג השטר שחלקו גבוי.

אמנם כל זה דוקא כשיש שטר אחד שנפרע בחלקו. אבל במקרה שלפנינו הרי את הגביה עצמה מבצעים בהמחאות אחרות, וא"כ שטר זה לא ניתן לפרעון כלל, וע"כ נראה שאין להשתמש בשטר כזה כלל. ואם בכ"ז משהים אותו מן הראוי לכתוב על גביו כל סכום שנפרע ותאריך פריעתו.

ובספר פתחי החושן [הלואה פ"ב הע' צ"ט] כתב:

"ובזמננו מצוי להלוות בתשלומים והלוה נותן שטר אחד על כל הסכום, ובנוסף לזה נותן שיקים לכל תשלום, ולכתחילה יש לכתוב ע"ג השטר שניתנו שיקים לפרעון החוב, ואז אינו יכול לגבות בשטר זה כי אם בהצגת השיקים. ובדיעבד יש לסמוך כשמנהלים כרטיס נפרד לכל הלוואה עם פרטי השטר וכן פירוט השיקים, ויש לרשום מיד כל תשלום שנתקבל על חשבון השטר, ופשוט שלאחר התשלום האחרון אין שום היתר להחזיק בשטר

כדי שאראה עשיר ויתנו לי אשה והאמן באהבתי שלנולם לא אתבנך"...

לפי פירוש הרי"ד אלו שטרות שנעשו שלא לשם הלוואה ואסור לאדם להחזיק בהם. לפי רש"י העוול בהם הוא שסוף סוף לא לוו בהם. החשש בשטרות כאלו, לפי תחילת הסוגיא, הוא שהמלוה חב לנושים שלו, שלא יוכלו לגבות חובם ממה שראוי להיגבות מהלווה. וכן עדים שטענו על שטר שהוא אמנה אינם נאמנים מפני שהוא שטר שיש בו עולה, שהרי לא נעשתה בו הלוואה. ונראה שלהלכה נתקבל הסבר הריטב"א שרב אשי (הטוען שעדים הטוענים שהשטר הוא שטר אמנה אינם נאמנים משום שלא חתמו על עולה) בא להוסיף על התירוץ החושש לגביה מלקוחות.

ולפי"ז יש להסיק שכל שטר שלא נעשה לשם הלוואה, אין להחזיק בו וכמובן שאין להשתמש בו כבטחון כלפי הלווה.

אולם ניתן לטעון ששטר כזה אינו כשטר אמנה או שטר פסים שהרי נעשה להבטיח תשלום בזמנו – והיה אם לא יפרע החייב בזמן הקבוע – יוציאנו בעל החוב.

והנה אם כתוב בשטר זמן, (המחאה אישית), הרי נוצר לחייב שעבוד נכסים על כל נכסיו, וע"כ אם ימכור את נכסיו יגבו מיד הלקוחות שלא כדין שהרי השעבוד האמיתי נוצר רק ברגע האי-תשלום, והרי זה שטר מוקדם.

ואם ההמחאה היא המחאה בנקאית נגבית אך מחשבונו של החייב אין בעיית גביה מלקוחות, והבעיה הנוצרת היא בעיית השהיית שטר שחלקו פרוע. הר"ן [על רי"ף ו' ע"ב סוד"ה תנא] כתב שרשאי המלוה להשהות שטר על מנה אע"פ שאין

חבל נחלתו

וראוי להחתימו בחותמת נפרע"...

ולגבי המקרה שלנו שבו המדובר במכר או בשכירות בתשלומים, אין ההמחאה כלל לשם גביה, ואף היתרו של הש"ך לא יועיל, שהרי התשלומים אינם בשטר זה והוא ניתן למעין "איום" על המשלם, וראוי שלא להשתמש בו ולהניח בטחונות מסוג אחר.

ונשאלתי (בהמשך לדיון הקודם) האם המחאה לכיסוי נזקים של שוכר בדירה או המחאה לצורך קנס על פיגור בתשלום

(כשהתנו ביניהם ואין בה ריבית), האם יהיה מותר, למי שחייבים לו, להחזיק? ונראה, שאף בהמחאות אלו יש צד של עוול וחשש קלקול אם ישתמשו בהן שלא עפ"י המותנה בין הצדדים. וכיון שהמחאה כזו יכולה ליפול לידי בניו במקרה מיתה וכד', יש לחוש לכך ואין להשאירן בידי הצד הזוכה ללא בטחון נוסף מתקלות או להשאירן בידי שלישי ולהתנות עמו. נוע"ב בקרבן נתנאל כתובות פ"ב סי' י"א אות ד'.

סימן פו

שמיטת כספים בעסקאות ממוניות

שאלה

בעל חנות מוכר במזומן, לאלה שאינם משלמים מייד, הוא רושם את החיובים והקונים נכנסים מפעם לפעם ומשלמים את חובותיהם. כמו כן הוא מקבל מהקונים המחאות דחיות.

מה דין כל המכירות הנ"ל, האם צריך לכתוב עליהן פרוזבול? אם ראש השנה של שמינית חל לפני מועד הפרעון, האם צריך לעשות על ההמחאות הדחיות פרוזבול כדי שלא ישמטו החובות? וכן מה הדין בקניות ע"י חברות אשראי ובחובות לבנקים וכד'?

א. משנת פרה ופסיקת הרמב"ם

"השוחט את הפרה וחלקה בראש השנה אם היה החודש מעובר משמט ואם לאו אינו משמט" [שביעית פ"י מ"ב]. המדובר על מי ששחט פרה וחלקה לאחרים לשם מכירה,

בר"ה של מוצאי שביעית, והתעברה השנה והתברר שהמכירה נעשתה בשביעית – המכירה נשמטת.

וכך מפרש הרמב"ם: "לפי שלא חלקה אלא על מנת שימתין בדמיה הואיל ודימה שאותו היום יום טוב ואי אפשר למכור בו מכירה גמורה בפריעת הדמים, ועברה השמיטה אח"כ, הרי אותו החוב נשמט, לפי שפסק ההלכה שאין השביעית משמטת אלא בסופה".

מתבאר מדברי הרמב"ם שבמכירה כלשהי בשביעית, שמשום מה הקונה התעכב בתשלום, המכירה נשמטת בשביעית, והקונה פטור מתשלום, ואם המוכר רוצה להבטיח את ממונו עליו לכתוב פרוזבול.

אולם בירושלמי מלמד ר' אלעזר שהמשנה היא משנת ר' יהודה שסובר שבהקפת החנות מכירה ראשונה נשמטת,

מפרשי הרמב"ם יצאו לחלק בין משנת פרה (שנשמטת בשביעית) לסתם מכירה בהקפה (שאינה נשמטת).

מביא הרב קוק זצ"ל ב"שבת הארץ":

"ויש [כס"מ פ"ט ה"ה] נוטים לומר שאין זו נקראת הקפת החנות לענין זה שאינו משמט, שאינה נקראת הקפת החנות כי אם כשלוקח ממנו איזו פעמים, שאז אינו נקרא חוב כי אם כשהוא זוקף עליו במלווה, אבל כל זמן שלא לקח ממנו כי אם פעם אחת, אפילו הקיפו בחנות אין זה בכלל הקפת החנות לענין זה, שאינו משמט, ואינו צריך זקיפת מלווה, אלא הרי זה משמט ככל החובות. ויש מי שאומר [כס"מ שפ] שאם לקח ממנו בהקפה בחול, כיון שהיה יכול לקחת ממנו בדמים ולקח בהקפה, הרי זו נקראת הקפת החנות שאינה משמטת. אבל אם לקח ממנו ביום טוב, כיון שבזמן ההקפה אסור לפרוע מפני שהוא יו"ט, ואילו לא היה יו"ט היה פורעו מיד אין זו הקפה, ומתוך כך היא משמטת ככל החובות. ויש אומרים [רדב"ז שם] שאינה נקראת הקפת החנות אלא בחנוני שדרכו למכור בהקפה אבל מי שאין דרכו להקיף, אע"פ שחלק לשנתו בלא דמים, ונשאר הלוקחים חייבים לו, אין זה נקרא הקפת החנות, ודינו ככל החובות שמשמטים. ויש אומרים [ב"י חו"מ סי' ס"ז סי"ט] שהקפת החנות שאינה משמטת אינה כי אם כשהקיף על זמן ארוך שנה או שנתיים, שדומה הדבר כאילו הלוח מפורש עד אחר שביעית, שאין השביעית משמטתו לדעת רבינו, אבל כל הקפה שדרך לתבוע מיד הרי היא ככל החובות, ששביעית משמטתן".

ורק המכירה האחרונה הופכת להיות בהקפה. ואף לגבי פרה המדובר שהקיף לו אחרי כן דברים נוספים. ואילו לפי ת"ק אין המכירה נשמטת או מפני שהיא בהקפה – שהרי אינו מקבל את התשלום מייד. או מפני שאין מקורה מחמת הלואה אלא מחמת מכירה.

ועפ"ז אין הלכה כמשנת פרה שחילקה, מפני שאין הלכה כר' יהודה.

לפי הירושלמי דברי הרמב"ם בפה"מ ובהלכה קשים. שכן פסק: "שחט את הפרה וחלקה על דעת שהיום ראש השנה של מוצאי שביעית ונתעבר אלול ונמצא אותו היום סוף שביעית אבדו הדמים, שהרי עברה שביעית על החוב" [שמו"י פ"ט ה"י].

ואמנם הרב"ד השיג על הרמב"ם שזוהי הקפת החנות ואינה נשמטת בשביעית. ונדון בכך להלן.

ב. מכירה בהקפה וההסברים לשיטת הרמב"ם

במשנה הקודמת נאמר: "שביעית משמטת את המלווה בשטר ושלא בשטר, הקפת החנות אינה משמטת ואם עשאה מלווה הרי זה משמט..." [שביעית פ"י מ"א].

מתבאר שמכירה בהקפה אינה נשמטת, אא"כ עשאה מלווה.

מפרש הרמב"ם:

"והקפת החנות הוא מה שדרך בני אדם להתקשר עם בעלי החנויות שיקח ממנו צרכיו עד שיתקבץ אצלו סכום וישלם לו, אין אותו הסכום הנקבץ נשמט בשביעית, לפי שאינו כדרך החובות, שלא מכר בעל החנות מה שמכר כדי שיהא חוב ואינו אלא מוכר בדמים מועטים עד שיצטרף עם דמים אחרים ויקח את שלו".

חבל נחלתו

היינו לפי רבנן משנת פרה היא מכירה שנזקפה מייד. ואע"פ שפעולות של זקיפת מקח לא נעשו.

ג. סתם מכירה בשביעית

הקושי השני בפסיקת הרמב"ם – כיצד פסק כר' יהודה – עדיין עומד בפנינו. והמשמעות להלכה היא האם רק הלואה נשמטת בשביעית, וכן כל עיסקא שאינה הלואה ש"נזקפה" ועשאוה הלואה, אבל סתם מכירה אינה נשמטת בשביעית. או, שאף סתם מכירה מרגע הקנין – המעות הופכות מלווה, וממילא נשמטות בשביעית.

מסיק הב"י [ס"ז, י"ט]:

"ואם כן כל חייב לחבירו בין דרך הלואה בין דמי דבר שמכר לו, הרי הוא משמט בשביעית. והקפת חנות שאני שדרך להקיף שנה ושנתיים ובסוף נוטל חובו ואין דרך לנגשו וכיון שכן הוה ליה כהלואה עד אחר שביעית דלרוב הפוסקים, אין שביעית משמטתו. וכן השכיר דרכו לקבץ שכר שנה או שנתיים ביד שוכרו ואינו נגשו לתתם לו, אבל הם בידו כפקדון או כהלואה עד אחר השביעית. אבל המוכר חפץ לחברו ולא קבע לו זמן לפרעו אחר שביעית מיד שמכר לו הוה ליה כאילו הלואה ושביעית משמטתו, והיינו טעמא דההיא דהשוחט את הפרה וחלקה בראש השנה אם היה החודש מעובר משמט".

אולם הב"ח [ס"ז, י"ט] חולק וסובר עפ"י הר"ן בכתובות שאין הלכה כמשנת פרה, וכן באר הר"ן את דעת הר"ף, וכן מבאר הב"ח את שיטת הרא"ש ושיטת הטור שהשמיטו

היינו, דעת הכס"מ שהקפה שאינה נשמטת היא במכירה של מספר פעמים אבל לא במכירה של פעם אחת. ודעה נוספת (בכס"מ) שהקפה אפשרית אפילו במכירה אחת, אמנם אם התשלום נמנע מסיבה צדדית אין המכירה בהקפה. דעה שלישית (רדב"ז) שמי שאין דרכו למכור בהקפה אף אם מסיבה כלשהיא לא קיבל תשלום אין זו הקפה. ודעה רביעית (ב"י) שהקפת החנות שאינה נשמטת היא דוקא אם הלואה לזמן ארוך כגון שנה או שנתיים. בין הדעות המרחיבות ובין המצמצמות מודות שסתם מכירה נשמטת, ורק קבעו תנאים מתי היא תחשב בהקפה ולא תשמט. ומתאימים הדברים להסבר הרמב"ם בפה"מ שבחלוקת פרה בר"ה כשנתעבר החודש המכירה נשמטת בשביעית.

גישה דומה אם כי בהסבר שונה כותב הרש"ס בפירושו לירושלמי. הוא מביא את מסקנת הירושלמי שמשנת פרה נשנתה עפ"י ר' יהודה ופוסק שקי"ל כרבנן, וכ"פ הרמב"ם כרבנן. ומקשה א"כ כיצד פסק הרמב"ם משנת פרה להלכה, ומתרץ:

"ונ"ל דס"ל ז"ל דמהכא אוכחינן בפ' שואל דמלוה ניתנה ליתבע ואי ס"ד דלא הויה מלוה ולא קי"ל כי הא מתני' היכי מוכח לה מהכא. אלא דסבר תלמודא דילן דהך מתני' כרבנן היא ומשום דהוא יו"ט לא זקיף לה, ואריא הוא דרביעא עלויה דלא מצי להזכיר סכום מקח ולא דמים כדאמרינן בס"פ אין צדין נכ"ט, ב]. אבל זקופה ועומדת היא אצלו, וכזקופה דמי ולא דמי לא זקיף לה בחול ללא זקיף לה ביו"ט, ויפה כיון".

וכן משמע מדברי המהרי"ט: "וכי מעיינת בה תשכח שכל שאין תחילתו מלווה אינו משמט, דהא ההוא דהאונס והמפתה ומוציא ש"ר מפרש בירושלמי ר"מ היא דאמר במלווה הדבר תלוי, אלמא כל שלא היה עיקרו מלווה אינו בכלל השמיטה" [שו"ת חו"מ קי"ד].
עולה למסקנה, שישנה מחלוקת גדולה בין הפוסקים האם עיסקא שאינה מלווה ולא נזקפה במלווה – נשמטת בשביעית. ובכ"ז לא מצאתי באחרונים² שהזכירו דברי הב"ח הגר"א ופאה"ש להלכה, וע"כ נראה שמספק אף בסתם מכירה צריך פרוזבול למניעת השמטתה.

ד. עשיית מכירה בהקפה למלווה

מהו עשאה מלווה? מפרש הר"ש: "עשאה מלווה — שזקפה במלווה". והרא"ש מפרש: "לפרעו בזמן פלוני". וכ"כ הטור [ס"ז, י"ד]: "הקפת חנות אינה משמטת זקפו עליו במלווה לפרעו לזמן ידוע משמטת".
בשו"ע [ס"ז, י"ד] פסק: "הקפת חנות אינה משמטת ואם זקפה עליו במלווה משמטת". והוסיף הרמ"א: "ומיקרי זקיפה משענה שקבע לו זמן לפרעו נטור ורא"ש פרק השולח, וי"א

דין פרה שחלקה ונתעברה שנה, וקובע: "ואנן קיי"ל כרבנן דבמלווה הדבר תלוי".
מתבאר שישנה מחלוקת האם מכירה סתם ללא תנאים מיוחדים הופכת למלווה מייד עם קניית החפץ ע"י הקונה וע"כ שביעית משמטתה, או שמכירה עד שלא "נזקפה" אין שביעית משמטתה.
הסמ"ע [ס"ז, כ"ו] ציטט את הב"י ומשמע שסבר שפסק בשו"ע כפי שסבר בב"י. אולם בפאה"ש השיג עליו, ודייק מלשון השו"ע בסעיף ד': "שאין שביעית משמטת אלא מלווה", שחזר בו מדעתו ששביעית משמטת מכר. ומסביר שלרמב"ם היתה גירסא שונה בירושלמי (כג' הגר"א), וע"כ אין קושי מכך שפסק במשנת פרה ששביעית משמטת. ומסיק: "ועיקר חילוקו דבהקפת החנות לא ניתן כלל על מלווה אלא שבזמן קיבוץ הסך אז משלם לו בעד מכירתו, משא"כ בשוחט כו' בכה"ג דחשיב היום יו"ט ולא חילקה רק ע"ד הלוואה והמתנה דא"א כלל מכירה ביו"ט ומשעה א' (=ראשונה) נעשית מלווה כולה ולכן משמט¹". וסיים שכתב כן להוציא מדעת הסמ"ע שהשווה בין הפסיקה בשו"ע לדבריו בב"י.

1. ולפי"ז אין קושי מחלוקת פרה מפני שמשעה ראשונה הרי היא מלווה.
2. כרם ציון הל' שביעית. ספר השמיטה לרב טוקצ'ינסקי, בהל' שביעית לגר"ב זילבר [סי' י' הי"א] נחית מעט לפירוט אבל אף הוא לא באר דין מכר. אבל מצאתי בתוס' אנשי שם [פ"י מ"א] שלאחר שהביא את דברי הב"י כתב: "אבל דעת הראב"ד ותוס' והר"ן דדוקא מלווה וכ"פ הב"ח".
לאחר שכתבתי כמובא לעיל, מצאתי בשער המשפט [ס"ז, ו'] שכתב: "הסמ"ע הביא בשם הב"י דדוקא הקפת החנות אינו משמט משום דדרך החנוני להקיף לזמן רב וה"ל כמלווה את חברו לעשר שנים אבל המוכר דבר לחבירו מיד כשמוכרו ה"ל כהלווה והשביעית משמטתו, ועי' בב"י שישב בזה דברי הרמב"ם. אבל הב"ח השיג עליו מדברי התוס' והרא"ש והר"ן ר"פ אע"פ שמבואר שם להדיא שכל חוב שאינו דרך הלוואה אינו משמט כמו בהקפת החנות ושכר שכיר וכ"כ הרמב"ן והרא"ה והריטב"א בחידושיהם שם וכן עיקר".

חבל נחלתו

בגזלה ופקדון ת"ל משה ידו, מנין לרבות שכר שכיר והקפת חנות ת"ל אשר ישה ברעהו, אם סופנו לרבות את כולם מה ת"ל משה ידו בזקיפה — אף כולם בזקיפה".

בקנסות – העמדה בדין היא זקיפה [ס"ז, ט"ז]. ברבית אצל נכרי [כ"מ ע"ב] או מכירת שדה [כתובות צ"ב] הכתיבה של כל החוב היא מגוף העסק שביניהם. וכמו"כ זקיפה כנגד חוב של נכרי כרוכה בכתיבת שטר חדש בערכאותיהם [כן נראה מרמ"א אר"ח תקל"ט, ג' — עפ"י נ"י מו"ק ד' ע"ב] לעומת זאת אצל הקפת החנות או שכר שכיר אי"צ בכתיבת שטר נוסף המקבץ את כל החיובים או הנותן להם אישור נוסף, ודי בקביעת זמן לתשלום החוב או בצירוף כל ההקפות יחדיו לחוב אחד.

ה. בין מכירה בהקפה למכירה באשראי ובתשלומים

צריך לעיין (אף לשיטת הב"י והסמ"ע) מה מגדיר מכירה להיות בהקפה וע"כ לא להשמט בשביעית, – האם האיחור בתשלום או אי קביעת מועד לתשלום – הם סימן או סיבה. היינו, כיון שנקבע בין המוכר והקונה שהתשלום ישולם לעתיד ממילא החוב עדיין לא נזקף וע"כ אי"צ בפרובול, ודחיית התשלום היא סיבה, או שדחיית התשלום היא רק סימן שלא היתה זקיפה, וממילא יתכן חוב דחוי שהוא בעצם כבר זקוף ועומד.

דמיקרי זקיפה מיד שכתב בפנקסו כל החשבון ביחד³ [מרדכי פרק הנשבעין, מ"ט ע"א].

ובפאה"ש [כ"ט, נ"ה] בתירוצו על השגת התומים על הרמ"א הסיק שהמרדכי פסק כחכמים שאף בכותב מעות המקח אין זו זקיפה אלא במסכמן יחד⁴.

בכנה"ג [הג' ב"י סי' ל"ח] השיג:

"ובספר המפה כתב בשם מרדכי דפרק הנשבעין דמיד שכתב בפנקסו כל החשבון ביחד מיקרי זקיפה. ותמהני מרבינו המחבר ז"ל, איך נתעלם לו דברי רש"י בפרק איזהו נשך [ע"ב ע"א ד"ה וזקפן] ובפרק מי שרהיה נשוי [צ"ב ע"א ד"ה וזקפן עליין והר"ן ז"ל שם פרק מי שרהיה נשוי נ"י ע"ב ד"ה גרסי' בגמרא] ונמוקי יוסף בפרק איזהו נשך [מ"ב ע"ב ד"ה ישראל שלוה מעות], שכתבו דזקפו עליו במלווה הוא שכתב שטר עליהם".

בתומים [ס"ז, ט"ז] תרץ שהרא"ש הסיק שלגבי שביעית די בקביעת זמן, וז"ל: "מלבד די"ל זקיפה האמור בשמיטה אינו כשאר זקיפה דהא על כתובה אמרי' דמשענה שתזקוף משמטה ושם ל"ל כתיבה דהרי כתוב ועומד הוא מתחילת כתובה". וראיית הרא"ש שקביעת זמן היא זקיפה מחלוקת פרה שא"א לכתוב ביו"ט.

ונלענ"ד שאין כאן מחלוקת. מהות זקיפה היא הפיכת חוב למלווה. דרך ההפיכה למלווה שונה בין חובות שונים. כדברי הספרי [דברים ט"ו ב']: "שמוט... יכול אף

3. הרש"ס אף הוא כתב כמרדכי, ז"ל: "דבעינן זקיפה דתניא בספרי שמוט כל בעל משה ידו יכול אף בגזלה ופקדון ת"ל משה ידו מה משה ידו בזיקוף אף כולם בזיקוף. פי' מלווה לאו בעינה הדרא וזוקפה עליו ואומר כך וכך מעות אתה חייב לי משא"כ בגזילה ופקדון דבעינייהו הדרן".
4. במשנה ראשונה [פ"י מ"א] פרש במרדכי שאף בכותב סכום מעות נחשב כזקיפה וא"צ שיסכם את החשבון.

ונראה מפסיקת הרא"ש והטור שקביעת זמן תשלום - אפילו דחוי - היא זקיפה, שהדחיה בעצמה היא רק סימן, וצריך לעיין בכל חוב ממוני האם הוא זקוף אע"פ שעדיין לא הגיע זמנו להיפרע. וראיה נוספת לגישה זו ממשנת פרה (פי הרמב"ם) שהחוב כבר זקוף ועומד אע"פ שהוא לא נפרע על אתר בגלל החג. אף בשאלה שהוצגה בראש דברינו, נראה שהמוכר רגיל למכור בתשלום מיידי, והמתנתו לתשלום אינה מחמת מכירה בהקפה, אלא כהתפשרות עם הקונים שאין הממון מצוי בכיסם, וע"כ אין כאן הקפה אלא דחיית תשלום לזמן קצר (וכ"נ מפסיקת קיצושו"ע הו"ד בהע' 5). ועוד, נראה לחלק בין קניה באשראי קבוע (לדוגמא: "שוטף + 30/60") לבין מכירה בהקפה. בהקפה זמן התשלום של המכירה אינו ידוע אלא הוא יקבע כשהמוכר יקבץ את סך החיובים, או כשיקבע עם הקונה זמן פרעון. היינו בזמן משיכת החפץ הנמכר לא נקבע זמן פרעון. לעומת זאת במכירה באשראי כבר בעת המכירה התשלום נקבע לזמן מאוחר יותר. ודוגמא לדבר, מכירה בתשלומים, זמן כל תשלום קבוע מראש והקונה מחוייב ועומד. וע"כ בפשטות, יכול המוכר למכור את החוב לאחר כדין מכירת חוב (בשטר - בכתיבה ומסירה, ובע"פ במעמד שלושתן). כיון שהחוב כבר של המוכר, לעומת זאת אם

המכירה בהקפה נראה שאינו יכול למוכרו, כיון שעדיין אין הקונה חייב לו. וכן לגבי יצירת שעבוד בפשטות נראה שהשעבוד חל רק עם הזקיפה ולא עם המכירה⁵. ונראה להביא ראיה להבחנה שבין הקפה לאשראי לזמן, מהל' מכירה. כתב השולחן ערוך [חושן משפט סי' ק"צ ס"ן]: "המוכר שדה לחבירו באלף זוז, ונתן לו מקצת הדמים, והיה יוצא ונכנס ותובע שאר הדמים, אפילו לא נשאר לו אלא זוז אחד, לא קנה הלוקח את כלו, אף על פי שקנה השטר או החזיק"..." והוסיף הרמ"א: "וכן אם זקף עליו הנשאר במלוה, אף על פי שיוצא ונכנס אחר הדמים, קנה". כלומר זקיפה היא כגמר העיסקה, בניגוד למכירה ללא זקיפה והלוקח לא גמר לשלם, שבו אי עייל ונפיק אזוזי אין המקח גמור.

ו. מכירה בהמחאה, ובהמחאה דחוייה

ב"כרם ציון" [פרק כ' גדולי ציון א'] דן הרה"ג ר' משה א' רוזינטל בשאלת שמיטת כספים בהמחאה. וקובע שהמחאה שמועד פרעונה הוא קודם סיום השמיטה נחשבת כגבויה, ואע"פ שעוד לא הגיעה לכלל פרעון, בשביעית דרבנן די שיהיה דומה לגבוי ולא גבוי ממש. והשוה זאת למשכון שאינו גבוי לגמרי ובכ"ז לא משמט משום שהלווה סילק עצמו ואין בו לא יגוש. וכותב שדין זה בכל ההמחאות הסחירות שהגיע מועד

5. ולשון האחרונים משתמשת במונח "הקפה לזמן" וכוונתם למכירה בזקיפה. ז"ל קיצור שולחן ערוך [סי' ק"פ ס"ן]: "המוכר איזה דבר לחבירו בהקפה, הוי ליה כאלו הלווה מעות ומשמט. אבל חנוני המוכר לאחרים בהקפה, ואין דרכו לתבוע עד שמתקבץ איזה סך אינו משמט, ואם זקפן עליו במלוה דהיינו שחשב הכל ביחד, וכתב בפנקסו סך הכולל, אזי הוא כהלואה ומשמט". וכ"נ מתשובת הרדב"ז [ח"א סי' נ'] שהתייחס למכירה בהקפה שזמן פרעונה נקבע בתחילה, שיש למוכר שעבוד נכסים על הקונה וע"כ אם הקונה מבזבז מעותיו מבטלים ב"ד את המכירה.

חבל נחלתו

פרעונו. והסיק כי עפ"י טעמים אלו ה"ה להמחאות דחיות שכיון שהלווה הסיר מעליו את החיוב הרי הן כגבויות, ואין כאן נגישה. וכן כתב האג"מ (ח"מ ח"ב סי' ט"ז) שהמחאות נחשבות כגבויות כיון שאסור לבטלן לפי דינא דמלכותא.

וטעמים אלו אינם נראים לי. לפי הראשונים שהביא בכנה"ג זוהי ממש זקיפה שקובע את הסכום ואת הזמן ורושמו בשטר ונותנו למלוה או למוכר. ומה שהמחאות משמשות ככסף עובר לסוחר, ויכול להפקידן בחשבונו ולקבל תמורתן וכד' אינו גורם להחשיבן כגבויות⁶. מה גם שתלוי במצב חשבונו של בעל המחאה ובהסכם שבין בעל המחאה לבנק. וא"כ אם מצד שיחשב כגבוי, אין המחאה נחשבת כגבויה ואפשר למוכרה ולקורעה וכד'. ולפי דבריו של הגר"מ רוזינטל יהיה הבדל בין שט"ח על איש עשיר שהוא כגבוי, לשט"ח על עני ששביעית משמטתו.

בהמשך, מביא משו"ת שואל ומשיב [מה' חמישאה סי' ע"א] שדן בענייני מריני"ש (ממריני" - שטר למוכ"ז). וכותב שכיון אינו נגוש מיד המלוה אינו נשמט בשביעית. ומוסיף שכיון שהשטר יכול להגיע אף ליד נכרי, והלה לא ישמט, הרי זה כמתנה: "ע"מ שלא תשמיתנו אתה בשביעית".

ונראה שהטעם הראשון שייך אף לגבי המחאות. המחאה כשמה, היא העברת בעל

החוב לגבות חובו מאחר ("המחהו אצל שולחני"; "אצל חנוני"), כשבין הממחה לבין מי שהמחהו אצלו ישנו הסכם על תשלום לפרעון המחאה, או מפקדון שהממחה הפקיד בבנקים (בחשבון שאינו גרעוני). ואע"פ שנותן המחאה (הממחה) אינו מסתלק והוא אחראי לו כלפי הבנק. בכ"ז המוכר נוטל מהבנק ולא מהקונה.

אולם לענ"ד טעם זה עצמו צריך ראייה. שמענו שכאשר מסר שטרותיו לבי"ד אינם נשמטים כדברי הרמב"ם [פ"ט מ"ג]: "לפי שנ' ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך, וזה כבר העמיד בית דין במקומו באותו החוב ונסתלק מלתבווע ומסר הדבר להם, שנעשו בית דין הם שיש להם החוב אצל אחיך", (ויש שהסבירו פרוזבול מטעם זה - רש"י גיטין ל"ו ע"א ד"ה מוסרי, תוס' מכות ג' ע"ב ד"ה המוסר שטרותיו). והסבר הדבר: שאין המלוה נושה בלווה אלא בי"ד וע"כ אין החוב נשמט. ואצלנו מצד מסויים עדיף מפני שאין נושה בלווה אלא בבנק, אולם מאידך, הלווה לא הסתלק, והוא אחראי וערב לחוב מה"לווה" החדש - הבנק, ואם אין בחשבונו את הסכום לפרעון הבנק יגנוש אותו. ועוד, וכי בערב-קבלן לא ישמט החוב מפני שהמלוה גובה מהערב קודם שהערב גובה מהלווה? ולא מצאנו כן בהלכות שמיטת כספים⁷! ואין זה דומה לשטר למוכ"ז שהלווה כותב שטר למי שיוציאנו, והמלוה בנתינת השטר

6. ועי' כס"מ [שמו"י פ"ט ה"ן] שר' יוחנן לא החשיב חוב שיש לו אחריות נכסים לגבוי, ורק הרמב"ם פסק שנחשב כגבוי.

7. בניגוד לאיסור רבית בו האיסור מן התורה הוא דוקא ברבית הבאה מלווה למלוה, אין בשמיטת כספים דין כזה, פרט למוסר שטרותיו לבי"ד. אבל לא שמענו שמסירה לאחר תיצור חוב שאינו נשמט בשביעית. ואם המלוה ימכור שטרו לאחר ויסתלק מן ההלוואה - ג"כ לא שמענו שהחוב

כלשהיא פיגור בתשלומים, כיון שזו הלואה שאין קבוע לה זמן צריך לכתוב פרוזבול. וכן הדין לגבי חשבון המכונה: "חובה וזכות" ("ח"ז"). בחשבון כזה הקונה נוטל את קנייתו ומשלם ביום מסויים בחודש או כל כמה חודשים, או: "נותן על החשבון", ובדר"כ ישנו מועד קבוע לתשלום כל החובות שנצטברו פעם בשנה. והיה אם מועד זה לאחר השמיטה הרי דינו אמור שהוא כמלוה לעשר שנים. ואם דינו לפני סיום השמיטה ומשום מה הלקוח לא שילם את חובו צריך לכתוב פרוזבול. וכן הדין לגבי שכר שכיר שהדין הוא שאינו נשמט בשביעית, ואם זקפו במלוה נשמט [ס"ז ט"ו]. ולדוגמא, שכיר העובד חודשית ומקבל שכרו כל עשירי למניינם. אף אם סוף החודש הוא קודם ר"ה של שמינית, והמועד הקבוע לתשלום המשכורת הוא לאחר ר"ה אי"צ לכתוב פרוזבול. ורק אם כבר חל מועד תשלום המשכורת ועדיין היא לא שולמה הרי היא זקופה ועומדת וצריך השכיר לכתוב פרוזבול. ובעוסק המוציא חשבונית למעבידו, הוצאת החשבונית היא הזקיפה כמלוה, וע"כ אם קבוע המועד לתשלום (כגון כל עשירי למניינם או שוטף + 30) והוא חל לאחר השמיטה אי"צ לכתוב פרוזבול, אולם אם אין מועד קבוע, או שעבר המועד קודם סיום השמיטה ולא קיבל שכירותו צריך לכתוב פרוזבול. ואם אינו רוצה לכתוב פרוזבול ידחה הגשת החשבונית לאחר השמיטה וממילא כיון שהשכירות לא נזקפה אינה נשמטת בשביעית.

מסתלק לגמרי, והלווה חייב אך למחזיק בשטר. ע"כ נראה לענ"ד שאע"פ שהלווה נתן המחאה ואפילו כבר הגיע זמן פרעונה, כל זמן שהיא לא נפרעה, הוא לא הסתלק מחובו ואין החוב כגבוי, וצריך לכתוב פרוזבול כדי שהחוב לא ישמט.

אבל כל זה בהמחאות אשר מועד פרעונן היה קודם סיום השמיטה ולא הוגשו לפרעון, אבל המחאות שנכתבו לזמן שאחר השמיטה, הרי זה כקובע זמ"פ לעשר שנים שאין שמיטה משמטתו [סי' ס"ז ס"י]. וכבר כתבו האחרונים שלא דוקא לעשר שנים אלא אפילו בקובע מועד לאחר השמיטה.

ז. חברות אשראי בנקים ושאר חובות

ולפי דברינו עולה שבנקים צריכים לעשות פרוזבול על חשבונות שנמצאים במצב גרעוני. שהרי הממון שחייבים להם הוא בגדר מלווה. ואין זה משנה מהו סוג העסקא שבגללה הלקוח נכנס לגרעון, מן הבנק הוא נטל הלוואה כדי לשלם את קנייתו וכד', וע"כ כדי שהחוב לא ישמט על הבנק לכתוב פרוזבול. וכן העלה הגר"ע יוסף ב"יחווה דעת" [ה"ד סי' ס"ד].

אולם אם לקוח נטל הלוואה מבנק או מחברת אשראי, והוא משלם חובו בתשלומים. לגבי התשלומים שמועד פרעונם לאחר השמיטה קבוע כבר מעתה, אין צריכים לכתוב פרוזבול כמבואר לעיל לגבי המחאות שזמן פרעונן לאחר השמיטה, ולגבי תשלומים שכבר שולמו ג"כ אי"צ לכתוב פרוזבול. ורק אם נוצר מסיבה

לא ישמט בשביעית. וע"כ אף שטר למוכ"ז לענ"ד יש בו נגישה, ונשמט בשביעית. וה"ה ללווה שפורע ע"י שליח.

הלואה שעברה עליה שמיטה

שאלה

חברה שיתופית הלוחה לחברת עיבודים הלואה לכמה שנים ברבית הנהוגה במדינה לשם קניית מכשיר חקלאי. ההלואה נעשתה בהיתר עיסקא כמקובל. ההלואה נלקחה בערב השמיטה (שנה שיית) למשך ארבע שנים, בפרעון חודשי בתשלומים. הלווה שילם בדר"כ במועדו, אם כי נוצר פיגור בחלק מהתשלומים שלא שילם במועדם. עם תום השביעית התעוררה השאלה: האם הלווה צריך להמשיך ולשלם את חובו מאחר ולא נעשה פרוזבול על ההלואה.

א. שמיטת כספים בזמן הזה

בקידושין [ל"ח]: "ראב"ש אומר: כל מצוה שנצטוו ישראל קודם כניסתן לארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. (רש"י: "כל מצוה שנצטוו ישראל להנהיגה קודם שיכנסו לארץ דהיינו חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ"). לאחר כניסתן לארץ אינה נוהגת אלא בארץ. חוץ מן השמטת כספים ושילוח עבדים שאע"פ שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". הגמ' (עפ"י רש"י) מקשה ששמיטת כספים היא חובת הגוף וא"כ מדוע היא נחשבת ליוצאת מן הכלל שאי אפשר להנהיגה קודם שנכנסו לארץ, ומתרת: "לא נצרכה

אלא לכדתניא, דתניא רבי אומר: 'זוה דבר השמיטה' בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע (רש"י: "כגון במדבר ולאחר שגלו"). אי אתה משמט כספים." (הגמ' שבה ומקשה אולי ההיקש הוא להשוואת המקום בו נוהגות שמיטת קרקעות וכספים, ודוחה).

למדנו מברייתות דראב"ש ורבי ומסוגיית הגמרא שתי הלכות בעניין שמיטת כספים, האחת שהמצוה נוהגת מן התורה בכל מקום, והשנייה שבזמן שאין שמיטת קרקעות מן התורה אף שמיטת כספים איננה נוהגת מן התורה.

שמיטת קרקעות היא מצות יובל בה שבות קרקעות לבעליהן, אשר לשם קיומה מונה הרמב"ם [שמר"י פ"י ה"ח] את התנאים הבאים: כל יושביה עליה ואין השבטים מעורבים זב"ז אלא יושבים כ"א על נחלתו. ומסכם הרמב"ם [שם ה"ט]: "ובזמן שאין היובל נוהג... ונוהגת שביעית בארץ מדבריהם¹, וכן השמטת כספים בכל מקום מדבריהם".

בסוגיית פרוזבול [גיטין ל"ז] מזכירה המשנה שהלל תיקן פרוזבול לאחר שראה שנמנעו העם מלהלוות ועברו על הכתוב בתורה: "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך

1. הנוסח שהיה לפני הכס"מ הוא: "אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם", ועפ"י דייק הכס"מ שמצות שמיטה בזמן הזה לרמב"ם מן התורה. ועיין מהר"י קורקוס בהלכה זו ובהל' שמר"י פ"ט ה"ב.

לכוחם של חכמים לבטל שמיטת כספים בזמן שמן התורה חייבים להשמיט הלואות. מונח בדברי רש"י שרבנן חולקים על רבי וסוברים ששמיטת כספים בזה"ז מן התורה, ונשאלת השאלה כמי פוסקים להלכה, כרבנן או כרבי?

הובא לעיל שהרמב"ם סבר ששמיטת כספים בזמן הזה מדרבנן, לעומתו מביא שלטי הגבורים [גיטין י"ט ע"א אות ג' מדפי הרי"ף]:

"ד"ת כתב ששביעית נוהגת בזמן הזה, מדחזינן לכולהו אמוראי: שמואל ורב נחמון, רבה ואבבי ורבנן דבי רב אשי שהיו נוהגים שמיטת כספים, ואין לכתוב פרוזבול בזה"ז שאין אנו בקיאינן ומומחזין כרב אמי ורב אסי. ושוב חזר בו וכתב הוא בעצמו פרוזבול"².

אותה שאלה כתב הר"ן [על הרי"ף כ' ע"א]:

"ויש מן החכמים מקילין ואומרים שעכשיו אין שמיטת כספים נוהגת כלל, ואין אנו צריכין לפרוזבול, לפי שאומרים דקי"ל כרבי דאמר אין השמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג דכיון דחזינן קולי טובא בפרוזבול משמע דשמיטה בזה"ז דרבנן היא... וכיון שהשמיטה תלויה ביובל דבר תורה אף מדבריהם אינה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, ובימי רבותינו היה ב"ד קבוע בא"י שהיו מקדשין היובל

בליעל... שואלת הגמרא: מה כוחו של הלל לבטל מצוה הכתובה בתורה (שמיטת כספים)? ועונה: "אמר אבבי בשביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא רבי אומר: וזה דבר השמיטה... ותקינן רבנן דתשמט זכר לשביעית, ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה עמד והתקין פרוזבול". היינו לפי תירוץ אבבי יכולתו של הלל לתקן פרוזבול נובעת מכך ששמיטת כספים בזה"ז מדרבנן. על כך מקשה הגמרא: "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקינן רבנן דתשמט? אמר אבבי שב ואל תעשה הוא. רבא אמר הפקר בית דין היה הפקר"... תשובתו של אבבי משלימה את תשובתו הקודמת ששמיטת כספים אינה נוהגת בזמן הזה מן התורה, וע"כ חכמים יכלו לתקן שמיטת כספים מדרבנן כשב וא"ת, ועל תקנתם בא הלל ותקן פרוזבול. בניגוד לדבריו, רבא נותן תשובה שונה, שהיסוד לתיקון הוא מצד הפקר בית דין. מפרש רש"י: "רבא אמר לעולם בין לרבנן דפליגי אדברי ואמרי שביעית להשמטת מלוה בזה"ז דאורייתא ותקין הלל דלא תשמט, בין לרבי דאמר לאו דאורייתא ואמור רבנן דתשמט לא תיקשי דבר, דבדבר שבמומון אין כאן עקירת דבר מן התורה במקום סייג וגדר דהפקר ב"ד בממון היה הפקר". עולה לפי רש"י שרבא ענה לשתי השאלות, הן לכוחו של הלל לבטל שמיטה מן התורה, והן

2. שיטת ר"ת וחזרתו צריכה הבהרה. מה השינוי בין מחשבתו הראשונה לבין המצב שחזר בו. האם בתחילה סבר ששמיטה בזה"ז מן התורה, ולצורך הפקעתה צריך ב"ד שהפקרו הפקר. או שאף ששמיטה מדרבנן צריך ב"ד חשוב ומיוחד להפקיעה, ולבסוף כשחזר בו סבר שאף ב"ד שאינו גדול כרב אמי יכול להפקיר. או, חזר וסבר כאבבי אליבא דרבי, או שהמשיך לסבור עפ"י מחשבתו הראשונה, ששביעית דאורייתא, ואעפ"כ יכול להפקיע אף ע"י ב"ד שאינו כרב אמי ורב אסי. (לא הארכתני מפני שאין זה מענין הדיון והדעה לא נתקבלה).

חבל נחלתו

מנהג אבותינו שבידינו, ואף גדולי הפוסקים (הרי"ף) לא הביאו שמועה זו בהלכותיהם אלמא שהם סוברים שאין לה מקום בזמן הזה.

הטור נסימן ס"ז פסק: "ושמיתת כספים נוהגת האידנא". הב"ח פתח בראיות שהטור פסק כרבנן ששביעית בזה"ז מן התורה, אולם לאחר שהביא שכמעט כל הפוסקים סברו ש"כ מדרבנן, ואף הרא"ש סבר כן, מכריע, שזו גם דעת הטור. והב"י הוסיף שכ"כ הרמב"ם והר"ן ובעל הדעה שהר"ן יצא כנגדה הוא הראב"ד, וחלקו עליו אף הרשב"א והעיטור וכתבו שאף הוא חזר בו בפירושו למס' ע"ז ש"כ נוהגת מדרבנן. ובעל התרומות [שער מ"ה] הביא את שיטת הר"ז"ה הסובר שאין ש"כ אף מדרבנן בחול וחלק עליו. וכ"כ הפרישה שרוב הפוסקים סברו ש"כ בזה"ז מדרבנן.

ב. שלא תשמטני שביעית

"על מנת שלא תשמטני בשביעית — אין שביעית משמטתו, ע"מ שלא תשמטני שביעית — שביעית משמטתו" נמכות ג' ע"ב. מפרש רש"י: "אם אמר לו המלוה הלויני ע"מ שלא תשמטני אתה בשביעית תנאי הוא זה, ואע"פ שהתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, אבל אם אמר לו על מנת שלא תשמטני שביעית השביעית אינה מסורה בידו להתנות שלא תהא השביעית משמטת לפיכך אין כאן תנאי". וכן פסק הרמב"ם [הל' שמו"י פ"ט ה"ן], וסיים: "התנה עמו שלא ישמט הוא חוב זה, ואפילו בשביעית, תנאו קיים, שכל תנאי שבמזון קיים ונמצא זה חייב עצמו במזון שלא חייבה אותו תורה בו שהוא חייב". ובמהר"י קורקוס השווה בין הסבר הרמב"ם לרש"י. וכן הטור נסי

והיו תוקעין ומשלחין עבדים ושדות חזרות לבעליהן זכר ליובל, לפיכך היתה שמטיה נוהגת מדבריהם בין בעבודת קרקע בין בהשמטת כספים, אבל עכשיו שאין שם בי"ד שמקדשין אותו ולא תוקעין, אין היובל נוהג כלל שדברים הללו מעכבין ביובל כדאיתא בפרק קמא דר"ה וכיון שבטל היובל לגמרי אפילו מדבריהם אף השמיטה אינה נוהגת כלל". יוצא שלשיטה זו (והראב"ד על הרי"ף החזיק בה), שמטת כספים איננה נוהגת כלל מפני שהיא צריכה ליובל, וכיון שהיובל אינו נוהג מדרבנן אף שמטת כספים בטלה, וממילא אין צורך לעשות פרוזבול.

אולם הר"ן חולק עליהם:

"זאין זה נכון שהרי מימי הלל הנשיא שתקנו לנו סדר מועדות וקידושן לדורות ע"פ מנין שאנו מונים בו שוב לא היה בא"י ב"ד ראוי לקדש, וכ"ש בימי רב אשי שכבר בטלו מומחין בא"י לגמרי, ואעפ"כ מצינו לו ולרבנן דדריה דמשמטי ומטרחי נפשיהו למכתב פרוזבול, הילכך שמטת כספים נוהגת בכל מקום ובכל זמן, ומיהו מדרבנן בעלמא היא וכרבי כיון דחזינן דמקילין כולי האי בידינו פרוזבול".

המאירי נמכות ג' ע"ב כתב:

"...מכל מקום מדברי סופרים שתהא שמטת כספים נוהגת בזמן הזה. יש אומר בכל מקום אף בחוצה לארץ, וכן כתובה גדולי המחברים וכן נוהגים בקטלונא, ויש אומרים דוקא בארץ אבל בחוצה לארץ לא וכן אנו נוהגין. ואף אנו מפרשים לדעת האומרים שנוהגת בחוצה לארץ דוקא בסביבות ארץ ישראל וכבר הארכנו בה בקצת חיבורינו להעמדת

ס"ז, ב"ן הביא שאינו יכול להתנות שלא תשמיטנו שביעית מפני שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה. מוסיף הטור:

"וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל בתשובה. ששאלת: שנוהגין בארץ הזאת לגבות שטרות שעברה עליהן שביעית, הרי יודע שתמהתי על זה מיום בואי לארץ הזאת וצווחתי ככרוכיא ולית דמשגח בי, ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת ואי אפשר לשנות המנהג. ואמרתי מנהג כזה שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין אין לילך אחריו. ואמרו לי כי הרבה יפוי לשון רגילין לכתוב בשטרות שהן מורין על זה שלא תהא שביעית משמטתו ודקדקתי ולא מצאתי שום תנאי ויפוי לשון שיורה על דרך זה. ומה שכתבת שכתוב בשטרות שיוכל המלוה לגבות בכל צד בין בדרכים הדתיים בין בדרכים שאינם דתיים אם הוא מתנה לגבות בדרכים שאינם דתיים הרי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה. ואני מיום בואי לכאן איני דן שלא תשמיט שביעית וגם איני סותר מנהגם אלא אני מניחם לדון כמנהגם."

נושאי כלי הטור התקשו בדברי הרא"ש, אם נהגו שלא כדין כיצד הניחם להוציא ממון, בעבירה, ואם נהגו כדין מדוע לא נהג אף הוא במנהגם.

הב"י [ס"ז, ה'] מסביר שהרא"ש עצמו כלל בתוך דבריו את התשובה להתיחסותו. ז"ל:

"אבל מתוך דבריו בתשובה היא ניחא שאצל מה שכתב הרי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, כתב: ואפשר שסמכו מתחלה על זה שרוצים לומר שיש בכלל תנאי זה ע"מ שלא תשמיטנו בשביעית

דהיינו נמי מתנה על מה שכתוב בתורה, אלא דקיי"ל בדבר שבממון תנאו קיים, והיינו בדרכים שאינם דתיים שהוא מתנה שיגבה חובו בדבר שאינו דת דהיינו כשעבר עליו שביעית, ובדבר שבממון תנאו קיים, אלא שאין לבי מסכים יפה לדבר זה כיון שאין מפורש שלא תשמיטנו שביעית. הלכך מיום בואי לארץ הזאת איני דן שלא תשמיט שביעית וגם איני סותר מנהגם אלא מניחם לדון כמנהגם עכ"ל. והשתא אתי שפיר שמפני שהיה להם טענה לא היה סותר מנהגם אע"פ שלא היתה מקובלת בעיניו כל כך... ובתשובה אחרת בכלל הנזכר [עז, ב'] כתב (הרא"ש): מצאתי התנצלות לעצמי על שמתת ידי שאיני מתעורר לבטל מנהגם ואומר אני כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים זה הוה ליה כאילו התנה המלוה ע"מ שלא תשמיטנו בשביעית."

הב"ח [ס"ה ה'] אף הוא מחפש פתח לנוהגו של הרא"ש ודוחה כמה סברות וביניהן דברי תרוה"ד [ס"ה ד"ש] שלא תקנו שמיטת כספים אלא בארצות הסמוכות לא"י. ודברי מהרי"ק [שורש צ"ב] ששטר העומד להיגבות כגבוי דמי, ולבסוף כותב:

"אכן נלפענ"ד טעם המנהג משום דכיון דכל מלוה נאמן לומר פרוסבול היה לי ואבד ואי"צ שבועה כר"ת ודעימיה... א"כ כל לזה ודאי לא ניחא ליה למיקם בדינא ודינא בכדי. גם המלוה נסמך על זה שלא לכתוב פרוסבול ואף אינו מוסר דבריו לבי"ד מאחר שנאמן הוא בדיבורו הקל בלי שבועה וקבלת חרם כל עיקר. ומזה נשתרבב המנהג לגבות שטרות שעבר עליהן שביעית בלי טעם לגמרי אלא

חבל נחלתו

מטעם שכתב הרא"ש, אע"פ שלא היתה מקובלת בעיניו, והנמנע והעושה ע"פ הדין תבא עליו ברכה".

ובדרכי משה [סי' א'] הביא מהמהרי"ל שסמכו עתה על המקילים הסוברים שאין שמיטה נוהגת בימינו כפי שהביא הר"ן את דבריהם.

נמצא, בדברי הרא"ש והמבארים דרכו, פתח לומר שאף כשהמלוה לא עשה פרוזבול יהיה הלווה חייב בתשלומי ההלוואה לאחר השמיטה כאילו נכתב עליו פרוזבול.

ויותר מזה מצאנו בשו"ת מהרי"ט [חלק ב'-ח"מ סימן קי"ג] ז"ל:

"שאלה: ילמדנו רבינו דין השמטת כספים בזמן הזה, ולענין הלכה כיצד יתנהגו הדיינים בעיר הזאת קוסטאנטינו' ושכרו כפול מן השמים.

תשובה: הנה זאת חקרנו' כן היא, ושאלנו לנתיבות עולם ומקדושים אשר בארץ החיים המה דור דור ופרנסיו וידענו שכל חכמי הדורות היו מורים ובאים לגבות חובותיהם א' מלוה בשטר ואחד מלוה על פה, ואם היה שום חכם רוצה להפקיע חובו שעברה עליו שביעית רבני הדור היו משתקין אותו בניזיפה, ואעפ"י שמשורת ההלכה השמטת כספים נוהגת מדבריהם בכל מקום מכל מקום ראינו בכל המקומות הרחוקים אשר שמענו שמעם מפי סופרים ומפי ספרים שאינן משמיטין, וגם לא נהגו לכתוב פרוזבול. ור"ת ז"ל כתב פרוזבול בימיו בארצות פרובינצה והבאים אחריהם לא עשו כן.

ובארצות ספרד צווח הרא"ש ז"ל ככרוכיא על השמטת כספים ולא אשגח ביה, ואף על פי כן לא היה סותר מנהגם כלל ושוב מצא טעם לדבר. הצעיר יוסף בכמהר"ר משה מטראני זלה"ה.

וכן כתב בכנה"ג [סי' ס"ז הגב"י אות ח'] והביא משו"ת מהרל"ח [סי' קמ"ד] ומהרשד"ם [חלק אה"ע סי' רכ"ז וח"מ סי' קפ"ו] ומהראד"ב [תשו' כ"י סי' צ"ד] ועוד שלא תועיל טענת שמיטה כדי שלא לשלם חובות שעברה עליהן שמיטה.

ג. הלואה שזמן פרעונה לאחר השביעית

אלא שצריך לבדוק את השאלה שלפנינו מנק' מבט נוספת. הלא ההלואה היתה למשך ארבע שנים בתשלומים חודשיים. הלווה שילם את רוב התשלומים בזמנם (פרט לפיגור קטן שנוצר) עד ראש השנה של מוצאי שביעית (שהוא התאריך המשמט). מועדי הפרעון הבאים לאחר שמיטה עדיין לא הגיעו, וע"כ נשאלת השאלה: האם השמיטה משמטת הלוואות שעדיין לא חל זמן פרעונם, או רק הלוואות שמועד פרעונם חל לפני ראש השנה של שמינית, ומשום מה הלווה לא פרע – רק הלוואות אלה נשמטות בשמיטת כספים.

במס' מכות [ג' ע"ב] שתי לישנות של דברי "רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים" האם שביעית משמטתו. ללישנא קמא משמטת ואע"פ שעתה אין המלוה נוגש את הלווה סופו לבוא ללא יגוש, וללישנא בתרא אין שביעית

הלואה כזו דין שמיטת כספים צריך לחזור בקיצור על יסודות עיסקא והיתר עיסקא. "אמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה" [ב"מ ק"ד ע"ב]. היינו חצי ההלואה (בממון או בסחורה) היא מלוה, ובאחריות מלאה של המתעסק והוא נוטל רווחיו ממנה, וחצי ההלואה היא בגדר פקדון, והמתעסק הוא בעל אחריות פחותה של שומר שכר (לדעת ר"ח וראב"ד, ולדעת הרמב"ם כש"ח - שלוחין ושותפין פ"ו ה"ב), ונוטל ממנה רווחים נותן העיסקא. (חוץ מזה מקבל המתעסק שכר על התעסקותו בחצי המלוה כדי שלא תהא התעסקותו בחצי הפקדון בגדר רבית - ב"מ ס"ט ע"א).

היתר עיסקא (השכיח) הוא נתינת הלואה בדרך עיסקא (פלגא ופלגא) כשהרווח בטוח למלוה, ע"כ שאין הלוה נאמן לטעון שהפסיד אלא ע"י שני עדים או שבועה חמורה וכד'. בצורה כזו הרבית הנהוגה אינה בגדר רבית אלא מרווחי העיסקא השייכים לנותן העיסקא.

יוצא עפ"י הנאמר, שההלואה שאנו עוסקים בה היא בעצם עיסקא שחציה מלוה וחציה פקדון. ועל חצי הפקדון אין השמטת כספים חלה כנפסק בשו"ע [סי' סז ס"ו וע"י שם בביאור הגר"א]. ועפ"י רק על חצי מחוב הפיגור בתשלום ההלואה חל החיוב של השמטת כספים ואילו על חצי ממנה שהוא בגדר פקדון אין השמטת

משמטתו מפני שעדיין לא הגיע זמן הפרעון³.

הראשונים נחלקו כיצד לפסוק בין שתי הלישנות. תוס' [מכות ג' ע"ב ד"ה איכא] כותב בשם ר"ת שפסק כלישנא בתרא. הרי"ף הביא את המשנה כלשונה בלא סוגיית הגמרא. והרא"ש הביא שריב"א ור' אליהו הזקן (מבעלי התוס') פסקו כלישנא קמא. הרא"ש לאחר שמביא דברי ר"ת ודוחה ראיותיו מסוגיות אחרות כותב שהלכה כדבריו, מפני שכן נראה מן הסוגיא במכות, ועוד ששביעית בזה"ז דרבנן והולכים לקולא. וכן פסקו הרמב"ם והרמב"ן. הטור [סי' י"ו] הביא מחלוקת בין הרמ"ה והטור כמי לפסוק והב"י הביא עוד ראשונים שפסקו שאין הלואה זו נשמטת. והאו"ז [עבודה זרה סי' קכ"ג] הביא ראייה מן הירושלמי שמי שנטל הלואה לל' יום וסיומם לאחר השביעית אין אומרים ששביעית משמטתו.

וא"כ ה"ה בשאלתנו, לגבי החוב שעדיין לא הגיע מועד פרעונו לא חלה ההשמטה, וכל השאלה היא לגבי החוב שלא שולם במועדו (פיגורים).

ד. עיסקא והיתר עיסקא

בהצגת השאלה לעיל הסברנו שהשאלה היתה על הלואה בתשלומים ברבית עם היתר עיסקא. כדי להבין האם חל על

3. המאירי [מכות ג' ע"ב] מביא שיטה מיוחדת, שאם עברה על ההלואה שמיטה ואח"כ הגיע מועד פרעונה ולא נפרעה - אף השמיטה הבאה אינה משמיטה את ההלואה. אולם שיטה זו לא נתקבלה.

חבל נחלתו

כספים חלה, ולא היה צורך לכתוב עליו פרוזבול.

וכ"כ בתשובת מהר"ם [במרדכי ב"מ סי' ש"צ]:

"ופסק רבינו מאיר דהאי עיסקא לכל מילי חשיבא פלגא מלוה, לענין המקדש במלוה אינה מקודשת וכן לענין מכר אם מכר לו קרקע במלוה שהוא חייב לא קנה, ולהתחייב באונסין, וה"ה דשמיטה משמטת חלק המלוה דכל דבר הלואה בדבר שהאחריות על המקבל משמט דקרינן ביה לא יגוש, לבד ממלוה חבירו על המשכון ומוסר שטרותיו לבי"ד דילפינן מקרא דאת אחיך תשמט ידיך ולא של אחיך בידך. והכא בפלגא דמלוה אע"ג דהנותן לא בעי שיוציאנה ר"ל דלא דמי לשאר הלואה ויכלה אותה לגמרי אלא לאיעסוקי בה וכשיקנה בהם סחורה חפץ שתהיה הסחורה שקנה לו מיוחדת לו תחתיה, מה בכך, הרי הוא כראובן שמלוה לשמעון על המשכון שהוא ברשות שמעון וייחד לו שמעון אותו משכון, דאפילו נטלו ראובן וחדר וייחדו אצלו שיהא ממושכן לו עבור מעותיו שביעית משמטתו, כיון דלא תפיש ליה ראובן וקרינא ביה לא יגוש כיון דלא תפיס ליה ומחוסר גובינא".

עולה מדברי מהר"ם שכל עיסקא חציה הוא מלוה וכל דיני מלוה חלים עליה⁴. תשובת מהר"ם הובאה בבי"י [סי' ס"ז ס"ק ג'] ופסקה השו"ע [ס"ג].

אולם נראה שרוב הראשונים אינם מסכימים למהר"ם, ולשיטתם עיסקא לגבי רוב הדינים דינה כדין פקדון בשותפות שאינה נשמטת בשביעית כנפסק בשו"ע (סי' סז ס"ד). ואם נכונים הדברים, אין השביעית משמטת כלל עיסקא, וע"כ כל מלוה שנעשתה בהיתר עיסקא אינה צריכה פרוזבול.

ולהוכיח טענתנו.

כבר מהר"ם בתשובתו הרגיש בבעיות שבהגדרת חצי העיסקא בתור מלוה והסביר שהיא מלוה בתנאים מגבילים. בדיון בגמרא העלו את השאלה: האם בחצי המלוה, כיון שהוא לגמרי ברשות מקבל העיסקא, האם רשאי להוציא לצרכיו הפרטיים ("למשתי ביה שיכרא"), והאם במידה ומקבל העיסקא מת יעשו מטלטלי העיסקא כהלואה אצל בניו ואין נותן העיסקא יכול לגבותם. ודחה רבא, וכך נפסק להלכה, שכיון שזו עיסקא אין דינה כהלואה והמקבל אינו יכול להוציא ואינה נחשבת כמטלטלין ביד יתומים שאינו יכול לגבותם. שני דינים אלו (אף

4. סיוע לדברי מהר"ם ניתן להביא מתשובת רב שרירא גאון [שערי צדק ח"ד ש"ה סי' ה'] ז"ל: "והא דאמרינן להכי קרו ליה עיסקא דאי בעי למשתא ביה שכרא שתי, לא קשיא, דאע"ג דמלוה היא וכמונייה דלווה חשיב הא משעבד לאיעסוקי ביה ולית ליה למשתא ביה שיכרא, לא יהא אלא כמי שירשו מאביו שהטיל אותו לאמצע ושיתף בו אדם אחד, מי יכיל בזמן שותפות למישקליה לההוא ממונא מן האמצע בזמן שותפות למיזבן ביה מידי אחרינא ולמשתתי ביה שיכרא?! אף האי פלגא דמלוה כירושת אביו של לווה דאמי שאם נאנסה מיניה אזלא, ואע"ג במקום ששעבדא לשותפות משועבדת".

אות ג]. וכן בקצות החושן [סי' ס"ו ס"ק ל"ה] שאל האם פלגא מלוה בעיסקא נקנה באגב ומביא מנ"י ס"פ הגוזל קמא את תירוץ רבו של הרא"ה (הרמב"ן?): "ותי' הוא ז"ל בשם רבו ז"ל דמסיק דהכא לא בעי למימר הלואה גמורה, אלא לעסוק בהן למחצית שכר, וכדאמר לקמן לעיסקא ולא למישתי ביה שיכרא, וכיון דלא ניתנה להוצאה **דינס כפקדון** דיכול להקנותן עכ"ל". וכך מסיק הקצות שפלגא מלוה הוא כפקדון.

כמו כן הר"ן כתב [ב"מ ק"ד ע"ב] בשם רב האי גאון שאע"פ שפלגא מלוה אין בע"ח יכול לגבות ממקבל העיסקא כדין שאר חובות. והרא"ז בקונטרס הראיות [ב"מ ק"ד ע"ב] כתב:

"ואין בעל חוב וכתובת אשה יכולים לגבות ממנה לא בחייו ולא אחרי מותו, **דכל היכא דקיימא ברשותא דמרה קיימא**, ולא יהבה ליה אלא לאיעסוקי בה, ומן הדין היה שהיה כל אחריות על בעל המעות **דהוי כמו פקדון** גבי מקבל כיון דאין רשאי ליגע בהן, אלא דעבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה ולמלוה שלא תנעול דלת בפני המקבלים. וכך כתב נמי רבינו יצחק ז"ל [הרי"ף ב"מ סי' תקמ"ט], דאי איכא עליה דמיתנה כתובה או ב"ח לית להו מהני מטלטלי דעיסקא ולא מידי..."

וכעין דבריו כתב המאירי [ב"מ ק"ד ע"ב ד"ה אע"פ]:

"אע"פ שביארנו על העסק שחציו מלוה אין אומרין שיהא זה רשאי להשתמש בו במעות של מלוה שמכל מקום לא נתנו להוצאה אלא להתעסק **ולא נקראו מלוה אלא לחיוב אחריות**, שאלו לא נתחייב באחריותן כלל אין מוציאין מי שימסור

שהמהר"ם מיישבם), מלמדים שאין ההגדרה כמלוה כה פשוטה.

ראיה נוספת מדברי הרי"ף [ב"מ ס"ב ע"ב מדפי הרי"ף] שאין מקבל עיסקא יכול לפרק את העיסקא בלא דעת נותן, ז"ל: "ואנן לא סבירא לן הכי דמהא שמעתא דרבא דאמר להכי קרו ליה עיסקא דא"ל לאיעסוקי ביה יהבי לך ולא למישתא ביה שיכרא, שמעינן דלית ליה **לשותף** למיפלגיה לממונא למישקל פלגא לאיעסוקי ביה לנפשיה, דלאו אדעתא דעביד ביה הכי יהבי ניהליה..." כלומר מאותו מקור שהמהר"ם מוכיח על מלוה עם הגבלות - מוכיח הרי"ף שזוהי שותפות.

בשלטי גבורים [ס"ב ע"א] הביא מחלוקת בין הראשונים במקבל עיסקא שמת, האם יכול הנותן ליטלה מהאלמנה והיתומים ולפרק את העיסקא קודם סיומה או לאו. המהר"ם (לשיטתו שזהו מלוה), סובר שאין נותן העיסקא יכול לפרק את העיסקא, לעומתו הרמב"ם [שלוחין ושותפין פ"ה], הסמ"ג [עשין פ"ב] והטור [חור"מ סי' קע"ז] בשם אביו הרא"ש, פסקו שיכול נותן העיסקא ליטלה ואינו צריך להמתין לסיום זמנה. וזאת, מדגיש הש"ג, דוקא בעיסקא ובשותפות אבל במלוה ודאי שאין יכול להוציא מיד היורשים עד בוא זמנה. עולה שכל הראשונים החלוקים על מהר"ם לא התייחסו לעיסקא כמלוה אלא כשותפות. (ודמות ראה שהרמב"ם [כמצויין לעיל], הכניס את דיני עיסקא לדיני שותפים ולא לדיני הלואה). וכן העיר בהגהות והערות לטור (הוצ' מוסדות שירת דבורה) שהרמב"ן [ב"ב ע"ז ע"ב סוד"ה אגב] כתב שפלגא מלוה של עיסקא נקנה בקנין אגב, וא"כ אין דינו כמלוה. והעיר על כך בשו"ת שאילת דוד [ניו"ד סי' ז'

חבל נחלתו

להם, ואם יתחייבו בכל אין בעלי הסחורות מוצאין מי יקבל מהם. **הא לשאר דברים דינה כדין פקדון** ... וכן אם נתן מתנה לאחרים מוציאין מידם ואפילו שנה המקבל בהם או מכר או נתן או הפסיד".

הרדב"ז [ח"ד אלף רפ"ה], נשאל האם **שביעית משמטת פלגא מלוה, וזו תשובתו:** "מסתברא דאין השביעית משמטת הניסקא כלל, דקושטא דמילתא לאו מלוה היא, אלא דרבנן עשאוו פלגא מלוה ופלגא פקדון דטבא לתרוייהו, אבל לא לענין דתשמטנו שביעית ולא לענין שתעשה מטלטלין אצל בניו, ואין אשה גובה כתובתה מן העיסקא ולא בעל חוב את חובו... משמע דדין פקדון יש לעיסקא ולא דין מלוה ולא עשו אותו פלגא מלוה אלא לתועלת בעל המעות, הילכך אין שביעית משמטת אותו דלא גרע מהקפת החנות ומכתובת אשה ומשכר שכיר שאין השביעית משמטת אותו".

והסיק שם **שכן דעת הר"ף והרמב"ם. והתומים כתב [אורים ס"ז, י'] על ההלכה בשו"ע:** "ועי' תומים שכתבתי כי הרדב"ז חולק ונראין דבריו. וזה התנצלות לנו **כי רוב הלואות שלנו הם בעיסקא ואין משמט**".

מתבאר מהראשונים והאחרונים שהבאנו, שכולם חולקים על המהר"ם וסוברים שפלגא מלוה אינו כמלוה אלא הוא כפקדון, וכל העיסקא היא שותפות, שהמתעסק הוא כשותף העוסק בפקדונו של חבירו. והגדרת העיסקא כחצי מלוה היא לגבי חלוקת אחריות ורווחים משום שכן נוח לנותני העיסקא ולמקבליה.

עפ"י דברים אלו, נראה להסיק שאע"פ שהשלחן ערוך פסק כמהר"ם מרוטנברג שפלגא מלוה נשמטת, אחר שכל הראשונים והאחרונים המוזכרים חלוקים עליו, **נראה לענ"ד לומר שאין הלכה כמהר"ם, ופלגא מלוה אינו נשמט בשביעית.** וא"כ כל הלואה שנעשה עליה "היתר עיסקא" (בדרך של פלגא ופלגא וכש"כ אם כולה פקדון) – אינה נשמטת בשביעית, מפני שע"י הסכם ה"היתר עיסקא" שנעשה על ההלואה, היא הפכה לעיסקא.

ולפי"ז בדורנו שכל ההלוואות הרגילות ניתנות עם רווח למלוה, ולמניעת רבית מותרות רק ע"י "היתר עיסקא" ואף אם לא נכתב פרוזבול אינן נשמטות, שהרי החשבתן לפקדון כבר מבטלת שמיטתן בשביעית.

וראיתי שבשו"ת: "שואל ומשיב" [מהדו"ת ח"ד סי' פ"ד] כתב:

"הנה לפענ"ד יש חילוק בין אם באמת היה עיסקא עד"מ שנעשו שותפים בעסק אחד אז אף שיכול להחליף אותה, אבל עיקרו הוא בא מהפרקמטיא הלז ובזה נקרא מוחזק. אבל שטרי עסקות שלנו שנעשה על צד היתר עיסקא אבל אינו מיוחד להיות עושה בהם עסק מיוחד והלווה יכול לעשות מה שירצה וגם למשתי ביה שכרא, אז אף החלק פקדון אינו נקרא מוחזק וז"ב..."

ומדבריו הסיק ב"מנחת יצחק" [ח"י סי' ק"מ בסוגריים רבועות] ז"ל: "ובסתם היתר עיסקית הנהוג אצלנו עי' שו"ת שו"מ [מהד"ת ח"ד סי' פ"ד] די"ל דמשמט אפילו חלק הפקדון". ולפי דבריו נפל פיתא בבירא וכל דברינו בטלים. אמנם לענ"ד אי-אפשר

סימן פז - הלואה שעברה עליה שמיטה

ה. בעיסקא, פסק השו"ע, שחצי מלוה נשמט בשביעית, וחצי פקדון אינו נשמט. ו. ראשונים ואחרונים חלקו על המהר"ם (מקור השו"ע), וסברו שהגדרת פלגא כמלוה בעיסקא היא רק לצורך אחריות שמירה וחלוקת רווחים, ולא לשאר דברים. ז. פלגא מלוה הוא כפקדון ואינו נשמט בשביעית.

ח. כל ההלואות שנעשו בהיתר עיסקא לא תשמטנה בשביעית, אף אם לא נעשה עליהן פרוזבול.

הלכה למעשה

תוך כדי דיון צמצמנו את שאלת ההשמטה רק לגבי חצי מלוה שבחלק הפיגורים. כל שאר ההלוואה ודאי אינה נשמטת, לא מה ששולם, ולא מה שעדיין לא הגיע מועד פרעונו. בפיגורים חצי פקדון אינו נשמט, ולטענתנו, אף חצי מלוה, אף שלא נכתב עליו פרוזבול אינו נשמט. וע"כ למעשה מוטל על הלווה תשלום כל החוב.

להסיק כמו המנחת יצחק. שאם כן נמצא שכל היתר עיסקא הוא הערמה בעלמא ואין כאן חצי מלוה וחצי פקדון אלא הלואה בהערמת רבית. ואין זה המצב⁵. ודברי השו"מ רק היו על כך שנותן העיסקא בהיתר עיסקא בימינו לא יכול להיקרות מוחזק שאף פלגא פקדון להוצאה ניתן. אבל לא התכוון לקרוא תגר על כל היתר העיסקא⁶.

מסקנות

א. לרוב הפוסקים, שמיטת כספים בזמן הזה מדרבנן, (יש דעת יחיד שנוהגת מן התורה, ויש שסברו שאינה נוהגת כלל בזה"ז, ויש שנוהגת בארץ ישראל וסביבותיה).

ב. אם מתנה בתנאי מפורש שהלווה לא ישמוט חוב זה – מועיל, ואינו נשמט בשביעית.

ג. ישנם טעמים נוספים להקל, במידה ונהגו שלא תשמט שביעית, אף בלא כתיבת פרוזבול.

ד. חוב שלא הגיע זמן פרעונו קודם ר"ה של שמינית אינו נשמט בשביעית זו.

5. ואף במפולת המניות, הבנקים קבלו טענת מקבלי העיסקא מהם והתפשרו עמם.
6. וראיתי שבס' הלכות שביעית לגר"ב זילבר [סי' י' באור הלכה סעי' י'] הביא את המח' הגדולה על דברי המהר"ם ומשאיר זאת כמח' שלא הוכרעה לאחר שבשו"ת מהר"ח או"ז [סי' ל"ט] כתב ג"כ שלא כמהר"ם. ולגבי היתר עיסקא כותב כמנח"י שפלגא מלוה נשמט.

חבל נחלתו

סימן פח

דליפת דוד מים

שאלה

פשט הדברים גם במקרה שלפנינו על הניזק להרחיק את עצמו, כיון שהראשונים פסקו כר' יוסי. ומשמעות הדברים שהעליון פטור והתחתון יתקן את הנזק ויאטום את תיקרתו שלא יזובו עליו מי העליון.

אלא שאין הדברים כה פשוטים. הרא"ש בתשובה [כלל ק"ח סי' י"ז דן על: "ראובן שחפר גומא בחצרו שמי גשמים יקלחו לתוכה וכשרבו המים בוקעין ועוברין דרך חומת מרתף שמעון וגם מסריח בחצר שמעון מריח המים". הרא"ש מקשה ומחלק: "והיכא דהתחתון ניזוק ממי העליון, ומעזיבה יכול לתקן, שלא יפלו מי שופכים של נטילת ידי העליון מודה ר' יוסי שעל התחתון לתקן המעזיבה, ואז אין מים מועטין עוברין דרך המעזיבה, אבל אם העליון משתמש במים רבים... ועוברין המעזיבה ומזיקין לתחתון, ואע"ג דפסקי והדר נפלי מודה ר' יוסי דאסור כיון שהתחתון אינו יכול לינצל מהיזק העליון"...

היינו אף לפי ר' יוסי שבמקום שאין ההיזק גירי דיליה לכאורה על הניזק להרחיק את עצמו, אף הוא מודה שחכמים התחשבו ביכולתו של הניזק להנצל ממנה, ולעתים הטילו על הניזק להרחיק ולעתים על המזיק. (כן הסביר בפתחי החושן נזיקין פ"ג הע' י"א). ולפי"ז במקרה דילן אין התחתון יכול להינצל ממי העליון, וע"כ חובת התיקון מוטלת על העליון. ומביא הרא"ש ראייה לדבריו מספר אביאסף. (וכן הביא את האביאסף המרדכי בפרק אחרון בב"מ). וכן פסק הרמ"א [סי' קנ"ה ס"ד].

אדם השכיר דירתו בבית משותף. בדוד מים החמים לרחצה שבתוך הדירה ארעה נזילה. הנזילה נתגלתה רק לאחר שהצטברה בתוך הבית ואז תוקנה מייד. בין תחילת הדליפה לגילוי הנזילה חילחלה לקומה התחתונה והשחירה את תקרתה. מי חייב בהוצאות הסיוד של הדירה התחתונה, השוכר או המשכיר או שניהם פטורים.

תשובה

נברר תחילה מי צריך לסלק את היזקו, ואז האם חייב בתשלום נזקי התחתון, ולאחר מכן במידה וקיים חיוב ממוני על העליון, מי החייב המשכיר או השוכר.

א. חיוב סילוק היזק

לכאורה, זוהי סוגיית מפורשת בב"מ [ק"י ע"א]: "הנהו תרי דהוו דיירי חד עילאי וחד תתאי איפחית מעזיבה כי משי מיא עילאי אזלי ומזקי לתתאי. ר"ח בר אבא אמר העליון מתקן, ור' אלעי משום ר' חייא בר' יוסי אמר התחתון מתקן".... ובגמרא הסבירו שרחב"י סבר כר' יוסי שעל הניזק להרחיק את עצמו. ומקשה הגמרא: "והאמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמדינן מודי ר' יוסי בגירי דיליה", ואז על המזיק להרחיק עצמו ולשלם נזקו של מזיק ואין מטיילים את חובת ההרחקה וממילא את החיוב הממוני – על הניזק. ומתרת: "דפסקי מיא והדר נפלי". וע"כ על הניזק להרחיק את עצמו ולא על המזיק. ולכאורה לפי

שהוא בשדה אחר, ואי משום שרשים דאזלי ומזקי לבור זה לאחר זמן הוא דהוי ולא גרמא דגיריה הוא, אבל כולה מתני' הו' גיריה ממעש... ולא דמי להא דפרק הבית והעליה דעילאי משי ידיה ומזיק לתתאי... דהא אמרינן התם דמיא מיתם תיימי והדר נפלי, שההזק אינו בא מחמת הלחות כדי דנימא שמזיק במקומו, אלא מיתם תיימי והולכים עד שמוצאין איזה פתח והדר נפלי ומזיקין המים לתחתון ודמי לשרשי אילן שאינם מזיקים מיד ולא חשיבי גירי אבל הכא מחמת הליחות הוא שהכותל מתלחלח ונופל ונמצא שהוא מזיק במקומו".

עולה מדבריהם שאף אם לא יודו לחילוקו של הרא"ש לגבי מקום שקשה על התחתון לתקן, במקרה דילן שהכותל מתלחלח ומתקלקל ממי העליון, סוברים הם שאלה גירי דעליון וחייב לסלק את נזקו.

ב. חיוב תשלומים

הרא"ש מביא [בתשובה שם] מהעיטור [אות מ' מהאה] ביחס לחיוב תשלומים במקרי פרק לא יחפור: "לא יעמיד אדם תנור וכו' עד ואם הזיק משלם, הא דר' שמעון שיטה היא וקיימא לן כרבנן, ואם הזיק משל חבירו משלם מה שהזיק... אבל אי ידיע ומינכרא מילתא לכ"ע חייב דמונא דידיה אזיק". עולה מדבריו שלא זאת בלבד שמחייב את המזיק להרחיק, אלא מחייב בתשלומים כיון שהזיק ע"י ממונו.

הרמב"ן בקונ' דינא דגרמי שואל ג"כ האם חל על המזיק בגירי דיליה לשלם נזקי שכנו אם הזיק בכל סוגי הנזקים המצויינים בפרק לא יחפור. וכותב

לפי דברי הרא"ש עולה שבמקרה שלנו אף שמצד עיקר הדין היתה חובת ההרחקה מוטלת על הניזק מפני שאין כאן גירי דמזיק. בכל זאת יתחייב המזיק להסיר נזקו. וא"כ גם לגבי מקרה דידן כיון שאין הניזק (התחתון) יכול להרחיק עצמו או לשמור עצמו חובת השמירה מוטלת על העליון.

אולם עצם ההשוואה למקרה בב"מ צריך עיון. יש להבחין בין מים ניגרים הנשפכים במקום אחר לבין מים שחדירתם לכותל מלחלת אותו ומקלקלת אותו מייד. מקרה דידן דומה לחופר בור ליד בור חברו [ב"ב י"ז ע"א] שמימו מרפים ומקלקלים את בורו של חברו, וא"כ אין זה גרמא אלא גיריה דיליה. ויש ראשונים שכתבו כן.

הרמב"ן בקונ' דינא דגרמי כותב בסופו בתמצית:

"ומכלל דברינו תוכל לדעת דעת הגאונים ז"ל שאמרו דכולה מתני' דלא יחפור מודה בה ר' יוסי דגירי נינהו לפי שהן בעצמן המזיקין, ולא פליג ר' יוסי אלא בשרשי האילן שהם נולדים ואינם מזיקין מאותו המקום שנטע זה שם אילנו, אלא אחר זמן קופצין ובאין אצל הבור ומזיקין אותו, ואין בכל השנייין במשנה לא יחפור מי שיערב עליך טעם אלא הזרעים במפולת יד שאחרי זמן הם מחלידים את הקרקע, ודמי לעובדא דמיא דהנהו בי תרי דדירי... בפרק הבית והעליה".

ויותר בבירור כתב הנ"י [י"ב ע"א ברי"ף]: "וכתבו רבינו חננאל והרי"ף ז"ל דכולהו מתני' כר' יוסי אתיא דלא דמו כולהו בבי להרחקת אילן מן הבור, דאילו בנטיעת אילן בתוך שלו אינו מזיק לבור חבירו

חבל נחלתו

ש"ז] במקרה שבו שוכר אחסן תבואה במקום שוכר על אף שהזהר שלא לעשות כן, וגרם לקלקול הכתלים של המשכיר ושל שכניו. הרא"ש קובע שכיון שהתרו בו ולא סילק פושע הוא, וחייב לשלם למשכיר ולשכניו כל נזקם. ומביא ראיה ממעמיד תנור שאף אם הרחיק כראוי אם הזיק חייב לשלם, וכש"כ במקרה הנ"ל ששורו הוא ולא טפח באפיה, וחייב לשלם כל מה שהזיק.

וילמד הדבר ממשנת ב"ק [מ"ד ע"ב] "מסרו לשומר חנם... ולשוכר נכנסו תחת הבעלים"... היינו ממונו שביד שומר, השומר נכנס בחיוביו תחת הבעלים וע"כ חייב בנזקיו כאילו היה בעליו. אף במקרה דידן המים היו שייכים לשוכר וממונו הזיק, וע"כ עליו מוטלים התשלומים. אמנם הרא"ש עצמו כתב לפני כן (באותה תשובה) שהו גירי דליה, וא"כ יש להסתפק אם אמנם כונתו שהו כממונו או מדין אדם המזיק.

ד. אונס בנזקי שכנים

אלא שעדיין צריך לשאול: הרי השוכר הזה אנוס בנזק שאיך היה יכול לשמור עצמו ולהימנע מכך, והרי מיד שגילה סגר את המים ותיקן את הדליפה? ואמנם אדם חייב לעולם, כמבואר בב"ק [כ"ו ע"א] אבל כבר בסוגיא [שם] ואח"כ בראשונים הראו שלא בכל אונס אדם המזיק חייב. ולכאורה, החיוב במקרה כזה שנוי במחלוקת ראשונים. תוס' [כ"ז ע"ב ד"ה ושמואל] כתב שאדם המזיק חייב באונס כעין אבידה ופטור מאונס כעין גניבה וכ"כ הרא"ש [פ"ג סי' א']. אבל הרשב"א [שם ד"ה ושמואל] כתב שאדם פטור מאונס גמור

שמחלוקת ר"מ (המחייב בגרמי) וחכמים היא. ולר"מ כמעט כל המקרים המנויים הם גרמי וחייבים עליהם. ומוסיף: "ואפשר דהנך אפילו לרבנן חייב, שקרירותן מחמת עצמן הוא, ולמה זה דומה למניח גחלת על בגדו של חברו שהוא מבעיר והולך וחייב, אף כאן הם מחלחלין את הכותל ומלקים אותו עד שנופל וחייב"... עוד הוא מוסיף שלר"מ אפילו גרמא דגיריה חייב. ובשם הראב"ד מביא שפטור בגיריה משום שהם גרמא בנזקין. ולגבי מקרה דידן נראה שרוב הראשונים הסכימו שבגירי דליה חייב (עיטור, רא"ש, טור, ורמב"ן) וכיון שהעלנו שהו גיריה חייב בתשלום. עוד נראה לומר שאפילו הו גרמא חייב בתשלומים כדי לצי"ש. כמבואר בב"ק [נ"ו ע"א] ובש"ך [חור"מ ל"ב ס"ק ב'].]

ג. חיוב תשלומים על השוכר או על המשכיר

שוכר דינו כשומר שכר וחייב בגניבה ואבידה בקרקעות ובדברים המחוברים לקרקע פטור (ובתלוש ולבסוף חברו מחלוקת בפוסקים), ומחלוקת ראשונים האם חייב בפשיעה [ע"י סי' ש"א ס"א]. אולם שמירתו היא כלפי משכיר הנכס או החפץ, לגבי אחרים נראה שחייב בנזקים כבעליו. ולפי שיטת הרמב"ן והנ"י שרואים מים מחלחלים כגיריה היינו כחץ שלו – השוכר הוא אדם המזיק וחייב בנזקי השכן, (והמים שלו, משום שנקנו לו כשנכנסו לכליו ולבית המושכרים לו).

הרא"ש משוה (בתשובה שהובאה לעיל) את המים הנופלים לממונו שהזיק, וע"כ יש בכך מסירת ממונו לשומר. וכן דן הרא"ש בתשובה [כלל פ"ז סי' ו'] מובאת בטור סי'

כלל ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון שא"א כלל בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא... ומש"ה סובר ר' יוסי בב"ב דעל הניזק להרחיק דמה"ת יבטל רשות המזיק רשות הניזק דהא כשהניזק ישמור עצמו לא יזק, משא"כ בד' אבות נזיקין א"א להניזק לשמור דאין הניזק יודע מתי יבוא המזיק ולמזיק אפשר בשמירה, ובהנך דב"ב הוא להיפך שהמזיק א"א לשמור הנזק כ"א בביטול התשמיש מרשותו מש"ה לא חייביה רחמנא להמזיק".

אולם אף הנתיבות מודה שבמקום גיריה חייב לשלם, וכן מסיק בערוך השולחן נ"י קנ"ה ס"ק כ"ה] לאחר שהביא דברי הנתיבות: "ואינו חייב רק אם ההיזק בא מכחו ממש כמו כתישת הריפות ואש שהוא כחיציו וזה כאדם המזיק דאדם מועד לעולם".

וכן פסק השו"ע נ"י קנ"ה סעי' ט"ה] "ואם היזק בעת הנדנדוד חייב לשלם שהרי מכחו בא הנזק". ובביאור הגר"א [אות מ"ב] באר שגירי דיליה הוא אשו משום חציו. ולפי מה שהסקנו לעיל עפ"י הראשונים שהשחרת כתלים במימי עליון היא גיריה דיליה אף כאן נראה שיתחייב בתשלום, אע"פ שהוא אנוס בעצם ההיזק.

אולם נראה לי שבמקרה הנוכחי השוכר הדר למעלה פטור, במידה וסגר את כניסת המים לדוד ברגע שנודע לו מהדליפה. והסיבה לכך מפני שבהרכבת הדוד בבית אין שום חיוב הרחקה, כיון שהצנרת סגורה ואטומה אי אפשר להחשיבו כאפילו כשותל אילן שסוף שורשים להתפשט. אלא ממונו הפך להיות מזיק באונס עם קלקול הדוד. במקרה כזה לא יחשב אלא כבעל שור שמור שנשמר היטב, ופרץ מחמת אונס

(ולא נקט לשון התוס' להשוות לשומר שכו). והרמב"ן [ב"מ פ"ב ע"ב ד"ה ואתא] כתב שאדם המזיק חייב אף באונס גמור. ולפי"ז אם נדון שאין כאן אונס גמור, לתוס' ולרא"ש פטור ולרמב"ן חייב.

ולכאורה ניתן לומר שנזקי שכנים שונים מנזיקין רגילים בהם ישנה כונת היזק או מודעות כלשהיא להיזק הנעשה על ידו וע"כ מוטלת עליו אחריות לשמור את שלו. בנזקי שכנים אין כונת היזק אלא תשמישים בלבד, וחוב התשלומים הוא לפי מידת המעורבות של המזיק (ממונו, גרמא, גרמי, גיריה וכד'). בנזקי שכנים הנוצרים ע"י תשמישים אף שה"מזיק" אנוס הוא חייב להרחיק את שלו ולעתים חייב אף בתשלום. ונראה שחוב התשלום אינו נובע מחמת אי השמירה אלא מחמת האחריות שלו על התשמיש ודוגמא לדבר בתנור שאף אם הרחיק כראוי אם היזק משלם מה שהיזק.

ודוגמא לדבר מדין דומה. הש"ך נ"י תי"ח ס"ק ד' הקשה מה החילוק בין ליבה וליבתו הרוח שחייב ובין מזיק במוץ ועפר מגורן שפטור מתשלום, אף ששניהם נעשים בסיוע הרוח. ותרץ הש"ך שבגורן הרוח מסייעו כנגד רצונו ובמלבה הרוח עושה רצונו.

ובנה"מ נ"י קנ"ה ס"ק י"ח] דחה את דברי הש"ך, וחילק:

"וע"כ צ"ל דהד' אבות נזיקין אינו חייב עליהן רק כשאפשר לו להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו דאז רחמנא חייביה בשמירה, וכשלא שמרו חייבין בתשלומין. אבל הני דחשיב בפ' לא יחפור הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו

חבל נחלתו

- ב. לרוב הראשונים חייב בתשלום במקרה כזה.
- ג. שוכר חייב כלפי המשכיר כשומר שכר, אבל אם הזיק לאחרים חייב ככל אדם.
- ד. המשכיר פטור שאינו המזיק ומפני שאין זה ממונו המזיק.
- ה. במקרה הנוכחי, חייב בתשלומים על הנזקים כתוצאה מהדליפה מרגע שנודע לו ולא פעל להפסקת הדליפה.
- חיצוני ויצא, שאין הבעלים חייב בנזקיו אלא מרגע שנודע לו, כמבואר בחו"מ נ"ס' שצ"ו ס"ב] (ומה שהובחן שם בין לילה ליום לא שייך לכאן).
- אולם כל זה קודם ידיעה, אבל אחרי שנודע לו מדליפת הדוד נחשב במים המקלקלים ביתו של חברו ככורה חצים לתוך רשות אחר, וע"כ ודאי חייב לסגור את המים ולתקן, ואם הזיק ולא סגר מייד חייב בתשלומים על הקלקולים בבית חברו.

מסקנות

- א. השחרת כתלים לשכנו כתוצאה ממימיו היא גריה דיליה.

סימן פט

שמירה על רכב של המעביד הנמצא ברשות עובד¹

פתיחה - מנהג העולם

שאלה

- בפשטות, הסוכן חייב בתשלומים מפני שהוא שומר שכר על הרכב, וכיון שהרכב אינו שייך לו, הוא רק נהנה מפירותיו. אלא שיש לדון על כך מכמה וכמה פנים.
- ניתן לומר שבכל מקום ומקום קובעים תנאים בחוזה העסקתו של העובד איך וכמה לחייבו על שימושו ברכבי המעביד, וזהו תנאי בדבר שבממון שהוא תקף כדיני תנאים, ודי בדיבור להתנות. אלא שנראה שאין הדברים כך. ברוב המקומות לא נעשה שום חוזה מיוחד שבא להוציא את
- סוכן מחלק סחורה במכונית של בעלי העסק. המכונית נמצאת ברשותו כל היום, ובשעה שאינו בעבודה הוא רשאי (עפ"י סיכום עם בעה"ב), להשתמש בה לצרכיו. באחד הימים בעת נסיעה פרטית לאחר שעות העבודה נגנבה המכונית. כשבאו לגבות את התשלום מחברת הביטוח התברר שמערכת האזעקה לא היתה תקינה וע"כ עפ"י תנאי הסכם הביטוח, חברת הביטוח פטורה מתשלום. האם הסוכן חייב בתשלום המכונית לבעל העסק (בעל הרכב)?

1. רכב שרד, רכב תנאי שרות ורכב עבודה לאחר שעות העבודה.

בשעות העבודה, האם הפועל שומר חנם או שומר שכר.

א. בין שומר חנם לשומר שכר

יש הבדל גדול בין שומר חנם לשומר שכר בין ברמת השמירה ובין ברמת חיובי התשלום. כתב בערוך השלחן [סי' רצ"א ס"ב]:

"ש"ח אינו מחוייב לשלם רק כשפושע בשמירת הדבר כשלא שמר כראוי וע"י זה נתקלקל הדבר או נגנב או נאבד בפשיעתו דזהו כעין מזיק בידיים דהרי קבל עליו לשמור והבעלים סמכו עליו. והשומר שכר והשוכר חייבים אף אם שמרו כראוי ונגנב או נאבד, דמי שיש לו הנאה בעד השמירה חייב לשמור גם מגניבה ואבידה..."

וביתר פירוט לגבי שומר שכר בשו"ע [סי' ש"ג ס"ב]:

"שומר שכר חייב בגניבה ואבידה וי"א שאפילו שמר כראוי ונתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמה שאי אפשר לגנבם משם אם לא ע"י מחילות, או נם בעידנא דניימי אינשי ונגנבו, או קפץ עליו חולי ולא יכול לשומרה וכל כיוצא בזה חייב, ואפילו הקיפו חומה של ברזל. ואפילו אם אילו היה שם לא היה יכול להציל חייב בגניבה ואבידה, אא"כ היה שם ולא יכול להציל..."

למדנו, שבעוד ששומר חנם צריך להיזהר רק שלא יפשע, לשומר שכר ישנם חיובים אקטיביים לשמור, ואין הוא נפטר בהתנהגות רגילה. ועוד יותר מכן לגבי חיובי התשלום, הם אינם תלויים ברמת

העובד מלהיות שומר שכר על רכבו. ולכל היותר מתנים עם מקבל רכב ממקום עבודתו שאם ישתמש ברכב לצרכיו הפרטיים ישלם דמי שימוש מינימליים. ולפי"ז, לכאורה, מנהג העולם שלא כדין. ואם תאמר שהביטוח משלם, ראשית אין זה בכל מקרה, ועוד ישנה השתתפות עצמית בכל תשלום שע"י ביטוח ואף אותה לא תמיד העובד משלם. ועוד, חבלות ברכב ממכות וכד' או דוחות חניה אין הביטוח משלם, וא"כ מדוע לא נוהגים כדין שהעובד משלם, וכי על כל דבר מתנים עם המעביד?! (ובקיבוצים, ישנם תנאים מדוייקים במה לחייב ובמה לפטור, אך בשאר מקומות לא ידוע לי שנוהגים כך). ויותר מזה נראה שאם נחייב את הסוכנים להיות שומרי שכר על רכביהם או על כלי עבודתם, הם לא יסכימו להיות סוכנים.

השאלה נפוצה ביותר, ומעשים בכל יום שכלי רכבם של סוכנים נחבלים, או נגנבים, או שמקבלים דוחות חניה וכד', ולא שמענו שהם משלמים על כך, וכש"כ בעלי תפקידים מרכזיים במפעלים וחברות כלכליות וכן מפקדים בצה"ל לגבי רכב צבאי, וק"ו בן ק"ו ששרים ועוזריהם ועוזרי עוזריהם, לא שמענו מעולם ששילמו מכיסם הפרטי למדינה על רכבם כי נגנב וכד', וכי כל העולם נוהג מנהג גזלנים? ובעיקר הדבר בולט בחברות גדולות שהנהג הוא עובד חברה כמו המנכ"ל, ושניהם שכירים של החברה והיא בבעלות צד שלישי פרטי או ציבורי. לכן נראה לענ"ד שצריך לדון בכך מחדש. נדון בתחילה על חיוב בגניבה

חבל נחלתו

השמירה כלל, ואפילו שמר שמירה מעולה אם נגנב חייב בתשלומים.

ב. הבעייתיות בהטלת חובות שומר שכר על עובד בכלי מעבידו

הרכב ניתן לעובד לצרכי עבודתו המזיקה ניידות ממקום למקום. את הוצאות הרכב אין העובד משלם מכיסו אלא המעביד, היינו: ביטוח, הוצאות שוטפות וטיפולים. האם ניתן לטעון שהוא יחשב עליו כשומר חנם מתוך שהוא עוסק במלאכתו של בעל הבית, והכלי (במקרה הנוכחי מכונית) ניתן לו לשם מלאכתו עבור בעל הבית.

העמדת כל פועל או שכיר העובד בכליו של בעה"ב כשומר שכר יוצרת בעיה לאותו שכיר. הוא לא בא לשמור על כליו של בעה"ב ולא לשם כך נשכר, אמנם הוא בא בשכרו ע"י עבודתו עם הכלים, ומתוך שנהנה מהנה, וע"כ לכאורה הוא שומר שכר. וכן אומנים הם שומרי שכר על החפצים אותם הם צריכים לתקן, וכן השותפים שומרי שכר מאותה סיבה. אמנם שומר שכר ושוכר עסוקים בחפץ השמירה, בעוד שפועל שכיר שאנו דנים עליו עובד בנושא אחר אלא שחפץ השמירה משמש אותו.

ננסה לבדוק האם ישנם מקרים דומים בהם שומרים המקבלים הנאה מן הבעלים אינם שומרי שכר.

ג. בין שוכר למקרה הנידון

מארבעת השומרים המקרה הדומה ביותר הוא שוכר, הוא נותן שכר ומשתמש בכלי של בעל הבית, ושניהם נהנים זמ"ז – זה בנטילת שכר וזה בשימוש בכלי של חברו,

וע"כ השוכר אף שלא נשכר עבור השמירה, הופך להיות שומר שכר. אלא שלהבדיל משוכר, העובד אינו נותן שכר אלא מקבל שכר, וע"כ אין הוא משלם את הוצאות הרכב, ורוב ההנאה היא של בעל הבית. ואפילו לאומן לא ניתן להשוותו, שהרי אומן שומר על הכלי אותו קיבל לתקן, וכאן הרכב ניתן לו ע"י בעה"ב לשם עבודתו הסדירה.

ד. שומר שכר על אף ששכרו קטן ביותר

מצאנו שומר שכר שאף הוא כמעט ואינו עוסק בחפץ השמירה, והוא שומר אבידה שנחלקו רבה ורב יוסף האם הוא שומר חנם או שומר שכר [ב"ק נ"ו ע"ב, ב"מ כ"ט ע"א ועוד מקומות]. טעמו של רב יוסף הוא משום שכאשר עוסק באבידה נפטר מלתת פרוטה לעני, שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומשום כך נעשה שומר שכר על האבידה וחייב בכל דיניו. לעומת זאת לפי רבה כיון שהרווח הממוני הזה לא שכיח נחשב עדיין כשומר חנם. נחלקו הראשונים כמי הלכה, רוב הראשונים פסקו הלכה כרב יוסף [ר"ח וה"ג רי"ף ורמב"ם] וחלקם פסקו כרבה [ר"י ורא"ש]. והביאם הטור [סי' רס"ז] ופסק כאביו [בסוף הסימן]. ובשו"ע [סט"ז] פסק כרוב הראשונים. והרמ"א פסק כתוס'. ופסקו שם שהיו ספיקא דדינא [עיי"ש ש"ך ס"ק י"ד]. וכמחלוקתם בשומר אבידה כן נחלקו במלוה על המשכון [סי' ע"ב].

לעניננו למדנו שישנו מצב שהנאה צדדית מחפץ השמירה אינה בהכרח גורמת להיות השומר שומר שכר אלא לעתים, לדעת חלק מהראשונים, הוא שומר חנם.

ה. פועלים הנוטלים שכר עבודה ולא שכר שמירה

מקרה נוסף שעוד יותר דומה לענייננו: "כל האומנין שומרי שכר הן, וכולן שאמרו טול את שלך והבא מעות שומר חנם" [ב"מ פ' ע"ב]. ובגמרא העמידו את המשנה אף לפי ר"מ הסובר ששוכר שומר חנם. והביאו שתי סברות לחייב אומן אף לפי ר"מ, האחת באותה הנאה שעזב את כו"ע ושכר דוקא אותו, והשניה שנתנו לו מעט יותר כדי שיהיה שומר שכר ודחאון, והסיקו שאומן באותה הנאה שתופש את החפץ על שכרו נעשה שומר שכר, וע"כ מרגע שאינו תופשו על שכרו נעשה עליו שומר חנם.

הטור [סי' ש"ן] כתב: "כל האומנין שנותנין להן לתקן בקבלנות הם כשומרי שכר להתחייב בגניבה ואבידה וזה שכתן שמשכתין במה שנותנין להם לתקן וליטול שכר". הב"ח הסיק מדברי הטור שדוקא אומנים שלוקחים לביתם, אבל אומן העובד בבית בעל הבית אינו אף שומר חנם. ולפי דבריו אף שכיר יום הנוטל את המלאכה לביתו הוא שומר שכר. לעומתו כתב הפרישה: "לכן נראה דגם כונת רבינו הוא דדוקא קבלן הוא שומר שכר ולא שכיר יום כיון דהשכר שנותנים להם לא בשביל השמירה נותנין להן כי אם בשביל טירחא, והיום נתנהו להן ומחר יתנהו לאחר, לא שייך למימר בהיא הנאה דמיגר להו וכו' די"ל דזה נזדמן לפנייהן ושכרוהו והא ראייה שלמחר ישכרוהו לאחר ולא סמכה דעתיה דשכיר יום לקבל עליו השמירה בשביל האי שכר". וכן האריך להוכיח בדרישה. הש"ך [פ"ק א'] חלק עליו וסובר כב"ח שאין חילוק בין שכיר יום לקבלן, וחולק אף על

הב"ח שאף שכיר יום העובד בבית בעה"ב נעשה שומר שכר - באותה הנאה שנותנים לו מלאכה ליטול שכר עליה. בקצות [סי' ע"ב ס"ק ד'] נוקט בניגוד למהרשד"ם שחילק בין פרוטה דרב יוסף שהוא שומר שכר מפני שנחשב כנוטל פרוטה בתחילת שמירתו, לאומן שגמר מלאכתו שהוא מטעם תפיסה על שכרו, כשאינו תופס הוא שומר חנם. הקצות עצמו סובר מפני שכלה זמן שמירתו. וכן הסביר הנתיבות בש"ך [סי' ע"ב ס"ק ז'].

פרט לפרישה שצטטנו, והדגשנו בדבריו שפוטר פועלים משמירה בכל מקום, מפני שלא נשכרו אדעתא דהכי, הרי מיתר האחרונים נראה שאף בשכיר שניתנו לו כלי בעה"ב לצורך עבודתו נחשב עליהם כשומר שכר.

ו. שתי דרגות בשומר שכר לפי סוג השכר שנוטלים

כתב בתשובות מהרש"ך [ח"ב סי' קס"ט] על דבר משכון שנגב:

"ועוד איכא טעמא אחריןא לפטור לרחל זו אפילו נאמר דמלוה על המשכון הוי ש"ש ואפילו בשלא התנתה, דעד כאן לא אמרו בפ' השוכר את הפועלים דבש"ש לא מהני ליה טעמא דמאי הוה ליה למעבד משום דאמר ליה: להכי יהבית לך אגרא לנטורי לי נטירותא יתרתא אלא דוקא בנותן לו שכר בהדיא בעד שמירתו. אמנם בנידון זה לענין משכון דלא חשבינן ליה לש"ש אלא משום פרוטה דרב יוסף כמבואר במקומו בהא ודאי לא דיינינן ליה כהויא ש"ש דהתם, וא"כ מציא רחל למימר מאי הוה לי למעבד ופטורה הוא אפילו לא התנתה".

חבל נחלתו

ורצונו לפי"ז לחלק בין נותן לו שכר בעד שמירתו לבין מי שנהפך להיות ש"ש בגלל חיוב צדדי.

אולם רבים מן האחרונים חלקו עליו. בכנסת הגדולה [הג' ב"י אות כ'] הקשה עליו מדוע לא כתב שהוא ש"ח וניסה לתרצו בדוחק. וכן במל"מ [שכירות פ"י ה"א]. והקצות [סי' ע"ב ס"ק ה'] הוכיח שאל"בא דתוס' והרשב"א ועוד ראשונים אף שומר אבידה חייב ככל שומר שכר, ואין מוטלים עליו חיובים מופחתים משומר שכר. אבל סיים דבריו שלפי הרמ"א המסתפק אם שומר אבידה כשומר חנם, אף שומר משכון כיון שאין דעתו להתחייב באונסים אינו מתחייב אף בגניבה.

אמנם החת"ס [חו"מ סי' ט"ז] חיזק דברי המהרש"ך, וז"ל:

"מ"מ נ"ל נהי דחייב באונסים אבל לא בנטירותא יתירתא, שכבר כתבו הראשונים דכל הפלגת נטירתא יתירתא שאמרו היינו היכי דמקבל אגרא להדיא, דאמר ליה להכי יהיב אגרא וכו', אבל בכל אלו נידונים כשומר שכר מאומד הדעת דבההיא הנאה דשביק כו"ע ואגר ליה לדידיה או נפיק עליה קלא דמהימנא הוא וכדומה, נהי דחייב באונסי' כש"ש מ"מ אותן הפלגות יתירות לית בה דהרי לא יהיב ליה אגרא. ולע"ד דין זה מרומז בלשון ש"ס צ"ג ע"א מאן תנא שוכר כנושא שכר וכו' הכוונה דלמ"ד שוכר כש"ח אין כאן ד' שומרים כלל, אבל למ"ד כש"ש אע"ג דמסיק דיניה הם ג' מ"מ כיון דמחולקים קצת דש"ש דמקבל אגרא חייב באונסיה ע"ד הפלגה, משא"כ שוכר דהוה רק ש"ש בההיא הנאה וכו'".

כדלעיל פ' ע"ב איננו חייב באותן אונסים... ונ"ל דזהו דעת הראב"ד דמיייתי רא"ש פ"ז דמס' ב"מ סי' ח' שהקשה וכי יאחזו בזנבה וילך, ותי' רמב"ן דלהכי יהיב ליה אגרא ע"ש היטב, ואמנם הראב"ד ס"ל דבשוכר לא אמרינן הך סברא: להכי יהיבי לך אגרא דוקא בש"ש ממש ולא בשוכר וכנ"ל, והיא סברת מהרש"ך שבכנה"ג...

ונראה שאע"פ שנפתח פתח ממהרש"ך והחת"ס שחיזקו יתירותם מסברות ומראשונים, למעשה לא קבלו הפוסקים דבריהם, וכל שומרי השכר חיוביהם שוים.

ז. משרת הוא שומר חנם

בפתחי תשובה [סי' ש"ג ס"ק א'] הביא את דברי המחנה אפרים [שומרינ סי' ל"א] שכתב: "עוד נראה מדברי מהרש"ך מזאת התשובה [ח"ב סי' פ"ה] דמשרתו של בעה"ב שומר חנם חשיב אצל בעה"ב, לענין אם מסר בידו לשמור ונגנב מידו, ואע"פ דהמשרת עומד אצל בעה"ב בשכר, מ"מ לא נקיש השכר בשביל שמירה אלא בשביל שירות הבית". אמנם הקצות [סי' רצ"א ס"ק ו'] חלק שאינו שומר חנם אלא שומר שכר. (ואולי המהרש"ך אזיל לטעמיה שכל שאינו נוטל שכר עבור השמירה – אינו בחיובי שומר שכר).

ח. אומן שהקדים לו שכרו - שומר חנם

עוד חקר במחנה אפרים בדין אומן, ובהו"א ס"ל שאומן נעשה ש"ש באותה הנאה שהחפץ לתיקון תחת ידו ולא משום דתפיס ליה אאגריה. ונ"מ אם הקדים לו שכרו שעדיין הוא ש"ש. אולם חזר בו מכח דברי השאלתות וראב"ן בתשובות ומרדכי שכולם כתבו שאומן שהקדים לו

הוא ג"כ שיקבל עליו גניבה ואבידה ומסתמא נותן השכר אדעתא דהכי נותנו לו, אבל הכא גבי מתעסק אין השכר מכוון לעצמו כי אין נותנים אותו למתעסק בעצם ושזולתו לא היה מתעסק, אלא אדרבה הוא לתועלת המלוה כדי שיהא מותר בקבלת חלק הריזח המגיע לו דבלאו הכי היה אסור, תדע דהא אין נותנין לו שכר אלא כפועל בטל... ומ"מ הטור ושאר האחרונים הסכימו עם הראב"ד ז"ל ואחריהם ראוי לילך".

י. כמה ראשונים סברו כרמב"ם ויכול לטעון קים-לי

אבל בשו"ת גינת ורדים [הו"מ כלל א' סי' א'] חלק. הוא האריך מאד בתשובה לשאלה על מי שנתנו לו סחורות לשים במחסניו, ומקבל בשכר טירחתו שני אחוז (2%) ואינו נוטל שכר שמירה, ונגנבה כל תכולת מחסנו שלו ושל אחרים. והגינת ורדים מביא את כל הראשונים המסכימים לרמב"ם וכותב שאף בס' התרומות כתב שאין מוציאים ממון מיד המוחזק, ונחשב אך שומר חנם. ומביא שכן כתבו הרדב"ז ומשפטי שמואל. והקשה על הרמב"ם מאומן וסרסור שהם ש"ש, ותרץ בשם האחרונים שבאומן מקבל שכר עבור טורחו ושמירתו, אבל במתעסק מקבל שכר כדי שיוכל נותן העיסקא לקבל רווחיו ולא יהיה רבית. בגליון מהרש"א (לר"ש איגו) לשו"ע כתב שדעת הרשב"ם כרמב"ם ואף בעל הלכות גדולות סבר כרמב"ם.

יא. מנהג מדינה וביטול צורך בתנאי

בגינת ורדים [שם] האריך, וכתב טעם נוסף השייך לענייננו. הטעם הוא מנהג מדינה

שכרו הוי שומר חנם. וחוששים אך לטעמא דתפיס ליה אאגריה. ולענייננו נראה שכלי של בעה"ב ביד שכירו אינו תופס בו על שכרו, וע"כ לא יחשב כש"ש בגלל זה.

ט. מקבל עיסקא שומר חנם בפלגא דפקדון על אף הנאתו מפלגא דמלוה

עוד הביא המחנ"א מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במקבל עיסקא [שלוהין ושותפין פ"ו ה"ב]. הרמב"ם סבר שעל חלק הפקדון הוא שומר חנם, ואילו הראב"ד השיג שהוא שומר שכר כיון שמקבל שכר כפועל בטל על ההתעסקות בחלק הפקדון. וכתב הכס"מ שטעם הרמב"ם משום שאינו נוטל שכר על שמירת הפקדון אלא על התעסקותו בו. וטעם הראב"ד שמדמה זאת לשוכר, וכשם שבשוכר באותה הנאה שהשכירו לו נחשב כמקבל שכר על שמירתו כן בעיסקא "בההיא הנאה דמשכח זוזי למעבד בהו עיסקא חשיב כאילו נוטל שכר על שמירתו". הטור [י"ד סי' קע"ז] פסק כראב"ד. וכן כתב בב"י שכמה וכמה ראשונים מסייעים לראב"ד לכן הלכה כמותו. וכן פסק בשו"ע [שם ס"ה]. וכן כתב הגר"א בביאורו והשוה זאת לשותפין שהוי ש"ש וכש"כ במקבל עיסקא. ואע"פ שנוטל שכר עמלו ולא שכר שמירה לא גרע משוכר.

בספר התרומות [שער מ"ו ח"ג סי' ז'] הביא את דברי הרמב"ם בלבד בעניין פלגא דפקדון בעיסקא. ובגדולי תרומה הקשה על הכס"מ מאי שנא מקבל עיסקא מאומן הלא שניהם מקבלים שכר על ההתעסקות, ותרץ שדוקא כשנטילת השכר היא לצורך עצמו ובלעדיו לא היה מתעסק "אז אמרין כיון שקבל השכר לעשות אותו הדבר וראוי

חבל נחלתו

אבל תקנו חכמים שיהיה חייב שבועה שלא פשע בה, שאם אתה אומר ישלם אין לך אדם שיעביר חבית לחבירו לפיכך עשו שבירת חבית כמיתת הבהמה ושבירתה". במקרה הנוכחי אין תקנה דומה ובכ"ז נראה לענ"ד שיש מקום לתקן זאת ועכ"פ כך מנהג הציבור.

יג. מסקנות למעשה לגבי שמירת רכב בזמן עבודה

מכמה וכמה טעמים ניתן לומר שעובד אינו שומר שכר על רכב לצרכי עבודה בזמן העבודה, ולפחות יכול לטעון קים לי. שיטת ר"י בשומר אבידה שהוא שומר חנם וכן בשומר על משכון. פועל לפי שיטת הפרישה. שומר על משכון עפ"י המהרש"ך והחת"ס. משרת אצל בעה"ב עפ"י המחנה אפרים. אומן שהקדים לו שכרו כפי שמסיק המחנה אפרים.

מקבל עיסקא בפלגא פקדון עפ"י שיטת הרמב"ם.

ועוד ובעיקר שכן מנהג המדינה. והראנו שישנן תקנות חכמים לפטור שומרי שכר ממצבים הקרובים לפשיעה. ולמעשה הטוב ביותר יהיה לכתוב חוזה ברור בין בעל הרכב לעובד המשתמש בו, בו יפורטו כל התנאים וההתחייבויות שביניהם.

יד. רכב לאחר שעות העבודה

אמנם רוב הטעמים לעיל, המתבססים על היותו שומר חנם אינם מתאימים לגבי רכב שרד או רכב שניתן לעובד אף לאחר שעות העבודה. רכב זה ניתן לעובד

היינו אם כך דרך השמירה על החפצים הנ"ל נוהגים עפ"י המנהג, והמנהג גורם, שכל שמירה בסתמא היא כאילו התנה במפורש להקל בשמירתו, וכל הנותן לו לשמור אדעתא דהכי נותן. ז"ל הגינת ורדים: "וכן לענין שמירה בהגהות אשרי בפ' המפקיד גבי כספים אין להם שמירה אלא בקרקע דכתב מהר"י דאם שמר בחדר סגור ובתיבה נראה דאדעתא דהכי מפקיד והביא דבריו תרומת הדשן סי' של"ג. וכתב עליו ונראה דרוצה לומר דכיון דיודע המפקיד שאין הנפקד רגיל לשמור שום דבר כלל כי אם בענין זה מעיקרא אדעתא דהכי מפקיד...". והוסיף והוכיח זאת מדברי הפוסקים. ומסיק: "ואיך שיהיה העולה מזה הוא דכל היכא דהמפקיד יודע דהאפטורפוס הניח הסחורות במגזין במסגרות, והולך ולן בביתו אדעתא דהכי שולחין לו, ואם נגב משם הוא פטור דהוא ש"ש, דהוה ליה כאלו התנה להיות פטור מגניבה". וכן העלה שם למעשה לפטור.

יב. תקנות חכמים דומות לפטור

ישנו טעם נוסף לפטור, מצד תקנת חכמים. מצאנו שחכמים תקנו באשה ששברה כלים בביתה בעת עשיית מלאכות ביתה שפטורה. וכתב הרמב"ם [אישות פכ"א ה"ט]: "ואין זה מן הדין אלא תקנה שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם". (ואמנם הראב"ד נתן טעם אחר אבל הראשונים דחו דבריו). ותקנה דומה בהל' שכירות [פ"ג ה"ב]: "המעביר חבית ממקום למקום בשכר ונשברה, דין תורה שישלם שאין זה אונס גדול והרי השבירה כגניבה ואבידה שהוא חייב בהן,

שותפות, היא ציבור ואע"פ שכ"א מאזרחי המדינה הוא שותף במדינה אבל נכסיה הכלכליים אינם שייכים לפרטים והרי היא רשות לעצמה. וע"כ עובדי הציבור אינם כשותפים אלא הם כגבאי צדקה ואפוטרופסים שהשליטו אותם בנכסים. וכן בצה"ל מעמד החיילים והמפקדים שווה לעובדי ציבור ואין הם שותפים. כמו"כ אי אפשר להגדיר עובדי חברה (כמו 'בזק' או 'אסס' וכד') כשותפים, אלא הם עובדים-פועלים של השותפות.

לא נראית לי סיבה ישירה לפטור אלא מצד מנהג מדינה, או חוזה מוקדם המסדיר את האחריות. ונאמר לי שזהו שכרו שמקבל את המכונית כשומר חנם ולא כשומר שכר, וא"כ זהו מנהג המדינה.

טו. מי אחראי לתקינות ביטוח

סיבה נוספת לפטור, במקרה הנוכחי, היא שלכאורה אחריות העמידה בתנאי הביטוח מוטלת על בעה"ב, הוא כמשכיר לאחר רכב (אלא ששוכר משלם ממון והוא מקבל תשלום בעבודה), ואם הוא מוסר רכב ללא ביטוח תקף עליו להודיע לעובד. ואם לא הודיע הרי זה כמקח טעות שחוזר. ולכאורה אי מילוי התנאים מלמד על קבלתו אחריות לרכב אף במקרה זה. מאידך יכול בעל הרכב לטעון אני מסרת את הרכב לעובד כשומר שכר, וכשם שתפקידו לבדוק את תקינותו ולא לנסוע ללא שמן במנוע, ולדאוג לטיפולים הנחוצים לו – כן מחובתו לדאוג שהרכב עומד בתנאי הביטוח ואין אני אחראי לכך. נראה בפשטות, שהעובד (מקבל הרכב) צריך להיות מודע לתנאי הביטוח. ואם אין הוא מודע, ולא דאג לתיקון המעכב את

כתמורה נוספת ושכר סמוי על עבודתו בשעות העבודה. ואף שהוצאותיו משולמות ע"י מקום העבודה, המחזיק בו הוא ודאי שומר שכר. ואינו נחשב שואל משום שלא כל הנאה שלו שהרי הוא נותן תמורה בשעות העבודה. ויתירה מזאת, אפשר לומר שהיותו שומר שכר לאחר שעות העבודה גורם שהוא נחשב שומר שכר על הרכב אף בשעות העבודה. וכיון שכן לכאורה עובד זה הוא שומר שכר על הרכב ואם נגנב חייב בגניבה.

ולפי מה שהזכרנו שמנהג המדינה אינו כן, צריך לדון האם הגורם למנהג המדינה הוא משום הביטוח, וע"כ זה הפך להיות כמנהג קבוע. אבל במקום שהביטוח אינו 'מכסה' את הגניבה (כמו במקרה הנוכחי) – הפועל חייב שהרי הוא שומר שכר. או שאע"פ שאין הביטוח מכסה פטור העובד מטעמים אחרים.

ונראה (לפי הידוע לי) שהמנהג הוא לפטור את העובד ואפילו שהביטוח אינו מכסה.

ניתן היה לומר שבחברות ממשלתיות ורכב צבאי הסיבה לפטור היא משום שמתיחסים לרכב כרכב השותפים, וכיון שכולם עסוקים באותה שעה הרי זו שמירה בבעלים וע"כ כולם פטורים [כמבואר ב"ב מ"ג ע"ב ושו"ע חו"מ סי' קע"ו ס"ח]. אולם טיעון זה נכון בחברי קיבוצים ואגודות שיתופיות אחרות, בעלות רכב משותף, שהן שותפויות ממוניות, וכיון שכולם עסוקים בשותפות, הרי קיים בקביעות הפטור של שמירה בבעלים, וצריך תיקון ותנאי מיוחד לחייב אפילו במקרי פשיעה. אולם ברכב ממשלתי וצבאי לא ניתן לטעון כן. המדינה אינה

חבל נחלתו

וע"כ חייב. ותוס' [שם ד"ה נימא] כתבו שללא טענה זו האפוטרופוס לא היה נפטר מפני שהוא חייב על הפשיעה. כאן זוהי פשיעת שניהם, ובכ"ז המעביד לא יודע את מצב הרכב מפני שאינו ברשותו והעובד יודע².

וע"כ במידה והרכב נגנב לאחר שעות העבודה, ולא היה לו 'כיסוי' ביטוחי מאיזו סיבה והעובד ידע את התנאים ל'כיסוי' הביטוח, ולא דאג לתיקונם הוא פשע בעצמו, וע"כ הוא חייב למעביד בתשלום כל הרכב. אולם אם מנהג המדינה שהעובד פטור מכל אחריות פרט להיזק העובד פטור ובעה"ב נושא בתוצאות. (ועי' בהערות הגר"י אריאל בראש הספר הערה י"א).

ה"כיסוי" של הביטוח, אין המעביד יכול לטעון כלפיו כיון שהנך שומר שכר שלם את נזקי, כיון שהעובד טוען לעומתו קבלתי (כמשכורת) את הרכב עם ביטוח (ואתה משלמו), ולא הייתי מודע לכך שאני נוסע ברכב ללא ביטוח.

אולם אם שניהם מודעים לצורך בעמידה בתנאי הביטוח, והמקבל פשע ולא טיפל במעכבים את ה"כיסוי" של הביטוח נראה שהעובד אחראי לכך.

וכן נראה ממקרה אפוטרופא דיתמי דזבין להו תורא ללא ככי ושיני ומת [ב"מ מ"ב ע"ב]. ושם האפוטרופוס פטר עצמו משום 'אנא לבקרא מסרתיה' ועליו היה להתבונן היטב מתוך שהוא שומר שכר

2. אם המעביד מסר לעובד רכב ללא ביטוח הרי פשע והעובד לכאורה פטור. כך נראה מתוס' [ב"מ שם ד"ה נימא] ומהרא"ש [סי' כ"ד].

סימן צ

מתנות לסוכני מכירות

שאלה

בצמצום, הכל לבעל מעות שאין כאן מתנה אלא מכר.

לפי סוגיא זו מתבאר שבמוצרים שניקנו במחיר זול עקב השתדלות הסוכן הרווח כולו למעסיק – בעל המעות. לעומת זאת במוצרים שיש להם מחיר קצוב וניתן לסוכן מוצר אחד נוסף עקב קשרי המסחר שביניהם יחלוקו. וסיבת החלוקה היא ההסתפקות בדעת הנותן וכפי שכותב רש"י: "יש לומר... ויש לומר..."

אמנם הסיבה לחילוק שבין דבר שיש לו קיצבה לדבר שאין לו קיצבה היא שבדבר שאין לו קצבה זהו מכר, וההנחה או ההוספה הן מחמת העיסקה שביניהם, לעומת זאת בנתינת מוצר נוסף שאינו כלול בעיסקה זוהי מתנה וקיימת הסתפקות למי נתנה המוכר.

ב. אבל הר"ף סיים דבריו: "ולמה חולקין השליח עם בעל הבית? הואיל ובאתה לו לשליח הנאה ע"י בעל הבית חולק עמו". היינו סיבת החלוקה בדבר שמחירו קצוב אינה מחמת הספק, אלא מחמת שותפות ביצירת הרווח, זה במעותיו וזה בהשתדלותו. ולכן מסכימים דברי הירושלמי [דמאי פ"ו ה"ח]: "כאן ע"י מעותיו של זה וע"י רגליו של זה שניהן חולקין". וכתב על כך הר"ן: "אבל מלשון הר"ף נראה שדבר שיש לו קצבה אפילו נתן המוכר לשליח בפירוש כיון שבאת הנאה לשליח ע"י בעל הבית חולק עמו". מתבאר שביגוד לשיטת רש"י שאם המוכר אומר בפירוש שמקנה

סוכן של חברת שיווק למכירת מוצרים בצורה סיטונאית מקבל מספקים תשורות, למי הן שייכות לסוכן או למעסיק?

תשובה

השאלה צריכה להיבחן בשלושה מישורים: ראשית, מצד עיקר הדין ללא החוזה שבין המעביד לעובד.

שנית, מצד חשש גזל של שיחוד העובד.

שלישית, מצד חוזה ההעסקה שביניהם.

נתחיל בנושא הראשון:

א. בכתובות [צ"ח ע"א] אלמנה שמכרה שוה מנה במאתים לכתובתה הרווח ליתומים וקבלה כתובתה. ובגמרא: "כאן שנה רבי: הכל לבעל המעות". וברש"י: "השולח שלוחו לשוק לסחורה ולקח בזול הכל לבעל המעות ולא מצי למימר אנא ארווחי". ובגמרא הסיקו שאם נתנו לו דבר שיש לו קצבה יחלוקו, ובדבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות (המעסיק, שבממונו נעשתה העיסקה העיקרית).

פרש רש"י:

"יש לו קצבה. כגון קטנית הנמכר בחנות במדה מלא כלי בפרוטה, אם הוסיפו אחת יתירה חולקין דמתנה הוא, יש לומר לשליח נתנה ויש לומר לבעל המעות נתנה. דבר שאין לו קצבה כגון טלית וחלוק וירק הנמכרים באומד פעמים מותר למכור בזול ופעמים

חבל נחלתו

לשליח או למשלח הכל שייך לו, כאן שניהם זוכים במתנה¹.

ובכס"מ [שלוחין פ"א ה"ה] כתב שהרמב"ם פסק כר"ף ומטעמו. ולאחר שהביא דברי תוס' (יובאו להלן) לגבי טעות כתב: "ונראה לי דלדעת הרב אלפסי ורבינו שהטעם דכיון שבאת לשליח הנאה ע"י בעל הבית חולקין. הוא הדין דהכא נמי חולקים". כלומר זכו שניהם מכח 'השותפות' ואין השליח יכול לטעון שהוא מוחזק. וטעם הדבר מפני שאין זו מתנה התלויה בדעת הנותן אלא נוצרה כאן זכיה משותפת, ואין השליח יכול לומר אזכה לעצמי בלבד, ובכל מקרה חולקים.

ג. בתוס' ר"ד [כתובות צ"ח ע"ב] הוסיף לגבי טעות: "ודוקא כשדעת אחרת מקנה לו אז אמרין שיהא הכל לבעל המעות דאמדינן דעתיה דלא יהיב אלא משום מעות. אבל אם באיזה טעות בא להשליח יתרון בלא דעת אחרת מקנה – הכל הוא לשליח, שאם הרויח הוא בתחבולותיו למה יתן כלום כיון שענשה לו שליחותו משלם". היינו הפסיקה שחולקים בדבר שיש לו קצבה היא מחמת ההסתפקות בדעת הנותן (ולפי שיטת רש"י לעיל, "שי"ל בעבור המעות עשה ו"ל פניו נשא") אך אם אין דעת אחרת מקנה שמסתפקים בדעתה – הרווח לשליח.

ד. אבל בתוס' [כתובות שם ד"ה אמר] הביא: "ועל טעות שאינו בא בזלות המקח אלא שהטעה בחשבון שאל ר' יעקב ישראל את ר"ת". והשאלה נסבה על שליח לקבל מעות שנכרי חייב לראובן וטעה הנכרי בחשבון ונתן יותר מהחוב, ושוב לא נמצא העכו"ם. ובתחילה השיב ר"ת שחולקים. וטעמו: אע"פ שמעיקר הדין אין לבעל המעות מאומה עם מה שקיבל השליח, אלא שמחמת שהמתנה ניתנה ע"י מעותיו של המשלח – "הואיל וע"י מעותיו נשתכר" מקבל חציו. ומביא ראיה מן הירושלמי. ולפי"ז טעמו (בשיטתו הראשונה) עולה כר"ף. ה. ושוב חזר בו ר"ת ופסק שבין טעות שע"י מקח, ובין טעות במנין הכל לבעל המעות. ובב"ח כתב בטעמו, שכיון שהטעות הגיעה מחמת מעות המשלח כל הרווח שלו. אולם ר"י (בעל התוס', בן אחרות) חלק עליו וסבר שבטעות, הכל לשליח מפני שלא נעשה כאן כלום מחמת מעות המשלח. וכשם שאם גנב או גזל השליח או הטעה – אין לבעל המעות כלום, ה"ה כאן². ונראה שסבר כתוס' ר"ד.

ו. לסיכום חלק זה:

מקח בדבר שאין לו קצבה אלא הוספה של סוחרים בגלל קניה סיטונאית או סיבות אחרות הרווח כולו של בעל המעות "דווי

1. וקצת נראה מדברי הר"ף שדוקא השליח חייב לחלוק עם בעל המעות, אבל אם המוכר אמר בפירוש שהוסיף לבעל המעות הוא זוכה בלבד ולא השליח. וכ"נ מהמאירי ז"ל: "וי"מ הטעם שבדאי לשליח נתנו ומכל מקום מקחו של בעל הבית גרם לו". משמע שאם נתן בפירוש לבעל המעות אין לשליח כלום.

2. הובאה מחלוקתם פרט לתוס' אף ברא"ש כתובות, בתשו' מימוניות [ס' קנין סי' כ'], באו"ז [ב"ק סי' תט"ו], במרדכי [ב"ק סי' קס"ט] וכן בטור [חו"מ סי' קפ"ג] ועוד.

סימן צ - מתנות לסוכני מכירות

ח. עד עתה הסקנו את כללי ההלכה לגבי שליחות שהיא אקראית ומה שמחייב היא הסכמת השליח. אולם צריך לעיין כיצד כללים אלו עונים לשאלה שהצבנו למעלה, וכמה קושיות בדבר.

1) מצד דיני שליחות בשכר – המקובל הוא שהבא במגע עם המוכרים, הוא סוכן המקבל שכר מבעל המעות, ואינו שליח בחינם, האם אין ההתחייבות שביניהם גורמת שכל הרווחים כולל הצדדיים הם של בעל המעות, הרי את כל הקניות הוא עושה בכספי המעביד וכיצד הוא נהנה מרווח נוסף? (כל זאת אף ללא פגיעה בבעל חברת השיווק כשהוא עושה מלאכתו נאמנה ומקבל רווח צדדי).

2) מצד ישרות עבודת הסוכן – האם אין בכך מעין 'שוחד' שגורם או שעתיד לגרום שהסוכן לא יעשה עבודתו נאמנה, וא"כ ראוי שהמתנות יגיעו למשלח, ועי"כ לא תיוצר אפשרות למעילה באמון. שהרי בדרך כלל מדובר בהתקשרות ארוכה בין הספק (המוכר) לחברת השיווק, והמוכר מעוניין להבטיח את המשך הקניות, והמוכר משחד את הסוכן הקונה מטעם חברת השיווק כדי שימשיך לקנות אצלו.

ט. כתב הריטב"א בהסבר מחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי: "פ", קמ"א בדבר שיש לו קצבה, דודאי התוספת שהוסיפו במנה במתנה נתנה המוכרים. ר' יהודה סבר מסתמא דעתו ליתנו לשליח, כדי שיחזור

דאיניש עבידו ליה זולא" (תוס' עפ"י ירושלמי), וזהו חלק מהמכר.

הוסיפו לשליח דבר שיש לו קצבה חולקים השליח ובעל המעות. לפי רש"י זו מתנה בידיעה ברורה, אלא שאנו מסופקים למי משניהם ניתנה. לפי הר"ף [וירושלמי דמאין זו מתנה סתומה, ושניהם זוכים מצד שותפותם.

בטעות של המוכר (שלא ניתנת להשבה) לפי הר"ד ור"י (בעל התוס') אין לבעל המעות מאומה, מפני שזו כמתנה משמים שלא מחמת העיסקה³. לפי הר"ף והרמב"ם (ור"ת בשיטה ראשונה) חולקים, כי הרווח שנפל בידם בא בשותפות ואין אחד יכול לדחות את חברו. לפי ר"ת (בשיטה אחרונה) הרווח כולו של המשלח מפני שע"י מעותיו בא הרווח.

ז. להלכה פסק בשו"ע [סי' קפ"ג ס"ו] כחלוקה שבין דבר שיש לו קצבה ודבר שאין לו קצבה, והרמ"א הוסיף: "מיהו אם אמר המוכר בפירושו שנתן לשליח הכל של שליח". ונראה שדעת השו"ע היתה לפסוק כר"ף וע"כ אינו מסכים עם הרמ"א. (לפי דרכו שפוסק כר"ף ורמב"ם במקום שמסכימים). וכן הש"ך [סי' ק"ב] והנתיבות [מש' הכהנים ס"ק י"ג] עפ"י הט"ז השיגו על הרמ"א ונראה להם לפסוק בטעמא כר"ף ולא כרש"י, וכ"כ בערוך השולחן [סי' קפ"ג].
ובמקרה של טעות פסק השו"ע [שם] כר"י בעל התוס'.

3. ונראה לענ"ד שדוקא כשהשליח לא מסרו לבעל המעות אלא טוען החזקתי. אבל אם השליח טוען לאחר שבא ליד המשלח החזקתי, אינו נאמן וכשם שהשליח זוכה משמים כן המשלח. וכן פסק ברמ"א [קפ"ג ז'].

חבל נחלתו

ויקנה ממנו פעמים אחרות, ור' יוסי מספקא ליה... נראה מדבריו שאינו רואה פסול בכך שהשליח יקבל אגב מקח שעושה עבור חבירו רווח כלשהו לעצמו, ואין בכך שוחד (ואף ר' יוסי לא חולק עליו מטעם זה).

אולם ניתן לומר שדבריו אמורים דוקא בשליח בחינם שאין לו מחוייבות פרט לעצם השליחות, וכיון שקנה למשלח את חפצו, מה איכפת למשלח. וכי אם באותה הליכה קנה לעצמו, וכי יש למשלח תרעומת עליו?! אבל כאן כל הליכתו קנויה למעסיק הן בתשלום הזמן והן ברכב ושאר הוצאות, ומדוע מה שהרויח בעבודתו (אף שהוא במוצר נוסף או בטובות הנאה אחרות) יהא לעצמו ולא למעביד?

י. בתוך תשובתו של ר"ת [תוס' כתובות שם] (עפ"י מסקנתו הראשונה שבטעות המוכר חולקים) כתב לגבי זכיה במקרה טעות: "ואפילו אם היה שכיר שלו כיון שהשכירים שלנו אינם שכירי יום, אין בעליהן מקפידין על הגבהת מציאותו עם מלאכתו, והוי כהגביה מציאה עם מלאכתו. תדע דאם מצא ארנקי בשוק לא זכה בו משכיר, ועוד דמיהדר קא הדר ביה, שהרי אמר אני זכיתי מכלל דהדר, ופועל יכול לחזור בו". ונראה שבא להסביר מדוע לא נאמר שהגבהת השליח קנתה למשלח. ומתרץ שאין כאן קפידת המשלח, ועוד שאין השכיר נשכר לכל מלאכותיו לבעה"ב, אלא אך למלאכה מסוימת, כמבואר בב"מ נ"ב ע"ב. ועוד טעם נתן ר"ת שהשכיר חזר בו בהגבהת המתנה משכירותו ואומר לעצמי זכיתי. והנה כל הטעמים הללו לא שייכים במקרה דילן. אף אם אין קפידת מעסיק

במקרה חד-פעמי, בצורה קבועה שהשליח מקבל מתנות 'מהצד' ודאי שהמעסיק מקפיד. ועוד שכאן ה'מציאה' עם מלאכתו היא עצם מלאכתו שלשמה נשכר, וא"כ לכל היותר חזרה מתנה לספק (הנותן), אבל השכיר ודאי אינו ראוי לזכות, ואין זה שונה לגביו ממקח שאין לו קצבה שהרווח במחירים הוא לבעל המעות. ועוד, השכיר הזה לא חזר בו משכירותו, להיפך בכוונתו להכניס את השיקול הזה לתוך שיקוליו ממי יקנה. וזו כל מטרת המתנה שאת הקניות הבאות יעשה השליח אצל המוכר הזה, ובודאי שאין כאן עקירת שכירותו.

ע"כ נראה שמצד דיני המשלח והשליח בודאי במקום שהמעסיק-המשלח מקפיד, המתנות בעיסקה נקנו למשלח ולא לשליח. ואפילו אם הנותן (המוכר) התכוון לתת לשליח-הסוכן לכל היותר חזרה המתנה לנותן אבל אינה שייכת לשליח.

יא. עד עתה עסקנו בסוכן אשר מעסיקו יודע ממתנות אשר המוכר-הספק נותן לו ע"מ שימשיך ויקנה ממנו ודנו בדבר מצד דיני הקניינים ומצד מעין שוחד. אולם אם הסוכן מעלים מן המשלח-המעסיק את המתנות נראה שהוא חשוד על הגזל. וכן עולה ממשנת ב"ק [ק"י"ח ע"ב]: "אין לוקחין מן הרועין צמר... אבל לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה וכלי פשתן בגליל ועגלים בשרון, וכולן שאמרו להטמין אסור". במקרה שלנו הנתינה מחוץ לכוונת השוחד אולי אינה אסורה, אבל כוונת הנתינה היא להשפיע על דעת השליח שיקנה אך ממנו במחיר מסויים ובתנאים מסויימים הנוחים לספק-המוכר ולא דוקא מתאימים למעסיק

המשלח. העלמת המתנות מן המשלח מלמדת שהוא חשוד שגזל בידו וע"כ מקבל במסתרים.

יב. ישנו הצד השלישי שהזכרנו בראש דברינו והוא חוזה מפורש בין המעסיק לסוכן המפרט מה יחסו של המעסיק למתנות שיתקבלו ואם הוא מוחל. עכ"פ נראה שהן צריכות להיות ידועות למעסיק

ואם הוא יחליט ליתנם לסוכן הרשות בידו.

למסקנה

סוכן המקבל מתנות מספקיו ורוצה להחזיק בהן, ראוי שיכניס סעיף בחוזה עבודתו המתיר לו לעשות כן. ואם אינו עושה כן, ומחזיק במתנות נראה שעובר במעין שוחד וחשוד לגזול את משלחו.

סימן צא

תביעה לשיתוף ברוחים ללא התנאה מוקדמת

שאלה

מדריך תיירים הביא תיירים לחניון דרכים ובו מסעדה. לאחר המנוחה והסעודה הוא ניגש לבעל העסק וביקש ממנו אחוז מסויים מרווחיו על אותה קבוצה. בעל העסק דחה אותו בטענות: כי לא הוסכם ביניהם שום הסכם, ועוד שמן הסתם התיירים היו נכנסים אליו גם ללא התיווך של המדריך.
מי צודק?

תשובה

צריך לדון מצד: הנאה מחברו ומצד מנהג המדינה.

מדין נהנה מחברו

מצאנו שהמהנה את חברו אף ללא התנאה מוקדמת זכאי לתשלום ממי שהינה אותו. לדוגמא: בב"ב ד' ע"ב "אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מנגללים עליו את הכל". היינו אע"פ שזה נהנה וזה לא חסר אינו משלם, בכ"ז אם הצד המהנה נחסר, או שמעשיו הוכיחו שהוא מעוניין

בהנאה שזה הינהו צריך לשלם על ההנאה שחבירו הינהו. וכן בהמה שאכלה ברה"ר אע"פ שאינו משלם מה שהזיק משלם מה שנהנית [ב"ק י"ט ע"ב, כ"א ע"א]. וכן היורד לשדה חבירו שלא ברשות צריך לשלם לו הוצאה או שבח – הפחות בין השנים [כתובות פ' ע"א, ב"מ ק"א ע"א].

לעומת זאת מצאנו שהפורע חובו של חברו הניח מעותיו על קרן הצבי [כתובות ק"ז ע"ב ואילך] ואין חברו צריך לשלם לו מאומה. ובירושלמי [כתובות פ"ג ה"ב], והביאו בס' התרומות [שער ס"ז סוף ח"ב], אמרו על כך: "עילה מצאו שלא לחייבו בזה מפני שנעשה שלא ברשות וה"ל מברייח ארי מנכסי חברו". היינו שהטעם שפוטרים את הלווה מתשלום אינו מחמת שהיה מפייס למלוה והיה מוחל לו, אלא משום שהוא מברייח ארי ופרע שלא ברשות.

והשאלה היא, היכן עובר הקו בין החיוב לשלם מה שהינהו, לבין הפטור.

תוס' [כתובות ק"ז ע"ב ד"ה חנן] כתבו שבמקרה שהשבח לנכסי השני בעין צריך לתת לו מה שהינהו. בעוד שבמקום

חבל נחלתו

בב"מ דף ק"א. איתמר הירד לתוך שדה חברו שלא ברשות ונטע, הרי הוא נוטל כשאר אריסין אם היא שדה העשויה ליטע. וכן בסרסור כיון שהוא עשוי למכור".

ונראה שבכל מקום שהשבח לשני ניכר, והוא עצמו היה מוציא הוצאות ע"מ שיבוא לו אותו רווח שהביא אליו המהנה, אף שהלה לא הודיעו צריך לתת לו לפי מה שהינהו. לעומת זאת אם אין הוא נהנה כלל מהטורח של השני או מחסרונו אין הוא צריך לשלם על הנאתו והרי זה יכול לטעון קח נטיעותיך, או עציך ואבניך (בחורבה) ולך. וניתן ללמוד זאת מקידושי אשה שהמקדש בהנאת מלוה מקודשת נ' ע"ב ופרש"י: "דארווח לה זמן הלוואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך..." היינו כשם ששכירת מפייס יש לה ערך ממוני, כן אף כאן במהנה. ובלבד שהנהנה אמנם נצרך לכך.

אולם הב"י [ח"מ סי' שס"ג] הביא מהתשב"ץ שכתב שמי שאמר לחברו דור בחצרי התכוון למתנה ולא להלוואה. וכן פסק הרמ"א [סי' שס"ג].

והב"ח ובעקבותיו הש"ך פסקו שכיון שזוהי מחלוקת הפוסקים המוציא מחברו עליו הראיה ואין מהנה בסתמא יכול

שסילק ממנו היזק או פרע התחביוותיו הרי הוא כמבריה ארי בלבד. תוס' עצמו מקשה ומביא שרועה שקידם ברועים ובמקלות והבריה מזיק נוטל שכר. ומשיב שנוטל מתקנת חכמים ולא מן הדין.

והר"ן [כתובות ס"ג ע"א מדפי הרי"ף] הביא מהרשב"א בנדירים שהמהנה את חברו בסתם לא לשם מתנה נתן – אלא כוונתו לשם נטילת שכר.

וכ"כ תרומת הדשן [חלק א', סימן שי"ז]: "ומצאתי שפסק מהרי"ח בשם רבינו אפרים: מי שאמר לחבירו אכול עמי ואכל עמו חייב לשלם לו דמי מזונו, משבור את כדי וקרע כסותי דחייב אע"פ שמותר לו לשבור. ומייתי ראיה, ה"נ אע"פ שאומר לו לאכול את שלו חייב לשלם. ואע"ג דאית לן לאוקמי ההיא בגברא דעביד להאכיל בשכר איירי. וכן ההיא דחצר דלא קיימא לאגרא, אינו ר"ל דאין הבעלים רגילים להשכיר חצירות מחמת עונשם, אלא איירי בכה"ג שאין שוכרים מצויין כלל אבל לעולם מצד הבעלים היה נשכר".

וכ"פ הרמ"א בחו"מ [סי' רמ"ו סי"ז].

וכן הגר"א [ח"מ סי' קפ"ה ס"ק י"ג] כתב: "ופירש הר"מ¹, טעמא דסרסור נוטל שכר אע"פ שלא שלחו, והסרסור בא מעצמו כמו יורד לשדה חברו ונטעה, ואמרינן

1. לא מצאתי מי הוא הר"מ.
2. וצ"ע הלא מזכה שטרא לבי תרי, דבסי' רמ"ו פסק שנהנה חייב לשלם על מה שנהנה ואילו בסי' שס"ג כ' שבסתמא פטור. ולולא דמסתפינא מקביעת האחרונים (בית שמואל אה"ע סי' ע' ס"ק כח) שזו סתירה, היה נראה לתרץ שבבית פטור דאינו מחסרו מאומה כשאינו עומד להשכרה, אבל בסתם שמזמן את חברו לאכול או נותן לו כל הנאה אחרת חייב בתשלומים. וא"כ סתם מהנה בסתמא נוטל מה שהינה את חברו. ואח"כ ראיתי שכן תרץ הגר"א שבמקרה הרשב"ץ החצר לא עבידא לאגרא, (ובש"כ). ולפי"ז מסקנת החת"ס שאין מוציאין מהמוחזק הוא דוקא בנותן לו

סימן צא - תביעה לשיתוף ברוחים ללא התנאה מוקדמת

להוציא ממון ממי שהינה אותו. וכן נחלקו בכך הט"ז והבית שמואל [אה"ע סי' ע' ס"ק צ"ה] והגר"א שסברו שזוהי הלואה ולא מתנה. ולעומתם הש"ך והקצות הסכימו לב"ח שזהו ספק והממע"ה. מתבאר, שמספק אין אותו מדריך יכול לבוא וליטול על מה שהינה את בעל האתר. וכן הסיק החת"ס [ח"מ סי' קי"ט] שזהו ספקא דדינא וצריך לפשר ביניהם.

מנהג מדינה

מלפני הדנים בשאלה זו נעלמה תשובת הרשב"א [חלק ד' סימן קכ"ה] וז"ל:

"שאלת: ראובן הביא כותים אהביו לחנותו של שמעון. וקנו ממנו בגדים. ותבע ראובן את שמעון ליתן לו מנה בשכירותו: שכן מנהג בעלי חנויות ליתן שכר למביאי הקונים לחנותם. השיב שמעון: שאינו חייב בכלום, לפי שלא התנה לו כלום. ואנע"פ שנהגו בעלי חנויות. הדין עם מי?

תשובה: הדין עם ראובן התובע. שכל שנהגו בעלי החנויות בכך, כל שמביא קונים לחנות, סתמן כפירושן, שעל דעת כן מתעסק זה במלאכת בעל החנות. ומביא לו ריוח ומשביח מקחו. וכל דברים מה שנהגו בהם הרבים סתם, הרי הוא כתנאי מפורש. וכיוצא באלו קראו חכמים: דרישת לשון הדיוט. והן המזכרין בפרק המקבל [ק"ד ע"א]. ומקום שנותנים שכר על האבידה, אנע"פ שאינו מפסיד

מלאכתו על ידי טרחו בהשבתה, מן התורה חייב בעל האבידה ליתן לו שכר עליה. ולא עוד, אלא שאם היה בעל האבידה מודר הנאה מן המחזיר, ולא רצה המחזיר לקבל ממנו שכר, צריך המודר ליתן השכר להקדש. וכמו שמוזכר בר"פ אין בין המודר [ל"ג ע"א]. וכן כל כיוצא בזה. ועוד: מה בין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, ונטעה והשביחה, ליורד לחנותו והשביח מקחו, במקום שנהגו ליתן שכר על זה?"

שני טיעונים בדברי הרשב"א: א. מנהג הרבים. ב. הנאה מחברו. על הטיעון האחרון דנו לעיל. אולם הטיעון הראשון מחודש.

מנהג הרבים אף שלא התנו עליו הרי הוא כתנאי מפורש. ומביא הרשב"א דוגמא לכך מהשבת אבידה שאם נהגו ליטול שכר על ההשבה, אפילו לא טרח בהשבתה נוטל שכר על השבתה. וצריך לבדוק בכל מקרה ומקרה האם באמת כן הוא מנהג הרבים, או שאותו יחיד רוצה להנהיג כך. ונראה שאפילו אין זהו מקצועו של המהנה, אם פעל והינה את חבירו בדבר שאחרים נוטלים על כך שכר – יכול לתבוע שכר על כך. ועל כן אם מנהג אותו אתר או מסעדה היה לתת שכר למתווכים ע"מ שיביאו להם מבקרים וכד' חייב לתת על כך שכר מן הדין ולא אך מצד נהנה. אולם אם אינו עושה מבצעי פרסום או מושך מבקרים בדרך כלשהיא אף שכר לסרסור אקראי אינו צריך לתת.

מקום דירה ותובע לשעבר, אבל בסתם מהנה אולי אף הוא יודה שצריך לשלם לו מה שהינה. ולפי"ז ולפי מה שיובא להלן מדברי הרשב"א נדחה לענ"ד פסק ביה"ד לדיני ממונות (ח"ג עמ' רכ"א), בעניין מתוך שהמוכר טוען שאינו זכאי לדמי תיווך, להטיל פשרה לטובת המוכר.

שכר אומן שלא הצליח באומנותו

שאלה

צלם נלקח לצלם צילומים מסובכים¹, חלק מהצילומים הצליחו וחלקם לא הצליחו. מזמין העבודה שואל האם הוא צריך לשלם לצלם על עבודתו ועל החומרים (סרטי צילום, פיתוח וכד'), או שכיון שלא התחייב לקחת שום תמונה אינו צריך לשלם כלום.

א. מבנה העיסקה בין הצדדים

ניתן להסתכל על דרך ההתקשרות ביניהם בשתי דרכים:
(א) מכירה.
(ב) קבלנות.

עפ"י הדרך הראשונה, עד לרגע העברת הצילומים לידי המזמין אין הוא חייב במאומה. הצלם קנה חומרים והכין מוצר למכירה, כיון שהמוצר אינו משביע את רצון הקונה אין הוא מחוייב לקנותו. ואת הוצאת החומרים וזמן עבודתו יפסיד המוכר (הצלם).

עפ"י הדרך השנייה, הצלם הוא שכיר בקבלנות של מזמין העבודה. הצלם הוציא הוצאות עפ"י המזמין, והוצאות אלו על המזמין/המעסיק לשלם. וכיון שהוא מתחייב לשלמן החומרים שנקנו הם שלו, והאומן הוא כמקלקל חומר גולמי שניתן לו לשכלל, וצריך לדון ברמת הקלקול ובאחריות המקלקל.

נראה שהדרך השנייה היא הנכונה. אין המדובר במכרז, או בנכנס לחנות ומחליט אם לקנות או לא. המדובר הוא בהזמנה לתכלית מסוימת, ואין המזמין יכול להתכחש להזמנתו. (ולפי בירור שנעשה אצל צלמים, התברר שכך מנהג המדינה שצלם שנלקח לצילום פריטים מקבל תשלום עבור החומרים, ועבור שעות העבודה, ואינו יכול לטעון שכיון שהעבודה אינה מספקת האומן לא זכאי לשכר על עבודתו).

עפ"י דברינו לעיל, השאלות הנשאלות הן:

1. האם הקלקול מוחלט?
2. האם הצלם (האומן) אחראי לקלקול שקלקל?
3. מהי דרך ההתחשבנות בין האומן לבעה"ב.

ונראה שבמקרה הנוכחי אין הקלקול מוחלט, אלא חלק מן התמונות יפות וחלקן אינן מתאימות. כמו"כ האומן לא פשע, להיפך הוא עשה כמיטב יכולתו, אולם בגלל הקושי שבצילום ובגלל מכשיריו הוא מוגבל בהצלחת התמונות.

ב. דין אומן שקלקל

במס' ב"ק פרק תשיעי שתי משניות העוסקות בקלקולי אומן למלאכתו. בדף צ"ח ע"ב: "נתן לאומנין לתקן וקלקלו חייבין

1. צילום פריטים מתכתיים מבריקים ממרחק קרוב, בחדות גבוהה, תוך הדגשת כל הפרטים שבכל פריט.

סימן צב - שכר אומן שלא הצליח באומנותו

מוטל עליו לשלם למזמין את הסרט, שהרי הוא כמקבל צמר לצבוע והקדיחו ביורה. ובמקרה כדוגמת המקרה דילן שהצלם קנה את סרט הצילום, במצות המזמין, הוא אינו זכאי להחזר הוצאותיו. אולם במקרה שלנו הקבלנות נעשתה אלא שלא ברמה הנאותה, חלק מן התמונות הצליחו, וחלקן לא הצליחו. כאן נראה שעל המזמין לשלם עבור הקבלנות, עפ"י פסיקת המשנה.

ג. חישוב התשלום - שיטת רש"י והרמב"ם

במקרה השני (צבעו כאור/כעור) והשלישי הפסק של המשנה (אליבא דר' יהודה) אחד: "אם השבח יתר" וכו'. רש"י מסביר את החילוק שבין שני המקרים שבמקרה הראשון האומן לא קנה את הצמר לעצמו שהרי צבע בצבע המוזמן, והוא הזיק בכוונה לצמר שצבעו כעור, וע"כ ידו על התחתונה, אם הצמר השביח יותר מהוצאותיו של האומן - מקבל האומן אך את הוצאותיו, ואם הצמר השביח פחות מהוצאותיו - מקבל את השבח ולא את הוצאותיו.

במקרה השלישי הוא שינה מדעת בעל הבית, וע"כ לפי ר"מ האומן קנה את הצמר לעצמו וישלם למעסיק דמי צמרו. לעומת זאת לפי ר' יהודה, יד האומן על התחתונה. ז"ל רש"י: "דקניס ליה להאי דשינה להיות ידו על התחתונה ולא נתהני משבחא, ואגרא נמי כוליה לא ישקול אלא יציאה, ואם יציאה יתירה על השבח יתן לו את השבח שהשביח את הצמר, ואם ירצה לתת את שכרו כגון שהשבח יותר על השכר יתן שכרו". רש"י מוסיף על המקרה הקודם שכאן ביד בעה"ב להחליט איך ישלם

לשלם. נתן לחרש שידה תיבה ומגדל לתקן וקלקל חייב לשלם".... ובדף ק' ע"ב:

"הנותן צמר לצבע לצבוע והקדיחו יורה, נותן לו דמי צמרו (=האומן לבעה"ב). צבעו כאור (=כעור, מכוער), אם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה, ואם היציאה יתירה על השבח נותן לו את השבח. לצבוע לו אדום וצבעו שחור שחור וצבעו אדום, ר' מאיר אומר: נותן לו דמי צמרו, ר' יהודה אומר: אם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה והיציאה יתירה על השבח נותן לו את השבח"....

למדנו על שלשה סוגי קלקול, ועל שני סוגי תשלום. אם הקלקול הוא מוחלט על האומן שקיבל את חומר הגלם מיד בעלים לשלם להם את חומר הגלם, ואת הוצאותיו הוא מפסיד. וטעם הדבר כתב בני":

"כו"ע מודו בהא משום דליכא שבחא כלל דהא שרפתו לגמרי, וכיון שהוא נושא שכר חייב לשלם כדאמר' לעיל בטבח שקלקל".

לעומת זאת במקרה השני המוצר המוגמר אינו ברמה הנדרשת מלכתחילה ע"י נותן העבודה. אעפ"כ עליו לשלם על העבודה כפי שהמשנה הסבירה. במקרה השלישי האומן ביצע עבודה ברמה נדרשת, אלא ששינה ממה שהזמין מעסיקו. וכאן נחלקו ר"מ ור' יהודה, לר"מ עליו לשלם את דמי הצמר שקיבל לצביעה לעומת זאת לר' יהודה האומן מקבל שכר מלאכה נמוך, (יבואר להלן).

לגבי המקרה שלנו אילו הצלם היה שורף בפשיעתו את סרט הצילום, לא היה ראוי לשום תשלום על עבודתו. ויתירה מכן, אם המזמין היה מספק לו את סרט הצילום היה

חבל נחלתו

לעצמך אינו רשאי, לפי שזה שאמרנו אם השבח יתר על הוצאה ואם ההוצאה יתירה על השבח היא תקנה לשניהם יחד. והלכה כר' יהודה".

למדנו מדברי הרמב"ם שפרש את המשנה כרש"י, ובמקרה של כעור אין בעל הצמר יכול לכפות את האומן אלא זוהי תקנה לשניהם. מוסיף הרב קאפח בהערותיו, שבמהדורה קמא כתב הרמב"ם שיד בעל הצמר על העליונה, ואילו במהדורה בתרא חזר בו. היינו שבמהדורה קמא סבר שכיון שהאומן הזיק ידו על התחונה בכל הצדדים, אבל במהדורה בתרא חזר בו. וכן בהל' שכירות [פ"י ה"ד] מביא את שני המקרים במשנה (כעור, אדום/שחור) ומוסיף: "אמר בעל הכלי אני רוצה בתקנה זו אלא תן לי דמי הצמר או דמי העצים אין שומעין לו. וכן אם אמר האומן הא לך דמי צמרך או דמי עציך ולך — אין שומעין לו. שאין האומן קונה בשבח כלי שעשה"².

היינו, בניגוד לרש"י שבמקרה האחרון נתן את רשות הבחירה לבעה"ב, הרי לפי הרמב"ם הדין קבוע לגמרי. ושבח הוא הפרש שבין החומר הגולמי לערכו כשהוא צבוע. והוצאה היא מה שהוציא עליו האומן³.

לאומן שכר עבודתו, וישנה אף דרך שלישית שהשבח יתר על השכר וישלם את השכר.

מעט קשה, לפי רש"י, שהמשנה משתמשת באותו מונח (שבח יתר על היציאה וכו') לבטא שתי צורות תשלום דומות אך לא זהות. שהרי במקרה השני יד אומן על התחונה ללא בחירת בעה"ב, ובמקרה השני ידו על התחונה לפי החלטת בעה"ב. עכ"פ מתבאר שהאומן מקבל שכרו וידו על התחונה, או לפי הוצאותיו או לפי השבח שהשביח (כשהוא פחות מהוצאותיו).

הרמב"ם בפה"מ [תר' הרב קאפח] מפרש: "כעור — שאין מראהו יפה, ודוקא כגון שאומרים עליו שזה גוון אדום אלא שהוא גוון רע שאינו ראוי למה שרצה אותו. וענין שבח והוצאה כמו שאסביר לך, אם היה הבגד דרך משל שוה דינר, ואחר צביעתו שוה דינר ומחצה, והוציא עליו בצביעתו רבע דינר אינו משלם לו אלא רבע דינר, ואם הוציא עליו דרך משל שלשת רבעי דינר משלם לו החצי שהוסיף בדמיו. ואין כל זה רק אם רצה בכך בעל הבגד, אלא אפילו אמר לו בעל הבגד כיון שעברת על דברי, שלם לי מה שהיה שוה הבגד שלי מתחלה וקח הבגד

2. הראב"ד השיג שלקביעה האחרונה של הרמב"ם אין טעם. המגיד משנה הסתפק בראב"ד האם רוצה לומר כרש"י, או שהראב"ד מעיר שאין דברי הרמב"ם נצרכים.

3. לפי הרמב"ם לא מבואר האם הוצאה כוללת אך את ההוצאות לחומרים או אף את עבודת האומן, ונלענ"ד שכוללת אף את עבודתו. ובכך מוסבר מדוע לא נתן שלש אפשרויות כרש"י. אמנם המגיד משנה מביא את שיטת רש"י שיד בעה"ב על העליונה במקרה השלישי ונשאר בצ"ע. כמו"כ הוא מביא שהוצאה כוללת לפי רש"י [ב"מ ק"יז ע"ב]: "דמי עצים וסמנין ושכר טרחו כשאר שכיר יום ולא מה שפסק לו בקבלנות דהוי טפי". וכ"כ הב"י.

ד. חישוב התשלום - שיטת תוספות

אבל תוספות [ב"ק ק' ע"ב] ועוד ראשונים הביאו הסבר אחר לגבי ידו על התחתונה של האומן ובעה"ב. כתבו תוס': "מפרש בירושלמי מהו השבח יתר על היציאה, בר נש דיהיב לחבריה חמש מנני צמר (=צמר בשווי חמישה מנה), וחמש מנני סממנין (=חמישה מנה שווי הסממנים לצביעה) ועשרה מנני אגרא (=עשרה מנה שכר האומן), ואמר ליה זיל צבעיה סומקי ואזל צבעיה אוכס (=א"ל לצבוע אדום וצבעו שחור). א"ל אילו צבעתיה סומקא הוה שוה עשרים וחמש מנני השתא דצבעתיה אוכס לית הוה שוי אלא עשרים מנני (=אילו צבעתו אדום היה שוה עשרים וחמש מנה, עתה שצבעתו שחור אינו שוה אלא עשרים מנה), את אבדת דידיך ואנא לא אבדנא דידי. ע"כ לשון הירושלמי" (=אתה אבדת את שלך ואני לא אבדתי את שלי).

מסביר את הירושלמי, הרא"ש⁴ [ב"ק פ"ט סי' י"ז]: "אלא לא יטול האומן כלום עד שיטול הבעל הצמר מתחלה דמי צמר והשבח שהיה ראוי להשביח אם לא שינה, ואם יש מותר על דמי הצמר ועל אותו שבח יטול הצבע דאותו שבח הראוי לבוא אם לא שינה חשוב כקורן". היינו כש'נפרק' את מחיר המוצר המוזמן מהאומן נקבל: חמישה מנים הצמר, חמישה הצבעים, עשרה שכר האומן, וחמישה השבח. האומן בטירחתו, ובעל הצמר בצמרו, צבעיו ושבחו הם כעין שותפים. וע"כ כשהאומן עשה את

ההזמנה כלשונה הוא ראוי לשכרו. אבל כיון שהאומן לא ביצע את ההזמנה כראוי, ומחיר המוצר הסופי ירד, ראשית, נוטל השותף שלא פשע את חלקו, והאומן נוטל את השאר. היינו השבח נזקף כבר מלכתחילה לבעל הצמר, וע"כ הוא נוטל את החמישה עשר שלו ואת היתר מקבל האומן. ואם השווי המתווסף (על החמישה עשר של בעה"ב) הוא יותר מעשרה מנה, נוטל האומן רק עשרה מנה. ואם השבח שיותר מחמישה עשר מנה הוא פחות מעשרה מנה, יטול האומן את היתר על חמישה עשר והשאר יפסיד.

תוס' עצמם מקשים על פירוש זה מספר קושיות. ראשית על אף שדין המשנה בשני המקרים שוה, קשה להסביר במקרה השני איך כעור יהיה שוה יותר מאילו עשהו לא כעור⁵. ועוד שהירושלמי מתחיל בהסבר מהו השבח יתר על היציאה ובדוגמא שהוא מביא לפי הסבר ר"י (בעל התוס') הוא מסביר יציאה יתירה על שבח. עוד שואל התוס' מדוע בנוטע שדהו של חברו שלא ברשות [ב"מ ק"א ע"א] פסיקת רב היא ששמיין לו וידו על התחתונה, ומסביר רש"י: "אם השבח יתר על הוצאה יש לו הוצאה ואם הוצאה יתירה על השבח אין לו אלא שבח". (כפי שהסבירו רש"י והרמב"ם במשנתנו). מתרץ תוס' שכאן באומן שהיה הסכם ביניהם "כאילו כן התנה עמו⁶ א"נ קנסא הוא משום דשינה ממה שציוה לו".

4. פירושו כתוס' ויותר מבואר ממנו.

5. ובדרישה תרץ זאת עיי"ש.

6. וביתר ביאור ברא"ש: "וי"ל דגבי אומן שאני דכיון שניתן לו לצבוע כל מה שהיה עתיד להשביח חשיב כאילו כבר השביח ואומן שפשע ושינה חייב לשלם לו הכל".

חבל נחלתו

ה. חישוב התשלום - שיטת רבנו אלחנן

בהגהות אשר"י מביא הסבר נוסף מדברי רבנו אלחנן (בן הר"י בעל התוס'). ז"ל:

"ור"ל שנדר לו י' מניס לאומן בשביל אומנותו והאומן צריך להוציא לשכירים ליום ה' מנין. אותן ה' מנין הן כמו קרן שלו אע"פ ששינה יקח מן השבח שהותיר על שוה הצמר והסממנים אותן ה' מנין שנוולין לשכיר יום אם היה עושה כדין, כי אותן ה' מנין הם קרן של אומן, וי' מנין הם קרן לבעל הצמר והצבע ויקח זה ב' חלקים והאומן חלק אחד מאותו מותר, ואפילו אם הוציא האומן מחמת שטעה יותר מה' מנין לשכיר יום אינו נעשה קרן אלא ה' מנין שהיה ראוי להוציא (נ"א ו"מ) ואם לא הוציא האומן אלא ה' מנין לפעולי יום כמו שהיה ראוי אם לא שינה ה' מנין יקח בתחילה, ומה שהיה יותר יקח בעל הצמר ה' מנין שהיה ראוי להרויח אם לא שינה, ואם יש בשבח יותר על זה יקח האומן שכר אומנותו עד ה' מנין, מיהו אם יש יותר אפשר שיקח בעל הצמר כל היתר כפ"י. והכי נמי הוי דינא דיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות ונטעה כשאינה עשויה ליטע..."

נראה מדברי רבנו אלחנן שבעקרון מסביר כאביו שנוצרת כאן מעין שותפות. אמנם מחלק בין הקרן שהן ההוצאות הישירות, ובהן חולקים כשותפים כ"א לפי השקעתו (י' לבעל הצמר וה' לאומן). מעבר לחמישה עשר קודם בעל הצמר לאומן ונוטל את שבחו. ואח"כ האומן נוטל אומנותו היתירה על הקרן ואח"כ הכל לבעל הצמר.

הנ"מ בין פירוש הרמב"ם לפירוש התוס' היא, שלפירוש התוס', ההוצאה שמשלמת

לאומן היא רק לאחר חישוב השבח שהיה המוצר משביח אם היה האומן עושה אותו כראוי, וע"כ הסיכוי שהוא יקבל את הוצאותיו הרבה יותר קטן. בעוד שלפי הרמב"ם כיון שהמוצר שוה יותר מהערך של החומר הגולמי והציוד המושקע בו, יטול האומן לפחות שווי זה.

ו. הפסיקה להלכה

הטור [סי' ש"ו, ג'] מביא את הסבר אביו ליחס שבין שבח ליציאה לגבי שני המקרים: כעור, ואדום/שחור. הב"י מביא אף את פירוש רש"י (בהוספת מה שכתב בב"מ את שכר טורחו), ופירוש הרמב"ם (שלא התייחס לשכר טורחו של אומן). ומוסיף שאף הרא"ש העיר שהיה נראה לו להסביר במשנה כרמב"ם לולא הירושלמי. ומכריע הב"י כפירוש הרמב"ם, מפני שהבבלי לא הזכיר כלום מדרך החישוב של הירושלמי, ומפני שדברי הירושלמי עצמו אינם מפורשים דיים.

הרמ"א בדרכי משה חולק עליו, וכותב שאין לעשות מחלוקת בין בבלי לירושלמי במקום שאין צורך. ובפרט שתוס' ורא"ש ראו את שני התלמודים ודחו דברי רש"י מחמת הירושלמי. וע"כ פוסק כתוס' ורא"ש.

כמחלוקתם בדברי הטור כן מחלוקתם בשו"ע. השו"ע פסק כרמב"ם והרמ"א פסק כתוס' ורא"ש. אולם הש"ך [ס"ק ה'] פסק כב"י, ואף את הירושלמי הסביר שכל השאלה עסקה בהוצאות יותר מהקרן, אבל את עבודתו כפועל ואת הוצאותיו הוא מקבל בכל מקרה. ואך את השבח שהיה הצמר צריך להשביח הוא נוטל לפני האומן ששינה.

ז. המסקנה לגבי שאלתנו

נראה, שאף את המקרה שלנו ניתן לדמות למקרה של צבעו כעור. נכון שלא כל התמונות יצאו לשביעות רצון המזמין, אולם כמות התמונות שיצאו תקינות מחייב שאת הוצאות הקרן (סרטים, פיתוח,

וזמן עבודה מינימלי) חייב המזמין לשלם, את השבח המגיע לפי עבודתו של אומן, צריך למדוד לפי מספר התמונות שיצאו. ואם מחירן מכסה את דמי העסקתו של הצלם ישלם את מלוא התשלום שהובטח לצלם.

סימן צג

ביטול שכירות

שאלה

אנשים שנכנסו לגן טבע ושעשועים בכרטיס יומי, הוכרחו לצאת מן הגן בגלל שריפה (כתוצאה מהצתה לאומנית). האם צריכים להחזיר להם את דמי הכניסה או חלקם, או לתת להם זכות כניסה ביום אחר?

תשובה

הדיון צריך להתבונן בשאלות אלו:

1. איך מוגדרת מבחינה הלכתית הכניסה לאתר, מה הם התנאים שביניהם, ועפ"י התנאים הללו כיצד להתייחס למצב שנוצר.

2. האם יש משמעות לקניית הכרטיס קודם הכניסה.

א. זכות השימוש באתר לזמן מסויים היא שכירות. שכירות עניינה שימוש באדם או בנכס של אחר (בהסכמתו) תמורת תשלום. במקרה הנוכחי כל הנכס לאתר קונה זכות לשהות של יום במקום, ורשאי להשתמש עפ"י תנאי השימוש במקום. הזכות נקנית לו: באתר זה, ליום זה, ודוקא לאיש זה (או למשפחה זו).

להגדרה שהזכות היא דוקא לאתר זה ואיש זה יש משמעות הלכתית. ישנה הבחנה עקרונית בין אם המשכיר התחייב דוקא לנכס זה, או לנכס סתם (היינו המתאים לפעולת השכירות ללא ציון עצם מסויים). וכן ישנה משמעות לכך שהשוכר הוא מסויים (איש זה). התחייבות לנכס זה, משמעותה שהנכס הזה בלבד משועבד לביצוע ההתחייבות, לעומת זאת שיעבוד סתם משמעותו שכל נכסי המשכיר השתעבדו לשכירות, ואם נכס זה אבד הוא מחוייב להעמיד נכס זהה להשלמת השכירות.

דוגמא לדבר המשכיר בית זה ונפל, אין המשכיר צריך להעמיד לו בית אחר, אלא מזלו של השוכר גרם לו והוא צריך לשלם שכר על מה שכבר דר בו. [עי' סי' ש"ב ב"י אות ט"ז המביא את פירושי הראשונים על כך.]

ב. ניתן לדמות את שאלתנו למקרה הבא. הגמרא [ב"מ ע"ט ע"א] מביאה: "השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך, ר' נתן אומר: אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן". והגמרא שואלת: "היכי דמי אילימא בספינה זו ויין סתם אם נתן אמאי

חבל נחלתו

ספינתך. דהא השוכר ששכר הבית לגור בו הא קאי וחי הוא לפנינו ומזומן לקיים תנאו ולגור בו, ובעל הבית אינו יכול לקיים תנאו". אמנם המהר"ם מרוטנברג (בעל התשובה) מסייג דבריו: "והשתא שדימיתיו לספינה זו ויין סתם לאו לגמרי מדמינן לה לומר אם נתן יטול הכל (=בחזרה) אף שכירות מה שדר בו כבר כדפריך עלה התם: 'אילימא בספינה זו ויין סתם אם נתן אמאי לא יטול', פירוש אפילו הכל יטול, דודאי לענין זה לא דמיא לשוכר את החמור ומת בחצי הדרך דנותן לו שכרו מחצי הדרך אע"ג דאמר ליה חמור זה, משום דאמר ליה משכיר: אילו בעית עד הכא לאו אגרא בעית למיתב, ה"נ היה צריך לתת שכרו במקום אחר לגור כל אלו הימים שדר בו. ולא דמי לספינה דאמר שיטול הכל, כמו שפירש ריב"ן דלא קמהני ליה מידי לבא עד שם, שהרי הלך למכור יינו וכיון שנטבע יינו מאי אהני ליה".

היינו המהר"ם מחלק בין שכירות, ישנה שכירות שהשוכר משלם על מה שהשתמש עד שנפסקה השכירות מחמת האונס, וישנה שכירות שאינו משלם כלל עליה. והקובע הוא התועלת שמקבל השוכר מחלק השכירות שבוצע. בספינה, יינו שטבע באמצע הדרך אבד וא"כ אין לו שום תועלת בחצי השכירות. לעומת זאת בבית (וכן בחמור לרכיבה), לזמן שהתגורר בו לא

לא יטול, נימא ליה: הב לי ספינתא דאנא מייתניא חמרא!" היינו בין השוכר והמשכיר נוצרו שיעבודים הדדיים לביצוע העסקה. זה צריך להעמיד לו ספינה וזה צריך להעמיד לו יין להעברה. אולם במקרה עליו שואלת הגמרא, המשכיר התחייב להעמיד דוקא את הספינה הזו, ואילו השוכר התחייב לכל יין שירצה. ביטול השכירות הנובע מחמת אונס, גורם שהמשכיר אינו יכול למלא את התחייבותו – להעמיד ספינה זו. לעומת זאת השוכר יכול למלא את תנאו, וע"כ זכאי השוכר לקבל את דמי השכירות על כל הזמן, ואפילו כבר שילם שכר הספינה.

במקרה שלנו לכאורה, המצב זהה, האתר עלה באש ואי אפשר לשהות בו ביום זה, אבל האנשים ששכרוהו חיים וקיימים, ודורשים מבעל האתר: השלם את תנאך (שכירות האתר ליום)¹ או שתחזיר לנו את מעותינו. ולפי"ז על בעל האתר להחזיר לכל השהים באתר והתפנו עקב הדליקה את מחיר כל הכרטיס ליום שלם. וכן כתב בתשובות מימוניות [משפטים ס' מ"ז]: "מה ששאל אדוני על בתי יהודים המושכרים לאחרים שנשרפו והמשכירים תובענים שכרם משלם ואף מן הימים שלא דר בו השוכר, נ"ל דדמי לספינה זו ויין סתם דמצי למימר שוכר אנא מייתניא חמרא הבא

1. לכאורה יכול המשכיר (=בעל האתר) לתת להם כרטיס חופשי ליום אחר, לאחר שהאתר יושב למצבו הקודם. אמנם אם השוכרים אינם רוצים בכך הוא אינו יכול לכפות אותם, מפני שאין זו עמידה בתנאים שביניהם. ואמנם מצאנו שהמשכיר בית סתם ונפל צריך לשכור (עבור השוכר) בית אחר ע"מ להשלים תנאו. אולם שם התנאים שביניהם שונים, ואין לשוכר שעבוד דוקא על בית זה. כמו"כ אין המשכיר יכול לפצות את השוכר בהעברתו לאתר אחר, שהרי שיעבודו דוקא על אתר זה. (לעומת זאת אם פרצה שריפה במלון יכול מנהל המלון לתת לאורח חדר אחר באותם תנאים, שהרי אין שיעבודו על חדר זה בדוקא).

סימן צג - ביטול שכירות

אומרים שמזלו של השוכר גרם לו, וצריך לשלם למשכיר את כל תשלומי השכירות⁴. עפ"י סברא זו, שכירות היא קניין לזמן וכל האחריות על השוכר ואומרים שמזלו של השוכר גרם באונס שארע.

לפי"ז במקרה שלנו יכולים בעלי האתר לטעון: כששכרתם את האתר ליום, קניתם אותו לאותו יום, ולכן מזלכם גרם, ואיננו צריכים להשיב את תשלום הכרטיסים ששילמתם בעת הכניסה.

ד. בשו"ע [הר"מ סי' שי"ב סי"ז] פסק: "ואם מעצמו נפל (=הבית המושכר) אם אמר לו בית זה אני משכיר לך אינו חייב לבנותו", מוסיף הרמ"א: "ואפילו בנאו המשכיר יכול לומר שלא ידור בו [ב"י מדברי הרשב"א]. אלא מחשב על מה שנשתמש בו ומחזיר לו שאר השכירות..." שו"ע: "ויש מי שאומר דדוקא בשנפל כולו... ואם אמר לו בית סתם ונפל חייב לבנותו או יתן לו בית אחר..." רמ"א: "נשרף הבית דינו כנפל [מרדכי פרק האומנין והשובת מיימוני דמשפטים סי' מ"ז]. נשרף כל

הוצרך לשכור מקום אחר, וע"כ על מה שהשתמש משלם שכר המשכיר².

לגבי המקרה שלנו, צריך לברר מהי התועלת שבשהות של כל אחד מהמבקרים. שהרי אינו דומה מי שהיה באמצע סיור או משחק שעשועים, למי שסיים את ביקורו ועמד לפני יציאה³ מהאתר.

ג. אבל מצאנו ראשונים החולקים על המהר"ם. בתשובות מיימוניות [סי' כ"ז] מביא תשובת הרשב"א (משאנן) בשוכר בית והקדים שכרו ונשרף זמן קצר לאחר שנכנס אליו. הר"ש כתב שלכאורה היה נראה לדמות בית שנשרף לספינה זו ויין סתם. אבל הר"ש דוחה זאת, כיון שבמקרה הספינה בעת ההתנאה בין השוכר למשכיר הודגש מלכתחילה שהמשכיר נתחייב לבית מסויים, בעוד שהשוכר יכול להביא כל יין שירצה, אבל במקרה זה לא הודגש הדבר. ולכן הוא מדמה זאת לשוכר בית זה (מסויים) ונפל, שמסוגיא אחרת עולה שאין המשכיר צריך להשלים לו בית אחר, אלא

2. נקטנו בהסבר החילוק בין השכירות שביטול השכירות למפרע תלוי בתועלת שהשוכר מקבל מן השכירות עד ביטולה. אם יש לו תועלת השכירות מתבטלת מכאן ולהבא, ואם אין לו תועלת היא מתבטלת למפרע. אולם ניתן להסביר שבשני המצבים היא מתבטלת למפרע, והתשלום שהשוכר משלם הוא מדין נהנה. הנ"מ תהיה לגבי גובה התשלום האם הוא תשלום מלא, או חלקי – רק מחמת הנאתו וכאילו לא היה הסכם ביניהם, שהוא מחיר נמוך יותר.

3. וכמובן שכאן כ"א הוציא הוצאות להגיע לאתר, וחלקן הוא ודאי לא היה מוציא עבור שהות קצרה במקום. כמו"כ אם תכנן לצאת מהאתר בכניסה אחרת, ועתה הוא נאלץ לשוב על עקבותיו, ג"כ אין תועלתו שלמה ממה שהשתמש. וכן ההיקש בין מקרה זה למקרי ביטול הצגות, תערוכות וכד'.

4. נראה שלר"ש משאנן קשה הסתירה שבין שני המקרים, המקרה של יין סתם וספינה זו למקרה שוכר בית זה. מדוע במקרה הראשון המשכיר הוא הנפסד כתוצאה מהגדרת הנכס המושכר, ואילו במקרה השני השוכר הוא הנפסד. ומסביר שבמקרה הראשון אין זו שכירות מלאה מפני שאף לשני התחייבות נגדית פרט לעצם שכירות הנכס. ואילו במקרה השני השוכר 'קנה' את הנכס לזמן, ולכן אומרים שמזלו גרם.

חבל נחלתו

וכן בט"ז [ד"ה נשרף הבית] כתב שהסמ"ע הגיה כראוי. ומוסיף: "מיהו נ"ל לענין הלכה דקו"ל כדיעה ראשונה דדינו כנפול דמאי שנא זה מזה". וכן במחנה אפרים [שכירות סי' י'] דן במי ששכר בית ובאו נכרים והוציאו את השוכר והכריע להלכה שדומה לנפל ואין השוכר נותן שכר דלהבא דמזל שניהם גרם. ו. בנתיבות המשפט [סי' שי"ב ס"ק י"ג] הוה בין האמור בסעיף זה למחלוקת שבסי' של"ד ס"א שם דנו במי ששכר בית ומת. שי"א שצריך לשלם רק על מה שדר בו וי"א שצריך לשלם את השכר כולו אף על הזמן שלא דר בו, מפני ששכירות ליומא ממכר הוא. והמחבר (השו"ע) סבר כדעה הראשונה שמנכה את השכר של מה שלא דר בו. ומוסיף הנתיבות שמדברי ס' מחנה אפרים עולה שאם הותנה מלכתחילה שישלם כל השכירות בתחילה, לכו"ע שכירות ליומיה ממכר הוא. היינו הקדמת השכירות יוצרת אחריות כוללת על השוכר לכל אשר יארע לנכס המושכר. ולפי"ז במקרה שלנו שמשלמים עם הכניסה לאתר הרי ההפסד הוא כולו על המבקרים ומזלם גרם.

העיר הוי מכת מדינה ומנכה לו מן שכירותו מה שלא דר בו בין הקדים לו שכרו או לא [שם במדכי ושם בתשו' מ"י דמשפטים]...
ה. הסמ"ע [סי' שי"ב ס"ק ל"ד] תמה על דברי הרמ"א בסעיף זה (תמיהותיו לא תפורטנה כאן), והסביר: "ויותר נראה להגיה בהג"ה זו, וכצ"ל: נשרף הבית דינו כנפול, וי"א דצריך ליתן לו כל שכרו. מיהו אם נשרף כל העיר כו', ועד"ז כתב בדרכי משה סי"ז וז"ל: במדכי כתוב בפ' האומנין דאם נשרף הבית דינו כנפול ע"ש. וכן הוא בתשובת מהר"ם במיימוני ספר משפטים סי' מ"ז, אבל בסי' כ"ז כתוב בתשובת מיימוני בשם ריב"א (במקורותינו רשב"א) דצריך ליתן לו כל שכרו, מיהו אם נשרף כל העיר הוה מכת מדינה".
משמעות הגהתו של הסמ"ע שבניגוד לשו"ע שפסק כתשובת מהר"ם, הרמ"א לא הכריע בין תשובות המהר"ם והרשב"א, ולכן כל צד יכול לטעון קים לי כדעה זו. והסכים לתיקון הסמ"ע בקצות החושן.
וכן באר הגר"א את דברי הרמ"א [אות ל"ט]: "נשרף כו' ור"ל שמנכה וכמש"ל אלא מחשב (כונתו לתחילת הסעיף ש'בבית זה' אינו צריך לבנות לו אלא מחשב מה שנשתמש לו ומחזיר לו שאר השכירות). ובסי' כ"ז כ' שהשוכר צריך לשלם כל השכירות שברשותו ובמזלו נשרף"...

שימוש במספרי בזקרט ע"מ לגזול

והחזירה לבעליה אנ"פ שנעבר בלא תעשה אינו חייב לשלם כלום שהרי לא הפסידה ולא הכחישה". עולה מדברי הרמב"ם שאפילו אם לא יהיו כאן תשלומי גזלה, בלאו של גזלה הוא עבר. ובמקרה הנוכחי כיון שעושה זאת בהחבא יהיה לו דין גנב. אלא שלכאורה צריך לעיין האם דין גזל/גנבה במהותו תלוי ביכולת לקנות בקניני גזלה או לאו. שהרי כאן בניגוד לבהמה הוא אינו יכול להוציא מאומה מיד בעלים ואולי דוקא במקום שהוא יכול להוציא מיד בעלים כמו בגזלת החנית, אבל במקום שאין הוצאה מיד בעלים מי יימר דעבר בגזלה. ונראה להוכיח מדין גזלת קרקע שלדעת הרמב"ם [גניבה פ"ז הי"א] אם הסיג גבול רעהו בחזקה ה"ז גולן ואם בסתר ה"ז גנב, ועובר בלאו. ועל אף שקרקע בחזקת בעליה עומדת. וכ"נ מדעת תוס' ב"ק [ס"ב ע"ב ד"ה יצאו קרקעות]. אלא שלא כל הראשונים (כגון הטור שהשמיט את הלאוין) מסכימים שבקרקע עובר בלאו דלא תגזול, ואולי בהא פליגי האם גזלה שאינה מוציאה מיד בעלים עובר בלאו דלא תגזול. עכ"פ עולה שלדעת הרמב"ם עובר בלאו תגזול/תגנוב ולדעת החולקים בקרקע, אולי אף במקרה דנן אינו עובר, וצ"ע.

ב. ממי גזל מבעל הכרטיס או מבזק?

צל"ע ממי הוא גונב כאן. שהרי כאן הוא לכאורה גנב מבעל הכרטיס אשר שכרו מחברת "בזק" ומשלם לה דמי שימוש. ואם אמנם היה כאן גניבת דבר שיש בו ממש משוכר היה חוזר דינו של ר' יוסי

המקרה: חברת בזק משכירה שירות ע"י נתנית כרטיס ממוספר וקוד סודי שבהקשתו עפ"י ההוראות יכול המטלפן להתקשר לפי רצונו וחשבונו בבנק יחוייב בהתאם. הוה עובדה שהמספר נתגלה ע"י אנשים שאינם מהוגנים והם טילפנו במספרים של בעל הכרטיס כשהוא מחוייב בחשבונו בבנק. וצריך לדון בשאלות הבאות:

א. האם זו גזילה?

ב. ממי גזל מבעל הכרטיס או מבזק?

ג. מה טיב ההתקשרות שבין בעל הכרטיס לבזק?

ד. מה חייב להשיב?

א. האם זו גזילה?

כתב הרמב"ם [גזלה ואבדה פ"א ה"ג]: "איזוהו גוזל? זה הלוקח ממון אדם בחזקה כגון שחטף מטלטלין מידו... או שתקף בעבדיו ובהמתו ונשתמש בהן... ולכאורה יש מכאן ראייה שכיון שהשתמש בשל חבירו חייב לו ממון. אולם כשנעיין במקורו נראה שאין הדברים כן.

ומקורו בב"ק [צ"ז ע"א]: "איתמר התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה אמר רב רצה שכרה נוטל רצה פחתה נוטל, ושמואל אמר אינו נוטל אלא פחתה... ואב"א הא והא דעבידא לאגרא הא דנחית ליה אדעתא דאגרא, הא דנחית לה אדעתא דגזלנותא" וכתב רש"י [ד"ה נחית לה אדעתא דגזלנותא] "אפילו שכרה גדול מפחתה לא יהיב אלא פחתה דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה". וכ"כ הרמב"ם [גזלה פ"ג ה"ו]: "הגזול בהמה ונשא עליה משא או רכב עליה... וכיו"ב

חבל נחלתו

בב"מ [ל"ה ע"ב] "כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו אלא תחזור פרה לבעלים הראשונים". וכ"נ בשו"ע [ש"ז ס"ה]. ואם שילם השוכר למשכיר ונמצא הגנב ישלם כפל [טור סי' רצ"ה עפ"י משנת ריש המפקיד] וכ"פ ברמב"ם.

אלא שיש לחלק בין המקרה הזה למקרה דנן. דבמקרה דנן הרי לא גנב דבר שיש בו ממש שהרי לא הוציאו מרשות לא של בזק ולא של בעל הכרטיס. וכל ש"גנב" הוא מספרים שהם דבר שאין בו ממש. ועוד כאשר השתמש בהם, השתמש ברכוש בזק ולא ברכוש בעל הכרטיס. עולה שהוא בגניבת השיחות מבזק גרם לחיוב בעל הכרטיס. ואולי ניתן לדמות זאת לשורף שטרותיו של חברו שחייב לשלם כל הממון שבשטר מדינא דגרמי [ב"ק צ"ח ע"ב, רמב"ם חובל ומזיק פ"ז ה"ט]. ואע"פ ששורף דבר שאינו ממון (שטר) בכ"ז גורם נזק לחבירו מחמת שלא יוכל לגבות את חובו. אלא שיש חילוק בין המקרים, בשורף המדובר בחוב קיים והוא מונעו מלגבותו במעשה השריפה, לעומת זאת במקרה דנן הוא יוצר חוב לחבירו כתוצאה ממעשהו ומי מחייב לבעל הכרטיס להיות כערב לגנב? ומדוע לא נאמר שיש כאן גניבה ישירה מבזק? ושאלה זו מחייבת לבדוק את טיב הקשרים שביניהם.

ג. מה טיב ההתקשרות שבין בעל הכרטיס לבזק?

בעל הכרטיס הוא שוכר וחייב בגניבה ואבידה. אלא שבניגוד לשאר שוכרים שהם שוכרים דבר שיש בו ממש, הוא שוכר זכויות שימוש בלבד. וצל"ע האם על הכרטיס ומספריו הוא חייב ג"כ בגו"א, או

לאו. ולכאורה זוהי שמירה על דבר שאין בו ממש, וצ"ע אם יש שמירה כע"ז. ואולי אפשר לדמות זאת לשוכר חדר במלון ואיבד את המפתח או שהוא נגנב לו. וכאן בפשטות חייב בשמירה, ואף שיש לו זכויות שימוש בלבד, ואין הוא מכניס את החדר לרשותו. ויש לחלק שהרי בחדר בבית מלון או אפילו שוכר כספת בבנק שניתן לו צירוף מספרים סודי, הדבר שאין בו ממש הוא טפל לשכירות עצמה שיש בה ממש, אבל כאן השמירה על הקוד הסודי היא כל שמירתו, ואין היא השכירות.

ועוד גם אם נגנב חפץ משוכר, הרי על נזקים נוספים שעושה הגנב בחפץ ודאי שהשומר פטור עליהם. ואפילו אם הנזקים למשכיר גופו הרי זהו נזק שנוצר לאחר הגניבה והשוכר פטור עליו. וא"כ במקרה שלנו: בעל הכרטיס "חייב" בהשבת המספרים, אבל אינו חייב מעיקר הדין על נזקים שיעשה לבזק הגונב ממנו את מספרי הכרטיס. וע"כ מעיקר הדין נראה שהגנב חייב בהשבה לבזק ובעל הכרטיס פטור מלהיות ערב על נזקי הגנב. ומה שבד"כ אין פוטרים אותו, ניתן לומר שמדין המוציא מחברו עליו הראיה עליו מוטלת חובת הראיה שהוא לא זה שהשתמש בקוי הטלפון.

כל זאת אם לא נאמר שיש תנאי שבממון אשר בו התחייב בעל הכרטיס לשלם עבור כל נזק שיגרם על ידו לחברת בזק.

ד. מה חייב להשיב?

סיום ההלכה של גוזל בהמה [גו"א פ"ג ה"י] היא: "ואם הוחזק אדם זה לגזול או לעשוק או לעשות מעשים אלו פעם אחר פעם קונסין

אותו ואפילו בחוזה לארץ. ושמין השכר או השבח שהשביו בבהמה ומשלם לנגזל". וע"כ גם בגונב מספרי בזקרט נראה שקונסים אותו לשלם, וצריך פסק בית דין על כך. והוא משלם מעיקר הדין ישירות לחברת בזק ואך אם בעל הכרטיס כבר שילם את

חשבונו ובתוכו גם חלק הגניבה משלם לבעל הכרטיס. ותשלומי כפל גם בזמן שגובים אותם נראה שא"א לגבות כאן מפני שכמה תקנות חכמים של גרמי וקנס בדבר.

סימן צה

אחריות מקום העבודה על נזק מצד שלישי

שאלה

מה הדין אם בעת פעילות למודית של מורה בת"ת נשברו משקפיו באונס. יש לבדוק את השאלה משלשה היבטים: א. מה דין תורה בסתמא במקרה כזה. ב. מה מנהג המדינה במקרה כזה, (כשהוא יכול להקל או להחמיר מד"ת ככלל דבר שבממון). ג. כיצד הת"ת נוהג.

תשובה

א. כתב בפתחי החושן [שכירות ז' כ"ט-ל"א] "פועל שנגרם לו נזק בשעת מלאכתו אם הוזק בממונו לכו"ע פטור בעה"ב, ואף אם הוזק בגופו אם שכיר הוא פטור בעה"ב. אבל אם עשה בחינם והוזק בגופו יש מחייבים ויש פוטרים אף בזה. ויש מחלקים שאם בא האונס מחמת השליחות או המלאכה פטור, אבל באונס שלא מחמת מלאכה חייב בעה"ב". השאלה העיקרית היא: האם לראות את המעביד כשואל ואת העובד כחפץ השאול למלאכת בעה"ב. מצב כזה הוא מוזר ואין הוא סביר. לעומת זאת היותר רגיל לראות את

המעביד כשוכר פועל ולדון משום מזיק, וכיון שהוא בקושי גרמא דגרמא לנזק הפועל מצד שלישי לא ניתן לחייבו. יעויין בשו"ע חו"מ סימן קע"ו סעיף מ"ח ברמ"א ובסי' קפ"ח ס"ו במחבר ובנו"כ. בסעיף ל"א בפתה"ח [שם] כתב: "מדיני שמים חייב בעה"ב בכל נזק שאירע לפועל בעת מלאכתו בין בנוקי גופו ובין בנוקי ממונו". ומקורו ממהרש"ם בשאילת שלום שיש מקומות שאף כופים על לפנים משוה"ד [עי' סוף פ"ו דב"מ]. וע"כ הסיק שיש לב"ד להשתדל לפשר ביניהם.

ב. בחוברת "דע את זכויותיך" שהוצאה ע"י הסתדרות המורים מוגדרות זכויות וחובות המורה. נאמר: "משרד החינוך... יפצה עובד הוראה על נזק שנגרם לרכושו תוך כדי עבודתו, אם הוא עובד מדינה (מקבל את משכורתו מהמשרד), ובתנאי שהנזק נגרם תוך כדי מילוי התפקיד... הפיצוי יהיה חלקי, ויתבסס על שווים של חפצים סטנדרטיים" [סעיף 1' א].

בפרק נזקי רכוש נאמר לגבי פיצוי על נזקי משקפים "פיצוי עבוד נזק למשקפיים, לעדשות מגע או לאמצעי ראייה אחרים יינתן בתנאי שהעובד נקט את כל אמצעי

חבל נחלתו

הזהירות הדרושים (כגון קשירת משקפים וכד')".
[סעיף 2 ה'].

במקרה הנוכחי המשקפיים הונחו בכיסו של השואל תוך כדי רחיצת פנים קודם תפילה, ובתנועתו למגבת, תוך כדי מוגבלות ראייתו ללא משקפיו, נחבט במשהו, המשקפים נפלו ונשברה זכוכית אחת של משקפי ראייה מיוחדת, בהתאם לבעיית ראייתו המיוחדת והקשה.

ניתן לדרוש מהשואל יותר השגחה על משקפיו, כש"כ כשהוא יודע את מוגבלותו הקשה ללא משקפיו. מאידך זמן השבירה היה בסיום טיול מיגע ומתוך הזדרזות לתפילה. וע"כ נראה לומר שבמצב הנוכחי השמירה על חפציו היתה כראוי, כשחובת הקשירה אינה רלוונטית. ניתן לטעון עוד שאין הוא עובד משרד החינוך, אולם אין זה משנה, אם אמנם הת"ת שבו הוא עובד קיבל על עצמו בשתיקה את קביעות משרד החינוך, ועל כך נדון בסעיף הבא.

ג. מהבירורים לעיל עולה שיש חילוק בין דין תורה הפוטר את המעביד מנזקי פועלו, לבין הוראות משרד החינוך המחייבות בנזקי המורה במצבים מסוימים. השאלה היא מה הסיבה להבדל וכיצד נוהג הת"ת? לענ"ד פרט למקרים בהם הת"ת הוציא עצמו במפורש (ביטוח מנהלים) מתנאי העבודה של משרד החינוך, הוא נצמד מעצמו למשרד החינוך, כגון בהיקף משרות, תוספות משכורת וכו'. ולכן יש להוראות משרד החינוך דין של מנהג מדינה הנוהג בסתמא כל עוד לא הותנה בפירוש שלא כן. אמנם במקרה הנוכחי הת"ת הוא המוחזק, והשואל – המוציא ועליו הראיה, אבל במקום שיש מנהג מדינה סתם שכירות פועלים היא על דעת כן, והמוציא

ממנהג המדינה עליו הראיה שהתנה כן, יעוי' משנה ריש פ"ז דב"מ והסוגיות התם. במקרה הנוכחי סביר לראותו כעובד של הת"ת עפ"י זכויות וחובות משרד החינוך, וע"כ על הת"ת חלה החובה לפצות את השואל כבהוראות משרד החינוך אא"כ יוכיח שהתנה שלא לנהוג על פיהן.

אמנם יש לטעון: אצל מורה העובד במשרד החינוך לא ביה"ס הוא המתחייב בנזקים אלא המעביד היינו המדינה. כאן הת"ת נתבע לשלם והוא אינו משרד החינוך. אלא שברור שבמקרה הנוכחי בניגוד למשרד החינוך, מקום העבודה – הת"ת הוא גם המעביד, ונטל על עצמו את שתי הפונקציות. וע"כ אין הוא יכול להשליך את חיובו על אחרים.

בר מן דין, יש לשים לב לחילוק שבין המצב המצוייר בשו"ע, לבין המצב בימינו בחלק ממקומות העבודה הקבועים. ברוב המקומות מנסים ליצור אצל העובד יותר ממחויבות גרידא של פועל, ורוצים ליצור מצב של שותפות כלשהיא ואחריות. יצירת מצב זה היא ע"י תנאי שכר והטבות שאינן קשורות לביצוע תפקידו, כמו: מניות של החברה, רכב צמוד וכד'; ובמקביל הטלת אחריות, סמכויות, והשתתפות בקבלת החלטות. הטבות אלה אין לראותן, לענ"ד, כשכר משופר לפועל בלבד, אלא כהבאת העובד בחברה/מפעל להיות כשותף חלקי ברווחי החברה, ומתוך כך להעלות את רמת עשייתו למענה. בת"ת נראה לי שהמגמה אף היא בכיוון זה, וכמו בשותפים שלצורך טיפול בעניני השותפות הם מתלבשים ממנה [כגיטין נ"ב לגבי אפוטרופוס ונפסק בשו"ע אף לגבי תפוסת הבית] או שנוסעים על חשבונה, אף נזק בדבר שמשמש לה כנ"ד,

יכול להחשב כחלק מהשותפות שהיא אחראית לו. ולא יהיה דינו פחות מכלי עבודה שהביא מביתו לצורך השותפות וניזק. ובפרט שהמדובר בכלי שמשמש לשואל הן לצרכיו הפרטיים והן להוראתו בת"ת, כשאין זה כלי סנדרטי שכל מורה מביא מביתו כמו תיק לחפציו. (ובעצם אין זה כ"כ רחוק שבהתאם לצרכיו המיוחדים של השואל, הוא ראוי שינתן לו לפחות חלקית ע"י מקום העבודה כמו תוספת עבור הלבשה).
אף מתנאי העבודה הרשומים בחוברת הנ"ל נראה שמגמתם ליצור מהמורה לא אך 'פועל' של המערכת, אלא שותף בעל מעורבות אחריות ואכפתיות, וע"כ נטילת

האחריות הגדולה על נזקיו. ולכן במקרה הנוכחי נ"ל שצריך להגיע לפשרה לטובת המורה ביחס של 2/3 או 3/4. באשר לפיצוי הסטנדרטי (הנזכר בחוברת הנ"ל) אין זה רלוונטי, כיון שהמורה זקוק למשקפיים מיוחדות ולא סטנדרטיות. כמו"כ אף אם הת"ת כלל אינו משתייך לסדרי העבודה כבמשרד החינוך, כיון שלצ"ש המעסיק צריך לשלם לפועלו על נזקיו מצד שלישי, בעת העבודה, אף הת"ת לא יצא מכלל החייבים לצאת י"ש. כש"כ שהוא מקום המגדילים בו תורה ויראת שמים, וראוי לו שיעשה כתורה ולפנים משוה"ד.

סימן צו

חבות מזיק וביטוח על אותו נזק

שאלה

ראובן שאל רכב משמעון, נהג שלא בזהירות, והרכב ניזק בפשיעתו.
ראובן טוען: כיון שהביטוח מכסה את נזקי הנני פטור מתשלומים כלפיך.
שמעון טוען:
א. מה אכפת לך בעסקי עם הביטוח, הלא ד"ת ששואל וכן שוכר וכד' חייבים בפשיעה.
ב. אף אם אנכה לך את נזקי בגלל תשלומי הביטוח, כדי שהביטוח ישלם לי שלמתי פרמיה לביטוח, וא"כ את הפרמיה הנ"ל אתה חייב לי.
ג. כתוצאה מתביעת הביטוח אפסיד הוזלת דמי הפרמיה הניתנת על חוסר תביעות, וע"כ נא שלם לי את הפרשים.

תשובה

א. בשאלה מעין זו (שוכר שהתחייב במפורש על נזקי אש בדירה ששכר, ובעה"ב ביטח את דירתו מנזקי אש, ונשרפה הדירה) עסק האור שמח [שכירות פ"ז ה"א] והסיק ששני הצדדים חייבים בתשלומים למשכיר. השוכר כיון שחייב עצמו באונסי אש, והביטוח כיון שהמשכיר ביטח דירתו אצלם.
ראיותיו של האור שמח הן מב"ק [קט"ז ע"א] מן המשנה: "שטף נחל חמורו וחמורו חבירו שלו יפה מנה ושל חבירו מאתים... ואם אמר לו אני אציל את שלך ואתה נתת לי את שלי חייב ליתן לו". ובגמרא: "בעא מיניה רב כהנא מרב: ירד להציל ועלה שלו מאליו מהו? א"ל משמיה רחמימו עליה". היינו הוא נוטל

חבל נחלתו

יש לחלק בין מקרה הביטוח למקרה החמורים. בביטוח הנזק הוא אחד, אלא שהתחייבו לו שניים כ"א בחיוב בפני עצמו³. במקרה החמורים ההתחייבות מצד אחד, ואף הוא נאמד בחמור, אבל לא מותנה בו. וע"כ ראייה זו אינה חזקה דיה. ב. האו"ש מביא ראייה נוספת מב"מ [ל"ה] בשוכר פרה למאה יום, והשאלה לאחר לתשעים יום, ומתה אצל השואל. השואל חייב בתשלומים לשוכר⁴, והמשכיר צריך להעמיד לשוכר פרה נוספת לימים העודפים על השאלה. וכך מסיק האו"ש: "כן הכא מצי אמר אילו לא הוינא יהיבנא זוזי לחברת האחריות והיה נשרף, הלא היית חייב באחריות אונסי הבית, מה אכפת לך במה דרויחנא זוזאי?! אע"ג דלולא הבית לא היה נוטל הדמים מן החברה. כן תמן לולא הפרה של המשכיר לא היה לו לראובן (השוכר) מן לוי השואל, ובכ"ז איהו חייב לאוקמי פרה למלאות שכירותו".

אף ראייה זו אינה דומה לגמרי לביטוח. בשוכר המשאיל ישנן שתי עיסקאות נפרדות לגמרי, ואף שהפרה שהושכרה והושאלה היא אותה פרה. ואפילו השואל

שכר חמורו ממי שהתנה עמו וכן את חמורו שניצל מעצמו. ובגמרא מביאים ראייה: "כי הא דרב ספרא הוה קא אזיל בשירתא לוינהו ההוא ארי, כל לילא קא שדר ליה חמרא דחד מינייהו וקא אכיל, כי מטא זמניה דרב ספרא שדר ליה חמרא ולא אכליה קדים רב ספרא וזכה ביה".

כשנתבונן בסוגיא נראה ששני חיובים לפנינו. חיוב ראשון לשלם למציל כמה שהתנו עמו, וחיוב שני להשיב לו את חמורו שעלה מאליו. שני החיובים אינם תלויים זב"ז. היינו החמור כיון שניצל לא יצא מרשותו עד שיזכה בו אחר. וחיוב התשלומים לא נתלה במפורש בהפסד חמורו. דומה הדבר לכך שאם היה בא שלישי ומציל את החמור עבור שכר גבוה, ולא איכפת לו כלום מהצלת ומאבדן החמור השני. וע"כ יש כאן שני סוגי עסקים: פלוני שעזב חמורו, ואלמוני שהתנה על שכר גבוה. ואין לקשור בין החיובים¹.

האו"ש משווה בין המקרים ופוסק שחיוב השוכר וחיוב הביטוח הם שני חיובים שונים, וע"כ חלים על שניהם חיובים בגובה הנזק כלפי המשכיר². אמנם

1. כך מסביר האו"ש עפ"י נתיבות המשפט סי' רס"ב ס"ק ג' שיאוש בניגוד להפקר שיוצא מרשותו עם רגע ההפקר ביאוש אינו יוצא מרשותו, ואם קדם ונטלו אי"צ לעשות בו פעולת קנין נוספת.
2. יצויין שהחוק במדינת ישראל אינו סבור כן, וע"כ אין תשלומים כפולים על נזק אחד. וא"כ במקרה האו"ש ניתן לתובע לתבוע מהשוכר רק נזקים שהביטוח לא כיסה. ובמקרה שגם השוכר וגם המשכיר בטחו את הדירה, לפי חוקי הביטוח במדינת ישראל (שנראה שהם תקפים אע"פ שאינם לפי ד"ת מצד דינא דמלכותא, מנהג מדינה ומצד תקנות הקהל ואכמ"ל) לא יתקבלו פיצויים כפולים על נזק הדירה. ועי' בהמשך הדיון לגבי הראיה מב"מ ל"ה.
3. אפשר לנסח זאת כך: השואל חייב עבור קניין הפירות שקבל מהבעלים. הביטוח חייב עבור קנין גוף ופירות של המבטח.
4. וחיובו הוא להשיב פרה, לרבנן, ולר' יוסי (לפי תוס') אם המשכיר יודע ומאמין לשואל ג"כ משיבים לשוכר ולא למשכיר.

שאינו להשוות שואל למקרה הש"ג משום ששואל מקבל על עצמו את כל האחריות ומחייב את עצמו.

"אבל בהגנב דאינו מחייב א"ע כלל לשלם רק ממילא נתחייב לשלם להבעלים אם כן במקום דהשואל נתפטר עם הבעלים יכול הגנב לומר מה שנתפשרת עם הבעלים אני חייב לשלם לך... וגם אם מחזל לו יכול הגנב לומר לאו בעל דברים דידי את ומה אפסדתיך, וז"פ לחלק משם. רק גוף דברי הש"ג אינם מובנים כנז' כיון דהגנב נשאר בחיובו נגד הבעלים דלא מחזלו לו".

נראה מדבריו שלגבי שואל פשיטא ליה שחייב, ולגבי מזיק וגנב הסתפק אם כשלטי גבורים או כאו"ש.

ה. בשו"ת מנחת יצחק [ה"ב סי' פ"ה] דן במקרה דומה לשאלתנו, ומסיק שאם התובע לא ניגש מסיבותיו הוא לחברת הביטוח הוא רשאי לתבוע את השומר שפשע בשמירתו. אבל אם פנה לחברת הביטוח וקיבל נזקו, על כך מביא שבשו"ת הרי בשמים [מהדו"ת סי' רמ"ה] נחלק על האו"ש ולפחות לגבי מזיק שדמי נזקו משולמים ממקו"א יכול לטעון מאי אפסדתיך. ואינו דומה למקרים הקודמים בהם יש קבלת אחריות וקבלת תנאי ללא תלות בנזק.

ו. בתשובה אחרת [ה"ג סי' קכ"ו] ברר המנח"י יותר את צדדי החיובים והגדיר זאת: האם חיוב המזיק הוא על עצם מעשה ההיזק או על הפסד הניזק. והביא מב"ק [ע"ח ע"ב] באומר הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנבו, פוטר עצמו הגנב בכבש לרבנן ובעולת העוף לר' אלעזר בן

הוא המשכיר הרי הוא חייב שתי פרות. אחת עבור השאלה ואחת עבור השכירות. כאן סוף סוף הביטוח היה עבור אותה מכונית ועבור מקרה נזק כעין זה, וא"כ מנין לנו שהשואל אינו יכול לתבוע את המשאיל: הפעל את הביטוח שלך?

ג. על אף הקושיות, זאת מסקנתו של האו"ש. וכן הסיק המהרש"ם [שו"ת ח"ד סי' ז'] ז"ל: "הדבר פשוט בעיני מסברא שאין להשורף שום זכות במה שנעשה זה לעצמו מסחר עם הסיקוראציע (ביטוח) והוא ריוח של מסחר, והלא גוף הבית הוא של הבעה"ב והוא שורפו ואיך יעלה עה"ד שהוא ירויח ע"י שזה עשה לעצמו מסחר מבחוץ וגובה דמי ההיזק גם מאחרים שיופטר השורף עי"ז"... בדבריו מופיע נימוק נוסף (המובלע גם באו"ש) ששייך בביטוח דוקא: הביטוח הוא ככל עסק מסחרי גרידא, אלא שהוא תלוי אם יארע נזק. סברא זו שייכת כאמור דוקא בביטוח. אולם במקרה אחר כגון המקרה באמרי בינה ספק אם סברא זו תועיל.

ד. באמרי בינה [חו"מ סי' ע"ג] דן במשאיל משכון ואבד המשכון והלך הממשכן אצל בעל המשכון ומחל לו. האם יכול השואל-המאבד לומר למשאיל מה הפסדתיך או לאו. ומביא מהשלטי גבורים [ב"ק פ"א] שכתב שהגונב מחברו דבר שהיה שאול בידו, ונתפטר הגנב בדבר מועט עם המשאיל אינו חייב הנגנב לשלם לו רק כפי מה שנתפטר. ומביא מתשובת בני יעקב [סי' י"ג] שהקשה על השלטי גבורים מהמקרה בב"מ (דף ל"ה ממנו הוכיח האו"ש שיש כאן שתי תביעות נפרדות ואין השואל יכול לומר מאי אפסדתיך). ומתרץ האמרי בינה

חבל נחלתו

היום בניגוד לדברי האור"ש והמנח"י. היום השוכר רכב או שואלו קונה עם פעולת הקניין אף את הביטוח אשר על הרכב (מקיף, צד שלישי או חובה בלבד), וע"כ אין המשכיר/משאיל יכול לומר לו: לא אפנה לביטוח, ואתה שלם נזיקך. אלא כיון שהחוק מחייב ביטוח לרכב ואין אדם שואל או שוכר רכב ללא ביטוח, שוב הביטוח הוא חלק מהסכם השכירות. וע"כ השואל/שוכר יכול לתבוע את משאילו/משכירו: פנה לביטוח ואני אשלם את אשר הביטוח לא ישלם לפי חיובי שומרים. וכמו"כ הביטוח אינו יכול לטעון כלפי השואל לאו בעל דברים דידי את, אלא זהו חלק מהסכם השאלה או השכירות שביניהם. וממילא בשוכר, הפרמיה עבור הביטוח כלולה בתוך תשלומי השכירות. ובשואל, מעצם ההגדרה שכל הנאה שלו, הוא אינו חייב עבור הפרמיה. ובאשר לתשלום מה שחיסרו בהעלאת תשלומי הפרמיה לעתיד מחמת שהיו תביעות כלפיו, נראה שלגבי תביעה זו נזקו הוא גרמא ואינו משלם עליה [וכ"כ במנח"י]. (העירוני ששכירות עבור תשלום הוצאות בלבד [דלק, שמן וכד'] אולי לא תחשב שכירות אלא שאלה, כשם שהשואל בהמה חייב במזונותיה. וצ"ע).

עזריה. שהרי הנגבב התחייב לעולה ובכך נפטר. ועפי"ז מסיק בשלטי הגבורים [ב"ב דף ו' מדפי הרי"ף]:

"ומכאן לנגבב ומחזק על אותו הדבר שגם הגנב פטור ממנו דהא לא מידי אפסידיה גנב לנגבב, מיהו לעשות מעשה צ"ע דגם בהיפך אנו אומרים שאם היה הדבר שאול או משכון והעובד כוכבים רוצה ממנו דבר גדול שאין הגנב חייב לשלם לו רק דמי שריו אם אינו בעין".

ומביא המנח"י שהאחרונים דחו את דברי הש"ג, ולכן אף אם בעל החפץ מחל לנגבב אין הגנב יכול לטעון כלפי הנגבב מאי אפסדתך.

ז. שורש הדבר בשאלה שהעלינו למעלה. האם המזיק או הגנב יכול לטעון כיון שהחפץ מבוטח נמצא שלא הזקתי מאומה, או שהתובע יכול לטענו: מה ש'קניתי' ביטוח לחפץ אינו מענייך, ואף שהגורם לרווחי הוא החפץ שהזקת לו אין זה מפקיע ממך את חיובך. ויתירה מזו ברכב שנפגע יכול המשאיל/משכיר לומר כלפי הפוגע: איני מעוניין לתבוע מהביטוח מפני שאפסיד זכויות. ועליך מוטל החיוב. ח. אולם נראה לענ"ד שלפחות לגבי שואל או שוכר רכב (בניגוד למזיק), הדין

סימן צז

אומנת שהתרשלה

בדיקות וכד', וב"ה חזר לבוריו. במהלך הפציעה הוא הפסיק לינוק מאמו וכשחזר לכוחותיו היה הכרח לחזור ולהאכילו באבקת חלב, ושוב לא החזירוהו לאומנת זו.

נתבקשתי לחוות דעתי במקרה זה: אשה שקבלה תינוק לטיפול למספר שעות בכל יום התרשלה בשמירתה (אף היא הודתה בכך), והילד נפל על ראשו ונחבל. הוא אושפז למספר ימים והיה במעקב של

השאלות העולות הן:

- א. האם צריך לשלם למטפלת את ימי החודש שעבדה בהן לפני הפציעה או שהפסידה אותם כיון שהתשלום הוא חודשי?
- ב. האם מוטל עליה חיוב תשלום להורים, וא"כ מה הוא כולל: נזק, ריפוי, צער, הוצאות ההורים בימי עבודה, נסיעות תרופות, אבקת חלב וכד'?
- ג. האם מותר וראוי לפרסם את המקרה ואת שם המטפלת כדי שאחרים לא ימסרו לה את ילדיהם ולא יגיעו לכלל סכנה?

א. תשלום שכר המטפלת

- א. מטפלת זו היא לכאורה פועלת המקבלת שכר חודשי, ואין תלות בין פעולת יום אחד למשנהו, וע"כ אע"פ שהיא שכורה לחודש וכל חודש הוא כביכול שכירות בפני עצמה, בכ"ז כל יום עומד בפני עצמו.
- ואפילו אם היא שכורה חודשית בצורה כוללת, ובין אם תבטל היא יום אחד, או הוריו יבטלו יום או יותר – היא תקבל את מלוא שכרה, בכ"ז עדיין נראה לענ"ד שאין היא שכורה לחודשים, אלא עבודתה נחלקת לימים ואין יום אחד משלים את חברו.
- וע"כ נראה לענ"ד שעל כל יום מגיע לה שכר בפני עצמו, ועל כל הימים קודם התרשלותה מגיע לה שכר.
- ואף אם נגדיר זאת כשכירות חודשית הרי פועל חוזר בו אפילו בחצי היום ועל כן ממ"נ מגיע לה שכר הימים קודם שהילד נפל.
- ב. על הימים שלאחר הפציעה נראה שלא מגיע לה שכר אף כפועל בטל כיון

שמניעת השכירות לא נובעת מההורים אלא ממנה. והרי היא כפועל שחזר בו בחצי היום.

ג. על יום הנפילה, על הזמן שלפני הנפילה. נראה שאם נחשיב זאת כפועל החוזר בחצי היום מגיע לה שכר חצי היום, אולם אם נחשיב זאת כאומנות שמקבלת ילד בבוקר ומחזירה אותו אחר הצהרים נמצא שאומנותה התקלקלה ועל מה תקבל שכר? והוי כאומן שקלקל את חומר הגלם [ב"ק צ"ט ע"ב]. והדין הוא שאם קלקל בפשיעתו חייב בין עשה אומנותו בשכר בין בחינם [ש"ו ס"ב], וע"כ על יום זה ודאי שאינה מקבלת שכרה.

ולענ"ד נחשבת כפועל ולא כאומן ששכירותה היא לימים ולא לפעולה, ולכן אולי מגיע לה שכר יום הנפילה עד זמן הנפילה.

ואם ירצה לתפוס את שכרה על חשבון חובה נראה שאסור מפני שחובו אליה הוא מדין שכר שכיר, לעומת זאת חובה אליו הוא מדיני נזיקין וע"כ חייב לשלם לה שכרה בזמן שקבעו, אא"כ סכמו לגרוע את חובה משכרה.

ב. חיוב תשלומי המטפלת על התרשלותה

א. מטפלת זו א"א לדונה כאדם המזיק שהרי לא הזיקה לו בגופה, ואם נרצה לדונה מדין זה פטורה על הכל שהרי זה גרמא בנזקין שפטור כמבואר בשו"ע סי' ת"כ סי"א. וודאי לפי"ז שפטורה בכל ד' תשלומי חבלה: נזק, ריפוי, צער ושבת. (ובושת גם לא שייך אצל תינוק כזה ואף לא עשתה זאת בכונה, וע"כ בכל מקרה פטורה).

ב. ומצאנו מחלוקת גדולה בין הראשונים האם חיוב פשיעה הוא מצד אדם המזיק או חיוב מיוחד של שומרים.

חבל נחלתו

חייב, שהרי קיבל חפץ לפעולה בו, בין אם ע"י עשייה בו ובין אם לתקנו, ובזמן שהחפץ אצלו הוא חייב לשמור עליו (כל האומנין ש"ש – סי' ש"ו) וע"כ אם התרשל ונגנב הימנו (כצריפא דאורבני – ב"מ מ"ב ע"א) ודאי חייב.

וכן עולה מתשובת החות יאיר [סי' קס"ט] בשפחה שהתרשלה בהדלקת האש ושרפה כלי בעה"ב שחייבת. וא"כ במקרה דנן אף שהזיקה בגרמא לבעלים חייבת על פשיעתה כמה שהזיקה.

ה. אף על חיובה כשומר צריך לדון. בסי' ש"ז ס"ו הובאו שתי דעות בשומר שבפשיעתו נולדה מכה בבהמה שבשמירתו וסופה להתרפאות, האם חייב בתשלומי המכה כיון שסופה להתרפאות, ויש פוטרם ויש מחייבים, והרמ"א פסק כסברא ראשונה הפוטרת.

ויסוד המחלוקת, אשר שורשה בראשונים כמבואר בנה"כ, האם להחשיב זאת כשבת וא"כ אין שבת לבהמה, או כיון שעומדת למכירה בכל שעה אף שהמכה עומדת להתרפא, בכ"ז היא נכללת בנזק. לגבי דידן אין לכ' נ"מ במח' זו. אם לדעה קמא אף כאן אין שבת אי משום שזהו תינוק ואי משום שהוי חבלה בגרמא כמבואר לעיל וא"כ פטור עליה. ולדעה השניה אדם אינו עומד להימכר בכל שעה, וע"כ לגביו ודאי כלול בשבת שאין חייבים כאן.

ו. אולם בערוך השלחן הביא משו"ת שבות יעקב שכתב שאם הוציא בעל הבהמה הוצאות לריפוי בהמתו אף שאין תשלומי ריפוי לבהמה כיון שע"י הוצאות הריפוי מתמעט הנזק הרי זה עצמו הוי כנזק. ואך אם יכולה להתרפאות ללא

תוס' בריש המניח [כ"ז ע"ב ד"ה ושמואל בסופו] דעתו שחיוב פשיעה בשומרים מצד אדם המזיק, וע"כ טבח אומן שניבל בחינם פטור שנחשב כאונס של גניבה.

אולם שיטת הריב"א בשטמ"ק וכן שיטת ר"פ [הר"ד מחנה אפרים נזקי ממון סי' ד', ושומרים סי' ל"ט] שאין לחייב אומן על פשיעתו כאדם המזיק שמתוך שעוסק בה אינו נחשב כמזיק אלא זהו גדר מיוחד בשומרים.

וע"כ אם ניתן לחייבה ה"ז מדין שומר שפשע בשמירתו, שאחריותו גדולה מאשר סתם אדם המזיק, שחייב בפשיעה, וע"כ חייב אף בגרמא.

אמנם אף אם נדון שחייבת בגרמא היינו גרמא דנזק אבל על שאר דברים לכ' פטורה.

ג. יש עוד הבדל גדול בין אדם המזיק לפועל-שומר, באדם המזיק חיוביו הם כלפי הניזק עצמו היינו הילד, אבל כפועל חיובו הוא כלפי הוריו והילד הוא אך נשוא השמירה. וע"כ חיוביו במקרה דנן נוצרים כלפי ההורים ואינם נבדקים עפ"י חמישה תשלומים דנזקי אדם, אלא עפ"י תשלומי שומרים שחייבים על פשיעתם.

ד. ומצאנו בין האחרונים הסוברים שחיובי שליח הם אף על גרמא כגון נתיבות המשפט בסי' קפ"ג ס"ק א' הסובר ששליח בשכר שלא עשה שליחותו משלם למשלח אף את מניעת הרווח. וכ"כ במחנה אפרים הל' שומרים סי' ח' [עי' בפתחי החושן פקדון פ"ב ס"ג ובמ"מ שם].

ולכאורה לגבי גרמא שאינה מניעת רווח (כמו במקרה של נתיבות המשפט המתבסס על השליח בחמרא דזולשפט – ב"מ ע"ג ע"ב) אלא גרמא בנזק, כל אומן שהוא שומר שכר

ויעויין בספר חפץ חיים פרק ו' שרק אם שואלים אותו מותר לספר את אשר קרה לו, וגם אז עפ"י שבעת הפרטים המנויים בפ"י ס"ב. וכאן מן הסתם אשה זו מצטערת על רשלנותה ועשתה תשובה. ואף ששייך להודיע למי שיבוא ושאלהו עליה במיוחד אבל מעבר לזה לא נראה לי שמותר כאן בכלל.

לסיכום

- א. צריך לשלם למטפלת את ימי העבודה עד הפציעה, ומכאן ואילך כולל יום הפציעה פטור מתשלומין.
- ב. האשה חייבת להורים את הוצאות הריפוי כולל תשלומי הנסיעות. אבל אינה חייבת בתשלומי ימי העבודה של ההורים.
- ג. אסור לפרסם את שמה של המטפלת שהתרשלה.

הריפוי אין חייב לו תשלום זה. עוד הוסיף שם שחייב לו אף מה שאוכלת במשך ימי ריפוי, שאך היתר על מה שאוכלת קרוי שבת, אבל הפסד בעליה על אכילתה ה"ז נזק גמור. ובערוה"ש שם קילס את דבריו וכתב שלא גרע נזק זה מגרמי. וכ"כ בנתיבות המשפט [סי' ש"מ ס"ק ג'].

ובנד"ד עפ"י דבריו נראה שהוצאות הריפוי יחשבו כחלק מהנזק עצמו, אולם כיון שאינו כעבד או בהמה שעושה ואוכל, אין המטפלת חייבת בתשלומי אכילתו וכש"כ לו בהוצאות אבקת החלב מכאן והלאה. כמו"כ בהפסד ימי העבודה להורים, אין נראה שחייבת לשלם את הוצאות הנסיעה לרופא.

ג. האם מותר לפרסם את המקרה ושם האשה

נ"ל בפשטות שהדבר אסור משום לה"ר שהרי אין לו בכך כל תיקון.

סימן צח

מבטל כיסו של חבירו

האם מי שניזק בגלל איחור לעבודתו יכול לתבוע נזקיו מהסוגר את שערי הישוב?

תשובה

א. במס' ב"ק [פ"ג ע"ב] נאמר במשנה שהחובל בחבירו חייב בחמישה דברים: נזק צער ריפוי שְׁבִיט ובושת. הגמרא [פ"ה ע"ב] כותבת שחייבים כל אחד מן התשלומים אפילו כשלא חלה חובת התשלומים האחרים. ומסיקה: "שְׁבִיט —

שאלה

באחד הישובים הוה עובדה, ובשעה שבע וחצי בבוקר, אחד מחברי המושב העמיד את רכבו לרוחב שער הישוב (בגלל תרעומת על בעל משרה בישוב שמקשה עליו בהכנסת עובדים), בצורה שאין יוצא ואין בא. ניזקו מכך אנשים רבים, חלקם, אשר נצרכו להיכנס לישוב, המתינו מחוץ למושב, כמה וכמה המתינו בתוכו והיו צריכים לצאת לעבוד בחוץ.

חבל נחלתו

דהדקיה באינדרונא ובטליה". מפרש רש"י: "סגרו במסגרו". עולה, שמי שסגר את חבירו בחדר ובגלל זה הוכרח להיבטל מעבודתו, הסוגר חייב בתשלומים, וזהו שְׁבֵט ללא חיובים אחרים. לפי"ז התורה חידשה שחופש עבודתו של אדם הוא כחלק מגופו, וכשם שמי שפגע בגופו של חבירו חייב בנזקי גופו, כן מי שמנע את יכולת העבודה של חבירו חייב בתשלומים. וכן פסק הרמב"ם [הובל ומזיק פ"ב ה"ג]: "אסרו בחדר נתן לו דמי שְׁבֵט בלבד". וכן מפורש ברבנו חננאל [אוצר הגאונים לבי"ק]: "דהרזקה באינדרונא ובטליה, פירוש: כלאו בחדר ובטלו ממלאכתו שחייב לשלם לו בטילתו". וכ"כ הערוך [ערך הרזק]. וכ"כ במאירי ובפסקי הרא"ז [פ"ה ה"ב אות י"ב]. יוצא מדבריהם שהתורה חייבה על הפסד עבודתו (אבל לא על עצם ביטול חופשו). ואע"פ שהמלאכה עצמה אינה דבר בעין שניזק שהרי שכרו הוא תמורה לעבודתו, ואפילו מי שעובד לשם המלאכה עצמה כגון עובד בביתו, הרי הנזק הוא בגרמא, וההיזק לא היה במלאכה עצמה. בכ"ז התורה חידשה שאף על נזק של שְׁבֵט בגרמא חייבים בתשלומים¹.

ב. אבל הרא"ש בב"ק [פ"ה סי' ג'] כתב: "ומסתברא דמיירי שהכניסו לחדר וסגרו בתוכו. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח גרמא בנזקין הוי, כמו פורץ גדר בפני בהמת חבירו ויצאה ונאבדה דאמרינן לעיל בפ' הכונס [דף נ"ה ע"ב] דפטור מדיני אדם. ומה לי פורץ גדר ונאבדה ומה לי גודר בפניה ומתה ברעב. וכה"ג כתבו התוס' בפרק אלו הן הנשרפין [סנהדרין דף ע"ז ע"א] גבי כפתו במקום שסוף חמה לבוא או סוף צינה לבוא דפטור, שאם הביאו ממקום אחר וכפתו שם חייב²".

היינו הרא"ש מצריך כדי לחייב בתשלומים מעשה של המזיק בניזק, ומצמצם או כולא שאינו מביא את הניזק למקום, אלא אך מונעו שלא יוכל לצאת מהמקום, אינו נחשב כעושה מעשה וע"כ פטור מתשלומים. וכן הטור [סי' ת"כ אות י"א] כתב כאביו [הרא"ש]. ודבריהם צריכים בירור. וכי מה הנ"מ בין הכניסו לחדר ובין סגר עליו כשהיה בתוכו, בשניהם, לענין הביטול ממלאכה, הוא גרמא בלבד³?

באבן האזל [רמב"ם שם] תרץ שהשוואת הרא"ש למצמצם היא לחיובא, שאם עשה בו מעשה בגופו אע"פ שפעולתו היא

1. לפי הסבר זה צריך לדון עפ"י מה תוגדר השְׁבֵט: לפי אותה מלאכה שבטיל מינה?! ואם לא התכוין לעבוד באותו זמן, וכי פטור מתשלומים? וצ"ע.
2. ז"ל התוס' [שם ד"ה סוף חמה]: "דלא רבי רחמנא מצמצם אלא במקום שהתחיל בו ההיזק כבר, ומיהו אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבא וסוף צינה לבא נראה דחייב למ"ד אשו משום חציו... ואין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש".
3. בערוך השלחן [סי' ת"כ סי"ג] כתב שאף הרמב"ם סובר כרא"ש ואין מחלוקת ביניהם. ז"ל: "הכניסו בחדר וסגר הדלת עליו ובטלו ממלאכתו אינו נותן לו אלא שְׁבֵט בלבד. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו את הדלת שלא יוכל לצאת הוי גרמא ופטור מדיני אדם כיון שלא עשה בו מעשה. ואפילו לדעת הרמב"ם שבסי' שצ"ז סעיף ט' ע"ש (=שהפורץ גדר בפני בהמת חבירו חייב בנזקים שהזיקה) דהתם כיון דודאי תזיק הוי גרמי אבל ביטול ממלאכה אינו אלא גרמא". ובאבן האזל הסתפק בדברי הרמב"ם, האם מצריך מעשה בגופו ממש או שאף הסוגרו בחדר חייב.

וגברא דלא עביד למיגר דפטור כיון דלא נהנה אנ"פ שגרם הפסד לחבירו. דאפילו גירש חבירו מביתו ונעל הדלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא... ורב אלפס כתב אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואנ"פ דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא. וכדבריו מוכח בשמעתין: 'שלחוח בי רבי אמי, אמר: וכי מה עשה זה מה חסרו ומה הזיקו', משמע הא חסרו והזיקו פשיטא שחייב. ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא. ואי איכא לחיוביה מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה, ולא דמי לנועל ביתו של חבירו ולא דר בו, או המוביר שדה של חבירו שלא בא לידו כלום מחסרון חבירו. אבל זה אנ"פ שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחינם מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד וכ"נ".

עולה מדברי הרא"ש בשנית, שהחוב על ביטול ממלאכה שייך רק ע"י מעשה, ורק אם "אוכל" חסרונו של חבירו חייב אף על חסרון שבא מחמת גרמא - עפ"י הר"ף.

ד. בטור [סי' שס"ג אות ו'] כתב:

"ורב אלפס כתב אם עומד החצר להשכיר צריך ליתן לו שכר אפילו אם הדר לא היה צריך לשכור, ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל. והרמ"ה הוסיף לומר דאפילו לא היה דר בו כיון שעומד להשכיר וגזלו ממנו חייב, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב על זה דפטור".

וכ"כ רבנו ירוחם [מישרים נל"א ח"ב] כטור: "והסכימו המפרשים שאם גירש חבירו מביתו ונועל הדלת בפניו ולא הניחו לדור בו ולא לשוכרו פטור כי הוא גרמא בנוקין".

צמצום, מעשהו מחשיבו כאחראי על סוף החמה לבוא והיא נחשבת כחיצוי, וכן הסגירה. והביא ראיה לכך מהיש"ש בב"ק שם, ודבריו צ"ע מצד הסברא.

ונראה לומר שהבנת הרא"ש בשבת היא כרמב"ם ור"ח. ואף אם כלאו כשיצא לחופשה, או אפילו הזיקו כשהיה בשנת שבתו ולא עבד משלם שבתו על פוטנציאל העבודה שאיבד בשעת ההיזק. אולם בניגוד למשתמע מן הרמב"ם שכיון שכך החיוב הוא על גרמא - ביטול עבודתו כתוצאה מנזקו - אף בתשלום שבת בפני עצמה משלם על גרמא. לעומת זאת לפי שיטת הרא"ש ותוס' אינו משלם על גרמא אא"כ עשה מעשה בגופו של ניזק, ואנ"פ שבעצם ההיזק הוא עדיין גרמא. וע"כ מחייב הרא"ש דוקא אם עשה מעשה בגופו של חבירו - היינו הכניסו, אבל על הכליאה בלבד שהיא מעשה בבית אינו מתחייב משום גרמא.

השו"ע [סי' ת"כ סי"א] פסק כרא"ש וחיזק את דבריו בביאור הגר"א. ואף ששאר הראשונים לא הזכירו תנאי זה, כיון ששאר הפוסקים לא חלקו על השו"ע נראה שהלכה כמותו, וע"כ המתעכבים מעבודתם, כיון שסוגר הישוב לא עשה מעשה בגופם, אינם יכולים לתבוע תשלום על הפסד עבודתם.

ועדיין צריך לדון מה דינו לגבי אלה שהיו עסוקים במלאכתם בפועל. והוא עצרם באמצע עבודתם.

ג. בסוגיית "זה נהנה וזה לא חסר" נב"ק כ"כ"א] נחלקו הראשונים מה הדין אם גר בבית חבירו העומד להשכרה אבל המתגורר אינו עומד לשכור, האם משלם על מגוריו או לאו. כתב על כך הרא"ש [פ"ב סי' ו']: "פרי דה"ה בחצר דקיימא לאגרא

חבל נחלתו

הדלת, נימוק נוסף: "ואומר בירושלמי זאת אומרת המבטל כיסו של חברו פטור". היינו המונע רווח ממנו מחבירו פטור מתשלומים.

ז"ל הירושלמי [ב"מ פ"ה ה"ג]: "תני הנותן מעות לחבירו ליקח בהן פירות למחצית (שכר) ואמר לא לקחתי, אין לו עליו אלא תרעומת... א"ר יצחק: הדא אמרה המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת. המבטל שדה חברו חייב לשפות לו, המבטל ספינת חברו וחנות חברו מהו?" ונשאר הירושלמי בשאלה.

הפני משה פרש טעם התשלום בשדה משום שהרווח מצוי. והשדה יהושע פרש משום שברי היזיקא. לעומת זאת בספינה וחנות אין הרווח ודאי.

בהגה"מ [שלוחין ושותפין פ"ז אות ב'] וברא"ש [ב"מ פ"ה ס"ו ס"ט] הוסיפו על מקרה זה: "והא דאמרין באיזהו נשך הוא דיהב ליה זוזי לחבריה למזבן חמרא ופשע ולא זבן משלם ליה כדאזיל אפרותא דזולשפט — מיירי שהתנה לו בפירוש אם לא אקנה לך אשלם כל ההפסד". ולפי דעתם אין לחייב משום מבטל כיסו של חברו אא"כ התנה על כך בפירוש, ואין המבטל אלא גרמא לנזקו הממוני של חברו.

אולם במרדכי [ב"ק הגיזל קמא ס"ו קכ"ה] חלק על כך וכתב: "המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת זהו במקום שאין מרויח בו אבל אם מרויח בו חייב ליתן לו, וכן הורה לנו רבינו אליעזר בר' יהודה".

הרמ"א בחו"מ [סי' רצ"ב ס"ז] פסק שברווח ודאי חייב המונע חברו ליתן לו מה שהיה ראוי להרויח, אמנם הש"ך כתב שרש"ל חלק ופסק שהמבטל כיסו של חברו אי"צ ליתן לו. וכן נטיית רוב

השו"ע [שס"ג ס"ז] פסק כר"ף, והרמ"א הוסיף שאם גזל חצרו ולא דר בו פטור ולהוציא מדעת הרמ"ה.

אולם הב"ח [סי' שס"ג] מקשה על הב"י שכרמ"ה עולה מסגרו באדרונא, וע"כ המגרש חברו מביתו חייב. וכתב שכ"פ הרמב"ם והנ"י. ומבין שזו מחלוקת ראשונים בין הרא"ש והרמב"ם, לפי הרמב"ם זהו גרמי וחייב, ולפי הרא"ש זהו גרמא. (ולכאורה חולק על הבנת הב"י שכל הראשונים סוברים כרא"ש). ולפי דבריו מה שנפסק שהתוקף עבדו של חברו ועשה בו מלאכה ולא בטלו שפטור מתשלום משום שנוח לאדם שלא יבטל עבדו [שס"ג ד'] היינו דוקא כשהעבד בטל ממלאכתו אבל אם מבטלו ממלאכת בעה"ב כגון שסגרו בחדר חייב בתשלום [וכ"כ בפרישה]. עוד יצא הב"ח להסביר שיטת הרא"ש ולחלק לפי הרא"ש בין הכניסו וסגרו בבית, לבין מגרש חברו מביתו שפטור (לרא"ש), מטעם שסגרו בבית ההיזק מתחיל מייד בעוד שגרשו מן הבית ההיזק מתחיל לאחר זמן. הקצות [שס"ג ג'] חולק על הב"ח ועל הראיה לשיטתו מעבד. הוא טוען שרק בנזקי אדם באדם משלמים שְׁבֵט, וע"כ המגרש ונועל פטור מפני שהשבת היא לחנות כלומר הוא ניזק בממונו ולא ניזק בעצמו. וכן על עבד חייבים בְּשֵׁבֵט (לרבו), וע"כ המבטלו בידים חייב בתשלומים. נראה שלפי שתי השיטות, מי שמנע מחברו בידים לעשות מלאכתו חייב בְּשֵׁבֵט, וע"כ מובילי סחורות או מסיעי נוסעים שסוגר השער עיכבם, יכולים לתבוע הפסדם ממנו, מדין שְׁבֵט.

ה. הרא"ש [ב"ק פ"ב ס"ו ו'] הוסיף בתוך דבריו לגבי מגרש חברו מביתו ונועל

הפוסקים.

ולפי"ז אם תפס ואמר קים לי, והוכיח שרווחו בטוח אין מוציאין מידו.

לגבי המקרה שלנו נראה שכל המעוכבים ע"י אותו סוגר דלתי הישוב אינם יכולים לתבוע משום מבטל כיסו של חברו, ואעפ"כ מי שהיה לו עסק ברור של רווח ותפס אין מוציאין מידו.

ו. אלא שכל הדין צ"ע בזמננו.

כתב הטור [הרי"מ סי' א']:

"אבל האידנא דליכא סמיכה כל הדיינים בטלים מן התורה כדכתיב לפניהם... היינו סמוכים ודרשינן לפניהם ולא לפני הדיוטות ואנו הדיוטות אנו לפיכך אין הדיינים מן התורה אלא דשליחותיהו דקמאי עבדינן. ומסקינן דלא עבדינן שליחותיהו אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס כגון הודאות והלואות... אבל במידי דלא שכיח אפילו אית ביה חסרון כיס כגון אדם שחבל בחבירו אין דנין אותו...".

עפי"ז לכאורה נפל פיתא בבירא שהרי תשלומי שְׁבֶּת הם נזקי אדם באדם.

ממשיך הטור: "וכתב הרמב"ם אבל ריפוי וּשְׁבֶּת דנין אותו וכן הורו הגאונים ואמרו שמעשים בכל יום לגבות ריפוי וּשְׁבֶּת בבבל. ומדברי א"א הרא"ש זצ"ל יראה שאין דנין אותו". כלומר מחלוקת בין הראשונים האם שבת כלול בדבר ששכיח ויש בו חסרון כיס או שכל תשלומי אדם באדם אינם נידונים לאחר שבטלה הסמיכה.

מכריע הב"י: "וכ"נ (כרא"ש) שהוא דעת הרי"ף... ומ"מ לענין הלכה כיון שהרי"ף והרא"ש לא ביארו דעתם והרמב"ם ביאר דבריו וכתב שכן הורו הגאונים ואמרו שמעשים בכל יום לגבות שבת וריפוי בבבל הכי נקטינן". והצטרף לדעתו הב"ח. וכ"פ בשו"ע [ס"ב]. אמנם הרמ"א כתב: "וי"א שאף ריפוי ושבת אין דנין. ולא ראיתי נוהגין לדקדק בזה רק כופין החובל לפייס הנחבל ולקנסו כפי הנראה להם".

ולמעשה נראה שראוי לנהוג כשו"ע וע"כ אותם שהופרעו באמצע עבודתם חייב המזיק לשלם נזקם. ולגבי אחרים אם תפסו לכאורה אין מוציאם מידם.

סימן צט

הצלת ממונו בממון חברו

א. הקדמה

יש מספר מושגים הלכתיים מיצרניים שצריך לברר את המפריד ביניהם. ישנה מצות השבת אבידה, וע"כ אילו שמעון היה כאן, היתה עליו לכאורה המצוה לשים בעצמו את הרעפים על בית ראובן, כדוגמת מים שבאים על קרקעו של חברו ויכול לעצור בפניהם שלא ישטפוה. וא"כ

שאלה

לראובן עפו רעפים מגגו ברוח חזקה ונשברו. לשמעון בית בבניה ועל ידו ערימת רעפים שישתמשו בהם עוד מספר שבועות. שמעון אינו בביתו, ואי אפשר ליטול רשותו. האם מותר לראובן לקחת רעפים ע"מ לשלם ולשים על גגו ללא נטילת רשות או לאו?

חבל נחלתו

בנהר ומניח את שלו, ובשני המקרים אם לא התנה בפירוש אין לו אלא שכרו (שכר כלי ושכר פעולתו – רש"י). ונראה בפשטות שאין הנפסד (בעל הדבש או בעל החמור הטובע) יכול לדרוש מהשני להפסיד את שלו. וצ"ע מדוע.

ג. פסק הדין: אסור להציל ממונו בממון חברו

פסק הדין [ב"ק מ"א ע"ב]: "חזינן מאן דאמר הני כולהו הלכתא נינהו, ואנן לא סבירא לן הכי, דקיי"ל כמתני' דאין לו אלא שכרו" ומביא את הגמ' מסוף פרק מרובה שכולן כחידאי, וע"כ כולהו לאו הלכתא נינהו. והנ"י כתב שכן סברו כל האחרונים. בס' ההשלמה הביא את פסק הדין וכתב:

"ואנ"ג דתניא בפרק מרובה התועה בין הכרמים מפסג ועולה מפסג ויורד, שאני אבדת גופו מאבדת מקומו... אלא ודאי עיקרא דמילתא הכי הוא דכל אדם יש לו להציל עצמו באונס חברו ואפילו שלא בפני בעל הממון כהריא דמפסג ועולה דלא בפני בעלים אלא חייב להחזיר הממון לבעלים אחר ההצלה... כל זה שאמרנו באונס גופו אבל באונס ממונו אין לו להציל ממונו בממון חברו אפילו על מנת שיחזירו, והיינו דלא קיי"ל כר"י בנו של ריב"ב...".

ד. פשרת הראב"ד: מותר להציל ממונו בממון חברו כשבעל הממון לפנינו מוסיף בעל השלמה:

רשותו אינה מועילה ואינה מורידה¹. אולם מאידך הרי אם יטול הוא שואל שלא מדעת שהוא גזלן, ומציל עצמו בממון חברו, והגמ' אומרת בב"ק [ס' ע"ב] שאסור להציל עצמו בממון חברו.

ב. הסוגיות בש"ס

בבבא קמא [פ"א ע"ב] הגמ' עוסקת בתנאי בית דין (=תקנות חברתיות בענייני ממונות) ומקשה:

"ותו ליכא? ווהא איכא דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה דתניא, רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: תנאי ב"ד הוא, שיהא זה יורד לתוך שדה חברו וקוצץ שוכו של חברו להציל נחיל שלו, ונותן לו דמי שוכו של חברו; ותנאי ב"ד הוא, שיהא זה שורף יינו ומציל דובשנו של חברו (כשנסדקה חביתו של בעל הדבש), ונוטל דמי יינו מתוך דובשנו של חברו; ותנאי ב"ד הוא, שיהא זה מפרק את עציו וטוען פשתנו של חברו (כשחמורו של בעל הפשתן מת), ונוטל דמי עציו מתוך פשתנו של חברו, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ; — ביחידאי לא קאמרינן".

המקרים הללו מופיעים במשניות בפרק עשירי של ב"ק. בדף קי"ג [ע"א]: "ומהלך בתוך שדה חברו להציל את נחילו ואם הויק משלם מה שהויק אבל לא יקוצץ את שוכו ע"מ ליתן דמים, ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף קוצץ ונותן את הדמים". ובדף קט"ו מביאה מקרה שופך יינו להציל דובשו של חברו, ומציל חמורו של חברו

1. וצ"ע אם כופים על מצות השבת אבידה כעין זו. ובפשטות אין כופים, וא"כ כל זמן שלא נתן לו רשות הרי הוא גזלן ויידון להלן.

היינו אם ה"משיב אבידה" שפך מדעתו ללא התניה בפני בי"ד אינו נוטל את כל מה שהפסיד כיון שבעל הממון הנפסד טוען הייתי דוחק ומציל את שלי. אבל אם בעל ממון הנפסד תובע מהשני לשפוך או ששופך בעצמו נוטל כל הפסדו ויש כח ביד הנפסד לשפוך משום תנאי בית דין. וכן הרא"ש בפ"ז [סי' י"ה] הביא את דברי התנאים שנוטל כל מה שהפסיד מתוך מה שהציל. ובפ"י [סי' ט"ז] כתב על דברי הר"ף: "ומה שהביא ראיה ממשנתנו דאין לו אלא שכרו לאו ראיה, דהתם מיירי כששפך מעצמו ותנאי בי"ד כשבעל הדבש תובע שישפוך בעל היין את יינו שלא יהא רשאי למחות". והברייתא לא שנתה דבריהם מפני שלא רצתה לשנות דברי יחידים. וכן מסביר בדברי ר"י בן ריב"ב את קציצת הסוכו.

וכן המרדכי [סי' ע"ט] כתב: "תנאי בי"ד שיהא זה שופך את יינו ומציל את דובשו. פי' ר"י רשאי בעל הדבש לשפוך את היין, אבל בעל היין אם שופך את היין מדעתו יכול לומר בעל הדבש לא מרצוני נעשית ולא הייתי שופך כי הייתי דוחק ומציל ואין לו אלא שכרו".

ו. שאלת תרומת הדשן ותשובתו

בתרוה"ד [חלק א' סימן שט"ז] הביא שאלה ותשובה העוסקות בענייננו. "שאלה: ראובן היה לו סוס בביתו ויצא לשוק, ובא שמעון לביתו של ראובן ולקח הסוס לרכוב עליו מהר עבורו חוב אחד שאם לא ירכוב עתה עבורו יהא בודאי נפסד, והחוב הוא בערך מאה לטרין ושום סוס אחר לא נמצא לו, אמרה אשת ראובן לשמעון: אל תקח הסוס כלל כי בעלי ג"כ צריך לרכוב

"והרב ראב"ד תירץ דהא דלא קיי"ל כר"י בנו של ריב"ב, הני מילי שאין בעל הבית שם ואין לו לבעל הדבש לשפוך יינו של חברו להציל את דבשו. אבל לעולם אם היה בעל היין שם יש לו להציל דובשנו של חברו, ומתנה בפני בעל הדבש או בפני בית דין אם הם שם ליטול את יינו מתוך דבש חברו. וגם בעל הדבש יכול לכוף את בעל היין אם הוא שם שישפוך את יינו ויטול את יינו מתוך הדבש. וטעמא דמילתא שחייב להחזיר את אבדת חברו, אבל ממונו אינו חייב בחזרת אבדה שהאיש מצווה על השבת אבדה ואין ממונו מצווה".

עולה שלפי דעת הראב"ד ישנו חילוק אם בעל הממון לפנינו או לאו. אם הוא לפנינו הוא מצווה בהשבת אבידה וע"כ אפשר אף לכוף אותו לשפוך את יינו או לתת את חמורו – אבל תמורת תשלום מלא. אבל אם אינו לפנינו ורק ממונו כאן, אין החיוב של בעל הממון "עובר" גם לממונו וע"כ אסור ליטלנו.

ה. שיטת תוס' ורא"ש: מותר להציל ממונו בממון חבירו

תוס' [פ"א ע"ב ד"ה ונוטל] כתב:

"ונראה לר"י דההיא דלקמן שבעל היין שפך את יינו מדעתו שיכול לומר בעל הדבש למה שפכת אני הייתי דוחק ומציל. אבל הכא מיירי שבא בעל הדבש לשפוך את היין שתנאי בי"ד הוא שאין בעל היין יכול לעכב אלא שופך יינו של חבירו בע"כ של חבירו אלא שנותן לו דמי יינו מתוך דובשנו, והשתא הוי כעין ההיא דנחיל של דבורים שקצצו בע"כ של חברו להציל נחילו".

חבל נחלתו

עליו מיד עבור עסק א' שיש לו עם נכרי א', ואם לא ילך היום יהא הכל נפסד בודאי. אמר שמעון כמה הוא העסק י' ליטרין אני צריך לסוס הזה עבור ק' ליטרין אפרע מיד לראובן עשרה ליטרין העסק שלו אם יהא נפסד ואקח הסוס, וכן לקח אותו ע"מ לפרוע ג"כ שכרו, כי הסוס עומד להשכיר לכל ונאנס בדרך, חייב לשלם שמעון דמי הסוס לראובן או לא?

תשובה: יראה לפום ריהטא פשיטא הוא דחייב, דכיון דאמרה לו אשת ראובן דבעלה צריך לו לעצמו ואין דעתו כלל להשכירו עכשיו, א"כ הוי שמעון שכיר שלא מדעת ונקרא גזלן, כמו שואל שלא מדעת דמ"ש, כיון דהשתא ודאי לא ניחא ליה לראובן בשכירות, וכ"ת טעמא מאי דלא ניחא ליה משום הפסד עסק שלו, הא הבטיחו שמעון וקבל עליו לפרוע לו, נראה דמ"מ נקרא גזלן כדגרסינן פ' הכונס [ב"ק ס' ע"ב] מהו לאיחלופי שעורים דישראל בעדשים דפלשתיים כדי להאכיל את בהמתו, ומפרש התם באשירי דעדשים עדיפי משעורים טפי, ומסיק התם דאסור משום חובל רשע גזילה ישלם אע"פ שישלם גזילה היא, וה"ה נ"ד נמי דמ"ל אם נטל ממון חבירו שלא מדעתו ע"מ לשלם, ומ"ל אם מקלקל ע"מ לשלם שהרי עסק של ראובן בודאי היה מקולקל ונפסד אם לא ירכב היום. אמנם כי דייקנין מצינו למימר דלא מיקרי גזלן כה"ג בלקיחת הסוס, ואדרבה ברשות ב"ד נטלה, דתנין פרק מרובה ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אמר תנאי ב"ד הוא שאם נסדקה לאחד חבית של דבש שופך את יינו של חבירו כדי להציל דובשו ונותן לו דמי יינו, ומפרשים התוס' התם בשם ר"י וכן באשירי בפ' הגוזל בתרא דכופהו לשפוך את יינו כדי להציל את

הדבש, וכיון דמצי למכפייה כל שכן דמצי למיטליה שלא מדעת, וא"כ נ"ד נמי הואיל ואינו מקלקל את של חבירו אלא בשביל להציל את שלו שהוא מרובה טפי, מסתמא דעל כה"ג נמי התנו ב"ד. וה"ה והיא הסברא דחובל רשע איירי שאינו עושה בשביל להציל את שלו, דאכה"ג לא התנו ב"ד. ואע"ג דרב אלפס וסמ"ג פסקו דלא כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן ב"ב, באשירי דחי ראיות של רב אלפס, ובטור חושן כתב בהדיא דאשירי פסק כר"י וכן כתב בא"ז דר"ח פסק כר"י, וגם ראבי"ה דחה ראיות דרב אלפס. אמנם בתוס' פ' מרובה [ב"ק פא ע"ב תר"ה ונוטל] כתבו דרבנן דמתני' דפ' הגוזל בתרא [ב"ק קי"ד ע"א] דפליגי בקוצץ את סוכו, פליגי נמי בשופך את יינו דחד טעמא הוא. משמע מדבריהם דפליגי נמי אתנאי ב"ד, ולא מדינא משום דזה נהנה לחוד כמו שרצה האשירי לומר פ' הגוזל בתרא ע"ש, ולפ"ז מסתמא הלכה כרבנן. ומהשתא נ"ד לפי דברי הפוסקים כר"י, א"כ ברשות לקח שמעון בשכר והו"ל שוכר שפטור באונסין, אבל לרב אלפס חשיב שוכר שלא מדעת והוי גזלן וחייב.

ז. הפסיקה להלכה

הטור [חושן משפט סימן רע"ד] **כתב:** "דבי ישמעאל אומר עוד תנאי ב"ד, שמי שברח לו נחיל וישב לו על אילן חבירו שיכול להציל נחילו ולקוץ הענף ויתן לו דמי ענף והרואה את חבירו שיש לו חבית של דבש שנסדקה וקרובה להפסד והוא יש לו חבית של יין וחבירו אומר לו שפוך יינך ואמלא חביתך דבשי הנפסד ואפרע לך דמי יינך שחייב לעשותו, וכן אם יש לחבירו חמור טעון פשתן ומת חבירו ולו יש חמור טעון

עצים אומר לו לפרוק עציו ולהציל פשתנו והוא יפרע לו דמי עציו שחייב לעשותו. וכתב רב אלפס שאין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי ישמעאל, וכ"כ הרמ"ה. וא"א הרא"ש ז"ל פסק כדבריהם. והרמ"א [חושן משפט סימן רע"ד] הביא שתי הדעות להלכה. ז"ל: "מי שהיה לו נחיל של דבורים ויצאו וישבו על אילן של חברו, ו"א דיכול לקרץ ענף כדי להציל נחילו ונותן דמי ענף לבעל האילן [טור בשם אביו הרא"ש], ויש חולקין [שם בשם הר"ף והרמ"ה]. ושו"ע הרב [הל' שאלה ושכירות ה"ן פסק: וזמ"מ אם אירע לאדם איזה הפסד

פתאום רשאי ליטול חפציו של חברו שלא מדעתו להציל בהם שלו ולשלם לחברו מה שקלקל ויפסיד חפציו ואפילו אם יפסידם לגמרי... ואם חברו כאן חייב חברו לעשות כן כשזה מבקש ממנו וזה תנאי מתנאים שהתנה יהושע עם ישראל כשהנחיל להם את הארץ. ויש חולקים בזה וי"ש יחמיר לעצמו בדבר שאין בו הפסד. (ומ"מ אם אירע לו הפסד פתאום לא יציל שלו בקלקול חפציו של חברו שלא מדעתו אע"פ שמשלם לו אם בעל נפש הוא לחוש לסברא האחרונה א"כ ידוע לו שלא יקפיד עליו חברו)."

סימן ק

גזלן שהשכיר - תשלומי שכירות - למי?

שאלה

גזלן גזל מכונית והשכירה לאחר בלא ידיעת השוכר. תוך כדי תקופת השכירות נתפס הגזלן ונתבררה גזלנותו (אף לשוכר). למי מגיעים תשלומי השכירות, והאם השוכר יכול לטעון שאינו משלם לאף אחד?

תשובה

א. כתב הטור [חו"מ סי' שס"ג, ה']: "וכתב הרמ"ה ה"מ שעשה בה מלאכה הוא בעצמו אבל השכירו לאחר אפילו שנכנס בתורת גזלנות כיון דקיימא לאגרא השוכר מן הגזלן צריך ליתן השכירות לבעלים שעדיין לא

קנאה הגזלן קנין גמור אלא להתחייב באונסיה נמצא כשנוטל הגזלן השכר מן השוכר ממון הנגזל הוא נוטל וצריך להחזירו לו". [וביתר פירוט בשטמ"ק ב"ק צ"ח]. היינו דעת הרמ"ה והטור שאע"פ שהגזלן כלל לא ידע מהשכרת מכוניתו הגזולה בכ"ז התשלומים שייכים לו מפני שאין המכונית קנויה לגזלן שיזכה אף בתשלומי שכירותה.

ב. אולם הב"י הקשה על שיטה זו. וז"ל: "ומ"ש בשם הרמ"ה [שט"מ ד"ה ולענין פסק כתב הרמ"ה ז"ל] הני מילי שעשה בה מלאכה הוא בעצמו אבל השכירו לאחר וכו'. כתב החכם המרשים¹ שהטעם משום

1. המו"ל של הטור בהוצאת מוסדות שירת דבורה העירו שהחכם המרשים הכונה להערות שנוספו על הטור בהוצאה שהיתה לפני ר' יוסף קארו וכיון שלא ידע את שמו כינהו בשם זה.

חבל נחלתו

אתאי בידיה דדמו קצת לשבח דאתי על הגזילה מחמת יוקרא שנתייקר ביד הגזלן דלא אמרינן דלשקול גזלן זה השבח ולא חיישינן לתקנת השבים בכה"ג דאכתי לא אתאי לידיה עד שימכרו, אבל אי אתאי לידיה נראה דודאי הוי דגזלן דליכא חילוק בין שבח דאתי ליה ע"י עצמו ובין דאתי ליה ע"י אחרים...".

ג. אולם האחרונים הקשו על דברי הב"י. הרמ"א תרץ קושיית הב"י השניה מדין "כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו" [ב"מ ל"ה ע"ב], שהרי אם השוכר עשה בה מלאכה בעצמו והפרה מתה באונס פטור ואילו אם השאילה לאחר ומתה, התשלומים אינם חוזרים לשוכר אלא לבעל הפרה. ולגבי קושיית הב"י שכיון שהיה שינוי רשות אין התשלומים חוזרים לנגזל – פרך הרמ"א שכיון שהשוכר ירד על דעת לשלם שכירות אינו יכול לפטור עצמו ממנה, והגזלן הוא כשליח בעלים להשכיר מכונתם.

הרמ"א בהתאם לדרכו, פסק כן להלכה [שס"ג, ה'].

הב"ח אף הוא הביא את פירכתו הראשונה של הרמ"א, אולם פתח בתשובת ר"א ממיץ המובאת במרדכי [ב"ק ס"י קמ"ב]: "מכאן היה דן רא"ם וכן הסכימו כל הגדולים שכל ממון שלא נקנה ביד מי שהוא ביאוש למ"ד יאוש קני ולא בשינוי מעשה ולא בכל דבר שכיוצא בו נקנה הרי הוא ברשות הבעלים, ואם מכרוהו בעלים או נגזל מהם ובא אחר ולקח מן הגזלן או הפקידו ביד אחר בכ"מ שהוא ברשות בעלים קאי, ויכולין הבעלים להזמין לדין הגזלן השני או הנפקד השני

דאם לא כן נמצא לפעמים הגזלן משתכר ולקתה מדת הדין עכ"ל. ובעיני יפלא פסק דינו של הרמ"ה דכיון דקיימא לן נסי' שס"ב ס"ח] כל הגזלנים משלמים כשענת הגזילה מה לי עשה בה מלאכה בעצמו מה לי השכירה לאחר ואדרבה השכירה לאחר עדיף משום דאית בה שינוי רשות דשכירות ליומיה ממכר הוא [ב"מ נו ע"ב]. ומ"ש החכם המרשים דלקתה מדת הדין אינה טענה, דהא עדיפא מינה אשכחן שבח גזילה דגזלן הוי".

בדברי הב"י שתי טענות כלפי דעת הרמ"ה עפ"י הסבר החכם המרשים:

א) הרי אם הגזלן היה משתמש בעצמו בגזילה היה פטור מתשלומי שכירות או דמי שימוש שהרי מרגע שגזלה התחייב בתשלומיה, וא"כ מדוע אם השכירה לאחר יתחייב להחזיר תשלומי שכירותה לנגזל. ואדרבה בהעברתה ליד אחר ישנו צד להיתר מפני שהחפץ קנוי לשוכר כמכר לשעה.

ב) טענת לקתה מידת הדין בכך שהשוכר משתכר בגזלנותו אינה טענה, שהרי מצאנו יותר מכך שאף שבח שהשביחה הגזילה ביד גזלן שייך לו ולא לנגזל. הב"י נאמן לדרכו השמיט את דברי הרמ"ה מפסיקתו בשו"ע. תמך בדברי הב"י הש"ג [ב"מ ל"ו ע"א מדפי הרי"ף] שהקשה כב"י, ומסיים דבריו בתירוץ דברי הרמ"ה:

"ונראה דדברי הרמ"ה הם בענין שעדיין לא הגיע השבח הזה ליד הגזלן בשעה שהנגזל מוציא הגזילה מתחת ידו, דבכה"ג דלא אתי השבח לידיה עדיין דלא שייך ביה תקנת השבים, דליכא למימר בכה"ג קשה גזל הנאכל דאכתי לא

סימן ק - גזלן שהשכיר - תשלומי שכירות - למי?

מכרו ניזק עד שעמד בדין הרי הקונה משלם שכר חרישה לבעל השור. לעומת זאת לר"ע כיון שהם שותפים הרי מכירתו שלא כדון. ומביא הרשב"א דברי רש"י והראב"ד ומסיק: "ולפי דבריהם לר"ע דאינו מכור מעלה לוקח שכר לניזק. ואני מסתפק בדין זה, דמזיק לר"ע כשמכרו כגזול הוא, דהניזק שותף הוא, וגזול שור וחורש בו אינו מעלה שכר לניזק, דלאו אדעתא דשכירות נחת ביה, וכל הגולנים משלמים כשנת הגזילה". היינו אף שהקונה ירד בו לשם קניה כיון שהשור שייך אף לניזק הרי מוכרו הוא כגזלן וע"כ אינו משלם תשלומי שכירות לניזק-הנגזל ואף הקונה אינו משלם תשלומי שכירות לנגזל. ורעק"א משווה בין תשלומי שוכר לתשלומי קונה שמוציאים מידו. ועולה לפי דברי הרשב"א ששוכר מגזלן פטור מתשלומין.

אולם החת"ס דוחה את ראיית רעק"א: "ולא זכיתי להבין דהא ש"ס לא מיירי שמכרו לרד"י דהיינו שכירות בעלמא אלא מכרו סתם מכירה מוחלטת והלה קנה לחלוטין ולא נחתו אדעתא דשכירות אלא שאינו מועיל אלא לרד"י שהרי סופו של ניזק לגבות השור ואין זה ענין לרמ"ה שהשכירות וסופו לחזור להגזלן בזה ס"ל להרמ"ה דשכירות לבעליו, וקצת רא"י מדבעי רבא מכרו לר' ישמעאל ולא בעי השכירו מאי משמע קצת דהריא אפי' לר"ע אינו מושכר ועכ"פ אין רא"י להרב"י מהרשב"א כלל".

היינו אין לדמות בין שכירות לבין מכירה, ועל כן אין מכאן ראייה לדברי הרב"י.

ואם הן שלישים או רביעיים דין אחד להם ולא מצי למימר לבעלים לאו בעל דברים דידי את".

וממשיך המרדכי בראיות לקביעה זו שאם אין החפץ הגזול קנוי בקניין מלא לגזלן הרי כל התשלומים בין של הגזלן בין של אלה אשר קנו ממנו חוזרים לנגזל. ומוסיף הרב"ח: "והיינו ממש כדברי הרמ"ה". הפרישה מציע הסבר אחר על קושיות הרב"י, שלא תקנו שהתשלומים של שבח או שינוי החוזר נשארים אצל הגזלן אלא במקום שהיה שינוי מועט ע"י טירחת גזלן ומשום תקנת השבים החפץ הנגזל כקנוי לו לגמרי והתשלומים לגזלן, אבל במקום שכל הרווח חיצוני הרי זה דומה להוקרה או נתפסמה מאליה שאין השבח קנוי לגזלן והוא צריך להחזירו לבעלים. (תירוצו דומה לדברי הש"ג).

ד. סיוע לדברי הרב"י הביא רעק"א בתשובתו לחתנו – החתם סופר נש"ת חו"מ קס"ה. כך מביא החת"ס את דברי חותנו: "תו בדיק לן מו"ח הגאון נ"י וז"ל בש"ע ח"מ סי' שס"ג ס"ג בהגה' ואם שכר הגזלן לאחר וכו' והרב"י חולק מסברא ולע"ד מצינו חולק על הרמ"ה, הרשב"א בחי' ב"ק ל"ג דהקשה לר"ע אינו מכור לרד"י יהי' המזיק המוכר כמו גזלן, הרי מפורש דס"ל לרשב"א דאפי' כשכרו גזלן הכי הוא וכהב"י עכ"ל".

היינו הגמרא מביאה כנ"מ בין ר' ישמעאל הסובר יושם השור (היינו שהמזיק הוא בעל חוב של הניזק בשור תם) לבין ר' עקיבא הסובר שהוחלט השור לניזק והרי הם כשותפים בו – שלפי ר' ישמעאל אם

חבל נחלתו

למסקנה

ושינוי רשות לגזלן. ואף שהש"ג והסמ"ע
[פרישה] רצו לצמצם זאת אך למקרים
מסויימים, נראה שלא התקבלה דעתם.

נראה לפסוק כרוב האחרונים וכרמ"א
שגזלן שהשכיר דמי השכירות חוזרים
לנגזל כל זמן שלא היה קנוי לגמרי ביאוש

סימן קא

החזרת רכב גנוב

שאלה

מוטל עליו לשלם ממון לבעליה, ולא את
הגניבה גופה.

ראובן קנה רכב משומש משמעון. לאחר
הקניה, אחר בדיקה מקיפה התברר לו
שהרכב גנוב (=מלוי). מה עליו לעשות עפ"י
דין תורה?

תשובה

השאלה מתפרסת על מספר אפשרויות
ותחומים וננסה לבארם להלן.

א. ביד הגנוב

במידה והגנוב היה נתפס ובידו הגניבה,
היה עליו להשיב את הגניבה לבעליה,
כמבואר ברמב"ם [הל' גניבה פ"א הי"ב]:
"הגניבה עצמה שהיא ביד גנוב, ולא נשתנית
חזרת לבעליה בין לפני יאוש בין לאחר
יאוש... נשתנית הגניבה ביד הגנוב קנייה
(=קנאה) וקנה שבחה, אפילו לפני יאוש, ואינו
משלם אלא דמים". במקרה זה כיון שהגניבה
לא נמצאת ביד גנוב אין בכך נ"מ. כמו"כ אם
הגנוב פירק את הרכב ומכר את החלקים

ב. הגניבה ביד קונה קודם יאוש

במקרה שלנו הגנוב לא נתפס, אולם
הגניבה נתגלתה, כשהיא ביד קונה (ראובן).
מה הדין במקרה כזה? נראה פשוט, שלא
מוטלת עליו מצות השבת הגניבה כפי
שמוטל על הגנוב, מפני שרק לקח מגנוב או
מלוקח מן הגנוב, ולא גנוב בעצמו¹. ואעפ"כ
מוטלת עליו חובת החזרת הגניבה לבעליה
(לוי), לאחר שיברר (דרך המשטרה), מי הוא
בעל הרכב. בטעם החיוב כתב הרמ"א
[חור"מ סי' שמ"ח ס"ז] משום השבת אבידה.
אלא שצריך לעיין מהו מעמדו של לוי
– ממנו נגנב הרכב, עתה, כלפי הרכב.
אם לוי לא התייאש מן הרכב הרי הוא
בעליו, וצריך להשיב אליו את הגניבה.
כדברי ערוך השלחן [סי' שנ"ג ס"ה]: "שינוי
רשות אינו קונה רק עם יאוש וגרע משינוי
מעשה ושינוי השם והטעם דהרי לא נשתנה
בעצם כלל ואף לא בשמו רק שנשתנה מרשות
זה לרשות אחר". דין זה הוא דין מהתורה,

1. אמנם בחזו"א [חור"מ סי' ט"ז ס"ק כ"ג] כתב שעובר גם בגזל ועוד איסורים אולם היינו כשנטל
ע"מ לגזול או ע"מ שלא להשיבו לבעליו. אולם במקרה שלנו הרי לא ידע מאומה, ולא נטלו ע"מ
לגזלו.

השוק ואין הבעלים נותנין ללוקח כלום אלא חוזר הלוקח ועושה דין עם הגנב ומוציא ממנו דמים ששקל לו".

היינו חכמים כדי להגן על זרימת המסחר הטילו על הנגנב 'לקנות' את הגניבה (שניה) מייד הקונה מהגנב, וללכת ולתבוע את הגנב על גניבתו. וכל זה כשלא ידועה הגניבה, והמקור ממנו קונים את הגניבה אינו גנב מפורסם, אבל אם הגנב ידוע, וידוע שהוא עוסק במכירת סחורות גנובות, הנגנב מוציא את החפץ הגזול ללא תשלום מייד הקונה והקונה תובע את הגנב, ומוציא ממנו מעות שקנה בהן².

אמנם הטור [סי' שני] ועוד ראשונים מביאים דעה נוספת: "אבל ר"י כתב דאף בגנב מפורסם עשו בו תקנת השוק, אלא אם ידע הלוקח ודאי שהוא גנב אז צריך להחזירו בחנם וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל". הנ"מ לענייננו תהיה במי שקנה מן החשודים על הגניבות. לפי הרי"ף והרמב"ם לא עשו לקונה תקנת השוק מפני שהיה לו לחוש לכך שקונה סחורה גנובה לעומת זאת לפי הרא"ש אף במקרה זה עשו תקנת השוק. השו"ע פסק כרי"ף והרמב"ם, ואילו הרמ"א

אבל חכמים תקנו תקנת השוק בגנב שאינו מפורסם. כך דברי הגמרא בב"ק [קט"ו ע"א]: "רב פפא אמר: בגלימא דכו"ע לא פליגי דהדר למריה והכא בעשו בו תקנת השוק קמפילגי... ור' יוחנן משום דר' ינאי אמר: הדין עם השני דינא דלוקח דלישקול מבעל הבית ועשו בו תקנת השוק". היינו אע"פ שבעצם חובת המחזיק את הגזילה להשיבה לבעליה ללא תשלום (וללכת ולתבוע את המוכר לו), חייבו חכמים את הנגזל לשלם לקונה את המחיר בו קנה את החפץ, והנגזל יתבע מהגזלן או מן הגנב את מעותיו.

תקנה זו נקראת תקנת השוק ומסבירה רש"י: "על שקנאו לוקח בשוק בפרהסיא ולא הבין בו שנגנב עשו לו תקנה שישלם לו בעל הבית מעותיו". וכן פוסק הרמב"ם נהל' גניבה פ"ה ה"ב]:

"הגונב ומכר ולא נתייאשו הבעלים ואח"כ הוכר הגנב, ובאו עדים שזה החפץ שמכרו פלוני זה הוא גנב בפנינו, חוזר החפץ לבעליו והבעלים נותנין ללוקח דמים ששקל לגנב מפני תקנת השוק, והבעלים חוזרים ועושים דין עם הגנב. ואם גנב מפורסם הוא לא עשו בו תקנת

2. לא מבורר מהגמרא מה הדין אם הוכרה הגניבה ולא הוכר הגנב. והשאלה על עצם התקנה: האם כל עניינה רק להקל מעל הקונה ולהטיל את עסק התביעה מהגנב על הנגנב, אבל אם אין גנב לפנינו, חוזרת החובה מהתורה להשבת הגניבה. או שחכמים 'הוציאו' לגמרי את הקונה מהאחריות על הגניבה וחייבו את הנגנב לעשות הכל. ונ"מ תהיה בהוכרה הגניבה ולא הגנב. מלשון רש"י [ד"ה רב פפא אמר] משמע שהגניבה תמיד חוזרת לבעליה ואין הלוקח יכול לעכבה עד שייתן לו הנגנב מה שהוציא עליה. אולם מלשון הרמב"ם והשו"ע הדבר לא מוכרע. אבל מהרשב"א עולה שאם לא הוכר גנב והוכרה הגניבה לכו"ע (אף לרב) עשו תקנת השוק, והלוקח נוטל את ממונו ומעביר גניבה לבעליה.

חבל נחלתו

נוטל ממונו מהגנב. במידה והוכרה הגניבה ולא הגנב נראה שזו מחלוקת ראשונים (מבוארת לעיל בהערה 2) האם צריך להשיב לבעל הרכב ללא תשלום או לאו⁶.

ג. הגניבה ביד קונה לאחר יאוש

עד כאן עסקנו שהגניבה הגיע ליד הקונה לפני יאוש. אמנם כאמור סתם גניבה יאוש בעלים וזהו המצב הרגיל שהנגנב ידע והתייאש ועתה הגניבה היא ביד הקונה לאחר יאוש ושינוי רשות.

הטור [סי' שני] הביא מחלוקת ראשונים. "ואם יש עם היאוש שינוי רשות קונה, פירוש שמכרה או נתנה לאחר. והרמב"ם כתב דאינו קונה אלא לענין שאין צריך להחזיר גוף הגניבה אבל צריך ליתן דמיה וכן כתב הרמב"ן. וה"ר יצחק כתב שקונה לגמרי ואין צריך ליתן אפילו הדמים והכי מסתברא". כלומר נחלקו הראשונים האם חל על הקונה חיוב כלשהו. ולענינו לפי שיטת ר"י והטור, והאחרונים הוסיפו שכ"כ רש"י והרשב"א, הקונה מייד גנב לאחר יאוש פטור מלהשיב את הגניבה לבעליה, ואפילו יודעים של מי היתה קודם גניבה. ואף אחד אינו יכול לתבוע את הקונה להשיב את הגניבה או שוויה לבעלים או לביטוח. (שיטה זו הובאה ברמ"א וצריך לעיין האם קונה יכול לטעון קים לי ולהחזיק בגניבה).

פסק כרא"ש³. ובבאר היטב [סי' שנו"ס"ק ז'] הכריע כר"ף⁴.

במקרה של גניבת רכב צריך לדון האם היה יאוש. פסק הרמ"א [סי' שס"ח]: "וזהו גניבה הוי יאוש אפילו בענכ"ס"⁵. היינו בכל מקרה של גניבה כבר היה יאוש. ולכאורה לפי"ז כל הדיון שדנו עד עתה אינו רלוונטי. אולם כיון שאין כאן קביעה מוחלטת שהיה יאוש צריך לעיין בכך. המחזיק רכב ונגנב בדר"כ פונה למשטרה, ואח"כ לביטוח. פניה למשטרה אינה מעידה בהכרח על יאוש, אלא על חיפוש והשתדלות למציאה. ונראה שפניה לביטוח מעידה על יאוש. שהנגנב מעיד שאינו מעוניין להתעסק בחיפוש הגניבה, והוא דורש מהביטוח את העמידה בהסכם עמו למקרה גניבה. במידה ולא היה ביטוח מקיף לרכב נראה שצריך לסמוך על ההלכה שסתם גניבה יאוש בעלים.

עולה להלכה, שאם הרכב הגיע ליד הקונה קודם יאוש בעלים, כיון שקנה ללא ידיעה שהרכב גנוב, צריך הוא להודיע לנגנב והלה ישלם לו מחיר הקניה מיד הגנב ויקבל את רכבו, וילך הנגנב ויוציא את מעותיו מיד הגנב. אולם הקונה רכב ממקור מפקפק נראה שלא עשו בו תקנת השוק, וע"כ הוא צריך לחזור למוכר לו (הגנב) וליטול את הממון ששילם עליו. ואם ידע שהרכב גנוב מחזיר את הרכב לנגנב ואינו

3. הרמ"א מוסיף שאם הקונה ידע שקונה גניבה אין הגנב צריך להשיב לו דמים שודאי נתן את הדמים לשם מתנה. (ואף שהש"ך חלק, נראה מהש"ך שפרש זאת על המקרה הקודם בגנב מפורסם והגניבה אינה מפורסמת).
4. אמנם המהרי"ט [ח"ב סי' י"ב הו"ד בהוצ' הטור השלם] מסתפק בכך.
5. ישנה דעה בראשונים שבגויים, סתם גניבה לא הוי יאוש בעלים והרמ"א לא קיבלה.
6. לא פיתחנו כאן את בעיית הביטוח ועליה נדון במקו"א. כמו"כ יעויין בהערה הבאה בדברי הש"ך.

סימן קא - החזרת רכב גנוב

מפורסם ואיה תקנת השוק שנהגה כשהקניה היתה לפני יאוש?

2. לפי גירסא זו, לאחר יאוש שמשלם לנגנב, חמור מלפני יאוש שמקבל דמים מן הנגנב, וזה מצב שאינו סביר.

3. הלשון ואם לקח מגנב מפורסם אינו נותן כלום מלמדת שבגנב שאינו מפורסם הנגנב נותן לקונה וכיון שהתייאש הלוקח אינו צריך לתת את הגניבה לנגנב, וא"כ מדוע יתן לו הנגנב?

4. מהו הסיום שצריך להחזיר את הכלי, והרי לאחר יאוש ושינוי רשות אינו צריך להחזיר את הכלי אפילו בקונה מגנב מפורסם?

הכס"מ קובע שגירסא שאינה נכונה נזדמנה לפני הטור ומקבל כנכונה את גירסת המגיד משנה (שאף הוא מעיר שהגירסא אינה נכונה) והיא: "נותן דמים אם לקח מגנב מפורסם, או אינו נותן כלל לא חפץ ולא דמים אם לא היה זה המוכר גנב מפורסם".

היינו: אחר יאוש קונה מגנב שאינו מפורסם פטור מהשבת החפץ ודמיו לנגנב, ואילו בגנב מפורסם משיב את שווי הגניבה (ולא בכמה שקנאה) לבעליה. ומסביר הכס"מ שלפי שיטת הרמב"ם אע"פ שהיה יאוש וש"ר חל חיוב להשבת הדמים לנגנב. אלא שבגנב שאינו מפורסם עשו תקנת השוק וע"כ פטור מהשבת ממון.

כך סיכם בשלחן ערוך הגר"ז [הל' גזילה וגניבה סי"א]:

"אבל דבר המיטלטל שנגזל או נגנב ונתייאשו ממנו הבעלים ואח"כ נמכר או ניתן הרי זה נקנה להלוקח או להמקבל מתנה ביאוש ושינוי רשות, שהרי לא בא לרשותו באיסור גזל כיון שנתייאשו כבר בעליו ממנו קודם שבא לרשותו, והרי זה דומה למציאה ומותר ליהנות בו הוא וכל אדם מן הדין אלא שענשה איסור בתחילה בלקיחתו כיון שידוע שזוהו גזול או גנוב ואסור בהנאה וכל האסור בהנאה אסור לקנותו".

ד. שיטת הרמב"ם

הטור [סי' שני] מביא את שיטת הרמב"ם כך:

"נתייאשו הבעלים מהגניבה קנאו הלוקח בשינוי רשות ויאוש ואינו מחזיר הגניבה עצמה לבעלים אלא נותן להם דמיו ומנכה להן דמיו מפני תקנת השוק אם לא היה המוכר גנב מפורסם, ואם לקח מגנב מפורסם או אינו נותן ללוקח כלום וצריך להחזיר לו הכלי בלא ניכוי דמים".

על גירסא זו הקשה הכס"מ מספר קושיות:

1. לפי גירסא זו מחזיר הלוקח דמים לבעלים לאחר יאוש בקנה מגנב שאינו

7. נחלקו הראשונים האם צריך שהיאוש יקדם לשינוי הרשות או בין זה קדם ובין זה קדם הרי זה קונה. שיטת הרמב"ם [הל' גניבה פ"ה ה"ג] שבין זה קדם ובין זה קדם נקנה לשני, אולם הרמ"א [סי' שני"ג ס"ג] פסק כדעת הראשונים החולקת שקודם יאוש ואח"כ שינוי רשות. ולפי"ז כתב הש"ך [סי' שני"ו ס"ק ד'] שאם קודם שידעו בעלי הגניבה מן הגניבה מכרה הגנב לאחר – לא נקנתה לקונה על אף שהיה יאוש וש"ר וחייב להשיבה.

חבל נחלתו

את שווי החפץ בניכוי המחיר אותו שילם לגנב.

ה. פסיקת השו"ע

פסק השו"ע [סי' שנ"ג ס"ג]: "אם יש עם היאוש שינוי רשות בין שנתייאשו ואח"כ מכר הגנב בין שנתייאשו אחר שמכר נרמ"א: ויש חולקין]. קנה לענין שאין הקונה צריך להחזיר גוף הגניבה אבל מחזיר דמים אם לקח מגנב מפורסם נרמ"א: וי"א דא"צ ליתן לו דמים דקנה לגמרי. ואם לא היה גנב מפורסם אינו נתן כלל לא חפץ ולא דמים מפני תקנת השוק". הש"ך [סי' שנ"ג ס"ק ה'] הצטרף לדעת השו"ע ומוכיח ממקור"א שזוהי הגירסא הבדוקה ברמב"ם. כמו"כ חולק הש"ך שם ס"ק ו' על השגת הרמ"א שלפי שיטת ר"י בגנב מפורסם אין הקונה צריך להשיב דמים. ודעתו היא שבגנב מפורסם כיון שבאיסורא אתי לידי הקונה לא היה שינוי רשות גמור ולכו"ע חייב להשיב דמים. וכל מחלוקתם היתה בגנב שאינו מפורסם. אולם הגר"א חלק על הש"ך וכתב שכל הפוסקים חולקים על הרמב"ם, שכן הרמב"ם סובר שיאוש ושר"א אינו קניין גמור אלא רק חיוב להשבת דמים. אולם שיטת שאר הראשונים שלאחר יאוש קונה לגמרי וממילא פטור מהשבת כל ממון לגנב.⁸

מסקנה

אם המכונה נמכרה לאחר יאוש, שיטת הגר"א עפ"י רוב הראשונים שאף אם קנה

הראב"ד על הרמב"ם משיג: "א"א כל זה אין לו שורש ולא ענף והוא שיבוש המעתיק". המגיד משנה מסתפק האם הראב"ד משיג על הנוסחה המשובשת ברמב"ם (וכך כתב הכס"מ), או שלשיטתו כיון שנקנה ביאוש ושר"א שוב לא שייך לדבר על השבת ממון (=כשיטת ר"י לעיל). הב"ח יצא לישע נוסחת הטור ברמב"ם ומסביר שבגנב שאינו מפורסם הקונה משיב לנגב את שווי הגניבה בניכוי מה ששילם לגנב וזוהי תקנת השוק. אבל בגנב מפורסם שלא עשו כלל תקנת השוק משלם את מלוא שווי הגניבה לנגב. הנ"מ בין שתי ההסברות היא האם בגנב שאינו מפורסם מנכה הקונה מהשווי אותו הוא משיב לנגב את המחיר שהוא קנה בו או שאינו מנכה.⁸

על נוסחת המ"מ והכס"מ מקשה הב"ח שלא מצאנו תקנת לקוחות כזו שהוא פטור מכל תשלומים. ובעיקר שבכל המקומות האחרים שהרמב"ם מזכיר קנין ביאוש ושר"א חייב בתשלומים, וקשה להעמיד כל המקומות בגנב שאינו מפורסם. אף הרמ"א בדרכי משה הסביר כב"ח וכ"כ הדרישה.

הנ"מ בין שתי השיטות היא אם הקונה קנה מהגנב (שאינו מפורסם) במחיר נמוך משווי (כדרך הגנבים) כאן לפי שיטת המ"מ והכס"מ (וכ"פ בשו"ע) הקונה אינו משיב לנגב כלום. ואילו לפי הד"מ הב"ח והדרישה [וכן בסמ"ע ס"ק ז'] הקונה משיב

8. הב"ח מתקן את לשון הטור הכלי צ"ל: הכל; דמיו צ"ל: דמיה.

9. בערוך השלחן [סי' שנ"ג ס"ק ו'] מעלה סברא שאף לרמב"ם קונה ביאוש ושר"א אלא שעשו תקנה כעין תקנת השוק, שמי שלקח מגנב מפורסם צריך להשיב דמים לנגב. ויתר הפוסקים חולקים מפני שלא מצאנו תקנה זו.

מגנב מפורסם (בניגוד לשר"ע) אין הקונה משיב אפילו דמי המכוננית לנגנב. והנגנב אם יכול לתבוע את הגנב יתבע, ואם לא יפסיד מעותיו. ולפי שיטה זו כש"כ בגנב שאינו מפורסם שאינו משלם כלל. ושיטת השר"ע שבגנב מפורסם חייב הקונה להשיב את דמי החפץ לנגנב והוא

יטרח להוציא ממונו מהגנב. ובגנב שאינו מפורסם פטור הקונה. כשלפי שטת הרמ"א ועוד אחרונים חל על הקונה חיוב השבת דמים אולם בניכוי מה ששילם לנגב.

סימן קב

מעורבות ביטוח בתשלומי מכוננית גנובה

על מסקנתנו במאמר לעיל קשה: בדרך כלל מכוננית שנמצאה כגנובה ביד קונה מועברת למחסני המשטרה, ומשם היא עוברת לחברת הביטוח ששילמה לבעל הרכב את שווי רכבו.

היינו, מאמרנו לעיל מתאים למצב בו אין ביטוח, ומכוננית היא ככל חפץ שאין עליו ביטוח. במצב הנוכחי בו חברת הביטוח מעורבת והופכת להיות בעל הרכב בעלת תביעות וזכויות צריך להבין, איך הופכת חברת הביטוח להיות בעל דין בעניין. וכיצד היא זכאית לקבל את המכוננית הגנובה, הלא היא אינה בעלת הרכב וכיצד הלה הוקנה לה. ועוד, אם בעל הרכב התייאש טרם העברת המכוננית ללוקח, המכוננית קנויה ללוקח לגמרי, ואין הוא צריך ליתנה למשטרה. ומה משנה פעולת חברת הביטוח?

[ב"ק פ"ז סי' ד'] שכן היא המסקנה שאין יכול להקדיש חפץ גזול. (והתקשו איך יכול לכתוב עליו הרשאה, ותרצו או משום שליחות או בתקנת חכמים).

וכן בשר"ת הרא"ש [כלל ל"ה סימן ב'] לגבי קידושי אשה: "וכן פסק הר"י ז"ל. אלמא, חזינן דבגזל דעלמא לא מיקדשא, משום שאינו שלו; וכדר' יוחנן: גזל ולא נתיאשו הבעלים, שניהם אינן יכולין להקדיש: זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו." וכ"פ הרמב"ם [ערכין פ"ו הכ"ד]. ופשוט שאין המדובר בהקדשה בלבד, אלא בכל פעולה קניינית של העברת מרשות בעל החפץ לרשות אחרת.

וא"כ לאחר הגניבה, אין בעל הרכב יכול להקנותו לחברת הביטוח שהרי המכוננית אינה ברשותו.

ב. יאוש בעלים

ועוד, בדרך כלל, בעל הרכב מתייאש ממכונניתו, אם משום שמכונניתו מבוטחת, ואם משום שהסיכוי שתמצא קטן. וא"כ התשלום שבו הוא מקנה את הרכב הגנוב לחברת הביטוח, נעשה כבר לאחר יאוש, ואז לגמרי יצא הרכב מרשותו ואיך יכול

א. גזל ולא נתיאשו הבעלים

בכמה מקומות בש"ס [ב"ק ע' ע"א ושם צוינו יתר המקומות]: "א"ר יוחנן: גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו." וכתבו תוס' [ב"ק ע' ע"א ד"ה אמטלטלין] ורא"ש

חבל נחלתו

נשבע ויוצא, נמצא הגנב — משלם
תשלומי כפל. טבח ומכר — משלם
תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם —
למי שהפקדון אצלו".

ועולה שאם השומר שילם את הגניבה
ונמצא הגנב — השומר מקבל קרן וכפל.

ממשיכה הגמרא:

"מתקיף לה רמי בר חמא: והא אין אדם
מקנה דבר שלא בא לעולם. ואפילו רבי
מאיר, דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא
לעולם — הני מילי כגון פירות דקל,
דעבידי דאתו, אבל הכא מי יימר
דמגנבא, ואם תמצי לומר דמגנבא — מי
יימר דמשתכח גנב, ואי משתכח גנב —
מי יימר דמשלם, דלמא מודי ומפטר¹.
אמר רבא: נעשה כאומר לו: לכשתגנב
ותרצה ותשלמני — הרי פרתי קנויה לך
מעכשיו. מתקיף לה רבי זירא: אי הכי,
אפילו גיזותיה וולדותיה נמי. אלמה תניא:
חוץ מגיזותיה וולדותיה — אלא אמר
רבי זירא: נעשה כאומר לו חוץ מגיזותיה
וולדותיה. — ומאי פסקא? — סתמא
דמלתא, שבחא דאתא מעלמא — עביד
איניש דמקני, שבחא דמגופה — לא
עביד איניש דמקני. איכא דאמרי, אמר
רבא: נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה
ותשלמני, סמוך לגניבתה קנויה לך. מאי
בינייהו? — איכא בינייהו קושיא דרבי
זירא. אי נמי, דקיימא באגם".

היינו שני התירוצים מסבירים את
הקנאת קרן וכפל לשומר בהקנאה קודם
גניבה, כשגניבה ורצון התשלום הם תנאי

להקנות? ואף הקונה מיד הגנב או מיד
לוקח אחר, הגיע אליו הרכב לאחר יאוש
ואין יכולים להוציאו מתחת ידו שהרי
קנאו ביאוש ושינוי רשות.

ואף אם נרצה לומר שחברת הביטוח
לא התיאשה, הלא היא אינה (לפי דרכנו עד
עתה) בעל דברים של הרכב ויכול הקונה
לטעון כלפיה: לאו בעל דברים ידי את.

ג. הסכם וסיטומתא

ואף הסכם מראש לא יועיל במקרה זה
שהרי אינו יכול להקנות מה שאינו
ברשותו והקניין מראש לא מייפה את
כוחו לכך. ואף סיטומתא לא נראה
שתועיל במקרה זה, שהפגם בקניין הוא
מהותי שהחפץ יצא מרשותו וכיצד
ימכרנו?! ("עי' בסעיף הבא).

ואע"פ שכתבו האחרונים שסיטומתא
כוחה להקנות אף דבר שלא בא לעולם
[עי' ערוה"ש חו"מ סי' ר"א], קשה לומר
שזוהי סיטומתא, אלא בפשטות זהו קניין
בכסף.

ד. הקנאה קודם גניבה

ונראה לומר שחברת הביטוח יכולה להיות
צד בענין על פי הסוגיא בבבא מציעא נ"ג
ע"ב. כשאף שם מי שאינו בעל דין "נכנס"
להיות בעל דין בדרך מיוחדת.

המשנה שם אומרת:

"המפקיד אצל חברו בהמה או כלים,
ונגנבו או שאבדו, שילם (=השומר) ולא
רצה לישבע, שהרי אמרו: שומר חנם

1. ומטעם זה, כפי שהערנו לעיל, אף סיטומתא לא תועיל. מה גם שנפסק שאין אדם מקנה דבר
שלא בא לעולם. [רמב"ם מכירה פכ"ב ה"א, שו"ע חו"מ סי' ר"ט ס"ד].

המחליט את הקניין בעבר, ויוצר מצב שונה בבבוליות על הפקדון. לתירוץ הראשון הקניין לשומר נעשה עם רגע ההפקדה, לתירוץ השני הקניין לשומר נעשה סמוך לגניבתה, ע"י קניין חצר שהבהמה ברשות השומר.

הנ"מ בין התירוצים הם: קושייתו של ר"ז, וקיימא באגם.

מפרש רש"י: "א"נ דהוה קיימא באגם. כשגנבה גנב, ללישנא בתרא לא קני כפילא דהא סמוך לגניבתה, לא היתה בחצירו שתהא חצירו קונה לו, ומשיכה ההוא שנתא לא הואי ובמאי נקני? וא"ת תקני לו משיכה ראשונה שמשכה לו ע"מ לקנותה שעה הסמוכה לגניבתה הא אמרינן בכתובות בהאשה שנפלו לה נכסים [פ"ב ע"א]: האומר לחבירו משוך פרה זו ולא תיקני לך אלא לאחר שלושים לא קנה".

היינו כדי להעביר רגע לפני הגניבה את הבהמה משייכות לבעלים לשייכות לשומר צריכה הגניבה להיות ברשות השומר ותיקנה לו בקניין חצר.

במקרה דנן המצב מצד הקניינים יותר מסובך. חברת הביטוח לא היתה אף פעם בעלת הרכב והוא לא היה ברשותה, כדי שתוכל קנותו בקניין חצר.

וע"כ צריך לעשות זאת ע"י שטר הביטוח, ובשעת החלת ההתקשרות לקבוע שהמכוננית מוקנית לחברת הביטוח מעתה – אם תיגנב, והחברה תשלם למבוטח².

וע"י כך המכוננית תהא קנויה לחברת הביטוח מתחולת הביטוח (לכשתגנב ותשלם למבוטח), והחברה אינה מתיאשת מהמכוננית, ומשום כך היא רשאית לבוא וליטול את המכוננית מהקונה.

סימן קג

שמירת המחאות

שאלה

השאלה אותה צריך לברר היא: מה הם חיובי שומרי שטרות.

תשובה

א. במקרה הנוכחי אין מחלוקת בעובדות ולכן כיון שהשומר פשע

אדם הפקיד סכום כסף גדול בהמחאות ביד שומר, כשהגיע זמן החזרת הפקדון אומר השומר שאינו יודע היכן הניחו. מה צריך לעשות?

2. והשטר יהיה גדרו סיטומתא מפני שמטלטלין אינם נקנים בשטר. ונראה שאין צריך להוסיף סעיף בחוזה הביטוח על פטור החברה מנזקים אם יתברר למפרע שהמכוננית היתה שלהם. כגון שבעל המכוננית הזיק במכונניתו, או עבר עבירת תנועה ונתפס, ושוב נגנבה המכוננית והתברר שהמכוננית היתה שייכת לביטוח בשעת היזק ועבירת התנועה. שכיון שהמכוננית היתה בשמירתו עליו מוטלת חובת השמירה ולא על חברת הביטוח.

חבל נחלתו

השומר פטור לגמרי על שטרות, אע"פ שמודה שאינו יודע היכן שם אותם.

ד. אלא שהרמב"ם חולק על דין זה. בהל' שכירות (פ"ב ה"ג), לאחר שכתב פטור שומרים בשטרות, כתב: "יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם. שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין הגניבה והאבידה והמיתה וכיוצא בהן, שאם היה שומר חנם על המטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע ובעבדים וקרקעות ושטרות פטור משבועה. וכן אם היה שומר שכר שמשלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור מלשלם באלו. אבל אם פשע חייב לשלם, שכל הפושע מזיק הוא..."

היינו, הרמב"ם מסביר חיוב פשיעה בשומרים כעין היזק ישיר, וע"כ גם באותם דברים שהתורה פטרה מחיובי שומרים (קרקעות, עבדים, שטרות) – חייבים בפשיעה. אולם צריך להבין שפשיעה זו תחשב פשיעת שומר ולא כאדם המזיק. וע"כ (לפי הרמב"ם) כיון שחלק מדיני שומרים הוא פטור 'בעליו עמו' – אף פשיעה בבעלים – פטור [שאלה ופקדון פ"ב ה"א]¹.

ה. דוגמא נוספת לאבחנה בין פשיעה להיזק היא ההלכה הבאה:

"אפילו כשקיבל עליו אינו חייב אלא כפי שווי החפץ שקבל עליו לשמור, שאם נתן לו לשמור דינר זהב ואמר לו הזהר בו של כסף הוא ופשע בו ונאבד אינו חייב אלא בשל כסף, שיאמר לו לא קבלתי עלי אלא שמירת

בשמירתו, לכאורה עליו לשלם. כדברי הגמרא בב"מ [מ"ב ע"א]: "אמר רבא כל לא ידענא פשיעותא היא זיל שלים". וכן פסק הרמב"ם [שאלה ופקדון פ"ד ה"ז] וכל"פ בשו"ע [סי' רצ"א ס"ז].

ב. אלא שהפקדון שלפנינו הוא שטרות. לגבי שטרות נאמר במשנה [ב"מ נ"ו ע"א]: "אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות... אין להן תשלומי כפל ולא תשלומי ארבעה וחמשה, שומר חנם אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם... וברש"י: "אינו נשבע – שלא פשע שלא הזקינתו תורה ליטע עליו, אינו משלם – אם נגנבו ממנו". משמעות דברי רש"י הוא ששומרים אינם נשבעים על פשיעתם, ופטורים מתשלום על גניבה ואבידה. לא מבואר האם פטורים מתשלום אף על פשיעה או לא.

ג. כתב הר"ף בתשובה [סי' צ"ז]: "והריני נותן לך עיקר שתסמוך עליו. והוא שההלכה אמרה אלו דברים שאין נשבעין עליהם... נתברר לנו ממנה שדין השמירה אינו בדברים אלו, וכן דיני הכפירה אין בהם, כמות שהן במטלטלין, והפשיעה אין השומר חייב בה בין שיהיה שומר חנם בין שיהיה שומר שכר. ואפילו הודה שפשע בה..."

מתברר לנו מדברי הר"ף שלא אך שאין חיוב שבועה או תשלומים אלא שאין שום חיובי שמירה בשטרות. ועל כן אפילו על פשיעה שמודה בה – פטור. ולפי"ז לענייננו

1. וכ"כ הש"ך (סי' ס"ו ס"ק קכ"ה) ז"ל: "לפע"ד אין זו הוכחה דפשיטא דאין כונת הרמב"ם דפושע מזיק ממש הוא אלא כמו מזיק הוא לענין דמן הסברא חייב פושע אפי' בלא קרא... וכ"כ בתומים (ס"ק ס"ט) ז"ל: "דודאי מודה הרמב"ם דאין פושע מזיק גמור, דא"כ אף פשיעה בבעלים יתחייב, רק גרם היזק הוא דע"י פשיעתו הגיע היזק".

להלכה מכריע בערוך השלחן שכל צד (מפקיד ושומר) יכול לומר קים לי כדעה המסייעת לי ותפיסה מועילה.
ט. הראב"ד כאמור סובר כר"ף ואעפ"כ סובר [טוען ונטען פ"ה ה"ן] שמוטלת על השומר חובת שבועה.

לעומת הרמב"ם שכתב: "שטר מסרתי לך ועשרה דינרין היה לי בו ראיה... ואם אמר הנתבע אמת מסרת לי ואבד הרי זה פטור אף משבועת הסת, שאפילו פשע בו ואבד פטור..." כתב הראב"ד: "תימה גדול הוא זה ואולי ברשותו הוא וכופר הוא בו, ואם פטורו משבועת פשיעה משבועה שאינה ברשותו לא פטורו".

הסביר המגיד משנה: "ורבנו נראה שהוא סבור, שם כשתקנו חכמים שבועה שאינה ברשותו תקנוה לשומר הבא לשלם כמבואר פ"ו מהל' שאלה ופקדון, ובדבר שיש לחוש שמא עיניו נתן בו, אבל שומר שנשבע ונפטר בדין תורה ג"כ נשבע ברשותו מדין גלגול כמבואר בפרק רביעי, וכיון שכן שומר שטרות כיון שהוא פטור משבועה בדין תורה לא תקנו בו שבועה שאינה ברשותו, ואין לך בתקנת חכמים אלא מה שאמרו הם ז"ל".

י. הש"ך [סי' ס"ו ס"ק קכ"ד] מסביר שהראב"ד דיבר בשבועה דאורייתא, וע"כ אע"פ שדבריו נדחו לגבי שטרות שאין נשבעים עליהם מן התורה, הסכימו לדעתו הרשב"א והטור ששבועה מדרבנן נשבעים עליהם.

(בימינו שאין נשבעים, שומר צריך להתפשר במקרה כזה על פטורו, וצ"ע אם הלכה כש"ך).
יא. מה יעשו בעלי פקדון של המחאות כדי להיות בטוחים בממונם מאמירת איני יודע היכן הנחתיו של שומר?

דינר של כסף וכן כל כיו"ב. אבל אם הפסידו בידיים משלם של זהב" [סי' רצ"א סעי' ד'].
כלומר פשיעה היא מחיובי שומרים וע"כ מתחייב על מה שקבל שמירה. לעומת זאת על נזק הוא חייב בשלמותו ככל אדם בעולם, אע"פ שלא ידע מה הזיק. וכן כתב בקצות החושן [סי' רצ"א ס"ק ד'].
ו. אבל בנתיבות המשפט [סי' רצ"א ס"ק י"ד] יצא לחדש שכל דין 'איני יודע היכן הנחתיו' חייב לגמרי מדין מזיק, וע"כ אף בעליו עמו יתחייב. ונראה שכיוון (אף שלא הזכירם) להבנת הרמב"ן והרשב"א ברמב"ם, שכתב המגיד משנה [שכירות פ"ב ה"ג] שאף הם חלוקים על הרמב"ם וקושייתם: "וכתבו ז"ל דפושע לאו מזיק הוא שהרי פשיעה בבעלים פטור ואילו מזיק בבעלים חייב וזה דעת הר"א (=ראב"ד) בהשגות".

מתבאר שישנה מחלוקת ראשונים בין הרמב"ם לשאר הראשונים בנושא שמירה בשטרות. לדעת רוב הראשונים אין דין שמירה בשטרות כלל, וע"כ אף בפשיעה פטור. לעומת זאת לשיטת הרמב"ם קיים דין שמירה וע"כ חייב במקרה פשיעה.
ז. פסיקת השו"ע [הוי"מ סי' ס"ו ס"מ, וסי' ש"א ס"א] היא כרוב הראשונים והסכים לו במפורש הרמ"א. בכנה"ג [סי' ס"ו הגה"ט אות פ"ז] כתב שמהריב"ל ורדב"ז הסיקו שזו מחלוקת והממע"ה, אמנם אף הוא הביא שהשו"ע הכריע כר"ף וסיעתו.
ח. הש"ך [סי' ס"ו ס"ק קכ"ו] חלק באריכות וסבר כרמב"ם, והביא ראיות רבות לפסיקתו. והביא שרש"י וכן העיטור והרמ"ה ואף הראב"ד במקו"א כתבו כרמב"ם ששומרים משלמים על פשיעתם בשטרות וכד'.

חבל נחלתו

סוברים שדינם כממון וממילא חלים עליהם כל דיני שמירה, אולם ישנה דעת אחרונים שדינם כשטרות. בימינו לכאורה דין כרטיסים מגנטיים למשיכת ממון וכד' ג"כ כשטרות. כמו"כ תעודות רשיונות וכד' הרי הם כשטרות שאין גופם ממון וממילא אף עליהם צריך לעשות קנין.

העצה שהציעו נוה"כ בשו"ע הוא שיקנו מיד השומר שמתחייב לשמור עליהם כדין פקדון רגיל ולשלם עליהם אם יפשע. ואע"פ ששומר חנם מתנה בדיבור להיות שואל היינו דוקא בפקדון רגיל, אבל בשטרות וכד' צריך דוקא קנין [סמ"ע ס"ק צ' וש"ך ס"ק קכ"ט]. אבל לגבי שבועה מחלוקת אם יועיל קנין עי' ש"ך [ס"ק קכ"ח].

יב. בשולי הדברים. כדוגמת שטרות, יש לדון על שטרות ממון, רוב האחרונים

סימן קד

בעליו עמו בשכיר

מי צודק, האם יש הבדל בדין בין אם המפעיל הוא ישראל או נכרי?

א. דין בעליו עמו

בתורה [שמות כ"ב י"ג, י"ד] נאמר: "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת, בעליו אין עמו שלם ישלם. אם בעליו עמו לא ישלם..." מכאן למדו חכמים שכל אחד מארבעת השומרים (שומר חנם, שומר שכר, שוכר, שואל) שבעל הפקדון 'היה עימם'³ בשעת תחילת שמירתו על החפץ, נפטר השומר מחיובי שמירתו, כל שומר בהתאם

שאלה

שמעון, בעל שדות, שכר מראובן, בעל חברה לעיבודים חקלאיים כלי ומפעילו לצורך עיבודים חקלאיים למספר ימים¹. בסיום כל יום עבודה הציוד החקלאי הושאר עפ"י סיכום מוקדם בחצרו של שמעון². באחד הימים נגנב הציוד. ראובן (בעל הציוד) טוען: שוכר הרי הוא כשומר שכר ומשלם על גניבה. שמעון (השוכר) טוען: שכרתי את שלוהך עם הטרקטור, וגם לגבי שכירך קיים הדין של בעליו עמו מתשלומים.

1. השאלה קיימת דוקא אם השכירות היא של כלי ומפעילו לתקופת זמן או לביצוע עבודה, אבל אם העיסקא היא של קבלן לעיבודים, אין כאן השכרת כלי אלא שכירות קבלן וכליו ברשותו ולא באחריות השוכר.
2. השאלה קיימת דוקא לאחר שעות העבודה. בתוך שעות העבודה, המפעיל הוא כשומר על הכלי, וע"כ אפילו השומר הוא שואל הוא אינו חייב באונסים מכיון שהמפעיל הוא השומר עליו.
3. גדר 'בעליו עמו' כלל לא פשוט. אין המדובר בפעולה קניינית לטובת השומר אלא אפילו שימוש או סיוע קל כנתינת כוס מים נחשב כבעליו עמו.

סימן קד - בעליו עמו בשכיר

נפסקה ההלכה במפורש בגמרא. אולם מכך שהגמרא העלתה שדוקא בעבד שידו כיד רבו נפטר השואל מדין בעליו עמו, מכאן נלמד שאך בעבד ולא בשאר שליחי בעל הפקדון⁴. אולם הרא"ש תמה על הרי"ף ואומר שעדיין השאלה בספק לגבי שליח. שהרי רבא: "לפי דבריו השיב לו דאפילו לר' יאשיה דלית ליה שלוחו של אדם כמותו יד עבד כיד רבו ולא זיישיטן בהא שאין בר מצוה, וכש"כ לר' יונתן דהוי שאלה בבעלים דלא גרע משליח אחר". הטור נסי' שמ"ן כתב: "האומר לשלוחו צא והשאל עם פרתי פסק רב אלפס דלא הוי שאלה בבעלים אלא א"כ אמר לעבדו הכנעני להשאל עמה, דעבדו כגופו דמי, וכ"כ הרמב"ם. והרמ"ה כתב דשלוחו של אדם כמותו למיהוי שאלה בבעלים".

הב"י הכריע כרי"ף והרמב"ם, אבל הרמ"א (בדרכי משה) דחה שאולי הלכה כבתראי. (כוונתו לראשונים המאוחרים והם: הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א והרא"ש). וכן הב"ח הכריע שהמשלח שליחו עם השוכר, האחרון פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה. בשו"ע פסק כרי"ף, והרמ"א השיג שי"א שאף שליח חשוב כבעליו עמו, ופסק בש"ך שהוא ספיקא דדינא והממע"ה ותועיל תפיסה, והסכימו שעבד כנעני נחשב כבעליו עמו.

לפי"ז נראה, שדין שכיר האם נחשב בעליו עמו, נתון במחלוקת ראשונים והשוכר רשאי להחזיק ולא לשלם את הגניבה.

לחוביו. וע"כ אף אם השומר פשע בפקדון – הוא פטור מתשלומים לבעליו. פרטי הדינים מפורטים בשו"ע נח"מ סימנים ש"מ, שמ"ן.

השאלה היא האם גם שכיר של בעה"ב נחשב כבעה"ב, וע"כ עומד לשומר פטור של בעליו עמו או לאו.

ב. הדין בתלמוד

הגמרא בב"מ [צ"ו ע"א] מביאה: "אמר ליה רבינא לרב אשי האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי מהו? בעליו ממש בעינא וליכא, או דלמא שלוחו של אדם כמותו ואיכא?" והגמ' מסיקה שזוהי מחלוקת ר' יונתן ור' יאשיה האם בכל מקום (שאינן גילוי מפורש אחרת) אומרים ששלוחו של אדם כמותו. על מסקנה זו שואל רב עיליש את רבא: "האומר לעבדו (הכנעני) צא והשאל עם פרתי, מהו?" היינו, האם זה נחשב כבעליו עמו. ומוסבר בגמרא שהוא שאל זאת הן למ"ד שלוחו של אדם כמותו, הן למ"ד שלוחו של אדם אינו כמותו. היינו עבד פחות משאר שליחים בכך שחייב במצוות כאשר בלבד, ובדר"כ שליח צריך להיות חייב במצוה כמשלחו, ועדיפות עבד על שליח בכך שיד עבד כיד רבו. ורבא מסיק: "מסתברא יד עבד כיד רבו דמיא". היינו רבא מסיק שעבד כנעני כיון שידו כיד רבו (ומה שקנה עבד קנה רבו) המשאל עבדו עם פרטו פטור השואל מתשלומים, כדין בעליו עמו. כתב על כך הרי"ף, שלגבי שליח לא

4. מרש"י (ב"מ פ' ע"א) משמע כרי"ף. ששם מדובר בשוכר מחרישה ובהמה ומנהיגיה ושינה מבקעה להר ושיבר את המחרישה, ולכאורה אם החורשים יוצרים 'בעליו עמו' פטור לפחות למ"ד פשיעה בבעלים פטור, הא קמן שאין לפי רש"י בעליו עמו במקרה זה.

חבל נחלתו

ג. הסתייגויות הראשונים

אלא שמסוגיא אחרת יש לעורר על מסקנה זו. בדף צ"ח ע"ב [ב"מ] נאמר במשנה: "...אמר לו השואל (את הפרה) שלחה לי... או ביד בנך ביד עבדך ביד שלוחך... ושלחה ומתה חייב (השואל באונסין ובתשלומי הפרה)". ושואלת הגמרא על המשנה מדוע השולח ביד עבדו של משאיל – השואל חייב, הרי עדיין לא יצאה מרשות בעליה שהרי יד עבד כיד רבו. תרץ על כך שמואל שהמדובר בעבד עברי שגופו אינו קנוי לאדון. ואלו רב אמר שכיון שקבל עליו אחריות אונסיה אע"פ שהמוליך עבד כנעני של משאיל – יצאה מרשות בעליה. תמה על כך תוספות [ד"ה באומר] הרי עבד הכנעני ההולך עם הבהמה נחשב לפי המסקנה בדף צ"ו כבעליו עמו? מתרץ תוס' שאין זה נחשב כבעליו עמו אא"כ האדון עצמו נשכר עם הבהמה ובמקום לילך בעצמו שלח את עבדו. אבל כאן שלכתחילה נלקח העבד לשמירת הבהמה נחשב המשאיל כשואל שתי בהמות ולא כבעליו עמו. לפי"ז אף בענייננו כיון ששכר מפעיל עם הכלי, אין המפעיל נחשב ביחס לדין בעליו עמו כשליח הבעלים, אלא ככלי נוסף, ואף לפי שיטת תוס' יחשב שאין בעליו עמו⁵. וכתוס' כתב הריטב"א. ומסיק נתיבות המשפט [סי' שמ"ו ס"ק ב'] שהשו"ע אף הוא קבל את חילוקו של התוס'. (על אף שלגבי שליח פסק כר"ף, ולדידו ייושם רק בעבד כנעני).

אולם הגר"א [סי' שמ"ו אות י'] הוכיח כפסק הרי"ף והרמב"ם שרק עבד כנעני יכול להיות כבעלים לדין בעליו עמו. ואפילו עבד עברי (שנחשב כשכיר) אינו כבעלים לדין בעליו עמו. (והגר"א מסתפק אולי זה מה ששאלה הגמרא בדף צ"ט). כמו"כ די בשילוחו ע"י הבעלים ואי"צ שיבוא במקומם ויחליפם. ולפי דבריו עולה שאמנם תוס' לשיטתם ששכיר הבעלים יכול לפטור את השוכר מדין בעליו עמו, דוקא אם מחליף את הבעלים לאחר שהם נשכרו. ולפי הרי"ף והרמב"ם עבד כנעני הוא היחידי שיכול לחוב לבעליו מדין בעליו עמו, אם נשלח ברשות אדונו.

לענייננו, כיון שמדובר במפעיל שהוא שכיר של המשכיר (ואפילו הוא נכרי אינו עבד כנעני), אף לתוס' אינו נחשב לבעליו עמו וצריך השוכר לשלם למשכיר את שווי הטרקטור.

ד. שיטת המחנה אפרים

אלא שהמחנה אפרים הסיק אחרת [הל' שלוחין סי' י"א]. הוא לומד [מב"מ דף י' ע"א] שפועל יכול לחוב לאחרים ולזכות במציאות עבור שוכרו, אע"פ ששליח אינו יכול לעשות כן מפני שיד פועל כיד שוכרו – שאם הגביה מציאה אף בלי להתכוין – שוכרו קנאה. ואפילו ע"י פועל נכרי שאינו יכול להיות שליח (שאין שליחות לנכרים). ומעלה המחנה אפרים **ששכיר אפילו נכרי, מחשיב את משכירו כבעליו**

5. יש אפשרות להסביר שתוס' אמרו זאת דוקא בעבד כנעני הושווה לבהמה ע"י ברכות ט"ז ע"ב "עבדים ושפחות... ולא תנחומי אבליים... כשם שאומרים לו לאדם על שורו וחמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונו". אמנם מהנמקתו משמע שכל שכיר או שליח נוסף שאינו בא במקום בעלים יחשב ככלי נוסף.

סימן קד - בעליו עמו בשכיר

ואולי ע"ז תמה רעק"א שבין לפי שיטת הר"ף ובין לפי שיטת תוס' כמעט ולא יוצר מצב שפועל יחשב כבעליו עמו.

מסקנה

מחלוקת ראשונים ואחרונים לגבי שליח האם נחשב כבעליו עמו, ולמעשה (פרט למחנה אפרים) נראה שאף שהמשכיר שלח את שליחו עם כליו - חייב השוכר בתשלומים.

ונראה שאם המשכיר רוצה להיות בטוח שלא יטענו כלפיו טענת פטור כזו, עליו להתנות זאת בחוזה שביניהם ולהקנות על דעת זו.

עמו. ומביא ראייה ממהרש"ך שהעלה כן לגבי אפוטרופוס, שכשם שרשאי לזכות עבור היתומים, כן נחשב בעליו עמו אם נשכר עם בהמת היתומים.

אמנם רעק"א בחידושיו על השו"ע נשאר על המחנ"א לגבי פועל נכרי בצע"ג, ולא פרש מהי תמיהתו.

ונראה שלפי הר"ף ופסק השו"ע כלל אי אפשר לומר כן, שהרי פסקו, שדוקא לגבי עבד כנעני אומרים בעליו עמו. ודבריו יכולים להאמר אולי לפי התוס'. אלא שאף תוס' עצמם חולקים עליו, שהרי מסיקים שרק אם החליף את הבעלים שנשכרו, נחשב כבעליו עמו.