

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק עשרים ואחד

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

בהוצאת המחבר

אדר ב' תשע"ט

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

כל הכרכים במרשתת באתר ויקיטקסט, ובמאגרי ספרים תורניים ממוחשבים

נר זכרון לנשמות

אבי מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

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

סבי וסבתי, מצד אבי, פרופ' יעקב נחום וצפורה הלוי 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

לעילוי נשמות
אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

חבל נחלתו

תוכן העניינים

| | | |
|------------------|-----------------------------------------------|---------------|
| 7 | | הקדמה |
| 9 | | הסכמות וברכות |
| אורח חיים | | |
| 13 | ברכת כהנים שלא באהבה | סימן א |
| | מנין שאין כהנים ויש הרבה לויים - העלאתם לקרוא | סימן ב |
| 18 | בתורה | |
| 21 | נפילת ספר תורה | סימן ג |
| 25 | סעודת שמחה ביום ששי | סימן ד |
| 28 | רמיזה לנכרי | סימן ה |
| 32 | הרכת פאזל בשבת | סימן ו |
| 34 | שכיר נכרי לעבודה הכוללת שבתות בחו"ל | סימן ז |
| 41 | פקק בטחון בדירה שהפסיק את החשמל | סימן ח |
| 46 | נבטים בשבת | סימן ט |
| 49 | הפעלת משאבה חשמלית בגרמא בשבת | סימן י |
| 54 | הכנה משבת ליום טוב | סימן יא |
| 57 | דרך הכנת לוח שנה | סימן יב |
| 64 | עד מתי ניתן לקדש את הלבנה | סימן יג |
| 70 | אחד מברך לכולם בספירת העומר | סימן יד |
| 75 | הפסד לפועל כשלא יעבוד בחול המועד | סימן טו |
| 81 | כניסה לדירה חדשה בשלושת השבועות | סימן טז |
| 86 | הנשימות בתקיעות | סימן יז |
| 91 | ברכת כהנים במנחה של יום הכפורים | סימן יח |
| 94 | שתיה לפני ערבית של מוצאי יום הכפורים | סימן יט |
| 97 | ערבה קטומה | סימן כ |
| 98 | שומע כעונה ברמקול | סימן כא |
| 106 | תרי קלי לא משתמעי | סימן כב |
| יורה דעה | | |
| 113 | חרותה בידי אדם | סימן כג |
| 118 | קעקע | סימן כד |
| 124 | ניהול סיכונים בציבור | סימן כה |
| 135 | כתם על נייר | סימן כו |
| 141 | פירסינג לגבי טבילה | סימן כז |
| 144 | העברת מספרי טלפון למתרים | סימן כח |

חבל נחלתו

| | | |
|------------------|-----------------------------------------------|---------|
| 149 | אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט שכחה ופאה | סימן כט |
| 154 | קידש בודאי שם שחיובו מספק | סימן ל |
| 159 | מזוזה בעמודי פרגולה | סימן לא |
| 161 | מזוזה בפתח ארעי | סימן לב |
| 163 | שאלות על שילוח הקן | סימן לג |
| 165 | מכירת מבכרת | סימן לד |
| 168 | זכין מאדם במכירת מבכרת | סימן לה |
| 175 | העברת רימון | סימן לו |
| 176 | נתינת מתנות עניים והבעיות בימינו | סימן לז |
| 178 | תשלום מתנות עניים פירות מעושרים | סימן לח |
| 182 | סיוע לדבר עבירה | סימן לט |
| 183 | קביעת פאה את המשתייר מן האיסוף המיכני | סימן מ |
| 184 | זיתי ניקוף – מתנת עניים מיוחדת | סימן מא |
| 189 | מכניסו לקיום | סימן מב |
| 193 | חיוב קמה ללא קרקע בפאה | סימן מג |
| 199 | חובת בעל הבית לקטיף פאה עבור עניים | סימן מד |
| 202 | מעבירין אותה הימנו | סימן מה |
| 206 | הפריש פאה משדה על חברתה | סימן מו |
| 207 | בית הלויית שגגו מחולק | סימן מז |
| 209 | נר לנשמת נפטר | סימן מח |
| אבן העזר | | |
| 213 | חופה בגשם | סימן מט |
| 219 | חסיד שוטה | סימן נ |
| חושן משפט | | |
| 226 | בחירת יהודי שמכשיל את הרבים לראש מועצה | סימן נא |
| 234 | בוררות – קיר תמך בין שכנים | סימן נב |
| 237 | ביטקוין | סימן נג |
| 244 | שותפות לדבר עבירה | סימן נד |
| 248 | 'שבירת שוק' ארבעת המינים | סימן נה |
| 255 | החלפת שם מפעל | סימן נו |
| 256 | שותפות בקניית 'אחד ועוד אחד' | סימן נז |
| 257 | האם מגיעה הנחה | סימן נח |
| 258 | הנחה בתשלום על נזק | סימן נט |
| 259 | טביעות עין | סימן ס |
| 265 | יאוש באבידה של המפקיד או של הנפקד | סימן סא |

חבל נחלתו

| | | |
|---------------|------------------------------------------|---------|
| 270 | הגוזל מצוה מחברו | סימן סב |
| 272 | למי שייך התשלום על הקנס | סימן סג |
| 276 | חולה שהדביק אחרים במחלה מדבקת | סימן סד |
| 280 | מציל עצמו בממון חברו ללא רשות חברו | סימן סה |
| קודשים | | |
| 285 | שותפות בעולת ראייה ובחגיגה | סימן סו |
| 288 | בדיקת טריפות בפרה אדומה | סימן סז |

הקדמה

ברוך א-לוקינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו – ישראל – תורת אמת ללומדה ולעשותה.

חובה מוטלת עלינו לרשום ולהעלות דברים שנתחדשו לנו.

כתב בהקדמה ל"ד החזקה לרמב"ם:

"ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבתינו והוא מלמד על פה ברבים. **וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע.** ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. ורבצו בכל מקום".

והוסיף בהעמק דבר (דברים ל, יד):

"ועצה עמוקה זו פירש שלמה המלך בסוף קהלת אחר שאמר דברי חכמים כדרבונות וגו', אמר עוד ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר, הביאור שמזהיר לתלמיד חכם שנקרא בני כמש"כ בס' בראשית מ"ט ט', אשר אם יותר מהמה, אם רוצה לחדש ולהגדיל תורה, הזהר בשני דברים, א' עשיית ספרים הרבה אין קץ, **היינו שתכתוב לעצמך כל רעיון וכל חידוש,** דהא שתורה שבע"פ אסור בכתב אינו אלא לאמרן בכתב, **אבל לעצמו מותר וגם מצוה,** כמש"כ הרמב"ם בהקדמת ספר היד שכך היו נוהגים אפי' הנביאים הראשונים לרשום כל חידושי התורה, ומקרא מלא הוא [שופטים ה' י"ד] מני מכיר ירדו מחוקקים ומזבולון מושכים בשבט סופר...".

והרחיב והעמיק ר' צדוק הכהן מלובלין (מחשבות חרוץ אות טו):

"ומצוה האחרונה היא כתבו לכם את השירה **שכוללת כל כתיבות דברי תורה שיהיה השארה בעולם הזה,** ואף דמדינא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, מכל מקום אחר שהותר לכתוב הרי כתיבתם מצוה ובכלל מצות כתבו לכם, שעיקר הכוונה שיהיה קיים לדורות, וכל זמן שהיו כל ישראל יחד בארץ ישראל ולמדו תורה התלמידים מפי רבותיהם

חבל נחלתו

נאסרה הכתיבה כדי שלא יסמכו על מה דכתיבא ומנחא, ויצטרכו ללמוד מפי הרב... אבל אחר שנפזרו בגלות לכל קצוות עד שאם יצטרכו ללמוד מפי רב היתה התורה משתכחת חס ושלוש, הרי הכתיבה מצוה חיובית".

"ואף על פי שכל תורה שבעל פה האידינא גם כן כתיבא ומנחא כבר, מכל מקום גם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל הוא בכלל תורה שבעל פה שנגלה למשה רבינו ע"ה כמו שאמרו ז"ל (ויקרא רבה כ"ב, א'), ומשחידשו בעולם הזה צריך שישאר הדברים לעולמי עד בעולם הזה גם כן על ידי הכתיבה, ועל כן הזהירו הקדמונים לכתוב כל מה שמחדש כמו שכתב בספר חסידים (סימן תק"ל) והמגיד להבית יוסף וכדומה, **כי אין אדם יודע איזה יכשר ואולי הוא החידוש של תורה שבעל פה השייך לחלקו שלא נגלה עדיין לשום אדם בעולם. והוא לכך נוצר להביא חידוש תורה לעולם הזה** וצריך שלא יאבד באבדו חס ושלוש, דאז חס ושלוש יצטרך להתגלגל, רק יוציאנו בפועל בעולם הזה על ידי דיבור פה לתלמידים או על ידי כתיבה, וראיתי כתוב על שם חכם גדול אחד שלא כתב שום דבר מחידושי באומרו כי לא הותר לו הכתיבה, כי הוא זוכר הכל ולא שכח שום דבר ממשנתו ומחידושי מעודו, וטעה כפי מה שנתבאר כי אין כוונת הכתיבה לעצמו לבד רק לדורות הבאים".

"ואף על פי שכבר יש ספרים הרבה בעולם ועשות ספרים אין קץ, מכל מקום כל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו שלא יוכל אדם אחר ליגע בו, והוא החדש שלמעלה מהשמש שעל ידי זה גורם גם כן החידושין תחת השמש מה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ובאורייתא ברא עלמא ותחילת הבריאה היה בתורה שבכתב, והחידוש בכל יום תמיד הוא על ידי תורה שבעל פה בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד על ידי חכמי ישראל, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה על ידי איזה תלמיד ותיק שבדור, ואותו חידוש שהוא חיי עולם צריך שישאר קבוע וקיים בפועל בעולם הזה...".

על המימרא בבבא בתרא (י ע"ב): "ושמעתי שהיו אומרים: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו",

מבאר המהרש"א (חידושי אגדות):

"שהיו אומרים אשרי שבא לכאן ותלמודו בידו כו'. יש לפרש כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים".

מנעורי נסיתי לכתוב את הדברים שלמדתי, ששיערתני כי יש בהם ברכה לעצמי ולאחרים, וברוך ה' וישתבח שמו לעד שהגיעני לכרך זה. כן יביאני ה' לכתוב ולערוך דברי תורה לפני הלומדים עוד ועוד.

שיטתי היא להביא את הדברים ממקורם ולהסבירם לפי קוצר דעתי. הלומד, כיון שהדברים פרושים לפניו, יחליט בעצמו האם שיטתי נכונה, או ניתן לחלוק עליה. ומיני ומיניה תתפרש שמעתתא.

תודות רבות לשואלים (אלה שאיני מסכים עם דעתם לא פירסמתי שמם), תודות לרבנים הגאונים שעברו על דברי ונתנו מזמנם היקר לעבור על הדברים ולהעיר ולהאיר. תודה רבה לאשתי שמסירה ממני הרבה מכל דאגת הבית וטיפול בכל ילדינו ומשפחותיהם ונכדינו. ונהיה כולנו לומדי תורה לשמה.

יעקב הלוי אפשטיין

שומריה, אדר ב' תשע"ט

חבל נחלתו

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

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

ברכת הרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לכבוד

הרב יעקב אפשטין שליט"א

שלו' רב לאוהבי תורתך

יישר כוחך על הכרך החדש של חבל נחלתו

כמעשהו בקודמים גם הכרך החדש מלא בבירורי הלכה יסודיים בנושאים מעשיים מכל תחומי החיים. אשריך שאתה יושב על התורה ועל העבודה ומוציא כל שנה כרך נוסף המראה לנו עד כמה תורתנו הק' היא עץ חיים, פרה ורבה גדל וצומח ומוציא פרי הארץ לגאון ולתפארת. כן תזכה להמשיך ולהצמיח פירות רבים ומשובחים.

וברשותך כמה הערות.*

ושוב אני מאחל לך שיפוצו מעיינותיך חוצה להגדיל תורה ולהאדיר בברכת התורה והארץ יעקב אריאל, ר"ג

* הערות וההוספות פוזרו במקומן.

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון דוב ליאור

רב העיר קרית ארבע – חברון (לשעבר)

(הברכה ניתנה לכרך טז)

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע – חברון ת"ו

ר"ח שבט תשע"ה

כתב הסכמה

הובא לפני החיבור חבל נחלתו להרב יעקב אפשטיין ועברתי על חלק ממנו, ראיתי שהרב המחבר ממשיך להפיץ מעיינותיו חוצה גם בחיבור הזה.

ראיתי את גודל ידו לברור נושאים הלכתיים ואקטואליים לאור תורת ישראל בבירור מקיף ומעמיק לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וישר כחו של הרב מחבר שמזכה את הרבים ומאיר עיני חכמים בבירור נושאים חשובים לאור תורתנו הקדושה.

ישר כחו של הרב המחבר והשם יזכהו בבריאות גופא ונהורא מעליא, שיפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את עיני המעיינים בהם וחפץ השם בידו יצלח.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד ה' פ' לכבוד ולתפארת תשע"ט ירושלים עיה"ק תובב"א

לכבוד הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א!

נהיית א"ך שמח בהוצאת ספרכם האחד ועשרים לאור,
ובו דברים מאירי עינים ומשמחי לב.

יזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, בבריאות ובנחת
ולזכות את ישראל ללכת בדרך התורה והיראה
עד מלאה הארץ דעה בב"א.

כעתירת צעיר הלויים

תלמידו מפי כתבו

אביגדר נבנצל

ברכת כהנים שלא באהבה

שאלה

נוסח ברכת כהנים: 'וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה'. כהן שבגלל סיבות צודקות אינו יכול לברך באהבה בעלי עבירה הנמצאים בבית הכנסת, האם עליו לצאת מבית הכנסת לפני הקריאה לכהנים לעלות לדוכן?

א. מצות ברכת כהנים

כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קכח ס"א):

"מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים שנאמר כה תברכו וגו' ולהלן הוא אומר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם".

"ומשנשאו כפיהם וברכו פעם אחת ביום יצאו ידי חובתן מן התורה וחכמים תקנו שישאו כפיהם בכל תפלה מן התפלות שביום (ו)שחרית ומוסף (דתענית) ונעילה ומנחה דתענית וגם במנחה של כל ימות השנה היה ראוי להיות בה נשיאת כפים אלא שמנעו משום חשש שכרות כמ"ש בס' קכ"ט"...

וכך כתב הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פט"ו ה"א): "ששה דברים מונעין נשיאת כפים: הלשון, והמומין, והעבירה, והשנים, והיין, וטומאת הידים",

עפ"י מניית המונעים ברמב"ם אין אהבת הכהנים לציבור או הציבור לכהנים תנאי בנשיאות כפים, וא"כ בפשטות כל כהן שיכול לברך ואין בו אחד מהמונעים הנ"ל חייב לברך, ואין יכול לחדש מונע נוסף ממצוה מן התורה.

ומוסיף הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים

פט"ו ה"ו):

"כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אף ע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצות או שהיו הבריות מרננים אחריו או שלא היה משאו ומתנו בצדק הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות".

והוסיף הרמב"ם בהלכה ז:

"ואל תתמה ותנאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו".

נראה איפוא פשוט מן הרמב"ם ומכל הראשונים – אהבה לכהן או אהבת הכהן לציבור אינה תנאי בברכת כהנים.

ב. לברך את עמו ישראל באהבה

על אף האמור לעיל, ברכת המצוות של הכהנים למצוותם כוללת בתוכה את המצוה לברך דוקא 'באהבה'. כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קכח סעיף יא): "כשמחזירין פניהם כלפי העם, מברכין: אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה".

והשאלה היא מה המקור ולמה מכוונת לשון הברכה: 'באהבה'.

כתב באליה רבה (סי' קכח ס"ק נו): "באהבה וכו'. כתב באר שבע [סוטה לט

חבל נחלתו

או עמא לא רחמין ליה לא ישא כפיו". בארו הפרי מגדים (אשל אברהם): "באהבה. עיין מ"א. ועיין אליה רבה אות כ"ו בשם תנחומא [נשא סוף פרשה י'] אמור מלא, בכוונת הלב, יע"ש".

נראה שהפמ"ג הביא מקור לברכה באהבה אך לא איסור, ואף המג"א לא הורה לאיסור אלא ציין לזוהר.

ובמחצית השקל באר באותו כיוון: "ר"ל, היכן נצטוו לברך באהבה, ולזה פירש דבאהבה ר"ל שהכהנים והמתברכים צריכים להיות אוהבים זה את זה".

זאת לשון הזוהר (כרך ג במדבר) פרשת נשא קמז ע"ב) אותה מביא המג"א: "תאנא כל כהן דלא רחמין ליה עמא לא יפרוס ידוי. ועובדא הוה בחד כהן דקם ופריס ידוי ועד דלא אשלים אתעביד תלא! דגרמי, מ"ט משום דלא בריך בחביבותא וקם אחר ופריס ידוי ובריק ואתתקן² ההוא יומא. כל כהן דהוא לא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה לא יפרוס ידוי לברכא לעמא דכתיב (משלי כב) טוב עין הוא יבורך אל תקרי יבורך אלא יברך".

נראה מהזוהר כפי שבארנו שאין כאן איסור, אלא מצוה על הכהנים לברך באהבה, ואם אין אהבה הברכה לא פועלת כתיקנה.

וכן נראה מערוך השולחן (או"ח סי' קכח סכ"א): "וזה שאומרים באהבה פירשו ע"פ הזוהר [במדבר דף קמ"ז:]: דכל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא מרחמין ליה לא ישא את כפיו [מג"א סק"ח] ולפ"ז יקבל

ע"א ד"ה באהבה], ואם תאמר באהבה היכא רמיזה בתורה, וי"ל דאיתא בתנחומא [נשא י'] אמור להם, אמור מלא, פירוש בכוונת הלב ולא באנגריא ובהלות, והיינו באהבה בכוונת הלב ע"כ. ועוד בתנחומא ספרים אחרים, אמור מלא ונקוד פתח, שצריך אדם שיתן שלום לחבירו בפה מלא. ובזוהר [ח"ג קמז ע"ב] איתא כל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה לא ישא כפיו. ואפשר שמפני זה אומרים באהבה [מג"א ס"ק יח]. והטעם נ"ל כדאיתא פ' חלק [סנהדרין] דף (ק"ו) [קה ע"ב] נאמנים פצעי אוהב ונעותרות נשיקות שונא [משלי כ, ו], טובה קללה שקילל אחיה השלוני את ישראל מברכות שבירך בלעם".

נראה שההדגשה של הברכה שהיא צריכה להיות באהבה לכל ישראל, עפ"י המקורות שהובאו מתנחומא. אף לשון הזוה"ק אינה מורה איסור, אלא על ברכה שאינה מעולה.

וכן כתב בעטרת זקנים (או"ח סי' קכח ס"א ס"ק ד**): "מברכים אשר קדשנו בקדושתנו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. ומה שכתב וצונו לברך באהבה, באיזה מקום מצינו שהקב"ה צוה לברך ישראל באהבה, ונראה בהיות שפירש רש"י על פסוק [במדבר ו, כג] אמור להם, מלא, לא תברכם בחפזון ובהלות אלא בכוונה ובלב שלם, ודוק".

המגן אברהם (ס"ק יח) כתב: "באהב'. נ"ל דפי' כמ"ש בזוהר כל כהן דלא רחים לעמא

1. אולי צ"ל חלא דגרמי מלשון מחלה.
2. היינו, הראשון נתרפא.

והם הבינו שאסור לכהן שנאוי או שהוא שונא לעלות ולברך. והגר"ז הוסיף שהכהן המברך הוא **בסכנה**.

נראה לי שדברי הגר"ז והחיי אדם נדחים מפני כל הראשונים שלא הביאו כל איסור לברך שלא באהבה, הן מצד הציבור אליו והן מצידו לכל הציבור. וכיון שגם האחרונים הסבירו בזוהר לא כאיסור אלא כמגמת השתדלות לברך באהבה שלמה, כך ראוי להבין את דבריו. (וכן שמעתי, מכמה פוסקים שמי שלא מנהיג את כל ענייניו עפ"י הזוהר אין ראוי שבדבר מסויים יקפוץ וינהג כן, מה גם שדברי הזוהר מתפרשים לא כאיסור אלא כחייב השתדלות.)

ועוד, אם זו היתה סכנה, הפוסקים לא היו מורים לו לברך. ולא שמענו שמי שמתכוין לקיים מצוה מן התורה נענש עליה ומכניס עצמו לסכנה, אלא לכל היותר המצוה אינה שלמה, ונקרא עליו את האמור על שלמה המלך 'המעמך ישלמנה' (עי' סנהדרין קד ע"ב), אבל לא נחליט שאין הוא חייב במצוה.

כמובן, שאף הזוהר לא דיבר בכהן שיש לו כמה שונאים או שהכהן שונא לכמה אנשים (לא נדון כאן מתי חיוב שונאה וכו'), וכי כל הציבור לא ראוי לברכה רק בגלל שיש בו כמה חוטאים?! והרי קרבן התמיד בא לרצות על כל ישראל על אף שיש בהם חוטאים. וכי כהנים שהיו מברכים במקדש היו עוברים תחקיר אם יש להם שונאים או מי ששנאו עליהם?! והרי אף עם שבשדות מתברך בברכת כהנים ומדוע יפסידו הם בגלל אותם יחידים?!

ג. ברכה באהבה

נאמר בירושלמי (סוטה פ"ט ה"ד) במשנה:

הכהן בעת מעשה לאהוב את הציבור וכן הציבור כן לאהוב את הכהנים וכל אחד מן הכהנים מברך ברכה זו..."

ולא הביא שום איסור לכהן שנאוי על ידי אחרים או לכהן שאינו אוהב לאחרים לעלות ולברך. והדברים מסתברים כי מנלן לבטל מצוה מן התורה בגלל שרגשותיו או רגשות חבריו אליו אינן כראוי. וכדברי הרמב"ם שהובאו לעיל: "ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות". ובאר המשנה ברורה (או"ח סי' קכח סל"ט): "קמג) שאינו מדקדק במצות – היינו אפילו מצות חמורות כעריות וכדומה. (קמד) מרננים אחריו – אפי' רינון של אמת שהוא מפורסם לכל ברשעתו. (קמה) שאין שאר עבירות וכו' – פ' חוץ מע"ג ושפיכות דמים וכנ"ל". ורק מי שהוא מנודה אינו עולה לנשיאות כפים כמבואר ביו"ד (סי' שלד ס"ב) או אותם המנויים בסוף סי' קכח.

אמנם החיי אדם (ח"א כלל לב ס"ז) כתב: "בעוד שפניהם כלפי היכל מתחילין לברך ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה, **לאפוקי אם כולם שונאים לכהן או שהכהן שונא לעם, לא ישא כפיו** (מ"א ס"ק י"ט)..." וכן בשולחן ערוך הרב (סי' קכח ס"ט) כתב: "ב' כהנים השונאים זה את זה מותרים לעלות ביחד ואין אחד יכול לומר לחבירו עלה אתה בשחרית ואני במוסף או להיפוך כי יכול לומר אני רוצה לברך בשתייהן **אבל כהן השונא את הציבור או הציבור שונאים אותו סכנה היא לכהן אם ישא את כפיו** (ולכן יצא מבית הכנסת) ועל זה תקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה".

חבל נחלתו

"ועוד כי כוונת הכהן מלמעלה למטה, לזה מתחיל יברכך ולא אברכך אלא יברכך הנעלם, וכן יאר וכן ישא וכן כל הברכה כולה. יברכך בא"ת ב"ש משגלל בגימטריא תג והוא הכתר שממשיך הברכה מן הכתר עד אדנ"י, וכן יברכך בא"ת ב"ש בגימטריא שמך לאחד, שהוא מיחד, באומרו כי מלאך ה' צבאות הוא כנסת ישראל והוא בכתר, וכן אמר בזוהר כהנא שרי מעילא לתתא לאמשכא ברכאן תדיר מעילא לתתא וישראל מתתא לעילא חסד ואמת נפגשו חסד מעילא אמת מתתא, תהום אל תהום קורא לקול צנוריק, תהום תתאה לפתוח הצינורות ותהום עילאה להריק ולהשפיע בהם, וישראל כוונתו מלמטה למעלה לזה מתחיל לקראתו ה' שקריאתו באדנ"י שמשם עולין, והכהן עולה בברכה שאמר אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וכו' לברך את עמו ישראל באהבה, באהבה הוא כנסת ישראל, אם כן מלת יברכך ראוי הכהן לאומרה ולא ישראל, אם כן הכהן מלמעלה למטה וישראל מלמטה למעלה זהו שלמות הברכה וכן כהן וישראל גימטריא היא ברכה שלמה עם המלות והכולל. ולזה זוקף עשר אצבעותיו".

וכן כתב המאור ושמש (שמות פרשת תצוה):

"ונראה, דהנה ידוע מפי סופרים ומפי ספרים, דהעיקר הוא שיהיה אחדות בישראל, והוא רגל אחד שכל התורה כולה נסמך עליו, כידוע מגמרא (שבת לא א) גבי הלל עם אותו הגר, עי"ש. ופסוק מלא הוא גם חלילה כשישראל עובדי עבודה זרה – אם יש שלום ביניהם אזי אין שום שטן יכול להם, כדכתיב (הושע ד יז) חבור עצבים אפרים הנח לו, ולהיפוך חלילה בביטול

"רבן שמעון בן גמליאל אומר משום ר' יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה..."

ובתלמוד: "כתיב [תהילים ז יב] ואל זועם בכל יום. אמר רבי זעירא ראשונה ראשונה מתקיימת. מי מבטל. רבי אבין בשם ר' אחא ברכת כהנים מבטלת".

באר בעלי תמור (סוטה פ"ט הי"ד): "ברכת כהנים מבטלת. נראה הטעם מפני שהכהנים מברכין את ישראל באהבה ובמקום אהבה בטל הזעם ומאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא. ובזהר נשא, כל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה לא ישא את כפיו. ובזה נראה לבאר במגילה כ"ז דהשיב ר"א בן שמוע על מה ששאלוהו במה הארכת ימים ואמר מימי לא נשאתי כפי בלא ברכה. ותמיהו ומי כן נושא כפיו בלא ברכה. ולפי הזהר י"ל דהתכוון דלא היה לו ספק כלל באהבת ישראל שלו והיה יכול לברך בברכה דאם היה מסופק די היה שישא את כפיו בלא ברכה. ויתכן דמפני כן הכהנים מנגנים ב"כ כמ"ש בסימן קכ"ה סכ"א שבמקום שיש ניגון שורה אהבה. ונוסף לזה גם בביהמ"ק היו מנגנים על הדוכן ואומרים ברכת כהנים בנעימה כמ"ש בקידושין ע"א. ובמדרש נשא, אמור להם, אמור מלא, לא תברכם בחפזון ובהלות אלא בכוונה ובלב שלם. וזהו טעם נוסף על ניגון הכהנים בברכת כהנים. וברש"י קידושין שם בנעימת אחיו הכהנים בנעימת ביסום קול שקורין "טרוף" עכ"ל. והוא מלה אשכנזית ישנה ועד היום הזה אנו קורין לטעמי הקריאה בנגינה טרוף או טרוף בפא דגושה".

כתב בפירוש שפתי כהן (במדבר פרשת נשא):

ואהבה. וכאשר מעוררין עצמן באהבה לברך את ישראל, אז מעוררין גם כן אהבה לעילא לעילא במקור עליון להשפיע כל טוב, וכל הברכות על ישראל. ועל כן תקנו בברכה וצונו לברך את עמו ישראל באהבה, כי על ידי שמעוררים מדתם, מדת אהבה, להשפיע ולברך את ישראל, מעורר אהבה והשפעה ממקור עליון עד מדת מלכות, ומדת מלכות נקרא כנסת ישראל, ומקבלין כללות ישראל, וכל העולמות והברואים אשר נכללין במדת מלכות, השפעה ממקור עליון..."

"...וכן בכאן בכהנים, שהיו צריכין לעורר מדתן, מדת אהבה גמורה, לברך את ישראל, כמו שתקינו בברכה, לברך את עמו ישראל באהבה. ועל ידי אהבה שמעוררין, ומקשרין עצמן עם ישראל באהבה, הם מעוררין אהבה ראשונה ממקור עליון. והאיך היו יכולין לבוא למדריגת אהבה גמורה, על כרחך היו צריכין לשוב בתשובה שלימה, ולראות בשפלותן, כמו בסיני, שהיו ישראל במדריגת אהבה ואחדות ע"י התשובה".

"וזהו דבר אל אהרן ואל בניו לאמר, ואמירה הוא בלב, כמו כי תאמר בלבבך (דברים ז, יז), ובינה לבא (תיקו"ז הקדמה יז, א), והוא עולם התשובה, כלומר שיעשו תשובה, ואז יכולין לבא אל מדת אהבה אל ישראל. כה תברכו את בני ישראל וכו', ומדת מלכות נקרא כה, וזה כ"ה מדת מלכות, תברכו את, כמו עם בני ישראל, בשעת תברכו את, כמו עם בני ישראל, בשעת הברכה שתברכו את בני ישראל, תכוונו במחשבתכם להמשיך השפעה וברכה אל מדת מלכות, ומשם יקבלו כללות

מצוה זאת - על ידי שנאת חנם נחרב בית שני כדאיתא בגמרא (יומא ט ב). וכל המתקת הדינים תלויים בזה, כי אהבה גימטריא אחד שהוא גימטריא י"ג, ועל ידי זה יכולים הצדיקים להמשיך י"ג תקוני דיקנא על כנסת ישראל ממקור העליון, שהוא מזלא עילאה גימטריא ג' היות מספרם ע"ה כמנין מזלא כידוע, שמשם נמשך הי"ג תקוני דיקנא. **וכל זה על ידי אהבה שאוהבים ישראל זה את זה בלב שלם**, ועל ידי זה נמשך י"ג תקוני דיקנא לכנסת ישראל. ועוד, **אהבה הוא שם המפורש בנקודות ידועים**, כדאיתא בסידור האר"י ז"ל על סדר העבודה דיום הכיפורים, והכהנים והעם וכו' השם הנכבד והנורא מפורש - **שהוא 'אהבה' בנקודותיו**, עי"ש. אף על פי שבסידור של האר"י ז"ל כתוב שהשם המפורש הוא שם אהכ"ה ויוצא מסופי תיבות של פסוק לא תאונה אליך רעה; אמנם, בסידור של רבי שבתי ראשקאוויז כתב בשם קדמון אחד, שהנוסחא הישרה היא שם של אהבה עי"ש. ובזה יובן, שמאריכין הכהנים כשעולין לדוכן בברכה שמברכין קודם נשיאת כפים: 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה' **ומאריכין בתיבת אהבה שהוא שם המפורש כנ"ל, כדאיתא בגמרא שהיו מברכין את העם בשם המפורש**, וזה כנ"ל".

וכן כתב בספר אורח לחיים (פרשת נשא): "הנה הברכות מסר הקב"ה לאברהם אבינו, הוא מסר ליצחק, ויצחק מסר ליעקב, ויעקב לבניו, והקב"ה מסר הברכה לכהנים, **מפני שהכהנים הם מדת חסד**

חבל נחלתו

מסקנה

גם מי ששונא בעלי עבירה וקשה לו לברך באהבה או שהוא בעל עבירה ושנאוי על אנשים מסוימים מן הראוי שישתדלו לשוב בתשובה ולאהוב את ישראל ולברך את ישראל באהבה.

ישראל, וכל העולמות והברואים, אשר נכללין במדת מלכות, שפע וברכה ממקור עליון.

לא באתי בסוד המקובלים ורק לקטתי כמה דברים המלמדים עד היכן הדברים מגיעים.

סימן ב

מנין שאין בו כהנים ויש הרבה לויים – העלאתם לקרוא בתורה

שאלה

הייתי בבית כנסת ספרדי שבו שמחו בשבת בשמחת שבע ברכות. משפחת הכלה היו לויים (משפחת החתן ישראלים). לא היה אף כהן בבית הכנסת. וכיון שרצו להעלות לתורה כמה שיותר ממשפחת הכלה, עלתה השאלה אלו עליות ניתן להעלות את הלויים בתוך שבעת הקרואים או אחריהם?

תשובה

א. נאמר בגיטין (נט ע"ב): "אמר אביי, נקטינן: אין שם כהן – נתפרדה חבילה". פסק השו"ע (או"ח סי' קלה ס"ו): "...אם אין כהן בבהכ"נ, קורא ישראל במקום כהן, ולא יעלה אחריו לוי". ורמ"א הגיה: "אבל ראשון יוכל לעלות; (ב"י מהרי"ל בשם ר' ירוחם נ"ב בח"ג) וכשקורין אותנו, אומרים 'במקום כהן', שלא יטעו לומר שזהו כהן (טור)".

ב. באר בערוך השולחן (או"ח סי' קלה ס"א): "אמרינן שם בגיטין נקטינן אם אין שם כהן נתפרדה החבילה ויש בזה ג' פירושים:

"פי' אחד פירש"י שאין הלוי קורא כלל וכ"כ הרמב"ם בפ"ב [הל' י"ט]. ונ"ל בטעמו של דבר דלכאורה התורה כיון שקדמתה כהן ללוי ולוי לישראל א"כ כשאין כהן יקדם לוי לישראל לזה קמ"ל דאינו כן, דאימתי קידשה התורה להלוי שיקדם להישראל כשיש כהן אבל כשאין כהן אין יחוסו כלום וזהו דלמדנו מקרא הכהנים בני לוי כלומר אימתי הם בני לוי שיקדמו לישראל כשיש כהן. ולפ"ז היה לנו לומר להיפך דרשאי להיות גם אחר הישראל וקמ"ל דגם זה אינו דעכ"פ הרי הוא קדוש יותר מישראל ואינו בדין שהישראל יקדימו וממילא דאינו עולה כלל וכי תימא יעלה ראשון ואח"כ יעלה ישראל ולא משום דין קדימה די"ל דאם יעלה ראשון יאמרו דמדן תורה קדים להישראל והתורה הקפידה דחייב קדימתו אינו אלא כשיש כהן והלכך נשאר הלוי קרח מכאן ומכאן ואינו עולה כלל [עט"ז סק"ו שתפס שיש ב' פירושים ובאמת יש ג']".

והמשיך בסעיף יב:

"והפי' השני כתב ג"כ רש"י: נתפרדה חבילה שאין סדר לדבר ומי שירצה יקדים

סימן ב – מנין שאין בו כהנים ויש הרבה לויים – העלאתם לקרוא בתורה

ממש פי' השלישי שהוא פי' הרא"ש והטור וממילא דזהו רק בשוין אבל כשהישראל גדול קורא ישראל ואחריו לוי אבל אין המנהג כן ובזה תפסנו דיעה ראשונה שאין הלוי עולה אחר הישראל ודו"ק].

נמצא שלפי ערוה"ש מעלים לתורה לוי לראשון ומציינים 'במקום כהן' אבל לא מעלים לוי בין הישראלים בשאר העליות אלא ניתן באחרון או מפטיר.

וכ"פ המשנה ברורה (סי' קלה):

"(כד) יוכל לעלות – דלא גרע מישראל ודוקא כשאין הישראל גדול מהלוי דאל"ה יקראוהו ראשון ושוב לא יקראו ללוי כלל [אחרונים]. ולענין לקרות ללוי שלישי או רביעי במקום שקראו לישראל במקום כהן י"א דמותר ויש אוסרין ולפי המבואר לקמן בסוף סעיף י' במ"א בשם הלבוש דבמדינות אלו אין נוהגין לקרות לכהן או ללוי רק לאחרון או למפטיר אין נפקא מינה בזה." "כה) וכשקוראין אותו – היינו בין כשקוראין ישראל במקום כהן או לוי".

ג. וכך הסיק בכף החיים (סי' קלה ס"ק מ):

"ואם אין כהן בבהכ"נ קורא ישראל במקום כהן וכו', הגה אבל ראשון יוכל לעלות והכי איתא בגיטין כ"ט ע"ב, אמר אב"י נקטינן אין שם כהן נתפרדה חבילה, ופי' רש"י ז"ל בשם הרי"צ ור"ע דנפסק הקשר ואבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל, אבל בשם רבי יצחק הלוי כתב שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים עכ"ל. וכתב הרא"ש דריצב"א היה תופס זה הפי' הב' עיקר. וכתב דדוקא אם הישראל חשיב ממנו אבל אם שוין לוי קודם ואפי' לקרות במקום כהן יעו"ש, והביאו הטור וכתב וכן עיקר, וכתב ב"י

כלומר התורה לא קידשה את הלוי רק במקום שיש כהן אבל בלא כהן הרי הוא כישאל וא"כ אין קפידא ואין קדימה ויכולים לעשות כרצונם כמו ישראל וישאל דמי שירצה יקדים".

"והפי' השלישי כתב הרא"ש דאם הישראל גדול ממנו הישראל קודם ואח"כ עולה הלוי ואם הלוי גדול או אפילו הם שוין הלוי קודם ע"ש [וגם כוונת התוס' כן ע"ש] ונראה דס"ל דוודאי גם בלא הכהן יש לו יותר קדושה מהישראל דכתיב בעת ההיא הבדיל את שבט הלוי הרי דמעצמו קדוש ולכן בשוין הוא קודם להישראל ורק בזה אינו במעלה כאשר בהיות הכהן דאלו הכהן קדים אף שהישראל גדול ממנו אא"כ הוא גדול הדור כמו שנתבאר וממילא דגם הלוי מקדים להישראל גם כשהישראל גדול ממנו אבל כשאין כהן אם רק הישראל גדול קצת במעלה יותר ממנו מקדימו".

והכריע ערוה"ש בסעיף יג:

"והנה רבינו הב"י בסעיף ו' כתב דאם אין כהן בבהכ"נ קורא ישראל במקום כהן ולא יעלה אחריו לוי עכ"ל וזהו כפי' הראשון ורבינו הרמ"א כתב על זה אבל ראשון יוכל לעלות וכו' עכ"ל ויש מי שאומר דס"ל דגם לפי' הראשון כן הוא [מג"א סק"י] ואינו כן דזהו רק לפי' השלישי ומה שלא כתב בלשון י"א משום דלפי לשון המחבר אין הכרח שאינו כן וכן דרכו בכל מקום. **ולפ"ז כן הלכה למעשה דראשון יעלה אבל אחר הישראל לא יעלה** וכן המנהג הפשוט וכשקוראין אותו קוראין במקום כהן שלא יטעו לומר שזהו כהן [גם הט"ז בסק"ו פוסק כן וכתב דלא כהמג"א שזהו גם לפי' ראשון אך מה שתפס הט"ז דזהו לפי' שני ובמקצתו חולק הרמ"א תמיהני עליו דזהו

חבל נחלתו

אשר הם שנויים במחלוקת יעו"ש. וכ"כ המו"ק וז"ל: ואינו קורא כלל וכן הוא לפ"ד המקובלים שאין להתחיל במדת הדין כמ"ש רש"ט בס"ס האמונות עכ"ד מיהו דעת הט"ז שם דאם הלוי גדול יותר או לכל הפחות בשוין אז הלוי קודם לעלות ראשון, אבל אם הישראל גדול הוא עולה ראשון ואז לא יעלה הלוי כלל יעו"ש, וכ"נ דעת המ"א סק"י, פר"ח שם, א"ר או' ט', מאמר או' ח' וע"כ כיון דדין זה לא נפיק מפלוגתא ובפרט דיש פוס' דס"ל דדעת הרמב"ם ומרן ז"ל דאינו עולה לוי כלל לא בראשונה ולא בשנייה ולא בג' וכ"כ האגור דבאשכנז נוהגים שלא לקרות לוי כלל והביאו הד"מ אות ו' **הכי נקטינן**, דשוא"ת עדיף וכמ"ש הב"ח ואין לקרות הלוי כלל באותה קריאה **אלא דוקא למפטיר או לאחר ז'.** ואע"ג דבסעי' יו"ד כתב דנהגו לקרות כהן אחר כהן בהפסק ישראל וכו' התם שאני משום דכבר קרא הלוי במקום הראוי לו וליכא זלזול אח"כ, אבל כשלא קרא במקומו ואתה מעלהו אח"כ במקום אחר איכא זילותא א"נ י"ל הטעם מפני כי התם התירו משום חתונה וכמ"ש הבית יהודה שם, רק במקום שכבר נהגו כס' מור"ם ז"ל ודעמיה אין למחות בידם כי יש להם על מה לסמוך, והיינו אם כבר נהגו בכל האתרא ההוא, אבל בבהכ"נ אחת אין קרוי מנהג דאמרינן דזה כך מחמת שלא היו בקיאיין בדין, ולסברה זו מותר לקרותו ללוי ג' או רביעי כמ"ש בב"י ובד"מ שם ובאחרונים, אלא דהלבוש כתב דלא נהגו לקרותו אלא רק ראשון בלבד יעו"ש, וכ"כ שא"פ ש"א או' י"ג וכן אם הלוי חתן

בשם מ"כ דלכל הפירושים יכול לקרות לוי במקום ראשון יעו"ש, וכ"כ ד"מ אות ו' בשם מהרי"ל דלוי יכול לקרות לראשון אף לפי הראשון דרש"י יעו"ש, וכך הם דבריו כאן בהגהת ש"ע שכתב אבל ראשון יוכל לעלות".

"אבל דעת מרן ז"ל נראה מדלא העתיק בש"ע מ"ש בב"י בשם מ"כ אלא רק לשון הרמב"ם משמע דס"ל כפי' ראשון דרש"י וגם אינו עולה לוי כלל אפי' ראשון וכ"כ הט"ז סק"ו דלשון הש"ע הוא לשון הרמב"ם, ור"ל שכלל לא יקרא הלוי. והגהת רמ"א הו"ל לכתוב וי"א ראשון יוכל כו', וכ"כ הפר"ח אות ו' בדעת הש"ע אע"ג דלדידיה לא ס"ל הכי יעו"ש, וכ"כ הב"ח דלענין הלכה בפלוגתא דרבוותא נלפע"ד **שלא יקרא לוי כלל דבזה יוצא ידי כל הפרושים** דהא לפי' אחר נמי אם ירצה אין קורא ללוי כלל, משא"כ אם יקרא לוי ראשון או ב' או ג' דעובר על דברי חכמים לפי' ראשון דלא יקרא ללוי כלל וכתב דהכי נקטינן ודלא כמ"ש בהגהת ש"ע דראשון יוכל לעלות וגם כתב דלא כמ"ש ב"י בשם מ"כ דגם לפי' ראשון יוכל לעלות תחילה דליתא יעו"ש והביאו שכנה"ג בהגב"י אות ה' וכ"כ מהרי"ע בס' בית יהודה סי' ב' דסברה זו שכתב ב"י בשם מ"כ אינה מוסכמת דלפי' ראשון לא יעלה לוי כלל אפי' בראשון, ודעת הש"ע הוא כדעת הרמב"ם ז"ל דלא יעלה הלוי כלל לא א' ולא ג', ומ"ש מור"ם בהגהת ש"ע אין ר"ל דכן הוא דעת הש"ע אלא סברא דנפשיה קאמר והו"ל למימר וי"א אלא שכן דרכו ברוב המקומות לכתוב סתם כמה דברים

חבל נחלתו

מסקנה

במקום שנהגו להעלות לוי במקום כהן כראשון יעשו כמנהגם, ואם אין מנהג קבוע לא יעלה לוי אלא כאחרון – בנוסף למנין שבעה או כמפטיר, כדי לצאת ידי חובת כל הדעות החולקות בשאלה זו.

והמנהג לעלות החתן לס"ת ואין שם כהן שקורא הלוי ראשון מפני שא"א אם לא יעלה עיין ד"מ שם. וכ"כ הדרישה סוף או ב'".
עולה כי כף החיים סובר שמלכתחילה, אם לא באירועים מיוחדים, אין לשום לוי לעלות בשבעת הקרואים אלא למפטיר או לאחרון.

סימן ג

נפילת ספר תורה

יגזור ויתקן לפי מקומו ושעתו".

וא"כ משמע שראוי להתענות. אולם לפי מה שכתב השיורי ברכה דוקא מי שנפל מידו, אבל הרואה אינו מתענה וכן מי שגרם לנפילת ספר תורה אינו מתענה.

וכ"פ המשנה ברורה (סי' מ ס"ק ג):

"נוהגים העולם להתענות כשנופל תפילין מידו על הארץ בלא נרתיקן וה"ה כשנופל ס"ת אפילו בנרתיקן. ועיין בא"ר שכתב דאפילו תפילין בנרתיקן יתן פרוטה לצדקה".

ב. כתב בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' יב) "בדין רואה ס"ת שנפל".

"שאלת ממני ידיד ה' גם בני איש, שאירע מקרה למי שהיה נושא ס"ת מן ההיכל להביאו לתיבה והן בעודנו הלך ונסוע אשתמוטי הוא דקא משתמיט מיניה הס"ת והן בעון נפל לארץ ומעתה שאול ישאלו אם העומדים שם ועיניהם הרואות שנפל הס"ת חייבים הם להתענות ושכמ"ה".

"תשובה עד שאתה שואלני אם הרואה חייב להתענו' אעיקר' דדינ' הא דפשיט' לך ולכל המון ישראל שמי שהיה בידו הס"ת

שאלה

מה צריך לעשות אם נפל צד אחד של ספר תורה (אשכנזי) מהשולחן לרצפה?

תשובה

א. כתב בשיורי ברכה (יורה דעה סימן רפב):

"א. דין א. חייב אדם לנהוג כבוד גדול לס"ת וכו'. מי שנפל מידו הס"ת, כתב הרב כנה"ג בשם הרב משפטי שמואל סימן י"ב דיתענה".

"ב. אפילו אם נפל ס"ת בנרתיקן יתענה. הרב מגן אברהם א"ח סימן מ"ד (בסופו) והרב אליה רבא א"ח סימן מ' (בסופו). ע"ש".

ג. טוב שיתענה ג' הפסקות מב' ימים שעולים כמספר פ"א וכו'. אגרות הרמ"ז סימן ל"ז".

ד. שמענו בק"ק אחד שנפל הס"ת הורה רב המקום שיתענו כל הקהל ב' וה' וב', לכפר העון שנתבזה הס"ת. ולדעתי הקצרה מדינא אין הרואה שנפל הס"ת חייב להתענות, אמנם נכון הדבר שכל רב בעירו

חבל נחלתו

הדבר מצד שלא נזהר כהוגן. אבל לרואים נראה דאין לחייבם בתענית שהרי גבי הרואה ס"ת שנשרף לא אמרו אלא בזרוע וכמעשה שהיה וכמו שהוכיחו ומסקי הרב מהר"ר צבי אשכנזי בתשובותיו סי' טו"ב והרב שבות יעקב ח"א סי' פ"ד ומה שכתב הרב בית לחם יהודה סי' ש"ס דבחנם טרח הרב שבות יעקב שהוא מפורש בבית חדש ע"ש. תימא עליו דמאי דאצטריכ' ליה להרב שבות יעקב הוא משום מאי דאמרו בש"ס דהעומד בשעת יציאת נשמה יקרע כרואה ס"ת שנשרף ומשום מאי דפירש רש"י בזרוע שאינו יכול להצילו דהוה משמע לקרוע אף אם נשרף בדליקה כמבואר באורך בתשובתו. ולזה אצטריך לברר מדברי הראשונים הדין ולהשוות דברי רש"י. ולזה לא היה מספיק בדברי הרב ב"ח שכתב דהכל תלוי כשרואה בחילול ה' בזרוע. דמ"מ הוה אפשר לומר דרש"י פליג והש"ס דעומד בשעת יציאת נשמה אתיא כוותיה ואימ' דניחוש לה. והלא תראה דהרב מהר"ן בתשובתו הזכיר שם הרב ב"ח לענין גוי ועם כל זה הוצרך להאריך מטעמ' דאמרו. ושם אתה מוצא שהביאו מדברי הרמב"ן דהא דאמרו בעומד ביציאת נשמה כרואה ס"ת שנשרף משל הוא. וכן ראיתי להריטב"א בחידושי מ"ק שכתב בדף כ"ה מהש"ס על פירש"י שפירש דזה הי"ל ללמוד וה"ל ס"ת וז"ל פירוש לפירושו כעין ס"ת ולא כס"ת ממש דבעינן בזרוע ומ"מ קשה הדבר שיהא אדם חשוב כס"ת וכו' והנכון כמו שפירש ר"י דמקיימי מצות וכו' עכ"ל. ורש"י פ' האורג כתב כפירוש ר"י ע"ש. **עלה בידינו מיסודן של ראשונים ואחרונים דהרואה ס"ת שנשרף באונס אינו חייב לקרוע דבעינן דוקא בזרוע**

ונפל חייב להתענות אינו מפורש בתלמוד ופסקי רבואות' קמאי. אמנם מנהג ישראל שגם אשר יפלו מידו התפילין מתענה. וכ"ש מי שיפול מידו הס"ת. ובשגם סבר' הוא דצריך כפרה שבא זלזול לס"ת על ידו. לא נתבאר בדברי הש"ס והפוסקים ראשונים. רק הרב משפטי שמואל סי' י"ב ישנו בנותן טעם למנהג התפילין וכתב כשנופלים התפילין מידו שייך בהם זלזול ואמרו ז"ל שהתפילין שנשרפו בזרוע צריך לקרוע וכו' כמו ס"ת וכו' ואחרי שהם כס"ת וכי יסתפק אדם שמי שנפל ס"ת מידו לא יתענה עכ"ל עיניך הרואות דמסבר' קאמר שהנופל לו ס"ת יתענה ופשיט' ליה. והרב מהר"ם ן' חביב בס' כפות תמרים על דף מ"א ע"ב כתב סמך לתפילין ויליף מהש"ס דכשנופלים התפילין הוא זלזול וא"כ נהגו להתענות לכפר העון ע"ש. ודבריו בכלל דברי הרב משפטי שמואל שהזכירו שם דגם הוא כתב דכשנופלים שייך זלזול וזה אין צריך ראיה שהוא זלזול".

"איברא דבאגרות הרמ"ז ז"ל הנדפסות עתה כתב בס' ל"ו שיתענה אשר יפול מידו הס"ת ג' הפסקות של שני ימים שעולים לפ"א תעניות ועשה לו מטעמים וכונות לזה ע"ש וכל כי הני מילי דמר הם מילי דחסידות'. דודאי הרוצה להחמיר על עצמו אשר צם לו בדרך שכתב הנה שכרו אתו וחשב עם קונוהו. והא אשכחן דרב הונא התענה מ' תעניות על דאתהפיכ' ליה רצועה דתפילי. אך להורות לרבים ודאי לא אמרה הרב ז"ל. ומה שנסתפקת אם כל הרואים העומדים שם בעת נפילת הס"ת חייבים להתענות. אתה הראת לדעת דמי שנפל מידו הס"ת יש סבר' דנתגלגל עון זה של זלזול ס"ת על ידו ומה גם אם בא

לאפוקי נשרף פתאום כמבואר בתשובות הרבנים הנ"ל. וא"כ נראה דה"ה הרואה ס"ת שנפל אינו חייב להתענות כיון דנפל מיד הנושא באונס ושלא מדעת. ונהי דמי שנפל מידו אף שלא נזכר בש"ס ופוסקים ראשונים טוב שיתענה ומה גם דהמנהג להתענות אפי' נפלו תפילין מידו. **אבל הרואה ס"ת שנפל אין לחייבו תענית.** וכל זה אני אומר מן הדין אבל ודאי המחמיר ומצטער על כבוד התורה תע"ב. ועוד אני אומר דהגם שלא מצינו בש"ס ופסקי רבוואת' קמאי הא דאשר יפלו מידו התפילין יתענה מ"מ נתפשט מנהג זה בכל ישראל והמקל הוא מן המתמיהין בשגם יש מקום לצדד בזה ומ"מ נ"ל שאם הוא תש כח וקשה עליו התענית וכ"ש אם הוא צורב' מרבנן וממעט בת"ת יתן צדקה לכפר עון נפילת התפילין וגדולה צדקה לכפר אפי' למזיד כמשז"ל וק"ו לשוגג או אנוס. **אבל למי שנפל ס"ת מידו אין להקל ח"ו שצריך שיתענה.** ואפי' שהס"ת שבידינו אינם כל כך כשרים ומה גם דאם יבדקו בס"ת זה שנפל אפשר שימצאו בו פיסול. מ"מ אין להקל שלא להתענות כיון דלענין קריעה דינא הוא אפי' שרף מגילה וכן כתב הריטב"א בחידושיו דף כ"ו מהש"ס דכל שיש בו הזכרת השם דינו כס"ת ע"ש ובס"ת זה אפי' שהוא פסול יש כמה אזכרות וכמה פרשיות כשרות. ומ"ש הרמ"ז שם ליתובי דעתיה דההוא שנפל מידו הס"ת דאם ימצא בו טעות ינוח דעתו. אין זה כי אם כלפי תוקף קדושת הס"ת וסודותיו יראה בנחמה שלא היה הפגם כל כך אבל לענין תענית אין להקל כלל אפי' בס"ת פסול. אלא שבתפילין נראה להקל כיון דהפרשיות מחופין עור

ושם שדי הרשום ברצועות אינו כתב גמור כמ"ש התוספות ביומא דף ח' ע"א גבי מ"ש חייב למשמש בתפיליו ק"ו מציין ע"ש באורך ובס' יראים מצוה י"ו דף יוד ע"ב. וכיון דלא נזכר בש"ס ופוסקים דיתענה מי שנפלו מידו התפילין יש להקל לתשושי כח ובמקום תענית זה יתנו צדקה לכפרתם".

"ואתה תחזה להרב כנה"ג י"ד סימן רפ"ב שכתב מי שנפל ס"ת מידו חייב להתענות משפטי שמואל סימן י"ב עכ"ל הרי שלא כתב אלא מי שנפל ס"ת מידו וכמ"ש הרב משפטי שמואל ולא זכרו כלל רואה. ולא אכחד דשמעתי דבאיזה ק"ק נפל ס"ת מיד הנושא והרב גזר תענית על כל הקהל ב' וה' וב'. וכיוצ' שמעתי מחומרות אחרות בענין זה. ואיבר' דרב המקום לפי ראות עיניו יגזור ויתקן כדי שיזהרו לעתיד והכל לפי מקומו ושעתו. והנלע"ד כתבתי".

עולה מדברי הרב חיד"א שאם נפל צד אחד של ס"ת מהשולחן ודאי שאין צריך לצום אולם משתתפי המנין מן הראוי שיפדו משוגתם בצדקה על שארע כן במניינם.

ג. וכעין זה פסק בילקוט יוסף (קצוש"ע יורה דעה סימן ט – דיני קריעה):
 "לא. מי שהניח ס"ת בארון הקודש, ולא נזהר להעמידו על קרקעית הארון ביושר, ולכן נטה הס"ת ליפול, אלא שנשען על הדלת של ארון הקודש, ואח"כ כשבא אדם אחר לפתוח ההיכל נפל הס"ת בארץ, יש אומרים שהאיש הראשון חייב להתענות, כדין מי שנפל ס"ת מידו, כי הוא היה הגורם לנפילתו. וכן צריך לתת צדקה לעניים כדי שיצא מכלל ארור ויבא לכלל ברוך. ויש חולקים ואומרים שכיון שהכל

חבל נחלתו

שהטעם שבתפילין נהגו להתענות רק מי שנפלו מידו, ולא העומדים בבית הכנסת, ואילו בס"ת נהגו שכל הקהל מתענה, מלבד מה שקדושת ס"ת גדולה מקדושת תפילין, יש בזה עוד טעם דחז"ל אמרו בברכות (דף לד ע"ב) המתפלל וטעה סימן רע לו, ושליח צבור שטעה סימן רע לשולחיו, ולכן המניח תפילין ונפל ממנו הרי שהתפילין נתבזו רק מפני חטאו הפרטי, אבל המוציא ס"ת לקרא בו בצבור הרי הוא בבחינת שליח צבור, וכשנפלה מידו הרי התקלה הזאת והבזיון הזה סימן רע ח"ו לשולחיו, והוא סימן שחטאו פשעו ועוו כל הקהל העומד בבית הכנסת וכולם גרמו לבזיון התורה, ולכן מחויבים כולם להתענות ע"כ. וכעין זה כתב בספר נפש חיה (סימן מד). וא"כ הרואה ספר תורה שנפל ברחוב, כיון שההולך עם הספר תורה אינו שלוחו, אולי הרואה אין צריך להתענות".

"ובשו"ת חיים ברצונו (סימן ד) כתב טעם אחר, דהנה אמרינן ביבמות (דף צו ע"ב) מעשה בבית הכנסת של טבריא בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו בו רבי אלעזר ורבי יוסי עד שקרעו ספר תורה בחמתן, קרעו ס"ד? אלא אימא שנקרע ס"ת בחמתן, והיה שם רבי יוסי בן קיסמא אמר תמיה אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודת כוכבים, וכן הוה. ולכאורה קשה דלמה נגזר עליהם שכל הבית הכנסת יהפך לע"ז, ובפרט שהקריעה נעשתה באונס? ותירץ שמבואר בכמה מקומות שמיום שחרב בית המקדש, השראת השכינה הוא בבתי מדרשות, ולכן כשנקרע ספר תורה, יש בזה תימה הא אפילו בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה, ומכל שכן צדיקים עצמם? ועוד הרי הדבר

נעשה בשוגג מחוסר תשומת לב, יש להקל בו בעת הצורך. ובפרט שכל דין זה דמי שנפל מידו ס"ת חייב להתענות, אינו מפורש בש"ס ובראשונים כלל, אלא שמנהג ישראל שמי שנפלו תפילין מידיו מתענה, וכל שכן מי שיפול מידו ס"ת. ועל כל פנים בגרמא בעלמא א"צ לחייבו תענית, וכן מי שפתח ההיכל ליטול מפה של ס"ת, וכשמשיך אותה הופתע לראות שהס"ת נפל לארץ, וכנראה שבשעה שלקח המפה נשמט הס"ת מההיכל ונפל לארץ, מאחר שכל ענין התענית בזה אינו אלא מנהג, ובנ"ד לא נפל מידו ממש, אלא בגרמתו נפל, יש מקום להקל בגרמא, והכל תלוי בתשובה וחרטה שמכאן ולהבא ישגיחו בעינא פקיאח לבל תארע עוד תקלה כזאת, ויקבעו שיעור תורה בהלכה לכל הצבור, אשר הם מוקירי תורה ושוחרי תושיה, ויזהרו מאד בכיבוד התורה ולומדיה. [ילקו"י אבולות מהדורת תשס"ד עמוד רלא]

ועי' חשוקי חמד (גיטין ז ע"א) בענין שיכור שהפיל ספר תורה בהקפות של שמחת תורה. ועי"ש שכתב טעמים מדוע נהגו שכל הציבור יתענה.

ד. בחשוקי חמד (ב"ק כט ע"א) דן האם הרואה ספר תורה שנפל ברחוב, צריך לצום.

והביא דברי הרב חיד"א שהרואים אינם צריכים להתענות, וכתב:

"אולם למעשה כבר כתבו הפוסקים שנהגו כהיום שאף הרואים ס"ת שנפל מתענים". "אך יתכן שכל זה שכל הציבור מתענים, היינו דוקא כאשר הספר תורה נפל בבית הכנסת, אבל כאשר הספר תורה נפל ברחוב, אולי אין הרואים צריכים להתענות, ובספר מאזנים למשפט (סימן ה) כתב

חבל נחלתו

וכן כתב הפחד יצחק (אות ס ערך ס"ת שנפל) ס"ת שנפל, הרואים נהגו להתענות." "ולכן נראה שגם הרואה ספר תורה שנפל ברחוב, צריך להתענות. אך אם קשה לו, יכול לפדות את התענית בצדקה". ונראה לי שהחמיר בקביעתו שהרי גם על ספר תורה שנשרף צריך לקרוע רק כשנשרף בזרוע (בכפיה) והחמיר על הרואה מאד, בדבר שאין לו מקור בש"ס ובפוסקים. ועי"ש בתשובת הגר"י זילברשטיין על "מי שנתקל ונפל וזה שהלך אחריו עם ס"ת נפל, מי יצום". ועי' בעלי תמר (מועד קטן פרק ג ד"ה כרואה ס"ת שנשרף).

מסקנה

כיון שלא נעשתה הפלה במזיד וכיון שמי שהניח הפיל רק בגרמא, נראה שאין המניין בו נפל הספר תורה צריך להתענות אלא לתת לצדקה וללמוד כתשובה על קדושת ספר תורה וזהירות בה.

נעשה בבית המדרש, ולמה לא הגין קדושת בית המדרש, וגם הרי זה היה בציבור, ולמה לא הגין זכות הציבור. וביאר שכיון שראה רבי יוסי בן קיסמא, שנקרע ספר תורה, ולא הגין שלושה דברים הללו, הבין שמסתמא הציבור מזלזלים בבית הכנסת, ומדברים בו שיחה בטילה, ולכן לא הגין עליהם זכות בית המדרש, וגם זכות הציבור לא הגין עליהם, ואדרבה זה גרם שלא יגין זכות הצדיקים, שלא יקרה על ידם מכשול, ולכן קאמר שבית המדרש יהפך לעבודה זרה, כמבואר במג"א (סימן קנא סק"א) שבעון קלות ראש בבית הכנסת נהפכין בתי הכנסת לבית עכו"ם ח"ו. וזה גם הטעם שהציבור צריכים לצום כשנפל ספר תורה, שאם זכות הציבור וזכות בית הכנסת לא הגין עליהם סימן שהם מזלזלים בקדושתו, עכ"ד. וא"כ יתכן שהרואה ספר תורה שנפל ברחוב אין צריך להתענות." "אולם בספר עיקרי דינים (או"ח סימן ב אות טו) הביא בשם ספר שדה הארץ דאפשר דאף אם לא נפלו ממנו, רק עיניו ראו נפילתם יש סמך למנהג להתענות, ע"ש,

סימן ד

סעודת שמחה והודאה ביום ששי

דמפקי עבדיהו לחירותא, ודסיירי נכסייהו בשבתא, ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא, דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו". המימרות מדברות בסעודה בזמן בית המדרש כשהחכם דורש, ולכן לא ברורה

שאלה

האם מותר לקבוע סעודות שמחה לזבד הבת, או סעודה דחוויה לשמחת בר מצוה (לאחר שכבר נכנס למצוות) ביום ששי בבוקר?

תשובה

א. נאמר בגיטין (לח ע"ב): "אמר רבה, בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון:

חבל נחלתו

מה היתה חטאת המשפחה שקבעה סעודה בערב שבת שעל כן היא נעקרה.

פרש רש"י:

"בעידן בי מדרשא – כשהחכם דורש דרשות לרבים בשבת והם יושבין בסעודה והיה להם להקדים או לאחר".

"בערב שבת – בלילי שבת ואין כאן כבוד שבת דקיימא לן כבוד יום קודם לכבוד לילה והם היו מתכוונים בשביל ביטול בית המדרש ואיכא דמפרשי בערב שבת ממש וכן בכל יום מרוב עושר, אבל בהא מיהא איכא איסורא שיכנס לשבת כשהוא שבע בלא תאוה".

שני הסברים ברש"י לאיסור בסעודה בערב שבת, האחד שהמדובר בסעודה בלילי שבת, והשני בסעודה ביום שגרמה לכך שנכנסו לשבת שבעים בלא רצון לאכילה בסעודת ליל שבת.

לפי שני ההסברים אין בעיה בסעודה גדולה בשחרית בערב שבת, כיון שאין בה פגיעה בבית המדרש ועד ליל שבת בסעודה יהא רעב.

כמו"כ מפשט המימרא משמע שקביעות הסעודה היתה בכל שבוע ולכן אותן משפחות נעקרו אבל אין איסור בפעם אחת.

ב. כתב הרשב"א (גיטין לח ע"ב): "ואחת קבעה סעודתה בערב שבת. פירש"י ז"ל בלילי שבת היו קובעים עיקר סעודת שבת ולא בשבת עצמו וכבוד יום עדיף, ועוד פי' בע"ש ממש, ואיכא דקשיא ליה דהא קי"ל כרבי יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך ואפילו להתחיל נמי, וי"ל דהני מילי לצורך שעה אבל לעשות כן תמיד מיחזי כמזלזל בכבוד שבת, ור"ח ז"ל פי' שהיו קובעין

סעודה ביום ששי ומתוך כך היו נמנעין מלהתעסק בצרכי שבת".

מתבאר מן הרשב"א שבאופן חד פעמי מותר לאכול עד כניסת השבת, ובשם ר"ח הביא שהחשש שמא לא יתעסקו בצורכי שבת. ולפי שני ההסברים שנוספו מותר לקיים סעודת שמחה והודאה ביום ששי בבוקר, ואף לפי פי' ר"ח כיון שידע מקודם על הסעודה ביום ששי הכין כבר צורכי שבת. ואף הרשב"א הבין שהקביעות היא לא לגבי שבת אחת אלא דווקא בסדר קבוע של סעודה גדולה ביום ששי.

וכן עולה מדברי הריטב"א (גיטין לח ע"ב): "ואחת קבעה סעודתה בערב שבת. פירש רש"י לחד לישנא בלילי שבת, ואינו ראוי לעשות כן משום דכבוד יום עדיף, ואינו מחוור דלישנא דע"ש לא משמע הכי ליל שבת, ואיכא מאן דפירש דע"ש [היינו] מבעוד יום אבל בערב היו קובעים אותה, ואי קשיא לך דהא קי"ל (פסחים צ"ט ב) דאוכל והולך עד שתחשך, ואיכא למימר דה"מ באקראי בעלמא אבל לקבוע סעודתו כן תמיד אסור, ור"ח פירש בערב שבת אפילו בבקר, שהיה דרכן שסעודת הלילה היו קובעין אותה בערב [שבת], וזה אסור לקבוע סעודה גדולה בע"ש משום כבוד שבת כדי שיכנס [ל]שבת כשהוא תאב".

וכן עולה מדברי המאירי (גיטין לח ע"ב): "וכן אסור לקבוע סעודה בערב שבת ואף על פי שפסקנו במקומו אוכל והולך עד שתחשך פירושו במי שנזדמן לו כן במקרה מצד אי זה צורך, אבל שיעשה כן דרך מנהג קבוע להיות אכילתו כבשאר הימים אף על פי שאוכל מעט בליל שבת מטעם קדוש במקום סעודה מ"מ זלזול שבת הוא

מתשע שעות ולמעלה לפי שסבור רבינו דאע"ג דקי"ל כר"י דאמר אוכל והולך עד שתחשך דהיינו דוקא בלא קביעות סעודה כנ"ל לדעת רבינו ונכון הוא".

המ"מ חידש ברמב"ם שכל היום אסור לקבוע סעודה מיוחדת (שאינה סעודת מצוה) מצד כבוד שבת, אבל לאכול מותר עד כניסת השבת. ולפי הסברו הקביעות היא אפילו בסעודה אחת שאינה כסעודת כל יום. ולפי הראב"ד רק מתשע שעות ולמעלה אין לקבוע סעודה.

ד. השולחן ערוך (א"ח סי' רמט ס"ב) פסק כמ"מ שאסור לקבוע כל היום, וז"ל: "אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול; וכל היום בכלל האיסור... ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מט' שעות ולמעלה". ועיי' ט"ז (ס"ק א).

ופסיקת השו"ע קשה לענ"ד. ראשית מלשון הגמרא שקביעות משמע מידי שבוע ולא פעם אחת אקראית, ולא מסתבר שאותה משפחה נעקרה על פעם אחת שקבעה סעודה בערב שבת. ועוד שרוב הראשונים לא סברו שום איסור בשחרית של ערב שבת, אם משום שנכנס לשבת תאב אחרי סעודת ערב שבת בבוקר, ואין בזה ביטול בית המדרש ולא ביטול הכנות לשבת. ודיוק הרב המגיד שכל היום אסור מפני כבוד שבת הוא משום שלא חילקו בברייתא בערב שבת (בי' הגר"א).

ודבריו לענ"ד משונים בכך שהעדיף פירוש אחד קיצוני על יתר הדעות. אמנם

וקללת חכמים תלויה על צוארו וכן אסור לקבוע סעודתו בשבת בשעת הדרשא אלא יכוין להיות סעודתו בכדי שיוכל לילך ולשמוע שלא ניתנו ימי השביתה והמועדות לאכילה ושתיה לבד אלא להיות רובו של יום בקדושה להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות על זה נאמר שבת ליי אלהיך". וכן בר"ן על הרי"ף (גיטין כא ע"א).

ג. הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ד) פסק: "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת, ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך, ואף על פי כן מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול".

והשיג הראב"ד: "אסור לקבוע סעודה בערב שבת. א"א דוקא שאסור לקבוע מחצות ולמעלה".

ובאר המגיד משנה: "ואסור לקבוע וכו'. בגיטין פרק השולח (דף ל"ח:) שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודתה בע"ש ואחת בשבת פירוש בזמן בית המדרש ושתיהן נעקרו. וכתבו המפרשים ז"ל אף על פי שמותר לאכול עד שתחשך ואפילו להתחיל נמי ה"מ לצורך שעה אבל לעשות כן תמיד לא דמיחזי כמזלזל בכבוד שבת. ובהשגות א"א דוקא שאסור לקבוע מחצות ולמעלה ע"כ. ונראה מלשון רבינו שסעודה ומשתה שאינו נוהג בימות החול אסור לעשותו בע"ש וכל היום בכלל האיסור והוכיח כן ממימרא דגיטין ולאכול ולשתות בלא קביעות סעודה אפילו סעודה שרגיל בחול כל היום מותר להתחיל ומבואר כן פ' ערבי פסחים (דף צ"ט:) וכו' יוסי. ולקבוע סעודה שנהג בה בחול מצוה להמנע

חבל נחלתו

כך כתב בעצמו בבית יוסף (או"ח סי' רמט):
"ופירוש הרב המגיד נראה בעיני".

ה. האחרונים החמירו כשו"ע. כתב הלבוש (או"ח סי' רמט ס"ב): "לפיכך אמרו רז"ל שאסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת כל היום אפילו בשחרית, מפני כבוד שבת כדי שיאכל בלילה סעודת שבת לתיאבון".

וז"ל המשנה ברורה:

"(ט) סעודת אירוסין – פי' אם אירס קודם לכן אסור לעשות הסעודה בע"ש דאף דסעודת אירוסין היא מצוה מ"מ היה לו להקדימה אבל אם אירס בע"ש מותר לעשות הסעודה דכיון דאירוסין שריא בע"ש משום שלא יקדמנה /יקדמנו/ אחר ממילא שרי הסעודה לזה ג"כ וחשובה כמו סעודת מילה ופדיון הבן שזמנה קבוע. וכן אם היו הנשואין בע"ש מותר לעשות הסעודה ג"כ ומ"מ לכתחלה טוב ונכון אם אפשר לדחות הסעודה למחר או יום אחר אפילו באירס בע"ש. ודע דכ"ז בסעודת אירוסין אבל בסעודה שעושין בשידוכין שלנו לא הוי סעודת מצוה כ"כ בפמ"ג בסימן תמ"ד ולפ"ז אין לעשותה בע"ש אפילו אם נגמר השידוך באותו יום ומה

שנוהגין לאכול מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים לא מקרי סעודה".

ובביאור הלכה (סי' רמט ס"ב) הדגיש: "אסור לקבוע וכו' – ר"ל לעשות סעודה קבועה ואפילו פעם אחת בימי חייו וראיה לזה סעודת אירוסין כ"כ הפמ"ג ועי' בהרב המגיד בשם יש מפרשים והובאה בב"י וע"כ לא מיירי בסעודה שאינה רגילה דאל"ה תקשי עליהו מירושלמי דאוסר בסעודת אירוסין ועיין בב"ח".

ו. כשנמצא את הסוגיא בגיטין קשה להגיע לפסיקת השו"ע מתוכה, כאשר כמעט כל הראשונים חלקו על פסקו ואף דרך לימוד הסוגיא אינו מורה על שיטת הרמב"ם עפ"י הסברו של המ"מ, אלא דרך זו דחוקה.

נלענ"ד שהשו"ע בקעה מצא וגדרה (עי' עירובין ו ע"א, ק ע"ב, חולין קי ע"א) וראה שאין מקפידים בכבוד שבת כראוי ועל כן אסר כל סעודה מיוחדת שאינה מצוה ליום ששי מפני כבוד השבת, והפוסקים קבלו דעתו וגדרו גדר.

ועי' של"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה ד"ה ז) וט"ז על שולחן ערוך (או"ח סי' רמט ס"ב).

סימן ה

רמיזה לנכרי

שאלה

פנה אלי בליל שבת אורח בישוב, ושאל האם מותר לקרוא לנכרי, שיבוא ממגוריו בפאתי הישוב, ולרמוז לו שיכבה את תאורת הרכב של אותו יהודי ששכחו

דולק. מתי מותר לרמוז לנכרי ומתי אסור?

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ה): "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות

סימן ה – רמיזה לנכרי

שהתירו לומר: כל המכבה אינו מפסיד; ויש מי שאומר שלא התירו אלא בדליקה דוקא. (וע"ל סי' של"ד).

המיוחד במקרה זה שהותר לקרוא לגוי ללא פירוש ופירוט המבוקש ממנו, לגבי היתר לרמז שהוא יקבל שכר על הכיבוי בו הוא מזכיר מפורש שראוי שיכבה נחלקו הפוסקים כדברי השו"ע.

ד. את היתר ברמיזה על אמירה מסביר המשנה ברורה:

"סחורה הנפסדת וכו' – ומסיים ע"ז דיכול לקרות לא"י והיינו אפילו אם יצטרך לזה לעשות מלאכה דאורייתא כגון להוציא מרה"י לרה"ג וכה"ג דאלו טלטול מוקצה בעלמא או מרה"י לכרמלית אפילו לצוות לא"י בהדיא שיעשה זה ג"כ מותר לפי המבואר לעיל בס"ה אם יש בזה הפסד גדול". את הטעם להיתר זה מסביר המשנה ברורה ב"ק סט: "מותר לקרות וכו' וכן מותר – דמתוך שאדם בהול על ממונו אי לא שרית ליה אפילו באופנים אלו אתי להציל בעצמו ולעשות מלאכה דאורייתא". והדגיש בס"ק ע: "ולומר לו בלשון נוכח אם תציל לא תפסיד אסור [א"ר שהביא זה מש"ג וכן משמע ביו"ד רכ"א ס"ח]. היינו אפילו התייחסות ישירה למלאכת הנכרי אסורה. ובס"ק עא נטה להקל במחלוקת האם גם בשאר הפסדים הותר לומר 'כל המציל לא הפסיד'.

לפי דברי השו"ע והסבר המשנ"ב הותרה רמיזה רק בהפסד גדול כגון דליקה או סחורה נפסדת ומה שהותר הוא לקרוא לנכרי והוא יעשה מעצמו, או אם הנכרי במקום לומר לו שלא יפסיד מכך שיציל. אבל לומר לו בלשון נוכח אסור אע"פ שהוא ג"כ רמז.

בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין". ורמ"א הגיה: "ולקמן סי' תקפ"ו פסק להתיר, וע"ל סי' רע"ו דיש מקלין אפילו במלאכה דאורייתא, וע"ש ס"ג".

באר המשנה ברורה (ס"ק כ): "והוא שיהיה שם וכו' – דכיון שהאיסור אינו אלא מדרבנן ואיסור אמירה לא"י הוא ג"כ רק מדרבנן והוי שבות דשבות לא גזרו באופנים אלו". היינו שבות דשבות של אמירה לנכרי הותרה במקום חולי או במקום מצוה או הפסד מרובה.

ב. לגבי הפסד ממוני כתב המשנה ברורה (ס"ק כב): "צורך הרבה – עיין במ"א שמסיק דדוקא במקום הפסד גדול אבל בלא"ה אין להקל כלל ובא"ר מפקפק אפילו באופן זה ועיין בס"ט לענין סחורה הנפסדת ע"י גשמים".

השאלה היא מה היתרון של רמיזה שיהא מותר לעשותה באופן ששבות דשבות אסור לומר לנכרי.

ג. כתב השולחן ערוך (או"ח סי' שז) בסעיף יט: "סחורה הנפסדת בשבת ע"י גשמים או ד"א; או אתי בידקא (פי' נחל או אגם מים) דמיא ומפסיד ממונו; או שנתרועעה חבית של יין והולך לאיבוד; מותר לקרות אינו יהודי, אף על פי שודאי יודע שהאינו יהודי יציל הממון. (ולכסות סחורה או פירות או ד"א מפני הגשמים ע"ל סי' של"ה סעיף ז) וכן מותר לומר לאינו יהודי: כל המציל אינו מפסיד, כמו בדליקה

חבל נחלתו

אמנם נראה שהטעם העיקרי להיתר רמיזה הוא **מפני שאין זו אמירה**. ורמיזה בציווי או בנוכח היא כאמירה. ולכן אף רמיזה לפתיחת מעטפה בשבת מותרת אע"פ שאין בה הפסד מרובה.

במקרה שלפנינו אין זה הפסד גדול ואין חשש שיבוא ויכבה בעצמו, ועל כן אין להתיר קריאה לנכרי. מה גם שהנכרי שלפנינו אינו מבין כ"כ עברית ולא מבין את כל האמירה שאם יעשה את הפעולה שאנו אסורים לעשותה לא יפסיד. ולתת לו את המפתחות ביד ולסמן לו איזה מפסק ברכב צריך שיכבה, נראה לי שהוא בציווי לכבות.

ה. כתב הרמ"א (סי' שז סכ"ב): "כל דבר שאסור לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, **אסור לרמוז לו לעשותו**; אבל מותר לרמוז לו לעשות מלאכה אחר שבת (א"ז). אינם יהודים המביאים תבואה בשבת לישראל שחייבים להם, והישראל נותן לו מפתחו לאוצרו והאינו יהודי נותנו לשם ומוודדים ומונים, יש מי שמתיר משום דאינו יהודי במלאכת עצמו עוסק ואינו של ישראל עד אחר המדידה, ושיחשוב עמו אח"כ; וכן א"י העושים גבינות בשבת והישראל רואה, יקנה אותם ממנו דמ"מ הא"י אדעתא דנפשיה קעביד אף על פי שהישראל עומד בעדר חודש או חדשים ואדעתא למכרם לישראל קא עביד, שרי".

וכתב המגן אברהם (ס"ק לא): "אסור לרמוז. וה"ה שאסור לומר לו דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה (פסקי רקנ"ט סי' צ"ט) וא"כ אסור לו לעכו"ם שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר דדוקא לו' לו דבר שמבין שיעשה אחר השבת מותר כמ"ש ס"ז **אבל כשעושה**

בשבת אסור דהא אפ"י העכו"ם עשה מלאכה מעצמו לצורך ישראל אסור ליהנות ממנו כמ"ש סי' שכ"ה כ"ש לרמוז לו דלא כהב"ח ע"ש ועמ"ש סי"ד בשם רמ"מ דהתם אין או' משום ציווי לעכו"ם רק שא"ל שאינו יכול לקרותו".

נראה מהמג"א בהבנת הרמ"א שאסור שום רמז על הפעולה האסורה אפילו בדרך העברה ובצורה מושאלת, ורק מותר לומר דברים בעלמא שהגוי יתבונן ויבין דבר מתוך דבר ויעשה את הפעולה האסורה, כפתיחת מכתב.

ולשאלתנו, עצם הקריאה לו לדעתי היא כאמירה, כי מדוע שהגוי יבוא עמו ביום השבת לראות את מכוניתו והנצרך לה.

ו. עפ"י דברי המג"א פסק בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' שז ס"ז):

"כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו והוא הדין שאסור לומר לו איזה ציווי לעשות דבר המותר בענין שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה בשבת כגון לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר שהרי זה כמצווהו להסיר הפחם אלא שהוא ברמז ואפילו אם הנכרי בא מעצמו להסיר הפחם בלא רמיזה הישראל צריך למחות בידו אם עושה בשביל הישראל כיון שהנר הוא של הישראל כמו שנתבאר בסי' רע"ו".

והוסיף:

"ואם אינו אומר לו שום ציווי אלא שאומר לפניו איזה דבר שמבין ממנו לעשות מלאכה בשבת הרי זה מותר כגון נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה

השבת מותר לומר לו ברמז למה לא עשית עבורי דבר פלוני בשבת שעברה [אף שהוא רמז ברור], והנכרי מבין מתוך דבריו שרצונו שיעשה כן בשבת הבאה. וראה להלן סעיף כד. אבל רמז שאינו בלשון נוכח וציווי, אלא דרך סיפור דברים בעלמא, מותר אפילו בשבת עצמה, וכגון שאומר לו: הנר אינו מאיר יפה, והנכרי שומע ומבין מאילו ומתקנו. ואף על פי שהדין ידוע שאם הדליק גוי את הנר לצורך ישראל, אפילו עשה כן מעצמו, אסור ליהנות ממנו ישראל עד אחר השבת בכדי שיעשו, כאן מדובר שאפשר ללמוד בדוחק לאור הנר (כשיש שומר עליו שלא יטה), הילכך אין כאן הנאה ממש ממה שעושה הגוי, וברמז כזה מותר אף לכתחלה. וכן גוי שהביא לישראל בשבת מעטפה סגורה, ובה מכתב, אומר לגוי "איני יכול היום לקרות המכתב כי היום שבת", והגוי מבין, ופותח אותה כדי שיוכל הישראל לקרות המכתב. וכן כל כיוצא בזה. ומעיקר הדין יש להקל בזה אף באמירה בפירוש. [ילקוט יוסף, שבת כרך ב' עמוד רלו].

ג. לפיכך מי ששכח להדליק אור בבית, או שאירע לו קצר חשמלי, ויש שם נרות שיכול להשתמש קצת לאורם, מותר לרמוז [דרך סיפור דברים] לנכרי שידליק את החשמל, כגון שיאמר לו אין אור הנרות מספיק, ואז מותר להשתמש באור זה כל דבר שיכל לעשותו קודם הדלקת החשמל, אפילו שימוש שעל ידי הדחק. [וכמבואר בסימן רעו]. [ילקוט יוסף, שבת ב' עמוד רלח].

ד. אולם מי ששכח להדליק את האש בכיריים של הגז, או ששכח להכניס את תקע חוט החשמל של הפלאטה או של התנור בשקע החשמל, אין להקל לרמוז

פתוחה והנכרי פותחה מעצמו שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן (ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו ולכן אין צריך למחות בידו).

ז. בערוך השולחן (או"ח סי' שז סי"ד) התלבט איזו רמיזה מותרת, והתיר יותר משו"ע הרב. וז"ל: "וכן נראה עיקר לדינא דלרמז לו בימי החול על מה שלא עשה בשבת שעבר כדי שידע על להבא מותר אף ברמז ברור כמו שאומר לו למה לא עשית כך וכך בשבת שעברה אבל בשבת עצמו אסור ונלע"ד שזהו ברמז ברור כלומר למה לא עשית כך וכך אבל ברמיזה בעלמא כמו בפתיחת מכתב שיאמר לו למה לא פתחת המכתב וודאי אסור, אבל כשאומר לא אוכל לקרא המכתב כי סגור הוא למה יאסור והרי אינו אומר ענין של מלאכה וכמו שמצינו בקדמונים שאמרו תקנח חוטמך ובזה הבינו שצריכים להסיר הפחם מעל הנר או שיאמר קר לי מאד וע"י זה יסיק את התנור נראה דמותר שהרי אין כאן ודבר דבר ומה שהאינו יהודי מבין מה איכפת לנו ויש מי שאומר דלרבינו הרמ"א אסור כל מיני רמז בשבת [מג"א סקל"א] ולפענ"ד העיקר כמ"ש [וסייג יש לי ממהרי"ט שהיה אומר בשבת הנר אינו מאיר והיתה השפחה מבינה וחותרת ראש הפתילה כמ"ש הכנה"ג הביאו הבאה"ט סקכ"ד ע"ש] ופסק כשו"ע אע"פ שהרמ"א החמיר.

ז. כתב בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן שז – דין אמירה לגוי בשבת):

ב. אסור לרמוז לנכרי בשבת בלשון ציווי שיעשה מלאכה בשבילו, אפילו אם רומז לגוי בידיו או בראשו וכדו'. אבל אחר

חבל נחלתו

יתפור חליפה ויכתוב ספר אלא בבית גוי, ולא בבית ישראל¹."

מסקנה

ההיתר ברמיזה יותר מבאמירה מבוסס על כך שאין זו אמירה אלא רמז. לפי השו"ע מותר רמז של סיפור דברים לפי הרמ"א והמג"א מותר רק רמז כללי מאד שמתוכו יבין הנכרי. בכל מקרה אם זה הפסד גדול או דבר מצוה או במקום חולי מותר באמירה ישירה.

לגוי [אף בלשון סיפור דברים] שיחבר את התקע לשקע בשבת, שהרי אסור לו ליהנות ממלאכת גוי בשבת. ואפילו אם עשאו הנכרי מעצמו בשבת, אסור ליהנות ממנו בשבת. וגם במקומות שיש שם "גוי של שבת" המקבל שכר [אחר השבת] על כל פעולה שעושה עבור הישראל, אין להקל שיעשה מלאכה בבית ישראל. [ילקוט יוסף שבת ב' עמוד רלח, ושם דחינו מ"ש במנוחת אהבה להקל בזה, שהרי בש"ע לא התיר בכהאי גוונא שגוי

סימן ו

הרכבת פאזל בשבת

יוסף (או"ח סי' שז, יז): "כתב הרמב"ם בפירוש המשנה פרק שואל (מ"ב) שאסור ללמוד בשבת וביום טוב זולת בספר הנבואות ופירושיהן ואפילו היה אותו ספר בחכמה מן החכמות וכתבו הרב המגיד בפרק כ"ג (ה"ט). וכן נראה ממה שכתב הר"ן בפרק כל כתבי (מג: דיבור ראשון) בשם הר"ה (המאור מג. ד"ה והא) מאחר שפסק מנהג הראשונים שהיו נוהגים לדרוש בכל שבת ושבת עד זמן סעודה אין לנו למנוע עצמנו מלקרוא בכל כתבי הקדש ובכל ספר שיש בו סרך קדושה כל היום כולו עד כאן. משמע דדוקא בכתבי הקדש או ספר שיש בו סרך קדושה אבל לא בספר שאין בו סרך קדושה. אבל מדברי הרשב"א נראה שמותר ללמוד בספרי החכמות בשבת שכתב בתשובה (ח"א סימן תשעב, וח"ד סי'

שאלה¹

האם מותר להרכיב תמונה להרכבה ('פאזל') בשבת. המדובר בתמונה רבת חלקים (אלף ויותר) כאשר יש המדביקים את התמונה הנוצרת ותולים אותה לנוי, ויש שמפרקים אחר ההרכבה, כאשר התועלת היא הנאת ההצלחה להרכיב פאזל מרובה חלקים.

האם מותר להרכיב כזה פאזל בשבת?

תשובה

א. יש לדון בשאלה לענ"ד מצד שני צדדים: העיסוק בענייני חולין בשבת ועצם ההרכבה והפירוק. פאזלים מרובי חלקים הם משחקים שמשחקים בהם גדולים החייבים במצוות, ולגביהם שייכת המחלוקת המובאת בבית

1. נשאל על ידי ספריית בית אריאלה המשאילה פאזלים.

סימן ו – הרכבת פאזל בשבת

וכיוצא בזה כתב הרא"ש בפרק שואל (שם) בשם ה"ר יונה וזה לשונו: והלין דכתבי מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק אסור לקרותן בשבת ואף בחול לא ידענא מי התירו שהרי נאמר (תהלים א א) ובמושב לצים לא ישב".

נראה כי שלשה תכנים לפנינו: דברי קדושה וסרך קדושה, דברי חכמה ודברי מושב לצים.

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ז): "אסור ללמוד בשבת ויו"ט, זולת בד"ת; ואפילו בספרי חכמות אסור; ויש מי שמתיר, וע"פ סברתו מותר להביט באצטרול"ב בשבת, (ולהפכה ולטלטלה כדלקמן סי' ש"ח). והסביר המשנה ברורה (ס"ק סה): "ויש מי שמתיר – וכן נוהגין להקל וכתב בא"ר דירא שמים ראוי להחמיר בזה כי הרמב"ם והר"ן אוסרים".

וכך כתב השולחן ערוך בסעיף טז: "מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק, כגון ספר עמנואל, וכן ספרי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת; ואף בחול אסור משום מושב לצים (תהלים א, א), ועובר משום אל תפנו אל האלילים (ויקרא יט, ד) לא תפנו אל מדעתכם; ובדברי חשק, איכא תו משום מגרה יצר הרע; ומי שחיברן ומי שהעתיקן, וא"צ לומר המדפיסן, מחטיאים את הרבים".

ובמשנה ברורה (ס"ק סג) כתב: "...ולענין קריאת צייטונג"ן בשבת אף שבתשובת שבות יעקב מקיל בזה הרבה אחרונים אוסרין מפני שיש בהם ידיעה מעניני משא ומתן".

כאשר נבוא לדון על הרכבת פאזל רב חלקים בשבת נראה שמצד תוכנו הוא כדברי חכמה ואצטרולב ואינו מושך לדברי

קב) שמותר להביט באצטרול"ב בשבת שאינו אלא כאחד מספרי החכמה דמה הפרש בין כתוב ורשום בלוחות נחשת בעט ברזל לכתוב בספר. וכן כתב האגור (סי' תקח) שהרשב"א (ח"ז סי' רפח) והרמב"ן התירו לקרוא בשבת בספרי רפואות מפני שחכמה היא ולא דמי לשטרי הדיוטות"...

נראה שיש כאן שלש דעות: דעת הרמב"ם שבשבת מותר לקרוא רק בדברי קודש. דעת הר"ז"ה שכיון שהופסק המנהג של דרשת הרב בשבת, שמחמתה אסרו לקרוא בשאר דברים, מותר לקרוא רק בדברי קדושה וסרך קדושה בשבת. שיטת הרמב"ן והרשב"א שמותרת קריאה בכל דברי חכמה בשבת. לגבי שאלה דילן לפי הרמב"ם והר"ז"ה אין לגדולים להתעסק בפאזל רב חלקים בשבת מפני שאינו אף סרך קדושה, לשיטת הרשב"א הדבר מותר.

ב. בדרכי משה (הקצר או"ח סי' שז, ח*) הוסיף: "כתב הרשב"א בתשובה סימן תשע"ב שמוותר לטלטל האצטרולב בשבת ולהופכו ולהביט בו. וכן כתב האגור (סי' תקז) בשמו. וכתב בית יוסף סוף סימן ש"ח (עמ' קצז ד"ה כתב הרשב"א) ומיהו לדעת הרמב"ם שאוסר לקרות בספרי רפואות אפשר דלטלטלן נמי אסור והוא הדין לאצטרולב".

נראה כי לפי דעת הרמב"ם (ואולי אף הר"ז"ה) פאזל רב חלקים הוא מוקצה, ואילו לדעת הרשב"א אינו מוקצה.

ג. עוד כתב הבית יוסף (או"ח סי' שז, טז): "וכתבו התוספות בפרק כל כתבי (קטז: ד"ה וכ"ש) דאותן מלחמות הכתובות בלשון לעז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם דלא גרע מכתב שתחת הצורה ואפילו בחול לא ידע ר"י מי התיר דהו"ל מושב לצים.

חבל נחלתו

מתחברים ומתהדקים אסור לשחק בהם בשבת. אולם לענ"ד לגבי פאזל נראה שאין סיבה להחמיר. ועי' בפסקי תשובות (סי' שמ סעיף יט) שלא מצא סיבה להחמיר.

לענ"ד קשה מאד לחלק חילוק הלכתי בין פאזלים בדרגות קושי שונות ובכמות חלקים, ולכן אם מותר – מותרים כל סוגי הפאזלים משני חלקים ועד אלפיים חלקים ויותר. ואם אסורים – כולם אסורים. וכאמור לא מצאתי טעם להחמיר כאשר תנועה לא זהירה או מי שנתקל בתמונה היא מתפרקת לחלקיה, ולכן נראה לענ"ד שאין סיבה לאסור על ספרית השאלה של פאזלים להשאיל פאזלים מרובי חלקים לגדולים לשבת, והם עדיפים על עיתונים.

מסקנה

מותר לשחק בפאזל מרובה חלקים בשבת, וירא שמים יחמיר ויעסוק רק בתורה ובדברי קדושה בשבת.

איסור וליצנות. ולכן לפי דברי המשנ"ב נהגו להקל בכך, וירא שמים ראוי להחמיר בזה.

ד. בהרכבת פאזל בשבת יש מהאחרונים שהחמירו, ולכאורה אין לכך טעם. שהרי אין לפאזלים מרובי החלקים מסגרת והם יוצרים בהרכבה את המסגרת, ואין בהם כתיבה ולכן מה שחשש הגרשז"א (שש"כ הוצאה חדשה עמ' רלח הערה סז) לא ברור, וברובם אין אותיות.

ונראה כיון שהם מתפרקים בנקל אפילו שלא מפרקם עתה כי רוצה לסיים את כל התמונה בכ"ז אין בשילוב החלקים שום חיבור, ואין זה ככלי של פרקים (והמשכן במדבר היה אוהל של פרקים, אם כי הירושלמי קורא להקמתו בנין) שניתן לחברו ולפרקו, אלא מלכתחילה אין לפאזל שום עמידה בפני עצמו, ולכן מצד זה מותר להרכיב ולפרק בשבת וכ"נ מדברי שו"ת אג"מ (ח"א סי' קלח), ילקוט יוסף (סי' שיד עמ' תקג), פניני הלכה (ח"ב עמ' 192). ויש שכתבו שאם

סימן ז

שכיר נכרי לעבודה הכוללת שבתות בחו"ל

ושריפת נבלות, בדיקת תקינות ותיקון במידת הצורך, של חלוקת המזון והמים לעופות. בלעדי הפעולות הללו ההפסדים הכלכליים של מגדלי העופות יהיו גדולים מאד.

צריך לדון על השאלה משני צדדים:
א. עצם עבודת הנכרי בשבתות וימים טובים, ב. אופן התשלום על עבודתו.
ב. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ה):
"דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות

שאלה

האם מותר להפעיל לול רביה של ישראל בחוץ לארץ ע"י שכירים נכרים, כאשר אין שום אמצעי זיהוי על הלול שהוא בבעלות ישראל, והשכירים יפעילו את הלול כל השנה, כולל שבתות וחגים?

תשובה

א. הפעולות שיעשה הגוי אסורות באמירה לנכרי: איסוף ביצים, הוצאת

סימן ז – שכיר נכרי לעבודה הכוללת שבתות בחו"ל

בדליקה דוקא. (וע"ל סי' של"ד).
והעיר המשנה ברורה (ס"ק סח): "סחורה הנפסדת וכו' – ומסיים ע"ז דיכול לקרות לא"י והיינו אפילו אם יצטרך לזה לעשות מלאכה דאורייתא כגון להוציא מרה"י לר"ה וכה"ג דאלו טלטול מוקצה בעלמא או מרה"י לכרמלית אפילו לצוות לא"י בהדיא שיעשה זה ג"כ מותר לפי המבואר לעיל

בס"ה אם יש בזה הפסד גדול".
כיון שההפסד גדול וכיון שהנכרי יודע עוד מלפני השבת את הפעולות המוטלות עליו נראה שמותר לומר לו בשבת לטפל בצרכי הלול, וכש"כ בשאלה שלפנינו שהבעלים אינם בחו"ל ורק מפקחים עליו מרחוק, מותר לעשות על ידי נכרי.
ג. כך כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי'

לט):

"אשר שאל בענין הביצים במשק האפרוחים, והתרנגולות מסובבות חפשי ומטילות ביצים בתוך תאים מיוחדים לכך ואוספים אותם מספר פעמים ביום, ובשבת כשאי אפשר לאוספם התרנגולות שוברות ואוכלות אותם² ויש הפסד גדול בפרט כשחל יום טוב הסמוך לשבת, ונסתפק כבודו בב' עיקרים בהלכה זאת. א' מטעם מלאכת מעמר דבאור זרוע ה' שבת (מלאכת מעמר) חושש לדעת היראים דיש באסיפת

בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין..."

מסתבר, שכיון שרוב הפעולות המוטלות על הנכרי אסורות מדרבנן¹ ובמניעתן יהיה הפסד גדול לישראל, שהרי הלול חייב בתחזוקה כל השנה ולא רק בימות החול, ואי אפשר לדחות פעולות אלו לאחר השבת בגלל ההפסד הכספי הגדול לכן יהא מותר לעשותן על ידי נכרי.

בשולחן ערוך (או"ח סי' שז סי"ט) פסק: "סחורה הנפסדת בשבת ע"י גשמים או ד"א; או אתי בידקא (פי' נחל או אגם מים) דמיא ומפסיד ממונו; או שנתרועעה חבית של יין והולך לאיבוד; מותר לקרות אינו יהודי, אף על פי שודאי יודע שהאינו יהודי יציל הממון. (ולכסות סחורה או פירות או ד"א מפני הגשמים ע"ל סי' של"ה סעיף ז) וכן מותר לומר לאינו יהודי: כל המציל אינו מפסיד, כמו בדליקה שהתירו לומר: כל המכבה אינו מפסיד; ויש מי שאומר שלא התירו אלא

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: שריפת הנבלות אין בה הבערה דאורייתא? והתיקון אין בו מתקן מנא ואולי מלאכות נוספות?
תשובת המחבר: שריפת הנבלות היא לשם ביעורן ואי הפצת מחלות (וניתן להשהות את השריפה עצמה לאחר השבת) תיקון המנא הוא למניעת צער בעלי חיים של מזון ומים, ועל כן אף אם איסורם מן התורה – יהא מותר, כמו חליבה משום צער הבהמה.
2. במאמר המובא להלן מ'הליכות שדה' כתב, שהתרנגולות בשלב מסויים אוכלות את הביצים ואם לא אוספים אותן לפני כן, הן מתרגלות לכך ומרבות לעשות זאת והנזק כפול ומכופל.

חבל נחלתו

נכרי, כך: "בקצרה רק נעיר: ראה דברי השולחן ערוך או"ח סי' רמ"ד סעיף ו' ודברי המשנה ברורה שם ס"ק לה שכתב וז"ל 'דע דמשמע מכל הפוסקים דלא התירו אפילו במקום של הפסד גדול אלא באופן זה שצייר השולחן ערוך דהיינו או בקיבולת (דהיינו במקרה דנן שהגוי יקבל חלק מסוים מהביצים שאסף בשבת באחוזים או סכום קצוב מראש ראה מ"ב סוף ס"ק לב), או שמשכיר לו גוף הרווח (כלומר הישראל מקבל מראש סכום כספי מסוים וכל כמות הביצים שנאספת בשבת שייכת לגוי), דבכל זה העובד כוכבים אדעתא דנפשיה קעביד. אבל בשכיר יום ממש אסור, בכל גונא' (כלומר כשהגוי מקבל שכר יומי. דינו של שכיר חודש או שנה ראה שער הציון ס"ק לג שהפרי מגדים מיקל להחשיבו לקבלן, אך לדינא סתם המ"ב בסס"ק לב כחיי אדם לאסור גם בשכיר חודש) עכ"ל".

עולה מדבריהם שאין להעסיק את הנכרי בדרך של שכיר חודשי לפי ימים. ו. ישנן לפי הבנתי שתי דרכים הלכתיות מותרות להעסיק את הנכרי בקבלנות ובשכירות.

לגבי קבלנות הגדרתה לדברי המשנ"ב (בראש סימן רמג): "אבל החלוקה הג' שהוא קבלנות דהיינו שיהיו כל הרווחים לישראל רק שישראל נותן לא"י דבר קצוב לכל שנה עבור פעולתו זהו ודאי אסור מדינא במרחץ דהוי הא"י שלוחו של ישראל וישראל נהנה ממלאכה בשבת דאם לא יעשה יום אחד יפסיד הישראל ריוח אותו יום".

במקרה הנוכחי ניתן לשכור את הגוי בקבלנות לכל עבודות הלול לשנה, ואם

ביצים משום מעמר. ב' דהביצים הם מוקצה ונולד, ויש לדון אם מותר אפי' ע"י גוי"...

הוא דן בענין מעמר ומכריע שלרוב-ככל הפוסקים אין מלאכת מעמר בביצים. וכך כתב על פעולת הנכרי: "ולענין אמירה לגוי במוקצה במקום פסידא עיין בשו"ע סי' ש"ז סי"ט ובשל"ד דמותר לקרא לגוי רק לא להגיד להדיא, וכן מותר לומר כל המציל אינו מפסיד, והו"ל שבות דשבות, ואם חושש עכ"ז מחשש מעמר יש עצה שהגוי לא יאספם למקום אחד אלא אחת הנה ואחת הנה דבאופן כזה בודאי בשאר דברים ומכ"ש ביצים כנ"ל אינו בגדר מעמר". עולה מדבריו שמתיר איסוף ביצים על ידי נכרי בגלל ההפסד הכספי הגדול אם לא יאספון.

ד. בחוברת 'הליכות שדה' (גליון 56 עמ' 22-24) מביא סיכום סטטיסטי של הנזק כתוצאה מכך שלא אספו ביצים בשבת. בלהקה של כ-4500 מטילות ישנן כ-3300 ביצים ביממה (שבת), מתוכן נשארו לאחר השבת רק כ-2000 ביצים ראויות למאכל, כלומר נותרו רק כ-60% (אחוז) מן הביצים(!!!), והשאר נשברו או נאכלו על ידי התרנגולות.

ומביא שם בהליכות שדה, שבלול בקיבוץ שעלבים, התירו רבנים איסוף ביצים בשבת ע"י נכרי בגלל הנזק הכלכלי. ונראה שה"ה בשאלה שלפנינו מותר לאסוף ביצים ע"י נכרי בשבת.

ה. לגבי דרך ההעסקה של נכרי נכתב בהערת המערכת בהליכות שדה (שם) בסוף המאמר על איסוף ביצים בשבת על ידי

פשוט. ומ"ש רבינו קצץ דמים בדוקא נלמד מדין האגרת שיתבאר בפרק זה, וכתב הרשב"א ז"ל ודוקא בביתו של נכרי אבל בביתו של ישראל אפי' בקבולת מטלטלין אסור. ירושלמי תני אומנין נכרים שהיו עושין עם ישראל בתוך ביתו אסור **בתוך בתיים מותר** בד"א **בקבולת** אבל בשכירות אפי' בתוך בתיים אסור. בד"א **בתלוש** אבל במחובר לקרקע אסור, ע"כ".

במקרה הנוכחי, הפעולות בלול אינן במחובר לקרקע, אלא רובן הן במטלטלין – עופות מתים, ביצים. גם התיקונים במחובר הם מקריים, ונעשים לצורך בעלי החיים למנוע מהם צער של רעב ושל צמא מצד צער בעלי חיים. וכיון שכל הפעולות נעשות במקום שאין יהודים, ואף אדם מישראל (פרט לבעלים) אינו יודע שהלול שייך לישראל אין שום בעיה בשכירת הנכרי בקבלנות לעבודה בלול.

השו"ע פסק כרמב"ם (בהבאת לשונו) באו"ח סי' רמד ס"ה והביא דעת הראב"ד בשם י"א.

בערוך השולחן (או"ח סי' רמד ס"ד) הסביר: "כתב הרמב"ם בפ"ו דין י"ב פוסק אדם עם העכו"ם על המלאכה וקוצץ דמים וכו' וכן השוכר את העכו"ם לימים הרבה מותר אף על פי שהוא עושה בשבת כיצד כגון ששכר העכו"ם לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארוג לו ה"ז כותב ואורג בשבת כאלו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד שהוא עושה בכל עת שירצה והוא שלא יחשוב עמו יום יום עכ"ל כלומר כמו שמותר לפסוק עמו על מלאכה מיוחדת כשעושה בקבלנות והיינו שקוצץ לו מקח כך וכך בעד מלאכה זו כמו כן אף כשאינו שוכרו למלאכה מיוחדת

הגוי ירצה לעשות עבודות תחזוקה שאסורות לישראל בשבת – יעשה כיון שתפעול הלול באחריותו.

פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הי"ב): "פוסק אדם עם הגוי על המלאכה וקוצץ דמים והגוי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת מותר, וכן השוכר את הגוי לימים הרבה מותר אף על פי שהוא עושה בשבת, כיצד כגון ששכר הגוי לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארוג לו, הרי זה כותב ואורג בשבת ומותר כאלו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד שהוא עושה בכל עת שירצה, והוא **שלא יחשוב עמו יום יום**".

והראב"ד השיג: "כיצד כגון ששכר לשנה או לשנים. א"א דבר זה לא סביר ולא נהיר שאע"פ שאינו מדקדק עמו כשהוא בטל מ"מ אותה מלאכה משתרשא ליה ואין זה דומה לקבלנות".

קציצה היא קביעת מעות על **קבלנות לעשיית חפץ** וכד'. **שכירות לזמן ארוך היא ג"כ לעשיית מלאכה האסורה בשבת**. והרמב"ם מתיר את שתייהן!) הן קבלנות והן שכירות לזמן ארוך.

הראב"ד חלק סו"ס ממונו של ישראל מתרבה במלאכת הנוכרי בשבת.

המגיד משנה (הל' יב) הסביר את שיטת הרמב"ם: "פוסק אדם עם הנכרי על המלאכה וכו'. זה מבואר במשנה פרקא קמא (שבת י"ז): שנינו שם ב"ש אומרים אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס נכרי אלא כדי שיעשו מבעוד יום ובכולן ב"ה מתירין עם השמש. ואפילו ב"ש לא אסרו כשהוא עושה בשבת אלא כשאין שהות ביום לעשות ונראה כאילו אומר עשה בשבת וקי"ל כב"ה ובכמה מקומות דין זה

חבל נחלתו

ז. העסקת הגוי כשכיר חודשי או שנתי מותרת לפי שיטת חלק גדול מהפוסקים. לשון הרמב"ם הובאה לעיל, והראב"ד חלק עליו.

וכתב המגיד משנה (שם): "וכן השוכר נכרי לימים הרבה וכו'. בהשגות א"א דבר זה לא נהיר ולא צהיר כו' ואין זה דומה לקבלנות, ע"כ. ול"נ שיצא לרבינו מהברייתא הנזכרת בפרק מי שהפך במסכת מ"ק (דף י"ב) שאמרו בה היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע מסייעין אותן וכו' ויתבאר פרק שמיני מהל' יום טוב. וסובר הרב ז"ל שהטעם לפי שהן כקבלנין וצ"ע".

המדובר שם בגוי בעל עדר בהמה דקה, שמרעה את בהמותיו על שדות בעלי בתים מישראל ונאמר שם שאם הגוי המרעה הוא שכיר שנה מותר לתת לו לעשות זאת גם בשבת, ואפילו אם בשדה א' ירעה בשבת ויעבור לשדה ב' למחרת יקבל את שכרו על עבודת שבת, אע"פ שהשכירות שלו היא לפי ימים ויקבל שכרו בהבלעה. ומכאן מקור ברור ששכירות שאינה לשבת דוקא מותרת.

על פסיקת הרמב"ם כתב הבית יוסף (או"ח סי' רמד, ה): "ולענין שוכר לו גוי לשנה לכתוב לו ספר או לארוג לו בגד כתב הרמב"ם בפ"ו (ה"ב) שמוותר לכתוב ולארוג בשבת משום דהוי כמי שקצץ עמו לכתוב לו ספר או לארוג לו בגד דשרי, וכתבו רבינו בסימן זה בשמו אגב גררא אף על פי שאינו ענין לו דהא לא שקיל וטרי בענין סימן זה אלא במלאכה דמחובר. וכתב הרב המגיד שהראב"ד השיג עליו והוא ז"ל הליץ קצת בעדו והניח הדבר בצע"ג.

אלא לשם מלאכה מיוחדת והיינו ששוכרו לשנה שהמלאכה המיוחדת הזו מתי שיצטרך לה יעשנה אותה לו מותר ג"כ כיון שעושה זה בקבלנות שנוטל בעד מלאכת שנה זו כך וכך כיון שיכול לעשות מתי שירצה ודוקא ששכרו למלאכה מיוחדת כגון לכתוב או לארוג דוודאי יהיה לו הרבה זמנים פנוים שיושב בטל וא"כ אין להישראל תועלת במה שיכתוב או יארוג לו בשבת דאם לא יעשה בשבת יעשה בחול אבל כששכרו לכל המלאכות שיצטרך אסור לעשות לו בשבת דבזה וודאי יגיע לו טובה דכשיעשה בשבת ישאר לו שהות בחול למלאכה אחרת והראב"ד חולק עליו וס"ל דאפילו במלאכה פרטיות ג"כ אסור מטעם זה שאם יעשה בשבת ומחר יצטרך ג"כ למלאכה זו ויעשנה הרי יש לו טובה במה שעשה בשבת [עמג"א סקט"ו] והטור והש"ע הסכימו להרמב"ם וסברתו נראה דזהו רחוק שיצטרך בתמידות למלאכה אחת ולכן הביא רבינו הב"י דעת הראב"ד רק בשם י"א ע"ש וזה שכתב שלא יחשוב עמו יום יום הטעם פשוט דלא יהא נראה כמשלם לו שכר שבת ודבר פשוט אם שכרו שיארוג לו תמיד או יכתוב לו תמיד שאסור לעשות בשבת".

ויש עוד צד להקל בשכירות בקבלנות מפני שהגוי אינו מייצר מאומה, אלא רק מציל את ישראל מהפסד הביצים שהטילו התרנגולות, ואין בהצלתו שום מלאכה דאורייתא, ועל כן הרווח של ישראל אינו מעבודת הנכרי, אלא הרווח מתרבה מאליו על ידי העופות והנכרי רק שומר.

ולכן נראה שמותר להעסיק את הגוי בקבלנות לכל מלאכות הלול לשנה וכד'.

ישתמש ישראל לאורו ואף על פי שקצץ ושכרו לכך לפי שגוף הישראל נהנה מגוף מלאכת שבת שנעשית בשבילו, ולא דמי לשולח אגרות דאין גוף הישראל נהנה מגוף השליחות לכך קצץ מותר".

בספר התרומה נוסף חילוק שלא מופיע בב"י, במלאכה שגוי עושה וישראל נהנה ממנה בשכירות, בין הנאת גופו שאסורה לבין מלאכת שנהנה ממנה ממונית בעקיפין והיא מותרת כיון שקצץ עליה.

מלאכות הלול אינן צרכי הגוף של ישראל, ועל כן נראה ששכיר שנה מותר לרמב"ם ולבעל התרומה ולכל סיעתו.

וכ"כ באליה רבה (סי' רמד ס"ק יב): "והנה הב"י טרח למצוא פוסק שנוטה לרמב"ם או לראב"ד כדי להכריע הלכה ולא עלה בידו עיין שם. ולענ"ד נראה מדברי מרדכי וסייעתו שהבאתי בריש סימן זה שהסכימו לדברי הרמב"ם ודו"ק. וכן נראה דעת השלחן ערוך מדכתב סברא ראשונה בסתם, ואפילו בשכרו לכל המלאכות משמע דהוי כקצץ, דהא הזכירו [המרדכי וסייעתו] שפחה שהיא מסתמא לכל המלאכות, אלא שלא מלא (לבו) [לבי] להקל כיון שב"י כתב דלכולי עלמא אסור ונמשכו אחריו רמ"א ולבוש".

וכן התירו בשכירות שנה: הפרי מגדים (אש"א סי' רמד ס"ו) ובשו"ע הרב בקונטרס אחרון.

וכן כתב בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש, אור"ח סי' לב):

"מי שמחזיק העמארניא אם יכול להניח הפועלי עכו"ם שכירי שנה שיעשו בשבת

ובהגות מרדכי סוף פרק י"ד) [כל כתבי] (סי' תסב) כתוב בשם רא"ם (=ר' אליעזר ממין, בעל היראים) דגוי המושכר לשנה או פחות אדעתא דנפשייהו עבדי בשביל ריוח שלהם ואין עליו למחות אם באים לכבות הדליקה דדמי קצת לשילוח אגרות דאם קצץ לו דמים מותר עכ"ל וזה נוטה לדעת הרמב"ם. אלא שלא התיר להדיא אלא בדליקה ואפשר דעד כאן לא שרי הרמב"ם אלא בשוכר את הגוי לשנה לעשות עמו מלאכה מיוחדת כגון לכתוב לו ספר או לארוג לו בגד אבל כששכרו לעשות לו כל מלאכות שיצטרך לשנה אחת יודה הרמב"ם דאסור לעשות לו מלאכתו בשבת. ודבר פשוט הוא דלא איירי הרמב"ם אלא כשהגוי עושה מלאכה בתוך ביתו דאילו בביתו של ישראל ודאי אסור כמו שנתבאר בירושלמי שכתבת".

היינו, גוי העושה מלאכה בשכירות שלא בבית ישראל, והוא שכור למלאכות מסוימות ומוגדרות ולא לכל צרכי ישראל – מותר לעשות כן אע"פ שקצצו לו שכר קצוב.

הדברים מובאים להיתר גם בספר התרומה³ (הל' שבת סימן רכב): "ואין משלחין אגרות ביד עכו"ם מערב שבת היכא שיודע שישאם העכו"ם בשבת לפי שניכר יותר שכתב ישראל הוא (כיד) [ביד] עכו"ם ויסברו שבשבת נתנו לו, אבל אם קצץ ליתן לו מעות בכך מותר דעכו"ם אדעתא דנפשיה קא עבד. אבל עבדו שכירו אינו כן אם הדליק הנר או עשה האש בשביל הישראל תנן פ' כל כתבי הקדש לא

3. רא"ם (שהו"ד לעיל) הוא בעל היראים, ולא ספר התרומה.

חבל נחלתו

אדרבה מה שמדקדק עמו א"כ הגוי מבין שנוטל שכר עבור השבת וא"כ אדעתא דנפשי קעביד רק דבשכיר יום אסור דה"ל כמעמיד פועל בידים ליום השבת אבל הכא בשכיר שנה אינו מעמידו ליום השבת ממש. וצ"ל דה"ל כמעמיד בידים כיון שהגוי מבין שמדקדק עמו ומחמת זה הוא עושה. א"כ ה"ל כמעמיד כו'. מיהו רבינו ז"ל במה"ב (דע"ח ע"א) פ' ולא יחשוב עמו יום יום דר"ל בשעת הפרעון לא ינכה לו עבור היום שבטל כו'. אבל אם אינו מחשב עמו לנכות לו משכרו אף שמקפיד עליו וגוער בו על העבר לא מיתסר יעו"ש. וכ' שכ"ד סה"ת סי' רנ"ב. וכן הבין הא"ר סי' רמ"ד סקי"ב בסה"ת".

כאמור לעיל, השכירות אינה למלאכות דאורייתא בשבת אלא רק לפעולות האסורות מדרבנן, והרווח הכלכלי בהן הוא עקיף. ועל כן נראה ששכירות לזמן ארוך היא כקבלנות ומותרת במקרה זה. וכן סיים בתשובת תודת שלמים: "והנה מאחר שמצינו יתד במקום נאמן לדינו של הרמב"ם ז"ל... דמינה מוכח דשכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה הווי קבלנים ממילא נסתלקה השגת הראב"ד..." ולכן נראה ברור שמותר להעסיק את הנכרי כשכיר יום⁶.

והבית והכלים של הישראל. ע' תשו' תודת שלמים⁴ סס' ד' פסק דאין איסור בשכיר שנה כדעת הרמב"ם וכ"ד רבינו⁵ במה"ב. וצ"ל מהו טעם האיסור מדינא בשכיר יום הרי אדרבה התם י"ל טפי אדעתא דנפשי קא עביד שיקח שכירותו וה"ל כאריסות. משא"כ גבי שכיר שנה אין הנא' לפועל כו'. וי"ל איה"נ מעלה זו עדיפא בש"י. אבל טעם האיסור דה"ל כמעמיד פועל בידים כיון ששוכרו לשבת. משא"כ בשכיר שנה אינו מצווהו לעשות בשבת. והחסרון דאין הנא' כו' י"ל דהגוי סבר שיש לו הנאה שאם לא יעשה בשבת סובר שיגרע משכירותו. ומ"מ אף שהגוי סובר כן לא שייך לומר דה"ל כמעמיד פועל כיון שאין הישראל שוכרו לימים. והיתר זה הוא ממש דעת הב"ח סי' רמ"ג ס"ג והמג"א שם סק"ב חלק עליו וכ' ובמרחץ אסור כו' והתוד"ש ורבינו ז"ל ס"ל כהב"ח להקל בזה מדינא. וכן הסכים הא"ר סק"ו לפרש כן דעת הטור. אמנם כ' הא"ר סי' רמ"ד סקי"ב דאם מקפיד עליו לעשות בכל יום לכ"ע אסור. ובנ"ד ודאי מקפיד עמהם. ויצא זה להא"ר ממ"ש הרמב"ם והוא שלא יחשוב עמו יום יום. ופ' דאפי' בימי החול אין מדקדק עמו כשהוא בטל וכן הבין הראב"ד בהרמב"ם. ולמאי דפרישית צ"ע דהא

4. לרבו של הרמח"ל – מהר"י באסן.

5. שו"ע הרב או"ח סי' רמד.

6. כתב אלי הגר"י אריאל רב העיר רמת גן (לשעבר): "הדרך המהודרת לכתחילה היא קבלנות או שותפות כשהתשלום בהתאם".

פקק בטחון בדירה שהפסיק את החשמל

שאלה

פקק בטחון חשמלי 'קפץ' וניתק את הדירה על כל אביזריה מן החשמל בליל שבת, האם מותר לקרוא בשבת לגוי שירים אותו.

א. אמירה לנכרי והנאה ממלאכתו

אמירה לנכרי אסורה מדרבנן¹, כמו"כ הנאה ממלאכתו נאסרה ג"כ על ידי חכמים, ושני האיסורים הותרו במצבים מסוימים.

פסק השו"ע (או"ח סי' רעו ס"ב): "ישראל וא"י שהסיבו יחד והדליק א"י נר, אם רוב א"י, מותר להשתמש לאורו. ואם רוב ישראל, או אפי' מחצה על מחצה, אסור. ואם יש הוכחה שלצורך א"י מדליקה, כגון שאנו רואים שהוא משתמש לאורה, אף על פי שרוב ישראל, מותר".

מתבאר כי נר שהודלק לצורך ישראל על ידי נכרי אין ליהנות ממנו בשבת וא"כ הנכרי הדליק לצורך נכרים.

ורמ"א הגיה על הסעיף לעיל: "י"א דמותר לומר לא"י להדליק לו נר לסעודת שבת משום דסבירא ליה דמותר אמירה לא"י אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה (ר"ן ס"פ ר"א דמילה בשם העיטור), שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לא"י להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת

חתונה או מילה, ואין מוחה בידם. ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו וע"ל סי' ש"ז".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק כ) על דברי הרמ"א:

"לסעודת שבת – היינו שיושב בחשך ואין לו שום נר לאכול אבל אם גמר סעודתו אף שעדיין לא בירך בהמ"ז או שיש לו נר אחד פשיטא דאסור לצוות לא"י להדליק לו דהוי שבות שלא במקום מצוה מיהו אם יש לו שום נר ועבר וצוה לא"י להדליק לו נר אחר שרי ליהנות ממנו בעוד שהנר הראשון דולק כמ"ש בסעיף ד'".

נקודת המחלוקת שבין שתי הדעות שהובאו בשו"ע וברמ"א היא: האם יש לפסוק כדעת העיטור שמותרת אמירה לנכרי לדבר מצוה אפילו באיסור תורה או רק באיסור דרבנן וכיון שהדלקת נר היא איסור תורה יש להחמיר בה².

אעפ"י שדעת רוב הפוסקים שלא כדעת העיטור, כתב המשנה ברורה (בס"ק כה): "ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים [ח"א בשם המ"מ] וכעין זה דעת הפמ"ג לעיל בסוף ס"ק כ"ב".

1. עי' חבל נחלתו ח"ב סי' ח.

2. עי' חבל נחלתו חט"ו סי' ג.

חבל נחלתו

אלא מדרבנן ואיסור אמירה לא"י הוא ג"כ רק מדרבנן והוי שבות דשבות לא גזרו באופנים אלו".

העולה להלכה הוא כי שבות דשבות הותרה במקום חולי, או מפני צורך מרובה או לדבר מצוה. וצריך לעיין האם הפעלת מכשירי חשמל על ידי חיבורם לרשת החשמל תחשב שבות או מלאכה. ועל פי זה לדון על חיבורם לחשמל בשבת.

בסי' שז (ס"ה) פסק השו"ע: "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק כ): "והוא שיהיה שם וכו' – דכיון שהאיסור אינו

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

הנחתך שגוי שיחזיר את מערכת החשמל לתקנה יעשה רק מלאכות דרבנן וביניהן הפעלת הפלטה של שבת.

לענ"ד עצם החזרת כל המערכת לתיקנה אסורה מן התורה לכו"ע. אומנם הגרשז"א חולק על החזו"א וסובר שאין בהפעלת מכשירי חשמל בודד משום בונה. אך זהו רק בהפעלת מכשיר מסוים. לדעתו זה לא בונה אלא משתמש. אך חיבור כל מערכת החשמל הכללית של דירה שלמה אינה רק שימוש בחשמל, אלא בניה ממש. בית ללא חשמל, בימינו, אינו בית תקני. חיבורו לחשמל הוא בודאי מכה בפטיש (מי שקיבל דירה מקבלן ללא טופס 4 המחבר את הבית למערכת החשמל עדיין לא נחשב כבעלי הדירה למעשה).

ועוד, הגרשז"א מבחין בין שעון שהפסיק לפעול, שזו סתירתו, והפעלתו מחדש היא תיקונו, לבין מכשיר חשמלי שדרך שימושו היא בין בהפעלתו בין בהפסקתו. לכן אין בו לא בונה ולא תיקון כלי, אלא שימוש גרידא. אך הפסקת חשמל כללית בבית היא תקלה הנקרת בניגוד לרצונו של בעה"ב, היא סתירה, ואי לכך תיקונה היא בניין. אין זו דרך שימוש רגילה.

תשובת המחבר

הרב כדורש מפי הגבורה, זאת מנלן, שחיבור בית למערכת מותקנת בהעלאת מתג יחשב כבונה או מכה בפטיש, והרי כל שהגוי עושה הוא הרמת מפסק, ובחול עושים זאת עשרות פעמים ביום. ומה שהוא נעשה בשבת בגלל תקלה ובשיוכה לכל הבית לא הופכה למכה בפטיש וק"ו לא לבונה.

לענ"ד, אין בכך בונה אף לא מכה בפטיש. יש כאן איסור דרבנן בלבד של חיבור חשמל.

ב. מכשירי חשמל בשבת

לגבי סגירת מעגל חשמלי בשבת חלקו האחרונים האם איסורו מן התורה או מדרבנן. הרה"ג יעקב אריאל שליט"א בספרו 'באהלה של תורה' (ח"ב סי' נג) כתב שהתקבלה דעתו של הגרשז"א שסגירת מעגל חשמלי בשבת אסורה **מדרבנן**, אא"כ המכשיר אותו מדליקים עושה מלאכה האסורה מן התורה כגון בישול. היינו על ידי תנור בישול נעשית מלאכה מן התורה. אבל עצם סגירת מעגל חשמלי אסורה מדרבנן. ולכן כלי חשמל כגון: נורת ניאון או 'לד', מאורר או מזגן או מיחם שהדלקתו לא תגרום לבישול (כגון שהמים שבו חמים מיד סולדת, ולא נכנסים מים חדשים קרים) אין בהפעלתם בשבת איסור תורה אלא איסור דרבנן בלבד, ואפילו במכשירים שיש נורת הודעה על מצב המכשיר – אותיות ומספרים – האיסור מדרבנן. ועל כן במקום חולי או צורך מרובה או דבר מצוה יהיה מותר לומר לגוי להפעילם בשבת, וכמובן ליהנות מפעולת אותם כלי חשמל.

בתשובתו שם נשאל הגר"י אריאל על מנורת להט האם הדלקתה אסורה מן התורה לישראל, ותלה זאת במחלוקת במבעיר גחלת של מתכת של הרמב"ם והראב"ד³.

אולם נראה שרק חימום גחלת של מתכת בחשמל אשר גורם לה שתהיה אדומה כאש יחשב כמבעיר אבל חימום

גוף חימום כשאינו משנה את צבעו לא יחשב כמבעיר.

כן עולה מדברי הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יב) וז"ל: "ולכן נלענ"ד דלענ"ן הדלקת חשמל כיון שהחוט שבתוך המנורה מתחמם הרבה מאד עד שהוא מלבין ומפיץ אור כ"ש דחשיב שינוי טפי וחייב שפיר משום מבעיר, וכדאמרינן שהרי גם בע"מ (=בעל מנת) לצרף טעמא דחשיב שינוי הוא רק מפני שהגיע לדרגת חום שראוי לצירוף אבל לא מפני עצם החיסום שנעשה אח"כ ע"י המים... וכיון שכן ה"ה נמי שאם השינוי הוא בזה שמלבין ומפיץ אור כ"ש דחשיב שינוי, וכמו שאם נתחמם בדרגה כזו שמים מחסמים אותו חשיב שינוי, כ"ש אם נתחמם לדרגה יותר גבוהה שמלבין ומפיץ אור, ואם מפני שזה לא מתקיים ומיד כשכבה הוא חוזר לקדמותו, נראה דאם כילוי והפסד אינו תנאי בחיוב הבערה, ה"ה נמי דבהבערת אש אין צריכים כלל שהאש תתקיים".

נראה לפי הגרשז"א כי רק אם חוט הלהט מלבין ומפיץ אור יחשב כמבעיר (וכן נקט הגר"י אריאל שם). בימינו נורות להט נדירות⁴ ועל כן פרט להדלקת נורות להט, בשאר כלי חשמל יהא מותר להשתמש עפ"י הצרכים הנזכרים לעיל (חולי, צורך מרובה, מצוה).

נראה על כן שחיבור 'פלטה של שבת' אין בו איסור תורה, מפני שגוף החימום אינו מגיע לצבע אדום (כמו כן הוא סמוי מן

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: גחלת של מתכת מקבלת חום ואילו חשמל יוצר חום.

4. נורות להט כפי שישנן לתאורה ישנן אף במקררים ישנים, וצריך לנתקן לפני שמפעילים את החשמל בכל הבית.

חבל נחלתו

העין⁵). וא"כ אם מונח אוכל אשר חם מיד מחשמל, יהא מותר לומר לנכרי לחברה סולדת על פלטה של שבת שנותקה מחדש.

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לדעת הגרשז"א הפעלת פלטה של שבת אומנם אינה בניין של כלי אלא רק שימוש וכנ"ל אך יש בה הבערה האסורה מן התורה. הספירלה החשמלית שבתוכה מתלהטת וזו הבערה חמורה יותר מגחלת של מתכת (וכמו שהעיר הגר"א נבצל משום שהיא יוצרת אש ולא רק מתחממת מכוח אש חיצונית) איננו רואים את ההתלהטות, אך ורק משום שהיא מוסתרת. אך גם אם נניח שהיא לא מגיעה להתלהטות אין לדמותה לסתם מתכת מתחממת. מכיון שבדרך כלל היעוד והמבנה של ספירלה כזאת הם להתלהט, לכן גם אם במקרה היא עדיין לא הגיעה לרמה כזאת יש לראותה כחצי שיעור. כי אם יגבירו קצת את המתח החשמלי שלה, כמו של חברותיה בתנורים ובכירים חשמליים היא תתלהט. גדר חצי שיעור כמבואר ביומא עד הוא משום דחזי לאצטרופי. אם אותו ח"ש יגדל בכמותו נגיע לשיעור שלם. חזו"א אומנם הגרשז"א חולק על החזו"א שסבר שחימום מתכת אסור מדין ח"ש, משום שסתם כלי של מתכת המתחמם על כירים של גז או חשמל לעולם לא יגיע להתלהטות ואין גם כוונה כזאת. ולכן אין לאוסרו מדין ח"ש, כי אין בו חזי לאצטרופי. אך ספירלה המיועדת בדרך כלל להתלהט ע"מ שנוכל לבשל ולאפות בתנור או בכירים, בהם היא מותקנת, גם אם אולי במקרה בפלטה של שבת עדיין לא הגיעה לרמה כזאת, בתוספת קלה של מתח חשמלי היא תתלהט. יש כאן חזי לאצטרופי ויש מקום לאוסרה מדין ח"ש. וצ"ע.

תשובת המחבר

בגוף חימום כזה אין חצי שיעור, כי יש לו רק מצב הפעלה אחד, ומשו"ה לא חששו בו שמא יגרוף ושמא יקטום, ומדוע כאן נחוש לחצי שיעור?! כיון שהוא סמוי מן העין אף הגוי אינו רואהו, ולכן יש מקום לומר שהוא מפעילו בגרמא.

ג. חיבור הבית לחשמל – על כל הכלול בו
להט וגם מכשירים שהחיבור בהם מדרבנן משום צורך רב וכד'.
נשאלת השאלה האם מותר לומר לנכרי להרים מפסק ראשי שניתק את כל החשמל בבית, כאשר בבית יש גם נורות עם נורות הלהט הדבר מותר כאמור

5. הערת הרה"ג אביגדר נבצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מה בכך? תשובת המחבר: מפני שאף אינו נראה כמבעיר, שהרי גוף החימום נסתר, והפעלתו בגרמא.

סימן ח – פקק בטחון בדירה שהפסיק את החשמל

בשו"ע (א"ח סי' רעו ס"א): "אבל אם הדליקו לצרכו או לצורך חולה ישראל, אפי' אין בו סכנה, [הגה: או לצורך קטנים שהוא כחולה שאין בו סכנה (מרדכי פ"ק דשבת)], **מותר לכל ישראל להשתמש לאורו**. וה"ה לעושה מדורה לצרכו או לצורך חולה. ויש אוסרים במדורה, משום דגזדינן שמא ירבה בשבילו".
ואין מחייבים את מי שלא הדליקו עבורו את המדורה לפרוש ולצאת ולא

ליהנות, כן במקרה דידן לא נחייב את הדיירים לכבות את נורות הלהט כדי שבהרמת המפסק לא תחוברנה נורות הלהט. היינו, כיון שהותר אף איסור אשר לישראל הוא מן התורה, והותר לצורך ע"י נכרי – מותר לכולם ליהנות ממנו. וא"כ אף כאן כיון שמרים את הפקק לצורך מאורר או לצורך מזגן ונדלקה אף נורת להט עימם יהא מותר ליהנות ממנה בשבת.

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

יש לי הצעה אחרת, אם כי גם היא בעייתית, להתיר את תיקון המערכת החשמלית ע"י גוי. לכבות את רוב המתגים החשמליים חוץ מכמה נורות לד בודדות והכרחיות. מהגוי מבקשים להחזיר להן את תפקודן. אומנם לשם כך אין לו דרך אחרת אלא לתקן את כל המערכת אך כוונתו היא, וגם אנו לא אמרנו לו, אלא להחזיר את האור לכמה נקודות בודדות (כאמור, הפעלת נקודה בודדת אינה אסורה מן התורה לדעת הגרשז"א) והיתר הוא פסיק רישיה, כולל הפלטה החשמלית שהגוי לא התכוון אליה, כמבואר בס' רנג ס"ה בהגה:

"נוהגין שהאינם יהודים מוציאים הקדירות מן התנורים שמטמינים בהן ומושיבין אותן אצל תנור בית החורף או עליו ומבערת השפחה אח"כ התנור ההוא (ביום חורף קר מאוד, שהכל חולים אצל צינה) וע"י זה הקדירות חוזרים ונרתחים".
אומנם שם השפחה מדליקה את התנור בהתר והחמין מתחממים מאליהם בפס"ר משא"כ כאן הגוי מתקן את המערכת החשמלית כולה שבעצם היא אסורה מהתורה. מאידך שם השפחה יודעת שהחמין יתחממו ואילו כאן הגוי לא יודע שהפלטה תידלק. וגם כל כוונתו רק לאותן נקודות בודדות ולא לכל המערכת. כשאין כוונה למלאכה לא אסרו אמירה לגוי.

וז"ל המג"א בס"ק מא: "ואף על גב דהוי פסיק רישיה לגבי התבשיל מ"מ באמירה לעכו"ם לא קפדינן כולי האי". וז"ל ערוך השולחן: "ואף שיש בזה הערמה הרי הא"י עושה ההערמה ומה בכך".

כל זה דחוק מאוד אך זה עדיף מאשר כוונה לתקן את כל המערכת.

תשובת המחבר

לא הבנתי מה הועיל ניתוק חלק מהמערכת כדי שלא יחשב, מכה בפטיש או בונה, וכי בונה שתי לבנים בבנין עדיף מבונה ארבע?! לענ"ד להיפך, דוקא מפני שמרים מפסק

חבל נחלתו

ומחבר את כל הבנין אינו נחשב בונה, (אלא לפי שיטת החזו"א שנדחתה. וכי הוא בורא עולם שבהרמת מפסק בונה בנין שלם?) ואי-הבניה בולטת בכך שאינו עושה שום יצירה ממשית, והחיבור הכולל יוצר שרוב הפעולות לטובת רווחתו של ישראל בשבת הן בגרמא ובהערמה כפי שהביא הרב, ולכן מדברי הרב עולה שיש להקל עוד יותר ולהתיר.

סימן ט

נבטים בשבת

שאלה¹

נבטים שלא היו ראויים לאכילה ביום שישי ובשבת יצאו שרשים קטנים ואז הוא נאכל האם מותר לאוכלו בשבת, וכן פרי עץ שהיה קשה אך בשבת התרכך האם מותר לאכלו?

תשובה

א. נאמר בביצה (כו ע"ב): "בעי מיניה הלל מרבא: יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת? היכי דמי, אי דאחזי בין השמשות – אחזי; אי דלא אחזי – לא אחזי! – לא צריכא, דאחזי והדר אדחי, והדר אחזי, מאי? – אמר ליה: יש מוקצה. – איתניביה: ושון שאם נולד ומומו עמו שזה מן המוכן. ואמאי? נימא: האי בכור מעיקרא הוה חזי אגב אמיה, אתיליד ליה – אדחי ליה, אחזייה לחכם – אשתרי ליה! – אמר אביי ואיתימא רב ספרא: כגון דיתבי דייני התם. איכא דאמרי, אמר ליה: אין מוקצה לחצי שבת. לימא מסייע ליה: ושון שאם נולד ומומו עמו שזה מן המוכן. והא בכור מעיקרא הוה חזי אגב אמיה, אתיליד ליה – אדחי ליה, אחזייה לחכם –

אשתרי ליה. אמר אביי ואיתימא רב ספרא: כגון דיתבי דייני התם. תא שמע: היה אוכל בענבים והותיר, והעלן לגג לעשות מהן צמוקין, בתנאים והותיר והעלן לגג לעשות מהן גרוגרות – לא יאכל מהן עד שיזמין מבעוד יום. וכן אתה מוצא באפרסקין, ובחבושין, ובשאר כל מיני פירות. היכי דמי? אי דחזו – למה ליה הזמנה? אי דלא חזו – כי אזמין להו מאי הוי? וכי תימא דלא ידע אי חזו אי לא חזו, והאמר רב כהנא: מוקצה שיבש, ואין הבעלים מכירין בו – מותר. אלא לאו דחזו ואדחו והדר אחזו, ואי אמרת אין מוקצה – למה להו הזמנה? – אלא מאי – יש מוקצה? כי אזמין להו מאי הוי? – לא צריכא דאחזו ולא אחזו, דאיכא אינשי דאכלי ואיכא אינשי דלא אכלי. אזמין – גלי דעתיה, לא אזמין – לא גלי דעתיה. אמר רבי זירא: תא שמע מפולין ועדשים דהא פולין ועדשים מעיקרא חזו לכוס, שדינהו בקדרה – אדחו להו, [כז ע"א] גמר בשוליהו – חזו להו. אמר ליה אביי: ולטעמך, תקשי לך קדרות דעלמא: דהא סתם קדרות דעלמא בין השמשות רותחות הן, ולאורתא

1. שאלת הרב שלמה כץ הי"ו.

דף קכח ב) כופין את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו. ותניא בפרק כירה (שם דף מג א) מותר לטלטלו כשאין עליו. והוא שלא היו עליו כל בין השמשות. ועוד דקאמר התם (דף מד א) אמר רב מטה שיש עליה מעות אסור לטלטלה אין עליה מעות מותר לטלטלה. והוא שלא היו עליה כל בין השמשות. ואיכא תרי לישני. בלישנא קמא א"ל יש מוקצה לחצי שבת ובלישנא בתרא א"ל אין מוקצה לחצי שבת: ומיסתבר כלישנא בתרא דבשל סופרים הלך אחר המיקל ולכך לא הביאה ה"ר אלפס".

ב. פסק השו"ע (או"ח סי' שי ס"ב): "אין שום אוכל תלוש הראוי לאכילה מוקצה לשבת; דתמרים ושקדים ושאר פירות העומדים לסחורה, מותר לאכול מהם בשבת. ואפי' חטים שזרעם בקרקע ועדיין לא השרישו, וביצים שתחת התרנגולת, מותר לטלטלן. וכן תמרים הלקוטים קודם בישולן וכונסין אותם בסלים והם מתבשלים מאליהן, מותר לאכול מהם קודם בישולן. אבל גרוגרות וצמוקים שמניחים אותם במוקצה לייבשן, אסורין בשבת משום מוקצה, שהן מסריחות קודם שיתייבשו, דכיון שיודע שיסריחו הסיח דעתו מהם וכיון דאיכא תרתין דחינהו בידיהם, ולא חזו, הוי מוקצה"...

ובאר המשנה ברורה (שם ס"ק ה): "ואפילו חטין שזרען וכו' וביצים וכו' – ר"ל דאע"ג דדחינהו בידיהם מלהשתמש בהן מ"מ כיון דחזיין ללקטן ולאכול לא הוי מוקצה **דלכשיהיו מוקצה בעינן שני פרטים דחינהו בידיהם ולא חזו וכמש"כ בסוף הסעיף**".

אכלינן מינייהו! אלא, גמרו בידי אדם – לא קא מבעיא לן, כי קא מבעיא לן – גמרו בידי שמים".

מבאר המאירי: "ולדעתנו כלל הדברים בענין זה לפי מה שביררנו בפירושונו הוא שכל דבר הראוי בין השמשות ולא נדחה מותר בשבת בלא שום הכנה והזמנה הואיל ולא לשם אוצר הוא מניחן, ואפילו לא ידעו הבעלים באותן הפירות בין השמשות שהם ראויות הואיל ולמחר הבינו מתוך יבשותן שבין השמשות היו ראויות מותרות אף על פי שלא הזמינם והוא שאמרו מוקצה שיבש ואין הבעלים מכירין בו מותר. **לא היו ראויות בין השמשות כגון שלא יבשו כל צרכן אף על פי שלמחר נגמר יבשותן והן ראויות אסורות אפילו עיין בהם בין השמשות והכיר בהן שלמחר יהיו ראויות והזמינם אין הזמנה מועלת ואינו דומה לסוכה רעועה שהתנה בה שמוותר בעציה לכשתפול כמו שיתבאר למטה שסוכה רעועה הכנתה נכרת לכל אבל זו אינה נכרת לכל ולפיכך אף הזמנה אינה מועלת בהם".**

וכן פסק הרא"ש (ביצה פ"ג סי' ז): "בעי מיניה הלל מרבא יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת. [דף כז ע"א] ומסיק דגמרו בידי אדם כגון קדירות בין השמשות לא מיבעיא ליה דודאי אין מוקצה. כי קמיבעיא ליה גמרו בידי שמים כגון גרוגרות שנתייבשו מע"ש וירדו עליהם גשמים ונתלחלו ואח"כ זרחה עליהם החמה ונתייבשו ודוקא במידי דאכילה קא מיבעי ליה אבל במילי דטלטול פשיטא דאין מוקצה לחצי שבת. מההוא דתנן (שבת

חבל נחלתו

דאכלי ליה ואיכא דלא אכלי ליה, אי אזמניה, נפיק ליה מתורת מוקצה; ואי לא, לא. אבל אם אינם ראויים והזמינם, הזמנה לאו מלתא היא".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק יט) כך: "כתבו הפוסקים אימתי אמרינן דאתקצאי לבין השמשות דוקא דברים שגמרו בידי שמים כגון גרוגרות דאין נגמרין אלא ע"י חום החמה ושמא יהיה יום ענן בשבת ואסח דעתיה מנייהו אבל דבר שנגמר בידי אדם כגון תמרים שנתן עליהם מים בע"ש אף דבודאי אינם ראויים בבין השמשות לא התמרים ולא המים דהא לא קלטו טעם התמרים שיהו ראויין לשתייה וגם התמרים לע"ע לא חזיין אפ"ה לא אסח דעתיה מנייהו על יום השבת שיהא מוקצה מחמת זה דהא בידו להשהותן עד למחר שיקלטו טעם התמרים".

ה. וכך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' שי ס"ג) – "פירות שעדיין לא נתרככו, ירקות באמצע כבישתן, מאכלים קפואים". שם: וכן תמרים הנלקטים קודם בישולן וכונסין אותם בסלים והם מתבשלים מאליהן, מותר לאכול מהן וכו'. **ובכלל זה אבוקדו ובננה ואגסים ואפרסקים, ושאר פירות אשר בתחילה קשים הם ועם הזמן מתרככים ונעשים ראויים לאכילה היטב** ² מנחת יעקב [משנת המוקצה אות א'], וכן בדיון, דלכאורה לא גריעי מבשר שאינו מבושל שבזמניהם לא היה מוקצה כיון שראוי היה לכסיסה [ע' סי' ש"ח אות מ"ד], והכא נמי תמיד ניתן לפרוס פירות וירקות אלו בסכינא חריפא לפרוסות דקות ולאוכלן בשעת הדחק. אמנם

היינו צריך שני תנאים לכך שיהיו מוקצה: 1. שדחה אותם בידים. 2. אינם ראויים.

ג. אולם כל זה כשראוי בין השמשות אבל אם אינו ראוי בין השמשות גם אם לא דחה בידים אינו נותר בשבת כאמור בשו"ע (שם) בסעיף ג: "בין באיסור אכילה בין באיסור טלטול כל דבר שהיה ראוי בין השמשות, אם אירע בו דבר שנתקלקל בו ביום וחזר ונתקן בו ביום, חזר להיתרו; אבל דבר שהוקצה בין השמשות, אסור כל היום".

והסביר המשנה ברורה (שם ס"ק טז): "אסור כל היום – דעיקר הכנה מבעוד יום בעי כדכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו וזה הלא בתחלת כניסת היום הוקצה מלהשתמש בו".

וכן הסביר זאת בערוך השולחן (או"ח סי' שי ס"ה): "קיי"ל דאין מוקצה לחצי שבת ביאור הדברים דבדבר שהוקצה בין השמשות אמרינן מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא אבל בדבר שהוקצה באמצע שבת ובין השמשות היה הדבר ראוי רק באמצע שבת לא היה ראוי בין באיסור אכילה בין באיסור טלטול אם חזר ונתתקן מותר דחוזר להתירו אבל דבר שהיה מוקצה בין השמשות אסור דבהא קיי"ל דלא כר"ש אלא כר"י כמ"ש".

ובאר השו"ע בסעיף ד שאם לא ידע בבין השמשות שכבר היה ראוי לאכילה מותר לאוכלו באותה שבת.

ד. הוסיף השו"ע בסעיף ה: "גרוגרות וצמוקים דחזו ולא חזו, דאיכא אינשי

2. המובא בסוגריים ממקורות פסקי תשובות.

חבל נחלתו

דלקמן סי' שכ"א סעי' ב' וג' ומשנ"ב שם), וכן פירות שתלאן לייבוש, הגם שעדיין לא הוכשרו לאכילה היטב, מכל מקום אינם מוקצים, כי בכל שלב ראויים הם לאכילה בשעת הדחק (וכ"ה במקור חיים לחו"י (הכא) "חתיכות תפוחים ואגסין שתלאן בחוט מעל התנור, לא אמרינן דמוקצה נינהו ודחינהו בידים, דהא מ"מ ראויים לאכילה". ולהניחם שם בשבת לצורך כך אסור, וכהא דלקמן סי' ש"ח אות מ' לענין צנימים), ואינו דומה לגרוגרות וצימוקים, וכנתבאר".

נראה עפ"י דברי הפוסקים שנבטים וכן פרי קשה מותר לאוכלם בשבת אף שבכניסת השבת היו ראויים להיאכל על ידי הדחק בלבד. ואם כלל לא היו ראויים להיאכל בבין השמשות אסורים לכל השבת.

רבים ממחברי זמנינו נטו להחמיר בזה ולהכיל עליהם דין מוקצה, אך מכל מקום זה ודאי שאם במהלך השבת נתרכך ונעשה ראוי לאכילה, פשוט שאין לחוש למיגו דאתקצאי בביה"ש וכו', כי ההתרככות במשך השבת מוכיחה שבביה"ש לא היה כל כך קשה וכבר היה ראוי לאכילה, ובלא"ה אינו בגדר 'דחייה בידים' כגרוגרות וצימוקים). וכיון שגם בשעה שקשים הם שייך בדוחק לאוכלם, לא דמי לגרוגרות וצימוקים שמסריחים לגמרי ואינם ראויים כלל (ורשאי בשבת גופא לעטפו בנייר וכיוצב"ז כדי שיתרכך במהרה, דקיימ"ל דליכא איסור 'תיקון מנא' באוכלין)".

"וכן מלפפונים ושאר ירקות שהניחם בחומץ או במי מלח לכבישה (שו"ת שבט הקהתי ח"ב סי' קל"ט בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, ועיי"ש שמ"מ לא יעבירם מצל לחמה בשבת, משום שדומה למלאכת מעבד, והוא בכלל הא

סימן י

הפעלת משאבה חשמלית בגרמא בשבת

שאלה

האם מותר להשתמש במים באותו בנין בשבת?

תשובה

א. האחרונים שהתייחסו להפעלות מסוג זה, בנו את היתרם על שני מרכיבים: גרמא ופסיק רישיה דלא ניחא ליה. נביא את יסודות ההלכה ונסקור את הדעות השונות.

נאמר בשולחן ערוך (או"ח סי' שלד סכ"ב): "תיבה שאחז בה האור, יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחר שלא תשרף; ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה,

אופן אספקת המים בבית משותף הוא כך: יש מיכל על גג הבנין אשר אליו מחוברים כל צרכני המים בבנין. כאשר כמות המים במיכל יורדת מכמות מסוימת מופעלת משאבה אשר ממלאה את המיכל. המשאבה מופעלת על ידי וסת (מצוף) המרגיש את ירידת המים מעבר לכמות שהוגדרה. כל שימוש במים בבנין מפעיל בעקיפין את המשאבה אם בקירוב הפעלתה ואם בהפעלתה בפועל. וכן אפשר שעם השימוש הוא יגרום שתידלק המשאבה ותזרים מים למיכל.

חבל נחלתו

אין לחוש לזה וכבר כתבתי בתשובה לאותם בנ"א הגרים בקאנטרי אשר המים שלהם באים ע"י בארות הנפעלים בחשמל והתם החשש באמת גדול שהרי התם עיקר העלעקטרי שפועל להביא מים הוא בשביל ישראל שהרי באותם הקאלאניס רובם או כולם בני ישראל המה, וכתבתי דכיון שיש זמן שהמים מתמלאין ואין החשמל פועל אז וליכא פסיק רישא להמוציא מים שיתחיל העלעקטרי לפעול והמוציא מים אינו מתכון כלל שהחשמל יתחיל לפעול והו"ל פחות מגרמא ואינו מתכוין כלל ואפילו אינו יודע ע"פ רוב שבהוצאתו אתעביד מעשה לפעמים שהחשמל מתחיל כה"ג לא גזרו רבנן ומותר להשתמש במים הללו והכ"נ אומר אני כאן בהני בתים גבוהים כיון שבנ"א אינם יודעים שהחשמל פועל על המים כה"ג אין לחוש והו"ל כעין מתעסק לגבי העלעקטרי אלא צריך לדעת עכ"פ דלא הוי פסיק רישא כנלפענ"ד"...

וכתב על כך אף בחלק יא (סימן רפו) וחזר על דבריו לעיל, והוסיף:
"ועיין א"ח סי' שכ"ב וב"י א"ח סי' רס"ה ורצ"א א"ח סי' של"ד ובפרט כי גם אינו מתכוין איכא נמי הכא, ואדרבה רוב בנ"א אף לא יודעים שהמים באים ע"י חשמל ולדידהו הו"ל בגדר מתעסק וא"כ הו"ל אינו מתכוין וכח כחו וגרמא וספק שיפעול החשמל, כה"ג לכ"ע ליכא איסור ולא גזרו רבנן בכה"ג אפילו אם אפשר לפעמים יפעול החשמל".
"והגם דבעיקר דין גרמא בשבת נחלקו הפוסקים והוא כמעט סתירה בש"ס ב"ק (ס' ע"א) משמע גרמא אסור ובשבת ק"כ

אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר. הגה: במקום פסידא (מרדכי פרק כ"ט)."

והעיר בביאור הלכה (סי' שלד סכ"ב):
"שודאי יתבקעו – שאין להם כח לקבל האור מפני שחדשים הם ומשמע בגמרא דאפילו אם מכוין לזה [והוא מדף מ"ז ע"ב דאמר שם מתחלה קודם דמתרין מפני שמקרב את כיבוי דלרבנן מותר בניצוצות אפילו בשבת אף שהוא מכוין שיכבה עי"ז] ג"כ שרי כיון דהוא אינו אלא גרמא וכן מוכח שם גם בדף ק"כ ע"ב דמפיק דגרמא שרי מדכתיב לא תעשה בו מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי, ודומיא דעשייה שרינן בגרמא".

"דגרם כיבוי מותר – לאו דוקא כיבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה דאפילו בכל מלאכות הדין כן וכנ"ל".

עולה מן השו"ע וביאור הלכה שגרמא מותרת מן התורה בכל מלאכות שבת אף אם צריכות לגופן ובמכוון מן העושה, ורמ"א הוסיף שהתירו לעשות מלאכה בגרמא רק במקום פסידא.

ג. כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' מז) בתשובה לבעל שו"ת רבבות אפרים (הרב אפרים גרינבלט ז"ל):

"בדבר שאלתו בענין אותם המתגוררים בעליות בבתים גבוהים והמים מובאים שם ע"י עלעקטרי והא ראי' דמעכ"ת דר בבית בקומה גבוהה ובשעה שהי' הפסקת עלעקטרי לא הי' מים בקומות עליונות א"כ השאלה אי מותר להשתמש במים אלו בשבת כי בשעה שפותחין הצנור נוגעין באיסור הבערה... ומיהו לעיקר דינא לפענ"ד

מבואר דגרם כיבוי מותר והאבן עוזר סי' שכ"ב כתב דבמלאכת שבת גרמא אסור מדאורייתא והמג"א חולק עליו ועיין ח"ס א"ע סי' כ' דאי הבערה ללאו יצאת אפשר דגרמא מותר, ועיין תוס' ור"ן שבת מ"ז וב"י א"ח שבת סי' רס"ה והארכתי בזה במקום אחר עיין משנה הלכות ח"ד סי' מ"ח ועוד הארכתי בכמה תשובות, מ"מ כה"ג נראה דלכ"ע ליכא למיחש ובפרט שנוגע גם למצות שבת... אבל בדין כשפתח הברזא אכתי ליכא איסור וגם אפשר שלא יהי' בכלל אפילו יהיה לאחר זמן ובעקיפין ע"י גרמא מכח כחו ולא ישר ועוד, כה"ג נלפענ"ד דהיתר גמור הוא ובאמת כי כמעט א"א כעת לעבור שלא יהי' איזה גרמא בשום מקום ולמשל הנכנס לביתו ויש לו בבית שעון טערמאסטאט על החום (סטים בלע"ז) או מקרר פשוט דכשפותח הדלת נכנס אויר קר הביתה וגורם שהשעון יתחיל לפעול וכן לענין החשמל שדולק בשבת שג"כ בא בשבת ועוד הרבה ענינים שע"פ סיבה ומסובב וגרמא הם מחוברים למלאכת שבת, אבל פשוט דכה"ג קיל הוא אפילו ממתעסק ולא גזרו כה"ג והכ"נ לפענ"ד כן הוא.

ונשען בהיתרו על גרמא וכוח כוחו ואינו מתכוין. ונראה כי היא השיטה עליה סמכו בית ישראל, כאשר האחרונים ניסו לחלק בין סוגי גרמות, איזו לאסור ואיזו להתיר אולם נראה שהציבור לא חילק ביניהן.

ג. האחרונים דנו לגבי מקרר מתי מותר לפתוח את דלתו, כשכניסת אויר חם מביאה להדלקת המדחס.

וכ"כ בשערים מצויינים בהלכה (ח"ב עמ' סו) "אלא כל מלאכות מותרות בהגרמא במקום פסידא, אבל מ"מ אינו מותר לכתחילה בנדון דידן שאינו מקום פסידא, וי"ל דסומכין העולם **דהוא פס"ר דלא ניחא ליה כלומר דלא איכפת ליה**. ועי' בביאור הלכה (סי' שכ סע' ח ד"ה דלא) דפוסק כשיטת הערוך **דהיכא שאין נהנה כלל בהפעולה שנעשה על ידו ואין לו שום נפ"מ בזה, נקרא ג"כ פסיק רישא דלא ניחא ליה** עיי"ש. וה"נ אין נהנה כלל בפעולה שנעשה על ידו והוא איסור דרבנן ואפי' נעשה מיד, וכיון שהוא עוד ספק דרוב פעמים יש שהיית זמן מפתחת דלת עד תנועת השעון וא"כ הוא ספיקא דרבנן." "ועוד דמבואר בטו"ז (שטז ס"ג) ובחדושי הגרעק"א (יו"ד סי' פז ס"ו) ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (סי' שכ) דספק פסיק רישא מותר... ועוד יש לצרף גם שיטת רבינו המהר"ל בגור אריה יהודה (שבת עג) דדבר שאינו מתכוין אע"ג דהוא פסיק רישא אם אין המלאכה נגמרת מיד מותר... וכן בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י) תשובה ארוכה בענין פתיחת דלת מקרר בשבת וכתב בתוך דבריו: "ומעתה כיון דנתבאר ודאי שאין כאן מלאכה דאורייתא, מסתבר שאין שום חשש בפתיחת הדלת, שהרי גם לענין גרם מלאכה דאורייתא אמרו בגמ' שבת ק"כ ע"ב, שרק עשייה אסורה הא גרמא שרי, ומבואר שלא דוקא גרם כבוי הוא דשרי, אלא אף גרם הבערה נמי שרי, כמו"ש שם להדיא המאירי עיין שם. הן אמנם שהרמ"א בסי' של"ד סעיף

חבל נחלתו

לגמרי עבודת המכונה, ואז יקחו המאכלים מהמקרר בלא שום חשש גרמת איסור".
וכן השיב בקצרה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' סח): "ובעצם פתיחת המקרר אם מותר יש בזה דברים הרבה וכבר הכריע הגרי"א הענקין שליט"א שיפתחו בשעה שהמאטאר [שהמנוע] הולך ועובד וכן טוב לנהוג ואין להאריך בזה בכתב יותר".

יש להעיר על שיטתם ביחס לשאלה המקורית בה נשאלנו על הפעלת משאבה בגרמא לאספקת מים לדירה. בניגוד למקרר שניתן לשמוע האם הוא עובד, ולשיטת המחמירים רק אז מותר לפתוח את דלת המקרר הרי במים זורמים בדירה לא יודעים כלל אם מופעלת משאבה חשמלית ומתי, ולכן לבעלי שיטה זו נראה שיצטרכו להכריע בין היתר לאיסור לשיטתם.

כמו"כ ההצעה של הפעלה קבועה על שעון שבת של המדחס במקרר שייכת אף במשאבת מים לבית, והיה עדיף לכל הדעות ששעון שבת יפעיל את המדחס במקרר ואת המשאבה למילוי מים כאשר כיבוי המדחס וכיבוי המשאבה יכולים להישען על התרמוסטאט הקבוע ועל המצופ במיכל המים. וכאן ההפעלה כלל אינה קשורה להוצאת המים או לפתיחת המקרר, אלא פעם בשעה וכד' יידלק המתקן החשמלי.

וכך הורה אף בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן שיח סעיף א' – דין הנאה ממעשה שבת סעיף פג): "מים המגיעים לבתים על ידי שאיבתם במשאבה חשמלית בשבת, מותר ליהנות ממים אלה בשבת, ולפתוח את ברז המים לשתות או ליטול ידיו. ואין

כ"ב כתב דלא שרי גרם כיבוי כי אם במקום פסידא, מ"מ נלענ"ד שכל זה דוקא בגרם מלאכה דאורייתא משא"כ בדרבנן לא מצינו שאסור שהרי אפילו לענין יום טוב כתבו התוס' במס' ביצה כ"ב ע"א דגרמא שרי לכתחלה אפילו שלא במקום פסידא, ואף שהמג"א כתב בס' תקי"ד סק"ה דאסור, מ"מ בדרבנן ממש לא מצינו שאסור, וזה שגרם כבוי אסור אף על פי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, כבר מבואר בראשונים שמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה יותר ונחשבת כדאורייתא, וחושבני שגרם כבוי גחלת של מתכת מותר גם שלא במקום הפסד".

"אולם נתברר למעלה דמסתבר שהנידון שלנו נחשב כפס"ד דלא ניחא לו, כיון שהכנסת החום לתוך המקרר הוא נגד רצונו...".

ומסיק: "סוף דבר, נלענ"ד שמכל אלה הטעמים שכתבנו פשוט הוא בלי שום פקפוק שלאחר שהוציא את המנורה הנדלקת מחמת הפתיחה אין נכון כלל להמנע מלהתענג בשבת ומותר שפיר לפתוח בשבת את דלת המקרר בכל עת ובכל שעה שירצה בין בזמן שהמנוע עובד ובין בזמן שהוא נח".

ד. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' טז) דן באריכות גדולה בענין הגרמא בפתיחת דלת המקרר בשבת, ומדרג בין הגרמות איזו קלה ואיזו חמורה, ומסיק שעדיף לפתוח בשעה שמדחס המקרר פועל ואז זה רק המשכת מצב העבודה והארכתו וזה ודאי מותר. וסיים "והמדקקים ביותר נוהגים לקשור מערב שבת שעון עם האלקטרי של המקרר לגרום שבמשך איזה זמן ביום, כגון בשעת האכילה, ישבות

לחוש פן על ידי כך הוא מפעיל את כח החשמל להזרים מים לביתו, שאין כאן אלא גרמא, ונאמר לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור, הא גרמא שרי (שבת קב ב). ואפילו למי שסובר שגרמא של מלאכה יש בה איסור מדרבנן, כאן יש להתיר. [ילקו"י שבת ג' עמוד צה. הליכו"ע ד' עמוד ע].

ה. בשו"ת יביע אומר (ח"י, אר"ח סי' כו) דן בתבשיל שרובו רוטב ומרק שנצטנן, האם מותר ליתנו על פלאטה של שבת בעודה כבויה, ונדלקת אח"כ ע"י שעון שבת, כעבור שעה, לחמם המאכל לחום שהיד סולדת בו. והשיב שכיון מפעיל על ידי שעון זוהי רק גרמא המותרת מן התורה ומדרבנן במקום פסידא. והביא שמחלוקת ראשונים אם גרמא מותרת בשבת אף שלא במקום פסידא, והרבה אחרונים העירו על הרמ"א שהחמיר. ועוד שהראשון עליו הסתמך להחמיר הוא יחיד בשיטתו, והביא כמה וכמה אחרונים שהעירו כן. והביא הגר"ע יוסף שאף באר"ז כתב כרבינו יואל עליו הסתמך הרמ"א. לאחר מכן דן בנושא בישול אחר בישול ושהיה ועשיה על ידי עכו"ם, ודוחה דעת המחמירים בגרמא. וז"ל באות ו: "אמנם ראיתי להגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סי' ס) דס"ל שאין להתיר בישול ע"י שעון חשמלי שמוכן לכך מערב שבת, שע"י שעון חשמלי כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת, וכן בכל בתי החרושת, ואין לך זלזול לשבת גדול מזה וכו'. ע"ש. ובמחכ"ת הרי מעשים בכל יום ע"פ רבותינו הפוסקים, שע"י שעון החשמל נכבה בשבת ואח"כ נדלק בעצם יום השבת ע"פ השעון, ולית דחש להא משום זילותא

דשבת, ומה בין הבערה וכיבוי, לבישול, כולה חדא מילתא היא, ובע"כ דה"ט משום שלא אסרה תורה בשבת אלא עשייה, אבל גרמא שרי, ומ"ש שזהו בכלל איסור אמירה לעכו"ם, ליתא, דהא גבי דליקה אסור לומר לעכו"ם לכבות, ואילו גרם כיבוי מותר אפילו ע"י ישראל. (ובפרט לרוב הראשונים דס"ל שגרמא בשבת מותר, אפילו שלא במקום הפסד. וע"ע בשו"ת חוות בנימין (סי' כז). ודו"ק). וכ"כ הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה (סי' כד) דגרמא בשבת, קיל טפי מאמירה לעכו"ם. ע"ש. וע"י בשו"ת יד אליהו רגולר (חיו"ד סי' נג) ד"ה אחר זמן. ע"ש. הילכך אין לנו להוסיף על גזרות חז"ל, וכל שמצד הדין הדבר מותר, אין לנו לאוסרו. ומ"ש עוד שהרי אילו היה דבר זה בזמן רבותינו התנאים והאמוראים, היו אוסרים דבר זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם, ואולי זה בכלל איסור זה של אמירה לעכו"ם וכו'. ע"ש. אינו מחוור, שהרי כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' שבת ה"א), שאיסור אמירה לעכו"ם הוא כדי שלא תהיה השבת קלה בעיניהם ויבאו לעשות מעצמם. ע"ש. ואילו בשעון חשמלי מתוך שלא התרנו לו לבשל באופן ישיר כמעשהו בחול, ניכרת בזה קדושת השבת. ומ"ש שאילו היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו גוזרים ע"ז, הנה הגאון רבינו יוסף חיים בספר ידי חיים (עמוד ר) כתב, ואין לומר שאילו היה דבר זה בימי חז"ל היו גוזרים עליו ואוסרים אותו, שמכל מקום הואיל והחכמים הראשונים שהיה להם סמכות והכח לאסור את המותר משום גזרה, אינם מצויים עתה בזמנינו, אנו אין בכוחנו לאסור את המותר משום גזרה, ואפילו בדבר הדומה ממש לדבר שגזרו בו חז"ל, הלכה פסוקה היא, שאין

חבל נחלתו

מסקנה

מותר להשתמש במים המובאים לבית למיכל ביתי, והמשאבה מופעלת בגרמא בשבת.

לנו לגזור איסור על דבר המותר מדינא, אלא רק מה שאסרו חז"ל בפירוש, והבו דלא להוסיף עלה. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין. ולפע"ד אמינא ולא מסתפינא שהוא היתר גמור, וליכא למיחש למידי"...

סימן יא

הכנה משבת ליום טוב

שאלה

בית כנסת שמתפללים בו רק בשבת ובימים טובים, האם מותר להכין משבת לשבת אחרת או מיום טוב לשבת שאחריו כגון לגלול ספרי תורה למקום הקריאה או להחליף סידורים למחזורים או להחליף חומשים לציבור מחומש לחומש, בהכנה מדובר בטירחא בלבד¹.

תשובה

א. ראשית, לא כ"כ מובן הרווח הגדול בהכנה זו, הרי הגבאים מוסיפים מזמנם כדי להכין וכמו שהכינו לעתיד, ויכולים להקדים ולבוא ולהכין בשבת או יום טוב שנצרכו לה, אבל אולי כאשר הם כבר בבית כנסת ויש סיוע מכמה מתפללים הדבר נעשה יותר בקלות, ולכן ניחא להו בהכנה מוקדמת.

ב. פסק השו"ע (או"ח סי' שכג ס"ו): "מדיחים כלים לצורך היום, כגון שנשאר לו עדיין סעודה לאכול; אבל לאחר סעודה

שלישית אין מדיחין; וכלי שתייה, מדיחין כל היום שכל היום ראוי לשתיה".
ובעולת שבת (ס"ק יא) הרחיב: "מדיחים כלים וכו'. גמרא פרק כל כתבי [שבת] דף קי"ח [ע"א]. ונראה לי להוכיח מדברי הברייתא דלשם דקתני וזה לשונו, תנו רבנן קערות שאכל בהן ערבית מדיחין לאכול בהן שחרית, שחרית מדיחין לאכול בהן בצהרים, בצהרים מדיחין לאכול בהן במנחה, מן המנחה ואילך שוב אינו מדיח, ופירש רש"י משום דאין הדחה זו אלא לחול עכ"ל. משמע דמותר מיד להדיח אחר סעודת ערבית לאכול בהן שחרית ואין צריך שימתין עד שיגיע סעודת שחרית, דאם לא כן למאי אצטריך למתני מן המנחה ולמעלה וכו', דממה נפשך אם רוצה לאכול סעודה הרי בודאי דמותר, ואם אינו רוצה לאכול תיפוק ליה דגם בערבית ובשחרית אינו מדיח כי אם שיגיע זמן הסעודה, אלא ודאי כדפרישית. ולפי זה הא דקתני דכלי סעודה מדיח כל היום היינו אפילו אם אינו

1. שאלת ד"ר ליאון מוק הי"ו – אמסטרדם.

לצורך יום טוב אחרון – בתהל"ד הכא סק"ו מאריך בזה ומביא ראיה מסי' של"ד סעי' ד' דמוכח לאיסורא להציל משבת זו לצורך שבת הבאה, וכ"מ בדעת תורה וש"א (הני"ל אות י"א) שאסרו קיפול טלית אף שהיא של שבת בלבד ואינו משתמש בה בימות החול, וכן בקצוה"ש סי' קי"ז הערה ג' דמהרי"ל אף על פי שהיה לו טלית מיוחדת רק לשבת לא היה מקפלה בשבת אלא בימות החול. ומאידך בשו"ת שלמת חיים סי' ש' וש"א מתיר, ושאיני מסי' של"ד שיש לחוש שיבוא לידי איסור, ובמשנ"ב סי' תק"ג שעה"צ סק"ד משמע שנסתפק בזה, עיין שם".

"ובדברי חז"ל והראשונים בתוספתא [סופי"ג דשבת] המובא בראב"ן הל' שבת סי' שנ"ט איתא בהדיא לאסור, דז"ל שם "מדיחין כלים משבת לאותה שבת אבל לא משבת זו לשבת הבאה" (אמנם כבר כתב בשו"ת שרגא המאיר ח"ג סי' פ"א שבפי' חזון יחזקאל שם מביא גירסא המוחקת תיבות "אבל לא" וכו'), וברבינו חננאל (שבת קי"ד ע"א) כותב בהדיא להיתר. ראיות לכאן ולכאן, וכשיש באפשרותו בקל ובלא הפסד לעשותו בימות החול, בודאי וכדכתב בתהל"ד (שם) בסוף דבריו "ובלא זה נראה כיון שיכול לקפלו בחול אין לקפלו בשבת", ובס' ארחות רבינו ח"א עמ' קס"ז שכן חשש הגרי"י קנייבסקי זצ"ל לשיטות האוסרים, והיה נמנע מלהניח את סידור התפילה של שבת בארונו הפרטי בשבת לאחר התפילה כדי שיהיה מוכן לשבת הבאה, וע"ע בענין זה בשו"ת שרגא המאיר ח"ג סי' פ"א, שו"ת צי"א חי"ד סי' ל"ד, שו"ת מעדני סופר סי' ל"ח. והסברא נותנת

רוצה לשתות עכשיו אלא משום דשכיח שישתנה מותר להדיחם".

והמגן אברהם הוסיף בס"ק ח: "מדיחין. ואפי' י' כוסות שאם יצטרך באחד שותה וה"ה שמציעין י' מטות [רוקח]".

ובס"ק ט: "כגון שנשאר. משמע דאם יודע שלא יצטרך עוד אסור להדיח וכמ"ש סי' שי"ב ס"ג וכ"כ מהרי"ל שלהאוסרים לשתות בין מנחה למעריב אסור להדיח הכוס".

ומכך שהותר להכין רק לשבת זו ורק אם יצטרך בשבת זו, ניתן ללמוד לכאורה שאין להכין משבת לשבת אחרת. וניתן לדחות שאם לא צריך יותר לכלי בשבת זו נמצא שהכין משבת לחול ולכן אם לא צריך אסור להכין. ולהיפך אולי ניתן להוכיח שהותר להכין משבת לשבת כגון שמדיח בערב לצרכי הבוקר באותה שבת. וא"כ אין מכאן ראיה ברורה.

ג. עוד מצינו בשו"ע (או"ח סי' שב ס"ג): "מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללבשם בו ביום".

ובמשנה ברורה (ס"ק יב) "לצורך שבת – דאם אין מקפלים רגילים שמתקמטים". והוסיף בס"ק יג: "ללבשם בו ביום – ולכן אסור לקפל הטלית אף על פי שמצות ציצית כל היום ויכול להתעטף בו מ"מ כיון שאין בדעתו להתעטף בו אסור אם לא במקום שנהגו להתעטף בטליתות במנחה". וכתב בפסקי תשובות (אורח חיים סימן שב סימן טו) לגבי הכנה משבת זו לצורך שבת הבאה:

"מצינו חקירה והסתפקות באחרונים האם מותר לעשות פעולות טירחא והכנה משבת זו לצורך שבת הבאה, או מיו"ט ראשון

חבל נחלתו

לומר שימנע מכך בשבת".

ד. וכך כתב בילקוט יוסף (שבת ב דיני

הכנה משבת לחול סעיף א):

"אסור להכין משבת לחול, או מיו"ט לחול.

וכן אסור להכין משבת אחת לשבת הבאה,

שיש בזה זלזול בכבוד השבת". ובאר

מקורו: "כ"כ הראב"ן (סי' שנט). וכ"פ

בתהל"ד (סי' שב סק"ו). וע' בשו"ת יחו"ד ב'

(סוף עמ' קנג), ובשו"ת מחזה אליהו (פאלק).

ע"ש. [וע' בש"ע (סי' שלד ס"ד) מצילין

מיוהכ"פ לשבת, אבל לא משבת ליוהכ"פ,

ולא לשבת הבאה. ויש לדחות ד"ל שלא

התירו לכבות שלא לצורך בו ביום]."

ה. וכל הספק הוא משבת לשבת, אבל

משבת ליום טוב אסור להכין אפילו

בדברים שאין בהם טירחא.

כתב הב"ח (או"ח סי' תנח): "כתב המרדכי

בשם רב יהודאי גאון פסח שחל להיות

באחד בשבת לא תאפו מצה ביום הששי

מפני מראית העין דאף ע"פ שמוותר לאפות

מערב שבת **מכל מקום נראה כמכין משבת**

ליום טוב והדרו המצוה ואפו אותה במוצאי

שבת בזמנה ואכלו אותה בזמנה עכ"ל

נראה דמתחלה אמר מפני מראית העין

והדר פירש דמראית העין דקאמר היינו

משום דנראה כמכין וכו' ורצה לומר דכיון

דהאפייה בערב שבת היא מהמנחה ולמעלה

כמו בכל ערב פסח וקיי"ל בפרק מקום

שנהגו (נ ב) דאסור לעשות מלאכה בערב

שבת מן המנחה ולמעלה אלא אם כן

לצורך שבת השתא כיון שאפיית המצות

אינן לצורך שבת אלא לצורך יום טוב **נראה**

כמכין משבת ליום טוב ויאמרו דמוותר

להכין משבת ליום טוב דאל"כ אמאי אופין

ממנחה ולמעלה בערב שבת שלא לצורך

שבת אם לא דאף בשבת עצמו מותר

להכין לצורך יום טוב וזה שכתב נראה

כמכין דמכין ממש ודאי לא הוי".

וכ"כ הפרי מגדים (או"ח, אשל אברהם סימן

תעג ס"ק ה): "וערב פסח בשבת אסור להכין

משבת ליום טוב, כי אם יעשה בליל יום

טוב".

וכן כתב המשנה ברורה (סי' תרסז ס"ק

ה):

"ולכן אסור לחפש הס"ת משבת ליו"ט

(דהיינו להעמיד הס"ת בפרשה שיקראו בה ביום

טוב אסור בשבת עיו"ט) וכן מיו"ט לחבירו".

וכך כתב בילקוט יוסף (שבת ב הערות דיני

הכנה משבת לחול אות יא):

"כן כתב המהרי"ל, שאסור לחפש הספר

תורה משבת ליום טוב משום הכנה, והובא

במגן אברהם ובבאר היטב (סימן תרסז).

והיינו, להעמיד הספר תורה בפרשה

שיקראו בה ביום טוב, אסור להכינה בשבת

שהוא ערב יום טוב. וכמו שביאר שם

בשערי תשובה. [וע"ש בהגהות רעק"א].

ובאליה רבה נקט איפכא, מיום טוב לשבת,

וכתב במחזיק ברכה, דבשניהם יש ליזהר.

ומכל מקום כתב בערוך השלחן (סוף סימן

תרסז) שאם אומר שם איזה פסוקים בתורה

הוי כלימוד לשעתו ולא מיקרי הכנה. וראה

עוד שם במשנה ברורה (סק"ה)... ולכן

העיקר לדינא דלא מהני עירובי תבשילין

בדין זה, ואסור לגלול הספר תורה מיום

טוב לשבת, וכמו שנתבאר ד"ז בשו"ת

חלקת יעקב חלק ג' (סימן פד). וע"ע בשו"ת

שבט הלוי חלק ג' (סימן סח). ע"ש".

ו. חזר השואל ושאל: למה לא מקילין

לצורך מצוה כמו שמקילין באמירה לנכרי

במקום מצוה במקרים שונים, ומדוע מותר

להחשיך על התחום לצורך מצוה במוצאי

שבת?

חבל נחלתו

המצוה תיבטל, אבל כאן המצוה לא תיבטל ואפשר לעשות שניהם: לכבד את השבת ולגלול או להחליף למחזורים ביום טוב ולמה נתיר זאת בשבת!?

מסקנה

מן הראוי שלא להכין משבת לשבת הבאה או מיו"ט לשבת אף בדברים שהם טירחא. ומשבת ליום טוב אפילו הוא סמוך לשבת אין לעשות שום הכנה.

והשבת: מחשיכים על התחום לצורך מצוה שצריך לקיימה במוצאי שבת, וגם אז כל ההכנה מתבטאת בכך שמחשיכים על התחום ואינם מכינים מאומה אלא מסיימים שביתתם שם. בעוד שהחלפת חומשים או סידורים למחזורים הוא ענין של נוחיות שנעשה בשבת עצמה.

ולגבי אי ההתחשבות בצד המצוה, נראה שלא התירו לצורך מצוה אלא כשהמצוה תתבטל, כגון אמירה לנכרי במקום מצוה שאם הנכרי לא יעשה

סימן יב

דרך הכנת לוח שנה

רבן גמליאל אמר רבי דוסא בן הרכינס עדי שקר הן היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה אמר לו ר' יהושע רואה אני את דבריך.

"שלח לו רבן גמליאל גוזרני עליך **שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך** הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי שנאמר (ויקרא כ"ג) אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר (שמות כ"ד) ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית

חשיבות קביעת לוח שנה

מעל כל חשבונות הלוח עומדת חשיבות לוח אחד לכל ישראל בכל מקומות מושבותם. בין כשקדשו את החודש עפ"י הראיה ובין אח"כ שנקבע לוח שנה עפ"י חשבון – העומד מאחורי הכל הוא קביעת מועדים זמנים אחת לכל ישראל כדרך השמירה על אחדות ישראל, ואם ח"ו היו נוצרים שנים או שלשה זמני מועדים לישראל (כגון פסח בזמנים שונים) היה עם ישראל מתפרק ח"ו בגלות הארוכה שעברנו.

על רקע זה צריך להבין את תקיפותו של רבן גמליאל כמסופר בר"ה (פ"ב משניות ח ו-ט):

...מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עברו לא נראה וקבלן

חבל נחלתו

"ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה, מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע, אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אב"י ור"א על קביעת ארץ ישראל היו סומכין".

החשבון מיוחד בכך שהוא **חשבון ממוצע של חודשי הלבנה**, על מנת שהמולד הממוצע יפול בסביבות המולד האמיתי. כמו כן החשבון מותאם לשנת החמה כדי שהמועדים יבואו בזמנם פסח באביב וכו'. ולהלן תוסבר גאונו של מחשבי הלוח וקובעיו לדורות עולם עד שנתחיל לקדש שוב עפ"י הראיה.

חישוב חודשי השנה בהתאמה לימי השבוע

החודשים שלנו הם חודשי הלבנה. **כתב הרמב"ם** (הל' קידוש החודש פ"ו ה"ה): "כשתשליך ימי חדש הלבנה שבעה שבעה שהן ימי השבוע, ישאר יום אחד ושתיים עשרה שעות ושבע מאות ושלושה ותשעים חלקים, סימן להם אי"ב תשצ"ג, וזו היא שארית חדש הלבנה, וכן כשתשליך ימי שנת הלבנה שבעה שבעה, אם שנה פשוטה היא ישאר ממנה ארבעה ימים ושמונה שעות ושמונה מאות וששה ושבעים חלקים, סימן להם ד"ח תתע"ו, וזו היא שארית שנה פשוטה, ואם שנה מעוברת היא תהיה שאריתה חמשה ימים ואחת ועשרים שעות וחמש מאות תשעה ושמונים חלקים, סימן להם הכ"א תקפ"ט".

והוסיף בהלכה ו:

"כשיהיה עמך ידוע מולד חדש מן החדשים ותוסיף עליו אי"ב תשצ"ג יצא מולד חדש שאחריו, ותדע באיזה יום מימי השבוע

דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבון עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת דברי".

מכאן גם תקיפותו של רס"ג כנגד בן מאיר שהיה מארץ ישראל, לקבל את המסורת הבבלית לקביעת לוח השנה ולבטל את דעתו.

תחילת החשבון

כתב הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ה הל' א-ג):

"כל שאמרנו מקביעות ראש החדש על הראייה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאהרן החדש הזה לכם ראש חדשים ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבינו שכך הוא פירוש הדבר עדות זו תהיה מסורה לכם ולכל העומד אחריהם במקומם, אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים **אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום**".

"ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא, שבזמן שיש סנהדרין קובעין על הראייה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראייה, אלא פעמים שיהיה יום שקובעין בו בחשבון זה הוא יום הראייה או קודם לו ביום או אחריו ביום, וזה שיהיה אחר הראייה ביום פלא הוא ובארצות שהן למערב ארץ ישראל".

סימן יב — דרך הכנת לוח שנה

ובאיזו שעה ובכמה חלקים יהיה".

וחמשה חלקים, סימן להם אתפ"ה".
שארית זו, כדי שלא תיווצר הקדמת המועדים בעונות השנה מידי מחזור, ישנו צורך להוסיף את הזמן של יום נוסף לחודש חשון מידי כמה שנים. (עי' שבילי דרקייע פרק עיבור השנה סי' יט-כב)¹.

חישוב חודשי הלבנה בהתאמה לשנת החמה

חכמים חישובו את מספר הימים ששנת חמה עודפת על שנת לבנה (של 12 חודשים) והוסיפו חודש לשנת לבנה כדי להשוות בין שנת החמה לשנת הלבנה על מנת שהמועדים יהיו בזמנם בעונות השנה.

חכמים יצרו מחזור של י"ט שנים ובו שנים פשוטות ומעוברות (וסימן המעוברות: ג"ח אדז"ט) כדי להשלים את הימים ששנת החמה עודפת על שנת י"ב חודש של לבנה.

מסביר הרמב"ם (שם, הלכה ז): "כל תשעה עשרה שנה שיהיו מהן שבע שנים מעוברות ושתיים עשרה פשוטות נקרא מחזור, ולמה סמכנו על מנין זה, שבזמן שאתה מקבץ מנין ימי שתיים עשרה שנה פשוטות ושבע מעוברות ושעותיהן וחלקיהן ותשלים כל אלף ושמונים חלקים שעה, וכל ארבע ועשרים שעות יום, ותוסיף למנין הימים תמצא הכל תשע עשרה שנה משני החמה שכל שנה מהן שלש מאות וחמשה וששים יום ושש שעות בשוה, ולא ישאר ממנין ימי החמה בכל תשע עשרה שנה חוץ משעה אחת וארבע מאות ושמונים

ידיעת זמן תחילת המחזורים מבריאת העולם

כאמור, כל השנים מסודרות במחזורים של י"ט שנים.

מסביר הרמב"ם (שם, הלכה יב):
"כשתקבץ שארית כל שנה משתים עשרה שנה הפשוטות שהיא ד"ח תתע"ו, ושארית כל שנה משבע שנים המעוברות שהיא הכ"א תקפ"ט, ותשליך הכל שבעה שבעה ישאר שני ימים ושש עשרה שעות וחמש מאות וחמשה ותשעים חלקים, סימן להם בי"ו תקצ"ה, וזה הוא שארית המחזור."

והוסיף בהלכה ג:

"כשיהיה לך ידוע מולד תחלת מחזור ותוסיף עליו בי"ו תקצ"ה, יצא לך מולד תחלת המחזור שאחריו וכן מולד כל מחזור ומחזור עד סוף העולם, וכבר אמרנו שמולד תחלת המחזור הראשון היה לבהר"ד, ומולד השנה הוא מולד תשרי של אותה השנה"².

1. אמנם המהנדס יעקב לוינגר הבקי בכל החשבונות הנ"ל כתב לי במרשתת שהרמב"ם חישוב את שנת החמה לפי רב אדא ולא לפי שמואל ואם כן אין שארית, ומועדי השנה לא יזוזו מעונות השנה שאנו מצווים עליהם. אולם לפי"ז קשה על הרמב"ם שהזכיר את תקופת שמואל בחשבון העיבור ואיננו נזקקים לו בעיבור.

2. מולד בהר"ד הוא מולד תוהו, שנמסר עם חשבונות העיבור, כעין התחלה דמיונית שקדמה בשנה ליצירת האדם. כך קובע הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ו ה"ח): "וכן כשיהיה עמך ידוע מולד שנה

חבל נחלתו

הדחיות להזזת ראש השנה

את יום ר"ה ליום שאחר המולד (ראב"ד פ"ז מקה"ח).

"ב' דחייה ב', מולד זקן בל תדרוש. ר"ל אם יהיה מולד תשרי י"ח שעות ביום, שהוא בחצות היום, או למעלה ממנו, אז נקרא מולד זקן, ונדחה ר"ה מאותו יום ליום שלאחריו. וטעם הדבר כיון דכ"ד שעי מכסי סיהרא (כפ"א דר"ה ד"ט), דלדין שית מחדתא וי"ח מעתיקא, ולבני א"י להיפך, וא"כ כשיהיה המולד אחר י"ח שעות ביום, לא תראה הלבנה באותו יום בשום מקום ביום ר"ה, וזה זילותא לב"ד. ולכן דחינן את יום ר"ה ליום שאחר יום המולד. ואם יהיה למחר א' מימי אד"ו, כמו ר"ה של שנת תר"ה הבעל"ט, שהמולד הוא ביום ה' י"ח שעות וק"פ חלקים, נמצא הוא מולד זקן. וגם למחרתו ביום ו' א"א שיהיה ר"ה, מדאמרינן לא אד"ו ראש, לכן, נדחה ר"ה ליום ש"ק, דהיינו ב' ימים אחר המולד. **אולם אם נחסר רק חלק א' מתתר"ף חלקי שעה מן הי"ח שעות הנ"ל, אז אין ר"ה נדחה מיום המולד, דהרי אז אפשר שתראה הלבנה אז באותו יום ברגע האחרון בשום מקום.**

וכך מביא זאת הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ז ה"א):

"אין קובעין לעולם ראש חדש תשרי לפי חשבון זה לא באחד בשבת ולא ברביעי בשבת ולא בערב שבת, סימן להם אד"ו, אלא כשיהיה מולד תשרי באחד משלשה

כתב התפארת ישראל (שבילי דרקיע קביעת החודש) על הדחיות: "יא) אמנם מן הראוי הוא, שיהיה ר"ה תמיד ביום המולד. רק לפעמים אינו כן, מדיש לזה ד' דחיות ומנחו בה קמאי סימנין בזה"ל: א) לא אד"ו ראש. ב) מולד זקן בל תדרוש. ג) ג"ט ר"ד בשנה פשוטה גרוש. ד) בט"ו תקפ"ט אחר עיבור עקור מלשוש. והילך פירושן".

נביא לדוגמא את הסברו לדחיות א ו-ב: "א) דחייה א', לא אד"ו ראש. ר"ל כשיהיה מולד תשרי ביום א' או ביום ד' או ביום ו' בימי השבוע אז נדחה ר"ה ליום שאחר המולד (כא"ח תכ"ח). וטעם הדחייה זו הוא, דאם יהיה ר"ה ביום א', אז יבוא הושענא רבה בשבת, ולא יחבטו אז הושענות. ולפעמים מתרמי ב' וג' ר"ה זא"ז כן, ונמצא ישתכח לבסוף מצות חיבוט הערבות. ואף דבר"ה לא חששו כך כשיחול בשבת שיתבטל מצות תקיעת שופר דאורייתא, עכ"פ חבוט הערבות שאינו רק הלממ"ס (כסוכה מ"ד א') היא קלה על האדם, ולהכי חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה (ככתובות דנ"ו א'). וגם בימי ד' או ו' אין קובעין ר"ה, שלא יבוא יו"כ סמוך לשבת. דכשנקבע ר"ה ביום ד' יבא יו"כ ביום ו', וכשנקבע ר"ה ביום ו' יבא יו"כ ביום א', וחששו חז"ל משום ירקא ומתיא (כר"ה ד"כ ע"א). להכי גם בכה"ג דחינן

זו ותוסיף שאריתה על ימי המולד, אם פשוטה היא שארית הפשוטה ואם מעוברת היא שארית המעוברת, יצא לך מולד שנה שלאחריה, וכן שנה אחר שנה עד סוף העולם, והמולד הראשון

סימן יב — דרך הכנת לוח שנה

ונקראת השנה חסירה. ואם ע"י הדחיות הנ"ל תנתק ר"ה הבא מיומו, ויהיה ע"ז בין ב' הר"ה, חוץ מימי קביעתן, ד' ימים בשנה פשוטה, וו' ימים במעוברת, אז יהיו חשון וכסלו שניהן מלאין, ונקראת השנה שלימה. (וטעם הדבר שאנו מחסרין או ממלאין דוקא ב' חדשים אלו, הוא משום שמוטב לתקן השנה מתחלתה, כדי לידע סדורן מיד, שלא יבא הדבר לידי שכחה. רק שלא היה אפשר להוסיף או לגרוע בתשרי מדיש בו צומות ומועדים כדי שלא יתבלבלו ע"י השנוי, ולכן בחרו לעשות השנויים בחשון וכסלו הסמוכין לתשרי [כ"כ המפרש לקדה"ח פ"ח ה"ו]. ועוד משום שחשון וכסלו הן היותר רחוקים מהמועדות, ואף אם טעו בהו אינשי בקביע דירחא, לא אתו למיכל חמץ בפסח, דבתוך הזמן המרובה הזה כבר ישמעו מאחרי' אם היו חסרים או מלאים [ועי' עירובין ד"מ ע"ב]. ואת"ל יעברו או יחסרו אחד מחדשי הקיץ, י"ל דמניסן ועד תשרי א"א לחסר או למלא יותר, כי הימים האלה מנויים הם לנו כי מתחילת פסח ועד עצרת צ"ל נ' יום, ומעצרת עד יו"כ צריך להיות ג"פ מ' יום, כנגד ג"פ מ' יום שהיה משרע"ה בהר עד שביום האחרון שהוא יו"כ א"ל הקדוש ברוך הוא סלחתי כדברך, א"כ לא נשאר בידינו למלאות כ"א חשון וכסלו)."

"(יג) ולפעמים ממלאין חשון וכסלו משום טעם אחר. דהיינו משום חלקי תשצ"ג שנחסרו לנו בכל חודש וחודש שלא חשבנום כשעשינו השנה כסדרן דהיינו ו' חדשים מלאים וו' חסרים בסירוג (כלעיל סי' ז). והרי בחשבון כסדרן לא היה די, רק אם היה כל חודש רק כ"ט יום ומחצה אז

ימים האלו קובעין ראש חדש ביום שלאחריו, כיצד הרי שהיה המולד באחד בשבת קובעין ראש חדש תשרי יום שני, ואם היה המולד ברביעי קובעין ראש חדש בחמישי, ואם היה המולד בששי קובעין ראש חדש בשביעי".

וסיכם בהלכה ח:

"ועיקר שאר הארבע דחיות האלו הוא זה העיקר שאמרנו שהחשבון הזה במהלך אמצעי, וראיה לדבר שהרי המולד יהיה בליל שלישי וידחה לחמישי ופעמים רבות לא יראה ירח בליל חמישי ולא עוד אלא ולא בליל ששי מכלל שלא נתקבצו השמש והירח קבוץ אמתי אלא בחמישי".

השנויים בחשון וכסלו

מבאר תפארת ישראל (שבילי דרקיע, פרק קביעת החודש):

"(יב) ובד' דחיות הנ"ל תלוי קביעת חשון וכסליו, שיהיו שניהן מלאין, או שניהן חסרין, או א' מלא וא' חסר. דאם אין שם שום דחיי' בר"ה הזוהי הבא, אזי יהיה בין ר"ה דהשתא לר"ה הבא, חוץ מיום קביעת של זה ושל זה, ג' ימים בשנה פשוטה, וה' ימים בשנה מעוברת. ולכן עושין אז חשון חסר וכסלו מלא, ונקראת השנה כסדרן (כלעיל סי' ח). ואם ע"י הדחיות הנ"ל שבר"ה דהשתא, יהיו בין ב' הר"ה, חוץ מימי קביעתן בעצמן, ב' ימים בשנה פשוטה, או ד' ימים בשנה מעוברת, אז נעשה חשון וכסלו שניהן חסרין,

שממנו תתחיל הוא מולד שהיה בשנה הראשונה של יצירה, והוא היה בליל שני חמש שעות בלילה ומאתים וארבעה חלקים, סימן להם בהר"ד וממנו הוא תחלת החשבון".

חבל נחלתו

| בשנה מעוברת | בשנה פשוטה | חצי היום שחסר בחודש אחד יתמלא בחודש הסמוך לו. אבל הרי כל חודש הוא תשצ"ג חלקים יותר מכ"ט יום ומחצה, נמצא שכל שנה שחשבנוה כסדרן א' מלא וא' חסר נחסרו לנו בסוף השנה י"ב פעמים תשצ"ג חלקים שלא חשבנום וכשנצרפם נמצאם ח' שעות ותתע"ו חלקים. ולכן כשיתרבו אלו השעות ברבוי השנים יתהוה מהם יום שלם שחסר לנו בחשבונינו להלוך הלבנה. להכי מה"ט הוסיפו תחתיהן למלאות חשון, ועי"ז יושלם לנו היום ההוא שנחסר לנו (רמב"ם פ"ד מקדה"ח ה"ג). ולקמן סי' כ' נביא עוד דעתינו בזה בס"ד". |
|-------------|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| בחה | בחג | "יד) וקדמונינו ז"ל מסרו לנו סימנין לידע מיד אם חשון וכסלו שניהן מלאין, או שניהן חסרין, או א' מלא וא' חסר. והסימנים הללו בנויין על עקרי זה החשבון והדחיות שאמרנו. וזה ע"י ז' מלות אלה לשנה פשוטה וז' מלות שבצדן לשנה מעוברת, כזה". |
| בשז | בשה | |
| גכז | גכה | |
| השג | השא | |
| החא | הכז | |
| זשה | זשג | |
| זחג | זחא | |

ומסביר התפארת ישראל:

"טו) וזה פירושן. דאות קמא מכל מלה מרמז ליום שבשבוע שחל בו ר"ה שלפני השנה ההיא³. והאות הבתרא מרמז ליום שבשבוע שחל בו ר"ח ניסן בשנה ההיא. והאות האמצעי, אם הוא אות ח' הוא ר"ת חסירה, ור"ל דכשחל כך אז חשון וכסלו שניהן חסרין, וכשהאות האמצעי הוא ש' אז הוא ר"ת שלימה, ר"ל דכשחל כך אז חשון וכסלו שניהם מלאים, וכשהאות האמצעי הוא כ', אז הוא ר"ת כסדרן, ר"ל דכשחל כך אז חשון חסר וכסלו מלא".

3. נראה שיש כאן טעות וצ"ל 'בשנה ההיא'.

חבל נחלתו

שנת תשע"ט היא שנה שלישית במחזור ועל כן היא מעוברת וסימנה בש"ז היינו ראש השנה ביום ב'. חודשי חשון-כסלו שלמים ופסח יחול בשבת.

חכמת קובעי הלוח

חכמתם של קובעי כללי הלוח ניכרת מכך שיצרו לוח שאינו תלוי בחישובים והתאמות מידי שנה בשנה, אלא עפ"י כלליהם וחישוביהם ניתן לקבוע לוח שנה לאלף דור, בלי שום שינוי הכללים.

ובשורה השניה מנין השנה הראשונה לאותו מחזור.

בטבלא מצד שמאל מובאות תשע עשרה השנים שבכל מחזור (משמאל לימין), כשבשורה השניה (מלמעלה) מסומן האם השנה פשוטה ומעוברת.

ולפי התאמת השורה בה נמצא המחזור והטור המציין את השנה מקבלים את הסימן של אותה שנה.

לדוגמא: בשורה 22 נמצאת שנת תשע"ט במחזור ש"ה שהתחיל בתשע"ז.

סימן יג

עד מתי ניתן לקדש את הלבנה

ורמ"א כתב: "ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד), (תשובת מהרי"ל". היינו, מחלוקת בין השו"ע לרמ"א עד מתי מותר לברך על הלבנה. לפי השו"ע מותר עד סוף חמישה עשר יממות מסוף המולד, לפי הרמ"א עד חצי של כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד (=י"ד י"ח שצ"ו).

לגבי דעת השו"ע באר המשנה ברורה (ס"ק יז): "מיום המולד – לאו דוקא מיום, אלא משעת המולד מנין דמשעה זו מנין ט"ו יום מעל"ע וא"כ כשהיה המולד באמצע יום הראשון מותר לקדש בליל יום שני דעדיין ליכא ט"ו מעל"ע". והוסיף בס"ק יח: "ולא ט"ז בכלל – דכיון שעבר ט"ו יום הולכת הלוח וחסור ואין כאן חידוש".

שאלה אור לט"ז מנחם-אב השנה (תשע"ח) היה ליקוי לבנה מלא. ליקוי מלא מאפשר לקבוע בדייקנות את אמצע החודש (בליקוי זה 2322). האם עד אמצע הליקוי או עד סופו ניתן לקדש את הלבנה?

תשובה

א. ראש חודש מנחם אב היה ביום ששי. המולד של חודש מנחם אב (שהוכרז בבתי כנסיות בעת ברכת החודש) היה ביום ששי 12 שעות ו-890 חלקים [שעה 06:49, ו-8 חלקים]. הלבנה נראתה לראשונה במוצאי שבת אור לג' מנ"א.
ב. פסק השו"ע (או"ח סי' תכו ס"ג): "עד אימתי מברכין עליה, עד י"ו מיום המולד¹, ולא י"ו בכלל".

1. הימים לפי סדרי הלוח העברי מתחילים בשש אחר הצהריים ובני 24 שעות שוות. ועל כן שעה 12 לפי הלוח העברי היא שש בבוקר.

סימן יג — עד מתי ניתן לקדש את הלבנה

היינו לילה שקודם יום ב' השלישי עדיין יוכל לקדשה כל הלילה".

"ובאמת בטור כ' כו' משעת המולד כו'. וא"כ צ"ל דמ"ש הרב"י מיום המולד לאו דוקא".

"ולדברי רמ"א אסור. דהא כבר שלמו חצי כ"ט י"ב קודם התחלת הלילה".

ג. בהסברת שיטת הרמ"א כתב המשנה ברורה (ס"ק יט): "אלא עד חצי וכו' — דקי"ל דאין חדשה של לבנה פחות² מן כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקי שעה [דשעה מתחלק על תתר"ף חלקים] וא"כ אם חל המולד במ"ש ב' או ג' שעות בלילה אסור לקדשה בעוד שני שבועות בתחלת ליל שני להרמ"א אף על פי שלא נמלאו עדיין ט"ו יום שלמים".

וא"כ במקרה שלפנינו אם נמנה עוד שמונה עשרה שעות מזמן המולד נמצא שעד חצי הלילה מותר לקדש את הלבנה, ואף זמן זה אחר חצי החודש.

ד. בערוך השולחן (או"ח סי' תכו סי"א) יצא להשוות בין שיטת השר"ע לרמ"א וז"ל:

"עד אימתי מברכין עליה עד ט"ז מיום המולד ולא ט"ז בכלל כן פסקו הטור והש"ע סעיף ג' וברמב"ם פ"י [הל' י"ז] מברכות כתב ג"כ עד י"ו יום וכונתו עד ולא עד בכלל דהא בגמ' שם אמרו עד שתתמלא פגימתה וכשנגמר יום הט"ו נתמלא פגימתה ואח"כ תתחיל להתחסר ולכן כתב רבינו הרמ"א שאין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד שזהו

משמעות דבריו שכיון שהמולד היה ביום ששי ושתיים עשרה שעות, מותר לקדש את הלבנה כל ליל שבת עד הבוקר. (ביום ששי ט"ו באב ושתיים עשרה שעות מסתיימים י"ד יום ובשבת בבוקר יום ט"ו מהמולד).

המגן אברהם (סי' תכו ס"ק יב) העיר על שיטת הב"י והרמ"א: "מיום המולד. מל' זה משמע דלא חשבי' מעת לעת כגון שחל המולד כ' שעות על יום א' אסור לקדש' ביום ב' ולדברי רמ"א מותר לקדשה דהא חשבי' חצי כ"ט י"ב תשצ"ג משעת המולד וא"כ צריך לחשוב י"ד ימים י"ח שעות שצ"ו חלקים וחצי וא"כ רמ"א בא להוסיף ולשונו משמע שבא לגרוע שכתב ואין לקדשה וכו' ובאמת בטור כתוב וז"ל והני י"ו משעת המולד חשבי' להו משמע דחשבי' מעת לעת, ואם חל במ"ש ב' או ג' שעות בלילה מותר לקדשה תחלת ליל ב' ולדברי רמ"א אסור".

ובארו במחצית השקל (או"ח סי' תכו ס"ק יב):

"מיום כו' דל"ח מעל"ע. דהא כתב מיום ולא כתב משעת המולד".

"ביום ב'. ר"ל הלילה שלפני יום ב'. כיון שחל המולד ביום א'. א"כ יום א' השלישי הבא הוא יום ט"ו וא"כ אין לקדשו בלילה שהוא ליל ט"ז".

"וא"כ צריך כו'. וכיון שחל המולד כ' שעות ביום א' וא"כ אין לחשוב מיום א' כי אם ארבע שעות ונשאר לו מתחלת ליל שני עוד י"ד יום י"ד שעות כו' וא"כ בליל ב'

2. לאו דוקא, אלא זהו החודש בגודל הממוצע אותו קבלו חז"ל במסורת, ויש חודשים קצרים יותר ויש חודשים ארוכים יותר.

חבל נחלתו

וא"כ יוצא שיש כאלו שיברכו את החודש גם בזמן שהלבנה כבר בתהליך ירידה. הארכת בניושה בספרי (חי"א סימן יח) ומתבאר כך: מולד הלוח – נקבע לפי גודל החודש אותו מביא הרמ"א (כ"ט, י"ב, תשצ"ג) והוא גודל החודש הממוצע אשר קבלנו בחשבון העיבור שלנו, ועל פיו מוכרז המולד ונקבע הזמן של קידוש הלבנה. כאמור מידת חודש זאת היא ממוצעת שהרי החודש יכול להיות ארוך יותר או קצר יותר.

ו. כל זה ללא תלות ויחס לליקוי לבנה. אולם בשו"ת מהרי"ל (סימן יט) שהוא מקורו של הרמ"א כתב:

"וברכת לבנה עד י"ו מן המולד מנין, כדאיתא בתשב"ץ ובא"ח ופשוט הוא, כי הטעם הוא משום דאמר' פרק היו בודקין עד שתתמלא פגימתו ומפרשי נהרדעי כי נפיא וא"כ במילוי תליא מילתא, ולא דווקא ט"ו וי"ו אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג זהו מלאתו, כנ"ל".

"ולע"ד נר' אם היה לקוי לבנה שאנו רואים ניגוד אמתי אמצעות הלכות, שאין לברך אח"כ, אבל סתמא סמכין אחשבונינו שמסרו לנו רבותינו שהוא מולד השוה, אפי' אם היה לקוי חמה שהוא מולד אמתי קודם לשלנו מברך אחריו, כי רבינו משה מיימון כתב שרבותינו כוונו לפגוע באמתי ע"י הדחי', ואין להאריך מזה. אף על גב דאם כן היה לנו לילך אחר קביעות ר"ח, לא היא דחזינן כמה פעמים דמולד אמתי קודם ר"ח, אך הם כוונו וידעו דקדוק החשבון ופוגעים לפעמים באמתי, כי אין הניגודים והחיבורים האמתיים שוה כדילפינן משמש ידע מבואו ולא ירח על כן אין

זמן היקף הלבנה כמ"ש בסי' תי"ז ולכן בהחצי מזה נתמלא פגימתה ולא כתב בלשון י"א משום דס"ל דגם כוונת הטור וש"ע כן שלא חשו לדקדק בהשעות היתירים ועוד דהשעות היתירים אינם אלא כשחל המולד בראש היום שזהו מקרה רחוקה וע"פ הרוב יחול המולד הרבה שעות בתוך היום וא"כ ממילא כשיכלו חצי כ"ט י"ב תשצ"ג יכלו הט"ו יום ואדרבא לפעמים יכלו הט"ו יום ועדיין לא יכלו החצי כ"ט י"ב תשצ"ג כגון שהמולד נפל בתוך החצי יום השני ובאמת א"א לדקדק בשעות אחדים מפני שאז לא ניכר עדיין חסרונה כלל ולכן לא דקדקו הש"ס והפוסקים בשעות ספורות לכאן ולכאן ולזה קאמר רבינו הרמ"א שלכתחלה ידקדק האדם לבלי לאחר החצי מן כ"ט י"ב תשצ"ג ואין מחלוקת לדינא [כנלע"ד ובה יתיישב כל מה שפקפק המג"א בסקי"ב ע"ש ודו"ק] [ומ"ש הטור משעת המולד אין כונתו למעת לעת כמ"ש המג"א אלא כמ"ש דלא מר"ח]."

נראה מדברי ערוה"ש שהבין שהמניין של ט"ו יום מתחיל בתחילת היום ולא משעת המולד (ובניגוד לדעת המשנ"ב). נראה כי לפי שיטת ערוה"ש לשתי השיטות אין לקדש לבנה ביום ט"ז כלומר משעה שש בערב אין לברך וקדש את הלבנה בט"ו באב בתשע"ח. ה. על שיטות השו"ע והרמ"א לפי המשנ"ב קושיה גדולה: שהרי המולד האמיתי לא היה אותו מולד שהוכרז בבית כנסת. במולד שהוכרז בבית כנסת 'מולד הלוח' הוא זמן חשבוני המשמש לחישוב הלוח אבל אינו כלל מאורע אסטרונומי.

סימן יג – עד מתי ניתן לקדש את הלבנה

מילתא ולא דוקא ט"ו וי"ו אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג זהו מלאתו כן נ"ל ולע"ד נראה אם היה ליקוי לבנה שאנו רואים ניגוד אמיתי אמצעות הלכות בודאי שאין לברך אח"כ אבל סתמא סמכינן אחשבונינו שמסרו לנו רבותינו שהוא מולד השובה אפילו אם היה ליקוי חמה שהוא מולד אמיתי קודם לשלנו או אחריו כי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ז הל' ז) כתב שרבותינו כינונו לפגוע באמיתי ע"י הדחיות עכ"ל.

והדרכי משה (הקצר או"ח סי' תכו ס"ק א)

תמה על דברי המהרי"ל:

"ואיני מבין דבריו דמה שכתב שאנו רואים המולד האמיתי בליקוי הלבנה שהוא הניגוד או בליקוי החמה שהוא עת המולד ודברי הרמב"ם לא יספיקו לזה כי הרמב"ם על הרוב ידבר שעל ידי הדחיות יבוא חשבון שלנו בשוה אבל מ"מ לפעמים יקדים האמיתי או יאחר כמבואר בדברי הרמב"ם בהל' קידוש החדש ועוד שהמפרש שם הוכיח בראיות לדחות דברי הרמב"ם **ולאפשר ליישב דברי מהרי"ל דבענין לקות לבנה אנו רואין ניגוד אמיתי כי הוא שינוי בכל העולם** אבל ליקוי החמה משתנה לפי ישוב ולפי הרואים כמבואר ליודעים בענין הלכות, ולכן אין להתבונן מולד אמיתי מלקות החמה הנראה לנו ולא הביא דברי הרמב"ם לראיה אלא שעל הרוב מולד שלנו הוא באמיתי, ולכן אין לחשוב אלא ממנו אלא אם כן יודעים בבירור שקדם האמיתי וזה אי אפשר לנו לדעת כי אם ע"י [הניגוד] כן נ"ל דבריו".

ומצאתי שהלבוש (או"ח סי' תכו ס"ד) תלמיד הרמ"א כתב: "ועד מתי מברך עליה, עד שתתמלא פגימתה ואורה שאין שם עוד שום פגימה, והוא עד יום ט"ז מיום

לסמוך אלא על חשבונינו השובה, אי לא דחזינן נגוד האמיתי ע"י הלכות כדפי'".

היינו, מהרי"ל, בתשובתו לאחיו, מלמד שני כללים. בדרך כלל הולכים אחר החשבון השובה ולא אחר החשבון האמיתי – האסטרונומי. אולם אם הליקוי מכחיש זאת הולכים אחר הליקוי ואין הולכים אחר החשבון.

והסיבה היא: ברכת הלבנה היא ברכת השבח, והיא נתקנה על שבח שהאדם משבח לפי הבחנתו. חכמים הקלו על האדם מישראל וקבעו את זמן הברכה הפשוט. וקבעו שהזמן המוכרז בבית הכנסת ובמתואם אתו סוף זמן ברכת הלבנה או קידוש לבנה, כל עדה למנהגה, הם הקובעים ואעפ"י שידעו שלעתים המולד המוכרז יהיה לפני המולד האמיתי וסוף זמן קידוש לבנה יהיה מוקדם להתמלאות הלבנה, וכן יש חודשים שהמולד יהיה אחר ראש חודש וסוף הזמן יהיה אחר אמצע החודש, בכ"ז כדי שלא כל אחד יצטרך להיכנס לחשבונות מסובכים באו חכמים ועשו את הדברים פשוטים יותר.

ובמיוחד שיש חודשים שקצרים מכ"ט י"ב תשצ"ג ויש ארוכים ממנו, ואם נחייב כל אדם מישראל לקדש או לברך על הלבנה לפי החודש האמיתי ספק גדול אם יצליחו עשרה אנשים מישראל לדעת את החשבון האסטרונומי כראוי.

ז. הבית יוסף (או"ח סי' תכו, ג) עצמו הביא את קיצור תשובת המהרי"ל: "ומ"ש רבינו (=הטור) והני י"ו מיום המולד מונין אותם. מצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' יט) דטעמא משום דאמרינן עד שתתמלא פגימתה אם כן במילוי תליא

חבל נחלתו

הוולדו ולא עד בכלל, שעד שם היא הולכת ומוספת אורה בכל יום ומשם ואילך אורה גורע ופוחת, דהיינו עד עבור חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מיום היולדה, הלכך אין מברכין עליה אלא בזמן טובתה ותוספת אורה, ולא בזמן חסרונה וגרעונה. ואם היה ליקוי לבנה באותו חודש, מזמן הליקוי ואילך אין מברכין עליה, כי עת הליקוי היא ממש אמצע החודש וניגוד האמיתי ללבנה, ומשם ואילך היא מתחלת לגרוע ולפחות אורה".

וראיתי שהאליה רבה (סימן תכו ס"ק י) העיר: "ליקוי הלבנה וכו'. אבל סתמא סמכינן אחשבוננו שהוא המולד (ראה) [השוה] אפילו אם הוא ליקוי חמה שהוא מולד אמיתי קודם שש או אחריו, מהרי"ל [שם]".

היינו הסכמת הפוסקים שאין הולכים אחר ליקוי חמה שהוא זמן המולד מפני שאיננו סומכים בענין קידוש וברכת הלבנה על המולד האמיתי אלא על המולד השוה המבוסס על כ"ט י"ב תשצ"ג. הפעם היחידה שאנו איננו סומכים על חשבון השוה לגבי ברכת הלבנה הוא כאשר יש ליקוי לבנה שאז הירח במילואו ואי אפשר להכחיש את המוחש, ועל כן מאמצע הליקוי נראה שאין לברך ולקדש את הלבנה.

וכך כתב הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם סי' תכו ס"ק יב): "מיום המולד. עיין מג"א.

היינו כי משמע שלש מחלוקת בדבר, המחבר סובר 'מיום' המולד לא 'משעת' המולד, אם נאמר ט"ו יום שלימות והשמיט דעת מהרי"ל בתשובה סימן קמ"ג, (עיין אליה רבה ט'), אף על פי שבבית יוסף הביאו. א"כ להמחבר פעם חומרא ופעם קולא ולהר"ב ג"כ פעם חומרא ופעם קולא, ולשון ואין לקדשה משמע דרק לגרוע בא ובאמת לפעמים קולא גם כן. ואם נאמר להמחבר ג"כ כמהרי"ל רק כ"ט י"ב תשצ"ג, אלא שהוסיף המחבר חומרא מיום המולד, א"כ הר"ב ר'ק' להוסיף בא קשה הלשון. ובטור משמע ט"ו יום שלימות הוה רק קולא לחוד. **ולדינא, אנו אין לנו אלא דברי הר"ב לחוד**, כמהרי"ל בתשובה, וחשבינן מעת לעת כ"ט י"ב תשצ"ג, ופעם קולא ופעם חומרא. ועיין אליה רבה ט', ומהרי"ל קמ"ג. ועיין לבוש במה שכתב אם היה ליקוי לבנה, הובא בבית יוסף ובדרכי משה ואני העני אין לי ידיעה בזה כלל, וקשה לי אם יהיה ליקוי לבנה שהוא עדות לכאורה שהמולד אמיתי היה, ובעת הליקוי הוא אמצע כ"ט י"ב תשצ"ג א"כ איך נעשה בחשבון ומועדות, ואין אני מבין ושום ידיעה בזה ובוודאי הכל נכון הכלל אשר מסרו לנו קדמונינו ז"ל, ועיין פרי חדש כאן³.

נראה כי למעשה כל עדה תנהג כמנהגה ואם יש ליקוי לבנה מותר עד אמצע

3. הפרי חדש (או"ח סי' תכו ס"ג) כתב: "ולא ששה עשר בכלל. כן עיקר והטעם שכיון שעברו ט"ו יום הולכת הלך וחסור ואין כאן חידוש, כדקיימא לן [ראש השנה שם] דאין חדשה של לבנה פחות מכ"ט יום וחצי ותשצ"ג חלקים וכמו שכתב הב"י [עמוד רפב ד"ה ומ"ש] בשם תשובה אשכנזית [שו"ת מהרי"ל סימן יט] ובכסף משנה בפרק י' מהלכות ברכות [הלכה יז] בשם הר"ר מנוח [שם], ולאפוקי משיירי כנסת הגדולה [הגה"ט אות ב] שכתב בשם תלמידי (הרי"ף) [הרבינו פרץ] והרב המאירי דאפילו י"ו בכלל ואינו מחוור."

ישראל כמבואר במסכת סוכה: ת"ר בזמן שהחמה לוקה סימן רע לכל העולם כולו, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס לפניו, כעס עליהם ואמר לעבדו טול פנס מפניהם והושיבם בחושך... בשביל ארבעה דברים חמה לוקה... ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקים... ובזמן שישראל עושים רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו שנאמר (ירמיה י') כה אמר ה' אל דרך הגויים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגויים מהמה, עכו"ם יחתו ואין ישראל יחתו (סוכה כ"ט א). יצוין שאין הדבר מוסכם, ושיטת ר' יוחנן היא ללמוד מפסוק זה שאין מזל לישראל כלל (עיין שבת קנ"ו ב').

"עכ"פ, כיון שלא ראו בתופעה זאת מעשה בראשית טבעי, לא ראו צורך לקבוע ברכה. ומובן מאליו שעכשיו שאנו יודעים ומבינים תופעה טבעית מופלאה זאת, ושהיא באמת תוצאה של מעשה הקדוש ברוך הוא בימי בראשית, יתכן ויכולים היינו לקבוע ברכה, אלא שלא כל אדם רשאי על דעת עצמו לקבוע ברכה חדשה לעצמו".

"ומי שחש צורך לברך על תופעת טבע זאת, יוכל לברך ע"י קריאת פסוק כדלהלן: ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם לך ה' הממלכה עושה מעשה בראשית, והרי יש כאן שם ומלכות, והוא כקורא פסוק ואין בזה שום חשש (ועיין מקור דבר זה בספרנו "מקור חיים השלם" חלק ראשון פרק מ"ו בהערה מס' 52). וכך הוא הדין בכל מקום שיש ספק ברכה". ולא ראיתי בספרים אחרים שהנהיגו וברכו ולכן מן הראוי שלא לברך.

הליקוי לברך ולקדש את הלבנה. והמועדים על אף קושיית הפרי מגדים יחולו לפי זמן הלוח ולא לפי הליקויים. ומשמעות הדבר שאפשר ולילה לפני ליל הסדר או בלילה שלאחריו יהיה ליקוי לבנה ואעפ"כ החג יוחג בזמנו. וכן לגבי א' דסוכות.

ה. לא מצאתי מי שחייב לברך על ליקוי לבנה ואחרי חיפוש מצאתי בשו"ת עשה לך רב (ח"ה סי' ז) שכתב:

"הנני מאשר קבלת מכתבו מיום ט"ז טבת דנא, בשאלתו אם יש לברך על ליקוי חמה או ליקוי לבנה ברכת עושה מעשה בראשית (בהקשר לליקוי לבנה שחל במוצש"ק פרשת ויחי). כב' עצמו כבר ציין שלא מצא ברכה זאת לא במסכת ברכות ולא ברמב"ם ולא בשו"ע, וסיים "הרי הליקוי הוא תופעת טבע המביאה אותנו לידי השתוממות ופליאה ולמה לא לברך".

"גם לכב' ברור איפוא שרבותינו לא תקנו ברכה על ליקוי חמה ולבנה. והטעם פשוט, משום שהברכות שתקנו רבותינו הם על מעשה בראשית ממש, כימים נהרות הרים וגבעות, או על הקשת וחמה בתקופתה ולבנה בחידושה, שכל אלה מעשה בראשית הם, וכן תקנו ברכה זו על תופעות טבע רבות – עצמה כזיקים ברקים ורעמים זוועות (י"מ רעידת אדמה, וכן פסק מרן), או ברכת שכחו וגבורתו מלא עולם (עיין כל זה במסכת ברכות פרק הרואה ושו"ע או"ח סימנים רכ"ז רכ"ח רכ"ט)".

"אילו ראו רבותינו בתופעת ליקוי חמה ולבנה תופעת טבע הקשורה אל מעשה בראשית, יתכן והיו מתקנים ברכה גם על תופעה זאת, אבל רבותינו ראו בליקוי – חמה ולבנה, סימן לדבר שהקב"ה כועס על

אחד מברך לכולם בספירת העומר

שאלה

נאמר בתוספתא ברכות (פ"ו הט"ו):
"עשרה שהיו עושין עשר מצות כל אחד ואחד מברך לעצמו, היו עושין כולן מצוה אחת אחד מברך לכולן"... וכך אנו נוהגים בקידוש שופר וסוכה, מדוע איננו נוהגים כך בספירת העומר? כמו"כ כיון שהם מקיימים מצוה אחת האם אחד יכול לספור ספירת העומר לכולם?

א. ברכת ספירת העומר

בש"ת הרשב"א (ח"א סי' קנו) כתב:
"תחלת כל דבר דע ששליח צבור מוציא את השומעים שהשומע כעונה ואפילו לכתחלה. כמו שאמרו במסכת סוכה בפרק לולב הגזול (דף ל"ט) אמר רבא הלכתא גבירתא איכא למיגמר מהלילא. הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה. ואמר רבי חייא בר אבא חכימא ודרושיא וספריא ורישי עמא אמרי שמע ולא ענה יצא. וגרסינן במסכת ר"ה (פ"ג דף כ"ט) תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין. כלומר כל הברכות של חובה חוץ מברכת הלחם וברכת היין וכיוצא בהן שהן ברכת הנהנין ומי שנהנה הוא שמברך. ומה שנחלקו רבן גמליאל וחכמים בברכות של ראש השנה ויום הכפורים ושל שאר הימים וקיימא לן כרבנן בשאר הימים שאינו מוציא את הבקי. היינו דוקא בתפילה כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש על עצמו. וביחיד שאינו מוציא בתפילה לכולי עלמא אף למי שאינו

בקי כטעמא דאתמר בירושלמי. דגרסינן התם כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מן התפילה וקריאת שמע וברכת המזון. תפילה לפי שאין שליחות ליחיד. קריאת שמע כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו. ברכת המזון דכתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך. ודוקא למי שהוא בקי אינו מוציא בברכת המזון אבל למי שאינו בקי מוציא וכדאמרין חכם מברך ובור יוצא. וכל שכן בעונה אמן שהאומר אמן כמוציא ברכה מפיו דמי. וכל שכן כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה. ואם ירצה השומע יצא ידי חובה על ידו מן הברכה ואחר כך כל אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגין בברכת ההלל".

ועוד כתב בש"ת הרשב"א (ח"א סי' תנח):
"שאלת עוד כשהחזן מקדים לברך והקהל עונים אחריו אמן. מי שחזר וברך לאחר מיכן אם היא ברכה לבטלה?"
"תשובה. אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח צבור צריך לחזור ולברך. ואף על גב דקיי"ל דמצות אין צריכות כונה כתבו חכמי הצרפתים דדוקא מן הסתם אבל אינו רוצה לצאת בו לא".

אם כן, בכל המצוות מלכתחילה ראוי שאחד יברך לכולם והם יענו אמן ויקיימו את המצוה.

המב"ט בש"ת (סי' קיז ו-קפ) האריך שאין שום חשיבות בריבוי אמנים ששומע ברכות השחר מהרבה אנשים ואומר אמן, אלא צריך שאחד יברך לכולם, ואז יצא ידי חובה.

סימן יד – אחד מברך לכולם בספירת העומר

התימנים אחד מברך לכולם וכל אחד סופר בעצמו.

וכך הגיה רבי עקיבא איגר (או"ח סי' תפט ס"א): "מג"א ס"ק ב] ואם ירצה שומע הברכה. וטוב שיברך א' ויוציא אחרים לקיים ברוב עם הדרת מלך עיין לעיל סי' רצ"ח סי"ח. ע' שו"ת מב"ט. סי' ק"פ".

ב. אחד סופר לכולם בספירת העומר

כתב הרי"ף (פסחים כז ע"ב): "ומיחיבין למימני יומי דשבעה שבועי מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת [מנחות ס"ה ע"ב] ות"ר וספרתם לכם כל אחד ואחד מונה לעצמו".

ובאר הר"ן (על הרי"ף שם): "ומיחיבין למימני יומי דשבעה שבועי וכו' ותנו רבנן וכו'. במנחות בפ' ר' ישמעאל היא (דף סה ב) וספרתם לכם כל א'. גמרי רבנן דהאי וספרתם מנין ממש מה שאין כן בשאר ספירות הכתובות בתורה".

הלבוש (או"ח סי' תפט ס"א) חידש: "ומצוה על כל אחד מיישראל לספור לעצמו, ואין אחד יוצא בספירת חבירו אפילו אומר אמן, שכן משמעות וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד".

האליה רבה (סי' תפט ס"ק א) הקשה על **דברי הלבוש**: "אין אחד יוצא וכו'. כ"כ באגודה בפ' ר' ישמעאל [מנחות סי' לב], וספרתם לכם [ויקרא כג, טו], לכל אחד ואחד ולא לש"ץ בשביל כולם. וכ"מ ברשב"א [ח"א] סי' קכ"ו שאם מכוין לצאת סופר בלא ברכה אם אינו מפסיק, עיין סימן ח' בטלית [א"ר סק"ו]. ובאליה זוטא [סק"א] הקשיתי דהאי דקאמר בפ' ר'

וכך כתב בשו"ת המבי"ט (ח"א סוף סי' פ): "וכתב (=החכם איתו הוא מתוכח) הכלל העולה כי מנהג הכשר הוא ושראוי לנהוג אותו שיברכו כל אחד לעצמו ולא מפי אחרים כו', ואני אומר דאין למדין מכלל זה כי הוא הפך הדין כמו שכתבתי למעלה כי בכל הברכות הנאמרות ברבים אחד הוא המברך וכולם יוצאים בעניית אמן כמו בברכת הלל וברכת שמיעת שופר ונטילת לולב וכן נוהגים ג"כ בישיבת סוכה וקידוש והמוציא שאחד מברך לכולם. **וענין ברכת ספירת העומר שנהגו ברוב המקומות לברך כל הקהל ביחד** ואח"כ ש"צ ובמקומות מועטים הש"צ קודם ואח"כ כל הקהל יחד כמו שנוהגים האשכנזי בברכת הנטילה נראה לי כי הטעם הוא מפני שצריכין כולם לכוין ספירת הימים שלא יטעו בה ויהיה הברכה לבטלה, ואם היו צריכים לכוין לצאת ידי חובה בשמיעה ולענות אמן היה קרוב לטעות ולכן **נהגו לברך כל אחד ולספור מיד ובה לא יטעה כיון שאינו נותן דעתו למה שאומ' חבירו אלא למה שאומר הוא** ובטעם זה ג"כ מתיישב ברכת כהנים שמברכין כולם ביחד שאם היה א' מהם מברך והשאר עונים אמן היה קרוב לטעות בהתחלת יברכך אבל עתה שכולם מברכים מיד אומרים יברכך בלי טעות ובענין זה אמרו על ש"ץ שלא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף...".

ועי' **שערי תשובה** (סימן ו ס"ק ו) **שהביא את דברי המבי"ט**.

עולה מהסברו של המבי"ט שמלכתחילה ראוי שהברכה תהיה לכולם יחד בדרך של שומע כעונה שאחד מברך לכולם ורק מחשש טעות העבירו זאת ליחידים. ואצל

חבל נחלתו

אינו, דכוונת הרשב"א רק על הברכה דוקא, וכמו שכתב להדיא בתשובתו סימן קכ"ו. ומה שכתב הב"י בספירת השליח ציבור, הוא לאו דוקא, כמשמע ומבואר מתחלת וסוף לשונו ודבריו, ע"ש בב"י. וכן מבואר להדיא משמעות הרב בסמוך סעיף ג' בהג"ה, שהוא מדברי הרשב"א שבב"י, דאברכה קאי".

ולא השיב על התמיהה של אליה רבה. **השיב על דעת הלבוש והחק יעקב בפרי חדש** (או"ח סי' תפט ס"א): "ומסתברא דלכתחילה מצוה גם כן שיספור כל אחד לעצמו ולא ישמענה מחבירו, אבל אם כיון המשמיע להוציאו וכיון השומע לצאת בספירת חבירו יצא דשומע כעונה. והכי מוכח מתשובות הרשב"א [ח"א] סימן תנ"ח שכתב אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת השליח ציבור צריך לחזור ולברך, משמע שאם ירצו לצאת יצאו. והחכם השלם כמה"ר דניאל גיראסי נר"ו הקשה מהרשב"א גופיה [שם] בסימן (תכ"ו) [קכו] שנשאל מפני מה שליח ציבור אומר הברכה בקול רם, שהרי אינו בא להוציא שום אדם שכל אחד ואחד חייב לברך לעצמו ואין אחר יכול להוציאו, והשיב שכל הברכות אף על פי שיצא מוציא וכל שכן גבי ספירת העומר שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה, ואם ירצה השומע יוצא ידי חובתו על ידו מן הברכה, ואח"כ כל אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגים בברכת ההלל, ע"כ. משמע דדוקא בברכה מוציא אבל בספירה לא. ולדידי לא קשיא דכלפי שהיה סבור השואל שאפילו הברכה אינו מוציא לאחרים, השיב שאפילו לכתחילה אם ירצה השומע יוצא ידי חובתו על ידו מן הברכה, אבל הספירה לא מצי

ישמעאל [מנחות סה ע"ב] וספרתם לכם לכל אחד ואחד, היינו לאפוקי מספירה דשמיטה דנמסר לב"ד כמ"ש בכלבו [סי' נה] ואבודרהם [עמוד רמ], אבל מנ"ל דאם אחד מכיון לצאת לחבירו וחבירו מכיון לצאת דאינו יוצא ידי ספירה, כיון דקי"ל בקידוש ומצות דתליין באמירה דשומע כעונה. ולא דמי ללולב דאמרינן [סוכה מג ע"א] ולקחתם שתהא לקיחה בכל אחד, דהתם לא תליא באמירה, ובסי' תרנ"א שם [א"ז סק"ב] כתבתי דאפשר דלמד מגז"ש מספרתם מולקחתם וצ"ע".

החק יעקב (או"ח סי' תפט ס"א ס"ק ד) פרט עוד יותר את דעת הלבוש וז"ל: "לספור לעצמו. לשון אגודה במנחות [סימן לב] וספרתם לכם שיהא ספירה לכל אחד ואחד, ולא שליח ציבור בשביל כולם. וכן הוא משמעות הש"ס [מנחות סה, ב] ופוסקים ראשונים, וכן כתב הרשב"א בתשובה [ח"א] סימן קכ"ו להדיא. ואף על גב דשומע הוי כעונה, היינו דוקא לענין ברכה, כמו שכתב הרב בסעיף ג' בהג"ה, והוא מדברי הרשב"א בתשובה [שם סימן תנח] שהביא בב"י [ד"ה כתב ה"ר (א)], אכן הספירה מתמעט מן המקרא להדיא וספרתם שיהא הספירה לכל אחד ואחד, כמו דדרשינן [סוכה מג, א] ולקחתם דגבי לולב שיהא לקיחה לכל אחד ואחד, הוא הדין כאן. וכן משמע בתוספות ריש פרק לולב הגזול [כט, ב ד"ה בעינן]. אף על גב דדעת רוב הפוסקים דספירה בזמן הזה דרבנן, מכל מקום כעין דאורייתא תקון, והוא פשוט ממשמעות הפוסקים. וכן כתב הלבוש [סעיף א] (והמ"מ) [והמ"א] [ס"ק ב]. אך לבסוף העלה בשם הרשב"א שהביא בב"י דאף בספירת השליח ציבור יצא, וזה

והעיר החתם סופר (או"ח סי' תפט ס"א):
 "מג"א ס"ק ב) ספר הוא בעצמו. נ"ב, ולא
 דמי ללקיחת לולב, דמצוה שנעשה ע"י גופו
 של אדם כגון הנחת תפילין ונטילת לולב
 אין אחד מוציא חבירו, מה שאין כן מצוה
 שע"י אמירה ודבר פה שומע כעונה, ע"ש
 כפות תמרים סוכה דף מ"א ע"ב [ד"ה
 גמרא מנא ה"מ]. והא דאמרינן וספרתם
 שתהא ספירה לכל אחד ואחד, היינו
 לאפוקי ספירת היובל שהוא רק לבית דין
 הגדול בירושלים, כמו שכתבו התוספות
 במנחות דף ס"ה ע"ב ד"ה וספרתם וכו',
 ע"ש. ועיין [שו"ת] חתם סופר או"ח סימן
 ר"א".

ואם כן אף החת"ס הבין כפר"ח שאחד
 מוציא את כולם בספירת העומר.

כך הכריע בשולחן ערוך הרב (או"ח סי'
 תפט ס"א): "מצות עשה מן התורה
 שיספ[ו]ר כל אחד מישראל שבעה שבועות
 ימים מיום הבאת קרבן העומר שנאמר
 וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם
 את עומר התנופה שבע שבתות תמימות
 תהיינה ואומר שבעה שבועות תספר לך
 וגו' ודרשו חכמים תספר לך יכול בבית דין
 כמו ביובל שסופרין בבית דין שבע שבתות
 שנים ומקדשין שנת החמישים ליובל תלמוד
 לומר וספרתם לכם כדי לסופרה לכל אחד
 ואחד ואין הציבור או שליח צבור יכולים
 לספור בעד כולם אף אם אחד מצוה
 לחבירו שיספור בשבילו ועשאו שליח לכך
 אינו יוצא ידי חובתו כשלא שמע הספירה
 מפיו חבירו".

"אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפיו
 חבירו אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה
 זו וגם חבירו המשמיע נתכוין להוציאו יצא
 ידי חובתו מן התורה שהשומע הוא כאומר

למימד דלכתחילה ישמענה מהשליח ציבור,
 או דלהכי תקינו שיאמרנה השליח ציבור
 בקול רם, דהא קיימא לן דלכתחילה כל
 אחד ואחד סופר לעצמו, אבל אם כיון
 השליח ציבור בפירוש לפוטרו מן הספירה
 והוא כיון לצאת יצא, ואף על גב דבעלמא
 שליח ציבור מסתמא מוציא את הרבים ידי
 חובתם, שאני הכא דכיון דמצוה על כל
 אחד לספור אפשר דלא מסיק אדעתיה
 שליח ציבור לפטור את אחרים מספירה.
 ואל תשיבני מלשון הר"ן בפרק קמא
 דפסחים [ד, א ד"ה ואיכא] דקרי לספירת
 העומר מצוה שאי אפשר להתקיים ע"י
 אחר, דהא ודאי אם אמר לחבירו שיספור
 בשבילו אינו כלום, לאפוקי מילה וביעור
 דאפשר להתקיים ע"י אחר, אבל לעולם
 דגם בספירה אם שמע יצא דשומע כעונה,
 כן נראה לי. ומשמע ודאי דאף לכתחילה
 ודלא כדכתיבנא לעיל, והכי מוכח מתשובת
 הרשב"א דלעיל, ע"ש. ולאפוקי מהלבוש
 [סעיף א] בדין זה, ע"ש".

המגן אברהם (על שו"ע או"ח סי' תפט ס"ק
 ב) לא הכריע וכתב: "לספור לעצמו. ואם
 ירצ' שומע הברכה מהש"ץ וסופר לעצמו
 דכל הברכות אף על פי שהוא בקי יוצא
 בש"ץ חוץ מב"ה וק"ש ותפלה (רשב"א
 בתשו' סי' קכ"ו) עס"י נ"ט ס"ד הרי דס"ל
 דעכ"פ צריך שיספור בעצמו וכמ"ש בגמ'
 וספרתם שתהא ספיר' לכל א' וא' כדרך
 שאמרו גבי לולב ולקחתם שתהא לקיחה
 לכל א' וא', ובב"י כתוב בשם הרשב"א
 שיוצא בספירות הש"ץ ע"ש וצ"ע ואפשר
 כיון דקי"ל דשומע הוי כעונה ה"ל כאלו
 ספר הוא בעצמו... ועי' מחצית השקל
 ופרי מגדים בבירור דעתו. ועי' ברכ"י (אות
 ו) אשר דן בדעות השונות.

חבל נחלתו

וכך כתב בביאור הלכה: "ומצוה על כל אחד וכו' – עיין מ"ב שכתבתי מחלוקת האחרונים אם אמרינן בזה שומע כעונה והוא מחלוקת הלבוש וח"י עם הפר"ח דלבוש וח"י כמו דלענין לולב דרשינן ולקחתם לכם לכל אחד ואחד כמו כן הכא צריך כל אחד ואחד בעצמו לספור ופר"ח מיקל בזה וכן נוטה דעת הברכי יוסף ולענ"ד ד"ז פלוגתא בין הראשונים דרש"י פירש שם במנחות ס"ה ע"ב על מה דקאמר שם בגמרא לכל אחד ואחד שכל אחד חייב לספור וביאר בחידושי הרשב"א דבריו דאי כונת התורה לצבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד ע"ש הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפ"ע ולעומת זה מלשון הקדמון הרי"ן גיאות משמע שאחד יכול להוציא את חבריו בזה דז"ל שם בהלכות ספירה ואנו כך קבלנו מרבותינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה שאין ת"ל בקמה ללמדך שבקומה ובעמידה ובמוצ"ש שאומרים לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהן יושבין נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונין אמן בכונה שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד עכ"ל וכ"כ בעל אורחות חיים בשם ר"ה גאון עי"ש ומשמע מזה דיוצאין בספירתו דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא וא"כ עכ"פ צריכין לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד וכנ"ל [ולענ"ד יש לעיין אפילו לפירש"י הנ"ל היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציא ולא גרע ממה דקי"ל לענין בהמ"ז

והוא ששמע מפי המחויב במצוה זו ויש חולקין על זה ואומרים שצריך שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממש שכל אחד יספור בעצמו ויש לחוש לדבריהם לכתחלה שלא לסמוך על שמיעת הספירה מהש"ץ." אבל הברכה יכול לשמוע מהש"ץ לכתחלה אף אם הוא יודע לברך בעצמו שעשרה שעושין מצוה בבת אחת יכול אחד מהן לברך בשביל כולם כמו שנתבאר בסימן ח' ואחר ששמע הברכה יספור מיד." המשנה ברורה (ס"ק ה) הפך את הדעות והסביר שדעת הלבוש היא כבי' הדעה העיקרית ותימה על דבריו. וז"ל: "לספור לעצמו – דכתיב וספרתם לכם משמע שהמצוה חל על כל יחיד ויחיד והנה משמע מזה דבספירה אינו כמו בשאר מצות התלוי באמירה לענין קידוש והבדלה וכי"ב דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו אבל יש מאחרונים שכתבו דכונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו אב"ד לבד קאי כמו בשמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך אלא קאי אציבור אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת וגם חבירו כוון להוציא יצא כמו בכל מקום דקיי"ל שומע כעונה וכל זה בספירה אבל בברכה שמברכין על הספירה דכו"ע אפשר לצאת ע"י חבירו אפילו הוא בקי וכמו בכל הברכות מיהו מנהג בכל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על הש"ץ. כתבו האחרונים דספירה מותר בכל לשון ובלבד שיבין אותו הלשון ואם אינו מבין אפילו סיפר בלשה"ק אינו יוצא דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זה ספירה."

חבל נחלתו

בשולי דבריו, לא מצאתי ראשון הכותב זאת בפירושו. ואף האגודה עליו הסתמך החק יעקב לא כתב את מה שתלה בו ולכן צל"ע מדוע להחשיב שיטה זאת – שאינו יוצא בשומע כעונה – כשיטה העיקרית להלכה. ולמעשה יש לנהוג כפי שפסק בשו"ע הרב.

שאין אחד יכול להוציא את חבריו לכו"ע אא"כ אכל בעצמו משום דכתיב ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך ואפ"ה קי"ל דסופר מברך ובור יוצא ואפשר ה"ה הכא וצ"ע] הרי ביררנו דד"ז פלוגתא דרבוותא הוא וע"כ לכתחלה בודאי צריך כ"א לספור בעצמו אכן בדיעבד אם שמע מחבירו וכוון לצאת יחזור ויספור בלי ברכה וכ"כ הפמ"ג.

סימן טו

הפסד לפועל כשלא יעבוד בחול המועד

שאלות

והאחרונים. ומקורם ממה שכתב הרא"ש (מועד קטן פ"ב סי' ט): "רב חמא שרא לאבונגרי דבי ריש גלותא למיעבד להו עבידתא בחולא דמועדא אמר כיון דשרושי הוא דקמשתרשי לא מחזי כשכירות. פירוש סעודתם הן נוטלין ולא דבר אחר על כרחך האי שמשין מלאכה המותרת במועד היו עושין כגון תיקון הספסלים ואיצטבאות ואפילו הכי דוקא שרשווי אבל בשכר אסור שמע מינה דאסור בשכר אפילו מלאכה המותרת במועד דקבלת שכר דמועד כעובדא דחול דמיא וכיוצא בזה אמרינן לקמן בפרק בתרא (דף יט א) כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו ולאחרים בטובה פי' בחנם אבל לא בשכר וכן פירש"י לקמן". ובאותה לשון ממש במרדכי (מועד קטן הלכות חול המועד רמז תתנ).

לפי דברי הרא"ש והמרדכי נאסר לשכיר ליטול שכר על מלאכה בחול המועד לצורך אחרים משום שקבלת השכר נראית כעובדא דחול.

וכ"פ הטור (או"ח סי' תקמב): "אפילו מלאכות המותרות אינן מותרות אלא

א. שכירים במקומות עבודה רבים צריכים לקחת חופש אישי בחול המועד כדי שלא לעבוד בו. ימי החופש נגרעים מסך ימי החופש בתשלום המוקצבים להם במקום עבודתם. בנטילת ימי החופש הם מחסרים מימי החופש שיוכלו ליטול לשם חופשה עם המשפחה ומפסידים בכך. האם הם רשאים לעבוד במקום עבודתם בחול המועד, כדי שלא יפסידו הפסד זה?
ב. שכיר שסיים לקחת ימי חופשה בשנה, ולכן אם לא יבוא לעבודתו יחסרו לו ממשכורתו האם רשאי לעבוד בחול המועד מפני ההפסד הממוני?
ג. האם יש לחלק בשאלות הנ"ל באופי עבודתו של השכיר, כגון אם הוא מתכנת על מחשב או חורש בשדה?

א. נטילת שכר על פעולה בחול המועד כעובדא דחול

נטילת שכר על פעולה בחול המועד אסורה כך סברו רוב הראשונים

חבל נחלתו

לעשותן לעצמו או לאחרים **בחנם** אבל אסור לעשותו בשכר.

הב"י הביא את הסוגיא במו"ק ואת דברי הרא"ש, והב"ח (ס"ק א) כתב: "כל מה שכתב רבינו בסימן זה הוא תלמוד ערוך בפרק מי שהפך (יש דף י"ב) ופירש רש"י כיון דלא שקלי שכר אלא ריוח בעלמא כדי סעודתם דקא אכל בהדייהו לא קא חשיב מלאכה עכ"ל. וכיוצא בזה בפרק אלו מגלחין (סוף דף י"ח) דתנן רבי יהודה אומר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו ופירש רש"י לעצמו לקיים זו המצוה אבל לציבור למכור דדרך שכירות הוא חשיב מלאכה וכו' עכ"ל".

וכן כתב האגודה (מועד קטן פרק ב – מי שהפך סימן טו): "פר"י אסור לאדם להשכיר עצמו במועד אפילו למלאכה המותרת לעשות לעצמו כדאמ' [י"ט ע"א] כותב אדם תפילין לאחרים בחינם אבל לא בשכר **במה שמקבל שכר הוי עובדא דחול**".

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תקמב ס"א): "אפילו מלאכות המותרות אינם מותרות לעשותן אלא לעצמו או לאחרים בחנם; אבל בשכר, אסור".

ובאר המשנה ברורה:

"(א) מלאכות המותרות – כגון כל דבר שהוא לצורך המועד דבעי שינוי וכן ההדיוט שהתירו לו לתפור כדרכו וכן כמה דברים שאסרו משום טרחא אף שאינה מלאכה ממש".

"(ב) אבל בשכר אסור – **דקבלת שכר במועד כעובדא דחול דמיא**. יש מן הפוסקים שסוברין דאם א"א לו לבעה"ב לעשות המלאכה אלא באלו והם אינם רוצים אלא דוקא בשכר מותר ליתן להם מאחר שהוא לצורך המועד".

אולם הרי"ף והרמב"ם השמיטו את מקרה האבונגרי וההלכה העולה ממנו, **על איסור קבלת שכר על פעולה בחול המועד**.

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (חו סי' סו) בסוף התשובה:

"ובעיקר הדבר אם יש חולקים על עצם הדין דע"י שכירות אסור אפילו במלאכה המותרת במועד, עיין בש"ג בשם הרי"א ז' כ' להדיא **דמותר גם בשכירות** דלא כמסקנת השו"ע, ועיין בא"ר סו"ס תקמ"א נטה קצת לזה, ובאמת כן יראה פשוט שיטת הרמב"ם והרי"ף שלא נזכר מאומה בדבריהם בפרט ברמב"ם, ועיין ה' בבה"ל סו"ס תקמ"א, ובמאמר מרדכי סי' תקמ"ב – והפלא הגדול על הנוב"ת או"ח סי' ק"ד שכ' דדברי הרי"א ז' הלכה הם דכל שמותר המלאכה בחוה"מ גם בשכירות מותר, ובסי' תקמ"ב מיירי בדברים שאינם לצורך המועד אלא דאינם מלאכה גמורה, והדברים תמוהים כאשר העיר בבה"ל סי' תקמ"א – ודברי הרא"ש והטור ברורים לאיסור גם בצורך המועד, ועוד הארכתי בעניי בזה".

עולה מדברי בעל שבט הלוי שסיעת ראשונים והם הרי"ף הרמב"ם והרי"א ז' חולקים על הנפסק בשו"ע ומתירים **ליטול שכר לעצמו על פעולה שמצד עצמה מותרת בחול המועד**.

ב. עובדא דחול ושכיר שנה

מה שהרא"ש וסיעתו אסרו שכר חוה"מ משום **עובדא דחול**, מצאנו שבשכיר לשנה וכד' כבר הותר במקרים שהשכירות היא לזמן רב, ולכאורה אם נכלל בה שכר חוה"מ מותר לשלם גם שכר חוה"מ בהבלעה.

המלאכה, נראה שאם אדם מישראל הוא שכיר שנה ופעולתו אינה מלאכה האסורה בחוה"מ מותר לו להמשיך במלאכתו בחול המועד, ויבליעו לו את שכרו בשאר המשכורת החודשית שלו. ומה שאסרו הרא"ש וסיעתו **הוא דוקא בקבלת שכר על פעולת היתר במועד בלבד**. אבל אם הוא שומר בחול המועד או עושה פעולה אחרת שאינה אסורה בחול המועד רשאי ליטול עליה שכר בהבלעה. שהרי עצם הפעולה אינה אסורה מצד הלכות חול המועד וצד עובדא דחול של קבלת שכר על פעולתו בחול המועד הותר על ידי הבלעה.

וראיה לדבר מן האמור במועד קטן (יב ע"א, לאחר סוגית אבונגרי): "תנו רבנן: אין מדיירין לא בשבתות, ולא בימים טובים. ולא בחולו של מועד. ואם באו מאליהן – מותר. ואין מסייעין אותן, ואין מוסרין להם שומר לנער את צאנם. היה שכיר שבת, שכיר חדש, שכיר שנה, שכיר שבוע – מסייעין אותן, **ומוסרין להם שומר לנער את צאנם**. רבי אומר: בשבת – בטובה, ביום טוב – במזונות, במועד – **בשכר**. אמר רב יוסף: הלכתא כרבי".
פרש במיוחס לרש"י²:

וכן ראיתי בכתב עת מבקשי תורה (ח"ב תשנ"ז תנו) לקט מפסקי הגרש"ז אוירבך זצ"ל ושם כתוב: "ונראה שלענין חוה"מ מסתבר דכמו שמוותר ליתן שכר בהבלעה לשומר שעובד גם בשבת ויו"ט, כ"ש דמוותר בחוה"מ **אפילו בדברים שאינם אוכל נפש**, ונמצא שהנהג עצמו ג"כ לא עושה כלל שום עבירה בזה שרוצה להתפרנס בשכר ע"י הבלעה (דהרי מותר לשלם לו עבור הוצאות הדלק שלו וכדו') ולעבוד עבודה המותרת בחוה"מ, ולא נחשב כלל כעובדין דחול"..."

והיא ברייתא מפורשת ששכיר שנה וכד' מקבל שכר שבת¹ בהבלעה כאמור (ב"מ נח ע"א): "השוכר את הפועל לשמור את הפרה, לשמור את התינוק, לשמור את הזרעים – אין נותנים לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת, שכיר חדש, שכיר שנה, שכיר שבוע – **נותנין לו שכר שבת**, לפיכך אחריות שבת עליו". וברש"י: "נותנין לו שכר שבת – שנבלע בשכר שאר הימים, ואינו מפורש לשבת". וה"ה לשכר חול המועד.
וא"כ אף לשיטת הרא"ש וסיעתו שנפסקה להלכה, שכל איסור שכר חוה"מ הוא משום עובדא דחול ולא משום עצם

1. כתב בהערות הרב מנשה קליין (בעל שו"ת משנה הלכות) על שו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן רעה): "אות ב' חידש דאיסור שכר שבת **הוא רק משום דמיחזי כעובדא דחול**, עיין ט"ז סי' תקפ"ה סק"ז שכתב כן מפורש וצ"ע שחידש כן רבינו מדנפשי' וכתב בלשון נ"ל". ולא מצאתי בט"ז כדבריו בצורה מדויקת. אבל מדברי שו"ת בית שערים ראיה לדברינו.
2. כתב באבן האזל (הל' יום טוב פ"ח הי"א): "[י]א אין מכנסין את הצאן לדיר כדי שיזבלו את הקרקע שהרי הוא מדייר שדהו במועד ואם באו מאליהן מותר".
"ואם באו מאליהן. נ. ב. נראה דצ"ל **ואם באו נכרים מאליהן** וכן פירשו רש"י ברי"ף והמאירי ותלמידו של ר' יחיאל מפאריש וברש"י בגמ' חסר מה שכתב ברש"י ברי"ף".
ויש להעיר שרש"י על הרי"ף כנראה לא יצא מתחת יד רש"י, והחוקרים מסתפקים מי כתבו, ואם

חבל נחלתו

וכך כתב הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ח ה"א):
"אין מכניסין את הצאן לדיר כדי שיזבלו
את הקרקע, שהרי הוא מדייר שדהו
במועד, ואם באו מאליהן מותר, ואין
מסייעין אותן ואין מוסרין להן שומר לנער
את צאנם, היה שכיר שבת שכיר חדש
שכיר שנה שכיר שבוע מסייעין אותן
ושוכרין שומר לנער הצאן ממקום למקום
כדי שיזבלו כל השדה..."

והנה, אף ברמב"ם לא דקדק לכתוב
שהמדייר הוא נכרי (עי' בהערה 2 בדברי אבן
האזל), וכיון שהדיר אינה מלאכה האסורה
מן התורה בשבת (עי' חיי אדם כלל קז ב"ב)
שהרי אינו מזבל אלא רק מביא את
הבהמה לשהות בשדה³, א"כ שכיר שנה
או שבוע מישראל מקבל שכר אף על חול
המועד. ועוד שלפי הרמב"ם שוכרין שומר
לנער את הצאן בחול המועד אע"פ שלפי
שיטת הרא"ש בריש דברינו לכאורה אסור
לשומר ליטול שכר.

ואמנם רוב הראשונים והפוסקים כתבו
דוקא בנכרי המדייר בשל ישראל, אולם
לכולם שוכרין שומר בחול המועד ולא
כתבו שדוקא שומר נכרי.

נראה על כן ששכר חוה"מ שנאסר על
פעולת היתר הוא דוקא אם אינו מובלע
בשכר מותר אחר אבל אם השכר מובלע

"מדיירין - מכניסין בהמה לשדה, כדי
שיוציאו זבל, ומזבלין השדה".

"אין מסייעין אותן - לבהמה לבא בשדה,
או אם נכרים הם - אין מסייעין להם
להסיען ממקום למקום כדי שתזבל כל
השדה, אפילו בבאין מעצמם".

"לנער - לשמור, כגון אם נכרים הם".
"שכיר שבת - ששכרו כל השבוע לדייר
שדהו".

"שבוע - שמיטה".

"מסייעין - כאילו של נכרים הוא".

"הכי גרסינן - ועושה נכרי בשבת ויום טוב
ומסייעין במועד - דלא טרח מלאכה,
כלומר, יכולין לסייע לאותו שכיר לדייר".

"ומוסרין לו רועה אחד לנער צאנו -
שמדיירין אותה, הואיל ואינו שכיר לשבת
ממש".

"רבי אומר בשבת בטובה - אם רוצה שום
אדם לסייע לאותו שכיר בטובתו - עושה,
כלומר: בחנם ולא בשכר".

המדייק בלשונו של המיוחס לרש"י
יראה שלא הכריע אם המדייר עצמו הוא
מישראל או מנכרים, ועולה מדבריו שאם
המדייר הוא שכיר שנה ומדייר את שדהו
של פלוני אותו פלוני נותן לו שכר המועד,
ולפי ת"ק אף נותנים לו שומר לסייעו
(ומשמע בשכר).

הוא ליקוט מרש"י על הש"ס או חיבור עצמאי שיוחס לו בטעות. כמו"כ רש"י על מו"ק רק מיוחס
לרש"י ואף עליו מסופקים אם רש"י כתבו.

3. ז"ל רבינו ירוחם (תואר"ח נ"ד ח"ה דף לז טור א): "אין מדיירין שדה בחולו של מועד שהוא כמו
עבודת קרקע שמכניסין בהמות לדיר בתוך השדה..."

וז"ל משנה ברורה (סי' תקלז ס"ק מב): "לזבל השדה - אף על פי שאינו בידיים מפני שנראה כמזבל
בעצמו והמזבל הוא תולדה דחורש מפני שמיפה את הקרקע לזרוע בה".

הראוי שישנו במה שאפשר ויעשו בצנעה. והרב פרקש התרה בכמה התראות שלא יפסוק לעצמו אלא יוועץ במורה הוראה. וכך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' תקמב סימן ג) – "פועלים, עבודתן בשכר עבור שאר צרכי המועד

מ"ב סק"ב: "דקבלת שכר במועד כעובדא דחול דמיא וכו' (ולכן אפילו מלאכות שאין כרוך בהם טירחא כלל אסור לקחת עבורם שכר – הגרמ"ש קליין שליט"א בביאורים שבס' חוהמ"כ פ"ט הערה פ"ז, עיין שם), ואם אי אפשר לו לעשות המלאכה אלא באלו שאין רוצים אלא בשכר, מותר לתת להם מאחר שהוא לצורך המועד. וצ"ע מדוע אין בו משום איסור "לפני עור לא תתן מכשול" כי הלא לפועלים אסור לקחת שכר (מועדים וזמנים ח"ז סי' קנ"ה, שש"כ פס"ו הערה קס"ד בשם הגרש"ז זצ"ל), ויש עצה שישלם לפועל בהבלעה עבור המלאכה שיעשה בשביל בעה"ב גם לפני המועד או אחר המועד או עבור הוצאותיו הצדדיות שהיו לו לצורך העבודה ואגב כן ישולם לו גם עבור עצם העבודה (מועדים וזמנים ח"ז סי' קנ"ה, שש"כ פס"ו ס"מ), וכך יש לכל ירא שמים לכין ולומר זאת לפועל כשמשלם עבור עבודתו לצרכי המועד שהשכר עבור עבודתו לפני או אחרי המועד או עבור הוצאותיו הצדדיות אם קיימים (כגון לנהג מונית עבור הוצאות דלק, עוזרת בית עבור הוצאות הנסיעה, ואם אינה נוסעת ישלם לה בהבלעה גם עבור עבודתה לפני או אחרי המועד, מנגנים בכלי שיר יקחו שכר עבור הוצאות ההובלה של הכלי שיר וכדו', וכאמור לעיל אות ב' ששכר עבור מלאכות אוכל נפש צרכי הגוף (בלן של מקוה) וצרכי מצוה ודבר האבד וכדו' מותר אם יהיה לו יותר כסף להוצאות יום טוב,

מותר לאותו שכיר שעושה פעולת היתר בחול המועד ליטול עליה שכר.

ג. נטילת שכר על מלאכה בחול המועד בלא נטילת חופשה

שאלתנו לעיל עסקה בבעיית ימי החופש.

בספר 'חול המועד כהלכתו' (לרב יקותיאל פרקש, פ"ט סעיף לה עמ' שלב) כתב:

"פועל שיכול להסדיר שיצא לחופשה ולא יעבוד במועד וימים אלו ינוכו לו מחופשתו השנתית עליו לנהוג כן, (למרות שנגרם לו הפסד מסוים היות שהעבודה במועד היא במתכונת מקוצרת מזו שיצטרך לעבוד בימי החופשה עליהם מותר). וכשהדבר אינו ניתן לביצוע הן מצד בעה"ב שאינו מוכן לוותר על עבודתו עתה או שמאיים עליו בפיטורים אם יעדר מהעבודה במועד או שאין באפשרותו של הפועל להמיר את החופשה לימים אלו מכיון שחייב לנצל את ימי הקיץ דוקא לחופשה לצורך שיפור מצב בריאותו (כגון שעל פי הוראת רופא זקוק לצורך בריאות לרחיצה בים וכיוצא בזה) – הרי אף שעקב כך נאלץ לעבוד במועד מותר."

ומקורו להתיר לעבוד כאשר זקוק לימי חופש ואינו יכול ליטול חופש בחוה"מ מפסקי הגר"מ פיינשטיין באנגלית. והובא פסק זה אף בספר 'פני השולחן – הלכות חול המועד' (לרב פנחס דניאל ויטמן, סי' תקלח ס"א עמ' רכג).

ולכן עובד שאין לו ימי חופשה או שצריך אותם לתקופה אחרת מותר לעבוד כדרכו באותם ימים. בסוף הפרק הביא הרב פרקש את פסקו של המהרש"ג (שו"ת, ח"ב סי' צב אות ב) שמי שמצבו הכלכלי קשה מותר לעבוד בחוה"מ אולם מן

חבל נחלתו

הדיוט מותר בשופי לעבוד בחוה"מ אם הם זקוקים לכך מבחינה כלכלית ואינם נחשבים כמכוונים מלאכתם למועד, שהרי הם נשכרו לשנה ויותר (וממדת חסידות שלא לעבוד כלל בחוה"מ).

לפי מה שהעלינו, איני מסכים אם האמור בס' חול המועד כהלכתו (פ"ט סל"ח) אשר דן בשמירה בחול המועד וז"ל: "כפי שכבר נתבאר בתחילת הפרק אסור לעשות תמורת שכר גם דברים שאין בהם משום מלאכה, לפיכך אסור לבצע עבודות שמירה בשכר מלבד כשיש בכך צורך המועד – (ראה לעיל סוף סעיף ב והערה ט) או בתנאים שנתבארו לעיל בהם הותרה גם המלאכה". ולענ"ד, שכיר לשמירה שמקבל שכר חודשי, כיון שפעולתו מותרת מצד עצמה וכיון ששכר חוה"מ מובלע במשכורת החודשית שלו, מותר לשמור בחוה"מ.

וה"ה לקצינים בצה"ל שצריכים לדווח על כל יום חופש, וחוה"מ פעמיים בשנה נוטל מהם כמעט את כל ימי החופשה, ואין להם זמן לחופש עם המשפחה. התעסקותם היא בדרך כלל בדברים שאינם בגדר מלאכות האסורות בחוה"מ, והם אינם עוסקים אלא בישיבות ותיאומים ופקודות וכד' שכולם הם מועברים בפלפונים או במכשירי קשר ובמחשבים. מה גם שהמלאכות שהם עושים הם משום ספק פיקו"נ או התכוננות למלחמה. ועל כן נראה לי שמותר להם לעבוד כדרכם בחוה"מ ואינם צריכים ליטול חופשה כפויה בחוה"מ, כאשר גם הם כשכירי שנה ושבוע וחתומים לשנות קבע רבות, ועל כן משכורתם על ימי חוה"מ מועברת בהבלעה.

ופועל שהוא בגדר 'אין לו מה יאכל' כדלהלן אות ד' מותר לקבל שכר עבור כל עבודה שהיא".

ד. כתיבה על מחשב בחול המועד

שאלתנו עסקה במתכנת או כותב על מחשב. נראה שבעצם הכתיבה על מחשב אין איסור מלאכה בחול המועד.

כך כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ה, או"ח סי' מח):

"ה) כלל העולה שמותר לכתוב בחול המועד חידושי תורה במכונת כתיבה, משום דלא חשיבא כמעשה אומן, אלא כמעשה הדיוט. והוא הדין לאגרת שלומים. ונראה לע"ד שיש להקל גם לגבי כתיבה על ידי מחשב אלקטרוני בחוה"מ שאם עיקר הכתיבה מותרת כגון חידושי תורה או אגרת שלומים מותר לעשות כן בחוה"מ ע"י המחשב הנ"ל דחשיב כמעשה הדיוט. וכ"כ לצדד בזה בשו"ת שבט הלוי חלק ו' (סי' לז, בסוף ד"ה ואף). ע"ש. ולדעתי ההקלדה של המחשב בודאי שאין בה שום חשש איסור, כיון שאין האותיות מודפסות על דבר המתקיים, אלא שנראים על מסך המחשב בלבד. וגם השלב השני של ההדפסה אינו אלא מעשה הדיוט. וכמו שהתרנו הדפסה במכונת כתיבה מטעם זה. וזה ברור. וע' בשו"ת מערכי לב (סי' כב) שנשאל בדין כתיבה סטינוגרפית בחוה"מ, והעלה לאסור אפי' לצורך רבים כל זמן שאינה לצורך המועד. ע"ש. ולפע"ד אם יש צורך בדבר יש מקום להקל לצרכי רבים". לעיל הסברתי דעתי שעל פעולה מותרת בחוה"מ, כאשר השכר הוא חודשי, מותר לקבל שכר מפני שהפעולה מצד עצמה מותרת ועובדא דחול מותר בהבלעה, וא"כ לעובדים כאלו אשר מלאכתם היא מלאכת

חבל נחלתו

תגובת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת גן (לשעבר)

מבלי להיכנס לגוף התשובה לפרטיה למעשה.
לעניין העקרוני של מלאכה במועד בימינו שרוב המלאכות אינן אסורות בעצם במועד נפל כל חוה"מ בבירא.
רוב העבודות היום הן במחשבים, טלפונים, נהיגה וכדו'.
א"כ כל תעשיית המזון, ועוד תעשיות שמלאכתן מותרת בעצם, כל המשרדים, ההובלות, המשלוחים וכו' וכו' כל אלו יעבדו כרגיל בחוה"מ.
האם 'המבזה את המועדות' יבוטל מן העולם חלילה?
הל' חוה"מ מסרן הכתוב לחכמים, גם לחכמי דורנו ולכן נלע"ד שכל מלאכה הנעשית כרגיל ביתר ימות השנה אסורה בחוה"מ.
וכל זה צע"ג.

תשובת המחבר

לא התכוונתי להתיר את כלל המלאכות בחול המועד.
אבל דומני כי נתתי כלי חשוב ביד הפוסקים, להתיר לנצרכים – את העבודה בשכר בחול המועד.
בלימודי הוכחתי שחלק מהפוסקים לא אסרו קבלת שכר על מלאכה לצורך עצמו במועד, וגם האוסרים לא אסרו זאת בהבלעה. מכאן ואילך לא התרתי יותר ממה שכתבו הפוסקים.
גם כשאוסרים פעולות מסוימות צריך לתת טעם נכון לאיסורן – ביזוי המועדות, ולא לעקם את המקראות כדי לאסור.

סימן טז

כניסה לדירה חדשה בשלושת השבועות

שאלה

כבני אדם הנזופין למקום היחידים חוזרים ומתענגים עד שיצא ניסן יצא ניסן ולא ירדו גשמים סימן קללה שנאמר (שמואל א' י"ב) הלא קציר חטים היום וגומר".

אדם מישראל שבנה או קנה דירה, האם מותר להיכנס לדירתו החדשה בשלושת השבועות ובתשעת הימים?

תשובה

מפרש הרמב"ם: "נזופים, געורים, תרגום ויגער בו אביו ונזף ביה אבוהי. ובנין ונטיעה האסורין בתעניות אלו, הוא בנין של שמחה ונטיעה של שמחה, כגון הציורים והכיורים שעושין העשירים בבנינים, ונטיעת עצי בושם והגנות שעושין המלכים.

א. נאמר בתענית (פ"א מ"ז) לגבי תעניות גשמים: "עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה באירוסין ובנשואין ובשאליות שלום בין אדם לחברו

חבל נחלתו

שאינם נצרכים לעצם הדיוור, וכן שתעניות גשמים חמורות מתשעה באב עצמו! וכן בתלמוד (תענית יד ע"ב): "עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה. תנא: בבנין – בנין של שמחה, נטיעה – נטיעה של שמחה. אי זהו בנין של שמחה – זה הבונה בית חתנות לבנו, אי זו היא נטיעה של שמחה – זה הנוטע אבוורנקי של מלכים".

ופרש רש"י (תענית יד ע"ב): "בנין דקתני מתניתין לא בנין הצריך לו, אלא בנין הצריך לשמחה". וא"כ בנין דירה או כניסה אליה מותר.

וכך כתב המאירי (תענית יד ע"ב): "בנין ונטיעה שנאסרו במשנה לא נאסרו אלא בבנין של שמחה ונטיעה של שמחה, כגון הבונה בית חתנות לבנו אבל שאר בנין כגון אם היה כותלו גוחה סותר ובונה אותה וכן פירשו בתלמוד המערב ואי זו היא נטיעה של שמחה אבוורנקי של מלכים והוא נטיעת כל אילן המגדיל ענף ועשוי לנוח תחתיו. גאוני ספרד כתבו שאף אלו לא נאסרו אלא שאין בהם צד מצוה אבל אם לא היה לו בית חתנות ורוצה לישא אשה מותר לבנות לו בית חתנות וכן ארוסים ונשואים מותרים למי שאין לו אשה או בנים".

לכאורה לפי הנאמר בראשונים שהאיסור בתעניות גשמים חמור מתשעה באב מותר אף לבנות בנין של שמחה בתשעת הימים. ואמנם במשנה ואף בתלמוד בתענית לא נאמר מאומה על בניה בתשעת הימים. וכן הרמב"ם לא אוסר כלל בניה בתשעת הימים אפילו של שמחה!

אבל בנין לדירה ונטיעה לאכול פירותיה ולהתפרנס ממנה אינו אסור ואין מונעין אותו כלל. ויהיה הגשם אחרי ניסן סימן קללה אם לא ירד מתחלת השנה עד זמן זה ובארץ ישראל או כל הדומה לה כמו שביארנו לעיל".

למדנו מדבריו שבנין של שמחה הוא הוספת עיטורים וקישוטים שבאים להרחיב דעתו של אדם, אבל בניה לשם מגורים או כניסה לשם דירה מותרת. וכן כתב הרע"ב.

וכתב המלאכת שלמה (תענית פ"א מ"ז): "ממעטין וכו'. פי' של שמחה דומיא דבנין ונטיעה דבסמוך אבל שאר בניינים שרי ואין לך משא ומתן גדול מזה וממעטין דאירוסין ונשואין ר"ל שלא יהו ששין כלל וחמירי מט' באב שמארוסין בו אבל אין לפרש ממעטין אבל ששים קצת דא"כ היה לו לפרש השיעור מהו קורא ממעטין תוס' ז"ל במגלה פ"ק דף ה', וכתב הר"ן ז"ל משמע לי דכי אמרינן איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו דלאו דוקא אלא ה"ה לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא, וכתב רבינו האיי גאון ז"ל מדקא משוינן בנין נטיעת אירוסין ונשואין למשא ומתן מה משא ומתן רשות אסור והוא של שמחה אף בנין ונטיעת אירוסין ונשואין רשות אסור בשל שמחה אבל מי שאין לו בית חתנות כלל ואין לו אשה ובנים הא ודאי של מצוה היא ואף על פי שהוא שמחה מותר ע"כ, ובטור א"ח ס' תקנ"א ועיין במה שכתבו תוס' ז"ל ביבמות פ' החולץ דף מ"ג".

למדנו לגבי תעניות גשמים שמותר לעבור דירה בהם ואסור להוסיף קישוטים

שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו אמר שמואל בכותלא דגניי". (מימרא זו מופיעה בירושלמי גם על תעניות גשמים.) והשאלה היא איך משתלבת מימרא זו עם מיעוט הבניה מראש חודש עד ת"ב ששמענו מהבבלי.

כתב הר"ן (על הרי"ף תענית ט ע"ב): "וגרסי' בירושלמי אמר ר' הושעיא אמר ריב"ל הדא דאיתמר בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו..."

וכך כתב הרא"ש בפסקיו (תענית פ"א סי' כא): "ירושלמי (הלכה ח) הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו פ' כותלו של בית חתנות". ונראה שהבינו שאפילו בבנין של שמחה כשכותלו גוהה מותר לבנות בשבוע שחל בו, אבל סתם בית לדור בו מותר לבנות בשבוע שחל בו.

ד. כתב הטור (או"ח סי' תקנא): "תניא בפרק החולץ קודם לזמן הזה פירוש מר"ח עד התעני' העם ממעטים בעסקיהם מלישא וליתן מלבנות ולנטוע ומארסין ואין כונסין... וקאמר בירוש' הדא דתימא בניין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה ונוטה ליפול מותר ובניין של שמחה מפרש בפ"ק דמגילה הבונה בית חתנות לבנו ונטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים פ' שנוטעין לצל להסתופף בצלו ולפי זה הא דאמר אם היה כותלו גוהה מותר אפ' בכותל של בית חתנות קאמר שמותר אם גוהה. וי"א כיון דגמרא דידן אוסר בניין סתם כל בניין קאמר כדרך שאסרו כל משא ומתן כמו שאבל אסור בכל כדי שיהו נראין כמתאבלין על ירושלים".

הטור מביא בשם י"א פירוש נוסף לירושלמי, והוא שלא הותרה מר"ח עד

ב. אמנם ביבמות (מג ע"א) מובא: "...דתנן: שבת שחל תשעה באב בתוכה – אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותר, מפני כבוד השבת; ותניא: קודם הזמן הזה, העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע...", מפרש רש"י שהמיעוט הוא בתשעת הימים.

וכך מפרש רבי אברהם מן ההר (מהד' בלוי, יבמות שם): "קודם הזמן הזה. קס"ד קודם ט' באב, דהיינו שבת שחל ט' באב להיות בתוכה. מסתברא לבנות בנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו לנטוע נטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים. כדאמרין בפ"ק דתענית גבי עברו אלו ולא נענו". היינו, הוא משווה בין תעניות גשמים לשבת שחל ט' באב בתוכה ואוסר רק בנין של שמחה. וכ"כ בתוס' מהר"ם מרוטנברג והאגודה (יבמות פ"ד, החולץ ליבמתו סימן נט). והמאירי הזכיר את הברייתא בלשונה שממעטין מלבנות וליטע. וכתב בתוספות הרא"ש (יבמות מג ע"א): "מלישא וליתן ומלבנות ולנטוע. (בפ"ב) [בפ"ק] דמגלה (אפי') [מפרש] בנין ונטיעה של שמחה כגון ארוונקי של מלכים". ובמגילה (ה ע"ב) הביאו מתעניות גשמים לת"ב בעצמו.

עולה כי לפי הבבלי לא נזכר איסור בניה בתשעת הימים אלא בבניה של שמחה, והראשונים לומדים את הברייתא על מיעוט בניה מתעניות גשמים לגבי איסור בניה של שמחה.

ג. כאמור בבבלי לא נאמר מאומה על איסור בניה אלא על מיעוט בשמחה. אולם בירושלמי (תענית פ"ד ה"ו) נאמר: "מתני' משנכנס אב ממעטין בשמחה... גמ' אמר ריב"ל הדא דאת אמר בבניין של

חבל נחלתו

בניה לפני ת"ב, וכרא"ש שאסר רק בניה של שמחה ותיקון כותל גוהה התיר אף בבנין של שמחה. וכ"פ המג"א (ס"ק ז) ובי' הגר"א. ולא כפי שסברו נחלת צבי (ס"ק ב) ועטרת זקנים (ס"ק ב).

וכן נראה מן המשנה ברורה שאסר רק בנין של שמחה ואף בו התיר תיקון אם הוא גוהה. וכתב שאף נישואין עצמם מעיקר הדין מותרים אלא משום דלא מסמני מילתא. "וע"כ מותר לעשות בית חתנות או לעשות בגדים חדשים לצורך נישואין שיהיה אחר ט"ב אבל מי שקיים פריה ורביה אסור בכל זה" (משנ"ב ס"ק יד).
ו. בדרך כלל כניסה לבית מלווה בקביעת מזוזה וברכת שהחיינו, ברכת הטוב והמטיב על הכניסה לבית ויש שעושים חנוכת הבית.

קביעת מזוזה מחוייבת לפי שיטת הרמב"ם בברכת שהחיינו (לפי מנהג א"י בברית מילה). ועי' בספרי ח"ב סימן ה. ונראה פשוט שכשם הותר שהחיינו בפדיון הבן כאמור בשו"ע (או"ח סי' תקנא סי"ז): "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה". על כן המברך שהחיינו בקביעת מזוזה יברך אף בבין המצרים ואפילו במילה בתשעה באב מברכים שהחיינו.

לגבי ברכת הטוב והמטיב בבין המצרים עסקתי בכך בחי"ז סימן טז והסקתי שם שלפי רוב הפוסקים יש לאומר. וכן כאן שנכנס לבית חדש הוא ומשפחתו יש לאומר.

לגבי חנוכת בית כתבתי בספרי חי"ד סי' י שנראה כי לרוב הפוסקים היא סעודת מצוה ובעיקר אם אומרים בה שירות

התענית כל בניה אלא אם בנינו גוהה. הסביר דעה זו הבית יוסף (או"ח סי' תקנא אות ב): "ומ"ש רבינו ויש אומרים כיון דגמרא דידן אוסר בנין סתם כל בנין קאמר. כלומר אף ע"ג דבירושלמי קאמר אמתניתין דמשנכנס אב ממעטין בשמחה הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותל גוהה סותרו ובונהו דמשמע דאתא למימור דלא אמרו למעט בבנין משנכנס אב אלא בבנין של שמחה דוקא, כיון דגמרא דידן בפרק החולין אוסר בנין סתם כל בנין במשמע. ואף על גב דבגמרא דידן נמי בפרק קמא דמגילה ובפרק קמא דתעניות אמרו דכי תנן ממעטין בבנין ונטיעה היינו דוקא בשל שמחה היינו לענין תענית ציבור אבל מראש חדש עד התענית דקתני סתמא ממעטין מלבנות ולנטוע משמע דאפילו באינו של שמחה אסר".

וכן הב"ח (או"ח סי' תקנא אות ג) הסיק בדעת הטור: "והכי קאמר דאפילו בשל חתנות מותר אם גוהה אבל בשאינו של חתנות אפילו אינו גוהה מותר לאפוקי לסברת יש אומרים דאפילו בשאינו של חתנות אינו מותר אלא בכותל גוהה". ועי' קרן אורה (תענית יד ע"ב).

ה. פסק השו"ע (או"ח סי' תקנא ס"ב): "מר"ח עד התענית ממעטים במשא ובמתן ובבנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים שנטעים לצל להסתופף בצלו או מיני הדס ומיני אהלים; ואם היה כותלו נוטה ליפול, אף על פי שהוא של שמחה מותר לבנות (ולצורך מצוה הכל שרי) (ר"ן ספ"ק דתענית)..."
עולה כי פסק כדעה הראשונה בטור, וכר"ף ורמב"ם שלא הזכירו כלל איסור

ותשבחות לקב"ה ומחנכים את הבית בלימוד תורה. (אמנם סייגתי שם שאבל לא ישתתף עי"ש).

ז. השיב בשו"ת לבושי מרדכי (וינקלר, אר"ח מהדו"ק סי' קא) לגבי כניסה לדירה חדשה בתשעת הימים כתב שעצם הכניסה מותרת ואינה דירה של שמחה, אולם ברכת שהחיינו על קנין הדירה מונעו מלהיכנס שהרי אין מברכים שהחיינו בתשעת הימים. וכאמור לעיל רובא דאינשי נכנסים עם בני ביתם וצריכים לברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו. ולכן בעיה זו נפלה ועוד שאם מברך על המזוזה יתכוין אף על הבית ויפטר בברכה אחת לשניהם.

ואשר לסעודת חנוכת הבית כתב: "וע"ד סעודת חנוך בית הנהוג, לענ"ד דודאי אסור, דהוה בכלל ממעטין בשמחה [שו"ע סי' תקנ"א ס"א] ולא עדיף מסעודת ארוסין דאסור [שם סעיף ב'], אם כי דהוה קצת מצוה, כמ"ש בפ"ג מס' פסחים [מ"ט ע"א]. משא"כ חנוך בית לא מצינו ביה לעשות סעודה רק בספרי אחרונים [עי' אבני נזר יו"ד סי' שפ"ד] נמצא איזה סמך לזה. ואפשר לפי מ"ש בשלה"ק פ' ויגש במקרא [בראשית מו, כח] ואת יהודה שלח לפניו להורות, ופירשו חכז"ל [תנחומא שם יא] לתקן ביהמ"ד, דמכאן יש ללמוד בכל דבר אשר יכין אדם למענו וכגון בית דירה ראשית כל דבר להיות מקום קבוע לתלמוד

תורה, וכל ב"י יעשה כן בבנין בית חדש. וא"כ הוה כגמר מצוה ועושים סעודה כמו בכל גמר מצוה וכמו סיום מסכתא, וכמ"ש במג"א סי' תקנ"א ס"ק ל"ג בשם מהרמ"מ [סי' קי"ט]. ועיי"ש ביד אפרים [שם] דסעודת בר מצוה שלא בזמנה אין לעשות בימים אלו משום בשר תאוה, ונראה דדוקא משום אכילת בשר אסור. ובנדון זה דליכא מצוה, לענ"ד גם הסעודה בלא בשר אין לעשות, אם לא בגמר בנין ביהמ"ד, דהעולם עושים להיפך טפל לעיקר, דאין נזהרים לקבוע ביהמ"ד בבית חדש וסעודה עושים".

ומסכם: "על כן לענ"ד להמתין בסעודה עד אחר ימים הנ"ל, וכש"כ לפי מ"ש לעיל משום ברכת שהחיינו".

ונראה לענ"ד שסעודת חנוכת הבית ניתן לעשות ללא בשר ויין ולא צריך לדחותה, אולם מן הראוי שלא לעשות נגינה וריקודים בחנוכת הבית בתשעת הימים¹ משום מיעוט בשמחה ומותר שירי הודאה לקב"ה בפה, ולחנך הבית בדברי תורה.

מסקנה

מותר להיכנס לדירה חדשה בתשעת הימים ולברך הטוב והמטיב על הכניסה, ושהחיינו על המזוזה, וחנוכת הבית יעשה ללא בשר ויין וללא כלי נגינה וריקודים.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אפילו בשלושת השבועות.

חבל נחלתו

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

ייתכן שניתן לדייק מסעיפי השו"ע שאין איסור מפורש לאבל להיכנס לדירה חדשה. ואכן לא מצינו איסור מפורש, אך פוק חזי מאי עמא דבר. מנהג העולם להימנע מדבר כה משמח. העולם לא רואה הבדל בין בגד חדש לדירה חדשה. אדרבה, דירה חדשה נחשבת מאורע משמח פי כמה וכמה מבגד חדש. ההלכה צריכה להתחשב גם עם הלב. ומדובר בלב טהור המצטער על החורבן ומצפה לבניין מקדשנו. הגריד"ס הקביל את הלכות האבלות על החורבן לדיני אבלות: ת"ב עצמו מקביל לשבעה. סעודה המפסקת מקבילה לאנינות. שבוע שחל בו ת"ב (וכן תשעת הימים למנהג אשכנז) מקביל לדין שלושים. משנכנס אב (וכן ימי בין המצרים) מקבילים לדין יב"ח. האם מותר להיכנס לדירה חדשה בתוך ל', בהם אסור אפילו ללבוש בגד מכובס ולרחוץ, האם יעלה על הדעת שמותר להיכנס לדירה חדשה!?

תשובת המחבר

כאמור, הבאתי משו"ת לבושי מרדכי (וינקלר, או"ח מהדו"ק סי' קא) שהורה כפי שהוריתי, וכן הורה בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' רלח) לגבי אבל על אביו ואמו בי"ב חודש (וני"ל שהכי הוה עובדא), ובפרט לבעל משפחה שהוא גם מפסיד על כך ממון של שכירות בדירה שאינה שלו וגם שלעתים רבות צר למשפחתו בדירתו השכורה.

סימן יז

הנשימות בתקיעות

שאלה
מתי מותר לתוקע לנשום (לקחת אויר), או שהתוקע חייב בכך (חייב לקחת אויר) ומתי אסור לו?
תשובה
א.. נאמר בתוספתא (ראש השנה פ"ב ה"טו):
"תקע והריע ותקע בנשימה אחת לא יצא"¹.
ובסוכה (נג ע"ב): "כמאן אזלא הא דאמר רב כהנא: אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כמאן? – כרבי יהודה. (אי רבי יהודה), פשיטא! [נד ע"א] מהו דתימא אפילו כרבנן, ולאפוקי מדרבי יוחנן, דאמר: שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום – יצא,

1. עי' להלן שהגר"א מתקן את הגירסא ומוחק את המילה 'לא'.

סימן יז – הנשימות בתקיעות

שמברכין עליהם שהכל וכן בחולין מ"ב א' ניטלה הכבד ולא נשתייר הימנה כלום ופירשו שם מ"ו א' אפי' נשתייר בה מעט כל שלא נשתייר ממנה כזית שכל כיוצא בזה לאו כלום הוא קרי. וראיה לדבר ג"כ ממה שאמרו עליה מהו דתימא רבנן והאי דאמר ולא כלום לאפוקי מדר' יוחנן דאמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא הא הפסק מועט אינו הפסק קמ"ל, אלמא שהפסק מועט נידון בערך הפסק שעות שהוא ענין שהייה ואף גדולי הרבנים פירשוהו כן להדיא, **הא הפסק נשימה אינו כלום** ועוד שאף הגניחה בהפסק נשימה היא ודיו לבא מן הדין להיות כנדון כמו שביארנו במסכת ראש השנה. וראיה אצלי לדבר זה שאף לר' יהודה אילו היה דעתו בהפסק נשימה האיך אפשר לתקוע כל הסימן בשיעור כשר או בשיעור מהדר (?) בנשימה אחת, ואף על פי שבראשון של חולין כ"ו ב' אמרו בתקיעה של יום טוב הבא בערב שבת שתוקע ומריע בנשימה אחת תקיעה ותרועה אפשר להיותם בנשימה אחת ולא עוד אלא שאף זו כתבו בה גדולי הרבנים שלא נשימה אחת דוקא אלא בתכיפה וכבר ביארנו כל זה בארוכה בקצת חבורינו, ולענין תשע תקיעות בתשעה שעות הלכה שיצא הא שלשה שברים אין להפסיק ביניהם מתורת שהייה שהרי שלשתן תרועה אחת ואם שהה בין שלשתן ודאי לא הועיל, **הא הפסק נשימה אינו הפסק** כמו שביארנו.

משמע מדבריו **שהפסק נשימה אינו הפסק אף בין ג' שברים**, ונראה שה"ה בין היבבות של תרועה.

ג. לעומתו **כתב כתב הר"ן** (על הרי"ף, ראש השנה י ע"ב): "ומסתברא שאם בא

קא משמע לן. – ואימא הכי נמי! – אם כן, מאי ולא כלום?".

פרש רש"י: "ולא כלום – לא היה מפסיק בינתים, **אלא כדי נשימה**".

היינו, לפי ר' יהודה אין להפסיק בין התקיעות, אבל **מפסיק כדי נשימה**, ולא כתב אם **חייב** להפסיק בנשימה או **מותר** להפסיק בנשימה.

ב. כתב המאירי (סוכה נג ע"ב):

"יש למדים מסוגיא זו האמורה כאן ששלשה שברים אין להפסיק בהם **בנשימה בין שברים ותרועה של קשר"ק** שהרי לדעת ר' יהודה שהיה עושה תקיעה ותרועה ותקיעה אחת אמרו אין בין תקיעה ותרועה ותקיעה ולא כלום והם מפרשים ולא כלום **אפי' הפסק נשימה** ולא נחלקו עליו חכמים **אלא בכל הסימן ומפני שלדעתם ענינים חלוקים הם**, אבל במה שהם מודים **שהוא קול אחד** כגון שלשה שברים או שלשה שברים ותרועה של קשר"ק שהרי לשם תרועה נעשים אין ראוי להפסיק בכלום".

היינו, לשיטה זו, מחלוקת חכמים ור' יהודה היא בשהיה והפסקה בין סימנים שלמים (כגון תש"ת ותר"ח) שמותרת לחכמים ואסורה לר' יהודה, אבל בתוך הסימן עצמו אין להפסיק לדעת שניהם. ועל כן תקיעת: שברים-תרועה – צריכה להיות בנשימה אחת.

ממשיך המאירי: "ואין זה כלום! שלא אמרו ולא כלום, אלא שלא להפסיק ולשהות בין זה לזה **אבל הפסק נשימה אינו הפסק**, ולשון ולא כלום לאו דוקא אפי' בהפסק נשימה אלא שלא לשהות ביניהם כעין מה שאמרו בברכות ל"ז א' אינו מברך עליה כלום בקצת דברים

חבל נחלתו

לרבות בשברים ולעשות מהן ארבעה או חמשה או יותר עושה ואינו נמנע שהרי שברים לתנא דברייתא כיבבות לתנא דידן ותנן שיעור תרועה כשלש יבבות והמנהג הפשוט שמוסיפין ביבבות ועושין מהן אפילו כמה וה"נ בשברים וכן כתב הרב רבי יצחק אבן גיאת בשם הגאונים ז"ל, ומ"מ צריך להזהר לעשות **השברים כולן והיבבות כולן בנשימה אחת** דשברים ויבבות לדידן ודאי מצוה אחת ניהו כתקיעה ותרועה לרבי יהודה וכי היכי דלרבי יהודה צריך שיעשה תקיעה ותרועה בנשימה אחת כדמוכח בפרק החליל (שם) ה"נ בשברים ויבבות לדידן דמצוה אחת ניהו, ואם הוסיף שבר אחד **ועשאו בנשימה אחרת** לדברי הרמב"ם ז"ל פסול כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק בין שברים לתרועה. ור"ת ז"ל כתב בתשובה דשלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו דבמקום תרועה ניהו אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתבר דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי והרמב"ן ז"ל חולק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בה ואף על פי שהן קולות מוחלקין הרי אינן יותר מוחלקין מפשוטה ושברים או תרועה אליבא דרבי יהודה שהוא מצריך לעשותן בנשימה אחת משום דסבירא ליה דמצוה אחת הן והוא הדין בשברים ותרועה לדידן".

לפי הר"ן, כולם מסכימים כי לפי ר' יהודה צריך לעשות את כל הסימן (תר"ת) בנשימה אחת (ואולי התירוץ לקושי המאירי על הקושי בעשיית תשר"ת בנשימה אחת הוא דוקא מדין תורה, וצ"ב). כמור"כ אין להפסיק בתוך סוג תקיעה אחת (=שברים, תרועה) אפילו בנשימה, ובמקרה והוסיף

בשברים-תרועה שבר נוסף לאחר נשימה יש הפסק בין השברים לתרועה, המחלוקת היא לגבי הפסקה בנשימה בין השברים לתרועה, לפי ר"ת יש להפסיק מפני שאינן ממין אחד וכך הרגלם של אנשים, לפי הרמב"ן כיון ששברים תרועה באים כתרועה דאוריתא אין להפסיק ביניהם אפילו בנשימה. ומשמע כי לפי ר"ת יוצא י"ח גם אם עשה שברים תרועה של תשר"ת בנשימה אחת, לעומת זאת לפי הרמב"ן אם אינו עושה בנשימה אחת משמע שאינו יוצא י"ח. וכולהו פליגי על רש"י והמאירי שהפסק נשימה הוא הפסק. ונראה שכולם דנו לפי טעמו של הרמב"ם לתקנת רבי אבהו שתיקן מחמת הספק, אבל לשיטת הגאונים שיוצאים י"ח בכל דרכי התקיעות אין הדבר ברור.

ד. הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י) מסכים עם הרמב"ן ומביא ירושלמי ממנו משמע שמותר לעשות את כל הסימן בנשימה אחת, ואי"צ לחלק בין התקיעות בסימן בנשימות. וז"ל: "ושברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום דלמא גנוחי גנח וילולי יליל והכל תרועה אחת הן. ואף על פי שאין דרך האדם לגנוח ויליל בנשימה אחת מ"מ תרועה היא גנוחי ויליל בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק. ואם עשה תקיעה תרועה ותקיעה בנשימה אחת לא יצא מפני שאין כאן לא סוף ולא ראש. ומיהו בירושלמי לא משמע הכי דגרסי' התם (הל' י) תני עשאו בנפיחה אחת יצא. והתניא ג' של ג'. התם שלא יפחות פי' והתנן ג' של ג' ואם עשאן בנפיחה אחת אין כאן ג' של ג' ומשני הא דאמר ג' של ג' היינו שלא יפחות מן השיעור אבל לענין שיפסיק ביניהם לא נאמר".

סימן יז – הנשימות בתקיעות

ידי חובתו אליבא דכולהו, במקום שתוקעים שלשים קולות בסדרים כגון בניאושט"ט, נקל הדבר שיתקע בנשימה אחת שברים ותרועה ובסדרים בב' נשימות או איפכא. ובמקום שנהגו לתקוע רק קשר"ק לכל סדר, כגון ברוב אושטרי"ך ואגפיה, צריך שיתקע בשיבה ש"ת בנשימה אחת, ובסדרים בב' נשימות. אבל איפכא לא דכיון דטעמא דר"ת שהנהיג לתקוע קשר"ק לכל סדר, משום דאית ביה נמי קר"ק וקש"ק, ונפק ממ"נ ולהפסיק לא חיישינן, וא"כ אי עביד שברים תרועה בנשימה אחת, דילמא קר"ק אמת הוא ושברים לאו כלום הוא, ואי הוה מתחיל בשברים באותה נשימה של תרועה לא חשיבא תרועה כלל כה"ג, דבשילהי פ"ק דחולין [דף כו ע"ב] חשיב כה"ג תוקע ולא מריע, כשהוא מריע מתוך תקיעה באותה נשימה. ובמקום שנהגו לתקוע בסדרים קשר"ק קר"ק כמנהג רוב אשכנ"ז אין נקל כל כך לצאת ידי כולם. מ"מ יתקע על שני דרכים בשיבה ובסדרים כדלעיל, כיון דאותו מנהג משום דשמא קי"ל כמ"ד אחת מדברי תורה ושתיים מדברי סופרים, ולכך תוקעים בענין דסרתן אהדדי. ולפי זה בנ"ד נמי נפיק ידי חובתה מן התורה לכ"ע וק"ל. ועוד נראה דבכל זמן שיתקע ש"ת בנשימה אחת, יזהר שלא יתקע כמו שרגילין תוקעים לתקוע ש"ת בכח אחד בלתי שום הפסק, דבכה"ג לא מיקרי בנשימה אחד [צ"ל: אחת]. אלא יפסיק מעט, רק שלא יעשה נשימה בנתים, כך מפרש רש"י שלהי פ"ק דחולין.

ה. **סיכום הטור** (או"ח סי' תקצ) **ובאר:** "כתב ר"ת דג' שברים צריך לעשות בנשימה אחת שהוא במקום תרועה, אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת לא עבדינן

אמנם מתוספות (סוכה נד ע"א) עולה שחייבים בהפסקה של נשימה ושלא כירושלמי. והר"ן (על הרי"ף, ר"ה יא ע"א) כתב שמותר לעשות סדר שלם בנשימה אחת משום שהקולות בלאו הכי מופסקים בקולם.

וכך השיב בתרומת הדשן (סימן קמב):
"שאלה: שברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת או לאו?"

"תשובה: יראה דהך מילתא אין הכרע, דבהך מילתא פליגי בה רבוותא. ר"ת כתב שברים ותרועה אין לעשותם בנשימה אחת דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי, וכן כתב במרדכי וה"ג באשירי בשם מהר"ם, דאין לעשותם בנשימה אחת. ובאשירי כתב אף על גב דלא עבדי אינשי בנשימה אחת, מ"מ הואיל ותרוייהו במקום תרועה קיימי, צריך לעשותם בנשימה אחת ואין להפסיק בהו, כמ"ש ר"ת אג' שברים דצריך לעשות בנשימה אחת. ונראה דהמדקדק בדבריהם יתבאר לו, דלמר לא נפיק בהא ולמר לא נפיק בהא, אם עשה אפילו בדיעבד. אף על גב דמייתי ראייה אשירי מן הירושלמי, דאם עשאן כולן בנפיחה אחת יצא, פ' אם עשה תקיעה תרועה ותקיעה דהיינו תרועה דקרא דצריכה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, לא תקשה מהא לר"ת. דאיכא לאוקומי בקש"ק או בקר"ק דבדידהו אין קפידא דליכא למימר בהו לא עבדי אינשי הכי, דמנ"מ / צ"ל: דמנ"מ / תרועה ותקיעה תרי מילי נינהו, אבל שברים ותרועה תרוייהו במקום תרועה קיימי, משום דילפינן תרועה מאימא דסיסרא, ומספקא לן דילמא עבדי גנוחי וילולי, ובחד נשימה לא עבדי אינשי ולא הוי תרועה. ונראה להביא ראייה לצאת

חבל נחלתו

לשנים. וכתבו רוב הפוסקים **דזהו לעיכובא אפילו בדיעבד**.

"(יז) שא"צ לעשותם בנשימה אחת – דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת ועיין בב"י וב"ח דבדיעבד גם לדעה זו אם עשה בנשימה אחת יצא אלא דלכתחלה ס"ל דאין נכון לעשותם בנשימה אחת".

"(יח) וי"א שצריך לעשותם בנשימה אחת – וטעמם דהא מה שאנו עושין שברים תרועה הוא מפני דשמא כונת התורה בתרועה לשתיהן דוקא דאז יוצא ידי תרועה א"כ אין להפסיק ביניהן בנשימה דהוי כמו תרועה שנחלקה לשתים ואינה כלום וע"כ אפילו בדיעבד אם עשה כן מחזירין אותו ומ"מ לא יתקע ש"ת בכח אחד בלתי שום הפסק דבכה"ג לא מיקרי נשימה אחת אלא יפסיק מעט רק שלא יהיה בכדי נשימה בינתיים".

"(יט) ובתקיעות דמעומד יעשה בשתי נשימות – אבל איפכא לא ובמקומות שנוהגין לתקוע למלכיות תשר"ת תש"ת תר"ת וכן לזכרונות וכן לשופרות יכול לעשות ג"כ להיפך במיושב בשתי נשימות ובמעומד בנשימה אחת".

"(פ) והמנהג הפשוט וכו' – ובמקומות שנוהגין לעשות בנשימה אחת ג"כ לא ישנו מנהגם. ואפילו לפי מנהגינו אם עשה בנשימה אחת יצא".

"(כא) לעשות הכל בשתי נשימות – אך יזהר שלא יפסיק יותר מכדי נשימה כנ"ל וע"כ טוב שיקרא לפניו המקרא שברים תרועה בפעם אחת דאם ימתין התוקע עד שיקרא הקורא לפניו תיבת תרועה עלול מאד שיהיה עי"ז הפסק יותר מכדי נשימה".

ח. פסק השו"ע (שם סעיף ה):

בנשימה אחת דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי. וכן כתבו רוב המפרשים שחשבו ל' קולות בתקיעות. אבל רי"ן גיאת כתב שצריך לעשותן בנשימה אחת ועל כן לא חשב בהן אלא כ"ז קולות וכ"כ אדוני אבי ז"ל וז"ל ושברים ותרועה יש לעשותן בנשימה אחת משום דלמא גנוחי גנח וילולי יליל והכל תרועה אחת ואף על פי שאין דרך האדם לגנוח וילולי בנשימה אחת מ"מ תרועה היא גנוחי וילולי ובעינן שתהא התרועה בלא הפסק ואם תקע תקיעה ותרועה ותקיעה בנשימה אחת לכאורה לא יצא שאין כאן לא ראש ולא סוף ומיהו בירושלמי לא משמע כן דגרסינן התם עשאן בנפיהא אחת יצא ע"כ".

ו. פסק השו"ע (או"ח סי' תקצ ס"ד): "ג' שברים צריך לעשותם בנשימה אחת, אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת י"א שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה, וי"א שצריך לעשותם בנשימה אחת; וירא שמים יצא ידי כולם, ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת; ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות".

ורמ"א הגיה: "והמנהג הפשוט לעשות הכל בב' נשימות, ואין לשנות".

ותמוה בעיני מנהג ספרד שבתקיעות דמיושב שבהן יוצאים ידי חובה מן התורה הם יושבים, ואילו בתקיעות דמעומד הם תוקעים שברים תרועה בהפסק, ואע"פ שיוצאים ידי חובה בישיבה סו"ס הן התקיעות שיוצא בהם מן התורה לשיטתם והיה ראוי לעמוד בהן.

ז. באר המשנה ברורה:

"(טז) בנשימה אחת – דזה אנו עושין בשביל תרועה הכתוב בתורה ואין להפסיקה

חבל נחלתו

"אם תקע תר"ת בנשימה אחת, יצא; ויש מי שאומר שלא יצא".

מסקנות

א. בתוך תקיעה מסוג אחד (תקיעה, שברים, תרועה) אין להפסיק לא בקול אחר ולא בנשימה והפסק כזה פוסל את כל הסימן.

ב. בין שברים תרועה נוהגים שתקיעות דמיושב תוקעים בנשימה אחת, ותקיעות דמעומד תוקעים בשתי נשימות.

והעיר בביאור הגר"א שגירסת התוספתא (הובאה בראש דברינו) שלא יצא היא מוטעית. ומה שכתוב ש'משך כשתיים לא יצא' הוא דוקא כאשר משך כן בתקיעה אבל בתקיעות ממין שונה מותר. וכן באר המשנה ברורה: "כב) שלא יצא – דאין כאן לא ראש ולא סוף וסברא ראשונה ס"ל כיון דניכר סלקי לכל אחד ואחד ועיין בביאור הגר"א שמסכים לדעה

סימן יח

ברכת כהנים במנחה של יום הכיפורים

כפיהן כל זמן שמתפללין, ויש מהן ארבעה פעמים ביום: שחרית, ומוסף, מנחה, ונעילת שערים. ואלו הן שלשה פרקים: תעניות, ומעמדות, ויום הכפורים". היינו יום הכיפורים הוא היום היחידי בו נושאים כפיים ארבע פעמים.

ממשיכה הגמ': "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבא: זו דברי רבי מאיר, אבל חכמים אומרים: שחרית ומוסף – יש בהן נשיאת כפים, מנחה ונעילה – אין בהן נשיאת כפים. מאן חכמים – רבי יהודה היא. דתניא: שחרית ומוסף, מנחה ונעילה, כולן יש בהן נשיאת כפים, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר: שחרית ומוסף – יש בהן נשיאת כפים, מנחה ונעילה – אין בהן נשיאת כפים. רבי יוסי אומר: נעילה יש בה נשיאת כפים, מנחה – אין בה נשיאת כפים. במאי קמיפלגי? רבי מאיר סבר: כל יומא טעמא מאי לא פרשי כהני ידיהו במנחתא – משום שכרות, האידינא ליכא

שאלה

מדוע אין נשיאת כפיים במנחה של יוה"כ הרי זה סותר את המשנה בתענית שנושאים כפיים ארבע פעמים ביום הכיפורים. ואם הדין כל כך פשוט מדוע לפי נוסח אשכנז אומרים במנחה 'ברכנו בברכה המשולשת בתורה' שנאמרת בתפילה שעולים בה לנ"כ כאשר אין כהנים שיעלו לדוכן?

תשובה

א. נאמר בתענית (כו ע"א) במשנה ראשונה של פרק רביעי: "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום: בשחרית, במוסף, במנחה, ונעילת שערים בתעניות ובמעמדות, וביום הכפורים".

ובגמרא (שם כו ע"ב): "תעניות ומעמדות מי איכא מוסף? – חסורי מיחסרא והכי קתני: בשלשה פרקים כהנים נושאים את

חבל נחלתו

ב. השאלה היא על איזו מנחה היתה שאלת הש"ס שכהנים פורשים את ידיהם על תענית ציבור או על יום הכיפורים. רבינו גרשום כתב במפורש: "מאי טעמא פרסי כהני ידיהו ביום הכפורים במנחה". וא"כ הסביר שאף במנחה ביוה"כ יש נ"כ (וכן הביאו בשב"ל סדר יום הכיפורים סימן שכ). וכן בשאלות דרב אחאי (פרשת בהעלותך שאילתא קנג) סיים: "והאידינא דקא סלקין במנחה כיון דמשכין ברחמי עד זמן נעילה דיומא דכפורי הויא לה כתפלת נעילה ולא מיחלפא". וכן משמע בהלכות גדולות (סימן כג הלכות כהנים).

אולם רוב הראשונים הסבירו זאת על תענית ציבור ולא על יוה"כ. ויש שגרסו (כגון הר"ף): "ואלא האידינא מאי טעמא פרסי כהני ידיהו במנחתא" ולא הזכירו בתעניתא.

ג. באר הר"ן על הר"ף (יומא ו ע"ב): "ולפי זה משמע דביוה"כ דלא מצלינן תפלת המנחה סמוך לשקיעת החמה אלא מכי מטא זימנא מצלו לה דלא פרסי בה כהני ידיהו וכן דעת הגאונים והרמב"ם ז"ל, והכי נמי משמע במסכת סוטה בפרק ואלו נאמרין בכל לשון (דף מ א) דשיילינן התם בזמן שהכהנים מברכין הצבור מה הן אומרים ואמר' במנחתא [דתעניתא] מאי אמר רב אחא בר יעקב אם עונינו ענו בנו וגו' מקוה ישראל וגו' למה תהיה כאיש נדהם וגו' בנעילה דכפורים מאי וכו' ואם איתא דפרסי ידיהו במנחתא דיוה"כ הוה

שכרות. רבי יהודה סבר: שחרית ומוסף דכל יומא לא שכיח שכרות – לא גזרו בהו רבנן, מנחה ונעילה דכל יומא שכיחא שכרות – גזרו בהו רבנן. רבי יוסי סבר: מנחה דאיתה בכל יומא – גזרו בה רבנן, נעילה דליתה בכל יומא – לא גזרו בה רבנן. אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי מאיר. ורבא אמר: מנהג כרבי מאיר. מאן דאמר הלכה כרבי מאיר – דרשינן לה בפירקא. מאן דאמר מנהג – מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן. ומאן דאמר נהגו – אורויי לא מורינן, ואי עביד – עביד, ולא מהדרינן ליה. ורב נחמן אמר: הלכה כרבי יוסי¹. והלכה כרבי יוסי. והאידינא מאי טעמא פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא? – כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי – כתפלת נעילה דמאיא".

הגמ' מביאה מחלוקת משולשת: לר"מ נ"כ בכל תפילה, לר' יהודה בשחרית ובמוסף ואח"כ אין נושאים משום חשש שכרות, ולר' יוסי אין נושאים במנחה משום חשש שכרות ונושאים בנעילה משום שהיא אינה שכיחה. ועל אף שהאמוראים צדדו שהלכה כר"מ, רב נחמן הורה הלכה כר' יוסי והגמרא קבעה שכן הלכה. אמנם הגמרא שואלת: 'מאי טעמא פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא?' והשיבה שכיון שהיא סמוך לשקיעת החמה היא דומה לנעילה.

1. ואין הלכה כסתם משנה.

ליה למבעי נמי במנחתא דיוה"כ מאי דלא מסתבר דלימרו במנחתא דיוה"כ מקוה ישראל מושיעו בעת צרה למה תהיה וגו' אלא משמע דמדמדכרי מנחתא דתעניתא ונעילה דיוה"כ ולא מדכר מנחה דיוה"כ ש"מ דלא פרסי בה כהני ידיהו אבל הרב בעל הלכות ז"ל כתב הא דפרסי כהני ידיהו במנחה ביוה"כ משום דהוי כמנחה של שאר תעניות שהיא סמוכה לשקיעת החמה הכא נמי כיון דמפשי בה רחמי מימשכא עד סמוך לשקיעת החמה".

ד. וכך פסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ד הל' א-ב):

"בשחרית במוסף ובנעילה הכהנים נושאים את כפיהם, אבל במנחה אין נשיאת כפים, מפני שבמנחה כבר סעדו כל העם ושמא שתו הכהנים יין ושכור אסור בנשיאת כפים, ואפילו ביום תענית אין נושאים כפיהן במנחה גזרה מנחת תענית מפני מנחת כל יום".

"במה דברים אמורים בתעניות שמתפללין בו מנחה ונעילה כגון צום כפור ותענית צבור, אבל תענית שאין בו נעילה כגון תשעה באב ושבעה עשר בתמוז, הואיל ותפלת מנחה שלהם סמוך לשקיעת החמה הרי נראית כנעילה ואינה מתחלפת במנחה של כל יום, ולפיכך יש בה נשיאת כפים, וכהן שעבר ועלה לדוכן במנחה של יום הכפורים הואיל והדבר ידוע שאין שם שכרות הרי זה נושא כפיו ואין מורידין אותו מפני החשד שלא יאמרו פסול היה לפיכך הורידוהו".

ה. וכן כתב רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ז ח"א): "לומר ברכת כהנים במנחת י"ה כבר פשוט בתעניות כי בשחרית ובמוסף אומר ברכת כהני' ונושאים כהנים כפיהם אבל

במנחה אם כהנים נושאים כפיהם או אם אומרים ברכת כהנים כתב בה"ג דהוי כמנחה דשאר תעניו' שאין בה נעילה שהיא סמוכה לשקיע' החמה דמפשי רחמי וממשכא עד סמוך לשקיעת החמה ואומרין בה נשיאות כפים ולא גזרינן אטו מנחה דכל השנה שיש בה שכרות, ויש מי שכתב כיון שיש בו תפלת נעילה הוי כשאר תעניות שיש בהן תפלת נעילה ואמרין בהן שאין בהן נשיאות כפי' כי גזרינן אטו מנחה דכל השנה שיש בה שכרות ואין אומרין בה ברכת כהנים ואין נושאים בה כפים וכן נוהגים באשכנז והכל לפי המנהג".

וסיכום הטור (או"ח סי' תרכב): "וכתב רב עמרם שאין נשיאות כפים במנחה אבל בעל הלכות כתב שיש בה נשיאות כפים ובאשכנז נוהגין כרב עמרם".

וכן פסק השו"ע או"ח (סי' תרכב ס"ד): "אין נושאים כפים במנחה ביוה"כ; וכהן שעבר ועלה לדוכן, הרי זה נושא כפיו ואין מורידין אותו".

ו. נשאלת השאלה מה המקור לכך שאומרים או"א ברכנו בברכה המשולשת. כתב המאירי (תענית נו ע"ב): "כל מה שכתבנו בענין נשיאות כפים יש לנו לדון כן לשליח צבור בהזכרת ברכת כהנים שהרי זו תלויה בזו". וא"כ לפי שיטתו אין להזכיר אם אין כהנים עולים לדוכן. ועי' בספר המנהיג (דיני תפילה עמוד צד) שהסכים עם המאירי.

וכך כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרכב, ד): "וכתב המרדכי (סי' תשכז) יש אומרים שאין אומרים אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו וכו' אלא שלום רב מפני שאין בה נשיאות כפים אבל אנן לא נהיגין הכי ע"כ. ורבינו ירוחם כתב בנתיב י"ח חלק א' (קסד) דכל

חבל נחלתו

נושא את כפיו ואין מורידין אותו, מפני החשד, שלא יאמרו: פסול הוא ולכך הורידוהו". היינו, כדברי הרמב"ם לעיל.

ורמ"א העיר: "ולכן אומרים במנחה ביום כפורים: אלהינו ואלהי אבותינו, אף על גב דאין ראוי לנשיאת כפים, מ"מ הואיל ואם עלה לא ירד מיקרי קצת ראוי (הגהות מיימוני), וכן נוהגין במדינות אלו אף על פי שיש חולקים".

ולעתים (כפי שקרה במנין האשכנזי בישובנו) שליח הציבור היה כהן, והיה צריך לומר או"א וכו' אף שהדברים מתמיהים שהרי אין כהן אומר או"א אלא עולה לדוכן. (ולענ"ד, היה עדיף להעלות שליח ציבור אחר ולא כהן, כדי שלא יעשה תרתי דסתרי).

היכא דאין כהן נושא כפיו אם אין שם כהן? אין שליח צבור אומר ברכת כהנים וכן אנו נוהגים".

וכן נוהגים בני ספרד שאין כהן עולה לדוכן לנ"כ במנחה של יו"כ ועל כן אין מזכירים 'או"א... המשולשת'.

ז. אולם בני אשכנז מזכירים. כך כתב בדרכי משה הקצר (או"ח סי' תרכב ס"ק ה): "ובהגהות מיימוני פט"ו דתפלה (דפ' קושטא ד"ה אומר) דבמנחה דיום הכפורים יש לומר אלקינו ואלקי אבותינו וכו' ויש אומרים שאין לאומר. ובמנהגים שלנו (שם עמ' קטז) אין עולין לדוכן אבל אומרים אלהינו וכו'". וכך פסק השו"ע (או"ח סי' קכט ס"ב): "כהן שעבר ועלה לדוכן ב"ה במנחה, כיון שהדבר ידוע שאין שם שכרות, הרי זה

סימן יט

שתיה לפני ערבית של מוצאי יום הכיפורים

והמדובר במוצאי שבת רגילה ולא במוצאי יוה"כ.

ובאר הבית יוסף: "אסור לאכול שום דבר וכו' [בפרק] ערבי פסחים (קה). כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה... ומה שכתב ומים מותר לשתות. פשוט שם ודלא כרב הונא דאסר לשתות מים והכי אמרינן תו התם רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא וכן פסקו הפוסקים (רי"ף כא; רמב"ם פכ"ט ה"ה, רא"ש סי' יב)".

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' רצט ס"א): "אסור לאכול שום דבר, או אפילו לשתות

שאלה

מי שצמא מאד האם מותר לשתות מים לפני תפילת ערבית של מוצאי יום הכיפורים ולאחר צאת הכוכבים, האם צריך להבדיל לפני ששותה?

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' רצט): "אסור לאכול שום דבר או אפילו לשתות יין או שאר משקין משתחשך עד שיבדיל בין בלילה בין למחרתו ומים מותר לשתות".

2. הלשון לא מובנת ואינה (לפי בדיקתי) לשון רבינו ירוחם, ונראה שצ"ל: 'אף אם יש שם כהן'.

סימן יט — שתיה לפני ערבית של מוצאי יום הכיפורים

החג ללא הבדלה מדוע יאסר באכילה ושתיה. וצ"ל שברחיצה היה רק איסור אחד של יוה"כ, ואילו באכילה ושתיה ישנו איסור נוסף של אכילה ושתיה בצאת השבת לפני הבדלה. ויוה"כ שווה באיסוריו לשבת.

ד. באר הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרכד הקדמה): "יש. עיין מ"א. ועיין אליה רבה [ס"ק] א'. ומשמע לכאורה שם דאסור בכל חומרת יום הכיפורים. אבל המ"א מסיק דמותר בכל, לבד אכילה ושתיה קודם שיבדיל על הכוס. עיין סימן רצ"ט [סעיף א וי] וסימן רע"א [סעיף ד]."

וכן כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תרכד סט"ו):
"כל הדברים האסורים ביום הכיפורים מחמת מצות עינוי כגון רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל מותרים מיד אחר שהוסיף מעט מחול על הקודש אפילו לא הבדיל עדיין בתפלה חוץ מאכילה ושתיה שלא אסרו קודם הבדלה אלא אכילה ושתיה ועשיית מלאכה ממש כמו שנתבאר בס' רצ"ט ע"ש".

לפי"ז בשתיית מים מותר ללא הבדלה כמו בכל שבת, מפני שאיסור אכילה ושתיה שחייב בהבדלה אינו מצד יוה"כ אלא מצד גזרות חכמים של שבת וזה מותר בכל מוצאי שבת.

במטה אפרים (סי' תרכד ס"ב) כתב כמג"א לחלק בין שאר עינויים לאכילה ושתיה. ובביאור אלף המגן כתב שמותרים בשתיית מים קודם הבדלה. והביא משו"ת שו"מ (מהד' ג' סי' קכט) שמותר בשתיית מים קודם ערבית וקודם הבדלה אבל יעשה זאת בצינעה כדי שלא יבואו אחרים ויקילו קודם צאת הכוכבים. וכיוון לעיין

יין או שאר משקין חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל. אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, א"צ להפסיק (אפילו משתייה) (ב"י)..."

וא"כ בכל מוצאי שבת מותר לשתות מים לפני הבדלה ואף לפני תפילת ערבית.
ב. כתב הלבוש (או"ח סי' תרכד ס"ב): "ויש מקומות שאין נוהגים להבדיל בבית הכנסת, וצ"ע מאי טעמא אין מבדילין ונותנין לשתות לתנוקות, כמו שנוהגין בשאר מוצאי שבת או ימים טובים, ואפשר דמשום דלגדולים אסור לשתות עד שיבדיל כל אחד בביתו, לפיכך חיישינן לקטנים דילמא אתי למיסרך, נ"ל."

נראה מדבריו כי לגדולים אסור בכל מקרה לשתות אפילו מים לפני הבדלה על הכוס. ונראה שטעמו שכיון שביוה"כ אסור לשתות מים מדברי חכמים אין האיסור ניתר אלא על ידי הבדלה, ולא פוקע ביציאת היום בצאת הכוכבים עם תוספת שבת.

ג. כתב המגן אברהם (בהקדמתו לסי' תרכד): "יש מקומות דאין נוהגי' להבדיל בבה"כ וצ"ע דיתנו לתנוקות לשתות ואפשר משום דלגדולים אסור לשתות עד שיבדיל כל א' בביתו לפיכך חיישינן לקטנים דלמא אתי למסרך כנ"ל [לבוש] וצ"ע למה יאסר לגדולים לשתות אם מכוונים לצאת בהבדלה זו ואם אין מכוונין לצאת בה גם בכל מ"ש אסורים לשתות וא"כ מ"ט גזרינן טפי ביה"כ ועוד דהא בקידוש לכ"ע אסור לשתות ואפ"ה לא גזרינן בתנוקות ולכן אין לנהוג כן, ונ"ל דמותר ברחיצה ובכולם קודם שיבדיל."

ודבריו צריכים בירור מאי שנא רחיצה מאכילה ושתיה, ואם התיר רחיצה בצאת

חבל נחלתו

וילדים, שרשאים לאכול לפני הבדלה, אם אינם יכולים להבדיל לעצמם, ואינם צריכים להמתין עד שיבוא מי שיכול להבדיל להם".

ובהערות הסביר: "במג"א בריש סימן תרכ"ד מבואר שאין לאכול ולשתות לפני הבדלה במוצאי יום הכיפורים, וככל מוצאי שבת. ואולם לענין שתיית מים, מבואר בשו"ע בסימן רצ"ט סעיף א', שמותר לשתות מים קודם הבדלה. ואף שבשדי חמד אסיפת דינים מערכת יום הכיפורים סימן ד' אות ב' הביא להחמיר בזה לענין מוצאי יום הכיפורים, אין נראה כן, שהרי איסור אכילה ושתייה במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה הוא ככל איסור אכילה קודם הבדלה במוצאי שבת, שהרי בשאר עינויין מותר מיד אף קודם שיבדיל, וכמבואר במג"א שם, וכיון שמותר לשתות מים קודם הבדלה בכל מוצאי שבת, הוא הדין למוצאי יום הכיפורים. (וראה גם בספר אור לציון תשובות ח"ב פרק כ"ב בבאורים לתשובה ז', ע"ש)".

וכ"פ בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן תרכד – סדר מוצאי יום הכיפורים, סעיף ח; מועדים סדר התפלות ביום הכיפורים סו"ס לה). וכ"כ בפסקי תשובות (סי' תרכד).

מסקנה

מותר למי שצמא מאד לשתות מים במוצאי יוה"כ לאחר תפילת נעילה ולאחר צאת הכוכבים ותוספת יוה"כ של כמה דקות. ואינו צריך לומר 'ברוך המבדיל' וכו' קודם שתייה וישתה בצינעה.

בשד"ח (מע' יוה"כ סי' ד סעי' ב) ומסקנתו בשד"ח כאלף למטה ודחה שאלות מכמה אחרונים.

ה. בשש"כ (ח"ב פס"ב סכ"ה) פסק כמג"א והוסיף: "מי שצמא, מותר לו לשתות מים לפני שיבדיל כמו בכל מוצאי שבת... ומכל מקום לפני שתייתו יבדיל בתפילת ערבית באמירת 'אתה חוננתנו' או יאמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול'".

ובהערה הביא מהגרשז"א: "דלא דמי למוצש"ק, דהיה מותר לשתות מים לפני הלילה, ולכן מותר לו לשתות מים גם אחרי הלילה, אף אם טרם הבדיל, ואין לו צורך להבדיל כדי להתיר לו לשתות מים, משא"כ במוצאי יוה"כ מסתבר דכמו שלפני קידוש לא חילקו חכמים בין שתיית מים לאכילה, כך גם במוצאי יוה"כ לא מסתבר לחלק בין מים לאכילה".

ולא ירדתי לסוף דעתו הגדולה. דא"כ ה"ה לשאר עינוי יוה"כ שהיה אסור בהם, ואם בהם התיר ללא הבדלה ה"ה לאכילה ושתייה. אלא חילק בין האיסור מצד שבת לאיסור מצד יוה"כ וא"כ מדוע יצריך הבדלה כדי לשתות מים!?

ו. בשו"ת אור לציון (חלק ד פרק כ – סדר מוצאי יום כיפור) כתב:

ג. שאלה. האם מותר לשתות לפני הבדלה במוצאי יום הכיפורים".

"תשובה. מותר לשתות מים לפני הבדלה, אבל אין לאכול לפני הבדלה, אלא אם כן מי שהוא חולה אף שאין בו סכנה. וכן מי שנחלש מחמת התענית, וכגון זקנים ונשים

חבל נחלתו

סימן כ

ערבה קטומה

שאלה

אדם נטל ביום הראשון של סוכות לולב בברכה, והבחין אחר כך שאחת מן הערבות קטומה, האם צריך לחזור ולטול, והאם יברך שוב?

תשובה

א. כתב השו"ע (שו"ע או"ח סי' תרמז ס"ב): "ערבה שיבשה או שנשרו רוב עליה או שנקטם ראשה, פסולה; אבל כמושה או שנשרו מקצת עליה, כשרה; והרמב"ם מכשיר בנקטם ראשה".

וכתב המשנה ברורה בס"ק יא: "כשרה – משמע דלכתחלה אין כדאי ליקח אותה [מ"א] והא"ד מכשיר אף לכתחלה. אכן כיון דערבות מצויות טוב להדר לכתחלה גם בזה".

והוסיף המשנ"ב בס"ק יב: "מכשיר – ונקטינן כסברא הראשונה".

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תרמז סעי' ח): "ערבה שיבשו רוב עלין או שנשרו רוב העלין או נקטם ראשה של העץ פסולה ואף על גב דבהדס הכשרנו בנקטם ראש העץ זהו מפני שעבותו של העלין מחפין עליו ונשאר בהידורו משא"כ בערבה והרמב"ם מכשיר גם בערבה דלא עדיף מהדס ויש לסמוך על הרמב"ם בשאין אחר ואם עלתה בו תמרה כשר כמו בהדס [א"ד]".

ומכאן סיבה אחת שלא לברך בשנית שהרי לפי הרמב"ם יצא י"ח. ורק צריך

ליטול בשנית לולב שיקבל במתנה מאחר כדי לצאת י"ח לכל הדעות.

ב. נאמר בשו"ע (או"ח סי' תרנא ס"א): "מצות ד' מינים שיטול כל אחד לולב אחד וב' ערבות וג' הדסים".

ורמ"א הוסיף: "(ובמקום הדחק דליכא הדס כשר, **סגי ליה בחד דלא קטום**) (ב"י סי' תרמ"ו בשם א"ח)..."

והעיר המגן אברהם (סק"א): "בחד דלא קטום. והרמב"ן ס"ל דאפי' בחד וקטים סגי כמ"ש הרב"י והר"ן וכדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק ועסי' תרמ"ה ס"ו".

והסביר במחצית השקל (ס"ק א): "בחד כו'. והרמב"ן סבירא ליה כו'. דתנן [סוכה לד, ב], רבי ישמעאל בעי ג' בדים שלמים, ור' טרפון סבירא ליה אפילו שלשתן קטומים. ור' עקיבא בעי חד ולא קטום. ופסק שמואל [שם] כו' טרפון. וסבירא ליה לרמב"ן [הלכות לולב עמוד רט ד"ה אבל השמועה] דר' טרפון לא הכניס את עצמו במנין ההדסים, אלא הואיל ואמר ר' ישמעאל שלשה שלימים, על זה אמר ר' טרפון אפילו שלשתן קטומים, ועיקר במאי דפליג על ר' ישמעאל, דר' ישמעאל בעי שלמים ור' טרפון מכשיר קטומים. אבל לענין מנין ההדסים ליכא למשמע מדברי ר' טרפון כמה צריכים להיות, וכיון דמצינו לר' עקיבא דסבירא ליה דסגי בחד, ולא מצינו בפירוש שנחלק עליו ר' טרפון בזה, לכן קיימא לן בזה כו' עקיבא דסגי בחד. אבל במה שמצריך ר' עקיבא שיהיה שלם, בזה קיימא לן כו' טרפון דמכשיר קטום,

חבל נחלתו

אחרים יקח משל אחרים ובבכורי יעקב מצדד קצת להקל בזה ונ"ל דאין להקל בזה כ"א בשאר ימים ולא ביום ראשון".

"(ו) סגי ליה בחד דלא קטום – ועיין בשע"ת בשם תשובת דבר שמואל שמצדד דצריך ליטלו בלא ברכה אכן מפמ"ג ומישועת יעקב משמע דיוכל לברך. והנה המ"א הביא בשם הרמב"ן דדעתו דאפילו בחד וקטום יוצא וכתב המ"א דכדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק והנה בזה בודאי יטלו בלא ברכה דבזה גם דעת ישועת יעקב שלא לברך".

ונראה שבמקרה בשאלה כיון שהמדובר לאחר נטילה ודאי יצא י"ח, וע"כ ודאי לא יברך בשנית, ואעפ"כ מן הראוי ליטול ארבעה מינים כשרים לכל הדעות ולצאת ידי חובה.

כיון דפסק שמואל כוותיה. ומכל מקום סיים הרמב"ן דאפילו חד וקטום יוצא בדיעבד, אלא שלא קיים מצוה מן המובחר, עכ"ל".

וכן באר הפרי מגדים (אשל אברהם סק"א): "עיין מ"א. בסימן תרמ"ה במ"א [ס"ק] ו' וסימן תרמ"ו אות ח' ובלבוש כאן [סעיף א] בשעת הדחק כשר בחד דלא קטום ובסימן תרמ"ו [סעיף י] כתב [השו"ע] דיעה א' בסתם, ובאין אחר כשר קטום י"ל או ג' קטומים או חד דלא קטום. אבל המ"א דעתו ז"ל בשעת הדחק חד וקטום משמע מברכין".

עולה מהפמ"ג שבדיעבד יוצא י"ח גם באחד קטום.

ג. פסק המשנה ברורה:

"(ה) ובמקום הדחק – לכאורה היינו כשאין משיג אצל אחרים אבל אם משיג אצל

סימן כא

שומע כעונה ברמקול

עליו שמור קול האדם בברכה או בתפילה – לא מוציא אדם ידי חובת ברכת המזון או כל ברכה ותפילה אחרת שמחוייב בה. ניתן לצאת ידי חובה על ידי מכשיר הקלטה רק כדרך שהמשנה בסוכה (פ"ג מ"י) מלמדת: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים". כיון שאין כאן משמיע בר חיובא לא יכול להיות שומע כעונה, אלא הוא מוציא עצמו בקולו על ידי חזרת כל דברי המקרא.

ב. כל הכלים החשמליים להגברת קול והעברת קול בנויים בעיקרון על שני

שאלה

האם יוצאים ידי חובה בקיום מצוות בשמיעה על ידי רמקול?

תשובה

א. שמיעה טבעית מתבססת על יציאת גלי קול מפי המשמיע או מתקיעתו בשופר והפיכת גלי הקול באוזן השומע לאותות עצביים המעבירים זאת למוח, ומבין שהגיע קול לאוזניו. בפשטות כל הפעולות ההלכתיות שיוצאים ידי חובה בקול מתבססות על קול טבעי ולא על קול מלאכותי. פשוט לכל שמכשיר הקלטה

סימן כא – שומע כעונה ברמקול

המשמיע נמצא בתל אביב והשומע בירושלים ודאי שאין קולו של המשמיע יכול להישמע באופן טבעי בירושלים. אלא הקול מותמר לזרם חשמלי או לגלים אלקטרוניים ומועבר לכלי המעביר את הזרם החשמלי לכלי קליטה. ועוד יותר לגבי זמן אחר, המשמיע שמר את קולו באמצעי שמירה אלקטרוני ועוד כך וכך שנים יישמע קולו.

אמצעי שמירת הקול האלקטרוניים מוכיחים בבירור שקול רמקול אף שהוא מושמע בעת האמירה, אינו קול האדם המשמיע אלא קול הכלים האוצרים ומשמיעים. והרי לית מאן דפליג שאם שומע קול מאמצעי שמירה אלקטרוני אינו יוצא בכך ידי חובה. וכי אם הקליט קול שופר, וגוי משמיע לו לו בראש השנה יצא י"ח? או אם צה"ל ישמיע, בכל מוצב מבודד שאין שם בעל קורא, קריאת מגילה מאמצעי שמירה אלקטרוני, וכי משהוא יאמר שיצאו ידי חובה? פשוט שלא, ואם כן מה לי מיקרופון מה לי אמצעי שמירה אלקטרוני בשניהם אינו יוצא ידי חובה כי אין זה קול המשמיע.

המשותף לכל האמצעים האלקטרוניים הללו שהשומע אינו שומע את המשמיע, אלא הקול הנאצר במכונה הוא המושמע לאוזן השומע, והראיה שהמשמיע בעולם האמת ועדיין אפשר לשמוע את קול השופר או המגילה או הברכה שהשמיע

חלקים יסודיים: כלי לקליטת גלי קול, ההופך את הגלים לזרם חשמלי (העובר בחוט) או גלים אלקטרוניים (ללא חוט) וכלי הקולט את אותם זרמים חשמליים בחוט או גלים אלקטרוניים ומחזיר אותם לגלי קול הנשמעים לאוזן האדם כדוגמת הקול הראשון יוצר כל התהליך (ע"ן מנחת שלמה ח"א ס' ט הסבר מפורט).

ג. מזמן שגלי הקול של המשמיע הושמעו ונקלטו בכלי מתאים הם אבדו וכלתה פעולתם, הם נשמרו בצורת גלים אלקטרומגנטיים או בצורת זרם חשמלי אבל זה כזה אינם גלי קול, ואי אפשר לשומעם¹, וכן לא ניתן ל'הרכיב' על החשמל שום כוונת משמיע להוציא ידי חובה וכד'. ועל כן המגיע לאוזן השומעת אינם גלי הקול של המשמיע, אלא זרם חשמלי שהותמר לגלי קול.

מן הזרם החשמלי שהותמר, לדוגמא, ממגילת אסתר לא ניתן ליצור מילים אחרות, ולא שהקורא יקרא מגילת אסתר והשומע ישמע מגילת קהלת, וא"כ יש קשר מסויים בין מה שהשמיע המשמיע למה ששמע השומע, אבל הקשר הוא מעין חליפי חליפין של הקול הראשון שהוחלף כליל.

ד. בימינו, ניתן לאצור ולשמור את הקול שהושמע והותמר לזרם חשמלי באמצעי שמירה אלקטרוניים, ובכך להשמיעו בזמן ובמקום אחר לגמרי.

1. לעניות דעתי הזרם והגלים הם בבחינת שלהבת, כאמור בביצה (לט ע"א, תוספתא ביצה פ"ד ה"ז): "תנו רבנן: חמשה דברים נאמרו בגחלת: הגחלת כרגלי הבעלים, ושלהבת בכל מקום. גחלת של הקדש – מועלין בה, ושלהבת – לא נהנין ולא מועלין. גחלת של עבודה זרה – אסורה, ושלהבת – מותרת. המוציא גחלת לרשות הרבים – חייב, ושלהבת – פטור. המודר הנאה מחבירו – אסור בגחלתו ומותר בשלהבתו". ועל כן אין איסור בכך שעוברים דרך מקומות המטונפים.

חבל נחלתו

סיר, וכי מישהו יטען שהכלי הראשון לפנינו?! פנים לגמרי חדשות לפנינו. ומה פתאום שניתן יהא לצאת בהם ידי חובה? כאמור דעתי, היא שכיון שהקול המגיע לאזני השומע אינו קול המשמיע אלא חליפי חליפין של קולו ואין יוצאים בו ידי חובה, ואעפ"כ נביא את הפוסקים הדנים ביציאה ידי חובה ברמקול.

ו. הרב אויערבך זצ"ל הביא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ט) כן: "הערת המחבר (=הגרש"א): לאחר שכבר נדפס מאמר זה נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א זצ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כ"כ פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע, וכמדומה לי שצריכים לומר לפי"ז דמה שאמרו בגמ' אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם משא"כ בטלפון ורם – קול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו".

ומעט סימוכין לדברי החזו"א ניתן להביא מדברי תוספות הרא"ש (ברכות מז ע"א) שכתב: "ולא אמן יתומה. ירושלמי סוף פרק אלו דברים איזו היא אמן יתומה א"ר אבא דין דיתיב למברכה ולא ידע למה הוא עונה, והא דאמרינן בפ' החליל גבי דיפלסטין של אלכסנדריא של מצרים החזן עומד על הבימה ומניף בסודרין בשעת גמר

בימי חייו, ואם כן מה ההבדל אם הוא נמצא במקום אחר ומשמיע דרך הטלפון סוף סוף אין זה קולו אלא שמירה חשמלית של קולו. ועל כן לדעתי על ידי שום אמצעי אלקטרוני לא ניתן להוציא ידי חובה שומע בר חיובא. לא בשופר ולא במגילה ולא בברכות. והדרך היחידה לצאת בהם היא בחזרה של השומע על כל מילה כמו בהקראת קטן ואשה ועבד. ה. חלק מן הפוסקים שדברו ברמקול טלפון וכד' לא הכירו את דרך פעולתם. והתייחסו למכשירים החשמליים כאילו היו אמצעים טכניים להגברת הקול כגון משפך להגברת עוצמת הקול כפי שהאדם מניח ידיו סביב פיו כדי להגביר קולו, ומשפך לאוזניים לקליטתו כפי הנאמר 'הטה אזנך כאפרכסת' (חגיגה ג ע"ב). אמנם האמת היא שהמגיע לקול השומעים אין בו כלום מהקול שיצא מפי המדבר². הם אף לא הכירו את המכשירים אוצרי הקולות, אבל המכשירים האלקטרוניים אוצרי הקולות רק מלמדים שלא הקול עצמו הוא שמועבר אלא אותות חשמליים שנוצרו על ידו ובמקרה אחד הועברו הלאה למכשיר קולט שמחזירם לגלי קול, ובמקרה אחר נשמרו באמצעי שמירה אלקטרוניים.

הדבר משול לכלי מתכת שנשבר לשברים, ואומן אחד עשה ממנו צלחת מתכת, והשני עשה ממנו סכין, והשלישי

2. בילדותי נסעתי במשאית נוסעים שכדי להודיע לנהג שרוצים לרדת לא היה פעמון או אינטרקום כבימינו, אלא היה צינור גומי מתא הנהג לתא הנוסעים והנוסעים היו צועקים במעין משפך שהם מבקשים מן הנהג שיעצור ובקצה הצינור היה משפך ליד אוזן הנהג והוא היה שומע ועוצר.

(סוכה דף נ"א:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו אלא היינו טעמא לפי שכבר התפללו כל אחד ואחד ולא היו מחוייבין בברכות שמברך ש"ץ היו יכולים לענות אמן אף על פי שלא שמעו הברכה וכן דעת ה"ר יונה ז"ל.

ועל כן נראה שגם דברי החזו"א המובאים על ידי הגרשז"א לא התקבלו להלכה.

ז. החזו"א (א"ח סי' ס"ג) מגדיר שומע כעונה כך: "וכיון שענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשימע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתחיל גם הדיבור למצות השומע, לכן, אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבור, מ"מ יוצא בשמיעה, כמו, למ"ד לא השמיע לאזניו לא יצא, ומכל מקום יוצא בשמיעה, ואם השמיעה היתה נחשבת כאחד ממני דיבור, אכתי הוי כדיבור בלחש שלא השמיע לאזנו, אלא שדיבור המשמיע מהני לי' לדידי, וכן כששומע מגילה, שאם היתה השמיעה כדיבור, אכתי הוי קראה על פה, ולא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידי".

נראה מדבריו שהשומע צריך את קול המשמיע כדי לצאת ידי חובה, ואמירת המשמיע נחשבת כדיבור השומע, ולפי"ז ברמקול שאין משמיע ואין כוונת משמיע, מה שדיבר שלא לאוזן השומע אינו מועיל כלום. וכבר כתבנו לעיל שאין כאן שום חלק של קול המדבר הראשון, והראיה שאפשר להשמיעו למחרת או בעוד מאה שנה ולשלוח את הקלטת לארץ אחרת ולשמוע וכד'. הקשר שבין המשמיע לשומע

ברכה כדי שיענו אמן, התם היו יודעין סדר הברכות ועל איזה ברכה עונין אמן, אי נמי כבר התפללו ולא היו חייבין באותה ברכה". עולה שלחד תירוצא ברא"ש הם יצאו ידי חובה בברכה שהמשמיע השמיע והם לא שמעו ובכך שענו אמן בעת הנפת הסודרים יצאו ידי חובה. ואם כן גם ברמקול ניתן לומר שההשמעה היא כעין הנפת סודר ויצא ידי חובה בברכת המשמיע בקולו ולא בנשמע מהרמקול.

אולם שיטת תוס' הרא"ש היא רק בתירוץ אחד, ואף הוא נראה שלא התקבל להלכה ליתר הראשונים.

ונפסק שאין אדם יכול לצאת ידי חובה אם אינו שומע את הברכה, ויתר הפוסקים השיבו כדוגמת התירוץ השני בתוס' הרא"ש כגון ב'ברכות מהר"ם' (סימן נו): "והקשה רב ניסים גאון זצ"ל במגילת סתרים מההיא דפרק החליל (סוכה נא, ב) באלכסנדריא של מצרים, שהחזן עומד על הבימה ומניף בסודרין בשעת גמר ברכה, כדי שיענו אמן, אף על פי שלא היו שומעין קול שליח ציבור. ותירץ דהא דאמרין דלא יענה אמן יתומה, הני מילי היכא דהוא חייב בברכה, אבל התם מיירי שעמד אחד לקרות בתורה ומברך ברכת התורה והאחרים שאינם חייבין באותה ברכה עונין אמן, וכן משמע בירושלמי דסוכה (פ"ה ה"א)".

וכן כתב הכסף משנה (הל' ברכות פ"א הי"ד): "וכל מי שלא שמע וכו'. כבר כתבתי שכך פי' רש"י לאמן יתומה וכן פירש בירושלמי וכתב רבינו דהיינו דוקא בברכה שנתחייב בה אבל אם לא נתחייב בה יכול לענות אמן יתומה וראיה מדאמרין בהחליל

חבל נחלתו

וכן בגליוני הש"ס (ברכות כה) רצה לומר שיחשב כמשמיע על ידי דבר אחר כדוגמת חצוצרות לחרש כמובא בשו"ת הלכות קטנות. ושוב הבנתו במכשירים האלקטרוניים אינה נכונה ולכן כתב שיחשב שמיעה והרי אינו שומע כלל קול שופר או קול חברו אלא את קול המכונה.

ט. כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב

סי' קח):

"אבל מה שפשיטא ליה לכתר"ה שאין יוצאין בשמיעה ע"י מיקראפאן מטעם שהוא כמו ששומע מאינו בר חיובא לפ"מ דאומרים המומחים בטיבו של מיקראפאן שלא מוציא ממש הקול של האדם המדבר אלא הד הברה בעלמא, ולא דק כתר"ה בלשונו דאין שייך זה לקול הברה שבמתני' דר"ה דף כ"ז שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא אך כוונת כתר"ה היא שאומרים שנשמע קול אחר שנברא מקולו ולכן שייך דמיונו לנשמע מלאו בר חיובא דקול הברה לא שייך ללאו בר חיובא, הנה לדידי מספקא טובא אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש. דהרי כל זה שנשמע עושה קולו ממש. ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן

הוא מקרי לחלוטין, וכי ההקלטה אוצרת בתוכה את רצון המשמיע ואת כוונתו להוציא ידי חובה!?

ח. בספר מקראי קודש – פורים לרב צ"פ פראנק כתב: "אבל בקריאת התורה או מגילה הרי הוא שומע קול הקורא אלא שמעורב בו קול אחר יש לדון דשפיר יוצא הדכל הוא מכוח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכוח בר חיובא".

מסביר חתן בתו (הרב ר"י הכהן בהערות לספר) "יסודו של מרן בזה הוא שהעיקר הוא שהקול יבוא מכוח בר חיובא ובמקרא מגילה שהמצוה היא הקריאה אפילו אם הקול של הקורא בא דרך מגביר קול או טלפון יוצאים בזה ידי חובה כיון שסוף כל סוף בא מכוח הקורא שהוא בר חיובא וכל שבא מכוח הקורא נחשב כקול ממש. ובזה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה ע"י מגביר קול או טלפון משום שדרך הטלפון או מגביר הקול לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנתהווה מקולו (זרם חשמלי), אבל לפי האמור אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר מ"מ עדיין לא נפסק כוח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והקול בא מכוח הקורא ונחשב כקולו ממש".

כאמור ההסבר אינו מדוייק, קול האדם הוא רק גרמא להוצרות רישומי הקול בחוט החשמל, והחוט אין בו קול אלא זרמים חשמליים בלבד, והם הופכים אח"כ לקול על ידי מכשיר אחר, וכאמור אין הכרח שייצרו קול ויכולים להפעיל בהם דבר אחר או לשמור את הזרמים במכשיר שמירה אלקטרוני וא"כ מדוע זה יחשב קול המשמיע?!

סימן כא – שומע כעונה ברמקול

דנים אם השומע דרך מכשירים הללו דינו כשומע קול האדם עצמו. וכן לענין תקיעת-שופר אף אם הקול היוצא מהמכשיר דינו כקול השופר, יש לדון אם הוא כשומע קול הברה שלא יצא. וכן על השומע קריאת מגילה או תקיעת שופר מתקליט, שלא יצא ידי חובתו. וכן דנים על המשמיע שם שמים בפטיפון, אם יש בו משום מוציא שם שמים לבטלה, ואם מותר למחוק סרט הקלטה שהוקלטו בו שמות הקדושים שאינם נמחקים.

"השומע מקרא-מגלה או קריאת-התורה דרך רמקול או טלפון או רדיו וכיוצא, וכן בשאר מצוות שאדם יוצא בהן ידי חובתו על ידי שמיעה מפי אדם אחר, ושמע דרך מכשירים אלו, יש שכתבו שיוצא ידי חובתו³ (מנחת אלעזר ח"ב או"ח סי' עב; שערי דעה ח"א סי' ב; מערכי לב סי' ה ובהשמטות סי' א; צ"ח החדש קו"א לסי' א מהר"נ לוין; פני מבין או"ח סי' לג; ארץ צבי סי' כג; אגרות משה או"ח ח"ב סי' קח, ועי' להלן; ים הגדול או"ח סי' כט; ירושת פליטה סי' י; פרח שושנה סי' נד; מקראי קודש פורים סי' יא. ועי' מנ"ש עמ' סו בהערה ששמע מפי בעל חזו"א שנסתפק בדבר, ועי' גליוני הש"ס ברכות כה ב שנסתפק), לפי שקולו של הקורא מגיע לאוזן השומע (שערי דעה שם; ירושת פליטה שם; ים הגדול שם, ועוד), והטלפון אינו אלא מוליך את הקול למרחוק (שערי דעה שם; ירושת פליטה שם), ואף על פי שאין זה קול הקורא עצמו, אלא קול המכשיר הנוצר על ידי קול האדם, כיון שהוא נשמע מיד עם קריאת הקורא, דנים אותו כקול הקורא עצמו

בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר. וגם לא ברור הדבר מה שאומרים שהוא קול אחר. ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרא המגילה ע"י המיקרופון מצד ההלכה. וקלקול למצות אחרות שהוא לשופר וקריאת התורה בשבת וי"ט אי אפשר לבא מזה דהא אסור לדבר במיקרופון בשבת ויום טוב ובמצות דבור שבחול אם ג"כ יקראו במיקרופון הא אם אין למחות במגילה כ"ש באלו".

וכבר כתב בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סי' נד) בתייחס לתשובת האג"מ: "וכנראה שלא הוסבר לו הדבר כראוי, שהקול הנשמע הוא על ידי הממברנא, ואם כן בודאי שמצד עיקר ההלכה אין יוצאים ידי חובת מקרא מגילה דרך המיקרופון". וראיה שהרי את הזרם יוצר הקול ניתן לשמר בכלי הקלטה, וא"כ המשמיע הוא רק גורם.

ועי' בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סי' נד) שפסק במפורש שאין יוצאים בו ידי חובה בכל כלי חשמלי הבנוי להגברת קול. ועי' בספר החשמל בהלכה פרק יג.

י. כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח, נספח לערך חשמל):

"השומע קול בטלפון או ברמקול או ברדיו וכיוצא, דנים בו אם דינו כשומע את הקול שנכנס למכשיר, ואם שמע מקרא-מגלה וכיוצא במכשירים הללו, וכן כבד שמיעה ששמע באמצעות מכשיר שמיעה, יצא ידי חובתו, או שאינו שומע אלא את קול המכשיר, ואינו יוצא בשמיעתו, וכן לענין שאר דינים התלויים בשמיעת קול אדם,

3. בסוגריים – חלק מן המקורות שהובאו באנ' תלמודית.

חבל נחלתו

סי' עו ובתשו' הר"ח ברלין באהלי אהרן ח"ב סי' סד ובעדות לישראל להר"י הענקין עמ' 122, ואולי כוונתם שהפסול בשופר הוא כששמע קול הברה עם קול השופר, ובטלפון וכיוצא הוא קול הברה לבדו ופסול אף בשאר מצוות, ועי' קול מבשר ח"ב סי' כה). ועוד שאף אם אינו כקול הברה, אין לצאת בתקיעת שופר על ידי הרדיו, לפי שצריך לשמוע קול השופר בלא סיוע דבר אחר, וכיון שהרדיו או הטלפון מסייעים להולכת הקול, אינו יוצא (תשובה שלימה שם; אהלי אהרן ח"ב סי' סה; חלקת יעקב ח"א סי' נט, ועי' שדימה לשופר שניקב וסתמו), והרי זה כמניח שופר בתוך שופר, שאם החיצון ארוך יותר מהפנימי לא יצא, לפי שהקול – של הפנימי – יוצא מהחיצון (עי' ר"ה כז ב וטו"ע תקפז כ), ואף כאן קול השופר יוצא מהרדיו (תשובה שלימה שם. ואינו מוכרח, כיון שהסיוע בא לאחר שכבר יצא הקול מן השופר. ועי' קובץ הדרום חוב' יב עמ' 215 מהרמ"מ כשר).

"ויש שכתבו שאף בשופר יוצאים בשמיעה דרך טלפון וכיוצא (ירושת פליטה סי' י; ארץ צבי סי' כג: אפשר. וכ"כ במנ"ש עמ' סו בהערה בשם בעל החזו"א, לצד שיוצאים ידי חובת מגילה (עי' לעיל ציון 3), וכן נקט באגרות משה או"ח ח"ד סי' פג, עי' להלן), שאין כאן תערובת קול אחר, וקול השופר נשמע ברור מאד (ירושת פליטה שם. וכ' שבזמן בעל מנחת אלעזר לא היה מכשיר הטלפון מפותח כ"כ, ושמעו קול הברה עם קול השופר, וכע"ז באהלי אהרן שם. ועי' ארץ צבי שם שכ' ע"פ הזהר שקול הברה הוא קול אחר שהוא טמון באדמה, משא"כ בטלפון ששומעים תולדת קול השופר), אלא שאסור לתקוע לתוך מיקרופון ביום טוב, לפי שהוא מפעיל את זרם החשמל (שו"ת מערכי לב סי' ה ובהשמטות סי' א; אגרות משה

(אגרות משה שם, וכע"ז במנ"ש שם בשם החזו"א לצד זה, ובהר"י בשדה למקראי קודש שם), שאף בתולדת קול אדם אפשר לצאת (ארץ צבי שם לענין שופר), שכן אף קול האדם עצמו שמגיע לאזני השומע אינו אלא תנודות באויר שנוצרות על ידי הרעדת האויר, ומה לי תנודות של האויר ומה לי של חשמל (גליוני הש"ס שם, לצד זה, וכע"ז באג"מ שם), ואף אם נאמר שלא הגיע הקול לאזני השומע אלא על ידי גרמא, יצא ידי חובתו".

"ויש שכתבו שאף שהדבר מסתבר שאפשר לצאת ידי חובת מקרא מגילה על ידי טלפון וכיוצא, אין לעשות כן לכתחילה (אגרות משה שם. וכע"ז בשערי דעה שם ובירושת פליטה שם, ועוד. ועי' באג"מ או"ח ח"ד סי' קכו, שעדיף לחלק הקהל לכמה מנינים מלקרוא המגילה לכולם יחד ע"י רמקול). בתקיעת שופר יש שכתבו שאין יוצאים ידי חובה כשהתקיעות נשמעות בטלפון וכיוצא – אף אם אפשר לצאת ידי חובת מקרא מגילה באופן זה – שהרי זה דומה לתקוע לתוך הבור, שאותם העומדים מחוץ לבור לא יצאו, אם קול הברה שמעו (עי' משנה ר"ה כז ב וגמ' שם) עם קול השופר (עי' רש"י ר"ה כח א ד"ה אם קול, ובאה"ל תקפז ס"א), והקול של הטלפון או הרדיו וכיוצא דינו כקול הברה, ואין מצות תקיעת שופר דומה לשאר מצוות התלויות בדיבור, שהשומע יוצא ידי חובתו אף אם שמע קול הברה (מנחת אלעזר ח"ב או"ח סי' עב; פני מבין או"ח סי' לג; מנחת אהרן סי' יח; תשובה שלימה או"ח ח"ב סי' יד; מקראי קודש שם. ועי' פאת שדך סי' קכו שכ' בשם הר"ח מבריסק שאף בשאר מצוות שבדיבור לא יצא, שבכולם קול הברה פסול, וכ"כ בעץ אפרים ח"א או"ח עמ' 58 ובמשנת בנימין

סימן כא – שומע כעונה ברמקול

והסכים עמו ביביע אומר שם, וכן כתב ביגדיל תורה ובהדרום שם ובירושת פליטה ובמנחת יצחק ובשערים מצויינים בהלכה שם ובמועדים וזמנים שם), ואף על פי שקול האדם עצמו אינו אלא תנודות באויר, כיון שכך דרכו וטבעו של הקול הרי זהו קול האדם שדברה עליו התורה, מה שאין כן קול הנשמע בטלפון (גליוני הש"ס ברכות כה א). ויש שכתבו הטעם שאין יוצאים אלא כשהקול בא מכח האדם, מה שאין כן בטלפון, שאין הקול בא מכחו אלא בגרימתו (צל"ח החדש שם, ועי' גליוני הש"ס שם), או לפי שמאחר שהקול כלה לגמרי ונהפך להיות זרמי חשמל שאינם נשמעים לאוזן אדם ואינם קול, לכן אף כשהמכשיר המשמיע הפך את זרמי החשמל לקול, אין יוצאים בשמיעת קול זה – אף אם חשוב כקול האדם – כיון שיש הפסק בין הקורא והתוקע לבין הקול שמגיע לאזני השומע ובטל היחס שבין המשמיע לשומע (מנ"ש עמ' סה, ודימה למקום מטונף מפסיק בין הקורא לשומע, עי' להלן, וכאן גרוע יותר ולד"ה חשוב הפסק).

יא. כאמור, דעתי העניה היא שאין יוצאים ידי חובה בשמיעה על ידי רמקול, וכן ראיתי שהורה הגרא"א שפירא, ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל,, לחרש שיש לו אחוזי שמיעה בודדים, לעמוד ליד התוקע ולהוציא את המגברים מן האוזניים כדי שישמע ללא מיקרופון ורמקול ויצא ידי חובה מו התורה.

יב. ואגב שיחה עם בעל מכשירי שמיעה חדשים בימינו התחדש לי, כי לכבדות שמיעה הבאה מחמת גיל ניתנים מכשירי שמיעה המגבירים את הקול הבא לאוזניים, אולם גם הקול המדובר מגיע

אר"ח ח"ד סי' פג), ולא עוד אלא שיש שכתבו שמטעם זה אינו יוצא ידי חובתו, שהרי מצוה הבאה בעבירה היא (מערכי לב השמטות סי' א, שהתוקע אינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן גם השומע אינו יוצא. ופשוט שאפילו אם התוקע עצמו יצא, שאצלו אין זו מצוה הבאה בעבירה כיון שהפעלת המיקרופון היא בנפרד מעצם תקיעתו, אצל השומע היא מצוה הבאה בעבירה, שעבירת התוקע הכשירה מצוותו).

"ויש חולקים וסוברים בכל המצוות התלויות בשמיעה שאין יוצאים על ידי שמיעה דרך טלפון וכיוצא (חיי אריה סי' ל, בשופר; צל"ח החדש סי' א; ירושת פליטה סי' ו; משנת בנימין סי' עו; עדות לישראל להר"י העניקין סי' כ עמ' 122: יש אומרים; מנ"ש סי' ט; מנחת יצחק ח"ג סי' לח אות טז; שערים מצויינים בהלכה ח"ג סי' קמא ס"ק ו; יביע אומר ח"א אר"ח סי' יט; קול מבשר ח"ב סי' כה; יגדיל תורה (ירושלים תשמ"א) סי' רכח; מועדים וזמנים ח"ו סי' קה; הדרום חוב' יד עמ' 14 לרי"מ פייגנבוים; משנה הלכות ח"ב סי' פה וח"ה סי' עב; מעשה חשוב סי' א. ועי' משוש כל הארץ עמ' 24 ואילך שאין יוצאים יד"ח קריאת התורה ברמקול, וכן השומעים ברכת כהנים ברמקול דינם כ"עם שבשדות", וכן כבד שמיעה השומע על ידי מכשיר שמיעה אינו יוצא בזה ידי חובת מקרא מגילה ותקיעת שופר וכיוצא (שו"ת מנחת שלמה שם), לפי שהקול הנשמע אינו קולו של הקורא, שכן אין הזרם מוליך את קולו, אלא הקול כלה במקומו והוא מייצר זרם שאינו קול ואינו נשמע, והזרם גורם לממברנה המשמיעה ליצור קול אחר הדומה לקול הקורא, ואין יוצאים בשמיעת קול הממברנה, שאינו חשוב קול האדם, אף על פי שנוצר מכחו (מנ"ש שם, והאריך,

חבל נחלתו

הרם – קול, מסתברא ודאי שיוצאים ידי חובה, [וכעין מה שאמרו בגמרא (סוכה ב' ע"א), דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה]. ואפילו אם על ידי הרם – קול נשמע קולו של השליח צבור עבה יותר, או גבוה יותר, אין בכך כלום, שסוף סוף הצבור היושבים סמוך לו, שומעים את המגילה מפי אדם בר – חיובא, וכל הקולות כשרים".
ונראה להתיר במקרה כזה לצאת ידי חובת מגילה ושופר וברכות.

לאוזניו כמו כל אדם. יוצא ששמיעתו היא כפולה שמיעת הדיבור הרגיל ושמיעה דרך המכשיר ההופך את גלי הקול לזרם חשמלי ואח"כ מגביר אותם בתוך אוזנו. נראה שאדם זה יוכל צאת ידי שמיעת מגילה כאשר הוא שומע גם את המשמיע ללא מכשיר והמכשיר מחדד את שמיעתו. ואפשר לומר כאן האמור בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' נד): "נראה שאלה היושבים סמוך לשליח צבור, והיו יכולים לשמוע היטב את קריאת המגילה מפיו, גם בלעדי

סימן כב

תרי קלי לא משתמעי

משתמעי? והתניא: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע! ...אלא: **תרת קלי מחד גברא – לא משתמעי, מתרי גברי – משתמעי.** – ומתרי גברי מי משתמעי? והא תניא: בתורה אחד קורא ואחד מתרגם, ובלבד שלא (יהו שנים קורין) [מסורת הש"ס: יהא אחד קורא] ושנים מתרגמין. הא לא דמיא אלא לסיפא: בהלל ובמגילה, אפילו עשרה קורין. **אלמא: כיון דחביב – יהיב דעתיה, הכא נמי: כיון דחביב – יהיב דעתיה ושמע.** אלא למה מאריך בשופר? – לידע שמצות היום בשופר".

ופרש רש"י:

"מחד גברא – דומיא דזכור ושמור".
"הא לא דמיא – הא מילתא דשופר לא דמיא אלא לסיפא".
"עשרה קורין – ועשרה קולות יש כאן, שאי אפשר להם לצמצם דיבורם בתיבה

שאלה

אדם הנוהג לפי פסיקת אשכנז, הגיע למניין ספרדי בפורים בבוקר. כיון שמנהג הספרדים שאינם אומרים ברכת שהחיינו בבוקר, הוא ברך שהחיינו בזמן ששליח הציבור התחיל את קריאת מגילה.
טען הרב השואל, שהוא יוצא ידי שניהם שהרי תרי קלי משתמעי אם חביבים עליו. ולדעתי הדבר צע"ג.

תשובה

א. נעיין בשתי שאלות: (1) האם אדם השומע שני עניינים שונים בזמן אחד יכול לצאת ידי חובת שניהם או רק אחד מהם. (2) אם הוא בעצמו המשמיע של אחד מהם האם יוצא ידי חובת השני שאינו משמיעו, והאם יוצא ידי חובת הברכה או הקריאה שהוא אומר בעצמו.
ב. נאמר בראש השנה (כז ע"א): "ושתי חצוצרות מן הצדדים ותרי קלי מי

תקיעה מזה ותרועה מזה יצא – דהיינו רישא, ואי גרסינן לה – הכי הוא דגרסינן: מתשעה בני אדם כאחד תקיעה מזה ותרועה מזה יצא, ואפילו בסירוגין כו'." רש"י שינה את הגירסא מ'לא יצא' ל'יצא' כיון שלשיטתו תרי קלי משתמעי, ולשיטתו מטה אוזן לכולם ויוצא ברגע אחד של תקיעה משותפת של תשעה תוקעים ידי חובת כל התקיעות.

ולשיטתו ניתן לומר שגם שומע שהחיינו מאחד וקריאת מגילה מאחר יצא ידי חובת שניהם. אולם אם הוא המשמיע של אחד מהם לא שמענו מרש"י.

תוספות (ר"ה לד ע"ב ד"ה מתשעה) חלקו עליו שלא יצא מפני שאין כאן פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה.

ה. הרשב"א (ר"ה לד ע"ב) כתב טעם נוסף שלא יצא: "ה"ג מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. והקשה רש"י ז"ל דהא אמרינן בפירקין דלעיל דתרי קלי מתרי גברי בהלל ובמגלה ובתקיעה משתמעי, ועל כן מחק הגירסא ותיקן יצא, וליתא דהתם הוא בשופר וחצוצרות בזמן ששניהם תוקעין או ששניהם מריעין דמגו דחביבא ליה יהיב דעתיה **ושמע חד מיניהו** אבל הכא שזה תוקע וזה מריע וזה תוקע **א"א לשמוע כלן יחד**. ועוד שהרי הוא צריך לשמוע על הסדר תקיעה ותרועה ותקיעה הא לאו הכי לא יצא והכא הרי שמען כולן בבת אחת, והיינו דקתני בתר הכי תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה יצא כלומר זה אחר זה יצא".

עולה שדוחה שיטת רש"י משני טעמים: טעמו של תוס', וטעם נוסף שהחביבות גורמת כששומע כמה קולות, שמבחין בזה

אחת, שלא יהא אחד לאחור ואחד לפניו." "דחביבה עליה – חדשה היא לו".

לפי רש"י נושא הסוגיא הוא ביציאה ידי חובה **באחד מהקולות** כאשר רבים משמיעים אותו. לא בורר מה הדין אם רוצה לצאת י"ח בקולות שונים ורוצה לצאת ידי חובת **שניהם**.

ג. כתב הריטב"א (ר"ה נו ע"א): "הכי גרסינן אלא תרתי קלא מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי. והכי פירושו אלא לעולם מקצת תקיעה לא יצא ופירכא דלעיל זכור ושמור הכי פירושו דהתם הוי תרי קלי מחד גברי **וצריך לשמוע שניהן**, לא משתמעי תרוייהו, אבל גבי שופר וחצוצרות דהו"ל תרי קלי מתרי גברי **ואין צריך לשמוע אלא אחד מהן** דהיינו קול השופר שהוא מצות היום שפיר משתמעי לכוין בקול השופר שהוא צריך ולשומעו מבין קולות החצוצרות, **הא לשמוע שניהם ממש בצריך להם אפילו מתרי גברי לא משתמעי** וכדבעינן למימר קמן".

ד. נאמר בראש השנה (לד ע"ב): "תניא נמי הכי: שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום – יצא, מתשעה בני אדם כאחד – [לא יצא]". **המדובר ששמע את כל תשעה הקולות מתשעה תוקעים – באותו זמן.** פרש רש"י:

"מתשעה בני אדם כאחד לא יצא – תרי קלי לא משתמעי, כך פירושה לפי מה שכתוב בספרים, ולא מלתא היא, דהא אוקימנא (ראש השנה נו, א) תרי קלי מתרי גברי משתמעי, והכי גרסינן לה בתוספתא: מתשעה בני אדם כאחד – יצא, ואפילו בסירוגין, ואפילו כל היום כולו, ולא גרסינן

חבל נחלתו

לי שיש לחלק בזו בין קול של צבור לקול אחד. ויש שפירשו בו שאין נשמע אלא האחד ובשופר ובהלל ובמגלה יצא שהרי בשמיעת קול אחד יצא **אבל בזו שהוא צריך לכלם לא יצא שלא שמע את הכל** ומ"מ כבר פירשנו במגלה כ"א ב' שעל שני הקולות הוא אומר שנשמעים ואעפ"כ בזו לא יצא שלתקיעה ואחריה תרועה ואחריה תקיעה אנו צריכים וכל שנעשה כאחד אינו על הסדר ומ"מ ידי תקיעה אחת יצא **וגדולי המחברים כתבו שאף ידי אחת לא יצא והוא תמה** ומ"מ אם תקעו שלשה בני אדם כאחד זה קשר"ק וזה קשר"ק וזה קשר"ק יצא שהרי על כרחך אחד מהם הוא האמתי והרי נעשה כסדר וכן אם תקעו שלשתם סימן אחד בבת אחת יצא ידי אותו סימן".

המאירי כתב שכיון שצריך לשמוע כסדר לא יצא ידי חובת כל התקיעות, והקשה על הרמב"ם מדוע לא יצא לפחות ידי חובת תקיעה אחת (זו שצריך לה) מתוך כל הקולות ששמע יחדיו. קושיה זו הקשה אף הלחם משנה (על אתר) ותרץ הלח"מ שדוקא בשני קולות שונים זה מזה כשופר וחצוצרות יהיב דעתיה ושמע את הקול בו יוצא ידי חובה אבל בשני קולות זהים כגון של שופר, אינו מסוגל לתת דעתו דוקא על הקול בו יוצא י"ח. ועולה שבשאלה שלפנינו אולי יכול לצאת ידי חובת אחד מן החיובים או מגילה או שהחיינו. ועי' יום תרועה (ראש השנה כז ע"א), ערוך לנר (ראש השנה לד ע"ב) והערות הגרי"ש אלישיב (ראש השנה לד ע"ב).

ז. בפסקי רי"ד (ר"ה לד ע"ב) הדגיש: "אבל מתשעה בני אדם כאחת לא יצא, דתרי קלי לא משתמעי. תקיעה מזה ותרועה

שמחבב ויוצא בו ידי חובה, אבל אינו יכול לצאת ידי חובת כמה קולות כשהקולות מגיעים באותו זמן.

וכמוהו פרש רבי אברהם מן ההר (מהד' בלוי, ר"ה לד ע"ב): "מתשעה בני אדם כאחד לא יצא וקשה] דהא [אמר' לעיל גבי שופר] וחצוצרות דמשתמעי לקולן דכיון דחביבי ליה יהיב דעתיה לשמוע הקול האחד ואין [קול האחר מערבב]... דלעיל, דהתם אינו צריך אלא קול אחד שאין חצוצרות [חיוב לשמיעה], והכא יהיב דעתיה [לשמוע הקול] האחד ואין הקול האחר מערבב. אבל הכא ששמע תשע תקיעות חלוקות זו מזו. אבל אם תקעו כאחד ויש לו לכון לכולן אינו יכול לכון אף לאחת ולא יצא. וכן כתב הר"ם פרק ג'."

ו. הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ג ה"ו) פסק: "שמע תשע תקיעות מתשעה בני אדם כאחד לא יצא אפילו ידי אחת". כלומר, אינו יכול להטות אוזנו אפילו לקול אחד מבין שניים ששמע ואינו יוצא ידי חובת אף תקיעה.

וכתב המאירי (ר"ה לד ע"ב): "שמען מתשעה בני אדם כאחד לא יצא כלל אף בדיעבד ואף על פי שאמרו תרי קלי מתרי גברי בדבר החביב לאדם משתמעי שמא דוקא בששניהם קול אחד אבל כשזה תוקע וזה מריע הקול מתערבב ואינו נשמע ויש מוחין בפירוש זה שהרי למעלה גבי שופר וחצוצרות הקשו ותרי קלי מי משתמעי והתנן זכור ושמור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האזן יכולה לשמוע והעלו בה דבכל מידי דחביב ליה יהיב דעתיה ושמע ואף על גב דזכור ושמור תרי מיילי נינהו, אלא שנראה

באר המשנה ברורה (סימן תקפח ס"ק ט):
 "שתקעו כולם כאחד וכו' – דהיינו שאחד
 עשה תקיעה והשני תרועה והשלישי
 התקיעה השנייה וכן כולם ואינו יוצא בזה
 כדמסיים שאין כאן פשוטה וכו' דבעינן
 שתהא תרועה באמצע ולפניה ולאחריה
 תקיעה ולא שיהיו כל הקולות בבת אחת
 וצריך לתקוע מחדש ומ"מ הברכה לא
 הפסיד אם לא הפסיק בד"א, ויש מי
 שאומר דעכ"פ ידי תקיעה אחת יצא וצריך
 להשלים עליה ח' קולות מתרועה ואילך
 ויש אומרים דאפילו ידי תקיעה אחת לא
 יצא וצריך להתחיל מחדש כל הט' קולות".
 ניתן ללמוד לגבי שאלה דילן שאם שמע
 מזה מגילה ומזה ברכה יצא ידי חובת
 אחד מהם (לפי דעה אחת במשנ"ב), אבל
 במקרה הנוכחי לא ברור איזה מהם,
 והמשנ"ב לא הכריע, ונראה שאם הוא
 המברך בעצמו ידי מגילה ודאי לא יצא,
 מפני שעיקר עיסוקו בחושיו הוא בברכה,
 ואת המגילה שומע בלבד.

וכן כתב בביאור הלכה (סי' תקפח ס"ג):
 "ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר – עיין
 מש"כ במשנה ברורה לענין אם תקעו
 שלשה ביחד כל א' סדר א' והוא היה
 בדעתו לצאת בזה ידי כולם והוא מן
 הריטב"א ומטעם דתרי קלי משתמע והי"א
 בתרא הוא ג"כ מריטב"א וכן הביא סברא
 זו הרשב"א בחידושו בסוגיא דט' תקיעות
 בתירוצא קמא ונראה לענ"ד דלדעה זו אם
 כיון לצאת ידי כולם גם ידי אחד לא יצא
 וידי אחת דקאמר כונתו בכיון רק לאחת
 אז יצא משום דהיכי דחביב ליה ויהיב
 דעתיה אין קול השני שאינו חפץ בו
 מפריעו מלשמוע משא"כ בהיכי שצריך לב'
 הקולות לא יצא בשום אחד מהם דא"א

מזה, שמע ט' תקיעות מט' בני אדם זה
 אחר זה אפי' בסירוגין, אפילו כל היום כולו
 יצא. וברישא אשמעי' היכא דשמעינהו לט'
 תקיעות מאדם אחד, אבל היכא דשמעינהו
 מט' גברי ובסירוגין הוה אמינא לא מצטרפי
 קמ"ל סיפא דמצטרפי. והמורה (=רש"י)
 משביש לא יצא, וגריס יצא, משום
 דאוקימנה תרי קלי מתרי גברי משתמע
 [ואין נראה לי, דמאי דאמרן לעיל תרי קלי
 מתרי גברי משתמע] **כי אמרי תרויהו**
חדא מילתא, דומיא דמקרא מגילה והלל,
 דשנים קורין יחד ואין קול זה מערבב את
 קול חברו. אינמי שופ' וחצוצרות דראש
 השנה, שאין מצות היום אלא בשופר, ולא
 מיחייב לשמוע שופר וחצוצרות, התם ודאי
 אמרי' תרי קלי מתרי גברי משתמע, ולא
 אמרי' קול החצוצרות מערבב את קול
 השופר, ולא שמע ליה. אבל לשמוע ולהבין
 שני הקולות ביחד, כגון זה ששומע ט'
 תקיעות ביחד מט' בני אדם, **אין כח באוזן**
לשמוע כולן ביחד, ולא בלב לחלק כונתו
ביחד, לכולן ולהבין, כי אם הבורא לבדו
נתן זה הכח לישראל, כשאמ' זכור ושמור
בדיבור אחד, ששמעו אותם, והבינו אותן
ביחד, אבל מפי אדם אין אדם יכול להבין
 שני דברים ביחד. ובודאי אי הוו תקיעי ליה
 ב' גברי ועבדי ליה סדר תקיעות כאחד,
 ומאי דתקע זה תקע זה, בכי האי גוונא
 אמרי' תרי קלי מתרי גברי משתמע, ולא
 מערבב חד לחבריה, אבל לשמוע תקיעה
 מזה ותרועה מזה ביחד אין כח באוזן
 לשמוע ולא בלב להבין".

ח. השולחן ערוך (או"ח סי' תקפח ס"ג)
פסק: "שמע ט' תקיעות מט' בני אדם
 שתקעו כולם כאחד, לא יצא, שאין כאן
 פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה".

חבל נחלתו

לשמוע היטב ב' קולות ואף דבסוגיא שם מוכח דשומע שופר וחצוצרות ביחד ויוצא ואף על גב דגם החצוצרות צריך לשמוע צ"ל דאין החצוצרות עיקר חיוב באפי נפשה ואינו אלא מתכסיי השופר ואפילו לא שמע קול החצוצרות היטב נמי לא איכפת לן וכן מצאתי לריטב"א בדף כ"ז שכתב ג"כ כדברינו וז"ל: דהתם א"צ אלא לשמוע קול אחד דהיינו השופר שמצות היום בשופר ולהכי שפיר משתמע לכוין בקול השופר שהוא צריך לשומעו מבין קולות החצוצרות ומסיים שם הא לשמוע שניהם ממש בצריך להם אפילו מתרי גברי לא משתמעו וכדבעינן למימר לקמן עכ"ל ובודאי כיון לסוגיא דשמע ט' תקיעות שהעתקנו דבריו משם ולפ"ז **במכוין לתרוייהו לא יצא כלל לדעה זו** וכבר כתב הריטב"א דיש לחוש להחמיר".

עולה שהשומע שני קולות **שהם חיובים שונים** אינו יכול לצאת בשניהם ידי חובה, ואם התכוין לצאת בשניהם לא יצא אף באחד מהם. ומה שתרי קלי דחביבי משתמעו הוא דוקא במתכוין לצאת ידי חובה **בקול אחד מבין הקולות** או שהקול השני הוא מתכסיי הקול העיקרי (היינו מעין ליווי כחצוצרות לשופר בראש השנה).

על המשנה ברורה והביאור הלכה – חלק – הפרי חדש (או"ח סי' תקפח ס"ג):
"[שמע ט' תקיעות מט' בני אדם שתקעו כולם כאחד לא יצא] שאין כאן פשוטה לפניה [ופשוטה לאחריה]. מיהו מידי תקיעה אחת יצא, דהא תרי קלי מישתמעו במידי דחביב. אבל הרמב"ם [שופר ג, ו] כתב, לא יצא אפילו ידי אחת; וכיון דכן, על כרחך לית ליה דטעמא הוי משום דאין כאן פשוטה לפניה ולאחריה, וא"כ צריך

לעין מאי דעתו. ובספר לחם משנה [שם] תירץ, שדעת הרב ז"ל דאע"ג דאסיקנא בגמרא [ראש השנה כז, א] גבי חצוצרות ושופר דמשתמעו בתרי גברי, היינו **מפני שהן קולות משונים**, אבל הכא שהכל הוא קול שופר לא משתמעו אף על פי שזה תרועה וזה תקיעה, ומשום הכי אפילו ידי אחת לא יצא, וכי פריך בגמרא [שם] מ"שנים קורין ושנים מתרגמין", הוה מצי לפלוגי בהכי, אלא דעדיפא מינה קמשני, ע"כ. ודברי תימה הם, דאדרבא איפכא מסתברא. ולכן נראה לי שדעתו (=של הרמב"ם) ז"ל היא, דאע"ג דאסיקנא דתרי קלי מתרי גברי מישתמעו, היינו **תרי גברי בחד עניינא דומיא דהלל ומגילה**, אבל בתרי ענייני וכמו בנדון דידן שאחד תוקע תקיעה ואחד תוקע תרועה, מתערבב השומע, ולפיכך אפילו ידי תקיעה אחת לא יצא, וכפי זה צריך לומר, דקול שופר וקול חצוצרות אינן משוונים, וכן כתבו התוספות ז"ל בסוטה פרק ואלו נאמרין [לט, ב] לחד שינוייה ד"ה עד שיכלה אמן וכו'. ומכל מקום אין דבריו מובנים, דהא מסקינן בגמרא, תרי קלי מחד גברא – פירוש כגון זכור ושמור מפי הגבורה – לא משתמע מתרי גברי משתמע, **אלמא אפילו דומיא דזכור ושמור דהו קולות משונים, מתרי גברי משתמעו**. אלא העיקר כדברי מרן והפוסקים ז"ל, דמידי תקיעה אחת יצא, וגם התוספות בדיבור הנזכר דחו שינוייה קמא, וכדכתבין, יעוי"ש. ומיהו לכולי עלמא אם שנים תוקעים כל אחד תקיעה, אהני לשומעים בשביל שתי תקיעות".

הפר"ח מביא תירוץ הלח"מ שבשני קולות משונים זה מזה (כגון שופר וחצוצרות)

2) בתרי קלי האומרים אותו דבר כגון הלל ומגילה שכמה קוראים יחדיו, אף אם שונים זה מזה כיון שאין כאן חיובים שונים יוצא ידי חובה.

3) תרי קלי של שני עניינים ומתכוין לצאת בשניהם – אינו יוצא ידי חובה באף אחד מהם.

ט. בסוטה (לט ע"ב) נאמר: "א"ר זירא א"ר חסדא: אין הקורא רשאי לקרות כהנים – עד שיכלה אמון מפי הצבור; ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה – עד שיכלה דיבור מפי הקורא; ואין הצבור רשאים לענות אמון – עד שתכלה ברכה מפי הכהנים; ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת – עד שיכלה אמון מפי הצבור."

טעם האיסור להתחיל לפני שנסתיים הקול הקודם כדי שיצא ידי חובת שניהם.

כדברי תוספות (סוטה לט ע"ב): "...מיהו לענין ברכת כהנים כיון דמשום לשמוע הוא לא משתמע כל זמן שעונין דהוה להו **תרי קלי קולות העונין וקול כהנים המברכים ולא משתמע** ואי תקשי לדברי הרב א"כ לא ישאו שנים כפיהם דהא אמרינן בפ"ג דמגילה (דף כא:): בתורה אחד קורא ואחד מתרגם וקתני סיפא דאפי' שנים בנביא אין קורין וטעמא מפרש בירושלמי דפרק אין עומדין משום שאין שני קולות נכנסין באוזן אחד ואנן אומרים לעיל לשנים קורא כהנים אלא מאי אית לך למימר ברכות איידי דחביבי להו יהבו דעתייהו ומשתמע תרי קלי כדאמר גבי מגילה קראוה שנים יצא גבי אמון נמי יהבי דעתייהו ולישתמע תרי קלי תריין דלא דמו תרי קלי וקורין דבר אחד לתרי קלי שקורין שני דברים כגון אמון והני ברכות כדתנן בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה כו:): שופר של ר"ה של יעל פשוט

יוצא י"ח השופר בשני קולות שוים (שניהם שופרות) אינו יוצא י"ח. הפר"ח דוחה שאיפכא מסתברא מדברי הלח"מ, ומתרץ, לפי הרמב"ם, ששני קולות שוים כגון הלל ומגילה שכמה אומרים אותם מילים יוצא י"ח, אבל בשני עניינים, כגון תקיעה ותרועה בו-זמנית אינו יוצא כלל י"ח באף אחד מהם. ודוחה את דעת הרמב"ם ומסיק שהלכה כשו"ע שיוצא י"ח תקיעה אחת.

חלק על הפרי חדש, גיסו, של הרב עזרא מלכי בעל מלכי בקודש (הל' שופר פ"ג ה"ו): "ואפשר לי לומר לדעת רבינו ז"ל דאף דבגמ' מסקי דכיון דחביב יהיב דעתיה התם שאני דכל העשרה קורין בשוה ומה שקורא זה קורא זה וכן בחצוצרות ושופר משום הכי כיון דחביב יהיב דעתיה אחד מנייהו ולא מבלבלי ליה אחריני מסגיאות חיבותא אבל הכא בנדון דרבינו דהיו ט' תוקעין ט' תקיעות זה תרועה וזה תקיעה וכיוצא ולכולם זה רוצה ליתן דעתו כדי לצאת הא ודאי לא מהני דתרי קלי מתרי גברי נמי לא משתמע וא"כ ודאי לא שמע אפי' חד כיון דיהיב אדעתיה למשמע כולם וכיון דחביב יהיב דעתיה דאמרנו היינו האחד אבל הכולם אין אומרים".

ונראה לענ"ד שכך צריך להסיק בשאלה זו להלכה:

1) בתרי קלי אף אם שונים זה מזה כגון חצוצרות ושופר, **שצריך לצאת י"ח באחד מהם**, יהיב דעתיה לזה שרוצה לצאת בו ויוצא ידי חובה, אבל אם מתכוין לצאת בשניהם ידי חובה – אינו יוצא באף אחד, מפני שאין אדם יכול להתכוין לשמוע שני דברים ולצאת ידי שניהם.

חבל נחלתו

עולה מתירוץ האחרון שכאשר הוא עצמו המברך ומשמיע אינו יוצא בקול השני, ולא משום דתרי קלי לא משתמע **כי אם רק היה שומע את שניהם היה יוצא י"ח בשתי ברכות שונות**, אבל אם הוא המשמע של אחד מהם אינו יוצא י"ח הקול השני. ועיי' מהרש"א בחידושי הלכות.

וכן כתב בשער הציון (סי' תקפח ס"ק כא): "מכל מקום אם הוא בעצמו תוקע בחצוצרות ובשעה זו תקעו בשופר, **אפילו כוון לצאת לא מהני**, דבודאי לא שמע היטב קול השופר, ויחזור ויתקע, כן מתבאר מדברי התוספות סוטה ל"ט. ובפרי חדש חולק על זה, עיין שם, ובנהר שלום מסכים לדברי התוספות".

עולה מדברי שער הציון שאם המברך בעצמו שומע חיוב נוסף מאדם אחר אינו יוצא בו י"ח.

י. כאמור, הפרי חדש חלוק על שער הציון (או"ח סי' תקפח ס"א): "ודע, דמוכח מדברי תוספות הנזכרים, שאע"פ דקול שופר וקול חצוצרות מיישמעי, היינו דוקא לשומעים, אבל התוקע בחצוצרות, הוא עצמו לא יצא לפי שמתערבב. ואינו נראה לי כן, ואלא מעתה, מתניתין דתנן [ראש השנה כו, ב] שופר של ראש השנה פיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין, הכי נמי שתוקעי החצוצרות היו צריכין לחזור ולתקוע בשופר¹, דהא קיימא לן [סימן תקפז סעיף ג] דשמע סוף תקיעה בלא

ופיו מצופה זהב וב' חצוצרות משתי צדדיו שמצות היום בשופר ופריך בגמ' (שם כז.) ותרי קלי מי משתמע והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכול לשמוע ע"כ **היכא דהקולות משונות כגון קול אחד זכור והשני שמור אין האוזן יכולה לשמוע כלל** וקול שופר וקול חצוצרות י"ל דאין משונין להכי מסיק התם דמשתמע אידי דחביב".

היינו קולות שונים המכילים חיובים שונים אין האוזן יכולה לשמוע, ורק בקולות דומים נותן את לבו **למה שחייב בו ויוצא י"ח**. ולתוס' משמע שחייב גם בשמיעת קול החצוצרות.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר שקול שופר וחצוצרות יוצא י"ח בשניהם מפני שניהם חיוב אחד (לפי תוס') והרי הם כשני שופרות שתוקעים יחד תקיעה אחת. אבל שופר וברכה או שתי ברכות שונות אינו יכול לשמוע.

מוסיף תוס': "אי נמי בעי דלישמעי נמי הברכה הני דמאריכין באמן אף על פי שטועין **וכל שעה שהן בעצמן עונין אין שומעין קול חבריהם** ותפוס לשון אחרון דהא מסיק התם תרי קלי מחד גברא לא משתמע כגון זכור ושמור מפי הגבורה מתרי גברי משתמע משמע אפי' דומיא דזכור ושמור אידי דחביבי וקול שופר וקול חצוצרות תרי קלין משונין זה מזה דומיא דזכור ושמור ומשתמע אידי דחביב".

1. נלענ"ד שחצוצרות במקדש היו ליווי של השופר ולכן הם יוצאים י"ח כשתקעו בחצוצרות כעין נגנים בתזמורת אחת.

חבל נחלתו

ומוכח שלא כדברי הפר"ח.
ועי' בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' סא)
שעסק ביציאה י"ח של מדבר דבר אחד
ושומע מאחר דבר שני ורוצה לצאת י"ח
בשניהם.

מסקנה

נלענ"ד, שאם מתכוין לצאת בשהחיינו
(וכאן הלא לשם כך בוד?) אינו יוצא י"ח
מגילה שקראו באותה שעה, וכיון שמגילה
אין קוראים למפרע צריך לחזור ולקרוא
מגילה מחדש.

[ומצאתי בבן איש חי בהל' פורים (תצוה
שנה א' אות ה) שמתיר לברך באמצע קריאת
מגילה שהחיינו (אא"כ עבר את קריאת עשרת
בני המון) ויכול לעשות זאת בעת שהציבור
מכים את המן, וצ"ע מדוע אינו נחשב
הפסק].

תחילת תקיעה, לא יצא, אלא ודאי שיצאו.
זהו דעתי, וכמו שכתבתי בסימן קפ"ד
סעיף ט"ז² ובסימן קכ"ח סעיף י"ח [ד"ה עד
שיכלה], יעווי"ש...".

ראיתו של הפרי חדש מן התוקעים
בחצוצרות אינה חזקה, אולי הוה ברירא
לגמ' שאינם יוצאים י"ח, ואם נאמר שאינו
מתכוין לצאת בחצוצרות אלא מתכוין
לצאת רק בשופר והוא נחשב כמתעסק
בד"א אבל אין כוונתו לחצוצרות בהם
הוא תוקע.

יא. ראה לדברי שער הציון ניתן להביא
מן ההלכה האומרת שמי שמתפלל עמידה
ושליח הציבור הגיע לקדושה ישתוק ויצא
י"ח בשתיקתו ובשמיעת שליח הציבור
משום שומע כעונה, ולכאורה אם כדברי
הפרי חדש ימשיך בתפילתו וגם ישמע
משליח הציבור ויצא ידי חובת שניהם,

סימן כג

חרותה בידי אדם

והם אוחזים תרנגולים חיים בידם, ויש בזה
חשש צמוק הריאה, וגם צער בע"ח, אלא
צריך שיתרחקו מעט מאצל השוחט, באופן
שלא יראו התרנגולים שבידם השחיטה.
האם יש לחוש לדבריו במשחטות
בהמות ועופות ששחיטת אלפים נעשית
תוך שעה, שלא לשחוט בהמה ועוף לעיני
חברתה העומדת להישחט?

תשובה

א. נאמר במשנה בחולין (פ"ג מ"ב, נד

שאלה

כתב הבן איש חי (שנה שניה פרשת תזריע
סעיף טו): "כל עוף ובהמה, אם ישחטו
אחרת לפני תצטמק ריאה שלה מחמת
הפחד, וקי"ל ריאה שצמקה כולה ואפילו
רובה, אם מחמת בני אדם שהפחידוה, כגון
ששחטו אחרת לפני וכיוצא בזה, ה"ז
טריפה. ועל כן בעיר גדולה שבאים בני
אדם הרבה בבת אחת ובידם תרנגולים,
והשוחט שוחט לפניהם תרנגולים, לא אריך
למעבד הכי לעמוד אצל השוחט ששוחט,

2. לא מצאתי שם מאומה.

חבל נחלתו

כשמסתבר שבא לה ע"י רעם וכדומה, ולרש"ל ורט"ז בכה"ג א"צ בדיקה [ל"ו ט"ו].

וצריך להסביר שהמדובר בתלמוד הוא אחר מעשה כאשר מוצאים ריאה צמוקה אז מתעוררת הבדיקה, ומטעם זה ראוי שלא לגרום לבהמה לצימוק, אולם לא נאמר במשנה שאסור לשחוט כן.

ב. פסק הר"ף (חולין יז ע"א): "חרותה בידי שמים כשרה. תנו רבנן אי זו היא חרותה כל שצמקה ריאה שלה בידי שמים כשרה בידי אדם טרפה. פ' בידי שמים כגון ששמעה קול רעמים או זיקים וכיוצא באלו ונכנס בה פחד וחרדה וצמקה הריאה שלה זהו בידי שמים וכשרה אבל אם ראתה אדם ששחט לפניו בהמה אחרת וכיוצא בה ופחדה ויבשה ריאה שלה זהו בידי אדם וטרפה. ומנא ידעינן בקייטא מיייתנין משיכלא דקוניא חיורא ומליא ליה במיא קירי. בסיתוא מיייתנין משיכלא שיחמא ומליא ליה מיא פשורי ומותיב לה ומנח לה בגויה מעת לעת אי הדרא בידי שמים היא וכשרה ואי לא בידי אדם היא וטרפה".

ובאר הר"ן (על הר"ף חולין יז ע"א): "איזו היא חרותה כל שצמקה ריאה שלה. ויבשה ושדים צומקים [הושע ט] מתרגמינן דדין יבשין".

"שיחמא. שחורה ואינה מצננת כל כך כלבנה ומשמע דבדיקה זו היכא דלא ידעינן אי בידי שמים אי בידי אדם אבל כל היכא דידיעין דבידי שמים אינה צריכה בדיקה והיכא דידיעין דבידי אדם אין בדיקה מועלת לה ואחרים לא כתבו כן".

משמע מדבריו שריאה שיודעים שצמקה בידי אדם אין בדיקה מועילה בה כלל.

ע"א): "ואלו כשרות בבהמה ניקבה הגררת או שנסדקה עד כמה תחסר רבן שמעון בן גמליאל אומר עד כאיסר האיטלקי נפחתה הגלגלת ולא ניקב קרום של מוח ניקב הלב ולא לבית חללו נשברה השדרה ולא נפסק החוט שלה ניטלה הכבד ונשתייר הימנה כזית המסס ובית הכוסות שניקבו זה לתוך זה ניטל הטחול ניטלו הכליות ניטל לחי התחתון ניטל האם שלה וחרותה בידי שמים הגלודה רבי מאיר מכשיר וחכמים פוסלין".

מפרש רש"י (חולין נד ע"א): "וחרותה בידי שמים – מפרש בגמרא (חולין נה:) שצמקה ריאה שלה בידי שמים כגון שנבעתה מקול רעם וברקים חרותה קשה כחריות דקל ובגמ' (סם) מפרש מנא ידיע אם בידי שמים אם בידי אדם".

ופרט התפארת ישראל (יכין, מסכת חולין פרק ג אות מד): "וחרותה בידי שמים. שצמק בשר הריאה שלה, שכשמנפחין אותה, עולות רק הסמפונות בנפיחה, והבשר שבין סמפון לסמפון נשאר מונח מת, ועל ידי זה נראות כחריות וענפי אילן נפוחות, אם נעשה זה בידי שמים על ידי רעם שנפחדה על ידו, או מפחד חיות רעות, כשרות, דהדרא בריא, [ומ"ש בספר חכמת אדם דלא מצא לאחד מראשונים שכתב הטעם דהדרא בריא, במחילת כבודו אשתמיטתיה מניה שכך כתב רש"י בפירוש חולין דנ"ה ב"]".

"אבל בהופחדה ע"י אדם ששחט אחרת לפניו וכדומה, אז דוקא כשלא צמקה אונא שלימה כשרה, וכשנשרה הריאה כ"ד שעות במים פושרין בחורף ובצוננים בקיץ, והדרא בריא, הוא סימן שנעשה בידי שמים, אבל אין אנו בקיאין בבדיקה רק

ג. וכך פסק השו"ע (יו"ד סי' לו סי"ד):
 "צמקה כולה, אם מחמת בני אדם
 שהפחידוה כגון ששחטו אחרת לפניו
 וכיוצא בזה, טריפה; ואם בידי שמים, כגון
 שפחדה מקול רעם או ראתה זיקים וכיוצא
 בזה, או מפחד שאר בריות כגון מקול
 שאגת אריה וכיוצא בזה, כשרה".
 והוסיף בסעיף טו: "כיצד בודקין אותה
 (אם הדבר ספק מאיזה דבר בא לה) (דעת הר"ן),
 מושיבין את הריאה במים מעת לעת; אם
 היה זמן הקור, מושיבים אותה במים
 פושרים ובכלי שאין המים מתמצין מגבו
 ונוזלים, כדי שלא יצוננו במהרה; ואם היה
 זמן החום, מושיבין אותה במים צוננים
 בכלי שהמים מתמצין מגבו כדי שישארו
 קרים, אם חזרה לברייתה הרי זה בידי
 שמים או בידי הבריות, ומותרת; ואם לא,
 חזרה בידי אדם היא, וטריפה".
 ורמ"א הגיה: "ונראה דאין לנו לסמוך על
 בדיקה זו כי אין אנו בקיאים בכל דבר
 שצריך בדיקה, ואם נראה שבא לה בידי
 שמים אין להכשיר בלא בדיקה זו; ובזה
 יש לסמוך על בדיקתנו (כ"פ רש"ל)".
 וכך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' לו ס"ע):
 "צמקה הריאה שנעשית כמו פירות
 צמוקים ועדיין לא הגיעה להיות יבישה
 קבלו רז"ל חכמי המשנה [נ"ד א] עד הלכה
 למשה מסיני דאם הסיבה היא מחמת בני
 אדם שהפחידוה כגון ששחטו אחרת לפניו
 או שאר מין מורא שעשו לה לא תחזור
 לעולם לבריאותה וטרפה ואם הוא בידי
 שמים כגון שנפחדה מקול רעם או זיקים
 וכיוצא בזה כשרה מפני שתחזור לבריאותה
 אלו היתה חיה ואינה טרפה שאין ביכולתה
 לחיות וכן אם נצטמקה מפני פחד שארי
 ברואים כמו משאגת אריה וקול שחל

וכיוצא בזה הוי כבידי שמים וכשרה [טור]
 ולכן מהנכון שיזהרו השוחטים שלא
 לשחוט בעלי חי בפני בעל חי אחר שלא
 תצטמק הריאה ויצטרך בדיקה כמו
 שיתבאר ועוד שיש בזה צער ב"ח ואיסור
 גמור הוא וכ"כ כמה גדולי אחרונים".
 כאמור לעיל לא מצאנו איסור על
 שחיטת בהמה לעיני חברתה אלא יש
 חשש לצימוק הריאה, אולם אם לא
 נמצאה הריאה צמוקה אין איסור לאוכלה.
 ד. קושיה גדולה על כל החוששים
 לצימוק הריאה בידי אדם – מבית
 המקדש. בבית המקדש היו שוחטים לעיני
 בהמות אחרות שעדיין לא נשחטו, ללא
 שום כיסוי עיני הבהמה או הפנייתה
 בכיוון אחר.
 במשנה ביומא (מא ע"ב) נאמר: "קשר
 לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח,
 והעמידו כנגד בית שילוחו, ולנשחט כנגד
 בית שחיטתו".
 ובגמרא: "איבעיא להו: ולנשחט אקשירה
 קאי או אהעמדה קאי? תא שמע, דתני
 רב יוסף: קשר לשון של זהורית בראש
 שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שילוחו,
 ולנשחט כנגד בית שחיטתו שלא יתערב
 זה בזה, ולא יתערב באחרים. אי אמרת
 בשלמא אקשירה קאי – שפיר, אלא אי
 אמרת אהעמדה קאי – נהי דבחבריה לא
 מיערב, דהאי קטיר ביה והאי לא קטיר ביה
 – באחריני מיהת מיערב! אלא לאו שמע
 מינה – אקשירה קאי, שמע מינה".
 היינו, הגמרא שאלה שבמשתלח
 מצוינות במשנה שתי פעולות: קשירת
 לשון של זהורית והעמדה כנגד בית
 שילוחו ולגבי שעיר הנשחט שדמו מובא
 לקה"ק כתוב רק פעולה אחת 'כנגד בית

חבל נחלתו

שחיתותו. וא"כ האם הכוונה לקשירת לשון של זהורית בצואר במקום שחיטה או להעמדה מול מקום שחיתותו. ואם אסור שהשעיר יראה בשחיתת בהמות אחרות איך שאלה הגמרא אם מעמידים אותו כנגד בית שחיתותו, הלא הפר עדיין לא נשחט ובהמשך המשנה כהן גדול מתודה על הפר, ובמשנה הבאה מספר ששוחט את הפר ומקבל דמו וכו'. כך שלכאורה לגמרא לא היה קשה שיראה בשחיתת הפר.

ועוד, הלא היו שוחטים בהמות לאין מספר בבית המטבחים כגון כששחטו קרבן פסח והיו אלפי קרבנות יחדיו בעזרה, וכי הלבישו לכל טלה או גדי כיסוי על עיניו שלא יראה בשחיתת חברו?!

וכן ברבי (ב"מ פה ע"א) שאמר לאותו עגל "זיל לכך נוצרת" לכאורה כבר אותו עגל היה טריפה מן הפחד...

ה. אף אין לומר שבקרבנות לא חששו לטריפות שהרי כל דיני טריפות נוהגים אף בקרבנות.

פסק הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ג ה"א): "אין המומין פוסלין בעוף וכן אחד הזכר ואחד הנקבה בעוף שלא נאמר תמים זכר אלא בבהמה בלבד, בד"א במומין קטנים אבל עוף שיבש גפו או נסמית עינו או נקטעה רגלו אסור לגבי המזבח שאין מקריבין חסר כלל, וכן אם נולד בו אחת מן הטריפות שאוסרין אותה באכילה הרי זה נפסל לקרבן".

וכך כתב בשו"ת הריב"ש (סי' קסג): "והראיות שהבאת מלשונות הרמב"ם ז"ל אין משם ראיה אלא שאם נמצאת הבהמה טרפה שהקרבן פסול, אבל שהיו בודקין בריאה מפני חשש הסירכות טרם שיקרבו

הקרבן כמו שאנו בודקין בחולין לכתחלה אין מאותם הלשונות ראיה. אבל אין ספק שכמו שאנו בודקין לחולין לכתחלה מדרבנן לפי שיש לחוש למעוט המצוי כך היו בודקין לכתחלה בקרבנות מפני חשש הסירכות שהן מצויות כדי שלא יקריבו פסול לגבוה שאין להקל בקרבן יותר מחולין. ואף על פי שאין זה אלא לכתחלה מדרבנן ואמרו ז"ל (עירובין ק"ג) שאין שבות במקדש זהו בדברים שאסרו חכמים משום גזרה כגון שבות משום דכהנים זריזין הן. וכהיהא דתנן בפ"ק דשבת (יט:): משלשלין את הפסח לתנור עם חשכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, ומפרשים טעמא בגמרא משום דבני חבורה זריזין הן וכהנים זריזין הם. אבל במה שאין אסורו משום גזרה אלא משום חשש אסור אם לחולין צריך להחמיר כ"ש במוקדשין..."

וא"כ לפי הריב"ש לא רק שחוששים לכל הטריפות אלא אף בודקים את הריאה מחשש סירכות מדרבנן, וא"כ מדוע במקדש לא חששו לחרותה בידי אדם?!

וכתבו האחרונים כדבר פשוט שכל הלכות טריפות נוהגים אף בקרבנות. וכ"כ בדברי דוד עה"ת לבעל הט"ז (ויקרא פרשת מצורע, יד, ד) ובתיבת גמא לבעל הפמ"ג (פרשת תרומה אות ב) ובעל תורה תמימה בהערות (ויקרא פרק כב הערה קיב). והדבר פשוט וברור שאף בקרבנות צריך לחוש לכל סוגי הטריפות ואין מקילים בהם ואפילו בחשש מדרבנן של מיעוט המצוי אסרו בקרבנות וחייבו בדיקה.

ו. מכאן משמע שכמו שבבית המקדש לא חששו לכך שבהמה תראה שחיתת חברתה כך אין לחוש אף בשחיתת חולין ובודאי שבמשחטות הגדולות ששוחטים

תולין בזה, **דהאיך אפשר דלשעה קלה כ"כ צמקה הריאה**, הא ודאי למפרע נפסלה ע"כ, ויפה כתב, **וה"ה אם ראינו שנבעתה מידי אדם ושחטוה מיד דלא מטרפינו, משום דבשעה קלה לא צמקה כ"כ, אלא ספק הוא**, וצריך בדיקה, כדמסיק, ומנא ידעינו, בקייטא מיייתי [משיכלי חיורי ומלינהו מיא קרירי, ואנחינהו מעת לעת, אי הדרן בריין בידי שמים היא וכשרה, ואי לא טרפה, בסיתוא אייתי] משיכלי שחמי ומלינהו מיא פשורי, ואנח לה גוייהו מעת לעת, אי הדרי בריא בידי שמים היא וכשרה, ואי לא טריפה".... ודן בענין הכלים בהם בודקים והמים. ומסיק: "ומאחר שאין אנו יכולים לעמוד בבדיקה בענין הפושרים, שהיו מסופקים, גם בענייני הכלים יש כמה פירושים, ומי יודע להכריע ביניהן, על כן אין להכשיר שום ריאה שצמקה כולה או רובה, אפ"י אינה יבשה שנפרכה בציפורן וכ"מ, והיכא שצמקה אונא שלימה כתבתי בס" ע"ב".

ט. נראה לענ"ד מטעמו של הרשב"א שלא חשו כלל במקדש שלא לשחוט בהמה לעיני חברתה וכן שלא למלוק עוף לעיני עוף אחר. כי אין חשש צימוק ממה שראתה הבהמה חצי שעה לפני כן. אלא אם הריאה צמוקה זהו תהליך של מספר ימים.

אם לאחר ששחטו מצאו שהריאה צמוקה היו בודקים אותה ומחליטים אם צריך להביא קרבן אחר וכד'. אולם נראה שבמקדש לא יכלו, ברוב הקרבנות להשאיר את הריאה מעת לעת במים, מפני שרוב הבהמות נעשות נותר לאחר לילה ולא תועיל בדיקה מעת לעת, ואפילו שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד

עשרות בהמות בזו אחר זו וכמה שוחטים עובדים יחדיו אין חיוב להתקין חדרים נפרדים לכל שוחט, וכן אין צריך לכסות עיני הבהמות וכד'.

וכן כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (חולין נה ע"ב): "והנה בזמנינו שוחטים בהמות כשבהמה אחת רואה איך ששוחטים את חברתה, ואף דהכא מבואר דבכה"ג הוי חרותה. ובאמת לא מכל פחד נעשה צמקה הריאה, והכא קאי שראינו שהריאה נצטמקה. אכן כתוב באמת לגבי כפרות שכשמביא לשחוט את כפרתו, לכתחילה יזהר שלא תראה התרנגול את שאר העופות וי"א שאסור גם משום צעב"ח".

אף הרב אלישיב לא התייחס לקושייתנו, ותרץ את שחיטת בהמה לעיני חברתה בכך שלא מכל פחד מצטמקת הריאה. וצמצם את החשש ללכתחילה בלבד, והוסיף טעם צער בעלי חיים, הנזכר גם בן איש חי לעיל.

ז. אף טעם צער בעלי חיים נראה תמוה לענ"ד, וכי האדם נהנה מצער הבהמה!? הוא מביא אותה לשחיטה לאחר שעשה בה כפרות, ומדוע שההבאה תחשב לצער? כמובן שאין להביא בהמות ועופות להסתכלות בלבד בשחיטת חברתן, אבל המתנה אינה לשם צער וודאי שבעל הבהמה או העוף אינו עובר בצער בעלי חיים מן התורה, ויותר נראה שיש בכך מידת מוסר של חסידות שלא לגרום לצער של בעלי חיים בלא צורך, אבל צער בעלי חיים דאורייתא או דרבנן ודאי שאין כאן.

ח. כתב הים של שלמה (חולין פ"ג סי' צ): "ומ"מ כ' הרשב"א (שם), אפ"י את"ל דתלינן בשאג' ארי, היכא דשמעה שאגת ארי ושחטוה מיד לשעתה, ונמצא שצמקה, אין

חבל נחלתו

בהמה מסוימת ושאר הבהמות אינן הולכות לשחיטה עתה יש לחוש לדעת הבן איש חי ולהרחיק את השחיטה מעיני הבהמות האחרות.

על כן גם במשחטות גדולות אין שום חשש לראיית בהמה או עוף בשחיטת חברו, ובודאי שריאה צמוקה לא נוצרה מראייה מלפני מספר דקות. נותר רק טעם החסידות שלא לצער בהמה או עוף בכדי. אבל אם אין כוונת צער לא נראה שיש בכך יותר ממעשה חסידות.

מסקנה

המציאות בבית המקדש מוכיחה כנגד דברי הבן איש חי, וכפי שכתב הרב אלישיב במציאות בימינו לא חששו לכך. ועל כן מותר לאכול ואין בעצם ראיית השחיטה גורם מטריף, אא"כ הריאה נמצאה צמוקה.

מצמצם באכילתם וגורם שלא יוכל להאכל מיד אחר שחיטתו לא לבעלים ולא לכהנים, עד שיתברר אם הבהמה טריפה. ולכן נראה שהיו להם בדיקות אחרות מידיות ולא הוצרכו להשאיר את הריאה במים מעת לעת.

כמו"כ אם היו חוששים שלא לשחוט בהמה לעיני חברתה כמעט כל הבהמות במקדש היו נאסרות...

י. לגבי דעת הבן איש חי נראה לענ"ד שהוא סבר שאע"פ שאינה צמוקה בפועל כיון שנשחטה לפני חברתה והיא נפחדה התהליך של הצימוק כבר התחיל וע"כ היא 'טריפה בכח'. אולם כאמור כל הדיונים שבש"ס הם על פי המצב בפועל ורק אם נמצאה הריאה צמוקה הצריכו בדיקה, אבל אין מי שאוסר את הבהמה מפני שנשחטה לפני חברתה אם ריאתה לא נמצאה בפועל צמוקה. ורק בסתם שחיטה, כגון במצבי אונס שצריך לשחוט מיד

סימן כד

קעקע

תשובה

א. מה הם גדרי איסור כתובת קעקע מן התורה ומדרבנן? נאמר בפרשת קדושים (ויקרא יט, כח): "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וכתבת קעקע לא תתנו בכם אני ה'". שני איסורים בפסוק: שרט לנפש וכתובת קעקע. נבדוק מה הם דיני תורה של כתובת קעקע.

שאלה

ישנה טכניקה של איפור קבוע (שנכנסה מן הניתוחים הפלסטיים), בה מכניסים באמצעות מחט או סכין, צבע קבוע מתחת לעור. דרך זו משמשת לאיפור קבוע לרוצים בכך, ולבצע תיקונים קוסמטיים כגון צביעת גבות וכד'. האם זה נחשב לכתובת קעקע, והאם פעולות אלו אסורות או מותרות?

סימן כד – קעקע

צבע תחת העור. לא בואר בפירוש האם חייבים גם על רושם או רק על כתיבה. רשימה היא כל סוג של חריץ בעור לעומת כתיבה שהיא דוקא באותיות, לא בואר במשנה ומפרשיה מה השיעור עליו עוברים בין אם זה אות או סימן.

ג. פסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ב הי"א):

"כתובת קעקע האמורה בתורה הוא שישרט על בשרו וימלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים, וזה היה מנהג העכו"ם שרושמין עצמן לעבודת כוכבים כלומר שהוא עבד מכור לה ומורשם לעבודתה, ומעת שירשום באחד מדברים הרושמין אחר שישרוט באי זה מקום מן הגוף בין איש בין אשה לוקה, כתב ולא רשם בצבע או שרשם בצבע ולא כתב בשריטה פטור עד שיכתוב ויקעקע שנאמר וכתובת קעקע, במה דברים אמורים בכותב אבל זה שכתבו בבשרו וקעקעו בו אינו חייב אלא אם כן סייע כדי שיעשה מעשה, אבל אם לא עשה כלום אינו לוקה"¹.

אף מהרמב"ם לא מתברר האם חייב מן התורה רק על כתיבה, או אף על עשיית רושם כלשהו. והדגיש הרמב"ם שדוקא הכותב עובר ולוקה, ומי שנכתב על גופו אינו חייב אלא אם עשה מעשה ומשמע שעובר בלאו אף אם לא עשה מעשה, אלא שאינו לוקה עליו.

ד. כתב בספר החינוך (קדושים מצוה רנג):

ב. במשנה במכות (פ"ג מ"ו): "הכותב כתובת קעקע כתב ולא קעקע, קעקע ולא כתב אינו חייב עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכחול ובכל דבר שהוא רושם. רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון אומר אינו חייב עד שיכתוב שם השם שנאמר (ויקרא י"ט) וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה'".

פרש הרמב"ם: "ר' שמעון אומר אינו חייב עד שיכתוב שם עבודה זרה על בשרו שהרי אמר ה' באותה המצוה אני ה'. כאלו אמר אל תשתף עמי ואל תקרב את עצמך לזולתי, זוהי כוונתו, ואינה הלכה".

וכך פרש ר' עובדיה מברטנורא: "כתובת קעקע – מקרע בסכין על בשרו כעין אותיות, ואח"כ ממלא את הקרעים דיו או כחול".

"כתב – על בשרו בדיו או בכחול ולא קרע בסכין, או קרע בסכין ולא מילא בדיו או בכחול, אינו חייב".

"עד שיכתוב ויקעקע – לישנא דקרא נקט, דכתיב כתובת קעקע, כתיבה ברישא והדר קעקע. אבל לעולם הקעקע תחלה ואח"כ הכתב. וקרא הכי משמע, וכתובת בתוך הקעקע לא תתנו בכם".

"שיכתוב שם השם – בגמרא מפרש דשם עבודה זרה קאמר. הכי מפרש לקרא, לא תתנו בכם שם עבודה זרה, כי אני ה' ולא תשתפו אחרים עמי. ואין הלכה כר' שמעון".

נלמד מדבריהם שכתובת קעקע נוצרת משני חלקי מעשה: שריטה בעור, והכנסת

1. אינו לוקה מלקות של תורה, אבל נראה שלוקה מדברנן מכת מרדות בלאו שאין בו מעשה כאמור ברמב"ם (הל' ע"ז פי"א ה"ז), וכ"כ ים של שלמה (חולין פ"ח סי' יג), וכ"כ דרך פקודין (הקדמות הקדמה ו ס"ד) שבלאו שאין בו מעשה לוקה מכת מרדות.

חבל נחלתו

והמנחת חינוך (מצוה רנג אות ג) כתב: "וכתב אפי' אות א' כו'. כבר הבאתי לעיל דבר"מ ושאר ראשונים אינו מבואר דוקא אות אלא רשימה בעלמא ג"כ חייב ע' לעיל".

ועולה כי לפי המנ"ח זו מחלוקת ראשונים. ומבין כי לפי הרמב"ם לוקה אף על סימן בעלמא שקעקעו בעור האדם. אמנם אחרונים אחרים (כגון ברית משה על הסמ"ג ל"ת סא אות ו) דייקו ברמב"ם שדוקא באותיות עובר מן התורה וכן הביא מדברי הרי"ף והרא"ש.

ובראב"ד (בפי' לתורת כהנים, קדושים ס"ו פ ו) כתב: "ולא בעינן כתיבת אותיות אלא רושם שיעשה שם הוא נקרא כתובת קעקע". וסובר במפורש שכל סימן הוא באיסור כתובת קעקע.

ה. השולחן ערוך (יו"ד סי' קפ ס"א) לא כתב במפורש והעתיק דברי הרמב"ם, והשאיר זאת בשאלה.

הרב חיד"א בשירורי ברכה (יו"ד סי' קפ) כתב:

"א. כתובת קעקע וכו'. הרב מהר"י אלפאנדארי במוצל מאש דת סימן נ"א, נסתפק אם הוא בכל שהוא, או בעינן כתב דשבת. ואשתמיט מיניה דברי הרב החינוך (מצוה רנג) שכתב, ועובר על זה וכותב אפילו אות אחת וכו' לוקה. ע"ש. והרב מעיל צדקה שו"ת סימן ל"א, הסכים כן מסברא, ולא זכר שכ"כ הרב החינוך".

"ב. דין ג. מותר ליתן אפר על גבי מכתו. דמכתו מוכחת עליו כמ"ש בש"ס רב אשי במכות דף כ"א. כתב הריטב"א בחידושו שם, דבלא צורת אותיות אסור מדרבנן. וכ"כ בתשובת הרב מעיל צדקה הנזכר מסברתו. ע"ש. ובמקומות אחרות כתבתי

"שלא נכתוב בבשרנו כתובת קעקע, שנאמר [ויקרא י"ט, כ"ח] וכתובת קעקע לא תתנו (בבשרכם) [בכם]. והענין הוא כמו שעושין היום ישמעאלים, שכותבים בבשרם כתב מחוקה ותקוע שאינו נמחק לעולם. ואין החיוב אלא בכתב חקוק ורשום בדיו או בכחל או בשאר צבעונין הרושמין. וכן אמרו במכות [כ"א ע"א] קעקע ולא כתב, כלומר שלא רשמו בצבע, כתב ולא קעקע, כלומר שרשם בשרו בצבע אבל לא עשה שריטה בבשרו, אינו חייב עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכחל ובכל דבר שהוא רושם".

"משרשי המצוה, מה שכתבנו בהקפת הראש ובהשחתת זקן, סמוך, להרחקת כל עניני עבודה זרה מגופנו ומבין עינינו. וגם זה מן השורש הזה בעצמו, שהיה מנהג הגוים שרושמים עצמם לעבודה זרה שלהם, כלומר שהוא עבד נמכר לה ומורשם לעבודתה".

"מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה שכל מקום שבגוף, בין מגולה בין מכוסה בבגדים בכלל איסור זה. ויתר פרטיה, בסוף מסכת מכות".

"ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר על זה וכתב אפילו אות אחת בכל מקום שבגופו בענין זה שאמרנו, שיהיה חקוק ורשום באחד ממיני הצבעין הרושמין, לוקה, ואם רשמו בו אחרים, אינו לוקה אלא אם כן סייע, מן הכלל הידוע, לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו".

נראה מדברי החינוך שמן התורה אינו חייב אלא באות ולא בצירור או בסתם סימן. וכ"נ מספר יראים (סי' שלח) ומהסמ"ק (מצוה עב) וכ"כ האורחות חיים (ח"ב סי' כב דיני פאות הראש והזקן אות ד).

סימן כד – קעקע

בענייני בזה בס"ד".

נראה מדברי השיורי ברכה שעובר מן התורה אפילו באות אחת, ובלבד שזו אות ולא סימן בעלמא. ועובר מדרבנן אף בסימן.

וכך הביא בפתחי תשובה (יו"ד סי' קפ סק"א): "ששורט על בשרו ע' בתשובת מעיל צדקה סי' ל"א שנסתפק בדין כתובת קעקע לענין חיוב מלקות אי בעינן שיהא בו אותיות אשר הם מוסכמים אי נימא דמתחייב בשריטה בעלמא או איזה רושם שיהיה ולסוף העלה דבעינן כתב אותיות ממש אלא דסגי אפילו באות אחת, והא דאמרו מכתו מוכיח עליו לקמן ס"ג י"ל דמ"מ מדרבנן אסור א"נ דמיירי באמת באם שתהיה צורת מכתו כעין אות קמ"ל דאפ"ה שרי שמכתו מוכיח עליו עכ"ד ע"ש".

ו. האחרונים עיינו האם קעקע שהיא לעולם או אף לזמן מרובה עובר באיסור תורה ומסקנתם שאף לזמן מרובה של שנים וכד' נחשב קעקע.

ז. בתחומין (חלק י עמ' 282) הסיק הרב עזרא בצרי כי לפי מרבית האחרונים קעקע שאינה אות אסורה מדרבנן. עוד הביא שם מס' גט פשוט (סי' קכד ס"ט) שכתב שהכותב קעקע על עבד פטור משום שאינו מתכוין לשם כתיבת קעקע אלא כדי שהעבד לא יברח. על כן מסיק הרב בצרי (שם) לגבי קעקע

של גבות מלאכותיות, שכיון שכתובה זו אינה אותיות ולא נעשית לשם קעקע אלא להסתרת פגם אסתטי ומשום כבוד הבריות יש להתיר זאת לכתחילה.

ח. בספר 'בארות יצחק' (עמ' 160, מתוך כתביו של הרב יצחק עראמה הי"ד רב המושב נצר חזני בגוש קטיף שנרצח ביום ששי ט"ו טבת תשס"ג) הסיק שאיפור קבוע אסור לעשות לאשה מישראל הן למאפרת והן למתאפרת, לעומת זאת איפור חצי-קבוע (עד שלש שנים) התיר. הגר"ש ואזנר זצ"ל ויבלח"א הגר"ח קנייבסקי שליט"א (כתב עת אור ישראל [מאנסי] טו תשנ"ט עמ' 70) אסרו אף איפור שאינו קבוע שנועד להתנאות ולא משום כיסוי על פגם חיצוני (צלקת או חוסר גבות).

ט. יש להעיר, שהאיסור של כתיבת קעקע נעשה עם הכתיבה, בנשיאה על הגוף של כתובת או ציור קעקע אינו עובר באיסור, ועל כן, אין חובה למוחקו. ומי שמתבייש בו מותר למוחקו אולם אינו מתקן את האיסור בכך.

מסקנה

נראה שאיפור אף חצי קבוע יש לאסור משום כתובת קעקע מדרבנן, אולם אם הצביעה מתחת לעור נעשית לשם כיסוי על פגם גופני של צלקת או חוסר גבות הדבר מותר, וגדול כבוד הבריות.

חבל נחלתו

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

בדרך כלל השואלות מתכוונות לצבוע את השפתיים והגבות בצבע קבוע וכן לצבוע את עור הפנים.

לענ"ד אין בכל אלו משום כתובת קעקע. אין כאן שום כיתוב ואף לא ציור. השפתיים כבר מצוירות מבטן אימן ע"י הצייר הגדול שהוא צור אלקינו. הכוונה היא רק לחזק את הצבע הקיים. ניתן לדמות זאת לכתב ע"ג כתב בשבת שפטור (שבת קד ב):
כתב על גבי כתב. מאן תנא? אמר רב חסדא: דלא כרבי יהודה, דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה, וטעה ולא הטיל בו דל"ת – מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: אין השם מן המוכרח.

אומנם בגיטין דף כ ע"א לדעת רב חסדא:

"גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן; דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המוכרח."

אך לדעת רב אחא בר יעקב, בגט גם רבנן מודים לר"י: "דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם – דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא".

השו"ע אה"ע סי' קלא ס"ה הביא שתי דעות:

"גט שכתבו שלא לשמה, אף על פי שהעביר עליו קולמוס לשמה, אינו גט. ויש אומרים שחוששין לו".

לדעה הראשונה שהיא דעת הרמב"ם כתב ע"ג כתב אינו כתב גם בגט. גם לדעה השנייה, שהיא דעת הרשב"א, זהו רק חשש ולא החמירו אלא בגט משום חומרא דא"א. ושם בדף יט (ע"א):

"מעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו: חייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק. דיו ע"ג דיו, סיקרא על גבי סיקרא – פטור..."

"בעא מיניה ריש לקיש מר' יוחנן: עדים שאין יודעים לחתום, מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו? כתב עליון כתב, או אינו כתב? א"ל: אינו כתב. א"ל: והלא לימדתנו רבינו, כתב עליון כתב לענין שבת! א"ל: וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?"

לדעת הרמב"ם רק בשבת כתב ע"ג כתב נחשב לכתב אך בגט כתב ע"ג כתב אינו כתב.

לענ"ד החילוק בין שבת לגט הוא שבשבת המעשה אסור וסו"ס הוא כתב כתב נוסף על הכתב הראשון, אך בגט התוצאה היא העיקר ולמעשה אין כאן כתב חדש. קעקוע דומה יותר לגט ולכן כתב ע"ג כתב אינו כתב, ואפילו בדיו ע"ג סיקרא ק"ו צביעת שפתיים בצבע כהה יותר, דהיינו סיקרא ע"ג סיקרא. זהו רק חיזוק של הצבע הקיים

סימן כד – קעקע

בצבע כהה יותר. אי לכך אין זו כתובת קעקע. וכן בגבות. ואפילו אם נשרו הגבות ומקעקעים במקומם גבות חדשות מכיוון שרק משחזרים את הגבות שהיו אין בכך כתובת חדשה ולכן הדבר מותר. תדע, שלא אסרו צביעת שפתים בשבת אלא משום צובע אך לא משום כותב.

ולענין קעקוע ההגדרות מתהפכות, כתב הוא שאסור צביעה לא אסורה. ולכן נראה שצביעת משטח של עור הפנים ע"י קעקוע מותרת אין כאן לא כתב ולא ציור אלא רק צביעת משטח רחב ולכן אין מקום לאסור.

רמז לכך בשבת דף פ (ע"ב):

"אמר רב יהודה אמר רב: בנות ישראל שהגיעו לפירקן ולא הגיעו [לשנים], בנות עניים – טופלות אותן בסיד, בנות עשירים – טופלות אותן בסולת, בנות מלכים – טופלות אותן בשמן המור."

מטרתן הייתה להאדים את העור כמש"כ רש"י ולא אסרו זאת משום כתובת קעקע (ע"ש שרב ביבי עשה זאת לבתו). אומנם שם הצביעה לא נעשית ע"י חומר חיצוני הבצק או הסיד רק גורמים לעור להאדים מעצמו אין בכך משום קעקוע, אך היה מקום לאסור זאת משום מראית העין, למרות שמדובר בצביעה זמנית כמו במכות כא ע"א רב ביבי בר אבבי (האם הוא אותו רב ביבי שטפל לבתו?) קפיד אפי' אריבדא דכוסילתא, שהמראה אינו קבוע, משום מראית העין. והחולקים עליו התירו רק משום שמכתו מוכיחה עליו ואין מראית העין אך בטפילת נשים אין מכה שתוכיח ובכ"ז לא אסרו משום מראית העין וע"כ משום שבצביעת משטח אין משום כתובת קעקע. ויש לדחות. ולכן כתבתי שיש רק רמז ולא ראיה מכרעת.

ויש להוקיע את האופנה המוזרה המתפשטת לקעקע קעקועים של ציורים וכתובות. אלו אסורים מתורה!

וחמורה עברה זו במיוחד, כי היא מעוותת שלא יכול לתקון, גם אליבא דידהו של המקועקעים. כגון צעיר בגיל העשרה שקעקע דמות של דרקון בעל כנפיים, אך בזקנותו התחלפה האופנה ומקעקעים דמות ספורטאי משליך דיסקוס. גם אם הוא יתחרט על מעשה הנעורים הנמהר שלו הוא לא יוכל להמיר את הקעקוע, לא רע בטוב ולא טוב ברע. אומנם מחיקה היא אפשרית אך היא קשה, יקרה ומותירה צלקת. במו ידיו הוא שלל מעצמו את בחירתו החופשית.

ובכלל, גופנו ניתן לנו בפקדון ועלינו לשמור עליו ולא ללכלך אותו בכלכלון קבוע אלא לצורך רפואי וכדו'. ב"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, תורת האמת וחופש הבחירה, שהיא מהותו של האדם שנברא בצלם.

תשובת המחבר

על צביעת שפתים על ידי קעקוע לא שמעתי, קעקוע שבא לתקן פגמי יופי אע"פ שאסור מדרבנן מותר כפי שהסקתי, לפי הבנתי צביעת משטח בגוף ליפוי על ידי החדרה מתחת לעור אסור מדרבנן. צביעת מקום גבות אינו כתב ע"ג כתב.

חבל נחלתו

סימן כה

ניהול סיכונים בציבור

שאלה

האם יש קריטריונים הלכתיים לסיכונים והזדקקות הציבור להם?

א. איסור הסתכנות

א. ונשמרתם לנפשותיכם

בתורה (דברים ד, טו) נאמר: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש". הפסוק לא נאמר על שמירת הנפש ושמירת הגוף מפגיעה, אלא על איסור הגשמה כלפי שמים. אעפ"כ באחרונים הוא נדרש לשמירת הגוף מכל פגיעה רוחנית.

כתב בספר חרדים (מצוות לא תעשה פרק ד): "כה) ונשמרתם מאד לנפשותיכם להכי כתב מאד דחמירא סכנתא מאיסורא".

וכן כתב החתם סופר (עבודה זרה ל ע"א): "כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ונשמרתם מאד לנפשותיכם כמ"ש רמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיו עליך דמים עיי' מס' מ"ק ה' ע"א, ובפ"ק דחולין חמירא סכנתא מאיסורא היינו שלא להקל מספק אי ס"ס דבאיסורא הקדוש ברוך הוא ויתר שאפי' אירע שנזדמן לו דבר איסור מ"מ רחמנא שרי' בס"ס ושוב אין אחריותו עלינו משא"כ בסכנתא א"א להשיב נפש".

וכ"כ בשו"ת נוב"י (מהדו"ת י"ד סי' י), בערוך לנר (יבמות מט ע"ב ד"ה בגמרא אמר רבא), ומהר"ם שיק (יבמות יב ע"ב ד"ה ועוד נראה לי), מרומי שדה (פסחים נג ע"ב ד"ה נשאו ק"ו בעצמן מצרפדיעים), מנחת חינוך (פרשת כי תצא מצוה תקמו-תקמז), מסילת

ישרים (פרק ט), פרי מגדים (או"ח אשל אברהם סי' שכח ס"ק ו) ובעוד הרבה אחרונים.

וכן בקיצור שולחן ערוך (סי' לב ס"א): "הואיל והיות הגוף בריא ושלם, מדרכי השם הוא, אי - אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך האדם להרחיק את עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג את - עצמו בדברים המברין והמחלימים את הגוף, וכן הוא אומר ונשמרתם מאד לנפשותיכם". ואעפ"י שתחילת דבריו הם דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' דעות, הרמב"ם לא כתב ונשמרתם וכו' וקישו"ע הוסיפו.

כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (ברכות לב ע"ב):

"א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם. דהרי ונשמרתם כתוב לגבי איסור לעבוד ע"ז, וקאמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם שלא לעבוד ע"ז וכן קרא דרק השמר לך ושמור נפשך מאד איתא באבות לגבי כל השוכח דבר אחד ממשנתו דהרי זה מתחייב בנפשו".

"וכן מה שמורגל בפי העולם לומר שצריך ליזהר בפקוח נפש משום ונשמרתם מאד לנפשותיכם לכאורה הוא טעות. אמנם אפשר"ל מנהג העולם עפ"י מה דאיתא בשבועות דכל המקלל את עצמו עובר

בעולם, כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע, וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכבין הלהבה, וכמו כן יחייב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתרכיץ את מוחו או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפח באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגום ויפעלו במ פעולות. ואחר שהאל שעבד גוף האדם לטבע, כי כן חייבה חכמתו, מצד שהוא בעל חומר, ציוהו לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו".

"ואמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם לרוב חסידותם ודבקות נפשם בדרכיו ברוך הוא, המה החסידים הגדולים אשר מעולם אנשי השם כמו האבות הגדולים והקדושים והרבה מן הבנים שהיו אחריהם כמו דניאל חנניה מישאל ועזריה ודומיהם, שמסר האל הטבע בידיהם, ובתחלתם היה הטבע אדון עליהם, ובסופן לגודל התעלות נפשם נהפוך הוא שיהיו הם אדונים על הטבע, כאשר ידענו באברהם אבינו שהפילוהו בכבשן האש ולא הוזק, וארבעת החסידים הנזכרים ששמו אותם לגו אתון נורא יקידתא ושער ראשיהון לא איתחרך. ורוב בני אדם בחטאם לא זכו אל המעלה הגדולה הזאת, ועל כן תצוו התורה לשמור משכנותינו ומקומותינו לבל יקרנו מות בפשיעותינו ולא נסכן נפשותינו על סמך הנס, ואמרו זכרונם לברכה [תורת כהנים אמור פרשתא ח'] שכל הסומך על הנס אין עושין לו נס. ועל הדרך הזה תראה רוב עניני הכתובים בכל מקום, כי

בונשמרתם מאד לנפשותיכם חזינן מהאי ענינא דלשמור על החיים כלול בהאי קרא".

ג. איסור כניסה למצבי סכנה

שורש לחיוב מניעה מסיכונים ניתן ללמוד ממצות מעקה כאמור בספר החינוך (מצוה תקמו): "להסיר המכשולים והנגפים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר [דברים כ"ב, ח'], ועשית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהוה, ולשון ספרי [כאן], ועשית מעקה, מצות עשה".

וכן מהלאו המקביל 'ולא תשים דמים בביתך' כאמור בספר החינוך (מצוה תקמז): "שלא להניח המכשולים והמוקשים בארצותינו ובבתינו כדי שלא ימותו ולא יזוקו במ בני אדם, ועל זה נאמר [דברים כ"ב, ח'] ולא תשים דמים בביתך. ואמרו בספרי [כאן], ועשית מעקה לגגך, עשה, ולא תשים דמים בביתך, לא תעשה".

משתי מצוות אלו ניתן ללמוד את החיוב למנוע מצבים בהם יינזקו אנשים או שח"ו ימותו.

כתב בספר החינוך (מצוה תקמו):

"משרשי המצוה, לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו לפי זכותן או חובן, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [חולין ז' ע"ב] אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים

חבל נחלתו

ג. הסתכנות אסורה

אולם ניתן ללמוד זאת מן הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"א הל' ה-ו):
"הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות".

"ואלו הן: לא יניח אדם פיו על הסילון המקלח מים וישתה, ולא ישתה בלילה מן הנהרות ומן האגמים שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה, ולא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכיוצא בו מזוחלי עפר וישתה וימות". וממשיך לפרט דיני מים מגולים.

וכן ניתן ללמוד זאת (שם פי"ב הל' ד-ו):
"אסור לאדם ליתן מעות או דינרים לתוך פיו שמא יש עליהן רוק יבש של מוכי שחין או מצורעין, או זיעה שכל זיעת האדם סם המות חוץ מזיעת הפנים".

"וכן לא יתן אדם פס ידו תחת שחיו שמא נגע בידו במצורע או בסם רע שהידיים עסקניות, ולא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו".

"וכן לא ינעוץ הסכין בתוך האתרוג או בתוך הצנן שמא יפול אדם על חודה וימות, וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או להכנס לחורבה, וכן כל כיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן".

המשותף לכל ההמנעות מסכנה שהמדובר בדברי הרשות, וכיון שיש בהם סכנת נפשות ברורה באו חכמים ואסרו להיכנס למצבי הסכנה הללו. ואעפ"י שאין

גם בהלחם ישראל מלחמת מצוה על פי ה' היו עורכין מלחמתן ומזיינין עצמן ועושין כל ענינם כאלו יסמכו בדרכי הטבע לגמרי, וכן ראוי לעשות לפי הענין שזכרנו, ואשר לא יחלוק על האמת מרוע לב יודה בזה".

מבואר מדברי החינוך שהאדם חייב להסתמך על סדרי הטבע בכל חוקיו ולהזהר מכל תקלה המסוגלת לפגוע בו. ולכן **שלא לצורך אין לאדם מישראל להכניס עצמו למצבי סכנה.**

העיר החזון איש (י"ד סי' ריד): "והנה גם בבית שחייבה תורה מעקה לא אסרה תורה על האדם שלא יעלה על הגג בלא מעקה אלא על הבעלים לעשות מעקה וזה ענין מיוחד שהרי לא דמי גג לבור ולסולם רעוע דהתם מכין תקלה שהנכשל לא ידע להזהר ואי אפשר להזהירו לפרוש מההיזק אבל הגג אפשר להזהיר שלא יעלו ולא יתכן לקרותו לבעל הגג מזיק עד שחייבתו תורה, [וי"ל בדרך קצרה דכשאנו עומדין על עלי' יחידית אין חושבין הדבר לסכנה רק כשהנידון על התמידית נחשב לסכנה ובבור שאי אפשר להזהיר הוא שאלה תמידית בטבעה אבל בגג שהעולה יודע להזהר אין כאן ענין תמידי רק כל העולה נשאל אם יעלה, וחדשה תורה למחשב לגבי בעלים כענין תמידי ולחייבו להסיר מכשול]".

עולה מדברי החזו"א שמחלק בין בעל מקום הסכנה למסתכן. בעל מקום הסכנה מוטל עליו החיוב למנוע את מצב הסכנה על ידי מעקה וכד', אבל מותר למסתכן להיכנס למצב ולשמור עצמו שלא יזק ויסתכן.

נשיב להו רוח צפונית, דתניא: כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא נשבה להם רוח צפונית".

היינו, אפילו לצורך מצוה אין להסתכן. אמנם מצאנו בבני לוי שמלו במדבר כאמור ברש"י (דברים לג, ט): "ובריתך ינצרו – ברית מילה, שאותם שנולדו במדבר של ישראל לא מלו את בניהם והם היו מולין ומלין את בניהם".

ומצינו במסילת ישרים (פרק ט, מפסידו הזריות) שכתב:

"כללו של דבר, צריך שישים האדם את עצמו עראי בעולם וקבוע בעבודה, יתרצה ויסתפק בכל עניני העולם במה שמזדמן לו, ויקח מן הבא בידו, ויהיה רחוק מן המנוחה וקרוב למלאכה ולעמל, ויהיה נכון לבו בטוח בה', ולא יירא מתולדות הזמן ופגעיו. שמא תאמר הרי מצינו שחייבו חכמים בכל מקום שישמור האדם את עצמו שמירה מעולה ולא ישים עצמו בסכנה אפילו הוא צדיק ובעל מעשים, ואמרו (כתובות ל): הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים, ומקרא כתוב (דברים ד): ונשמרתם מאד לנפשותיכם, הרי שאין להחליט הבטחון הזה על – כל – פנים. והתם אמרו, ואפילו לדבר מצוה".

"דע כי יש יראה ויש בטחון ויש ראויה ויש יראה שוטה, יש בטחון ויש הוללות. כי הנה האדון ברוך – הוא עשה את האדם בעל שכל נכון וסברא נכוחה לשינהג עצמו על דרך טוב וישמר מן הדברים המזיקים אשר נבראו לענוש את הרשעים, ומי שירצה שלא ינהג עצמו בדרך החכמה ויפקיר עצמו לסכנות, הנה אין זה בטחון, אלא הוללות. והנה הוא חוטא במה שהוא נגד רצון הבורא יתברך שמו, שרוצה שישמור האדם את עצמו.

הסכנה פוגעת בכולם בכ"ז נאסר על כל אדם מישראל להסתכן בכך ואם הסתכן מלקין אותו מכת מרדות.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת, י"ד סי' י): מוסיף סיבה נוספת לאיסור ההסתכנות: "ועוד בו שלישיה שעכ"פ מזכירין עונותיו שאין זה פחות מקיר נטוי ואולי לזה כינונו חכמי המשנה במסכת ברכות פ"ד משנה ד' ר"י אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר הושע השם את עמך כו' בכל פרשת העבור כו' ואמרו שם בגמרא דף כ"ט ע"ב מאי פרשת העבור אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כו' איכא דאמרי כו' אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה כו' ע"ש. ולדרכנו יובן דזה המהלך במקום סכנה הוא עובר על דברי תורה דכתיב ונשמרתם מאד לנפשותיכם וגם מזכירין עונותיו וממילא הקדוש ברוך הוא מתמלא עליו עברה דאילו בשאר איסור שאדם עושה לא בשביל עבירה זו יתמלא הקדוש ברוך הוא עברה עליו אבל זה שגורם להזכיר כל עונותיו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה. והנה במי שמוכרח לזה מחמת פרנסתו הורו לו חכמינו ז"ל תפלה שיתפלל על עצמו אבל מי שעושה כן בשאט נפש איך תקובל תפלתו..."

ד. הסתכנות במקום מצוה

מכך שלא מלו ישראל במדבר ניתן ללמוד שאפילו לצורך מצוה שיש בה סכנה אין להסתכן כאמור ביבמות (עא ע"ב): "ובמדבר מאי טעמא לא מהול? איבעית אימא: משום חולשא דאורחא; [עב ע"א] ואיבעית אימא: משום דלא

חבל נחלתו

ונמצא שמלבד הסכנה המוטבעת בדבר אשר הוא עלול אליה מפני חסרון שמירתו, הנה עוד הוא מתחייב בנפשו בקום עשה בחטא אשר הוא חוטא, ונמצא החטא עצמו מביאו ליענש. **ואולם השמירה הזאת, וזאת היראה המיוסדת על הנהגת החכמה והשכל, היא הראויה, שעליה נאמר (משלי כב):** ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו. אך היראה השוטה היא, שיהיה האדם רוצה להוסיף שמירות על שמירות ויראה על יראה, ועושה משמרת למשמרתו באופן שיגיע מזה ביטול לתורה ולעבודה". **ונראה שקו זה שקבע הרמח"ל הוא הראוי בכניסה למצבי סכנה.**

ועי' שו"ת הרשב"ש (סי' א) שבזמנו פסק שאין איש כופה את אשתו לעלות לא"י מפני הסכנה.

ה. הסתכנות לצורך פרנסה

נאמר בבבא מציעא (ק"ב ע"א): "ואליו הוא נשא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו?"

מפרש רש"י: "ואליו הוא נושא – כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו, לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים, ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה, שמא יפול מן הכבש או מן האילן".

עולה שמותר לאדם לפרנסתו לסכן עצמו.

וכן עולה משו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' י'): "ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול

ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו' ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו' ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברייה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'. וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה וי"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן". וניתן להוכיח כי מותר להסתכן לצרכי פרנסה מן האמור בפאה (פ"ד מ"ב) "בדלית ובדקל אינו כן אפילו תשעים ותשעה אומרים לבוז וחד אומר לחלק לזה שומעים שאמר כהלכה". משמע שאם כולם אומרים לבוז – בוזים אע"פ שיש בכך סכנה.

ו. דשו ביה רבים

מצינו היתר להסתכן. נאמר בשבת (קכט ע"ב) לגבי הקזת דם: "ואמר שמואל: פורסא דדמא – חד בשבתא, ארבעה ומעלי שבתא. אבל שני וחמישי – לא, דאמר מר: מי שיש לו זכות אבות – יקז דם בשני ובחמישי, שבית דין של מעלה ושל מטה שוין כאחד. בתלתא בשבתא מאי טעמא לא – משום דקיימא ליה מאדים בזווי,

ס"ל דשמשו במוך. ולפ"ז כתב המהרש"ם דכל זה היכא דאיכא רק חשש רחוק של סכנה, אבל היכא דאיכא ודאי סכנה מודים חכמים לרבי מאיר."

ולענ"ד, היתר דשו רבים להיכנס למצבי סכנה מסוימים אינו רק בדיעבד, ומשום מיעוטא, אלא עצם זה שהרבים החזיקו בדרך זו מלמד שיש כאן סכנה מעוטה מאד ועל כן הרבים לא נמנעו מלעשות כן. והתנהגות הציבור מלמדת שאין זו סכנה ושמירת הפתאים היא חוק טבע, שלא לחוש לסכנה מעוטה כזו.

ובתרומת הדשן (סימן ריא) כתב: "שאלה: ראינו כמה תלמידי חכמים גדולים ואנשי מעשה הגונים דלא הוו קפדי לישא אשה שמתו לה שני אנשים ואין מוחה בידם או קורא תגר עליהם, יש סמך לקולא זו או לאו?" ודעתו שאסור היה להם להינשא לקטלנית. וכ"פ השו"ע (אה"ע סי' ס"א).

אבל הרמ"א (אה"ע שם) כתב: "י"א דדוקא אם מתו מיתת עצמם, אבל אם נהרג אחד מהן או מת בדבר, או נפל ומת וכדומה, אינו כלום. ולכן רבים מקילים בדברים אלו, ואין מוחץ בידיהם (ב"י בשם תשובת הרמב"ן שכ"כ בסי"א)...". וכתב הט"ז (ס"ק ג): "רבים מקילים וכו'. נראה לדמות דבר זה לההיא דפ' מפנין לענין הקזה במעלי שבתא אף על גב דסכנה היא מ"מ כיון דדשו ביה רבים פי' רש"י הורגלו מתוך דוחק שומר פתאים ה' וכן בזה שהורגלו רבים בזה מפני שאין לכל א' ליזהר בזה דאין זיווג מצוי לו ע"כ לא חשו לסכנה עוד."

וכן כתב בעלי תמר (ברכות פ"ד ה"ד): "ר"י כד הוה נפיק לאכסניא הוה מפקד גו ביתיה ר"מ כד הוה אזיל מחסי במרחץ

מעלי שבתא נמי קיימא בזווי! – כיון דדשו ביה רבים – שומר פתאים ה'."

מפרש רש"י: "כיון דדשו ביה רבים – הורגלו בו מפני דוחקן, שיהיו קרובים לסעודת שבת, ואמרינן בפירקין דלעיל: (שבת קיח, ב) כבוד שבת בדגים גדולים, ובמסכת עבודה זרה (כט, א) אמרינן: שני דם דג". וכן בריטב"א (שם).

וכן ביבמות (עב ע"א): "א"ר פפא: הלכך, יומא דעיבא וימא דשותא – לא מהלינן ביה ולא מסוכרינן ביה; והאי דנא דדשו בה רבים, שומר פתאים ה'."

ורבי אברהם מן ההר (מהד' בלוי, יבמות עב ע"א) כתב: "מסכרינן. הקזה. דדשו. רגילים בכך ואינם נמנעים מפני זה."

וכן ביבמות (יב ע"ב): "תני רב ביבי קמיה דרב נחמן, שלש נשים משמשות במוך: קטנה, מעוברת, ומניקה; קטנה – שמא תתעבר ושמא תמות, מעוברת – שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה – שמא תגמול בנה וימות; ואיזו היא קטנה? מבת י"א שנה ויום אחד עד י"ב שנה ויום אחד, פחות מכאן ויתר על כן – משמשת כדרכה והולכת, דברי ר"מ; וחכ"א: אחת זו ואחת זו – משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, משום שנאמר: שומר פתאים ה'."

והביא בס' דף על הדף:

"בשטמ"ק כתובות (ל"ט ע"א) הביא מהריטב"א שתמה על שיטת החכמים, דכיון דאיכא סכנת נפשות, ואיכא איסור מדינא איך סמכין על הנס."

"והביא בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' נ"ח) משמו של המהר"ם שי"ק לתרין, דטעמי' דחכמים הוא דאיכא רק חשש מיעוטא, דסכנה שימות, ולכן לא חיישי חכמים, ור"מ לשיטתו דס"ל דחוששין למיעוטא, לכן

חבל נחלתו

לקמן בפ"ט ה"ד בתפלת המרחץ יה"ר שלא יארע דבר בנפשי ואם יארע תהא מיתתי כפרתי על כל עוונותי".

וכן תקנו חכמים תפילה לנכנס לכרך וליוצא ממנו בשלום (ברכות נד ע"א, ס ע"א) ולהולך בדרך (ברכות ס ע"א, ש"ע אר"ח סי' קי) ולנכנס למרחץ (ברכות ס ע"א). ויש ללמוד מכאן שחכמים ידעו שיש כאן מקום סכנה, אולם כיון שבני אדם הוצרכו לכך לא מנעום ותקנו תפילות למצבי סכנה.

נראה שבמצבי סכנה קלושים – מנהג הרבים מתיר ואע"פ שהם בגדר פתאים כיון שהרבים נצרכים לכך והסכנה מעוטה יחסית – שומר פתאים ה'.

שהיא ניסוקת הוה מפקד גו ביתיה. וקשה דא"כ איך הכניסו עצמם לסכנה והכתיב ונשמרתם מאד לנפשותיכם וי"ל דדבר שהוא מצרכי ומטבעי בנ"א כמו ללכת באכסניא ובמרחץ אף שעל צד הרחוק יתכן שתהיה סכנה מותר דאמרינן בהו שומר פתאים ה' וכמ"ש בע"ז ל ובתרומות פ"ח ה"ג תני אוכל אדם תאנים וענבים ואינו חושש לניקורי נחש שנאמר שומר פתאים ה' ובשבת קכ"ט: כיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. ומ"מ חשו אמוראים אלו לתקנת ביתם במקרה שלא יארע השמירה בנס כי בגודל צדקתם חששו שמא יגרום החטא ולא יהיו ראויים לנס ולרחמי שמים וכמ"ש בברכות ד ועיין

ג. ניהול מצבי סכנה ברבים – קדימות בהצלה

התקציב הוא מסויים ואינו מספיק לכל צרכי פיקוח הנפש. האם יש לנו הגדרות שניתן ללמוד ולדמות מילתא למילתא. צריך לומר בבירור אף אם בהכרעה לטובת ענין מסויים ישנה טעות והיה ראוי להקצות סכום זה להצלה אחרת אין בכך שפיכות דמים. יש לחלק בין מסירה בידים למיתה כגון סיעה של בני אדם שאמרו להם אויבים תנו לנו אחד ונמיתוהו ואתם תנצלו (ירושלמי תרומות פ"ח) לבין קדימות בהצלה. מסירה בידים היא פעולה, אי הצלה אינה פעולה, מסירה בידים גורמת למיתתו של פלוני על ידי המוסרים, אי הצלה של אדם מפיקוח נפש אין בה שום גרמא על מציל פוטנציאלי, ולכן אין לדון על ניהול מצבי סכנה בכללי פיקוח נפש. הדיון קרוב לדיני צדקה בו דנים על

א. בין הצלה למסירה בידים

עד עתה דנו במצבי סכנה לגבי יחידים, לא דנו במצבי סכנה שהטיפול באחד מהם הוא על חשבון השני. בציבור ביחס לצרכי היחידים כל השאלות הן אחד על חשבון השני. הסכום הכספי הכולל תמיד לא יספיק לכל צרכי היחידים ועל כן צריך לבנות סולם של חשיבות טיפול בצרכים השונים.

לדוגמא: אם ניתן לכלול בסל התרופות תרופה אחת, ועומדות לפנינו שתי תרופות לבחירה, האחת תציל אלף חולים ממוות, והשניה תציל עשרת אלפים מחיי סבל גדולים קרובים למיתה. או הקצאת כסף לבניית כביש שתציל בחישוב סטטיסטי עשרה אנשים בשנה מול הצלת מאה חולים.

הצרכים של העניים: מזון, מלבוש, דירה וכו' ומה מהם להקדים.

ב. חיוב המדינה להצלה

מבחינה הלכתית אין חיוב על השלטון במדינת ישראל לדאוג לפרטים בצרכיהם הפרטיים כגון: סל תרופות, או סלילת כבישים. התורה לא חייבה את המלכות או המדינה לדאוג לצרכי היחיד, ולקחת את מסי הציבור ולהשלים בהם את מצבי פיקוח הנפש הפרטיים של כל חד וחד. תפקיד זה מוטל על השלטון המקומי ועל גמילות החסד הציבורית של אותו מקום. השלטון של כלל מלכות ישראל מצווה על צרכי הכלל כאשר פיקוח הנפש עליו הוא כיחידה אחת, כגון הגנה על גבולות המדינה או על החוק והסדר של כלל אזרחי המדינה אבל מעיקר הדין הוא אינו חייב בצרכים הפרטיים כגון טיפול רפואי לנזקקים לכך. אעפ"כ אזרחי מדינת ישראל סדרו את חוקי המדינה בצורה כזאת, והטילו בסדרי המדינה על השלטון המרכזי לטפל בצרכים בסיסיים של כלל אזרחי המדינה כגון בריאות, חינוך, תחבורה וכו'.

ג. קדימויות בהצלת יחידים

בהצלת יחידים מצינו מדרגות כאמור בהוריות (ספ"ג מ"ז): "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השבי בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה". ובמשנה ח: "כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר וממזר לנתין ונתין לגר וגר לעבד משוחרר אימתי בזמן שכולן שוין אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן

גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ".

ובאר תוספות יום טוב: "האיש קודם לאשה להחיות וכו' והאשה קודמת לכסות – פירש הר"ב שבשתה מרובה וכו'. להחיות מסיק ב"י טור י"ד סימן רנ"א דהכי פירושו להצילם אם הם טובעים בנהר וכיוצא בזה. ונקיט כסות וה"ה לאכילה דחד טעמא הוא".

היינו, אם איש ואשה טובעים, הצלת האיש קודמת להצלת האשה מפני שהוא מקודש ממנה. ולעומת זאת צרכי אשה לכסות קודמים לצרכי איש.

וכ"פ הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ז): "היו לפנינו עניים הרבה או שבוים הרבה ואין בכיס כדי לפרנס או כדי לכסות או כדי לפדות את כולן, מקדימין את הכהן ללוי, ולוי לישראל, וישראל לחלל, וחלל לשתוקי, ושתוקי לאסופי, ואסופי לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, שהנתין גדל עמנו בקדושה, וגר קודם לעבד משוחרר, לפי שהיה בכלל ארור".

ופסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רנא ט"ט): "היו לפנינו עניים הרבה, ואין בכיס לפרנס או לכסות או לפדות את כולם, מקדים הכהן ללוי, והלוי לישראל, והישראל לחלל, והחלל לשתוקי, והשתוקי לאסופי, והאסופי לממזר, והממזר לנתין, והנתין לגר, והגר לעבד משוחרר. במה דברים אמורים, בזמן שהם שוים בחכמה, אבל אם היה ממזר ת"ח וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם. (ואפילו חכם לכסות, ועם הארץ להחיות. ואשת חבר, כחבר) (ב"י מהירושלמי). וכל הגדול בחכמה קודם לחבירו. ואם היה אחד מהם רבו, או אביו, אף על פי שיש שם גדול מהם בחכמה, רבו, או אביו שהוא

חבל נחלתו

תלמיד חכם, קודם לזה שהוא גדול ממנו".

ד. קדימות בין אוכלוסיות במדינה

שאלה שצריך לעיין בה האם יש קדימויות בין אוכלוסיות שונות משום כל המקודש מחברו (כדוגמת היחידים). ומשיב לה בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן מו): "...כי פשוט יותר מביעא בכותחא דסדר קדימת צדקה, עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת, היינו התושבים בעיר י"ב חודש ועכשיו למ"ד יום, אפילו לא נולדו פה, הם קודמים להנולדים פה ויושבים בעיריות אחרים דלאו בלידה תלה רחמנא אלא בעניי דקיימא קמן, ועניי ארץ ישראל קודמין לעניי חו"ל פירוש כשכבר יצא ידי חובת עניי עירו ורוצה ליתן לעניי עיר אחרת, אזי כיון ששולח צדקת פזרונו לעיר אחרת צריך להקדים עניי ארץ ישראל לעניי חו"ל, וגם שם אין קדימה להנולדים במדינה או בעיר שלו, דכיון שיצאו מהעיר ונתישבו במדינה אחרת יהי א"י או חו"ל שוב אין להם שום קדימה, דלאו בלידה תלי' אלא בתושב העיר והמדינה". ועי' בשו"ת חתם סופר (י"ד סי' רלג, רלד. וח"ו, ליקוטים סימן כז).

עולה שמבחינה עקרונית תורנית יש קדימות בין אוכלוסיות שונות, אמנם נראה שבמדינת ישראל החליטו להשוות את כל האוכלוסיות ואין שום העדפה בין מקומות שונים בכל צרכיהם.

על השלטון המרכזי הוטל לתכנן את הקצאת כספי הציבור לטובת הציבור בצורה המיטבית, לכל צרכיו המרובים. בסמכות השלטון המרכזי להחליט על הקצאת הכספים לכל הצרכים המרובים

ולדרג את החשיבות של הצרכים וכמה יוקצב לטיפול בכל צורך וצורך.

ה. סיכונים ציבוריים בפגעים שלפנינו

סיכון לציבור נשקל לפי כמות הנפגעים בציבור. סימן לדבר הנאמר בתענית (פ"ג מ"ד): "וכן עיר שיש בה דבר או מפולת אותה העיר מתענה ומתרעת וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות רבי עקיבא אומר מתריעות ולא מתענות איזהו דבר עיר המוציאה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה הרי זה דבר פחות מכאן אין זה דבר".

והעיר תוספות יום טוב:

"המוציאה ת"ק רגלי - הר"ן כתב דמלישנא דהמוציאה דייק מיניה הרמב"ם דאין הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה בכלל המנין הזה. והמגיד כתב דמרגלי דייק דהן הגברים לבד מטף וכיוצא בהן". "שלשה מתים בג' ימים - מת אחד בכל יום. רש"י".

"פחות מכאן אין זה דבר - לשון הברייתא בגמרא. ביום א' או בארבע ימים אין זה דבר. וטעמא פירש רש"י דאקראי בעלמא הואי ולא קבע".

וכן בענייני הצלה במקומות שונים כאשר כמות הנפגעים שונה ממקום למקום, אם ניתן להציל רק מקום אחד, החיוב יהיה להציל את המרובים.

ו. הצלה בלידת קמן

בנושא לפנינו אין המדובר בחולים הבאים לפנינו, אלא בצרכים של פיקוח נפש של יחידים שאינם לפנינו ובלשון ההלכה - ליתא קמן, ועלינו להעריך את כמות ואיכות הצרכים. לדוגמא, אם באזור מסויים יש סך אנשים ואין להם בית

סימן כה – ניהול סיכונים בציבור

סימן לדבר האמור במנורה (ראש השנה כד ע"ב): "רבי יוסי בר יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה, כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי. אמרו לו: משם ראייה? שפודין של ברזל היו, וחיפום בבעץ (=עופרת). העשירו – עשאום של כסף, חזרו העשירו – עשאום של זהב".

ככל שהתקציב גדול יותר ישנה אפשרות להקצאת משאבים לצרכים שיש בהם פחות פיקוח נפש ויותר הרווחה. והסמכות לכך ניתנה להנהגת הציבור בשלטון המרכזי.

ז. ניהול משאבים לטיפול בסיכון ציבורי

כאמור, בניהול סיכונים ציבורי, מדובר בעקרונות דומים לצדקה, וכאן השאלה היא האם קיים מדרג הקצאת כספים לסדרי צדקה בציבור.

נאמר בנדרים (פ ע"ב):

"ורמי דרבי יוסי אדר' יוסי: מעיין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים – חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם [ובהמת אחרים – בהמתם] קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים – כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתן – חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי אחרים; השתא כביסה, אמר רבי יוסי יש בה צער, [פא ע"א] גוף כולו לא כל שכן! אמרי: אין, כביסה אלימא לר' יוסי¹, דאמר שמואל: האי ערבוביתא

חולים, ובמדינה נהוג שלסך אנשים מקימים בית חולים המדינה תקצה את המשאבים הדרושים, וכן כסף לקניית תרופה מסוימת בסל התרופות יאמד לפי מספר החולים הצפויים לאותה מחלה וכד'.

הכלי איתו השלטון המרכזי אומד את הצרכים הוא הנתונים הסטטיסטיים. המערכת הסטטיסטית של המדינה, אוספת נתונים ומעריכה על פיהם את הצרכים שהיו ושיהיו. ועל פי הנתונים תהא חלוקת המשאבים הכספיים למניעת סיכונים.

צריך להזכיר שמערכת השלטון המרכזי אינה אחראית אך לצרכים הנוגעים בפיקוח נפש מידי אלא באספקת כלל הצרכים של החברה. בין אם מדברים שיש בם פיקוח נפש מוכח כמו צבא ובטחון, רפואה או צרכי מחיה בסיסיים כמים ומזון בסיסי ואויר נקי לנשימה, ובין דברים שיקבעו לעתיד חיי נפשות ככבישים וכל אמצעי התחבורה במדינה וחינוך על כל רמותיו ושלוחותיו ואפילו דברי מותרות כתרבות וכד'.

חלוקת התקציב צריכה להיות בהתאם לצרכים וביחס לאמצעים העומדים בפני השלטון המרכזי. לדוגמא בזמן ה'צנע' עם קום המדינה רוב התקציב הוקצה לצרכים הבסיסיים ביותר: בטחון ותזונה, ככל שגדל התקציב הוא הוקצה אף לצרכים שיש בהם פחות פיקוח נפש ויותר רווחה.

1. בשאלות (פר' ראה, שאיל' קמז) פוסק כר' יוסי. הנצי"ב בהעמק שאלה מסביר זאת משום ספק פיקו"נ שקודם לודאי פיקו"נ של חבירו. וכן בבני העיר כביסתם שהיא ספ"נ קודמת לשתיה – ודאי פיקו"נ – של בני עיר אחרת.

חבל נחלתו

(= של בהמות) או מהשקאה לכבוס יראה שהעליונה קודמת".

בימינו במדינת ישראל, אין עדיפות של מקום על פני מקום אחר, ובאחריות המדינה לדאוג למי שתיה ולמי השקאת בהמות ומי רחצה וכביסה לכל הציבור, אמנם לפנינו מדרג של צרכים, אלו נחשבים עיקריים ומה הם פחות נצרכים ועל כן הקצאת המשאבים בציבור תתחלק לפי המדרג הזה.

וכך העיר החתם סופר (נדרים פ ע"ב): "חיי אחרים קודמין לכביסתן. מכאן ראייה ברורה למה שבארתי בתשובה סי' תתע"ג דהא דאמרינן עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת וכדומה היינו אם צרכיהם שווים כגון שניהם להאכיל או לכסות או להכנסת כלה או לפדות משביה וכדומה אזי אזלינן בתר המקומות להקדים עירו לעיר אחרת ועניי א"י לה"ל. אבל אם אין צרכיהם שווים אזי אזלינן בתר דין קדימת הצרכים אפילו של עיר אחרת בח"ל קודם לעניי א"י אפי' של עירו ושם בארה".

ונראה כי זאת ההדרכה התורנית המירבית לטיפול בסיכונים ציבוריים.

ה. חששות ציבוריים

האם יש מקום להתחשב בחששות ציבוריים ממפגעים מסוימים, או שקביעת המדרג הוא רק עפ"י מדידה סטטיסטית? נראה שיש מקום להתחשב בחששות ציבוריים מן המפגעים. ראשית משום שרחשי הלב של הציבור יש להם בסיס אמיתי, לעתים הוא גדול וחשוב ולעתים הוא מדומה בחלקו, אבל בדברים שאינם

דרישא מתיא לידי עוירא, ערבוביתא דמאני מתיא לידי שעמומיתא, ערבוביתא דגופא מתיא לידי שיחני וכיב".

מהסוגיא עולה מדרג בצרכי ציבור: חיי נפש, צרכי גוף שאינם פיקו"נ, ואח"כ פרנסה.

וכתב הר"ן (נדרים פ ע"ב): "רבי יוסי אומר כביסתן של אותה העיר קודמת לשתייתן של בני עיר אחרת – דסבירא ליה לרבי יוסי דכיון דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא".

כן כתב המאירי (נדרים פ ע"ב): "שתי עיירות הסמוכות זו לזו לצד מעלה וזו לצד מטה ומעין יוצא בעליונה והולך וניגר דרך התחתונה והם מים מועטים שאינה מספקת כל כך לשתייה כל ששתי העיירות צריכות לאותן המים לצורך חייהם בני אותה העיר העליונה קודמין ומעכבין אותה עד שיספקו לעצמן וכן אם שתיהן צריכות לה להשקות בהמותיהן או לכבוס בגדיהם אלו קודמין שנאמר וחי אחיך עמך חיך קודמין לשל אחיך, אבל אם הראשונה אינה צריכה לאותם המים אלא לכיבוס בגדיהם ובני תחתונה צריכין להם לחייהם בני תחתונה קודמין אף על פי שיש לכבוסה צורך גדול לבריאות הגוף וכמו שאמרו ערבוביתא דרישא ר"ל כשאינו סורק תמיד מייתא לידי עוירא ר"ל לידי סימוי וערבוביתא דמאני ר"ל כשאינו מכבס את בגדיו מייתא לידי שעמומיתא ר"ל זוהמה ושעמום וערבוביתא דגופא ר"ל כשאינו רוחץ תמיד מייתא לידי שחנא וכיבא ר"ל שחין וכאב בגוף אף על פי כן חייהן של אלו קודמין. הא מכבוס להשקאה

חבל נחלתו

וכן תהליכי פיקוח (רגולציה) נקבעים לאחר אסונות או כמעט-אסונות כגון סגירת כבישים בשטפונות או טיולים וכד'. חיי האדם מורכבים מהרבה מאד מצבים חלקם מסוכנים. מצבים התלויים במכונות שהאדם בנה (מכוניות) או בטכניקות שהאדם שכלל (בניה וכד') נתונים למעקב וניתנו להם אמצעי זהירות ממצבים מסוכנים. לעומת זאת תופעות טבע, או כל סביבת האדם שאינה מחושבת ומתוכננת הרבה פחות נשלטים ושם ההרגשה של הציבור חשובה לדעת מה מסוכן ומה לעשות כנגד הסיכונים וממה צריך להימנע כדי לא להיכנס למצבי סיכון.

פיקוח נפש ישיר שניתן למודדו יש חשיבות לחששות הציבוריים. רחשי הלב וההרגשות לעתים מקדימים את המדידות והם מסבים את מודדי פיקוח הנפש לעניינים שעדיין לא נמדדו.

דוגמא לדבר: עישון סיגריות. ככל שהמודעות לסיכוני התחלואה בו גדלה – נכנסו בחוק ובהתנהגות הציבור יותר ויותר פעולות והרחקות ממנו. ההרחקות נוצרו כתוצאה מלחץ של הציבור על המחוקקים, לאחר שהתברר שהתחלואה אמנם נוצרת מסיגריות.

וכן לגבי הקצאת משאבים לטיפול בכבישים 'אדומים' המדידה הסטטיסטית אינה מדויקת מפני שפני השטח שונים מאד ממקום למקום, ועל כן התאונות והתרשמויות הציבור לא ניתנים להימדד סטטיסטית.

סימן כו

כתם על נייר

פרש ר' עובדיה מברטנורא: "ומן הנייר – העשוי מעשבים".
ותוספות יום טוב העיר: "מן הנייר – פי' העשוי מעשבים ע"י דבק. כן פי' הר"ב בפ"ב דמגילה מ"ב".

ב. במיני החומרים המקבלים טומאה אנו מחלקים בין: כלי מתכות שאפילו פשוטיהם מקבלים טומאה (כלים פ"א מ"א), לבין ששה סוגי חומרים אחרים שמקבליהם טמאים ופשוטיהם טהורים. כדברי הרמב"ם (הל' כלים פ"א ה"א): "שבעה מיני כלים הן שמקבלין טומאה מן התורה ואלו הן: הבגדים, והשקין, וכלי עור, וכלי

שאלה

אשה מצאה כתם על נייר של רשימת קניות שלה, האם הכתם מקבל טומאה?

תשובה

א. נאמר במסכת כלים (פ"ז מט"ו): "העושה כלי קבול מכל מקום טמא העושה משכב ומושב מכל מקום טמא. העושה כיס מעור המצה מן הנייר טמא הרימון האלון והאגוז שחקקום התינוקות למוד בהם את העפר או שהתקינם לכף מאזנים טמא שיש להם מעשה ואין להם מחשבה".

חבל נחלתו

היינו, נייר כשאינו כלי קיבול אינו מקבל טומאה, אולם אם עשו ממנו כלי קיבול הוא מקבל טומאה.

ד. פסק השו"ע (יו"ד סי' קצ"ט):

"כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה, לא גזרו עליו. כיצד, בדקה קרקע עולם (או בית הכסא שאינו מקבל טומאה), (מרדכי ה"נ בשם סמ"ג וסמ"ק) או כל דבר שאינו מקבל טומאה, וישבה עליו ומצאה בו כתם, וכן כתם שנמצא על בגד צבוע, טהורה. (לפיכך, תלבש האשה בגדי צבועונין, כדי להצילה מכתמים) (הרמב"ם ובגמרא פרק האשה)".

ואינו מקבל טומאה הוא בכל סוגי הטומאות: טומאת מגע ומדרס ואף טומאת נגעים (נגעי בגדים).

ה. כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קה):

"אשר שאל דבר חכמה. אשה שמצאה כתם על נייר אם הוא טמא כיון שדבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים אם נייר הוא דבר המקבל טומאה. והנה כתב מעלתו שנייר שבימיהם העשוי מעשבים טמא בנגעים ובודאי מקבל כתמים ועיקר שאלתו על נייר שלנו שעשוי מבלויי סחבות. והנה לשונו של מעלתו במכתבו כדאיתא בנגעים שעשבים מקבלין טומאה. ודברים הללו שגגה הם בידו דלענין טומאת נגעים לא עשבים עצמם ולא נייר העשוי מהם מקבל טומאת נגעים דבנגעים צמר ופשתים או עור או מלאכת עור כתיב ומה שאינו צמר ופשתים ולא עור אין לו ענין בטומאת נגעים וכן מבואר בשבת דף כ"ו ע"ב בסוגיא דצמר ופשתים

עצם, וכלי מתכות, וכלי עץ, וכלי חרש, הרי הוא אומר מכל כלי עץ או בגד או עור או שק, ובכלי מתכות נאמר אך את הזהב ואת הכסף, ובכלי חרש נאמר וכלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשבורו".

וישנו סוג שלישי של חומרים שאינם מקבלים טומאה כלל כדברי ספר מצוות גדול (עשין סי' רמד-רמו ד"ה כלי גללים): "כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה אין מקבלים טומאה אפילו טומאת מדרס לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים ובין פשוטיהן ובין מקבליהם טהורים (ע"פ רמב"ם ה"ו). וכן פשוטי כלי חרס טהורין מלקבל אפילו טומאת מדרס לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים כמו שבארנו למעלה (דף דלט, ג) על פי הברייתא דתורת כהנים דכל שאין לה תוך בכלי חרס טהור (ע"פ רמב"ם ה"ח)".

נייר אינו מן החומרים המנויים בתורה וצריך לדון מה דינו.

נייר נעשה מסיבים צמחיים שהרחיקו מהם חלקים מסוימים יותר רטובים ובשלו עם דבק ויבשו במשטחים.

ג. לגבי נייר כתב הרמב"ם (הל' כלים פ"ב ה"א): "העושה כלי קיבול מ"מ הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה, ואין לכלי קיבול שיעור, והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד, כיצד העושה כלי מן העור המצה שלא נתעבד כלל, או מן הנייר אף על פי שאין הנייר מקבל טומאה, או מקליפת הרימון והאגוז והאלון אפילו חקקום התינוקות למוד בהן את העפר, או שהתקינם לכף מאזנים, הרי אלו מקבלין טומאה..."

ע"ש וכן מבואר בהרמב"ם פ"ג מנגעים".
 "ואם לענין שאר טומאות אם העשבים הם
 מאכל אדם פשיטא שמקבלין טומאה
 ומקרא מלא בטומאת שרצים מכל האוכל
 וגו' ואם אינו מאכל אדם אינו מקבל שום
 טומאה ועיין בסוכה דף י"ב ע"ב הני שושי
 ושווצרי מסככין בהם ופירש"י מיני ירקות
 שאינם מקבלים טומאה לפי שאינן מאכל
 אדם. והדבר מפורש בהרמב"ם בריש פ"א
 מהלכות טומאת אוכלין".

"ועתה יראה מעלתו איך שגה בדמיונו
 מהיפך אל היפך שאצלו פשוט שנייר
 מעשבים מטמא בנגעים ונייר שלנו אינו
 מטמא בנגעים, ונהפוך הוא שנייר מעשבים
 אין לו ענין לטומאת נגעים ונייר שלנו
העשוי מבלויי סחבות שעיקרם פשתים
וצמר מטמאים בנגעים, ותמהני שמעלתו
 פלפל אם יש בבלויי הסחבות שלש על
 שלש ואם מה שזרק לאשפה מטהרן. וכל
 זה לפי סברתו שהנייר מצד עצמו עתה
 אין לו שייכות לטומאה אמנם טעה שהנייר
 הזה לא גרע מלבדים דג"כ לאו טווי ואריג
 ניהו ומטמאים בנגעים כמפורש בהרמב"ם
 ריש פרק י"א מנגעים".

"ואמנם לענין שאר טומאות אף שכתבתי
 שעשבים שאינן מאכל אדם אינן מקבלים
 טומאה היינו כמות שהם אבל אם עשה
 מהם בגדים או לבדים וכן נייר העשוי
 מבלויי סחבות כל אלו מקבלים שאר
 טומאות שהם לא גריעי מלבדים. וזה לשון
 הרמב"ם בפ"א מהלכות כלים הלכה י"א כל
 שהוא ארוג בין מצמר ופשתים בין מקנבוס

או ממשי או משאר דברים הגדלים ביבשה
 הוא הנקרא בגד לענין טומאה והלבדים
 כבגדים לכל דבר עכ"ל הרמב"ם. הרי כללא
 כייל מכל הגדל ביבשה וכל הלבדים כבגד
 ומקבל טומאה. ומעתה איפשט ספיקו דרום
 מעלתו ונייר בין מעשבים וק"ו מבלויי
 סחבות מקבל טומאה ועיין פרק יו"ד [י']
 ממסכת פרה משנה וי"ו [ו'] ועיין פ"ב
 ממסכת כלים משנה ה' בתו"ט בד"ה
 ניירות".

דעתו של הנו"ב שנייר העשוי מבגדים
 שבלו מקבל טומאה.

מן הנו"ב משמע בגלל שהיו בגדים
 ועתה עדיין לא פקעה מהם הטומאה.
 אולם מתשובת בנו משמע שמצבם כנייר
 מחייבם מפני שהם כלבדים אע"פ שאינם
 ראויים ללבישה.

בן הנו"ב נשאל על ידי מחותנו על דעת
 אביו בשו"ת שיבת ציון (סי' לט) והשיב:
 "לכן ע"כ צריכין אנו לחלק בין נייר לנייר
 וכל ניירות שלנו שהם מעשי לבדין (שקורין
 בל"א געפילצט) הם מקבלים טומאה כמ"ש
 אאמ"ו הגאון זצ"ל וכמו שהביא שם דברי
 הרמב"ם בפ"א מהל' כלים הלכה י"א,¹
 אמנם יש נייר שאינו מקבל טומאה והוא
 מין נייר שהיה להם בדורות הראשונים
 טרם שידעו ממלאכת נייר שלנו והיו כותבין
 על עלים שלמים מעלי אילנות וירקות או
 על קליפת עצים שהחליקו והתקינו אותם
 כמו שהם גדלים כדי שיקבלו הדיו ויהיו
 ראויים לכתוב עליהם ונייר זה כיון שהוא
 כברייתו אינו מקבל טומאה שאין בו מעשה

1. ז"ל הרמב"ם (הל' כלים פ"א ה"א): "כל שהוא ארוג בין מצמר ופשתים בין מקנבוס או ממשי או משאר דברים הגדלים ביבשה הוא הנקרא בגד לענין טומאה והלבדים כבגדים לכל דבר".

חבל נחלתו

נראה דאין חילוק, **שהבגד פשתים נטחן** ופנים חדשות בא לכאן. ומה שהקשה שם התוספות יום טוב לא קשה מידי, ונראה דאישתמיטתיה משנה ט"ו פרק י"ז דאם יש לו בית קיבול אף הנייר טמא, משום הכי איצטריך לאשמעינן דבכיסוי טהור, עיין שם, אבל כל זמן שאין לו בית קיבול טהור אף נייר דידן, שאין זה בכלל בגד ועור שטימא הכתוב. וגם לא דמי למחצלת דסוף פרק כ' דחזיין לשכיבה, עיין שם, וזה דלא כתוספות יום טוב שם".

היינו, **כתם שנמצא על נייר שאינו כלי קיבול אינו מקבל טומאה משני טעמים:** ראשית, הוא נעשה מעשבים שהם עצמם לא היו מקבלי טומאה, ואף אם נעשה מבגדים שבלו כיון שנטחנו ונתרסקו והוסיפו להן חומרים שונים – פנים חדשות באו לכאן, וכיון שאינם כלי קיבול מותרים. ומשמע מדבריו שפקעה קבלת טומאה בבגדים שבלו ונטחנו ואינם שוים ללבדים שהם סיבי צמר ופשתים שנכבשו. ז. סיכם בפתחי תשובה (שו"ע יו"ד סי' קצ

סי' ס"ק יח):

"...ועל' (בנודע ביהודה תניינא סי' ק"ה) שכתב דנייר שלנו מקבל כתמים דלא גרע מלבדים דמקבל טומאה ע"ש. ועל' (בשו"ת שיבת ציון סי' ל"ט) שגדול אחד הקשה על דברי הנודע ביהודה הנ"ל ממה שכתב הרמב"ם בהדיא פרק ב' מהל' כלים דהנייר אינו מקבל טומאה והיינו טעמא דלא דמי ללבדים דבנייר פנים חדשות בא לכאן והשיב לו דיש חילוק בין נייר שלנו שנעשה מבלויי סחבות או מעשבים כתושים שהוא מעשה לבדים זה בודאי מקבל טומאה והביא ע"ז ראייה גדולה, אבל נייר שהיה להם בדורות הקודמים ועדיין עושים כן במדינות הודו

לבדים ולא נשתנה ועדיין הוא עלה וקליפת עץ כגדולו ולא בר קבולי טומאה הוא. ומנייר הזה מיירי הרמב"ם בפ"ב מהל' כלים דכתב 'ואף על פי שאין הנייר מקבל טומאה' היינו שאפ"ל הוא מנייר שאינו מקבל טומאה מצד עצמותו אפ"ה אם עשה ממנו כלי מקבל טומאה, אבל הנייר המצוי אצלנו שנעשה מבלויי סחבות או מעשבים כתושים והם מעשה לבדים זה בודאי מקבל טומאה דלענין קבלת טומאה לא צריך להיות שוע טווי ונוז וגם הלבדים הם כבגדים כמ"ש הרמב"ם ז"ל בפרק א' מהל' כלים הלכה י"א. ומה שכתב מעלתו שפנים חדשות באו לכאן לא ידעתי כוונתו דאף שנעשה מבלויי סחבות מ"מ אין אנו דנין שיקבל טומאה על שהיה ארוג בתחילה **אלא שמקבל טומאה ממה שנעשה עתה מעשי לבדים**".

בן הנו"ב כתב שדין נייר כדין לבדים, ולבדים הם מיני בדים שאינם עשויים באריג אלא בכבישת הסיבים. ואינו מתיר נייר אלא אותו שנעשה מעלים לא מעובדים וכד' אם לא עשו מהם כלי קיבול ודבריו קשים מאד. גם כשעשוי מבגדים הלא מרסקים אותם לחוטים דקה מן הדקה ואינם ניתנים ללבוש ומדוע שכחומר גלם כזה יקבלו טומאה, וצ"ב.

ו. כתב בסדרי טהרה על שו"ע (יו"ד סי'

קצ ס"ו):

"וכן אם נמצא על נייר שלא ע"י בדיקה וקנוח, אלא שעברה עליה או ישבה עליו, כתב בתוספות יום טוב פרק ב' דמסכת כלים [משנה ה] דאין טומאה שייך בנייר. הגם שהוא מיירי בנייר שהיה בזמן הש"ס, שהיה מעשבים, מה שאין כן בנייר דידן שהוא נעשה מבגד פשתים. מכל מקום

מ"מ לענין זה לא אומר להקל בנייר ע"ש].
 ח. וכך כתב בשו"ת חתם סופר (ח"ו – ליקוטים סי' פא):
 "ועל עתה באתי מ"ש נידון כתמים הנמצאי' על נייר וכ' מעלתו דנב"י נעלם ממנו רמב"ם יפה כיוון כבר כתבתי כן בגליון ש"ע יו"ד שלי אבל מ"ש דבספר חכמת אדם מחמיר, המגיד לו כן כיחש ואעתיק לשוני על גליון ש"ע י"ד סי' ק"ץ סעי' יו"ד עיין ספר סדרי טהרה בס"י זה סקי"ט דנייר אינו מקבל טומאה ולא כתמים וכ"כ בס' חכמת אדם כלל קי"ג אות ח"י². וטעמא נ"ל דהוה כמו גללים אעפ"י שבאו מאוכלי' שהי' מטמאי' מ"מ עתה שנמאסו ונמסו שוב פרוחה טומאה מינייהו הה"נ הני ניירות נכתשו הדק היטב ונמסו במים ונהפכו לפנים אחרו' פרוחה דין צמר ופשתים מינייהו ועוד נ"ל דלא מיקרי צמר ופשתן אלא העומדי' לבגד ואריג וחבלים ולבדי' וכדומה אבל הני ניירו' שמיוחדי' לצרכים אחרו' א"כ אפי' צמר ופשתן בעינא נימא מעש' עין שימש כמבואר בחולין קכ"ט ע"א ובנב"י תנינא סי' ק"ה נעלם ממנו לשון רמב"ם רפ"ב מכלים, אך מרע"ב פרה פ"י משנה וי"ו [ו'] משמע קצת דאי הוה מני שני ושלישי בחטאת לא הוה חייין ואי אינו מקבל טומאה אמאי לא יחוץ מ"מ הרע"ב לא דק כולי האי בזה ועדיפא מיני' קאמר ועוד פרשן הוא ולא פסקן. ע"כ **בכתמי' בנמצאי' הולכין להקל** אך בבדיקת עד שאינו בדוק אם הוא נייר אעפ"י שלענין שיעור כגרים ועוד יש לו דין כתם

מעלי אילנות וירקות או על קליפת עצים שהחליקו והתקינו אותם לקבל הדיו זה אינו מקבל טומאה ומזה מיירי הרמב"ם והשיג על אותו הגדול במ"ש דלא דמו ללבדים כיון דפ"ח (=פנים חדשות) בא לכאן. דז"א שהרי אין אנו דנין שיקבל טומאה מפני שהיה ארוג בתחלה אלא ממה שנעשה עתה מעשה לבדים ע"ש. ועי' בס"ט שכתב אם נמצא על נייר שלא ע"י בדיקה וקינוח אלא שעברה עליו או ישבה עליו כתב בתוי"ט פ"ב דכלים דאין טומאה שייך בנייר הגם דאיהו מיירי בנייר שהיה בזמן הש"ס שהיה מעשבים מה שאין כן בנייר דידן שהוא נעשה מבגדי פשתן מ"מ נראה דאין חילוק שהב"פ (=בגדי פשתן) נטחן ופנים חדשות בא לכאן עכ"ל, וכ"כ בחכמת אדם כלל קי"ג דין ח'. ואילו ראו דברי הנו"ב ודברי בנו הגאון נר"ו בתשובה הנ"ל לא כתבו כן [עתה נדפס (שו"ת ח"ס חלק ששי ושם בס' פ"א) כתב דאפילו נייר דידן אינו מקבל טומאה ולא כתמים דכיון שנכתשו הדק היטב ונמסו במים ונהפכו לפנים אחרות פרוחה דין צמר ופשתים מנייהו, ועוד נ"ל דלא מקרי צו"פ (=צמר ופשתים) אלא העומדים לבגד ואריג וחבלים ולבדים וכדומה אבל הני ניירות שמיוחדים לצרכים אחרים א"כ אפילו צו"פ בעינא נימא מעשה עין שימש כמבואר בחולין קכ"ט ע"א כו' ומסיים ע"כ בכתמים הנמצאים הולכין להקל אך בבדיקת עד שאינו בדוק אם הוא נייר אף על פי שלענין שיעור כגרים ועוד יש לו דין כתם

2. אמנם בחכמת אדם (שער בית הנשים כלל קיג סעיף ח) שלפנינו כתוב: "ונייר הוא דבר המקבל טומאה ועיין בבינת אדם דלא כסדרי טהרה".

חבל נחלתו

מ"מ לענין זה לא אומר להקל בנייר ובלאה"נ דרכי שלא לסמוך להקל בשיעור מאכולת גדולה שהיה בזמניהם שהם ט' עדשים כשיעור גראשין [שם של מטבע] של כסף בזמנינו וכמו שציין בס' מעיל צדקה, היינו בכתם ממש אבל בעד שאינו בדוק אני משער בדם מאכולת שבזמנינו שהוא מעט וקטן הרבה מהנ"ל..."

החתם סופר מכריע שאפילו נעשו מצמר ופשתים שמקבלים טומאת נגעים, אולם עשיית הנייר שינתה לגמרי את מהותם ועל כן כחומר גלם אינם מקבלים טומאה אא"כ עשו מהם כלי קיבול.

ט. כך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' קצ סמ"ב): "וכתם על הנייר טהור כמ"ש הרמב"ם בפ"ב [הל' א'] מכלים דנייר אינו מקבל טומאה ויש מי שרוצה לומר דנייר שלנו העשוי מבלויי סחבות מקבל טומאה [עי' פ"ת סקי"ח בשם השיבת ציון לחזק דברי הנוב"י] ודברים תמוהים הם דהא שורים אותם הרבה עד שנעשו לגמרי כמים שורים ונתפרדו לגמרי ואח"כ פנים חדשות באו לכאן ואין שום שם בגד על זה ופשיטא דטהור [וכ"כ הח"ס בחלק ו' סי' פ"א דגם נייר דידן אינו מקבל טומאה ע"ש]."

י. בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' נג) דן בדין נילון ספוג ונייר לקבל טומאה: "ברמב"ם פ"א מה' כלים הלכה י"א איתא דכל שהוא ארוג וכו' או משאר דברים הגדלים ביבשה הוא הנקרא בגד לענין טומאה וכו'. וודאי דכל מה שנעשה מדגים ומעופות טהור וכמפורש במתני' כלים פ"ז מי"ג כל שבים טהור, ובמי"ד במה שנברא בחמישי אין בהם טומאה והם מדגים ומעופות עיין בפירוש הר"ש והרמב"ם

והרא"ש, ומכנף העוזניה וביצת הנעמית הוא רק מדרבנן כדאיתא ברמב"ם פ"א מכלים ה"ב וצע"ק על מה שכתב וקרוב בעיני הא מוכרח זה, ולכן הניילאן אם נעשה גם מדברים הבאים גם ממיני עצים אפשר שייך שיקבלו טומאה דנהי שלא ניכר עלייהו שהם מעצים ממינים הגדלים מה בכך הא כיון שאינן מדגים ועופות אולי שייך לרבות מאו בגד גם זה דאף אם אינם גידולין ממש הא באים מגידולין, ובכלל לאו גידולין דוקא צריך אלא שכן היה מציאות בגדים, וזהו טעם הנו"ב שסובר שאף נייר מק"ט (מקבל טומאה) ואינו סובר טעם סד"ט סימן ק"צ ס"ק י"ט דכיון שנטחן פנים חדשות באו לכאן דעכ"פ שייך שיהיו בכלל הריבוי, אך נייר יש לטהר מטעם דלא נעשו לבגדים וכלים אבל ניילאן שעושיין מהם בגדים יש טעם גדול שיקבלו טומאה, והטעם דלא נעשו חוטין אלא כעור הוא טעם לפטור מציצית ולא לענין טומאה, אבל עתה שמעתי שנעשה רק מהשמן הנמצא במעינות מעומק האדמה שא"כ ודאי אין מק"ט גם לא מדרבנן ככלי אדמה, וממילא אין עלייהו דין כתם."

"והנה הספוג שתנן בשבת דף קמ"ג שאינו מק"ט אינו מטעם זה אלא אם נעשה מדברים המק"ט מחוטים דקים או מקיסמי עץ דקים ביותר הוא משום שבית קבול שלהם אינו כהא דקבול כלי אלא באופן אחר שאין זה בחשיבות כלי קבול שנאמר בתורה דהוא דומיא דשק, וזהו לפי פרש"י שלא כתב דאינו עץ ובגד אלא לא כלי עץ ולא בגד ושק, ומש"כ גם ולא מתכת משום דאם היה מתכת היה מק"ט שמתכות א"צ שיהיה כלי קבול אלא סתם כלי שאם היה שייך לעשות ספוג מזה היה זה כלי

חבל נחלתו

כדין לבדים ועל כן הוא טהור כרוב דעות האחרונים. וכ"כ בלחם ושמלה (לחם ס"ק לז). וכ"כ בפרדס שמחה לגר"מ גרוס.

והגר"מ אליהו השיב (דרכי טהרה עמ' 44 בהערה) לשאלה, שלדעתו כל נייר היום הוא כלי. אולם מה נעשה והוא אינו כלי קיבול. ואפילו תחבושת הגיינית אינה כלי קיבול רגיל כשק המטלטל מלא וריקן כאמור באג"מ (לעיל): "משום שבית קבול שלהם אינו כהא דקבול כלי אלא באופן אחר שאין זה בחשיבות כלי קבול שנאמר בתורה דהוא דומיא דשק"..." ועל כן לא נראו דבריו.

ועי' בכורי יעקב (לערול"נ סי' תרכט ס"ק א) וכן פסק שאינו מק"ט בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' סז אות ז), וכן הורה יבלח"א הגר"י אריאל בשו"ת באהלה של תורה (ח"א סי' כה).

מסקנה

נייר ותחבושת הגיינית לסוגיה כיון שלא נעשו לכלי קיבול אינם מקבלים טומאה וכתם שאשה ראתה עליהם טהור.

שמק"ט, אבל הרמ"א [או"ח] בסימן ש"כ סעיף י"ח מביא מערוך שהוא מדג א"כ הוא מטעם שכל שבים טהור ומצאתי בתפא"י שפירש כן.

"ולעצם עניין כתם בנמצא על נייר בזה הא פליגי האחרונים והנכון כהנו"ב דמק"ט כדלעיל במאי דפליגי, אבל בנייר שלנו שהוא דק ולא שייך לכבסן שיהיה ראוי להשתמש בהו וכמו שהוא מלוכלך בהכתמים ודאי אינו ראוי נבטל זה הנייר והוא כקרוע ומושחת משום תשמיש לגמרי שודאי אינו שוב מק"ט והוי כהסד"ט ולא מטעמיה, ואף הם לא דנו אלא בנייר קשה שלא נשחת בזה וראוי למלאכה עדיין, אבל לא רוב נייר שלנו וכ"ש לא הנייר שנעשו לקנוח בבה"כ וכדומה".

למדנו לגבי שאלה דידן שפשיטא ליה שנייר אינו מקבל טומאה, וניתן ללמוד מדבריו שאף תחבושות הגייניות אינן כלי קיבול ולכן אינן מקבלות טומאה.

יא. בטהרת הבית (לגר"ע יוסף, סימן ח ס"י עמ' תו) לא נחת לכל חילוקי האגרות משה אלא פשיטא ליה שאין דין נייר בימינו

סימן כז

פירסינג לגבי טבילה

היא או ע"י נקב והשחלת התכשיט והצמדת סוגר נסתר, או בעיקום ה'רגל' של התכשיט במקום חיבורו לגוף בתוך הנקב, ללא יציאה לצד השני.

ב. בטבילה מקפידים לכתחילה, שלא יהיה שום מקום בגוף שלא יהיה ראוי לביאת מים, אם מפאת דרך טבילת האדם או שיש עליו חציצה.

שאלה

האם אשה שיש לה נזם או עגיל (פירסינג) צריכה להורידו לפני טבילה?

תשובה

א. הרבה נשים, בעיקר בגילאי הנערות, בהשפעת אופנות זרות, מתקינות עגילים ונזמים קבועים. שיטת קביעת התכשיט

חבל נחלתו

לברר האם בתכשיטים אלו ישנה חציצה ומחייבים הסרה לפני טבילה. נזמים ועגילים נזכרים בתורה עוד קודם מתן תורה ויש התייחסות הלכתית אליהם, (אותה נביא בהמשך), ואעפ"כ באופנות החדשות ישנו אופן המצריך עיון ודיון. כאמור, ישנם שני סוגי חיבור התכשיט לגוף. ויש לעיין האם בגלל שנעשה חור בגוף כל פני החור דינו כ'גוף' וצריך להיות ראוי לביאת מים.

ד. כתב הטור (יו"ד סי' קצח): "השירים והנזמים והטבעות והקטלאות שבה אם הם רפויים אינן חוצצין ואם הם מהודקין חוצצין וכן הדין באגד של המכה".

הבית יוסף (או"ח סי' קסא אות ג ד"ה וכתוב עוד) זן ביחס לחציצה בנטילת ידים וז"ל: "וכתוב עוד שם בהגהות אשרי וצריך להסיר הטבעת מעל ידו בשעת נטילת ידים. ואף על פי שהרוקח (סי' שכח) כתב שאינו צריך נראה דהיינו מפני שהוא סובר ששיעור נטילת ידים לחולין עד פרק אמצעי של אצבעות והטבעות הם מונחות באצבע למטה מאותו פרק אבל לדברי הפוסקים שסוברים שצריך ליטול למעלה מאותו פרק צריך להסיר הטבעות אם הם מהודקים וכדנתיא בתוספתא דמקואות (פ"ו ה"ד) השירים והנזמים והטבעות רפין אינם חוצצין, אוצין – פירוש מהודקין – חוצצין, וכתבה הרא"ש בפרק תינוקת (הל' מקואות ריש סי' כו)".

"ואם תאמר טבעת מהודקת אמאי חייצא הרי מיעוטו שאינו מקפיד עליו הוא כבר תירץ שם הרא"ש בשם הראב"ד (בעלי הנפש שער הטבילה) דמקפדת היא להסירו בשעת לישה וכיון שהיא מקפדת בשום פעם אף על פי שאינה מקפדת בשעת

פסק השו"ע (יו"ד סי' קצח ס"א): "צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת; לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר החוצץ. ואפילו כל שהוא אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו חוצץ אפילו אם אינה מקפדת עליו עתה, או אפילו אינה מקפדת עליו לעולם כיון שדרך רוב בני אדם להקפיד עליו חוצץ; ואם הוא חופה רוב הגוף, אפילו אין דרך בני אדם להקפיד בכך, חוצץ".

ורמ"א הגיה: "ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינם חוצצין, גזרה אטו דברים החוצצים (הגהות ש"ד)".

וכך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' קצח ס"ד): "החציצה פוסלת מן התורה דכתיב ורחץ במים את כל בשרו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו להמים [עירובין ד' ב] דהאי כל מיותר הוא אלא להורות שכל בשרו יהיה במים בלא חציצה בין מים לבשר אמנם פרטי דיני חציצה לא נתבארו בתורה וזהו הלכה למשה מסיני [שם] וכך אמרו חז"ל שם דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ כלומר כשיש חציצה על רוב הגוף או על רוב שיער והוא מקפיד עליו שמצטער על לכוך זה [רש"י ד"ה ומקפיד] הוי חציצה מן התורה אבל אם אינו מקפיד לא הוה חציצה וכן במיעוט הגוף אף שמקפיד אינו חציצה מן התורה, אבל רבנן גזרו אף על רובו שאינו מקפיד דליהוי חציצה וכן גזרו על מיעוטו המקפיד אבל על מיעוטו שאינו מקפיד לא גזרו וגם בזה עצמו יש פרטי דינים הרבה דיש שאף במקצתו חוצץ ואף שאינו מקפיד אם אחרים מקפידים כמו שיתבאר בס"ד".

ג. במקרה הנוכחי ברור שמדובר באיסור דרבנן ואעפ"כ חכמים החמירו שלכתחילה אין לטבול עם שום חציצה. ועל כן צריך

טבילה חייצא עכ"ל ונראה דאפילו טבעת רפויה צריך להסיר בשעת נטילה אי משום דלא בקיאים בשיעור רפיון זה ואי משום דלא ליתו להתיר אף במהודקת". ועל הפיסקא האחרונה חזר אף ביורה דעה (סימן קצח אות כג ד"ה השירים והנזמים).

נראה מדברי הב"י שכל טבעת יש להסיר לכתחילה מחשש חציצה ומשני הטעמים שהביא.

וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' קצח סכ"ג): "השירים והנזמים והטבעות והקטלאות אם הם רפויים, אינם חוצצים; ואם הם מהודקים, חוצצים. וכן הדין באגד שעל המכה וקשקשים שעל השבר".

ה. רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' קצח סכ"ג) הגיה על השו"ע:

"(סעיף כ"ג) השירים והנזמים. עיין תשובת תשב"ץ (ח"ג ס"פ) שהוכיח דדוקא נזמי אף חוצצים אבל נזמי אזן אין חוצצים ועי' בת' ב"ח (חלק ב' סמ"א) שכתב בהיפוך דנזמי אזן אפילו רפויים חוצצים".

אולם למעשה כתבו הפוסקים שכיון שאיננו בקיאים ברפוי ואינו רפוי צריכה להסיר לפני טבילה כל חציצה, ורק חלקו אם טבלה והחציצות רפויות אם צריכה לטבול בשנית.

וכ"כ רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' קצח סכ"ג):

"(שם) אם הם רפויים אינם חוצצים. עי' בש"ע א"ח (סי' קס"א) שכתב הרמ"א דאין אנו בקיאים מה הוא רפוי ואם מסופקת אם טבלה בטבעת הרפויה ושמשה א"צ לטבול שנית ת' דבר משה (סכ"ח)".

וכ"פ בערוך השולחן (יו"ד סי' קצח ס"ב):

"השירים והנזמים והטבעות והקטלאות והמה מיני תכשיטים שנושאים על האזנים והידיים או נזמי האף והצואר אם הם רפויים שהמים נכנסים בהם אינם חוצצין בדיעבד אבל לכתחלה מחוייבת להסירם והרי אפילו בנטילת ידיים דקילא מבואר בא"ח סי' קס"א שצריך להסירן מפני שאין אנו בקיאים כל כך מה מקרי רפוי ע"ש וכ"ש בנדה החמורה ורק בדיעבד אינם חוצצין ואם הם מהודקין חוצצין גם בדיעבד וצריכה טבילה אחרת וכן הדין באגד שעל גבי המכה וקשקשין שעל השבר והיינו עצים דקים שאוגדין במ שבר הגוף או שבר אבר וי"א דאגד וקשקשין תמיד חוצצין אפילו רפויין דהמים אין נכנסין בהם [ב"ח] והכל לפי ראות עיני המורה ואין לשאול למה התכשיטין חוצצין הא הוי מיעוטו שאינו מקפיד דאינו כן דכיון דבשעת לישא וכיוצא בזה מקפידין להסירן חוצצין תמיד וכמ"ש בסעי' ח' ". ועי' פתחי תשובה (על שו"ע יו"ד סי' קצח ס"ק יג).

ו. לגבי טבעות שמונחות בחור מעבר לעבר של העור הדברים ברורים אולם לגבי תכשיט התקוע בחור בעור ובבשר שם נראה כי ודאי צריכה להסיר לפני טבילה.

פסק השו"ע (יו"ד סי' קצח ס"א): "חין או קוץ התחוב בבשר, אם נראה מבחוץ, חוצץ; ואם אינו נראה, אינו חוצץ".

ומשמע שהוא חוצץ גם בחלק העליון הבולט וגם בתוך החור. וכשם שבחור מעבר לעבר אנו דורשים שיהיה רפוי, במקום שהרגל תקועה בעור צריך שיהיה ראוי לביאת מים מפני שהוא פתוח. וכאן

חבל נחלתו

התכשיט שבראש הרגל מוצמד לעור, והרגל בחור מונעת ביאת מים ולכן צריך להסיר.

מסקנה

ז. אמנם בדיעבד, אם טבלה נראה שהטבילה עלתה לה, ואע"פ שהתכשיט אינו רפוי מפני שמצד המציאות כמעט ואינה מסירה אותו והוי מיעוט שאינו מקפיד שלא גזרו עליו. אבל לכתחילה

לכתחילה צריכה להסיר לפני טבילה את כל סוגי הפירסינג ותרכיב אותם לאחר טבילה בשנית. אמנם בדיעבד אם אינה מסירה אותם כלל עלתה לה טבילתה¹.

סימן כח

העברת מספרי טלפון למתרים

שאלה

האם מותר להעביר מספרי טלפון של אנשים למתרים למוסד צדקה, כדי שהמתרים יפנה אליהם ויתרים אותם לצדקה?

תשובה

א. צדדי הספק הם: האם זו מצוה והוא מזכה אחרים במצות צדקה או שלהיפך הוא גורם לתורם הפוטנציאלי להתבייש, כי לעתים אינו רוצה או אינו יכול לתת צדקה, והשיחה בטלפון לעתים עם נציג מוסד מוכר לו מביישת אותו.

ב. ראשית, יש אנשים שזו פרנסתם הם מוכרים כתובות ומספרי טלפון של תורמים פוטנציאליים לכל מיני אגודות צדקה, ופתאום אדם מקבל טלפון ממי

שלא שמע שמעו מעולם: 'אנו מאגודת צדקה וחסד של ישוב פלוני, כמה תסכים לתת לאגודתנו' זה ודאי דבר שאינו ראוי, וכי בגלל שפלוני תרם לאגודה שלך, אתה מוכר את פרטי ההתקשרות עמו לכל מאן דבעי?! הרי לא נתנו לך את הפרטים כדי שאתה תרויח כסף; נתנו לך פרטים לשם נתינת צדקה לאגודה אותה אתה מייצג, ומה פתאום אתה גורף רווחים אישיים מן הצדקה של אחרים.

ויש שמוסרים פרטי התקשרות על בסיס אחוזים, או שהמתרים נוטל חלק מכל תרומה על בסיס אחוזים. כלומר אם קבלת תרומות בסך אלף שקל מפרטי ההתקשרות שהעברתי לך – 50 שקל יעברו לנותן פרטי ההתקשרות (5%). ועל כן למתרים כזה שירויח כסף מקבלת

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אם נוצר על ידי התכשיט כיס קטן של אויר שאינו ראוי לביאת מים, חסר בביאת כולו במים, אפילו מיעוט שאינו מקפיד פוסל הטבילה מדאורייתא.

תשובת המחבר: דוקא אם נדון את החור בפנים כ'גוף'. אולם אם נדון כחלל פנימי כלוע הפה וכד', צריך להיות ראוי לביאת מים, אולם אינו פוסל מן התורה.

ומהרש"א בחידושי אגדות כתב: "שם מברך רעהו בקול גדול כו'. דהיינו ברבים שמא ישמעו בני אדם שאינם מהוגנים ויתאכסנו גם הם אצלו ואנסין ליה ויגבנו ממנו בביתו ורש"י פי' בע"א וק"ל".

והביא בפ' חברותא (בהערות לערכין טז ע"א הערה 56): "הקשה הרא"ש [הובא בשטמ"ק] מהגמרא בברכות שמבואר אורח טוב אומר כל מה שטרח בעל הבית וכו' כמה בשר הביא לפני? ותירץ הרא"ש, ששם מדובר שאומר זאת בין אנשים טובים שאין חשש שאזלין ואנסין ליה".

ואוסיף עוד פירוש לנאמר בערכין. אולי באמת אין למארח יותר, ואז אם יפנו אליו עוד אנשים לארחם אף כאלה שהם הגונים, הוא יארחם כדי שלא לבייש ולהתבייש, והם יעברו בהנאה מסעודה שאינה מספקת לבעליה עליה כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ד ה"ד): "ומהן חמישה דברים העושה אותן אין חזקתו לשוב מהן, לפי שהם דברים קלים בעיני רוב האדם ונמצא חוטא והוא ידמה שאין זה חטא, ואלו הן: (א) האוכל מסעודה שאינה מספקת לבעליה שזה אבק גזל הוא, והוא מדמה שלא חטא ויאמר כלום אכלתי אלא ברשותו"...

אף במקרה של מסירת פרטי התקשרות למתרים לצדקה אמנם אין חשש מפני אנסים וגנבים שיבואו ויטלו ממנו, אבל מה ההבדל בין מזמין אחרים להתארח בבית פלוני ולחסר ממונו לבין מוסר פרטי התקשרות אליו כדי לעשותו לצדקה, הרי בשניהם כביכול יוצר לו מצוה, ולעתים אין לתורם ולא נעים לו להשיב פני הפונה ריקם?! (ועי' להלן בתשובת האג"מ).

הפרטים המזהים ודאי שאין ראוי להעביר פרטים על תורם פוטנציאלי.

ג. אולם גם אם אין מדובר שפלוגי נותן את פרטיו של אלמוני לשם רווח אלא כדי שאותו אלמוני ייתן תרומה למוסד צדקה ולמוסר הפרטים אין שום רווח, האם זה ראוי?

על פניו נראה לענ"ד שמכתב שאין אחריו טלפון הוא דרך סבירה, ירצה ייתן, לא ירצה יניח את המעטפה בפח אשפה. אולם פניה טלפונית אצל הרבה אנשים גורמת לבושה ומדוע לגרום להם בושה, במקום זאת מן הראוי שהמעוניין להעביר את פרטי ההתקשרות יתקשר אליהם בעצמו וישאל: 'האם מותר למסור את פרטי ההתקשרות שלכם למוסד פלוני או שאינכם מעוניינים בכך?' ובכך תיפתר השאלה.

אעפ"כ נדון בכך כשאלה תאורטית.

ד. נאמר בערכין (טז ע"א): "כי אתא רב דימי אמר, מאי דכתיב: מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם קללה תחשב לו? כגון דמיקלע לאושפיזא וטרחו קמיה שפיר, למחר נפיק יתיב בשוקא ואמר: רחמנא ניברכיה לפלניא דהכי טרח קמאי, ושמעין אינשי ואזלין ואנסין ליה".

מגמת המברך היא לשבח את מארחו ואעפ"כ הוא מזיק לו.

פרש רש"י: "מברך רעהו בקול גדול וגו' קללה תחשב לו – אותה ברכה קללה היא לו לחבירו".

"ושמעין אינשי – אלמי שהוא עשיר ואזלי ואנסי ליה לממוניה, ל"א אנסי ליה שמתאכסנין אצלו אורחין עד שמכלין ממנו".

חבל נחלתו

ה. נאמר בבבא מציעא (כג ע"ב): "דאמר רב יהודה אמר שמואל: בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו: במסכת, ובפוריא, [כד ע"א] ובאושפיזא".

פרש רש"י (בבא מציעא דף כד ע"א): "באושפיזא – שאלוהו על אושפיזו אם קבלו בסבר פנים יפות, ואמר לאו – מדה טובה היא, כדי שלא יקפצו בו בני אדם שאינן מהוגגין לבא תמיד עליו, ויכלו את ממונו". (ויש שפרשו בדיוק להיפך, כתב בפסקי רי"ד: "ואם ישאלוהו על בעל ביתו אם כיבדו דרך ארץ היא לומר שכיבדו ולעשות לו שם טוב").

וכך כתב בספר אור זרוע (ח"א, אלפא ביתא סימן ה):

"אל"ף אלף לא פיך, אושפיזא לימוד פוריא זהו שאה"כ מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם קללה תחשב לו ואמר' בפ' אלו מציאות אמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי משנין רבנן בדיבוריהו במסכת בפוריא באושפיזא במסכת ששואלין לו אם יודע מסכת פלוני בגירסא יאמר איהו לאו אף על פי שיודע. בפוריא פר"ש זצ"ל ששואלין לו שמשות מטתך יאמר לאו אף על פי ששמש מדת צניעות הוא. אושפיזי פי' ר"ש זצ"ל שאלוהו על אושפיזו אם קבלוהו בסבר פנים יפות יאמר לאו מדה טובה היא כדי שלא יקפצו עליו בני אדם שאינם מהוגגים לבוא עליו תדיר ויכלו את ממונו שאם שבחו לפני ב"א שאינם מהוגגים קללה תחשב לו מפני שקופצין עליו ומקפחין את ממונו. בהני תלתא מותר לצורבא מרבנן לשנות והיינו דדרשינן אלף לא פיך אושפיזי לימוד פוריא כלו' למד לשונך לומר לאו באושפיזי ובלמוד דהיינו במסכת ובפוריא ויש כאן פירושים אחרים ופירשתי בפ' אלו מציאות". וכ"כ הסמ"ג

(עשין עד).

כאן המתרימים לשיבה אינם בני אדם שאינם מהוגגים, ובכ"ז רוב בני אדם אינם מעוניינים שיפנו אליהם כל מאן דבעי תרומה למפעל חשוב שהוא עושה, ואם כן מדוע לגרום לו דבר שאינו נוח לו ולעתים אף בושת.

ו. כתב בספר שערי תשובה (לרבינו יונה שער ג סימן רכז):

"עוד זכרונם לברכה על ענין לשון הרע, ואמרו (ערכין טו, ב): הנה אם שאלה אשה משכנתה לחתות אש מיקוד, ותען ותאמר: איה איפה גחלי אש? כי אם בבית פלוני אשר תמיד יצלה בשר ויאכל! זה והדומה לו אבק לשון הרע. ונאמר (משלי כז, יד): "מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם קללה תחשב לו", ופירשו רבותינו (ערכין טז, א): המקרא הזה על המשבח את חברו בשבח הבא לידי הפסד, כענין האורח אשר יצא אל רחוב העיר ויקרא בקול גדול ויספר את אשר גמלו בעל הבית טובה, כי טבח טבח והכין לאורח הבא אליו, ויהי בהשמע דבר האורח יתלקטו אנשים ריקים ויסורו אל בית בעל הבית. וחייב האדם לשמור פיו ולשונו שלא יחשד בדבריו ולא יתנו אותו כמספר לשון הרע, ואם יביא עצמו לידי החשד בזה הנה השחית מוסרו, ויחשב לאיש הזה אבק לשון הרע".

וכך כתב החפץ חיים (לשון הרע כלל ט סעיף א): "גם יש לו לאדם ליזהר מלשבח את חבריו בשבח הבא לידי הפסד, כענין האורח שיצא ברחוב העיר ויפרסם לכל את אשר גמלו בעל – הבית טובה באכילה ושתיה וטרח לפניו הרבה, כי על – ידי – זה יתלקטו אנשים ריקים ויסורו אל בית בעל – הבית ויכלו את ממונו. ועל ענין

שפתיך תשמור, והמזכיר שמייעץ לו שלא ישלם הוא עובר על לפני עור".
 ודבריו אלו ברורים ומקובלים, ולדעתי עומדים בסתירה לדבריו בהמשך:
 "ואגב אכתוב בעצם הדבר אם יש איזה חשש איסור או עולה לאחד שיודע מנדיבי לב ובעלי חסד להגיד זה לעניים אחרים ולמתעסקים לצדקה באיזה מוסד התורה ומוסד החסד שהוא מהקרא מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם קללה תחשב לו, כדא"ר דימי בערכין דף ט"ז ע"א, הוא שייך רק כשאומר זה לאנשים ריקים כדאיתא בשט"מ שם בשם התוס' והוא בתוס' ב"מ דף כ"ג ע"ב ד"ה באושפיזא שכתבו לתרין הא דבברכות אמרינן אורח טוב אומר כמה טרחות טרח בשבילי כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני שהוא בין בני אדם מהוגנין ובערכין הוא בין בנ"א שאינם מהוגנים, וגם שם איכא תרי לישני ברש"י דל"ק הוא שמא האינשי יחשבוהו מזה שהוא עשיר ואזלי ואנסי ליה לממוניה וכן פי' הרגמ"ה שמשמע שלפני אינשי שלא חשידי שיהיו אנסין או שהוא עשיר מפורסם ליכא איסור זה דאף שע"ז יבואו אורחים ועניים ליכא איסור משום דאם יכול ליתן טוב הוא שיתן אף אם לא היה נותן בלא זה ואם אינו יכול ליתן הרי אין לו להתבייש מלומר שאינו יכול ליתן, אך אף ללישנא בתרא דרש"י שם שכן פי' בב"מ דהאנסין ליה הוא שיבואו אורחין הרבה להתאכסן אצלו עד שמכלין ממונו, וכוונתו משום שיתבייש שלא להאכילן ויהיה אנוס מצד הבושה להאכילן אף כשכבר אינו יכול, פשוט שלא שייך זה אלא באכילה וכדומה ובאדם שאינו עשיר, וג"כ הוא דוקא בפני ב"א שאינם מהוגנים

כזה נאמר (במשלי כ"ו) מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם קללה תחשב לו. ומזה יש ללמוד דהוא – הדין אם אחד השיג הלואה מאת חבירו, ומפרסם לכל את גודל טובתו, כי על – ידי – זה מצוי הוא שיתקבצו אליו אנשים רעים ואינו יכול להשטט עצמו מהם".

ונראה שלא דוקא אנשים רעים – כדברי החפץ חיים, אלא לעתים יבואו אנשים טובים ויבקשו הלואה ואין לו יותר ממון להלוואות נוספות.

בנידון דידן גם כן נראה לענ"ד שיש בכך אבק של לה"ר, ומה עם התורם הפוטנציאלי יאמר שאינו רוצה או אינו יכול, זה יוציא עליו שם שהוא לא תורם לצדקה וכד'.

ז. בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' צה) תשובה בענין אם מותר לגלות לאחרים שפלוני נתן לו צדקה. וז"ל:

"הנה בדבר אחד שהבטיח לכתר"ה ליתן לו סך הגון לצדקה עבור מוסד התורה ואמר כבר לכתר"ה שיבא למשרד (אפיס) שלו וישלם לו נדרו, וכשבא כתר"ה לשם אמר לו המזכיר (סעקראטאר) שלו שיעצו שלא לשלם מה שנדר אלא אם כן יגיד לו מי הגיד לו את שם האיש הזה שיבא אליו לבקש ממנו שיתן עבור המוסד, הנה פשוט מאחר שודאי כוונתו כדי שיקנוס את האיש שהגיד שודאי הוא גם כן מקבץ לאיזה מוסד התורה ומוסד החסד או באופן אחר, שלכן אסור לכתר"ה להגיד לו, אבל גם כן פשוט שהנדיב שהבטיח לו מחוייב לשלם לו נדרו מאחר שלא התנה שום תנאי בשעה שנדר, ואם לא ישלם עובר בלאו דלא יחל דברו ובלאו דבל תאחר תיכף דכקיימי עניים הוא ועל עשה דמוצא

חבל נחלתו

שלא ליתן כגון שיאמר זה לאדם גדול מפורסם שהוא מנהל ישיבה וגבאי צדקה כיון שהוא עשיר הרי לא מבעיא אם כבר לא נתן מעשר ממה שהרויח לצדקה צריך להגיד גם לאחרים דהרי רשאיין לכפותו ואף לר"ת שם בתוס' ד"ה אכפי' דאין כופין אלא בדברים מטעם שמתן שכרה בצדה אין כופין ממש בב"ד במלקות, נמי יודה דבכפיה כזו דיתן בשביל הבושה ובשביל בקשת האדם גדול רשאיין, אלא אף כשכבר נתן לצדקה כל מעשר שלו נמי מסתבר שעד חומש רשאיין גם אדם גדול לבקש ממנו וליכא בזה משום ופקדתי על כל לוחציו מאחר שמצוה מן המובחר הוא ליתן עד חומש כדאיתא (ש"ע יו"ד) בריש סימן רמ"ט, וגם אם כבר נתן חומש לצדקה לא יתבייש מלומר זה אף לאדם היותר גדול ולא יתבע ממנו שוב..."

דבריו לענ"ד כמעט סותרים זה לזה. הרי בפיסקה הראשונה נשאל על מקרה שהעשיר מקפיד על מסירת שמו למתרימים, ואיך יאמר שהוא מזכה אותו במצוה, הרי אותו אדם צועק איני רוצה לתת למוסד הזה מסיבותי, ומה המצוה למסור את שמו כדי שייתן דוקא למוסד זה. ועוד נראה שאומדן הדעת שכתב שכל אדם שאינו יכול לתת לא יימנע מלדחות את גבאי הצדקה איננה מתאימה לכל אדם. יש אנשים שגם אם לא יתרמו יתביישו בכך ואולי זה יתפרסם, ויש שיתנו ואין להם והמתרים עובר על 'פקדתי את כל לוחציו'. לכן אולי שמות עשירים מותר להעביר, אבל אנשים רגילים מתביישים מכך שאינם יכולים לתת. ואולי אצל עשירים בחו"ל אין בושה מהשבת מתרימים ריקם, אבל ממה

שיש לחוש שיבואו פתאום ביחוד לביתו באופן שיתבייש ולא לפני מהוגנים שלא יכנסו פתאום לביתו לבד אלא באופן שלא יתבייש אם לא יזמין אותן בעצמו, כי לנתנת מעות בסך גדול יותר מהדרך שנותנים לסתם עניים ליכא שום בושה לומר שאינו יכול ליתן, ואין לחוש לסתם אדם שמא לא יוכל לומר שאין לו מפני הבושה, וראיה דהא איתא ברמב"ם פרק ז' ממת"ע הי"א ובש"ע יו"ד סימן רמ"ח סעי' ז' **באדם שוע שמיצר לעצמו ונותן לגבאי כדי שלא יתבייש אסור לתובעו ולגבות ממנו צדקה** והוא מהקרא ופקדתי על כל לוחציו דדריש ר' יצחק בר שמואל משמיה דרב בב"ב דף ח' ע"ב דאפילו על גבאי צדקה וסובר הרמב"ם וש"ע דהוא לא רק על שאין ממשכנין אלא גם על עצם **התביעה לצדקה ממנו אם יהיה אנוס מצד הבושה**, ומ"מ רשאיין וגם חייבין הגבאין לתבוע מכל סתם אינשי ואין חוששין לשמא יהיה אנוס מצד הבושה ליתן אף שאין לו, אלא מוכרחין לומר דאין חוששין לזה משום דרובא דאינשי לא מתביישין מלומר כשמבקשין גבאי צדקה שיתן לקופה של צדקה שהוא סך שיותר גדול מהדרך שנותנין לסתם עניים שאין להם, שלכן רק למי שידוע להגבאים שיתבייש לומר שאין לו אסור להם לבקש ממנו ולא לסתם אדם, וממילא מהאי טעמא אפילו באדם שלא ידוע לעשיר כשנתן לאחד צדקה עבור מוסד תורה רשאי להגיד גם לאחרים כי אם לא יוכל ליתן יש לתלות בסתם אינשי שלא יתבייש מלומר שאינו יכול, אם לא אמר לו שלא יגיד משום שטבעו להתבייש".

"ובאדם שידוע לעשיר אף שידוע שיתבייש

חבל נחלתו

יורד לאומנות הראשון שהשיג את התורמים הללו והם ימעטו לראשון. אבל לא השיב על עצם העברת רשימת תורמים פוטנציאליים.

מסקנות

- א. אם המדובר במשלוח מעטפה בלבד (שלא תבוא אחריה שיחת טלפון) נראה שמותר למסור כתובת.
- ב. מי שרוצה להעביר פרטי התקשרות טלפוניים של תורם פוטנציאלי, מן הראוי שייצור קשר עם אותו תורם לפני מסירת פרטיו ושאל האם להעביר את פרטיו.
- ג. מסירה ללא התקשרות מקדימה וללא בקשת רשות גורמת בפעמים רבות לבייש התורם, ועל כן מן הראוי שלא להעביר פרטי התקשרות של תורמים פוטנציאליים, לא תורם יחיד ולא רשימת תורמים רבים.

שבדקתי בחברה של אנשים בינוניים כמוני אנשים מתביישים בכך.

ו. בחיבור 'תשובות בעיניים שונים מהרב חיים קנייבסקי', המחבר והכותב הרב דוד בלום כתב:

"שאלה: אדם שיש לו רשימה מאנשים שתרמו לאיזה מוסדות, וכעת באים מוסדות אחרים ומבקשים לו הרשימה, האם מותר לו למסור להם הרשימה, [אם ישאלו את מנהל המוסדות הראשון, בודאי שיאמר שלא מסכים שיתנו הרשימה, אך שאלתי עפ"י ההלכה אם מותר למסור להם הרשימה]?"

"תשובה: יתכן שמותר."

ונלענ"ד שהשאלה התם היתה, על אדם שמחזיק ברשימה של תורמים שכבר תרמו, ועתה שואל אם מותר להעבירה גם למוסדות אחרים, והשאלה היא אם אינו

סימן כט

אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט בשכחה ובפאה

שאלה

ישראל, מפני דרכי שלום".
נזכרו כאן: מתנות עניים, צדקה, ביקור חולים, וקבורה, כשכל המקרים הם גמילות חסד עם נכרים שאע"פ שהיא אסורה משום לא תחנם¹ כמעט בכלום נזכר: 'עם ישראל' – מפני דרכי שלום,

נאמר בגיטין (סא ע"א): "אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט בשכחה ובפאה, מפני דרכי שלום. ת"ר: מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי

1. ז"ל הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב): "וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום בעכו"ם לא בגר תושב. אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

חבל נחלתו

פרט למתנות עניים שלא נזכר עם ישראל. בתוספתא (גיטין פ"ג ה"ד): "מספידין וקוברין מיתי גוים מפני דרכי שלום מנחמין אבילי גוים מפני דרכי שלום". ולא נזכר כלל – 'עם'. השאלה היא למה הכונה 'עם ישראל', והאם זה מעכב את הפעולה משום דרכי שלום.

תשובה

א. רש"י (גיטין סא ע"א) העיר: "עם מתי ישראל – לא בקברי ישראל אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל". ומשמע ממנו ש'עם' הכוונה באותה חבורה, לדוגמא, אם מבקרים חולי ישראל מבקרים עימם גם חולי נכרים השוכנים באותו מקום.

והסבירו המרדכי (גיטין, הגהות מרדכי רמז תסד): "וקוברין מתי עובדי כוכבים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום פ"ה מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם מתי ישראל ומפ"י נראה שאין מפרנסין או קוברין או מבקרין חולין אלא דוקא עם ישראל". וכך כתב המאירי (גיטין נט ע"א): "אין ממחין ביד עניי גוים אפ"י אותם עממין

שאינם גדורים בדרכי הדתות בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום, וכן אמרו בגמרא שמפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל ומבקרין חוליהם עם חולי ישראל וקוברין מיתי גוים עם מיתי ישראל ולא לקברם בבית הקברות של ישראל אלא שאם מצאו ישראלים וגוים מתים משתדלים בקבורתם כדרך שמשתדלים במיתי ישראל".

העיר הר"ן (על הרי"ף גיטין כה ע"א) על רש"י: "קוברין מתי עובדי כוכבים עם מתי ישראל. פירש רש"י אם מצאום הרוגים עם מתי ישראל ולישנא לאו דוקא דה"ה כשנמצאו מתי עובדי כוכבים לבד שמתעסקים בהם מפני השלום וכן לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ובפירוש אמרו בתוספתא [סוף פ"ג] מספידים מתי עובדי כוכבים ומנחמים אבליהם מפני דרכי שלום ובירושלמי [כאן סוף הלכה ט] לא שנו עם בכל אלו כלל. ומכל מקום לא שיהו קוברים אותן אצל ישראל דהא אין קוברין רשע אצל צדיק אלא לומר שמתעסקין עמהם". וא"כ הר"ן לומד את ה'עם ישראל' כהסבר לדרכי שלום, אבל לא כמצאויות בפועל של שכנות וחבורה שרק בה חייבים בגמילות חסדים עם נכרי², ועושים גמ"ח

וכ"כ הטור (יר"ד סי' קנא): "אסור ליתן להם מתנת חנם במה ד"א כשאינו מכירו אבל אם מכירו או שכינו מותר".

ובאר הבית יוסף (יר"ד סי' קנא, יא): "אסור ליתן להם מתנת חנם. שם בגמרא (כ. ודריש לה מלא תחנם (דברים ז ב))."

"ומ"ש במה דברים אמורים כשאינו מכירו וכו'. תוספתא (פ"ג ה"ה) כתבה שם הרא"ש (סי' יט) במה דברים אמורים בגוי שאינו מכירו או שהיה עובר ממקום למקום אבל אם היה אוהבו או שכנו מותר שאינו אלא כמוכרו לו".

2. ומה שהיה ברפ"י (חולין ז ע"א) וגינאי נהרא: "הוה ההוא טייעא דלווה בהדייהו, אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי, דלא לימא: כך עושים לבני לוי? חלק ליה" שהיה מפני דרכי שלום, זה דוקא בצוותא המיוחדת עם רפ"י שיכול לגזור על נס כזה.

בלא עניי ישראל אין מונעין מהן מתנות אלו מפני דרכי שלום. ר"ן וטוש"ע י"ד וש"פ).

עולה מדבריו כי הבין ברמב"ם שרק אם עניי נכרים באים עם עניי ישראל אין מונעים אותם ממתנות עניים, אבל עני נכרי לבדו ממחים בידו שלא ירד לפאה שהניח ישראל בשדהו.

בבית ישראל (אות כ) באר פאה"ש: "בכלל עניי ישראל. דקדק כך לאורוי דדוקא עם עניי ישראל נוטלין ולא בפני עצמם. והוא סוגיא בבבלי בגיטין נ"ט ב' אין ממחין ביד עניי עכו"ם בלשו"פ מפני ד"ש. ושם ס"א א' ת"ד מפרנסים כו' עם עניי ישראל וקוברים מתי נכרים עם מתי ישראל מפני ד"ש. ופירש"י שם: עם מתי ישראל לא בקברי ישראל אלא מתעסקים בהם אם מצאם הרוגים עם ישראל עכ"ל. מ' (=משמע) דדייק תיבת עם שיהיו עם הרוגי ישראל וכ"כ המרדכי הביאו הד"מ בטוש"ע יו"ד ר"ס ה"א וכו"פ בהג"ה בסי' רנ"א ס"א דעם דוקא. וכ"ד שיטת רבינו בפ"ז מה' מ"ע ה"ז מפרנסים ומכסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני ד"ש. וכן דייק בפ"י מה' עכו"ם ה"ה מפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל ואין ממחין בידי עניי עכו"ם בלשו"פ מפני ד"ש. העתיק ל' המשנה דגיטין וסמך הרישא דעם עניי ישראל קאמר וכאן במקומו דקדק וכ' בכלל עניי ישראל, וכן בה' מלכים פ"י ה' י"ב כ' וז"ל: אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל. וגם דבפ"ד מה' אבל הי"ב כ' סתם קוברין מתי עכו"ם ומנחמין אבליהם ומבקרין חוליהם מפני ד"ש, צ"ל דסמך על מ"ש בה' מלכים

עם נכרים גם באין ישראל עימם באותו מקרה או חבורה.

ב. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ט) פסק: "כל גר האמור במתנות עניים אינו אלא גר צדק, שהרי הוא אומר במעשר שני ובא הלוי והגר מה הלוי בן ברית אף הגר בן ברית, ואעפ"כ אין מונעין עניי עכו"ם ממתנות אלו, אלא באין בכלל עניי ישראל ונוטלין אותן מפני דרכי שלום".

הב"ח (יו"ד סי' קנא ס"ק יא) כותב שדעת הטור (יו"ד סי' קנא) והסמ"ג (עשין קסב) כר"ן שבשום מקום אין מחייבים שיהא נכרי עם ישראל. וטוען שהסתמכו על התוספתא שאינה מזכירה עם ישראל. אבל ברמב"ם מחלק בין גמ"ח של צדקה ומתנו"ע שחולקים רק אם באים עם ישראל, לגמ"ח של ביקו"ח וקבורה וניחום אבלים שנוהגים בהם אף ללא ישראל.

הט"ז (יו"ד סי' קנא ס"ק ט) אינו מחלק בין הרמב"ם והטור אלא סובר שכל הזכרת 'עם ישראל' נועדה להסביר שאין בכך עבירה והדבר מותר מפני דרכי שלום, אבל בשום מצב אין צורך שיהיה עם ישראל בחבורה אחת. ולכן הן במתנו"ע והן בצדקה והן בגמ"ח של ביקור חולים וקבורה וניחום אבלים עושים לגוי אף בפני עצמו. וכן כתב הרש"ל (ים של שלמה גיטין פ"ה סי' לד).

השו"ע (יו"ד סי' קנא ס"ב) פסק: "מותר לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ולקבור מתיהם ולהספידן ולנחם אבליהם, משום דרכי שלום" ולא הזכיר עם ישראל.

ג. בפאת השולחן (פ"ד ס"ט) הביא את הרמב"ם של מתנות עניים בלשונו, והוסיף: "וי"א דעניי עכו"ם גם כשבאין לבדן

חבל נחלתו

ד. ויש להעיר שבירושלמי (גיטין פ"ה ה"ט), עליו נסמך הר"ן, נאמר כן: "תני עיר שיש בה גוים וישראל מעמידין גבאי גוים וגבאי ישראל וגובין משל גוים ומשל ישראל ומפרנסין עניי גוים ועניי ישראל ומבקרין חולי גוים וחולי ישראל וקוברין מתי גוים ומתי ישראל ומנחמין אבילי גוים ואבילי ישראל ומכבסין כלי גוים וכלי ישראל מפני דרכי שלום". ואם כן, אף שלא נזכר 'עם ישראל' אין לך 'עם ישראל' גדול מזה שהרי כל 'מוסדות' גמילות החסדים משותפים ביניהם.

עוד ניתן לטעון שאף ברמב"ם יש שתי משמעויות לביטוי 'עם ישראל':

- א] בחבורה אחת.
 - ב] בגלל התקיימות גמילות חסד זו בישראל, יש לנהוג בה אף כלפי נכרים אשר נמצאים בסביבת ישראל.
- עוד ניתן לומר שבמתנות עניים, כיון שאין טובת הנאה למפריש, המשמעות 'עם ישראל' היא דוקא בחבורתו, לעומת זאת בשאר המקומות שהמדובר בגמילות חסד של ישראל, כאן ניתן לומר שגומלים חסד עם נכרי אף אם אינו בא עם ישראל בצדו.

ה. כתב החתם סופר (גיטין סא ע"א): "אין ממחין ביד עניי גוים וכו', עיין לשון רש"י משמע דוקא עם עניי ישראל אבל בפ"ע לא ורשב"א מייתי תוספתא דאפ"ל בפ"ע וברמב"ם הל' מתנות עניים פסק עם עניי ישראל, אמנם בהל' מלכים לענין חולים ומתים משמע אפ"ל בלא ישראל וכ"כ ב"ה יו"ד סי' קנ"א וע"ש טו"ז סק"ט וע"ש ש"ך ובסי' רנ"א סק"ב ובסי' של"ה סק"ח, ונ"ל מדתנן במתני' אין ממחין בלקט שו"פ ונהי

שם. וזה שהקדים כאן וסידר דינא דת"כ דממעט עכו"ם מקרא, לסייע לשיטתו דלא לסתור למתניתין דגיטין. משום דמתני' הכוונה בכלל עניי ישראל וקרא ממעט לעכו"ם בפני עצמן".

עולה מפאה"ש הבין שרש"י והרמב"ם הם בדעה אחת שכל הגמ"ח שמנו הכל דוקא עם ישראל ואף במקום שהרמב"ם לא הזכיר זאת.

ממשיך פאה"ש: "אבל הר"ן ס"פ הניזקין כ': ולישנא לאו דוקא דה"ה כשמצאו מתי גוים שמתעסקין בהן מפני השלום וכן לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ובפ"ל אמרו בתוספתא [גיטין פ"ג] מספידין מתי גוים ומנחמין אבליהם מפני ד"ש, ובירושלמי [גיטין פ"ה ה"ט] לא שנו עם בכל אלו עכ"ל. וכ"ה דעת הטור וש"ע י"ד סי' קנ"א סי"ב וכ"ה דעת הרא"ש ס"פ הנזקין וכ"ה בסמ"ג עשין קס"ב וכ"ה בש"ע [יו"ד] סי' שלה ס' ח' ור"ס שס"ז ועמ"ש הב"ח בטו"ד סי' קנ"א בשם תוס' פ' הדר ס"ד ע"ב בד"ה ולמדנו וכו' דאף בלא עניי ישראל שייך ד"ש, אם הולך עמו בדרך וכ"פ באגודה שם סי' ס"ג וכבר נהגו לפרנס ענייהם אף בלא עניי ישראל ע"ש. והידוש שלא זכרם הכ"מ והוא דע' חזקה מכל הני רבוות' ולכן סדרתי ב"א".

דעת פאת השולחן שבניגוד לרמב"ם שקבע שהנכרי בא עם ישראל באותה חבורה של עניים וחולים ומתים ואם לא אין מספקים לו את חסרונו, הרי הר"ן וסיעתו סברו שאין צריכים לבוא באותה חבורה אלא עצם מציאותם מחייבת את ישראל לגמול להם חסד – מפני דרכי שלום.

מישראל.

סיכום

א. שיטת רש"י, לפי הבנת המרדכי, וכן מבין פאת השולחן בשיטת הרמב"ם שכל גמילויות החסד מפני דרכי שלום עם נכרים הן רק עם ישראל בפועל באותה קבוצה ובאותה חבורה.

ב. שיטת הר"ן וכן הבינו הב"ח ופאה"ש בשיטת הטור והסמ"ג שכל גמילויות החסד לנכרי מפני דרכי שלום ניתנות אף לנכרי הבא לבדו ללא ישראל.

ג. שיטת הב"ח בדעת הרמב"ם שגמ"ח של מתנות עניים וצדקה עושים עם נכרים רק אם באים עם ישראל, לעומת זאת גמ"ח של ביקור חולים וקבורה וניחום אבלים עושים גם ללא ליווי ישראל. והב"ח לא נימק זאת, אולם החת"ס הסביר שבמקום שמחסרים מישראל נותנים להם רק אם באים עם ישראל, לעומת זאת אם אין חיסרון לישראל עושים עימם אף אם אין ישראל עימם.

מסקנות מרחיבות

נראה לענ"ד שמכאן מקור ברור לקצבאות ביטוח לאומי לנכרים יושבי הארץ. וכשם שהירושלמי לומד לגבי עיר מעורבת ה"ה לגבי המדינה שמדין דרכי שלום נותנת קצבאות ביטוח לאומי.

ושאלוני על סיוע למדינות שיש בהן אסונות טבע, האם מותר לשלוח משלחת סיוע ונלענ"ד שאלו דרכי שלום המוטלות על המדינה ולא על היחידים.

דלקט שכחה הם יבוזו ואין טובת הנאה לבעה"ב מ"מ מ"ט לא קמ"ל רבותא טפי בצדקה ומעשר עני המתחלק בתוך הבית שנותנים להם בידים, אע"כ בצדקה אם אין כאן ישראל אין נותנים להם רק אין ממחין בלקט שו"פ שנוטלים מעצמם אבל בידים אין נותנים להם ודלא כתוספתא, אך כל זה בצדקה דמה שנותן לגוי חסר לישראל לא חשו לדרכי שלום אם אין כאן ישראל עני עמו, אבל בביקור חולים וקבורה דאין מחסור לישראל עי"ז חשו לדרכי שלום אפי' בפ"ע ולא מצינו דפליגי מתני' אתוספתא זהו נלע"ד טעמו של רמב"ם.

החת"ס מחלק בין גמילות חסד **שיש בה חסרון לעניי ישראל** לגמילות חסד שאין בה חסרון. גמילות החסד במתנות עניים וצדקה היא על חשבון עניי ישראל ולכן רק אם באים עם ישראל גם הם מקבלים או אין ממחין בהם ליטול במתנ"ע. לעומת זאת בשאר גמ"ח שהגבאים מוציאים מקופת הציבור אף אם אין באים עם ישראל גומלים עימם משום דרכי שלום.

אמנם קצת קשיא לדבריו, שהרי הרמב"ם בהלכות מלכים הזכיר במפורש 'עם ישראל' ו'בכלל ישראל'. ונראה שצריך להבין את הרמב"ם כפי שהסברתי לעיל דרכי שלום עם גויים בגלל גמילות חסד זו בישראל. עוד נראה להעיר, כפי שמעלה הט"ז, שבמקום שאסור לתת לנכרי – אין נותנים לעניי נכרים גם מפני דרכי שלום. ולכן מעשר עני אין נותנים לנכרי אפילו מצד דרכי שלום, כשם שכהן ולוי הם רק

קידוש בודאי שם שחיובו מספק

שאלה

סופר סת"ם שקידש שם א-להים בודאי, כאשר בתיקון הסופרים שלפניו כתוב שצריך לקדש מספק, מה דין הספר והיריעה?

תשובה

א. במסכת סופרים (פרק ד ה"ד): "וכל השמות ההדיטות שאותותיהן כאותות השם, הרי אילו נמחקין". ובהלכה ה: "כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים, הראשון קדש והשני חול".

וכך ברשימה של הלכות (ד-נד) מובאים פסוקים רבים ומובא אלו שמות הם קודש ואלה הם חול. וכן יש שמות במחלוקת אם הם קודש או חול.

ב. כתב בהגהות מיימוניות (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"א הט"ו אות [ל]): "וצריך שיאמר בפירוש בהתחלתו לכתוב לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה דשמא לא סגי במחשבה. ספר התרומה ע"כ (וסה"מ עשין כ"ב)".

וכך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' רעו ס"ב): "ודע דמלשון רבותינו מבואר דבכל שם ושם מחוייב לקדש ולכל הפחות במחשבה אין לסמוך מאחד על השני ואין לשאול על זה ממה שכתבנו בריש סי' רע"ד בשם הסמ"ג שיאמר בתחלת הכתיבה וכל האזכרות שבו לשם קדושת השם ויועיל אולי ישכח לקדש איזה שם במקומו ע"ש ואיך יועיל והוא בעיניו לקדש כל שם בפ"ע דשאני התם כיון שאומר וכל

האזכרות הרי קידש כולם ומהני בדיעבד מיהו עכ"פ למדנו משם דבדיעבד מהני לקדש האזכרה אף שלא בזמן כתיבתה ואף קודם לכן זמן רב שהרי שם מועיל כשמקדש קודם כתיבת התחלת התורה ולפ"ז אם קידש שם אחד בעת הכתיבה ואמר ואני מקדש כל השמות הבאים אחריו ג"כ מהני בדיעבד דמה לי אם אומר זה בתחלת הכתיבה או בעת כתיבת השם וכל זה בדיעבד אבל לכתחלה יקדש כל שם במקומו [כנ"ל בדינים אלו]".
עולה כי לפחות לכתחילה צריך לקדש כל שם בספר תורה.

בשאלה שלפנינו, הסופר קידש בודאות שם שהיה צריך לקדש רק מספק.

ג. נשאל בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קעז): "עוד שאלת מהו למחוק שמות שנאמרו בע"ז כגון לא יהי' לך אלהים אחרים לא תשתחוה לאלהיהם ועבדתם שם אלהי' אחרים וכיוצא בהם. וכן ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות שהוא לשון הויה ואינו שם משמותיו של הקדוש ברוך הוא במקום הזה אם מותר למחוק אם לאו וכן כקול מים רבים כקול שדי והיה שדי בצריך צדקתך כהררי אל שלהבת יה מאפליה וכיוצא באלו שאינם במקום הזה לכוונת שמו של הקדוש ב"ה אלא לשון רבוי וחוזק ותוקף אם מותר למחוק אם לאו".

והשיב: "דע שאין השם מתקדש א"כ נתכוון הכותב לקדשו אבל כתבו שלא בכונת קדושה אינו קדוש דתניא בפ' המביא תניין (כ' ע"א) ומייתי לה בפ' הניזקין (נ"ד ע"ב) הרי שהיה צריך לכתוב את השם

האל מותר למחקן משום הכי אמרינן התם (שם) דשמות האמורים בלוט נמחקין חוץ מאל נא ה' מפני שכתוב בו ותגדל חסדך להחיות את נפשי מי שבידו להחיות ולהמית היעשה לו אדם אלהים והמה לא אלהי' האחרון הוא נמחק והראשון יש להסתפק בו שנראה פי' היעשה לו אדם אלהים חיים וא"כ הוא קדש אבל ואלהים זולתי לא תדעו נראה שהוא חול ואין אלהים זולתך נראה שהוא קדוש וכל שכן שמות בני אדם כגון צורי שדי ועמנו אל ואליה וכיוצא בהם שאע"פ שהם נקראים בשם הב"ה שמות בני אדם הם ולא נתקדשו והכי מוכח בפ' ערבי פסחי' (ק"ז ע"א) דתניא התם ידידיה נחלק לשני' לפיכך ידד הוא חול ויה קדש ומשמע מהכא דאם אינו נחלק לשני' הוי כלו חול דליכא למימר דהוי כלו קדש לפי שכל המחובר לשם וקודם לו אינו קדש לפי שלא קדשו השם כדאיתא בפ' שבועות העדות (שם) וכן עמיאל עמישדי צוריאל צורישדי גמליאל בן פדהצור פדהאל אמרו בירושלמי (מגילה שם) שאינן נחלקין וכל שכן אהיה אשר בפסוק כי אהיה עמך שאפי' בהשאל' אינו שם בשמות בני אדם ולשון הויה הוא ולא נתקדש כלל אלא שצ"ע בזה מ"ש במס' סוטה (י"ד ע"א) שמשון על שם הב"ה נקר' ואקשי אי הכי יהי' אסור למחקו ולא קשה מידי שלא אמרו זה על שמשון אלא על שמש ומגן ה' צבאות ולפום האי דס"ד דשם הב"ה שמש הוא ותירצו דכיניו הוא שהוא שמש אבל מ"מ אפי' שלמה דשיר השירים שהם קדש כתבו המפרשי' ז"ל שמותר למוחקו ולא הוי קדש אלא לענין שבועה שהמשיבוע את חבירו בשל' האמו' בש"ה הוי כמשיבוע במי שהוא רחום וחלה

ונתכוון לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר' יהודה וחכ"א אין השם מן המובחר".
 "אמרינן נמי בירושלמי פ' לולב הגזול (ה"ו) ובראשון ממגלה (ה"ט) דכולהו ספר תהלים שרי לממח' כלהו הללויה דכתיב בהו מפני שלא נתכון לקדשם משום דפלוגתא היא בפ' ערבי פסחים (ק"ז ע"א) אי הללויה נחלק לשנים או לא ור"מ הוא דס"ל דאינו נחלק ומשום הכי תלים דכתבינהו היא לא קדשינהו להללו' דאית ביה ושרי לממחיקינהו וכ"כ בספר עמודי גולה (=סמ"ק) דשם שנכתב שלא מדעת מותר למוחקו. ומיהו אם נתכוון לקדש שם שאינו קדוש כמו עד האלהי' יבא דבר שניהם או הארצות האל וכיוצא בהם מסתברא דלא מהניא כונה ידידיה לקדושינהו דה"ל כמתפיס בעלי מומין למזבח דלא מקדשי וראיה לדבר מדאמרינן פ' שבועות העדות (ל"ה ע"ב) כל שמות האמורים בלוט חול ובודאי אפי' נתכוון לקדשם הוו חול דאי לא נתכוון לקדשם אפי' שמות הקדש לא קדשי כדמוכחא ההיא דנתכון לכתוב יהודה ומעתה הרי שאלותיך מתבררו' ששמות האמורי' בע"ז מותר למחקן ומ"ה אמרינן (שם) דשמות האמורים במיכה באלף למ"ד נמחקין חוץ מא' כל ימי היות בית ה' בשילה וה"ה לכל אותם שכתבת שהם בתורה שהרי אינו מזכירן הכתוב לשם אלהות אלא לשם ע"ז ולא הוצרכו בגמר' למנות אלא אותן שהוא מזכירן הכתוב לשם אלהות כגון אותם של מיכה ונבות דאפי' הנהו שרי למחקן כיון דעל ע"ז נאמרו אותן שמות למאן דאית ליה הכי התם ולא דוקא אותן שמות של ע"ז דשרי למחקן, אלא אפי' שמות מלאכי

חבל נחלתו

עליו שבועה אבל לענין מחיק' לא וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"י מה' יסוה"ת ה"ט) ובשמות שיש מחלוקת בהם בין החכמים או המפרשים ז"ל אם הם קדש או חול מסתמא יש לחוש למחקן שמא הכותב נתכוון לקדשם אבל אי ידעין ביה בספר' דכתביניהו שלא נתכוון לקדשם משום דס"ל דחול הן ודאי שרי למוחקן כהללויה דכתיב בתלים דכתיב ר' מאיר ולפי דעתי כקול שדי אסור למוחקו וכן כל אותן שכתבת שהם לשון חזק לפי שיש מדרשו' דורשין אותם לשון קדש ומסתמא ספרא דכתביניהו קדשיניהו. וכן המעט ממך תנחומות אל תרדפוני כמו אל אף על פי שיש מפרשי' אותם חול שהוא כמו אלה נ"ל שאין למחקן שמא לשון קדש הם והכותב נתכוון לקדשם. ואני מסופק מכמה פנים בפ' אוי מי יחיה משומו אל אם הוא קדש או חול ולפי שאונקלוס הרכיב בו קדש וחול שתרגמו אלהא אלין אלא שנראה שהוא חול לפי שכינוי מילת משומו היא חוזרת אל השם ית' ואל היא כמו אלה וצ"ע בזה כי נראה כי אל שהוא חול אינו בלא ה"א כמו הארצות האל אלא בראש הפסוק אבל על כס יה נראה שמוותר למוחקו דבפ' ע"פ (ק"ז ע"א) אמרי' א"ר חסדא אמר ר' יוחנן הללויה כס יה ידידיה אחת היא ורב אמר כס יה ומרחב יה בלבד. וראיתי בספרים שמנקדים הסמ"ך של כס יה בשב"א שהוא נראה שסומכין על רב ור"י בהאי אבל ראיתי ס"ת אח' בכאן שכתוב בו כס יה בשתי שטות ונראה שנתכון הסופר לקדשו ואף על גב דרב ור"י לא ס"ל הכי ולדידהו ספר זה פסול הוא לא מלאני (לבו) [לבי] לפסולו משום דהתם פליג רבא על ר' יוחנן ורב בכס יה ושמא הלכה כמותו משום

דבתרא הוא וניקוד הסמ"ך בשב"א אינה ראייה כ"כ שכן מצינו מימינו אש דת השי"ן נקודה בשב"א ואחרים כמוהו ובודאי שהם שני תיבות. ומצא' סמך במסרה שכתב ששה פסוקים שיש בכל אח' מהם ה' תיבות זו אחר זו כל אח' משני אותיות והם אלו את שם את חם את. כי גם זה לך בן. כי יד על כס יה. על כן לא בא אל. גם לי גם לך לא. זה כי אם רע לב. ולפי זה נחלק הוא לשנים ומצאתי מסרה שכתוב בה שאינן אלא ה' א"כ הוא מוציא כי יד על כס יה. וגם מצאתי מסרה דכתיב בה על כס יה פלוגת' היא מלה א' וכן מוכיח המדרש שכתו' רש"י ז"ל שאין הכסא שלם ואין השם שלם ולצאת ידי כל הספקות צויתי לגרווד כס ולהרחיב למ"ד על ולכתוב כס בין השטין על י"ה וכשר הדבר".

ד. כן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רעו ס"ב): "כתב שם אלהים אחרים לשם קדושה, אינו פסול, דהוי כמקדיש בעלי מומין למזבח, דאינן קדושים (ב"י בשם רשב"ץ)".

נראה איפוא, לגבי שם זה שכתוב להתנות בו מפני שהוא מסופק, נראה שאם שם זה צריך קידוש הרי הסופר קדשו, ואם הוא חול קידושו של הסופר לא מועיל שהרי זה כמקדיש בעלי מומים למזבח, ועל כן אין הבדל אם התכוין לקדשו כשאר שמות הקדושים או שקדשו על תנאי בכל מקרה אם השם קודש הרי הוא קדוש ואם לאו הקידוש לא יחול עליו.

ה. ונלענ"ד שאין זה דומה להערת הט"ז (יו"ד סי' רעו ס"ק ב) שכתב: "כמקדיש בעלי מומין. משמע דאם כתב שם במקום אחר בטעות דהיינו במקום שאין מקום השם שם וכתבו לשם קדושה הוה קודש וצריך

גניזה דלא גרע משם הנכתב על ידות הכלים כמ"ש בסעיף י"ג והוא פשוט, אבל שם שנכתב שלא בכוונה אין בו קדושה כמ"ש בהגמ"י פרק ו' דהלכות יסודי התורה בשם רא"ם.

ונראה שהמקרה שלפנינו אינו דומה, שכן כתב את המילה (א-לקים) במקומה בספר התורה, רק יש ספק אם האזכרה קדושה או שאין צריך לקדשה מפני שהיא חול. ולכן אין זה ככותב שם שלא במקומו ומקדשו ששם האזכרה כתובה כתיקנה בקדושתה אלא שלא במקומה.

ו. כן כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' רעו ס"ו): "כתב רבינו הרמ"א בסעי' ב' כתב שם אלהים אחרים לשם קדושה אינו פסול דהוה כמקדיש בעלי מומין למזבח דאינן קדושים עכ"ל כלומר אין זה פסול שנאמר כיון שקידשו אסור למוחקו והרי זה פסול גמור וצריך לסלק היריעה דאינו כן **שהרי א"א לחול קדושה עליו** כמו שא"א להקריב בעלי מומין למזבח וזה גרע יותר מהקדש בטעות ואדרבא מחוייב למוחקו דמכוער הדבר להניחו כך כמובן ופשוט הוא דמיירי שבשגגה עשה זאת דאלו עשה בכוונה הרי הוא מין וכל כתיבתו פסול מדינא, והנה זהו וודאי דגם אם קידש תיבה אחרת לשם קדושת השם ג"כ רשאי למוחקו דהקדש טעות אינו הקדש ולא דווקא אלהים אחרים אלא דא"א להסופר שיטעה בזה כיון דתיבה אחרת הוא איך יטעה לקדשו בקדושת השם אבל באלהים אחרים או אל אחר או אל נכר יכול לטעות שדימה שזהו שם קודש אבל לדינא אין נ"מ וכללא הוא דכל שקידש בקדושת השם תיבה שאינה של שם לא חלה הקדושה ומותר למוחקו".

והוסיף בסעיף ז: "ויש להסתפק במקום שאלקים פירושו דיין כמו במשפטים ונקרב בעה"ב אל האלהים וטעה וקדשו בקדושת השם אם מותר למוחקו אם לאו ואת"ל שמותר למוחקו אם חייב למוחקו אם לאו **ונלע"ד שמותר למוחקו ואינו חייב למוחקו** דטעם ההיתר היא כמו מקדיש נקבה לעולה או לאשם או לפסח דאין קדושה זו חלה עליה כיון שאינה ראויה לזה כמבואר בתמורה [י"ח ב] ואף דלדמיה קדושה מפני שקדושה זו יכול להיות כמבואר שם ובכאן לא שייך זה כמובן ואינו חייב למוחקו דאין בזה בזיון כבאלהים אחרים כמובן וכיון שקדושת השם לא חלה עליו ממילא דהס"ת כשר וראיתי איזה דיעות לגדולים בזה [עי' ס' משנת אברהם סי' כ"א סעי' נ"ה שהביא כמה דיעות בזה] ולענ"ד ברור כמ"ש וכן יש להורות".

וא"כ ה"ה לדידן, שהיה צריך להתנות ולא התנה, אמנם התוצאות שוות – שאם שם זה צריך קידוש הרי הוא קדוש, ואם אינו צריך קידוש הרי הוא חול כשאר הספר ואינו אזכרה.

ז. כתב בפתחי תשובה (יו"ד סי' רעו ס"ק א): "עיין בתשובת שמן רוקח ח"ב סימן כ"ה לענין שם אלהים לא תקלל דמרגלא בפומייהו **דסופרי זמנינו שהוא חול ואינם מקדשים השם** ובאמת נראה דעת רוב הפוסקים שהוא קודש אך מ"מ הדרך הנכון לעשות כמ"ש בשו"ת מים רבים חי"ד סוס"י נ"ט בשם (הלק"ט) **דבכל שמות שיש ספק אם הם קודש יסמוך הסופר על מה שקידש כל השמות בתחלת כתיבת הספר ויכוין בכך שיתקדשו מאליהן כל השמות הראויים להתקדש וקודם שיתחיל לכתוב התיבה אשר בה הספק יחשוב אם היא**

חבל נחלתו

ראויה להתקדש בתקדש ממילא בקדושתו הראשונה ע"ש [ועיין בת' חמדת שלמה סי' כ"ח שכ' דסופר מובהק אמר לו שמנהג פשוט הוא לקדשו ע"ש] ועיין (בתשובת שבות יעקב ח"ב סי' צ"א) לענין שם יזבחו לשדים לא אלה כתב בפשיטות שהשם הזה הוא חול וכ"כ בספר מנחת שי אכן בתשובת זכרון יוסף חלק א"ח סימן ט"ו כתב שהוא קודש (ובש"א כ' שהשבוי"י גופיה בתשו' חזר והודה שהוא קודש וכ"ד תשובה מאהבה לרא"פ וקסת הסופר והבוחר יבחר).
ונראה שה"ה במקרה דידן כך היה צריך לנהוג לכתחילה, ובדיעבד לא יעשה מאומה.

ח. כתב הילקוט יוסף (ציצית ותפילין סימן לב – טעויות הנמצאות בתפילין ובספר תורה סעיף לו):

"שם "בית אל" שבספר תורה יש לקדשו מספק. ואם שכחו לקדשו, על הצד היותר טוב יחזור ויעביר קולמוס על תיבת אל, ויעשה תנאי, שאם הוא קודש הרי הוא חוזר לכותבו לשם קדושת ה'. ואם הוא חול אין בדבריו כלום".

וכתב בהערה לו: "אם צריך לקדש שככותב "בית אל" "בספר קול יעקב (הלכות ספר תורה סי' רעו אות מא) כתב,

שמנהג בגדאד לא לקדש כלל אפילו לכתחלה, וכל שכן בדיעבד. אולם בספר קסת הסופר (בפרק י' סעיף ז) ובלשכת הסופר (שם אות ה') האריך לדחות דברי הרב לקט הקמח. ולכן לדינא אם שכחו לקדש בית אל ותיכף נזכרו אחר שכתבו, יחזור ויעביר קולמוס על תיבת אל, ויעשה תנאי. ועיין בלשכת הסופר שם. והוי כעין ספק ספיקא, והוא על פי דברי הר"ח והרשב"א גבי גט שנכתב שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס לשמה, שיש להחמיר שתופסים בה קידושין, והובא בב"י ובבית שמואל (אבן העזר סי' קלא סק"ה). ומרן הביאם בשם יש אומרים. ודו"ק. ובדיעבד כשר בלא תיקון, וכדברי הרב קול יעקב. וכן דעת מרן אאמו"ר שליט"א. [ומעיקר הדין אם קידשו בלא תנאי יש להכשיר מספק ספיקא, שמא הוא חול ושמא קידשו].

ונראה שבהערה על קידוש ללא תנאי מסכים למה שהסקנו, אם כי הוא בא מצד ספק ספיקא, וכאמור נלענ"ד שאי"צ בכך כיון שהתוצאות שוות.

מסקנה

הסופר יניח את אותה תיבה שהיה צריך להתנות עליה ולא צריך לשנות מאומה.

מזוזה בעמודי פרגולה

שאלה

בית שבאחד מצידיו צמודה לו פרגולה הבנויה עמודים שעל גביהם המסגרת של הפרגולה, והעמודים יוצרים עם המסגרת צורות הפתח, האם פתחי הפרגולה חייבים במזוזה?

תשובה

א. כתב הטור (יו"ד סי' רפז): "אכסדרה שיש לה ג' מחיצות ופרוצה ברביעית פטורה אף על פי שיש לה פצימין ברוח הרביעית כצורת הפתח אבל אם יש לה מחיצה גם ברוח הד' אף ע"פ שהיא נמוכה או שעשויה חלונות חלונות חייבת".

ב. באר הב"י (אות ו ד"ה אכסדרה שיש): "אכסדרה שיש לה שלש מחיצות ופרוצה ברביעית פטורה וכו'. בפרק הקומץ (מנחות לג:) אמר רב חסדא אכסדרה פטורה מן המזוזה אף על פי שיש לה פצימין שאינן עשויין אלא לחיזוק לתקרה מתיבי בית שער אכסדרה ומרפסת חייבים במזוזה באכסדרה דבי רב אכסדרה דבי רב כאינדרונא מעליתא הוא באכסדרה רומיתא ופירש רש"י אכסדרה ג' דפנות סתומות בלא פתח והרביעית פתוחה לגמרי מתחת אבל מלמעלה יש דופן מעט המחזיק את הסכך: חיזוק לתקרה הוא דעבידי הפצימים ולא לשום פתח אלא לחזק תקרה שלא תפול: באכסדרה דבי רב. שיש לה ד' דפנות אלא שאין מגיעות לסכך: באכסדרא רומיתא. עשויה חלונות חלונות: וז"ל הרמב"ם (פ"ו ה"ג) אכסדרה והוא המקום שיש לו שלשה כתלים ותקרה אף על פי

שיש לה שני פצימין ברוח רביעית פטורה מן המזוזה מפני שהפצימים להעמיד התקרה הם עשויים ולא משום מזוזות נעשו וכן התקרה שאין לה כתלים אלא עומדת על עמודים מכאן ומכאן אף על פי (שהיה) [שהיא] כתבנית הבית פטורה לפי שאין לה מזוזות שאלו העמודים להעמיד התקרה הן עשויין עכ"ל ונראה שטעמו מדאמרינן בגמרא (שם) אמר אביי חזינא להו לאספלידי דבי מר דאית להו פצימין ולית להו מזוזה קסבר חיזוק לתקרה הוא דעבידי והוא ז"ל מפרש דאספלידא היינו תקרה שאין לה כתלים אלא עומדת על עמודים מכאן ומכאן".

והוסיף הבית יוסף (שם אות ז): "מרפסת שהיא דרך לעלות בה לעליות ובית שער והגנה פטורים ואם בית פתוח לאחד מאלו חייב וכו'. בפרק קמא דיומא (יא סו"ע"א) תניא יכול שאני מרבה בית שער אכסדרה ומרפסת תלמוד לומר בית מה בית מיוחד לדירה יצאו אלו שאין מיוחדים לדירה ובפרק הקומץ (לג:) תניא בית שער, אכסדרה ומרפסת חייבים במזוזה. ותירץ הרי"ף בהלכות מזוזה (ו:) דלא קשיא דהתם כשבתים פתוחים לתוכן. והרא"ש כתב (הל' מזוזה סי' טו) שר"י תירץ דחייבים מדרבנן קאמר וכן כתבו רש"י והתוספות בפרק קמא דסוכה (ח: ד"ה ותיהוי) ובפרק קמא דיומא (יא. תוס' ד"ה יכול) וכתבו עוד (תוס' ביומא שם) אי נמי הכא מיירי בבית שער של אכסדרה ובית שער של מרפסת. והרמב"ם (שם ה"ז) כתב כדברי הרי"ף ז"ל: ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם

חבל נחלתו

מסכימים לדעת אחת הכי נקיטין ומכל מקום נכון לחוש לדברי ר"י ורש"י.

פירוש לדבריו: ישנם שני צדדים לחייב מקום במזוזה מצד המקום עצמו או מצד שהוא פתוח בפתח עם מזוזות למקום החייב במזוזות. הרי"ף והרמב"ם סברו שמבנה האכסדרה פטור מצד עצמו מפני שהפצימין באים לחזק ולא בתור שערים, אולם אם הם פתוחים למקום החייב חייבים משום פתח לאותו מקום. רש"י ור"י חייבו אכסדרה מדרבנן על סמך הבריתא במנחות כחייב על המקום עצמו מדרבנן.

ג. פסק השו"ע (יו"ד סי' רפו ס"ו): "אכסדרה, והוא המקום שיש לו ג' כתלים ותקרה, אף על פי שיש לה שני פצימין ברוח רביעית, פטורה, מפני שהפצימין להעמיד התקרה הם עשויים ולא משום מזוזות (ל' הרמב"ם פ"ו מהס"ת ד"ג). אבל אם יש לה מחיצה גם ברוח הרביעית, אף על פי שהיא נמוכה או שעשויה חלונות חלונות, חייבת".

והוסיף בסעיף ז: "מרפסת, שהיא דרך לעלות בה לעליות, ובית שער והגנה, פטורים. ואם בית פתוח לאחד מאלו, חייבים. ויש אומרים שבית שער חייב אפילו אין בית פתוח לו (טור והפוסקים בשם ר"י)".

עולה לכאורה, מצד שתי השיטות שאף בשאלה שלפנינו חייבים במזוזה, לשיטת הרי"ף משום שהפרגולה (=אכסדרה) פתוחה לבית, ולשיטת רש"י והרא"ש חייבים מדרבנן.

ד. בערוך השולחן (יו"ד סי' רפו סעי' ל-לו) הביא את הסתירה בין יומא למנחות והביא את התירוץ שהם פתוחים לבתים

החייבים. ובאר את שיטת הרמב"ם (סעיף לד): "ביאור דבריו דהולך לשיטתו בבית התבן וכ' דכל שאינו לדירת אדם אינו חייב במזוזה והחייב של שערי חצרות ומבואות ועיירות אינו מפני חיוב עצמן אלא משום שהבתים פתוחים לתוכן כלומר מפני שהרצה ליכנס לבית מוכרח לעבור דרך עליהן ולכן בית שער אכסדרה ומרפסת והגינה והדיר אם אין הכרח שהבא אל הבית יעבור דרך עליהן כגון שהבית שער עומד לפני החצר וביכולת לבא אל הבית שלא דרך הבית שער כגון שיש בחצר כניסה אחרת אותו בית שער פטור וכן האכסדרה והמרפסת והגינה והדיר אם בהכרח לבא לבית דרך עליהן חייבות במזוזה ואם לאו פטורות ולכן שער הפתוח מגינה לחצר כלומר ואין דרך אחרת לבא אל הבית בלעדן חייב במזוזה [כנלע"ד בכוונתו] ונראה שהיה מפרש מאי דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתיך ובשערך הכוונה השערים שדרך שם נכנסים לבית ונראה שכן תפס גם בכוונת הרי"ף שלכן תלה בבתים פתוחים לתוכו משום דמקור החייב הוא רק על הבתים וממילא גם להמקומות שמשם נכנסים להבתים".

מתבאר לפי דברי ערוך השולחן שדוקא שהאכסדרה היא הכניסה היחידה לבית אבל במקום שאינה הכניסה היחידה אלא יש כניסה ראשית לבית, והאכסדרה במרפסת פטור לפי הרי"ף והרמב"ם. ועדיין לכאורה חייב מדרבנן לפי שיטת רש"י ור"י.

ה. וכך כתב ערוה"ש בסעיף לה: "אבל רוב דבותינו לא הלכו בדרך זה אלא דחייב השערים הוא חיוב בפ"ע ורק בית שער ומרפסת שאינו לא דירה ולא שום תשמיש

חבל נחלתו

שם לחלק בין אכסדרה החייבת להפטורה ולא חילקו כמו בבית שער ומרפסת [ובזה מתורץ כל מה שהקשה הב"ח ע"ש ודו"ק].

עולה כי לשיטת רש"י ור"י אכסדרה כיון שאין לה שתי מזוזות ומשקוף היא פטורה אף מדרבנן. ולכן לפי שתי השיטות, פרגולה שהעמודים רק נושאים את התקרה ולא נועדו להיות שערים פטורה ממזוזה.

מסקנה

פרגולה על מרפסת הבית שאינה כניסה יחידה לבית, ועמודיה נועדו להחזיק את התקרה ולא בתור מזוזות – פטורה ממזוזה.

חייבין מדרבנן [רש"י ותוס'] ואלו מחייבים בפתוחים לבית ולחצר ולא פטרו רק הפתוחים לגינה [רמב"ן ור"ן] ולדברי המחייבים מדרבנן מחייבין גם בפתח הגינה אם הפתח עשוי כהלכתו בשני מזוזות ומשקוף ולהרמב"ם גם דלת דכן מוכח בש"ס ואף דהטור והש"ע לא הזכירו רק בית שער ה"ה לכולהו וכן הסכימו כל מפרשי הטור [ב"י וב"ח ודרישה] ומפרשי הש"ע [ש"ך סקט"ז וט"ז סק"ז] וזה שלא הזכירו רק בית שער משום דזהו התחלת הברייתות והקושיות והסתירות הם מבית שער יותר משום דסתמא דגמ' בסוכה [ח' ב] פשיטא לה דבית שער חייב במזוזה וס"ל לרש"י ותוס' דמדרבנן חייבו כל פתח אף של גינה אבל באכסדרה נשאר הדין כמ"ש בסעי' ל' מפני שכן אמרו במנחות

סימן לב

מזוזה בפתח ארעי

תשובה

א. נראה שאפילו משום מראית עין ראוי שתהייה מזוזות בדלתות, כדי שאנשים יתרגלו שדלת צריכה מזוזה, ומפני החשד של אנשים המשתתפים באירועים ואינם יודעים שהקיר מתפרק. וכאן שרוב תשמישו עם דלתות צריך לקבוע בשני הפתחים בברכה אחת. כאמור במנחות (לב ע"ב): "של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן, זכר

שאלה¹

אולם בו יש קיר עם שתי דלתות שעומד שם רוב הזמן כדי לחלק את האולם הגדול לשני חלקים, כשיש אירוע גדול מסירים את הקיר לגמרי. (הקיר זו ממקומו ע"י מסילת הזזה או ע"י ציר באחד מצידיו).
האם שתי הדלתות הללו צריכות מזוזה, ואם כן האם לקבוע את המזוזות בברכה או ללא ברכה.

1. השואל הרב רפאל אייפרס שליט"א.

חבל נחלתו

למזוזה".

פרש רש"י: "היו עושין בפונדקותיהן כן – פונדק היינו בית שלנין בו עוברי דרכים בדרך ואין חייבין במזוזה דלאו דירת קבע הוא כדנתיא לקמן בהתכלת הדר בפונדקי בארץ ישראל כל שלשים יום פטור מן המזוזה ושל בית מונבז המלך כשהיו מהלכים בדרך נושאים מזוזות עמהם ותולין אותן בפונדק במקל עד הבקר זכר למזוזה לפי שלא היו דרין לעולם דירת קבע אלא הולך היה מעיר לעיר במלכותו".

וק"ו כאן שהדלתות קבועות רוב הזמן, וחלק מהמשתמשים באולמות כלל אינם יודעים שהדלתות בקיר אשר ניתן להזיזו. ב. אולם יש בהחזרת הקיר למקומו בעית 'תעשה ולא מן העשוי' שהרי כאשר מחזיר את הקיר אינו קובע מזוזה מחדש, אלא מניח קיר עם מזוזה קבועה בפתח.

וניתן היה להתגבר על תעשה ולא מן העשוי במזוזות על ידי הנחת המזוזות על מסילות, וכאשר מזיזים את כל הקיר אשר בו הדלתות והן מתבטלות מתפקידן להסיר את המזוזות ולקובען על ידי מסילות לאחר החזרת הקיר למקומו.

וצ"ב אם צריך לברך בכל פעם שמחזיר את המזוזות למקומן שהרי מתחדש החיוב. (ועכ"פ ברכת שהיינו על קביעת המזוזה לא יברך שוב מפני שאין זו מצוה הבאה מזמן לזמן בפתח זה).

ג. אמנם יש מן הראשונים שאומר שאין בהחזרת הקיר עם המזוזות קבועות בו משום תעשה ולא מן העשוי.

כתב הגהות מיימוניות (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ו הי"ב): "כתב רבינו שמחה פצים שבאמצע הפתח וב' דלתות שוקפין עליו אחד מימין ואחד משמאל ופתח אחד

פתוח בכל פעם ליכנס ולצאת, ולפעמים כשיש להכניס שם חבילות גדולות מפרק העץ ופותח ב' הדלתות יתן המזוזה באותן פצים דרך ימין לאותו הרגיל להיות פתוח אף על גב דכשמפרק ומחזיר מתקנן עם המזוזה **ולא הוי תעשה ולא מן העשוי** כמו חתך והניח ולבסוף העמיד שהרי מתחלת קביעות הפצים היה קבוע ועומד דרך קביעותו וכן מוכח הגמרא דאמר בהתכלת גבי טלית שנקרע הכנף מן הציצית חוץ לג' תפירות וכו' ומסיק ושיון שלא יביא אמה על אמה ממקום אחר תכלת ותולה בה אלמא כל היכא דמתחיל בכשרות שוב אינו נקרא תעשה ולא מן העשוי. ה"ג".

ודעת רבינו שמחה התקבלה להלכה בציצית כאמור בערוך השולחן (א"ח סי' טו ס"ז): "ויש בזה שאלה דא"כ למה בנקרע לגמרי חוץ לג' יתפור הלא כיון שהכנף הזה נקרע מהבגד איך יתפרנה עם הציצית הלא נפסלה משום ולא מן העשוי די"ל דאין זה דמיון **דהא סוף סוף כנף זה הוא מבגד זה ולא מבגד אחר וכשחוזר ומחברו חוזר לקדמותו דבבגד זה נעשה בכשרות מתחלתו** ולא קרינא ביה העשוי בפסול שהרי לא נעשה בפסול, אבל כשמביא ממקום אחר הרי לגבי בגד זה נעשה בפסול [וזהו כונת המג"א סק"ג וגדולי אחרונים שקלו וטרו בזה והדבר ברור כמ"ש ודו"ק]."

ואם כן ה"ה במזוזות הקבועות בקיר ארעי כיון שנעשו בכשרות, אע"פ שמחזיר את הקיר עם המזוזה, בכ"ז כיון שזו החזרה של הקיר על פתחיו ודלתותיו למקומו ולא בניה מחדש, אין קביעת המזוזה שנעשתה לשעבר בטלה, ולכן

חבל נחלתו

מסקנה

יש לקבוע את המזוזות בפתחי הדלתות בברכות: לקבוע מזוזה ושהחיינו² ואין צריך לחברן לאחר כל פירוק הקיר.

בחזרת הקיר למקומו אין במזוזה פסול תעשה ולא מן העשוי.
ד. ונראה שכאשר פותחים את הקיר, צריך לבדוק אם אין מזוזות ומשקוף ומתחייבים במזוזה נוספת (לפי החולקים על הרמב"ם שאינם מצריכים דלת).

סימן לג

שאלות על שילוח הקן

שאלות

והוא שלא הוגבהה האם מעל הביצים כלל, משהטילים. אבל אם הוגבהה האם מעליהם אם המקומות הללו שלו, זכתה לו חצירו והיה ליה מזומן, ופטור".
ואם כן אם הילדים תפשו את היונה במקום אחר ולא בעת ישיבתה על הקן, והביצים בחצרם נקנו הביצים לבעל החצר ועל כן הם אינם חייבים לשלחה. אם הם תפשו אותה בעת הדגירה על הביצים הם חייבים במצות שילוח הקן.
ב. אלא שעל קיום מצות שילוח הקן יש ספקות מרובים:

1) **ביונים** דוגרים שני ההורים, ועל כן אם הביצים היו בחצרו – כבר זכתה לו חצרו בביצים בעת החלפה הראשונה שלאחר הטלת הביצים. כלומר האם התרוממה והאב עוד לא ישב, והביצים נקנו לבעל החצר.¹
2) אם הדוגר הוא האב ולא האם אפילו נטלו בידיים מעל הביצים **פטור משילוח** (בספרי הטבע כתוב שהנקבה דוגרת בלילה

א. ילדים תפסו יונה שקננה על יד ביתם כשעפה מן הקן, בקן שתי ביצים. האם הם חייבים עוד בשילוח הקן או שיכולים ליטול את היונה וליתנה לשכן שמגדל יונים?
ב. ילדים ראו קן בחצרם והאם רובצת על הביצים, הם אינם זקוקים לא ליונים ולא לביצים האם עליהם לקיים מצות שילוח הקן?

תשובות

א. כמה שאלות מעשיות ולימודיות מקשות על ההכרעה בשאלה זו.
פסק השו"ע (יו"ד סי' רצב ס"ב):
"קן המזומן אצלו, כגון יונים שדרךן ליגדל עם בני אדם בבתים, ואווזים ותרנגולים שקננו בבית, פטור. אבל יוני שובך ועליה, וצפרים שקננו בטפיחים (פירוש כלי חרס הבנוי בכתלים אשר שם צפרים יקננו) ובבורות, ואווזים ותרנגולים שקננו בפרדס, חייב."

2. ועי' על 'שהחיינו בקביעת מזוזה' בספרי חבל נחלתו חלק ב סימן ה.

1. צ"ב, מה הדין אם אין בעל החצר רוצה בביצים, האם גם אז הן נקנו לו והן מזומנות, ולא קיים יותר חיוב שילוח הקן, או שלא נקנו לו ואינן מזומנות וממשיך חיוב שילוח הקן.

חבל נחלתו

כתב שלולא 'כי יקרא' היה חייב לקיים את המצוה פ"א בחייו.

לפי החכ"צ (סי' פג) משמע שהמצוה היא קיומית וחובה עליו אם נקרה קן לפניו, אולם אין צריך לקחת את הבנים אלא יכול לשלחם (בנוסף לאימם) ובכך ג"כ מקיים את המצוה.

לפי בית לחם יהודה (הו"ד בשיורי ברכה סי' רצב אות ב) עפ"י הזהוהר המצוה היא חיובית וצריך ליטול את הבנים ולא לשלחם.

לפי החת"ס (או"ח סי' ק) משמע כתוס' שא"צ לשלח אא"כ רוצה ליטול את הבנים. וכ"כ החזו"א (יו"ד סי' קעה ס"ב).

ז"ל החזו"א (שם): "ומכאן יש להוכיח דאם פגע בקן ואינו רוצה לזכות בבנים אינו חייב בשילוח דאל"כ חייב רב יהודה בשילוח גמור ולא שייך למפטר"י מפני ד"ש כיון דחייב מה"ת, והבעלים גופיהו חייבים כשימצאו רובצת, וגם אינו חייב ליקח הבנים כדי שיתחייב דא"כ היה רב יהודה מתחייב ליקח הבנים ע"מ שלא לזכות [וכעין שכ' תו' ב"מ ק"ב א'] ולשלח ואח"כ יזכה בבנים, וכ"מ פשטא דמלתא דיוני שובך אסורים מפני ד"ש ומניחן רובצין ואינו משלח, וזה דלא כחוי"י סי' ס"ז, וח"צ סי' ס"א, והא דאמר לעיל קל"ט ב' יכול יחזור בהרים כו' לאו למימרא דכי יקרא חייב אלא אי הוי אמרינן יחזור בהרים היה כל אדם חייב פעם אחת בחייו לקיים מצות שילוח אבל השתא כי יקרא לא קרינן רק אם רוצה ליקח הבנים, והא דהביא הח"צ רא"י מל' המשנה לעיל קמ"א א' חייב לשלח, היינו דהוא בחיוב שילוח ואינו רשאי ליקח האם, דבין לקיחת האם ובין

ובבוקר והזכר ביום ואחר הצהרים). כאמור בשו"ע (יו"ד סי' רצב ס"ז): "היו הביצים מוזרות, או האפרוחים מפריחים, או שהם טריפה, או שזכר רובץ על הקן, או שעוף טמא רובץ על ביצי עוף טהור, או עוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא, פטור מלשלח (ל' רמב"ם פ' י"ג מהל' שחיטה דין י)". ההבחנה בין זכר לנקבה בחלק מהעופות הטהורים אינה קלה (בניגוד לעופות שהזכר ססגוני והנקבה בצבעים אפורים).

נמצא שאדם שלפניו יונה הדוגרת על ביצים, אינו ברור אם הוא חייב לשלח, הוא לא יודע אם לפניו הזכר או הנקבה, ואינו יודע אם אין הביצים נחשבות מזומנות. אם תפש על הקן יהיה חייב לשלח רק מחמת הספק של שני הספקות (זכר, מזומן).

אם תפש את הציפור שלא על גבי הקן הוא ודאי לא חייב לשלח.

ג. עד כאן עסקנו בספקות המעשיים של מימוש ההלכה, אולם קיימות מחלוקות גדולות בין האחרונים על עצם חובת קיום מצות שילוח הקן במצבים מסוימים.

בחלק ד של ספרי (סי' לג) נשאתי ונתתי בדברי האחרונים במצוה זו האם חייב לקיימה או היא רשותית, ומה הדין אם אינו רוצה את האפרוחים או הביצים. וזה סיכומי שם:

לפי החו"י (סי' סז) אם נקרה לפניו קן חייב לקיים את המצוה לשלח את האם ולקחת את הבנים וכך הוא מבין את הדין העולה מהזהר. ומביא את התוס' ממנו עולה שאין כלל מצוה חיובית של שילוח, אלא רק מצוה מצד ניתוק הלאו. (והחזו"א

חבל נחלתו

מחמת הספק שהרי זו מצות עשה וכיון שאינו בטוח שחייב בה, אם בכל זאת יכול לעשותה, הרי מוטב שיקיימה ויצא ידי הספק. אלא שמאידך גיסא עומד לפניו שעובר בצער בעלי חיים שמצער את האם לשם ספק מצות עשה.

על כן נראה לי לגבי השאלה הראשונה של ילדים שתפסו יונה, אם ברור שלא לקחיה מהקן יכולים ליתנה לבעל השובך, אולם אם ספק מן הראוי לשלח את היונה ורק אח"כ לתופשה. לגבי השאלה השנייה נראה לי לפסוק כחת"ס וחזו"א שכיון שאינו מעוניין לא באם ולא ולא בביצים פטור ממצות שילוח ויכול להתעלם.

לקיחת הבנים אסורין בלא קיום מצות שילוח, ואדרבה מדלא קתני אמר אינו נוטל לא את האם ולא את הבנים חייב לשלח משמע דז"א, והרשב"א וריטב"א ק"מ ב' דפליגי על רש"י הוא משום דמשמע להו דמבעיא לי' אי חוצץ ומותר ליקח האם וביצים התחתונים וע"ז הקשו דעכ"פ אסור ליקח האם אבל להניח האם לכו"ע מותר".

ד. נמצא שאפילו אם נמצא הקן שלא בחצרו והדוגרת היא הנקבה, אם אינו רוצה באפרוחים או בבנים – הרי אינו חייב לפי החתם סופר והחזו"א ליטול את האם ולשלחה.

ולכאורה, היה נראה לומר שישלח

סימן לד

מכירת מבכרת

ד. האם ניתן לזכות לבעל הבהמה ולמכור את המבכרת, ללא מינוי שליחות מפורש?

א. מינוי שליח למכירה

כתב הרמב"ם (הל' מכירה פ"ה ה"א): "יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם, כגון המשחרר את עבדו, והמגרש אשתו, או עושה שליח, או המוסר מודעה, או המבטל מודעה, או המוחל לחבירו חוב או פקדון שיש לו בידו, וכל כיוצא בדברים אלו".

והוסיף בהלכה יב: "נהגו רוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים או כיוצא

שאלה¹

יהודי שאינו שומר תו"מ, ומחזיק בהמה מבכרת מעוברת שעומדת ללדת בקרוב, הוא לא מעוניין להתעסק במכירה לגוי, וקרוב משפחה יר"ש הציע למכור עבורו.

א. האם יכול בעל המבכרת למנות שליח למכור עבורו באופן המועיל, ואם כן באיזה אופן?

ב. אלו חלקים צריך למכור כדי שהעובר לא יתקדש?

ג. איך לעשות את המכירה לגוי, באלו קניינים, כאשר הגוי אינו נמצא במקום בו נמצאת המבכירה?

1. שאלת הרב חנניה פולק שליט"א – רב הישוב אחיה. עי' בספרי חבל נחלתו חלק יז ס' לב שם נידונו חלק מהבעיות בשאלה זו ונביא משם את המסקנה בקצרה.

חבל נחלתו

והראש מן הבהמה או מן העובר אמנם אין צריך שיתן הגוי מעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנם בפרוטה ואף על פי ששוה יותר כפלים אפילו הכי אין לחוש משום ביטול מקח דאנן סהדי שישראל גמר ואקני לגוי כדי להפטר ע"כ".

ופסק בשו"ע (י"ד סי' שכ ס"ד): "היה לו באחד משניהם אבר אחד, כגון יד או רגל, רואים כל שאלו יחתוך יהיה בעל מום, ה"ז פטור; ואם אפשר שהעובד כוכבים יחתוך אבר ולא יפסל, חייב בבכורה".

לכן מן הראוי למכור במבכירה חלק שעושה אותה טריפה.

ג. מכירת המבכירה לגוי

לגבי הבהמה המבכירה שאינה נמצאת בקרבת הנכרי, כיון שישנה מחלוקת בין רש"י הסובר שנכרי קונה רק בכסף, לר"ת שאינו קונה בכסף וקונה במשיכה נוהגים להוציא מספק לעשות את שני הקניינים, כאן שלא ניתן לעשות משיכה, הדרך היא לצרף קניין נוסף.

כתב בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור יורה דעה סימן שכ): "ג. פרה של ישראל שהיא ברשות הגוי במקום רחוק, ורוצה הישראל למכרה לגוי אחר כיצד יעשה, עיין בת"ה סי' ע"ד, ובתשו' מהרי"ל סימן ר"ט²". וכך כתב בתרומת הדשן (סי' ער): "...ובנ"ד דאין הפרה לפנינו נראה דכך יעשה לצאת ידי כל ה/ה/ דיעות, יקח מנכרי אחד סכין או חגור דבר שהוא כלי ויקנה הבהמה לנכרי בחליפין, דחליפין קונין את חלופיהן בכל מקום שהן. ור"ת גופיה פסק דחליפין קונין בנכרי, והיה נוהג הלכה

באלו, ואומרים וקנינו מפלוני שעשה פלוני שליח, או שמחל לפלוני חוב שיש לו אצלו, או שבטל המודעה שמסר על גט זה וכיוצא באלו, אף על פי שאינו צריך".

עוד כתב בהלכה יג: "קנין זה שנהגו להקנות באלו הדברים אינו מועיל כלום, אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל אלא שגמר בלבו ואחר כך אמר, לפיכך אם אמר בלב שלם אני אמרתי וגמרתי לעשות דבר זה אין צריך דבר אחר כלל".

ולכן נראה שגם במקרה הנוכחי לא צריך מינוי בכתב או קבלת קניין ודי במינוי בפה כדי לעשות את הקרוב לשליחו למכור חלקים מהמבכירה כדי לפטור הולד מבכורה.

ב. אלו חלקים צריך למכור כדי שהעובר לא יתקדש?

באר הבית יוסף (י"ד סי' שכ): "ומ"ש ואפילו אין לו עמו שותפות אלא באוזן בין באם בין בעובר פטור. פלוגתא דאמוראי שם (ג.) ופסקו הרא"ש (סי' ב) והתוספות (ד"ה דקא מפקע) כרב הונא דאמר אפילו אזנו בין באם בין בעובר דרבי יוחנן קאי כוותיה דאמר אפילו מום קל ואמרינן דהיינו כדרב הונא ולאפוקי מאינך אמוראי ומיהו בפרק בתרא דע"ז (עא.) כתבו התוספות (ד"ה רב אשי) וז"ל בפ"ק דבכורות פליגי אמוראי מה צריך שיקנה הגוי מן הבהמה איכא מאן דאמר שצריך שיקנה דבר שעושה אותו טריפה ואיכא מאן דאמר אפילו אזנו ונראה להחמיר ולהקנות לגוי דבר שעושה אותו טריפה כגון הריאה

2. לא מצאתי במהרי"ל.

לישראל שהעדים מקנין הסודר שלהם, דאין שליחות וזכיה לנכרי (וע' מ"א רס"י תמ"א), ועיין נ"א סי' פ"ה.

וכן צריך לנהוג כאן לקבל יותר מפרוטה כגון עשרה שקלים וסודר (כובע, נעלים) וכד' והשליח יגביה הסודר ויקבל את העשרה שקלים ואחרי המכירה יכול להחזיר לו את הסודר אבל לא את עשרת השקלים³.

ועי' שו"ת מהר"ם שיק (י"ד סי' שכ) ושו"ת לבושי מדרכי (י"ד מהד"ק סי' ריב) וצ"ע שלא הזכירו חליפין.

וראיתי שהש"ך (ח"מ סי' קכג ס"ק ל) העיר כי לדעתו אין גוי קונה מישראל בחליפין, אמנם בערוך השולחן (חושן משפט סי' קכג ס"ד) כתב: "ויש חולקים על עיקר דין זה וס"ל דאין להעכו"ם קניין חליפין כלל ואין להרשות לא עכו"ם לישראל ולא ישראל לעכו"ם [ש"ך] אמנם הרבה מהגדולים הכריעו כדיעה ראשונה ועוד יתבאר בזה בסי' קצ"ד בס"ד וכן המנהג להקנות לעכו"ם בקניין סודר ובאגב קרקע וכן נהגו כל מורי הוראה במכירת חמין".

והוסיף בסימן קצד ס"א: "קניין חליפין בגוי לא מציינו מפורש בגמ' ודעת רבותינו בעלי התוס' דמהני ור"ת עשה מעשה כן כמ"ש בסימן קכ"ג סעיף י"ד [תוס' קדושין ג'. ד"ה ואשה] וזה שכתוב ברות [ד, ז] שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל אין הכוונה שתעודה זו היא רק בישראל אלא דהפסוק מפרש למה עשה בעז קניין חליפין ולא קניין אחר מפני שקניין זה היה מנהג קבוע בכל ישראל

למעשה לשלוח הרשאה ביד נכרי ע"י חליפין. והביא ראייה נכוחה מפ"ק דקידושין בברייתא ובמרדכי פרק מרובה ובתוס' ריש קידושין, ולא אשכחן גאון דפליג אהא. ואף על גב דרש"י פסק דכל קניינו של נכרי אינו אלא בכסף, י"ל דהיינו לאפוקי משיכה אבל מודה הוא בחליפין, דאשכחן נמי בקרקע דאינו נקנה אלא בכסף ובשטר ובחזקה, והמטלטלים אינם נקנים אלא במשיכה, וקניין חליפין מהני בכל. ואפי' את"ל דלרש"י לא מהני חליפין בנכרי, מ"מ יש לתקן נ"ד ע"י אותו כלי עצמו שיתן לו הנכרי הכלי בתחילה בדרך חליפין ויקנה הפרה, ואומר ג"כ אם לא מהני לי הקניין זה של הכלי בדרך חליפין הנני נותן לך הכלי בדרך כסף, דכל דבר הנקנה בכסף נקנה נמי בשוה כסף, והכלי יותר משוה פרוטה ויהא קונה בתורת כסף דמהני לרש"י בנכרי".

והקניין הוא המכונה אצלנו קניין סודר, וכאן שצריך להקנות לנכרי חלקים במבכרת לא ניתן להקנות על ידי סודר של אחרים כאמור בחיי אדם (חלק ב-ג כלל קכד ס"ד): "והוא הדין אם הקנה לו בחליפין דהיינו שהנכרי נתן סודר שלו להישראל, שעל ידי זה שמקנה לו הסודר מקנה לו זה החדר והחמין, נמי בדיעבד מותר (כדאיתא בח"מ סי' קכ"ג, סעיף י"ד, וע"ש בסמ"ע שמסופק, מכל מקום נראה לי להחיות, וכן כתב המ"א רס"י תמ"א). ודוקא שהנכרי נתן סודר שלו להמוכר, אבל לא מהני שיתנו עדים סודר שלהם להמוכר כמו בין ישראל

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל — רב העיר העתיקה ירושלים: למה אינו יכול להחזיר את הכסף?! תשובת המחבר: הוא יכול אולם כדי שלא יראה כחוכא ראוי שיקבל עולמית את עשרת השקלים.

חבל נחלתו

יצחק (או"ח סימן א, ובשדי חמד מערכת חמץ ומצה סימן ט אות ב) שאפשר למכור חמצו של ישראל לגוי מדין זכיה, שהרי זכות היא לו שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, וגם שחמצו לא יאסר בהנאה בתוך הפסח ולאחר הפסח.

ונלענ"ד שה"ה כאן יכול למכור חלק מבהמתו המבכירה של ישראל אף ללא מינויו כשליח שהרי למעשה הבהמה נשארת ברשותו והוא מציל את בעל הולד מעבודה בקדשים ומשחטי חוץ וכו'. ועל כן אף אם לא מונה לשליח יכול כל אדם למוכרה לגוי בדרכים שציינו.

ולאשר שבעז רצה ששום איש לא יערער על מעשיו לכן עשה קניין הידוע לכל ישראל וכן משמע בירושלמי פ"ק דקדושין הלכה ה' ובמדרש רות ואף שיש חולקים בזה אמנם המנהג פשוט להקנות לגוי בחליפין".

ד. זכיה ללא שליחות לבעל הבהמה

כתב בחשוקי חמד (גיטין כב ע"ב): "מכירת חמץ שהרב מוכר לנכרי, מדין זכיה, שכל אדם רוצה שלא יהיה לו חמץ ברשותו בפסח, וכן כתב ר' יצחק אלחנן בשו"ת באר

סימן לה

זכין מאדם במכירת מבכירות

כאן [אלא] חשש קלקול העיסה כו'. ואף על גב דאמרינן בפ"ק דחולין (יב, א) דהאומר לשלוחו צא ותרם ושמע איניש אחרינא ואזיל ותרם דאין תרומתו תרומה כו' שהרי צויה לשלוחו לתרום, מכל מקום הואיל ולדידיה לא עביד שליח לא מהני, וי"ל דדוקא התם כו' דאיכא למימר דדעת בעה"ב דשלוחו דוקא יתרום משום דידוע ומכיר באיזו מדה רגיל בעה"ב לתרום בעין יפה כו', אבל בהפרשת חלה בזמן הזה דהכל שוין ליטול בכזית ולשרוף אין לומר כלל קפידא".

והביא הקצות שהרמ"א (יו"ד סי' שכח ס"ג) פסק במשרתת כדברי תרומת הדשן. והביא הקצות שהט"ז (שם סק"ב) כתב שאפילו אין העיסה מתקלקלת, אפשר שהמשרתת תפריש משום זכין לאדם שלא בפניו ע"ש.

שאלה

האם ניתן לאדם שאינו קשור כלל לבעל המבכירה, למכור חלק מבהמה מבכרת לנכרי (על מנת שאם הולד יהיה זכר לא תהא עליו קדושת בכורה), ובכך להציל את בעל הבכור מאיסור גיזה ועבודה ולהציל את האוכל מבשר הבכור מאכילת קודשים בחוץ?

תשובה

א. בקצות החושן (סי' רמג ס"ק ח) דן בהפרשת חלה של משרתת ישראלית עבור בעלת הבית ומביא את תרומת הדשן (סימן קפח) שכתב: "יראה דשפיר דמי למיעבד הכי, דכיון דמתקלקל זכות הוא לבעה"ב וקי"ל זכיה מטעם שליחות אתרבי וכו', וה"נ המשרתת נעשית שלוחה אפילו שלא מדעתה מטעם דזכות הוא לה, ואפילו אין

משום זכין לאדם שלא בפניו ובמיוחד כשיש הפסד לבעל הפירות, ואי"צ שליחות. אבל תורם משל חברו על של חברו בתרו"מ וחלה צריך שליחות ולא מספיקה זכיה עבורו, ולכן אם רוצה לתרום שלא בפניו צריך להיות רק על ידי שליחות, ולא מספיק דין זכין שלא בפניו. ועל כן המשרתת שמפרישה חלה מעיסה של בעלת הבית צריכה שליחות ואין די בכך שזו זכות לבעלת הבית שיפרישו חלה טרם התקלקלות העיסה, מה גם שניתן להפריש חלה אחר האפיה.

ב. האחרונים הבינו מדברי הקצות שהבעיה בזכיה היא ממונית, לא ניתן לזכות לאדם על ידי חיסור ממונו, אלא רק בהוספת ממון לרשותו. כלומר בעיה טכנית שאין זכין מאדם אלא רק זכין לאדם¹.

כך כתב בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' א): "ענף ג. ועכ"ז יש לדון ע"פ ראיות אחרות בנ"ד שמועיל שפיר זכיי' והוא שנקדים דברי התה"ד סימן קפ"ח המובא ביו"ד סימן שכ"ח סעיף ג' דכתב דהיכא דהעיסה מתקלקלת יכולה ליטול חלה בלא רשותה דזכין שלא בפניו, והש"ך סק"ה שם העלה דאף אינה משרתת יכולה להפריש חלה בלא רשות בע"ב, והקצה"ח בסימן רמ"ג סק"ח הקשה עליו מהתוספת נזיר דף י"ב שהקשו בהא דאשה עושיית שליח לחברתה שתפריש חלה מהעיסה והא היו דבר שלא

הקצות חלק על תרוה"ד עפ"י הרשב"א (נדרים לו ע"ב ד"ה הא) שכתב: "הא דאיבעיא להו התורם משלו על של חברו צריך דעת או לא מי אמרינן כיון דזכות הוא לו כו', קשיא לי דהא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה אלא גזירת הכתוב דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ותדע לך שהרי האומר לחבירו צא ותרום לי והלך ומצאו תרום, למ"ד אין חזקה [שליח] עושה שליחותו אמרינן בפ"ק דחולין (יב, א) דלמא שמע אינש אחריני ותרם ורחמנא אמר (במדבר יח, כח) אתם גם אתם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ואף על גב דהתם ניחא ליה שתיקן כריו, וי"ל דתורם משלו על של חברו שאני, דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי על בעל הכרי, אבל בתורם משלו על של חברו כיון שאינו של בעל הכרי לא בעינן שליחותו ממש ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו וזכין לאדם שלא בפניו, או לאו זכות דמצוה דנפשיה עדיף". והסכימו לדברים תוס' (נדרים שם ד"ה אלא).

הקצות דוחה את דברי תרומת הדשן והאחרונים ההולכים בדרכו, ומחלק בין תורם משלו על של חברו ובין תורם משל חברו על של חברו, בתורם משלו על של חברו דנים אם זו זכות עבורו שהמצוה נעשית עבורו או שהוא רוצה לקיים את המצוה בעצמו, ונפסק שניתן להפריש

1. צריך להעיר כי מה שלמדו מכאן וייחסו לקצות החושן שאין דין זכין מאדם, היינו שכל מקום שמזכים את האדם בחפץ או במצוה על ידי פעולה בממונו אינו יכול לחול – לא מצאתי דבריו! הקצות רק כתב שבמקום שהתורה הצריכה שליחות – זכיה בממונו לא תועיל, אבל במקום אחר כדי למונעו מאיסור, כגון למכור חמצו או למכור מבכירתו לגוי כדי להצילו מאיסור, לכאורה אפילו זכיה בממונו תועיל.

חבל נחלתו

אחרת מקנה וחסר כוונת המקנה, לכן אפשר דלא שייך בזה דיני זכיי' כן יש לומר בדבריהם".

וכתב הר"א ספקטור כך:

"ומש"כ הקצה"ח דלא מצינו זכיי' רק **במזכה החפץ לפלוני** ולא היכא דלא הוי רק נחותא בעלמא ובעינן לדעתים. זה נסתר מן הא דאיתא בכתובות דף י"א דגר קטן מטבילין אותו ע"ד הב"ד משום זכות וזכין שלא בפניו והתם מאי זיכוי חפץ איכא דהא אין מזכין לו התם איזה חפץ, ובע"כ מוכח דגם היכא דלא מזכין לו איזה חפץ ג"כ שייך זכות לזכות שלא בפניו, ולא שייך בזה לומר דבעי לדעתים משום דכיון דאמדינן דעתו דודאי יתרצה הוי כמו לדעתים ממשי".

"אך מש"כ המרכבת המשנה הנ"ל לחלק דהיכא שנוטלין החפץ להוציא מרשות הבעלים לא שייך בזה תורת זכות ולכן בגט דאף שהוי זכות לו, עכ"ז לא שייך דין זכיי' להוציא את הגט מרשות הבעל. זה לא נסתר מן הא דכתובות הנ"ל דהא התם לא מוציאין שום חפץ מן גר קטן הנ"ל, ולפ"ז יש לדון שפיר בהך דחידש התה"ד הנ"ל דבחשש קלקול עיסה אינה יכולה להפריש חלה בתורת זכות דהא זה הוי הוצאות ממון מרשות בעל העיסה ולא שייך בזה זכות".

היינו מגיור גר קטן על ידי בית דין הוא דוחה את דברי הקצות שכן אין בגיור שום זיכוי חפץ ובכ"ז הדבר אפשרי, אבל לגבי דעת מרכבת המשנה שאין אפשרות של זיכוי כשמוציאים ממון זה לא נסתר מגר קטן, ולכאורה לדעתו עדיין אין לנהוג

בא לעולם כיון דעושיית שליח מקודם הלישה כו', ואי נימא דלא בעינן כלל דעת הבע"ב רק בתורת זכות אתינן עלה ואף בלא קלקול העיסה וכמש"כ הט"ז שם ליו"ד, א"כ לא גרע מה שעושיית שליח מאלו לא עשתה שליח כלל והפרישה בעצמה כו' אע"כ מוכח דלא כסברת התה"ד משום דלא שייך בזה זכות, **דזכות שלא בפניו אינו שייך רק במזכה לו חפץ או גט לאשתו דזוכה האש' בגט** או במפריש משלו **אבל לא במפריש מבעה"ב** דאין זה זכיי' אלא נחותא איכא, ובעי לדעתכם דוקא עכ"ל הקצה"ח. וכה"ג כתב המרכבת המשנה בפ"ו ה' גירושין גבי גט שכותבין לנשתטית דהקשו מי איכא מידי דהשתא לא מצי למיעבד ויעביד שליח ע"ז על אח"ז ורצו לומר דמשום זכות נגעו בה, וע"ז כתב המרכבת המשנה **דלא שייך זכות רק במזכין חפץ לפלוני ולא בנוטלין חפץ שלא מדעתו בתורת זכות דלהוציא מרשות הנותן לא דיינינן בזה דיני זכיי'**, ודבריו נוטה לדברי הקצה"ח הנ"ל".

"ויש להסביר דבריהם ביותר ביאור משום דהא הרשב"א בגיטין דף כ' כתב דכי מקנה להם זקן מאי הוי והא אינהו לא ידעי דזקן מקנה להו, וקשה מההיא דיבמות דעודר בנכסי הגר וסבר שהן שלו דלא קנה, ותירץ דשאני התם היכא דאיכא דעת אחרת מקנה דבזה לא בעי כוונה לקניי' עכ"ל, ובכל זכיי' שמזכין לו חפץ הא חסר בזה כוונת הקונה, אך י"ל דכיון דדעת אחרת מקנה לו שאני, וכיון דדעת המזכה להקנות להזוכה לכן זכה אף בלא כוונה, **משא"כ להוציא מרשות הנותן דלא שייך בזה דעת**

שהדבר זכות למי שעושים בעבורו מהני דין זכיה בכל מקום בין זכין מאדם או לאדם".

"ומה שהוכיח דבריו מדברי הרשב"א אין כוונת הרשב"א ז"ל כדבריו רק כפשוטו. דהנה יש שני אופני אומדן דעת בזכיה, דהנה היכא שאמדינן לדעתו שאם היה יודע היה ניחא ליה, קי"ל כאביי ביאוש שלא מדעת דלא מהני, עיי"ש בריש אלו מציאות, דזה כלל לאביי בכל דבר שצריך התרצות, וגם לרבא דס"ל בכל דוכתא דמהני כה"ג, וא"צ התרצות וידיעה בפועל, מודה בשליחות דלא מהני, דילפינן מאתם דצריך לדעתכם, וכן בהכשר זרעים עיי"ש בסוגיא. ובזכיה היינו שהדבר שנעשה יהיה טובה לפני' אז לכו"ע א"צ ידיעה ורצון בפועל, וזה ילפינן מקרא דנשיא אחד למטה. ורק אם ליכא זכות וטובה למי שנעשה רק יש לנו אומדנא שהיה מתרצה, בכה"ג בכל דוכתא פליגי אביי ורבא אבל מדין שליחות לכו"ע לא מהני. וזה ממש כוונת הרשב"א דרק בתורם משלו שהדבר זכות, היינו שאם ניחא ליה הרי זכות לו שמרויח — א"צ דעת. אבל בתורם אף אם מתרצה ליכא זכות וטובה גם לרבא לא מהני, דצריך שימנה שליח בפירוש. דהיכא דליכא זכיה צריך מינוי שליחות בפירוש".

"ועפ"ז נראה דמש"כ בס' קצו"ה לדחות דברי תה"ד והרמ"א שפסק להלכה כדבריו ביו"ד סי' שכ"ח לענין הפרשת חלה אם הדבר זכות לבעה"ב, כגון אם תתקלקל העיסה, דיכול אחר להפריש משום דין זכיה, וכ' הקצו"ה שדבריהם נגד התוס' והרשב"א, ולדברינו פסקי תה"ד והרמ"א נכונים. ובמק"א כתבנו עוד ביאור אחר דברי הרשב"א ז"ל, אבל מש"כ כאן הוא

כתרוה"ד בהפרשת חלה. אולם סיים: "אך יש להוכיח דאף היכא שמוציאין הממון מרשות בעל הממון שייך ג"כ זכות".

ומאריך בכך בסוף ענף ג להוכיח שגם אם נוטלים ממון מרשות בעל הממון אפשרית זכי' עבורו ללא שליחות מפורשת. (וראה דבריו שהובאו להלן).

ג. באבני מילואים (סי' לו ס"ק יב) הביא בסופו ג"כ את דברי הרשב"א והפנה לדבריו בקצות. וכתב על דבריו בחידושי ר' שמעון שקופ (קידושין סי' כח): "ומש"כ בס' אבני מילואים סי' ל"ז ס"ק י"ב לחלק בין האיש להאשה דבאיש הוא זכין לאדם חפץ חדש ובאשה אין כאן זכות דבר חדש, והוכיח דבריו מדברי הרשב"א בחי' לנדרים (דף ל"ו) ובתוס' שם דכתבו דהא דמהני תורם משלו על של חברו משום זכיה ל"ד לאומר לחברו צא תרום דאם אחר תרם דלא מהני דהתם מהני משום זכיה ובתורם משל חברו צריך שליחות דוקא ולא מהני נחותא, יעו"ש. ונשנו דבריו בס' קצו"ה סי' רמ"ג. — באמת אין דבריו מוכרחין כלל.

דאם נימא דרק בזכיית חפץ לחברו נאמר בתורה דין זכיה, הנה גם בתורם משלו אין כאן זכיית דבר חדש דמה שצריך לדעת חברו הוא רק לפטור את כריו ובזה הוא רק נחותא. ואם נאמר דרק היכא שע"י המעשה שעושה ירויח ממון בעין זה הוה זכות ושאר זכותים שאין בהם הרוחת ממון אינו נקרא זכות אז גם מצד האיש ליכא דין זכיה, דאין קניית אשה ענין הרוחת ממון, כמש"כ במק"א. ומניין לנו לבדות מעצמנו כללים מחודשים כאלה, דהרי גם בגר קטן מטבילין אותו ע"ד בי"ד משום דין זכיה, אלא ודאי דליכא שום חילוק דיני זכיות אם רק יש לנו אומדנא

חבל נחלתו

פירוש פשוט ואמיתי".

הגר"ש שקופ דוחה שאין שום הבדל בין זכין לאדם לבין זכין מאדם בכל מקום זכיה מועילה בתנאי שזו זכות עבדו.

ד. וכך כתב הלבוש מרדכי (לרמ"מ אפשטיין, בבא קמא סימן נד אות ט): "והנה פירשו (קצוה"ח סימן רמ"ג ס"ק ח') כוונת הרשב"א דס"ל זכין לאדם אבל אין זכין מאדם שלא בפניו, ומשו"ה התורם משל בעה"כ צריך דעת דאין זכין ממנו שלא בפניו, ובנו ע"ז הרבה בנינים".

"אך כל רואה יראה דלא כוון הרשב"א לזה, דאם היה כן כוונתו, א"כ לתירוצו בשליחות לא בעינן כלל דעתו, והחסרון בתורם משל בעה"כ (=בעל הכרי) על של בעה"כ הוא דאין זכין מאדם, וא"כ היה להרשב"א לומר כן, דלא כדהוה סבירא ליה דבשליחות בעינן דעת, ומסיק דבתורם משלו על של בעה"כ כיון שאינו משל בעה"כ לא בעינן שליחותו ממש, ואילו לדברי המחדשים הרי באמת גם משלו על של בעה"כ בעינן שליחות, רק שליחות מועיל היכא דזכין שלא בפניו".

"אלא דבודאי כוונת הרשב"א דבודאי היכא דצריך שליחות אין מועיל זכין לאדם שלא בפניו, דבשליחות בעינן דעת, והרי דעת אין כאן אף דזכות הוא, אלא כוונת הרשב"א דאימתי בעינן שליחות, היינו דוקא בתורם משל בעה"כ, דכיון דהתרומה היא משל בעה"כ א"כ בעה"כ הוא התורם, נמצא שהוא שליח של בעה"כ, ובעינן דוקא מדעתו דשליחות בעינן דעתו, אבל בתורם משלו על של בעה"ב, כיון דהתרומה משלו, הוא בעצמו התורם, דיש כח ביד אדם

לתרום משלו על של חבירו, אלא כיון דהוא תורם על של חבירו בעינן רצון חבירו, שבלא רצונו איך יכול לתרום על של בעה"כ, שהרי הוא פוטר את תבואתו ואיך יכול לפטור שלא מדעתו, משו"ה בעינן דוקא רצונו, וכיון דלא בעינן שליחות אלא רק רצון משו"ה זכין לאדם שלא בפניו, היינו דהוי כנתרצה, כן הוא לדעתי ברור בכנות הרשב"א".

"וא"כ ג"כ בכתובות (יא א) גבי גר קטן, ג"כ הכי פירושה, כיון דב"ד הם היו המגיירים שהרי משפט כתיב ביה, אלא דבעינן רצונו, משו"ה כיון דזכות הוא לו אמרינן זכין לאדם שלא בפניו, היינו דהיכא דזכות הוא לו, הוי כנתרצה בפירוש".

"הרי דב"ד הם היו המגיירים, ובכה"ג לא מהני שליח ב"ד ובעינן אלהים, ואעפ"כ היו מקבלין גרים אף בעת שלא היו סמוכים, הרי דלתורת ב"ד אלהים לא בעינן סמיכה אלא רק רשות, וכיון דשליחותיהו קא עבדינן היינו שנתנו רשות מפני נעילת דלת לכל העולם שיקבלו גרים ומקריא אלהים".

ה. עולה מן הדברים שגדולי האחרונים חולקים על הקצות שאמנם זכין מאדם שלא בפניו (בתנאי שאין צורך שם בשליחות), וכן חולקים על מרכבת המשנה הסובר שזכיה אינה מועילה כשנוטלים מן האדם אלא רק כשמוסיפים לו.

יש הבדל גדול בין הפרשת תרו"מ או חלה לבין מכירת מבכירות. במבכירות אין שום מצוה אלא רק הצלה מאיסורים חמורים של גיזה ועבודה ואכילת בשר קודשים בחוץ. בתרו"מ חל השיקול אולי רוצה לקיים בעצמו את המצוה אבל

דהא מבואר בהשאלה דנ"ד שהבעלים הי' במקום שלא הי' יכולים למכור את חמצם, וגם לאו כ"ע דינא גמירי בהלכות מכירה, וגם הא כבר ידוע שהנכרים אינם רוצים לקנות את החמץ בערב פסח, וכיון דלא הי' יכול להציל בעצמו מן הפסידו וודאי דהוי זכות ואנן סהדי דניחא לי' בזה וכש"כ בנ"ד דאומר כעת בפנינו שרצה באמת לבא להב"ד בזמן ההיתר למכור את החמץ, והוי כגלוי דעת המבואר באה"ע (סימן ל"ה ס"ק מ') ואף דלא היה הגילוי דעת בפני עדים, עכ"ז הא לא אברי סהדי אלא לשקרי, ובאיסורין הא כל אדם נאמן על עצמו ונאמן לומר דהוי גילוי דעת ממנו מקודם המכירה דנעשה בב"ד.

"ועוד דהא נ"ד דומה להא דסוטה (דף כ"ה ודף כ"ז) דמי שהלך בעלה למדינת הים דב"ד מקנין לאשתו בתורת זכות משום דסתמא דמילתא אדם מסכים ע"ד ב"ד, ולא חיישינן דילמא אתי בעל ומחיל ואיכא זילותא דבי דינא משום דכיון דב"ד עושינן זה משום זכותו לכן לא חיישינן דיבא וימחה על הזכות שזיכו לו, א"כ הוא הדין בנ"ד דהב"ד זיכו לטובתו ומכרו את החמץ וודאי דאמרינן אדם מסכים ע"ד הב"ד והוי המכירה מכירה מעליא, והא התם בעוברת על דת הא קי"ל דאינו רק מצוה לגרשה ולא חובה, ובמכירת חמץ הא הוי חובה עליו לקיים מצות בדיקת חמץ, א"כ זהו כש"כ מהך דסוטה".

נראה על כן שאף לפי הבאר יצחק מכירת מבכירות אפשרית בזכיה שלא מדעת.

ז. וכך כתב בערוך השולחן (יר"ד סי' שכ ס"ז): "וכבר נתבאר דבזמה"ז מצוה למכור מבכרת ואף אם אין האיש בביתו תמכור

במבכירות אין מצוה אלא הצלה מאיסורים חמורים ולכן היא זכיה בלבד ללא שום חובה או נטילת מצוה ממנו.

כמו"כ במבכירות אין נטילה ממנו בפועל, הלא מוכרים קנה וושט שנשארים ביד בעל הבהמה המבכירה וחוזרים אליו מרגע שהמליטה, כמו"כ המקנים נותנים את ממונם ולא מוציאים מהמוכרים ממון וא"כ גם לקצות ולמרכבת המשנה נראה שאין שום מניעה מכך. ורק לפי התופסים זכיה כדבר טכני שלא ניתן לשלוט בממונו של אחר תהיה בעיה בכך.

מכירת מבכירות דומה לאיסור חמץ וכמו שבחמץ מצינו שמוכרים לאדם בלא דעתו ה"ה במבכירות ניתן הדבר.

ו. הסיק בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' א) העוסק במכירת חמצו של אדם שלא מדעתו מדין זכין לאדם שלא בפניו: "וכיון דאתינן להכי לכן בנדון מכירת חמץ שזה הוי כמו קלקול עיסה שכתבו דיכולים להפריש חלה מחמת אנן סהדי דניחא לי', וכל שכן בחמץ שאם לא יחול המכירה אז יפסיד כולו, ואלו בחשש קלקול העיסה כתב שם הקצה"ח לחלק דאיזה קלקול שייך בי' דהא יכולים להפריש חלה אחר האפייה וע"ש אבל בחמץ דהוי פסידא וודאית וודאי דאנן סהדי דמסכים על המכירה בתורת זכות, וכמ"ש התוס' בע"ז (דף ע"א) בד"ה רב אשי כו' בסה"ד דאע"פ ששוה יותר כפלים אפ"ה אין לחוש משום ביטול מקח דאנן סהדי שגמר ואקני כדי להפטר מבכורה כו' והתוס' בב"מ (דף למ"ד) בד"ה אפקרי' כו' ע"ש, ולחלק דשאני במכירת חמץ שהי' יכול בעצמו למכור היכא שהי' בע"פ ולהציל הפסידו, משא"כ בעיסה הטבולה לחלה, זה לא שייך בנ"ד

חבל נחלתו

אשתו גם בלא רשותו דוודאי ניחא ליה
וזכין לאדם שלא בפניו כמו שמוכרת חמץ
כשאינו בביתו ואף שיש שמסתפק בזה לא
ידעתי מקום הספק, ויותר נלע"ד דאף אם
אין האשה בביתה ביכולת אחד מבני בית
למוכרה מטעם זכין לאדם שלא בפניו".

וכן ענה בקצרה הרי"א הרצוג בשו"ת
היכל יצחק (או"ח סי' ג) לגבי חמץ:

"היום הגיעני מכתבו ע"ד מכירת חמץ, מי
הם המורשים למכור החמץ של הגוינט.
אפשר שכבר הכל נאכל ואין שום נ"מ
לדינא".

"לעצם הדבר הי' אפשר למכור בלי להמלך
בבעלים – בתורת זיכוי, וכמפורש בשו"ת
באר יצחק להגאון מקובנא ז"ל, [באר
יצחק, סימן א']".

וכך כתב בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב)
– (א סימן קז):

"ברם אי משום הא נלענ"ד דלאו פקפוק
הוא כלל, דהנה בתפארת צבי חאה"ע סי'
מ"ב ובברית אברהם חאה"ע סי' ק"א
ובבא"י חאו"ח סי' א' ועוד גדולי המחברים
האריכו בזה ואסיקו לדינא דמהני שפיר
זכיה גם להוציא ממון, ועיין בשערי
תשובה או"ח סי' תל"ד² ובשד"ח מערכת
חמץ ומצה סי' ט' או"ב ובפת"ש יו"ד סי'
ש"כ שהאריכו מאד במכירת חמץ ובהמה
מבכרת שלא מדעת הבעלים מדין זכין
לאדם שלא בפניו, גם ראיתי בחת"ס
חאה"ע סי' א' שכתב, וכן הלכה רווחת
למכור חמצו של חברו בשעה חמישית

מטעם זכין לאדם שלא בפניו אף על פי
דהוי זכיה ממנו לאחר והדבר פשוט ומובן
עכ"ל, ואף שלכאורה י"ל דשאני חמץ דאי
לאו דמזבין ליה נאסר בהנאה ולכן אין
המכר חשיב כהוצאת ממון אלא כהכנסת
ממון כיון שמצילו בכך מהפסד ועיין גם
במג"א סי' קנ"ג ס"ק ל"ז מ"מ הרי החת"ס
לא נחית כלל לסברא זו"...

וכן בחשוקי חמד (ביצה ז ע"ב) כתב:
"אבל אם הבעל לא מתנגד למכירת החמץ,
אלא שעדיין לא הגיע לדרגת שיתוף פעולה
עם האשה, ועדיין לא בשל בקיום המצוות
עד כדי להגיע לרב כדי למכור את החמץ
לגוי, בכה"ג תמכור האשה את החמץ מדין
זכין לאדם שלא בפניו, כי המכירה היא
זכות לבעל. וכבר פסק רבנו רבי יצחק
אלחנן שבי"ד יכול למכור את חמצן של
אלו שלא באו למכור, מדין זכין לאדם
שלא בפניו".

ועי' שרידי אש (בבא מציעא סי' לה אות
ב).

ח. בימינו כל המגדל ברפת או דיר
מסודר במדינת ישראל מחוייב לקיים ספר
עדר בו לכל בהמה מספר מתוך כלל
הבהמות בארץ. על כל תמותה או מכירה
או קניה צריך לדווח לרשויות הפיקוח. מי
שרוצה למכור בהמות לשחיטה ואכילה
צריך להוכיח שמכר מבכירות כראוי (עם
מכירת חמץ), ואם לא מכר מבכירות הוא
מפסיד כל מה שגידל לפיטום. ולכן מגדל
שמגדל בהמות לשם עסק מסתבר שידאג

2. לא מצאתי שם מאומה.

חבל נחלתו

המשחטות הגדולות. וכיון שאין על כך פיקוח יכול להיות שבשר הנמכר ליהודים הוא חס ושלום מבכורות.

נראה מכל האחרונים שהובאו שאין מניעה שהרבנות הראשית תמכור את כל המבכירות של אותם שלא מכרו מבכירות שלהם אף ללא דעת בעלים. ותהיה בכך הצלה זכיה עבור כל מי שקונה מהם וכן זכיה עבורם שלא ימכרו בכורות הקדושים בקדושת קרבן לאכילה.

למכירת מבכירות אף אם אינו שומר מצוות (במידה והוא יודע על חיוב מכירת מבכירות).

הבעיה של בכורות זכרים הקדושים בקדושת קרבן ואסורים בגיזה ועבודה ובאכילת בשרם קודם שנפל בהם מום קיימת אצל מגדלים קטנים שמגדלים לשם שעשוע כגון פינת חי או כתחביב. שם קשה לפקח, וגם אם הם מוכרים בהמה אין זה עובר בצינורות הרגילים של

סימן לו

העברת רימון



חבל נחלתו

שאלה

האם עץ הרימון הנטוע בגוש (בתמונה שלפנינו) צריך מנין שנות ערלה מחדש, או שנחשב נטיעה בגוש וממשיכים למנות לו את שנות הערלה?

תשובה

בספרי בחלק ט סימן מ עסקתי בכך בהרחבה. ואלה הן דעות הפוסקים המובאות שם בקצרה:

(א) יש סוברים שצריך שיוכל לחיות מגוש העפר שלו שלש שנים (שו"ת פרח מטה אהרן, שו"ת לבור"ש).

(ב) יש סוברים שבארץ ישראל צריך ג' שנים ובחול"ל מספר ימים (שו"ת שיבת ציון).

(ג) הרשב"א בתשובה אחת כתב שיוכל לחיות ממנו כמה ימים ובחידושיו כתב ג' שנים, ובשו"ת נחפה בכסף מסיק שבחול"ל כמה ימים ובא"י ג' שנים.

(ד) האגרות משה סבר שצריך שיוכל לחיות בגושו ג' שנים לאחר חבורו לארץ.

(ה) הראי"ה קוק זצ"ל הסיק שאם המדובר באילן שפירותיו מותרים כלומר לאחר שנות ערלה די בגוש שיוכל לחיות ממנו מן העקירה עד שישתרש ויחיה ממקום נטיעתו החדש. אבל אילן שהוא בשנות ערלה צריך ג' שנים.

(ו) הגרשז"א סבר שצריך שיוכל לחיות ממנו שבועיים של קליטה באילנות. וכן נראה מהחזו"א ומן הציץ אליעזר. וכל זאת בתנאי שלא שהו בין עקירה לנטיעה זמן רב שאז צריך לאמוד אם בגוש יש כדי חיותו בתקופת חיותו עקור מן האדמה ועוד שבועיים לקליטה.

למעשה אחרוני זמננו הקלו שדי בגוש שיוכל לחיות ממנו שבועיים של קליטה אם הוצא ונשתל מחדש.

מסקנה למעשה

למעשה, באילן (שבתמונה) הוריתי לספור שנות ערלה מחדש, מפני שלא נראה לי שהגוש מספיק גדול להחיות את כל האילן אפילו שבועיים. וכן הורה אגרונום מכון התורה והארץ – ד"ר מרדכי שומרון.

סימן לז

נתינת מתנות עניים והבעיות בימינו

שאלה

האם צריך לתת מתנות עניים בימינו, ואם כן באיזה אופן?

תשובה

א. מסופר בחולין (קלד ע"ב): "לוי זרע בכישר, ולא הוו עניים למשקל לקט, אתא

לקמיה דרב ששת, אמר ליה: לעני ולגר תעזוב אותם – ולא לעורבים ולא לעטלפים".

לימוד זה נלמד בראשונים בשני אופנים:

(1) רב ששת התיר ללוי ליטול מתנות עניים מכיון שלא יבואו עניים ליטלן, אבל **חייב להניחן** כגון פאה בסוף שדהו ואחרי

הן פטורות מתרו"מ כדין כל מתנות עניים, לעומת זאת לשיטה השניה והעיקרית אין מניחים מתנות עניים וממילא כל היבול חייב בתרומות ומעשרות (אף לקט ושכחה²).
ג. כאמור לשיטה שחייבים תרו"מ בימינו אף במקום שלא יבואו עניים, חייבים להניח פאה בכל שדה החייבת במתנו"ע ומותר אח"כ ללקוט את הפירות. מצב זה גורם שאם מניח פאה (וכן לגבי שאר מתנו"ע) נוצר בכלל הפירות שאסוף תערובת פטור וחייב.

לאדם פרטי קל יחסית לטפל במצב ולהפריש מן החיוב על החיוב. לדוגמא, אם יש לו כמה גפנים ובוצר את כל הפירות לאכילה, לוקח אשכולות מגפנים שלא קבען לפאה ואותם אשכולות אינם עוללות, ואותם קובע לתרומה גדולה ותרומת מעשר. לשאר המעשרות קובע מקום מפירות החייבים.

אמנם לבעלי שדות מצב זה מסבך מאד את הפרשת התרו"מ מכלל פירות השדה. לבעלי כרמי יין כיון שהפרשת התרו"מ נעשית לאחר סחיטת הענבים, וכיון שיש בילה בלח אין בעיה להפריש ואין חשש מן הפטור על החיוב.

אולם בשאר פירות השאלה קשה, כי בקלות יכול להפריש מפירות פטורים (שמקורם ממתנות עניים) על פירות חייבים. ונראה כי ישנן שתי דרכים להימנע

שנקבעו מתנות העניים רשאי לקחתם לעצמו.

כשיטה זו כתבו: רי"ף (חולין מו), רמב"ם (מתנות עניים פ"א ה"י) ובפיה"מ (פאה פ"ח מ"א), מאירי (חולין קלד ע"ב ד"ה בעל), כפתור ופרח (פ' נב ד"ה מאימתי), דרכי משה ורמ"א (יר"ד סי' שלב). וכן הבינו בשיטתם האחרונים.

2) רב ששת התיר ללוי שלא להניח כלל מתנות עניים כיון שלא יבואו עניים לקחתם.

כשיטה זו כתבו: השאלות (קדושים סי' צח), הלכות גדולות (סימן ג – הלכות פאה עמוד קה), החינוך (מצוה רטז) וכן משמע במהר"י קורקוס (מתנות עניים פ"א ה"י), ב"י (יר"ד סי' שלב); ב"ח (יר"ד סי' שלב); פרישה (יר"ד סי' שלב); שו"ע (יר"ד סי' שלב ס"א). וכן סברו רוב הראשונים והאחרונים.

ב. הנ"מ בין שתי השיטות משמעותית. לשיטה שחייבים במתנות עניים אבל מותר לקחתם לעצמו, חייבים לתת פאה משום 'לא תכלה' אלא שמותר לקחתם מיד, וכן זוכה במתנות שבתוך שדהו – פרט ועוללות ולקט ושכחה¹.

לשיטה שאין חייבים להניח אין כאן מתנות עניים וממילא מלקט ואוסף את הכל.

תוצאה נוספת של המחלוקת היא שלשיטה הראשונה שיש כאן מתנות עניים

1. ונראה עפ"י שו"ע (חו"מ סי' רמג ס"ב): "חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו; אף על פי שאינו עומד שם, כיון שהגיע המתנה לחצירו כאילו זכה בה אחר". שאינו צריך לזכות אלא נקנו לו מיד עם נפילתם, וכ"כ הרדב"ז מתנות עניים פ"א ה"א שאינו צריך לעמוד בצד שדהו.
2. מתנת עוללות קיימת אף לפי שיטה זו כיון שהן נקבעים משעת הגידול כאמור בפאה פ"ז מ"ה.

חבל נחלתו

מאכילת טבלים: הקטיף ארגזי פירות שודאי חייבים בתרו"מ כדי להפריש מן החיוב על החיוב.
(א) לפטוק כשיטת רוב הפוסקים³.
(ב) להניח פאה, ולהקצות מתחילת

סימן לח

תשלום מתנות עניים פירות מעושרים

שאלה

פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב ה"א):
"בעל הבית שקצר כל שדהו ולא הניח פאה... אבל דש וזרה ברכת ובמזרה וגמר מלאכתו מעשר ונותן להם מן הפירות המעושרין שיעור הפאה הראויה לאותה שדה, וכן באילנות".

יש לברר בחלק השני של ההלכה (שהובא בהדגשה), מה הדין מן התורה ומה מדברי חכמים.

האם מן התורה ממשך חיוב נתינת מתנות העניים, וכיון שזכה בכל קצירו וכיון שגמר מלאכתם למעשר חייב לעשר מן התורה, ואחר כך ייתן את מתנות העניים לעניים. או שמן התורה בטל ממנו חיוב מתנות העניים כיון שנטלם לעצמו, וחיוב הנתינה לעניים הוא רק מדרבנן, וחייב בתרומות ומעשרות מן התורה על כן מקדים ומעשר ואח"כ נותן לעניים. ואולי, אם החיוב מדרבנן יכול לתת מעות במקום הפירות גופם.

שאלה נוספת שצריך לברר היא: ממתו נפטרו מתנות עניים מן המעשרות, שכן לקט ושכחה נוצרים בזמן הקציר בעל כרחו, ואם גזלם ונטלם עם כל הקציר

הרי בתוך הקציר מעורב חיוב ופטור ועל כן הפרשה מהם על הפירות תהיה מן הפטור החיוב.

תשובה

א. מקור ההלכה שפסק הרמב"ם בבבא קמא (צד ע"א): "דתניא: מצות פאה להפריש מן הקמה, לא הפריש מן הקמה – מפריש מן העומרים, לא הפריש מן העומרים – מפריש מן הכרי עד שלא מרחו, מרחו – מעשר ונותן לו; משום ר' ישמעאל אמרו: אף מפריש מן העיסה ונותן לו".

פרש רש"י: "מרחו – מחליק את הכרי ברכת ומירוח הוי גמר מלאכה למעשר הלכך מעשר כל מעשרותיו תחלה ואחר כך נותן לו פאה כדי שלא יפסיד עני שאילו היה נותנו קודם מירוח אף על פי שעני מצרף לקט שכחה ופאה הרבה ועושה מהן כרי פטור מן המעשר שהרי הפקר הוא, אבל עכשיו שנתמרח ביד בעל הבית נתחייב במעשר דהכי אמרינן במסכת ברכות (דף מ:): לקט שכחה ופאה שעשאן בגורן הוקבעו".

מדברי רש"י משמע שחיוב בעל הבית להפריש תרומות ומעשרות הוא מדרבנן,

3. לגבי עוללות אין בכך פתרון, וצריך לשים לב להפריש בענבי מאכל רק מן החיוב ולא מעוללות אשר פטורות מתרו"מ.

סימן לח – תשלום מתנות עניים פירות מעושרים

במעשר ושוב לא יפטר". ושאלה היא לגבי פאה האם חיובה מן התורה גם לאחר הפרשת תרו"מ, או מן התורה פקע חיובו וחכמים הטילו עליו חיוב תשלומים כיון שנטל ממון המיועד לעניים.

לגבי לקט ושכחה הם הוכרו תוך כדי קציר (עי' רש"ש בבא קמא צד ע"א ד"ה רש"י ד"ה מרחו), ולכאורה מגדיר את פטורים מתרו"מ עצם הקציר. וא"כ הם פטורים מתרו"מ, ובכ"ז לאחר שנטלם נחשב הכל שלו ואם מרח כולו חייב בתרו"מ, ולא שמענו שאסור לו להפריש תרו"מ מיניה וביה שמא יפריש מן הפטור על החיוב, ואולי ניתן לתרץ כפי שתמצנו לעיל שאם לא התכוין להניחם לעניים הם לא נפטרו מתרו"מ.

ג. מן הרמב"ם עצמו משמע שכל זמן שיש מן הקציר בעולם, אפילו שינה וטחן ואפה עדיין חייב בפאה מן התורה, כך כתב הרמב"ם (פ"א ה"ב): "וכשם שמניח בשדה כך באילנות כשאוסף את פירותיהן מניח מעט לעניים, עבר וקצר את כל השדה או אסף כל פירות האילן לוקח מעט ממה שקצר או ממה שאסף ונותנו לעניים שנתנתו מצות עשה שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם, ואפילו טחן הקמה ולשו ואפאו פת הרי זה נותן ממנו פאה לעניים". ועי' מהר"י קורקוס.

וכן המאירי (ב"ק צד ע"א) כתב במפורש שאף לאחר שמירח המצוה מן התורה

שכן 'לקט שכחה ופאה שעשאן בגורן' המדובר בעני שלקט לשו"פ שהם פטורים ממעשרות, וחכמים הטילו על העני לעשר משום עשה מהם גורן. ואם רש"י השווה את החיובים משמע שאף לאחר מירוח חיוב הפרשת תרו"מ אך מדרבנן. עולה מרש"י שהחיוב להפריש פאה מפקיע את חיוב תרו"מ ממה שיינתן לעניים, ורק חכמים הטילו עליו תרו"מ כיון שעשה מהם גורן.

מפירוש רש"י נראה שאין חיוב לתת לעניים שיעור שכחה ולקט שקצר ונטל לעצמו, כי לגביהם כבר זכה בקציר, ואינו חייב ליתנם לעניים¹. ולקט ושכחה הרי הוכרו בזמן הקציר וכיון שלא הניחם לעניים אלא נטל לעצמו, ביטל מצות עשה ואינו יכול לתקנה, כיון שאין לה תובעים וכיון שהלקט והשכחה בטלו בכלל היבול, וצ"ע מדוע אין חשש הפרשה מן הפטור על החיוב, ואולי אם אינו מתכוין להניח לעניים את השכחה והלקט הם לא נקבעו ואינם פטורים מתרו"מ. לעומת זאת לגבי פאה עדיין חל עליו חיוב ליתנה ועל כן מה שייתן פטור מן התורה ממעשרות. ועי' רש"ש (בבא קמא צד ע"א).

ב. מתוספות (בבא קמא צד ע"א) משמע שחיוב תרומות ומעשרות מן התורה. וז"ל: "מרחו מעשר ונותן לו – ואפילו למאן דאית ליה ברירה כל זמן שלא הפריש פאה ולא בררה היה הכל שלו ונתחייב הכל

1. כתב בספר מצוות גדול (לאוין סימן רפד ד"ה תניא בפרק): "ואומר שם אין לוקין על לאו זה של לא תכלה אלא אם כן אבד ונשרף כל הקציר שקצר שמעתה אין יכול לקיים העשה שבה שניתק לו, וכן בלקט ובפרט ובעומר השכחה שבכולן כתוב עשה או לעני ולגר תעזוב אותם או לגר ליתום ולא למנה יהיה". ומשמע שאם לקח לעצמו, עדיין חייב לתת לעניים ואף אם מרח משמע שחייב לתת. ומעשר ונותן.

חבל נחלתו

וז"ל: "מצות פאה להניחה בקמה ואם לא הניחה בקמה מפריש מן העמרים לא הפריש מן העמרים מפרישו מן הכרי ואפילו מרחו לא הפריש מן הכרי מפריש מן הקמח לא הפריש מן הקמח מפריש מן העיסה לא הפריש מן העיסה מפריש מן הלחם כמו שיתבאר במקומו ואף על פי ששנוי קונה כל מקום תעזוב יתירא כתיב".

ולכאורה מה ששינוי קונה הוא דוקא בפאה שהניחה וזכה בה, אבל אם לא הניחה כלל נראה שאין אף ה"א לחייב משום שינוי, אלא משום תעזוב יתירא. ד. וכך כתב הרדב"ז (הל' מתנות עניים פ"א ה"ב): "עבר וקצר את כל השדה וכו'. שם במשנה לעולם הוא נותן משום פאה ופטור מן המעשרות ותניא בהגוזל עצים מצות פאה להפריש מן הקמה לא הפריש מן הקמה מפריש מן העומרים לא הפריש מן העומרים מפריש מן הכרי עד שלא מרחו מרחו מעשר ונותן משום ר' ישמעאל אמרו אף מפריש מן העסה ונותן לו ויליף לה ר' ישמעאל מדכתוב תעזוב יתירה. ורבינו הוסיף ואפאו פת דכיון דכתוב תעזוב יתירא לומר דלא קני ליה בשינוי מה לי חד שינוי מה לי תרי שנויי הילכך אפילו אפאו נותן לו מן הפת".

ונראה שכוונתו שאם היה שינוי קונה, היה פטור מן הפאה, וזה ניתן להיאמר בפאה שכבר הונחה, אבל בפאה שלא הונחה כלל ולא נקבעה, לא ברור מה יעשה השינוי, ובכ"ז חייב בפאה משום תעזוב יתירא. ואולי בכך ששינוי אינו

קונה, מרבה מלבד החובה לנתינת פאה גם לתת מן התבואה עצמה ולא מעות. וצ"ע לפי הרדב"ז איך יפריש תרו"מ קודם שייתן פאה, הרי אם הניח פאה ולקטה ומרח את הכרי פטור וחייב מעורבים ואולי מפריש מן הפטור על החיוב, ולא ניתן לתרץ כמו לגבי לקט ושכחה שלא התכוין להניחם לעניים, וא"כ מיד שהניח פאה נפטרה מתרו"מ, ואולי כיון שחל עליו החיוב לנתינת הפאה גם לאחר מירוח הם לא נפטרו ממעשרות.

נראה מן הראשונים, פרט לרש"י, שחיוב נתינת פאה אחר מירוח ואחר אפיה הוא מן התורה, וחייב לתת מן הקציר, ולא יכול לשלם במעות.

ה. כתב המנחת חינוך (פרשת קדושים מצוה רטז): "ואם נאבדו כו'. הנה הר"מ פסק כר"י דאפי' אפאה צריך ליתן מן העיסה ע"ש. והנה במס' יומא דל"ז מבואר שם דר"ע סובר דלשו"פ אינם לאוין הנל"ע (=הניתק לעשה) דתעזוב מעיקרא משמע ולא אח"כ, וע"ש ברש"י ובתוספות ישנים. מ"מ הר"מ דחה סוגיא זו מהך בריית' דמייתי לאקושי על ר' יוחנן במס' מכות דקיימו ולא קיימו דהוי נל"ע, ע"כ פסק כן כברייתא דלאחר שלקט צריך ליתן והוי לאו הנל"ע. וע' בתמורה דמקשה מהך ברייתא לאביי ואביי תי' דתעזוב יתירה, נראה ג"כ דאביי סובר ג"כ כהך ברייתא אף על פי שאמר ביומא דלר"ע תעזוב מעיקרא משמע ואכ"מ ובאתי רק לעורר".

עולה מן המנחת חינוך שמצות פאה יש בה לאו הניתק לעשה, וכדי שלא ללקות

2. כתוב דף לח אולם זו טעות וצריך להיות כפי שתיקנתי.

ניתק לעשה דתעזוב ובתמורה דף ו' תליא זה בהך דאי עביד מהני ע"ש ועיין ביומא דף ל"ו ע"ב אך באמת כן **דהיכא דקרא עליו שם פיאה בקמה ואח"כ כילה** אז תליא בהך דב"ק דף צ"ד אם שינוי קונה דכבר חל עליו שם פיאה ושייך בו גדר שינוי ולכך פי' רש"י דהא דצריך לעשר הויא **רק מדרבנן**, אבל הך דתמורה ר"ל אם לא קרא שם פיאה כלל בקמה דאז הוה אמינא דתליא בהך דאי עביד מהני וזה שייך רק אעיסה אבל אעומרים הא מרבינן מקרא פיאת עומרים כמבואר בירוש' וכ"מ וכן מה דמבואר במכות ובחולין דזה שייך לגדר ניתק לעשה והוה מחלוקת בחולין שם זה היכא דקרא שם פיאה בקמה וא"כ חל עליו שם פיאה ואח"כ כילה אז לרבנן הוה ניתק לעשה מחמת הך דתעזוב ולר"י דס"ל מעיקרא משמע הוה ביטל ועבר על לאו דלא תכלה ומחמת גזל לא שייך גבי מתנות כהונה³ וס"ל דהן נגזלות עיין חולין דף קל"ד ודף קל"ח ע"ב ופקע ממנו הממון ומצוה נמי ליכא דמעיקרא משמע.

לפי הצ"פ נראה שאם הניח פאה וזכה בה כיון ששינוי קונה חייב בפאה מדרבנן, וצ"ע איך יעשר שלא מן הפטור על החיוב. אולם אם לא קרא שם פאה תלוי בשאלה האם פאה היא לאו הניתק לעשה או לאו.

עליו לתקן עם העשה את הלאו של 'לא תכלה', וחיוב זה חל עליו אפילו לאחר אפיית הפת. לפי הסברו, הרמב"ם סבר לגבי פאה שהוא לאו הניתק לעשה ולכן חייב בנתינת הפאה לעניים אפילו לאחר מירוח ואפיה. ואילו לפי רש"י ותו"י ביומא כיון שהוא אינו ניתק לעשה כבר עבר באי נתינת פאה, ואינו יכול לתקנו, ועל כן התשלום שחייב בו לאחר מירוח או לאחר אפייה הוא מדרבנן בלבד.

1. הצפנת פענח (הל' מתנות עניים פ"א ה"א) מחלק בין אם כבר קרא שם פאה ואח"כ ביטל את המצוה לבין אם לא קרא שם כלל. במצב הראשון שקרא שם פאה כיון ששינוי קונה, החיוב מדרבנן וחייב לעשר כדוגמת לקט שכחה ופאה שעשאן גורן. אבל אם לא קרא שם החיוב משום לאו הניתק לעשה ואם פוסקים שלא תכלה מעיקרא משמע ממילא פטור מן התורה בפאה לעניים. ואילו אם יכול לעקור את הלאו ע"י העשה חייב מן התורה לתת פאה כדי שלא יעבור על הלאו.

וז"ל: "ועיין מ"ש רש"י ב"ק דף צ"ד ע"א דלכך לאחר מירוח חייב לעשר משום דהוה כמו לקט שכחה ופיאה שעשאן גורן בהך דברכות דף מ' ע"ש ועיין במכות דף ט"ז ובחולין דף קמ"א דהטעם משום דהוה

3. לא הבנתי, מדוע הביא כאן מתנות כהונה, הלא עסקינן במתנות עניים. ואולי נפלה טעות בהבאת דבריו.

סימן לט סיוע לדבר עבירה

שאלה

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הי"ד) כתב: "אסור לפועלים לקצור את כל השדה אלא מניחין בסוף השדה כשיעור הפאה"..." בשערי צדק (שער מצות הארץ חכמת אדם פרק כג סעיף טז) הוסיף: "אסור לפועלים לקצור את כל השדה, אף על פי שיצוה להם בעל הבית, אלא מניחים בסוף השדה כשיעור הפאה".

כיון שהפועלים אינם בעלי השדה הם אינם עוברים בכילוי פאה, ואיסורם נובע כנראה ממסייע ידי עובדי עבירה. השאלה היא כיון שהם נשכרו לפרנסתם, האם הצד האישי – הצורך בפרנסה לא יגבר על סיוע לעבירתו של בעל השדה?

תשובה

א. כאמור, השאלה היא מה דין מסייע ידי עובדי עבירה.

כתב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' לב): "אבל כ"ז לדעת הירושלמי משא"כ לש"ס דילן דלא ס"ל טעם ההיתר משום שתולין בדבר הרחוק, כפשטא דגמ' דמקשה מ"ש רישא מ"ש סיפא וכקושיית התוס' לשיטתם בסד"ה משאלת, אלא ס"ל לתלמודן דאפילו בלי שום תליה בהיתר שרי משום דרכי שלום לסייע לפני מעשה העבירה, א"כ ה"נ דשרי בשכר ופרנסה ורק בחנם אסור, והיא היא דעת הרמב"ם שכתב בה' תרומות (פ"ב ה"ו) ישראל שעושה פירותיו בטומאה אין בוצרים עמו ואצ"ל שאין דורכין עמו מפני התרומה שתעשה בטומאה, הרי דייק רבינו דאיסור הוא מפני

התרומה ולא משום שיאכל בטומאת חולין, וככה בה' בכורים (פ"ח סי"ג) כתב הרמב"ם אשת חבר מרקדת ובוררת עם אשת ע"ה אבל משתטיל מים בעיסה לא תסייע אותה מפני שהיא עושה עיסתה בטומאה וכן הנחתום שעושה בטומאה לא לשין ולא עורכין עמו כו', הרי עירב שני המשניות דגיטין וע"ז בהלכה אחת, דבשניהם לברור עמה שרי וללוש אסור, והיינו משום דכבר יכולה לפרוש חלה מש"ה הרי עושה עבירה דמטמא חלה, אבל לברור עמה שרי בין משום דרכי שלום בין לפועלים בשכר שרי, וכבר מצינו בגיטין (דף ס"ב) בענין אחר דמשום כדי חייו של גבל ובודד התיירו, וה"נ מה דשרי משום דרכי שלום מותר משום כדי חייו, היוצא מזה דלדעת רש"י ורמב"ם אסור לזווג בעלי עבירה בחנם, אבל מי שפרנסתו בכך לזווג, שרי לכו"ע".

ונראה א"כ שה"ה במקרה זה שהפועלים מסייעים בד"ע של בעל השדה לצורך פרנסתם הדבר מותר.

ב. אמנם בשו"ת מים חיים (ח"ב סי' נא) העיר על פסקו של הנצי"ב: "ראוי לציין שהרב שדי-חמד (כללים מערכת ו' כלל כ"ו אות ג' בסופו) כתב שהנצי"ב נשאל אם מותר לזווג אשה לאיש אשר ידועים המה לעובדי עבירה ויעברו על איסור נדה ובענין דלא קאי בתרי עברי דנהרא שאין בו משום לפני עור לא תתן מכשול אבל אסור מדרבנן... וכתב לחלק בין מסייע בשעת העבירה למסייע שלא בשעת עבירה, וכתב שדעת הרמב"ם כרש"י שגם לפני שעת עבירה אסור לסייע כשאין לחוש מפני דרכי

חבל נחלתו

שלום. וביאר עוד דמי שדרכו ופרנסתו בכך לזווג זיווגים (שדכן) דינו כמפני דרכי שלום, ולכן פסק שאם אין פרנסתו בזה אסור לזווגם אף שהוא סיוע לפני העבירה כיון שאסור לדעת רש"י והרמב"ם, אבל מי שפרנסתו בכך מותר לכולי עלמא עד כאן דברי הנצי"ב. והרב שדי-חמד הוסיף בלשון זו, "ואין דעתי העניה נוחה בהיתר זה אלא דמלבד שאיני כדאי לחלוק על רב גדול וצדיק שכמותו אף אין לי פנאי עתה לעיין היטב בזה וכתבתי דברי קדשו לזכרון ומי שדעתו רחבה יבוא ויכריע". ועי"ש בתשובתו הארוכה של הרב חיים דוד הלוי.

הצטרף לדעתו הרחבה של הנצי"ב, בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' צה) שכתב: "ובתשו' שבסו"ס דע"ת סי' ח' העליתי דבכה"ג דליכא אלא משום מסייע ידי עוברי עבירה - במקום דוחק פרנסה שרי". ונראה לגבי מצות פאה, שניתן לתת אף מן העומרים, אין זה מסייע בשעת עבירה שהרי עדיין יכול לתת מן העומרים, ועל כן מותר לפועלים לעשות כהוראתו של בעל השדה ולקצור את כל השדה בלא השארת פאה.

סימן מ

קביעת פאה את המשתיר מן האיסוף המכני

שאלה

בימינו, שמכונות האיסוף של התוצרת החקלאית משיירות הרבה פירות על האילנות או בירקות על גבי השיחים או בקרקע (תפ"א, גזר וכד') האם ניתן להתנות קודם איסוף הפירות שכל הפירות שיישארו על העץ או בשיחי הירקות או באדמה יהיו פאה?

תשובה

א. נתייחס לשאלה כשאלה תאורטית במנותק מן החקירה, האם חייבים במתנו"ע שבשדה בימינו (עי' על כך בספרי חבל נחלתו ח"א סי' עה אות ב ובסימן ???), האם הלימוד בחולין (קלד ע"ב) "ולא לעורבים ועטלפים" הוא פטור מהנחת פאה, או שמחוייבים להניח פאה אבל בעל

השדה יכול לזכות בפאה, כיון שאין עניים הבאים ליטלה.

ב. במצות פאה צריך להניח לשם פאה, ואז הפירות פטורים מתרומות ומעשרות, כלומר: הגדרת השורה או העצים שהם פאה. כן עולה מסוגיית "ד לפאה" בנדרים (ו ע"ב), כאמור ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"א): "הקוצר את שדהו לא יקצור את כל השדה כולה אלא יניח מעט קמה לעניים בסוף השדה שנאמר לא תכלה פאת שדך בקצרך אחד הקוצר ואחד התולש, וזה שמניח הוא הנקרא פאה".

לפי השאלה שלפנינו אין אפשרות להנחת פאה מראש, אלא הנשאר לאחר הקציר יוגדר כפאה. ואמנם יכול לתת פאה אף בתחילת הקציר או באמצעו, בהגדרת עץ או שורה כפאה, אבל אינו

חבל נחלתו

ניקוף שהן מתנות המחייבות חיפוש הסתכלות ובדיקה האם יש בפרי את הקריטריונים ההלכתיים המתאימים, אבל פאה עניינה עץ שלם או שורה שפירותיו נקבעים לעניים בלא מאמץ מרובה יותר מבעל השדה.

ד. סיבה נוספת לדחיית אפשרות זו היא, שלפי סברת השאלה הפאה והלקט והשכחה מעורבים זה בזה, שהרי שתי שבולים שנקצרו ונפלו הם לקט, ואם לא נקצרו ועבר מעליהן הן שכחה, אבל אותן רצה השואל להגדיר גם כפאה. וזאת לא מצאנו פירות שיהיו מתנות עניים מכמה סיבות.

יכול לתת פאה כתוצאת מעשה האיסוף¹. ואף אם נותן בסוף השדה את הפאה צריך שתוכל להינתן כאחת, ולא לומר בסוף הקציר: 'מה שנשתייר אחר מכונת האיסוף הוא פאה'.

ג. יש הבדל גדול בין נתינת פאה בעץ או שורה – מלאים בפירותיהם, לתוצאה שנשארה ממעשה לקיטה. הפאה בעצים או בשורות מלאות אינה מחייבת עמל יותר מבעל השדה עצמו, העני בא וקוטף את כל הפרי ממה שהונח עבורו. לעומת זאת נטילה רק ממה שנשתייר מחייבת הרבה יותר עמל וחיפוש. המתנות בהן העני משקיע עמל וחיפוש הן הלקט והשכחה או הפרט והעוללות או זיתי

סימן מא

זיתי ניקוף – מתנת עניים מיוחדת?

ירושלים אנשים מעט כעוללות כרם וכנוקף זית המשאיר שנים שלשה גרגרים.

"כנוקף זית – קוצץ זיתים ללוקטן מן האילן וכן ונקף בסבכי היער (ישעיהו י), ורבותינו דרשו ונשאר בו בהמון סנחריב אנשי מעט כנוקף זית כדאיתא באגדת חלק".

"בראש אמיר – בראש הענף".
"בסעפיה – בענפיה, וכן וכלה סעפיה (ישעיהו כז) וכן מסעף פארה (ישעיהו י)".

וכן כתב הרד"ק:

"וכנוקף זית – כמו אחר נקיפת זית שנשארים בזית גרגרים מעטים שלא נשרו

שאלה

מהו דין זיתי ניקוף ומה דינם?

תשובה

א. נאמר בישעיהו (יז, ד-ו):

"והיה ביום ההוא ידל כבוד יעקב ומשמן בשרו ירזה: והיה כאסף קציר קמה וזרעו שבלים יקצור והיה כמלקט שבלים בעמק רפאים: ונשאר בו עוללת כנוקף זית שנים שלשה גרגרים בראש אמיר ארבעה חמישה בסעפיה פריה נאם ה' אלהי ישראל".

פרש רש"י:

"ונשאר בו – חזקיהו וסייעתו שהם תוך

1. ונראה שאין יכול להניח בשורה אחת: עץ פאה, עץ לבעה"ב, עץ פאה עץ בעה"ב וכד'.

האלנות: אחריו זו **שכחה**. וכן ברש"י (דברים כד, כ): "לא תפאר – לא תטול תפארתו ממנו. מכאן שמניחין פאה לאילן. אחריו – זו שכחה".

עולה שבעץ זית כמו שאר האילנות רק שתי מתנות עניים בשדה: פאה ושכחה. וכ"פ הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ז): "נמצאת למד שארבע מתנות לעניים בכרם, הפרט והעוללות והפאה והשכחה, ושלוש מתנות בתבואה הלקט והשכחה והפאה ושתיים באילנות הפאה והשכחה". ומקורו מתוספתא פאה (פ"ב ה"ג) וחולין (קלא ע"א). ג. המשנה מלמדת על זיתי ניקוף בפאה (פ"ח מ"ג): "...נאמנין על השמן לומר של מעשר עני הוא ואין נאמנין עליו לומר של זיתי ניקוף הוא".

פרש הריב"ם: "ואינן נאמנין עליו לומר של זיתי ניקוף הוא. פי' ונשאר בו עוללות כנקף זית, פי' זיתי ניקוף מתנות עניים כמו עינבי עוללות, דתנן בחלה פרק ג' זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי ניקוף עינבי בציר עם עינבי עוללות. מאי טעמ', שאין דרך בני אדם לעשות מזיתי ניקוף שמן, לפי שזיתין מעוטיין הן ואינן מספיקין לשמן".

וכך פרש הרמב"ם: "וזיתי ניקוף, הם הזיתים הבודדים הנשארים באילנות, ומוסקים אותם העניים והם שלהם, והוא מן כנוקף זית, ואינו נאמן לומר ששמן זה מאותם זתים..."

וכך העיר המלאכת שלמה (חלה פ"ג מ"ט): "זיתי מיסוק. כך מצאתי במשניות כתיבת יד והוא על משקל זיתי ניקוף ואי גרסינן מסיק צריך לגרוס בניקוד קמ"ץ המ"ם ובלתי דגש על משקל בציר או גרסינן זיתי מסק בלתי יו"ד כך נלע"ד אבל מסיק בפתחות המ"ם ודגש הוא תואר לחובט

בעת הנקיפה והם אשר בראש אמיר שלא תשיג יד המנקף להסירם, ואמיר נקרא הסעיף העליון, כן היא ירושלים שהיא גבוהה ומעולה שבארץ ישראל ואשר יהיו בתוכה לא תשיגם יד מלך אשור".

עוד נאמר בישעיהו (כד, יג): "כי כה יהיה בקרב הארץ בתוך העמים כנוקף זית כעוללת אם כלה בציר".

פרש רש"י: "כי כה – ישארו ישראל בקרב העמים אחד בעיר ושנים במשפחה". "כנוקף זית – המשאיר גרגרים בראש אמיר".

נראה כי הקרוי בימינו מסיק – קטיף הזיתים – קרוי בלשון הנביא נוקף, ולשון מסיק לא מצינו במקרא.

ב. נאמר בחולין קלא ע"א: "ארבע מתנות שבכרם: הפרט והעוללות והשכחה והפאה, דכתיב: וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט, וכתב: כי תבצור כרמך לא תעולל אחריו, אמר ר' לוי: אחריו – זו שכחה, פאה – גמר אחריו אחריו מזית, דכתיב: כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו, ותנא דבי ר' ישמעאל: שלא תטול תפארתו ממנו. שלשה שבתבואה: הלקט [ע"ב] השכחה והפאה, דכתיב: ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך וגו' כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה. שנים שבאילן: השכחה והפאה, דכתיב: כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו, ותנא דבי ר' ישמעאל: שלא תטול תפארתו ממנו, אחריו – זה שכחה".

וכן במדרש תנאים לדברים (כד, כ): "לא תפאר שלא תטול תפארתך ממנו מגיד שזהו חייב בפאה והוא הדין לשאר כל

חבל נחלתו

במסכת פאה. ואם נתערבו זיתי נקוף שאינם חייבין בתרומה ולא במעשרות עם זיתי מסיק שהם חייבים בכך..."

ד. וכך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הי"ג):

"נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב, כגון זיתי נקוף שנתערבו בזיתי מסיק וענבי עוללות בענבי בציר אם יש לו פירות אחרות מוציא על החייב לפי חשבון, ואם אין לו אלא אלו מפריש תרומה ותרומת מעשר על הכל וכאילו הכל חייב בתרומה, ומפריש מעשר ראשון ושני לפי חשבון דבר החייב".

עוד פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ו הי"ג):

"נהר המושך ומעיינות הנובעין הרי הן של כל אדם. עני המנקף בראש הזית זיתים של שכחה ובא עני אחר ונטלן מעל הארץ הרי זה גזל מדבריהם מפני שעדיין לא הגיעו ליד הזוכה בהן, ואם היה העני מקבץ בידו בראש הזית ומשליך לארץ הרי זה גזל גמור שהרי הגיעו ליד הזוכה בהן".

המקור למתנת זיתי נקוף, אינו ברור. כיון שזיתים אלו אינם פאה או שכחה, קשה מן המובא לעיל מדוע יהיו מתנת עניים ומה המקור לכך.

ה. בפאת השלחן (פ"ד הי"א²) כתב: "וי"א דכשהיו חובטין הזיתים ומוסקים הנשאר באילן אחר המסיקה נקראים זיתי נקוף, והם של עניים כדכתיב כי תחבוט זיתך לא

הזיתים. ובירושלמי בפירקין ובפרק בתרא דמעשרות איכא מאן דמוקי לה בשמן זיתי מיסוק שנתערב עם שמן זיתי ניקוף..."

נראה כי זיתי ניקוף הם זיתים הנשארים על העץ לאחר המסיק. דרך מסיק הזיתים היה בהכאה על גזע העץ ונענועו. זיתי ניקוף הם זיתים שנשארו מחוברים לעץ על אף ההכאה עליו וניעורו¹, והם מתנת עניים. הריבמ"ץ לומד שהם כענבי עוללות, מהרמב"ם משמע שהם כלקט ודינם כמתנות עניים.

וכן מצינו בחלה (פ"ג מ"ט): "כיוצא בו זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי ניקוף, ענבי בציר עם ענבי עוללות, אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון ואם לאו מוציא תרומה ותרומת מעשר לכל והשאר מעשר ומעשר שני לפי חשבון".

ובאר הר"ש: "זיתי מסיק – כמו ענבי בציר ולשון מסיקה בזיתים כבצירה בענבים וזיתי ניקוף כענבי עוללות מלשון כנוקף זית כעוללות בציר (ישעיה כד) ושניהן לעניים ופטורין מן המעשר".

משמע כי זיתי ניקוף פטורים ממעשרות כמתנות עניים.

וכך פרש הרמב"ם: "זיתי מסיק, הם הזיתים שמוסק בעל הבית, וכבר ביארנו כמה פעמים שהכאת עצי הזית כדי שיפלו הזיתים נקראת מסיקה. וזיתי נקוף, הם מה שלוקטים הענים, ואין זיתי נקוף והעוללות חייבין במעשרות כמו שביארנו

1. כן השיטה אף בימינו, שפורשים תחת הזית יריעות, לאחר מכן מנערים את הגזע ומפילים את הזיתים על היריעות, ולעתים הן נגללות על ידי מכונה ואוספות את כל הזיתים למיכל.
2. ההלכה עצמה מקורה במשנה שראשיתה עוסקת בשכחה ובסופה (פאה פ"ז מ"ב) נאמר: "כל זמן שיש לו תחתיו יש לו בראשו ר"מ אומר משתלך המחבא". ועי' בהשגת הראב"ד הארוכה על הרמב"ם (מתנות עניים פ"א הי"א).

שטה חדשה שחדשה רה"ג מצות זיתי נקוף לבד פאה ושכחה". היינו, פאה"ש מחדש כי בזיתים בלבד ישנה מצוה נוספת של מתנות עניים והיא: זיתי ניקוף, ועפ"י חידוש זה מבאר את הנאמר בגיטין והמקרה של רב כהנא. ממשיך פאה"ש: "והנה תלמידו הרב הגאון מהו' חיים נ"ע [=ר"ח מוולוז'ין] הגיה וז"ל שם וחידש מ"ע שיש בזית וצ"ע לפרש הש"ס דחולין קל"א א' ע"ש ע"כ, ובאמת פלא גדול דשם חשיב ד' מתנות שבכרם, ג' שבתבואה, ב' שבאילן שכחה ופאה. ומפיק לה פאה מלא תפאר אחרין, ותנא דבי ר"י שלא תטול תפארנו ממנו ושכחה מאחרין, מוכחא דלא יש בזית יותר, וכ"פ רבינו לעיל דין ז' נמצאת למד וכו' ושתיים באילנות שכחה ופאה ואיך יחדש נגד הש"ס. וא"ל דשם לענין טוה"נ קחשיב כמו"ש כולן א"ל טוה"נ לבעלים, דא"כ בזית נקוף תאמר דיש טוה"נ וא"א לומר כן דחד טעמא היא דעזיבה כ' ב' והיינו יהי' שהוא כמו תעזוב כדפרישת שם, וא"כ ה"נ א"ל טוה"נ לבעלים. הן אמת שנזכר זית נקוף במ"ג פ"ח דפאה של זיתי נקוף הוא, וכן בפ"ג דחלה מ"ט זית מסיק שנתערבו עם זיתי נקוף ופי' רבינו (=הרמב"ם) והרע"ב וממתנות עניים הם הזיתים הנמלטים שנשרו מן האילנות וחובטים אותם העניים והם זכותן ע"ש". היינו, פאה"ש מסביר את קושייתו של הר"ח מוולוז'ין שלכאורה רק שתי מתנות עניים בשדה בזית, וא"כ מה שנאמר בפאה ובחלה שזיתי ניקוף פטורים מתרו"מ הוא משום מתנת שכחה ולא כמתנה נוספת, ומסכים כי שיטת הרמב"ם היא משום שכחה, וז"ל: "אי מהא לא אריא דודאי

תפאר אחרין, וכ"ז שלא לקט בעה"ב מה שתחתיו מה שהפיל מהאילן גם למעלה הם של בעה"ב אף לאחר שהלך המחבא אבל כשאין לבעה"ב תחתיו א"ל בראשו והם של עניים אפילו קודם שבדק במחבא. (שיטת רה"ג [=הגר"א] וכן משמע בערוך וכת"ק). בבית ישראל (סי' לה) באר את השיטה: "וי"א דכשהיו וכו'. הוא שיטת רבינו הגדול ז"ל וגירסתו חדשה ה"ל בחיבורו בירושלמי ה"ג תרין פתרין כ"ז ש"ל תחתיו י"ל בראשו א"ל תחתיו א"ל בראשו רמ"א משתלך המחבא קודם לכן אעפ"י וכו', פתר חורן כ"ז וכו' י"ל בראשו, רמ"א משתלך המחבא הלכה המחבואה אעפ"י ש"ל תחתיו א"ל בראשו ע"כ. וז"ל בפ"י המשניות פי' כ"ז שלא לקט תחתיו כל הזיתים שהפיל מהאילן פי' דקאי על זיתי נקוף דכ' לא תפאר אחרין וחסידים הראשונים היו חובטין פ"א והשאר נקראים זיתי נקוף דבזיתים מצוה לאחר שחבטו פ"א שיהא הנשאר לעניים ונקרא זיתי נקוף וזו המצוה לא שייך רק בזיתים ולא בשאר אילנות". "ובזה מתורין סוגיא דגיטין ס"א א', עני הנוקף בראש הזית מה שתחתיו גזל מפני דרכי שלום, תנא אם ליקט ונתן ביד ה"ז גזל גמור. רב כהנא אזיל וכו' וקא נתרין תמרא אזיל קא מנקט ואכל, א"ל חזי מר דבידאי שדיתניהו וכו'. והקשו התוס' היאך אכל ר"כ ולא חש לגזל מפני ד"ש ולפמ"ש ניחא דלא שייך זו המצוה רק בזיתים ושם הוי גזל מפני ד"ש ושם הי' תמרי ולא הוי אף גזל מפני ד"ש כ"ז שלא לקח ביד, וז"ש חזי דבידאי וכו'". "וקמ"ל מתניתן דכ"ז שלא לקט תחתיו מה שהפיל מהאילן ה"ה מותר... והוא

חבל נחלתו

תחתיו לעני מה שהפיל מהאילן פאתו, י"ל בראשו שעדיין לא הסיח דעתו מהם וילקטם משא"כ כשלקט מתחתיו הרי לא הקפיד למה שבראשו. ותנינא [תוספתא דפאה פ"ב] מתנות עניים שאין העניים מקפידים ה"ה לבעה"ב ושם אפי' לא פסקו העניים וכמש"ל בס"ג, ויתורין ג"כ סוגי' דגיטין הנ"ל דבזית דינא הוא שעני הולך ולקט למעלה שהם אילנות מדינא דלבוז, וה"ה אילנות אחרים, רק דעובדא דשם בר"כ הוי תמרי שהוא דקל ותנן בדלית ודקל אינו כן אלא בעה"ב מוריד ומחלק וכו'. וכשזרק ההוא גברא לא קנה כלל אף מדבריהם מפני שעשה שלא כדין שלא נתרצו כל העניים לבוז וכמש"ל בס"ה ה"ס"כ ואם רצו כולם כו', ולכן אכל ר"כ עד דא"ל בידאי וכו' וקנאו זה שבידו. ובלא תפאר אמר בירוש' פאה פ"א ה"ד דנדרש על פאה מלשון לא תקיפו פאת ראשכם נוטריקן. וכן הרמב"ם בס' המצות בעיקר ט' ומ"ע קכ"ג כ' וז"ל, והחינוך הביאו מ"ע רכ"א: ועוד אמרו כי מה שכל לא תפאר אחרין בזיתים יורה ג"כ על פאת וכו'. נקרא פארות וא"ש הכל למעיין וכן בס' יראים סי' קס"ב כ' לא תפאר לא תיקח פאתו ע"ש".

ו. עולה כי חמש שיטות להסברת זיתי ניקוף:

(א) שיטת הריבמ"ץ והר"ש שהם כעוללות בגפן.

(ב) לשון הרמב"ם בפה"מ שהם כלקט.

(ג) שיטת פאה"ש ברמב"ם שהם שכחה.

(ד) שיטת הגר"א שהיא מתנה מיוחדת בזיתים בלבד.

(ה) שיטת פאה"ש בשיטת הראשונים שזיתי ניקוף הם פאה שבזית.

דשיטתו של רבינו הרמב"ם שהם מן השכחה דזיתים וז"ש שנשרו מן האילנות ר"ל שנשכחו והם ודאי זכותא של עניים ושכחה נוהגת במ בזית, וראיה לדברי שהרי כ' רבינו בפ"ו מה' גזילה הי"ג ובטוש"ע ח"מ סי' ש"ע ס"ה וז"ל עני המנקף בראש הזית זיתים של שכחה ובא עני אחד ונטלן מעל הארץ ה"ז גזל מדבריהם, ואם הי' העני לוקט בידו וכו' ע"ש הרי דאוקמוה בשכחה".

ומביא מקור וראיה לשיטת הגר"א שהיא מתנה אחרת וז"ל: "ונ"ל דשיטת רבינו הגאון תליא באשלא רברבא חד מקמיא הוא רבינו הערוך בערך נקף וז"ל בסוף פאה אין נאמנים לומר של זיתי נקוף הוא פי' הנשאר באילן אחר שנמסקו הזיתים אותם הזיתים נקראו זית נקוף והם של עניים כדכתיב כי תחבוט זיתך לא תפאר אחרין וכו'. בפ"ג דחלה זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי נקוף פי' המסיק המרעיד את האילן כדי שיפלו הזיתים והוא עומד על הארץ. והנשאר באילן הוא של עני ועולה עליו ולוקטו אחת אחת ונק' ניקוף עכ"ל. מדקאמר הנשאר באילן כו' ול"ק הנשכח וכו' ותלה בפסוק דכי תחבוט לא תפאר נראה דס"ל דזהו מצוה בפ"ע".

בפאה"ש מאריך ומסביר שמקור המתנה הוא במלים 'לא תפאר' ומוכיח זאת מכת"ק של הגר"א. ומה שהוקשה הרי שתי מתנות עניים בלבד בשאר אילנות הוא משום שכללו את הזית עם שאר אילנות כדרך הגמרא.

ומסביר לפי שיטת הראשונים שזיתי ניקוף הם פאה שבזית. וז"ל: "ולי נראה דלפי שיטת הראשונים יש לפרש שיטה חדשה דמיירי בפאה שבזית וכ"ז שי"ל

חבל נחלתו

סימן מב

מכניסו לקיום

שאלה

- לצימוקים או דריכתם ליין, זיתים -
- כיבושם או סחיטת שמנם, תמרים -
- ייבושם².

נראה על כן, שדרכי עיבוד הנוהגות בפירות גורמות לחייב את בעלי השדות והמטעים להשאיר פאה.

ב. כתב בספר כפתור ופרח (פרק נב):
"ופירוש מכניסו לקיום ר"ל אפשר בו להיות אצור וכמוס באסמים שאין לנו לחייב בפאה אלא כל דבר שנאצר באוצר כגון חטה ושעורה שכן כתוב פאת שדך בקוצרך, ושם קצירה לא יפול על שדה ירק. הרי יש לנו מכניסו לקיום אלא שאין לקיטתו כאחת כמו תאנים, ויש לקיטתו כאחת אלא שאין מכניסו לקיום כירק".

"וירק שמכניסו לקיום על ידי דבר אחר כגון ראשי לפתות אנשי ירחו היו נותנין מהם פאה ומיחו בידם חכמים וכדאיתא פרק מקום שנהגו (פסחים נו, א). אבל ירק שמכניסו לקיום בלא דבר כמו הבצלים והשומים חייבין בפאה, וכדאמרין (פאה פ"ג מ"ד) מלבנות הבצלים. אבל הירק והקשואים והדלועים והאבטיחים והמלפפונות אינם בכלל זה, והכי איתא בספרא. ושבת וחרדל אינם ירק אלא זרעים וחייבין בפאה וכדאיתא פ"ג (מ"ב)".

אחד מחמשת התנאים להנחת פאה (פ"א מ"ד - אוכל, נשמר, גידולו מן הארץ, לקיטתו כאחת, מכניסו לקיום) הוא תנאי 'מכניסו לקיום'. השאלות בהן התלבטו הפוסקים הן: מהי הכנסה לקיום - האם פרי שיש לו חיי מדף ארוכים נחשב לקיום, האם קיום על ידי עיבוד הפרי מחשיבו כנכנס לקיום, והאם קירור בימינו יוסיף עוד מינים לחיוב פאה.

תשובה

א. במשנה בפאה (פ"א מ"ד) נזכר: "והתבואה והקטניות בכלל הזה". כלומר חייבים בפאה¹. תבואה וקטניות כיון שמדובר בזרעים יבשים אין בעית קיום וניתן לשמור בכלים סגורים מרקבון ומחריקים שיאכלו את הזרעים.

המשנה הבאה (מ"ה) עוסקת בפירות: "ובאילן האוג והחרובין והאגוזים והשקדים והגפנים והרמונים והזיתים והתמרים חייבין בפאה".

גפנים, זיתים ותמרים נרקבים לאחר כמה ימים, אלא הם עוברים עיבוד לשם שמירתם לאורך זמן. גפנים - ייבוש

1. מלשון הראשונים משמע שחמשת התנאים שנכתבו במשנה הם קביעות של חכמים, ומסרן הכתוב לחכמים לקבוע מה יהא חייב בפאה - לכל שיטה עפ"י יסודותיה, לשיטה שדגן תירוש ויצהר חייבים מן התורה וכל שאר מינים מדרבנן. ולשיטה שכל שיש בו תנאים אלו חייב מן התורה אף שאינו דגן תירוש ויצהר.
2. למ"ד (תוס' ר"ה יב ע"א ד"ה אידי) שמן התורה חייבים בפאה רק דגן תירוש ויצהר, מוכח מעצם החיוב שעיבוד מסוג זה של הפרי אחר אסיפתו אינו פוטר מפאה.

חבל נחלתו

לתאנים, ומכניסו לקיום – פרט לירק. – אמר רב יהודה אמר רב: הכא בראשי לפתות עסקינן, ומכניסו לקיום על ידי דבר אחר קמיפלגי. מר סבר: מכניסו לקיום על ידי דבר אחר – שמייה קיום, ומר סבר: לא שמייה קיום. תנו רבנן: בראשונה היו נותנין פיאה ללפת ולכרוב. רבי יוסי אומר: אף לקפלוט. ותניא אידך: היו נותנין פיאה ללפת ולקפלוט, רבי שמעון אומר: אף לכרוב, [נז ע"א] נימא תלתא תנאי הוו! – לא, תרי תנאי הוו, ותנא קמא דרבי שמעון היינו רבי יוסי, ותנא קמא דרבי יוסי היינו רבי שמעון, ומאי אף – אקמייתא. תנו רבנן: בן בוהיין נתן פיאה לירק, ובא אביו ומצאן לעניים שהיו טעונין ירק ועומדין על פתח הגינה. אמר להם: בני, השליכו מעליכם ואני נותן לכם כפליים במעושר, לא מפני שעיני צרה, אלא מפני שאמרו חכמים אין נותנין פיאה לירק. למה ליה למימרא להו לא מפני שעיני צרה? – כי היכי דלא לימרו דחויי קא מדחי לן.

רש"י פרש שמחלוקת אנשי יריחו וחכמים בקיום על ידי דבר אחר הוא שהירק מתקיים על ידי האמהות בקרקע שהן מוכנסות לקיום וחייבות. וז"ל: "ראשי לפתות – עלי הלפת מכניסין אותן לקיום על ידי האימהות". "ללפת – לעלין, דבאימהות כולי עלמא מודו דהא מתקיימין". וכפירוש רש"י כתב רבינו יהונתן מלוניל על הר"ף (פסחים), לפי דפי הש"ס, משניות נה ע"ב).

על רש"י חלקו ראשונים אחרים והסבירו שהקיום על ידי דבר אחר שנהגו אנשי יריחו הוא על ידי כבישה. ז"ל תוספות רי"ד (פסחים נו ע"ב): "הכא בראשי לפתות עסקי דמיכנסי לקיום ע"י דבר אחר

ניתן להסיק מדבריו שקיום היינו שיכול להישמר מעצמו באוצר ואינו מרקיב. מיני ירקות שניתן להכניסם לקיום חייבים בפאה, ואילו מיני ירק שמרקיבים פטורים מפאה.

ג. בטעם פטור ירק כתב הרא"ש (פאה פ"א): "ומכניסו לקיום – למעוטי רוב ירקות, אבל יש ירקות שמכניסין לקיום וחייבין בפאה כגון לפת וקפלוט שומין ובצלים, ובת"כ ממעט להו מקרא דדריש התם יכול יהא הירק והקשואים והדלועים והאבטחים והמלפפונין הכל בכלל ת"ל קציר מה קציר מיוחד שהוא אוכל וכו' דסתם קציר יש בו כל דינים הללו, והך דרשא אסמכתא בעלמא דמדאורייתא לא מחייב אלא תבואה וזית כדמוכח בחולין פ' הזרוע אלא מדרבנן חייבו כל שאר פירות בפאה. וא"ת מ"ט לא חייבו ירק ותאנה בפאה כמו שחייבים במעשר, וי"ל דחשו חכמים להפסד עניים שיצפו לפאת ירק שאין מכניסו לקיום שאינו חשוב ולדבר שאין לקיטתו כאחד ויפסידו יותר במקום אחר". וכן כתב בחידושי הריטב"א (שבת סח ע"א) משם ר"ת. עולה כי חכמים פטרו מפאה בגלל הפסד עניים, ועל כן קבעו תנאי זה בין התנאים לחיוב בפאה.

ד. נאמר בפסחים (נו ע"א) על אנשי יריחו: "ונותנין פאה לירק – ומיחו בידם חכמים". ובדף נו (ע"ב) דנה הגמרא: "ונותנין פיאה לירק. ולית להו לאנשי יריחו הא דתנן, כלל אמרו בפיאה: כל שהוא אוכל, ונשמר, וגידולו מן הארץ, ולקיטתו כאחת, ומכניסו לקיום – חייב בפיאה. כל שהוא אוכל – פרט לספיחי סטיס וקוצה. ונשמר – פרט להפקר, וגידולו מן הארץ – פרט לכמהין ופטריות, ולקיטתן כאחת – פרט

פ' בכבשין אבל בלא כבשים אינן מתקיימין כל השנה וזהו מכניסו לקיום ע"י דבר אחר ופתרון המורה לא נ"ל: [מהדות"ל].

ויש להסביר את הסתייגותו מדעת רש"י שכיון שהמין חייב, אם האמהות חייבות גם הירק המחובר להן מונח בשדה לעניים וא"כ מה הוא הדבר האחר עליו הם נשענים.

לשיטת הר"ד צריך לבאר מדוע כבישה בראשי לפתות אינה מחייבת את הלפת בפאה, וכבישה בזיתים מחייבת בפאה. וצ"ל שהקובע הוא רוב אכילתו, ועל כן אם רוב אכילתו על ידי כבישה או סחיטה היא חייב ואם רק מיעוט כובשים אותו ייפטר.

ה. השפת אמת (פסחים נו ע"ב) כתב כר"ד וז"ל: "שם בגמ' ומכניסו לקיום ע"י ד"א פ' רש"י דאימהות כו"ע מודו דמתקיימין ולכך נדחק נמי בהא דלפת לפרש דבעלין מיירי אבל צ"ע דסתם אין נותנין פאה לירק משמע גם באימהות כדאמר ומכניסו לקיום פרט לירק ולא חילקו כלל וגם הרמב"ם והר"ש שם בפאה לא חילקו בהכי ולכך נראה לפרש כמו שמצאתי ג"כ בפ' הר"ח ז"ל דפ' מכניסו לקיום ע"י ד"א היינו בכבישה ומליחה אבל בעצמו אינו מתקיים רק ע"י תיקון ואף על גב דכל הדברים מתקיימין ע"י כבישה י"ל דבאלו הירקות שדרכן לכובשם קאי ולפ"ז י"ל דגם האימהות אין מכניסין לקיום ולכל הפ' תמהני למה השמיט הרמב"ם האי דינא דגם אי מכניסו לקיום ע"י דבר אחר פטור [וגם הגרעק"א בפאה (פ"א מ"ד) הניח בצ"ע מה שהשמיטו הרמב"ם].

דבריו האחרונים אינם מובנים לי הרי אנשי יריחו עשו שלא כרצון חכמים, וכיון שמסוגיית הש"ס עולה שאין הלכה כאנשי יריחו על כן קיום על ידי דבר אחר לא יחשב קיום, בין לשיטת רש"י ובין לשיטת הר"ד.

ו. פסק בתורת הארץ (ח"ב פ"ו): "אבל ראשי לפתות שהן עלי הלפת, שמכניסים אותו לקיום ע"י דבר אחר שהם האמהות, פטורין מן הפאה. וי"א דראשי לפתות ודומיהם חייבים בפאה".

והסביר בביאורים (פ"ו אות סט) את הדעה החולקת עפ"י פאה"ש (בי"ש אות יד) שהיא דעת בה"ג וגירסא אחרת היתה לו. וכן הביא בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ב סי' ה': "וכן מינים שדרך לכובשן בחומץ וחרדל וכה"ג אם עיקר תשמיש הפרי לזה כמו לפת מקרי מכניסו לקיום וחייב בפאה אבל אם אין עיקרו לכבישה רק מיעוטו פטור, מיהו דוקא האמהות של הלפת (דהיינו גוף הלפת עצמו) אבל העלין והשרשין שלו כיון שאין כובשין אותן בפ"ע רק אגב האמהות כובשין גם אותן פטורין מפאה. וי"א דמינין שאין מתקיימין בפ"ע רק ע"י כבישה מקרי אין מכניסין לקיום ופטורין מפאה אבל בחזו"א פסק כדעה ראשונה".

ז. כתב בדרך אמונה (ביאור ההלכה שם ח"ב ד"ה והרמונים):

"ויל"ע בזמנינו שנותנין כל הפירות והירקות במקררים גדולים או בקופסאות סגורות בלי אויר ומתקיימין כל השנה אם כולן חייבין בפאה ולפ"ד מרן דמתקיים ע"י כבישה מקרי מכניסו לקיום בודאי דמהני אבל להסוברים דשם לא מהני אם כאן מקרי מכניסו לקיום ע"י ד"א או שזה דומיא

חבל נחלתו

דייבוש ע"י השמש כיון שאין כאן דבר אחר שמעורב בהן ולכאור' יש להוכיח מלוף שדרך לטומנו באדמה כדי שיתקיים כל השנה כדתנן בפ"ה דשביעית מ"ב ע"ש במפ' ואפ"ה חייב בפאה ושכחה כדתנן בפ"ו דפאה מ"י אלמא דמה שנותנין באדמה מקרי מכניסו לקיום ויש לדחות דעיקרו מתקיים גם בלי ליתנו באדמה ורק שגם העלין יתקיימו נותנין אותו באדמה וכי קתני חייב בשכחה אעיקרו ועי' ר"ש שם בשביעית עי"ל דלוף ראוי ג"כ לייבשו כמו בצלים ולהכי נקרא מכניסו לקיום **מיהו מסברא נ' דמה שמכניסין אותו במקום קר כמו במרתפים וכה"ג מקרי מכניסו לקיום** ולפ"ז היום נקרא הכל מכניסו לקיום ועי' במ"ב ס' רכ"ה סק"ח דבזמנינו אין לברך שהחיינו על ירקות משום שמטמינין אותן בבורות בקרקע ועומדין כל ימות השנה ואין ניכר בין ירק ישן לחדש, ואם יש קצת אנשים שמכניסין אותן לקיום אף שאינן רוב העולם אם הוא מנהג חשוב חייבין בפאה אף אותן שאין מכניסין לקיום כדמוכח בירד' פ"ג ה"ג גבי אמהות של בצלים דמשום שמי שיש לו בצלים מועטים מכניסו לקיום כבר הכל חייבין בפאה וכן שם בה"ב פריך גבי בצלים רכים וירק חייב בפאה ומשני מינו מכניסו לקיום ואף על גב דאיכא מאן דפליג שם (עי' בביאור הגר"א שם) היינו משום דס"ל דנחשב מין בפ"ע אבל אם ה' אותו המין פשיטא דמשום שיש שמכניסין לקיום כולן חייבין וכן מוכח מדברי רבנו שכ' כאן גבי בצלים לפי שמייבשין אותן והיינו שיש שמייבשין

אותן ולכן כולן חייבין וכ"ה בשאלות ר"פ קדושים שומין ובצלים כיון דחזי ליבושינהו ולבשלינהו ומינטרי אף על גב דבשעת' קא אכיל ל' חייבין וחתני הר"י צביון נ"י העיר שאפשר שיש חילוק דכשמייבשין ירק או כובשין אותו יכול להתקיים אח"כ בכל מקום אפי' יוציאוהו אח"כ מהכבישה משא"כ ירקות שנותנין בבורות או בקרח אחר שיוציאוהו מהבור יתקלקל אחר כמה ימים וזה אין נקרא מכניסו לקיום אך מסברא לכאור' קשה לחלק כן".

וקדמו בשו"ת דגל ראובן (ח"ב סי' כט) וז"ל: "וע"ד השאלה אם תפוז מכניסה לקיום אין שום ספק שידוע הוא שאוכלין גם בר"ה מתפוז של שנה העברה ומה שנצרך להחזיקם במקום קר שיהי' מתקים כל השנה בשביל זה לא מקרי אין מכניסו לקיום כמבואר בפסחים דנ"א... אבל אמהות של לפתות מבואר ברש"י פסחים הנ"ל שחייב בפאה וגם הם צריכים שימור במקום ידוע להחזיקם בכל השנה ותפוז לא גרע מזה וזה ברור".

מאחרונים אלו עולה שפרי שמחזיקים אותו בבית קירור חייב בפאה.

ז. אחר בקשת המחילה, כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע, נראה לי שקירור בבתי קירור אינו נחשב 'מכניסו לקיום'. לענ"ד **כל הכנסה לקיום שאין העני יכול לעשותה אינה מחשיבה את המין כמכניסו לקיום**³.

פרי הנשמר בבתי קירור אינו מתקיים רק מחמת הקירור, אלא משום שהקירור הוא בטמפרטורה קבועה ומוכנס לחדרי

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: שמחתי מאד על פירוש זה.

חבל נחלתו

כמו"כ מינים המשתמרים בקירור שבאפשרות כל אדם לעשות, כגון בארצות הקור שהיו מניחים את תפוחי האדמה במרתפים ושם בחושך ובקור הם היו נשמרים תקופה ארוכה מאד. מינים אלה באותו מקום יחשבו כמכניסים לקיום (למ"ד נותנים מתנות עניים שבשדה בחו"ל). אולם בארצות אחרות חמות יותר כגון בארץ ישראל מינים אלו לא יחשבו כמכניסים לקיום.

ולכן בארץ ישראל כל פרי הזקוק לשמירה בקירור באויר מבוקר (קור, לחץ, גז שמצמצם התפתחות) יחשב כאין מכניסו לקיום מפני שהעני אינו יכול להכניסו לקיום באופן זה, וכבר הבאנו לעיל מתוס' שהתנאים שקבעו חכמים הם כדי שהעני יוכל לחיות ולהתפרנס מן הפאה.

לפי דברינו, פרי הדר (תפוז, לימון, אשכולית וכו') וכן פירות נשירים (תפוח, שיזף, אפרסק וכד') וכן ירקות כגון גזר ותפוחי אדמה פטורים מפאה.

הקירור גז המצמצם את התפתחות הפרי בבית הקירור, ועל כן ניתן להחזיק תפוחים או תפוזים זמן רב. אולם לעניי בביתו אין אפשרות כזו, ואפילו הוא יחזיק תפוח או תפוז במקרר הביתי (אם יש לו), הפרי תוך כחודש – יצטמק ובחלקו יתחיל רקבון. ועל כן מין כזה יהיה פטור מפאה. בימינו, כמות פעולות עיבוד הפרי שהעניים וכלל בעלי הבתים רגילים לעשות בפירות הוא מצומצם מאד. רובם אינם יודעים לכבש ולבש, והיתה הו"א לומר שלא יחשבו כמכניסים לקיום. ואעפ"כ כיון שזהו פינוק של דורנו המקבל את התוצרת מן המוכן, ולכן אינו יודע לכבש ולבש, ורק מיעוטו כפרנסה במפעל או כתחביב מעבד את הפירות בסחיטה או בייבוש או בכבישה. אולם נראה שאי הידיעה לא תגרום לשנות את הגדרת 'מכניסו לקיום', ולכן זיתים (הנכבשים ומוחמצים) או ענבים (שמיבשים לצימוקים או סוחטים לייק) יחשבו כמין הנכנס לקיום.

סימן מג

חיוב קמה ללא קרקע בפאה

"רבי אימי בשם ר"ש בן לקיש בעי הגע עצמן שהיה שם שיבולת אחת עד שלא קצר אין כאן חיוב בפאה משקצר אין כאן שיור. רבי חנניא בשם ר' פינחס תיפטר כשהיה שם קלח א' ובו חמש שיבלין. רבי מנא בעי וליתנן אמר קמה כל שהוא חייבת בפאה אלא בגין דתנא ביכורים תני קרקע".

שאלה

האם מי שקנה כרם זיתים 'דמן' חייב להניח פאה? האם מי שזכה מן ההפקר באילן צריך להניח פאה?

תשובה

א. נאמר בירושלמי (פאה פ"ג ה"ז):

1. קניית יבול לאסיפה ללא שום בעלות על הקרקע.

חבל נחלתו

לירושלמי זה שני פירושים:

[א] מי שקונה קמה ללא קרקע חייב להניח פאה וכדברי מלאכת שלמה (פאה פ"ג מ"ו): "בירושלמי פריך וליתני רע"א קמה כ"ש חייבת בפאה, דהא אף על גב דלית ליה שדה מיחייב הלוקח דקרינן ביה קצירך, ומשני אה"נ אלא בגין דתנא בכורים ואינך אחריני דמוכרח לתלות הדבר בקרקע תנא קרקע, והר"ש שיריל"ו ז"ל נראה שהיתה לו דרך אחרת בפירוש הירושלמי הזה".

וכשיטה זו כתב הרידב"ז ז"ל: "ר"מ בעי ולמה לית אנן אמרין קמה כ"ש חייבת בפאה. לאו דמקשה על תירוץא דר"ח בשם ר"פ שצריך להיות חמשה שיבלין א"כ ליתני קמה כפי' המפרשים ז"ל אלא דמקשה סתם קושייתו וקאי על המשנה דלמה מנה התנא גבי דברים דצריכין קרקע גם פאה עמהם מאי שייכות הוא פאה לקרקע דזה אינו שייך רק בבכורים דצריך קרקע וכן פרוזבול וכל אלו השנוין במשנתנו, משא"כ פאה מאי שייכות היא לקרקע דהא גם הקונה קמה מחבירו הלוקח חייב בפאה א"כ ליתני קמה כ"ש חייבת בפאה ע"ז משני בגין דתני בכורים תני קרקע וכ"כ הגר"א ז"ל".

לפי דבריהם המחייב בהנחת פאה הוא מצב בו קמה בבעלותו לפני קצירה.

[ב] צריך שלמניח הפאה בעלות בקרקע עליה יהיו הגידולים שמהם מניח פאה, אבל לא הקרקע בלבד גורמת את החיוב אלא מינימום של שבולים על הקרקע.

לעומת ביכורים שאפילו שבולת אחת בקרקע כלשהו ניתנת לביכורים.

ז"ל הרש"ס (שם ה"ז): "ולית אנן אמרין קמה כל שהיא. דכיון דאוקימנא מתני' שהיה שם קלח אחד ובו חמשה שבולים א"כ לא תליא חיובא דפאה בקרקע כל שהוא אלא בקמה כל שהיא דהא מודית דאילו לא נפיק אלא שבולת אחת פטור ואנן לא תנן קמה כל שהיא, ולדידך קמה כל שהיא הוה ליה למיתני. ומשני משום דבעי למתני בכורים תנא קרקע. דגבי בכורים אפילו לא נפק אלא שבולת אחת ועשה אותה בכורים עושה..."

לפי דבריו נראה שמתחייב בפאה כשהקמה והקרקע שלו, אלא שהקרקע לא סיבת החיוב היחידה אלא צריך לפחות שתי שבולים.

ב. לשיטה הראשונה ניתן להביא ראיה מן המשנה הקודמת (מ"ה) שם נאמר: "המוכר קלחי אילן בתוך שדהו נותן פאה מכל אחד ואחד א"ר יהודה אימתי בזמן שלא שייר בעל השדה אבל אם שייר בעל השדה הוא נותן פאה לכל".

פרש הרא"ש:

"קלחי אילן – הם אילנות קטנים הצומחים מן הארץ ודרך לעקרון ולשותלן במקום אחר ומכרן לאחר והוא מלקט פירותיהן ואח"כ עוקרן, ומפרש ר' יהודה דאם לא שייר בעל השדה מן האילנות לעצמו הלוקח נותן פאה מכל אילן ואילן כיון שאין לו בקרקע כלום אפילו לצורך יניקת האילנות אין השדה מצרפן ובכל חד וחד קרינן ביה

לבאר שזוכה בפירות לאחר קטיפתם, שא"כ ממילא פטור מפאה כיון שהיא ניתנת רק במחבר.

ד. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ז) כתב: "המפקיר את כרמו והשכים בבקר וזכה בו לעצמו ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה שהרי שדך וכרמך אני קורא בו מפני שהיה שלו והרי הוא שלו, אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים הרי זה פטור מן הכל, ובין כך ובין כך פטור מן המעשרות כמו שיתבאר".

משמע מדברי הרמב"ם שהמדובר בזוכה בקרקע ובאילנות ולא רק באילנות וחייב בפאה משום שזכה בשדה שהיתה שלו.

וכן כתב הרדב"ז: "המפקיר את כרמו וכו'. נדה בפ' בא סימן תניא המפקיר את כרמו והשכים בבקר ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה ופטור מן המעשר וכתב רבינו טעמא משום דקרינן ביה שדך וכרמך ורש"י כתב דילפינן לה מקראי יתירי דכתיב בפרשת קדושים לרבות הפקר כה"ג, אבל הפקר גמור פטור מכלם כדתניא ונשמר פרט להפקר".

משמע שאם היה זוכה בשדה אחר מן ההפקר פטור מפאה, ורק משום שזכה בשלו חייב בפאה. וכן הכס"מ הוזהר שיטת הרמב"ם לרש"י. וקצת משמע שהרמב"ם סבר כשיטה השניה לעיל שכדי להתחייב

שדך² אבל אם שייר בעל השדה מן האילנות לעצמו הוא נותן פאה לכל".

לפי דברי הרא"ש, הקונה קנה כל אילן לבדו ללא קרקע ואין קרקע המחברת ביניהם ואין לקונה בקרקע מאומה, ולכן נותן לכל אילן בפני עצמו. ולפי זה לשיטה הראשונה לעיל, שחייב בפאה ללא קרקע, אם קנה שדה קמה מפריש פאה מכל קלח וקלח!

ג. עד עתה עסקנו בחיוב בפאה בקונה מבעל השדה גידולים או גידולים וקרקע לפי שתי השיטות.

צריך לעיין האם הזוכה באילן מן ההפקר ללא הקרקע יהיה פטור מפאה, כדברי המשנה [פ"א מ"ד] 'נשמר'. ויש לחלק בין קונה לבין זוכה מן ההפקר. ואף מי שמחייב בפאה בקונה קמה בלבד אפשר שבזכיה מן ההפקר יצריך קרקע לשם חיוב בפאה.

לשיטה השניה המצריכה קרקע להתחייבות בפאה בקניה מבעליה, פשוט שאם זכה באילן ללא קרקע, פטור מפאה (וזו יכולה להיות משמעות התנאי 'נשמר' לשיטה זו).

לשיטה הראשונה הרי עתה יש לאילן בעלים והוא נשמר לבעליו, וא"כ הזוכה באילן מן ההפקר, יש לו אילן מחובר ולכאורה צריך להתחייב בפאה, ולא ניתן

2. ומכאן קשה לדברי דרך אמונה – בביאור ההלכה (הל' מתנ"ע פ"ב ה"ב ד"ה ההפקר פטור): "והקשה בחזו"א מעשרות סי' א' סק"ב... ועוד דכל שבולת הוא כשדה בפ"ע כו' ע"ש והנה על קושיא השני' דכל שבולת הוא כשדה בפ"ע לכאו' י"ל כמש"כ לעיל בפ"ק הט"ו בבה"ל ד"ה שבולת דהא דמפסיק קרקע של אחר הוא דוקא במפסיק שטח כזה שמפריע לו לקצור בב"א אבל הקרקע שבין שבולת לשבולת אף שנשאר הפקר כיון שאין מפריע כלל לקצור הכל בב"א אין זה הפסק". ולדבריו – מאי שנא מקלחי אילן?

חבל נחלתו

ופאה ופטור מן המעשרות. ו"א דאפילו בזכה בשדה הפקר של אחרים וגידוליה פטור מן הכל וכן עיקר".

פאה"ש כתב שתי דעות, אם זוכה בשדה הגר וגידוליה, לדעה אחת חייב בפאה, לדעה השניה שהיא עיקר פטור מפאה. נראה כי הדעה הראשונה סברה כפירוש הראשון בירושלמי, ולכן אף אם מחזיק בקמה חייב בפאה, ואילו השיטה השניה היא שיטת הרמב"ם ורש"י שרק הזוכה בשדה של עצמו חייב בפאה, אבל הזוכה מן ההפקר בשדה אחרים ובגידוליו פטור מן הפאה.

באר פאה"ש בבית ישראל (ס"ק ל"א):
"גר שמת וכו'. ירושלמי פ"ק דקדושין ה"ה גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע חייב בכל, המחזיק בקמה חייב בלשו"פ ופטור מן המעשרות ע"כ. והוא תוספתא בפ"ב דפאה כתובה בשבוס וז"ל הר"ש ספ"ק דפאה ויש ברייתא בתוספתא שאין אדם יכול ליישבו וכו', ובפ"ק דקדושין כתובה ביושר בירושלמי גר שמת וכו' ופטור ממעשרות. וגירסא זו ניחא דהחזיק בקרקע לא דמי למפקיד כרמו דפטור מן המעשר דבההיא לא זכה בקרקע מן ההפקר ודמי למחזיק בקמה אי נמי במחזיק בקמה קודם הבאת שלישי עכ"ל".
"והנה יש לתמוה למה השמיטה הרמב"ם והוא סתם תוספתא דפריך ומקשה מינה לרב חסדא [בירושלמי] שם, ונראה דחילוק שיטות יש בזה. דשיטת הר"ש הא חזינן טעמי' דשקיל וטרי בההיא דהמפקר כרמו והשכים ובצרו חייב בלשו"פ ופטור ממעשר, איירי בלא זכה בגוף הקרקע כ"א בפירותיה. ואלו הרמב"ם ספ"ה מהלכות מ"ע כ' וז"ל: המפקר את כרמו והשכים

בפאה צריך שיהא בעל הקרקע ואף במקרה זה בזוכה בקרקע של אחרים פטור מפאה.

ה. כתב הר"ש (פאה פ"א מ"ו): "ויש ברייתא בתוספתא (פאה פ"ב) שאין אדם יכול לישבה והכי תניא גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק במחזיק בקרקע חייב בכל. בתלוש מן הקרקע פטור מן הכל. החזיק בקמה פטור מן הלקט שכחה ופאה וחייב במעשרות. והשתא נכסי הגר הרי הן הפקר והן סיפא היא איפכא מהא דתניא בפ' המניח את הכד (דף כח א) ובפ' אין בין המווד (דף מד ב) המפקיר את כרמו ולשחר עמד ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ופטור מן המעשר והא דמחייב טפי בשכחה ובפאה משום דכתיב תעזוב יתירא כדמפרש בפ"ק דתמורה (דף ו א)".
"ובפ"ק דקדושין כתובה ביושר בירושלמי (פ"א הל' ה') והכי איתא התם רב חסדא אמר נכסי הגר החזיק בצפונן על מנת לקנות בדרומן בדרומן על מנת לקנות בצפונן ולא נתכוין לקנות באמצעיתן לא קנה עד שיתכוין לקנות באמצעיתן, מתני' פליגא על דרב חסדא גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע חייב בכל המחזיק בקמה חייב בשכחה ופאה ופטור מן המעשרות, ואין אויר מפסיק בין שבולת לשבולת בתמיה. וגירסא זו ניחא דהחזיק בקרקע לא דמי למפקיר כרמו דפטור מן המעשר דבההיא לא זכה בקרקע מן ההפקר ודמי למחזיק בקמה א"נ במחזיק בקמה קודם הבאת שלישי".

ו. כתב בפאת השלחן (הלכות פאה פרק ה ס"י): "גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע חייב בכל, המחזיק בקמה אחר שהביא שלישי חייב בלקט שכחה

במעשרות, ר' יונה מפיק לישנ' בזכה שדה הפק' וגידולי. והרמב"ם בפ"ב מה' תרומות הי"א כתב אבל הזורע שדה הפקר חייב בתו"מ נקט דוקא הזורע וכו' דפסק כלישנא קמא דהלכתא כותי' בשם ר"א נגד ר"י וא"כ בזכה שדה הפקר וגידולי פטור בכל, והיינו ממש כהרמב"ם שכתב בהדי' בזכה מן ההפקר בשדה אחרים פטור מכל, והוא דלא כתוספתא הנ"ל ומש"ה השמיטה הרמב"ם ז"ל.

"ושיטת הר"ש להשוות הברייתא עם הסוגי' דהמפקיר וכו'. ומ"ש הר"ש בסוף דבריו א"נ במחזיק בקמה קודם הבאת שלישי נ"ל דר"ל דההיא דהמחזיק בקרקע כו' איירי במחזיק בקמה קודם וכו' ובשעת הבאת שלישי הי' לשון זה כשיטת הרמב"ם ותוס'. ומינה משמע דלשון ראשון של הר"ש מידי מחזיק בקרקע ומחזיק בקמה תרווייהו שהחזיק אחר שהביא שלישי ומש"ה פטור במחזיק בקמה משום שבשעת חיובו הי' ביד הפקר ומ"מ במחזיק בקרקע חייב בכל מטעם כאלו שדהו הוא. הא קמן שתי דיעות ודלא כמ"ש הפר"ח [בס' מים חיים בבאורו לפ"ב ה"ט] לדחות דברי הר"י מקמה דהאי ברייתא, ואדרבה הא הרמב"ם ורש"י ותוס' וגם משמעות לישנא בתרא דהר"ש כוותי' דהר"י... **ויצא לנו דלשיטת הרמב"ם ותוס' במפקיר כרמו אם לא זכה רק בפירו' פטור גם מלשו"פ ונראים דברי הרמב"ם ור"י רבן של בעלי התוספתא וכן נוטה דעת רש"י יותר משיטת הר"ש ז"ל והכי נקטינן.**

עולה במסקנת פאה"ש כי פוסק שלא כר"ש ורק זוכה בקרקע שהיתה שלו

בבוקר זוכה בו לעצמו ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה שהרי שדך וכרמך אני קורא בו מפני שהיה שלו והרי הוא שלו, **אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים ה"ז פטור מן הכל.** בין כך ובין כך פטור מן המעשרות כמו שיתבאר עכ"ל.

"הרי ס"ל **שזכה בגוף השדה איירי** וכדייק שהרי שדך וכרמך וכו' וכ"מ שיטת רש"י בחולין קל"ד ב' ד"ה חייב וכו' אע"ג דהפקר פטור מכולם דבכולהו כתיב קצירך כרמך ולא של הפקר וכו' להכי אהני תעזוב יתירא דכתב בכולהו לאתויי הפקר כה"ג דהדר איהו זכה בי' בלקט וכו' ע"ש מ' דתעזוב יתירא אהני לאתויי דווקא הפקר כה"ג דהדר זכה בי', משא"כ הפקר של אחרים אע"ג דזכה בקרקע הפקר לא נקרא שדך וכרמך עכ"פ שהרי לא הי' שלו ומהפקרא זכה ופטור מכל. וכ"כ התוס' בתמורה ד' י' ע"א ד"ה המפקיר וכו' ואור"י **דהחיוב תלוי היכא דזכה בגוף השדה אבל היכא דלא זכה רק בפירות פטור מכולהו** עכ"ל. הרי מפורש להיפך משיטת הר"ש".

"ונ"ל דשיטת הרמב"ם והתוס' מדנקט סוגי' דבבלי בכל השש' מקומות הנ"ל המפקיר כרמו וכו' ובצרו והוא הלכתא פסיקתא כמ"ש התוס' בב"ק שם צ"ד ע"א ד"ה לא וכו' ודאי ליכא דפליג אההוא תנא דמפקיר כרמו וכו'. ושורש שיטתו משום דנקרא שדך א"כ ע"כ בזכה בי' איירי וכדמשמע לישנא דגמרא ופליגא אהא ברייתא דגר שמת וכו' דנקט במחזיק בקרקע חייב בכל, ועוד תני בירושלמי ריש מעשרות ר"ז ר"י בשם ר"א **הזורע שדה הפקר חייב**

חבל נחלתו

אחרים ובגידוליה, דין 'נשמר' יתקיים בזוכה בגידולים בלבד. ואף **שקונה** גידולים חייב בפאה – **זוכה** בגידולים פטור מפאה.

ועי' תורת הארץ חלק א פרק ה אות' פ-פא.

ח. כתב בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ז, על ההלכה ברמב"ם שהובאה לעיל אות ד):

"(קפט) אבל אם זכה כו'. וי"א דאף אם זכה בשדה של אחרים מההפקר כיון שזכה במחומר אפי' זכה בפירות ולא בקרקע חייב במתנ"ע [ר"ש פאה פ"א מ"ו וכ"ד הראב"ד בתו"כ קדושים פ"א אלא דדעת הראב"ד דרק מין שרובו הפקר פטור וכנ"ל פ"ב סק"ד ועי' בתי"ט פ"ה מ"ה שמצדד שאם זכה גם בקרקע גם רבנו מודה דחייב]. אבל דעת רוב הראשונים כדעת רבנו [כ"ד רש"י בחולין קל"ד ב' וכ"נ בפ"י המיוחס לרש"י בנדרים מ"ד ב' וכ"ד הר"ן והתוס' רי"ד שם וכן בחידושי הר"ן בשבת ס"ח וכ"ד רבנו שמחה בשטמ"ק ב"ק צ"ד א' וכ"ד המאירי בנדרים שם ובב"ק כ"ח א' צ"ד א' ובחולין קל"ד ב' ובגדה נ"א א']. וכן גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו והחזיק אחד בשדהו או בפירות תלוי בדעות אלו [ר"ש פאה פ"א מ"ו וחזו"א שביעית סי' ב' סק"ד ע"ש ובפה"ש סי' ה' סקל"א]."

בתשובה לשאלותינו בראש, נראה שהקונה 'דמן' אינו צריך להניח פאה מכיון שאין לו חלק בקרקע (כשיטה ב לעיל). וכן הזוכה מן ההפקר כאשר זוכה בקרקע שלא הוא הפקירה פטור מפאה.

ובגידוליה חייב בפאה, אבל זוכה בקרקע שהפקירה אחרים ובגידוליה פטור מפאה על גידוליה.

לשיטת הרמב"ם וסיעתו הדין של 'נשמר' מתקיים בקרקע של אחרים. לשיטת הר"ש שאף בקרקע של אחרים שזכה בו חייב בפאה צריך להסביר שבזוכה בגידולים בלבד מן ההפקר פטור מפאה משום נשמר.

ז. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב ה"ב) כתב: "וכן ההפקר פטור שאין לו מי שישמרנו שהרי הוא מופקר לכל". ברור שאין הרמב"ם מתכוין שפטור מפאה – מי שקוטף משדה הפקר וזוכה בפירות, שכיון שחייבים בפאה רק במחומר, והוא זכה מן ההפקר בתלוש פטור מפאה, ודאי שבמקרה זה לא צריך להשמיע את התנאי של 'נשמר'.

ולכן צריך להסביר דין 'נשמר' שפטור מפאה במי שזכה בשדה ובגידולים מן ההפקר, שזכה בשל אחרים.

בדרך אמונה (ס"ק כה) כתב: "שאיין לו מי ישמרנו. ר"ל ולכן אין דרך לקוצרו ולא הוי דומיא דקציר כנ"ל ודוקא הפקיר קודם שהתחיל לקצור אבל קצר חציה והפקיר חציה הזוכה מן ההפקר חייב בפאה לכל השדה כדלקמן ה"ה".

ולא ציין האם מדובר בזוכה בקמה או בזוכה אף בקרקע.

ובביאור ההלכה הסיק בסופו: "ומיהו להלכה אין לנו אלא דעת מרן (=החזו"א) שאם זכה בו אחר פטור לעולם מפאה כיון שה' הפקר שעה א' שכ"ד רוב הראשונים".

ונראה כפי שהסקנו לעיל, שלפי שיטת הר"ש שחייב בפאה אף הזוכה בקרקע של

חובת בעל הבית לקטיף פאה עבור עניים

- א. נאמר במשנה בפאה (פ"ד מ"ב):
"בדלית ובדקל אינו כן אפילו תשעים ותשעה אומרים לבוז ואחד אומר לחלק לזה שומעין שאמר כהלכה"¹.
- נאמר בירושלמי (פאה פ"ד ה"א): "כתיב [ויקרא יט ט] לא תכלה פאת שדך מכאן שהפאה ניתנת במחובר לקרקע יכול אפילו בדלית ובדקל תלמוד לומר קציר מה קציר מיוחד שהקטן מושל בו כגדול יצאו הדלית והדקל שאין הקטן מושל בו כגדול אית דבעי משמעניא מן הדא [שם י] תעזוב הנח לפנייהם תבואה בקשה תלתן בעמיר תמרים במכבדות [דף כ ע"ב] יכול בדלית ובדקל כן ת"ל [ויקרא יט י] אותם מה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני את אלו שאינן של סכנה ומוציא אני את אלו שהם של סכנה. מחובר ואינו מחובר אין תימר מחובר קורא שם פיאה למעלן אין תימר אינו מחובר קורא שם פיאה למטן אין תימר קורא שם פאה למעלן הוצאה משל עניים אין תימר קורא שם פאה למטן הוצאה משל בעל הבית אפי' תימר קורא שם פאה למעלן הטריחו על בעל הבית שתהא הוצאה שלו מפני הסכנה".
- ב. מפרש הפני משה:
"כתיב לא תכלה פאת שדך בקצרך. והאי
- בקצרך מיותר הוא דהא כתיב ברישא דקרא ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה וגו' אלא דבא הכתוב לומר דעודך בקצרך לא תכלה פאת שדך מכאן שהפאה ניתנת במחובר לקרקע והעניים יקצרו בעצמם את חלקם".
- "מה קציר מיוחד שהקטן מושל בו כגדול. שיכול הקטן להגיע אליו כמו הגדול יצאו הדלית והדקל שהן גבוהין ואין הקטן יכול להגיע אליו ובהם הבעה"ב הוא שמחלק להעניים בשוה כקטן כגדול".
- אית דבעי נישמענה. לדינא דמתני' מן הדא כדתני בת"כ פ' קדושים".
- "תעזוב. לעני ולגר תעזב ודריש הנח לפנייהם והם יבזבו".
- "תבואה בקשיה תלתן בעמיר. הקש של תלתן נק' עמיר כדתנן עמיר כמלא פי טלה".
- "תמרים במכבדות. אם לקח הבעה"ב התמרים מן הדקל במכבדות שלהן לא ילקט תמרים של חלק הפאה מן המכבדות אלא יניח לפנייהם התמרים במכבדות דמכיון שאין התמרים בראשו של דקל ואין סכנה [דף כ עמוד ב] טפי עדיף שיתלשו העניים בעצמן להתמרים מהמכבדות".
- "יכול אף בדלית ובדקל כן. מיעט הכתוב אותם".

1. כתב בהון עשיר: "תשעים ותשעה וכו', ואחד אומר וכו'. הנכון בעיני הוא, דבין במנין תשעים ותשעה, ובין באחד אומר, סירכא דמתניתין דלעיל נקט, וה"ה אף אם יהיו עניים מועטים, ואפילו כלם אומרים לבוז, דאין שומעין להם דחמירא סכנתא, אבל הרמב"ם (שם הט"ז) לא פסק כן. או אפשר דמתניתין איירי כשתלשו כבר הבע"ה, ולפי זה אם כלם מרוצים לבוז יבזו".

חבל נחלתו

"שהן של סכנה. בעלייתן ולפיכך הבעה"ב מורידן ומחלק אותן להעניים".

"ואינו מחובר. בעיא היא וכלומר מאי דאמרינן בדלית ובדקל שאינם ניתנים במחובר אם הוא בין בנתניה ובין בהפרשה שהבעה"ב מפריש וקורא שם זה יהיה לפאה וצריך שיהא גם קריאת השם בשאינו מחובר או דילמא לא קפיד קרא אלא על הנתניה בלבד שיתן להם באינו מחובר שלא יבואו לידי סכנה אבל קריאת שם פאה במחובר הוא וכדמסיק ואזיל בפירוש הבעיא".

"אין תימר מחובר הוא. דאם תימר קריאת השם במחובר הוא א"כ קורא שם פאה כשהן למעלן ואי אמרינן דקריאת שם נמי בשאינו מחובר הוא צריך שיוריד הפירות למטן ואז קורא להן שם פאה".

"אין תימר קורא שם פאה למעלן. השתא מפרש לה ומאי נ"מ אם קורא השם למעלה או אחר שיוריד הפירות למטה וקאמר דההוצאה איכא ביניהו דאי תימר דקריאת שם פאה קורא הוא במחובר למעלה א"כ ההוצאה כדי להוריד הפירות למטה על העניים היא דכבר היא שלהם אחר שקרא הבעה"ב שם פאה ומנכה ההוצאה מן הפאה והשאר מחלק להם אבל אי תימר דקריאת השם ג"כ צריך שיקרא לחלק הפאה אחר שמוריד הפירות למטה ההוצאה על הבעה"ב ומאי".

"ואפי' תימר. וקאמר הש"ס דלאו מילתא היא דאפי' תימר שהוא קורא שם פאה כשהפירות למעלן אפ"ה ההוצאה לעולם על הבעה"ב".

"הטריחו על הבעה"ב שתהא הוצאה שלו מפני הסכנה. כלומר דאי אמרת דתהא הוצאה על העניים חיישינן דלפעמים לא

יתרצו העניים להוציא איזה הוצאה וגם שלא ינכה הבעה"ב מן הפאה בשביל ההוצאה ויאמרו אנחנו בעצמנו עלה נעלה להוריד הפירות למטה ויבאו לידי סכנה ולפיכך הטריחו חכמים על הבעה"ב שתהא לעולם ההוצאה משלו".

עולה מפירושו שיש שני לימודים מדוע בדלית ודקל בעה"ב מוריד ומחלק. לימוד אחד משום שקטנים אינם יכולים לבזוז כגדולים, ולימוד שני משום סכנה. (ועי' במראה הפנים שחילק בין הטעמים). וכתב שהרמב"ם החזיק להלכה בטעם של סכנה. ונראה שעוד נ"מ בין הטעמים היא האם ההוצאה משל בעל הבית, ואם מחויב בעל הבית להוריד משום קטנים לא היה מקום להטיל עליו את ההוצאה אלא על כלל העניים או על הציבור. מכך שהגמ' התעסקה בשאלת ההוצאה משמע שאף לפי הגמ' הטעם השני הוא העיקרי.

אמנם בספרא (קדושים פרשה א תחילה פרק ג) הביאו דוקא את הלימוד מקטנים ולא את הלימוד משום סכנה.

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הט"ז) פסק את הלימוד של סכנה: "פאה של דלית ושל דקל שאין עניים מגיעין לבזוז אותה אלא בסכנה גדולה, בעל הבית מוריד אותה ומחלק אותה בין העניים, ואם רצו כולן לבזוז אותה לעצמן בוזזין, אפילו תשעים ותשעה אומרים לבזוז ואחד אומר לחלק שומעין לאחד שאמר כהלכה ומחייבין בעל הבית להוריד ולחלק ביניהן".

ג. לגבי שאר מתנות עניים, נראה כי פָּרַט בענבים של דליות שנופל על הארץ בשעת בצירה העניים בוזזים לעצמם, ובעה"ב אינו צריך ללקט את הפרט ולחלקו לעניים. אבל בענבי דליות לגבי

סימן מד – חובת בעל הבית לקטיף פאה עבור עניים

אותו, ניתן לומר שעדיין תקנת חכמים להוריד את הפירות ולחלקם מוטלת עליו, כיון שחכמים רצו שאנשים לא יסתכנו בטיפוס על דלית ודקל, ואע"פ שהפירות הפקר ואינם שלו, בכ"ז תקנת חכמים היא לטובת המעוניינים בפירות שלא יסתכנו. ואם כן, אפילו כל הבאים לזכות בפירות יאמרו שרוצים לבוז כיון שהם הפקר וראויים לזכות לכל ישראל, אין לאמירתם שום משמעות ותקנת חכמים שעל בעל העצים להוריד².

אולם אם חובת ההורדה בפאה מוטלת על בעל האילנות מפני שהוא ממילא מוריד את פירותיו, אם בעל האילנות הפקיר את הפירות מחוברים על האילנות – **ודאי הוסרה ממנו חובת הורדת הפירות**. ואפילו לפי בית שמאי שיש הפקר רק לענים, והפקיר את הפירות לעניים, אין חובה על בעל העצים להוריד את הפירות ולתת לעניים. ואפילו שבתוך הפירות מעורבים עוללות והן כבר ממון עניים ואין בעל הפירות יכול להפקירם, בכ"ז מכיון שהפקיר את פירות דליותיו, ממילא נפטר מלהוריד את העוללות ולחלקן לעניים. ועניים יבזו כל אחד לפי יכולתו ואם הופקר אף לעשירים, עניים ועשירים יבזו.

לעומת זאת אם עשה את כל דליותיו **פאה** (שהרי היא מדברים שאין להם שיעור) אעפ"כ חייב להוריד את כל הפירות וליתנם לעניים. ואם כל העניים רוצים לבוז – יכולים להחליט כן ויבזו.

שכחה ועוללות וכן בשאר אילנות בשכחה (רמב"ם מתנ"ע פ"א ה"ז) **בעל הבית מוריד ומחלק בין העניים – עוללות ושכחה**. וצריך להפרידם משאר הפירות (שלא כדוגמת פאה שיכול לקרוא שם לאחר הורדת הפירות) מפני שהם פטורים מתרו"מ. וכיון שהשכחה נוצרת ונקבעת בשעת הקטיף רק אם בעל הבית קטף את פירותיו הוא צריך ליטלם ולהעבירם לעניים.

ד. יש לחקור מדוע חכמים הטילו את הורדת הפירות מאילנות אלו על בעה"ב. ניתן לומר מפני שהוא בעל העצים (דקלים ודליות) ויש לו את הכלים המתאימים לקטיף ללא הסתכנות, ולכן כדי למנוע הסתכנות של העניים חייבו אותו להוריד את הפירות, ואע"פ שיש בכך הגדלת ההוצאה של בעל האילנות. והוא רשאי לקרוא שם פאה רק לאחר הורדת כל היבול.

וניתן לומר **שחייבו את בעל הבית להוריד ולחלק מפני שהוא מוריד לעצמו את כל הפירות וממילא כבר מסתכן הוא או פועליו, והפילו עליו תוספת של הוצאה לצורך העניים**.

לשני צדדי החקירה הטעם הוא משום **הסכנה**, ולשני הצדדים אם כל העניים מאוחדים שברצונם לבוז אע"פ שיש עניים במקומות אחרים שלא הביעו דעתם, בכ"ז **בוזים** ולא מוריד ומחלק.

הנ"מ, לענ"ד בין שני צדדי החקירה היא אם הפקיר את הפירות על העצים. לשיטה שהבעלות על העצים מחייבת

2. ניתן לומר גם להיפך, שכיון שהפקיר את הפירות, אין עליו שום חיוב, ומי שרוצה שיסתכן בעצמו ויקטוף, ואע"פ שהאילנות עדיין שלו.

חבל נחלתו

סימן מה

מעבירין אותה הימנו

בכלום, ולא הזכרה בשום מקום הגעה לבית דין. ואף לא דובר בעדים שיבואו ויעידו. אלא חכמים קבעו שאותו עני לא זכה במה שעשה כדי לזכות בפאה, ומענישים אותו ומעבירים את הפאה שזכה בה שלא בישרות ממנו.

צריך לבאר ברמב"ם מי המעבירים את הפאה ממנו ולוקחים מידו את מה שכבר נטל. והלא אין 'משטרת מתנות עניים' המשוטטת בשדות, אלא נמצאים האוספים את היבולים בשדות, בעל הבית ופועליו ועניים הנוטלים מתנות עניים בשדה¹. אם עניים אחרים יבואו ויטלו תיווצר קטטה בין העניים, והרי פאה אין אוספים אותה במגלות ובקרדומות בגלל חשש זה (רמב"ם הל' מתנ"ע פ"ב הט"ו).

ד. ניתן לפרש את המשנה בדרך אחרת. ניתן לפרש שמעבירין אותה הימנו היינו כיון שעדיין לא זכה בפאה, לכן אם בא עני אחר ונטל את הפאה שכיסה אותה, זכה השני, והתוצאה היא העברת העני התופס ממנה.

וכן משמע בשו"ת מהרי"ק (סימן קצא): "דהא למה הדבר דומ' למי שפרס טליתו על הפאה ובא אחר להעבירו ממנו שהרי יכול לעשות כן מפני שהוא הפקר ומ"מ

א. נאמר במשנה בפאה (פ"ד מ"ג): "נטל מקצת פאה וזרקה על השאר אין לו בה כלום נפל לו עליה ופירש טליתו עליה מעבירין אותה הימנו וכן בלקט וכן בעומר השכחה".

פירוש המשנה הוא: אותו עני עדיין לא זכה בפאה שכיסה מעיני עניים אחרים, בין אם כיסה בפאה אחרת ובין אם כיסה בטליתו או בגופו, כל שלוש הדרכים אינן מספיקות כדי לזכות בפאה, ולכן מעבירין ממנו את הפאה שהסתיר.

ב. עפ"י משנה זו והסוגיות בירושלמי (פאה) ובבלי (ב"מ דף י) פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב ה"ח): "עני שנטל מקצת הפאה וזרק על השאר או שנפל עליה או שפירש טליתו עליה קונסין אותו ומעבירין אותו ממנה ואפילו מה שנטל לוקחין אותו מידו וינתן לעני אחר [וכן בלקט וכן בעומר השכחה]". ובאחרונים דנו כמה קונסים אותו, רק במה שניסה לזכות או בכל מה שזכה באותה שדה.

ג. המילה 'קונסים' כאן אין משמעותה קנס הנפסק בבית דין במצבים מסוימים (כגון: גנב, אונס, מפתה וכד'), שהרי אין מדובר שהביאו את העני שהתכוין לזכות שלא בישרות, לבית דין, שהרי עדיין לא זכה

1. תיאור של הקציר, הקוצרים והעניים ניתן לשמוע ממגילת רות (ב, ו-ט): "ויען הנער הנוצב על הקוצרים ויאמר נערה מואביה היא השבה עם נעמי משדה מואב: ותאמר אלקטה נא ואספתי בעמרים אחרי הקוצרים ותבוא ותעמוד מאז הבקר ועד עתה זה שבתה הבית מעט: ויאמר בעז אל רות הלוא שמעת בתי אל תלכי ללקט בשדה אחר וגם לא תעבורי מזה וכה תדבקין עם נערת: עיניך בשדה אשר יקצרון והלכת אחריהן הלוא צויתי את הנערים לבלתי נגעך וצמת והלכת אל הכלים ושתיית מאשר ישאבון הנערים".

ונראה שלקושיית ר"ת אין מקום אם מבינים שזהו קנס, אולם אם מבינים שהעברה היא תוצאה, מובנת השאלה.

ו. בשיטה מקובצת (בבא מציעא י ע"א) מביא מהר"ן כך: "נטל מקצת פאה וזרק לו על השאר אין לו בה כלום. פירש הרשב"א ז"ל דמדקתני ברישא אין לו בה כלום ובסיפא מעבירין אותו ממנה משמע דברישא הכי קאמר אין לו בה כלום אפילו באותו מקצת פאה שנטל כבר דקנסינן ליה כדי שלא יהיו רגילין בכך ויבאו לידי קטטה וכענין שאמרו במשנה שלא ילקט במגלות ולא בקרדומות כדי שלא יכו זה את זה. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שפסק כן דקונסים אותו ומעבירים ממנו אפילו מה שנטל. אבל בתוספתא פאה לא משמע הכי דתניא התם נטל מקצת פאה וזרק על השאר אין לו בה כלום, רבי מאיר אומר קונסים אותו ונוטלין הימנו זו וזו. מכלל דלתנא קמא ליכא קנסא כלל. ואפשר שכולה רבי מאיר היא והכי קאמר שרבי מאיר אומר. וכן נראה מדברי הרמב"ם שאם היו חכמים חלוקים עליו לא היה לו לפסוק כרבי מאיר. הר"ן ז"ל."

עולה מדברי הר"ן, שהקנס שנוטלים ממנו זו וזו הוא במחלוקת תנאים, לר"מ קונסים ולחכמים אין קונסים. והרמב"ם פסק כר"מ. ואמנם לפי חכמים רק מעבירים אותו אם זכה בהם אחר.

ז. עוד הביא בשיטה מקובצת שם מדברי הרדב"ז – רבו של בעל השטמ"ק

אף כי יכול לעשות כן פשיטא ופשיטא שאם הראשון שפרס טליתו עליה בתחילה יכול לעכב ולהתגבר על הבא להעבירה ממנו בזרוע וגם הוא ביד חזקה ובזרוע נטויה יקדים ויטלנה בידו ממש הלא דבר פשוט הוא שזה הוא זריז ונשכר ומי הוא החסר דעת שיטעה בזה?² נראה מדבריו שהעניינים האחרים באים וזוכים אע"פ שהוא הסתיר את הפאה שהתכוין לזכות בה.

ה. ונראה שזו שיטת הרשב"א (בבא מציעא י ע"א) שכתב: "נפל לו עליה פירס טליתו עליה מעבירין אותה הימנו. פי' עניינים באין ומעבירין אותה ממנו"..." וכ"כ הריטב"א (ב"מ י ע"א) והר"ן (ב"מ סם). ולפי שיטתם אין כאן קנס, אלא כיון שעדיין לא זכה בפאה ורק העלים אותה מעיני עניינים אחרים עדיין לא זכה בה.

עפ"ז מובנים דברי הריטב"א (בבא מציעא י ע"א): "פירש טליתו עליה מעבירין אותה ממנו. פי' באין עניינים ומעבירין אותה ממנו, והק' ר"ת מ"ש מהא דאמרו (קידושין נ"ט א) עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע, והכא קאמר מעבירין לכתחילה, ותירץ דהתם הוא במקח שחברו ימצא חררה כזו או קרקע כזו במעותיו, אבל במציאה דליכא למימר דבדוכתא אחריתי משכח מציאה כל דאפשר ליה למיזכי בה כדין קודם חבירו שקיל לה". ועי' ר"ן (ב"מ סם) שבאר בשם ר"ת באותה דרך.

2. בהגהות הרמ"א על המרדכי (בבא בתרא פרק לא יחפור רמז תקיז) מביא מילה במילה את דברי המהרי"ק ללא שום איזכור שהם דברי המהרי"ק, וצ"ע.

חבל נחלתו

– רבי בצלאל אשכנזי, ז"ל: "ומ"ה (=הרדב"ז) נר"ו כתב וזה לשונו: נטל מקצת פאה וכו' אין לו בה כלום ובסיפא קתני מעבירין אותה ממנו. וקשיא לי דעני המהפך בחררה הוא ולא די שחברו אינו נקרא רשע שנטלה ממנו אלא דקנסין ליה נמי במה שהגיע לידו כבר וזכה בו. ונראה לתרץ דלא הפסיד מה שכבר הגיע לידו ולישנא דמתניתין לא קשיא דברישיא לא שייך למיתני מעבירין אותה הימנו שהרי עדיין אינה ברשותו אבל בסיפא דקתני נפל לו עליה שייך למיתני מעבירין אותה הימנו. עד כאן".

ח. והאריך בשו"ת רדב"ז (ח"ה ללשונות הרמב"ם סי' רכו, אלף תקצ): "שאלת ממני אודיעך דעתי במה שכתב הרמב"ם ז"ל פרק ב' מהלכות מתנות עניים ז"ל עני שנטל מקצת פאה וזרק על השאר או שנפל עליה או שפירש טליתו עליה קונסין אותו ומעבירין אותה ממנו ואפי' מה שנטל לוקחין אותו מידו וינתן לעני אחר ע"כ. וקשיא לך דאיתא בתוספתא דהוי פלוגתא דרבנן ור"מ והיכי פסק כר"מ?"

"תשובה: מתני' קשיתיה דתנן נטל מקצת פאה וזרק על השאר אין לו בה כלום נפל לו עליה פירש טליתו עליה מעבירין אותה הימנו וכן בעומר השכחה ומדתני רישא אין לו בה כלום ובסיפא מעבירין אותה הימנו משמע דקנסין ליה אפי' במה שזכה בו כבר והיינו דקתני אין לו בה כלום דקנסין ליה כדי שלא יהיו רגילין בכך ויבואו לידי קטטה וכענין שאמרו במשנה שלא ילקט במגל ולא בקרדומות שלא יכו זה את זה, וכן כתב הרשב"א ז"ל ונראה מתוך דבריהם דבסיפא נמי דנפל עליה ופירש טליתו עליה ב"ד מעבירין אותה הימנו אפילו שאח"כ

נטלה ממש דמאי שנא מרישא דאפי' באותה פאה שלקט וזרק על השאר קונסין אותו **לאפוקי ממאן דמפרש מעבירין אותה הימנו שאר העניים משמע שאם נטלה אח"כ אין שאר העניים מעבירין אותה הימנו** ולמאן דמפרש הכי **אין קונסין אותו במה שלקח כבר** וכן משמע מהתוספתא אשר כתבת דתניא נטל מקצת פאה וזרק על השאר אין לו בה כלום ר' מאיר אומר קונסין אותו ונוטלין ממנו זו וזו **מכלל דלת"ק ליכא קנסא** ולפי שיטה זו צריך לומר דהא דקתני רישא אין לו בה כלום ובסיפא מעבירין אותה הימנו משום דברישיא לא שייך למיתני מעבירין אותה הימנו שהרי לא זכה בה כלל אלא שזרק עליה שאר הפיאה אבל בסיפא דקתני נפל לו עליה או פירש טליתו עליה דמשמע דיש לו בה קצת קנין שייך למיתני מעבירין אותה הימנו".

"אבל הרב ז"ל קשיא ליה דלעריבינהו וליתנינהו וליתני אכולהו אין לו בה כלום אלא להכי קתני ברישא אין לו בה כלום ובסיפא אמר מעבירין אותה הימנו לאשמעינן דקנסין ליה אפילו במה שנטל וכיון דסתמא דמתניתין משמע דאיתא כר' מאיר דקניס פסק כותיה. א"נ כולה ר' מאיר היא וה"ק שר' מאיר אומר קונסין אותו וכו'".

ט. עולה מדברי הרדב"ז כי שתי שיטות לפנינו. שיטה ראשונה שעד שלא זכה בפאה אם אחרים הספיקו לזכות בפאה לפניו – זכו, וזה פירוש 'מעבירים אותה הימנו' וכן שיטת חכמים בברייתא בתוספתא, וזו שיטת המהרי"ק לעיל ומשמע שכן פסקו הרשב"א הריטב"א והר"ן ועי' מלאכת שלמה (פאה פ"ד מ"ג).

י. וכן אף שיטת שו"ת מהרש"ל (סימן לו): "...וז"ל המשנה (פיאה פ"ד מ"ג) נטל מקצת פאה וזרק על השאר פי' כדי לזכותו אין לו בה כלום נפל לו עליה ופירש טליתו עליה מעבירים אותה הימנה עכ"ל ותני עלה בירושלמי תני בשם רבי מאיר קונסי' אותו ומוציאים ממנו את התלוש ואת המחובר פירוש אפילו מה שלקט כבר וכן פסק הרמב"ם בפרק שני דמתנות עניים (ה"ח) וז"ל עני שנטל מקצת הפאה וזרק על השאר או שנפל עליה או שפירש טליתו עליה קונסים אותו ומעבירין אותו הימנה ואפילו מה שנטל לוקחים אותו מידו וינתן לעני אחר ע"כ אלמא דלישנא מעבירין הנאמר במשנה לכתחלה הוא. ולא זו אף זו דלא סגי דלא מעבירין לפי שרצה לגזול חלקן של עניים. וא"ל א"כ מה מקשה ר"ת ממתני' דפאה דלמא התם משום קנסא אבל בעלמא מקרי רשע זהו בלאו הכי קשה על סוגיא דתלמודא דפ"ק דב"מ דדייק מהאיך מתני' דפאה דד' אמות של אדם אינו קונה ומנ"ל דילמא התם משום קנסא היא דלא קנה אלא ע"כ תלמוד דידן לא ס"ל הכי ושקילות' וטירותא דתלמודא דידן מפרשי מתני' כפשוטו ומה שלקט כבר פשיטא שאין מוציאין מידו ולא איירי בקנסא וכן פירש הרב ר' שמשון בסדר זרעים רק שהירושלמי והתוספתא סוברים שקונסים אותו לגמרי והרמב"ם פסק כתוספתא וירושלמי ותימה רבה שפוסק נגד סוגית התלמוד וצריכין ביאור יפה ליישבו ואין לי מקום בחיבורי זה לפרש מידי דלא תלייא בדידי וכשאגיע לשם אפרש בעז"ה מסקנת הדבר מבואר היטיב ואלביא סוגיא דתלמודא דידן דייק רבינו תם וסיעתו מאחר שאין הטעם משום

קנסא למה מעבירין אותו לכתחילה ואני לא הבאתי ראייה מן הירושלמי והרמב"ם רק לישנא דמעבירין אותו משמע בודאי לכתחילה דהא לדידהו אפילו לא סגי דלא מעבירין".

לשיטה השניה שהיא שיטת ר"מ בתוספתא, אם ניסה לזכות בה בדרכי רמיה כגון שפרש טליתו עליה או נפל עליה, מוציאים את הפאה הזו מידו וכל שלקט עימה וכך פסק הרמב"ם.

יא. לגבי השאלה: מי יבצע את הקנס בפועל, הרי שוטרי בית דין לא נמצאים בשדות ולא יכולים לקנוס על אתר. נראה לי שהתשובה היא: אם נודע לבית דין ויצאו וראו יכולים להוציא מידם.

הרמב"ם משתמש במילה 'קונסים' בעשרים מקומות בחיבורו: הל' תלמוד תורה (פ"ו הי"ב), הל' שבת (פ"כ ה"ג), הל' יום טוב (פ"ז ה"ד), הל' נערה בתולה (פ"א ה"א), הל' נערה בתולה (פ"ב הי"ז), (הל' איסורי ביאה (פ"ט"ז הי"ג), הל' מאכלות אסורות (פ"ט"ז הי"ב), הל' נזירות (פ"ב הכ"א), הל' כלאים (פ"ה הי"ד), הל' מתנות עניים (פ"ב הי"ח), הל' תרומות (פ"ג הי"ד), הל' מעשר (פ"ו ה"ו), הל' ביכורים (פ"ב ה"ט"ו), הל' שמיטה ויובל (פ"א הי"ג), הל' בכורות (פ"ב ה"ז), הל' בכורות (פ"ד ה"ב), הל' תמורה (פ"ד ה"א), הל' גזלה ואבדה (פ"ג ה"ו), הל' חובל ומזיק (פ"ג ה"ה), הל' עבדים (פ"ח ה"א).

רוב המקרים בהם פסק הרמב"ם שקונסים אינו מתברר לפני בית דין אלא כנראה המשמעות היא שאם הגיע הדבר לבית דין בדרך כלשהיא, בית דין קונסים אותו כגון האמור בהל' שבת (פ"כ ה"ג):

"ואם מכר (=בהמה גסה לגוי) קונסין אותו עד עשרה בדמיה ומחזירה". הרי בית דין

חבל נחלתו

במועד בית דין מאבדין אותה ומפקירין אותה לכל, ואם כיון מלאכתו ומת אין קונסין בנו אחריו ואין מאבדין אותה ממנו, ואין מונעין את הבן מלעשות אותה מלאכה במועד כדי שלא תאבד".
וכך נראה לגבי שאר מקרים.

אינם נמצאים בכל עיסקה ועיסקה ובכ"ז אם נודע להם – קונסים.
או כגון האמור בהלכות חול המועד (הל' יום טוב פ"ז ה"ד): "ואסור לאדם שיתכוין ויאחר מלאכות אלו וכיוצא בהן ויניחם כדי לעשותן במועד מפני שהוא פנוי, וכל המכוין מלאכתו והניחה למועד ועשאה

סימן מו

הפריש פאה משדה על חברתה

ב. אבל בערוך השולחן (העתיק, זרעים ח"א הל' פאה סי' ה ס"א) כתב: "כיצד היו לו שתי שדות לא יקצור את האחת כולה ויניח פאה הראויה לשתייהן. ואם הניח משדה על חברתה אינה פאה וכל הפאה שייך לשדה זו ומחוייב להפריש מחבירתה השיעור הראוי אף לאחר הקצירה כמ"ש בס"ב ב' סעי' ג'".
ערוה"ש מחדש שתי נקודות: כל הפאה שנתן, אף על השדה השניה, היא פאה של השדה הראשונה (ופאה היא מדברים שאין להם שיעור), וצריך לתת מן השדה השניה בשנית. ועוד חידש שדין זה חל אף לאחר קצירה, כלומר שצריך לתת פאה דוקא מיבול שדה זו פאה על אותה שדה אף לאחר הקצירה.
ג. נעסוק רק בנקודה הראשונה.
המשמעות של דעת הרדב"ז ומהר"י קורקוס היא שאם אדם הניח פאה על שתי שדות משדה אחת, אם הוא יודע היכן הניח על השדה הראשונה, והיכן הניח על שדה שניה, והיבול עדיין במחובר, הוא פשוט מודיע לעניים ששורה זו של היבול אינה פאה ואף אינו צריך להישאל עליה.
במידה ואינו יודע היכן הפאה עבור השדה הראשונה והיכן עבור השניה, והכל

א. פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ג ה"א): "אין מניחין את הפאה משדה על חברתה כיצד, היו לו שתי שדות לא יקצור את האחת כולה ויניח בשניה פאה הראויה לשתייהן, שנאמר לא תכלה פאת שדך בקוצרך שיניח בכל אחת ואחת פאה הראויה לה, ואם הניח משדה על חברתה אינה פאה".
באר הרדב"ז: "אין מניחין את הפאה וכו'. בת"כ בפ' קדושים שדך לחייב על כל שדה ושדה. ובירושלמי ראש פרק שני ואלו מפסיקין וכו' שנאמר שדך ובלבד שלא יוציא משדה על חברתה ואם הניח משדה על חברתה אינה פאה וצריך להפריש פאה אחרת על השדה השנייה ומה שהפריש אין עליו שם פאה להפטר מן המעשרות".
וכן כתב הר"י קורקוס: "אין מניחין את הפאה וכו'. פ"ב אלו מפסיקין לפאה ובספרי פרשת קדושים שדך לחייב על כל שדה ושדה ובירושלמי פרק הנזכר שדך ובלבד שלא יוציא משדה לחברתה ואמרו שם רבי יוסי בשם ר' יוסי בר חנינא הפריש פאה משדה לחברתה לא קדשה פל' ואינה פטורה מן המעשר".
וכן באר הכס"מ על אתר.

חבל נחלתו

ונראה שהם צריכים לקנות טבל ממקום אחר ולהפריש משלהם על שלהם. ובנוסף לכל כיון שהוא גזל בידם הם צריכים להחזיר בשיעור הפאה של השניה לבעל השדה.

ד. לפי שיטת ערוה"ש אם הפאה במחובר והוא יודע להבחין בין זו שעל השדה השניה לבין זו שעל השדה הראשונה – הוא צריך להישאל על הפאה של השדה השניה ולהניח את הראשונה לעניים.

אם אינו יודע להבחין ביניהם, ורוצה לתת את הכל לפאה, יניח את הכל לעניים ויתן פאה גם מהשדה השניה. אם אינו רוצה לתת את החלק על השדה השניה לעניים, צריך להישאל על הכל ולהניח מחדש פאה על כל שדה.

אם העניים כבר נטלו את הפאה על השדה השניה אין בעית טבל וחולין מעורבים אלא הכל חולין. אם בעל השדה אינו מוכן להשאיר בידם את הפאה השניה, צריכים להחזיר את הפאה לבעל השדה.

וצל"ע שלא מצאתי בפוסקים שדנו בכך.

מחובר עדיין, במקרה כזה לאחר הקציר יהיו טבל וחולין מעורבים זה בזה, והחלק של של השדה השניה יהא גזל ביד העניים. ונראה שהדרך הטובה ביותר היא להישאל על הפאה שקבע על השדה הראשונה, ומה שקבע לשדה השניה ממילא לא הוקבע לפאה, ועל כן לאחר שיישאל על הפאה, יניח שוב פאה לאותה שדה בלבד. ובכך יינצל הן מאיסור טבל המעורב בחולין ויציל את העניים מן הגזל.

כאמור, כל זה אם העניים עדיין לא נטלו את הפאה.

אם עניים כבר לקטו את כל הפאה על שתי השדות, אם יודעים מה על השדה השניה יחזירו את הפאה לבעל הבית ולגביו זהו טבל ככל פירות השדה. אם אינם יודעים מה של הראשונה ומה של השניה בידם חולין וטבל מעורבים זה בזה (שהרי הם חשבו שהכל פאה), ועוד הם צריכים להחזיר לבעל השדה את הפאה של השדה השניה שאינה שלהם והיא גזל בידם.

נראה כי מי שצריך להפריש מן הטבל הם העניים, משום שנטלו מה שאינו שלהם.

סימן מז

בית הלויים שגגו מחולק

השני עומדים הכהנים, ואף לחלק זה דלתות או פתחים משלו, וכיון שהגג אינו מחובר אין טומאת המת עוברת למקום עמידת הכהנים.

האם ראוי לנהוג כן?

תשובה

א. נשנה בעדויות (פ"ד מ"ב וכן אהלות פי"א מ"ג): "אדם שהוא נתון תחת הסדק

שאלה

ישנם בתי הלויים שכדי שכהנים יוכלו להיכנס לבית ההלויים בלא להיטמא ולהספיד או לשמוע הספדים, חילקו את גג בית ההלויים לשני חלקים כאשר בין שני חלקי הגג רווח של כעשרים ס"מ. בחלק אחד מניחים את הנפטר על מבנה מיוחד ולחלק זה דלתות משלו. בחלק

חבל נחלתו

בצד האחר הרי הם טהורים שאין הטומאה מתאהלת עמהם באהל אחר (אצ"ל 'אחד') שהרי אויר הסדק מפסיק ביניהם, ואם נתן את רגלו או קנה על הסדק עירב את הטומאה שהרי נסתם האויר ואם נתן את הקנה בארץ ר"ל ברצפת האכסדרה אינו מביא את הטומאה אא"כ היתה מן הארץ גבוהה טפח הא אם היתה גבוהה מן הארץ טפח ואפילו היו הכלים עומדים בגובה טפח או יתר מ"מ הואיל ושם אהל עליו אנו חושבין אותו כאלו עלה וסתם את הסדק אחר שהוא כנגדו והרי הכלים והטומאה תחת אהל אחד ועל זה אמרו היה אדם נתון שם ר"ל ברצפת האכסדרה בית שמאי אומרין אינו מביא את הטומאה שהרי אין כאן אהל על הארץ טפח ולדעת בית הלל האדם חלול מצד העליון שבו והוא הבטן² אף על פי שבני מעיו לתוכו ונעשה הבטן אהל טפח על הארץ והלכה כבית הלל".
וכן פרש ר' עובדיה מברטנורא (עדייות פ"ד מי"ב).

ב. וכך פסק הרמב"ם (הל' טומאת מת פט"ז ה"ז): "אכסדרה שנסדקה וטומאה בצד אחד הכלים שבצד השני טהורין שהרי היא שני אהלים זה בצד זה ואויר ביניהן שהרי הסדק בכל התקרה, נתן רגלו או קנה מלמעלה על הסדק עירב את הטומאה, נתן את הקנה בארץ כנגד הסדק ואפילו כלי גדול אינו מערב את הטומאה עד שיהיה גבוה טפח תחת הסדק, היה אדם מוטל על הארץ תחת הסדק מערב את הטומאה

בית שמאי אומרים אינו מביא את הטומאה ובית הלל אומרים אדם חלול הוא והצד העליון מביא את הטומאה".

פרש הרמב"ם (עדייות פ"ד מי"ב): "הדברים אמורים באכסדרה שנסדקה והיתה טומאה בצד זה וכלים בצד זה, הרי אין ספק שהכלים טהורים כיון שהתקרה סדוקה ונבדל החצי הזה מן החצי השני, **ואם היה בארץ תחת אותו הסדק אהל שיש בגבוהו טפח או יותר** רואין אותו כאלו הורם וסתם אותו הסדק כיון שהוא כנגדו והרי נצטרפו הטומאה וכלים ונעשו כולם תחת אהל אחד".

"ואם היה אדם תחת הסדק של אכסדרה, בית שמאי אומרין לא ערב את הטומאה לפי שהוא כדבר המוצק ואין שם חלל גבוה מעל הארץ. ובית הלל אומרין האדם חלול הוא והצד העליון שבו כאלו הוא אהל על הצד התחתון הדבוק לארץ ויש בגובה חללו יותר מטפח ולפיכך יביא את הטומאה לצד השני של אכסדרה ששם הכלים וזולתם. ותבוא הלכה זו בפרק אחד עשר דאהלות".
וכך כתב הר"ש (אהלות פ"א מ"ג): "אדם חלול הוא – חלל הגוף חשוב חלל אף על פי שבני מעיו¹ לתוכו".

וכן באר המאירי (עדייות פרק ד):
"אדם הנתון תחת הסדק פירוש ב"א של אהילות שנינו אכסדרה שנסדקה כלומר שנסדקה התקרה ועמדה לה חציה מכאן וחציה מכאן ואויר הסדק מפסיקן והיתה טומאה ר"ל כזית מן המת בצד זה וכלים

1. בתואר בני מעיו מכונים כל האברים הפנימיים כגון: לב, ריאות, כבד וכד'.
2. מן המאירי משמע דוקא אדם שוכב, אולם משאר הראשונים משמע שאף אדם עומד חלקו העליון מאהיל.

חבל נחלתו

ד. בבית ההלויות שראיתי הרווח בגג הוא כעשרים ס"מ, וחשבתי שמי שמעוניין להשתמש בדרך זו שכהנים לא יטמאו ראוי שיעשה אחד משני הדברים: או שיקבע מחיצה לכל רוחב הבנין מתחת לחלק הריק בגג כדי שלא יהא ניתן לעבור מצד אל צד של חלקי הבית המקורים באותו הגג, אלא על ידי מעבר מסביב. אפשרות שניה היא לדאוג לכך שהרווח לא יהיה של 20 ס"מ אלא של מאה ס"מ, כדי שאדם העובר מצד אחד לצד השני לא יחבר בין שני צידי הגג. ובינתיים, ראוי לרבנויות, בהן נמצא בית הלויות כזה, להניח שלטים האוסרים לכהנים להיכנס לכל המבנה, עד שיכשירו אותו לכניסת כהנים.

שאדם חלול הוא והצד העליון הרי הוא כאהל שיש בו גובה טפח, וכן אם היו תחת הסדק כלים מקופלין מונחין על הארץ זה על גב זה והיה העליון גבוה מעל הארץ טפח עירב את הטומאה וכל הכלים שלמטה ממנו הרי הן ככלים שתחת האהל³.

ג. כיון שהרווח בין שני חלקי הגג בבית ההלויות הוא כעשרים ס"מ, וכיון שהלכה כבית הלל שאדם חלול, מספיק שאדם יעבור פעם אחת מתחת לסדק כדי שהטומאה תעבור לכהנים העומדים בצד השני כנגד הנפטר. וכיון שאדם רחב מעשרים ס"מ, ברגע שהוא עובר מצד לצד הרי הוא יוצר אוהל אחד לטומאה וא"כ כל המבנה הופך להיות אוהל טומאה אחד – והכהנים נטמאים.

סימן מח

נר לנשמת נפטר

ומתרחבת מתוך הנאת האורה מפני שהיא חתיכת אור חצובה מאור השכל ומן הטעם הזה נמשכת אחר האור שהוא מינה אעפ"י שהוא אור גופני והנשמה אור רוחני זך ופשוט. ועל כן המושילה שלמה הע"ה לנר הוא שאמר **נר ה' נשמת אדם** עכ"ל הרי לך שהנשמה יש לה הנאה מן האור ואל תתמה על זה כי גם מן הריח מצינו שהנשמה נהנית בעודה שוכנת בגוף וכמ"ש רז"ל איזה דבר שהנשמה נהנית בו זה הריח והטעם מפני שהריח הוא רוחני ולכן

שאלה

מה ענין הדלקת נר לעי"נ, בשבעה (ויש נוהגים כל השנה) וביארצייט?

תשובה

א. כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן תקכ): "ועל מה ששאלת בענין הדלקת נר בתוך השבעה בבית הנפטר דע כי כתב רבינו בחיי ז"ל בפ' תרומה וז"ל וידוע כי הנשמה נהנית בהדלקת הנרות והיא מתהלכת בעדוני ההוד והשמחה ומתפשטת

3. לראב"ד שתי השגות בהלכה זו, והכס"מ שאיר אותן בצ"ע.

חבל נחלתו

הדבר שעוסק בו וכל זה נחשב מכלל כבוד השבת כנודע".

"ולכן ודאי טוב ונכון שהנר שמדליקין תוך ז' בבית וכן תוך י"ב חודש בביהכ"נ וכן בכל שנה ביום יא"ר צי"ט צריך שהבן עצמו ידליק הנר בידו בעבור אביו או אמו ויאמר בפיו בכל פעם שמדליק הריני מדליק שמן למאור נר זה למנוחת ולעלוי נפש וכו' ודבר זה נחשב לו בכלל כבוד או"א ודי בזה למשכילים".

ורמז לדבר מן האמור בריקאנטי (דברים ז'): "וטעם ובו תדבק [שם כ], פירושו כי יש ענין בסוד טהרת איבריו, שאפשר לידבק בשכינה אף כי היא אש אוכלה, כי הנשמה הטהורה נקראת נר יי' והודלקה מאש השכינה, ובה דבוקה ועלויה ותשוקתה".

ב. נהגו ישראל להדליק נר ביה"כ וכתב בספר המנהגים (סירנא, הגהות המנהגים עשרת ימי תשובה):

"ונהגו כל אחד לעשות נר, מרדכי (שם סי' תשכ"ג). ומדליקין הנרות שהן מכפרות על הנפש שנקרא נר שנאמר (משלי כ, כז) נר (אלקים) [ה'] נשמות אדם, אי נמי זכרון ללוחות שנתנו ביום כפורים, ונאמר (שם ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור. ואורח חיים (סי' תר"י) פירש משום כבוד...".

וכן כתב המטה משה (עמוד העבודה עשרת ימי תשובה סימן תתמט): "נהגו כל אחד לעשות נר, ומדליקין הנרות משום שכתב המרדכי (מובא במהרי"ל עיר"כ י"ג) מי שרוצה לידע אם יעלה שנתו, יקח נר וידליק מן ראש השנה עד יום כפור. והא דמדליקין ביום הכיפורים משום דיום הדין הוא להגמר, ועוד שהם מכפרות על הנפש שנקרא נר, שנאמר (משלי כ, כז) נר (אלהים)

מגיע ממנו הנאה לנפש שהיא רוחנית וכ"ש האור שהוא יותר דק ורוחני מן הריח ועל כן בתוך השבעה אשר נפש הנפטר עודנה מצויה בתוך הבית כפי ההתחלקות וכמ"ש רבינו האר"י זצ"ל בטעם ז' ימי אבלות לזה מדליקין נר שם בעבור הנאת הנפש, אך אחר ז' שמסתלקת לגמרי מן הבית אין טעם להדליק וכן אם לא נפטר האדם שם אעפ"י שהאבלים הם שם אין מדליקין. אך טוב להדליק נר תוך י"ב חודש בביהכ"נ למנוחת הנפטר, וכן בכל שנה ביום יא"ר צי"ט (יארצייט – יום זכרון) והיינו כי צריך שיאמר בפיו בשעת הדלקת הנר שהוא מדליק הנר הזה למנוחת נפש פב"ב ואז בקריאה זו שהוא מוציאה בפה יגיע הנאה לנפש האדם שהוא אפילו מרחוק, וכ"ש אם מדליק על המצבה עצמה ששם משכן חלק מחלקי הנפש. והרי הודעתי לך לפי דרכינו שיש טעם ג"כ בהדלקת נרות אצל מצבות הצדיקים זיע"א כשהולכים העולם להשתטח שם".

גם דע כי באור הנר יש חמשה גוונים הידועים למשכילים וכנ"ז בר"ח והם כנגד חמשה חלקי הנפש שהם נרנח"י וד"ז גם בדברי רז"ל בתלמוד הוא מפורש במה שאמרו חמשה שמות יש לנשמה ועל כן אור הנר הוא דוגמא לנשמה ולזה יהיה לה הנאה מן האור הנדלק על שמה אך ודאי צריך להזכיר בפה שהוא מדליק שמן זה למאור למנוחת ולעילוי נשמת פב"פ וכאשר אמרנו כי בכל ענין תמצא שהדיבור פועל וכאשר תראה מה שאמרו בצרכי שבת שצריך לומר בערב שבת בכל עסק של תבשיל וכיוצא שהוא עושה זה לכבוד שבת קודש וע"י הדיבור הזה ממשיך הארת קדושה מקדושת השבת על אותו

[ה'] נשמת אדם. אי נמי זכרון ללוחות שניתנו ביום כיפורים ונאמר בו (שם ו, כג) נר מצוה ותורה אור. ובאורח חיים (סי' תר"י) פירש משום כבוד, דכתיב (ישעיה כד, טו) באורים כבדו ה', ומתרגמינן בפנסיא יקרו ה' (הגהות מנהגים קמ"ח)."

וכן כתב ספר קצה המטה (ל מטה אפרים סי' תרג ס"ק טז): "נר נשמה דזהו תיקון להנשמה דנשמה מקרי נר כדכתיב (משלי כ, כז): נר ה' נשמת אדם, וגם המתים צריכים כפרה¹, כדאיתא בספרי דברים פיקסא ר"י לבוש ואחרונים, ועיין מה שכתבתי בסימן תרכ"א ס"ק א".

ג. כתב בשו"ת זקן אהרן (ח"ב סי' פו): "וע"ד אשר שאל אם כל אחד מהבנים צריכים להדליק נר יא"צ או דסגי בנר אחד לכולם, הנה בנרות יא"צ שמדליקין זה לכבוד נשמת המת אשר תמצא בזה תועלת וקורת רוח, נהגו ישראל להדליק בביהכ"נ נר גדול או לומפ שידליק כל המעל"ע ונקרא נר יא"צ ויסודתו בהררי קדש ובספרי המקובלים, אבל חוץ לזה נוהגין לנדב נרות לביהכ"נ לצורך הדלקה לפני העמוד בשעת התפלה וללמוד לאורן בלילה ואינן אלא צדקה גרידא כשארי צדקות שמנדבין ביום היא"צ לזכות נשמת המת ע"י צדקה שהבנים מנדבים עבורם, ובחרו יותר בצדקה דנתינת נרות מפני שביום זה יבואו הבנים לביהכ"נ להתפלל ולומר קדיש ולכן טוב כי צדק לפניהם יהלך לפאר את העמוד מקום התפלה בנרות עד"ש כבדו את ה' באורים, ופשוט הדבר כי אותו נר היא"צ שמדליקין לתועלת

וזכרון נשמת המת, זכרון אחד עולה לכולם לכל הבנים הנמצאים בביהכ"נ, ולא רק שאין צורך שכל אחד מהבנים ידליק נר מיוחד, אלא חוששני גם מחטא ועון לאבד ולשרוף ממון של ישראל ללא תועלת, רק טוב שכל הבנים ישתתפון לקנות נר אחד עבור כולם, אבל אותן הנרות שמנדבין לצורך למוד ותפלה, ויש תועלת מהם שלומדין ומתפללין לאורם, פשוט דכל המרבה בצדקה ה"ז משובח, וכמו שעל כל אחד מן הבנים יש חיוב ללמוד או לומר קדיש בעד זכוי נשמת אבותם, כן מחויב כל אחד לתת צדקה לזכוי נשמתם ואין צורך להאריך מרוב פשיטותו".

ד. השיב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' י) על שאלת הגר"י וועלץ האם אין בהדלקת נרות נשמה ביו"ט בבית כנסת משום נר של בטלה ביו"ט שנפסק (או"ח סי' תקיד) שאין להדליק. ומביא ראיה מדברי ערוה"ש, ומדברי שו"ת ערוגת הבושם ומדברי הכתב סופר. ומוסיף:

"(ג) ולבי אומר לי שמכאן הוא גם יסוד מנהג ההיתר של הדלקת נרות נשמה ביום טוב שמזכירין בו נשמות והוא דבהיות שענין זה של הזכרות נשמות בימים הטובים נזכר בהלכה עיין בלבוש ועוד, לכן כקול המון כקול שדי מצאו לנכון להנהיג לצרף לזה גם הדלקת נרות נשמה לכבודן של הנשמות הנזכרות וע"פ הקרא נר אלקים נשמת אדם וכנ"ל בכ"ס ומכיון שכבר נתשפט מנהג זה תו יש בההדלקה משום כבוד אבות ואי ההדלקה תגרום מניעת שמחת יום טוב, וא"כ יש בזה

1. עי' בספרי חבל נחלתו ח"כ סימן נו.

חבל נחלתו

ואכן כן הוא במציאות שקדוש לו אמירת קדיש ולהדליק נר זכרון ביום היא"צ של או"א וכן לעשות להם זכרון לפי יכולתו בדברים של קדושה לעילוי נשמתם".

ועוד כתב בעלי תמר (מו"ק פרק ג): "על כל המתים אינו מגלה את לבו אלא על אביו ועל אמו וכו' מפני שבטלת ממנו מצוות כיבוד. נראה לבאר שהנה מנהג בני ארצות המזרח כששואלים בשלום אדם נכבד משים ידו על לבו לסימן שלבו מסור לו ומוכן לשרתו וכשאביו או אמו מתו שכבר לא יכול לשרתם ולכבדם בכל לב קורע עד שמגלה לבו להבליט עוד יותר שלבו מסור להם לגמרי ולבו עליו דוי שאינו יכול לכבדם. והיינו שבטל ממנו מצוות כיבוד בפועל, אבל הרי קיימ"ל מכבדו בחייו ובמותו כמ"ש בקידושין ל"א. ומפני כן מגלה לבו לאמור אף שאינו יכול לקיים מצוות כיבוד אב בפועל הרי לבו נתונה לו ויהיה זכרונו חקוק בלבו לנצח. ומכאן נ"ל סמך נוסף להקמת מצבה. וגם סמך מכאן להדלקת נר זכרון ביום היא"צ ואמירת קדיש כדי לשמור על זכרונו שגזירה על המת שישתכח מן הלב אחרי יב"ח. וכמ"ש ברש"י ברכות דף נ"ח: ועמ"ש בפאה פ"א ה"א פיסקא, נאמר כבד ה' מהונך. ובפסחים נ"ד: ת"ר שלשה דברים עלו במחשבה לבראות ואם לא עלו דין הוא שיעלו, על המת שיסריח ועל המת שישתכח מן הלב. ופירש רש"י שיסריח, שאם לא כן הקרובים היו מצניעין אותו ורואין את צערו תמיד לפניהם עכ"ל. וזהו ג"כ טעם הגזירה שישתכח מן הלב, אבל לא שכחה מוחלטת אלא היא זכרונו חקוק בלבו לנצח וישתמש באמצעים מלאכותיים כדי לשמור על זכרונו וכנ"ל".

התרת מצות שכותב הכ"ס, וכשמדליקים זאת בביהכ"נ הרי מצטרף לזה גם המצוה השלישית שאין חולק עליה והוא ענין הדלקת נר בביהכ"נ שיש מצוה משום באורים כבדו באיזה נר שהוא שמדליקים שם".

"ועיין במשנה ברורה בסי' תקמ"ח בשער הציון סק"ג מ"ש ג"כ לדמות נר שמדליקין בבית המת כל שבעה לנר יא"צ שכותב הכ"ס הנ"ל ע"ש".

ה. וכן כתב בעלי תמר (שקלים פרק ב): "שדבריהן הן הן זכרונו, ונראה שמותר המת יקחו להדפסת ספריו או לספר מעשיו ופעולותיו החשובים שדבריהם של חכמים וצדיקים או מעשיהם הטובים הן הן זכרונו. וסמך לדברי רשב"ג בישעיה נ"ו, כי כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבריתי, ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ובנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת, כי בבית המקדש וכן בבתי כנסיות ובתי מדרשות שם יהא מקומו ושם יזכר לטובה ושמו יהא לשם עולם לא יכרת, כי מעשיו הטובים הן הן זכרונו ויותר מזכרון הבא מבנים ובנות, וכמו שפירש הרד"ק ומצודות דוד עיין שם. וראה באורחות חיים בצוואת ר"א הגדול, בני תקן צדה לנפשך ותדליק נר להאיר לפניך ואל תניחהו להאיר אחרך. ומשמעו שאף שגר יא"צ שמדליקין הבנים לזכרון שמתו חשוב הוא, אבל מה טוב שהאדם ידליק לעצמו נר זכרון עוד בחייו להאיר לפניו, וצדק לפניו יהלך, שתורתו ומעשיו הטובים הן הן זכרונו".

וכן כתב בעלי תמר (שקלים פרק ד): "ומבואר בירושלמי נדרים שהאדם מכבד אביו ואמו לאחר מותם יותר מבחייהם.

חבל נחלתו

סימן מט

חופה בגשם

שאלה

בני אשכנז נוהגים לפי פסק הרמ"א (אה"ע סי' סא ס"א): "יש אומרים לעשות החופה תחת השמים, לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים". היכן יעשו את החופה אם יורדים גשמים?

תשובה

א. הרמ"א כתב את דבריו בין מנהגים שנהגו לעשות בזמן החופה, ואף מנהג זה הביא בשם 'יש אומרים'.

ב. מנהג אשכנז הקדום היה לעשות את החופה בבית הכנסת. ז"ל ספר מהרי"ל (מנהגים, הלכות נישואין): "[ג] במגנצא עושין הברכה מיד אחר התפלה בשחר. וכל קרובי חתן וכלה לובשין בגדי שבת. ומהר"י סג"ל היה עושה הברכה, מתוך כך היה לובש ג"כ בגדי שבת לכבודם. אך טלית המיוחד לו לחול לבש, אכן בהלולת בתו היה לובש ג"כ טלית המיוחד לו לשבת. ומביאין הכלה עם כלי זמר עד פתח בה"כ. וממתנת שם עד שמולין הרב את החתן על המגדל בה"כ. והיה מניח לו אפר קיטמא שרופת אש תחת מטרון על ראשו במקום הנחת תפילין זכר לחרבן, וכן במימוני הלכות ט' באב פ' חמישי. ואח"כ הולכין הרב וחשובים עמו ומביאין הכלה. והרב היה

תופס אותה בבגדיה והוליכה והעמידה לימין החתן על שם נצבה שגל לימין (תהלים מה, י), והעמידן אחוריהן לצפון ופניהם לדרום. [והרב היה עומד בצד מערב ופניו נגד המזרח]. ואמו של חתן ושל הכלה היו הולכות ועומדות אצלה על המגדל בשעת הברכה או שאר קרובים במקומה. אם היו שם אבלים צוה מהר"י סג"ל שיצאו חוץ לב"ה בשעת הברכה¹.

ג. על מקור המנהג לסדר חופה תחת כיפת השמים עמד בשו"ת חתם סופר (ח"ג,

אבן העזר א', סימן צח):

"שאלני אם אמת נכון לשנות מנהג קדמונים לעשות החופה בביהכ"נ הקדושה". "תשובה: ברמ"א באה"ע ס"י ס"א כתב וז"ל י"א לעשות החופה תחת השמים לסימן טוב שיהי' זרעם ככוכבי השמים עכ"ל. שורש הדבר בתשו' מהר"ם מינין סימן ק"ט שדבריו צריכין ביאור ואבארם ב"ה כי כתב שם וז"ל כשבאים החתן והכלה למקום שרגילין לעשות הברכות צריכין להעמיד הכלה לימין החתן יש מעמידים לצד מערב ופניהם למזרח והטעם שהי' פניהם נגד ארון הקדש וכו' ויש מעמידים חתן וכלה לצד צפון כי כשמעמידים לצד דרום אז הכלה קרובה טפי לארון הקדש מהחתן כי צריכ' לעמוד

1. ועי' שדי חמד (מערכת חתן וכלה אות א) שכתב שהוא טעות ולא נהגו לעשות חופה בבית כנסת כדוגמת העמים והאריך בכך, והביא ראיה מהקדמת תפא"י לס' מועד כללי שמחות אות ב. ולענ"ד נהגו ישראל בבית כנסת, ואחר שהעמים קבעו זאת בבית תיפלתם אסרו על חופה בבית כנסת ואין בקדמונים שום שיבוש.

חבל נחלתו

הוא כהווייתם וצורתם גם עתה בפ"פ דמיין ובכל פרוודהי ובתשו' מהר"ם מינין הנ"ל כ' וז"ל ואחר המאיי"ן המנהג שמושיבין החתן והכלה תחת הכיפה הנעשית לשם כנ"ל וזהו חופה שלנו כי במדינתנו אין לנו חופה בשעת ברכה וכן י"א דזהו חופה עכ"ל מהר"ם מינין שוב כ' במנהגי מהרי"ל הנ"ל שבשעת ברכה הוליך הרב החתן למגדל והכלה לימינו בצפון ודרום וכו' ומסיים לאלמנה עושי' החופה בחצר הבהכ"נ מבואר דלתולה עושי' במגדל בהכ"נ ששם קורין בס"ת ויש לעיין מה בין בתולה לאלמנה לענין זה וגם תימה על הרמ"א שלא הביא כלל ממנהג הברכות לקדש ולעשות החופה בבהכ"נ².

"אבל דעו כי כל המנהגים הללו שבאשכנז נוסדו עפ"י רבותינו בעלי תוס' רש"י ותלמידיו תושבי ארץ ההיא והמה ראו כי טוב מאוד לעשות ס' טוב לברכתם של זרע אברהם כה יהי זרעכם ושם כתיב

בימינו וזה נגד הסברא עכ"ל **משמע מזה שהי' רגילין לעשות החופה בביהכ"נ ממש** שוב אחר זה בהיפוך הדף כ' וז"ל וכן אנן עבדינן בשעת נישואי' כמה ענינים המורה על הצלחה כגון אבוקות בשעת מאיי"ן המורה לאורה ולשמחה וכן תחת השמים והככבים כלומר כה יהי' זרעכם ככבי השמים וכן החטים שזורקים על ראשם ואומרים פרו ורבו עכ"ל א"כ מבואר שעושי' החופות תחת השמים ודבריו סותר' זא"ז והנה הג' מהר"ם מינין הי' תלמידו של מהרי"ל ז"ל ועיינתי במהרי"ל שם וכ' שם מנהג המאיי"ן שכתבתי לעיל והוא נהוג גם עתה באשכנז וכ' שם וז"ל בשחרית קורין לבהכ"נ ולמאיי"ן ואז הוליך הרב החתן לפניו וכל העם אחריהם לאור אבוקות וכו' וכאשר בא עד פתח חצר בהכ"נ מוליכי' החתן לקראת הכלה ובחיבורן יחד זורקי' כל העם חטין ואומרי' פרו ורבו ויושב' שם מעט וכו' ע"ש והמנהג הזה

2. אבל כתב כן בשולחן ערוך (יו"ד סי' שצא ס"ג) בענין השתתפות אבל בחופה: "הגה: אבל לא יכנס לבית כלל בשעה שעומדים במזמוטי חתן וכלה, וכן נוהגים באשכנז (טור) ובמדינות אלו. וכל זה בבית שעושי' החתונה ואוכלין ושותין ושמחין שם, אבל בחופה שעושי' **בבית הכנסת**, שמברכין שם ברכת אירוסין ונישואין ואין שמחה כלל, מותר מיד אחר שבעה (הגהות מיימוני). ויש אוסרין עד שלשים (שם בשם ראבי"ה), וכן נראה לי. ויש מקומות שמחמירין להיות האבל עומד כל י"ב חדש חוץ **לבית הכנסת** לשמוע הברכות (הגהות במהרי"ל). וכ"כ בדרכי משה (הקצר, יו"ד סי' שצא אות ב): "ומצאתי במהרי"ל (הל' נשואין עמ' תסו) הגהה שאם היו אבלים במקום שעושי' החופה צוה מהרי"ל סג"ל שיצאו חוץ לבית הכנסת בשעת הברכה ואינו נראה לי אלא כמו שכתבתי לעיל". וכן כתב בחכמת אדם (שער השמחה כלל קסו ס"ג). אמנם הב"ח (או"ח סי' קעד אות ט) כתב: "ולפי זה אף כשמברכין ברכת אירוסין וברכת נישואין בחופה **לפני בית הכנסת** אומרים גם כן סברי מרנן וכן ראיתי ממורי הרב הגדול מהר"ר הירש שור ז"ל ושכך קיבל מהגדולים וכך אנכי נוהג". וכן בקיצור שולחן ערוך (סי' ריב ס"ד) ביחס לאבלים בחופה כתב: "אסור לכונוס לבית נשואין כל שלשים על שאר קרובים, ושנים - עשר חודש על אביו ואמו אפילו לשמוע את הברכות שמברכין שם, אבל בחופה שעושי' **בחצר בית הכנסת** ומברכין שם ברכת אירוסין ונישואין, מותר לעמוד ולשמוע את הברכות לאחר שלשים אפילו על אביו ואמו..."

להתפלל שם ואיכא תרוויי' סימנא טבא ככוכבים ומקום מיועד לתפלה וברכה. **בהא סלקינן כל³ ישראל יוצאים ביד רמ"א להעמיד החופה תחת השמים** לסימנא טבא להתקיים בו ברכת אברהם **ואשר לא חפץ בברכה ונרחק ממנו מתכווין ללמוד מדרכי אומות עולם אשר לא נתברכו בכוכבים מזדווגים זיווגיהם בבית תפלתם יהי' כמותם והמתאווים לברכת אבותם יהי' צאצאי מעיהם כמותם וכמעיי הים ירבו דגתם ימלא ה' לטובה כל משאלותם".**

יש להעיר על דברי החת"ס שבספרי המנהגים של סוף תקופת הראשנים לא הובא מאומה על ברכות הנישואין בחצר בית הכנסת, ומשמע כמהרי"ל שהיו מברכים בבית כנסת. וכן בספרים בית מדרשו של רש"י (ספר האורה, סידור רש"י, סידור ויטרי) לא נזכר מכך מאומה.

ד. את תשובת החת"ס סיכם בפתחי תשובה (אה"ע סי' סא ס"ק יב):

"החופ' תחת השמים. עי' בתשו' חתם סופר סי' צ"ח שנשאל אי נכון לשנות מנהג קדמונים ולעשות החופ' בבהכ"נ הקדוש' והאריך שם בדברי מהר"ם מינץ דמשמע מדבריו שהיו רגילין לעשות החופ' בבהכ"נ (וכן משמע בש"ע יו"ד סי' שצ"א ס"ג בהגה ועב"ש לעיל סי' ל' סק"ט) וכ' דהיינו לפי המנהג שהזכיר מהר"ם מינץ שם ע"ב שעושיין מקודם חופ' א' בשחרית בחצר בהכ"נ תחת השמים הנקרא חופת מאי"ן והוא נהוג גם עתה בפ"פ דמיין ובכל פרוודהא כו' אבל במדינות אלו שלא נהגו מעולם בחופת

ויוצא אותם החוצה שעשה הקדוש ברוך הוא פועל דמיונו לנבואה זו והוציאו החוצה במקו' הככבים שתחול בנקל הברכה כה יהי' זרעכם מכש"כ שיש לנו לעשות פועל דמיון להמשיך הברכה בשעה הראוי' לכך ולעמוד בשעת חופה תחת כיפת הרקיע במקום הראוי' לראיית כוכבים עוד ראו רבותינו הקדמונים ז"ל שראוי' לברכס ז' ברכות במקום קדוש במקום קבוע למתפלל ע"כ אחזו בזה וגם מזה לא הניחו ידם ז"ל, ותקנו תחלה החופה והוא שקורין מאי"ן באשכנז שהי' תחת השמים לסימן ברכה והחופה עם ברכותיהם בבהכ"נ על הבימה נמצא אין כאן סתירה בדברי מהרי"ל ומהר"ם מינץ אמנם כל זה בבתולה דאיכ' תרווייהו מאי"ן וחופה אבל באלמנה דליכא מאי"ן באשכנז ראו לעשות החופה עם ברכות' תחת השמים לסימן ברכה ומברכין שם ז' ברכות כי חשבו טעם זה עיקר. מזה למד רמ"א במדינות אלו וכל מדינות וגלילות פולין ורוס' שלא נהגו מעולם בחופת מאי"ן א"כ ע"כ להעמיד החופה של כלונסות בחצר בהכ"נ תחת השמים לסימן ברכה ואתי שפיר הכל בעזה"י".

"ויש לתמוה על מנהג אשכנז של עכשיו בזמנינו אעפ"י שנהגו בחופת מאי"ן מ"מ עושיין גם החופה עם שבע ברכות תחת הרקיע בחצר בהכ"נ, ואין שום מקום בכל אשכנז שעושיין חופה בב"הכנ ואולי משום דבאשכנז לא נהגו בשום מקום להיות נבנה פרוודור לפני בית הכנסת ומתפללים עתה רוב אורחים בחצר בהכ"נ וה"ל מקום קבוע

3. תימה על החת"ס, הלא הרמ"א כתב מנהג זה בשם יש אומרים, וא"כ אף הרמ"א לא סבר שכולם נוהגים כן.

חבל נחלתו

מאיי"ן יש לעשות החופ' של כלונסאות בחצר בהכ"נ תחת השמים לסי' ברכה ומסיים בהא סלקינן כל ישראל יוצאים ביד רמ"א להעמיד החופה תחת השמים לסימנא טבא להתקיים ברכת אברהם ואשר לא חפין בברכ' ונרחק ממנו מתכוון ללמוד מדרכי אומות כו' והמתאוים לברכת אבותם יהיו צאצאיהם כמותם כו' ע"ש".

יותר נראה, לענ"ד, והדבר ניכר מבין השיטין של סוף תשובת החת"ס, שהמנהג דוקא תחת כיפת השמים היה להרחיק ולהבחין בין הטמא של הנוצרים באירופה לבין טהרת ישראל, שדרכם של הנוצרים היתה לעשות זאת בבית תפלתם, וכדי להרחיק מחוקות הגויים כל כך החמיר בכך. והספרדים שלא היו תחת עול הנוצרים והשפעתם ממשיכים לעשות את החופה בבית תחת גג ולא תחת כיפת השמים.

וכ"כ בפסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל (חט"ו עמוד 343): "ועיי' בספר 'חקר הלכה' (מערכת ביכ"ג אות ו') שכתב כי עדות המזרח נוהגים לעשות חופה בביהכ"נ, ויש להם על מה לסמוך, ע"ש".

ה. כתב בשו"ת לבושי מרדכי (וינקלה, אה"ע מהדו"ק סי' מח) שהיה תלמיד הכת"ס (בן החת"ס) ודן: "[א] מקום החופה בחצר בית הכנסת או בחצר בית הכלה [ב] העמדת החופה בחצר אשר עליה כיסוי זכוכית".

והשיב בשאלה א:

"הנה באתי ע"ד שהקשה לשאול בדבר שאינה בעמק הלכה כל כך, אך ורק לעמוד על משמרת מנהגן של ישראל. בפרט בזמן הזה במדינה זו, ונוסף על הפרט פרטית מקום כבודו. והוא ע"ד אשר בבואו למקום תחנונו הנהיג להעמיד החופה בחצר בית הכלה לא בחצר ביהכ"נ, ועל' בהגר"א סי' נ"ה [סק"ט] דנתן טעם למנהג שעושים החופה בחצר ביהכ"נ, משום דס"ל דעיקר חופה היא יציאה מבית אביה לבית החתן הבעל או לרשותו, וניהו דגם חצר שלה סגי, מ"מ כמה פעמים נשארים ויושבים בבית אבי הכלה לאחר החתונה, על כן חצר ביהכ"נ שישנו לכל אחד ואחד חלק שותפות⁴, הוה כרשותו, ובזה יוצאים ידי שיטת הר"ן מסכת כתובות [א' ע"א] דס"ל כניסה לביתו או חצירו הוה עיקר חופה".

וא"כ המקור למנהג לערוך את החופה בחצר בית הכנסת נראה יותר מטעם הגר"א שבחצר בית הכנסת יש שותפות אף לחתן וזה כהבאה לרשותו.

ביחס לשאלה השניה על גג זכוכית הביא דברי החת"ס ודן מה דינה של מחיצת זכוכית ומסיים:

"אם כי מי שאינו חפין בברכה י"ל שאינו רוצה בתקנת חכמים לטובתו, מ"מ הא ראינו כי במדינתנו כמעט מסרו נפשם צדיקים וגדולי הדור על מנהגן של ישראל בזה. על כן חלילה לשנות, כי עוד מעט יאמרו החדשים לדמות מילתא למילתא מה לי בית מה לי ביהכ"נ, וכיו"ב בנדון זה

4. בימינו, רוב החתונות אינן בחצר בית כנסת, וכבר דנו האחרונים אם החתן צריך לקנות מבעל האולם את חדר היחוד, וברוב החופות הנערכות בחוץ אין לחתן שום חלק במקום וא"כ לפי הגר"א אין מקור לעשייה בחוץ.

וכך כתב בשו"ת מגן שאול⁵ (סי' נח):
 "וע"ד לעשות החופה בביהכ"ס, ע"י פ"ת
 אהע"ז סי' ס"א סקי"א, ובס' קטן מטעמים
 סוח"ש סל"א ממנהגי הקדמונים **שהחופה**
על המגדול שבביהכ"ס וכו', וע"י תפארת
 שמואל כללי שמחות, וביאור הגר"א סי'
 נ"ה סק"ט, ופ"ת שם, ומרדכי סופ"ב דסוכה
 מאור זרוע, והחת"ס לטעמיה דהחדש אסור
 בכל שעה בכל מקום ובכל זמן".

ונראה שלא חשש לחומרא של החת"ס.
 כתב בשו"ת דברי חיים (צאנז, תשובות
 נוספות סי' יב): "ח. אסור לעשות החופה
 בבית הכנסת רק תהי' תחת השמים".
 ודעתו שאין לשנות כלל את המנהגים
 וחדש אסור מן התורה, כחת"ס.
 וכ"כ בשו"ת (משנה הלכות ח"ג סי' קמז):
 "אנשים ונשים יחד תחת החופה על מה
 סמכו?"

"...ובאמת חשבתי דזה היתה טעם הרבנים
 שתקנו לעשות נשואין בארץ אשכנז בכמה
 מקומות **בבית הכנסת בפנים** וידוע דהח"ס
 ז"ל הרעיש נגד המנהג הזה וכתב עליהם
 ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א ומי שאינו
 רוצה לשמוע ולצאת החוצה ח"ו וכו' ע"ש
 וכן אנחנו תלמידי תלמידיהם נוהגים עד
 היום הזה ואין לשנות ח"ו, אבל להני רבנן
 יש ללמד זכות עליהם שעשו כן כדי שלא
 יכנסו הנשים ולא יתערבו בין הנשים
 ובבהכ"נ לא נכנסו נשים והיו נשים לחוד
 ואנשים לחוד בעזרת נשים כן נלפענ"ד

יאמרו מה לי מחיצה של זכוכית או שאר
 מחיצות, ויביאו ראיה ממחיצת זכוכית ע"ג
 סכך הסוכה דודאי אינו יוצא בשיבתה
 למצוה, דחשיב מחיצה, **וכבר הקדמתי**
לרמז לו בפרטיות במקום כת"ה צריך
משמרת למשמרת למען לא יפרוצו, וד"ל.
 ולענ"ד טוב לזה להנהיג בהעמדת החופה
 בחצר ביהכ"נ אשר עפי"ד הגר"א הוא
 מדינא עפ"י הלכה בהלכות חופת חתנים".
 נראה ששני עניינים לפנינו: ראשית
 חופה תחת כיפת השמים והיא מנהג עפ"י
 דברי הרמ"א. ושנית שלא לערוך את
 החופה בבית כנסת כדוגמת הנוצרים,
 ומחשש זה נמנעו אף מתחת גג כלשהו
 כגזירה מחמת בית כנסת. וחברו שני
 המנהגים כביכול לדבר אחד אעפ"י שאין
 שום קשר ביניהם.

ועי"ע בשו"ת כתב סופר (אה"ע תשובות
 נוספות, סימן קו) ושו"ת אמרי אש (או"ח סי'
 ט).

ו. עמד על כך שיש כאן שני עניינים,
 בערוך השולחן (אה"ע סי' סא סכ"א): "כמה
 מנהגים יפים הנהיגו בני ישראל בעת
 חתונתם... עוד נהגו לעשות החופה תחת
 כיפת השמים לסימן טוב שיהא זרעם
 ככוכבי השמים, **וחדשים מקרוב באו**
לשנות מנהגי ישראל ולהתדמות וכו' ואין
 רוצים בברכה להעמיד החופה תחת השמים
 וידם על התחתונה ויד מקיימי מנהגי
 ישראל על העליונה..."

5. ביוגרפיה - מגן שאול (מתוך פרויקט השו"ת): רבי שאול ב"ר יוסף קצנלנבוגן נולד בשנת תר"א
 (1841) בליטא למשפחת רבנים. בשנת תר"נ (1890) נבחר לרב בעיירה שילל, ובה נפטר בשנת
 תרע"ט (1919).

חבל נחלתו

לעבריינים ורשאים לילך לחופה כזו אף בלא שום חשש הפסד".

עולה בבירור מדברי הגר"מ פיינשטיין שכלל לא חשש לנישואין מתחת לגג מצד גזירת החת"ס של התדמות לגויים, וכל דבריו הם ביחס למנהג מתחת כיפת השמים, והוא מתייחס לכך כמנהג טוב שאין לו מקור בש"ס. (ולא נראה שייחס אותו כחת"ס לרש"י ובעלי התוס'). וברור כי לפי האג"מ אם יש גשמים אין צורך להתעקש על עריכת חו"ק תחת כיפת השמים.

וכן השיב לי הגר"י אריאל שליט"א (רב העיר המת-גן לשעבר) שאם יורדים גשמים עדיף לעשות את החופה תחת מחסה. וכן השיב דודי הרה"ג חיים דרוקמן הי"ו שיש לעשות מתחת לגג, ולא לעשות את החופה תחת כיפת השמים בעת ירידת גשמים.

ח. בקונטרס אוהל ישרים (פסקי הגר"ש אלישיב) כתב: "עורכים את החופה תחת השמים אף בקור גדול וגשמים עזים".

והוסיף בהערה:

"וכל המנהגים המוזכרים ברמ"א (רמ"א סא, א) ובפוסקים קודש הם. ואין לשנות ומרן שליט"א תמיד מציין את דברי הדבר אברהם בשם רשכבה"ג רבינו יצחק אלחנן זיע"א במה שמזהיר ע"ז בשם המדרש בשהש"ר דגנת אגוז וע"ע שו"ת חת"ס אה"ע צ"ח".

ללמד טעם וזכות עליהם⁶ אבל ודאי אנחנו יוצאים ביד רמ"א וכפי שכתב הח"ס ז"ל וצריך לעשות החופה תחת כיפת הרקיע ולהתברך ממעון הברכות עכ"ס".

ז. כתב בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' צג): "פשוט וברור שאף בלא חשש שישלקוהו לא רק שרשאי לילך אלא אף שמחוייב לילך כי עליו מוטל לדאות שיהיו הקידושין כדן התורה וגם מצד התחייבותו להקהל שזהו מהתחייבות הרב להקהל. וכן עושין רבנים גדולים וגאונים גם בנוא יארק שג"כ יש שעושין החופה בבתיים והולכים לשם לסדר הקידושין וגם בשביל קריבות ומריעות. כי לעשות החופה תחת השמים הוא רק שנהגו לסימן ברכה ואין זה תקנת חכמים וגם לא מנהג מצד איזה דין וחשש איסור או ענין מצוה שיתחשב העובר על זה ועושה החופה בבית לעבריינא ולא עדיף מברכה שתקנו חז"ל לישא ברביעי כדי שתבעל בחמישי ומפורש ריש כתובות בתוס' דבשביל ברכה לא מיקרי עבריינא דהוא רק עצה טובה בעלמא וכ"ש מנהגים שהם רק לברכה שאין לזה מקור מחז"ל שודאי הם רק ענין עצה טובה ולא מיקרי עבריינא. וגם מ"ש סימן ברכה זה מהסימן ברכה שכתב הרמ"א בס' ס"ד סעיף ג' וגם המחבר ביו"ד סי' קע"ט שלא לישא אלא בתחלת החדש שכמעט רוב העולם אין נזהרין בזה רק יחידים, ולכן ח"ו להחשיבם

6. ובילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן צ - מקום התפלה סעיף נב) העיר על כך בהרבה מקומות, שבימינו לא ראוי לעשות את החופה בבית הכנסת, מחמת הצניעות.

חבל נחלתו

בנוסח בשיר היחוד 'ודברת עמם מן השמים וגם העבים נטפו מים' דכיון שאנו צריכים להיפגש עם הצדיקים והאבות מן השמים לכן העבים נטפו מים".

"ומסופר על הרבנית של כ"ק האהבת ישראל מויזניץ זי"ע שבכל פעם כשגמרה שידוך היתה מתפללת שירדו גשמים בשעת החופה כדי שבזה יצאו יד"ח את מאמר חז"ל ליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא". (כתבי חסידים)

וכיון שרוב ישראל אינם מחסידות זידיטשוב וויז'ניץ, ודאי שאין סיבה המכריחה אותם לעשות את החופות בגשמים.

מסקנה

לבני אשכנז הנוהגים כפסיקת הרמ"א, אם יורדים גשמים יש לערוך חופה וקידושין מתחת למחסה ולא בגשם.

ודבריו לעני"ד מרפסן איגרא. בטעמי המנהג הבאנו לעיל שאין שום סיבה להגיד כן בימינו. לא מצד כפת השמים ולא מצד חוקות העמים ומדוע להידבק למנהג ללא טעם, כאשר הוא מצער את הרבים!?

טעם נוסף, רבות החתונות בימינו בין עדות שונות, אשכנזים עם ספרדים, ומדוע ישתלט מנהג בעייתי על עדה אחרת שאינה נוהגת אותו.

ט. אגב בירור השאלה נתקלתי במנהג חצרות חסידיות מסוימות לעשות את החופה דוקא כשירדים גשמים. וז"ל המקור שמצאתי:

"מקובל מצדיקים שזה ענין גדול כשירוד גשם בשעת החופה. ומאחד מאדמורי"י בית זידיטשוב זי"ע מקובל שאמר שבשעת החופה צריכים לרדת האבות הק' מעולם העליון ולכן מורידים גשמים בכדי לשטוף ולטהר את אויר העולם".
"והגאון אב"ד קטמון זצ"ל אמר בזה לפרש

סימן נ

חסיד שוטה

לקיחת טרמפיסטים תוך כדי ייחוד במקום הסכנה, וחלק שלישי הורדת טרמפיסטית לאחר שנוצר איסור ייחוד.

אעסוק קודם בנושא האחרון ואח"כ בנושא האמצעי.

ב. אותו יהודי שהוריד את הטרמפיסטית התחיל במצוה ולא גמרה, ואע"פ שקידמה בנסיעתה לעבר מקום נסיעתה השאירה במקום סכנה, או שלפחות היא חששה לסכנה. ואם כן הוא התחיל במצוה ולא גמרה.

שאלה

היה מקרה ובו נהג שנשאר עם טרמפיסטית ברכבו באמצע הלילה, כפה עליה לרדת כדי שלא יעברו בייחוד. האם נהג נכון?

תשובה

א. השאלה נחלקת לשלשה חלקים: איסור ייחוד בטרמפים עליו כתבתי בכרך ז סימן כו (ולא אעסוק בו כאן). חלק שני

חבל נחלתו

אשתו ושני בניו שנאמר (בראשית לח) ותמת בת שוע אשת יהודה וכתוב וימת ער ואונן בארץ כנען.

וכ"כ בגור אריה (דברים ג, כד): "שכל דבר שיתחיל בו יש לגומרו, כדילפינן (תנחומא עקב, ו) לענין מצוה, כל מצוה שאדם מתחיל אומרים לו גמור, הכי נמי כיון שהתחיל בה – יש לגומרו".

ובמקרה הנוכחי ודאי שלא גמר את המצוה.

ג. בשאלה לפנינו כאמור יש מעין עשה דוחה לא תעשה! (מעין) – כי גמילות חסד אינה מצוה רגילה ואף איסור ייחוד אינו בלאו אלא איסור ואולי אביזריהו דעריות). כלומר גמילות חסד שבנטילת הטרמפיסטית עד המקום שקבע עימה נראה שיבוא וידחה איסור ייחוד.

בשורת חתם סופר (ח"א, אורח חיים סימן קמה) השיב החת"ס לשאלת מהר"ש קלוגר האם עשה כראוי שלא נתן לכתוב גט ביו"ט שש"ג על מנת לפטור אשה מחליצה כשהיבם נמצא במקום רחוק מאד ממקום אחיו. ובתוך דבריו כתב: "ובשלמא כל עניני צרכי הגוף שהוא במצות גמ"ח וכבוד הבריות שדוחה האיסורים כל חד לפום שיעוריה, לא שייך לומר אין אומרים חטא כי איננו חוטא כי מצוה זו דוחה את זו, וקבורת מות מצוה דוחה עשיית פסחו ואינו חוטא כי כך הוא הדין כמו עשה דוחה ל"ת".

אף במקרה דידן שתוך כדי נסיעתו נוצר מצב ייחוד, נראה שהמצוה שעוסק בה – גמילות חסדים – תדחה את איסור ייחוד, וכיון שלא ניתן לקיים את שניהם שיקיים את המצוה ולא יעבור את העבירה – יבוא עשה וידחה ללא תעשה.

נאמר בבבא מציעא (ל ע"ב): "אמר רבה: הכישה (=לבהמת אבידה שמצאה ואין ההשבה לפי כבודו) – חייב בה". פרש רש"י: "הכישה – זה שאינו לפי כבודו, אם הכישה הכאה אחת להשיבה – נתחייב בה לאהדורה, הואיל והתחיל".

ובאר בתורת חיים: "פירש"י ז"ל הואיל והתחיל, דכיון שהתחיל במצוה חייב לגומרה מיהו בפרק המוכר את הספינה משמע בהדיא דטעמא הואיל ואנקטיה ניגרי ברייתא ושמא גם רש"י ז"ל נתכוין דהואיל והתחיל ואנקטיה ניגרי ברייתא חייב".

וכך כתב בהלכה למשה (אמרייליו, הלכות גולה ואבדה פרק יא ה"ד): "וכן אם מצא בהמה והכישה נתחייב ליטפל ולהחזיר אף על פי שאינה לפי כבודו הואיל והתחיל במצוה וי"א דהוא הדין בכלים וי"ח...". וכ"כ בתרומת הכרי (חושן משפט סימן רסג ס"ב).

ואמנם במצוה שאותו מסיע התחיל, יש עתה עבירה, אבל מנלן שקיום המצוה אינו דוחה את העבירה שקרתה לפניו עתה!?

וכך נאמר בדברים רבה (פרשת נצבים פרשה ח, ד): "כי המצוה הזאת אמר ר' חייא בר אבא כל מי שמתחיל במצוה ואינו גומרה גורם שיקבור אשתו ובניו וממי את למד מיהודה שהתחיל במצוה ולא גמרה כיצד בשעה שבא יוסף אצל אחיו ובקשו להרוג אותו שנאמר (בראשית לז) לכו ונהרגו עמד יהודה ולא הניחן מניין שנאמר מה בצע כי נהרוג את אחינו ושמעו לו מפני שהיה מלך עליהן ואילו אמר להן נחזירנו אצל אבינו היו שומעין לו וע"י שהתחיל במצוה ולא גמרה קבר

נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאל בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן (ב"מ פ"ד א') דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר (כתובות י"ז א'), וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייטא (לעיל מ' א'), ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות (שם) דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן, אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן כדחזינן בשמעתין בכל הני עובדין דמיייתין, ואשרי מי שגובר על יצרו ועמלו ואומנתו בתורה, שדברי תורה עומדים לו לאדם בילדותו ונותנין לו אחרית ותקוה לעת זקנתו, שנאמר עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו".

וכן בקצרה במאירי (קידושין פא ע"ב): "כל שאינו עושה לכונת ייחוד ולסרך הרהור אלא דרך חיבת המולידים לפרסם ולהודיע להם שבניהם חביבים אצלם מותר ועל זה אמרו הכל לשם שמים". ופסק כן הרמ"א (אה"ע סי' כא ס"ה).

באיסור ייחוד בעצמו אין צד של התקרבות וא"כ אם יפעל מצד 'הכל לשם שמים' אין צורך להיות במעלת צדיק וחסיד כדי להמשיך את נסיעתו ולהיות במצב ייחוד עם פנויה (שהיא מן הסתם נידה), ובניגוד למצבים שהזכיר הריטב"א שהם מצבי קירבה ממש ויכולים להביא את האדם הפשוט שאינו במעלה – לחטא. במקרה הנוכחי שהוא מצב בדיעבד

ומצאנו שמצות גמילות חסד דוחה עשין מן התורה כגון קוברי המת שפטורים מק"ש והעוסק בהשבת אבידה שפטור מצדקה (פרוטה דרב יוסף), ועוד.

ד. מסופר בקידושין (פא ע"ב): "רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה. אמר ליה: לא סבר לה מר דמקדשא? אמר ליה: עברת לך אדרב, דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה. מר נמי עבר ליה אדשמואל, דאמר שמואל: אין משתמשים באשה! אמר ליה: אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל: [פב ע"א] הכל לשם שמים".

פרש רש"י:

"לא סבר לה מר דמקדשא – אין אדוני יודע שהיא מקודשת ויש לו להתרחק מאשת איש".

"הכל לשם שמים – ואין דעתי אחריה לחיבת אישות אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה". עולה עפ"י שמואל שהותר לו לחבק את נכדתו, שהיתה כבר אשת איש, משום שהכל לשם שמים ואינו עושה זאת לשם אישות אלא לעשות קורת רוח לאמה.

וכן כתב הריטב"א (קידושין פב ע"א): "הכל לפי דעת שמים. וכן הלכתא דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא במסכת עבודה זרה (כ' ב'), ואם מכיר בעצמו שיצרו

חבל נחלתו

למי שאין בה קרבת משפחה ויש דבר מצוה של הבאתה למקום בטוח שיהא חייב לעשות כן, וק"ו שלא להורידה במקום מסוכן.

ו. הדברים מתבססים על כך שבאזור אנו גרים ובשעות הערב והלילה ישנו סיכון לעמידה לבד ובהמתנה לטרמפים. וממה נפשך אם יש שם רכבים שעוברים, לחלק מהפוסקים (עי' תשובתי שצויינה לעיל) אין בכך ייחוד כיון שחלונות הרכב שקופים ועוברים ושבים נמצאים בסביבת הרכב. ואם אין רכבים של עוברים ושבים במצב בימינו במדינת ישראל כל המקומות הן בסכנה גם מישראל עבריניים וגם מנכרים.

ולכן נראה לי שמי שמוריד טרמפיסטית באמצע הלילה בגלל איסור ייחוד הוא בגדר 'חסיד שוטה' כאמור בסוטה (כא ע"ב): "היכי דמי חסיד שוטה? כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר: לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה". וכדברי הרמב"ם בפה"מ: "אמרו בתלמוד שענינו ההגזמה בזהירות ובדקדוק עד שנמאס בעיני בני אדם, ועושה מעשים שאינו חייב בהם, וכאלו אמר שוטה **בחסידותו**". ותוספות (סוטה כא ע"ב) הביאו: "היכי דמי חסיד שוטה – ירושלמי ראה תינוק מבעבע בנהר אמר לכשאחלוץ תפילין אצילנו עד כשהוא חולץ תפילין הוציא זה את נפשו". אף במקרה דילן הוא עוסק בגמילות חסדים והצלה מסכנת נפשות, ועוסק בחישובי איסור ייחוד ובגללו פוסק ממצותו ומסכן את הטרמפיסטית!¹

ומסיים מצוה, יש מקום לדרוש הימנו שיפעל לשם שמים ולא יהרהר הרהורי עבירה.

ה. השאלה היא האם ייחוד עם הערוה נכלל ג"כ בדברים שהותרו לשם שמים כשאין בלבו לשום חיבה ואישות אלא לצורך מצוה כבמקרה דילן.

מלשון הריטב"א: "וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרוננייתא" (ועי' להלן אות ז שם מובאים חלק מהמקרים בש"ס ומוכח שהיה בהם ייחוד), משמע שאף ייחוד כלול בכך כאשר הוא נעשה לשם שמים ולא לעבירה ח"ו. כתב בשו"ת דברי יציב (חלק אה"ע סי' מד, א) בענין ייחוד עם סבתו לגבי איסורי קירבה האסורים:

"בשו"ע אהע"ז סי' כ"א ס"ז, המחבק או המנשק אחת מהעריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהם וכו' שאין קרובים לערוה כלל בין גדולה בין קטנה **חוץ מהאב לבתו ומאם לבנה** וכו', ובחלקת מחוקק סק"י וה"ה לבת בתו כדאמרינן בגמ' שם הכל לשם שמים וכו' עיין שם, ובבית שמואל סק"ד מה שפלפל בדבריו, ובפת"ש סק"ה הביא מהברכי יוסף שההיתר מפורש בברייתא עיין שם. וזה אפילו לענין חיבוק וקירוב בשר, ומכ"ש לגבי היתר ייחוד דלית דין צריך בושש שדינה כאמו. והעזר מקודש גופיה בסו"ס כ"א כתב בפשיטות, דבת בנו ובת בתו ולהלן ואם אביו ואם אמו ולמעלה לגבי ייחוד שוה לבן ואם ואב ובת עיין שם".

עולה מדבריו שאיסור ייחוד נדחה כאשר עושה מחמת קרבת משפחה, וק"ו

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מסופר שר' ישראל מסלנט חשש

ארבע אמות, ונכנס ונעל הדלת בפניהן. אחר שיצא ירד וטבל, ושנה לתלמידיו. ואמר (להן) [מסורת הש"ס: להם] בשעה שחלצתי תפילין במה חשדונוני? – אמרנו: כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה. – בשעה שנעלתי במה חשדונוני? – אמרנו: שמא דבר מלכות יש בינו לבינה. – בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדונוני? – אמרנו: שמא ניתזה צינורא מפיה על בגדיו של רבי. – אמר להם: העבודה, כך היה. ואתם, כשם שדנתונוני לזכות – המקום ידן אתכם לזכות."

וכתב בהערות הגרי"ש אלישיב: "ת"ר מעשה בחסיד אחד כו' ולמלון. השכיבה וכו'. ואין כאן משום ייחוד שהיה פתח פתוח לרה"ר". **ובהמשך:** "ונעל הדלת בפניהן. וצ"ב דהא גזרו על ייחוד נכרית, (ע"ז ל"ז ב' ועי' לעיל י"ז ב') ואולי היה פיקו"נ, ואף ד"א דייחוד הוי אבזרייהו דגילוי עריות וא"כ יהרג ואל יעבור, (עי' שו"ת צור יעקב סי' ט"ז). י"ל דנכרית שאני שאני דלאו משום עריות הוא. ויש מתרצין שהיה קודם גזירת י"ח דבר שאסרו ייחוד נכרית. אך

ז. נעבור לנושא השני האם מותר ומצוה להיכנס לאיסור ייחוד בגלל ספק פיקו"נ וסכנת נפשות. כגון שעומדת אשה ומחכה לטרמפ האם צריך לקחתה ברכבו במקום שהוא ייחוד מצד חשש סכנת נפשות מפני תקיפות² וכד'.

מסופר בשבת (קנז ע"ב): "תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל, ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו, למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו. ואמר (להן) [מסורת הש"ס: להם] בשעה שהשכבתי תחת מרגלותי במה חשדונוני? – אמרנו: שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי. – בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדונוני? – אמרנו: שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי. – אמר להם: העבודה, כך היה. ואתם, כשם שדנתונוני לכף זכות – המקום ידן אתכם לכף זכות. תנו רבנן: פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידי חכמים אצל מטרוניא אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמרו: מי ילך? – אמר להם רבי יהושע: אני אלך. הלך רבי יהושע ותלמידיו, כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק

שמא על ייחוד יש דין ליהרג ולא לעבור. לכן נלענ"ד דאין זה חסיד שוטה. ועי' בדברי הרב אלישיב (לא הצלחתי לקרוא את ההמשך – י"א).

תשובת המחבר: באשר למצב השני אם להיכנס למצב ייחוד הבאתי לקמן את החושים לאבזרייהו דעריות וממילא לדין שיהרג ואל יעבור, אולם זה נאמר בנכנס מעצמו או מכפיה של אחרים, ואף על דעה זו הבאתי מהריטב"א שלא חש לה. אבל **להציל את עצמו מאבזרייהו דעריות ולהכניס אחר בספק נפשות** – לא שמענו. וזה המצב של חסיד שוטה שאינו מוכן להציל נפש מישראל שמא יתלכלך בחטא, (לא אורח ארעא וכו').

משיא הוכיחו לצערי כפי שכתבתי, ברצח הנערה אורי אנסבכר הי"ד פחות משבוע לאחר נתינת השיעור בציבור, כשהיתה לבדה, ביום, רחוקה רק כמה מאות מטרים ממקום עבודתה. העירוני שאם מדובר בנהגת, ולפניה אפשרות להעלאת טרמפיסט-איש, צריך לבדוק היטב במה הסיכון יותר גדול בהשארתו במקומו, או בנסיעה במצב ייחוד עם האשה. ואם אין צד מסוכנות לנהגת כגון שהיא מכירה אותו, השאלה שייכת אף בנהגת.

חבל נחלתו

קשה דתוס' בפ"ק (עי' י"ד ב' תוד"ה ואילו) כתבו שכבר בזמן הלל גזרו, וכאן הוא ר' יהושע'.

ולא זכר הגרי"ש אלישיב מדברי הריטב"א שהזכיר במפורש מקרים אלה, וכתב שאם דעתו לשם שמים **הייחוד מותר**.

ח. הפוסקים הביאו משו"ת שם אריה (חאה"ע סי' ל"ג) דיון האם מותר לשלוח אדם נוסף בשבת כדי למנוע ייחוד כגון בין יולדת לנהג או בין מילדת לעגלון כאשר סיבת הנסיעה היא משום פיקוח נפש של היולדת. וההסתפקות היא אם פיקוח נפש דוחה ייחוד ועל כן מותר למיילדת או ליולדת להתייחד עם הנהג ואין לצרף אדם נוסף למניעת הייחוד, או שייחוד הוא אביזריהו דעריות ועל כן אסור אפילו בפיקו"נ, וממילא לגבי שבת מתיר נסיעת מלווה כדי שלא יעברו על איסור ייחוד.

בעל שו"ת שם אריה הסתפק בדבר, והר"ש קלוגר התיר צירוף מלווה, (הביאם באריכות בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' לג) וסבר שייחוד הוא אביזריהו דעריות ועל כן אסור משום פיקו"נ, והתיר בשאלה דיליה גם משום שתחומין דרבנן ואין תחומין למעלה מעשרה.

וכך מסיק בשו"ת צי"א: "ולמעשה נלפענ"ד שיש להורות כפסקו של הגרש"ק ז"ל להתיר גם לגדול להלוות אליהם, ובפרט כשהנהג יהודי שגם הוא מצווה על איסור הייחוד, וזאת מכמה נימוקים, ראשית עפ"ר זה שמתלווה איננו עובר על איסור דאורייתא ואפילו כשנוסעים מחוץ לתחום וכנז"ל בדברי הגרש"ק ז"ל, ובפרט בנסיעה בתוך התחום, ועוד זאת שעפ"ר יש

בהתלוות גם משום הנחת דעתה של המילדת או המסוכנת שבכה"ג הא מותר אפילו בחילול דאורייתא [וביולדת יש ענין נוסף שיתכן שיתגברו עליה חבלי הלידה ויצטרכו לעזרתו ממש משום פקו"נ]. וגם אפילו אם נאמר שייחוד איננו בכלל אביזריהו דג"ע מ"מ הא ישנה הסברא של השם אריה דהא דאיסור ייחוד נדחה הוא רק משום דעשה דוחה ל"ת והרי אפשר לקיים שניהם ע"י שומר, ואף שהשומר יחלל שבת מ"מ ניתן לדחות מפני פקו"נ... וכל זה יש להתיר אפילו בפנויה וכדברי הגרש"ק ז"ל, ובפרט שהא רוב פנויות דזה"ז נדות הן ויוצא דגוף הדבר ערוה עליו דהיא מחייבי כריתות, וא"כ הרי שוב כל הקריבות בזה אפי' מה דהוא רק דרבנן הוה כבר בכלל אביזריהו דג"ע. [ובמקו"א הארכתי בנקודה זאת], ולכן יש להתיר וגם לחייב הליווי אפילו של גדול כשבאין אפשרות של קטן".

לפי שיטה זו שייחוד הוא אביזריהו דעריות ולא הותר משום פיקו"נ, אם רואה טרמפיסטית שעומדת במקום שיש בו סיכון, יניחנה במקומה ולא יטלנה למחוז חפצה כיון שאיסור ייחוד לא הותר משום פיקו"נ.

ועי' בס' דף על הדף (שבת קכז ע"ב) וחשוקי חמד (בבא מציעא ל ע"א).

ט. באנציקלופדיה תלמודית (כרך כג ערך ייחוד) נאמר כך: "ייחוד עם עריות האסור מן התורה, כתבו אחרונים שהוא נכלל בין אביזריהו של גלוי עריות, ולפיכך לסוברים שאף אביזריהו של גלוי עריות דינם יהרג-ואל-יעבור, אותן נשים שביאתן אסורה ויש בביאתן דין יהרג ואל יעבור, אסור להתייחד עמהן אף במקום סכנה,

שאף הייחוד בכלל אביזרייהו, ואינו נדחה מפני פקוח-נפש (זרע אברהם [יצחקי] י"ד סי' [ה] ד סוף דף לו; צור יעקב סי' טז ד"ה אבל; שם אריה אה"ז סי' לג; טוב טעם ודעת מהדו"ק סי' קצב; פסקי תשובה [פיטרוקובסקי] ח"א בהערה לדף יג א; שו"ת מכתם לדוד [ר"י העליר] סי' יב; עי' עמודי אור סי' זה אות יב: לא ניתנו איסורים אלו לידחות משום רפואה. ועי' טוטו"ד שם באורך, אם לגבי האשה אומרים שתעבור ולא תהרג, כדנהג לגבי ביאת איסור, שהיא קרקע עולם), ומכל מקום להצלת כלל ישראל, פשוט שמתור להתייחד (שו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ריב).

"ויש שכתבו שאיסור ייחוד נדחה מפני פיקוח נפש (עי' פהמ"ש לרמב"ם קידושין פ"ד מ"ד, שמשמע שדוקא לצורך פרנסה לא התירו, ועי' הגהות זר זהב שעל או"ה כלל נט אות א, ועי' עיון יעקב שעל עין יעקב סנהדרין פ"ב אות לד, שמשום סכנה התירו לדוד להתייחד עם אבישג), ובטעם הדבר יש מן האחרונים שלדעתם אין אומרים יהרג ואל יעבור אלא בדבר שיש בו לאו מן התורה, אבל ייחוד אין בו לאו, שאין בו אלא לאו הבא מכלל עשה שחשוב כעשה לענין זה, או שאינו אסור אלא מפי הקבלה (ציץ אליעזר ח"ו סי' מ פ"א אות יב ויג).

"ויש חולקים על כל זה, וכתבו שייחוד אינו בכלל אביזרייהו של גלוי עריות, שדוקא דבר שיש בו משום תאוה והנאה מן הערוה הוא בכלל אביזרייהו, אבל ייחוד אסור אפילו כשאינו רואה את האשה ואינו

מדבר עמה ואין לו שום הנאה ממנה (הגהות זר זהב שם, ועי"ש שאם יש בייחוד משום קריבה לעריות, עי' ציונים 63, 64, יש בו משום אביזרייהו; תשובת רא"י אונטרמן בירחון קול תורה כסלו תשי"ט ובאוצה"פ סוף כרך ט [עמ' 260]), ויש שנתנו טעם אחר שאינו בכלל אביזרייהו, לפי שהכתוב שממנו למדים איסור ייחוד, כי יסיתך וגו', אינו אמור בפרשת עריות (הגהות זר זהב שם, ומשמע שר"ל שייחוד אינו אסור משום ערוה).

לפי שתי הדעות האחרונות מתור ואף מצוה לקחת טרמפיסטית העומדת במקום ספק פיקו"נ ולא להשאירה במקומו.

י. למעשה, סיפר לי הרב אהוד אחיטוב (רב הישוב בני דקלים הי"ו) שבדידה הוה עובדא שהתלווה לנסיעה של כארבע שעות כדי למנוע ייחוד בין נהג לפנויה לפי עצתו של הגרא"א אברהם שפירא זצ"ל (שהיה ראש ישיבת מרכז הרב והרה"ר לישראל). והוא אמר לנהג במפורש שאם לא ימצא מלוה נוסף ייסע לביתו עם הפנויה על אף איסור ייחוד, משום פיקו"נ של אשתו שתדאג לו. וק"ו כשספק פיקו"נ לפניו ולא מחשש רחוק של אדם שלישי שמצוה למנוע פיקו"נ אע"פ שיעבור על איסור ייחוד.

ומכאן מעשה רב שאין להשאיר במקום ספק פיקו"נ טרמפיסטים במקומם, ואפילו ייגרם על ידי כך ייחוד.³

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

תשובת המחבר: עדיין על משמרת אעמודה: מי שמוריד טרמפיסטית באמצע הלילה באזורי ספר בגלל ייחוד, לענ"ד הוא חסיד שוטה (מלבד שאינו עומד בדיבורו שהרי היא עלתה לרכבו על סמך הודעתו שהוא נוסע למקום פלוני בו אין סכנה).

בחירת יהודי שמכשיל את הרבים לראש מועצה

שאלה

האם מותר לבחור אדם מישראל לראש מועצה, כאשר אדם זה הכשיל אלפי יהודים באכילת חזיר מאחר שניהל מפעל ליצור ומכירת בשר חזיר, במדינת ישראל?

תשובה

א. דיני תורה של כיבוד ומורא הם דוקא ביחס למי **שעושה מעשה עמך**, אבל מי שאינו עושה מעשה עמך אין לגמול עמו חסדים (חוב' אור תורה מאמר הרב דורי ס' קכג, אב תשנ"ז), ואין משיבים אבידתו (הערות הגר"ש אלישיב פסחים מט ע"ב) ואין לכבדו בכיבוד אב ואם, ומותר לקללו (הגהות מיימוניות הל' סנהדרין פכ"ו אות א).

ומותר לדבר עליו לה"ר. כך כתב החפץ חיים (לשון הרע כלל ח):

"ה. וכל זה האיסור של לשון הרע הוא דוקא על איש שעל פי דין תורה הוא עדיין בכלל עמיתך דהיינו עם שאתך בתורה ובמצות, אבל אותן האנשים שמכירים שיש בהם אפיקורסות מצוה לגנותם ולבזותם בין בפניהם ובין שלא בפניהם בכל מה שהוא רואה עליהם או ששומע עליהם דכתיב לא תוננו איש את עמיתו ולא תלך רכיל בעמך והם אינם בכלל זה שאינם עושים מעשה עמך, ונאמר הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט וכו', ואפיקורס נקרא הכופר בתורה ובנבואה מישראל בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבעל פה ואפילו הוא אומר כל התורה מן השמים חוץ מפסוק אחד או קל וחומר אחד או גזירה שוה אחת או דקדוק אחד גם הוא בכלל הזה".

ו. ודוקא אם שמע מהם בעצמו דברי אפיקורסות, אבל אם אחרים אמרו לו אסור לסמוך על זה לגנותם בין בפניהם ובין שלא בפניהם, וגם אין לו להחליט דבר זה בלב כדן איסור קבלת לשון הרע וכנ"ל בכלל ו', רק צריך לו לעת עתה לחוש לעצמו וגם להזהיר לאחרים בסתר שלא יתחברו לעת עתה עמהם עד שיתברר הדבר. וכל זה דוקא בשמיעה בעלמא, אבל אם מוחזקין בעיר לאפיקורסים דינו כאלו מכירים בעצמו".

ז. ודע עוד דאם מוחזק בעיר לרשע מפני שאר עניני עבירות שמותר עבורם לגנותו גם – כן דינא הכי"...

ואם כן עצם זה שאדם אינו מקיים תורה ומצוות ועובר במזיד אומר שאין חייבים בגמילות חסדים של בחירה בו, אפילו אם הוא מבקש ומתחנן ומביא מכתבים מגדולי עולם על התאמתו לתפקיד.

ב. אינו עושה מעשה עמך, אשר מותר לנהוג עמו כאמור לעיל, הוא דוקא כאשר עובר על מצוות התורה במזיד והוכיחו אותו ולא שמע למוכיחים.

כתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"א): "הממזר חייב בכבוד אביו ומוראו אף על פי שהוא פטור על מכתו וקללתו עד שיעשה תשובה, אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו, ראהו עובר על דברי תורה לא יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו".

שהודו והעידו עליהם על התנהגות בלתי דתית. וכתב שם ביה"ד בנמוקי פסה"ד, סעיף א בזה"ל:
 "היא מערערת על כשרותם האישיית של העדים ד' וה' וטוענת "שמחמת התנהגותם הבלתי דתית הם פסולים לעדות או לכל הפחות פסולים להיות עדי קדושין במובן הדתי. בנוגע לטענה זו צריכים לבסס את כל הדין על הכלל הגדול שכל ישראל בחזקת כשרות עומד כל זמן שלא הוכחה בראיות ברורות פסלותו, וממבט זה עלינו להתחשב עם תוצאותיו של הברור המציאותי".

ובהמשך שם בסעיף ג' נאמר:
 "והנה בנוגע לגופו של ענין פסולי עדות מחמת עבירות שבין אדם למקום הרי יש להתחשב עם העובדה שבזמן ובמקום שרבה ופשטה [עמוד תקלד] בעוונותינו החופשיות לרגלי סבות וגורמים כלליים עולמיים, אין עבירות מסוג זה עלולות לחתור תחת נאמנותם של העדים. במצב של הסתר פנים גדול כל כך, כמעט שהם בבחינת שוגגים. פסולם של עבריינים לעדות הוא בשל חשד עדות שקר ולא מגזירת המלך בלי טעם, כמו גבי קרובים, והפסול איננו מן התורה, ולכן בכגון זה קובעים בהרבה ההערכה של נאמנותו של העד לפי מסיבות הזמן והמקום. ואם הבית דין קים לו באדם זה שהוא איננו עלול לשקר בשביל הנאה הרי יש לקבלו כעד כשר (ועיין הרמב"ם הל' עדות פרק כד, האורים ותומים סימן כח סעיף קט ג', תשובות ר' עקיבא איגר ז"ל סי' צו לענין מגלח זקן, שו"ת הגר"ל דיסקין ז"ל פסקים דף נד ע"ב, שו"ת זקן אהרן להגאב"ד דפינסק סי' עד)".

"אמנם שאלה זו זקוקה בירור וליבון רב

וכתב בהגהות מיימוניות (הל' ממרים פ"ו אות ז): "אמנם באיזהו נשך משמע שאינו חייב בכבודו אא"כ עשה תשובה דגרסינן התם הניח להן אביהן פרה וטלית משל רבית וכל דבר מסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן ופריך איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך ומתריך בשעשה תשובה ולא הספיק לשלם עד שמת מכאן משמע עד שלא עשה תשובה פטור ממוראו ומכבודו מאחר שעובר במזיד והוכיחו אותו ולא שב מרשעו ס"ה". (וכ"כ בהערות הגר"ש אלישיב שנזכרו לעיל).

אמנם נראה שבימינו התוכחה אינה צריכה להיות אישית, אלא עצם ידיעת האיסור וקל וחומר אם הוא אסור לפי חוקי המדינה יש בהם משום תוכחה.

ג. אמנם יש לעורר שבימינו לפי מצב האמונה וקיום המצוות בדורנו במדינת ישראל אנו דנים בהרבה מקרים על העברין מדין תינוק שנשבה. הביאו בשורת הדין (כך י פס"ד המתחיל בעמוד תקכט):

"השמוש בעקרון "תינוק שנשבה" לקביעת מעמדם של אחינו המנותקים מהתורה והמצוות בכל הנוגע למעמדם המשפטי וקבלותם כעדים בביה"ד, לעדויות המקיימות דבר, מהוה שאלה ובעיה הזקוקה לברור וליבון רב".

"ביה"ד הגדול לערעורים בירושלים בפסק דין שניתן ע"י כבוד הגאונים הרבנים הראשיים לישראל ר' ב"צ עוזיאל זצ"ל, ר' י"א הלוי הרצוג זצ"ל והרב משולם ראטה זצ"ל (הובא בקובץ פסקי דין של בית הדין הגדול, קובץ. ורהפטיג, עמודים קלב - קלט), נדונה שאלת כשרותם של עדי קדושין

חבל נחלתו

שאין לו צורך כאן בשל הנמוקים המבוררים למעלה".

"ומסקנות פסה"ד שם מסקנה ה' נכתב: "כל איש יהודי בחזקת כשרות עומד ונאמן הוא להעיד בפני ביה"ד עד הרגע שבו נפרכה חזקת כשרותו", ע"כ.

"ביה"ד בפסק דינו בוחן את כשרותם של עדי קדושין אלו עקב התנהגותם הבלתי דתית גם ע"פ הנסיבות ורקע של זמן ומקום חברתיים כלל עולמיים, של החופשיות וחילוניות שבעבורם ביה"ד רואה אותם כשוגגים ולכאורה ע"פ גורם זה קבע ביה"ד שלמרות התנהגות בלתי דתית (כעשון בשבת) נשארים כשרים לעדות ועדותם מתקבלת. אלא שעיון מדוקדק בפסה"ד מלמד שדברי ביה"ד נאמרו כאשר נקודת מבטם הבסיסית היא הכלל הגדול שכל ישראל בחזקת כשרות עומד, כפי שנכתב מפורש במסקנה סעיף ה, דכל איש יהודי בחזקת כשרות עומד ונאמן הוא להעיד בפני ביה"ד עד הרגע שבו נפרכה חזקת כשרותו. וביה"ד הכריע שעצם ההתנהגות הבלתי דתית עדיין לא מערערת את חזקת כשרותם, ורק עדויות כדין בכוחם להפריך חזקה זו. והוסיף ביה"ד שגם אם יוכח ע"פ עדים שאותם עדים חללו את השבת ועברו על מצוות שבין אדם למקום, גם אז אין לפוסלם, שכן נסיבות הזמן והרקע החברתי שהביאום לעבור על הדת ומצוות הופכים אותם לשוגגים, וכל פסולם הוא רק משום עבריינות מדיני פסול רשע דחמס. ובנסיבות אלו יש לראות עבריינות זו כשגגה שאינה פוסלת את העדים".

"כאשר זהו הבסיס לכל דיונו של ביה"ד מובן השימוש בבחינת הנסיבות והרקע של

עזיבת התורה והמצוות".

"[עמוד תקלה] לעומת פסק דין זה מצינו פסק דין אחר של בית הדין הגדול (פסקי דין רבניים, כרך ז' עמודים 175 - 182) של הרבנים הגאונים הגרי"ש אלישיב שליט"א והגר"ב זולטי זצ"ל והגר"א גולדשמידט זצ"ל, שדן ג"כ בשאלת כשרותם של עדי קדושין מחללי שבת, שע"פ עדות עצמם הם אינם שומרי שבת. ביה"ד העמיד את השאלה בלשון זו:

"הרי לפי דרכו של עולם בימינו אלה ואורח החיים של בני אדם בתקופה זו, אם בא אדם לפני בית הדין ומספר שהוא מחלל שבת אין לבית הדין כל סיבה שהיא שלא להאמינו על כך, ואף על פי שלפי כללי הדין אין לביה"ד לקבל דבריו, הרי בתוך לבם אין לדיינים כל ספק שאכן נכונים הם הדברים. ואם לדעת הדיינים נכונים הם דברי העדים שהם מחללי שבת, הרי לדעתם לא היו עדים כשרים בשעת הקדושין...".

"דיונו של ביה"ד הגדול נסב על השאלה, איזה סוג עדות תפסול את אותם עדים והאם עדות והודאת עצמם תועיל, למרות הכלל שאין אדם משים עצמו רשע. ביה"ד הביא את דברי שו"ת משפט צדק, חלק ג' סימן ד', שפסק בשאלה דאין אדם משים עצמו רשע, בזה"ל:

"... אם כן יש לומר דיש רגלים לדברי המגרש דבכי האי גונא חיישינן שירשע לעשות".

"כלומר במקום שיש רגלים לדבר שנכונה היא ההרשעה שהאדם מרשיע את עצמו, מקבלים את הדברים וחוששים להם. ויותר מזה כתב האחיעזר, חלק ג' סימן כה, לענין עדים שנאמר עליהם כי הם מחללי שבת,

ולא העידו עדים על כך, שכותב בזה"ל: "... אין לומר משום שלא הוגבה עדות על זה ואינם נפסלים בלי ברור עדות, בדבר שהוא בפרהסיה והכל יודעים מזה אין צריך בזה קבלת עדות". ע"כ.

"ועיין בתשובות מהר"ם מלובלין סימן פא, בתשובות הרמ"א סי' ל בשם המרדכי בפרק החולין, ותשובות דבר משה חלק אורח חיים סי' ה. כאמור בדברי פסה"ד נראה, שאם היתה מתקבלת עדות כשרה הפסולת את אותם עדים מחללי שבת, הם היו נפסלים בלי שביה"ד יתחשב כלל בעובדה של הנסיבות ורקעם הכלליים של העדים, שהביאום לנטוש את שמירת השבת והמצוות".

"ציון שהאחיעזר שדן בכשרותם של עדי גט שהם מחללי שבת, הביא את דברי הבנין ציון (שהובאו לעיל) דמחללי שבת של ימיו אינם מומרים אלא בבחינת תינוק שנשבה, כלומר השתמש בעקרון תינוק שנשבה גם לגבי כשרותם [עמוד תקלו] כעדים, ובאר דבריו שמחללי שבת בפרהסיה יש לפוסלם לעדות מכח שתי סיבות, מטעם רשעות ומטעם שמחלל שבת הרי הוא כמומר, ומומר יצא מכלל אחיך, ומי שאינו באחווה אינו בעדות. ועל חלק זה שחלול השבת מוציא את העד מכלל אחיך וזה פוסלו, טען האחיעזר ע"פ דברי הבנין ציון, שכיון שמחללי השבת הם מבחינת תינוק שנשבה, הם אינם יוצאים מכלל אחיך ולכן ניתן לקבלם לעדות. אמנם במסקנת דבריו כתב האחיעזר להתיר אשה שקבלה גט שחתום ע"י מחללי שבת, על האופן המסוים שהיה שם במקרה, וכלשונו בסוף התשובה: "והוראה זו היא רק בנ"ד ולא נדון בדרך כלל על מחללי שבת

בפרהסיה אפילו באסור דרבנן". "המסקנה מפסה"ד של ביה"ד הגדול, שהיסוד של תינוק שנשבה ובחינת הרקע החברתי הכללי שהביא לעזיבת שמירת השבת והמצוות, אינו מהווה גורם שיקבע את קבילותם של עדים שעזבו את דרכי המצוות ושמירת השבת". (תשובת הרב אברהם שרמון) והסכימו עמו הרב שלמה דיכובסקי (אב"ד) והרב חגי איזירר.

ולכאורה, לפי"ד הרב שרמון יש להקל במצבים מסוימים עם מחללי שבתות ולדון עליהם כתינוקות שנשבו לפי מצב הדור והשעה והמקום.

ד. אמנם היחס ההלכתי שנקבע ביחס למי שאינו עושה מעשה עמך הוא אף אם מוגדרים תינוקות שנשבו.

כתב שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קעו):

"א. בענין כהנים בע"ת והקרובים (אב ואם) מתו והספק אם להורות להם שאסור ליטמא כיון שהקרובים היו מחללי שבת בפרהסיה ובשו"ע יו"ד סי' שע"ג ס"ח מבואר דבאינו עושה מעשה עמך אינו מטמא, ואפילו בגדר תינוק שנשבה קשה להגדירם כי קשה לעמוד ע"ז, הנה בלשון הרמב"ם פ"ב ה"ח מאבלות מבואר דדין אין מתאבלין עליהם ודין אין מטמאין להם חדא כללא, ודין אין מתאבלים מבואר בסי' שמ"ה — ובש"ך שם דאפילו ברגיל לעשות עבירה לתיאבון, והוא ע"פ המבואר סי' ש"מ ס"ה ברמ"א לענין קריעה, ומה שר"ל בתשובת מהרש"ג ח"א יו"ד סי' כ"ה דשאני האי דסי' ש"מ דזה דווקא לענין חיוב קריעה בעומדים שם בשעת מיתה, במחכ"ת לא ראה מקור הדין בהגהות מרדכי סוף מו"ק דמבואר להדיא דדין עומדים בשעת מיתה עם דין אבלות

חבל נחלתו

קושיית הראשנים על רש"י לא כתב כתוס' דאפילו לנדונו ולהכותו מותר אלא כ' דהרי אפילו בכבוד אב כל שאינו עושה מעשה עמך פטור מכבוד או"א מכ"ש קימה בפני כל אדם, ופשוט מאד דתינוק שנשבה עכ"פ אינו עושה מעשה עמך הוא ואפילו לא נדון אותו כרשע בשוגג".

"איברא עצם ההלכה דתינוק שנשבה אינו פשוטה כ"כ, דהא בש"ס שבת ס"ח ע"א גדר תינוק שנשבה שהוא כאנוס היינו עד שיודע שהוא ישראל כמש"כ הרמב"ם פ"ב משגגות, ויש לו דין תינוק שנשבה על כל מה שעשה בין הגוים ולא ידע כלל שהוא ישראל, אבל משנודע שהוא ישראל ועשה נגד התורה אח"כ ה"ה כישאל לכל דבר, ובודאי אינו נדון כמומר להכעיס, וברמ"א יו"ד סי' קנ"ט ס"ו כ' תינוק שנשבה לבין העכו"ם ואינו יודע מתורת ישראל כלל דינו כקראים ואסור להלוותו ברבית, ועכ"פ לא עדיף מקראים, ועיין יו"ד סי' ש"מ ברמ"א ס"ה דמומר קטן שהמיר עם אביו די"א דמתאבלים עליו דאנוס וי"א דאין מתאבלים וכ' רמ"א דכן עיקר ועש"ה בביאור הגר"א, עכ"פ תינוק שנשבה אפי' בין הגוים ועכשיו הוא בין הישראלים ויודע שהוא ישראל, אעפ"י שלפעמים אפשר להחשיבו כשוגג ואפי' אנוס, מכ"מ כל זמן שאינו מתקרב ליהדות עכ"פ לא עדיף ממומר לתיאבון, ועיין יו"ד סי' רנ"א ס"א לענין נתינת צדקה בכה"ג, ועיין בחו"ד יו"ד סי' קנ"ט ביאורים ס"ק ג' מש"כ בזה".

"לכן בחילונים בזה"ז גם אם נגדיר אותם אנוסים מחמת חינוך הרע שלהם הלא יודעים שיש תורת ישראל, וגם אם ניתן להם דרגא דמומר לתאבון או אפי' פחות מזה מכ"מ ברור דאינו עושה מעשה עמך

קרובים חדא הוא, וכן מבואר בביאור הגר"א סי' ש"מ ס"ק י' וגם לשון הרמ"א משמע כן".

"וכ"ז בשאר עבירות אבל מחללי שבת חמור מזה – ועיין תבו"ש יו"ד סי' ב' ובד"ת שם ס"ק ס"ט דבמחללי שבת לא שייך גדר תיאבון כלל, איברא בתשובת מהר"י אסאד יו"ד סי' נו"ן כ' ב' קולות לענין מחללי שבת בזה"ז, איברא קשה לסמוך ע"ז בלבד כי דבריו הק' צע"ג – וכבר ראיתי שהשיגו עליו – ואמנם אם מחללי שבת אלה הלכו לבית הכנסת בשבת וגם עשו קדוש היום וכיו"ב יש לצדד עם מש"כ בתשובת בנין ציון החדשות סי' כ"ג, והבאתיו בכמה תשובות לצירופא בעלמא, ובכה"ג אפשר לצדד להקל שיתאבלו עליהם, ואין אנחנו צריכים למנוע אותם, אבל לענין לטמאות להם מידי ספיקא לא נפקא וקשה להתיר לכתחלה".

עוד כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קצח):

"באתי כהיום להשיב בקיצור, אשר שאל איש שיבה שהוא בגדר תינוק שנשבה (ע"פ הלכה) אם צריך לקום לפניו, למה דקיי"ל קידושין ל"ג ע"ב ושם ל"ב ע"ב כאיסי דעומדים לפני זקן אשמאי ולפרש"י הוא רשע ממש, ובתוס' נתקשו דאפילו להכותו ולנדונו מותר וכתבו דאשמאי ר"ל ע"ה, וכ"ה להלכה ברמ"א יו"ד סי' רמ"ד ס"א וז"ל אפי' הוא ע"ה בלבד שלא יהי' רשע, וכב' העיר דאם הוא תינוק שנשבה בודאי אסור להכותו ולנדונו, וא"כ מהו שחייבים לעמוד לפניו, ומכאן זה נסתפק אם חילוני מצוי בימינו הוא בגדר תינוק שנשבה הנה בריטב"א קידושין ל"ב ע"ב כאשר הקשה

אפילו הוא תינוק שנשבה (תשובות והנהגות כרך ב סימן תקסד).

לכן לכאורה עדיין יש מקום לבחור למנהיג אותו תינוק שנשבה העובר על דיני תורה.

ה. אלא שבמקרה הנוכחי נראה לי **שהדבר חמור כפליים.**

האדם המעמיד עצמו לבחירה לראש מועצה, לא רק שאכל בעצמו חזיר, אלא ניהל את המפעל וטרח ועמל למכור בשר חזיר ליהודים ואם כן הוא הכשיל את הרבים והחטיא אותם באכילת חזיר מלבד שעבר על דברי חז"ל והוא בכלל ארור על גידול חזירים (בבא קמא פב ע"ב).

נאמר באבות (פ"ה מי"ח): "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה משה זכה וזיכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו שנאמר (דברים ל"ג) צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל ירבעם חטא והחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו שנאמר (מלכים א' טו) על חטאות ירבעם (בן נבט) אשר חטא ואשר החטיא את ישראל".

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ד ה"א): "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקדוש ברוך הוא מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו הן: (א) המחטיא את הרבים ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה..."

וכתב בספר העיקרים (מאמר ד פרק נו): "לפי שהמחטיא את הרבים אי אפשר לשוב בתשובה שלמה, שבמה יוכל לתקן את אשר עותו ממה שגרם לחטוא..." היינו

ואין כאן חיוב קימה מעיקר הדין כדמשמע לשון הרמ"א מכ"מ יתכן דיש לפעמים ענין להדר זקן כזה אם הולך בתומו, בדברים עכ"פ. ועיין היטב בלשון הרמב"ם פ"ו מת"ת ה"ט בכ"מ ולח"מ שם ולפי מצב הדברים איכא לפעמים מצות קידוש השם בזה".

"ועיין לה"ק של הרמב"ם פ"ג ממרים ה"ג אחרי שדבר מכת אפיקורסים כצדוק ובייתוס כ' וז"ל אבל בני התועים האלה ובני בנייהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם ה"ה כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז במצות שהרי הוא כאנוס אעפ"י ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה יהודים ודתם ה"ה כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם וכו' לפיכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ע"כ ברמב"ם".

"וברדב"ז שם כ' דנראה דכ' זה רבינו ללמד זכות על הקראים, אבל בזמנינו וכו' שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין בתורה שבע"פ ומחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו לאנוסין אלא כופרים בתורה שבע"פ ע"כ ובעו"ה כ"ה בזמנינו שרוב החינוך החילוני הוא להכחיש תורה שבע"פ, ומפרשים מסורת המקרא נגד חז"ל, ע"כ קשה ליתן להם ממש דין תינוק שנשבה, אעפ"י שודאי אנוסין הם ע"י חינוך הרע שנותנים להם, ע"כ נראה כנ"ל שעכ"פ די בהידור בדברים כנ"ל".

וכ"כ הגר"מ שטרנבוך שאין לכהן להיטמא לאביו שאינו עושה מעשה עמך

חבל נחלתו

אינו יודע ואינו יכול לתקן את כל אשר עיוות ואם כן אפילו ירצה לחזור בתשובה תשובתו קשה מאד.

וכן כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קפ): "שהמורה להם ככה כושל ומכשיל הוא את הרבים ובר נדוי הוא שהמכשיל את הרבים אחד מעשרים וארבע דברים שמנדים עליהם. ועל כן צריך להוכיחו הרבה עד שישוב מדרכו הרעה ויתחרט ויקבל דברי חברות ולא ישוב לכסלה".

וכן כתב בשו"ת הרא"ש (כלל כא סימן ח): "תשובה על שלא רצה לשוב מאולתו מענין העירוב. אתה רבי יעקב ברבי משה דבאלינסיא כבר כתבתי לך על ענין העירוב שנהגו בכל גליות ישראל להתיר מבואותיהם המפולשין בין הכותים בצורת פתח ואתה אסרת אותו לקהל פרייריש. וכתבת לי ראיותיך ואני הודעתך שאין בהם ממש. והזהרתך שתחזור בך ותאמר לקהל שיתקנו מבואותיהם כאשר הורגלו עפ"י גדוליהם והנה הוגד לי שאתה עומד במדרך ואתה מכשיל את הרבים בחלול שבת. לכן אני גוזר עליך אחר שינתן לך כתב זה בעדים שתתקן המבואות המפולשין לרשות הרבים של כותים בצורת פתח תוך שבועיים אחר שתראה כתב זה, ואם לא תתקן המבואות כאשר כתבתי אני מנדה אותך. ואם היית בימי הסנהדרין היו ממיתין אותך כי אתה בא לעקור תלמוד שסידר רב אשי ולחלוק על כל הגדולים שהיו עד היום הזה אותם שמתו ז"ל ואת אשר המה חיים עד הנה. לכן חזור בך ואל תטוש תורת משה רבינו ע"ה. נאם אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל".

ואם כן אסור להגיש שום סיוע למחטיא את הרבים ביודעין. וק"ו שאין לבחור בו לראשות מועצה וכד'.

ו. כתב בלנתיות ישראל (נצח אומתנו עמ' 84) למורי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל:

"עוד שאלני כ' מי יהיו המנהיגים של המדינה היהודית וכיצד תתנהג?"
"...כוחות האמונה והמעשה המופיעים פה מתוך מבוע היהדות הקיימה הם יהיו המנהיגים, המעצבים והמכוננים, בעזרת השם ובאור נעמו. האמונה כי "יש ד' בקרבנו" (שמות י, ז) כי "מתהלך הוא בקרב מחננו" (דברים כג, טו) כי הוא "נותן לנו כח לעשות חיל" (דברים ח, יח) כי כנצחיות התגלותו בתורתו כן נצחיות שכינתו אתנו, כי תוקף דברו במצותו ובנבואתו והמשך שפעו הוא הנאמן והקיים בהנהגת הדורות והמדינות וממנו לנו תוצאות חיינו והכרעות מאבקים, - האמונה האמתית והברורה הזאת המחיבת את מעשינו ומדריכתם-עז על טהרתם, והמעשה הבא ממנה ובו היא יוצאת-לפועל ובונה את מציאותו הממשית".

"מיבחנה של האמונה הוא הופעתה במעשה בפעל ובבנין, ומיבחנו של המעשה הוא הימשכו מתוך שפע האמונה, הממלאה את הנפש וממריצנה ודוחפנה להתגשמות הווייתה. מתוך אוצר העצמה של יראת ד', הכוללת ומבססת את כל מערכות התורה ועניניה (ישעיה לג, ו; שבת לא ע"א), מתגלית לנו אמונת עתנו בחסן הישועה של מפלאות ידו הנטויה עלינו, לאור נפתולינו הנאדרים בקודש".

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לשאלה זו אין מענה הלכתי פשוט עפ"י כללי ההלכה הרגילים. הלכות ציבור שאני ובכל מקום יש לדון עפ"י תנאיו המיוחדים. ורק ת"ח גדול המכיר את תנאי המקום ובוחן את כל האלטרנטיבות יכול לנקוט עמדה תורנית בנושא זה.

דיני פסולי עדות לא חלים כאן. תפקידו של ראש עיר לשרת את הציבור ולספק את צרכיו, בתחום החומרי – כגון לדאוג לסדר ונקיון תחבורה ותעסוקה, תכנון ובניה וכדו'. עליו להיות איש מינהל וארגון יעיל. אין לכל אלו כל קשר לעדות בבית דין. אומנם עליו להיות ישר והגון ולשם כך די שלא יהיה פסול חמס. אומנם אין ספק שלכתחילה ראוי שלא יהיה בו פסול רשע כלפי שמים, אך לענין ניהול תקין אין הדבר מעכב.

אלא שלכתחילה לא די בסור מרע אלא גם בעשה טוב ומן הראוי להעמיד לכתחילה בראש הקהל אדם שהתורה נר לרגליו, בדומה למלך שהתורה עמו בכל אשר יפנה (אומנם עיר אינה מדינה שלמה אך יש לשאוף שהיא תהיה מעין מדינה בזעיר אנפין) ובפרט שיש לראש עיר תפקיד גם בתחום הרוחני – כגון ברווחה, חינוך, תרבות וכדו'. ולפי ההלכה יש לבנות בעיר בתי כנסיות ובי מדרשות מקוואות ובתי דין ולתחזק אותם. וראש עיר שהתורה נר לרגליו יש לסמוך עליו יותר שידאג לכל אלו. אולם אנו חיים בחברה פתוחה ולצערנו יש בתוכנו יהודים רבים שאינם שומרי תומ"צ, וגם לא תמיד נמצא מועמד דחי שהוא גם בעל כושר ארגוני ומנהלי ברמה נאותה, המקובל על רוב הציבור. לכן אין ברירה אלא להעדיף לפעמים ראש עיר שעדיין אינו שומר תומ"צ ולהגיע אתו להסכם קואליציוני שיכלול גם את מילוי הצרכים הדתיים במידת האפשר.

אלא עד שהשואל שואל על מינוי ראש עיר שהתורה אינה נר לרגליו שישאל שאלה חמורה יותר, האם המצביעים לעיריה מביאים בחשבון שיקוליהם את הנושא הדתי? האם התורה נר לרגליהם? האם מותר להצביע למפלגה שהנושאים הערכיים אינם במצע שלה? ככל שהנציגות הדוגלת בערכים תהיה גדולה יותר, כך היא תוכל להשפיע יותר על התנהלות העיריה והעומד בראשה.

תשובת המחבר

המדובר בראש מועצה אזורית. מחד ראש המועצה דומיננטי הרבה יותר מראש עיר ומאידך אין קואליציה ואופוזיציה, אלא החלטות המועצה ונציגי הישובים הן יותר מייעצות ופחות קובעות.

לדוגמא, ראש המועצה הקודמת שהיתה אשה משוב שאינו שומר מצוות החליטה ויישמה העמדת רב אזורי לשם השפעה רוחנית ומתן שירותים דתיים לכל תושבי המועצה.

בוררות – קיר תמך בין שכנים

תיאור המקרה

א' וב' הם שני בעלי בתים במגרשים שכנים, מגרשו של א' גבוה משל ב'. הפרשי הגובה בפועל בין שני המגרשים הם כמטר וחמישים ס"מ. א' בנה את ביתו וסיימו לפני תחילת הבניה של ב'.

בין שני המגרשים השכנים, בנה א' כנדרש קיר תמך שבבסיסו רגל מתחת לחצרו של א'. אורך קיר התמך כ-25 מטר ועוביו כ-20 ס"מ.

מידות רגל תומכת סטנדרטיות הן שאורכה הוא כשני שלישי מגובה הקיר. היא בולטת לצד הנמוך כעשרים ס"מ, ובצד הגבוה קבורה כל יתרת הרגל והיא העיקרית בייצוב קיר התמך.

במידה ויש הפרשי גובה בין מגרשים, בדרך כלל הרגל במגרש הנמוך, קבורה בין עשרים וחמישה לחמישים ס"מ בעומק המגרש הנמוך יותר.

במקרה הנוכחי רואים את בליטת הרגל הקצרה במגרשו של ב', והיא אינה עמוקה כראוי.

כאשר ב' ניגש לבנות את מגרשו הוא החליט שלא להסתמך על קיר התמך שבנה א' כיון שרואים את בליטת הרגל בחצרו ובנה קיר נמוך שגובהו מטר, במרחק כ-60 ס"מ מקיר התמך ומילא אותו אדמה לשמש כאדנית, האדנית מכסה על בליטת קיר התמך בחצרו של ב'.

טענות הצדדים

טענת צד א' – בניית קיר התמך עלתה לי 35 אלף שקל, אני דורש את השתתפות

צד ב' בחצי מעלות בניית הקיר, כמו"כ אני דורש הוספת הוצאות המימון (עלות הרבית ששילמתי על לקיחתה), למשך שלוש וחצי שנים שב' לא שילם לי והתכחש לחיובו בסך אלף שקל.

טענת צד ב' – כיון שבליטת הרגל נראית בצד שלי הבנתי שאיני יכול להסתמך על קיר התמך, ובניתי את האדנית. האדנית תומכת ברגל בצד שלי. לשם בניית האדנית נכנסתי לתוך השטח שלי והפסדתי 80 ס"מ מהשטח שלי.

בנית הקיר לאדנית עלתה לי 29,250 שקל.

פינוי הקרקע עלה לי 7500 שקל.

הגורמים לראיית בליטת קיר התמך
הפרשי הגובה בין החצרות הן יותר מן התב"ע, ואמור היה להיות 110 ס"מ. מגרש א' גבוה בעשרים וחמישה ס"מ מן המוצע בתב"ע.

קיר התמך יורד 135 ס"מ מגובה הקרקע של צד א' (עד לחלק העליון של הרגל). הרגל נכנסת בצידה הארוך מתחת לחצרו של א' ובולטת בצידה הקצר לחצרו של צד ב', בערך בגובה החצר עצמה עד הגבהה של כעשרה ס"מ בחלק הגבוה.

קיר התמך נבנה על שטח שני הצדדים. כיון שהרגל של קיר התמך היא בגובה קבוע מראש הקיר, וכיון שהשטח משופע ועולה לקראת דרום הבליטה הקצרה של קיר התמך נראית בצד הדרומי של קיר

סימן נב – בוררות – קיר תמך בין שכנים

מהנדס בנין העיד לפני שאמנם מצב זה של ראיית בליטת הרגל הקצרה של קיר התמך אינו רצוי, אולם כיון שקיר התמך בגובה פחות ממטר וחצי, בליטת הרגל לחצרו של ב' אינה מחלישה את קיר התמך עצמו, ועל כן אין סיבה שצד ב' לא ישלם את חלקו לצד א' כאשר הקיר משמש אותו.

חיזוק קיר התמך

כאמור, הבליטה הנראית אצל צד ב' היא מצב לא רצוי (אף שאין בו סיכון בטיחותי כמובא לעיל), ועל כן בדרך כלל מתקנים את קיר התמך בצורה אסטטית, בכך שבונים קיר סמוך לבליטה וממלאים אותו עפר או בטון ויוצרים מדרגה לשיבה בחצרו של הצד הנמוך.

צד ב' שבנה אדנית לאורך קיר התמך לכאורה עשה את הנדרש, ואם כן לכאורה גם צד א' שהוא שותף בקיר, צריך לשאת בהוצאות בניית האדנית.

אולם בבירורים שעשיתי עם מפקחי בניה ומהנדס בנין התברר שאין צורך בכל המבנה של האדנית, הן בגובהה הן במרחק שנלקח מן הקיר והן במילוי האדמה, ודי היה ביצירת מדרגה סמוך לקיר התמך. עלותה הרבה פחות מאדנית כפי שבנה צד ב'.

עולה כי התביעה של צד ב' שצד א' יישא בחצי בניית האדנית אינה נכונה ואינה ראויה.

נראה על כן שבאופן עקרוני על צד ב' לשאת בחצי תשלום קיר התמך ויש להפחית מהשתתפותו את התיקון של

התמך בבירור, ובצד הצפוני היא בערך בגובה מגרשו של ב'.

קיר התמך

קיר תמך מוטל כחייב מעשי וממוני על שני הצדדים לבנותו, כאשר הרגל טמונה ברובה מתחת לצד הגבוה ורגל זו היא המייצבת את הקיר עצמו.

הקיר הכרחי ומשמש את שני הצדדים: את הצד הגבוה שחצרו תעמוד במקומה ולא תדרדר לחצר הנמוכה, ואת הצד הנמוך כדי שהקיר יעצור את אדמת העליון ליפול לחצרו של תחתון.

במקרה הנוכחי, צד א' שהוא הבונה העליון בנה לפני צד ב'. מגרשו של ב' היה לפני ישורו והתאמתו לתב"ע.

כיון שכך, וכיון שצד א' בנה כעשרים וחמישה ס"מ גבוה מן המצוין בתב"ע, ובנוסף הקבלן שבנה את הקיר לא עיין בתב"ע ולא ידע מה יהיה גובה חצרו של ב', הקבלן בנה את הרגל של קיר התמך גבוה מדי, על כן היא נראית בחלק מקיר התמך הפונה לצד ב'. צד א' עצמו לא קבע לקבלן את גובה הקיר מן הרגל, והאשמת צד ב' את צד א' בכך היא האשמת שוא.

צד ב' החליט על דעת עצמו שלא לשלם את חלקו בקיר התמך מכיון שבליטת הרגל ניכרת מן הצד שלו. וזאת אע"פ שצד א' שבנה את הקיר סיימה עוד בטרם צד ב' התחיל את בנייתו, שיקול זה מוטעה. קיר התמך גם אם אינו בנוי כהלכה עדיין משמש את צד ב' כמו את צד א'.

חבל נחלתו

מסקנות ממוניות

מלכתחילה על צד ב' לשלם חצי שווי הקיר היינו 18,500 שקל. אולם מתוך זה יש להפחית 2000 שקל של תוספת הגובה שא' עשאה לצורכו, ועוד כשלושת אלפים שקל לתיקונים אסטטיים ויצירת מדרגת בטון או מדרגה במילוי אדמה שהיו נצרכים בגלל הרגל הבולטת.

מסקנה למעשה

על ב' לשלם לא' 13,500 שקל עד ד' במרחשוון תשע"ט (א"כ יתפשרו ביניהם על זמן אחר).

בשולי הדברים

בכל מהלך הבוררות צד ב' דיבר בשנאה ובצורה שאינה ראויה. ובעוד צד א' היה בבחינת 'שומעים חרפתם ואינם משיבים' (עי' גיטין לו ע"א), הרי התנהגותו והערותיו הארסיות של ב' שנאמרו במהלך הדיון גרמו לי להיות כאיש נדהם, ולקח לי כיום להתאושש מהשנאה והאמירות הקשות לאוזן לשומען. ועל כן נראה לי שעליו לנהוג כאמור בבבא קמא (פ"ח מ"ז): 'אף על פי שהוא נותן לו (=ממון, היינו משלם חובו) **אין נמחל לו עד שיבקש ממנו** (=מחילה)' על כל דברי הזלזול והביוש שנקט כלפי צד א'. שנה טובה וגמר חתימה טובה, והאמת והשלום אהבו.

יצירת מדרגה לשם תיקון אסטטי של הרגל הבולטת לחצרו. ומה שצד ב' בנה אדנית היא בהחלט יפה ומתאימה, אבל אינה נצרכת ועל כן אין להטילה על צד א'.

הגבהת קיר התמך לצורך צד א'

בדיון שנערך במזכירות הישוב, טען צד ב' שהוא אינו צריך לשאת בכל בניית קיר התמך מכיון שצד א' הגביה יתר על הנצרך. **טענתו צודקת.**

קיר החצר של א' גבוה עתה כחמישים ס"מ מן הקרקע. הגובה הנצרך לפי דרישות הבניה הוא עשרים ס"מ, וההגבהה של שלשים ס"מ בקיר היא לשמוש ולנוי של א' בלבד. ועל כן יש כאן כקוב וחצי בטון של יציקה (52X2.0X0.3) עם כל הטפסנות והגימורים. העלות הכספית היא כאלפיים שקל (עפ"י התייעצות עם פקח בניה). צד א' יכול לטעון שבשאר הקירות שבנה עם שאר שכניו, הוא הגביה כשלשים ס"מ מהנצרך, והם השתתפו אף בהגבהה שאינה נחוצה, ובכ"ז מה שהם מחלו לו – צד ב' במקרה הנוכחי אינו חייב למחול. ועל כן סכום זה יקוזז מדמי השתתפותו בקיר.

במידה וצד ב' **ישתמש** באותו חלק הגבוה מעל החיוב של הוראות הבניה, כגון שיחבר לקיר **במלוא גובהו** מחסן או פרגולה או נדנדה וכד' הוא יצטרך לשלם לצד א' גם עבור ההגבהה מעל הנדרש מכיון שהוכיח שאף הוא רוצה בה.

חבל נחלתו

סימן נג

ביטקוין

שאלה

ביטקוין הוא מטבע אינטרנטי. היינו, הוא הומצא כממון אשר בו ניתן לקנות כל שוה כסף (בתנאי שהמוכר משתמש אף הוא בביטקוין), רוכשים אותו על ידי תשלום במטבע אחר והוא נכנס ל'ארנק אינטרנטי' של בעליו. כל השימוש בו של מכירה וקניה נעשה אך ורק על ידי האינטרנט. אין לביטקוין מערכת מפקחת מרכזית דוגמת בנק מרכזי, אלא ערכו נאמד עפ"י יחס מחזיקיו של ביקוש והיצע, ועל כן התנודות בו גדולות מאד ביחס למטבעות אחרים.

האם לפי דיני תורה הוא נחשב כמטבע או כשוה כסף. השאלה נוגעת ישירות לדיני רבית ואונאה ובעקיפין בהשוואה לשטרות האם ניתן לקדש בו אשה, לפדות בכור וכד'.

מטבע דבר נמוסי-הסכמי

נאמר במסכת שבת (לג ע"ב) לגבי יעקב אבינו לאחר פגישתו עם עשו אחיו וקודם מעשה דינה: "ויחן את פני העיר, אמר רב: מטבע תיקן להם"...

כתב בחידושי אגדות למהר"ל: "למ"ד מטבע תקן להם, המטבע אינו דבר טבעי **רק הוא דבר נמוס המדינה**, ודבר כזה שייך לחכם לתקן כלומר **דברים נמוסים** כמו מטבע שאין מטבע דבר טבעי. ואין הכונה פה על דבר מטבע בלבד רק כמו מטבע ודברים כיוצא בו שהם ענינים נמוסים שהם תקן המדינה, והוא נקרא דת נמוסית דברים אלו היה מתקן... ואינו דבר נמוס

לגמרי כמו שהוא מטבע שהוא דבר נמוסי לגמרי, שהרי אין הכסף יותר חשוב בשביל הצורה שעליו אלא שכך הסכימו שצורה זאת תהיה עובר [לסוחר] ולא צורה אחרת, ולפיכך המטבע הוא דבר הסכמי וזה וכיוצא בזה היה מתקן".

עולה כי מטבע הוא הסכמת בני אדם להשתמש בחפץ הזה כאמצעי תשלום וכמעריך לשווי הדברים הנקנים, וכאשר הוא נקבע לכזה קבעו את שוויו, וכמה ממנו יצטרכו לקניית חפצים.

וז"ל החזו"א (י"ד סי' עב אות א): "ב"ק צ"ג ב' כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה, והנה לא העמידה התורה את התשלומין לפי הכלי שהחסיר לו אלא ההיזק מתעורר בשיווי כסף וחיוב התשלומין חל על שיעור הכסף של החפץ שגזלו או שהזיקו, ואם הוזל החפץ ירויח ואם הוקר יפסיד, ויש לענין כסף שתי דרכים, אפשר שתלוי בכסף, ואפשר שתלוי במטבע, ומצינו בה' שקלים של פדיון הבן שקצבה התורה הדבר במשקל כסף צרוף ואע"ג דבזמן שנצטוינו על המצוה היה השקל מטבע אבל לדורות לא הקפידה תורה במטבע אלא משקל כסף צרוף כפי המשקל שהיה אז ה' שקלים וכדאיתא יו"ד סי' ש"ה ס"א, והיה אפשר לפרש תשלומים שבתורה שנעריך כל חפץ הנגזל ע"פ שיווי משקל כסף צרוף ויתחייב לשלם משקל זה בין שיזל החפץ נגד הכסף ובין שיוקר, וכדין פדיון הבן שהוקבע לדורות".

והוסיף באות ב: "אבל מנהגנו לשער בערך מטבע בכל מדינה ומדינה ולמדנו

חבל נחלתו

(בזמן הפרעון, על אף ששווי הכסף מחירו עולה ויורד). כגון פדיון בכור הוא בחמישה סלעים (=משקל) כסף (=מתכת), וכן תשלומי אונס ומפתה. לעומת זאת תשלומי נזק וחבלות נאמדים לפי אומדן הנזק במטבע של אותה מדינה היוצא באותה שעה, ללא שום התייחסות למשקל הכסף כמתכת.

התשלום בכסף

בעבר, כאשר הונהג המטבע בעולם ערכו נקבע לפי משקל מתכת הכסף הצרוף בו. ולפי ההטבעה עליו הוא נחשב מטבע של מלך פלוני במדינה פלונית עפ"י משקל הכסף או הזהב שבו. צד ההסכמיות בו היה בכך שמתכת במשקל וצורה מסוימת מהווה דרך קניה של חפצים, אולם הערך הממוני היה בגוף המטבע.

לפני כמה מאות שנים הוחל בשימוש **בשטרות כסף שאין גופם ממון**, ואין שווי בנייר. וכן מאז, את המטבעות טבעו ממתכת זולה, שווים היה הסכמי לפי המלכות שהדפיסה שטרות אלו, כי לגוף המטבע או השטר היה ערך זעום. סך כל השטרות והמטבעות קבלו את שווים לפי כמות מטילי הזהב והכסף שהיו באוצר המלך או המדינה המטביעה את המטבעות, וכל אדם יכל למכור למלכות או למדינה את המטבע שהחזיק ולקבל תמורתו את שוויו בכסף או בזהב, המדינה פחתה וייספה את המטבע לפי כמות כספה וזהבה, ולפי כמות המטבעות ושטרות שטבעה.

לפני כחמישים שנה בוטלה האפשרות לקבלת השווי במתכת יקרה, ונקבע שערך המטבע יהיה לפי עוצמתה הכלכלית של המדינה ביחס למדינות אחרות ולפ"ז

שקבעה התורה את התשלומין ע"פ ערך המטבע היוצאת במדינה, ותימא דא"כ נתמכין דיני התורה בזה על הסכם מקרי שהרי אין ענין המטבעות טבעי אלא הסכם ואם יסכימו שלא לעשות מטבעות אין לנו הלכה בתורה במנהג התשלומין, ואע"ג דמצינו בחילול מע"ש שהקפידה תורה על המטבע ואם אין מטבע אין חילול, התם אכתי אם אין חילול יכול להביא את המע"ש לירושלים אבל הכא אם אין מטבע בטל הלכות תשלומין, ואפשר שאם אין מטבע חייב לשלם כדי שישגי חפץ שגזלו, ואפשר דכיון דמצוות התורה נתמכין על הנהגת המטבע חייבין להנהיג כן כדי שיהא אפשר להנהיג הלכות התורה [ואפשר שאם אין מטבע בעולם, כסף צרוף הוא המטבע לכל דיני התורה כדין פה"ב ושאר דברים ואם גזל חפץ מתחייב לשלם משקל כסף צרוף שהיה שוה בשעת גזילה אלא בזמן שיש מטבע במדינה חשיבא מטבעת המדינה יותר מכסף צרוף ועי' לק' סי' קפ"ב סק"א].

"וענין מטבע כל דבר שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות".

אף התורה התייחסה למטבע כסוג חפץ עליו בנויים חיי המסחר והתשלומים בין בני אדם, ועל אף שדבר הנקבע עפ"י הסכמה יש ובני אדם מבטלים אותו, ואז לכאורה לא ניתן לקיים דיניה של תורה כגון 'עין תחת עין - ממון', בכ"ז זו קביעתה של תורה.

בדיני תורה ישנן שני סוגי תשלום בכסף, חלק מתשלומי הכסף צריכים להיות לפי משקל מתכת הכסף שקבעה התורה, וחלקם בשוה כסף באותו שווי

מטבע שגופו ממון ואין חילוק אם יהי זהב או כסף או נייר ואין לומר בזה שאינו עומד אלא לראי' שבו דהרי קמן שכמה פעמים העם מסופקי' בגירעון כסף וטוב היה להם שלא למכור אותם ועל כרחם צריכי' למכור מפני אימת המלכות כי כן יסד, נמצא הראיה שלו אינו שוה להם רק הגזירה היא המקיימת טבען בעולם משא"כ שטר אפי' על עשיר היותר גדול ואפי' על המלך בימי עשרו אשר בודאי יהיה עובר לסוחר לכל אדם, מ"מ אינו אלא מפני הראיה שבו שיודעים שזה הוא אדם בטוח, אבל אין גופו ממון שאם ירצה שלא ליקחו מי יכוף על זה וכן כל (הבאמאטק"א וקופ"פר אמב"יט שי"ן) אין אדם מוכרח ליקח אותם בתשלומין מש"ה אינם אלא שטר בעלמא".

אמנם לפי דעת החתם סופר לא ניתן לפדות בן בכור בשטרות כסף של מדינות. מפני שאת כוחם כממון הם מקבלים מצד דינא דמלכותא דארעא וכיון שהפדיון הוא ממלכותא דשמיא, אין מלכותא דשמיא חייבת בקביעות של מלכותא דארעא, ועל כן מה שהיא מחשיבה שטרי כסף כמטבע לא נחשב לגבי מלכותא דשמיא.

ז"ל החת"ס: "וא"כ יש לעיין לענין פדיון בכור בהני באנק"א כיון שפודין בו הקדשות ומע"ש נ"ל לדין לחלק דבודאי בכל דבר שהוא בין אדם לחבירו אפי' פדיון הקדש שאינו אלא קונה מגזבר ההקדש וממלא חסרונו של גזבר בדבר אחר וכן פדיון מע"ש לאוכלו בירושלים י"ל כל טיבעא דסגי בעלמא עפ"י גזירת המלך על הקוני' והמוכרים פודי' בו ונקרא מטבע לענין שבועה ושומרי' משא"כ פדיון שפודין מהקב"ה כי לי כל בכור אלא שהקב"ה נתן

המדינה פוחתת או מייספת את שווי. צד ההסכם כאן ברור, אין לשטר או למטבע ערך עצמי אפילו לא כשטר חוב אלא יש כאן הסכם בין בני המדינה שכך יהא שווי המטבע במדינתם.

דין שטרות כסף בימינו

מעת שהמסחר עבר לשטרות כסף עלתה השאלה האם לפי דין תורה שטרי כסף נחשבים כמטבעות ששויים בגופם, או שנחשבים כשטר חוב על המדינה שהיא חייבת את תמורתו בעבר, או מחשיבה אותו כממון בהווה.

המשמעות ההלכתית היא: האם ניתן לפדות בו בכור כאמור לעיל שהתורה הקפידה על משקל מתכת הכסף, וכן האם מדברים שנתמעטו עבדים קרקעות ושטרות – נתמעטו גם שטרות כסף כגון: אונאה, או שבועה. אם שטרות נחשבים כממון אין להם אונאה ואין בגופם רבית, אולם אם הם שטרות חוב של המדינה יש בהם רבית מפני שהם פירות ולא כסף, ויש בהם אונאה.

במאמר 'שטרות הכסף בהלכה' (תורה שבע"פ כו עמ' נג-ס) הביא הראשל"צ הרב אליהו בקשי דורון שתי דעות:

דעת החתם סופר (יו"ד סי' קלד) ששטרות כסף הן ככסף גמור שגופו ממון, לעומת שטרות חוב שאפילו הם מגדול העשירים אין גופם ממון, וז"ל: "אבל גדר מטבע הוא שגזר המלך עליו שתצא ומי שממאן מלימכר וליקח באותו המטבע יחייב ראשו למלכות ודינא דמלכותא דין אמת ומשפט צדק הוא בזה ולא מלכותא דארעא לחוד גזר עליו אלא גם מלכותא דרקייעא ית"ש כמבואר פ' מקום שנהגו נ"ד ע"ב והיינו

חבל נחלתו

כנגד זה ואין קונין זא"ז לא בתורת דמים ולא בתורת חליפין] וכן מטבעות הנייר והזהב כלהו שוין, ונראה דאלו המטבעות אף שהן כשט"ח מ"מ כיון שיש להן דין מטבע שבתורה לכל שומת הענינים לחקי התורה הו"ל חפץ ולא אמרה תורה שט"ח אין גופו ממון אלא בהיותו בגדר הפרי איננו פרי אבל בהיותו בגדר המטבע כבר הוחשב ערכו לעצמיות, גם י"ל דהו"ל גופו ממון מצד הנאת תשמישו ולא מבעיא שבמדינתו יש לו דין ממון אלא אף במדינה אחרת נחשב לפרי כיון שיכול להוליכו למדינתו ששם הוא מטבע, ולפ"ז יש בהן דין שומרים ופודין בהן את ההקדשות בין במדינתן ובין חוץ למדינתן, והח"ס ז"ל הכריע כן בדין שומרין, והניח בספק לענין פדיית בכור גם בדבריו י"ל דלא אמרו אלא במדינתן ומשום דינא דמלכותא, ולפי המבואר אין חילוק דין פדיית בכור מדין שמירה בשטרות ואפשר שאפי' חוץ למדינתן וכמש"נ.

"וז"ל הגר"א י"ד סי' ש"ה סק"ד 'ועכשו אילו היינו באנו לשער בכסף המטבע עצמו כו' היה החשבון רב אלא שמ"מ יש לחשוב לפי השער כו' ופודין במטבעות לא בתורת כסף אלא בתורת שוה כסף כו' והנה למדנו מדברי רבנו שפודין במטבעות בערכן שיתר על חומרן ואם כונת רבנו לערך הלואתן וכבר היה כן אז בימיו א"כ הרי למדנו ממנו שאין זה דין שטר אבל י"ל שסיבת יקרת ערכן אף שהכסף בזול הוא מצד ערך תשמישן, דכיון דע"פ המלכות הן מוגדרין שלא יוכלו להשתמש באחרים קונה לו המטבע ערך מיוחד יתר על משקל כספו ועדיין לא למדנו מערך ההלואה שבמטבע. אמנם י"ל דלעולם במדינתן יש בהן כל

פדיונו לכהן, אבל עיקר הפדיון הוא מהקב"ה והקב"ה קצב פדיונו ה' סלעים שיש בהם ה' לוט וקוינט [=שמות של מדות] כסף מזוקק ואפילו נותן לו לכהן מטבע כסף השווה כך ע"י הצורה אינו יוצא י"ח עד שיהיה בהמטבע כסף מזוקק כשיעור הנ"ל מלבד הנחושת שבתוכו והיינו מטעם הנ"ל דלגבי מעלה אין הצורה נחשבת לכלום והה"נ באנקא נאטא אפילו יתן מלא ביתו כיון שבשוויים אין בהם כלום רק מפקידת המלכות וזה לא שייך כלפי מעלה. ואף על גב דרב כהנא שקיל סודרא בפדיון הבן ואמר לדידי שוה היינו משום שאם ה' לו ה' סלעים היה נותנים בעד הסודר משא"כ אלו הצורו אינם שוין גם לכהן כלום רק מאימתא דמלכותא אפשר אין פודין ועדיין צ"ע [ויש לעיין היטב במ"ש אבני מילואים שם בסוף דבריו ע"ש].

החזו"א (י"ד סי' עב אות י) מסכים עקרונית עם החת"ס מטעם אחר, לא מפני שמחוייבים לנהוג בהם מגזירת המדינה כמטבע, אלא משום שיש להם ערך עצמי לצורך בני האדם, ושטרות כסף נחשבים כמטבע ששויה בגופה וסובר שאף פודים בהם בכור וז"ל:

"וכן לענין שאין המטבע קונה את המטלטלין ואין המטלטלין קונין המטבע בכלהו אין חילוק אם המטבע ערכה מצד עצמה או מצד הלואתה, מיהו דין הזהב קונה את הכסף לא שייך השתא דבין מטבעות כסף ובין מטבעות זהב כלהו טבען שוה שאינו אלא כשט"ח שכתוב על הכסף ועל הזהב ותרווייהו שוין ביחוס טבען בחשיבותן ובחריפתן והו"ל ככסף וכסף [ומשמע דכל מטבעות כסף הן מטבע זה

בשו"ת עונג יום טוב (סימן קב) חולק על החת"ס. הוא נשאל: "אם מותר לפדות בכור במעות נייר או לא?"

"תשובה הנה קיי"ל אין פודין בשטרות והח"ס כתב ביור"ד (סימן קל"ד) דמעות נייר אין להם דין שטר כיון שמחויב כ"א ליקחם מדינא דמלכותא ע"ש שהאריך והביא ראיה לזה דהא במעות כסף נמי זימנין שאין הכסף שוה בעצמותו כשיעור המטבע ואעפ"כ ודאי דמיחשב כסף משום דד"מ. וא"כ ה"ה בנייר אף על גב דלצור ע"פ צלוחיתו אינו שוה כ"א מעט מ"מ מיחשב מטבע וגופו ממון מחמת דד"מ. ולי נראה דלא דמי כלל דמטבע כסף או נחושת נהי שאינו שוה כל שווי' מ"מ הא אינו דומה כסף מטבע קטנה לכסף מטבע גדולה ובכל מטבע יש כסף לפי ערכו ואף שאין שיווי הכסף מגיע לשיווי המטבע בזה אמרינן דכיון שיש על הכסף מטבע שטבע המלך מתעלה גם שיווי הכסף עי"ז ושוה הכסף יותר ע"י הטבעא שחתום עליו. ומקרי שפיר גופו ממון דהא בכל מטבע יש כסף או נחושת לפי ערכו הגדול לפי גדלו והקטן למי קוטנו. ובשאר כל כסף נמי אנו רואים שיש כסף שמשקלו קטן ושוה יותר מכסף שמשקלו גדול מפני הציורים שיש בו וה"נ ציור צורת חותם המלך מעלה את הכסף בדמו. אבל מעות נייר שהנייר שהוא יוצא בא' רוביל אינו שוה פחות מהנייר שהיא יוצאה במאה רו"כ רק שזה כתוב עליו מספר א' וזה כתוב עליו מספר מאה או חמשים ובעצם שויה אין חילוק בין נייר שיוצא למספר קטן לנייר שיוצא למספר גדול. ואין החילוק ביניהם אלא המספר שכתוב עליו וה"ז שטר גמור שאין גופו ממון ואינו אלא לראיה ואין פודין בו ועיין

שו"ת מצד התשמיש וענין ההלוואה אינו אלא לקיים את ענין המטבע שאם תעשה הממשלה כמה שתדעה לא יוכלו בני המדינה ליתן לה כל ערך כי הלא תקח את הכל מידן, וגם יתר הממלכות לא יחשבוהו בלתי ערך הלוואתו, אמנם אחרי שכבר הוגדר הדבר וכבר נתמעט מציאות המטבע ע"י הגדרים, שוב שב ערכו במדינתו ואף שהוא נייר בעלמא, ואל תתמה שיתנו דבר שיש בו חפץ בעד חרס שהרי גם כסף וזהב אין צורך בהן בחיי נפש כל בשר ובכל זאת כל אשר לאדם יתן בעדן, וסיבת הדבר כי צורכי האדם תוציא הארץ בשפע לפני כל יושבי חלד לאכול ולשבוע ולהותיר, וכל הניתן במחיר הזהב הוא רק המותר לאחר שיאכלו וישבעו, ובשנת בצורת ר"ל, כספם בחוצות ישליכו ושב העושר לבעלי החומרים ההכרחיים לחיי האדם, ואחרי שכל מחיר המטבעות הוא המותר אין פלא שבסיבה קלה מעוררת חפץ קל יחלוף האדם את מותר שבידו בחפצו הקל בלי חשוב הרבה ואחרי שנגדרו ענין המטבעות עד שמציאותן קשה יקנו את לב האדם לאהבה בעשותם את פעולתם על פני הארץ וזאת ימריץ את ערכם בחשבם כי לעולם ימצאו להם לוקחים וכן חוזר הדבר מן המסובב אל הסיבה ומן הסיבה אל המסובב, אמנם אם יפסידו ערכם חוץ למדינתם כרגע יתבטלו גם במדינתם כי למה יתעו בשוא, כי השער אחרי שאיננו יסודי יעלה וירד בסיבות היותר קלות ופעם גם העברת הרצון ימיטנו".

עולה מדבריו שאפילו לפדיון בכור ניתן לפדות בשטרות נייר משום שהוא 'כלי העבודה' בחיי האדם והכל נותנים לו את ערכו כממון.

חבל נחלתו

בדברי הגאון הנ"ל באו"ח שכתב בעצמו דלענין פדיון מקריין אין גופן ממון ודו"ק". לדעת העונג יו"ט אין פודים בשטרות נייר אבל פודים במטבעות שגופם ממון אע"פ ששווי מתכת כסף במטבע קטן משווי המטבע. ויש התאמה בין כמות המתכת היקרה במטבע גדולה לבין כמות המתכת במטבע קטנה. אבל בשטרות אין שום הבדל בין השטרות אלא בכתוב עליהם אבל אין הבדל בשווי של הנייר בין שטר של 100 לשטר של עשר, וא"כ השטרות נחשבים לענין פדיון שאין גופם ממון.

והשיג עליו בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רמד):

"גם מה דפשיטא ליה להעונג יום טוב מסברא דבמטבע של כסף אזלינן בתר דינא דמלכותא וחשיב גופו ממון אף שחלק הכסף שבמטבע אין בו שיווי שבמטבע, וכן ס"ל להחת"ס גם במעות נייר, והעונג יום טוב משיג עליו במעות נייר. הנה לענ"ד יל"ד דמאן פליג לן לחלק בכך ולומר דדינא דמלכותא לא מהני אלא במטבע של כסף אבל לא במעות נייר דמה בכך דכסף יש לו איזה שיווי יותר מנייר מ"מ אם באנו לדון על אותו חלק מסכום המטבע שהוא יותר משיווי הכסף שבו למה לא נאמר דחלק זה שהוא יותר משווי של הכסף אין גופו ממון, וכן מבואר מתוך ביאור הגר"א (יור"ד סימן שה ס"ק ד) וד"ל שם: דבזה"ז שהמטבעות אינם כסף טהורים יש לחשוב לפי השער שלוקחין כסף מזוקק, ופודין במטבעות לא בתורת כסף אלא בתורת שוה כסף, ולכן אינו שוה הפדיון בב' מקומות אף במטבע אחת רק לפי שער של כסף במטבע ההוא שם, ומ"מ

לדברי החת"ס אין סתירה מדברי הביאור הגר"א שהרי החת"ס אינו מדבר בפדיון הבן שהוא ג"כ ס"ל דבפדיון הבן לא מהני דינא דמלכותא שיהא חשיב גופן ממון".

היינו הגרצ"פ פרנק סובר שאין הבדל עקרוני בין מטבע שחלק הכסף שבו קטן ביותר לשטרות, ולגבי פדיון הבן מחשיבים זאת כשוה כסף ולא כמטבעות כסף ששוים בתוכם.

דעת הגר"א במטבעות ושטרות

בביאור הגר"א (יורה דעה סימן שה ס"ק ד) עמד על עליית שווי הכסף בימינו ומסיק שהפדיון במעות שאין בהם כמעט מתכת כסף אינו בתור מטבע אלא בתור שוה כסף, (הביאוהו החזו"א והרב פרנק לעיל, וראיתי צורך להביאו בשלמות). וז"ל: "צריך לידע שאין משתנה שיעור הפרוטות וכל המטבעות מימות משה כמ"ש בפ"ק דקדושין (י"ב א) סבר רב יוסף פרוטה כו' רק הסלע שיכול להוסיף כנ"ל ולא לפחות ושיעורה כנ"ל כ"ד מעין ושקלו הגאונים הפרוטה ומצאו ששוקל חצי שיעורה כמ"ש הרי"ף ורמב"ם וש"פ נמצא מעה ט"ז שיעורות ודינר צ"ו וסלע שפ"ד ושקלו האחרונים ומצאו במשקל קיסר ה' לוט ושליש ואף שט"ז כתב וקוינט שהוא רביע לא דק בדבר מועט וענ"ש. וכתבו הגאונים שכ"ז כסף צרוף מזוקק".

ולפי"ז כל מקום שקצבה התורה או חכמים תשלום, השיעור הוא לפי מטבעות של משה רבינו בערך המתכת שהיתה בהם.

ממשיך בביאור הגר"א: "והנה בימות הראשונים היה מטבע שלהם כסף צרוף וגדול והיה בשביל זה כסף בזול מאד עד

מהרי"ו והרב. ועכשיו אלו היינו באין לשער בכסף המטבע עצמו והנחשת שבתוכו **אף ששונה קצת אין לחשוב כלל** כמ"ש בנ"ש כי **אינו מספיק להתוך הכסף מתוכו והוצאתו** וכ"ה ברמב"ם וש"פ החשבון רק לפי הכסף שבתוכו היה החשבון רב אלא שמ"מ יש לחשוב לפי השער שלוקחין כסף מזוקק. **ופודין במטבעות לא בתורת כסף אלא בתורת שוה** ולכן אינו שוה הפדיון בב' מקומות אף במטבע אחת רק לפי השער של כסף במטבע ההוא שם (ועמ"ש באה"ע סי' ס"ו ס"ז).

נראה כי לפי הגר"א ניתן לפדות בשטרות – אולם, כשוה כסף בלבד, ולא נחשבים, לפי הגר"א, כממון.

הנדרש ממטבע לעומת הביטקוין

ממון, מלבד היותו אמצעי תשלום מיידי, הוא גם מעריך את שווי כל הנקנה בו. ואף בהפיכת הממון להסכמי בשווי המטבעות עדיין המטבע נשאר המעריך של כל שוה כסף, ואם המטבע חלש משתמשים במטבע חזק כדי להעריך הוצאות וכד'.

כדי להשתמש בממון להערכת שווי, נחוץ מאד שיהיה קבוע כלומר ללא עליות בשווי המטבע או ירידה בערכו (כמעט ללא דפלציה או אינפלציה), ולכן מדינות, שהיו בעלות כלכלה פנימית אחת המנוהלת על ידי המדינה היו טובעות מטבעות, כשהמדינה עומדת מאחרי המטבע שלה. הקביעות של שווי המטבע חשובה מאד לתכנון לטווח ארוך, כאשר מחזיקים במטבע לצורך הוצאה בעתיד (חסכון) או לפרוייקט שעלותו נפרסת על מספר שנים, ובעיקר למדינות וגופים גדולים אשר

שהיה זקוק שהוא ט"ז לוט שנקרא בלשונינו מאר"ק בשני זהובים ולכל היותר בשני זהובים וחצי שלכן כתובה שלנו שתקנו האחרונים מאתים זקוקים הם ת' זהובים ובמקום אחר ת"ק זהובים. ואח"כ התחילו לזייף המטבעות ולתת נחשת בתוכו ונתייקר הכסף, עד שבימי מהרי"ל היה זקוק חמשה זהובים כמ"ש בס' פ' ואחריו בימי מהרי"ו היה זקוק בששה זהובים כמ"ש בתשובותיו בס' י"ד וכן הוא חשבון של הרב שזקוק ששה זהובים נמצא ה' לוט ושליש שהוא שלישי זקוק ב' זהובים וכ"כ בנ"ש. אבל עכשיו שנתקלקלו המטבעות ונזדייפו מאד מאד לא שערום אבותינו וכ' ט"ז ונ"ש שכ"ז הוא משקל קיסר שי"א לוט ורביע של קיסר הוא זקוק שלנו נמצא שכל לוט שלהם הוא א' וחצי לוט פחות חלק י"ב עד שה' לוט ושליש הוא ז' לוט וחצי וחלק י"ב וכל זה אם הלוט שלנו שוה לאותו שהיה בימי ט"ז ואפשר שגם זה נתמעט והכלל תדע שלוט של קיסר שוקל ש"ס שעורות".

"ומ"מ הכתובה לא נשתנה אף על פי שכותבים זקוקים מ"מ כל כה"ג אדעתא דמנהגא כמ"ש הרי"ף (ברפ"ז דיבמות) ונשאר אמונה הראשון שלא נשתעבדו רק ת' או ת"ק זהובים וכ"כ מהרי"ו שם למנהגם ושיעור הכתובה לחשבון הזה לבתולה ב' זהובים וחצי ולאמנה זהוב ורביע ומ"ש הרב בא"ה סי' ס"ו לבתולה י' זהובים ולאמנה ה' זהובים היינו לר"ת שכתב שמנה הוא זקוק וכתב מהרי"ל לפ"ז בימיו שזקוק הוא ה' זהובים כמ"ש וזהו ויש כו' שכ' שם וכ"כ האחרונים אבל לעיקר דינא אינו אלא ב' זהובים וחצי בימי

חבל נחלתו

יחסית מספר המשתמשים בו ביחס לכל אנשי העולם המשתמשים בכסף הוא זעום. ובניגוד לדולר אמריקאי אשר יוצא (כמעט) בכל המדינות בעולם, הביטקוין הוא מטבע שמתמשים בו מרצון משתמשים מעטים, וכל התשלום בו הוא ביחס לדולר. לדוגמא אם מחיר מכונית היום הוא ביטקוין אחד למחרת כשערך הביטקוין ירד לחצי המחיר יעלה לשני ביטקוין וכד'.

נראה על כן שכל המשתמשים בו רואים אותו כאמצעי תשלום לשעתו בלבד, וכמי שרכש תלושי קניה בערך נקוב שערך הוא למספר ימים, ועל כן הוא שווה כסף בלבד ולא מטבע, ולכן יש בו רבית ויש בו אונאה. לגבי קידושין בו נראה כי אין לקדש בו, כיון שההנאה בו אינה גמורה, שהרי אם תרצה האשה מחר לקנות בו וירד ערכו מאד אין היא נהנית בו, ואולי ניתן לקדש בו מצד שווה פרוטה שבו עתה. לגבי תשלום תוספת כתובה שנכתבה בביטקוין, נראה לי שמעריכים אותה בהצמדה לערך הביטקוין לדולר ביום הכתיבה. ואין לפדות בו מפני שאין לו ערך קבוע.

פורסים את פעולתם לשנים רבות. ולכן מדינות מנסות לשמור על יציבות המטבע שלהן.

בזמן איפליציה גדולה מאד כאשר המטבע מאבד מערכו, העסקאות הקטנות היו בשווה כסף עצמו – כפי שסיפר לי מורה שהיה תלמיד בזמן האינפלציה בגרמני' לאחר מלחמת העולם הראשונה שהיו משלמים לבית ספר בתפוחי אדמה או בביצים. והעסקאות הגדולות נעשות במטבע חיצוני חזק.

כאשר נדמה את הביטקוין למטבעות בימינו נראה כי הוא נתקבל כאמצעי לתשלום, אולם כיון שאין מדינה העומדת מאחוריו, ערכו משתנה כל הזמן, ועל כן אינו מתאים להערכת שווי של שווה כסף. כמו"כ כיון שערכו אינו קבוע אין אדם יכול להשתמש בו כקופת חסכון יציבה. ואם כן כל מה שנותר ממנו כמטבע הוא רק ההסכם למכור ולקנות בו. נראה על כן שאינו עדיף מנייר ערך שהוא מעין שטר חוב על נכסי חברה ואף כאן ערך הביטקוין נקבעה באותו יום ובהשוואה לדולר.

כמו"כ כיון שהביטקוין הוא בינלאומי,

סימן נד

שותפות לדבר עבירה

עצר אותם שוטר והטיל קנס על הנהג. מי צריך לשלם את הקנס, כולם או הנהג בלבד.

שאלה

כמה חברים נסעו ברכב יחדיו, הם החליטו לנסוע מעל המהירות המותרת.

תשובה

א. אם הנהג היה מחליט על דעת עצמו לנהוג במהירות מעל המותר הוא היה חייב בקנס לבדו. במקרה שלפנינו כולם החליטו לעבור את העבירה יחדיו, וצריך לדון בכמה צדדים על התחייבותם בעבירה.

ב. יש לדון איך הם הפכו שותפים הרי לא היה שום קנין אלא הסכמה בדיבור בלבד. בחלק ב מספרי סימנים עה, עו דנתי בדרכים ליצירת שותפות. לפי חלק מהראשונים התחלת הפעולה בענייני השותפות היא הקניין לשותפות. אף כאן ניתן לומר שכיון שהתנו שיסעו יחדיו (ואולי אף חולקים בתשלום ההוצאות), תחילת הנסיעה היא תחילת השותפות.

אמנם, השותפות כאן היא לדבר שאין בו ממש, מפני שנסיעה היא פעולה ולא דבר מוחש, כאמור ברמב"ם (הל' מכירה פ"ה הי"ד):

"הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן, כיצד הרי שכתב בשטר וקנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני, או שיחלקו השדה שביניהם, או שישתתפו שניהם באומנות, וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע, לא עיקר ולא פירות עיקר הידוע".

נראה כי לפי הרמב"ם אין כאן שותפות. ג. כך פסק בערוך השולחן (ח"מ סי' קעו ס"ד):

"אבל הראב"ד והרשב"א והרא"ש והטור חולקים עליו (=על הרמב"ם) וס"ל דשותפות לא דמי למקח וממכר דא"צ לקנות המעות או המטלטלין אלא שמשעבד גופו לחבירו

לעסוק בהעסק וחבירו משעבד גופו לו וזהו כמו פועל וקבלן שמשעבדים גופם למלאכה ומהני קניין סודר אף לדבר שלא בא לעולם דשיעבוד הגוף מהני לכל דבר כמ"ש בס' ס' ודעת ר"ת ורבינו משולם והעיטור ומהר"ם מרוטנבורג דגם קניין א"צ כלל ואפילו לדבר שלא בא לעולם אלא כל מה שמתנים זה עם זה מתקיים באמירה בעלמא דפועל א"צ קניין ובהיא הנאה שמשעבדים א"ע זל"ז גמרי ומשעבדים גופם לכל משך זמן השותפות שהתנו ביניהם ואין אחד מהם יכול לחזור בו ולשיטה זו הסכים מהרי"ק בשורש קפ"א להלכה למעשה וכן נראה מדברי רבינו הרמ"א רק די"א שזהו לעניין מה שהרויחו כבר דאין נאמנים לומר שחזרו בהם אבל על להבא יכולים לחזור בהם ולאחר שחזרו בהם נתבטל השותפות זכיון דמדמינן לפועל הלא פועל יכול לחזור בו בכל עת שירצה וטעם הדיעה הקודמת משום דלא דמי לפועל דבפועל הטעם משום כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים אבל בשותפים כשם שהוא משתעבד עצמו לחבירו כן חבירו משתעבד לו ואין אחד עבד לחבירו יותר מחבירו לו [מהרי"ק שם]."

אלא שגם לשיטה זו כיון שלא היה קניין לכאורה אינם שותפים.

ונשארה אך שיטת בעל העיטור הסובר ששותפות נוצרת בתחילת הפעילות המשותפת ללא קניין. ועפ"י שיטה זו ניתן לומר

ד. השותפות כאן היא לפעולה אסורה (עפ"י החוק) ונשאלת השאלה: האם גם בדבר עבירה יכולים להשתתף בפעולה

חבל נחלתו

ואכתי איכא למימר שאין חייבין בגנבה אלא כשגנבו שניהם **דכיון דליתא ע"י שליח ליתא ע"י שותף** ולא היה צריך רש"י ז"ל לכלל זה שפירושה כפשטה, תדע דאע"ג דלא זכי לחבריה בלחודיה זכי ליה היכא דזכי נמי לנפשיה, שהרי האומר לשלוחו וכו' פטור דלא זכי ליה, ואלו שנים שנעשו שותפין וגנבו והוציאוה שניהם מרשות הבעלים חייבין ולא אמרינן כיון שאין אדם זוכה לחברו בגנבה תעשה זו כמי שמונחת ע"ג קרקע וזו כמי שמונחת ע"ג קרקע ולא קנה לא זה ולא זה, אלא ש"מ אמרינן מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה".

וכ"כ הרשב"א והריטב"א והר"ן וכו' מפסיקת הרמב"ם (הל' גניבה פ"ב ה"ד) שרק בטביחה ומכירה יש שותפות לדבר עבירה והאחד מתחייב בפעולת השני, אבל במקום שהתורה לא רבתה זאת כבגניבה, אין שותפות לד"ע. וא"כ הנהג חייב בתשלום והשאר שלא עשו את פעולת העבירה פטורים.

ה. אלא שהנהג במקרה זה טוען: עשיתי על דעתכם, ועל כן נהגתי בעבריינות, ואתם עצמכם נהניתם מעבירתי, ולכן השתעבדתם לשלם עמי, אע"פ שאני הנהג ואני עושה העבירה.

נראה לענ"ד שדברי הנהג נכונים. אם הם לא היו נהנים היו יכולים לטעון שאין שליח לדבר עבירה ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים. אבל במקרה שלפנינו, הרי הם נהנו מהנסיעה המהירה. ולכן, אף שהשותפות לדבר עבירה אינה מחייבת אותם, אבל כיון שהתנו עמו שיסע מעבר למותר בחוק, הם השתעבדו לנהג, והנהג שעשה את העבירה ונתפס ונתחייב ממון, מחייב אף אותם בתשלום.

המחייבת את שניהם, ואם אינם יכולים לומר לנהג, שהוא העבריין בפועל, 'לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי'.

מצינו בבבא מציעא (ח ע"א): "אמר רבא, לעולם אימא לך: המגביה מציאה לחבירו – לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא – מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. תדע, שאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי, וגנב – פטור. ושותפין שגנבו – חייבין. מאי טעמא – לאו משום דאמרינן מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה? שמע מינה".

ופרש רש"י: "ואילו שותפין שגנבו – והאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו, אמרינן בבבא קמא (עח, ב) דחייבין".

היינו, בניגוד לשליחות בה אין שליח לדבר עבירה, והעבריין השליח אינו מחייב בתשלומים את משלחו, בשותפות יש שותף לדבר עבירה וההתחייבות ההדדית זל"ז מחייבת את כל השותפים.

אולם תוס' (ב"מ שם) חלקו, וסברו שדוקא כשכל השותפים הגביהו את הגניבה יחדיו, ורק בטביחה ומכירה אין שותף לד"ע.

ודברי הרמב"ן כתוס': "תדע דאילו האומר לשלוחו צא וגנוב פטור ואלו שותפין שגנבו חייבים. פרש"י ז"ל שותפין שגנבו והאחד מוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו חייבין כדאמרינן בבבא קמא. פירוש לפירושו מדאמרינן בפ' מרובה (ע"ח ב' ע"ג שם) ושותפין שגנבו פטורין ותניא אידך חייבין וכו', ומשמע מהתם שאם גנב לדעת חבירו חייבין בקרן, ובתשלומי ד' וה' אם טבח לדעת חבירו. והאי פירושא לא מחוור לי, שאין זו ראייה כלל להיכא שאחד מוציאה מרשות הבעלים

סימן נד – שותפות לדבר עבירה

העבירה ולכן אף הם חייבים. ו. נראה לי שיש לחלק בין שותפות להשתתפות. שותפות היא שכל אחד אחראי לכל והוא מקבל רווחים לפי חלקו, ומשלם על הפסדים ומה שהוא הרויח חייב לכולם וכן מה שהפסיד מחייב את כל השותפים. השתתפות היא פעולה אחת שבה מוטל חיוב תשלום או רווח בין כמה אנשים. היא אינה צריכה קנין אלא הפעולה המשותפת יצרה זאת. כגון משלח ושליח לקנות במעות משלח שהוסיפו על המקח והם חולקים ביניהם את המקח, או כמה אנשים שהזיקו יחדיו או חבלו יחדיו הם חולקים ביניהם אע"פ שלא היה קנין ביניהם, או עדים זוממים שחייבו את פלוני בממון, ומתחלקים ביניהם בתשלום כיון שהוזמו. השתתפות אינה צריכה קנין, היא אחריות משותפת שנוצרת מחמת פעולה אחת.

מסקנה

הנוסעים והנהג חייבים בתשלום דו"ח התנועה.

ואדם יכול לשעבד עצמו מעבר למוטל עליו כשומר שכר שמתנה לשלם כשואל. או כאומר ברמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א): "אבל האומר לחבירו קרע את כסותי שבר את כדי על מנת שאתה פטור הרי זה פטור". ואמנם כאן העבריינות אינה בחפץ של חברו אלא כלפי המדינה וחוקיה אבל נראה שכל הנוסעים השתעבדו לשלם עם הנהג.

וכן נראה שאם הם היו שוכרים מונית לנסוע מעל המותר ומתחייבים לנהג שישלמו את דו"ח התנועה במידה וייתפסו, הנהג יהיה פטור והם החייבים. ואע"פ שפסק הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א): "האומר לחבירו שבר כליו של פלוני על מנת שאתה פטור ועשה הרי זה חייב לשלם, וכאילו אמר לו סמא עינו של פלוני על מנת שאתה פטור, ואף על פי שהעושה הוא החייב לשלם הרי זה האומר לו שותפו בעון ורשע הוא שהרי הכשיל עור וחזק ידי עוברי עבירה".

כאן שהעבירה נעשתה על פיהם הם שעבדו עצמם לתוצאותיה, והם נהנו מן

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

נהג שהנוסעים האי צו בו למהר ונקנס מן הראוי שגם הנוסעים ישתתפו בתשלום הקנס. אומנם אין שלד"ע אך כאן כולם היו שותפים לנסיעה ומצינו שבשותפות חלים גדרי שליחות אחרים, ר' קידושין מב א שותפות שאני. אם הנהג היה שכיר דינו כפועל שידו כיד בעה"ב (ב"מ י, א) וכאילו המשלח הוא שנהג, אומנם אם מדובר בנהג מונית עצמאי הוא מקבל שכר כדין קבלן ולא כשכיר ואין לו דין פועל. אך בלא"ה שליח בשכר שעבר עבירה המשלח חייב בד"ש כמבואר בב"ק נו א השוכר עדי שקר חייב בד"ש. ובתוס' שם ד"ה אלא.

אך גם אם אינו שליח בשכר, לד' הש"ך בחו"מ סי' לב ס"ק ג גם האומר לאדם לעבור עברה חייב בד"ש, לפחות מדינא זוטא, כלומר לפחות השתתפות בתשלום, כמבואר בקידושין מג ע"א "דינא רבה ודינא זוטא א"ב". אומנם הגר"א בחו"מ שם דחה את הראיה מקידושין משום ששם מדובר בשפ"ד והאומר לשליח להרוג חייב בדינא זוטא

חבל נחלתו

גם באמירה גרידא כי לא זו בלבד שהיה אסור לו לומר כן, אלא אדרבה היה עליו לטרוח ולהציל את הנרצח מדין ל"ת ע"ד רעך. נראה שגם בנ"ד לא זו בלבד שהיה אסור להם להאיץ בו שיאיץ, אלא אדרבה, הם היו צריכים למנוע זאת ממנו ולהזהירו שיסע כחוק. כי הנוסע במהירות מופרזת מסכן את עצמו, את הנוסעים אתו, ואת הנוסעים האחרים באותה שעה בכביש. וא"כ יש כאן גם לא תעמוד על דם רעך וגם וחי בהם (אגב, דברי הגר"א צ"ע הרי גם בנזק ממוני יש לד' הרמב"ם בשהמ"צ מצות לא תעמוד על דם רעך וכמו"כ מצות השבת אבדה וצ"ע).

סימן נה

'שבירת שוק' ארבעת המינים

שאלה

מבעלי אומניות. היה שם במבוי אחד מבני מבוי אומן ולא מיחו בו, או שהיתה שם מרחץ או חנות או רחים ובא חבריו ועשה מרחץ אחרת כנגדו, אינו יכול למונעו ולומר לו: אתה פוסק חיי; ואפילו היה מבני מבוי אחר, אינם יכולים למונעו, שהרי יש ביניהם אותה אומנות.

ורמ"א הגיה: "ורבים האומרים דבני החצר או המבוי שאינו מפולש אפילו בכי האי גוונא יכולים למחות, אלא דבעל האומן אינו יכול למחות לומר: אתה פוסק חיי. (בית יוסף בשם הרבה פוסקים). והוסיף השו"ע: "אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה, או מרחץ בצד מרחצו של זה, יש להם למונעו. ואם היה נותן עמהם מנת המלך, אינם יכולים למנעו".

ורמ"א הוסיף: "ורבים האומרים דאפילו הכי אין לו רשות ליכנס למבוי שיש שם בני אומנותו, דבעל האומנות יכול לעכב עליו שלא ליכנס למבוי שלו, הואיל והוא מעיר אחרת. אבל במבוי אחר אינו יכול למחות בו, הואיל ונותן מס (טור והמגיד פ"ו משכנים ובית יוסף בשם רש"י ותוס'). ובני העיר יכולין

בישוב בו כמה וכמה מוכרים לשעתם של ארבעת המינים, הצטרף מוכר חדש שמוכר משמעותית יותר בזול מן המוכרים האחרים. ולפי דבריו, המוכרים מוכרים פי ארבע ממה שעולים להם ארבעת המינים, והוא מוכר פי שניים ומסתפק ברווח הזה. כמה מודעות שלו, על מכירתו והמחירים שהוא מוכר, נתלשו על ידי יד אלמונית'. האם מותר לו למכור במחיר נמוך משאר המוכרים או שהוא יורד לאומנותם' ומסיג גבולם. האם מותר למתחרים לתלוש את המודעות שלו כדי למעט בלקוחות שלו ולהרבות את לקוחותיהם?

א. ירידה לאומנות חברו

בנושא יורד לאומנות חברו עסקתי בח"ב סימן עא, חלק ז סימן מו וחלק כ סימן נט. ירידה לאומנות היא מדיני שכנים.

כתב השו"ע (ח"מ סי' קנו ס"ה):
"כופין בני מבוי זה את זה שלא להושיב ביניהם לא חייט ולא בורסי ולא אחד

בני אדם הדדים ביחד, והאחד רוצה להוזיל בהלוואת הרבית לעובד כוכבים, אין חבירו יכול למחות בו (רבינו ירוחם נ' ל"א ח"ו). והוא הדין בכל כיוצא בזה, ועיין לקמן סימן רכ"ח סעיף י"ח.

בימינו, כל המושג של בני מבוני אינו קיים, הן בגלל דרך בניית הערים והן בגלל הניידות הגדולה, ועל כן אפילו רחוב או שכונה אינה בת השוואה. ולכל היותר ניתן להשוות ישוב קטן בעניינים מסויימים למבוי (ודנתי בכך בחלק ז סימן מו). ועיין בפתחי תשובה (חו"מ סי' קנו ס"ק ח) ולענ"ד כל דיניו וכל ההסכמות שמנה בקונטרס תיקון עולם (משפט שלום סי' רלא למהרש"ם) אינם שייכים בימינו.

בימינו, פרט לישובים קטנים (עי' ח"ז סי' מו), שהקנו זכות הקמת מכולת לפלוני ועל כן אין לאחר לפתוח מכולת להתחרות עם מי שהקנו לו את הזכות. מכירה של אחר באותו מקום לא תחשב ירידה לאומנות חברו מפני שכולם בעלי רשות שוה למכור במקום זה. ועל כן אם אין לאחד זכויות מכירה בלעדיות במקום לארבעה מינים, וכל אחד יכול למכור – לא שייכת בהם ירידה לאומנות חברו. ובפרט בארבעה מינים שנמכרים כשבועיים בשנה וכמעט ואין אדם שזו היא פרנסתו היחידה.

ובכך יש הבדל גדול בין אורענדא שבהם היתה הקנאת זכות מכירה לפלוני ורק הוא היה זכאי למכור כגון שיכר, וכל יושבי המקום היו צריכים לקנות רק אצלו בגלל מצות השר, או מערופיא שהיא התקשרות בין השר לבין אדם מסויים לאספקת מצרכים מסויימים כגון בגדים או סוסים וכד' שאסור לאחר לבוא לשר

למחות בכל ענין ויכולין לומר: אין אנו יכולין לישן מקול הנכנסים, אף על פי שיש להן כבר אותו אומנות. ואם לא נתן מס עד עכשיו ובא לעסוק במלאכתו ולתת מס, י"א דבר אומנתו יכול לעכב עליו, עד שישכור לו בית ויהיה כבני העיר (תה"ד סי' שמ"ב). ויש אומרים דלא מקרי נתינת מס במה שנותן מנת המלך, אלא עד שיתן מס שלו למושל העיר הזאת דשייך לגבול שלהן (בית יוסף בשם רש"י). ואין חילוק בכל זה בין תלמיד חכם לאחר, דאין חילוק אלא ברוכלין, כמו שיתבאר בסמוך (טור). ויש אומרים דאם בני העיר צריכין לתורתו, אינן יכולין למחות בידו אף על פי שיש תלמיד חכם אחר בעיר, דקנאת סופרים תרבה חכמה (בית יוסף בשם הגהות אשרי). תלמיד חכם המביא סחורה לעיר, חייבין למנוע לכל אדם למכור, עד שהוא ימכור שלו (טור). ואי איכא עובדי כוכבים דמזבני, דליכא רווחא לת"ח, מותר כל אדם למכור (טור בשם הרמ"ה). ועיין ביורה דעה סימן רמ"ג. אדם שיש לו עובד כוכבים מערופיא יש מקומות שדנין שאסור לאחרים לירד לחיותו ולעסוק עם העובד כוכבים ההוא, ויש מקומות שאין דנין. ויש מתירין לישראל אחר לילך להעובד כוכבים ההוא להלוות לו ולעסוק עמו ולשחודיה ליה ולאפוקי מיניה, דנכסי עובד כוכבים הם כהפקר, וכל הקודם זוכה. ויש אוסרין (כל זה במדכי פרק לא יחפור והגהות מיימוני פרק ו' דשכנים וע' לקמן סי' שע"ז). ואפילו ישראל שעושה מלאכה אצל עובד כוכבים, ורגיל בכך, אסור לישראל אחר ליכנס שם ולהוזיל המלאכה, ואם רוצה לעשות גוערין בו. מיהו אם עבר ועשה, אין מוציאין מידו (בית יוסף בשם הרשב"א). ועיין לקמן סימן רל"ז. שני

חבל נחלתו

אצלו וחכמים מתירין, ולא יפחות את השער וחכמים אומרים זכור לטוב... מבאר ר' עובדיה מברטנורא: "ולא יפחות את השער – למכור בזול. מפני שהוא מרגיל לבא אצלו ומקפח מזונות חביריו".

"זכור לטוב – שמתוך כך אוצרי פירות מוכרין בזול. וכן הלכה".

נראה שהמחלוקת היא בדברים שהמוכרים שוים, ועל כן כשם שפלוגי מוריד מחיר לשם הוספה במכירתו, כן אלמוני המוכר אותם מוצרים יכול וראוי שיוריד מחירים. אין הכוונה כאן להורדת מחיר למחיר שאין בו כדאות כלכלית על מנת להביא את המתחרה לפת לחם ולפרישה מן התחרות, אלא להסתפקות ברווח מועט יותר כדי שהלקוחות ירוחו מן המחיר הנמוך.

כך פסק השו"ע (ח"מ סי' רכח סי"ח): "מוותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות, כדי להרגילם שיקנו ממנו. וכן יכול למכור בזול יותר מהשער, כדי שיקנו ממנו, ואין בני השוק יכולים לעכב עליו (וע"ל¹ סימן קנ"ו סעיף ה')".

ובאר הסמ"ע (ס"ק כד): "מוותר לחנוני לחלק כו'. קמ"ל שאין שאר החנונים יכולין למחות בידו, וכן במכירה בזול קמ"ל דאין בני העיר יכולין למחות בידו לאמר שמקלקל ומיזל השער".

והוסיף בערוך השולחן (ח"מ סי' רכח

סי"ד):

"מוותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות כדי להרגילם שיקנו ממנו ואין

ולטול מבעל הזכות זכיון זה, לבין המציאות בימינו שבגלל אמצעי התקשורת, ריבוי המוכרים של כל מוצר, והאספקה המהירה – כל אחד יכול למכור כמעט בכל מקום כל מוצר, וכן לקנות היכן שהוא רוצה, ואין הגבלה על מוכרים או על קונים.

כמו כן הקדימות של אותם מוכרים על מכירה בשנים קודמות, אינה מקנה זכויות למכירת ארבעת המינים בשנה זו. ועל כן כל אחד שמעונין למכור יבוא ומכור, בין אם הוא מן הישוב ובין מישוים אחרים (א"כ יש החלטה פנימית שרק דייר בישוב יכול למכור ארבעת המינים באותו ישוב).

בימינו, שרשת התקשורת יוצרת מסחר גלובלי בכל העולם, וניידות המשלוח וההובלה ממקום למקום מהירה מאד, אין בן המקום מתחייב לקנות דוקא מהמוכרים במקומו. ואם מקום עבודתו מחוץ לישוב הרבה פעמים יקנה שם, ואף אחד לא יכול למונעו מכך, ועל כן נראה שבמכירת ארבעת המינים אין שום ירידה לאומנות חברו.

נראה על כן שהשאלה שלפנינו היא רק שאלת תחרות הוגנת. ומה שסוחרים מסוימים אינם רוצים שפלוגי ימכור במקומם ותולים זאת שהוא יורד לאומנותם וכד' אינה שייכת במקרה זה.

ב. תחרות הוגנת

נאמר במשנה בבבא מציעא (פ"ד מ"ב): "רבי יהודה אומר לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות מפני שהוא מרגילן לבא

1. הובא לעיל, וכוונתו לנושא ירידה לאומנות חבירו.

כתב בפתחי חושן (ח"ה [גניבה ואונאה] פ"ט – השגת גבול במו"מ ועני המהפך בחררה): "ג. גם אם השני עושה מעשה למשוך לקוחות אליו, כגון שמחלק מתנות לתינוקות, או שמוזיל המחירים, אין חבירו יכול לעכב עליו, אא"כ מוזיל בשיעורים שאין דרך הסוחרים לעמוד בהם".

ובאר בהערה ה:

"כדמוכח בגמרא דאליבא דרבנן מותר לחלק קליות ואגוזים, וכמ"ש לעיל, וכן פסק בשו"ע סימן רכח סעיף יח, ולהלן פרק יד הערה לה הבאתי מדברי הפנים מאירות ח"א סימן יא שלא אמרו זכור לטוב במוזיל השער אלא בפירות ותבואה שע"ז מוזיל השער של כל הפירות, אבל לא בשאר דברים שמפסיד למוכרים האחרים, ע"י שמרגילם אצלו ואף על פי שעושה בתוך שלו, מ"מ אסור לגרום נזק לחבירו אפילו בתוך שלו, כדקיי"ל על הניזק (לכאורה צ"ל על המזיק, וע"י להלן מדברי הבית אפרים) להרחיק את עצמו (וסיים שמ"מ מותר לו לעשות שכר יותר טוב וע"ז ירגיל הלקוחות אצלו, דדמיא למ"ש אנא מפליגנא אמגוזא וכו'), ואין להתיר משום טובת הלוקחים כשמוזיל יותר מהשער..."

ואמנם בפתחי חושן (ח"ה [גניבה ואונאה]

פרק יד – מדות משקלות ושערים) כתב:

"יד. יש אומרים שאסור לחנוני להוזיל סחורתו ולגרום בזה הפסד לשאר הסוחרים ע"י ירידת השערים."

ובאר בהערה לה: "בשו"ע סימן רכח סעיף יח כתב, וכן יכול (חנוני) למכור בזול יותר מהשער כדי שיקנו ממנו, ואין בני השוק יכולים לעכב עליו, ע"כ. והוא עפ"י מ"ש בגמרא וחכ"א זכור לטוב, משום דקא מרווח לתרעא, ופירש"י שאוצרי פירות יראו

שארי חנונים יכולים למחות בו ומי ימחה בידם לעשות כן דרשות ביד כל אחד לעשות איזה השתדלות לפדיון כמו שמבקש מאנשים שיקחו ממנו אבל מחנותו של אחר אין לקרות שום קונה ועובר בלא תסיג גבול, וכן יכול למכור בזול ואין בני השוק יכולים לעכב עליו. אמנם נ"ל דזהו רק בתבואה מפני שע"י זה שימכור בזול גם האחרים ימכרו בזול ומתוך זה ימכרו בעלי האוצרות בזול [רש"י שם ד"ה זכור לטוב] אבל לזלזל במכירת סחורה איסור גמור הוא ומתוך כך מקולקל דרך המסחר ומאבדין מעות אחרים [ורא' מב"ב צ"א א] וכן מצאתי לאחד מהגדולים שכתב כן וגם לעשות איזה הערמה שיפדה יותר משמע קצת מגמרא שאסור ואינו מותר לעשות רק דבר שגם האחר יכול לעשות כן [מדפריך שם מ"ט דרבנן]."

היינו, מכירה בדרך תחרות שאינה הוגנת – אסורה, אבל מכירה שעניינה הפחתת העול על הקונים בדברים הנצרכים לכל (כמו מיני מאכל וארבעה מינים) מותרת ואף משובחת.

ניתן ללמוד מכאן, שחכמים חששו לרווחי המוכרים, כמובא לעיל בתשובות הפנים מאירות והחתם סופר (שהובאו בפתחי תשובה שצינו אליו), אבל דוקא במקום שיש להם זכות עדיפה על אחרים, או במקום שיש התערבות מן השלטונות במחירי השוק, ואז אומרים שיש חשיבות לשמירת השער ולשמירה על פרנסת המוכרים, אבל במקום שהשוק חופשי אין אפשרות להגביל את המוכרים למכור במחיר מסויים ואז המוכר המוזיל זכור לטוב.

חבל נחלתו

סקר שווקים ומוכרים ולפעמים בודק במרשתת (אינטרנט) מה המחירים לכלי אותו הוא רוצה לקנות ואז מחליט וקונה. כאמור פרט לפריטים שבפיקוח ממשלתי אין שערים קבועים לשום מוצר אלא כל משווק מציג את מחיריו ונאבק ביתר המוכרים איך למשוך את הקונים.

בארבעת המינים קשה מאד לעשות סקר שווקים הלא המוצרים זהים לחלוטין אותו לולב אותו אתרוג וכד', והקונים מעוניינים בתוצרת טובה ומהודרת בדרך כלל. מי שמוריד את המחירים ומסתפק ברווח מועט (יחסית) ודאי ברוך יהיה, מפני שהוא מקל על העול הכלכלי הגדול שיש למשפחות בחגים, וארבעת המינים הם ודאי חיי נפש גם מפני שהם נצרכים לכל וגם מפני שהם חפצי מצוה.

נראה איפוא, שהמוכר שהוריד מחיריו **נהג כראוי**, וראוי היה למוכרים האחרים שיורידו מחירים כמוהו ולא להסיר את המודעות שלו, שהיא ודאי תחרות שאינה הוגנת.

ומה שיתר המוכרים מעלים את המחיר **פי ארבע** מן המחיר שהם קנו מהמגדל אינו ראוי, **ואינו שער קבוע**, אלא זו היא רדיפת רווח קל בידעם שישראל מחבבים את המצוות, ומוכרחים לקנות ארבעה מינים.

נשאלתי, על רשתות מרכולים שמוזילות מאד מוצר מסוים במחיר זול ממחיר הקרן, ונשאלתי אם אין בכך ירידה לאומנות חברו. והשבתי, אם אותה רשת היתה מוכרת רק מוצר זה הדבר היה אסור, אולם היא מוכרת עשרות או מאות סוגי מוצרים, ומוצר זה שהם מחלקים או מוזילים יותר מהקרן הוא בבחינת חלוקת

וימכרו בזול, וכתב בשו"ת פנים מאירות ח"א סימן עה דדוקא בפירות ותבואה שהאוצרים יראו ויביאו כל פירותיהם לשוק וישתנה השער אצל כל המוכרים, אבל בשאר דברים הרי יפסידו שאר המוכרים, שכבר יצא השער. ובהגהות חכמת שלמה בסימן רכח תמה על הפמ"א וסובר שאין לחלק, ומותר בכל דברים, אבל בערוה"ש סוף סימן רכח כתב כדעת הפמ"א, שזה איסור גמור ומקלקל דרכי המסחר, ואינו מותר רק בדבר מועט שגם חבירו יכול לעשות כן, וכ"כ בסימן רכז סעיף ז ובסימן רלא סעיף כ, וכעין זה כתב בערך ש"י סימן רכח בשם שו"ת דרכי נעם. ועי' פרק ט סעיף ג ובהערות שם. ומ"מ נראה שאף לדעת האוסרים, אם חוג מסוים פותח חנות למכור בזול לחברים, אין בזה חשש, שמסברא נראה שלא אסרו אלא כשבזה מוריד השער בשוק, ובחוג מסוים לא שייך דבר זה, ואף על פי שלמעשה ממועט קונים בשאר חנויות, וכ"ש שמוותר לחלק מצרכים בחנם, ומה שנוגע לדיני השגת גבול, יתבאר בע"ה בפרק ט. ומה שנתבאר בשו"ע סוף סימן רלא בענין תקנת בני אומנות או בני העיר, כבר האריכו בזה האחרונים, **ובזמננו נשתנו הרבה מושגים מכפי המבואר בפוסקים, ואין כאן מקומו**, ועי' משפט שלום בקונטרס תיקון עולם לסימן רלא שהאריך בהרבה פרטים בהלכה זו, ועי' אורחוה"מ כלל ד סימן ז וח".

בימינו, כמעט ואין שער קבוע לשום מוצר שאינו בפיקוח ממשלתי. אלא נותנים לכוחות השוק של היצע וביקוש לקבוע את המחירים. ולדוגמא, אם אדם רוצה לקנות כלי מסויים, הוא קובע את הנדרש מהכלי בו הוא חפץ, הוא עושה

מדלא הביאו הפוסקים דבר זה בדיני אונאה, מיהו נראה שאסור להפקיע שערים אפילו בפחות משתות, ועוד נראה דהכוונה שאסור לגרום להפקעת שערים בכל השוק (כגון קרטל), דומיא דאוצרי פירות, וכן נראה שהבין בערוה"ש. המייצר מוצר חדש, שאין דוגמתו בשוק, נראה שיכול לקבוע מחירו כפי ראות עיניו, ובפרט כשאינו מדברים שיש בהם חיי נפש, אבל מסברא נראה שאם מתארגנים קבוצת סוחרים וקובעים מחיר גבוה עבור מוצר מסוים, שאין בו אלא שנוי קל לגבי מוצר קיים, וכ"ש בדברים שיש בהם חיי נפש, שהוא בכלל הפקעת שערים..."

יש 'ללמד זכות' על מוכרי ארבעת המינים שכנראה העלאת המחירים מושרשת בין המוכרים, וכבר בש"ס מצאנו אותם מפקיעי שערים.

נאמר בסוכה (לד ע"ב): "תניא, רבי ישמעאל אומר: פרי עץ הדר – אחד, כפת תמרים – אחד, ענף עץ עבת – שלשה, ערבי נחל – שתים, ואפילו שנים קטומים. ואחד שאינו קטום. רבי טרפון אומר: שלשה, ואפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת... ורבי ישמעאל, מה נפשך: אי שלימין בעי – ליבעי נמי כולהו, אי לא בעי שלימין – אפילו חד נמי לא! – אמר ביראה אמר רבי אמי: חזר בו רבי ישמעאל. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר להו שמואל להנהו דמזבני אסא: אשוו וזבינו, ואי לא – דרישנא לכו כרבי טרפון. – מאי טעמא? אילימא משום דמיקל – ולידרוש להו כרבי עקיבא דמיקל טפי! – תלתא

אגוזים לילדים שעליו חכמים אומרים שהוא זכור לטוב.

ג. הפקעת שערים

רווח שהוא פי ארבע ויותר מעלות הקניה של המוכר הוא בגדר הפקעת שערים מוחלטת, ולהיפך המוכרים המעלים כך את המחיר – הם העבריינים, הם יצרו מעין קרטל שלא למכור במחיר נמוך, הם מתעשרים והקונים אשר נצרכים לקנות מהם הופכים עניים יותר.

כתב בפתחי חושן (ח"ה [גניבה ואונאה] פרק יד – מדות משקלות ושערים):

"ג. אסור להפקיע או לגרום להפקעת שערים, וכן אסור לאגור פירות ודברים שיש בהם חיי נפש בארץ ישראל, או בכל מקום שרוב ישראל מצויים, ודוקא לקנות מן השוק, אבל מהגדל אצלו מותר לאצור, ובשנת בצורת לא יאצר יותר מכדי פרנסת ביתו לשנה".

ובאר בהערה לא:

"שו"ע סימן רלא סעיף כה, וכתב שהמפקיע שערים או שאצר פירות וכו' ה"ז כמלוה ברבית (וביאר הסמ"ע שעובר על וחי אחיך עמך), ובסעיף כא כתב, כל המפקיע שערים שמוכר ביותר מן הראוי רשאים להלקותו ולענשו כפי הראוי, ובמגילה דף יז אמרו על מפקיעי שערים שבור זרוע רשע וגו', ולכאורה הפקעת שערים היינו שמוכר ביוקר, וא"כ היינו אונאה, ודוחק לומר דקאי על המשתכר יותר משתות, שהרי בברייתא לא איירי במשתכר יותר משתות שהוא מימרא דשמואל, ואפשר שגם כאן איירי כשמודיעו, ואפ"ה אסור, וגם זה דוחק

חבל נחלתו

השמיטה התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא ונותן בפירות עבירה". אף כאן נראה שאלו שכל השנה יושבים בטלים ללא מלאכה המפרנסת את בעליה, כיון שהגיע חג הסוכות הרי הם קונים בזול ומוכרים ביוקר כדי שלא יצטרכו לעבוד ולפרנס שנה שלמה.

(וידוע בין המתעסקים בארבעת המינים, שמסחר זה שהשקעתו אפסית ורווחיו גדולים מאד קורץ מאד לעבריינים, וזכור לי ששנה אחת עבריינים השתלטו על כל הלולים שיובאו ממצרים, והקפיצו את המחיר באותה שנה). נשאלתי בנושא זה, האם מותר לאדם להצטרף למכור ארבעת המינים במחירים הגבוהים של פי ארבע וחמש מגובה הקרן, ונראה לי שעדיף שימשוך את ידו או שימכור כאותו מוכר המסתפק ברווח פחות.

מסקנה

כל התנהגות המוכרים הנ"ל שמוכרים במחירים של פי ארבע את ארבעת המינים אינה ראויה, לא במחיר, ולא במלחמה נגד מוכר הנוטל פחות רווח, ולא בתלישת מודעותיו. והם מפקיעי שערים, וחלים עליהם כל הדברים החריפים שכתבו עליהם חז"ל.

קטומי – שכיחי, חד ולא קטום – לא שכיח".

מפרש רש"י:

"אשוו וזבינו – מכרו בשוה ואל תעלו על דמיהם, מפני שמבקשים מכם שלשה הדסין ושלמים".

"ואי לא – משויתו".

"דרשינא כר' טרפון – דמכשר בקטומין".

"כר' עקיבא – דלא בעי אלא חד".

וכן כתב רבינו חננאל: "דאמר להנהו דמזבני אסא אשוו זביניכו כלומר החישו ומכרו בזול לא תדקדקו על הקונים הרבה". וכן בחידושי הרא"ה: "שלא תמכרו ביוקר".

וזכורני בשנת השמיטה האחרונה (תשע"ה) שהמסחר באתרוגים אסור מפני מסחר בפירות שביעית, ובאתרוגים המשווקים על ידי אוצר בית דין אסור לקבוע מחירים שונים לפי דרגת הידור אלא מחיר זהה לכולם, ובכ"ז מוכרי האתרוגים המשיכו להעלות ולקבוע דרגות בין האתרוגים, והיה על כך כעס גדול בין הפוסקים שהמוכרים סוחרים בפירות שביעית.

ואותם המעלים את המחיר ניתן לדרוש עליהם כאמור בתוספתא סנהדרין (פ"ה ה"ב): "סוחרי שביעית זה היושב ובטל בשאר שני שבוע כיון שהגיע שנת

החלפת שם מפעל

שאלה

אדם עבד במפעל תחת שם מסוים, הוא עבד שם 11 חודשים, והנה אחר 11 חודשים שמו של המפעל שונה, כי לבעל המפעל היתה איזו בעיה עם רשויות החוק והמקום לא היה מוסדר חוקית, וכעת המקום עובד עם אותם בעלים ואותם עובדים אך שמו שונה.

לטענת בעל המפעל מפעל חדש לפנינו, ועל כן כל העובדים שעבדו במפעל הישן אין להם ותק של החודשים שעבדו בו, וכאילו התחילו הכל מחדש, והפסידו צבירת ימי חופש, צבירת ימי מחלה וזכויות נוספות כגון הבראה ומשכורת 13 וכד'.

לטענת העובדים זהו אותו מפעל ושינוי השם הוא רק פורמלית מול הרשויות אך לא כלפיהם – עובדי המפעל. עם מי הצדק?¹

תשובה

א. לפי דין תורה, נראה פשוט ששינוי השם אינו משנה מאומה בהתחייבויות כלפי עובדיו, כגון המעסיק עובד בנקיון, ונתן לו לנקות פעם בית א ופעם בית ב כל זמן שהמעסיק את הפועל הוא אותו אדם, והוא לא התנה במעבר ממקום א

למקום ב שישתנו תנאי התשלום וההעסקה – התנאי הראשון הוא הקובע. השאלה מתחילה כאשר מכירים בחברה בע"מ כישות ממונית בפני עצמה, כלומר אין זו שותפות, אלא בעלות של אדם על ישות ממונית שהיא עושה עסקים בעצמה ומתחייבת בחוזים כלפי הלקוחות וכלפי עובדיה.

בחלק ב סימן צה מספרי העיר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א שהלנת שכר היא איסור, ולכן אף בחברה בע"מ, יעברו בעליה אם הלינו שכר. לפי דבריו משמע שבעל חברה בע"מ שסגר את החברה ופתח את אותו מקום בשם חדש כחברה חדשה ההתחייבויות הקודמות של השכר ותנאיו, חלים עליו. וכשם שהלנת שכר חלה על המעסיק ה"ה חובות הקשורים בשכר חלים עליו.

אולם ניתן לחלק בין שכר שלא שולם בזמנו לבין מרכיבי שכר שלפי טענת בעל החברה בע"מ אינו חייב בהם.

ב. זכויות עובד נצברות עפ"י החוק דוקא באותו מקום עבודה. אם אדם עבד מספר שנים במקום מסוים ואח"כ עבר למקום עבודה אחר – הפסיד את זכויות הותק הצבורות ממקום העבודה הישן, וא"כ התנה על כך במקום עבודתו החדש.

1. איני יודע בוודאות מה הם חוקי המדינה במקרה זה. אולם עיינתי במרשתת וחלק מן הדברים מתבססים על המתפרסם שם. לכאורה כיון שלא נעשה שום חוזה מיוחד בין המעביד לפועלים - הולכים בסתמא אחר חוקי העבודה במדינה, משום מנהג המדינה, ואחזה דעתי עפ"י דין תורה ולפי מה שהבנתי מן הכתוב במרשתת.

חבל נחלתו

ה. במקרה הנוכחי, בעל המפעל טוען שסגר את המפעל הקודם ופיטר את עובדיו. ופתח את המפעל תחת שם חדש, ועל כן טוען כי פנים חדשות באו לכאן. וכל העובדים מתחילים לצבור זכויות מחדש.

לפי חוקי המדינה (עד כמה שהצלחתי לעיין בכך במרשתת) המפטר את עובדיו בתום אחד עשר חודש **חייב בפיצוי פיטורים ימי חופשה ודמי הבראה**, אא"כ הוכיח שפעל בתום לב ולא על מנת להימנע מתשלומי ותק וכד'. (בחברות רבות נהוג לפטר בסוף אחד עשר חודש כדי להימנע מתשלומי ותק, ועל כן החוק תוקן שאף בסוף אחד עשר חודש מתחייב בתשלומים הנ"ל).

על כן, אם בעל המפעל עומד על כך שהוא סגר את המפעל הקודם ופתח מחדש מפעל אחר הרי הוא חייב בפיצוי פיטורים כאילו העובדים עבדו שנה מלאה ובכל התשלומים הקשורים בכך.

כמו"כ הוא אינו יכול לטעון שאינו מרוצה מעובדיו, שהרי הוא מעסיקם מחדש, וקלטם כולם לעבודה מחדש.

ג. אם ראובן מכר מפעל לשמעון, בדרך כלל, כשם שקנה את המקום וחומרי הגלם והמכונות, כן 'קנה' את העובדים בו על פי החוזה של כל עובד עם כל צבירת הותק, וכל זמן שהעובדים או הקונה לא שינו בחוזה ביניהם את סדרי ההעסקה הקודמים, הסדרים הקודמים נמשכים, ואע"פ ששם המפעל שונה מן הישן וכן בעליו התחלפו, בכל זאת העובדים לא נפגעים מכך.

א"כ, ק"ו למקרה שבשאלה שבעל המקום שינה את שמו ופתח לו ספרי חשבונות חדשים, לגבי הפועלים לא יהא הבדל אם יד ימין מכרה ליד שמאל, ולכן קיימת לגביהם רציפות והמשכיות של מקום העבודה הקודם.

ד. לו יצוייר שלאדם יש מפעל אחד כמה תְּבִירוֹת המנהלות חשבון עסקי נפרד, והוא מנהל חשבונותיו לפי צרכיו מהחברות השונות. ועתה הוא החליט שאת משכורתו של פועל מסויים הוא ישלם במקום מחשבון בחברה א מהחשבון חברה ב, לכאורה זכויות הפועל הקודמות נשארו לו, ולא נאמר שבגלל שהחברה המשלמת השתנתה כן הפועל איבד את זכויותיו.

סימן נז

שותפות בקנית 'אחד ועוד אחד'

אשה אחת מצאה בגד שנמכר במאה וארבעים שקל והשניה מצאה בגד שמחירו מאתיים שקל. כיצד צריכה להיות חלוקת התשלום בין שתיהן?

שאלה

חנות עשתה 'מבצע' שניתן לקנות שני פריטים בתשלום רק על אחד מהם, לפי המחיר של הפריט היקר משניהם.

חבל נחלתו

תשובה

א. עסקתי בשאלות דומות בכרך א סימן צ (מתנות לסוכני מכירות), כרך ג סימן נו (למי ההנחה בעיסקה), כרך ו סימן מז (שליח שקיבל הנחה על קניה).

ב. המקרה הנוכחי שונה משאר המקרים בהם השליח קונה במעותיו או במעות המשלח והשאלה היא האם הפריט הנוסף שייך לשניהם או רק לאחד מהם. במקרה שלפנינו שתיהן קונות יחדיו, ולכן לא שייך שאחת תקנה ותשלם וחברתה תהנה מבגד חדש ללא תשלום, אלא שתיהן

שותפות בקניה. וכיון שהחנות מסכימה ששתיהן תקנה ביחד – כאילו היו אדם אחד הזכאי להנחת ה'מבצע' הרי התשלום צריך להתחלק בין שתיהן כל אחת לפי חלקה בקניה.

היינו התשלום המלא על שתי הקניות הוא מאתיים שקל. זאת שותפה בחלק של מאתיים חלקי שלוש מאות וארבעים (200/340) וזאת במאה וארבעים חלקי שלוש מאות וארבעים (140/340). ובפועל על אחת לשלם 117.65 שקל ועל חברתה 82.35 שקל.

סימן נח

האם מגיעה הנחה

שאלה

סטודנט התחיל ללמוד באוניברסיטה ושילם מקדמה של 3000 שקל (שנת לימודים עולה כ-11 אלף שקל) וקיבל כרטיס סטודנט. לאחר מספר שבועות החליט להפסיק את לימודיו. עתה, לאחר שהפסיק ללמוד מתקיים מופע בו ניתנת הנחה על כרטיס – בהצגת כרטיס סטודנט. האם הוא זכאי להנחה?

תשובה

א. הכרטיס אינו סיבה להנחה, אלא עיסוקו של מחזיקו מקנה לו את ההנחה. וכשם שעשר שנים לאחר שסיים להיות סטודנט לא מגיעה לו הנחה, וכשם שאינו יכול להעביר את כרטיס ההנחה לאחרים כך אינו זכאי כעת להנחה.

ב. אילו ההנחה היתה ניתנת מחמת

תשלומיו, כיון ששילם הוא זכאי להנחה עפ"י גובה תשלומיו. אולם ההנחה ניתנת מחמת שהוא עתה סטודנט שהם אוכלוסי' מועדפת או בעלי הכנסה נמוכה וכד'. בקיצור ישנו הסכם של הנחה לסטודנטים אבל לא למחזיקי כרטיס סטודנט. כרטיס הסטודנט הוא רק ראיה על כך שמחזיקו היה סטודנט, אבל אינו מוכיח שהוא עתה סטודנט.

ג. דוגמא לדבר בהלכות איסור והיתר: ישראלית אשת כהן. בזמן שהיא אשתו היא זכאית לאכול בתרומה נתגרשה אינה אוכלת בתרומה. ילדה ממנו ילד אפילו נתגרשה אוכלת בתרומה.

ד. יש מועדוני קניות שאדם רוכש כרטיס וזה מקנה לו הנחות, למועדון לא משנה מי מציג את הכרטיס וזוכה להנחה, הכרטיס נועד לעודד קניות. ולכן אם הוא

חבל נחלתו

גורם שאדם נוסף יקנה זה משתלם למוכר
ההנחה ולשלם מחיר מלא על ההופעה¹.

סימן נט

הנחה בתשלום על נזק

שאלה

ורמ"א הוסיף: "מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח, הכל של שליח (ר"ן פ' אלמנה ניוזנית ותשובת רמב"ן סימן ס").
דבר שאין לו קצבה כתבו האחרונים שהיא תוספת בגוף הדבר עצמו כגון טלית יותר גדולה, שיש לו קצבה כגון טלית נוספת.

בדבר שאין לו קצבה ברור שמעותיו של המשלח גרמו להנחה במחיר. לעומת זאת בדבר שיש לו קצבה חולקים ונחלקו הראשונים מאיזה טעם חולקים, יש אומרים בגלל ספק למי התכוין המוכר להקנות את התוספת (רש"י) ויש אומרים שהיו לתוספת שני גורמים: ממונו של המשלח והשתדלותו של השליח ועל כן חולקים (ר"ף ועוד).

וכן דברי הירושלמי (דמאי פ"ו ה"ח) מסכימים לדברי הר"ף, וז"ל: "כאן ע"י מעותיו של זה וע"י רגליו של זה שניהן חולקין".

רוב הראשונים וכן השו"ע פסקו כר"ף ועל כן אם לא הוברר לנו משום מה

נהג משאית פגע בשער חשמלי. הוא חוייב ושילם לפי תביעת החברה הניזוקה את מחיר התיקון. את התיקון ביצעה חברת הקמת ואחזקת שערים חשמליים. כיון שהניזק משתמש הרבה בשערים חשמליים ועובד עם חברה זו הוא קיבל ממנה הנחה על מחיר התיקון. למי שייכת ההנחה. האם לחברה הניזוקה או לנהג המזיק או לשניהם?

תשובה

א. בחלק ו סימן מז דנתי בשליח שקונה לאחרים במעותיו וניתן לקנות פריט נוסף במחיר מופחת, למי מגיע המוצר במחיר המופחת.

נאמר בשו"ע (ח"מ סי' קפג ס"ו):
"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".

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: האם אין עובדי המופע מעוניינים לעודד צופים?
תשובת המחבר: מארגני המופע עושים חישוב ממוני, וכל הנחה מפחיתה את הרווחים, הנחות שהתנו עימם הם חייבים לתת, אבל הנחה שאינם חייבים לתת היא בשבילם נזק כספי.

חבל נחלתו

צריכים לחלוק ברווח אשר בא מחמת מעותיו של המזיק וההנחה שניתנה לניזק. שהרי היו כביכול שני גורמים להנחה זו תשלומיו של המזיק וההנחה שקיבל הניזק.

אמנם נראה לענ"ד שכל ההנחה מגיעה למזיק.

המזיק חייב לתקן את הכלי הניזק על ידו. חיוב התשלומים נוצר כאשר אינו יכול לתקן בגופו וצריך לשלם למזיק כדי שיתקנו, ועל כן חל עליו תשלום הנזק אולם רק אותו. אם הניזק השית עליו הוספה כלשהיא הוא פטור מתשלום עליה. אף במקרה שלפנינו הוברר שהנזק קטן ממה שתבע הניזק ועל כן כל ההנחה מגיעה לו. והניזק שקיבל ממנו כבר את התשלום יחזיר למזיק את העודף על מה שעלה התשלום בפועל.

ההנחה או התוספת חולקים ברווח. אם המוכר פרש עושים לפי מה שאמר.

עוד כתב השו"ע (ח"מ סי' קפג ס"ז): "שלח שלוחו לקבל מעות מהעובד כוכבים, וטעה העובד כוכבים ונתן לו יותר, הכל לשליח".

ורמ"א הגיה: "ודוקא שידע השליח בטעות קודם שבאו ליד המשלח, אבל אם לא ידע בטעות ההוא ונתנו ליד המשלח, הכל של המשלח (מרדכי פ' אלמנה ניזונית). ומי שהיה עושה סחורה עם העובד כוכבים, ובא חבירו וסייעו והטעה העובד כוכבים במדה או במשקל או במנין, חולקין הריוח בין שעשה עמו בשכר או בחנם (מרדכי פרק הנ"ל ותשובת מ"י דקנין סימן כ"ב וד"ע אף להרא"ש)".

ועי' בתשובה שהזכרתי ובהסבר הדעות.

ב. לכאורה, אף בשאלה שלפנינו היו

סימן ס

טביעות עין

אותה לו אלא אם כן הוחזק רמאי, משרבו הרמאין התקינו בית דין שיהו אומרין לו הבא עדים שאין אתה רמאי וטול".

ישוב שאנשיו מאמינים זה לזה, האם יכולים להשיב אבידות עפ"י טביעות עין ולא עפ"י סימנים כאשר הם מדלגים על שאר שלבי השבת האבידה?

תשובה

א. מצות השבת אבידה היא מצות עשה, וגדריה מיוחדים משאר דיני ממונות.

שאלה¹

כתב הרמב"ם (הל' גזלה ואבידה פ"ג ה"א): "המוצא אבדה שהוא חייב להחזירה חייב להכריז עליה ולהודיעה ולומר מי שאבד לו מין פלוני יבוא ויתן סימנין ויטול, אפילו היתה שוה פרוטה בעת המציאה והוזלה חייב להכריז עליה, ואבן גבוהה היתה חוץ לירושלם שעליה היו מכריזין".

והוסיף בהלכה ד: "בראשונה כל מי שאבדה לו אבדה ובא ונתן סימניה מחזירין

1. שאלת הרב פתחיה דיאמנט הי"ו.

חבל נחלתו

שאם אין תובעים לאבידה עוד מלפני ההכרזה – אין מצות השבה – כי אין למי. ד. דין השבה על ידי סימנים מיוחד באבידה, משיבים את האבידה לנותן את סימניה, והסימנים משמשים לו ראיה שהוא בעליה, מפני שרק הוא יודע את סימניה.

ענין נוסף הוא שאבידה שאין לה סימנים בעליה מתיאש ממנה ולכן היא הופכת לאבידה שאין לה תובעים. נמצא שהסימנים באבידה משמשים לשני דברים: א) המאבד אינו מתיאש ממנה. ב) הוא משיב אותה לעצמו על ידי נתינת סימניה.

וכך הביא המלאכת שלמה (ב"מ פ"ב מ"ה): "מה שמלה מיוחדת תוס' פ' מרובה דף ס"ו וגם פה כתבו אומר ר"י דנפקא לן **יאוש קונה באבידה מהכא** דקתני מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין ויש לה תובעין פ' ע"י שיש לה סימנין יש לה **תובעין** שאין הבעלים מתייאשין כיון שיש בהן סימן ולא כמו שפירש הקונטרס שיש לה תובעין שאינה של הפקר דשמלה דבר הנעשה בידי אדם הוא, דהא למה לי קרא להכי, פשיטא דשל הפקר פטור דלמי ישיב?! ומיהו בירושלמי יליף מנין ליאוש מן התורה, א"ר יוחנן אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאת זו וכו'".

ה. עולה השאלה האם אבידה שאין לה סימן פקעה מיד עם מציאתה מצות השבת אבידה ונראה שאין הדבר כן.

נאמר בבבא מציעא (פ"ב מ"א) במשנה: "רבי שמעון בן אלעזר אומר כל כלי אנפריא אין חייב להכריז".

כל זמן שהמאבד לא התיאש מהאבידה, מצות ההשבה מוטלת על המוצא. המוצא צריך לחפש מי המאבד ולהשיב לו אבדתו. ב. שלש דרכים להוכחת בעלות ועל ידה השבת אבידה: עדים, סימנים, טביעת עין של תלמיד חכם.

בהשבה על ידי עדים, לכאורה נראה שצריך שהם לא יהיו פסולים לעדות לא מצד קורבה ולא מצד עבירה, כמו"כ נראה שעדותם צריכה להיות דוקא בבית דין ולא לפני המוצא (ולא מצאתי שדנו בכך). ומסתמת הפוסקים משמע שמעידים לפני המוצא.

ג. נאמר בבבא מציעא (פ"ב מ"ה): "אף השמלה היתה בכלל כל אלה למה יצאת להקיש אליה לומר לך מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים – אף כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז".

פרש ר' עובדיה מברטנורא (ב"מ פ"ב מ"ה):

"בכלל כל אלה – בכלל כל אבדת אחיך". "ולמה יצאת – וכן תעשה לשמלתו".

"מה שמלה מיוחדת – סתם שמלה יש בה סימן, וכל שמלה יש לה בעלים תובעים אותה, שנעשית בידי אדם ולא באת מן הפקר".

"אף כל שיש לו תובעים – למעוטי מידי דמייאש. ויאוש הוא, דשמעיניה דאמר וי ליה לחסרון כיס".

נראה שלימוד זה הוא מן התורה. והוא מלמד איך צריכה להיות דרך השבת האבידה. התורה מחייבת את המוצא להכריז על האבידה שמצא בשני תנאים: שיש לאבידה סימנים ותובעים. פשוט,

שנמצאת במקום אחר לא חיישין לצורבא מרבנן, וכל שכן באתרא דליכא רבנן דליכא למיחש, וראיתי להראב"ד ז"ל שכתב נראה לי שזו ההכרזה אינה כשאר ההכרזות שאינה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות דשכיחי רבנן, ולפי דבריו איכא למימר מאי הרי אלו שלו דקתני מתני', בתר דאכריז בבתי מדרשות קאמר דכיון דאכריז שלשה ימים או יותר בבתי מדרשות שוב אין חוששין לצורבא מרבנן".

נראה שחיוב ההשבה לא מסתיים אף אם מוצא אבידה שאין בה סימן, אלא שהתורה (או חכמים) ציוו עליו שלא יחזיר אלא בסימנים, אבל אם איבד במקום תלמידי חכמים צריך להכריז לפי הראב"ד בבתי מדרשות, ולפי הרמב"ן דוקא במקום ששכיחים תלמידי חכמים.

וכן כתב המאירי (ב"מ כג ע"ב):

"כבר בארנו במשנה על כלים ששבעתן העין אף על פי שאין להם סימן שהוא חייב להכריז שמא יבא תלמיד חכם ויאמר שיש לו טביעות עינא ומחזירין לו ואותם שבמשנתנו שאמרו בשאין בהם סימן שאינו חייב להכריז אלא הרי הן שלו והיה לנו לומר שיכריז משום צורבא מרבנן כבר בארנו הטעם מפני שהם דברים שאין בהם טביעות עינא אלא שקשה לי בה זו של חתכות בשר כמו שבארנו במשנה ומתוך כך ראיתי מי שפירש שכל שאין בו סימן אין בו חיוב להכריז מצד תלמיד חכם להחזיר לו בטביעות עינא אלא במוצא במקום שתלמידי חכמים מצויים וכן כתבו קצת חכמי הדורות וגדולי המפרשים כתבו שבכל מקום חייב להכריז ומה שאמר שהן שלו או אף בדברים שאין בהם טביעות עינא לשום אדם או שמא אמר הרי הן

ובתלמוד (ב"מ כג ע"ב): "מאי אנפוריא? – אמר רב יהודה אמר שמואל: כלים חדשים שלא שבעתן העין. היכי דמי? אי אית בהו סימן – כי לא שבעתן העין מאי הוי? אי דלית בהו סימן – כי שבעתן העין מאי הוי? – לעולם דלית בהו סימן, נפקא מינה לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא. שבעתן העין – קים ליה בגוייהו, ומהדרין ליה. כי לא שבעתן העין – לא קים ליה בגוייהו, ולא מהדרין ליה. דאמר רב יהודה אמר שמואל: בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו: במסכת, ובפוריא, [כד ע"א] ובאושפיזא. מאי נפקא מינה? – אמר מר זוטרא: לאהדורי ליה אבידתא בטביעות עינא. אי ידעין ביה דלא משני אלא בהני תלת – מהדרין ליה, ואי משני במילי אחריני – לא מהדרין ליה".

היינו, דבר שאין בו סימן משיבים לתלמיד חכם שאבדו בטביעות עין. כאשר בדומה לסימנים אשר מועילים למאבד כאן הכרת האבידה על ידי תלמיד חכם כשלו משיבה לו את החפץ ואע"פ שאין לו סימנים.

וכתב הרמב"ן (בבא מציעא שם): "ולא צריכא לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא. ק"ל אי כל דבר ששבעתו העין חייב להכריז משום צורבא מרבנן וכדקתני ומודה ר"ש וכו', היכי קתני רישא אלו מציאות שלו ליכריז דילמא איכא צורבא מרבנן דליהדריה ניהליה בטביעות עינא, ואיכא למימר דכל הני דמתני לאו כלים ניהו ולית בהו טביעות עינא מסתמא, ומשמע נמי דלא חיישין לצורבא מרבנן אלא היכא דאשתכח באתרא דשכיחי רבנן כגון בשוקא דרבנן כדלקמן, אבל היכא

חבל נחלתו

שלו לומר שאין טעונו הכרזה כשאר הכרזות אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שתלמידי חכמים מצויים שם וכן שאינו מכריז אלא פעמים שלש ואין ממתנין בהם רגלים".

"איזהו תלמיד חכם שנחזיר לו אבדה בטביעות עינא בלא סימן זה שהוא עם חכמתו בעל מדות וסימן מובהק במדות תלמיד חכם כל שאינו משנה בדבורו...".

ו. צריך להדגיש כי **טביעות עין עדיפה מסימנים**. כך נאמר בחולין (צה ע"ב): "רב חייל בר אבין איתבד ליה כרכשא (בי דינא) [מסורת הש"ס: ביני דנא], אתא לקמיה דרב הונא, אמר ליה: אית לך סימנא בגויה? א"ל: לא, אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה: אין, אם כן – זיל שקול. רב חנינא חוזא איתבד ליה גבא דבשרא, אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: אית לך סימנא בגויה? אמר ליה: לא, אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה: אין, אם כן – זיל שקול. רב נתן בר אביי איתבד ליה קיבורא דתכלתא, אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה: אית לך סימנא בגויה? אמר ליה: לא, אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה: אין, אם כן – זיל שקול." "אמר רבא: מרישא הוה אמינא – סימנא עדיף מטביעות עינא, דהא מהדרין אבידתא בסימנא (רש"י: דהא מהדרין אבידתא – לכל אדם בסימנין ולא מהדרין אבידתא בטביעות עינא אלא לצורבא מרבנן באלו מציאות [ב"מ דף כג:]), [צו ע"א] ולא מהדרין בטביעות עינא, השתא דשמעתניהו להני שמעתתא (רש"י: להני שמעתתא – דשרי איסור בטביעות עינא), אמינא: טביעות עינא עדיפא, דאי לא תימא הכי, היאך סומא מותר באשתו? ובני אדם איך מותרין בנשותיהן

בלילה? אלא – בטביעות עינא דקלא, הכא נמי – בטביעות עינא (רש"י: בטביעות עינא דקלא – שנתן דעתו להכירה בקול ומאבידה לא ילפינן דהתם משום חימוד הממון חיישינן דלמא משקר דאמר מר (מכות דף כג:)) גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להם ומחמדתן). אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא: תדע (רש"י: תדע – דטביעות עינא עדיפא), דאילו אתו בתרי, ואמרי: פלניא דהאי סימניה והאי סימניה (רש"י: פלניא דהאי סימניה – פלוגי הרג את הנפש ואין אנו מכירין בו מעולם אלא סימנין כך וכך היו בגופו ובכליו של הורג), קטל נפשא – לא קטלינן ליה, ואילו אמרי: אית לך טביעות עינא בגויה (רש"י: טביעות עינא אית לך בגויה – ומכירין אנו בו) – קטלינן ליה. אמר רב אשי: תדע, דאילו א"ל איניש לשלוחיה: קרייה לפלניא, דהאי סימניה והאי סימניה – ספק ידע ליה ספק לא ידע ליה, ואילו אית ליה טביעות עינא בגויה (ואילו אית ליה – לשליח), כי חזי ליה – ידע ליה (רש"י: טביעות עינא בגויה – שמכירו)."

עולה שמבחינת עדיפות ההוכחה טביעות עין עדיפה מסימנים, ועל כן אף עדים עדיפים מסימנים. ואעפ"כ באבידה שיש חימוד ממון סומכים על סימנים ולא על טביעות עין מצד חשש שקר.

ההבדל שבין טביעות עין לסימנים, שסימנים ניתנים לבדיקה על ידי מוצא האבידה, ועל כן אינם מצריכים נאמנות מיוחדת לטוען אותם. סימנים ניתנים לפני שהמאבד ראה את החפץ ביד המוצא. לעומת זאת טביעות עין לא ניתנת לבדיקה על ידי אדם אחר אלא בעל טביעות העין הוא המחזיק בה, ועל כן רק אם לטוען ישנה נאמנות מחזירים עפ"י

עד אחד, כמו שהאמינה תורה עד אחד על שאר קיום המצוות, כמו תפילין וציצית וכדומה, כמו כן אם עד אחד מעיד שאבידה זו של פלוני היא, מתברר ע"י עד אחד שנתקיים בזה השבת אבידה כהוגן².

ומוסיף באות רפו: "ולפי"ז כיון דבדיני איסור והיתר האמינה תורה כל אדם, כמו כן נאמנים באבידה גם הבעלים, ומשו"ה מחזירים אבידה בטביעת עין לצורבא דרבנן דלא חשיד למשקר, דאין בזה תורת המשפטים, דמדין תורת המשפטים כיון שטוען ברי ראוי להחזיר לו, ורק משום מצות השבת אבידה, שאינה מתקיימת רק ע"י עדים או סימנים, הרי הטוען זה כעד אחד דעלמא שנאמן ע"ז, ולאניש דעלמא שאינו צורבא מרבנן שחשוד לשקר, בשביל ממון, אין להחזיר, וכמו שדרשו חז"ל דרשהו אם רמאי הוא או לא".

עולה לדבריו שאם המאבד נאמן על המוצא והמאבד טוען ששלו יוצא בכך ידי מצות השבת אבידה.

ח. כתב בשיעורי ר' דוד (פוברסקי, גיטין כז ע"ב. סימן ל"א [השני] – בדין נאמנות ע"א באבידה):

"והנה כתב הריטב"א (לעיל כז. במשנה) וז"ל ומיהו אפ"ל לצורבא מרבנן כי מהדרינן ליה אבידתא בטביעות עינא אומר רבינו נר"ו דדוקא בדבר שהוא שלו, אבל [היכי] דשמע' דאומר דבר זה מפלוני הוא ואית לי טביעות עינא בגויה, לא, דהא ודאי עדות [היא] כיון שמעיד לאחרים, ובעדות לא מהימן לן צורבא מרבנן טפי מעם

טביעות עינו, ולבעל נאמנות נותנים נאמנות אף לפני שראה את החפץ ועל כן מראים לו את החפץ והוא יאמר שלי הוא או אינו שלי.

ועי' תשובות מיימוניות (משפטים סימן ו).
ז. צריך לעיין מדוע לא משיבים אבידה לכל הטוען ברי לי שזה שלי, והרי המחזיק אינו טוען ברי לי שאינו שלך, ואין כאן הוצאת ממון מן המוצא שכן אף הוא מודה שהנמצא אינו שלו, ואם כן ברי ושמא כזה לכאורה ברי עדיף. והתשובה היא מפני שהתורה חייבה את המוצא לוודא שמשיב את האבידה למאבדה, או עפ"י סימנים או עפ"י טביעות עין או עפ"י עדים. בדרך כלל אין עדים והמאבד מזוהה עפ"י הסימנים שנותן באבידה, אבל נראה שאין איסור להשיב עפ"י טביעת עין אם הדורש את האבידה נאמן.

בשערי ישר (שער ו פרק יד אות הפד-רפו) מסיק שמצות השבת אבידה שבא אדם וטוען ברי לו שהאבידה שלו והמוצא טוען שמא אינה שלך היא מדין איסור והיתר: "אלא הא דאין מחזירים אבידה רק בסימנים או עדים הוא מחמת מצות התורה והיה עמך עד דרוש אחיך אותו, שקבלו חז"ל דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי, בסימנים או בעדים, ועל פי זה מצות התורה בדין השבת אבידה שלא יחזיר רק ע"י בירור, וענין זה הוא דין המצוות לשמים כמו דיני האיסורים ולא מדיני המשפטים בדיני ממונות", ומסיק בהמשך: "ולכן י"ל דבדין זה סגי לן בעדות של

2. וא"כ גם עדים הבאים בטביעות עין אינם צריכים בית דין כי זה דין איסורי ולא ממוני, עי' לעיל אות ב.

חבל נחלתו

הארץ, ע"כ".

"והיינו דצורבא מרבנן נאמן רק כשאומר שהוא שלו, אבל כשמעיד שהוא של אחר, כיון דהוי רק מדין עדות, והו"ל עד אחד, אינו נאמן".

"אכן הר"ן כאן (בדפי הר"ף דף יג ב) כתב להיפך דהיכא דמעיד לאחר ודאי דנאמן, דסגי בע"א, [ולא רק צורבא מרבנן אלא אפי' כל אדם נמי, כיון דכולהו אינשי בקיאי בטביעות עינא]".

"הוא דקאמר דוקא צורבא מרבנן היינו רק משום דמעיד דהוא שלו, דכיון שמצאוהו אחרים והוא בידם חיישינן דילמא משקר משום הפסד שכרו, ולכן דוקא לצורבא מרבנן מחזירין, אבל עכ"פ כשמעיד לאחר, ודאי נאמן, כיון דע"א נאמן".

"וצ"ב בסברת הריטב"א דכיון דכשמעיד לאחר בעינן דוקא שני עדים, והיינו דסובר דמיקרי הוצאת ממון, א"כ מ"ט כשמעיד לעצמו נאמן".

"וצ"ל דלעצמו באמת אינו נאמנות מדין עדות **אלא מדין ברי ושמא**, דכיון שהוא ברי דהחפץ שלו, ואין אחר מכחישו, ממילא חשיב מוחזק בהחפץ, וכיון שהוא צורבא מרבנן דאין דין לדרוש אותו אם רמאי הוא לכן מחזירין לו, אבל כשמעיד לאחר דהוי רק מדין עדות, א"כ כיון שהוא רק ע"א אינו נאמן".

נראה שהריטב"א והר"ן חלקו בשאלה האם השבת אבידה עפ"י עדים הוא דין ממוני או דין איסורי. לפי הריטב"א אלה דיני ממונות ועל כן צריך שני עדים, או ברי ושמא אצל תלמיד חכם. לפי הר"ן גם השבת אבידה על ידי עדים, ולא רק בסימנים – היא כדיני איסורים ועל כן יכול אף עד אחד להעיד.

דברי הר"ן מתאימים לגמרי עם דיני הר"ש שקופ, דברי הריטב"א מלמדים שעדיין יש צד ממוני בהשבת אבידה.

ט. נראה עפ"י עיוננו שכל מגמת המצוה היא השבה, ואם ברור למוצא שהמאבד לפניו רשאי להשיב לו. והתורה הקלה שאבידה משיבים בטביעות עין לת"ח או בסימנים לדרוש אע"פ שמצד דיני ממונות היה אסור להשיב – משום חשיבות ההשבה.

ולכן אם בתוך ישוב קטן החליטו להשיב שלא רק עפ"י סימנים אלא עפ"י נאמנות כעין תלמיד חכם כיון שמכירים זה את זה, ואם ח"ו מישהו יאמר על דבר שאינו שלו שהוא שלו ומכירו בטביעות עין הדבר עתיד להתגלות נראה שקבלתם מותרת וראויה עפ"י ההלכה.

ראיה נוספת ניתן להביא שסימנים ואפילו טביעות עין אינם מעכבים מן המשנה (ב"מ פ"ב מ"ט):

"החזירה וברחה החזירה וברחה אפילו ארבעה וחמשה פעמים חייב להחזירה שנאמר (דברים כ"ב) השב תשיבים". נראה שהמוצא כבר יודע מי בעל הפרה ועל כן מחזיר אותה לרפת, ואינו צריך להכריז ולקבל סימנים כל פעם מחדש. ומכאן שאם ברור למוצא מי המאבד אינו צריך להכריז ולאתר את בעל האבידה.

וכ"כ הלבוש (ח"מ סי' רסז ס"א): "כתיב [דברים כב, א] השב תשיבים. כיצד מצות השבה, אם הוא מכיר את הבעל יטפל בה עד שיגיענה לידו, לא הגיעה לידו אלא נתנה לגינתו או לחורבתו יצא אף על פי שלא ידעו הבעלים, דרבתה התורה לומר תשיבים מכל מקום כל היכא שתשיבה לרשותו, ובלבד שתהא משתמרת שם..."

חבל נחלתו

יא. בשולי הדברים נראה לי, שצריך לחלק בימינו בין שני סוגי אבידות. יש אבידה שהיא מכשיר יחודי **לפלוני מסויים** כרטיס אשראי או מפתח לבית או למכונת או משקפיים. אם המאבד מזוהה על ידי חברת האשראי כבעל הכרטיס לכאורה אין צורך בבדיקה או בעדות שאינו רמאי. וכן אם הוא מוחזק בבית או במכונת בוודאות וטוען שהמפתח הנמצא הוא שלו, והדבר ניתן לבדיקה, לכאורה אין צורך לזהות שאינו רמאי, וכן במשקפיים המתאימים אך לו. אולם בדבר שרבים ממנו משמשים את הציבור כבגד או תכשיט או חפץ המשמש את כולם, כאן חשיבות השבה עפ"י סימנים וטביעות עין.

וראיה נוספת מעדות החודש (ראש השנה פ"ב מ"א): "אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם משקלקלו המינין התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירים".

ואף בשאלה דילן כולם מכירים זה את זה ועל כן ניתן לסמוך על טביעות עין של אדם בחפציו.

י. נראה על כן שסימנים אינם הכרח בהשבת אבידה, ואם ברור למשיב שזה המאבד אף ללא סימנים יכול להשיב למאבד. הסימנים 'מחייבים' את המאבד להשיב לנותן הסימנים, אבל אם יכול לקיים את ההשבה ללא סימנים שנותן המאבד רשאי לעשות זאת.

סימן סא

יאוש באבידה של המפקיד או של הנפקד

שהכסף בכיסה היא שומרת חנם ואינה נהנית מן השמירה. השאלה אשר צריכה בדיקה היא: האם כדי שהחפץ יהיה במצב של הפקר צריך רק את היאוש שלה בתור שומרת או שצריך את היאוש של בעל הכסף או את יאוש שניהם. ב. יש לחלק בין סוגי נתינות שונות למי שאיבד. נראה לענ"ד ששוכר או שואל שאיבד חפץ – יאושו יאוש. כשם שקיבל רשות להשתמש בו, ואחריות אם יקרה לחפץ משהו חריג (אבידה, גניבה, אונס) ה"ה אם איבדו מלבד חיוב התשלום יש לו 'בעלות' מספקת להתייחס. לעומת זאת שליח (שהוא בעצם כדור) ללא שום נגיעה אישית במה שאיבד נראה שיאושו לא

שאלה

אשה החזיקה בכיסה שטרות כסף, שהיו שכר ששולם לבנה הגדול (מעל י"ג שנה) על עבודה, כשהכניסה את ידה לכיסה ליטול את מפתחות הרכב נפלו שטרות הכסף מכיסה. לאחר שהבחינה שהכסף נפל מכיסה התיאשה.

האם המוצא יכול לזכות אחר היאוש שלה, או שיכול לזכות רק אחרי היאוש של בנה – שכלל לא ידע מכך שהכסף נפל מכיס אמו.

תשובה

א. האשה מחזיקה בכסף של בנה ברשותו בתור שליח להביאו אליו. בזמן

חבל נחלתו

"...עובדא הוה בד"ת, שאשה שאבדה אבידה מעות, ואח"ז נתייאשה ממנה, ואח"ז מצא אחד המעות שבידוע שלאחר יאוש מצא. ונסתפקתי אם מהני יאוש של האשה על ממון בעלה, שהרי עיקר הממון הוא של בעלה, ומי נתן לה כח שתוכל להתייאש מממונו של בעלה, ומה שפטורה לשלם לבעלה כמ"ש באה"ע ס"פ הוא מטעם אחר כמו"ש להלן..."

"ובנחלת צבי של הפ"ת כאן כתב, עובדא הוה בא"י בא' ששלח מעות ע"י שליח ונאבדו מידו ומצאם ישראל אחר במקום שרוב א"י מצויים, והורה גדול אחד דחייב להחזיר מדינא, **דיאוש של זה השליח לא מהני כאן שאין המעות שלו** ובעל המעות לא ידע בנפילתם, וא"כ הוה יאוש שלא מדעת, ע"כ שמעתי. ונראה דעובדא דא הוה בגוונא שהיה אסור לשליח להשתמש בהמעות, דאם אבדו אינו חייב באחריותן, כדלקמן סי' רצ"ב ס"ז. אבל אם היה באופן שמותר להשתמש בהמעות שחייב באחריותן, נחשב הוא לבעלים ומועיל יאוש שלו, אך וכו', עכ"ל. (ועיין ט"ז סי' שכ"א דמשמע דסתם שומר מעות אינו שלו, ע"ש). ולפ"ז נ"ל לכאורה, **דכל שומר שכר על כלי כיון שחייב בגניבה ואבידה הוה כבעלים ומהני יאושו**, אבל שומר חנם שפטור על גניבה ואבידה אינו נחשב לבעלים **ולא מהני יאוש שלו**."

ומאריך בדין אשה הנושאת ונותנת בתוך הבית ומסיק: "ותה"ל [=ותהלה לאל] מצאתי אחר זמן בחו"מ החדשים (למברג) בהגהת כסף הקדשים סי' רס"ב שכתב ג"כ באופן אחר דיאוש של אשה על ממון בעלה לא מהני, וקיצר שם בדבר, עיין שם". ואח"כ מציע חילוק נוסף:

יספיק להוציאו מבעלות המשלח ולהקנותו למוצא. השאלה מתעוררת בשומר שכר ושומר חנם.

ג. אביא להלן מה שמצאתי בספרים בנושא ואתייחס לדעתם:

כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"א פסקים סי' קפ"ט): "נסתפקנו מאז מי שהפקיד חפץ אצל שומר ואבדו אי מהני יאוש דשומר שיהיה שייך למוצא. ויש לעיין מזה בב"מ בסלע שנפל משנים, שוב הוגד לי שהג' רעק"א בדו"ח ריש מס' ב"מ נסתפק ג"כ בזה".

"ונראה לי להביא ראיה מב"ק (סח, ב) שהביא ראיה ר"א דסתם גניבא יאוש בעלים, וע"ש בתוס' דקודם טביחה ודאי נודע לבעה"ב ולמש"כ התוס' (דף ע' עמוד א') סוף ד"ה לא דקרא כפשטיה בנגב מבית שומר מיירי, א"כ אכתי תיקשי הא הבעה"ב לא ידע עדיין שנגנבה בעת שמכרה הגנב, **אלא ע"כ דסגי ביאוש דשומר לחודיה**".

והביא עיקר דבריו בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' כט) וז"ל: "וכמו שהאריכו בזה האחרונים בדין אשה שאבדה איזה חפץ דלא מהני יאוש דידה דמה שקנה אשה קנה בעלה, נמצא אין החפץ שלה ואינו מועיל יאוש דידה, ומקור הדין בירושלמי, ואין הספרי' תח"י לעיין בהם. ועיי' שו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"א פסקים סי' קפ"ט) שהוכיח דמהני יאוש השומר לענין חפץ שהופקד אצלו ואבדו שיהא שייך למוצאו ע"ש..."

בהמשך אתייחס לאשה שאבדה, אולם משמע שבשומר די ביאוש השומר, ולא חילק בין שומר חנם לשומר שכר. ד. כך כתב בשו"ת מגן שאול (סי' קסב):

והיו לו בני בית להשיאם וכו'), והיות ואדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה (כמבואר במסכת בבא מציעא דף כ"א ע"ב), א"כ היה יאוש וזה שלי. שלחו את השאלה להגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל, אב"ד קובנא, והשיב שעפ"י דין חייב להחזיר, כי אין הממון של האשה, אלא של בעלה, כי מה שקנתה אשה קנה בעלה, והוא לא ידע כלל מהאבידה, וא"כ היאוש שלה לאו כלום הוא, כי אינה הבעלים, ולגבי בעלה הוה יאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש".

"גם בדין, המשיך מרן החזו"א ואמר ליהודי ניצול השואה, וכי יש בידך כלל להתיימש, הרי אין אתה כלל בעלים על עצמך, אנו רק שליחים של הקדוש ברוך הוא והוא הבעלים עלינו, הוא שלחנו לכאן והציב עבורנו את התנאים בהם נחיה, אם טובים יותר או פחות, כי הוא יודע מה טוב עבורנו, וא"כ אין מועיל כלל היאוש שלך, ואין לו ערך כלל, כי רק הבעלים בלבדם יכולים להתיימש!"

דעת הרי"א מקובנא שאשה נושאת ונותנת בבית אין מועיל יאוש להוציא את הממון מרשותם המשותפת. ונלענ"ד שדוקא באשה נושאת ונותנת הדין כך, אבל מנהל שכיר וכד' שאיבד מעות של העסק – יאוש יאוש. דוקא באשה אנו אומרים שמה שקנתה אשה קנה בעלה וידה כידו, וכבי' כל פעולה ממונית צריכה להיות בהסכמת בעלה כדוגמת מה שקנה עבד קנה רבו. אבל במבנה ארגוני וקנייני רגיל של מנהל שכיר אף שאין לו בעלות מוחלטת על הממון, עצם הזכות לעשות פעולות קנייניות בממון המופקד בידו עפ"י שיקוליו, מלמד שגם אם איבד מעות של

"תו נ"ל, דדוקא בנדון הפ"ת שהיו מעות שאין נ"מ לבעלים אם מוליך מעות הללו או שיחליפם באחרים שפיר י"ל כסברת הפ"ת, אבל בכלי וכה"ג דאיכא קפידא בחליפיו יש לומר דאף בש"ש שחייב בגניבה ואבידה מ"מ לא מהני יאוש שלו, דמ"מ עיקר הכלי הוא של המפקיד ולא ניחא לבעלים בתשלומי הכלי, ואין השומר רשאי להשתמש בפקדון, כמו"ש רסע"ב וסי' רצ"ב".

ומאריך בעיון וכותב: "עכ"פ הדרך לנד"ד, דנראה דלא מהני יאוש של האשה לגבי בעלה..."

"והרציתי דברי הללו לפני הגאון מקאוונא ר' יצחק אלחנן זלה"ה, והשיב לי בפשיטות דודאי לא מהני יאוש של האשה על של בעלה, תהלה לאל שכיוונתי לדעתו..."

וכן הביא בס' דף על הדף (בבא מציעא כא ע"ב):

"כותב בספר מעשה איש (חלק ז'): אחד מניצולי השואה, גלמוד ובודד, היה שבור ורצוץ מהקורות אותו ועלה מיואש לארץ ישראל. כאשר הגיע לארץ, נכנס אל מרן החזו"א איש ז"ל לקבל ממנו דברי חיזוק, יען כי הרגיש שאיבד כל חשקו ומרצו לעבודת ה'."

"הושיבו החזו"א וסיפר לו מעשה שהיה באשה אחת שהיתה סוחרת, ובעלה לא התעסק בזה. פעם אחת לקחה כסף רב ונסעה לעיר אחרת כדי לקנות בו סחורה, ונאבד שם כל כספה. היא הלכה להרב דמתא וביקשה ממנו שיכריז כי מי שמצא סכום פלוני שיחזירו להרב. הגיע אדם אחד ואמר אני מצאתיה, אבל אם ע"פ דין הוא שלי איני רוצה להשיבו, (כי היה איש אביון

חבל נחלתו

דיסקין הביא ראייה שיאוש של שומר מועיל, עיין שם. וגם בדברי משפט סימן רס סק"א משמע שיאוש שומר מועיל (אלא שהדברי משפט איירי ביאוש שומר לאחר יאוש בעלים), וגם באולם המשפט מצדד לומר שיאוש שליח ושומר הוי יאוש, עיין שם.

"ולולי דמיסתפינא היה נלע"ד לחלק בין שומר חנם שפטור מגניבה ואבידה, ומיד כשנאבד אין לו חיוב כלפי הבעלים וממילא אין לו שום בעלות על החפץ, אבל שומר שכר שחייב באבידה, ונמצא שיש לו צד בעלות על החפץ אפשר שיאושו מועיל. ובדברי הקצה"ח סימן רנט סק"א משמע לסברת הרמב"ן שאם נתייאש הבעלים ולא נתייאש השומר, הרי זה כאילו לא נתייאש, עיין שם. בשו"ת אבן שתיה חו"מ סימן עו דן בגזבר של קהל אם יש לו דין שליח או דעדיף משליח, והביא ממ"ש הפוסקים שאין יאוש מועיל בשליח, ואילו גבי גזבר של הקדש כתב הרשב"א בחולין דף קלט לענין עוף של בד"ה שמרדה פקעה קדושתה, **דכיון שנתייאש הגזבר הו"ל הפקר ופקע שעבוד ממון של הקדש, הרי שיאוש של גזבר מועיל**, ובסוף דבריו כתב שאין להוכיח מכאן, דשאני עוף שמרדה שדינה כאבודה מכל אדם ומדינא א"צ יאוש, ומה שהזכיר הרשב"א יאוש הגזבר לרווחא דמילתא כתב כן. וצ"ע שבתחלת דבריו הביא דברי הפמ"ג באו"ח סימן קנג (א"א ס"ק מו) שבס"ת של כרכים אין יאוש מועיל, משום ששייך לכולם ושמא יש אחד בסוף העולם שלא ידע ולא נתייאש, ולסברתו שגזבר עדיף משליח, מה איכפת לן במה שאחד אינו מתייאש, הרי יאוש הגזבר לחוד מועיל. בשו"ת שבט הלוי ח"ג

הארגון שהוא מנהל בו יאושו יאוש, ואינו תלוי בדעת הבעלים שהפקידו בידו את ניהול העסק.

וה"ה במקבל עיסקא שחציה מלוה וחציה פקדון, נראה שהמתעסק שאיבד יאושו יאוש.

ה. בפתחי חושן (חלק ב (אבידה ומציאה) פ"ב בסעיף ג) כתב: "אין יאוש מועיל אלא כשבעל החפץ מתייאש, אבל שליח שאבד ונתייאש, אינו יאוש".

וכך כתב שם בהערה ה בה סקר את דעות האחרונים:

"נחלת צבי לסימן רנט בכיס של מעות שנאבד מיד שליח, וכתב שם שאם מותר לשליח להשתמש במעות וחייב באחריותו, הרי הוא בעל החפץ ומועיל יאוש שלו. ועי' כסף הקדשים סימן רסב סעיף ה בדין חפץ שנאבד מן הבית ונודע לאשה שנאבד במקום שהרבים מצויים שם ולא נודע לבעלה, ומצדד לומר שאין יאוש האשה מועיל אפילו כשהיא נושאת ונותנת בתוך הבית. ובגדולי שמואל בסוגיא דראה סלע שנפל משנים הביא מדברי הש"מ שם במה שכתבו רש"י ותוס' שאם הם שותפים אינו מתייאש שבתוס' שאנץ מפרש שבאמת מתייאש האובד, **אלא שמכיון שחביריו השותפים אינם יודעים שאבד ואינם מתייאשים, הרי חלק השותפים הוא לפני יאוש ומיקרי באיסורא אתי לידיה, שאין יאוש מועיל לחלק מחפץ**, ומדייק מכאן הגדולי שמואל שיאוש של שומר אינו מועיל, שהרי האובד השותף הוא שומר של שאר השותפין, וכיון שהוא מתייאש הרי יש כאן יאוש על כל החפץ, והביא מדברי מהרי"ל דיסקין חלק הפסקים שמסתפק בזה וציין לסוגיא זו, והמהרי"ל

סימן סא – יאוש באבידה של המפקיד או של הנפקד

צדקה ומשפט פ"ט סעיף ג, ולפי"ז יש תקנה זו). מיהו אם נאמר שיאוש של שומר מועיל, מסתבר שבכל אופן דין הגבאי כשומר, ויכול המוצא לזכות במעות לעצמו, אא"כ קיבץ לצורך צדקה של צבור, אפשר שלסברת הפמ"ג דלעיל אין יאוש מועיל... נראה שהכרעת השאלה האם יאוש של השומר מספיק נקבע עפ"י היחס שבין בעל הממון לשומר וכמות השליטה של השומר בממון שתחת ידו ואינו שלו.

ו. מעין ראייה ניתן להביא מדין שכחה. נאמר בפאה (פ"ה מ"ז): "העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל הבית שכחו בעל הבית ולא שכחוהו פועלים עמדו עניים בפניו או שחיפוהו בקש הרי זה אינו שכחה". ובר"ש: "ולא שכחו בעל הבית – וכגון דבעל הבית בשדה דקאי גביה דליזכי ביה אבל אי הוה בעל הבית בעיר הוי שכחה אף על גב דלא שכחו בעל הבית כדאיתא בפרק שנים אוחזין (דף י"א א)". ואמנם ניתן לדחות ראייה זו שהיא מדיני שכחה ולא פשטה בכלל מקרי יאוש, אבל סימן על ההסתכלות על מקרים השונים ניתן למצוא מכאן.

ז. במקרה הנוכחי, המעות שאיבדה היו מיועדים לבנה לא זיכו לו אותם במפורש אבל אולי עצם הנתנה לידה הקנתה לבן את המעות. ונראה שהיא אינה יכולה להתיאש כיון שהיא רק שליח הבאה, ואין לה אחריות עליהם וממילא כל זמן שהבן לא ידע היאוש שלה אינו מועיל¹.

סימן קמ דן במי שמצא לפניו ביתו סכום כסף, ויש רגלים לדבר שנפל מגבאי צדקה שהיה שם לפני זמן קצר לקבץ לצדקה, וכתב השואל שבדאי מדין חצר לא זכו שאר השכנים שבחדר המדרגות, כיון שאינו משתמר לדעתם, אלא שיש להסתפק אם יאוש הגבאי מועיל, וכיון שאין ידוע לאיזה צדקה קיבץ, יהא מונח. והשבט הלוי השיב דאע"פ שזכה הגבאי עבור עניים, אפשר שאין זה כבא ליד עניים ממש, ועדיף משליח ומועיל יאוש הגבאי, ועוד כתב בשם שו"ת טוטו"ד מהדו"ג ח"ב סימן צ שגבאי הגובה למסור לגבאים אחרים, לא מיקרי יד עניים, וא"כ פשוט שיכולים לשנות מצדקה לצדקה אחרת, ואפילו לדעת האוסרים לשנות מצדקה לצדקה, היינו דוקא כשאפשר לקיים המצוה הראשונה שלשמה גבו, אבל כשאי אפשר מוטב לשנות מאשר להניח ולא יעשה בהם מצוה כלל, ועוד כתב שהמוצא עצמו נעשה עתה גבאי על מעות אלו, ועל כן העלה שיחלקו המעות לצדקה אחרת, עיין שם. ומדבריו נראה דאיירי בגבאי שקיבץ עבור סתם עניים, אבל אם קיבץ לעני מסוים, מסתבר שזכה הגבאי מיד עבור אותו עני, ושוב אינו אלא שליח או שומר שאין יאוש מועיל, וגם ההיתר לשנות לצדקה אחרת לא שייך, שמעתה אין אלו מעות צדקה אלא ממון אותו עני (אמנם אם לא ידע הנותן עבור איזה עני מקבץ, אפשר שיש לצדד לומר שלא זכה אותו עני, וכמ"ש בספר

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אבל אם לא נמצאה האבידה נ' דהיא חייבת לשלם לבן מדין פשיעה.

הגוזל מצוה מחברו

"אלא דיש לדחות את דבריני, על פי מה שכתב הסמ"ע (שם סק"ה) שדוקא אם אחד שחט ואח"כ בא אחר וכיסה את הדם, חייב לשלם עשרה זהובים, מפני שמצות כיסוי רמיא על השוחט, אבל אם נתנו לו בהמה לשחוט ובא אחר ושחטה פטור, דשאני מצוה דנצטוינו לעשותה כגון כיסוי הדם דלאחר ששחט אי אפשר להפטר מהכיסוי, דוקא קנסנין, משא"כ שחיטה דאי לא רצה לאכול בשר אינו מחויב לשחוט, יעו"ש. ואם כן לכאורה ה"ה בעניינינו, שאם אינו קוצר את שדהו אינו מתחייב בפאה, אם כן הגנב גנב את כל התבואה, אינו מתחייב בעשרה זהובים".

ולענ"ד דבריו צ"ע, ואגב חורפיה לא דק. **ב. המזיק** מצוה של חברו משלם לפי מה שהזיק. כגון השורף קמתו של חברו משלם כמה שהזיק ולא על אובדן המצוה של חברו. ורק העושה את המצוה 'ששייכת' לחברו חייב בעשרה זהובים.

כך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' סא סל"א): "המתנות עצמם אסור לישראל לאכלם אלא ברשות כהן. **עבר ואכלן, או הזיקן**, או מכרן אינו חייב לשלם, מפני שאין לו תובעים ידועים. והקונה אותם, אף ע"פ שאינו רשאי, הרי זה מותר לאכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות".

ולדברי הרב זילברשטיין היה צריך לשלם לבעל הפרה או לטבח עשרה זהובים.

אלא שגוזל השדה לא קיים את המצוה, אלא 'רק' גזל את השדה, ומנע מן הבעלים לקיים את המצוה. (והגזלן ג"כ אינו יכול מפני

א. **כתב בחשוקי חמד (פאה פ"ב מ"ז):**

"חידה: גנב דבר וצריך לשלם פי עשר?" "תשובה: נאמר במסכת פאה פ"ב מ"ז שדה שקצרוה ליסטים [אפילו גזלן ישראל, (תפארת ישראל ס"ק לד)] פטורה מפאה, [דכתיב גבי פאה "ובקוצרכם" עד שתהיו אתם הקוצרים, (רע"ב)]."

"ונראה דהליסטים יצטרכו לשלם לבעלים **עשרה זהובים**, כדין הגוזל מצוה דמשלם עשרה זהובים. הנה פתרון החידה: ליסטים שקצרו שדה קטן, ששווי התבואה זהוב אחד, ובטלו את הבעלים ממצות פאה, יצטרכו הליסטים לשלם לבעלים עשרה זהובים, כי אמנם התבואה לא שוה אלא זוז, אבל מצות פאה לא תסולה בפז, ומחירה עשרה זהובים, וכמבואר בשו"ע (ח"מ סימן שפב ס"א) וז"ל: וכן מי ששחט חיה ועוף, ובא אחר וכיסה הדם, שלא מדעת השוחט, חייב ליתן כמו שיראו הדיינים, [אם איש זה שביטל ממנו המצוה, הוא איש שנמדקדק בקיום שאר המצוות, אז יקנסו המבטל ממנו הרבה, ולפי מיעוטו בדקדוק המצוות, ימעט בקנס. גם ישערו בטרחת המצוה, דפעמים מונע אדם עצמו מהמצוה מכח טירחה וכו' (סמ"ע שם סק"א)], ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים, וכן הורו, שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים עשרה זהובים, ולפי זה ישלם הליסטים עשרה זהובים לנגזל, ואמנם כתוב בשו"ע (שם) דבזמן הזה אין מגבין אותו, מכל מקום אם תפס לא מפקין מיניה...".

סימן סב – הגזול מצוה מחברו

ד. כל גזילת מצוה אינה במצוות שבגופו, מפני שאינן נגזלות, אלא רק במצוה שאף אם אחר קיימה היא מקוימת בתור מצוה, אלא שהמצוה מוטלת על פלוני ובא אלמוני וחטפה, כגון מילה וכיסוי הדם. כך כתב הבית יוסף (ח"מ סי' שפב): "(ד) (ה) השוחט חיה ועוף ובא אחר וכסה שלא מדעת השוחט חייב ליתן לו עשרה זהובים וכו' והדין כן בכל מצות עשה שהיה עליו לעשות וקדם אחר ועשאה וכו'. שם (ב"ק צא ע"ב) ובפרק כסוי הדם (חולין פז). וכן פסקו שם הר"ף (ב"ק לב:): והרא"ש ז"ל (ב"ק פ"ח סי' טו, חולין פ"ו סי' ח) וכן פסק הרמב"ם פ"ז מהלכות חובל (ה"ד)... כתוב במישרים נל"א ח"ד (צט ע"ג) מי שאמר למוהל למול וקדם אחר ומל פטור אבל אם גזלה מאביו חייב".
ועי' ע"י של שלמה בבא קמא (פ"ח סי' ס) ושו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' צט).
ה. המונע מחברו לקיים מצוה, ולא קיימה החוטף, בין מצוה שבגופו ובין מצוה אחרת, לגבי קיום המצוה הוא גרמא בלבד, ואם לא גזל או הזיק ממון של בעל המצוה (כגון שבר לו שופר או שרף לולב וכד') פטור לגמרי מתשלומין. שהרי המצוה אינה מוטלת על המזיק או הגוזל.
כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ד ה"א): "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקדוש ברוך הוא מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו

שאינו בעל השדה, כפי הביא הרב זילברשטיין לעיל מן הרע"ב).

כל הדיון בגזול מצוה שחייב עשרה זהובים הוא מפני שלמצוה עצמה אין שווי ממוני. היינו, בזה שקיים מצוה ש'שייכת' לחברו¹ לא הוציא ממנו ממון אלא קיום מצוה אשר אינה נאמדת בממון. ולכן קנסו אותו בעשרה זהובים.

ג. הטור (ח"מ סי' שפב אות ב) כתב: "ואם האילן ראוי ליקצץ כגון שהוא מזיק את הרבים וקדם זה וקצצו או שיש לו שור העומד ליהרג כגון שמזיק את הבריות וקדם אחר והרגו שלא מדעת בעלים חייב לשלם כפי מה שיראו הדיינים משום שהפקיעו מלקיים המצוה".

ובהמשך (אות ד-ה): "השוחט חיה ועוף ובא אחר וכסה שלא מדעת השוחט חייב ליתן לו י' זהובים שמנעו מלעשות מצוה. והדין כן בכל מצות עשה שהוא עליו לעשות וקדם אחר ועשאה ומנע את זה מלעשות חייב ליתן לזה י' זהובים".

במקרים הראשונים של סילוק מזיק לא קצבו עשרה זהובים, כי אין כאן מצות עשה, אלא רק סילוק מזיק שבבעלותו. ורק במצות עשה של פלוני' שהוא קדם ועשה את אותה מצוה ואי-אפשר לקיימה שוב, חייב לשלם עשרה זהובים, אבל אם מנעו מעשיית מצוה כגון ששרף את לולבו של חברו או שפסל את סוכתו של חברו או שבר את שופרו של חברו אינו משלם עשרה זהובים.

1. על הבעלות על מצוה, שהחוטף יחשב כגזולן ע"י לבוש (ח"מ סי' שפב) וש"ך (ס"ק ד) וביאור הגר"א אות ח, וקצות (סי' שפב ס"ק ב).

חבל נחלתו

שמכוער הדבר לאו בר נדוי הוא, וגם מקור הדין שהוא מהירושמי דפ' אלו מגלחין כמ"ש הרב"י הכי מוכחא. וכן יש לדקדק מדברי הרשב"א בתשו' סימן תקע"א, שכתב שהמונע לעדים להעיד אינו חייב נידוי, ע"כ. והא המעכב לעדים מלהעיד מעכבם מלעשות מצוה, שמצוה על העדים להעיד בב"ד, ומנאה הר"ם במז"ל וכל מוני המצות, אלא ודאי דלא נאמר זה אלא דוקא במעכב את הרבים מלעשות מצוה אבל לא במעכב את היחיד"...

נראה על כן, שהגוזל וקצר את השדה בין אם נטל יבולה לעצמו ובין אם השאיר את היבול לבעל השדה, אע"פ שביטל ממנו מצות הנחת פאה אינו חייב בעשרה זהובים ואף פטור מנידוי.

הן: (א) המחטיא את הרבים ובכלל עון זה **המעכב את הרבים מלעשות מצוה**"... עוד כתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ו הי"ד וכ"פ השולחן ערוך יו"ד סי' שלד סמ"ג): "על עשרים וארבעה דברים מנדין את האדם בין איש בין אשה ואלו הן: ... (יח) המעכב הרבים מלעשות מצוה"..." והיתה הו"א לומר שה"ה למעכב את היחיד מלעשות מצוה שמעכב את התשובה וחייב בנידוי.

אולם כתב בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור יורה דעה סימן שלד):

"קלו. באותה שיטה: המעכב את הרבים מלעשות מצוה כו'. נ"ב: אמר המאסף, לישנא מוכח דדוקא מעכב את הרבים, אבל המעכב את היחיד מלעשות מצוה, אף

סימן סג

למי שייך התשלום על קנס

שבעל הרכב אינו מחויב להשיב לחברו את הכסף למרות שהדו"ח בוטל. הגר"י זילברשטיין נימק את הפסק: "השואל הוא פרא אדם, הוא קיבל רכב בלא תשלום, קיבלת רכב נחמד בחינם, איך אתה חונה במקום שאסור לחנות בו? הרמב"ם יזרוק אותך משם. איך אתה מפריע לאנשים לנסוע בכביש? הכביש של הסבתא שלך? כביש זה רכוש הציבור. לציבור יש את הזכות לנסוע במקום נורמלי".

הגר"י זילברשטיין הוסיף ואמר כי "הוא לא סתם קיבל את הדו"ח, לאחר קבלת הדו"ח הוא כבר לא 'שואל' אלא הופך להיות משתמש ברכב בלא רשות וצריך

שאלה

באמצעי התקשורת פורסם מקרה של דין תורה וזה עניינו: ראובן שאל משמעון מכונית לנסוע לקברות צדיקים. הגיע לטבריה לקבר הרמב"ם ולא מצא חניה פנויה, החנה את מכונית על הכביש. בשובו מצא הודעה לתשלום קנס בגובה 500 שקל על החניית רכב בנתיב נסיעה צבורי. ראובן החזיר את הרכב ושילם לשמעון בעל הרכב את הקנס, על מנת שישלמו למשטרה. שמעון ביטל באמצעות קשריו עם המשטרה את הקנס ונטל את הכסף לעצמו.

ראובן ושמעון באו לדין תורה לפני הרב יצחק זילברשטיין שליט"א והוא פסק

ובדף קטז (ע"א): "בעא מיניה רב כהנא מרב: ירד להציל ועלה שלו מאליו, מהו? א"ל: משמיא רחימו עליה. כי הא דרב ספרא הוה קא אזיל בשיירתא, לוינהו ההוא ארי; כל לילא קא שדר ליה חמרא דחד מינייהו וקא אכיל, כי מטא זמניה דרב ספרא, שדר ליה חמרא ולא אכליה, קדים רב ספרא וזכה ביה. א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא: למה ליה למיזכי ביה? נהי דכי אפקריה אדעתא דאריה אפקריה, אדעתא דכ"ע לא אפקריה! א"ל: רב ספרא לרווחא דמילתא הוא דעבד".

פרש רש"י:

"ירד להציל – ע"מ שיתן לו דמי שלו." "ועלה שלו מאליו מהו – מי אמרינן מעיקרא דאפקריה כאבוד דמי ומחייב לו היאך לשלומי והדר זכה ביה מריה מהפקירא או דלמא כיון דסליק סליק." "מן שמיא רחימו עליה – ויהיב ליה דמי כאילו מת".

"לוינהו – נתחבר עמהם ארי והיה משמר בהמותיהם מחיות וליסטים." "קדים רב ספרא – קודם שיחזיק בהן אחר שהרי הפקר היה." "לרווחא דמילתא – שלא יהא ערעור בדבר".

וכן באר בפסקי רי"ד: "א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא למה ליה לרב ספרא דקדים זכא ביה פשיטא כי אפקריה אדעתא דאריא אפקריה אדעתא דכול' עלמ' לא אפקריה. פי' ולא דמי לשטף הנהר חמורו, דהתם ודאי מופקר ועומד הוא לכל כיון שעומד בתוך שיבלת הנהר וכל הקודם בו זכה, אבל כאן שעדין לא בא הארי עליו אינו מופקר לכל הילכך אם לא בא הארי

לתת אלף שקל על השימוש ברכב. לפי דין תורה הוא צריך לשלם אלף שקל כי הוא נוסע ברכב בלי רשות".

תשובה

א. נדון על המקרה לגופו כגון שראובן קיבל קנס על חנייה במקום האסור ללא התייחסות לעבירת התנועה, ואח"כ נחזור לשאלת חומרת העבירה.

ראובן קיבל קנס ונתן את התשלום לקנס לשמעון, ושמעון בטלו למי שייך הקנס.

בשאלה דומה עסקתי בחלק א סימן צ למי שייכות מתנות שניתנו לסוכני מכירות. ועי"ש בעיוננו ומסקנתנו. המקרה הנוכחי אינו דומה משום שמקבל התשלום לא נתן לפלוני או אלמוני את המתנה, אלא הוא השיג אותה בזכות השתדלותו, ולכן יש צד לתביעתו להשאת הקנס אצלו.

ב. ניתן לומר שראובן החזיר רכב ושילם עבור קנס ויצא מן הענין, ושמעון זכה בכל. ועתה שמעון יחליט האם רצונו לשלם או להתווכח עם מחייבי הקנס, אולם עתה הכל על אחריותו והוא מצא את הדרך להיפטר מהחוב ונטל את התשלום לעצמו. וניתן לומר שמעון הוא שלוחו של ראובן להיפטר מן החוב ועל כן עליו להשיב את התשלום לראובן.

ג. נאמר במשנה בבבא קמא (קטו ע"ב): "שטף נחל חמורו וחמורו חבירו, שלו יפה מנה ושל חבירו מאתים, והניח זה את שלו והציל את של חבירו – אין לו אלא שכרו; ואם אמר לו אני אציל את שלך ואתה נותן לי את שלי – חייב ליתן לו".

חבל נחלתו

עליו הרי הוא לבעליו, שכל זמן שלא בא הארי עליו ברשות בעליו הוא".

ונראה שאצלנו מלכתחילה הוא הסתלק מהענין עם תשלום הקנס ביד משאיל הרכב ונתנו לו במתנה, וחברו שהשתדל ופטר עצמו מן הקנס, לעצמו עשה ולא לחברו.

ואין לראותם כאן כשותפים בתשלום, אלא מרגע שנתן את התשלום לחברו, נתנו בלב שלם. ובאחריות המשאיל לפתור את הבעיה, ואין למשאיל שום התחייבות לשואל.

אילו בעל הרכב היה מתעכב מתשלום הקנס והיו משיתים עליו סנקציות נוספות כגון כפל-קנס או עיכוב רשיון עד שישלם לא היה לו שום דבר על השואל, הלה השלים חלקו, ועתה כל האחריות עליו לטוב או למוטב.

ד. אם השואל היה מחזיר את הרכב עם **חוב הקנס** וללא תשלום (עדיין...) והמשאיל היה משתדל ונפטר, נראה כי שואל הרכב צריך לתת מחצית מן הקנס לבעל הרכב כדין שותפים בפטור מן הקנס.

פסק השו"ע (ח"מ סי' קע"א): **"שותפים** שבקש אחד מהם מהמוכס שימחול לו, ומחל לו, הוא לאמצע כאילו הוא שלוחם לבקש בשביל כולם, ואם מעצמו בלא פיוס אמר: אני מוחל בשביל פלוני, הוא שלו לבדו".

את המקרה דילן ניתן לדמות לסיפא של ההלכה, המוכס מחל דוקא לשמעון בגלל השתדלותו ואם כן הוא זכה במעות. ואף שבשו"ע השר אמר מעצמו שמוחל לפלוני, ואצלנו הוא השתדל ומשום כך ממחל הקנס, בכ"ז בשאלה דנן הם אינם

שותפים, אלא חיובו של פלוני בידו והוא עשה בו כראות עיניו וזכה בו.

ה. כתב בנתיבות המשפט (שו"ע חו"מ סי' קע"א): **"הוא לאמצע**. ואפילו אמר המוכסן בפירוש לפלוני אני מוחל. סמ"ע [סק"א]. ועיין ביאורים [סק"א] דדוקא כאן כיון שגוף הסחורה שהמכס חל עליו הוא בשותפות, וחייב התעסקות של הסחורה הוא על שניהם, ולכך כשביקש אחד מהם הוי כאילו הוא שליח בשביל כולם לבקש, משו"ה המחילה לאמצע, **אבל בשאר חוב שחייבים ומחל לאחד מהם אפילו ע"י פיוס, הוא לעצמו** (=על ידי השתדלותו), כיון שלא נשאר להם שום דבר בשותפות מחוב זה כשחולק עצמו משו"ה הוא לעצמו".

נמצא שהכסף של הקנס הוא רק גורם ועל כן אין לראשון על השני מאומה.

אמנם נראה שאם השואל לא נתן למשאיל מאומה ורק אמר לו אתן יותר מאוחר, ובינתיים השני ביטל את הקנס הראשון-השואל הרויח וזכה במה שבירד, ואם ביקש מן המשאיל תבטל את הקנס על ידי קשריך, נראה שבעל הרכב יכול לתבוע את מחצית הקנס, או כל שכר אחר שקצב.

ו. כתב בערוך השולחן (חו"מ סי' קע"א סי"א): **"שותפים** שהולכו סחורה שצריכים לשלם מכס ובקש אחד מהשותפים את המוכסן שימחול לו ומחל לו אפילו אמר שמוחל לו לבדו שייך לשותפות כיון שע"י בקשתו מחל לו הוא כשלוחם, ואפילו בקש שימחול לו לבדו שלא כהוגן עשה כיון שהוא עסק שותפות ולכן שייך הרויח לכולם. אבל אם המוכסן מעצמו בלא בקשתו אמר אני מוחל חלקו של פלוני או שאיש אחר בקש בשבילו להמוכסן והוא

סימן סג — למי שייך התשלום על קנס

אמנם ביטא בדברים חריפים את יחסו לעבריו, אבל אין זה מקנה לבעל הרכב את הקנס (לולא הדברים שכתבנו).

דבריו האחרונים שהוא חייב אלף שקל, חמש מאות עבור הקנס וחמש מאות בגלל שהשתמש ברכבו של חברו בצורה אסורה, כלל לא מובן לי. אם מחמת שעבר על רצון המשאיל והרי הוא גזלן סו"ס את המכונית החזיר כמות שהיא וכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה וא"כ מנין צמח החוב לאלף שקל וצ"ע.

מסקנה

כיון שהשואל נתן את הקנס למשאיל שהעבירו לרשויות הוא זכה בכסף, ומעתה הוא אחראי להעברתו ואם השתדל ופטרוהו, הכסף שייך לו.

וכן השבתי לאברך שהשאיל את רכבו והשואל נרדם על ההגה ומזלו רק קיבל מכות בצד הרכב ובדלתות הצדדיות. השואל והמשאיל פנו לכמה פחחים והשואל שילם 3000 שקל למשאיל. המשאיל החליט לעשות תיקונים מעטים בהוצאה קטנה ואת היתרה להוציא לצרכים אחרים, והשבתי שהוא רשאי לעשות זאת, השואל שילם את הנזק כולו והסתלק מן ההשאלה. המשאיל יחליט מה לעשות עם הכסף ולמה להוציאו.

לא בקש את האיש שייקש בשבילו שייך לו לבדו דכל מה ששותף עושה ומשתדל שייך לשותפות **אבל מה שבא לידו בלא השתדלות הוי כמציאה** וכ"ז הוא בעסק סחורה שיש על השותפים לעשות עוד בהעסק ולכן כל מה שהשתדל שייך לשותפות. אבל בעסק חוב כגון שהרבה אנשים היו חייבים לאחד סך מעות ובקש אחד מהם את הבע"ח שימחול לו חלקו ומחל אין להשותפים חלק בזה דכיון שאח"כ לא נשאר לו שום השתתפות עמהם אין ע"ז שם עסק שותפות [נה"מ] ויש חולקים אף בעסק שותפות וס"ל דהמחילה לו לבדו אף כשהיתה ע"י השתדלותו דהרי זהו כמציאה ומה להם להשותפים אם השתדל בזה [מהר"מ מרוטנבורג ורש"ל] ומי שפטרו השר ממסים מ"מ צרכי הציבור והעיר מוטל גם עליו כמ"ש בסי' קס"ג.

נראה לענ"ד שגם בעיסקה שלפנינו, ראובן גמר את חובותיו לשמעון, ושמעון יחליט איך לנהוג בכך. דומה הדבר למפקיר חפץ מקולקל ובא אדם וזכה בו ותקנו והשתמש בו. אין לראשון שום תביעה על השני אע"פ שלכאורה החפץ שהפקיר היה שלו.

ז. ביחס לתשובתו של הרב זילברשטיין לא מובן בה מדוע הקנס שייך לשני. הוא

חולה שהדביק אחרים במחלה מדבקת

שאלה

בספר 'אורחותיך למדני' (ח"ב סי' קנג; א"ל) זן האם מי שחלה במחלה מדבקת שהוא קיבל מחברו יכול לטעון כנגד חברו שהוא צריך לשלם לו נזק, צער, רפי, שבת ובושת.

תשובה

א. לפני ההתייחסות לתשובתו, נאמר שהשאלה היא מחקרית ולא מעשית, שכן כל אדם בא במגע עם אנשים רבים בתפילתו בבית כנסת, בעבודתו, בנסיעותיו מביתו וכד', והוא אינו מכיר ויודע מי מהם יכול להדביקו באותה מחלה. ועל כן קשה מאד להוכיח שראובן הוא שהדביק את שמעון, וממילא המוציא מחברו עליו הראייה; ואין החולה, אם אינו גר בחדר סגור ולא בא במגע עם איש ורק שמעון סר לבקרו, יכול לטעון כנגד שמעון אתה הדבקת אותי במחלה.
ב. בתחילת תשובתו הוא לומד שצריך להרחיק עצמו מלהזיק לחברו וכמובן לגרום לו מחלה והביא שלכאורה מתשובת הרמ"א (סי' כ¹) משמע שאין חוששים למחלה מדבקת, שכתב: "סוף דבר איני רואה כלל שיוכל משכיר זה לומר אדעתא דהכי לא השכרתי, אף אם נודה שזה שחלתה אשתו של שוכר מיקרי אונס, כ"ש שאינו אונס שראוי לחזור בגינו (=מהשכירות). כי מה שאומר שהוא חולי

מתדבק כולו הבל ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו. וראייה מפרק המדיר דלא חשבו למום אשה לומר שאדעתא דהכי לא קדש רק בחולי נכפה שהוא מין ראתן, אבל בשאר חולי לא אמרין הכי. וכ"ש בנדון דידן, דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא הוה מידי דשכיח ואין בית אשר לא היה שם חולי זה, דמסיק כל אדם אדעתיה ואיכא למימר סבר וקיבל".
ואף בשכנה"ג כתב ביו"ד (סי' שלה בהגה"ט אות ב) "אין חילוק בין חולי המגפה לשאר חוליים וחייב בביקור חולים". והסיקו הרמ"א וכנה"ג שאין חוששים למחלה מדבקת.

והקשה, בעל א"ל עליהם מן הרמב"ן שחש למחלה מדבקת בפירושו לתורה באיסור לוט וביתו להסתכל לאחור, וכן מרבינו בחיי המביא את הרמב"ן ומהציוני הביאם ומספר חסידים (סי' תרע"ג) שאין לבעל שחין לרחוץ עם אחר שלא ידביקנו, אא"כ הודיעו. ותמה מאד על הרמ"א. ודבריו צלע"ג הרי הרמ"א הוכיח דבריו מביקור חולים שאין בה הבחנה בין מדבקת לשאינה מדבקת אלא בבעלי ראתן (כתובות עז ע"ב). אבל לא דיבר כלל על

1. ולא בסי' יט כפי שכתוב בס' אורחותיך למדני.

וברור שלא הרי מחלה מדבקת הגורמת למיתה כמחלה שהיא אך פגיעה לזמן עד שהקב"ה שולח לחולה תרופה למכתו, ועיקרה צער ושבת.

ד. כתב ברשימות שיעורים (ר"ד סולובייצ'ק, מסכת בבא מציעא ל ע"ב): "ולפי"ז נראה לבאר דברי הגמ' בסוגיא "אמר מר ילכו זה ביקור חולים היינו גמילות חסדים לא נצרכה אלא לבן גילו דאמר מר בן גילו נוטל אחת משישים בחליו ואפילו הכי בעי למיזל לגביה", דהגמ' קא פריך מדוע איצטריך מצוה מסוימת מדרבנן דביקור חולים דהרי היא בכלל המצוה הכללית מה"ת דגמילות חסדים (ממצות ואהבת לרעך כמוך או משום והלכת בדרכיו). ומשני דקמ"ל דחייב בביקור חולים אפילו בבן גילו דהיינו אף על פי דבבן גילו יש חשש סכנה למבקר – משום שנוטל א' משישים בחליו ואפ"ה חייב הוא למיזל לגביה ולבקר. ומבואר בגמ' דאי בקור חולים הוי רק מצוה כללית דגמילות חסד אזי לא היה מחויב לסכן את עצמו ולבקר את החולה, אבל מאחר דהוי מצוה מיוחדת ומסוימת דביקור חולים חכמים הטילו עליו חיוב בקור חולים אפילו בגוונא שיש מקצת סכנה למבקר את החולה²."

היתר היזק במחלה מדבקת, ואיך ניתן לדמות בין ביקור חולים שהיא מצוה, שנוהגת ברוב המחלות המדבקות לאיסור הדבקה?! וה"ה ביטול שכירות בגלל חשש הדבקה עליה דן הרמ"א. ברור שהרמ"א שלא חש להדבקה הוא בגלל חובת מצות ביקור חולים העומדת כנגדה, או בגלל ההתחייבות לשכירות, אבל לא שלא היה זכור לו הרמב"ן עה"ת.

ג. כמו"כ יש לחלק בין סוגי המחלות המדבקות כאמור בערוך השולחן (או"ח סי' תקעו סי"ב): "כתבו בגדולים דכשאבעבועות שקורין פקי"ן פורחים בתינוקות ומתים יש לגזור תענית וכל אחד מחוייב להרחיק מן העיר בניו ובנותיו הקטנים ואם לא עשה כן ה"ז מתחייב בנפשם [מג"א סק"ג בשם השל"ה] ובגמ' איתא דבר בעיר כנס רגליך [ב"ק ס':] אך האבעבועות הוי מחלה מתדבקת ולכן החוב להרחיק מן העיר ועכשיו אין זה מצוי כי זה כק"ן שנים המציאו הרופאים להעמיד לכל קטן וקטנה בני שנה או יותר קו"י פאקי"ן ועי"ז נמלטים ממחלה זו כידוע ועכשיו שכיחי בילדים מחלה שקורין דיפטערי"ט והוא מין אסכרה שמחניק הגרון ונ"ל שאם חלילה המחלה מתרבה בעיר יש לגזור תענית."

2. והמשיך הגר"ד סולובייצ'ק שם: "וידוע המעשה שאירע בבריסק בעת שהיה מגפת החולירע שמרן הגר"ח זצ"ל התעסק בעצמו ובגופו בטיפול החולים, ואמר הגר"ח זצ"ל דמהגמ' הנ"ל מוכח שיש חיוב לטפל בחולים אפילו במקום שיש חשש סכנה שיתדבק המטפל במחלה. אולם הגר"ח זצ"ל אמר דיש לחלק בין היכא דיש ודאי סכנה להיכא דיש רק חשש וספק סכנה, דהיכא דיש ודאי סכנה אין דוחין נפש בפני נפש ואינו חייב להכניס עצמו לודאי סכנה להציל את חברו שבודאי סכנה, אמנם במקום שיש רק חשש וספק סכנה י"ל דמחוייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו הנמצא בודאי סכנה וכדברי הירושלמי שמובא בכס"מ (פ"א מהל' רוצח ושמירת נפש הי"ד)".

וכ"כ בשו"ת מאמר מרדכי (כרך ג י"ד סי' כא): "וכתב בשו"ת הרמ"א (סי' כ') שרופא חייב לבקר

חבל נחלתו

על הכלים והזיק, או שרק או נע והזיק בכוחו וניעו בעת שהלכו מכוח, הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם, אבל אם נח הרוק והכיה על הארץ, ואחר כך נתקל בהן אדם הרי זה חייב משום בורו, שכל תקלה תולדת בור היא כמו שביארנו. והרמב"ם לא מעלה שום אפשרות של כיחו וניעו שבאה הרוח והעיפה אותם שיחשב כאשו משום חיציו.

במקרה שלפנינו ודאי שאין כאן כח ראשון של אדם המזיק. ורוח אפיו ופיו היוצאים לחלל החדר בו נמצאים הנדבקים ממחלתו, לא נראה שהם כבור ברה"ר, שהרי אין הם נראים לא למזיק ולא לניזק כדי שיוכל הניזק שלא להינזק בהם. והרוח המעבירים אם יחשב כאשו משום חיציו מדוע הרמב"ם לא הביא אפשרות זו. ועל כן נראה שהוא בגדר גרמא בלבד. ואף שיכול למנוע עצמו מלהזיק בכך שייסגר בביתו ולא יפזר את רוח אפיו ופיו הנושאים חידקים או וירוסים גורמי מחלות, אולם על אי ההסתגרות אינו נחשב כאדם המזיק.

ז. דברי לעיל חולקים אף על הנאמר בחשוקי חמד (בבא קמא נו ע"ב) אשר דן לגבי חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים, האם חייב לשלם להם דמי שבת. וכתב הגר"י זילברשטיין שם: "והנה אמרינן בגמרא בבא קמא דף נו ע"ב המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב,

ה. בס' א"ל מתחיל בדימוי מילתא את הנכנס לבית חברו ומדביקו במחלה – לגרמא, דשמא לא יגרום למחלת חברו. וממשיך ומדמה זאת למניח סם המות לפני בהמת חברו. ודוחה (בלא טעמא), ומחליט שכניסת חולה במחלה מדבקת לבית חברו היא תולדת אש, ואשו משום חיציו וחייב בחמישה דברים ומחזק דבריו שבחולה הנכנס כוח אחר מעורב בו של רוח, ואב נזיקין אש אינו צריך להיות קנינו, אלא מוטל עליו לשמור על רוח פיו שלא יזיק. ומדמה זאת לאמור בהל' שכנים להרחקת גורן ובית הכסא ומלאכה המזיקה שאם לא הרחיק כראוי משלם. ועוד מוכיח שבאבות נזיקין אש ובור אפילו לא ברי היזקא חייב בחמישה תשלומים. והאר"ך בראיותיו כיד ה' הטובה עליו.

ו. לענ"ד, דבר היוצא מגופו של מזיק לא ניתן להחשיבו כתולדת אש. שאם הוא יוצא בכח ראשון הוא אדם המזיק, ואם בכח שני הוא גרמא או אב נזיקין בור. אין אפשרות לומר שהיוצא מגופו יהא חיציו בכח שני, בניגוד לאש שכח אחר מעורב בה, ועל כן לא ניתן לשייך את היוצא מאפו ומפיו להיות אשו משום חיציו.

כך כתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ו ה"י): "אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו, או שפטר מים על חבירו או

חולה שיש לו מחלה מדבקת ויבטח בה' שיציל אותו מאותה המחלה. אמנם נראה שלאדם רגיל אין חיוב, ואפשר שאף אסור לבקר חולה במחלה מדבקת, ורק רופא מחוייב, ופשוט שאף לרופא להשתדל בדרכי הזהירות הנהוגים, וכגון לקבל זריקות חיסון וכל כיו"ב, והקב"ה ירחם". ולא הוברר לי מה האיסור בביקור חולה במחלה מדבקת והלא יש כאן עשה של ביקור חולים וגמ"ח בגופו כנגד עשה של 'ונשמרתם לנפשותיכם' וצל"ע.

מעמיד בהמת חבירו על קמתו. ואולי נחשב להיזק שאינו ניכר, וצ"ע."

ולא נראו לי דבריו. כאמור, היוצא מגופו של המזיק אינו נחשב כאש שהיא דומם שהאדם יצרו או היה ברשותו ולא שמרו כראוי, וכח נוסף הולך והיזק. כאן כיון שיצא מגופו בכח ראשון יש כאן אדם המזיק ובכח שני גרמא בניזיקין. לא מצאנו מזיק מכח שני באדם, שיחשב כאשו משום חציו, ועל כן גם המדביק במחלה לא תחשב פעולתו כאש אלא ככח שני שלו שעל כך הוא גרמא, אבל לא נחשב כמזיק בגופו.

ההבחנה בין כח ראשון לשני נמצאת ברמב"ם בהל' שכנים (פ"י ה"ה): "מי שבא לעשות משרה של פשתן בצד ירק של חבירו שהרי מי המשרה נבלעין בארץ והולכין ומפסידין את הירק, או שנטע כרישין קרוב מן הבצלים של חבירו שהן מפיגין טעמן, או שנטע חרדל בצד כוורת דבורים שהרי הדבורים אוכלין העלין ומפסידין את הדבש וכל אלו וכיוצא בהן אין צריך להרחיק בכדי שלא יזיק ועל הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה עד שלא יגיע לו הנזק שזה בתוך שלו הוא עושה והנזק בא לחבירו מאליו, במה דברים אמורים שאינו מרחיק כשהיה הנזק בא מאליו אחר שיפסקו מעשיו של מזיק אבל אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו מזיקין את חבירו בשעת עשייתו הרי זה כמי שמזיק בידו, הא למה זה דומה למי שעומד ברשותו ויורה חצים לחצר חבירו ואמר ברשותי אני עושה שמונעין אותו, וכן כל הרחקות האמורות למעלה בענין זה אם לא הרחיקו הרי זה

מעמיד פשיטא, לא צריכא דקם לה באפה. והנה נחלקו הראשונים בטעם חיוב המעמיד, דעת התוס' שחייב משום שן ורגל, ודעת הרשב"א שחייב משום אדם המזיק, ולכאורה קשה בשלמא לדעת התוס' התורה חייבה בשן גם אם לא עשה מעשה בגוף הניזוק, אלא לדעת הרשב"א שחיובו משום אדם המזיק, מאי שנא מהמסלק כרים וכסתות, שפטור שלא עשה מעשה בגוף הניזוק."

"ונראה להסביר על פי דברי החזו"א (בבא קמא סימן א סק"ז) שהסביר דהרשב"א שכתב דהוי אדם המזיק, היינו מדין אש, כלומר התורה חידשה שבאש אין צריך לעשות מעשה בגוף הניזוק, אבל המסלק כרים וכסתות, הרי אשו לא הזיק, אלא שסילק את המונע, ואי אפשר לחיבו אלא מדין אדם המזיק, ובזה יש לעשות מעשה בגוף הניזוק."

"ובענינו מי שיש לו מחלה המדבקת באויר, הרי זה כמו מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו, שהלכה ואכלה, ובריא הזיקא, והכא נמי היא בריא הזיקא, ולהרשב"א חייב מדין אדם המזיק, וכדבריו נפסק בשו"ע (סימן שצד ס"ג) וכמו הסבר החזו"א שהוא מדין אש"...

וסיים שם: "וא"כ אם נחייב אותו משום אש, חייב לשלם לחבירו את השבת, כמו שפסק השו"ע (סימן תיח ס"ז) שאשו משום חיציו חייב לשלם ה' דברים, ונראה דהוי היזק ניכר, שהרי לאחר כמה שעות ניכר מיד שהוא חולה, וחומו עולה, ויש גם סימנים בגופו, והרי זה היזק ניכר. אלא שיש לבדוק כל מקרה לגופו, אם ודאי נדבק ממנו, ואם זה ודאי בריא היזקא כמו

חבל נחלתו

זה כנזק שבא מאליו, ובלשונונו 'כח שני' שהוא עליו אך גרמא, ובשכנים כשעושה ברשותו ולצרכו (לא על מנת להזיק לחבירו) מותר לעשות. במקרה שלנו ודאי אסור להיכנס לבית חבירו ולהדביקו, אולם אין הוא כיורה חצים ולכן חייב רק משום גרמא ולא כאדם המזיק.

כמי שהזיק בחציו לפיכך צריך שירחיק משרה מן הירק וכרישין מן הבצלים וחרדל מן הדבורים שלשה טפחים או יתר מעט כדי שלא יהיה היזק בידיים אבל להרחיק עד שלא יבא הנזק מאליו אין צריך". במקרה דילן, אין הוא מזיק את חבירו בשעת עשייתו המשווה ליורה חצים, ולכן

סימן סה

מציל עצמו בממון חברו ללא רשות חברו

שאלה

ראובן שכר דירה על כל תשמישיה. בגלל תקלה בצנרת כל פעם שראובן מתקלח ישנה נזילה לדירת שכנו הגר מתחתיו. למשכיר הדירה ישנה חברת ביטוח לתיקון התקלה, אולם היא תגיע רק בעוד ג' ימים, האם מותר לראובן לרוחץ גופו בדירה השכורה על מנת לשלם את הנזק ובלא בקשת רשות מן השכן שתחתיו או שהוא חייב לבקש רשותו של השכן.

א. דיני מציל עצמו וממונו בממון חברו

כתב בשיטה מקובצת (בבא קמא קיז ע"ב)

בשם הראב"ד:

"ומציל עצמו בממון חברו. הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא דאיכא מילי דקשיין אהדדי. בפרק הכונס צאן לדיר (ס ע"ב) אמרינן ויתאו דוד ויאמר מי ישקני מים וגו' מאי קא מיבעיא ליה אמר רב כהנא גדישין דשעורים דישראל הוו והוו מטמרו בהו פלשתים וקא מיבעיא ליה מהו למקלינהו בנורא ואצולי לישראל שלחו ליה אסור להציל וכו'. וגרסינן בקידושין פרק

קמא (ח ע"ב) התקדשי לי בככר תנהו לכלב וכו' בעי רב מרי כלב הרץ אחריה מהו מי אמרינן חייב לאצולה אלמא אדם חייב להציל בממון חברו, ואם זה חייב להצילו בממונו מה טעם אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו. ואיכא למימר מה שאדם חייב להציל חברו בממונו הני מילי בפניו כדכתיב והשבותו לו אפילו אבדת גופו, אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך, ואפילו בפניו נמי לא שיפסיד זה ממונו אלא שישלם פסידתו כדאמרינן בפרק הכונס (נו ע"ב) נפלה לגינה ונהנית וכו' ואמר רב כשנחבטה ואמרינן עלה לא מיבעיא אכלה וכו', ואימא הכי נמי מבריה ארי וכו' אי נמי מבריה וכו' לית ליה פסידא וכו' כלומר ואפילו מדעתו אלמא לא מיחייב לאצולי היכא דמטי ליה פסידא".

"ואם תאמר שאני אבדת גופו מאבדת ממונו דאבדת ממונו היכא דאית ליה פסידא לדידיה לא מיחייב כדתנן היה בטל מסלע לא יאמר לו תן לי סלע אם יש בית דין מתנה בפני בית דין ואם אין שם בית דין בפני מי יתנה שלו קודם, ואלו אבדת גופו תניא התועה בין הכרמים מפסג

ועולה עד שיצא לדרך או לעיר ומאן לימא לן בהא שלא ישלם את פסידתו. ובאמת וברור **משלם שהרי אמרו נרדף ששיבר את הכלים לכל אדם חייב** חוץ משל רודף מאי טעמא שאין לו להציל עצמו בממון חברו ואף על פי שהוא מסוכן לפי שאין האונס שהוא בא לו מחמת בעל הכלים. וכן התועה בין הכרמים הוא הטעה עצמו ולא בא האונס מבעל הכרם. ואם תאמר מאחר שמשלם תנאי יהושע למה. איכא למימר שלא היה רשאי לעשות שלא בפני הבעלים והתנה הוא שיהא מותר לפסג ולשלם. ומה שאמרו לו אסור לשרוף כדי להציל שלא בפני הבעלים היה.

"מיהו הא קשיא לי וכי לא היה דוד אחרי יהושע ולא שמע התנאי שהתנה על התועה בין הכרמים ולא היה לו לדוד לשרוף הגדישים וא"ת כי לא שמע דוד התנאים אבל הם למה שלחו לו אסור אלא שהוא מלך והלא מותר הוא ובתשלומין. וי"ל כך שלחו לו בלא תשלומין אסור אבל אתה מלך ומותר לך אפילו בלא תשלומין." הנה מן הכללות הללו אדם יכול להציל עצמו בממון חברו בין בפניו בין שלא בפניו והוא שישלם פסידתו, אבל להציל ממונו מרובה בממון חברו מועט שלא מדעת חברו אסור דתנן אבל לא יקוץ את השוכה על מנת ליתן לו דמים והני מילי שלא בפני חברו אבל בפני חברו אם יתנה עמו לשלם פסידתו חייב להציל ממון חברו דכיון דלא מטי ליה פסידא מחייב בהשבת אבדתו כדתניא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם וכו' או שהיתה שלו מרובה משל חברו כלומר אם היתה שלו כשל חברו למה יציל והלא הוא נוטל פסידתו מתוך של חברו אם יתנה עמו על זה נאמר והתעלמת

שאם לא יתנה עמו לא יציל שמעינן מיניה **שאם לא היתה פסידתו כשל חברו אינו רשאי להתעלם שמתנה ומציל** הילכך הנך תנאי דקתני בברייתא דרבי ישמעאל בן ברוקא שיהא זה שופך את יינו ומציל דובשנו של חברו ומפרק עציו וטוען פשתנו של חברו וכו' נהי דשלא בתנאי בעלים אינו חייב דליתא לרבי ישמעאל דעשרה תנאים התנה יהושע ותו לא אבל בתנאי בעלים חיובי מחייב לשפוך יינו ולהציל דבש חברו. וכן לענין שטף נהר חמורו וחמור חברו אם יתנה עמו ליתן לו דמי שלו חייב להציל." "וקרוב אני לומר אם בפניו הוא ויתנה לו שיתן לו פסידתו **אף על פי שלא קבל עליו הלה יכול לפרק ולהציל לפי שזה רשע הוא ומחוייב בדבר וזה שהוא עושה כדין עושה**. והא דאמרינן שלך קודמת לכל אדם נפקא מינה מאפס כי לא יהיה בך אביון בך בעצמך. והא דאמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו סוף בא לידי כך נראה לי דעל אבדת אביו ועל אבדת רבו קאמר אבל בשאר כל אדם אין כאן איסור ושלו קודם. וי"ל אפילו על כל אדם כי איך יחוס על סלע שלו יותר ממאה סלע של חברו והיה לו לבטוח על הבורא לשלם גמולו בכמה כפילות על מצות השבת אבדת חברו."

וכך כתב השיטה מקובצת (בבא קמא קיד ע"ב) **משם המאירי**: "והרב המאירי ז"ל כתב וז"ל: מה שאמרו בכאן שתנאי בית דין הוא שיהא זה יורד לתוך שדה חברו וקוצץ את סוכו וכו' כבר ביארנו במשנה שגדולי הפוסקים חולקים בה. וכן מה שאמרו בכאן תנאי בית דין הוא באחד בא בחבילת פשתנו על חמורו וזה בחבילת עציו ומת חמורו של בעל פשתן וכו' וכן זה בא בכדו

חבל נחלתו

על דעת שישלם אסור ודבר זה יתבאר בפרק אחרון".

עולה מדברי הראב"ד והמאירי שהצלת גופו בממון חברו על מנת לשלם מותרת אפילו ללא קבלת רשות חברו, והצלת ממונו בממון חברו כאשר אבידתו גדולה משל חברו במחלוקת. לפי הראב"ד לוקח את של חברו ומציל את שלו אף ללא רשותו ועל מנת לשלם, ולפי המאירי אינו רשאי ליטול ללא רשות חברו אפילו על מנת לשלם.

לגבי הרחצה עד שהנזילה תתוקן. מלכתחילה, ודאי ראוי לקבל את הסכמת השכן שיהא ניזוק עד שהנזילה תתוקן, ולשלם לו על נזקיו (על ידי המשכיר). וצריך לדון מה יהיה הדין אם השכן אינו מוכן שיזיקו לו.

ב. רחצה – האם הצלת גופו?

צריך לדון מהי הגדרת רחצה בזמננו ביחס להצלה בממון חברו. רחצה היא בגופו ולא בממונו, ולכן לכאורה, דינה שאין צריך לקבל רשות להזיק, אלא מותר להזיק על מנת לשלם כדין הצלת עצמו בממון חברו. אולם רחצה אינה הצלת גופו **מלאה** כתועה בין הכרמים וכד', אלא אך הקלה על גופו.

כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ד הט"ז): "דרך הרחיצה, שיכנס אדם למרחץ משבעה ימים לשבעה ימים, ולא יכנס סמוך לאכילה, ולא כשהוא רעב, אלא כשיתחיל המזון להתעכל, ורוחץ כל גופו בחמין שאין הגוף נכוה בהן, וראשו בלבד בחמין שהגוף נכוה בהן, ואחר כך ירחץ גופו בפושרין ואחר כך בפושרין מן הפושרין עד שירחץ בצונן, ולא יעבור על ראשו מים לא פושרין ולא צונן,

של יין וכו' כתבו גדולי פוסקים שאין הלכה כן אלא אין לו אלא שכרו. ועיקר הדברים שכל שחברו תובעו בכך חייב לעשות כן מכח תקנה **אלא שאם לא רצה לעשות אינו חייב** הא אם עשה כן מעצמו אין לו אלא שכרו כמו שביארנו בפרק המניח וכמו שיתבאר במשנה השישית. ומה שאמרו בפרק מרובה שהתועה בין הכרמים מפסג ועולה מפסג ויורד אבדת גופו שאני שהוא מותר להצילו בממון חברו אף שלא בפניו על דעת תשלומין **הא הצלת גופו בממון חברו על דעת שלא לשלם אסור הא הצלת ממונו בממון חברו אף על דעת תשלומין אסור אלא אם כן ברשות**. וכל שאתה מוצא בתלמוד הצלת עצמו בממון חברו שאסורה דוקא שלא על דעת תשלומין וכל שתמצא בה שמוותרת דוקא על דעת תשלומין **וכל שאתה מוצא איסור בהצלת ממונו בממון חברו פירושו אף על דעת תשלומין**. וגדולי המפרשים פירשו שכל שאין בעל הממון לשם אסור הא אם הוא לשם תובעו מכח תנאי בית דין ומוותר. וקשה שבכולם לדעת זה מה שאמרו בפרק אלו מציאות או שהיתה אבדה שלו מרובה משל חברו והתעלמת אלמא שאם היתה אבדה שלו מועטת צריך להציל את של חברו ודאי לא על דעת פסידא אלא שיהא זה נוטל דמי אבדתו המועטת מתוך של חברו. ושמא דבר זה לא דוקא אלא כל שיש לו צד אבדה פטור משל חברו".

וכ"כ **המאירי** (בבא קמא ס ע"א): "אסור לאדם שיציל עצמו בממון חברו על דעת שלא ישלם הא מ"מ מותר להציל עצמו בממון חברו על דעת שישלם ודברים אלו דוקא באבדת גופו וכמו שאמרו שיציל עצמו הא הצלת ממונו בממון חברו אפילו

סימן סה – מציל עצמו בממון חברו ללא רשות חברו

והרמ"א. משמע שרצת גופו נחשבת כאכילה ושתייה שהן צורך יומי לכל אדם, ולכן מותרת בהגבלות מסוימות ביום טוב. והמשנה מספרת על רבן גמליאל (ברכות פ"ב מ"ז): "רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר כל אדם אסטניס אני".

ובימינו רוב האנשים איסטניסים, ואי-רחיצה של יום אחד וכש"כ מספר ימים מהווה לגביהם עינוי וצער גופני גדול.

על כן נראה שאע"פ שרצתה אינה בגדר הצלה מלאה של גופו המותרת ללא קבלת רשות של הניזק בעל הממון, אבל הרצתה היא הצלה פורתא, ולכן מותר לרחוץ באופן מינימלי ללא קבלת רשותו של השכן הניזק. על כן ראוי שעד לתיקון הנזילה ראובן ומשפחתו ירחצו במעט מים, או שירצו בגיגית וישפכו מימיה לאסלה כדי למעט בנזקי השכן.

ולא ירחץ בצונן בימות הגשמים, ולא ירחץ עד שיזיע ויפרך כל גופו, ולא יאריך במרחץ אלא כשיזיע ויפרך גופו ישתטף ויצא, ובודק עצמו קודם שיכנס למרחץ ואחר שיצא שמא יהא צריך לנקביו..."

ולפי הרמב"ם המנהג בימינו של רחצה יום-יומית הוא מותרות.

וכן מצינו בהל' אבלות שאבל אסור כל שבעה ברחצה.

מאיזדך, כבר הגמרא בשבת (כה ע"ב) דורשת: "נשיתי טובה – אמר רבי ירמיה: זו בית המרחץ".

ופסק הרמב"ם (הל' יום טוב פ"א הט"ז): "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה ועושין אותן ביום טוב שנאמר (שמות י"ב) אך אשר יאכל לכל נפש לכל שצריך הגוף, לפיכך מחמין חמין ביום טוב ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו, אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ, וחמין שהוחמו מערב יום טוב רוחץ בהן כל גופו ביום טוב שלא גזרו על דבר זה אלא בשבת בלבד". ועי' שו"ע (או"ח סי' תקיא ס"ב) במחלוקת השו"ע

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

יש סוגיה מפורשת העוסקת בנושא זה בנדרים פ ע"ב:

"מעייין של בני העיר, חייהן אחריים – חייהן קודמין לחיי אחריים, בהמתם [ובהמת אחריים – בהמתם] קודמת לבהמת אחריים, כביסתן וכביסת אחריים – כביסתן קודמת לכביסת אחריים, חיי אחריים וכביסתן – חיי אחריים קודמין לכביסתן",

ובגמ', "השתא כביסה, אמר רבי יוסי יש בה צער, גוף כולו לא כל שכן!" לכאורה לר' יוסי רצתם של בני העיר שבה נובע המעיין דוחה פיקו"נ של בני העיר השניה, לרבנן היא אינה דוחה

הרמב"ם והשו"ע לא פסקו הלכה בנושא זה. השאלות בפרשת ראה קמז פ' כר' יוסי כלומר רחצה של אלו דוחה פיקו"נ של אלו.

חבל נחלתו

ובהעמ"ש שם כ' שבעצם זו מחלוקת בן פטורא ור"ע. ור' יוסי כר"ע שחיך קודמין לחיי חברך ואכן גם מחלוקת זו לא הוכרעה ברמב"ם והשו"ע. אך לד' השאלות מסתבר שהלכה כר"ע ומשום כך פסק כנראה כר"י יוסי משום שאף הוא סובר כמוהו. ועיי"ש שכבישתן ורחיצתן של בני העיר העליונה נחשבת לספק פיקו"נ ומכאן שספק פיקו"נ של האחד קודם ודאי פיקו"נ של אחרים.

לענ"ד אין לדמות רחצה, עם כל נחיצותה, לשנים ההולכים במדבר שאם ישתו שניהם ימותו. רחצה אינה סכ"נ כמו צמא למים במדבר. לא יעלה על הדעת שאלה ירחצו ואלה ימותו ח"ו. שהרי חובת 'לא תעמוד על דם רעך' מחייבת אפי' למיטרח ואגורי (סנהדרין עג א) ומניעת רחצה אינה חמורה מהם. יתרה מזאת בסוגית נדרים מדובר בסתימת זרימתם של המים בידיים (ר' במפרשים שם) זו שפיכות דמים ממש בידיים ולא רק ביטול מצות לא תעמוד על דם רעך בשב ווא"ת. האם מותר לשפוך דמו של אדם כדי לרחוץ? אתמהה!

מסתבר שגם ר"ע יודה שמן הראוי שהעיר העליונה, בה יוצא המעיין, תותר על חלק ממיה כדי למנוע גויעה בצמא של העיר התחתונה.

ע"כ לא מדובר בחיי נפש ממש, דהיינו שאין לעיר התחתונה אפי' טיפת מים לשתות. לכן נלענ"ד שמן הסתם יש לעיר התחתונה קצת מים כדי חיים מינימאליים. 'חיי אחרים' משמעותם איכות חיים. יחסית לעיר העליונה שבה המעיין, שיש לה מים ברווח גם לכביסה וגם לרחצה, איכות חייהם של בני העיר השניה ירודה ביותר. וכאילו חייהם אינם חיים, על דרך המליצה, אך אין הכוונה לחיים כפשוטם. ובזה סבר ר' יוסי ש'חיי' העיר העליונה קודמים ל'חיי' העיר התחתונה.

מכיון שהמחלוקת בין ר"י לרבנן לא הוכרעה אלא רק ע"י השאלות יש להסתמך עליו ולפסוק כר' יוסי. עקרונית מותר לשכן העליון להתרחץ על חשבון הנזק שייגרם לתחתון. מיהו, רחצת נקיון אינה צריכה ט' קבין דווקא אפשר לשמור על נקיון ובריאות גם בכמות קטנה הרבה יותר.

וכאן אני רואה חובה להודות לה' על נפלאותיו. זכורני כד הוינא טליא בקיץ שנת תש"ח בירושלים הנצורה כשהערבים פוצצו את צינור המים לירושלים וזממו להמיתנו בצמא רח"ל. בחסדי שמים, באותו חורף ירדו גשמים רבים והחונן לאדם דעת נתן חוכמה לפרנסי העיר שדאגו למלא את בורות המים שהיו חצובים בחצרות ישנות רבות. מים אלו חולקו במשורה דלי אחד ליום שהיה צריך לשמש לכל צרכינו, כולל רחצה. נעמדנו בתוך גיגית ושפכנו על גופנו מים מפחית שימורים לשיטה ראשונית ולסיבון ובעוד פחית או שתיים לשיטה שניה. המים שנאגרו בגיגית שימשו אח"כ לכביסה ומשם לשיטפת רצפה ומשם לשירותים.

תשובת המחבר

סוגיית מעיין של בני העיר לא נעלמה מעיני (והובאה בסימן כה) אולם לגבי שאלה דידן היא יכולה ללמד על חשיבות הצורך ברחצה, אבל אינה מתירה להזיק לאדם אחר בגלל רחיצה, ועל כן לא הבאתיה.

סימן סו

שותפות בעולת ראייה ובחגיגה

שאלה

האם ניתן להביא קרבנות אלו בשותפות, והאם בני המשפחה כלולים בקרבן של אבי המשפחה?

תשובה

א. נאמר בתוספתא תמורה (פ"א ה"ח): "אלו דברים שבין קרבנות צבור לקרבנות יחיד... קרבנות יחיד עושין תמורה ובאים בשותפות"..." אולם אין זה ברור שאף לגבי חובות של עולת ראייה וחגיגה ניתן להביא בשותפות.

מדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"א) שכתב: "שנים שרצו להביא שלמים או עולה בשותפות מביאין בין בנדר בין בנדבה ואפילו עוף יבוא בשותפות". לא מוכרע מה הדין של עולת ושלמי חובה – ראייה וחגיגה.

ב. הטורי אבן (חגיגה ו ע"א) כתב: "ונ"ל דלק"מ דע"כ חגיגה וראי' באין בשותפות ואף על גב דדבר שבחובה הן מידי דהוי אפסח שהוא חובה וכל בני חבור' מביאין

פסח א' בשותפות כדכתיב' בקרא, והשתא דודאי קרבן ראי' וחגיגה צריכין בהני שיעורי דתנינן כבש הוא ונסכים בסלע וכן כולן וזה מה"ת מיהו אם נשתתפו רבי' אקרבן ראי' וחגיגה אפי' אינו מגיע מדמיו לכל א' וא' על חלקו אלא שוה פרוטה סגי ליה בהכי מה"ת ומדרבנן שלא יתן כל אחד בדמיו פחות ממעה כסף"..." והאריך להביא ראיות לכך.

וכתב במרומי שדה (חגיגה ו ע"א): "שם. ת"ר בית שמאי אומרים הראיה שתי כסף והחגיגה מעה כסף כו'. הגאון הטורי אבן ז"ל הוכיח כאן דחגיגה ועולת ראייה באין בשותפות, והאריך בזה, ומסיק שהדבר מוכרע מעצמו שהמה באין בשותפות, שהרי אינן באין אלא מהבהמה כדאמר לקמן, והאיך יתכן שבמעה יקנה בהמה שלמה לקרבן, עיין שם. ובאמת במס' בכורות דף י"א א' איתא, פטרוזא בר דנקא, ופירש"י שה כחוש וקטן שאינו שוה אלא מעה. ועוד דהדעת נותן שדבר שבחובה הוא ואי אפשר להביא בשותפות.

1. במשנה בכריתות (פ"ה מש' ד-ה) יש היכי תמצי של הבאת קרבנות יחיד של אשם וחטאת בשותפות ורבי יוסי חולק שם שאין באלה שותפות וכך דברי הרמב"ם בפירוש המשנה: "ואמר ר' יוסי שהוא תנא קמא שאין שנים מביאין חטאת בשותפות ואשם בשותפות. וכן הלכה".

חבל נחלתו

ועוד ראייה דלר' יהודא ריש תמורה דף ב' א' לחד לישנא, דעל קרבן של שותפות אין סומכין כל עיקר, א"כ קשה הא דאי' בביצה דף כ' דלשמאי שאמר אין סומכין ביום טוב ולא היו מביאין חגיגות ביום טוב, ואי' בירושלמי ביצה פ"ב הל"ד דבבא בן בוטא נכנס לעזרה ומצא אותה שוממת. ואמאי לייתי בשותפות ופטורין מסמיכה. וכן בעובדא דהלל שהביא עולתו בעזרה וחברו עליו תלמידי שמאי ואמר להם שהביאה לזבחי שלמים, וביארנו שם דעיקר הקפידא הוי שכסבורים היו שיסמוך ביום טוב, משום שידעו שאינו מקדיש עולה אלא בעזרה ומקריבה, ואי איתא דילמא מביא אותה בשותפות ולא יסמוך, אלא ודאי דאי אפשר בשותפות. והא שהביא ראייה מדאי' במנחות דף צ"ג, דתנן התם הסומא אינו סומך דנפק"ל מעולת ראייה וסומא אינו במצוה של ראייה, ולר' יהודא דס"ל לפי א' ברש"י שם במנחות דבקרבתן שותפות אחד סומך בשביל כולם, וקשה לילף מעולת ראייה דאינו בשותפות. ופלא וכי אין לנו אלא שותפות, ואמאי לא קשה ליה למה לן קרא שכתוב בני ישראל למעט גוים שאינם סומכים נילף מעולת ראייה. והיא היא קושית התוס' שם ד"ה אתיא. אלא דמהא אין ראייה כלל".

משמע מדבריו שנטה לכך שאין באים בשותפות.

ג. וכך כתב המנחת חינוך (פרשת אם כסף מצוה פח): "ובס' ט"א שם כתב דחגיגה בא בשותפות דיכולים כמה שותפים להשתתף כא' ולהביא קרבן חגיגה ובלבד שיגיע לכל אחד ש"פ ומדרבנן צריך שיגיע לכ"א שתי כסף".

והוסיף המנ"ח בקומץ המנחה: "אולם מרש"י פסחים פ"ט ע"ב, גבי המנחה על פסחו ועל חגיגתו דמיו חולין, שפירש רש"י ועל חגיגתו, חגיגת י"ד שהיא ג"כ לכל המנויין, עכ"ל, משמע דחגיגת הרגל אינה באה בשותפות, דאם לא כן מי הכריח לרש"י לפרש שהיא חגיגת י"ד, אלא ודאי סבירא ליה דחגיגת הרגל אינה באה בשותפות, יעו"ש היטב".

ועוד כתב המנחת חינוך (פרשת ראה מצוה תצ) כתב: "והקרבתן אין לו שיעור מה"ת כמה יהי' שוה רק מדרבנן וע' בחגיגה דף ו' ע"א בתוס' שם ובס' טורי אבן שם וע"ש בס' טו"א דדעתם דע"ר באה בשותפות ויוצאים בזה ע"ש באריכות".

ד. אלא שפורכת את כל ההסתפקויות התוספתא בחגיגה (פ"א ה"ד): "אי זו היא ראייה אילו עולות הבאות לראיה אי זו היא חגיגה אילו שלמים הבאין לחגיגה אם יש לו להביא מתוך ביתו הרי זה מביא ואם לאו משתתף הוא עם אחרים ובלבד שלא יפחות מכשיעור זה וזה קרוין חגיגה".

כתב בחסדי דוד ובלבד שלא יפחות מכשיעור בדרבנן של מעה כסף ושני כסף. כלומר גם אם מביא בשותפות צריך שלא לפחות שחלקו בשותפות הוא במעה כסף בעולת ראייה ובשתיים בחגיגה.

וכ"כ בעלי תמר (חגיגה פ"א ה"ה):

"ע"ז נאמר מעה כסף ושתי כסף. לשון התוספתא בה"ו, אם יש לו להביא מתוך ביתו הרי"ז מביא, ואם לאו משתתף הוא עם אחרים ובלבד שלא יפחות מכשיעור עכ"ל. מבואר כאן דבר חדש שיכול להביא עולת ראייה ושלמי חגיגה בשותפות, ובלבד שישתתף בכסף או בשתי כסף כשיעור

חלקם בזמנו וחלקם לאחר מכן. (וקשה מאד לומר שכל עשרת בניו הם קטנים, וחיובם מדרבנן.)

אולם מאידך, השותפות של בנים בקרבנות אביהם מיוחדת, כי לא הוזכר בהם בתנאי מדרבנן של מעה כסף. נאמר בחגיגה (פ"א מ"ה):

"מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים ועולות מועטות נכסים מרובים ואוכלין מועטין מביא עולות מרובות ושלמים מועטין זה וזה מועט על זה נאמר מעה כסף ושתו כסף זה וזה מרובים על זה נאמר (דברים ט"ז) איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"אוכלין מרובין – בני בית מרובין".

"מביא שלמים מרובין – שלמי חגיגה רבים לפי האוכלים שיש לו".

ולא מצאנו שצריך להקנות להם, אף לא מצאנו שכל הבית או לפחות כל זכוריו שותפים בקרבן. ועל כן לא מובנת אחריות האב על בניו. ותמוה, אם כל זכר החייב במצוות חייב בעולת ראייה וחגיגה בעצמו, מדוע הדבר אינו נזכר. ואם יוצאים בקרבן אביהם ג"כ לא נזכרו הגדרים – רק קטנים או אף גדולים והאם דוקא בסמוכים על שולחנו או אף גדולים שאינם סמוכים על שולחנו. ולפחות לגבי ראייה נאמר 'כל זכורך' היינו כל זכר שחייב במצוות חייב בפני עצמו וצל"ע².

שאמרו חכמים (והמלות ואין קרבן זה שבפירוש מנחת ביכורים, הוא בוודאי ט"ס וכן ראיתי בפירוש תכלת מרדכי שמעתיק פירושו של המנ"ב מבלי מלות אלו). וצ"ע למה השמיטה הרמב"ם, ואולי ס"ל דמאחר דדבר זה לא הוזכר בשני התלמודים אין לפסוק כן. ברם נ"ל ראייה לתוספתא מהא דקאמר לעיל ה"ב, ולא יראה פני ריקם אפילו כ"ש, חכמים הם שאמרו מעה כסף ושתו כסף וקשה לצייר שיקנה בהמה בכ"ש אם לא ע"י שותפות, וש"מ שיוצא אף בשותפות". וא"כ למעשה ניתן להביא עולת ראייה ושלמי חגיגה בשותפות ובלבד שיהא לו חלק בבהמה במעה כסף בעולה ושני כסף בחגיגה.

ה. ניתן להביא ראייה שמביא בשותפות מחגיגה (ז ע"א): "ואין נראין חצאין כו'. סבר רב יוסף למימר: מאן דאית ליה עשרה בנים לא ליסקו האידנא חמשה ולמחר חמשה. [ע"ב] אמר ליה אביי: פשיטא, הי מינייהו משוית להו פושעים והי מינייהו משוית להו זריזין!"

פרש רש"י: "סבר רב יוסף למימר כו' – דאי לאו הכי מאי אין נראין חצאין דיליף מבכל זכורך, אי שלא יהיו חציין עולין – מזכורך נפקא, שהרי כל הזכרים בכלל זכורך".

אם כל אחד מביא בעצמו ואינו יכול להביא בשותפות, לא ברור מה עניינם של בניו, הרי הם חייבים בראיון ובהבאת עולת ראייה בעצמם! אלא משמע שהם יוצאים בשל אביהם ולכן אין יכולים לבוא

2. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לכאורה לגבי הזכרים הגדולים לכל בן מעה כסף בראי' ושתו כסף בחגיגה.

חבל נחלתו

הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

קרבן חגיגה בשותפות

לענ"ד ממקומו הוא מוכרע שקרבן חגיגה בא בשותפות. לא ייתכן שכל או"א חייב להביא לבדו קרבן חגיגה ולאוכלו לבדו תוך שני ימים ולילה אחד. בזמן כזה אדם רגיל יכול לאכול 4 סעודות. ובמס' סנהדרין דף עא בן סו"מ נקרא זולל וסובא אם אכל תרטימר בשר, שהוא חצי מנה, כמבואר שם, דהיינו כ-250 גר' בשר, כלומר אם יאכל במשך יומיים רק ק"ג אחד בשר כבר ייחשב לזולל וסובא. וגם לדעת ר' יוסי שם ייחשב לזולל אם יאכל כמות כפולה דהיינו 2 ק"ג. יתר מכאן זו כבר אכילה גסה שאינה אכילה. ואל נשכח שיש גם שלמי שמחה שגם זמנם שני ימים ולילה אחד. לא ייתכן שהתורה ציוותה לכל אחד לזולל כמויות כה גדולות של בשר: שתי בהמות תוך יומיים! וע"כ הרוב יישאר נותר והרי אין להביא קדשים לבית הפסול. וכבר כתב הרדב"ז שהתורה לא תדבר נגד השכל. לכן הכרח לומר שקרבן חגיגה בא בשותפות.

תשובת המחבר

כיון שלאדם בדרך כלל משפחה שאף היא אוכלת עמו, וצריך להזמין עניים לאכול עמו אין הכרח לכל כיפה של חשבונות של הרב. כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"ד): "כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שיעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאמללים שנאמר והלוי והגר והיתום והאלמנה, מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו, ומי שאכל זבחיו ולא שמח אלו עמו עליו נאמר זבחיהם כלחם אוניים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ומצוה בלוי יותר מן הכל לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשר לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו ולשמחם או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו צרכיהם, וכל העוזב את הלוי מלשמחו ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים עובר בלא תעשה שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי".

סימן סז

בדיקת טריפות בפרה אדומה

תשובה

שאלה

האם צריכים לבדוק פרה אדומה א. נאמר בבמדבר (יט, ב): "זאת חקת ממומים ומטריפות?" התורה אשר צוה ה' לאמר דבר אל בני

ג. אבל בחולין (יא ע"א) לומדים מכך שפרה אדומה נשרפת כולה ללא ניתוח, שהולכים אחר הרוב ורובן אינן טריפות ולא חוששים לטריפות. נאמר בחולין: "רבה בר רב שילא אמר: אתיא מפרה אדומה, דאמר רחמנא: ושחט... ושרף, מה שחיטתה כשהיא שלמה, אף שריפתה כשהיא שלמה, וליחוש דילמא טרפה היא! אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא; וכי תימא, מאי נפקא מינה? חטאת קרייה רחמנא".

כלומר, לומדים שפרה אדומה אסור שתהיה טריפה מכך שנאמר בה חטאת, ומן ההיקש שבין ושחט לשרף לומדים שהיא נשרפת שלמה, ומכאן שהולכים אחר הרוב ולא חוששים לטריפות בפרה אדומה.

ופרש רש"י (חולין יא ע"א):
 "כשהיא שלמה — שלא ינתחנה."
 "חטאת קרייה רחמנא — (במדבר יט) למי נדה חטאת היא."

וכ"כ המאירי (חולין יא ע"א): "עגלה ערופה כשהיא שלמה עורפין אותה שנאמר הערופה כשהיא שלימה וכן פרה אדומה אחר שנשחטה שורפין אותה כשהיא שלמה שנ' ושחט ושרף מה שחיטתה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה ושתיהן טרפה נפסלת בהן שהרי עגלה ערופה כפרה נאמר בה כקדשים ופרה אדומה חטאת קרייה רחמנא".

ד. וכך הקשה בפירוש שיר מעון¹ (במדבר יט, ג): "ושחט אותה לפניו. תמוה לי טובא

ישראל ויקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה על". ובספרי זוטא (יט, ב): "אשר אין בה מום, מגיד שהיא נפסלת במום מיכן אמרו כל המומין הפוסלין במוקדשין פוסלין בפרה. אשר אין בה מום לרבות שהיה בה מום וחייה ומקומו ניכר הרי זה מום".
 וא"כ לגבי מומים ודאי שאסור מן התורה שיהיו בה מומים.

ב. נאמר בפסוק הבא (במדבר יט, ג):
 "ונתתם אתה אל אלעזר הכהן והוציא אתה אל מחוץ למחנה ושחט אתה לפניו".

וכתב בתרגום המיוחס ליונתן: "ותתנון יתה לאלעזר סגן כהניא ויהנפק יתה לחודא למברא למשריתא ויסדר חזור חזור לה סידורי קיסין דתיניא וכהנא אוחרן יכוס יתה קדמוי בתרין סימניא כמשאר בעירין ויבדיקנה בתמני סרי טריפין". עולה כי לפי התרגום פרה אדומה ניתחו אותה לנתחים ובדקו אותה מ"ח טריפות ורק אח"כ שרפו אותה והשתמשו באפרה לטהר את המתים.

וכן פרש הרש"ר הירש (במדבר יט, ב): "אשר אין — בה מום: אף על פי שפרה אדומה היא מקדשי בדק הבית ולא מקדשי מזבח, הרי היא נפסלת על ידי כל המומים ושאר כל החסרונות הפוסלים בהמה לקרבן: רובע ונרבע, מוקצה ונעבד, אתנן ומחיר, וכן גם יוצא דופן וטריפה (ראה פי' ויקרא עמ' ד); שכן פרה אדומה קרויה "חטאת" (פסוק ט) ודינה כדין חטאת, אף על פי שהיא מקדשי בדק הבית (עי' עבודה זרה כג ע"ב, פרה ב, ג)".

1. ביוגרפיה — שיר מעון (מתוך פרויקט השו"ת):

"הרב שמעון בן רבי אברהם שמואל בנימין סופר (שרייבר) נולד בשנת תר"י (1850) בפרשבורג

חבל נחלתו

אם אפשר לסמוך להלכה על ידיעה זו ואכ"מ. ועכ"פ בכהן בעל מדריגה שפיר דמי שישחוט בעצמו אחרי שבדק הבהמה בחייה ויודע דכשרה היא ויתקן אותה בשחיטתו כנ"ל.

ואלה דברי ספר חסידים (מרגליות, סימן תסח): "...למה לא כתב שלמה המלך חכמתו מה היו ולא כתב אלא ג' ספרים בלבד כי אם היו נכתבים שאר דברים היו עוסקים בהם וממעטים להגות בתורה והיה בא לידי ביטול תורה ומצות, כי יש חכמה שאדם רואה בבשר ויודע אם השוחט באותו לילה שימש מטתו. ויש חכמה שאדם יודע בבהמה ובחיה אם היא כשירה או טריפה. ואף אם נשחטה הבהמה ונתערבו החתיכות הכשרות והטרפות איזה כשירה ואיזה טריפה ואיזה נבילה. אלא אם היו כתובות החכמות היה בא לידי עבירה שהרעים יאמרו אין בדיקה לבהמה לאחר שחיטה כי מכירים אנו אותם שהיא כשירה וכן לכל דבר היה לו חכמה לדעת ולא נכתבה כדי שלא יסמכו עליהן. וכל חכמת שלמה וכל מיני חכמות רמוזים בתורה קצת או דוגמתם, ואם יאמר אדם למה לא יעשה הקדוש ברוך הוא שיהיו חכמים כשלמה אמור לו כבר היה שלמה חכם מכל האדם ונכשל בחכמה, ואם יאמר למה אין עושה

בתרגום יונתן ב"ע ריש חוקת נקט שפרה אדומה נבדקת בח"י טריפות. וסוגיא דחולין (י"א סוע"א) דיליף מפרה אדומה דאזלינן בתר רוב נקט לדבר פשוט בלי חולק דשריפתה היה כשהוא שלימה, וא"כ איך אפשר לבדוק אחר טריפות שבסתר. ועוד הקו' דלמא במקום נקב קא שחיט. ואם נאמר דיונתן כ' תרגומו מפי ר"א ור"י כדאיתא מגילה דף ג' ע"א והם חולקים ואולי ס"ל דלא אזלינן בת"ר. מ"מ קשה לומר שחולקים במציאות במעשה שהיה שמלשון התרגום משמע שהיה כך".

ה. והשיב בשו"ת דברי יציב (ח"מ סי' צז): "ויש להוסיף עוד, דהנה באמת אם תימצא הבהמה טרפה נמצא שלא היה שום תועלת וטובה בשחיטתה. אך ידועים דברי התרגום יב"ע אצל פרה אדומה [במדבר י"ט ג'] ויבדיקנה בתמני סרי טריפן, ועמדו בזה דלא שייך בדיקה וכמבואר בחולין י"א ע"א דמה שחיטתה כשהיא שלימה אף שריפתה כשהיא שלימה וכו' עיין שם. וכבר אמרתי בזה להמבואר בספר חסידים סי' תס"ח ותתל"ג ובד"מ יו"ד ריש סי' ל"ה שיש חכמה להכיר בבהמה בחייה אם היא כשרה או טרפה, ובחכמה זו היה אלעזר הכהן יכול לבדוק פרה אדומה ב"ח טריפות, והארכתני בזה

(ברטיסלבה, בירת סלובקיה) לאביו בעל 'כתב סופר', בנו של החתם סופר. למד תורה אצל אביו, ובשנת תרמ"א (1881) החל לכהן כרב העיר אגר שבהונגריה (בפי היהודים נקראה ערלוי), וכיהן בה כרב במשך שישים וארבע שנים. הקים ישיבה גדולה בעיר, שאליה הגיעו תלמידים רבים מהונגריה ומחוצה לה. עסק בפרסום כתבי סבו החת"ס ואביו הכת"ס, ובהמשך הוציא לאור את ספר השו"ת שלו 'התעוררות תשובה' הכולל ארבעה חלקים. הספרים יצאו בעילום שמו, כשבראש כל עמוד מודפס "אין לסמוך על הוראה זו כלל". כמו כן כתב את הספר "שיר מעון" על התורה, וזה הוכנס למאגרנו על פי מהדורת מכון חתם סופר, ירושלים תש"ן (1990). נרצח באושוויץ בגיל צ"ה עם כל קהילתו בשואת יהודי הונגריה בשנת תש"ד (1944)."

מפרה אדומה גופא דאזלינן בתר רובא, משום דלא אפשר לבדוק בה כל הי"ח טריפות, משום דבעינן ושחט ושרף מה שחיתתה כשהיא שלמה אף שרפתה כן, י"ל דתרגום יונתן לא ס"ל היקש זה. ובאמת היקש זה מופלג הוא, דפסוק מפסיק יש בין ושחט לשרף, ואולי תלוי במקרא נדרש לפניו ולפני פניו. וחזן מזה כבר העירו התוס' די"ל גבי פרה אדומה ג"כ דליף, אלא שהם דחו דמשמע להו דתהיה שלמה כבשעת שחיתתה, אבל אין התרגום יונתן משועבד לזה, וס"ל דהיכי דליף יכול לחתוך ולבדוק, וחיישינן למיעוטא, היכי דאפשר עכ"פ, כדר"מ".

הראי"ה קוק מתרץ שבתרגום יונתן ישנן לעתים שיטות ראשונים שלא התקבלו להלכה, ואולי ר"מ דחייש למיעוטא לא ס"ל את ההיקש ושחט-ושרף שהיא נשרפת כולה ללא שום ניתוח ובודקים את כל הי"ח טריפות.

ז. וכך כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (חולין יא ע"א): "אתיא מפרה אדומה וכו'. כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל פ' חקת דהשחט את פרה צריך לבדוקה מכל י"ח טריפות. וקשה דהא אמרינן דאי אפשר לבדוק אותה מטריות. וכתב הבית יצחק ששמע מחכם אחד דאיתא במדרש גבי מנורה וכי לאורה הוא צריך, והרי אהרן הכהן מסתכל בחבית ורואה מה שבתוכה ומסתכל בטפיח ורואה מה שבתוכה, א"כ ודאי פרה אדומה הראשונה שהיה אהרן

גבורים כשמשון כבר נכשל, ואם עשיר כבר נכשל קרח בעשרו ודואג הרי אין לומר למה לא עשה חכמים גבורים ועשירים כי הוא יודע מה הוא עושה".

וכתב בספר חסידים (מרגליות, סימן תתלג): "אחד היה יודע לעיין בבהמה בחייה אם היא כשירה או טריפה ולא רצה ללמד אמר שמא יסמכו על זה ולא יבדקו ופעמים יטעה ואמרו חכמים ואל בינתך אל תשען (משלי ג' ה)".

וכ"כ בדרכי משה (הקצר, יורה דעה סי' לה, א): "מצאתי כתוב בשם הר"ר יהודא חסיד שאמר שיש להעביר ולמשמש היד ע"ג בהמה בעודה חיה אם תשפיל לארץ תחת ידו ודאי כשרה ואם לאו טרפה ונתתי בו סימן לב נשבר ונדכה וגו' (תהלים נא יט) עד ושפל רוח להחיות (ישעיה נז טו) עכ"ל תשב"ץ (סי' תקנ"ג) ע"כ מצאתי..."

וא"כ כהן שהיה חכם בחכמת שלמה ידע לבדוק בהמה בחייה מי"ח טריפות.

ו. וכך השיב הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל, סימן צג, ב): "וע"ד התרגום יונתן דבודקים הפרה בי"ח טריפות, שהקשה מר הא אזלינן בתר רובא, כבר אמרתי לכת"ר שאין להקשות מסוגיות שלנו להתרגום יונתן, שהיו מהקדמונים שהיו להם שיטות מיוחדות. ובנ"ד הרי ר"מ באמת ס"ל דחיישינן למיעוטא. ואף על גב די"ל דר"מ רק מדרבנן חייש, י"ל דגם התרגום יונתן מדרבנן קאמר ומסמיך אקרא². ואי משום דהגמ' יליף בחולין י"א

2. בשו"ת שמלת בנימין (האמבורג) סימן ו' (ד' קי"ג) הביאו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' יט) כתב אף הוא שתר"ג יונתן הוא אליבא דר"מ דחייש למיעוטא אולם לא נחית לומר שאף דברי התרגום מדרבנן כפי שכתב הראי"ה קוק זצ"ל.

חבל נחלתו

קדמני במ"ל פ"ד מה' פרה הי"ב בקו' זו ואמנם לפימ"ש הר"ש דזה אם רצה מוכיח הגמ' שפיר דאזלינן ב"ר דהרי מדכתיב ושחט ושרף דמוכח דאם רצה אין מנתחה וניחוש דלמא טרפה והתרגום יונתן כ' דאהרן הי' בודקה דרצה בניתוח והבן".

היינו, אמנם ניתן לתרץ כתירוץ הרב אלישיב זצ"ל, אולם הבית יצחק מתרץ בפשטות שמשנה בפרה ופירוש הר"ש שאין זה חיוב שלא לנתחה, ואם רצה שורפה דוקא מנותחת, ולכן כדי לבדוק את הפרה מטריפות היה מנתחה – זו דעת תרגום יונתן.

ח. בתשובת הגרש"ק קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת ח"א סי' קסב) נתן כמה תשובות לשאלת הסתירה בין המשנה בפרה המכשירה פרה אדומה בניתוח לבין הלימוד שצריך לשורפה כולה כאחת ומכאן ראייה שאזלינן בתר רובה ולא חיישינן לטריפות.

1. שתי ההלכות אמת בפרה – לכתחילה שלמה ובדיעבד אף מנותחת כשרה בפרה³.

2. מביא ראייה באריכות שאולי דין תורה הוא שלכתחילה צריך מנותחת אבל אם שרפה שלמה כשרה, ומכאן הראייה שאזלינן בתר רובא.

3. מביא מדין 'כל הראוי לבילה' וכן בפרה כיון שראויה להשרף ללא ניתוח, מכאן שאזלינן בתר רובא.

הכהן חי אכן צריך להביא הפרה אדומה לפניו שיראנה בתוכה אם טריפה היא, דכיון דאיכא לברורי לא סמכינן ארובא, ורק עתה דליכא לברורי סמכינן ארובא".

וכן כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד א' סי' לט): "עוד אפשר לישב לפימ"ש התוס' שבת כ"ב ע"ב ד"ה וכי לאורה דאהרן הי' מסתכל בחביות סתומה ורואה מה בתוכה ע"כ כיון שהביאו המקושש לפני אהרן ראה שאינו טרפה. ולזה הערה האחרונה העירני הרב החריף ובקי מוה' ליבש מנחם לאנדא נ"י ושמעתי דבר יקר בזה מהרב הה"ג מוה' יצחק יאיר האבד"ק זוראוונע זצלה"ה שמישב בזה דברי התרגום יונתן פרשת חוקת שכתב בפרה אדומה ויכוס יתי' ויבדקינה ב"ח טריפן. וקשה הרי מבואר בגמ' חולין י"א שא"א לבדקה משום דמה שחיתתה כשהיא שלימה אף שריפתה כשהיא שלימה. ולהנ"ל ניחא דהפרה הראשונה היתה בפני אהרן והוא הי' יכול לבדקה אף כשהיא שלימה כדברי התוס' הנ"ל ודפח"ח. ואמנם דברי התרגום י"ל בפשיטות. דהנה הקשיתי בהא דילפינן דאזלינן בתר רובא מפרה ול"ל דבדקינן ליה משום ושחט ושרף מה שחיתתה כשהיא שלמה אף שריפתה שהיא שלימה הרי מבואר במשנה דפרה פרק ד' משנה ג' דהפשיטה ונתחה כשר ופי' הר"ש דרצה בניתוח ורצה במחובר וע' בתשו' טו"ט ודעת קמא להגאון מהרש"ק זצ"ל סי' קס"ב מה שהשיב לי בזה. ובאמת כבר

3. תירוץ זה קשה שלא מצאנו כמעט הלכות של לכתחילה באופן א דוקא ובדיעבד כשר גם ללא אופן זה בדיני תורה.