חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק ששי

מאת

יעקב אפשטיין

נר זכרון לנשמות

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

סבי וסבתי, מצד אבי, פרופ׳ יעקב נחום וצפורה אפשטיין ז״ל

חמי, זאב וידנפלד ז״ל איש קיבוץ אילת השחר

אחי-אשתי, יעקב וידנפלד אשר נפל בעמק הבכא
במלחמת יום הכיפורים הי״ד

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז״ל

חברי, מתיישבי גוש קטיף ומגורשיו אשר מסרו נפשם על אחיזתם
בחבל נחלתנו

כל בני עמנו והנלוים עמו שמסרו נפשם על אחיזתנו
בארץ ישראל

ת.נ.צ.ב.ה

בהוצאת המחבר
שומריה — 054-6672712, 077-3535047

דפוס חמד – ירושלים

תוכן העניינים

הקדמה 5
הסכמות וברכות 9

אורח חיים

סימן א הפסקה בתפילת הציבור לענות קדיש וקדושה ... 15
סימן ב כיוון בית הכנסת 21
סימן ג חזקה על פרוכת לארון קודש 28
סימן ד ברכת הגומל על שני נסים 31
סימן ה זמני זריחה שקיעה וצאת הכוכבים 34
סימן ו חליבה בשבת 39
סימן ז שימוש בכיור שמימיו משקים צמחים בשבת 47
סימן ח נטילת מזונות בשבת מחוץ לתחום 51
סימן ט אמירה לקטן לעשות איסור 58
סימן י חיוב בדיקה, ביטול ומכירת חמץ ידוע במכולות .. 61
סימן יא מצקת חמץ במרק בפסח 67
סימן יב ספירת קטן שהגדיל בימי ספירת העומר בברכה .. 73
סימן יג תעניות גשמים בארץ ישראל בימינו 75
סימן יד תקנת השבין בגזל עצי סוכה 90
סימן טו הצטרפות סכך פסול לסכך כשר 95
סימן טז הדלקת נר חנוכה בשמן אסור באכילה או בהנאה 100
סימן יז גינה בפתח הבית לגבי נר חנוכה 103
סימן יח השמש בנר חנוכה 106
סימן יט קריאת פרשת זכור בספר תורה ספרדי לאשכנזים 113

אבן העזר

סימן כ כהן פצוע דכא או כרות שפכה 119
סימן כא חשש מזוייף מתוכו בכותב בידיעה לבעולה מאתים 124

יורה דעה

סימן כב טבילת נדה ביום השביעי 130
סימן כג סדרי זמנים בארצות הצפוניות 142
סימן כד מקוה על גבי מקוה 148
סימן כה עשיית מקוה מקרח מלאכותי 154
סימן כו התפטרות רב מרבנותו 161

סימן כז	לימוד תורה לנכרי	168
סימן כח	הנאה מצדקה	178
סימן כט	שינוי צדקה	180
סימן ל	חיוב מעשר כספים מכספי פיצויי מגורשי גוש קטיף	185
סימן לא	קרבן הגר	187
סימן לב	ווי העמודים	194
סימן לג	שילוח הקן בחצר חברו	196
סימן לד	בירורים בחיוב מצוות התלויות בארץ לפי דעת הרמב"ם	199
סימן לה	גדר כיבוש יחיד	213
סימן לו	ארץ הקיני הקניזי והקדמוני	219
סימן לז	איסור "חדש" בימינו	223
סימן לח	איסור "חדש" בחוצה לארץ	226
סימן לט	איסור קצירה קודם העומר	230
סימן מ	פדיון פטר חמור ע"י אחרים	234
סימן מא	הגוזל או שנהנה ממתנות כהונה	238
סימן מב	הפרשת שותף על שלו	242
סימן מג	תרומות ומעשרות מפרי הפקר	245
סימן מד	הערות בענייני מעשר שני	250
סימן מה	חילול מעשר שני	252
סימן מו	הצעה לנתינת מעשר עני ע"י הצרכנים	258

חושן משפט

סימן מז	שליח שקיבל הנחה על קניה	262
סימן מח	מעמדם ההלכתי של שוטרים וחיילים שהשתתפו בפינוי עמונה	265
סימן מט	פיצויי המגורשים – דינא דמלכותא או חמסנותא דמלכותא	271
סימן נ	פיצויי המגורשים עבור ילדיהם, למי?	280
סימן נא	תשלום על שרותי הסעדה שבוטלו	287
סימן נב	תשלום על תיווך ללא שכירת המתווך	291
סימן נג	מציאה בכינוס גדול של אנשים	293
סימן נד	חיובי גרמא בועד ממונה על נכס	297
סימן נה	השבת גזל עצים לאחר נטיעתם	302
סימן נו	השבת גניבה מקופת צדקה	305
סימן נז	דינא דמלכותא דינא בחו"ל בין שני יהודים	308

הקדמה

נאמר בירמיהו (ט, יא-יב): "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עֹבר. ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה".

אנו כשנה וחצי לאחר הגירוש מגוש קטיף. שנה וחצי שהמקום נחרב וחזר להיות מדבר מבלי עובר. חלק מארץ ישראל שעם ישראל הפריח בכל כוחותיו וקנה אותו בדם – ניתן ע"י ממשלת ישראל לפראי מדבר מאויבינו. והנביא מודיענו את הסיבה: "על עזבם את תורתי... ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה". האמונה החיה עפ"י התורה כי הארץ ניתנה לנו ע"י רבש"ע מפני שאנו עמו וקבלנו תכנית אלוקית לחיינו – תורת ה' – אינה חדורה בתוכנו, בלבבות כל עם ישראל ובמנהיגיו, מתייחסים לעם ישראל כאילו היה עם ככל העמים, וארץ ישראל ככל הארצות, והתורה נזופה בקרן זוית. וממילא הכל מאבד את מהותו: הארץ, התרבות היחודית הישראלית וחיי המוסר והצדק. וזועק הנביא (ירמיהו ב, יג-יד): "כי שתים רעות עשה עמי, אֹתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בֹּארות, בֹּארֹת נשברים אשר לא יכִלו המים". את נותן התורה ותורתו עזבו והלכו לשאוב ממים דלוחים, מתרבויות זרות שאין בהן כדי להחיות את עם ישראל. המשברים עולים מייד, וזועק על כך ירמיהו: "העבד ישראל אם יליד בית הוא מדוע היה לבז?" התוצאה צפויה מראש כאשר אנו עבדים ליסודות חיים זרים יונקים מחיק נכריה – אין עמידה לרגלינו ובכל התחומים רגלינו נגפות, בשדה המדיני והצבאי, הכלכלי והחברתי. התורה ניתנה לנו להדריכנו בכל התחומים של העם, של הציבור ושל היחיד וכשאנו מפנים לה עורף – אנו יורדים מטה...

כרך זה הוא כרך ששי מכתבי. הוא מכיל בתוכו דברים שנכתבו בשנה האחרונה. חלקם פתרונות לשאלות הלכתיות שעלו בישובנו החדש – **שומריה**, אותו קבלנו לידינו לאחר כשמונה חודשים מגלותנו מישובנו החרב – **עצמונה**. הכניסה למקום חדש שאינו מוכן לחיי תורה והלכה – ללא מקוה וללא בית כנסת ועוד, גרמה להרבה שאלות, והכריחתני לברר להן תשובות.

בין התשובות בספר זה – תשובה לשאלה האם מותר להעלים מידע ולשתוק **כדי לקבל את שלו מהמדינה** בקבלת הפיצויים על הגירוש מגוש קטיף. התשובה עוררה הדים רבים. הרקע לשאלה: כשם שכל ביצוע העקירה היה פעולה דרקונית שלא היה לה מקום משום צד לא עפ"י המוסר ולא עפ"י התורה ולא משום צרכי מדינת

ישראל – באותה מידה חוק 'פינוי פיצוי' הוא חוק דרקוני שבא לגזול את המתיישבים ולתת להם רק מעט ממה שגזלו מהם.

מטרת המאמר אינה מעשית, אלא הצהרתית: ראו מה עוללתם – גם רצחתם וגם ירשתם. ולא רק זאת שירשתם אלא ביססתם את הירושה וההריסה על חוק שהוא כביכול חוקי ומוסרי – אבל כולו נועד רק לחפות ולכסות על העבירה, ואין הוא עונה אפילו ממונית על גודל ההרס והפגיעה בישובי גוש קטיף, בקהילות וביחידים שחיו בהן. לכן פרסמתי את המאמר ב'תחומין' – שימו לב חוקקתם חוק והוא מחקקי אוון, לא התכוונתי שח"ו אנשים יגנבו או יערימו, אבל צריך לתת את הדעת, שחוק שאינו חוקי אין לו בסיס עפ"י דין תורה.

אביא כאן בקצרה תשובה שהשבתי לר' יוסק'ה אחיטוב שתקף את דברי מעל דפי 'עמודים' – בטאון הקיבוץ הדתי. אלו דברי שם:

...לא מצאתי התמודדות בשתי השאלות אשר הנחו אותי במאמרי: א) האם חוק פינוי-פיצוי הוא חוקי לפי דין תורה ומוסרי במוסר בני אדם. ב) מה עושה יהודי במדינת ישראל אשר נפגש עם חוק (ולא החלטה פרטית של פקיד) שהוא אינו חוקי בעליל, חוק הגוזל ממנו את ממונו. האם מותר לו להתגונן בדרך כלשהי או שישאר גזול ועשוק כל הימים...

העוול הראשי בו יוצא מהמחשבה שהכסף יענה הכל. הכל נשקל במטבע הכספי, ואין זה כך! וכי איך אפשר לפצות על הריסת חייהן של אלפי משפחות?! בשבוע נהרס מרקם חיים של כעשרת אלפים איש. חוק הגירוש אשר נועד לגרש בלי יכולת לתקן, אלא מלכתחילה בידיעה ברורה הוא היזק שלא על מנת לתקן, חוק כזה הוא בלתי חוקי ואסור לפי דין תורה. ואם אי-אפשר לתקן אז מן הראוי היה שלא ליצור גירוש ועקירה שיגרמו לנזקים שאי אפשר לתקנם!

כדי להבין את צד הגזילה והרשעות שבחוק אעשה תרגיל מחשבתי ודמיוני קטן:

לשם השוואה ודוגמא, טלו את כל הקיבוץ הדתי (נדמה לי שמספר הנפשות ומספר הקהילות מקביל לישובי גוש קטיף פחות או יותר), על כל ישוביו, ותעקרו את כולו בשבוע, ותנסו להקימו מחדש! תעבירו בדמיונכם שהות של חצי שנה עד שנה במלונות, דמיינו לעצמכם כל ישוב את עצמו, עקירת כולו במשך יום, מיחידים סיעודיים עד משפחות ותינוקות נזרקים לחצי שנה מפוזרים בכמה מלונות, ללא בתי ילדים, ללא מסגרת קהילתית תומכת, ללא פרנסה מסודרת, כל המפעלים נסגרים בבת אחת, כל חדרי האוכל נהרסים, כל בתי הכנסיות, בתי המדרשות, מוסדות החינוך, ואח"כ לדיור זמני לכמה שנים בלי ישוב חדש

באופק הנראה לעין – האם קהילות הקיבוץ הדתי היו עומדות בכך? האם בכסף הניתן למשפחות וליחידים היה ניתן לשקם חיים להקים ישובים מחדש, או שכל הקיבוץ הדתי היה הופך להיסטוריה.

בכסף ניתן לתקן דברים פיזיים, דירות ורהיטים — אי אפשר לתקן את חיי הקהילות המשפחות והיחידים שנעקרו באחת ממקומם.

כתבתי במאמרי, שאם כבר היו מעוניינים לשמר את מרקם החיים היו יכולים לבנות גוש ישובים חליפי עם אותם מקורות פרנסה ואותם מוסדות ציבור, ואז לכל ישוב היה זה מעבר ממקום אחד לשני. בצורה זו נראה לי שניתן היה לשמר את מירקם החיים הציבורי והפרטי. 'הצעה' זו כידוע כלל לא נשקלה שכן היה חשוב להרוס כמה שיותר מהר. במקום זאת הגלו את כולם וקרעו את הישובים ובחלק מהמקרים את המשפחות – לגזרים. את פרי הביאושים אנו חווים על בשרנו במלחמה בדרום ובצפון.

תאמרו, אלה מסקנות לאחר מעשה, לא ולא! דברים אלו היו ידועים עוד לפני כן. הזהירו על כך אנשי ציבור ויחידים שהתבוננו בחוק הגירוש ובאופן הפינוי-פיצוי המיועד.

העוולה השניה שהיא הקו המוביל את החוק, היא **אי נתינת מענה כספי לפגיעות הממוניות!** החוק שאמור לתת לכל אחד את מה שהפסיד מבחינה כספית אינו נותן זאת. עד היום לא פוצו העסקים שנסגרו בארז אלא באופן חלקי. מתיישבים שהיו להם עשרות דונמים של חממות לא פוצו אלא על חלק מהן. על החלק בבתים אשר היו גדולים יותר מהתב"ע אין שום פיצוי. בישוב שבו גרתי היה לי חלק בבית כנסת, מועדון, חנות מכולת, מרפאה, מקוה ועוד מבני ציבור. וכי המדינה הקימה מבנים חילופיים או מפצה עליהם?! ליחיד נתנו ממון, ואת הקהילות והציבור אף אחד לא פיצה. וכי את הישיבות שנעקרו, את בתי הספר וכו' מישהו יפצה על כל המבנים והציוד שנהרסו, הרי הם מחפשים קורת גג לתלמידים ועוברים ממקום למקום. תקראו ראיונות עם עקורים ותשמעו על מה הם קבלו פיצוי ואיזה חלק אינו ראוי לפיצוי – כמובן לפי החוק. אנשים שגרו בגוש קטיף בשכירות לא קבלו אפשרות לקרוילה באתרי הקרוילות והם מלכתחילה הוצאו מהקהילות שבהן הם חיו. משפחות שהצטרפו לישובים אחר יום חקיקת החוק כמעט ואינן זכאיות לפיצוי...

האם לפי דין תורה מותר לאדם **כדי להוציא את שלו –** שלא לתקן טעויות לטובתו, או אפילו לתפוס או להטעות, ולרמות בכך את המדינה, נראה לי שמהמקורות שהבאתי הדבר עולה בבירור שאין בכך פגם (ואין בזה בתר גנבא

גנוב וטעמא טעים). אם מותר להישבע שבועת שקר מדוע אסור יהיה להעלים מידע **כדי ליטול את שלו**. ויעויין במאמרי בספרי חבל נחלתו ח"ה סי' מז – "הנוטל את שלו מבית הגנב".

...אין כאן משפט אלא משפח (רש"י ישעיהו פ"ה פס' ז: הוספת חטא על חטא). ומכאן התוצאות ההלכתיות לגבי ההיתרים ליטול את שלו בדרכים עקלקלות. ומי שמכיר וקרוב להתרחשויות יודע עד כמה אף דרכי יישום החוק עקומות ומרושעות.

ע"כ הדברים שפורסמו בעלון תנועת הקיבוץ הדתי.

כאמור אין כוונת הדברים הוראה למעשה אלא מעשה תוכחה – ראו מה עוללתם, וכך מן הראוי שיובנו הדברים.

תודתי וברכתי לאכסניה החדשה של ישובנו שומריה – מועצה אזורית בני שמעון – שהעניקה לי מלגה לצורך הדפסת הספר.

הרבה תודה לקהילה שאני שרוי בתוכה שעברה מ'עיר האמונה' ליד נתיבות (ראה הקדמה לחלק ה שיצא בעת היותנו שם).

כפי שכתבתי בכרכים הקודמים, הארכתי לעתים בציטוט המקורות, ומטרת הציטוט כדי שהלומד לא יסמוך עלי, יעיין בעצמו, ואם יגיע אף הוא למסקנתי והיה זה שכרי. איני פוסק ולא רב אלא לומד ומנסה ללמד את המעט שהצלחתי לברר. בחלק מהמאמרים מובאים דברי משא ומתן עם פוסקי דורנו ועם המברכים והמסכימים על הספר.

בחלק הראשון כתבתי כי: קראתי שם ספרי "**חבל נחלתו**" לכבודו של אבי-מורי חיים (מנחם) עם הגיעו ליובל שבעים שנה (**חיים בן לוי**) לפני כמה שנים. ואף שמי רמוז עמו ("יעקב חבל נחלתו"). ושבטנו — שבט לוי — אשר ה' הוא נחלתנו.

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

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

יעקב אפשטיין

שומריה שבט תשס"ז

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

הרב אברהם שפירא
[הרב הראשי לישראל]
ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

מרבה ישיבה מרבה חכמה, ודברי תורה פרים ורבים. כבוד ידידי הרה"ג רבי יעקב אפשטיין שליט"א, מבוגרי ישיבתנו הק' "מרכז הרב", וכיום מגולי גוש קטיף, הראני גליונות מהחלק הששי של ספריו הנקובים בשם "חבל נחלתו", והם חיבורים העוסקים בשאלות ותשובות בד' חלקי השולחן ערוך, בשאלות המצויות בזמננו. וכבר איתמחי גברא במאמריו ובספריו הקודמים, שמקיף הנושאים הנדונים בהרחבה ומברר השיטות השונות בטוב טעם. והנה הרב המחבר ידוע לי שלן בעומקה של הלכה כבר שנים רבות, ודן באריכות בסוגיות רבות, דבר דבור על אופניו בשפה ברורה ונעימה, וביראה הקודמת לחכמה.
ואם כי לא עברתי בעיון על דבריו ומסקנותיו להלכה, מ"מ ראוי לברכו שיזכה לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם את חיבורו החשוב, להגדיל תורה ולהאדירה. ובעז"ה יזכה להוסיף כהנה וכהנה בבירורי הלכות וסוגיות כיד ד' הטובה עליו, וגליונות אלו שנכתבו בחבל נחלתנו שבחבל עזה – קודם הגירוש שאירע בעוה"ר, וחלקם נכתב בימי אף וחימה, בזמן גזירת הגירוש – יוסיפו כוח ואומץ לחיזוקה של ארץ ישראל. ויקויים בו בהרב המחבר "הרוצה להחכים ידרים" במקום המיועד לקימום מכון התורה והארץ. ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה בכפליים לתושיה.

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

מכתב ברכה מהרב הגאון יעקב אריאל
רב העיר רמת-גן

בס"ד לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

טבת תשס"ז

לכבוד הרב יעקב אפשטיין שליט"א
מעקורי עצמונה ת"ו
עתה בשומריה ת"ו
שלומך ישגא לעד

בשורה טובה התבשרנו בהוצאה לאור של חלק חדש של "חבל נחלתו". למרות חבלי העקירה והנדודים לעיר האמונה ולשומריה תורה לא משה מאהלך. נתקיים בך מה שכתב הנצי"ב על הפסוק "בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו":

כח הארון שהוא התורה וכח המזבח החיצון שהוא עבודה (=תפילה) נישאים בכל דור ודור ממקום למקום היכן שישראל גולים.

צלקות הגירושים ניכרות בכמה תשובות בספר הזה. כגון בתשובה על שוטרים וחיילים החובלים ללא הצדקה. (מזה בדיוק חששה המנהיגות בכפר מימון, שתהיה תחילה הידרדרות כוחנית הדדית ללא שליטה, דבר שלשלטון לא היה איכפת. ייחרתו הדברים לזכרון עולם מי גילה אחריות גדולה יותר לעם ישראל באחת משעותיו

הקשות. מה גם שאם כמה עשרות או מאות היו מצליחים בכל זאת להגיע עד גדר המערכת, לא היו מונעים את הגירוש.)

וכן בתשובותיך על פיצויי המגורשים. גישתך העקרונית מוצדקת. כל המעיין ברמב"ם הלכות מלכים פ"ד בהשוואה למשפט המלך בשמואל א' ח שם לב לכך שלהלכה פרשת המלך אינה מצדיקה גרימת נזק ע"י המלכות לאזרחים ללא פיצוי הולם (ועיין מש"כ באהלה של תורה ח"ד סי' כ). שמואל לא הדגיש זאת בכוונה כדי להראות עד היכן העריצות השלטונית עלולה להגיע, שתצא ידי חובה בפיצויים סמליים, אם בכלל. אם סברו פעם שהמשטר הדמוקרטי ימנע את העריצות של המשטר המלוכני — יבוא גירוש עזה על פיצוייו ויטפח על הפנים. הקריטריונים לפיצויים הינם מלאכותיים ולא משקפים את צרכיהם האמתיים ולכן יפה דנת.

עם זאת באשר לדרך על צורת הדיווח אני מרשה לעצמי להסתייג. כולם מודים שהפיצוי למגורשים היה עוול משווע. אנשים נושלו מבתיהם ומפרנסתם ללא אפשרות כלכלית אמיתית שתאפשר את שיקומם מחדש. ובעיקר היתה התעלמות מכוונת משיקום הקהילות. זממו לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל, איש איש לאוהלו ללא שיקום קהילתי, שהוא כל כך נחוץ, הן מבחינה ציבורית והן מבחינה אישית. אין תחליף למסגרת קהילתית שיכולה לתמוך נפשית במגורשים ובמשפחותיהם, שחייהם נהרסו. גם לאחר שהצורך בשיקום הקהילתי הובן לבסוף הוא נעשה בצעדי צב ללא נחישות וללא רגישות (בניגוד מוחלט לשיטות הפינוי להן גוייסו כל המערכות במדינה) ומבלי להתחשב במשברים הנפשיים העוברים על היחידים ועל קהילותיהם המתרסקות. הרופא לשבורי לב ירפא את שברם ויבנה את ביתם מחדש בקרוב.

בתשובתך היית לפה לזעקת העוול המצדיקה לדעתך גם אילוץ

לנקיטת דרכים של "עם עקש תתעקש" (וכאב לי על שאנשים, המבטאים בדרך כלל רגישות למצוקות חברתיות, לא גילו אותה אמת מידה לרקע של זעקתך...). אעפ"כ נראה לענ"ד שלמרות הצדק בדבריך ראוי שאוהבי תורה וארץ ישראל יראו דוגמא אישית ולא ירדו לרמה של מגרשיהם...

(כאן הערה בנושא מקוואות שהוכנסה במקום המתאים בגוף הספר.)

יהי רצון שיקויים בכם ובנו בקרוב הפסוק בירמיהו (לא, כז):
"והיה כאשר שקדתי עליהם לנתוש ולנתוץ ולהרס ולהאביד ולהרע כן אשקוד עליהם לבנות ולנטוע נאם ה'.

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל

מכתב ברכה מהרב דוב ליאור רב העיר קרית ארבע — חברון

הרב דוב ליאור
רב העיר
קרית ארבע - חברון ת"ו

בס"ד טבת תשס"ז

לכבוד
הרב יעקב אפשטיין

הובא אלי הכרך הנוסף שלך "חבל נחלתו" והספקתי לעבור על חלק מהתשובות.
שמח לבי ויגל לראות מלאכת מחשבת נאה ומשוכללת של בירור נושאים הלכתיים מובהקים כולל התייחסויות למאורעות שקרו בזמננו האיך לראותם לאור תורת הנצח. מצאתי שהניתוח שלך יורד לעומקם של דברים החל ממקורות התלמוד דרך כל רבותינו הראשונים עד גדולי ישראל בזמן האחרון. על שאר התשובות יגיד עליו רעו שהפרט מלמד על הכלל שכולו רציף ברור חודר ומקיף לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.
יהי רצון שיפוצו מעיינותיך חוצה לזכות את הרבים ולקרב את ישראל לאביהם שבשמים.

החותם לכבוד התורה ולומדיה
הרב דוב ליאור

מכתב ברכה מהרה"ג אביגדר נבנצל
רב העיר העתיקה - ירושלים

בס"ד עש"ק פ' יש'לח מ'לאכו' א'ת'ך' ירושלים עה"ק תובב"א

דוד המלך ע"ה אמר חבלים נפלו לי בנעימים אף נחלת שפרה עלי (תהילים ט"ז ו'). אכן נעים ושפיר הספר חבל נחלתו, מעשה ידי אמן, הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א. את הכל עשה יפה בעטו, עט סופר מהיר, בשאלות רבות בנושאים שונים, ואסף איש טהור מש"ס ומפוסקים ראשונים ואחרונים, ועוד אוסיף לה תוספת פתיכא מדיליה, והוציא מתחת ידו דבר מתוקן.

יזכה הרב המחבר שליט"א להגדיל תורה ולהאדיר, ולראות מהרה בחזרת השכינה לציון, בחיי כל אחב"י, כעתירת מכבדו ומוקירו,

צעיר הלוים

אביגדר נבנצל

סימן א

הפסקה בתפילת הציבור כדי לענות קדיש וקדושה

שאלה

שתי חבורות המתפללות בחדר אחד ומובדלות בוילון או בקיר. האחת הגיעה לקדושה והשניה בפסוקי דזמרה. האם העוסקים בפסוקי דזמרה צריכים לענות על הקדושה של חבריהם מעבר לפרגוד, או שצריכים להפסיק באמירת הפרקים ולשתוק, או שיכולים להמשיך ולהתפלל?

והנה אע"פ ששאלה זו נפוצה מאד בשטיבלים, בהם מניין מתחיל ואחריו מניין נוסף וכו' בחדרים סמוכים זה לזה, בכ"ז לא מצאתי כמעט תשובות העוסקות בכך, ואשר מצאתי וחקרתי כתבתי.

תשובה

א. פסק הרא"ש (ברכות פ"ב סי' ה): "בענין הפסקה בק"ש ובברכות לקדיש ולקדושה וברכו אם פוסק אם לאו. יש מי שאומר שאע"פ ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אפ"ה אינו פוסק לקדיש ולקדושה **דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר**. ורוב המפרשים הסכימו **שפוסק אפילו באמצע הפרק** דלא גרע ממה שמפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד. וכן הסכים ה"ר יונה ז"ל והביא ראיה מדפליגי לקמן (דף כא ב) אם מפסיק בתפלה לקדיש ולקדושה אם לא. אע"ג דמסיק הלכתא כמ"ד שאינו מפסיק. אפ"ה כיון דחזינן דבתפלה שאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו אפי' נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק נחלקו אם מפסיק לקדיש אם לא מכלל דבק"ש וברכותי' דקי"ל דמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד פשיטא להו לכולהו דמפסיק הלכך לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפרק. וכן דעתי מסכמת אע"פ שנשאתי ונתתי בדבר בפני הרב ר"מ דרוטנבורג והסכים דעתו שאין להפסיק".

היינו הרא"ש מדבר ביחיד העוסק בברכות ק"ש ובק"ש עצמה ולדעתו פוסק לעניית ברכו, קדיש וקדושה שכשם שמפסיקים מפני היראה והכבוד ה"ה שמפסיקים לצורך אלו, והר"מ מרוטנבורג חולק, שכיון שעוסק בשבחו של מקום אינו חייב להפסיק לשם שבח אחר. והובאה המחלוקת בטור (או"ח סי' סו).

וכן הביא הב"י (או"ח סי' סו) **ולאחר שציטט את הרא"ש הוסיף:** "והתוספות (יג: ד"ה שואל) כתבו כדברי הרא"ש וכן כתב המרדכי (סי' מ) בשם אבי העזרי (ח"א סי' מז) וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תתסב) דדבר פשוט הוא שמפסיקין שהרי שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד".

וכך פסק בשו"ע (ס"ג) **והרמ"א אף הוסיף על דבריו:** "לקדיש ולקדושה ולברכו, מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים, אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד. הגה: וכן בברכו לא יאמר יתברך וישתבח כו'. וי"א דאמן שעונין אחר ברכת האל הקדוש ואחר שומע תפלה יש לו דין קדושה ויוכל לענות אותם בק"ש, וכן עיקר. ולכל ה"מ פוסקים, מכל שכן באומר תחנונים (תשובת הרשב"א)".

וכן המגן אברהם (ס"ק ה) **העיר:** "דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם ק"ו מפני כבוד הקב"ה ומה"ט נ"ל דאם שמע קול

רעמים יפסיק ויברך". **וכ"כ בשו"ע הרב** (סי' סו ס"ד).

אמנם בשערי תשובה הביא: "ובבכור שור כתב דהרא"ש אינו חולק מטעם ק"ו דק"ו פריכא הוא כמ"ש האוסרים דכיון שעוסק בשבחו של הקב"ה אין להפסיק בשבח אחר".

והמשנה ברורה (ס"ק יט) **לא הכריע בין שתי הדעות לפחות לגבי ברכה עוברת** (ברקים ורעמים): "דאם פוסק לשאול מפני כבוד ב"ו ק"ו מפני כבוד הקב"ה, ומה"ט נראה דאם שמע קול רעמים יפסיק ויברך דהוי מצוה עוברת. ויש חולקין דכיון שהוא עוסק בשבחו של מקום אין לו לפסוק בשביל שבח אחר ולא דמי לכל הני דהוי דבר שבקדושה [תבואות שור וא"ר ושארי אחרונים] גם מח"א משמע דאם שמען באמצע אין לו לברך עליהן כ"א כששמע אותן בין הפרקים".

ב. בתרומת הדשן (סי' יב) **שאל:** "העומד בין גאולה לתפילה יענה יהא שמיה רבה או קדושה או ברכו או לאו". **ומסיק:** "אמנם אמת דדברי התוס' ומרדכי דלעיל מגומגמים מאד כדפי' ומ"מ אין קשה (הערת הגר"א נבנצל: אולי צ"ל נראה) לסתור דבריהם משום הכי. דבאולי יבא מורה צדק ויתרץ. ואף כי אשירי כתב דמהר"ם לא הסכים דשרי לענות אפי' בק"ש ובברכותיה ונהי נמי דאנו לא נהגינן כוותיה בהא אלא כשאר הגאונים שהתירו מ"מ הבו דלא לוסיף עליה בין גאולה לתפילה". **ומסקנתו שאע"פ שדברי תוס' אינם מוסכמים בכ"ז נוהגים כמותם לגבי הפסקה בק"ש וברכותיה, אבל בין ק"ש לתפילה אין מפסיקים.**

וכן בשו"ת באר שבע (סי' ט) **כתב:** "בברכות בפרק היה קורא דף י"ג שואל מפני היראה וכו' כתבו התוספות וז"ל אם כן נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה אבל באמצע י"ח אסור דמשמע לקמן בפרק אין עומדין דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ"ש בתפלה עצמה עכ"ל התוס'. **דברים הללו מגומגמים מאד ואין לסמוך עליהם משום דדייקינן ובדקינן בכולא פרקא דאין עומדין ולא אשכח לא רמז ולא רמיזא מזה** ותו דמה היו צריכין להביא ראיה שאין לענות באמצע התפלה מכ"ש דבין גאולה לתפלה הא גמרא ערוכה היא בהדיא בפרק מי שמתו דאסור להפסיק בתפלה כדי לענות קדושה וקדיש. כך כתב בעל תרומת הדשן בשם אחד מהגדולים".

בסיכום חלק זה נראה שהשאלה בה נפלה המחלוקת בין שתי הדעות היא: האם העוסק בשבח המקום צריך להפסיק לצורך עניה עם הציבור במקום שבח אחר שהוא חשוב ועיקרי. ונראה שממקור זה אין ראיה ברורה לשאלתנו. שכן היא עוסקת ביחיד שהגיע מאוחר או התעכב בתפילתו ונמצא אחר כל הציבור, אבל בשאלתנו המדובר בשתי חבורות בה אף המאחרים ישמעו קדיש וקדושה וברכו. ועוד אין מדובר ביחידים אלא בציבור שכבר נמצא בתוך תפילתו, והוא משבח בעצמו לרבש"ע וכיצד יניח תשבחותיו ויעסוק בשבחי הבורא עם מניין אחר?!

ג. מקור נוסף לשאלה שאנו עסוקים בה הוא מהגמרא בברכות (כא ע"ב): "אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים — יתפלל, ואם לאו — אל יתפלל; רבי יהושע בן לוי אמר: אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה — יתפלל, ואם לאו — אל יתפלל. במאי קא מפלגי? מר סבר: יחיד

אומר קדושה; ומר סבר: אין יחיד אומר קדושה... ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק. איבעיא להו: מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך? כי אתא רב דימי אמר, רבי יהודה ורבי שמעון תלמידי דרבי יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין, חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך, שאפילו עוסק במעשה מרכבה — פוסק. ולית הלכתא כותיה". **המדובר ביחיד המתחיל להתפלל תפילת עמידה כאשר הציבור עומד בחזרת הש"ץ, רב הונא אומר שצריך לומר מודים עם הציבור וע"כ ימתין עד שיגיעו הציבור למודים, וריב"ל סובר שצריך לומר קדושה עם הציבור, ומחלוקתם האם יחיד אומר קדושה ולכן אינו צריך להמתין ולאומרה עם הציבור, או שאינו אומר קדושה ביחיד, וע"כ צריך לאומרו עם הציבור.**

ופרש רש"י: "רב הונא סבר — יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדוש, הלכך: אם לא גמר עד שלא יגיע שליח צבור לקדוש — לית לן בה, אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומרו עם הצבור — הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע, נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו. "מפסק לא פסיק — תפלתו לקדושה לענות עם הצבור, וכן למודים".

לפי רש"י יחיד אינו פוסק בתפילת עמידה כדי לענות קדושה עם הציבור וכן לעניית מודים.

והקשה הרשב"א: "מר סבר יחיד אומר קדושה, תמיהה לי והלא משנה שלימה שנינו במגילה [כ"ג ב'] אין פורסין שמע וכו' בפחות מעשרה וטעמא משום קדושה דאית ביה ורב הונא דאמורא הוא מי פליג אמתני', וראיתי בפירושי רש"י ז"ל דהכא ה"ק יחיד שמתפלל בתוך הצבור אומר קדוש". **היינו אף מי שאומר שיחיד אומר קדושה אין המדובר ביחידות, אלא בתפילתו עם הציבור רשאי לאומרו.**

הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יח) **מבאר:** "אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללים אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים יתפלל ואם לאו לא יתפלל לפי שצריך לשחות עם הצבור במודים שלא יראה ככופר למי שחבריו משתחוים לו. וה"ה אם יגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין בהן כשש"ץ מגיע למודים שפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חבריו. אבל הגמרא לא פסיק ליה למינקט כה"ג ולא מסתבר לפרושי דמשום מודים דרבנן צריך שיגמור תפלתו קודם מודים. ור"ת ז"ל כשהיה עומד באמצע התפלה והיה מגיע למודים היה משתחוה עם הצבור באמצע הברכה אבל לא בתחלה וסוף דאמרינן לקמן (דף לד א) אין לשוח בתחלת הברכה וסוף אלא באבות ובמודים מיהו לכתחלה אין לעשות כן אם לא שיצטרך אדם להתפלל ולסמוך גאולה לתפלה. וכן לענין קדושה אם יגיע לש"ץ כשאומר נקדישך יאמר עם הש"ץ מלה במלה כל מה שהוא אומר. ואין זה קרוי הפסק ואם התפלל וצבור אומרים קדושה או יהא שמיה רבא כתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח, ב) בשם ה"ג וכן פר"ח ז"ל **שישתוק ויכוין למה שהצבור אומרים והוי כעונה.** אבל ר"ת ור"י ז"ל אומרים דכיון דשומע כעונה **הוי הפסקה אם ישתוק** וקצת יש ראיה מכאן דאי שומע כעונה אמאי קאמר הכא דלא יתחיל אם לא יוכל לגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה, למנ"מ ישתוק ויכוין ויהיה כעונה. מיהו נוכל לומר דענייה חשיבא טפי. ועוד מוסיף בירושלמי דברים אחרים דגרסינן בירושלמי

בפרק תפלת השחר לא התפלל שחרית ובא ומצאן שמתפללין של מוסף אם היה יודע שאם יתחיל יגמור עד שלא יתחיל ש"צ כדי לענות אחריו אמן יתפלל. ואם לאו אל יתפלל. באיזה אמן אמרו חד אמר באמן של האל הקדוש. וחד אמר באמן של שומע תפלה מ"ד בהאל הקדוש בשבת ומ"ד בשומע תפלה בחול".

וכ"כ תוס' בברכות שם והוסיף: "אין יחיד מתפלל קדושה — וכן הלכה, אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד".

ופסק בשו"ע (או"ח סי' קד ס"ז): "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר ש"צ, ויהא כעונה (היה עומד בתפלה וקראוהו לספר תורה, אינו פוסק) (ת"ה סי' קפ"ה)".

וכן בסימן קט (ס"א): "הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, יתפלל. וה"ה אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, דינן כקדיש וקדושה (תוס' והרא"ש ומרדכי פרק מי שמתו ותרומת הדשן סי' י"א). ואם לאו, אל יתפלל אם אין השעה עוברת; ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ למודים, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל; וה"ה אם יכול להגיע למודים, או לאחת מהברכות ששוחים בהם, כשיגיע שליח צבור למודים, יתפלל; ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפלה, ונזדמן לו שמגיע ש"צ למודים כשהוא באחת הברכות (באמצע), ישחה עמו; אבל אם הוא בתחלתה או בסופה, לא ישחה, שאין שוחין בתחלת ברכה או בסופה, אלא באבות ובהודאה".

מתבאר מכאן שיחיד לא יתחיל בתפילת עמידה אם לא יספיק להגיע לקדושה עם הציבור, אבל אין מכאן שום ראיה לגבי ציבור העומד בפסד"ז.

ד. ונראה ששני המקורות שהבאנו הן בהפסקה בק"ש וברכותיה והן לצורך אמירת קדושה ומודים בתפילה אינם עוסקים בנקודה עליה שאלנו. הסיבה להפסקה כאשר הוא ביחיד והציבור בקדושה וקדיש וכד' הוא מפני שפסוקים אלו נאמרים רק בציבור ואילו הוא כיון שאינו אומרם יפסיד, אולם המדובר בשאלתנו בשני מניינים שכל אחד נמצא במקום אחר בתפילתו והם שומעים אלו את אלו, ואין המדובר ביחיד המצטרף לציבור ואמור לצאת איתם ידי חובה, אלא כאן גם המתפללים מאוחר יגיעו לקדושה ומודים בתוך תפילת המניין שלהם. ולכן אין מהמקורות שהבאנו ראיה מכרעת שצריכים להפסיק את תפילתם ולענות עם המניין השני. ומהמקורות שבש"ס ובראשונים אין ראיה מכרעת לכאן או לכאן. ומסברא, יש צד לפגם בציבור שיפסיק את תפילתו ויתחיל לענות למניין אחר. וכל זאת אם מתפלל על ידו מניין אחד אבל מה יעשה כאשר שנים ושלשה מניינים בצידיו זה בברכו וזה בקדיש וזה בקדושה, הרי כל תפילתו תשובש.

ה. בשו"ת עוגת אליהו (סי' לה) **נשאל כך:** "אם שליח ציבור יוכל לענות אמן וקדיש וקדושה?", **היינו האם ש"ץ של מניין אחד רשאי לענות על קדיש וקדושה של מניין אחר.** (וכנראה השאלה היא בזמן שאינו פוגע בציבור כגון שממתין בסוף חזרת הש"ץ או בתחילת פרק וכד').

וענה: "הנלע"ד דשפיר דמי מהא דקי"ל

העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף. היינו בשאינו מובטח לו שחוזר לתפלתו אבל אם מובטח לו רשאי וכהיא דאם אין שם כהן לא ישא את כפיו אלא אם הוא מובטח לו שחוזר לתפלתו וכמ"ש הרב פר"ח ז"ל בסי' קכ"ח סעיף י"ט וכן הביא בסעיף כ' משם הרב לחם חמודות שכתב משם המדרש שאם מובטח לו שחוזר לתפלתו רשאי לענות אמן והוא ברור. אמור מעתה דון מינה ואוקי באתרין דאם מובטח לו שחוזר לתפלתו רשאי". **והאריך עוד לשאת ולתת בתשובתו אולם החזיק בה כנכונה. וא"כ לכאורה נלמד מכאן לשאלתנו שלא ראה פגם בכך שיענה עם מניין אחר, אולם גם לא חייב זאת. אלא שתשובתו זו תמוהה, לענ"ד; אחת מהשתים: אם צריך לענות חייב בכך, ואם אסור לו לענות לא יענה אבל איך ניתן להניחו לבחור בדרכו אם לענות או לאו, הלוא הוא עוסק בכבודו של מקום?!**

ו. **ומצאתי בשו"ת אוהב משפט** (לרב פראג'י עלוש מהעיר גאבס בסמוך לג'רבה, או"ח סי' ב) **שכתב:** "ומ"מ עיין להרה"ג מוהרמ"ז זצוק"ל בויען משה שם דכ"ז דוקא למי שמתפללין ביחיד אמנם למי שנזדמן להם עשרה שלא התפללו ורוצים להתפלל אח"כ ובעודם עוסקים להתפלל שומעים קדישים מציבור אחר **א"צ להפסיק בפרט מב"ש ומפד"ז ואילך כיון שהם עתידים לשמוע בתפלתם כל הראוי** ולמד כן מדברי ה' מים רבים מילדולא סי' ב' גבי חברה שהתפללו ועוסקים בלימודם וכן כתב באלה מז"ה וכתב עוד משם מהרא"ך זצ"ל שהיה אומר **דהנהו בדידהו ואנן בדידן** וכ"כ בקצרה בס' פ"צ הנזכר בסוף דבריו וז"ל וזה בצבור א' וגו' וכן כתב באלה מז"ה ע"ש וכ"ד ה' דברי יעקב ז"ל מע' א' אות א' וכמו שביאר בכונתו ה' מוהרמ"ז באמר משה ע"ש, וע' בברכות דף כ"א ע"ב מ"ס יחיד אומר קדושה וגו' ובפירש"י שם ואין סתירה לזה ממ"ש בשה"כ דרבינו האר"י ז"ל היה מברך ברכות השחר בביתו ובבהכ"נ מפסיק לענות למי שמברך ע"ש, די"ל דמ"מ מעניית אמן דברכות לא נפטר במה שבירך בביתו דגדול העונה וגו' ועוד יש לחלק ואכמ"ל.

"אבל מדברי ה' נשמת כל חי ז"ל סי' ה' נראה דס"ל דגם כשמתפלל צבור אחר צריכים לענות הצבור וגם הש"צ למה ששומעים מצבור הא' ואין לחוש לטורח צבור ולא לבלבול ע"ש וע' להכה"ח ס' קכ"ד אות כ"ה ומ"מ נר' דמי שחושש שמא יתבלבל יכול לסמוך על מהרא"ך ומהרמ"ז וה' דברי יעקב ז"ל אמנם בהא דמשמע מדברי ה' ויען משה זצ"ל דלכל הקדיש א"צ להפסיק ע' להמט"י סי' ס"ו שכתב דאף שכבר יצא י"ח צריך לענות איש"ר וכ"מ מדברי הפוסקים שאין חולקים עליו בזה ע"ש ואין להקל אלא בשאר אמנים דאף דמשמעות המט"י דאף לשאר אמנים דחצי קדיש מפסיק מ"מ אין הכרח כ"כ מדבריו וגם לקדושה נראה שצריכים להפסיק דעיקר יסודם הוא מה' מים רבים ושם לא הזכיר אלא עניית אמן וב"ה וב"ש כנלע"ד, וע' לה' טהרת המים מע' הע' אות ט' ולה' כף להחיים נר"ו הנד"מ סי' אות ע"ש.

"ואח"ז ראינו לה' רב פעלים ז"ל ח"ב סי' י"ד שהתיר להפסיק בפד"ז לומר קדיש ברכו לצורך הצבור ורצה להוכיח מההיא דהקשר גודל הנז"ל וגם הב"ע לא חלק אלא משום שיש על ישראל ויה"ש וכו' וגם משום דלא חל עליהם חובת קדיש זה ודחה לזה דהכא אפ' שיאמר מי שהשלים פד"ז ושוב התיר

מדין שאלת ותשובת שלום, ונראים הדברים דכ"ש בנ"ד וכדכתיבנא והוא הפך מ"ש בבא"ח הנז"ל ואכמ"ל]".

היינו הרב עלוש הביא מחלוקת אחרונים בשאלה שהעלנו ומסיק שכל אחד יכול לעשות כפי רצונו ובטחונו שלא יתבלבל בתפילתו. ולענ"ד חלק מהשיקולים שהבאנו לעיל לא העלה כלל ולא התחשב בהם. ועוד כיון שהשאיר זאת לבחירת המתפלל יצא מצב לא ראוי, כאשר חלק מהציבור ממשיך להתפלל וחלק מהציבור עומד ועונה לקדושה, וכאילו כל צד מלמד קטיגוריה על משנהו, ומצב זה ודאי שאינו נכון לנהוג, לפחות לא במניין קבוע.

ז. בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כ אות ב) **עסק בשאלתנו וכתב:** "והנה ראיתי בס' תהלה לדוד (סי' סו סק"ה) שכ', לכאורה נראה דהא דקי"ל דמפסיקין בק"ש וברכותיה לקדיש וקדושה, אפי' אם שמע כבר קדושה חייב להפסיק. ולא דמי למ"ש המג"א (סי' קט סק"ג) הנ"ל, שאם שמע קדושה או ישמע אח"כ א"צ להמתין, דהתם מה שצריך להמתין הוא בשביל החיוב, וכשאינו מחוייב לא איכפת לן כדי שיצטרך להמתין בשביל זה. אבל לענין להפסיק בק"ש ובר' י"ל שאף שכבר שמע חייב להפסיק, אבל באמת נראה שכיון דהא דמפסיקים בק"ש ובר' מוכח לה הרא"ש מהא דלחד מ"ד (בברכות כא) מפסיקין בתפלה, ולפ"ד המג"א התם מיירי דוקא בלא שמע, **א"כ אין להוכיח בששמע כבר אם מפסיקין**. וצע"ג". **והגר"ע יוסף חולק עליו וסובר שאין דבריו מוכרחים ומוכיח מכך שבתפילה אינו פוסק מכך שבברכות ק"ש וק"ש מפסיק. וכן מביא מדברי הרא"ש שהובאו לעיל ומסיק:** "סוף דבר הכל נשמע שהעיקר להלכה שצריך להפסיק לקדיש ולקדושה אף באמצע ק"ש וברכותיה, אפי' אם כבר שמע קדיש וקדושה, או שעתיד לשמוע. וגם בנ"ד שנמצא בסיום ברכת מחיה המתים ושמע קדושה ממנין אחר, יענה עמהם, כיון שאין בזה חשש הפסק כלל".

והנה הכרעתו של הגר"ע יוסף אינה מוכחת ואינה מוכרחת. הרי מסקנת המג"א שאין צריך להפסיק אם ישמע אח"כ, ולכל היותר ניתן לומר שרשאי להפסיק לפחות לאותם הסוברים כן, אבל שחייב לא שמענו. ובפרט אם מניין שלם מפסיק בתפילתו ועונה למניין אחר יש בכך גנאי, וכ"ש אם חלקו מפסיק ועונה וחלקו ממשיך בתפילתו. ואף להפסיק לפי ר"ת ור"י יש בכך הפסק. וע"כ נראה לי שאם מנהג המקום או פסיקת הרב המקומי במקום זה הוא שכל המניין כאחד יפסיקו בתפילתם ויענו – יעשו כן, אבל אם אין מנהג ברור עדיף שכל המניין לא יפסיקו אלא ימשיכו בתפילתם[1].

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה - ירושלים**: למה יפסידו המעלות הגדולות של איש"ר וכו'?
תשובת המחבר: אף אני לא אמרתי שאסורים להפסיק, אבל אם זה יוצר בלבול בתפילתם נלענ"ד שאי"צ להפסיק.

סימן ב

כיוון בית הכנסת

שאלה

כסיום לנדודי קהילת עצמונה מגוש קטיף יֻשבנו בישוב שומריה שהיה קיבוץ של תנועת השומר הצעיר. בית הכנסת נקבע בבניין ששימש לשעבר כמועדון. הכיוון הכללי של בית הכנסת כאשר מתפללים לכיוון אליו פונה ארון הקודש נוטה מכיוון ירושלים המדוייק כארבעים מעלות מערבה.

עולות שתי שאלות:

א. האם צריך להניח את ארון הקודש בזוית הבניין ולהפנות את כיוון התפילה במדוייק לירושלים.

ב. אם אין משנים את מיקום ארון הקודש האם צריכים המתפללים לשנות כיוון תפילתם בתוך ביהכ"נ לכיוון המדוייק של ירושלים.

תשובה

א. נאמר במסכת ברכות (ל ע"א): "תנו רבנן: סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות — יכוין לבו כנגד אביו שבשמים, שנאמר (מלכים א' ח'): והתפללו אל ה'; היה עומד בחוץ לארץ — יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר: והתפללו אליך דרך ארצם; היה עומד בארץ ישראל — יכוין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר: והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת; היה עומד בירושלים — יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר (דברי הימים ב' ו'): והתפללו אל הבית הזה; היה עומד בבית המקדש — יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר: (מלכים שם) והתפללו אל המקום הזה; היה עומד בבית קדשי הקדשים — יכוין את לבו כנגד בית הכפורת; היה עומד אחורי בית הכפורת — יראה עצמו כאילו לפני הכפורת; נמצא: עומד במזרח — מחזיר פניו למערב, במערב — מחזיר פניו למזרח, בדרום — מחזיר פניו לצפון, בצפון — מחזיר פניו לדרום; נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: מאי קראה – (שיר השירים ד') כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו".

ניתן היה לומר שאין המדובר בכיוון גופו אלא בכוונת הלב בלבד וגירסת הברייתא תומכת בכך, וכך גרס הרי"ף (ברכות כ ע"ב). **אולם נראה ברור שהמדובר אף בכיוון התפילה הפיזי ולא רק בכיוון הלב, עפ"י החילוק שבין סומא וכד' להמשך הברייתא. וכן כתב במפורש תוספות** (שם): "היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל — ול"ג לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב". **ותוס' גורס זאת בברייתא בפירוש.**

וכן הרמב"ם (הל' תפילה פ"ה ה"ג) **מדייק בלשונו וכותב:** "נֹכח המקדש כיצד, היה עומד בחוצה לארץ מחזיר פניו נֹכח ארץ ישראל ומתפלל, היה עומד בארץ מכוין את פניו כנגד ירושלים, היה עומד בירושלים מכוין פניו כנגד המקדש, היה עומד במקדש מכוין פניו כנגד בית קדש הקדשים, סומא ומי שלא יכול לכוין את הרוחות והמהלך בספינה יכוין את לבו כנגד השכינה ויתפלל". **ונראה שכיוון הפנים אינו כיוון פרצופו כנקוט בלשוננו עתה, אלא כיוון הגוף כלשון**

חכמים (ופנים משמעותו פניה, כיוון — ולא לאיבר מסויים).

ב. עוד כתב תוספות (ברכות שם): "לתלפיות תל שכל פיות פונים בו — וכהך שמעתתא קי"ל וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב דף כה:) דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו ולא כהני אמוראי דלעיל (שם) דפליגי אי השכינה במזרח או במערב עכשיו אנו במערבה של א"י על כן אנו פונין למזרח". **היינו בניגוד לסוגיא בב"ב החולקת אם שכינה במערב או במזרח וע"כ כיוון התפילה בכל מקום בעולם יהיה למזרח או מערב, ההכרעה היא כסוגייתנו שהתפילה היא לכיוון ירושלים ובית המקדש. וראיה לכך שאף בסוגיא בב"ב העלו שצריך להתפלל לא"י ולא למזרח או מערב.**

וכן כתבו הראשונים (רי"ף ברכות שם, רמב"ם הל' תפילה פ"ה ה"ג, רא"ש ברכות פ"ד סי' יט ועוד).

ג. הרמב"ם בהל' תפילה (שם ה"א) **כתב:** "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן **אין מעכבין**, ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש"... **עולה מהגמ' ומהרמב"ם שכיוון התפילה בדיעבד אינו מעכב. והשאלה היא מה רמת הסטיה המותרת. והנה לא מצאנו שדנו בכך הראשונים והאחרונים במפורש ורק מבין השיטין ניתן ללמוד דעתם בנושא. ועובדה זו עצמה מעידה שהראשונים לא ראו בדיוק בכיוון צד של פגם**[1]. **ורק אם הכיוון היה בפירוש לכיוון אחר לגמרי העירו על כך.**

פסק טור (או"ח סי' צד): ""ובקומו להתפלל יחזיר פניו למזרח דתניא סומא ומי שאינו יכול לכוין הרוחות יכוין לבו לאביו שבשמים שנא' והתפללו אל ה' היה עומד בח"ל יכוין פניו כנגד א"י שנא' והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בא"י יכוין פניו כנגד ירושלים שנאמר והתפללו אל העיר הזאת".

ומקשה הב"י (או"ח סי' צד אות א-ג): "וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל ותימה על המנהג שאנו נוהגים להתפלל לצפון ולדרום ולא היה לנו להתפלל אלא למזרח כדברי המחבר ונראה שיש לנו להחזיר הפנים בצד המזרח כשאנו מתפללין לצפון ולדרום כדאמרינן בפרק לא יחפור דמצדד אצדודי פירוש שהמתפלל לצפון ולדרום יש לו להטות פניו לצד ארץ ישראל עכ"ל: ומיהו רש"י (ב"ב שם ד"ה דמצדד) פירש דמצדד אצדודי מעט לצד הדרום. משמע שפניו כלפי מזרח והוא מצדד כלפי דרום כדי שיחכים או כלפי צפון כדי שיעשיר. ועם כל זה כיון דאשכחן דמצדד אצדודי מהני, יש ללמוד משם למתפלל כלפי צפון או דרום דסגי בשיצדד פניו כלפי ארץ ישראל. וכן כתב סמ"ג (עשין יט קא ע"ד) גרסינן בפ"ב דבבא בתרא אתון דיתביתו לצפונה דארץ ישראל אדרימו ואנו יושבים במערב ארץ ישראל ומכוונים למזרח כנגדה ואע"פ דאמר מר הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין מכל מקום צריך לצדד פניו למזרח כדמסיק התם עכ"ל".

למדנו מדברי הב"י שבימי מהר"י אבוהב

1. מהראשונים, הראבי"ה (ח"א מס' ברכות סי' צב) אחד היחידים שעוסק בכך וכתב: "יכול יתפלל לכל רוח שירצה כבר פי' בדניאל וכוין פתיח(י)ן ליה בעליתיה נגד ירושלים, פי' מן הדין הוה ליה לצלויי רק כנגד ארץ ישראל כדאמרינן בפ' תפלת השחר, אלא שהיה יכול לכוון מבלי טורח כנגד ירושלים, ותו שלא היה משנה [מ]בהיותו בארץ כדכתיב כל קבל [די הוא] עביד מן קדמת דנה".

היו מתפללים כלפי צפון או דרום מצד הרוצה להחכים ידרים או להעשיר יצפין, ומהר"י אבוהב קובע שראוי לצדד את הפנים למזרח לכיוון א"י (מספרד). ומרש"י משמע להיפך שראוי להתפלל למזרח ולצדד מעט את פניו לצפון או לדרום.

וכך פסקו השו"ע והרמ"א (או"ח סי' צד סעי' א-ב): "בקומו להתפלל, אם היה עומד בח"ל, יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים, היה עומד בא"י, יחזיר פניו כנגד ירושלים ויכוין גם למקדש ולבית קה"ק... אם מתפלל לרוח משאר רוחות, יצדד פניו לצד א"י אם הוא בח"ל; ולירושלים, אם הוא בא"י; ולמקדש, אם הוא בירושלים. הגה: ואנו שמחזירין פנינו למזרח, מפני שאנו יושבים במערבה של א"י, ונמצא פנינו לא"י (טור וסמ"ג). אין עושין מקום הארון וצד התפלה נגד זריחת השמש ממש, כי זהו דרך המינים, רק מכוונים נגד אמצע היום (הגהות אלפסי החדשים). ומי שרוצה לקיים אמרם: הרוצה להעשיר יצפין או להחכים ידרים, מכל מקום יצדד פניו למזרח".

עולה שהשו"ע פסק שלכתחילה צריך לעשות כברייתא בברכות וכמהר"י אבוהב, ואם הוא פונה לכיוון אחר יצדד פניו לכיוון א"י. והרמ"א כתב שלכתחילה יפנה למזרח ויצדד לדרום או צפון. והוסיף עפ"י הריא"ז (ברכות כ ע"ב) שאין לעשות לגמרי כלפי מקום הזריחה כדי לשנות מהמינים. ואף הרוצים להצפין ולהדרים כדי להעשיר ולהחכים יצדדו פניהם למזרח.

ד. בדברי חמודות (ברכות פ"ד אות סט לבעל התוס' יו"ט) לאחר שהביא דברי הסמ"ג והרמ"א, הביא את דיוקו הוא שבני בבל צריכים לנטות לדרום מערב, ויהודים היושבים במרכז אירופה כפולין צריכים להטות לכיוון דרום מזרח ולא מזרחה. וכן מביא את הלבוש שדייק מאד שבתי הכנסיות במרכז אירופה צריכים לפנות לא לגמרי מזרחה כדי שלא יחקו את המינים. ומסיק: "**אלא שמפני שלא ראיתי נוהגין כן** אמרתי אל לבי שהוא לפי שסוברים פי' הגמ' כמשמעה דאדרומי לצד דרום בלבד, וא"כ יקשה מה שהקשיתי אמאי לא למערב והא בני מערבא איקרו בני א"י לבני בבל. ולתרץ זה צ"ל דסגי ברוח אחת או למערב או לדרום ודר' חביבא דאמר אדרומי (=לבני בבל) לאו לאפוקי למערב אלא משום דלעיל מינה אמרינן הרוצה להחכים ידרים, אמר להם שידרימו דבזה מתקיים ג"כ שפניהם לא"י דהא בבל בצפונה דא"י קיימא, אבל אה"נ כשהיה פניהם למערב נמי ניחא וא"כ גם לנו סגי כשפנינו למזרח, זה נ"ל לקיים המנהג. ומ"מ דעתי נוטה וכן אני רגיל לעשות לצדד למזרחית דרומית אם לא שאני עומד בצד דרום הארון שאז יהיה נראה כהופך עורף ולא פנים כלפי הארון שאז אני הופך פני למזרח בלבד ודי לי אז בשחיות שאני שוחה בנטייה קצת לדרום".

מתבאר מדברי בעל התוס' יו"ט שלא נהגו להתפלל לכיוון דרום מזרח אלא רק לכיוון מזרח. וסובר שאין הכרח דוקא לדייק אלא די בכיוון כללי, שכן א"י אינה במערב ואף לא בדרום בבל, ואעפ"כ סבר שיוצא י"ח בתפילה לאחד הכיוונים. והוא החמיר על עצמו. ובכך הוא מתרץ כיצד במרכז אירופה התפללו למזרח ולא לדרום מזרח לכיוון א"י.

ה. וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' צד סעי' ד-ט, ועל אף אורכם נביאם):

"(ד) כתבו התוספות והרא"ש והמרדכי [שם]

והטור דאנו שמתפללין למזרח מפני שאנו במערבה של א"י וכ"כ רבינו הרמ"א בסעיף ב' וז"ל ואנו שמחזירין פנינו למזרח מפני שאנו יושבים במערבה של א"י ונמצא פנינו לא"י עכ"ל. והנה רבותינו הראשונים שהיו בצרפת ואשכנז אתי שפיר שמדינות אלו עומדות ממש במערבה של א"י, אבל רבינו הרמ"א שהיה בפולין וכן מדינתינו רוסיא שעומדות בצפון העולם א"כ אנחנו נגד מערבית צפונית של א"י וכשאנו עומדים לצד מזרח אינו ממש כנגד א"י, וכבר נתעוררו הגדולים בזה [לבוש ומעיו"ט שם וט"ז ומג"א] וכתבו דבאמת כשבונין הבהכ"נ יעמדו כותל מזרחית שבו הארון הקדש נוטה לצד מזרחית דרומית דאז יהיה מכוון כנגד א"י וירושלים, אך אין בידינו לבנות כרצונינו כי הבנינים נעשים ע"פ רשיון הממשלה.

"(ה) ולפ"ז המקום היותר נאות לזה הוא בקרן מזרחית דרומית וכן כל העומדים בצד הארון הקדש לצד כותל צפוני יכולים לעמוד למזרח ולצדד לצד דרום אבל העומדים בצד אה"ק (=ארון הקודש) לצד כותל דרומי א"א להם לצדד לצד דרום דא"כ יהיה אחוריהם אל אה"ק ובהכרח שיעמדו בשוה למזרח אך בעת הכריעות יצדדו ראשם לצד דרום וכן עשה אחד מהגדולים [מעיו"ט שם].

"(ו) **והנה כלל ישראל אין עושים כן ובונים לצד מזרח ועומדים לצד מזרח לגמרי כידוע**, ונ"ל ללמד זכות שעושין כדין דהנה בב"ב [כ"ה.] אמרינן דר"ע ס"ל שכינה במערב וכן ריב"ל וצריך להתפלל רק לצד מערב וכן ר' אבהו סובר כן ע"ש, ור' אושעיא ור' ישמעאל ורב ששת ס"ל שכינה בכל מקום ויכול להתפלל לאיזה רוח שירצה ע"ש. וכתבו רבותינו בעלי התוספות שם ובברכות [ל'.] והרא"ש שם והטור בסימן זה דכל הני תנאי ואמוראי לא ס"ל כהך ברייתא שחייב להתפלל נגד ירושלים ע"ש וא"כ הדבר תמוה כיון דכל הני פליגי עליה איך פסקינן כהך ברייתא וכתבו דשם בב"ב סובר ר' חנינא כהך ברייתא דא"ל לרבי יאשיה אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו ע"ש וגם זה תימא לפסוק כיחיד נגד רבים ויותר מזה תמוה דאיך אפשר דכל הני תנאי ואמוראי לא ס"ל כן הלא שלמה בתפלתו אמר [דברי הימים ב' ו, לח] והתפללו דרך ארצם דרך העיר אשר בחרת בה והתפללו אל הבית הזה ודניאל התפלל נגד ירושלים.

"(ז) ונראה דהענין כן הוא דבב"ב שם פרכינן על ריב"ל דאמר שכינה במערב ואיהו אמר דלעולם ידרים ומתרץ דמצדד אצדודי ופירש"י דעומד במערב ומצדד לצד דרום והסמ"ג בעשין [י"ט] פי' להיפך ע"ש היטב ומבואר מזה דזה שאמרו להתפלל בצד זה או כנגד מקום זה די בצידוד בעלמא ולא בענין שיהא כל גופו ופניו פונין לשם ולפ"ז אני אומר דכולהו תנאי ואמוראי דב"ב לא פליגי על הך דברכות וכולהו ס"ל שצריך לכוין נגד א"י ונגד ירושלים והסוברים דשכינה במערב ס"ל ג"כ דמצדד אצדודי כלומר דהמדינות העומדים במזרח א"י ודרומו ובצפונו יוכלו להתפלל לצד מערב והדרומים והצפונים יתפללו לצד מערב ויצדדו לדרום או לצפון או להיפך להתפלל לצד דרום או צפון ולצדד למערב והמדינות שלצד מערב כמו שלנו דבהכרח שלא לפנות למערב דא"כ אחוריהם יהיה לצד א"י מודים שא"א להם להתפלל למערב והם על רוב העולם דיברו והסוברים שכינה בכל מקום ויכול להתפלל לאיזה רוח שירצה מודים שמחויב לצדד פניו לצד א"י או להתפלל לצד א"י ויכול לצדד פניו לאיזה רוח שירצה.

"(ח) **ונמצא לפ"ז דהעמידה נגד א"י וירושלים אין הכונה נגד ממש אלא קצת נטייה לשם** ואני אומר דמטעם זה שנינו בברייתא יכוין את לבו כנגד א"י כנגד ירושלים ולמה לא אמר יעמוד כנגד א"י אלא משום דזה א"א בכל מקום ודי באצדודי בעלמא כדמסיים מחזיר פניו כלומר דבהחזרת פנים די וכשנדקדק בתפלת שלמה והתפללו אליך דרך ארצם והתפללו דרך העיר אשר בחרת ועוד דכתיב והתפללו אל המקום הזה כמבואר במלכים [מלכים א' ח, לה] ולמה לא כתיב כאן דרך המקום הזה כמו בדרך ארצם ודרך העיר אך הטעם נ"ל דוהתפללו אל המקום הזה מיירי שם בעמדו בירושלים ויכול לכוין ממש למקום המקדש אבל דרך ארצם מיירי שם כאשר יגלו בגלות ודרך העיר מיירי שם בהמתפללים בכל א"י ע"ש והדבר מובן דבכל העולם א"א להתפלל נגד א"י ממש דרוחב העולם הוא הרבה גדול מא"י וכן כל א"י גדול הרבה מירושלים ולכן אמר דרך ארצם כלומר איזו נטייה לשם ויכוין לבו [וזהו טעם נוסף על מ"ש בסעיף ב']:

"(ט) **ולפ"ז שא"צ עמידה ממש נגד א"י א"ש המנהג שלנו שאנו עומדים לצד מזרח** אף שאנחנו בצפונית מערבית מ"מ נטייה קלה יש למערב כמובן ולא גרע מהחזרת פנים כיון דהעיקר הוא כונת הלב לא"י וכיון שאנו עומדים למזרח ומכוונין לבן לא"י ונוטים לא"י גם כן שהרי אין אנו עומדין בקצה צפון אלא בצפון הסמוך למערב וממילא דכשעומדים לצד מזרח יש נטייה למערב העולם ששם א"י עומדת".

מבואר מתוך דבריו שאין צורך בעמידה ממש כנגד א"י אלא די בנטיה בלבד.

ו. **פסק בשו"ע** (או"ח סי' קנ ס"ה): "אין פותחין פתח בהכ"נ אלא כנגד הצד שמתפללין בו באותה העיר, שאם מתפללין למערב יפתחוהו למזרח, כדי שישתחוו מן הפתח נגד הארון שהוא ברוח שמתפללין נגדו". **וכן לעיל בדברי הרמ"א הובא ששמים את ארון הקודש בצד שמתפללים אליו.**

לעומת דבריו הביא המג"א (סי' צד ס"ק ג) **בשם כנה"ג:** "ואנו שמחזירין — ולכן קובעין ההיכל במזרח ואפילו קבעו ההיכל בצד אחר יתפלל למזרח (כ"ה בשם ר"ש הקאן)". **היינו הארון צריך לעמוד לכיוון התפילה לארץ ישראל, ואם העמידוהו במקום אחר בבית הכנסת, יתפללו למזרח ולא לכיוון בו נמצא ארון הקודש.**

ונראה שאע"פ שהמג"א חלק על השו"ע, במקרה שלפנינו שהנטיה מכיוון ירושלים היא מעטה עדיף להתפלל לכיוון שבו עומד ארון הקודש ולא בזוית ממנו.

אלא שלגבי המג"א כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' י): "מעתה אם נקבע עפ"י איזה סיבה ההיכל הוא ארון הקודש בצד דרום שלא כפי הדין המבואר בסי' ק"ן היה הדעת נותן דתליא במחלוקת רש"י והסמ"ג שהוא מחלוקת המחבר והרמ"א אם יותר טוב שיהיו פניו כלפי היכל ויצדד למזרח וכדעת הרמ"א או להיפך כפרש"י והמחבר שיהא פניו למזרח ולצדד להיכל, אבל המג"א (סי' צ"ד סק"ג) כתב בפשיטות אפי' קבעו ההיכל לצד דרום יתפלל למזרח ומסופקני בכונת המג"א אם משום שדעתו נוטה לדעת המחבר והכי משמע בסק"ה שהביא פירש"י ולא כהרמ"א או אפשר שס"ל להמג"א דבזה האופן גם הרמ"א מודה דיותר טוב שיהא פניו לא"י כקראי דשלמה ודרשה דתלפיות שצריך לפנות לזה הצד שא"י שם והא דתניא בתוספתא דמגילה דבענין שיהא פני הציבור

כלפי ההיכל משום שנאמר ותקהל העדה וגו' אינו אלא דמכאן למדנו דבשעה שמעמידין ההיכל צריך להעמידו באופן שיהא פני המתפלל כלפי ההיכל, אבל אם כבר נקבע בדרום א"א להטות הפנים מצד המזרח לצד ההיכל אלא להיפוך יהא הפנים למזרח ויצדד כלפי הארון. מכ"ז למדנו שבביהכ"נ שכבר נקבע הארון בדרום היה ראוי שיהו עכ"פ מתפללין לצד מזרח **אלא שלא נהגו כך**, והטעם שנהגו להיפך ממש"כ המג"א לפי הנראה הוא ממה שההמון מורגלים להתפלל לצד ההיכל ואינם יודעים לכוין את הרוחות ולחשוב כי שאני ביהכ"נ זה משארי בתי כנסיות שההיכל בהם נקבע כדין בצד המזרח משא"כ כאן שההיכל קבוע בצד אחר והמון רבה עושים כפי ההרגל להיות פניהם כלפי ההיכל, ובדיעבד יכולים להתפלל אף לא לצד מזרח כמו סומא ומי שאינו יודע לכוין את הרוחות צריך לכוין לבו כנגד אביו שבשמים וכיון דהם מתפללין לצד ההיכל הוי כאילו כוונו לבם לאביהם שבשמים וסגי... אולם בדיעבד אחרי שכבר נהגו אין למחות בידם כמו שביארנו".

מתבאר מתוך דברי הנצי"ב שאע"פ שהיה ראוי שכל הקהל יתפלל כנגד א"י, כיון שבפועל הציבור רגיל להתפלל כנגד הארון ראוי להניחם על דרכם ולא לשנות להם, ולא לנהוג כמג"א.

במקרה של הנצי"ב המדובר בנטיה מהכיוון בתשעים מעלות (דרום, מזרח), **וכש"כ במקרה דנן שהנטיה היא בארבעים מעלות. ויש להוסיף שאורחים שבאים והולכים ודאי 'יטעו' ויתפללו כנגד הארון וא"כ יראה הדבר כחוכא ואטלולא שחלק מהציבור מתפלל לכאן וחלק לכיוון אחר.**

ז. וכן בתשובה למרן הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת אורח משפט או"ח סי' ל) **כותב:**

"על דבר כיוון מקום ביהכ"נ בעה"ק חיפה, ת"ו, שיש בה בתי כנסיות **שאין כולם מכוונים ממש כנגד עה"ק ירושת"ו**, מפני שהיו שמים את עיניהם בהר הכרמל הסמוך לחיפה, והר הכרמל חושבים שהוא מכוון נגד ירושת"ו, ומתוך שההר הוא בעיגול על כן הכיוונים אינם שוים...

"ובענין מה שהוא אינו שוה לשאר בתי כנסיות, פשוט הוא מאחר שזהו כדין, שיהי' נוכח ירושלים, אין להביט כלל על שארי בתי כנסיות שבהעלם דבר מהם של כיוון הרוחות עשו שלא כהלכה, דלכתחילה, ואע"פ שאין להרהר אחריהם בדיעבד בכ"ז אין שייך לומר שנעשה לכתחילה שלא לנוכח ירושלים, מאחר שהחוש מעיד שרק באופן שרוצה המהנדס כעת לסדר יהי' נוכח ירושלים, ומה גם שאין כל בתי הכנסיות בלא"ה שוין במצבם בודאי חובה גמורה היא לעשות לכתחילה מה שהוא יותר נכון ע"פ ד"ת, דהיינו המכוון לצד ירושלים ובהמ"ק שיבנה בב"א".

ח. וישנה סיבה נוספת לכך שמן הראוי שכל הקהל יתפלל לכיוון הארון ולא לזוית אחרת של הבית.

הגמ' בברכות (ו ע"ב) **דנה במתפלל אחורי בית הכנסת הנראה ככופר במי שהציבור מתפללים אליו וכמה שיטות לראשונים** (עי' רש"י ותוס' שם ובעירובין יח ע"ב). **ולהלכה אנו מחמירים ככל השיטות.**

כך סיכם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' צ ס"ו): "המתפלל י"ח אחורי בית הכנסת ואינו הופך פניו לבית הכנסת נקרא רשע.

"יש מפרשים שאחורי בית הכנסת הוא הצד שהפתח פתוח בו דהיינו מערב וכשמתפלל באותו צד חוץ לבית הכנסת והופך אחוריו

לבית הכנסת נקרא רשע מפני שנראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו שהם מתפללים כלפי מזרח והוא מתפלל כלפי מערב ונראה כשתי רשויות אבל אם היה עומד מבחוץ לכותל מזרחי ופניו כלפי המזרח אף על פי שאחוריו לבית הכנסת כיון שמתפלל למזרח כמו שהצבור מתפללין אינו נראה ככופר ואינו נקרא רשע.

"ויש מפרשים שאחורי בית הכנסת הוא אחורי כותל מזרחי ואם עומד ומתפלל שם ופניו כלפי המזרח נקרא רשע הואיל ואחוריו לבית הכנסת אבל כשמחזיר פניו לבית הכנסת אע"פ שמתפלל כלפי מערב והצבור כלפי מזרח אין בכך כלום כיון שפני כל הקהל כלפי כותל מזרחי ופניו ג"כ כלפי אותו כותל.

"וראוי לחוש לדברי שניהם שלא להתפלל מבחוץ לכותל מזרחי בין שהופך פניו לבית הכנסת בין שהופך פניו למזרח ואחוריו לבית הכנסת ושלא להתפלל מבחוץ לכותל מערבי ופניו כלפי מערב ואחוריו לבית הכנסת (כי זה נקרא רשע לדברי הכל) אבל אם פניו לבית הכנסת כיון שמתפלל כלפי מזרח כמו שהצבור מתפללין אע"פ שעומד מבחוץ אין בכך כלום לדברי הכל אלא שלכתחלה מצוה מן המובחר להתפלל בבית הכנסת עם הצבור כמו שיתבאר".

ועפ"י דין זה הסיק בערוך השולחן (או"ח סי' צד סי"ג): "אם הארון הקודש עומד לצד צפון או לצד דרום **וכל הצבור מתפללים לאותו צד**, ואחד רוצה להתפלל למזרח **לא יעשה כן דא"כ לא ישתחוו כולם לצד אחד ומיחזי כשתי רשויות** אלא יתפלל לצד שהצבור מתפללין ויצדד עצמו קצת למזרח [וכ"מ בב"י] אך אם הוא מתפלל לבדו שם שלא בשעה שהציבור מתפללין יכול להתפלל כנגד כותל מזרח דאז לא מיחזי כשתי רשויות".

ט. וכך נשאל בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' ח) **ע"י רבני העיר חיפה:**

"שאלה: לכבוד הרב הגאון מרן יצחק אייזיק הלוי הרצוג שליט"א ירושלים כידוע לכת"ר קיים על יד ביהכ"נ המרכזי בחיפה, בקומה התחתונה, בית מדרש. ארון הקדש שבקומה העליונה בנוי לצד דרומית מזרחית, וגבאי ביהכ"נ שבקומה א' העמידו את בנין ארון הקדש נוטה לצד דרומית מערבית, וטעמם ונימוקם עמהם. האם יש בזה משום לא תתגודדו, ומשום מחזי כשתי רשויות.

ובתוך תשובתו כותב הגרי"א הרצוג:

"מצד מחזי כשתי רשויות. הנה בגמרא (ברכות דף ו' ע"ב) נאמר רק שנקרא רשע (כל המתפלל אחורי ביהכ"נ נקרא רשע), ופי' רש"י ז"ל, שנראה וכו' (נראה ככופר במי שהציבור מתפללין לפניו), זה נאמר על שטח אחד, שהקהל פנו לכיוון זה והוא לכיוון אחר, אבל במקרה דידן שלא מתפללין ביחד אלא אלו למטה ואלו למעלה, ועוד יש בחיפה שנוהגין להתפלל כך, זה אינו בבחינת מחזי כשתי רשויות...

"ואמנם למרות הטעמים הללו, אילו באו לשאול לא הייתי מסכים לכתחילה שיעשו כך, לפי שסוף סוף הדבר מוזר ומתמיה בעיני העם, ואין להורות דבר שכזה, לכתחילה, כידוע מדרכי ההוראה של הפוסקים ז"ל, אבל מכיון שהדבר כבר נעשה וכבר הורגל, פחות או יותר הקהל בזה, ולשנות הוא ענין קשה, ע"כ אני אומר, שאם ישנו מרצונם הטוב להעמיד הארה"ק כמו למעלה בביהכ"נ הגדול תבוא עליהם ברכה, אבל לגזור עליהם, אפשר רק בכח הדין, וזה אין בידי, לפענ"ד, שבדיעבד אין כאן חשש, ומכ"מ צריך לסדר שהנכנס מן החוץ לא יראה אותם שלמעלה כשהם עומדים בתפילה. ואני לא קל לי לצייר

את הכל בדמיוני אבל החיפאים יבינו".

וכן הראוני שמובא בספר הליכות שלמה מתוך דברי הגרש"ז אויערבך שלא נהגו להקפיד במדידה מדוקדת של כיוון הארון וכיווני התפילה לירושלים ולביהמ"ק אלא פחות או יותר בכיוון הראוי.

מסקנות

א. מן הראוי להתפלל לכיוון א"י וירושלים וכו'.

ב. אין חיוב של דיוק אלא אפילו בכיוון ארבעים וחמש מעלות מהכיוון הראוי עדיין נחשב ככיוון הראוי (מעדני יו"ט, ערוה"ש).

ג. ראוי להעמיד את ארון הקודש לכיוון הראוי המדוייק, ואם לא ניתן, יש להתפלל לכיוון הארון ולא לכיוון המדוייק (נצי"ב, הראי"ה קוק) ושלא ככנה"ג והמג"א.

ד. צריך שכל הציבור יתפלל בכיוון אחד ולא אלה לכאן ואלה לכאן כדי שלא יראה כשתי רשויות (ערוה"ש), ומותר לצדד במעט לצפון או לדרום כדי להעשיר או להחכים[2].

סימן ג

חזקה על פרוכת לארון קודש

שאלה

אשה תרמה פרוכת לארון הקודש בבית כנסת. בית הכנסת הועבר לשימוש קהילה אחרת עם ארון הקודש הבמה והריהוט שבו. הגבאים החדשים מעוניינים לתלות פרוכת אחרת על ארון הקודש, האם הם רשאים לעשות זאת, או לאו?

תשובה

א. הדיונים בענין חזקה במצוות באחרונים רבים וארוכים, עי' בשו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' יח), בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' כא) ובשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' כז) ורובם (פרט ליבי"א) עוסקים בעיקר בחזקה לפעולה מסוימת, ומיעוטם עסוקים באדם שהקדיש חפץ למצוה בבית הכנסת.

כמובא ברמ"א בשו"ע (חו"מ סי' קמט סעי' לא) והשו"ע כתב זאת באורח חיים (סי' קנג סכ"ב): "אדם שהחזיק במצוה, כגון בגלילה או ספר תורה, וארעו אונס ונתנו הקהלות המצוה לאחר, כשעבר אנסו של ראשון חוזר למצותו. אבל אם נתן המצוה לאחר בלא אונס, נתבטלה חזקתו (מרדכי פרק חזקת ותוספות פרק קמא דיומא וע' בא"ח סי' קנ"ג). בית שהיה בית הכנסת בביתו מימים רבים, אסור לשנותו (מהרי"ק שורש קי"ג)".

ב. זהו סיכומו של בעל השרידי אש (אות לג) להלכה זו:

"והנה עצם ההלכה של חזקה במצוות שנויה במחלוקת אצל גדולי הפוסקים. רובם של

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: גם בכותל קימת בעי', יש המתפללים לנוכח הכותל, ויש המצדדים לכיוון אבן השתיה.

גדולי הראשונים לא הזכירו כלל שיש דין חזקה במצוות, והללו שהזכירוהו הביאו דין זה של חזקה במצוות בקשר עם תקנת דרכי שלום השנוי במשנה גיטין נ"ט, א: מערבין בבית ישן וכו'. וכפי הנראה סברו, שגם במצוות יש להתקין תקנת חזקה מפני דרכי שלום. ואף בספרי השו"ת של גדולי האחרונים אנו מוצאים חילוקי דעות בעצם היסוד של חזקה במצוות ובהגדרת תנאיה ופרטיה, זה מראה פנים לכאן וזה לכאן.

"ונראה לעין הסוקר שבתחילתה היתה הלכה זו של חזקה במצוות רפויה בידי רבותינו הפוסקים ולכן לא באה הכרעה מוחלטת והסכמה כללית בדין זה. אך לאט — לאט התגברה הדעה שיש לקבוע דין חזקה גם במצוות. שאלת חזקה היתה במשך הזמן לשאלה חשובה בסדר העבודה בבתי הכנסת ובחיים הדתיים של הציבור. הצורך בתיקון סדר קבוע במנהגי התפלה והקריאה בתורה והדאגה לשמירת השלום בחיי הציבור ומניעת ריב ומדון בעניני דת דרשו במפגיע לקבוע הלכה בשאלת החזקה. וכבר באה עליה הסכמת כל רבותינו האחרונים ודעתם היא הלכה פסוקה לכל ישראל, כי הם המורים לנו דרך בחיי דתנו והם המאירים עינינו בתורתנו הקדושה".

ג. בפרק שלפני סיכומו, בעל שרידי אש סוקר חילוקי דינים בעניין חזקה ואלו דבריו: "והנה רבותינו האחרונים: הפר"מ, הכנה"ג, הגרע"א, המהר"ם שיק ובעלי שו"ת אמרי אש ומחנה חיים, בשביל שמצאו סתירות ופירכות בדברי הפוסקים וסברות מהופכות ביניהם בדין זה של חזקה במצות, עמלו ליישבן ולהתאים דעות הפוסקים זל"ז בחריפות גדולה ובסברות ישרות ומפליאות. ומתוך מסקנת דבריהם יצאו לנו כמה חילוקי דינים בענין החזקה".

מתוכם מובאים כאן חילוקי הדינים בעניין חזקה בענייני ממון למצוה כגון השאלה שלפנינו וז"ל:

"ה. חזקה במצוה שבממונו. בחזקת מצוה מחלק במחנה חיים (=מ"ח) סי' ח' וכן בתו"ח סי' קנ"ג בין אם עושה המצוה בגופו, אז יש לו חזקה, אבל אם המצוה רק בממונו, היינו שמנדב כסף לצרכי מצוה ואינו עושה המצוה בעצמו ליכא משום חזקה ורק מצד דרכי שלום זוכה במצותו.

"ו. חזקה מאונס הצבור. חזקת מצוה יש לאדם רק אם הי' לצבור אפשרות אחרת והניחוהו להחזיק במצוה, כגון בס"ת שיש לו חזקה במקום שיש לצבור ס"ת וקראו בשלו, כמבואר בחו"מ קמ"ט. משא"כ במקום שהיו אנוסים, כגון שלא הי' לצבור ס"ת והוכרחו לקרוא בשלו, אין לו חזקה. ומ"מ יש גם בזה מפני ד"ש, ומשו"ה פסק בס' בנימין זאב (**הובא במג"א ס"ק מ"ה**) בישוב שלא הי' לצבור ס"ת וקראו בשל יחיד ואח"כ קנו שני ס"ת, שאף שאין לו חזקה מ"מ אין למעט כבוד ס"ת דיחיד, אלא יקראו בכל שבת בס"ת אחר.

"ועפ"ז חידש במ"ח סי' ח' דגבי ביהכ"נ מותר לקהל לשנות רק אם לא הי' לקהל אז ביהכ"נ, שאז קנה היחיד משום ד"ש ולא שייך חזקה לפי שהיתה מאונס הצבור. משא"כ אם הי' לקהל ביהכ"נ ואעפי"כ התפללו בשל יחיד אסור להם לשנותו. ועפי"ז כתב בתו"ח סי' קנ"ג להסביר דברי המג"א בסי' נ"ג ס"ק ל"ב, שאין להעביר ש"ץ בשביל אחר שקולו ערב, ואם הרוב חפצים באחר ישמשו שניהם כאחד — שהטעם הוא משום דרכי שלום. עי"ש שלא שייך כאן חזקה".

נראה על פי מסקנות בעל שרידי אש שלגבי תלית פרוכת על גבי ארון הקודש

לא נקנית חזקה, אלא יש להשתמש אף בה מפני דרכי שלום.

ד. ביבי"א דן בשאלה כמעט זהה לשאלה שלפנינו. "בענין הפרוכת אשר הקדשתם לזכרו ולעלוי נשמתו של המנוח אחיכם הבכור ז"ל שנספה בתאונת דרכים, והפרוכת הועמדה בהיכל הקודש, שעמד עד אז ללא פרוכת, והוצבה שם במשך עשר שנים, עד ליום כט כסלו תשל"ח. שאז לתדהמתכם הוחלפה הפרוכת שלכם בפרוכת אחרת שהוקדשה על ידי מר אברהם מלכה יצ"ו, לזכר ולעלוי נשמת אחיו ז"ל. ולאחר פנייתכם בזה לועד בית הכנסת, החליטו חברי הועד שהפרוכת שלכם תועמד מכאן ולהבא בהיכל בימות החול, והפרוכת החדשה תועמד בימי שבתות וימים טובים. וכאשר משפחתכם תתקין פרוכת חדשה, כפי שהיה בדעתכם לעשות עוד לפני כן, תועמד כל פרוכת בתורנות במשך חודש ימים. והשאלה נשאלת האם הצבת הפרוכת שלכם בהיכל הקודש במשך עשר שנים רצופות, אינה מקנה לכם חזקה במצוה זו?"

ומסקנתו להלכה כדברי הגרי"י וינברג: "ולפ"ז גם בנידון שלנו שעד עתה לא היתה בבהכ"נ אלא פרוכת אחת, והן עתה רוצים אחרים לזכות ג"כ במצוה זו, ולהקדיש פרוכת אחרת לבהכ"נ, רשאים חברי הועד של בהכ"נ להעתר לדרישתו של המקדיש השני, ולהעמיד את הפרוכת החדשה בהיכל הקודש, ולחלק המצוה בתורנות, כפי ראות עיניהם". **וכן הוא מייעץ בסוף תשובתו לאחים השואלים.**

ה. ונראה לי להוסיף מעט בסברא על דברי הגדולים שנשאו ונתנו בסוגיא זו. משנה מפורשת היא במסכת אבות משנה מסכת אבות (פ"ה מי"ג): "ארבע מדות בנותני צדקה הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים עינו רעה בשל אחרים, יתנו אחרים והוא לא יתן עינו רעה בשלו, יתן ויתנו אחרים חסיד, לא יתן ולא יתנו אחרים רשע". **והנה בתפקיד בבית הכנסת** (כגון ש"ץ או פתיחת היכל וכד') **או בדבר שאין לו תחליף מובן שלאדם תהיה חזקה, מפני שאם פלוני הוא מקיים את המצוה לא ניתן שאלמוני יקיימה בו זמנית. אבל בדבר שניתן להשתמש אף בשל אחרים, אין סיבה שהראשון יטען החזקתי ויאסור תרומות של אחרים, וכי אם הוא תורם שמן למאור תהא צרה עינו באחרים ותהא לו חזקה שאחרים לא יוכלו לתרום למטרה הנ"ל? וה"ה לגבי פרוכת או ספר תורה וכי הציבור מוכרח להשתמש רק בשלו?! ומדוע תהא עינו רעה בשל אחרים?!**

וסימן לדבר האמור במסכת תענית (כח ע"א): "תנו רבנן: למה הוצרכו לומר זמן עצי כהנים והעם? אמרו: כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה, ועמדו אלו והתנדבו משלהם. וכך התנו נביאים שביניהן: שאפילו לשכה מלאה עצים — יהיו אלו מתנדבין משלהן, שנאמר (נחמיה י) והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלוים והעם להביא לבית אלהינו לבית אבותינו לעתים מזמנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלהינו ככתוב בתורה". **תקנת הנביאים היתה לשלב את קרבנם אבל לא לפסול את כל עצי אחרים שתרמו למקדש.**

ולכן נראה לי פשוט שהראוי ביותר להשתמש בחפצי מצוה שכולם תרמו בצורה משותפת ללא ריב ומדון ביניהם.

ו. מסקנות אלו עולות ללא השאלה של שינוי הקהילה. במקרה הנוכחי בית הכנסת עבר לרשות קהילה אחרת, וצריך לדון האם

התורם תשמיש קדושה לבית כנסת והתחלפה הקהילה האם הם חייבים להשתמש בתרומתו כמקרה כאן בתרומת פרוכת.

נראה שהתרומה של הפרוכת היא לקהילה המתפללת בבית הכנסת בו הוא הקדיש, אולם קהילה אחרת אינה מחוייבת להשתמש בתשמישי הקדושה הקודמים. כשם שהתרומה והחזקה שנקנתה אינה לעצים ואבנים של בית הכנסת או לארון הקודש, וכשם שהקהילה החדשה זכאית להחליף את ארון הקודש ואת הבמה ולגנוז את הישנים, כן היא זכאית לתלות את הפרוכת שלה ולהחזיר את תשמישי הקדושה שאינה משתמשת בהם לתורמיהם.

ראיה ברורה היא שאם המדובר בחזקה על תפקיד בבית הכנסת או פעולה, אותו בעל חזקה שבית הכנסת יצא מתחת יד קהילתו, והיא עברה למקום אחר, או שהתפרקה ובטלה, אין יכול בעל החזקה לטעון תנו לי את תפילת המוסף שהייתי נוהג להתפלל או עלִיָה לתורה שהחזקתי בה. והסיבה פשוטה שהרי כלפי מי נוצרה החזקה כלפי הציבור המתפלל בבית הכנסת, אבל אם בית הכנסת עבר לקהילה אחרת ולציבור אחר מדוע הוא מחוייב כלפי הקודמים?! ונראה שה"ה לגבי תשמיש קדושה שנתרם בקהילה הישנה אפילו שהוא תשמיש ואינו תפקיד בבית הכנסת. ונראה שמפני דרכי שלום כל זמן שהפרוכת מתאימה מבחינת מימדיה ויופיה לארון שבבית הכנסת ראוי להשתמש אף בה לעתים קבועות, אבל אין חובה הלכתית לכך.

מסקנה

קהילה שקבלה בית כנסת לרשותה אינה צריכה להשתמש בתשמישי הקדושה הקודמים ויכולה להחזירם לתורמיהם, ומפני דרכי שלום ראוי להשתמש במשותף בתשמישי קדושה הישנים והחדשים של הקהילה החדשה[1].

סימן ד

ברכת הגומל על שני נסים

שאלה

אדם שעברו עליו שתי הצלות בנס, כגון: שחלה ונתרפא וניצל בתאונת דרכים ממוות, האם צריך לברך פעמיים הגומל או רק פעם אחת.

תשובה

א. בפשטות לא רק על ארבעה אלו הנזכרים בתהילים צריך להודות ולהביא קרבן, ולכן אף ברכת הודאה מברכים על כל מיני הצלות ולאו דוקא אותם הנזכרים

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: לא נתבאר כאן מה הדין כשהחדשים נאים יותר, אם מחמת עצמם ואם מחמת הבלאי של הישנים.

בתהילים קז, וארבעה שצריכים להודות הוא מפני שהם בבחינת חיוב אע"פ שהם מהרגלו של עולם, שהולכים בים ובמדבר וחולים ומתרפאים ויש היושבים בבית האסורים, אבל על נסי הצלה אחרים לפי הצלתו יברך.

כדברי הב"י בשם הריב"ש (או"ח סי' ריט): "כתב ה"ר דוד אבודרהם (שם) בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל וזה לשון ארחות חיים (שם) ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עונותיו יברך הגומל אחר שעבר י"ל כיון דדבר קצר הוא לעבור מהרה אינו נחשב לסכנה כל כך עכ"ל. וכתב עוד יש אומרים שארבעה בלבד צריכין להודות אבל אחרים שבירכו הויא ברכה לבטלה וכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוספות דאלו הארבעה דוקא והוא הדין בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר עכ"ל: אבל הריב"ש כתב בתשובה (סי' שלז) שאלת הא דאמרינן בפרק הרואה ארבעה צריכים להודות מי נימא הני דוקא וא"כ אפילו נפל עליו כותל או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו וכיוצא בנסים כאלו אינו חייב לברך או נימא דכל שכן הוא? תשובה נראה שצריך לברך שהרי הולכי מדברות שצריכים להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבים המצויים בדרכים וא"כ כשעמד עליו אריה לטרפו אפילו בעיר אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו כל שכן שצריך להודות ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא ברוך שעשה לי נס במקום הזה, וכל שכן שמיד שניצל צריך הוא להודות כדרך הארבעה שצריכים להודות ולא שיפטר מברכת ההודאה בברכת שעשה לי נס שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מכל מקום עכ"ל".

ב. כתב הבאר היטב בראש סימן ריט בשם כמה אחרונים שאפילו ארע בו כל ארבעה שצריכים להודות אינו מברך אלא פעם אחת.

וצריך לומר בסברתם (לא ראיתים בפנים) **שאף לגבי קרבן תודה, שהוא המקור לקביעת הברכה אין חיוב מפורש דוקא באותם הארבעה שצריכים להודות, והקרבן הוא לפי תודת הלב, וכיון שהוא מעוניין לצרף את תודותיו על קרבן אחד שוב אין חיוב להביא כמה קרבנות. וה"ה לגבי ברכת הגומל. וניתן להוסיף שבברכה כפולה יש מעין ברכה לבטלה, כדוגמת מי שמברך ברכה על שחיטה ושוחט בהמה ומיד אחריה עוף. ואע"פ שניצל בשתי הצלות שונות בכ"ז נראה כמברך ברכה שאינה צריכה כיון שיכול להודות עליהם בברכה אחת.**

ג. אמנם עדיין יש מקום להסתפק אם הנסים אינם באותו הזמן כגון שנתרפא רק לאחר כמה ימים וכד'. ובמיוחד הדבר קשה לדעת הראשונים הסוברים שאין לברך אלא תוך ג' ימים כדברי הב"י (שם): "ואם איחר מלברך יש לו תשלום לברך כל זמן שירצה (=לשון הטור). זו היא סברת רבינו. אבל בארחות חיים כתוב בשם הרמב"ן דעד שלשה ימים מברכין, ואני מצאתי כתוב דטעמא מדאמרינן בעירובין (סה.) הבא מן הדרך לא יתפלל עד שלשה ימים נראה דעד שלשה ימים קרוי בא מן הדרך, ועוד מצאתי

כתוב שהרשב"א קיבל מה"ר יונה דעד חמשה ימים יכול לברך". **וא"כ במקרה שיש יותר מג' ימים או חמישה ימים נראה שצריך לברך שתי ברכות.**

ומצאתי שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קנב אות ג): "ואשר נסתפק לענין ברכת הגומל אם הבריא עד שהלך ברגליו והלך לבית הכנסת, ולפי דעת הרופאים יכול עוד להמשך המחלה עד שיבריא לגמרי אם צריך להמתין בברכת הגומל או מכיון שמעצם מחלתו יצא והלך ברגליו ומה שנשאר לזמן ארוך זה רק תוצאות המחלה ולכך יברך מיד, וכן מסופק אם נשאר רק רושם מחלה, והעיר מדברי פוסקים אחרונים בזה, עיין בא"ר ריש סי' רי"ט בס' כף החיים שם ובמש"כ בס' שדה חמד מערכת ברכות אות י"ב בשם ס' פתח הדביר.

"ולדידי פשוט דכל שיצא מכלל סכנה של עכשיו וירד מהמטה ויצא לחוץ דהיינו שיצא מעצם הסכנה רק צריך עוד איזה טיפול על הרושם שנשאר בזה ונמשך כידוע לפעמים זמן רב, יברך ברכת הגומל בשם ומלכות דמ"מ עכשיו נעשה לו טובה ונס מן השמים, וכדמות ראי' מהמבואר סי' רי"ט ס"ח והוא מתשובת הרשב"א דאפילו יש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן אעפ"כ חייב לברך כל פעם שיצא מכלל סכנה, וזה דבר ידוע דאם יש לו מיחוש קבוע רושם ושורש המחלה בתוכו לעולם קיים אלא דמתחדש מזמן לזמן א"כ לעולם לא נתרפא לגמרי ואעפ"כ חייב לברך כל פעם וההה"ד בהנ"ל, ואע"פ שיש לדחות קצת ראי' זו מכ"מ גם מסברא יראה כנ"ל".

ד. ונראה לענ"ד שכל זה אם באמת נתרפא אולם אם עדיין לא נתרפא ועדיין המחלה מקננת בו אינו יכול לברך, וירד מהמיטה ויצא לחוץ אינו סימן מובהק להתגברות על מחלה. ולכן אם המחלה לא נסתיימה אע"פ שמברך ברכת הגומל על נס אחר שלשעבר שהיה לו וניצל ממנו, בהודאתו שלשעבר אינו יוצא י"ח הודאת על המחלה שעדיין פועלת עליו, ולכן יברך לכשיתרפא לגמרי פעם נוספת. וכן נראה לגבי יולדת שעד שלושים יום אינה מברכת הגומל שכן עד שלושים יום הרי היא בגדר חולה שאין בו סכנה כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' של ס"ד): "כל שלשה ימים הראשונים אפילו אמרה אינה צריכה מחללין עליה את השבת; משלשה ועד ז', אמרה: אינה צריכה, אין מחללין; מכאן ואילך אפילו אמרה: צריכה אני, אין מחללין עליה **אלא הרי היא עד שלשים יום כחולה שאין בו סכנה**".

ולכן גם לגבי שאלה דידן, אם הצלה אחת היתה לשעבר, והשניה עדיין לא תמה כגון: חולה ועדיין לא נתרפא – מברך על ההצלה לאחר שניצל ועל השניה מברך רק לאחר שנתרפא ולא לאחר שיצא מכלל סכנה או שמתהלך בחוץ.

סימן ה

זמני זריחה, שקיעה וצאת הכוכבים

שאלה

זמני זריחה ושקיעה נמדדים לפי עליית עיגול השמש או שקיעתו מקו האופק[1]. השאלה היא האם מודדים זאת לפי הגובה האסטרונומי היינו כאילו המקום והאופק במישור אחד בלא התחשבות במצבו הטופוגרפי ביחס לסביבתו של המקום, או שבכל מקום מודדים ביחס למצבו הטופוגרפי האם הוא בהר וסביבתו שפלה או שהוא בבקעה וסביבתו הרים וכד'. אם ההחלטה כצד האחרון צריך להגדיר מה נקרא מקום והלא יש ערים המשתרעות ב"ה על הרים ועמקים כמו ירושלים או חיפה וכד', ואף יש בתים גבוהים מאד אשר מהם הזריחה והשקיעה נראים בזמן שונה מאשר בבתים סביבם. שאלה נוספת היא הבדל לגבי צאת הכוכבים בין מקומות נמוכים לגבוהים.

תשובה

א. ישנם שני מצבים עיקריים עליהם צריכים לדון: 1) מקום גבוה שכל סביביו נמוכים ממנו בו הזריחה מוקדמת והשקיעה מאוחרת. 2) מקום נמוך מסביביו שבו המזרח והמערב גבוהים ממנו.

המתייחסים לשאלה זו ניסו להביא ראיה מהאמור בשבת (קיח ע"ב): "ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי".

השאלה העקרונית היא מה התכוין ר' יוסי, האם כוונתו שבטבריה בגלל שהיא נמוכה והרים סביבותיה **מן הדין** חייבים להקדים את כניסת שבת וכן בצפורי **מן הדין** חייבים לאחר את יציאת השבת, או שבטבריה בגלל שהשקיעה נראית מוקדמת הקדימו בכניסת השבת כהידור מצוה וכן בצפורי נראה שעדיין יום ואעפ"כ כבר הגיעה צאת הכוכבים וכדי להדר איחרו את יציאת השבת במקומם. לדרך הראשונה התשובה היא הן לגבי שקיעה והן לגבי צאת הכוכבים שכן השבת נכנסת לפי השקיעה ויוצאת עפ"י צאת הכוכבים.

ב. **רש"י כתב:** "ממכניסי שבת בטבריא — מפני שהיא עמוקה, ומחשכת מבעוד יום, וסבורין שחשכה, וממוציאי שבת בצפורי — שיושבת בראש ההר, ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, ומאחרין לצאת".

מתבאר מרש"י שהבין זאת כהידור ולא כחיוב מן הדין. בטבריא כיון שהיא עמוקה נראה להם שכבר היתה השקיעה אבל בעצם עדיין יום הוא ולא שקעה חמה, משום שההרים מסתירים את השקיעה האמתית הנמדדת עפ"י ההרים. ובצפורי כיון שהיא גבוהה אע"פ שיצאו הכוכבים עדיין האור הגדול ולכן המתינו כהידור בהוצאת השבת. ונראה שבצפורי לא נראו

1. לא נתחשב כאן בדעות הסוברות שיש להקדים את הזריחה בכמה דקות וכד' וכפי שמביא בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' ג).

עדיין הכוכבים בגלל האור הגדול שבמערב ואעפ"כ מעיקר הדין כבר יצאה שבת. אין, לפי רש"י, ראיה שצאת הכוכבים בצפורי זהה לטבריא וכן אין ראיה ששקיעת החמה בטבריא כשקיעת החמה בצפורי.

פירוש זה, (שעל פניו הוא נראה כפירוש היחיד ברש"י) **אינו מסייע לאמור בתשובת הרי"מ שלזינגר אשר הובאה ב"ישורון"** ("איזהו בין השמשות" ברלין תרפ"ב/ג) **ועיקרי דבריו הובאו בספר זמני ההלכה למעשה בקונטרס** "זמני היום בהרים ובעמקים" **של הרב ידידי' מנת, ואותו אימץ הרב מנת כנכון. הרי"מ שלזינגר טוען שאין הבדל בצאת הכוכבים בכל אותו מקום ועומק וגובה אינם משפיעים. אלא בכל אותו מקום זמן צאת הכוכבים זהה. אלו דברי הרי"מ שלזינגר כמובא בספר זמני ההלכה למעשה:** "החוש מעיד לכל מי שרוצה לפתוח עיניו ולראות כי בכל א"י בין במקומות הגבוהים בין במקומות השפלים שבה שוה כמעט הזמן שבין שקיעה"ח ובין צאה"כ"... **אבל נראה שלפי רש"י אין להוכיח לכאן או לכאן. מפני שטבריא וצפורי מרוחקות זו מזו ולכן צאת הכוכבים הוא בזמן שונה.**

ג. כשיטת רש"י כתבו עוד ראשונים, כך כתב בסדר רב עמרם גאון (סדר שבתות ד"ה ובלילי שבתות): "ובלילי שבתות מקדימין ומתפללין, שכך אמרו, עיולי יומא כמה דאפשר מקדמינן ליה, אפוקי יומא כמה דאפשר מאחרינן ליה, כי היכי דלא להוי עלן כי טונא ואמר ר' יוסי יהי חלקי ממכניסי שבת בטבריה וממוציאי שבת בצפורי, וכך עושין וכך מנהג". **וכ"כ בספר העתים** (סי' קלז).

וכן במנורת המאור (פ"ח, כבוד שבתות וימים טובים): "הא כיצד, בכל מקום שנאמר בו שבות, מלמד שמוסיפין מחול על קדש. כדגרסינן בפרק כל כתבי הקדש, אמ' ר' יוסי, יהא חלקי עם מוציאי שבת בצפורי ועם מכניסי שבת בטבריה. פי' טבריה היתה בבקעה, ולא היתה נראית להם השמש כמו חצי שעה קודם שקיעתה, ולפיכך אנו שובתין מבעוד יום. וצפורי היתה בראש ההר, והיתה השמש נראית להם אפי' בנקודת שקיעתה, והיו מאחרין במוצאי שבת ומוסיפין מחול על קדש".

ונראה כן אף מהאבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה מה שמאחרין): "מה שמאחרין התפלה כדי להוסיף מחול על הקדש דאמר ר' יוסי יהי חלקי עם מוציאי שבת בצפורי שהיתה יושבת בהר והיה נראה להם יום גדול עד צאת הכוכבים ולכך היו מאחרין במוצאי שבת. **ומ"מ זמן יציאת השבת להיות מותר במלאכה הוא ג' חלקי מיל אחר שקיעת החמה** למי שהוא אנוס ויכול להתפלל מפלג המנחה ולמעלה ולהבדיל מיד אבל לא יברך על הנר אבל במלאכה אסור עד הלילה".

מכל הראשונים שהובאו נראה שהתוספת לפני שבת ואחריה בטבריא ובצפורי היו מצד הידור. ומטבריא ניתן ללמוד שהשקיעה נמדדת לפי המקום כולו וע"כ נראה שלפי ההר שממערבה נמדדת השקיעה ולא עפ"י העיר על שפת הכנרת.

ד. וכן נראה מהמהרי"ל המובא בשו"ת יוסף אומץ (סי' עו ד"ה ג'): "כתוב במנהגי מהרי"ל דף פ"ב ע"ב דפוס קרימונה וז"ל אם שהה עם החזרה סמוך לצאת הכוכבים מ"מ היה מתפלל תפלת המנחה ומייתי ראיה מפרק כל כתבי א"ר יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ר"ל מתוך שישבו בין ההרים ומחשכי להו מבעוד יום וממוציאי שבת בצפורי ר"ל שישבו בראש ההרים אלמא בני טבריא אם גם החשיך להם בין ההרים מ"מ

אחורי ההרים עוד היום גדול ועדיין לא עבר שעת המנחה ואמר שקבלה היה בידו מרבו המובהק מהר"ש עכ"ל. ולמהות הענין אין צריך ראיה מהגמרא דהחוש יעיד על זה ולענין דינא לסמוך על זה לעשות מעשה אין ראיה. אמנם שמעתי כי מעין דוגמא היה עושה מעשה הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר יוסף קובו"ו ז"ל לענין תפלת השחר".

נלמד ממנו שבמקומו של מהרי"ל שהיה כנראה נמוך מסביבתו היו מתפללים מנחה אף שבחוץ היה חשוך מפני שעדיין לא הגיעה שעת השקיעה הנמדדת לפי 'אחורי ההרים' ולא לפי המקום עצמו. וממנו למד ר' יוסף קובו לגבי הזריחה לחשבה לפי עליתה במישור ולא להתחשב בהרים המסתירים את הזריחה.

והובא בקצרה במג"א (סי' רלג ס"ק ו): "וז"ל ד"מ מהרי"ל היה מתפלל מנחה בשעת הדחק סמוך לצ"ה ואמר אע"פ שנראה בעיר לילה מ"מ עדיין יום הוא כמ"ש ר"י יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא עכ"ל". **ומוסיף המג"א:** "וזהו דוקא בעיר שבתיה גבוהין או שיושבת בעמק".

וכך הסביר האג"מ (או"ח א' סי' צז) **את דברי המהרי"ל:** "ולמה שבארתי ניחא דברי מהרי"ל וכפי שבארם המג"א בסי' רל"ג דהוא בעיר שיושבת בעמק דעד סמוך לצאת הכוכבים היה מתפלל בשעת הדחק מנחה אע"פ שנראה בעיר לילה, משום דלדינא עדיין יום הוא כיון דהוא רק מצד הסתרת ההרים אבל הוא רק קודם צה"כ באותה העיר (ולשון לילה שאמר הוא ביה"ש בהכרח דהא הוא קודם צה"כ), **אבל אחר צה"כ באותה העיר אף שהוא מצד החשכת ההרים הוא לילה באותה העיר** ולכן רק סמוך לצה"כ היה מתפלל בשנה"ד, ושלא בשנה"ד לא סמך ע"ז משום דלכתחילה יש להחמיר משום סיג ומעלה להחשיב כנשקעה. והביא הראיה מטבריא שמלשון יהא חלקי שא"ר יוסי משמע דאינו מדינא וגם לא איסור מדרבנן אלא שהוא למעלה ולסיג שעשו לעצמן שלשון יהא חלקי הוא ממש כלשון תיתי לי שדייקו התוס' מזה ריש בכורות שליכא איסור. וגם ראיה משם להחלוק שבין שקיעה לצה"כ. וגם ראיה שיש להחמיר לכתחילה לסיג ולמעלה ונכונים דבריו מאד. אך נראה דמש"כ המג"א שגם בעיר שבתיה גבוהין אמר מהרי"ל שזהו רק לענין עצם ההיתר להתפלל אז מנחה שהוא עוד מכ"ש וסובר המג"א דשלא בשעה"ד יש להחמיר לכתחלה להחשיב כנשקעה החמה משום טעות בנ"א, אבל מה שלאחר צה"כ הוא לילה לא מסתבר שבשביל הבתים שנעשו בידי אדם יחשב לילה במה שנראו עי"ז הכוכבים. ומה שלא כתב המג"א שיש חלוק לענין זה בין עיר שבתיה גבוהין לעיר שיושבת בעמק הוא משום שלא שכיחי עירות שישתנה צאת הכוכבים בשביל בתיהם".

בשו"ת ישמח לבב (או"ח סי' י) **נקט גם הוא כרש"י וכמהרי"ל שיש לאחד בין המקומות הנמוכים והגבוהים:** "וטרם אחלה לדבר נבאר תחילה מהות השקיעה הפשוטה הנקראת בפי חז"ל בשם שקיעת החמה, והוא משתשקע עגולת השמש תחת האופק ולא יראה ממנה כלום ליושבי חלד שאז אין זריחתה נכרת גם בראש המקומות הגבוהים, וכל שהאדם יראה לעינים אפי' ניצוץ קטן מהעגולה **וכל עוד שזריחתה נכרת אפילו רק בראשי ההרים הוי יום גמור** לכ"ע".

ה. משו"ת הר"י מיגאש (סי' מה) **נראה שבטבריא וצפורי נהגו כך מדינא ולא כהידור. ז"ל:** "ודקא שאיל מר כמה בין

טבריה לצפורי מסתברא לן דמקרבי להדדי ובתוך תחום שבת קיימי. תדע דגרסינן בפרק כל כתבי הקדש א"ר ינאי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה ומוציאי שבת בצפורי אא"ב קרובים להדדי נינהו ובתוך תחום שבת קיימי היינו דמשכחת לה דמכניס שבת בטבריה ומוציאה בצפורי אא"א רחוקים מהדדי נינהו היכי משכחת לה דמכניס שבת בטבריה ומוציאה בצפורי וא"ת דלאו אחד גברא קאמר אתרי גברי הוא דקאמר חד הכניס שבת בטבריה וחד הוציאה בצפורי מאי מעליותא איכא **והא קא חזינן במאי דקא מרוח האי בהכנסה קא מפסיד בהוצאה ומאי דקא מרוח האי בהוצאה קא מפסיד בהכנסה** אלא ודאי אחד גברא הוא דקאמר וש"מ דטבריה וצפורי קרובים להדדי נינהו ובתוך התחום קיימי".

עולה מדברי הר"י מיגש שטבריא וצפורי בתחום אחד[2], בטבריא היו מכניסים שבת מוקדם ומוציאים שבת מוקדם, ובצפורי היו מכניסים שבת מאוחר ומוציאים מאוחר. כלומר בשני המקומות הנמצאים בתחום אחד נהגו לגבי שקיעה וצאת הכוכבים (=צאת השבת) לפי מקומם על אף קירבתם. וצריך לומר שלטבריא השקיעה היתה מאחורי ההרים ממערב לה ומיד נכנס בין השמשות ואח"כ מיד צאת הכוכבים (ולא כרי"מ שלזינגר). ואילו לצפורי שהיתה בהר השקיעה היתה מאוחרת יותר ורק לאחריה היה צאת הכוכבים. ועולה שאין מחשיבים את השקיעה לפי המקום כולו או לפי המקום הגבוה בתחומו, אלא מקום המוגבה על סביבותיו שקיעתו מאוחרת וכן צאת הכוכבים ואילו מקום הנמוך מסביביו הנץ שלו מאוחר ושקיעתו מוקדמת ואף צאת הכוכבים שלו מוקדמת.

וכן נראה משו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קפו): "משתשקע החמה הוי בין השמשות. ופר"ת זצ"ל מסוף שקיעה. ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה"... כלומר העומדים ממזרח להרים שקיעה אצלם מוקדמת מהעומדים בראש ההר.

וכן נראה משו"ת רדב"ז (ח"א סי' עו): "ואפי' בעירות הסמוכות יש חילוק בזה בין טבריה לציפורי כדאמר ר' יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה ועם מוציאי שבת בציפורי אלא מאי אית לך למימר כי השבת ניתן לכל אחד כפי מקומו אשר הוא דר בו".

מתבאר לשיטה זו שאף במקומות סמוכים שהפרשי גובה ביניהם לכל מקום שקיעה משלו וצאת הכוכבים שלא כבסמוך לו, אע"פ שהם סמוכים זל"ז כל אחד נמדד לפי מקומו. ושיטה זו חולקת במפורש על הרי"מ שלזינגר וסוברת שלכל מקום צאת כוכבים משלו.

ו. בשו"ת אגרות משה (או"ח א סי' צז) דן בסוגיין וכתב: "ולכן הנכון לע"ד דמדינא אינו כלום מה שבשביל שההר מסתיר השמש להחשיבה כנשקעה למקום הזה כמפורש ברש"י, אבל זהו רק לענין **השקיעה** שזה תלוי במה שנכנסת בעובי הרקיע עיין בפסחים דף צ"ד ובתוס' שבת דף ל"ה וזבחים דף נ"ו **ולא לענין צאת הכוכבים דזה תלוי בראיית כוכבים** וכיון דנראין באותו המקום ג' כוכבים בינונים הוי לילה אף שהוא מצד החשכה

2. אע"פ שלפנינו אינו כן אין לכך משמעות בהתייחסויות ההלכתיות לגופן של דעות.

שבא בכאן מההר. ולכן לדינא היה צריך להיות בטבריא הכנסת שבת כמו בציפורי (=אם הן סמוכות זל"ז כשיטת הר"י מיגש) והוצאת שבת לענין השקיעה ג"כ כציפורי, אבל לענין צאת הכוכבים היה קודם תיכף כשנראו ג' כוכבים בינונים בטבריא אף שלא נראו עדיין בציפורי תרווייהו לקולא. אך הוא דוקא כשלא נמשך זמן השקיעה בציפורי יותר מראיית ג' כוכבים בינונים בטבריא, דאם היה נמשך יותר לא היה אפשר להחשיב לילה כיון דיום ממש הוא שעדיין לא נשקעה החמה אבל כיון שהשקיעה בציפורי היתה קודם ראיית הכוכבים בטבריא נחשב לילה בטבריא בראיית הכוכבים שם אף שהוא רק זמן קצר אחר חשיבות השקיעה לדינא שהוא אחר השקיעה דציפורי".

וכן מסיק: "ולכן להלכה מדינא תלוי הכנסת השבת אף במקומות הנמוכים כמו על ההרים ולהוצאת שבת תלוי בצאת הכוכבים כפי המקום אף שהוא מצד הנמיכות. ולמעשה יש להחמיר לסיג במקומות הנמוכים כפי שקיעתם אף שהוא בשביל ההרים כדהחמירו בטבריא, ולמעלה יתירה יש להחמיר גם ביציאה על צה"כ שבמקום ההרים כיון שהמקומות סמוכים אף שהוא סיג לסיג כמו שא"ר יוסי וכן ראוי לבעלי תורה להתנהג".

היינו מסקנת האג"מ לדינא שהשקיעה נמדדת לפי כל המקום ותחומו וכנראה לפי האתר הגבוה ביותר ולא לפי גובה המקום הפרטי. ואילו צאת הכוכבים הוא לפי המקום הפרטי ואם במקום מסויים בגלל שהוא מוצל ע"י ההרים שסביבו צאת הכוכבים מוקדמת מסביביו שם יצאת השבת מהתורה לפני כולם.

ואולי המחלוקת שבין הרי"מ שלזינגר לבין האג"מ היא תאורטית בלבד. ושקיעה מאוחרת מביאה בהכרח לראיית כוכבים מאוחרת, ומבחינה מעשית הזמן שבין שקיעה לבין צה"כ שווה בכל א"י ואין משמעות לגובה ולעומק.

ז. בקונטרס "זמני היום בהרים ובעמקים" **מביא שבירושלים לא נהגו להתחשב בהר הזיתים לגבי תפילה בהנץ ואע"פ שהוא "מאחר" את הנץ שבפועל אולם נהגו בהנץ לפי הרי מואב במזרח ולא נהגו לחשב את הזריחה במישור. ולגבי שקיעה נהגו לפי הראיה מראשי ההרים.**

ונראה לדינא לגבי כניסת שבת ויציאתה צריכים להחמיר כשיטת רש"י ולא כר"י מיגש ולכן השקיעה נמדדת לפי המקום הגבוה בתוך אותה עיר וממילא גם צאת הכוכבים יתאחר בהתאם, ולנהוג לפי דברי האג"מ שכל מקום ומקום מוציא את השבת לפי ראיית הכוכבים. והנ"מ תהיה לגבי תחילת בין השמשות לעניין מלאכות שבת ולענין מילה לנולד בין השמשות. ומקומות הנמוכים מסביבתם יצטרכו לחשב הנץ ושקיעה דמיוניים לפי המישור ועפ"י גובהם (אע"פ שזמנים אלו אין להם מקור בש"ס).

סימן ו

חליבה בשבת

א. חליבה ע"י ישראל בשבת

נאמר במסכת שבת (צה ע"א): "רב נחמן בר גוריא איקלע לנהרדעא, בעו מיניה: חולב משום מאי מיחייב? — אמר להו: משום חובל. — מחבץ משום מאי מיחייב? — אמר להו: משום מחבץ. — מגבן משום מאי חייב? — אמר להו: משום מגבן. — אמרו ליה: רבך קטיל קני באגמא הוה. אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה: **חולב חייב משום מפרק**".

וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ז): "הדש כגרוגרת חייב ואין דישה אלא בגדולי קרקע, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, החולב את הבהמה חייב משום מפרק"...

אמנם ר"ת חלק, כך כתב תוספות (שבת עג ע"ב): "מפרק — פירש"י דהוה תולדה דדש. וקשה לר"ת דבשילהי המצניע (לקמן צה.) אמר דחולב חייב משום מפרק ואי הוה תולדה דדש הא אמר לקמן גבי הפוצע חלזון דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע, ואין לומר דדוקא חלזון שהוא דג פטרי רבנן דלא הוי גידולי קרקע אבל בחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין (עירובין דף כז:) דהא [ע"כ טעמא דרבנן משום] דילפינן להו מסממנין שבמשכן דאין דישה אלא בגידולי קרקע לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ פט.) מה דיש מיוחד שהוא גידולי קרקע ופועל אוכל בו אף כל כו' יצא החולב והמגבן כו' ודוחק לומר דברייתא דהמצניע אתיא כר"י דפליג לקמן אדרבנן. **ונראה לר"ת**[1] **דמפרק חייב משום ממחק דכשחולב ממחק את הדד ומחליקו**. ואין נראה לר"י דבפרק חבית (לקמן קמד:) אמרינן חולב אדם לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה ולר"ת מה לי לתוך הקדרה מה לי לתוך הקערה ולפירוש הקונטרס א"ש דמעיקרא כשהיה בדדין חשיב אוכל וכשחולב לתוך הקדרה (דהשתא) נמי הוי אוכל ולא דמי לדש שנשתנה. ונראה דלפירוש הקונטרס הלכה כרבי יהודה דהאמר בפרק אע"פ (כתובות ס.) אמר רבי מרינוס גונח יונק חלב בשבת מ"ט מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צער לא גזרו רבנן ופסיק התם רב יוסף **הלכתא כרבי מרינוס** ואין נראה לומר דאף לרבנן אסור מדרבנן דמיחזי כמפרק ואף על גב דלא אסירא אלא מדרבנן לא שרי אלא משום דאיכא תרתי כלאחר יד ובמקום צער [ועי' תוס' כתובות ס. ד"ה מפרק ותוס' יבמות קיד. ד"ה וקסבר]".

תוס' אגב המו"מ בין השיטות הביאו את הסוגיות השונות הקשורות בחליבה בשבת והדיוקים העולים מהן. ראשית, הוקשה להם הדין שאין דישה אלא בגדולי קרקע, ומתוך כך הגיע ר"ת לשיטתו שחולב אינו חייב משום מפרק אלא משום ממחק. ר"י הקשה עליו מסוגית חולב לתוך הקדרה ולא

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: ר"ת חזר בו בשבת קמד: תד"ה חולב, או דבחדא מיניה גרסינן ר"ח במקום ר"ת.

לתוך הקערה בשבת שלא מובן מה ההבדל בין קדרה לקערה לגבי ממחק. וחזר לשיטה של דש. עוד מביא תוס' את הסוגיא מגונח יונק חלב בשבת ופסק כמוה. עולה מדברי תוס' **שחליבה ע"י ישראל אסורה מן התורה בשבת**, חליבה לתוך קדרת אוכלין מותרת, וכן גונח יונק חלב מדד הבהמה בשבת משום שיש בו צער ומפרק כלאחר יד והתירוהו רבנן.

הרמב"ן (שבת צה ע"א) **הביא שתי שיטות ביחס לקושית גדולי קרקע לגבי חולב, תירוץ ראשון:** "וי"ל דישה בעצמו של פרי ליתא אלא בגדולי קרקע אבל להוציא ממנו פירות מכונסים וטמונים בתוך כיס שלהן כגון חולב דומיא דדישת גדולי קרקע היא, ואפשר דבכלל גדולי קרקע בהמה... ". **היינו חולב חייב מן התורה בשבת** משום מפרק. **ותירוץ שני:** "א"נ ר' אליעזר הוא דסבר הכי אבל רבנן דפטרי קסברי אין דישה אלא בגדולי קרקע ורבנן אכולהו פליגי דאי לא למה ליה למיתנייה הכא, ומחלוקת היא בין הראשונים...". **עולה לפי הרמב"ן שישנה מחלוקת ראשונים האם חולב חייב מן התורה או מדרבנן. וכן כתב הרשב"א** (צה ע"א).

הריטב"א (שבת צה ע"א) **לאחר שכתב שחולב חייב אך מדרבנן, כתב:** "והקשו עוד מהא דאמרינן בכתובות (ס' א') גונח יונק חלב בשבת מאי טעמא מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן, ולרבנן אפי' מפרק כדרכו בבהמה אינו אלא שבות דרבנן ולמה לא התירו לחלוב אלא בדרך יניקה שהוא כלאחר יד, ותירצו דנקט התם טעמא דלאחר יד למישרייה ואפי' לרבי אליעזר, אבל לרבנן אפי' לחלוב בידים הוא מותר, ואין זה נכון, **אבל הנכון בזה דאע"ג דחולב כדרכו לרבנן אינו אלא משום שבות לא התירוה משום צערא**, שלא התירו בדבר שאין בו סכנה אלא שבות קל כגון אמירה לגוי שבות, אי נמי שבות על ידי ישראל על ידי שינוי, אבל שבות גמור על ידי ישראל שלא בשינוי לא התירו, מפי רבי בשם רבו רבינו הגדול ז"ל".

הובא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' רכא):

"לרב מתתיא גאון ז"ל

"וששאלתם מהו לחלוב בשבת פרות וכיוצא בהן מפני שמסתכנות ובניהן מסתכנין ואין יונקים ושבאו רבנן ואמרו לכם הותר לחלוב כשמשנה בכלי לאיפה, אותם רבנן שבאו ואמרו לכם שמותר לחלוב בשבת שלא כהלכה ושלא כשורה ושלא כהוגן אמרו ולא יפה עשו שהורו לכם דבר שלא עמדו על איסורו ועל היתרו **מפני שהחולב בשבת בשוגג חייב חטאת** במזיד חייב סקילה ואפילו החולב ביום טוב לוקה ארבעים דאמרינן: חולב חייב משום מפרק, מחבץ חייב משום בורר, מגבן חייב משום בונה וכיון דחולב חייב משום מפרק **נעשית חליבה תולדה דמפרק** ומפרק זה הוא הדש טעמא לפי שהדש מפרק חטה ממלבושה והחולב מפרק חלב מן הדד ודש אחד מאבות מלאכות ארבעים חסר אחת ותולדותיהן וכיוצא בהן לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה והחולב בשבת כדש תבואה בשבת ואסור, **אבל משום סכנת בהמה אומר לגוי חלוב חלב לעצמך מבעוד יום ומותר לו בכך**. וכן הורה הרב ר' צמח ז"ל אך שלא אמר שאומר לגוי כלום. בתשובות שלו". **תשובה זו הובאה בספר שבולי הלקט** (ענין שבת סי' קכג).

נאמר בשבת (קמד ע"ב): "אמר רב חסדא, מדברי רבינו נלמד: חולב אדם עז לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה. אלמא קסבר: משקה הבא לאוכל — אוכל הוא". **והובא לעיל בתוס'.**

ומפרש רש"י:

"לתוך הקדרה — של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה, אלא לאוכל, ואין זה דרך פריקתו, והוי כמפריד אוכל מאוכל.

"אבל לא לתוך הקערה — דזמנין דלמשקה קאי, ואף על גב דבקערה לא שתי איניש — לא מוכחא מילתא, ואיכא איסור".

הרי"ף (ס ע"ב-סא ע"א) **מביא את דברי הר"ח אשר פוסק שאין הלכה כמימרא זו לא בשבת ולא ביו"ט. הרי"ף עצמו חולק על הר"ח ופוסק:** "הלכך הלכה נמי כרב חסדא דקא יליף מיניה דחולב אדם עז **בי"ט** לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה והכי חזינן לרב האיי גאון ז"ל כדפסיקנא ולית בה ספיקא".

הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"י) **הלך בעקבות הרי"ף וכתב:** "והחולב לתוך האוכל או הינוק בפיו פטור ואינו חייב עד שיחלוב לתוך הכלי". **היינו פטור אבל אסור לחלוב בשבת לקדרה לתוך אוכל או לינוק בפיו. ואף ישראל החולב בשבת עובר מן התורה רק אם חולב לתוך כלי, אבל אם חולב על האדמה אסור מדרבנן.**

הרמב"ן (שבת קמד ע"ב) **חלק על הרי"ף וסבר שחליבה לתוך קדרה מותרת בשבת וז"ל:** "ועוד יש לי לפרש ולומר דגבי חולב לקדירה דאפילו בשבת שרי, דלא דמי לדישה כל זמן שהוא בא לאוכל לפי שהוא מפרר אוכל מאוכל שהעז עצמו אוכל הוא, **ואע"פ שהיא אסורה לישחט בשבת אין איסור זה מוציאתה מתורת אוכל לענשותה פסולת אוכלין דהא חזיא לגוים ולחולה וחזיא למחר**, אטו בשר חי בשבת אין תורת אוכל עליו מפני שהוא חסר בישול, הלכך אין כאן משום מלאכת דישה".

להלכה פסק השו"ע (או"ח סי' תקה ס"א) **בהלכות יו"ט:** "בהמה שהיא עומדת לאכילה ורוצה לחלוב אותה לאכול החלב, אם לקדירה שאין בה אוכלין, אסור. ואם יש בה אוכלין, מותר, וכגון שבא החלב לתקנו, או שיש בה פרורין והחלב נבלע בהם; אבל החולב כל צאנו לא הותר מפני פרוסה שנותן בכלי". **מתבאר מדבריו שהותר רק ביו"ט ולא בשבת לחלוב לתוך הקדרה. כמו"כ עולה מדבריו שאין להערים, אלא החליבה שהותרה היא דוקא מבהמה שעומדת לאכילה ורק לתוך אוכלין ע"מ לתקן את המאכל אך לא הותר לחלוב כמות ועל סמך פרוסה להתיר את כל החלב.**

וכך כתב הראי"ה קוק (שו"ת אורח משפט או"ח סי' קנג): "על דבר חליבת הפרות בשבת ע"י ישראל ח"ו להעלות זה על הדעת, וישתקע הדבר ולא יאמר. הלא ידוע לכל, שהלכה פסוקה היא מרוב הראשונים, שהחולב הוא אב מלאכה, וחייב חטאת בשוגג, וכרת וסקילה במזיד, ומי יערב לבו להקל נגד הוראה מוחזקת ופשוטה בישראל כזו בחומר חילול שבת דאוריתא. ואפי' ע"ד ההיתר לחלוב ע"י נכרי התירו רבותינו הראשונים בקושי, וחלילה להקל יותר מזה, רק לחלוב ע"י נכרי, ולא ע"י ישראל ח"ו, בשום צד היתר שבעולם".

כתבו האחרונים (אגרות החזו"א אגרות הגרח"ע גרוז'ינסקי סי' יג, ילקוט יוסף דיני חליבת בהמה בשבת ס"ג עי"ש במקורותיו) **שבשעת הדחק הותר מחמת צער הבהמה לחלוב לאיבוד, וכיון שחולב לאיבוד יש אומרים**

שאין בכך איסור תורה של דש, ויש אומרים שנחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה וה"ז איסור דרבנן שהותר מחמת צער הבהמה.

ב. חליבה ע"י נכרי בשבת

הובאה לעיל תשובת הגאונים המתירה אמירה לנכרי מבעוד יום לחלוב את בהמת ישראל לעצמו בשבת כיון שהחלב מסכן אותה.

וכ"כ הטור (או"ח סי' שה): "וכן מותר לומר לעכו"ם לחלוב בהמתו כיון שהחלב מצערה, והחלב אסור בו ביום משום משקין שזבו ולמוצאי שבת מותר. וכתבו ה"ר יונה וה"ר מאיר מרוטנבורק שצריך לקנותו מן העכו"ם בדבר מועט שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל".

ובאר הבית יוסף (או"ח סי' שה אות כ):
"וכן מותר לומר לגוי לחלוב בהמתו. כן כתב הרא"ש שם (סי' ג) והמרדכי בפרק מי שהחשיך (סי' תמח) והגהות מימון פרק ח' (אות ז) בשם הר"מ (שו"ת ד"פ סי' מט):
"ומה שכתב והחלב אסור בו ביום וכו'. כן כתוב בכלבו (סי' לא, כו ע"א) בשם הגהת הר"פ (בתשב"ץ קטן סי' מא):
"וכתב ה"ר יונה והר"מ שצריך לקנותו מן הגוי. כן כתב המרדכי בסוף פרק מי שהחשיך (שם) בשם הר"מ והגהות מרדכי דקדושין (סי' תקסו) בשם התוספות. אבל הגהות מימון כתבו בפרק (ה') [ח'] (שם) דרב כהן צדק כתב מותר לומר לגוי לחלוב וטול החלב לעצמך דבדידיה קא טרח והר"מ אמר דהחלב מותר אפילו לישראל".

היינו, מותר לומר לנכרי בשבת לחלוב בהמת ישראל משום צער הבהמה. החלב אסור בשבת בטלטול משום מוקצה. ולגבי האם צריך לקנות ממנו את החלב נחלקו הראשונים.

וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' שה ס"כ): "מותר לומר לאינו יהודי לחלוב בהמתו בשבת משום צער בעלי חיים שהחלב מצערה, והחלב אסור בו ביום. וי"א שצריך לקנותו מן האינו יהודי בדבר מועט, שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל".

והמג"א (סי' שה ס"ק יב) **פסק:** "וה"ה דמותר לומר לעכו"ם להמרות האווזות פעם א' ביום משום צער ב"ח דאין יכולים לאכול (תשובת רמ"א סי' ע"ט), ומשמע שם דאי ליכא עכו"ם שרי ע"י ישראל משום צער ב"ח וטוב לעשות ע"י קטן"...

וכ"פ המשנה ברורה (סי' שה ס"ק עב) "והחלב אסור וכו' — משום משקין שזבו מפירות העומדים לסחיטה דקי"ל בסימן ש"כ ס"א דאסורין והא נמי להא דמיא".

לגבי איסור החלב בשבת כתב הרמב"ן (שבת קמד ע"ב) **המתיר חליבה לתוך הקערה בשבת:** "וא"ת וכיון שהעז מוקצית מחמת איסור יאסר נמי חלבה, י"ל אין הכי נמי. ומדברי שמואל למד רב חסדא דלית ליה מוקצה ונולד, א"נ אין מוקצה שקפץ מעצמו אוסר אלא למלאכתו, כגון שרחט בשבת שאסורה ליומא נמי משום מוקצה, הא כל שלא עבר על השבת אפילו בשוגג, ממילא הותרה כדאמרינן (ביצה ב' ב') בביצה שנולדה בשבת שבת דעלמא תשתרי ולא אסרינן לה משום מוקצה, וכבר פירשתי זה בס' מלחמות השם במס' ביצה (כ"א ב'), ובתוס' מצאתי בשם ר"ת ז"ל הואיל ובהמה בשבת לא חזיא לאכילה הו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת ופסולת נפיש דהיינו הבהמה, אלא מפרש לה ר"ת בי"ט דחזיא לאכילה והו"ל אוכלא דאפרת, ואין זה נכון שיהא איסור שבין שבת

לי"ט עושה את הבהמה אוכל או פסולת, אלא כמו שפירשתי עיקר".

כלומר לפי הרמב"ן, חלב שנחלב בשבת לתוך הקערה ובה אוכלים מותר לשתותו (לאוכלו — הערת הגר"א נבנצל) **בשבת ואינו מוקצה.**

לגבי קנין חלב שנחלב בשבת מן הנכרי כתב בביאור הגר"א (סי' שה ס"כ): "וי"א שצריך. זה הס' פליג אסברא ראשונה ולא ס"ל אמירה לחלוב כלל ואפי' עושין מעצמן אינו מותר אלא בכה"ג דאדעתא דנפשיה עביד וכמ"ש בסי' רנ"ב ס"ב בקצץ מע"ש, אבל אמירה אסור בכ"ע לס' זו". **כלומר לפי הסברא השניה שצריך לקנות את החלב צריך לקצוץ זאת מלפני השבת, ולפי האמור בסי' רנב צריך שהבהמה תהיה ברשות הנכרי כל השבת. ולפי הסברא השניה חליבה ע"י נכרי בשבת מסובכת.**

אולם הט"ז (סי' שה ס"ק יב) **כתב:** "שצריך לקנותו. כת' מו"ח ז"ל בסימן ש"כ דנ"ל דבשפחות מושכרים לשנה א"צ לזה דלהכי נשכרות מתחלה אבל באומר לעכו"ם אחרת לחלוב הבהמה צריך לזה".

והמג"א (ס"ק יג) **כתב:** "שצריך לקנותו — דוקא בעכו"ם מן השוק אבל בשפחות שנשכרות לכל השנה לכל מלאכה א"צ לומר לו טול החלב לעצמך ולקנותו ממנו, דכל מה שעושה עכו"ם בבית ישראל אדעתא דנפשיה קעביד לקבל שכרו דאדעתא דהכי נשכר מתחלה עכ"ל ב"ח סי' ש"ך וצ"ע דאדרב' כששכרו לשנה גרע טפי כמ"ש סי' רמ"ד סס"ה וע"ק דבביתו של ישראל אפי' קצץ אסור כמ"ש סי' רנ"ב ס"ב, **ומ"מ העולם נוהגין כסברא ראשונה דמשום צער ב"ח שרי אמירה לעכו"ם ומ"מ טוב לחלוב לתוך האוכל כדי שיהיה שבות דשבות** כמש"ל".

וכן פסק המשנ"ב (ס"ק עג): "וי"א שצריך וכו' — ס"ל דאמירה לחלוב לא הותר כלל כ"א כשהא"י חולב לצורך עצמו והישראל קונה אחר השבת ממנו בדבר מועט, והעולם נוהגין כסברא הראשונה דמשום צער בע"ח שרי אמירה לא"י לחלוב בין לא"י מן השוק ובין להשפחות שנשכרות לכל השנה למלאכתו ואין למחות בידם ומ"מ טוב שיחלוב הא"י לתוך אוכל דהו"ל שבות דשבות [מ"א]".

וכן ערוה"ש (סי' שה ס"כ לאחר שהביא את פסיקת השו"ע ודברי המג"א לכאן ולכאן פסק: "ומ"מ העולם נהגו היתר בדבר [שם] ונ"ל דהדין עמהם דזה אינו דומה לכל המלאכות דהכל יודעים שאין הישראל משתמש בהחלב בשבת ואין מגיע להישראל טובה מזה כי היה חולבה במוצאי שבת והחליבה הוי רק משום צער בעלי חיים וזה גלוי אפילו לאינם יהודים, **ואם אין שפחה בביתו טוב להעמיד אינה יהודית תמידית שתבא לחלוב בשבת שלא יצטרכו לומר לה בכל שבת** וכן המנהג אצלנו".

סיכם את דיני חליבה בשבת היטב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' שה סעי' כח-לב) "[כח] הדש הוא מאבות מלאכות וכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו כגון החולב את הבהמה שמפרק החלב מהדד הרי זה תולדת הדש שהדש גם כן מפרק התבואה מהשבולת ואינו חייב אלא כשחולב לתוך כלי ריקן, אבל אם חולב לתוך כלי שיש בו אוכלין פטור מפני שמשקה הבא לאוכל הרי הוא כאוכל ונמצא שאין שם משקה על חלב זה אלא שם אוכל ודדי הבהמה הם גם כן אוכל והרי זה כמפריד אוכל מאוכל ואין בזה משום מפרק.

"ואינו דומה לדש שמפרק התבואה שהיא

אוכל מהשבולת שהיא פסולת והם שני דברים חלוקים זה מזה ושייך לומר שמפרק דבר אחד מתוך דבר אחר המכסה עליו וכן החולב לכלי ריקן שהחלב הוא משקה ומפרקו מהבהמה שהיא אוכל שהם שני דברים חלוקים זה מזה ומדובקין זה בזה ויפרק אחד מתוך חבירו המכסה עליו מה שאין כן כשהחלב הוא אוכל הרי הוא כמו דבר אחד עם גוף הבהמה שנתפרק ממנה שהוא גם כן אוכל והרי זה כנוטל מאכל עב וחוקק מתוכה מעט אוכל שאין בזה משום מפרק אוכל ממקום שנתכסה בו מפני שאין זה נחשב כיסוי לזה.

"ומכל מקום מדברי סופרים אסור לחלוב אפילו לתוך האוכלים לפי שכיון שהבהמה אינה ראויה לאכילה בשבת מחמת איסור שחיטה אין שם אוכל עליה והרי היא כפסולת והמפרק מתוכה החלב שהיא אוכל הרי זה דומה לדש שמפרק אוכל מתוך הפסולת אבל ביום טוב שהיא ראויה לאכילה מותר לחלוב לתוך האוכלין ע"ד שיתבאר בסי' תק"ה:

"[כט] מותר לומר לנכרי לחלוב הבהמה בשבת מפני שהיא מצטערת מרוב החלב, ולא גזרו על אמירה לנכרי במקום צער בעלי חיים שהוא מן התורה. ומכל מקום צריך שיטול הנכרי את החלב לעצמו או יחזור ויקנה החלב מהנכרי בדבר מועט כדי שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל אלא לצורך עצמו שלא התירו אלא האמירה משום צער בעלי חיים אבל לא שיעשה בשביל ישראל אלא בשביל עצמו שכשעושה בשביל ישראל הרי הוא שלוחו ממש והרי זה כאלו עשה הישראל בעצמו ששלוחו של אדם כמותו, ואף שאין אומרים כן אלא בישראל שנעשה שליח לישראל מכל מקום חכמים החמירו כן גבי שבת ויו"ט וכיוצא בהן אף בנכרי שנעשה שליח לישראל שיהא נחשב כמותו ממש כשעושה בשבילו אבל כשעושה בשביל עצמו לא החמירו אלא שלא לומר לו לעשות וע"ד שיתבאר בסוף סי' ש"ז וכאן התירו משום צער בעלי חיים:

"[ל] במה דברים אמורים כשאמר להנכרי לחלוב אבל אם נכרי חלב מעצמו מותר ליטול ממנו החלב בחנם ואין צריך לקנותו ממנו אפילו בדבר מועט **(מפני שכל נכרי העושה מעצמו בודאי מתכוין לטובתו שיקבל טובת הנאה מהישראל בשביל זה כמו שנתבאר בסי' רנ"ב וה"ז כחולב לעצמו):**

"[לא] וכל זה בנכרי שאינו עבדו אבל עבדו ושפחתו השכורים לו לשנה או לשנתים **אין צריך לקנות מהם החלב אף אם אמר להם לחלוב בשבת מפני שהם מתכוונים במלאכתם לטובתם כדי שיקבלו כל שכרם בסוף שנתם** שכשנשכרו בתחלה לדעת כן נשכרו שיחלבו בכל עת שצריך לחלוב:

"[לב] וכל זה לאכול החלב למוצאי שבת אבל בשבת עצמה אסור אפילו לטלטלו אפילו חלבה הנכרי מעצמו ואפילו היא בהמת הנכרי מפני שגזרו חכמים על משקים שזבו מהפירות בשבת מאליהם או ע"י נכרי לאסרם עד למוצאי שבת מטעם שיתבאר בסי' ש"כ ושכ"ה ובכלל גזרה זו הוא ג"כ החלב שנחלב בשבת שהוא ג"כ משקה הנולד בשבת וכיון שאסור באכילה אסור ג"כ בטלטול שמוקצה הוא כיון שאינו ראוי לבו ביום.

"ואף אם חלבה לתוך האוכלין שאין על החלב תורת משקה ואינו בכלל גזרת משקין שזבו אעפ"כ אסור עד הערב אם לא נחלב מיד בכניסת השבת אלא לאחר זמן בענין שאפשר שרוב החלב שבדד הוא נולד שם בשבת שאותו החלב שניתוסף בה בשבת הוא מוקצה מפני שהוא מעשה חדש שנולד בשבת

שדם נעכר ונעשה חלב ואף שהיה דעתו עליו מבעוד יום אין זה מועיל כלום כיון שלא היה אז עדיין בעולם ואינו דומה לשאר נולד בשבת שמותר מפני שהיה כבר בעולם מבעוד יום אלא שנשתנה בשבת כמו שיתבאר בסי' ש"ח.

"ומה שהתירו ביו"ט לחלוב לתוך האוכלין הוא מפני שכיון שהבהמה ראויה לאכילה ביו"ט עם החלב שבה שאם היה רוצה היה שוחטה ואוכל גם החלב שניתוסף בה ביו"ט מפני שהוא טפל אליה ובטל אצלה א"כ גם כשנחלב ממנה בחייה אינו אסור משום נולד מפני שהוא כאוכל הנפרד מאוכל שהוא עם גוף הבהמה הם כמו דבר אחד ששניהם תורת אוכל עליהם והרי זה אוכל שנפרד מאוכל ואין תורת נולד עליו אע"פ שהוא מעשה חדש משא"כ בשבת שאין הבהמה ראויה לאכילה הרי החלב שנחלב ממנה נקרא נולד גמור שנולד בעולם בשבת".

ג. הבעיות בדורנו

בדורנו החליבה כולה נעשית ע"י מכונה אשר אדם מפעיל את החלק המתחבר לגוף הבהמה לפני כל הרכבה על דדי הבהמה. המכונה מושכת את החלב מעטין הבהמה אל מיכל מקורר. צריך לדון האם חליבה כזו מותרת בשבת ע"י ישראל, ובאילו תנאים.

ראשית צריך לדון האם זו חליבה ע"י ישראל האסורה בשבת לרוב הפוסקים מן התורה ולחלקם מדרבנן, או שהחליבה ע"י מכונה היא גרמא. ואף אם נחליט שהיא רק גרמא וע"כ היא תותר מצד צער הבהמה, האם מותר להשתמש בחלב בשבת או צריך לשופכו.

כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סי' נה): "ובעתוני א"י ראיתי שבעלי קאלאניעס (=מושבות) צעקו מרה בדבר חליבת הפרות דא"א להם ע"י הערבים. עד שבא הרב הערצאג נ"י והמציא להם היתר ע"י מכונה, אבל אינני יודע תכונתה, ובודאי הוא ע"ד שאין בו לכל היותר רק משום שבות או כגון כלאחר יד". **בשו"ת הרב הרצוג לא מצאתי התייחסות לחליבה בשבת ע"י מכונה.**

ובשו"ת הר צבי (או"ח א סי' קצח) **דן בחליבה ע"י מכונה חשמלית בשבת ודן האם כיון שהפעולה מתאחרת תחשב כגרמא או שהיא נחשבת כבאה מכוחו. ונוטה לכך שהיא נחשבת כפעולה ישירה שלו ואסורה מן התורה לרוב הפוסקים. וכן כתב החזו"א** (או"ח סי' לח אות ד).

החזו"א (שם) **התיר לחבר את הגביעים לדדי הפרה כאשר הם אינם מוציאים את החלב מדדי הפרה ואח"כ אם המכונה מתחברת ע"י פעולה חשמלית שאינה תלויה במרכיב הגביעים החליבה מותרת. וכן התיר לחבר את הגביעים כאשר המכונה פועלת והחלב הולך לאיבוד. אולם אסר במקרה כזה להעמיד כלי לקבל את החלב כשהמכונה חוברה בשעה שהולך לאיבוד, ואח"כ יאסוף את החלב. ואף חשב זאת לאיסור גדול יותר מפני שכל החליבה נחשבת מכח פעולתו הראשונה. והתיר להרכיב בשעה שהמכונה פועלת והחלב הולך לאיבוד, ואם החשמל נפסק ומכניס כלי לאסוף את החלב מותר משום שנפסק המעשה הראשון.**

במציאות בימינו, רק האפשרות השניה באה בחשבון היינו הרכבת הגביעים כאשר המכונה מופעלת והחלב הראשון הולך לאיבוד, ואח"כ העברת הברז לקליטת

החלב אל מיכל האיסוף. בשמירת שבת כהלכתה (פרק כז הערה קנט) אסר בשם הגרשז"א כל פעולת העברה ממצב של לאיבוד למצב של איסוף אם זו היתה כוונתו הראשונית ואפילו ע"י אדם אחר, שכן כל החליבה קרויה ע"ש זה שחיבר את המכונה. בשם החזו"א בע"פ מביא השש"כ שהורה לקיבוצים חרדיים בגלל הפסד מרובה להקל לחבר את הגביעים לדדי הבהמה בזמן שהמכונה מופעלת והחלב הראשון הולך לאיבוד או לקלקול ואח"כ להפנותו לאיסוף. הפניה זו לפי השש"כ צריכה להיעשות ע"י אדם ולא באופן אוטומאטי, משום שאם היא נעשית אוטומאטית כל הפעולה קרויה ע"ש הראשון והיא גיריה דיליה (ונסמך על דברי החזו"א או"ח סי' לו אות א). ומוסיף לבסוף שהותקן מכשיר חדש לחליבת פרות ע"י שומרי שבת אשר בשימוש בו נשמרים מהרבה איסורים.

בימינו, המכונות מאד משוכללות, ובכל חליבה נעשות הפעולות הבאות: ראשית יש מעין עין אופטית אשר קוראת כרטיס מגנטי הצמוד לרגל הבהמה ורושמת ע"ג צג את מספר הבהמה בעדר, כל הנתונים אשר נצברים בשעת החליבה מועברים למחשב מרכזי כגון תאריך החליבה, זמנה ביום (ערב, בוקר, צהרים) וכמות החלב בכל חליבה. (יש מכונות שע"ג הצג מועברים לחולב נתונים על הבהמה כגון דלקת בדד וכד'). כמו"כ הרכבת הגביעים ע"ג דדי הבמה נעשית לאחר שהחולב לוחץ ע"ג כפתור הפעלה שמאפס את הצג ומפעיל (באופן חשמלי ולא בפתיחת ברז) את העברת תת-הלחץ (=ואקום) לגביעים. הפסקת החליבה נעשית ע"י חיישן אשר בהפסקת יציאת החלב מסיים את תת-הלחץ בצינור ובגביעים, והם נופלים מדדי הבמה וניטלים לאחור ע"י זרוע מכנית. במערכת חליבה ע"ג קרוסלה החולב מפעיל ועוצר את סיבובה במפסק חשמלי לפי צורכו. כמו"כ הפרה עם כניסתה לחליבה מפעילה חישן ששוטף את העטין והדדים.

הרכבת מכשירי גרמות לכל הפעולות החשמליות הללו אינה נראית פשוטה, מה גם שהחסרת כל הפרטים אשר אוסף המחשב לשבת משבשת את כל המידע על העדר. אולם נראה שזו הדרך היחידה להתגבר על בעיה זו בשבת. שאר ההתקנים שאינם נצרכים לצורך החליבה גופה נראה שצריך לשתק לגמרי בשבת. ולגבי פעולת החליבה צריך לסדר מערכות גרמא אשר יתירו את הפעולה.

אלא שעל כל היתרי הגרמות (הן של המכון המדעי טכנולוגי להלכה והן של מכון צומ"ת) ישנו ערעור של חלק מגדולי האחרונים כמבואר בספרו של הרב משה הררי "קדושת שבת – חשמל בשבת" (סעיף כב הערה כח עמ' 199-219). ולכן היותר ראוי הוא לחלוב בשבת ע"י נכרי, ורק אם אין ברירה בהתבססות על מכשירי גרמא למיניהם, ועי' עוד עמוד הימיני (סי' כה), שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב-ג) סימן לא, אנ' תלמודית (ערך חליבה בשבת בכרך יח, נספח לערך שבת, טור תשד ואילך).

סימן ז

שימוש בכיור שמימיו משקים צמחים בשבת

שאלה

בבית כנסת ארעי הכינו כיור לנט"י בתוך בית הכנסת השופך את המים החוצה ולא לביוב. הצינור באורך כששים ס"מ. אם המים יוצאים ממנו בקילוח הוא משקה ישירות צמח בר שנבט ממש מתחתיו. אם המים נגרים ולא קולחים הם נופלים על משטח בטון וממנו זורמים לצמח.

האם מותר ליטול ידים בשבת באותו כיור? אם אסור, האם יועיל קיצור הצינור וכך הוא תמיד יקלח על משטח הבטון ומשם לצמח?

תשובה

א. פסק בשמירת שבת כהלכתה (פי"ב סי"ח): "כיור אשר המים הנשפכים לתוכו זורמים דרך צינור עד שמגיעים לקרקע זרועה, מותר ליטול ידים לתוכו בשבת, וכן מותר לשפוך בו מים לכל צורך אחר, ואין חוששים להשקיית הזרעים שתיעשה על ידי כך, אם אמנם אין כוונתו אליה. אמנם ודאי שאסור לשפוך את המים הללו על זרעים או כל מקום זרוע או נטוע אחר, גם אם אין כוונתו כלל להשקיית הצמח".

מקור ההלכה בראשונים, והרי"י נויבירט השליך ממנה ונביא את הדברים ממקורם.

ב. כתב הטור (או"ח סי' שלו): "אבל האוכלים בגנות אסור להם ליטול ידיהם על הנשבים שמשקין אותו אע"פ שאינן מכוונין פסיק רישיה הוא".

ובאר הבית יוסף (שם אות ג): "אבל האוכלים בגנות וכו'. כן כתוב בסמ"ג (לאוין סה יב:) וסמ"ק (סי' רפב עמ' רפ) והתרומה (סי' רלה) וכן כתב המרדכי בפרק במה טומנין (סי' שכט) וכן כתוב בהגהות מיימון פרק ח' (אות ב) בשם הגאונים. וזה לשון בעל ספר התרומה בסימן רל"ה: וטוב לשמור עצמו בשבת מלאכול במקום נשבים מחוברים מפני שבקושי יכול ליזהר שלא יפלו מים עליהם בשעת שתייה או בשעת נטילת ידים. וכתבו סמ"ג והגהות (מיימוניות שם) ומיהו בגנת חבירו שאינו נהנה בגידול הנשבים לדברי הערוך (ערך סבר, וערך פסק) דסבר דפסיק רישיה דלא ניחא ליה שרי ה"נ שרי, אבל לדברי החולקין עליו ודאי אסור ומחלוקת זה נתבאר בסוף סימן ש"ך (פט. ד"ה חבית שפקקו)".

מתבאר מדברי הראשונים שיש להימנע מאכילה בגינה משום שקשה להיזהר מלהשקות אותה בשעת שתיה או נט"י. ואע"פ שאינו מכוין להשקות כיון שאם יפלו מים הרי זה פסיק רישיה, ואף ר' שמעון הסובר שאינו מתכוין מותר מודה בפסיק רישיה – יש להימנע מכך. אמנם לא אסרו את האכילה בגנות שכן ספק אם ישפכו מימיו, אולם אסרו ליטול ידים בגנות. בהגה"מ מוסיף שבגינת חברו, לפי הערוך הסובר פס"ר דלא ניחא ליה שרי, יהא מותר ליטול ידיו על צמחים משום שאינו נהנה מגידול הצמחים אע"פ שהוא פס"ר שיצמחו מהמים ששופך עליהם.

אולם הב"י עצמו פסק שלא כפי שיטת הערוך, ולכן פסק בשו"ע (או"ח סי' שלו ס"ג): "אבל האוכלים בגנות, אסורים ליטול ידיהם

על הנשבים שמשקים אותם, אע"פ שאינם מכוונים, פסיק רישיה הוא; אבל מותר להטיל בהם מי רגלים או שאר משקין שאינם מצמיחין. הגה: ולכן טוב להחמיר שלא לאכול בגנות, אם ישתמש שם עם מים, דבקושי יש ליזהר שלא יפלו שם מים (ב"י בשם סה"ת)". **והשמיטו הב"י והרמ"א את האפשרות של אכילה בגינת חברו ולהיתר משום פס"ר דלא ניחא ליה.**

אמנם המגן אברהם (שם ס"ק ו) **העיר:** "ואם אוכל בגינת חבירו יש מתירין כמ"ש ספר' ש"כ כיון דלא ניח' לי' וס' הזכרונות דף נ"ח כ' דוקא בגנת עכו"ם אמרינן לא ניחא ליה ולא משמע כן בגמ' דאמרי' דעביד בארעא דחברי' עמ"ש סי' ש"ז ס"ד". **ולכאורה התיר במקום דלא ניחא ליה בהשקאה. אולם חתם זאת המשנה ברורה** (ס"ק כז): "ואם אוכל בגינה שאינה שלו ולא של אדם האוהבו יש מתירין דס"ל כיון דפ"ר דלא ניחא ליה הוא שרי אף לכתחלה והרבה פוסקים אוסרין גם בפ"ר דלא ניחא ליה לכתחלה וכמבואר בסוף סימן ש"כ ע"ש". **וכן כתב באליה רבא** (ס"ק ו).

עולה מדברי השו"ע שנט"י בשבת בכיור המקלח ישירות על צמחים אסורה, אפילו אין לו שום צורך בהשקאת הצמחים והם אינם שלו. ואם הצמחים שלו או נוח לו בהשקאתם חייב מן התורה, ואם לא ניחא ליה חייב מדרבנן.

ג. השש"כ בנה את היתרו שאין המים מקלחים ישירות על הצמחים אלא נופלים על האדמה וממנה לצמחים ועל כן מצרף שהוא פסיק רישיה שלא ניחא ליה וגרמא כפי שכתב בהערותיו (הע' נא ו-נב).

ולענ"ד יש לעיין מדוע אם המים נוזלים מצינור המקלח לתעלה המביאה אותם לצמחים יחשב ככח שני וכגרמא. וכי השינוי מצינור לתעלה או מצינור לבטון המוליך את המים יחשיב זאת ככח שני או כגרמא, הרי אותו כח הדוחף את המים בצינור הוא הדוחפם בתעלה או על הבטון ומדוע יחשב ככח שני.

כך כתב החזו"א (סי' יד אות יב, שבשש"כ בהערה הביאו כמקור): "ומיהו בשיבר הכדים בידים וכבו בכח ראשון ודאי חייב, **ואפשר דאפילו בכח שני חייב** כיון דבמעשיו התחילו מיד המים לבוא על האש. ואע"ג דלענין שחיטה ורציחה אמרו חולין טז א' דכח שני לא חשיב כח אדם אין לדמות מלאכת שבת להן... ולפ"ז אם היתה מחיצה מפסקת בין האש והקדירה וסילק המחיצה כדי שיתבשל הקדירה חשיב מבשל, אף שהחום שבשל כמאכל בן דרוסאי היה כח שני, וכן אם סילק מחיצה שהיתה בין הגינה והמים ובאו המים והשקו את הגינה חייב **אפילו באו המים בכח שני**"...

היינו החזו"א מחשיב זאת ככח שני ואעפ"כ מחייב על כך.

כשש"כ פסק בס' 'מנוחה ואהבה' לגר"מ לוי זצ"ל (ח"ב פ"ג ס"ח) **שמותר להשתמש בכיור המקלח על אדמה זרועה ומוסיף שאם הקרקע שלו ויש לו הנאה בהשקאתה נכון להחמיר שלא לשפוך בו מים בשבת אע"פ שאינו מתכוין להשקאתה. ובהערה הסביר שכיון שאין המים נשפכים ישירות על הקרקע אלא נשפכים לצינור ומשם לקרקע נמצא שבאים מכוחו לקרקע הזרועה, ואין בזה איסור תורה כיון שהוי כוחו והוא גרמא בלבד. ואע"פ שהוי פס"ר – פס"ר דלא ניחא ליה באיסורי דרבנן מותר. ואעפ"כ כתב שנכון להחמיר משום שלכתחילה יש להחמיר בפס"ר דניחא ליה**

בדרבנן.

ודבריו צלע"ג, שכן הרי כמעט כל השקאה היא כוחו ולא ששופך בידיו מים על זרע. וכן נראה מסוגיית הגמרא במו"ק (ב ע"ב): "אתמר המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה" **והסיקה משום חורש ומשום זורע.**

ונסמך הגר"מ לוי על האמור במסכת שבת (ק ע"ב): "שופכין דידיה (=בספינה) היכי שדי להו? וכי תימא: דשדי להו באותו מקום (=ששואב את המים) — מאיסי ליה! — דשדי להו אדפנא דספינה. — והא איכא כחו! — כחו בכרמלית לא גזרו".

ומפרש רש"י: "והא איכא כחו — נהי דלא זריק להדיא לים, מיהו מכחו הן באין לים".

ותרצו שלא גזרו בכוחו בכרמלית ועפי"ז פסק הרמב"ם (הל' שבת פט"ו הי"ח, יט): "ביב ששופכין לו מים והן נזחלין והולכין תחת הקרקע ויוצאין לרה"ר, וכן צנור ששופכין על פיו מים והן נזחלין על הכותל ויורדין לרה"ר, אפילו היה אורך הכותל או אורך הדרך שתחת הארץ מאה אמה אסור לשפוך על פי הביב או על פי הצנור מפני שהמים יוצאין מכחו לרה"ר, אלא שופך חוץ לביב והן יורדין לביב.

"בד"א בימות החמה אבל בימות הגשמים שופך ושונה ואינו נמנע, שסתם צנורות מקלחין הן ואדם רוצה שיבלעו המים במקומן, **היה שופך על פי הביב והמים יוצאין לכרמלית הרי זה מותר ואפילו בימות החמה שלא גזרו על כחו בכרמלית, לפיכך מותר לשפוך על כותלי הספינה והם יורדין לים**".

וכתב הב"י (או"ח סי' שנז) **בשם המגיד משנה שמקור הרמב"ם בגמ' בשבת. אולם עדיין לא ברור לי שאולי בהשקאה יחשב כוחו כגופו.**

ובשו"ת הר צבי (או"ח א סימן רז) **כתב:** "ע"ד השאלה שכת"ר ראה בקיבוץ חפץ חיים שיש להם ביוב והשופכים יוצאים דרך הביוב מחוץ לשכונה, וסדרו שהשופכין מתפשטין שם ע"ג סביבה של זרעים וירקות וזה יועיל להם במקום זבול השדות, והעיר דא"כ יש לאסור לשפוך השופכין בשבת דהוי כמשקה מים לזרעים וכן לצאת לנקבים שהרי מזבל את השדות.

"והשבתי לו דמלבד דהמרחק יותר מד' אמות [הרי בשדה: כוונת מרן להה"א דעירובין דף פח ופסק המחבר כן בשו"ע סימן שנז סעיף ב': ביב שמכוסה ד' אמות במשך ברה"ר ויש בו ד' על ד' מותר לשפוך אפי' על פי הביב אעפ"י שהמים יוצאים מיד מידו לרשות הרבים משום דבשיעור זה יש שיעור לבלוע סאתים מים שאדם עשוי להסתפק בכל יום. ולא יצטרכו לצאת לרה"ר ואם אולי לפרקים יצאו הוי דבר שאינו מתכוין] י"ל דהוי כגורם לזורע. זולת זה הרי השדה כבר מלאה מים ושופכין לצורכה, ונמצא דמה שנתוסף בשבת עצמו אין בה תועלת לצמיחות יום השבת גופא וכן יש להתיר"...

ונראה שאף הגרצ"פ פרנק במקרה הנוכחי שהמרחק מהצינור המקלח עד לצמח כמה עשרות ס"מ לא יתיר שפיכה לא ישירה ולא עקיפה מהצינור למשטח הבטון ומשם לצמחים.

וכן מצאתי שכתב בשו"ת מנחת שלמה (תנינא [ב – ג] סי' כז): "מש"כ כת"ר לדון על דברי בירחון המעין [מנח"ש ח"א סי' י"ג], דהמזיז את המחוג להקדים את הכיבוי דמי לשופך מים רחוק ממקום השריפה ומתחילים

תיכף לירד ולהתקרב לאש, והביא כת"ר מאשקיל עליה בדקא דמיא דפטור על כח שני אע"פ שהמים מתחילים לצאת מיד ורק מפני שהחיזק נעשה אח"כ, י"ל דשאני התם שהוא רק הסיר את הדף המעכב מרוצת המים ולכן דוקא מה שנעשה תיכף ומיד כללא הוא דמתיחס אחריו וחשיב כמעשה בידים ולא מה שנעשה רק אח"כ, **משא"כ אם שפך את המים בכוחו ממש אפשר שכל מרוצת המים מתיחסת שפיר להשופך וכל מה שנעשה על ידי המים חשיב כנעשה בכחו לפי מה דקיי"ל כר' יוחנן דאשו משום חיציו.** ורק מפני שאין זה כ"כ ברור כי נפישי רבוואתי דסברי דלגבי מלאכת שבת דכתיב תעשה ודרשינן מיניה עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי לא שייך לומר דחשיב כחיציו, חוץ ממלאכת זורה דהואיל וכך דרכה תמיד להעשות ע"י גרמא אמרינן בב"ק ס' ע"א דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה והדברים עתיקין.

"גם כתבתי במקום אחר דאף שמבואר ברש"י ערובין פ"ח ע"א שהשופך מים ברה"ר והמים יוצאים מאליהם לרה"ר פטור אף אם מתחלה נתכוין לכך, מ"מ י"ל **דשאני הוצאה דהוי מלאכה גרועה ולא נעשה כלל שום התחדשות בגוף הדבר לכן לא אמרינן בה טעמא דמלאכת מחשבת אסרה תורה לחייב גם על גרם מלאכת הוצאה ולא מיחייב אא"כ כל ההוצאה מתחלה ועד סוף נעשתה ממש על ידו, משא"כ בשאר מלאכות ובכ"ג שהמלאכה מתחלת מיד** אפשר דיש לחוש דכמו שאמרו בב"ק לענין זורה דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה הוא הדין נמי דאמרינן הכי בכל המלאכות, ויתכן נמי דלאו דוקא כהיא דזורה שהמעשה נעשה עכ"פ בגוף הדבר הנזרה, אלא אפי' אם שופך מים במקום מדרון סמוך לשריפת אש כיון שהמים מתחילים תיכף לירד למקום הנמוך ולהתקרב אל האש שפיר חייב, ולא דמי לטלית שאחז בה האור דהתם המים אינם מתחילים כלל להתקרב אל האש אלא אדרבה האש הולכת אל המים".

נראה ע"כ שבמקרה הנוכחי שמדובר בשפיכה בידיו בתוך כיור אע"פ שזה רק כוחו אין זה נחשב גרמא אלא מעשה בידים ולא ניתן להשוות לכוחו בהוצאה וכפי שדחה הגרשז"א.

וראיתי בילקוט יוסף (שבת ח"ה סי' שלו ס"ט) **שהקל כשש"כ ובעיקר כשהשקו מבעוד יום ושנחשב ככח שני. ובהערה הביא שהגר"ב זילבר בספרו 'אז נדברו'** (ח"ד סי' יז) **החמיר שרק כיור המקלח לבור ועלה הבור על גדותיו ומימיו נופלים ומשקים זרעים מותר משום גרמא, אבל ישירות כבשאלה דילן אסר.**

מסקנה

מן הראוי אע"פ שרבים וגדולים המתירים, רבים וגדולים המצדדים להחמיר וכן ראוי לעשות למעשה.

סימן ח

נטילת מזונות בשבת מחוץ לתחום

שאלה

חום גופו של ילד קטן עלה מאד בשבת והוריו נסעו עמו לבית חולים. ההורים מתגוררים מרחק כחצי שעה נסיעה מבית החולים, האם מותר להם ליטול מישובם מזונות עבור ההורים ולאוכלם בבית החולים, או שהם צריכים לצום או ליטול מזון מבית החולים ולא להביא מזונות עבורם מחוץ לתחום שבת?

תשובה

א. נראה שצריך לדון כאן מצד מלאכת הוצאה ומצד תחומין.

שאלתי טלפונית את הרה"ג דוב ליאור — רב העיר קרית ארבע – חברון שאלה זו מצד מלאכת הוצאה, והרב ענה שמותרים ליטול מזונות, משום שנטילת המזונות היא חלק מפעולת פיקוח הנפש שהם עסוקים בה, ולא חייבום להתענות או לחזר על הפתחים. כראיה הביא את המשנה מראש השנה (כב ע"א): "מי שראה את החדש ואינו יכול להלך (=והליכתו להעיד בשבת) — מוליכין אותו על החמור, אפילו במטה. ואם צודה להם — לוקחין בידן מקלות, ואם היתה דרך רחוקה — לוקחין בידם מזונות"... וכשם שליוצאים להעיד עדות החודש התירו להביא מזונות ולא חייבום לצום או לבקש גמ"ח – כן לגבי היוצאים לסייע בפיקוח נפש התירו להוציא מזונות.

ולענ"ד הראיה אינה חזקה, שכן העדים היוצאים להעיד בעדות החודש הם עצמם המעידים וכיון שהליכתם מותרת, הותר להם ליטול מזונות לצורך עצמם, אבל ההורים המביאים את בנם הרי הם כשאר היוצאים להציל **לאחר ההצלה**, שהרי לאחר שהגיעו לבית חולים נסתיימה פעולתם, וא"כ מדוע יהא מותר להם ליטול מזונות עימם, כדי לאכול אחר שגמרו את פעולתם?! ולא נראה לומר שמותרים כדי שלא ימנעו להבא מהצלה, כיון שהם הורי הילד וחומלים עליו.

ב. שאלתי טלפונית את הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה בירושלים – והוא הסתפק בשאלה זו. מחד אמר שאם לא ינתן להם מזון בבית החולים שהם נסעו אליו אולי מותר להם ליטול, מאידך אמר שאם ינתן להם מזון ע"י בית החולים או גמ"ח מקומי ישנו בטלטול המזון לבית החולים מלאכת הוצאה מרשות לרשות שכן הם מוציאים את המזון מרשות היחיד ומעבירים אותו דרך כרמלית לרה"ר אחרת (למ"ד רה"ר אינה צריכה ששים ריבוא) ומשם לרה"י (עיר המעורבת עירוב חצרות, או בית חולים המוקף גדר ואוכל ממרכז אחד). לשאלתי שההוצאה נעשית ע"י מכונית שהיא עצמה רה"י וא"כ יש כאן רשות היחיד המטלטלת בכרמלית, ענה הרב נבנצל שאעפ"כ יש בכך איסור הוצאה.

ג. נלענ"ד שהוצאת האוכל להורים תלויה בשאלת ריבוי בשיעורים במלאכת הוצאה, שכן עצם ההוצאה הותרה מצד פיקו"נ, והשאלה היא אם מותר במקרה זה להוסיף על ההוצאה ולהוציא דברים נוספים.

במסכת שבת (צד ע"ב) **מסופר:** "ההוא שכבא דהוה בדרוקרא, שרא רב נחמן בר יצחק לאפוקיה לכרמלית. אמר ליה רבי יוחנן אחוה דמר בריה דרבנא לרב נחמן בר יצחק: כמאן — כרבי שמעון, אימר דפטר רבי שמעון מחיוב חטאת — איסורא דרבנן מיהא איכא! — אמר ליה: האלהים! דעיילת ביה את, ואפילו לרבי יהודה (שרי). דמי קאמינא לרשות הרבים? לכרמלית קאמינא! גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

כתב על כך הרמב"ן: "הא דשרא רב נחמן לאפוקי לכרמלית. פירשו המפרשים דע"י ככר או תינוק היה, ואע"פ שהותרה כרמלית משום כבוד הבריות, איסור טלטול לא הותר שאפילו דוד מלך ישראל מת מוטל בחמה לא התירוהו לטלטל אלא בככר או תינוק, וטעמא דמילתא לפי שאיסור טלטול (=מוקצה) כיון שאפשר לתקן ע"י ככר או תינוק לא התירוהו חכמים לעולם, אבל איסור כרמלית כיון שאין לו תקנה בשום ענין משום כבוד הבריות התירוהו, ולי נראה שהטלטול הזה כיון דצריך להוציאו לכרמלית, בלא ככר ובלא תינוק מותר **שלא יהא מוסיף בהוצאה שלו**, שאם המת הותר בהוצאה משום כבודו, הככר והתינוק היאך הותרו להוציאן, אבל במטלטלו ברה"י מחמה לצל הוא שהצריכו ככר או תינוק משום דאפשר לסלק מכאן איסור הטלטול"... **וכן כתב הריטב"א. היינו אם המדובר בטלטול מת בתוך רה"י כיון שהוא מוקצה הותר הדבר ע"י תינוק או ככר שאגב טלטולם מטלטלים את המת, אולם לגבי מלאכת הוצאה, אפילו לכרמלית, יש בכך תוספת באיסור שכן הוצאת ככר או תינוק אסורה מדרבנן, ולכן אע"פ שהוצאת המת הותרה משום כבוד הבריות הוצאת התינוק והככר נאסרה.**

בתורת האדם (שער הסוף — ענין מי שמתו מוטל לפניו) **הוסיף הרמב"ן לגבי הוצאת המת בשבת לרה"ר:** "ולענין הוצאת מת המוטל בחמה **לרשות הרבים** שהזכרנו, י"ל שהוא מותר על ידי ככר ותינוק, ורב נחמן ב"י דשרא לכרמלית משום דמעשה שהיה לכרמלית היה ואמר דאפילו כרבי יהודה אורי, הא אלו היו צריכין להוציאו לרה"ר היו מתירין כדברי ר"ש (=משום מלאכה שאינה צריכה לגופה), שגדול כבוד הבריות שדוחה כל לא תעשה של דבריהם. ודוקא ע"י תינוק כדברי רש"י ז"ל, אבל ע"י ככר אסור דהא ככר אינו טפל למת, ולא דמי למת במטה לפי שאינו מסייע בהוצאה ואיכא איסורא דאורייתא בככר".

עולה שהרמב"ן לשיטתו שלצורך הצלת המת משריפה או מסרחון וכד' הותר להוציא אף לרה"ר שכן לר"ש זו מלאכה שאינה צריכה לגופה וההוצאה היא איסור דרבנן בלבד. ולשיטת רש"י מותר ע"י תינוק ולא ע"י ככר מפני שאינה טפלה למת, וכשיטת הרמב"ן בכרמלית כך גם שיטתו ברה"ר, שהותרה הוצאת המת עצמו אבל אין להוסיף תינוק או ככר. ובהמשך הביא שהר"ח התיר רק בכרמלית ולא ברה"ר.

אמנם הרשב"א חלק בכרמלית: "ויש לי לומר דכל שהוא בתוך רשות היחיד אי אפשר להתיר בלא ככר או תינוק מפני שיש לתקן איסור הטלטול על ידי כך, וכיון דכל שאר טלטולי המת שברשות היחיד לא התירו בלא ככר ותינוק נראה שלא התירו כאן בלאו הכין, ואם באנו לומר דכשיגיע בצד הכרמלית יסלק הככר ויוציאנו בלא ככר יראה כחוכא, דעד כאן לא התרנו לטלטל

בלא ככר ונכשיו אתה אוסרו בככר ומתירו בלא ככר, הלכך לא אפשר בלא ככר או תינוק".

בשולחן ערוך (או"ח סי' שיא ס"ב) **פסק:** "מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו. הגה: וי"א דאפילו לא הסריח עדיין אלא שקרוב להסריח, (ב"י בשם טור ורש"י ור"ן), מותר להוציאו לכרמלית; ואם היה להם מקום לצאת בו, אין מוציאין אותו, אלא מניחים אותו במקומו ויוצאים הם. וי"א שלא התירו להוציאו לכרמלית אלא ע"י ככר או תינוק. ויש מי שאומר שכל שמוציאו לכרמלית **מוטב להוציא שלא בככר ותינוק, כדי למעט בהוצאה.** ויש מי שמתיר להוציאו אף לרשות הרבים ע"י תינוק, אבל לא ע"י ככר. וה"ה אם הוא בבזיון אחר, כגון שהיה בספינה והיו הא"י מתאספים שם; וכן כל כיוצא בזה".

והעיר בביאור הלכה (סי' שיא ד"ה ויש מי) **על הוצאת מת לרה"ר:** "עיין בפרישה שהקשה דהלא זו היא דעת הרמב"ן והוא בעצמו הלא סובר מתחלה דאפילו לכרמלית אין כדאי להרבות בהוצאה וא"כ כ"ש לר"ה וע"ש שנדחק מאד בישובו ועיין בספר מאמר מרדכי שהאריך מאד בזה ומסיק מדברי תה"א גופא דזה כתב הרמב"ן רק לשיטת רש"י **אבל לדידיה גופא אה"נ דיוציאו בלא ככר ותינוק**".

עולה שמחלוקת ראשונים לפנינו לגבי ריבוי בהוצאה, האם בהוספת גוף נוסף להוצאה באותה פעולת הוצאה עצמה עובר, או שיכול להוציא אגב ההיתר את האיסור. המחלוקת מפורשת בכרמלית, והרמב"ן סבור שהיא שייכת אף לרה"ר, וכן הביאה בשו"ע. ותימה על האחרונים שלא הביאו סוגיא זו בעיונם בסוגיית ריבוי בשיעורים.

ד. האחרונים עסקו בריבוי בשיעורים בהוצאה. בספר מחנה ישראל לחפץ חיים (פ' לא סעי' ב) דן באיש צבא המוציא בפקודה (בצבא נכרי) האם מותר להוסיף בהוצאה אף מחפציו. ודן עפ"י מחלוקת הר"ן והרשב"א בריבוי בשיעורים בביצה (פרק שני) והסיק עפ"י הרשב"א שהוא איסור דרבנן בלבד, מותר להוציא.

העיר על דבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' לד אות ו) שלא נפסק בדין ריבוי בשיעורים אם האיסור מן התורה (כר"ן) או מדרבנן (כרשב"א), והראה שבפסקיו במשנה ברורה החמיר בכך החפץ חיים. וא"כ מן הראוי לנקוט כאן **לחומרא** כדין ספק דאורייתא. וכתב שהחפץ חיים היקל כאן בגלל ההפסד והאונס.

האור שמח (הל' שבת פי"ח ה"א) דן בעניין ריבוי בשיעורים במלאכות שבת ומבאר שכל מלאכה בה יש איסור מהתורה לרבות הוא במקום שיש שיעור ולכן בשוחט אין ריבוי בשיעורים בין שוחט שור הגדול לחולה לבין שוחט עוף קטן, אבל בבישול שחייב על כל גרוגרת או קצירה ישנו דין ריבוי בשיעורים. ואח"כ רוצה לחלק בניגוד לדעת הר"ן (ביצה ט ע"ב ברי"ף) בין מלאכות הנגמרות ע"י פעולת האדם לבין מלאכות שנגמרות בגרמא. כגון קצירה לעומת בישול, שבקצירה חייב על כל שבולת ושבולת בעוד שבבישול הוא שם את התבשיל בסיר והאש מבשלת. לאחר מכן יצא לדון האם יש ריבוי בשיעורים במלאכת הוצאה. וכתב: "אמנם במתניתין דהמצניע תנן המוציא קופת הרוכלין אע"פ שיש בה מינין הרבה אינו חייב אלא אחת. ובירושלמי הביאוהו התוס' שלא תימא מינין

מחלקין מוכח דבנודע וחזר ונודע חייב על כל מין ומין, יעויין בשם ר"ת דמוכח מכ"ז דמרבה בהוצאה חייב כיון דהוא מידי דבעי שיעורא ואיהו עביד לכולא". **עולה מדברי האו"ש שסבר כי בהוצאה יש דין ריבוי בשיעורים, ולכן יחלקו בו הר"ן והרשב"א.**

בשו"ת הר צבי (או"ח א סי' קעז) **והגרצ"פ פרנק העיר על האו"ש:** "ולע"ד דבריו תמוהים, דבכל מקום שנמצא דאין חיוב על ריבוי שיעור, היינו דכשיעורו הוא עושה בהיתר בשביל חולה או ביו"ט ואם הוא מרבה על השיעור יותר מכפי צורך החולה להרשב"א או להר"ן שמרבה ביו"ט יותר מכפי צרכו אמרינן דפשט ההיתר בכל המלאכה, דז"ל הר"ן (ביצה פ"ב): לא דמי ריבוי שיעורא ביו"ט לריבוי שיעורא דשבת, שהשבת דחויה היא אצל חולה ולא הותרה לפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומתסר מדאורייתא, אבל יו"ט שאוכל נפש הותרה דאפילו אפשר מערב יו"ט שרי, כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו. הנה הר"ן מדייק שיש תנאי לריבויא שיהא העיקר מותר והריבוי יהיה בטורח אחד. הנה כנראה יסוד ההיתר הוא דמכיון דכל פעולת המלאכה זקוקה לו בשביל העיקר שוב אנו רואים את חלק של הריבוי כאילו הוא נעשה מאליו ומה"ט מותר לו להרבות, וזה לא שייך אלא במקום שהעיקר היינו שיעור ראשון הותר לו, אבל בכה"ג שכל המלאכה היא של עבירה מה שייך כאן לדון אם ריבוי שיעורא הוא אסור או לא, הא ודאי שהוא עושה עבירה בכל שיעור ושיעור...

"ולפ"ז מה שהגאון בעל אור שמח מוכיח מתוך משנה דפרק המצניע דריבוי ישנו גם במלאכת הוצאה וחולה שאמדוהו לגרוגרת אחת והוא הוציא שתי גרוגרות שהוא חייב בשביל ריבוי שיעור, לע"ד כמדומה לי שיש כאן עירוב פרשיות, דבחולה שאמדוהו לגרוגרת אחת שהגרוגרת האחת הותר לו להוציא, יש לדון דריבוי שיעור מותר להרשב"א, משא"כ בדין המשנה דפרק המצניע שכל הפעולה היא באיסור מלאכת שבת, שפיר יתכן לומר דאין בזה ריבוי שיעור שיתבטל לגבי היתר של העיקר, דבמקום שכל הפעולה היא באיסור לא שייך בזה סוג ריבוי שיעור וחייב על כל גרוגרת בפני עצמו, ובפרט אם יש בו חילוק ידיעות דאין מקום לומר דזה אסור וזה מותר".

ודחה בשו"ת הר צבי את ראית האו"ש מפ' המצניע, וכן דחאו בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' לד). **אולם יש להעיר שאע"פ שדחו את הראיה, דעת האו"ש עצמו לא נדחית. ועוד יש להעיר שראית האו"ש היא שכל שיעור חשוב בפני עצמו ואינה כשחיטה שכל נטילת נשמה גדול כקטן דינה אחד. ואמנם יש מהאחרונים שהלכו בעקבות האו"ש.**

ה. בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קי) **דן** "באנוס לצאת לדרך רחוקה בשבת אי מותר לקחת תפילין עמו". **ומסיק להלכה:** "ואם כן בני"ד דהוי תרי רבנן, כלאחר יד וכרמלית, והוי רק ריבוי בשיעורין, וכדי לקיים מצות תפילין, **ודאי דמותר לו ליקח התפילין**. וכן ראיתי בספר נדמ"ח, בשם הגאון לבושי מרדכי, לפסוק כן בשאלה זו. וכן בספר מחנה ישראל פרק ל"א מהגה"צ חפץ חיים פוסק כן, עי"ש".

בהערותיו, מוכיח החלקת יעקב דוקא עפ"י ראיות האו"ש (לא מביאו אלא נסמך על אותה סוגיא), **ומעיר:** "הנה לכאורה לגבי הוצאה לא שייך כלל דין ריבוי בשיעורין

אלא כל חפץ מיקרי הוצאה בפני עצמו דאיתא בשבת צ"ג ת"ר המוציא אוכלין כשיעור אם בכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי ואם הי' הכלי צריך לו חייב אף על הכלי עיי"ש דחייב על הכלי חטאת בפ"ע, **הרי דבהוצאה כל חפץ לחוד מיקרי הוצאה בפ"ע אפילו כשהוציאן בפעם אחת.** אבל באמת זה א"א כלל דמ"ש מבישול וקצירה דאמרו בו ריבוי שיעורין להקל ואינו חייב על כל כזית וכזית המתבשל בפעם אחת. ומה שאמרו בשבת דחייב על הכלי בפ"ע צריך באמת ביאור. והנה בשבת צ' במשנה המוציא קופת הרוכלין אעפ"י שיש בה מינין הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת, וכתבו התוס' משום דכל הקופה נחשב כדבר אחד, משא"כ בהוציא כלי עם אוכלין דהאוכלין והכלי נחשבים כשני דברים שונים, וע"כ הוי כהוצאת שני דברים נפרדים וכשתי הוצאות חשבינן לה לחייבו ב' חטאות כ"נ ביאור דברי התוס' שם".

היינו, שו"ת חלקת יעקב מוכיח כי בהוצאה אפילו הוציא בהוצאה אחת כמה חפצים חייב על כל דבר בפנ"ע, וקשה לו במה שונה הוצאה מבישול וקצירה בהם יש ריבוי בשיעורים.

ומוסיף: "ומעתה נראה דהא דנחשב מבשל קדירה אחת רק כריבוי בשיעורין הוא משום **דכל הקדירה נחשבת כדבר אחד** וה"ה בקוצר עוקץ אחד ועליו ג' תאנים כיון שהם מחוברים למקום אחד, נחשבים כדבר א' וע"כ הוי זה רק ענין של ריבוי בשיעורים, אבל אם העמיד שני קדירות לתוך התנור ואח"כ הדליק את האש כיון שהם ב' קדירות נפרדות חייב על כל קדירה לחוד, והדבר מוכרח מצד עצמו דאל"כ תאמר גם בשוחט ב' בהמות בפעם א' בסכין ארוכה שתדין בו רק דין ריבוי בשיעורין וזה בודאי אינו דכל בהמה מיקרי שחיטה בפ"ע, עי' בחולין פ"ב שחט ב' בני' ואח"כ אותה סופג פ' למ"ד אוכל ב' זיתי חלב בהעלם א' חייב ב', אף דהוי מעשה א' מ"מ הו"ל לגבי ב' בהמות נפרדות איסור או"ב, וא"כ ה"ה בבישול ב' קדירות ע"י מעשה אחד. והנה במוציא קופת הרוכלין אע"פ שיש בה מינין הרבה מ"מ נחשב כל הקופה כדבר א' **כיון שהקופה היא שמאחדת את כולם** ודרכו בכך לעשות מכולם אגודה אחת ע"כ נחשב שפיר הכל רק כהוצאת דבר א' וחייב רק חטאת אחת (**וזה באמת החידוש במשנה**) ונוגע רק לענין ריבוי בשיעורין שאין בו רק איסור דרבנן לדעת הרשב"א או לדעת הר"ן איסור תורה אבל אין בו חטאת, וא"כ בני"ד במוציא תפילין בתוך חבילה א' גדולה כמו שק על כתיפיו כדרך החיילים, כיון שדרך לאחד בתוכו דברים הרבה נחשב הכל רק כדבר אחד וכהוצאה אחת ונוגע מעתה רק לענין ריבוי בשיעורין".

מסיק החלקת יעקב שדין ריבוי בשיעורים שייך בהוצאה רק כשמוציאם בכלי אחד וכן לגבי בישול וקצירה ושחיטה. לעומת זאת מהאו"ש והחפץ חיים בס' מחנה ישראל משמע שדן על כך כריבוי בשיעורים אפילו אינו בכלי אחד.

ו. הביא מחלוקת זו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' לו אות טז): "הנה בש"ס (**שבת צ"ג ע"ב**) איתא, המוציא אוכלין כשיעור, אם בכלי, חייב על האוכלין, ופטור על הכלי, ואם הי' כלי צריך לו חייב אף על הכלי וכו', אמר רב ששת הכא במאי עסקינן ששגג על האוכלין, והזיד על הכלי, מתקיף לה רב אשי, והא אף על הכלי קתני, אלא אמר ר"א, כגון ששגג בזה ובזה, ונודע לו, וחזר ונודע לו, ובפלוגתא

דרבי יוחנן ורשב"ל ע"כ, ואף דבמתני' שם (צ' ע"א) איתא, המוציא קופת הרוכלין אעפ"י שיש בה מינין הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת עיי"ש, כבר כתבו התוס' שם (ד"ה המוציא) לחלק בין כלי לאוכלין שבתוכו עיי"ש, וכ"כ הרמב"ם (פי"ב מה' שבת הי"א), שהכלי משים כל מה שיש בו כחפץ א' עיי"ש, וראיתי בס' אור שמח שם, דלמד מדברי הש"ס הנ"ל, ממה שחייב על הכלי ועל האוכלין, שהוציא אותם בפעם אחת, **ש"מ דשייך ריבוי בשיעורים בהוצאה** עיי"ש, וקשה דלפי"ז יוקשה מאד על הרשב"א, דס"ל ריבוי בשיעורים הוי רק מדרבנן, וכאן אמר דחייב מה"ת, ובס' ארץ צבי שם, חידש באמת עפי"ד הש"ס הנ"ל, **דל"ש ריבוי בשיעורים, רק כשכל הבשר בקדירה א', דהכלי מצרף שיחשב מלאכה א'**, וכמו דאמרינן בהוצאה כנז', ומה"ט הרבה להפליא על הגאון החפץ חיים ז"ל, בספרו מחנה ישראל שם, שכתב על איש חיל, דאם אנוס ע"פ הממשלה להוציא איזה דבר לרה"ר, שוב אינו חייב על שאר חפצים שהוציא לצורך עצמו, מצד ריבוי שיעור, ושם בהגה, נסתפק לומר, דאפילו אינו מוציא חפציו ביד א' עם החפץ שאנוס עליו, מ"מ כל שעושה בב"א, הוי ריבוי שיעור עיי"ש, ועל כ"ז הקשה בארץ צבי שם, מדברי הש"ס הנ"ל, אמנם לפי הנזכר בדברינו, אין ראי' כלל, מהיכא דעושה שניהם באיסור, דאז אין זה בגדר ריבוי שיעורים, רק חיוב על כל שיעור ושיעור, דריבוי שיעורים לא נאמר בפוסקים, רק היכא דעושה מקצת מלאכה בהיתר כנ"ל, וכן מוכח מדברי התהל"ד הנ"ל, דהיכא דהוו דברים נפרדים, יש כח בהיתר, להתיר גם את דבר הרשות כנז', והיכא דשניהם אסורים, עוד גרע אם המה נפרדים, כדמוכח מהא דהכלי והאוכלים כנ"ל"...

עולה מדעות האחרונים כך:

לפי כל האחרונים שהובאו לעיל יש דין ריבוי בשיעורים בהוצאה. החפץ חיים והחלקת יעקב פוסקים בה לקולא שמותר להוציא האיסור עם ההיתר, ונחלקו באופן ההוצאה: לחפץ חיים מותר אף חפצים שונים באותה הוצאה שאינם באותו כלי, לארץ צבי וחלקת יעקב דין ריבוי בשיעורים בהוצאה רק כשהם בכלי אחד. ואע"פ שהר"ן אוסר מן התורה ריבוי בשיעורים כיון שלחלק מהדעות אין לנו כלל רה"ר וא"כ המדובר בריבוי בשיעורים בהוצאה לכרמלית וממנה — פסקו להקל. ויש להעיר שמהרמב"ן משמע שאף לרה"ר בהוצאה שאינה צריכה לגופה פסק להחמיר, ולא להוציא דבר נוסף שאינו נצרך כגון תינוק או ככר.

נראה לגבי מקרה דידן, שמניחים אוכל בתוך מכונית ויוצאים עימה מרה"י לכרמלית וממנה לרה"י, (ולמ"ד שרה"ר אינה צריכה ששים ריבוא אף לרה"ר) שהשאלה כפי שהגדרנו היא מדין ריבוי בהוצאה וניתן לסמוך על המקילים בריבוי בשיעורים בהוצאה וליטול עימם אף מזון שכן ההוצאה ע"י כלי (מכונית) ואף האר"צ והחלקת יעקב הקילו בכך.

ז. לגבי איסור תחומין, לשאלתי שיש בהוצאת מזונות הוצאה מחוץ לתחום, ענה הרה"ג דוב ליאור שניתן להקל בתחומין אף של י"ב מיל, ואף הרמב"ם שסובר שהם מן התורה נקט בתשובה שתחומין דאורייתא רק כשרה"ר דאורייתא. וא"כ כיון שתחומין דרבנן ויש בכך צער והפסד יש להתיר להם להוציא מזונות ממקום ששבתו בו.

והרה"ג אביגדר נבנצל ענה שכיון שדין תחומין לגבי בהמה וכלים כרגלי בעליהם,

כשם שהותר לאדם עצמו לצאת מחוץ לתחום לצורך פיקו"נ – הותר גם למזון עבורו לצאת מחוץ תחום. תשובה זו נתנה ע"י הגרש"ז אויערבאך בהקדמתו לס' דעת תורה (ח"ד) והובאה בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"מ הערה קלו). ז"ל השש"כ: "והוא (=הגרשז"א) מסיק, דהואיל ודייקי רבנן בלישנא ואמרי הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, אפשר דאיסורן לעולם תלוי בבעלים ולא אסור להוציאם כי אם במקום שגם הבעלים אינם יכולים ללכת, אבל כל שהוא עצמו מותר משום פקו"נ או בדרבנן משום כבוד הבריות גם ממונו נגרר אחריו ושרי, ...ואפשר דהאי כללא אינו דוקא בבגדיו שהוא לבוש בהם אלא כל ממונו נגרר אחריו, ובכל מקום שהוא הולך גם רכושו הולך אתו, ע"ש דצ"ע בדבר".

ולענ"ד סברה זו צריכה עיון. שכן לפי דברי הגרשז"א אין שום רבותא בנטילת מזונות ליוצא לעדות החודש. ועוד נאמר בעירובין (מה ע"א): "אמר רב [יהודה אמר רב]: שחוזרין בכלי זיין למקומן. כדתניא: בראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה, פעם אחת הכירו בהן אויבים... באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיינן". ולפי סברת הגרשז"א מדוע היו צריכים להניח בבית הסמוך לחומה הרי כלי הזין כרגליו ומותרים להשיבם. ואולי בגלל איסור הוצאה מרשות לרשות שכן הלכה כחכמים במשנה שבת (סג ע"א) לגבי כלי זין בשבת, עי' רמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"א). ועכ"פ נראה משונה שכליו של אדם שהיו בביתו ויצא הלה מחוץ לתחום יהיו מותרים רק בטלטול של ארבע אמות כדין היוצא מחוץ לתחום, וחידוש גדול כזה על כל המשתמע ממנו היה על הש"ס להשמיענו. וראיתי שדן בסברא זו בס' שבת ומועד בצה"ל (לרב אברהם אבידן שליט"א עמ' סט ואילך).

לדבי תחומין מחלוקת ראשונים האם יש בו איסור מן התורה. הרמב"ם כתב שבי"ב מיל יש איסור תורה אם כי אין חומרו כדין ל"ט אבות מלאכה, והרמב"ן (בהשגות לספר המצוות) כתב שאין איסור תחומין מן התורה אף לא בי"ב מיל. והרמב"ם בתשובה כתב שבכרמלית אין איסור תחומין כגון בנהרות, ורק ביבשה ברשות הרבים יש איסור תחומין.

ונראה שאף לגבי תחומין צריך לדון על ריבוי בשיעורים. האם יש באיסור תחומין ריבוי בשיעורים.

הרב אבידן (שם עמ' סז-סט) הביא בשם הגר"י זילברשטיין שליט"א (בס' תורת היולדת פי"ז הערה ד) שאין דין ריבוי בשיעורים באיסור תחומין. סברתו היא שרק במלאכות ישנו דין ריבוי בשיעורים ולא באיסור שאינו מוגדר כמלאכה. הרב אבידן מקשה עליו ומסיק: "לכן נראה, דאם בתחומין יש דין "ריבוי בשיעורים", הרי שכל הוצאה ע"י רכב חשיבא כ"ריבוי בשיעורים", לפי שהאיסור במעשה הוצאת הרכב עצמו, והכלים ריבוי הם ביחס למכונית". ולי קשיא בדברי שניהם בדברי הגר"י זילברשטיין קשיא לי שאין דין הריבוי תלוי במלאכה אלא בתלות בשיעורים, האם הם נאסרו עשית האיסור בשיעורים או באיסור כללי, שאם נאסר בשיעורים יש מקום לומר שריבוי בשיעור בתוך כלי אחד או בפעולה אחת יהא מותר (עפ"י שיטת הרשב"א וסיעתו), אולם אם האיסור ללא שיעורים מוגדרים כנטילת נשמה שגדול כקטן שם הוא, אין מקום לדון מצד ריבוי בשיעורים. ועל הרב אבידן קשיא לי, מה תשנה הכנסת הכלי

לרכב, כדי להחשיבו לריבוי בשיעורים הרי לגבי כל כלי איסור בפני עצמו, כיון ששבת במקום מסויים וא"כ מדוע אם יעבירוהו ע"י כלי גדול יחשב כריבוי בשיעורים. ושאלה זו מסופקת לי עדיין.

מסקנה

בהתבססות על המתירים ריבוי בשיעורים (הרשב"א וסיעתו והאחרונים באותה שיטה כפי שפסקו החפץ חיים והארץ צבי וחלקת יעקב) נראה שמותר להוסיף בתוך רכב הנוסע למטרות פיקו"נ מזון עבור אלו שמלוים ומסייעים למי שנעשה פיקוח הנפש עבורו.

סימן ט

אמירה לקטן לעשות איסור

שאלה

כלי חשמלי כגון פלטה חשמלית, מזגן או מאוור הפסיק לעבוד בשבת, האם מותר להגיד לקטן להרים מפסקים בלוח חשמל או במכשיר ואף להנחותו לכך?

תשובה

א. מסופר במסכת יבמות (קיג ע"ב): "רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברשות הרבים בשבתא, אתא לקמיה דרבי פדת, אמר ליה: זיל דבר טלי וטליא וליטיילו התם, דאי משכחי להו מייתי להו". מיד לאחר מעשה מובאת סוגיא העוסקת בשאלה האם בי"ד מצווים להפריש קטן מעשיית איסור. מסקנות הסוגיא מובאות בב"י.

הב"י מביא (או"ח סי' שמג) מחלוקת ראשונים. שיטת הרמב"ם שיש לחלק בין בית דין לבין אבי הקטן. בית דין אינו מצווה להפריש קטן מאיסורים הן איסורי תורה והן אסורי דרבנן. לעומת זאת אביו מצווה להפרישו מאיסור תורה אבל לא מאיסור דרבנן. ובאיסור תורה אם אביו מתרשל בכך מוטל על בית דין למחות ביד אביו. וכן כתב הטור (או"ח סי' שמג). ומבין הב"י בשיטת הרמב"ם שיש איסור על בית דין לספות לו בידים מאכל אסור או לטמאות קטן כהן בידים, וכן אם הקטן עושה לדעת גדול צריך להפרישו. ולשיטתם משמע שאין הבדל אם הגיע לחינוך או לאו, בית דין פטורים מלהפרישו אפילו הגיע לגיל חינוך, לעומת זאת אביו מצווה להפרישו דוקא בהגיע לגיל חינוך, אבל אם לא הגיע לגיל חינוך נראה שאביו פטור מלהפרישו אף באיסורי תורה שכן מה תועיל הפרשתו, הלא יחזור לסורו.

לעומתם, תוס' (שבת קכא ע"א ד"ה שמע מינה) והרשב"א (יבמות קיד ע"א ד"ה ר' יוחנן) כתבו שאין חילוק בין אביו לאחרים, אלא החילוק הוא בין קטן שהגיע לחינוך לקטן שלא הגיע לחינוך. קטן שהגיע לחינוך הן אביו הן אחרים חייבים להפרישו מאיסור תורה, לעומת זאת קטן שלא הגיע לחינוך אף אביו אינו מצווה להפרישו.

ובדרכי משה (הארוך) כתב: "וכתבו

התוספות פרק כל כתבי דהא דאין בי"ד מצווין להפרישו מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך דבהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו כל שכן שצריך להפרישו שלא יעשה איסור עכ"ל. וכתב בית יוסף דמשמע מדבריהם דהם אינן מחלקין בין בית דין לאבי התינוק דאם לא כן לא היה קשה מידי מחינוך שאביו מחנכו ולא בית דין. וכן כתב הרשב"א דאין לחלק (=בין בי"ד לאביו) וכתב דאף בהגיע לחינוך אין בית דין מצווין להפרישו והוא הדין אביו, אלא שחייב לחנכו במצות עשה אבל אין צריך להפרישו מאיסורא, ואף לדברי הרמב"ם מיירי בהגיע לחינוך ואפילו הכי אין בית דין מצווין להפרישו אלא שאביו חייב לחנכו עכ"ל".

מדברי הרמ"א עולה הבדל בין דברי הרשב"א שהביא ד"מ לבין דברי הרשב"א שהביא הב"י. שכן לפי הב"י בהגיע לחינוך חייבים להפרישו מאיסור תורה ולפי הד"מ חייבים רק בחינוך למצוות עשה ולא להפרישו. ולהלכה הובאו שתי הדעות וכפי שיובא להלן.

ושיטת הב"ח בהסבר הרמב"ם שמה שבי"ד אין מצווים להפרישו היינו בלא הגיע לחינוך אבל בהגיע לחינוך מצווים בי"ד להפרישו באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן. וה"ה אביו בלא הגיע לחינוך צריך לגעור בו כדי לחנכו לקדושה, ובהגיע לחינוך חייב לחנכו וכן להפרישו מאיסור. ושיטת הטור, לדעתו, שאף באיסור דאורייתא פטורים בי"ד מלהפרישו.

ב. הבית יוסף (או"ח סי' שמג) **סיים:** "ולענין איסורין דרבנן כתב הר"ן בריש יומא (א. ד"ה יום הכפורים) **שכל שהוא לצרכו של תינוק אף על פי שהגיע לחינוך מאכילין אותו איסור דרבנן אפילו בידים**, וכן כתב הרשב"א (שם ושבת קכא. ד"ה שמעת). ומיהו כתב בתשובה (ח"א סי' צב) שלא אמר כן אלא להלכה אבל לא למעשה. והרמב"ם בסוף מאכלות אסורות (פי"ז הכ"ז) כתב דלהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות".

והרמ"א בדרכי משה (הארוך) **כתב:** "וכתב הר"ן פרק כל כתבי דף קמ"ה דאיסור דרבנן ספינן ליה בידים אם הוא לצרכו של תינוק וכ"כ בפרק מי שהחשיך (סו, א ד"ה מי שהחשיך), וכתב עוד שם **דאפילו אם הוא לצרכינו אי יש לחוש דאי לא שרית ליה אתי הגדול לעבירה דאורייתא** חוץ מבדליקה וכו'".

עולה מדברי הב"י והרמ"א שישנה מחלוקת בין הרמב"ם לר"ן ולרשב"א בהאכלת איסור דרבנן בידים. לפי הרמב"ם אסור לגמרי, ולפי הרשב"א והר"ן לצרכו מותר, ויותר מכך התיר להורות לקטן לעשות איסור דרבנן עבור גדול אם הגדול יגיע ח"ו לאיסור תורה. אמנם מסיום דברי הרמב"ם (הכ"ז): "וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות". משמע קצת שאי"צ להפרישו מאיסורי שבות אלא צריך רק שלא להרגילו.

ג. בשו"ע (או"ח סי' שמג ס"א) **פסק:** "קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (מאיסור דאורייתא); ולהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים; וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהם משום שבות. הגה: וי"א דכל זה בקטן דלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך צריכים להפרישו (תוס' פרק כ"כ). וי"א דלא שייך

חינוך לבית דין, אלא לאב בלבד (ב"י)".

נראה שהשו"ע פסק בעקביות כרמב"ם, והרמ"א הביא שתי דעות, דעה אחת המחמירה, המחייבת את בית דין להפרישו משהגיע לחינוך. ודעה שניה המקילה ופוטרת מהפרשה הן את בית דין והן את האב ומחייבת את האב בחינוך בלבד.

ועולה שאין שום היתר להדריך קטן לעשות איסור אפילו איסור מדרבנן. אמנם אם הוא עושה מעצמו, לפי דעת השו"ע והרמ"א בשיטה המחמירה צריך להפרישו, ולפי השיטה המקילה אי"צ להפרישו אבל אסור להורות לו או להדריך אותו.

ד. ועפ"י פסיקה זו כתב בביאור הלכה (סי' שמג): "מד"ס וכן וכו' — ודעת הרשב"א והר"ן דאם התינוק צריך לכך מותר אפילו לספות לו בידים דבר שהוא אסור מדרבנן אך המחבר סתם לדינא כדעת החולקים עליהם ואוסרים בכל גווני. וכתב בתשובת רבינו עקיבא איגר ע"ד טלטול הספרים לבהכ"נ במקום שאין עירוב ע"י תינוק אי יש לסמוך בזה על הרשב"א דאיסור דרבנן ספינן ליה בידים והשיב דזה אינו דהא הר"ן כתב בפרק כ"כ להדיא דאף להרשב"א ספינן ליה רק לצרכו ולא לצרכנו ואדרבה מחינן בידים, ויש תקנה ליתן להתינוק חומש וסידור שישא לבהכ"נ לצורך עצמו להתפלל ולשמוע קריאת התורה וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד".

ואולם אף שהמשנ"ב לא הזכיר שום היתר להשתמש בקטן לעשית איסור לצורך גדול הנה אחד מגדולי הפוסקים העלה אפשרות זו.

ה. בשולחן ערוך הרב (הגר"ז, או"ח סי' שמג ס"ו) **כתב:** "ויש אומרים שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתיה לא גזרו בו חכמים כלל ומותר להאכילו בידים כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים אם צריך לכך **אע"פ שהגיע לחינוך**, אבל אם אינו צריך לכך אסור להאכילו אפילו אינו בר הבנה (ואביו צריך למחות בו אם הוא בר הבנה) אפילו באיסור דברי סופרים שהרי אסור להניקו חלב אמו אחר כ"ד חדש אע"פ שאין איסור חלב אשה אלא מדברי סופרים הואיל ואינו צריך לו אחר כ"ד (=חודש) ויש לסמוך על דבריהם להקל בדברי סופרים אם הוא צריך לכך ואין שם נכרי להאכילו על ידו.

"ואף אם אין התינוק צריך לכך **אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו תינוק איזה דבר האסור מדברי סופרים אין איסור** לפי סברא זו ליתנו לו שיעשהו לו **אלא כשנותנו לו בקביעות תדיר שיש לחוש שמא יתרגל התינוק ויסרך בעשיית דבר זה** ויבא לעשותו אף כשיגדיל, אבל כשנותנו לו באקראי בעלמא אין לחוש לכך רק שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו כמ"ש בסי' של"ד כגון לצורך מצוה.

"לפיכך מותר להטעים לתינוק שהגיע לחינוך מכוס של קידוש שמקדשין בבית הכנסת אף על פי שהתינוק אינו צריך כלל לטעימה זו ויכול הוא להמתין מלטעום עד שישמע הקידוש שבמקום סעודה בבית אביו המחנכו לזה אעפ"כ כיון שאיסור הטעימה קודם הקידוש הוא מדברי סופרים ויש לנו צורך בטעימה זו ואין לאסרה אלא משום שמא יסרך בה התינוק וזה אין לחוש בקידוש שבבית הכנסת שאין מטעימים להתינוקות בקביעות בכל שבת ושבת שלפעמים יש אורחים השובתים ואוכלים בחדרי בית הכנסת ושומעים הקידוש משם ואז אין צריך כלל להטעים לתינוקות כמו שנתבאר בסי' רס"ט".

וכן פסק המאירי ביבמות כרשב"א שבאיסור דרבנן מותר אף לספות לו בידים וממילא מותר להדריכו.

ושמעתי מפי מורה הוראה שסומכים על כך בשעת הצורך ובשעת הדחק ובלבד שישמרו על ההגבלות שהגר"ז הציב והן: באיסור דרבנן בלבד ורק באופן אקראי.

ובאשל אברהם (בוצ'ץ', סי' שמג) מספר שהתיר להורות לתינוק שהגיע לחינוך לכבות שריפה בידים ביום כיפור מאחר שיכול להגיע לידי פק"נ ולעתים אף גדולים מחללים שבת מחמת פק"נ לכבות שריפה. ואין חשש לחינוך כיון שיגדל ויברר ידע שכיבה לצורך פק"נ. ולפי"ז מלמד זכות על המטלטלים ע"י קטן שהגיע לחינוך ספרים ומטלטלין מחמת שאולי העירוב מתוקן ולעתים המטלטלין נצרכים מאד לצורך השבת.

מסקנה

אם העלאת מפסק וכד' אינה כרוכה באיסור תורה (כגון הדלקת מנורת להט שהיא גחלת של מתכת), כגון בפלטה חשמלית[1] או מקרר או מאוורר מותר בשעת הדחק לחבר את החשמל ע"י קטן שהגיע לחינוך, ובלבד שלא ישתמשו בכך בקביעות. ועדיף שיהיה בכך צורך אף לקטן עצמו.

סימן י

חיוב בדיקה, ביטול ומכירת חמץ ידוע במכולות

שאלה

מה צריכים אנשי גוש קטיף לעשות עם חמץ שיש במכולות כאשר המכולות נמצאות במגרשים של חברות שאין להם גישה אליהן? האם יש הבדל בין מי שיודע בודאות שיש לו חמץ במכולה לבין מי שמסופק? מה דינם של כל הכלים שלא נוקו לפסח כגון: תנור או מקרר וכו' שנמצאים במכולה?

תשובה

א. כתב הרמב"ן בריש מסכת פסחים (ד ע"ב): "ענין ביטול חמץ זה שהזכירו בגמרא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, ודאי לא למעט בדיקה בלבד אמרו, **אלא אפי' חמץ ידוע ונראה לפנינו נמי סגי ליה בביטול**, כדאמרינן (ו', ב') במוצא גלוסקא יפיפיה ובתלמיד היושב לפני רבו ויש לו עיסה מגולגלת (ז', א'), ותנן נמי (מ"ט, א') ונזכר שיש לו חמץ (נמי לפניו) וביטלו אינו עובר עליו".

מתבאר כי כדי שלא לעבור באיסורי חמץ מן התורה די בביטול בלבד, והבדיקה והביעור הם מדרבנן, ולכן לעתים חז"ל לא חייבוהו בביעור. וכן כתב המגיד משנה (הל'

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: האם אין שם גחלת של מתכת? **תשובת המחבר**: גוף חימום בפלטה של שבת אינו זוהר ומתאדם, ונקטתי כסוברים שאם אינו מתאדם וזוהר אף לסוברים שיש בגחלת של מתכת הבערה (עפ"י שיטת הרמב"ם הל' שבת פי"ב ה"א) כל זמן שחוממה לחום שאינו כה גבוה האיסור בכך הוא רק מדרבנן.

חו"מ פ"ב ה"ב).

ב. ברמב"ם (הל' חו"מ פ"ב ה"ב) **הגירסא שלפנינו:** "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". **ומדבריו עולה כרמב"ן.**

אבל הגירסה שהיתה לפני הכס"מ היא: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו וישים אותו כעפר וכו' ".

היינו לפי הגירסא שהיתה לפני הכס"מ הרמב"ם סובר כי לחמץ ידוע הנמצא ברשותו אין די בביטול, אלא צריך לבערו בפועל, ורק לשאינו ידוע די בביטול. הכס"מ מתאמץ לישב גירסא זו אם האמור לפנינו שיש מקומות שחכמים לא הצריכו ביעור בפועל, אלא הסתפקו בביטול, ומתרץ: "אלא מדאפקיה בלשון תשביתו גלי לן דהיכא דלא אפשר ליסגי ביטול ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו היכא סגי ביטול והיכא בעי ביעור, והם פירשו דלחמץ ידוע בענין ביעור. ונחלקו התנאים כיצד מבערן כדאיתא פ' כל שעה (דף כ"א). ולחמץ שאינו ידוע סגי בביטול. ומוצא גלוסקא דדעתיה עילוה ותלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו וההולך לשחוט פסחו ולמול בנו ואינו יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו דכל הני סגי להו בביטול אע"פ שהוא חמץ ידוע היינו טעמא שכיון שהדבר מסור לחכמים הם דנו כל הני כיון דטרידי כלא אפשר וסגי להו בביטול".

ומוסיף הכס"מ לענין בדיקת חמץ: "אבל אינו חייב לבדוק אפילו במקום שמכניסים בו חמץ אלא שחכמים חייבו לבדוק אחריו בכל מקום שדרך להכניסו ואע"ג דביטול הוי לחמץ שאינו ידוע ומדברי סופרים לחפש אחריו במחבואות וכו', ואם כן לא היה צריך ביטול, אפ"ה מדברי סופרים ג"כ שאע"פ שבודקין מבטלים".

אולם בסיום דבריו חוזר בו הכס"מ ופוסק: "וכן בכל דוכתא אמרינן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי לה, אלא ודאי אין שרש לנוסחא זו וטעות סופר היא. ואח"כ מצאתי שכתב רבינו בסוף הלכות ברכות שמשנה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו, הרי מפורש דבביטול בלא בדיקה סגי, וכן מצאתי בספר רבינו מדוייק שכתוב בו כאן כך: ומה היא השבתה זו האמור בתורה שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל ומשמע מהגהות שזו היתה נוסחתם בספרי רבינו וכן בסמ"ג הביא כלשון הזה שמצאתי. גם בספר בית מועד כתב לשון רבינו בנוסחא הזאת שמצאתי גם בפירוש הר' מנוח כתובה נוסחא זו". **עולה למסקנה שהביעור בפועל הוא מדרבנן ומהתורה די בביטול.**

ג. בבית יוסף (או"ח סי' תלא אות א) **הביא דעה נוספת:** "ונראה מדברי רבינו שהוא סובר דמדאורייתא אין לנו אלא ביטול ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל. אבל הר"ן (א. ד"ה אלא) כתב דאי אפשר לומר כן אלא כך הוא עיקרן של דברים שזה שאמרה תורה תשביתו יכול להתקיים באחד משני דברים או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו וסגי בהכי מדאורייתא אפילו בחמץ הידוע לו או אם לא ביטלו בלבו כלל צריך מן התורה

שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם ולפיכך כל שאינו מבטל חייב לבדוק כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אבל מי שביטל סגי בהכי אלא שמפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דיעותיהם שוות ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאוהו מלבם לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבוא לאכלו וכתב דלפי דעת זה כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן לא חלה עליו מצות השבתה. ומדברי הרמב"ם בפרק ב' (ה"ב) נראה שהוא סובר דמדאורייתא בעי תרווייהו ביעור לחמץ הידוע וביטול לשאינו ידוע זהו כפי נוסחא שלנו ואי אפשר ליישבה על פי סוגיית הגמרא דאמרינן בהדיא בכמה דוכתי (ו:, מט.) דביטול מהני אפילו לחמץ ידוע, ומצאתי נוסחא אחרת בדבריו שנראה ממנה שהוא סובר דביטול דוקא הוא מדאורייתא ואין לבדיקה וביעור עיקר מן התורה כלל וכדברי רבינו וכן נראה מדברי סמ"ג (עשין לט קיז ע"ב)".

היינו, הב"י מביא דעת הטור שהבדיקה והביעור מדרבנן בלבד ועיקר דין תורה הוא הביטול. וכנגד זה דעת הר"ן שפעולת ביטול מקבילה לבדיקה וביעור ולשתיהן עיקר מהתורה כפעולות מקבילות בתוקפן, אלא שחכמים העדיפו עפי"ר את הביעור על הביטול. וכן מביא את דעת הרמב"ם לפי הגירסא הדחויה שצריכים את שתי הפעולות מן התורה ולבסוף נשאר בדעת הטור כדעה להלכה. והנה לפי הר"ן ודאי שבמקומות שקשה לבער בפועל הסתפקו חכמים בביטול, ולא הצריכו בדיקה וביטול.

ד. אמנם באורחות חיים (הל' חו"מ סי' לז) **החזיק בגירסת הרמב"ם הדחויה שהיתה לפני הכס"מ, וז"ל:** "ומה שאחז"ל מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, לאו על חמץ ידוע שאפשר לו לבערו אמרו, אלא על הספקות ועל שאינו מזומן לבערו. והראיה מה שאמרו לא מצא עצים יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו, ואי מדאורייתא בביטול בעלמא סגי בחמץ ידוע למה יהא יושב ובטל והרי יכול לעשות מה שצותה תורה עכ"ל (=לשון גאון עפ"י הכל בו) וכן דעת הרמב"ם ז"ל שכתב בתחילת פ"ב: ההשבתה האמורה בתורה שיסיר החמץ שידוע לו ושאינו ידוע לו יבטלו בלבו וכו'".

ונראה שאף האורחות חיים מסכים שבדיעבד אם אין באפשרותו לבער בפועל יבטל ודיו, מטעמו של הכס"מ שמסרן הכתוב לחכמים.

ה. נאמר במסכת פסחים (ו ע"א): "ואמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום — אין זקוק לבער, תוך שלשים יום — זקוק לבער, אמר אביי: הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער — לא אמרן אלא שדעתו לחזור, אבל אין דעתו לחזור — אין זקוק לבער. אמר ליה רבא: ואי דעתו לחזור, אפילו מראש השנה נמי? — אלא אמר רבא: הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער — לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור — אפילו מראש השנה זקוק לבער. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: העושה ביתו אוצר, קודם שלשים יום — אין זקוק לבער, תוך שלשים יום — זקוק לבער. וקודם שלשים נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו, אבל דעתו לפנותו — אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער".

בפשטות לסוגיא זו אין קשר ישיר לשאלתנו, שכן היא מדברת במי שלא יוכל לבער בזמנו האם מוטל עליו חיוב הביעור קודם זמנו. ומסיקה הגמ' שהדבר תלוי האם בדעתו לשוב ולהימצא במקום החמץ (בפסח או קודם פסח תלוי בפירושי הראשונים). ואין הבדל האם המדובר באדם שמשאיר את חמצו ומרחיק ממנו (מפרש ויוצא בשיירא) או במי שיוצר מצב בו לא ניתן לבער את החמץ (=אוצר). אולם שאלתנו היא במי שיש לו חמץ שאינו יכול להגיע אליו, כאשר קודם הגירוש או כאשר החמץ נארז ולא ביערו. אבל ניתן ללמוד מהסוגיא שבבבלי שמותר לאדם שיהיה לו חמץ ידוע וכיון שכרגע אינו יכול לבערו, ובעת שיצר את המצב שאינו יכול לבערו לא היה בסביבת החמץ, ממילא כאשר יגיע הפסח יבטלו ולא יבערו.

אמנם בירושלמי (פסחים פ"א ה"א) נאמר: "היוצא לפרש קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק, בתוך שלשים צריך לבדוק הדא דתימר בשיש בדעתו לחזור אבל אין בדעתו לחזור אפילו קודם לשלשים יום צריך לבדוק, **ובספק אבל בודאי אפילו מראש השנה**". משמע מהירושלמי שמי שיודע שיש לו חמץ אפילו הוא רחוק ממנו צריך לבערו, ורק בספק חמץ התירו אם הרחיק ממנו יותר משלשים יום קודם הפסח, ואם אינו חוזר למקום החמץ – שלא לבערו.

הכלבו (סי' מח) הביא ירושלמי זה וכן בארחות חיים (הל' חו"מ סי' כו, אף הכלבו לדברי החוקרים הוא לבעל ארחות חיים) כתב: "וכתוב בירושלמי ובספק אבל בודאי אפילו מראש השנה. פי' ספק חמץ אבל בודאי פי' שידע שיש בו חמץ". וכן במאמר חמץ לרשב"ץ (סי' ו) הביא את הירושלמי וכתב שהבבלי חולק עליו ואנו נוהגים כבבלי, וז"ל: "ובירושלמי (פ"א ה"א) אמרו ובספק אבל בודאי אפילו מראש השנה. כלומר אם יודע שיש לו חמץ בודאי, אפילו מראש השנה צריך לבער. **ולא נראה כן מגמרתינו**, שאמרו אין זקוק לבער, ולא אמרו אין זקוק לבדוק. וכן הדין בעושה ביתו אוצר תוך ל' יום צריך לבער. קודם ל' א"צ לבער. כגון אלו הסוחרים שמכניסין סחורתם בפונדקות. קודם ל' יום א"צ לבער. **אפילו יש שם חמץ ידוע לפי גמרתינו**. ואם יבוא הפסח וישאר שם. **הרי הוא כחמץ שנפלה עליו מפולת. שהוא כמבוער**. ובתוך ל' יום צריך לבער, דלכתחלה לא זהו ביעורו. וקודם ל' יום שא"צ לבער וצריך לבטלו כשיגיע הפסח". מתבאר כי לפי הבבלי, וכן נפסק להלכה, אפילו יודע שיש לו שם חמץ פטור מלבערו ודי בביטול בלבד. וכן הר"ן בחידושיו (ו ע"א) כתב כאורחות חיים שלפי הבבלי אי"צ לבער קודם שלשים אף בודאי חמץ.

והפר"ח (סי' תלו ס"ק א) לאחר שהביא דברי הר"ן קבלו למעשה וכתב: "מ"מ נ"ל עיקר כדבריו להלכה ולמעשה דהא ע"כ היינו טעמא דקודם ל' יום אין זקוק לבדוק משום דלא חל עליו חובת בדיקה... וכיון שאין דעתו לחזור ולא חל עליו חובת הביעור מה לי ידוע מה לי אינו ידוע כי היכי דבשאין ידוע לא חל עליו חובת בדיקה ה"ה בחמץ ידוע דלא חל עליו חובת ביעור ובשעה חמישית במקום אשר הוא שם יבטלנו ולא יעבור עליו, ודלא כהכל בו והב"ח שסמכו על הירושלמי דליתא והכי מוכח בתשובת הרשב"א בסימן ע הביאה ההגה בסמוך". (דברי הרשב"א יובאו להלן). הפר"ח פוסק מפורשות שכיון שאין צריך קודם שלשים לבדוק ולבער אפילו יש בידיו ודאי חמץ די

בביטולו.

ו. בתוס' רבינו פרץ שאל מדוע העושה ביתו אוצר תוך שלשים צריך לבער והלא אין הכלב יכול לחפש אחריו, "ולקמן אמרינן חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער?" **ומתרץ רבינו פרץ:** "וי"ל דלא דמי דדוקא התם דמיירי דנפלה עליו כבר, אבל הכא שבא לעשות בתחילה וא"כ ודאי קודם שיש האוצר חייב לבער". **ויש בכך אף לגבינו יסוד חשוב לחלק בין לכתחילה לדיעבד. שאי"צ לבער כאשר החמץ כבר תחת המפולת.**

ז. כך נשאל בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ע): "ישראלים שיש להם בורות מלאים חטים ובקרקעית הבור וקירותיו יש מן החטה שנתבקעה מלחות הארץ. אם צריך לבערו ולמכרו לישראל קבא קבא דכי היכי דכליא קמי פיסחא. או אם יוכל למכרו לגוי על מנת שלא להוציאו משם עד לאחר הפסח ובלא קבלת אחריות. כחמצו של נכרי ברשותו של ישראל שעושה לו מחיצה עשרה ובור זה כמחיצה עשרה. או נאמר שאינו צריך אלא ביטול דהוה ליה כעושה את ביתו אוצר קודם שלושים יום ואין דעתו לפנותו בפסח. ועוד שזה חמץ נוקשה הוא שאינו ראוי לאכילה ומסריח הוא".

והשיב הרשב"א: "מה שאמרת שיש בקרקעית הבור חטים שנתבקעו לא שיהא הדבר ברור אלא שאמרת מפני שמן הסתם יש מבוקעות ואפשר שאין שם. ולפיכך זה קל ממה שיש שם בבירור. ונפקא מינה לענינים שאכתוב לך. **ומכל מקום בין כך ובין כך בביטול בעלמא סגי ליה.** כאותה שאמרת דעושה את ביתו אוצר, וקיל מינה מפני שאין נודע ממש שיש שם חטים שנתבקעו כמו שאמרתי ושמא אין שם כלל. ואם נתבקעו שמא נפסדו לגמרי מאכילת הכלב והוה ליה ספק ספיקא. ואילו היה ברור שיש שם חטים מבוקעות ונתיר אותו בביטול לכשיפנה **אפשר שהיה צריך לבער.** ואפילו לר' שמעון דאמר חמץ לאחר זמנו אינו עובר עליו בכלום. דהרי זה כמבטל ומתכוין לחזור ולמכרו לאחר הפסח. ורב האיי גאון ז"ל כך כתב בתשובה כמו שתמצא כתוב משמו בהלכות הרב רבי יצחק בר יהודה ז"ל אבן גאית".

היינו, הרשב"א מתיר בביטול בלבד בהסתמך על סוגיית עושה ביתו אוצר, ועל פי ההנחות שספק אם החטים נתבקעו ואם נתבקעו שמא נפסדו מאכילת כלב. ומוסיף שאם ודאי שיש שם חמץ ומבטלו לפני הפסח, לכשיפנה אוצרו צריך לבערו. ואע"פ שאנו פוסקים שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן, בכ"ז זה נראה כמבטל על מנת לחזור ולמוכרו לאחר הפסח. ודן בהמשך מצד הערמה עפ"י הירושלמי ומסיק שלפי הירושלמי חמץ שנפלה עליו מפולת מותר לאחר הפסח, ושוב נוטה שחמץ שבאוצר חמור מחמץ שנפלה עליו מפולת כיון שברצונו לפנותו. ובכ"ז נשאר בדעתו שבגלל הספקות בתבואה שבאוצרות היא מותרת.

ח. הרמ"א הביא בד"מ ובהגהות על השו"ע את תשובת הרשב"א וכך פסק בסי' תלו (ס"א): "הגה: ואוצר חטים שיש חטים מחומצים בקרקעית הבור, אם נעשה האוצר שלשים יום קודם הפסח אינו זקוק לבער אלא מבטלו בלבו ודיו. ומיהו לאחר פסח כשמפנה האוצר, אסור ליהנות מאותן חטים; ואם אין שם חמץ ידוע אלא ספק, מותר למכור האוצר כך ביחד. (**תשובת הרשב"א סימן ע**)". **וכן כתב הלבוש** (סי' תלו סוף סע' ב) **וציין**

שלאחר שפינה אסור ליהנות מהחטים המחומצות אלא צריך לבערן. ובאליה רבא וזוטא הסכים עמו והדגיש את ההבדל בין אוצר לבין נפלה עליו מפולת.

הט"ז (סי' תלו ס"ק ד) **חלק על הרמ"א ומסיק שאם יש ודאי חמץ חייב לבער ואין דומה למפולת שאין בכוונתו לפנותו. ואם ספק אם יש בו חמץ מותר אף פחות משלושים יום קודם הפסח. ומביא ראיה לדבריו מדברי הרשב"א.**

המג"א (סי' תלו ס"ק ח) **חילק בין דיעבד ללכתחילה וז"ל:** "נ"ל דמיירי שהיו שם חטים מחומצים ואח"כ הניח האוצר עליהם ואפ"ה אם נעשה קודם ל' א"צ לבער **דנהי דפסקינן כהירושלמי דבחמץ ידוע צריך לבער אפי' קודם ל'** היינו לכתחילה אבל בדיעבד שהניח האוצר עליו א"צ לפנותו". ובניגוד לרשב"ץ והפרי חדש שפסקו במפורש שלא כירושלמי, המג"א פסק כירושלמי והתיר רק בדיעבד שלא לבערו.

ט. בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תלו סט"ו) **האריך לבאר שלכתחילה ראוי לחוש לדעה שחייב לבער אפילו חמץ שנפלה מפולת לאחר חצות יום י"ד, ובדיעבד היקל כמג"א.**

ואלו דבריו: "ואפילו אם הוא חדר הצריך בדיקה מן התורה ובדבר שהוא מן התורה אין לחלק בין תוך ל' יום לקודם ל' יום כמו שנתבאר למעלה עיין שם, מכל מקום כיון שהוא עושה אוצר על החמץ שבחדר זה הרי חמץ זה שתחת האוצר דומה לחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער לגמרי מן התורה ואפילו לבטלו אין צריך אלא מדברי סופרים כמו שנתבאר בסימן תל"ג, אלא שהחכמים גזרו שלכתחלה אין לבערו בביעור כזה אלא אם כן נפלה עליו מפולת מאליה אבל אין להפיל עליו מפולת בידים ולא לאצור עליו אוצר תוך ל' יום אע"פ שמבטל ומפקיר זה החמץ בפיו ובלבו אבל קודם ל' יום לא חלה עליו גזירה זו.

"ולדברי האומר שחמץ שנפלה עליו מפולת אינו כמבוער מן העולם לגמרי ואם לא ביטלו עד שהגיע חצות יום י"ד הרי הוא חייב מן התורה לפקח הגל ולהוציאו ולבערו מן העולם לגמרי כמו שנתבאר בסי' תל"ג א"כ חמץ זה שתחת האוצר שלא יוכל לבערו ביום י"ד מחמת האוצר שעליו שאין דעתו לפנותו קודם הפסח הרי עכשיו בשעה שמכניס עליו האוצר חלה עליו חובת ביעורו בחדר זה מן התורה אע"פ שהוא קודם ל' יום וחל עליו גם כן גזירת חכמים שגזרו על ביעור האמור בתורה שאין מתקיים על ידי ביטול והפקר בלבד אלא בביעור ממש כמו שנתבאר למעלה.

"ולענין הלכה יש להחמיר לכתחלה כסברא האחרונה אבל בדיעבד שכבר הכנים אוצרו לשם אפילו יש תחתיו ודאי חמץ הרבה אין צריך לפנותו ולבדוק תחתיו אלא מבטל ודיו שלאחר ביטול החמץ אין צריך לבערו אלא מדברי סופרים, ובדברי סופרים הלך אחר המיקל כסברא הראשונה".

י. החק יעקב היקל לגמרי ופרש את הירושלמי שהובא לעיל בדרך שונה וע"כ בודאי חמץ אם אין בדעתו לפנות את האוצר אף תוך ל' יום מלפני הפסח מותר לעשותו.

והעיר עליו בערוך השולחן (או"ח סי' תלו סעי' יא), **לאחר שהביא את דברי האחרונים על פסק הרמ"א:** "והנה אין הוכחה מרבינו הרמ"א דכוונתו שיש באוצר הזה חשש חימוץ דא"כ בודאי אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל' אלא מיירי במכניס חטים טובים שאין בהם חשש חימוץ והמחומצים היה

מקודם וזה שהתיר אפילו בחמץ ידוע אע"ג דבחמץ ידוע וודאי אסור זהו לכתחלה אבל בדיעבד אין חשש דהוה כמפולת [מג"א סק"ח] ויש מי שאומר דגם לכתחלה מותר אפילו בחמץ ידוע מטעמא דמפולת ומטעמא דקודם ל' לא איכפת לנו ובהגיע הזמן יבטל [ח"י סק"ח] וקולא יתירא היא ומירושלמי מבואר להדיא דבחמץ ידוע צריך לבער גם קודם ל' יום כמ"ש בסעיף ה".

עולה עפ"י הראשונים והאחרונים שלרובא דידהו אם אין אפשרות אחרת די בביטול, ורק נחלקו באיזה מקרה ניתן להקל. וכיון שהר"ן הרשב"ץ והפר"ח לא פסקו כירושלמי אלא כבבלי שקודם ל' יום מותר להשהות אפילו חמץ ודאי, ואף הרשב"א ובעקבותיו האחרונים קבעו שבודאי חמץ באוצר די בביטול ולאחר שיפנה את האוצר חמץ ודאי אסור בהנאה והמג"א ושו"ע מתירים כן בדיעבד ורק הט"ז מחמיר, נראה שיש לנהוג כמותם.

יא. כאשר נדון על חמץ הנמצא במכולות אשר אינן תחת ידי בעליהן. נראה שמן הראוי לעשות כפסק הרמ"א, ובמיוחד במקרה דנן שהם לא עשו אוצר של חמץ, אלא אחרים שגרשו אותם מבתיהם עשו זאת להם. ודינם איפוא הוא כך: לבטל את כל החמץ הודאי והמסופק, ואחר הפסח חמץ ודאי שהיה במכולות צריך לבער, וספק חמץ או פירורים הנמצאים על כלים אי"צ לעשות כלום ורק לבטלם. ואותם אשר נוהגים למכור חמץ ודאי בכל שנה (אע"פ שמן הראוי שלא לעשות כן לאדם פרטי כמו שהסברתי בספרי בחלק ד סי' יא) יכולים אף עתה למכור חמץ שהם יודעים ממנו, ולאחר הפסח יכולים אף לאוכלו.

סימן יא

מצקת חמץ במרק בפסח

שאלה

ילד נטל מצקת מכלי החמץ בפסח, ומזג לעצמו מרק שבושל בסיר כשר לפסח לצלחת כשרה לפסח. מה דין המרק שבסיר האם מותר לשתות ממנו בפסח? מה דין הסיר, האם צריך להגעילו כדי לשוב ולהשתמש בו בפסח, והאם ניתן להגעילו בפסח? האם צריך להכשיר את הצלחת והכף שהמרק נאכל בהם?

תשובה

א. לפני שנראה את הדין בפסח, נביא את הדין בבשר וחלב. כך פסק השו"ע (יו"ד סי' צד ס"א): "התוחב כף חולבת בקדירה של בשר, או איפכא, משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה (אם הכף בן יומו דהיינו ששמשו בו בכלי ראשון תוך מעת לעת). (ארוך כלל ז'). ויש מי שאומר שאם הכף של מתכת, משערים בכולו, משום דחם מקצתו חם כולו. (וסברא ראשונה עיקר, וכן נוהגין) (מרדכי וש"ד והגהותיו וארוך) (וע"ל סי' צ"ח)". היינו אם הכף היא בת יומה משערים אם יש בתבשיל הבשרי לבטל את אותו חלק של הכף שנתחב בו, וכדעה זו צידד הרמ"א להלכה אף בכף של מתכת וכ"כ הש"ך (ס"ק ג). ויש נ"מ להלכה בכמות הפעמים שנתחבה הכף לתבשיל

כמבואר שם בשו"ע.

במידה והכף אינה בת יומה פסק השו"ע (שם סעיף ד): "אם אין הכף בן יומו, הקדירה והתבשיל מותרים והכף אסור לכתחלה, בין עם בשר בין עם חלב. ומ"מ בדיעבד אינה אוסרת, כיון שלא היתה בת יומא". **כלומר, כיון שפליטת הכף לתוך התבשיל אינה בת יומה הרי היא נותנת טעם לפגם ולכן התבשיל והקדירה מותרים. ואעפ"כ הכף אסורה לכתחילה כיון שבלעה מבשר ומחלב.**

בשאלה שלפנינו המצקת לא היתה בת יומה (יום חמישי של פסח), **וצריך להתייחס אף לנק' זו.**

ב. נאמר במס' פסחים (ל ע"א): "אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו — אסור במשהו, כרב".

היינו חמץ בפסח אוסר במשהו אף בתערובת, ונבאר להלן.

עוד נאמר שם: "אמר רב: קדירות בפסח ישברו. ואמאי? לשהינהו אחר הפסח, וליעבד בהו שלא במינן! — גזירה דילמא אתו למיעבד בהו במינו. ושמואל אמר: לא ישברו, אבל משהי להו לאחר זמנו, ועביד בהו בין במינו בין שלא במינו".

ומפרש רש"י: "אמר רב קדירות בפסח ישברו — רב לטעמיה, דאמר: חמץ אף לאחר זמנו אסור בהנאה כר' יהודה, ואית ליה במשהו (היינו איסורו במשהו אף לא מחמת דיני חמץ), וקסבר נותן טעם לפגם – אסור. **ולית הלכתא כוותיה** מתרי טעמי, חדא: דאוקי רבא הלכתא דתערובת לאחר זמנו מותר כר' שמעון, והאי פחות מתערובת הוא, ועוד: דקיימא לן נותן טעם לפגם מותר, וזה משעברו עליו ימי הפסח — הופג טעמו בדופני הכלי".

היינו, לפי רב קדרות שמבשלים בהן חמץ ישברו שאי אפשר להשתמש בהן אחר הפסח, משום שהחמץ הבלוע בכלים נאסר, ואף לאחר הפסח אסור מן התורה, וכיון שאוסר אף שטעמו פגום וגזר אף שלא במינו, אין דרך להגעילן ואי אפשר להשתמש בקדירות, ולכן ישברו. וכמוש"כ רש"י אין הלכה כרב בדין זה.

ג. הטור (או"ח סי' תמז) **פסק:** "חמץ בפסח הסכימו רוב המפרשים שאוסר תערובתו במינו בין שלא במינו במשהו חוץ מבשאילתות שפוסק בנותן טעם ואין נוהגין כן. וכתב הראב"ד דבמשהו אינו אוסר בהנאה אלא באכילה ורב אלפס כתב שאוסר אף בהנאה, ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל".

ובאר הב"י: "חמץ בפסח הסכימו רוב המפרשים שאוסר תערובתו בין במינו בין שלא במינו במשהו. בפרק כל שעה (ל.) אסיק רבא הלכה חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור וכתבו הרי"ף (ז:) והרא"ש (סי' ה) ומדלא יהיב שיעורא למילתיה שמע מינה במשהו, וכן פסק הרמב"ם בפרק א' מהלכות חמץ ומצה (ה"ה) ובפרק ט"ו מהלכות מאכלות אסורות (ה"ט) כתב שהטעם שהחמירו בו יותר מבשאר איסורין הוא משום דהוי דבר שיש לו מתירין (עי' ביצה ג: וש"נ). והרא"ש כתב בפרק בתרא דעבודה זרה (סי' ל) דמשום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא לפיכך החמירו עליו לאסרו במשהו אפילו שלא במינו.

"ומה שכתב רבינו חוץ מהשאילתות (פר' צו שאילת פ) שפוסק בנותן טעם. הר"ן (שם ד"ה ומדלא) כתב שגם הרבינו תם (תוס' ל. ד"ה אמר רבא) והר"ז (בעה"מ שם ד"ה אמר רבא) סבורין כן ומכל מקום לא קיימא לן כוותייהו לגבי כל אינך רבוותא ועוד שכתבו התוספות שלא

עשה רבינו תם מעשה להתירו בנותן טעם וגם הרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' ל) שכן הלכה רווחת ותורה יוצאה לכל ישראל שהוא בכל שהוא". **וכ"פ בשו"ע** (סי' תמז ס"א).

ד. המצקת שהוכנסה לסיר המרק היתה נקיה, ולכן צריך לדון בחמץ הבלוע בה, וכיון שבליעתה לא היתה באותו יום טעם החמץ פגום ולפי"ז שאלתנו תלויה בדין נותן טעם לפגם בפסח.

כתב הטור (או"ח סי' תמז): "נותן טעם לפגם בפסח רשב"ם[1] אוסר וכן הרב ר' אליעזר ממי"ץ והרב ר"מ מרוטנבורק כתב אני אוסר לעצמי הואיל ונפק מפומיה דרשב"ם ואני מתיר לאחרים כי ר"ת ור"י היו מורין להיתר, ואעפ"כ אני רגיל לומר לשואלי פלוגתא דרבוותא הוא, ורבים נמנעים מאליהן ע"כ ורש"י פסק להתיר ולזה הסכים א"א ז"ל".

ובאר הבית יוסף (סי' תמז אות י): "ונותן טעם לפגם בפסח רשב"ם אוסר וכו'. בפרק בתרא דעבודה זרה (סו.) דייק אמתניתין (סה:) דקתני יין נסך שנפל על גבי ענבים ידיחם והם מותרות ואם היו מבוקעות אסורות מאי לאו בנותן טעם לא במשהו הא מדקתני סיפא זה הכלל כל שבהנאתו בנותן טעם אסור כל שאין בהנאתו בנותן טעם מותר מכלל דבנותן טעם עסקינן. וכתב שם הרא"ש (סי' ו) יש אומרים **דכל איסורין שהן במשהו לא אמרינן בהו דנותן טעם לפגם מותר** דהא אין לך ביטול טעם יותר ממשהו באלף אפילו הכי אסרו רחמנא והוא הדין נמי נותן טעם לפגם ומביאים סעד לדבריהם מכאן ומפרשים כך מכלל דבנותן טעם עסקינן מדשרי שלא כדרך הנאתו דאי איירי באיסור משהו אפילו שלא כדרך הנאתו נמי אסור. ולא נהירא דנהי דהחמירה בהם תורה לאסרם במשהו מכל מקום יש שם איסור עליהם אבל כשהוא פגום פקע איסורו כדילפינן מנבלה (שם סז:), ועוד עיקר טעמא פריכא הוא דהיכן אסרה תורה במשהו במין במינו התם אפילו אחד באלף אין טעמו נפגם ולא נתבטל דמינו אינו פוגמו ואינו מבטלו, אבל נותן טעם לפגם מעיקרא שרי כי לא היה בו טעם, ובשמעתין פריך מדסיפא בנתינת טעם מכלל דרישא נמי בנתינת טעם וסיפא הוי פירושא דרישא עד כאן לשונו. וכן דעת התוספות שם (ד"ה מכלל) להתיר נותן טעם לפגם אפילו בדברים שאיסורן במשהו, וגם המרדכי כתב בפרק כל שעה (סוס"י תקסז) שרבי יהודה מפרי"ש הורה הלכה למעשה להתיר נותן טעם לפגם בפסח, והביא כמה גדולים שסוברים כן, ואף על פי שגם כן הביא גדולים שחולקים בדבר מכל מקום רבו המתירים על האוסרים. והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' תצט, מיוחסות סי' קנא) וז"ל: כל שאיסורו במשהו אין הפרש בין נותן טעם לפגם לנותן לשבח שאין מתירין נותן טעם לפגם במה שאיסורן במשהו **שאינו מחמת טעמו אלא מחמת חומר איסורו** וכיון שכן מה לנו אם הוא לשבח או לפגם הא איכא איסור ובלבד שלא יהא כל כך נפסד שיחזור כעפרא בעלמא, דכל שנפסד כל כך אין כאן איסור כלל. ונותן טעם לפגם שאמרו בפרק בתרא דעבודה זרה אינו מגיע להפסד זה, שהרי דינו דנותן טעם אפילו חומץ לתוך הגריסין (שם סה:), **וכן קדרה שאינה בת יומא** (סז:) אין האיסור שבה נדון כעפרא בעלמא

1. יש מביאים שסבר להחמיר ויש מביאים שסבר להקל ואיני יודע מקור מחלוקתם בדעת הרשב"ם.

עכ"ל. ולענין הלכה כיון דרבו המתירין הכי נקטינן. וכתוב בתרומת הדשן (ח"א סי' קכח) דבמקום שאין מנהג ידוע יש להורות דהמיקל לא הפסיד והמחמיר תבוא עליו ברכה".

עולה מדברי הב"י שהראשונים נחלקו האם איסור שנאסר במשהו (ולאו דוקא חמץ) **חל עליו הכלל שאם טעמו פגום אינו אוסר, כאשר המתירים טוענים שאין כאן איסור כלל, והמחמירים טוענים שכיון שנאסר במשהו אין משמעות לכך שהוא פגום אלא אוסר אפילו הוא פגום.**

ה. כדברי הב"י רבו המתירים ובהם ר"י מבעלי התוס' (הגהות אשרי, עבודה זרה פ"ה סי' ו הגהה ב)**, האו"ז** (ח"ד ע"ז סי' רסב המביא את דעת רבינו יצחק בן אברהם להחמיר).

בהגהות אשרי (ע"ז פ"ב סי' כד) **הביא מחלוקת ראשונים בכך:** "וחבית מזופפת שנתנו בה שכר התיר רבנו אפרים על ידי שכשוך ליתן בה יין בפסח ורבנו מאיר אוסר אפילו אם הסירו זיפתן באור והני מילי לכתחלה אבל בדיעבד בכולהו שרי ואפילו לא הגעיל ולא הסיר זיפתן וכגון שאינו בן יומו דקיי"ל נותן טעם לפגם מותר ואפילו בפסח כדפסק רשב"ם פרק בתרא הלכה למעשה חבית של שכר מדיחה במים יפה ומנגבה ונותן לתוכה יין ודבש לכתחלה קודם הפסח לצורך הפסח ושותהו בפסח דקי"ל היתר בהיתר בטל".

והריטב"א (עבודה זרה סז ע"א) **כתב:** "והוי יודע דנותן טעם לפגם שהוא מותר שוה הוא בכל האיסורין ואפילו באיסורי משהו, דהא בגיעולי גוים שם כל האיסורין יש בו, וכן בדין דכיון שפגמו עושה אותו כאילו נתבטל ונסתלק איסורו ממנו והוי כעפרא מה לי איסור משהו ומה לי שאר איסורין, ואי משום דכשאוסר במשהו אינו נותן שום טעם אף בשאר איסורין נמי כשהם במינם לא יהבי טעמא, ועוד שאם כן נמצאת למד שאם אין שם מן האיסור אלא משהו יהיה אסור ואם יש שם מרובה שראוי לתת טעם יהא מותר ויציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, אלא ודאי לא שנא, והכין פסקי לה התם בכוליה תלמודא, מ"ר.

"ומיהו אין נותן טעם לפגם מותר אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור, והקדרה לאו בת יומא אסורה לכתחלה גזרה אטו בת יומא, וכן קדרות בפסח שהחמץ אוסר במשהו אסורות לכתחילה, אבל לאחר הפסח מותרות אפילו לכתחילה לשמואל דהלכתא כותיה, משום דאיכא תלתא למעליותא חדא דהוי פגם ואידך דבלע היתרא ואידך דמסתמא אינו אלא משהו והוא אינו אוסר לאחר הפסח במשהו, אבל כל דליכא כל הני תלתא אסורה לכתחילה, וקדרה חולבת דלאו בת יומא מורי הר"א הלוי ז"ל היה מתירה לכתחילה משום דאית בה הני תלתא למעליותא, אבל אין כן דעת שאר הפוסקים ז"ל ולא דעת מורי הרשב"א נ"ר, דשאני קדרות לאחר הפסח שאין איסורן מן התורה לשמואל אלא מדרבנן דקניס ר' שמעון (פסחים כ"ט א') הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא וכי קניס בעיניה אבל על ידי תערובת לא קניס, ואפילו מדרבנן הוא בטל ברוב ואפילו לח בלח, ולפיכך התירוהו לכתחילה בבלוע, מה שאין כן בקדרה חולבת שאסורה מן התורה ואינו בטל פחות מששים".

ובחידושי הריטב"א בפסחים (ל ע"א) **נכתב:** "**ובודאי שאם בישל אדם בשוגג בכלי חמץ בפסח והיו מקונחין יפה התבשיל מותר דנותן טעם לפגם הוא**". **ועי' עוד בדבריו בפסחים** (ל ע"א) **ובחולין** (קיב ע"א).

לעומתם, הראבי"ה (ח"ב, פסחים סי' תסד) **כתב:** "ומסקינן בשילהי עבודה זרה נותן טעם לפגם מותר, הני מילי בשאר איסורין התלויים בטעם, אבל דבר שאיסורו במשהו, כחמץ בפסח, אפילו נותן טעם לפגם אסור. וכן פסק רבינו שמואל דנותן טעם לפגם בפסח אסור".

ובכלבו (סי' מח) **כתב:** "ויש פוסקים שאם בשלו בימי הפסח בקדרה של שאר ימות השנה אף על פי שאינה בת יומא שהתבשיל אסור דלא מהני ביה נותן טעם לפגם אלא לאסורין שאוסרין בנותן טעם אבל לאסור שאוסר במשהו לא יועיל בו נותן טעם שכיון שהוא אוסר במשהו אוסר אפילו נותן טעם לפגם. ונותן טעם לפגם פסק רבנו יהודה דמותר אפילו בפסח, אך ה"ר יוסף המכונה דון בגדי"ט אוסר, והר"מ מורה לאחרים שמותר אבל לעצמו אוסר". **וכ"כ בתשב"ץ קטן** (סי צד) **שמהר"ם מרוטנברג היה מורה לאחרים שנותן טעם לפגם מותר בפסח, אבל לעצמו היה מחמיר.**

ובתרומת הדשן (סי' קכח) **כתב:** "שאלה: נותן טעם לפגם בתוך הפסח, יש לנהוג בו היתר או איסור?

"תשובה: יראה דבכל מקום שאין מנהג ידוע שיש להורות דהמקיל לא הפסיד, והמחמיר תבא עליו ברכה. וכעין זה כתב בטור אורח חיים דמהר"ם היה מקיל בזה לאחרים; ולעצמו היה מחמיר, והיה רגיל לומר לשואלים פלוגתא דרבוותא היא, ורבים נמנעים מאליהם. וקבלתי שבווינ"א ובקרימ"ש היה המנהג מקדם להתיר ובניאושט"ט היה המנהג לאסור. וגדול אחד נסתפק במקום שנהגו לאסור, היכא דהוא משהו וגם נטל"פ, אי אסרינן אפ"ה דאיכא למימר דאפילו גאונים האוסרים מודים בהכי. וחילוק זה איתא בהדיא בתוס' פ' כל שעה (פסחים ל ע"א ד"ה לשהינהו) דקאמר, דאנ"ג דאין מבטלין איסור לכתחילה, היכא דהוא לפגם גם משהו מבטלין. ונראה להוכיח קצת דלענין נ"ד אין לחלק, דכתב במרדכי פ' כל שעה בשם ראבי"ה, דחיטין שנפלו לבור לדברי רבותינו המתירים נטל"פ שרי. ולכאורה מוכח התם דמשהו הוא שלא היו החיטין ס' נגד מי הבור, ואפ"ה קאמר דדווקא לדברי המתירין נטל"פ שרי, משמע אבל לא לדברי האוסרין". **וכן הובאו דבריו בלקט יושר** (ח"א [או"ח] עמוד פא ענין ד).

ובספר האגור (הל' חו"מ סי' תשכג) כתב: "ונותן טעם לפגם בפסח בפסקי רשב"ם אוסרו. וכן הר"ר אליעזר ממי"ץ (יראים סי' נב). ומהר"ם כתב אני אוסר לעצמי הואיל ונפק מפומיה דרשב"ם. ומתיר לאחרים כי ר"ח ור"י מורים להתיר. ואעפ"י כן אני רגיל לומר לשואלים פלוגתא דרבתא היא ורבים נמנעים מאליה' ע"כ. ורש"י פסק להתיר. ולזה הסכים הרא"ש לה"ט. וכן עמא דבר".

ו. להלכה פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"י): "נותן טעם לפגם, מותר גם בפסח. הגה: ויש מחמירין, וכן נוהגין באלו המדינות. ובמקום שיש מנהג להחמיר, אפילו משהו ונותן טעם לפגם אסור (ת"ה סימן קכ"ח)".

וכן בערוה"ש (סי' תמז ס"ק כא) **כתב:** "ובענין נותן טעם לפגם ג"כ יש דיעות דרבינו הב"י בסעיף י' כתב דנותן טעם לפגם מותר גם בפסח ורבינו הרמ"א כתב דיש מחמירין וכן נוהגין באלו המדינות ובמקום שיש מנהג להחמיר אפילו נטל"פ ומשהו אסור עכ"ל... ולפ"ז המבשל בפסח בכלי חמץ שאינו בן יומא מותר התבשיל כמו בשארי איסורים ומ"מ אין להורות כן רק לעני ולא לעשיר ובקדירה שעבר עליו י"ב חודש יש להתיר לכולם".

ובשו"ע הרב (או"ח סי' תנא סע' לג, לד) היקל בכפות המשמשות בכלי שני בדיעבד ללא הכשר אם אינן בנות יומן, וכ"ז רק בהפסד מרובה או מניעת שמחת יו"ט אבל לכתחילה יש לאסור. ובסי' תנא (סעיף מא) אוסר במכסה של סיר שלא הוגעל לפסח ובשלו בו תבשיל לפסח. והתיר רק אם המכסה לא הזיע כלל.

ז. במקרה שלפנינו, המצקת לא היתה בת יומה, ואף היא בלעה מתבשיל שהיה בו חמץ קודם הפסח, ופלטה לתוך התבשיל והסיר ושאר הכלים בלעו מהתבשיל אליו נפלט טעם חמץ. נמצא שבמצקת טעם ראשון והיא מפליטה טעם שני לתבשיל, וסיר ושאר הכלים בולעים טעם שלישי, וכתב על מצב דומה הריטב"א (פסחים ל ע"א): "וכתב הרי"ט ז"ל והוי יודע שדגים ובשר שנתבשלו בקדירה של חמץ מקונחת יפה קודם זמן האיסור אינו מותר לאכלו בפסח, כי אע"פ שנ"ט בר נ"ט דהיתירא הוא לא הותר הטעם השני הזה אלא לענין בשר בחלב כי כשבא לאוכלו בכותח חוזר להיות טעם שלישי מה שנותן בכותח, אבל השני עצמו טעם בשר יש בו קצת וכיון שכן לחמץ בפסח היאך יהא מותר, אבל אם כבר נתערב בשלישי קודם זמנו אותו השלישי מותר בפסח, **ואם נתערב בפסח גם** (השני) **[השלישי] אסור**, דהא הוה בשני שיעור משהו כדי לאסור, והזהר בזה שטעו בו רבים וגדולים".

במקרה דנן, לכאורה, צד להקל מצד שהטעם פגום, ומאידך יש צד להחמיר כיון שאין נ"ט בר נ"ט בשאר איסורים ומצד שהתערובת נוצרה בפסח.

ולא ניתן להקל עפ"י דברי המשנ"ב (סי' תמז ס"ק צט): "ומיהו לענין ריח המתבאר לעיל בס"א דיש מחמירין אם מצטרף לזה ג"כ נטל"פ ממשהו יש להקל". אשר מדבריו נראה שאם יש סניף נוסף להיתר אף המחמירים בטעם פגום — מקילים. שכן עפ"י דברי הריטב"א סוף סוף יש כאן משהו, וכיון שמחמירים אף במשהו פגום אין להקל, וכן כתב בתרוה"ד בדבריו שהובאו לעיל.

ומכאן תמיהה על הפסק בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב אה"ע, חו"מ סי' רנח אות ג) שפסק: "אשה שהתיכה שומן אווז לפסח, וכשעירתה השומן מתוך המחבת נזדמן לידה כף של חמץ וניערה בו פעם א', יפה כתבת להתיר משום דהו"ל ג' נ"ט בר נ"ט להיתירא, ומכ"ש אם היה השומן שישים נגד חתיכת הכף שנתחב בה רק פעם א' הו"ל רק משהו". ודבריו חולקים על דברי הריטב"א שהובאו לעיל.

ח. למעשה כיון שאין צורך מיוחד בסיר לפסח זה, וכיון שמדובר בסיר של משפחה הנוהגת עפ"י פסקי הרמ"א – יש לאסור את כל הכלים ואת התבשיל. ובסיר אסור להשתמש בפסח וניתן להכשירו רק אחר הפסח, שכיון שאנו מתייחסים אליו כבלוע מחמץ לא ניתן להגעילו בפסח שכן פליטתו אוסרתו במשהו ואוסרת אף את הכלי בו מגעילים, כמבואר בשו"ע סי' תנב[2].

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: המהר"ם חלאוה הקשה מאחר שבטל את החמץ ושוי' עפרא, אמאי אסור לאכלו בפסח, הא אין איסור לאכול עפרא? ותירץ דכשאוכלו חוזר ומחשיבו לחמץ ולא לעפרא. והנה לפי דבריו חמץ שבטלו פחות מא' בששים, וכש"כ נטל"פ, אינו אוסר, כי אינו מחשיב את העפרא אלא את התבשיל.

סימן יב

ספירת קטן שהגדיל בימי ספירת העומר בברכה

שאלה

קטן שהגדיל בימי ספירת העומר, האם רשאי או אף צריך להמשיך ולספור בברכה?

תשובה

א. ראשית, נראה לענ"ד שעל כל בעיה שהועלתה צריך להסתכל מעט מבחינה הסטורית-הלכתית מי העלה אותה ומתי. בעיית ספירת קטן שהגדיל בספיה"ע עלתה לפי קוטן ידיעתי רק ע"י האחרונים לפני כמאתים וחמישים שנה בתשובות "פרי הארץ" (ח"ג סי' א) לגאון הרב ישראל מאיר מזרחי והו"ד בברכי יוסף (סי' תפט). ואחריו דנו בכך אחרונים רבים ובתוכם: הגאון מהר"י ענגיל (ציונים לתורה כלל יב), שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקלט), שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' עו), הרה"ג עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ג או"ח סי' כז; שו"ת יחווה דעת ח"ג סי' כט), שו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' נה), מנחת חינוך (מצ' שו), שערי תשובה (סי' תפט ס"ק כ) ועוד. המשמעות של התעוררות השאלה רק במאתים וחמישים השנים האחרונות הוא שעד אז השאלה כלל לא עלתה. ונראה פשוט שהטעם שהשאלה לא עלתה הוא משום שנהגו לספור בברכה, ורק כאשר עלתה השאלה התחילו האחרונים לעסוק בה. ונראה שהראשונים והאחרונים שקדמו כלל לא ראו בכך בעיה, והניחו את הקטנים שהגדילו לספור בברכה ולהמשיך כרגיל. וכ"כ בשו"ת צי"א (שם) שבדברים כגון אלו פוק חזי מאי עמא דבר, ונהגו להמשיך ולספור.

כמו כן, על אף שהאחרונים האריכו בכך, נראה לענ"ד שאין ראיה המוכיחה בצורה מוחלטת את חיובו לספור או את אי חיובו לספור, ועל כן ההסתמכות על המנהג הכרחית.

ב. שאלת המשכת קטן לספור גם לאחר שהגדיל היא עפ"י שיטת בעל הלכות גדולות שחיוב תמימות גורם שכל אחד מימי הספירה הוא פרק מכלל הספירה ואם אינו מקיים את חלקה אינו יכול לקיים את כולה. ומבואר בטור (או"ח סי' תפט) שרבים הראשונים החולקים על כך. כאמור שם: "כתב עוד בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו. ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד, ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות וכ"כ הר"ר". וא"כ לשיטת רוב הראשונים אף מי שהגדיל בתוך הספירה או אפילו לא ספר כלל והתחיל לספור באמצע ספירת העומר מתחיל לספור בברכה.

אולם נראה לענ"ד שאף לשיטת בה"ג יכול להמשיך ולספור בברכה. אלא שספירתו תהא מורכבת משני חלקים: חלק

מ"מ הלכה למעשה הדין עם כת"ר, בגלל המחלוקת מהו גדר הבלול.

ראשון לפני שהגדיל ובו קיים את המצוה מדרבנן מדין חינוך וחלק שני לאחר שהגדיל ובו מקיים את המצוה מדרבנן כמי שאינו מצווה ועושה ועתיד להתחייב בכך. קיום המצוה מדרבנן מהווה המשך לספירתו כשהיה קטן, כאשר בשני חלקי ספירת העומר הוא סופר **מדרבנן**.

ג. הגר"ע יוסף שליט"א, אשר פסק שלאחר שהגדיל לא ימשיך לספור בברכה התבסס על ההלכה שכתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ג): "האוכל כזית מצה בליל פסח, והוא נכפה בעת שטותו, שפטור הוא אז מכל המצות, ואחר כך נתרפא, חייב לחזור ולאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות". וכיון שאדם אשר פטור ממצוה אפילו קיים אותה בזמן פטורו צריך לחזור ולקיים אותה בזמן חיובו, אינו יכול לקיים מצות ספירת העומר לאחר שהגדיל כהשלמה לתחילת המצוה אשר קיים מדין חינוך, (עפ"י שיטת בה"ג שכל ימי הספירה הם פרקים של מצוה אחת).

ויש לדחות את ההוכחה; ראשית, לא ניתן במקרה הנוכחי לחזור ולקיים את המצוה מן התורה שהרי יום אתמול עבר ומה שקיים אז מדרבנן אינו יכול לחזור ולקיימו מן התורה. וא"כ מה הראיה מאפשר לשאי-אפשר, שם הוא יכול לחזור ולאכלו בחיוב תורה, אבל כאן את החלק מספירת העומר שקיים מדרבנן אי אפשר לחזור ולספור מן התורה וא"כ אין בדברי הרמב"ם ראיה למקרה שלפנינו. וה"ה לדיון של הגרצ"פ פרנק לגבי גר בקיום מצות פו"ר שקיים בגיותו, סו"ס יכול לקיים עתה בגירותו את המצוה, אבל כאן ספירה של יום אתמול כבר עברה. ועל כן אין מכאן ראיה למקרה שלפנינו.

ועוד, כפי שהקדמנו, הרי אין מדובר שכאשר הוא מגדיל מקיים באותה שנה מכאן ולהבא את המצוה **מן התורה**, אלא ממשיך ומקיים אותה **מדרבנן**. וכפי שסומא, למ"ד פטור מן המצוות, חייב מדרבנן ומברך על המצוות כמבואר ברא"ש (קידושין פ"א סי' מט), וק"ו לקטן שהוא ממין בר חיובא ועתיד להיות בר חיובא, אף מצוה זו חייב לקיים מדרבנן. ולא דמי למחלוקת הראשונים (ואחריהם ספרדים ואשכנזים) אם אשה יכולה להתחייב במצוות מן התורה ולברך עליהן (תוס' עירובין צו ע"א ד"ה דילמא, ר"ה לג ע"א ד"ה הא ועוד מקומות), שהרי אשה לעולם אינה מצווה ועושה, ואילו קטן זה הוא עתה כבר בר חיובא, אלא כיון שהתחיל מדרבנן אינו יכול לסיים את המצוה בחיוב מן התורה.

ואם יטען הטוען: וכי מניין שאם אינו יכול לקיים את המצוה מדאורייתא עתה יתחייב מדרבנן, אולי הוא פטור לגמרי? נראה להשיב שאין זה הגיוני שדוקא כשהגדיל ייפטר, וק"ו אם היה קטן היה מחוייב עתה שהגדיל ייפטר? יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ואין זה מדין חינוך אלא הוא במצב ביניים בין חינוך לקיום מן התורה, וכיון שאינו יכול לקיים מן התורה לפחות יקיים מדרבנן.

ד. טעם נוסף שעליו התבסס הגר"ע יוסף הוא שמצות חינוך היא מצות האב ולא מצות הבן, ובעצם הוא לא עשה עד עתה כלום. ומייד כשהגדיל הוא מתחיל לקיים מצוה שלא קיים כלל בחלקה הראשון של ספירת העומר. והביא ראיות מראשונים רבים שמצות חינוך היא מצות האב והבן כביכול לא עשה כלום.

ודבריו נראים לי שאינם מדוייקים, וכי יתום מאב אינו חייב לקיים מצוות מדין חינוך עד שהגדיל? והלא אִמו או בית דין או כל ישראל אינם מחוייבים במצות חינוך כלפיו[1] (אף שערוה"ש סי' שמג ס"ב כתב שבי"ד מחוייבים לחנכו, לא דק בלשונו, דהיינו דוקא בהפרשה מאיסור אבל לא בחינוך למצוות עשה). והיכן שמענו שיתום פטור מלקיים מצוות עשה עד שיגדיל?!

אלא מכאן שאף הקטן מקיים מצוה, וע"כ בדברים דרבנן הוא אף יכול להוציא אחרים, ולא שמענו שיתום אינו יכול להוציא אחרים בדרבנן וכד'.

ה. עוד יש להוסיף שכיון שספירת העומר לרוב הפוסקים בזה"ז מדרבנן כמובא בב"י (ריש סי' תפט) עפ"י הר"ן, ודאי שניתן להקל ולברך. וכפי שהחל את הספירה בתרי דרבנן (ספירת העומר וחינוך) כך יכול להמשיך ולספור בתרי דרבנן.

מסקנה

קטן שהגדיל בימי ספירת העומר ממשיך לספור בגדלות את ספירת העומר בברכה, אולם לא יוציא אחרים ידי חובתם, כיון שעושה מדרבנן בלבד[2].

סימן יג

תעניות גשמים בארץ ישראל בימינו

שאלה

האם צריך להתענות בדורנו תעניות גשמים וא"כ לפי קביעה של מי ובאילו סדרים?

א. סדר תעניות גשמים

בראש הלכות תעניות כתב הרמב"ם: "מצות עשה אחת והיא לזעוק לפני ה' בכל עת צרה גדולה שלא תבא על הצבור".

ובפרק א (הל' א-ד) כתב:

"מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות (במדבר י), כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו.

"ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן ככתוב עונותיכם הטו וגו' (ירמיהו ה), וזה הוא שיגרום

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: הדבר שנוי במחלוקת עי' ברכות מ"ח ע"א רש"י ד"ה עד.
תשובת המחבר: אף שרש"י כתב שקטן אינו מוציא את הרבים בזימון מפני שאינו מחויב ורק אביו מחויב ולא הוא, ניתן לומר שכל זה לגבי הוצאת אחרים ידי חובה אבל לעצמו, אם אין לו אב, חייב לברך. וכן כתבנו שלא יוציא את הרבים אבל יברך לעצמו.
2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: גם אדמו"ר זללה"ה (=הגרש"ז אוירבעך) פסק דיספור בברכה.

להם להסיר הצרה מעליהם.

"אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה: והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי (ויקרא כו), כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי.

"ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות, ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' (תהלים צח)".

למדנו מדברי הרמב"ם שיסוד תעניות על צרות הבאות על הציבור אינו עצם התענית אלא זעקה והתקיעה בחצוצרות או אף בשופרות ותשובה על מעשים רעים. והתענית היא מדברי סופרים.

סדר תעניות הגשמים מפורט במסכת תענית, ועיקרו בקצרה: אם לא ירדו גשמים עד י"ז במרחשון תלמידי חכמים מתחילים להתענות בשני חמישי ושני. אם לא ירדו גשמים מוסיפים עוד שלש תעניות על כל הציבור בשני חמישי ושני ובהן התענית מתחילה מעלות השחר בלבד. לאחר מכן אם לא ירדו גשמים מוסיפים עוד שלש תעניות חמורות יותר של שני חמישי ושני בהן מתחילים את התענית מהערב ואסורים במלאכה. ולאחריהן שבע תעניות אחרונות בהן בנוסף לחומרי תעניות הקודמות מתפללים ברחובה של עיר ומוציאים לשם את ארון הקודש ומוסיפים בתפילה עוד שש ברכות ותוקעים בתפילה.

(פירוט ההלכות במס' תענית, רמב"ם הל' תעניות פ"ג ושו"ע או"ח סי' תקעה).

ב. במה תלוי סדר תעניות הציבור

הרמב"ן (תענית טו ע"א) **דן מה טעם קביעת הגמרא** (פסחים נד ע"ב, תענית יא ע"ב) **שאין תענית ציבור בבבל. ומביא את טעם הראב"ד שבני בבל עניים ועל כן לא החמירו עליהם, ודוחה אותו ומסיק:** "אלא הטעם הנכון מפני ששנינו **ב"ד גוזרין על הצבור, ואין בחוץ לארץ ב"ד שהדיוטות הם** ואין כח בגזרתם להשוות תענית שלהם לתענית של תורה שהוא יה"כ, ותשעה באב שהוא גזרת נביאים".

עולה מדבריו שהטעם הוא משום שבחו"ל אינם סמוכים בסמיכת זקנים הנמשכת ממשה רבינו, ורק בא"י שבית דין היו סמוכים יכלו לגזור תענית ציבור. מתבאר מדבריו שאין התעניות חלות כחובה קבועה אם לא ירדו גשמים, אלא הדבר תלוי בגזירת בית דין וההלכות והתאריכים העולים מהש"ס הם רק לאחר שבית דין גזרו על הציבור את התעניות.

מוסיף הרמב"ן טעם נוסף שאין תענית ציבור בבבל: "וראיתי בירושלמי כתיב יצא חתן מחדרו זה נשיא, וכלה מחופתה זה אב ב"ד. ר' חלבו אמר לר' יודן נשיא פוק עמן בצערן עביד, א"ר יוסי הדא אמרה אילין תענין דאנן עבדין לית אינון תענין למה **דלית נשיא עמן, וגם זה מן הטעם המבטל דין ת"צ בבבל וכל חוצה לארץ, לפי שאין שם נשיא ולא אב ב"ד שמתענין עמהם**

ולובשים חלוקם[1] של ישראל והן שגוזרין התענית על הצבור והצבור מקבלים עליהם דעתם וגזרותיהם, וכדאמרינן נמי לקמן (כ"ד א') דבי נשיאה גזר תעניתא ולא אודעי לר' יוחנן ולר"ש בן לקיש לצפרא אודיענהו א"ל ריש לקיש לר' יוחנן הא לא קבלינן א"ל אנן בתרייהו גרירנן, הילכך כיון דקבלה נמי לא צריכא הו"ל תענית צבור, אבל בחוץ לארץ שאין נגררין אחר נשיא וכל אחד ואחד צריך קבלה בפני עצמו כתענית יחיד הוא וזהו טעם נכון וברור, ומה שאמרו אין ת"צ בבבל כלומר אין תענית בחוצה לארץ, שכן חכמים מזכירין בתלמוד חו"ל בשם בבל כמו שאמרו אין דנין דיני קנסות בבבל מפני שאין סמיכה אלא בארץ, והוא הלשון והטעם לתענית צבור כמו שפירשתי כנ"ל".

לכאורה טעם זה שונה במעט מטעם הסמיכה מפני שהנשיא הוא סמכות שלטונית-דתית כלפי כל הציבור ובעוד שלגבי הסמיכה התבטא הרמב"ן שללא סמיכה אי אפשר להטיל חומרי תענית ציבור, הרי לגבי הנשיא בלעדיו אין סמכות הטלת תענית על הציבור. בכ"ז נראה ברמב"ן שאיחד בין שני הצדדים הללו.

וכ"כ הריטב"א (פסחים נד ע"ב) שתעניות אלו תלויות בגזירת בי"ד סמוכים ותלמידו הזכיר שצריכים אף נשיא. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף בתענית ה ע"א).

בחידושיו לתענית (יב ע"ב) מוסיף **הריטב"א**: "והנכון כי מה שאמר שמואל שאין תענית צבור בבבל **כל חוץ לארץ קרי בבל**, והכי טובא בתלמודא כדאמרינן (עי' ב"ק פ"ד ב') אין דנין דיני קנסות בבבל ופירושו בחוצה לארץ, ורצה לומר שכל תענית שגוזרין חוץ לארץ על הארץ אינו תענית צבור גמור לנהוג בחומרי תעניות, אלא תענית יחידים הוא שכל אחד מקבל על עצמו, **וטעם הדבר לפי שאין עמנו נשיא ואב ב"ד מומחה שיהא לובש חלוקן של ישראל ויהא לו רשות לגזור על הצבור תענית שיתחייבו בו על כל פנים**, כי (על) **כל בתי דינין שלנו הדיוטים הם**, אבל בא"י היה להם נשיא שיגזור עליהם תענית בעל כרחם וחל על כולם כאחת והתענית הסכמה אחת לכל"... **ומביא את הירושלמי בתענית אשר מביא הרמב"ן.**

אולם הראבי"ה (ח"ג, הל' תענית סי' תתנד) כתב: "[פירושו נראה לי] מפני שאין שם נשיא", **ומביא את הירושלמי בתענית. וכן מביא בשמו האור זרוע** (ח"ב הל' תענית סי' תב). **וכן כתב המגן אברהם** (או"ח סי' תקעה ס"ק י): "בח"ל — שאין להם נשיא שיגזור עליהם". **וכן כתב רבינו ירוחם** (נ"ח ח"א).

לכאורה, משמע מההשמטה של דין סמוכים שלא הסמכות התורנית חסרה אלא הסמכות השלטונית, ולפי"ז יש מקום לומר שבימינו, למ"ד שחסרה הסמכות התורנית עדיין לא התחדשה הסמיכה ולכן אי אפשר לגזור תעניות ציבור על ישראל.

1. מקור הבטוי בירושלמי תענית (פ"ב ה"ז), וכן במדרש שמואל (פרשה יג, משם הציטוט): "ויאמרו שם חטאנו לה', ר' הונא ורבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק נתעטף שמואל **בחלוקן** של ישראל אמר לפניו רבון העולמים כלום אתה תובע מן האדם אלא שיאמר לפניך חטאתי, וישראל אומרים לפניך חטאנו ואין אתה מוחל להם, ויאמרו שם חטאנו לה'". מפרש קרבן העדה ש"טען בעד כולן", והפני משה כתב ש"עשה עצמו כאילו נכלל עמהם", ולכן אמר על עצמו שאף הוא חטא, "ונשתתף עמהן לומר כן".

לעומת זאת לפי הראבי"ה והאו"ז נראה שבימינו כיון שהסמכות המדינית יכולה לתת כח זה ביד הרבנות הראשית, יש מקום לומר שהרבנות הראשית תוכל לגזור תעניות ציבור על כל ישראל. אולם המגיד משנה (הל' תענית פ"ג הי"א) **חיבר בין שני הדברים וכתב:** "וכתב הרמב"ן ז"ל שהטעם מפני שאין נשיא בח"ל וגזרתן גזרת הדיוטות". **ולפי"ז הסיבה היא אחת: שאין לנו סמכות תורנית שיכולה לגזור תענית כזו. ולכן כל תעניותינו** (פרט לתעניות הקבועות) **הן תעניות יחיד. ולפי"ז אין הבדל בין א"י וחו"ל ועי' לקמן.**

הברכי יוסף השתמש בדין סמוכים ונשיא להוכיח שאין התעניות חלות ללא גזירת בית דין. וכך כתב (סי' תקעה ס"ג): "הגיע וכו' ב"ד גוזרין וכו'. כתב בספר שלחן מלכים דאם לא גזרו בית דין תענית גשמים, אם עבר ר"ח כסליו חלה הגזרה, וחייבים להתענות שכבר הם גזורים מחכמי המשנה. עכ"ד. וליתא, דלשון המשנה והפוסקים דנקטי בי"ד גוזרין, הויא תיובתיה. גם מ"ש בש"ס (תענית יב ב) אמר שמואל אין תענית צבור בבבל, דא היא תברתיה. וכן מצאתי בתשובות הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו כ"י אשר בידי שכתב בסי' כ"א דאם לא גזרו אינם חלים, והביא ראיה כמ"ש, ועוד האריך להוכיח דבית דין צריכין לגזור. והראיתי תשובתו לרבני זמנינו ושמחו לדבריו".

וצריך לדון מה דיניהן של תעניות ציבוריות המתקבלות כשאין נשיא ודיינים סמוכים, הן לגבי חומרת התעניות והן לגבי תפילות הנאמרות בהן.

ג. חומר תענית שאינה תענית ציבור

כתב בחידושי הריטב"א (פסחים נד ע"ב):

"וכתב עוד הרי"ט ז"ל ונשאר לברר עוד שהרי אמרו בתוספתא (תענית פ"ב ה"ו) שאין בתענית יחיד כ"ד ברכות ולא תפלת נעילה והוא הדין להתרעה בשופרות שלא מצינו התרעה בשופרות אלא על סדר ברכות כדמשמע בפרק סדר תעניות (עי"ש בדברי רבינו י"ח ב'), **ומעתה על מה אנו נוהגים בתעניותינו בהתרעה ובכ"ד ברכות**, ונראה שיש סמך גמור למנהגנו ממה שאמרו בפרק סדר תעניות (תענית כ"ב ב') ובגולה מתריעין על רוב הגשמים ואין התרעה בלא תענית וכ"ד ברכות, ולפיכך יש לומר שלא אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא לענין חומרו ואיסורו של יום ליאסר במלאכה ורחיצה וסיכה ולהפסיק מבעוד יום, **אבל להרבות תפלה ותחנונים אין זה מכח גזרת ב"ד, שכל ציבור יכולין להתקבץ ולהרבות בזה כמו שירצו בלא גזרת ב"ד ונשיא**".

וא"כ יש לחלק בין חומרי התענית לבין סדרי התפילה והתרועה בו.

נאמר בתשובות הגאונים ([הרכבי] סי' רנט): "וששאלת עשרים וד' ברכות שלתענית ציבור עבדינן להו בכולהו דוכאתא על כל צרה שתבוא על הציבור. או דילמא כיון דתנן ונותנין אפר מקלה על גבי התבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין לא עבדינן אלא במקום נשיא ואב בית דין דאית פלוגתא בין גאונים ז"ל בהא מילתא. "כך ראינו כי זה שאמרת תענית ציבור אינו בבבל ובכל ארצות אין לנו תענית ציבור אלא ט' באב בלבד כדשמואל. דאמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד ואע"פ כן אין אומרין כ"ד בט' באב, **אלא בזמן שיש צרה** דאמר ר' יוחנן ט' באב אינו כתענית ציבור ומפרקינן אינו תענית ציבור לעשרים וארבע ברכות. ושאר תעניות

שאנו קובעין בבבל אינן כתענית ציבור **ואין בנו כח לאסור מלאכה** מפני שאין נשיא ואין אב בית דין שהמקום גרם להם. ובני ארץ ישראל אומ' אמר ר' יוסה הדה אמרה אילין תעניאתא דאינון קביעין קבעין לאו תעניאתא אינון משום דלית בהון נשיאה. ואף על פי כן **מנהג מעולם שקובעין בבבל שבע**[3] **ברכות ארוכות על כל צרה שתבוא עליהן ומתריעין** ואע"פ שאין שם נשיא ואב בית דין אינן מעכבין מזאת. אלא מיהו צריך שיהא חכם מובהק **שנוטל ונותן בראשו** והכל רואין ומזדעזעין. ובני ישיבת מחסיה בזמן שהיה בסורא היו מקילין הרבה בדבר זה ותמיד בכל שנה היו קובעין תענית כזאת בבי רב. אבל בני ישיבתנו היו מחמירין ולא היו עושין כך אלא בצרה גדולה ובמקום שיש חכמים הרבה או חכם גדול מובהק ובאילו הורידו עצמן לסכנה וברחמי שמים הנהיגום שאין חוזרין ריקם. ואנו כבר קבענו כמה פעמים תעניות כאלה. וגם במקומות אחרים שאינן מקום שיש רב מובהק עושין כן".

למדנו מתשובת הגאון כמה וכמה הלכות חשובות: תעניות שבבבל אע"פ שאינן תעניות ציבור ולכן מותרות במלאכה בכ"ז מתפללים שבע ברכות ארוכות של תעניות ומריעים (בחצוצרות או בשופרות עי' להלן), **ושמים אפר מקלה בראש החכם ובראש כל אחד** (ומוציאים את התיבה לרחובה של עיר). **כמו"כ נראה מדבריו שבכל התעניות אשר נגזרות על הציבור כתעניות ציבור מוסיפים שש ברכות, וא"כ גם בתעניות ציבור בחו"ל מוסיפים אותן.**

הרמב"ם (הל' תעניות פ"ג הי"א) **כתב:** "כל תענית שגוזרין הצבור בחוצה לארץ אוכלים בה בלילה ודינה כדין שאר התעניות, שאין גוזרין על הצבור תענית כגון צום כפור אלא בארץ ישראל בלבד ובגלל המטר, ובאותן עשר תעניות שהן שלש אמצעיות ושבע אחרונות".

ובאר המגיד משנה: "וכתב הרמב"ן ז"ל שהטעם מפני שאין נשיא בח"ל וגזרתן גזרת הדיוטות והרי הן כיחידים ואין יכולת בידם להשוות תעניותיהן לת"צ אלא הרי הן כיחידין ואינן מפסיקין בהן מבע"י ואינן אסורין אלא באכילה ושתיה ביום בלבד".

והלחם משנה על אתר העיר: "נראה מדברי ה"ה ז"ל דסובר רבינו ז"ל כטעמו של הרמב"ן ז"ל מפני שאין נשיא בח"ל אבל לענין הקבלה שכתב שבח"ל כל יחיד ויחיד צריך לקבלו בזה לא סבר כותיה וכדכתב הרב"י בסי' תקע"ה בתירוץ בתרא על דברי הטור ז"ל יעויין שם. ומ"מ נראה שדעת הרמב"ן ז"ל דאע"ג דהן כתעניות יחיד מתריעין ומוסיפין שש ברכות דהא הרב"י ז"ל בסי' תקע"ה הביא תשובה להרשב"א ז"ל שאמר לו השואל משמו של הרמב"ן ז"ל דהיכא דשנו חכמים מתריעין ומוסיפין שש ברכות באחרונות ומשמע דבח"ל היא. וקצת קשה כיון דכתעניות יחיד ממש דיינינן ליה דהא בעי קבלה לכל חד וחד אמאי מוסיפין שש ברכות כתענית צבור".

מתבאר שלכו"ע התעניות בחו"ל אסורות

2. יש שכתבו שבע ברכות ויש שכתבו שש ברכות ושניהם לדבר אחד נתכוונו, כיון שהוספת שש הברכות הן אחר ברכת גאל ישראל, ובברכת גאל ישראל מוסיפים ומאריכים בזכרונות וע"כ יש שנקטו שבע ברכות. עי' תענית טו ע"א ברש"י ד"ה על השניה. ושם בסוגיא בדף טז ע"ב "הני שש שבע הויין".

באכילה ושתיה בלבד ולא בשאר חמשת העינויים, ומדברי הגאונים והרמב"ן עולה שמוסיפים בהן שש ברכות ועל כך תמה הלח"מ כיון שהן תעניות יחיד מדוע מוסיפים ברכות.

כתב על כך האור שמח (שם): "הנה לענין הוספת שש ברכות עיין לחם משנה בזה, ומפורש הוא בירושלמי (תענית) פ"ק הלכה א', בנינוה צרכין למעביד תענית בתר פסחא כו', לכו ונשו, ובלבד שלא תשנו ממטבע של תפלה, היכן הוא אומרה כו', ע"ד דר"י היכן אומרה בשש שהוא מוסיף, עד כדון צבור שיש לו שש כו', **הרי דבחוצה לארץ מוסיפין שש ברכות**. ואולי **כיון שעשו עפ"י רבי שהיה נשיא** ואפשר היתה נשיאותו גם על חוץ לארץ לכן היו מוסיפין שש ברכות, דדין תענית ציבור יש להן, כיון שכל הטעם שאין ת"צ בחו"ל הוא כדאמר בירושלמי ריש פרק ב' (ה"א), הדא אמרה אילין תענייתא דאנן עבדין לית אילין, וכאן היה על פי רבי. [ולכן לדידן ש"ץ מזכיר בשומע תפלה ככל צרכי יחיד, כיון דאינו רק כיחיד] וראיתי לרבינו נסים סוף פ"ק (תענית ה, א בדפי הרי"ף) שעמד בזה, ואין דבריו מוכרחים, כיון דקבעו על פי הנשיא ודו"ק, ויעוין ספר הלקוטות לרמב"ן בזה". **עולה עפ"י האו"ש שבימינו שאין נשיא אין מוסיפים שש ברכות. אמנם הר"ן הוכיח מהירושלמי שמוסיפים ולא קיבל שכוחו של רבי היה לגזור אף שם תענית ציבור, ולכן לדעתו אף בימינו מוסיפים שש ברכות בתעניות אף שאין לנו נשיא ואין לנו סמוכים.**

וכן כתב הרמב"ן (תענית טו ע"א): "**ומן הטעם הזה נלמוד שלא אמרו בקולא זו אלא שלא יאסרו במלאכה ועינויין הללו, אבל לענין תפלות מתפללין כ"ד ברכות בחוצה לארץ ומתריעין ויש להם נעילה כמו שכתבתי למעלה דלענין אפושי רחמי לא גריעי**, ומצאתי להר"מ במז"ל שהוא סבור שאין מפסיקין בתענית ואין נוהגין בחומרות אלו אלא על הגשמים, אבל מודה שמתפללין בהם כ"ד ומתריעין ומתפללין נעילה בכל מקום, ואין זה נכון".

בחידושיו לתענית (יב ע"ב) **באר הריטב"א**: "פירשו המפרשים כולם ז"ל דהיינו שאין בו (=בבל) תענית צבור לנהוג בחומרות ג' אמצעיות שאסרו ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, אבל באכילה ושתיה גוזרין וכדמוכח מהאי דמייתינן מרבנן דבי רב אשי דמסיימי מסאני שהיו מתענים בבבל".

עוד כתב הריטב"א בתענית (יב ע"ב): "מעתה נתישבו דברי שמואל שאין תענית צבור בכל חוץ לארץ, חוץ מט' באב שהוא גזרת נביאים ונוהגים בו חומרי תענית, אבל שאר תעניות בין על הגשמים בין על שאר צרות אינן תענית צבור **אלא תענית יחידים שאין בו איסור אלא באכילה ושתיה.**

"ודעת הגאונים ז"ל שלא נאמר זה אלא לענין חומרי איסור היום בהפסק מבעוד יום ושאר עינויין, אבל לענין תפלות ובקשות תענית צבור הוא שאין בזה צורך לגזירת נשיא וכל צבור רשאי לבקש רחמים על עצמו, **הילכך אף בתעניות שלנו יש נעילה וז' ברכות והתרעות כמו בא"י, וכן הנהיגו הגאונים ז"ל...**

"וכל זה לדאיה שיש כ"ד ברכות ושופרות ונעילה בתעניות של חוץ לארץ כדברי הגאונים ז"ל, **וכן אנו נוהגים בארצות הללו אלא שאין אנו נוהגים בתפלת נעילה**, כי אנו חוששים שמא להוסיף תפלה יתירה כעין יוה"כ תענית צבור גמור בעי, ומוסף תפלה דאמרינן שמא כ"ד ברכות הוה דהוה נמי

בבבל, ואע"פ שאין זה מחוור אין מבטלין מנהג בדבר.

"נמצאת למד **שלענין חומר יום התענית ולהפסיק מבעוד יום צריך תענית צבור שתהא הסכמה אחת וצירוף אחד**, אבל לברכות והתרעות כל צבור וצבור רשאי להתחייב בכך, אלא שאין לעשות כן אלא בהגיע עת צרה שזמנו עובר והשעה דחוקה וצריכה רחמים, כך קבלתי לשיטה זו מפי מורי נר"ו בשם רבינו הגדול ז"ל, וליכא למינדא מיניה".

למדנו מדברי הריטב"א שאין חומרי תענית ציבור להיאסר בחמישה עינויים ואסורים באכילה ושתיה בלבד אבל הוספה בברכות (שש ברכות ארוכות) **ותקיעה בשופרות ותפילת נעילה מוסיפים אף בחו"ל שנחשבים כיחידים. וכן נהגו במקומו, פרט לתפילת נעילה שמא הוא שייך אך לתענית ציבור.**

והר"ן (על הרי"ף תענית ה ע"א) **כתב:** "פירשו בו שאין חומר תענית ציבור של נעילת הסנדל ורחיצה וסיכה נוהגת בבבל אלא בט"ב בלבד... וכיון שלמדנו על תפילת נעילה ועל כ"ד ברכות ועל התרעה שבחוצה לארץ היכא אמרינן שאין שם תענית צבור בבבל אלא תענית יחידים י"ל דכי אמרינן הכי ה"מ לענין ה' עינוים שאין כח בתענית יחידים להשוות תעניות שלהם לתענית יה"כ שהוא על כל ישראל ומש"ה לא מיתסר בעינויין הללו אלא תענית דומיא דידיה דהיינו תענית ציבור שהוא מקובל על כל ישראל, אבל לענין נעילה וכ"ד ברכות והתרעה לא אמרו שכיון שכל הצבור מצטרפין להתענות ראויין הם לכך".

הר"ן כתב שיש נעילה בתעניות בחו"ל, אלא שלא העיד מה נהגו למעשה.

הרמב"ם (הל' תעניות פ"ד הי"ח) **פסק:** "ובכל תענית מתעניות הצרות שגוזרין על הצבור מתפללין תפלת נעילה בכל מקום". **והמ"מ הוסיף:** "מפורש בפ' בג' פרקים שיש נעילה בתענית, ופירש הראב"ד ז"ל דבכל ת"צ קאמר בין בראשונות בין באחרונות דאי באחרונות בדוקא הוה ליה למתני במה אלו יתרות על הראשונות ואף בזמן הזה הדין כך וזה דעת רבינו אע"פ שלא נהגו כן הוא עיקר".

אמנם הטור כתב שמתפללים נעילה רק בשבע אחרונות אבל לא בכל התעניות.

הבית יוסף (או"ח סי' תקעט) **הביא את הר"ן שכתב שבתעניות אמצעיות מתפללים נעילה ובתעניות ראשונות הסתפק ומוסיף הר"ן:** "אבל עכשיו לא נהגו להתפלל נעילה בתעניות שגוזרין על הצרות ועל הגשמים". **וכן בשו"ע לא הזכיר זאת.**

הבית יוסף (או"ח סי תקעה אות י) **הביא שתי תשובות של הרשב"א שבהן סובר שלא נהגו כלל בהוספת שש ברכות. וז"ל:** "כתב הרשב"א (ח"א סי' שעז) שאלת בכל מלכותנו נמנע המטר מחודש אייר עד צאת חג השבועות והתחילו הצמחים לשנות מקצתן וגזרנו תענית ונחלקו התלמידים בתפילה כת אומרת שאין לומר עכשיו שש ברכות אלא שמרבין בתפילה ומתריעין בשופרות בלבד וכת אומרת שאין שהות לגזור שלש עשרה תעניות לפי שיתייבש כל העולם ולפיכך נתנו לזה חומרא כשבע תעניות וכך מצאנו מפורש לה"ר יונתן. תשובה נראה לי כדברי הכת הראשונה דכיון שאינם מזכירין גשמים אז אלא בשומע תפילה וכהיא דבני נינוה (תענית יד:) **היאך יוסיפו שש ברכות ולא ראינו מעולם מי שעשה כן** עכ"ל. וכתב בתשובה אחרת (שם

סי' תד) מה שאמרת שנשית מעשה כשירדו גשמים בעתם ואחר כך נעצרו הגשמים ושינו הזרעים **ואמרת להתריע ולהוסיף הברכות** כמו שנתקנו בשבע אחרונות לולא שאמרת שמצאת כן להרמב"ן זכרונו לברכה (חי' ד"ה ועוד דקא) לא הייתי אומר כן שלא תיקנו על הגשמים להתריע אלא באחרונות דוקא אבל כשירדו גשמים ושינו הזרעים לאחר מכן מחמת עצירת גשמים זה לא שמענו ומה ששנינו שינו מתריעין מיד לא אמרו אלא כששינו מחמת מכה אחרת כשדפון וכיוצא בו וכן פירש הראב"ד (ספר האשכול ח"ב עמ' 8) וכן נראה גם מדברי הרמב"ם (פ"ב הי"א) אבל אם מצאת להרמב"ן זכרונו לברכה אני אומר כבר הורה זקן שאין משיבין את הארי (עי' גיטין פג.) אלא שאני לא ראיתי לו בשום מקום כן עכ"ל".

ולכן נראה שבניגוד להוצאת התיבה בתעניות אחרונות והוספת שש ברכות שאותן מביא הטור והשו"ע להלכה הרי תפילת נעילה לא נהגו להוסיף.

הבית יוסף (או"ח סי' תקעט) הביא מדברי הר"ן על הרי"ף (תענית ד ע"ב) מחלוקת בין הראשונים באיזו תפילה מוסיפים את שש הברכות. הר"ן עצמו כותב שלא משמע שהוסיפו אותם בשחרית. הר"ח דייק שמוסיפים אותן בנעילה בלבד. בעל המאור סבר שמתפללים תפילת עמידה נוספת ובה מוסיפים ברכות אלו. ובשם הרמב"ם הרמב"ן והטור הביא שנהגו לאומרן בבוקר ובערב ומשמע בתפילת שחרית ובתפילת מנחה.

כמו"כ מביא הב"י שהברכות אינן מעכבות זו את זו ולא את התקיעות.

הטור (סי' תקעט) מוסיף שמוסיפים בקשה מיוחדת על הגשמים בברכת שמע קולנו ("ועננו בורא עולם").

עוד כותב הטור שם שבתפילת שחרית מוסיפים קריאת התורה את כל פרשת בחוקותי ומפטירים בדברי הבצרות בירמיהו. ובתפילת מנחה קוראים את ויחל משה. אבל הבית יוסף (או"ח סי' תקעט) מעיר: "וכתב הר"ן (שם יא. ד"ה מתני') ומיהו אין אנו נוהגים כן אלא קורין ויחל משה. וגם התוספות כתבו בסוף פרק כל שעה (פסחים מ: ד"ה אבל) שאנו קורין בתענית ויחל אע"ג דתנן בתעניות ברכות וקללות ואנו סומכים על מסכת סופרים (פי"ז ה"ז) עד כאן. וגם הרב המגיד כתב בפרק א' (הי"ז): אנו מנהגינו לקרות בבוקר ובערב בפרשת ויחל ומפטירין בדרשו (ישעי' נה, ו - נו, ח) ואין אנו נוהגים לא כסדר שאמרו חכמים לא לקרות אחר חצי היום ולא לקרות מה שנהגו הם ומדברי קצת הגאונים (סדר רב עמרם ח"ב סי' נז-נח, חמדה גנוזה סי' קמד) נראה שאף הם היו נוהגים כמנהגינו, ואיני יודע טעם לשינוי מנהג חז"ל שתיקנו ושנהגו הם עכ"ל. אבל הרב רבי דוד אבודרהם (עמ' רמט) כתב סתם שקורין ברכות וקללות ומפטיר בירמיה על דברי הבצרות עד ושמך עלינו נקרא אל תניחנו (יד א — ט) וקורא אותה בניגון הפטרת תשעה באב עכ"ל נראה מדבריו שכך היו נוהגים בזמנו". בשו"ע (סי' תקעט) לא הביא הלכות אלו אלא כתב שהן מבוארות יפה בטור. וכן הרמב"ן בחידושיו לתענית הביא את נוסח התפילה.

ד. תקיעות בשופר וחצוצרות בגבולין

הבאנו בתחילה שהרמב"ם כתב בראש הל' תעניות (פ"א ה"א): "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות (במדבר י)".

ועולה מדבריו שהתקיעה בתעניות היא עיקר המצוה מן התורה.

נתעכב על התקיעות בגבולין (אף בא"י) ולא על התקיעות במקדש בשער המזרח. בין הראשונים מחלוקות בכמה עניינים. ראשית באלו תעניות גשמים היו נוהגים לתקוע. שאלה שניה שחלקו בה היא באיזה כלי היו נוהגים לתקוע. ושאלה נוספת מתי בתפילה היו תוקעים.

מהטור (סי' תקעט) משמע שרק בשבע תעניות אחרונות היו תוקעים וכן הזכיר זאת הריטב"א (תענית יב ע"ב): "ואע"פ שאין התרעה לדברי הכל אלא או **באחרונות בלבד** לדעת רבינו ז"ל, או אף **באמצעיות לדעתנו**, לא מפני שראוי לומר ז' ברכות והתרעות אלא בתענית החמור כט' באב באיסור עניין, שזה אינו כי מה ענין זה אצל זה, אלא לפי שההתרעה סוף בקשת רחמים, והיא בהגיע עת צרה שאין לה המתנה כדכתיב (במדבר י') וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם, מאחרים ההתרעה וגם סדר הברכות עד האחרונות שעובר זמן הגשמים, ובצמחים ששנו ושאר צרות שאין להם המתנה שנינו (י"ח ב') שמתריעים עליהם מיד, ולעולם אין הברכות וההתרעה תלויין בחומרי תעניות רחיצה ונעילת הסנדל וחביריו, ובודאי דלמעוטי הוא אמרו חוץ מט' באב בלבד לומר שאין דיני שמואל אלא בדיני ט' באב, ומחומרי ט' באב הוא בלחוד דאמעיטו תעניות של בבל, לא מכ"ד ברכות והתרעה ונעילה שאינן בט' באב כדאיתא בפרק מקום שנהגו (נ"ד ב')".

מתבאר שישנה מחלוקת בין הראשונים האם תוקעים בתעניות אמצעיות או רק בתעניות אחרונות, ונראה שאין זה תלוי בשאלה האם תעניות אלו הן תעניות ציבור.

הראשונים האריכו בשאלה באיזה כלי תוקעים עפ"י סוגיות הגמרא בבבלי ובירושלמי.

הרמב"ם כתב (פ"א ה"ד): "...ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין **בחצוצרות בלבד**, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות, ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' (תהלים צח)".

הרמב"ן (תענית טו ע"א) האריך בדיון בנושא זה והביא את דעת הראב"ד ומסקנת הרמב"ן שבגבולים תוקעים בשופרות בלבד. וז"ל: "וראיתי להראב"ד ז"ל דלאו על שופרות של ברכות קאמר דהנהו חצוצרות תני **וכהנים הוו**, אבל בתקיעה שלאחר תפלה קאמר כשמרבין בתחנונים תוקעין בשופרות כדי להזכיר אילו של יצחק, ובירושלמי למה תוקעין בקרנות לומר הנה אנו גוענין לפניך כבהמה, והיינו דקתני ברייתא שבע תעניות ובהם ז' התרעות, ואם על תקיעות של ברכות קאמר טובא הוו, אלו דבריו ז"ל, ולאו מילתא היא שכבר הוכחנו מן סוגית הירושלמי שבמסכת ראש השנה שאין להם בגבולין אלא שופר ואין להם חצוצרות כלל, ועוד שהברייתא מפורשת היא ובהן שבע שבע התרעות, כלומר שבע התרעות בכל תענית ותענית דשבע ברכות נינהו כדתנן על השביעית הוא אומר ועל כל ברכה תקיעה וכדקתני לה בהדיא באידך פרקין, והשמיט הסופר מנוסח הרב ז"ל שבע אחד אבל בכל הנוסחאות שבע שבע התרעות כתוב בהן וסימן לדבר ירחו".

מתבאר מהרמב"ן שבגבולים תוקעים בשופרות לאחר כל ברכה (=שבע התרעות) **ואין התוקעים כהנים. בניגוד לראב"ד שסבר שלאחר כל ברכה תוקעים כהנים בחצוצרות, ובסוף התפילה תוקעים בשופרות.**

בעל המאור (ר"ה ו ע"א מדפי הרי"ף) **כתב שהלכה כברייתא בר"ה שבגבולים תוקעים בחצוצרות ולא בשופרות ותמה על הגאונים שכתבו דוקא בשופר.**

הב"י בסימן תקעט הביא: "וכתב הרב המגיד (ה"ד) מדברי רבינו (=הרמב"ם) נראה שאין תוקעין בגבולין אלא בחצוצרות ולא בשופר כלל וכן נראה לכאורה מהברייתא שבפרק ראוהו בית דין (ר"ה כז.). והראב"ד כתב שתקיעת החצוצרות היתה על סדר הברכות אבל בשופרות היתה בשאר היום בשעה שהיו מתפללין **והמחוור כדברי הרשב"א** (חי' מכת"י שם ד"ה תניא) דבמקדש איכא תרתי חצוצרות ושופרות ובגבולין ליכא **אלא חד מינייהו חצוצרות או שופר** וזהו שכתוב בדברי הגאונים (חמדה גנוזה סי' קסא) תקיעה בשופר בתעניות לפי שבאיזה מהם שירצה רשאי עד כאן: והר"ן כתב בסוף פרק קמא דתעניות (ד: סוד"ה גרסי') שתקיעות אלו שעל סדר ברכות דתעניות בשופר היה ולא בחצוצרות וכן כתב הרז"ה (ר"ה ו. ד"ה תנ"ה) בשם תשובות הגאונים, והכי מוכח נמי בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ד). והא דמשמע בפרק ראוהו בית דין דבתעניות תוקעין בחצוצרות י"ל דהתם בתעניות שבמקדש שהם במעמד כל ישראל היה אבל בגבולין אין תוקעין אלא בשופרות **וכך נהגו בכל מקו**ם עד כאן ודברים אלו כתב ג"כ בפרק ראוהו בית דין (ו. ד"ה גמ' בד"א וחי' שם ד"ה מקום)".

לגבי המקום בתפילה בו תוקעים, נאמר באוצה"ג (תענית תשובות נא) ..."הכין חזינא דתקיעות לחודייהו הוא דאמרו חכמים אין נוהגות אלא בשערי מזרח אבל ברכות כבר הן אמורות במשנה שלפניה בסתם... אבל מנהג דילנא השתא תדירא בכל צרה שלא תבוא על הציבור מעצירת גשמים או יוקר השער או דבר או ארבה ומאי דדמי להני מיתאמרן קדמנא שבע ברכות כסידורא דמתניתין **ותוקעין כהני בסוף כל חדא וחדא**"... **נראה מהגאונים שהתוקעים היו כהנים ותוקעים בסוף כל ברכה וברכה.**

הרמב"ם כתב בפרק ד (הי"ד): "ואומר רפאנו ה' ונרפא וכו', וגומר התפלה על הסדר ותוקעין בחצוצרות, וכסדר הזה עושין בכל מקום". **וכתב שם המגיד משנה:** "עוד נראה מדברי רבינו שבגבולין אין תוקעין בסוף כל ברכה וברכה". **ומביא המ"מ שיש ראשונים הסוברים שאף בסוף כל ברכה וברכה תוקעים.**

בשו"ת מהר"ם חלאווה (סימן עב) **דן בעניין:** "בתענית גשמים אם להריע בשופר". **וז"ל:** "עוד שאלת ואמרת התרענו ג"כ בשעת המנחה כמו בשחרית מפני דוחק השעה, ונתת טעם לדבר (דק"ל) דכיון דקימא לן דעננו אקרי התרעה, אמאי לא מתריעינן גם כן בשופר במנחה כמו בשחרית, מה הפרש יש בין התרעת שופר להתרעת עננו.

"תשובה מתוך דבריך הגְביר נראה שלא התפללתם כ"ד ברכות אלא שהרבתם בתחנונים, אחריהם תקעתם בשופרות, והנה אמת שכך כתב הראב"ד ז"ל דהא דאמרי' במה מתריעין בשופרות לאו על שופרות של ברכות קאמר, דהנהו חצוצרות הוו, אבל בתקיעה שלאחר תפלה קאמר כשמרבין בתחנונים תוקעין בשופרות, אבל הר"ם במז"ל חלוק עליו והכריע שאין תוקעין אלא

על סדר ברכות, וכמו שהוזכר במשנה. מיהו כתב ז"ל בשחרית ובמנחה מתפלל כ"ד ברכות ומתריע בהן וכן כתב הר"ם במז"ל דמוסיפין ברכות אלו בתפלת שחרית ובתפלת המנחה וכן נראה מוכרע מן הגמרא דעיקר תפילת תענית והתרעה בסוף היום דאמרי' התם רבע דיומא מצלי' ובעי רחמי".

הבית יוסף (או"ח סי' תקעט) **הביא מהר"ן את שיטת הרמב"ם והוסיף:** "אבל רש"י (טו: ד"ה אלא בשער) סובר דלתנא דמתניתין נמי תוקעים היו בגבולין בין ברכה לברכה כמו ששנינו בברייתא בגמרא... וכתב הרב המגיד (שם) שדעת האחרונים כדברי רש"י וכך הם דברי רבינו".

השו"ע כתב שסדר התקיעות ומקומן מבואר היטב בטור (סי' תקעט ס"ב).

המגן אברהם (ריש סי' תקעו) **כתב:** "ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה ואע"פ שאין ת"צ בבבל מ"מ הלא מדאורייתא' מצוה לתקוע בלא תענית". **המשנ"ב כינס את תרוצי האחרונים לתמיהת המג"א** (סי' תקעו ס"ק א): "ויש מאחרונים שתירצו דמדאורייתא מצוה זו נוהג רק בא"י וכדכתיב וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו' ויש שכתבו דאפשר דאף בא"י דוקא כשהיה תחת רשותינו ואפשר עוד דדוקא כשהגזרה הוא על רוב ישראל אז מ"ע לתקוע אבל בלא"ה לא [פמ"ג]".

המנ"ח (מצ' שפד אות ה) **כתב שבשופרות אין חובת תקיעה דוקא בכהנים** (בניגוד לחצוצרות שהם המצווים) **אלא כל אדם יכול לתקוע. ולא הוזכר בפוסקים מניין התקיעות ולא הוזכרה ברכה על התקיעה** (והרמב"ם כתב שהמצוה היא להריע ולא לשמוע). **ואולי כיון שהלכה זו רופפת בידינו לא בוררו הלכות אלו.**

ה. מה הדין בשנה מעוברת וכל סדרי הזמנים שלנו

החודשים שלנו הם עפ"י הלוח ולא עפ"י הראיה. עיבור השנים הוא קבוע, ולא עפ"י הקריטיונים שקבעו חז"ל במס' סנהדרין. ממילא התאריכים המוזכרים בש"ס צריכים עיון האם הם קבועים ועומדים או שהם היו קבועים רק בזמן שקדשו עפ"י הראיה ועברו לפי הצורך. לדוגמא, במשנה נזכר שאם הגיע י"ז במרחשון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים (תלמידי חכמים) **להתענות, ואם הגיע ר"ח כסלו בית דין גוזרים שלש תעניות ראשונות על הציבור בשני חמישי ושני. והרי יש שנים שתאריכים אלו מוקדמים מבחינת תקופת השנה השמשית ויש שנים שהם מאוחרים, וא"כ האם ניתן לקבוע תעניות בימינו עפ"י הזמנים הנ"ל? לא מצאתי מתייחסים לשאלה זו, ונראה שזמנים אלו נקבעו לפי הלוח הירחי ולא לפי הלוח השמשי ואע"פ שימים אלו נדים מבחינת הלוח השמשי.**

ומצאתי בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' צ) **שעסק בשאלה שלפנינו וז"ל:** "שאלה אם יש לנהוג בזמן הזה סדר תעניות וכסדר ששנינו במשנתינו (פ"ק דתענית)?

"תשובה כפי מה ששמעתי מפי זקנים שכשהשנה מעוברת אין להתחיל התעניות כס' המשנה ולעיקרא דמלתא אמינא דשליחותייהו דקמאי קא עבדינן". **וכן בשו"ת שואל ונשאל** (ח"ה, או"ח סי' צב) **מביא בתוך תשובתו התייחסות לכך:** "דהשנה מעוברת (ומשתנה הסדר כמ"ש בספרו הבהיר

ברית כהונה ח"א א"ח מערכת ג' אות י"ב ע"ש[4])".

עולה משני המקורות שבשנת העיבור יש לאחר את התעניות, אולם בשאר שנים התאריכים שקבעו חז"ל שרירים וקיימים.

לעומת זאת לגבי הסיום של הצומות נפסק עפ"י הירושלמי (תענית פ"א ה"ח) שכאשר יצא ניסן **של תקופה** מפסיקים אף היחידים שהמשיכו להתענות. וכך לשון **הרמב"ם** (הל' תעניות פ"ג ה"ט): "תלמידי חכמים חוזרין לבדם ומתענים שני וחמישי ושני עד שיצא ניסן של תקופה אבל לא הצבור, שאין גוזרין על הצבור בשביל גשמים שלא ירדו יתר משלש עשרה תעניות אלו, וכשמתענין היחידים עד שיצא ניסן מותרין לאכול בלילה ומותרין בעשיית מלאכה וברחיצה ובסיכה ותשמיש המטה ונעילת הסנדל כשאר כל התעניות, ומפסיקין לראשי חדשים ולפורים. **יצא ניסן של תקופה** והוא כשתגיע השמש לתחלת מזל שור אין מתענים, שאין הגשמים בזמן הזה אלא סימן קלקלה הואיל ולא ירדו כל עיקר מתחלת השנה". ועפ"י **רש"י בר"ה** (טו ע"א) שהסביר שבט של תקופה, נראה שכאן ניסן של תקופה הוא שלשים יום אחר כניסת תקופת ניסן (26-28 אפריל).

ו. תעניות גשמים בימינו בארץ ישראל ובחו"ל

כתב בשו"ת כנסת הגדולה (סי' יח): "כמדומה לי ששמעתי בשם הרב מר קשישא כמהר"י אישקאפה זלה"ה **ששה ברכות שמוסיפין בתעניות אחרונות שגוזרין על הגשמים אינן נוהגין עכשיו ואם נוהגים עכשיו אינם נוהגין אלא בא"י לא בח"ל** והא ליתא שהרי הרי"ף והרא"ש ורבי' יעקב בעל הטורים ורבינו ירוחם כולם הביאו כ"ד ברכות בספריהם ואין דרכם להביא מה שאינו נהוג גם שאינו נוהג אלא בא"י ליתא שהרי כתב הרמב"ם סוף פ"ד מהלכו' תעניות כל מקום שגוזרים אותם שם אחר שמתפללין כו' ויראה פירוש דבריו כל מקום שגוזרין אותם בין בא"י בין בח"ל ואף אם נפרש כל מקום שגוזרים הם בארץ ישראל תשובת הרשב"א הביאה הרב בב"י א"ח סי' תקע"ה והיא בתשובותיו ח"א סי' שע"ז דבריה ברור מללו **דאף בח"ל אומרים כ"ד ברכות** שכתב ז"ל שם כתב הרשב"א ז"ל שאלת בכל מלכותנו נמנע המטר מחדש אייר עד צאת חג השבועות כו' וגזרנו תענית ונחלקו התלמידים בתפלה כת אומרת שאין לומר עכשיו שש ברכות וכת אומרת שאין שהות עכשיו לגזור י"ג תעניות לפי שיתייבש כל העולם ולפיכך נתנו לזה חומרא כשבע תעניות תשובה נ"ל כדברי הכת הראשונה כו' **הרי שאע"פ שמלכותו היה בח"ל היו אומרים הש ברכות נוספות** גם בסי' ת"ד והביאה הרב ז"ל שם בסי' הנד' כתב מה שאמרת שעשית מעשה כשירדו גשמים בעתם ואחר כך נעצרו הגשמים ושינו הזרעים ואמרת להתריע ולהוסיף הברכות כו' הנה מכל הלין משמע בביאור ששש ברכו' נוהגות אף בזמן הזה ובח"ל מיהו כתב בעל צידה לדרך במאמר

2. ז"ל ברית כהונה (שם): "בשנת העיבור אין לנהוג כסדר הנזכר לעיל אות ה' כמ"ש ה' הלכות קטנות ח"א סי' צ' וה' בני בנימין וקרב איש דף ק"ד ע"ב באות ד' מתקנות א"י ע"ש, ומאחר דבא"י נקטי הכי אין לזוז מזה ג"כ פה. ונלענ"ד בכונתם דבכה"ג יהיה התחלת תענית היחידים מי"ז כסלו והלאה שכן נראה סתמיות דבריהם כל עוד שלא נמצא בפירוש דמנהג א"י הוא באופן זולת זה".

ה' כלל א' פ"ז שלדעתו אין אומרים סדר זה אלא בעצירת גשמים".

דברים אלו הביא בקצרה הברכי יוסף (או"ח סי' תקעה ס"ק ט). **ומוסיף ומעיר הרב חיד"א:** "ואשתמיטיתיה דברי הר"ן סוף פ"ק דתעניות (ה א) שהוכיח מהבבלי והירושלמי שמברכין בח"ל כ"ד ברכות, וגם לא זכר מ"ש הרב לח"מ סוף פ"ג דתעניות, שגם הוא הוכיח כן מתשובת הרשב"א, כמ"ש הוא ז"ל. גם לא העיר במה שיש לעמוד בדבר דתענית ח"ל בתענית יחיד, ואמאי מברכין כ"ד ברכות, כמו שהעיר הרב לח"מ שם. וכבר הר"ן שם ראה והתקין הכל. וגם מהרב לח"מ אשתמיטיתיה לשון הר"ן, כמו שכתבתי בהגהותי להרמב"ם שם. והריטב"א בחידושיו שם ספ"ק דתעניות, כתב באורך כדברי הר"ן, ומטי בה משום רבו משם הרמב"ן. ועיין בתשו' הר"ש בן הרשב"ץ סי' שפ"ה ולהרב אביו בתשב"ץ ח"ג סי' רכ"ד".

ולעומתם לגבי חו"ל פוסק הנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' לא):

"מה ששאל מכ"ת שנחלקו חכמי עירו בימי הקיץ בהעצר השמים ולא היה מטר וצריכין לפוש ברחמי טובא ובתענית. שקצתם אמרו לגזור כסדר המשנה ג' תעניות ואח"כ עוד ג' ואח"כ שבע תעניות וכו' וסמוכים שלהם מדברי הש"ע בא"ח סימן תקע"ה סעיף ט' שמקומות שזמן גשמים שלהם קודם י"ז חשון או אח"כ כשיגיע זמנם ולא ירדו גשמים וכו' שעושים כסדר המשנה, וכת אחרת אומרת שכל זה בימות הגשמים ואז זמן רביעה הכל לפי המקום אבל בימות הקיץ דחוץ לזמנו הוא בהא לא איירי הש"ע, ושאל להורות הדרך הישר בזה.

"תמהני וכי לא ראה דברי המגן אברהם שם בס"ק ט' בשם הרשב"א שאפילו עונת הגשמים הוא אחר חג השבועות כן הוא הדין, וכן הוא באמת שם בב"י בשם הרשב"א. ואעפ"כ אני אומר גם במדינתנו בער"ה מצוי מאוד בהרבה שנים עצירת גשמים בימי הקיץ ואעפ"כ **מעולם לא שמענו לעשות סדר י"ג תעניות** אלא דרכנו להתרצות בתחנונים ובסליחות ובקשות וגזרין ג"כ תענית א' או ב' לפי הצורך אבל סדר המשנה לא שמענו"...

אולם בספר ברית כהונה (ח"א אות ג סימן ה) **כתב:** "מנהג פשוט פה אי ג'רבא וגלילותיה דמשהגיע י"ז חשון ולא ירדו גשמים הדיינים מודיעים בש"ק בבתי כנסיות שיתענו היחידים ג' תעניות ב' ה' וב'. ...עברו אלו ולא נענו ב"ד גוזרים עוד ג' תעניות ב' ה' וב' ומודיעים לצבור ביום שבת בכל בתי כנסיות. ועיין למרן ז"ל סי' תקע"ה ס"ב בתעניות אלו בארץ ישראל. ותעניות אלו אירעו כמה פעמים אבל השבע תעניות אחרונות שאחר זה שכתב מרן ז"ל שם ס"ד אין אנחנו זוכרים שהיו פה. כי על הרוב נענים. או שתהיה סיבה מונעת מצד הימים שאין גוזרים בהם תענית".

וכן בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה, או"ח סי' צב) **דן:** "בשנת התרפ"ד התענו הקהל קדוש הי"ו שלש ראשונות וג' אמצעיות ונגמרו האמצעיות ביום כ"ט שבט ונסתפקתי אם מתענים עוד שבעה האחרונים כמ"ש במקום אחר דשמענו מן הזקנים שנהגו פה העירה אי ג'רבה יע"א בסדר י"ג תעניות". **ומסיק שלא לקבוע ז' תעניות נוספות לציבור בגלל התאחרות הגשמים ושלא להכביד על הציבור.**

וכך מסכם זאת בשערי תשובה (סי' תקעה ס"ק א): "ועיין בהלק"ט סי' צ' שיש לנהוג סדר תענית בזה"ז, ועיין בר"י שהביא שכן שמע מזקני ירושלים וזקני חברון שעשו פעם א'

מעשה בזה וע"ש שכתב לחלק דבא"י דשכיח (וע"ש דגם בא"י לא שכיח עצירת גשמים כי האי שיצטרכו לכל הסדר והזקנים עדים ליתנהו בזכיר' כ"א פעם א' רבות בשנים אחת לששים או לשבעים שנה וא"כ גם בא"י לא שכיח ע"ש) שליחותייהו דקמאי קא עבדי' משא"כ בח"ל דלאו סדנא דארעא חד ויש מדינות וגלילות שאין שם עצירת גשמים לא רצו לחלק בח"ל עצמו בין מקום למקום והשוו מידותיהם דאין תענית צבור בח"ל ע"ש, וכ"כ בשו"ת נ"ב ח"א סי' ל"א שאין נוהגין במדינות אלו לעשות בעצירת גשמים י"ג תענית כסדר המשנה רק גוזרים תענית א' או ב' ומרצים בתפילות ותחנונים".

ז. חומר תעניות ציבור על גשמים בארץ ישראל בימינו

לגבי דרך קבלת התענית בתעניות ציבור בזמננו שאין לנו דיינים סמוכים כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקסב אות יב) **בשם הראב"ד והרא"ש והטור שהסכמת הציבור להתענות אינה צריכה קבלה לא במנחה ולא בתפילה אלא די בהכרזת שליח הציבור. ולעומתם הביא את דעת הרמב"ן והר"ן שבא"י היה להם נשיא ולכן גזירתו קיימת על כולם אבל כשאין נשיא כל תענית היא תענית יחיד וצריכה קבלה של כל אחד. וסיים:** "והרב המגיד כתב בפ"ג מהלכות תעניות (הי"א) דברי הרמב"ן וכתב שאין נראה כן מדברי הרמב"ם בפרק א'. ונראה לי שהוא מדייק כן מדכתב הרמב"ם בפרק א' (ה"י) כל תענית שלא קיבלו עליו היחיד מבעוד יום אינו תענית משמע דדוקא יחיד אבל תענית ציבור לא בעי קבלה".

ולהלכה הביא את שתי הדעות (שו"ע או"ח סי' תקסב סי"ב): "תענית שגוזרים על הצבור אין כל יחיד צריך לקבלו בתפלת המנחה, אלא שליח צבור מכריז התענית והרי הוא מקובל. ויש אומרים דהני מילי בארץ ישראל שהיה להם נשיא, לפי שגזרתו קיימת על כל ישראל, אבל בחוצה לארץ צריכים כל הצבור לקבל על עצמם כיחידים, שכל אחד מקבל על עצמו".

ובמשנ"ב (ס"ק נ) **כתב שיש להחמיר ולהתענות בתענית שהכריזו הציבור אף אם לא קיבל עליו.**

לכאורה נראה שכל הדיון הוא לגבי דרך קבלת התענית אבל חומר התענית כתענית יחיד, וכפי שכתבנו לעיל.

וכן עולה מדברי הטור (או"ח סי' תקסח): "אין תענית צבור בבבל ליאסר במלאכה ולהפסיק מבע"י אלא ט"ב בלבד הלכך יחיד שקבל עליו תענית לא חיישינן שמא תענית צבור קבל עליו ומותר בכולן".

הב"י (שם אות ו) **הביא מהרא"ש** (תענית פ"א סי' ט) **שאין תענית ציבור משום שאין נשיא והוסיף:** "וכתב עוד (הרא"ש סי' טו) הרב אלפס לא הביא מימרא דרב כהנא אמר (תענית יב:) יחיד שקיבל עליו תענית אסור בנעילת הסנדל חיישינן שמא תענית ציבור קביל עליה, ונראה דסבירא ליה כמו שכתבתי לעיל בשם אבי העזרי דהאידנא ליכא למיחש משום דקיימא לן אין תענית ציבור בבבל עכ"ל. ומיהו המרדכי (סי' תרכד) כתב בשם אבי העזרי (סי' תתנז) כשמקבל התענית אומר אהא בתענית יחיד למחר עכ"ל משמע דלכתחלה צריך לומר כן".

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקסח ס"ו): "אין תענית צבור בבבל ליאסר במלאכה ולהפסיק מבעוד יום, אלא תשעה באב בלבד; הילכך יחיד שקבל עליו תענית, לא

חיישינן שמא תענית צבור קבל עליו, ומותר בכולן; ומכל מקום לכתחלה טוב לומר בשעת קבלת תענית: הריני בתענית יחיד לפניך מחר".

ונראה לפי דברי השו"ע שאף לציבור אין כח לגזור על חמישה עינויים וכד', ולכאורה כן הדין אף בימינו בארץ ישראל. אלא שהיה מנהג בארץ ישראל שאם בי"ד גזרו תעניות לא רק שאין היחידים צריכים לקבל על עצמם, אלא שנוהגים עפ"י כל חומרי התענית שתקנו חז"ל!

וראיתי שעמד בחקירה זו הברכ"י (או"ח סי' תקעה ס"ה) **שכותב:** "שמענו מזקני עה"ק ירושלם וחברון תובב"א, דאירע בימיהם עצירת גשמים, ונהגו בו בפרק ג' אמצעיות ועשרה אחרונות, **ככל סדר שכתבו הטור ומרן**. ולבי מהסס, דהא מפורש בב"י משם הרמב"ן (תענית יא ב) והר"ן (שם ה א) דדוקא בארץ ישראל שיש סמוכים, וכתב דזה דעת הרמב"ם והטור. איכו השתא דליכא סמוכים מאן ספין לגזור מבעוד יום". **היינו, לפי דברי הראשונים אין אפשרות לגזור תעניות במלוא חומרתן וכיצד הם מעידים על כך?**

הברכ"י מביא את תשובת הלכות קטנות ששליחותייהו דקמאי עבדינן, ומקשה על זה שהמונח שליחותייהו דקמאי אינו ביחס לגזירת תענית. וכיון שאין סמוכים א"א לגזור. וכותב שלא קשה מדוע השו"ע הביא הלכות אלו אף שאין לנו סמוכים שכן בימי ר' יוסף קארו ניסו לחדש את הסמיכה ולכן כתב גם הלכות השייכות רק לבי"ד סמוכים. וכתב עוד שאולי הביאוהו משום הברכות שנוהגות אף בחו"ל. ומביא סברות מחכמי דורו להנהגת התעניות בחומרת תעניות ציבור שחז"ל תקנו ודוחה אותן. ולבסוף חוזר לדברי הלכות קטנות שבארץ ישראל כיון ששכיחה עצירת גשמים ויש חסרון כיס, יש כח לבי"ד לגזור משום שליחותייהו דקמאי.

ובהערות על הברכ"י (לרב דוד אביטן אות ז) **כתב:** "במחזיק ברכה אות ב' הביא שבשו"ת נודע ביהודה כתב שאין לעשות סדר תעניות וכו'. ובשו"ת נחפה בכסף למהר"י נבון רבו של רבינו ח"ב בסוף קונטרים פרי מפרי כתב שבשנת תק"ח היה עצירת גשמים וקצת מרבני ירושלים רצו לגזור ככל הכתוב בשו"ע וקצת היו רוצים לגזור תענית פשוט וכו' ושמעתי מפי מהר"ר ירוחם וילנא **שבצפת לא עשו אפי' אותם תעניות הכתובות בשו"ע כי אין בזמן הזה סמוכין** וכו'. ע"ש. ועתה נודע כי רבינו אינו יחיד בדבר, כי כבר הוו בה טובא, וכנראה שבשיטת רבו אמרה, אלא שכנודע לא נדפס נחפה בכסף ח"ב בזמנו. והנה בספר תקנות ירושלים שנדפסו בשנ"ת התר"ב דיני תעניות אות י"ב כתוב שהסכמת הרב מהר"ם סוזין (שהיה רשל"צ בשנת ת"ק) **לא לעשות הסדרים הללו**, וכדעת רבינו. ובספר שער המפקד בנהר פקוד דף קכ"ה תמה מה ראו על ככה להכניסו במנהגי ירושלים ומסקנת הברכ"י אינה כן וכו'. ע"ש. ואמנם האמת בזה היא שמנהג זה נשתרבב למנהגי ירושלים על ידי הרב המשי"ח משום מעשה נורא שארע עם הרב מהר"ם סוזין, וכמ"ש באיי הים דף ס"ז ע"ב בהגה".

מסקנות

א. תעניות על גשמים הן חובה מדרבנן והתפילה והתקיעות הן חובה מן התורה וראוי להנהיגן בשעת הצורך.

ב. לפי רוב הראשונים והאחרונים נראה שבדורנו אי אפשר להטיל תענית ציבור

עם חומרי ת"צ של חמישה עינויים ושביתה ממלאכה והתחלה מהערב, אלא הפסקת אכילה ושתיה מעלות השחר.

ג. תעניות של כל ציבור על הגשמים (לפחות שבע האחרונות) הן בהוספת שש ברכות[1] ותקיעות בשופר ללא תפילת נעילה.

ד. אם הרבנות הראשית גזרה מן הראוי שכל אחד יקבל במנחה שלפניה את התענית, ואם לאו נגרר אחר הציבור וחייב בתענית.

ה. בשנה מעוברת יש לאחר את זמני התעניות בחודש ימים.

סימן יד

תקנת השבין בגזל עצי סוכה

א. יציאה ידי חובה בעצים גזולים

במסכת סוכה (לא ע"א) **נאמר:** "תנו רבנן: סוכה גזולה, והמסכך ברשות הרבים. רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין". **והראשונים חפשו היכי תמצי לסוכה גזולה אשר פסולה אף לפי חכמים.**

בהמשך קובעת הגמרא: "אבל גזל עצים וסיכך בהן — דברי הכל אין לו אלא דמי עצים". **ומובא ביחס לכך:** "ההיא סבתא דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמרה ליה: ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי! צווחה ולא אשגח בה רב נחמן. אמרה ליה: איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה? אמר להו רב נחמן: פעיתא היא דא, ואין לה אלא דמי עצים בלבד. אמר רבינא: האי כשורא דמטללתא דגזולה, עבדי ליה רבנן תקנתא משום תקנת מריש. — פשיטא, מאי שנא מעצים? — מהו דתימא: עצים שכיחי, אבל האי לא שכיחא, אימא לא — קא משמע לן. הני מילי — בגו שבעה, אבל לבתר שבעה — הדר בעיניה. ואי חברו בטינא, ואפילו לאחר שבעה נמי — יהיב ליה דמי".

מתבאר מהגמ' שאם גזל עצים לסכך לדברי הכל (ר"א וחכמים) **יוצא י"ח בסוכה בעלת סכך גזול והנגזל מקבל דמי עצים. אבל אם לא שילם לו את דמי העצים ועברו ימי הסוכות ולא חיבר את הגזל לסוכה – מחזיר לו את העצים.**

הרמב"ם בהל' גזלה ואבדה (פ"א ה"ה) **פסק:** "כל הגוזל חייב להחזיר הגזלה עצמה שנ' והשיב את הגזלה אשר גזל, ואם אבדה או נשתנית משלם דמיה, בין שהודה מפי עצמו בין שבאו עליו עדים שגזל הרי זה חייב לשלם הקרן בלבד, אפילו גזל קורה ובנה אותה בבירה הואיל ולא נשתנית דין תורה הוא שיהרוס את כל הבנין ויחזיר קורה לבעליה, אבל תקנו חכמים מפני תקנת השבים שיהיה נותן את דמיה ולא יפסיד הבנין, וכן כל כיוצא בזה. **אפילו גזל קורה**

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** לא ראינו מימינו שיוסיפו שש ברכות, לא הרבנות ולא הבד"צ.

ועשה אותה בסוכת החג ובא בעל הקורה לתבוע בתוך ימי החג נותן לו את דמיה, אבל אחר החג הואיל ולא נשתנית ולא בנאה בטיט מחזיר את הקורה עצמה".

לכאורה, לפי"ד הרמב"ם אין חידוש בגזילת עצים לסכך משאר מקרי גזל, אולם נראה שהחידוש הוא בכך שהגזלן קונה את הסכך **לזמן**, ובכך יוצא בו ידי חובה בסוכות. וכן נראה מפירוש רש"י: "אלא דמי עצים — דתקנת חכמים היא זו על המריש הגזול שבנאו בבירה שיטול הנגזל את דמיו, ולא חייבוהו לקעקע את בנינו מפני תקנת השבים, במסכת גיטין (נה, א). עבדו רבנן תקנתא — לטול דמיו. מפני תקנת מריש — ולא אמרינן: אין כאן הפסד מרובה, ויסתור סוכתו, **דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע**".

נראה איפוא שחכמים תקנו בעצים גזולים לסוכה תקנה מיוחדת, שאע"פ שלא קנה בשינוי ולכן מן התורה יושב בסוכה גזולה ולא יוצא י"ח, בכ"ז קונה את העצים מצד הפקר בית דין הפקר ויוצא בהם י"ח. כדברי הר"ן (יב ע"ב מדפי הרי"ף): "דאע"ג דמסקינן בריש פרק לוה"ג דכשרה גבי ההיא אתתא דצוחה ואמרה ריש גלותא וכולהו רבנן יתבי בסוכה גזולה ואמור רבנן פעיתא היא דא ואין לה אלא דמי עצים בלבד, **היינו בתר דעבידו רבנן תקנת מריש** אבל מדאורייתא סוכה גזולה היא ופסולה, אלא דבתר תקנתא כשרה דהפקר ב"ד הפקר ואין לנגזל אלא דמי עצים בלבד".

ב. מה ומתי משיב לנגזל

כאמור ברמב"ם וברש"י, המצוה מחשיבה את הסכך כל שבעה כמחובר בבניין קבע.

נשאלת השאלה במה או במי תלויה ההחלטה האם משלם דמי עצים או שממתין עד אחר סוכות ואז מחזיר לו עצים שסיכך בהם או עצים לדפנות וכד' שגזל ממנו, האם בגזלן שאומר ברצוני להחזיר לך אחר החג את עציך, או בנגזל שאומר שלם לי עתה את העצים. הסברא היא שהגזלן מעוניין להשאיר את העצים אצלו עד אחר החג ואז להשיבם שהרי בכך הוא אינו נפסד כלום, לעומת זאת הנגזל מה יעשה בענפים מתייבשים לאחר החג?! והשאלה היא על תקנת חכמים, מה בדיוק תקנו חכמים[1]?

שאלה אחרת התלויה בראשונה, היא מה הדין אם לא שילם ולא החזיר עצים לאחר החג, האם יצא ידי חובת המצוה או הוברר למפרע אחר שלא שילם בזמנו, שישב תחת סכך גזול, כמו"כ מה הדין אם לא שילם כלל.

מלשון רב נחמן כלפי אותה סבתא משמע שהיא באה בחג עצמו ובקשה את עציה, והשיב רב נחמן שחכמים הפקירו את עציה והקנו אותם לריש גלותא ואנשיו וחייבו את הגזלן ליתן דמים. ולכן

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: אולי משלם כשעת הגזילה?
תשובת המחבר: וכי איזה שינוי חל בעצים שיתחייב בממון?

היא אינה יכולה להוציא מידם את העצים אלא רק ממון. ולא נאמר בפירוש מה הדין אם הגזלן שילם אבל שלא בזמנו.

מהרמב"ם המובא לעיל משמע שהקובע היא תביעת הנגזל בתוך החג. אם תבע בחג מגיע לו ממון, אם תבע לאחר החג הוברר שהעצים נקנו לגזלן לזמן עפ"י הפקר בי"ד ועתה צריך להחזיר את העצים עצמם.

וכ"נ מרש"י שהתקנה נתקנה כך: הגזלן צריך לשלם את הגזילה מיד ואין לגזלן ברירה לומר אחזיר את הדמים או את הגזילה אחר החג. אם מסיבה כלשהי לא שילם בחג צריך לסתור את הסוכה ולהשיב את הגזילה עצמה, וכל החג היתה שלו משום הפקר בית דין.

הריטב"א חלק על רש"י, וז"ל: "והני מילי בתוך שבעה אבל לבתר שבעה. פי' שלא קָבל עליו הנגזל בבית דין עד לבתר החג או שרוצה להמתין עד מוצאי החג או שלא נתכוון לגזול עד מוצאי החג, הא לאו הכי אע"פ שלא פרעו עד החג כבר קנאו ודמים בלבד הוא חייב לו, וכדמוכח נמי מעובדא דרב נחמן שלא חייבוהו לפרוע לאלתר, ושלא כפירוש רש"י".

מתבאר אף מדברי הריטב"א שהנגזל קובע אם יקבל תשלומי ממון או את הגזילה גופה, ואם הנגזל ויתר והמתין אחר החג חוזר דין תורה שהגזלן משיב את הגזילה גופה במידה ולא עשה בה כל שינוי. וחידוש גדול בדבריו שאם הגזלן לא התכוין לגזול עד מוצאי החג, כלומר נטל על מנת להחזיר אף לו עשו את התקנה ומשיב את הגזילה לאחר החג. עוד מתבאר מדבריו[2] שאין תלות בין השבת המעות ליציאה ידי חובה. הגזלן חייב מעות או את העצים עצמם אבל בכל מקרה יוצא ידי חובה אפילו לא השיב את הגזילה. ונראה שלקביעה האחרונה מסכים גם רש"י.

וכן נראה מהמשך דבריו: "ואי חבריה בטינא אפילו לבתר שבעה נמי יהיב ליה דמיה. פי' אם רוצה הגזלן, שאין כופין אותו לעולם לתת דמים שיכול הוא לומר אי איפשי בתקנת חכמים כדאיתא בכתובות (פ"ג א'), מיהו כשעמד בדין ופסקו ליה לדיניה דליתן דמים וקבל עליו שוב אינו חוזר בו". ונראה שבמשפט זה מצמצם כוחו של נגזל לקבל דמים, אלא אם לאחר החג הגזלן אומר אי אפשי בתקנת מריש עבורי ואיני מעוניין להחזיר אלא את הגזילה עצמה – מחזיר.

מתבאר מהריטב"א (שנראה מבאר את שיטת רש"י והרמב"ם) שהתקנה היא לטובת **הגזלן** כדי שיצא ידי חובה בכל אופן. ורק אם הנגזל תבע דמי הגזל בחג או העמידו בדין אחר החג והתחייב לשלם את העצים – משלם ממון, ולא – משיב את הגזילה עצמה.

לגבי הנושא עליו חלק הריטב"א על רש"י כתב הערוך לנר: "וכוונתו נראה שמשמע לו ממה שכתב רש"י דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע ענ"ל דס"ל דדוקא

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: איך?
תשובת המחבר: הרי כתב שהגזלן יצא י"ח, ורק דן מתי משיב את הגזל גופו ומתי דמים. ועוד, הרי זהו חוב שנזקף עליו ולא תלו בכך את יציאתו י"ח.

תבע תוך ז' שהיא זמן המצוה צריך לשלם ולא להחזיר קורה אבל כששהה לשלם עד לאחר ז' כשנגמר המצוה אז צריך להחזיר העצים ולא יוצא בדמים, ועל זה הוקשה להריטב"א מעובדא דר"נ דמשמע דר"נ לא הורה לפרוע מיד אלא אפילו לאחר ז', הרי דאפילו לאחר ז' יוצא בפריעת דמים כיון שתבע תוך ז'... אכן מרמב"ם וטושו"ע נראה שס"ל כפי' הריטב"א שהכל תלוי בזמן התביעה שאם תבע תוך החג אפילו אחר החג אין חייב רק דמים".

היינו, לרש"י הקובע אם משלם ממון הוא זמן התשלום בפועַל, לריטב"א ושאר הראשונים לפי זמן התביעה בתוך החג ולאחריו.

ונראה שהרמב"ם אף הוא סבר כריטב"א שכן כתב בהל' סוכה (פ"ה הכ"ה): "ואם גזל עצים ועשה מהן סוכה יצא, תקנת חכמים היא שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד, ואפילו גזל נסרים והניחן ולא חברן ולא שינה בהן כלום יצא". ומשתיקתו מכל התלות בין השבת הגזילה ליציאה י"ח, משמע שבכל מקרה יצא י"ח[3].

נראה שנ"מ בין הדעות תהיה בשאלה שהעלה הברכי יוסף (או"ח סי' תרלז ס"ק ה): "שמעתי אחד קדוש עלה ונסתפ'ק, מי שגזל קורה ונתנה בסוכתו, ואמר לבעלה לתת דמיה ואח"כ בתוך החג נפלה סוכתו, אי מחיבינן ליה להחזיר הקורה השתא דנפלה, או דילמא כיון שכבר היתה קבוע בסוכה וזקף דמיו עליו במלוה אף שנפלה אח"כ מצי ליתנה בסוכה".

הספק הוא כיון שנפלה סוכתו, בטלה עבורו תקנת מריש, ואינו יכול להשיב דמים אחר החג, או שכניסת החג קובעת, וע"כ כבר זכה במריש לחג ונתחייב עבורו ממון. ונראה שבשאלה זו חלקו רש"י והריטב"א, לרש"י אם לא שילם שוב חזר הדין הרגיל ואסור לגוזלו מחדש ולהניחו בסוכתו. ולריטב"א אם התחייב לשלם אפילו לאחר החג – שוב יכול לחזור ולבנותה בסוכתו.

נראה שהנק' שקשתה לכולם היא מה הדין אחר ז' כאשר לא שילם עדיין את הגזל. במשך החג הגזל הוקנה לו עפ"י תקנת חכמים, אולם לאחר החג, הרי בטלה החשבת הסוכה לבניין קבע וא"כ מה הדין לגבי חיוב ההשבה ולגבי יציאה ידי חובת המצוה. מרש"י משמע שאמנם יצא ידי חובת המצוה אבל תקנת חז"ל נגמרה ולכן צריך להחזיר את העצים גופם. הריטב"א וכן הרמב"ם חלקו וסברו שהתקנה יצרה מציאות חדשה ולכן אם הנגזל תבע בחג תשלומים אינו יוצא בהחזרת העצים[4].

ג. האם קיום המצוה תלוי בהשבת הגזילה

תלות היציאה ידי חובה בהשבת הגזילה נמצאת במחלוקת שהביא הטור (או"ח סי'

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: אין דרכו של הרמב"ם להביא מה שלא נזכר בגמרא.
4. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: בהחזרת העצים בודאי יוצא, וכל הדיון רק על החזרת הדמים.

תשובת המחבר: אבל הריטב"א כתב במפורש שקנאם וא"כ אם ירד ערכם ודאי אינו יוצא בהשבתם וצריך להשיב דמיהם בשעת גזילה.

תרלז), **וכך כתב:** "ואילו גזל עצים וסיכך בהם אין לו עליו אלא דמי עצים אפילו לא שינה בהן שום דבר ויוצא בה בדיעבד, ובעל העיטור כתב שאם גזל עצים וסיכך בהם ואינו רוצה ליתן דמיהם הוי נמי גזולה".

היינו מהטור עולה שאם לא שילם או לא השיב את הגזילה אעפ"כ יצא י"ח. לעומת זאת בעל העיטור חולק וסובר שאם לא שילם אינו יוצא ידי חובה. שניהם לא התייחסו לשאלה מתי נתבעו או מתי הושבו הדמים או הגזל גופו, ונראה שלדבריהם אין לכך נ"מ, ובניגוד לרש"י ולריטב"א שתולה בכך את השאלה מה ישיב מעות או גזל עצמו, הנה הטור והעיטור לא התחשבו בכך ומשמע שאם יוצא י"ח יוצא אף למפרע.

כך כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרלז): "ומ"ש רבינו בשם בעל העיטור (הל' סוכה פה ע"ד). אפשר דרש"י נמי מודה ביה דע"כ לא אמרינן דלית בה משום גזולה אלא כשרוצה ליתן דמיה דבהכי הוא דתיקנו תקנת מריש מפני תקנת השבים אבל כשאינו רוצה ליתן דמיה לא תיקנו רבנן מידי ואוקמוה אדין תורה שהיא גזולה, אלא דמדלא אשכח רש"י סוכה גזולה אלא בגזל סוכה הנשויה בראש הספינה או בראש העגלה משמע דסבירא ליה דאפילו באינו רוצה ליתן דמיה אין לה דין גזולה לענין שיוצא בה ידי חובתו, דכיון דתיקנו רבנן תקנת מריש דמים הוא חייב לו ולא עצים, וזה דעת רבינו שכתב 'ובעל העיטור כתב' שנראה שבא לחלוק עם רש"י דאם לא כן וכתב בעל העיטור מיבעי ליה למיכתב".

היינו, הב"י מבאר בשיטת העיטור שאם לא שילם את הגזילה נשאר דין תורה שהסוכה גזולה. ומעלה אפשרות שאף רש"י מסכים לבעל העיטור, אלא שמכך שרש"י כתב שהאפשרות לסוכה גזולה היא רק במטלטלת משמע שדעתו היא שיוצא ידי חובה אף אם לא שילם. ויש להעיר שמשתיקת הראשונים משמע שלא כעיטור.

מהמאירי במקום אחד משמע כעיטור. התקנה היתה ליציאה י"ח רטרואקטיבית. כך כתב בדף כז ע"ב: "ובגזל עצים ועשה סוכה אלא שחכמים תקנו בה שלא יהא לו עליו אלא דמי עצים כדין מריש שבנאו בבירה שלא חלקו בין בנין קבע לשל עראי והפקר בית דין הפקר ויצא מעכשיו לכשיחזיר את העצים או יתן דמיהם".

ובסוגייתנו (לא ע"א) **מפרט את הדעות השונות:** "ומ"מ כל שקנה את העצים אם בשינוי מעשה אף בלא יאוש ואם בשינוי השם וביאוש או מפני תקנת השבים כגון שחברה בקרקע ונתחייב בדמים, יש אומרים שיוצא הוא אף בשלא פרע ר"ל שכל זמן שיפרע יוצא הוא למפרע, אי נמי **הואיל וחוב הם עליו יוצא**, ויתבעם הלה בבית דין אם ירצה. וכמו שאמרו בההיא דהוה צווחה ואמרה ריש גלותא וכולהו רבנן בסוכה גזולה יתבי ומפני שעבדים של ריש גלותא גזלו ממנה את העצים ואמר רב נחמן אין לה אלא דמי עצים. אלמא שלא נפרעה עדיין. ומ"מ יש אומרים דכל שלא פרע לא יצא, וההיא איתתא רוצים היו ליתן לה את הדמים ולא היתה רוצה ליטלם אלא שהיתה צווחת ליטול את עציה".

עולה מדבריו שלדעה אחת בכל מקרה אף אם לא שילם את העצים שגזל או את שוויים יוצא י"ח והיא דעת הרמב"ם, הטור, רש"י והריטב"א. ולדעה השניה והיא דעת העיטור יוצא ידי חובה רק אם שילם את הגזילה. ויציאתו ידי חובה היא למפרע רק

לאחר ששילם.

השולחן ערוך (או"ח סי' תרלז ס"ג) **פסק:** "ואם גזל עצים ועשה מהם סוכה, אף על פי שלא חיברן ולא שינה בהם כלום, יצא; תקנת חכמים, שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד". **ופסק כרמב"ם והריטב"א וסיעתם. המג"א** (ס"ק ז) **כתב שלא יצא אם לא שילם את הגזילה, וטעמו משום שמדאורייתא לא יצא אלא עפ"י תקנת השבים, ואם אינו רוצה לשלם אינו מן השבים** (מחה"ש), **או שנחשב כאומר לא ניחא לי בתק"ח** (פמ"ג א"א). **והערול"נ** (ביכורי יעקב סי' תרל"ז ס"ק ט) **השיג על המג"א שכיון שהטור ורש"י ודאי לא סברו כבעל העיטור ונוספים עליהם ראשונים אחרים שאף הם לא העמידו סוכה גזולה דקרא בגזל ולא שילם – א"כ מדוע לפסוק כיחידאה ונשאר בצ"ע על המג"א. ואמנם נראה שרוב הראשונים לא סברו כעיטור ולכן פסק המג"א תמוה.**

במחה"ש הוסיף עפ"י דעת המג"א שאף אם מדחהו בלך ושוב על המעות עדיין הוא בגדר שבים ויצא בסוכה י"ח. ובביאור הלכה (סי' תרלז ד"ה יצא שתקנת) **כתב:** "ואם משיב לו שימתין עד אחר סוכות וישיב לו הגזילה בעין מסתברא דלא יצא שהרי הוא עכשיו משמש בם בגזילה, ובשלמא אם אמר שמתרצה לשלם לו עבור עציו בדמי אמרינן שרבנן הפקיעו איסור גזילה ממנו אבל לא בכה"ג, ועיין בשעה"צ מה שכתבנו בשם המחצית השקל (שהו"ד לעיל) ויש לחלק". **וכוונתו לחלק בין אם מדחה בלך ושוב שסו"ס מתכוין לשלם, לבין אם אומר לו שיחזיר את הגזילה עצמה אבל לאחר החג. ולענ"ד מדברי הריטב"א מוכח שלא כמשנ"ב שהרי כתב במפורש:** "והני מילי בתוך שבעה אבל לבתר שבעה. פי' שלא קָבל עליו הנגזל בבית דין עד לבתר החג או שרוצה להמתין עד מוצאי החג או שלא נתכוון לגזול עד מוצאי החג". **והמקרה השלישי הוא שנטל בשאילה שלא מדעת עד מוצאי החג – ואעפ"כ עשו לו חכמים תקנה שיוצא ידי חובה גם בלא תשלום דמים. ונראה שדברי המשנ"ב הם דוקא לדעת העיטור, אבל לדעת שאר הראשונים יצא בכה"ג.**

סימן טו

הצטרפות סכך פסול לסכך כשר

שאלה

ישנן פרגולות המשמשות כסוכה בסוכות, כאשר הרווחים בגג הפרגולה בין הקרשים מצומצם ועולה במעט על רוחב הקרשים. עליהם מניחים סכך כשר ויושבים תחתיהם. נמצא שהיושבים בסוכה יושבים תחת סכך שרובו קרשי הפרגולה ולא סכך כשר רגיל. האם יוצאים בכך י"ח?

תשובה

א. בתשובת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן בשו"ת באהלה של תורה (ח"ב סי' פה) מתיר להשתמש בקרשי הפרגולה כחלק מהסכך עפ"י דעת הרשב"א בתשובה וכן מצד דיני מעמיד לסכך, וכן

דנתי על כך בספרי האחרון (ח"ה סי' יז). **ונדון עתה מדין מסכך בסכך פסול.**

על המשנה בסוכה (ט ע"ב): "העושה סוכתו תחת האילן — כאילו עשאה בתוך הבית". **נאמר בגמרא:** "אמר רבא: לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצלתו — כשרה. ממאי — מדקתני כאילו עשאה בתוך הבית למה לי למיתני כאילו עשאה בתוך הבית? ליתני פסולה! אלא הא קמשמע לן: דאילן דומיא דבית, מה בית — צלתו מרובה מחמתו, אף אילן — צלתו מרובה מחמתו. — וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי? — הא קא מצטרף סכך פסול — בהדי סכך כשר! — אמר רב פפא: בשחבטן. — אי בשחבטן, מאי למימרא? — מהו דתימא: ניגזור היכא דחבטן אטו היכא דלא חבטן, קא משמע לן דלא גזרינן. — הא נמי תנינא: הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וסיכך על גבן — פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן, או שקצצן — כשרה. היכי דמי? אילימא בשלא חבטן — הא קא מצטרף סכך פסול עם סכך כשר, אלא לאו — כשחבטן, ושמע מינה דלא גזרינן! מהו דתימא: הני מילי — בדיעבד, אבל לכתחילה לא, קא משמע לן".

עולה מהסוגיא שעל אף שסכך פסול מצטרף לסכך כשר ומשמש כחלק מהסכך לסוכה אם 'חבטן' הסוכה כשרה ומותר לעשות כן לכתחילה.

ב. בביאור הסוגיא נחלקו הראשונים.

רש"י (סוכה ט ע"ב) **כתב:** "בשחבטן — השפיל ענפיו למטה, מעורבין עם סכך כשר, ואין נראין בעין, וסכך כשר רבה עליו ומבטלה, דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא, כדתנן במתניתין (לקמן יא, א): אם היה סיכוך מרובה מהן – כשרה". **היינו חבטן הוא עירוב ברוב סכך כשר ורק אז בטל הסכך הפסול בתוך הסכך הכשר. עפי"ז אם מתייחסים לקרשי הפרגולה כסכך פסול היה נראה שכיון ששני הסככים אינם מעורבים אלא מונחים זע"ז הסוכה פסולה.**

אולם כתב רש"י בהמשך: "מאי למימרא — למה ליה לרבא למימר כשרה, ולמתניתין למה ליה למימר כאילו עשאה בתוך הבית, לאשמועינן דלא פסול אלא דומיא דבית האי לאו תחת שני סככים הוא, דכיון דחמתו מרובה, דענפיו מועטין וסכך כשר רבה עליו — מהיכא תיתי למיפסל לאו משום שני סככים איכא — דהא חד סככה הוא, ולאו משום מחובר איכא — דהא בטל ליה ברובא, שמע מינה מהכא שמסככין על קני הגג, שקורין לט"ש (=קרשים, רפפות) אף על פי שסמוכות זו לזו בפחות משלשה, כיון שחמתן מרובה מצלתן, ואומר רבי דזהו השיעור כשהקנים והאויר שביניהן בשוה, כדאמרינן (סוכה כב, ב): כזוזא מלעיל כאסתרא מלתחת, ובעוד שהן, הכסוי והקנים בשוה — אין צריך לנענע, אבל אם הקנים רבה — נוטל אחת מבינתים, וכל לשון חבטה שבתלמוד לשון השפלה, והמפרש חבטה תלישה או שליפה — טועה, דאי מחובר הוא — מאי אהני ואי תלוש הוא — הא קתני או קצצן, מכלל דרישא מחוברים, ועוד: אי תלוש הוא, צלתה מרובה מחמתה אמאי לא הלא נפלו על הסכך, וגבי הדלה עליה — אמאי בעי סיכוך הרבה מהן?!"

עולה מדברי רש"י שאינו מצריך עירוב אלא די בהנחה זע"ז וכיון שהסכך הפסול – הלט"ש בעצמו חמתו מרובה מצילתו, הוא בטל ברוב עם הסכך הכשר. אולם צריך להדגיש שאע"פ שלפי רש"י אי"צ בעירוב הסככים אבל אף לרש"י צריך שהסכך הכשר

יהיה רב מהסכך הפסול. כפי שהסביר הריטב"א: "ובלבד שירבה סכך הכשר על הפסול וכדתנן ואם היה הסיכוך הרבה מהם כשרה ואוקימנא בשחבטן דרובא דכשרות וחבטה דפסולות בעינן".

ג. **וכתב הב"י על שיטת רש"י** (או"ח סי תרכו אות א): "וסיים בה הרא"ש (סי' יד) וזה לשונו ומהיכא תיתי למיפסל? משום שני סככים ליכא דהא חד סככא הוא, ולא משום מחובר איכא דהא בטיל ליה ברובא **ומיירי שאין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא מחמת אילן הפסול שמשלימו**, דאי צלתה מרובה מחמתה בלא אילן לא מיפסלא משום צירוף סכך פסול כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתה מרובה מחמתה וכן משמע לשון צירוף להשלים השיעור".

מתבאר שלשיטת רש"י כיון שביטל את הסכך הפסול ברוב אע"פ שבסכך הכשר ובפסול, כל אחד בפני עצמו, אין כדי צילתה מרובה מחמתה בכל אחד בכ"ז הסכך הפסול לאחר ביטולו מצטרף לכשר והסוכה כשרה.

ד. **מוסיף הבית יוסף:** "אבל רבינו אבי העזרי (סי' תריג) כתב בשם ריב"א אם לא חבטן **אפילו חמתו של אילן מרובה מצל אילן והסוכה צלתה מרובה מחמתה פסולה** שהרי הצל הוא מן האילן ולא מן הסוכה שאם נטל סכך הסוכה אכתי איכא מצל האילן לא שנא קדם האילן לסוכה ולא שנא קדמה הסוכה לאילן כיון שמונחים ענפי האילן כנגד סכך הכשר... ודעת התוספות (ט: ד"ה הא) כפירושא קמא. אבל דעת הר"ן (ד: ד"ה וגרסינן) כדעת אבי העזרי... וכן כתב הרב המגיד בפרק ה' (הל' יב) בשם הרמ"ה, וכן כתבו הגהות מיימון (שם אות ע) בשם ראבי"ה וכתבו שאף על פי שמדברי רש"י (ט: ד"ה הא קא מצטרף סכך פסול) משמע דאם הסוכה צלתה מרובה מחמתה כשרה אפילו אם האילן מיצל כנגד סכך הסוכה אפילו לא חבטן אחר כך חזר בו (י. ד"ה מ"ד ניגזר) ופירש גבי סוכה שתחת סוכה דכשהעליונה למעלה מעשרים אף על פי שהתחתונה צלתה מרובה מחמתה פסולה, והמרדכי (סי' תשלד) כתב בשם רש"י ורבינו תם כפירושא קמא ובשם הר' שמשון מקוצי כפירוש בתרא".

מתבאר מדברי הב"י שרש"י והראבי"ה חלוקים בשני מקרים: האחד – אם האילן חמתו מרובה מצילתו לפי רש"י אי"צ אף בחבטן ובעירוב שני הסככים, ולפי הראבי"ה זה המקרה בו נאמר בשחבטן. והמקרה השני שחלוקים בו אם האילן צילתו מרובה מחמתו וערב אותו עם סכך כשר מרובה ממנו, לפי רש"י דוקא אז נאמר שחבטן ובכך מבטל את הפסול ברוב, לעומת זאת לפי הראבי"ה עירוב כלל לא יעזור כאן שסו"ס יושב תחת סכך פסול.

לפירוש הראבי"ה מתאים הפירוש שמביא הריטב"א (סוכה ט ע"ב): "ופרקינן אמר רב פפא בשחבטן. פירשו הגאונים ז"ל מלשון כי תחבוט זיתך שחבטן לגמרי **עד שנשרו רוב העלין ואין צלו של אילן חשוב כלום**, והיינו דפרכינן אי בשחבטן מאי למימרא דהא ליכא סכך פסול כלל ומאי אשמועינן רבא, ופרישנא דאשמועינן דלא גזרינן חבטן אטו לא חבטן ואפילו לכתחילה כדמפרש ואזיל, ועיקר הדין אמת אבל אין הפירוש מחוור, דאכתי מאי קמ"ל פשיטא דלא גזרינן חבטן שאין כאן אילן כלל אלא חתיכת עץ בעלמא אטו לא חבטן דאיכא צל אילן וסכך פסול". **היינו לפי פירוש זה בחבטן הכוונה היא תלישת עלי המחובר ובכך הופכים אותו לכך שחמתו מרובה מצילתו ורק אז**

כשר עם הסכך כשר שצילתו מרובה מחמתו. ואע"פ שהריטב"א דחה פירוש 'חבטן' הזה וחזר לפירוש רש"י של עירוב ולא תלישת העלים בכ"ז מעיקר פירושו לא חזר בו, שצריך כדי להכשיר את הסוכה שהאילן חמתו מרובה מצילתו וחבטן.

ה. **וכך הביא הטור** (או"ח סי' תרכו) **את שתי השיטות:** "ואם האילן צילתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין אף אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה, אבל אם האילן חמתו מרובה מצילתו אז רואין אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה בלא אילן כשירה אפילו לא השפיל הענפים למטה לערב עם סכך הסוכה, אבל אם אין הסוכה צילתה מרובה מחמתה אלא ע"י האילן אז צריך שישפיל הענפים ויערבם עם הסכך בענין שלא יהו ניכרים ויהא הסכך רבה עליהם ומבטלן וזהו לדעת רש"י ז"ל, אבל אבי העזרי כתב אפילו אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה בלא האילן והאילן חמתו מרובה מצילתו אם ענפי האילן מכוונין כנגד סכך הכשר פסולה שהרי הצל מן האילן ולא מן הסוכה ל"ש אם האילן קדם ל"ש אם הסוכה קדמה פסולה כיון שענפי האילן מכוונין כנגד סכך הכשר אבל אם הענפים כנגד האויר שבין הסכך הכשר כשירה הואיל וצל הכשר הוא מרובה מחמתה שאפי' אם ינטל האילן יש שיעור בכשר להכשיר". **ועי' שו"ת בנין ציון** (החדשות סי' קמ) **ושו"ת משפטי עוזיאל** (כרך ג — או"ח סימן עז).

אם נתייחס לקרשי הפרגולה כסכך פסול תיווצר מחלוקת בין שתי השיטות הללו לגבי קרשי פרגולה סמוכים, שכן לפי פירוש רש"י הם מצטרפים לסכך הכשר ומתבטלים בו וע"כ הסוכה כשרה. אולם לפי שיטת הראבי"ה כיון שהקרשים הם היוצרים עם הסכך הכשר את צילתה מרובה מחמתה הסוכה פסולה.

ו. **לעומת שתי שיטות ראשונים אלו כתב הרמב"ם** (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה הי"ג): "עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככין בו וסיכך בשניהם אף על פי שהכשר יתר על הפסול פסולה, סיכך בזה לעצמו ובזה לעצמו זה בצד זה, אם יש בסכך פסול שלשה טפחים במקום אחד בין באמצע בין מן הצד הרי זו פסולה". **הרמב"ם לא הזכיר כלל דין חבטן, וחולק על שתי השיטות ופוסל כל עירוב סכך פסול עם סכך כשר.**

והראב"ד השיג: "א"א ראיתי ששנה בדבר זה שתי פעמים והוציאו ממה שאמרו בגמרא (סוכה ט) וכי סכוך הרבה מהם מאי הוי והא קא מצטרף סכך פסול וכו' ומשני בשחבטן **והוא מפרש זה המחבר שהפרידן זה מזה הכשר בעצמו והפסול בעצמו** ואם הלכה נקבל ואע"פ שיש להקשות עליו ממה שאמרו (סוכה י) תחתונה כשרה ועליונה פסולה וקיימא עליונה למעלה מעשרים אצטריכא ליה מהו דתימא נגזור דילמא מצטרף סכך פסול וכו' קמ"ל והכא ליכא עירוב כלל, מ"מ אנו יש לנו פי' אחר".

היינו, הראב"ד עצמו מחזיק באחת משיטות הראשונים לעיל, אולם מעיר ששיטת הרמב"ם בפירוש 'חבטן' היא שהפרידם זה מזה זה לעצמו וזה לעצמו. הב"י (סי' תרכו) **התעכב באריכות על שיטת הרמב"ם אולם לא קבלה להלכה.**

ז. **בשו"ע** (או"ח סי' תרכו ס"א) **פסק:** "(אין לעשות סוכה תחת בית או אילן); והעושה סוכתו תחת האילן, יש אומרים שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין, אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה; אבל אם האילן חמתו מרובה מצלתו, אם הסוכה

צלתה מרובה מחמתה בלא אילן, כשרה, אפילו לא השפיל הענפים למטה לערבם עם סכך הסוכה; אבל אם אין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא על ידי האילן, צריך שישפיל הענפים ויערבם עם הסכך בענין שלא יהיו ניכרים ויהא סכך רבה עליהם ומבטלן. וי"א שאפילו אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה בלא האילן, והאילן חמתו מרובה מצלתו, אם ענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר פסולה בין שהאילן קודם בין שהסוכה קדמה, כיון שענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר. הגה: מיהו אם השפיל הענפים למטה ועירבן עם הסכך, שאינן ניכרין, בטלין והסוכה כשרה (הרא"ש והר"ן); וכן אם הניח סכך הכשר על סכך הפסול, מקרי עירוב, וכשר (מרדכי פ"ק דסוכה). אבל אם הענפים כנגד האויר שבין הסכך הכשר (או שהסכך הרבה שאפי' ינטל נגד האילן נשאר כשיעור) (טור), כשרה הואיל וצל הכשר הוא מרובה מחמתה, שאפילו אם ינטל האילן יש שיעור בכשר להכשיר; ובכל זה לא שאני לן בין קדם האילן לקדם הסכך, דין אחד להם".

השו"ע פסק בי"א הראשון כרש"י ובי"א השני כראבי"ה, והשמיט את שיטת הרמב"ם. בשיטת הראבי"ה הרמ"א רצה לומר שאם ערב בין הסכך הכשר לפסול כשרה, ובמשנ"ב (ס"ק ז) **כתב שיש להחמיר ולאסור. ולפי כללי השו"ע אשר ליקט ביד מלאכי** (כללי הש"ע סי"ג) **מהפוסקים נראה שהלכה כדעה אחרונה, שכל מקום שנאמר י"א וי"א' הלכה כדעה אחרונה. עי' ביד מלאכי במקורות לכלל זה. ועפי"ז לכאורה אין אפשרות לצאת י"ח בסוכה מפרגולה אשר הקרשים בה יוצרים עם הסכך סוכה שצילתה מרובה מחמתה.**

ח. אולם נראה להתיר עפ"י דברי הטור בשם העיטור (סי' תרכו) **שכתב בענין סיכוך על גבי הקרשים התומכים את הרעפים לאחר הסרת הרעפים** (לט"ש): "ובעל העיטור ג"כ התירו מטעם אחר שאמר כיון שהסיר הרעפים העצים הנשארים **אין עליהן דין סכך פסול** דתנן תקרה שאין עליה מעזיבה מפקפק או נוטל א' מבינתיים".

ובאר הבית יוסף: "ומ"ש שבעל העיטור (הל' סוכה שער הרביעי, פג ע"ג) התירו מטעם אחר שאמר שכיון שהסיר הרעפים העצים הנשארים אין עליהן דין סכך פסול דתנן (טו.) תקרה שאין עליה מעזיבה מפקפק או נוטל אחת מבנתיים. לא מייתי ראיה מדתנן ונוטל אחת מבנתיים דההיא בנותן סכך כשר באויר שבין נסר לנסר הוא ונסרים הנשארים לסכך פסול חשבינן להו, אלא מדתנן מפקפק מייתי ראיה דכיון דבמפקפק סגי דהיינו שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה ונכשרת הסוכה בסכך זה אלמא סכך כשר הוא אף על פי שכל עוד שלא פקפק פסולה הסוכה מכל מקום כיון דלא מיפסל מצד עצמו אלא משום תעשה ולא מן העשוי לא חשוב סכך פסול".

היינו העיטור מבחין בין סכך שיש בו פסול עצמי והוא, לשיטת הראבי"ה, אינו מצטרף עם סכך כשר לבין סכך שאינו פסול במהותו אלא יש בו צד האוסרו וישנה דרך להכשירו. והבחנה זו נכתבה בראשונים (תוס' ט ע"ב ד"ה הא, ריטב"א ט ע"ב) **בשם ר"ת לגבי סכך למעלה מעשרים אמה. ולפי"ז כיון שקרשי הפרגולה עשויים עץ ואין בהם כלי קיבול הם כשרים לסכך ואינם צריכים לביטול כדי להצטרף לצילתה מרובה מחמתה.**

מסקנה

קרשי הפרגולה אינם נחשבים לסכך פסול, ולכן על אף שהם מצטרפים לסכך הכשר, ובלעדיהם אין בסכך כדי צילתו מרובה מחממתו בכ"ז הסוכה כשרה[1].

סימן טז

הדלקת נר חנוכה בשמן אסור באכילה או בהנאה

שאלה

האם מותר להדליק בשמן האסור באכילה או בהנאה או שהוא מאוס, או שאינו ראוי לאכילה – נר חנוכה?

תשובה

א. חלק גדול מהדיונים באחרונים עוסק בשאלה של הדלקה בשמן טבל או בשמן שריפה (תרומה שנטמאת) או בשמן שביעית. לשמנים אלו דינים מיוחדים בגלל **קדושתם**, כגון טבל ותרומה שנטמאה עיקר העיסוק הוא בשאלה האם מותרת בהם הנאת כילוי. וכן לגבי שביעית האם ההנאה המותרת מנרות חנוכה יש בה משום 'לאוכלה' וכד'. לא נעסוק במאמר זה בשאלות השייכות באופן מיוחד לדיני שמנים אלו, אלא ננסה לבאר האם מצד דיני נר חנוכה עצמו ישנו איסור להשתמש בשמנים האסורים באכילה או בהנאה או שהם מאוסים.

ב. **כתב הלבוש** (תרעג, ב): "מהר"ם התיר לקנות שעוה של נרות שהדליקו בתועבה, אפילו לנרות חנוכה, והוא הדין לנר של בית הכנסת, כי ודאי בטל לו הגוי קודם שמכרו". **וכן בספר המנהגים** (טירנא, הגהות המנהגים חנוכה אות כז) **נכתב**: "שמעתי שמותר לקנות שעוה הנוטף מנרות ע"א (תועבה) להדליק בבהכ"נ כי בטלם הנכרי, דרשות מהר"ש (סי' קי"ט)".

אולם ממשיך ספר המנהגים: "ובהג"ה בתשב"ץ וז"ל: ונרות של ע"א נהגו שלא לעשות בהן שום דבר מצוה ואפילו ללמוד בהן, ע"כ".

וכן באליה רבא (ס"ק ג) **חלק על הדעה המופיעה בלבוש וכתב**: "וליתא, דמ"מ מאוסים הם לתשמישי מצוה, וכן פסקו רש"ל (שו"ת סי' פה), ומטה משה (סי' תתקצ) ולבוש גופיה ביו"ד סי' קל"ט (סי"ג) ועיין סי' רס"ג [א"ר] ס"ק [ו'] וסי' קנ"ד ס"ק ט"ז". **וכ"כ באליה זוטא** (ס"ק ד).

בשו"ע (או"ח סי' קנד סעי' יא-יב): **פסק**: "נרות שעוה שנותנם כותי לעובדי אלילים, וכיבן שמשן ונתנם או מכרן לישראל, אסור

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: אבל צריך שיסיר את הברגים, ובלא זה אולי פסול מדין ביתו של כל ימות השנה.
תשובת המחבר: לענ"ד אי"צ להסיר את הברגים והסרת הברגים לא תתקן בעית סוכה ישנה. ונלענ"ד שהיושב בסוכה כשרה כל השנה ובסוכות, ועשאה לשם סוכה, אין בכך סוכה ישנה ואי"צ לחדש בה דבר (שו"ע סי' תרלו ס"א).

להדליקם בבהכ"נ. הגה: אע"פ שמותרים להדיוט. מומר עובד כוכבים שנתן שעוה או נר לבהכ"נ, אסור להדליקו (פסקי מהרי"ו סי' ס"ד) ועיין בי"ד סי' קל"ט בדינים אלו. עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת, אם הוא מאוס, אסור להדליקו בבהכ"נ".

וכן בשו"ע (יו"ד סי' קלט סי"ג) **פסק:** "נרות ושעוה של עבודת כוכבים, אסורים לנר מצוה דשבת ודחנוכה ודבית הכנסת. וכן תכשיטי הכהנים (כגון המעילים שלובשים כהניהם) לא יתקן מהם טליתות ולא שום דבר מצוה, משום דמאיסי. (ועיין לעיל באורח חיים סימן קנ"ד)".

ומקורו הובא בבית יוסף (יו"ד סימן קלט אות יג): "כתב המרדכי בריש פרק רבי ישמעאל (סי' תתמג) ראבי"ה (שם עמ' כו) קבל מאביו רבינו יואל דנרות ושעוה של עבודה זרה אסורים לנר מצוה בשבת **ובחנוכה** או לבית הכנסת, כדאמרינן בפרק כל הצלמים (מז.) גבי המשתחוה לדקל שנטעו ולבסוף עבדו לולביהן מה הן למצוה, וכן באשרה שבטלה איבעיא להו וסלקא בתיקו [בדק הבית] וכן כתב רבינו ירוחם (ני"ז ח"ד קנז ע"ד) בשם רבותיו דאסורים לבית הכנסת".

נראה מאליה רבא שהשווה נר חנוכה לנר בית הכנסת, ומאיסות שמן זה היא הן מחמת צדדים פיזיים כגון לכלוך וריח (נפילת עכבר), **והן מצדדים רוחניים שמקורו בעבודה זרה. וכן פסק במשנה ברורה** (סי' תרעג ס"ק ג): "אם נמצא עכבר בשמן מאוס הוא ואסור לנר חנוכה".

ג. בשו"ת שער אפרים (סי' לח) **כתב ששמנים האסורים בהנאה כגון שמן מפרי ערלה או שמן שאסור משום בשר בחלב אסור להדליק בהם נר חנוכה**[1] **ואע"פ שאסור להשתמש לאור נר חנוכה וכן מצוות לאו ליהנות נתנו, ולכן לכאורה היה צריך להתיר הדלקה בשמן מאיסורי הנאה, בכ"ז מכיון שצריך לדלוק שיעור זמן מסויים — מיכתת שיעוריה ואין בו שיעור להדלקה. וכ"כ הפרמ"ג** (אשל אברהם סי' תרעג ס"ק א).

והעיר בערוך השולחן (או"ח סי' תרעג ס"ה): "ואינו כן, כבר כתבו התוס' בעירובין [פ': ד"ה אבל] דכתותי מיכתת אינו אלא בדבר שצריך גוש אחד אבל דבר שע"י דיבוקין כשר כמו לחי לא שייך בזה כתותי מיכתת, וכ"ש בשמן שאין בזה שום התחברות גושי, ותמיהני על האומר כן". **כלומר שמן אינו נחשב לגוש אחד ולכן אין אומרים בו כתותי מיכתת שיעוריה.**

וכן בס' 'שערים המצוינים בהלכה' (סי' קלט אות ד) **הביא מהישועות יעקב שתמה על זקנו השער אפרים** "דכל ענין דצריך שיעור, היינו השיעור הכמות לפנינו בעין, משא"כ בנר חנוכה דצריך שיעור בזמן, והיינו זמן כילוי, ובכה"ג אין אומרים כיתותי מיכתת שיעורא"[2]. **היינו, אין שיעור קבוע לשמן, אלא השיעור הוא במשך הזמן של בערתו ויכול לעשות פתילות דקות ואז הוא ידלוק**

1. ואע"פ שהבאר היטב כתב בשם שער אפרים שמתיר — טעות היא, כפי שהעיר בשערי תשובה (תרעג, א).
2. האחרונים דנו האם בהדלקת שמן בשר בחלב יש משום בישול בשר בחלב ומשום בישול אחר בישול עי' א"ר (תרעג, א), שו"ת שבו"י (ח"א סי' לח), שו"ת שו"מ (מה"ד ח"א סי' מא), שו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קכב), עי' שערי תשובה (סי' תרעג ס"ק א) ושערים מצויינים בהלכה (שם).

זמן רב, או פתילות עבות והוא ידלק זמן מועט, ולכן אי אפשר לומר על השמן שמיכתת שיעוריה.

תירוץ דומה הביא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ פי"ב): "ובכה"ג ראיתי בשו"ת שב יעקב ח"א (סי' נ') שכותב לתרץ הקושיא המפורסמת של השער אפרים (סי' ל"ח) דאיך מדליקין נר חנוכה בשמן שריפה הא קיי"ל דנר חנוכה צריך שיעור ושמן שריפה כיון דלשריפה עומד נימא כתותי מיכתת שיעורא, ומתרץ דשאני נר חנוכה דהוא דרבנן משום פרסום הנס ונתנו שיעור זה לראות אותם דולקים עכ"פ זמן זה כדי לפרסם הנס ע"י הדלקתן וכיון שמותר להדליק באיסורי הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, מה דומה לי אם עומד לישרף עכ"פ השתא דרואין הנרות דולקים הוא פרסום הנס זמן זה לרואין ומה לי אי מיכתת שיעורא או לאו, עיי"ש בשב יעקב".

אולם המשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק ב) פסק: "שומן או חלב הנאסר מבב"ח אסור להדליק ממנו נר חנוכה וג"כ אסור לבטולי בששים להדליק ממנו [פמ"ג]". אמנם לא עולה ממנו בבירור האם כתב כן משום הסיבות המיוחדות לבשר בחלב או כדוגמא כוללת לכל איסוה"נ (עי' הערה 2).

ד. דיון נוסף שהאריכו בו האחרונים הוא הדלקה באיסורי אכילה כגון שומן חזיר. בשערים מצויינים בהלכה הביא משו"ת בית שלמה (סי' קח) ושו"ת בית יצחק (ח"א סי' קמב) שאף לפי המג"א (סי' תקפו ס"ק ג) שבכל המצוות אומרים רק "מן המותר בפיך" בכ"ז במצוה דרבנן יש להקל.

הבית יצחק חידש שרק בדבר העומד לקיום אומרים "מן המותר בפיך" וע"כ כאן שהשמן עומד לשריפה אין טעם זה. ואע"פ שהרמ"א (יו"ד סי' קד) כתב שבשמן שנפל לתוכו עכבר אין להדליק משום "הקריבהו נא לפחתך" היינו דוקא בדבר המאוס מצד עצמו, אבל לא בדבר המאוס משום איסור.

האריך בשאלה זו בשד"ח (אס"ד מערכת חנוכה אות יד) ומביא מחלוקות בין הפוסקים היכן אומרים "מן המותר בפיך", והמהר"ש קלוגר בספר החיים אסר להדליק וממולו סיעת אחרונים שאין חוששים לכך והביא ראיותיהם. וכך סיכם את עיונו: "הנה הבאתי כל הכתוב לחיים בקונטרס הכללים במערכת הלמ"ד בענין זה, ועיניך הרואות דדעת הרבה מרבני האחרונים הנז"ל להתיר להדליק בנרות או שמן שיש בו תערובת שומן חזיר משום דלא קפדינן אהא דלא הוכשרו למלאכת שמים וכו' אלא במצוה שיש בה כתיבת תורת ה', או במצוות שיש בהן קדושה אבל לא במצוות בעלמא".

ה. לגבי נרות הנעשות מחלב בהמה טהורה מביא השד"ח (סוף אות יד) מדברי ספר שו"ת פאת שדך (סי' כ): "ובכל הנרות הנעשות מחלב כתב בכרתי (סי' צב סקל"ב) שהוא נותן טעם לפגם ואפשר שנפסל מאכילת כלב ונעשה עפר ואם כן אין איסור". ולפי דבריו אין מקום לאסור בדורנו שמן זית שאינו ראוי לאכילה אלא רק למאור מפאת עכירותו, שהרי אין בו שום איסור ומצד החומר ממנו הוא נעשה הרי הוא מן

המותר בפיך, ועל כן אין סיבה לאוסרו[3].

יש שעוררו על דברי מדברי הבן איש חי (שנה א' פרשת וישב הל' חנוכה אות יב) שכתב: "ואם הניח השמן תחת המטה – לא ידליקו בו נר חנוכה ולא נר שבת, משום דכל מידי דאכילה שורה עליו רוח רעה תחת המטה, וכיון דנמאס לאכילה – נמאס למצוה, משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א, ח)." ורצו לדייק מדבריו ששמן שאינו ראוי לאכילה אסור להדליק בו, אולם לא סיימו את דבריו באותו סעיף בו כתב: "אבל אם השמן הוא מר, דאינו בר אכילה – אינה שורה עליו רוח רעה, ושרי". וכוונתו שמותר להדליק בו.

סימן יז

גינה בפתח הבית לגבי נר חנוכה

שאלה

בישובנו, מסביב לבתים גינה, ובה שביל בן כ-5 מטר (לכל היותר) המחבר בין מדרכה הסמוכה לכביש פנימי בישוב לבין דלת הבית. הגינה עם מעקה מסביבה וללא שער. לעתים היא מוגבהת מהכביש והמדרכה ועולים אליה בכמה מדרגות. היכן צריך להדליק את נרות החנוכה?

תשובה

א. נאמר בסוגית חנוכה במסכת שבת (כא ע"ב): "תנו רבנן: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה — מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה — מניחה על שלחנו, ודיו".

פרש רש"י: "מבחוץ — משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר.

"ואם היה דר בעלייה — שאין לו מקום בחצרו להניחה שם.

"מניחה — מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים".

עולה עפ"י רש"י שתקנת חכמים להדלקת נר חנוכה היתה במעבר שבין הבית לבין החוץ, בפתח ביתו כלפי החצר. רש"י מדגיש שההנחה היא בחצרו ולא בפתח החצר.

ב. לעומת רש"י כתבו התוס' על אתר: "מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ — ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות ואמרי' נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לשני בתים ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר".

תוס' חלוק על רש"י וסובר שהנר צריך להיות סמוך לרה"ר לשם פרסומי ניסא

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים**: כמדומני יש אוסרים משום הקריבהו נא לפחתך.
תשובת המחבר: הוספתי לאחר הערת הרב, פיסקא מדברי הבן איש חי המאשרת את מסקנתי.

לבני רה"ר. ולכן אם יש חצר לבית או כמה בתים הפתוחים לחצר אחת כולם מדליקים בפתח החצר. וכך מסביר תוס' שנר בעל שני פיות עולה לשני בני אדם בפתח החצר בעוד שבפתחי הבתים יצא שלאחד מהם הנר יהיה שלא במקומו. אמנם רש"י כבר ענה לשאלה זו שכתב (כג ע"ב): "למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד". וא"כ מדובר בדיירי אותו בית ואותו פתח ולא לשני פתחים שונים.

לגבי חצר שיש לה שני פתחים הבין תוס' ששני הפתחים הם לרה"ר, ומכאן ראיה שמדליקים על פתח החצר. אולם רש"י הסביר שהמדובר בפתחים הפתוחים מהבתים לתוך החצר, ואדם שיש לו שתי כניסות לביתו ומדליק רק באחד מהם, יטעו ויחשדו שדרים שם שני בני אדם, ואחד לא הדליק נ"ח, וע"כ חייבוהו להדליק בשני הפתחים.

נראה שלפי תוס' מקום ההדלקה הוא לפרסומי ניסא לבני רה"ר ולכן אם יש חצר בין ביתו לרה"ר צריך להדליק דוקא בפתח החצר. מסייעים לתוס' דברי הגמרא (כא ע"ב): "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". ואם פרסומי הניסא אינו עבור העוברים בשוק מדוע דוקא אז הזמן.

ג. לשון הרי"ף והרמב"ם (רמב"ם הל' מגילה וחנוכה פרק ד ה"ז וה"י) ניתנת להתפרש כלשון הגמרא ואין להוכיח מה היתה דעתם. הר"ן (ט ע"ב מדפי הרי"ף) כתב במפורש כרש"י.

הגהות מיימוניות (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"י אות ל) כתבו לגבי הדלקה בשני פתחי החצר: "אומר ר"י דלאו דוקא חצר דלא מצינו שנצטרך נרות בחצר אלא בבית שבחצר קאמר"... וכן כתב הסמ"ג משמו בהל' חנוכה.

כתב על כך בשלטי גבורים (ט ע"ב אות ב): "לפי מ"ש סמ"ג בשם ר"י משמע דלעולם אין מניחין נר חנוכה אלא על פתח הבית **ולא בפתח החצר וכן הוא דעת רש"י גבי חצר שיש לו שני פתחים**. ומדברי התוס' נראה דהא דמניח הנר על פתח ביתו דוקא כשהוא פתוח וסמוך לרה"ר אבל אם יש שם חצר מניחו על פתח החצר. ודברי הטור צ"ע".

ד. הרשב"א (שבת כא ע"ב) הביא סיעתא לתוס' ודחיה לרש"י, וכך כתב: "ואינו מחוור בעיני (=פי' רש"י) מדתנן ומייתינן לה בסמוך הניח חנוני את נרו מבחוץ החנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוציאה ברשות, ואם אין מניחה אלא בפנים וזה הניחה בחוץ ממש למה פטור ומי הרשהו, ואם אתה אומר דוקא בשהניחה כנגד חוץ ולעולם בפנים בחצרו, אם כן אפילו חנוני בכי הא אמאי חייב והלא ניזק ברשות המזיק הוזק ואדרבה בעל הגמל חייב, אלא מסתברא מבחוץ ממש קאמר". כלומר אם הנר מונח בחצר אף חנוני צריך להיות פטור שהרי הגמל נכנס לחצר המזיק, ולכן מבאר כתוס' שהנר מבחוץ ברה"ר.

ה. הריטב"א (שבת כא ע"ב) מבאר שרש"י סובר כתוס' אלא שנתן אפשרות אף שלא ממש ברה"ר, וז"ל: "מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. פי' כי היכי דלעביד פרסומי ניסא בכולי עלמא, ומה שפירש"י ז"ל לא מבחוץ ברשות הרבים אלא מבפנים סמוך לרשות הרבים, לאו למיסר בחוץ ממש אתא, כי מנהגם היה להדליק מבחוץ ממש וכדמוכח ממתני' דגמל עובר ברשות הרבים דבנר חנוכה פטור, והתם ברשות הרבים ממש מיירי וכן פירש רש"י ז"ל לקמן, אלא הכי בעי למימר דלא סוף דבר מצותו בחוץ ממש, אלא ה"ה סמוך לחוץ מבפנים בענין שיכירו

בני רשות הרבים". **וכעין דבריו כתב בחי' שפת אמת:** "ומ"מ אף במדליק בחצר שלא בפתח ביתו כלל צ"ע אי אינו יוצא לרש"י דאפשר כוונת רש"י הוא שאינו מחויב דוקא ברה"ר דגם זה מבחוץ מיקרי".

ו. **מלשון הטור** (או"ח סי' תרעא) **משמע כתוס', אף שלשונו מעט קשה. ז"ל:** "ומניחה על פתח הסמוך לר"ה מבחוץ אם הבית פתוח לרה"ר מניחה על פתחו ואם החצר פתוח לר"ה מניחה על פתחו"... **וכך הבינו הבית יוסף כמחלוקת ולא כריטב"א, ובאר את הטור:** "ורבינו כתב כדברי התוספות דמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ולפיכך הוצרך לפרש דאם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים בשאין לו פתח פתוח לרשות הרבים מיירי, כלומר שאם היה פתח העלייה פתוח לרשות הרבים מניחה על הפתח ואם היה פתוח לחצר מניחה על פתח החצר שהוא פתוח לרשות הרבים אבל הכא מיירי כשהעלייה פתוחה לבית דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר לא מינכרא מילתא דמשום עלייה היא ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים".

וכך פסק בשו"ע (או"ח סי' תרעא ס"ה): "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו; ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר; ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים"...

והעיר בביאור הלכה: "פתח החצר — ר"ל ושלא כדעת רש"י דסובר דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר. ובר"ן ובאור זרוע הנתיקו כרש"י".

וכן בביאור הגר"א (או"ח סי' תרעא ס"ה) **העיר:** "הסמוך לר"ה. כפירוש תוספות שם שהכריחו מהא דס"ג (=נר בעל שני פיות) וכבר נזהר רש"י מזה כנ"ל ועוד הכריחו מהא דס"ח (=חצר עם שני פתחים)". **משמע שלא דחה לגמרי את שיטת רש"י.**

ז. **אמנם בערוך השולחן** (או"ח סי' תרעא ס"כ) **לאחר שהביא את שתי השיטות העיר על פסיקת השו"ע:** "ותמיהני כיון דרש"י והר"ן והרמב"ם ור"י וסמ"ג והגהמ"י דרבים הם ופירשו דלא כהתוס' איך לא הביאו דעתם כלל וצ"ע [אמנם במס' סופרים פ"כ הל' ה' כתוב נר חנוכה מצוה להניחה בפתח הסמוך לרה"ר ע"ש]". **היינו קשה לו התעלמות השו"ע משיטת רש"י בעוד רבים מן הראשונים תומכים בדעתו. וזאת אע"פ שבמס' סופרים כתוב בפתח הסמוך לרה"ר וקצת משמע כתוס'.**

ח. **נראה לענ"ד בסברת המחלוקת שבין ר"י לתוס', שלפי רש"י חשיבות ההדלקה היא דוקא בפתח הבית, והמקום גורם. לפי תוס' פרסומי הניסא לבני רה"ר הוא העיקר ולכן דוקא בפתח החצר שהוא המקום הסמוך ביותר ובולט ביותר לרה"ר. ולכן במקום שניתן לקיים את שתי הסברות עדיף לעשות כן. ולכן לגבי השאלה שלפנינו, נראה לנהוג כרש"י ולהדליק בטפח הסמוך לפתח, ועי"כ לצאת ידי שתי הדעות. וסיוע מדברי תוס' עצמו שהסביר את הגמרא בבית הפתוח ישירות לרה"ר ללא חצר בתוך.**

טעם נוסף הוא שחצר שבימיהם היא חצר המסתירה הדלקה בפתח הבית, אבל בגינה כעין השאלה שלפנינו הנר נראה מרה"ר, ולכן גם תוס' יודו לכך. וכעין מי שדר בעליה שמדליק בפנים ליד חלון הפונה לרה"ר.

וסניף נוסף דעת ערוה"ש שרוב הראשונים פסקו כרש"י ולא כתוס' ורשב"א.

מסקנה

כיון שפתח הבית נראה מרה"ר, עדיף להדליק בפתח הבית ובכך יוצאים ידי חובת שתי השיטות.

סימן יח

השמש בנר חנוכה

שאלה

מה עניין ה'שַׁמָּשׁ' שאנו מדליקים עם נרות חנוכה, האם מי שמדליק בחוץ על פתח חצרו צריך להדליק, האם ניתן להסתפק בשמש אחד לכמה חנוכיות, אם מדליקים בתוך הבית האם אפשר להסתפק באור החשמל שבבית, האם בליל שבת אפשר להשתמש בנרות שבת במקום שמש?

תשובה

א. נאמר בסוגיית חנוכה במס' שבת (כא ע"ב) **כך:** "תנו רבנן: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה — מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה — מניחה על שלחנו, ודיו. אמר רבא: צריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואי איכא מדורה — לא צריך, ואי אדם חשוב הוא, אף על גב דאיכא מדורה — צריך נר אחרת".

עולות מן הסוגיא כמה שאלות, האחת האם יש קשר בין המימרא של רבא לברייתא שלפניה, ובמילים אחרות: האם חיוב הנחת נר אחרת הוא רק בשעת הסכנה כשמניחה על שולחנו או בכל מקרה. שאלה שניה התלויה בראשונה, היא מהו 'להשתמש לאורה' האם חיוב זה תלוי דוקא בצורך לשימוש לאורה, אבל אם אינו צריך לכך אין צורך בנר אחרת, כמו"כ מדוע אם מניחה במקומה בפתח ביתו או חצרו לא יצטרך לנר אחרת. עוד צריך לעיין בבסיס חיוב זה האם המתיר שימוש לאור נר חנוכה ג"כ יחייב בנר זה או לאו.

יצויין שרבים מן הראשונים (רי"ף, רא"ש ועוד) לא התייחסו לשאלות אלו אלא הביאו את לשון הגמרא ללא תוספת.

ב. רש"י (שבת כא ע"ב) **פרש:** "נר אחרת — לעשות היכר לדבר. ואי איכא מדורה — אש, לא צריך נר אחרת, לפי שמשתמש לאור המדורה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא. ואי אדם חשוב הוא — שאינו רגיל להשתמש לאור המדורה. צריך נר אחרת — דאי לא — לא הוי היכר".

רש"י מפרש שהנר הנוסף נצרך להיכר כשאת נר החנוכה הוא מדליק על שולחנו וצריך היכר שנ"ח הודלק לצורך מצוה, ואין להשתמש לאורו. ואם יש מדורה והוא משתמש לאורה אי"צ נר אחרת להיכר. ונראה שאם נ"ח מונח במקומו בפתח

הבית, אי"צ בנר אחרת מפני שאינו משתמש ולא יבוא להשתמש לאור נ"ח.

וצריך להבין מדוע רש"י מקפיד על היכר, הרי עצם השימוש לאור נ"ח אסור ומה יועיל נר נוסף? וצ"ל שכיון שהוא אנוס להשתמש בעל כרחו בנ"ח לפחות צריך לעשות היכר שהנר אינו של חולין אלא נר מצוה.

וכך כתב זאת הר"ן (שבת ט ע"ב מדפי הרי"ף): "נראה לי דנהי דרבא מודה דאסור להשתמש לאורה וכיון שכן פשיטא דצריך נר אחרת, אלא הכא ה"ק דאע"ג דבשעת הסכנה כיון דמניחו על שולחנו על כרחו משתמש לאורה אפילו הכי צריך נר אחרת לעשות היכרא בדבר. ואי איכא מדורת אש לא צריך נר אחרת לפי שמשתמש באור המדורה ויש היכר שהנר של מצוה היא. אם אדם חשוב הוא שאינו רגיל באור המדורה צריך נר אחרת להשתמש דאי לא ליכא היכרא".

עפ"י דברים אלו, מלכתחילה, אסור לאדם להוסיף נר ולהשתמש לאור נ"ח, ורק בשעת הדחק התירו לו בהוספת נר להיכר. ומש"כ הר"ן שצריך נר אחרת, שלא בשעת הדחק, אינו עם הנרות אלא תאורה אחרת לגמרי לאורה ישתמש. מסקנה נוספת העולה מדברי רש"י והר"ן היא שאם הנרות בפתח הבית או החצר אינו צריך לשים נר אחרת להיכרא, שהרי מקומם מלמד שהם נרות למצוה ולא לתשמיש, ורק אם ירצה להשתמש לאורם יצטרך לתאורה אחרת ולא נר בלבד.

ועי' בביאור הלכה (סי' תרעא ד"ה וצריך נר) שכתב לשיטת רש"י: "ור"ל שאפילו אם לא ירצה כלל להשתמש לאורה מ"מ צריך נר אחר שיהיה היכולת בידו להשתמש לאורה ועי"ז מינכר שהנר הראשון הוא לשם מצוה דאל"ה כיון שעומד על השולחן יאמרו שלצרכו הדליקה". ודבריו נכונים שאף אם אינו משתמש לאור נ"ח צריך נר אחרת דלא פלוג חכמים, אלא שנלענ"ד שלא החשש שיאמרו שלצורכו הדליקה הוא הגורם העיקרי להוספת הנר, אלא הכרח השימוש לאור הנר שעל שולחנו מחייב להוסיף נר. ולכן אף אם אין אחרים שיאמרו עדיין חל עליו חיוב ההוספה.

ג. מהרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פ"ד ה"ח) נראה מעט אחרת וז"ל: "בימי הסכנה מניח אדם נר חנוכה בתוך ביתו מבפנים ואפילו הניחו על שולחנו דיו, וצריך להיות **בתוך הבית** נר אחר להשתמש לאורו, ואם היתה שם מדורה אינו צריך נר אחר, ואם אדם חשוב הוא שאין דרכו להשתמש למדורה צריך נר אחר".

נראה מדבריו שכיון שאין להשתמש לאור נר חנוכה (שם ה"ו), ובשעת סכנה מניחה בביתו או על שולחנו, ישנו חשש לשימוש לאור הנר, ולכן עליו להניח נר אחר אשר לאורו ישתמש. והנר הנוסף **אינו בהמשך לנרות החנוכה** אלא סתם בתוך ביתו. הוא אינו להיכר אלא לצורך תשמיש, ומשמע מדבריו שזהו פתרון לכל מקרה בו אדם צריך להשתמש לאור נ"ח.

נראה שהרמב"ם חלק עם רש"י והר"ן האם עליו להוסיף נר בשורת הנרות, לרש"י והר"ן מה שחייבוהו הוא שאפילו אם הוא מן המהדרין וכד' צריך להוסיף נר להיכר ועם הנרות האחרים ורק משום שעת הדחק, אבל שלא בעת הדחק הם סוברים כרמב"ם שצריך מקור תאורה אחר דוקא שלא כהמשך לנר שעל שולחנו כדי להשתמש לאורו, אלא שלרמב"ם זה החיוב

אף בשעת הסכנה ולרש"י והר"ן דוקא שלא בשעת הסכנה, אבל בשעת הסכנה מוסיף בהמשך לכל שאר הנרות וזהו נר להיכרא בלבד. ושתי השיטות מסכימות שלא חייבוהו להדליק שלא בביתו אא"כ בא להשתמש ע"י נרות חנוכה.

ד. בעל המאור (שבת ט ע"א) מבאר שלא כרש"י והרמב"ם, ומסיק: "ומסקנא דשמעתא דחיישינן בנ"ח לבזויי מצוה אפילו להשתמש לאורה לדבר הרשות כגון הרצאת מעות, אבל קדושה אין בה ומותר להשתמש לאורה תשמיש של מצוה, ולעולם צריך שתהא נר אחרת עמו בבית קבוע לכל תשמישיו כדרבא, דאמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה ואפילו מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש שבעולם בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה".

מדברי הרז"ה עולה שלא החשש לשימוש בנ"ח הוא הגורם להוספת נר אחר, והראיה שגם המתיר שימוש לאור נ"ח מצריך נר אחר **להיכר לרואים שנר חנוכה שהודלק הוא נר מצוה.** עולה מדבריו שאף המדליק על פתח ביתו וכש"כ על שולחנו צריך נר אחר. בביאור הסוגיא הרז"ה מחלק בין מימרא דרבא לבין הברייתא של שעת הסכנה ודברי רבא אינם דוקא בשעת הסכנה, אלא זהו חיוב נוסף שהטילו חכמים שבכל בית שבו מדליקים נ"ח – ידליקו נר נוסף להשתמש לאורו כדי שיהא ברור שנר החנוכה הוא לצורך מצוה, והחשש אינו לשימוש אלא לטעות הרואים.

וכך כתב המג"א (סי' תרע"ג ס"ק ד): "ובמאור משמע דאפילו שיש שמש אצל הנרות צריך נר על השלחן שלא יאמרו לצרכו הדליקן". כלומר אין די בנר אחר בהמשך לנרות נר זה לא ידגיש שהנרות הודלקו למצוה, אלא צריך נר אחר שלאורו הוא משתמש בפועל.

הרשב"א (שבת כא ע"ב) חולק עליו בחריפות: "והר"ז הלוי ז"ל כתב דההיא אפילו מאן דאמר מותר להשתמש לאורה מודה בה דאי ליכא נר אחרת הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה, ואינו מחוור בעיני כלל, דהא ודאי מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש קאמר ואמאי ניחוש לנכנסין ויוצאין דאמרי לצרכו הוא דאדלקה, ועוד נראה לי דעל כרחין רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה דאמרינן לקמן (כ"ג ב') אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, ואם איתא דמותר להשתמש לאורה עושה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן, ומניחה על שולחנו ודיו הוה ליה למימר כדרך שאמרו בשעת הסכנה מניחו על שלחנו ודיו, ומינה נמי משמע דאסור להשתמש לאורה כל תשמיש ואפילו תשמיש דמצוה כגון סעודת שבת וקריאת התורה, ורב אסי נמי הוסיף בה לקמן אפילו תשמיש כל דהו שאינו נראה כנהנה דאמר אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה כלומר אפילו מרחוק כנגדה שאינו נראה כנהנה ממנה, והיינו דמתמה עליה שמואל וכי נר קדושה יש בו"...

הרשב"א מבין שהצורך בנר נוסף הוא משום שאסור להשתמש לאור נ"ח, והנר הנוסף הוא המתיר את השימוש, ולכן תוקף את הרז"ה המתיר תשמיש מצוה ואעפ"כ מחייב נר אחר, ומוסיף הרז"ה שאף המתיר כל שימוש מצריך נר נוסף. ושואל הרשב"א מדוע נחוש לנכנסים ויוצאים הלא השימוש מותר. ולא נראה לו הסבר הרז"ה שאין כאן חשש שימוש אלא היכר לכו"ע שהנר הוא

למצוה. ועוד מרבא משמע שאוסר כל שימוש אף של מצוה לפני נ"ח שאל"כ מדוע קיימת לו השאלה: נר ביתו לשבת ונ"ח איזה קודם הלא יכול להתכוין בנר שבת שיהיה אף לצורך נ"ח ולאכול לאורו. כאמור הרשב"א פסק שכל שימוש לאור נ"ח אסור. וקצת משמע מהרשב"א שאם אין חשש של שימוש לאורה לא יצריך כלל נר אחר. ואף הרשב"א אינו קושר זאת דוקא לשעת סכנה אלא בחשש השימוש.

וכמוהו נראה ברבינו ירוחם (תואו"ח נ"ט ח"א): "אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה ואפילו הרצאת מעות שהוא תשמיש עראי ולפיכך צריך להניח שם נר אחר להשתמש לאורו ואם יש שם מדורה של אש אינו צריך נר אחר ואם הוא אדם חשוב שרגיל בנר אפילו שיש לו מדורה כמו כן בנר חנוכה צריך נר אחר להשתמש לאורו אפילו שיש שם מדורה של אש... וכשמניח נר אחר להשתמש לאורו **מניחה בפני עצמה** שאל"כ יאמרו על כלן לצרכו הדליקן ובמקום שאינו רגיל להדליק שום נר אין צריך נר אחר להשתמש לאורו". נראה מרבינו ירוחם שהלך בעקבות הרשב"א שהחשש הוא שימוש לאורה אולם אם אין שום חשש פוטר מנר אחר. ומוסיף רבינו ירוחם שצריך את הנר לשימוש להניחו בפני עצמו.

עולה מן הדברים עד עתה ששלוש שיטות עיקריות לפנינו: שיטת רש"י והרמב"ם מחייבים זאת רק בשעת הסכנה, ולכן המדליק במקומו בחוץ אינו מדליק נר אחר. לרש"י במצב של שעת הדחק התירו להשתמש לאורו ולהוסיף נר כשמדליק על שולחנו, אבל בסתמא ידליק נר נוסף או תאורה אחרת שלא על שולחנו להיכר ברור שהנר שעל שולחנו הוא למצוה. שיטת הרז"ה אינה מקשרת זאת לשימוש אלא להיכר שהנר הוא נר חנוכה ומשמע שהחיוב הוא כללי אף שלא בשעת הסכנה, ושיטת הרשב"א ורבינו ירוחם שהצורך לנר אחרת הוא משום חשש שימוש ולכן בכל מקום ובכל זמן צריך להוסיף נר אחרת, פרט למקום שאינו מדליק שום נר.

נמצא שלפי רש"י הרמב"ם והרז"ה ורבינו ירוחם הנר הנוסף הוא דוקא שלא על שולחנו, אלא שלרש"י לרמב"ם ולרז"ה הוא להיכר והבלטת נר המצוה לרבינו ירוחם כדי להשתמש לאורו. ולרשב"א משמע שמותר להשתמש בהוספת נר ומותר להדליקו אף עם נר המצוה.

ה. המאירי (שבת כא ע"ב) תולה כרמב"ם את חיוב הנר האחר דוקא בשעת הסכנה. אולם מוסיף הערה לגבי אדם חשוב ומתוך כך אף בכלל ההלכה: "ובאדם חשוב שאין דרכו במדורה צריך נר אחרת להשתמש לאורה **אפילו לא היה צריך לתשמיש שלא יאמרו לצרכו הדליק**. ולא סוף דבר בלילה ראשונה אלא אף באחרות שאין התוספת היכר שהרי לפעמים אדם מדליק שנים ושלשה סמוכות זו לזו, ועוד שיאמרו מ"מ קצתם לצרכו זה היה דרך כל העולם וכן המנהג". היינו כשם שאדם חשוב צריך להוסיף נר לשם ההיכר שהדליק למצוה ולא לצרכו, ה"ה כל ישראל המהדרים מן המהדרים אין בתוספת הנרות היכר ברור שהודלקו למצוה שכן לעתים אדם מדליק לצרכו כמה נרות, ולכן עליהם להוסיף עוד נר נוסף כדי להוציא מטעות הרואים.

ומוסיף המאירי: "ומ"מ יראה לי מכח הסוגיא שלא אמרו צריך נר אחרת אלא במניחה על שלחנו אבל כל שמניחה סמוך לפתח אינו צריך לנר אחרת אע"פ שעומד

לו לשם הואיל ואינו בא להשתמש בפרט לאורה לאיזה תשמיש, **וכבר ראיתי קצת רבנים נוהגים לעמוד שם ולדבר עם חבריהם בלא נר אחרת**, אלא שלמעשה אני נוהג להדליק נר אחרת אף בלא צורך תשמיש ומנהג אבותינו ורבותינו בידינו".

המאירי מדייק שמצד הסוגיא הצורך בנר אחר הוא משום שעת הסכנה ולכן המניחה בפתחו אי"צ לכך, ולכן נהגו לעמוד ולשוחח על יד נ"ח כשאין זה שימוש מובהק לאורו. ובכ"ז הוא נהג להשתמש להדליק נר נוסף משום מנהג אבותיו ורבותיו. ההבדל בין המאירי לרמב"ם שמהרמב"ם משמע שצריך להדליק דוקא שלא על שולחנו את הנר הנוסף בעוד שהמאירי לא הזכיר זאת. עוד מתבאר ממנו שחיוב ההוספה נובע מחשש חשד של שימוש ולא להיכר שזהו נר למצוה, ובכך קרובים דבריו לרשב"א החושש לכך.

הריטב"א (שבת כא ע"ב) חולק עליו וטוען שמן הדין אין לעשות שום שימוש אף שימוש אקראי שאינו נזקק לנר: "אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה. **פי' כדי שלא ישתמש לאור [נר] חנוכה כלל ואפילו לשוח**, מדאמרינן ואי איכא מדורה לא צריך אלא היכא דהוי אדם חשוב, והא ודאי אפילו מי שאינו חשוב אינו אוכל לאור מדורה ואינו עושה כן אלא העני, אלא ודאי כדאמרן, **וכן היה אוסר מורי הרב ז"ל לשום אדם לדבר עם חברו בפתח לאור הנר חנוכה**". נראה מהריטב"א שסבר כרשב"א שהחיוב בנר נוסף הוא למנוע כל שימוש לאור נר חנוכה, ורק לעני התירו לאור המדורה. ומשמע מדבריו שבפתח היו מניחים נר נוסף אבל בגלל איסור השימוש אסר אף בפתח. ונראה מדבריו שהצריך נר מיוחד לתשמיש ואינו מסתפק בנר אחרת. נראה שהמאירי והריטב"א קרובים לשיטת רש"י והרמב"ם אלא שהריטב"א סובר זאת מטעמו של הרשב"א.

ו. **העיטור** (עשרת הדיברות הל' חנוכה דף קיד ע"ב) מחדש עוד יותר מהריטב"א: "**ואפי' איכא נר אחרת אסור להרצות מעות כנגד נ"ח** כדלקמן... אר"י אמר רב אסור להרצות מעות כנגד נ"ח שלא יהא מצות בזויות עליו ודווקא תשמיש חול אבל תשמיש קדושה שרי". היינו, אע"פ שמתיר תשמיש קדושה לאור נ"ח, אוסר תשמיש שיש בו ביזוי אפילו אם דולק נר נוסף. ונראה שלא הצורך לתשמיש מחייב בנר נוסף אלא **ההיכר של נר מצוה**, ולכן אם בפועל משתמש שימוש אסור לא יועיל אף נר נוסף אלא צריך תאורה שלמה אחרת אשר לאורה יעשה צרכיו. והוא מחלק בין שימוש לבין היכר. הנר האחר נצרך להיכר, והוא לא יועיל כדי להתיר שימוש לאור הנר וצריך נר נוסף כדי להתיר שימוש. נראה שנוטה לשיטת הרז"ה ומפליג ממנו שאף לאור הנר האחר אין לעשות תשמיש אסור.

ז. ספר כלבו (סי' מד) מדייק שאי"צ שוב לנר אחר למנהגי ההדלקה שלנו שכתב: "וידליק נר אחר כנגד נר חנוכה כדי שלא ישתמש לאורה, ואי איכא מדורה לא צריך ואי אדם חשוב הוא שאין דרכו להשתמש למדורה צריך, ויש נותנין טעם להדליק נר אחרת משום היכרא ואפילו למ"ד מותר להשתמש לאורה צריך נר אחרת משום היכרא (=דעת הרז"ה), **ועכשו שנהגו להניח נר חנוכה מבפנים בטפח הסמוך לפתח די לנו בזה ההיכרא, שהרי מניחין אותה במקום שאין אנו רגילין להניח נר בשאר הימים וגם אינו מקום ראוי לתשמיש**".

עולה מדבריו שאם חוששים להיכר שהנר שהודלק הוא נר מצוה, כיון שאנו נוהגים להדליק בפתח יש בכך היכר שהוא נר מצוה וגם אין רגילים להשתמש שם ולכן אי"צ בנר נוסף.

ח. מהטור (או"ח סי' תרעג) **נראה כשיטת הרשב"א וכתב:** "ומפני שאסור להשתמש לאורה מוסיפין נר אחד שאם ישתמש לאורה שיהא השימוש לאור אותו הנר". **ולא חילק במקום ההדלקה. ומשמע שאם הדליק נר אחר רשאי להשתמש לאורו שלא כשיטת רש"י והרמב"ם.**

וכך מדייק בדבריו הבית יוסף (או"ח סי' תרעג) **המביא דברי רבינו ירוחם, ומוסיף:** "ועכשיו אף על פי שמדליקין בפתח שהוא מקום שאין רגיל להדליק שם נר מדליקין נר אחד מובדל משאר נרות, **ונראה שכך הנהיגו הראשונים מפני שאין הכל בקיאין לחלק בין מקום שרגיל להדליק שם נר למקום שאינו רגיל.** וכתב המרדכי (סי' רסט) משום הכי נהגו לעשות השמש גדול יותר מהאחרות שאם בא להשתמש שישתמש בנר של חול". **היינו בעצם אין סיבה להדליק שמש כאשר הנרות בפתח הבית או החצר שאין משתמשים שם, אולם כיון שהציבור אינו רגיל בחילוקי המקומות והחשש לשימוש בנ"ח נהגו להניח נר נוסף אף בחוץ, וכפי שנהג המאירי.**

השו"ע (תרעג, א) **פסק כדעתו בב"י:** "ונוהגים להדליק נר נוסף, כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה". **והרמ"א הוסיף:** "ובמדינות אלו אין נוהגים להוסיף, רק מניח אצלן השמש שבהן מדליק הנרות, והוא עדיף טפי, ויש לעשותו יותר ארוך משאר נרות, שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר (מרדכי)".

וצריך לעיין במה חלק הרמ"א על השו"ע. המג"א (סי' תרעג ס"ק ו) **כתב:** "עדיף טפי — דאז מוכח בהדיא שאינו ממנין הנרות". **היינו בהוספת נר נוסף ישנו מקום לשאלת רבינו יחיאל את הרא"ש:** "שאלו לאחי ה"ר יחיאל נרות חנוכה שמדליקין אחד יותר בסתם לשמש ולא פירש איזה מהם יכול אח"כ לברור איזה שירצה להיות שמש אפילו הראשון או האמצעיות או דווקא האחרון והכי מסתברא, תשובה נרות חנוכה אין להפסיק בהן הלכך האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור אותו הנר ואין שם שמש עליו כי השמש הוא המדליק בו הנרות". **רואים מדבריו שההוספה הובנה כפשוטה נר נוסף באותו גודל כהמשך לשאר הנרות, וכנגד זה יצא הרמ"א שעדיף ליטול את הנר בו מדליקים** (השמש) **ואם יבוא להשתמש לאור הנרות ישתמש לאורו וע"כ ראוי לעשותו ארוך יותר או גבוה יותר** (שם ס"ק ז).

וכעין זה כתב בערוך השולחן (סעיף יב): "ויותר נ"ל דמנהגינו וכמ"ש רבינו הרמ"א הוא לקיים שתי הדיעות גם דעת הטור שהנר הנוסף תהיה דוקא אצל הנרות מטעם שכתבנו (=שמא יבוא להשתמש על ידם שם סעיף י) ודיעות הפוסקים שצריך נר אחרת ולהעמידה בפ"ע (=משום היכר) והיינו שמעמידים השמש אצל הנרות והוא ארוך מכולן או גבוה מכולן דבזה יצאנו דעת הטור שצריך להיות **ביחד** עם הנרות, ודעת הפוסקים להעמידו בפ"ע כדי שיהא ניכר שאינו ממניין הנרות והכא ניכר שאינו מן המניין שהרי חלוק מהם כמ"ש". **היינו הטור חשש לשימוש לאור נ"ח ואילו הרמ"א חשש שיהיה ניכר שהנרות למצוה.**

ט. את דברי השו"ע: "כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון", **הסביר הט"ז** (ס"ק ה): "שאם ישתמש וכו'. — א"ל הא אכתי ה"ל הנאה מנ"ח דודאי יש אור גדול טפי כשיש הרבה נרות דכאן אין איסור להשתמש לאור הנרות אלא מטעם שלא יהיה היכר שנדלקו לשם חנוכה או משום ביזוי מצוה כדלעיל וכאן לא שייכי תרווייהו כיון שיש נר של חול אצלם". **היינו אמנם לנרות חנוכה אור גדול יותר אבל כיון שהוסיף נר רשאי להשתמש לאור הנוסף.**

המג"א (ס"ק ד) **חלק וכתב שאין להשתמש לאור הנרות אפילו בהוספת נר נוסף וז"ל:** "שאם ישתמש — **אבל מ"מ אסור להשתמש אצלן** דהרואה אומר לצרכו הדליק כולן דלפעמים אדם מדליק כמה נרות [מלחמות] ובמאור משמע דאפי' שיש שמש אצל הנרות צריך נר על השלחן שלא יאמרו לצרכו הדליקן וכ' הרי"ו שאם הדליקן במקום שאין רגילין להדליק שם נר א"צ נר אחר להשתמש לאורה עכ"ל ומ"מ צריך להניח שמש אצלן שמא ישתמש אצלן". **היינו הוא נטה מחד לדעות המחמירות ביותר של בעל המאור והעיטור** (שלא הוזכר על ידו אולם פרש את הרז"ה כעיטור) **המצריכים היכר שהנר למצוה ולכן הצריך שבפועל לא ישתמש לאור הנר הנוסף אלא יכין לו תאורה מיוחדת לשימושו, ומאידך הצריך גם שמש שאם יבוא להשתמש – ישתמש לאורו והיינו כרשב"א. וכן פסק המשנ"ב** (ס"ק יד, טו).

וכמג"א כתב הב"ח שפרש את רש"י והר"ן שמה שהותר במדליק על שולחנו הוא שעת הדחק שאז בלית ברירה באכילה על שולחנו נהנה מן הנרות ואעפ"כ חייבוהו בנר נוסף. אולם מלכתחילה אסור להשתמש לאור הנרות אפילו אם בסמוך להם נר אחר, אא"כ יסדר לעצמו תאורה מיוחדת לאכילה ע"י הנר.

ערוך השולחן (סעיף יג) **חלק על המג"א והמשנ"ב:** "ודע שיש מי שכתב שאע"פ שיש נר אחרת אסור להשתמש אצלן משום דהרואה יאמר לצרכו הוא דאדליק כולן דלפעמים אדם מדליק כמה נרות [מג"א סק"ד בשם רמב"ן ע"ש]. ודברים תמוהים הם, דלהדיא משמע מהגמ' והפוסקים דכשיש נר אחר מותר להשתמש לאורה ואע"ג דע"י נר חנוכה יוגדל האור לא חיישינן לה דהא אין כאן ביזוי מצוה וניכר שהודלק לשם מצות חנוכה [ט"ז סק"ה], ולא הוזכר דבר זה בטור ובפוסקים [והרמב"ן שכתב סברא זו זהו כשמניחה על שולחנו וכמ"ש המחה"ש דהך סברא דהרואה אומר לצרכו הוא דאדליק לא נאמרה בגמ' רק כשמדליק שלא במקומו ע"ש אבל במקומו אינו אלא משום ביזוי מצוה וכשיש נר אחר ליכא ביזוי מצוה כמ"ש הט"ז, וגם כוונת המאור כן כשמדליקה על שולחנו וכמ"ש הר"ן ובמאור לא נמצא כלל כשיש שמש אצל הנרות כמ"ש המג"א והרי בעצמו הביא כן בשם הרי"ו וזהו כוונת הרי"ו ודברי המג"א צ"ע, וגם מ"ש בסק"ה דאם רבים המדליקין צריך לכל אחד שמש ע"ש אין המנהג כן וגם רש"ל חולק בזה כמ"ש שם]". **והנה אע"פ שתמיהתו על הפירוש ברז"ה מוצדקת אמנם מהריטב"א והעיטור עולה במפורש שנר נוסף אינו מתיר תשמיש לאור נ"ח. ועי' חי' שפ"א בשבת שם שהבין כן בבעל העיטור.**

והפר"ח כתב: "ומ"ש ונוהגים להדליק נר נוסף וכו' פי' מלבד הנר שמניחין על השולחן דחוששין כיון שמדליקין בפנים אולי ישתמשו מנרות של חנוכה ולאו אדעתייהו, אבל

מעיקר הדין כיון שיש לו נר על שולחנו א"צ להדליק נר נוסף ומסתברא ודאי דכיון דמותר להשתמש לאור נר זה הנוסף דאסור לעשותו מפתילות ושמנים שפסולים בשבת וכ"כ הב"ח".

היינו כיון שיש לנו תאורה אחרת בבית אע"פ שאנו מדליקים נ"ח בתוך הבית אי"צ בעוד נר נוסף עם נ"ח ('שמש') אבל מחשש שימוש אנו מחמירים להוסיף גם שמש לנרות. ובעצם הגיע לחומרת המג"א מצד אחר.

י. עוד פסק המג"א (ס"ק ה): "ואפילו רבים המדליקין צריך להניח אצל כל אחד ואחד שמש אפילו יש נר על השלחן (רמ"א בתשו' סי פ"א) וכ"מ בב"ח ורש"ל מיקל ע"ש". וכ"פ המשנ"ב (ס"ק יח). וראית הרמ"א בתשובתו שם שכ"א צריך שמש בפ"ע מפני שכ"א מדליק במקום מיוחד.

ערוה"ש (סוף סי"ג) חלק אף על פסיקה זו: "וגם מ"ש בסק"ה דאם רבים המדליקין צריך לכל אחד שמש ע"ש אין המנהג כן וגם רש"ל חולק בזה כמ"ש שם". היינו ראשית הוא מביא שאין המנהג כן, ובמנהגים כגון אלו ראוי לבדוק מאי עמא דבר ומשיג מדברי הרש"ל.

מסקנות

א. חלק מהראשונים אינם מצריכים הדלקה בתוספת שמש אלא אם מדליק בתוך הבית (רש"י, רמב"ם, ר"ן). ויש הנוהגים להוסיף אף בהדלקה מחוץ לבית (מאירי).

ב. חלק מהראשונים מצריכים בכל מקרה תאורה נוספת להיכר שנ"ח הוא נר מצוה (רז"ה), ויש המצריכים הן תאורה נוספת והן שמש (עיטור, ריטב"א). וכן פסקו המג"א, הפר"ח והמשנ"ב.

ג. יש שהצריכו נר אחר להיכר מהו נר מצוה (רש"י, רז"ה, ר"ן). ויש שהצריכו כדי שלא ישתמש לאור נ"ח (רשב"א, רבינו ירוחם).

ד. להלכה אף המדליק בחוץ במקום שקבעו לו חכמים חייב בשמש, ואינו יכול להסתפק בשמש אחד לכמה בנ"א[1], והמניח שמש צריך אור אחר כגון אור חשמל ע"מ לעשות תשמישים מול נ"ח, ובשבת אין נרות שבת יכולים לשמש בתור שמש אלא צריך נר אחר לשמש.

סימן יט

קריאת פרשת זכור בספר תורה ספרדי לאשכנזים

שאלה

האם אשכנזים יוצאים ידי חובת קריאת פרשת זכור בספר תורה הכתוב בכתיבה ספרדית?

תשובה

א. בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי'

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים**: למה הכריע כנגד ערוה"ש?
תשובת המחבר: נלענ"ד שכיון שהמג"א והמשנ"ב החמירו ראוי לכתחילה לנהוג כמותם.

פ) דן לגבי צורת אותיות מסויימות ובתוך דבריו מדגיש: "אשר שאל בס"ת שהרבה אותיות שהרחיב הסופר בסוף שיטה ומהם גם מ"ם סתומה והרחיב רק צד העליון כזה (יש ציור מדגים במקור: מ' סופית עם מקף) ורוצה לפסול מטעם שמבואר בב"י שצורת המ"ם היא כו ואין חילוק בין פתוחה לסתומה רק שזו פתוחה וזו סתומה וכאן הוא צורת כד, **אומר אני שכל אלו התמונות המבוארים בב"י לא לענכוב נאמר רק למצוה ומה שאינו מבואר בתלמוד אינו מעכב.** ופוק חזי כתב ספרדי הנקרא וועליש יש בהם כמה שינויים נגד המבואר בב"י ואם באנו לפסול מטעם שאין זה צורת אות הואיל וצד העליון רחב יותר מדאי יותר מצד התחתון. אומר אני אם צורת אות ה שהרחיב צד העליון ולא העמיד הרגל בקצה השמאל כ"א תחת אמצע הגג כזה (יש ציור מדגים במקור: ה' עם מקף) מבואר במג"א שכשר. עיין במג"א סי' ל"ב ס"ק ל"ג ק"ו בזה. ולכן הנראה לע"ד שמה שאפשר לתקן בקל טוב אבל אם יש כיוצא בזה בשם קדוש כגון שם אלהים ישאר כמו שהוא וכשר".

וכן במהדורה תניינא (יו"ד סי' קעא): "אבל באמת נלע"ד שכל צורות האותיות שהביא הב"י בסימן ל"ו אינן לעיכובא **שכל מה שלא נתבאר בגמרא אינו מעכב** וכמה שינוי אותיות יש בין כתב שקורין וועליש ובין כתב הנקרא תמה **כי רוב צורות האותיות בכתב וועליש אינם כפי שהם בב"י וכי ס"ד לפסול הספרי תורות הנכתבים בכתב וועליש**".

ב. אולם האחרונים יצאו לדון על צורת האותיות האם הם כמו אלו שנאמרו בש"ס. ובמיוחד על האות שי"ן.

נאמר במס' שבת (קד ע"א): "מאי טעמא שקר מקרבן מיליה (=אותיות סמוכות), אמת מרחקא מיליה (=אותיות מרוחקות)? שיקרא — שכיח, קושטא — לא שכיח. ומאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה? — קושטא — קאי, שיקרא — לא קאי".

ופרש רש"י: "אחד כרעא — כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד". **ובאר הרשב"א:** "ומאי טעמא שקר אחדא כרעא קאי. מכאן שצריך לעשות סוף השי"ן **חד כזה** ולא רחב כזה (במקור יש שרטוט)".

ובחידושי הרמב"ן (שבת קג ע"ב): "ומדאמרי' שי"ן שקר אין לו רגלים ולא קאי, ש"מ שהיא עשויה במדרון כגון זו (במקור יש שרטוט) ולא כמו שטעו מקצת סופרים לכופפה כגון זו (במקור יש שרטוט), ומפני שצריך ליזהר בכל זה בכתיבת ס"ת ותפילין ומזוזות לפיכך כתבתי דברים הללו, **שכל הטועה בצורת האותיות פסל והפסיד הכל**".

והבית יוסף (או"ח סי' לו) **כתב בצורת אות שי"ן:** "ראשה הראשון יהיה כמו יו"ד שפניה כלפי מעלה וימשוך הגוף בשיפוע למטה עד כנגד ראש השלישי והראש השני יהיה כמו כן כמו יו"ד שפניה למעלה ועוקץ קטן עליה וימשוך ירכה למטה בשיפוע לצד שמאל עד מקום חיבור ראש השלישי למטה אל גופה שיהיו שלשה ראשים מחוברים למטה במקום אחד וכנגד זה יהיה חד למטה וראש השלישי יהיה כמו זיי"ן ושלשה תגין על ראשה ולא יגעו הראשים זה בזה".

עולה מדברי הב"י שצריך שכל שלושת הווי"ן של האות שי"ן יהיו מחוברים בראש אחד וחד מתחת לראש שמאלי.

ג. אמנם בשו"ת עין יצחק (ח"א יו"ד סי' כח אות טו) **כתב:** "והנה הרמב"ן כתב שם בשבת בסופו בזה"ל לפיכך כתבתי דברים הללו שכל הטועה בציור האותיות פסול

והפסיל הכל עכ"ל. וזהו נגד כל הראשונים שכתבו דשינה צורת אותיות אינו פסול כמו שכתב הרא"ש בתשובה והובא בשלטי גבורים ה' ספר תורה. ומה"ט לא הובא הגמ' דשבת (דף ק"ד) ברי"ף וברמב"ם רק שכתבו שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן וטיתי"ן פיפי"ן ונוני"ן זייני"ן כו'. והעיקר שלא ישתנה לצורת אות אחרת. אבל כ"ז שלא נשתנה לצורה אחרת אינו פוסל שינה בו. וכן נוטה הסברא דהא חכמים ס"ל במגילה (דף ט') דספרים נכתבים בכל לשון ורשב"ג התיר לכתוב יונית. ועיין בטורי אבן שם אם זהו מה"ת או רק מדרבנן. **ובשארי לשונות לדעתי קשה לומר שיהא כתמונת הש"ס בשבת כגון דיהי' השין אחד כרנא וכה"ג** ע"כ שפיר פסק הרמ"א באו"ח סי' ל"ו סעי' א' בהג"ה דשינה בכתב צורת אותיות כשר. ואפשר לחלק דשאני אשורית בזה כמש"כ המג"א סי' ש"מ ס"ק י' דאשורית כ"ז דלא נגמר זיינן לא נגמרה מלאכתן כן יש לחלק לשיטת הרמב"ן. וזה ברור דאף הרמב"ן דהחמיר בשינוי אותיות אין זה כ"א בתמונת האותיות המבואר בש"ס אבל בתמונת אותיות המבואר בב"י ובברוך שאמר ודאי כ"ע מודו דאין לפסול שינוי צורת אותיות. [וכעין זה כתב המג"א בסי' ל"ב ס"ק כ"ו] וכפי שכתב הנו"ב במ"ת ח' יו"ד סי' קע"א ובמ"ק סי' פ' דכתב הנכתבים בכתב וועליש הם בחזקת כשרות אף שלא נכתבו בתמונת הב"י יע"ש. ולכן פסק הרמ"א דשינה בצורת הכתב אינו פסול. וגם הרמב"ן מודה בזה. ועיין בחתם סופר ח' יו"ד סי' רס"ט. וכבר בארתי בהוכחות על אות כ"ף פשוטה ועל אות נו"ן כפופה ועל רגל הדלית דלא ניכר בה עקמומיותו כפי הכתב וועליש דיש להם על מה לסמוך. וכן בכתב למ"ד שכותבין באופן שאין בו צורת טי"ת דלא כהקהלת יעקב שפיר יש להם על מה לסמוך. וממנו נדין על השאר בשינוי כתב וועליש מכתיבה תמה שלנו כי בוודאי יש סמך לדבריהם בכל השינויים מכתיבה תמה שלנו. ע"כ לדעתי אין שום חשש פקפוק כלל על כתב וועליש והמה מהודרים אף לכתחילה בלא שום חשש כלל". **ולפי דבריו רק לרמב"ן שינוי צורת האותיות פוסל, אבל לשאר הראשונים כל זמן שלא שינה צורתם לצורת אות אחרת הכתיבה כשרה.**

ד. אבל בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' קלג) **פסל שי"ן שאינה בכתיבה האשכנזית וז"ל:** "שאלה אודות השי"ן שכתבו בציור כזה (במקור יש שרטוט) נראה לפענ"ד שודאי פסול דכן כתבו ב"י ולבוש ז"ל [באו"ח סי' ל"ו סעיף א' באות שי"ן] שצריך שכולם כל הווין יוצאין מרגל אחד הגם שהפרי מגדים ז"ל [בא"א סוף סי' ל"ב ס"ק ס"ט באות שי"ן] מסופק בדיעבד, אולי ספיקו... לכן נראה לפענ"ד שפסול".

וכן המשנה ברורה (סי' לו משנת סופרים) **כתב:** "ולא יהיה מושב השי"ן רחב ולא עגול אלא חד ואז יהיו כל הג' ראשים עומדים למטה על רגל אחד כקו"ף ורי"ש ובדיעבד אם עשה מושב השי"ן רחב נשאר הפמ"ג בצ"ע".

מתבאר שהיא מחלוקת אחרונים לגבי שיטת הרמב"ן הפוסל אם שינו מצורת אותיות שנרשמו בש"ס, ולפי הרמב"ן שין שמושבו רחב, ונראה להוסיף אפילו הוא משופע במקצת — פסול לפי הרמב"ן, לעומת ראשונים אחרים המכשירים אות זאת כיון שאינו דומה לאות אחרת.

הנ"מ היא לגבי כתיבה אשכנזית וספרדית. הכתיבה האשכנזית כותבת את השי"ן מחודד, לעומת זאת לפי הכתיבה

הספרדית מושבו רחב והוא נטוי במקצת לצד שמאל כאשר הוא"ו הימנית מתחברת לצד הימני של המושב. לפי"ז לפחות לאשכנזים יש לחוש לגבי הכתיבה הספרדית, וראוי לחוש בכל המצוות הן בס"ת הן בתפילין והן במזוזות. לעומת זאת במצוות דרבנן או ספרדים בכתיבה אשכנזית אין לחוש, ויש רק לחוש מצד "אל תיטוש תורת אמך" **אבל לא מצד חשש שאינם יוצאים ידי חובה.**

ה. בשו"ת הר צבי (או"ח א סי' לב) **דן לגבי** "כתב וועליש וצורת אות שין שאינו מחודד".

וכתב:

"ע"ד השינוי בין כתיבת האותיות של האשכנזים לכתיבת הספרדים.

"למעשה מדבר מזה הגאון רבי יצחק אלחנן ז"ל בספרו עין יצחק הראשון (סימן כח), ובסוף התשובה מסיק, דכתב וועליש מותר אף לכתחילה בלי חשש. וכן גם הנודע ביהודא מכשיר כתב וועליש במהדו"ק יו"ד (סימן פ) ובמהדו"ת יו"ד (סימן קעא), א"כ אין מקום לחשוש.

"ומה שכת"ר מעיר בתמונת אות שין, דבגמרא שבת (דף קד ע"א) מבואר דהוא אחד כרעיה, והספרדים כותבים אות שין במושב רחב ולא מחודד. הנה לשון הגמרא בשבת הוא: ומאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה, קושטא קאי, שיקרא לא קאי. ואמנם רש"י פירש שם: אחד כרעא כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד. ובחידושי הרשב"א ז"ל שם כתב: מ"ט שקר אחד כרעא קאי. מכאן שצריך לעשות סוף השין חד ולא רחב. וכ"ה בחידושי הריטב"א שם.

"וכדי להליץ על הספרדים שאין כותבים את השין במושב מחודד, י"ל בכמה אנפין.

א. גם השין של הספרדים הוא למטה במושבו יותר צר מלמעלה בג' הראשים. והרי בגמרא ובראשונים לא נזכר רק שהוא עומד על רגל אחד, חד ולא רחב, אבל לא נזכר כמה הוא השיעור שיהא נקרא חד ולא רחב. ואפשר שבזה שהוא צר למטה במושב שלו יותר מלמעלה כבר נקרא חד ולא רחב. וקצת משמע כן בספר לדוד אמת (להגאון החיד"א, סימן יג, תמונות האותיות, אות ש) שכתב בתו"ד וז"ל: ולא תהיה מושבה רחב רק חד וכו', ואח"כ כתב: בספרד"י הג"ו (= השלושה ואו"ן של השי"ן) נמשך וכו' ואח"כ ימשך מושבה מתחתיהם מן האחד עד הג' באופן שיהיה לו רוחב מעט אבל לא כשיעור רחב הג' ראשים וכו', עכ"ל. הנה מדגיש הגאון החיד"א לאמור: שהרוחב בתחתיתו לא תהא כשיעור הרחב למעלה בג' הראשים, והעיקר שיהיה צר בתחתיתו יותר מעליונו.

"ב. מסוגיית הגמרא בשבת ומפירושי הראשונים שם אין מוכרח שכוונת הגמרא לומר שיש איזה פסול בס"ת בשנוי האותיות מצורתם הנז', אלא שזהו צורת האות של כתיבת יושר (וכתיבה תמה) ושכן צריך לעשות. **וכן מבואר שם במאירי, שכל צורות האותיות שהוזכרו שם בסוגיא לא לפסול ס"ת בכך אלא ליישר את הכתיבה.** שכתב שם בתו"ד וז"ל: ולא עוד, אלא שהצורות האותיות משתנות קצתם בדיבוק ובתליה ובשאר צורות ממקום למקום מצרפת לספרד וכן משאר מקומות, וא"כ עכ"פ אתה פוסל בזה מה שאתה מכשיר בזה אלא דברים אלו לא לפסול נאמרו כלל אלא ליישר את הכתיבה וכו', עכ"ל.

"ג. על עצם פי' רש"י שם, ששיקרא אחד כרעיה קאי שכל אות ואות שם עומד על רגל אחד, כתב ע"ז בחידושי אגדות מהרש"א

שם, שלא נוח לו פירוש רש"י שהשין מחודד בתחתיתו, אלא פירושו בגמרא אחד כרעא לא קאי על כל אות ואות, אלא על התיבה כולה קאי, דבשקר יש בליטה אחר רגל הקוף, וכל התיבה שקר היא אחד כרעא. משא"כ אמת, תחתיתן כולן שוות. א"כ אין מהגמרא ראיה דבענין שהשין יהיה מחודד בתחתיתו.

"וכנראה שהמנהג של כתיבת הספרדים בשין שמושבה רחב הוא מפני שהם פירשו כהמהרש"א שאין סתירה מהגמרא על זה. אך הפרי מגדים נשאר בצ"ע, ולדידיה יש חשש פסול בשין שתחתיתו רחב. וכנראה שלא ראה דברי מהרש"א.

"ולפום ריהטא היה תמוה לי לשון המהרש"א לפרש דלא כרש"י וגם אומר שזה יותר נכון, דמאן מפיס לומר נגד רש"י. אבל כנראה משום דנהגו כבר כמה ראשונים לכתוב את השין בלי שתחתיתו מחודד, מזה נראה דס"ל דלא כרש"י.

"ועיין בספר אשי ישראל, שבת (דף קד ע"א), דשינוי הכתבים הוא רק בתפלין ומזוזות[1], אבל בספר תורה לכולי עלמא כולם כשרים. ובזה י"ל דברי הפמ"ג דפוסל בשין שאינו מחודד בתחתיתו, דזה בתפלין ומזוזות".

נראה מדברי הגרצ"פ פרנק שלכתחילה ודאי חשב שראוי לכתוב שי"ן כדרך הכתיבה האשכנזית ובדיעבד ניסה לתרץ את הכתיבה הספרדית. ואף לדעתו מן הראוי לעשות ככתיבה האשכנזית לפחות לנוהגים מנהג אשכנז.

ו. בשו"ת דברי יציב (לאדמו"ר מקלויזנבורג – צאנז, או"ח סי' לד) **דן ג"כ בשאלה שלפנינו.** "א) ...ובמצת שמורים בשם מהרח"ו והאר"י זצוק"ל דהשינוים שיש בצורת האותיות בין הספרדים והאשכנזים יש סמך לכולם וסודות עליונים וסמכין עילאין עיי"ש, וא"כ אלו ואלו דא"ח הן, ומבואר במשנת חסידים דבענין ציור האותיות לא ישנה ממנהגו אם אפשר לו...

"ובברכ"י או"ח סי' ל"ו אות ב' מתשובות מהר"מ בן חביב סי' ד' [והיא לו נדפסה בשו"ת קול גדול סי' ע"ח], **דתפילין מכתב אשכנזי דיש שינוי בצורת האותיות באשורית בין בני אשכנז לבני ספרד, התפילין מכתב אשכנז פסולין לספרדים, וכ"כ בתשובות מהר"י מולכו סי' ק"י עיי"ש,** והובא גם בשע"ת שמה סי' ל"ו סק"א. אמנם בנוב"ק יו"ד סימן פ' כתב שכל אלו התמונות המבוארים בב"י לא לעכוב נאמר רק למצוה, ומה שאינו מבואר בתלמוד אינו מעכב, ופוק חזי כתב ספרדי הנקרא וועליש יש בהם כמה שינוים נגד המבואר בב"י עיי"ש, וכ"כ במהדו"ת יור"ד סי' קע"א עיי"ש.

"ובאמת להדיא איתא בטור יור"ד סי' רע"ד מתשובות הרא"ש, צורת האותיות אינן שוות בכל המדינות הרבה משונה כתב ארצנו מכתב הארץ הזאת ואין פסול בזה השינוי רק שלא יעשה ההי"ן חתי"ן ביתי"ן כפי"ן כמו שמפורש בגמ' עיי"ש, הרי רק בשינוי לדמיון לאות אחרת מיפסל. וכן ברמב"ם פ"א מתפילין הי"ט, צריך ליזהר בצורת האותיות שלא תדמה היו"ד לוא"ו וכו' עיי"ש, והוא מה שנזכר בש"ס שבת דף ק"ג ע"ב, דמיירי דייקא בשינויים דדמיון אות לאות הא לאו הכי לא מיפסל. וע"ע ברמב"ם פ"י מס"ת ה"א, שחשב בהכ' דברים שפוסל ס"ת, שנפסדה צורת אות

1. אבל בחי' הרמב"ן לשבת מנה שלושתם: ס"ת, תפילין ומזוזה.

אחת עד שלא תקרא כל עיקר או תדמה לאות אחרת עיי"ש, הרי דווקא בכה"ג נפסל. וא"כ צ"ב מ"ש הברכ"י לפסול מכתב ספרדי לאשכנזי, הרי אינו שינוי לצורת אות אחר, שבודאי לא הוה שנפסדה צורת האות שלא תקרא כל עיקר, וגם לא הוה כצורת אות אחרת, ולא מוזכר הקפידא בתלמוד.

"ובדעת קדושים הל' תפילין סי' ל"ו ריש סק"א כתב, דמ"ש השע"ת מהברכ"י י"ל **דהוא רק בשי"ן אחד כרעא אם האשכנזים משנים ר"ל שהשינוי במידי דקפידא** עיי"ש, והיינו שג"כ נזכר בש"ס שמה בשבת דף ק"ד ע"א שיקרא אחדא כרעיה קאי אמת מלבן לבוני עיי"ש, א"כ להדע"ק בשינוי הצורה שעדיין ניכר האות ולא נשתנה לדמיון אחר גם למהר"מ בן חביב אינו מענכב.

"ב) ואף לגבי השי"ן כשלא נכתב אחד כרעא, עיין בפמ"ג או"ח סי' ל"ב בא"א בסופו אות שי"ן, שאינו יודע אם יש עיכוב או לאו מגמ' שהביאו שיקרא לא קאי עיי"ש, ואא"ז בד"ח (=**דברי חיים**) ח"ב יו"ד סי' קל"ג כתב שודאי פסול, והגם שהפמ"ג מסופק בדיעבד אולי ספיקו כיון דבגמ' שמה שי"ן אחד כרעא, והוי דומיא למה דאמרינן בגמ' שם מ"ט פתוח רגל הקו"ף, ואפ"ה מכשיר מהרי"ק ז"ל בשורש צ"ח [ענף ג'] דס"ל דזה רק לכתחלה לא בדיעבד, והגאון הרמ"ע בתשובה [סי' ל"ו] מחו להו אמוחא וס"ל לפסול אפי' בדיעבד, ולזה גם בשי"ן פסול עיי"ש. וצ"ב בכוונת קדשו של אא"ז, שהרי בפמ"ג להדיא שנקט מגמ' שהביאו שקר לא קאי, ומה זה שייך להך דקו"ף...

"ג) ובהך דשיקרא אחד כרעא קאי, עיין במהרש"א בח"א שם שקאי על הקו"ף, שבצורתה מאריך למטה יותר מרי"ש והשי"ן, והיינו הרגל האחד שהוא כרעא דקו"ף עיי"ש.

וי"ל דהכי ס"ל לבעלי כתב וועליש שכותבין השי"ן רחב למטה ולא מחודד, דס"ל דהש"ס קאי להקו"ף ולא להשי"ן ודו"ק"...

עולה מדבריו שנוטה להחמיר באות שי"ן לפחות לאשכנזים שתהיה כתובה חדה ולא שטוחה בתחתיתה. וכן נראה מדבריו בסימן הבא (או"ח סי' לה).

ז. בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' ג) **האריך להראות שמסורות הכתיבה האשכנזית והספרדית שתיהן נכונות וראויות ולכן אין לפסול שום כתיבה אם היא עפ"י מסורת כתיבת הסופרים, והאריך בכך כיד ה' הטובה עליו. וסיים דבריו:** "ורק למצוה מן המובחר יש להקפיד שהספרדים יניחו תפילין שנכתבו כפי מסורת אבותיהם, בכתיבה הספרדית, כשם שמדקדקים בנוסח התפלה להתפלל כנוסח אבותיהם, משום ואל תטוש תורת אמך. וכן להיפך, האשכנזים יניחו תפילין כפי מסורת אבותיהם בכתיבה אשכנזית, וכן יהדרו לקרות בספר התורה שנכתב בכתב אשכנזי, וכמו שפסק הגאון רבי יצחק דוב במברגר בשו"ת יד הלוי (**חלק יורה דעה סימן קנט**). וכיוצא בזה כתב הגאון הראשון לציון בשו"ת משפטי עוזיאל (**חלק יורה דעה סימן יז**), שבבית הכנסת של ספרדים ראוי להם להשתדל להשיג ספר תורה בכתב ספרדי, שלא לשנות ממנהג אבותיהם. (**וראה עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"א סימן עד**). אולם כל זה הוא רק להידור מצוה, אבל כשאין אפשרות לכך, יש להכשיר הספרי תורה בין לאשכנזים ובין לספרדים. והוא הדין בענין התפילין, שאין השינוי בצורת האותיות פוסל כלל, כי כולם יסודותם בהררי קודש, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם".

מסקנה

נראה למעשה, שמן הראוי לבני אשכנז להדר אחר ס"ת אשכנזי לקריאת פר' זכור ובדיעבד לפי רוב הפוסקים עלתה להם הקריאה אף בס"ת ספרדי[2].

סימן כ

כהן פצוע דכא או כרות שפכה

שאלה

כהן שמחמת טיפול רפואי אינו יכול להוליד כאחד האדם, אבל יכול להוליד ע"י פעולת הרופאים אשר נוטלים את הזרע מהאשך ומפרים בו את האשה. האם נחשב לפצו"ד או כרו"ש או שנחשב לכהן רגיל? ועפי"ז איזו אשה מותר לשאת רק גיורת או שאר פסולי יחוס או רק מאותן המותרות לבוא בקהל? כמו"כ מה דין זרעו?

תשובה

א. התשובה לשאלות אלו תלויה בהגדרה ההלכתית של פצו"ד או כר"ש.

פסק בשולחן ערוך (אה"ע סי' ה ס"ב): "פצוע דכא, כל שנפצעו הביצים שלו. וכרות שפכה, כל שנכרת הגיד שלו. ובשלשה אברים אפשר שיפסל הזכר, בגיד ובביצים ובשבילים שבהם מתבשל שכבת זרע, והם הנקראים חוטי ביצים. וכיון שנפצע אחד משלשה איברים אלו או נכרת או נידך (פי' נתמעך מענין פצוע דכא) (דברים כג, ב), הרי זה פסול. כיצד, נפצע הגיד או נידך, או שנכרתה הענטרה או למעלה מהענטרה, פסול. ואם נכרת מראש הענטרה ונשתייר ממנה אפי' כחוט השערה מוקף לכל הגיד, כשר".

ובהלכות הבאות מפרט השו"ע איזו פגיעה בכל אחד מאברי ההולדה מחשיבתו כפצו"ד או כרו"ש. לא בואר בדברי השו"ע האם גדר הפגיעה הוא שאינו יכול להוליד או שאפילו יכול להוליד נחשב בגדרו ההלכתי לפצו"ד או כרו"ש.

ב. כתב על כך הבית שמואל (סי' ה ס"ק ג): "ובא' מכל אלו בחזקת שאינו מוליד הוא ואם נשא אשה והוליד בנים בידוע שאינן בניו והם בחזקת ממזרים כ"כ בש"ג בשם ריא"ז משמע דהם ודאי ממזרים, וכ"כ המרדכי והסמ"ג והטור בשם רא"מ בניקב אלא רי"ו נתיב כ"ג ח"ד פסק בניקב הביצים הם ספק ממזרים, ובש"ס משמע ניקב בכלל נפצע וכ"כ ברי"ו שם ובסמ"ג כתב דהוא

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: וחזי לאיצטרופי דנ' קצת דדעת הרמב"ם דקריאת פ' זכור מדאורייתא היא כשהולכים להלחם בעמלק (כמו שהאו"ש מפרש דקריאת פרשת פרה דאורייתא היא כשעושים פרה אדומה). ואולי היינו דכתיב וישמע שאול את העם. ונ' דזה עשה גם מרדכי לפני שנקהלו ישראל בי"ג באדר להלחם בבני המן. ולזכר זה תקן שיקראו הפרשה כל שנה לפני פורים, דהא מוכח בגמ' דזו תקנת מרדכי ואסתר, דילפינן לה מ"נזכרים ונעשים" (מגילה ל' ע"א).

בכלל נכרת ועיין בפי' מהר"א שטיין, ולדעת כמה פוסקים אין רפואה לכרות שפכה ואפילו לדידן דקי"ל ניקב הוא פסול ואיתא בש"ס ניקב ונסתם כשר ש"מ דיש לו רפואה וכן פצו"ד מ"מ נראה אם הוליד לא תלינן שנתרפא אא"כ בידוע שנתרפא".

עולה מתוך דברי הבי"ש שפצו"ד אינו מוליד, וכן כתב בס' זרע יצחק (לומברוזו, יבמות עח ע"ב): "ואין להקשות לפ"ז גם מפצוע דכא הול"ל דור עשירי די"ל דשאני הני **דאין ראויין להוליד כלל** ולכך פסל הכתוב ואיך שייך למכתב דור עשירי תרתי דסתרן". **וכן בערוך לנר** (יבמות מד ע"א): "ופצוע דכא וכרות שפכה לא שייך ולד פגום דאין ראוי להוליד".

ג. ומצאתי שדן בכך בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ב סי' ג) **וכתב:** "עכ"פ לדינא אין מקום לומר דיש פצו"ד שמוליד לשום מ"ד, וגם לא מסתבר כלל לומר שאיכא מיעוט דמולידין, כיון שרב אמר שודאי זנתה אשתו ואם היה אף מיעוט המולידין היה לו להכשיר הולד כדאשכחן דמכשרינן אף במיעוט רחוק כהא דילדה אשתו לסוף יב"ח משהלך בעלה למדה"י (יבמות) בדף פ' שודאי הוא רק מיעוט רחוק אלא ודאי דליכא כלל פצו"ד שמוליד. וכן הא מפורש בתוס' וברא"ש שמוכיחין ממה שמולידין בנ"א שכורתין מהן ביצה אחת שכשרין לקהל והרמב"ן שפוסל כתב דלא הולידו וחזר על בניהם מאין הם, **וכן הוא משמעות כל דברי רבותינו הראשונים**, ודלא כהלבוש שכתב בשם יש אומרים דבביצה אחת אף שמוליד הוא באיסור לאו דפצו"ד שהוא נגד פשטות הגמ' ונגד רבותינו הראשונים, ועיין בחת"ס אה"ע סימן י"ז שביטל דבריו וכתב 'דבר זה לא נתבאר ולא יתבאר'. והגאון ריעב"ץ בספר אגרת בקורת שעוד תמה מנלן דגם להמסקנא פצוע אינו מוליד – אינו כלום, ותמוה מאד על גאון כמותו שכתב דברים שאינם נכונים וא"א להעלות על הדעת אף לאומרן בעלמא וכ"ש שלא שייך למיתמה על דברים ברורים של רבותינו. וכן מש"כ דאולי הוא רק על ענין הרוב אין לחוש לזה לדינא כדבארתי. ועיין בירושלמי שר' יוסי בי ר' בון הוכיח שהוא מאותו מקום כרבא משום שלא מנה בו דורות וחזינן מזה שלא נבטלו דברי רבא והוא כדבארתי".

א"כ מסקנתו החותכת של האג"מ שכרו"ש ופצו"ד אינם מולידים כלל, וא"כ אם הם מולידים אינם בגדר כרו"ש ופצו"ד ודינם כיחוסם.

ד. אלא שהוקשה לאג"מ הא חזינן שבאותם מומים שהוגדרו בש"ס ופוסקים ככרו"ש ופצו"ד באים רופאים ומרפאים והרופאים עצמם עושים בדיקות שעפ"י דינא דגמרא מחשיבות אותו כפצו"ד וכרו"ש. על כך עונה האג"מ שנשתנו הטבעים, ועל כן הוא דן: "וא"כ אפשר שמה שהיה בזמן נתינת התורה פצוע שאינו מוליד נאסר לעולם אף כשישתנה הטבע ויוליד איזה ממיני פצוע, משום דנימא דמה שאינו מוליד אינו עיקר האיסור דהא פצו"ד בידי שמים כשר אף שאינו מוליד ואף שהחינוך מצוה תקנ"ט נתן טעם בשרשי המצוה שהוא למאס מעשה מלכי עכו"ם שמסרסין הזכרים למנותם שומרי הנשים שלא שייך זה בפצוע ביד"ש, כדמסיק ועם טענה זו נמצא טעם בחלוק האיסור בין הנפסד בידי אדם לנפסד ביד"ש, מ"מ אולי טעם זה אינו עיקר לדינא אלא נימא שהוא משום דלא זה שאינו מוליד ע"י זה הוא האיסור, אלא מה שהוא פצוע ודך וכרות בידי אדם הוא האיסור, ומה שאמרו

שאינו מוליד הוא רק סימן איזה פצוע ודך וכרות נאסרו שהוא אותו שלא מוליד ע"י זה, וא"כ היה הסימן על אלו שלא הולידו מחמת זה בזמן נתינת התורה, וכיון שכן נאסרו אלו לעולם אף כשישתנה ויולידו וכן להיפוך שיהיו מותרין אלו שהיו מולידין בזמן נתינת התורה אף כשישתנה ולא יולידו".

אולם הוא דוחה זאת וקובע שהגדר מדאורייתא לכרו"ש ופצו"ד הוא שאינם מולידים וסוג המום מסור בידי חכמים ולכן אם אנו רואים שמולידים סימן הוא שהשתנו הטבעים. ז"ל: "ולכן בפצוע דכא וכרות שפכה שלא מצינו שנאמרה הלכה מסיני מי הוא פצוע דכא וכרות שפכה, אלא שהדין דאורייתא הוא שמי שאינו מוליד ע"י פציעה ודיכה וכריתה הוא איסור הלאו ומסרה התורה לחכמים באומדנותם שיאמרו מי הוא מהם שאינו מוליד שלכן תלוי כשנשתנה הטבע במי שאינו מוליד באותו הזמן, ולכן כיון שניקבה הביצה באופן שהרופאים עושין אנו רואין שמולידין בזמננו **יש להכשירו**".

וכך הוא מסיק לדינא: "עכ"פ נתברר שאיסור פצו"ד הוא רק כשאינו מוליד, ואף כשבזמן נתינת התורה לא הוליד אם נשתנה הטבע ומוליד אינו באיסור פצו"ד".

ה. דברי האג"מ חולקים על דברי הג"ר חיים מצאנז שכתב בשו"ת דברי חיים (אה"ע ח"ב סי' לא):

"הנה מקודם דהא דאסרה התורה פצוע דכא וכרות שפכה לא מטעם שאינו מוליד **ורק גזירת הכתוב דפצוע דכא וכרות שפכה לא יבואו בקהל** והא ראיה דאמרינן בש"ס [יבמות ע"ה ע"ב] ודלמא הא דלא מני דורות משום דלא אסרה תורה דורות אלמא דפצוע דכא נאסר רק מגזירת הכתוב, ונהי דאחר כך מסקינן מדוכתי אחריני דפצוע דכא אינו מוליד וגם כי קים להו לרבנן דאינו מוליד אבל טעם איסורא אינו מחמת שאינו מוליד ורק גזירת הכתוב". **וחיזק דעתו בראיות מכמה מקומות בהמשך התשובה.**

ו. ויש להוסיף צד נוסף והוא: האם כהן זה הפך לפצו"ד או כרו"ש בידי אדם או בידי שמים שכן פסק השו"ע (אה"ע סי' ה ס"י): "כל פיסול שאמרו בענין זה, כשלא היה בידי שמים, כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו. אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא, או שנולד בלא ביצים, או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו איברים אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותו או כרתן, הרי זה כשר לבא בקהל, שכל אלו בידי שמים, להרמב"ם. אבל לרש"י והרא"ש לא מקרי בידי שמים אלא על ידי רעמים וברד או ממעי אמו, אבל ע"י חולי חשיב בידי אדם ופסול, וכתב הרא"ש דהכי משמע בירושלמי".

וכאן אם נחשב לבידי אדם הרי דינו כשאר פצו"ד וכרו"ש, אולם אם נחשב בידי שמים כגון ע"י חולי וכד' הרי מעמדו במחלוקת הראשונים המובאת בשו"ע. ולפי הרמב"ם ראוי לבא בקהל ולפי הרא"ש אסור לבא בקהל.

ונראה שהלכה כאן כרמב"ם כמוש"כ החלקת מחוקק (ס"ה ה), **וכן הגר"א** (ס"ק טז) **כתב על צירוף רש"י לדעה זאת שהיא אינה מוכרחת**[1]**, ואף הסמ"ג פסק כרמב"ם. וא"כ**

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים:** לא הבנתי.

כהן זה מותר לבוא בקהל ואסור לשאת גיורת כיון שנחשבת לזונה לגביו.

ז. אלא שכל דברינו עד עתה אינם מתאימים לשאלה המעשית. המדובר לפנינו שהכהן אינו יכול להוליד כדרך כל הארץ ביחסי אישות רגילים, ודרך הזרעת האשה היא בהפריה מלאכותית ע"י רופאים הנוטלים מזרע הבעל ומפרים ביצית מגוף האשה, או כאשר הביצית בתוך גופה, או בביצית שנלקחה מגופה כאשר לאחר שהביצית מופרית היא מוחזרת לגופה ומתפתחת שם לעוּבַּר. הן מתשובת הדברי חיים והן מהאג"מ נראה שכל דיונם בגדר פצו"ד וכרו"ש אשר יכולים או אינם יכולים להוליד כדרך כל הארץ, אבל מי שנחוצה לו לקיחת זרע ע"י רופאים והפריה מלאכותית נשאר בגדר פצו"ד וכרו"ש, ואע"פ שיכול להוליד באמצעים רפואיים שנתחדשו בימינו. ולכן אדם כזה אם הוא פצו"ד בידי אדם, אסור לבוא בקהל ויכול לשאת רק גיורת או נתינה. ואם הוא פצו"ד בידי שמים הרי הוא בקדושתו ואסור בנתינה ואם הוא כהן נראה שאסור בגיורת.

ח. לגבי זרעו של כהן פצו"ד בידי אדם שאסור לבא בקהל ונשא גיורת, והזרע ניטל ממנו באמצעים רפואיים ובו הזריעו את אשתו מה דין הבן.

ראשית צריך לדון האם בהפריה מלאכותית מזרע האב הוא מקבל את יחוסו של האב, ונראה כפי שהניחו רוב הפוסקים (עי' הר צבי על טור אה"ע) שאף בהפריה מלאכותית נשמר יחוסו של האב, ולכן כהן שהוליד בהפריה מלאכותית בנו כהן ואם האב לוי בנו מהפריה מלאכותית לוי.

ולכאורה זו סוגיה מפורשת ביבמות (עו ע"א): "בעו מיניה מרב ששת: פצוע דכא כהן, מהו בגיורת ומשוחררת? בקדושתיה קאי ואסיר, או דלמא לאו בקדושתיה קאי ושרי? א"ל רב ששת, תניתוה: פצוע דכא ישראל מותר בנתינה; ואי ס"ד בקדושתיה קאי, אקרי כאן: לא תתחתן בם". היינו לפי רב ששת כהן פצו"ד אינו בקדושתו. וממשיכה הסוגיא: "אמר רבא: אטו התם משום קדושה ולאו קדושה הוא? דלמא מוליד בן ואזיל פלח לעבודת כוכבים; וה"מ בהיותן עובדי כוכבים, כי מגיירי בישראל שרו, ורבנן הוא דגזרו בהו, וכי גזרו בהו רבנן — בהנך דבני אולודי, אבל האי דלאו בר אולודי — לא גזרו ביה רבנן. אלא מעתה, ממזר דבר אולודי הכי נמי דאסיר, והא תנן: ממזרים ונתינים — מותרים לבא זה בזה! אלא, כי גזור רבנן — בכשרים, בפסולים לא גזור רבנן. הדר אמר רבא: לאו מילתא היא, בהיותן עובדי כוכבים לית להו חתנות, נתגיירו אית להו חתנות".

היינו רבא בהו"א סבר לדחות שנתינים לאחר שהתגיירו מותרים לבוא בקהל ורק חכמים גזרו בהם לגבי כשרים והתירו לפסולים. ולמסקנה איסור החיתון בהם מן התורה ואם הותר כהן פצו"ד בפסולים הותר בכל הפסולים. וא"כ היה נראה שאין לפצו"ד שום קדושה ואינו ככהן כלל.

וכך משמע מלשון הטור (אה"ע סי' ה): "פצוע דכא וכרות שפכה אסורים לישא

תשובת המחבר: אף שהשו"ע כתב שרש"י סבר כרא"ש, כתב הגר"א שמדברי רש"י אין הוכחה שסבר כך להלכה, עי"ש בביאור הגר"א.

ישראלית ומותרים בגיורת ומשוחררת ואפי' כהן פצוע דכא וכן מותרים בנתינה. והרמב"ם כתב שאינו מותר אלא בנתינה ובספקות אבל אסור בממזרת שהוא דאורייתא ואינו נראה דהא דשרי בנתינה דריש לה מקרא לא יבא ממזר בקהל ה' דהיינו בישראל לא יבא אבל באחריני שרי ואין חילוק". **ולפי הרמב"ם ועוד ראשונים** (בעל המאור ביבמות) **נראה שיש בו קדושה.**

וכן כתב היש"ש (פ"ח סי' יח) **כטור:** "מסקנא, בין ישראל, **בין כהן פצוע דכא מותרים בכל הפסולים שבעולם**, ואף בממזרת, דהא שוי ליה כהן לישראל בכה"ג, ונתינה אסורה מן התורה בגירותה, ולוקה עליה, וכ"ד הרמב"ן (מלחמות, כ"ד ע"ב בדפי הרי"ף) והרשב"א (ע"ח ע"ב, ד"ה נתינים)".

וכן לשון השו"ע, שכתב (אה"ע סי' ה ס"א): "פצוע דכא וכרות שפכה אסורים לישא ישראלית ומותרים בגיורת ומשוחררת. **ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת, לפי שאינו בקדושתו.** ואפילו נתינה או אחת מהספקות מותרת לו, הואיל ופצוע דכא אסור לבא בקהל לא גזרו על הנתינים ולא על הספיקות".

ט. אלא שנחלקו האחרונים האם כהן פצו"ד בידי אדם, אשר מותר בנתינה, נתחלל לגמרי מקדושת כהונה (חלקת מחוקק) **או שדינו ככהן וחולק במתנות כהונה ואסור להיטמא למתים** (בית שמואל ובית מאיר). **ומחלוקתם נובעת מהשאלה האם החילול מקדושתו הוא רק לגבי חיתון אבל נשארה עליו קדושת כהונה הכוללת, או שקדושתו לגמרי התחללה ודינו כישראל ללא יחוס. והנ"מ היא לגבי זרעו, שאם הוא בקדושת כהונתו הרי זרעו ככל כהן שבא על גיורת שהוא חלל. אבל אם בטלה ממנו קדושת כהונתו הרי אין כלל פסול בזרעו, ודינו כבן הגיורת שפסול לדון בדיני ממונות את ישראל ומותר בגרים, ופסול מלשמש דיין בדיני נפשות** (רמב"ם הל' סנהדרין פי"א הי"א).

ולדעה שהוא בקדושתו ובנו מהפריה מלאכותית מיוחס אחריו, נוצר מצב משונה שכיון שמותר בגיורת זרעו מהפריה מלאכותית יהיה חלל, ואעפ"כ נראה שלא נאסר לו להרבות חללים[2]! ולא יקשה והרי התורה התירה לו לשאת פסולות, שכן לפצו"ד לא היה זרעו אחריו וממילא לא עלתה השאלה.

ונראה שדין זרעו של פצו"ד בידי אדם

2. ולולא דמסתפינא הייתי מייעץ שבמקרים נדירים כגון אלו, לברור את זרעו כדי שיוליד רק בנות ספק חללות בלבד, שכן כתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ט הי"ד): "חלל שנשא כשרה זרעו ממנה חללים וכן בן בן בנו ואפילו אחר אלף דור, שבן החלל הזכר הוא חלל לעולם, ואם היתה בת אסורה היא לכהונה שהרי היא חללה, אבל ישראל שנשא חללה הולד כשר, לפיכך אם היתה בת הרי זו תנשא לכהונה לכתחלה". ומבואר שפסול ספק חללות בבנים הוא לעולם, ואילו בבנות אסורה בנישואין לכהנים בלבד, ובניה ובנותיה מישראל כשרים. ואע"פ שיש צד שלא כ"כ ראוי בברירת זרע, הדבר נעשה כבר עתה בהפריות מלאכותיות לשם הצלה מזרע פגום פזיולוגית, וכיון שהמצב ההלכתי מסובך, כדי שלא להרבות בפסולי חיתון עדיף לעשות זאת לכתחילה. ולגבי הבעיה שאם נגרום שלא יוליד בן לא יוכל לקיים מצות פו"ר, נראה לומר שמלבד שזוהי שאלה שנחלקו בה הפוסקים האם בהפריה מלאכותית מקיים פו"ר, סו"ס עומדת כנגדה שאלת הרביית חללים. וראוי צד זה להכריע.

ע"י הפריה מלאכותית מפסולות לכהונה כספק חלל ודינו כאמור ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"כ הי"ג): "מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד, אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחלצה ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת (לו) ספק חללה".

בכהונתו ואסור בפסולות ומותר רק בנשים שהותרו לכהנים. כהן פצו"ד בידי אדם אע"פ שיכול להוליד בהפריה מלאכותית דינו כפצו"ד ומותר בפסולות. ודינו, האם נתחלל לגמרי מקדושת כהונתו – במחלוקת הפוסקים, ולכן זרעו בהפריה מלאכותית מפסולות לכהונה הוא בספק חללות[3].

מסקנה

כהן פצו"ד בידי שמים הרי הוא

סימן כא

חשש מזוייף מתוכו בכותב בידיעה לבעולה מאתים

שאלה

ישראל שנשא אשה שכתובתה מצד הדין מנה וכתב לה בכתובתה מאתים בידיעה שהוא מוסיף לה, האם יכול לפסול את הכתובה בטענת 'מזוייף מתוכו' או כל טענה אחרת?

תשובה

א. בגיטין (ד ע"א): "מודה רבי אלעזר, במזוייף מתוכו שהוא פסול".

ופרש רש"י: "וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה היכא דליכא עדים כלל — כלומר כי לא חתימי סהדי עליה כלל שפיר טפי מהשתא דחתימי עליה ושלא לשמה דהוה ליה מזוייף מתוכו.

"במזוייף מתוכו — שחתם עליו קרוב או פסול או שלא לשמה".

היינו אם יש בגט דברים הפוסלים אותו אע"פ שללא כתיבה זו בגט הוא היה כשר כגון ללא עדים ואליבא דר"א שעדי מסירה כרתי בכ"ז הוא נפסל בגלל חשש מזוייף מתוכו.

וכ"כ רשב"ם (ב"ב קע ע"א): "מודה ר'

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: מעשה בכהן שנשא אשה שאינה מסוגלת ללדת, אבל הפרו את ביצתה מזרעו והשתילו במעי נכרית, ופסק מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שהולדות מתייחסים לעם ישראל, אבל לא רצה להכריע האם הם כהנים (ועל עצם המעשה הוא כעס). ולא זכיתי להבין מאי מספקא לי'.

אלעזר כו' — דדוקא גט שאין בו עדים כשר דאעדי מסירה קפיד רחמנא ומיהו אם חתמו שקר או עדים פסולים בתוך הגט הרי הוא פסול".

וכן בסנהדרין (כח ע"ב): "ההיא מתנתא דהוי חתימי עלה תרי גיסי. סבר רב יוסף לאכשורה. דאמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי. אמר ליה אביי: ממאי דרבי יוסי דמתניתין, דמכשר בגיסו? דילמא רבי יוסי דברייתא, דפסיל בגיסו? — לא סלקא דעתך, דאמר שמואל: כגון אנא ופנחס, דהוינן אחי וגיסי. אבל גיסי דעלמא — שפיר דמי. — ודילמא כגון אנא ופנחס — משום דגיסו קאמר! — אמר ליה: זיל קניה בעדי מסירה כרבי אלעזר. — והאמר רבי אבא: מודה רבי אלעזר במזויף מתוכו שהוא פסול! — אמר ליה: זיל, לא שבקי לי דאותביניה לך".

ב. כבר תוספות (גיטין ד ע"א ד"ה מודה) **הקשו:** "תימה לר"י מה ענין שלא לשמה למזוייף מתוכו שחתומים בו קרובין או פסולים דהתם בדין מיפסיל משום דלמא אתי למיסמך עילוייהו להשיאה או להוציא ממון על פיהם אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר כדאמר בפ' ארבעה אחין (יבמות דף לא:) נינחיה גבי עדים זימנין דחזו בכתבא ומסהדי ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, **אבל הכא שהעדים כשרים אלא שחתמו שלא לשמה מה תקלה יש בכך אם נסמוך עליהן** וליכא למימר דאי שרינן בחתמו שלא לשמה יבא להכשיר זימנין דיחתמו תחלה ויכתבו גט על גבי חתימתן והתם ליכא עדות כלל דאם כן מטעם זה גם בשאר שטרות היה לנו להצריך חתימה לשמה, ויש לומר דמ"מ איכא למיגזר חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה".

וכן כתב הרשב"א (גיטין ד ע"א) **על אותה שאלה:** "קשיא לן דלא שייך למימר מזוייף מתוכו אלא בשחתומין בו פסולי עדות כגיטי נשים שחתומין בו גוים כדאיתא לקמן או פסולי קורבא כההיא מתנתא דהוו חתימי עלה תרי גיסי בפ' זה בורר (כ"ח ב'), אבל כאן שעידיו כשרין אלא שלא חתמוהו לשמה ואף הן אינן צריכין לחתום לשמה מאי פסול איכא כיון דעדי חתימה לא כרתי, ותירצו בתוספות דכיון דלא נחתם לשמה חיישינן דילמא חתמו אנייר חלק ואח"כ כתבו עליו את הגט, וקשה דא"כ אף בשאר שטרות נצריך חתימה לשמה לצאת ידי חששא זו, ונשאר להם הענין בקושיא, ונראה דמשו"ה קרי ליה מזוייף מתוכו משום דלדידיה כתיבה לשמה בעי וחתימתן של עדים מכלל כתיבת הגט היא דפעמים שאין כאן עידי מסירה וגט זה מתקיים בחותמיו וכשר אף לר' אלעזר דמימר אמרינן כיון שנתקיים בחותמיו לאו מזוייף הוא ובודאי כדין נמסר ליה בפני שנים וכדין נעשה לשמה ובתלוש ובשאר תקוני הגט **וכיון דעידי חתימה משוו לה גט כשר בודאי מכלל כתיבת הגט הן**, והילכך כיון דחתימי עליה אי לא חתמי לשמה מזוייף מתוכו קרינן ליה, ותדע לך דהא גט שחותמיו גוים כשר לר"ש ואמרינן ירד ר"ש לשיטתו של ר"א דאמר עדי מסירה כרתי ואקשינן והאמר רבא מודה ר"א במזוייף מתוכו שהוא פסול ופרקינן הב"ע בשמות מובהקים כלומר דלא אתי למיסמך עלייהו **אלמא כל שאין סומכין עליהן ואין מכשירין הגט על חתימתן לא חיישינן אי חתמי לשמה או לא דלאו מכללו של גט הן...**".

מבואר שחשש מזוייף מתוכו הוא מעין חשש מחזי כשיקרא בתוך הגט עצמו כאשר

מתוך השטר עולה פסול, אבל כאשר אין הפסול מתוכו, במקום שאין חשש ולא ילמדו ממנו אין פסול מזוייף מתוכו.

ג. הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"ז) לימד שכל מקום שאמר בהלכות גירושין שהגט בטל פירושו שאינו כלום וממילא אם הלכה ונישאה בו בניה מהשני ממזרים. לעומת זאת אם כתב שהגט פסול כוונתו שהוא פסול מדרבנן וא"כ בדיעבד אין בניה משני ממזרים.

ולגבי פסול מזוייף מתוכו כתב (הל' גירושין פ"א הי"ז): "היו עדיו מתוכו פסולין אפילו אחד פסול ואחד כשר ונתנו לה בפני שני עדים כשרין הרי זה פסול שנמצא כמזוייף מתוכו".

וכן בהלכות גירושין (פ"ג ה"ח) כתב הרמב"ם: "סופר שכתב הגט לשמו ולשמה כהלכתו וחתמו העדים שלא לשמה הואיל ומסרו לה בעדים הרי זה גט [אלא שהוא פסול **ולמה אינו בטל**] לפי שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם. יש מי שאומר שאם חתמו העדים שלא לשמה הואיל והוא כמזוייף מתוכו הרי זה גט בטל, וכן אם היה אחד מעדיו פסול או שהיה בו עד אחד בלבד כשר אע"פ שנמסר בעדים הרי זה גט בטל, ולא יראה לי דבר זה אלא כמזוייף לא מזוייף ודאי והואיל ונמסר בעדים כשרים **הרי זה פסול מדבריהם**".

וכתבו נושאי הכלים לרמב"ם, ועפ"י דבריהם בישועות מלכו (אה"ע סי עד): "והנה כתבתי במכתבי הקודם דלדעת קצת פוסקים במזוייף מתוכו הגט בטל, ולכאורה נראה כן מדברי התוס' בסוגי' דאומר אמרו... והנה דעת קצת פוסקים הללו מבואר ברי"ף ור"מ ז"ל בפ"ב מה' גירושין ה"ח **שדעת הגאון דבמזויף מתוכו בטל מד"ת** אף דבאין בו עידי חתימה כשר אפילו מדרבנן".

נראה שרוב הפוסקים הכריעו כרמב"ם שהפסול מדרבנן בלבד. ולכן כיון שהוא חשש מדרבנן בלבד מובן שבמקום שצד הפסול בדבר בולט אין לחוש למזוייף מתוכו כדברי הרמב"ן (גיטין פו ע"ב): "דודאי מזוייף מתוכו אין כאן **דכל שפסולו ניכר מתוכו** אין לחוש בו דהא ידיע מילתא לכל מאן דמטי שטרא לידיה ולא אתי למסמך עליה דהכא לאו עליה חתימי סהדי".

ד. כתב הרמב"ם בהלכות עדות (פי"ד ה"ו): "שטר שיש בו שני עדים בלבד ושניהם קרובים זה לזה או אחד משניהם פסול בעבירה, אע"פ שמסר לו השטר בפני עדים כשרים הרי הוא כחרס מפני שהוא מזוייף מתוכו".

היינו, מהפסול מדרבנן בענייני גיטין למד הרמב"ם לענייני שטרות בכלל לדין מזוייף מתוכו. וכ"כ האורחות חיים (הל' עדויות אות ג).

ה. בראשונים השתמשו בפסול זה בכמה עניינים.

בהגהות מיימוניות (הל' אישות פ"י ה"ז) לאחר דיון ארוך אם כתובָּה מן התורה או מדרבנן כתב: "והנה מורי רבינו ז"ל כתב בתשובה על כתובת בתולה שכתב בה דחזו ליכי מדרבנן שמזוייפת מתוכה ופסולה וכתב דגרע טפי מאילו לא נכתב לה שום כתובה ע"כ".

ובאור זרוע (ח"ד סנהדרין סי' עז): "כתב הרב ר' אליעזר בר' שמשון זצ"ל. על שטר שהיה כתו' בו בד' בשבת בכ"ב לירח תשרי ונמצא שאינו מכוון בימים לפי שמראש השנה של אותה שנה אירע ביום ב' וד' בשבת לאו היינו כ"ב בחדש אלא כ"ד וגם שכ"ב בחדש יום שמיני עצרת הוא שאין ישראל כותבין.

וכן שטר שכתו׳ בב׳ בשבת בז׳ לירח מרחשון גם זה אין נכון. ונראה לי דאינם נפסלים בכך דתניא שטר שזמנו כתו׳ בשבת או בעשרה בתשרי מאוחר הוא וכשר. והאי שטרא אע״ג שזמנו כתו׳ ביום שמיני עצרת כשר. ואם מפני שד׳ בשבת היה כ״ב לחדש בהכי נמי לא פסלינן ליה דיש לומר הסופר טעה לפי שלא ידע בעיבור החדש ובקיבועו. וכדתנן אחד אומר בשנים ואחד אומר בשלשה עדותן קיימת שזה יודע בעיבור החדש וזה אינו יודע. ואם מפני שיש כאן טעות ב׳ ימים יש לומר בב׳ עיבורים טעה (אי נמי) לפי ששני ימי ראש השנה קדושה אחת הן וכיומא אריכתא דמי וסבר דהכי נמי לענין החדש. ונמצא שאין כאן טעות אלא יום אחד. וממחרת החדש שהוא נמי מחרת יו״ט התחיל למנות וזהו יום ד׳. ולפיכך נשלמו לו בב׳ בחדש יום ד׳ בשבת[1]. ולעולם בכי האי גוונא לא פסלי׳ שטרא מכיון שעיקר השטר כתוב כהלכתו ומקויים בעדים כשרים. וכ״ש הוא אם בעדות נפש דכתי׳ והצילו העדה עדותן מצטרפת. בדין ממון לא כ״ש. ולגבי עדות נפש נמי תנן בדיקות בזמן שמכחישות זו את זו עדותן בטילה. וגבי עדות ממון אמר רב יהודה עדות המכחשת זא״ז בבדיקות כשרה בדיני ממונות. ואף על גב דאמר רבי יוחנן עד כמה עד רובו של חדש. הא במסקנא סלקא שמעתא לעולם אימא לך ברובא נמי לא ידע. ותנא תונא שטרי חוב המוקדמין פסולין וקיימא לן משום פסידא דלקוחות הוא דפסלי להו אבל משום זמן השטר הנכתב שלא כדת אינו פסול. וה״נ כיון דבטעות ההוא יומא ליכא פסידא. ולא איירי אין כאן בית מיחוש וכשר. ותניא שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה כו׳ דכל לגבי דיני ממונות תלינן לטעות דזמן השטר בכל מה שיכולין לתלות כדי להכשירו והכי נמי איתא בפר״ח זצ״ל וכן ראינו הלכה למעשה בימי רבינו יב״א הלוי בשטר שבא לפניו והיה כתוב ביום ל׳ של אדר והכשירו. הוא וכל שאר רבותי׳ שבמגנצא וכל הדור ההוא מההיא מתני׳ דזה אינו יודע בעיבורו של חדש. ע״כ דברי הרב רבי אלעזר בר׳ שמשון זצ״ל. וחלק עליו רבי׳ תם זצ״ל ופסל את השטר מפני שזמנו כתוב בד׳ בשבת בכ״ב לירח תשרי והלא כ״ב בתשרי הוא יום טוב עצרת ועוד אם ביום ד׳ חל יום כ״ב נמצאת אומ׳ שחל תשרי באד״ו וכשתימצי לומר דשנת תתצ״ג חל ראש השנה בב׳ בשבת א״כ שטר זה מזוייף שד׳ בשבת של אותו תשרי אינו כ״ב בחדש אלא יום ב׳ בשבת הוא כ״ב בחדש. ועוד שכ״ב הוא יום טוב האחרון ולמחרתו שמחת תורה ומרחשון של אותו שנה חל בג״ד. וז׳ שלו כתוב ג׳ בשבת ובאותו שטר כתו׳ בו בב׳ בשבת בז׳ במרחשון היה לו לכתוב ומזוייפין הן מתוכם ופסולין ותליית ידיעת עיבורא של חדש אינה ראיה שלא על פי הראיה אנו מקדשין ואפילו מקדשין לא תלינן אלא בחד לגבי חבריה ובשטרא לא תלינן דא״כ לא נחקר בב״ד והך דל׳ באדר דילמא העיבור הוה. אי נמי ל׳ באדר לישנא מעליא טפי מהנך זיופי. ועוד הרב אטו כיפי תלא לה. ע״כ דברי ר״ת זצ״ל. וכן רבינו יצחק בר מרדכי זצ״ל והרב ר׳ משה בר יואל

1. **הערת הרה״ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** וכי לא ידע הסופר מתי יום הכפורים ומתי סוכות?

זצ"ל פסלו את השטר מפני שהזמן נכתב בטעות שכת' בד' בשבת בכ"ב לירח תשרי שנת תתצ"ג לבריאת עולם וראש השנה של אותה שנה היה בב' בשבת הרי כ"ב חל בב' בשבת וטעו בב' ימים. ואין במה לתלות טעות אם נאמר טעו בעיבור החדש שהיו סבורים למנות מיום שני של ראש השנה שהוא יום ל"א לחדש. ויום ראשון למלאות אלול ולעברו בכ"ג בתשרי. בד' בשבת היה להם לכתוב וזה אין לומר שטעו לקבוע חדש אחד ב' ימים שהוא ל"ב לירח אלול שבזה אין בני אדם טועין לקבוע חדש ביום ל"ב לחדש שזה לא נעשה לעולם".

ובשו"ת מהר"י מברונא (סי' פ) **דן בכתובה אשר נכתב בה:** "בשישי בשבת בחמשה יום לחדש פ' ורצה ר' אליה לפסלו". **וענה:** "ונ"ל דאין כאן בית מיחוש אע"ג דכל למטה מעשרה לשון רבים וה"ל למכתב ימים אין קפידא דמוכח דר"ל ה' ימים בחדש פ' וא"א לפרשו בע"א, ובריש פ' דע"ז כתב המרדכי דאם דילג האלפים והמאות ולא כתב רק פרט קטן סגי בכך. ועוד כתב בא"ז דאם דלגו חמשת לגמרי ולא כתבו רק אלפים כשר וכ"ש הכא, ואף בגט בפ' המגרש בגט שהובא מהגר דשינה כמה מילי ממה שנוהגים לכתוב מ"מ אכשר ליה כיון דמוכח פירושו וביאורו, ואף לענין דיני ממונות מוכח בפ' גט פשוט דאפי' לא כתבו רק ראשי תיבות כגון ח"מ ר"ת חתומי מטה או קפ"ל מעות וכה"ג כשר גמור ומפקינן ביה ממונא, וה"ה בכתובה, ולא שייך לומר דהוי מזוייף מתוכו דמה זיוף שייך הכא אטו אי כתב חמש ימים וה"ל למיכתב בלשון זכר חמשה או גבי שנים כתב חמשה שנים (דהא פסול) [דניפסול] בזה כתובה או שטר אע"ג דמוכח כוונתו מתוכו לא תהא כזאת בישראל דא"כ ננעלת דלת בפני לווין, דאין לך שטר מתוקן בלשון זכר או נקבה, כ"ש הכא דיום לשון מעליא הוא".

ובפסקי דין — ירושלים (דיני ממונות ובירורי יוחסין ז עמ' תקכד-תקכה) **הביאו:** "וראה בסדר הגט למהר"י מינץ סי' קג שכתב: ששאלת מה בגר המגרש, נראה דהוה צריך לכתוב בן א"א ולא בן אברהם סתם, דמיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו". **ועוד הביא:** "וכ"כ בשו"ת שמש ומגן ח"ג סי' נא שגר שכתב שם אביו הישראל, ולא כתב בן א"א הוי מזוייף מתוכו, וראוי לכתוב גט אחר". **והקפידא הגדולה בשמות היא דוקא בגיטי נשים אבל לא בשאר שטרות. וכך כתב בשו"ת משיב דבר** (ח"ד סי' נז): "הא מיהא למדנו מדעת המחבר, שבעיר שכותבין נהר א"צ כלל לכתוב בארות ומעינות שאין בהם סימן, וה"ה בעיר דיתבא על כיף ימא, וא"כ אע"ג שאנו נוהגין כהרמ"א דכותבין מכ"מ כל סיפוקי העיר, **מכ"מ אין לפסול הגט ע"י שינוי, דכל שאין צורך לכתוב אם שינה כשר** כמבואר בשו"ע שם ס"ב, ונהי דאם לא היה בעיר שום סימן רק בארות או מעינות, והוא שינה לכתוב את מיעוטי דמיעוטי והניח העיקר כתב מהרי"ק דיש פוסלין משום דהוי כמזויף מתוכו, מכ"מ בעיר דיהבי בה סימן יפה דיתבא על כיף ימא, שוב אין לחוש על שינוי והכל יודעים שמה שנמצא בגיטין על מי בארות הוא משום שמכבר היו כותבין כן, וגם מי יכול לדעת בכרך גדול, אם עדיין אין משתמשים לכביסה ולשתית בהמות מאותן הבארות שהיה מכבר, ע"כ אין לפסול ח"ו הגיטין שמכבר"...

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רפד) **כתב:** "ועיין בס' מנחת פתים כאן כ' דאין חשש במה שכותבים וקנינא בתופס הכתובה לפני מעשה הקנין כיון דעכ"פ קודם שחתמו הי'

הקנין והרי הוא כשאר תופסי שטרות, ואם כותבים וקנינא ולא עשו הקנין פסול כמזויף מתוכו, אעפ"י שאין הקנין מעכב, אם א"ל כתובו וחתומו כנ"ל, מכ"מ אם כבר כתב וקנינא צריך עכ"פ לעשות הקנין"[2].

ה. אולם לגבי השאלה שלפנינו, הנה הוא כותב לה בידיעתו, ולכן נראה שאין זה מזוייף מתוכו. כך כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' קיח): "בדבר כתיבת הכתובה אין צורך להגיד למסדר הקידושין, כי מאחר שהחתן יחתום על הכתובה **הרי הסכים לכתובת בתולה** ושוב ליכא קפידא ומחוייב בכתובת בתולה אף אם באמת אינה בתולה אם לא הטעתה אותו, מאחר דרצה להתחייב בכתובת בתולה לא גרע מתוספת כתובה, וכשניסת להבועל עצמו יותר נכון לכתוב כתובת בתולה ולכתוב בתולתא והטעם מבואר בתשובותי באגרות משה חלק אה"ע סימן ק"א ויפה עשה הרב ההוא, אך גם בבעולה מאחֵר אם נבעלה מישראל כשר שכשרה לכהונה שאינו נוגע לענין איסור אלא לענין סך הממון, **אם החתן יודע ורוצה בכתובת בתולה יכולים לכתוב כתובת בתולה**, וממילא אין לגלות זה להמסדר קידושין ולא לשום אדם כדכתבתי לעיל".

משמע מדברי האג"מ שאפילו מוזכר בכתובה שהיא בתולה וידוע לחתן שאינה כן, ואעפ"כ ברצונו לכתוב לה כך – אין זה מזוייף מתוכו. וכיון שהרב מסדר הקידושין אינו יודע כלל ממצבה, נראה שבכתובה כתוב נוסח רגיל של כתובת בתולה ומוזכר בה שהיא בתולה, אע"פ שהחתן והכלה יודעים שאינה בתולה. ומשמע שאם אין זה נוגע לאיסור חיתון אין זה פוגם בגוף הכתובה לגבות ממנה בעתיד, אע"פ שיש פרטים שידוע לחתן ולכלה שאינם אמת!

וכך כתב בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' קא): "בדבר אחד שנשא אשה בערכאות ואחר זמן רב בא לקדשה כדת משה וישראל שנסתפק כתר"ה איזה כתובה צריך לכתוב לה אם מנה או מאתים. הנכון לע"ד שכתובתה בסתמא מאתים כאשר אבאר בעה"י".

ומסיק האג"מ: "ונמצא לדינא להב"ש ולמה שבארתי לטעם ראשון יש לה רק מנה אבל לתוס' יבמות ומסתבר דגם להרמב"ם והטור הוא כן כתובתה מאתים. ולטעם הפרישה נמי אם חשבו בעת שנשאה בערכאות לישא גם כדת משה וישראל כתובתה מאתים כמו בקטן ואם אח"כ נמלך לשוב בתשובה ולישא כדמו"י יש לה להפרישה רק מנה. לכן כיון שעל הב"ש חולקין הט"ז והח"מ ומסתבר כותייהו ומתוס' יבמות ראיה כטעם ב' שכתבתי יש להורות בצוה לכתוב כתובה סתם שיכתבו כתובת בתולה. ולרוחא דמלתא אם אפשר יש לשאלו בפירוש ולהודיעו שיותר נכון לכתוב כתובת בתולה ואם א"א לשאלו יכתבו כתובת בתולה בעצמם ויש לכתוב גם תיבת מדאורייתא אם יש לחוש לקפידא כדכתבתי. ואם אפשר לכתוב פלניתא דא כדכתב החת"ס בסי' קל"ג במפותה ודאי טוב אך אם יש לחוש לקפידא **יכולין לכתוב גם בתולתא**

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: צ"ע דכיון דהבעל אמר לחתום הוי כהודאת בע"ד דהוה קנין, וכמו שעדים כותבים שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו ולא ראו הלואה ואינם יודעים אם היתה, דגדר שטר הוא עדאה על הודאת בע"ד.

דא כיון שיש לפרש שהוא על עת שנשאה בתחלה. ומוהר בתוליכי ודאי יש לכתוב כיון שהחיוב דמאתים הוא מצד שהיתה בתולה בעת שלקחה בערכאות[3]. זהו הנלע"ד למעשה[4]".

מסקנה

אם החתן יודע שאין הכלה בתולה ואעפ"כ רוצה שכתובתה תהא כדוגמת בתולה מותר לכתוב בכתובה שכתובתה מאתים ואף לכתוב שהיא בתולה, ולא יוכל החתן בעתיד לפסול את הכתובה בטענת מזוייף מתוכו או כל טענה אחרת מותר ורצוי לכתוב כרגיל.

סימן כב

טבילת נדה ביום השביעי

שאלה

האם מותר לאשה שליל טבילתה חל בליל שבת והיא מתגוררת בישוב אשר אין בו מקוה טהרה (כגון חלק מישובי המגורשים מגוש קטיף), לטבול ביום השביעי מבעוד יום במקוה טהרה בישוב סמוך, על-מנת שתהא מותרת לבעלה בלילה?

תשובה

א. כדי לברר את הדברים היטב נביא בקצרה את דברי הרמב"ן בהלכות נדה (פרק א[1], הובאו בהקדמת החכמת אדם לדיני נדה

3. כך סיכם את תשובת האג"מ הרב יוסף הורוביץ:
א. אם נבעלה מהחתן ישנן דעות שאפילו לכתחילה כתובתה מאתיים ולכן ודאי מותר ורצוי לכתוב כרגיל.
ב. אם נבעלה מאדם אחר ולא נפסלה לכהונה, כתובתה מנה, ואעפ"כ אם רוצה החתן לתת לה כבתולה יכול לכתוב ככל בתולה כי ניתן לפרש "מוהר **בתולייכי דחזי** ליכי" ע"פ רצוני, ואין כאן "שיקרא".
ג. אם נפסלה לכהונה כגון שנבעלה לגוי או לחלל או לממזר אסור לכתוב בכתובה "בתולה" כי יבואו להתירה לכהן אם תתאלמן על סמך תואר זה.
ונלענ"ד שגם במצב השני לא ראוי לחזור שוב ושוב על הביטוי 'בתולתא' (וצבי בתולתא, וקנינא לבתולתא) כי כאשר לא מדובר על הסכום אין כאן אלא שקר ומדוע לכתוב ולשנן ולשלש שקר זה.

4. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: גם אדמו"ר הגרשז"א זללה"ה הורה דאם רוצה רשאי לכתוב כתובת בתולתא, ולענ"ד הטעם כנ"ל. ולא שמעתי מאדמו"ר לחלק בין נבעלה לכשר או לפסול.

1. בחרתי במספר סעיפים מדבריו הקשורים לשאלתנו והרוצה ללמוד את הדברים בשורשם יעיין בהל' נדה לרמב"ן ובחכמת אדם.

כלל קז):

"א. הנדה האמורה בתורה כל שראתה דם בבשרה ממקור דמיה בין שלא ראתה אלא טפה אחת כחרדל או פחות מיכן בין שהיתה שופעת דם שבעה ימים ופסקה בסוף יום שביעי דין אחד הוא וטובלת בלילה שהוא ליל שמיני וטהורה לבעלה, וזו היא נדה האמורה בתורה שנאמר שבעת ימים תהיה בנדתה. חזרה וראתה מליל שמיני ואילך זו היא הנקראת זבה שנאמר ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה מפי השמועה למדו ימים רבים שלשה לומר שאם ראתה אחר זמן נדתה או סמוך לנדתה שלשה ימים רצופים שבכל יום תראה דם אפילו טפה פחותה מן החרדל ה"ז זבה גדולה, ומאחר שתפסוק ראייתה צריכה לספור שבעה ימים נקיים חוץ מן היום שפוסקת בו וטובלת ביום שביעי לספירתה מאחר שתנץ החמה וטהורה לביתה שנאמר וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר.

"ב. כל חייבי טבילות טבילתן ביום ספירתן מאחר הנץ החמה מיד, חוץ מנדה ויולדת שטבילתן בלילה שלאחר ספירה שנאמר בנדה שבעת ימים תהיה בנדתה השבעה כולן בנדות, וכן יולדת זכר בליל שמיני ויולדת נקבה בליל ט"ו שהיולדת כנדה כמו שיתבאר.

"ג. אע"פ שטובלת ביום ספירתה בין בשני בין בשלישי לאחר שתנץ החמה מיד והרי היא טהורה, אינה משמשת כל היום מפני שהיא תלויה שמא תראה ותסתור כדין זבה גדולה.

"טו. כשנתמעט לבן של חכמים מפני כובד הגלות ותכיפת הצרות חששו שמא יבאו לטעות בדבר שזדונו כרת שהרי אפשר שתראה האשה בימי נדתה שבעה ימים ויהיה של ששה דם טהור ושל יום השביעי דם טמא וסבורה לטבול בלילה והיא צריכה לישב עוד ששה ימים. ואפילו היתה מראה דם לחכם גדול ובקי אפשר שתטעה בעצמה במנין הנדות והזיבה, הרי שראתה בסוף י"א מימי הזיבה ומחרתו וטעתה והיתה סבורה שראיה ראשונה בימי הנדות ומונה ממנה ואינה ראויה למנות אלא מיום המחרת שבו התחילה נדותה.

"טז. לפיכך עמד רבינו הקדוש ותיקן שכל אשה שתראה יום אחד תספור ששה נקיים ואם ראתה שנים תספור ששה נקיים והן, ואם ראתה שלשה תשב שבעה נקיים, ובכל ימים שתראה כך היא נידונת ואינה צריכה להראות דם לחכם ולא למנות ימי נדות וזיבה.

"יז. אע"פ שזו התקנה אין בה בית מיחוש החמירו בנות ישראל על עצמן שאפילו ראתה יום אחד דם טיפה כל שהיא ופסק הדם סופרת לה שבעה נקיים, בין שראתה בעת נדתה בין שראתה יום אחד או שנים או השבעה כולן או יותר משיפסוק הדם סופרת שבעה נקיים כדין זבה גדולה.

"יח. ומפני מה החמירו בנות ישראל על עצמן כך כדי שיהיו בכל זמן מונות מנין אחד ולא תשתנה מנהגן בין ראיה אחת לג' ימים, הרי שראתה שלשה ונעשית זבה התחילה וספרה עד ששה נקיים וראתה בשביעי טפה כחרדל ודאי צריכה לישב עליה שבעה נקיים, ויש שאינן בקיאות בין תחלת ראיה לסתירת הספירה ויבא הדבר לידי טעות.

"יט. חומרא זו שנהגו בנות ישראל הוכשרה בעיני החכמים ועשו אותה כהלכה פסוקה בכל מקום, לפיכך אסור לאדם להקל בה

ראשו לעולם[2].

"כ. אע"פ שדין הזבה לטבול ביום שביעי מאחר שתנץ החמה גזרו חכמים שלא יהו עושות כן כדי שלא יהו משמשות ביומן ויהא להן תרבות רעה שמא תראה ותסתור אלא טובלת בלילה שהוא תחלת שמיני ואם עברה וטבלה ביום שביעי אינה צריכה לחזור ולטבול, ויש מן הגאונים שהורה שלא עלתה לה טבילה, ולא יראה לי זה".

ב. כשנמצה את דברי הרמב"ן לענייננו, עולה **שבזמנו** היו שתי תקנות אחר דין תורה אשר נועדו כדי להרחיק את בנות ישראל מטעות. הראשונה תקנת רבי יהודה הנשיא שאם ראתה יום או יומיים תספור עוד ששה ימים נקיים ובכך מותרת לטבילה בין אם היא נדה ובין אם היא זבה קטנה, ואם תראה שלשה ימים, מחשש שהיא זבה גדולה, תספור אחרי כן שבעה נקיים. תקנה שניה היתה שבנות ישראל החמירו על עצמן שסופרות שבעה נקיים לאחר יום שסיימה לראות, בין אם ראתה טיפת דם ובין אם ראתה יום או יותר. ובכך החמירו בנות ישראל על עצמן יותר מתקנת רבי שאף אם ראתה פחות מג' ימים שומרת שבעה נקיים ואח"כ תטבול ותיטהר. זה היה הדין בימי הרמב"ן. השו"ע והרמ"א (סי' קצו סי"א) הביאו את מנהגן של הנשים שאינן מתחילות למנות ימי ליבון אלא לאחר ארבעה ימים (לפי השו"ע) או חמישה וששה ימים (לפי הרמ"א), אפילו ראתה רק יום אחד, מהטעם של פולטת ש"ז.

יוצא שכל אשה שטובלת היא ספק זבה ספק נדה, ואם היא נדה טבילתה שלא בזמנה שכן נדה סופרת מראייתה הראשונה שבעה ימים ואח"כ טובלת, ובימינו אינה טובלת בפחות מאחד עשר יום (לחלק מהספרדים ארבעה ועוד שבעה). אם היא זבה גדולה, אם סופרת ימי ליבון מייד לאחר ימי טומאה טובלת בזמנה לאחר שבעה נקיים.

ג. לגבי זמן טבילה כתב הרמב"ן שזמן טבילת זבה ביום וזמן טבילת נדה בלילה, וכל התקנות היו לגבי נדה ועל כן השאירו את זמן טבילת נדה ללילה ולא ליום. וכך כתב הראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סי' א ד"ה הדין הוא): "והשתא שווינהו לכולהו נשי דחזיאן זבות גמורות לספירת שבעה נקיים, **אבל טבילתן מיהא כטבילת הנדה** ואין טובלות אלא בליל שמיני". ואע"פ שמעיקר הדין היה ניתן שתטבול ביום השביעי כדין זבה שהרי אין לנו טבילות נדה בזמנה, בכ"ז מחשש שמא תשמש עם בעלה ואח"כ תראה ונמצא ששמשו בטומאה, אסרו חכמים על טבילה ביום השביעי.

מסקנת הרמב"ן בסוף הפרק (שהובא לעיל) נובעת מסוגיית הגמרא בנדה (סז ע"ב).

ד. וז"ל הגמרא: "אמר רב: נדה בזמנה — אינה טובלת אלא בלילה, ושלא בזמנה — טובלת בין ביום בין בלילה. רבי יוחנן אמר: בין בזמנה בין שלא בזמנה — אינה טובלת

2. ברכות (לא ע"א): "תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה. והיכי דמי הלכה פסוקה? אמר אביי: כי הא דרבי זירא, דאמר רבי זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל — יושבות עליה שבעה נקיים".

אלא בלילה, משום סרך בתה. ואף רב הדר ביה, דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: נדה, בין בזמנה בין שלא בזמנה — אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה. אתקין רב אידי בנרש למטבל ביומא דתמניא, משום אריותא. רב אחא בר יעקב בפפוניא משום גנבי. רב יהודה בפומבדיתא משום צנה. רבא במחוזא משום אבולאי. אמר ליה רב פפא לרבא ולאביי: מכדי האידנא כולהו ספק זבות שוינהו רבנן, ליטבלינהו ביממא דשביעאה? משום דרבי שמעון, דתניא (ויקרא ט"ו) אחר תטהר — אחר אחר לכולן, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן. ר' שמעון אומר: אחר תטהר — אחר מעשה תטהר. אבל אמרו חכמים: אסור לעשות כן, שמא תבא לידי ספק".

ופרש רש"י:

"בזמנה — בשביעי ובנדה דאורייתא קמיירי שלא ספרה ז' נקיים.

"בלילה — דכתיב בה (ויקרא טו) תהיה בנדתה תהא בנדתה כל ז'.

"שלא בזמנה — בשמיני.

"משום סרך בתה — שנוהגת אחריה לטבול ביום ואפילו בזמנה ואתיא לידי כרת ולא ידעה דאמה בשמיני הוא דטבלה ביום.

"אבולאי — שוערי העיר ועובדי כוכבים הן ל"א בנינים של מערות היו בדרך בית הטבילה ואם תפול שם תסתכן.

"ספק זבות שוינהו — שאפילו נדה סופרת ז' נקיים דהחמירו על עצמן כדר' זירא.

"ליטבלה ביממא — דשבעה ממה נפשך אם נדה היא הרי יום טבילתה יותר מז' לראייתה ואם זבה היא טובלת זבה ביום.

"אחר מעשה — כיון שספרה מקצת היום של ז' תטהר ע"י טבילה.

לידי ספק — שמא תשמש בו ביום ותראה מיד לאחר תשמיש ונמצא סותרת כל שלפניה וטבילתה פסולה".

מפירוש רש"י מתבאר שהמחלוקת בין רב לר' יוחנן היתה בנדה לפי דין דאורייתא כאשר חכמים אסרו אף בטבילת נדה שלא בזמנה לטבול ביום משום סרך בתה. שאלת רב פפא היא לאחר תקנת רבי ואולי אף לאחר מימרת ר"ז, ובה ניתנת סיבה אחרת לאיסור טבילה ביום השביעי שמא תשמש ותראה ותסתור ספירתה. הלימוד של ר"ש הוא בזבה, והועבר אף לנדה אע"פ שלאחר התקנות כולן ספק זבות. וקצת משמע שאביי רבא ורב פפא לא חששו בימינו לאחר שעשאון כספק זבה לחשש סרך בתה. אלא שעפי"ז דעת אותם אמוראים שתקנו טבילה ביום השמיני מחמת אונסים לא תהא מובנת, מדוע הם חששו לבעית סרך בתה אף לאחר שעשאון כספק זבות. ובהמשך נתרץ זאת.

ה. הרא"ש (נדה הל' מקוואות סי' לו) **מסיק לאחר שמביא את הסוגיא: "הלכך האידנא לא טבלי ביום כלל ביום השביעי** משום דר' שמעון. בשמיני ובתשיעי משום סרך בתה שהיא סוברת שאמה טובלת ביום השביעי ותעשה גם היא כן ותבא לידי ספק. ואין לומר דלא שייך סרך בתה אלא לדידהו שהיו נוהגין כדין נדה דאורייתא ואיכא למיחש שמא תטבול בתה בשביעי לנדתה ביום וטבילה זו כמאן דליתא דמיא. אבל משום סרך בתה שתטבול בשביעי האידנא דמדרבנן בעלמא הוא לא חיישי, הא ליתא! הא רבא במחוזא תקין משום אבולאי למיטבל ביממא דתמניא ואי לאו משום אבולאי הוה אסור משום סרך בתה ובימיו כבר פשטה תקנתא דר' זירא. כדאמר ליה רב פפא לרבא מכדי האידנא כולהו ספק זבות

וכו'. ורשב"ם היה מחמיר שלא תטבול עד שתחשך. ור"ת היה אומר שאין צריך להחמיר כל כך רק שתטבול סמוך לחשיכה ותבא לביתה משחשיכה ואז ליכא למיחש לסרך בתה".

למדנו מדברי הרא"ש שמשתמש בשני הטעמים לאסור טבילה ביום. את טעמו של ר"ש הוא נוטל כדי לאסור טבילה ביום השביעי בימינו ולאחר גזירות חז"ל (רבי ור' זירא). **ובטעם של סרך בתה שהוא היה הטעם המוקדם משתמש מיום השמיני והלאה. ואע"פ שטעם זה ניתן לגבי נדה ולא לגבי זבה בכ"ז הוא מוכיח שהאמוראים המאוחרים אף לאחר שפשטה תקנת ר"ז חשו לכך אע"פ שכולן ספק זבות. וכן כתב המאירי:** "ואחר שכן אף ביום שמיני אסור מכח תקנה ישנה של סרך בתה שמא סבורה היא ששביעי היא ולמדה הימנה לטבול בשביעי ותשמש ביומה".

עוד השמיענו הרא"ש מחלוקת בין רשב"ם לר"ת בחשש סרך בתה, האם נחוץ שתחל טבילתה אחר חשיכה או די בכך שתחזור לביתה מחשיכה ותטבול סמוך לחשיכה. וכן כתבו תוס' (נדה שם ד"ה משום סרך בתה).

ו. הברייתא שהגמרא מביאה מדברי ר"ש מקורה מהספרא (סוף פרשת מצורע, פרשת זבים פרשה ה פרק י אות ב): "ר' שמעון אומר ואחר תטהר אחר המעשה תטהר, כיון שטבלה טהורה להתעסק בטהרות אבל אמרו חכמים לא תעשה כן שלא תבא לידי ספק". **בתו"כ בניגוד לגמרא מבואר שהחשש אינו של תשמיש אלא של עיסוק בטהרות, ולכן דחו חכמים את טבילתה.**

הראשונים מעוררים את השאלה מה אסר ר"ש והסיקו מכך להלכה.

תוס' (שם ד"ה אבל אמרו) **הסיקו שהמדובר על איסור טבילה ביום השביעי. והוקשתה לו סוגיא בפ' המפלת ממנה משמע שטבילה מותרת ורק תשמיש אסור, ותרץ אותה עפ"י דעתו.**

הרמב"ן (חידושים, נדה סז ע"ב) **הביא את דעת תוס' לאסור טבילה ביום השביעי ואח"כ דעה נוספת:** "ואחרים פירשו דרב פפי **לאו אטבילה בלחוד** פריך אלא ליטבלו ביממא דשביעי ויהיו מותרות לבעליהן קאמר שהרי מקצת היום בספירת הזבה ככולו הוא, ומתרץ לה משום דר"ש דאמר אסור לעשות כן להחזיק עצמה בטהורה לאחר ספירה מיד כלומר אסור שתשמש ותעסוק בטהרות שמא תראה ותסתור, וראיה לפירוש זה מה שאמרו בסוף המפלת (כ"ט, ב') בעשרים וחד תשמש ר' שמעון היא דאמר אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תבא לידי הספק, הא טובלת אפילו לר' שמעון, ואסורה לשמש הא לרבנן מותרת אפילו לשמש, אלמא איסורא דר"ש בתשמיש בלחוד היא, ור"ש עצמו ז"ל כך כתב שם ר"ש היא דאמר בת"כ אסור לעשות כן לשמש זבה ביום טבילתה, ובודאי דהתם בת"כ מוכח כן דקתני כיון שטבלה טהורה להתעסק בטהרות אבל אמרו חכמים לא תעשה כן שלא תבא לידי הספק וש"מ דאסור לעשות כן אעסק טהרות קאי וה"ה לתשמיש ולא אטבילה קאי, **ולפי הפירוש הזה מקילין ואומרים דהאידנא טובלות הן ביום וליכא סרך בתה כלל**".

מתבאר מדבריו שעפ"י שיטה זו לא חששו כלל לסרך בתה וכל חששו של ר"ש הוא לתשמיש ולטהרות אבל לא לטבילה.

ממשיך הרמב"ן: "**ובודאי שזה הפירוש הוא הנכון** דר"ש לא אסר אלא להחזיק עצמה כטהורה לטהרות אי נמי לתשמיש".

אולם הרמב"ן פסק למעשה עפ"י התנהגות האמוראים שחוששים לסרך בתה, אע"פ שמשמעות הסוגיא אינה כן. וז"ל: "אבל שנקל לומר שיהו טובלות ביום אינו נראה, דהא רבא דשרא במחוזא משום אבולאי הא לאו הכי אסור בתר חומרא דר' זירא הוה דקאמר ליה רב פפי מכדי האידנא כולהו ספק זיבות שויתינהו, ומשמע נמי דאהדא דתקין תקנתא ושרא משום אבולאי פריך ליה למה לי אבולאי כולהו נמי ליטבלן ביומא דז', אלמא לרבא אית ליה משום סרך ואפילו לבתר חומרא, והכי פירכיה אפילו לטבול ולהתירן לבעלן יהיו מותרות, ומתרצינן להתירן אי אפשר משום דר' שמעון וכיון דאסורות לטהרות ולבעלה אין טובלות אלא בלילה ואפילו בשמיני משום סרך בתה שמא תטבול ותטהר כאמה, דודאי כשם שהיא נסרכת אחר אמה בטבילה (דנדה) נסרכת אחריה בתשמיש גופיה, וא"ת תשמיש גופיה גזירה דרבנן ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה, כיון דבא לידי איסור דכרת גזרינן". **וכן כתב הרשב"א בשם הרמב"ן.**

הר"ן (שבועות ו ע"א מדפי הרי"ף) **כתב שמסוגיית טועה** (נדה כט ע"ב) **עולה בבירור שלא אסר ר"ש אלא תשמיש או עיסוק בטהרות וכן מוכיח מתו"כ. ואעפ"כ מסיק:** "אפ"ה קא אמרינן דכיון דר"ש אסר תשמיש **אנן נמי אסרינן טבילה משום לתא דתשמיש**". ומביא הר"ן את דעת הרז"ה **אשר סובר שאין חוששים כלל לסרך בתה בימינו אלא שאסורה בתשמיש מדר"ש. ומעיר שדבריו אינם נהירים. כמו"כ מביא את דעת השאילתות דרב אחאי גאון** (פר' אחרי מות שאילתא צו) **אשר כתב:** "ואי טבלה ביממא דשבעה **לא עלתה לה טבילה** דתניא כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה"[3]. **וכותב שזו אף דעת הראב"ד ומעיר:** "אבל הרמב"ן והרשב"א ז"ל כתבו דאפילו בשביעי עלתה לה טבילה בדיעבד".

ז. דעת הרז"ה הובאה בהשגתו לספר בעלי הנפש לראב"ד (סי' א אות א): "כתב הרב (=ראב"ד) א"ר יוחנן נדה בין בזמנה בין שלא בזמנה לא תטבול אלא בלילה משום סרך בתה. ואני אומר שלא נאמרה שמועה זו אלא בזמן שהיו בנות ישראל עומדות על דין תורה, **אבל בזמן הזה שהן כלן ספק זבות אין לחוש לסרך בתה וטובלת לז' לספירתה שהוא שמיני לראיתה, ואפילו ביום.** ואסורה לשמש עד הערב משום דר"ש".

והובאה דעתו אף במאירי: "ומכל מקום יש מפרשים לטבלן ביממא, לישנא מעלייא,

3. הרז"ה בהשגותיו לבעלי הנפש התייחס לדברי השאילתות וז"ל: "ודבריו מפורשים לכל מבין שהוא פתח בדרבנן וסיים בדאוריתא. וכי אפשר לומר שתעלה על דעת הגאון שאם טבלה ביום שביעי דספירת נקיים שלא תעלה לה טבילה, הא מהיכא תיתי, אלא בעל כרחך פתח בדרבנן וסיים בדאוריתא. גם מדברי הרב אלפסי בהלכותיו אין להביא ראיה לאיסור, שהוא כתב בהלכות הכל כסדר הגמרא, ולא שיהא הכל נוהג בזמן הזה, אלא כדי שיהיו הדברים ברורים ומפורשים, שאם היה כותב העיקר בכל מקום, העיקר הנוהג בלבד, ומניח את שאינו נוהג, היו ברוב המקומות הדברים סתומים ומתערבבים ולא היו מבוארים ומרווחים. ועוד דהא אמר ליה רבא לרב פפא על הא דר' זירא דגמרא בנות ישראל הן החמירו על עצמן חומרא היא היכא דאחמור אחמור היכא דלא אחמור לא אחמור".

כלומר שתטבול בשביעי ותשמש לאלתר, ותירץ שאסורה לשמש שלא תבא לידי ספק, ר"ל לראות ולסתור, הא מכל מקום לטבול מיהא בשביעי בזמן הזה מיהא מותר אף לכתחילה, וכן כתבוה גדולי הראשונים שבגירונדא".

ונראה שאע"פ שהראשונים הסיקו למעשה כנגד דעת הרז"ה, על אף שהודו לו בפירוש הסוגיא, דעת הרז"ה יכולה להיות סניף נכון להתיר בשעת הדחק — כדי להתיר אשה לבעלה — לטבול ביום השביעי ובלבד שלא תגיע לחשש תשמיש עד הלילה, ויבואר לקמן.

ראשון נוסף שאינו חושש לגזירת סרך בתה הוא הראבי"ה. וכך כתב (ח"א מסכת נדה סי' קצ): "הילכך נראה לי דבזמן הזה ביום שביעי **אסורה לטבול לכתחילה** משום דר' שמעון, אבל ביום שמיני, דהיינו יום שלאחר שבעה נקיים, יכולה לטבול לכתחילה אפילו בלא אונס וצינה וגנבי, דמשום דר' שמעון ליכא למגזר, וכל שכן דמשום סרך בתה שמא [תטבול ביום שביעי ליכא למיגזר, שאפילו אם תטבול בשביעי] ליכא אלא גזירה דר' שמעון, **והיא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה,** כיון שלא ראינו הך גזירה בתלמוד. ואפי' ביום שביעי פירשנו דלא שייך הך גזירה, כל שכן בזמן הזה ביום שמיני דליכא למגזר, כדפרישית, ולא שייך למגזר אטו יום שביעי אלא בנדה דאורייתא, דאז אינה זמן טבילתה אפילו מדאורייתא וקיימא בכרת. **ואם טבלה ביום שביעי [ל]נקיים שהוא שמיני מראייה בדיעבד, ולא ראתה בו ביום, נראה לי דמותרת לבעלה בלילה,** דדוקא לכתחילה אסורה לטבול שמא תשמש בו ביום ותראה, אבל בדיעבד מותרת לאחר שיעבור היום, שהרי עיקר זמן טבילתה הוא היום, אם לא מפני גזירה. אבל קודם ז' נקיים לא מהניא טבילה אפילו לא ראתה, כדפרישית לעיל. וראיה דתנן.... הלכך נראה לי דביום שביעי דוקא אי טבלה שריא בדיעבד, אבל קודם לכן לאו. ומפני ששמעתי מסתפקין בדברים הללו כתבתי עניות דעתי. אב"י העזר"י".

ח. הובאה לעיל דעת ר"ת שחשש סרך בתה הוא דוקא כשטבילתה בעוד היום גדול אבל אם טובלת סמוך לחשיכה ובאה לביתה בחשיכה אין חשש זה. מלשון הרא"ש ניתן היה לומר שחלקו דוקא ביום השמיני והלאה, וכן כתב הטור (יו"ד סי' קצז). **אולם ראשונים אחרים** (מבית מדרשו של רש"י) **התירו בדרך זו אף ביום השביעי.**

כך כתב בספר האורה (חלק ב' [א] הלכות נדה לרבינו שלמה ז"ל ד"ה נדה דאורייתא): "אמר רב נדה בין בזמנה בין שלא בזמנה לא תטבול אלא בלילה, משום סרך בתה, ורב אידי בר אבין אטביל ביומא דתמניא משום אריוותא. ורב אחא בר יעקב משום גנבי, ורב יהודה משום צינה, ורבה משום אבילאי, והאידנא נמי איכא למיעבד הכי היכא דאיכא סכנתא, והיכא דליכא סכנתא לא תטבול אלא בלילה, **מכל מקום אינה צריכה להמתין עד צאת הכוכבים. דמאי ניחוש בה שמא תבוא לידי הספק הואיל ומחשיך ובא, אין לחוש אפילו טובלת בשביעי**".

וכן במחזור ויטרי (סי' תצט ד"ה נידה שפסקה): "והיכא דליכא סכנה לא תטבול אלא בלילה ומ"מ [אינה] צריכה להמתין עד צאת הכוכבים ויכולה לטבול קודם שתחשך סמוך לשקיעת החמה. דמאי ניחוש בה משום ספק זבה הואיל ומחשיך ובא אין לחוש **אפי' טובלת בשביעי**".

ונראה לענ"ד לפרש שלר"ת וסיעתו

מתפרשת הסוגיא כפירוש רש"י ותקנת סרך בתה היא בעיקר בדאורייתא, ולאחר ששוינהו כספק זבות כל החשש הוא לתשמיש קודם הלילה, וע"כ התירו שתבוא לביתה אחר חשיכה, ורק בתור מעלה מיוחדת אסרו טבילה בשמיני ביום מחשש סרך בתה, ואולי אף זאת רק לאחר שהתירו טבילה ביום השביעי מחשש שבתה תטעה בין שביעי לשמיני.

נראה איפוא, מדבריהם, שבימינו אם נצרכת לטבילה ביום השביעי ניתן להתיר לה לטבול סמוך לחשיכה ואין לחוש מחמת סרך בתה ואפילו ביום השביעי. וכן נראה מדברי ר"ת בספר הישר (חלק התשובות, סימן מה אות ב).

ט. אמנם הב"י (יו"ד סי' קצז אות ג) **לאחר שהביא את דעת הרשב"א והרז"ה, סיכם:** "וכבר כתבתי בסימן קפ"ג שדעת כל הפוסקים שאסורה לטבול ביום שביעי לכתחלה ולא ראיתי חולק בדבר אלא הרז"ה וכבר דחה הרשב"א דבריו".

עוד מסכם הב"י ביחס לגזירת סרך בתה: "ומ"ש ולא עוד אלא אפילו רוצה להמתין עד יום שמיני או יום תשיעי לטבול אינה יכולה משום סרך בתה. כלומר אינה יכולה לטבול ביום משום סרך בתה. כבר נתבאר בסמוך דבגמרא אמרינן דגזרינן הכי בנדה שלא בזמנה וסובר רבינו דבנשי דידן נמי דספק זבות שוינהו רבנן גזרינן הכי וכן כתבו התוספות (סז: ד"ה משום) והרא"ש (הל' מקואות סי' לו) והביאו ראיה לדבר, וכן דעת הרשב"א בתורת הבית וכן נראה מדברי הרמב"ם בפרק י"א (ה"ד) וכן כתבו שם הגהות (אות א) בשם ספר התרומה (סי' קא) והמצות (סמ"ג לאוין קיא לח:) וכן דעת הר"ן בפרק ב' דשבועות (ו. ד"ה אבל אמרו) וכן כתב רבינו ירוחם (נכ"ו ח"ב דף רכא ע"ד) וז"ל: ואפילו בשמיני ובתשיעי או ביותר אסרו חכמים שלא תטבול אלא בלילה משום סרך בתה. ודלא כראבי"ה (נדה סי' קצ) ורבינו שמחה שכתבו ההגהות (שם) בשמם דאין שייך לחוש האידנא משום סרך בתה שהרי אפילו תטעה בתה לטבול ביום סלקא לה טבילה".

עוד מביא הב"י את מחלוקת ר"ת והרשב"ם, והביא שבראשונים שתי הבנות לדברי רשב"ם האחת שלא תצא מביתה קודם חשיכה, והשניה שלא תטבול קודם חשיכה וסיים: "וכתב סמ"ג ומורי כתב שנכון להחמיר כרבינו שמואל".

בשולחן ערוך (יו"ד סי' קצז) **פסק כרמב"ן והרשב"א ואסר לטבול ביום השביעי** (ס"ג) **וכתב שאם עברה וטבלה בשביעי עלתה לה טבילה דלא כרב אחאי גאון** (ס"ה) **והוסיף הרמ"א** (שם): "ומכל מקום לא תשמש אפילו בשמיני עד הלילה, ותסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה (ב"י בשם האגור)".

י. הש"ך (סי' קצז ס"ק ו) **פסק לחומרא:** "משמע אפילו שתטבול סמוך לחשכה ותבא לביתה משתחשך אסור כדעת רשב"ם וסייעתו שכתבו הפוסקים שנכון להחמיר כדבריו, **כתב הב"ח דאפילו ללכת מביתה לבית הטבילה מבע"י אסור** והיינו כשהאשה רוחצת וחופפת בביתה והולכת למקום טבילה אבל כשיש מרחץ ובית הטבילה במקום אחד ואשה הולכת מבע"י למרחץ שעה או שתים קודם חשכה ובאה לביתה אחר חשכה אע"פ שהמרחץ ובית הטבילה קרוב וסמוך לביתה אין כאן משום סרך בתה דהבת יודעת שהיא שוהה ברחיצה וחפיפה במרחץ ואינה טובלת אלא משחשכה עכ"ל. מיהו באגור כתוב שהמנהג באשכנז סמוך לחשכה עכ"ל, ואפשר דס"ל כר"ת וסייעתו

דמותר לטבול סמוך לחשכה רק שתבא לביתה משתחשך וכמדומה לי שכן נוהגים מ"מ יש להחמיר מיהו נראה דהיינו דוקא ביום ח' דאסור משום סרך בתה לחוד ובכה"ג מיקל ר"ת סמוך לחשכה **אבל ביום ז' אין לטבול כלל סמוך לחשכה ויש למחות ביד העושות כן**".

יא. בסדרי טהרה (סי' קצז ס"ק ט) **האריך להוכיח שדעת ר"ת להקל אף ביום השביעי שתטבול לפני חשיכה ותבוא לביתה עם חשיכה ושאין לחוש לסרך בתה, וכן הוכיח מתוס' בנדה. ופסק שמשום ביטול מצות עונה מקילים לטבול ביום השביעי עפ"י תנאיו של ר"ת. וכן הביא משו"ת עבודת הגרשוני וז"ל:** "ומטעם זה החזיק הוראת חכם אחד שהורה שתטבול בשביעי סמוך לחשיכה ותבוא לביתה משתחשך לפי שהיה במקום שאין הנשים יכולות לטבול בתחילת הלילה אע"ג דאפשר לה לטבול ביום השמיני... מ"מ כיון **דאיכא ביטול עונה לילה** אחד אם תטבול בשמיני מש"ה מותר לטבול בשביעי סמוך לחשיכה הואיל דליכא אלא חששא דסרך בתה דחינן לחששא זו משום מצות עונה אחת כי ביטול מצות עונה אחת נמי אונס הוא".

ובפתחי תשובה (יו"ד סי' קצז ס"ק ט) **הביאו והוסיף:** "עבה"ט מ"ש מיהו באגור כתב כו' מיהו נראה דהיינו דוקא כו' ועי' בס"ט סק"ט מ"ש בזה בשם תשובת חמדת צבי סי' י"א ועה"ג סי' כ' והסכים עמהם. ועי' בתשו' ח"ס סי' קצ"ז שהאריך בזה ובסוף כתב וז"ל הנה הגאון ס"ט החליט קולא זו לחלוטין דבמקום ביטול עונה לטבול ביום ז' ולא תבא לביתה עד שחשיכה. **והיות הגזירה רק רחוקה ומילי דרבנן וביטול מצוה פ"ו הקילו הגאונים ומי יבא אחריהם ח"ו אפילו להחמיר**. אך עכ"פ נ"ל שתשהה האשה בהליכה ממקוה לביתה עד הלילה, אבל אינו מועיל מה שתלך לבית חברתה באותה העיר, כי מה לי בית זה או זה ולא ניתנו דבריהם לשיעורים כאלה וכן יש להוכיח מפשטות הסוגיא כמובן ומ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה והמקיל לא הפסיד עכ"ל[4]". **וכן בשיורי טהרה** (לבעל ס"ט הובא במהדורת טלמן) **התיר טבילה מחמת אונס סמוך לחשיכה ביום השביעי לפי שיטת ר"ת שמעיקרא לא חושש לסרך בתה.**

יב. אמנם יש מן האחרונים שאסרו טבילה ביום השביעי אפילו קרוב לחשיכה. כן דברי הרשב"ש (שו"ת, סימן שכו): "והעולה מזה הוא, שביום ז' אסור לטבול ביום, וביום

4. המשך דברי הפתחי תשובה אף הם שייכים לענייננו: "וע"ש עוד על דברת הרב השואל בישוב שצריכות הנשים ליסע מהלך ג' שעות לטבול ובחזירתם בלילה איכא סכנות דרכים ומש"ה נהגו לטבול ביום ח' וחוזרים לביתם משחשיכה אמנם אם יחול יום ח' בשבת ע"כ תדחה הטבילה עד יום א' שהיא ט' לספירה ומתבטלות ב' עונות. ונתן הרב הנ"ל עצה ללמוד אותן הנשים להפסיק בטהרה ב"פ א' ביום ד' לראיה והשני ביום ה' כו' והוא ז"ל כתב לו שעצה נכונה הוא לכתחלה עכ"פ (לצאת גם דעות המחמירים) שתפסוק בטהרה גם ביום ד' סמוך לבה"ש הפונה ליום ה' לראיה ומ"מ לא תתחיל לספור אלא מיום ו' ואילך אחר פסיקת טהרה שנית סמוך לבה"ש הפונה ליום ו' לראיה ואז תטבול ביום ז' שחל בעש"ק ולא תבוא לביתה עד הלילה ליל ש"ק ומ"מ קשה הדבר איך תשהה כ"כ סמוך לשבת בדרך כי כבר כתבתי שאין נ"ל שום היתר במה שהיא בבית חברתה באותה העיר והחכם עיניו בראשו עכ"ד ע"ש".

שמיני לכתחלה אין לטבול, ואם הוא סמוך לחשכה אפילו לכתחלה יכולות לטבול, ואם אינן יכולות לחוף בלילה אלא ביום וחוששות שמא יתעסקו בשום דבר בין חפיפה לטבילה שנכון הדבר לטבול ביום".

בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רנ) **החמיר והתיר לה לטבול בשביעי סמוך לחשיכה רק אם מתעכבת במקוה עד בכדי שתטבול, ורק אז תבוא לביתה שאל"כ חוששים הן שמא תשמש והן לסרך בתה שתדע שאמה היתה במקוה לפני חשכה וטבלה מבעוד יום ושהתה בחזרתה, והיא תעשה כאִמה ותטבול ביום, ולא תשהה עד הלילה. ואלו דברי האבני נזר:**

"ב) ואחר המחילה מכ"ת נראה דשגגה הוא בידו דבכה"ג כשטובלת מבע"י ויש שהות לילך לביתה מבע"י אף שמתעכבת במרחץ אסור מדינא שמא תלך לביתה ותשמש. ומה לי אם הולכת לביתה ואינה משמשת. דאסור משום גזירה שמא תשמש. מה לי אם אינה הולכת לביתה דגזרינן שמא תלך ותשמש וכולה חדא גזירה היא. ולא התיר הב"י לטבול בעוד היום גדול אלא בשמיני דאין איסור אלא משום סרך בתה וכשהולכת לביתה משתחשך ליכא סרך בתה כלל. וכשהתיר עבוה"ג לטבול בשביעי סמוך לחשיכה היכא דאיכא אונס. היינו בסמוך לחשיכה דוקא. דאי אפשר לבוא לביתה עד שתחשך ואי אפשר שתבא לידי ספק. אבל בעוד היום גדול שאפשר שתבא לביתה מבע"י ודאי אסור שמא תלך לביתה ותשמש.

"ג) אולם כשביתה רחוק מבית הטבילה עד שאי אפשר לה לבוא לביתה עד שתחשך. בזה יש מקום להתיר היכא דאיכא אונס. דהיינו כשביתה רחוק מאוד עד שאם תטבול משחשיכה לא תוכל לבוא לביתה שהיא חוץ לתחום מבית הטבילה (=כגון בליל שבת). אבל היכא דליכא אונס פשיטא שאסור אפי' לדעת התוס' ואפי' בשמיני כדברי הב"ח. ואפי' באיכא אונס יש לעיין. דמשמע מהב"ח דמבעוד יום גדול אסור אפי' כשביתה קרוב וליכא סרך בתה משום דפעמים שביתה רחוק ותשער בתה שטבלה ביום. ע"כ אף כשביתה קרוב ומתעכבת במרחץ אסור. ה"ה לענין גוף הגזירה כיון דכשביתה קרוב אסור אפי' באיכא אונס לטבול מבע"י גדול. ה"ה כשביתה רחוק. ולא התיר בעל עבוה"ג באיכא אונס אלא סמוך לערב דאז לעולם אי אפשר שתבא לידי ספק ודו"ק.

"ד) **ולענין הלכה נלפע"ד שלא תטבול בשביעי מבע"י לעולם**. ואף כלה לא תטבול בשביעי מבע"י כדברי הש"ך סק"ט...

"ה) ומלבד זה נ"ל שאסורה לטבול כיון שאי אפשר לברך שמא תראה ותסתור וכמ"ש התוס' כתובות הטעם שאינה מברכת על ספירתה. ושתמתין עד הלילה ותברך אי אפשר כיון שאינה סמוך לטבילה אי אפשר לברך. ועיין במ"א סי' י"ט בענין ברכת השחיטה".

האבני נזר השאיר פתח קטן לטבילה ביום השביעי כדבריו, עם זאת חושש אף לברכה לבטלה.

יג. אחרוני דורנו נחלקו בשאלת הטבילה מבעוד יום בלילי שבתות. כך כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' ס): "הנה לטבול ביום ז' לעת ערב באופן שתבא לביתה אחר שתחשך שפליגי רבוותא בזה במקום אונס דלהש"ך סי' קצ"ז ס"ק י"א והב"ח אסורה דהרי אף בדיעבד סברי דטוב להחמיר דלא עלתה לה טבילה כמהרי"ל אבל לא כתב שטוב להחמיר אלא היכא דאפשר אבל עכ"פ לכתחלה אוסר הש"ך ואף לכלה שודאי לא

תבוא אל החתן עד הלילה כדכתב הרמ"א הא אוסר הש"ך שם סק"ט, וא"כ כ"ש לסתם נשי שרק צריכה להשתדל שלא לבא ברוב הפעמים שאין להתיר לדידיה אף כנזדמן באופן שודאי לא תבוא שהוא כשתטבול ממש איזה רגעים קודם שתחשך. **אבל פשוט שהוא משום דמפרשי מחלוקת דרשב"ם ור"ת ביום ח'** שכן משמע בלשון הטור לכאורה שכתב בסימן קצ"ז: ור"ת היה אומר שא"צ להחמיר כל כך ולהמתין עד שתחשך ביום ח' שמשמע להו שביום ח' על הטבילה ביום ח' וגם משום דמסיק משום סרך בתה שמשמע להו דענין סרך בתה הוא דוקא בח' ולא בז' דאז איסור הטבילה הוא מדינא גזירה שמא תשמש כדכתבו התוס' בנדה דף ס"ז ע"ב ד"ה אבל, דא"כ משמע דבז' אף ר"ת אוסר, וכמפורש כן בש"ך סק"ו בסופו, אבל בסד"ט סק"ט כתב דבתוס' ד"ה משום מבואר דאף בז' מתיר ר"ת לטבול סמוך לחשיכה דתו ליכא למיחש שמא תבא לידי ספק והביא כן מתשובת עבוה"ג ומחכם[5] צבי סימן י"א, ופשוט שכן משמע גם בראב"ש, ואדרבה פשטות הרא"ש שהזכיר גם הרשב"ם שהיה מחמיר שלא תטבול עד שתחשך הוא בסתם טבילות שהן רובא דרובא שטובלות בז' ולא למחר כדאיתא בש"ע סעי' ב' דבבעלה בעיר מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפו"ר (=מפריה ורביה) אפילו לילה אחד, ופשוט שגם כשאינו נוגע לפו"ר מחוייבת תיכף לטבול משום השעבוד לבעלה, שנמצא שלטבול ביום ח' הוא רק לעתים רחוקות שלא היתה יכולה לטבול תיכף כשנטהרה, וא"כ ודאי מדלא כתב הרא"ש שהוא ביום ח' איירי ביום ז' שא"כ פשיטא שבזה ג"כ מתיר ר"ת, שא"כ היה אפשר שמה שהרשב"ם היה מחמיר שלא תטבול עד שתחשך איירי דוקא ביום ז' וביום ח' גם הוא מתיר אבל יש ג"כ לומר דאיירי בכל אופן בין בז' בין בח' מחמיר הרשב"ם ור"ת מתיר, **עכ"פ ר"ת מתיר לתוס' והרא"ש אף בז' דלא כהש"ך**, וא"כ אפשר שמוכרחין לדחוק גם בהטור דהא לא מסתבר שיפלוג על הרא"ש אביו ובפרט שלא הזכיר דבריו...

"אלא צריך לומר שהטור כתב דברי ר"ת להלכה כדסובר הרא"ש אבל הזכיר אח"כ דברי רשב"ם לידע שיש מעלה בזה, שלכן כשאינה יכולה לטבול בלילה שהוא אונס יש להתיר לטבול בז' באופן שלא תבוא עד שתחשך לביתה וכדמסיק בסד"ט להלכה אף בשביל אונס דבטול עונה לילה אחת והביא כן מעבוה"ג וגם החת"ס מסיק כן להלכה יש ודאי להתיר.

"אבל מה שיש לדון בדבר השהיה עד שתבא לביתה דבחול אם נזדמן שאיכא אונס שאינה יכולה לטבול בלילה תטבול בסמוך האפשר ותמשוך את נסיעתה ברכב (בהמאשין) עד הלילה אבל רוב האונסין הוא בשבת ויו"ט שצריכה לבא לזמן הדלקת הנרות, דהרי אף אם הבעל ידליק עבורה הרי א"א יהיה שתסע ברכב מצד החשד וגם יש לחוש שתתאחר ותחלל שבת אשר בשביל זה טוב יותר שתבא לזמן הדלקת הנרות הביתה.

"ונראה דאם הבעל ילך לבהכ"נ זמן קטן קודם זמן הדלקת הנר והיא תכנס לביתה תיכף לזמן הדלקת הנר, ואף שכתב החת"ס

5. בספרים אחרים כתבו שכוונת הסד"ט לחמדת צבי.

דאינו מועיל מה שתלך לבית חברתה באותה העיר כי מה לי בית זה או זה ולא ניתנו דברים לשיעורים, נראה דאין כוונת החת"ס אלא באופן שיכול הוא או היא לבוא להפגש משום דהוא יבין באיזה בית נמצאת והיא הרי יודעת שהוא בבית, **אבל כשהלך לביהכ"נ שודאי לא יצא משם עד אחר גמר התפלה ועד שיבא הביתה יהיה כבר בלילה אין לחוש לכלום דהרי לא תלך לביהכ"נ.** ובלא זה לא מובן מש"כ לא ניתנו דברים לשיעורים כאלה דהרי אין כאן נתינת שיעורים אלא דבר ברור לכל בשוה שאין לה לבא למקום שהוא נמצא דהוא בבית דהא אין חוששין לשמא יעברו במזיד על איסורין אלא דכשתבא לבעלה יש לחוש שכיון שאיסור קל הוא יזלזלו כשהן יחד, אבל ודאי אין לחוש שישתדלו יטריחו למצא זא"ז אפילו כשהוא איסור קל, אבל מ"מ כיון שהחת"ס אסר כשתהיה בבית חברתה יש לחוש לדבריו, אבל כשילך לביהכ"נ והיא תבוא לביתה אין לחוש אף להחת"ס, וגם נראה דאף שתבא לביתה אם א"א להו להיות ביחוד עד הלילה כגון שיש בבית ילדים נמי אין לחוש לכלום, שלכן אולי במדינתנו בזה"ז בימים הקצרים והבינונים ששום איש אינו הולך לישן מצד האור הגדול שיש בכל בית ורגילין שכנים ואף רחוקים לבא עד שלש וארבע שעות בלילה אין לחוש כלל שיכבו הנרות וילכו לישן עוד קודם הלילה, דלא כהמקומות והזמנים שלא היה להם אלא נרות קטנים והיה קשה להשתמש שמפני חשכת הלילה רובא דאינשי היו הולכין לישן בתחלת הלילה היו נמנעים אינשי מלכת לבית אחרים אף כשעה קודם הלילה כדי להכין להשינה והיה שייך לחוש לשמא ילכו לישן גם קודם הלילה, ורק בימים הארוכים יש אולי קצת לחוש, ויש לצרף בשעת הדחק גם סברא זו".

עולה מדברי האג"מ שהתיר בהסתמך על שיטת ר"ת ושיטת עבודת הגרשוני וסד"ט לטבול מבעוד יום בערב שבת, והציב גדרים שלא יפגשו זע"ז עד אחר חשיכה.

לעומתו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' פו) **אין דעתו נוחה להתיר לטבול ביום כפי שמביא מהאחרונים, אולם יש לציין שלא דן במצב שהטבילה תידחה ביום שלם אלא רק דן לגבי מקומות שכניסת שבת מתאחרת.**

וכן בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן קג) **דן:** "אם יש איזה היתר לנשים **לטבול בעש"ק בעוד יום שלא במקום אונס**".

ומסיק: "קיצור הדברים, להרבה פוסקים בטבלה ביום ז' לספירתה ביום אף בדיעבד לא עלתה טבילה, וביום ח' לטבילתה דבדיעבד עלתה טבילה אבל לכתחילה אסור, רק כשיש לה אונס מותר לכתחילה, ולהמתירין אף ביום ז' לטבול ביום בשעת הדחק, רק בתנאי קודם למעשה שלא תבא לביתה קודם חשיכה, ואינו מועיל שתבא לבית חברתה באותה העיר וכמבואר בחת"ס סי' קצ"ז, ובפרט לילך לביהכ"נ לאחר הטבילה, חדא שזה ודאי אינו מן הצניעות אחר הטבילה לבא לביהכ"נ ושהכל יכירו בה ליל טבילתה וכמובן, וחוץ לזה מה לן בית חברתה אי בית הכנסת. והעיקר, המציאות היא שבימים הארוכים ההליכה מבית הכנסת לביתם, היא יותר משעה קודם הלילה וכשחוזרין מביהכ"נ לביתם עדיין יממא היא, וקרוב לבא לידי הרגל דבר ולידי תשמיש שזה תרבות רעה וכמבואר במשנה נדה ע"ב א'. ואין שום צד להתיר אף ביום ח' לספירתה, כיון דליכא שום אונס בזה רק עונג

ונייח נפשא כזה אין להתיר מה שאסרוהו רז"ל, ואף ביום ח' לספירתה, ובפרט ביום ז' שיש הרבה שיטות שאף בדיעבד לא עלתה הטבילה".

והנה אף הוא דן דוקא שלא במקום אונס אלא באותם מקומות שהשקיעה מתאחרת, אולם לא גילה דעתו מה יאמר במקום ביטול מצות עונה ופו"ר, וניתן לדייק מדבריו שבמקום אונס דעתו להקל.

מסקנה

נראה שבמקום אונס של ביטול עונה ופו"ר ניתן לסמוך על בעל המאור ועל הראבי"ה, וכש"כ עפ"י שיטת ר"ת כפי שהבינוהו הסדרי טהרה ועבודת הגרשוני. והחזיק בדבריהם החתם סופר וכתב שמי יבוא אחריהם להחמיר, וכן פסק האגרות משה. ובלבד שינהגו הרחקות גדולות שלא יפגשו זע"ז כגון שהבעל ידליק נרות וילך לבית הכנסת והיא תחזור לביתה לאחר שיצא וקרוב לשקיעה[6].

סימן כג

סדרי זמנים בארצות הצפוניות

שאלה

זוג יהודי יוצא לטיול בנורוגיה, ושואל אימתי לאחר ז"נ אשתו יכולה לטבול לנידתה, בלילה או ביום לאחריו ובכלל איך מונים את הימים. וכיון דאתא לידן נרחיב מעט את השאלה: כיצד מקיימים מצוות והלכות התלויות בזמן בארצות הצפוניות שישנם חודשים בהם ישנה זריחה ושקיעה אך ללא צאה"כ? וכן מה דינם של מקומות הצפוניים מחוג הקוטב בהם אין כלל זריחה ושקיעה?

השאלה נחלקת לשני סוגי המקומות: אותם הצפוניים לחוג הקוטב היינו צפונה מקו הרוחב 23.5 מעלות בהן חלק מהשנה אין כלל זריחה ושקיעה אלא מה שיש בהם הוא יום תמידי בן כחצי שנה, והשמש נעה בשמים ממזרח לדרום ומשם למערב ולצפון. וחצי שנה של לילה מלא וחושך גמור. במקומות הדרומיים יותר אולם סמוכים לחוג הקוטב ישנה שקיעה וזריחה אבל כיון שהשמש אינה 'יורדת' הרבה מתחת לאופק, האור שלה ממשיך ומאיר. במקומות אלו ישנה זריחה ושקיעה אבל הכוכבים לא יראו בגלל אור השמש. ולעומת אותם חודשים של אור תמידי ללא צאת הכוכבים, ישנם חודשים שבהם אין זריחה ושקיעה כלל אבל אין חושך

6. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: לכאורה, לאור דברי השו"ע אין להקל, אלא בצירוף הסכנה לנסוע במוצ"ש לישוב אחר, דלילה זמן סכנה, הא לאו הכי אין להקל בשביל דחיית לילה אחד.
תשובת המחבר: האחרונים ידעו פסק השו"ע ובכ"ז לא החמירו בעניין ביטול עונה או פו"ר, והקלו בענין טבילה ביום השביעי סמוך לשקיעה כמה שיותר. ונ"ל שבשעת הדחק יש להקל.

מלא אלא מעין דמדומים.

הזכיר זאת הרלב"ג בפירושו לאיוב על הפסוק: "הן אלה קצות דרכיו ומה שמץ דבר נשמע בו ורעם גבורותיו מי יתבונן" (פכ"ו פס' יד) **וכתב כך:** "בדרך שיראה זה החלק הנגלה מן הארץ בצד הצפוני תמיד ויתהוו בו אלו ההויות עד המקום שיכלה בו היות האור עם החשך בכל יום ר"ל שיהיה קצת כל יום מימי השנה אור וקצתו חשך וזה דבר ימשך עד מרחב ס"ו מעלות וכ"ה דקים ועד שם נמשך הישוב לפי מה שספרו הקודמים ואולם שם יהיה יום אחד בשנה אין בו לילה ויום אחד כנגדו אין בו יום ומשם ואילך יתוסף זה השיעור מעט מעט עד שיגיע אל מה שתחת הקוטב הצפוני ויהיה שם ששה חדשים בשנה אין בהם לילה והם ימות החמה וששה חדשים בשנה אין בהם יום והם ימות הגשמים".

מצוות והלכות רבות תלויות בזמני היום או במניין ימים. כגון: כניסת שבת ויציאתה, זמן ק"ש, ציצית והנחת תפילין, ספירת ימי נדה, ספירת העומר, מילה. והשאלה היא לפי מה ינהגו שם אותן מצוות או הלכות?

תשובה

א. נדון בתחילה בענייני ארצות הסמוכות לקוטב.

בפרקי דרבי אליעזר (פרק נא) **נאמר:** "המופת השני מיום שנבראו שמים וארץ השמש והירח והכוכבים וכל המזלות היו עולין להאיר על הארץ ואינן מערערין זה עם זה, עד שבא יהושע ועשה מלחמתן של ישראל, והגיע ערב שבת וראה בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת, ועוד שראו חרטומי גוים כובשים במזלות לבא על ישראל, מה עשה יהושע פשט ידו לאור השמש ולאור הירח והזכיר עליהם את השם ועמד כל אחד במקומו ששה ושלשים שעות עד מוצאי שבת, שנ' וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו ויעמד השמש בחצי השמים ולא אץ לבא כיום תמים, וראו כל מלכי הארץ ותמהו שלא היה כמהו מיום שנברא העולם, שנ' ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לא יהיה כן לשמוע ה' בקול איש כי ה' נלחם בישראל".

וכתב על כך בהגהות הרד"ל (אות א): "ולכאורה מהך דהכא (דכיון דלא שקעה להם החמה [אף שידעו שכבר עברו כד שעות של ע"ש לא נחשב לשבת רק] כיומא אריכתא של ע"ש הוא) יש קצת סמך לאותן מדינות הסמוכות לצירים ואצלם משך כמה ימים רצופין יום בלא לילה או לילה בלא יום, **שהכל יהיה נחשב אצלם כיום או כלילה א'** (ודלא כהאומרים שראוי להם לימנות כל כ"ד שעות ליום אחד וכשכלו ו' פעמים כ"ד שעות יקדשו השבת עי' תשובת הרדב"ז ח"א סי' ע"ו), מיהו מעובדא דאשכבתא דרבי דאמרי' בירושלמי פי"ב דכתובות[1] דתלי לון יומא עד שבאו לביתם וצלו להם דג והדליקו את הנר ואח"כ קרא הגבר ושריין מציקין שמא חללו את השבת

1. בירושלמי כתובות (פי"ב ה"ג) נאמר כך: "רבי נתן בשם רבי מנא מעשה ניסים נעשו באותו היום ערב שבת היה ונכנסו כל העיירות להספידו ואישרוניה תמני עשרה בניסן ואחתוניה לבית שריי ותלת לון יומא עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים ומדליק את הנר כיון ששקעה החמה קרא הגבר שרייא מציקין אמרין דילמא דחללינן שובתא ואתת בת קול

עד שיצאת ב"ק וכו', משמע דאף דנקדה להן החמה מ"מ כיון שידעו שעברו כ"ד שעות של יום ו' יש לחוש לחילול שבת, ויש לחלק בין הך דהכא דיהושע שנקדה החמה בכל העולם לההיא אשכבתא דרבי שלא נקדה להם החמה רק ה' האיר לעיניהן של העוסקים באשכבתא כאלו הוא יום אבל לכל העולם כבר היה לילה, ולכן נצטערו וחששו לחילול שבת (ומעתה לאלו שסמוכים לצירים אולי אפשר לדמותן להא דאשכבתא דרבי ג"כ וצ"ע)".

על אף שהמדובר בדברי אגדה מביא הרד"ל ראיה מכאן שאם באותו מקום יש יום ארוך בן כמה וכמה ימים או לילה מתמשך יחשב הכל כיום אחד. אולם מהמשך דבריו הסתפק אף בראייתו ומצדד שתושבי הקטבים יימשכו בספירת הימים אחר אלה שבשאר העולם.

ב. בפירוש תפארת ישראל למשניות (ברכות בועז ספ"א) **התייחס לכך והגיע למסקנה שונה וכך כתב:** "ולכאורה יש להסתפק ג"כ במי שקרה לו שיבא בקיץ סמוך להנארדפאל (=קוטב הצפוני) ששם יש איזה חדשים רצופים בקיץ יום ממש, ורואים החמה מקפת כל האופק סביב מזרח דרום מערב צפון והאיך יתנהג הישראלי הבא לשם עם הספנים שהולכים לשם לצוד התנינים הגדולים (=לויתנים) מתי זמן תפילתו וק"ש שחרית וערבית ומתי ישבות שבתו? י"ל שם סימן אחר יש לו דשם השמש מקיף מכל הד' רוחות כל כ"ד שעות, א"כ יודע שכל הקפה אחת שתעשה השמש ידע שהוא יום אחד וא"כ אם יבוא לשם לפי חשבונו ביום א' ידע שההקפה השביעית שתעשה השמש היא יום השבת, ואע"ג שזמן שחרית וערבית שלו לא ידע, ועי"ז לא ידע ג"כ מתי זמן כניסת השבת והאיך יתנהג אם כפי תושבי איירפא או כפי תושבי אמעריקא והרי ידוע שב' מדינות הללו אחת מונחת על פני כדור הארץ מצד א' והאחרת ממולה ממש מתחתיה, וא"כ כשמקדשין השבת באייראפא הוא תחילת עש"ק באמעריקא, וכשמבדילין במו"ש באייראפא הוא שחרית יום השבת באמעריקא... ועכ"פ נ"ל שאם עשה אז מלאכה אינו חייב מיתה ולא חטאת דלא עדיף ממי שהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת (כשבת דף סט ע"ב). ולפ"ז אם יהיו שם (=בקוטב הצפוני) א' מאמעריקא וא' מאייראפא כ"א ישמור שבתו לפי המקום שיצא משם ואין חיוב סקילה וחטאת לשום אחד מהן מדאין חייבין כן רק מדרבנן... אבל במדינות צפוניות כעירנו וכדומה עדיין לא ידענו מתי זמן ציצית וק"ש... ".

מתבאר מדבריו שבאזור הציר הצפוני כיון שהוא יום (או לילה) **ארוך וניתן למנות את מעגלי השמש בשמים ולפי זה לקבוע את הימים אולם אין בפועל זריחה ושקיעה וכד', ולדעתו אף אחד לא חייב חטאת על מלאכת שבת כיון שאינו יודע את את סדרי הימים. ולכן סבור שהם יצטרכו לקבוע שבת לפי המקום ממנו הם הגיעו, ואע"פ שיצא מכך פרדוקס ששנים בבית אחד באזור הקוטב יהיו ביניהם הפרשים של שתים עשרה שעות בשמירת שבת בכ"ז כך דעתו.**

ואמרה להון כל מי שלא נתעצל בהספידו של רבי יהא מבושר לחיי העולם הבא בר מן קצרה כיון דשמע כן סליק לאיגרא וטליק גרמיה ומית נפקת ברת קלא ואמרת ואפילו קצרא".

ג. באחרוני זמננו מצאתי רק בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קח) **שדן בשאלה בהרחבה.**

לאחר שהביא עיקר דברי התפא"י, מסיק שלגבי תפילות כיון שרואים אימתי השמש במזרח או במערב ממילא יכולים להתפלל לפי מקום השמש את התפילה הראויה. ומכריע לגבי שבת שלא ינהגו לפי המקום ממנו הם הגיעו, כפי שכתב בעל תפא"י, אלא לפי ארץ ישראל כיון שעיקר קביעות הימים היא עפ"י ארץ ישראל וזאת לפי דברי המור וקציעה (סי' א) **עפ"י דברי הכוזרי והרמב"ן.**

אח"כ עובר לדון האם ניתן לספור ימים ללא ערב ובוקר בפועל, ומקשה: "אך להלכתא כיון שהקרא צווח, ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, וסוף סוף ערב כטעם חשך להאבן עזרא [בראשית א' ה'] שנתערבו הצורות ובקר שיוכל אדם לבקר בינות הצורות עיי"ש, והובא ברמב"ן שם, א"כ יום אחד היינו כשערב ובקר בו, ונאמר שאם אין ערב ובוקר אין יום אחד, ובמציאות באותן המקומות שלא שייך ערב ובקר לא שייך המציאות של יום אחד ויום שני, ואנה נמצא בחז"ל שבלי ערב ובקר יש סדר ימים".

ומסיק שהיא מחלוקת בין המדרשים ובין מפרשי המדרש: "וכ"פ תלוי באשלי רברבי, ולהיפ"ת בב"ר פל"ד סי"ג מציאות יום שייך אף בלי ערב ובוקר מקרא דיום אחד יודע לה' וגו'". **ובהמשך כתב:** "ועכ"פ יש לומר שבהנך מקומות שהשמש סובב ומאיר להם ששה חדשים, שתלוי הך דינא בהנ"ל, שאם היום תלוי במדת יום ולילה וכהיפ"ת מקרא דיום אחד יודע לה', שימים שייכי אף בלא ערב ובוקר, א"כ שייך גם התם שבת מן התורה, והקביעות יש לומר כהקביעות של אר"י וכהכוזרי הנ"ל. אבל אי נאמר כאותו צד בפרקי דר"א שמפני צרתן של ישראל שלא יחללו שבת העמיד השמש ועדיין יום מקרי, א"כ ה"ה דבאותן מקומות לא שייך ימים, וליכא שבת מן התורה שמה, ואולי אף מדרבנן לא, דבאמת גם זה לא מצינו בש"ס שגזרו שמה שבת, ולא דמי להולך במדבר וכנ"ל ודר"ק. (שוב הראוני ברד"ל בפרקי דר"א שם בהג"ה אות א' שהרגיש בהנ"ל עיי"ש, ומשו"ת הרדב"ז ח"א סי' ע"ו לגבי מדינות הצפוניות)".

ועוד מקשה: "וביותר תקשה דמה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה שבעת ימים תהיה בנדתה וכן וספרה לה שבעת ימים, וזה מן התורה ובכרת תליא מילתא. וכבר בא מעשה לידי בפקיד גדול בצבא ארצה"ב ששאל לפני ע"ד משרתו שהוא באלסקה במקום שכמה חדשים לילה ואשתו עמו ומה יעשה לימי ספירתה, והאמת אגידה ולא אכחד שלא ידעתי מה להשיב. ובדברי המור וקציעה בסי' שד"מ גופא שאומר למנות כ"ד שעות וכנ"ל, נראה שרק מדרבנן קאי, מדסיים עלה וזל"ק, כדרך שנזכר לעיל להולך במדבר, וזה רק מדרבנן כמ"ש הפוסקים באו"ח שם, והיאך נפסוק כן גבי איסור כרת ח"ו, והיאך שייך שמה ובא השמש וטהר, ואימתי תעשה הפסק טהרה.

"ומה עם דיני וסתות, ובפרט למי שבא מהמקומות שבהם אור וחשך משמשין ביום ובלילה, וזה שייך נמי כשכמה חדשים עפ"י התורה יום, ולענין וסתות בחמה ולבנה תליא מילתא ובהילוך המזלות כאשר האריכו בזה הפוסקים [עיין פלתי סי' קפ"ד ס"ק ד' ובחוו"ד שם בחידושים ס"ק י"ב], וכשבא לאותן מקומות מה דינייהו. וכן אם יש לה וסת בשאר חדשים שמה, ואח"כ באותן חדשים שכולו יום או לילה אימתי הוי וסת

שלה, ואם יש לה וסת מה הדין בחדשים שאח"כ אם הוה זה הפסק, וכמה שאלות המסתעפות מזה. ולענין אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד שהוא לאו מן התורה, מתי יפסוק היום אחד. ומה יהיה הדין למילה וביום השמיני ימול, ואימתי שייך ביום השמיני. ופדיון הבן חדש ימים. והיאך אפשר היה לדורי דורות לדור שמה כיון שח"ו במדינות הצפוניות אין בהם קיום מצוות התורה מהנוהגים בזמן הזה".

עולה שבמקומות הצפוניים לחוג הקוטב, הרי זה ספק גדול במצוות התלויות במצבי הזריחה והשקיעה או צאת הכוכבים אימתי לנהוג בהם, ואף לגבי כניסת שבת ויציאתה קשה מאד לדון שם וצריכים לתלות זאת או לפי זמני ארץ ישראל או לפי המקום ממנו הם באו ועדיין הדבר צ"ע.

ד. בניגוד לאזור הצפוני לחוג הקוטב שם לא חיו יהודים והשאלות היו בעיקר תאורטיות, הרי בערים צפוניות שהן מדרום לחוג הקוטב השאלות היו ועדיין מעשיות מאד שכן יהודים ישבו בהן, ובהן להכרעות מתי מתחיל היום ומתי הוא נגמר יש השלכה בתחומים שונים.

כתב התפארת ישראל למשניות (ברכות בועז ספ"א) **בראשית דבריו שם:** "מסתפיקנא במדינות הצפוניות כמו בעירנו דאנציג או קאפפענהאגען ושטאקהאלם וכדומה ששם בכל חודש יוני ויולי לילה כיום יאיר ולכה"פ גם בחצות הלילה יכול להכיר בין תכלת ללבן מתי זמן ק"ש וציצית, וא"א לומר שנשנר שם כפי מה שהוא בניסן ותשרי שהרי מעשים בכל יום בחג השבועות אותן שנעורים כל הלילה מיד כשיבקע השחר מתפללים, אלמא שאין משערים אחר עלות של ניסן ותשרי. ותו כי ח"ו גם לענין שבת ניזל במקומות הנ"ל אחר ניסן ותשרי דאף שעי"ז יהיה חומר בכניסה עכ"פ עי"ז יהיה קולא ביציאה במוצאי שבת. וכמו"כ יש להסתפק לענין ק"ש של ערבית ותפלה ותענית... אולם עיקר ספקתינו הוא רק במדינה צפונית בקיץ שאין שם לילה ממש כלל רק נשף ביוני ויולי, מתי יהיה זמן ק"ש ותפלה וציצית ושבת".

דן בדברי התפא"י בדברי יציב (שם אות יב): "ובגוף הדבר יש לעיין, שהתפא"י שמה בריש דבריו לגבי מדינות צפוניות התחיל מתי יהיה זמן ק"ש ותפלה דציצית ושבת, ולבסוף השמיט שבת. ויל"ע אם הספק רק בזמני כניסת ויציאת השבת, או דיש להסתפק בכלל שבת, כיון שסוף סוף לילה כיום יאיר ובחצות הלילה יכול להכיר בין תכלת ללבן א"כ יממא הוא, לדעת ר"ת [שבת דף ל"ה ע"א בתוד"ה תרי] שבצאה"כ תליא מילתא שהוא מהלך ארבע מילין לאחר תחלת השקיעה וכשהחשיך, וא"כ אם לילה כיום יאיר לאו לילה הוא. ובפרט שבמנחת כהן במאמר ב' פרק ב' ופ"ג, והרב בעל התניא בסידור שלו בסדר הכנסת שבת, והגר"א בסי' רס"א ס"ב ס"ק י"א ובכמ"ק, הסכימו שהכל לפי האופק של אותו מקום, והמציאות כן הוא שהחשך ואור והתגלות הכוכבים תליא לפי מצב האור, שבהתמעט האור נראין הכוכבים, שהכוכבים באמת ג"כ ביום המה וכנראה להיורדי בורות עמוקים או באמצעות מיני זכוכית והוא בחוש ממש ועיין בחו"י שמה, אך האור מעכב ראייתם כשרגא בטיהרא, וזה מציאות ממש שאי אפשר להכחישו ולחלוק ע"ז, וא"כ ע"כ שתלה ראיית הכוכבים באופק לפי החשבון ששמה האור בעת ההוא לפי מהלך השמש וז"ב, ועכ"פ כיון דיום הוא א"כ גם שמה יפול השאלה מתי יהיה שבת שהוא יום השביעי,

וכמו שעורר התפא"י לגבי הנארדפול. וגם שלפי האמת לרוב הפוסקים ומפרשי הירושלמי דלהלן עמוד השחר תחלת ביאת החמה, וכיון שכן באותן מקומות שהחמה אינה מתרחקת משמה כיון שלילה כיום יאיר, הרי יום הוא ודו"ק".

ועל כן מסיק כך (אות טז): "ולזה אמרתי לנפשי שההכרח לומר, שהגם שהמנחת כהן במבוא השמש מאמר א' פ"א פ"ב ופ"ו ופ"ו יצאו בחזק יד נגד דעת הראב"ע וחכמי המזלות שגבול יום הוא מהנ"ח עד שקיעה"ח, כאשר כתב האבן עזרא בפרשת יתרו [שמות י"ח י"ג] על הפסוק מן הבקר עד הערב שמערב עד ערב תשבתו שבתכם הוא בשקיעה"ח ורק חכמים הוסיפו מחול על הקדש לצאה"כ ובקר האמת הוא בזרוח השמש, ובכמה מקומות ביאר זה דעתו [עיין פרשת בא י"ב ו', וע"ע להלן בסוף סימן זה], ושאר פוסקים כתבו שזה נגד דעת חכמי הש"ס שהוכיחו מן הכתובים שעד צאה"כ יממא הוה. מ"מ אפשר כיון שבש"ס ברכות ב' ע"ב ומגילה דף כ' ע"ב, מה ואומר וכ"ת משעלה עמוד השחר לאו יממא הוא ומכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו מקדמי ומחשכי ת"ש והיה הלילה למשמר עיי"ש, ורואים שחכמי הש"ס ס"ד למימר הכי, ורק קרא דוהיה גלי דמעה"ש ועד צה"כ יממא, מ"מ יש לומר שפיר שזה רק בירושלים וכדו' דשייך עה"ש וצאה"כ, התם הוה יממא מעה"ש עד צאה"כ, **אבל באותן מקומות דלא שייכא, ואולי ג"כ בחדשים דלא שייך בהו עה"ש וצאה"כ, אין למדין אפשר משאי אפשר, והדרין לסברתן בס"ד כהתוכנים דיום תליא בחמה, וזריחתה ושקיעתה קובעת יממא**, וזה נכון מאוד בס"ד.

"ולזה התפארת ישראל לא נסתפק לגבי שבת רק בהנארדפול, אבל במדינות הצפוניות דזריחה ושקיעה איכא, שפיר שייך יום ולילה בשקיעת החמה אף דליכא צאה"כ ודו"ק.

"ואולי לזה המור וקציעה שתמיד דרכו בקצרה, דייק כאן באריכות בלשון הזהב לשון קודשו, ותחת הקוטב לא יום ולילה כלל אלא כל השנה כולה הן ביה"ש שמה לפי שאין באותו מקום עלית ושקיעת השמש כי המשרה הוא אופקם א"כ כיצד יעשו שם בשבת עיי"ש, והיינו שעיקר ספיקו מחמת שאין שמה עלית ושקיעת השמש, **כי אילו היה עכ"פ שקיעת השמש באותו מקום, הוה יום שנתכוונה תורה כתוכנים וכאבן עזרא** ודו"ק בס"ד.

"וא"כ הגם שיש להחמיר עד כמה דאפשר ולהמתין זמן ביה"ש של הגאונים ולהדר עד זמן היותר חשוך שבשמה באותו עת, אבל באותו עת כבר הוא לילה, דאי לאו הכי א"כ יתבטלו כל דיני יום ולילה, ובטלה תורה ח"ו באותו מקום ודו"ק. והרוצה להחמיר בתוס' שבת ויו"ט תבא עליו ברכה, אבל לא שיהא חומרא דאתי לידי קולא, וגם לא חומרי דסתרי אהדדי וכאשר הערתי. והנה מי אנכי ומה כוחי וח"ו לסמוך עלי הצעיר בישראל והקטן בדעת, מ"מ אם יסכימו חכמי הדור נלפע"ד דמש"כ נכון בס"ד".

ואח"כ דן לגבי כמה מצוות והלכות האם אפשר לנהוג בהן קודם זמנם.

ה. ושמעתי מי שטען שא"כ בארצות אלו אין לנו לחוש למראה עיניים אלא כשם שעלות השחר וצאת הכוכבים נקבעים לפי המצב האסטרונומי היינו כמות המעלות מתחת לאופק כן לגבי אותם מקומות צפוניים אם השמש הגיעה לחמש מעלות מתחת לאופק וזה הזמן שאנו קובעים בו צאת הכוכבים (4 דקות = מעלה אחת) **הוא**

הדין לזמני עלות השחר וצאת הכוכבים שם באזורים הצפוניים.

ולענ"ד אין הדברים ברורים, שכן דוקא בא"י באופק מסויים יהיה כן לוח הזמנים, אולם במקומות אחרים הזמנים מתארכים הרבה יותר והמעלות במקום מסויים נקבעו לפי הראיה ולא להיפך, וא"כ במקום שאין מראה עיניים שוב לא יהיה ניתן לברר לפי המעלות מתחת לאופק מתי עלות השחר ומתי צאת הכוכבים.

ולכן מוכרחים לחזור לקביעתו של הדברי יציב שאזלינן בתר זריחה ושקיעה ולא אחר עה"ש וצה"כ. אולם גם אחרי קביעה זו צריכים להחליט מה הזמנים המדויקים בענין צה"כ ועה"ש. ונראה שיש להאריך עד שעה או שעתיים אחריהם ואז לקבוע את הזמן לצה"כ, ושמעתי שבארצות סקנדינביה נהגו להוציא שבת בחצות, וכן לטבול — נדה הסופרת נקיים תהא מותרת לטבול רק אחר חצות. ולכן לגביה מן הראוי שתטבול רק למחרת לפנות ערב משום סרך בתה[2] (עי' סימן ???).

סימן כד

מקוה ע"ג מקוה

שאלה

בישובנו אין עדיין מקוה טהרה לנשים והן נוסעות לישובים שכנים. נשאלתי האם יש עדיפות שנשים תטבולנה במקוה שנבנה עפ"י הדרכת רבני חב"ד בצורה של מקוה על גבי מקוה, או נשים תיסענה למקואות אחרים באיזור, ששם המקוה בנוי כשהאוצרות מהצדדים הן אוצר זריעה והן אוצר השקה?

תשובה

א. הלכות מקואות הן הלכות קשות, מרובות ומסועפות. כמו"כ התיאורים של מבני מקואות וכל הקשור בהן לעתים אינו עולה ברור מלשון הפוסקים, ולכן עדיף לתלמיד כמוני שלא יחווה דעתו בשאלה זו, אולם כיון שנשאלתי אענה חלקי, וה' יצילנו משגיאות.

ב. המקוה עפ"י שיטת חב"ד באזורנו בנוי מבור טבילה הבנוי על גבי אוצר של מי גשמים כאשר בין הבור לאוצר שני חורים בגודל שפופרת הנאד, הבור התחתון מלא לגמרי (כולל עובי הרצפה בחורים), ואת מי בור הטבילה מחליפים לפי הצורך במים שאובים (שאינם מוזרמים ע"ג קרקע), אשר בינם לבין האוצר ישנה השקה קבועה. כאשר מרוקנים את מי הבור המים שבאוצר אינם נחסרים וכל הבא לתוך הבור מושק למי האוצר.

היתרונות הגדולים של מקוה כזה הוא בכך שמי האוצר אינם מתחלפים שהרי הם קרים ומי הבור חמים ואין דרך המים החמים להתערב בקרים אלא דרכם להיות

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה, ירושלים**: שמעתי מאדמו"ר הגרשז"א זללה"ה דמפני הספיקות שיש במקומות אלו אין ראוי ללכת שמה.

למעלה ודרך הקרים למטה, ובכך מתבטל החשש של נטל סאה ונטל סאה ואז רוב מי האוצר כבר אינם מי גשמים, ולכן המקוה פסול לדעת הראב"ד.

ולא נראו לי דברי הגאב"ד דסאטמאר אשר הובאו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' צב) שבגלל תנועות הטובלים בבור, מתחלפים המים בין האוצר לבין הבור, ועל כן אין יתרון מצד דין נטל סאה ונתן סאה. ואע"פ שקוטנו עבה ממותני בכ"ז אין דבריו נראים לענ"ד. כיון שהמחבר בין שני הבורות הם שני חורים בקוטר שפופרת הנאד כל אחד, וכיון שהעליונים חמים והתחתונים קרים אין סיבה שיתערבו המים. ומה שהציע (המנח"י) באוצרות מן הצד אם הם פתוחים לבור הטבילה בשעת הטבילה, נראה לי שנענוע המים גורם להחלפה בין האוצר לבור הרבה יותר. ואולי כוונתו בדבריו: "ועל כן עצתו נכונה היתה, לעשות כמו שעשינו פה, הבורות מצדדי המקוה, ולחלקם בטבלות". ואם הבנתי דבריו נכונה, הם שמו מחיצות בתוך הבור הטבילה שגרמו שתנועת המים כתוצאה מהטבילה נבלמה במחיצות. ולענ"ד ניתן לשם אותה מטרה להניח שרפרף נמוך מעל חורי ההשקה במקוה הבנוי לפי שיטת חב"ד.

כיון שכל הרווח שבין שני המקואות הוא עובי הרצפה, והמקוה התחתון מלא לגמרי יוצא ששני המקואות נושקים זה בזה כל הזמן, ובזה יתרון מצד דעת הראשונים הסוברים שצריכים השקה תמידית כדי להכשיר את השאובים העליונים. ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' סה) הוסיף: "ואף מה ששמעו חסידי חב"ד לעשות שתי מקואות זה עג"ז (=על גבי זה) היה זה באופן שהתחתונה היא כשרה ממי גשמים והעליונה הם מים שאובין שסובר שבנקב כשפוה"נ (=כשפופרת הנוד) ברצפה המפסקת יותר טוב מהשקה ממקוה מן הצד וטעמו הוא משום **שמחשיבם למקוה אחת** ממש ואיכא בהשקה זו **גם חשיבות זרועה** שעדיפא מהשקה".

ג. המחלוקת הגדולה על מקוה מעל מקוה או בור טבילה מע"ג האוצר התעוררה בעקבות דבריו של הגר"ח מצאנז בשו"ת דברי חיים (ח"א סי' מו; ח"ב סי' פח ו-צז) שמוכיח מרוב הראשונים שקטפרס וניצוק אינם מכשירים מקוה פסול ע"י חיבורם למקוה טהור.

ועל בסיס דבריו אלו כמה וכמה מגדולי הפוסקים בדורנו פסלו מקואות אלו מחשש פסול מן התורה של קטפרס וניצוק, כגון בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' נז), הגאב"ד דסאטמאר, שו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' מט) ועוד מגדולי הפוסקים.

אלא שהעיר על כך המנחת יצחק (ח"ה סי' צב): "הנה בנוגע לחשש קטפרס בנדון מקוה ע"ג מקוה, אשר ביותר שייך לזה מש"כ בתשו' מרן הדברי חיים ז"ל שם (סי' פ"ח), ראיתי מש"כ בתשו' אמרי יושר (ח"ב סי' ע"ג אות ד'), ע"ד השאלה אם לעשות מקוה ע"ג מקוה, דהיינו כעין נדון שלנו, שהתחתונה יהיו מים כשרים, והעליונה שאובים, רק הרצפה תהי' מנוקבת, והשואל חשש בזה, למש"כ בד"ח שם (סי' פ"ח), משום קטפרס, ע"ז השיב האמרי יושר, לחלק בין הנדון בד"ח, דמיירי **בסילון בין מקוה למקוה**, והסילון עומד זקוף באויר, דהוי קטפרס, שהרי אם יסתלק הסילון יהיו המים נזחלין, אבל במקוה ע"ג מקוה, והרצפה נקובה כשפה"נ (=כשפופרת הנוד), אף שהרצפה עבה, בזה ודאי מודה הד"ח ז"ל דכשר, כי עיקר סברתו שהסילון עומד באויר,

אבל כשהנקב ברצפה ל"ש זה עכ"ד, וכן מוכח שס"ל להגה"צ מנאסויד ז"ל, שהי' מהמקפידים שלא לזוז אפילו זיז כל שהוא מדברי מרן הגה"ק בעל הד"ח ז"ל".

וכן פסק בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' סה): "הנה בדבר מקוה ע"ג מקוה שהדברי חיים ח"ב סימן פ"ח פוסל משום שהוא חבור דרך קטפרס ואינו מכשיר אפילו מפסול שאובין, הנה מסתבר כוותיה בעובדא ההוא דהבור התחתון ממים כשרים היה חפור בעומק ולמעלה שוה לארץ יעשה מקוה עליונה ממים שאובין **ומתחברין ביניהן בסילון של עץ שהולך מתוך התחתונה לתוך העליונה**, אבל לא בכה"ג שרק רצפה נקובה מפסקת בין המים למים שיש להחשיב זה ממש מקוה אחת, וכדהובא בתשובת הגרי"י וויס שליט"א מספר אמרי יושר... עכ"פ לדינא יש לחוש לדברי הד"ח רק כששתי המקואות העליונה והתחתונה מתחברין ע"י סילון ולא כשרק רצפה נקובה כשפוה"נ (=כשפופרת הנוד) מפסקת ביניהן שהוא חבור ממש כמקוה אחת כדהובא בתשובת הגרי"י וויס שליט"א מספר אמרי יושר".

עולה מדברי המנחת יצחק והאג"מ שאף לפי הדברי חיים עצמו אין מקום להחשיב זאת כקטפרס אלא כאשר יש צינור בין הבור העליון לאוצר התחתון ולכן נצרכים לקטפרס וניצוק אם המים באוצר אינם מגיעים לתקרת האוצר, אבל כאשר כל המרווח בין מים עליונים למים תחתונים הוא עובי הרצפה של הבור העליון ונקבים אלו מלאים מים, הרי שני הבורות מחוברים ונחשבים לאחד.

ובאמת הדברים עולים בבירור מתוך שו"ת דברי חיים עצמו שכתב שם: "ובודאי אם כל המקוה נתערבה בודאי אמרינן לכולי עלמא קטפרס חיבור וכמו דאמרינן בע"א (ע"ב ע"ב) וז"ל הש"ס שפחסתו צליחותו ופירש רש"י ז"ל שם וז"ל: והכי קתני לה נטל המשפך ומדד לתוך צלוחית של נכרי והרי פחסתו צליחותו וחזר ומדד לתוך צלוחיתו של ישראל אם יש בו עכבת יין אסור כיון שנתמלאת צלוחיתו עד שפחס היין שבשולי המשפך שנתחבר ממש יין שבמשפך ליין נסך עכ"ל. ובערוך ז"ל [ערך פחס] ואם כן משום הכי היכי דהמים נוגעים כל העליונים בתחתונים ורק שמפסיק איזה נסרים שאינם כלים **הרי הם ממש אחד** ולא צריכי לגוד אסיק ולא לקטפרס מה שאין כן אם רחוקים המה ורק נתחברו על ידי קטפרס בודאי אינו חיבור.

"והנה מה שהתירו הגאונים מיירי בודאי שלא הי' המים רחוקים דאם המה נמוכים הרבה בלאו הכי פסולים דהוי זוחלין, אלא ודאי שהמה סמוכים זה לזה וכמו שעושים במקומות שטובלין בארגז תלוי בחבלין שמשלשלין הארגז עד סמוך למים שלא יהי' זוחל ובכהאי גוונא הוי חיבור אבל בנידון דידן שהמים נמוכים הרבה וכל חיותן על ידי חיבור בניצוק ודאי אינו חיבור לכולי עלמא ואפילו ר' יהודה לית ליה גוד אסיק כמבואר בחגיגה".

למדנו מדבריו שחששו מחמת ניצוק וקטפרס הוא דוקא במקום שיש מרחק אנכי בין הבור לאוצר אבל במקום ששני הבורות סמוכים ויושבים זה ע"ג זה הרי זה כבור אחד אף לשיטת הדברי חיים עצמו.

ד. עוד יש להעיר על דברי הגר"ח מצאנז בעל הדברי חיים מתשובתו השניה (ח"ב סי' צז) **ממנה הבינו הפוסקים שקטפרס בתוך מקוה היינו, שהמדרגות שלו משופעות או רצפתו משופעת – בשני המקרים המקוה**

פסול, ז"ל שם: "אך עתה לפי תמונת התיבה ששלחתם אלי והשליבות המה בשיפוע שמונחים על שליבות המקוה שהוא בשיפוע וידוע דקטפרס אינו חיבור לדבר שהוא מן התורה וכמבואר בר"ש ז"ל [פ"ו דמקוואות מ"ח] וכן הסכימו רוב ראשונים ואחרונים ולכן אם המקוה הוא באופן הזה פסולה להר"ש ז"ל ולרוב ראשונים ואחרונים הגם שיש מקום לפלפל בתוס' גיטין [דט"ז ע"א ד"ה הנצוק בשם ר"י] וחגיגה [י"ט ע"ב ד"ה והתחתונה] גם יש לומר דהוי כפחיסה בצלוחית דהוי חיבור כמו שאיתא במס' עבודה זרה [דף ע"ב ע"ב] ובבית יוסף [עי' לעיל סי' פ"ח ד"ה ומה שהבאתי ובהערה שם] מכל מקום אין לסמוך על זה ח"ו".

והנה הציור המדוייק אינו לפנינו, ודבריו כמות שהם תמוהים מאד. וכי איזה חשש ישנו בשיפוע של מים עומדים של קטפרס, והרי אין חשש שהמים יפסקו. כך כתב בשו"ת אג"מ (שם): "אבל מה שמשמע קצת שם שגם מקוה שלימה שאין קרקע המקוה שוה אלא בשפוע הוא ג"כ בדין חבור ע"י קטפרס שאין לטבול בהם אף בעומד כבר, וגם על המדרגות שבמקוה אין לטבול, **הם דברים תמוהין** לע"ד, **דלכאורה לא שייכין כלל להא דקטפרס אינו חבור אם אך המים כבר עומדים ואין צריכין להתחבר...** אבל כשהקטפרס סתום שהוא עומד מנא לו לומר דג"כ הוא בדין קטפרס אינו חבור".

וכבר שאל הראבי"ה (סי' תתקפח): "תנן התם (**ספ"ח דטהרות**) הנצוק והקטפרס אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה. וא"ת האיך טובלין בנהרות הלא קטפרס הן דרך ירידתן. ואין לומר דקטפרס חיבור לא הוי, אבל קטפרס גופיה כל רוחב הנהר שכנגד גופו טובלין בו דאין צריך חיבור דבקטפרס גופיה איכא כשיעור מ' סאין ויותר, דליתה דהא כל מלא נימא דמים ברוחב הנהר הוי קטפרס ואפילו מה שכנגד גופו צריך לחבר זה לזה. ואכתי קשיא הא קטפרס לא הוי חיבור". **וכתב על כך מספר תירוצים. וכן בתוספות בכורות** (נו ע"א) **כתב:** "ותחלת הנהרות אינם קטפרס שזה דרך חיותן ולא קטפרס מחברן אלא חיותן מחברן כל זה פי' ר"ת בתשובה".

והבית יוסף (יו"ד סי' רא אות נד) **השיב:** "ומה שהקשה ראבי"ה היאך טובלין בנהר והלא קטפרס דרך ירידתו, יש לומר דנהר שאני דלמטה מהקטפרס לבד יש מ' סאה וכן למעלה מן הקטפרס יש מ' סאה. אבל היכא דבחד מינייהו ליכא מ' סאה בלא צירוף דאידך אין הכי נמי דאין טובלין בו. ואין לומר דכל הנהר הוי קטפרס מראשו ועד סופו ומשום הכי יורדין מצד זה לצד זה דאפילו לא יהא קטפרס אלא במקום אחד סגי למיעבד הכי, ועוד דאפילו אם תמצי לומר דכולו משופע קצת יש לומר שאין אותו שיפוע נקרא קטפרס אלא כשהוא משופע ביותר".

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שדמ) **כתב שבנהר שאינו פוסק אין חשש קטפרס. וכן דברי שו"ת שבט הלוי** (ח"ג סי' קלג): "ועצם הענין אם נקרא בכלל קטפרס אינו ברור כמבואר מדברי ב"י סי' ר"א במש"כ בשיטת הראב"י לענין שפוע הנהרות — ועיין מש"כ בזה בגדולי טהרה בנחל ס"ק מ"ה יע"ש".

וכשם שבנהר זורם לא חששו לקטפרס, עאכו"כ שבאשבורן שהמים מכונסים ואין בהם שום זחילה אין שום משמעות לכך שהקרקע אינה ישרה.

ה. בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' נז) **יצא להחמיר, וכך הוא מסיק** (אות ז) **בפירוש הדברי חיים:** "והנה בדברי חיים (ח"ב סי' פ"ח)

כ', היכי דהמים נוגעים כל העליונים בתחתונים ורק שמפסיק איזה נסרים שאינם כלים הרי הם ממש אחד ולא צריכי גוד אחית ולא לקטפרס משא"כ אם רחוקים המה רק נתחברו ע"י קטפרס בודאי אינו חיבור וכו' עכ"ל. — מעתה אם כנים הדברים שכתבתי לעיל (אות ו') נמצא שלשה חילוקים בדבר. א) אם תחתית התיבה אינה שלימה ורק איזה נסרים מפסיקים בין המים העליונים השאובים למי מקוה התחתונים הכשרים אבל זולת זה מים העליונים נוגעים בתחתונים אז מותר לטבול בעליונים. — ב) אם תחתית העליונה שבה השאובים שלימה אלא שנקובה כשפופה"נ והיא משוקעת במי מקוה התחתונה הכשרים יש להחמיר שלא לטבול בעליונה אם רוב המים בה שאובין. — ג) אם העליונה שבה המים השאובים מובדלת לגמרי מן העליונה רק שהיא מושקת לתחתונה ע"י נקב כשפופה"נ, פסולה העליונה לטבול בה מה"ת, אם לא שהמים שבעליונה יהיו שאובה שהמשיכה כולה".

ובהמשך כותב: "אמנם בשו"ת נפש חיה (חיו"ד סי' ס"ה) האריך להוכיח דמקוה ע"ג מקוה לא חשיבה קטפרס דמים ע"ג מים העומדים נד אחד באשבורן זוהי הנחתם. וכן מצאתי להגאון מופת דורו בשו"ת כוכב מיעקב (סי' קצ"ה ד"ה ואודות) שכתב, דהכא הוי גוד אסיק דהא תחת השולים הוי מקוה כשרה והוא טובל למעלה מן השולים וכו' ע"כ פשוט דאין שום חשש בזה ובכמה מקומות נהגו לעשות המקואות כן והוא ברור ופשוט עכ"ל". **ומביא משו"ת דברי מלכיאל** (ח"ה סי' ק"י) **שכ' להתיר** "ושאין בו שום חשש כלל". **ושו"ת שו"מ מהדו"ת** (ח"א סי' כ"ה וח"ג סי' קע"ח). **וכל הגאונים הנ"ל כתבו להיתר.**

בהמשך מביא את דברי האמרי יושר עליהם סמכו והקלו המנחת יצחק והאג"מ ומביא שיש אחרונים (שו"ת פרי השדה ושו"ת עמק שאלה) **שלא חילקו בהכי.**

וכן בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קיז) **שהוא אחד מניני הדברי חיים מצאנז בתשובה ארוכה מאד הביא:** "ובאמת בד"ח ח"א יו"ד סימן מ"ג כתב, דבזה ודאי לא מקרי קטפרס במה שהמים הגבוהים נחים על תחתונו וכמו שידוע לכל מבין דזה אינו קטפרס כלל". **ואעפ"כ דעתו כאבותיו שלא לעשות מקוה ע"ג מקוה מחמת החששות שכתבו האחרונים. אולם לחומרותיו של שו"ת בצל החכמה לא הגיע.**

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קלא) **הסיק:** "מיהו אינני רואה תועלת בפלפול הזה כי להלכה למעשה גם אני עני מצטרף להחמיר בכאלה לכתחלה עכ"פ וטעמי פשוט דאלו היינו דנין על הוראה פרטית של מקוה יחידית הי' מקום לצדד להקל ע"פ הנ"ל שגם הד"ח זי"ע לא החמיר בכזה, אבל כהיום שהעולם פתוח ופרוץ וכל קולא היא מכה מהלכת ביותר והדור הזה אוהב שלא יכבידו עליהם, וגם בעו"ה אפסו המורים כהלכה עפ"י ד' חלקי שו"ע ובפרט בעיירות הרחוקות, ע"כ אין לעשות מקוה ע"פ התחכמות ותחבולות, רק לעשות מה שכשר הוא לכו"ע כאשר מובא בפוסקים מתשובת התשב"ץ והרדב"ז, — זה המעט שהשבתי למען כבודו.

"ודברי האמרי יושר ח"א סי' ק"א וח"ב סי' ע"ה ידועים בזה וגם הוא נטה להקל וכבר הלכו בזה כל גדולי הדורות ומ"מ בזמנינו אנו שאפשר לתקן בקל מצוה לעשות לכל הדעות מש"כ בזה נראה כשר וישר, במקום דאפשר לתקן בקלות. אבל במקום דהורה להם קולא בזה אדם גדול אין להרהר אחריהם".

ובתשובה אחרת (ח"ג סי' קלב) **לא הסכים**

לפסול מקוה ע"ג מקוה שיש לה השקה שאין זה נחשב לזוחלין וע"כ השקה מועילה להם.

ו. נראה שבמקוה בשיטת חב"ד ישנם כמה וכמה טעמי הידור שאין במקואות שנשענים על אוצרות זריעה והשקה, וכן יש הסוברים שעצם הטלת השאובים על האוצר הפתוח בשני פתחים של שפופרת הנוד הוא עצמו זריעה. ואמנם במקוה המדובר אין אוצר נוסף להשקה ואף אין המשכה על גבי קרקע להתיר שאובים מדרבנן, אולם חזקים בהחלט דברי הפוסקים המתירים כשאף מלשון הדברי חיים עצמו נראה להקל, ועל כן נראה לענ"ד שאין כשרותו נופלת מהמקואות האחרים, ובפרט שהמקוה עומד בהשגחהלכל שיטה יש אפוא מעלות וחסרונות. לענ"ד ראוי ישירה של הרב המקומי.

הערת הרה"ג יעקב אריאל

רב העיר רמת-גן

באשר למקוה של חב"ד לכאורה הצדק עמך. יש בה מעלות רבות לעומת מקוה של השקה וזריעה, משום שמי האוצר התחתי לא מתחלפים לעולם. ואין כאן קטפרס כי שתי המקוואות מחוברות ללא זחילה של אף אחת מהן. מיהו היא הנותנת, דווקא משום שמי האוצר התחתי אינם מתחלפים כי הם קרים ומי הבריכה שמעליה הם חמים, וכידוע לפי כללי הפיזיקה שכבת המים החמה נמצאת מעל לשכבה הקרה, לכן יש מקום לחוש לדעת הריטב"א במכות ד, א וז"ל:

> והנכון בזה מה שפירש הראב"ד ז"ל בשם ר' משה הדרשן ז"ל דשאני הכא דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמהם ואותן שלשה לוגין הם עומדים במקומן והוי כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו מתבטל ולא אמרו שהשאובין או הטמאים כשרים במקוה אלא במקוה דוקא או בנהרות שמימיהם אינן מלוחים ומתערבים מיד ואינן ניכרים".

אף כאן מכיון שמים חמים צפים מעל לקרים ואינם מתערבים בם אין כאן ביטול, וממילא גם לא השקה. אמנם אפשר לחלק בין מים מלוחים שהמלח נשאר בהם לעולם בעוד שמים חמים סופם להתקרר, אך סו"ס כל עוד הם חמים אינם מתערבים. וגם אותם מים מתוקים שנפלו לים הגדול אם יישארו זמן ממושך סופם להתערב במים המלוחים עד לבלי הכר. ובכל זאת כל עוד הם נשארים במתיקותם אינם נחשבים מעורבים. א"כ ה"ה מים חמים במים קרים.

לכל שיטה יש אפוא מעלות וחסרונות. לענ"ד ראוי לצרף את כל השיטות יחד ע"י בניית אוצר של מי הגשם בחוץ כנהוג ברוב המקוואות אלא שיכיל שמונים סאה, פי שתים מארבעים סאה. האוצר יחולק ע"י חומר דק (כגון צלון וכד') שאינו עמיד ורק בגלל היותו חוצץ בין שתי שכבות של מים הוא יכול להחזיק מעמד. דינו יהיה כדין עוקת המערה

המובא בסתם משנה (מקוואות פ"ו מ"א) ונפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רא סנ"ט) ללא חולק:

> עוקה (פי' חפירה) שבתוך המקוה, אם היתה הקרקע המבדלת בין העוקה ובין המקוה בריאה ויכולה להעמיד את עצמה, אין מטבילין במים שבעוקה עד שיהיו מעורבין עם המקוה כשפופרת הנאד; ואם אינה יכולה להעמיד את עצמה, אפילו אינם מעורבים אלא בכל שהוא, מטבילין בהם.

רק המים באוצר העליון יתחלפו ע"י זריעה, כנהוג, בעוד המים התחתיים יישארו לעולם כמות שהם כמנהג חב"ד. פתרון זה עדיף משיטת חב"ד: אין צורך בשפוה"נ (בין שני האוצרות), אין שום תחלופה, הטמפרטורה של שני האוצרות קרובה זו לזו, וגם ר' משה הדרשן יסכים לכך. איני יודע מדוע לא משכללים את טהרת המקוואות בדרך זו[1].

סימן כה

עשיית מקוה מקרח מלאכותי

שאלה

המקוה שנבנה בישובנו ייגמר בע"ה בקיץ, במידה ויהיו עוד שלגים בכמה אתרים במדינה ניתן יהיה להביא כמה קובים של שלג ולפרוק אותם בתוך האוצרות וע"י כך להפעיל את המקוה עוד השנה. במידה ולא יהיו שלגים במדינה האם ניתן להביא קרח מלאכותי (ואף מכונה היוצרת קרח) למקוה ועל ידי כך להפעילו כבר בקיץ הקרוב, או שראוי להמתין עם הפעלתו עד עונת הגשמים הבאה?

תשובה

א. נאמר במסכת מקוואות (פ"ז מ"א): "יש מעלין את המקוה ולא פוסלין, פוסלין ולא מעלין, לא מעלין ולא פוסלין. אלו מעלין ולא פוסלין: השלג והברד והכפור והגליד והמלח והטיט הנרוק. אמר ר' עקיבא: היה ר' ישמעאל דן כנגדי לומר השלג אינו מעלה את המקוה, והעידו אנשי מידבא משמו שאמר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה. ר' יוחנן בן נורי אומר אבן הברד כמים. כיצד מעלין ולא פוסלין, מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת נפל מהם סאה לתוכו והעלהו נמצאו מעלין ולא פוסלין".

פרש ר' עובדיה מברטנורא:

"יש מעלין — משלימין לארבעים סאה.

"ולא פוסלין — בשלשה לוגין שאובין. וכולהו מפרש כיצד.

"הכפור — גשמים שיורדין נקפים.

"גליד — מים שקפאו על פני הארץ או על פני המים.

"טיט הנרוק — טיט רך ורקיק שנעשה כמו רוק.

"אבן הברד כמים — כמים שאובים דאמרינן

1. **תשובת המחבר**: לפי הרב אין השקה ולענ"ד עדיף להוסיף פתח השקה בין האוצר העליון לבור הטבילה כדי שיהיה למי הטבילה עצמם הן את היתרון של זריעה והן את היתרון של השקה.

לקמן פוסלים ולא מעלים. ואין הלכה כרבי יוחנן בן נורי. **והלכה כעדותן של אנשי מידבא שעושין מקוה מן השלג אפילו לכתחלה.**

"נמצאו מעלין — שהשלימוהו.

"ולא פוסלין — בשלשה לוגין שאובין. שהרי סאה היא הרבה יותר משלשה לוגין, ולא נפסל המקוה בכך".

עולה מדברי הרע"ב, שאין הלכה כריב"נ ודין קרח אינו כמים ולא פוסל אלא אף משלים. וכן אין הלכה כר' יהודה בתוספתא (מקוואות פ"ה ה"ח): "ארבעים סאה עגולי שלג המשוקעים במקוה הרי אלו מעלין ור' יהודה אומר אין מעלין". **אלא הלכה כר' עקיבא וכעדות אנשי מידבא ששלג משלים למקוה, ואף עושים לכתחילה מקוה משלג.**

ב. הרא"ש (מס' נידה הל' מקוואות סי' יח) **כתב:** "גליד מים הנקרשים. כיצד מעלין ולא פוסלין. אם יש בו במקוה מ' סאה חסר אחת נפל מהם סאה לתוכו העלוהו נמצא מעלין ולא פוסלין אע"פ שהן שאובין **דלא שייך פסול שאובין אלא במים**, ואפי' עשה כל המקוה מאלו והביאו לתוך המקוה בכלי כשר. ותניא בתוספתא עיגולי שלג המשוקעין בבור הרי אלו מעלין רבי יהודה אומר אין מעלין ומודה רבי יהודה שהוא מביא טיט הנדוק בעריבה ומשיקה ויורד וטובל. משמע דשלג אע"פ שלא נימוח סאה אחת ממנו משלמת למקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת דחשיב כמים אע"פ דלכשנמוח יחסר ממנו ונראה דלהכי תנא בתוספתא עיגולי שלג דצריך שיהא נכבש יחד וקשה כדי שלא יחסר ממנו כשיהיה נימוח".

מתבאר מדברי הרא"ש ששלג לאחר שהפשיר מימיו נחשבים כאינם שאובים וראויים לטבילה, וכן אם טבל במקוה שהשלימוהו ע"י שלג שלא הפשיר משלים למקוה במצבו כמוצק אע"פ שאם יופשר תהא כמותו פחותה מנפחו כשלג.

וכן כתב הראבי"ה (תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקצא): "אבל שלג תנן בפ"ד דמקוואות **שעושין ממנו מקוה לכתחילה, כיון שיכול להביאו או בידו או בסל או בקופה לא גזרו עליו אפילו נעשה בידי אדם**". **וכ"כ הכלבו** (סי' פו).

והרמב"ם (הל' מקוואות פ"ז ה"ג) **כתב:** "**אפילו הביא מ' סאה שלג בתחילה** והניחן בעוקה וריסקו שם ה"ז מקוה שלם וכשר".

והב"י (יו"ד סי' רא אות ל) **באר את דברי הרמב"ם:** "והדעת נוטה לומר שהוא סובר דבשלג דחזינן שהכשיר רבי ישמעאל לעשות מקוה בתחלה הוא דמכשרינן ולא גמרינן מינה לאינך דאם איתא לא הוו שתקי תנאי מינה במשנה ובתוספתא: אבל מדברי רש"י נראה דאף שלג אם עשה ממנו מקוה בתחלה שהוא פסול, שכתב בסוף פרק קמא דסוכה (שם) אהא דאמרינן שהטובל בטיט הנרוק לא עלתה לו טבילה הטובל במ' סאה שכולו טיט הנרוק לא עלתה לו טבילה דהכי תנן במסכת מקואות (פ"ז מ"א) אלו מעלין ולא פוסלין השלג והגליד והכפור וטיט הנרוק מעלין היינו משלימים אשלומי אין בפני עצמו לא ע"כ. ואם כן תנא קמא דאמר מעלין דמשמע דבפני עצמו לא אף בשלג פסל ופליג אדרבי ישמעאל וקיימא לן כתנא קמא, **ומיהו אפשר למידחי ולמימר דכרבי ישמעאל נקטינן משום דעבד בה מעשה ומעשה רב אי נמי דתנא קמא נמי מכשר בשלג ומשום אינך נקט לישנא דמעלין**".

הראב"ד בס' בעלי הנפש (שער המים סימן ב) **במקום אחד מצריך רוב מים כשרים ושלא ימדדו השלג בכלי, אבל במקום אחר**

באותו פרק כתב: "ואם תאמר לאנשי מידבא משום ר' ישמעאל הרי עושין מן השלג מקוה לכתחלה ואפילו **הכי כי נותנו בידים כשר**. התם לכשיתפשר קאמר, **וכשנתפשר מלתא אחרינא הוא** וממילא קא הוי מקוה".

מתבאר מדברי הראב"ד שמותר להביא בידים שלג ולשים במקוה אולם דורש שהשלג יופשר. וטעם ההיתר משום שפנים חדשות באו לכאן[1] וכן הלכה, וכך הבינו הב"י דורש שרוב המקוה לא יהיה מים מן השלג. ואמנם הרז"ה בהשגותיו (סי' ב) חלק על הראב"ד שאין יכולים להביא בידים ואין יכולים לעשות את כל המקוה משלג, אבל אין הלכה כמותו. וכן רבינו ירוחם (תואו"ח נכ"ו ח"ה) לא התיר אלא להשלים ע"י סאה שלג ודוקא שכשתופשר יהיה בה סאה ולא פחות ממנה. וכן האשכול לא התיר לעשות כל המקוה ע"י שלג אלא רק להשלים בפחות מארבעים סאה.

ג. הטור (יו"ד סי' רא) **פסק כאביו:** "ולא עוד אלא שאפילו עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאו בכלי ועשה ממנו מקוה כשר".

הבית יוסף (שם אות לא) **הביא:** "כתב הרא"ש בתשובה כלל ל"א סימן ב' דתניא בתוספתא דטהרות (פ"ב ה"ג) **מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובין נימוחו כשר להקוות ומשמע מדבריו דכשר להקוות** דקתני פירושו **כשר לטבול בו שהוא מקוה כשר** וכן פירש סמ"ג (עשין רמח רמב.) וכתב שכן לשון התוספתא בכמה מקומות, וגם בתוספתא דשקלים (פ"א ה"א) מקוה שיש בו ארבעים סאה כשר להקוות עליו".

מתבאר מדברי הרא"ש שמים שאובים שקפאו ושוב הופשרו טהרו.

וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רא ס"ל): "אין שאיבה פוסלת אלא במים, אבל השלג והברד והכפור והמלח והטיט שהוא עב קצת אפילו יש בו רכות שיכולין להריקו מכלי אל כלי, אין שאיבה פוסלת בהם שאם שאב מאלו למקום החסר, לא פסלוהו. ולא עוד, אלא **אפילו עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאו בכלי ועשה מהן מקוה, כשר**".

והש"ך (ס"ק ע) **העיר:** "דדוקא כשנתנו למקוה בעודו שלג אבל אם נימוח ונעשה מים קודם שנתנו למקוה הרי הוא כשאר מים ופוסל המקוה וכן הוא בב"י ופשוט הוא". **כלומר מי השלג הנפשר צריכים לבוא**

1. נראה שהסתירה לכאורה בדברי הראב"ד מוסברת עפ"י תשובתו (תשובות ופסקים סימן כב): "גרסינן בתוספתא (טהרות פ"ב הל' ג)... מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובים נמחה כשר להקוות עליו. פי' הגליד קפאו... אבל במקוה שפסול מדבריהם בשאובה משהגליד ואינו ראוי לטבילה הוכשר ואינו פוסל עוד. ובמשנת טהרות (צ"ל מקוואות פ"ז מ"א) שנינו השלג והברד והכפור והגליד... ואע"פ שאמרו מעלין אין עושין ממנו מקוה בתחלה... מדלא קתני התם נמחה כשר וקא מכשר להקוות עליו אלמא הוא עצמו אינו נעשה מקוה לבדו... והטעם מפני שהוחזק למקוה פסול (כלומר שהפיסול בגוף המים, דאלו פיסול דחסרון הרי בהדיא במשנה כיצד מעלין ולא פוסלין מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת וכו') לכתחלה". משמע שסובר ששאובים שירדו מאליהם כיון שפסולים מדרבנן מטהרים בקפיאתם, אבל אם שאב בידים רק משלים למקוה אבל אסור לעשות כולו בכך.

בטהרה לתוך המקוה אבל אין לתת לו להפשיר בכלים ואח"כ לשופכם למקוה מפני שנפסלו בכך.

וכך סיכם זאת בערוך השולחן (יו"ד סי' רא סעי' קמה):

"אין שאיבה פוסלת אלא במים אבל השלג והברד והכפור והם מים הנקרשים שקורין איי"ז והמלח והטיט שהוא עב קצת אפילו יש בו רכות שיכולין להריקו מכלי אל כלי אין שאיבה פוסלת בהן והיינו שאם נתן בידיו מכל אלו לתוך מקוה חסירה לא פסלוה ולא עוד אלא אפילו עשה כל המקוה משלג או באחד מכל אלו שהביאן בכלי ועשה מהן מקוה כשר, ומשנה היא בריש פ"ז ע"ש, והטעם כיון דכל אלו עדיין אין שם מים עליהן עד שנמוחו ונעשו מים ה"ז כמו שנעשו מים במקוה ע"י שמים ולא בידי אדם ולא ע"י כלים, ומה לי אם השלג נפל מן השמים למקוה ונמחה ונעשה מים או שהוא נתן השלג כיון דעדיין אינו מים וכן כולן, ולכן אם נמוחו קודם שנתנו למקוה הוי כשאר מים ופסולה ופשוט הוא".

ד. בפתחי תשובה יורה דעה (סי' רא ס"ק כד) **הביא:** "ושם בסי' ר"ג כתב (**החת"ס, יו"ד**) וז"ל אודות תיקון המקוה לית טב מיניה לעשות מקוה ע"י מי גשמים דהוא כשר וישר לכ"ע בלא פקפוק ע"י סילונות של מתכות מהגגים אך סמוך למקוה יעשה צינור של עץ חלקים בפנים בשיפוי שלא יהיה בהם גומות ושום עכבת מים. ואם יומשך הדבר עד ימלא פני תבל שלג וכפור יכולים למלאות בכתף שלג וקרח ואח"כ כשיופשר יהיה מקוה כשר, ומה טוב אם יעשו שתי חפירות סמוכות זו לזו והמחיצה שביניהם פרוצה למעלה שבאופן שאם תהיה אחת מלאה תתמלא האחרת ע"י פירצה הנ"ל. ואז לעולם לא יחסר המזג דכיון שנתמלא אחת מהם בהיתר ע"י מי גשמים או שלג אז ממלאים לה מים בכתף בכלים דשוב אינה נפסלת ע"י מים שאובים (**כדלעיל סט"ו**) וכל מה ששופכין לתוכה נעשה הכל כמקוה כשר. וכשתתמלא על כל גדותיה תתמלא גם חברתה ע"י פירצה שביניהם וכשתהיה גם השניה מלאה אזי אם ירצו לנקות אחד מהם יריקו המים ממנה וינקו אותה ואח"כ ישפכו מים בכתף להמלאה עד שתתמלא הריקנית ואחר שתתמלא הריקנית יריקו השנים וינקו גם אותה ויחזרו לשפוך בכתף לראשונה וכן לעולם, וכן עושים פה במקוה הגדולה (**הוזכר שם בסי' רי"ב והבאתיו לעיל סט"ו ע"ש**) והוא עצה טובה והגונה אין בה פקפוק כלל עכ"ל ע"ש עוד בסי' רי"ד".

וכך כתב בשו"ת חתם סופר (**ח"ב, יו"ד סי' ר**): "איך להכשיר מקוה שאין בו מים כלל ע"י שלג שממלאים בכתף שמע נא אין להתיר אלא למלאות ע"י סלים הצרים בנקבי' מרווחי' כדי שיזובו המים מהם ולא יתקבצו ג' לוגי' בשולי הכלי מהפשרת השלג דה"ל ג' לוגי' שאובי' שפוסלי' המקוה ולאחר שנתמלא הגומא שלג לא יצק עלי' מים חמין כיון דקיי"ל שלג שלא הופשר אין טובלי' בו נמצא המים חמין השאובי' פוסלי' המקוה טרם שנפשר מ' סאה שלג אלא יניחו על הגומא טס ברזל מלובן וגחלי' הרבה ע"ג עד שיופשר השלג ממילא זולת זה אין להתיר בשום אופן". **ובהמשך מאריך להסביר שאסור שיווצרו במקוה ג' לוגים מים שאובים ע"י הכלים בהם שואבים את השלג.**

וכן בסימן ריג כותב החת"ס: "ע"ד מקוה משלג וגליד לשפוך לתוכו מים חמין להפשירן אם ע"י כלי שופך לתוכו חוששני לו שיבואו ג' לוגין שאובין טרם שהופשרו מ' סאה והרי

היא בפיסול לעולם אך אם יבואו שלא ע"י כלי או מפשיר ע"י המצאה אחרת ברזל מלובן וגחלים וכדומה משום הוי' ע"י אדם לית לן בה דלא מקרי זה הוי' אלא הוי כמו הסרת המניעה ולא מיקרי הוי' אלא כמו הבאת מים ולא נרמזו כזה והוא פשוט". **ולאחר דיון מסיים:** "וראוי למלאות השלג בסלי' של נצרי' נקובי' שהמים זבים מהם שלא יתקבצו ג' לוגין בשולי הכלי מהפשרת השלג שבתוך הכלי ויצטרף א' לאחד לג' לוגין שאובים שפוסלים המקוה ולאחר שנתמלא המקוה שלג יעשה כנ"ל להניח טס ברזל מלובן וגחלים הרבה שיופשר השלג מאליו".

ה. רבי יוסף חיים מבגדד בספרו שו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' כד) **עונה לקהילת בומבי** (בהודו) **בענין עשיית מקוה משלג העשוי ע"י אדם במכונה. וז"ל:** "המורם מכל האמור הוא שזה השלג הנזכר בשאלה שהיה מים ונעשה שלג ע"י אדם במאכ'ינה, מותר לטבול בו אחר שנפשר ונעשה מים בתוך המקוה לכ"ע".

אולם חולק על החת"ס שמותר להפשיר את השלג ע"י טסי ברזל מלובנים מפני שלדעתו נחשב עדיין הוייתו ע"י אדם ולא רק הסרת מונע, ולכן פוסק: "לכן יזהרו להמתין עד שיהיה השלג נפשר מאליו מכח חום האויר, ולא יפשירו אותו ע"י ברזל ומה גם כי עיר השואל שהיא עיר במביי, היא ארץ חמה, והשלג נפשר בנקל מאיליו". (ויעו' בשו"ת מהרש"ם [ח"א סי' ר] שמתיר ע"י טסים לוהטים והמשכה ג' טפחים).

עוד דן הבן איש חי האם אין השלג מקבל טומאה כיון שנעשה ע"י אדם ובדרך כלל מוסיפים אותו למשקה כדי לצננו, וכדברי הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ב הכ"ג): "שלג שנטמא והשיק מקצתו למי מקוה הואיל וטהר מקצתו טהר כולו". **הא קמן שאף שלג נטמא. ומבאר הבן איש חי שכיון שהקרח עצמו אינו נאכל מלכתחילה אין הוא נפסל, ובכ"ז מסיים:** "מיהו על צד היותר טוב, נראה לומר להשואל שלא יקנה מן בעל הפבריקה (ביח"ר) שלג שכבר עשוי אצלו, אלא יקנה ממנו קודם שעושה, שאומר לו כו"כ קבין של שלג אני צריך לקנות ממך, כדי להניחו במקוה לטבול, תעשה לי שלג היום הזה לצורך זה, כי אין אני רוצה ליקח מן השלג המזומן אצלך, אלא רוצה אני שתעשה השלג לשמי בזה היום, בשביל צורך טבילה לטבול בו, ויתן לו מעות של השלג תכף כשאומר לו כן, ונמצא זה עושה השלג על דעת הקונה, וכל זה אם אפשר לשואל לעשות כך, ואם לא אפשר יש לו לסמוך על טעם ההיתר אשר ביארתי בס"ד, שיקנה מן המוכן ומזומן לפניו".

וכן סבר הרב קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן (סי' צח): "כעת קבלתי מכתב כת"ר ע"ד מקוה של קרח. וכמובן שהקרח פה הוא עשוי ע"י מכונה, וחמור מקרח אחר טבעי שלא נעשה ע"י תפיסת יד אדם. מ"מ כבר השבתי לכיוצא בזה, שבשעה"ד, ביחוד במקום שיש לחוש לתקלה, אין כדאי להחמיר, אבל כאשר ירדו גשמים, ויהי' בידם לעשות אוצר מים כשרים, ע"י צינורות, בלא פקפוק, יתקנו המקוה כראוי, וכנהוג בכל תפוצות ישראל, ולא להכנס בשום פקפוק וספק כ"ד.

"ופשוט הוא, שכת"ר יעמוד על המשמר לפקח, שהשיעור של מ"ס יהיו ברירח, בלא שום פקפוק וספק, אחרי שיומס הקרח ע"י חום השמש, במקום המקוה או במקום האוצר שישיקו על ידו, או ע"י טס עם גחלים כמו שמביא בחת"ס, אם לא יומס בטבע מצד

קרירות המקום. כי בפחים ועם גחלים, שהם מהפכים את הקרח למים, יש לחוש מאד שלא יהי' בכלל הוייתו ע"י דבר המקב"ט, שהפחים צריכים להיות מגולמי כלי מתכת, כלומר העומדים שלא להשתמש בהם כמו שהם אלא לעשות מהם כלים, ואז אינם מקבלים טומאה, ולא הוי בכלל הוייתו ע"י טומאה"... **וא"כ אף הרב זצ"ל התיר בשעת הדחק כאשר אין מי גשמים לעשות על ידם את המקוה.**

ו. וכן בדרכי תשובה (סי' רא ס"ק קמד) **הביא הביא משו"ת צמח צדק** (לובביץ', סי' קסג) **שהתיר לעשות קרח ע"י מכונה להכניסו במקום המקוה והתנה שיפשר ע"י חום בית המרחץ בלבד.**

בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן לג) **מביא את סיעות האחרונים הנחלקים בכך, וכתב לתלות זאת בשאלה האם מותר לטבול בשלג עצמו** (שיטת ר' שמריה הובאה בב"י). **וכתב:** "והנה אם נאמר דדוקא לכשהופשר, אבל לכשלא הופשר אין לעשות המקוה, וע"כ אם הובא ע"י אדם ודבר המק"ט המקבל טומאה מ"מ לכשהופשר פנים חדשות בא לכאן, והוי כבידי שמים, וזהו אם נימא לשי' הרמב"ם והרא"ש דבלא נפשר לא הוכשר, אבל אם נימא דהוכשר מתחלה, א"כ ודאי אם הובא ע"י אדם או דבר המקבל טומאה פסול". **ולאחר שמביא את דברי הגר"ד מקרלין שמחמיר מאד וחולק על השו"ע מסיים:** "ולפי הוראת החת"ס נראה להכשיר, דסומכים בזה ע"ד הרמב"ם והרא"ש כמו שהוקבע בשו"ע".

בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קפד) **אינו נוטה להקל לכתחילה אלא אם כבר עשו כן, וז"ל:** "וזכורני שהגאון מוהרא"י קוק זצ"ל התיר בקרח הנעשה ע"י מכונה, אבל עכ"ז לדעתי אין להתיר לכתחילה, אבל מ"מ אין חיוב להודיע ולהכריז על אלו שכבר עשו כן, כי סוף סוף לא הובא בפוסקים המפורסמים לפסול בפשיטות בנ"ד. ולדעתי רשאי להיות שב ואל תעשה במקום שכבר נעשה מעשה".

ובהמשך בסימן קעט מחמיר: ""שוב מצאתי בספר גידולי טהרה, שכבר דן בשאלה זו והעלה דאסור לטבול במקוה שכזו. וכן בספר לחם ושמלה מחמיר בזה והם גדולי ההוראה ולהם שומעין. ולכן טוב ונחוץ להמתין לימי הגשמים הקרובים ולעשות להם אוצר של מי גשמים כדת של תורה ולהמשיך להם מי המעיין ע"י הצינורות ולהחליפם ולהכשירם ע"י השקה תמיד כנהוג בכל מקום, ולא להכנס בפרצה דחוקה במקום שיש גדולי עולם האוסרים".

ז. בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ב, יו"ד סי' לד) **אף הוא מביא דברי הגראי"ה קוק:**

"ואנן ואומר בעזרת צור ישרעתי, ראשית דבר, שאלה זאת מסורה אך ורק לרבנות דמתא להורות בה הלכה למעשה, ועל פיהם יקום דבר.

"אולם לפי שראיתי בתשובתו זאת, שכבר נמלך עם הרב הגאון מהרי"א אונטרמאן יצ"ו, הרב הראשי לתל אביב, וציין לעיין בספר דברי מלכיאל, אף אני אבוא לציין מה שכתב להלכה ולמעשה מרן הגאון הכהן הגדול מאחיו כמהראי"ק זצ"ל הרב הראשי של ארץ ישראל, וז"ל: אבל מה שמסופק כבודו אם מותר לקחת שלג שנעשה על ידי מכונה? פשוט הדבר שאין בזה שום חשש כיון שכל הדברים הפוסלים בין מצד שאיבה בין מצד הויה על ידי דבר המקבל טומאה, לא נאמרו כי אם במים ולא בשלג ולא בגליד וכפור וכיוצא בזה, ומאחר שמותר להביא השלג בידים כמבואר במשנה (מקוואות פ"ז מ"א)

שאר"י לאנשי מידבא צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה. ולא פסל משום שמביאם בידי אדם כשהוא עדין שלג, ק"ו שמה שנעשה השלג עצמו בידי אדם אין שום קפידא בזה, ובסו"ד, אסיק וכתב: פשיטא שאין שום חשש לעשות מקוה על ידי שלג גם כשהוגלד על ידי מכונה וכיוצא בזה (דעת כהן סימן צ"ח).

"ואני מוסיף ואומר: לשון המשנה צאו והביאו שלג משמע, שהתיר להם להביא, אפילו על ידי כלים ממש, שסתמא דמילתא אין אדם מביא שלג בידיו, ומה גם כשזה הוא בגושים גדולים, מכאן מוכח, דשאיבתו של השלג על ידי כלים, אינו עושה אותם כמים שאובים לפוסלם אחר הפשרתם, ולא עוד אלא שגם אם מתחלה ירד השלג לתוך כלי מקבל טומאה אינו נפסל אחר הפשרתם מדין חזרתם לכמו שהיו, או משום שהתהוה בטומאה, והוא הדין והטעם למים שהוגלדו על ידי מכונה וכיוצא, גלידתם מוציאה אותם מדין מים שאובים ובהפרשתם הרי הם כמי גשמים או מי מעין, ודברי מרן הגאון ז"ל שהוא מרא דאתרין, ראוים לסמוך עליהם לכתחלה.

"אבל היות ועתה עברו רוב ימי הקיץ ועוד מעט ויהיה אפשר להכשיר מקוה זה בימי גשמים כהלכה, נוטה אני לדעת כת"ר, שכיון שיש מקוה סמוך למקום, אין צורך לדחוק את השנה בהיתר זה שיש חולקים עליו. ומכל מקום ההכרעה בשאלה זאת למעשה היא בידי הרבנות הראשית דמתא, שהם בחכמתם ובהכרת הנסיבות ידונו ויחליטו להלכה ולמעשה".

לעומתם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' מב) **לא חפץ להתיר וכתב:** "ובדבר שאין זמן גשמים במחנו וצריך להכשיר המקוה בקרח ולהשיג קרח טבעי עולה בהוצאה מרובה אם רשאין ליקח קרח שנעשה ע"י מכונות, הנה אף שיש טעמים גדולים להכשיר גם קרח זה מ"מ למעשה צריך להשיג קרח טבעי אף שיתארך עי"ז קצת זמן ואין להשגיח על ההוצאות שיעלו בזה". **וכן אסר ביו"ד ח"ג** (סי' סז). **בשו"ת לב דוד** (סי' מב) **מסתפק בכך.**

מסקנה

מעיקר הדין כיון שהשו"ע פסק כרמב"ם והרא"ש מותר לעשות מקוה לכתחילה ממים שאובים שהוקפאו בין ע"י אדם ובין בידי שמים. אולם כיון שהפוסקים נטו להתיר זאת רק בשעת הדחק נראה לענ"ד שאם נקלע למצב שנצטרך למקוה מקרח מלאכותי, נמלא את האוצרות בו, ולטבילת גברים (טבילת עזרא) **די בו ולטבילת נשים נשתמש בו רק בשעת הדחק כאשר אין מוצא אחר כגון בערב שבת שהאפשרות השניה היא שתטבול מבעוד יום** (עי' לעיל סי' כב) **או אם טבלה ומצאה עליה חציצה המצריכה טבילה מחדש.**

סימן כו

התפטרות רב מרבנותו

שאלה

האם רשאי רב להתפטר מרבנותו מחמת קשיים בעבודתו?

תשובה

א. נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמה סכ"ב): "ומי שהוחזק לרב בעיר, אפילו החזיק בעצמו באיזה שררה, **אין להורידו מגדולתו** אף על פי שבא לשם אחר גדול ממנו (ריב"ש סימן רע"א). אפילו בנו ובן בנו לעולם קודמים לאחרים, כל זמן שממלאים מקום אבותיהם ביראה והם חכמים קצת. (רמב"ם פ"א מהלכות מלכים). **ובמקום שיש מנהג לקבל רב על זמן קצוב, או שמנהג לבחור במי שירצו, הרשות בידם**, (כל בו). אבל כל שקבלו הקהל עליהם, וכל שכן אם עשו ברצון השררה, אין לשום גדול בעולם להשתרר עליו ולהורידו (שם בריב"ש)".

עולה מן הדברים שלכוף רב להתפטר ממשרתו אסור, אולם אם הרב נבחר לזמן קצוב הרשות ביד העיר לבחור להם רב אחר.

באר זאת בשו"ת חתם סופר (ח"א, או"ח סימן רו): "נוהגין ברוב תפוצות ישראל לכתוב שטר הרבנות על זמן, יש על ג' שנים ויש על חמשה שנים, ומ"מ **מעולם לא נשמע שאחר כלות הזמן ההוא יצא נקי מרבנותו**. וטעם המנהג הוא עפ"י מ"ש בש"ע ח"מ סי' של"ג ס"ג שאסור לפועל ומלמד לשכור עצמו יותר מג' שנים דא"כ יצא מכלל שכיר ונכנס לכלל עבד ואסור למכור עצמו בעבד עברי ע"ש, והנה זמן ג' שנים לשכיר נפקא להו מקרא בישעי' [ט"ז, י"ד] שלש שנים כשני שכיר, משמע דסתם שני שכיר הם ג' שנים, ובתורה כתיב [דברים ט"ו, י"ח] בעבד עברי כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים היינו פעמיים כשני שכיר וכנ"ל, ולפירוש זה אסור להשכיר עצמו ביותר משלש שנים, אך רש"י בחומש עפ"י ספרי פירש משנה שכר שכיר שעבד עברי עובד ביום ובלילה דמוסר לו שפחה כנענית, וגם התם בישעי' בפסוק שלש שנים כשני שכיר פירש ג"כ פירוש אחר ע"ש, א"כ אינו מוכח לאסור יותר מג' שנים רק שלא יהיה מושכר לשש שנים וע"כ יש כותבין שטר הרבנות על שלש שנים ויש על חמש שנים אבל סתם אין כותבין.

"וברמ"א י"ד סס"י רמ"ה בשם הכל בו, **שאין לסלק שום רב חוץ אם המנהג בעיר להחליף ההתמניות א"כ גם הרב כשעבר זמנו יחליפנו וימירנו באחר**, וצ"ע הא מבואר לעיל כל הרבנים מקבלים אותם על זמן ידוע **וא"כ לעולם בעבור הזמן יחליפנו באחר ואיך כתב זה תלוי במנהג**. והאמת דין זה נובע מס' כלבו, והמעיין שם יראה התם מיירי בקהלה שיש בה כמה הראויים לש"ץ או לרב **ואינם נוטלים פרס** (=שכר מהקהילה) אלא מכבדים לזה שיהיה ש"ץ או רב לזמן, אח"כ יתכבד אחר מהקהלה בכבוד זה כמו שנהגו עתה בהתמניות קרו"ט, אמנם הרמ"א מיירי נמי ממקבלי פרס ונשכרים להקהל א"כ ע"כ נשכרים רק לזמן או לג' שנים או לה', וא"כ מה שכתב דתליא במנהגא צ"ע לכאורה.

"ועכצ"ל נהי דכותבין זמן בשטר הרבנות, **היינו לטובת הרב המשכיר שיהיה יכול לחזור בו אחרי כלות הזמן** ואינו כעבד עברי, אבל

הקהל אין בידם לחזור אפילו ככלות הזמן אלא במקום שנהגו ועל כן כתב רמ"א דתליא במנהג. ולא נשמע **ולא נראה מעולם במדינות הללו שהסירו הרב והורידוהו מכסא רבנות שלו** וכן לא יעשה, שהרי אפילו אב בית דין שסרח אין מעבירין אותו ואין מנדין אותו, עיין ש"ע יו"ד סי' של"ד סעיף מ"ב והוא מתקנת אושא שבירושלמי, ומביאו בהג"א פרק אלו מגלחין [סי' ט"ז] ושם מבואר דאין מעבירין אותו ע"ש".

משמע מתשובת החת"ס שהרב רשאי להתפטר לאחר כלות הזמן שקבעו אתו, אבל הקהל אינו יכול לפטרו. וכן פסק בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' לד) **שאי אפשר לפטר רב או מגיד שיעור אם עושה תפקידו כראוי, ואפילו אם נשכר לזמן קצוב והזמן נגמר. השאלה שלפנינו היא על הצד השני: האם הרב עצמו רשאי להתפטר מטעמים אישיים שמצערים אותו וגורמים לו עגמת נפש.**

ב. שאלות למעשה במקרים של רבנים שרצו להתפטר ממשרתם מעטות הן, ובכ"ז מצאתי כמה תשובות שעוסקות בכך.

בשו"ת בנין ציון (סי' קכד) **כותב:**

"מה ששאל מעכ"ת נ"י להביע דעתי בת"ח צדיק היושב על כסא הוראה ויש לו בנות אכן לא זכה להעמיד בנים, שג' בנים שילדה לו אשתו זה אחר זה מתו, ואחר שבספר חסידים סי' רמ"ח וסי' תע"ח כתב שיעזוב העיר שדר בה. אם יעשה כן, שיש לדאוג שאם יעזוב הרבנות שמא יבא לשם שאינו הגון כ"כ ובפרט שהוא עשיר ואין צריך לישא פנים מכל וכל.

"תשובה: הן אמת דליכא בזה משום אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבריך... ואף שלפי הגהת הרי"ף שהביא המג"א (ס"ס ש"ו) לא התיר לעשות איסור אפילו בשביל הרבים וכאן יש חשש איסור לפי מש"כ הספר חסידים שגורם לבניו שימותו, הרי כבר כתב המג"א שכל הפוסקים חולקין עליו, ועוד דהכא אין כאן מעשה איסור אלא שב ואל תעשה. אכן גם בעיקר החשש שהזכיר הספר חסידים שיש לומר דהמקום גורם ושעל כן יצא מן המקום לא הוזכר זה בשום מקום בגמרא, דאף דליש אומרים בר"ה (דף ט"ז) שינוי מקום גורם קריעת גז"ד וילפי כן מאברהם הרי לרבי יצחק דלא חשיב רק ד' דברים ולא שינוי מקום לא ס"ל כן אלא דשאני אברהם משום זכותא דא"י והלכה כמותו, דלפי מש"כ המהרש"א בח"א ביבמות (דף ס"ד) ע"כ סתם גמרא דשם ס"ל כן ולא כי"א ע"ש. ואף דהרמב"ם ה' תשובה (פ' ב') הביא ג"כ דיגלה ממקומו הרי שכתב הטעם דאמרינן גם במקום אחר דגלות מכפר עון אבל לא ששינוי מקום ישנה מזלו להיות לו בנים, ומשום כפרת עון א"צ שהרי אין מיתת בנים סימן לעבירה, דהרי אמרינן בברכות (דף ה') שייסורין של אהבה הן למי שעסק בתורה ובג"ח וכן משמע שלא חששו חכמי הגמרא לזה שהרי אמרינן (סוף מ"ק) דבית רבה שתין תכלי (=שכול, מיתת בנים) וכל שנותיו ארבעים שנה, ולפי מה דאמרינן (סוף הוריות) מלך כ"ב שנה הרי שתכלי אילו רובם או כולם היו בעת שמלך, **ואעפ"כ לא גלה לעזוב נשיאותו משום זה** עד שלבסוף ימיו ערק מפני גזירת מלכות כדאמרינן פרק השוכר את הפועלים, אבל מה אענשה שספר חסידים רוב דבריו דברי קבלה ובכמה מקומות מתנגדים להגמרא ואעפ"כ רבים חוששים להם וגם הרבה פעמים הנסיון מעיד על דבריו ולכן **ע"פ דין הגמרא לא ידעתי חיוב לצאת מן המקום**. אבל אין בידי להשיב את דעת מי שלבו נוקפו שלא לחוש

לדברי ס"ח ובפרט דחמירא סכנתא מאיסורא, אכן בלא"ה כבר אמרו רז"ל שיש שלא זכו לבנים בילדותם וזכו לבנים בזקנותם ורחמי שמים מרובים כנלענ"ד".

היינו, מעיקר הדין בחשש למיתת בנים מחמת המקום (עפ"י ספר חסידים) **מותר לרב לעזוב את מקומו אם הוא חש לדברי ספר חסידים, אולם אם אינו חושש אסור לו לעזוב מקומו.**

ג. אולם מצאתי שתי תשובות לר' כלפון משה הכהן מגדולי רבני ג'רבה בדור שלפנינו בהן הוא כותב שאסור לרב לעזוב את משרתו.

בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג, חו"מ סימן תעז) **הוא כותב:** "לידידנו החכם השלם הדיין ומצויין והכולל כמה"ר ר' חיים חורי הי"ו, קבלנו מכתב ידי קדשו ובו מצדד על הגשת פטרונו [התפטרותו] מאיזה סבות, ונשמע וימס לבבנו כי מי יעמוד בימינו אלה לימין תורתינו הקדושה הרבצת התורה לתלמידים ותלמידיהם, ומי יוכיח את הרבים להחזירם למוטב, ומי יעמוד בפרץ להשיב את החוטאים לדרכי התורה והמצוה, ומי יגמול חסד ואמת חסדים טובים לעניי העיר ולתלמידי חכמים, ומי יעמוד לימינם של הכוללים והאורחים הבאים כפעם בפעם למחנה קדשכם, ומי יכלכל דבריו במשפט וצדקה להיתומים ואלמנות אשר במחנה קדשכם. כי על כן ידיד עליון מבטן ומהריון בבקשה ובתחינה הננו באים במכתבנו זה לבקשו כי יחזור בו לגמרי מהחלטה זו, **ואפילו יהיו לפניו אלפי טעמים וסיבות, כי יצירת האדם בעולם הזה לא להתעדן בו אך ורק לעמול בו, ככתוב כי אדם לעמל יולד, ואשרי מי שעמלו בתורה, ואל נא ישית לב למצוקי הזמן ומועקותיו יהיו מה שיהיו. ולדעתי הדבר ברור ופשוט כי אסור לעשות כן.** וכבר מזה זמן שמעתי מהרה"ג החכם השלם הדיין ומצויין והכולל כמה"ר ר' סיסי הכהן זצוק"ל בשם הרב פאלאג'י ז"ל **כי הדיין אפילו אם הקהל קדוש חיסרו לו, או לא נתנו לו סיפוקו לגמרי, אינו רשאי ואסור להתפטר.** וכן ראיתי להרב רוח חיים ז"ל שכתב דאסור לדיין להתפטר וכו' ע"ש. גם מצד הרוחני נראה ברור דזה רצוי לפני ה' יותר ויותר מהלימוד והתפלות, וכמו שכן ראיתי כמה וכמה רבנים אשר כה עשו להשתדל בענינים צבוריים גם כי הם מתבטלים על ידי זה מכמה לימודים ותפלות בתשרמת לב. וכן מצד הגשמי החומריי אין ראוי כלל לסמוך על הנס ולהניח את הקבוע, ובפרט לסמוך על חזקה [החזקת ת"ח] וכיוצא שאינם בר סמכא, ולאיזה פוסקים ראוי להתרחק מזה ובראש כולם הרמב"ם ז"ל במס' אבות ע"ש. ואם מצד צערא דגופא, לדעתינו יכול לעשות סדרים לזמנים לתת מרגוע לנפשו.

"ואם הסיבה היא מפני שאין ביכולתו לסבול מה שיש מכאיבים לבו בדברים וכיוצא, אין לשית לב לזה. ממה נפשך אם יש ממש בדבריו יקרא ויקרא, ואם אין ממש בדבריו אין זה רק הקנטה וקנטור. ומי שמכיר הליכותיו בצדק ובמישור, אינו נפתע ולא נרגש ממי שבא להקניטו ולקנטרו, ועל זה אמר רבינו הגדול דיו טעותו שהוא מסכל את האמת. [לא מצאתי כזה בדברי הרמב"ם רק בשו"ת הרמב"ם דפוס לפסיא סימן קט"ן כתב וכל המניח דברים שביארנו וכו' והולך ומחפש בהגדה וכו' אינו אלא מאבד עצמו לדעת ודי לו מה שעשה לנפשו. ע"כ. נאמ"ן ס"ט]. וכשראה בנו מצטער על כיוצא בזה השיבו הנח לו זה נהנה וזה לא חסר כופין אותו ממדת סדום, ואנן יתמי דיתמי מה נענה אבתריה. וכבר אמרו רבותינו

ז"ל הנעלבים ואינם עולבים וכו' עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו".

דברי הרב כלפון משה הכהן לרב חורי חריפים וברורים, שרב אסור להתפטר מתפקידו ואפילו אם אין נותנים לו כדי סיפוקו. ואפילו מקניטים אותו אין לו ליסוג מתפקידו.

ד. ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ה, חו"מ סימן ה) **דן בכך מבחינה הלכתית:**

"שאלה. רב וגדול בעיר שלא רצה לשרת עוד במשרתו אשר נמנה עליה לראב"ד שבעיר. אם מחוייבים הצעירים ממנו לקבל את המינוי הנזכר או פטירי ועטירי לגמרי ואין החיוב חל רק על אותו הרב הגדול. וכן אם החיוב מוטל על הקהל קדוש להביא רב גדול כמוהו ממקומות אחרים. או אין החיוב מוטל רק על הנמצא בעיר?

"תשובה. **הא ודאי דהרב הנזכר הוא המחוייב** וכמ"ש מרן ז"ל בחו"מ סימן ח' ס"ג דרך החכמים הראשונים בורחים מלהתמנות ודוחקים עצמם הרבה שלא לישב בדין עד שידעו שאין שם ראוי כמוהו ושאם ימנעו עצמם מן הדין תתקלקל יש הגונים כמותו ע"ש. הרי דמרן ז"ל (**שכתב עד שהיו מכבידים עליהם העם והזקנים ומפצירים בהם**). והקשה הסמ"ע ז"ל דהלא בסימן יו"ד ס"ג פסק ועצומים כל הרוגיה זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. ותרץ דהתם מיירי שאין כמוהו בכל הדור משא"כ כאן שכתב שאין שם כמותו משמע דבמקומות אחרים יש הגונים כמותו ע"ש. הרי דמרן ז"ל (**שכתב עד שהיו מכבידים עליהם וגו'**) מיירי שיש כמותו בעיר אחרת ואעפ"כ כשרואה עצמו דאם ימנע תתקלקל השורה והעם והזקנים מפצירים בו חל עליו החיוב לישב לדון בדרך מינוי. דאי לא תימא הכי היה להם לחכמים הראשונים להשמט גם בכה"ג והחיוב מוטל על הצעירים מהם כי עכשיו הם הגדולים כיון שלא רצו הגדולים לקבל. אלא ודאי דכל כמה שיש גדול יותר אין מקום ובית אחיזה כלל לאותם הצעירים מהם. וכן הדבר מוכרע ממקומו מצד השכל והסברא דמצוה זו מוטלת רק על הגדולים והגדול גדול קודם בחיוב מצוה זו, ואם הגדול רוצה או אינו רוצה אין שום חיוב חל על הצעירים ממנו...

"איברא דאם הרב שבעיר השתדל והמציא להם רב כמוהו או גדול ממנו שיתאים למצב הקהל קדוש להיות להם משמעות הראויה ומתאים למצבו של הרב החדש. לכאורה נראה דיכול להסתלק. אך כל עוד שלא היתה כזאת הוא הוא הדרוש ומחוייב להתמנות וכל הצעירים ממנו פטירי ועטירי. **וכ"ש אם כבר נמנה ושרת בקודש שאינו יכול להסתלק** דק"ו הוא ממי שלא נמנה שחייב להתמנות הוא. אלא דמצד דמעלין בקודש ואין מורידין י"ל שהגם שהוא עצמו דורש זאת מ"מ כבודו של הרב הוא כבוד הצבור ג"כ וכמו שאמרו בגמ' [קדושין ע' ע"א] כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה. ופסקו מרן ז"ל שם (חו"מ) בסימן ח' ס"ד. ומשמע דגם אם הוא מוחל על כבודו מ"מ כבוד הצבור לא ניתן להמחל. ה"נ בנדון זה ברדתו ממשרתו יש בזיון גם לצבור ולא ניתן להמחל. ועוד מצד כבוד התורה שלא יחולל ח"ו דודאי כל עוד שהוא ממונה מחוייבים כל הקהל קדוש לכבדו הן מצד דרך ארץ. הן מצד המצוה. הן מצד הורמנא דמלכא. אך אם יתן פטרונו לממשלה אזי רבים שאינם מכירים בו איך היה מלפנים ואינם מכירים ערכו לא ינהגו בו כבוד. וגם אם יודיעום כיון

שכבר הדבר יצא מפיהם לא יתחרטו ממנו שאין להם אימת הדין ואימת המלכות. **ועל כן יותר נ"ל שיש איסור מדינא להרב להסתלק ממשרתו שכיון שעלה לא ירד...**

"ובעיקר הדבר יש להקהל קדוש הי"ו זכות על הרב הממונה הנזכר שלא יתפטר ממנויו מכמה טעמים. (א') דכל בני הקהל שבעיר משותפים יחד בדברים הדתיים וכל מי שהוא מהם מגיע להוראה ולדין חייב לשאת במשרה ההיא. (ב') דכל אחד מישראל מחוייב במצות עשה דהוכיח תוכיח את עמיתך להוכיח ולעצור בעד עוברי עבירה. וע"ר המינוי והמאמר יהיה לו כח לעמוד בפרץ ולעצור בעד זה. (ג') שאמרו חז"ל אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכמו שאמרו האומר אשנה פרק זה נדר גדול לאלהי ישראל. וכן מצד דנהג בזה כמה שנים לשאת במשרה זו ולא היה אומר בכל פעם בלא נדר וא"כ הו"ל כאלו נדר. ובפרט שהיה משרת בלתי פרס הרי הגע עצמך כאלו נדר דבר לצדקה דאמירתו כמסירתו. (ד') שכל הקהל קדוש מחוייבים להועיל אחד לחבירו ומי מהם שבידו שום יכולת להועילם מחוייב לעשות כן. (ה') מצד שכן התנה לפ"ד מהרצ"ך נר"ו [ז"ל, הרב המחבר שערי ציון ועוד, שהיה עובד אתו יחד ברבנות] עמו בעת שקבל משרתו שהוא ימלא מחסורו ויעזרהו. וג"כ עם הר"ך [כנראה שזה חוזר על מוה"ר המחבר ז"ל עצמו כידוע לי מארכיונו. מא"ח] בכתב ובע"פ כמה וכמה פעמים והם באי כח הצבור. (ו') מצד השכל והנימוס שכן כפי חקי הממשלה לראות טובת הכלל תחילה ושמחוייב כל אדם לראות טובת הכלל קודם. **וא"כ כיון שיש לקהל תועליות מזה אף דלדידיה הרב הנז' נראה לו דיותר טוב לו להסתלק מ"מ יכולים הצבור לעכב בזה** עד אשר ישמעו הב"ד שבזולת פה את דברי שני הצדדים דברי הרב נר"ו ודברי הקהל קדוש הי"ו ומה שיראה להם ע"פ הדין יכריעו ולא שיעשה מעשה כדבריו במקום שחב לאחרים. והגם שהאדם שליט בעצמו. מ"מ במה שהוא משותף לא. והרי זה דומה להמקדיש דבר ובא לאבדו או למוכרו וליהנות ממנו שיכולים גזברי ההקדש לעכב על ידו עד שיתברר שהוא שלו. וג"כ הכא בנ"ד וכאמור. כנ"ל".

דברי הרב כלפון משה הכהן ברורים: רב שנבחר לתפקיד אינו יכול לפרוש ממנו, אא"כ ירד לדין עם קהילתו וזכה בדין, אך בסתמא לקהל זכות ברב ובעבודתו לטובת הציבור ורק אם אינו יכול כלל לעשות את רבנותו או שהעמיד אחר במקומו במדרגתו רשאי להסתלק מן הרבנות.

ה. בשו"ת אורח משפט (חו"מ סי' כא) **דן** "בדין רב שקבל כתב רבנות מאיזה קהילה אחרי שכבר נגמר זמן התקשרותו עם בני עדתו הישנה, אם בני העיר הישנה רשאים לעכבו שיחזור בו וישאר אצלם, ואם הוא רשאי לציית להם".

ולאחר דיון ארוך האם רב נחשב לשכיר או קבלן וכו' משמע שמסיק שצריך לעמוד בדיבורו ולקבל את הרבנות השניה. וטעמיו שייכים אף לשאלה דילן האם רב רשאי להתפטר מרבנותו. ובתוך דבריו כתב: "עוד יש טעמא רבא בענין רבנות בנ"ד שזה זמן רב מעת קבלת הכתב וסמכא דעתייהו דבני העיר עליו ומשו"ה לא חפשו אחר רב הגון להם, א"כ הויא דבר האבד, כי ידוע הדבר שהוא קלקול גדול בעדה קדושה שתהי' זמן רב בלא רב דבר אחד לה, והם ע"ז סמכו ואין לך דבר האבד מזמן יקר המציאות שילך להם לטמיון עד שיקבלו רב אחר. ועי' בחו"י שכ' שאפילו משום ס' דבר האבד ג"כ

אסור לחזור. ופשוט הוא דאסור לכתחילה להכניס חבירו בס' היזק, ויש כאן דינא דגרמי, ומכש"כ מה שיש לספק בעניני מחלוקת שאפשר ליפול בענין מינוי רב שדבר זה הוא פסידא הנוגע בגוף ונפש וממון שאי אפשר לשנר, ואין לך דבר האבד גדול מזה, ובדבר האבד לית דין ולית דיין שהחזרה איסור גמור ומוחלט הוא.

"ועוד דפשוט הוא דסוגיין דעלמא הכי הוא דאינו יכול לחזור בתוך הזמן כלל, שהרי כ' חת"ס בחח"מ סי' כ"ב, שהעדה אינה יכולה לסלק את הרב ממינויו גם לאחר הזמן, ואין זמן הכתב בא כלל בשביל העדה א"כ ע"כ הוא בשביל הרב, דאם הרב יכול לחזור בתוך הזמן א"כ כל דברי הכתב הם דברים בטלין בעלמא, דהרב בתוך הזמן יחזור והעדה גם אח"כ לא תחזור, ואיך נהגו כן גדולי עולם מדור דור לנהוג דבר שאין בו ממש כלל, אלא ודאי מועיל הוא דאין הרב יכול לחזור בתוך הזמן כלל מטעמא דכתבינן...

"ויותר נלע"ד דמצינו בפ"ק דנדרים, האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלקי ישראל, והיינו אע"ג דמצד מצות ת"ת אין מיוחד דוקא פרק זה מ"מ כיון שיחד אותו, חל מדין נדר חיובו דוקא עליו, ועפ"ז נלע"ד כיון דכל שראוי להוראה חל עליו חיוב הוראה, וכל מקום שמספיקים צרכיו עד שא"צ להתעסק בעניני פרנסתו, ממילא מילי דמתא עלי' רמיא מטעם חיובא דמצוה, אלא שדבר זה אין בו התיחדות איזה קהילה, וכל קהלות ישראל שוות בזה, כמו שכל הפרקים דומין לענין שיווי חיוב ת"ת, **אבל מ"מ כיון שאמר אפי' בדיבור בעלמא שיהי' בקהילה זו הרי יחד אותה הקהילה וחל עליו חוב הנהגת אותה הקהילה מדין נדר**, והכא לטובת חבירו הוא ואין מועיל התרה בלא דעתם ורצונם, כיון שהי' מצד שעשו טובה, וקבלו עליהם לפרנס בכבוד והדר, וזה חיוב בפ"ע נוסף על הקנין. אלא שלפ"ז צ"ע מ"ט גבי מלמד כתבו הפוסקים דיכול לחזור בו כשאינו דבר האבד, והלא ג"כ שייך בי' דין נדר כיון דעכ"פ לומד הוא עמו, ונראה דבמלמד אין דרך כלל להקפיד בין גברא לגברא, ואם יתן לו הגון שכמותו, אמרינן שהדבר ידוע שלא הבטיחו כ"א ע"ד כן, ואין כאן נדר, **משא"כ בענין רבנות שהדבר ידוע שדבר שאי אפשר הוא שימצא מיד הגון להציבור ורצוי להם כ"כ כאותו שבחרו בו**, א"כ כך הי' הדעת בהבטחה שדוקא הוא יבא אצלם להנהיג עדתם, ולא יעמיד אחר בחריקאי וכה"ג שפיר חל חיובא אדידי'...

"ובר מן כל הנ"ל אפילו בפועל גופי' נהי דיכול לחזור בו, אבל ודאי אין זה משנת חסידים כלל, שהרי לשון הרמב"ם בפ"ט מה' שכירות הלכה ד' דגם אפועל ג"כ קאי הא דאין להם זע"ז תרעומות, וכבר כ' קמאי ז"ל דלא על חינם כתבו חז"ל **אין להם אלא תרעומות בכל מקום שכתבו, אלא להורות שאין זה בכלל שנאת חנם, כיון דעכ"פ הטעה את חבירו בצדק יש לו עליו להתרעם**, א"כ ודאי כל חסיד יברח מזה שיהי' עליו שנאת רבים בצדק ח"ו".

כאמור לעיל דיון הרב זצ"ל הוא ברב שנשכר לתקופה והיא נשלמה וקיבל הזמנה לרבנות במקו"א והשיב להם בחיוב, ומהפך בשאלה ומסיק שצריך לקיים את דיבורו, וק"ו שכל הטעמים שייכים לרב הרוצה לעזוב את רבנותו ללא טעם ברור של זקנה או אי-יכולת לקיים את רבנותו. ועי"ש בכל הטעמים.

ו. מצאתי בספר "בדרך עץ החיים" העוסק בתולדות חייו של הגאון ר' איסר

זלמן מלצר שהיה ראש ישיבת סלוצק המעטירה, ואחר עזיבת הרידב"ז (שנסע לאמריקה ומשם לא"י לצפת) **נבחר רא"ז מלצר לרב העיר. וכך מסופר שם** (ח"א עמ' 115-116):

"זמן מה לאחר שהחל לכהן כרבה של סלוצק, ראה שעניני הרבנות מעסיקים אותו ביותר וגוזלים הרבה מזמנו. אחד מהדברים שהטרידוהו היה שבכל שבוע, אור ליום חמישי ואור ליום ששי, נאלץ לשבת שעות ארוכות, לעתים עד אחרי חצות, וסכין בידו כדי לבדוק שאלות בעופות ובאווזים, עד שחש כאבים בגבו מרוב ישיבה והתעייף מאד.

"משראה שכך, וכמעט שלא נותר לו זמן ללמוד, עלה בדעתו כי מוטב שיכהן כרב בעירה קטנה, שבה הטרדות אינן כה גדולות, ויוכל להקדיש חלק ניכר מזמנו ללימוד. אולם – הואיל ולא רצה להחליט בענין זה על דעת עצמו, נסע לבריסק, לרבו הגדול רבי חיים הלוי סולוביצ'יק כדי להתיעץ אתו.

"בשיחתו זו עם רבי חיים העלה רבנו גם את האפשרות להתפטר כליל מן הרבנות ולהשאר רק ראש ישיבה, וציין בנושא זה מספר נימוקים וסברות. סברא אחת, שעל הרב מוטלת אחריות כבדה בשעה שהינו פוסק הלכה למעשה, ואילו לראש הישיבה אין בשיעוריו אחריות כה גדולה. סברא שניה, שעל הרב להתעסק עם בעלי בתים ולעומתו המגע ומשא של ראש הישיבה הינו עם בני תורה. סברא שלישית, שראש ישיבה יכול להקדיש את רוב זמנו לעליה בתורה ואילו הרב חייב להקדיש את רוב זמנו לעניני העיר. כך הוא הלך ומנה עוד כחמש סברות נוספות מפני מה עליו להתפטר מן הרבנות. והוסיף רבנו ואמר על אף שכל אחת מן הסברות שציינתי הינה חזקה כשלעצמה, **הרי בודאי שנראה שיש לפרוש מן הרבנות כאשר מצרפים את כל הסיבות יחדיו.**

"שמע רבי חיים את דבריו ואמר: אכן סברותיך צודקות, וכפי שכבר ציינת כל אחת מן הסברות שהזכרת הינה חזקה ביותר אף כשהיא לעצמה ובודאי שבהצטרף כל הסברות הללו יחדיו הרי ההנחה שעליך להתפטר מן הרבנות נראית נכונה ומוצקת ללא כל ערעור. אולם הוסיף רבי חיים ואמר, ישנה סברא אחת ששוקלת כנגד כל הסברות אשר מנית, והסברא הזאת היא: **לא עבדין הכי!** ובאשר לדבריך שאין לך זמן ללמוד – יש לחפש זמן ללמוד.

"רבנו (=רא"ז מלצר) עצמו הוסיף הסבר וביאור לדבריו החותכים ומוחלטים של רבו הגדול, כאשר ספר על כך לחתנו, רבי אהרון קוטלר.

"רבנו הסביר זאת על פי מה שאמר ד' אל משה לגבי יהושע: 'והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצויתה אותו לעיניהם'. ופירש רש"י: 'וצויתה אותו – על ישראל, דע שטרחנין הם, סרבנים הם, על מנת שתקבל'.

"וכבר פסק הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים הלכה ז': 'ולא המלכות בלבד, אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם'.

"העולה מדברים אלה, ציין רבנו שבמנוי לשררה בעם ישראל בקבלת תפקיד של רבנות וכיוצא בו, ישנו גדר מיוחד של המשך וקיום, אשר אינו נפסק, וקבלת התפקיד הינה "ללא תנאים", כפי שמשמע מדברי רש"י הנ"ל. אם כן – מוטל על בעל התפקיד עצמו בתפקידו, ואין לו רשות להפסיק אפילו את ההמשכיות של עצמו, אלא אם כן עולה לתפקיד גדול יותר, בבחינת "מעלין בקודש

ואין מורידין". להסתלק מתקיד של רבנות ושררה – זאת אין לעשות.
"רבנו (=רא"ז מלצר) שרחח בנושא זה גם עם ה"חפץ חיים", והוא השיב לו: דרך העולם שעוברים תמיד לרבנות גדולה יותר".

מסקנה

רב שעושה תפקידו כראוי אפילו עבר הזמן שקצבו עמו אינו רשאי להתפטר ממשרתו ללא סיבות מוחלטות המונעות ממנו לגמרי את עבודתו בתור רב הקהילה. ורק אם אין ביכולתו לגמרי לעשות את משרתו רשאי להתפטר, או אם הביא רב אחר במקומו הראוי באישיותו וכשרונותיו למלא את מקומו.

סימן כז

לימוד תורה לנכרי

שאלה

במכללה למשפטים יש סטודנטים גויים. במסגרת לימוד משפטים ישנם קורסים במשפט עברי האם מותר ללמדם לנכרי?

תשובה

א. נאמר במסכת סנהדרין (נט ע"א): "ואמר רבי יוחנן: נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דברים ל"ג) תורה צוה לנו משה מורשה — לנו מורשה ולא להם. — וליחשבה גבי שבע מצות! מאן דאמר מורשה — מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר מאורסה — דינו כנערה המאורסה, דבסקילה. מיתיבי, היה רבי מאיר אומר: מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול — שנאמר (ויקרא י"ח) אשר יעשה אתם האדם וחי בהם, כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא האדם. הא למדת: שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול! — התם בשבע מצות דידהו". **עולה שנכרי שעוסק בתורה עובר באיסור או של גזל או של עריות וחייב מיתה** (ואינו נהרג עי' לקמן), **ומותר לעסוק בשבע מצוותיו.**

וכתב על כך הרשב"א (ב"ק לח ע"א): "אפילו הוא גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככ"ג. פי' עוסק בתורת שבע מצות בני נח קאמר אבל בתורה שלמה שלנו אדרבה אסור לו וחייב מיתה כבא על נערה מאורסה דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה וכדאיתא בפרק ארבע מיתות". **משמעות הגמרא והרשב"א שהאיסור לנכרי הוא איסור מוחלט, שאינו תלוי בתנאי – התורה ניתנה דוקא לישראל וכל עיסוק של נכרי בתורה הוא פלישה לרשות שאינה שלו. ולכן חייב מיתה.**

הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ט) **השמיט בי"ד החזקה את האיסור ללמד נכרי ד"ת** (יובא להלן). **אולם הזכיר את האיסור לגוי עצמו ללמוד ופסק:** "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, ואם

עסק בתורה, או שבת, או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג". **ובהלכה הבאה כתב:** "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, **אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה**"... **ובאר הרדב"ז:** "ב"נ שרצה לעשות מצוה וכו'. ואם רצה לעשות באומרו שנצטוה עליה אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר. ומ"מ במצות שצריכין קדושה וטהרה כגון תפילין ס"ת ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן".

הרמב"ם בתשובתו הסביר זאת (סי' קמט): "שאלה: מאמר ר' יוחנן גוי שעסק בתורה חייב מיתה, האם זה הלכה והחייב כל בר ישראל להמנע (מללמדו) דבר מן המצות חוץ משבע מצות או להעמידו עליהן, אם לאו?" "התשובה: היא הלכה בלא ספק. וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם, **מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגייר**. אבל לא יהרג, אם עסק בתורה, לפי שאמר חייב מיתה ולא אמר נהרג כמו שאמרו על שבע מצות בן נח נהרג. **ומותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכם אל דתנו**, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים, לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה (וימצאוהו) מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, (הרי) לא תהיה זו ראיה אצלם, שטעות בידיהם, אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר וישראל, שאין לו דעת, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם. אבל הערלים (=ר"ל הנוצרים) מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפרושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים, שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפרוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב, ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו".

לפי ההלכה בי"ד החזקה משמעותו קרובה לנראה מהרשב"א, אולם לפי תשובתו נראה שאיסור הלימוד לנכרי הן מצד עצמו והן מצד ישראל המלמדו הוא מחמת שיפרשם שלא כראוי או שיבדה לעצמו דת. עוד נראה מהרמב"ם שתורה שבכתב מותר ללמד נוצרים שכן הם מתייחסים אליה כקדושה ומאמינים שהיא מן השמים, ורק לישמעאלים אסור ללמדם. ומשמע שתורה שבע"פ אין ללמדם מפני שלא קבלוה עליהם ואינם מכירים בה. בציץ אליעזר (חכ"א סי' כה) **כתב על תשובה זו:** "ובטח כוונת הרמב"ם ללמדם רק המצות הנלמדים משבע מצות אשר על זה היתה השאלה שנשאל". **ואיני יודע מאין שאב את דבריו שכן הרמב"ם לא רמז על כך מאומה. ומצאתי כדברי בשו"ת שרידי אש** (ח"ב סי' נו) **שכתב:** "ונראה שמה שכתב הרמב"ם שמותר ללמד המצוות לנוצרים ופירושים לאו דווקא בז' מצות שמותר, כמבואר בסנהדרין דף נ"ט, שא"כ למה לו לרמב"ם לכתוב את טעמו הנ"ל, וראה בהלכה י', שם: "ב"נ שרצה לעשות מצוה" וכו'". (ועי' לקמן בדברי שו"ת משנה הלכות שהבין כצי"א).

המאירי (סנהדרין נט ע"א) **כתב:** "וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עקרי מצוותיה אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתינו ולתלמודינו ראוי ליענש, מפני שבני אדם סבורין עליו שהוא משלנו מתוך שרואין

אותו יודע ובאו לטעות אחריו... וכש"כ אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתינו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר, וכש"כ אם עוסק ומקיים עקרי מצוותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצוות". **עולה מדברי המאירי שהעיכוב לנכרי ללמוד תורה הוא מצד שיטעו בו שהוא מישראל כגון בילד נכרי שאינו עומד לפני גיור שלומד עם ילדי ישראל** (עי' בתשובת מנחת יצחק ח"ג סי' צח), **אבל אם לומד במסגרת העשרה או קורס משלים הוא אינו עובר איסור בכך. עוד עולה מדבריו שאם לומד על מנת לקיים מותר ומצוה תחשב לו.**

לסיכום פרק זה נראה שהאיסור על נכרי ללמוד תורה מג' טעמים: **פשט הגמרא שהתורה ניתנה לישראל בלבד וכל לימוד שלהם הוא גזל ושימוש במה שלא נועד להם. מהרמב"ם משמע שהאיסור מצד שמפרשים אותה לדעתם או שבודים דת לעצמם ולכן מתיר ללמד תושב"כ לנוצרים. מהמאירי משמע שהאיסור נובע מחמת שיחשבו אותו לישראל, אבל אם אין חשש לכך מותר לו ללמוד תורה.**

לאחר עיון זה נעבור לאיסור הלימוד ע"י ישראל לנכרי.

ב. נאמר במסכת חגיגה (יג ע"א): "ואמר רבי אמי: אין מוסרין דברי תורה לנכרי, שנאמר (תהלים קמ"ז) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום".

המאירי (חגיגה יג ע"א) **נאמן לדרכו שהאיסור אינו עצמי אלא נובע מהחשש לתוצאות:** "אין מוסרין סתרי תורה אלא לאדם הגון ואין מוסרין סתרי תורה לגוי והוא מי שעובד לאלילים ולצבא השמים שמאחר שהוא כופר בעיקר היאך אנו מלמדין אותו תורה ועל זה נאמר מגיד דבריו ליעקב וכו' לא עשה כן לכל גוי". **משמע שבמקום שאין חשש כזה אין איסור למסור ד"ת לנכרי.**

לעומתו בתוספות רי"ד (ב"ק לח ע"א) **סבר כרשב"א וכתב:** "בפ' ארבע מיתות אוקמינן לה דוקא בשבע מצות דידהו אבל אם עוסק בתורה חייב מיתה כבא על נערה מאורשה. וא"כ **המלמד תורה לב"נ עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול** כדאמרי' במושיט אבר מן החי לב"נ".

וכן הביא השלטי גבורים (ע"ז ו ע"א מדפי הרי"ף): "לשון ריא"ז בפרק ד' מיתות עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב שנאמר **תורה צוה לנו משה מורשה לנו ולא להם** והרי הוא בכלל גזל שהוא **גוזל ירושתנו**. ונראה בעיני שישראל המלמדו תורה הרי הוא עובר **על ולפני עור** ולא נאמר כל זה אלא בתורת משה ומצותיה שנצטוו בהן ישראל, אבל נביאים וכתובים נראה בעיני שמותר ללמדו שרואה בהן נחמות האמורים לישראל ותשובות שראוי להאמין לאפיקורסין וע"י כן אפשר שישלים דרכו".

מתבאר מדברי הרי"ד ונכדו הריא"ז שהאיסור על נכרי ללמוד תורה הוא מצד גזל ירושתנו, והאיסור עלינו ללמדו הוא מצד לפני עוור, ואף שר' אמי הביא פסוק אחר זו כוונתו. ומוסיף הריא"ז שלדעתו נביאים וכתובים מותר ללמדם מפני שעל ידם יזכה הנכרי להודות בסגולת ישראל.

ונראה לסייע לריא"ז מפירושי סידור התפילה לרוקח ([כט] הללויה כי טוב זמרה עמוד קעו): **שכתב:** "לא עשה כן לכל גוי אמר ר' אליעזר אין מוסרין דברי תורה לגוי שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, ר"ל התורה שמתחלת בב' ומסתיימת בל' אינם יודעים". **משמע שדוקא תורה**

שבכתב אסור ללמדם אבל נביאים וכתובים מותר.

וכתב תוספות (חגיגה שם ד"ה אין מוסרין): "היה קשה להר"ר אלחנן תיפוק ליה דעובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה כדאמר בפ' ד' מיתות (סנהדרין דף נט. ושם) עובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול. וכי תימא בז' מצות דידהו דאינו חייב מיתה כדאמר הש"ס התם והא מצוה איכא למוסרם להם ונפקא לן מהאי קרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויקרא יח) כהן ולוי לא נאמר אלא אדם שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה וכו' וי"ל דהכא מיירי אפילו היכא דאיכא עובד כוכבים אחר שרוצה ללמדו דליכא לפני עור כדאמרינן בע"ז (דף ו:) המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עור והני מילי דקאי אתרי עברא דנהרא שבלאו נתינתו אי אפשר להביאו אליו, אבל אי לאו הכי אינו עובר אלפני עור, הכא נמי אפילו במקום שעובד כוכבים אחר רוצה ללמדו דליכא לפני עור מכל מקום אסור משום מגיד דבריו ליעקב וכו' (תהלים קמז)".

תוס' אינו מתייחס לאיסור שמעלה ר' אמי, אלא שואל מצד איסור הנכרי בעצמו ומצד לפני עוור ועונה שמדובר שיש נכרי אשר רוצה ללמדו ולכן אין כאן תרי עברי נהרא. ושולל תוס' את האפשרות לומר שמדובר בלימוד שבע מצוות ב"נ שכן אותן מצוה ללמד את הנכרי.

המהרש"א (חידושי אגדות שם) **מדייק מלשון הגמרא שדוקא טעמי מצוות וסודותיהן אסור ללמד לנכרי:** "לא קאמר אין מלמדין תורה לעובדי כוכבים **דהא ודאי בז' מצות דידהו מלמדין אותן** ובשאר מצות התורה עובד כוכבים הלומד אותה חייב בנפשו אלא דהכא נלמד מענינו דאין מוסרין לעובדי כוכבים **היינו טעם וסוד המצות ואפי' בז' מצות שלהם אין מוסרין להם סודן וטעמן** וע"ז מייתי ליה מקרא דכתיב מגיד דבריו ליעקב וגם טעם חקים ומשפטים גו' דהיינו חקים ומשפטים של דת האלהים ולא כן עשה לכל גוי דגם משפטים ודת הנימוסית שלהם שחייבים לקיים שהדינין הוא א' מז' מצות שנצטוו בני נח מ"מ בל ידעום טעמם וסוד הענינים ובזה יתיישב קושית התוס' בשם ר"א". **היינו אפילו מצוות של נכרים מזמב"נ מותר ללמדם את ההלכות, אך לא את הטעמים שהם לא נמסרו לנכרים.**

המהר"ץ חיות (חגיגה יג ע"א) **חולק על המהרש"א וכותב שמהמדרשים משמע שאין מוסרים להם ד"ת כלל אף בלא טעמים וסודות. והזכיר בשם שטמ"ק** (כתובות ספ"ב) **שחילק בין תורה שבכתב לתושבע"פ. ובעניי לא מצאתי כן אלא תלמידי רבינו יונה כתבו:** "שאם היה עבד לא היה מניחו רבו ללמוד תורה בקביעות עם מלמד דאסור לאדם שילמד את עבדו תורה".

בשו"ת רבי אליהו מזרחי כתב כמהרש"א (סי' נז) **ודייק כן מהרשב"ם:** "ובבתרא פרק יש נוחלין תניא בכ"ד בו תבנא לדיננא שהיו צדוקים אומרים תירש הבת עם בת הבן. נטפל להם רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שוטים מנין לכם זה ולא היה אחד מהם שהשיבו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר: ומה בת בני הבא מכח כחי תירשני בתי הבאה מכחי אינו דין שתירשני. וקרא עליו המקרא הזה אלה בני שעיר החרי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה וכתיב ואלה בני צבעון ואיה וענה מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ענה וכו'. אמ' ליה רבי

בכך אתה פוטרני? אמר ליה: שוטה לא תהא תורה תמימה שלנו כשיחה בטלה שלכם. ופירש רשב"ם ז"ל ואמר: ומיהו מעיקרא לא היה חפץ לגלות לו טעמו של דבר דאסור לגלות להם טעמי התורה. **ומשמע הא שאר דברים שאינם נקראים טעמי תורה לית לן בה** דאם לא כן אסור ללמדם מיבעי ליה ואפילו טעמי תורה נמי אינו אסור להודיעם להם אלא היכא דאפשר לדחות בקש אבל היכא דאי אפשר לדחותם מותר להודיעם להם שהרי מצינו שגלה להם רבן יוחנן טעמו של דבר כשראה שהרגיש הצדוקי בדבר ואמר לו רבי בכך אתה פוטרני, שמע מינה שאפילו בדברי תורה נהי שאין ראוי לכתחלה ללמדם מכל מקום אם נפל שום אחד ממנו בויכוח עם הצדוקי ואין אנחנו יכולים לדחות הצדוקי בקש צריך להודיעו טעמו של דבר מפני חלול השם". **וכן בתפא"י למשניות** (זבחים פי"ד סי' לו) **כתב שהוראה בלא טעם אינה בגדר תורה שאסור ללמדה לנכרי. וכן בשו"ת מחנה חיים** (סי' ז).

בשו"ת קול מבשר (ח"ב סי' יז) **התייחס לדברי הרא"ם:** "ועוד י"ל שגם הרא"ם לא התיר ללמד את הקראים תורה אלא בדרך עראי אבל לא בקביעות, כהא דאמרינן בחגיגה דף י"ג ע"א: אין מוסרין דברי תורה לגוי שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, וכתב הטורי אבן שם דבדרך עראי מותר". **ובהמשך הביא ראיה לטורי אבן שבדרך עראי מותר.**

ג. בטורי אבן (על חגיגה) **חילק עפ"י הגמרא בסנהדרין** (נט ע"א) **שיש שאמרו שהאיסור לגוי ללמוד תורה הוא משום גזל ויש אומרים שעובר בעריות שהתורה מאורסת לישראל. ועפי"ז דייק השאג"א שאם משום גזל מספיקה רשות של ישראל כדי שלא יעבור הנכרי באיסור לימוד תורה. ומוכיח דבריו:** "ותדע לך דהכי הוא דברשות ישראל ש"ד שהרי בהרבה מקומות מצינו שהשיבו חכמי' לנכרי' על שאלותם בד"ת, ובפ"ג דע"ז (דף מד) תנן ששאל נכרי אחד את ר"ג כתי' לא ידבק בידך מאומה מן החרם מפני מה אתה רוחץ במרחץ וכו' והשיב אני לא באתי בגבולה וכו' וא"א נעשה מרחץ לנוי וכו' ד"א אם נותנין לך וכו', ואיך השיב הא איכא משום לפני עור... א"ו **ברשות ישראל** ש"ד. וכ"ת אכתי האיך השיבו הא מ"מ איכא איסורא משום מגיד דבריו ליעקב וכדר"א. י"ל דהא אינו אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן בשואל ממנו ד"ת ומושיבו ל"ל בה **כיון שאין זה אלא דרך עראי ויש בו משום דרכי שלום לא גזרו רבנן**". **ומסיים:** "מיהו למ"ד דינו כנערה המאורסה ולפי"ז אפי' ברשות אסור תקשה כל הני עובדא דמצינו שהשיבו חכמים לנכרים על שאלותם הא איכא משום לפני עור".

השפת אמת (חגיגה שם) **דוחה את תירוצו של הטו"א שבנתינת רשות מותר ללמדם שהרי הנכרי גוזל את כלל ישראל** "ומאן שביק ומאן מחיל". **עוד הוא דוחה את ראיות הטו"א שחז"ל ענו לנכרי על שאלות בתורה:** "נ"ל דדוקא למסור להם ד"ת אסור אבל כשענכו"ם יודע הפסוק וטועה בו מותרין לפרש לו כדי שלא יחשוב אותנו כעוברין עמ"ש בתורה".

ונותן השפ"א הסבר משלו מתי מותר למסור ד"ת לגוי: "ולולי דבריהם הי' נראה דהתם דוקא לעסוק בתורה אסור משום דכתיב תורה צוה לנו כו' אבל למסור לו דין ודבר מיוחד שכך היא דין תורה לא הוי ילפינן מתורה צוה, ואפשר נמי דדוקא תורה שבכתב ילפינן מתורה צוה ולא שבע"פ וכ"ש

דין פרטי, והנה המפרשים עמדו על מה שהשמיטו הפוס' דין זה ע"ש בשו"ת באר שבע (סי' י"ד) ואפ"ל דממעשה דתלמי המלך שהתירו חכמים לכתוב התורה יונית בכלל זה הותר למסור להם דברי תורה וצ"ע".

הוא נותן פסוק חדש לאיסור ללמד תורה לנכרי – "תורה ציוה **לנו** משה", **ומעלה כמה דרכים להיתר: ראשית דין ודבר מיוחד בתורה. ועוד שדוקא תושב"כ אסור אבל דין פרטי מתושבע"פ מותר. ומעלה סברא שמא כל האיסור ללימוד נכרי בטל עם כתיבת התורה ביוונית לתלמי.**

ד. מקור נוסף המלמד על לימוד תורה לנכרי בבבא קמא (לח ע"א): "ת"ר: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו"...

ושואלים תוס' על אתר: "וא"ת והא אמרינן בחגיגה (דף יג.) המלמד תורה לעובד כוכבים עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב (תהלים קמז), ויש לומר דבע"כ עשו ע"פ דברי המושל ולא נתחייבו למסור עצמן אי נמי עשו עצמם גרים כדאי' בספרי דפרשה אף חובב עמים". **וכ"כ הרשב"א. וכן הרא"ה** (מובא בשטמ"ק) **כתב שהתחפשו לישראל ולכן למדום, שאל"כ אסור ללמדם.**

המהרש"ל בספר ים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' ט) **לומד מהמעשה בסרדיוטים:** "דין שאסור ללמוד תורה עם הגוים, אפילו משום שלום מלכות, אם לא בהכרח סכנת נפש, אז אין צריך למסור עצמו"...

עוד הוא מסיק בהמשך: "משמע מכאן דלא שרי ללמוד תורה לגוי, אף משום שלום מלכות. וק"ו משום שכר הנאה. אם לא בגזירה והכרח. **ואוי להם לאותם שנמצאו במדינת ספרד ולועז וארץ ישמעאל, הלומדים תורת ה' עם האומות בעבור הנאתן, ותשלומי שכרן.** הם המילדים בנים לע"ז. כי אח"כ הם מהפכים למינות, כאשר שמענו וראינו בעו"ה. וה' מסר התורה בקבלה למשה לומר ליהושע, ויהושע לזקנים כו'. ולא הניח לכתוב התורה שבעל פה, כדי שלא יהפכו למינות, כדאיתא בפרקי דר' אליעזר. א"כ אותן האנשים החטאים בנפשותם ובגופם להפר עצת ה'. אשר לומדים עם האומות, לפע"ד גדול עונם מנשרא. ולא יראו בנחמות ציון". **ואף השל"ה במס' שבועות הביא דברי הרש"ל.**

המהרש"ל, ממשיך את הקו העיקרי בראשונים של איסור ללמד תורה לנכרי, ולא מצד לפני עוור בלבד, אלא איסור מוחלט, ורק עפ"י גזירת מלכות מותר בשעת הדחק, אבל ללמוד עם נכרי סתם בשכירות — אסור.

ה. לעומת כל הראשונים והאחרונים שהובאו עד עתה יצא בעל הבאר שבע (באר מים חיים סי' יד) **לחדש שדין איסור לימוד לנכרי לא הובא במפורש ע"י הפוסקים כיון שלא נפסק להלכה. את ראיותיו הוא משתית על סוגיא בב"ב** (כא ע"א) **המתירה למלמד תינוקות לפתוח ת"ת על אף הרעש ואוסרת למלמד ילדים נכרים לפתוח בית ספר בגלל הרעש. ומסביר הבאר שבע שמדובר בלימוד תורה לנכרים. וראייתו מאד תמוהה, כיון שהפשט הוא שהמדובר על לימוד שפתם וחשבון** (וכ"פ רבנו גרשום שם) **ואע"פ שגם אצל ישראל אסור לפתוח בית ספר ללמודי חול במבוי בגלל הרעש. אולם סתם בית ספר של ישראל הוא ללימוד תורה ואילו סתם בי"ס של נכרים הוא ללימוד חול. ואולי אם עיקר הלימוד לישראל הוא תורה מותר לצרף גם לימודי חול באותו מקום על אף הרעש. ואמנם האחרונים כולם דחו דבריו.**

וכך כתב במפורש בחידושי הריטב"א (ב"ב כא ע"א): "בתינוקות דגוים. פי' שמלמדים אומנות וה"ה דישראל אלא אורחא דמילתא נקט **שדרך תינוקות דישראל ומצותם ללומדם תורה ואסור ללמד תורה לגוי דכתיב ומשפטים בל ידעום**, ואע"פ שאסור ללמדם אומנות (=לנכרים), משום איבה שרי, אבל **ללמדם תורה לעולם אסור**". **היינו דין לימוד אומנות לישראל כדין לימוד אומנות לנכרי לענין פתיחה במבוי, אלא שתינוקות ישראל בדר"כ לומדים תורה. ומחמיר הריטב"א שמשום איבה מותר ללמד נכרים אומנות אבל תורה אף משום איבה אסור.**

ומביא הב"ש את דברי השלטי גבורים בשם ריא"ז שהובאו לעיל. והבאר שבע עצמו סיים: "ועם כל זה אומר אני שומר נפשו ירחק מלמוד עמהם"...

המגן אברהם (או"ח סי' שלד ס"ק לד) **הביא דברי הבאר שבע מהש"ג:** "ובס' ב"ש כתב דמותר ללמוד עמהם נביאים וכתובים שיראו בנחמות ישראל ע"ש ובשל"ה החמיר מאד בדבר ע"ש ופשוט דשאר ספרים מותרים לכתוב בכל כתב, ובמרדכי פ"ק דמגילה ובהג"מ פ"א מתפילין כתבו שרבינו יואל אסר לגר שלא היה יודע לשון הקודש להעתיק ספר חומש בלשון שלהם ע"ש ואפשר דס"ל דלא הוי עת לעשות לה' אלא בדבר שכולם שוים".

ו. יש מהאחרונים אשר חילקו בין לימוד תורה שבכתב שמותר ללמד לבין תורה שבע"פ שאסור ללמד.

כתב בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' ד בהג"ה מבן המחבר): "לע"ד הא דאסור ללמוד תורה לעכו"ם **היינו רק תורה שבע"פ שאינה בכתב רק נמסרה לישראל בע"פ מפה לאוזן**, אבל תורה שבכתב בודאי נמסרה לכל כדמצינו במדרש ובגמרא שקב"ה גילה את התורה לכל אומה ולשון ועיין תוס' בסוטה ל"ה וגמרא סנהדרין נ"ט בזה אין איסור ללמוד לעכו"ם. וע' בט"ז א"ח סי' מ"ו בברכת אקב"ו לעסוק בד"ת דעוסק הוא בטורח ויגיעה ובפלפול במשא ומתן בהלכות התורה. ומה"ט אר"י בסנהדרין נ"ט גוי העוסק דייקא בתורה ח"מ ולא אמר לשון לימוד דלימוד שייך על תורה שבכתב ועסק הוה על תורה שבע"פ שוב מצאתי חילוקי כנ"ל בספר המצרף סי' צ"ז ע"ש שהאריך מאד בזה".

וכן כתב הנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' עז) **ז"ל:** "מש"כ בבר"י דזהו בכלל אין מוסרין ד"ת לנכרי כו' לא נראה כלל דאפילו ללמוד תורה שבכתב לנכרי אין איסור. וה' צוה ליהושע לכתוב התורה בשבעים לשון בשביל אוה"ע. ופי' **ומשפטים בל ידעום הוא דינים הנלמד מחקי התורה שהיא נדרשת בהם**. כמו שבארנו בס"ד בהרחב דבר בויקרא י"ח ה'. ויש להוסיף דרבותינו בעהתו"ס הבינו הכי שהרי בב"ק (ל"ח) עמדו על הא דאי' קראו ושנו ושלשו. מהא דאי' בחגיגה אין מוסרין כו' ואמאי דקדקו רבותינו ז"ל להקשות על אלו הדברים. אלא משום דפי' דברים אלו הוא כדאיתא בחגיגה (ו' ב) כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב. וביאור הדברים דתורה שבכתב כמו שהוא נאמר בסיני ונשנה סדר משנה בא"מ כדאי' בפ' כיצד מעברין כיצד סדר משנה כו' ובערבות מואב מסר סדר התלמוד האיך נלמדו המשניות מכללי התורה כדאי' בנדרים (ל"ו) דלא נתנה פלפולה של תורה אלא למשה. והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל וזה הי' בערבות מואב. וזהו דברו ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות.

והוא כללי התורה והמדרשות וזהו חקים כדאיתא בקידושין (ל"ט) ואל המשפטים האיך ללמוד הדינים מכללים אלו. ודבר זה אסור למסור לאוה"ע שנא' ומשפטים בל ידעום. ומעתה דתני קראו ושנו ושלשו היינו תלמוד הקשו יפה הא ומשפטים בל ידעום כתיב. **אבל תורה שבכתב אין שום איסור ללמד לגוי".**

ויש שהביאו ראיה מהגמ' בסוטה (לה ע"ב): "ת"ר: כיצד כתבו ישראל את התורה? רבי יהודה אומר: על גבי אבנים כתבוה, שנאמר: וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת וגו', ואחר כך סדו אותן בסיד; אמר לו רבי שמעון: לדבריך, היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה? אמר לו: בינה יתירה נתן בהם הקב"ה, ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה, ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת, שהיה להן ללמד ולא למדו; ר' שמעון אומר: על גבי סיד כתבוה, וכתבו להן למטה: למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל וגו'". **הרי שישראל כשעברו את הירדן כבר כתבו את התורה על מנת שהגויים ילמדו ולא למדו. וכן כתבו תוס' בסוטה. הא קמן שישראל כתבוה להם בע' לשון כדי שילמדוה, וא"כ ה"ה שמותר ללמדה אף עתה. וכן כתב המהר"ץ חיות בסוטה לחלק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ.**

ז. בין האחרונים מחלוקות עפ"י עיקרי הדעות שהובאו לעיל. כאשר רובם נוטים שאין ללמד לנכרי אפילו הלכות ללא באוריהן, ורק הקלו במידה ומלמדים לקבוצה שבתוכה נכרים, ואף אז זה בדוחק, ולקמן עיקרי דבריהם.

כתב בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב, יו"ד סי' עז): "...הנה בחגיגה י"ג ע"א איתא אין מוסרין ד"ת לגוי, ואף שקצת מחכמי ישראל למדו תורה עם גוים כמו ר' עובדי' ספורנו שלמד עם רייכלין ור' אלי' בחור שלמד עם גוים כמו שמספר בהקדמתו לס' מסורת המסורת שלו, הם עשו זאת לטובת כלל ישראל, **ואעפ"כ צווחו עליהן גדולי ישראל ככרוכיא.** וכבר האריכו לענין אין מוסרין ד"ת לגוי שו"ת דבר שמואל סי' ע"ה שהחמיר מאד בדבר וס' באר שבע ושו"ת יד אליהו סי' מ"ח ושלטי הגבורים פ"ק דע"ז ולקט הקמח ד' ק"ז מה שהביא בשם שו"ת נשאל דוד כו'".

ומוסיף הרד"צ הופמן הדרכה כיצד לשלב ילד שיש צד יהודי ביחוסו ואין רוצים לגיירו: "דהנה לפי דעת בעל יד אליהו מותר ללמוד עם הגוי שבע מצות שלו, דהיינו ע"ז, ג"ע, ש"ד, אבר מן החי, ברכת השם, גניבה וגזל וכל אביזרייהו, ודינים (דהיינו אללגעמיין מענשליכע געבאטע=מצוות שנוגעות לכלל היהדות). והשלטי גבורים בשם ריא"ז כתב וז"ל: נביאים וכתובים נראה בעיני שמותר ללמדו שרואה בהם נחמות האמורים לישראל וכו' עכ"ל. ועפ"ז נראה לי **שגם ספורי תוה"ק מותר ללמדו כדי שיראה מעשה נסים שעשה השם לישראל וכדי שיכיר גבורתו וגדלו של הקב"ה וימנע מע"ז** שהיא ראשונה משבע מצות בני נח. ועתה יוכל לחלק למוד הדת לשני חלקים כגון אם מלמד ד' שעות בשבוע ילמד ב' שעות נביאים וכתובים וספורי תורה, ומצות שגם בני נח מצווין כגון כל הני פרשיות בספר דברים שמזהירין על ע"ז, ומשפטים וכדומה. ובשתי שעות אחרות ילמד מצות שרק ישראל מצווה בהן (שבתות ומועדות, מאכלות אסורות, תפלות וכו'). ובלתי ספק יאבה האב שבנו יהי' חפשי מלמוד הזה... שאין לו שום תועלת בזה"...

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סימן

מא) **אסר ללמוד עם גר קודם גיורו אם אינו מתגייר במקומו, וחלק על המהרש"א** (שבת פ"ב חי' אג') **שהסביר את לימודו של הלל כן. והסבירו בשו"ת אגרות משה** (יו"ד ח"ג סי' צ):
"וצריך לומר בכוונת רעק"א שמה שמותר וגם מחוייבין ללמדם הוא דוקא כשהגרות יהיה כאן דכיון דהוא מכין עצמו להגרות הוא מצורכי הגרות שזה מותר בפשיטות גם לרעק"א, ובודאי אין לדקדק לצמצם לומר רק מה שמוכרח לידע תיכף"...

ח. בשו"ת שיח יצחק (סי' תט) **דן:** "מהו ללמוד עם גוי סדר התפלה ולשון הקודש". **ומסקנתו:** "והנה תפלה יש לאסור ממה שראיתי בס' חסידים סימן רל"ח, שאין לומר במעמד גוי זמרים נאים, שמא ישמעם העכו"ם ויזמרם לפני הע"ה...
"והנה ללמדו לשון הקודש יש לאסור כי ע"י שיודע ומבין לשון הקודש יכול ללמד אח"כ לעצמו תורה שבכתב ותורה שבע"פ...
"והנה מטעם שכתבתי שיש לחוש שהגוי יעשה ספרי מינות או ספרי הדחה בוודאי יש לאסור, ועיין בס' ברכי יוסף יו"ד סימן רמ"ו דין ד' וז"ל, אסור ללמוד עם הגוי אפילו אל"ף בית וכו', עיין שם בדבריו".

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קלב) **משיב שאם אין מתכוונים למסור להם, מותר ללמד ליהודים כאשר יחד עימם יושבים גויים. ז"ל:** "ובדבר חג הפסח כשתבא הביתה מהישיבה ותמצא שם גם את קרובך ואשתו שהיא נכרית ע"פ הדין, ואתה תצטרך להגיד את ההגדה ולתרגמה כדי לזכות את אביך ואמך וממילא תשמע גם היא, אם מותר לפניך. הנה פשוט לע"ד דמה שא"ר אמי בחגיגה דף י"ג אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, הוא דוקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם אבל כשכוונת הלומד דברי תורה הוא ללומדם בעצמו ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם, לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה".
וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סי' כה).

ט. העמיק וחקר בשאלה זו בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' נה, נו). **וחידש:** "איברא, שהרמב"ם עצמו כתב שם בהלכה י': 'בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעים אותו לעשותה כהלכתה'. אולם כפי הנראה מחלק הרמב"ם בין אם הוא עושה לשם מצוה עצמית, שיש בזה חידוש דת והוספת מצוות, לבין אם עושה בתור אינו מצווה ועושה לשם קבלת שכר [אח"כ מצאתי ברדב"ז שכ"כ]. ואפשר עוד, שהשביתה או העסק הגמור בתורה אסורים עליהם ביחוד לפי שהם כסימנים מובהקים לדת ישראל, ועכו"ם הקובע שבת או עוסק בתורה הרי כאלו מחדש דתם.
"מכל מקום, האיסור הוא רק אם הוא קובע הלימוד בתור מצוה ונוהג בעצמו מנהג ישראל. וכן בשבת, אם קובע יום מיוחד לשביתה, כנ"ל. משא"כ אם הוא יושב בטל מתוך עצלות או לומד תורה מתוך אהבת חכמה כמו שלומדים שאר חכמות, או מתוך רצון גרידא להכיר תורתן של ישראל, אז אין שום איסור, לא על העכו"ם ולא על ישראל המלמדו".

ומסיק השרידי אש: "מכל האמור נראה שעיקר האיסור לעכו"ם ללמוד תורה הוא החשש שלא יבואו אח"כ ליטול התורה מישראל ולהכחיש יתרונם של ישראל בזה. וזהו המכוון בדברי חז"ל, שהיא להם מעין נערה המאורסה או כאשת איש (לשון הספרי) או מטעם גזל. והכוונה אחת היא — גזילת הברית שכרת ה' עם עמו לייחדו ולהפליאו מכל האומות... והנה מה שהעלינו הוא רק

עפ"י הרמב"ם. אולם התוס' בחגיגה י"ג, א ובב"ק ל"ח, א אוסרים את הלימוד לעכו"ם בכל אופן". **ומסיק שיש טעם להקל משום איבה.**

בח"ב (סי' נו) **העלה השרידי אש:** "ובעיקר הדין נראה לענ"ד, שהאיסור לעכו"ם לעסוק בתורה היינו בדרך קביעות, ללמוד גופי תורה בספרים שלנו בעיון ובהעמקה. וכן המלמדו עובר בעשה, לפי דעת התוס' בב"ק ל"ח, א, היינו נמי שמלמדו גופי תורה, חומש ומפרשים ותלמוד ומפרשים.

"אבל להודיע לו דיני תורה ולהאירם באור האמת מותר, כמש"כ הרמב"ם בתשובתו הנ"ל... ואפשר שיש בזה משום קידוש השם, שעל ידי כך ידעו לכבד ולהוקיר חקות תורתנו הקדושה, כמו שכתב בש"ג הנ"ל"...

ושוב מסיק: "ומכל המקומות הנ"ל יוצא מפורש, שהאיסור הוא רק לקבוע לימוד התורה בספרים הקדושים ובפלפולה של תורה, אבל להודיע להם מחכמת התורה בדרך הרצאה וסיפור מותר. וכן מותר לעכו"ם לקרוא בתורה דרך העברה ודרך קריאה שטחית, ורק העסק בתורה נאסר לעכו"ם כל זמן שלא נתגייר, וכמו שהבאתי בשם הגאון הנצי"ב".

ופסק להלכה: "ולכן בצירוף כל הטעמים המבוארים למעלה, דעתי נוטה להתיר הרצאה על משפטי ישראל בפני קהל שומעים שאינם יהודים. ופשוט, שאם בין קהל השומעים נמצאים גם יהודים, שודאי מותר. כמש"ל".

ט. שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' צח) **החמיר שאין ללמד כלל. וכן בשו"ת שבט הלוי** (ח"ב סי' נט) **כתב:** "היוצא מזה דאיסור גמור הוא ועובר בעשה, וגם משום שלום מלכות לא הותר, אם לא בגזירת מלכות לצורך שעה משום חשש סכנה...

"ומאז ראיתי בס' מצרף לחכמה מהגאון הקדמון היש"ר מקנדי' ז"ל (**הובא ג"כ בתוי"ט ריש ברכות**) שכ' שזה הי' תחלת ירידת ארץ איטאליען מה שלמדו ישראל וגלחים במקום אחד, וכל מי שמצוי קצת בתולדות עמינו יודע שדבר זה הי' הרועץ הגדול לעמינו וסופו שמד וגזירות ר"ל". **אמנם בח"י** (סי' לב) **פסק המנח"י:** "החילוק בין מלמד לרבים אעפ"י שאחד הוא ילד גוי יכול להיות אמת **דאין מונעים מילדים רבים ישראלים תורה בשביל ילד גוי**, אבל עצם הדבר דילד גוי נמצא בכיתה ע"מ שלא להתגייר, הוא עון גדול"...

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' מב) **הסיק:** "הרי להדיא דעת הרמב"ם ז"ל דהאי מימרא דר"י הלכה פסוקה היא ודלא כשפת אמת ז"ל, גם נראה דעת הרמב"ם דאין ללמדם שום דבר תורה חוץ מז' מצוות שלהם ודלא כהמחלקים בין טעמי המצוות וסודות המצוות וכל החילוקים הנ"ל ודלא כבן המהרי"א והש"ג ג"כ והמהרי"ץ חיות. אבל ראיתי בפי' רבינו גרשום מאוה"ג ב"ב שפי' בתינוקות דענ"כ אם רוצה ללמוד ספר רפואה או מקרא יכול לעכב עליו דלא מצי עביד עכ"ל והנראה דדייק בלשונו הקדוש שרוצה ללמוד עם תינוקות עכו"ם מקרא ולכאורה למה לא כתב סתם תורה והי' אפשר לדייק מזה דס"ל דמקרא מותר ללמדם ורק תורה שבע"פ אסור וכדעת בנו של מהרי"א ולכן דייק בלשונו הטהור או מקרא וי"ל ועיין כתובות קי"א רע"א שלש שבועות השביע הקב"ה את ישראל וכו' שולא [שלא] יגלו הסוד לעכו"ם וברש"י שם שלא יגלו סוד טעמי תורה משמע דדוקא סודות התורה וכדעת המהרש"א ז"ל וצ"ע".

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סי' יז אות יב) **פסק:** "המורם מכל האמור שאסור ללמד תורה לגוי, בין תורה שבכתב בין תורה שבע"פ, ואסור לענות לו על שאלות דתיות. לבד כשמקשה ומתמיה על דת ישראל, שמותר להקהות את שיניו ולהשיב לו מלחמה שערה. וכמ"ש ודע מה שתשיב לאפיקורוס, ה"מ באפיקורוס עכו"ם (סנהדרין לח:). וכן מותר ללמדו דיני שבע מצות אף בזה"ז. גם מותר ללמדו עברית ולשון הקודש ודקדוקה. וקטן דמסברי ליה ומסבר דינו כגדול. פחות מכן מותר ללמדו תורה". **והאריך בכך בשו"ת עטרת פז** (ח"א כרך ג חו"מ סי' ב ובהערות).

מסקנות

א. לפי רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים אין ללמד לנכרי דברי תורה כלל.

ב. יש שסברו שמותר ללמדם ד"ת ללא טעמם וסודותיהם. ויש שהתירו רק נביאים וכתובים.

ג. יש שסברו שמותר ללמדם תורה שבכתב ולא תורה שבע"פ.

ד. ויש שסברו שמותר ללמדם אם כוונתם לידיעה בלבד ולא ליצור להם דת חדשה.

ה. עם גר מותר עוד לפני גיורו ללמוד תורה.

ו. אין ללמד כיתת נכרים דברי תורה ויש שהתירו אם יש בכך קידוש השם או חשש איבה.

ז. מותר ללמד דברי תורה לכיתה של תלמידים מישראל שיש בה נכרים אם אין אפשרות להוציאם.

ח. משפטים השייכים אף לשבע מצוות בני נח מותר ללמד אף לנכרים.

ט. לגבי לימוד עברית לגויים נחלקו הדעות באחרונים.

סימן כח

הנאה מצדקה

שאלה

אדם נדר לצדקה סכום כסף מסויים האם מותר לו להעביר את הכסף למוסד מוכר ע"י מס הכנסה כדי שיקבל זיכוי מס של שליש מהסכום? מה דינו של אותו זיכוי, האם צריך גם אותו לתת לצדקה או שיכול ליטלו לעצמו או להפריש ממנו מעשר כספים וכד'?

תשובה

א. מוצנעים בשאלה כמה אפשרויות וצדדים.

ראשית מצד איסורי הנאה, אין צדקה בגדר איסור הנאה, וע"כ אם לא נדר לתת למוסד מסויים מותר לו לתת לאיזה נזקק שמצא לנכון או למוסד ראוי. וטובת ההנאה שלו, כלומר הוא יגדיר למי יתן אעפ"י שיש לו הנאה במה שהמוסד וכד' יודע שהוא הנותן. כמו"כ אם התכוין לתת צדקה למוסד מסויים אשר על התרומות הניתנות לו ישנו זיכוי מס — ודאי הוא רשאי, כיון שכך הגדיר זאת מראש. השאלה עולה במקום שנדר בצורה סתומה ממון לצדקה ועתה הוא מעוניין לתת

למוסד אשר יכול לתת לו על כך זיכוי מס.

ב. ולכאורה, כיון שהעני או המוסד מקבל את מלוא הסכום שנידר מה הפגם שהנותן מקבל החזר מס. והנה אם היה מדובר בסתם נתינה לצדקה ללא נדר מוקדם פשוט שמותר לתת ע"מ לקבל החזר מס, משום שבצדקה העיקר במה שהמקבל קיבל וכאן הוא קיבל את מלוא הסכום.

וסימן לכך באמור בר"ה (ד ע"א ובפסחים ח ע"א) שהאומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני הר"ז צדיק גמור. ואע"פ שהתנה ורוצה רווח נוסף למצותו אין זה פוגם את עצם המצוה.

אלא שבשאלה שלפנינו ישנו נדר קודם והשאלה היא האם הוא יוצא ידי נדרו או בכך שהוא מקבל החזר מס נמצא שלא נתן את מלוא הסכום שנדר.

ג. **הבית יוסף** (יו"ד סי' רנח אות יא) **הביא:** "כתב רבינו ירוחם (שם קסז ע"א) יש אומרים דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, לפיכך אם נשבע ליתן כך לצדקה יכול ליתנה על מנת להחזיר ואינו נ"ל, שכבר זכו בה עניים כמו שכתבתי למעלה (שם קסו ע"א) עכ"ל".

וכתב על כך הש"ך (יו"ד סי' רנח ס"ק כה) **לאחר שהביא רבינו ירוחם:** "ונראה דה"ה אמר ליתן בלא שבועה אינו יכול ליתנו על מנת להחזיר מהאי טעמא, ודוקא לצדקה או לעני אבל נשבע ליתן לחבירו שאינו עני יכול ליתן על מנת להחזיר ויצא ידי שבועה כדלעיל ס"ס רל"ח".

רבינו ירוחם מבאר שאי אפשר לשלם צדקה במתנה ע"מ להחזיר. ולכאורה מכאן ראיה שאין אדם יכול לתת לצדקה ולקבל זאת בחזרה. אולם המדייק בדבריו יראה שהוא פוסל את האפשרות לא בגלל שאין בה קיום הנדר, אלא משום שהעניים כבר זכו בכך, והדבר מודגש בדברי הש"ך שאם נשבע לתת למי שאינו עני ושוב נתן לו במעמ"ל יצא י"ח.

ד. ונראה עוד שאם הנותן את הצדקה נותן ברצונו ויודע שהוא מקבל שי מהמוסד לנדבן, אין בכך משום אי קיום נדרו שכן הוא עשה את שלו והעני או גבאי הצדקה נתן לו ברצון עצמו, ודינו שווה לאם קבלו מאדם שלישי. ונראה שה"ה לזיכוי במס הכנסה, את הממון על תרומתו נותן מוסד שלישי ולכן הוא קיים את מלוא נדרו והזיכוי אינו מעניין הנדר לצדקה.

וילמד ממקרהו של שמעון בן שטח וינאי המלך: "שלש מאות נזירים עלו בימי שמעון בן שטח, ק"נ מצא להם פתח וק"נ לא מצא להן פתח, סלק לגבי ינאי מלכא אמ' לו שלש מאות נזירים עלו ובעון תשע מאה קורבנין, הב להון את פלגא ואנה פלגא, יהב להון ינייי פלגא... אמר ליה למה אפליתה בי, אמר ליה חס ושלום לא אפליתי בך אלא את יהבת מן דידך ואנא מדידי דכת' כי בצל החכמה בצל הכסף (קהלת ז יב)" (בראשית רבה פר' צא).

ועוד, הזיכוי ממס הכנסה אינו קבלת ממון לידיו אלא מפחיתים לו מחובו לרשות המסים את סכום הזיכוי, נמצא שאין בידיו כסף ממשי אלא מפחיתים מן המס שהוא חייב ויגבו ממנו פחות, או שיחזירו לו אם שילם יותר מכפי שהוא חייב.

מסקנה

הנודר לתת סכום מסויים לצדקה מותר לו לתת למוסד אשר יש על התרומות שלו זיכוי למס הכנסה.

סימן כט

שינוי צדקה

שאלה

אדם רגיל להניח ממון כל יום לצדקה ונותנו בקביעות לעני מסוים כפעם בשבוע. העני לא הגיע כבר כמה חודשים. מה יעשה אותו אדם בכסף שאסף ומה יעשה להבא?

תשובה

א. נראה שלנתינת הממון לעני זה בקביעות יש גדר של נדר לצדקה, ולא יהיה דין הנתינה הקבועה פחות מכל מעשה טוב שאדם נהג בקביעות שנחשב כקבלה עליו וכנדר. כך פסק בטור (יו"ד סי' ריד): "דברים המותרים ואחרים היודעים שהם מותרים נוהגים בהם איסור הוי כאילו קבלום עליהם בנדר ואסור להתירם להם. הלכך מי שנהג שלא לאכול בשר או להתענות בזמן ידוע ושוב רצה לאכול בשר או שלא להתענות באותו הזמן צריך התרה ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג בו לשם נדר. אבל דברים המותרים ואחרים נוהגים בו איסור מחמת טעות שסוברין שהן אסורין לא הוי כאילו קבלום בנדר".

וכן בשו"ע (או"ח סי' תקנא ס"ט): "יש נוהגים שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בשבת זו; (ומותר בחומץ של יין); (אגודה ומהרי"ל)".

ובביאור הגר"א (שם): "ומותר. דאין אסור אלא משום נדר כמ"ש בפ"ד דפסחים א"ל כבר קיבלו כו' וכן בירושלמי שם ופ"ד דפסחים אעין דשטין הוו במגדל צבעים אתון ושאלון לר"ח חבריהון דרבנן מהו מיעבד בהון עבודה א"ל מכיון שנהגו אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש כו', בני מיישא כו' אתון שאלון לרבי א"ל אבותינו נהגו שלא לפרוש בים הגדול אנו מה אנו, א"ל מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. וכן כל זה אסור לנו משום נדר"...

וא"כ ה"ה כאן כיון שנהגו לתת לעני זה בקביעות הרי זה כנדר ויש לחלק זאת לשני חלקים, ראשית נתינת הצדקה בקביעות ודבר שני נתינה דוקא לעני זה.

ב. וכן ניתן להוכיח מהשו"ע (יו"ד סי' רנח סי"ב): "אמר ליתן לחבירו מתנה אם הוא עני, הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו".

ונראה שאין המדובר דוקא בנדר מפורש, אלא האומר ליתן היינו שבכוונתו ליתן[1], וכש"כ אם התנהג כך בצורה קבועה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, ולכן הרי זה כנדר לתת צדקה לפלוני העני והוא חייב לתת לצדקה ולעני זה ואינו יכול להפסיק מנתינתו ולשנות ממון זה לעני אחר, אלא אם כשהתחיל לתת אמר במפורש 'בלא נדר'.

וכ"כ בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ו) **לגבי נתינת מעשר כספים:** "אבל אם נהג כן מעצמו פ"א (=פעם אחת) כבר נעשה נדר ואינו יכול להפקיעו, ואפי' מתורת מנהג האב היכא

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** אין זה נדר.

דנהוג במעשר כספים לעולם, מתחייב משום אל תטוש).

ג. אלא שצריך לדון האם מותר להתיר נדרי צדקה.

בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קלד) **עסק בשאלה דומה לשאלתנו** (עיקרי דבריו הובאו בפ"ת סי' רנח ס"ק ח): "שאלה שאלת ממני אודיעך דעתי בראובן שאמר לשמעון העני אתן לך צדקה כך וכך אם יכול לחזור בו ואת"ל אין יכול לחזור אם יכול לומר שאלתי על נדרי ואת"ל אין יכול לישאל אם יכול לומר לעני אחר אני רוצה ליתן.

"תשובה: לדעת הרשב"א ז"ל לא תבעי לך דודאי יכול לחזור בו דכתב דיד עניים כיד הדיוט וצריך לקנות באחד מדרכי הקנין ואם לא קנה יכול לחזור. אבל כבר כתבתי בתשובה אחרת כי אין סברתו זו מחוורת דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט וכל גאוני עולם ראשונים ואחרונים חלוקים עליו בזה הילכך הדבר ברור שאין יכול לחזור".

היינו, לשאלתו הראשונה הוא עונה שחזרה בעלמא מדבריו אינה מועילה.

וממשיך: "ולענין אם יכול להשאל על נדרו הדבר ברור שאם נשאל והתירו לו שהוא מותר דלא עדיף מכל קונמות והקדשות ונדרים ונדבות. **אבל חכם המתיר לו נדרו חייב נדוי** וכן כתבו בהדיא המפרשים וטעמא מפני שמפסיד את העניים ומ"מ הנדר הותר".

כלומר, התרת נדרים ודאי מועילה, אלא שמצדד שאסור להתיר לו נדרו מפני שמפסיד את העניים. ואולי לשון 'חייב נדוי' שכתב הוא בהפלגה כדי להגדיל חטאו. אולם במקרה שאינו יכול לעמוד בנדרי צדקה אם בגלל שירד מנכסיו או כמקרה דילן שהעני לא בא ליטול אף הרדב"ז יסכים שמצוה להתיר לו נדרו ולא לחייבו לחזר על הפתחים כדי שיקיים נדרו לצדקה.

ד. בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' מד) **דן האם מתירים נדרי צדקה וז"ל:**

"ומאחר דבעי התרה בשביל החיוב שחל עליו, ובפרט שהוא התחיל במנהג הזה דהא התחיל ליתן, נראה דאין להתיר לו לכתחילה, מאחר דלפי דבריו עתה יש לו יכולת ליתן כפי מנהגו, וידוע מ"ש מרן ז"ל בסי' ר"ג סעיף ג' דנדרי הקדש מצוה לקיימם, ולא ישאל עליהם אלא מדוחק ע"ש, ועיין לכנה"ג סי' רנ"ח הגה"ט אות ל', דה"ה לנדרי צדקה, והביא מהרדב"ז ז"ל דהמתירו חייב נידוי, ועיין פתחי תשובה סי' רנ"ח סק"ז, כן נראה לומר לכאורה.

"מיהו נראה דיש לחלק ולומר, הא דאמרו שאין נשאלין על נדרי הקדש או צדקה אלא מתוך הדחק, היינו בשואל על מה שנתחייב בו כבר מכח הנדר, כגון שנתחייב מחמת שהקדיש ונדב לתת כו"כ, דהוא חייב ליתן מחמת נדרו, דאין להפסיד להקדש או לעניים לפטרו בהתרה אלא מתוך הדוחק, אבל בנידון השאלה שאני, דהנודר פרע על ימים שעברו, וגם מכאן ולהבא נמי רוצה ליתן, ורק מתחרט על אשר שם הדבר עליו בחיוב נדר ומנהג, ורוצה שיתירו לו כדי שלא יהיה נותן מכאן ולהבא מכח נדר או מכח מנהג, די"ל כל כהאי גוונא מתירין לו, ומצוה קעבדי להסיר מעליו חיוב הנדר, כי אפילו בדבר מצוה לאו שפיר עביד להכניס עצמו בחיוב נדר, והרי הם יכולים לעשות לו פתח וחרטה, דהיינו שהחרטה היא ע"י הפתח שמתחרט מה שנהג כן בתורת נדר, ולא שהוא ח"ו תוהא על הראשונות, וכמ"ש הרב חכמת אדם כלל ק' אות ו', הבא להתיר נדרי תענית או שאר דברי מצוה, ואינו רוצה להיות תוהה על

הראשונות יאמר שמתחרט מעיקרא על שקיבל עליו בלשון נדר, אלא שהיה לו לעשות המצוה בלא קבלת נדר וכן בנוסח התרת נדרים שנוהגין לעשות בערב ר"ה עכ"ל ע"ש. על כן נראה, מאחר שבהתרה זה אין כונתו להפסיד לעניים, לא במה שעבר וגם לא מכאן ולהבא, ורק רוצה לעשות המצוה בלא קבלת נדר, דיכולים להתיר לו בזה לכתחלה ומצוה קעבדי בזה.

"וראיתי להרב מחנה אפרים ז"ל בהלכות נדרים סי' ט"ז, שכתב מי שנדר להתענות כו"כ, ואחר שהתענה מקצתם נתחרט על השאר, אבל על מה שהתענה אינו מתחרט, אי מהני חרטה כה"ג שאומר הריני מתחרט על מה שקבלתי אותם בלשון נדר, אבל על מה שהתענה מקודם אינו מתחרט, כדי שלא יפסיד אותם התעניות, וכתב שנראה מתוך דברי הר"ן ז"ל כהאי גוונא לא מהני החרטה וכו' ע"ש. ועיין עוד להרב הנז' בה' צדקה סי' ה' ועיין להרב מהר"ע מפאנו ז"ל סי' ס"ב, שכתב בשם מהר"ב דנדרי הקדש אין מתירין ע"י חרטה, דהוי כתוהא על דבר מצוה ע"ש. ואנן לית לן למיחש מכל זה, שכבר פסק מרן ז"ל בש"ע יו"ד סי' רי"ד סעיף א' וז"ל, צריך התרה ויפתח בחרטה שנהג כן לשם נדר, הרי דמהני החרטה בכה"ג, ומתירין לכתחילה בהכי. וראיתי להגאון יד שאול ז"ל בסי' רי"ד סוף סק"א, שכתב אשתמיט מהרב מחנה אפרים דברי הש"ע דסי' רי"ד הנז'.

"ואם תאמר אע"ג דליכא הפסד לעניים בהתרה זו על העבר, אכתי יש הפסד מכאן ולהבא, דאפשר אחר שיתירו לו יעזוב מנהגו לגמרי ולא יתן עוד, זה אינו מתרי טעמי, חדא כיון דנתן בשעת ההתרה בעבור ימים שעברו, הנה בשביל להבא אין הנדר חל אלא עד שיגיע שבוע אחר כי נדרו לתת בכל שבוע, וכן באפיה עד שיהיה אפיה אחרת. והנה ידוע סברת הגאון מהר"ש סרליו ז"ל, דס"ל בנודר לזמן כל שעדיין לא הגיע הזמן ולא חל הנדר, יכול לחזור בו אפילו בלא התרת חכם, דאתי דיבור ומבטל דיבור, וכמ"ש דבריו הרב מהר"ם בן חביב ז"ל בתשובתו שהובאה בספר גינת ורדים יו"ד כלל ב' סי' ב' דף ק"י ע"א, והביא שם ראיה לדברי מהר"ש הנז' מדברי הרשב"א, באומר הרי זו עולה לאחר שלושים יום, דיכול לחזור בו מטעם דאתי דבור ומבטל דבור ע"ש, ועיין להרב שדה הארץ ח"ג ביו"ד סי' ט' שהביא בשם אחרונים גדולים שהורו הלכה למעשה כסברה זו ע"ש. וא"כ השתא לפי סברה זו בנ"ד שחוזר בו קודם שיגיע השבוע וקודם אפיה האחרת, אפילו התרה אינו צריך, ועל כן אם רוצה שיתירו לו כדי לצאת י"ח החולקים על סברה זו דמהרש"ם, הא ודאי דיכולים להתיר.

"ועוד איכא טעמא אחרינא דיכולים להתיר בנ"ד, משום דחזינן באמת שרצונו ליתן גם מכאן ולהבא כמנהגו הטוב, ורק חפץ בהתרה כדי להנצל מחיוב הנדר, וטעמו ונימוקו עמו משום דארז"ל המקיימו כאלו בנה במה, וכיון דחזינן שהוא מתחסד עם קונו סמכינן אהימנותא דידיה ואמרינן חזקה ודאי שיעמוד בדעתו זה ויתן מכאן ולהבא כמנהגו, וליכא הפסד לעניים, ואם יהיה ח"ו מוכרח לעזוב מנהגו משום דיקרה לו מקרה שלא יהיה ספק בידו ליתן כל כהא בלא"ה יכולים להתיר דהוי מתוך הדחק, דאמרינן נדרי מצוה וצדקה נשאלין לכתחילה מתוך הדחק, ואע"ג דקי"ל אין מתירין נדר עד שיחול, הא כבר העלה הרב בית יאודה ח"ב סי' צ"ז, דזה לא אתמר אלא בנדר גמור, אבל בנדר של מנהג דאין איסורו אלא מדרבנן לכ"ע מתירין

ע"ש, ונ"ד דמי לנידון הרב בית יאודה הנז', וכל הצדדין שצידד בנידון דידיה איתנהו הכא בנ"ד".

וא"כ אף בשאלה שלפנינו שברצונו היה ממשיך ונותן אפילו בנדר לאותו עני, אלא שאותו עני לא בא ליטול את שלו, ודאי שיכול להתיר את נדרו ולהפסיק לתת לאותו עני.

וכ"כ בתשובת שואל ונשאל (ח"א יו"ד סי' קפג) **בתוך דבריו:** "עוד נל"ל דלא כתב הרדב"ז רק במי שהוא עשיר ואם יתירו לו יפסידו העניים, אבל בנ"ד דהוא עצמו דחוק לפרנסתו ודאי דפרנסתו הוא ופרנסת אנשי ביתו קודמת לכל ובכה"ג מתירים לו לכתחילה [וכ"נ מדברי מרן סי' ר"ג ס"ג ועי' להישי"מ ח"ב סי' ק"ד] וכן מוכח מדברי הרשב"ץ ח"ב סי' קל"א שכתב דכה"ג מתירים לו ולא חשש בזה משום הפסד עניים כלל, ש"מ דבכה"ג אין לחוש וצריך לחלק כדאמרן דבכה"ג גם הרדב"ז מודה או דהרשב"ץ פליג אהרדב"ז וא"כ נקיטנן כהרשב"ץ חדא דספיקא דרבנן הוא ולקולא ותו דהרשב"ץ קשיש מהרדב"ז טובא [לא רק קשיש אלא קדם לו כמאה שנה. נאמ"ן] וג"כ י"ל דגם הרדב"ז אלו ראה דבריו הדר ביה. וכ"ן מדברי ה' רב פעלים סי' מ"ה שלא נסתפק בנדונו מכח דברי הרדב"ז כיע"ש. עוד נל"ל דבנ"ד שאמר בלי נדר וכמ"ש בפנקס גם הרדב"ז מודה דלא יש בזה שום חשש אם מתירים לו לכתחילה כיון דאדעתא דהכי הוא עושה וכאמור ובפרט לפמ"ש דגם התרה א"ץ רק ליתר שאת הצרכנוהו התרה ודאי דמודה הרדב"ז. עוד נל"ל דמרן ז"ל לא ס"ל הא דהרדב"ז מדלא כתב זה והגם דנקיט לה אא"כ נשאל לחכם דמשמע כאלו מיירי בדיעבד נראה דנקיט כאן רק משום דנדרי צדקה לכתחילה אין נשאלים עליהם אלא מדוחק או דמשום דקאי על הבא לחזור לכן כתב שלא יוכל לחזור אא"כ נשאל כבר וה"ה דלכתחילה מתירים לו. ועוד נ"ל דלא כתב הרדב"ז כן רק בנדר ממש אך לא בנהג מנהג בעלמא ולא הוציא נדר מפיו".

ועולה שאף לרדב"ז במקרה דילן יתירו את נדרו מכאן והבא בפתח ולא בחרטה.

וכך כתב הלבוש (יו"ד סי' רכח סמ"ב): "מי שנדר להתענות או לתת דבר לצדקה, יש לו התרה על ידי פתח וחרטה שמתירים לו, ואין צריך להתענות ולא לתת צדקה, אפילו נדרה ברבים אלא שלא נדר על דעת רבים, והוא שלא באת הצדקה ליד הגבאי, ואפילו נתן קצת ממה שנדר יכול לישאל על השאר".

ה. ובשו"ת שואל ונשאל (שם) **דן בענין מי שהתחיל לנהוג מעשר כספים ברישום בפנקס שכתב עליו בלי נדר ועתה מתחרט על כך ובא להתיר ע"י שלשה.**

וכתב הגר"מ כלפון: "הנה עיקר מה שיש להסתפק בזה נחלק לסוגים אלו: א) אולי לא מהניא אמירתו וכיון דנהג לעשות מצוה הגם שלא הוציא זה בתורת נדר מפיו הוי כנדר ואמירתו בלא נדר לא מהניא ליה רק אם בכל פעם ופעם אומר בלא נדר או גם אם יאמר בכל פעם לא מהני וצריך לעשות תנאי תחילה ב) אולי באיזה פעם קיבל עליו בנדר והוציא זה בשפתיו וחזר בו ממה שאמר בלא נדר ולאו אדעתיה ג) גם אם נאמר דאין כאן נדר מ"מ הוא עושה ואינו יכול לבטל וגם אין מתירין לו זה דומיא דנדר שחוק וסייג לדבר מצוה וכיוצא ד) אם מה שמחוייב ע"י חשבונו יכולים להתיר לו או חייב לשלם".

והביא דברי השולחן ערוך (יו"ד סי' ריד ס"א): "לפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים, לסייג ופרישות, יאמר בתחלת

הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה, ולא לעולם". **ודן אם אם אמירתו בלא התנאה שאין מתכוין רק לפעם זו מועילה וכתיבה האם היא כאמירה. ומסיק שאמירתו הראשונה בלי נדר מועילה.**

ובתשובה נוספת בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב יו"ד סי' קמד) **כתב:** "נשאלנו מהחה"ש הדה"מ והכו' כמה"ר ר' דוד הכהן הי"ו במי שנהג ימים ושנים לתת שלשה פרוטות לצדקה ומצד הדוחק לא היה ביכלתו להמשיך וכבר נהג לתת רק פרוטה אחת אם מתירים לו: "תשובה כבר כתב ה' ישיב משה ז"ל ח"ב סי' ק"ד בדומה לזה דמדוחק מותר לעשות לו התרה וא"כ בנ"ד שאין כאן נדר רק מנהג בעלמא ויש ספק אם אמר בל"ן ודאי דמתירין לו בין על מה שעבר ובטל בין על העתיד ויתן לצדקה כפי רצונו".

עולה מדברינו עד עתה שמעשיו שבוע אחר שבוע בנתינה לאותו עני נחשבים כנדר, וכיון שכן אם חושב שאין טעם בהמשכת הפרשת הממון לאותו עני (שלא מגיע)**, צריך להתיר את נדרו מכאן ולהבא.**

ו. ונראה שאם הניח את הממון לעני זה זמן מה ולא הגיע — מותר לשנותו מעני זה לאחר, אולם רק ע"י שנשאל על נדרו. והטעם כאמור בשו"ע (יו"ד סי' רנח ס"ו): "הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא א"כ נשאל לחכם והתיר לו. ואם הגיע ליד הגבאי, אינו יכול להשאל עליו".

ובשאלה לפנינו הנודר הוא גם הגבאי ולכן כיון שהתנה לעני מסוים אינו יכול לשנות שהממון הגיע ליד גבאי.

וכך כתב הרדב"ז (שם) **בסיום תשובתו:** "ואם אומר יבוא פלוני עני ואתן לו בהא ודאי איכא לאסתפוקי אם קנה ראשון או לא. וכבר ראיתי מי שכתב שלא קנה ראשון ויכול ליתנו לעני אחר וראייתו מהא דאמרינן בערכין האומר סלע זה לצדקה עד שלא באת לידי גבאי יכול לשנותה. ואני אומר דאין מכאן ראיה כלל דשאני התם שאמר סלע זה לצדקה סתם אז יכול לשנותה, **אבל בנדון דידן שאמר אתן לך צדקה זכה אותו עני דאמירתו לו כמסירתו** וכיון דאלו מסר לו אינו יכול לשנותה באמירה לחוד נמי אינו יכול לשנותה וכופין ליתן לו. אבל אם אמר אתן מתנה לעני אז יכול ליתן לכל עני שירצה. ואפילו אם גמר בלבו ולא הוציא אני רגיל לפסוק כמאן דס"ל דחייב ליתן וקרא כתיב כל נדיב לב עולות. ומכל מקום מודה אני שאין כופין אותו על ככה".

וכן הגר"מ כלפון בסוף תשובתו הראשונה בשו"ת שואל ונשאל כתב בענין מי שנשאל על מעשר כספים: "ומ"מ ליתר שאת נ"ל דמה שנתחייב בו עפ"י החשבון יוציאהו על בניו ובנותיו הגדולים משש אם יש לו דמעשר גופיה יכול להוציאו בזה כיון דאינו חייב בפרנסתם מדינא וכמ"ש בתשובות ה' בית דינו של שלמה ונדפס תוכנה בבני אברהם ודברי שמואל ע"ש או יוציאנו על יד על יד לעניים אם אין לו גדולים או גדולות כנז' או לעצמו ואם אין לו ועני הוא. ועל העתיד מתירים לו לכתחילה וכנדון התשב"ץ ח"ב סי' קל"א וה' רב פעלים וכאמור".

מסקנה

על מנהגו בנתינת צדקה לעני מסוים ישאל לפני חכם ויתיר לו נדרו, ואם ממשיך ונותן לעניים אחרים יאמר: "בלי

נדר". ולגבי המעות שנותרו מהפרשתו לשם אותו עני ישאל עליהם מנתינה לאותו עני ויתנם לעני אחר[2].

סימן ל

חיוב מעשר כספים מכספי פיצויי מגורשי גוש קטיף

שאלה

האם צריכים להפריש מעשר כספים מכספי הפיצויים המתקבלים על הגירוש מגוש קטיף?

תשובה

א. נכתב בתוספות (תענית ט ע"א): "הכי איתא בסיפרי עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין ת"ל את כל, דהוה מצי למימר את תבואתך מאי כל לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו".

בספרי שלפנינו מדרש זה אינו נמצא, אם כי מופיע במרדכי (הגהות בבא בתרא פ"א סי' תרנט).

וכן נאמר במדרש תנחומא (ראה סי' יח): "עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר, עשר כדי שלא תתחסר, רמז למפרשי ימים להפריש אחד מן עשרה לעמלי תורה". **ומובא בתשב"ץ** (ח"א סי קמד).

וכן באו"ז (ח"א הל' צדקה סי' יג) **כתב:** "בפ"ק דתענית א"ר יוחנן מ"ד עשר תעשר בשביל שתתעשר. ר' יוחנן אשכחי' לינוקא דר' שמעון בן לקיש אמר לי' אימא לי פסוקך אמר לי' עשר תעשר א"ל (ר') מ"ד עשר תעשר אמר לו עשר בשביל שתתעשר א"ל ומי שרי לנסויי קוב"ה והכתי' לא תנסו את ה' אלקיכם א"ל הכי א"ר אושעיא חוץ מזו שנא' הביאו את כל המעשר אל בית האוצר כו' ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די מאי עד בלי די, אמר רמי בר חמא אמר רב עד שיבלו שפתותיכ' מלומר די. למדנו שמצוה לאדם לעשר את ממונו וכל מה שמרבה במעשרות מרבה בעושר והמרבה בצדקה יותר מן המעשרות ה"ז משובח ובלבד שלא יבזבז יותר מחומש".

למדנו מן הדברים כי ראוי לתת מעשר מרווחים ממוניים לצרכי מצוה. יש שהגדירו זאת כמצוה מדרבנן (ט"ז יו"ד סי' שלא ס"ק לב) **ויש שסברו שהוא מנהג ראוי** (ב"ח סי' שלא) **אבל לא חובה מדרבנן. והביא את דברי האחרונים בקצרה בשו"ת יחווה דעת** (ח"א סי' פז). **ונטיית רוב הפוסקים כב"ח שגדר החיוב מדרבנן כמנהג ולא כמצוה חיובית.**

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** אם יכול להתקשר לאותו עני יתקשר אליו ויבקשו ליקח המעות, או להודיעו שאינו נצרך עוד, או למחול עליהם.

ב. כתב השולחן ערוך (יו"ד סי' רמט ס"א): "שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה. וחומש זה שאמרו, שנה ראשונה מהקרן, מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה". ומקורו מירושלמי (פאה פ"א ה"א).

ואם כן חובת הנתינה היא מכל נכסיו בפעם הראשונה ואח"כ מרווחיו.

השאלה העומדת לדיון איפוא, האם הפיצויים הם בגדר רווחים או נכסים שהוענקו כמתנה, או שהם תשלומי פיצויים כשמם ובאים להשלים חסרון ולא לשם רווח.

ג. כבר מילתי אמורה (בסי' מט) שלדעתי כל חוק הפיצויים הוא כולו אינו חוק מוסרי ואינו כשר עפ"י דין תורה, אלא בגדר חמסנותא דמלכותא. והטעם לכך מפני שהחוק מלכתחילה לכשנקבע היה ידוע שאינו בגדר פיצוי מלא על כל הגירוש, אלא לקחו כמה דברים שניתן להיאחז בהם וקבעו סכומים מסויימים ועל פיהם פיצו כביכול את המגורשים. אף אחד לא שילם ולא ישלם את הנזק של משפחות שישבו חצי שנה ויותר במלונות. חשב מי שחשב שאם יהיה להם לחם לאכול די בכך, ואע"פ שנהרסו קהילות ומשפחות אמרו המגרשים ומסייעיהם המחוקקים — שיסתדרו בעצמם.

והנה טען מי שטען שכל הנזקים שלא שולמו בחוק הם בגדר גרמא וע"כ אינם ראויים לתשלום. אבל דעתי אינה נוחה מתשובה זו. החוק אינו מוסרי כיון שהוא מתיר להזיק בגרמא ולא לשלם על כך. וכי יעלה על הדעת שיוחק חוק מדינה שמותר להזיק בגרמא בגלל שלמדינה צורך בכך ולא לשלם על כך? ואפילו אם למדינה היה צורך בעקירה, מאין זכותה לקבוע עקרונות יושר והלכה מחודשים שמותר לכתחילה ליצור גרמות בנזיקין ולא לשלם. היינו אין הטענה על גובה הממון לפיצוי, אלא על כך שמלכתחילה כאשר חוקקו את החוק קבעו שחלק מהנזקים לא ישולמו! אינו דומה מזיק בשוגג או במזיד שסוף סוף ידוע לכל שהדבר אסור אבל התביעה באה בדיעבד, לעומת זאת במקרה שלפנינו המדינה חוקקה חוק שנועד לחפות על היזקיה, בידיעה ברורה שאין הוא מפצה, וע"כ החוק אינו אלא חמסנות ולא פיצוי מלא.

המשמעות של דברים אלו שאי אפשר לומר תשלום א' הוא על דירה, ותשלום ב' הוא על עסק, ותשלום ג' על עגמת נפש וכד'. נקבעו קריטריונים שהם מן הפה ולחוץ כדי לעמוד כאילו בפיצוי, אבל מלכתחילה ידעו שעל חלק מהדברים לא מפצים. יתר על כך, בחלק מהעניינים כגון עסקים אפילו אותם שנתבעו לפני שנה ויותר המדינה עצמה מודה שאינה יודעת איך לאמוד את הנזק והיא נתנה מקדמות והשאר נדחה עד שידעו איך לפצות. ולכן כל התשלומים הם פיצויים ואין צריכים לתת עליהם מעשר כספים. מה גם שאף אחד מכל המגורשים לא הגיע אל המנוחה והנחלה, ורובם ככולם צריכים לעבור למגורים זמניים ומהם לצאת ולבנות לעצמם מגורי קבע ולבנות קהילות חדשות. כך שכרגע הגדרתם כמי שאין להם בעצמם (כמב' בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' קיג) ואע"פ שיש להם ממון, אולם הוא מיועד לשיקום חייהם ולא קיים עמו מצות מעשר וצדקה. ולכן מן הראוי שלא יתנו מעשר וישמרו את

ממונם לשם תיקון מצבם.

ד. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' כז) דן האם על אדם לתת מעשר כספים מכספי שילומים מגרמניה. ודעתו היא שחייב במעשר שכן הכספים ששולמו ע"י גרמניה הם בגדר מתנה מפני שמקבלי השילומים כבר התייאשו מרכושם או מרכוש משפחתם, והתשלום ע"י הגרמניה הוא רווח שראוי לשלם ממנו ואין לקזז ממנו הפסדים בשנים עברו[1].

והנה אין להשוות בין הפיצויים על העקירה לבין כספי השילומים, שכן חוק הפיצויים כבר עבר בכנסת קודם העקירה והיו עליו השגות שונות וחלקן תוקנו, עכ"פ הוא היה חלק כבי' מהעקירה גופה. ולהיפך, חלק מהאנשים פינו בתיהם מרצון על סמך הפיצויים על רכושם וסבלם לעתיד. ועתה הם יודעים שהחוק היה "כיסוי" לגזל מהם, כאשר היה ידוע למדינה מלכתחילה שלא תשלם על כל הצער והנזקים. ואותם המפונים לא ידעו באיזה נתיב יסורים ייסרום עד אשר יגיעו למצבם הקודם.

מסקנה

כיון שהממון הניתן הוא פיצוי על נזקים ישירים ונזקי גרמא שהמדינה פגעה במגורשי גוש קטיף הממון פטור ממעשר כספים.

סימן לא

קרבן הגר

שאלה

מהו קרבן הגר, מה מקורו, מה עניינו בזמן שבית המקדש קיים, והאם יש לכך השלכות על הגיור והגר בימינו?

מצות קרבן הגר

כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (הקדמה למסכת זבחים): "אבל הגר הרי אין כניסתו לדת נשלמת ויהיה כשאר ישראל אלא בשלשה דברים מילה וטבילה והרצאת קרבן, כמו שגם ישראל כאשר נכנסו לדת ה' זו, מל אותם השליח במצרים בזמן שצוה אותם מצות קרבן פסח והזהיר שלא יאכל ממנו ערל וטבלו במדבר לפני מתן תורה, והקריבו עולות ושלמים והוא אמרו וישלח את נערי בני ישראל וכו' ואז נתנה להם התורה. והקרבן שמקריב הגר הוא שתי תורים או שני בני יונה והם כולם עולות".

וישנם דיונים בגמרא (כריתות ח ע"ב – ט ע"א) מה דינו אם הביא רק גוזל אחד וכן נאמר שיכול להביא בהמה לעולה.

הרצאת דמים או הזאת דמים

כאמור לעיל בדברי הרמב"ם, אין מצוה

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: גזל ונתיאשו הבעלים, אפילו למ"ד יאוש קונה אינו פטור אלא מגוף החפץ ולא מדמיו.
תשובת המחבר: בסוגיית השילומים ארחיב בע"ה במקו"א. עכ"פ המדובר בגזל תוך כדי מלחמה של עם מיחידים.

מפורשת בתורה על סדרי גיור, וכן אין ציווי מיוחד על קרבן הגר, אלא חז"ל לומדים זאת בתושבע"פ מכניסת עם ישראל לאמונתו וממקורות נוספים.

במכילתא דרשב"י (פי"ב פס' מח) **נאמר:** "והיה כאזרח הארץ מה אזרח אין נכנס לברית אלא בשלשה דברים במילה ובטבילה ובהרצאת קרבן, אף גר אין נכנס לברית אלא בשלשה דברים במילה ובטבילה ובהרצאת קרבן".

וביתר פירוט במסכת כריתות (ט ע"א): "רבי אומר: ככם — כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, להביא פרידה אחת א"א, שלא מצינו בכל התורה כולה. לא אמרו קן אלא להקל עליו... אמר מר: מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא כו'. בשלמא מילה, דכתיב: כי מולים היו כל העם היוצאים (יהושע ה), אי נמי מהכא: ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי וגו' (יחזקאל טז), הרצאת דמים, דכתיב: וישלח את נערי בני ישראל (שמות כד), אלא טבילה מנלן? דכתיב: ויקח משה חצי הדם ויזרק על העם (שמות כד), ואין הזאה בלא טבילה".

לפי הגמרא מהפסוק "ויקח משה" **נלמדת הרצאת דמים, וא"כ זריקת הדם היתה ע"ג המזבח, והמילים:** "על העם" **פירושן בעבור העם. וכן במדרש תנאים לדברים** (מכילתא אות ז) "על העם – בשם העם". **וכן בתרגום אונקלוס:** "וזרק על מדבחא לכפרא על עמא". **ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לספר שמות** (כד, ח) **מביא שני פירושים, הראשון שההזאה היתה מהדם על בגדי העם, והשני כגמרא לפנינו. בתוס' יומא** (ד, א ד"ה הזאה) **פרשו שההזאה היתה על העם ממש, כהזאת מי חטאת ע"ג כהן גדול לפני יום הכיפורים. וכן כתב השפת אמת** (יומא שם) **שצריך להבין את הגמרא כאן. וכן רבינו גרשום** (כריתות ט ע"א) **לומד מהזאת טמא מת לכאן, וא"כ המדובר בהזאה על המתכפר או המתטהר ולא בהרצאת דמים ע"ג המזבח.**

אולם רש"י (ר"ה לא ע"ב) **בפירוש התקנות של רבן יוחנן בן זכאי הביא את הגמרא בכריתות כך:** "צריך שיפריש רובע לקינו — רובע שקל, דהיינו חצי דינר, והן הן דמי קן, כדתנן (כריתות ח, א): עמדו קינין בו ביום ברבעתים, שהגר חייב בקרבן, כדתניא (כריתות ט, א): ככם כגר יהיה — כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא **במילה וטבילה והרצאת דמים והזאת דמים**, דכתיב ויקח משה את הדם ויזרוק וגו' ואין הזאה בלא טבילה, והרצאת דמים — דכתיב וחצי הדם זרק על המזבח, אף הם לא יכנסו אלא במילה וטבילה והרצאת דמים כו', במסכת כריתות בראש פרק ארבעה מחוסרי כפרה מסיק מילתא דסגי ליה בעולת העוף, הלכך יפריש רובע לקינו, שמא יבנה בית המקדש בימינו, ויקריבנו". **היינו רש"י מונה הן הרצאת דמים ע"ג המזבח והן הזאת דמים ונראה שהיא על הגר עצמו, אם כי לא בואר היכן ואיך. ואף הלשון** "שיפריש רובע לקינו" **מורה שהגר אינו צריך להיות בבית המקדש וא"כ באיזו הזאה מדובר? וכן המהרש"א** (חידושי הלכות ר"ה לא ע"ב) **כתב:** ".אלא במילה וטבילה **והרצאת דמים והזאת דמים** דכתיב ויקח משה את הדם ויזרק גו' כו' כצ"ל מיהו התם בפרק ד' מחוסרי כפרה לא הזכיר רק דבעי בגר מילה וטבילה והרצאת דמים ולא הזכיר הזאת דמים אלא

כיון דטבילה יליף שם דבעי משום דאין הזאה בלא טבילה ע"כ דבעי נמי הזאת דמים". **ואף לדעתו היו שני הדברים הן הזאת דמים והן הרצאה ע"ג מזבח. וסובר שה"ה לגר צריך את שניהם. וכן משמע בריטב"א** (מגילה כ ע"א) **בפירוש דברי ר"ת שכתב:** "ומייתינן לה גבי גר (כריתות ט' א') שצריך מילה וטבילה והרצאת דמים ואמרינן בשלמא מילה כתיבא וכן הרצאת דמים דכתיב ויקח משה הדם ויזרוק על העם אלא טבילה מנלן ואמרינן גמירי דאין הזאה בלא טבילה, והיינו ודאי כסדר מדכר להו מילה בתחלה ואח"כ טבילה כדתניא (יבמות מ"ז ב') לכשיתרפא מטבילין אותו מיד, **ואח"כ הזאה**, ועליה אמרו במסכת פרה שהיא בלילה והיינו הלילה שמזין אותו למחר".

וכן בתוספות (יבמות מו ע"ב ד"ה דאין) **כתב:** "מפרש ר"ת בלא טבילה לפני הזאה כדי לקבל הזאה כדאמר בפרק ארבעה מחוסרי כפרה (כריתות דף ט.) מה אבותינו לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והזאת דמים... ואין לתמוה כיון דבעי הזאה היאך מקבלים גרים בזמן הזה דבפ' [ארבעה] מחוסרי כפרה נפקא לן מקרא דלא בעינן".

ודן בכך האבני נזר (חיו"ד סי' שמז אותיות ד-ו) **וז"ל:** "ותימה דהתם יליף מדכתיב לדורותיכם דמקבלין גרים בזמה"ז. אבל לא דלא בעינן שהרי באמת בזמן המקדש הי' צריך קרבן. ואם כוונתם דלא בעינן הזאה רק קרבן. זה לא נפקא לן מקרא. ובאמת לא מצינו בשום מקום שיהיה צריכין להזות על הגר וצ"ע דהא יליף מישראל ושם היה הזאה. "והנראה בזה דהנה ילפינן מלדורותיכם דאין קרבן מעכב לגירות ששייך בזמה"ז דליכא קרבן ואי אפשר בקרבן. רק לאכילת קדשים דלא שייך רק בזמן המקדש ואז אפשר בקרבן צריך קרבן. לפי זה גם ליכנס למקדש אסור קודם שהביא קרבנו. דקודש ומקדש הוקשו זה לזה. ומחוסר כיפורים אסור בשתיהם. והנה אי אפשר להזות עליו כשהוא בחוץ שהדם יפסול ביוצא. ואם יהיה אסור בקדשים קודם הזאה. ה"ה שיהיה אסור ליכנס למקדש קודם הזאה. וא"כ אי אפשר להזות עליו. וע"כ א"צ כלל הזאה אף לענין קודש ומקדש.

"אך אפשר לומר דכי היכא שהתירה התורה למצורע להכניס בהונות ידיו לקבל מתן דם כדי שיטהר הואיל ואי אפשר לטהר בלא זה כדאיתא בזבחים. ה"נ התירה לגר להכניס ידיו לקבל הזאה. אך זה אם לא היה כתוב קרא דלדורותיכם. אבל לבתר דגלי קרא דהיכא דלא אפשר לא מעכב. רק לאכילת קדשים דאפשר מעכב. א"כ אין לנו לומר שהתירה תורה שיכנס למקדש לקבל הזאה קודם שיהיה ישראל גמור משום הכשר דידיה כמו במצורע. דליתיה דשאני מצורע דמתן בהונות מעכב. ואם אין לו בוהן יד אין לו טהרה עולמית. ואם לא היתה התורה מתרת להכניס ידיו לא הי' לו טהרה. אבל זה אם לא יהי' אפשר להזות יהי' כשר בלא הזאה. כמו בזמה"ז לשאר דברים. כמו כן בזמן המקדש לקודש ומקדש אם לא יהי' אפשר. וע"כ באמת לא בעי הזאה. היינו שאף קודם הזאה הוא ישראל גמור. וכיון שכן למה יזו עליו כלל". **וכך מסיק להלכה שאין מכניס ידיו ואין מזין עליו אף בזמן שביהמ"ק קיים.**

ובערוך לנר (יבמות מו ע"ב) **כתב:** "ולכן נלענ"ד דלרבי דס"ל בכריתות שהי' הזאה בשעת מ"ת על העם כדמוכח מדסבר דאין הזאה בלא טבילה, ס"ל באמת דגם לדורות בעינן **הזאת הדם על הגר** והגמרא הוכיח דסבר רבי כן מדקאמר מה אבותיכם וכו' והרצאת דמים אף אתם וכו' והרצאת דמים,

ולכאורה י"ל למה תלה הדבר בדמים דוקא ולא קאמר סתם "וקרבן" כמו דכתב גם הרמב"ם הך לישנא (בהל' איסו"ב פי"ג ה"ד) גם למה קאמר הרצאת דמים לשון רבים ומזה הוכיח הגמרא דרבי סבר דהזו על העם ולכן מפרש בפשטות טעמא דרבי דאין הזאה בלא טבילה וכן לרבי יהושע מפרש טעם זה, אכן מהא דאמרינן בברייתא דכריתות (ח, ב) גר מעוכב כפרה עד שיקריב קנו ולא הוזכר כלל מהזאה ועוד מדמרבינן שם בברייתא דיוצא הגר גם בקרבן העוף וממנו לא שייך הזאה דהא בעוף ליכא קבלת דם במזרק ומדשקיל וטרי הגמרא שם בזה ולא הזכיר מהזאה על הגר מזה הוכיח הרמב"ם דהלכה דלא בעינן רק קרבן בגר ולא הזאה דס"ל סתם גמרא כפי' אונקלוס דלא הי' הזאה על העם".

נמצא שלמעשה אי"צ בהזאת דמים ע"ג גר אפילו בזמן שביהמ"ק קיים. וכן ראיתי שכתב בשו"ת קול מבשר (ח"ב סי' לו): "וגר פשיטא דא"צ הזאה לא הזאת דמים ולא הזאת אפר פרה כדילפינן בכריתות דף ט' ע"א מקרא ועיין תוס' יבמות דף מ"ו ע"ב ד"ה ואין ותוס' מגילה דף ב' ע"א ד"ה ולא".

קרבן הגר בזמן שבית המקדש קיים

במסכת כריתות (ח ע"ב): "רבי אליעזר בן יעקב אומר: גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם". **היינו, בזמן שביהמ"ק קיים גר אינו יכול לאכול בקודשים עד שיזרק עליו דם הקרבן שמביא.**

הרמב"ם בפירוש המשנה (בכריתות) **ורבינו גרשום** (שם) **כתבו שמחלוקת ת"ק וראב"י דוקא בגר, שלת"ק משמל וטבל מותר לאכול בקודשים והקרבן למצוה בעלמא, ולראב"י אסור באכילת קודשים עד זריקת הדם אם הביא בהמה, או עד שיביא קן ששני העופות לעולה. ור' עובדיה מברטנורה כתב שלת"ק אע"פ שמותר לאכול קודשים אסור לבוא בקהל[1] עד שיביא קרבן. אמנם רש"י וכן בש"מ** (בשם גליון) **כתבו שאין כלל מחלוקת בין ת"ק לראב"י אלא שחכמים אינם מונים את הגר כמחוסר כיפורים משום שבא להתיר עצמו לבוא בקהל.**

אולם בהל' מחוסרי כפרה (פ"א ה"ב) **כתב הרמב"ם בניגוד לדבריו בפה"מ**: "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל **ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל**, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים".

למדנו מדברי הרמב"ם שבספר הי"ד חזר בו מפירוש המחלוקת בפה"מ, וסבר שלת"ק הקרבן מעכבו לא רק מאכילת קודשים אלא מלהיות בתוך קהל ישראל, וכדברי הרע"ב.

וכך כתב הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' פ): "ודע דרבינו הכא הדר מר משמעתי' שכתב בפי' המשנה ריש פ"ב

1. לכאורה, אסור לבוא אף בקהל גרים שאינו נחשב מישראל והוא במצב ביניים מנכריותו פרש ולכלל ישראל לא בא, ונראה שאינו נענש כישראל (לשיטה זו) עד שלא הביא קרבנו.
הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים: רק ליוחסין הוא במצב ביניים, אבל הוא בכלל כל המצות, ומשלים למנין ומוציא אחרים ידי חובה וכו'.

דכריתות דלרבנן כיון שמל וטבל מותר לאכול בקדשים עש"ב, ודבריו כאן בחיבור ברורים שכן ראוי להיות חוזר ממ"ש בפירושו דהרי בריתא סתמית תניא גר מעובד לאכול בקדשים עד שיביא קנו ושקיל וטרי בה הש"ס ומסתמא אתיא כרבנן. ושוב ראיתי להרב באר שבע בריש כריתות דהק' עמ"ש רבינו בפי' וכ"כ רע"ם (=ר"ע מברטנורה) מהברייתא הנז'. וק"ק על הרב חזון נחום דבריש פ"ב עמד בזה ולא הקשה להם מברייתא הנז'. אמנם ראיתי להרב בה"ז (=ברכת הזבח) מרתח קרתח על הרב ב"ש דתלי בוקי סריקי ברבוואתא **ופירש דכונ' רבינו זרעם** בפי' דמשמל וטבל לאו ערל וטמא הוא, ומה שאינו אוכל היינו שאין שם ישראל עליו וכו', והכריח פי' מדכתבו ולא חשיב מחוסר כפרה, ועוד דהוה להו לכתוב וק"ל כת"ק זהת"ד עש"ב. ונוראות נפלאתי על הרב ברכת הזבח שהטיח דברים על הב"ש והדבר ברור כדברי הרב ב"ש ואם הרב ז"ל בעי למשכוני נפשיה אגב דוחקא מה כל החרדה על הרב ב"ש". **וממשיך להוכיח כי דברי הבאר שבע נכונים. והרמב"ם חזר בו בפסקיו מדבריו בפה"מ.**

דן בעניין בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' שמג) **ומביא מסידורו של הרמב"ם את דיני הרצאת הדם בהל' איסורי ביאה, ומדברי הנ"י שבזה"ז אינו מעכב, שבזמן הבית היה הקרבן מעכבו לבוא בקהל. אבל מקשה על כך איך הגר יכול לטבול קודם הבאת קרבן הלא הוא כטובל ושרץ בידו. ומתרץ:** "דכיון דהיכא דליתניהו כגון בזמה"ז אינו מעכב. אף בזמן שבהמ"ק קיים דאיתיה אינו מעכב. וחשיב שנעשה ישראל במילה וטבילה אף שלא נגמר הגירות, ואסור לישא בת ישראל עד שיביא קרבנו. ולא דמי לגר שמל ולא טבל דעדיין נכרי גמור חשוב כדאיתא בש"ס ברכות (מ"ח ע"ב) כל כמה דלא טבל גוי הוא. וכן איתא בע"ז (נ"ט ע"א) שעושה יי"נ עד שיטבול". **עפ"י דבריו אלה הסביר מדוע לכתחילה היה גר צריך להפריש רובע לקינו אע"פ שאינו יכול להביאו למקדש. שזהו חיובו שיכול לקיים עתה ודינו כצדקה שאם אין עניים במקום יפריש ויניח ואינו מחוייב לחזר אחר עניים. ובשאר קרבנות כיון שאינו יכול להביאם אינו מקיים בהפרשתם כלום. ולאחר שריב"ז ביטל בזה"ז את ההפרשה, שוב נשלם גיורו אף ללא הפרשה.**

בתשובה הבאה (סי' שדמ) **חוקר האב"נ:** "ראוי לבאר בזמן המקדש שהיה קרבן אם היה נחשב גר במילה וטבילה לבד שיהיה מותר בבת ישראל. רק בקדשים היה אסור עד שיביא קרבן. או דילמא דוקא בזמה"ז דאי אפשר בקרבן גלי רחמנא קרא דלדורותיכם שמקבלין גרים בזמה"ז אף דליכא קרבן כבש"ס כריתות (ט' ע"א) ואין למדין זמן שהיה בהמ"ק קיים מבזמה"ז דאין למדין אפשר משאי אפשר".

וכותב שהיא מחלוקת ראשונים: "שהרמב"ם והרמב"ן והנמק"י ס"ל שבזמן המקדש היה **הקרבן מעכבו מלישא בת ישראל**. ולעומת זה התוס' והרשב"א ס"ל להיפוך אלא דמלדורותיכם שמעינן דאין הקרבן מעכב לעניני גירות הנוהגים בזמה"ז **ואפילו בזמן המקדש**". ומסיק האב"נ **שאף לסוברים שקרבן מעכב אינו נחשב לנכרי ללא קרבן, ומסיק עוד שאפילו טבל ולא מל יש בו גירות מסויימת, כנשים מתגיירות בטבילה ללא מילה. ואע"פ שבברייתא חכמים השוו מל ולא טבל כטבל ולא מל כן נראה לו מסברא.**

ומוסיף האב"נ: "ונלפנ"ד ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו. דהנה נתבאר שורש מחלוקתם דהרמב"ם וסייעתו סוברים דאין חילוק בין לישא בת ישראל בין לאכול בקדשים. רק החילוק בין בזמן המקדש דאפשר לו להביא קרבן, קרבן מעכבו אף מלישא בת ישראל עד שיביא קרבנו. ובזמן שאין בהמ"ק קיים שאי אפשר להביא קרבן נכנס לברית במילה וטבילה לבד. אבל התוס' ורשב"א סוברים דאין חילוק בין בזמן המקדש לזמה"ז. וכיון דלמדנו מקרא דלדורותיכם דאין הקרבן מעכב בזמה"ז. ה"ה בזמן המקדש. אלא דכיון דבזמה"ז ליכא קדשים אין לנו ראיה מקרא דלדורותיכם שיהי' ישראל גמור בלא קרבן אף לאכילת קדשים. וע"כ בין בזמן המקדש בין בזמה"ז נכנס לברית במילה וטבילה לכל מילי חוץ מאכילת קדשים.

"ונ"ל ראיה לדעת הרמב"ם מזמן היתר הבמות כגון בגלגל או בנוב וגבעון דגר אינו יכול להביא קרבנו דחובה הוא. ובזמן הבמות לא קרב רק נידר ונידב. והיה אז אכילת קדשים. ונכנס לברית במילה וטבילה לבד אף לקדשים. ואם איתא דילפינן בזמן המקדש מבזמה"ז ניליף נמי בזמן המקדש מן בזמן היתר הבמות לענין אכילת קדשים. אלא ודאי כדעת הרמב"ם דבזמן המקדש מבזמה"ז לא ילפינן. וע"כ נהי דבשעת היתר הבמות נכנס לברית גם לאכילת קדשים. בזמן המקדש אסור באכילת קדשים עד שיביא קרבנו. וה"ה דאסור בבת ישראל. וכי היכי דלא ילפינן מן בזמן היתר הבמות ה"נ לא ילפינן מן בזמה"ז".

וא"כ זוהי מחלוקת ראשונים האם בזמן המקדש נאסר בקודשים ולשאת בת ישראל קודם שהביא קרבנו.

ההשלכות לימינו (הפרשת רובע לקינו וביטולה)

הגמרא שאלה (כריתות ט ע"א): "אלא מעתה, האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים! אמר רב אחא בר יעקב: (במדבר טו) וכי יגור אתכם גר אשר בתוככם וגו'". **היינו היתה הו"א של הגמרא שמכיון שאי אפשר עתה להביא קרבן ממילא לא נוכל לקבל גרים התלויים בהבאת קרבן.**

ותשובת הגמרא שמקבלים גרים עתה אף בלא קרבן היא ומוכיחים זאת מהמילה "לדורותיכם". **ומוסיף רש"י:** "אנ"ג דליכא מקדש". **ומקבלים גרים בכל הדורות אע"פ שאין מקדש. וכן בהלכות גדולות** (סי' ע) **מביא שהלימוד מ"לדורותיכם". והובא בשם הראב"ד שהקרבן הוא רק להתיר באכילת קודשים, וכיון שאין לנו קודשים עתה אין באי-הבאת הקרבן מלמנוע את עצם הגיור. וכן בתפארת ישראל** (כריתות פ"ב מ"א) **כתב שבזמן הזה שאין לנו בית המקדש מותר לבוא בקהל משמל וטבל כנפסק בשו"ע** (יו"ד סי' רסח ס"ב).

ממשיכה הגמרא בכריתות: "ת"ר: גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו; אר"ש: כבר נמנה עליו רבן יוחנן בן זכאי ובטלה, מפני התקלה. אמר רב אידי בר גרשום אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר"ש". **ומשמעות בזמן הזה אף לאחר החורבן.**

וכן בתוספתא (שקלים פ"ג הכ"ב): "קינו של גר אין נוהגת אלא בפני הבית וצריך להביא מעכשיו. רבי שמעון אומר אין צריך להביא מעכשיו מפני תקלה". **ונראה שמעכשיו כוונתו הפרשת רובע לקינו.**

וכתבו תוס' ישנים שדוקא גר מכל מחוסרי כיפורים היה צריך להפריש מעות לקינו עד שביטל זאת רבן יוחנן בן זכאי,

משום שכל השאר מתירים עצמם בהבאת הקרבן רק לאכילת קודשים, וכיון שאין בית מקדש אין קודשים, אבל גר הקרבן היה מתירו לבוא בקהל ישראל ולא רק לאכילת קודשים. ועל כן היה צריך להפריש מעות לקינו.

ובימינו, הדין כפסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ה): "ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן".

קבלת גירות בלא ג' מומחין

הריטב"א (יבמות מו ע"ב) **שאל:** "וא"ת כיון דמשפט כתיב ביה היכי אפשר דסגי בלאו מומחים, דהא מדאורייתא הדיוטות פסולים לדון ואין דיניהם דין אלא דשליחותייהו קא עבדי בדיני ממונות במילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס, ובגיטין וקדושין משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ותו דהוי מילתא דשכיחא וצריכא, תירץ ר"י ז"ל דנפקא לן ממאי דאמרינן בכריתות (ט' א') דגר בעי הרצאת דמים כי כן היתה באבותינו אבל בזמן הזה אינה מעכבא דהא לדורותיכם כתיב ויודע היה הקב"ה שאין לנו לדורות הרצאת דמים, **וכיון שכן ה"ה לענין מומחין דילפינן לה מדורותיכם**". ועולה שדוקא בימינו אין צורך במומחים.

וכ"כ בתוספות (קידושין סב ע"ב ד"ה גר צריך): "וא"ת א"כ ליבעי מומחין כמו גזילות וחבלות ויש לומר דשליחותייהו עבדינן כדאמרינן בגיטין (דף פח:). עוד אמר הר"ר נתנאל דבגר כתיב לדורותיכם דמשמע בכל ענין אע"ג שאינן מומחין דעל כרחך השתא ליכא מומחין שהרי אין סמוכין ולדורותיכם משמע לדורות עולם".

נמצא שזו מחלוקת בין הראשונים האם קבלת גרים בג' שאינם מומחים בימינו נלמדת מ"לדורותיכם" אשר ממנו למדו ביטול קרבן הגר בימינו, או שהוא כשאר דינים מדין עבדינן שליחותייהו.

ונ"מ למחלוקת זו במש"כ בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רטז): "ולזה אקדים מש"כ תוס' יבמות (דף טז) וז"ל: וא"ת היכי מקבלינן גרים הא בעינן מומחין, וי"ל דשליחותייהו עבדינן. וכ"כ הראשונים הרמב"ן והרשב"א. וממילא דיש לדון דהיכא דאיכא איסורא לא עשאום שלוחין, וכיון דלאו שליחותייהו קא עבדי שוב בטלה הגירות לגמרי דאוקמא אדין תורה". **אולם דבריו נכונים דוקא אם סומכים על דין שליחותייהו עבדינן, אולם אם לפי ד"ת קבלתם קבלה בלא מומחים לא בטלה הגירות** (עיי"ש בסיבת ביטול הגיור).

סימן לב

ווי העמודים

שאלה

האם ספר תורה שראשי העמודות בו אינם מתחילים באות וא"ו (=ווי העמודים) הוא פסול או פגום?

תשובה

א. פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רעב סעי' א ו-ב):

"אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על היקפו, ולא היקפו יתר על ארכו. (פירוש, יכוון שיהא חוט המקיף יריעות כל הספר לאחר שיתפור ויגלול, ארוך כשיעור ארכו) (טור). וכמה הוא ארכו, בגויל, ששה טפחים שהם כ"ד אצבעות ברוחב אגודל של יד. ובקלף, או פחות או יותר, והוא שיהא ארכו כהיקפו. וכן אם עשה בגויל (פחות) מששה טפחים, ומיעט הכתב, או יתר על ששה והרחיב בכתב, עד שיהיה ארכו כהיקפו, הרי זה כמצוה. (והעמוד שבתוך הספר, י"א דמצרף להיקף) (טור בשם הרא"ש).

"אורך כל שיטה שלשים אותיות, כדי לכתוב למשפחותיכם ג' פעמים. ולא תהיה קצרה מזה, כדי שלא יהא הדף נראה כאגרת. ולא ארוכה יותר על זה, כדי שלא יהיו עיניו משוטטות בכתב (ל' רמב"ם פ"ז מהלכות ס"ת ד"ד)".

עולה כי פרישת כל פרשיות התורה בתוך עמודי הכתיבה לא נקבעה בהלכה אלא הנקבע הם מימדי אורך (=גובה) הכתב (עי' ב"י אה"ע סי' קכה ס"ק יג) ביחס להיקפו ואורך השורות, וכל סופר רשאי לסדר כרצונו בתוך המסגרת הזו וכמובן תוך שמירת חסרות ויתרות, רווחים בין אותיות ומילים, ובין פרשיות פתוחה וסתומה.

ובס' קסת הסופר (סי' יג ס"ג) כתב שנהגו במנין השיטין בס"ת לא פחות מארבעים ושמונה וי"א לא פחות מארבעים ושתים ולא יותר מששים ואם שינה לא פסל.

ב. בשני ספרים של תלמידי מהר"ם מרוטנברג התייחסו לשאלה זו, בספר תשב"ץ קטן (סי' קפא): "המגילה אינה צריכה להיות ווי העמודים. **ואפילו ספר תורה אין צריך להיות כך**. וסופר אחד עשה מעצמו כך ונהגו העולם אחריו כך. ואדרבא אלו יהיה שום ספר תורה לכתוב **יש להזהר שלא יהא שום עמוד מתחיל בוא"ו** כי אם וא"ו של בי"ה שמ"ו וא"ו של ואעידה בם (=בשירת האזינו). ושלא יהא שום עמוד מתחיל באלו האותיות כדי שיהא היכר לאלו האותיות. **ואי איישר חילי אבטליניה לאותו מנהג של ווי העמודים כי כמה פעמים בא לידי קלקול גדול שמקטינים האותיות ומרחיבין אותם אשר לא כדת כדי שיבוא הוא"ו בראש העמוד**".

וכן בהגהות מיימוניות (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז ה"ט אות ז): "מה שנהגו סופרים בורים להתחיל כל עמוד בוי"ו וקורין לו וו"י העמודים **נראה שאיסור גמור יש בדבר** שהרי עושים העמודים יש מהן רחב ויש מהן קצר ופעמים יש אותיות גדולות אשר לא כדת שמסדרה בספר העתקה המתוקן לכך עמודים רחבים ביש מקומות וכותבין עליו רחב וביש מקומות קצרים וכותב עליו קצר ופעמים אותיות משונות וארוכות הרבה כדי שיגיע

וי"ו לראש כל עמוד אשר סדרו לו. **ובפרק הקומץ רבה גרסי להדיא לא ימעט הכתב מפני הריוח** וכו' כדלעיל בהלכה ה'. והנה כתבתי דברי אלה למורי רבינו והסכים על ידי וז"ל אשר השיבני ושאלת על ספר תורה בווי העמודים ולא נכון בעיני כמו שכתבת, **ואינם לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים** אך סופר אחד היה ר' ליאונטיין ממילהוז"ן שהראה אומנתו ואילו היה לי לכתוב ספר תורה הייתי נזהר שלא היה שום עמוד מתחיל בוי"ו חוץ מואעידה בם עכ"ל".

דברי מהר"ם ותלמידיו – ברורים, אין לכתיבת ס"ת רק עם ואו"ם בראשי עמודים שום מקור, ויתירה מכן אלו דברי בורות וקלקול ואין לעשות כן, והעושה כן גורם לקלקול הכתב מחמת שנצמד להתחיל עמודים בוא"ו דוקא.

ג. וכך פסק הרמ"א (יו"ד סי' רעג ס"ו): "הגה: יש סופרים מדקדקים לכתוב (אותיות) בי"ה שמ"ו בראש העמודים, וכן קצת מדקדקים לכתוב בראש כל עמוד ו' וקורין אותו ווי העמודים, ואין לדקדק בכל זה, ואפילו המדקדק יזהר שלא ימעט או ירחיב הכתב לפעמים משום זה (הגהות מיימוני פ"ז), **כי כל דברים אלו אין להם שורש על מה שיסמכו** (ב"י)". וכן הביא הב"י (סו"ס רעג) אף משם המרדכי בהלכות קטנות. וכ"פ הלבוש (רעג, ו) וכ"כ הש"ך (רעג, ו).

ד. ומוהרא"י אזולאי (על הלבוש יו"ד סי' רעג) כתב בשם המאירי (כנראה בס' קרית ספר על הלכות סת"ם): "ויש תיבות שנהגו מפי המסורות הקדומות להיות בראש הדף והם ששה, סימנם בי"ה שמ"ו, והם הבי"ת של בראשית ויו"ד – יהודה אתה יודוך אחיך וכו'". וא"כ אף המאירי לא הכיר כלל את את ווי העמודים ורק הביא מסורת לכתיבת אותיות בי"ה שמ"ו בראש עמוד.

ה. בפתחי תשובה (יו"ד סי' רעג ס"ק ח) כתב: "ווי העמודים — (ובציוני פ' תרומה כתב שהוא על פי סוד וכו' ע"ש)". הציוני הוא ספר על דרך הסוד, ואף בין המקובלים נראה שהוא יחיד בדעתו כיון שהיא לא נזכרה אצל מקובלים אחרים. וכיון שהוא יחיד בדרך זו יש לשמוע למרובים ולגדולים שכתבו שלא לעשות כן. וכן בספר קסת הסופר (סי' טז סעי' ה) ובלשכת הסופר (אות ט) יצאו כנגד זה, והביאו מסוֹפֵר שפרסם תיקון סופרים, ובראש כל עמוד אות וא"ו, והתנצל שלא האריך וקיצר אותיות ועל כן תיקונו ראוי. ובלשכת הסופר כתב עליו שדבריו אינם נכונים שאמנם האריך וקיצר אותיות כמתבונן בתיקון הסופרים שלו.

ו. אמנם בערוך השולחן (רעג, כד) לאחר שהביא שרבים התנגדו לכתיבה בדרך ווי העמודים כתב: "אמנם זה זמן רב שיצא לאור תקון סופר אחד יפה אף נעים מסודר על ווי העמודים בלי שום דחיקת אות וכבר נהגו הסופרים לכתוב אחריו ובוודאי שנכון וישר לעשות כן ויש בזה עניין גדול". ואף לדברי ערוה"ש נראה שכל זה לכתחילה בלבד ואין בכך שום קפידא בדיעבד.

ז. ויש לציין שהתימנים הנוהגים לפי הרמב"ם, אין להם כלל שום הקפדה בווי העמודים, ונוהגים עפ"י תיקוניהם ללא שום התייחסות לכך. וכן בספרי חכמי ספרד לא השגיחו בכך ולא ייחסו לכך שום חשיבות. ורק לאחר שהסופרים האשכנזים סגלו לעצמם תיקוני סופרים ובהם 'ווי העמודים' והפכו זאת כביכול להידור מצוה – אף הסופרים הספרדים נקטו כך. והראיה לכך שכמעט כל ספר תורה ישן אינו כתוב לפי ווי העמודים.

מסקנה

אין להקפיד על ווי העמודים, ויש מן הראשונים שהחמירו יותר שאין להתחיל שום עמוד בוא"ו פרט ל"ואעידה בם" שבהאזינו, ואין להעדיף ספר זה על גבי ספרים אחרים.

סימן לג

שילוח הקן בחצר חברו

שאלה

האם אדם מצווה בשילוח הקן כאשר המדובר בקן של צפורי הפקר בחצר חבירו, והאם צריך ליטול ממנו רשות?

תשובה

א. נאמר במס' חולין (קלט ע"ב): "תנו רבנן (**דברים כב**) כי יקרא קן צפור לפניך... לפניך — ברשות היחיד, בדרך — ברשות הרבים, באילנות מנין — ת"ל בכל עץ, בבורות שיחין ומערות מנין — ת"ל או על הארץ וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר, לפניך בדרך למה ליי? לומר לך: מה דרך — שאין קנו בידך, אף כל — שאין קנו בידך, מכאן אמרו יוני שובך ויוני עלייה שקננו בטפיחין ובבירות, ואווזין ותרנגולין שקננו בפרדס — חייב בשילוח, אבל קננו בתוך הבית, וכן יוני הרדסיאות פטור משילוח".

ופרש רש"י:

"לפניך — משמע ברה"י כגון בפרדס ובשדה שאינה משתמרת דלא קניא ליה חצרו דלאו מזומן הוא.

"בדרך — להביא רה"ר.

"שאין קנו בידך — אין קן מזומן לך ואין קנוי לך.

"יוני שובך — ויוני מדבריות שקננו בשובך ובשלהי פרקין פריך הא כיון דחצרו קונה לו הביצים מזומן הוא.

"טפיחים — שנותנין בהן קדרות קטנות בחומה וקורין בוייל"ש.

"ובבירות — דירות ומגדל עיר.

"שקננו בפרדס — שמרדו דהשתא אין קנו בידך".

מתבאר מהברייתא ומרש"י שכל קן שאין לו בעלים צריך לשלח, ואפילו היו שלו והעופות מרדו צריך לשלח. ורק קן שיש לו בעלים או שהוא מזומן ביד אדם כלשהו אי"צ לשלח.

ב. וכן נראה לדייק בדברי הטור (יו"ד סי' רצב) **שכתב:** "כתיב כי יקרא קן צפור לפניך וגו' שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך שכל מי שימצא קן מעוף טהור... ואינו מזומן אצלו כגון יוני שובך ועלייה וצפורים שקננו בטפיחין ובבירות ואווזין ותרנגולין שקננו בפרדס בכ"מ שימצאנו בין ברה"ר בין ברשות היחיד אפילו ברשותו בין באילן בין בארץ או בבורות שיחין ומערות".

ולכאורה כיון שאומר: 'ברשות היחיד' מה הוא מוסיף באמירת 'אפילו ברשותו', אלא שברשות היחיד בא להוסיף שאפילו מצא קן ברשות יחיד של אחר חייב לשלח.

ג. הר"ן (על רי"ף חולין מח ע"א) **הוסיף:** "לפניך – משמע ברשות היחיד כמו בפרדס ובשדה שאינה משתמרת דלא קניא ליה חצרו דלאו מזומן הוא. ...ובשלהי פרקין פרכינן כיון דחצרו של אדם קונה לו שלא

מדעתו הביצים הם שלו **ומזומן הוא**, ומשנינן דהא דאמר רב יהודה אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם וכיון דאיהו לא מצי זכי, חצרו נמי לא זכי ליה וחייב בשלוח, ומיהו אי טריף אקן עד שהוגבהה האם קניא ליה חצרו לביצים והוי מזומן ופטור. **וכי קאמרינן דיוני שובך חייבין בשלוח היינו כגון שלא הוגבהה האם מעל הבנים כלל משהטילה הביצים דבכה"ג לא קני ליה חצרו**".

וכן הבית יוסף (יו"ד סי' רצב) **באר:** "ומ"ש אפילו ברשותו. בסוף חולין (קמא:) תנו רבנן יוני שובך יוני עלייה חייבים בשילוח ומקשינן עלה ואם איתא לדרבי יוסי בר חנינא דאמר חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו קרי כאן כי יקרא פרט למזומן ואסיקנא השתא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהם שנאמר (שם כב ז) שלח תשלח את האם והדר והבנים תקח לך, כל היכא דאיהו לא מצי זכי לא זכיא ליה חצרו. וכתב הר"ן (מח. ד"ה יוני) ומיהו אי טריף אקן עד שהוגבהה האם קניא ליה חצרו לביצים והוי מזומן ופטור וכי קאמרינן דיוני שובך חייבים בשילוח היינו כגון שלא הוגבהה האם מעל הבנים כלל משהטילה הביצים דבכי האי גוונא לא קניא ליה חצרו עכ"ל וכך מפורש בגמרא (קמא:)".

עולה מדברי הר"ן והב"י עפ"י סוגית הגמ' בדף קמא שאם האם הדוגרת על הביצים התרוממה פעם אחת מעליהם (בין שהגורם לתעופת האם הוא אדם ובין אם עפה מעצמה) **נקנו הביצים לבעל המקום בקניין חצר ואז נחשב הקן כמזומן ואין בו מצות שילוח הקן. ורק אם האם דגרה מהרגע שהטילה את הביצים עד זמן השילוח חייבים בשילוח. ולפי"ז האפשרות לשלח בשל חבירו קטנה, ועם זאת קיימת.**

ד. הרמב"ם (הל' שחיטה פי"ג הי"ח) **כתב:** "אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהן, לפיכך אפילו היתה רובצת על הביצים או על האפרוחים בעלייתו ושובכו אינן מזומנין, ולא קנה לו חצרו כשם שאינו יכול לזכות בהן לאחרים כך לא תזכה לו חצרו בהן ולפיכך חייב לשלח".

הכסף משנה כתב כפי דבריו בב"י והוסיף: "ובנוסחא דידן בספרי רבינו כתוב: כשם שאינו יכול לזכות בהם לאחרים, ונ"ל דהאי לאחרים ט"ס הוא וצריך למוחקו".

אולם הלחם משנה (שם) **כתב:** "אסור לזכות וכו'. שם (קמא, ב) והשתא דאר"י אמר רב אסור לזכות בביצים וכו' (עיין בכ"מ). ורבינו כתב שאינו יכול לזכות בהן לאחרים, וקשה למה לא אמר כשם שאינו יכול לזכות בהן כמו שאמרו בגמ'. וי"ל **דלעצמו זכי דאין אדם יכול ליקחם מחצרו כלל** כמו שנראה מן הגמ' דאיך יקחם אם לא ישלח האם אין יכול ליקח הבנים כדרב יהודה וכדהקשו שם בגמ' שלוחי בעי, ואי דשלח האם גזל מעליא הוא כדאמרו שם בגמרא דכבר קנה חצירו, לז"א שנהי דאין אחר יכול ליקחם מ"מ אין יכול לזכותם לאחרים כדמשמע דלוי ברבי סימון רצה להקנותם לרב יהודה אמר לו זיל טרוף דכל זמן שהאם עליהם א"א להקנותם לו".

פירוש דבריו: לעצמו בעל החצר יכול לזכות בהן, מפני שהן ברשותו ואף אחד לא יכול ליטול את האפרוחים או את הביצים, מפני שלפני שילוח מחוייב לשלח ואינו יכול לזכות, ואחר שילוח כבר קנתה החצר את האפרוחים או הביצים לבעליה — בעל החצר.

וכדברי הלח"מ כתב המאירי בב"מ (קב

ע"א): "יונים אלו שקננו בחצרו של זה אע"פ שאמרו לא זכתה בהם חצרו (=באמהות) **יש ביציים או אפרוחים גזל**, כיצד אם שלח בעל החצר את האם זכתה לו חצרו מיד ביציים או באפרוחים וכל שכן אם הגביהן והרי כל הנוטלן יש עליו דין גזל גמור, ואם עבר ונטל והגביה קודם שלוח וזכה בהם בהגבהה אע"פ שעבר יש כאן גזל מפני דרכי שלום ולא גזל גמור הואיל ובעבירה זכה בהם, וכן אם נטלן אחר קודם שלוח עבר ויש בהן גזל אלא שאינו גזל גמור".

ה. נמצא לפי דברי המאירי והלח"מ שלכאורה אין אדם יכול לשלח בחצר חבירו שכן עם השילוח זכתה החצר באפרוחים או בביצים, וא"כ אינו יכול ליטול את הבנים, וכן לפני שילוח אסור לזכות ולא יוכל לזכות בבנים בכל אופן. וצריך לעיין האם ישנה מצוה בשילוח הקן כאשר לא יוכל לקיים את הצד השני של הפסוק: "ואת הבנים תקח לך". **ואע"פ שלא מצאתי בדיני שילוח שחייב המשלח לזכות בבנים, נראה שהדין הוא שצריך לזכות בהם, וכן פשט הלשון בתורה.**

ובשו"ע (יו"ד סי' רצב ס"ה) **פסק:** "שלחה וחזרה, שלחה וחזרה, אפילו כמה פעמים, חייב לחזור ולשלחה. אבל אם שלחה ונטל הבנים והחזירן לקן וחזרה האם עליהם, פטור מלשלח". **ובאר הש"ך** (ס"ק י): "דכיון דכבר זכה בהן מזומן קרינן בהו ולפי זה אם היה בחצירו כל ששלחה אע"פ שלא נטלן זכתה לו חצירו ואם חזרה עליהם פטור מלשלח". **משמע שצריך לזכות אלא שאינו חייב להשתמש בהם ורשאי להחזירם לקינם, ואח"כ לא יתחייב לשלח כיון שנחשב מזומן.**

ו. אולם בשו"ת חכם צבי (סימן פג) **כתב:** "ששאלת המשלח האם והבנים גם שניהם אם קיים מצות שלוח הקן מי נימא קרא דוקא כתיב שלח תשלח ואת הבנים תקח לך או לא ואמרת שחכמי לובלין נסתפקו".

והשיב: "לע"ד משנתינו היא זו אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלח שנאמר שלח תשלח את האם דקדקה לומר חייב לשלח ולא אמרה לא קיים מצות שילוח הקן וגם לא אמרה אסור ליטול האם ולשלח הבנים לאגמורין דאף שמשלח את הבנים חייב לשלח האם וכיון שהוא חייב ע"כ כשמשלח האם אף אם ששילח הבנים קיים מצות שילוח שהרי חיובא הוא לשלח אף לאחר ששילח הבנים וחיובא היינו מצוה **ומה שאמרה תורה הבנים תקח לך הוא רשות** כענין ששת ימים תעבוד וששת ימים תעשה מעשיך שאינו אלא רשות". **ובהמשך דבריו מביא שיש להסתפק מדברי רש"י בהנחה זו.**

אלא שדברי החכ"צ אינם חולקים בהכרח על דברינו, שכן החכ"צ דן אם שילח את הבנים, האם קיים את המצוה אבל לא דן מה הדין אם לא זכה בבנים כלל. וע"כ השאלה עדיין עומדת: מה הדין אם אינו יכול לזכות בבנים כלל האם חלה עליו חובת שילוח או כיון שאינו יכול לזכות בבנים ממילא פטור ממצות שילוח. ואינו יכול ליטול לא את האם ולא את הבנים.

ז. עכ"פ בקן בחצר חבירו שאינה משתמרת חייב בשילוח וכיון שאין החצר זוכה לחבירו יכול אף לזכות בבנים אחר שילוח. ובברכ"י דייק שכאשר נוטל את האם יתכוין שלא לזכות בה אלא לשם מצות שילוח.

מסקנות

א. חייב במצות שילוח הקן בחצר חבירו שאינה משתמרת.

ב. בחצר חבירו המשתמרת אִם האם עפה פעם אחת מעל הביצים או האפרוחים, נקנו הללו לבעל החצר, והקן נחשב למזומן, ואין בו מצות שילוח.

ג. אף אם האם לא עפה אף פעם אחת מקן בחצר המשתמרת, כיון שאסור ליטול את הבנים לעצמו ספק אם יכול לקיים את מצות שילוח הקן.

סימן לד

בירורים בחיוב מצוות התלויות בארץ לפי דעת הרמב"ם

שאלה

אלו מצוות התלויות בארץ מתקיימות בימינו מדאורייתא ואלו מדרבנן, לפי הרמב"ם, ומה הגורמים לכך?

א. התנאים ההכרחיים לקיום מצוות התלויות בארץ מן התורה

לכל מצוה ממצוות התלויות בארץ תנאים לקיומה וננסה לעמוד על תנאי כמה מצוות, מה חייבים בימינו, ומהו דרך חידושן לקיום מלא.

רוב הראשונים שעסקו בשאלות אלו דברו על קיום המצוות בזמן הבית הראשון והשני ולתקופת הגלות. הם לא קבעו כללים בצורה גלויה, אלא דנו על מה שהיה בפועל ומתוך כך קבעו תנאים הלכתיים לקיום כל מצוה. שונה מהם הרמב"ם אשר בתחילת הלכות תרומות באר כללי יסוד, ועל פיהם באר האם הן נהגו בבית ראשון ושני ובגלות.

כדי להבין את שיטת הרמב"ם לגבי מצוות התלויות בארץ ובמה נחלק עליו הראב"ד נביא בקצרה את דברי הרמב"ם בפרק א של הלכות תרומות בהן הקדים הקדמה כללית ביחס למצוות התלויות בארץ.

בהלכה א כתב מהו השטח בו חייבים בתרו"מ: "התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". (לא נכנס להמשך מפני שאכ"מ). בהלכות הבאות מגדיר הרמב"ם שארץ ישראל היא "בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא **כיבוש רבים**", ומסביר מה דין מקום שנכבש שלא ע"י רבים וכד'. למדנו שמצווים בתרו"מ רק בא"י ובמקום שנכבש ע"י רבים מישראל.

את משך הקיום של התנאי הזה מסביר הרמב"ם בהלכה הבאה: "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ **קדשוה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא**, והניחו אותם המקומות שהחזיקו בהם עולי

מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו ולא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית". מתבאר מדבריו שכל ימי בית ראשון עד גלות יהודה היתה קיימת קדושה ראשונה שהוחלה ע"י כיבוש יהושע, ועם גלות הארץ בטלה קדושת הארץ לענין קיום מצוותיה. בני הגולה שעלו עם זרובבל ואח"כ עם עזרא החילו קדושה שניה ע"י חזקה ולא ע"י כיבוש וקדושה זו חלה לעולמים. הרמב"ם אינו מבאר אם קדושת עזרא מן התורה או מדרבנן.

בהלכה הבאה מבאר הרמב"ם שאין המדובר בתרו"מ בלבד אלא בכל מצוות התלויות בארץ, וז"ל: "נמצא כל העולם **לענין מצות התלויות בארץ** נחלקת לג' מחלוקות, א"י, וסוריא, וח"ל, וא"י נחלקת לשנים, כל שהחזיקו עולי בבל חלק אחד, וכל שהחזיקו עולי מצרים בלבד חלק שני".

מתבאר כי שיטת הרמב"ם היא שלשם התחייבות במצוות התלויות בארץ צריך קידוש הארץ[1] אשר נעשה ע"י כיבוש רבים או ע"י חזקה וקידוש רבים. כאשר קידוש הארץ אשר היה בבית שני לאחר חזקה אינו בטל אפילו לאחר גלות הארץ. (ועי' להלן פ"ג בבירור ההבדל בין קידוש ע"י כיבוש לקידוש ע"י חזקה). משמע מדברי הרמב"ם שהתנאי של קידוש הארץ הוא ראשוני וכולל לגבי כל המצוות התלויות בארץ, על גביו באים תנאים נוספים אשר קשורים לכל מצוה ומצוה ממצוות התלויות בארץ.

וכן עולה מדבריו בהלכות בית הבחירה (פ"ו הל' טז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים, **אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל**, וכיון שעלה עזרא וקדשה **לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה**, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה". ודבריו בסוף הלכה זו רומזים על התנאים הנוספים בשביעית ומעשרות שכן חיובן בימינו, לשיטת הרמב"ם, מדרבנן.

עפ"י הקדמה זו יובנו דברי הרמב"ם בסיום הפרק (הל' תרומות פ"א הכ"ו): "התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו

1. יש להבדיל ולחלק בין קדושת הארץ **לעניין קיום מצוות התלויות בארץ** אשר גודל השטח ואופי חיובו תלויים בקידוש ובכוונת המקדשים, לבין **קדושתה העצמית של ארץ ישראל** שאינה תלויה בקידוש, אלא היא קבועה וקיימת מבריאת העולם כאמור בכוזרי (מאמר ב סעי' ח-טז), ולכך מכוונים דברי הרמב"ם במעלת א"י בהל' מלכים (פ"ה הל' ו-יב). וכתבו על נושא זה: כפתור ופרח (פ"י), שו"ת תשב"ץ (ח"ג סי ר), שו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' כח), שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רלג ו-רלד), מבוא לשבת הארץ (פט"ו), אנצקלופדיה תלמודית (ע' ארץ ישראל, פרק קדושתה). ועי' להלן בפרק ו.

עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר **כי תבואו** – **ביאת כולכם** כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה".

היינו, תנאי נוסף כדי להתחייב מן התורה במצות תרומות (והרמב"ם מוסיף מדעתו מעשרות) **היא שהביאה לארץ תהיה ביאת כל ישראל.**

וכך כתב הרמב"ם לגבי מצות חלה (הל' ביכורים פ"ה ה"ה): "אין חייבין בחלה מן התורה אלא בא"י בלבד שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ וגו', ובזמן **שכל ישראל שם** שנאמר בבואכם **ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם**, לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה".

ושוב חזר על כך בהלכות איסורי ביאה (פ"כ ה"ג) **לגבי מצות חלה:** "חלה בזמן הזה ואפילו בארץ ישראל אינה של תורה שנאמר **בבואכם אל הארץ ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם**, וכשעלו בימי עזרא לא עלו כולם, וכן תרומה בזמן הזה של דברי סופרים ולפיכך אוכלים אותה הכהנים שבזמנינו שהן בחזקה".

עולה מדברי הרמב"ם שכל מצוות התלויות בארץ תלויות בכיבוש הארץ וקידושה, אולם ביניהן יש מצוות שזהו התנאי היחיד לחיובן, ויש מצוות שיש להן תנאים נוספים. וכך כותב החזו"א (שביעית סי' ג אות ט): "והנה רבנו כתב לעיל ה"ה דקדושת עזרא קדשה לע"ל, ויש לעי' למאי הלכתא כיון דתרומה ומעשר וחלה ושביעית דרבנן (=בזה"ז) וערלה וחדש אסורים גם בחו"ל (=ללא תלות בקדושת עזרא), וצ"ל לענין כלאים ומתנות עניים וספק ערלה[2], וכן בכורים משמע שהיא דאוריתא בבית שני".

היינו, לאחר קדושת עזרא שקדשה לע"ל, עפ"י פסיקת הרמב"ם, כלאים, מתנו"ע (להוציא מעשר עני שדינו כשאר המעשרות) **וערלה נוהגים בא"י מן התורה** (לפי החזו"א). **ושאר מצוות התלויות בארץ תלויות בתנאים נוספים שיבוררו להלן.**

ב. מאימתי התחייבו במצוות התלויות בארץ

פשט הרמב"ם הוא שבכל מצוות התלויות בארץ התחייבנו רק לאחר כיבוש א"י בכיבוש רבים. וכן הדין לגבי ערלה ומתנו"ע וכד'. אולם בתוספתא מנחות (פ"ו ה"כ והובאה בכפו"פ פ"ז) **נאמר:** "נמצא אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו **בחלה ובערלה ובחדש**, הגיע שש עשרה בניסן נתחייבו **בעומר** ובקרב עמו, שהה חמשים יום נתחייבו **שתי הלחם** ובקרב עמהן, לארבע עשרה שנה נתחייבו **בנטע רבעי**, ר' יוסי בר' יהודה ור' אלעזר בר' שמעון אומרין לא נתחייבו בנטע רבעי אלא לאחר ארבע עשרה שנה כשכיבשו ושחילקו

2. נראה שכוונתו להדגיש שהיא נוהגת מן התורה, ובערלה בא"י ספקה להחמיר, כאמור בערלה (פ"ג מ"ט), ולכן אע"פ שערלה נוהגת אף בחו"ל, שם ספקה להקל ובא"י להחמיר.

נתחייבו **במעשרות** התחילו מונים שנה ראשונה ושנייה ושלישית ואחר כך נתחייבו בנטע רבעי לעשרים ואחד שנה עשו **שמטה**, לששים וארבע שנה עשו **יובל**". וכן כתובה הברייתא בספרא (בהר פרשה א, ג).

מתבאר מהברייתא שבחלק מהמצוות (חלה, ערלה וחדש) נתחייבו עם כניסתם לארץ ולא רק לאחר שכבשוה.

הגר"ש ישראלי בספרו 'ארץ חמדה' (שער ג סימן א) מביא כמה תרוצים מהאחרונים להסברת שיטת הרמב"ם (הוא אינו מביא את הברייתא). תירוץ ראשון הוא מביא בשם הישועות מלכו והחזו"א שכוונת הרמב"ם שנקראת א"י לענין קיום מצוות התלויות בארץ רק לאחר כיבוש רבים הוא רק לגבי תרו"מ ושמיטה ויובל ומצוות דומות הצריכות כיבוש וחלוקה. ומוסיף כי לפי החזו"א חלות קדושת א"י היא מהבטחת הארץ לאברהם אבינו[3].

תירוץ שני מובא ב'ארץ חמדה' בשם 'תורת הארץ' (סי' ט, כא) הסובר שקדושת הארץ לגבי כל מצוות התלויות בארץ חלה מיד עם מעבר הירדן, וכיבוש וחילוק הוא תנאי במצוות מסויימות.

תירוץ שלישי, בו מחזיק הגר"ש ישראלי וסובר שהוא הנכון בשיטת הרמב"ם מספר 'זכרון יהונתן' (קונטרס דבהש"מ) הוא, שאמנם לפי הרמב"ם לא התחייבו בשום מצוה התלויה בארץ קודם כיבוש הארץ ע"י יהושע.

אלא שעל התירוץ השלישי, היותר נראה מלשון הרמב"ם, קשה הברייתא שהובאה לעיל.

לכאורה היה ניתן להסביר את הברייתא שהמצוות המנויות בה שנתחייבו בהן קודם כיבוש הן מצוות שאינן תלויות בארץ. אלא שהגר"ש ישראלי (ארץ חמדה שער ב) הגדיר כי לרמב"ם מצוה התלויה בארץ היא מצוה שתלאה הכתוב בארץ ישראל היינו צויין בה 'כי תבואו' או 'בבואכם', ולפי"ז חלה וערלה הן מצוות התלויות בארץ.

עוד קשה שדברי הרמב"ם סותרים אלו לאלו שכן הרמב"ם כתב בפירושו למסכת ערלה (פ"ג מ"ט): "אבל ערלה וכלאי הכרם אינן אסורין מן התורה אלא בארץ ישראל **לפי שהן תלוין בארץ**, שהרי אמר ה' בערלה כי תבואו אל הארץ ונטעתם וערלתם". ובנוסף לברייתא בתוספתא ובספרא, ישנה משנה מפורשת לגבי ערלה (ערלה פ"א מ"ב): "עת שבאו אבותינו לארץ מצאו נטוע פטור **נטעו אף על פי שלא כבשו חייב**".

וכן לגבי מצות חלה נאמר בקידושין (מ ע"ב): "תניא, רבי יוסי אומר: גדול תלמוד — שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות — חמשים וארבע, לשמיטים — ששים ואחת, ליובלות — מאה ושלש". מתבאר שהתחייבו במצות חלה מיד משנכנסו לארץ וארבע עשרה שנה לפני תרו"מ.

וכן לגבי מצות חדש עולה מן הגמרא בר"ה (יג ע"א) ובמנחות (פד ע"א) שנהגו בה מיד עם כניסתם לארץ ולא המתינו עד שכבשו את א"י[4].

כל השאלות הללו מפריכות את התירוץ

3. וצ"ע באלו גבולות היו צריכים לנהוג מצות התלויות בארץ הרי עדיין לא נקבעו גבולות מסעי וכיבוש עו"מ.

4. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: זו מחלוקת בקידושין ל"ז.

האחרון אותו נקט הגר"ש ישראלי ונראה יותר כשיטת תורת הארץ. (ועי' בחזו"א בפרק הבא שנקט כשיטת תוה"א שבכניסת ישראל בימי יהושע נתקדשה הארץ).

ג. שתי הבנות ב'ביאת כולכם'

החזו"א (שביעית סי' כא ס"ק ה) **כתב לגבי השוואת הרמב"ם בין תרו"מ לחלה לעניין ביאת כולכם:** "הא דכתב הר"מ דדין תרומה ומעשר כדין חלה לענין תנאי דביאת כולכם, אין השתוותם גמורה, **דבחלה קידוש הארץ מתחילה נתהוה ע"י ביאת ישראל לארץ** ולכן נתחייבו בחלה בז' שכבשו, ובעליית עזרא כיון דלא הוי ביאת כולכם (כדאמר כתובות כה) לא נתקדשה לענין חלה, ואף אם ישובו רוב ישראל קודם הגאולה העתידה לא יתחייבו מה"ת בחלה שאין קידוש אלא ע"י מלך או נביא, ומיהו אפשר דקידוש לחלה כיון דבביאה תלי רחמנא א"צ מלך ונביא, אבל אכתי י"ל שאין קידוש חדש בזמן הגלות. אבל תרומה קידוש הארץ הוא ע"י מלך ונביא וישראל להסכים שתתקדש, ולא נתחייבו ישראל בתרומה בז' שכבשו, ורק תנאי דביאת כולכם ילפינן תרומה מחלה, **ואם ישובו רוב ישראל אף בזמן הגלות תחזור חיוב תרומה מה"ת** וכמו שפירש הכ"מ פ"א מה"ת הכ"ו הא דכתב רבינו שם ה"א שנוהג שלא בפני הבית, ובה"ה שקדושה שניה נתקדשה לעתיד לבא".

עולה מדברי החזו"א שהוא מבין את התנאי של 'ביאת כולכם' כְּשׁוֹנֶה בין חלה לתרו"מ. בחלה הוא תנאי להחלת הקידוש לגבי חלה ורק אז חל החיוב, ולאחר שקדושה ראשונה פקעה צריך קידוש מחדש דוקא ע"י ביאת כולכם, תנאי שלא התקיים בביאה שניה משום שלא היתה ביאת כולכם. והוא מסתפק אם צריך אף מלך ונביא לשם קידוש למצות חלה. אבל לגבי תרו"מ קדושה שניה אף בלא ביאת כולכם היא המחילה את החיוב, ו'ביאת כולכם' הוא תנאי נוסף לשם קיום המצוה מן התורה, ולכן החיוב מדרבנן כל זמן שאין ביאת כולכם.

אולם מן החתם סופר (נדה מו ע"ב) **משמע שאינו מסכים להגדרה זו, שכתב:** "ירושה ראשונה ושניה יש להן. התוס' יבמות פ"ב מייתי שיטת ר"ח ירושה ראשונה ושניה של אברהם ויהושע יש להן ושלישית של עזרא אין להם והקשו תוספות משמעתין דמסיק וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סליק, ולפע"ד ס"ל לר"ח דיהושע קידש את הארץ **באופן שכל פעם שיצאו ממנה ישראל ויחזרו ויהיה ביאת כולכם יתחייבו בחלה**, וכמו ביובל דבעינן כל יושביה עליה ואי נסתלקו יושביה בטל היובל, ואי חוזרים אח"כ ממילא חזר היובל לאיתנו. וצ"ל דכך היה הקידוש מעיקרא שיהיה הארץ קדוש לכשיהיו כל יושביה עליה ינהג בו יובל, ומ"מ אי נמי אין כל יושביה עליה לא בטלה מפני זה קדושת הארץ אלא כשחזרה הרי היא בקדושתה קמייתא ואינה צריכא קידוש מחדש ה"נ ס"ל לר"ח גבי חלה כשנסתלקו ממנה כל ישראל בחורבן בית א' והיה נ"ב שנים לא ישב שם אדם אז לא נהגה חלה אפילו כשחזרו עד שיהיה ביאת כולכם ועם עזרא לאו כולהו סליק. ויש להביא ראיה לזה מדאמר יכול בביאת ב' וג' מרגלים וקשה וכי אפשר לומר כן הא בענין מלך ונביא וכה"ג ואורים ותומים לקדש כמבואר פ"ב דשבועות ע"ש י"ו ע"א. אלא ע"כ צ"ל דקדושת יהושע היה סגי לכשיבואו לשם יתחייבו והוה ס"ד דאפי' בביאת ב' וג' מרגלים סגי קמ"ל ביאת כולכם בענין".

מתבאר שכהבנת החזו"א לגבי תרו"מ כן הבין החת"ס בשיטת ר"ח שקדושת יהושע היא קדושה שניה, ונראה איפוא שכן הוא יסבור בשיטת הרמב"ם שקדושה שניה היא קדושת עזרא, וביאת כולכם היא תנאי כמותי לשם קיום המצוה מן התורה, (וכן הוא מבין לגבי יובל וכל המצוות הקשורות בו).

ד. מה בין ביאת כולכם לכל יושביה עליה

הרמב"ם מבאר שבזמן הזה מצות חלה אינה מן התורה שכן עדיין לא הגענו לביאת כל ישראל (וכיון שהיא מדרבנן כהני חזקה מותרים לאוכלה). הפסוקים אשר מלמדים על החיוב בתרו"מ וחלה שונים. בתרו"מ לומד מהמילים "כי תבואו" ובחלה לומד מ"בבואכם".

בשני המקומות שהוא מדבר במצות חלה, הרמב"ם מדגיש: 'ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם', ונראה שדוקא הסיפא היא עיקר, מעת שאין זה 'מקצתכם' אלא רובכם הרי זה כ'כולכם'. ואולי מצריך רוב ניכר וברור. בתרו"מ הרמב"ם אינו מביא את הלימוד ישירות אלא מזכיר זאת כסיפור דברים: "לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן", (וצריך בירור האם יש הבדל הלכתי ביניהם או שהשינוי הוא סגנוני בלבד).

לגבי יובל נוקט הרמב"ם מונח שונה (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח) וז"ל: "משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות שנאמר וקראתם דרור בארץ **לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה, והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולן יושבים כתקנן**... ". היינו התנאי הנוסף אינו תלוי בביאת כל או רוב ישראל לארץ, אלא בכך שכל יושביה – שהם עם ישראל כולו כבר יושבים עליה. ותנאי נוסף שיושבים כל שבט בנחלתו ואינם מעורבים זה בזה.

לגבי מצות שמיטה אין הרמב"ם מזכיר אם תלויה ברוב או כל ישראל בארץ אלא תולה אותה ביובל (שם הלכה ט): "ובזמן שהיובל נוהג, נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל [נוהג] אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ, והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו".

אף שהמילה **'מדבריהם'** ניתן להסבירה שמתייחסת אך לשמיטת כספים, נראה יותר לומר שהיא מוסבת הן על שמיטת קרקעות והן על שמיטת כספים שהן בימינו מדרבנן.

לפי הדברים שהעלינו עד עתה צריך לבאר את דברי הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל (פי"ב הט"ז): "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שנאמר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג [בה] בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו".

נשאלת השאלה: מדוע צריך לכיבוש פעם נוספת כדי להתחייב במעשרות, הרי א"י קדושה בקדושת מצוות התלויות בארץ, ורק צריך לתנאי של ביאת כולכם שיתמלא. ואמנם הראב"ד השיג עליו: "א"א הא דלא כרבי יוסי אלא במקומות שלא קידש עזרא". והשגתו היא שהצורך לקידוש

מחדש הוא רק במקומות שעזרא לא קידש. **וכתב בחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם** (הל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז) **שדברי הראב"ד הם ביאור לדברי הרמב"ם ולא השגה, וכך גם כוונת הרמב"ם שהקידוש יהיה במקומות שלא קידש עזרא.**

לגבי החילוק בין המונחים 'ביאת כולכם' ל'כל יושביה עליה' כתב רבינו חיים הלוי בחידושיו לרמב"ם (שם) **שישנו הבדל גדול ביניהם. דין 'כל יושביה עליה' הוא דין ביובל עצמו ובשעתו האם באמת כל יושביה עליה בזמן חלותו ואז היובל נוהג. ז"ל:** "ומשום דאע"ג דבירושה שניה לא נהגו יובלות מד"ת, מ"מ הלא זהו רק משום דלא היו כל יושביה עליה, דהוי זה דין מסויים בנהיגת דין יובל דצריך דוקא שיהיו כל יושביה עליה". **כלומר דין כל יושביה עליה הוא תנאי המגביל את קיום היובל שרק בזמן שכל יושביה עליה יכול היובל לחול. בנוסף לכך קיימים תנאים קודמים נוספים.**

לעומת זאת לגבי דין ביאת כולכם כתב הגר"ח מבריסק: "אבל לא כן הך דינא דביאת כולכם, **עיקרו הוא על שעת ביאה וירושה, דאז הוא דצריך שיהא ביאת כולכם**, והכי מבואר בכתובות דף כ"ה דקאמר דלהכי חלה בזמן הזה דרבנן משום דכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק, ולא קאמר בפשיטות משום דעתה אין עליה כל ישראל, **הרי להדיא דהעיקר תלוי רק בשעת ביאה וירושה...** ונראה עוד מזה, דבאמת הך דינא דביאת כולכם הוא זה דין **שחייל העיקר הירושה והקידוש**, דרק בירושה כי האי שיש בה ביאת כולם הוא דמתחייבים בתרו"מ ושמיטה ויובל, ובחסר ביאת כולם מיקרי עוד לא נגמר עצם הירושה והקידוש לענין חיובא דתרו"מ ושמו"י, והוי זה חסרון **בעצם הארץ** דלית בה עוד חיובא דתרו"מ ושמו"י. ונמצא דבירושה שניה דלא נהגו יובלות הוא מתרי טעמי, חדא משום דלא היו כל יושביה עליה, וזה הוי רק חסרון בנהיגת וקיום היובל, ועוד משום דלא היתה ביאת כולם, דזה הוי חסרון בעצם הארץ בעיקר דין ירושתה וקדושתה דמיחסר בה עוד חיובא דיובלות. ולפי"ז נראה, דמשום הך דינא דביאת כולכם, כיון דהוי זאת חסרון בעיקר הירושה לענין שמו"י, א"כ ממילא דבירושה שלישית שיבואו אז כל ישראל ויהיה נשלם אז חיוב הארץ בתרו"מ ושמו"י יהיה אז גם גמר הירושה לענין זה, וא"כ י"ל שזה הגמר יהיה צריך גם ב"ד כמו עצם ירושת הארץ".

הגר"ח מבריסק לא התייחס לדין קדושה ראשונה וקדושה שניה אלא אך לדין ביאת כולכם. ביאת יהושע כיון שהיתה ביאת כולכם פעלה שתי פעולות: ראשית עצם כיבוש וקידוש הארץ לגבי דין קדושה ראשונה, ופעולה נוספת היא החילה בפועל את היובל מדין כל יושביה עליה. בבית שני נקבעה קדושה ע"י חזקה, וקדושה זו הועילה לכל המצוות התלויות בקדושת הארץ למצוותיה ואינן תלויות בביאת כולכם. אבל בביאה זו לָארץ אי אפשר היה להחיל קדושה בפועל ביחס לכל המצוות התלויות בביאת כולכם ולכן חיובן אינו מהתורה. לפי דבריו, מצות תרומות ומעשרות, חלה ויובל וכל מצוות השייכות ליובל צריכות ביאה מחודשת לארץ של כל או רוב ישראל וכח בי"ד לקידוש הארץ, ובלעדיהן אפילו אם רוב ישראל בארץ ישראל אין חייבים במצוות אלו מן התורה. ולפי"ז הקידוש עליו דיבר הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל הוא ביחס לכל א"י ולא רק ביחס לשטחים חדשים שיכבשו, אם כי

אין המדובר בקידוש ביחס לכל המצוות אלא דוקא לגבי אותן מצוות התלויות בביאת כולכם.

דבריו של הגר"ח הלוי חולקים על דברי מעשה רקח (הספרדי) **שכתב** (הל' תרומות פ"א ה"א): "לקמן... כתבתי דה"ד בזמן שכל ישראל דרין בה לאפוקי בזה"ז". **משמע שהבין שאין קיום תרו"מ מהתורה תלוי בביאת כל ישראל בזמן הכיבוש אלא בדירת כל ישראל בארץ**[5]**. ובניגוד לגר"ח שכתב שהקובע לתרו"מ הוא זמן הכניסה לארץ, ורק יובל ומצוות הקשורות בו תלויות בהיות כל ישראל בפועל בארץ. ולשיטת מעשה רקח החילוק שבין יובל לבין תרו"מ הוא רק בהכרת כל אחד את חלקו. אבל בזמן שכל או רוב ישראל בארץ, משמע מדבריו שחייבים במצוות התלויות בארץ מן התורה, פרט ליובל ושמיטה וכד'. הקידוש הוא עפ"י קדושה ראשונה ושניה ולא תלוי בביאת כולכם. ולשיטתו אין הבדל בין ביאת כולכם לבין כל יושביה עליה.**

כמעשה רקח מבאר אף הגרמ"ש מדוינסק באור שמח (הל' תרומות פ"א הכ"ו) **בהבנת שיטת הרמב"ם וז"ל:** "רבינו סלל לו דרך חדש, דלעולם קדושה שניה דעזרא קדשה לעתיד לבא רק מפני שאין יושביה עליה אמר דאין הפרשת תרו"מ רק מדבריהם. והא דשקיל וטרי בסוף הערל הוא הכל אם קדושה שניה קדשה לע"ל ואם לא אז כולהו דברים התלוים בקרקע הוי רק מדבריהם, אבל אנן דקיי"ל דקדושה שניה קדשה לע"ל א"כ מפני מה אמרו בירושלמי ובמדרשים דמאליהן קבלו המעשרות ע"כ משום דילפינן מחלה דכתיב בבואכם דבעי שיבואו כולם ולא בביאת מקצת, ואע"ג דרבה אמר בפ"ב דכתובות אפילו למ"ד תרומה בזה"ז דאורייתא חלה דרבנן דתניא בבואכם אל הארץ כו' וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סליק, זה למ"ד תרומה דאורייתא, אבל אנן קיי"ל כמ"ד מאליהן קבלו המעשרות הוי תרומה כמעשרות וכולהו כחלה, וטעמא משום דבספרי דריש מקרא והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לד' דעל תרומה קאי ואיתקש תרומה לחלה דבעי ביאת כולכם ולא ביאת מקצת ורבינו קיצר וכתב מכי תבואו אשר כתוב כ"פ בתורה וכוון למה שכתבנו".

וכן נראה מדברי הרדב"ז (הל' תרומות פ"א ה"ה): "והנכון בזה שהועילה קדושת עזרא לכל הדברים שלא היו תלויים בביאת כולם כגון שמיטין ויובלות ובתי ערי חומה ובכורים וקדושת ירושלים והמקדש אבל תרומות ומעשרות וחלה דבעינן ביאת כולכם אף בימי עזרא לא נהגו אלא מדבריהם והשתא ניחא השגת הראב"ד ז"ל שכתב לא התיר רבי אלא מעשר ירק ופירות האילן הואיל שהם מדרבנן אפילו בא"י ע"כ. ורבינו סובר שהכל בימי עזרא מדרבנן אפילו דגן ותירוש ויצהר הילכך כשהתיר רבי בית שאן הכל התיר שהרי אף בא"י אינו אלא מדרבנן".

וכן הסיק החזו"א (שביעית סי' ג, טו): "ר"מ פ"ו מה' בה"ב הט"ז וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שבארנו בה"ת, בפ"א מה"ת כתב רבנו שפטור מה"ת מן המעשר

5. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** י"א דהואיל ותרו"מ תלויים בשנת השמיטה, ממילא אם שמיטה בזה"ז דרבנן אף תרו"מ מדרבנן.

דבעינן ביאת כולכם, ולמש"כ לעיל סק"ח גם לענין שביעית דעת הר"מ שאינו אלא מדרבנן, וצ"ל דכונת רבנו דבאמת קידש עזרא אע"ג דלא היו כל יושביה עליה ואם יבואו כל ישראל א"צ קידוש אחר וכן לעתיד א"צ קידוש אחר, וכן כ' הכ"מ ספ"א מה"ת".

מתבאר כי שתי דרכים להסבר שיטת הרמב"ם. לרוב האחרונים קדושת עזרא קידשה לע"ל מן התורה והצורך בביאת כולכם הוא כמותי לשם קיום המצוה מן התורה. התנאי של כל יושביה עליה אף הוא כמותי ואינו מצריך קידוש נוסף ומוסיף על התנאי של ביאת כולכם שמצריך שכל ישראל ישבו בנחלתם בא"י. (יוצא מן הכלל החזו"א המצריך למצות חלה קידוש נוסף בביאת כולכם עי' לעיל פ"ג). **שיטה שניה להסבר הרמב"ם היא שיטת הגר"ח הלוי מבריסק המבין שביאת כולכם היא תנאי בקידוש, ולכן כל המצוות הצריכות ביאת כולכם מחייבות קידוש מחדש בביאת כל ישראל. ולעומת זאת כל יושביה עליה הוא תנאי בפועל בקיום היובל וכל המצוות הקשורות בו.**

ה. מה בין כיבוש ראשון לקידוש עזרא

הכסף משנה (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) **שאל על דברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה:** "ומ"מ מ"ש רבינו אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש וכו' וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה וכו' **איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה,** ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא היה שם חזקה אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש וצל"ע". **ויש להוסיף על שאלתו שלכאורה קידוש עזרא היה שלא ע"י כל ישראל ולא ע"י מלך ונביא ולכן הוא חלש יותר מקידוש יהושע.**

ענה לשאלה זו הרב המבי"ט בספרו קרית ספר (ריש הל' תרומות) **ומחדש שכיבוש שני אינו עדיף על כיבוש ראשון אלא הוא המשכו ונובע מכוחו של הכיבוש הראשון, ולכן אף שהראשון בטל, רושם ממנו חל אף על הכיבוש השני. וכך כתב המבי"ט:** "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש כיון שגלו בטלה קדושתן דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד וכיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדשוה לשעתה ולעתיד דכתיב והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, ירושה ראשונה ושניה יש להם שבטלה ירושה ראשונה מדנקראת שניה ירושה כדכתיב וירשתה אבל ירושה שלישית אין להם שהרי השניה לא פסקה כיון דלא כתיב לשון ירושה אחריתי בקרא משמע דירושה ועומדת היא. אלא שלענין תרומות ומעשרות סבירא ליה לרב ז"ל דלא מיחייבי בזמן הזה דאוריתא כדכתב בסוף הפרק. ונראה דבעינן מלך או נביא ורוב ישראל אפילו לכיבוש ארץ ישראל היינו בכיבוש ראשון **אבל כיבוש שני כיון שכבר קדשה ארץ ישראל אע"פ שבטלה כשגלו לא הוצרכו רוב ישראל אלא עזרא וסיעתו קדשוה**".

מתבאר מדבריו שהכיבוש השני על אף שהיה ללא מלך או נביא ורוב ישראל – לא הוצרך לכך מפני הכיבוש הראשון שהיה 'בכל אלה'. עוד מתבאר מדבריו שקדושת עזרא היא מן התורה כהוראת הפסוק שישנה ירושה שניה מן התורה ואחריה אין

ירושה נוספת. ולדבריו החזקה של עזרא אינה היוצרת את הקדושה אלא היא קיימת מן התורה אלא חזקת עזרא היא הסימן להחלת הקדושה.

תשובה אחרת נוקט תויו"ט בעדויות (פ"ח מ"ו): "ונ"ל לתרץ דסבירא ליה דכיבוש נכרים אתא ומבטל כיבוש ישראל משא"כ בחזקה שהחזיקו מיד מלך פרס שנתן להם רשיון להחזיק בה, לא אתא כיבוש ומבטל לחזקה שהיתה מדעת הנותן. ואין להשיב מנתינת השי"ת שנתנה לישראל בראשונה שיש להשיב שכמו שהש"י נתן לישראל הארץ, כך נבאו נביאיו שיעלו המחריבים ויטלו מהם וכן נבאו על כורש מלך פרס שיחזירה. אבל על לקיחת האומה הזאת מידינו, לא מצינו בה נבואה בפירוש ולפיכך שלא כדין נטלוה מידינו, ואין קרקע נגזלת, כנ"ל ליישב דברי הרמב"ם".

לדברי התויו"ט ישנו חילוק עקרוני בין כיבוש לחזקה. כיבוש נעשה בכפיה, וכיבוש אחרים מוציא מתפיסה בכח. משא"כ חזקה שניתנה להם ברשיון אינה נעקרת ע"י כפיה חיצונית אלא הארץ ממשיכה וקנויה לנו ואינה נגזלת.

וכן הסביר זאת בשו"ת שואל ומשיב (מהד' א ח"א סי' קכד): "וכתבו האחרונים ביאור הדבר דבשלמא אז לא הרשו לנו הנכר"ם רק שלקחנו בחזקה ולא היה דעת אחרת מקנה לא היה מועיל החזקה רק מכח כיבוש לבד, אם כן כל שנלקח מידינו שוב חזר למה שהיה מקודם, אבל בימי עזרא שכורש נתן רשות לעשות אם כן היה דעת אחרת מקנה ע"י חזקה לכך הועיל החזקה אף לעתיד לבא".

וכך באר זאת בשו"ת חתם סופר (ח"ב יו"ד סימן רלג): "אמנם מה שהסביר הרמב"ם דכיבוש יהושע בטל וחזקה דימי עזרא לא בטלה והמה כ"מ מאי אולמא דחזקת עזרא מכיבוש יהושע נלע"ד עפ"י מה שפירש רש"י פ' ד"מ בסוגיא דנאמרה ונשנית דלעמלק לא ניתן רשות לכבוש ארצות ולכה"פ צריך להבין מזה בא"י ולאחר מתן תורה דלא תיקשי לן מעמון ומואב טהרו בסיחון ועוג וכל הסוגי' דפ' השולח ויע"ש בחי' הרשב"א, ובאמת פירש"י בחומש פ' כי תצא דבמלחמות הרשות דיבר הכתוב דיפ"ת (=דיפת תואר) והוא מספרי א"כ משמע אפי' בח"ל אין להם דין כיבוש ממתן תורה ואילך עמד ויתר וכו', ודוחק לומר אע"ג דאין להם רשות לכבוש מ"מ אם עבר קנה בכיבוש אע"ג דאמר רחמנא לא תעבוד מ"מ מהני כמו שינוי קונה זה דוחק. ועכ"פ אומר אני דנ"נ (=דנבוכדנצר) וכורש שעפ"י ה' כבשו א"י, נ"נ מישראל וכורש מבלשצר והנביא קרא להם בגרון הוראת שעה היתה ולהם נקנה בכבוש ונתבטלה קדושתה ע"י כיבוש העמים. אך החזקה של עזרא מכורש מלך פרס מי מרמי ליה מיניה דכורש כי מה שכבשוהו ממנו והעכו"ם מישראל אע"ג שהמה ד' חיות שראה דניאל לא ניתן להם רשות לכבוש ולא נשלחו מאת הקב"ה ולא קנה בכיבושיו ונשאר החזקה שהחזיקנו כורש בתוקפו זה נ"ל לדעת רמב"ם ז"ל".

וכעין דבריו כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' מז): "מה שכתבת ליישב תמיהת הכ"מ (פ"ו מה' בה"ב הי"ד) על הרמב"ם הט"ז שם, דמה גדול כח דחזקה דעזרא מכיבוש וחזקה של עולי מצרים, דבריך נכחים וישרים למוצאי דעת וכן הבנתי גם אני בס"ד ובביאור יותר דחזקה הראשונה היתה מכח כיבוש בחזקת היד בלי דעת אחרת מקנה, משא"כ חזקה דעזרא היתה

מכח דעת אחרת מקנה, דהיינו ברשות המושל בארץ, ותבלין לזה מ"ש רבינו בחיי ז"ל פ' חיי, ז"ל ואע"פ שישראל בכניסתן לארץ לקחו רובה לפי חרב, מצינו ג' מקומות שהיו מעולים מכל שאר המקומות אשר באו לידם ע"י קניית כסף, ואלו הן חברון והר גריזים והר עיבל והר המוריה כו' ע"ש (והוא מדרש חז"ל שדברתי בו במק"א) ועי' בס' מעב"י (מאמר אמרי נועם ר"פ כ"ז) וש"ב".

בכיוון אחר במקצת הלך בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לט) **שמדייק שההבדל בין חזקה לכיבוש היה בכוונת ישראל ולא בנתינת הנכרים לישראל וז"ל:** "ולפ"ז נוחים דברי הרמב"ם דבכבוש ראשון לא קנו ישראל מטעם חזקה שכונתם היתה לקנות בכבוש וכמו שאמר משה רבינו ע"ה ונכבשה הארץ לפניכם. **ולא כיונו לקנות בחזקה** וא"כ לא קנו בחזקה דבעינן כונה כמדובר ומשו"ה כשבאו הגוים ולקחו הארץ ממנו פקע כבוש דידן והם קנאוה בכבוש דגוים קנו בכבוש כמ"ש עמון ומואב טהרו בסיחון. וכמו שכתבנו בעניותנו במקומו דההיא דאמרו בסנהדרין גוים לאו בני כבוש פירוש' דלא נצטוו בכבוש וזו כונת רש"י שם. אבל אם כבשו קנו בכבוש. אמנם קדושת עזרא לא בטלה דכיון דאנו קנינו בחזקה שכיוננו לקנות בחזקה. לא אתי כבוש דידהו ומפיק חזקתנו. דגוים אינם קונים בחזקה כמ"ש הרמב"ם וכמ"ש לעיל. ולכן בראשונה שקנינו בכבוש וגם גוים קנו בכבוש כשלקחו א"י ממנו בכבוש אתי כבוש בתרא ומפיק מכבוש קמא וכך היא המדה דגוים קנו בכבוש הארץ דכבוש האחרון מפקיע כבוש הראשון על דרך עמון ומואב טהרו בסיחון. אמנם בבית שני דקנו בחזקה ואין גוי קונה בחזקה לא אתי כבוש ומבטל חזקה כיון דגוים ליתנהו בחזקה ואיך יפקיעו חזקתנו. ולא אשכחן אלא דכבוש מפקיע כבוש. ויש צד דחזקה עדיף מכבוש דאיתיה בין ביחיד בין ברבים אבל כבוש יחיד לא שמיה כבוש".

אחד החילוקים בין שיטת המבי"ט לשיטת האחרונים האחרים בהבנת החלת קדושה שניה הוא האם קדושה שניה היא מדרבנן או מן התורה. לפי המבי"ט קדושה שניה היא ודאי מן התורה מפני שהיא נובעת מקדושה ראשונה, וכן נקט החזו"א (לעיל סופ"א). **לפי דעת התויו"ט וסיעתו אין הכרח לומר שהקדושה מן התורה אלא היא מעין קדושת פה שהוחלה ע"י עזרא וסיעתו ללא מלך ונביא. הנ"מ מבחינה מעשית תהיה לגבי כל מצוות התלויות בארץ אף אותן שאינן תלויות ב'ביאת כולכם' האם הן נוהגות מן התורה או שכיון שלעזרא וסיעתו לא היה כח להחיל קדושה מן התורה – מחוייבים בהן עתה מדרבנן בלבד.**

ישנו סיוע לשיטה האחרונה מדברי הרמב"ם עצמו. הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פי"ב הט"ז) **כתב:** "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שנאמר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג [בה] בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו". **לעיל בפ"ד הבאנו עפ"י הגר"ח הלוי שהרמב"ם מתייחס לקידוש מחוץ לגבולות עזרא. אולם מפשט הרמב"ם נראה שרומז על חיזוק קדושת עזרא בקדושה שלישית מן התורה, וכאמור, משמע מדעות האחרונים** (וכן משמע בירושלמי (דמאי פ"ג ה"ד, שביעית פ"ו

ה"א, תרומות פי"א ה"ד "מאליהן קבלו עליהם את המעשרות") שקדושת עזרא לא היתה מן התורה. וכן עולה משיטת הגר"ח מבריסק שקדושת עזרא לגבי מצוות הצריכות ביאת 'כולכם' אינה מן התורה (לעיל פ"ד).

ו. האם קדושה ראשונה בטלה מכל וכל?

שאלה נוספת שיש לה השלכה על דיני מצוות התלויות בארץ בימינו ומצוות נוספות, היא האם קדושת יהושע בטלה או שיש לה השפעה על החיובים גם עתה. לשאלה זו כמה כיוונים. ראשית, האם קדושת הארץ בטלה לאחר גלות הארץ וממילא האם חובת קיום מצוות התלויות בארץ בטלה והיא נובעת רק מעלית עזרא ומחזקתם בארץ. שאלה נוספת היא לגבי שטח עולי מצרים העודף על עולי בבל האם יש בו קדושה או שהוא חזר להחשב כארץ העמים.

נראה ששאלה זו אינה קשורה לשאלת היחס בין כיבוש לחזקה בדעת הרמב"ם. ואף לסוברים שהחזקה היא פעולה עצמאית שאינה קשורה בכיבוש בכ"ז נשאלת השאלה.

בשו"ת ישועות מלכו (יו"ד סי' סז) דן בכך, וז"ל: "ואכתי יש לעיין דהא דכיון דכיבוש יהושע בטל בגלות נבוכדנצר א"כ כל ארץ סיחון ועוג וגם מקומות שכיבשו עולי מצרים ולא נכבשו ע"י עזרא כיון דקדושה ראשונה בטלה יש לומר שאין מקום כלל שיש מצוה לדור במקומות הללו כי דינם כחוץ לארץ". לאחר שהוא דן בקושיות על הסתכלות זו הוא קובע:

"לכן נ"ל שדעת הרמב"ם שלא נתבטל כיבוש יהושע מכל וכל, ועדיין נשאר רושם מהכיבוש הזה הקדום, וכשם שנשאר בירושלים ובמקדש רושם שהרי קידשה לשעתה וקידשה לע"ל לענין אכילת מעשר שני ובהקרבת קרבנות שהרי מקריבין אע"פ שאין בית, לפי שלא נתבטלה קדושת הארץ אלא בגידולי קרקע ואינו נוהג אלא בשל ישראל שהרי עכ"פ המירוח צריך להיות של ישראל, ובאמת גם בירושלים ובהר הבית ג"כ אינו נוהג תו"מ כי גוף הקרקע אינה מחויבת במעשרות אבל האויר הוא קדוש בכל דבר שאינו תלוי בגידולי קרקע וכמו כן **קדושת יהושע לא נתבטלה מכל וכל אלא כל דבר שאינו תלוי בגידולי קרקע עדיין קדושתן נוהגת** ומעשי אבות ירשו בנים שהרי כבר כתבתי אע"פ שארץ ישראל היתה מוחזקת ביד אבותינו מ"מ קנין פירות הי' לנכרים עד כיבוש הארץ בימי יהושע ואע"פ שבזמן אבותינו אברהם יצחק ויעקב הי' נחשב כל מקום שדרו בה כאלו הוא שלהם לגמרי ובשאר המקומות היתה כקנין הגוף כמוש"כ בשם בעל הנמ"י כמו כן בכיבוש יהושע אע"פ שנתבטלה בגלות הארץ מ"מ לא נתבטלה מכל וכל...

"וגם אנו נאמר דנהי דגזה"כ כשבאו בה פריצים וחללוהו והפקיעו קדושתה לתו"מ חובת קרקע, מ"מ לא הופקעו לגמרי ונשאר מעט קדושה כפי מה שקבלו חז"ל לענין ערלה וכלאים ולענין סמיכה דניהו דערלה נוהג בחו"ל מ"מ כבר כתב בס' כפתור ופרח שאין לוקין על ערלת חו"ל אע"פ שהוא אסור מדאורייתא וכן כלאי הכרם אסור מד"ס מ"מ נראה מדברי הרמב"ם שאע"פ שאין תו"מ נוהג בזה"ז אלא מדרבנן, **בערלה וכלאי הכרם אינו כן אלא אסור מדאורייתא ולוקין עליו**: "הן אמת שאני מסופק אם בכיבוש עולי מצרים ולא כיבשום עולי בבל אם לוקין על ערלה וכלאי הכרם עיין היטב במשנה בפ'

קמא דערלה ואין מקום להאריך בזה... ונראה גם לדעת המוהרי"ט ז"ל דדוקא לכוף את אשתו שתסע ממדינתו לעזה וכיוצא בזה מכיבוש עולי מצרים זה כיון שאינו מחויב במצות יותר מסורי' אין כופין אותה שתצא בלא כתובה, אבל מ"מ מודה הוא דמצוה איכא עיי"ש, ומזה נראה דגם הא דאמרינן בפ"ק דמגילה דעל נס הנעשה בחו"ל אין קורין את ההלל, גם כיבוש יהושע הוא בכלל א"י שלא כדברי הטורי אבן בפ"ק דמגילה, שוב ראיתי בס' כפתור ופרח בפ"ז ופ"י ככל מה שכתבתי,

"ולענין הלכה כבר כתב בס' כפתור ופרח שמצוה לדור גם בכיבוש עולי מצרים וכן בעבר הירדן, ואין ספק להרהר אחר דבריו, א"כ בזמה"ז ג"כ מצוה אם מזדמן לאדם לקנות – מצוה לקנות, וכבר כתב בס' כפתור ופרח דשבות אמירה לעכו"ם מותר ג"כ במקומות שכבשו עולי מצרים ק"ו מסוריא".

עולה מדברי הישועות מלכו כי קדושת א"י שהוחלה בכיבוש יהושע לא פסקה ולכן מצוות התלויות בארץ שאינן תלויות בכיבוש וחלוקה נוהגות אף עתה מהתורה, וכן מצות ישוב א"י אף בכיבוש ע"מ.

וכן כתב הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן עד) **בתשובה לדעת ה"כלי חמדה" שלאחר כיבוש צפון הארץ ע"י סנחריב בטלה קדושתה והרי היא כחו"ל. ובלשון הכלי חמדה:** "מ"מ במקומות הכיבוש בטלה קדושת הארץ דסנחריב קנאם בכיבוש מלחמה וממילא דחשובין כדיירי חו"ל, ולכן פטורין מן הראיה".

ומשיב הגרצ"פ פרנק: "ולע"ד יש לפקפק בתירוצו, ואקדים דברי הכפו"פ בפרק הנשירי שם שהרחיב הדבור ע"ד קדושת ארץ ישראל, ואומר דקדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים לא משעת הכיבוש לחוד, דלענין וכפר אדמתו עמו וכל הדומה להם, אין היום הבדל ולא הפרש ולא חלוק בין מה שכבשו עולי מצרים ובין מה שכבשו עולי בבל, שאין שום דבר בזה שלא יהיה בזה, בענין הקדושה והמעלה, מלבד חיוב תרו"מ ודומיהם שאלו דאורייתא ואלו דרבנן, ומסיק שם: העולה בידינו שכל מקום שנמצא לרבותינו ז"ל אומרים וקוראים חוצה לארץ לאיזה חלק שיהיה מן הארץ בתוך גבולי אלה מסעי, שרצונם לומר חוצה לארץ של כיבוש שני לא שיהיה דעתם כחוצה לארץ גמור חלילה וכו', ע"כ.

"הנה לפ"ז גם בהאי דינא דמי שהוא דר בחו"ל פטור מן הראיה, יש לדון דזה אינו אלא במי שדר בחוץ — לארץ ממש אבל הדר בכבוש מצרים אין לו דין דייר בחו"ל וכענין שמצינו בהא דאמרינן אין סמיכה בחו"ל כתב הרמב"ם (**הלכות סנהדרין פ"ד ה"ו**): וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה, וברדב"ז שם: אע"פ שלא החזיקו בה עולי בבל אע"ג דאינה כארץ ישראל לענין תרו"מ ולקצת דברים, לענין מינוי סמוכים הכל הוא א"י וכן לענין הדר בא"י ולענין הנקבר בה ולשאר קדושת א"י דינם שווה, ע"כ. הרי מבואר דלענין הדר בא"י חשיב כיבוש עולי מצרים ג"כ כהדר בא"י, ומה"ט י"ל דלענין פטור ראיה דהדר בחו"ל פטור, ז"א אלא כשהוא דר בחו"ל ממש אבל כיבוש עולי מצרים דינו כדר בא"י וחייב בראיה".

עולה מדברי הגרצ"פ פרנק שכל א"י שהחזיקו עו"מ לא בטלה קדושתה לענין סמיכה, ולענין מצות ישוב א"י ולענין מצות ראיה.

לעיל בפ"ב הבאנו שיטת הגר"ש ישראלי

המסתמך על לשון הרמב"ם ומסייע לו ספר 'זכרון יהונתן' שכל מצוות התלויות בארץ מתחייבים בארץ ישראל רק לאחר כיבוש רבים. וחולק על הישועות מלכו שהובא לעיל. וא"כ לפי דעתו כל מצוות התלויות בארץ בטל קיומן בין חורבן בית ראשון להחלת קדושת עזרא בא"י – קדושה מצד חזקה לפי הרמב"ם כמבואר לעיל. ולדעה זו, אף בימינו כל מצוות התלויות בארץ, לפי הרמב"ם, הם מחמת קדושת עזרא – קדושה שניה שלא בטלה, ומחלוקת באחרונים האם היא מדאורייתא או מדרבנן.

סיכום

א. מפשט הרמב"ם עולה שמצוות התלויות בארץ נוהגות רק בארצות שנכבשו ע"י רבים בראשות מלך או נביא ונתקדשו על ידם.

ב. למצוות השונות ישנם תנאים נוספים לחיובן מן התורה כגון ביאת כולכם – תרו"מ, חלה; או 'כל יושביה עליה' – יובל ושביעית.

ג. ישנן קושיות שלא נענו ביחס למצוות שנהגו עם הכניסה לארץ וקודם שנכבשה א"י ונתקדשה.

ד. בתרו"מ הצורך בכל ישראל הוא כמותי, ומעת ששבו כל ישראל חזר החיוב מן התורה, בחלה נחלקו האחרונים האם צריך קידוש מחדש ע"י כל ישראל (חזו"א) או די בשיבת כל ישראל לחזרת החיוב מן התורה (חת"ס).

ה. יש סוברים ש'ביאת כולכם' הוא בזמן הכניסה לארץ והוא מחיל כיבוש רבים וקידוש וכל מצוות הזוקקות ביאת כולכם צריכות לשם החלתן מן התורה כיבוש וקידוש מחדש, ו'כל יושביה עליה' הוא בהתקיימות היובל בירושה וחלוקת הארץ (גר"ח הלוי).

ו. יש סוברים שהתנאי של ביאת כולכם במצוות הנצרכות לכך הוא תנאי כמותי, ולכן אם שבו בימינו רוב ישראל לא"י חייבים במצוות אלו מן התורה (מעשה רקח, אור שמח, חזו"א).

ז. לדעה אחת קדושת עזרא יונקת מקדושת יהושע והיא מחילה בשטח עו"ב חיוב מן התורה (מבי"ט), לדעה השניה היא באה ע"י הסכמת האומות ולא בכיבוש (תויו"ט, חת"ס, שו"מ, אפרקסתא דעניא, חיים שאל) והנ"מ היא האם קדושת עזרא מן התורה.

ח. לדעת האחרונים קדושה ראשונה לא בטלה לגבי חלק ממצוות התלויות בארץ (ערלה וכלאי הכרם)[6] וכן מצות ישוב א"י וסמיכה.

6. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: וחדש (להסוברים דחדש בחו"ל אינו מה"ת).

סימן לה

גדר כיבוש יחיד

שאלה

מהו כיבוש יחיד, ובמה הוא שונה מכיבוש רבים?

תשובה

א. הספרי (דברים פיסקא נא, כד) **כתב כך:** "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו, אם ללמד על תחומי ארץ ישראל הרי כבר נאמר מן המדבר והלבנון מה תלמוד לומר כל המקום אשר תדרוך אמר להם כל מקום שתכבשו חוץ ממקומות האלו הרי הוא שלכם, או רשות בידם לכבש חוצה לארץ עד שלא יכבשו ארץ ישראל – תלמוד לומר וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם ואחר כך כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו שלא תהא ארץ ישראל מטמאה בגלולים ואתם חוזרים ומכבשים חוצה לארץ אלא משתכבשו ארץ ישראל תהו רשאים לכבש חוצה לארץ. הרי שכבשו בחוצה לארץ מנין שהמצות נוהגות שם הרי אתה דן נאמר כאן יהיה ונאמר להלן יהיה מה יהיה האמור להלן מצות נוהגות שם אף יהיה האמור כאן מצות נוהגות שם. ואם תאמר מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם? אמרת דוד עשה שלא כתורה, התורה אמרה משתכבשו ארץ ישראל תְּהו רשאים לכבש חוצה לארץ והוא לא עשה כן אלא חזר וכבש ארם נהרים וארם צובה ואת היבוסי סמוך לירושלם לא הוריש, אמר לו המקום את היבוסי סמוך לפלטורין שלך לא הורשת היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה".

ב. וכך כתב הרמב"ן בפירושו לתורה על מדרש זה: "על דעת רבותינו הנה הם שתי הבטחות, שכל מקום אשר ירצו לכבוש בארץ שנער וארץ אשור וזולתם יהיה שלהם, והמצות כולן נוהגות בהם כי הכל ארץ ישראל, ומן המדבר והלבנון ועד הים האחרון יהיה גבולכם, שאתם חייבים לכבשו ולאבד משם העמים, כמו שאמר כאן (פסוק כג) וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם, ולעקור ע"ז ומשמשיה כמו שהזכיר למעלה (ז, ה כה). והבטיח כי לא יתיצב איש בפניכם — בין בארץ הנזכרת בין בכל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו.

"ומכאן יצא לרבותינו (חלה פ"ד מ"ז) המחלוקת בסוריא שקורין אותה כיבוש יחיד. והטעם כי דוד כבש אותה ברצון נפשו שלא שאל באורים ותומים ולא נמלך בסנהדרין, כי היה חייב להוריש כל שבעת הגוים בתחלה ואחרי כן אם ירצה ילך אל ארץ אחרת כאשר הבטיח השם בכאן. ומפני שלא נעשה הכבוש ההוא כמצות התורה, אמרו מקצתם לא שמיה כבוש ודינו במצות כדין חוצה לארץ, וכך היא שנויה בספרי (עקב כד). ומקצתם יאמרו בתלמוד (ע"ז כא א) דשמיה כבוש, כי אף על פי שלא נעשה כסדר, כיון שהלך שם וכבשה נתקיים בו לכם יהיה, וארץ ישראל היא". (וכן הביא הרמב"ן את הספרי בהשגותיו לספר המצוות שכחת העשין, מצוה רביעית).

הרמב"ן מסיק מן הספרי כמה מסקנות: א) מצוה לכבוש את כל א"י לגבולותיה תחילה. ב) אם יכבשו מעבר לגבולות ארץ ישראל יחשב הדבר כא"י. ג) מחלוקת

חכמים בענין סוריא האם היא כיבוש יחיד או לאו נוצרה כיון שדוד המלך כבש אותה שלא עפ"י או"ת וסנהדרין אלא ככיבוש פרטי של מלך ישראל.

נראה לפי הרמב"ן שהגדרת כיבוש יחיד אינה נובעת מתוך הקדמת סוריא לא"י אלא מחמת שדוד לא פעל מטעם בי"ד אלא "ברצון נפשו", **ואם היה שואל את בית דין ואו"ת היו אומרים לו שקודם ישלים כיבוש הארץ ואח"כ יכבוש את סוריא, וזה שהקדים מהווה סימן לכך שלא שאל בבי"ד ואו"ת**[1].

ג. אמנם הרמב"ם לא כתב כרמב"ן.

ז"ל הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' ב-ג): "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

"הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא".

וחזר על הדברים בהלכות מלכים (פ"ה ה"ו): "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה".

מבואר מדברי הרמב"ם שמחלק בין כיבוש יחיד שגדרו הוא שהוא אינו עפ"י רוב הציבור ולא בשליחותם, וכ"כ הכס"מ, (ולכן יהושע חילק את א"י לפני שכל שבט כבש את חלקו כדי שלא יהיה כיבוש יחיד). **ובין הארצות שכבש דוד שסיבת אי-התקדשותן כא"י בצורה מלאה היא מפני שכבשן קודם שכבש את כל ארץ כנען במלוא גבולותיה. לפי הרמב"ם משמע שאלו שני עיכובים שונים.**

הקושי בדברי הרמב"ם הוא שלעיכוב השני לגבי סוריא שהרמב"ם אינו קורא לו כיבוש יחיד, קוראת הגמרא (גיטין ח ע"ב, ע"ז כא ע"א) **כיבוש יחיד. וא"כ מהו המקור לרמב"ם?**

הקשה כן וענה בס' יד המלך (הל' סנהדרין פ"ו): "הן אמת דטעם זה של רבינו הובא בספרי פרשת עקב [פיסקא נא בד"ה כל] וזה לשון הספרי, וא"ת מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם, אמרו דוד עשה שלא כתורה, התורה אמרה [דברים יא, כג — כד] וירשתם גוים גדולים

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** לענ"ד נראה מהרמב"ן שמפני שהקדים את סוריא לא"י.

ועצומים מכם ואח"כ כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה, משתכבשו כל הארץ תהיו רשאים לכבוש חוץ לארץ, והוא לא עשה כן אלא חזר וכיבש ארם נהרים וארם צובה ואת היבוסי שהיה סמוך לירושלים לא הוריש, אמר לו הקב"ה סמוך לפלטרין שלך לא הורשת היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה. וזה הוא ממש הטעם שכתבו רבינו. אכן בכל זאת הוא תמוה דאיך סמך רבינו על טעם האמור בספרי במקום שגמרא דידן הוא סותר אותו ואינו חושש בזה. ועל כרחך צריכין אנו לומר ולהשוות טעם זה האמור בספרי עם הגמרא דידן, דגם הספרי סובר דעיקר הטעם דאין לארצות האלה דין ארץ ישראל הוא משום דהם כיבוש יחיד ולא שמיה כיבוש, אך דהספרי רצה ליתן טעם על זה גופא דלמה יהיה להם דין כיבוש יחיד הלא דוד מלך ישראל היה וכל מלחמותיו עפ"י סנהדרין היה והם הורו לו ללחום ולכבוש הארצות ההם בעת שלחם עליהם, ועל זה נתן [הספרי] הטעם דהסנהדרין בעצמם טעו בהוראתן והורו לו שלא כשורה ונעלם מהם הלימוד זה שהביא הספרי דאינו רשאי ללחום בשאר ארצות עד שיכבוש קודם כל ארץ ישראל לגבולותיה ולפיכך הוי כיבוש יחיד, דאף דדוד שאל בסנהדרין בכל זאת כיון דהסנהדרין טעו בהוראתן הוי כאלו לא הורו כלל, וכאלו עשה דוד שלא ברשות בית דין. וטעם של הספרי הזה הוא דלא כמ"ש רש"י דבשביל כך הוי כיבוש יחיד משום שלא היו כל ישראל ביחד, ובאמת דברי רש"י אלה תמוהים המה דלא נמצא לטעמו של רש"י ז"ל שום שורש בגמרא דידן והוא נגד הספרי, ולכן בחר רבינו להביא טעמו של הספרי דבשביל כך הוי כיבוש יחיד משום שהסנהדרין טעו בהוראתן להורות לדוד שלא כשורה".

מתבאר מדברי יד המלך שקריאת הגמרא לסוריא כיבוש יחיד היא בדרך 'העברה', שכיון שסנהדרין טעו והורו לדה"מ שלא כשורה נחשבת סוריא כאילו נכבשה ע"י יחיד ולא ע"י מלך ישראל. ומקשה על פירוש רש"י שלא היה זה בשליחות הכלל. ותמיהתו שייכת אף לדברי הרמב"ן[2].

2. צריך לעיין האם לפי הרמב"ם כבושי מלך במלחמת הרשות הם כבושי יחיד או כבושי רבים ודינם כא"י. בהל' מלכים (פ"ד ה"ב) כתב: "אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". ובסוף הפרק (הלכה י) כתב: "כל הארץ שכובש הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה"... וצריך לברר באיזו מלחמה מדובר אם במלחמת הרשות אשר יצא עפ"י בי"ד מדוע היא תתחלק רק בינו ובין עבדיו. [**הערת הרה"ג אביגדר נבנצל**: הואיל והוא היוזם]. ולכן נראה לומר שישנן שלשה סוגי מלחמות: א) מלחמת מצוה. ב) מלחמת רשות. ג) מלחמות המלך. ובמלחמת רשות חולקים בשלל וארצות הכבושות כל ישראל, אפילו כהנים ולויים (כמבואר בהלכות הבאות). ובמלחמות המלך הרי הן רכוש המלך והוא מנחילם למי שירצה.
ובהלכות שמיטה ויובל (פי"ג ה"י) כתב: "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים שנאמר לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, חלק בביזה ונחלה בארץ"... ובהלכה הבאה כתב: "יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן

ד. **הרדב"ז** (הל' תרומות פ"א ה"ג) **מסתפק בקביעת הרמב"ם והרמב"ן עפ"י הספרי שלמקום דין א"י, וכך הוא כתב:** "משמע מהכא שאם נכבשה כל א"י ואח"כ הלך מלך ישראל על פי ב"ד וכבש מקומות אע"פ שאינן מן הארץ שנתנה לאברהם אבינו יש להן קדושה כשאר א"י, ולבי מהסס בה, דדילמא דוקא לענין שנוהג בה תרומות ומעשרות מן התורה אבל לענין קדושת א"י ממש לא וצ"ע".

ונראה שהסתפקותו היא האם כיבוש מלכות ישראל מכח בית דין שלא בתוך א"י שהובטחה לאברהם אבינו, יש בו כח להחיל קדושת ארץ ישראל מלאה או רק חיוב תרו"מ. ואע"פ שמשמעות לשון הרמב"ן והרמב"ם היא שדין המקום כא"י לכל דבר. וכן בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, דברים פרשת עקב) **נאמר:** "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם. להביא אפילו חוצה לארץ. להביא מה שכיבש דוד את ארם נהרים ואת ארם צובה".

ה. **מדברי רש"י** (גיטין ח ע"ב) **נראים תנאים מעט שונים להגדרה מהו כיבוש יחיד:** "כיבוש יחיד – דדוד, שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם, וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה, אבל דוד לא כבש אלא לצורכו". **נראה שכדי שכיבוש יחשב כא"י לכל דיניו הוא בשני תנאים: א) כל ישראל כמו בכיבוש יהושע. ב) כיבוש עבור כל ישראל קודם חלוקתה לשבטים ומשפחות.**

רש"י חולק על הרמב"ם והרמב"ן בגדר כיבוש יחיד. הוא מסכים עם הרמב"ן שהכיבוש צריך להיות מטעם כל ישראל, אולם מצריך שיהיה בפועל ע"י כל ישראל — כדי שלא יחשב ככיבוש יחיד, אבל אינו מתנה זאת בסדר הכיבוש – קודם א"י ואח"כ סוריא. לעומת זאת חולק על הרמב"ם בכך שמצריך את כל ישראל ואינו מסתפק בשליחות בלבד. ומסכים לרמב"ם שסדר הכיבוש אינו הגורם להחשב ככיבוש רבים או ככיבוש יחיד (וכפי שהבחנו לעיל שלרמב"ם היא בעיה נוספת).

ו. **תוספות** (ע"ז כא ע"א ד"ה כיבוש יחיד) **מסתפק מה הם הקריטריונים הקובעים לכיבוש יחיד וכותב כך:** "פ"ה שלא היה שם אורים ותומים וששים רבוא, ויותר נראה כמו שפירש הר"ר יצחק מהרפוט דכל מה שכבש יחיד כגון יאיר בן מנשה אינו א"י. אבל קשיא דאי מא"י הוא אין זה קרוי כיבוש יחיד ואם מחו"ל הוא אפילו היו שם ששים רבוא קרוי כיבוש יחיד".

תוס' מביא בתחילה את דברי רש"י (שאינם לפנינו) **שצריך את כל ישראל בפועל וברשות אלוקית** (או"ת). **ודוחה ומביא פירוש ר' יצחק מהרפוט שכיבוש יחיד הוא דוקא יחיד שהלך וכבש בעצמו, ומשמע אפילו בשליחות כל ישראל ובאו"ת** (וחולק על הרמב"ם), **אבל מלך ישראל בכל מקרה אינו יחיד וע"כ כיבושיו אינם כיבוש יחיד.**

הארצות, ובביזתן ככל ישראל". נראה מדבריו שכל ישראל חולקים בביזה. וא"כ יש כאן שני סוגי מלחמות: מלחמות רשות מטעם בי"ד עם כל ישראל, ומלחמות עצמיות של המלך להגדיל עושרו ושמעו בעמים, ובהן המלך חולק לעבדיו.

הערת הרה"ג אביגדר נבנצל: כל ישראל חולקים בביזה אחרי מה שנטל המלך ומה שנתן לעבדיו, ואין צורך להמציא שני סוגי מלחמת הרשות.

ואף פירוש זה הוא דוחה שלכאורה הקובע הוא מקום הכיבוש אם הוא מא"י או לאו ולא הכמות והאיכות של הכובשים.

וממשיך תוס': "לכך נראה כל שאין לו רשות לכבש נקרא חו"ל דכל זמן שלא כבש כל א"י לא היה לו רשות לכבוש חוצה לארץ והכי איתא בספרי פרשת עקב כשכבש דוד ארם נהרים וארם צובה אמר לו הקב"ה: סמוך לפלטין שלך לא כבשת ואתה הולך ומכבש חוצה לארץ שנאמר ואת היבוסי יושב ירושלים וגו'".

וע"כ הוא מסיק שמקום שהותר ע"י נביא או ציווי התורה לכובשו הוא כיבוש רבים, ומקום שלא הותר לכובשו כגון סוריא הוא כיבוש יחיד.

נמצאים בתוס' שני פירושים חדשים למושג כיבוש יחיד. פי' הר"י מהרפוט שכל שיחיד כמשמעו אדם יחיד שהלך וכבש. ופירוש תוס' שכיבוש יחיד הוא שאינו באישור נביא או או"ת או עפ"י התורה. ומשמע בפירוש האחרון שהיפוך סדר הכיבוש הוא סימן שנעשה שלא עפ"י נביא אבל אין הוא הגורם היחידי.

ז. כדרך האחרונה בתוס' כתב הרשב"א בשם הראב"ד (ע"ז כא ע"א): "ואמר התם קסבר כבוש יחיד שמיה כבוש ואפי' הכי אין דינה כדין ארץ ישראל, וטעמא מאי משום דשלא כסדר עשה דוד דתורה אמרה והוריש ה' את הגויים מלפניכם ואח"כ כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה אפילו לחוצה לארץ והוא הניח את שכניו והלך וכבש ארצות והכי איתא בספרי. מפי' הראב"ד ז"ל".

בדומה לכך כתב הריטב"א (ע"ז כא ע"א): "פירש"י ז"ל שלא היו שם אורים ותומים וכל ישראל – כלומר שכבשה דוד שלא על פי הדבור ובלא ששים רבוא, ואינו נכון שהרי כמה כרכים כבשום עולי מצרים שלא היו שם אורים ותומים וכל ישראל ואפי' הכי לא הוי כבוש יחיד, שהרי כתיב ויאיר בן מנשה הלך ונובח הלך וילכוד את קנת". **היינו, בניגוד לר' יצחק מהרפוט בתוספות שסובר שכיבוש יאיר בן מנשה הוא כיבוש יחיד, הרי הריטב"א סובר שהוא ודאי כיבוש רבים ואין צורך שבכיבוש בפועל ישתתפו ששים ריבוא ולא לרשות אלוקית ע"י או"ת, שהרי ישנה מצות כיבוש הארץ.**

ממשיך הריטב"א: "אלא ודאי טעם הדבר כדאיתא בספרי דאמרינן כתוב אחד אומר כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה וכתוב אחד (אומר) נותן תחומין לארץ ישראל הא כיצד בתחילה יש להם לכבוש כל ארץ העמים ואח"כ כל מקום, ואם עושין כן הרי היא כקדושת הארץ לגמרי לדברי הכל, אבל סוריא שנכבשה קודם שנכבשה כל ארץ ישראל ולא כסדר קרו לה כבוש יחיד, כלומר שהיה הסכמת דוד לבדו לכבשה שלא מדעת סנהדרין, והאי היא דאמרינן בספרי שאמר לו הקדוש ברוך הוא לדוד דוד לא יפה עשית סמוך לפלטרין שלך לא הורשת ואתה הולך ומוריש ארץ העמים".

מתבאר מן הריטב"א שאף הוא מסכים עם הראב"ד שהמגדיר הוא הסדר ולא מי והיכן. ושיטה זו המתאימה לכאורה עם שיטת הרמב"ן – חלוקה עליו, שלפי הרמב"ן סדר הכיבוש הוא סימן לכך שזהו כיבוש יחיד ושדוד עשה זאת ברצון עצמו. ואילו לפי שיטת תוס', הראב"ד והריטב"א הסדר הוא סיבה.

סיכום

שיטת הרמב"ן היא שכל שכבש המלך

ברצון עצמו ושלא עפ"י בי"ד כגון סוריא הוא כיבוש יחיד.

שיטת הרמב"ם שישנם שני מצבים של כיבוש יחיד: א) שלא בשליחות כל ישראל ב) אם כובש חוץ לארץ כנען לפני כיבוש מחוץ לגבולות א"י.

שיטת רש"י שהכיבוש צריך להעשות ע"י כל ישראל ולשם כל ישראל ועפ"י תוס' אף או"ת, רק אז יחשב לכיבוש רבים ואם חסר אחד התנאים ה"ז כיבוש יחיד.

שיטת הר"י מהרפוט שכל שנכבש ע"י יחידים מישראל ולא ע"י הציבור כולו הוא כיבוש יחיד.[3]

שיטת תוס' שכל שלא נעשה עפ"י הדיבור יחשב כיבוש יחיד.

שיטת הראב"ד והריטב"א שסדר הכיבוש הוא הקובע ומגדיר אם יחשב כיבוש רבים או כיבוש יחיד.

ויהי רצון שיקויים בנו אף הפסוק הבא (דברים פי"א פס' כה): "לא יתיצב איש בפניכם פחדכם ומוראכם יתן ד' אלקיכם על פני כל הארץ אשר תדרכו בה כאשר דבר לכם".

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:**
שאלני הרה"ג ר' ישעי' הדרי שליט"א מנין לחז"ל שדוקא יאיר בן מנשה נהרג במלחמת העי (סנהדרין מ"ד.) ומה עשה שם יאיר, הרי אין זה מנחלת מנשה, והיו שם רק שלשת אלפים, ויאיר הי' זקן מופלג שהרי נולד עוד בחיי יעקב אבינו (ב"ב קכ"א:). ונלענ"ד דהנה בסוף פרשת מטות נאמר וילכו בני מכיר וגו' ויתן משה וגו', כלומר בני מכיר כבשו אבל רק אשורו של משה נותן לזה גושפנקא של רבים. ונבח הלך וגו' ואין אשור של משה, ולא נתקיים לה שם זה. (והעירני הר"ר משה ארנד שליט"א שאכן בדבה"י נקראת העיר קנת, ולא נבח). ויאיר בן מנשה הלך וגו' ואי"צ אשור של משה וזה מתקיים. בסוף פ' דברים אומר משה: יאיר בן מנשה לקח וגו' ולמכיר נתתי וגו'. כלומר יאיר שקול כרובה של סנהדרין בעצמו. ולכן אינו זקוק למשה כדי לעשות כבוש רבים. ולכן כשיהושע מנסה לכבוש את העי, אבל אינו עולה שמה בעצמו, שלח את יאיר כדי שהכבוש יחשב לכבוש רבים.
בשמואל ב' ג' כ"א אומר אבנר לדוד: ומלכת בכל אשר תאוה נפשך, ואיכא לפרושי דעכשיו אתה מלך על שבט אחד, ואם תכבוש משהו הרי זה כבוש יחיד, אבל כשתמלוך על כל ישראל תוכל לעשות כבוש רבים וכן אומר אחיה הנביא לירבעם (מלכים א' י"א, ל"ז) ומלכת בכל אשר תאוה נפשך, כי רחבעם ימלוך על שני שבטים, ואם יכבוש משהו הוי כבוש יחיד, אבל אתה תמלוך על רוב ישראל, ותוכל לעשות כבוש רבים.

סימן לו

ארץ הקיני הקניזי והקדמוני

שאלה

מה המשמעות ההלכתית בימינו לארץ הקיני הקניזי והקדמוני המוזכרים כעממים שארצם הובטחה לישראל ועדיין לא ניתנה לנו?

תשובה

א. בסיום ברית בין הבתרים (בראשית טו, יח-כא) **נאמר:** "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת. את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמני. ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים. ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסי".

ומפרש רש"י (פס' יט): "את הקיני — עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גוים, והשלשה אדום ומואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני עתידים להיות ירושה לעתיד, שנאמר (ישעיה יא, יד) אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם". **ואף במקומות אחרים בתורה נזכר שהארץ אותה כבשו יוצאי מצרים הן שבע ארצות הכנעני אבל קיני קניזי וקדמוני לא נכבשו.**

ב. בשאלה היכן ארצות אלו נפלה מחלוקת בין התנאים. במסכת בבא בתרא (נו ע"א) **נאמר:** "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שהראהו הקב"ה למשה — חייב במעשר. לאפוקי מאי? לאפוקי קיני, קניזי, וקדמוני. תניא, רבי מאיר אומר: נפתוחא, ערבאה, ושלמאה; רבי יהודה אומר: הר שעיר, עמון, ומואב; רבי שמעון אומר: ערדיסקיס, אסיא, ואספמיא".

וכן בירושלמי (קידושין פ"א ה"ח ובשביעית פ"ו ה"א): "דא"ר חלבו שמעון בר בא בשם רבי יוחנן אבותיך ירשו ארץ ז' עממים ואתם עתידין לירש ארץ של עשר עממים. תלתי אחרנייתא אילין אינון? את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני. ר' יודה אמר שלמאה שבייה נבטייה ר"ש אמר אסיא ואסטטיה ודרמשק ר' ליעזר בן יעקב אומר אסייא וקרתיגנה ותורקי". **זיהוי הארצות אינו לגמרי ברור פרט לשעיר עמון ומואב שידועים לנו, שאר הארצות חלקן ידוע יותר כגון דמשק וחלקן רחוקות מאד מא"י כגון קרתיגניה ותורקי.** (יש לציין שדברי שני תנאים מקבילים אבל דברי ר"מ בבבלי אינם מקבילים לדברי ראב"י בירושלמי, ובב"ר (פר' מד, יט-כא) נזכרו ארבע דעות).

בספר כפתור ופרח המובא לקמן מסתמך על רש"י עה"ת שהלכה כר' יהודה בבבלי והמדובר בארצות אדום עמון ומואב (באותן שלא טהרו בסיחון – תוס' ב"ב) **וכן משמע מעוד ראשונים כגון תוס' בב"ב, או"ז** (ח"ג ב"ב סי' קג) **ומשו"ת מהר"ם מרוטנברג** (ח"ד פראג סי' תתקכח), **אולם הרמ"ה** (יד רמ"ה) **מוכיח שכאן הלכה כר"מ ולא כר' יהודה.**

ג. ירושת ג' ארצות אלו נזכרה בתורה ברמזים שפרשו אותם חז"ל על ארצות אלו. כאמור בספרי דברים (פיסקא עה): "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך... כאשר דבר לך, מה דבר לך — את ארץ קיני וקנזי וקדמוני, רבי אומר: כבר אלו אמורים, מה דבר לך (יחזקאל מח, א-ז) מפאת קדים עד פאת ים דן אחד יהודה אחד אשר אחד".

באשר לדעת רבי נבארה להלן, עכ"פ דעת חכמים בבריתא שהרחבת ארץ ישראל

הנזכרת היא בארצות ג' עממים אלו.

וכן על האמור בפר' נצבים (דברים פ"ל פס' ה): "והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבתיך וירשתה והיטבך והרבך מאבתיך". מפרש ר"א בירושלמי קידושין שהוא נחלת ג' עממין קיני קניזי וקדמוני.

ד. צריך לדון על המשמעות ההלכתית של אותן ארצות כארץ ישראל, עתה ולעת"ל. מדברי הרמב"ן בהשגות לספר המצוות לרמב"ם (שכחת עשין ד) וכן בפירושו לתורה (במדבר לג, נג) נראה שאין מצוה עתה לצאת ולכבוש את אותן ארצות, אלא הן בגדר מתנה לעת"ל.

אולם בפרשת דרכים לבעל המל"מ (דרך הקודש דרוש ו) כתב שאם יכבשו מארצות ג' עממין קודם שכבשו את כל א"י, הן התקדשו בקדושת א"י ואינן נחשבות ככיבוש יחיד, שכיון שנכרתה עליהם ברית הרי הן חלק מא"י.

ונראה שגם אין מצוה בישיבה בהן כל זמן שלא נכבשו ע"י עם ישראל.

ה. הרשב"ם (ב"ב נו ע"א) כתב: "חייב במעשר — דהם הם ז' עממים הכתובים בכל מקום, אבל קיני קניזי וקדמוני שנתנו לאברהם אבינו בין הבתרים לא יתחייבו במעשר לעתיד לבא כשיחזירם לנו לעתיד כדאמר בב"ד, אי נמי אם כבשו ישראל מהם אחרי מות יהושע כולן פטורין מן המעשר דכתיב התם זאת הארץ אשר נשבעתי וגו' זאת למעוטי הני שנתוספו לאברהם על השבועה כן נראה בעיני".

וכן האור זרוע (ח"ג ב"ב סי' קג): "דאמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר דהן הן שבעת עממים הכתובים בכל מקום לאפוקי קיני וקניזי וקדמוני שניתנו לאברהם בין הבתרים לא יתחייבו במעשר לעתיד לבוא". וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד, דפוס פראג, סימן תתקכח).

וראיתי שבציץ אליעזר (ח"י סי' א אות לב) מביא מהר"ן (בשטמ"ק על ב"ב ולא מצאתי שם) שמקשה על הרשב"ם שלעת"ל ינהגו אף בארצות ג' עממין תרו"מ והנאמר בב"ב מתייחס למצב עתה. וכן מהרמב"ם (הל' תרומות פ"א) משמע שכל מקום שיכבש ע"י מלכות ישראל דינו כא"י וחייב במצוות התלויות בארץ.

ו. יש מצוות אשר צויין בהן במפורש שהן תתקיימנה לעת"ל בארצות ג' עממין.

בספרי (דברים פיסקא קפה) נאמר: "כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה. ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, מיכן אתה אומר שלש ערים הפריש משה בעבר הירדן, וכשבאו לארץ הפרישו עוד שלש, ולעתיד לבוא מפרישים עוד שלש, שלש על שלש הרי שש ועוד שלש הרי תשע. רבי נהוריי אומר שלש על שלש ועוד הרי תשע על השלש הרי שתים עשרה, רבי שאול אומר שלש על שלש ועוד הרי תשע על השלש הרי שתים עשרה האלה הרי חמש עשרה". וכן הובאה מחלוקת זו בסוף פ"ב בתוספתא מכות.

ופסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ח ה"ד): "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנאמר (דברים י"ט, ט') ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה (דברים י"ט, ח'-ט') ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד

שלש ערים על השלש האלה".

מבואר לפי הרמב"ם שצריך להוסיף עוד שלש ערי מקלט לפי דעת ת"ק דספרי.

וכן כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פי"ג ה"א): "שבט לוי אעפ"י שאין להם חלק בארץ כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם, והערים הם שש ערי מקלט ועליהן שתים וארבעים עיר, וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימי המשיח הכל ללוים".

וחזר על כך אף בהלכות מלכים (פי"א ה"א ו-ב): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה... אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה".

ז. הלכה נוספת קושר הרמב"ם ג"כ לארצות ג' עממין. בהל' שמיטה ויובל (פי"ג ה"י) **כתב:** "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים שנאמר לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, חלק בביזה ונחלה בארץ, וכן הוא אומר בארצם לא תנחל, וחלק לא יהיה לך בתוכם — בביזה, ובן לוי או כהן שנטל חלק בביזה לוקה, ואם נטל נחלה בארץ מעבירין אותה ממנו".

ומוסיף בהלכה יא: "יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות, ובביזתן ככל ישראל".

עולה מדברי הרמב"ם שבתוך גבולות הארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם יצחק ויעקב, ובתוכן אף בארצות ג' עממין – אין לויים מקבלים נחלה, ורק מחוצה להן מקבלים נחלה. וכ"כ הגר"א בפר' שופטים (יח, ב) **שהלויים אינם נוטלים חלק אף בנחלת ג' עממים.**

ח. בס' יחזקאל (פרקים מז-מח) **מבוארת חלוקת הארץ לעת"ל בשלש עשרה רצועות ממזרח למערב של שנים עשר השבטים ובתוכם רצועה שבה ירושלים וחלק הנשיא וחלק הכהנים והלויים** (פמ"ה). **חלוקה זו שונה לגמרי מנחלת הארץ בימי יהושע והיא נותנת בפירוש נחלה לבני לוי. ואולי לעת"ל הלויים לא יקבלו ערי לויים, ורק חובת הקמת ערי מקלט תשאר בכל ארץ ישראל.**

הוזכרה לעיל דעת רבי החולק על כך שהרחבת נחלת א"י הנזכרת בפר' ראה היא קיני קניזי וקדמוני ואומר: "כבר אלו אמורים. מה דבר לך (יחזקאל מח, א-ז) מפאת קדים עד פאת ים דן אחד יהודה אחד אשר אחד". **היינו רבי יהודה הנשיא סובר שהמדובר בהרחבה נוספת של א"י, אותה האמורה בסוף ספר יחזקאל.**

וכתב על כך המלבי"ם (פמ"ז פט"ו): "לדעת המפרשים הוא עצמו הגבול שנזכר בתורה בפ' מסעי, ולדעתם ינחלו לעתיד רק בארץ כנען לא בעבר הירדן המזרחי... וזה יסתור נבואות נביאים אחרים שהבטיחו לנו שגבול הארץ יתרחב לעתיד... ועוד שיתבאר (בסי' מ"ח) שמירושלים ולצד דרום ינחלו חמשה שבטים ברוחב חמשה רצועות כ"א יחזיק ע"ה מיל, ואיך יצוייר זה הלא ירושלים

בדרומה של א"י ואיך יהיה מנגב ירושלים נחלה לחמשה שבטים תחת שבזמן הקודם נחל שם יהודה לבדו חלקו על אדמת הקודש. **ובהכרח שגבול א"י תתפשט הלאה גם בדרום!** לכן אחוך שמע לי, שלדעתי יהיה שינוי גדול בנחלת הארץ לעתיד ממה שהיה בעבר וגבול א"י יתפשט ויתרבה מכל צד". **ובפס' יח מוסיף:** "ואת פאת קדימה – ר"ל **שבצד מזרח יהיה להם נחלה בלי מצרים**, כמו שיתבאר שלא מדדו לכל שבט גבול ע"ה מיל רק ברוחב, אבל באורך יתוסף להם הגבול תמיד שכפי שיתרבה השבט ימשכו גבולם כנגד הרוחב שלהם לצד מזרח, כי בצד מזרח לא היה מדה לגבול השבטים".

מסייעת לדעת המלבי"ם דעת רבי לעיל. וסיוע נוסף לדעתו היא המחלוקת כמה ערי מקלט יש להוסיף שהובאה לעיל. ולדעת המרבים לשתים עשרה וחמש עשרה נראה שאף א"י תתרחב למימדים כאלו שיזדקקו לכך.

ט. כתבו הראשונים שאף נבואה זו עדיין עתידה להתקיים במהרה בימינו.

כך כתב הריטב"א (ב"ב נו ע"א): "ופרקינן למעוטי קני קניזי וקדמוני שהם בברית אברהם בין הבתרים ולא כבשום עולי מצרים כי אינם ממשפחת שבעה עממין, ולפי שידע הקב"ה שעתידין לגלות לא קיים דבר זה לגמרי והניחם לימות המשיח, וזו ראייה ברורה ותשובה למינים כי הקב"ה נשבע ולא ינחם ועדיין לא קיים דבר זה".

וכן בכפתור ופרח (פרק י — אדום, עמון ומואב): "לעתיד לבא יהיה אף ארץ אדום לנו בחסד אל עליון, וכן הביא רש"י ז"ל פרשת לך לך בפסוק את הקני (בראשית טו, יט) שאמר עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבע, והשלשה אדום מואב ועמון והם הקני והקניזי והקדמוני עתידין להיות ירושה לעתיד. שנאמר (ישעיה יא, יד) אדום מואב משלח ידם ובני עמון משמעתם. וכן העיד הנביא ע"ה (עמוס ט, יב) למען ירשו את שארית אדום וכל הגוים. ורבי אברהם פירש קני וקנזי וקדמוני מבני כנען ויש להם שתי שמות. ולרש"י שומעין שאמר כהלכה, שכך נראה ממאי דאמרינן פרק חזקת הבתים (ב"ב נו א) אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה חייב במעשר. למעוטי מאי, למעוטי קני וקניזי וקדמוני. תניא רבי מאיר אומר, נפתוחה ערבאה ושלמאה, רבי יודא אומר הר שעיר עמון ומואב, רבי שמעון אומר ערמסקס אסיא ואספמיא, ואף על גב דמדת"ק ורבי יודא קני קניזי וקדמוני לאו היינו אדום עמון ומואב, והר שעיר הוא אדום. וכן על מה שכתוב בסוף נבואת יחזקאל ע"ה (מח) אמרו בספרי פרשת האזינו שהוא לעתיד. עוד בסוף פי' יחזקאל (מה, א) פירש רש"י ז"ל ובהפילכם את הארץ בנחלה, שעתידין לחלוק את ארץ ישראל לי"ב רצועות. ולא כחלוקה הראשונה שהייתה לרב כפי מנינו ולמעט כפי פקודיו, והיו שני שבטים או שלשה ברצועה אחת. עכשיו החלקים שוים וכשורות הכרם, מפאת ים עד פאת קדים".

ובספר משמיע ישועה (לר"י אברבנאל מבשר טוב השני — נבואה ב') **מסיים ביחס לערי מקלט וההוספה עליהן:** "הנה התבאר מבלי ספק שהמצוה הזאת עתידה להתקיים כיון שירושת ארצות ג' העממים קיני וקניזי וקדמוני שנשבע ה' לאברהם לתת לזרעו לא נתקיימה בזמן בית ראשון ולא בזמן בית שני ולא נבדלו ג' הערים ההם, ויתחייב א"כ שתתקיים לעתיד לבא בזמן קבוץ הגליות כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם".

סימן לז

איסור "חדש" בימינו

א. איסור "חדש" הוא איסור אכילה מן התבואה החדשה וכל היוצא ממנה, עד לאחר הנפת העומר בזמן שבית המקדש היה קיים, או בזמן מקביל לו – בזמן שאין ביהמ"ק קיים. לאחר זמן זה אכילת התבואה מותרת[1]. הנאה מן התבואה (ללא אכילת ישראל) כגון האכלה לבהמה או לנכרי מותרת אף קודם הקרבת העומר[2]. איסור זה חל אף על תבואה שנקצרה קודם הנפת העומר[3] והיא מותרת מזמן הנפת העומר.

ב. כל תבואה שנגמרה השתרשותה אחר ט"ו בניסן[4] אסורה מן התורה אף בזמן הזה[5] עד ט"ז ניסן בשנה שלאחריה[6]. אם ספק אם השרישה קודם להבאת העומר או לא – אסורה[7].

ג. זמן השרשה הוא שלשה ימים ולכן אם זרע בי"ג ניסן העומר מתירו[8]. אם זרע בי"ד ניסן ספק אם העומר מתיר, ויש להחמיר[9]. ויש אומרים שזמן השרשה הוא שבועיים[10] ויש שכתבו שצריך להחמיר כן[11].

ד. הזורע בעציץ שא"נ נחלקו האחרונים האם דין "חדש" נוהג בו. יש שסברו שאין בו דין "חדש"[12] ויש שסברו שאסור באכילה[13] כאילו מחוברת התבואה לקרקע. ויש שהסתפקו[14]. ולגבי "חדש" בגידולי מים יש שתלו זאת בדינם בשביעית[15].

ה. לרוב הראשונים איסור "חדש" נוהג מן התורה בכל מקום ובכל זמן[16], בארץ

1. שו"ע (יו"ד רצג, א).
2. מאירי (פסחים כג ע"א), תויו"ט (מנחות פ"י מ"ח ד"ה קוצר לשחת).
3. עי' בפרק העוסק באיסור קצירה.
4. חלה (א, א), מנחות (ע, א), שו"ת נוב"ת (סי' פד), שאם נזרע בערב פסח משתרש רק בט"ז בניסן שהוא יום הנף ואסור עד שנה הבאה.
5. רמב"ם (הל' מאכ"א י, ב).
6. משנ"ב (תפט, מד).
7. שספק דאורייתא לחומרא – רדב"ז (הל' מאכ"א י, ד).
8. פסחים (נה ע"א), תרוה"ד (סי' קצא).
9. הספק תלוי בשאלה האם אומרים שני מקצת היום ככולו, ונחלקו בכך רבינא ורב אשי בפסחים (נה ע"א) ומשמע מערוה"ש (יו"ד רצג, ז) שהסתפק כמי לפסוק, וספק דאורייתא לחומרא, שו"ת נו"ב (מהדו"ת סי' פד) והו"ד בשע"ת (או"ח תפט, כד).
10. נקודות הכסף (סי' רצג), דגמ"ר (יו"ד רצג, ב, שו"ת נו"ב מהדו"ת או"ח סי' פד).
11. שו"ת שאילת שלום (מה"ת סי' קפג).
12. שפת אמת (מנחות ע ע"ב) וכן ניתן לדייק ברמב"ם שכתב שאיסור "חדש" הוא דוקא בזרע הארץ (הל' מאכ"א פ"י ה"א).
13. כן עולה לפי שו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קי) בפירוש הירושלמי.
14. שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ע).
15. שו"ת הר צבי (זרעים ח"ב סי' לא אות ד).
16. רמב"ם (הל' מאכ"א י, ב), טור ושו"ע (או"ח תפט, י; יו"ד רצג, ב), משנ"ב (תפט, מה).

ובחוצה לארץ[17]. בתבואת ישראל ובתבואת נכרי[18]. וי"א שבחו"ל הוא מדרבנן[19], וי"א שהוא מותר בחו"ל אפילו הוא של ישראל[20]. וכתבו הראשונים שאין לסמוך על כך אלא בשעת הדחק וכשהוא ספק-ספיקא[21].

ו. המינים עליהם חל איסור "חדש" הם חמשת מיני דגן[22]: חיטה שעורה, כוסמת, שבולת שועל[23], ושיפון.

ז. אסור לאכול מן התבואה החדשה בין מלחם בין מקמח בין מקלי[24] בין מכרמל[25].

ח. תבואה שלא הביאה שליש מותרת באכילה משום "חדש" כיון שעדיין לא נאסרה[26] וי"א שאסורה[27].

ט. האוכל לחם וקלי וכרמל כזית מכל אחד ואחד לוקה שלש מלקיות שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, מפי השמועה למדו ששלושתן בלאוין חלוקין זה מזה[28]. ויש אומרים ששלושתם בלאו אחד[29].

י. בזמן שבית המקדש היה קיים מותר לאכול מן התבואה החדשה ביום ט"ז ניסן לאחר הבאת קרבן העומר, הקרובים משידעו שקרב[30], והרחוקים מחצות היום[31]. ובזמן שאין מקדש מותר לאכול מן התורה מן ה"חדש" רק לאחר יום ט"ז בניסן[32]. והיינו בארץ ישראל שמותר לאכול

17. ערלה (ג, ט), רמב"ם (הל' מאכ"א י, ב), טור (יו"ד רצג), שו"ע (יו"ד רצג, ב), ביאור הגר"א (או"ח תפט; יו"ד רצג, ב) ועי' בכ"ז בפרק מיוחד העוסק באיסור "חדש" בחו"ל.
18. רמב"ם (הל' מאכ"א י, ב), טור (יו"ד רצג).
19. או"ז (ח"א סי' שכח) והתיר רק בשל נכרים.
20. ספר התרומה הו"ד בשו"ת הרא"ש (ב, א) וכתב שדבריו תמוהים.
21. שו"ת הרא"ש (ב, א), טור (יו"ד רצג), תרוה"ד (קצא).
22. חלה (פ"א מ"א), מנחות (ע ע"א), משנ"ב (תפט, מד).
23. לזיהוי שבולת השועל בימינו עי' בס' חוקות הארץ (פ"ג ה"ג הע' 1).
24. קלי הם גרעינים קלוים באש – משנ"ב (תפט, מו).
25. כרמל הם גרעינים שנמללו והוצאו ביד מקליפתם – משנ"ב (תפט, מז).
26. תוס' (פסחים כג ע"א ד"ה קוצר), מאירי (פסחים כג ע"א), תוס' (מנחות עא ע"ב ד"ה אימור) בשם הר"י מאורליינ"ש, וכ"מ מכך שלא נאסרה קצירתו. (ועי' בפרק העוסק בקצירה באיזה שליש מדובר).
27. שו"ת בית אפרים (יו"ד סי' סח והו"ד בפ"ת רצג, ב) ושפ"א (פסחים כג ע"א) עפ"י ירושלמי חלה (פ"א ה"ג), שאג"א (החדשות סי' ד), והסתפק בכך בקרן אורה (מנחות עא ע"ב הו"ד בשד"ח מערכת "חדש" בזה"ז אות ז).
28. רמב"ם (הל' מאכ"א י, ג). מוני המצוות חלקו האם לחם קלי וכרמל נחלקים לשלושה לאוין או נמנין כלאו אחד. הרמב"ם (ל"ת קפט-קצא), סמ"ג (לאוין קמב-קמד), ספר החינוך (מצוות שג-שה) מונים זאת כג' מצוות ל"ת.
29. רס"ג (ל"ת קסד), בה"ג (מצוה קמה), רמב"ן (שורשים וסוף מצ' ל"ת), ספר יראים (סי' עח), סמ"ק (סי' ריז) מונים זאת כמצוה אחת. אע"פ שלכו"ע לוקים ג' מלקויות.
30. מנחות (סח, א).
31. מנחות (סח, א), טור (יו"ד רצג).
32. סוכה (מא, א) משום שבזמן שאין מקדש יום הנף כולו אסור, וריב"ז דרש ותיקן כשיטת ר' יהודה. רמב"ם (הל' מאכ"א י, ב).

מן התבואה החדשה מתחילת ליל י"ז בניסן[33], אבל בחו"ל מותר לאכול רק עם תחילת ליל י"ח בניסן[34].

יא. תבואה שנזרעה אחר העומר וקצרה וזרעה ובשעת העומר היתה תחת הקרקע ולא התחילה עדיין להשתרש – ספק אם העומר מתירה כאילו היתה מונחת בכלי או לא, והדין הוא שאסור מספק עד השנה הבאה[35]. ואם אכלה מלקים אותו מכת מרדות[36].

יב. שבולת שהביאה שליש קודם העומר וקצרה אחר עומר וחזר ושתלה והוסיפה, ספק אם התוספת אוסרת את העיקר שהותר או לא ואסורה עד השנה הבאה[37]. ואם אכלה מלקים אותו מכת מרדות.

יג. בחו"ל היו מקומות שאכלו מן התבואה החדשה שנקצרה קודם הפסח כיון שרוב התבואה היתה תבואה שנשרשה קודם הפסח[38], ובכל מקום שניתן לברר אסור לאכול מן ה"חדש".

יד. יש שהתירו אכילת כזית מצה בליל הסדר מקמח תבואה חדשה בחו"ל, כאשר אין אפשרות לתבואה אחרת[39].

טו. אף שמרים, בירה ואלכהול מחמשת מיני דגן אסורים מחמת איסור "חדש"[40], ויש מקילים במשקים היוצאים מ"חדש"[41].

טז. עיסה שנלושה בשמרים של "חדש" כולה אסורה, ואפילו אם היה בעיסה יותר משישים מהשמרים — אסורה[42]. ויש מקילים[43].

יז. אין נזהרים מפליטת כלים שנתבשל בהם "חדש" אא"כ ודאי שנתבשל בהם, ואף

33. שו"ע (או"ח תפט, י), משנ"ב (שם מט) משום שכתוב "עד עצם היום הזה".
34. לשון הבית יוסף (או"ח תפט): "אסור לאכול חדש אף בזמן הזה עד תחלת ליל שמונה עשר בניסן וכו'. בפרק רבי ישמעאל (מנחות סח, ב) אמר רבינא אמרה לי אם: אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשיבסר נהגי תמניסר דסבר לה כרבי יהודה דאמר מן התורה אסור אף לאחר חורבן וכתיב (ויקרא כג יד) עד עצם היום הזה וקסבר עד ועד בכלל וחייש לספיקא דיומא הילכך שיבסר דספיקא דשיתסר הוא לא אכיל עד אורתא וכתבוהו הרי"ף (כח.) והרא"ש (סי' מב סוף פסחים)", טור (או"ח תפט, יו"ד רצג), שו"ע (או"ח תפט , י).
35. ב"מ (נו, ב), מנחות (סט, א), רמב"ם (הל' מאכ"א י, ה), טור (יו"ד רצג), שו"ע (יו"ד רצג, ד).
36. רמב"ם (הל' מאכ"א י, ה).
37. מנחות (סט, ב), רמב"ם (הל' מאכ"א י, ה), טור (יו"ד רצג), שו"ע (יו"ד רצג, ה).
38. הגה"מ (הל' מאכ"א י, ג).
39. תשובות מים חיים (סי' מד, הו"ד בשד"ח מערכת "חדש" בזה"ז אות א).
40. ביאור הלכה (תפט ד"ה 'אף בזמן הזה').
41. ש"ך (יו"ד רצג, ו) בשם ס' לחם משנה, מגן האלף סוף קונטרס "חדש". ובית הלל (יו"ד רצג) חלק להחמיר. שו"ת יד אלעזר (סי' ע הו"ד בשד"ח מערכת "חדש" בזה"ז אות יב) היקל בחו"ל ובשל נכרי עפ"י דעת הב"ח.
42. ט"ז (יו"ד רצג, א) ואסורה משני טעמים: משום שכל מידי דלטעמא עביד אפילו באלף לא בטיל כנפסק בשו"ע (יו"ד קכג, טו), ועוד שאיסור "חדש" הוא דבר שיש לו מתירין כמוש"כ הרא"ש (שו"ת כלל ב) לגבי שיכר שנעשה משעורים של "חדש". ואם העיסה תתקלקל עד י"ז בניסן יש מתירים כיון שאין לו מתירין – חק יעקב (אות כד, הו"ד בכה"ח אות קיח).
43. ס' תשואות חן (סי' כז בשם ס' תורת יקותיאל, הו"ד בשד"ח מערכת "חדש" בזה"ז אות יד).

בהם אי"צ להחמיר אלא מעת לעת מזמן הבישול הראשון[44]. ויש שהקילו בארץ ישראל שאיסור "חדש" מן התורה אחר שעברה על הכלי לינת לילה[45].

יח. יש אומרים שיש איסור לסחור בתבואה חדשה קודם קצירת העומר[46], וי"א שמותר לסחור ב"חדש" קודם שהותר[47].

סימן לח

איסור "חדש" בחוצה לארץ

א. חז"ל נחלקו אימתי התחיל איסור "חדש" לנהוג האם עם הכניסה לארץ או רק לאחר שכבשו וחילקו את הארץ לשבטים[1].

ב. מצוה זו נוהגת בין בזמן שבית המקדש קיים ובין כאשר אין בית המקדש

44. מג"א (תפט, יז), משנ"ב (תפט, מח) ושער הציון (נז, נח).
45. ילקוט יוסף (דיני "חדש" סעיף יד).
46. שו"ת שבט הלוי (יו"ד סי' קסב).
47. בינת אדם (סי' סד), חסדי דוד (תוספתא מנחות פ"י ה"ז), כתר ראש בשם הגר"א (סי' קמט), שם חדש על היראים (סי' קסט), שו"ת שואל ונשאל (ח"ג סי' רלב, ח"ז סי' ריט).
הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים: המתירים חדש בחו"ל יתכן דיפרשו הא דחדש אסור מה"ת בכל מקום בחדש שיצא מא"י לחו"ל, דהוא ראוי לעומר (נתבאר בס"ד בספרי ביצחק יקרא).

1. במס' קידושין (לו ע"ב-לז ע"א) במשנה: "כל מצוה שהיא תלויה בארץ — אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ — נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים; ר"א אומר: אף החדש". ובגמ': "איבעיא להו: ר"א, לקולא פליג או לחומרא פליג? לחומרא פליג, וה"ק ת"ק: חוץ מן הערלה ומן הכלאים, דהלכתא גמירי לה, אע"ג דאיכא למימר חובת קרקע היא, אבל חדש — בארץ אין, בח"ל לא, מ"ט? מושב — לאחר ירושה וישיבה משמע, ואתא ר"א למימר: אף חדש נוהג בין בארץ בין בח"ל, מ"ט? מושב — בכל מקום שאתם יושבים; או דלמא לקולא פליג, וה"ק ת"ק: חוץ מן הערלה והכלאים, דהלכתא גמירי לה, וכ"ש חדש, דמושב — כ"מ שאתם יושבים משמע, ואתא ר"א למימר: חדש אינו נוהג אלא בארץ, דמושב — לאחר ירושה וישיבה משמע, ומאי אף — אקמייתא?! ת"ש, דאמר אביי: מאן תנא דפליג עליה דר"א? ר' ישמעאל היא; דתניא: ללמדך, שכל מקום שנאמר בו מושב — אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דברי רבי ישמעאל; אמר לו ר"ע: הרי שבת, שנאמר בו מושבות, ונוהגת בין בארץ בין בח"ל! א"ל: שבת — ק"ו אתיא, מה מצות קלות נוהגות בין בארץ בין בח"ל, שבת חמירא לא כ"ש; מדאמר אביי: מאן תנא דפליג עליה דר"א? רבי ישמעאל, ש"מ: רבי אליעזר לחומרא פליג, שמע מינה". מכאן עולה שלר' אליעזר חדש נוהג בחו"ל ולת"ק שהוא ר' ישמעאל אינה נוהגת אלא בארץ, כמו"כ חלוקים רי"ש ור"א בשאלה מתי התחילה לנהוג מצות חדש האם רק אחר ירושה וישיבה, כאשר לר"א ור"ע התחילה לנהוג עם כניסתם לארץ ולר' ישמעאל רק לאחר ירושה וישיבה. וכ"כ רש"י עה"ת (ויקרא פכ"ג פס' יד): "בכל משבתיכם — נחלקו בו חכמי ישראל, יש שלמדו מכאן שהחדש נוהג

קיים[2].

ג. נחלקו התנאים והאמוראים ואחריהם ראשונים ואחרונים, האם חדש נוהג מן התורה בארץ ישראל ואף בחו"ל מן התורה[3], או שבארץ ישראל מן התורה ובחו"ל רק מדרבנן[4]. וי"א שבארצות

בחוצה לארץ, ויש אומרים לא בא אלא ללמד שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה, משכבשו וחלקו".

למחלוקת זו השלכה על המחלוקות האחרות בסוגיא זו. כך כתב הפנ"י ללמד זכות על אותם יהודים השוכרים שדות בחו"ל ואוכלים מתבואה חדשה של עצמם. משום שהשיטה הסוברת שחדש בחו"ל מדרבנן סוברת כר' ישמעאל שרק לאחר ירושה וישיבה נתחייבו באיסור "חדש" שאז הכיר כל אחד את שדהו ועד שגמרו לחלק אפילו קצר שדהו לא נקרא קצירו לחייבו באיסור "חדש", וכש"כ במקום שאין לישראל אלא קנין פירות לזמן (=שכירות בחו"ל) שאין לאסור.

2. משנה במנחות (סח ע"א וכן בראש השנה ל ובסוכה מא): "משחרב בהמ"ק, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור. אמר ר' יהודה: והלא מן התורה הוא אסור, שנאמר: עד עצם היום הזה". וברש"י על המשנה: "א"ר יהודה — לתנא דמתני' וכי רבן יוחנן התקין: והלא מן התורה אסור — שנאמר עד עצם ובזמן שאין בית המקדש קיים משתעי קרא כדמוקי בגמ'". וכן עולה מסוגיית הגמרא שם. ובסיום הסוגיא שם: "ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסר, קסברי: חדש בחוצה לארץ דאורייתא, ורבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר, וכי תקין ליום הנף, לספיקא לא תקין. אמר רבינא, אמרה לי אם: אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשבסר נגהי תמניסר, דסבר לה כר' יהודה, וחייש לספיקא". בסוכה (מא ע"ב) מפרש שבזמן שיש הקרבת עומר העומר מתיר אכילת תבואה חדשה ובזמן שאין עומר יום הינף כולו אסור. ורבן יוחנן בן זכאי שתיקן שבזמן שאין בית יום הינף כולו אסור בשיטת ר' יהודה אמרה שאמר מן התורה אסור דכתיב עד עצם היום הזה, ורבן יוחנן בן זכאי דרש והתקין. וכ"פ הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"י ה"ב), טור (יו"ד סי' רצג).

3. סתם משנה בערלה (פ"ג מ"ט): "החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים". וכן פסקו, עפ"י מסקנת הסוגיא בקידושין (לעיל הערה 1). וכן נאמר בירושלמי (קידושין פ"א ה"ח) בדעת ר' אליעזר: "חוץ מן הערלה ומן הכלאים ר' אליעזר אומר אף החדש. מה טעמא דרבי אליעזר בכל מושבותיכם בין בארץ בין בחוצה לארץ". רי"ף (קידושין טו ע"א), רמב"ם (פה"מ קידושין פ"א מ"ט; הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ב וה"ד), תוס' (קידושין לח ע"ב ד"ה הערלה), ראבי"ה (פסחים סי' תקכז), רא"ש (קידושין פ"א סי' סב; הלכות קטנות הל' כלאים סי' א; שו"ת כלל ב סי' א) שכן סברו ר' ישמעאל ור' עקיבא, רבינו יונה (שערי תשובה ח"ג סי' קה), רמב"ן עה"ת (ויקרא פכ"ג פס' טו), ריטב"א קידושין (לז, א) עפ"י המשנה בערלה והסוגיא במנחות, כללי המצוות (לר"י ג'יקטיליא ארץ ד"ה המצות שהן), רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד), מרדכי (קידושין סי' תקא) מהרש"ל (יש"ש קידושין פ"א סי' עז), טור ושו"ע (יו"ד סי' רצג ס"ב), ביאור הלכה (סי' תפט ד"ה אף בזמן).

4. זו שיטת ת"ק בקידושין הסובר שאין מצות חדש נוהגת בחו"ל. ות"ק הוא ר' ישמעאל הלומד מבכל מושבותיכם שמצוה זו נוהגת רק אחר ירושה וישיבה. והוזכרה במנחות (ה ע"ב), וכן במנחות (סח ע"ב): "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, קסברי: חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן". וכך פסק האור זרוע (ח"א סי' שכח) שחדש בחו"ל מדרבנן וספק דרבנן לקולא. וראיתו מהמשנה (מנחות פג ע"ב): "כל קרבנות הצבור והיחיד באים מן הארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינם

הרחוקות מארץ ישראל אינו נוהג מדרבנן אף אם התבואה גדלה ברשות ישראל[5].

ד. לרוב הפוסקים איסור חדש חל אף על תבואות נכרים בחוץ לארץ[6]. ויש שחלקו שאינו נוהג בשל נכרים[7].

ה. לדעת הסוברים שיש איסור חדש בחו"ל מותר לקנות תבואה מן השוק בחו"ל[8]. אולם אם ברור שהתבואה לא השרישה אלא לאחר יום הינף הרי היא אסורה[9].

באים אלא מן החדש ומן הארץ". ואם חובתם בחו"ל מן התורה מדוע אין מביאים משם עומר ושתי הלחם כשאר קרבנות?!

כן נראה לפנ"י (קידושין, קונ' אחרון) מסוגיות הש"ס לאחר שהביא את שתי הדעות, ומביא שהמקילים הם: בעל הלכות גדולות, וספר התרומה ורבינו אביגדור הכהן ומהר"ם בעל מעיל צדק (מובאים גם בדרישה יו"ד סי' רצג ס"ק א) והאו"ז. אולם למעשה מחמיר מאחר והרי"ף הרמב"ם והרא"ש סברו שחדש בחו"ל מן התורה.

5. כך סובר בעל ספר התרומה, כמובא בשו"ת הרא"ש (כלל סי' א) וטעמו שדין חדש כדין מעשרות שלא גזרו אלא בחו"ל הסמוכה לא"י. הרא"ש עצמו תמה עליו מאד שבתבואת ישראל לא שייך להקל שהרי הוא אסור בכל מקום מן התורה.

6. כן פשטות לשון הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ב וה"ד). אמנם הרדב"ז (שם ה"ב) תמה על כך שהרמב"ם לא הזכיר זאת במפורש, וכ"כ: הרא"ש (תשובות כלל ב סי' א), סמ"ק (מצ' ריז). וכ"כ תוס' (קידושין לז ע"א ד"ה כל מצוה): "ובירושלמי נמי משמע דחדש נוהג אף בשל עובדי כוכבים דפריך עלה דמתני' דקתני אף החדש אמאי לא תני חלה ומשני לפי שאינה בשל עובדי כוכבים משמע דחדש דקתני במתניתין נוהג בשל עובדי כוכבים". וכן הביאו ראיה זו הראבי"ה (פסחים סי' תקכז), מרדכי (קידושין סי' תקא).

7. כך כתב הב"ח (יו"ד סי' רצג) והאריך בכך בתשובותיו (סי' מח ומט) וכתב שלאיסור חדש בתבואת נכרים אין מקור בש"ס, ומבאר את כל המקורות עפ"י דבריו. והט"ז (יו"ד סי' רצג ס"ק ב) והגר"א (יו"ד סי' רצג ס"ק ב) השיגו עליו. וכך לומד הפנ"י (קידושין, קונ' אחרון) שלשיטת המקילים שאיסור חדש בחו"ל מדרבנן הוא אינו חל על נכרים ומותר לקנות מהם תבואה שהיא ודאי חדשה.

8. כ"כ תוס' (קידושין לז ע"א ד"ה כל מצוה) להסתמך על רוב, וכ"כ ראבי"ה (פסחים סי' תקכז). והטור (יו"ד סי' רצג) בשם הרא"ש כתב שסתם תבואה בחו"ל מותרת לאחר הפסח מכח ספק ספיקא, ספק אם היא משנה שעברה ואם היא משנה זו ספק אם נשרשה קודם העומר. וכ"כ הראבי"ה שם. (אולם הפנ"י כתב שאין להסתמך על ספק ספיקא). ובהגה"מ (הל' מאכ"א פ"י אות ג) התיר על סמך תבואה הבאה מארצות אחרות. האו"ז (ח"א סי' שכח) התיר כיון שחדש בחו"ל מדרבנן וספק דרבנן לקולא. אולם לישראל הזורעים בעצמם אחר הפסח אסור מדרבנן. המג"א (סי' תפט ס"ק יז) כתב שהעולם נהגו עפ"י בעל התרומה (לעיל הע' 5) והאו"ז ש"חדש" בחו"ל דרבנן, ובעל נפש יחמיר על עצמו.

9. כתב הגה"מ (הל' מאכ"א פ"י אות ג) שמורו היה מחמיר בשעורים משום שנזרעים אחר הפסח, והתיר קנית שעורים בין פסח לזמן קציר החדש (האסור). וכן הרא"ש (כלל ב סי' א) נוטה להחמיר בידוע שנשרשו אחר הפסח. ובתרוה"ד (סי' קצא) שבשנים שהשלג והכפור היה עד הפסח על החרדים להחמיר שלא לשתות שיכר שכן הוא ודאי מן החדש, אבל לא יורו לאסור שמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין מכיון שרוב שתייתם היא שיכר. אולם במקומות שרוב שתייתם יין ואינם צריכים שיכר ואין אלא ספק אחד שמא הם משנה שעברה יש למחות בהמון שלא לשתות מהשיכר. והביאו בדרכי משה (סי' רצג אות א). ומג"א (סי' תפט ס"ק יז) כתב בשם השל"ה שבפולין

ו. בזמן הזה שאין הקרבת העומר, התבואה החדשה אסורה כל יום ששה עשר בניסן ומותרת אור לשבעה עשר[10]. ובחו"ל שנוהגים שני ימים אסורים כל יום שבעה עשר בניסן[11] ומותרים אור לשמונה עשר[12].

אסור לאכול מצד איסור "חדש" שעורה, שבולת שועל וכוסמין. אבל חטה ושיפון נזרעים בחשוון ומותרים. במשנ"ב (סי' תפ"ט ס"ק מה) הביא כמה טעמים דחוקים שנכנסו האחרונים ללמד זכות על ישראל שאינם נזהרים באיסור "חדש" וסיים שבעל נפש יחמיר, וכ"כ שם בביאור הלכה (ד"ה אף בזמן).

10. ר"ה (ל), סוכה (מא), מנחות (סח), ירושלמי חלה (פ"א ה"א), ירושלמי ר"ה (פ"ד מ"ג), ירושלמי סוכה (פ"ג מי"א), ספרא אמור (פרשה י; פרשה יב פרק טז), רי"ף (ר"ה ח ע"ב; סוכה יט ע"ב), ראב"ן (ראש השנה), רי"ץ גיאת (הל' חדש וספירת העומר עמ' שלט), רמב"ם (הל' מאכ"א פ"י ה"ב), יראים (סי' עח), רא"ש (ר"ה פ"ד סי' א; סוכה פ"ג סי' כט), סמ"ק (מצ' ריז), הגה"מ מאכ"א פ"י אות ב), טור (יו"ד סי' רצג), שו"ע (או"ח סי' תפט ס"י; יו"ד סי' רצג ס"א). משנ"ב (סי' תפט ס"ק מט).

11. עי' לעיל הערה 2 וכן פסקו הטור (יו"ד סי' רצג) והשו"ע (או"ח סי' תפט ס"י; יו"ד סי' רצג ס"א).

12. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: כמדומני שהשו"ע לא הביא איסור קצירה לפני העומר. ולענ"ד טעמא רבא איכא, כי אין איסור קצירה לפני העומר, אלא מצוה של העומר להיות ראשית קצירכם, וממילא בזמן דליכא עומר לא שייך זה. ואמנם (לדעת רוב הפוסקים) תקנו לנו מדרבנן ספירת העמר בזה"ז, ולדעה א' בגמרא (שלא נתקבלה להלכה) אסור יום הנף מדרבנן משום שמהרה יבנה המקדש, מ"מ איסור קצירה מדרבנן משום מהרה יבנה המקדש לא מצינו.

תשובת המחבר: עי' להלן סעיף ה בו הבאנו דעות האחרונים האם חיוב ראשית קצירכם בימינו הוא מן התורה או מדרבנן או שכלל אינו נוהג כשיטת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א. ויש להעיר שהשו"ע מיעט בכלל בהבאת מצוות הקשורות לקרקע כמו לקט שכחה ופאה. וכן מצוות התלויות בארץ.

והשפת אמת (מנחות ע ע"א) חשש לשמא יבנה בהמ"ק לגבי איסור קצירה קודם העומר. ונלענ"ד שאפילו לא נחוש לכך הרי אסור לגדוש קודם העומר שמא יבוא לאוכלו וע"כ מן הראוי לחוש לכך אף לגבי קצירה. והשאג"א (החדשות הל' חדש סי' ח) תלה זאת אם בטלה קדושת א"י, ואי קדשה לעת"ל אסור אף עתה.

סימן לט

איסור קצירה קודם העומר

א. אסור לקצור מחמשת מיני דגן לפני העומר[1]. ופרשוה לפני קציר העומר. ויש שגרסו שאסור לקצור לפני הפסח[2]. עפ"י הגירסה הראשונה, יש הסוברים שאם מטעם כלשהו הוכרחו לקצור את קציר העומר לפני ט"ז בניסן, הותרו גם שאר מקומות לקצור עוד לפני ט"ז בניסן[3].

ב. איסור קצירה קודם הבאת העומר הוא איסור עשה[4], ולכן הקוצר אינו לוקה והקציר כשר[5].

ג. כל תבואה שלא השרישה קודם הקרבת העומר[6] אסור לקוצרה עד שיתירנה קציר העומר בשנה הבאה[7]. ויש חולקים שהתאריך הקובע להשרשה הוא קצירת

1. במס' חלה (פ"א מ"א) נאמר: "חמשה דברים חייבים בחלה החטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל ושיפון... ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר", משנה זו נשנית אף במסכת מנחות (פ"י מ"ז). מפורטים בה שני איסורים אכילת חדש לפני העומר וקצירת תבואה חדשה לפני העומר. וכן במנחות (ע ע"א), רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג), כפתור ופרח (פ' נה). וכתב הרמב"ם בפה"מ (חלה שם) וכן כתבו מהר"י קורקוס (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג) ומנחת חינוך (מצ' שב אות ז) שדין זה נלמד מן האמור: "ראשית קצירכם – שתהא תחלה לכל הנקצרים". הכסף משנה (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג-טז) הקשה שמן הש"ס עולה שאסור לקצור קודם הבאת העומר ולא קודם קצירתו. ותמהו האחרונים (לחם משנה, ברכת הזבח מנחות סז ע"א ו-ע ע"ב, תויו"ט חלה פ"א מ"א, מנ"ח מצ' שב אות ז) על דבריו שדוקא אכילה מן התבואה החדשה תלויה בהבאת העומר, אבל לא איסור הקצירה. ולפי תוס' (מנחות ע ע"כ ד"ה מאי) מחלוקת האמוראים בגמ' בין ר' יונה לר' יוסי בר זבדא היא בשאלה האם מותרת קצירה עם קצירת העומר או עם הבאתו.
2. הר"ש ורע"ב גרסו במשנה בחלה ובמנחות: "ואסורים בחדש לפני העומר ומלקצור לפני הפסח" וכן גרס הגר"א (שנו"א חלה שם). לכאורה אין נ"מ בין הגירסאות שכן ביום הראשון של פסח אסור לקצור והותר רק לאחריו בזמן קצירת העומר (רבינו גרשום מנחות ע ע"ב), רש"י (מנחות שם ד"ה ומלקצור), גר"א (שם). ועי' בהערה הבאה שיש שכתבו נ"מ בין הגירסאות.
3. מנחת חינוך (מצוה שב אות ז) כיון שהמתיר הוא הקציר בפועל ולא זמן הקציר הרשום.
4. איסור זה הוא לאו הבא מכלל עשה — מנ"ח (מצ' שב אות ד), שו"ת שאג"א (חדשות סי' ח) ולכן אין לוקים עליו.
5. רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"א): "והקוצר קודם קצירת העומר אינו לוקה והקציר כשר". כפתור ופרח (פ' נה).
6. במנחות (ע ע"ב) נחלקו האמוראים עד מתי צריכה התבואה להשריש כדי שיתירה העומר, רבי יונה אמר קודם הבאת העומר ור' יוסי בר זבדא אמר קודם קצירת העומר (ויש הופכים את הגירסא). וכן בירושלמי (חלה פ"א ה"א). ופסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ד) כדעה הסוברת מהקרבת העומר.
7. המשך המשנה בחלה (פ"א ה"א) הוא: "ואם השרישו קודם לעומר העומר מתירן ואם לאו אסורין עד שיבוא העומר הבא". בניגוד לראש המשנה בה פורטו שני איסורים קצירה ואכילה, הרי בסיפא

העומר ולא הקרבתו[8] .

ד. נחלקו הראשונים האם איסור קצירה נוהג בחו"ל[9], יש אומרים שנוהג אף בחו"ל[10], ויש אומרים שאינו נוהג אלא בארץ ישראל[11]. בזמן הזה, יש אומרים שמותר לקצור בחו"ל לפני קצירת העומר[12].

ה. בזמן הזה, שאין בימ"ק קיים ואין קצירת והבאת העומר, יש אומרים שאיסור קצירה בתוקפו והאיסור הוא מהתורה וכן חלים כל איסורי דרבנן[13] השייכים בו, ויש שכתבו שהאיסור בזה"ז מדרבנן[14], ויש שהסתפקו בכך[15], ויש שהתירו בימינו כל קצירה לפני העומר[16] בכל מקום בא"י ובחו"ל.

ו. לדעת רוב הראשונים והאחרונים האוסרים קצירה בזמן הזה קודם העומר, מותר לקצור ממוצאי ט"ו בניסן[17] כשעה אחת לאחר צאת הכוכבים[18], ויש אומרים שמותר לקצור רק לאחר הארת המזרח ביום הנפת העומר[19]. ויש מתירים לקצור

לא פורט לגבי מה האיסור. הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ד) פסק שהוא נאמר לגבי שני האיסורים: קצירה (בהל' זו) ואכילה (כמובא בהלכה הבאה).

8. ר"ע מברטנורה (מנחות פ"י מ"ז).

9. דין זה אינו תלוי באיסור "חדש", אלא תלוי בהלכה הקובעת שמקום הראוי להבאת עומר אסור בקצירה קודם העומר, ומקום שאינו ראוי להבאת עומר מותר בקצירה (מנחות עא ע"א). ולכן לפי ר' יוסי ב"ר יהודה שמותר להביא מנחת העומר מחו"ל ממילא איסור קצירה חל אף בחו"ל.

10. ר"י בתשובה (שטמ"ק מנחות פד ע"א אות א) פסק כר' יוסי בר' יהודה, ואסר קצירה בחו"ל קודם העומר, ובמקום שחל איסור קצירה חל אף האיסור להגדיש לפני העומר. ור"י התיר להערים ולמכרו לנכרי עד אחרי הקציר ולהגדיש ולהכניסו לבית לפני הגשמים, משום הפסד.

11. רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג), ולשיטתו שעומר בא רק מא"י (עי' בהערות הקודמות). ור"מ (שטמ"ק מנחות פד ע"א אות א) פסק שאיסור הקצירה הוא רק בארץ ישראל משום שהיא מצוה התלויה בארץ ונוהגת רק בארץ ישראל, ובאיסור חדש ישנו לימוד מיוחד מ"מושבותיכם" שנוהג גם בחו"ל.

12. יש שדייקו כך מהרמב"ם שכתב שאסור לקצור בא"י, משמע שבחו"ל מותר. וכן עפ"י שיטת הר"מ לעיל הערה 11. ויש שהתירו בחו"ל מצד הספק כמי לפסוק ומצד הפסד התבואות (שו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' תקסב).

13. רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג), שטמ"ק (מנחות פד ע"א בשם ר"י), שו"ת שאג"א (ח"ב, דין חדש סי' ח), תפא"י (חלה פ"א מ"א אות ה), שו"ת מלבושי יו"ט (ח"ב, חובת קרקע סי' יא).

14. שפת אמת (מנחות ע ע"א ד"ה במשנה).

15. תוס' אנ"ש (חלה פ"א מ"א), קרן אורה (מנחות עא ע"ב).

16. רש"ש (מנחות ע ע"א ד"ה במשנה).

17. במגילה (כ ע"ב) במשנה: "כל הלילה כשר לקצירת העומר". ובמנחות (עא ע"א) במשנה: "מצותו לקצור בלילה נקצר ביום כשר ודוחה את השבת". ובגמרא העמידו שהמשניות חולקות לפי שיטת רבי (שמכשיר קציר יום) ור"א בר' שמעון (שפוסל קציר יום), ופסק הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ז) כרבי שקציר יום כשר לעומר. ולפי"ז בזמננו מותר לקצור מעת שהיה ניתן לקצור את קציר העומר.

18. כן דייק הרש"ס (חלה פ"א ה"א הו"ד במלא"ש חלה פ"א מ"א).

19. כן דייק הרשב"א מרש"י (מנחות ע ע"ב) שמותר לקצור מהעת האחרונה המותרת לקציר העומר.

לפני העומר בזה"ז, משום הפסד, אבל לא לגדוש[20].

ז. מקום שאין ראוי להביא ממנו את העומר, אבל קציר העומר עתיד להתירו, כגון בית השלחים או עמקים, מותר לקצור שם לפני קציר העומר[21]. וכן מותר לקטוף ביד ולא בכלי אפילו ממקומות שמביאים משם את העומר[22].

ח. אף במקומות שמותר לקצור לפני העומר — אסור לעשות גדיש[23] לפני העומר[24]. ולא יעשה אותן כריכות[25] כדרך הקוצרין, אלא יניחם צבתים צבתים[26]. ומעת שהותר לקצור בכל מקום מותר לעשות גדיש[27].

ט. היו מקומות שהיו קוצרין וגודשין לפני קצירת העומר ולא מיחו בידם חכמים[28].

י. יש אומרים שממקומות המותרים בקציר או ע"י קיטוף מותר היה למכור קמח וקלי בירושלים מיד עם הנפת העומר אע"פ שודאי נקצר ונטחן לפני הקרבת העומר[29], וי"א שעשו שלא ברצון חכמים[30]. ולשתי

תוס' (מנחות ע ע"ב ד"ה מאי), כסף משנה (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג-טז, עי' לעיל הערה 1) שו"ת שאג"א (חדשות סי' ח).

20. תוס' אנשי שם (חלה פ"א מ"א).

21. ספרא (אמור פר' י), מנחות (פ"י מ"ח), רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג), כפתור ופרח (פ' נה).

22. מנחות (סח ע"א), רש"ס (הו"ד במלאכת שלמה פ"י מ"ה). והרמב"ם השמיט הלכה זו.

23. הרמב"ם בפה"מ (מנחות פ"י מ"ח) פרש שהגדיש הוא תבואה אחר דישה וזריה והוא כרי בלשון חכמים, וראב"ע (שמות כב, ה) ומצודת ציון (שופטים טו, ה; איוב כא, לג) פרשו שהיא ערימת אלומות. ולשון המשנה (פ"ה מ"ז) "המעמר לגדיש", וכן "החוטט בגדיש" (סוכה פ"א מ"ח) משמע שלא כרמב"ם.

24. מנחות (פ"י מ"ח), פסחים (נו ע"א), כפתור ופרח (פר' נה). האיסור להגדיש הוא מדרבנן, וטעם הגזרה כתבו הראשונים (רש"י מנחות עא ע"א ד"ה לפני העומר; תוס' מנחות סח ע"א ד"ה קוצרים; שטמ"ק מנחות עא ע"א אות ב; מאירי פסחים יא ע"א, נה ע"ב) מחשש שיבוא לאכול מן התבואה קודם הנפת העומר. ובשו"ת שאג"א (חדשות סי' ד ו-ח) כתב שאיסור הגדיש כדי שלא יחשדוהו שקצר באיסור מן החדש.

25. יש מפרשים כריכות – אלומות גדולות וצבתים אלומות קטנות (פה"מ לרמב"ם — מנחות פ"י מ"ט, רע"ב — מנחות פ"י מ"ט בפירוש השני), ויש מפרשים צבתים – שאינם קשורים וכריכות אלומות קשורות (רע"ב שם בפירוש ראשון).

26. מנחות (פ"י מ"ט), רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ו).

27. כ"נ מלשון הפוסקים. אולם מתוס' אנשי שם (חלה פ"א מ"א) משמע שמותר לגדוש רק מעת שמותר לאכול, ובזה"ז כל יום הינף אסור באכילה.

28. פסחים (פ"ד מ"ח, נה ע"ב): "ששה דברים עשו אנשי יריחו על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם ואלו הן שלא מיחו בידם... וקוצרין וגודשין לפני העומר ולא מיחו בידם".

29. דעת ר' יהודה (מנחות פ"י מ"ה) וכן פסקו רמב"ם (פה"מ שם), רע"ב (פה"מ שם), מלאכת שלמה (פה"מ שם), שאג"א (החדשות הל' חדש סי' ד).

30. דעת ר' מאיר (מנחות פ"י מ"ה), וכן פסקו ס' יראים (סי' עח) תפא"י (מנחות פ"י מ"ה).

הדעות נראה שלא הותר להגדיש[31].

יא. בימינו שמכונת הקציר עושה את כל הפעולות מקציר עד למצב של גרעינים ללא קליפות נראה שאסור לקצור אף במקומות שאינם ראויים לקציר העומר מצד איסור גדיש. אולם י"א שבימינו אין אפשרות אחרת ומחמת הפסד הותר אף להגדיש לפני העומר[32]. ונראה שלכו"ע אין לטחון לפני העומר[33].

יב. מותר לקצור לפני העומר לשחת[34], ומותר לקצור תבואה שלא הביאה שליש בשולה[35] כדי להאכיל לבהמה[36]. י"א שהשליש האמור הוא השליש הראשון של הבשלת התבואה[37] (הקרוי בתבואה "הבשלת חלב"[38]), וי"א שהוא השליש האחרון של הבשלת התבואה[39] המכונה "הבשלת דונג"[40] .

יג. י"א שאם התחיל לקצור לפני הבאת שליש מותר לקצור אף לאחריו[41], וי"א שבכל מקרה אסור לקצור לאחר הבאת שליש[42].

יד. קוצרין לפני העומר מפני הנטיעות שלא תיפסדנה[43], וקוצרין לפני העומר כדי לפנות מקום לבית האבל או לבית המדרש, שנאמר קצירכם ולא קציר מצוה[44].

טו. האחרונים בדורנו התירו קציר מוקדם של תבואה לפני הפסח כפסי אש, לפני קציר כל השדה – רק קודם הבאת שליש[45].

31. כן נראה משתיקת המפרשים והראשונים שטחינה וכד' הן אחרי הגדיש, אלא שגדיש הוא בכמות גדולה והותר (לפי דעת ר' יהודה) בקמח וקלי בכמות קטנה, ולשם עולי רגלים (תוס' מנחות סח ע"א ד"ה אבל לא גודשין), ולעטר את שווקי ירושלים (מנחות עא ע"ב אות א).
32. הרב שלמה רונפלד (תחומין ז עמ' 100), הרב שמואל דוד (אמונת עתיך חוב' 41).
33. מכיון שאיסור גדיש הוא מחשש שמא יבוא לאוכלו, ולכן אע"פ שהתירו לקוצרו ולהגדישו מחמת הפסד לא הותר לטוחנו שמא יאפה ויבוא לאוכלו.
34. ספרא (אמור פר' י), מנחות (פ"י מ"ט) ומהגמרא וכ"כ תויו"ט (מנחות שם). מתבאר שקצירה לשחת אינה נחשבת לקצירה וע"כ מותר לכתחילה לזרוע בקיץ אחר הבאת העומר על מנת להאכיל לבהמה.
35. מנחות (פ"י מ"ט), רמב"ם (פה"מ מנחות פ"י מ"ט).
36. מנחות (פ"י מ"ט), רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ו).
37. רש"י (ר"ה יב ע"ב ד"ה והזיתים, פסחים כג ע"א ד"ה קוצר), רש"ש (מנחות עא ע"א).
38. שו"ת באהלה של תורה (ח"ד סי' לג).
39. רמב"ם (מנחות פ"י מ"ח), רע"ב (מנחות פ"ח מ"ח).
40. שו"ת באהלה של תורה (ח"ד סי' לג).
41. דעת ר' יהודה במשנה במנחות, כ"פ רע"ב (מנחות פ"י מ"ט).
42. כן משמע מהרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ו) אשר השמיט דברי ר' יהודה בענין קצירה לאחר הבאת שליש אם התחיל לפני כן.
43. מנחות (פ"י מ"ט), רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ו), ורע"ב (מנחות פ"י מ"ט) כתב פירוש אחד משום שהתבואה מזיקה לנטיעות ופירוש שני משום כלאים, ולראב"ד (השגות, הל' כלאים פ"א ה"ו) אסור לזרוע אף שאר אילנות חוץ מגפן עם זרעים במפולת יד.
44. מנחות (פ"י מ"ט), פה"מ לרמב"ם (מנחות פ"ח מ"ט), רמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ו).
45. הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ח"א סי' לד).

טז. מותר לקטוף לצורך בהמה אף אחר הבאת שליש[46]. והאחרונים בדורנו התירו קציר תבואה לפני הפסח לצורך בהמה, ומלכתחילה עדיף לעשות זאת קודם הבאת שליש ואז מותר להמשיך ולקצור גם לאחר הבאת שליש[47].

יז. לא נתחייבו באיסור "חדש" אלא משנכנסו לארץ כנען שממערב לירדן[48].

סימן מ

פדיון פטר חמור ע"י אחרים

שאלה

יהודי ממקום סמוך השאיל אתון לגידול ולמשחק לילדי הישוב. האתון המליטה עייר. לא הצלחנו לברר האם הוא פטר חמור. האם חייבים לפדותו, האם הפדיון יכול להעשות ללא ידיעת בעלים, האם העייר הנפדה ע"י אדם אחר מכספו שייך לבעל העייר או לפודה, כמו"כ כיון שהוא ספק האם חייבים בפדיון?

תשובה

א. מצות פדיון פטר חמור היא מתנת כהונה, היינו בעל החמור פודה בשה את העייר הזכר הנולד מאתונו ונותן את השה לכהן. אם אין לו שה הוא יכול לתת כסף או שווה כסף לכהן בשווי ארבעה זוזים (עין יפה), או עין רעה שני זוזים (ובדורנו השווי של עין יפה הוא כששים שקל). פטר החמור אסור בהנאה לפני פדיונו. לפני הפדיון מברך אקב"ו על פדיון פטר חמור ושהחיינו[1] ומיד כשברך ופדה העייר יוצא לחולין, ואח"כ צריך לתת פדיונו לכהן (רמב"ם הל' ביכורים פי"ב, שו"ע יו"ד סי' שכא).

ב. הסוגיא במסכת בכורות (יא ע"א) אומרת: "אמר רב שיזבי אמר רב הונא: הפודה פטר חמור של חבירו — פדיונו פדוי. איבעיא להו: פדיונו לפודה, או דלמא פדיונו לבעלים? אליבא דר"ש לא תיבעי לך, כיון דאמר מותר בהנאה — ממונא דבעלים הוא, כי תיבעי אליבא דרבי יהודה, דאמר אסור בהנאה, להקדש מדמי ליה, ורחמנא אמר:

46. מאירי (פסחים כג ע"א).
47. הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ח"א סי' לג).
48. ספרא (אמור פר' י).

1. כן כתבו היראים (סי' קמא), ס' הפרנס (סי' רצט), הסמ"ק (מצ' רמג). הטור (יו"ד סי' שכא) הביא את דעתם, וכתב שלפי הרא"ש אין מברכים. עפ"י הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ט) מברכים ואמנם בערוה"ש (יו"ד סי' שכא סט"ו) כתב שלא יברכו שהחיינו מפני שאין בכך שמחה, אולם לפי הרמב"ם טעם זה לא שייך. ועי' ביאור הגר"א (או"ח סי' כב) שנקט כרמב"ם. וכיון שבא"י התקבלה דעת הרמב"ם והגר"א לגבי מילה שאב מברך בכל מילה שהחיינו, ה"ה לגבי פדיון פטר חמור.
הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: מילה היא ששון, משא"כ פפ"ח. (תשובת המחבר להלן).

ונתן הכסף וקם לו, או דלמא, כיון דקני להו בביני וביני, לא דמי להקדש? אר"נ, ת"ש: הגונב פטר חמור של חבירו — משלם תשלומי כפל לבעלים, ואע"פ שאין לו עכשיו יש לו לאחר מכאן, מני? אילימא ר"ש — אמאי אין לו עכשיו? אלא פשיטא רבי יהודה, ואי ס"ד להקדש מדמינן ליה, וגונב מבית האיש אמר רחמנא, ולא מבית הקדש, ותו לא מידי".

היינו, הגמרא מביאה מרב הונא שאדם אחר יכול לפדות פטר חמור ואי"צ שדוקא בעל העייר יפדה את חמורו. כמו"כ הגמרא דנה של מי העייר של הפודה או של בעליו הראשון ומסיקה שאף לר' יהודה שהעייר אסור בהנאה, בכ"ז הוא ממון בעליו, והפודה הניח מעותיו על קרן הצבי (רש"י). **ולכן השה או הפדיון הולך לכהן והעייר נשאר אצל בעליו. ואין דינו כפודה הקדש שההקדש יוצא לחולין לפודה.**

והרא"ש (בכורות פ"א סי' יג) **פסק:** "אמר רב הונא הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי. איבעיא להו פדיונו פדוי לפודה או דלמא פדיונו פדוי לבעלים. ופשטינן פדיונו פדוי לבעלים. וכן הלכתא". **וכ"פ האור זרוע** (ח"א הל' בכורות סי' תפד). **והרמב"ם** (הל' ביכורים פי"ב הי"ג).

ג. תוס' על אתר כתבו: "הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי — לא דמי לתורם משלו על חבירו דאיבעיא לן פרק אין בין המודר (נדרים דף לו:) אם צריך דעת דהתם כתיב גם אתם לרבות שלוחכם ובענין מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם אבל הכא לא כתיב בעלים".

מלשון תוס' משמע שפדיון פטר חמור אינו מצוה של בעלים דוקא ולכן מי שקפץ וזכה בה – זכה במצוה, אע"פ שהעייר והשה אינם שלו גם לאחר הפדיון (כמבואר למעלה). **כמו"כ נראה שאפילו הבעלים מוחים בו שהם חפצים במצוה, בכ"ז הפ"ח פדוי. ולגבי אם חייב לבעלי הפטר חמור עשרה זהובים כדין חוטף מצוה מחברו** (שו"ע חו"מ סי' שפב) **עי' במחנה אפרים** (הל' שלוחין ושותפין סי' כה) **שהסתפק בכך. ונראה שטובת ההנאה למי מהכהנים לתת את השה – היא של הפודה. ואם בא אדם מן השוק וערף את הפ"ח נראה שחייב לבעליו את נזקו** (כגונב פ"ח של חברו) **ואולי נחשב כמפקיע את מצות הבעלים ומזיק מתנות כהונה.**

בפי' מהרי"ט אלגזי להל' בכורות (פ"א סי' ז, והביאו המנ"ח מצ' כב אות יב) **דן באריכות מה הדין אם פדאו שלא מדעת בעלים האם פדיונו פדוי או שצריך דעת בעלים וכל הפודה פודה בשליחות או בזכיה מטעם שליחות לבעלים. ולדעת המהרי"ט אלגזי תוס' בבכורות סברו שפדיון פטר חמור הוא מטעם שליחות ולכן אם הבעלים עמדו ומיחו לאחר הפדיון אינו פדוי, והמצוה היא מצוותו.**

אולם החתם סופר (נדרים לו ע"ב) **סבר שאף התוס' בבכורות סברו שאי"צ שליחות. ז"ל:** "טובת הנאה של מי, מבואר בתוס' ב"ק (ס"ח ע"ב) ד"ה הוא דאמר וכו' דאי בעי' דעתו של בעה"ב אין ספק שטובת הנאה של בעה"ב, וא"כ הכא באת"ל לא בעי' דעת קא בעי ליה, וכן פסק הרמב"ם ולזה נתכוון הכ"מ, וביאר דבריו בב"י בטי"ד, ועיין תוס' בכורות (יא ע"א) נ"ל כוונתם דכיון דלא כתיב פטר חמורך כדכתיב בכור בנך ושורך וצאנך, עם כל ישראל דיבר קרא ולא עם בעליו של פטר חמור **וממילא אין צריך שליחות**, וכ"כ מע"מ שם בבכורות ע"ש, והמשנה למלך רפ"ד מה'

תרומות האריך בזה ע"ש והנלע"ד כתבתי".

לעומת זאת מדברי תוספות (ב"ק סח ע"ב) **שכתב:** "ומיהו קשה דבפ"ק דבכורות (דף יא. ושם ד"ה הפודה) משמע דהפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי ואפילו שלא מדעתו מדבעי ליה פדיונו פדוי לפודה או דלמא פדיונו פדוי לבעלים ואי מדעת בעלים דומה היה דפדיונו פדוי לבעלים ויש לומר דפטר חמור לא דמי לכרם רבעי דכיון דאסור בהנאה הוי כמו הקדש לענין זה שיכול כל אדם לפדותו ולא ממש הוי כהקדש דבהקדש פשיטא לן דפדיונו פדוי לפודה ובפטר חמור מסקינן דפדוי לבעלים". **מדברים אלו דייק המהרי"ט אלגזי שתוס' בב"ק סברו שפודה בלא שליחות ואין זו מצוה של בעלים.**

המהרי"ט אלגזי הביא מדברי הרמב"ן והריטב"א שסברו שהשאלה בתורם משלו על של חברו (נדרים לו ע"ב) **יכלה להיות נפשטת מסוגיית פטר חמור אלא שלא פשטוה משום שהיא מימרא ולא משנה או ברייתא, מזה משמע שדין פטר חמור כתרומה, ולכן הפודה הוא שליח הבעלים. והביא ששיטת המחנה אפרים** (הל' זכיה ומתנה סי' ז והל' שליחות סי' כה) **שלגבי פ"ח אי"צ בשליחות כלל.**

אחת הנ"מ בין השיטות היא אם גוי פדה חמורו של ישראל, לפי השיטה שאי"צ בשליחות – הפ"ח פדוי. אולם לפי השיטה המצריכה שליחות, כיון שלנכרי אין שליחות אינו פדוי. וכן לפי דברינו שמברכים שהחיינו על פדיון אם מקיים את המצוה מצד שליחות אינו יכול לברך שהחיינו, אולם אם הוא מקיים את מצות עצמו ולא בשליחות מברך שהחיינו.

ד. כדוגמת פ"ח נחלקו הפוסקים אף בפדיון הבן, ראשית, האם מועילה שליחות.

הרמ"א (יו"ד סי' שה ס"י) **הביא תשובת הריב"ש שהאב לא יכול לפדות ע"י שליח ותמהו מאד על דבריו, מה גם ששיטה זו מופיעה בדברי השואל ולא בדברי הריב"ש עצמו. ולאחר שנדחו דברי הרמ"א דנו אם מאיזה טעם לא נפדה הבן, על מי מוטל פדיונו, האם יש צורך בשליחות, ואם יש צורך האם זו זכות לבן שיפדוהו בקטנותו.**

בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רמב) **דן בכך ומסיק:** "והשתא איכא לספוקי בפדיון הבן אי ס"ל ג"כ דלא בענין שליחות דאיתקוש זו לזו בכור אדם לבכור בהמה, או דילמא בבכור אדם חשוב כאילו כתיב בעלים דבכור בניך כתיב, ומסיק דבכור אדם א"צ שליחות בפדיונו כמו גבי עבד כנעני דיוצא בכסף אמרינן קדושין (דף כג) קבלת רבו גרמה לו, ה"נ בפדיון הבן קבלת הכהן שמקבל הכסף הרי הוא מקנה מאליו. וכשיטת המחנ"א מבואר גם בביאור הגר"א (יור"ד סימן שה או"ק יז) על מה שכתב הרמ"א (סוף ס"ק י) ואין האב יכול לפדות ע"י שליח, כתב בביאור הגר"א וכ"ז תמוה דלא מיבעיא על ידי שלוחו דשלוחו של אדם כמותו אלא דאף אחר יכול לפדות אפילו בלא דעתו של אב, דלא עדיף ממעשר שני שאחר יכול לפדות (פ"ד דמעשר שני) וכן נט"ר שם בפ"ה וכן הקדש וכ"ש כאן שאינו אלא חוב בעלמא שהרי הכהן גובה ממשועבדים כמש"כ (בכורות מ"ח) וכי הפורע חובו של אחר אינו נפטר הלוה, אלא דלכתחילה יותר מצוה באב, עכ"ל. מפשטות דבריו נראה דשיטתו דפדיון א"צ דוקא האב אלא כל הרוצה לפדות בנו של חבירו במעות שלו פדיונו פדוי דמדמי לה לפדיון הקדש ומע"ש... עכ"פ נמצינו למדין דהביאור הגר"א והמחנ"א שניהם דבר אחד אמרו **דפדיון הבן אין צריך לא שליחות ולא**

זכייה דגם אחר יכול לפדותו שלא ברצון האב כמו פדיון הקדש דיד כל אדם שוה בזה לפדותו, ולפי שיטתם במת האב או שאינו רוצה לפדותו יש כח ביד כל מי שרוצה לפדותו משלו, ופדיונו פדוי". ונראה שה"ה בפטר חמור מעיקר הדין זו מצות בעליו, אולם אם פדה אחר הוא פדוי כפסק הגר"א והמחנ"א לגבי פדיון הבן. ועי"ע בשו"ת עונג יו"ט (סי' קד), שו"ת מלמד להועיל (ח"ב (יו"ד) סי' צז) ובשו"ת יביע אומר (ח"ח — יו"ד סימן לא אות ד).

ה. לגבי ספיקות דעת הרמב"ם (הל' ביכורים פי"ב הי"ט והכ"א) שבספק פודה אבל השה לעצמו משום שהמוציא מחברו עליו הראיה, וא"כ ה"ה במקרה שלא הצליחו לברר אם הוא חייב בפדיון צריך לפדותו מחמת האיסור שהרי הוא אסור בהנאה מספק, אולם פדיונו לבעלים. ובמקרה שפודה מספק אינו מברך.

ו. ונשאלתי על מי שפדה בשה, ולאחר שחיטת השה נמצא שהוא טריפה וסבר השואל לומר שאינו פדוי שהרי לכתחילה אסור לפדות בשה טריפה כאמור בבכורות (יב ע"א) במשנה. ולי היה נראה שבדיעבד הוא ודאי פדוי, ושוב מצאתי כדברי בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קיח) שמסיק שבדיעבד ודאי פדוי ורק צריך להשלים לכהן את דמי שוויו של פטר חמור, ובש"כ[2].

מסקנה

עייר שחייב בפדיון פטר חמור ניתן לפדותו ללא ידיעת בעליו והעייר חוזר לבעליו והפדיון עובר לכהן. ואם הוא ודאי פ"ח מברך עליו הפודה עם פדיונו על פדיון פ"ח ושהחיינו[3] (אם הוא בעל החמור ששהחיינו שליח אינו מברך), וטובת הנאה

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים**: צ"ב מאי טעמא.
תשובת המחבר: מסברא כיון שפודה לא בשוויו — פדוי, הרי אף לשה טריפה יש שווי ומדוע שלא יהא פדוי?

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים**: צ"ע דהא אף הנאת העייר אין לו.
תשובת המחבר: אאריך קצת בדיני ברכת שהחיינו. פסק הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ט): "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו"... וא"כ לפי הרמב"ם על מצוה שאינה תדירה מברך שהחיינו, ולא מצד שמחה שבה אלא מצד המצוה הבאה לידו. ובשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ז) פסק: "כשהאב עצמו מוהל את בנו, הוא מברך: שהחיינו. ואם המוהל הוא אחר, י"א שאין שם ברכת שהחיינו. ולהרמב"ם, לעולם האב מברך שהחיינו על כל מילה ומילה, וכן נהגו בכל מלכות ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה ומלכות מצרים. הגה: ובמדינות אלו נוהגין שלא לברך שהחיינו, אפילו כשהאב עצמו מל בנו, אם לא שמל בנו הבכור שחייב לפדותו מברך שהחיינו בשעת מילה ואינו מברך בשעת פדיון, אבל כשפטור מהפדיון אינו מברך שהחיינו (ע"פ מהרי"ל)". והש"ך (ס"ק יז) כתב שלא נהגו כלל שהחיינו במילה אלא בפדיון בלבד. ובהל' ציצית (סי' כב) פסק השו"ע: "קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים". וע"כ בתפילין לא יברך מפני שמברך על הקנין ולא על המצוה. ובביאור הגר"א (או"ח סי' כב) כתב: "קנה כו'. תוספתא פ' בתרא דברכות העושה ציצית לעצמו אומר ברוך שהגיענו אלא דשם תניא גם העושה תפלין לעצמו אומר ברוך שהגיענו וכ"כ הרמב"ם

שלו לתת את הפדיון לכל כהן שירצה. ואם הוא ספק פודהו אבל אין מברך עליו.

סימן מא

הגוזל או שנהנה ממתנות כהונה

א. הרמב"ם פסק בהלכות ביכורים (פ"ט הי"ד): "עבר ואכלן או הזיקן או מכרן אינו חייב לשלם, מפני שהוא ממון שאין לו תובע ידוע, והקונה אותם אע"פ שאינו רשאי ה"ז מותר לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות". **וכן פסק השו"ע** (יו"ד סי' סא סל"א).

האחרונים נטו לפרש את שיטת הרמב"ם והשו"ע לפי הסבר הר"ן בסוגית חולין,

פי"א מה' ברכות כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומגילה ונ"ח וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפלין ומזוזה ומעקה וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתו שהחיינו. **ובבא ראשונה** למד מסוכה ולולב ומגילה ונ"ח כמ"ש בפ"ד דסוכה ופ"ב דשבת ופ"ג דמגילה. **ובבא שניה** למד מתוספתא הנ"ל **ובבא שלישית** למד מפדיון הבן בסוף פסחים ואמר שהיא מזמן לזמן כמ"ש בס' פ"ג דעירובין. ותוס' חולקים על זה שכתבו בסוכה מ"ו א' ד"ה העושה דבעשיית ציצית ותפלין לא מברכין והוכיחו ממ"ש במנחות מ"ב דלעשות לא מברכין עלייהו מדלא חשיב להו ר' יוחנן ה"ה דשהחיינו ע"כ לא מברך מדלא חשיב וכן אמילה לא מברך מדלא חשיב בסוף פי"ט דשבת **ופליגי אבבות האחרונות הנ"ל** וכתבו **דלא תקינו אלא אמצות שיש עליהם שמחה** ע"ש וס"ל דסמי לתוספתא הנ"ל מקמי גמ' דידן. וע' בתוס' דמנחות מ"ב ב' ד"ה ואלו כו' ובתוספתא כו' והצעת דבריהם דתוספתא מסייע לגמ' דלא חשיב אלא שהחיינו ואלו לעשות לא וכמ"ש בסוכה שם בד"ה הקודם בד"ה העושה כו' דווקא כו' דסבר דאין מברך לעשות כו' ואע"ג דגם שהחיינו לא הוזכר בגמ' ובתוספתא אמר שמברך היינו משום כלים חדשים וכבר הוזכר בברכות וז"ש כתב רב שרירא גאון ר"ל דטעם התוספתא הוא כנ"ל וע' תוס' דסוכה הנ"ל כ' רב שרירא גאון כו' **רק בזה סותרין דברי תוס' אהדדי שבמנחות שם כ' ויודע היה ששאלו כו' ולא מחמת דלא חשיב לה א"כ נפל כל הבנין של תוס' דסוכה שהוכיחו דלא מברכין שהחיינו עלייהו** ולפי התוספתא גם בתפילין מברכין כמ"ש בתוספתא להדיא בין לפי' תוס' בין להרמב"ם אבל לפי' תוס' דסוכה לא מברכין עלייהו וכדעת בע"ה וש"ע כאן. וע' י"ד סי' רס"ה בטור וז"ל כתב הרמב"ם שאבי הבן מברך שהחיינו על כל מילה ובע"ה כ' שאין לו לברך וכ"כ ר"י והוא דברי תוס' ובע"ה הנ"ל ובש"ע שם כ' דברי הרמב"ם ובהג"ה כ' דברי תוס' ובע"ה אבל בהג"ה סי' כ"ח ס"ב כ' כדברי הרמב"ם **ודברי הרמב"ם הן עיקר** דהוכחת תוס' אין מוכרח כנ"ל וכ"ש לדחות מה שמפורש בתוספתא להדיא וכ"כ ב"י בי"ד סי' רס"ה בשם הרשב"א דמדינא יש לברך כמו בפדיון הבן רק מהלל קשה כמ"ש תוס' דסוכה שם וגם תירוצם אין מספיק דכ"ש בהלל דיש בו שמחה וצ"ל הטעם דהלל אינו מצוה בפ"ע כמ"ש בע"פ אפשר ישראל עושין פסחיהן ונוטלין לולביהן כו' וכן דעת הטור כאן כהרמב"ם שכ' לשון התוספתא אות באות"...

וכיון שאנו נוהגים כרמב"ם והגר"א במילה ומברכים שהחיינו בכל מילה נלענ"ד שכן ראוי לעשות גם במצות פ"ח, שבימינו היא ודאי מצוה נדירה ובאה מזמן לזמן גם למגדלי החמורים ואין הברכה משום שמחה.

ולהלן דעתו.

במסכת חולין (קל ע"ב): "גופא, אמר רב חסדא: המזיק מתנות כהונה או שאכלן — פטור מלשלם; מאי טעמא? איבעית אימא: דכתיב זה, ואיבעית אימא: משום דהו"ל ממון שאין לו תובעים".

מסביר הר"ן (על הרי"ף מד ע"ב): "אין לו בעלים שיוכלו לתבעו בדין שזה יכול לומר לכהן אחר אני נותן ולא לך. ותמהני א"כ מאי איריא מזיק אפילו אי איתנהו בעינייהו נמי אין להם תובעין. ומשמע לי דה"ק כיון דמתנות כהונה ממון שאין לו תובעין הוא נהי **דכי איתנהו בעינייהו מיחייב משום מצוה**, כי ליתנהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממון הלכך פטור לגמרי".

מתבאר שאין מצות נתינת מתנות אם אין מתנות או שהן הוזקו ונשתנו.

ממשיך הר"ן: "ואמרינן תו בגמרא ת"ש הרי שאנסו בית המלך את גרנו אם בחובו חייב לעשר כלומר אם לקחוהו בחובו, שהיה חייב לו דבר קצוב – חייב לעשר ממקום אחר וליתן לכהן מפני שהוא כמוכר, אלמא אנ"ג דלא פש ליה גביה מידי חייב וקשיא לרב חסדא, ומפרקינן: שאני התם דקא משתרשי, כלומר שהוא משתכר בו שהרי היה צריך לפרוע המעות ומשום הכי אנ"ג דממון שאין לו תובעין הוא חייב כשאר חייבי מעשר. ומהא שמעינן דאנ"ג דקי"ל כרב חסדא כל היכא דמשתרשי ליה כה"ג חייב".

וב. לכאורה, הנאה אינה תלויה אם המתנות קיימות או לאו. וכך שואל הר"ן על דעתו: "וכי תימא אכל מתנות כהונה נמי הא קא משתרשי ליה, תירצו בתוספות דאפשר שהיה מתענה".

היינו, תוס' תרצו שכל מקום שנהנה בפועל ממתנות כהונה, ולא יכול היה שלא ליהנות מהן, אע"פ שהן ממון שאין לו תובעים – חייב לשלם את דמיהן. ונראה שסברת תוס' היא שאמנם על ממון שאין לו תובע פרטי פטור אם אכל או הזיק, אבל אם נהנה הנאה מוכחת אינו יכול להיפטר בטענת חוסר תובעים. וטעם הדבר נראה שבהיזק נוצר לו חוב כלפי תובע, וכשאין תובע אשר לו נעשה הנזק אין למי לשלם. אולם בהנאה החוב נוצר מצד הנהנה ולכן אף שאין תובע מזוהה מוטלת עליו חובת התשלום.

ג. הר"ן חלק על התוס': "ואני אומר לא כי אלא אפילו לא היה אפשר להתענות פטור, דהא תנן בפרקין דבסמוך (קלה.) לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור משום דקנייה בשנוי והוה ליה כמזיק מתנות כהונה או שאכלן וכמו שאפרש עלה דההיא בס"ד והתם הא ודאי משתרשי ליה?!".

היינו, ראשית הגז שצבעה ולא נתנה לכהן ודאי נהנה ואעפ"כ פטור תשלום, ולתוס' כיון שנהנה חייב בתשלום.

ולכן מתרץ הר"ן: "אלא הכי תרצתא דמילתא **שכל שנתכוין ליקח מתנות כהונה לעצמו** ושינה אותן בצביעה או אכלן **שוב אינו משלם אע"ג דמשתרשי ליה שהרי הפקיע מצותו וחיוב ממון אין בהן**, אבל אנסו בית המלך את גרנו בחובו כיון שלא הפקיע הוא מצוותו ומשתרשי ליה, **עדיין מצוותו עליו דמה לי הן מה לי דמיהן** וזה ברור".

ד. יש שרצו להבין את הר"ן שהוא מחליף את הגדרת התוס' שהקובע העיקרי ביחס בין היזק להנאה היא ההנאה (אלא שאם יכל שלא ליהנות נפטר מתשלום), **ובא הר"ן והגדיר שהקובע הוא הרצון לגזול מתנות הכהונה. וא"כ אם אכל שלא בכוונה או**

אבדו המתנות חייב בתשלומים (ויש פנים לכך בשיטת הרדב"ז בהסבר הרמב"ם שתובא להלן). **אבל כוונת הר"ן היא שאם המתנות אינן בעולם לא משנה מה היתה כוונתו – פטור מתשלום משום שאין ממה לשלם, כדברי הר"ן לעיל:** "כי ליתנהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממון הלכך פטור לגמרי". **ורק אם המתנות גופן בעולם אם התכוין ליהנות מהן נפטר מתשלומים בגלל כוונת ההיזק, אולם אם נהנה מהמתנות ללא כל פעולה מצדו להפקיען מתחת ידו חייב בתשלומין דמה לי הן ומה לי דמיהן. היינו הר"ן דן דוקא אם המתנות קיימות והוא נהנה מהן, ולא עשה בהן כל מעשה אז חייב לשלמן כיון שנהנה, אבל אם אכלן – מה ישלם?**

כאמור, לפי שני ההסברים בר"ן אם המפריש מכר את המתנות התכוין ליהנות מהן ולכן נפטר מתשלום.

ה. עפ"י דברי הר"ן תרצו מהר"י קורקוס (את הרמב"ם) **וקצות החושן** (את השו"ע שהעתיק את דברי הרמב"ם). **כוונת הרמב"ם והשו"ע שפטור מתשלום המתנות על אף שמכרן ונהנה משוויין הוא שכיון שהתכוין לגוזלן נפטר מתשלומים אע"פ שנהנה במכירתן.**

מהר"י קורקוס (הל' ביכורים פ"ט הי"ד) **כתב:** "וי"ל דשאני ליה לרבינו בין מתכוין לגזול המתנות ולהפקיע מצוותן וחיובן להיכא שאין מתכוין לכך דהיכא שהוא מוכרן ודעתו להפקיע חיובן ומצותן וליטלם לעצמו בין ע"י אכילה בין במכירה הרי זה פטור שהרי הפקיע מצוותם וחיוב ממון אין כאן דהוי ממון שאין לו תובעין, והרי זה דומה ללבנו או צבעו ואמרי' גבי ראשית הגז שנפטר ממנו אע"ג דמשתרשי ליה לפי שקנה אותו בכך, אבל באנסו בית המלך לא נתכוון להפקיע מצוותו וליטלו לעצמו אלא שהמלך לקח הגורן בעל כרחו הילכך חייב לעשר ולא נפטר מהם ולא יצאו מרשות כהן והשתא אין אנו צריכין לטעם שכתבו בתוס' שהיה מתענה אלא אפי' בשלא היה אפשר לו להתענות מיירי, וחילוק זה כתבו הר"ן בפי' ההלכות, וזהו שהוסיף וכתב רבינו או מכרן אעפ"י שלא נזכר בדברי רב חסדא".

וכן בקצות החושן (חו"מ סי' קז ס"ק ו) **כתב:** "אבל בר"ן (שם מד, ב בדפי הרי"ף) כתב וז"ל, ואני אומר... ונראה דמהאי טעמא כתוב ביו"ד סימן ס"א (סעיף ל"א) המזיק מתנות כהונה או שאכלן או מכרן פטור, ומשמע דאפילו נטל דמים ומשתרשי ליה, אלא כיון **שמכרן** והפקיע מצותן [ו]חיוב ממון אין בהן כמ"ש הר"ן".

הנ"מ בין שתי ההבנות שהבאנו בדעת הר"ן הוא: מה הדין אם המתנות אבדו שלא מחמת מעשיו.

ו. על דברי השו"ע (יו"ד סי' שלג ס"ה) **שפסק:** "המפריש ראשית הגז ואבד חייב באחריותו עד שיתננו לכהן". **כתב רעק"א:** "ודוקא כשיש עוד בעין דאכתי מצי לקיים המצוה משא"כ בנאבד כולה דא"י ליתן רק דמיהם הוי ממון שאין לו תובעים ופטור כמו במזיק מתנות כהונה ע"ל (סי' ס"א) משנה למלך (פ"י ה"ח מהל' בכורים)". **הא קמן שאע"פ שלא עשה מעשה גזל כתב המל"מ, ובעקבותיו רעק"א בהתבסס על דעת הר"ן, שאם המתנות אינן בעולם פטור אף שלא התכוין לגוזלם.**

וכך הסביר זאת המל"מ (הל' ביכורים פ"י ה"ח): "שאני התם דהמצוה היא בדבר מיוחד **וכיון שנאבד אין כאן אלא חיוב דמים**, אבל הכא דאכתי מצי לקיים המצוה לא נפטר

מטעם ממון שאין לו תובעין".

ונראה שכן דעת מהר"י קורקוס והקצות שרק אם המתנות בעולם אז הגורם העקרי לפטור מתשלום הוא כוונת היזק, אבל אם אין המתנות בעולם פטור מתשלום.

ז. כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ה סי' קעד, אלף תקמ"ח): "שאלת ממני על לשון הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות בכורים וז"ל המפריש ראשית הגז ואבד חייב באחריותו עד שיתן לכהן ע"כ. והוא ז"ל כתב בראש הפרק אבל אם גזז הצמר וצבעו קודם שיתן נפטר מראשית הגז, ובפרק שלפני זה כתב עבר ואכלן או הזיקן או מכרן אינו חייב לשלם **וא"כ קשיא דכ"ש אם נאבד פטור מלשלם".**

היינו, דברי הרמב"ם לכאורה סותרים אלו לאלו שכן בראשית הגז פסק שחייב בתשלום אפילו אם אבדו, ואילו אם צבעו לפני שנתן נפטר (כראית הר"ן כנגד תי' תוס') **וכן לגבי מתנות כהונה זרוע לחיים וקיבה אם אכלן או מכרן או הזיקן פטור.**

ומשיב הרדב"ז: "תשובה תו איכא לאקשויי עליה מסוגיא דתלמודא דבשלמא הזיקן לא נהנה בהם, אבל אכלן הרי נהנה ואמרינן בגמרא פרק הזרוע עלה דהא דתניא אנסו בית המלך את גרנו אם בחובו חייב לעשר וכו' שאני התם דקא משתרשי ליה כלומר נהנה שנפטר מחובו משמע דכל היכא שהוא נהנה אינו נפטר ממצות נתינה ואפי' גבי אכלן נמי דחקו התוספות שלא נהנה שהיה מתענה אבל אם מכרן הרי המעות בידו והוא נהנה ואמאי פטור מנתינה. ותו קשה דמשמע דבין לוקח בין מוכר שניהם פטורים ובגמ' דחינן שאני התם דאיתנהו בעינייהו ומשמע דכל היכא דאיתנהו בעינייהו אפי' ברשות מוכר חייב ליתן. ותו קשה הך דצבעו דהא קא משתרשי ליה ובשלמא אם הרב ז"ל מפרש צבעו ראשון ראשון אשר היה כתוב בפירושי רש"י ז"ל והגיה אותו ניחא אבל הוא ז"ל מפרש שצבעו קודם שיתננו לכהן משמע אחר שהיו ה' גיזות צבעו ואמאי פטור הא משתרשי ליה. אלא כך הם הצענן של דברים דמתנות נגזלות או אין נגזלות הוי פלוגתא דאמוראי וקי"ל כמאן דאמר נגזלות ולפיכך הקונה אותם פטור שהראשון גזלן. והא דמשני תלמודא שאני התם דאיתנהו בעינייהו לרווחא דמלתא משני הכי לתרוצי אפי' למ"ד מתנות כהונה אינן נגזלות וכ"ת יתחייב המוכר שהרי הוא גזלן דמה נפשך אם מתנות כהונה נגזלות יתחייב המוכר ואם מתנות אין נגזלות יתחייב הקונה ואמאי פטרינן לתרוייהו. דעתו ז"ל דכל המתכוין להזיק מתנות כהונה פטור כרב חסדא דאמר המזיק מתנות כהונה פטור שכל שנתכוון ליקח מתנות כהונה לעצמו ושינה בהן כגון שאכלן או מכרן או שצבע הצמר וקנאו בשינוי שוב אינו משלם אע"ג דקא משתרשי ליה שהרי רצה להפקיע עצמו ממצוה זו ויכול להפקיע עצמו בכל אחד מן הדרכים האלו כיון שהוא ממון שאין לו תובעין אע"פ שעבר מ"מ שוב אין המצוה מוטלת עליו. אבל היכא שלא רצה להפקיע עצמו מן המצוה אלא שאנסו בית המלך את גרנו בחובו עדיין המצוה מוטלת עליו והשתא ניחא מה שכתב הרב ז"ל המפריש ראשית הגז ואבד חייב באחריותן כיון שהוא לא גילה בדעתו שרוצה להפקיע עצמו מן המצוה עדיין המצוה מוטלת עליו וחייב באחריותן. ואם אתה מקשה א"כ מצינו חוטא נשכר לרב חסדא נמי תיקשה דאמר אם הזיקן או אכלן פטור אלא דעיקר טעמא כיון שהוא ממון שאין לו תובעין המצוה נפקעה והממון אין לו תובעין אבל היכא

דהמצוה לא נפקעה חייב לקיים מצות נתינה. והא דמשני תלמודא עלה דהא דאנסו בית המלך את גרנו שאני התם דקא משתרשי ליה קושטא דמלתא משני דבהכי איירי ברייתא **אבל אין הכי נמי דאפי' היכא דלא משתרשי כיון שלא נתכוון להפקיע המצוה חייב** כי ההיא דכתב הרב ז"ל **דנאבד דחייב באחריותן עד שיתן לכהן**. כללא דמלתא בשתי הקדמות יתורצו דברי הרב ז"ל חדא דמתנות כהונה נגזלות. ותו דהיכא דמתכוין להפקיע עצמו מן המצוה פטור והיכא שאין מתכוין להפקיע עצמו חייב בין אם נהנה בין לא נהנה ודוק ותשכח".

הרדב"ז כתב במפורש שאבדו המתנות שלא בכוונתו עדיין חייב לשלמן וחלק על המל"מ ורעק"א שרק אם נשתיירו. ומקור מחלוקתם האם כוונת ההיזק בלבד קובעת (רדב"ז) או קיום המתנות בעולם, כונת היזק והנאה (ר"ן וסיעתו).

עולות למסקנה שלש שיטות עיקריות:

שיטת התוס' שאם נהנה ממתנות כהונה ולא יכל להיפטר מהנאתו חייב בתשלומים כיון שנהנה.

שיטת הרדב"ז שאם התכוין לגזול את המתנות בין אם נהנה ובין אם לאו נפטר מתשלומים, ואם לא התכוין לגזול אפילו המתנות אינן בעולם – חייב.

שיטת הר"ן, וכך נתפרשו הרמב"ם והשו"ע ע"י מהר"י קורקוס וקצות החושן, וכן שיטת המל"מ ורעק"א היא שאם המתנות אינן בעולם פטור מתשלומים. אם המתנות בעולם והתכוין לגוזלן פטור, אם המתנות בעולם ולא התכוין לגוזלן אם נהנה חייב ואם לא נהנה פטור.

סימן מב

הפרשת שותף על שלו

שאלה

שותף בשמן טבל הפריש תרומות ומעשרות מהשמן. ללא ידיעת שותפו, לאחר מכן טען השותף שתרומה גדולה ותרומת מעשר הפריש עבור שניהם, אבל את המעשרות הפריש רק על חלקו. השאלה היא האם לקבל דבריו ולכן השותף צריך להפריש את המעשרות על חלקו, או שאין מקבלים את דבריו וממילא המעשרות הופרשו על הכל.

תשובה

א. עוד לפני הכניסה לדיון נראה שחלק מדברי המפריש אינם סבירים. תרומת מעשר ניתנת בדר"כ רק לאחר הפרשת מעשר ראשון (אם כי ישנה אפשרות של הקדמתה) וא"כ כיצד הוא יכול לטעון שלא הפריש מעשר ראשון עבור חברו?! ויותר נראה שאם צריך לדון זה דוקא על מעשר שני או עני.

ב. יש לדון כאן בשאלת "דברים שבלב אינם דברים". בשאלה שלפנינו היה יכול לומר בפירוש שמתכוין רק לחלקו ולא אמר זאת בקול אלא טוען שהתכוין בלבו, וא"כ אין מדובר שדבריו סותרים את המכוון בלבו, אלא שדבריו משלימים ומפרשים את הנאמר בלבו.

ונראה שצריך לדמות זאת לשאלה

בשבועות (כו ע"ב): "גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין? ת"ל: לכל אשר יבטא האדם". **היינו אדם אשר לאחר שנדר או נשבע ברר את הדברים שאמר בפיו בשעת דבורו באמירה שכך חשב בלבו, האם דיבורו מקובל ללא הפירוש שאמר בלבו ולא הוציא מפיו או שהנדר חל על הדיבור בתוספת הבירור שהוסיף בלבו.**

כך פסק הרי"ף (שבועות י ע"ב - יא ע"א): "אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים וכן אם גמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת שעורין **אינו אסור לא בחטים ולא בשעורים** אינו אסור בחטים שהרי לא הוציא בשפתיו ואינו אסור בשעורים שהרי לא נתכוין לומר שעורים דבעינן עד שיהא פיו ולבו שוין. אבל אם גמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם אסור בפת חטים דפת חטים פת שמה והנה פיו ולבו שוין דתניא בשפתים ולא בלב, גמר בלבו מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם ואמרינן הא גופא קשיא אמרת בשפתים ולא בלב והדר אמרת גמר בלבו מנין, ותירצה רבא הכי בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת שעורים גמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם ותנן נמי במתניתין המתכוין לומר עולה ואמר שלמים שלמים ואמר עולה וכו' שאני נכנס לבית הזה ואמר לזה שאני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוין". **וכ"פ הר"י מיגש בשבועות והרמב"ם** (הל' שבועות פ"ב הי"ד).

ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רי ס"א) **פסק**: "אין הנדר חל עד שיוציא בשפתיו ויהיו פיו ולבו שוים. לפיכך היה בלבו לידור מפת חטים, והוציא בשפתיו פת שעורים, מותר בשניהם. אבל אם היה בלבו פת חטים (או פת שעורים), והוציא בשפתיו פת סתם, אסור בשל חטים לבד (או בשל שעורים לבד) (דכן משמע בסי' רי"ז ס"ט). ואם נדר על דעת אחרים, אינו תלוי בלבו אלא כפי מה שיאמר אחרים שהוא דעתם, כך יחול הנדר".

ג. הראשונים התקשו על סוגיא זו מן המשנה (נדרים כז ע"ב) **האומרת**: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין... שהן של בית המלך — אע"פ שאינן של בית המלך". **היינו נודרים לאותם אנסים ואעפ"כ אין חייבים לקיים את נדרם. ובגמרא** (כח ע"א) **הסבירו**: "שהן של בית המלך — ואע"פ שאינן של בית המלך. היכי נדר? א"ר עמרם אמר רב: באומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך. כיון דאמר יאסרו, איתסרו עליה כל פירי עלמא! באומר היום. אי דאמר היום, לא מקבל מיניה מוכס! **באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם**, ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינם דברים, **לגבי אונסין שאני**".

מתבאר מן הסוגיא שמתייחסים להוספת דברים שבלב לפירוש דיבורו רק במקרה אונס, אבל בשאר מקרים אין מתחשבים בדברים שבלב המפרשים את דיבורו.

תוס' (שבועות כו ע"ב ד"ה גמר) **מתרצים תירוץ ראשון**: "דהתם איירי בעם הארץ דלא התירו לו אלא גבי אונסין כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים אבל לת"ח שרי אפי' שלא במקום אונס". **ותירוץ שני**: "ועוד נראה דהכא דסתם פת הוי דחטין להכי שרי אפילו שלא במקום אונס". **לפי שני התרוצים במקרה דילן אין חשיבות לנאמר בלבו שכן מעצם מעשי המפריש ניכר שהוא עם הארץ וכן אם התחיל להפריש על הכל משמעות דבריו שכל הפרשותיו על הכל, ולכן אין דברים שבלבו כלולים בסתמא בדיבורו.**

ד. הרמב"ן (שבועות כו ע"ב) **חלק על תוס' ותרץ כך:** "אלא הכי הוא דאיכא למימר בשלמא התם (= נדרים) כיון שפיו ולבו שוין שיאמר יאסרו כל פירות שבעולם עליו ולא יאמר היום הוו להו דברים שבלב ואינן דברים, אבל הכא כיון שהיה דעתו לומר חטים בפיו **ולא אמר דאיתנים ולא אסקיה לדבוריה על כרחך אינו אסור אלא במה שהיה בלבו** שהרי בענין פיו ולבו שוין, ואע"פ שאין בפיו אלא פת סתם אינו אסור בפת שעורים שהרי לא היה בלבו להיות נודר מן השעורין, כנ"ל, וזה הטעם נכון שהרי אמרו מנין שיהא אסור בחטים ת"ל לכל אשר יבטא האדם אלמא אי לאו דרבי רחמנא אפילו בחטים מותר כיון שלא השלים הנדר שהיה בלבו לידור".

לפי תירוץ הרמב"ן, בשאלה שלפנינו כיון שהתכוין להפריש מעשרות רק משלו אע"פ שלא הוציא זאת מפיו – הפרשתו הפרשה והפריש רק על עצמו. וכרמב"ן כתבו הרשב"א והריטב"א והר"ן (בשבועות ובנדרים) **וכ"נ מהרא"ש** (שבועות פ"ג סי' יד).

ה. רעק"א כתב שרוב הראשונים סברו כרמב"ן. בחידושיו לנדרים (סה ע"ב) **כתב:** "ע"ד שאלתו באחד שנדר ליתן נרות בביהכ"נ על מנורה התלויה לפני העמוד, ולעת הנדר היתה המנורה בת ששת קנים, וכעת נשתנה שהמנורה ההיא הורדה ממקומה לתלותה למטה, ובמקומה נתנו מנורה חדשה בת ט"ז קנים...

"אך ראוי להסתפק אם יוצא ידי נדרו במספר נרות ששה כמו שהיה מקדם בעת נדרו, או דצריך ליתן מספר כמספר קנים דמנורה התלויה עתה לפני העמוד, אופן הספק אם עיקר הנדר שהנרות שצריכים ומדליקים במנורה לפני העמוד יוגבה הכל ממנו, או שהיה הנדר רק על מספר ששה נרות.

והנה אם הנודר יודע שכוונתו היה בשעת הנדר רק על מספר הנרות, אזי אינו מחויב יותר, לא מבעי' לדעת תוס' ספ"ג דשבועות דהיכא דבלבו פירש לנדרו לא מקרי דברים שבלב, **אלא אפילו לדעת הר"ן שם וסייעתו שהם רוב הפוסקים** דבנדר מפת ובלבו פת חטים, דהיינו דהיה בלבו להוציא בשפתיו פת סתם ושלא יהיה נאסר רק מפת חטים, דמקרי דברים שבלב אא"כ היה בלבו להוציא פת חטים, ולישנא הוא דאתקיל, ולא אמר רק פת סתם, עיי"ש"...

וכן נראה מדברי הב"י ביו"ד (סי' רי) **ובשו"ע. והרמ"א פסק בשו"ע** (אבן העזר סי' כז ס"ג) **עפ"י כן, והגר"א באר דעת הרמ"א עפ"י הסוגיא בשבועות.**

על כן נראה שאם טוען שהתכוין לומר או להפריש רק עבורו הפרשתו חלה רק עבורו, וחברו צריך להפריש על חלקו.

ו. אולם צריך לדון אף על מעשיו, היינו האם הפריש בפועל או רק קבע מקום. ואם הפריש בפועל כמות של מעשר על הכמות כולה וטוען שהתכוין להפריש רק על החצי שלו – הרי דבריו מוכחשים ממעשיו, שהרי שם בצד עשירית של כל הכמות ולא רק חלק אחד מעשרים כפי המעשר שלו. וא"כ אם הפריש בפועל על הכמות כולה יש לפנינו מעשה המתאים לדבורו וסותר לדברים שבלבו המפרשים את דבורו. במקרה כזה הולכים אחר מעשיו ועל כן אם הפריש מעשר בפועל על הכמות כולה, כולה מופרשת וחברו אי"צ להוסיף ולהפריש. ואע"פ שניתן לומר שהפריש רק על חצי והוסיף בכמות המעשר וע"כ מעשרותיו מקולקלים כאמור ברמב"ם (הל' מעשר פ"א הי"ד): "אין מעשרין באומד אלא

במדה או במשקל או במנין, וכל המדקדק בשיעור משובח, והמרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין שהרי הטבל מעורב בהן ופירותיו מתוקנין". נראה שכאן אין לומר זאת, אלא כיון שלא אמר בפירוש שמפריש רק על חלקו, ושם בצד מעשר עבור כל הכמות – הכל מעשר, ולא טבל ומעשר מעורבים זה בזה. וא"כ המסקנה המעשית היא שהופרשו מעשרות עבור כל הכמות.

הקדמתי לעיל (סעיף א) שלפי מעשיו הפריש מעשר ראשון על כל הכמות. ולפי האמור לעיל מעשהו מכחיש את דבורו ולכן לגבי מעשר ראשון אין השותף צריך להפריש פעם נוספת.

אולם כל זאת דוקא אם הפריש ולא רק קבע מקום בתוך הכמות כולה, אולם אם רק קבע מקום בתוך כל הכמות שיהיה מעשר – אין מעשיו מכחישים את דבורו, ולכן צריך לעשות עפ"י דברים שבלבו ולא הוציאם בפיו שהתכוין לחלקו בלבד, וא"כ צריך חברו להפריש את המעשר על חלקו. וכיון שבכל הכמות ישנה תערובת טבל וחולין אם המדובר במעשר שני יכול להפריש ע"י קביעת מקום בתערובת בחלק שלא הופרש ממנו אע"פ שאינו יכול ליטלו בידים (שהרי תערובת לפניו) ואז לחלל את המעשר שני על פרוטה.

אולם אם המדובר במעשר עני, אז השותף השני צריך להביא פירות (ובמקרה הנוכחי שמן) שהופרשו מהם כל המתנות פרט למעשר זה, ולהפריש מהם על חלקו את המעשר שחברו הפריש עבור עצמו.

סימן מג

תרומות ומעשרות מפרי הפקר

שאלה

ליד ישובנו כרם אשר שייך ליהודי שחכר קרקע ונטע כרם. הנוטע קטף חלק מהפרי והפקיר את שאר הפירות שעל הגפנים. האם הקוטפים הזוכים מן ההפקר צריכים להפריש תרו"מ, האם יש נ"מ היכן הם אוכלים את הפירות?

תשובה

א. מפורסם בכל הש"ס שהפקר פטור מתרו"מ. ונבדוק להלן את המקורות לכך.

נאמר במשנה במסכת פאה (פ"א מ"ו): "ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח". וכן במסכת חלה (פ"א מ"ג): "אלו חייבין בחלה ופטורים מן המעשרות הלקט והשכחה והפאה וההפקר ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר". היינו תבואה שמקורה בהפקר פטורה ממעשרות אבל חייבת בחלה.

ופרש ר' עובדיה מברטנורא (חלה פ"א מ"ג): "הלקט והשכחה והפאה וההפקר — פטורים מן המעשרות. דכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, ממה שיש לך ואין לו אתה חייב ליתן לו, יצאו אלו שיש לו עמך".

ומקור הלימוד בתלמוד ירושלמי (תרומות פ"א ה"ג): "רבי יוחנן בשם רבי ינאי זה אחד משלשה מקריות מחוורין בתורה ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו את חייב ליתן לו יצא הבקר שידך וידו

שוין בו. היא לקט היא שכחה היא פיאה היא הבקר". **וכן במדרש תנאים לדברים** (פי"ד פס' כז).

כלומר, מעשר הניתן ללוי (מעשר ראשון) **וכן יתר תרו"מ ניתן דוקא במקום שיש בעלות על הפירות אבל במקום שאין בעלות אין תרו"מ**[1].

וכן שנינו בריש משנת מעשרות (פ"א מ"א): "כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגדוליו מן הארץ חייב במעשרות". **ופרש ר"ע מברטנורא:** "ונשמר — למעוטי הפקר שאין לו בעלים שישמרוהו".

וכן כתב בפסקי חלה לרשב"א (שער א אות ב): "חמישה מינין אלו אפילו זכה בהן מן ההפקר אעפ"י שפטור מן המעשר וכדתנן (מעשרות פ"א מ"א) כלל אמרו במעשרות כל שהוא אכל ונשמר וגדולו מן הארץ חייב במעשרות, ונשמר לאפוקי הפקר אפילו כן חייבין בחלה דתנן בראשון של מסכת חלה (מ"ג) אלו חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות הלקט ושכחה והפאה וההפקר, ובירושלמי (שם הל' ג') ילפינן לה דכתיב (דברים ט"ו כ"ט) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך. דגרסינן התם מנין שהן חייבים בחלה ופטורין מן המעשר... ר' יוחנן בשם ר' ינאי זה אחד משלשה מקריות שהן מחוורין בתורה ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו את חייב ליתן לו, יצא הפקר שידיך וידו שוין לו".

וכך פסק בשו"ע (יו"ד סי' שלא סט"ז): "ההפקר פטור מתרומה ומעשרות. אבל הזורע שדה הפקר, חייב בתרומה ומעשרות". **ויש שלמדו ממקורות אחרים** (עי' רמב"ם מעשרות פ"א מ"א ור"ש פאה פ"א מ"ו[2]).

ב. ההפקר הפשוט ביותר הוא פירות שגדלו במקום שאינו שייך לבעלות ספציפית כגון אלו שמוצאים בטיולים בהרים ובעמקים וכד'.

נאמר במשנה האחרונה שבמס' מעשרות (פ"ה מ"ח): "שום בעל בכי ובצל של רכפא וגריסין הקילקין והעדשים המצריות, ר' מאיר אומר אף הקרקס, ר' יוסי אומר אף הקוטנים פטורים מן המעשרות ונלקחים מכל אדם בשביעית. זרע לוף העליון, זרע כרישים, זרע בצלים, זרע לפת וצנונות ושאר זרעוני גנה שאינן נאכלים פטורים מן המעשרות ונלקחין מכל אדם בשביעית שאע"פ שאביהן תרומה הרי אלו יאכלו".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "והמינין הללו כולם הם מדבריות וחזקתן מן ההפקר לפי שאינן נזרעים בגינה, לפיכך פטורים מן המעשרות".

1. נקטנו להשוות לפטור כל תרו"מ. וכ"נ מהמקורות השונים. ויש לתמוה מדוע בכל מקום צויין דוקא פטור מן המעשרות ולא מן התרומות? ואפשר היה לומר שהפקר יתחייב בתרומה גדולה (בתרומת מעשר מתוך שאין מעשר ראשון אין גם תרומת מעשר), ויש אולי לתת טעם לכך מצד ההבדל שבין תרומה למעשרות, שמתנות כהונה ניתנות מצד גדולת הכהנים, בעוד ששאר מעשרות הם כעין מס. אולם נראה שיש להשוות ביניהם שהרי אף כהנים לא נטלו חלק בארץ, ומה שבכ"מ נאמר דוקא מעשרות נובע מהלימוד בתורה המדבר במעשר ולא בתרומה. וכ"נ מלשון הרמב"ם. ואולי כיון שיש מצבים שפטור מתרומה גדולה וחייב במעשרות נקטו לשון זו.
2. בר"ש הוצאת תבונה נכתב שאין ר"ש בכתה"י עד פרק שני, ולפי"ד הר"ש הנדפס בש"ס וילנא על פרק א אינו מדברי הר"ש.

היינו, מציאותם של מינים אחרים במדבריות מסופקת ולכן הם צריכים הפרשת תרו"מ מספק, לעומת זאת מינים אלו, אע"פ שהם נאכלים בכ"ז הם בודאות אינם מזריעת בנ"א וע"כ הם פטורים מתרו"מ.

וכך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הי"ב): "דברים שאין דרך רוב בני אדם לזורען בגנות ובשדות אלא חזקתן מן ההפקר פטורין מן התרומה ומן המעשרות כגון השום בעל בכי, ובצל של רכפה, וגריס הקלקלי ועדשים המצריות וכיוצא בהן". **וכן כתב בהל' מעשר** (פי"ג ה"א): "פירות שחזקתן מן ההפקר, כגון השיתין והרימין והעוזרדין ובנות שוח ובנות שקמה והגופנין ונובלות תמרה והן שעדיין לא הטילו שאור הנצפה והכסבר וכיוצא בהן פטורין מן הדמאי, והלוקחן מעם הארץ אינו צריך להפריש מהן תרומת מעשר ולא מעשר שני, מפני שחזקתן מן ההפקר, אפילו אמר לו עם הארץ אינם מעושרין הרי אלו פטורין מן המעשרות עד שיודע לו שהן מן השמור".

ג. לא רק במקרה שהמקום, העץ ופריו הוא הפקר, אלא אף אם המקום אינו הפקר ואף העץ אינו הפקר ורק הפרי הוא הפקר בגלל הפקרת בעליהן, אף אז הוא פטור ממעשרות.

כך כתב ר"ע מברטנורא (פאה פ"א מ"ו): "ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות — (משום הפקר) **המפקיר תבואתו** ובא אחר וזכה בה, אין הזוכה בה חייב במעשרות דכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא הפקר שידך וידו שוין, אבל המפקיר תבואתו **לאחר המרוח** אין ההפקר ההוא פוטר מן המעשר".

היינו, הפקר על גבי העץ [או בתלוש קודם מירוח – הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל] הוא הפקר הפוטר, הפקר בתלוש לאחר מירוח אינו פוטר.

וכן נאמר בנדרים (סב ע"א): "תנא: הוקפלו רוב המקצועות — מותרות משום גזל ופטורות מן המעשרות". **והכוונה לתאנים שנשארו על העצים לאחר שסיימו ללקוט את רוב התאנים לעשותן קציעות וקפלו את סכיני הלקיטה והפקירו את הפירות שנותרו על העצים.**

וכך הסביר בטורי אבן (ראש השנה טו ע"א): "משום דבפיאה והפקר אע"פ שזכה בהפקר הזוכה והעני בפיאה קודם מירוח אפ"ה פטור כיון דקרא שם הפקר ופיאה קודם מירוח אע"פ שבשעת מירוח לא היה הפקר אבל בהקדש אינו פוטר אא"כ היה בשעת חובתן שהוא מירוח ברשות הקדש. ובהדיא תניא בפ"ג דב"ק (דף כ"ח) ומייתי לה בכמה דוכתי המפקיר את כרמו והשכים בבוקר ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפיאה ופטור מן המעשר והא כיון דזכה מן ההפקר קודם בצירה כי הוקבע למעשר כבר היתה ברשות הזוכה ולא של הפקר ואפ"ה הואיל והיתה שעה אחת של הפקר קודם שהוקבע למעשר פטור מן המעשר. וה"נ אמר לקמן גבי אתרוג בת ששית שנכנס לשביעית דפטור מן הביעור דאזלינן בתר חנטה ואפ"ה פטור מן המעשר משום דיד הכל ממשמשין בו וה"ל הפקר שפטור מן המעשר אע"ג דמישמוש יד הכל בעודו מחובר שתולשין אותו מן האילן וזכין בו קודם שהוקבע למעשר וכשהוקבע למעשר כבר הוא ביד הזוכה ואינו הפקר ואפ"ה פטור מן המעשר. וש"מ מהא דהפקר דקודם שהוקבע למעשר אע"ג דבשעה שהוקבע כבר זכה בו אפ"ה פטור מן המעשר".

ד. ואף הפקר של נכרי פטור מתרו"מ, שכן לא זהות המפקיר היא הקובעת אלא

מצבם הקנייני של הפירות כאמור בתוספתא (פאה פ"ב הי"א): "הלקט והשכחה והפאה של נכרי חייב במעשרות אימתי בזמן שהגוי ממחה אבל אין הגוי ממחה הפקר גוי הפקר ופטור מן המעשרות".

וכך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הי"א): "וכן ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות, **ואפילו הפקירו העכו"ם לו**, אבל הזורע שדה הפקר חייב בתרומה ומעשרות".

ה. ואף הפקר בית דין כקנס פוטר את הפירות המופקרים מן המעשרות. כך נאמר בתוספתא שקלים (פ"א ה"ג): "בחמשה עשר בו שלוחי בית דין יוצאין ומפקירין את הכלאים שהפקר בית דין הפקר ופטור מן המעשרות". **היינו כלאי זרעים אינם אסורים באכילה. ואם יצאו שלוחי בית דין והפקירו שדות שהיו בהם כלאי זרעים מותר לכל אחד ליטלם ופטור עליהם מן המעשרות.**

וכן על המשנה בפאה (פ"ה מ"א): "גדיש[3] שלא לוקט תחתיו כל הנוגע בארץ הרי הוא של עניים". **מפרש הריבמ"ץ**: "כל הנוגעות בארץ הרי הן של עניים... א"ר אבהו א"ר יוחנן קנס קנסו בו שהגדיש על ליקטן של עניים. קתני כל הנוגעות בארץ הרי הן של עניין, פי' אע"ג דלא הוה לקט מבקירין דידיה לעניים, דהפקר בית דין הבקר, ופטור מן המעשרות".

ישנם כמה מצבים שאף בפרי מופקר חייבים בתרו"מ. ונדון עליהם עתה.

ו. הובא לעיל כי הזוכה בפרי מופקר לאחר שנתמרח חייב בתרו"מ. ובעניין זה דנה המשנה במעשרות (פ"ג מ"ד): "מצא קציצות בדרך אפי' בצד שדה קציצות וכן תאנה שהיא נוטה על דרך ומצא תחתיה תאנים מותרות משום גזל **ופטורות מן המעשרות** ובזיתים ובחרובים חייבים. מצא גרוגרות אם דרסו רוב בני אדם חייב ואם לאו פטור מצא פלחי דבילה חייב שידוע שהן מדבר גמור".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא:

"ואפילו בצד שדה קציעות — דמוכחא מלתא דמהך שדה נפול, אפילו הכי מותרות משום גזל דמסתמא נתיאשו הבעלים מהן.

"ופטורות מן המעשר — **כדין הפקר.**

"ובזיתים ובחרובים חייבין — לפי שאין הבעלים מתיאשים מהן, שמראיתו מוכיח עליו שמאילן זה נפל. אבל תאנה עם נפילתה נמאסת ולא ידוע מאיזה אילן היא.

"אם דרסו רוב אדם — אם רוב אנשי אותה העיר דרסו כבר הגרוגרות שלהן בשדותיהן, אית לן למימר **זו מן הדרוסות הן וכבר נגמרה מלאכתן, וחייב לעשר**".

שתי בעיות עומדות בפני המוצא, הראשונה: האם מותר לו לקחת את הפירות. ואם מותר לקחתם האם צריך להפריש מהן תרו"מ. בשני המקרים של תאנה מותר ליטלה, אולם במקרה השני צריך להפריש תרו"מ כיון שכבר נגמרה מלאכתם. לעומת זאת בזיתים וחרובים אסור אף ליטלם. (ולשון חייבים אינו מתאים כ"כ לפירוש הרע"ב אולם כן פרשו אף שאר המפרשים).

וכן נאמר בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"א): "כהדא דתני מצא פירות ממורחין בשדה מכונסין אסורין משום גזל, מפוזרין מותרין משום גזל. בין כך ובין כך חייבין במעשרות

3. גדיש הוא קודם מירוח.

ופטורין מתרומה גדולה שאי איפשר לגורן שתיעקר אא"כ נתרמה". **למדנו שאע"פ שמותר ליטלם מפני שהם כהפקר בכ"ז חייבים במעשרות אבל בתרומה גדולה פטורים משום שהפירות כבר נתמרחו.**

וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הל' כ-כא): "וכשם שמותר לאכול עראי מפירות שלא נגמרה מלאכתן כך מותר להאכיל מהן לחיה ולבהמה ולעופות כל מה שירצה ומפקיר מהן כל מה שירצה קודם שיעשר, ואם גמרו אעפ"י שלא נקבעו למעשר לא יפקיר...

"המוצא קציצות בדרך אפילו בצד שדה קציצות הרי אלו פטורין מן המעשר, מצא גרוגרות אם דרסו רוב הגרוגרות רוב האדם חייב לעשר, שחזקתן מדבר שנגמרה מלאכתן. וכן אם מצא פלחי דבילה שידוע שהם מדבר הגמור".

החזו"א (שביעית סי' ב אות ה) **הביא בשם הר"ש** (פאה פ"א מ"ו ומ"ש פ"ג מ"ו) **שאף אם הפקיר אחר מירוח קודם שראה פני בית פטור מתרו"מ** (פרט לתרומה גדולה) **אבל הר"ש סבר שאעפ"כ חייב להפריש מדרבנן. אולם הרמב"ם סבר שלאחר מירוח לא יפקיר משום שכבר נתחייב בתרו"מ**[4].

ז. נאמר בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ב פירוש הסוגיא לפי הפ"מ והרא"פ) **שהזוכה מהפקר חייב במעשרות בתנאים מסויימים. אם זכה בשדה לפני שהביא שליש ואח"כ הבשילו פירותיה לכו"ע חייב להפריש תרו"מ ממה שגדל לאחר שיצא מהפקר. אבל אם זכה לאחר שהביאה שליש לר"ע פטורה ולחכמים חייבת במה שגדל לאחר שזכה. אולם הרמב"ם לא הביא כלל דין זה להלכה. ובספרי "חבל נחלתו"** (ח"ג סי' לה) **הבאתי מחלוקת הפוסקים האם הזוכה מהפקר במחובר חייב בתרו"מ או פטור** (ולמ"ד דחייב משמע שחייב להפריש על הכל ולא רק על הגידולים משבאו לידו).

ח. נאמר במס' ברכות (מ ע"ב): "דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן — הוקבעו למעשר". **ופרש רש"י:** "שעשאן גורן — העני, או מי שלקטן, העמיד מהן ערימת כרי.

"הלקט והשכחה והפאה — אף על פי שפטורים מן המעשר לקטן עני ועשאן גורן — הוקבעו למעשר מדרבנן, דמאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא".

היינו לשו"פ אע"פ שפטורים מן המעשרות כהפקר בכ"ז אם העמיד מהם גורן חייב בתרו"מ. וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ט): "ואלו פטורין מן התרומה ומן המעשרות: הלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות, אפילו העמיד מהן כרי, ואם עשה מהן גורן בשדה הוקבעו למעשרות ומפריש מהן תרומה ומעשרות, אבל אם עשה הגורן בעיר פטורין, שהרי קול יש להן שהכל יודעין שהן לקט או שכחה או פאה".

ואע"פ שלא נזכר כן במפורש לגבי הפקר הנה הראב"ד (הל' תרומות פ"ב הי"ב) **כתב:** "הילכך כשהפקירם הפקיע אותם מן התרומה ונפטרו ודוקא כשלא עשה מהם גורן אבל עשה מהם גורן חייבין ואפילו בעיר". **וכן בהל' מעשר** (פ"ב ה"ב) **כתב:** "והרי הפקר

4. י"א שהזוכה בהפקר לאחר מירוח חייב מן התורה וי"א שחייב מדרבנן ותלוי במחלוקת האם לוקח אחר מירוח חייב בתרו"מ מן התורה או מדרבנן. ועי' במאמרי בספרי חבל נחלתו (ח"ג סי' לה).

פטור ואפילו נתמרח משזכה בו פטור מן התורה כדאמרינן בלקט שכחה ופאה שנשאן גורן בעיר שהן פטורין שמע מינה בשדה חייבים מדרבנן".

וכתב הרדב"ז (הל' תרומות פ"ב ה"ב) **שאף הרמב"ם סובר כן, ולגבי הפקר אפילו עשה מהן גורן בעיר חייב בתרו"מ משום** "דלשו"פ אית להו קלא אבל הפקר לית ליה קלא".

ונראה לפי"ז שהפקר שצבר ממנו הרבה ועשה כעין גורן כגון ענבים לעשות מהם יין, או ע"מ למכור צריך להפריש תרו"מ מדרבנן.

ביחס לשאלה שלפנינו כיון שהמדובר בזכיה בפירות לפני מירוח ובתלוש, שתי הסיבות הראשונות לחיוב אינן קיימות. ורק מי שקטף כמות גדולה לעשיית יין וכד' חייב בתרו"מ מדרבנן ונראה שבברכה.

ט. אולם לאחר זמן נאמר לי לגבי מקרה זה שהמפקיר לא הפקיר זאת לכל אלא דוקא לאנשים הגרים בישובנו, ולפי"ז בפשטות אינו הפקר, שהרי הלכה כב"ה שהפקר צריך להיות לכל ולא לחלק מהציבור (פאה פ"ו מ"א, עדויות פ"ד מ"ג). **וכן עולה בפשטות מסוגיית הגמ' בב"מ** (ל ע"ב) **וכ"כ ב"י** (חו"מ רעג, ה). **ולכן נראה שבמקרה זה כל הקוטפים יתחייבו בהפרשת תרו"מ.**

סימן מד

הערות בענייני מעשר שני

מלקות באוכל מעשר שני שנקלט בירושלים והוצא ממנה

נחלקו הראשונים באלו פירות חייבים מהתורה בהפרשת תרו"מ. רוב הראשונים סוברים שרק דגן תירוש ויצהר חייבים בתרו"מ מן התורה. כ"כ רש"י (ברכות לו ע"א; שבת סח ע"א; בכורות לו ע"א), **רמב"ן** (ב"מ פח ע"א), **ריטב"א** (ב"מ שם), **החינוך ועוד.**

לעומתם הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א) **פסק:** "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצות עשה להפריש ממנו ראשית לכהן שנאמר ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו, מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות".

ובאר הכסף משנה (הל' תרומות שם): "כל אוכל אדם הנשמר וכו'. משנה בריש מעשרות (פ"א מ"א) משמע ליה לרבינו שחייבים מן התורה ואע"פ שכתוב דגן תירוש ויצהר סובר רבינו דלאו דוקא, אלא ה"ה לכל דדמי להו. ופשטא דלישנא דירושלמי ריש מעשרות ודספרי בפרשת עשר תעשר מסייעא ליה וגם בפ"ב דעירובין ובפרק הפועלים (דף פ"ח) מוכח דתאנה חייבת מן התורה ובפ"ק דר"ה (דף ב') בסוגיא דלירקות ולמעשרות ובסוגיא דעירובין מוכיח כן. ואין כן דעת הראב"ד במה שכתב בתחלת הלכות מעשרות וכן דעת רש"י בר"פ כיצד מברכין (דף ל"ז) ולישנא דגמ' שם הכי הוא מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן". **וכ"כ הרדב"ז** (הל' תרומות פ"ב ה"ו). **והמשנה למלך** (הל' תרומות פ"ג ה"ג) **הוסיף:** "וראיתי לרש"י בפרק ראשית

הגז שכתב דכל פירות האילן הוי בס' ואזיל לטעמיה דס"ל דאין חיוב מן התורה אלא דגן תירוש ויצהר וכמ"ש בר"פ כיצד מברכין. והתוספתא הלזו קשיתיה דמוכח מינה דכל שאר פירות האילן חוץ מן הנזכר כאן אינה נטלת לכתחילה א' מס'. ולדידי מן התוס' הלזו יש להכריח סברת רבינו דאית ליה דכל פירות האילן חייבים מן התורה ודוק".

הרמב"ן והריטב"א (ב"מ פח ע"א) מביאים שיטה של הראב"ד שחיוב תרו"מ מן התורה הוא בשבעת המינים. אמנם הם מעירים שהראב"ד עצמו דחה לאותה שיטה.

ומדרש תנאים לדברים (פי"ח פס' ד) מסייע ג"כ לרמב"ם: "דגנך תירושך ויצהרך כעין דגן תירוש ויצהר מה דגן תירוש ויצהר מאכל אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך אף כל כיוצא בהן חייב בתרומה ומעשרות".

והנה לגבי מעשר שני ישנם שלשה לאוים שהאוכל ממעשר שני לאחר שנכנס לירושלים חייב מלקות (רמב"ם סה"מ ל"ת קמא-קמג). היינו מעשר שני שקלטוהו מחיצות ירושלים ואכלו מחוץ לירושלים חייב עליו מלקות.

נשאלת השאלה לשיטת הרמב"ם מה חייב על אכילת פרי מעשר שאינו דגן תירוש ויצהר, מחד הוא מעשר שני ומאידך אינו דגן תירוש ויצהר. בספרים מובא שהגרי"ז (מנחות ע ע"ב) כתב שלוקה אע"פ שאינם מהפירות שהזכיר הכתוב. אולם דבריו תמוהים שכן לפי דבריו יש שני לאוין ראשית איסור אכילת מע"ש, ושנית איסור אכילת דגן וכו'. ולפי"ז האוכל דגן תירוש ויצהר של מע"ש צריך ללקות פעמיים וזו לא שמענו, ולא מצאנו לרמב"ם שכתב כן. ויותר נלענ"ד שעובר בלאו על הוצאת כל אחד מהפירות החייבים במעשר שני מן התורה אבל אינו לוקה אלא על דגן תירוש ויצהר שנזכרו בתורה במפורש.

הפרשת מעשר שני בירושלים בזה"ז

הנהוג לפי הוראת רבותינו לגבי הפרשת מעשר שני בזה"ז בירושלים שבין החומות הוא להכשיר את הפירות לקבל טומאה עוד בטבלם, ולאחר מכן לגעת בהם ולטמאותם ולהפריש בטומאה, או לגעת רק בפירות שעתיד לקבוע למע"ש. וסיבת הדבר כדי שלא יהיו בידיו פירות מע"ש טהורים בתוך ירושלים שכן פירות אלו אסור לחלל ואסור לבער או ליהנות מביעורם, וכל שהותר בזה"ז הוא להניחם להרקב, וכדי שלא יגיע למצב כזה הורו להכשירם לקבל טומאה ולטמאותם ואז ניתן יהיה לחללם אף בתוך ירושלים שבין החומות.

אלא שיש להעיר מפסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"רפ"ב הי"ב): "פירות מע"ש שנטמאו בירושלים ופדאן אם נטמאו בולד הטומאה אסור להוציאן, **אלא יאכלו בפנים** מפני שולד הטומאה מדבריהם, ואם נטמאו באב הטומאה או שנטמאו בחוץ ואפילו בולד הטומאה אע"פ שנכנסו לירושלים הרי אלו נפדין ונאכלין בכ"מ". ולפי פסק הרמב"ם פירות שנטמאו בולד הטומאה בירושלים אסורים בחילול וחייבים לאוכלם, ועתה שאיננו יכולים לאוכלם צריכים להניחם להרקב.

וצריך לעיין האם המפרישים אצלנו הם מטמאים את הפירות באב הטומאה או שרק בולד הטומאה. ונראה שראוי לעיין בכך. אדם הופך להיות אב הטומאה ממת או ע"י מגע או ע"י משא או באוהל.

מציאות הטומאה באוהל היא השכיחה ביותר במקום שמספידים את המת בבית הלויות והמלוים והמת תחת אותו אוהל. מציאות של משא היא פחות שכיחה שכן רק מי שנשא מת בפועל בהלויה וכד' הוא אב הטומאה אבל הנכנס בארבע אמותיו או הנוגע ואינו נושא אינו נטמא בטומאת מת מן התורה, וכן הדין לגבי נוגע שרק הנוגע במת עצמו או בכלי שנגע במת נטמא, ובהלויה וכד' רוב האנשים אינם נוגעים בתכריכיו וא"כ אינם נטמאים בטומאת מת מן התורה.

וע"כ אדם מירושלים שבין החומות הקונה או מקבל פירות שאינם מופרשים ועומד להפריש צריך לבדוק את עצמו בזכרונו האם הוא טמא מת מן התורה וע"כ יכול לטמאות את הפירות קודם הפרשה או שהוא נצרך שטמא מת יגע בהם. ואינו יכול להוציאם בטבלם שכן כתב הרמב"ם (שם הי"ג): "בד"א כשהכניסן ע"מ שלא תתפשם המחיצות, אבל אם לא התנה הואיל ונכנס הרי הוא טהור מן התורה [שאין ולד מטמא שני מן התורה] וכבר קלטוהו מחיצות ואינו יוצא". ונראה שלפי הנפסק שפירות שלא הורמו כמי שהורמו, אם נכנסו הפירות בטבלם נקלטו בירושלים ואסור להוציאם. ולפי"ז צריך להזהר מאד בהלכה זו ולא שמעתי שהעירו על נק' זו. וראוי היה שלא יכניסו כלל לירושלים שבין החומות פירות בטבלם שכן זהו פתח לבעיות שהזכרנו אלא יפרישו בחוץ ויחללו שם.

סימן מה

חילול מעשר שני

שאלה

אדם מפריש תרו"מ לעתים רחוקות ולכן אינו מנוי בקרן מעשרות. כאשר הוא מפריש מעשר שני האם מותר לו לחלל ישירות על סוכר בשווי פרוטה או שצריך לחלל קודם על פרוטה במטבע ואח"כ את המטבע על סוכר וכד'?

תשובה

א. השאלה היא האם מותר לפדות פירות על פירות כדי שהפירות הראשונים יצאו לחולין והפירות עליהם חללו יתקדשו בקדושת מעשר שני. צריך לבדוק את השאלה בשני זמנים: בזמן שביהמ"ק קיים מעיקר הדין, ולאחר החורבן שאין אפשרות לאכילת מעשר שני.

ב. נאמר בחומש דברים (פי"ד פס' כד-כה): "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם כי יברכך ה' אלהיך. ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו". ומשמעות פשט הפסוקים שאם מחמת הטורח אינו יכול להביאו ולאוכלו בירושלים מותר לו לחלל את הפירות על מעות. וכך נאמר בספרי (דברים פיסקא קז): "ונתתה בכסף, מלמד **שאין מתחלל אלא על הכסף**". ובממון עליו לקנות אוכל ולאוכלו בירושלים כאמור בפס' כו: "ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך

ואכלת שם לפני ה' אלהיך ושמחת אתה וביתך". **והנה אע"פ שהתורה ציותה שמחללים דוקא על ממון, עדיין עולה השאלה מה הדין לגבי חילול על פירות. למרבית הפלא אין גילוי ישיר לכך במשנה או בירושלמי לדין זה: האם מחללים פירות מעשר שני על פירות חולין. והדין נלמד מדברים שנאמרו בדרך אגב בסוגיות השונות.**

ג. **נאמר במשנה בטבול יום** (פ"ד מ"ה): "בראשונה היו אומרים מחללין על פירות עם הארץ חזרו לומר אף על מעותיו".

הר"ש והרא"ש כתבו שהמדובר במעשר שני של דמאי שמחללים אותו על פירות אחרים של עם הארץ ואין חוששים שהם מעשר שני וא"כ אין מכאן ראיה לענייננו[1]. וכן הרמב"ם פרש: "אמר שבתחלה היו מתירין גם חלול מעות[2] מעשר שני על פירות עם הארץ בלבד ואינן חוששין שמא פירות מעשר הן ואין קדש פודה קדש". **וא"כ אף מדבריו אין ראיה לענייננו. אולם ר' עובדיה מברטנורא פרש:** "מחללים על פירות עם הארץ — מחללים מעשר שני על פירות עם הארץ, ואין חוששין שמא הפירות של עם הארץ מעשר הן ונמצא מחלל מעשר במעשר".

ד. **מקור אחר שמביאים הראשונים הוא במסכת סוכה** (מא ע"א): "אלא אמר רב אשי: מחלוקת בפרי שני, אבל בפרי ראשון, דברי הכל דרך מקח — אין, דרך חילול — לא. והא דקתני אחד שביעית ואחד מעשר שני מאי שביעית — דמי שביעית. דאי לא תימא הכי — מעשר מעשר ממש? והא כתיב (דברים יד) וצרת הכסף בידך! אלא — דמי מעשר, הכא נמי — דמי שביעית".

ופרש רש"י: "בפרי ראשון — בפירות שביעית הוא דאמר ר' אלעזר דרך חילול לא, משום דדריש סמוכין. פרי שני — דמי שביעית". **וא"כ ה"ה למעשר שני הכוונה היא בפרי ראשון לדמי מעשר שני ולא למעשר שני עצמו שהוא מתחלל רק על כסף. וכ"כ המאירי** (שם): "הא מעשר שני עצמו אינו מתחלל אלא בכסף שיש בו צורה כמו שהתבאר במקומו מדכתיב וצרת הכסף בידך".

ה. **ומקור נוסף במסכת בבא מציעא** (מד ע"ב) **בסוגיא המדברת בחילול מעות על מעות, ואלו מעות נחשבות טבעא** (=מטבע) **ואלו קרויות פירא** (=פירות). **וכתב על כך הריטב"א** (בבא מציעא מד ע"ב): "ודעת מורי דכי אמרינן דלא מחללינן אפירא דדהבא או כספא חוץ לירושלים היינו מדרבנן, **דאילו מדאורייתא לא אסיר אלא על פירות שיש בהם טורח להוליכם בדרך** כדכתיב כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום, אלא דרבנן הוא דגזרו בכל מידי דמיקרי פירא אטו פירא ממש דיקירי, ודוקא היכא דלא חזו למיכל בירושלים כדעת התוס'".

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: למה? הרי מוכח שאם אינם מעשר מחללים.
תשובת המחבר: נלענ"ד שאין מכאן ראיה משום שלפי הר"ש והרא"ש התירו זאת רק בדמאי ולא בטבל וה"ז מקולי דמאי.
2. בתרגום ראשון של פירוש הרמב"ם למשנה הושמטה המילה מעות, הר"י קאפח הוסיפה בתרגומו בלא להעיר על כך. אם אין גורסים "מעות" משמעות דברי הרמב"ם כרע"ב המובא לקמן.

מכל המקורות, פרט לרע"ב בטבול יום (ולפי' הרמב"ם לגירסאות מסויימות), עולה שאין לחלל פירות על פירות אלא רק על מעות כפשט לשון התורה: "וצרת הכסף בידך".

ו. אולם הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ד הלכות א, ב) כתב:

"הרוצה לפדות פירות מע"ש פודה אותן בדמיהן ואומר הרי המעות האלו תחת הפירות האלו או הפירות האלו מחוללות על המעות האלו".

ומוסיף בהלכה ב: "**וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות**, יעלו הפירות השניות ויאכלו בירושלים, ולא יחלל ממין על שאינו מינו ולא מן היפה על הרע ואפילו באותו המין ואם חילל הרי הן מחוללות".

היינו, הרמב"ם סובר שאף בזמן הבית ניתן לחלל פירות על פירות, והציווי על כסף דוקא, הוא למצוה ולא לחובה[3].

והראב"ד השיגו: "וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות וכו'. א"א והראשונים לא יצאו לחולין ויעלו גם הם **ולעולם פירות הראשונים של מעשר אינם מתחללין אלא על הכסף ואפילו דיעבד**, משמעתא דמסכת סוכה פרק לולב הגזול ופרי שני נמי דיעבד אין לכתחלה לא אלא בדמאי דמחלל לכתחלה".

מהשגתו משמע שאם חילל פירות על פירות, הפירות הראשונים נשארו מעשר שני, ואעפ"כ צריך להעלות הן פירות ראשונים והן פירות שניים לירושלים לאוכלם. והסביר זאת הרדב"ז שאע"פ שהחילול לא הועיל, בכ"ז כיון שחילל עליהם, כדי שלא יאמרו בני אדם ראינו מעשר נאכל מחוץ לירושלים חייבוהו להביאם ולאוכלם שם.

ז. הרדב"ז יצא לבאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. בראשונה הוא מביא סיוע לראב"ד מהסוגיא בסוכה ומתוספתא מעשר שני שבשניהם משמע שאין פירות מתחללים על פירות. אולם מוסיף: "ומצאתי ברייתא כדעת רבינו דתניא: מערימין על מעשר שני לפוטרו מן החומש וכו' א"ר יהושע בן קרחה בראשונה היו עושין כך משרבו הרמאין אומר אדם לחבירו הרי הפירות האלו נתונים לך במתנה וחוזר ואומר הרי הם מחוללין על פירות שיש לי בבית הרי לך בהדיא שמחללין פירות על פירות וכן מבואר בירושלמי פ"ד. והנכון בזה דתליא בפלוגתא דתנאי, וסמך רבינו על הא דרבי יהושע בן קרחה מכמה טעמים: חדא, שאין להחמיר במעשר שני טפי מהקדש דתרווייהו מיקרו קדש, והא דאמר קרא וצרת הכסף ה"ק אם אתה בא לחלל על כסף לא יהיה אלא על כסף שיש לו צורה למעוטי אסימון ולמעוטי נמי מעות נחשת ואם בא לפדות לא יפדה אלא בכסף, אבל אם בא לחלל מחלל על הפירות. ותו דאמאי מטרחינן ליה כולי האי למכור פירותיו בזול במקומו ולחזור ולקנות פירות בירושלים ביוקר כיון שיכול שאתו, ותו שאם יש לו פירות שאינם מתקיימים למה לא יחלל אותם על פירות המתקיימים הואיל ושניהם מין אחד, ותו דקי"ל דהבא פירא הוי וכן כתב ר"ח בשם רבינו האיי דדהבא פירא הוי לכל מילי, וכי

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: אולי אין זו אפילו מצוה אלא אפשרות.

היכי דמחללין אדהבא אע"ג דהוי פירא ה"ה לשאר פירות, והכי אסיקנא בפרק הזהב כי אתא רבין אמר רבי יוחנן אע"פ שאמרו אין לווין דינר בדינר אבל מחללין עליו מע"ש. והך סוגיא דפרק לולב הגזול אליבא דאידך תנא איתאמרה וה"ק דאי לא תימא הכי והא כתיב וצרת הכסף אלא מאי אית לך למימר דמי מעשר ה"נ דמי שביעית, ולרבי יהושע בן קרחה נמי מצי לאוקמי תירוציה דרב אשי והא כדאיתא והא כדאיתא שביעית דמי שביעית ומעשר מעשר ממש. וכן דרך האמוראים להכריח דבריהם אליבא דחד תנא דוק ותשכח כי סברת רבינו נכונה מהטעמים שכתבתי".

היינו הרדב"ז סובר שזו מחלוקת תנאים והרמב"ם פסק כחד תנא, והראב"ד פסק כחולק. ומביא הרדב"ז ראיות לשיטת הרמב"ם ומיישב את הסתירות בסוגיות. ולכן דעת הרמב"ם במקומה עומדת.

ח. הכס"מ אף הוא עוסק בהשגת הראב"ד מן הסוגיא בסוכה ומביא: "ובסמוך אכתוב שמהירושלמי משמע כדברי רבינו, דקתני: **אין מחללין ממין על שאינו מינו** משמע הא על מינו מחללין והשתא אין ראיה מההיא דלולב הגזול דהתם שאני שהוא ממין על שאינו מינו. ומ"ש בס"פ לולב הגזול והכתיב וצרת הכסף בידך לא שיהא כסף דוקא אלא למעוטי שלא יחלל על שאינו מינו והא דבפ' הזהב (דף מ"ד:) מוכח דפרי ראשון אינו מתחלל על פרי אלא על מטבע שנשאו ונתנו שם אי דהבא פירא הוי אי טבעא לחלל עליו מעשר שני משמע דלמ"ד פירא אין מחללין עליו י"ל דדהבא שאני, דעד כאן לא שרי רבינו לחלל אלא על פירות שהם אוכל. ויש להביא ראיה לדברי רבינו ממה ששנינו בפירקא בתרא דטבול יום בראשונה היו אומרים מחללין על פירות ע"ה חזרו לומר אף על מעותיו וכן פירשה רבינו[4] דמיירי בפירות לחלל על פירות דסתם חילול הכי משמע".

הכס"מ מביא מהירושלמי שמותר לחלל על מינו דוקא, ולפי"ז מותר לחלל פירות על פירות. והאיסור לחלל על זהב אע"פ שהוא פירא מכיון אינו ממין אוכלין ועל כן אין לחלל עליו. ומביא מן המשנה בטבו"י ראיה לשיטת הרמב"ם.

וכ"פ הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי (פ"ח הי"ג): "בד"א בשהיה חבירו בעל הפירות חבר שאין מוסרין פירות של מעשר שני של ודאי אלא לחבר, לפיכך אם היו המעות של דמאי אומר כן אף לעם הארץ, **ומותר לחלל מעשר שני על פירות עם הארץ** ועל מעותיו ואין חוששין להם שמא של מע"ש הם".

וכן בס' ספר כפתור ופרח (פרק מ) **כתב:** "מההיא דפרק הזהב (ב"מ מד, ב) נראה שאין מחללין פירות על פירות, דהא כל עצמנו אנו נותנים דדהבא להוי טבעא לגבי מעשר שני כדי שנוכל לחללו עליו, מכלל שאם נחשבהו פירא לא. ורבינו האי גאון אמר דדהבא פירא הוי לכל מילי. ומיהו מההיא דמסכת טבול יום פרק בתרא (פ"ד מ"ה) יראה שמחללין".

עולה שלהלכה זוהי מחלוקת ראשונים האם מותר לחלל פירות על פירות וכמה מקורות מסייעים לכל שיטה, והרמב"ם בדעת מיעוט שמחללים פירות על פירות

4. דברי הכס"מ מבוססים על התרגום שהיה לפניו, עי' הערה 2.

אף בזמן הבית.

ט. נעבור מכאן לדיון מה הדין בזמן הזה, כאשר לדיון הראשון ישנה השפעה על הלכה זו.

פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ב הל' ב, ג): "מדת חסידות שפודין מע"ש בזמן הזה בשוויו כדרך שפודין אותו בפני הבית, והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה, לא יהיה זה חמור מן הקודש ומשליך הפרוטה לים הגדול. "וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות ה"ז מחולל, ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים, כפדיון נטע רבעי בזה"ז כמו שבארנו בהלכות איסורי מאכלות".

היינו הרמב"ם מחלק בין מידת חסידות של פדיון בשוויו לבין פדיון בשוה פרוטה עפ"י הוראת הגאונים, וממשיך בדרכו שמותר לחלל פירות על פירות בזה"ז ולבער את הפירות כדי שלא תארע תקלה על ידן.

וכן בהלכות מאכלות אסורות (פ"י הי"ז) **כתב הרמב"ם לגבי פדיון נטע רבעי:** "כיצד פודין פירות נטע רבעי בזמן הזה, אחר שאוסף אותן מברך, בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון נטע רבעי, ואחר כך פודה את כולן ואפילו בפרוטה אחת ואומר הרי אלו פדויין בפרוטה זו ומשליך אותה פרוטה לים המלח **או מחללן על שוה פרוטה מפירות אחרות ואומר הרי כל הפירות האלו מחוללין על חטים אלו** או על שעורים אלו וכיוצא בהן ושורף אותן כדי שלא יהיו תקלה לאחרים ואוכל כל הפירות".

וא"כ דעתו של הרמב"ם ברורה[5].

י. בהל' מאכלות אסורות השיג עליו הראב"ד: "ואומר הרי כל הפירות וכו'. א"א זהו תימה דהא ילפינן קדש קדש ממעשר שני ומה להלן כסף אף כאן כסף".

וכתב הרדב"ז (הל' מע"ש ונ"ר פ"ב ה"ג): "והקשה הראב"ד ז"ל פ"י מהלכות מאכלות אסורות דילפינן קדש קדש ממעשר שני מה להלן כסף אף כאן כסף. ויש לומר דלא אמרינן הכי אלא בזמן שבית המקדש קיים אבל בזמן הזה מחללין לכתחילה מעשר שני והקדש שוה מנה על שוה פרוטה כדין נטע רבעי".

היינו, הרדב"ז מסביר שהלימוד ממעשר שני על פדיון בשוויו הוא הוא רק לזמן הבית, אבל בזה"ז פודים או מחללים על שוה פרוטה.

בהל' מעשר שני (פ"ב ה"ב) **השיג הראב"ד:** "והורו הגאונים וכו', וכן אם חילל מעשר וכו' עד בהלכות איסורי מאכלות. א"א תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני אפילו בזה"ז פירות על פירות אלא במעשר שני של ח"ל שעשאו כדמאי".

כלומר הראב"ד תמה על היתר הגאונים לפדות פירות על פירות שכן לדעתו התורה התירה רק פדיון במעות ולא בפירות. וא"כ סו"ס דיני חילול מע"ש הם מן התורה (ובמיוחד לראב"ד שלדעתו תרו"מ בזה"ז מן התורה, וכן כתב מהר"י קורקוס במקור בדעת הראב"ד) **ולכן מציע שהגאונים התירו לפדות פירות על פירות רק במע"ש של חו"ל שהוא**

5. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** ואפילו ממין על שאינו מינו, לכה"פ ברבעי.

מדרבנן, וכאן יכלו חכמים להקל.

הכס"מ תלה מחלוקתם האם פודים פירות על פירות במחלוקתם בזמן הבית[6] (בפ"ד), והשיג על הראב"ד שהגאונים לא התירו אלא פדיון בפרוטה בזה"ז אבל לא דברו בפירות על הפירות.

יא. סיוע לדעת הרמב"ם לגבי הזה"ז מצינו מהמשנה במעשר שני (פ"ה מ"ז): "מי שהיו לו פירות בזמן הזה והגיעה שעת הבעור בית שמאי אומרים צריך לחללן על הכסף ובית הלל אומרים אחד שהן כסף ואחד שהן פירות". **וכיון שהלכה כב"ה לגבי ביעור מעשרות בזה"ז, נראה שכן יהיה הדין לגבי חילול מע"ש בזה"ז.**

וכך פרש הריבמ"ץ: "מי שהיו לו פירות בזמן הזה, פי' שאין בית המקדש קיים, והגיעה שעת הביעור".

"ובית הלל אומרים: אחד שהן כסף ואחד שהן פירות. כלומר מה יועיל חילולו, מכיון שאין יכול לעלות ולאוכלן בירוש', הכסף צריך גניזה, ואחד לי שיגנוז הכסף ואחד לי שיגנוז הפירות, כלומ' מניחן במקום מוצנע עד שיורקבו הפירות ההן".

וכן הר' עובדיה מברטנורא: "אחד שהן כסף ואחד שהן פירות — טעונים גניזה, ומה מועיל החלול".

יב. כך פסק השו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' קלח) **לגבי מע"ש:** "אין פודין מעשר שני אלא בכסף... ואף בזמן הזה לא יפדה מעשר שני אלא על כסף שיש בו מטבע היוצא, והוא ברשותו, או יחלל על פירות אחרים".

ולגבי נטע רבעי (יו"ד סי' רצד ס"ו) **פסק השו"ע:** "פירות רבעי יש להם דין מעשר שני לכל דבר, ובזמן הבית היו צריכין להעלותן לירושלים לאכלם שם, או לפדותם ולהעלות הפדיון שם, והם מותרים מיד אחר הפדיון. והאידנא, שאין יכולין להעלותם לירושלים, פודים אותם אחר שיגמרו ויתלשו... או יפדה בפירות שישוו שוה פרוטה...".

ובאר הגר"א (סי' רצד ס"ק כד): "רמב"ם וכשיטתו שכתב בפ"ב דהמ"ש ובפ"ד שם שיכול אפי' בזמן הבית לחלל פירות על פירות וכמ"ש בירושלמי הנ"ל אם היו... וכמ"ש במתני' פ' בתרא דטבול יום בראשונה כו' וער"מ שם בפירושו[7]. אבל הראב"ד חלק עליו שם ואמר דכ"ז הוא בדמאי שמחללין אפי' כסף על כסף כו' כמ"ש בפ"ק דדמאי אבל בודאי לא וכמ"ש בסוכה מ"א א' דאלת"ה מעשר כו' ובב"מ מ"ד ב' אבל פירות על דינרין כו' **ודבריו נראין**... וההיא דטבול יום כבר פי' הר"ש שם. וחלק הראב"ד אפי' בזה"ז כמ"ש בפ"ב שם ובפ"י מהמ"א: (ליקוט)".

משמע מהגר"א שמחזיק בשיטת הראב"ד בזמן הבית, ונראה מפני שרוב המקורות והראשונים תומכים בה. אבל[8] אינו מקבל אותה בזה"ז. ואף הוא מסכים שבזה"ז מותר לפדות פירות על פירות.

6. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** מה זה?
תשובת המחבר: לפי הרמב"ם תרו"מ בזה"ז מדרבנן לפי הראב"ד מדאורייתא. ולפי הרמב"ם כיון שמדרבנן מותר לחלל פירות על פירות.
7. כגי' שהיתה לפני הכס"מ עי' בהערות לעיל.
8. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** מנלן?
תשובת המחבר: הגר"א עצמו סבר שתרו"מ בזה"ז מדרבנן (יו"ד סי' שלא ס"ק ו) וכאן לשונו מורה

יג. ובשו"ת אבקת רוכל (סי' ד) **כתב:** "ומה שתמהת על מה שנהגו לחלל פירות על פירות והרב לא התיר אלא בדיעבד וגם תמהת על מה שהשיגו הראב"ד, יש לומר דאפשר לכתחילה נמי התיר הרב לחלל פירות על פירות בזמן הזה אע"ג דפשטא דלישניה משמע דבדיעבד קאמר, אפשר שסמך על מה שכתב כמו שביארנו בה' איסור מאכלות ששם מוכיח בהדייא דלכתחילה נמי פודה פירות על פירות שהרי כתב או מחללין על שוה פרוטה מפירות אחרות".

בתשובות ר"ב אשכנזי (סי' ב) **כתוב:** "ואם שנת מעשר שני הוא לוקחים מעט קמח ואומרים הרי זה המעשר שני מחולל על זה הקמח ומפריחים אותו באויר הנה אלו הם דרכי המעשרות של אנשי הארץ ובודאי כל מי שיש בו דעת יבין את זאת אם ראוי לסמוך על מנהגים כאלו או על מי שיש להם מנהגים כאלו...

"וכן מה שמחלל את המעשר שני על מעט קמח זה ודאי טעות גמור הוא מכמה טעמים הראשון... והשניה כי המעשר שני אינו מתחלל אלא על כסף שיש עליו צורה כדכתיב ונתתה בכסף אבל שיתחלל פירי על פירי זה לא היה ולא שמענו ולא מצאנוהו בדברי רבותינו ואנה הכסף ואנה החומש... אם כן כל אלו הדרכים דרכי הבל הם ובוודאי אין ראוי לסמוך וללכת אחרי המנהגי' האלה לא באלה ולא בכיוצא בהן".

אולם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי סו) **כתב ביחס לדבריו:** "והנה בדין פירי על פירי, **מוכח מדברי הרמב"ם והש"ע, דבזה"ז מותר לחלל אפילו על פירי טמא** כנ"ל... (ושו"ר שהתשובה הנ"ל אינו מהרבינו בצלאל אלא מגדול א' שהרבינו בצלאל הרבה להפליא עליו שם (בסי' א') בענין פירות עכו"ם עיי"ש)".

ולמסקנה מקבל את דעת הרמב"ם והשו"ע בזה"ז.

מסקנה

בזמן הזה אין צורך לחלל דוקא על מעות ומותר לחלל ישירות על פרי או אוכל ששוה פרוטה ולהניחו להירקב.

סימן מו

הצעה לנתינת מעשר עני ע"י הצרכנים

פתיחה

מאמר זה מבוסס על הבנת הלכות מעשר עני. בספר התורה והארץ (ח"ב) **כתב הרב עזריאל אריאל הי"ו, עתה רב הישוב עטרת באזור בנימין, ולשעבר אחד מהרבנים במכון התורה והארץ, קונטרס ארוך בן כששים עמודים בו דן בנושא נתינת מעשר עני בימינו. כמו"כ התפרסמו בספר הנ"ל ובעוד ספרים בירורים נוספים בהל' מעשר עני.**

שדוקא לראב"ד לשיטתו שתרו"מ מדאורייתא בזה"ז אין לחלל פירות על פירות, אבל לדידן בזה"ז מותר אף פירות על פירות.

הנתינה ע"י חקלאי

בעית הבעיות היא היכולת הכלכלית. במערכת החקלאית בימינו שהרווח הכלכלי הוא של אחוזים בודדים מכלל ההשקעה, נתינת תשעה אחוז **מן הפירות** לעני תמוטט את החקלאים לגמרי. היינו, הפדיון של כל התוצרת אמור להחזיר לחקלאי את כל השקעותיו בגידול ולהשאיר לו רווח מועט. נתינת המעשר היא מכלל היבול ולא מהרווח, ולעתים רבות תשעה אחוזים (שהוא המעשר מכלל הפירות) עולים על הרווח הכללי של החקלאי מכל הגידול. לבעיה זו אין פתרון פשוט וכדי שהחקלאי יוכל לתת מעשר עני צריך בכל מיני הערמות ומיני חישובי עלויות להקטין את הנתינה כדי שיוכל לעמוד מבחינה כלכלית.

סיבת היווצרות הבעיה היא השינוי בשיטה הכלכלית הנוהגת בעולם. בימינו רוב המשק הכלכלי מתבסס על יצור תעשייתי בכל שטחי החיים, ועל כן כל משקי הבית קונים את תצרוכתם מאחרים. ולעומת ימי קדם בהם כלל הציבור עסק בחקלאות וייצר יחסית מעט, וממנו נתן את מעשרותיו ופרנס את העניים, כיום מעט חקלאים (כ- 2% מכלל המפרנסים במדינה) מספקים את כלל התצרוכת החקלאית, ואע"פ שהיבולים גדלו מאד סוף סוף אותו מיעוט צריך לפרנס את כלל העניים. ולדוגמא אם בקהילה אלף משפחות ומתוכן חמישים משפחות עניות, בימי קדם נפלה פרנסת העניים על תשע מאות וחמישים המשפחות העשירות ואילו בימינו על כעשרים משפחות.

'בעיה' נוספת המקשה על הקטנת המעשר הניתן ע"י החקלאי היא שלרוב הדעות הוא המחוייב להפריש מעשרות מן התורה בעוד שהקונים ממנו חייבים 'רק' מדרבנן, כאמור ברמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"ב): "וכן הלוקח פטור מן התורה שנאמר תבואת זרעך, וחייב מדבריהם, בד"א בשלקחן אחר שנגמרו מלאכתן ביד מוכר, אבל אם נגמרו ביד לוקח חייב לעשר מן התורה". וכיון שרוב הפרי נארז ביד החקלאי או פועליו נמצא שהוא מחוייב מן התורה ביד החקלאי. ובימינו שתרו"מ מדרבנן, לחקלאי החיוב אחד מדרבנן וללוקח תרי דרבנן.

הפתרון לחקלאי, באותם חקלאים המפרישים תרו"מ ומשווקים חולין ולא טבלים הוא בנתינה מועטת מאד של דמי מעשר עני עפ"י החישובים שנזכרו במאמר שם. יצויין שרוב התוצרת משווקת כשהיא במצב טבל ורק חקלאים מעטים מפרישים תרו"מ.

נתינת מעשר עני אצל הלקוחות

הקונים של התוצרת החקלאית נחלקים לשני סוגים: רשתות שיווק הקונות כמויות גדולות מאד של פירות ולקוחות פרטיים. לגבי רשתות השיווק המצב מבחינת כמות הנתינה לעניים כמו אצל החקלאים. היינו, שום רשת שיווק אינה נותנת תשעה אחוז מטבלים שהיא קונה. וכדי לספק תוצרת שהופרשו ממנה תרו"מ היא נותנת מינימום שבמינימום לעניים. נמצא שמבחינה עקרונית אין הבדל אם המפרישים הם החקלאים או רשתות השיווק, שני הצדדים פוטרים את הטבל בסכום מינימלי. התוצאה היא שמבחינה הלכתית פורמלית הטבל תוקן, אבל

העניים הפסידו סכומי עתק.

כאשר הפירות מגיעים ללקוחות הפרטיים אפשריים שני מצבים אם הם קנו ברשת המשווקת פירות מתוקנים נמצאים בידם פירות שמבחינה הלכתית פורמאלית הם מתוקנים אבל בתוך הפירות מעורב ממון עניים בערך בשווי של תשעה אחוז מהכמות שלא ניתן לעניים בגלל שהרשת המשווקת כבר נתנה. אם הפירות טבל ג"כ מוטל עליו לתת מעשר עני במלואו ולא להסתפק בכל מיני פתרונות אשר פוטרים אבל מפסידים את העניים. נמצא שמן הראוי שהקונים הפרטיים יפרישו מעשר עני או שווי המעשר כיון שלמעשה הוא לא ניתן לעניים.

אף הנתינה דרך קרן לנתינת מעשרות יש בה משום צמצום הנתינה לעני. שכן אם קרן כ'בית האוצר' נוטלת מהמפריש מעשר עני דרכה – ארבעים שקל לשנה, ברור שהרווח לעני הוא קטן מאד, ויש כאן הערמה ניכרת, המיועדת למי שאינו מוצא דרך יותר שלמה.

ללקוחות הצד הכמותי אינו בעייתי וכמעט כל אדם נותן לצדקה את הסכום הזה בכל חודש. ולדוגמא אם משפחה קונה פירות וירקות החייבים במעשר עני (בקיץ) באלף שקל כתשעים שקל הוא מפריש לצדקה כמעשר כספים בלאו הכי, ולהלן נחזור לטיעון זה.

הבעיה העיקרית העומדת לפני הלקוחות היא הנתינה המעשית. אין זה אפשרי לכלל הלקוחות להביא כל ירק ופרי של מעשר עני מכלל הפירות שקנה לעניים, אם בגלל הטירדה המעשית ואם בגלל זיהוי העני והנתינה לו, ועל כן אנו משתמשים בפתרונות של 'מכירי עניים' והלואה מראש לעני על חלקו ונטילת המעשר עני למלוה בתור תשלום על ההלואה.

הצעת דרך נתינה ללוקח

כפי שהקדמתי לעיל, רוב הציבור מפריש לצדקה ולמעשר כספים יותר משיעור מעשר עני. ולכן מתוך שאיפה לנתינה שלמה ואמיתית **של מעשר עני**, נראה שהדרך הטובה ביותר היא הנתינה בפועל, אם זה מפירות מתוקנים — חישוב המעשר עני ונתינתו לגבאי צדקה, ואם מפירות טבל בדרך של מכירי עניים.

ולכן כל אדם הרוצה לתת מעשר עני בשלמות ימצא כולל או ישיבה ולהם ייתן המחאות מראש לכל חודש מחודשי שנת המעשר עני, ופריעת החוב ע"י גבאי הצדקה תהא ממעשר עני שהלוקח יפריש במשך החודש עפ"י דרך של מכירי עניים ובכך יחזרו הפירות ליד המלוה. כששני הצדדים מוחלים זל"ז בין אם שווי הפרי יהא גדול מההלואה ובין אם ההלואה גדולה מערך הפירות שהפריש באותו חודש.

לגבי המפריש מטבלים דרך זו עדיפה מכל דרך אחרת. ראשית היא מעבירה לעניים את שווי הפירות האמיתי, וכיון שזה נעשה בהסכמת העני אין בעיה שנותן דמי פירות ולא פירות ממש. וכיון שהמדובר בגבאי צדקה שהוא מכירי עניים, הגבאי יכול לתת לכמה עניים ולא רק לאחד. הוא יכול להוסיף או להפחית את הלואתו החודשית לפי הפרשותיו האמיתיות. ועוד, בנתינה בדרך הלואה לגבאי צדקה אין בעיה של מיתת העני או

התעשרותו המסבכת את הנתינה בדרך הישירה של מכירי עניים. ולכן נראה שבימינו זו הדרך השלמה ביותר ללקוחות לתת מעשר עני. וכיון שנפסק שתלמידי ישיבה או אברכים שאינם מפרנסים את עצמם אלא מקבלים מהוריהם או ניזונים מהמוסד בו הם לומדים את פרנסתם הם עניים הרי הגבאי שהוא יד עניים נוטל הלואה עבורם, והוא יחלק את המעות עפ"י הצרכים.

שטר הלואה

הסכם

בין _____להלן המלוה.

לבין _____ להלן הלווה.

הלווה שהוא גבאי צדקה של _____ מאשר קבלת הלוואה בסך _____ ב___ המחאות. ומתחייב לפרוע אותה בתנאים אלו:

1. **פרעון ההלוואה** יהיה מפירות מעשר עני שהמלוה מפריש בביתו מידי חודש בחודשו.
2. **מחיר הפירות** יהיה לפי מחירם הסיטונאי בכל מין ומין.
3. **תנאי ההלוואה** יהיו עפ"י תקנות חז"ל המפורשות בגמרא (גיטין דף ל). ולכן יוכל הלווה, אם ירצה, לפרוע את החוב במזומן ולקחת את המעשר עצמו.
4. חוזה זה יכנס לתוקף עם פרעון ההמחאות בבנק מידי חודש בחודשו.
5. במידה וישנם הפרשים לטובת המלוה או לטובת הלווה שני הצדדים מוחלים זל"ז בלב שלם.
6. המלוה מתחייב לתת את כל מעשר העני שיהיה ברשותו רק ללווה זה, שהוא "**מכירי עני**", ולא לאף אדם או מוסד אחר. התחייבות זו אינה כוללת כספי צדקה[1].

על החתום:

המלוה _____ הלווה _____ תאריך _____

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: מה אכפת לו אם המלוה יתן חלק ממעשר עני שלו לעני אחר, ולכן ינכה מהחוב פחות?
תשובת המחבר כיון שהסכם זה מבוסס על דין מכירי עניים, ולחלק גדול מהפוסקים לאדם יכול להיות רק מכיר אחד או עני אחד, ראוי להדגיש זאת בחוזה ביניהם. (עי' בספרי ח"ב סי' מז).

סימן מז

שליח שקיבל הנחה על קניה

שאלה

אדם נתבקש לקנות מוצר מסויים לכמה אנשים, הם לא ציידו אותו במעות אלא סיכמו אתו שאם יקנה להם הם ישלמו לו את מחיר המוצר. כאשר ניגש לקנות את המוצר התברר לו שאם יקנה שני מוצרים יקבל את המוצר שלישי בחצי מחיר. הוא החליט שאת אותו מוצר יקנה לעצמו האם מותר לו ליטול את ההנחה לעצמו, או שהוא צריך להתחלק בה עם אלו שהוא קונה גם עבורם?

תשובה

א. בספרי חבל נחלתו (ח"א סי' צ) **דנתי בהרחבה בענין שליח הקונה במעותיו של משלח והוסיפו לו מוצר או מוצרים שמחירם קצוב, עפ"י הסוגיא בכתובות** (דף צח). **מי מקבל את הרווח האם השליח או משלחו. מסקנת הגמרא היא שהשליח והמשלח מתחלקים ברווח.**

ב. רש"י והרי"ף חלקו בטעם חלוקת הרווח בין המשלח לשליח. רש"י כתב שישנו ספק למי מהם הוסיף המוכר ולכן חולקים. לעומת רש"י כתב הרי"ף: "ולמה חולקין השליח עם בעל הבית? הואיל ובאתה הנאה ע"י בעל הבית חולק עמו". **היינו, הרי"ף סובר שהחלוקה ביניהם נוצרת כתוצאה משותפות בהשגת הרווח.**

דברי הירושלמי (דמאי פ"ו ה"ח) **מסכימים לדברי הרי"ף וז"ל:** "כאן ע"י מעותיו של זה וע"י רגליו של זה שניהן חולקין"[1].

הנ"מ בין הרי"ף ורש"י היא במקרה והמוכר נתן את ההנחה או המוצר הנוסף בפירוש לשליח. לפי רש"י, התברר הספק למי התכוין המוכר להקנות, ולכן כל ההנחה מגיעה לשליח. לעומת זאת לפי הרי"ף עדיין חולקים, שהרי לא המוכר הוא הקובע את החלוקה ביניהם אלא השותפות שנוצרה ביניהם.

ג. בשו"ע (חו"מ סי' קפג ס"ו) **פסק:** "היה השער קצוב וידוע, והוסיפו לשליח במנין או במשקל או במדה, כל שהוסיפו לו המוכרים הרי הוא של שניהם, וחולק התוספת השליח עם בעל המעות. ואם היה דבר שאין לו קצבה, הכל לבעל המעות".

והרמ"א הוסיף: "מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח, הכל של שליח (ר"ן פ' אלמנה ניזונית ותשובת רמב"ן סימן ס')".

עולה מהשו"ע שלא הכריע בין שיטת רש"י לשיטת הרי"ף, ואילו הרמ"א פסק כרש"י.

הש"ך (ס"ק יב) **תמה על הרמ"א:** "תימה שפסק כן בפשיטות דהא לדעת הרי"ף והרא"ש ובעל העיטור חולקים, וכן נראה

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** אולי צריך להסביר הירושלמי והרי"ף כרש"י, דאטו אם א' אמר לקונה שבחנות פלונית יש הנחה יזכה בחצי ההנחה?
תשובת המחבר: את הירושלמי והרי"ף לא ניתן להסביר כרש"י, וכל המפרשים חילקו בין דעותיהם. ובאמירה בלבד לא חלקו ורק בשליח שבא במעותיו של קונה חלקו.

דעת הר"ן, וגם בירושלמי איתא כסברת הרי"ף דהואיל ובא לשליח הנאה ע"י בעל המעות חולקים, עיין בתשובת רשד"ם סי' תנ"ח". **כלומר, כיצד הכריע הרמ"א כרש"י והרי ראשונים רבים חלקו עליו.**

לגבי שאלתנו, לפי שיטת רש"י נראה פשוט שההנחה ניתנה לשליח ולא למשלחיו, שהרי אין למשלח שום קשר למוכר לא במעות ולא בשום יחס אחר, ולפנינו שליח שקונה במעותיו ומוכר לאחרים ולכן ברור שההנחה ניתנה לו, ולו בלבד. והוא רשאי לעשות במוצרים שקנה כראות עיניו למוכרם ביוקר או בזול ליטלם לעצמו וככל העולה על דעתו. כמו"כ המוצרים שייכים לו ולא למי שקנה עבורם והוא אינו שומר עליהם אלא בעליהם. ולכן אם אבדו או נגנבו או אפילו נאנסו כל ההפסד שלו בלבד[2].

ד. עפ"י שיטת הרי"ף צריך לברר האם השליחות יצרה מעין שותפות ברווחים או לאו. לשון הרי"ף היא שבאה הנאה ע"י בעל הבית לשליח, ולכאורה, אע"פ שהשליח קנה במעותיו כיון שהוא זכה בהנחה למוצר השלישי בגלל שהוא קונה עבור אחרים, נמצא שההנאה באה אליו מחמת הקונים ממנו.

בס' משפט שלום למהרש"ם הסתפק בביאור שיטת הרי"ף, וז"ל בסעיף ו: "הנה לשיטת הרי"ף מן הדין היה הכל לשליח אלא דכיון דההנאה באה לו ע"י מעות המשלח יחלוקו. ולפי דעת הש"ך סקי"ג דגם הרי"ף מודה בהא דסעיף ז' צ"ל דאין כוונת הרי"ף מפני שעל ידי גרמת מעות המשלח בא לזה הנאה, דא"כ גם בטעה העכו"ם היה מעות המשלח גורמים בזה ועמ"ש לקמן בזה. אבל נראה דלשיטת הש"ך כוונת הרי"ף היא שהמוכר הוסיף באמת יותר סחורה עבור מעות אלו שנתן לו והוי כמוזיל השער. ולכן בהא דסעיף ז' דהטעות הוי דבר בפ"ע שייך לשליח דאף דלולא מעות משלח לא היה אפשר לשליח להטעות את העכו"ם מ"מ זהו רק גרמא מבחוץ ול"ש הריוח למשלח כלל. אבל בכ"מ פ"א משלוחין מבואר דלהרי"ף הטעם משום שמעותיו של משלח היו גורמים לריוח השליח, והיינו דהר"י בתוס' שם רמז גם כן שנשתכר על ידי מעותיו היינו דמעותיו ממש נשתכרו וכמ"ש לעיל, אבל הרי"ף ס"ל דגם אם היו רק גורמים ריוח לשליח יחלוקו ולכן ס"ל להכ"מ דלהרי"ף גם בהא דסעיף ז' יחלוקו".

היינו, סעיף ז בשו"ע (חו"מ סי' קפג) **עוסק בדין שליח לקבל מעות מנכרי וטעה הנכרי והוסיף לו יותר מעות – ופסק השו"ע שכל הרווח לשליח** (ועי' בתשובתי לעיל בבירור שיטת הראשונים בדין זה). **וכתב על כך הש"ך** (ס"ק יג): "דין זה אתיא אפילו להרי"ף וסייעתו שהבאתי לעיל אם גנב או גזל או הטעה, מה טיבו של בעל הבית בזה וכ"כ ב"י וכן מוכרח דהרא"ש כתב כהרי"ף וסיעתו וס"ל הכא דהכל לשליח ודלא כמ"ש בכ"מ".

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: האם לא נתכוין לזכות במוצרים עבור המשלחים.
תשובת המחבר: לענ"ד לא נתכוין כאשר קונה במעותיו. ועי' כהשלמה לנכתב כאן בספרי ח"א סי' מ עמ' 268 שם הבאתי מחלוקת בין הראשונים האם המוכר צריך לדעת מי הקונה כאשר השליח קונה במעותיו ולא במעות המשלח עי"ש.

עפ"י דברים אלו מבאר המהרש"ם את הבנת הש"ך בשיטת הרי"ף. בסעיף ו חולקים מפני שמחמת מעות המשלח הוסיף לשליח, ולכן בסעיף ז טעות הנכרי היא דבר בפני עצמו שלא בא מחמת מעות המשלח, אלא מחמת הטעית השליח או שטעה מעצמו. ואע"פ שלולא מעות המשלח לא היה השליח זוכה בטעות או מצליח להערים על הנכרי, בכ"ז מעות המשלח הן גרמא בעלמא ולכן בסעיף ז אף הרי"ף מסכים שהכל לשליח. ומעיר המהרש"ם בעקבות הש"ך, שהכס"מ לא הבין כך את שיטת הרי"ף, אלא הבנתו היא שאפילו מעותיו של המשלח רק גרמו לרווח לשליח בכ"ז חולקים, וא"כ הכסף משנה לא יסכים לכך שהרי"ף סובר בדין של סעיף ז שהכל לשליח, אלא אף במקרה זה חולקים.

ה. לגבי שאלתנו, ניתן ללמוד מדברי המהרש"ם שאף לפי הדעה המחמירה ביותר לגבי השליח, לא די בבקשה או מינוי ואפילו קנין (עי' רמב"ם הל' מכירה פ"ה הי"א: "יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם, כגון המשחרר את עבדו, והמגרש אשתו, או עושה שליח".), אלא לשם שליחות המחייבת בחלוקת רווחים צריך שלכל הפחות תהיה גרמת מעות של משלח. ולכן במקרה שלפנינו שהשליח קנה במעותיו ולא במעות שולחיו, הרווח הוא כולו שלו ויכול ליטלו לעצמו במחיר מופחת, או לקנותו ולמוכרו לאחרים במחיר מלא, והכל לפי דעתו.

עולה, שהן לשיטת רש"י והן לשיטת הרי"ף במידה והשליח קונה במעותיו כל הרווח שלו ולא של המשלח.

ו. **והנה בערוך השולחן** (סי קפב סט"ו ודבריו על פי תשובת הרשב"א שהובאה ברמ"א סי' קפב ס"א) **כתב:** "כיון שאין שליחות צריך קניין לכן האומר לחבירו: קח סחורה זו ואשתתף עמך והלך וקנאה אפילו קנה השליח במעות עצמו לא יוכל המשלח לחזור בו דהוי כשלוחו ואפילו אמר: קח סחורה סתם ולא ייחד לו סחורה פלונית כיון שאמר אשתתף עמך הוה כשלוחו ומה שקנה שייך לשותפות והמשלח מחוייב להחזיר לו חצי מעות מהסחורה... וגם השליח אינו יכול חזור בו אחר שקנה". **ולכאורה דבריו סותרים לדברינו לעיל שבאמירה בעלמא הפכו שותפים וממילא הקניה תהיה שייכת לשניהם.**

נראה שאף לפי דברי ערוה"ש, אם קיבל הנחה מהמוכר או שקיבל מוצר נוסף הרווח לשליח ולא למשלח כיון שמעות המשלח לא היו שותפות בהשגת הרווח. ועוד נראה שיש לחלק בין שליחות לשותפות לבין שליחות לקניה עבור המשלח, באחרונה השליח הוא רק קונה במעותיו ומוכר אח"כ למשלח, ולכן מה שהשתכר שייך רק לו.

ז. **וכן נראה מדברי הבית יוסף** (חו"מ סי' קפג אות ב): "כתב המרדכי בפרק הנזכר אם קנה השליח במעותיו בסתם זכה בהם המשלח כדמוכח בפרק איזהו נשך ע"כ ומצאתי בספר כתיבת יד שהגיהו שליח במקום משלח". **וכן ברמזים שבתחילת הב"י לאותו סימן כתב שלא זכה בהם המשלח.**

מסקנה

שליח שקנה למשלחים במעותיו והוזילו עבורו מחמת הקניה הגדולה – אינו צריך לחלוק ברווח עם המשלחים, אלא יכול

ליטול את כל הרווח לעצמו[3].

סימן מח

מעמדם ההלכתי של שוטרים וחיילים שהשתתפו בפינוי עמונה

שאלה

מהו מעמדם ההלכתי של שוטרים וחיילים שהשתתפו בהכאה בעמונה, שלהם ושל מפקדיהם?

א. ההכאה בעמונה שליחות בית דין או חבלה

לציבור בישראל הועבר דרך כלי התקשורת, שפינוי עמונה בכח רב היה הכרחי כדבר המותר והנכון, וממילא הוסק כאילו הם עשו את שליחותם. לענ"ד צריך לדון בכך.

הכאה או חבלה ברשות בית דין מותרת במקומות מסויימים בלבד. ישנן עבירות שחייבים עליהן מלקות כענישה והכאה זו נעשית לאחר פסיקת בית דין, בבית דין, ולאחר אומדן יכולת המולקה ללקות. כמו"כ מותר במצבים מסויימים לאדם פרטי או לשליח בית דין להכות כמבואר מדברי רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"ב): "עביד איניש דינא לנפשיה פירוש **להכות חבירו** כגון ראובן שבא לגזול לשמעון והכהו שמעון בעומדו כנגדו או שראה שמעון חפץ שלו ביד ראובן ובא שמעון לקחתו ומיחה בו ראובן והכהו שמעון לקחת שלו בכל מקום שימצאנו אם לא היה יכול להציל שלו אם לא שיכנו אפילו בדבר דלית ליה פסידא אם ימתין עד שיבואו בית דין ואין שם אלא הצלת טורח ויכול לבררו בדין שמן הדין היה יכול להוציא ממנו פטור, לפי שיש לו רשות להציל שלו ואפילו בהכאה אם אינו יכול להציל בענין אחר, אבל אם אין יכול לבררו לאו כל כמיניה לומר על שלי הכיתיו. וכתב המפרש ודוקא בזה שאמרנו עביד איניש דינא לנפשיה אבל המלוה חבירו לא ימשכננו בחוזק **ואם משכנו בחוזק והזיק בין בגופו** בין בממונו חייב כמו באחר. אבל שליח בית דין **יכול להכותו** אם מסרב בו כשמשכנו בזרוע בשוק וכן בכל מקום שמסרב לשליח בית דין **אם הכהו או הזיק ממונו פטור אפילו יכול להצילו בדבר אחר**... והמצער שליח בית דין שבא להזמינו **והכהו מלקין אותו**[1] כך פשוט בקדושין. מכה אדם לחבירו על שמכה אביו

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: ואם ח"ו יארע הפסד — גם כל ההפסד לעצמו?!
תשובת המחבר: לענ"ד כן, עי' בתשובה להערה הקודמת.

1. וכן הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ה ה"ו) כתב: "אין שליח בית דין חייב באמירת דברים משום לשון הרע, וכל המצער שליח בית דין יש לבית דין רשות להכותו מכת מרדות".

או אחיו או קרובו ואינו יכול להצילו אלא בהכאה פטור, וכן אשתו שאינה יכולה להציל בעלה מיד המכה על ידי דבר אחר אלא בהכאה וכל שכן המוכה עצמו אם התחיל האחד ואינו יכול להציל בעלה מיד המכה על ידי דבר אחר אלא בהכאה פטור **ומיהו צריך אומד אם יכול להציל עצמו בחבלה מועטת** כמו דוד[2] שהיה לו להציל באחד מאיבריו רואה אדם שישראל מכה חבירו ואין יכול להצילו אם לא שיכה המכה אפילו שאין מכהו מכת נפש יכול להכות המכה לאפרושי' מאיסורא וכן בכל איסור כי נרצע שנשא שפחה כנעני' וכלו ימיו רבו רשאי לחבול בו ולהפרישו מאיסורא קמא".

עולה ברור שחבלה ברשות בית דין ומחוץ לבית דין מצומצמת למספר קטן מאד של מקרים. וברובם אם יכול להשיג את מטרתו ללא הכאה או בהכאה מועטת והכהו מכה רבה נענש עליה. כאמור במס' מכות (כב ע"ב) במשנה: "הוסיף לו עוד רצועה אחת ומת — הרי זה גולה על ידו".

סמכויות המדינה דומות לסמכויות בית דין. לכאורה היא רשאית להעניש בהכאה, אם כי אין בחוק שום עבירה עליה לוקים (ועל כן אי אפשר לכפות סרבני גט להוציא נשותיהם העגונות להם מכח הכאה כמבואר בסוף גיטין שמכים אותו עד שיאמר רוצה אני ואז כותבים ונותנים עפ"י רצונו). ולכן גם המלקות הקיימות בחוקי המדינה אינן מוגדרות כמלקות לענישה, אלא כהפעלת כח לשם ביצוע משימה. שוטרים וחיילים פועלים בשליחות המדינה כזרוע מבצעת של החלטות הממשלה. אין הם רשאים להעניש ובודאי אסורים להלקות לשם עונש. הגדרת החוק לכח שהם רשאים להפעיל הוא **כח סביר** לשם ביצוע המשימה המוטלת עליהם. הפעלת פרשים הדורסים בני נוער ומבוגרים, הכאה באלות עד כדי שבירת עצמות – אינה הפעלת כח סביר. כיון שהמטרה היתה הוצאת בני הנוער מהמבנים לשם הריסת המבנים ניתן היה לגרור או להרים את בני הנוער ולהוציאם מהמקום ללא פגיעה גופנית מכוונת. אף זריקות האבנים מצד בני הנוער שהחלו לאחר שהמשטרה דרסה בסוסיה מפגינים, אין בה כדי להצדיק שימוש באלות במלוא הכח מצד המשטרה. רוב המפגינים שהיו במקום התנגדו התנגדות פסיבית לפינוים, והיו מוכנים לעזוב את המקום בעצמם, לאחר שראו שהשוטרים מכים ללא רחם וללא אבחנה. וע"כ כל השימוש באלות ובפרשים היה אסור ומיותר.

המסקנה המתבקשת היא שכל מי שהשתתף בהכאה הוא בגדר חובל, שלא עשה ברשות, ואילו היו דיני תורה של בית דין מישראל נוהגים — היו צריכים כולם לתת את הדין על מעשיהם ולשלם למוכים תשלומי נזק, ריפוי, צער שבת ובושת. ואף בימינו שחלק מהתשלומים אינם נוהגים בגלל שאין לנו דיינים סמוכים חלקם משתלמים, וכמובן שלא נמחל להם עד שלא יפייסו את מי שפגעו בו כאמור בסוף פרק החובל בב"ק.

כמו"כ כיון שאין שליח לדבר עבירה, אף טענה שהם קבלו הוראה כזו, אינה מתירה להם את המעשים שעשו. ולכן דינם של כל

2. נראה שהכוונה לגבי אבנר ועשהאל.

השוטרים והחיילים שהשתתפו בהכאה כדין מכה את חבירו. וכאמור, לא הוראה מגבוה ולא צידוק משפטי של משפט הגויים לא יכשיר את השרץ. הם הכו אנשים, נשים וילדים מישראל והם בגדר עבריינים.

ב. דין מכה את חבירו

פסק השו"ע (חו"מ סי' תכ ס"א): "אסור לאדם להכות חבירו; ואם הכהו עובר בלאו, שנאמר: פן יוסיף (דברים כה, ג). ואם הקפידה תורה בהכאת רשע שלא להכותו יותר על רשעו, קל וחומר בהכאת צדיק. והמרים יד על חבירו להכותו, אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע".

רשעות המכה נלמדת בסנהדרין (נח ע"ב) **מאמירת משה רבינו למכה:** "רשע למה תכה רעך" (שמות ב, יג)[3]. **וגדרו רשע שפסול לעדות** (הל' עדות פ"י ה"ב), **ואסור להסתכל בפניו** (מגילה כח ע"א).

הרמ"א (שו"ע שם) **הוסיף:** "יש אומרים דיש חרם קדמונים באדם המכה לחבירו, וצריכין להתיר לו כדי לצרפו למנין עשרה, ומיד שמקבל עליו לעשות דין, מתירין לו אף על פי שאין (המוכה) מתרצה (מהר"ם מריזבורג והג"מ פ' החובל)".

ומקור דברי הרמ"א, מלבד המובאים בשו"ע, בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד [דפוס פראג] סי' אלף כב), **ובכלבו** (סי' קטז) **וכן בתשובות מהר"ם מינץ.**

למדנו מדברי הרמ"א שמי שהכה את חבירו מישראל ללא רשות בית דין, הוא מנודה ע"י הקדמונים ואינו מצטרף למניין לכל דבר שבקדושה.

וא"כ כל השוטרים והחיילים אשר השתתפו בהכאה בעמונה, את כולם, אין לקבל עדותם בבית דין כיון שהם רשעים ואין לצרפם למניין. וביחס למפקדים שרק נתנו הוראות נדון להלן.

ג. דרך ההיתר למכה

את דרך ההתרה מבאר הרמ"א בקצרה שצריך להתיר לו, לאחר שהמכה מתחרט על מעשיו ומבקש שיתירו לו. אולם אין צריך לבקש את רשות המוכה ומתירים לו אף שהמוכה מוחה.

וכך כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' יא): "ודע כי מור"ם ז"ל בח"מ סי' ת"ך ס"א כתב, דיש חרם קדמונים באדם המכה לחבירו וצריכין להתיר לו כדי לצרפו לעשרה, ומיד שמקבל עליו לעשות דין מתירין לו אע"פ שאין המוכה מתרצה, וכתב הסמ"ע **דאין צריך לנדותו מחדש אלא מנודה ועומד** זה המכה מחרם הקדמונים, ורק יתירו לו עתה כדי לצרפו לעשרה, וכתב הרב הגדול מהר"ח פלאגי ז"ל ברוח חיים יו"ד סי' של"ד ס"ק י"ח וז"ל: **ש"מ דאם אינו רוצה לקבל עליו את הדין אין מתירין לו ואין לצרפו למנין עשרה אע"פ שלא נידוהו והוא ברור** עכ"ל".

למדנו מדבריו, שאם המכה עומד במרדו אין מתירים לו ויעמוד בנידויו עד שיחזור ממעשיו הרעים. בהמשך כותב הבן איש חי איך לדעתו ניתן להתיר ולצרפם למניין.

3. מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל היה מזכיר כל פעם שלא אנו הקוראים לו רשע, ואסור לנו לעשות זאת, אלא משה רבינו מקבל התורה מהר סיני הוא הקורא לו רשע, התורה היא הקוראת לו רשע.

"והנה דבר זה שכיח הרבה, ולא ראינו דחכמי הדור בכל מקום ומקום חוששין לדבר זה, לעשות התרה להמכה את חבירו כדי לצרפו לעשרה, והנה ודאי התרת נדרים וחרמות וכו' אשר נהגו בכל תפוצות ישראל לעשות קודם חודש אלול, וגם בער"ח אלול, וערב ר"ה וערב יוה"כ, תועיל לזה, והמתירים מתכוונים לדבר זה ולכיוצא בו, גם בודאי זה החרם של הקדמונים באדם המכה את חבירו רוב ככל אין יודעים ומכירים בו, ועוד יש לצדד בכל זה ובכיוצא בו, ויהא רעוא מקמי שמיא שיחזרו כל פושעי ישראל למוטב, ותהיה יראת ה' על פניהם, וישראל עושה חיל, והשי"ת ברחמיו יאיר עינינו באור תורתו, אכי"ר".

אולם יש להדגיש שהמתירים בהתרות נדרים של ימים נוראים יכולים להתיר רק לאחר בקשת היתר וחרטה של המנודים, אולם ההתרה עצמה אינה אוטומאטית ומתירה בכל מקרה.

בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קפב) **דן ג"כ במקרה כזה וכתב:** "ע"ד איש רע מעללים אשר הכה באגרוף רשע בן תורה עד שפוך דם ולהיות בער"ה ידי יודעי תורה נזדלזלו וחכמת סופרים תסרח ויראי חטא נמאסו רב עוזרי זרוע רשע ואין דורש ואין מבקש, והנה הוא אבל על אר"א בתוך יב"ח ומתפלל בציבור בכל יום, ומסופק מעלתו אם לענות אחריו אמן יה"ר וקדושה כי כ' רמ"א בח"מ סי' ת"ך שאיש כזה מוחרם הוא ממילא ואין לצרף לעשרה. אהו' ידידי הנה אמת נכון הדבר אם הדברים כהוייתן **האיש הזה מוחרם בחרם הקדמונים עד שיקבל עליו לעמוד לפני עדת ה' למשפט על כל הנעשה,** אך אין ברכותיו ותפילותיו כתפלת הכותיים שאין עונים אחריהם אמן מפני שמברכים להר גריזים שהרי ברכותיו ותפלותיו כולם לה' אלא מחמת עונש וקנס נידוהו והחרימוהו חכמינו ז"ל הקדמונים ולא יצורף לדבר שבקדושה ואם יתפלל בחזקה לא יענה הציבור אמן אחריו והכל כדי לרדות ולכוף כאגמון ראשו עד ישוב". **היינו מעיקר הדין המכה מוחרם. אלא שלמעשה הדבר אינו כה פשוט לפחות במציאות בימיו:**

"אך בער"ה בנידון שלפנינו אשר אין איש שם על לב לענשו ולהפרישו וכל הציבור על ימינו ולשחוק יהי' בעיניו אם יודע שאין היחידים הללו עונים אמן אחר ברכותיו נמצא הם יפסידו עניית יהש"ר וקדושה והוא יעמוד במרדו ויוסיף חטא על פשע מה בצע בזה יבוא בעל הכרם ויכלה קוצים מכרמו ואין בידינו להעמיד הדת על תלו ואם באנו לדון כמוחרמי' כל המחוייבי' נידוי עפ"י תקנת רבותינו ז"ל בכיוצא באלו בזה"ז לא נוכל להתעסק עם רוב בנין אנשי הדור הרע הזה ויעי' גדולה מזה בסנהדרי' ס' ע"א וברש"י שם ד"ה בזמן הזה וכו' ובד"ה נתמלא וכו' ומבואר התם אי הוה ישראל פקירי ולא הי' יד ב"ד מושלת עליהם נמי הוה דינא הכי, וה"נ דכוותי', ומכ"ש בעיר פרוצה אין חומת התורה סובבה מכמה שנים שעזבו הצאן בלי רועה ודבר א' לדור וספינה בלי קברניטה מטורפת בים השגעון אין יד אדם תקיפה שם להרים קרן התורה וע"כ לשום יד למו פי ויעי' פי' המשנה להרמב"ם מס' ע"ז משנה עיר שיש בה ע"ז והוא דף י"א ע"ב וכו' וה"נ דכוותי' נתקיים בער"ה קללת ישעי' ע"ה וה' יהפך הקללה לברכה בב"א".

רואים הן בתשובת החת"ס והן ברב פעלים שמעיקר הדין ודאי אסור לצרפו למניין ולא לענות אמן וקדושה וכו' רק בגלל ירידת הדור הם מחפשים מוצא, והרב

פעלים מוצא זאת בהתרת נדרים של ערב ר"ה ויו"כ, והחת"ס כותב שבגלל מצב היהדות העגום בעיר מותר לענות אמן וכו'. אולם אף הוא מסכים שזה מחמת האונס ולא מעיקר הדין. ולכן לגבי מדינת ישראל עתה ברור שמעיקר הדין אין ראוי לצרפם למניין וכמובן שלא לקבלם לעדות בבית דין ככל דיני מכה אדם מישראל שלא ברשות.

ד. דין המשלח את המכה להכות אדם מישראל

בחרם הקדמונים לא נזכר דינו של השולח את חבירו להכות אדם אחר מישראל. וצריך לדון מה דין המפקדים ששלחו את השוטרים להכות, האם אף הם מוחרמים ואינם מצטרפים למניין עשרה בדבר שבקדושה או לאו.

בדרך כלל בדיני אדם אנו אומרים שאין שליח לדבר עבירה מפני ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין". אולם בדיני שמים הדין שונה. בקידושין (מג ע"א) נאמר כך: "והא דתני: האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש — הרא חייב, ושולחיו פטור; שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב, שנא': (שמואל ב' יב) אותו הרגת בחרב בני עמון". והגמ' שם קובעת שאף לת"ק חייב המשלח בדיני שמים. ואין זה רק לגבי המשלח להרוג אלא שכל המשלח את חבירו לעשות עבירה כלפי אחר הרי נענש בדיני שמים. ובמהרש"א (שם) מסיק ששוכר או טובת הנאה אחרת שיש לשליח מהמשלח לכו"ע חייב המשלח בדיני שמים.

וכך דברי הרמב"ם (פה"מ תרומות פ"ו מ"ג): "הכלל אצלינו אין שליח לדבר עבירה. והעושה את העבירה בעצמו הרא שמענישין אותו בית דין. והמתעהו ומביא אותו לידי מכשול, **או שצוהו על העבירה, או שסייעו עליה באיזה סיוע שהוא, אפילו בדיבור מועט, נענש בידי שמים** כפי ערך מה שעשה בסייעו או בהוקישו את חבירו. ואינו מתחייב שום עונש מכל העונשים האמורים בתורה, אבל עובר הרא על מה שאמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול אם גרם לעבירה. או שעובר על דבר ה' אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא".

תפילה ודברים שבקדושה הם מדברים של דיני שמים ואע"פ שהמניעה היא בידי אדם. כאמור במשנה בברכות (פ"ה מ"ה): "המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הרא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו". היינו השליח טעה והסימן הרע הרא לשולחיו ואין אומרים שהשליח עיוות ולא הרא. וה"ה לגבי המשלח את חבירו להכות וק"ו לגבי מפקדים שהם הקובעים והמכוונים את הדבר, וכנשמע מפיהם באמצעי התקשורת השונים שהאלות נועדו להכות ולפגוע במפגינים, וע"כ נראה בבירור שאף מפקדים בין אם השתתפו בפועל ובין אם רק נתנו הוראות מרחוק, הרי הם מנודים לשמים ואסורים בצירוף למניין, ורק אם יבקשו שיתירו להם לפני שלושה, או לאחר התרת נדרים של ערב ר"ה ויו"כ הרי הם מותרים בצירוף למניין.

לפי"ד המפקדים המשלחים פסולים לעדות כאמור בב"י (חו"מ סי' לד): "ובמרדכי פרק זה בורר (סי' תרצה) ופרק הגוזל קמא (סי' קב — קג) כתב גבי פסולי דרבנן בעו הכרזה, **דמי שהגביה ידו על חבירו נקרא רשע** (סנהדרין נח:) ופסול לעדות. ואם המגביה ידו על חבירו אינו לוקה צ"ל דהעובר על לא תעשה שאין בו מלקות פסול מדרבנן ואף על

פי שמדברי הרמב"ם (עדות פ"י ה"ג) ורבינו נראה שאינו פסול מדרבנן אלא העובר על דברי רבנן משמע דכל שכן הוא לעובר על דברי תורה שאין בהם מלקות". ואם המרים ולא הכה נקרא רשע ק"ו השולח להכות שנקרא רשע ואין להסתכל בפניו ופסול לעדות לפחות מדרבנן.

ה. ישוב ארץ ישראל או עוונות בשם ישוב הארץ

שמעתי לאחרונה טענה מחודשת, כיון שהם לא עשו את העבריינות לצורך עצמם, אלא באו כשליחי מדינת ישראל לעקור ולהרוס ישובים ולהכות מפגינים ממילא הם צדיקים גמורים וההכאה היא הכאה ברשות, והעקירה היא עקירה ברשות. וכאן הבן שואל: וכי מנלן שמצוות הציבור מכפרות על עבירות היחיד, וכי מי שבא בשליחות הציבור מותר לו לעשות עבירות. וכי הותרה כל התורה בשם מצות ישוב ארץ ישראל? וכי אם יש חשש של בקיעים בצה"ל, או חוסר השתלבות בסולם הדרגות בצה"ל של הציבור הדתי בשם זה הותרה התורה כולה?! וכי הותר לחלל שבת או לדבר לה"ר בשם ישוב ארץ ישראל?! הרי אין זו מלחמה שיש מצות "עד רדתה" אפילו בשבת, ואין פיקו"נ, ומה המקור למתן היתר לעבירות היחיד לשם מצות ישוב ארץ ישראל. לפי הבנתי הדלה לא הותר לגרש תושבים ולא הותר לעקור ישובים בארץ ישראל. ואם מדינת ישראל עושה זאת היא עבריינית, ועתידים ראשיה שריה ויועציה לתת על כך את הדין. וגם מי שאינו עוקר בפועל אלא רק ב"מעגל השני והשלישי" וכד' הוא מסייע לדבר עבירה (עי' בדברי הרמב"ם בפה"מ שצוטטו לעיל). ואם במהלך העבריינות כפועלים בגירוש בהכאה ובעקירה או כמסייעים להם, עשו מחמת זה או שלא מחמת זה, עבירות נוספות גם עליהן יתנו את הדין — המשלחים והשליחים. ועל כן אין לטענות אלו שום מקום, ואין זה משנה מפי מי הן נשמעות אפילו הם רבנים וראשי מכינות או קציני צבא גבוהים.

בשולי הדברים, כיון שכל העבירות הנ"ל בוצעו במאורגן ע"י משטרת ישראל וצבא ישראל, יש לחוש ולדון במעט על הארגונים הנ"ל. ואף שאין לדון את כל הארגונים הנ"ל עפ"י התנהגות חלקם, שהרי כל דבר נידון עפ"י רובו כאמור ברמב"ם בהל' תשובה, ובעיקר שארגונים אלו פועלים רבות בשטחים רבים וקיומם הכרחי לקיום המדינה. ובכ"ז אי אפשר שלא לכאוב את ההתדרדרות שחלה בארגונים אלו שהיו לכלי שרת לשנאת אחים ולרדיפת אחים. כמובן שהתוצאות ההלכתיות הפרטיות שייכות לאנשים מסויימים, אבל יש במעשה זה כתם גדול שדבק בשני ארגונים אלו וצריכים נותני ההוראות לדעת שהם לא יינקו בטמינת ראשם בחול, ואם לא ימצאו דרכים להשיב את האמון במערכות אלו ובגופים אלו הרי סופו של דבר הם יגיעו ח"ו לשפיכות דמים, והעבריינות תפגע לבסוף במשלחיה, כאמור במנשה מלך יהודה: "וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלם פה לפה לבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה לעשות

הרע בעיני ה'" (מלכים ב' פכ"א פס' טז)[4].

סימן מט

פיצויי המגורשים – דינא דמלכותא או חמסנותא דמלכותא

שאלה

האם מותר להצהיר הצהרה המתעלמת בטעות בדיווח כדי להשיג רווח ממוני מאחד ממשרדי מדינת ישראל, במקום שברור לו שהצהרת אמת תגרום לתוצאות מעוותות עבורו[1], והאם יש חשיבות לכך שההצהרה בענייני פיצויי המגורשים?

תשובה

א. במשנה המובאת בגמרא במסכת **נדרים** (כז ע"ב) **נאמר**: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין, שהיא תרומה — אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך — אע"פ שאינן של בית המלך". **מפרש הר"ן** "נודרים להרגין — לליסטים ישראל שהורגים בני אדם. לחרמין — מחרימין ושוללין. ולמוכסין — להפטר מן המכס".

היינו כאשר קמים על אדם להוציא ממנו את ממונו שלא כדין מותר לו לנדור או להישבע ולא לקיים את נדרו או שבועתו, ובכך לגרום לכך שלא יילקח ממנו ממונו שלא כדין. בשני המקרים הראשונים מדובר בפיקוח נפש וברור שהותר לו להישבע ולא לקיים, במקרה השלישי הדין יותר מסובך שכן לכאורה מדובר באדם הפועל כדין — לוקח מכס, ומדוע יהיה מותר לרמותו?!

4. **הערת הגר"א נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים**: לענ"ד, רבים מהעושים והמפקדים היו שוגגים, כדין אומר מותר, ולא נפסלו. ראש הממשלה בלאו הכי אי אפשר לצרפו למנין.
תשובת המחבר: אומר מותר בפשטות לא שייך בדבר שהוא גזלה וחבלה באדם שלישי, משתי סיבות בשליח אין שליח לדבר עבירה, ועוד שאף האומר שמותר לגזול ולחבול הוא עבריין, ובדברים כה פשוטים האומר מותר צריך לבדוק לפי איזה מוסר התחנך. אלא כוונת הרב לענ"ד, שהם חשבו עצמם לשלוחי ציבור להכאה בפקודה מטעם ראשי המדינה. ולענ"ד פרט לחוקרי שב"כ בחקירת מחבלים שהם "פצצה מתקתקת", או עצירת פושע מלבצע פגיעה בחפים מפשע בשעת מעשה, לא הותר לחבול באחרים ולהופכם לנכים לכל ימי חייהם, וכן לדרוס מפגינים בפרסות סוסים. וברור לי מעל כל ספק שאף השוטרים שהשתתפו בהכאה יודעים זאת היטב, אלא שכיון שהתירו להם את הרצועה ושחררו את חית האדם שבהם ואת השנאה הצבורה בלבם הם עשו את שעשו. ועל כן על דעתי אעמודה שאין לצרפם למנין אף מניחי תפילין שביניהם (כולל את אלוף הפיקוד).

1. השאלה היא במקום שבו פקיד אינו פועל לפי חוקי ותקנות המשרדים שהוא עובד בהם. אין המדובר במחלוקת באומדן דעת, כאן ודאי שסמכות הפקיד היא לאשר או לא לאשר, ואפילו אם הוא אינו נוהג כהלכה נראה שאסור להטעות.

בגמ' (כח ע"א) **נאמר ביחס למוכסין:** "והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא! אמר רב חיננא א"ר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה. דבי ר' ינאי אמר: במוכס העומד מאליו". (וסוגיא דומה הובאה בב"ק קיג ע"א).

ומפרש הר"ן (נדרים כח ע"א): "והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא[2] — והיכי שרינן למידר הכי כדי להפטר כיון דמן הדין חייב ליתן לו את המכס.

"במוכס שאין לו קצבה — וכיון שכן לאו דינא הוא אלא חמסנותא וחמסנותא דמוכס לאו דינא הוא.

"במוכס העומד מאליו — שלא במצות המלך... וכי אמרינן דינא דמלכותא דינא ה"מ לענין שאם קנה אחד מכס זה חייבים ליתן לו את המכס וכן נמי אם לא קנה אותו אלא שהוא ממונה לגבות את המכס שאינו רשאי ישראל חבירו לישבע שהן תרומה דליכא אונסא כיון דדינא דמלכותא דינא".

הוקשה לגמ' מדוע מותר לרמות מוכסין, הרי הם ממונים מטעם המלך ודינא דמלכותא דינא, היינו, חייבים לנהוג עפ"י דין המלכות בה הוא יושב ואין לשקר או לרמות אותם. ותורצו שני תירוצים: מוכס שאין לו קצבה ומוכס העומד מאליו. היינו אותם מוכסים הבאים להוציא ממנו שלא עפ"י דינא דמלכותא אלא סתם בגזלנות או בהוספת מס שלא כדין, דוקא אותם מותר לרמות בדרך של נדר כאשר בלבו למעט ולצמצם את נדרו.

וכן בפי' הרא"ש (שם) **כתב:** "והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא. אחד שקנה המכס מאת המלך אסור לגזלו הימנו ואיך יתירו חכמים לגזלן לידור כדי לגזלו. במוכס שאין לו קצבה. והאי לאו דינא הוא דדוקא בדבר שהוא שוה לכל בני המדינה יש לו רשות להקונה לעשות אבל לא בדבר שאינו שוה למעט לזה ולרבות לזה. אי נמי כיון שאין לו קצבה מרבה ליקח יותר ממה שהמלך חפץ הלכך כולו גזל. במוכס העומד מאליו. בלא דעת המלך".

ותוס' (שם) **כתבו:** "ואם תאמר מכל מקום דינא דמלכותא הוא וי"ל כיון שאין דרך המוכסין כך אין זה דינא אלא גזילה של מוכס עצמו, ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אין דברים לגבי אונסין שרו רבנן".

ב. בירושלמי (נדרים פ"ג ה"ד) **בסוגיין יש תוספת מסויימת:** "רבי אחא רבי חיננא בשם רבי יוחנן אם היה דבר של יישוב אסור.

2. דינא דמלכותא בשלטון ישראל הוא נושא לעצמו. בפשטות ודאי שדינא דמלכותא דינא והאריך בכך הרה"ג יעקב אריאל בספרו "באהלה של תורה" ח"ד סי' טז ולא נעסוק בכך במסגרת זו אלא נקבל זאת כמובן מאליו. וראיה לדבריו מדברי הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"א): "אבל מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שליש או רביע או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי **בין שהיה מלך ישראל**". הא קמן שאף מסיו ומכסיו של מלך ישראל הם דינו והעובר גוזל מנת המלך. וע"ע שו"ת תשב"ץ (ח"ד טור א חוט המשולש, סימן יד).
הערת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א רב העיר העתיקה — ירושלים: כידוע יש חולקים, ומחלקים בין א"י לחו"ל.

תני תולים בגוים ובמלכות אבל לא בישראל שבעלי זרוע מצויין ליפול דלא יפל ויגלגל עלוהי קדמיתא". **היינו, אסור להעלים מסים מפני שהם המקיימים את ישובם של בני אדם, ועוד תולין שהממון הוא של נכרים אבל לא בישראל בעל זרוע מפני שהם עתידים ליפול ויתגלה שהממון אינו שלו ויבואו ויגבו ממנו בכפליים. ונראה שהצד השני הוא בגדר עצה טובה אבל לא מן הדין.**

כך כתב הרשב"א (נדרים כז ע"ב): "ותניא בתוספתא תולין להרגין ולחרמים ולמוכסין לתרומה לעכו"ם ולבית המלך ואין תולין להם לישראל. ואתמר נמי בירושלמי והתם מפרש טעמא דגרסינן התם תני תולין פי' תולין למוכס שפירות אלו הן של עכו"ם או של מלכות אבל לא תולין לומר לו של ישראל פלוני הם שהוא אלם לפי שישראל כשהם בעלי זרוע מצויין ליפול ושמא אחר שירד מגדולתו יבא המוכס ויגלגל עליו את המכס שהפסיד בשבילו כשהיה אלם, תולין במלכות ובעכו"ם אבל לא בישראל שבעלי זרוע מצויין ליפול דלא יפול ויגלגל עליה קדמיתא".

ג. הגמרא שואלת על דרך הרמאות ע"י נדר או שבועה ומשיבה: "שהן של בית המלך — ואע"פ שאינן של בית המלך. היכי נדר? א"ר עמרם אמר רב: באומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך. כיון דאמר יאסרו, איתסרו עליה כל פירי עלמא! באומר היום. אי דאמר היום, לא מקבל מיניה מוכס! באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם, ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינם דברים, לגבי אונסין שאני".

היינו הגמרא מבינה שאסור לנדור או להישבע לשקר ואם נדר צריך לקיים את נדרו. ולכן הוקשה להם מה הרויח בנדרו, ומבארת שאמר בלבו היום ומוציא בשפתיו בסתם וכאן בגלל האונס דברים שבלב נחשבים כאילו הוציאם מפיו.

וכך מבאר זאת הר"ן: "היכי נדר — לישנא דמתני' קשיא ליה דקאמר נודרים שהן תרומה והיכי שייך נדרא בהאי לישנא כלומר אי דאמר יאסרו פירות עולם עלי לעולם אין דברים שבלב מבטלין מה שהוציא בפי' אפילו גבי אונסא כי האי אלא דהכא סתמא קאמר יאסרו פירות עולם עלי ונהי דסתמא לעולם משמע ה"מ היכא דליכא אונסא משום דטפי משמע לעולם ממהיום אבל היכא דאיכא אונסא הך אונסא מפרש ליה לדבוריה דהיום קאמר כיון שלא אמר בפירוש בהיפך".

ועולה מדבריו שאין צריך לפרש בלבו אלא האונס הוא מפרש שכוונתו להיום בלבד. אמנם תוס' (כח ע"א ד"ה במוכס) **כתבו שצריך לומר בלבו שמתכוין להיום בלבד.**

הגאונים הרחיבו מעט את ההיתר. הם נשאלו כך (תשובות הגאונים, הרכבי סי' רמב): "הא דתנן נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין וכול'. להני בלבד שרי למידר ואישתבועי או דילמא לכולהו גוים. וכי מישתבעי להו על הני מילי דפרטו רבנן במתניתין שהיא תרומה ושהיא שלבית המלך או על כולהו מילי".

וענו הגאונים: "הכין חזינא דלכולהו אנוסי שרי למידר ואישתבועי. מה לי מוכסין מה לי כל אונסין. וכיון דקימא לן דסתם גוי אנוסא הוא דכתיב אש"ר פיה"ם דב"ר שר"א וג' כל גוי שבא לאנוס או לחמוס דבר ממנו ואין אנו יכולין להציל את שלנו מידו ביד יש להישבע לו על דברים דשרו אין אנו כי בם ינצל שלו. אם שלבית המלך הוא. ואם שלפלוני גדול הוא. ואם שלעניים הוא. ואם דבר אחר. משום דתנא לא חאשיב כרוכלא

אילא אורחא יאהיב. וטעמא דמילתא ברור הוא שכל אנס כן דרכו וכל דבר שמצילין בו כן דרכו. אלא דהאיי דתנן בית הלל אומ' אף בשבועה לא שישים אל לבו שנשבע לשקר, **אלא שיעלה שמות בלבו** כאותה ששנינו נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו שלים, נדר בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות מלכים, הרי עצמי קרבן ואמר לא נדרתי אלא בעצם שהנחתי להיות נודר בו, קונם אשתי נהנית לי ואמר לא נדרתי אלא מאשתי ראשונה, או נמי כי קניא דרבא או כיוצא באלו".

החידוש בדבריהם בכמה דברים, ראשית, בכך שהתירו להשתמש בהיתר של שבועה ונדר לכל נכרי אנס ולאו דוקא למוכס. ועוד, אף לשיטתם לא הותרה שבועה לשקר אלא הותר להישבע בצורה המשתמעת לשני פנים ובכך להערים על המשביע אבל לא להישבע לשקר. כמו"כ הם נשאלו לגבי נכרים והשאלה היא האם אף כלפי ישראל אנס סברו כך. ונראה שאין הבדל, ובין ישראל ובין נכרי אם המצב הוא של אנס הרוצה ליטול ממונו מותר להערים עליו בדרך זו.

וכן נראה משו"ת הרי"ד (סי' נג) שכתב: "מכאן אנו למידין שלא התירו חכמים לידור ולהשבע בשקר אלא על ידי תחבולה לרמות את המוכס אבל הנשבע על לשעבר על הין לאו ועל לאו הין שמשעה שנשבע נשבע לשקר לא התירו". ואח"כ מביא את תשובת גאונים זו.

עפ"י דברים אלו כל שהותר הוא בתנאים הבאים: כאשר יש אונס ממוני הבא להוציא ממון מיד אדם מותר לו להישבע בצורה המשתמעת כאמת, אבל אסור לו להישבע או לנדור לשקר אפילו על-מנת להחזיק בממונו. וממילא אסור יהיה להישבע כדי להוציא ממון מהמדינה על תביעות פיצויים או נכות וכד'. ועי' תשובות מיימוניות (הפלאה סי' ו להלכות שבועות פ"ג). וכן העלה בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד, חו"מ סי' כז).

ד. בבירור שערכנו עד עתה לא בורר האם דין שקר כדין שבועה לשקר ובשניהם יהיה אסור, או ששקר יהיה מותר. אף לא בורר האם דין הטעיה כדין שקר או שהיא קלה יותר, ואולי כמו שלגבי נכרי לגזול אותו אסור, אבל טעותו מותרת, ה"ה בטעות של המדינה וכד'.

ועוד, נשתנו הסדרים בין ימים עברו לימינו. פקיד בביטוח לאומי או האחראי לאישור פיצויים וכד' בימינו אין דינו כדין מוכס בימי חז"ל. אצל חז"ל המוכס שכר את תשלום המכס מהמלך או השר המקומי, והיה אחראי לגבות את המס ולשלם שכירותו למלך. כל גזל היה ישירות מהמוכס. לעומת זאת בימינו מדינת ישראל היא מדינת סעד ונותנת קצבאות דרך ביטוח לאומי וכד'. המופקדים על חלוקת הקצבאות הם פקידים מטעם המדינה, הממון שהם מופקדים עליו אינו שלהם וע"כ הגזילה, אם קיימת, אינה מהם אלא מן המדינה ואין הם נחשבים למוכס עומד מאליו או שאין לו קצבה, אלא קבלו לכך מינוי. ההבדל השני הוא שהם אינם נוטלים בעל כרחו מהאדם, אלא אמורים **לתת** מממון הציבור. ההבדל השלישי הוא שהמדינה נתנה בידם כח להחליט לפי קריטריונים הקבועים בחוק או בכללי המוסד בו הם משרתים אם וכמה לתת, והפקידה בידם כח רב.

צריך לדון האם במקרה כזה אנו אומרים "דינא דמלכותא דינא", וע"כ אין לרמות או

להצהיר שקר כדי לקבל את המגיע לו, או שעל מינויו של הפקיד המושחת אין לומר דינא דמלכותא דינא וממילא מותר להערים עליו וליטול את המגיע לו.

לדוגמא: נכה אשר לפי החוק מגיעה לו קיצבה של מאה אחוז נכות, והפקיד החליט לתת לו רק חמישים אחוז מהקיצבה. האם ניתן להגדיר את הפקיד המושחת כמוכס העומד מאליו שבעצם נוטל מהנכה את הקבוע לו עפ"י החוק, וע"כ לנכה (או לבא כוחו) מותר לרמות ולהצהיר על נכות גדולה ממה שיש לו כדי שיקבל את המגיע לו. או שאפילו הפקיד מושחת וקובע גדרים לפי דעתו או לפי טובת הנאה ושוחד שהוא מקבל אסור לזכאי ליטול ברמאות שכן הוא מוציא ואינו מחזיק בשלו, וכל שהותר הוא להחזיק בשלו כאשר אונסים אותו באמצעות שבועה הנראית כשקרית.

נראה שמסוגית נודרין לאנסין אין ראיה שמותר בשאלה שלפנינו, שכן הותר רק כאשר רוצים להוציא ממנו, ולא כאשר הוא מרמה לצורך רווח.

ה. בספר התשב"ץ (שו"ת ח"ד טור א, חוט המשולש, סי' יד; ח"ד אינו של התשב"ץ אלא של אחד מזרעו) לאחר שמוכיח שדינא דמ"ד אף במלכי ישראל מוסיף: "ולי הצעיר נראה דגם י"ל אם יש להקל בדבר **אדרבא על מלך ישראל יש להקל להבריח ממנו המכס** כי מלך ישראל אשר הקים אותו חק ואותה קצבה לתת לו דבר ידוע לכל ענין וענין י"ל עליו דשלא כדין עשה וכמעט שהוא גוזל את הרבים **וע"כ תיסק אדעתין להבריח ממנו**. אבל מלך עכו"ם דכך הוא דתם ועניניהם הכל הוא לפי דינא דמלכותא א"כ ודאי המבריח ממנו גזלן קרינן ביה וע"כ כ' הרמב"ם ז"ל בין מלך ישראל וכו' דזיל בתר טעמא והכל לפי דינא דמלכותא". **היינו בהו"א נראה לו שדוקא להבריח את המכס למלך ישראל יש יותר מקום מפני שהמלך עשה שלא כדין ולעומת זאת למלך נכרי כך חוקם הקבוע. אולם מייד מסיק:** "וכ' הרא"ש ז"ל והביאו הטור בנו ז"ל אם ישראל קנה המכס מהמלך המבריח עצמו ממנו ה"ז גוזל ישראל שקנאו אבל אם קנאו עכו"ם מותר דהוי כהפקעת הלואתו דשרי במקום דליכא חילול השם והטעם בזה מאחר דדינא דמלכותא דינא וקונה המכס קנאו בדין וגובהו בדין ר"ל בקצבה שקצב לו המלך לכל העולם א"כ הגוזל אותו גזלן נקר' וכ"כ א"ז הרשב"ץ ז"ל בתשובה וז"ל דין המלך דין הוא וכל מי שנוטל מחבירו מה שגזר המלך גזלה היא בידו עכ"ל. והטעם **בעכו"ם הקונה המכס שמותר להבריח ממנו משום שאינו גוזלו ממש** דהיינו לוקח ממנו בחזקה כדאמרי' התם (ב"ק ע"ט ע"ב) וילפינן לה מקרא דויגזול את החנית מיד המצרי וכו' אלא מפקיע ממנו הלואתו ובמקום דליכא חילול ה' ר"ל שלא יבין העכו"ם בזה מותר כדאמרי' התם (ב"ק קי"ג) אהא דפרכינן אמתניתין דתני' נודרין למוכסים וכו'. והאמר שמואל דינא וכו' ופרקי' וכו' רב אשי אמר במוכס עכו"ם דתניא ישראל ועכו"ם שבאו לדין וכו' עד ל"ק כאן בגזילו כאן בהפקעת הלואתו. וכ' הגאון מהרי"ק ז"ל **נר' שאפי' ידוע שזה**

המוכס ישראל הוא מוסיף ליקח ביותר מחק המלך שהרי הוא כגזלן אסור להבריח ממנו[3] כדי מה שהוא חקו דאטו מפני שהוא עושה שלא כדין לגזול יגזלו בני אדם חקו[4] האי הוי כההיא דאמרינן (ברכות ה' ע"ב) **היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב** וכו'". (דברי מהרי"ק האחרונים מובאים בב"י חו"מ סי' שסט שלא בשם המהרי"ק).

למדנו מדבריו כמה כללים חשובים לענייני הברחת מכס. ההברחה המותרת מלכתחילה היא דוקא במוכס נכרי ולא במוכס ישראל מפני שזה דומה להפקעת הלוואתו שהותרה במקום שאין חילול השם. ודרך ההברחה היא באמצעות נדר המשתמע לשני פנים. ולגבי ישראל אסור להבריח את מה שהוא חייב, ורק מה שנטל יותר מן הראוי מותר לגוזלו ולהבריח ממנו. ונלמד ממנו לגבי שאלה דידן שאע"פ שפקיד משקר או אינו פועל לפי הוראות מוגדרות או אפילו נוטל שוחד כדי למלאות את המוטל עליו **אסור** לרמותו כדי ליטול את המגיע לו מצד החוק שכן: בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. היינו הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גניבה. וכן לדידן על אף שהפקיד נוהג שלא כהוגן, אסור לאדם לרמותו שכן אף הוא הופך בכך לגנב, ובעיקר שהממון אינו של הפקיד אלא נמצא הוא **מוציא** מן המדינה בדרך שאינה ראויה. ולכן למסקנה אין להטעות או לרמות פקיד שלא נתן קיצבה כראוי וכד'. אלא צריך להעביר אותו פקיד ולתקן את אותו מקום אבל לא לרמות.

יש סיבה נוספת שעל אף ערעור הצדק והיושר שבהתנהגות פקיד או פקידים אין לרמות אפילו שהמרַמה מצד הדין נוטל את המגיע לו ואינו גוזל. מדינה אינה יכולה להתנהל כך, ואם נתיר זאת אפילו במקרים קיצוניים הנגע הזה יתפשט בכל מוסדות המדינה, ובִמְקום לתקן את המעוות, כל המדינה תתחיל להתנהל לפי כספי שלמונים ושוחד וכד'. היינו פלוני יתיר לעצמו בגלל שהוא חושב שעושקים אותו מן המגיע לו עפ"י החוק לרמות או לשקר "שקר לבן" כדי לתקן את המעוות, ואחר כדי לזכות ביותר ישקר ויטול את שאינו מגיע לו וכל יסוד היושר במדינה יתעוות, ו"איש את רעהו חיים בלעו", ולכן צריך מאד להזהר מכיוון מחשבה כזה אע"פ שלעתים הקלקולים גדולים מאד.

ו. אולם נראה שיש לחלק בין הפיצויים לעקורים מגוש קטיף לבין פקיד מושחת. לגבי פקיד כלל המדינה וחוקיה והנהגתה אינם מושחתים, ולכן דינא דמלכותא דינא, ואותו פקיד הוא המקולקל והוא מעוות. אבל לגבי כל ענייני הפיצויים לעקורים אין זה דינא דמלכותא דינא אלא זהו חמסנותא דמלכא.

אלו דברי הרמב"ן (בבא בתרא נה ע"א): "אלא שנראין הדברים דכי אמרינן דינא דמלכותא דינא כגון הדינין הידועין למלך

3. ונראה בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קכ) שהותר בתנאים מסויימים להישבע לנכרי ולבטל בלבו עי"ש. וע"ע בשו"ת נבחר מכסף (חו"מ סי' פא).

4. יש לתמוה על קצות החושן שלא שם לבו שהב"י, המעתיק פיסקא זו מילה במילה, לקח את דבריו מהתשב"ץ או מהמהרי"ק. הקצות טוען שמוכס הנוטל חלק מהמכס שלא כדין הרי כל המכס הוא גזל וע"כ מותר להבריח ממנו בדרכי עקיפין ואין זה גזל והוכיח דבריו מתוך הטור.

בכל מלכותו שהוא וכל המלכים אשר היו לפניו הנהיגו הדברים והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים, אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה לקנוס העם במה שלא נהגו בימי האבות, **חמסנותא דמלכא** הוא ואין אנו דנין באותו הדין, והרי ר' יהוסף הלוי ז"ל הורה שאם גזל המלך לאחד מבני עמו ממונו שבא עליו בעלילה, דחמסנותא דמלכותא מיקרי, אבל במאי דעבד בכל ארעיה הורמנותא דמלכא הוא ודינא הוא, והוראה נכונה היא אלא שיש להוסיף עליה מה שכתבתי". **והביא את תמצית הדברים הריטב"א** (גיטין י ע"ב).

היינו מלך שעושה חוק חדש לשעה לאדם אחד או ליחידים ממלכותו אינו דין. וכך הוא מוסיף בהמשך: "ומצאתי לי חבר במה שאמרתי שהמלך שדן דין חדש שלא כחוקי המלכים חמסנותא הוא, שכתבו מקצת חכמי צרפת ז"ל בחבוריהם שיש מקומות שישראל יוצאין ממלכות למלכות והמלך מחזיק בכל מה שנמצא להם במלכותו, אם בא ישראל אחר וקנה מן המלך, זה היה מעשה ופסקו הדין שאין זה דינא דמלכותא **אלא חמסנותא דמלכותא**, לפי שהדבר ידוע בדיניהם שדין היהודים כדין הפרשים לדור בכל מקום שירצו, וכיון שכן אם יש מלכות שבאה לשנות את הדין ולעשות דין לעצמה אין זה דינא דמלכותא, וזה סיוע לדברי".

וכן כתב רבינו ירוחם (מישרים נתיב לא חלק ה): "יהודי שברח ובא השר או המלך ולקח קרקעותיו שאין בהם טסקא או שהיה בהם טסקא והניח אדם שיפרע טסקא בענין שאין רשות לשר ללוקחה בעבור טסקא ומכרה השר לישראל מחזירה לבעלים ונותן לו מה שההנהו כמו שכתבתי למעלה כי מנהג הוא בכל המקומות וחוק על פי השרים והמלכים לילך ולדור בכל מקום שירצו ולא יעכב משלו כלום **ואם בא האדון לשנות ממנהג זה גזלה דמלכותא הוא לא דינא כמו מוכס שאין לו קצבה**". ולא כל חוק של המלכות הוא בגדר דינא דמלכותא אלא לעתים הוא בגדר חמסנותא דמלכותא וישראל הנוהג לפי דין תורה צריך להתנהג עפ"י ד"ת.

ז. אם נדון במקרה הנוכחי, אפילו אם נאמר שלממשלת ישראל יש סמכות תורנית לצמצם שטחה ולהעביר את תושביה למקום אחר, דבר המצריך עיון רב, שכן היא צריכה לפעול עפ"י דיני תורה ולא לסור מהם. והרי כל גוש קטיף היה בארץ ישראל ובשטח עולי מצרים, וא"כ אין ליתנו לנוכרים אלא צריך לכובשו מידם. אולם אפילו נניח שזכות הממשלה להחליט זאת בתנאים מסויימים, וע"כ מצד הדין דינא דמלכותא דינא והמדינה מותרת להגלות קהילות ויחידים ולהעבירם למקום אחר ולתת חלק מארץ ישראל לנוכרים. אפילו הכי, כל שהותר לה הוא לעקור דיורין ולהושיב דיורין[5]. אבל האם מותר לה לחוקק חוק אשר אינו מתקן את פשעיה עם חלק קטן מהציבור?! שהרי רק לכאורה החוק הזה מתקן את כל הפגיעה בהעברת

5. ילקוט שמעוני (יהושע רמז יד): "הנה ארון הברית אדון כל הארץ, אמר רבי שמואל בר נחמני כל מקום שנאמר 'אדון' עוקר דיורין — ומכניס דיורין, וזה בנין אב לכלם, עוקר כנעניים — ומכניס ישראל, וכן הוא אומר לכן נאום האדון ה' צבאות אביר ישראל וגו' ואשיבה שופטיך כבראשונה". אלא שהפעם מי שחשב עצמו אדון עקר ישראל והושיב נכרים.

יושבי חבל ארץ שלם ממקומם.

כל החבל הזה היה בנוי על קהילותיו ומשפחותיו, וכמעט ולא היו בו מובטלים. בחוק העקירה ניתן פיצוי כספי על חלק מהדברים היכולים להאמד בממון, אבל לא ניתנה שום תשומת לב לכל הריסת הקהילות המשפחות והיחידים. היינו, יחיד שחי בתוך קהילתו נעקר ונזרק לבית מלון, למשך כמה חודשים במקרה הטוב ובמקרה הגרוע לשבעה שמונה חודשים (ואולי יותר). במלון אין מסגרת חיים קהילתית שתמכה בו, אין תנאים לחיים משפחתיים סבירים, ולרוב הציבור פסקה מקור עבודתם ופרנסתם. התשלום לכל היותר הוא על העבר, לתת יכולת לבנות בית כדוגמת הנהרס, ופיצוי של דמי פרנסה לחצי שנה. אבל מדוע היה צורך להגיע לכל ההרס הזה, שהיה ידוע כבר מראש. וכי אם בזכות המדינה לעקור ישובים, זכותה אף לפגוע ישירות בכל אותם דברים שנמנו לעיל.

ואם נאמר זהו גרמא של העקירה ועל גרמא אין תשלום ממוני. ראשית, ודאי שלגרום נזק לכתחילה אין שום היתר אפילו בגרמא. ועוד הרי גם בגרמא חייב לצאת ידי שמים, ובחלק מהגרמות יש היתר לתפוס כך שודאי שפגיעה בגרמא אסורה, וק"ו שאסור לחוקק חוק מדינה שבו המדינה פוגעת באזרחיה בגרמא. והרי אזרחים אלו לא היו עבריינים שהיתה מגיעה להם ענישה כלשהיא!!! לדוגמא, בגוש קטיף מטעמים צבאיים הצבא השבית חממות והן עמדו ללא גידול בהן כמה שנים. המדינה הבינה שזהו מקור פרנסה ופצתה את בעלי החממות כאילו גדלו והרויחו על חממה וחממה. וכי חשב מישהו לומר: זהו רק גרמא ומניעת רווח, וא"כ לא מגיע לכם כלום?! וכאן עשרות ישובים נהרסו תוך שבוע ויחד עימם חייהם של אלפי אנשים.

הרי אין למדינה שום סמכות ליטול את ממון הציבור שהיא עוקרת, ואין לה שום זכות לפרק קהילות, לקחת את רכושן ולטלטל קהילות ויחידים במשך שנים במגורים זמניים. אין לה שום סמכות להפוך מפרנסים למובטלים כאשר אין להם סיכוי להיקלט במקומות עבודה ראויים כדוגמת מקומות העבודה הקודמים. הרי לא היה בעקירת גוש קטיף שום צרכי פיקוח נפש ליחידים או לציבור, וא"כ מה היה החפזון הגדול לגרש ולאמלל כעשרת אלפים נפש. אין העיוות בצד הממוני בלבד, אלא העיוות הוא שיש דברים שהממון אינו יכול לשקם ולהחזיר. ונראה ע"כ שגם אם למדינה היה מותר לעקור את אזרחיה, הדרך היחידה המותרת היתה בבניית גוש ישובים זהה **קודם** העקירה, ורק אח"כ להעביר את כל הישובים כאחד תוך שמירה על דירתם ופרנסתם וקהילותיהם. אולם המדינה שברה והרסה בתחילה את גוש קטיף נטלה את הכל, ואח"כ מציעה פיצויים, כאשר הכסף אינו יכול לתקן את כל אשר עוות, לא מצד צער ופגיעות נפשיות ולא מצד דיור שווה למקום שנהרס, לא לחיי הקהילה שפורקו, והממון אינו יכול להיות פיצוי לאדם ששבתה פרנסתו ועתה בגיל מבוגר הוא צריך להקים את כל עסקו מחדש. חוק כזה אשר מתיר לפגוע ללא צורך הוא אינו דינא דמלכותא אלא **חמסנותא דמלכותא.**

ח. זו הגדרת חמסנות שנותן דמים ונוטל את של חבירו אע"פ שהלה אינו רוצה למכור. כאמור (ב"ק סב ע"א): "א"ל רב אדא

בריה דרב אויא לרב אשי: מה בין גזלן לחמסן? א"ל: חמסן יהיב דמי, גזלן לא יהיב דמי. א"ל: אי יהיב דמי, חמסן קרית ליה? והאמר רב הונא: תלוה וזבין זביניה זביני! לא קשיא: הא דאמר רוצה אני, הא דלא אמר רוצה אני". וכן פסקו כל הפוסקים. וא"כ זכותה של מדינה לעקור את תושביה אינו מתיר לה לפגוע ברכושם, בחייהם ובכל מעמדם ומצבם החברתי. ולכן חוק פיצויי העקירה הוא חמסנותא דמלכותא ולא דינא דמלכותא.

בשולי הדברים ניתן להוסיף שאף גודל הפיצויים הוא שרירותי, וניתן לפי אמת מידה של יכולת המדינה ולא לפי הצרכים האמיתיים של המתיישבים שנושלו מאדמתם. ולשם השוואה הפיצויים אשר ניתנו לעקורי חבל ימית היו גדולים **פי עשרה** לנפש מאשר הפיצויים בעקירת גוש קטיף, והתשובה שהמדינה נתנה לשינוי בין אומדן הנזק השתא לאומדן הנזק לשעבר הוא שפשוט למדינה אין כסף. לא נראה שיש צד מוסרי בתשובה זו, אלא כוחנות בעלמא, כיון שביד המדינה הממון היא תתן כמה שהיא יכולה ולא כמה שראוי.

ומזכירים הדברים את הנאמר באסתר **רבה** (פרשה ד אות ה): "כדת מה לעשות, אמר רבי יצחק לחזירתה כדת ולאומה קדושה שלא כדת אלא באכזריות". הכל כבי' עפ"י חוק ודת אבל למעשה הכל חמסנות ואכזריות.

עולה על כן שאי אפשר לקרוא על סדרי הפיצויים היום דינא דמלכותא, אלא **חמסנותא דמלכותא**, ולפי"ז מותר להוציא את שלו בהטעיה או בשתיקה.

ט. יש להוסיף שבהגדרת חמסנות המלכות אין לטעות שכל המלכות חמסנית ולכן כל חוקיה אין להם תוקף לפי דיני תורה. אלא כשם שמוכס העומד מאליו הוא מעוות בנקודה מסוימת אבל כל שאר המלכות עומדת על כנה וחוקיה חוקים ומוכסיה מוכסים, ה"ה במקרה הנוכחי, ורק חוק זה הוא לענ"ד חמסנות ולא צדק ויושר.

תשובת הרב דוב ליאור, רב ואב"ד קרית ארבע-חברון, שליט"א:

קבלתי את מאמרך ובו חיבור מקיף לבירור התייחסות שלנו לחוקי פיצוי פינוי, והשאלה האם מותר לחברים להצהיר בכתב או בע"פ הצהרות לא נכונות כדי לזכות בפיצויים הולמים אם בגלל רשלנות הפקידים או בגלל החוקים הלא טובים.

ראיתי את השקלא והטריא שלך המקיפה והמעמיקה מה שהעלת ביחס לדינא דחמסנותא ואין זה שייך לדינא דמלכותא דינא. צדקת מאד, ראשית היות וכל החוק לעקירת יהודים והגליתם, החרבת ביתם והסגרת השטח לידי האויב דברים שמנוגדים לגמרי לתורתנו הקדושה אין שום תוקף לכל חוק שהוא נגד התורה "לא תהיה אחרי רבים לרעות" וממילא כל הנגזר מזה אינו חוקי וכולו אָוֶן ועיוות ואסור לכל ירא שמים ליתן יד בכל דרך שהיא לביצוע דבר עבירה זה. בנוסף לזה היות ואין החוקים האלה חלים על כל אזרחי המדינה כפי

שכתבת אפילו אם לא היו נגד התורה אין זה בכלל דינא דמלכותא כפי שהבאת בשם הרמב"ם. אמנם במה שנוגע להצהרה לפקיד על מסירת מידע לא נכון נראה שהדבר לא פשוט כפי שכתבת, יש לנו בהלכה בדיני טוען ונטען הלכה שאל לו לאדם לטעון טענת שקר אפילו אם הוא צודק ורוצה לזכות במה שמגיע לו אל לו להשתמש בשקר. הגמרא בשבועות דף לא דורשת מהפסוק מדבר שקר תרחק כמה דרשות אחת מהן, אדם שתובע מחברו מאה לא יתבענו מאתים כדי שיודה לו במאה והוא יגלגל עליו שבועה כמו על קרקעות או דברים אחרים שלא נשבעים עליהם, ההלכה הזאת נפסקה ברמב"ם והטור והמחבר השמיטו והש"ך בחו"מ סי' ע"ה ס"ק א' תמה עליהם, אבל העניין נכון להלכה. נמצאנו למדים שאין לאדם לטעון טענת שקר כדי שיזכה בממון, אפילו אם מגיע לו מצד הדין.

ולכן בנידון שלך שהפקידים מכבידים עליהם ולא נותנים להם אפילו את המעט המגיע להם, לא כל הדרכים כשרות להשגת המטרה, אצלנו אין המטרה מקדשת את האמצעים, רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר.

(ועי' לעיל בהקדמה ובמכתב הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.)

סימן נ

פיצויי מגורשים עבור ילדיהם, למי?

שאלה

מגורשי גוש קטיף מקבלים פיצויים מן המדינה. אחד מסעיפי הפיצויים הוא עבור שהות בגוש לכל אדם לפי שנותיו. כאשר מי שגר בגוש קטיף ומעל גיל שמונה עשרה תבע ישירות את המדינה וקיבל פיצוי לפי מספר השנים בגוש קטיף. מי שמתחת לגיל שמונה עשרה תביעתו הוכנסה בתוך התביעה של ההורים והם קבלו עבור כל בן ובת לפי מספר שנות חייהם בגוש קטיף סכום מסויים.

האם ההורים אשר קבלו את הממון ששולם כפיצוי לבניהם, צריכים לשומרו לבניהם וההורים הם רק אפוטרופוס לממון של הבנים, או שהממון שייך להורים, והם אם ירצו יעבירו אותו או את חלקו לבניהם?

תשובה

א. משמעות התשלום הזה לא בוררה ע"י מדינת ישראל במפורש. הוא לא היה כלול בהצעת החוק המקורית וצורף עפ"י ערעור של 'הפורום המשפטי' (קבוצת משפטנים שנחלצה בהתנדבות לעזרת המגורשים) על החוק. וא"כ תכליתו אינה מבוארת, האם הוא ניתן על עגמת נפש או שהוא תשלום נוסף להורים, ורק שיערוכו הוא עפ"י מספר ילדיהם ותקופת חייהם בגוש קטיף.

יש להעיר שבין כך או בין כך, נשאלת השאלה מדוע הוא לא ישולם אף לבנים שגרו בגוש קטיף ועזבו מסיבות שונות. והרי עגמת נפש על חורבן בית הוריהם וטלטוליהם במשך שנים לאחר הגירוש עד הגעה אל המנוחה ואל הנחלה ודאי שיש

להם, ולעתים הם נתבעים להרבה יותר מאשר סתם בנים להורים, מתוך שהוריהם אבדו את מקום מגוריהם את קהילתם ואת מקום עבודתם. וכן אם הפיצוי ניתן להורים על השקעתם בילדים במשך היותם בגוש קטיף, וכי בנים שהיו ועזבו לא טופלו על ידם?! כך שיש לתמוה על חכמת המחוקק. אלא שתמיהה זו בטלה בששים מכל היטוי הדין של גירוש ישראל מנוויהם תוך הריסת קהילותיהם ושבירת משפחות, ללא שום הכנה ע"י המוסדות שהוקמו לשם כך למקומות חילופיים מתאימים. כאשר רק מוסדות לגמילות חסדים משקיעים עצמם בתיקון העוולות ובנסיון שיקום של הקהילות, המשפחות והיחידים. ומכל מוסדות המשפט לא קם כמעט אחד ואומר למלאך המשחית – הרף, תתחיל לשקם את כל מה שהרסת! תמיהה מוסרית גדולה עולה על כל המערכות הנ"ל היכן הם הניחו את מצפונם ואת יושרם כאשר באו לדון בכל הנושא, בעוד הכל היה צפוי ועומד. היה ברור שתישברנה קהילות, שמשפחות תגענה לגירושין, שמחלות ממאירות והתקפי לב יתפרצו ועוד ועוד, אבל רשויות החוק כל שיכלו הוא לסייע להרוס ולשבֵּר, ולתת לגיטימציה לכל רשעות שלטונית ולכל התנהגות אלימה. את העוולות האלה אין בכוחנו לדון ולתקן, וזה אנו מוסרים למנהל הכללי של כל התהליך – לרבש"ע, והוא יראה וישפוט, ויגבה את חובו מכל אחד ואחד, על מה שעשה ועל מה שלא עשה.

והנה העלה תלמיד חכם טענה שמה איכפת לנו מה היתה כוונת המדינה בנתינת הממון סו"ס כל המעשה מתחילתו היה פשיעה ואם הגזלן המגרש רוצה לתת מעות לנגזל המגורש מה שקבלו הצילו לעצמם. והשבתי שא"כ כש"כ שעולה השאלה בראש התשובה, שהרי אחת מן השתיים או שנאמר שכל מי שמחזיק בממון הוא מוחזק והמוציא מחבירו עליו הראיה והכסף שהגיע לרשות ההורים שלהם ולרשות הבנים שלהם, או שנתייחס לממון עפ"י גדר כלשהו וא"כ צריך לברר את דינו.

ב. נדון על הפיצויים המועברים על שם הילדים כפיצוי שניתן אישית לילד ללא סיבה ברורה – מה דינו, ובהמשך לאותם הסמוכים על שולחן הוריהם אע"פ שהם מקבלים זאת ישירות לחשבונם.

נאמר במשנה בבבא מציעא (יב ע"א): "מציאת בנו ובתו הקטנים, מציאת עבדו ושפחתו הכנענים, מציאת אשתו — הרי אלו שלו. מציאת בנו ובתו הגדולים, מציאת עבדו ושפחתו העברים, מציאת אשתו שגירשה אף על פי שלא נתן כתובה — הרי אלו שלהן".

ובגמרא: "אמר שמואל: מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו — שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו, ואינו מאחר בידו". היינו רק בקטן מציאתו לאביו מצד שכשהגביהה הקנה לאביו. ונחלקו הראשונים האם לקטן אין כלל יד לקנות או שיש לו יד לקנות ואעפ"כ תקנו חז"ל שמציאתו לאביו. ובעמוד הבא: "ופליגא דרבי חייא בר אבא, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא גדול — גדול ממש, ולא קטן — קטן ממש. אלא: גדול וסמוך על שלחן אביו — זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו — זהו גדול".

ופרש רש"י: "ופליגא — דשמואל, דפירש טעמא דמתניתין משום דלית ליה זכייה.

"אדר' חייא בר אבא — דאמר אף גדול שיש לו זכייה, אם סמוך הוא על שולחן אביו — מציאתו לאביו **משום איבה**, אבל אינו סמוך על שולחן אביו, אפילו הוא קטן — מציאתו שלו". **וכן תוס' שם כתבו:** "דלא שייך איבה אלא בבנו שדרכו לזונו תמיד ואם לא יפרנסנו אביו לא יפרנסו אחר, אבל אדם אחר מעלמא סמוך על שולחן חבירו חנם כגון יתום וכיוצא בו אין סברא שתהא מציאתו לחבירו".

עולה ממחלוקת האמוראים שלשמואל דוקא בן קטן מציאתו לאביו ואילו לר' יוחנן אפילו גדול וסמוך על שולחן אביו הרי דינו כקטן. וחלוקים אף בטעם, לשמואל משום שהמגביה מציאה מריצה לאביו, ולר' יוחנן משום איבה. והלכה כר' יוחנן כן פסקו כמעט כל הפוסקים.

לפי"ז רווח המגיע מעלמא שאין בו טירחת הבן אלא זכיה כעין מציאה, הוא לאביו ואפילו הוא גדול הסמוך על שלחן אביו ומשום איבה. ונראה שה"ה לקטן שקנה כרטיס הגרלה וזכה בפרס, הפרס מעיקר הדין שייך לאביו ולא לו, ואפילו קנה זאת מכסף כיס וכד'.

ג. לגבי בת קטנה ונערה כתב הרשב"א (ב"מ יב ע"א): "פרש"י ז"ל דמציאת בתו משום דכתיב בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה. ולפי פירושו הא דאמר ר' יוחנן לקמן לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא גדול וסומך על שלחן אביו זהו קטן וקטן שאינו סומך על שלחן אביו זהו גדול אבנו דוקא קאי, אבל בת (=קטנה ונערה) אפילו אינה סמוכה על שלחן אביה מציאתה לאביה דהתורה זכתה לו, וכ"כ כאן הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה שלו וכ"כ גם הרמב"ן ז"ל וכן מוכח בב"ק פ' החובל (פ"ז ב')".

וכ"כ הרמב"ן (יב ע"ב): "ופליגא אדר' חייא בר אבא וכו'. וקי"ל כר' יוחנן, אבל בבתו גדול גדול ממש ואינה סמוכה, אבל קטנה אע"פ שאינה סמוכה מציאתה לאביה והכי מוכח בפ' החובל (פ"ז ב')".

וכך פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פי"ז הי"ג): "מציאת בנו ובתו הסמוכים על שלחנו אע"פ שהן גדולים, ומציאת בתו הנערה אע"פ שאינה סומכת על שלחנו, ואפילו היתה מכורה אמה... הרי אלו שלו".

מתבאר לפי זה שבמציאה רק בן ובת גדולים אשר אינם סמוכים על שולחן אביהם הממון שלהם, אבל קטנים ואפילו גדולים הסמוכים על שולחן אביהם הממון לאביהם.

ד. אמנם במקרה שלפנינו אין המדובר במציאה שהילד מצא והגביה אלא במתנה, וצריך לעיין מה דינה של מתנה שניתנה לקטן, האם אף היא של אב או של הבן. (אנו מתעלמים כרגע משאלת ההעברה הקניינית של הממון עבור הקטן שכן הממון ניתן לחשבון האב ע"ש הבן).

כתב הנ"י (ב"מ ו ע"א): "ואיכא מ"ד דכי היכי דאמרינן במציאה שהיא של אביו כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן שתהיה לאביו וכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה שהרי אין לו יד לזכות לעצמו כלל, וכ' הרנב"ר ז"ל דמסתברא שהדין כך הוא בקטן הסמוך על שולחן אביו, אבל בגדול לא מחוור, דלא גרע מאשתו דקי"ל דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה".

וכן בתוך דברי הרמב"ן לגבי בן גדול הסמוך על שלחן אביו (ב"מ יב ע"ב) **כתב:** "לא יהא אלא מתנה דקא יהיב ליה אחר מי תקינו ליה רבנן לאב הכא נמי זכי אפילו לאחרים".

ולפי"ד חלוק דין מתנה ממציאה, מתנה הניתנת לקטן הסמוך על שולחן אביו דינה כמציאה והיא של אביו. אבל מתנה הניתנת לגדול אפילו סמוך על שולחן אביו הרי היא שלו.

בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' ריא) מבאר את דברי הנ"י שדוקא בקטן הזוכה לעצמו דין המתנה כדין מציאה, אבל במתנה שזכו לו אחרים לכל הדעות היא שלו וז"ל: "והנה ראיתי בנמקי יוסף שכתב בפרק שנים אוחזין בשמעתא דמייתי גמרא עלה דמתניתין דמציאת בנו ובתו הקטנים וז"ל ואיכא מאן דאמר דכי היכי דאמרינן במציאה שהיא של אביו כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן שתהיה לאביו וכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה דהרי אין לו יד לזכות לעצמו כלל. וכתב הרנב"ר שמסתברא שהדין רק בקטן הסמוך על שלחן אביו דיש לספק אם מה שכתב הנ"י שהמתנה הנתנת לקטן בין שנתנו לו אחרים בין שנתן לו אביו שלא קנה הוא כלל אלא הרי הוא של אביו הוי דוקא כשזכה על ידי עצמו או אפילו שזכו לו על ידי אחר. ויראה לומר דודאי מיירי דוקא במתנה שזכה הקטן בעצמו על ידי דעת אחרת מקנה והכי דייק לישניה דקאמר דכי היכי דלענין מציאה וכו' משמע דמתנה נמי דקאמר הוי שזכה בה ע"י עצמו דומיא דמציאה ולא שזכו לו על ידי אחרים. ואף על גב דאכתי איכא לפלוגי ממתנה אפילו שיזכה בה על ידי עצמו ממציאה דבמתנה איכא דעת אחרת מקנה ובמציאה ליכא דעת אחרת מקנה מ"מ סבירא ליה להנך רבוותא שכתב הנ"י דכיון שזוכה במתנה על ידי עצמו כיון דלית ליה יד לזכות לעצמו כלל לא אלים דעת אחרת מקנה להפקיע זכות האב **אבל במתנה שנתנו לו וזכוהו על ידי אחרים בהא כל אנפין שוין שקנה הבן הקטן ולא קנה האב כלל** ואפילו היה האב נותן מתנה לבנו קטן כל שזכהו על ידי אחר קנה הקטן".

היינו לפי המהרש"ך לא רק בן גדול הסמוך על שלחן אביו שקיבל מתנה קונה לעצמו, אלא אפילו קטן שהקנו לו אחרים קונה. ולפי"ז אם נדון על הממון בפיצויים כמתנה הרי הם של כל הבנים ואין לאביהם בממון כלום.

ובשו"ת גינת ורדים (חו"מ כלל ה סי' יג) **כתב:** "ואני אומר דמ"ש מעכ"ת דהמתנה שנותנין לבן הסמוך על שלחן אביו וליכא גילוי דעת האב כ"ע מודים דהוי לאב בזה לא צדק מעכ"ת, דהרי יש מחלוקת גדול בזה הביאו הרב בצלאל סי' לה דף קה סוף ע"א יע"ש וגם הרשד"ם ח"מ סס"י שצו ורבים הם מהסוברים דלא תקנו לאב אלא מציאה משום איבה לא בשכירותו ובמעשה ידיו ולא במתנה שנותנים לו אלא סוברים דהיא לבן איברא דמור"ם בעל המפה סי' ער פסק דאם הרויחו בסחורה או במלאכה דהיא לאב מ"מ כתב שם ואם נתנו מתנה לקטן הסמוך על שלחן אביו הרי היא של אביו אבל לא בבנו הגדול עכ"ל, הרי דפסק דאם נתנו לבנו הגדול הוא שלו ולע"ד יר' **דגדול מיקרי כשהגיע לעונת הפעוטות** דאפי' דהוא קטן אית ליה זכיה מן התורה לדעת הרמב"ם פ"ח מלולב גם בפכ"ט ממכירה יע"ש ועיין בש"ך סי' רמג ס"ק ו".

היינו, הגו"ר סובר שמתנה הניתנת לקטן מעונת הפעוטות ואילך (כבן שש-שבע לפי חריפותו גיטין נט ע"א) **זוכה בה מן התורה וכש"כ שזיכו לו אותה ע"י אחר.**

השו"ע (חו"מ סי' ער סעיף ב) **פסק:** "מציאת בנו ובתו הסמוכים על שלחנו, אף על פי שהם גדולים, ומציאת בתו הנערה אף על פי

שאינה סמוכה על שלחנו, ומציאת עבדו ושפחתו הכנענים ומציאת אשתו הרי אלו שלו. (הג"ה: וה"ה אם הרויחו בסחורה או במלאכה) (ב"י סוף סי' קע"ז בשם עיטור). (אבל אם מת, אינו מוריש מלאכת בן אחד לשאר יורשיו) (הגהות שניות דמרדכי דב"מ). אבל מציאת בנו שאינו סמוך על שלחנו, אף על פי שהוא קטן, ומציאת עבדו ושפחתו העברים, ומציאת אשתו שהיא מגורשת ואינה מגורשת, אינה שלו". והוסיף הרמ"א: "**ואם נתנו מתנה לקטן הסמוך על שלחן אביו הרי היא של אביו, אבל לא בבנו הגדול** (נ"י פ"ק דמציעא)". וכן כתב שם הש"ך (ס"ק ה) בשם הרמב"ן והריטב"א לגבי מתנה.

לפי דברים אלה, בנים ובנות אשר חיים על חשבון הוריהם, כגון שהם לומדים בישיבה או אולפנא והוריהם משלמים את שכר הלימוד והוצאותיהם, ואפילו הממון מתקבל לחשבון ההורים, כיון שהבנים גדולים בין בנים ובין בנות הוא שייך לבנים, כיון שאנו דנים עליו מדין מתנה. אולם לגבי הקטנים פסק הרמ"א לחלק במתנה בין גדולים לקטנים. אבל לפי מהרש"ך והגו"ר הממון לקטנים ולא להוריהם ואפילו שנכנס לחשבונם של הבנים, למהרש"ך לכל הקטנים ולגו"ר מגיל שש-שבע. ואולי ניתן לומר שיש כאן מחלוקת בין השו"ע שהשמיט דין מתנה ורווח משכירות וסחורה אף שהביאם בב"י, לבין הרמ"א, וספרדים ינהגו כשו"ע ואשכנזים כרמ"א.

ה. כל זאת אם נגדיר זאת כממון שהמדינה נתנה אותו לילדים שלא מצד זכאות לפיצוי אישי אלא מעין מתנה לילדים. אולם אם המדובר בפיצוי לילדים עבור נזק כאן הדין שונה.

נאמר בבבא קמא (פז ע"ב): "ורמינהו: החובל בבניו ובבנותיו של אחרים, גדולים — יתן להם מיד, קטנים — יעשה להם סגולה, בבניו ובבנותיו שלו – פטור... במאי אוקימתא לבתרייתא? בסמוכין על שלחנו, גדולים — יתן להם מיד, קטנים — יעשה להם סגולה, אמאי? לאביהם בעי למיתבי! אמרי: כי קא קפיד — במידי דקא חסר, במידי דאתא מעלמא לא קפיד. והא מציאה דמעלמא קאתי להו וקא קפיד! **אמרי: רווחא דקאתי להו מעלמא ולית להו צערא דגופייהו בגווה — קפיד, אבל חבלה דאית להו צערא דגופייהו ומעלמא קאתי להו — לא קפיד**".

היינו ממון שניתן לילד כפיצוי על נזק מצד אחרים בגדולים ניתן להם, וגדולים שכאן הם מעל גיל מצוות, ובקטנים מונח בצד עד שיגדלו (=סגולה). וגדר הניתן להם לעומת הניתן לאב הוא דבר שיש לו צער בו או ממנו, לעומת דבר שהבן לא הצטער עליו. ולכן מציאה אף שהבן מצא כיון שלא הצטער עליה או מתנה שקיבל מאחרים שייכת לאב, לעומת זאת תשלום עבור מה שחבלו בגופו שייך לו בקטנות או בגדלות.

כך פסק **הרמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ד הי"ט): "ואם חבלו בהן אחרים בגדולים יתן להם מיד ובקטנים ילקח בהן קרקע והן אוכלין פירותיה עד שיגדילו".

והראב"ד השיג: "עד שיגדילו. א"א אפילו מציאתם שלו היא".

וכתב על כך הלחם משנה: "והן אוכלים פירותיהם עד שיגדילו. הטור ז"ל כתב נוסחא בדברי רבינו ז"ל **והאב אוכל פירות עד שיגדילו** וכתב שם הרב"י ז"ל שהיא גירסא נכונה. ונראה דהר"א ז"ל היה לו מציאות הגירסא הכתובה בספרינו ומפני כן כתב בהשגות אפי' מציאתם שלו היא, כלומר איך

אפשר לומר דהם אוכלים הפירות הא אפילו המציאה שלהם היא של אב א"כ כ"ש פירות נכסיהם שהוא של אב. ויש להקשות על זה דהא בפרק החובל אמרו דמציאה שאני דהוי רווחא דקאתי ליה מעלמא דלית להו צערא דגופייהו בגווה קפיד אבל חבלה דאית להו צערא בגופייהו ומעלמא קאתי לא קפיד וא"כ אע"ג דמציאה הוי של אב ראוי הוא שזה יהיה שלהם משום דלא קפיד האב על זה כיון דאתי להו האי רווחא מחמת צער שבגופם לא קפיד. ונראה לתרץ דכוונת הראב"ד ז"ל לומר דאע"ג דמחיל להו היינו הקרן עצמו משום דאתי להו מחמת צערא אבל הפירות ודאי דלא מחיל להו דלא גרע ממציאה ואין זה מוכרח כל כך להשיג על רבינו ז"ל".

היינו בכך שהקרן שייכת לבנים, בכך אין חולק. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא בפירות הקרן ואף זה רק לפי הגירסא שלפנינו, אמנם לגירסת הב"י ברמב"ם, אף הרמב"ם מסכים לכך. וכן פסק בשו"ע (חו"מ סי' תכד ס"ז).

ו. אלא שהממון שלפנינו אפילו ניתן לילדים, לא ניתן עבור חבלות גופניות, אמנם ניתן לומר שהוא עבור מצוקות נפשיות וטיפולים נפשיים והם כידוע עולים ממון רב. ופסק השו"ע (חו"מ סי' א ס"ב) לגבי דיני גביית נזקים בימינו: "אדם שחבל בחבירו, אין מגבים דיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל, נזק, צער ופגם ובושת וכופר, אבל שבת וריפוי מגבים. הגה: וי"א שאף ריפוי ושבת אין דנין (טור בשם רא"ש), ולא ראיתי נוהגין לדקדק בזה, רק כופין החובל לפייס הנחבל ולקנסו כפי הנראה להם (ד"מ לדעת מהר"ם בפסקיו סימן ר"ח), וכמו שיתבאר בסמוך סעיף ה'".

היינו אע"פ שנזק וצער ובושת אין בי"ד מוציאים בימינו, בכ"ז ריפוי ושבת גובים. ולפי הרא"ש שאף ריפוי אין גובים עכ"פ כופים את החובל לשלם לנחבל ולפייסו.

וא"כ תפקיד ההורים להשתמש בממון הזה לריפוי ילדיהם ולהשבתם לגידולם הבריא ולשמחת חייהם ששבתה מהם.

אלא שממון זה ודאי אי אפשר לראותו כדמי ריפוי, שהרי כאמור לא חבלו בהם גופנית, ופגיעה נפשית אם נוצרה ע"י הגירוש נעשתה בגרמא, ועל גרמא לא ניתן לתבוע בבית דין. ועוד אפילו היה ניתן התשלום על פגיעה נפשית מתוך שהמדינה רוצה לעשות לפנים משורת הדין ולצאת ידי שמים, איך ניתן לתת אותו בצורה אחידה לפי מספר שנות גידול בגוש קטיף, והרי אחד פגיע יותר והשני פחות, יש קטן שנפגע קשה וחזר להרטיב בלילה ולפחד כאשר הוא רואה שוטר, ויש גדול שהמראות והחוויות לא פגעו בו, כיצד ניתן לתת לפי שנות חייו בגוש קטיף כפרמטר יחידי. וע"כ זה מחזיר אותנו להסתכלות הקודמת שאין זה ממון הניתן כתשלום לנזק מסויים, אפילו הוא עקיף, אלא תשלום הניתן כפיצוי כללי וצריך בירור למי ניתן הממון לבנים או להוריהם.

ז. אמנם ישנה דרך הסתכלות נוספת על הממון שהוא מעין שכר על מגוריהם בגוש קטיף, ועולה השאלה מה דין שכר בנים ובנות קטנים וגדולים הסמוכים לשלחן אביהם.

כך כתב בשו"ת מהר"ב אשכנזי (סי' לה): "וכן כתב הרב המאירי ז"ל בחידושיו בפרק החובל דבנים הסמוכים על שולחן אביהם מעשה ידיהם לאב וכן דעת הרב בעל העיטור ז"ל, וז"ל ירושלמי: בן שנראה חלוק

בנכסי אביו בחיי אביו מה שסגל וכו' ואיכא לפרושי בן שנראה חלוק בחיי אביו כגון שסגל ממון לעצמו בחיי אביו והיה סמוך על שולחן אביו ולא תבעו בחייו מה שסגל סגל לעצמו דאזלינן בתר אומדנא מדלא תבע ליה מחל, כהדא חד בר נש איתעביד ספר בחיי אביו ולא היה אביו תובעו כלום ואתא קומי רבי אמי וכי אדם שמצא מציאה בחיי אביו ולא תבעו אחיו תובעין הרי מחל, **וכי מי שיצא ללסטוות ומצא מציאה ידוע הוא שאביו לא נתרצה לכך ומחל וכן נמי תגרא וסמך ומרויח לעצמו ולא תבע ממנו האב מה שסגל סגל לעצמו והרי אלו כמי שנתן לו במתנה ואין האחין חולקין עמו** ע"כ. שמעינן מהא דסבירא ליה ז"ל דבנו הסמוך על שולחנו מעשה ידיו לאביו כדעת הרשב"א ז"ל וזכה במה שנתן לו אביו. גם מלשון הר"ן ז"ל בחידושיו למציעא משמע דדוקא במה שנתן לו אביו זכה אבל מתנה שנתנו לו אחרים קנה האב ואכתי לא מכרעא דס"ל להר"ן ז"ל כהרשב"א ז"ל דאיכא למימר דדוקא במתנה ס"ל דזכה האב משום דלא טרח בו הבן ודמיא למציאה, אבל מעשה ידיו דטרח בהו דמיא לחבלה והויא של בן, וכן דעת הראב"ד ז"ל שכתב בפירושיו למציעא בפ' הפועלים בשמעתא דמשלו הוא אוכל או משל שמים דהא דאמרי' התם צעריהו לא זכי ליה דה"ק: לא תקנו חכמים תחת מזונותיו אלא מציאתו דלא מצטער עליו אבל טרחם שיטול הוא שכרם לא תקנו לו דה"ל כעין חבלה דלא זכו ליה רבנן אע"ג דסמוכין על שולחנו כדאי' בפרק החובל ע"כ. "וכן כתב הריטב"א ז"ל בחידושיו בפ' הפועלים דבניו הסמוכין על שולחנו אין מעשיהם שלו וכתב עוד ז"ל דבן קטן אע"פ שאין שכרו לאביו מ"מ כיון שסמוך על שולחנו לא גרע האב לפקח בעסקיו מיתומים שסמכו אצל בע"ה שיכול לקוץ עליהם וכן פי' רבינו ז"ל וכן היה דן בשם רבו ז"ל דאבי הקטנים הסמוכים על שולחנו דינו בממונם כדין יתומים שסמכו אצל בע"ה המפורש בפ' השולח ע"כ. ורבו היינו הרא"ה ז"ל ורבו דרבו היינו הרמב"ן ז"ל וכולהו ס"ל דאין שכר הבנים לאב וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפשיטות בחידושיו למציעא פ"ק דמתנה דקא יהיב ליה אחר לא תקינו ליה רבנן לאב. ומשמע דכל שכן מעשה ידיהם ושכרם מטעמא דכתב הראב"ד ז"ל דה"ל כעין חבלה דלא תקינו ליה רבנן גם מהר"מ ז"ל בתשובתו כתב בשם רבינו שמעון משפירא דיש לחלק בין מציאה להיכא דדעת אחרת מקנה דמתנה דקא יהיב ליה איניש מעלמא לא הויא דאב ומהר"מ ז"ל חש לסברתו דקא מצדד בתשובתו אליבא דידיה כדאיתא במרדכי פרק קמא דמציעא".

ומסכם מהר"ב אשכנזי: "נמצא דעיקר הדין תליא בפלוגתא דרבוואתא דלדעת התוס' והרב"ה והרשב"א והרא"ש והרב המאירי ז"ל בן הסמוך על שלחן אביו אפי' שכרו ומעשה ידיו הוי 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 אחרינא".

עולה מדברי בעל השיטה מקובצת שמחלוקת ראשונים האם זכיה שהגיעה לבן קטן הסמוך על שלחן אביו ואינה מציאה האם שייכת לבן או לאב. וכבר הובאו לעיל דברי השו"ע והרמ"א ולכאורה הם חלקו בכך. השו"ע השמיט כלל שכר עבודה של קטן ואילו הרמ"א כתב שהשכר לאביו.

אלא שקשה לראות את הפיצויים כשכר

עבודה, שהרי הקטנים לא עשו שום מלאכה והוריהם קיימום והם גרו במקום כיון שהוריהם גרו בו, וממילא אף הגדרה זו אינה מתאימה בראיית הממון הזה.

ח. נטען עוד, שבעצם אין כאן פיצוי על העבר אלא דמי 'הסתדרות' לעתיד. היינו כיון שעקרו אדם ממקומו שיערו את הממון שהוא זקוק כדי להתייצב מחדש וקבעו סכום מסויים וכיון שיש לאדם משפחה וילדים קבעו את השיערוך בדרך זו. והנה אע"פ שהטיעון לכשעצמו יש לו כנראה על מה שיסמוך מצד התנהגות הרשויות, הרי יש להקשות מדוע מי ששהה חמש שנים זקוק לפחות ממי ששהה עשרים שנה, וכי מה ההבדל ביניהם?!

וע"כ נראה לענ"ד שאע"פ שהפכנו בזכותם של בנים ליטול את הממון לעצמם הן כמציאה הן כמתנה הן כדמי נזק והן כשכר – אף אחד מהקריטריונים אינו עונה לגדר הממון הזה וע"כ יש לראות זאת יותר כסכום נוסף באופן שרירותי שניתן לפי פרמטר שאינו תלוי בגודל הרכוש אלא עבור הנפשות שחיו בגוש קטיף, ולכן הממון שייך להורים והם יעשו בו כרצונם. אמנם בנים אשר גדולים מגיל שמונה עשרה וקבלו את הממון לרשותם אם סמוכים לשלחן אביהם – הממון שייך להוריהם, ואפילו אינם סמוכים לשולחן הוריהם לפחות החלק של השנים אשר היו סמוכים על שולחן הוריהם, ראוי שיועבר לרשות הוריהם שהרי הממון הזה הוא פיצוי להוריהם שגידלום שם ולא להם[1].

סימן נא

תשלום על שרותי הסעדה שבוטלו

שאלה

אדם הזמין שרותי הסעדה לסעודת ברית מילה שהיתה אמורה להיות בשבת. ביום ששי הוברר שלתינוק ישנה צהבת ולכן ברית המילה נדחתה. את הסעודה בברית המילה הנדחית סיפק בעל שרותי הסעדה אחרים (הקודם לא רצה ליטול על עצמו).

האם צריך לפצות את בעל שרותי ההסעדה על הביטול ואם כן האם על סכום ההזמנה או על חלקה?

תשובה

א. **במסכת בבא מציעא** (עו ע"ב): "השוכר את האומנין... במה דברים אמורים — שלא התחילו במלאכה, אבל התחילו במלאכה — שמין להן מה שנעשר".

וברש"י: "במה דברים אמורים — דהיכא דחזרו בהן או הוא חזר — אין להם אלא תרעומת בזמן שלא התחילו במלאכה.

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** למה צריך לפצותם על השנים שעברו?
תשובת המחבר: כבר בארתי בגוף המאמר שכל הסכום לענ"ד הוא תוספת לצרכי סידור ההורים, ואופן התשלום הוא שרירותי.

"אבל התחילו במלאכה — יש דין אחר ביניהם, מהו הדין — שמין להם מה שעשו לפי התנאי, ויקבלו כפי חשבון שעשו".

במקרה הנוכחי, כיון שלא התנו כל תנאי לגבי ביטול ודחיית הברית, וכיון שבעל שרותי ההסעדה הכין את כל המנות שהתנו עמו, לכאורה המזמין חייב לשלם את מלוא שוויין, ובעל שרותי ההסעדה לא צריך להפסיד כתוצאה מביטול ההזמנה, כיון שלא התנו עמו שום תנאי מוקדם.

ב. ואין זה דומה לחמרים שהלכו ולא מצאו תבואה או לכך שירד גשם בלילה או לכל אונס אחר, שהרי בניגוד למקומות אלו שהפועלים או הקבלנים לא התחילו במלאכתם, כאן הוא התחיל וכמעט סיים (פרט להעברת המנות לידי המזמין) **ולכן המזמין חייב בתשלום מלא. וכך כתב הריטב"א** (ב"מ שם): "וכולהו בשלא עשו שליחותם אבל אם עשו שליחותם ונתבטלו עמו נותן להם שכרם כפועל בטל, וכדתניא בתוספתא השוכר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום והלך ולא הביא נותן לו שכרו משלם, שכרו להביא דורמסקנין לחולה והלך ומצאו שמת או שהבריא לא יאמר לו טול מה שהבאת בשכרך אלא נותן לו שכרו משלם, ע"כ, ובגמ' דידן בפ' הגוזל (קט"ז ב') תניא דכוותה ופרישנא טעמא משום דעבדיה שליח לשליחותיה".

וכן הביא הבית יוסף (חו"מ סי' שלה אות ב): "השוכר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום והלך ולא מצא נותן לו שכרו משלם. תוספתא (ב"מ פ"ז ה"ב) כתבוה הרי"ף (מז.) והרא"ש (סי' ו) בריש פרק האומנים והרמב"ם בפרק ט' מהלכות שכירות (ה"ח). וכתב הרב המגיד פשוט הוא שאינו דומה להלכו חמרים ולא מצאו תבואה (עו:) לפי ששם לא היה שוכרן לאותו מהלך בלבד אלא ליום אחד ונתבטלו כל היום **אבל זה כבר עשה מלאכתו משלם לפיכך נוטל שכרו משלם** ומכל מקום אם היה דבר כבד מה שיש לו להביא מנכה לו שאינו דומה הבא טעון לבא ריקן אלא אם כן הוא מאותן אנשים שדרכן לטרוח כמבואר עכ"ל".

וכאן כיון שהמדובר בקבלנות והקבלן התחיל וסיים חייב בתשלום הקבלנות.

ג. ונראה לגבי מקרה זה כיון שבעל שרותי ההסעדה הכין את כל הסעודה ורק נחסכה לו הבאת הסעודה למקום אין כאן תשלום של פועל בטל אלא תשלום מלא שהרי סיים כמעט את כל קבלנותו. ואין המזמין יכול לומר לו: טול מה שעשית בשכרך. כאמור בב"מ (קיח ע"א): "השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש, ואמר לו: תן לי שכרי, ואמר לו: טול מה שעשית בשכרך — אין שומעין לו". **וכן הוזכר לעיל בדברי הריטב"א שאין יכול לומר לו טול מה שעשית בשכרך.**

ואמנם כתב בהגהות מיימוניות (הל' שכירות פ"ט ה"י אות מ): "מפי בעל החלום דוקא בתבן וקש דלאו מידי דמיכל הוא, **אבל בדבר דמאכל כגון בתבואה וכיוצא בה שומעין לו**, והא דפריך בגמרא והתניא שומעין לו לא בעי לשנויי ההיא במידי דמיכל איירי ולהכי שומעין לו משום דקים ליה לתלמודא דמתניתין נמי איירי בתבן וקש ומסתבר ליה עכ"ל מהר"ם זצ"ל שכתב בחידושיו בפרק הבית והעלייה". **וכן הביא הב"י** (חו"מ סי' שלו אות א) **מהמרדכי בשם הרמ"ה. אולם הב"י עצמו תמה עליו** (שם את ב): "ואיני יודע זה מנין לו ולא עוד אלא שהתוספתא (ב"מ פ"ז ה"ב) שבסוף סימן שקודם זה הוי תיובתיה".

וכונתו לפסק הטור (חו"מ סי' שלה): "להביא תפוחים לחולה והלך והביא ומצאו ומת או שהבריא לא יאמר לו טול מה שהבאת בשכרך". **וכתב הב"י שדברי הטור מבוססים על התוספתא המסיימת** "אלא נותן לו שכרו משלם". **וכן במקרה שלפנינו היה על המזמין להתנות שאם תידחה הברית יפחית מההזמנה וכד' אבל אם לא התנה ולא ביטל קודם שהלה הכין את המנות שהזמין חייב במלוא שכרו.**

ובשו"ע כלל לא הביא את דברי המהר"ם. ועוד שיש להטעים בדעת המהר"ם שדוקא בפועל הנוטל לצורך אכילתו וסו"ס כיון שבמעות של שכרו יקנה מזון יכול לומר לו טול מה שעשית בשכרך, אבל בקבלנות של הכנת מזון אין סברא שיוכל להגיד לשליחו לקנות עבורו מזון או להכין לו מזון טול מה שעשית בשכרך.

ד. אולם כתב הרמב"ן (שם): "הא דאמרינן נותן להם שכרם משלם דהיינו כפועל בטל, נראה דוקא בשאין יכולין לשכור עצמן אבל אם יכולין לשכור עצמן אחר שחזרו מן השדה או ממקום התבואה אומר להם השכירו עצמכם, דומיא דפועלים שחוזרים בדבר האבד שאם יש שם פועלים לשכור אין לו עליהם אלא תרעומות, הכא נמי [אם] יכולין לשכור עצמן לא יהיב להו וכדאמרינן (ע"ט ב') בשוכר את הספינה ופרקה בחצי הדרך דאי משכח לאוגורה נותן לו שכרו של חצי הדרך ואין לו עליו אלא תרעומת, וכן הא דאמרינן לקמן (ע"ז א') ושלים עבידתא בפלגא דיומא וכו' ונותן להם שכרן משלם בשאינן מוצאין להשכיר אבל יכולין להשכיר עצמן נותן להם כפי מה שעשו, ותניא בתוספתא שכרו לחרוש וגמר את חרישו בחצי היום לא יאמר לו בא וחרוש בשדה אחרת, פי' של אחר, שיאמר לו פרנס לי מלאכה מתוך שלך או תן לי שכרי במה שעשיתי, וכן הוא שגמר חרישו בחצי היום לא יאמר לו הריני מנכש עמך בשדה פלונית וכו', ואם התנה עליה מתחלה על מנת כן הרי זה מותר, משמע דלא יהיב להו אלא מה שעשו כיון שיכולין להשכיר עצמן, ועוד תנן במתני' ואם בעל הבית חוזר בו ידו על התחתונה ופרש"י ז"ל שאם עשו חצי פעולה והוזלה מלאכת פועלים נותן להם כמו שפסק חוץ ממה שצריך להוציא בהשלמתה, והתם זה נתחייב בכל שכרן שהרי נותן להם יותר ממה שעשו, וכיון שכן למה אינו נותן שכרן משלם, אלא מתני' בשמוצאין להשכיר עצמן בקבלנות אחרת ואינם מפסידים **אלא בין יוקרא דשעת שכירות לזולא דהשתא** והא קא יהיב להו, **וש"מ דהיכא דמתחייב בשכרן כשמוצאין להשכיר עצמן פטור, ואם עשו מקצת במקום שיכולין להשכיר עצמן אינו נותן להם אלא כפי מה שעשו**".

ונראה מדברי הרמב"ן שאם בעל שרותי ההסעדה זרקו מחוסר אוכלים או נתנו במתנה ללא שום רווח ממוני הרי צריך לפצותו על מלוא ההזמנה (אולי בקיזוז הובלה, אם סוכם שבעל שרותי ההסעדה מביא למזמין). **אולם אם בעל שרותי ההסעדה מכר את האוכל לאחרים – נמצא שהוא לא נפסד אלא את מה שלא מכר, ואם מכר במחיר נמוך מכפי שסיכם עם המזמין לסעודת הברית הפסיד את ההפרש. ולכן מן הראוי שבעל שרותי ההסעדה יאמר מה עשה עם המנות המוזמנות שלא הוצרכו להם והמזמין ישלם את שכרו בנכוי מה שהרויח עליהן.**

ה. ובחידושי הרשב"א (שם) **הוסיף נקודה נוספת:** "כללא דנקטינן מהאי שמעתא,

השוכר את הפועלים וחזר בו בעל הבית אם ברצונו חזר בו ולא התחילו במלאכה אין להם על בעה"ב אלא תרעומת, והיינו רישא דמתני' דקתני והטעו זה את זה אין להם וכו' וקתני בברייתא בשלא הלכו, וה"מ בשלא היו יכולים פועלים להשכיר את עצמן אמש כששכרן אבל אם היו יכולים להשכיר את עצמן ועכשיו אינן מוצאין בסך שפסק להם זה ושהיו יכולים להשכיר עצמן בו משלם להם ונותן להם כפועל בטל דדבר האבד הוא להם שכירות יום זה, **ובכל דבר האבד אפילו לא התחילו כמי שהתחילו** והיינו סיפא דמתני' דקתני וכל דבר האבד מקום שאין שם אדם שוכר עליהן או מטען, ובד"א בשאינם מוצאים עכשיו להשתכר באותו סך אבל אם יש שם שוכרין אומר להם צאו והשכירו עצמיכם לאלו ואם פחתו להם ממה שפסק להם זה משלם להם אותו פחת וכדקתני בברייתא דלקמן השוכר את הספינה ופרקה בחצי הדרך נותן לו שכר חצי הדרך ואין לו עליו אלא תרעומת ואוקימנא דמשכח לאוגורה ומאי תרעומת משום שינוי דעתא. **ואם התחילו במלאכה ואפילו התחלת הליכה בין כך ובין כך משלם להם על הדרך שאמרנו כשאין שם מי שישכירו עצמן לו עכשיו באותו סך** וכדקתני בברייתא אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה פועלים ומצאו שדה לחה נותן להם שכרם משלם אבל אינו דומה הבא טעון לבא ריקן, ואם חזר בו בעה"ב מתוך האונס בין כך ובין כך אינו נותן להם כלום ואפילו התחילו במלאכה וכדאמר רבא בסמוך האי מאן דאגר אגירי לדוולא ופסק נהרא בפלגא דיומא אי לא הוה רגיל דפסיק פסידא דפועלים, ובברייתא נמי דקתני הלכו ומצאו שדה לחה הא אוקימנא בדלא סיירה לארעא מאורתא הא סיירה פסידא דפועלים".

ועולה מדבריו שאפילו בעל שרותי ההסעדה עדיין לא בישל אבל קנה מזון לצורך הכנת המנות המוזמנות, ועתה לאחר שקנה הודיעו בעל הסעודה על ביטול הזמנתו צריך לשלם לו על המזון שקנה לשם הכנת הזמנתו, אא"כ הוא השתמש במזון שקנה לצורך הכנת הזמנות אחרות.

מסקנה

כיון שהמזמין לא התנה עם בעל שרותי ההסעדה שום תנאי על תשלום מופחת אם יבטל מאיזו סיבה את הזמנתו, וכיון שהמנות שהוזמנו הוכנו — עליו לשלם את מלוא מחירן, אא"כ בעל שרותי ההסעדה מכר את המנות. ואז, אם מכרן במחיר שווה להזמנה אין המזמין צריך לשלם כלל. אולם אם מכרן במחיר מופחת או שמאיזו סיבה לא הרויח את שווים צריך לשלם לו את מה שהפסיד[1].

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: יש לדון אם במזמין לסעודת ברית מילה אין הדבר ידוע שלפעמים הברית נדחית. אולם אף אי נימא הכי, יתכן שהדין כמו שכתב כתר"ה, שהרי בעל המזון אין לו אפשרות לדעת מראש שהברית תדחה, וממילא הי' מוכרח להכין הכל כאילו הברית בזמנה.

סימן נב

תשלום על תיווך ללא שכירת המתווך

שאלה

אדם התעניין במכירת דירתו, הוא התייעץ עם מתווכים שונים ללא התחייבות מצידו לשכור מי מהם. לאחר ההתייעצות גמלה בלבו ההחלטה שלא למכור עתה. על אף שלא שכר אף אחד מהמתווכים אחד המתווכים שלח לו קונה, והדירה נמכרה לאותו קונה.

עפ"י חוקי המדינה המוכר פטור משכר תיווך כיון שלא שכר את המתווך ולא חתם אתו חוזה.

האם לפי דין תורה הוא חייב למתווך שכר על ששלח לו קונה?

תשובה

א. נראה שהשאלה העיקרית אותה צריך לברר היא מה מחייב את המוכר בתשלום למתווך האם עצם ההנאה משירותיו אף ללא שכירות מוגדרת או שרק אם סיכם וחתם עמו חוזה שכירות חייב הוא למתווך ממון. אם האפשרות הראשונה היא הנכונה, צריך לעיין האם במקרה הנוכחי שהמתווך ידע שלא נשכר לתיווך במכירת הדירה ואעפ"כ שלח לו קונה – האם מגיע לו תשלום, או שהמתווך בעצם מעשהו ויתר על התשלום?

ב. מעיקר הדין אם לא היו בין הצדדים שום סיכומים מוקדמים ואדם נהנה מחבירו בדבר השווה ממון ורגילים לשלם עליו – חייב מקבל ההנאה לשלם כפי מנהג המקום.

כך כתב בחידושי הרשב"א (נדרים לג ע"ב): "עמד אחד ופרנס את אשתו הניח מעותיו על קרן הצבי. מסתברא לי דדוקא בפורע ומפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה דבכה"ג הוא אינו חייב לשלם כיון דלא אמר לו שיפרע לה בשבילו, והיא נמי אינה חייבת לשלם שהרי לא לותה ממנו ולא אכלה אלא בתורת פרעון חוב, אבל כשפרנס סתם חוזר הוא וגובה **שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה**, והראיה מיתומים שסמכו אצל בעל הבית (גיטין נ"ב א') דיתומים קטנים אינן יכולין להתנות ועוד מן היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות שחייב בעל השדה לשלם **ולא אמרי' שכיון שירד לתוכו סתם לא נתכוון זה אלא למתנה**, ועוד דגרסינן בירושלמי במסכת מציעא גבי המלוה את חברו לא ידור בחצרו חד בר נש אשאיל לחבריה דינרין אשריתיה גו ביתיה אמר ליה הב לי אגר ביתי אמר ליה הב לי דינרי אתא עובדא קומי ר' בא בר זבינא ומריקו ליה מאי דהוה חזי למשרייה, והכא ודאי בשהשרה אותו בגו ביתיה סתם קא מיירי ולא במעמידו מפורש בשכר דאי לא לא הוה אמר ליה אידך הב לי דינרי, ואשריתיה נמי לא באגר משמע, וכן נמי לא משום רבית קאמר דא"כ לא הוה אמר ליה אלא הב לי אגר ביתי, אלמא **כל שמשרה את חברו בתוך ביתו סתם לא לתורת מתנה ולהעמידו בחנם מתכוון אלא בשכר**, וכיון שכן המפרנס אשת חברו סתם לא בתורת מתנה מפרנס ולא בתורת פרעון חיוב מזונות הבעל אלא בתורת מלוה והיא או בעלה חייבין לשלם".

וכן כתב גם בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי'

קכה): "שאלת: ראובן הביא כותים אוהביו 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. ואע"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 המוזכרין בפרק המקבל (ק"ד ע"א). ומקום שנותנים שכר על האבידה, אע"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?".

ועפ"י דבריו פסק הרמ"א (שו"ע חו"מ סי' רסד ס"ד): "וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתיך, אלא צריך ליתן לו שכרו (ר"ן פ' שני דייני גזירות)".

וכן עולה מדברי תרומת הדשן (ח"א, סימן שיז). **ועל פיהם פסק הרמ"א** (שו"ע חו"מ סי' רמו סי"ז): "האומר לחבירו אכול עמי, צריך לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה. ולכן מי שמאכיל לחתנו עם בתו יותר מזמן שקצב לו מזונות, צריך החתן לשלם לו מזונותיו כשיתבע ממנו, אבל לא מזונות אשתו. ודוקא דליכא הוכחה דנתן לו לשם מתנה, אבל היכא דמוכח דנתן לו לשם מתנה, רק אחר כך נפלה קטטה ביניהם ולכן תובע ממנו, פטור (ת"ה סימן שי"ז)".

ב. אלא שבמקרה הנוכחי נראה שמוכר הדירה אינו חייב כלום למתווך אע"פ שהלה שלח לו לקוח שהתברר לבסוף שקנה את הדירה. וכמה סיבות לכך:

ראשית, אף אם נניח שהמתווך לא התכוין לעשות זאת בחינם, הרי הוא לא אמר מילה למוכר ולא התנה עמו והרי זו דרכם של מתווכים שאינם מודיעים למוכר מיהו הקונה אלא אם התנו על שכרם, והרי רוב האנשים אינם מוכרים את דירותיהם דרך מתווכים, אלא ישירות (לעתים בליווי עורך דין מסייע), **ומדוע הוא לא עשה כן. ואין לטעון שהוא כיורד לשדה חבירו שלא ברשות שמגיע לו שכר מופחת שכן הוא נוטל שכר מהקונה.**

ועוד, דרכו של המתווך מוכיחה שמלכתחילה ידע שיטול שכר רק מהקונה והסתפק בכך. המתווך יכל להתקשר למוכר הדירה ולהודיעו שיש לו לקוח המוכן לקנות את הדירה והאם הוא מוכן למכור לו, הוא לא עשה זאת והעדיף לשלוח את הקונה ישירות למוכר, כשהמתווך יודע שהמוכר מתלבט אם בכלל למכור את הדירה והאם למכור דרך מתווך. אלא שעתה כיון שהמוכר הוא אדם מוסרי הוא מנסה ללחוץ אותו ו'להסביר' לו שהוא חייב מבחינה מוסרית לשלם לו שכר. דומה הדבר ללוקח טרמפיסט ברכבו ולפני שהטרמפיסט יורד הוא תובע ממנו שכר על כך שנטלו ברכבו – כיון שרוב המסיעים

טרמפיסטים עושים זאת בחינם ובעל הרכב יודע זאת ולא התנה על כך מלכתחילה, משמע שדעתו היתה להסיע בחינם אלא שעתה הוא החליט לתבוע שכר ולפרוט על רגישותו של הנוסע.

וכן ראיתי שכתבו בפסקי דין — ירושלים (דיני ממונות ובירורי יהדות ז עמוד רצא): "ובחלקת יואב חו"מ סי' ט כתב עפ"י הנ"ל שסרסור שהביא קונים לסוחר שלא מדעתו אינו חייב לשלם לו שכרו".

מסקנה

המוכר פטור מתשלום דמי תיווך למתווך.

סימן נג

מציאה בכינוס גדול של אנשים

שאלה

אדם השתתף בהלויה גדולה מאד, תוך כדי הספדים במקום עמידתו הוא ראה שעון על האדמה, את השעון הראו לו אחרים ברמיזה לאחר שהם לא רצו להרימו. השעון ללא סימנים, האם הוא רשאי להשתמש בו, או שהוא צריך לשומרו עד שיבוא אליהו?

תשובה

א. כתב הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פט"ו ה"א): "כל המוצא אבידה בין שיש בה סימן בין שאין בה סימן אם מצאה דרך הנחה אסור ליגע בה שמא בעליה הניחוה שם עד שיחזרו לה ואם יבא ליטול אותה והיה דבר שאין בו סימן הרי אבד ממון חבירו בידו שהרי אין לו בה סימן להחזירה בו ואם היה דבר שיש בו סימן הרי זה הטריחן לרדוף אחריה וליתן סימניה ולפיכך אסור לו שיגע בה עד שימצא אותה דרך נפילה. אפילו נסתפק לו הדבר ולא ידע אם דבר זה אבוד או מונח הרי זה לא יגע בו, ואם עבר ונטלו אסור לו להחזירו לשם, ואם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו".

והראב"ד השיג: "א"א דבר זה אינו מחוור אצלי שיזכה בו לעצמו לעולם אלא יעמוד בידו עד שיבא אליהו".

הראב"ד השיג על הבבא האחרונה של הרמב"ם שאם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו. שלכאורה נכנס לידיו באיסור ושמא בעליו לא התייאש ממנו קודם שהגביהו המוצא, וא"כ איך יטלנו לעצמו.

וכך השיג המגיד משנה: "זו באמת קשה ודאי והיאך יזכה בו ויהיה שלו והלא קודם יאוש בא לידו ואין צ"ל בודאי הינוח דלאו כל כמיניה לנוטלו ויזכה לו אלא אפילו ספק הינוח ודאי לא זכה בו דהא ספקא הוא אם הוא דרך נפילה וזכה בו כדין המוצא דבר שאין בו סימן או שהוא דרך הנחה והכי בא לידו קודם יאוש וספיקא בכה"ג לחומרא וכמ"ש פי"ד ביאוש שלא מדעת וכבר השיגו הר"א ז"ל וכתב יעמוד עד אשר יבוא אליהו. **והאמת כדבריו** וכ"כ הרמב"ן זה לשונו ואיהו לא קני בהאי יאוש דבאיסורא אתא לידיה וכן דעת הרשב"א ז"ל וכן דעת רבינו יונתן". **וכן הטור** (חו"מ סי' רס) **כתב על דברי הרמב"ם:** "והרמב"ם כתב אם נטלו הוא שלו

ולא נהירא".

הכסף משנה תרץ את הרמב"ם וז"ל: "ואפשר לומר לדעת רבינו דהא דאמרינן בר"פ אלו מציאות (כ"א:) בפלוגתא דאביי ורבא ביאוש שלא מדעת הויא בדבר שאין בו סימן ואיפסיקא הלכתא כאביי דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש משום דהא לא ידע דנפל מיניה היינו לומר שאסור לו ליטלם אבל אם עבר ונטלם זכה בהם משום דכיון שהם בידו ואינו יודע למי יחזירם שהרי אין בהם סימן ולמקום שנטלם אין לו להחזירה כמו שנתבאר ממילא זכה בהם דאין לנו לומר שיעמדו עד שיבא אליהו אלא היכא דאתמר הכי בהדיא".

היינו הכס"מ מתרץ שמחלוקת אביי ורבא בישל"מ בדבר שאין בו סימן היא לכתחילה אם מותר ליטול או אסור, אבל מרגע שנטל ועבר, אף לפי אביי לא יחזיר, לא למקומם כפי שמסביר הרמב"ם, ולא לבעליהם שכן אין לו סימן באבידה. והדרישה (סי' רס ס"ק יא) **מקשה על הב"י:** "ולפי"ז צריך לומר הא דקאמר תלמודא שם פרק אלו מציאות (דף כא ע"ב) משום דבאיסורא אתא לידיה היינו דוקא כשיש בו סימן אבל כשאין בו סימן כשבא כבר לידו מחזיקו לעצמו אע"פ שבאיסורא בא לידו, **והוא דחוק** דאם כן לא הוה משתמט תלמודא מלפרשו".

בשולחן ערוך (חו"מ סי' רס ס"ט) **פסק כרמב"ם, על אף החולקים עליו.**

ב. הש"ך (חו"מ סי' רס ס"ק כו) **כתב:** "והראב"ד והטור השיגו ע"ז דיהא מונח עד שיבא אליהו וכמ"ש הרב לקמן ס"י, גם הרב המגיד כתב שהרמב"ן והרשב"א ס"ל דיהא מונח עד שיבא אליהו וטעם הפוסקים הנ"ל הוא דהוה ליה יאוש של"מ כמבואר בהרב המגיד **ולפע"ד אין כאן שום השגה על הרמב"ם אדרבה פשט לישנא דש"ס דלא יחזור משמע שהוא שלו** דאל"כ ה"ל לפרושי דיהא מונח עד שיבא אליהו אע"ג דה"ל יאוש של"מ מ"מ א"צ להניחו עד שיבא אליהו אלא כיון שא"י למי יחזור, יכול לעשות בו מה שירצה והא דקי"ל יאוש של"מ לא הוי יאוש וכדלקמן סי' רס"ב ס"ג היינו דאם נתברר של מי הוא צריך להחזירו ולא אמרינן כיון דנתייאש זכה זה בו אבל כ"ז שלא נתברר של מי הוא יוכל זה לעשות בו מה שירצה, ואפשר גם כוונת הב"י והכ"מ כן בישוב דעת הרמב"ם אלא דלשונו קצת מגומגם. אבל מ"ש בסמ"ע ס"ק מ"ב דס"ל להרמב"ם כיון דבשעה שנטלו אדעתא להחזירו לבעליו אלא שטעה בזה שלא ידע שלא יהיה בידו להחזירו כיון דאין בו סימן ס"ל דבזה כ"ע מודים דיחזקנו המוצאו לעצמו עכ"ל אינו נראה כלל, דהיכא דמיזא דמיירי דוקא שנטלו אדעתא להחזירו לבעליו, ועוד דמה חילוק יש ס"ס באיסורא אתי לידיה וטעמא דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש הוא כיון דבאיסורא אתי לידיה, גם מ"ש הב"ח לדעת הרמב"ם דאף על גב דבאיסורא אתי לידיה מ"מ כיון דאין ממון זה יש לו בעלים בודאי אינו בדין שיהא מונח עד שיבא אליהו דלא אמרו כך אלא היכא שיש לו בעלים ולא נודע מי הוא עכ"ל אינו מובן לי דגם הכא יש לו בעלים אלא דלא נודע מי הוא ואם ר"ל דהכא אפשר דשל הפקר הוא א"כ גם בפלוגתא דאביי ורבא ביאוש של"מ אפשר כן הוא ואפ"ה אמרינן דלא הוי יאוש אלא הדבר ברור כדפי'".

דעת הש"ך נראית כדברי הכס"מ שרק אם נתברר של מי האבידה צריך להחזירה. ודוחה את דברי הסמ"ע שדוקא אם נטלו

על דעת להחזיר רשאי להחזיק בו, שאם אנו סוברים שבאיסור בא לידו אין הבדל בין אם התכוין להחזיר או לאו. וכן דוחה את חילוקו של הב"ח בין דבר שאין לו בעלים לדבר שיש בו בעלים.

נראה ללמוד מפסק הרמב"ם והשו"ע, שבענייננו כיון שנטל אינו צריך להחזירו למקומו ורשאי להשתמש בו. והשאלה היא מה לעשות לפי הראב"ד והרשב"א החולקים על הרמב"ם, ובמקרה שיזדמן לו דבר כגון זה לעתיד.

ג. **הדרישה** (בעל הסמ"ע) **יצא לתרץ תירוץ אחר, לדעתו כל מחלוקת אביי ורבא בישל"מ היא דוקא אם בכוונת המוצא היתה בהגבהתו להחזיקו לעצמו ואז מחלוקתם אם באיסורא אתא לידיה. אבל מי שמגביה בכוונת החזרה** (וכך היה במקרה הנוכחי) **אלא שטעה שחשב שיוכל להחזירו והתברר שאינו יכול להחזירו משום שאין בו סימן – יחזיקנו לעצמו. ומביא ראיה מן הגמ' בדף כו** (ע"ב): "נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוין לגוזלה — עובר משום השב תשיבם". **היינו כיון שבכוונתו בשעת הגבהה להשיבה ורק לאחר יאוש נתכוין לגוזלה אינו עובר בלא תגזול ולא בלא תוכל להתעלם, ורק כוונתו אחר יאוש לגוזלה גורמת שיעבור בחיוב השבה. אולם כ"ז אם יש בה סימן, אבל אם אין בה סימן ורוצה להשיבה אינו עובר בחיוב השבה מפני שאינו יכול להשיבה.**

וכדבריו כתבו הגר"א (על השו"ע סי' רס ס"ק לג) **ורעק"א** (הו"ד ברמב"ם הוצ' פרנקל פט"ו ה"א).

עולה מדבריהם שלא בא לידו באיסור, אלא נהיה שומר אבידה וכיון שאין אפשרות להשיב נקנתה לו האבידה עם יאוש הבעלים.

ד. **ויש צד לומר שמחלוקת זו אינה בהכרח שייכת לענייננו. שכן המדובר במקרה דילן במציאה דרך נפילה ואין בה אפילו ספק הינוח, והשאלה הנשאלת היא האם היה יאוש בעלים לפני שהמוצא נטלה או שכיון שלא נתייאשו הרי אסור לקחתם.**

כך כתב הרשב"א (ב"מ כה ע"ב): "ונמצא כלל אבדה, כל שאין בו סימן והוא דרך נפילה הרי הוא שלו אם הוא דבר שיש לומר שהרגישו בו בעלים כגון זוזי דחשיבי או מידי דיקיר כדאיתא בריש פרקין".

וכן האור זרוע (ח"ג ב"מ סי' נו): "ת"ר המוצא סלע בשוק ובא חבירו ואמר שלי היא חדשה היא נירונית היא של מלך פלוני היא לא אמר כלום. ולא עוד אלא אפי' אמר שמי כתוב עליה לא אמר כלום לפי שאין סימן למטבע דאמרינן אפוקי מפקה ומאינש אחרינא נפל. הואיל ואין סימנו סימן שיכול לסמוך עליו משעת נפילה נתיאש והרי הם של מוצאה".

וכך פסק בשו"ע (חו"מ סי' רסב ס"ט): "מצא כריכות קטנות של שבלים בר"ה, הרי אלו שלו, שהרי אין בהם סימן. ואם מצאם ברשות היחיד, אם דרך נפילה, הרי אלו שלו".

ונראה שסביר להניח שבעל השעון הרגיש באבידתו והתייאש ולא הוי יאוש שלא מדעת אלא יאוש מדעת ובא ליד המוצא בהיתר. ובמיוחד במקרה הנוכחי שאחרים ראו את השעון והצביעו עליו, וכנראה שחששו להרימו כדי שלא יתחייבו בהשבה (ועברו בכך על לא תתעלם כדברי הגמ' ב"מ כו ע"ב) **ועבר זמן מה מאז שאיבדו בעל השעון עד שנטלו המוצא.**

ה. **ויש צד נוסף לומר שבשעון, שהוא דבר שאם ידרכו עליו ישבר והוא בתוך**

קהל גדול של בני אדם, חייב להרימו וליטלו שהרי אם לא יטלוהו ידרכו עליו וישבר.

וחשבתי האם לראות קהל כה גדול (כ-300,000 איש) כזוטו של ים, שאפילו עומד וצועק הרי זה של המציל. אלא שהגדרת זוטו של ים היא שאבודה ממנו ומכל אדם וזה אינו נראה מתאים במקרה שסו"ס ממנו השעון אבוד אבל מאחרים לא. אולם ניתן לשער שבקהל כה גדול הוא מתייאש מייד כשהרגיש מהאובדן ואינו חושב שמא ימצאנו, שכן סו"ס הוא רואה את הקהל העצום ויודע שהסיכויים לאתר את המוצא קלושים מאד מאד.

וראיה מרש"י (פסחים ע ע"א) המדבר בסכין שחיטה שנמצאה בירושלים ערב הפסח שאין צריך להטבילה אלא שוחט בה מייד. ופרש רש"י: "מאי שנא סכין דמטביל לה בעליה מאתמול, ומוקמינן לה השתא בחזקת טהרה למוצאה, משום דחזיא ליה לבעלים בארבעה עשר לפסח לשחוט, הילכך אטבלה מאתמול דניהוי ליה הערב שמש, והא לא חיישינן שמא אבדה לו זה ימים רבים **דודאי היום נפלה ממנו**, **דמתוך שבשעת הרגל העם רב אין שוהה שם במקום נפילתה שלא תמצא**". הא קמן שברור שאבידה כזו סמוך לנפילתה נמצאה מחמת ריבוי בני האדם במקום. ובכ"ז במקום שהרבים נמצאים שם מתייאש ממנה וע"כ מותר לו ליטלה ולהשתמש בה ואי"צ להחזירה לבעליה או לשומרה עד שיבוא אליהו.

וראיה ברורה לסברתי לעיל מצאתי בירושלמי (שקלים פ"ז ה"ב) שם מסופר: "גדי צלי אישתכח באיסרטא דגופתא והתירוהו משם שני דברים משם מציאה ומשם רוב מהלכי דרכים משם מציאה דתני המציל מיד הארי מיד הגייס משונת הים ומשונת הנהר **ומאיסרטיא גדולה ומפלטיא גדולה** הרי אילו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן משם רוב מהלכי דרכים משם שחיטת הגוי ואישתכח מן דבית רבי. עיגול דגובנא אישתכח בפונדקא דלוי והתירוהו משם שני דברים משם מציאה ומשם **רוב מהלכי דרכים** משם מציאה דתני המציל מיד הגייס מיד הארי משונת הים משונת הנהר **מאיסטרטיה גדולה ומפלטיא גדולה הרי אילו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן משום רוב מהלכי דרכים** משום גבינת גוי ואישתכח מן דר' אלעזר בי ר' יוסי". הא קמן שבגדי ובעיגול גבינה התירו למוצא לקחתו ולאוכלו, והרי ההיתר לאוכלו הוא משום רוב ישראל ואעפ"כ מותר גם משום מציאה, מפני שדין מציאה בסרטיא ופלטיא הוא כדין מציל מיד הארי והגייס או מזוטו של ים. ומכאן שה"ה במוצא בהתקהלות בני אדם כה גדולה שמותר אפילו שכולם ישראל.

מסקנה

המוצא מותר ליטול את האבידה ולהשתמש בה.

שאלה נוספת

באותו עניין, נשאלתי על מי שניגש לקנות בחנות גדולה מאד ("כלבו"). והנה בעגלת הקניות שהוא נטל הוא מצא פתילים של ציצית. הוא נטל את הפתילים על מנת להשיבם אלא ששכחם אצלו, ורק לאחר כשנה נזכר בהם. והשאלה היא מה

יעשה בהם, האם הוא צריך להניחם עד שיבוא אליהו או שיטילם בבגדו.

ונראה שיש לחלק בין המקרה הנוכחי למקרה הקודם. במקרה הקודם ודאי שהשעון נמצא דרך נפילה, לעומת זאת כאן הפתילים הונחו ונשכחו. וכן יש לחלק בין מקומות המציאה, במקרה הקודם ודאי בעליו אינו יודע מאומה היכן נפל השעון, ולכן סברא פשוטה שהוא יתייאש מהאובדן מה גם שבמקום הליכה של אלפי בני אדם סביר להניח שהשעון לא יימצא על ידו אלא ע"י אחרים ואולי יישבר וכד'. לעומת זאת במקרה הנוכחי המאבד יודע שנטל פתילים מהחנות ויודע ששילם עליהם (לפי חשבונית הקניה), אולם היכן הם נשכחו אם בחנות או בעגלת הקניה או בביתו קרוב לודאי שאינו יודע, וסביר שייקח מעט זמן עד שיבחין באובדן.

להבדלים אלו היתה משמעות בשעת המציאה, ולכן מן הראוי היה בשעת המציאה שהמוצא ייגש להנהלת החנות ימסור לה את הפתילים ואת שמו ויספר היכן מצאם, והיה אם הם יידרשו ע"י מאבד תוכל החנות להשיבם עפ"י סימני מקום האבידה ולקיים מצות השבת אבידה. והיה אם לא יימצאו – החנות תחזירם למוצאם, והוא יוכל להשתמש בהם. ואע"פ שבכל מוצא אבידה שלא הצליח להשיב אנו אומרים לו שיהא מונח (שו"ע סי' רס ס"י ברמ"א). ובדבר סטנדרטי שלא נמצא המאבד, אנו מתירים למוצא לכתוב את שוויו ואת סימניו ולהניחם אצלו עד שיבוא המאבד ולהשתמש בחפץ שמצא (אחרונים). כאן הלא האבידה לא היתה במקום המשתמר, ואין זו דרך הנחה, ובה עצמה אין סימן ומקומה גם הוא אינו סימן אחר שבעליה אינו יודע בבירור היכן בדיוק אבדו לו הפתילים. ולכן במקרה זה, אילו היה משיב סמוך לזמן שמצא, **ההשבה היתה לפנים משורת הדין**. ועם זאת היינו מורים לו להשיב בדרך שציינו כאמור בשו"ע (חו"מ סי' רנט ס"ה): "אע"פ שמן הדין במקום שרוב עובדי כוכבים מצויים, אפילו נתן ישראל בה סימן אינו חייב להחזיר, טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר לישראל שנתן בה סימן".

אלא שעתה לאחר כשנה מן המציאה נראה שאנו צריכים לשוב לדין עצמו שכיון שהגביה על מנת להשיב, ולמעשה לא היה חייב להשיב אלא לפנים משורת הדין, וכיון שלא השיב ושכח נראה שדין האבידה כדין האבידה במקרה הקודם, שכיון שנטל ושכח ובעל האבידה ודאי התייאש ממנה – נקנתה לו האבידה והוא רשאי להשתמש בה.

סימן נד

חיובי גרמא בועד ממונה על נכס

שאלה

אדם הגר בבית משותף התריע לפני ועד הבית שהגג זקוק לאטימה מחדש (זיפות, סיוד וכד'). ועד הבית לא עשה דבר. הגיעה עונת הגשמים ודירתו של הדייר המתריע ניזקה. האם ועד הבית חייב

בתשלום הנזק? אם הוא חייב האם הוא חייב לשלם מכיס חברי הועד או מקופת הבית?

תשובה

א. לפי חוק הבתים המשותפים במדינה גג הבית הוא באחריות כל דיירי הבית. כולם חייבים באטימתו ואין זו חובת הדיירים מתחת לגג. וע"כ האחריות מוטלת על כלל הדיירים והם מינו מתוכם ועד בית אשר אחראי על תקינות הגג. עומדת בפנינו השאלה האם ממונה על נכס חייב בנזקי גרמות שכן המים שחדרו קלקלו לא באו בפעולה מכוונת של ועד הבית.

ב. בדרך כלל אדם פטור על נזקי גרמא, אולם במקרה שלפנינו אין המדובר באדם רגיל אלא בועד ממונה על הבית. כך הביא הבית יוסף (חו"מ סי' סו אות מ) בהתייחס לדעת הרמב"ם ששומר שפשע מזיק: "וכן כתב הרמב"ן (ב"מ נז: ד"ה הא) ודקשיא לך פושע מזיק הוא וחייב שלא מדין שומר הא ליתא **דפשיעה גרמא בנזקין היא** שהוא פטור מדיני אדם **אלא שהתורה חייבה שומרים בפשיעה** מפני שסמך עליהם בעל הפקדון והבטיחו שומר לשומרו". **ותשובה זו הובאה בשו"ת הריטב"א. וכן כתב הריטב"א** (שבועות מב ע"ב).

וכן כתב בשו"ת חתם סופר (ח"ה, חו"מ סי' קמ): "אע"כ האמת יורה דרכו דלא נאמרו דיני גרמי וגרמא אלא באיניש דעלמא המזיק חברו אבל מי שבא הדבר לידו בתורת שמירה או שליחות חייב אפי' על צד רחוקה ונפלאה, **וכל פשיעת השומרים ועיוות שליחות כד מעיינת בהו איננו אלא גרמא בעלמא** ואפ"ה חייב. וא"כ יפה פסק הרא"ש לחייב השליש שהחזיר שטר מכירת שמעון לאביו דאע"ג דאין דין שומרים בשטרות על זה יפה כ' הרא"ש דהיינו אי הי' השטר נאבד בפשיעה אבל השתא שהאביד השטר בידים אע"ג שמ"מ לענין הפסד הממון שבתוך השטר איננו אלא גרמא מ"מ כיון שבא החפץ בתורת שמירה לידו מחייב לשמור שמירה מעליותא ואין לנו אלא מה שפטרתו תורה מפשיעת השטר אבל מלהפסיד השטר לא פטרתו תורה אע"פי שאותו ההפסד איננו אלא גרמא לענין הראי' שבתוכו מ"מ החפץ שנמסר לידו בתורת שליחות אותו הפסיד בידים וזה ברור לע"ד".

וכן כתב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' פה): "שאלני הדיין מהר"ב נר"ו במעשה הבא לידו שאחד שלח לאטרייא צעטילש לקימיסיאנט שלו באמשטרדם שיחליפם מחדש (לפי שהלאט הי' נחלק לג' פרקים שקורין קלאסין ומי שלא עלה פתקו בקלאס ראשון. צריך להוסיף דמים בקלאס שני ולהחליפו בחדש. וכן בג'. ומי שיעבור הזמן להוצאת הפתקות בקלסין ולא יחדש פתקו. אבד זכותו. ואין הפתקא שלו שוה עוד כלום) והקומיסיאנט שכח או הזיד והעביר המועד ולא החליפם בחדשים. ועל ידי כך נפסדו כל הפתקות ששלח לידו היכי לדייני דייני להאי דינא.

"והשבתי לכאורה פטור. דאינו אלא גרמא בניזקין דהא לא קעבד מעשה בידים. ולא מיקלי קלי להו אפי' בדיבורא. אלא ממילא פסדי. ואפי' פשע מיפטר. איברא כמן ימא לטיגנא הדרנא בי ופשיטא לי דחייב לשלומי דמי שטרי מעלי' (דהיינו מה שהיו שווין לימכר בשוק לפי שומת הבקיאין) דודאי שאני שאר מזיק דלא קיבל שמירת הנזק עליו. משו"ה פטרינן ליה בגרמא. ואפי' משום קנסא לא מחייבינן ליה במידי דלא שכיח. **משא"כ**

שומר שהזיק ודאי חייב אפי' בגרמא בעלמא בין שוגג בין מזיד. כיון שקיבל עליו השמירה נתחייב דבר תורה. כל א' מהשומרין כדינו. ותדע דאפי' ש"ח כה"ג חייב. דהא קיי"ל ש"ח שהי"ל לקדם ברועים ובמקלות בחנם ולא קדם חייב. והא כה"ג אפי' גרמא לא הוי. דלא מידי עבר. וקצת אנוס נמי הוי. אפ"ה חשיב כמזיק בידים. (ומה"ט נמי פסקינן בנפקד שהי"ל למכור החמץ קודם זמנו ולא עשה כן שחייב לשלם כדכתב במג"א). וא"כ אפי' שכח קרוב למזיד הוי ואינו נפטר בכך".

עפ"י דברי החתם סופר ושאילת יעב"ץ צריך לדון מה גדרו של ועד בית. ונראה לומר שגדרו כאפוטרופוס היינו מינוהו לעסוק בעניין מסויים ולפעול לטובתו ככל יכולתו.

ג. ביחס לאפוטרופוס ישנה תשובת מהר"ם שצריכה מעט ביאור. התשובה בתוך שו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף קו) **וז"ל:** "ושאלתם על ראובן שטוען על אפטרופ' שפשע שטען בבית דין מה שלא צוהו לטעון ובזה נתחייב. ואם היה טוען כאשר אמרו לו היה יוצא בבית דין זכאי. לא צהריתו ולא חוורתו ולא דברתם כל הצורך. **אמת שאפטרופא חייב בפשיעה** כמו שמוכיח הר"ר שמואל מוורדו"ס מפרק המפקיד (דף מ"ב) מעובדא דבקרא. מיהו מה אתם קורים פשיעה? אם טוען ראובן אם היית טוען בדבר הזה משתבענא ושקילנא או משתבענא ולא משלמנא. והשתא לפי דבריך משתבע שכנגדו או שקיל בלא שבועה כל כי האי גוונא לאו פשיעה היא. ואפילו דינא דגרמי לא הוי אלא גורם לממון כדאיתא בשבועות (דף ל"ב ב') או מי יימר דמשתבע ההוא. ולא קי"ל כרבי שמעון דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי. ולא מקרי פשיעה אלא אם כן שבדברי ראובן היה פטור בלא שבועה ובדברי האפטרופא שקיל היאך בלא שבועה. ושלום מאיר בר' ברוך".

היינו, אפוטרופוס חייב אף על גרמות הנובעות מעשייתו או אי עשייתו. אולם אם התביעה כנגדו היא על שיקול דעתו כאן הוא פטור. במקרה הנוכחי ודאי אין מקום לשיקול הדעת שכן ברור שגג דולף טעון תיקון והפשיעה של אי התיקון היא אשר גרמה לנזק הדירה ולכן מן הראוי שישלמו על נזק הדייר.

וכן פסק בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' קי): "תשובה במה שנפסדו הקורדובאניש בירידת השער ומחמת עצמן נראה שהוא פטור אף על פי שכתב לו כמה פעמים שימכרם ולא מכרם וגרם לו הפסד ונזק **אף על פי שהשומר חייב אפי' בגרמא כשהיה יכול להציל כמו שאמרו בפרק הפועלים רועה שהיה יכול לקדם ברועים ובמקלות ולא קדם חייב** היינו היכא דברי היזקא אבל זה יאמר לטובה נתכונתי כדי שיעלו שהרי גם הוא היה לו מאותה סחורה והיה משמר לעת מצוא למכרם בשוקא חריפא ואף על פי שלא היה ראוי לעבור על דעת הבעלים שכתבו לו שימכרם כאשר ימצא לאו שפיר עבד מכל מקום לא בשביל זה יתחייב בהפסד ובנזק שנולד מחמת העיכוב".

וא"כ, אף לדעתו בחיובי שומר או שליח או אפוטרופוס, אותם הנתונים לשיקול הדעת אין חיובו אוטומאטי אבל מעיקר הדין חייבים.

ד. בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תמג ס"ח) **חלק על המג"א שנפקד צריך מצד חיובי שמירה למכור חמצו של מפקיד ואם פשע ולא מכר חייב לשלם למפקיד את שווי פקדונו. וז"ל שו"ע הרב:** "אם בא בעל

החמץ אחר הפסח ותובעו בדין על שלא מכר את החמץ לנכרי קודם זמן הביעור אינו חייב לשלם לו לפי שלא קיבל עליו אלא לשמור את החמץ שיהא שמור לבעליו ולא יחסר ממנו מאומה עד שיחזירנו בשלימות לבעליו אבל לא קיבל עליו למכרו בערב פסח שאין זו בכלל שמירה שהרי במכירה זו מוציאה מרשות בעליו ואינו חייב כלל למוכרו בערב פסח מחמת שקיבל עליו לשומרו אלא מחמת מצות השבת אבידה לבעלים דכיון שהגיעה שעה ה' שהוא קרוב לאסור בהנאה הרי הוא כאבוד מבעליו וחייב כל אדם הרואה אותו נאבד למכרו לנכרי כדי לקיים מצות השבת אבידה". **ובקונטרס אחרון** (הערה ב) **מחייב אפוטרופוס שלא מכר חמץ המופקד בידו לשלם.**

ועי' שו"ת באהלה של תורה (ח"א סי' ב אות ד) המגדיר דין ממונים על הציבור כאפוטרופוס ומביא כמקור לכך משו"ת הרשב"א המובא בשו"ע (חו"מ סי' עב ס"ה).

ה. הלכה זו מעבירה אותנו לשאלה השניה ששאלנו האם חברי ועד הבית חייבים לשלם את הנזק מכיסם הפרטי או מהכיס הציבורי. ולכאורה, לפי טענתנו שהם חייבים אף בנזקי פשיעה וגרמא, א"כ אם יחייבום לשלם רק מהכיס הציבורי נפל פיתא בבירא, ואין לכך משמעות שהסברנו שהם מחייבים אף בפשיעה. ונראה שיש לחלק לשם מה נכנסו לאותה אחריות ותפקיד ציבורי. אם נכנסו לצורך עצמם לקבל תפקיד חשוב וכד', אף על התרשלותם צריכים לשלם מכיסם הפרטי. אולם אם כל מינויים הוא לשמור ולטפל בנכסי הציבור כאיזה חוב שהטיל עליהם בית דין או הציבור שבחר בהם, במקרה זה לא נכנסו לאותה עבודה על מנת לחוב מכספם הפרטי, ומלכתחילה צמצמו את האחריות המוטלת על כתפיהם. ועל כן אף אם נתרשלו וגרמו היזק לאחד מהציבור אין הם מתחייבים משלהם אלא משל הציבור. ואולי אם הם מקבלים שכר על עבודתם למען הציבור יש לגרוע משכרם.

כתב הבית יוסף (חו"מ סי' עב אות ה): "כתב הרשב"א אמרת שנסתפקת במי שנתמשכן על ידי נאמני הקהל על חלקו המגיעו מהמס והתרו בו כמה פעמים ולא אבה ונגנב המשכון אם נחשוב הנאמן כשומר שכר. תשובה הא פשיטא שהקהל מיהא פטורין שהרי אין פורעי המס חייבים זה לזה כלום שנחשוב הקהל כממשכנים על חובם אלא כל יחיד פורע חלקו לשלטון **ומעמידין עליהם נאמנים כאפוטרופין לפקח על עסקי כל יחיד ויחיד לפרוע לשלטון או לבעל חוב שלוה מחמתו** זה נראה לי לפי שורת הדין אלא אם יש מנהג ידוע בזה בהפך. והנאמן שאמרת שיתחייב משום דנפק עליה [שמא] דגברא מהימנא כאפוטרופוס שמינוהו בית דין לאבא שאול (גיטין נב:) בזה ודאי יש מקום עיון לפי שאמרו בפרק ארבעה וחמשה (ב"ק לט.) דמעמידין אפוטרופוס לשור של יתומים ואם יצא והזיק משלם מעליית יתומים לרבי יוחנן ולרבי יוסי בר חנינא מעליית אפוטרופין וכי גדלי יתומים חוזרין ונפרעין מהם ואפילו פשעו האפוטרופין אלא דההיא שאני שלא מינוהו מחמת נאמן אלא לשמור השור מנזקין. ואם תאמר דהוי שומר שכר משום דמצוה קעביד ומשתכר פרוטה דרב יוסף יש מקום עיון מדתני רב תחליפא קמיה דרבי אבהו (גיטין שם) אפוטרופוס שמינוהו בית דין ישבע מפני שהוא נושא שכר אמר ליה איתית קבא וכיילת ליה ואי משום פרוטה דרב יוסף שומר שכר הוא. ומכל מקום

איני רואה לחייב הנאמן דלא אמרו כשמינוהו בית דין אלא משום דאין מעמידין אפוטרופוס ליתומים אלא אחר בדיקה שהוא אדם נאמן וזה שבח גדול לאפוטרופוס **אבל אפוטרופסין שמעמידין עליהם הצבור אינם אלא כאפוטרופוס שמינה אבי יתומים שאף [הוא] לא היה ממנה אותו על נכסיו אלא אם כן היה בוטח בו שיתנהג בנאמנות** והנאמן אין הצבור בודקין אחריו שהוא נאמן אלא שממנין מתוכם לפקח על עסקיהם ולא לאחר בדיקה ולא עוד אלא דמיגרע גרע מאפוטרופוס שמינהו אבי יתומים דהתם האב ממנה אותו מדעתו ומעיד שהוא נאמן בעיניו לפקח בנכסיו אבל הנאמנים הם המדברים הם הרוצים להתמנות הם המחזירים על דבר זה ופנמים שמקצת הצבור מוכרחים בדבר זה בכל מקום ומקום ולפיכך איני רואה לחייב את הנאמן בגנבה ואבדה כשומר שכר".

ועפי"ז פסק בשו"ע (עב, ה): "מי שנתמשכן על ידי נאמני הקהל על חלקו המגיע מהמס, ונגנב המשכון, אין לקהל ולא לנאמן דין שומר שכר. (אלא אם כן יש מנהג בעיר הולכין אחריו) (בית יוסף בשם הרשב"א)".

והנה הרשב"א כתב בבירור שהנאמן פטור ואינו כנאמן שמינוהו בית דין. באשר לועד בית ג"כ נראה שדינו כמינוהו יתומים ולא כמינוהו בי"ד. ולכן יפטרו מלשלם מנכסיהם אולם חייבים על פשיעתם ויצטרכו לשלם מקופת ועד הבית את גרמת נזקם.

מסקנה

ועד בית (העובד בהתנדבות ללא תשלום) **שהתרשל במילוי תפקידו ביחס לבעלי הדירות בבניין, חייב על פשיעתו לתקן ושלם מקופת ועד הבית לדירה שניזקה כתוצאה מהתרשלותו**[1].

1. **תשובת הרב דוב ליאור, רב ואב"ד קרית ארבע-חברון שליט"א**: בנוגע לחיוב של ועד בית שפשעו ולא מילאו את תפקידם. (בהתייחס לתשובה סי' כט בס' בעמק חברון).
אתה צודק לפי כל הראיות שהבאת שאם שומר פשע שחייב לשלם כמו אפוטרופוס בין שמינהו אבי יתומים ובין שמינוהו בית דין לדעת מרן המחבר אינו שומר שכר (חו"מ סי' ר"צ סע' כ"ג) וכן בערוך השלחן כותב שאם עושה בתשלום אזי הוא ש"ש. ואם כן בועד בית שאינם מקבלים תשלום ודאי שאינם ש"ש, אבל לפחות הוא כמו שומר חינם ויהיה חייב בפשיעה, ובזה אתה צודק מאד במקרה שתארת, שאחד הדיירים התרה בו שיזפתו את הגג ואח"כ לא זפתו וירדו גשמים וגרמו נזק.
באותה תשובה שלי, לא התייחסתי לחיובם לשלם אלא בכלל אם חייבים בגלל ששם היה מדובר על גג מרפסת, וזה טעון בירור מי הם הבעלים שחייבים לטפל בזיפות. אולם במקרה שלך שהתרו בועד הבית והם התרשלו החיוב הוא עליהם.

סימן נה

השבת גזל עצים לאחר נטיעתם

שאלה

ראובן עקר עצים שאינם שלו, מגוש קטיף קודם מסירתו לערבים, ע"מ לנוטעם במקום אחר. בתחילה הוא חשב שהם שייכים לשמעון, ממנו קיבל רשות לכך. לאחר מכן התברר לו שהם שייכים ללוי. לוי בעל העצים ביקש ממנו שכיון שגוש קטיף נעקר מעל אדמתו וכיון שכבר עקר את העצים שלו, יעבירם לכתובת מסויימת בפתח תקוה, ושם המקבל, קרוב משפחה של לוי, ייטע אותם מחדש. ראובן לא העביר את העצים לקרובו של לוי, אלא נטע אותם באזור בנימין. האם לוי יכול ליטול את עציו? אם אינו רשאי ליטלם, האם הוא זכאי לפיצוי כספי מראובן?

תשובה

א. בפשטות ראובן גזל את לוי, ואע"פ שבהתחלה חשב שהם שייכים לשמעון, למעשה לאחר שהתברר לו שהם שייכים ללוי היה עליו להעבירם לקרובו של לוי ולא ליטלם לעצמו או ליתנם לאחרים. ולכל היותר היה זכאי לפיצוי כספי עבור השקעתו בזמן ובממון בעקירתם. וכיון שלוי לא התייאש מן העצים ולא מחל או הקנה אותם לראובן, לא היתה לראובן שום זכות קניינית בהם, ואסור היה לו לעשות בהם כרצונו, וממילא היה עליו להשיבם ללוי.

ב. יש שחשבו להביא ראיה מן הנאמר בבבא מציעא (ק ע"ב): "שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, זה אומר: זיתי גדלו, וזה אומר ארצי גדלה – יחלוקו". **ובהמשך:** "תנא: אמר הלה זיתיי אני נוטל — אין שומעין לו. מאי טעמא? — אמר רבי יוחנן: משום ישוב ארץ ישראל".

וכן בדף הבא: "איתמר, היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, אמר רב: שמין לו, וידו על התחתונה. ושמואל אמר: אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה". **ובהמשך:** "עצי ואבני אני נוטל... אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: "בבית שומעין לו, בשדה — אין שומעין לו. בשדה מאי טעמא — משום ישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי: משום כחשא דארעא. מאי בינייהו? איכא בינייהו חוצה לארץ".

ופסק הרמב"ם במקרה הראשון (הל' שכנים פ"ד ה"י): "שטף נהר את זיתיו ושתלם בתוך שדה חבירו ואמר הלה זיתי אני נוטל אין שומעין לו, משום יישוב הארץ אלא יעמדו במקומן, ואם עקרן הנהר בגושיהן כששתלן יחלקו הפירות בעל השדה עם בעל הזיתים כל ג' שנים ולאחר ג' הכל לבעל השדה, ואם לא נעקרו בגושיהן הכל לבעל הקרקע מיד".

והראב"ד השיג: "א"א אומר אני בעל הזיתים נוטל ממנו דמי זיתיו ליטע, כלומר אומדין כמה אדם קונה זיתים כאלו ליטע אותם בתוך שדהו עכ"ל".

במקרה השני פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"י ה"ה): "אמר לו בעל השדה עקור אילנך ולך שומעין לו, אמר הנוטע הריני עוקר אילני אין שומעין לו מפני שמכחיש את הקרקע".

והראב"ד השיג: "אמר לו בעל השדה

עקור אילנך ולך שומעין לו. א"א נראה לי שאין אומרין כך בארץ ישראל מפני ישוב ארץ ישראל וכן אם אומר הנוטע הריני עוקר אילני אין שומעין לו כמו שכתב הוא ואפילו בחוצה לארץ מפני שמכחיש את הקרקע וזה מוסיף הוא דאית ליה נמי משום ישוב א"י".

ונראה שהשגת הראב"ד שאין בעל השדה בו נמצא האילן עתה (או הזית במקרה הראשון) **יכול לומר לו 'טול עצך' משום ישוב ארץ ישראל, היא בשני המקרים. ולכאורה ניתן להוכיח מכאן שעפ"י תקנת חכמים כוחו של ישוב ארץ ישראל מונע מלעקור נטוע, ולכל היותר יכול לוי – בעל העצים, לקבל את דמי עציו במקרה הראשון, או שתהא ידו על העליונה בתשלום ההוצאות ליורד שלא ברשות במקרה השני.**

מסוגיות אלו רצו להוכיח כי בעל השדה, בו ניטעו העצים, זכה באילנות ומוטל עליו או על העוקר להשיב לבעל האילנות את שווי האילנות, אבל אינו צריך לעקור משום ישוב ארץ ישראל כדוגמת המקרים שהובאו לעיל.

ג. אבל בשו"ע (חו"מ סי' קסח ס"א) **פסק:** "שטף הנהר זיתיו ושתלן בתוך שדה חבירו, ואמר הלה: זיתי אני נוטל, אין שומעין לו בארץ ישראל, משום ישוב הארץ, אלא יעמדו במקומם. ואם עקרן הנהר בגושיהם (בענין שראוים להתקיים על ידן) (טור), יחלקו הפירות בעל השדה עם בעל (הזיתים) כל שלשה שנים, ולאחר שלשה שנים הכל לבעל השדה, אלא שצריך ליתן לבעל הזיתים דמי הזיתים כמו שהיו שוים מתחלה כששטפן הנהר. ואם לא נעקרו בגושיהן, הכל לבעל הקרקע מיד. ואם בא בעל הזיתים ליטול זיתיו, בין תוך שלשה בין לאחר שלשה, הרשות בידו בחוצה לארץ, אבל בארץ ישראל אין שומעין לו, וזה נותן לו דמי זיתיו כמו שעומדים לימכור לנטיעות. **ואם זה אומר לו: טול אילנותיך, שומעין לו**".

ואם כן לפי פסק השו"ע, אין הלכה כראב"ד, אלא הלכה היא שבעל השדה יכול לכפות את בעל האילנות ליטול את עציו, ואין הנימוק של ישוב ארץ ישראל יכול לכפותו להחזיק את האילנות אם אין רצונו בהם.

וכן במקרה השני של יורד לשדה חבירו שלא ברשות ונטעה ג"כ פסק השו"ע (חו"מ סי' שעה ס"ב): "אמר ליה בעל השדה: עקור אילנך ולך, שומעין לו. אבל אם אמר הנוטע: הריני עוקר אילני, אין שומעין לו, מפני שמכחיש הארץ". **וא"כ פשוט לשו"ע שבעל השדה אינו מחוייב מצד ישוב א"י להחזיק אילנות בשדהו שלא ברצונו, וכל טעמה של תקנת חכמים היא דוקא על בעל הזיתים במקרה ששטפן נהר או על הנוטע במקרה השני שאינו יכול ליטול את האילנות. וכש"כ במקום גזל, שישובה של ארץ ישראל אינו מספיק כדי לתקן את הגזל.**

ד. ועוד, מסביר המגיד משנה (הל' שכנים שם): "ואני אומר כשנעקרו בלא גושין ה"ז אבידה המותרת כזוטו של ים וכשלוליתו של נהר דודאי בעלים מתייאשי ממנו כמ"ש פ"ו מהלכות גזילה ואבידה ולפיכך הכל לבעל הקרקע מיד ואינו נותן לו דמים כלל וכפשט הגמרא, אבל כשנעקרו עם הגושין הרי גדלו עם סיוע הגושין ולפיכך נוטל חלקו, א"נ שכל שנעקרו עם גושין שיכול לחיות בהן אין דרך הנהר להוליכן למקום רחוק ולפיכך אינו מתייאש מהן ובדין היה שיטלם אלא שחשו ליישוב הארץ כך נ"ל".

המגיד משנה מסביר את החילוק בין אם נעקרו עם גוש או בלעדיהן לגבי חלוקת

הפירות בין בעל הזיתים למי שניתנו בשדהו, בהסברו הראשון סובר שיש יאוש בעלים מהעצים כשנעקרו ללא גושם, ובהסברו השני סובר שאין יאוש בעלים. אולם בשני ההסברים מתבסס על כך שהיה מן הראוי שיחזיר את העצים לבעליהם, לולא יאוש בעלים, אלא שחששו חכמים לישוב הארץ.

והסמ"ע (סי' קסח ס"ק א) **כתב בטעם תקנת חכמים משום ישוב ארץ ישראל:** "הטעם כתבתי בפרישה משום דעמדו חכמים על דעתן ואמרו שהראשון ודאי יטע אחרים בשדהו כמו שנטעם מתחילה, מה שאין כן זה שלא נטע מתחילה זתים בשדהו ואם יטלם הראשון שוב לא יטע אחרים כמו שלא נטעם מתחלה. ומיהו אם גם עתה אחר שנשתלו בתוך שדהו אומר בעל הקרקע איני חפץ בהן אין כופין אותו לקיימן בתוך שדהו ולשלם לזה זיתיו וכ"כ הטור והמחבר בסמוך".

מבואר מדבריו שהטעם הוא מחמת שההפסד של בעל העצים קטן, ואף הוא מפוצה ע"י בעל השדה שנשטפו העצים לשדהו, וא"כ ניתן להכניס את טובת ארץ ישראל. אבל במקום שלא נוח לצד המקבל אין כופים אותו אפילו מצד טובת ישוב ארץ ישראל.

ועל כן לגבי השאלה העומדת לפנינו שראובן גזל את העצים מבעליהם והם לא ניטלו ע"י שטיפת נהר אלא ניטלו בזרוע, לית מאן דפליג שעל הגזלן להחזיר את העצים לבעליהם.

ה. וצריך לדון על השבת העצים עצמם מדין תקנת מריש. בתקנת מריש תקנו חכמים שהגזלן שגזל קורה ושיקעה בבניין אינו צריך להשיב את הקורה עצמה אלא את דמיה, אף שלא היה בה שום שינוי, וזאת כדי להקל לגזלן לשוב בתשובה. במקרה הנוכחי האילנות שנעקרו ניטעו והשתרשו אולם לא חל בהם שינוי מהותי ולכן צריך לדון האם חלה עליהם תקנת מריש. ונראה לי שאין בהם תקנת מריש שכן לא נמצאת על כך שום תקנה. ואמנם בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ב): נאמר: "גזל זמורה ונטעה ולא דמים הוא חייב לו". אלא ששם גזל זמורה והיא הפכה לנטיעה או לעץ וע"כ אינו מחזירה כמו שהיא. ועוד שלהחזרת זמורה אין שום משמעות לבעליה מפני שלא ניתן לחברה לעץ ממנו נקצצה, וכשהיא מנותקת הרי היא עץ להסקה, ולכן זו הדרך להשיב את דמיה. אבל אם גזל עץ בן כמה שנים ודאי שיש לו דמים וצריך להשיבו.

ו. ואין זה שייך לתלוש ולבסוף חיברו הנזכר בחו"מ סי' צה האם נחשב למחובר או לתלוש ולפי"ז אם יש בו דיני גזילה, שכן שם המדובר בתלוש אשר חברו ואח"כ גזלו – מה דינו. אולם כאן העצים היו אמורים בלאו הכי להיעקר ולהינטל ע"י בעליהם כיון שגוש קטיף נמסר לידי המחבלים, וע"כ דינם כמטלטלין, ועוד שראובן גזלם לאחר שעקרם. ולכן דינם כגוזל מטלטלין וחייב בהשבתם. ודומה הדבר לגוזל עצים ממשאית המעבירה אותם, ושותלם באדמתו, ולכן הוא צריך להשיב את העצים לבעליהם. ורק אם בעל העצים מסכים לקבל את תמורתם הכספית מותר לו להשאירם אצלו.

מסקנה

על הגזלן להשיב את העצים לבעליהם.

סימן נו

השבת גניבה מקופת צדקה

שאלה

אדם גנב כסף מקופת צדקה של מוסד שעמדה במקום מסויים, הקופה עמדה עם עוד קופות צדקה של מוסדות אחרים. עתה בשובו מדרכו הוא מעוניין להשיב את הגניבה אלא שהוא אינו זוכר מאיזה קופה גנב וכמה גנב, מה יעשה?

תשובה

א. בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"א סי' פח) דן בנושא דומה וכך הוא כותב לו: "בדבר רצונו לידע איך לקיים מצות השבה בגנבת ממון בפרטים שציין באותיות. הנה מה ששאלת באות א' בגונב מקופה של צדקה שהיתה לפי שעה. הדין במעות אלו שגנב לעשות כדין מעות שניתותרו שהדין במותר עניים לעניים ואם היה ליחיד הוא לאותו היחיד כדתנן בשקלים ספ"ב. ואם הסכימו בני העיר לשנות לצדקה אחרת שיש צורך שעה רשאים כדאיתא שם ובב"ב דף ח' ואיפסק בש"ע יו"ד סי' רנ"ג סעי' ו' עיי"ש ולכן צריך להחזיר להפרנסים שעסקו בזה. ובשינתה הקופה את תפקידה צריך להחזיר להקופה שישנה עתה שעומדת במקומה דהא עליה הסכימו הפרנסים וכל המותר שייך לה".

כלומר, אם גנב כסף מקופת צדקה יחזיר לפרנסים האחראים על הקופה, והם רשאים לשנות מצורך אחד לצורך אחר וכד' אפילו הקופה הקודמת נסגרה. ובהמשך כותב שאם אינו יודע כמה גזל ישיב לפי כמה שחושב שגזל. ולענייננו השאלה מעט מסתבכת כאשר גנב מכמה קופות ואינו יודע מאיזו, ואינו יודע כמה מכל אחת, ובכ"ז אם ממונים על כל הקופות אותם פרנסים יכול להשיב להם, וכיון שהם רשאים לשנות מקופה לקופה יכולים ליטול את הממון המושב ולשנותו לאיזה צורך שירצו.

ב. אלא שלענ"ד צריך לעיין לְמה נחשבת קופת צדקה האם היא נחשבת כאילו כבר הכסף ביד גבאי הצדקה ולכן הממון שנגזל חייב בהשבה, או שנחשב כממון שעדיין לא בא ליד גבאי ולכן דינו שונה.

מצד הדין היה ניתן להחשיב את הקופה כקונֶה לגבאי הצדקה שכן כליו של קונה ברשות מוכר קונים לו (שו"ע חו"מ סי' ר סע' ג-ה עי"ש מח' ראשונים בכך) לפחות במקום שהמוכר נותן ללוקח רשות לכך או שאומר לו: לך וקנה, וכאן הקופה המונחת בבית כנסת הרי היא ברשות של שניהם ובעלי בית הכנסת נתנו להם רשות להניחה שם ולכן יכולה לקנות לגבאי הצדקה. אולם מסופקני אם זו כוונת הנותנים. ובקופת צדקה הנמצאת בבית פרטי ודאי שאין הכוונה שהיא תהא כחצרו של גבאי ולכן עד שלא הגיע הממון ליד גבאי הצדקה אין

הממון קנוי לו ומצבו הוא ממון שאין לו תובעים[1].

ג. כך פסק השו"ע (יו"ד סי' רנט ס"א): "האומר: סלע זו לצדקה, או שאומר: הרי עלי סלע לצדקה, והפרישו, עד שלא בא ליד הגבאי יכול לשנותו, בין ללוותו לעצמו בין ללוותו לחבירו, ויפרע אחר תחתיו... משבא ליד גבאי, אסור ללוותו, בין לו בין לאחר בין לגבאי".

ובב"י (יו"ד סי' רנח) **כתב:** "וכתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רחץ) על דברי הרי"ף דאע"ג דממון שאין לו תובעין הוא דכי תבע ליה האי עני אומר לעני אחר יהיבנא מ"מ חיובי מחייב לשמים ליתן משום בפיך זו צדקה".

וכך כתב בים של שלמה (ב"ק פ"ח סי' עא): "אבל במקום שאין בה קצבה, או מי שמנדב מעות להקדש, כדי שיתקנו ממנו בית הכנסת, ושאר צרכים לבית ה'. או מנדב מעות, שישכרו ממנו מלמדים, ללמוד בחורים קטנים ויתומים. או להשיא ממנו יתומים. או לפדיון שבוים שאינם ידועים, כל הני הוי ממון שאין לו תובעים, ומהאי טעמא פטור השומר, אפילו מפשיעה גמורה, שמאבדו בידים. אבל כל זמן שהוא בידו, פשיטא שכופין אותו להחזיר. דכעין זה כופין על הצדקה לכ"ע, ליתן מה שבידו. כמו שכופין על מתנות כהונה ומעשר. דהוה גם כן מעות שאין לו תובעים, ופטור אם פשע בהן. מכל מקום היכא דאיתא בעין כופין אותו ליתן, וכן כל נדר ונדר. וכן מוכח מפרק הזרוע (חולין קל"א ע"א) וכן פסק מהרי"ק (שורש ו')".

וא"כ סתם מעות צדקה שאינן ברשות גבאי ידוע הם ממון שאין לו תובעין, וצריך לדון מה דין הגונבן.

ד. ולכאורה צריך לשאול: אם הממון לא נכנס ליד גבאי הרי נשאר ברשות בעליו וא"כ נמצא שגנב ממון בעלים. והתשובה היא שכמו בהקדש ש"כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתא" (ר"ה ו ע"א) **היינו שהקדש נשאר במצבו אע"פ שאין הגזבר יכול לעשות בו פעולות קנייניות, ה"ה גם לגבי ממון שהוקדש לצדקה, הוא נחשב כבר כממון עניים אע"פ שהם אינם יכולים לבצע בו שום פעולה קניינית. אולם בניגוד להקדש שהממון כבר קדוש, בממון עניים כיון שאינו קדוש מותר אף ללוות ולהשיב בממון שלא בא ליד גבאי. ולכן הגונב או גוזל ממון עניים אינו כגוזל את ממונו הפרטי של הנודר. ולגבי מילוי התחיבויות הנודר אם נגנב כאן טעון בדיקה אם זה נדר או נדבה.**

ה. כך פסק הטור (יו"ד סי' סא) **ביחס לגוזל מתנות כהונה של זרוע לחיים וקיבה:** "לא נתן המתנות לכהן אלא אכלן או הפסידן פטור מדיני אדם אלא כדי לצאת ידי שמים צריך לפרוע דמיהם".

ובאר הב"י: "לא נתן המתנות לכהן אלא אכלן או הפסידן פטור מדיני אדם וכו'. שם (קל:) אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מאי טעמא איבעית אימא משום דכתיב זה ואיבעית אימא משום דה"ל ממון שאין לו תובעים. ופירש רש"י המזיק

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים:** לענ"ד דעת הנותן שהקופה תקנה, דאם נדר סכום לצדקה יצא בכך ידי נדרו.
תשובת המחבר: כתבתי דעתי, ועי' ריטב"א חולין (קל ע"ב) שסובר שצדקה מרגע הפרשתה הפכה לממון עניים, וגבאי או עני יכול לתובעה.

מתנות כהונה. קודם שיתנם לכהן השליכן לאור או לים: דכתיב זה. דמשמע בעודם קיימות חייב ליתנן אבל אינן קיימות לא חייב הכתוב בהן תשלומין: שאין לו תובעין. אין לו בעלים שיוכלו לתבעו בדין שזה יכול לומר לכהן אחר אני נותנם ולא לך. וכתב הרא"ש (סי' ב) ונפקא מינה בין הני לישני דללישנא קמא אפילו לצאת ידי שמים לא מיחייב דרחמנא פטריה, ולישנא בתרא מיחייב אלא שאין הכהנים יכולים להוציא ממנו בדין דמצי למימר לכל כהן התובעו לא בעינא למיתב לך אלא לאחר ובריתא דלקמן דרבי יהודה בן בתירא מסייע ללישנא בתרא הילכך הלכתא כלישנא בתרא לחומרא ע"כ, והוא מדברי התוס' (ד"ה ואב"א) וכך הם דברי רבינו. אבל הר"ן (מד: ד"ה גמ') כתב אפירוש רש"י, ותמיהני אם כן מאי איריא מזיק אפילו איתנהו בעינייהו נמי אין להם תובעים. ומשמע לי דהכי קאמר כיון דמתנות כהונה ממון שאין לו תובעים הוא נהי דכי איתנהו בעינייהו מיחייב משום מצוה כי ליתנהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממון הילכך פטור לגמרי ולפיכך נראה לי דאפילו בבא לצאת ידי שמים פטור ולא נתחוור לי מה שכתבו בתוספות דאיכא בין לישנא קמא ללישנא בתרא דלמאן דמפיק לה מדכתיב זה אפילו בבא לצאת ידי שמים פטור ולישנא בתרא כיון דלא פטר לה אלא משום דהוה ליה ממון שאין לו תובעים בבא לצאת ידי שמים חייב. ולא ידעתי למה דהנהו גווני דאמרינן בהו בפרק הגוזל (ב"ק קג:) ובפרק המפקיד (ב"מ לז.) בספק ממון דחייב בדיני שמים לא דמו להאי כלל דהכא אי לא מיחייב משום מצוה משום מאי מיחייב ומיהו ודאי לתרתי לישני מדת חסידות הוא שישלם מדמייתי עלה בגמרא תא שמע בעל הבית העובר ממקום למקום וצריך כלומר שנצטרך למזונות נוטל לקט שכחה ופאה ומעשר עני וכו': והרמב"ם (שם הי"ד) כתב אינו חייב לשלם מפני שהוא ממון שאין לו תובע ידוע. משמע דסבירא ליה כדברי התוספות והרא"ש ופסק כלישנא בתרא לחומרא דאל"כ אמאי שבקיה ללישנא קמא דיהיב טעמא מקרא ותו איכא למידק קצת הכי מדשני לישנא דרב חסדא דאמר פטור וכתב אינו חייב דמשמע אין בית דין מחייבין אותו".

ו. השו"ע (יו"ד סי' סא סט"ו) **פסק לגבי מתנות כהונה כתוס' ורא"ש. וא"כ ה"ה לגבי צדקה שעדיין לא באה ליד גבאי דינה כממון שאין לו תובעין שמעיקר הדין פטור מתשלומים, והבא לצי"ש חייב בתשלומים. ולפי הר"ן שלא נפסק כמותו אף לצאת י"ש אינו חייב אלא רק מצד מידת חסידות כמובא בר"ן על הרי"ף בחולין.**

נראה איפוא, שקופות צדקה עבור מוסד או מטרה מסוימת, אינן מקנות לגבאי את המעות המונחות בהן, והן במצב של ממון שאין לו תובעים שיצא חלקית מיד הנודר אולם ליד גבאי לא נכנס. ולכן מי שגנב מקופות צדקה אם רוצה להשיב רק מצד הדין פטור מכלום שכן גנב ממון שאין לו תובעים, אולם אם רוצה לצאת ידי שמים יעשה כעצת האג"מ וישיב מעות לפרנסים והם יחליטו מה יחזור ולאיזו קופה או מוסד. והאג"מ דיבר או בבא לצאת ידי שמים וכפי שהעלינו או בגבאי צדקה שנטל ממון שתחת ידו וזו ודאי גניבה אשר צריכה השבה מעליא.

סימן נז

דינא דמלכותא דינא בחו"ל בין שני יהודים

שאלה

בחו"ל באחת מהמדינות ראש עיר יהודי. במסגרת פעולות העיריה היא הרסה בנין השייך ליהודי תושב העיר. לטענת בעל הבית הוא ניזוק בסכום גדול מאד. הוא מעוניין לתבוע את ראש העיר לדין תורה. האם לפי דין תורה הוא יכול לעשות זאת, או שיכול לתובעו רק לפני בית משפט נכרי ועפ"י דיני המדינה בה ארע המקרה, או שכלל אינו יכול לתובעו?

תשובה

א. אם היה כאן עסק פרטי בין יהודים או אף נזק בין יהודים אפילו הוא מחוץ לארץ ישראל צריכים הם לדון בדין תורה ביניהם, בין בא"י ובין בחו"ל. שהרי התורה לא נקבעה רק לארץ ישראל ודיניה שייכים בכל מקום ובכל זמן עפ"י תנאיהם.

ב. לעומת זאת לגבי שני נכרים כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"י הי"ב): "שני עכו"ם שבאו לפניך לדון בדיני ישראל, ורצו שניהן לדון דין תורה דנין, האחד רוצה והאחד אינו רוצה אין כופין אותו לדון אלא בדיניהן... ".

הרמב"ם מציג כמה מקרים ולכל מקרה את אפשרויותיו. שני נכרים אם רוצים לדון עפ"י דיני ישראל – דנים להם. לעומת זאת אם אחד אינו רוצה **דנים לפי דיני נכרים** ולא לפי דיני ישראל. ונראה שטעם הדבר שנכרי אינו יכול לכוף את חבירו לדון כדיני ישראל מפני שכנכרי הוא אינו חייב לדון בדיני ישראל, ואפילו דייני ישראל חייבים לדונו עפ"י דיני נכרים.

ג. ונראה שה"ה לגבי דיני ישראל בחו"ל. אם הוא צריך לדון עם חברו מישראל היה צריך לדון בדיני ישראל. אולם אם הוא דן עם חברו בענייני המלכות-מדינה הוא צריך לדון לפי דיני המדינה הנכרית. במקרה הנוכחי ראש העיר היהודי לא פעל מטעם עצמו אלא כשליח המדינה כראש עיר ובהפעלת סמכויותיו כראש עיר פגע באחד התושבים שהוא במקרה יהודי[1]. וכיון שדינא דמלכותא דינא; היינו, למלך או לכל מדינה ריבונית זכות לחוקק חוקים המוטלים על כל אזרחיה. וא"כ ראש העיר הוא פקיד המדינה המנהל את העיר לפי חוקי המדינה, ולא לפי דיני ישראל ועל כן אין תושב העיר יכול לתובעו בדיני ישראל.

ונראה פשוט שאם אדם מישראל משתמט מתשלום מס בחו"ל, ופקיד ההוצאה לפועל הוא יהודי אין המשתמט יכול לתובעו בד"ת.

ד. ראיה לדבר ממקור דין דינא דמלכותא דינא (ב"ק קיג ע"ב): "גופא, אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. אמר רבא: תדע, דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברינן עלייהו". היינו, אנו ישראל אע"פ שהמלכות נטלה בכח

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים**: אבל זה גופא צריך בי"ד שלנו לקבוע עד היכן מגיע דינא דמלכותא.

מרכוש ישראל ובנתה מהם גשרים איננו חוששים לשימוש בגזל מרכוש ישראל, משמע שאין זה גזל אלא זכות המוקנה מד"ת לשלטון ליטול מנתיניו ולהשתמש בהם לצורכי הרבים. ואף במקרה שלפנינו לא היה כאן היזק לשם היזק, אלא הריסה לצורך כביש וכד', (ובמדינות מתוקנות ישנו פיצוי כספי על-כך). וא"כ אין זה היזק אלא פעולה מותרת.

וכן עולה מדברי הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"ב) שם כתב הרמב"ם: "וכן מלך שהשים מס על בני העיר או על כל איש ואיש דבר קצוב משנה לשנה, או על כל שדה ושדה דבר קצוב, או שגזר שכל מי שיעבור על דבר זה ילקחו כל נכסיו לבית המלך, או כל מי שימצא בשדה בשעת הגורן הוא יתן המס שעליה בין שהיה הוא בעל השדה בין שאינו בעל השדה, וכל כיוצא בדברים אלו אינו גזל, **וישראל שגבה אותן למלך אינו בחזקת גזלן והרי הוא כשר**, והוא שלא יוסיף ולא ישנה כלום ולא יקח לעצמו כלום".

המדובר לאו דוקא במלך ישראל אלא במלך נכרי אשר אנשים מישראל נמצאים תחת שלטונו, ומוכס העומד מצד המלך אפילו הוא ישראל אינו גזלן כיון שהוא מבצע את חוקי המלך. וה"ה לראש עיר הפועל לפי חוקי המדינה אי אפשר לתובעו עפ"י דיני ישראל שהרי דיני ישראל אף הם מתירים לו פעולות מסוג זה, ורק אם פעל שלא לפי חוקי המדינה ונטל לעצמו אז ניתן לתובעו, ואז אולי אף לפי דיני ישראל כיון שהוא גזלן.

וראיה נוספת שם בהלכה טז: "וכן מלך שגזר שכל מי שיתן מס הקצוב על האיש ישתעבד בזה שלא נתן ובא ישראל ונתן המס שעל ישראל זה העני, הרי זה עובד בו יתר מדאי, שדין המלך דין אבל אינו עובד בו כעבד".

היינו, אם חוק המלכות הוא שהמשלם מס עבור אחר משעבד אותו, אף ישראל ששילם את המס לישראל אחר רשאי להשתעבד בו. ואע"פ שלפי דיני ישראל אין דין כזה אם המלך חוקק חוק כזה, אף ישראל שפעל לפי חוק זה אינו עבריין ומותר לו ליהנות מתוצאותיו.

ה. ועדיין צריך לשאול מהגמ' בב"מ (פג ע"ב, פד ע"א) שם מסופר שר"א בנו של רשב"י ור' ישמעאל ב"ר יוסי קבלו שניהם מינוי לתפיסת גנבים מצד הרשות הנכרית. ואעפ"כ גער ר' יהושע בן קרחה בראב"ש: "שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה! — שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. — שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו". וכן לגבי ריב"י: "פגע ביה אליהו, אמר ליה: עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה? — אמר ליה: מאי אעביד? הרמנא דמלכא הוא! — אמר ליה: אבוך ערק לאסיא, את ערוק ללודקיא". משמע שהתנאים הללו לא נהגו כראוי, ואם דינא דמלכותא דינא מה הפגם במעשיהם שקבלו נזיפות כה חמורות?

ו. הב"י (חו"מ סי' שפח) הביא בענין זה מתוך תשובת הרשב"א (חדשות, כת"י סי' שמה): "עוד גדולה מזו שהרי רבי אלעזר ב"ר שמעון (ב"מ פג:) תפס גנבי בהרמנא דמלכא ועניש וקטיל להו וכן רבי ישמעאל ב"ר יוסי (שם פד.) ואף על גב דא"ל רבי יהושע בן קרחה חומץ בן יין וכו' וכן אמר ליה אליהו לרבי ישמעאל ב"ר יוסי מכל מקום לא נשוי להו כטוענין גמורים בדינים מפורשים אלא שמחמת חסידותן היה להם להמנע מלהרוג

על מה שלא חייבה תורה מיתה, וזהו שקראוהו חומץ בן יין, לומר שלא היה נוהגין בחסידות כאבותן. ואלו היו טועים גמורים ועושים שלא כדין לא קראום אלא טועים גמורים, חלילה וחס לגדולי ישראל וחסידי עליון כמותם. ועוד תדע לך מדאמר ליה רבי ישמעאל לאליהו מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא ואהדר ליה אליהו אבוך ברח לעסיא וכו' ואלו היה אסור גמור מאי קאמר הרמנא דמלכא הוא ה"ל ליהרג ואל יעבור ואליהו נמי לימא ליה (פסחים כה:) מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אלא ודאי כדאמרן שכל שהוא ממונה על כך מן המלך דן ועושה כאלו במשפטי המלוכה כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ".

וכן כתב הריטב"א (שטמ"ק ב"מ פג ע"ב): "והא דדאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן סנהדרין שאני הכא דשליחא דמלכא הוא ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם כמו שראינו בדוד שהרג גר עמלקי ושלוחו של מלך כמותו. ומ"מ במקום שאין כך למלך לעשות כן מחוקי המלכות אף הממונה שלו אינו רשאי ואם אמר לו המלך לעשות כן יהרג ואל יעבור".

עולה מן הגמרא ומדברי הראשונים שאמנם מי שנתמנה מצד המלכות לפעול פעולות שהן אסורות לפי דיני ישראל אבל מותרות לפי דינא דמלכותא, מלכתחילה ומצד מידת חסידות ראוי שימנע ממינוי זה, כיון שנאלץ מכוחו להעניש או לגרום לענישת אדם מישראל שלא עפ"י דיני ישראל. אולם מעיקר הדין אם הוא ממונה על כך מותר אף לפעול מצד דינא דמלכותא דינא עפ"י כללי פעולתם, כפי שכותב הריטב"א בלא עדים והתראה. ורק בפעולות האסורות אף על המלך, אף שלוחו מישראל אסור בכך, ויהרג ואל יעבור. ואע"פ שענישת המלך חמורה מהענישה בדיני ישראל שהרי גנבים אינם חייבים מיתה לפי דיני ישראל, בכ"ז אם הוא ממונה על כך מהמלך מותר לו לפעול כך מצד דינא דמלכותא אלא שאין זו מידת חסידות.

ז. אולם כאמור יש לחלק בין סוגי פעולות מצד שליח המלך. פעולות כעין קציצת דקלים או סלילת כבישים המלווים בהפקעת אדמה או רכוש מנתיני המלכות אינן פעולות ענישה, ואם הן נעשות ללא משוא פנים או שוחד וכד' אין בעשייתן אף ע"י פקיד המלך מישראל שום איסור, אף לא מצד מידת חסידות. לעומת זאת פעולות הכרוכות בענישה יש בהן איסור, אם הגורם לענישה הוא פקיד מצד המלכות מישראל יש בכך איסור מצד מידת חסידות, אע"פ שמעיקר הדין פעולתו מותרת. אולם אם הוא סתם אדם מישראל אפילו ניזק מאדם אחר מישראל ומוסרו לערכאות נכרים, או אפילו הוא פקיד המלך אבל עושה פעולות אסורות וגורם לפגיעה בגוף או להפסד ממון של ישראל שעל פי דיני ישראל היה פטור, ורק מחמת דינא דמלכותא מתחייב — הרי הוא בגדר מוסר, בין בפגיעה בגוף ובין בפגיעה בממון.

כך ענה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' ט אות יא): "ובדבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מביהכ"נ, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה (פאליס), שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר. אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון

כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק דף י"ז ע"א, בעובדא דר"ל הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתיה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו.

"חזינן דאף על גנבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה. וא"כ פשוט שגם מכות וישיבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף. ורק קודם שגנב רשאין להכותו שלא לגנוב. וכהא דבב"ק דף כ"ז ע"ב, בהא דגרגותא דבי תרי דאתא חד קא דלי ביומא דלאו דיליה, ומחייה, ואמר רב נחמן דלכו"ע היה רשאי למעבד דינא לנפשיה, שלא להניחו למידלא. ורב נחמן עצמו סובר דאפילו שלא במקום פסידא עביד דינא לנפשיה, שלא להניחו לגזול ממנו, וכן כשרואה חפץ שלו יכול ליקח בעצמו. אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה ועיין פרטי הדינים בחו"מ סימן ד'. וממילא לא שייך להתיר למסור את הגנב לערכאות, לדונו במאסר ובשאר עונשי הגוף... עכ"פ בגנב ובמזיק אסור למוסרו לשלטון. ולא קשה מעובדא דר"א בר"ש ור' ישמעאל בר' יוסי בב"מ דף פ"ג ע"ב, כדתירץ הב"י בס"ס שפ"ח, דכיוון שנתמנו ע"ז מהמלכות שאני, והביא זה מתשובת הרשב"א".

רואים מתשובת האג"מ שמחלק בין פקיד ממונה מצד המלכות לסתם אדם מישראל, וכמו"כ מחלק אם הענישה חמורה יותר מדיני ישראל לבין ענישה השווה לדיני ישראל.

ח. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' נח אות א) **ענה שפקיד מכס אשר צריך למסור למלכות מעלימי מס אין בכך מסירה, וחייב לעשות כן. וז"ל:** "באחד שעובד במשרד המכס וכשהוא רואה מי שרימה את הממשלה צריך למסור אותו בבית המשפט ורצונו לדעת אם הוא בגדר מלשין או דינא דמלכותא דינא.

"הנה בעצם דין מכס לית דין ולית דיין שזה נכנס בגדר דינא דמלכותא דינא גם לדעת החולקים בחו"מ סי' שס"ט ס"ח ברמ"א, ועיין בש"ך חו"מ סי' ע"ג ס"ק ל"ט ובלבוש סוסי' שס"ט שם ובתשובת השיב משה סימן צ' בזה. ולענין למסור למלכות הנה מש"ס ב"מ פ"ג ע"ב בעובדא דר"א בר"ש דהוי מסר גנבא למלכות מוכח דהוא מותר משום הורמנא דמלכא, ואף על גב דאמרו לי' עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, היינו משום שנוגע לסכנת נפשות של ישראל וכן מש"כ אלי' זל"ט שם פ"ד ע"א לר' ישמעאל ב"ר יוסי, אבל מעיקר הדין משמע דגם בכזה איכא דין מלכות, עיין היטב בריטב"א שבשטמ"ק.

ובבאר הגולה חו"מ סי' שפ"ח, כתב וז"ל: וכבר פשט התיקון והמנהג שמנהיגי הקהלות עומדים על המשמר שלא לעשות שקר ועולה לאומות ומכריזים ונותנים רשות לפרסם ולגלות על האנשים אשר לוקחים בהקפה וכו' יעש"ה וע"ש ברמ"א סי"א, מי שרוצה לברוח ולא לשלם לעכו"ם מה שחייב לו ואחר גילה אין בזה דין מוסר וכו' ואעפ"י שמסיים רמ"א דמ"מ רעה עשה דהוי כמשיב אבדה לעכו"ם היינו משום שמיירי מעכו"ם יחידי אבל מה שנוגע למלכות והוא ממונה על כך אין בזה איסור כנ"ל, אלא דלכתחלה כדאי שלא לקבל משרה כזאת דצריך למסור אפילו בהיתר דלאו משנת חסידים הוא וכדאיתא

גם כן בירושלמי סופ"ח דתרומות בכיו"ב, וע"ע בתשובת מהר"ם אלשיך סוסי' ס"ו כ' בכיו"ב דאין בו דין מסור מטעם דינא דמלכותא דינא, ועיין עוד ברמ"א יו"ד סי' קנ"ז סוס"א ובפת"ש שם ס"ק י"ג, ועיין היטב בד"ת שם ס"ק נ"ג בשם הב"ח באיזה אופן מותר למסור לכתחלה. וע"ע בפת"ש יו"ד סי' רנ"א מש"כ בשם חו"י סי' קל"ט ועוד, ופשיטא דאינו דומה לנ"ד דהתם מיירי שיבא לידי סכנה אם ימסרוהו לגוים משא"כ כשמטילים עליו עונש בעלמא ואינו בא לכלל סכנה לעולם".

נראה מדברי שבט הלוי שלפקיד המלך מותר למסור אף לענישת המלכות, ובתנאי שאין המדובר בענישה גופנית אלא רק בקנס ממוני. ומראיותיו מדברי הב"ח עולה שאף מי שאינו פקיד המלך אם הוא ניזק מותר להסגיר לפקיד המלך,על אף שיש חשש שהמלכות תעוות את דין הנמסר להם. ונראה שאינו מחלק בין ענישה חמורה מדיני ישראל או ענישה פחותה מהם כאג"מ, אלא בכל מקרה סובר שמידת חסידות שלא לעסוק במקצוע זה. ועי"ע בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' תנ) שעסק בשאלות דומות.

מסקנה

פעולות מצד דינא דמלכותא שאין בהן ענישה, אלא הן פעולות שעושה המדינה לטובת תושביה, והממונה על הפעולות מישראל והנפגע הוא מישראל אין יכול לתובעו כמזיק לא מצד דיני ישראל ולא מצד דיני נכרים. פעולות בהן נמסר ישראל לענישה המחמירה על דיני ישראל אם המוסר ממונה על כך מצד המלכות ראוי מצד מידת חסידות שלא לקבל מינוי לכך, אלא להשתמט מהמינוי (אג"מ עפ"י ב"י). **ולגבי ענישת ממון יש יותר להקל אם כי מידת חסידות להימנע לגמרי** (שבט הלוי). **ואם המוסר לענישת גויים השווה לדיני ישראל אינו ממונה מצד המלכות אלא סתם אדם מישראל, י"א שאעפ"כ ראוי להימנע לגמרי להעבירו לדיני נכרים, אלא צריך לדונו בדיני ישראל** (שבט הלוי). **וי"א שרשאי למוסרו ואין בכך מסירה אלא דינא דמלכותא** (אג"מ).